

הערות וצינונים

פרק ארבעה נדרים

דף כא.

א. מתני' נדרי זירוזין כיצד היה מוכר חפץ ואמר קונם שאני פוחת לך מן הסלע. הר"ן פי' שהוא אוסר על עצמו דמי החפץ אם פוחת לו מסלע, והרא"ש פי' דאמר כבר זה עלי קונם אם אפחות מן הסלע, וכ"כ הרשב"א וריטב"א, ועי' בשטמ"ק בשם הר"ץ גאות באופ"א.

והא דלא פי' הראשונים שאסר על עצמו בקונם את עצם מעשה המכירה, כהא דאמרין לעיל טז, ב, שאם אמר קונם זריקת צרור או קונם ישיבת סוכה עלי דחל הנדר, משום דאיסור חפצא של נדר חל אף על פעולה ולא רק על איסור הנאה.

ונראה דבקונם זריקת צרור חל איסור על החפץ דפעולת זריקה היא מעשה בגוף החפץ וכן מעשה ישיבת סוכה היא מעשה בגוף הדבר, אבל מעשה מכירה אינו פעולה בחפץ, אלא דיש כאן הסכמה של המוכר והלוקח למכור ולא חשיב מעשה בחפץ, [והרי אפשר לעשות מעשה קנין חליפין ולא עושה פעולה בחפץ כלל], ולכן ל"ש שיחול קונם על עצם מעשה מכירה אלא חשיב דבר שאין בו ממש.

ב. בטעם ההיתר של נדרי זירוזין דלא חשוב נדר ואין צריך התרת חכם, צריך לבאר הרי בכל התורה הכלל הוא דדברים שבלב אינם דברים כדמבואר בקידושין מט ע"ב, ולהלן כח ע"א מבואר שאף בנדריים איכא חסרון של דברים שבלב, וא"כ מדוע בנדרי זירוזין אין חסרון של דברים שבלב, והר"ן כתב 'דדרכן בכך לכך לא הוה דברים שבלב', בפשוטו כונת הר"ן משום דדבר זה חשיב בלבו ובלב כל אדם שאין דעתו שהנדר יחול, וכן מפורש בריטב"א ז"ל ירדו חכמים לסוף דעתם של בני"א כשנודרין על דרך זה אינם נודרים כדי שיתקמו נדרם אלא לזרז חברו, ואלו דברים שבלבם ובלב כל אדם ואומדנא דמוכח דכה"ג כמאן דפריש בין בנדריים ובין בממון, עכ"ד, ועי' בלשון הרשב"א לקמן כב ע"ב שכתב כן.

ומשמע מדבריהם דזהו מאותו הלכה שנאמר בממון ובכל מקום שדברים שבלבו ובלב כל אדם חשיב דברים, **אלא** דקשה ע"ז דהריטב"א בקידושין נ ע"א ובר"ן לקמן כח ע"א כתבו דדברים שבלבו ובלב כל אדם שסותר לדברים שבפיו לא הוה דברים, דכל מה שמועיל דברים שבלב כל אדם אינו אלא לפרש דברים שבפיו, וא"כ הכא הרי הוא סותר לפיו ואמאי דברים שבלב הוה דברים.

והנה הרא"ש כתב דלא הוה נדר משום שאין פיו ולבו שוין, וכן כתב הר"ן להלן כג ע"א, וגם בתוס' כאן כתבו דאין סהדי שאין פיו ולבו שוין, וכ"כ בשטמ"ק כאן שכתב דהטעם דלא הוה נדר משום דאין פיו ולבו שוין ודימה לסוגיא בשבועות כו ע"ב דנתכון לומר פת חטיטין ואמר פת שעורין דלא אמר כלום דאין פיו ולבו שוין, ומבואר מדבריהם דנדרי זירוזין הוא הלכה חדשה שנאמר בנדריים משום שיש הלכה של פיו ולבו שוין.

אולם צ"ע שהרי יסוד הדין של פיו ולבו שוין נאמר בסוגיא בשבועות כו ע"ב בנתכון לומר פת חטיטין ואמר פת שעורין, וכן במשנה בתרומות פ"ג מ"ח המתכון לומר תרומה ואמר מעשר לא אמר כלום עד שיהא פיו ולבו שוין, והתם לא נתכון בלבו לומר מה שהוציא בשפתיו אלא איתקל מילוליה, וכמבואר בראשונים בקידושין נ ע"א ובר"ן לקמן כח ע"א שביארו דלכן אין בזה חסרון של דברים שבלב שלא נתכון כלל למה שאמר בפיו, וא"כ קשה הרי בנדרי זירוזין ידע מה הוא אומר אלא שאין רוצה שהנדר יחול ולכאורה ל"ש לומר בזה חסרון שאין פיו ולבו שוין.

והביאור בזה נראה דהנה הרשב"א בקידושין נ ע"א כתב לדמות הא דנתכון לומר פת חטיטין ואמר פת שעורין דלא אמר כלום דאין פיו ולבו שוין משום דאיתקל מילוליה, לנדרי שגגות דתנן לקמן כה ע"ב שאם אמר קונם אם אכלתי ונזכר שאכל דלא הוה נדר, ומבואר דהדין דאין פיו ולבו שוין אינו רק באיתקל מילוליה, אלא אף בנדרי שגגות שנתכון להך דיבור ג"כ אינו נדר, והביאור בזה דבהלכה של פיו ולבו שוין נתחדש דהיכא שלפי דעת הנודר הוא סבור שבדיבורו לא חל נדר אין כאן נדר, וכמו שאם סבור לומר שאוסר על עצמו פת חטיטין ואמר פת שעורין נמצא שאינו סבור לאסור על עצמו את מה שאמר ולכן אין כאן נדר, ה"נ בנדרי שגגות כגון שהוא סבור שלא אכל ואמר קונם אם אכלתי מכיון שהוא סבור שהך דיבור אינו דיבור שאוסר אותו ולכן אין כאן נדר, [אך אם הוא יודע שדיבורו הוא דיבור של נדר רק שאנו מתכון לאסור על עצמו בזה הוא שווה לכל התורה דדברים שבלב אינם דברים].

וא"כ י"ל דה"ה בנדרי זירוזין מכיון שכל מטרתו בהך דיבור הוא כדי לזרז, ואין בכונתו כלל שע"י דיבורו יהא אסור בנדר, ע"כ יש חסרון של אין פיו ולבו שוין, והא דצריך בנדרי זירוזין שיהא אגן סהדי שכך כונתו ויהא בלב כל אדם, נראה משום דאלי"ה כיון שהוא יודע שמשמע בדיבורו דיבור של נדר היה נאסר, כי הוא נתכון לדיבור של נדר, ורק מכיון שהוא בלב כל אדם לכן לא חשיב שיש כאן דיבור של נדר.

ועי' היטב בריטב"א בסוגיין שנראה דאף הוא סבר כן שבתחלה כתב דטעמא דנדרי זירוזין משום שאין פיו ולבו שוין, אלא שנתקשה דכיון שלא פירשו כן בשעת נדר יהא חסרון של דברים שבלב, וכונתו דכיון שלא נודע הכונה וכולם סבורים שבאמת נדר חשיב פיו ולבו שוין שהרי נתכון לדיבור של נדר לפי דעת השומעים וכמש"כ, וע"ז תי' דכיון שבלבו ובלב כל אדם שאין כונתו לנדר ממילא חסר בפיו ולבו שוין, [ומש"כ הריטב"א כמו שמצינו בכל מקום בדיני ממון היינו באופנים שהתם מועיל בלב כל אדם לפרש פיו ה"נ לב כל אדם מפרש את פיו שלא היה כונתו לנדר וממילא אין כאן פיו ולבו שוין], ולהלן כה ע"ב יבואר עוד.

בשערי ישר [ש"ז פ"ח] ובהרחבה בספר הזיכרון להגר"ח שמואלביץ זצ"ל בשם הגרש"ש שהגדר של נדרי זירוזין הוא באופן אחר שמכיון שדרך הסוחרים לדבר כן, ע"כ אי"צ לבא מדין דברים שבלב שמפרש הדיבור, אלא דזהו צורת דיבור ואין כאן לשון נדר כלל אלא דיבור של זירוז, [וכסברא זו כתב הרשב"א בקידושין מט ע"ב בשם היראים לגבי נדרי אונסין ויבואר להלן כח ע"א], והיה אפשר לפרש כן בכונת הראשונים דלכן ליכא חסרון שהלב סותר לפה, אבל בריטב"א משמע שזהו מדין ההלכה שנאמר בממון ובכל התורה כולה שדברים שבלבו ובלב כל אדם הוה דברים, [ועי' בחי' חת"ס לקמן כג ע"א מש"כ עד"ז].

ג. ר"ן ד"ה גרסינן בירושלמי וקשה בעיני מה קמ"ל זעירא מתני' היא דקתני שניהם רוצים וכו'. ומשמע דרק משום שרוצים בג' דינרים הא לאו הכי הנדר קיים, ולמ"ש דהטעם דאין כאן נדר לאו משום שבלבו מפרש את פיו אלא שצורת

מוכר ולוקח לדבר כך כדי לזרז אפ"ל דאף אם רצו להעמיד לא הוה נדר דה"ל מחשבה בלא דיבור ולזה הוצרך הירושלמי לחדש דאפי הכי אם מעמיד הוה נדר [עין בס' נדרי זירוזין שכתב עד"ז].

ועי' ברשב"א כב ע"ב דחידש דאף בנדרי שגגות אם מעמיד דבריו הוה נדר אף דהתם חשוב טעות בעיקר הנדר, ועי' בקרן אורה שם שתמה ע"ז דהניחא בנדרי זירוזין אבל בנדרי שגגות כמו שגנבה את כיסי מכיון שאין כאן תורת נדר מה שיד מעמיד בזה, הרי"ז דברים שבלב, ועי' במנ"ח [מצוה ת"ו] שהקשה כן על החינוך שכתב כהרשב"א.

ד. ר"ן בא"ד. תו גרסינן התם היה מעמיד אצל זה ואצל זה אינו מעמיד כיון שבטל אצל זה בטל אצל זה. **נחלקו** הראשונים בביאור כונת הירושלמי, הרי"ן פי' דאם היה מוכר החפץ לשנים ואמר קונם שאני פוחת לכם מן הסלע, ובדעתו לאחד לשם נדר ולשני לשם זירוז כיון שבטל אצל זה בטל אצל השני.

והרא"ש [סי' א] גרס היה זה מעמיד וזה אין מעמיד מאחר שבטל אצל זה בטל אצל זה, והיינו דאם המוכר לא מעמיד דבריו אף שהלוקח מעמיד דבריו בטל הנדר, ועין בטור [סי' רל"ב] שהביא כהרא"ש, ועי' בקרן אורה מה שביאר בזה, ע"ע בב"י שם מש"כ לבאר דעת הרי"ן והרא"ש.

ה. והנה בטעם שמעמיד לאחד ואצל השני לא העמיד דבריו דבטל לאחד בטל לשני כתב הלבוש [סי' רל"ב] והרש"ש לקמן כח ע"א שהוא מדין שנדר שהתיר מקצתו הותר כולו, ועי' להלן כה ע"ב שמבואר הך דינא דנדר שהותר מקצתו הותר כולו, אולם קשה דמהמשך דברי הרי"ן מבואר דבפחות משקל או בסלע אסור למכור, והיינו שע"ז חל הנדר ואם אמרין שנדר שהותר מקצתו הותר כולו איך חל הנדר על השקל, ועי' קה"י סי' יט שהאריך בכל הענין של נדר שהותר מקצתו והקשה דהכא ל"ש לנדון הנ"ל כלל, משום דלגבי אותו שנתכון לזרז לא חשיב שהותר הנדר אלא שלא חל הנדר מעיקרא דכונתו היתה רק לזרז, והרי"ז דומה לנתכון לומר פת חטיטין ואמר פת סתם דלא אמרין דכיון שלא חל על השעורין ה"ה על החטיטין לא יחול, משום דלא היה מעשה נדר על פת שעורין כלל כדאיתא בשבועות כו ע"ב.

ויש שביארו כונת הרי"ן באופ"א ע"פ מה שיש לדייק לשון השו"ע [סי' רל"ב] שכתב בהא דבטל אצל זה בטל אצל חברו 'דהואיל ונקרא נדר אחד לשניהם', וביאר דהחסרון הוא בדין לבטא בשפתיים, דכיון שאצל אחד נחשב לשון של נדר ואצל חברו אינו נדר ל"ש שיהא אדם מדבר ודיבורו מתפרש לאחד בתורת זירוז ולשני הוא לשון של נדר.

ו. הרי"ן הביא מחלוקת אם יכול למכור בשקל או בסלע. הטעם לאסור כתב הרי"ן דכיון דעיקר משמעות הנדר לשם כך, וצ"ב כונתו דכיון שיכול למכור בג' ז"א שמה שאמר המוכר שלא יפחות מסלע ע"כ דלא דוקא והוה זירוז, וא"כ בטל כל הנדר ואמאי אינו מוכר בפחות משקל, ואפשר שעיקר כונת המוכר הוא לאפוקי מרצון הלוקח שאומר בשקל וכן דעת הלוקח לאפוקי מרצון המוכר שאומר בסלע, ועי' הוא עיקר הנדר שכל אחד אינו רוצה השיעור של חברו, אלא שאמרו בנוסח כזה שיתרצו לכה"פ בשלושה דינרים דהיינו שיש לו ב' מטרות במה שאמר קונם שאני פוחת מסלע לאפוקי מדעת הלוקח וכל שרוצה שיגיע לג' דינרים, ולכן חל הנדר בשיעור ההוא.

המחנ"א נדרים [סי' י"ח] תמה דהרי כיון שלא פירש בהדיא איך יחול רק על שקל, ואפשר דכשאדם אומר שלא יפחות מסלע מונח בזה גם שלא יפחות משקל ולכן אין בזה חסרון של דברים שבלב, ואפשר עוד דאע"פ שלא אמר בהדיא שקל כיון שברור שזה כונתו לכן חל על שקל ואין חסרון של אמר בפירוש משום שזה רק תנאי של האיסור ולא האיסור בעצמו וע"כ א"צ דיבור בפירוש על זה וסברא זו מבואר להלן ט'.

ז. ר"ן ד"ה תניא בתוספתא אף נדרים שאמרו מותרין מנין שלא יהא אדם נודר בהם כדי לבטלן, ת"ל לא יחל דבריו לא יעשה דבריו חולין. וכ"כ הרמב"ם [פ"ד מנדרים ה"ד], ובנמוק"י כתב שהוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא היא, ויש לעיין למ"ש הרי"ן שהנדר חל לענין זה שלא יוכל ליתנו בפחות משקל א"כ נמצא שאין דבריו חולין ואמאי יש בזה איסור, וצ"ל דמכיון שאינו נאסר ממש במה שאמר ע"כ יש בזה איסור.

והנה לעיל יד ע"ב מבואר ברי"ן לענין נדר שוא דליכא איסורא כלל, וצ"ע מ"ש מהדין של התוספתא [וברא"ש שם חולק וכתב דאיכא איסור, ובביאור הגר"א סי' רט"ו סק"א כתב דהמקור הוא מהך תוספתא] ואפשר דיש לחלק דהכא איכא דיבור של נדר רק שאנו מפרשים אותו לזירוז, (והרי מעמיד מהני להחשיבו נדר) משא"כ התם הוה דיבור שוא מעיקרא ולא חשיב מעשה נדר כלל.

ח. גמ' א"ל רבי אבא וכו' מתני' ר' יהודה דאמר משום ר"ט לעולם אין אחד מהם נזיר שלא ניתנה נזירות אלא להפלאה. פי' הרי"ן דסבר ר"ט דלא חל הנדר כיון שתלה בתנאי, וה"ה במתניתין כיון שתלה הנדר רק אם יפחות מן הסלע לא הוה בכלל הפלאה, וילפינן נדרים מנזירות, והנה בסוגיא בסנהדרין כה. יליף מדר"ט דבכל התורה אסמכתא לא קני ומבואר שאינו ענין דוקא בנדר ונזירות, וצ"ב הרי הא קרא מיירי בנזירות ואיך יליף למקום אחר, ועין בתוס' בסנהדרין שם מש"כ לבאר הדמיון לדין אסמכתא.

ע"ע קרן אורה שהקשה ממה שמצינו אצל יעקב שנדר אם יהא אלוקים עמדי וכו' וכל אשר נתן לי אעשר עשרנו לך, ואיך חל הנדר לר"ט הרי לא היה ברור, ובשלמי נדרים כתב דנדר מצוה שאני, ואפשר עוד דכל החסרון של ר"ט הוא רק בסתמא אבל אם פירש בהדיא שמשעבד נפשו לכך אף מספק חל השיעבוד.

הערות וציונים

פרק ארבעה נדרים

דף כא.

א. גמ' קונס טיפת צונן שאיני אוכל לך. נחלקו הראשונים האם מותר באכילה מרובה דעת הרא"ש כאן ולקמן סג ע"א דכיון דבלשוננו לא הזכיר אכילה מרובה אף שבלבו היה לכך לא חל הנדר ע"ז, אולם דעת המפרש וכ"ה ברמב"ם פ"ה ה"י דאסור באכילה מרובה, אבל משמע ברמב"ם שלגבי דינא דמתני' דהיה מוכר בסלע אין נדר כלל, ומותר למכור אפילו בפחות משקל, וקשה מ"ש מהכא שאסור באכילה ושתיה, והמחנ"א [סי' יח] כתב דסברת הרמב"ם דכן הדרך לדבר וה"ל לשון של נדר לאכילה מרובה, ועי' באו"ש פ"ד ה"ג, אלא שתמה המחנ"א מ"ט נאסר הרי לא פירש בלשוננו וכמו שהקשה על דברי הר"ן הובא לעיל אות ו'.

והנה המחנ"א הביא דהר"ן סובר כהרא"ש שמותר באכילה מרובה [ולא מצאתי מקומו], ולפ"ז קשה מאי שנא ממה שכתב הר"ן במשנה שאין המוכר רשאי ליתנו בפחות משקל, ואפשר לומר דס"ל דחלוק טיפת צונן מהא דמתני', דבמשנה החסרון הוא בתנאי שלא פי' על איזה שיעור שימכור הוא אוסר עצמו, ובזה אין חסרון של לבטא בשפתים דכל החסרון הוא רק באיסור עצמו והאיסור אמר מפורש דאוסר דמי המקח וכן לראשונים שאסר ככר, ולכן אם אומדים את דעתו לכך אסור, משא"כ בטיפת צונן שהנדר לא מפורש לאסור באכילה מרובה מותר אף בזה.

אולם בר"ן לקמן סג, הביא דבתוספתא מבואר דאסור להכנס לביתו בסעודה זו, והגר"א בסי' רל"ב הקשה מזה על הרא"ש, אולם בגליון מהרש"א הביא דהמהרי"ט [סי' נ"ה] כתב דכל מה שהתיר הרא"ש הוא באכילה חוץ לביתו אבל בתוך ביתו אף לרא"ש אסור באכילה מרובה.

ב. גמ' תיבעי. הר"ן כתב דמספק אזלינן לחומרא, **והנה** הרמב"ם לא הביא ספק זה וכתב הכסף משנה [פ"ד ה"ג] דממה שכתב הרמב"ם דזה אומר סלע וזה אומר שקל דמותר ע"כ דשיעור אחר הוא אסור, ותמה ע"ז דחת"ס דאיכא נפק"מ אם הוה נדר גמור ולוקין, אבל אם הוא רק מחמת חומרא אין לוקין, וע"כ כתב דהרמב"ם לא גרס תיבעי דהיינו שזהו ספק הש"ס בדינא, אלא סבר הרמב"ם שזהו ספק בכונת הנדר, וכיון שכן שאין מחשבת לבו גלויה לפנינו ע"כ הוה דברים שבלב דאינם דברים, וע"כ חל הנדר בתורת ודאי דאין מה שיבטל הנדר, דבמקום שיש ספק אומדנא ל"ח ספק ואזלינן לפי מה שאמר בפיו, וכ"כ באחיעזר [ח"ב יט ב'].

ויסוד זה דהיכא דאיכא ספק אומדנא חשיב דברים שבלב ואינו מבטל את הדיבור, **עי'** בקצוה"ח סי' ר"נ סק"ה שכתב שנחלקו הראשונים בסוגיא ב"ב קמח ע"ב ביסוד זה, לענין נותן שכ"מ שכתב כל נכסיו להקדש דנשתפקה הגמ' שם אם עמד חוזר כמו בנותן כל נכסיו, והרא"ש כתב דכיון שיש כאן ספק אם עמד אינו חוזר, וביאר בקצוה"ח משום דספק אומדנא חשיב דברים שבלב ואינה מבטלת המתנה, **אולם** הרמב"ם [פ"ט מזכיה ה"ט] חולק על הרא"ש וסבר דאם עמד חוזר ולפ"ז חולק על הך סברא דספק אומדנא הוה דברים שבלב, ולפ"ז הוא דלא כמו שפסק הרמב"ם כאן וצ"ע ואכמ"ל.

דף כא:

א. גמ' אמר רב יהודה אמר רב אסי ד' נדרים הללו צריכים שאלה לחכם. הריטב"א פי' דדוקא בעם הארץ אבל ת"ח אי"צ שאלה, ועי' בתוס' נזיר יא, ב [ד"ה נדר] דמשמע דלא חילקו בזה וכונת הגמ' הוא דמדרבנן בעי שאלה, ועי' בקרן אורה שפי' באופ"א.

ב. גמ' קסבר אין פותחין בחרטה. בראשונים נתבאר ג' דרכים בביאור דברי הגמ', א' הר"ן כתב שהנידון הוא האם התרת חכם הוא דוקא ע"י פתח משום דבזה הנדר חשוב נדר טעות, משא"כ בחרטה שאין כאן נדר בטעות שרצה את הנדר באותה שעה, אלא שמתחרט על מה שנדר שאומר שנדר מתוך כעס או מפני המהירות כה"ג אין חכם יכול להתירו.

ב' במפרש מבואר דכו"ע ס"ל דנדר נותר ע"י חרטה אלא שהנידון האם יכול החכם לפתוח לו פתח או שהוא מעצמו צריך לפתוח, ולכאורה ה"ה בחרטה הנידון ועי' בקרן אורה, ועד"ז האריך כאן התוס' רי"ד לפרש שהנידון הוא האם החכם פותח לו את החרטה, או דמעצמו צריך לבוא ולהתחרט, ודימה ללשון הגמ' שאין פותחין להא דאמרינן בגמ' ב"ב פתח פיך לאלם.

ג' רש"י בעירובין סד, ב וכן המפרש לקמן עז, ב כתבו להיפך דלמד"א דאין פותחין בחרטה אין צריך החכם בשביל להתיר הנדר לא פתח ולא חרטה, אלא בלא טעם יכול החכם להתיר, ופותחין בחרטה היינו דבעי החכם לפתוח לו פתח כדי להתיר הנדר, והתוס' שם למדו דרש"י כל התרת נדרים של חכם הוא בפתח, אבל אין להתיר נדר ע"י חרטה כלל, והקשו מלשון הגמ' בגיטין פג, ב שמבואר בהדיא התרת נדרים בחרטה, (ובעיקר פי' המפרש עי' בב"י סי' רכ"ח שעמד על סתירת דברי המפרש שכאן פי' באופ"א).

ועי' שטמ"ק כתובות עד, ב שביאר דעת רש"י ע"פ דברי רש"י בעירובין, וכתב שם עוד שלפי הצד שפותחין היינו שהחכם מוצא את הפתח הנדר נעקר מעיקרא, אבל אם אין פותחין אין הנדר נעקר מעיקרא אלא מכאן ולהבא.

כתב הרשב"א בשם ר"ה גאון דכל הנידון האם פותחין בחרטה הוא רק בשבועה ולא בנדר דלענין נדר משניות שלימות שנינו, **ועי'** בהעמק שאלה פרשת ויצא [שאלתא כ"ג סוף אות י"ד] שתמה היכן מצינו מפורש במשנה דבנדר פותחין בחרטה, ע"י"ש מה שכתב לישב, והרמב"ן חולק על רה"ג דאין חילוק בין נדר לשבועה בזה.

ג. ר"ן ד"ה אין חכם מתיר. מדברי הר"ן מבואר דיש חילוק בין התרת נדר ע"י פתח לחרטה, דהתרת ע"י פתח הכונה בזה שהנדר הוא נדר טעות משום דאילו היה יודע בעת שנדר את הפתח לא היה נודר, משא"כ בחרטה לא הוה מטעם טעות אלא שאומר שנדר מתוך הכעס ומתחרט ע"ז שנדר מתוך כעס או המהירות.

ועוד יותר מבואר בר"ן לקמן כז, א בשם הרמב"ן לגבי הדין של נדר שהותר מקצתו הותר כולו, דזהו רק באופן שהותר ע"י פתח אבל כשהותר ע"י חרטה לא, וטעמא משום דהיתר של פתח הרי"ז נדר טעות אבל בחרטה אי"ז טעות בעיקר הנדר ולכן לא אמרינן ביה נדר שהותר מקצתו הותר כולו, ומבואר מזה דגם בחלות ההתרה יש נפק"מ בין פתח לחרטה, שבפתח ע"י התרת חכם הנדר נעשה טעות משא"כ בחרטה לא נעשה הנדר טעות, **וכן** נראה מדברי הר"ן להלן כג, א בהא שחילק בין פתח לחרטה דבזה מאבד שכר התענית ובפתח לא.

אולם מדברי הריטב"א נראה שחולק ע"ז שכתב דכל חרטה הוא מדין פתח קל, דכל פתח הוא טעות משום שאילו היה יודע הפתח בעת הנדר לא היה נודר, ה"ה בחרטה כיון שנדר מחמת כעס ואילו היה לו לב של עכשיו לידע בצערו לא היה נודר, אלא שלא הוה טעות גמור כיון שהרי בעת שנדר ידע שהנדר יצער אותו אלא שלא היה יודע לשאר בעצמו גודל הצער ולכן לא הוה פתח גמור.

ונה ברמב"ם פ"ו משבועות משמע שעיקר התרת חכם הוא רק מחמת החרטה דמעיקרא, ואף בהתרה ע"י פתח אמרינן הכי, דהפתח הוא רק סיבה למה הוא מתחרט, וז"ל שם בה"ב אבל אם ניחם וחזר בו חכם מתיר לו, ובהלכה ה' כתב כיצד מתיר יבוא הנשבע לחכם המובהק או לג' הדיוטות אם אין שם מומחה ואומר אני נשבעתי כך וכך ונחמתי ואילו היתה דעתי וכו', ובה"י כתב מי שנשבע ולא ניחם על שבועתו וכו' פותחין לו פתח ונושאים ונותנים עמו וכו' עד "שיתנחם" וכו', מבואר מכל לשונות הרמב"ם דעיקר ההיתר של נדרים הוא מה שניחם על הנדר, דהיינו שמתחרט על נדרו, אלא שהפתח מביא את האדם לחרטה, ודלא כמש"כ הר"ן שיסוד הדין של פתח הוא מדין נדרי טעות.

ונראה עוד מדבריו שאין החרטה של הנדר כמש"כ הר"ן שנדר מתוך כעס ומהירות, אלא עיקר החרטה כפשוטו שאינו רוצה את הנדר מעיקרא, ויש ב' אופנים לכך או שמעצמו נתחרט, או שמכח הפתח הוא מתחרט ואינו רוצה את ההנדר.

וכן נראה מלשון הרא"ש להלן סד, א שסבר כהרמב"ם דכתב בהא דנחלקו ר"א וחכמים באמר קונם שאני נהנה לאיש פלוני ונעשה סופר, דר"א אמר שמתירים לו הנדר דאם היה יודע נעשה סופר לא היה נודר, אבל חכמים אומרים שאין פותחין בנולד, ופ"י הרא"ש וז"ל דטעמא דחרטה משום שע"י החרטה נעקר הנדר מעיקרא ובדבר שאינו מצוי אינו נעשה נדר טעות כי בשביל זה לא היה מניח מלידור כי היה סבור שלא יבא לעולם עכ"ל, וצ"ב מה לשון הרא"ש דע"י חרטה נעקר הנדר והרי הכא מיירי בפתח, ומשמע דבאמת ל"ש להתיר הנדר ע"י פתח בפני"ע דהיינו שיש כאן טעות בעיקר הנדר, אלא ע"י הפתח הוא מתחרט על הנדר, וחכם מתיר את הנדר כשיש חרטה דמעיקרא, וזהו לשון הרא"ש כאן אין פותחין בחרטה, פ"י "בחרטה כל דהו", וכונתו דבחרטה אלימתא מועיל והיינו כשיש לו פתח.

ונמצא לפי הרמב"ם והרא"ש יש ב' אופנים של חרטה או שמתחרט שנדר מחמת המהירות או שמתחרט מחמת שנמצא פתח לנדרו, כגון בדבר המצוי שיהיה דאם היה יודע בשעת הנדר לא היה נודר ונמצא נתחרט מעיקרא על הנדר, [וע"ע בדברי הרמב"ם שם בה"ב שביאר הטעם שאין פותחין בנולד דאין בזה חרטה כל כך, ואזיל לטעמיה דכל דין פתח הוא מחמת החרטה, ויבואר מש"כ הרמב"ם שם דבחרטה גמורה אף בנעשה סופר מהני].

ד. בעיקר היתר נדרים ע"י פתח שכתב הר"ן דהוא מחמת דהוה נדר טעות, מבואר דצריך היתר חכם ובלא התרת חכם לא בטל הנדר, ולא אמרינן דכיון שיש כאן טעות הנדר בטל מאליה וכמו בכל עניני ממון ושאר חלויות דהיכא שיש בו טעות החלות בטלה והוה מקח טעות, ולכאורה הטעם הוא משום דהוה דברים שבלב ואף בנדרים יש חסרון של דברים שבלב כדמצינו להלן כח ע"א.

אולם בתשובות המבי"ט [סי' צח] הביאו בנו המהרי"ט [ח"ב סי' כ"ן] שכתב דמדאורייתא היכא דיש פתח א"צ התרת חכם אלא הוה נדר טעות, וכל מה שצריך התרת חכם בפתח אינו אלא מדרבנן, והמהרי"ט כתב להוכיח כסברא זו ממה שכתב הרמב"ן דבנדר שע"י פתח אמרינן הותר מקצתו הותר כולו ולא בהתרת חכם בחרטה, ואם שניהם צריכים התרת חכם מה נפק"מ בין פתח לחרטה, אלא ע"כ דבפתח ההיתר חל ממילא ולכן הותר כל הנדר אבל בחרטה הנדר מותר מכח החכם ולא לא הותר כולו.

ועוד כתב שם לדמות לסוגיא ב"ק קי ע"א דמבואר שם דיבמה שנפלה לפני מוכה שחין אינה מתיבמת כיון שיש לה טענה דלא הסכימה להתקדש ע"ד שתיפול ליבוס למוכה שחין, ומבואר דהיכא שיש טעות בעיקר הקידושין הקידושין בטלים, והביא שתוס' בכתובות מז ע"ב כתבו דהכלל בזה דכל דבר שתלוי רק באדם בעצמו איכא להך כללא שיכול לומר שאם היה יודע העתיד לא היה עושה את החלות, ומיהו בדבר שתלוי באחרים לא ולכן כתבו תוס' שאדם שקונה פרה ולמחר נמצאת טריפה שהדבר תלוי במוכר והלוקח התם היה לו לפרש, אבל בדבר שתלוי רק בו לא אמרינן הכי וה"נ בנדרים שהוא תלוי רק בו, במקום שיש לו פתח ולא נדר אדעתא דהכי הנדר מותר ממילא.

אלא שהקשה לפי"ז למד"א שאין פותחין בחרטה אמאי בעינן ילפותא דחכם מתיר הנדר, הרי אם יש פתח א"צ התרת חכם אלא הנדר נותר ממילא ובחרטה אין מתירים את הנדר, וכתב דע"כ צריך לפרש כונת הגמ' כמו שפירש המפרש דלכו"ע פותחין בחרטה, אלא הנדון האם החכם בעצמו הוא פותח לומר לו שמא נדרת מתוך המהירות, אבל אם הוא בא ואומר שהנדר נעשה מתוך המהירות ומתחרט על הנדר אין כאן נדר.

וע"ש בסוף דברי המהרי"ט שכתב דיש מקום לחלק דיש ב' אופנים של פתח, דיש פתח שבשעה שנדר היה לו חסרון ידיעה כגון שאמר קונם שאיני נושא פלונית שהיא כעורה ונמצאת נאה, דהתם הוא טעה בעיקר הנדר בכח"ג א"צ התרת חכם, אבל אם בשעה שנדר לא היה הפתח אלא בא לאחר זמן התם בעינן התרת חכם, כי אפשר שלא היה חושש לזה ואי"ז טעות גמורה ע"י"ש היטב, וע"י בית יוסף סי' רכח [עמוד תיא] שהקשה מדוע כל פתח צריך התרת חכם הרי יש כאן טעות, ותי' דלאו אומדנא גמורה היא ע"י"ש.

אמנם בראשונים משמע דאף ע"י פתח צריך להגיע לחידוש התורה של התרת נדרים ודלא כמהרי"ט, וצ"ב מדוע באמת לא יהא מותר מעצמו מחמת שיש כאן טעות, וכתבו הגרני"ט ושע"י [שי"ה פכ"א] דחלוק חלות של קניני ממון וגו"ק דהתם צריך דעת וכונה של האדם מכיון שהוא מחיל את חלות הקנין, אבל בנדרים אין דעתו של האדם פועלת את חלות האיסור, אלא חידשה התורה דכשהוא אומר נוסח של נדר חל עליו האיסור, ולכן אע"פ שבעלמא אם יש טעות בעיקר הדבר הוה מקח טעות, כ"ז בשאר חלויות שחלה ע"י האדם בעצמו, אבל בנדרים אין הדין כן אלא אע"פ שיש כאן טעות ואין כונתו לחלות הנדר כל שרצה ואמר את לשון הנדר אינו נותר ע"י דין טעות.

ועיקר ענין זה מבואר בנתי"מ [סי' נה סק"א] שכתב דאע"פ שבכל פתח יש טעות ומצד דיני טעות היה צריך להתבטל מ"מ גזירת הכתוב אינו מתבטל מכח הטעות אלא ע"י התרת חכם, והוכיח כן מהא דס"ל לבי"ש במס' נזיר דלא מהני שאלה בהקדש משום דהקדש בטעות הוה הקדש, והסברא בזה הוא כמש"כ באחרונים הנ"ל.

הערות וציונים

פרק ארבעה נדרים

דף כא:

א. ר"ן ד"ה אמר ליה לא ומיהו דוקא בחרטה דמעיקרא וכו'. הר"ן הוכיח כן ממה שהוצרך לשאול אותו האם הוא מתחרט, ע"כ שצריך חרטה דמעיקרא שהרי עכשיו הוא בודאי מתחרט, וע"י בתוס' ר"י"ד כאן שכתב בתו"ד שהטעם שצריך חרטה דמעיקרא משום

שחכם עוקר את הנדר מעיקרא, דאילו חכם היה עוקר הנדר מכאן ולהבא היה סגי בחרטה דהשתא, מבואר בדבריו שאין חסרון מצד עצם מעשה החרטה מה שמתחרט רק מכאן ולהבא, ורק משום שעקירת הנדר הוא למפרע לכן צריך חרטה משעת עשית הנדר. **בשו"ת הרשב"א** [ח"ז סי' רנ"ה] הובא בב"י סי' רכ"ח כתב דכל מה דבעי חרטה דמעיקרא הוא דוקא באופן שנדר מחמת עצמו כגון שרוצה לגדור עצמו מן היין, ובוזה הוה נדרים חזקים דבעי חרטה דמעיקרא, אבל אם נודר מחמת קנס, דהיינו שאומר שאם יעבור על עבירה מסוימת יאסר בשתיית יין, ועבר את העבירה ונאסר בשתיית היין, ובא להישאל אצל חכם על הנדר, והרי התם אינו מתחרט על הנדר מעיקרא שהרי מעיקרא היה לו ענין בהנדר, אבל כיון שלא נדר מחמת שהוא רצה להיות אסור באיסור זה הוה נדר קל וסגי בחרטה דמכאן ולהבא.

ועיין שער המלך [פ"ו משבועות הי"ח] שלמד מדברי הרשב"א דבאופן זה הנדר נעקר רק מכאן ולהבא, וכן כתב בתורת גיטין בדף לה, ע"ש שהוכיחו כן מדברי תוס' שם, ומבואר מזה לכאורה כמש"כ הר"ן ותוס' רי"ד דהא דבעי חרטה דמעיקרא אינו משום דחסר בחרטה אם אינו מעיקרא, אלא הטעם שצריך חרטה דמעיקרא משום דחכם עוקר את הנדר מעיקרא, ולכן גם החרטה צריכה להיות מעיקרא, [אולם בשעה"מ שם נקט דבכל חרטה אין החכם עוקר את הנדר מעיקרא ורק מכאן ולהבא].

אולם החינוך [מצוה ת"ו] כתב בתחלה כסברת הר"ן דע"כ בעי חרטה דמעיקרא דאל"כ הרי לעולם יש חרטה דהשתא, וכתב ועוד דע"כ בעינן חרטה דמעיקרא משום שיסוד היתר נדרים הוא מחמת טענת שגגה או אונס, שהתורה אמרה האדם בשבועה פרט לאונס, ואם יש רק חרטה דהשתא א"א לתלות הנדר בשגגה או באונס, ולכן צריך חרטה דמעיקרא, ונראה מדבריו דלפי טעם זה היכא שאין חרטה דמעיקרא חסר בעיקר דין חרטה, ולפ"ז באופן של הרשב"א שאין חרטה דמעיקרא חכם לא יוכל להתיר נדר זה.

ב. גמ' א"ל אילו היו עשרה בני"א שהיו מפסיקין אותך מי הוה נדרת. דעת הר"ן דדבר זה לא הוה פתח משום שבפועל לא היו י' בני"א לפנינו וגם לא חרטה רגילה שבכל חרטה אין מתברר יפה דמתחרט, ואילו כאן מתברר יפה, והרא"ש כתב דהוה פתח, ועי' בשלמי נדרים שביאר דלפי הרא"ש צ"ל שהם לפנינו דבזה הוה פתח וכמו שמשמע בלשון הרא"ש שמפסיקין אותך עתה, ובתוס' רי"ד כתב דע"כ צ"ל דיש עכשיו י' בני"א משום דלא מצינו כזה חרטה.

והנה לקמן בדף ע"ב, אמרינן דרבה בר רב הונא יתיב וקאים וכו', ובר"ן פי' דהיה נדר שהותר בחרטה ומשו"ה עמד דאין צריך לישב רק בהתרת נדר ע"י פתח, והרא"ש פי' שם דאיירי לענין הפרת בעל, ואולי לטעמיהו הכא, דהר"ן פי' כאן דהוה חרטה והיינו דרבה ב"ר רב הונא ס"ל פותחין בחרטה לכן פתח מעומד, אבל הרא"ש ביאר כאן דהוא מדין פתח לכן הוצרך לפרש שם באופ"א.

ג. בדעת הר"ן יש להקשות דבתחילת הסוגיא פי' דהא דאין פותחין בחרטה משום דאין להתיר הנדר רק ע"י פתח דהוה נדר טעות, משא"כ בחרטה אין כאן נדר טעות, וא"כ למה כאן שיש י' בני"א הנדר בטל אף שמתברר יותר מ"מ הרי טעות אין כאן, וצ"ל דלפי הר"ן הא דקאמר לעיל קסבר אין פותחין בחרטה אינו הך מד"א והך מד"א הכא ס"ל דאם החרטה היא ברורה פותחין.

ד. האחרונים דנו האם היתר נדרים שע"י פתח וחרטה נאמר גם על נדרי הקדש דהא ילפינן להלן ע"א, ובבא בתרא קכ"ב, דיש שאלה בהקדש, במחנה אפרים הלכ' צדקה [סי' ה'] כתב דנחלקו בזה הראשונים האם דוקא ע"י פתח דהוה נדר טעות או דגם ע"י חרטה, והטעם לחלק משום דנדרי מצוה כתב הרמב"ם בסוף הלכ' נדרים שאין מצוה להשאל עליהם דכתיב נדרי לה' אשלם, וא"כ לאו שפיר הוא להתחרט על הנדר, אולם כתבו להוכיח דהוא רק דין דרבנן, ועי' בתשובות רע"א סי' קי"ד, ועי' אמרי בינה דיני נדרים סי' יח שהאריך בזה, ע"ע בדרך אמונה פ"ד מתרומות בביאור הלכה מש"כ בזה, עי' במאירי נט"א דכתב לחלק בין פתח לחרטה, ובמחנ"א שם כתב דבתרומה אין מועיל חרטה כיון שאינו מתחרט מגוף התרומה דהרי יפריש אחרת במקומה.

ע"ע בהעמק שאלה שאילתא קל"ב [עמ' קז-ק] בהא דמבואר בנזיר יא, א וב"ב ככ"א, דלכ"ש אין שאלה בהקדש כיון דהקדש בטעות הוה הקדש, וכ"ז רק אי אמרינן שהא דיש שאלה בהקדש הוא רק בפתח שהוא מדין נדר טעות ואין טעות בהקדש, אולם ע"י חרטה ה"ה אף לב"ש אפשר להתיר הקדש, שו"מ בספר תורת הנזיר שרצה להוכיח כן בתוס' בנזיר דב"ש מודו שיש שאלה בהקדש ע"י חרטה, אלא שהק' בדגמ' ב"ב מקשה לב"ש קרא דראשי המטות מאי אתא לאשמעינן, ואם אפשר להתיר ע"י חרטה נימא דהא אתא לאשמעינן.

דף כב.

א. גמ' הנודר כאילו בנה במה. הר"ן פי' בשעת איסור הבמות וכך כתב רש"י בגיטין מו"ב, ומבואר דמלבד איסור של הקרבה בבמה יש איסור לבנות במה, וכ"מ ברמב"ם פרי"א מבית הבחירה ה"ג, וז"ל כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן "לבנות בית לה'" ולהקריב עליהן קרבן, ומקור הדברים הוא בפרשת שופטים פסוק כב דכתיב בקרא ולא תקים לך מצבה, ורש"י פי' דקאי שלא לבנות בנין אבן ע"מ להקריב.

אולם במפרש כאן כתב דכאילו בונה במה לע"ז, ועי' ברמב"ם הלכ' ע"ז [פ"ו ה"ו] שכתב דאיכא איסורא בזה, ועיין בבית יוסף סי' ר"ג שביאר שהדמיון של נודר נדר לבונה במה לע"ז משום דהשומע ליצרו כעובד ע"ז.

ב. גמ' והמקימו כאילו הקריב עליה קרבן. מבואר דאיכא מצוה להישאל על נדרו כדי שלא יהא חשוב מקריב קרבן בבמה, **וטעמא** דמילתא כתב הרמב"ם סוף הלכות נדרים דחייב להישאל על הנדר כדי שלא יבוא לידי תקלה, וסיים הרמב"ם דכ"ז בנדרי איסור אבל בנדרי מצוה לא, משום דכתיב נדרי לה' אשלם עכ"ד.

והנה לעיל ט"ב, מבואר בגמ' דהלל לא היה מקדיש קרבנו אלא בעזרה, והטעם כדי שלא יבוא לידי תקלה, ואף דהיה נדרי מצוה וא"כ אמאי לא פוסקים כן, [ועי' בקובץ שעורים כתובות אות רע"ח].

בעיקר סברת הרמב"ם שהמצוה להישאל על נדר משום שלא יבוא ליד תקלה, הקשה **הבית הלוי** [ח"ג סי' ל'] א"כ למה אם נתערב ככר שאסור עליו בנדר בתוך דבר היתר לא מתבטל, דה"ל דבר שיש לו מתירין כדמבואר להלן בפרק נודר מן המבושל דף נב, הרי

מבואר בגמ' להלן דף נח, דהקדש ותרומה אף דאפשר להישאל לא נחשב דבר שיש לו מתירין, משום דאין מצוה להישאל ע"ז, וא"כ קשה דכל הטעם בנדר שיש מצוה להישאל הוא משום חשש תקלה וכיון שנתבטל והוא מותר אין כאן חשש תקלה ואמאי לא אמרינן שלא יהא מצוה להישאל וממילא יתבטל, ויעי' לקמן דף נב ע"א מה שהארכנו בזה.

ג. ר"ן ד"ה ולא פתחינן ליה בהדין אחרינתא וכו'. ביאר הר"ן הטעם דאין פותחין באלו הפתחין משום "דיש לחוש שאומר שמתחרט אע"פ שאין מתחרט" וכן כתב בהמשך בד"ה ברישא, וצריך להבין כונתו שהנדון כאן הוא להתיר הנדר בפתח, וא"כ מדוע כתב הר"ן שאומר שאינו מתחרט, הא כיון שבא להתיר את הנדר ע"כ שמתחרט מכאן ולהבא, ואין צריך חרטה דמעיקרא בפתח, וצ"ע.

והנה הגמ' בגיטין פג, ב דנה היכן מצינו זה אוסר וזה מתיר, ואומרת הגמ' דמצינו כן בנדרים דזה אוסר וחכם מתיר, ודוחה הגמ' דהנודר הוא חשיב מתיר, משום שאין החכם יכול להתיר אלא א"כ הנודר מתחרט על נדו, ופרש"י שם שפותח לו פתח לנודר בדברים הבאים לו ע"י נדר זה שאילו יודע מתחלה שכן עתיד להיות לא היה נודר, ומבואר ברש"י שכונת הגמ' שהחכם מתיר את נדר מכח פתח של הנודר, וצ"ע הרי לשון הגמ' הוא שמתחרט.

המהרי"ט [נ"ב סכ"ו] כתב בתו"ד לבאר כונת רש"י דבכל פתח צריך חרטה דהיינו שמכאן ולהבא אינו רוצה את הנדר מהשתא, אבל אם הרבו עליו ריעים שילך לחכם ויפתח לו פתח לנדרו, ואינו מתחרט מהנדר, אין החכם יכול להתיר לו הנדר כיון שלא התחרט, וביאר דזה כונת הגמ' דאע"פ שיש פתח לעולם צריך חרטה של עכשיו דאיכא אופנים שאינו מתחרט אע"פ שיש פתח, וא"כ אפשר דזהו נמי כונת הר"ן דיש לחוש שאומר שמתחרט ובאמת אינו מתחרט אלא הרבו עליו ריעים שילך לחכם ויפתח לו אותו פתח אבל מ"מ אינו מתחרט מעצם הנדר.

ד. גמ' והילכתא לא פתחינן לא ברישא ולא בסיפא. וכ"פ השו"ע סי' רל"ב ס"י, וכתב הט"ז [ס"ק י"ד] דכל הך דינא הוא שאין החכם רשאי לפתוח לו הך פתח, אבל אם הנודר מעצמו בא ואומר דאילו היה יודע דהנודר כאילו בנה במה לא היה נודר ויכול החכם להתיר לו הנדר, משום דכל החשש הוא שמא מחמת הבושה אומר שמתחרט אע"פ שאינו כן ואם בא מעצמו הוה פתח גמור, [ודימה לדין הרמ"א בסעי' י"ג שכתב דאע"פ שאין פותחין בנולד, מ"מ אם בא להתחרט חרטה דמעיקרא מחמת הנולד חכם יכול להתיר לו הנדר], והנה צ"ע שהרמב"ם לא הזכיר הדין שאין פותחין בהנך פתחים.

הקשה בתוס' רי"ד מהא מדבואר להלן סה, ב ר"מ אומר דפותחין לו מן הכתוב בתורה דכתיב לא תיקום ולא תיטור וא"כ אמאי לא פותחין מהך דכאלו בונה במה, וכתב דרבנן חולקים על ר"מ בזה, אולם הר"ן שם כתב דיש חילוק דהכא הוה איומים גדולים ולכן אמרינן שהוא יתביש במה שאומרים קרא דיש בוטה או שהוא רשע.

ה. גמ' כל הכועס וכו' ולא עוד אלא שהתחנותיו שולטות בו. מבואר בגמ' דתחתניות היינו חולי הגוף, בספר ברכת פרץ פרשת נח הקשה דמשמע בגמ' מהלשון 'ולא עוד' דלא רק שכל מיני גיהנום שולטים בו, אלא אף תחתניות שולטים בו, וקשה הרי יסורי גהנום גדולים יותר מיסורים של עולם הזה, וכמו שכתב הגר"א באגרת זו"ל וא"א לשער גודל היסורין והצרות שסובל בשביל דיבור אחד וכו', וא"כ תמוה הלשון ולא עוד.

וכתב בברכת פרץ יסוד נפלא דהכרה חושית פועלת על האדם יותר מהכרה שיכלית, ולכן כשאומרים לאדם שהמחלה של תחתניות שולטות בו זה מפחיד אותו יותר ממה שאמרו לו קודם לכן שכל מיני גיהנום שולטים בו, אע"פ שבאמת הגהינום הוא מפחיד יותר, והביא שם בשם מהרש"א בח"א ביבמות שכתב שהדבר הנראה לעינים מצטער אדם צער גדול יותר מהידיעה, שהאדם מתפעל מהמורגש בחוש יותר ממה שיתפעל מהנודע באמיתית עכ"ד.

הערות וציונים פרק ארבעה נדרים

דף כב.

א. גמ' א"ל אין ופרע ליה בית השחיטה. הרא"ש פי' מחמת מורא החזיק ידיו וגם כדי שימהר למות, וכ"כ הר"ן שפרע לו בית השחיטה שימות מהר, בפשוטו נראה דאותו אדם שאל את עולא האם יאות עבדי, והשיב לו עולא שעשה דבר טוב, והוסיף עולא שיפרע לו בית השחיטה, ונראה שפחד שמחמת כעס הוא יעשה לו ג"כ כך, לכן אמר לו שעשה דבר טוב ופרע בית השחיטה.

בתפארת ישראל על המשניות בסוף יומא הקשה איך היה מותר לעולא לומר לאותו אדם שיפרע לו את בית השחיטה, דאע"פ שהיה בזה סכנת נפשות כמו שמשמע בגמ' שאמרו לו ר' יוחנן 'נפשך הצלת', הרי אסור לאדם להציל עצמו בנפש חברו אף ע"י גרמא, דאמרינן מאי חזית דדמא דדיד סומקא טפי, וכתב שאין לומר דכל החיוב של יהרג ועל יעבור ברציחה הוא רק כשעושה מעשה רציחה בידים אבל אם הוא רק גורם אין בזה איסור דזה אינו אלא אף באמירה לבד שלא עושה מעשה ג"כ אסור וחייב למסור את נפשו, [והוכיח התפא"י דבר זה שהרי לעולם החיוב של יהרג ועל יעבור הוא בגונא שאם יעבור על העבירה ויהרוג את חברו לא יהא

לו חיוב על עבירת הרציחה כיון שהוא אנוס וכל החיוב הוא רק בידי שמים, ומוכח דחיוב של יהרג ואל יעבור הוא אף על חיוב שבידי שמים ואף אם כל המעשה הוא ע"י גרמא, אולם ע"י בחי' ר' ראובן יבמות [סי' לב] שדן האם באופן שאנסו אותו שיהרג בגרמא אם אמרין ביה יעבור ואל יעבור וא"כ כ"ש הכא שרק אומר שיפרע בית השחיטה שאין דין דיהרג ועל יעבור].

ולכן כתב שמונת למסור אדם שבלא"ה הולך למיתה דיש לו רק חיי שעה כדי להציל את נפשו חיי עולם, ול"ש הטענה דמאי חזית כיון שעדיף חיי עולם של עצמו מחיי שעה של חברו, וכן כתב במנחת חינוך רצו אות כח, וע"י במנחת שלמה ח"ב סי' פג שהוכיח ג"כ כן מהגמ' כאן, וע"י במאירי סנהדרין עב ע"א.

אולם המאירי כאן כתב דהא דאמר ליה עולא פרע ליה בית השחיטה לאו משום שבזה הוא יקרב מיתתו, דכבר קודם לכן הוא מת, אלא עולא אמר לו דרך מליצה בעלמא דהיה לו לך לקרב מיתתו, ולפי"ז אין ראייה מכאן להך דינא דהמנ"ח דליכא מאי חזית כשעומד כנגדו רק חיי שעה, מיהו ברא"ש נראה שאמר לו שיפרע את בית השחיטה רק כדי למהר מיתתו ולא מחמת שסבור שיהרגנו.

בספר משנת פיקוח נפש [סי' עא] הקשה על מה שהוכיח בתפארת ישראל מהסוגיא כאן שאין סברא של מאי חזית במקום שהוא רק חיי שעה, דצריך להבין למה עולא היה צריך לומר לאותו אדם פרע ליה בית השחיטה, שהרי הוא רק שאל אותו האם יאות עבדי, והיה לו לעולא להשיב רק שעשה דבר טוב, ומדוע הוסיף דפרע ליה בית השחיטה, ואם משום דהיה לאותו ביה חזוזה טירוף של רציחה והיה רוצה להרוג גם את עולא, ולכן כדי להציל את עצמו היה צריך לומר לו כן וע"ז הוא לא יהרוג אותו, א"כ קשה דכיון שהוא לא אנס אותו להרוג את חברו איכא איסור להציל עצמו בהריגת חברו, דהרי"ז כמתרפאין דלא חשוב אונס.

וצ"ל דעולא הבין שמונח בשאילת אותו אדם שאם לא יאמר לו פרע לו בית השחיטה הוא יהרוג אותו ונמצא שזה דומה לאונסין אתו להרוג אדם אחר, ולכן היה מותר לו לומר לו כך דבמקום חיי שעה אין סברא של מאי חזית, וכ"כ במנח"ש שם דלא הוה בגדר מתרפאין אלא שבא להרוג, [בעיקר החידוש שאין סברא של מאי חזית היכא שמציל עצמו לחיי עולם במקום חיי שעה של חברו, עיין באור גדול סי' א' [עמוד 52] שהביא שנחלקו בנדון זה הר"י פיק והנו"ב בנדון זה].

ב. ר"ן ד"ה ההוא שעתא לא עברין ירדנא. ועבר הירדן לא נתקדש להבאת העומר ולמקצת קדושות, **הקרי אורה** כתב דדבר זה לא נתבאר לא במשנה ולא בגמרא, אמנם **החזו"א** כתב דמשום דכתיב בקרא וקצתם את קצירה, דבעין מובחר שבקצירה וכמו שלענין ביכורים דאין מביאים ביכורים מעבר הירדן אע"פ שיש לו דין של א"י, משום דכתיב ארץ זבת חלב ודבש, ועבר הירדן לאו בכלל זבת חלב ודבש.

והנה רע"א ציין לרש"י בסנהדרין יא ע"ב דפליג וס"ל דאפשר להביא מעבר הירדן, אלא דהתורה תלתה את העומר בכניסה לארץ ישראל ולא כשנכנסו לעבר הירדן, [וכתב בחזו"א דאפשר דזהו ג"כ כונת הר"ן] והביא בחזו"א דברמב"ם מבואר נמי דמביאים עומר מעבר הירדן כמו שאר חיובי מצות התלויות בארץ שיש בעבר הירדן מלבד ביכורים, והנה במש"כ הר"ן לשאר קדושות, אפשר דהוא לענין ביכורים שפסק הרמב"ם פ"א מביכורים ה"א דאין מביאים רק מדרבנן, ואפשר עוד דכונתו כמש"כ האור החיים פ' דברים שאין מצות ישוב א"י בעבר הירדן רק בא"י עצמו.

דף כב:

א. גמ' אילמלא לא חטאו ישראל לא היה ניתן להם וכו'. ואף דאיכא הלכות שלמדו מדברי הנביאים, כתב במהרצ"ח בשם הרמב"ן דכל מה דילפינן מזה הוא אסמכתא והכל כבר נאמר למשה בסיני.

ב. גמ' אין נזקקין לאלוקי ישראל אלא בקונם אשתי נהנית לי. הרא"ש ותוס' כתבו שהכונה דכיון שהזכיר את השם אין נזקקין לפתוח להתיר לו את הנדר, וכן כתב הר"ן בהמשך דבריו בשם אית דגרסי, אבל מדברי הר"ן בתחילת דבריו נראה שחולק על זה דהקשה מהא דנחלקו ב"ש וב"ה אם יש שאלה בשבועה, ואם מיירי דהכא הזכיר את השם ולכן אין נזקקין מה קשיה ליה ד"ל שהמחלוקת ב"ש וב"ה מיירי בלא הזכיר את השם, וכן כתבו תוס' להלן כח ע"ב לישב סתירת הסוגיות, ונראה מדברי הר"ן דהכונה בשבועה אף בלא שם, וכ"כ הריטב"א וביאר דהכונה בגמ' לאלוקי ישראל היינו שאסר על עצמו דבר בקונם בשם. **והא** דלא פ"י הרא"ש ותוס' כן י"ל דס"ל דענין של שם מצינו בשבועה דיסוד הענין של שבועה הוא שמאמת את דיבורו, והענין של הזכרת השם הוא שאומר דכמו ששמו של הקב"ה אמת כך דיבורו של השבועה אמת, אבל בקונם הוא חלות איסור על החפץ ל"ש שם הזכרת השם.

ג. ר"ן ד"ה חוץ מקונם. הביא הר"ן גירסא אלא בקונם אשתי נהנית לי כסיי, והקשה דהוי נדר טעות הוא וא"צ שאלה לחכם, והריטב"א כתב דרב אסי סבר כרבי אסי דאמר לעיל כא ע"ב דאף באותם ד' נדרים צריכים שאלה לחכם, ואתי למימר דבהזכיר את השם רק בגנבה את כיסי נזקקים להתיר לו נדרו, **וכתב** הר"ן בשם הרשב"א דאירי במעמיד דבריו שאומר שמעיקרא דעתו היה שיחול השבועה בכל גוונא ולכן לא הוה נדרי שגגות, ולפי"ז כתב הר"ן דהא דאין נשאלין אינו רק בכה"ג שיש ב' סברות להתיר א' דנראה כנדרי שגגות ועוד משום שלום בית, והנה בעיקר סברת הרשב"א דאם מעמיד דבריו בנדרי שגגות שאומר שמעיקרא היה דעתו לנדר בכל גוונא.

והקשה הקרן אורה דכיון דאמר מפורש שגנבה את כיסי נמצא אין כאן נדר, ואף שאומר שבכל גוונא התכוון לנדר הרי זה דברים שבלב, וכן הקשה המנ"ח [מצוה תו] על החינוך שכתב דבכל הד' נדרים יכול להעמיד דבריו, עי"ש בקר"א מה שכתב לבאר ברשב"א.

ד. גמ' א"ל לא מרי כולא לא טעימנא ליה. מבואר בגמ' דגם בכה"ג אין נשאלין לחכם דחשיב שנשבע בשם, ואע"פ שאינו בלשון הקודש מ"מ חמיר כמו שהזכיר את השם בעצמו, והר"ן לעיל ב ע"א כתב דמוכח מכאן שאין צריך לשון שבועה או כינוי היכא שהזכיר את השם, והיינו דאף כשהשם אינו בלשון הקודש הוה שבועה, ועי"ש בחת"ס שכתב דלפי"ז איכא איסור לא תשא בכה"ג שמזכיר שם בשאר לשון, ולכן לענין מוציא ש"ש לבטלה או ברכה לבטלה אף בשאר לשון יש בו איסור, [בעיקר הוכחת הר"ן מהסוגיא כאן דחשיב שם בלא הזכרת שבועה ע"י א"ו"ש פ"ב משבעות ה"ו מה שהקשה ע"ד].

ה. **גמ' נפק רב סחורה פיתחא לנפשיה**. כתב הר"ן דאין הכונה שפתח פתח לעצמו שהרי בלא התרת חכם א"א להתיר הנדר, אלא שהביא את הפתח לחכם, **אולם** הרשב"א והמאירי הביאו בשם יש שפי' דפתח בלא היתר חכם אלא מעצמו, וכל מה דמבואר להלן סה ע"א דחכם אין יכול להתיר לעצמו דכתיב בקרא לא יחל דברו אבל אחרים הוא רק בחרטה, ותמה ע"ז דחכם אינו מתיר לעצמו כל נדר, ולעיל הובא דשיטת המבי"ט דהיתר דפתח א"צ התרת חכם מהתורה רק מדרבנן וקרא דהתרת חכם הוא רק בחרטה, וא"כ אפשר דחכם לעצמו לא החמירו רבנן שילך להתיר את הנדר אצל חכם אחר, ועי' בהעמק שאלה פרשת ויצא [שאילתא כג אות יד] מה שכתב עוד בפלוגתת הראשונים.

ו. **ר"ן אמר רב אסי**. מבואר מדברי הר"ן שכל הדין של רב אסי שאין נזקקין וכו' הוא רק מדרבנן אבל מהתורה הלכה כבית הלל דיש שאלה בשבועה, **והנה** הרמב"ן והמאירי כתבו להוכיח להלכה דיש שאלה אף בשבועה בשם, מהא דהתירו לצדקיהו את השבועה שנשבע לנבוכדנצר, ולפי הר"ן שכל הנידון הוא מדרבנן אין ראייה משם שהיה מדאורייתא.

ז. **ר"ן ד"ה נדרת אדעתא דהכי**. כתב הר"ן הטעם דלא פתח לרב ספרא בחרטה, משום דהוה כעין נדר מצוה כגון שנדר תענית, וכבר התענה זמן ידוע ואם יתחרט על עיקר הנדר יאבד שכר תעניתו שכבר נתענה, כיון שהוא תוהא על הראשונות, צריך להבין למה נחשב כאן שהוא תוהא על הראשונות, הרי לכאורה כל החרטה היא רק במה שקיבל את הדבר בלשון של נדר, אך אינו תוהא על עצם מעשה המצוה שעשה.

והמחנ"א [נדרים סי' ט"ז] כתב לדון באחד שנדר להתענות כמה ימים ואחר שהתענה מקצתם נתחרט על השאר אבל על מה שהתענה אינו מתחרט, וכתב וז"ל מדברי הר"ן מבואר דבחרטה אלא עד שיאמר שהוא תוהא על הראשונות ולא היה רוצה באותו ענין שנדר ושלא בישוב הדעת הוציא מפיו מעיקרא עכ"ד, ונראה מדבריו דלא סגי בחרטה מעיקר הקבלה של הנדר אלא צריך להיות תוהא ומתחרט אף על התענית שצם עד עכשיו ולכן היה מאבד שכר התענית, ולכן פתח לו ר"ס בפתח דבהא אע"פ שנעקר הנדר מ"מ אינו תוהא על התעניות שהיו עד עכשיו ולכן אע"פ שחכם עוקר הנדר מעיקרא לא איבד שכר התענית.

[וכתב במחנ"א ומש"כ בכתבי המוסר זה הנוסח שאמרנו אינו וכו', וכונתו דהנוסח שאומרים בהתרת נדרים בערב ראש השנה 'ואין אני תוהא בקיום המעשים טובים שעשיתי אלא שאני תוהא על שקיבלתי על עצמי דברים אלו בלשון נדר', דמכיון שאין כאן חרטה מעיקרא חסר כאן בחרטה], מיהו עיקר דברי המחנ"א צ"ע אמאי צריך להתחרט מעיקר התענית שהתענה ואמאי בחרטה מעצם קבלת הנדר לא חשיב חרטה.

ואפשר לבאר כונת הר"ן באופ"א דבאמת החרטה היא מעצם קבלת הנדר ולא מעצם המעשה הנדר, אלא דאע"פ שנתחרט מקבלת הנדר מאבד שכר תעניתו, דכל הענין של התענית הוא מה שהוא צם מכח הקבלה, אבל מה שאינו אוכל בלא קבלת תענית אי"ז בגדר תענית, **אלא** דצריך להבין אף דבפתח ל"ש תוהא על הראשונות מ"מ הא חכם עוקר הנדר מעיקרו, ונמצא דלא היה כאן דיבור של נדר והתענית לא היה ע"י קבלת נדר, ומשמע בר"ן דבהתרת חכם ע"י פתח אינו מאבד שכר תעניתו, [ולרא"ש בפסקים לקמן נב ע"א שכתב דהתרת חכם היא מכאן ולהבא ולמפרע י"ל דמצד התרת חכם אין כאן עיקת הדיבור למפרע ולכן התענית שכבר התענה לא נתבטל].

האילת השחר כתב לבאר ע"פ מש"כ הביאור הלכה סי' תקס"ב לגבי תענית של בה"ב שאין צריך קבלת תענית מפורשת אלא סגי בזה שעונה אמן על המי שברך שעושים בשבת, אלא שיש חילוק בהך קבלה דעונה אמן שאינו מחויב להשלים התענית אם לא יתענה, רק ענית האמן מהניא שאם התענה נחשב תענית וחשיב קבלה בלב, וחזינון מכאן שאם יש איזה קבלה יש לזה תורת תענית בלא חיוב להתענות.

וא"כ י"ל שבפתח אע"פ שחכם עוקר את הנדר אין כאן עקירה של עצם הדיבור אלא כל העקירה הוא שהדיבור אינו אוסר ולכן י"ל שאינו מאבד שכר התענית דאע"פ שעוקר את הנדר כיון שאינו עוקר את הדיבור הוה כמו ענית אמן שיש לו שכר תענית אבל בחרטה י"ל אע"פ שאינו עוקר את עצם הדיבור מ"מ ע"י חרטה הוא מאבד את שכר התענית כיון שמתחרט על עצם התענית שהוא התענה ולכן אע"פ של ביטל את הקבה כיון שהדיבור קיים מ"מ החרטה עצמה היא סיבה לאבד את שכר התענית, ועי' בחי' ר' ראובן נדרים סי' יד בסוף הסימן שכתב עד"ז, [ועי' בגליון מהרש"א סי' רכ"ח ס"ז דכתב דע"י חרטה על תענית כל ברכותיו של התענית לבטלה, ולפי הר"ן הוא רק בחרטה אבל בפתח אינו כן].

הערות וציונים פרק ארבעה נדרים

דף כג.

א. [כב ע"ב] **ר"ן ד"ה נדרת אדעתא דהכי**. הקשה הר"ן הרי ר"נ עצמו סובר שפתחין בחרטה, ואמאי לא פתח לו ר"נ בחרטה הרי ר"נ סבר דפותחין בחרטה. עי' בתוס' הרא"ש בעירובין סד, ב שכתב שר"נ ידע שלא היה מתחרט מעיקרו, דמזה שבא לפניו להתיר הנדר ע"כ שלא היה מתחרט, דאילו היה מתחרט מעיקרו לא היה בא אצלו להתיר הנדר אלא היה הולך לגי' הדיוטות בעירו. **והנה** בעיקר דברי הר"ן לגבי איבוד שכר התענית שכתב לחלק בין פתח לחרטה נראה שלדעת הרמב"ם אינו כן, דלעיל התבאר בדעת הרמב"ם שכל פתח מהני מחמת שיש בו חרטה דמעיקרא, ולפי"ז א"א לומר חילוק של הר"ן דבפתח אינו מאבד שכר תעניתו שהתענה, ועי' כ"ל דסבר הרמב"ם דלעולם אינו מאבד שכר התענית דלא חשיב כתוהא על הראשונות משום דתוהא על הראשונות מתחרט מעצם המצוה משא"כ כאן אינו מתחרט מעצם התענית אלא מהנדר, והטעם שלא הותר בחרטה משום שלא היה מתחרט מעיקרא ולכן הוצרך למצוא לו ר"נ פתח.

ב. גמ' א"ל בטנית בריה דאבא שאול מי נדרת אדעתא דמצערי רבנן. הריטב"א לקמן סד ע"ב כתב דמה שהלכו מחמה לצל הוא כדי למצוא לו פתח ועי"ז נעשה להם צער, וזהו גופא הפתח דאילו היה יודע שיצטערו מחמת הנדר לא היה נודר, אולם השטמ"ק כתב דהלכו מחמה לצל כדי שהדבר הזה יצער אותם, ועכשיו זה יהיה לו פתח שע"ד שרבנן יצטערו לא נדר, ומבואר דאף שהביאו רבנן על עצמם את הצער כדי שיהא פתח.

ג. גמ' אמר אדעתא דמחי לי קצרא לא נדרי. מבארת הגמ' דלא הוה נולד משום דשכיח אפיקורי דמצערי רבנן, וכיון דשכיח דמצערי רבנן לא הוה נולד, ואע"פ דאת הצורה של הצער הזו לא עלה על דעתו, כתב **השלמי נדרים** בשם המהרי"ט דכיון דידע שעלול לבוא צער אף דאת סיבת הצער לא ידע אין כאן נולד, ומהו הוציא חידוש לענין דין אין אונס בגיטין, דהיכא דלא התנה באופן שהאונס מצוי לבוא, אף דאח"כ אירע שהיה אונס גמור אין כאן טענת אונס, דמכיו שידע שיוכל להיות שלא יבוא ולא התנה לכן אע"פ דאח"כ נאנס אין כאן טענת אונס, אמנם ברא"ש פ"י דשכיח דמצערי רבנן "כהך עובדא" ולכן לא הוה נולד.

ד. גמ' א"ל האי לאו נולד הוא דשכיח הוא. בסברת הדבר לחלק בין נולד דשכיח לנולד דלא שכיח מבואר ברא"ש לקמן לקמן סד, א דבנולד דשכיח אמרינן אילו היה מעלה על דעתו בשעת עשית הנדר את הענין של הפתח לא היה נודר, אבל בנולד דלא שכיח אף אם היה מעלה על דעתו וחושב על דבר זה בשעת מעשה הנדר דבר זה לא היה מונע אותו מלנודר, וכן כתב בכסף משנה [פ"ו משבועות הי"ב] סברא זו דנולד דשכיח פותחין משום דאמרינן דאילו היה יודע בזמן הנדר דדבר זה עתיד להיות לא היה נודר ולכן יש כאן טעות.

ועי' בלבוש סי' רכ"ח שכתב דבנולד אף אם אומר שאם היה יודע מעיקרא דבר זה לא היה נודר אינו נאמן, וצ"ב מ"ש מכל חרטה דנאמן לומר שנדר מתוך כעס ומהירות.

אולם הרא"ש כאן נראה באופ"א שכתב בנולד דמאחר שאינו מצוי לא אסיק אדעתיה שיארע דבר זה, משמע מדבריו דנולד המצוי מסיק אדעתיה בשעת הנדר, וכן כתבו בתוס' נזיר לב, א [ד"ה מין] וז"ל בענינים שרגלים לבוא אח"כ שפיר מסיק אדעתיה בשעת הנדר וכי נדר דעתו היה שאם יבוא עליו אחד מאלו הדברים שיתבטל נדרו, וכדאמרינן בנדרים רגילים אפיקורסים לצער רבנן, אבל בדבר דלא שכיח לא איבעי לאסוקי אדעתיה בשעת נדרו ונדר בכל לב לכן אין פותחין בנולד עכ"ד.

וצריך להבין דאם בנולד דשכיח מסיק אדעתיה ואע"פ כן נדר א"כ מוכח להיפך דע"כ שכונתו לנדר בכל גונא, וצ"ל דבשעת הנדר יודע שזה יכול להיות, אך סבור שלא יקרה הדבר הזה ולכן נדר, אבל דעתו היה שאם הדבר ההוא יהיה לא ירצה את הנדר, ומ"מ צריך התרת חכם כיון שלא התנה דבר זה מפורש ולא חשיב טעות, אבל בנולד דלא שכיח דלא אסיק אדעתיה דבר זה ואמרינן שנתכון לנדר בכל אופן ולכן אין פותחין בדבר זה.

ה. הרמב"ם פ"ו משבועות הי"ב כתב דאין פותחין בנולד, ולא הזכיר חילוק בין נולד דשכיח ללא שכיח, וכתב הרמב"ם דהטעם שאין פותחין בנולד וז"ל כיצד נשבע שלא יהנה בפלוני ונעשה סופר העיר הואיל ולא ניהם על שבועתו אין פותחין לו בדבר זה, אפילו אמר מעצמו אילו היתי יודע לא הייתי נשבע מתירין לו הואיל ועדיין לא ניהם, אלא רצונו שלא יהנה ושלם יעשה סופר, מבואר ברמב"ם דכיון שאין כאן חרטה גמורה מעצם הנדר דהיה מעדיף שהוא לא יהא סופר והנדר יחול, וצריך להבין א"כ אמאי אם בשעה שנדר היה כבר אותו אדם סופר פותחין הרי גם שם אפשר לו אותו סברא, שרצונו שלא יהנה ושאותו אדם לא יהא סופר.

הראב"ד בהשגות תמה ע"ד מכמה סוגיות, ועי' בכס"מ שם דכתב דהרמב"ם סבר דאין חילוק בין נולד דשכיח ללא שכיח, ולענין סוגיא דידן כתב בחד"ס לישב ממה דנקטה הגמ' הלשון דשכיח אפיקורי דמצערי רבנן, דלמה נקטו הלשון אפיקורס והרי עשה כן לטובת רבנן שהרי רצה להגן על כבודם כדי שלא יצטערו, אלא ע"כ דהאדם הזה היה מכה תמיד ברבנן מחמת שהיה אפיקורס, ודבר זה היה שכיח ומצוי כבר בזמן הנדר ולא דבר שנתחדש לאחר הנדר, וכך יפרש הרמב"ם את הגמ' אולם אכתי קשה משאר האופנים של הגמ', אבל בלחם משנה פ"י דהרמב"ם לא פליג על כל הראשונים בחילוק של נולד דלא כהכס"מ עיי"ש מה שכתב.

עוד מבואר שם ברמב"ם דאע"פ שאין פותחין בנולד מ"מ אם נתחרט מעיקרא על הנדר מתירין לו את הנדר, וכן כתב הרמ"א סי' רכ"ח סעי' יג.

ו. גמ' דביתיה דאביי וכו'. מבואר מדברי הגמ' דאיכא פתח שבכוחו להתיר את הנדר אע"פ שעיקר הנדר מוכיח להיפך, וצריך לבאר איך מהני הך פתח הא נתבאר לעיל דהרא"ש והכס"מ ביארו דיסוד ההיתר של פתח הוא דאמרינן שאם היה יודע בזמן נדר שדבר זה עלול להיות לא היה נודר, והכא הרי אביי היה יודע שיש אפשרות שהיא תעבור על דבריו ולא תשמע לו ורצה שבכה"ג יחול הנדר, וא"כ איזה פתח יש כאן.

וצ"ל דאע"פ שאב"י התכוון באמת לאסור אותה בנדר אם תעבור על דעתו, מ"מ כיון שהוא סבור שהנדר לא יחול דסבר שהיא תשמע בקולו, לכן יש לו פתח שלא התבונן מספיק בזמן הנדר שדבר זה לא ימנע אותה מלידור והיה סבור שהיא באמת לא תעבור על הנדר. **הבית יוסף** [סי' רכ"ח] הביא דברשב"א בתשובה למד מדברי הגמ' כאן באחד שהדיר את עצמו מיין אם יעבור עבירה מסוימת, ועבר העבירה וחל הנדר, ופתח ליה הרשב"א דאם היה יודע דיעבור העבירה ויאסר בנדר לא היה נודר, וכונתו כמו שנתבאר דאילו היה יודע בעת שנדר דדבר זה לא ישמור אותו מלעבור העבירה לא היה נודר, וזה גופא הפתח שלא ידע שדבר זה לא ישמור אותו, דבזמן שנדר היה ברור לו שזה ישמור אותו אלא שיצרו תקפן.

ז. הב"ח [רכ"ח אות י"ב] הקשה מדברי הגמ' כאן על סברת הרשב"א בתשובה שהובא לעיל כא, ב דנדר שאדם נודר לא מחמת שדבר זה מזיק לו אלא דרך קנס, אי"צ חרטה מעיקרא וסגי בחרטה דמכאן ולהבא, דהרי אביי לא אסר על אשתו אלא מחמת קנס, וא"כ מדוע הוצרך רב יוסף להתירו בפתח, הרי מכן ולהבא נתחרט וסגי לנדר כזה עיי"ש תי'.

ואולי י"ל לפי מה שכתבנו לעיל דבאחרונים כתבו (בתורת גיטין ובשער המלך) דבחרטה דמכאן ולהבא הנדר מותר מכאן ולהבא ולא ככל עקירת חכם שהיא למפרע, וא"כ י"ל דאביי רצה לעקור את הנדר מעיקרא כדי שלא יהיה עליו מימרא דהגמ' דהו"ל כאילו הקריב קרבן בבמה, ולכן רצה אביי עקירת הנדר מעיקרא דוקא ע"י פתח.

ח. ר"ן ד"ה אין וכו'. הקשה הר"ן מ"ש הא דדביתו דאביי מנדרי זירוזין, וכתב הר"ן דהתם אין פיו ולבו שווין אבל הכא נתכון לנדר גמור ופיו ולבו שווין, מבואר מדברי הר"ן דבכל נדר שהדיר את חברו איכא פתח כה"ג שאם היה יודע שחברו יאסר לא היה נודר, וכן מפורש בשו"ע רכ"ח סעי' ז'.

אולם עי' במאירי כאן דביאר דבכל הסוגיא כאן דפותחים פתח מגופו של נדר אינו רק כאן משום דדמי לזירוזין דכל אחד היה סבור שאשתו תשמע לו ולכן נדר, אבל באופן שעבר אדם על נדרו לא נתיר לו את הנדר כה"ג דאם היה יודע שיעבור על הנדר לא היה נודר, וצ"ע כונתו.

ט. ר"ן והיתר נדרים וכו'. מבואר מדברי הר"ן שנחלקו הרמב"ן והרמב"ם בהא דיחיד מומחה מתיר את הנדר, דהרמב"ן סבר דבעי דוקא סמוך, והרמב"ם [פ"ו משבועות ה"ה] כתב דסגי ביחיד מומחה, וכתב הרמב"ן דהג' הדיוטות בעינן שיהיו בגדר מסברו ליה וסברי, אבל בדעת הרמב"ם כתב הכסף משנה שם בה"א דסגי בג' הדיוטות ממש, עוד מבואר בר"ן דמעיקר הדין ג' הדיוטות מתירים אף בפני החכם אלא דמשום כבוד החכם אין להתירו בפניו, ובדעת הרמב"ם שלא הזכיר הך חילוק משמע דאין בכח ג' הדיוטות להתיר בפני החכם, ועי' ברע"ב בבכורות פ"ה הובא בפתחי תשובה ריש סי' רכ"ח שכתב דהוא לעיכובא ולא חל ההיתר של ג' במקום חכם.

בספר משנת יעב"ץ [או"ח סי' נג] ביאר המחלוקת של הרמב"ן והרמב"ם דדעת הרמב"ן הוא דגדר התרת חכם הוא דהוה ב"ד, ויש ליחיד הסמוך תורת ב"ד להפרת נדרים, וכמו"כ ג' הדיוטות הם ב"ד להפרת נדרים, אולם בדעת הרמב"ם דייק דאינו אלא פרשה חדשה שנלמד לקמן ע"כ מקרא 'דראשי המטות' דחכם מיפר הנדרים, ולכן גם ג' הדיוטות יש להם דין של ראשי המטות, ובזה א"ש דלפי הרמב"ן יש צורה של ב"ד ולהכי בעי שיהיו לכה"פ מיסבר להו וסברי, ולכן אף בפני החכם יכולים להתיר, אבל להרמב"ם דהוא דין של ראשי המטות א"צ סמוך והדיוטות גמורים כשרים, ולכן אין להתיר במקום חכם דכל דין דראשי המטות נאמר רק כשאין חכם לפנינו, עיי"ש עוד בכל דבריו.

הערות וציונים פרק ארבעה נדרים

דף כג.

א. ר"ן ד"ה כיון דאמר כל נדר. הקשה הר"ן מה מקשה הגמ' דכיון דביטל הנדר לא אתי בהדיה, הרי יוכל לבטל את הנדר בחשאי כדר שלא ישמע חברו, ותי' דעדיין יקשה מלשון המשנה דמשמע דאתי למימר ענין של נדרי זירוזין, **והרא"ש** [בפסקים] תי' בשם ר' אליעזר ממ"ץ דאם ביטל בחשאי לא הוה ביטול, ואף אם חשב כן בלבו בשעת הנדר שנדר על דעת התנאי הו"ל דברים שבלב ולא הוה דברים, אבל אם ביטל בפרהסיא הוה דברים שבלב המוכיחים ומועלת מחשבתו לבטל הנדר, ה"ח [סי' רי"א] ביאר בדעת הר"א ממ"ץ דבחשאי לא הוה ביטול משום שלא הוציא הביטול בפיו ולכן הוה דברים שבלב, אבל אם הוציא את הדברים בפיו חשיב בפרהסיא ומהני הביטול, ומדמה להא דמבואר לענין ק"ש ותפילה דאם מוציא בפיו חשיב דיבור.

אולם הש"ך שם [ס"ק ב'] תמה ע"ז דא"כ לא תי' הרא"ש כלום, דאכתי קשה על הגמ' דיוכל לבטל בפיו בלחש שלא ישמע חברו, ועוד למה נקט הרא"ש הלשון בפרהסיא, ולכן ביאר הש"ך דכונת הרא"ש הוא דבעי דברים שבלב דמוכחי, ולכן דוקא באופן שאומר את הדבר בפרהסיא חשיב דמוכחי, אבל אם אומר בפיו בלחש לא חשיב דברים המוכיחים כמו שביאר הרע"א שם, ול"ד לדין דיבור האמור לענין ק"ש ותפילה דהתם בעינן תורת דיבור, וצ"ב כונתו שהרי תמיד החסרון של דברים שבלב הוא מה שלא הוציא הדבר בפיו, וא"כ הכא שהוציא בפיו ואינו דברים שבלב אמאי צריך שיאמר הביטול בפרהסיא.

ונראה דכשבלב לבטל את הנדר ע"י מה שמתנה שהנדר שאני אומר עכשיו בטל הוא צריך שיהא הביטול מבורר, דהחסרון בעלמא של דברים שבלב הוא שהדבר אינו מבורר, לכן אם הדיבור של הביטול הוא בחשאי אע"פ שאומר בפיו הרי זה חשיב שאינו מבורר לפנינו כלפי מעשה הנדר שנעשה בפרהסיא, ויש להוסיף עוד בזה דבחסרון של דברים שבלב מבואר בתוס' בגיטין דף לב, א [ד"ה מהו] דכיון

שלא חשש לפרש רוצה הוא שיתקיים הדבר בכל ענין ולכן אף דהוציא בפיו כיון דלא אמר בפרהסיא מוכח שכונתו שהנדר לא יתקיים ולא הביטול.

א. אולם החזו"א [קמ"ג סק"ו] כתב דברע"א מבואר סברא אחרת דאם אין אומר את הביטול בפרהסיא או חוששין שמא חזר בו מהביטול קודם שנדר ונמצא שיש כאן נדר, ואף באופן שיש ספק אם חזר בו מהביטול ג"כ הנדר חל כיון שיש דיבור ברור של נדר לפנינו, אבל אם הביטול נעשה בפרהסיא איכא הכירא שהנדר והביטול חד הוא דשניהם נעשו בפרהסיא וברור שאין כונתו לנדר, [ומשמע מדבריו דבאופן שאף הנדר היה בחשאי א"צ ביטול בפרהסיא, ולפי מש"כ יש לדון בזה].

ב. כתב הרע"א בשו"ע [סי' ריא] דכל מה דמבואר דלא מועיל הביטול בלחש, הוא דוקא באופן שאומר את הביטול קודם הנדר, אבל אם אומר הביטול תוך כדי דיבור אחרי הנדר, אף שאין אומר אותו בפירסום אין כאן נדר, והביא שכן כתב הר"ן בקידושין, ועי' בב"ח סי' ר"א שהביא שכן כתבו התוס' בב"ק ק"ג. בהא דנודרים לאנסים דאם מבטל הנדר בפיו תכ"ד מהנדר אין כאן נדר. **והביאור** בזה דחלוק ביטול של קודם הנדר שאינו חלק מעשית הנדר, ולכן אם בא לבטל צריך שיאמר באופן שלא יחשב דברים שבלב, משא"כ אם הוא תכ"ד לנדר הוא נעשה לחלק מצורת עשיתו של הנדר ולכן אם חוזר בו אין כאן נדר.

דף כג:

א. גמ' אמר אביי תני ובלבד שלא יהיה זכור בשעת הנדר. מבואר בסוגיין שאפשר לבטל את הנדר קודם עשיית הנדר, וצריך להבין איך יש לו כח לבטל את הנדר הרי עכשיו הוא דעתו לנדר, ועי' בר"ן לקמן עה ע"ב שכתב שהטעם בזה משום שהנדר נעשה נדר טעות, דאם היה יודע בשעת הנדר שהוא ביטל את כל הנדרים לא היה נודר, וכתב הר"ן דהוה כמו פתח שחכם מתיר נדרו מחמת שזה טעות דהיינו שאם היה יודע מעיקרא את הפתח של עכשיו לא היה נודר, ואין חילוק בין אם הטעות היא בשעת הנדר שלא היה נודר מחמת שביטל קודם לכן את כל הנדרים, לטעות שתברר לו אח"כ הפתח דלא היה נודר ע"ז הכי, וכע"ז כתב הרשב"א בסוגיין שאין פיו ולבו שווין, וכ"כ הרע"א בשו"ע כתב סברא זו, והוסיף דהוה כאיתקל מילוליה כנתכון לומר פת חטיין ואמר פת שעורין ע"ש.

אולם צ"ע דאיך אפשר לומר שזהו טעות הרי עכשיו לא זכר מהביטול ואמאי לא הוה דברים שבלב, ועוד הקשה הגרש"ש מלשון הגמ' עקריה לתנאיה וקיימיה לנדריה, [דבאופן שהוא זכור להתנאי ונודר מבטל להתנאי], ואם כל החסרון הוא שאין לו דעת על אותו נדר והוה בטעות מדוע צריך לעקור את התנאי, דמכיון שהוא זכור את התנאי ונודר אין בזה חסרון דעת, [ועוד הקשה שם הגרש"ש וחזו"א קמ"ג סק"ח דהגמ' לומדת שם דכמו שאפשר להתיר נדרים קודם שחל הנדר ע"י תנאי ה"ה בעל יכול להתיר נדר אשתו קודם שחל שיאמר כל נדרים שתידור בטלים הם, ואם כאן הוא מדין טעות איך אפשר ללמוד להתיר בעל], וכתב החזו"א סק"י דע"כ צ"ל דזהו הלכה חדשה בנדרים שאדם יכול לשלוט על מעשיו ויכול לומר שמבטל כל נדריו שידור, ועי' בחי' הגרש"ש שם מש"כ לבאר דמהני נמי מדין אתי דיבור מבטל דיבור.

ואולי אפשר לבאר דבהתרת נדרים אע"פ שצריך את החכם שיעשה את חלות ההתרה, מ"מ עיקר ההתרה הוא מכח האדם בעצמו שיכול להתיר את הנדר כשיש לו טעות או שהוא מתחרט, אלא שצריך לבוא לחכם שהוא יעשה את חלות ההתרה, וכן משמע בגיטין פג ע"ב שהגמ' אומרת דהתרת נדרים לא הוה בכלל זה אוסר וזה מתיר כיון שצריך את החרטה של הנודר בעצמו והוא נחשב המתיר, וא"כ י"ל דחידוש התורה הוא דאם יש לו טעות בנדר החכם מתירו, אבל הכל מכח הטעות שלו, [והטעות לבד אינו מספקת לבטל בלא אומדנא דמוכח].

וא"כ י"ל דכמו שהתורה אמרה שהנדר מותר ע"י טעות של אחר הנדר, בכלל זה נמי כשיש טעות קודם לכן הנדר מותר, אלא דגזו"כ דלאחר שחל הנדר צריך את החכם להתיר את הנדר, אבל קודם שחל הנדר בעצמו, וזה כונת הר"ן שהתרת הנדר היא ע"י אותה טעות, ואין כונתו שזה טעות שמתיר את הנדר מסברא, אלא הכל הוא מגזו"כ של התרת נדרים, אלא שאם חזינן שהתורה התירה את הנדר ע"י טעות זו לאחר הנדר [ע"י חכם], ה"נ הוא עצמו יכול להתיר את הנדר באופן זה קודם שחל הנדר ואין צריך התרת חכם, ועי' בלשון הקרית ספר פ"ב מנדרים שכתב דהוה נדר טעות, והוסיף ז"ל וקרא נמי דלא יחל דבריו הכי משמע הוא אינו מיחל דבריו דהיינו נדרו אחר שנדר אבל מחל הוא נדרו קודם שידור אותו כיון דלא חל עדיין. [ובזה יש לבאר הסוגיא להלן עה ע"ב שהגמ' מדמה דכמו שאפשר להתיר נדרו קודם שחל ה"ה בעל יכול להפר, שאין ההיתר ע"י מחמת שזה טעות אלא דכשיש טעות יש לו כח הפרה ודו"ק].

כתב הרא"ש דאף אם יאמר בזמן הנדר שהוא נודר ע"ד הראשונה אני עושה אינו מועיל והוה נדר, משום דדבריו סותרין זה את זה, דאם הוא רוצה לקיים את תנאו למה הוא נודר ואזלינן להחמיר שנדרו עיקר משום סתם נדרים להחמיר, אבל התוס' פליגי וסברי דבכה"ג לא יחול הנדר כיון שאמר ע"ד התנאי, וצ"ב האם נחלקו אם יש אומדן דעת שרוצה הנדר דאם לא כן למה הוא נודר, או ד"ל דנחלקו האם מה שיש כאן סתירה בדבריו הוא סברא דאין שיק שיחול נדר דל"ד לדין סתם נדרים להחמיר דלעיל יח, בדהתם הוא ספק בפירוש הלשון של הנדר, משא"כ כאן יש ב' דיבורים שסותרים אחד את חברו אין כאן לשון של נדר כלל.

ב. גמ' רבא אמר לעולם כדאמרינן מעיקרא וכו'. הר"ן והרא"ש כתבו דלא פליג רבא על אביי, אלא דהוסיף כדי לישב הלשון במשנה, אולם התוס' הביאו פ"י דרבא לחלוק וסבר להיפך מאביי, דאם לא זכור בשעת הנדר הוה נדר דכיון דלא זכור דעתו לקיים נדרו, אבל זכור בשעת הנדר מועיל הביטול דהרי דעתו לבטל מה שהוא אומר בפיו, ונמצא שנחלקו אביי ורבא בתרתי א' אם זכור להתנאי דאביי סבר דהוה נדר ולרבא רק כה"ג חל הביטול ב' באינו זכור להתנאי דאביי סבר דאין כאן נדר ורבא בזה פליג, ומבואר לפי זה דאין הביטול מחמת טעות, אלא דין דהדיבור מבטל הדיבור, ועי' בהגהות מימוניות פ"ב מנדרים והגר"א ר"א סק"ג.

חדש תשע"ג

ג. ר"ן ד"ה אי זכור וכו'. הקשה הר"ן אמאי מעיקרא קאמר הגמ' דעקר לנדר ע"י התנאי שהיה זכור בזמן הנדר, ותי' דכיון שאמר את התנאי בשעה עשית ע"כ דעתו לעשות הנד על דעת התנאי, אבל אם התנאי והנדר אינם ביחד אפשר לומר שעקר התנאי בשעת עשית הנדר, ועוד תי' דדוקא באופן שיש סיבה שאומר את הנדר כדי לזרז את חברו אין כאן נדר, עי' בחזו"א שכתב שלפי תי'

הראשון של הר"ן חולק על הסברא של תי' הב' דאף בנדרי זירוזין אם התנאי והנדר אינם סמוכים התנאי בטל, וכן לתי' הב' של הר"ן דרך בזירוזין התנאי קיים אין חילוק בין אם התנאי סמוך לעשית הנדר. ומשמע לפי דרך הא' של הר"ן דאע"פ שאין ברור שכונתו לעקור את התנאי הנדר קיים, והטעם נראה דכיון שיש כאן מעשה נדר לפנינו כדי לבטל את הנדר צריך שיהא דבר ברור לבטלו, וכיון שאין ברור שכונתו לעמוד בתנאי הנדר קיים, וכן מצינו בר"ן לעיל כא ע"ב בספק של הגמ' לגבי טיפת צונן דאזלינן לחומרא.

ד. בעיקר קושית הר"ן מהא דאמרין דמהני עקירת התנאי יש לשון לדון לסברת הרא"ש שהובא לעיל שאף אם אמר ע"ד הראשונה לא מהני לבטל הנדר ע"כ צ"ל כתי' הב' של הר"ן דהרי אף כשאומר ע"ד הראשונה הרי"ז כמתנה בעת הנדר, והתי' הראשון בר"ן יסבור כסברת התוס' דאף בזכור אם יאמר ע"ד הראשונה התנאי קיים.

ועי' ש"ך סי' רי"א סק"א דכתב דהרא"ש סבר דאם מבטל בעת הנדר אף בזכור אין כאן נדר וכדפסק השו"ע שם, והבית מאיר שם הק' דלפי המבואר ברא"ש אין מקור לדין זה שהרי לפי הרא"ש דאפילו אם הוא אומר ע"ד הראשונה אמרין שביטל את התנאי א"כ אין סברא שאם אומר את הביטול בשעת הנדר שהביטול יהא ביטול, ומדברי הש"ך מבואר שחולק על סברא זו ויש חילוק אם אומר בהדיא שהנדר שהוא הולך לומר עכשיו יהא בטל, לאומר בשעת הנדר שהנדר הוא על דעת הראשונה.

ומצאתי בלבוש כאן שכתב כדברי השו"ע בסעי' א' שאם הוא קודם הנדר מבטל את הנדר הנדר בטל, ובסעי' ג' כתב דין הרא"ש שאם מסר מודעא שכל הנדרים שידור מכאן ולהבא יהיו בטלים אם בשעת הנדר הוא זכור לתנאי הנדר חל, ואע"פ שאומר ע"ד הראשונה הוא נודר, וכונתו שהוא מבטל את הנדר מ"מ הנדר חל משום שאל"כ למה נדר, ומבואר בדבריו דע"כ יש חילוק בין אם הביטול נעשה עכשיו לבין אם הביטול נעשה קודם לכן ועדיין צ"ב הסברא בזה.

ברשב"א כתב מכח הקושיא דע"כ דיש חילוק בין ע"ה לת"ח, ובת"ח לעולם אף באופן שזוכר התנאי אין כאן נדר, משום דדעתו על הביטול וכל הגמ' הוא רק בע"ה דחשיבין דמשקר וביטל התנאי ולכן כשאומר הביטול בזמן הנדר אין חשש משקר, וצ"ב מדוע הוכרח הרשב"א לחלק בזה ולא ניחא ליה בחילוק של הר"ן, ומדבריו מבואר דשיך דע"י התנאי יחשב אין פיו וליבו שוין אף אם זוכר התנאי, דהרי הרשב"א ביאר כן ביטול נדרים.

ה. בעיקר מה שמבואר דמהני ביטול התנדר ע"י תנאי דמעיקרא ע"י בחזו"א סי' קמ"ג סק"ה, דתמה על הנוסח שאומרים בערב רה"ש, דאני מבטל כל נדרים שאדור מכאן ולהבא 'חוץ מנדרי תענית', שהרי כל הטעם דמועיל הביטול הוא רק משום שאין הוא זוכר את התנאי והוא נדר טעות, שהיה זוכר בשעת הנדר את התנאי לא היה נודר, אבל אם אף אם היה זוכר את התנאי היה נודר התנאי אינו מבטל נדר כזה, וא"כ מדוע צריך לומר בתחלה חוץ מנדרי תענית, ע"י מש"כ.

ו. הר"ן הביא דנחלקו הראשונים בגירסת כל נדרי. ד"ה שהוא בלשון עבר והינו ביטול הנדרים דלמפרע או שמבטל הנדרים דמכאן ולהבא, ור"ת היה מתקן הנסח שהוא להבא, והרא"ש כתב לישוב הג"י דלשעבר דכיון שודאי מתחרט עכשיו על הנדר שהרי רוצה להנצל מן העונש לפיכך הוה כהתרת חכם ע"י.

והט"ז הלכ' חלה [סי' שכ"ג סק"ב] הרבה להקשות על דברי הרא"ש דאין לומר דאפשר להתיר הנדר מכח חרטה מחמת יראת העונש, דא"כ לעולם אין להלקות נזיר על שתית יין שהרי ודאי מתחרט מחמת כן וחכם יתיר לו הנדר ע"י שהאריך בזה, ועי' בט"ז הלכ' יום הכיפורים סי' תרי"ט סק"ב מש"כ בזה, ע"ע בנימוק"י שכתב "דכל נדרי" אינו מסירת מודעה ולא ביטול נדרים, אלא שאומרים כן דרך תפילה, שלא יכשלו ויענשו על הנדרים והשבועות של שנה שעברה.

הערות וציונים

פרק ארבעה נדרים

דף כד.

א. גמ' הרי"ז יכול להתיר נדרו שלא ע"פ חכם. פ"י הרא"ש ואין צריך התרת חכם אע"פ שכל פתח צריך התרת חכם האי פתחא מוכחת טפי, נראה כונת הרא"ש דאע"פ שכל פתח חשיב כנדר בטעות כמו שכתב הר"ן לעיל כא ע"ב, מ"מ צריך התרת חכם כיון שאי"ז טעות ברורה, אבל היכא שיש אומדנא ברורה שע"ד לא נדר אי"ז התרת חכם, וא"כ הכא שמטרת הנדר היה כדי שיתכבד, לפיכך כשאומר שזהו כבודו נמצא שע"ד הכי לא היה נודר ולכן אי"ז התרת חכם.

ומצינו בגמ' ב"ק קי ע"ב דאומדנא ברורה מבטל נדרים, דהגמ' מקשה אמאי חטאת שמתו בעליה למיתה אזלה הרי אילו היה יודע המקדיש שימות ולא היה יכול להקריבה מתחלה לא היה מקדיש הקרבן, [ועי' לעיל כא, ב, שהובא דדעת המב"י דסבר דבכל פתח אי"ז התרת חכם מהתורה, דס"ל דכל דבר שאינו תלוי אלא בו יכול לומר דלא נדר ע"ד אותו פתח, ולעיל נתבאר דהגרנ"ט ביאר סברת החולקים דפתח בעי התרת חכם מהתורה משום דל"ש טעות בנדר כלל, כיון שא"ז דעת לחלות הנדר וסגי בדעת על הדיבור, ולדבריו תקשה א"כ גם כשיש אומדנא ברורה ג"כ לא יתבטל הנדר, וקשה מהסוגיא בב"ק הני"ל וצ"ע].

אולם ברשב"א מבואר באופ"א וז"ל כלומר עיקר הנדר לא היה אלא שאתכבד עם הבריות על ידיך שיראו שאני אדם חשוב שאתה נותן לי מתנה מרובה וזהו כבודי יותר גדול רוצה לתת לי ושאיני חשוב כ"כ שאיני רוצה לקבל מתנה וא"כ הרי נתקיים הנדר, מבואר ברשב"א דלא כרא"ש דהוה כפתח והוה נדר בטעות, אלא להפך דתכלית הדבר היה שהוא יתכבד וכיון שאומר דזה כבוד יותר הרי נתקיים דבר וממילא לא נאסר בנכסיו שהרי נתקיימו מה שאמר, ועי' בלשון הר"ן דמשמע מדבריו כהרשב"א.

ועי' ברמב"ם פ"ח מנדרי"ם ה"י שכתב שא"ז התרת חכם כיון שיאמר כלום לא נתכוונת אלא לכבדני כבודי שלא אטול וכבר הגיע אלי כבוד שנדרת בשבילי, משמע ברמב"ם שהכבוד שהגיע אליו הוא עצם הנדר שנדר עבורו, כיון שחזיק את דבריו שרוצה לתת לבנו כור חיתין ע"י מעשה נדר, ומשמע נמי ע"ד סברת הרשב"א שזה כמו נתקיים הנדר שהרי הנדר מתפרש שהוא רק דברים שנודר בשביל כבוד ולא שרוצה לאסור וכעין נדרי זירוזין, ודלא כהרא"ש שהוא מדין טעות.

חדש תשע"ג

ב. גמ' דאמר ליה לאו כלבא אנא דמיתהנינא מינך ולא מיתהנית מינאי. כונת הגמ' דאע"פ שר"א סבר בעלמא דיש היתר של נדרי זירוזין מ"מ הכא כיון שיש סברא של לאו כלבא ולכן יש סברא לומר שכונתו באמת לעשות נדר גמור ולכן אין הוכחה ברורה לומר שנתכון לזרז, שכל ההיתר של זירוזין הוא בכח"ג שיש אומדנא ברורה שנתכון לכך.

אולם צריך לבאר דבריתא מבואר שיכול להתיר הנדר בלא היתר חכם משום שיכול לומר כלום לא אמרת אלא בשביל כבודי זהו כבודי, וקשה הרי כיון שיש כאן סברא של לאו כלבא אנא לומר שיש כאן נדר גמור איך אפשר להתיר הנדר מכח הסברא של כלום לא אמרת אלא בשביל כבודי, וביותר לסברת הרא"ש שכתב דהכא איכא פתח המוכיח וקשה הרי יש כאן סברא להיפך של לאו כלבא לומר שעשה כאן נדר גמור ואמאי חשיב פתח המוכיח, ועוד צריך להבין במש"כ הר"ן בשם הירושלמי שנחלקו ר"מ ורבנן בכח"ג שנדר בסתמא אם אמרינן שדעתו לכבדו או לא, וקשה מהכ"ת לרבנן שבסתמא יהא כאן סברא לומר שהוא נדר לכבודו הרי יש כאן סברא ברורה של לאו כלבא אנא לומר שיש כאן נדר גמור, [ומבואר מכ"ז שכל הסברא של הגמ' של לאו כלבא הוא רק לאפוקי סבר ר"א שיהא כאן נדרי זירוזין, אבל הסתמא הוא מחמת כבודו ולא דמי לכל מקום שיש דיבור של נדר שצריך הוכחה ברורה שאין כונתו לעשות נדר כהא דלעיל כג ע"ב, ועי' באילת השחר].

ג. גמ' שיוכל לומר הריני כאלו התקבלתי. הר"ן הביא ב' פ'י בזה, דעת הרשב"א דענין שאומר כאלו התקבלתי שיד רק בקיום מעשה, כמו הכא דאמר שאוסר בקונס נכסיו על חברו אם לא יתן לבנו, וע"כ יוכל לומר כאלו נתקבלתי שהרי אם היה נותן לו היה יכול להחזירו לכן מעכשיו הוא יכול לומר לו כאילו התקבלתי, דאפוכי מטרטא למה לי, אבל בביטול מעשה כגון דאם אמר שמדירו אם ילך למקום פלוני והלך ונמצא שהנדר צריך לחול, לא שייך לומר דכאלו לא הלך דהרי סו"ס הלך, וי"מ דאף באופן שאמר דאם שאל ילך יאסר בקונס עדיין יכול לומר כאילו התקבלתי, כיון דעשה כן להשלים רצונו והרי נעשה רצונו, והיינו דכל ענין הנדר היה רק אם יעבור על רצונו וכיון שנשלם רצונו הרי נתקיים תנאו ולכן לא נאסר, [וצ"ב דמשמע מדברי הרשב"א שהחילוק הוא בין קיום מעשה לביטול מעשה, וא"כ אם יאמר דאם "אינו חולך" הוא מדירו דהוא דבר התלוי בקיום מעשה, יוכל לומר לו כאילו הלכת ולא יאסר, אבל בדברי הר"ן משמע שכל הטעם הוא משום דאפוכי מטרטא וזה לא שייך באופן כזה].

והנה ב' הדעות אלו בר"ן, מצינו שנחלקו בזה הר"ן והרשב"א בכתובות עג,א לענין מחילת התנאי, באומר לאשה הרי את מקודשת בתנאי מסוים, האם יכול למחול לה על תנאי וממילא תהא מקודשת, דדעת הר"ן שם דבכל תנאי יכול למחול, וטעמא משום דאמרינן שכונת התנאי היה שהדבר יהא תלוי בהנאתו ובקפידתו, וכיון שעכשיו אינו מקפיד אין כאן תנאי, אבל הרשב"א שם חולק וכתב דכל מה שמועיל מחילת התנאי הוא רק בתנאי של ממון משום הריני כאילו התקבלתי.

ד. בעיקר סברת הרשב"א דכאילו התקבלתי הוא דוקא בממון, היה אפשר לפרש דמחמת הסברא דהפוכי מטרטא חשיב כאילו שבא לידו ממש, וכן נראה בר"ן בכתובות שהביא את דברי הרשב"א שם, אולם במחנה אפרים [שבועות סי' י'] כתב דמלשון הגמ' בגיטין עד ע"ב מבואר שאין הכונה דיש כאן קבלה ממש וחשיב שנתקיים התנאי ממש, אלא דכיון שהתנאי היה שיתן לבנו להרווחת בנו יכול לומר לו כאילו נתקבלתי שהוא כאילו הרויח משום שזה פירוש דברו שיהיה לו הרוחה אם ירצה הרוחה, דלשון הגמ' שם לענין זה דמהני מחילת התנאי 'כיון דלהרווחה קא מיכון והא לא איצטריך', ומשמע דכל התנאי היה על אופן זה שיהא לו הרוחה, ואם הטעם דכאילו התקבלתי הוא דנחשב שיש כאן קבלה ממש אמאי צריך להוסיף ה"ט דלהרווחה קא מיכון.

וכן מתבאר בריטב"א לקמן סג ע"א שכתב כסברת הרשב"א דרק בקיום מעשה אמרינן כאלו התקבלתי, וכתב דה"ה אם נשבע לחברו דיפרע לו ליום פלוני יוכל למחול על השבועה של הרוחת הזמן אף דאת גוף החוב לא מחל, וכאן לא שייך לומר דכאלו קיבל ממש לידו דהרי החוב קיים וצריך הוא עדין לפרוע אותו, אלא ע"כ דהוא מתפרש כן בדיבורו, וכן נראה מלשון הרשב"א בעצמו בכתובות שם עי"ש היטב, [ועי"ע במש"כ בכתובות עג ע"ב וגיטין עד ע"א].

אולם בשו"ע או"ח סי' תרצ"ה ס"ד כתב לענין משלוח מנות, שאם חברו אינו רוצה לקבלו או שמוחל לו יצא, והטעם כתב במשנה ברורה דאמרינן כאילו התקבלתי, ומקור הך סברא כתב בקרבן נתנאל במגילה פ"א אות ט' שהוא מסוגין שכתב הרשב"א דאמרינן כאילו התקבלתי, והתם ע"כ דכאלו התקבלתי הכונה דיש כאן קבלה ממש דהרי צריך שיבא לידו, ומבואר דפ"י הגדר דכאילו התקבלתי דיש כאן קבלה באמת, וכמו שכתב הרשב"א דאמרינן אפוכי מטרטא למה לי דחשיב שבא לידו ממש, ע"ע בקובץ שיעורים ב"ב אות ב' דמבואר סברא זו דמחילה חשיב כקבלה, [ומבואר שם דיש ראשונים שחולקים על עצם הסברא דהוה כקבלה], מיהו צ"ע מה שייך הסברא דכאילו קיבל במשלוח מנות הרי מ"מ אין כאן נתינה וצ"ע.

ה. גמ' שם. הקשה בקרן אורה אמאי לעיל הגמ' אומרת דלא חל הנדר מהטעם דלא אמר אלא משום כבודי, ולא קאמר הטעם דכאלו התקבלתי, ותי' דלא מהני הסברא לגבי המדיר שהרי הוא רוצה שבנו יקבל, ורק הכא לגבי נפשיה מהני הך סברא דכאילו התקבלתי, עי"ש מה שהקשה לפי"ז על השו"ע.

הבית מאיר [סי' רל"ב] הקשה לסברת הראשונים דאף בשאר תנאים בביטול מעשה יוכל לומר כאילו נתקבלתי, א"כ אמאי לעיל כג ע"א הוצרך רב יוסף למצוא פתח לאב"י, והרי אב"י היה יכול לומר לאשתי כאלו נתקבלתי, ותי' דכל מה דאמרינן כן דוקא אם עדין לא עברה על דעתו, אבל בעברה על דעתו וכבר חל הנדר לא יוכל לומר כן, ועי' בר"ן בכתובות לג ע"ב מדפי הר"ף דמבואר כן, שכתב לגבי תנאי דקידושין שאם כבר נתבטל התנאי ולא חלו הקידושין, לא יוכל לומר דלהרוחה נתכון.

ו. המחנ"א שבועות סי' י' כתב לדון אמאי צריך להגיע כאן לדין של כאלו התקבלתי שלא חל הנדר אע"פ שעבר על התנאי, הרי בשו"ת הרא"ש כלל מו כתב דאפשר לבטל תנאי מכח הדין דאתי דיבור מבטל דיבור, ותי' דכאן לא שייך לומר כן דאדרבה אם יבטל התנאי יחול הנדר על כל צד וזה הרי אינו רוצה, [ומבואר מדבריו שבעצם יש כאן אפשרות לבטל את התנאי ע"י דין דאתי דיבור ובמטל דיבור, וזהו דלא כמו שביארו האחרונים דהתנאי בנדרים לא דמי לשאר תנאים דכה"ת דכאן ל"ש לומר תנאי מילתא

אחריתא, דכל הדיבור של הנדר הוא רק על צד שאמר, וא"כ אפ"ל דכל הסברא דאתי דיבור ומבטל דיבור, הוא כיון דאינו חלק מגוף המעשה אבל דבר שהוא מגוף המעשה אפשר דאין בכח דיבור אחר לבטלו].

ז. **הנימוקי יוסף** לק' סד ע"ב הקשה למה הוצרך משה רבנו שיתירו לו שבועתו שלא יחזור למצרים, הרי כל השבועה היה רק עבור יתרו ואמאי לא יכול לומר כלום לא נדרת אלא בשביל כבודי זהו כבודי, וכתב דע"כ צ"ל דנדר על דעת עצמו, ועי' בגליון מהרש"א כאן שהקשה על ה"י"מ בר"ן דאף בביטול מעשה אפ"ל כאילו התקבלתי דלמה לא אמר יתרו כן, ולמבואר דהוא נדר בשביל עצמו ע"כ לא היה יכול לומר כן, ועי' במחנ"א שבועות ס"י.

ח. **גמ' הא מני אי ראב"י זירוזין הוי**. בגליון הש"ס הקשה דאפשר דמייירי הכא במעמיד דבריו ולכן להגיע לסברא של נדרי אונסין, וצ"ב מדוע לא העיר רע"א כן כבר בתחילת הסוגיא, ועי' ברש"ש ובשלמי נדרים.

ט. **רא"ש ד"ה שלא על פי חכם**. אע"פ שכל פתח וחרט עוקר הנדר מעיקרו וכו', נראה מלשון הרא"ש שאם בכל נדר היה החכם מתירו רק מכאן ולהבא לא היה קשה לו מדוע כאן א"צ התרת חכם, וצ"ב מה נפק"מ מ"מ יש להקשות מ"ש מכל נדר שצריך פתח. **וביאר** האילת השחר ע"פ מש"כ המהרי"ט דיש חילוק בין פתח שהיה בשעת הנדר דהיינו טעות שהיה כבר בשעה שנדר אלא שלא ידע, כגון בהא דלקמן כה ע"ב שהדיר את אתשו שגנבה את כיסי, לנדר שהתחדש הטעות אח"כ אלא דלא הוה נולד כיון מצוי שיבוא, דהתם צריך התרת חכם, וא"כ אילו היה הדין שכל מה שצריך התרת חכם במקום שהטעות התחדשה אח"כ אפ"ל דהטעם הוא כיון שעוקר הנדר מכאן ולהבא, וא"כ י"ל שבמקום שהנדר נעקר מעיקרא א"צ התרת חכם, ולפי"ז לא היה קשה לרא"ש דהכא כיון שע"כ הטעות הוא מעיקרא היה אפשר להבין שלכן א"צ התרת חכם כיון שהנדר נעקר מעיקרא, אבל כיון דאמרינן שבכל נדר עוקר מעיקרא מבואר שאע"פ שהנדר נעקר מעיקרא מ"מ צריך התרת חכם א"כ קשה טובא מודע הכא א"צ התרת חכם.

י. **ר"ן ד"ה משום דא"ל לאו כלבא אנא**. הר"ן ביאר ב' פ"י מדוע במשנה ל"ש הך סברא, א' משום דהמזמן דהיינו הבעה"ב אסר על המזומן את נכסיו ולא אסר על עצמו, או דבמשנה מייירי שלא נתן לו המזומן מתנה מרובה, ואין תכלית ההזמנה עשוי להשיב לו כגמולו.

ונראה שנחלקו ב' הביאורים האם שיד הסברא של לאו כלבא כשאינו אוסר את עצמו בנכסי חברו, דלפי' קמא כל הסברא של לאו כלבא הוא רק אם אנו שומעים שבא לאסור על עצמו את נכסי חברו שאינו רוצה להנות מהם, אבל אם אוסר את נכסיו על חברו אם לא יהנה ממנו זה איום גרידא ולי"ש לומר לאו כלבא, אבל פי' ה' סבר דאף אם בא לאיים עליו שיאסור את נכסיו עליו ג"כ שיד לאו כלבא דמחמת לאו כלבא אנא מאיים עליו בכל מה שיוכל.

הערות וציונים פרק ארבעה נדרים

דף כד.

א. **גמ' יתר על כן אמר ראב"י האומר לחברו שאני נהנה לך אם אי אתה אוכל וכו'.** מדיקת הגמ' מהא דמצינו שרבנן חולקים בזה ה"ה בקמייטא היינו במשנה דידן רבנן חולקים, ודוחה הגמ' לגיסת הר"ן והרא"ש דרק בבתייתא נחלקו ולא בקמייטא, הר"ן ביאר לשון המשנה יתר ע"כ אמר ראב"י לפי' ב' הדרכים שכתב לעיל א' דאע"פ דאפ"ל הסברא של לאו כלבא אנא מ"מ סבר ראב"י דהוה נדרי זירוזין, ולפי"ז כתב דנדחה הא דאמרינן לעיל דמודה ראב"י לסברא של לאו כלבא, אלא לעולם סבר דהוה נדרי זירוזין, אבל לרבנן במקום דאיכא למימר הסברא דלאו כלבא לא אמרינן שנתכון לזרז, [ומבואר שלראב"י כל כך ברור שנתכון לזירוזין, ואע"פ שיש כאן סברא של לאו כלבא לא אמרינן שנתכון לנדר], ב' לפי' הפי' השני שרק אם בא ליתן לו מתנה מרובה אמרינן לאו כלבא כתב הר"ן דהכא הרי בא ליתן לו מתנה מועטת שהרי אמר לו שיאכל אמו פת חמה ותשתה עמו כוס חמין, וא"כ ל"ש הסברא של לאו כלבא ולכן הכא סברא ראב"י דנתכון לזרז, אבל לעולם במקום שבא ליתן מתנה מרובה איכא למימר דיש כאן נדר משום הסברא של לאו כלבא, וכתב הר"ן שהחידוש ביתר על כן הוא דאע"פ שדקדק כ"כ בדבריו מ"מ סבר ראב"י דהוה נדרי זירוזין, ולפי"ז נראה שרבנן שחולקים בבתייתא משום דסבר שכיון שדייק כ"כ ע"כ כונתו לנדר בדוקא ולא לזרז.

ויש לעיין במ"ש הר"ן דלראב"י אע"פ שדקדק מ"מ הוה נדרי זירוזין מ"ש מהא דאמרינן לעיל כא ע"א קונם טיפת צונן דהגמ' מסתפקת כיון שדקדק בדבריו כ"כ דלא הוה נדרי זירוזין ומדוע הכא פשוט לגמ' דלראב"י הוה זירוזין, [וי"ל דהר"ן שם כתב ב' פ"י בביאור הספק ואפשר שתלוי ב' הפי' כאן].

ב. **רא"ש ד"ה מאי לאו בקמייטא לא בבתייתא**. ביאר הרא"ש דכיון שנחלקו רק בבתייתא א"א להוכיח מה דעת רבנן בנדרי זירוזין משום דבבתייתא יש סברא של לאו כלבא ולכן לרבנן הוה נדר, ומבואר שראב"י חולק על הסברא של לאו כלבא ולכאורה זה כפי' הראשון שכתב הר"ן שהובא באות הקודם, אולם יש לעיין שהרי הרא"ש לעיל כתב לחלק כהדרך ה' של הר"ן שבמשנה דידן בהא דאמר ראב"י דהוה זירוזין דלא אמרינן לאו כלבא כיון שהוה מתנה מועטת ורק במתנה מרובה אמרינן לאו כלבא, וא"כ קשה איך מבאר כאן טעמא דרבנן משום לאו כלבא הרי במתנה מועטת ליכא טעמא דלאו כלבא.

ועי' בלחם משנה פ"ד נדרים ה"ג שכתב דצ"ל דהרא"ש סבר דרבנן סברו שיש סברא של לאו כלבא אף במתנה מועטת, והחילוק שאמר הרא"ש בין מתנה מועטת למרובה הוא בדעת ראב"י, וכ"כ הרע"א וביאור דאדרבה מכאן הוציא הרא"ש הך סברא לחלק בין מתנה מרובה למתנה מועטת, והיינו דממה שנקט התנא יתר על כן הכונה בזה שאע"פ שהיה מקום לסברת לאו כלבא מ"מ סבר ראב"י דכיון דהוה מתנה מועטת לא אמרינן הכא אלא אמרינן שכונתו לזרז.

דף כד:

א. מתני' נדרי הבאי אמר קונם אם לא ראיתי בדרך הזה כעולי מצרים. בטעם ההיתר דנדרי הבאי מצינו כמה שי' בראשונים, דעת הר"ן דב' חידושים איכא במשנה, א' באומר יאסרו פירות העולם עלי אם לא ראיתי עם כעולי מצרים, דהיה צריך ליאסר בפירות דנתכון לאסור עצמו אם לא ראה, אלא דאמרין שבאמת ראה דבר שדומה למה שאמר דעביד איניש דגזים, וא"כ הר"ן נחשב שראה וממילא לא נאסר בפירות, [ואם באמת לא ראה אנשים כלל, ואומר אם לא ראיתי נאסר בפירות שהרי נתכון לאיסור, וכן כתב בהדיא הר"ן בשבועות יב ע"א מדפי הר"ן], וחידוש ב' שאם אומר יאסרו פירות העולם עלי אם לא ראיתי נחש כקורת בית הבד אינו נאסר בפירות, והתם אין ההיתר משום גוזמא דאין נחש כזה, אלא התם משום דאמרין שאילו היה רוצה לאסור עצמו בפירות היה אוסר על עצמו בלא תנאי, וכיון שאמר באופן זה ע"כ שלא נתכון לאסור על עצמו הפירות אלא כונתו היה רק לספר סיפור של דברי הבאי, אלא שתולה אותה באמירה של נדר ואין כאן עשיה של נדר כלל.

ונמצא דבאופן הא' דאם לא ראיתי עם כעולי מצרים לא נאסר בפירות משום דחשיב שראה, ובאופן השני דנחש כקורת בית הבד לא נאסר בפירות דלא נתכון לאיסור, ונראה דכאן הוא עדיף טפי מנדרי זירוזין דהתם יש מעשה נדר אלא דבלבו ובלב כל אדם שלא נתכון לאיסור, אבל הכא כיון שמקדים אם לא ראיתי אין אנו רואים כאן כלל עשיה של נדר, ועי' בחזון יחזקאל [פ"ב ה"ב] שכתב דאע"פ שכתב הר"ן לעיל כא ע"א שבנדרי זירוזין אם היה מעמיד דבריו הוה נדר, בנדרי הבאי כה"ג שאומר כנחש וכו' אע"פ שיאמר שנתכון לאסור עצמו לא יחול הנדר, מכיון שתולה את עשית הנדר בדברי הבאי לא חשיב שיש כאן עשיה של נדר כלל.

וכתב הר"ן דכל זה דוקא בנדר, אבל בשבועה יש חילוק, דבאומר יאסרו פירות עלי בשבועה אם לא ראיתי עם כעולי מצרים, כיון שכונתו לומר בתורת גוזמא ואמרין שראה ממילא לא נאסרו עליו הפירות, דכמו שבנדר אנו אומרים שהנדר לא חל דחשיב שראה ה"נ בשבועה השבועה לא חלה, שהרי אמר אם לא ראיתי והרי ראה, אבל באומר יאסרו פירות העולם בשבועה אם לא ראיתי נחש וכו' כיון דלא גוזמא הוא עובר משום שבועת שוא, וכדתנן במשנה בשבועות כט ע"א, וכתב הר"ן דמדויק דהמשנה שם אומרת רק אם לא ראיתי נחש חשיב שבועת שוא, ולא כותבת אם לא ראיתי עם כעולי מצרים דזה אינו שבועת שוא.

אולם צריך להבין איזה שבועת שוא הוא עובר, שהרי שבועת שוא דקתני במשנה בשבועות שם הוא כה"ג שנשבע לשנות את הידוע כגון שנשבע על עץ שהוא אבן, אבל הכא השבועה היתה שאוסר את הפירות אם לא ראה וכיון דלי"ש דבר כזה א"כ לא נאסר בפירות, ואמאי עובר משום שוא, והנה הר"ן [בד"ה כד שבועות] כתב דטעמא שהוה שבועת שוא משום 'שאמר שראה דבר זה ואינו', ומשמע מדבריו דבמה שהוא אומר יאסרו פירות אם לא ראיתי, כונתו שרוצה שע"י השבועה יבינו שהוא ראה, ולכן חשיב שהוא נשבע שראה נחש כקורת בית הבד, וכיון שלא ראה חשיב בכלל שוא, ועי' בנימוק"י שכתב מפורש כן שעובר משום שוא וז"ל ומ"מ לוקה משום שוא שאומר שראה דבר זה והוא שוא, וכדתנן בשבועות איזה שוא נשבע לשנות את הידוע.

ומפורש יותר בשטמ"ק עיי' שביאר הענין של נדרי הבאי וז"ל וכשם שאנו אומרים בשבועות הבאי שאם נשבע שלא יאכל פירות אם לא ראיתי כך אנו מתירים לו הפירות, מפני שלא היה דעתו לאיסור פירות אלא לישבע על הראיה והיא לשוא, והביא השטמ"ק דרשה מהספרי דאם הסמיך לשבועתו לדבר שא"א אף דלא חל איסור משום ביטוי מ"מ עובר משום שוא דנתכון לומר שראה, ומבואר מ"כ דהיכא שכל מטרת השבועה היא לאמת את מעשיו חשיב נשבע לשנות את הידוע, ועי' בחזון יחזקאל שם שכתב ג"כ לבאר כן דהשוא הוא מחמת שבא לומר שראה נחש, והוכיח כן ממשמעות המשנה בשבועות דתנן התם איזהו שבועת שוא נשבע לשון את הידוע וכו' ועל דבר שאי אפשר אם לא ראיתי גמל פורח וכו', ומשמע במשנה דזה גופא השוא, ואע"פ שהגמ' שם תולה דבר זה באיסור של פירות מ"מ במשנה מבואר דהשוא הוא מה שאומר אם לא ראיתי גמל וכו' ולא הפירות.

אולם הריטב"א כתב דלוקה משום שוא שהרי אמר דהפירות יאסרו ולא נאסרו, והיינו דכל דיבור של שבועה שלא חל עובר על שבועת שוא, [עי' במלואים לחידושי הריטב"א סי' יג אות ב-ג שביאר כל הענין].

ב. הרא"ש פי' שאין חילוק בין מה שאומר שראה עם כעולי מצרים לבין אם אומר שראה נחש כקורת בית הבד ובשניהם איכא משום גוזמא וכתב הרא"ש דטעמא דלא נאסר הפירות, משום דאע"פ שהוא אומר שאוסר פירות אם לא ראיתי והוא יודע שלא ראה מ"מ לא נאסר בפירות דכך דרך בני"א שמדברים כן ולעולם לא נתכון לאסור את עצמו בפירות, ומדבריו מבואר דלא כהר"ן שביאר שאדם מגזים נחשב הדבר שראה עם כעולי וכו' ולכן לא נאסר בפירות, אלא להרא"ש אנו אומרים שלא נתכון לאסור הפירות וכל הדיבור לא היה דיבור של עשית נדר אלא כיון שהגזים רצה שיאמנו לו במה שסיפר.

וצ"ב לפי"ז המשנה בשבועות שהביא הר"ן דנשבע אם לא ראיתי נחש דלוקה משום שוא, דהר"ן כתב דמתני' התם בדוקא נקט נחש ולא עם כעולי מצרים דבמקום דגזים אינו לוקה משום שוא דהרי ראה, ולהרא"ש אף בנחש איכא גוזמא וכיון שהגזים אינו שוא. **והנה** הראשונים כתבו בשם הירושלמי דיש חילוק בין מעמיד דבריו, דהיינו שאם אומר שלא נתכון להגזים עובר משום שוא, וי"ל דהכא לא מיירי במעמיד דבריו אבל התם בשבועות אפשר דמיירי דמעמיד דבריו, [אולם ברא"ש בפסקים כתב דמתני' התם מיירי שאסר כל פירות העולם ושבועת שוא הוא מחמת האיסור של הפירות ויבואר להלן].

ג. דעת ר"ת בתוס' שבועות כט ע"א [ד"ה באומר] שאין כלל סברא לומר שאדם שאומר אם לא ראיתי עם כעולי מצרים או כנחש בית הבד שאנו אומרים שהוא התכון לומר גוזמא, דהיינו שראה קצת והגזים שראה כ"כ הרבה ונמצא שהוא אומר אמת, אלא מתני' מיירי שאמר יאסרו "כל פירות" שבעולם עלי אם לא ראיתי עם כעולי מצרים או נחש כקורת בית הבד ונתכון לאסור עצמו בפירות אם לא ראה, ומכיון שבאמת לא ראה היה צריך להיות אסור בפירות, אלא דלא נאסר בפירות כיון שתלה את התנאי בנדר דא"א לקיימו, שהרי אמר כל פירות העולם עלי ולא חל איסור נדר או שבועה בדבר דל"ש לקיימו, והא דעובר בשבועה משום שוא משום דכל שנשבע על דבר שא"א לקיימו הוה שבועת שוא, ובנדר אינו עובר על איסור שוא שאין איסור של נדר שוא, דאף אם נדר על דבר שא"א לקיימו לא עובר בזה איסור.

ועי' במהרש"א בשבועות שם שהקשה א"כ דכל השבועת שוא הוא מחמת שנשבע שלא לאכול פירות, א"כ אמאי הוצרך התנא להשמיע חידוש באופן זה שתלה איסור אכילת פירות באם לא ראיתי, ותי' דהמשנה באה לומר חידוש נוסף דלא תימא דלא ילקה ככה"ג משום דגוזמא קאמר ונמצא שבאמת נשבע וכסברת הר"ן, קמ"ל דלא אמרין הכי אלא אין אדם מגזים ונמצא שכונתו היה

שבאמת הוא ראה דבר זה, ולכן הוה הוא דלא ראה והיה צריך ליאסר בכל פירות העולם ולוקה משום שנשבע על דבר שא"א לקיימו וכ"כ בתוס' הרא"ש שם, [וכתבו תוס' דלפ"ז גרסינן בגמ' כאן נדרי הבאי מותרים שבועות הבאי אסורין].

ד. דעת הר"י בתוס' שם דאם נדר על דבר שא"א לקיימו אף בנדר עובר באיסור של בל יחל, וכמו שמצינו לעיל טו ע"א שאם אמר קונם עיני בשינה מלקים אותו וישן לאלתר, הרי דיש איסור בל יחל על נדר שא"א לקיימו, ולכן כתבו תוס' דאין לחלק בין נדרים לשבועות, אלא כונת הגמ' כאן דבשבועות אסור ובנדרים מותר דבאמת בשניהם אין איסור מדאורייתא משום דבכל גונא איכא גוזמא בין באומר שראה עם רב וכן אם אומר שראה נחש, וגבי שבועה החמירו משום לא ינקה, ומשמע מדבריו דאף בשבועה נמי איכא ה"ט דגוזמא שנתכון להחזיק את דבריו ולכן אינו לוקה משום שוא שכל האיסור של הפירות הוא רק אם לא ראה והרי ראה, וע"ע תוס' בגיטין להא, ד"ה ונודרת] שכתבו כן.

ועי' בתוס' הרא"ש בשבועות שמדבריו נראה דכל סברת הר"י בתוס' הוא רק בנדר, שבנדרים הולכים אחר לשון בני אדם ולכן כיון שנתכון בדיבורו רק להגזים ולא נתכון לאסור על עצמו לא חל הנדר, אבל בשבועה לא אמרינן הכי, והתם כיון שאומר שאוסר "כל פירות" שבעולם עליו אם לא ראיתי עובר משום שוא, ומשמע דהשוא הוא מחמת שאסר על עצמו פירות כל פירות שבעולם וא"א לקיים שבועתו, וצ"ב שהרי כל האיסור הוא של הפירות הוא רק אם לא ראה וכיון שמגזים הרי ראה ולא נאסר בפירות ואמאי עובר באיסור שבועת שוא.

והנה הרא"ש בפסקים כאן הקשה על הרמב"ן דמשמע מדבריו דאיכא איסור שוא מחמת שאומר אם לא ראיתי, והרי כיון שהוא אמר בדרך גוזמא איך אפשר לומר שעובר משום שוא, ולכן כתב הרא"ש דיש חילוק בין אם אומר יאסור "כל פירות" שבעולם עלי לבין אם אומר שיאסור "פירות אלו" עלי אם לא ראיתי, דבאוסר כל פירות שבעולם הוה שבועת שוא כיון דנשבע על דבר שא"א להיות, אבל אם אומר אם לא ראיתי יאסרו רק פירות אלו אינו לוקה משום שוא, **והקשו** הק"י ובקרן אורה שהרי אף אם אומר שאוסר פירות אלו אם לא ראה לא נאסר בפירות משום דאמרינן שהוא מגזים וחשיב שראה, א"כ ה"נ אם אומר שאוסר כל הפירות שבעולם נמי אמאי הוה שוא הא כיון שעביד איניש דגזים ואמרינן שהוא ראה אמאי עובר משום שוא.

וביאר הק"י בכונת הרא"ש ע"פ שי' ר"ת שהובא ברא"ש בכתובות פרק המדיר [סי' ג'] דאם אומר יאסרו כל פירות שבעולם עלי אם אעשה דבר פלוני לוקה משום שוא מיד, אף דכל זמן שלא עשה דבר זה לא נאסר, והטעם דכיון דאסר על עצמו איסור כזה שלא יוכל לעמוד בו לוקה משום שוא, וזה שי' הרא"ש כאן דאע"פ דנשבע באמת משום דגזים, מ"מ כיון דהוציא שבועה שלא יוכל לקיימו עובר משום שוא ואף שעדין לא נאסר מ"מ בעי דיוכל הנדר או השבועה להתקיים בבי' הצדדים, [אולם בתוס' בשבועות מבואר דחלקו על סברא זו כמו שביאר המהרש"א, בדעת ר"ת דסבר שאין סברא של גוזמא דאם היה סברא של גוזמא נמצא שבאמת הוא נשבע וכסברת הר"ן].

הערות וציונים פרק ארבעה נדרים

דף כד:

א. גמ' תנא נדרי הבאי מותרין שבועות הבאי אסורין. הר"ן גרס כך שבועת הבאי מותרין, ופי' כונת הגמ' לפי המסקנה דקאי על הפירות, דבשניהן כיון שלא נתכון לאסור עצמו בפירות לכן הם מותרים, אבל הרא"ש הביא ב' הגירסאות כהר"ן ועוד דשבועות הבאי אסורין והוא מדרבנן, ולפ"ז כל השו"ט של הגמ' שונה, [ולעיל הובא דר"ת גרס כך שבועת הבאי אסורין וכן הוא בתוספתא פ"ב ה"ב ע"ש].

ב. גמ' אמר אביי שבועה שראיתי. הר"ן פי' דהשתא ס"ל לגמ' דלא תלה באיסור פירות, אלא נשבע שראיתי והטעם שמותר משום דלא קאי על כל האופנים במשנה אלא מיירי שנשבע שראה עם כעולי מצרים, ואע"פ שזה לא יתכן מ"מ אינו לוקה משום שבועת שוא כיון שעביד איניש דגזים א"כ נמצא שבאמת נשבע, אבל לפי הרא"ש אביי מיירי בין כעולי מצרים ובין באומר ראיתי נחש דבשניהם הוא גוזמא וכמו שמבואר בדברי הרא"ש במשנה.

ג. גמ' א"ל רבא א"כ למה לי למימר ועוד דומיא דנדר. הר"ן פי' דקושית הגמ' דאם כונת אביי שבועה שראיתי עם כעולי מצרים ועביד דגזים נמצא שהוא אומר את האמת ופשיטא ששבועת הבאי מותרים כמו בנדר, ועוד מקשה הגמ' דהא דומיא דנדר, פי' הר"ן דא"כ ליתני תרי גונא בשבועה כמו לענין נדרים.

אולם הרא"ש פי' דהא פשיטא שאסור אע"פ שדרך לקרוא לעם רב כלשון הזה מ"מ אסור להישבע ע"ז, ובנדר מותר דלא נתכון לאיסור, וצ"ב אם כונת הרא"ש לאיסור של שבועת שוא, הרי מכיון שהוא גוזמא אינו שוא, והרא"ש בפסקים הקשה כן על הרמב"ן דבשבועה שמגזים אינו לוקה משום שוא ואפשר שכונתו לאיסור דרבנן, [וכן נראה מדבריו שכתב דבנדר מותר דלא נתכון לאיסור ואם משום שוא בנדר ל"ש שוא], אולם קשה א"כ מדוע מקשה רבא פשיטא.

ומקשה הגמ' ועוד דומיא דנדר, פי' הרא"ש דומיא דנדרים דבשניהם אוסר פירות והר"ן פי' דא"כ ליתני תרי גונא בשבועה, ואולי לטעמיהו דהר"ן סבר לחלק לענין שבועה בין גוזמא לנחש דבזה עובר משום שוא, אבל הרא"ש פי' כהתוס' בשבועות דב' האופנים שייך לומר גוזמא לכך הוצרך לפרש דהקושיא הוא דבעי לתלות באיסור פירות כמו בנדר.

ד. גמ' ודילמא האי גברא קינא דשומשמיני חזי ואסיק להו שמא דעולי מצרים. לפי הר"ן דכל הסברא דאינו נאסר בפירות כשאומר שראה עם רב כעולי מצרים דגזים, וא"כ באופן שלא ראה נאסר בפירות כמש"כ בר"ן בשבועות הובא לעיל, י"ל דק' הגמ' היא דאף אם לא ראה עם רב ג"כ לא יאסר דשמא נמלים ראה, וכ"כ החזון יחזקאל פ"ב ה"ב שפי' כן.

אולם הרשב"א פי' דכל קושית הגמ' הוא רק על הלשון של "שבועת הבאי", דמכיון שאפשר לפרש שנתכון לדבר אחר א"כ נמצא שהוא באמת נשבע, ולפי הרא"ש יש לפרש דקושית הגמ' על הא דמקשה הגמ' על אביי א"כ למה לי למימר ופירש הרא"ש שהרי הוא עובר איסור, וע"ז שואלת הגמ' דאם נתכון לשומשמיני אמאי עובר איסור הרי באמת הוא נשבע.

ועי' בריטב"א שהקשה על לשון הגמ' דקאמר "ואסיק לה שמא" עולי מצרים, דהיינו שהוא קרא להם עם עולי מצרים, והרי לא הזכיר בלשון השבועה כלל שבא לאסור בני"א אלא סתמא אמר שראה עם כעולי מצרים וא"כ אפשר שראה נמלים, וביאר דהשתא נמי ס"ל לגמ' דיש סתמא לפרש את דיבורו לפי מה שבדרך כלל בני"א מדברים, אלא דמ"מ יכול לפרש כונתו ואין בזה חסרון של אין פיו ולבו שוין כיון שלכך נתכון.

אולם עי' בשטמ"ק דכתב דא"א לומר דקו' הגמ' דמתכון לנמלים דדברים שבלב הם ולא יוכל לפרש כונתו אלא ע"כ דלפני כן קרא לשומשמיני כעולי מצרים, ומבואר דלא כהריטב"א דגם לס"ד לא יוכל לפרש כונתו, ע"ע בקרן אורה.

דף כה.

א. גמ' כי קא משתבע אדעתא דידן משתבע. הרא"ש פי' ולא מהימנין ליה בדבר משונה כל כך, ואע"ג דבמתניתין מהימנין ליה דנדר בחרמו של ים ובקרבנות מלכים אין זה משונה כל כך, מבואר מדבריו שאין כאן חסרון מצד עצמם הלשון ולכן יכול לפרש כונתו, אלא שאין אנו מאמינים לו, וצ"ב אמאי אין חסרון של דברים שבלב, ואפשר דליכא חסרון של דברים שבלב משום שלא בא לבטל דבריו ול"ד להא דלקמן כח, א בנדרים להרגים שבא לבטל מה שאומר בפיו, אבל כאן מפרש את דיבורו [ובנדרים אין חסרון של דברים שבלב ככה"ג כמש"כ הגר"ט, עי' להלן בסוגיא של נדרי שגגות שיבואר כל הענין], ולכן הוצרך הרא"ש לטעמא שלא מאמינים לו ועיי'.

אולם בריטב"א מבואר דלא כהרא"ש דכתב לפרש דכיון דהסתמא של בני אדם כשאומרים לעולי מצרים כונתם לאנשים ולא לנמלים, לכן אמרינן דהדיבור של האדם מתפרש לפי הסתמא, ואף שהוא אומר שנתכון לדבר אחר בטלה דעתו אצל כל אדם, ולכן כתב דאי אמר אדם שאוסר פת ואומר שכונתו לבשר, לא נאסר כיון דדנים הלשון כפי מה דדעת בני"א לומר, ומשמע מהריטב"א דלפי קו' הגמ' קס"ד דאף ככה"ג יכול לפרש דבריו וצ"ע.

ב. גמ' שם. הר"ן ותוס' לעיל כג ע"ב כתבו להוכיח מכאן דאם אדם נשבע לחברו אין מועיל התנאי של ביטול הנדרים שלו, וראי' מהכא דאמרינן דהנשבע ע"ד הוא נשבע, **ותמה** המחנ"א [שבועות ס"ו] דאין רא"י מכאן דכל מה דמבואר בגמ' דאין יכול לפרש דלכך נתכון הוא רק בדבר שסותר את עיקר משמעות הלשון, כמו שמבואר כאן שאין יכול לפרש שנתכון לנמלים או בההיא דאיסקונדרי דאין יכול לפרש שפרע מעות ע"י נתינת איסקונדרי, אבל אם לא סותר אלא מפרש יוכל לומר כן, דהרי לכן הוצרך משה לומר להם על דעתי, כדי שלא יפרשו דבר שאין סותר למה שאמר, וה"ה אם אומר ע"ד התנאי אינו סותר דבריו, והוסיף דאם תנאי נחשב סותר א"כ אף בנשבע בינו לעצמו לא יוכל לפרש כן, דהרי בגמ' דילן מבואר דאף בנדר בינו לעצמו בנדרי הבאי לא יוכל לומר דנתכון לדבר אחר.

ג. גמ' ואשתבע דיהבית לך זוזך. כתב הר"ן דלא גרסינן פרעית לך דהא איהו לאו בתורת פרעון שקליה, אולם הריטב"א כתב כגירסת הגמ' וכתב וז"ל ושמעין מהכא דמאן דמחייב זוזי לחבריה ויהבינהו ליה בדידיה או בכיסיה או ברשותיה במקום המשתמר לו שאפשר לו לידע והם קיימם בידו או ברשותו אע"ג דלא גלי ליה מעיקרא דלפרעון יהבינהו ניהליה פרעון הוי, וכי אשתבע השתא דפרעה בקושטא קא משתבע כדמוכח הכא דנתינה שלא מדעת בידו הויה נתינה וה"ה לפרעון במקום שיש לו לידע ומשתמר. **ויש** לדון האם כונתו שא"צ מעשה קנין כדי שיזכה בפרעון, או שהוא קונה אותו אע"פ שלא נתכון לזכות בו דחצרו קונה שלא מדעתו ואכמ"ל.

ד. גמ' ולישבע יתהון דמקיימיתיו תורה. המחנה אפרים [שבועות סוף ס"ו] הביא דמהר"י בן לב הק' מהא דמבואר בראשונים בשבועות כו ע"ב דאם נתכון לפת חיטין ואמר פת סתם דלא יוכל לפרש כונתו לחיטין, ומה זה גרע מהכא דאמר תורה דהמשמעות הפשוטה היא כל התורה ואין יכול לפרש תורה אחת.

ואפשר לומר דלעיל יח ע"ב מבואר דיש אופנים דיכול לפרש במה נדר, כמו בנדר בחרם דיכול לפרש שהוא בחרמו של ים, והטעם דמכיון שלשון של חרם יש לו ב' פירושים לכן יכול הנדר לפרש על מה נתכון, ובזה ל"ש לומר אדעתא דידן כיון שלשון שיש לו ב' פי' מצד עצם הלשון תלוי בכונת הנדר.

ונראה דהא דהוצרך משה לפרש דבריו משום שכל הדוגמאות שהגמ' מביאה הוא ג"כ פי' הלשון כמו אלוהי מצרים, וכן תורה כיון שתורה בכלל הלשון שאמר ודמי לחרמו ממש, וכן הא דתורה יש ב' פירושים תורה שבכתב וכן תורה שבע"פ נמי הוה בכלל תורה, ולכן יכול לפרש שכונתו היה לתורה שבכתב, אבל בפת עצם פי' המילה פת היא כוללת כל מיני פת, וא"כ אין יכול לפרש שנתכון לחיטין דזה לא הפירוש של המילה, ונראה עוד דאף אם סתם פת הכונה לפת חיטין מ"מ אין זה פירוש של המילה פת אלא שכך כונת בני"א שאומרים פת מתכונים לחיטין, אבל דבר שזהו הפירוש של הדבר יכול לומר לזה היתה כונתו.

ה. גמ' ולישבע יתהון דמקימו כל התורה. בתוס' רבנו פרץ כתב דאם לא קיבלו את התורה הרי עדיין לא מחויבים לקיים השבועה ומה יועיל השבועה, (ומבואר דהשבועה דהיה בערבות מואב היה ג"כ קודם מתן תורה), וכתב דמוכח מזה דבן נח מחויב לקיים שבועתו, ועי' במשנה למלך פ"י ממלכים ה"ז [ד"ה שוב ראית], דהוכיח משבועת אליעזר ואבימלך דב"נ מצוה על השבועה, ועיין עוד באבני נזר [יו"ד ס"י שו אות י"ז] שהוכיח דאיכא אופנים של שבועות דהחויב לקיים הוא מכח סברא, והוכיח כן גם מהשבועה דהר סיני.

בעיקר מה השבועה שהשביע אותם משה, עי' תוס' שבועות כט, א דהקשה דכמו שפחד משה דיעבדו ע"ז ה"ה יעברו על השבועה ומה הועיל להשביעם, ועי' במהרש"א בח"א שם.

ו. **גמ' אלא משה רבינו מילתא דלא טריחא נקט.** בסוגיא בשבועות מבואר תירוץ אחר, דאמר כן כדי שלא יהיה הפרה לשבועתם, ועיי' בתוס' בגיטין לו. דכתבו כסוגין, ועיי' במחנה אפרים שבועות ס"ו מש"כ דנק"מ האם כשמשבעים צריך לפרש ע"ד או א"צ.

ז. **החזו"א יו"ד [סי' ב' ס"ק כ"ז]** כתב דהא דמשה השביע את בניי אין דורות הבאים עוברים באיסור שבועה, דהרי לא קיבלו על עצמם, אלא דזהו איסור של הפרת ברית, דאל"כ נמצא שכל אדם שעובר על איסור לאו ילקה גם משום איסור שבועה.

הערות וצינונים פרק ארבעה נדרים

דף כה:

א. מתני' נדרי שגגות קונם אם אכלתי ואם שתיתי ונזכר שאכל ושתה. מבואר במשנה ד' אופנים של נדרי שגגות, הראשון פ"י באופן הראשון דהוה נדרי שגגות הואיל ולא היה בדעתו שיחול איסור נדר דבעת שאמר קונם אם אכלתי היה סבור שלא אכל ולא נאסר נמצא שאין פיו ולבו שוין, והנה לעיל בריש פרקין הקשנו דיסוד הדין שאין פיו ולבו שווין מבואר במשנה בתרומות [פ"ג מ"ח] במתכון לומר תרומה ואמר מעשר דלא אמר כלום, והראשונים בקידושין נ ע"א ביארו משום דאיתקל מילולא, וא"כ קשה דהכא שאמר קונם אם אכלתי והרי ידע מה הוא אומר בפיו ומ"ט יש חסרון שאין פיו ולבו שוין.

אמנם הרשב"א בקידושין שם כתב לדמות הא דנתכון לומר פת חיטין ואמר פת שעורין דלא אמר כלום דאין פין ולבו שוין משום דאיתקל מילוליה, לנדרי שגגות שאם אמר קונם אם אכלתי ונזכר שאכל דלא הוה נדר, והביאור בזה דבהלכה של פיו ולבו שוין נתחדש דהיכא שלפי דעת הנודר הוא סבור שבדיבורו אין עשיה של נדר לא חל הנדר, ולכן כמו שאם דעתו לאסור פת חיטין ואמר פת שעורין, נמצא שלא רצה לאסור על עצמו את מה שאמר ולכן אין כאן נדר, ה"נ בנדרי שגגות שהוא סבור שלא אכל ואמר קונם אם אכלתי, מכיון שהוא סבור שמה שאמר עכשיו אינו דיבור שאוסר אותו לכן אין כאן נדר.

ב. מתני' שאני אוכל ושאתי שותה ושכח ואכל ושתה. פ"י הר"ן דמייירי שתלה הנדר בתנאי שאם יאכל ושכח ואכל, דכיון שבשעה שהנדר צריך לחול היה שוגג לא חל הנדר וכתב הראש"ש דילפינן מהאדם בשבועה, וצריך לבאר הרי עיקר האיסור של הנדר מחיל עכשיו אלא שתלה אותו בתנאי ועכשיו הרי יש לו דעת ומדוע חסר בהאדם בשבועה, וידוע מה שחידש הגר"נ זצ"ל [עיי' חידושי ר' נחום גיטין לה ע"א] שתנאי בנדריים לא הוה חלות איסור על תנאי דומיא דכל תנאי בעלמא דמילתא אחריתא, אלא התנאי הוא מגוף הנדר, כגון שאוסר פירות עולם בתנאי אין הכונה שדיבור הנדר הוא איסור הפירות ואיכא תנאי אלא התנאי הוא חלק מהדיבור של הנדר וחילול הדיבור הוא כשמחלל אף התנאי, והסברא בזה דכמו שביד האדם לקבוע את האיסור על זמן מסוים ה"נ יכול לקבוע את האיסור במצב מסוים, ובזה ביאר הסוגיא לעיל טו ע"ב, ולפי"ז א"ש שאם היה אנוס בשעת עבירת התנאי דחסר האדם בשבועה כיון שהתנאי הוא חלק מעשית הנדר.

עיינן מאירי שכתב שדעת הרמב"ם שהכונה במשנה כפשוטו שעשה נדר שלא יאכל או ושיתה ובשעה שעבר על הנדר היה שוגג, דלא היה זכור שאסר עליו דבר זה שפטור, שהילמוד של האדם בשבועה אינו דין רק בעשית הנדר אלא הוא פטור על העבירה של נדר, ועיי' אבי עזרי פ"ג משבועות ה"ו ובאור שמח פ"ד מעילה ה"ט.

ג. בעיקר החסרון של האדם בשבועה מבואר בגמ' שבועות כו ע"א דמיייתי הך קרא על הא דרב כהנא ורב אסי שכל אחד נשבע דהכי אמר רב, ואמרו שאם לא כדבריהם יאסרו בפירות, וע"ז אמרינן שאע"פ שנתברר שטעו לא נאסרו בפירות, מכיון שבשעה שנשבעו היו סבורים שלא חל עליהם איסור שבועה, דכדי שיחול השבועה צריך שידע שנאסר בדיבורו, וה"נ הכא כשתלה האיסור בתנאי שיאכל הכונה בזה שעדיין לא נשלמה דעתו לאיסור, שתלה את האיסור בדעה שיהא לו אח"כ, ולכן אם היה אנוס בדעתו בשעת אכילת התנאי לא חל עליו האיסור.

וצריך ביאור אבאופן הראשון של המשנה פי' הרא"ש דלא חל הנדר משום שאין פיו ולבו שוין, ולמה לא פירש משום האדם בשבועה שהרי זהו ממש החסרון של האדם בשבועה, ובאמת הרא"ש בנוי יא ע"ב כתב דקונם אם אכלתי מותר משום אדם בשבועה.

וצריך לבאר מהם ב' החסרונות של אין פיו ולבו שוין והחסרון של האדם בשבועה, דבשבועות כו ע"ב מבואר דנתכון לומר פת חטיין ואמר פת שעורין לא נאסר משום שאין פיו ולבו שוין וילפינן מקרא דבשפתים ע"ש, וצ"ב אמאי צריך קרא לזה הרי אפשר ללמוד את זה מקרא דהאדם בשבועה, דכיון שלא היה בדעתו לאסור את מה שאמר בפיו אין כאן שבועה ונדר.

ונראה לבאר דיש כאן ב' חידושים, חדא שצריך שיהא לו דעת גמורה שהדיבור שאומר אוסר אותו בנדר או שבועה וזה ילפינן מהאדם בשבועה, ואיכא עוד אופן שאיתקל מילוליה שנתכון לומר פת חטיין ואמר פת שעורין, דבאופן זה יתכן שאין חסרון של האדם בשבועה, כגון שהיה לפניו פת שעורין ורצה לאסור את עצמו בזה, והיה סבור שזה פת חטיין ונתכון לומר פת חטיין אלא שאיתקל מילוליה ואמר שאוסר על עצמו פת שעורין, דבכה"ג אין חסרון של האדם בשבועה שהרי רצה לאסור על עצמו ככר זה, אלא שחידשה התורה דנלמד מקרא דבשפתים שצריך שיהא לו דעת גם על מה שמוציא בפיו, ולכן מכיון שהיה בדעתו להוציא בשפתיו פת חטיין והוציא פת שעורין לא נאסר במה שאמר.

ונמצא שבפרשת שבועות ונדרים נאמר שצריך דעת על עצם האיסור וגם דעת על הדיבור של האיסור, [וי"ל דלאחר שחידשה התורה שיש הלכה שצריך דעת על הדיבור, ממילא כשחסר דעת על הדיבור חסר בדעת על האיסור, וחסר בהאדם בשבועה, וע"י בריטב"א בקידושין שכתב דנתכון לומר תרומה ואמר מעשה חסר כאן בהאדם בשבועה].

ד. ר"ן ד"ה וב"ה אומרים וכו'. הר"ן ביאר החילוק בין קונם אשתי נהנית לי וכו' שצריך לפרש שגנבה את כיסי, לנמצא אביו ואחיו עמהם שאין צריך לומר בהדיא שאם אביו בתוכו אינו מדירו, דבנמצא אביו בתוכו הרי הוא מוטעה בעיקר הנדר שלא נתכון להדיר את אביו מעולם, וכל שיש טעות בעיקר הנדר אין פיו ולבו שוין והנדר מותר מעצמו, משא"כ בקונם אשתי נהנית לי כיון שהיה דעתו להדיר את אשתו אי"ז טעות בעיקר הנדר ולכן צריך לפרש שגנבה את כיסי.

והמהרי"ט [ח"ב סי' כ"ז] התקשה בדברי הר"ן שכתב לחלק בין הרישא לסיפא דלכאורה החילוק פשוט יותר דבקונם אשתי נהנית לי אין כאן אומדנא ברורה שאינו רוצה את הנדר דשמא כונתו להדירה בכל אופן, ולכן בלא שיפרש שגנבה אי"ז נדרי שגגות, אבל כשראה אותם אוכלים תאנים ודאי שאין כונתו להדיר את אביו ויש כאן אומדנא ברורה שאין רוצה לאסור את אביו.

ועוד הקשה שאם כונת הר"ן שיש הלכה בנדרי שגגות שרק אם הוא 'טעות בעיקר הנדר' דהיינו שלא נתכון להדיר את זה מעולם הנדר בטל ולא מחמת אומדנא דמוכח, א"כ מדוע נקט התנא דוקא אופן כזה שנמצא אביו בתוכו, הרי אף באופן שראה אותם אוכלים תאנים, ואח"כ אומר שהיה סבור שאותם האנשים שאכלו לא היה בדעתו להדירם שהיה סבור שזה אחרים מותר, ומשמע במשנה דדוקא משום שנמצא שהיה שהוא אביו חשיב נדרי שגגות, ועוד הקשה דבכל מקח טעות בממון שיש אומדנא שלא רצה את הקנין המקח בטל וא"צ טעות בעיקר הדבר וכמו שמוכח בגיטין יד ע"א וב"ב מא ע"א, ומ"ש שבנדרים יש הלכה של טעות בעיקר הנדר.

ומסיק המהרי"ט דבאמת מה שכתב הר"ן את הסברא של טעות בעיקר הנדר אין כונתו לחלק בין המקרה של אשתי נהנית לי לאופן השני שהיה אביו בתוכו, אלא באמת החילוק בזה כמש"כ דהכא יש אומדנא גמורה שאינו רוצה להדיר את אביו לכן א"צ לפרש, אבל בקונם אשתי נהנית לי אין אומדנא גמורה שרוצה להדיר את אשתו לכן רק ע"י זה שהוא מפרש שגנבה אנו אומדין דעתו שכך היתה כונתו שרק משום שגנבה הוא מדירה ואם נתברר שלא גנבה אינו רוצה את הנדר, וע"ש מש"כ לבאר מה שהוצרך הר"ן להוסיף הא דטעות בעיקר הנדר.

ונמצא לפי דברי המהרי"ט יסוד ההיתר של נדרי שגגות אינו הלכה מיוחדת בנדרים אלא שזהו הלכה של טעות דהיכא שיש אומדנא ברורה שעל דעת כן לא היה נדר אין צריך התרת חכם, וע"ש הכריח כן מהסוגיא בגיטין מו ע"א גבי הגבעונים דמבואר בגמ' דלא חלה השבועה כיון דהיה טעות דאילו היו יודעים דלא באו מארץ רחוקה לא היו נשבעים, והתם ל"ש לומר דהוה טעות בעיקר הנדר שהרי רצו להישבע וע"כ דרך משום דהיה בלב כל אדם, וע"י ב"ט"ז סי' רל"ב סק"ג שמבואר בדבריו כמו שפי' המהרי"ט שהנזון של הר"ן הוא האם יש אומדנא ברורה לבטל את הנדר.

אולם יש להקשות על דברי המהרי"ט דלהלן כו ע"ב מבואר בגמ' דנודר מן הכלכלה והיו בנות שוח בתוכו, ואמר אילו היתי יודע דבנות שוח בתוכו לא היתי נודר שהנדר בטל, וכתב הר"ן שם דיש כאן טעות בעיקר הנדר שהרי לא רצה מעולם שיחול הנדר על בנות שוח, ולכן א"צ התרת חכם אלא הנדר בטל מאליו, ולסברת המהרי"ט הרי אין כאן אומדנא ברורה בלבו ובכלל כל אדם שלא היה רוצה להדיר בנות שוח, אלא משמע בר"ן דכיון שיש טעות בעיקר הנדר הנדר בטל.

עוד קשה דהר"ן הזכיר בתו"ד שיש חסרון שאין פיו ולבו שוין ולמהרי"ט דיש כאן אומדנא ברורה הרי"ז ככל מקח שבטל מחמת אומדנא, עוד הקשו במה שכתב המהרי"ט דבנמצא אביו בתוכו אינו נדר כיון שהא בלב כל אדם שלא רוצה להדיר את אביו, דהנה לקמן כח ע"א מקשה הגמ' בהא דבנודרים להרגים דלא הוה נדר באופן שאומר יאסרו כל פירות שבעולם עלי אם אינם של תרומה, ומקשה הגמ' שהרי דברים שבלב אינם דברים ואמאי לא הוה נדר, והרי התם ע"כ שהוא בלבו ובכלל כל אדם שלא רוצה הנדר שהרי אונסים אותו, ולמהרי"ט מ"ש מהא דאביו בתוכו שאם הוא בלב כל אדם אינו נדר, ובאמת הר"ן לקמן כתב דהתם משום שדברים שבלבו סותר למה שאומר פיו ולכן אף שהוא בלבו ובכלל כל אדם אינו מבטל.

ו. הברכת שמואל [סי' טו-טז] בשם הגר"ח ובחי' הגרנ"ט כתבו לבאר את דברי הר"ן באופן אחר, שאין כונת הר"ן לחלק בין אומדנא דמוכח למקום שאין אומדנא דמוכח, אלא כונת הר"ן כפשוטו שיש הבדל בין אם הטעות הוא בעיקר הנדר, לטעות שלא בעיקר הנדר, וביאור הדברים דמוכח מכמה מקומות שיש נפק"מ בין דין דעת שיש בנדרים לדין דעת בקנינים, דהנה הריטב"א לקמן כו ע"א כתב דאם אונסים אותו לנודר הנדר חל ונאסר, ובקנינים הדין הוא דתלויה ויהיב לא הוה מתנה, ומוכח מדבריו דאפילו כשיש אומדנא דמוכח שבקנין כה"ג הקנין בטל מ"מ בנדר הנדר חל, וגם מוכח להיפך דיש מקומות שהקנין לא מתבטל משום דהוה דברים שבלב ומ"מ לגבי נדרים לא חל הנדר, דאיתא בשבועות כו ע"ב דכשאומר בלבו פת חטיין והוציא בפיו פת סתם הרי זה נאסר

בפת חיטין [ועיי' מ"ש לקמן כז ע"א], ולגבי קנינים פשוט שאם אמר סתם אינו יכול לומר שבלבו הוא התכוון לדבר מסוים ולא לכל דבר, משום דדברים שבלב אינם דברים.

והביאור בזה דיש ב' חילוקים בין נדרים לקנינים, א' דבקנין האדם הוא מחיל את הקנין, ולפיכך צריך שיהא לו דעת על חלות הקנין ואם לא היה לו דעת על חלות הקנין, כגון שהיה אומדנא דמוכח לא חל הקנין, משא"כ בנדרים האדם אינו עושה את חלות האיסור, אלא כשהוא אומר דיבור של נדר שיש בו איסור התורה עושה את חלות האיסור, ולכן אין צריך שיהא לו דעת על חלות האיסור נדר, אלא צריך שיהא לו דעת על עצם הדיבור, ולכן כתב הרמב"ם שכתבונסם אותו לנדר חל כיון שהיה לו דעת על עצם דברי הנדר כדי להנצל מהאונס, אע"פ שלא היה לו דעת על האיסור של הנדר, ב' דבקנינים יש חסרון של דברים שבלב, אבל בנדרים אין חסרון של דברים שבלב, וביאר הגר"ט משום דנדרים הוא דבר שאדם עושה בינו לבין עצמו ולכן לא הוה כחלות שבממון שהוא עושה בינו לחברו, והברכ"ש [טו אות ג] כתב סברא אחרת שמהפסוק של האדם בשבועה נלמד שצריך שיהא לו דעת גמורה על דיבורו ואפילו במקום שדברים שבלב בעלמא אינם דברים.

ובזה ביארו כונת הר"ן שיש הבדל בין טעות בעיקר הנדר לטעות שלא בעיקר הנדר, דטעות בעיקר הנדר זהו חסרון בעצם הדיבור של הנדר, כגון הכא שלא רצה לאסור את אביו, ובה אין הנדר חל כי לא היה לו דעת על הדיבור של הנדר על אביו, משא"כ בקונם אשתי נהנית לי אי"ז טעות בעיקר הנדר, שהרי רצה להדיר אותה, אלא הטעות היתה במה שהביא אותו לנדר, שסבור שגנבה ונתברר שלא גנבה, דבכה"ג אין הנדר בטל ואף שהיה כאן טעות, מ"מ מכיון שהיה לו דעת על עצם הדיבור יש כאן נדר, ולכן צריך לפרש שגנבה את כיסי, דכשהוא מפרש כן לא חל הנדר משום שאז מתוך הנדר עצמו רואים שאין דעתו לנדר וע"כ חשיב שאין כאן דיבור על נדר ומשו"ה הנדר בטל.

[ונפק"מ בכל זה הוא בהיתר של פתח, האם הנדר יכול להיות בטל מעצמו ע"י נדר טעות, דלמבואר ל"ש לבטל את הנדר ע"י טעות, אך המהרי"ט אזיל לטעמיה דע"י אומדנא מתבטל הנדר, וזהו סברת המב"ט שבכל פתח א"צ התרת חכם משום שיש אומדנא שלא היה רוצה את הנדר וכמש"כ לעיל כב ע"ב].

אלא דצ"ע שהריטב"א בסוגין כתב דהחילוק בין הרישא לסיפא הוא דברישא הוה דברים שבלב ולכן צריך לפרש שגנבה את כיסי, משא"כ באביו הוה דברים שבלב כל אדם, ומבואר כמהרי"ט שהחילוק הוא האם יש אומדנא ברורה או לא, וכן קשה מהרא"ש לעיל כד ע"א שכתב האי פתחא מוכחא טפי, דמשמע דכשיש אומדנא הנדר בטל ואפילו כשאין טעות בעיקר הנדר, [ועיי' בחי' הגר"ט שהוכיח מהרא"ש להלן כז, א כדבריו], ואפשר דס"ל דע"י דהוה בלב כל אדם חשיב שיש כאן טעות בעיקר הנדר.

הערות וציונים פרק ארבעה נדרים

דף כה:

א. גמ' תנן התם פותחין בשבתות ויו"ט. הר"ן פי' דבעי התרת חכם ולא דמי למתני' דהוה נדרי שגגות, משום דהכא אינו מוטעה בעיקר הנדר שהרי ידע שיעברו עליו שבת ויו"ט, אלא שהיה סבור דליכא איסור להתענות בשבת, ודמי להא דקונם אשתי נהנית לי שאם אינו מפרש שגנבה את כיסי לא הוה נדרי שגגות, [ולעיל נתבאר ב' דרכים האם צריך לפרש שגנבה את כיסי כדי שיהא בלבו ובלב כל אדם שהנדר היה רק מחמת זה וכך פי' המהרי"ט, או כמש"כ באחרונים דאם אינו מפרש לא חשיב טעות בעיקר הנדר, וה"נ כאן כיון שידוע שיעברו שבת לא הוה בלב כל אדם שאינו רוצה את הנדר על הזמן ההוא, וגם כיון שידוע שיש שבתות לא חשיב מוטעה בעיקר הנדר].

אולם הרא"ש כתב דהא דבעי התרת חכם אע"פ דלא שם אל לבו לשבת 'היה לו לידע' דא"א לשנה בלא שבת ויו"ט, ומבואר דאף שהוא מוטעה בעיקר הנדר דהרי לא ידע כלל מענין השבת בעת הנדר ואילו היה יודע לא היה נודר על הזמן ההוא, מ"מ כיון שהיה מוטל עליו לדעת אי"ז נדרי שגגות, ונראה למבואר לעיל כד ע"א דדעת הרא"ש דנדרי שגגות א"צ דוקא מוטעה בעיקר הנדר, אלא כל שהטעות ברורה א"צ פתח, א"כ י"ל דאע"פ שהוא לא ידע מענין של שבת כיון דהיה צריך לדעת מענין השבת אין זה בלב כל אדם שלא היה רוצה את הנדר בכה"ג, דאדרבה כיון שכולם יודעים שיש שבת בתוך ימי הנדר תולים שדעתו היה לאסור בנדר אף את אותם ימים, ולכן צריך התרת חכם ולא הוה נדרי שגגות.

המחנה אפרים [נדרים ס"ג] כתב דהרמב"ם פליג על הר"ן וסבר דהא דפותחין בשבתות א"צ היתר חכם אלא הו"ל נדרי שגגות, דבהלכות שבועות פ"ג ה"ו פסק הרמב"ם שהנשבע שלא יניח תפילין, ולא ידע שהתפילין הם מצוה הרי"ז שבועת שגגות, ובפ"ד מנדרים כתב הרמב"ם דשבועת שגגות א"צ התרת חכם, והרי התם לא הוה מוטעה בעיקר הנדר אלא לא ידע דיש מצוה בהנחת תפילין, ולכן כתב במחנ"א דמוכח שהרמב"ם חולק על הר"ן וס"ל דא"צ שיהא מוטעה בעיקר הנדר כדי שיהא נדרי שגגות.

אולם עיי' בשלמי נדרים שהק' מדברי הרמב"ם עצמו פ"ו משבועות שהביא הך דינא דאם נשבע שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין ל' יום, דאומרים לו אילו ידעת שיש רגל או שבת בתוך ל' יום לא היית נשבע ויכול חכם להתיר לו ומבואר דלא חשיב שגגות, וכתב בשלמי"ן דצ"ל שאם לא היה יודע בעת הנדר מענין השבת בזה הוה מוטעה בעיקר הנדר, כמו לענין שלא ידע מזה שיש מצות תפילין, אבל אם ידע אלא שטעה וסבר דאין איסור להתענות בשבת כהר"ן בזה צריך התרת חכם, (אמנם עיי' בלשון הרמב"ם בפ"י המשנה פ"ו מ"ט דמשמע דבכל אופן בעי התרת חכם), **וע"ע** באור שמח פ"א מגירושין ה"ז שכתב לדחות הרא"י של המחנ"א דכל מה שכתב הרמב"ם דהנשבע שלא יניח תפילין הוה בכלל נדרי שגגות, כונתו הוה דאע"פ דהנשבע לבטל את המצוה עובר משום שוא, כ"ז רק אילו ידע שהוא נשבע על מצוה, אבל כיון ששגג ולא ידע שיש מצוה בהנחת תפילין לא עובר משום שוא, ולעולם סבר כהר"ן דבעי מוטעה בעיקר הנדר כדי שיחשב נדרי שגגות.

ב. רא"ש ד"ה פותחין. כתב דהטעם דבעי שאלה לחכם אף שנדר משבת, משום דנדרים חלין על דבר מצוה כדבר הרשות, ומשמע מזה דשבועה כה"ג לא יחול, דאין נשבעין לבטל את המצוה, **ויש** לעין ממה שכתב בשו"ת הרא"ש [כלל ח' סי' ט"ז] דאם נשבע לפרוע חוב ביום ז' ניסן, ובזמן השבועה לא ידע דז' ניסן חל בשבת, דהשבועה חלה דכל הכלל דלא חל שבועה לבטל את המצוה רק

באופן שיועד בזמן השבועה שהוא לבטל מצוה, וא"כ הכא לא ידע בעת השבועה שזהו שבועה לבטל את המצוה שהרי לא ידע מענין השבת, וא"כ אמאי הוצרך לסברא שנדרים חלין על דבר מצוה, [ע"ע בב"י סי' שכט מש"כ לדון האם מיירי שאסר על עצמו רק מבשר ויין או שקיבל על עצמו תענית, דאם רק אסר מבשר ויין הרי אין זה סיבה מספקת להחשב פתח שיוכל לאכול דברים אחרים בשבת וי"ט].

ג. **גמ' עד שבא ר"ע ולימד דנדר שהותר מקצתו הותר כולו.** הבית יוסף [סי' רכ"ט] כתב שנחלקו הר"ן והרא"ש בטעם ההיתר דהך דינא, הר"ן ג ע"ב סו ע"א כתב דזה נלמד בירושלמי מקרא 'דכל היוצא מפיו יעשה', דכל שלא התקיים כל מה שיוצא מפיו בטל כולו, והב"ח שם כתב דמשמע כן בלשון המשנה עד שבא ר"ע ולימד' והיינו דהוא ילפותא, וכ"כ בתו"ט במשניות [פ"ט מ"ז].

אמנם הרא"ש כאן במשנה כתב שהטעם דהותר כולו משום שאינו רוצה שיחול נדרו אלא כעין שנדר רוצה אותו, וכיון שמקצתו שוגג נתבטל כולו, מבואר שזה סברא דכיון שלא רצה את הנדר אלא כעין שנדר יש כאן טעות בכולו, ובדף סו ע"א הוסיף הרא"ש "אע"פ שלא מצא פתח על כולו, דלא נדר מעיקרא אלא ע"ד שיתקיים כולו, נמצא התרת מקצתו פתח לכולו", ומשמע מדבריו דע"י שהותר מקצתו יש כאן פתח לכל הנדר, והפתח הוא משום שלא היה רוצה את הנדר בלשון הזה, ואף שאת האיסור של הנדר הוא רוצה אך כיון דאינו רוצה באותו אופן שאמר לפיכך יש כאן טעות.

אולם א"א לפרש כונת הרא"ש במש"כ נמצא התרת מקצתו פתח לכולו, שצריך התרת חכם להך פתח, דא"כ במה נחלקו ב"ש וב"ה בדין זה, ועוד א"א לפרש שכונתו שהותר מכח פתח שהרי את עיקר האיסור של הנדר הוא רוצה ורק שאינו רוצה את האופן של הדיבור שאסר על עצמו, ולא מצינו פתח כזה שלא היה רוצה את הצורה של הדיבור שאסר על עצמו.

ואפ"ל ע"ד מש"כ הרא"ש לעיל כד ע"א דהיכא דאיכא פתח דמוכח א"צ היתר חכם, וה"נ כיון שברור שלא היה רוצה את הנדר בכה"ג ממילא בטל הנדר, אולם א"כ נמצא שחלק מהנדר הותר ע"י חכם וחלק הותר מעצמו, והרי דעת הרא"ש שיש חילוק בין היתר חכם שאינו למפרע גמור והחלק שהותר ממילא הוא למפרע גמור, וצ"ת.

ד. **המחנה אפרים** [שבועות ס"ח] כתב בשם תשובות הר"ן שאם אדם נשבע לחברו לפרוע קרן וריבית, דעל הרבית לא חל השבועה כיון דהוא לבטל את המצוה, אבל השבועה חלה על הקרן, ולא אמרינן דכיון דהותר מקצתו הותר כולו, וכעין זה כתב בשער המלך פ"ב מנדרים ה"י בשם ספר קול יעקב דאם הקדיש אדם ב' בהמות ואחת היתה בעלת מוס, אף שעל הבהמה בעלת המוס לא חל ההקדש חל ההקדש על בהמה השניה ואין אומרים הותר מקצתו הותר כולו, ועוד הביאו שהראשונים כתבו דבאופן שלא חל מקצת מן הנדר מחמת שיש שיעבוד דאלמוהו רבנן לשיעבוד לא אמרינן שהותר כולו, וצ"ע מ"ש מהא דלא חל הנדר על אביו מחמת דהוא נדרי שגגה דאמרינן שם נדר שהותר מקצתו הותר כולו.

בקהלות יעקב [סי' י"ט] כתב לבאר דכל הסברא דהותר כולו הוא, משום דאמרינן דיש טעות במקצת מהדיבור של הנדר, דהוא המעשה המחיל של הנדר לכן אמרינן דיש כאן טעות בכל הנדר ובטל כולו, משא"כ אם אין טעות בדיבור הנדר אלא דלא חל, לא אמרינן בזה הותר כולו דבדיבור הנדר אין טעות אלא דבפועל לא חל, ולכן בנדרי שגגות הוה טעות בכל דיבור הנדר ולכן אמרינן הותר מקצתו הותר כולו משא"כ בזה שאין טעות אלא דלא חל, עיי"ש בכ"ד.

ה. **גמ' אמר רבה דכולי עלמא כל היכא דאמר וכו'.** מבואר בגמ' דלא סגי במה שנתבטל מקצת מהאיסור, אלא בעינן שיהא הדיבור של הנדר בטל, דהיינו שיש טעות בדיבור מעיקרא, ולכן סבר רבה דרק אם משנה דבריו, אבל אם מעמיד דבריו אין כאן ביטול לדיבור של הנדר, וכתב הר"ן דבעינן שיהא הדיבור של הנדר בטל אף לגבי האחרים, ולכן כתב הר"ן דאע"פ שעכשיו הוציא את אביו מכולכם, אין זה נדר שהותר מקצתו כיון שאביו לא נכנס מעולם במשמעות הנדר, ולגבי האחרים הרי הוא אומר כולכם כמו שאמר בתחלה, וע"י באות הבאה.

דף כו.

א. **ר"ן ד"ה לא נחלקו.** הר"ן כתב לבאר שלפי רבה שנחלקו רק באופן שמשנה את דבריו הראשונים של הנדר הטעם בזה משום דאיכא תרתי טעות גמור לגבי אביו, וטעות בלשון של הנדר לגבי אחרים לכן הותר כולו, וצ"ב כונתו דהרי במעמיד דבריו כתב הר"ן דאין כאן טעות לגבי אביו מכיון שאביו לא היה מעולם בכלל הנדר ואיך כתב הר"ן שיש טעות לגבי אביו.

אולם הביאור דמש"כ הר"ן שאביו לא היה בכלל הנדר הכונה בזה שאביו לא היה בכלל האיסור, אבל מעיקרא אביו היה בכלל מעשה הנדר שהרי לא ידע שזה אביו ודעתו היה על כולם, אלא שאת האיסור של הנדר לא רצה, ולכן כיון שלגבי עשית הנדר דהיינו הדיבור יש כאן טעות חשיב הותר, וזה כונת הר"ן שיש טעות לגבי אביו, ועוד דיש כאן שינוי בלשון לגבי כולם שכיון שמעיקרא אמר בלשון של כולכם ואח"כ אמר לשון פלוני ופלוני הרי יש טעות בצורת האיסור לגבי כולם לכן כה"ג אמרינן הכלל שהותר מקצתו הותר כולו.

ונראה מבואר מדברי הר"ן שיסוד הדין של נדר שהותר מקצתו הוא מחמת ששינה בלשון הנדר ע"כ חשיב שכל הדיבור של הנדר היה טעות, והיינו דיש נדרי שגגות שזה טעות בחלות האיסור והיינו כאופנים שראשונים במשנה שלא נתכון לאסור רק שטעה, וכאן התחדש דכיון שיש טעות בלשון של הנדר חשיב הוה ג"כ בכלל שגגה, אלא דטעות בלשון הנדר אינו טעות בכל גונא וזה פשיטא שאם אדם אמר נוסח של כולכם ואח"כ אמר שאם היה ידוע שאלו האנשים שנאסרו לא היה אוסרם בנסח של כולכם אלא היה אומר בלשון של פרט לזה ולזה, דזה לא נחשב טעות כלל בנדר, אלא הכא דמעיקרא הלשון של כולכם כלל את האב ג"כ ועכשיו התברר שלא רצה את האב, ומכח הטעות הזו יש כאן טעות בכל לשון הנדר נמצא שהטעות בלשון הנדר הוא תוצאה ממה שהיה טעות בחלות דמעיקרא כשאמר כולכם האב היה בכלל הלשון ועכשיו שמתברר שאינו רוצה את האב אע"פ שאת שאר האנשים שנמצאים כאן הוא רוצה לאוסרם אבל כיון שהלשון שרצה לאוסרם הוא בלשון אחר חשיב טעות בדיבור של הנדר והוה בכלל נדרי שגגות.

חדש תשע"ג

ב. גמ' מבואר לדעת רבה דדוקא במשנה דבריו אמרינן נדר שהותר מצתו הותר כולו, **הרא"ש** בפסקים הסתפק באופן שנדר שלא יאכל בשר ויין ונתחרט על מקצת מן הנדר, אם הותר כולו דכאן לא שייך להחליף הדיבור, וכתב דכל מה דבעי משנה רק באופן ששיך שינוי בדיבור של הנדר אבל היכן דלי"ש שינוי בלשון של הנדר לא, וצ"ב כונתו דאם חסר בדין הותר מקצתו אם אין כאן משנה א"כ מהו הסברא דאם לא שייך משנה דיותר כולו, ואפשר דלהרא"ש דהוא מכח סברא של טעות י"ל דכל מה שצריך משנה הוא כדי שהטעות תהיה ברורה אבל אם לא שייך משנה יש כאן טעות גם בלא זה, עיי' בקרן אורה דהוכיח מהירושלמי שהובא בר"ן בריש פירקין דהיה מעמיד לזה ולזה אין מעמיד דבטל אפי' באופן שאין כאן משנה, ועיי' לעיל כא ע"א שכתבנו לבאר כונת הר"ן באופ"א.

ג. גמ' רבא אמר דכו"ע וכו'. דעת הר"ן דסברת רבא היא דכו"ע מודו דנדר שהותר מקצתו הותר כולו, אלא דס"ל לבי"ש ובי"ה דבעינן שיהא טעות בדיבור של הנדר, ולכן היכא ששינה מכלל לפרט או להפך יש כאן טעות בדיבור של הנדר, אבל אם לא שינה אלא במקום שאמר בתחלה כולכם ואח"כ אמר ג"כ כולכם חוץ מאבא בזה נחלקו בי"ש ובי"ה האם חשיב שיש כאן שינוי בדיבור של הנדר, דבי"ש סוברים תפוס לשון ראשון ולכן חשיב שאין כאן שינוי, דכמו שמצינו באומר תמורת עולה תמורת שלמים שהדין הוא שתפוס לשון ראשון, ועיקר הדיבור הוא מה שאמר בתחלה ה"נ עיקר דיבורו הוא מה שאמר בתחלה, ולפי דיבור שאמר כולכם אין כאן שינוי בלשון של הנדר ממה שאמר בתחלה, [ואע"פ שכאן אנו שומעים גם את מה שאמר בסוף ובתמורת עולה ושלמים אין אנו שומעים את דיבורו השני כלל, כתב הר"ן דמהתם רק שמעינן שעיקר הדיבור הוא הלשון הראשון], אבל בי"ה חולקים וסברים תפוס לשון אחרון, וכיון שאמר חוץ מאבא נמצא שדיבור היה כולכם חוץ מאבא ונמצא שיש כאן שינוי בדיבור של הנדר ממה שאמר בתחלה, ולכן אמרינן נדר שהותר מקצתו הותר כולו.

והרא"ש ביאר דרבא חולק על רבה לגמרי שאי"ז תלוי אם שינה או החליף הדיבור של הנדר, אלא אף אם אומר עכשיו לזה ולזה ואין מכניס את אביו בדיבור של הנדר, כו"ע מודו דנדר שבטל מקצתו בטל כולו שהרי עכשיו אין אביו בכלל דיבור הנדר, אבל אם עכשיו אומר כולכם אע"פ שמשנה דבריו ס"ל לבי"ש דמכיון שתפוס לשון ראשון לא אמרינן נדר שהותר מקצתו, דמכיון שעכשיו הוא אומר לשון של כולכם נמצא שהכניס את אביו בלשון הנדר לכן לא בטל כולו, ובי"ה סברי כר"י דאף בגמר דבריו אדם נתפס, וכיון שאמר חוץ מאבא נמצא שלא כלל אותו בדיבור של הנדר ולכן אמרינן כיון שהותר מקצתו הותר כולו.

הערות וציונים פרק ארבעה נדרים

דף כו:

א. ר"ן ד"ה אלא סיפא וכו'. הקשה הר"ן דכמו שלרבה אמרינן דהברייתא מיירי בתרי גוונא במשנה מכלל לפרט והמציעתא מיירי במשנה מפרט לכלל, ה"נ אפשר לומר לרבא ג"כ דתרי גוונא של מעמיד נקט, חדא שאמר בתחלה כולכם ולבסוף אמר כולכם חוץ מאבא, ובמציעתא אמר בתחלה לזה ולזה והשתא נמי אמר לזה ולזה אלא שהשמיט את האב, דבכה"ג כיון שלא שינה נחלקו בזה ר"ע ורבנן.

והרע"א תמה על דברי הר"ן איך אפ"ל דלרבא במעמיד בלזה ולזה ג"כ הדין שנדר שבטל מקצתו בטל כולו, הרי כל הסברא של רבא לדעת ר"ע דבטל כולו אע"פ שמעמיד דבריו משום שיש שינוי בלשון הנדר שמעיקרא אמר כולכם ועכשיו אמר חוץ מאבא הרי שינה את צורת הנדר, כמו שביארה הגמ' לעיל דכיון דתפוס לשון אחרון לכן חשיב שיש כאן דיבור חדש לנדר, אבל אם אמר בתחלה לזה ולזה ובסוף אמר נמי לזה ולזה אלא ששינה שלא הזכיר אבא לא חשיב שינוי וכה"ג לא אמרינן כו"ע הותר מקצתו הותר כולו, ועיי' בקרן אורה שתמה ג"כ כן וצ"ע.

ואולי י"ל [והעירונני לזה הבח"ה גבריא"ל טל שיחי' דלשון הגמ' הוא לא נחלקו אלא באומר אילו הייתי ידוע שרבא בניכם הייתי אומר פלוני ופלוני אסורין ואבא מותר, ומה צורך בהוספה זו שאבא מותר, ומשמע דזה חשב שינוי מהנדר שאמר מעיקרא דבמה שהוסיף ואמר אבא מותר חשיב שינוי מהנדר מעיקרא. **הוספה תשע"ג**

ב. רא"ש ד"ה אלא סיפא. הקשה דלרבא אפשר לומר חידוש אחר במציעתא של המשנה, שבסוף אמר כולכם ובתחלה אמר לזה ולזה, וכמו שביאר לעיל דרבא סבר דבמשנה מפרט לכלל ל"א הותר כולו, דהרא"ש בע"א ביאר דכל מה שאומרים הותר מקצתו הותר כולו הוא רק בכה"ג שלפי דיבורו שאומר עכשיו הוא לא מכניס את האב בלשון הנדר, אבל אם עכשיו הוא אומר כולכם ויש במשמעות של הדיבור את האב לא אמרינן הותר מקצתו הותר כולו, אבל הר"ן חולק על זה וס"ל דכל שיש כאן שינוי ממה שאמר בתחלה הותר מקצתו הותר כולו.

ג. גמ' קונם בצל שאני טועם. בר"ן לקמן סו ע"א מבואר דהוא בלא היתר חכם וא"צ פתח, שפירש דהבצל רע ללב והו"ל כמתני' דגנבה את כיסו, ואמנם דבאופן שנדר מן הכלכלה והיו בנות שוח בתוכו א"צ לפרש דלא נדר עליהם, וביאור החילוק כתב בשלמי נדרים דכאן ידע כבר דבנות שוח טובים הם ומעולם לא רצה לאסור אותם, אלא דלא ידע דהם בתוך הכלכלה, אבל בבצל אם לא פירש משום דהוא רע ללב הרי לא ידע שיש שאינם רעים, וא"כ לא שייך לומר דהוא מוטעה בעיקר הנדר ולכן צריך לפרש דהוא משום שהוא רע ללב.

ד. גמ' כיצד נדר מהכלכלה. כתב הר"ן שמותר בלא שאלה כיון שיש טעות בעיקר הנדר שזה לא נתכון לבנות שוח לעולם, כונתו לכאורה דהוה כמתני' דנדר שגגות דאמר כולם ונמצא שאביו בתוכו שמעולם לא רצה להדיר את אביו, **ומכאן** צ"ע על מה דרצה המהרי"ט לבאר בדעת הר"ן במשנה דהחילוק בין קונם אשתי נהנית לי שצריך לפרש שגנבה ובנדר ובכולכם ונמצא אביו בתוכו

א"צ לפרש, דבנמצא אביו בתוכו הוה דברים שבלבו ובלב כל אדם, אבל גנבה את כיסי אינו בלבו ובלב כל אדם, וקשה דהא הכא לכאורה לא הוה בלבו ובלב כל אדם, וא"כ אמאי חשיב נדרי שגגות, ומוכח כמש"כ באחרונים לפרש כונת הר"ן שהעיקר תלוי האם הוא מוטעה בעיקר הנדר, וה"נ כיון שלא רצה לנדור מבנות שוה הוה מוטעה בעיקר הנדר.

דף כז.

א. ר"ן ד"ה ולענין הלכה וכו'. הר"ן הביא דעת האית דאמרי דס"ל דכל החילוק שאמר רבה בין משנה למעמיד הוא רק באופן של נדרי שגגות, דהתם כיון שאביו לא היה בכלל הנדר לכן צריך שיהא משנה את כל הדיבור של הנדר, אבל בהתרת חכם לא אמרינן הכי אלא אף אם מעמיד דבריו אמרינן שהותר מקצתו הותר כולו, מכיון שהנדר חל והחכם עוקר ומבטל את הנדר מעיקרו בטל כל הנדר, **והר"ן** תמה עליהם דא"כ רבנן דפליגי על ר"ע במשנה דשבתות ויו"ט ע"כ שחולקים וס"ל דאף בהתרת חכם לא אמרינן נדר שהותר מקצתו הותר כולו, וא"כ קשה מה מקשה הגמ' על רבא ממתני' דכלכלה שהרי רבנן ע"כ פליגי על ר"ע בהתרת חכם חולקים גם במשנה דבהתרת חכם אין חילוק בין משנה למעמיד, **עי'** רע"א שתמה על דברי הר"ן שהקשה רק ממתניתין דכלכלה ולא הק' מהגמ' לעיל כו ע"א מהא דמקשה מהסיפא של המשנה שם.

בעיקר סברת המחלוקת ביניהם יש לבאר שנחלקו בגדר ההיתר האם נעשה הנדר כטעות לגמרי והו"ל כנדרי שגגות וכך סבר הר"ן, או דאינו כטעות שלא היה מעשה נדר ע"ז אלא הוא כביטול על הנדר ולכן גם במעמיד כיון דמקצת מהנדר בטל בטל כולו.

ב. ר"ן בא"ד. הר"ן כתב בשם הרמב"ן דרך בנדר שהותר ע"י פתח אמרינן נדר שהותר מקצתו הותר כולו, אבל בהיתר שע"י חרטה לא, ובשם תוס' כתב שאין לחלק בזה, **המהרי"ט** [ח"ב סי' כו] הוכיח מהך דינא כשיטת המבי"ט דהיכא שיש פתח א"צ התרת חכם מהתורה אלא הנדר בטל מאלין, וכל מה שצריך התרת חכם הוא רק מדרבנן, דא"כ מה הסברא לחלק בין פתח לחרטה הרי בשניהם חכם עוקר את הנדר מעיקרו אלא ע"כ שבפתח א"צ התרת חכם והוה כנדרי שגגות, אבל במקום שצריך התרת חכם לא אמרינן הותר מקצתו הותר כולו.

אולם ע"י לעיל שנתבאר שמדברי הראשונים נראה דצריך התרת חכם מעיקר הדין אף בפתח, וצ"ל דסברת הרמב"ן שחלוק היתר של פתח מההיתר של חרטה, שבפתח ע"י התרת חכם הנדר נעשה טעות, משא"כ בחרטה לא נעשה הנדר טעות, ולכן היכא שיש כאן נדר טעות דומה לנדרי שגגות ובזה אמרינן נדר שהותר מקצתו הותר כולו, אבל בהיתר של חרטה דלא חשיב טעות בנדר לא אמרינן הכי. **ג. הקה"י** [סי' יט] הביא מספר זכרון יוסף שהוכיח דבחרטה ל"א נדר שהותר מקצתו הותר כולו, דהגמ' בנזיר דנה האם בעל מיעקר עקר או מיגז גיז, והקשה אמאי לא פשטה הגמ' ספק זה מהא דמבואר בגמ' לקמן צ,ב דאם אשה אמרה נטולה אני מן היהודים, דהיינו שאסרה הנאת תשמיש מכל היהודים דהבעל יפר חלקו ומוותר לו, ולא אמרינן התם שהותר כל הנדר גם לגבי אחרים, וע"כ דבעל מיגז גיז ולכן ל"ש לומר הותר כולו, וכתב דאם בחרטה ל"א הותר כולו א"ש דאף אם בעל מעקר עקר לא עדיף מחרטה ע"י התרת חכם.

ועי' בקה"י שם שכתב לישב לדעת תוס' דס"ל דאף בחרטה אמרינן נדר שהותר מקצתו מ"מ בהתרת בעל לא אמרינן הכי, דיחלוק בין הפרת בעל להתרת חכם דחכם שעוקר את הנדר מעיקרו הוא הוה עוקר את הדיבור של הנדר, ולכן כיון שבטל מקצתו בטל כולו, אבל חכם אע"פ שמיעקר עקר אין הכונה שהוא עוקר את הדיבור של הנדר אלא רק את חלות האיסור, ולכן היכא שבטל מקצת מחלות האיסור עדיין אי"ז סברא שיעקר כל הנדר.

ד. עוד כתב הר"ן דבהפרת בעל לא אמרינן הותר מקצתו הותר כולו משום דבעל מיגז גיז. והיינו דמכיון שהוא עוקר את הנדר רק מכאן ולהבא לכן לא הותר כולו, ומשמע מהר"ן דאילו בעל מיעקר עקר אמרינן נדר שהותר מקצתו והותר כולו, ויש להקשות דהר"ן לעיל הצריך אף בהתרת חכם שיהא משנה מלשון הנדר, וא"כ הפרת בעל לא משמע דמיירי באופן כזה, שהרי הבעל יכול להתיר לאשה אפילו בלא דעתה, [וגם לא משמע גם דקאי ל"מ דס"ל דאין חילוק בהתרת חכם בין משנה למעמיד].

ואפ"ל ע"פ מש"כ בחידושי הגרי"ז נזיר דף כא, א שהוכיח מדברי התוס' בנזיר דף לא,ב [בד"ה אמרו] דאף אם בעל מעקר עקר ל"ד להתרת חכם, דחכם שעוקר את הנדר נעשה כמי שמעולם לא היה נדר כלל, אבל בבעל אינו כן אלא הדבר נחשב שחל רגע אחד ואח"כ חלה התרת הבעל על הנדר, ולפי"ז י"ל דכל מה דפליג הר"ן על הי"מ דחילקו בין נדרי שגגות להיתר חכם, משום דסבר דכל התרת חכם דמי לנדרי שגגות כמש"כ באות הקודם דע"י התרתו חשיב שמעולם לא היה כאן נדר ולכן אם מעמיד דבריו אין כאן טעות בנדר וא"א לומר הותר מקצתו, אבל בהפרת בעל גם הר"ן יודה דכיון דאינו טעות מעיקרא בדיבור של הנדר אלא רק חלות האיסור הותר א"צ דוקא משנה ואפי' במעמיד אמרינן שאם הותר מקצתו הותר כולו.

הערות וציונים פרק ארבעה נדרים

דף כז.

א. מתני' הדירו חברו שיאכל אצלו וחלה הוא או שחלה בנו. כתב הרא"ש דמעיקרא לא היה בדעתו שיחול הנדר אם יעכבנו אונס, ודברים שבלב כי האי דמוכחי וידועים לכל הויין דברים, נראה מדברי הרא"ש דכיון שתלה את הנדר בתנאי שלא יבוא ויש אומדנא ברורה שכונתו לא היתה על האופן שלא יבוא באונס לפיכך לא חשיב שנתקיים התנאי ולא חל הנדר, והיה אפשר לפרש דבריו שאי"ז הלכה דוקא בנדרים אלא בכל התורה כולה, והר"ן כתב דמתני' מייירי באף באונס שאינו גמור, וטעמא דלא חל הנדר משום שלא עלה על דעתו להדיר אותו נכסיו רק אם לא יבוא בלא אונס, ולא הזכיר הר"ן דהוה דברים שבלב כל אדם, ויש לדון האם כונתו משום שברור לנו דלא הדירו ע"ד שלא יבוא באונס וכסברת הרא"ש, או דכונתו שאע"פ שלא ברור יכול לפרש דבריו ויתבאר להלן, והריטב"א בשבועות כו ע"א כתב דכונת המשנה הוא מסברא דעל האופן של אונס לא נתכון לנדר.

אולם הריטב"א בסוגיין כתב שהדין של המשנה הוא חידוש בפרשת נדרים שנלמד 'מהאדם בשבועה', והכריח הריטב"א דע"כ לא מייירי מתני' באונס גמור, דא"כ פשיטא דמאי הוה ליה למעבד, וכמו בכל מקום דאמרין אונס רחמנא שרייא, אלא הכא מייירי באונס כל דהו דבכ"מ לא חשוב אונס, ורק בנדרים ובשבועות דכתיב בקרא האדם בשבועה אמרינן דכל שיש כאן אונס לא חל הנדר והשבועה, וכן כתב בריב"ש [סי' שפ"ז].

וצריך לבאר דהנה בסוגיא דנדרים שגגות נתבאר ב' דרכים בכונת הר"ן שם בטעמא דאמר כולם אסורים ונמצא אביו בתוכו דלא הוה נדר, דהמהרי"ט כתב משום דכל שבלבו ובלב כל אדם שאין כונתו לאסור אין כאן נדר, ולפי"ז ה"נ הכא כיון שאין כונתו שיחול הנדר כשלא בא באונס לכן לא נאסר, אולם האחרונים ביארו דהיכא שאביו בתוכו הרי הוא מוטעה בעיקר הנדר, והיינו שאין כונתו להדיר את אביו ולכן הנדר בטל, אבל במקום שהוא לא מוטעה בעיקר הנדר אע"פ שבלבו לא נתכון לאיסור נדר חל הנדר ונתבאר לעיל משום שדין הדעת בנדר הוא על הדיבור ועי"ש מש"כ, וקשה דא"כ הכא כיון שאמר אם לא באתי, ולא פ"י כונתו האם הוא ברצון או באונס מה מהני שבלבו ובלב כל אדם שאינו רוצה באונס הרי אין כאן טעות בעיקר הנדר, [והרי"ז דומה לאופן של המשנה שאמר קונם אשתי נהנית לי שגנבה את כיסי, דאם לא יפרש שגנבה את כיסי אע"פ שכל כונת הנדר היה בשביל שגנבה, מ"מ כיון שרצה להדירה הנדר חל], ועי' ברכת שמואל יז ד'.

ונראה דיש לפרש ב' אופנים, א' דמדיר את אשתו שסבור שהיא גנבה את כיסי לא חשוב טעות בעיקר הנדר כיון דמה שסבור שהיא גנבה זה הביא אותו להדירה אבל במעשה הנדר אין כאן טעות, אבל הכא שעושה תנאי נמצא שאין לו דעת על עשית נדר על כל צד, שהרי לצד שיאנס אינו רוצה את הנדר לכן חסר באדם בשבועה בעת הנדר, והרי"ז כמו טעות בעיקר הנדר, דכמו שאם יש לו טעות הכונה שלא רצה את הדיבור של הנדר על אביו, ה"נ כיון שכל עשית הנדר היה על תנאי ואין רצונו שעשית הנדר תהא על הצד שלא יבוא באונס, ב' יש לפרש דהכא כיון שאומר אם לא באתי, יש לפרש את דיבור התנאי על אופן זה שלא יבוא ברצון אבל אם לא יבוא באונס אין רוצה את הנדר, ונמצא שלא היה דיבור של הנדר על הצד הזה, [ועי' בחי' הגרי"ז הלכ' נזירות שכתב שכל תנאי בנדר מהני מדין האדם בשבועה, וביאר שם דלכן אין הלכה של משפטי התנאים בנדר משום שכשתולה את הדיבור בתנאי אין תורת מעשה דיבור על צד של התנאי].

אמנם צריך לבאר דלעיל נתבאר דהיכא שיש טעות בעיקר הנדר אין חסרון של דברים שבלב, וכמו שביארו באחרונים דהחילוק בין גנבה את כיסי להיה אביו בתוכו הוא לא משום שזהו בלבו ובלב כל אדם אלא דכאן הוא טעות בעיקר הנדר, וא"כ אמאי הוצרך הרא"ש כאן לומר משום דהוה בלבו ובלב כל אדם, ויבואר להלן.

ב. גמ' ההוא גברא דאתפיס זכוותא בבי דינא. פ"י הרא"ש מסר כוחו וזכויותיו ליד ב"ד ע"מ שאם לא יבא לזמן ב"ד שיהיו בטלים ומחל על כל זכות שהיה לו בהם, מבואר מדברי הרא"ש דשייך לעשות תנאי במעשה מחילה וקשה הרי מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי כדמבואר בכתובות עד ע"א, ועי' במשנה למלך פט"ז מלוה ה"א האם אדם יכול לשלוח שליח שימחל עבורו או לא, [ובעיקר הענין יש לתלות בחסרון של מילתא דליתא בשליחות ונתבאר כל הענין במנחת משה כתובות פרק המדיר דף עד ע"א].

ד. גמ' א"ל אנוס הוא ורחמנא פטריה. צ"ב דמיון הגמ' של אונס בתנאי לפטור עונש מיתה באונס, דהתם הוא הלכה בפטור עונשים דעל מעשה באונס א"א לחייב מיתה, והכא הוא נידון האם זה שלא בא באונס נחשב שנתקיים התנאי, והחתי"ס ביאר הענין דהנה

בסוגיא בכתובות ב ע"ב מבואר דאיכא ג' אופנים של אונס, אונס דשכיח, אונס דשכיח ולא שכיח, ואונס גמור, וי"ל דבאונס גמור כגון דלא הוה ליה לאסוקי אדעתיה כלל לא בעי קרא דולנערה לא תעשה דבר, וכל מה שצריך קרא דולנערה הוא רק באונס דשכיח ולא שכיח, דמצד הסברא אע"פ שהוא אונס מ"מ הוה ליה לאסוקי אדעתיה דאף התם כשאנסו את הנערה לא חשיב אונס גמור דהוה לה לאסוקי אדעתיה, כמו שפירש רש"י בחומש על הפסוק כי בשדה מצאה, פרצה קורא לגנב מי גרם לה שתאנס על שיצאה לשדה, ומ"מ חידשה תורה ולנערה לא תעשה דבר, והיינו דחזינו דאף באונס כזה דשכיח ולא שכיח לא אמרינן דהוה לה לאסוקי אדעתיה, ה"נ לענין קיום התנאי לא אמרינן דהוה לה לאסוקי אדעתיה.

והנה תוס' כתבו ו'ה"נ לא הוצרך להתנות דדבר פשוט הוא', ומשמע דכמו לענין אונסים לא חיבה תורה על מעשה באונס, לכן כך גם הדיבור התנאי מתפרש כך שרק אם לא יבוא בפשיעה, והיינו דצורת הדיבור מתפרש לפי שאר חיובי התורה, דאע"פ שמצד הסברא הוה ליה לאסוקי אדעתיה מ"מ כיון שהתורה לא חיבה עונשים ע"ז לכן ה"נ בתנאי הוא מתפרש כן. ויש להוסיף בזה מש"כ בברכת שמואל בכתובות ס"ג בשם הגר"ח [וכ"ה בכתבי הגר"ח על הש"ס], שהתנאי דאם לא באתי הכונה הוא דהמעשה של "אי ביאה" מקיים את המעשה, והיינו דביטול התנאי הוא על ידי זה שהוא עושה מעשה שלא בא, ולכן כמו דמעשה באונס א"א לחייב אותו, משום דאינו מתיחס אליו (וכמו שהוכיח בחמדת שלמה דלענין שאר דיני התורה לא מתיחס אליו) ה"ה כאן אין מעשה של אי הביאה ולכן לא נתקם התנאי, ועי' קובץ שיעורים כתובות אות א'.

ה. גמ' וכ"ת קטלא שאני. והיינו דא"א ללמוד מהך דאונס לשאר דיני התורה, **הרא"ש** כתב ב' סברות או משום ושפטו העדה או משום דמידי דאתי ממילא ולא שיד לענוש על דבר זה, ובתוס' כתבו דהכא פושע ממה שלא התנה, ולמבואר בחת"ס דאונס דשכיח ולא שכיח הוה ליה לאסוקי אדעתיה, מקשה הגמ' דהתם הוא פטור בעונש כמש"כ הרא"ש, אבל לענין קיום התנאי היה צריך לפרש, וזה כונת תוס' דחשיב פושע ממה שלא התנה דהרי זהו אונס דהוה ליה לאסוקי אדעתיה.

ו. גמ' והתנן נדרי אונסין הדירו חברו שיאכל אצלו. מקשה הגמ' דאיך אמר רב הונא ליבטלן זכותיה וכשלא בא באונס ג"כ חשיב קיום התנאי הרי בנדרי אונסים לא חשיב קיום התנאי כשלא בא באונס, **והנה** למבואר ברא"ש ובר"ן דהוה דברים שבלבו ובבל כל אדם א"ש מה שמדמה הגמ'.

אולם לדעת הריטב"א שכתב דמתני' מיירי אף באונס דשכיח ויש כאן הלכה חדשה שנלמד מקרא דהאדם בשבועה א"כ מה מקשה רבא לרב הונא דמתני' הרי אפשר דאף רבא מודה בנדרי משום האדם בשבועה, ועמד ע"ז הריטב"א וכתב דהגמ' מדמה משום שהטעם שחסר בהאדם בשבועה הוא משום דע"ז לא נדר, ה"נ בתנאי נמי איכא הך סברא, ועיין בברכת שמואל [סי' י"ד] בבאור דברי הריטב"א, ובעיקר הקושיא עיין ברע"א בשו"ע שעמד כן על דברי הריטב"א שכתב הך סברא דהאדם בשבועה לענין אונסין וע"ע בחת"ס כאן מש"כ לישב.

ז. גמ' והתנן נדרי אונסין. בר"ן מבואר דלמסקנא לא נלמד מדין ולנערה ל"ת דבר, אלא דרבא הוכיח מן המשנה דיש סברא חדשה דלא עלה ע"ד להדירו רק אם לא יארע אונס, ולכן ה"ה במתפס זכוותה על אונס לא התנה, אולם ברא"ש מדויק לא כן שכתב בד"ה הרי אלו 'אלמא אונס מעכב כל דבר', ונראה מדבריו דרבא בא להוכיח מהמשנה שאין סברא לומר קטלא שאני, וכן מבואר ברש"י בכתובות ג ע"א דביאר הא דיש טענת אונס בגיטין מקרא דולנערה ל"ת דבר, ועי' בקובץ שיעורים שם שכתב דרש"י פי' דרבא הוכיח מן המשנה דאין חילוק של קטלא שאני, ומבואר דלרש"י והרא"ש טעמא דמתני' הוא מחמת פטור אונס של כה"ת וכמו שנתבאר לעיל דהמעשה לא מתיחס אליו, ולהר"ן הוא מחמת אומדנא דזה לא היה בכלל התנאי.

ז. ר"ן ד"ה וכי תימא. ור"ה לא חייש לפירכא משום דהתם לא הוה ליה למדיר לאתנווי דמאי איכפת ליה, אבל הכא דה"ל לאתנווי ולא אתני איהו דאפסיד אנפשיה, אפשר לפרש בכונת הר"ן דסבר ר"ה דבממון שהוא דבר שנוגע לחברו לכן אם אינו מפרש אם לא באתי ברצון המעשה מתפרש לכל צד, וכשאומר אם לא באתי הוא אף באונס, ואע"פ שבלבו אומר שכונתו היתה שרק אם לא יבוא ברצון ולא באונס חשיב דברים שבלב, אבל בנדר שזה דבר שבינו לבין עצמו א"צ לפרש נחשב הדבר כבלבו ובבל כל אדם שאינו רוצה באונס, ורבא חולק על רב הונא דבין בנדר ובין בממון כונתו שרק אם לא יבוא ברצון ולא אם לא יבוא באונס, [ולפי"ז כל מה שחולק רב הונא על רבא זה באונס דשכיח ולא שכיח, אבל באונס גמור כההיא דאכלו ארי אף רב הונא סבר דיש כאן דברים שבלבו ובבל כל אדם].

ח. רא"ש ד"ה הרי אלו. ור"ה סבר ודאי בנדר בעינן פיו ולבו שוין ולא היה בדעתו לידור אם יעכבנו אונס, אבל בממון לא אזלינן בתר מחשבת לבו אם לא אתני בפירוש בלא עכבת אונס אין אונס מבטל התנאי, בחי' הגר"ט כתב דמשמע ברא"ש דסברת רב הונא בממון הוא דכיון שלא התנה בפירוש הוה דברים שבלב, אבל בנדר אין חסרון של דברים שבלב, ומכאן הוכיח דבנדרי אין חסרון של דברים שבלב ויכול לפרש דמה שאמר אם לא באתי הכוונה שלא יבוא ברצון ולא באונס, והביאור בזה כמש"כ לעיל כה, ב שחלוק אופן עשית נדר משאר עניני ממון, דנדר מתבטל ע"י טעות בעיקר הנדר אפילו בדברים שבלב.

אולם נראה דהכא לא דמי לטעות בעיקר הנדר דנדרי שגגות של נמצא אביו בתוכו, אלא כיון שתלה את כל העשיה בתנאי לכן חשיב שיש טעות בעצם עשית הנדר וכמש"ל, והנה הרא"ש כתב במשנה דהוה בלבו ולב כל אדם, ונראה דהרא"ש שם פי' כדעת רבא שדימה את נדרי לעניני ממון, ולכן פירש שזה דבר שבלבו ובבל כל אדם, אולם לפי רב הונא א"צ לומר דהאונס במשנה הוא באופן שהוא בלבו ובבל כל אדם, אלא אע"פ שהוא דברים שבלב אין כאן נדר משום שאין פיו ולבו שוין.

ונראה דאע"פ שפי' הרא"ש במשנה משום דהוה בלבו ובבל כל אדם, אין כונתו שזה הטעם דלא הוה נדר, שאין כאן מחלוקת בין רבא ורב הונא האם דברים שבלב כל אדם מבטל הנדר, אלא בין לרבא ובין לרב הונא אין דברים דבלבו ובבל כל אדם אין מבטל הנדר וכמש"כ לעיל בנדרי שגגות, והמיעוט של האדם בשבועה הוא רק כשיש טעות בעיקר הנדר, אלא שמחלוקת רבא ורב הונא האם בכח"ג שעושה תנאי של אם לא באתי ולא מפורש כונתו ברצון או באונס חסר בהאדם בשבועה או לא, דרבא סבר דרק אם זה

בלב כל אדם חשיב שלא עשה נדר לצד שלא יבוא והוה כטעות בעיקר הנדר, אבל רב הונא סבר דאע"פ שאינו בלב כל אדם מ"מ העשיה מתפרשת ברצון ולא באונס.

ע' במחנה אפרים [שבועות ס"ב] שכתב דלמסקנת הסוגיא איכא נפק"מ בין רבא לר"ה, האם באונס דשכיח יש דין של נדרי אונסים או לא דלרבא שדימה נדרים לשאר דיני ממון ע"כ הוא רק באונס דשכיח ולא שכיח, שהרי בממון אונס דשכיח לא חשיב אונס, וכן כתב הרא"ש דמתני' בהך אונס איירי, אבל לר"ה דהסברא בנדרים דאין פיו וליבו שוין ואין סברא בנדרים דה"ל להתנות א"כ אף באונס דשכיח לא הוה נדר דהרי ע"ד כן לא רצה הנדר, ולמבואר נראה דאע"פ שרבא דימה נדרים לממון מ"מ אין זה מאותו טעם, ורק משום שבנדר צריך טעות בעיקר הנדר לכן צריך שהדבר יהא בלבו ובלב כל אדם וממילא אולי אין לדמות נדרים לממון לענין זה. [ע"ע בקרן אורה שלמד מדברי הרא"ש דלא כמש"כ, אלא להיפך דרב הונא סובר דבממון אף יהא בלבו ובלב כל אדם לא מהני תנאי לבטל].

הערות וציונים פרק ארבעה נדרים

דף כז:

א. גמ' שאני התם דאי הוה ידע דמית מן לאלתר הוה גמר ויהיב גיטא. כתב הר"ן שהרי לא נתן לה גט אלא משום דלא ניחא ליה דתיפול קמי יבם, **לכאורה** היה אפשר לפרש דאע"פ שבנתינת הגט התנה שאם לא באתי יהא גט, וכשלא בא באונס לא חשוב שנתקיים התנאי, מ"מ יש כאן אומדנא נוספת שהוא רוצה ליתן לה את הגט כדי שלא תיפול לפני יבם, ולכן אע"פ שנאנס ולא בא מ"מ מעיקרא היה בדעתו ליתן לה גט גם על מצב כזה.

אולם קשה דבגמ' בגיטין עג. מבואר שבתנאי של לא באתי אם אכלו ארי אינו גט, כיון שהוא אונס דלא שכיח כלל, בתוס' כתובות ב ע"ב הקשו מה הטעם בזה הרי יש סברא שלא ניחא ליה דתיפול לפני יבם, ות"י תוס' דבאונס דלא שכיח כלל לא אסיק אדעתיה והיינו דאיכא ג' דרגות של אונס א' אונס דשכיח כהא דפסקא מברא, דהיה צריך להתנות על זה, ב' אונס דשכיח ולא שכיח כמיתה, ואיכא אונס גמור כאכלו ארי, ובאונס דשכיח לא מהני הסברא דניחא ליה דכיון שהוא שכיח היה לו התנות, אבל באונס דשכיח ולא שכיח לא חל הגט מחמת האומדנא ובאונס דל"ש כלל לא, וצריך לבאר הסברא דבאונס דל"ש כלל יהא גט הא מ"מ איכא אומדנא שלא רצה שתיפול לני יפם ואמאי לא הוה גט.

וביאור הדבר כתב האבי עזרי [פ"ט מגירושין ה"ז] דבאונס דלא שכיח כלל דלא אסיק אדעתיה כלל שיארע דבר זה לא נכנס בכלל הלשון לא באתי, ולכן אע"פ שיש סברא שלא ניחא ליה דתיפול קמיה יבם, לא יועיל כאן משום שנתינת הגט אינה מתפרשת שנותן גט על מצב כזה של אונס גמור, אבל אונס דשכיח ולא שכיח דהו"ל לאסוקי אדעתיה שיארע דבר זה כיון שלא הוה אונס גמור, הרי זה בכלל נתינת הגט אלא דכיון שיש אומדנא שהוא לא רוצה את המצב של אונס לכן לא חשיב שנתקיים התנאי וכשלא בא באונס לא חל הגט, וכ"ז רק לגבי אונס רגיל שלא היה יכול לבוא, אבל כשמת כיון שיש סברא שלא ניחא ליה שתפול ליבם, אמרינן דהוה גט שרצה את הגט גם על מצב כזה שלא באתי, **ועי'** בחי' הגר"ש היימן גיטין מש"כ לבאר באופ"א קצת.

ב. גמ' דילמא אונסא דמגליא שאני. פי' הר"ן דכיון שהוא שכיח טובא היה צריך להתנות שאינו רוצה שיהיה גט אם יהיה לו אונס, ואם לא התנה מוכח שרצה את הגט גם על הצד שלא יבוא באונס, **והנה** במפרש כאן ד"ה דלמא אונסא דמגליא שאני, כתב בסו"ד דכיון שהיה צריך להתנות שעל צד האונס אינו רוצה לכן אפי' עיכבו שום אונס הרי"ז גט, וכתב הרע"א בשו"ע [סי' רל"ב סעי' יב] דמבואר מדבריו חידוש שאם היה צריך להתנות מחמת אונס דשכיח ולא התנה, אף אם לבסוף בא אונס דלא שכיח אין טענת אונס, דכיון דהיה עליו להתנות ולא התנה הרי גילה דעתו שלא איכפת ליה שיחול המעשה גם על צד האונס, לכן אף אם היה אח"כ אונס דלא שכיח חל המעשה, והסברא בזה דהא דבעלמא אין צריך להתנות על אונס דלא שכיח משום שלא אסיק אדעתיה שיהא אונס, לכן אין צריך לפרש שהוא אינו רוצה את המעשה על צד האונס, אבל אם כבר גילה בדעתו שרוצה את המעשה אף כשיהא אונס אין סברא לחלק בין סוגי האונס, ועי' לעיל דף כג ע"א בשלמי נדרים שכתב סברא זו בשם מהר"ט והוכיח כן מדברי הגמ' שם ע"ש.

ועי' חידושי רבי שמואל כתובות [סי' ב'] שהביא בשם הגרש"ש שתמה דאם כסברת הרע"א שאונס דשכיח כיון שהיה צריך לחשוב על זה מוכח שרוצה בכל ענין קשה לשון הגמ' בכתובות דקתני לגבי אונס דשכיח דחל המעשה משום "דאיהו דאפסיד אנפשיה" משמע שאין לו רצון שיחול התנאי באונס, ועי"ש מש"כ לבאר כל הענין באופ"א.

והנה לפי מש"כ בשם האבי עזרי דאונס דלא שכיח כלל לא נכנס בלשון של אם לא באתי, א"כ אף אם רצה שיחול המעשה באונס, מ"מ אונס דלא שכיח כלל אינו בכלל הדיבור של אם לא באתי ולא יחול המעשה.

הרא"ש ביאר דעכבו נהר דמתני' איירי בהפשרת שלגים והיינו אונס דלא שכיח, מיהו הריטב"א במשנה כתב דמתני' נמי מיירי באונס דשכיח ועי' לעיל מש"כ בזה, ועי' בר"ן קידושין כה ע"א מדפי הרי"ף דלהלכה אין טענת אונס בגיטין משום צנועות, וא"כ לפי"ז אין הכרח לומר דבאונס דשכיח הו"ל לפרש ואפשר דיש טענת אונס גם באופן זה, ועי' במשנה למלך פ"ג משבועות דהאריך בזה להלכה, ועי"ע בחת"ס כאן.

ג. גמ' אתי ופסקא מעברא אמר להו חזו דאתאי. האחרונים הוכיח מכאן דלא כשיטת האגודה דאמר דאונס ביום אחרון לא חשיב אונס, דהרי הכא רק בסוף ל' יום נאנס שהפסיקו הנהר, **והנה** דברי האגודה דאונס ביום אחרון הביאו בשו"ע סי' רל"ב סיי"ב באופן שנדר לעשות דבר תוך שנה ונאנס ביום אחרון של השנה אם יש פטור של נדרי אונסין, שדעת האגודה דכיון דבתוך השנה היה בידו לעשות אין פטור של אונס ויש חולקים דגם זה חשיב אונס.

והנתיבות המשפט [סי' נ"ה סק"א], כתב לתרץ דברי האגודה דכל הנדון של האגודה הוא רק בנדרים ולא בשאר תנאים של ממון, משום דרק בנדרים הדין הוא שאף שיש אומדנא שאין רוצה את הנדר לא שייך להתיר את הנדר משום דרק ע"י היתר חכם אפשר להתיר הנדר ועי"ז אומר הגודה דאונס ביום אחרון לא הוה אונס, אבל בשאר תנאים של ממון אפילו בנאנס ביום אחרון חשיב אונס

כיון שיש אומדנא שלא היה לו דעת על אונס, והוכיח הנתנה"מ שבנדרים א"א להתירם משום דאין לו דעת שהרי לב"ש דסברי דהקדש בטעות הוה הקדש אין היתר חכם בהקדש, וע"כ דאף שיש אומדנא שלא רוצה נדר לא שייך להתיר אלא ע"י התרת חכם דבנדרים אונסין מותרין הרי זה דין אונס דכל התורה, ולכן צריך שיהיה אונס שלא היה לו אפשרות לקיים את הנדר כלל, וע"ז אמרינן דאונס ביום אחרון לא חשיב אונס, ולפי"ז הסוגיא בע"א דלא כהריטב"א, וע"י בחת"ס כאן מש"כ בכ"ז.

ד. גמ' אסמכתא לא קני. טעמא דלא קני מבואר ברש"י סנהדרין כה ע"א משום דסבור דדבר זה לא יבוא לכן לא גמר ומקני, וכתב הרמב"ן שכל החסרון שלא גמר ומקני הוא רק באסמכתא, אבל בכל תנאי אין חסרון של אסמכתא, דרק באופן שתלה את הדבר בעצמו אמרינן שיש סברא שאין גומר בדעתו להקנות כיון דסבור שהוא יבוא, אבל דבר שתלוי באחרים גמר ומקנה, וע"י בריטב"א. [ע"ע בשערי ישר ש"ז פ"ח ד"ה ועפ"ז מש"כ לבאר אמאי אין חסרון של דברים שבלב בכל אסמכתא, לראשונים שסוברים שאפילו בדברים שבלב ובלב כל אדם דהוה דברים היכא שזה סותר לפיו לא הוה דברים].

בעיקר הנדון ע"י בקצה"ח סי' ר"ז שהביא מחלוקת האם הוא מהתורה או שזהו רק מדרבנן, וע"י קרן אורה שהביא דבמרדכי ב"ק כתב דבהקדש אין חסרון של אסמכתא משום דגמר ומקני, והקשה לפי"ז אמאי יש חסרון של אין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם הרי גמר ומקני ובדבר שגמר ומקני אין חסרון של דבר שלא בא לעולם כדאיתא בב"מ טז ע"א, ויש לחלק דאם החפץ אינו בעולם לא גמר ומקני.

ה. גמ' מי שפרע מקצת חובו והשליש את שטרו וכו'. הגמ' מיייתי דמהא דגובה כל חובו מוכח דאסמכתא קניא, ואע"פ שפרע מקצת החוב וא"כ איך יוכל לגבות כל החוב ע"י אותו שטר, כתב הרא"ש דבאמת ממשעבדי לא יכול לגבות דהדין הוא ששטר שנמחל שיעבודו אין חוזר ולוה בו, אלא דיכול לגבות מבני"ח משום 'שקני ליה ע"י מסירת השטר', א"י כתב הרא"ש דבאמת גובה גם ממשעבדי, משום שהתנאי היה שאם לא יפרע המעות שנתן בתחלה יהיו אותם המעות מתנה, ונמצא שלא פרע את חובו כלל ולכן יוכל לגבות ממשעבדי את כל החוב, וכתב הרא"ש דהכי מסתבר משום שא"א לקנות את השטר במסירה לבד אלא בעינן כתיבה ומסירה.

והנה במה שכתב הרא"ש בתחילת דבריו דיכול לגבות מבני"ח בשטר שנמחל שיעבודו הוכיח הסמ"ע [סי' מח] דלא כשיטת הלבוש שכתב דשטר שנמחל שיעבודו לא יכול לגבות אף מבני"ח, דהרי הכא נמחל שיעבודו וכתב הרא"ש שגובה מבני"ח, מיהו צריך להבין מה שכתב הרא"ש דקני ליה ע"י מסירת השטר, דמשמע מדבריו דמהני כמו שיש מכירת שטרות במסירה הי"נ לענין לגבות מבני"ח. **אולם** ע"י באבי עזרי [פ"י"ד ממלוה ולוה ה"ז] שכתב לבאר דאין כונת הרא"ש דמהני המסירה מדין מכירת שטרות, אלא כונת הרא"ש שע"ז שהוא מוסר לו השטר חל כאן חוב חדש, וכמו בכל שטר חל חיוב ע"י העדי חתימה אע"פ שלא ראו את ההלואה אלא דזהו דין שטר דכל שיוצא מתחת ידו אמרינן שהיה כאן מעשה, הי"נ כאן חל חיוב ע"י מסירת השטר, ואין סברא לחלק בין הלואה הראשונה להלואה השנייה לגבי הדין שטר, אלא שלא יכול לגבות ממשעבדי כיון שאין כאן קול, אבל מצד הלכות השטר במה שנמסר לו השטר חל חיוב דזהו יסוד דין השטרות שאם יוצא מתח"י דנים כפי דברי השטר.

והא דכתב הרא"ש "הכי מסתבר טפי דלא מצינו שיהא קנין רק בכתיבה ומסירה", הקצה"ח [סי' מח א'] הביא דהש"ך כתב שאין כונת הרא"ש שבאמת אם יהא כתיבה ומסירה יוכל לגבות ממשעבדי, דכיון שהוא שטר שנמחל שיעבודו לא יכול לגבות, אלא כונת הרא"ש לומר דניחא טפי הפי' שהמעות מתנה משום דאף אם יהא כאן כתיבה ומסירה ג"כ לא יגבה ממשעבדי, כיון שצריך לכתוב לו קני לך איהו וכל שיעבודה והרי נמחל השיעבוד, אבל הקצה"ח שם חולק על הש"ך וכתב דכונת הרא"ש דבאמת אם יהא כתיבה ומסירה יוכל לקנות השיעבוד, וחידש הקצה"ח דאע"פ שפרע הלואה החוב למלוה אין הכונה שנמחל השיעבוד של השטר ונעשה כחרס, אלא ע"י שפרע הלואה את החוב נעשה כמי שחוזר הלואה וקונה את השיעבוד לעצמו, וע"י באבי עזרי שתמה על סברא זו.

ו. גמ' שאני הכא דאמר ליבטלן זכותיה. הרא"ש והר"ן הביא ב' דרכים, א' שכונת הגמ' דכיון שהוא מחילה, ואין חסרון של אסמכתא במחילה משום שבדבר שבא לידו גמר ומקנה, והר"ן תמה על סברא זו מדברי הגמ' מהא דמי שפרע מקצת חובו, וע"י ברשב"א מש"כ לחלק משם, ב' עוד כתבו שכונת הגמ' שהוא מודה שאם לא יבוא הזכויות הם שקר, ולכן אין חסרון אסמכתא דא"י נדון של הקנאה, **אולם** צ"ב דמה שיד לומר כאן הודאה על תנאי, שהרי אם הודאת בע"ז זה נאמנות על הדבר והוה כמו עדות מה שייך לעשות תנאי בזה, שהרי אומר שהזכויות הם שקר, [ואם נימא דהודאת בע"ז הוא התחיבות קשה דא"כ הרי"ז דומה לכל אסמכתא].

הקה"י [סי' כא] כתב לבאר דאין הכונה שיש כאן עכשיו מעשה הודאה על תנאי שהוא לא יבוא, אלא כונתו שהוא אומר לב"ד שהעובדא שלא יבוא זהו הוראה של הודאה, שאין צריך מעשה הודאה ממש, אלא יכול לקבוע לב"ד סימן מתי הוא מודה, ודימה למה שמבואר בירושלמי שאם אדם אומר שכשהוא יאמר פת כונתו לנזירות, ואח"כ אמר פת נעשה נזיר, הי"נ יכול לקבוע לב"ד שאם יעשה פעולה מסוימת מתכון להודאה, והי"נ הכא הרי"ז כמי שאומר לב"ד שכשלא יבוא זהו מעשה הודאה, ולכן כשלא בא יש כאן מעשה הודאה, ע"י שהוכיח מהסוגיא ב"ב שיש הודאה על תנאי.

אולם צ"ב אף לפי הקה"י דבשלמא לרבא שרק אם לא יבוא ברצון יתבטלו הזכויות, א"ש דחשיב שיש כאן מעשה הודאה כשלא בא ברצון, אבל לרב הונא דגם כשלא בא באונס חשיב קיום התנאי שלא בא, איך אפשר לומר שיש כאן מעשה הודאה כשזה נעשה באונס.

ז. ר"ן ד"ה והלכתא אסמכתא קניא. והוא דלא אניס כלומר אפילו דומיא דחלה בנו שאינו אונס גמור דאי אונס גמור פשיטא, **הרש"ש** העיר דמשמע בגמ' לעיל דמייירי באונס גמור שהרי הגמ' מקשה מהך דולנערה לא תעשה דבר, והבין הרש"ש דהתם חשיב אונס גמור, אולם לעיל הובא מש"כ בחת"ס דהתם לא הוה אונס גמור דבאונס גמור א"צ קרא, אלא התם נמי מייירי דהוה לה לאסוקי אדעתיה.

הערות וצינונים פרק ארבעה נדרים

דף כח.

א. מתני' נודרים להרגים. מלשון המשנה משמע שמותר לכתחילה לידור באופן זה, והיינו דאע"פ שכתב הר"ן לעיל כא ע"א בשם התוספתא דאף באותם ד' נדרים לא ידור בהם לכתחילה, הכא מותר כדי להיפטר מהאונס וכן נראה מדברי הריטב"א, **אולם** בספר יד שאל על השו"ע [הובא בהגהות על הריטב"א] כתב לדייק מלשון הטור והשו"ע [סי' רלב] שכתבו הנודר לעכו"ם או לאנס לא הוה נדר לפיכך נודרים להרגים, משמע דהחידוש של המשנה הוא שהנדר לא חל ולא שמותר לידור לכתחילה, ועי"ש בהגהות על הריטב"א מש"כ בזה.

ב. מתני' ב"ה אומרים אף בשבועה. בפשוטו נראה דמייירי באותו אופן שאסר עצמו בנדר, דהיינו שאסר פירות עולם אם לא כדבריו, וה"נ מייירי שנשבע לאסור פירות העולם עליו אם אינם של תרומה וכן מבואר בריטב"א, **אולם** הש"ך [סי' רל"ב ס"ק לא] והגר"א ס"ק ל"ח כתבו בשם הירושלמי דאף בנשבע סתם שפירות האלו הם תרומה מותר, וצ"ב הרי בגמ' מבואר דבלא שיאמר היום נאסר וא"כ אמאי לא עבר משום שבועת שקר, ועי"ש דמשמע דילפינן מדרשה דכה"ג שהוא אנוס אין איסור שבועת שקר.

ג. מתני' ב"ש אומרים במה שהוא מדירו בה"א אף במה שאינו מדירו. לכאורה הטעם של בית הלל הוא דמכיון שמותר לידור אף במה שהוא לא פותח לו מאותם טעם כולם מותרים, ועי' ברש"ש שכתב דגם בלא זה היו כולם מותרים שהרי נחלקו ב"ש וב"ה לעיל כה ע"ב אם נדר שהותר מקצתו הותר כולו, וא"כ ה"ה כאן מכיון שהותר מה שפותח לו לידור ממילא הותר כל הנדר, [עי"ש במש"כ לדמות לר"ן בריש פרקין ועי' שם מש"כ לדון בדבריו], **אולם** בקרן אורה כתב להיפך דלא שייך לדון כלל נדר שהותר מקצתו דכיון שאמר בלבו היום ממילא הנדר מתפרש על אותו היום, ול"ש לומר הותר מקצתו כלל שהרי לא הותר כלל.

ד. גמ' והאמר שמואל דינא דמלכותא דינא. כתב הרא"ש אחד שקנה המכס מאת המלך אסור לגזלו הימנו 'ואיך יתירו חכמים לגזלן לידור כדי לגזלו', מבואר מדבריו שקושיית הגמ' היא איך התירו לגזול מכס הנדר, אבל על עצם הנדר לא קשה אלא בכל גונא לא יחול הנדר כיון שלא מתכוון לאסור רק את הפירות של היום, וחשוב אונס כיון שרוצים ליקח ממנו ממון אע"פ שע"פ דין לוקחים ממנו הממון מ"מ חשוב אונס, ועוד מבואר ברא"ש שכל קושיית הגמ' הוא משום דמייירי הכא שישאל קנה את המכס מאת המלך, אבל אם המלך בעצמו שלח ממונה לגבות את המכס לא היה קשה לגמ' איך יכול לגזול את המלך הרי דינא דמלכותא דינא, והביאור בזה כתב בחי' הגרש"ש דאע"פ דדינא דמלכותא דינא מ"מ הפקעת הלואתו מותר ואין בו איסור גזל, וכיון שאין איסור גזל יכול להציל עצמו בנדר זה.

אולם כתב הגרש"ש דבר"ן מבואר שחולק ע"ז, דהר"ן בד"ה מוכס העומד מאליו כתב וז"ל וכי אמרינן דינא דמלכותא דינא ה"מ לענין שאם קנה אחד מכס זה חייבים ליתן לו את המכס, וכן נמי אם לא קנה אותו אלא שהוא ממונה לגבות את המכס שאינו רשאי ישראל חברו לישבע שהן תרומה דליכא אונסא כיון דדינא דמלכותא דינא עכ"ד, **מבואר** בר"ן כאן דמייירי הכא ב' אופנים או שישאל קנה מהמלך וכמש"כ הרא"ש, או שישאל קנה ממונה של המלך לגבות החובות, [ומה שפי' דמייירי בישראל יתכן משום דקתני במשנה שאומר שהם של תרומה ועכו"ם אין לו נפק"מ בזה].

וביאר הגרש"ש הא דפי' הר"ן שיש איסור לנדר בכה"ג שהוא ממונה של המלך אע"פ שהפקעת הלואתו מותרת, מ"מ כיון שהוא חייב לשלם לא פקע השיעבוד של העכו"ם, והישראל נשאר מחויב לעכו"ם הממון, לכן אסור לישבע או לנדר שהפירות אינם שלו כמפסיד בזה את העכו"ם, [ואפשר דזהו איסור דרבנן], ומדויק מאוד לשון הר"ן שבתחלה כתב שאם קנה ישראל אחר מכס "חייבים ליתן לו", ובאופן השני שישאל ממונה כתב שאין ישראל רשאי לישבע ולא כתב שחייב לשלם, ועי"כ הטעם כמש"כ דאם ישראל אחר קנה זהו של הישראל, ואיכא איסור גזל במה שאינו משלם חיובו, אבל אם המלך העמיד ממונה אין איסור הפקעת הלואתו אלא שהשיעבוד קיים לכן אסור לידור.

ומבואר מדברי הרא"ש והר"ן דאף במקום שאסור לישבע מחמת שגזל אותו מ"מ אם נשבע יחול השבועה להיום, ולא אמרינן דמכיון שהוא חייב בממון יחול השבועה לגמרי, **אולם** בריטב"א כתב בהדיא שבמקום שיש דינא דמלכותא לא מהני מה שיאמר בלבו היום משום דדברים שבלב, וכונתו דבגמ' מבואר דבאונסין יכול לפרש מה שאמר יאסרו פירות העולם דהיינו היום כיון שזה בלבו ובלב כל אדם, אבל היכא שחייב מדינא לשלם אינו בלבו ובלב כל אדם ובכה"ג הנדר יחול כמו שאמר, ולפי הריטב"א ביאור קושיית הגמ' דהא דינא דמלכותא ואמאי לא חל הנדר לגמרי.

ה. ר"ן ד"ה במוכס העומד מאליו. ביאר הר"ן דכל הדין של דינא דמלכותא דינא הוא רק בחי"ל, משום דהארץ שלו ומשום כיבוש מלחמה, אבל בא"י שכולם שותפין בה ל"ש הכלל של דינא דמלכותא, ועי' ברמ"א סי' שס"ט ד"א דאין דינא דמלכותא אלא במסים התלוים בקרקע כי המלך גוזר שלא ידורו בארצו, ועי' ברמב"ם בפיה"מ כאן ובהלכות גזו"א [פ"ה הי"א] דאף במלך ישראל יש דינא דמלכותא, ועי' בלשון הרשב"ם ב"ב נד ע"ב שביאר הטעם דדינא דמלכותא הוא משום דכל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו, ולפי"ז שייך גם בישראל.

בעיקר ההיתר של דינא דמלכותא עיין בש"ך סי' ע"ג ס"ק לט שהביא מחלוקת הראשונים בזה דעת השלטי הגיבורים בפרק גט פשוט, דרך בדבר שהוא לטובת המלך יש בו דינא דמלכותא ולא בדבר שבין אדם לחברו, ויש שסוברים דבכל גונא אלא דאם הוא

כנגד הלכה מפורשת הכתובה בתורה אין דינא דמלכותא, וע"ע באבן האזל פ"ח מנזקי ממון ה"ה, ובחי' ר' ראובן גיטין שהאריך בגדרים אלו, [וע"י במה שכתבנו ב"ב נד ע"ב].

ו. גמ' היכי נדר וכו'. הר"ן ביאר דאם אומר יאסרו פירות העולם עלי אע"פ שבלבו לא מתכוון לאסור על עצמו את הפירות, אין דברים שבלבו מבטלין מה שהוציא בשפתיו, אפילו גבי אונסא דהא סתמא קאמר, נראה מדבריו דאע"פ דהוה דברים שבלבו ובלב כל אדם, מ"מ אין כח לדברים שבלב לסתור דברים שאמר בפיו, ויסוד זה מצינו בריטב"א בקידושין נ ע"א, וע"י בשערי ישר שער ז פ"ח שכתב דכן הוא כונת הר"ן.

אולם אפ"ל שאין כונת הר"ן לומר כלל בכל מקום שיש דברים שבלבו ובלב כל אדם שסותרים לפיו, אלא כונת הר"ן כאן רק לענין נדרים, דהנה יש להקשות בעיקר הסוגיא אמאי צריך לפרש בלבו היום ומ"ש הא דנודרין להרגים מהקנאה בממון דהיכא שתליוהו ויהיב דהוה מעשה באונס דלא חל המתנה כלל כדמבואר בבא בתרא מח ע"א, וא"כ ה"ה כאן אמאי לא חשיב מעשה נדר באונס.

והביאור בזה כתבו באחרונים [חי' גרנ"ט וברכ"ש] דחלוק עשית חלות של נדר מקנינים, דבנדר א"צ דעתו על חלות האיסור, אלא בעינן דעת על הדיבור של הנדר, וכשיש לו דעת על הדיבור חל הנדר, ול"ד לקנינים שצריך כונה ורצון לעשית המעשה, ולכן אע"פ שלא נתכוון בלבו לאיסור ולא רצה שיאסר באיסור נדר, מ"מ כיון שנתכוון לדיבור של נדר ורצה שהאנס ישמע שדיבורו הוא דיבור שצריך לאסור אותו לכן חל הנדר, וזה כונת הר"ן שאין דברים שבלבו מבטלין מה שהוציא בשפתיו, וזהו סברת הריטב"א לעיל כז ע"א שכתב שאם אנסו אותו אונס ממון לעשות נדר או לישבע השבועה חלה אע"פ שהיה אונס עליה, והיינו דמכיון שהיה בדעתו לומר דיבור של נדר חל הנדר אף שהיה אונס על אותו דיבור.

אמנם בעיקר הקושיא אמאי לא חשיב כתליוהו ויהיב, ע"י ברכת שמואל [י"ז אות ו'] שכתב דכל דין תליוהו הוא רק כשהאונס הוא על גוף הממון עצמו, אבל אם האונס על דבר אחד ורוצה להיפטר ע"י נתינת ממון לא נאמר בזה דין תליוהו, [ע"י בבית יוסף חו"מ סי' ר"ה סעי' יב], וא"כ ה"ה הכא שהוא אונס אותו על הממון ואינו אונס על עצם השבועה אלא שעושה השבועה והנדר כדי לפטור את עצמו מהממון בכה"ג אין ההלכה של תליוהו. **מיהו** בדעת הריטב"א נראה דא"א לומר סברא זו שהרי כתב בהדיא דאף אם אנסוהו לעשות נדר או שבועה חלה השבועה, **וכן** מבואר בשטמ"ק כאן שכתב דמבואר בסוגיא שאם אנסוהו לישבע ואמר בלבו היום לא נאסר רק אותו היום, ומבואר דאם לא אמר בלבו היום אע"פ שהיה אונס על עיקר הנדר והשבועה לא הוה כדיני ממון שאם אנסוהו לא חל המתנה.

ז. גמ' דאמר בלבו היום ומוציא בשפתיו סתם. ואע"ג דדברים שבלב אינם דברים לגבי אונסים שאני. ויש להבין דאם יש חסרון של דברים שבלב מדוע לגבי אונסים אין חסרון, ונתבאר כמה דרכים בראשונים, הרא"ש והר"ן ביארו דכיון דהוה דברים שבלב כל אדם, לכן מתפרש הדיבור של הנדר שאמר לאסור פירות רק היום, ולכן כתב הר"ן דכל זה רק אם לא הזכיר בנדר לעולם דאם אמר לעולם הרי זה סותר למה שאומר בפיו ואף באם היה בלב כל אדם לא יועיל וכמשי"כ לעיל, ואף דבסתמא משמע לעולם מ"מ מועיל דברים שבלב דהוה בלב כל אדם לפרש את הדיבור.

התוס' בשבועות כז ע"ב [ד"ה גמר] דמהא דילפינן בגמ' שם דנתכוון לומר פת חטיטין ואמר פת סתם דחל רק על חטיטין, נלמד לכל מקום דבנדרים יוכל ע"י לפרש את הדיבור לפי מה שחשב בלבו, ומה דמבואר בגמ' כאן דאונסים שאני, משום דרק ת"ח נאמן לפרש, אבל עם הארץ לא נאמן והכא איירי אף בע"ה ולכן רק משום דהיה אונס נאמן לפרש דבריו, [בעיקר סברת תוס' שיכול לפרש כונת דיבורו היכא שאינו סותר לפיו, יש שביארו דאין זה סתם הלכה דהלב יכול לפרש הפה, אלא נתחדש בפרשת נדרים דהלב הוא חלק מן המבטא של הנדר ולכן יוכל לפרש את הפה], ועוד כתבו תוס' שם דסתם פת הוא פת חטיטין ולכן יכול לפרש כונתו אבל הכא ל"ש ה"ט ולכן צריך להגיע לסברא של אנוסין שאני.

הרשב"א בקידושין נ ע"א הביא דבריאים כתב דכך דרכן של בני"א לדבר עם האנס ולכן אין זה דברים שבלב דכל החסרון של דברים שבלב הם רק שסותר דבריו ומוסרן למחשבת ליבו, אבל כאן שדרכן של בני"א לדבר כן אין כאן נדר, וכע"ז ביאר בשערי ישר את הענין של נדרי זירוזין [הובא לעיל כא, א], ולפי"ז א"צ לומר בליבו היום דכיון דאין כאן דיבור של נדר כלל לא הוה נדר, וע"י בש"ך סי' רל"ב.

ח. ר"ן ד"ה היכי נדר. ומיהו נהי דמסקין וכו' אפילו הכי מי שגמר בלבו וכו', כונת הר"ן להקשות דהגמ' בשבועות מיייתי קרא שאדם שנתכוון לומר פת חטיטין ואמר פת סתם דנאסר רק בפת חטיטין, וא"כ קשה דהכא משמע בגמ' דאע"פ שאמר בלבו פירות סתם יכול לפרש היום רק משום אונס, והתם בכל גוונא יכול לפרש דבריו שנתכוון לפת חטיטין, ותי' הר"ן דהתם איתקל מילוליה, דמכיון שהוציא בפיו דבר שלא היה סבור שיוציא לכן נאסר רק בחיטין, אבל הכא לא איתקל מילוליה ולכן רק במקום אונס יכול לפרש דבריו, ומבואר ב"ר"ן דהחידוש שנלמד מקרא התם שחל על החיטין דאע"פ שאין כאן דיבור שהרי איתקל, מ"מ כיון שיש במשמעות לשונו לאסור פת חטיטין כיון שפת חטיטין הוה בכלל פת סתם לכן נאסר במה שהיה בלבו דחשיב שהוא אותו איסור בשפתיו.

אולם תוס' בשבועות שם ת"י דבכל גוונא יכול לפרש והתם מייירי בת"ח והכא בע"ה, ומשמע שתוס' חלקו וס"ל דאין זה בכלל איתקל מילוליה, ועי"ש בתוס' שם דמשמע דבלא קרא היה נאסר בכל פת והפסוק בא למעט דרק בחיטין יאסר, אבל לר"ן בלא קרא לא היה נאסר בכלל, וע"ע בראשונים בשבועות שתי' דהכא כיון שהוא נדר לדעת חברו לכן בלא אונס חל הנדר כמו שאמר אבל התם הרי הוא נודר לעצמו, ובוה ביארו נמי דרק במקום אונס יכול לפרש דבריו.

ט. להשלמת הענין מבואר בגמ' דבנדר יש חסרון של דברים שבלב ולכן אע"פ שבלבו אינו רוצה הנדר שהרי נודר מחמת אונס מ"מ הנר חל, ולעיל התבאר שהאחרונים ביארו שחלוק חלות איסור נדר שאינו דומה לחלות של קנין ממון דבנדר סגי במה שיש דעת על הדיבור בלבד, ולכן אע"פ שאונסים אותו מ"מ כיון שיש לו דעת על הדיבור הנדר חל.

אולם צריך לבאר עדיין הרי מצינו בנדים כלל שאם אין פיו ולבו שוין אינו נדר והרי דברים שבלב אינם דברים, והביאור בזה דהגמ' בשבועות כו ע"א לומדת מקרא דהאדם בשבועה פרט לאנוס, וכאן דרב כהנא ורב אסי שכל אחד נשבע שרב אמר כמו שאמר, ולא חל איסור שבועה כיון שהיה סבור שבאמת נשבע, ומבואר א"כ כאן שאין חסרון של דברים שבלב דברור שלא היה ידוע לנו כונתו. **והביאור** בזה דהא דילפינן מקרא דהאדם בשבועה פרט לאנוס הוא רק בכה"ג שאדם אומר נוסח של שבועה או נדר אלא שהוא סבור שאותו דיבור אינו אוסר אותו, שהרי רב כהנא היה ברור לו שרב אמר כמו שהוא אומר וא"כ אין כאן איסור נדר או שבועה, ובזה נאמר הכלל שאדם בשבועה, ונראה שזה הכלל של אין פיו ולבו שוין שנאמר בכל מקום שאם בפיו הוא ידוע שאומר נוסח של נדר אבל הוא סבור שאותו דיבור אינו אוסר אותו לכן אין כאן נדר, וה"ט שבנדרי שגגות שאמר קונם אם אכלתי ושכח שאכל דמכיון שבשעה שהוא נדר היה ברור לו שהדיבור של הנדר אינו אוסר אותו כלל לכן לא חל הנדר והיינו שאין פיו ולבו שווין. **אבל** באופן שידוע שהוא מוציא דיבור של איסור, אלא שהוא בלבו אין רוצה להיות אסור ע"י אותו דיבור בזה כיון שידוע שיש כאן דיבור של איסור חל הנדר, וזה מה שכתבו הראשונים חידוש גדול יותר שאע"פ שאונסין אותו דידור אינו דומה לכל דין תליהו דאין צריך דעת על חלות האיסור אלא דעת על הדיבור דהיינו שצריך לידע שיש במשמעות ידברו שהוא יאסור אותו לכן אע"פ אע"פ שלא רצה את האיסור של הנדר כלל חל הנדר. **וזה** הביאור דנדרי זירוזין חלוק מנודרים לאנסים דהכא הרי יודע שהוא מדבר דיבור של איסור והוא רוצה לומר אותו דיבור שישמע נדר לכן מקשה הגמ' שיש חסרון של דברים שבלב, אבל בנדרי זירוזין אינו רוצה שישמע דיבור של איסור אלא כל כונתו לזרז והתם כונתו שישמע כאן נוסח של דבר ולכן אין בזה חסרון של דברים שבלב, וע"י בשטמ"ק בריש פרקין ובתוס' ר"י"ד שהעירו מ"ש נודרים לאנסים מנדרי זירוזין וכתבו דהכא כיון שנודר לחברו ורוצה שישמע שהוא עושה מעשה של נדר לכן חל הנדר כיון שיש לו דעת על הנדר, אבל בנדרי זירוזין אין לו דעת שיהא כאן נדר, כיון שלא רצה אלא לזרז נמצא דכל מטרת הדיבור אינו שישמע חברו איסור נדר אלא רוצה שישמע רק את הנוסח של נדר שזה יזרז אותו, ולכן אע"פ שיש כונה על הדיבור מ"מ כיון שאין כונה לדיבור בתורת נדר לפיכך אינו נדר.

הערות וציונים

פרק ארבעה נדרים

דף כח:

א. מתני' נטיעות האלו קרבן אם אינם נקצצות יש להם פדיון. הר"ן הביא ב' פ"י האם הכונה במשנה א' שהקדיש את הנטיעות, ב' שאסר אותם באיסור נדר בקונם כללי ולכן יש להם פדיון, **וכתב** הרא"ש שהחידוש של המשנה הוא דלא אמרינן דהוה נדרי שגגות, שהרי סובר דודאי יקצצו ולא יחול ההקדש, קמ"ל דדברים שבלב אינם דברים, **ונראה** כונתו דס"ד דמכיון שברור לו שודאי ישרפו הרי"ז דומה לרישא של המשנה בדף כה ע"ב דאם אמר קונם אם אכלתי וסבור שלא אכל, דלא חל הקונם כיון שלפי מה שהוא סבור שלא אכל אין דיבורו דיבור של נדר שאוסר אותו, וה"נ כיון שברור לו שזה ישרף אין כאן דיבור של הקדש, קמ"ל דדברים שבלב אינם דברים, ונראה דהכונה היא דלא אמרינן שזה ברור לו שודאי ישרף, אלא אף הוא מסופק בדבר דשמה ינצלו, וכיון שלא פירש בהדיא דברים שבלב הם ואינם דברים, [ומבואר ברא"ש דאף בנדרי הקדש יש הלכה של פיו ולבו שווין]. **ועי'** תוס' ר"י"ד שכתב דהפירוש במשנה הוא דוקא שהקדיש ולא שאסר עליו בקונם כיון דהוא נדרי שגגות, ומבואר מדבריו דאין דין נדרי שגגות בנדרי הקדש, וצ"ב הטעם בזה הרי נדרי הקדש הם כשאר הנדרים, ורק ב"ש ס"ל בנזיר יא ע"א דהקדש בטעות לא הוה הקדש, ועי' בתוס' שפ"י דהחידוש הוא דלא הוה נדרי זירוזין.

ב. גמ' אמר בר פדא פדאן חוזרות וקדושות. מבואר בר"ן דכיון דאמר עד שיקצצו כונתו דאף אם יפדה יחזור ויחול עליו הקדש, והביא הר"ן דדעת הרשב"א דהך סברא אמרינן גם בידי ממונות שאם אמר שדי מכורה לך עד שאלך לירושלים, אע"פ שחזר וקנה ממנו השדה חוזר השדה ללוקח, וכ"ז רק אם אמר מעכשיו דאין חסרון של כלתה קנינו, וצריך ביאור מ"ט מהני הכא אמירת מעכשיו הרי בכל מקנה לאחר ל' יום לא יועיל אף אם אמר מעכשיו כדמוכח בסוגיא בקידושין ריש פרק האומר דבאומר לאשה הרי את מקודשת מעכשיו ולאחר ל' יום נחלקו בגמ' האם הכונה של מעכשיו הוא תנאי או חזרה, אבל לענין שלא יהא חסרון של כלתה לא מועיל.

אולם מצינו בראשונים בקידושין סג ע"א [עיי' בתוס' ד"ה כגון] שכתבו דבמקנה דבר שלא בא לעולם למאן דס"ל אדם מקנה דבר שלא בא לעולם היכא דאמר מעכשיו אין חסרון של כלתה קנינו והקנין חל לאחר ל', ולכן ה"נ כשאומר שמקדיש או מקנה את השדה לאחר שיחזור ויקנה ממנו דחשיב כדבר שלא בא לעולם, כדמבואר להלן פו ע"א וכתובות נט ע"א דאומר לחברו שדה זו שאני מוכר לך לכשאקחנך ממך תהא קדושה דאע"פ שזה לא בא לעולם מ"מ חל ההקדש כיון שבידו להקדישה עכשיו, וא"כ ה"נ הכא אין חסרון של דבר שלא בא לעולם, ומהני אמירת מעכשיו לענין זה שלא יהא כאן חסרון של כלתה.

והסברא דמהני אמירת מעכשיו כתב הגרש"ש [סי' כב] דלמד"א אדם מקנה דבר שלא בא לעולם ס"ל שאע"פ שחלות הקנין יחול רק כשיבוא לעולם, מ"מ יכול לעשות מעשה עכשיו שיחיל את הקנין כשיבוא לעולם, וס"ל שיכול לחלק את המעשה הקנין מחלות הקנין, דהיינו שיכול לעשות המעשה קנין מעכשיו אע"פ שהחפץ אינו בעולם, אלא שדהטעם שיש חסרון של כלתה כיון שבפועל המעשה עכשיו אין יכול להחיל את הקנין נמצא שכל הכח של המעשה לפעול קנין הוא רק כשיבוא החפץ לעולם, דבאותה שעה יכול להחיל את חלות הקנין, [ומאן דפליג דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם סבר דל"ש לעשות מעשה קנין עכשיו שיחיל קנין כשיבוא החפץ לעולם, ולכן רק כשכח המעשה להחיל את החלות יכול לעשות מעשה קנין].

ולפי"ז כתב דאם אומר מעכשיו הכונה בזה שנותן כח עכשיו למעשה קנין להקנות את השדה מיד לקונה, אלא שאע"פ שבפועל אינו קונה מעכשיו את החפץ כיון שהוא אינו בעולם, מ"מ מעשה הקנין חל מיד לענין זה שמיד שיבוא לעולם יחול הקנין על החפץ, אלא שאם לא אמר מעכשיו כל הכח של המעשה קנין לקנות אינו אלא רק לאחר שיבוא החפץ לעולם, דבכה"ג המעשה צריך לפעול כשיבוא החפץ לעולם, ולכן יש בזה חסרון של כלתה קנינו כיון שלאחר שיבוא לעולם אין המעשה קנין בעולם.

ג. **הר"ן הביא** דהרשב"א בסוף דבריו כתב שהוא חוכך להחמיר האם בממון אמרינן שיוכל לקנות במעשה אחד את השדה עכשיו וגם לאחר שיחזור ויקנה אותו ממנו, והביא רא"י לזה מהא דמבואר בגמ' להלן הנותן לאשה ב' פרוטות ואמר לה הרי את מקודשת עכשיו בפרוטה, והפרוטה הב' לאחר שאגרשך, וס"ד דהגמ' שם דשייך בזה דינא דבר פדא, ואפ"ה מצריך ב' פרוטות ולא סגי בפרוטה אחת, וע"כ דאף אם שייך בממון שהשדה חוזרת לו מ"מ לא סגי בפרוטה אחת משום דכלתה קנינו.

וז"ב מה ס"ד דהרשב"א והרי הטעם דבקנין כסף אין כלתה משום דשעבוד המעות קיים וכאן שכבר נשתמש להקנין הראשון אין הכסף משעבד יותר ובמה יקנה, וצ"ל דכמו שיכול לקבוע בתחלה שהפרוטה תשעבד קרקע אחת ה"ה יכול לקבוע שאותו פרוטה תשעבד עוד קרקעות, וכמו שיכול ע"י פרוטה אחת לקנות כמה חפצים, ה"ה אם יעשה קנין כדי לקנות ב' חפצים אחד עכשיו, והשני לאחר ל' שיקנה, משום דהכסף יכול לשעבד מעיקרא ב' קנינים של ממון אע"פ שחלות הקנין הוא בב' זמנים שונים.

וביאור הספק של הרשב"א ע"י בחי' הגרש"ש [גיטין סי' ה] שכתב ד"ל דאין שייך לעשות ב' חלויות שונות ע"י מעשה קנין אחד, ורק אותו סוג של חלות יכול לעשות אף שהוא בב' זמנים שונים, ודבר זה מבואר בקידושין ז' ע"ב דנסתפקה הגמ' ב' בנותיך לבי בני בפרוטה, בתר נותן ומקבל אזלינן והם אחד, או בתר הבנות שהם שנים ולא סגי בפרוטה אחת לשניהם, ומבואר דבקידושין ל"ש שיקנה ע"י פרוטה אחת ב' נשים, ומשום שכל אישות היא חלות נפרדת ולא שייך במעשה אחד לפעול ב' חלויות, וי"ל דזהו שנסתפק הרשב"א האם לקנות ב' זמנים בחפץ אחד הוא כמו קנין על ב' חפצים שונים, ושייך לקנות אותו ע"י מעשה קנין אחד אף שיחול בב' זמנים, או דלא הוה כב' חפצים שונים, כיון דזמן אחר בהחפץ הוא לא קיים בעולם ולכן יש כאן ב' חלויות חלוקות, ולא סגי בקנין אחד דכלתה קנינו.

אולם הקשה בחידושי הגרש"ש דהרי מבואר שאף בקנין שטר איכא הנדון של הסוגיא וקשה אמאי בקנין שטר יש חסרון של כלתה הרי בנוסח של השטר מפורש שיש כאן כמה קנינים וה"ל כמו כמה שטרות בשטר אין חסרון של כלתה, ואיזה ריעותא איכא אם כתוב הכל בנוסח אחד. **ואפשר** לבאר הספק של הרשב"א באופן אחר דכיון שעכשיו הוא מקנה את החפץ לעולם, ל"ש שע"י אותו מעשה קנין שעושה עכשיו להחיל עוד מעשה קנין, דזה סותר למעשה קנין שעושה עכשיו, ולכן אף כשיש כמה נוסחאות בשטר מ"מ כיון שיש מסירה אחת אפשר שלא יקנה כל הכתו בשטר וע"י.

דף כט.

א. **גמ' א"ל רב המנונא קדושה שבהן להיכן הלכה**. מבואר בגמ' ג' דעות בדין הקדש לא פקע בכדי, א' דעת בר פדא ורב המנונא שאין חילוק בין קדושת דמים לקדושת הגוף ובשניהם הקדש לא פקע בכדי, והגמ' מדמה ענין זה לקידושי אשה דאם אמר היום את אשתי ולמחר אין את אשתי דלא פקע הקידושין וצריכה גט, ב' דעת עולא ורבא שיש חילוק בין קדושת דמים לקדושת הגוף דקדושת דמים פקע בכדי וקדושת הגוף לא פקע, ג' דעת אבבי שאין חילוק בין קדושת דמים לקדושת הגוף ובשניהם פקע בכדי.

וצריך לבאר במה פליגי, והנה הר"ן כתב [בד"ה א"ל אבבי] דאפשר דאף אבבי שאינו מחלק בין קדושת הגוף לקד"ד, מ"מ מודה באומר לאשה היום את אשתי ולמחר אין את אשתי שלא יוצאת בלא גט, וטעמא משום דמבואר בגמ' בגיטין שכל קנין לזמן נחשב קנין פירות, ומכיון שלא מצינו קנין פירות באשה ממילא אם הוא מקדש אותה לזמן לא הוה קידושין, וע"כ שיש כאן קידושין לעולם ובזה לכו"ע לא פקע בכדי, מבואר מדברי הר"ן שהיסוד שקדושה לא פקע בכדי הוא מחמת הסברא שאם היה חל לזמן היה נחשב קנין פירות, וע"כ בדבר שלא שייך קנין פירות ע"כ שהוא חל לעולם ולכן לא פקע בכדי.

אולם צריך להבין עיקר הדבר הרי הוא קידש אותה רק ליום אחד ולא עשה מעשה קידושין לעולם, ואיך יחולו הקידושין יותר מהמעשה שעשה, וכן צ"ב דלפי סברת הר"ן נמצא דלבר פדא דקדושת דמים לא פקע בכדי הוא מאותו טעם של אבבי בקידושי אשה, וקשה הרי יסוד הענין של קדושת דמים הוא נובע מכח הדין ממון שבו, והרי בממון מצינו קנין פירות, ומצינו בתוספתא בבא מציעא [פ"ט הי"ב] דשוכר יכול להקדיש את הקנין שיש לו עד סוף זמן השכירות, ומוכרח דאין חסרון של קדושה פקעה בכדי כיון שהקדיש רק פירות.

ועוד הקשה בקובץ הערות [סי' נו א'] שהרי בחולין קלט ע"א מבואר דתרגולת של הקדש שמרדה פקע קדושתה ממנה, והטעם משום שהגזבר התיאש מהממון ממילא פקע הקדושה, וקשה א"כ לבר פדא אמאי הקדש לא פקע בכדי הא כיון שפקע הממון ממילא יפקע ההקדש כמו שמצינו בתרגולת שמרדה.

וביאר הענין כתב הקובץ הערות [נו ה] דמצינו ב' אופנים לקנין לזמן אחד שמקנה את זכות השתמשות או קנין פירות בחפץ, אבל גוף החפץ נשאר של הבעלים, והשני שמקנה את כל החפץ בין את הגוף ובין את הפירות לעולם, אלא שקובע שהקנין יהא נפקע לאחר זמן דהיינו שעושה כאן חלות הפקעה לקנין שהחיל, אבל באותה שעה שהוא קניי לשני יש כאן קנין גמור לעולם, ונראה שבסוגיא הכא הרי הוא מקדיש את הגוף והפירות לגמרי לזמן, והר"ז כמקדיש לעולם אלא שמשיר בקנינו שיפקע לאחר זמן, ובזה סבר בר פדא דמכיון שהדבר יצא מרשותו לגמרי לא פקע בכדי וחל לעולם, דא"א להחיל חלות הפקעה לאחר שעשה מעשה הקדש לעולם, וכן נמי בקידושין דלכו"ע לא פקע בכדי אין הכונה שעשה קידושין לזמן, אלא מעשה הקידושין הם לעולם אלא שעשה חלות הפקעה שיפקע לאחר יום אחד, ובזה כו"ע לא פליגי דלא פקע לעולם דל"ש קנין פירות באשה, (וע"י בברכת שמואל סי' ז' - י"ט שביאר כמש"כ).

ולפי"ז נראה דבזה גופא נחלקו בר פדא ורבא, דבר פדא סבר דכמו שלא שייך קנין פירות בקידושי אשה ה"נ בהקדש לא שייך קנין פירות להקדש, ולכן ע"כ שאם מקדיש לזמן מונח כאן הקדש גמור על הגוף והפירות, אלא שעושה מעשה עם הפקעה, ולכן סבר בר פדא דהקדש לא פקע בכדי, אבל רבא סבר דיש סברא לחלק בין קדושת דמים לקדושת הגוף דקדושת דמים פקע בכדי, והיינו דאפשר לעשות הקדש דמים רק לזמן שיקדיש את הקנין פירות כמו בממון ולכן פקע בכדי, ונמצא שביסוד הדבר כו"ע מודו שאם עושה מעשה הקדש גמור ל"ש שיחול הפקעה דלא פקע בכדי אלא סבר רבא דשייך הקדש על הקנין דמים דהוה קנין לזמן ממש.

והרא"ש כתב דכמו שמצינו שיש פדיון לקדושת דמים ה"נ פקע בכדי, וצ"ב כונתו הרי בפדיון הקדושה עוברת למקום אחר ומהכ"ת דפקע בכדי, ואפשר דכונתו שזה ראייה שאופן ההקדש של קדושת דמים הוא ככל הקנאה של ממון, ולכן אפשר לעשות את ההקדש רק קנין פירות, אבל קדושת הגוף דל"ש בזה פדיון קדושתו לא דמיא לקנין ממון וע"כ צריך להקדיש את עצם הגוף ולא רק קנין פירות, ולכן כשהקדיש לזמן הכונה בזה שיש כאן הקדש לעולם עם הפקעה ובזה אף לרבא הקדש לא פקע בכדי.

ונראה בדעת בר פדא דסבר שמה שיכול לפדות הקדש אין זה ראייה שאופן ההקדש הוא כמו הקנאה של ממון, ואע"פ שאף בר פדא מודה שממה שמצינו פדיון לקדושת דמים זה ראייה שקדושת דמים הוא דין ממוני וכמו שביארו הראשונים בגיטין מ ע"ב דהא דקדושת דמים לא מפקיע מידי שיעבוד משום שמצינו פדיון לקדושת דמים, מ"מ סובר בר פדא שאין משם הוכחה לאופן שחל ההקדש דלהחיל חלות הקדש צריך שיהא הקדש גמור לעולם, ואביי סבר שאף בקדושת הגוף שייך לזמן ויבואר להלן בדברי הר"ן סברת אביי.

ונמצא שכל הנדון בסוגיא כאן הוא רק בכה"ג שמעשה ההקדש היה לעולם ורק עשה הפקעה לאחר זמן, אבל היכא שפקע הממון ממילא פקע הקדושה לכו"ע, ובזה א"ש הך דתרגולת שמרדה דפקע קדושתה דכיון שהגזבר התיאש ממילא פקע הממון ולכן פקע הקדושה ממנה, [ועי' בקובץ הערות נו יא שכ"כ].

ולפי"ז נראה דמייירי הכא שיש לו את הגוף לעולם וע"כ אמרינן שיש כאן עשייה של קדושת הגוף עם הפקעה, אבל אם כל מה שיש לו זה רק קנין פירות אף לבר פדא יכול להקדיש כל מה שיש לו, ורק היכא דיש לו את גוף ופירות סבר בר פדא דל"ש קנין פירות בהקדש, וכן מבואר בתוס' בגיטין מ ע"ב בהא דאמרינן דהקדש מפקיע שיעבוד הוא רק קדושת הגוף אבל קדושת דמים לא, משום דלא אלים כח הקדש מכח מקדיש, וכיון שיש שיעבוד על אותו ממון אין כח להקדש לזכות יותר ממה שהיה למקדיש, [עי' בשער המלך פ"ח מלולב ה"י שהוכיח כן מתוס' כמש"כ]. **ובזה** א"ש הא דמבואר בתוספתא ששוכר יכול להקדיש את קנין שיש לו בבית אבל כשיגמר זמן השכירות יפקע ההקדש, והטעם משום דלא היה לו כח להקדיש יותר ממה שיש לו לכן מעיקרא לא חל ההקדש רק עד הזמן ההוא, אולם עי' בקובץ הערות ס"ק יא בסופו שנשאר בקושיא מהא דשדה מקנה.

הערות וציונים

פרק ארבעה נדרים

דף כט.

א. הר"ן כתב לחלוק על הרשב"א שכתב דהסברא של בר פדא שייך אף בממון כגון שהקנה שדהו עד שיעלה לירושלים שאם חזר וקנה ממנו המוכר חזר הלוקח וזוכה ממנו, והר"ן כתב דכל הסברא של בר פדא הוא רק בהקדש כיון שהקדש לא פקע בכדי אבל ממון פקע בכדי כמו שמצינו שאם אמר נכסי לך ואחר כך לפלוני דפקע קנין הממון מהראשון, האבני מלואים [כח נג] הקשה מכאן על מה שהביא בחידושי הר"ן גיטין פג ע"א בשם הרא"ה שלמד מהא דמבואר בגמ' שם דנותן גט לאשתו ואומר שמגרשה ליום אחד, דכיון דפסקה פסקה וחל לעולם, דה"ה אם נתן קרקע לחברו גוף ופירות ליום אחד דאין חוזר ואמרינן דכיון דפסקה פסקה, והקי' עליו מדברי הר"ן שכתב דבממון ל"ש הסברא דלא פקע בכדי וכמו שמצינו בדינא דאחר כך לפלוני, ועוד הקשה דבכל הסוגיא מבואר דכל הנדון הוא האם בקדושת דמים פקע או לא, אבל בממון לא היה נדון כלל ולדבריו בממון פשיטא דלא פקע.

והקובץ הערות שם לישב דברי הרא"ה ע"פ האמור לעיל, דכל מה שכתב הרא"ה דפסקה פסקה הוא רק אם מוכר בפירוש גוף והפירות ואז הכונה שהוא מוכר לעולם עם הפקעה, דבזה יש סברא דכיון דפסקה פסקה דכיון שיצא מהבעלים לגמרי לא שייך לשייר שיחזרו אליו דלא שייך לעשות מעשה קנין לגמרי עם הפקעה, דבזה יש סברא דכיון דפסקה פסקה דכיון שיצא מהבעלים לגמרי לא שייך בלבד התם לא דיבר הרא"ה ששם זה כל הקנין הוא רק פירות לזמן ואין כאן קנין גמור עם הפקעה, וכונת הר"ן דבממון כה"ג שמכר רק פירות ל"ש סברת בר פדא דלא פקע בכדי דכל הסברא של בר פדא הוא מחמת שמקנה הגוף והפירות לגמרי כמש"כ, ולפי"ז אף רבא ואביי ג"כ מודו בממון שאם יעשה הקנאה של גוף ופירות ליום אחד דאמרינן בזה פסקה פסקה.

ועי' אבן האזל [פ"ה מאישות הכ"ד אות ז] שכתב ג"כ סברא זו לישב קושיית האבני"מ, והוסיף דהר"ן לעיל בא לבאר דבממון אף אם אומר נוסח כזה כמו בהקדש אין סברא לומר יחזור ויהא הקדש, כיון שמצינו קנין פירות בממון א"כ יש לפרש כונתו עד שאעלה לירושלים שהוא מכר רק הזכות של הפירות של אותה שעה, [עי' שער חיים גיטין סי' לח בכ"ז].

ולמבואר נראה שבדין של הרא"ה אף עולא ורבא אביי יכולים להודות שאדם שמכר קרקע לזמן ואמר בהדיא שהוא מוכר את הגוף והפירות לזמן בכה"ג אמרינן שכיון שפסקה פסקה, וכל הנדון כאן בסוגיא הוא משום דס"ל לאביי ורבא דאף בהקדש שייך קנין פירות ולא פקע בכדי.

ב. האבני מלואים כתב לישב דכל סברת הרא"ה היא רק בגט ובקניני ממון אבל בהקדש לא שייך לומר כיון דפסקה פסקה משום דהסברא דפסקה הוא דכיון שבשעת המכירה הבעלים הפקיע את עצמו מן החפץ, לכן אע"פ שקבע זמן שהקנין יהיה ליום אחד מ"מ כיון שלא שייר לעצמו אין הקנין נפקע מהלוקח, אבל בהקדש כמו שלא מצינו חצר להקדש ה"נ הכא אין להקדש כח לזכות בעצמו בדיני ממון אלא רק ע"י הקדש של אדם ולא ממילא, ולכן הקדש פקע בכדי לדעת רבא, ולפי"ז כתב דהנדון בהקדש אם פקע בכדי או לא הוא הלכה אחרת, האם הקדושה לא נפקעת וכעין פשטה ובה נחלקו בר פדא ועולא, וזה דלא כמש"כ לעיל.

ונמצא שלפי האבני מלואים הא דאמרינן פסקה פסקה אינו משום שהקנין חל לעולם עם הפקעה אלא הקנין הוא ליום אחד, ומ"מ לא פקע כיון שהבעלים סילק את ידיו לגמרי ולא שייר לעצמו בזה כלום לפיכך הקנין ממון חל ממילא ולכן שייך רק לענין קנין ממון ולא לענין הקדש, ובר פדא סבר דגם בקדושת דמים שייך פסקה פסקה משום דגם הקדש יכול לחול ממילא, ולפי"ז הא דקדושת הגוף לא פקע בכדי אינו משום שהקדושה היתה לעולם עם הפקעה, אלא שהקדושה שחלה ליום אחד היא ממשיכה לחול ממילא.

ויסוד זה מבואר עוד באבני"מ [לא ס"ק כב] שהקשה בהא דהאומר לאשה חציך מקודשת לי אינה מקודשת, ומבואר בקידושין ז ע"א דטעמא דלא אמרינן פשטה קידושין בכולה משום דאשה דעת אחרת היא וכיון שלא נתרצתה להתקדש בכולה לכן לא חל הקידושין כלל, והקשה איך אמרינן לענין קידושי אשה דלא פקע בכדי הרי לא נתרצתה להתקדש, וכתב לבאר דהכא כיון שקידש את כולה ליום אחד ממילא הקידושין ממשיכים לעולם, אבל התם שקידש מעיקרא רק חציה כיון שדעת אחרת לא אמרינן פשטה איך יחולו הקידושין בכולה ולא לא חל הקידושין כלל, אולם לפי מש"כ בקובץ הערות לכאורה לא קשה דלא דמי הכא שהיה קידושין גמורים אלא שעשה הפקעה לקידושין ולכן חל הקידושין וההפקעה לא חלה.

ג. **גמ' ומה אילו אמר לאשה היום את אשתי ולמחר וכו'.** כתב הרא"ש דמילתא דפשיטא היא דכיון שנעשית כאשתו אינה יוצאת ממנו בלא גט, והכי אמרינן לענין גט אם אמר וכו' וה"ה לענין קידושין דמקשינן הויה ליציאה, הקו"ש [קידושין אות נ'] העיר כמה הערות ברא"ש, א' במש"כ דילפינן הויה מיציאה, קשה א"כ מה מקשה רב המנונא לעולא איך אפשר ללמוד לענין הקדש הרי אין ילפותא, ב' הרי לענין גט מבואר בגמ' בגיטין שזה סברא כיון שפסקה פסקה, וא"כ צ"ב אמאי צריך ללמוד קידושין בהיקש מגט הא אפ"ל אותו סברא שיש בגט יש גם בקידושין, ג' דהרא"ה למד כל דיני ממון מגט ולפי הרא"ש איך אפשר ללמוד מגט הרי חזינן לענין קידושין שצריך ללמוד בהיקש, ד' עוד קשה דלכאורה הרא"ש סותר דבריו דבתחילת דבריו כתב דמילתא דפשיטא היא דכיון שנעשית כאשתו וכו' והיינו שזה סברא וא"כ מדוע הוצרך הרא"ש להיקש, ועי' בקרן אורה כאן שכבר הקשה כן, ועי' בקו"ש שם וקבה"ע מש"כ לבאר, ועי' אבני מילואים סי' מ' סק"ה, ועי' מש"כ הגרש"ש בסוף סי' כ'.

ואפשר לומר דבאמת עיקר הדבר דבגט לא פקע בכדי הוא סברא כדמבואר בגמ', והסברא היא דלא שיד לעשות גירושין לזמן כיון דקנין לזמן היינו קנין פירות ולא שיד בגט קנין פירות, והנדון של הגמ' בגיטין בהיום את אשתי ולמחר אין את אשתי הוא דאע"פ שאין קנין פירות מ"מ יהא כאן הפקעה לגט ע"י שאמר אין את אשתי, ועי' אומרת הגמ' שכיון שפסקה פסקה, וא"כ י"ל דלגבי קידושין יש לדון האם יש מושג של קידושין לזמן והיינו בתורת קנין פירות, ועי' כתב הרא"ש דילפינן הויה ליציאה דכמו שאין גירושין לזמן דכל המושג של גט זהו לעולם, ה"נ ל"ש קידושין לזמן דכל הענין של קידושין הוא לעולם, וא"ש מה שכתב הרא"ש בתחילת דבריו שמילתא דפשיטא היא, דהיינו שלאחר שילפינן מגט שהמושג של קידושין הוא קנין הגוף ולא קנין פירות ממילא ל"ש מסברא שתהא מקודשת רק ליום אחר ואח"כ יחול הפקעה על הקידושין מסברת הגמ' כיון דפסקה פסקה.

ד. **ר"ן ד"ה וכו' קדושה שבהן.** הר"ן ביאר דמהא דמבואר בפרק קונם יין מוכח דיש חילוק בין קונם כללי דלא פקע בכדי ובקונם פרטי פקע, ועי' בריטב"א שחילק דתלוי האם אסר על עצמו כל השימושים או רק שימוש אחד, ועי' בחי' הגרש"ש [סי' כ"א] מש"כ לבאר החילוק בין קונם כללי לפרטי, ועי' בקצוה"ח סי' קי"ז שביאר כל החילוקים בין קונם כללי לפרטי.

ה. **ר"ן ד"ה אמר ליה אביי.** הר"ן כתב דכל קנין לזמן הוא קנין פירות, עי' באבני מילואים סי' י"ח סק"א דמבואר מדבריו דאין זה רק משום שהקנה לו רק פירות, אלא אף אם קנה כל הגוף לזמן גם הוה קנין פירות, עי' מש"כ לישב קו' התוס' יבמות ט ע"א, אולם צ"ע הא מבואר בגיטין מו ע"ב דמוכר שדהו ביובל ראשון מביא ביכורים וקורא, והרי כיון שיפקע ביובל לא הוה בכלל קנין פירות ואמאי תלה הגמ' דדוקא ביובל שני דלא סמכא דעתו שידוע שיפקע ביובל וצ"ע, [ועי' בהו"צ בגיטין מש"כ לישב].

ו. **ר"ן בא"ד.** הלכך גבי הקדש כיון דודאי חייל עלה הקדש דמים שאינו עולמית בדין הוא נמי דתיחול קדושת הגוף לזמן ידוע וכו'. צ"ב סברא זו שכתב הר"ן שמכיון שמצינו בהקדש קדושת דמים שאינו עולמית שהוא סברא שיחול עליה ג"כ קדושת הגוף לזמן, והנה לפי מה שנתבאר לעיל יסוד המחלוקת אם קדושה פקע בכדי הוא האם אפשר להחיל הקדש לזמן, דבר פדא סבר דא"א להחיל הקדש לזמן דהיינו שיחול קנין פירות להקדש, ולכן צריך להקדיש לעולם ועי' אמרינן שקדושה לא פקע בכדי, ור"ב סבר שיש סברא לחלק בין קדו"ד לקדושת הגוף דבקדושת דמים שיד להקדיש קנין פירות, וי"ל דסברת אביי היא שמכיון שמצינו שיש קנין פירות בהקדש בקדושת דמים, סברא הוא שאף בקדושת הגוף אפשר לעשות הקדש באופן זה גוף לפירות ולכן סבר אביי דפקע בכדי כמו שמצינו בקדושת דמים.

אלא שצריך להבין דעיקר ההקדש בקדושת הגוף הוא מה שעומד להקרבה, וכיון שכל ההקדש הוא רק לזמן והא רק קנין פירות איך יוכל להקריבו הרי הגוף אינו של הקדש, ועי' בקבה"ע שם אות י' שהעיר כן, ובחזו"א כתב דהוא הקדש על תנאי שאם יקריבו יהיה הקדש לעולם.

ואפשר לבאר ע"פ מש"כ בקצות החושן [רמ"א סק"ד - רנ"ז סק"ג] יסוד חדש בקנין לזמן שכמו שמצינו קנין פירות לזמן ה"נ יש קנין הגוף לזמן, והיינו שבכל קנין לזמן יש אפשרות למכור רק את הפירות והיינו שמוכר רק את השימושים לזמן מסוים, ויש עוד אופן שמוכר את גוף הקרקע אבל אינו מכירה גמורה אלא שמשיר לעצמו עכשיו את הבעלות של אחר זמן וגם זה חשיב קנין פירות, והוכיח יסוד זה מדברי הרמב"ם פכ"ג ממכירה ה"ה שכתב שם הרמב"ם שיש הבדל אם מוכר מכירה לזמן קצוב למוכר קרקע לפירות, שבמוכר לפירות אין הלוקח יכול לשנות את צורת הקרקע ולשבור ולהרוס, אבל במוכר את גוף הקרקע לזמן קצוב יכול הלוקח להרוס ולשבור את הקרקע.

וכתב בקצה"ח דאע"פ דשני הקנינים יש לזה דין של קנין פירות וכמש"כ הר"ן כאן דכל קנין לזמן הוא קנין פירות, מ"מ כשמוכר את גוף הקרקע לזמן יש תוספת במכירה שיכול לשנות את צורת הקרקע, והסברא בזה דכשמוכר רק פירות אין לו זכות להשתמש שימוש שמכלה את הקרקע, אבל כשמוכר את הקרקע לזמן אע"פ ששיר לעצמו את הבעלות על הקרקע לאחר שיכלה הזמן מ"מ בשעה שהקרקע תחת ידו יש לו זכות לעשות בקרקע כל שימוש שרוצה אע"פ שאותו שימוש הוא מכלה את הדבר, [ודוגמא לזה מצינו שאדם נותן לחברו זכות אכילה ויכול לכלות את הדבר אינו בעלות גמורה, וה"נ הכא אי"ז בעלות גמורה אלא אחד משתמישי החפץ הוא לשימוש שיכול להתכלות], ובזה ביאר בקצה"ח הא דעל בעלות כזו מביא ביכורים שאינה ככל קנין פירות, ובזה ביאר את הדין של מתנה על מנת להחזיר דהכונה בזה ג"כ קנין הגוף לזמן עי"ש.

ולפי"ז י"ל דהכא נמי לאביי דשיך קדושת הגוף לזמן היינו שמקדיש את הגוף לזמן ולא רק את הפירות, וכיון שהקדושה היא קדושת הגוף אע"פ דחשיב קנין פירות מחמת שהוא לזמן מ"מ יכול להקריבו קרבן דמכיון שאחד משימושי החפץ הוא שימוש שמכלה אותו אע"פ כן לא יוכל למנוע אותו מזה, והנה לשון הר"ן הוא שאפילו לא תהא אותה קדושה אלא קדושת דמים הרי מצינו קדושת דמים גבי הקדש, ונראה דכוונתו במש"כ שאפילו לא תהא אותה קדושת דמים, דהרי בקדושת דמים מצינו קנין פירות וכוונת הר"ן דאפילו אם נימא שקדושת הגוף הוא קנין פירות הרי מצינו קנין דמים דהיינו פירות בהקדש ולכן אף בקדושת הגוף אמרינן שיהא קדוש רק לפירות.

ז. **גמ' הכא במאי עסקינן דאמר לדמי.** פי' הרא"ש דאמר שור קדוש לימכר ולהביא בדמיו עולה, ואם לא נמכר תוך ל' אחר ל' ימכר ויביא בדמיו שלמים וקדושת דמים לא פקעה לאחר ל' יום, מבואר ברא"ש שאם מכרו בתוך ל' יום יוכל לקנות עולה ולהקריבו אפילו לאחר ל' יום. **אולם** הרמב"ם הלכ' מעשה הקרבנות [פס"י ה"ז] כתב שאם פדו אותו תוך ל' יום אם הקריבו לאחר ל' יום מביא כמו שנו, וס"ל לרמב"ם שכמו שאם לא היה פודה אותו היה הדין שפקע קדושת עולה וחל קדושת שלמים כיון שקדו"ד פקע בכדי, הי"נ לגבי המעות נמי אמרינן הכי שחל קדושת שלמים, וצ"ב סברת הרא"ש מ"ט לא פקע קדושת עולה הרי כל ההקדש היה רק עד ל' יום, [ואפשר שזה היה דעתו של מקדיש מעיקרא שאם ימכר לא יפקע ממנו קדושת עולה].

והנה בעיקר ההקדש של דמי עולה, משמע דבתוך ל' אם פדה אותו יוכל להקריבו אע"פ שכל ההקדש הוא רק לזמן, ונראה דהסברא בזה כמש"כ לעיל בשם הקצח"ח דיש מושג של קנין הגוף לזמן ולכן בשעה שהוא פדה יכול להקריבו שהקנין לזמן הוא אף לכלות את הדבר, [ע"י בקובץ הערות [נו יב] שכתב דמוכח שהרא"ש שחולק על סברת הרא"ה דכיון דפסקה פסקה, ע"ש מש"כ לבאר].

הערות וציונים פרק ארבעה נדרים

דף כט:

א. [כט ע"א] ר"ן ד"ה הכא נמי דאמר לדמי. דק"ל המתפס תמימים לבדק הבית, ע"י בקרן אורה שהקשה שלא שייך ה"ט דמתפס תמימים אלא היה צריך לומר דמקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף, **עוד** כתב הר"ן ואיכא מאן דאמר דאפילו לבר פדא נתיח משום דמייירי כשפדה ולכן חל קדושת שלמים, והקשה הקרן אורה דאם יש סברא דההקדש יכול לחול כשיפקע ההקדש הראשון אע"פ שבשעת מעשה ההקדש לא היה יכול לחול א"כ אמאי קתני בברייתא כה"ג, הא אפילו כשאמר בתחלה שור זה עולה סתם, ואח"כ אמר לאחר ל' יום שלמים ג"כ יחול ההקדש של עולה כשיפקע ההקדש של שלמים וצ"ע, עוד צ"ב דמה שמקדיש אותו לאחר פדיון הוה דבר שלא בא לעולם וא"כ אף אם יפדה אותו איך יחול ההקדש, ואפשר דכיון שאמר תוכ"ד להקדש הראשון לכן מהני, **ועי'** ברשב"א שמבואר שחולק על הר"ן דהגמ' באמת לא מישבת לבר פדא.

ב. ר"ן ד"ה אמר רב פפא. מבואר בר"ן שאם אמר לאחר ל' יום עולה מעכשיו שלמים חל עכשיו קדושת שלמים ולא פקע וקדושת עולה לא יחול לאחר ל' יום, ולא אמרינן דמכיון שאמר בתחלה שיחול עולה לאחר ל' יום, ממילא לא יחול קדושת שלמים רק ל' יום, אלא כיון שאמר תוך כדי דיבור מעכשיו שלמים חייל קדושת שלמים עכשיו ולא פקע לאחר ל' יום, אולם לא נתברר האם כונת הר"ן שאם אמר לאחר כדי דיבור מעכשיו שלמים יחול עליה קדושת שלמים רק ל' יום, או מכיון שיש לו רק את הבעלות של ל' יום, הוה רק קנין פירות ולא יחול ע"ז קדושת הגוף כלל.

אולם אפ"ל דאף אם לא יחול קדושת הגוף מ"מ יחול קדושת דמים לזמן, שהרי כשמקדיש דבר שאינו ראוי להקרבה כבעל מום כדמבואר בר"ן בע"א שחל קדושה לדמיו, וא"כ הי"נ הכא כיון שלא שייך שיחול קדושת הגוף לכן תחול קדושת דמים, ובכה"ג אף בר פדא מודה כמש"כ לעיל שמוכח בתוספתא ששוכר בית יכול להקדיש הדיוור להקדש ואח"כ תחזור לבעלים, דהיכא שזה כל הבעלות שלו אין חסרון דקדושה ל"פ בכדי, [ועי' ברש"ש שמדבריו נראה דלא יחול כלל, ועי' אמרי משה יג סק"ז שכתב נמי דהקדש לא חל]. **אולם** יש להקשות אי נימא דבאמת הקדש יחול ל' יום או קדושת הגוף או דמים, א"כ אמאי אם אומר בתוכ"ד מעכשיו שלמים אמרינן שחל קדושת שלמים לעולם ולא תחול קדושת עולה, הרי כל הסברא בתוך כדי דיבור הוא מחמת שאמר ב' דברים שסותרים לכן יכול לחזור בו תוכ"ד, אבל אם אחר כדי דיבור יכול לחול עליה קדושת שלמים ל' יום א"כ נמצא שאין כאן ב' דברים שסותרים, וא"כ אמאי לא ישאר קדושת עולה לאחר ל' יום ומה שאמר מעכשיו שלמים יחול רק ל' יום.

ונראה דמכיון שאם היה אומר רק מעכשיו שלמים ל' יום היה הדין שהיה חל לעולם דקדושה לא פקע, והביאור הוא שהיה כאן חלות הקדש עם הפקעה וכמבואר לעיל נמצא שיש כאן מעשה הקדש לעולם וא"כ נמצא שיש סתירה בין אמירת מעכשיו שלמים למה שאמר בתחלה לאחר ל' יום עולה, ולכן אמרינן שיש כאן חזרה וחל קדושת שלמים ולא פקע, [והידוש הוא דאע"פ שאפשר לישב ב' הלשונות מ"מ כיון שבעצם הוא סתירה אמרינן שיש כאן חזרה בתוכ"ד].

ג. ר"ן בא"ד. בעיקר מה שכתב הר"ן דמה שאמר מעכשיו שלמים מייירי בתוכ"ד, מדברי הרשב"א נראה שאף אם אמר לאחר כדי דיבור ג"כ, דהרשב"א בהמשך הסוגיא כתב דאף שבהקדש לאחר ל' אין יכול לחזור בו משום דהוה כמעשה ולא אתי דיבור ומבטל מעשה, אבל ע"י מעשה כגון שימכור אותו תוך ל' יום יתבטל ההקדש דמעשה מבטל מעשה, וא"כ א"צ תוכ"ד כיון דההקדש של מעכשיו הוא מעשה ויתבטל ההקדש שלאחר ל', [ובאמת שצריך להבין דעת הר"ן אמאי לא חשיב כמעשה שמבטל כדאמרינן בקידושין שהלכה ונתקדשה לאחר בטלו הקידושין, ועי' להלן]. **והנה** דעת התוס' במנחות דף פא, ב דבהקדש אין חזרה אפילו בתוך כדי דיבור, וכ"ה דעת הרמב"ם פרק ט"ו ממעשה הקרבנות ה"א, ולפ"ז א"א לפרש כפי' הר"ן וע"כ דיפרשו כהרשב"א דאף לאחר כדי דיבור וחל כיון דמעשה מבטל מעשה.

ד. ר"ן ד"ה פשיטא. וי"ל דאמסקנה סמיך דאמר אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי, מבואר מדבריו דיש כאן ב' נדונים, א' אם יש חסרון של כלתה קנינו בהקנאה להקדש, ב' האם יכול לחזור בו מההקדש, וע"ז כתב הר"ן שמכח הסברא של אמירה כמסירה ל"ש ב' החסרונות, ומבואר שההקדש חל לא מחמת דין נדרים שהרי בנדר אין חסרון של כלתה, כמו שביאר במחנ"א נדרים [סי' יב] כיון שהאיסור חל על האדם עכשיו על הזמן שיבוא, ומעיקרא סברה הגמ' דהך סברא דאמירה כמסירה מהני רק לענין זה שאין חסרון של כלתה ולא לגבי חזרה, [ומצינו בדומה לזה בתוס' ב"מ טז ע"א שבמקנה דבר שלא בא לעולם מהני אמירת מעכשיו לענין זה שלא יהא כלתה ולא לגבי חזרה דלענין חזרה יכול לחזור בו].

והנה לשון הר"ן דלא גרע אמירה לגבוה מכסף קידושין של אשה, וכן הוא לשון הרשב"א דאמירה לגבוה חשיבה ככסף, וצ"ב כונתם הא בכסף ליכא כלתה משום דשיעבוד המעות קיים, ומה יש באמירה שדומה לכסף בזה, **וע"ע** תוס' ביבמות צג ע"א שכתבו

דחשיב כמסירה ממש, ולכן כתבו תוס' שם דגם לגבי תרומה אמרין אמירה כמסירה, וצ"ב מה כונתם כמסירה ממש, הרי בכל קנין חליפין שיש חסרון של כלתה לא יועיל מה שימסור לידו ממש החפץ.

בחינושי הגרש"ש [סי' כ"ב] כתב לבאר דהא דיש חסרון של כלתה בכל מעשה קנין משום שצריך שבשעת מעשה הקנין החלות יהא קיים, אבל קנינים שחלים ע"י הדיבור ל"ש לדון בזה משום כלתה, משום דבמקום שא"צ מעשה קנין החלות חל מכח הכונה והרצון, ובזה א"צ שיהיה קיים לעולם אלא כיון דרצה יכול לחול אח"כ מכח הרצון הקודם, וכמו בכל קנין כסף שאין חסרון של כלתה מחמת שאין עכשיו רצון לקנין ואף אם ברור שעכשיו אינו רוצה מ"מ קונה, אלא צריך חזרה מפורשת ולכן בהקדש וה"ה בהפקר לאחר זמן ל"ש לדון משום כלתה, ומדבריו מבואר דא"י הלכה דווקא בהקדש אלא בכל חלות שהוא ע"י דיבור ל"ש כלתה.

ועי' רעק"א לקמן דף ע"ב שהוכיח שאף בהפרת בעל אין חסרון של כלתה אם מיפר לאחר זמן, אולם בר"ן משמע שיש כאן הלכה דאמירתו לגבוה כמסירתו שזה כנתינת כסף ולא משום דשזה הלכה כללית בכל חלות שע"י דיבור.

ה. מדברי הר"ן נתבאר דהדין דאמירתו חשיב כהקנאה ולא מחמת הדין נדר שבזה, ועי' **באבני מילואים** [סי' א סק"ב], שכתב לישב קושית המשנה למלך איך עכו"ם יכול לידור קרבנות באופן של "הרי עלי" הרי אינו מחויב באיסורי כל יחל, וכתב דכיון דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי לכן יוכל להקנות ולחול עליו חיוב להקדש, ועי' קה"י ע"ז ס"ב מש"כ בזה.

וכן יש להוכיח מהא דמבואר בתוס' מנחות פא ע"ב דאין חזרה בתוך כדי דיבור בהקדש משום דאמירתו כמסירתו, והקצות החושן [סי' רנ"ז סק"ב] ביאר דממעשה לא שייך חזרה, וכל מה דיש חזרה בתוכ"ד בקניני ממון הוא כיון דצריך דעת על מעשה הקנין ולכן כשחוזר בו אין דעת על הקנין ולכן מהני החזרה דנמצא דאין החזרה מהמעשה אלא מהדעת, אבל בהקדש דהדיבור הוא המעשה נמצא דהחזרה אינו מהדיבור אלא ממעשה ולא שייך חזרה ממעשה, ומבואר כמש"כ דעצם הדיבור הוא ההקנאה להקדש, [ודלא כהרא"ש שיבואר בסמוך].

ו. ר"ן ד"ה הכא שאני. מבואר דהא דאין יכול לחזור בו, הוא משום דאמירתו כמסירתו דהו"ל כאילו אמר מעכשיו ולאחר ל' בקנין של הדיוט, בפשוטו נראה דכונת הר"ן דכמו שמצינו בקנין בדבר שלא בא לעולם שאם אמר מעכשיו לא יוכל לחזור בו ה"י אהני אמירה להקדש כאילו שאמר מעכשיו, עי' בקה"י סי' כב שביאר כן, **אולם** ברשב"א כאן כתב ב' סברות מה מועיל מה דהוה כמעכשיו, א' דע"י זה אמרין שהקדיש הגוף מהיום ושייר לעצמו פירות עד ל' יום, ותמה ע"ז דנמצא שיונק הפירות מהקדש, ב' דאמירת מעכשיו הוא אלים ממסירה להדיוט ונחשב כמעשה, ולא אתי דיבור ומבטל מעשה.

ונחלקו האחרונים בדעת הר"ן הגרעק"א כאן כתב דכונתו כהפי' הראשון דחשיב כאומר גוף מהיום ופירות לאחר ל', ובנתה"מ סי' רנ"ה סק"ה כתב דכונת הר"ן כהפי' השני דחשיב כמעשה, [והנה לעיל התבאר דמשמע בר"ן שאם אמר לאחר ל' יום עולה ואחר כדי דיבור מעכשיו שלמים לא יחול השלמים לענין שיפקיע את העולה, ואם לא חל כלום עכשיו אמאי לא הוה ההקדש השני כמעשה שיכול לבטל ההקדש הראשון, ומשמע דסבר הר"ן דחשיב שיש כבר עכשיו חלות הקדש וכפי' הראשון, (שו"מ כתב כן בדברי חיים יו"ד סי' מ"ו) אך בלשון הר"ן משמע שההקדש לא חל שהרי כתב כלומר דלא מצי הדר ביה].

ז. רא"ש ד"ה אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. וחייב לקיים דבריו כאילו נדר דכתיב מוצא שפתיך תשמור, במחנה אפרים [נדרים סי' י"ב] למד דכונת הרא"ש ע"פ מה דמבואר ברמב"ם פכ"ב ממכירה, דאדם יכול לומר על דבר שלא בא לעולם דרוצה שיהיה הקדש כשיבוא לעולם, ואף שלא אמר כן בלשון נדר כיון דיש חיוב של מוצא שפתיך תשמור חייב לקיים נדרו, ולכן כאן גם לא יוכל לחזור בו דיש עליו חיוב של נדר, ומבואר מדבריו דלהרא"ש לא חל בחפץ כלום אלא דהוא דין שכיון דנדר עלי קיים נדרו, ועיי' שהוכיח דאם נדר לאחר זמן אין יכול לחזור בו וה"ה הכא.

בשערי ישר [שער ה' פכ"א] הקשה דלדברי המחנ"א הרי מעצם חלות ההקדש יכול לחזור בו, דבזה הוא שוה לשאר קניני ממון, אלא שיש לו חיוב מצד הנדר לקיים מה שאמר, ובגמ' משמע דלא יוכל לחזור בו מחמת החלק שנקנה להקדש, ועוד תמה דהרי שי' הרא"ש דלא שייך לחול הקדש באופן זה כשאינו בעולם וכמו דהביא הטור בסי' ריב בשם הרא"ש, ועיי' מה שכתב לבאר, **ויש שביארו** דכוונת הרא"ש דלעולם ההקדש חל ע"י הנדר דהיינו שע"י שהוא מחויב ליחד את זה להקדש ע"י נעשה חלות הקדש וממון הקדש, ועיי' גם הכא כיון שהוא מחויב ליחד את זה להקדש לאחר ל' יום לפיכך חל חלות הקדש, [עי' משנת ר' אהרן שכתב כן ובזה ביאר מש"כ הרמב"ם שהפקר מטעם נדר וכ"כ בשערי"].

ח. בעיקר הענין של אמירתו לגבוה כתב במאירי קידושין כח, דבירושלמי יליף מקרא דלה' הארץ ומלואה, **וביאר** המאירי דהכונה היא דהקדש קונה אותה מדין קנין חצר, וכונתו דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא לכן בכל מקום חשיב חצר של הקדש, [ונראה מדבריו דעצם האמירה אינה חשובה כקנין אלא דמכח אמירתו החפץ יוצא ממנו ונקנה להקדש ע"י קנין חצר, ועי' בקצה"ח סי' ר' סק"א מש"כ לדון אם יש קנין חצר בהקדש ומוכח מהמאירי דשייך].

אמנם מדברי הרשב"א והר"ן שנתבאר לעיל נראה דההלכה של אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט היינו שדיבור להקדש יש בו תוקף של מעשה קנין, ועי' בנתה"מ סי' רנ"ה סק"ב שביאר כן, **וכן** נראה מהריטב"א קידושין שם שכתב דאין כונת הגמ' "כמסירתו" כמסירה ממש שהרי יש דברים דל"ש בהם קנין מסירה כגון בקרקעות ובשטרות, אלא כונת הגמ' היא כמסירתו בהקנאתו כל חד בהקנאה דילה, ונראה מדבריו דעצם האמירה היא כמעשה קנין בכל דבר המעשה קנין שהוא נצרך בשבילו, **אולם** הרשב"ם ב"ב קל"ג, כתב דאמירתו כמסירתו ילפינן מדכתיב ואיש כי יקדיש קדשו וגו' מוצא שפתיך תשמור, וכן נראה מדברי הרא"ש כאן, ומבואר דסברו הרא"ש והרשב"ם דלא כהראשונים דעצם הדיבור הוא הקנאה להקדש.

והנה באבני"מ סי' א' סק"ב כתב דבבן נח אע"פ שנודרים כישראל מ"מ ליכא בהו חיוב של מוצא שפתיך תשמור דאינם באיסור נדרים, והקשה בקה"י בע"ז ס"ב דלסברת הרא"ש דאמירתו לגבוה הוא רק מחמת החיוב של מוצא שפתיך א"כ בעכו"ם דליכא הך הלכתא ל"ש אצלו דין אמירתו לגבוה ובה חל ההקדש.

ולכן כתב שם בקה"י דכונת הרא"ש דבפסוק נתחדש ב' דברים א' עצם עשה לקיים הדברים ועוד שההקדש חל, ונראה דכונתו דממה שאמרה התורה מוצא שפתיך תשמור דהיינו שאסור לחלל דיבורו ע"כ שההקדש חל מכח דיבורו, דאם לא חל ל"ש כאן עשה שלא לחלל דאין לו מה לחלל, ולא משמע בקרא דצריך להקדיש ולקיים מה שאמר אלא משמע דמיד באמירתו כבר יש את האפשרות שלא לקיים מה שאמר וע"ז אמרה תורה מוצא שפתיך תשמור לקיים את מה שאמר, וע"כ דנתחדש בקרא שההקדש חל מכח האמירה, ולפי"ז כתב בקה"י דאף בעכו"ם שיש הך סברא דהדיבור מחיל את ההקדש, דכל מה של"ש בעכו"ם זה רק שאינו מחיוב לקיים את העשה דמוצא שפתיך, אבל מ"מ ילפינן דע"י אמירתו חל ההקדש דסברא זו שיש גם עכו"ם, אמנם באות הקודם הובא מש"כ בשם ר' אהרון שההקדש חל מכח נדר וצ"ע מעכו"ם.

ע"ע במאירי בחגיגה י ע"ב שמבואר מדבריו דכל הדין שאמירתו כמסירתו הוא דוקא בהקדש שחל בפה אבל בהקדש במחשבה לא אמרין אמירתו לגבוה אלא בעינן מעשה הקנאה להקדש, ויש לדון אי תלוי בהנ"ל במקור הדין של אמירתו כמסירתו ודו"ק.

הערות וציונים פרק ארבעה נדרים

דף ל.

א. גמ' הנותן ב' פרוטות לאשה ואמר לה באחת התקדשי היום ובאחת לאחר שאגרשיך. הקרן אורה ובית הלוי [ח"ב סי' מ"ט] תמחו מה מדמה הגמ' הך דקידושין למקדיש נטיעות אלו עד שיקצצו, הרי הנדון כאן הוא האם כשאדם עושה מעשה הקדש לזמן שיפדה, וכן קידושין לאחר שתגרש האם נחשב דבר שלא בא לעולם, דלא דמי למקדש לאחר ל' שהזמן ממילא אתי וחשיב דבר שבא לעולם, אבל הכא שמקדיש את הזמן שיפדה או בקידושין שמקדש לאחר הגירושין חשיב דבר שלא בא לעולם מחמת שהמצב שהוא פודה את ההקדש או המצב של האשה לאחר הגירושין הוא מצב חדש ולכן חשיב לא בא לעולם.

והקשו דבקידושין סב ע"א מבואר דאף למד"א אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם מ"מ אם הדבר בידו אין חסרון של לא בא לעולם, ולכן אם אמר פירות ערוגה זו תלושים יהיו תרומה על פירות ערוגה זו מחוברים לכשיתלשו חל התרומה כשנתלשו כיון שבידו לתלושם, ואכ"ש שאין לדמות קידושין להקדש דבהקדש הרי אם יאמר לאחר שהקדיש נטיעות הללו הקדש לאחר שיפדו יחול ההקדש כיון שבידו לפדותו ולהקדישו, ולכן אף כשאומר מעיקרא נטיעות הללו הקדש לאחר יפדו חל ההקדש, אבל הכא באשה אם אדם יתן לאשתו פרוטה ויאמר לה הרי את מקודשת לאחר שאגרשיך, מבואר בגמ' בקידושין שם דחשיב דבר שלא בא לעולם, דאע"פ שבידו לגרשה מ"מ אין בידו לקדשה, וא"כ מדוע מדמה הגמ' ב' הנידונים.

וכתב הקרן אורה דזהו גופא מה שדוחה הגמ' דיש חילוק בין פדאן הוא לפדאן אחרים, והיינו דאחרים אין בידו לחזור ולפדות מהם, אבל פדאן הוא מהקדש בידו להקדישו לכן מעיקרא יכול להקדיש אותו על אותו זמן.

אמנם הבית הלוי כתב דמדברי הר"ן בסוגיין לא משמע שזה כונת הגמ' לחלק, שהר"ן כתב דהנדון הוא האם יצאה מרשותו של מקדיש והקדש או לא ומשמע דיש כאן סברא אחרת, וכתב הבית הלוי דס"ל לר"ן דהכא לא חשיב בידו משום דיש חילוק בין בידו בסוגיא בקידושין לבידו לפדותו בהקדש, דהסברא של בידו הוא רק בכה"ג שהחפץ עצמו הוא שלו ורק שיש חסרון בעשית החלות כגון הא דמבואר בגמ' שם שיש לו פירות מחוברים ורוצה לעשות אותם תרומה לכשיתלשו, דהחסרון הוא מחמת דל"ש להחיל מעשה תרומה על מחובר, וכן הא דאמרין בכתובות נט ע"א שדה זו שמשכנתי לך לכשאפדנה תהא קדושה, דעיקר הבעלות על השדה היא שלו ולכן מהני ההקדש שאומר לכשיפדה, אבל באופן שהדבר אינו בעולם כלל ואינו תח"י לא מהני סברא של בידו להוריד את החסרון של דבר שלא בא לעולם שאין בכח הבידו ליצור בעלות על הדבר, ולכן הכא כיון שבא להקדיש את החפץ לזמן שהוא לא יחא שלו ליכא סברא של בידו.

וכתב הבית הלוי שמצינו שנחלקו הראשונים בנדון זה, דלקמן לד ע"ב אמר רבא היתה לפניו ככר של הפקר ואמר ככר זה הקדש, נטלה לאכלה מעל וכו', ודעת הר"ן והרא"ש שם שכונת הגמ' היא שהיתה הככר מונחת בתוך ד"א שלו וזכה בקנין ד"א, אבל הרא"ש הביא בשם הר"א ממיץ שפי' דמיירי שעמד מרחוק ואמר ככר זה הקדש, וכשבא לזכות בה אח"כ חל ההקדש דכיון שהדבר בידו אין חסרון של דבר שלא בא לעולם וכתב דהא דלא פי' הרא"ש והר"ן כר"א ממיץ משום דס"ל דאע"פ שבידו לזכות בככר לא יחול ההקדש דחשיב דבר שלא בא לעולם, כיון דבכה"ג שהדבר אינו שלו לא מהני הסברא של בידו, אך לר"א ממיץ ע"כ צריך לפרש הסוגיא כמו שכתב בקרן אורה, ע"י בקהלות יעקב סי' כג שכ"כ.

ב. ולדעת הר"ן דכה"ג לא חשיב בידו ביאור קושית הגמ' דכמו שמצינו שאין חסרון של לא בא לעולם ויכול להקדיש לאחר שיקצצו ה"נ בנותן ב' פרוטות לאשה נמי, ודוחה הגמ' דיש חילוק בין פדאן הוא לפדאן אחרים, וכתב הר"ן שהחילוק הוא דבהקדש מעולם לא יצא החפץ מרשותו או מרשות הקדש, אבל בפדאן אחרים יצא מרשותו של ההקדש ונסתלק רשות בעלים הראשונים, ואשה נמי לאחר שנתגרשה אינה ברשות הבעל אלא ברשותה עצמה, [ולא נתברר היטב הך סברא שמכיון שלא יצא מרשות מקדיש והקדש, ואפשר שאם הסברא שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם הוא דלא סמכה דעתיה, אפשר דבכה"ג שהוא עושה קנין עם אותו אחד שהוא מקנה לו עכשיו שיקנה אח"כ ל"ש הך חסרון דלא סמכה דעתיה].

והר"ן התקשה מדוע אשה לא דומה לפדאן הוא, דכמו שבנטיעות חל ההקדש כיון שאינם יוצאים מרשות הקדש או מרשותו, ה"נ בקידושין האשה המתקדשת עומדת או ברשות עצמה או ברשות בעלה, ונראה דזה היה ברור לר"ן דכלפי הבעל לא חשיב כפדאן הוא משום שמיד שמגרש את אשתו חשיב שהיא עומדת ברשות עצמה והוא כפדאן אחרים, אבל מ"מ הוקשה לר"ן דיש לדון דכלפי האשה המתקדשת לא יחא חסרון כיון שהיא הרי מקנה את עצמה לבעל, וא"כ כלפי האשה י"ל או שהיא מקודשת לבעל או שהיא ברשות עצמה והר"ן דומה ממש לנטיעות דאין חסרון בקנין כיון שהוא ברשות עצמו או ברשות הקדש.

ומישב הר"ן שהאשה אינה פועלת בקידושין אלא שהיא מפקרת עצמה ומשויה נפשה כדבר של הפקר, ולכן כל חלות הקנין נחשב שנפעל מכח הבעל לבדו, ולכן א"א לדון שלא יחא חסרון במעשה הקנין מחמת האשה, ולכן כיון שכל הקנין נפעל רק מכח הבעל לכן כתב הר"ן דחשיב כפדאן אחרים כיון שבשעה שגרשה היא עומדת ברשות עצמה.

ג. **במפרש ד"ה תפשוט דבעי רב הושעיא.** מבואר דכל הנדון של הגמ' לדמות לנותן ב' פרוטות לאשה הוא רק לבר פדא שסבר דאף לאחר שנקצצו לא פקע קדושה בכדי אבל לעולא דפקע בכדי לא תפשוט, וצ"ב דהרי כאן הנדון הוא האם חוזרות וקדשות ואף עולא מודה בזה, וכמו שפי' הרא"ש דהקושיא היא לכו"ע, ובפשוטו י"ל לפי מש"כ הר"ן לעיל בשם ר' משה קרטבי שנחלקו עולא ובר פדא האם אמרינן הך דינא דפדאן חוזרות וקדשות, ע"ע בבית הלוי שם מש"כ לישב, וע"ע בחזון יחזקאל בהשמטות על הנדרים באופ"א.

ד. **ר"ן ד"ה ואשה נמי וכו'.** הר"ן הביא דהרשב"א כתב דמהני משום דלהלכה דאף בנותן לאשה ב' פרוטות מקודשת לאחר שתתגרש כיון שיש סברא שעכשיו הדבר בידו, וכשהדבר בידו השתא מודו בו כו"ע דקודם מעשה המכירה וההקדש הוא הבעלים הגמור, והר"ן נחלק עם ראית הרשב"א דהתם יכול מעכשיו להקדיש את הזמן שהוא מקדיש אח"כ, דהיינו שאם היה עכשיו מקדיש היה חל ההקדש גם על הזמן ההוא, לכן חשיב בידו, אבל הכא שהוא עושה עכשיו מעשה הקדש גמור לעולם לא יוכל לעשות עכשיו עוד מעשה הקדש לזמן שיפדה שזה לא בידו עכשיו, [אבל הרשב"א סבר דבידו לעשות עכשיו מעשה הקדש, אין חסרון של לא בא לעולם דלא חשיב מעשה אחר].

ה. **גמ' חד מתני לה ארישא וחד מתני לה אסיפא.** מבואר בגמ' דמאן דמתני לה ארישא סבר שאם נדר מיורדי הים מותר בהולכים מעכו ליפו, ומאן דמתני לה אסיפא דקאי אנודר מיושבי יבשה, ע"כ סבר דבנדר מיורדי הים אסור אף באותם שיוורדים מעכו ליפו.

בספר שלום יהודה [להגר"א פלצינסקי זצ"ל] ע"מ נדרים כתב לבאר שיסוד המחלוקת בין ב' הלשונות אינו באומדנא האם כשאדם נודר מיורדי הים כונתו לאסור גם את אותם שההולכים רק מעכו ליפו, אלא המחלוקת היא איך לפרש את הנדר של יורדי הים, האם אנו אומרים שכונתו היתה שהיורדי הים הוא הגורם לאיסור, דהיינו שכונתו לאסור כל אדם שיש לו תואר של יורד הים, או שאין הכונה ביורדי הים שזהו הסיבה שהוא אסור אותם, אלא כונתו לאסור קבוצת אנשים אלא שהוא מסיים אותם שהם אלו שהם יושבי הים, והרי"ז דומה לאדם שרואה קבוצת אנשים שרוצה לאסור אותם ואומר כולכם אסורים, וביאר דמאן דמתני לה ארישא סבר שכונת הנודר שהיורדי הים הוא הגורם לאיסור, וכונתו לאסור אותם מחמת שיש להם שם תואר של יורדי הים, ולכן ההולכים מעכו ליפו שהיא דרך קצרה אין להם תואר יורדי הים ואינם בכלל הנדר, אבל מאן דמתני אסיפא סבר שכונתו לאסור את אותם האנשים שנמצאים בים לא מחמת שיש להם שם תואר, אלא כונתו על אותם אנשים מסוימים ולכן אף ההולכים מעכו ליפו נאסרו שהרי גם הם נמצאים בתוך הים.

וכתב נפק"מ בזה האם אדם שבשעת הנדר לא היה מיורדי הים ואח"כ נהיה מיורדי הים, דאם כונתו לאסור כל מי שיש לו תואר של יורדי הים, אין סברא לומר דרק אותם שבשעת הנדר היו מיורדי הים יאסרו, אלא מסתמא כונתו היא לכל אדם שיהא לו שם כזה שאף הוא יאסר, אבל אם כונת הנדר היה לאנשים מסוימים שכלל אותם בכלל כזה אין סברא לומר שיאסרו ג"כ כאלה שאח"כ נעשו ליורדי הים, והרי"ז דומה לאדם שאסר קבוצת אנשים שאמר כל הקבוצה הזו אסורה, ואחרי הנדר נוספו עוד אנשים לשם דפשיטא שלא יאסרו האנשים שנוספו שהרי רוצה לאסור דוקא את אלו, וכן להיפך אם בשעת הנדר היה בכלל יורדי הים ואח"כ נעשה יושב יבשה, דאם האיסור היה על אלו שהיה להם שם תואר של יורדי הים לכאורה הנדר פקע שאין סיבה לנדר, אבל הוא רק אופן להגיד את מי הוא אסור כיון שחל עליו איסור לא פקע אע"פ שעכשיו הוא יושב יבשה, וע"י באות הבאה.

ו. **ר"ן ד"ה וחד תני לה אסיפא.** הר"ן הביא דהירושלמי דן באדם שאסר על עצמו יורדי הים לאחר ל' יום האם נאסר באנשים שבשעת אמירת הנדר היו מיורדי הים ובשעת חלות האיסור היו מיושבי יבשה, ודימה הירושלמי למחלוקת ר"י ור"ע לענין נדר של אשה שבעלה מיפר לה האם אזלינן בתר שעת אמירת הנדר או בתר חלות הנדר, דהיינו אם נדרה כשלא היתה תחת בעלה וחלות הנדר היה תחת בעלה, ועיין בר"ן להלן פד ע"א שהוכיח שהבבלי חולק על הירושלמי, דבגמ' שם מבואר דאשה שאוסרת על עצמה שלא תהנה מכל הבריות מותרת להנות מבעלה דבעלה לאו בכלל בריות, ואמר ר"נ שאם גירשה בעלה נאסר גם הוא, מכיון שעכשיו בעלה הוא בכלל הבריות, וכתב הר"ן שלפי הירושלמי דאזלינן בתר שעת אמירה הנדר בכה"ג בעלה לא יאסר דאע"פ שעכשיו הוא בכלל בריות אפ"ה כיון שבשעת אמירת הנדר לא חל עליו האיסור לא יחול עכשיו, וע"כ כתב הר"ן דהבבלי סבר שיש לחלק בין המחלוקת של ר"ע ור"י לנדון כאן, והכא אע"פ שבשעת אמירת הנדר הוא לא היה בכלל מ"מ כיון שיש עכשיו סיבה להחשיב אותו בכלל נאסר, והוכיח הר"ן כן מהא דמבואר בגמ' שהנודר מאנשי העיר ובא אדם ונשתה שם י"ב חודש אסור להנות ממנו, ומוכח שאע"פ שבשעה שחל הנדר לא נאסר, מ"מ יכול לחול עליו איסור נדר אח"כ.

ולכאורה פלוגתא הבבלי והירושלמי הוא במה שנתבאר באות הקודם, שלפי הירושלמי שלא נאסר אם נעשה יורדי הים אחר הנדר ע"כ שגדר איסור לא היה מחמת שם תואר של יורדי הים אלא שרצה לאסור עצמו באנשים אלו, אבל לפי הבבלי שהולכים אחר חלות הנדר הסברא היא משום שיסוד האיסור על כל אלה שיש להם תואר של יורדי הים, [אולם ע"י היטב בר"ן להלן פד. דמשמע מדבריו דאף לפי הבבלי באופן שהיה בשעת נדר בכלל יורדי הים ואח"כ נעשה יושב יבשה נשאר עליו האיסור ולמבואר צ"ב מה הטעם בזה.

והנה בשו"ע סי' רי"ז פסק שאדם אסר על עצמו יורדי הים, ובשעת אמירת הנדר לא היה בכלל יורדי הים אע"פ שאח"כ נעשה מיורדי הים מותר, ולמבואר זהו כסברת הירושלמי וכמש"כ לעיל שזהו טעמא דמד"א דתני לה אסיפא, וקשה דבשו"ע סי' רל"ד סעי' סה כתב הך דינא דאשה האשה אסרה על עצמה הנאה מהבריות, אם גירשה בעלה אסורה להנות ממנו אע"פ שבשעת חלות הנדר בעלה לא היה בכלל וכן הקשה הש"ך, וכתב בשלום יהודה לישב דצ"ל דהשו"ע סבר דיש לחלק בין האיסור שאומר שאיני נהנה מהבריות שהוא ודאי בתורת שם תואר לכל אדם שהוא בכלל בריות, לכן אע"פ שקודם שחלו הגירושין בעלה לא היה בכלל לאחר שנתגרשה חל הנדר, אבל ביורדי הים סבר השו"ע שאין אומרים שכונתו לשם תואר אלא כמש"כ לעיל למאן דמתני לה אסיפא.

הערות וציונים פרק ארבעה נדרים

דף ל:

א. גמ' מ"ט מדלא קאמר מן הוראין לאפוקי דגים ועוברין. השלמי נדרים הקשה אמאי מותר להנות מעוברין, הא כיון דמן האם אסור להנות ונמצא שאם נהנה מהעובר הוא נהנה ממנה, ואף אם עובר לאו ירך אמו הרי נהנה מן האם, עיי"ש.

ב. גמ' מ"ט מדלא קאמר מבעלי שער. הרא"ש פי' דאם היה אומר בעל שער קרחין לא היו נאסרים כיון שאינם בעלי שער, אבל מה שנאסרו בעלי שיבות הוא משום דזה בכלל שחורי הראש כיון שהיו שחורי ראש, אולם הר"ן כתב דאם היה אומר בעל שער קרחין לא היו בכלל, וכיון דשחורי הראש לגבי קרחין לא דוקא, בעלי שיבות נמי לא דוקא, ועוד נחלקו הרא"ש והר"ן מה כונת הגמ' אנשים זימניא דמכסו עיי"ש.

ג. גמ' מ"ט אנשים זימני דמכסו רישיהו וזימני דמגלו רישיהו. עי' בביאור הגר"א או"ח סי' ח' ס"ב דהוכיח מסוגין דיש חיוב בכיסוי הראש, ועי' בט"ז שם ס"ג שדן באריכות בזה, וצ"ב מדברי התוס' כאן, ולענין כיסוי הראש בנשים עי' במג"א סי' ע"ה סק"ד דהביא מהתוס' בכתובות דרך בשוק יש איסור לילך בגילוי ראש, ועי' במהרצ"ח דכתב דמהכא משמע דיש איסור בכל מקום.

דף לא.

א. גמ' מאי שובתי שבת אילמא ממקיימי שבת אפילו עכו"ם נמי. פי' הרא"ש אם יש עכו"ם או יחידים שנהגו לשמור את השבת וכ"כ הר"ן, בפשוטו צ"ב הרי לכאורה כונת הנודר שאמר שובתי שבת אין הכונה שהוא שובת בפועל ממלאכה, אלא הכונה הוא שמעשה השביתה היא מכח חיוב ולא מחמת שאינו עובד, ועוד הרי הדין הוא שעכו"ם ששבת חייב מיתה, וא"כ י"ל דלא היתה כונת הנודר לאסור אותם שאין עושים כדן, ולולא דברי הראשונים היה אפשר לפרש כונת הגמ' ע"פ מש"כ רש"י ביבמות מח ע"ב דגר תושב שקיבל על עצמו ז' מצות בני נח אע"פ שהוא עכו"ם גמור צריך לשמור את השבת, [ועי' בביאור הלכה סי' ש"ד בסופו], ולפי"ז י"ל שזה כונת הגמ' להקשות דאפילו עכו"ם כגון גר תושב חייבים לשמור את השבת והם בכלל הנדר, [ועי' מש"כ ביבמות בדעת רש"י].

ב. מתני' שאיני נהנה לזרע אברהם אסור בישראל ומותר בעכו"ם. בגמ' מפרש משום דכתיב כי ביצחק יקרא לך זרע, והא דעשיו לא היה בכלל, דכתיב ביצחק ולא כל יצחק, אולם קשה מנלן שהכונה לעשיו, והרמב"ם הלכ' נדרים [פ"ט הכ"א] כתב ואינו אסור אלא בישראל שנאמר כי ביצחק יקרא לך זרע, והרי יצחק אמר ליעקב ויתן לך את ברכת אברהם עכ"ל, וכתב הרדב"ז שכונת הרמב"ם לבאר מה הראיה שעשו לא בכלל יצחק והכונה על יעקב, ועי' ברמב"ם פ"י ממלכים ה"ז, אולם הרמב"ם בפירוש המשניות כתב באופ"א דמשום שזרע אברהם קאי על יעקב דאמר לאברהם כי גר יהא זרעך, וזה נתקיים ביעקב לכן מוכח שכונת התורה שישראל הם נקראים זרע אברהם ולא עשו, ועי' בחידושי הגר"ז על התורה פרשת תולדות מש"כ בזה.

ג. מתני' שאני נהנה מישראל לוקח ביותר ומוכר בפחות וכו'. מבואר בגמ' דאיכא ג' אופנים של מכירה, א' זבינא דרמי על אפיה דבזה חשיב הנאת מוכר, [שהמוכר רוצה למוכרה ואין קופצים על אותו מקח], ב' זבינא חריפא שבזה יש הנאת לוקח, [שיש הרבה קופצים על אותו מקח, ולמוכר יהא הרבה קונים לכן חשיב הנאת לוקח], ג' זבינא מציעא שגם המוכר רוצה למכרו וגם הלוקח רוצה לקנותו, ולכן בזה יש הנאת מוכר והנאת לוקח, ואומרת הגמ' שהמשנה מדברת בזבינא מציעא שיש הנאת שניהם ולכן צריך לפחות או להוסיף מדמי המקח, דאם מיירי בזבינא דרמי על אפיה שבזה יש הנאת מוכר, א"כ אמאי כשאמר שאני נהנה מישראל אמאי לוקח ביותר, הרי אפילו שוה בשוה נמי יש בזה הנאת מוכר בלבד.

וצריך לבאר מה כונת הגמ' דבזבינא דרמי על אפיה יש רק הנאת מוכר, הרי הלוקח קיבל את המקח מן המוכר ויש לו הנאה שהרי רצה את המקח וכן בזבינא דרמי על אפיה מ"ט הוה רק הנאת לוקח הרי המוכר רצה למכור, ונראה דזה ברור דעצם התשלום של החפץ לא נאסר במודר הנאה, ואע"פ שאם המוכר מודר הנאה מהלוקח, כשהלוקח משלם לו עבור החפץ נהנה במה שהוא מרויח מ"מ מותר, [דלא משמע במשנה שמה שנותן בפחות הוא פחות ממה שהמוכר שילם על החפץ].

והביאור בזה הוא דאדם שיש לו חפץ למכירה אע"פ שהוא מרויח עליו, מ"מ מה שמשלמים לו ע"ז לא חשיב נהנה לגבי מודר הנאה, כיון שהתשלום על השויות לא הוה הנאה שאסורה דהתשלום הוא חליפי החפץ, וכן לגבי הלוקח לא נחשב הנאה במה שרוצה את החפץ שהרי שילם תמורתו, וכל הנדון של הסוגיא כאן הוא על הנאה אחרת, דבזבינא דרמי על אפיה שהוא חפץ שאין לו קונים והמוכר רוצה במכירתו חשיב הנאת מוכר מחמת שלא היה לזה קונים כ"כ ולפיכך נחשב שהלוקח נתן לו הנאה, ולגבי הלוקח לא חשיב שיש כאן מעשה הנאה מן המוכר, כיון שיוכל למצוא את החפץ הזה בכל מקום לפיכך לא חשיב נהנה, וכן בזבינא חריפא הוה הנאת לוקח שהמוכר יכול למצוא הרבה קונים לא חשיב שהוא קיבל ממנו הנאה ונמצא שההנאה היא עצם מה שלא היה יכול להשיג במקום אחר.

ונראה להוסיף דהנאה של המכירה לא חשיב פעולה שהמוכר עושה עבור הלוקח, דאם היה כאן פעולה שעושה המודר למדיר, דבר זה היה אסור אע"פ שיכול לקבל אותו פעולה אצל כל אדם, [וכמו שמצינו לקמן לה ע"ב לענין הקרבת קרבן של המודר], אלא ההנאה היא הנאה דממילא שיש לו את המקח ולכן כל שהיה יכול לקנות אצל אדם אחר לא חשיב נהנה ממנו.

ולפי'? נראה לבאר הא דקאמר הגמ' דבזבינא דרמי על אפיה יכול אפילו שווה בשוה, ובזבינא חריפא שזה הנאת לוקח כיון שיש הרבה קונים לא חשיב שהמוכר נהנה מהלוקח, והיינו דמקשה הגמ' דבכה"ג אם אמר שאין ישראל נהנין לי יכול לקחת שוה בשוה ואין צריך ליקח בפחות כיון שזה הנאת לוקח והמוכר לא חשיב שנהנה, ואומרת הגמ' דמייירי בזבינא מצינא דבזה יש הנאת שניהם, ולכן אם אמר שאין נהנה מישראל לוקח ביותר ומוכר בפחות, ונראה דע"ז שילוקח ביותר המקח נהיה זבינא דרמי על אפיה וחשיב שיש בו הנאת מוכר, וכן להיפך במוכר בפחות ע"י זה שמוכר בפחות חשיב זבינא חריפא שיש כאן רק הנאת לוקח, וכן עד"ז הביאור בסיפא דמתני'.

ד. גמ' הלוקח כלי מן האומן לבקרו ונאנס בידו חייב. הר"ן פי' דכיון דהוה כשואל כיון דכל הנאה שלו, דמשום דיכול לקנותו אם ירצה לכן מתחייב באונסין, **אולם** תוס' ב"ב דף פז ע"ב [ד"ה הלוקח] כתבו דיש לו דין של לוקח, והינו דעכשיו החפץ שלו ויצא מרשות של מוכר אלא דיוכל לחזור בו ולכן מתחייב באונסין, וצ"ב א"כ מה מדמה הגמ' הא דשמואל למתני' הרי משם אין ראייה דהנאת לוקח הוא דהרי מה שחייב באונסין זהו משום שנעשה לוקח ע"ז, ועוד דמבואר בגמ' כאן שרק בזבינא חריפא חייב באונסין ואם יש לו דין לוקח מה הסברא לחלק בזה, ובקה"י [סי' כ"ד] כתב דכיון דכל הסברא שהוא נחשב לוקח הוא משום שזה זבינא חריפא שאז הלוקח מעונין בהחפץ ומוכן להיות לוקח מעכשיו, ורק אם יחליט שאינו רוצה יחזור בו, ולכן מוכח משמואל להא דמתני' דהנאת לוקח הוא.

. תוס' ב"ב שם והרמב"ן הקשו על שיטת הר"ן דחייב באונסין משום דהוה שואל מהא דבגמ' ב"ב פח ע"א דמבואר דהלוקח כלי לבקרו אין הבעלים יכול להקדישו ומשום דאינו שלו, ואי הוא רק שואל עליו אמאי אין יכול להקדישו הרי בכל שואל הוא ברשות של בעלים ומ"ש הכא, ועי' בקה"י שם מה שכתב לבאר בזה.

ואפ"ל שאף אם יכול הבעלים לחזור בהם ולא להקנות אבל כיון דיש בכח הלוקח זכות בחפץ שיכול לקנותו הו"ל אצל הבעלים אינו ברשות לענין הקדש וכמו לענין גזילה דאף שהוא הבעלים על החפץ כיון דיש קנייני גזילה החפץ אינו ברשותו ה"ה כאן הזכות לקנותו מפקיע רשות הבעלים להקדישו, ועי' רש"י פסחים דף ל"ב, שביאר דכל מלוה אין יכול להקדיש קרקע המשועבדת ללוה כיון דאינו ברשותו ואף דהוא שלו לגמרי אבל כיון שיש לאחר זכות לגבות חשיב אינו ברשותו, וה"ה הכא כיון שיש לו אפשרות לזכות בזה הו"ל אינו ברשותו.

דף לא:

א. מתני' קונם שאיני נהנה לערלים מותר בערלי ישראל ואסור במולי עכו"ם וכו'. הקשה במשנה למלך הל' מלכים פ"י ה"ז [ד"ה ואפשר] דבשלמא בנודר מן הערלים שמותר בישראל דילפינן מקרא דאין לישראל שם של ערל אף אם עדיין לא מל, ועכו"ם יש להם שם של ערל אף אם מל את עצמו, אבל בנודר מן מולים למה אסור בישראל ערל, הרי אין פסוק שכל ישראל הם מולים אלא דהוא סברא דזהו דעת הנודר, וקשה הרי בע"א מבואר דאם אמר קונם שאיני נהנה מעולי רגלים אין הכותים בכלל דאף שחייבים אמרינן דכונתו הנודר רק באלה שמקימים המצוה, וא"כ ה"ה הכא למה לא מתפרש בלשונו דרק באלה שנימולו באמת ומקימים המצוה, וכתב שדלכן דקדק המפרש במשנה לפרש דהערלי ישראל איירי במתו אחיו מחמת מילה, והיינו שאינם מזיזים אלא דאנוסים שאין יכולים למול, ולכן בזה אמרינן דהם בכלל לשונו של הנדר, דכונת הנודר היה באלה שבמזיד לא מלים, וכההיא דלעיל דהכותים אינם עולים לרגל במזיד, ולפי"ז כתב דהרישא שמותר בערלי ישראל לא מיירי דוקא במתו אחיו מחמת מילה, אלא אף באופן שלא מל במזיד, והטעם משום דילפינן מקרא שישראל אינו נחשב מהול, אולם בפ"י הרא"ש כתב על הרישא של המשנה שהטעם שמותר בערלי ישראל שמתו אחיו מחמת מילה ומשמע שדוקא כה"ג שמתו אמרינן שהם לא בכלל הנדר, אבל אם לא מל במזיד נחשב ערל, [ע"ע מש"כ בפרק הערל דף ע"א דהראשונים נחלקו בהא דמבואר בע"ז כז ע"א דישראל ערל כשר למול דחשיב מהול אם מיירי רק במתו אחיו מחמת מילה או אף בלא מל במזיד ונפק"מ לכא].

ב. מתני' שאיני נהנה למולים מותר בערלי עכו"ם. המשנה למלך שם הקשה אמאי לא מבואר במשנה לאסור בני קטורה שפסק הרמב"ם שם שחייבים במילה, **ותי'** דכיון דנתבלבלו בכל העולם היום ולא ידעינן היכן הם לכן אין דעת הנודר עליהם, שאין מכניס עצמו לאסור מספק, וי"ל דכיון דאין זה חיוב מילה של ישראל אינו בכלל כונת הנודר שאומר למולים דכונתו רק לחיוב של מילת ישראל, אולם לעיל מקשה הגמ' בנודרי בשובתי שבת אמאי מותר בעכו"ם שהרי יש עכו"ם שהם שובתי שבת, [ועי' באות הקודם].

ג. מתני' שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים לא שמת. התווי"ט תמה הרי מילה אינה כשרה בלילה ואיך אפ"ל בריתי יומם ולילה, וכתב דכיון שמשעה שהוא נימול המצוה מתקיימת בגופו יומם ולילה, ועוד תי' דצריך לפרש קרא כך דאם לא בריתי, יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת.

רע"א בתשובה [סי' מ"ב] כתב לבאר ע"פ מה דמבואר בגמ' בהמשך דאם לא בריתי קאי אתורה, וכתב דמילה ותורה שייך אהדדי וכמו שכתב בעוללות אפרים דע"י המילה מסיר ערלת הלב דמילה החצונית מסירה את הערלה הפנימית, דע"י זה יהיה חדרי לבו פתוחים להבין ולהשכיל, וזה שייך גם בלילה וזהו ביאור הפסוק, והוסיף נפק"מ לדינא בזה דאם אין האב נמצא בעת המילה יש לאבי האב זכות קדימה בברכת להכניסו כיון דע"י זה נפתח לבו להבין את התורה הוא עדיף שהרי גם אבי האב מצוה ללמדו תורה

ד. גמ' אמר משה אמול ואצא סכנה לולד. הרא"ם בפרשת שמות [הובא במהרש"א בח"א] **הקשה** איזה טענה היה לו דאמול ואצא סכנה לולד הרי הדין של וחי בהם דילפינן דפיקוח נפש דוחה כל התורה כולה נאמר לישראל ולא לבן נח, וא"כ היה צריך למול אותו ולצאת כיון דזהו המצוה המוטלת עליו.

ותי' המהרש"א ובפרשת דרכים דרוש ב' ע"פ מש"כ תוס' בסנהדרין עד ע"ב [ד"ה ב"נ] כתב דמסברא אין אדם צריך למסור נפש בשביל שלא לעבור עבירה, ורק בישראל שיש פרשה של יהרג ועל יעבור בג' עבירות היה ס"ד שבכל התורה כולה ג"כ יהא הדין

שיהרג ועל יעבור ולכן צריך פסוק של וחי בהם לומר שבשאר עבירות א"צ למסור הנפש אבל בבן נח א"צ למסור נפשו מסברא, ובחתי"ס ובפרשת דרכים שם תירצו דא"פ שאין וחי בהם אבל אין אדם יכול למסור נפש של אחר בשביל מצוה שלו, ולכן כאן אע"פ שהיה מצוה של משה למול מ"מ אסור לו לגרום שהתינוק ייהרג מחמת המצוה שלו.

ה. גמ' אלא מפני מה נענש שנתעסק במלון תחלה. בערוך לנר סוכה [כה ע"א] הקשה למה נענש משה הרי הקב"ה אמר לו לירד למצרים ולהתעסק בהצלת ישראל, וא"כ היה משה רבנו עוסק במצוה ומבואר בגמ' בסוכה דעוסק במצוה פטור מהמצוה אף בשעת חנייתו, וכתב לישיב ע"פ מש"כ רש"י בסוכה שהפטור אף בשעת חנייתו משום שהוא טרוד במצוה, והכא שנתעסק במלון מוכח שלא היה טרוד במצוה.

והא דמשה נתעסק במלון תחלה כתב החזו"א יו"ד סי' קנ"ג סק"ה דמעיקר הדין היה מותר למשה להתעסק בזה כיון שמצוה שלא קבוע לו זמן אם בא לידו דבר רשות מותר להתעסק בו, דכל הדין להזדרז הוא מהלכה של זריזין מקדימין למצות, אלא דלפי היה תביעה על משה רבנו לפי דרגתו.

הערות וצינונים פרק אין בין המודר

דף לב:

א. גמ' דתניא ר' אלעזר אומר אפי' ויתור אסור במודר הנאה. בסוגיא מבואר שנחלקו ר"א ורבנן בג' דברים, בויתור, בדריסת הרגל, וכלים שעושים בהם אוכל נפש במקום שאין משכרין, ומצינו ב' דרכים בביאור פלוגתתם, ה"ר"ן [ד"ה אפי'] כתב דטעמא דרבנן הוא דכיון דלא קפדי אינשי 'אייז קרוי נהנה מחברו, ועי' טורי אבן מגילה ח ע"א הבין שכונת הר"ן לומר כלל בכל איסורי הנאה דדבר כזה אינו בכלל הנאה, והקשה מהא דמבואר בע"ז מח ע"ב דלא יושב אדם בצילו של אשרה ולא יעבור תחתיה, וכן בפסחים כו ע"א דלא יושב בצילו של היכל, ומבואר דאף בהנאות דלא קפדי אסור באיסורי הנאה, ולכן כתב הטורי אבן לבאר שהנדון אם ויתור אסור או מותר האם כונת הנודר לאסור הנאה פחותה כזו, ונחלקו רבנן ור"א אם כונת הנודר על דבר מועט כזה או לא, והגמ' דימתה הנאה של ויתור לדריסת הרגל דבשניהם הוא דבר שאינו הנאה כ"כ ובנ"א אינם מקפידים ע"ז.

אולם רעק"א במשניות לקמן ריש פרק השותפין כתב דהא מצינו ב' אופנים של מודר הנאה, או שאוסר הנאה מהאדם או שאוסר הנאה מהנכסים, וכתב דמסברא נראה שכל הנדון אם ויתור אסור או מותר אינו אלא באוסר הנאה של חברו על עצמו, אבל באוסר הנאה מהנכסים לכו"ע ויתור אסור, והביאור בזה דבאוסר הנאה מחברו מה שאסור לו להנות מהנכסים אי"ז משום דכונת הנודר לאסור גם את נכסיו שהרי לא עשה איסור על הנכסים, אלא גדר האיסור הוא שאסר את עצמו שהוא לא יהיה מהנה לחברו, וכשנהנה מהנכסים חשיב שהוא מהנה את חברו.

ולכן כתב הרע"א שכל הנדון בויתור הוא רק באוסר הנאה ממנו דבזה אמרינן דדבר שאין מקפיד עליו אינו נחשב שהוא מהנה אותו ומותר, אבל באוסר נכסי חברו אף בדבר מועט כזה אסור דסו"ס הוא נהנה מהנכסים, וכמו שהק' הטורי אבן דבכל איסורי הנאה לא מצינו חילוקים, ולפי"ז בג' האופנים שנחלקו ר"א ורבנן יסוד הנדון הוא האם דבר כזה נחשב שהוא מהנה אותו או לא, וסברת ר"א היא דכיון דהנאה נגרם ע"י חברו הוא אסור, ולפי"ז אי"ש לשון הר"ן שאי"ז קרוי נהנה מחברו, ועי' בלשון הנימוק"י שכתב בסברת ר"א דאפי' שאין המודר מחשב להנות חברו משום כך אסור דמ"מ הרי נהנה, ומשמע כסברת הגרע"א דטעמא דרבנן דאינו נחשב מהנהו ור"א סבר דאפי"ה אסור, אבל לפי הטו"א אין חילוק בין אסר הנאה מהנכסים לאסר הנאה מהאדם בעצמו.

ונראה שאף לפי דרכו של רע"א אם יאמר בפירוש שאוסר הנאת חברו עליו שלא יהנה אפילו הנאה פחותה כזו כדריסת הרגל גם זה אסור, וכל סברת הרע"א שאדם שאוסר הנאה מחברו הדבר מתפרש רק על דבר שזה נחשב שהוא מהנה אותו, ולכן ויתור ודריסת הרגל לא הוה בכלל, ונמצא שבין לטו"א ובין לרע"א הנדון הוא אם הנאות אלו הם בכלל הנדר ודו"ק.

וכתב רע"א שבר"ן בריש השותפין מבואר דלא כדבריו עיי"ש, וכן משמע בגמ' ב"ב נו ע"ב דקאמר הגמ' דהמשנה דריש השותפין היינו כר"א דויתור אסור, ולסברת הגרע"א היה אפשר לומר דקאי לכו"ע ואיירי דאסר את הנכסים על השותף, ועי' בשלמי נדרים שכתב דשו"ע סי' רכ"א א' מבואר שלא כהרע"א דז"ל ראובן שאסר נכסיו על שמעון או שאסר עצמו מנכסי שמעון, והיינו שאסר הנכסים ולא אסר הנאה משמעון, וכתב בשלמי נדרים דאם מייירי במתני' שאסר הנאה מחברו ולא מהנכסים טובא איכא בינייהו בין מודר ממנו הנאה למודר ממנו מאכל שאסור לו לישון עמו במטה ולרחוץ עמו באמבטיה כדלקמן לט ע"ב וע"כ שאסר הנאה מהנכסים, [ועי"ע מש"כ בריש השותפין בכ"ז].

ב. הרשב"ם ב"ב נו ע"ב [ד"ה אסורין להכנס] כתב דהא דאין איסור בדריסת הרגל במודר הנאה מחברו, משום דהוא מפקיר את חצרו לענין שיוכל חברו לעבור שם ואין לו חלק לענין זה, והגמ' שם מדמה הך דינא לויתור, ומבואר דסברת הרשב"ם הוא דויתור מותר משום שהוא מפקיר שדהו, אולם צ"ע שהרשב"ם שם בהמשך ביאר דהסברא שויתור מותר משום שאינו נהנה כ"כ. **ועי"ש** בקובץ שיעורים [אות רנ"ו] שכתב דהרשב"ם הוצרך לסברא זו משום דמייירי שאסר ע"ע הנכסים ובוזה לכו"ע ויתור אסור וכסברת הגרע"א, ולכן צריך להגיע לסברא חדשה של הפקר, אלא דקשה א"כ מה מדמה הגמ' לענין דין של ויתור שמוסיף על המקח הרי שם לא שייך הסברא של הפקר, וצ"ע.

בעיקר דברי הרשב"ם הקשה בטורי אבן [במגילה ח ע"א] הובא בקו"ש שם דאיך מהני ההפקר הרי הדין הוא דהפקר לעניים ולא לעשירים אינו הפקר, וכיון שלא הפקיר רק לבני החצר אמאי חל ההפקר, וכתב בקו"ש דא"א לפרש דכונת הרשב"ם דאינו הפקר ממש אלא הוה כדבר שאינו מקפיד שכתב באבנ"מ [סי' כ"ח ס"ק מט] דכל דבר שאדם אינו מקפיד אי"ז בגדר של הפקר אלא הוה כנותן מתנה, [ולכן אין חסרון של הפקר לעניים], דאם הוה רק כנותן מתנה לא היה היתר למודר הנאה דכיון שהוא נהנה ממנו וזה אסור במודר הנאה, [ובאילת השחר כתב ד"ל דכונת הרשב"ם דבאמת יש כאן הפקר לכל העולם, אלא שדעתו שכל ההפקר יחול רק

בשעה שהשותף יבוא להשתמש, וכיון שהוא הגיע ראשון הוא קודם לכל אדם ולכן אין חסרון של הפקר לעניים כשיבוא אחר להשתמש לא הפקיר באותו שעה וכל ההפקר הוא לזמן שיבוא אחד מבני החצר].

הנחה"מ [סי' ע"ב סק"ח] כתב דמהא דאמרין דויתור אסור במודר הנאה, מוכח שא"צ הנאה ששונה פרוטה במודר הנאה, והיינו שאף הנאה שאינה של ממון אסורה במודר הנאה וכ"כ במאירי כאן ובטו"א שם ע"ש, אולם נראה דטעמא דרבנן דפליגי לאו משום דסברי דבעינן דוקא הנאת ממון דבהמשך הסוגיות מוכח שא"צ הנאה ממונית.

ג. במפרש במשנה ד"ה אלא דריסת הרגל פירש דאירי לעבור ולקצר דרכו. ומשמע דרק כה"ג אסור בדריסת הרגל, אבל אם עובר באופן שאינו מקצר דרכו אין איסור בזה, וכן כתב הב"ח בסי' רכ"א ודימה להא דאמרין להלן שפורע חובו של מודר הנאה, **אולם** הש"ך והט"ז שם ס"א תמחו ע"ז דהרי עובר בחצרו ונהנה ואיזה היתר יש בזה מה שהוא יכול לעבור במקום אחר, ודייקו כן מדברי הר"ן בסוגיא בהמשך, ועי"ש בש"ך שכתב לדחות הדיוק מהמפרש כאן, וצריך להבין לסברת הש"ך מ"ש מהא דאמרין לעיל לא ע"א דבמקום שהיה יכול לקנות אצל מי שהוא רוצה א"צ בכלל האיסור במודר הנאה, וא"כ ה"נ הכא כיון שיכול לילך ממקום אחר אמאי חשיב שנהנה מחברו, וצ"ל שיש חילוק דהתם לא חשיב שנהנה ממנו ממש אלא מהמקח, ולכן כשיכול לקנות במקום אחר לא הוה בכלל הנאה, אבל הכא שעובר בחצרו ונהנה ממנו ממש אסור אע"פ שהיה יכול לעבור במקום אחר, וע"ע להלן לה ע"ב לו ע"ב משי"כ עוד בדעת המפרש בזה.

ד. תוס' ד"ה אפי' ויתור. התוס' כתבו שהמשנה לעיל לא ע"א שאם אמר שאיני נהנה מישראל לוקח ביותר ומוכר בפחות אתיא כר"א שויתור אסור במודר הנאה, אבל לרבנן שויתור מותר יכול ליקח שוה בשוה, ומבואר מדבריהם שהנאה שיש לו את המקח לא הוה הנאה גמורה אלא חשיב כהנאה של ויתור, ועיין בר"ן לקמן מג ע"א שמבואר כתוס', שכתב על מתני' שאסור למכור דקאי כר"א, ועי' בקרן אורה שם שכתב שזה כתוס' דידן.

אולם עי' בחת"ס לעיל לא ע"א שכתב דיש לדון מסברא להיפך דכל מה שמבואר בגמ' שם דהמשנה מדברת במקח דשווה בשווה דיש הנאה לשניהם ובזבינא דרמי על אפיה שיש הנאת מוכר אין צריך למכור בפחות, כ"ז רק לרבנן אבל לר"א בכל אופן אסור המכירה ותמיד צריך למכור כפי שמבואר במשנה שם, והוכיח כן ממה שהרמב"ם לא חילק והעתיק את המשנה כצורתה, וכתב שם די"ל שזהו גם כונת תוס' כאן ומשי"כ שהמשנה כר"א כונתם שהדינים המוזכרים במשנה הם כר"א, ומה שמבואר בגמ' שם שיש הבדל בין זבינא דרמי על אפיה לזבינא חריפא זהו רק לרבנן ולא לר"א.

דף לג.

א. גמ' והא מן מאכל נדר. הר"ן ביאר קושית הגמ' דאמאי אסור בנפה וכברה והרי אינו מאכל, והנה במשנה ביאר הר"ן דהחידוש בנפה דקדרה שמבשלין בו או שפוד שצולין בו בשר ודאי אסור אלא החידוש הוא בנפה דחשיב גורם דגורם, ובפשוטו קושית הגמ' והא מן מאכל קשה דלא יאסר אף קדרה ושפוד שאינם גוף המאכל, אבל בשטמ"ק כתב על קושית הגמ' ואפשר כי קערות שאוכל בהם הואיל ואי אפשר לאכול בלא הם ובעת האוכל מתהני בהם כמאכל עצמו חשבינן להו, ונראה מדבריו שאף לפי קושית הגמ' זה בכלל מאכל, ויש לדון האם שפוד וקדרה נמי הוה בכלל מאכל כמו קערות שאוכל, והא נפק"מ בכה"ג שאמר מאכל אם נאסר בהם, יש לדון לפי"ז האם קושית הגמ' היא והא מן מאכל נדר.

ב. גמ' אימא שלא ילעוס חיטין ליתן ע"ג מכתו. הר"ן כתב דכיון שהוסיף ואמר הנאת מאכלך ע"כ שכונתו לא רק לאסור הנאה מעצם המאכל אלא כונתו לאסור אף הנאה מהמאכל ולכן אימא שלא ילעוס חיטין ויתן ע"ג מכתו, **והרא"ש** כתב דהנאת מאכלך משמע שהוא הנאה מגוף המאכל בלא אכילה, ולא נתבאר האם כונת הרא"ש שבא לאסור רק הנאה זו או כונתו לאסור אף הנאת אכילה ממש.

והנה רע"א בשו"ע [סי' רכ"א ס"א] כתב דמשמע מהא דאסור אפילו ללעוס חיטין דבגדרים יש איסור אף שלא כדרך הנאה, וחלוק מכל איסורי הנאה שכל האיסור הנאה הוא רק בכדרך הנאתו, והביא שהמג"א כתב בהלכות פסח [סי' תס"ו] דכה"ג הוה שלא כדרך הנאתו, והק' רע"א על משי"כ המג"א הלכ' שבת סי' שפ"ו לענין עירוב שמותר לערב בככר שאסר על עצמו בנדר כיון שיכול להנות בו שלא כדרך הנאתו והרי כאן מבואר דנאסר אף שלא כדרך, וצריך להבין דברי רע"א דלכאורה כל מה שמבואר כאן דנאסר שלא כדרך הנאתו הוא משום שהוסיף בנדרו ואמר הנאת מאכלך, אבל באוסר רק הנאתו י"ל דאסור רק בהנאה כדרך, וצ"ל דמהלשון א"א להוכיח שרוצה לאסור אפילו שלא כדרך דאפשר שרוצה לאסור הנאת מאכל כדרך הנאה.

ובעיקר קושית רע"א עי' בחי' הגר"ש שכתב די"ל דכל הסברא של הגמ' כאן לאסור הנאה של כדרך הוא רק באוסר הנאה מחברו, ולא באוסר הנאה מהנכסים, דאם אוסר הנאה מחברו מה שאסור לו להנות מהנכסים הוא רק משום שכשנהנה מהנכסים חשיב שנהנה ממנו, ולכן אין חילוק באיזה אופן הוא נהנה מהם, אבל כשאוסר הנאה מהנכסים הרי"ז ככל איסורי הנאה שכל האיסור הוא רק כשנהנה מהם כדרך.

ג. והנה הר"ן לקמן לה ע"א הביא ספק הירושלמי בנדר מן הככר מהו לחמם בו ידיו, וצ"ב דהרי הנאת חימום מככר הוה שלא כדרך הנאתו, ולמבואר כאן דאסור ללעוס חיטין א"כ ה"ה גם זה יהיה אסור, ועי' באור שמח [פ"ד ממעילה ה"ט] שהעיר כן על הירושלמי, וכתב דהספק הוא דכיון דהוא אוסר הככר כהקדש אפשר שצריך שיהיה הנאה עם פגימה כמו בהקדש, והקשה הרי כמו שיש חיוב גם שלא כדרך הנאתו, ה"ה לכאורה א"צ הנאה אם פגם כמו בהקדש, ולפי משי"כ הגר"ש דרק היכא שאסר הנאה מהאדם אסור אף שלא כדרך, אבל אם אסר הנאה מהנכסים לא א"כ י"ל דהירושלמי מייירי שאסר הנאה מהככר, ועי' בתשובות הרידב"ז [ח"ג סי' ר"ג] שכתב דכל הספק של הירושלמי הוא רק לענין איסור מעילה דבזה הוא דומה להקדש אבל לענין איסור נדר של בל יחל א"צ פגם.

והנה השו"ע רכ"א ס"א פסק דאסור לחמם ידיו בככר שאסר על עצמו, ותמהו הש"ך והט"ז שהרי אמר הנאה המביאה לידי מאכל עלי, וא"כ אמאי אסור לחמם ידיו הרי זה לא הנאה שמביאה לידי מאכל וצ"ע, ועיי' במחנה אפרים נדרים סכ"ז שכ"כ.

ד. מתני' וכל דבר שאין עושין בו אוכל נפש מקום שמשכירין אסור. בגמ' מכלל דרישא אע"פ שאין משכירין ואומרת הגמ' דרישא כר"א דאמר ויתור אסור ולכן אף בחינם אסור, והנה תוס' במגילה ח ע"א [ד"ה אלא] כתב דיש חילוק בין כלים שאין עושים אוכל נפש לכלים שעושין אוכל נפש דבכלים שאין עושין אוכל נפש שהאסור הוא מחמת שנהנה שמרויח פרוטה שיוכל לקנות בו מאכל, כל האיסור הוא רק אם יהיה בזה הנאה של פרוטה, אבל בכלים שעושים בהם אוכל נפש אף בהנאה של פחות מפרוטה אסור. **ובטורי אבן** במגילה שם כתב דסברת התוס' דאין דעת האדם לאסור פחות משהו פרוטה וכדמוכח בגיטין יב, א דאין דעתו להקדיש פחות מש"פ, אלא שהקשה א"כ מהו החילוק דלענין כלים של אוכל נפש אסור אף בפחות משהו פרוטה וצ"ע, וצ"ל שכונת הנודר לאסור או בממון חשוב שיש בו שו"פ או בכלי שמשמש בו למאכל עצמו, ועיי' בשלמי נדרים כאן מה שהק' על הטור"א.

הערות וצינונים פרק אין בין המודר

דף לג.

א. מתני' המודר הנאה מחברו שוקל לו את שקלו ופורע לו חובו. צריך להקדים דשוקל לו שקלו ופורע חובו יש לדון את האיסור הנאה של המודר מכמה צדדים, חדא שהוא נהנה מעצם זה שנפרע לו החוב, ועוד דמהנהו שנשאר הממון שהיה צריך לשלם בידו וחשיב כמי שנתן לו ממון במתנה, ועוד שאם כל פורע חייב לשלם נמצא שהוא נהנה במה שחברו מוחל לו חיובו, ובשוקל שקלו יש עוד הנאה מלבד מה שפרע חיובו שיש לו חלק בקרבנות מחמת שחברו שקל עבורו, ולהלן יתבאר מה הטעם שאין איסור למודר בהנאות אלו.

ונחלקו הרא"ש והר"ן מ"ט דשוקל שקלו מותר, הרא"ש פי' דכיון שמצוה בעלמא הוא ל"ד לפורע חובו, וכונתו שאף לרבנן דס"ל דפורע חובו של חברו חייב לשלם ואסור במודר הנאה הכא מודו משום שעושה מצוה, וצריך לבאר מה מהני שהוא עושה בשביל מצוה אטו חברו לא נהנה מזה, והנה בכתובות קח ע"א מפורש כמו שכתב הרא"ש, דהגמ' מקשה שם אמאי פורע חובו לא חשיב שנהנה, דבשלמא שוקל שקלו מותר דמצוה קא עביד, ופרש"י שם משום שיש לו חלק בקרבנות אפילו בלא שיתן, דתורמים אף על אנשים שלא יתרמו לבסוף, ולכן כל מה שיש כאן הוא רק מעשה מצוה של השוקל שעושה לעצמו, [והק"ר אורה כתב שכן משמע גם בגמ' כאן דלהלן מעמידה הגמ' דלרבנן הא דפורע חובו בלוה ע"מ שלא לפרוע ולגבי שוקל שקלו לא מבארת הגמ' הטעם].

אולם לא נתבאר מדוע לא חשיב נהנה מה שנשאר לו ממנו בידו כמו בכל פורע חובו שחייב לשלם למי שפרע עבורו מחמת שמשתרשי ליה כמבואר בכתובות שם דטעמא דרבנן דפורע חובו של חברו חייב משום דקא משתרשי ליה, ואפשר לומר שמכיון שמצוה קא עביד ועיקר המעשה של המדיר הוא מצוה לעצמו ששוקל לחברו מחצית השקל לכן לא חייב מצד משתרשי ליה, שכל החיוב של משתרשי ליה הוא רק ככה"ג שהוא עושה בשביל להרויח את חברו, ויסוד זה מבואר במקור חיים הלכ' פסח סי' תמא סק"ג, וכן נראה בר"ן להלן לו ע"ב לענין תורם תרומותיו שכתב דאף רבנן מודו לכך עיי"ש, ויבואר להלן.

ואפשר לבאר הרא"ש באופ"א [ועיי' בהגהות תפארת יעקב בסוף המשניות שכ"כ] דהנה רש"י בכתובות קח ע"א [ד"ה ועל] כתב נמצא שכר השוקל על הנותן, ונראה מדבריו דהמודר אין לו כלום מזה ולא דמי לכל מקום שהוא מצוה עבור המודר דהתם הוא נהנה ממה שיש לו מצוה, אבל הכא כל המצוה הוא על השוקל לבד, וכתב שם דהר"ז דומה לאם המודר רוצה לקנות חפץ ואין לו כסף לקנות ובא חברו המדיר וקנה החפץ לעצמו שאין בזה איסור כלל, וה"ל כל המצוה היא רק על השוקל בלבד.

אולם דעת הר"ן דשוקל את שקלו מותר לאו משום מצוה אלא משום שתורמין על האבוד ועל הגבוי ועל העתיד לגבות, והיינו דבלא"ה יש לאותם אנשים חלק בקרבנות, והא דיש לו הנאה שנשאר לו ממנו בידו מבואר מדברי הר"ן דזה גופא קושית הגמ' דמקשה אלמא מבריה ארי בעלמא הוא, ופי' הר"ן שזה קאי אף על שוקל שקלו, דמה שנשאר לו ממנו בידו הוא מבריה ארי, ולכן הר"ן בע"ב פי' למסקנת הגמ' דמיירי שכבר תרם ובכה"ג אינו מחויב לתרום שוב, אבל ברא"ש מדויק שכל קושית הגמ' אינה רק על פורע חובו, דבשוקל שקלו יש הסברא של מצוה קא עביד, ולהלן בע"ב מבואר בר"ן עוד דלא כהרא"ש, [אלא דצ"ב לר"ן הא דקאמר בכתובות דטעמא דשוקל שקלו משום דמצוה קא עביד, ואפשר שכל הסוגיא שם הוא לפי מה שמסיק הר"ן בע"ב דמיירי שתרום כבר ונאבד עיי"ש].

ב. מתני' תפול הנאה להקדש. הר"ן ביאר משום דאין רוצה לקבל השכר ממנו ולכן כדי שלא יהנה בעל אבידה מהמחזיר יתן להקדש, ולקמן לה ע"א כתב הר"ן שהקדש ל"ד אלא שהוא לא יהנה מזה, והרא"ש ביאר דהקדש בדוקא, ומשום דאסור הנאתו כהקדש לכן כל הנאה שבא ממנה הוה הקדש, עיי' באבי עזרי פ"א מנדרים הי"ח מש"כ דאיי"ז הקדש ממש שהרי אסור הנאה מחברו, ורק בכדי שלא יהנה ממנו צריך ליתן להקדש, ועיי' בפיה"מ כאן, ולקמן לה ע"א יבואר כל הענין.

ג. גמ' אלמא אברוחי ארי בעלמא הוא ושרי. כדי להבין כל הענין כאן צריך להקדים, במשנה בכתובות קז ע"ב נחלקו חנן ובני כהנים גדולים במי שהלך למדינת הים ועמד אחד ופירנס את אשתו האם חייב הבעל לשלם לו והיינו שנחלקו אם פורע חובו של חברו חייב, ובגמ' כאן מבואר שנחלקו האם פורע חובו של חברו חשיב מבריה ארי או לא.

והנה ביסוד הדין של מבריה ארי מבואר בגמ' ב"ק נח ע"א ב' לשונות מתי יש את הפטור של מבריה ארי, לשון א' דרך במקום שהוא מדעתו אבל אם הוא שלא מדעתו חייב לשלם, לשון ב' דרך אם אין לו הפסד אבל אם יש לו הפסד חייב לשלם, ודעת תוס' שם שאין כונת הגמ' שיש כאן ב' לשונות אלא מבריה ארי הוא כשעושה כן מדעתו ואפילו יש לו הפסד, או אפילו שלא מדעתו אם אין לו

הפסד, אבל אם הוא שלא מדעתו ויש לו הפסד חייב לשלם לו, [אבל תוס' ב"מ לא ע"ב מבואר דיש כאן ב' לשונות ע"ש היטב בדבריהם], ובתוס' ב"ק כתבו להכריח שיטתם דהיכא שהוא מדעתו אע"פ שיש לו הפסד חשיב מבריה ארי, מהא דמבואר כאן דפורע חובו של חברו נחשב מבריה ארי, ואם נימא דבמקום שיש לו הפסד לא חשיב מבריה ארי אין לך הפסד גדול מזה, והקשו תוס' שם מהא דקתני לגבי רועה שהיה לו לקדם ברועים ובמקלות ואם קידם הבעה"ב חייב לשלם לו ולא חשוב מבריה ארי.

ולכן כתבו תוס' שכל הדין של מבריה ארי הוא רק באופן שלא ברי הזיקא, דהיינו שהוא מצילו מפחד הארי, אבל במקום שברי הזיקא כגון מציל מפי הארי ושטף נהר חמורו ל"ש כלל נדון של מבריה ארי וחייב לשלם, **והקשו** תוס' הרי פורע חובו ברי הזיקא, ותי' תוס' דאף פורע חובו לא חשיב ברי הזיקא, וכתבו תוס' ב' סברות א' וז"ל דמה שהיה זקוק לפרוע אין זה הפסד שהרי נתחייב לו ואינו מצילו אלא מצער בעלמא, ויבואר להלן, ועוד כתבו תוס' דיש כאן סברא חדשה שהיה מוצא אוהבים שהיו פורעים לו את החוב, וכמו שמבואר בירושלמי דאף במלוה על המשכון היה מוצא אוהבים ולכן לא חשיב ברי הזיקא והוה מבריה ארי.

ונמצנו למדים דהיסוד של מבריה ארי הוא רק במקום שלא ברי הזיקא ומצילו רק מדאגה ופחד, אבל במקום שברי הזיקא אע"פ שאין למציל הפסד או שהיה שלא מדעתו לא חשיב מבריה ארי, ומבואר עוד כלל דאף במקום שלא ברי הזיקא אם הוא שלא מדעתו ואית ליה פסידא חייב לשלם, וצריך לבאר מה החילוק אם ברי הזיקא או לא.

וביאר הדברים כתב בשערי ישר [ש"ג פרק כה] דהנה אדם שנותן הנאה לחברו מצינו ב' סיבות לחייב אותו, א' חיוב של נהנה [כדאמרינן בכתובות ל ע"ב דתוחב לחברו לבית הבליעה חייב לשלם לו מדין נהנה], ב' מצינו עוד חיוב בגמ' בחולין קלא ע"א דאם אנסו בית המלך גרנו, ורצה ליטול את מה שחייב למלך ואמר להם ליקח פירות של תרומה במקום פירותיו, דחייב לשלם מדין משתרשי ליה, דע"י שנתן ממון של כהנים למלך נשאר לו ממנו בידו לכן חייב לשלם ע"י, ומבואר בגמ' שמצד הלכה של נהנה א"א לחייב אותו, כיון שמזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור והוה ממון שאין לו תובעים, אבל יש חיוב חדש דמשתרשי ליה שהוא תביעה חדשה שנשאר לו ממנו בידו, והוה תביעה של ממון גבך ולכן אף בממון שאין לו תובעים חייב, שאין זה תביעת תשלומין אלא תביעה של ממון גבך, וזה החילוק בין ב' חיובים אלו דבנהנה חייב על התועלת ונחת רוח שיש לו מחברו, ומשתרשי ליה הוא מה שנשאר לו הממון שלו תח"י.

ועי' בקצה"ח [סי' רמ"ו סק"ח] שכבר כתב יסוד זה, וביאר מש"כ תוס' בחולין קלא ע"א דאוכל מתנות כהונה פטור משום דהוה ממון שאין לו תובעים, ואמאי אינו חייב משום משתרשי ליה, ותי' תוס' משום שיש לו טענה של הייתי מתענה, דאינו מוכרח לאכול וא"כ א"א לומר שנתרבה ממנו שההפסד לא היה ברור, וכתב בקצה"ח דבחיוב של נהנה ל"ש פטור של הייתי מתענה דסו"ס הוא נהנה מחברו וחייב לשלם על הנאתו, ורק במשתרשי ליה שממנו נתרבה יש סברא של הייתי מתענה דלא נתרבה ממנו, ע"ש מה שכתב לישב דעת הרמ"א.

והנה תוס' ב"ק קא ע"א [ד"ה או דילמא] כתבו ב' דרכים האם יש תנאים מיוחדים לחיוב נהנה, דרך א' בתוס' שם שכל החיוב של נהנה הוא רק ע"י מעשיו או מעשה בהמתו או הנאת גופו, והיינו שהחיוב של נהנה אינו על עצם מעשה ההנאה, אלא כל החיוב נהנה הוא כשיש מעשה לקיחות הנאה, ורק באופנים הנ"ל חשיב מעשה לקיחות הנאה, דרך ב' כתבו תוס' שאין הלכה שצריך מעשה של הנאה אלא כל שבא לאדם הנאה מחברו חייב לשלם לו ע"י, והנה במשתרשי אף תוס' מודה שאין הלכה של לקיחת הנאה דכל שממנו נתרבה ע"י חברו חייב לשלם לו כיון שהתביעה היא תביעה של ממון גבך.

ומעתה צריך לבאר בכל מבריה ארי האם שייך לדון לחייב אותו מדין נהנה או מדין משתרשי ליה, והנה לפי דרך א' של תוס' שכל החיוב של נהנה הוא רק במקום שההנאה בא לו ע"י מעשיו או מעשה בהמתו, ל"ש לחייבו על מה שהבריה את הארי שהרי אין מעשיו ומעשה בהמתו, וזהו טעמא דמבריה ארי פטור, אלא שאם ברי הזיקא מבואר בתוס' שהוא חייב, אע"פ שלא קיבל הנאה ע"י מעשיו או מעשה בהמתו, וצ"ל דבברי הזיקא טעמא דחייב לאו משום נהנה אלא משום דמשתרשי ליה, דכיון שהוא הולך להפסיד ונשאר לו ממנו בידו לכן חייב לשלם, ולפי"ז בכל פורע חובו ג"כ צ"ל כן שאם לא ברי הזיקא ל"ש לחייב אותו מדין נהנה, ומצד משתרשי ליה ג"כ ל"ש לחייב אותו דכיון שההפסד לא ברור לא חשיב שנשאר אצלו ממון שהיה צריך להפסיד וליכא משתרשי ליה, ורק במקום שההפסד הוא ברור יש חיוב של משתרשי ליה.

[ויש] לדון לפי מה שמבואר בתוס' ב"ק דמבריה ארי בכה"ג שיהא שלא מדעתו ואית ליה פסידא חייב, מה יהא הדין בפורע חובו בכה"ג, כגון שכפו אותו שיפרע חוב של חברו דחייב לשלם, מאיזה דין יהא חייב לשלם, שהרי כיון שלא ברי הזיקא ל"ש לחייב מצד משתרשי ליה וכמש"כ, ומצד נהנה גם לא שייך דלא הוה מעשיו ומעשה בהמתו, ואפשר דבכה"ג שכפו אותו יהא חייב לשלם מדין פועל וע"י בזה].

ולפי סברא הב' של תוס' שאין הלכה בנהנה שיהא דוקא ע"י מעשיו או מעשה בהמתו, צריך לבאר מה הטעם שבכל מבריה ארי פטור הרי הוא נהנה, וכתב בשע"י שם לבאר ע"פ מש"כ רש"י ב"ק נח ע"א דטעמא דמבריה ארי פטור משום דמצוה קא עביד, וביאר השער"י דלחיוב נהנה צריך שיהא זה נהנה וזה חסר, אבל במקום דאינו חסר אין חיוב של נהנה, ולכן היכא דמצוה עביד נמצא שהיה עושה את הדבר אע"פ שהוא היה נחסר, לכן לא חשיב שהמהנה אותו נחסר ונמצא דהוה כמו זה נהנה וזה לא חסר, אבל במקום שברי הזיקא אע"פ שיש סברא של מצוה קא עביד מ"מ יש סיבה חדשה לחיוב מצד משתרשי ליה ובה אע"פ שהוא לא חסר ג"כ חייב, דהחיוב של משתרשי ליה הוא מה שבפועל נתרבה ממנו, וע"ע בחי' הגרש"ש [ב"ק סי' יט] שביאר כל הענין באופן זה.

ולפי"ז נמצא שכל הנדון לחייב פורע חובו הוא רק מצד משתרשי ליה, אלא דבמקום שלא ברי הזיקא אין כאן משתרשי ליה, ובה ביאר בשערי ישר את התי' הראשון של תוס' שכתבו דפורע חובו לא חשיב ברי הזיקא שאין מצילו מן ההפסד דמה שמלוה אינו גובה ממנו א"י הפסד שהרי נתחייב לו ולכך חשיב ליה כמבריה ארי, וביאר שמכיון שכל החיוב הוא מצד משתרשי ליה ע"כ כל החיוב הוא רק כשלא מונע מחברו את התועלת שיש לו בממון, דבכה"ג חייב משום שהשביח לו את הממון, אבל אם השביח את ממון חברו ע"י שמנע ממנו את התועלת שיש לו באותו ממון אינו חייב מדין משתרשי ליה, כיון שאף אם היה נחסר אותו ממון לא חשיב שהולך לאיבוד, והר"י דומה למי שיתקוף את חברו בשעה שהולך לאכול ומנע ממנו את האכילה וע"י נשאר לו האוכל דפשיטא שלא יהיה חברו מחויב לשלם לו מחמת דמשתרשי ליה, כיון שהיה לו תועלת באכילה ולא חשיב שהרויח את הממון וה"י הכא כאן כיון שהיה פורע בעצמו את החוב בממונו והיה לו תועלת בזה שמקיים את מה שנתחייב, ועוד דפריעת בע"ח מצוה שהרי

הוא מעונין לפרוע לכן ל"ש לדון הכא מדין משתרשי ליה, [ועי"ש שכתב דבהיא דאנסו בית המלך אינו מחויב לפרוע כיון דהפקעת הלואתו מותר לכן חשיב התם שממונו הושבח ע"י התרומה וצריך לשלם].

ולפי סברא זו יש לבאר משי"כ הרא"ש [שהובא באות א'] לענין שוקל את שקלו דמשום דמצוה קא עביד אין איסור בפרוע חובו, די"ל דהתם נמי כיון שיש לו מצוה לתת מחצית השקל ל"ש לומר שהרויח לו את הממון, כיון שהפסיד המצוה עי"ז שהרי לא נתן ולכן אין תביעה כזו על מה שהפסיד את אותו הממון, ונראה דאף רבנן שסוברים שבכל פורע חובו חייב הכא מודו לסברא זו, משום דהיכא שהוא לוקח המצוה של חברו ועושה המצוה לעצמו ליכא חיוב משתרשי, וכל מה שרבנן חולקים רק בפרוע חוב, דהתם עיקר הדבר אינו מעשה מצוה, ולכן יש חיוב של משתרשי ליה שנשא הממון בידו וכמו שיתבאר בהמשך.

הערות וציונים פרק אין בין המודר

דף לג:

א. גמ' אמר רב הושעיא זו דברי חנן היא. וס"ל לחנן דכל פורע חובו חשוב מבריה ארי הוא וא"צ לשלם לו וכמו שנתבאר לעיל באורך דכיון דלא ברי הזיקא ל"ש לחייב אותו מצד משתרשי ליה, אולם צריך להבין דאע"פ דמצד דין הממון א"צ לשלם כמו שביארנו, הרי במודר הנאה א"צ הנאה שיכול לתבוע אותו תביעת ממון כדמוכח מכמה דוכתי בפרקין [ויבאר בהמשך הפרק], וכמו שמבאר למד"א ויתור אסור במודר הנאה אע"פ שאין בזה תביעת ממון, וא"כ קשה דה"נ הכא הרי הוא נהנה שא"צ לפרוע חובו, [ועי' להלן לח, א שהובא דהב"י סי' רכא הביא דעת הרא"ש שסבר להלכה דפורע חובו אסור במודר הנאה, אע"פ שפסק לענין חיוב ממון כחנן דפורע חובו פטור, דלענין מודר הנאה חמיר טפי ועי"ע בדף מז ע"א מש"כ].

והנה תוס' בכתובות קח ע"א [ד"ה הא מני חנן] כתבו וז"ל הואיל וכן שאינו יכול עתה לתבוע ממנו אע"פ שמ"מ מהנהו שאין צריך לשלם לו חובו משום הכי לא מיתסר שאינו אלא גרמא בעלמא שעל ידי שפורע זה לבעל חובו מיפטר עכ"ל, והוכיחו תוס' כן מלקמן מג ע"א דהיכא שכל ההנאה היא בגרמא אין בזה איסור במודר הנאה, אולם צ"ב כונתם אמאי חשיב גרמא בעלמא הרי הוא פטור אותו מחובו ע"י פרעון שלו.

בח"י הגרש"ש [ב"מ סי' טז] כתב שמוכח בתוס' דפורע חובו של חברו אין הכונה שהוא יכול לעשות מעשה פרעון עבור חברו, אלא במה שהוא משלם למלוה את החוב המלוה מוחל ללוה את החוב, ולכן כתב דאע"פ שבעלמא הלוח יכול לפרוע חובו בע"כ של מלוה, אדם אחר אין יכול לפרוע חובו של חברו בע"כ של מלוה, ולכן ההנאה שנפטר מחובו לא באה ישירה מהמדיר אלא שהוא גורם למלוה למחול על החוב.

אולם עי' בקו"ש קידושין [אות לד] שכתב להקשות על סברת הגרש"ש דהא בשוקל שקלו ל"ש לומר סברא זו דהתם אין להקדש כח למחול, וא"כ ע"כ התם שיש לו זכות לתת עבור חברו וא"כ אמאי מותר במודר הנאה, [ולמבאר בתוס' בכתובות א"ש דמייירי שתרם כבר ותורמים על האבוד].

בעיקר סברת תוס' בכתובות עי' במשנה למלך פ"ה ממלוה הי"ד [ד"ה כתב מרן הב"י] שלמד מדברי תוס' דכל דין פורע חובו הוא רק אם אחר פורע, אבל אם המלוה מודר מהלוה אין יכול המלוה למחול לו את החוב כיון דכאן ל"ש סברת התוס' דאינו גרמא אלא ממש מהנהו, ונראה מדבריו נמי דפורע חובו של חברו לא חשיב מהנהו בידיים אלא רק גורם לו הנאה, [ועי' ברש"י לה, ב ובתשובת הרדב"י הובא בבאר היטב סי' רכא שחולקים ע"ז].

עיין נימוק"י כאן כתב שלא נתן לו כלום אלא שגרם להיפטר מהשעבוד ומעצמו אין עליו חיוב של כלום, וכע"ז כתב הריטב"א בכתובות שם שאין שבו נכר וברור, והוסיף דמה דפקע השעבוד הרי מכאן ולהבא הוא גובה, ונראה מדבריהם דלא כתוס' שכתבו דיש כאן הנאה שנפטר מחובו ומ"מ לא נאסר משום שהנאה זו רק גרמא, אלא אע"פ שנחשב שחברו עשה את מעשה הפרעון מ"מ לא חשיב הנאה לאסור במודר הנאה שלא נתן לו כלום, [ועי"ע בלשון הרשב"א בסוגיין שנראה כסברת תוס' דלא חשיב הנאה מהמדיר למודר, אבל לא מטעם שכתבו תוס' דהמלוה הוא מוחל את החוב, אלא אע"פ שבכל פורע חוב הוא עושה את הפרעון וה"נ המדיר עושה את הפרעון מ"מ אין איסור במודר הנאה, וז"ל מפני שאין ההנאה באה מהמדיר למודר, דהו"ל כגורם ולא מהנה ממש ושרי עכ"ל, והיינו שכיון שההנאה לא באה בצורה ישירה אין איסור במודר הנאה].

ב. בעיקר הסברא דבני כהנים גדולים במשנה בכתובות שחולקים על חנן וס"ל דפורע חובו חייב מדינא לשלם ולא חשיב מבריה ארי, בפשוטו נראה דס"ל דפורע חובו חשיב ברי הזיקא ולכן לא חשיב מבריה ארי, ולא סברי את ב' הסברות שהובא לעיל מתוס' בבא קמא שכתבו דמה שחייב לשלם ע"פ דין לא חשיב משתרשי ליה, וכן הסברא שהיה מוצא אוהבים שיפרעו לו החוב שאין זה שכית, ולכן פורע חובו חייב מדין משתרשי ליה וכמו שמבאר בלשון הגמ' בכתובות קח ע"א דמקשה על המשנה בשלמא שוקל שקלו מצוה קא עביד אבל פורע חובו הרי משתרשי ליה.

אולם יש לבאר באופ"א שישוד המחלוקת בין חנן ורבנן הוא האם חוב שאדם חייב לחברו שיש בו שיעבוד האם אנו רואים אותו כדבר מופסד כבר, דלחנן לא חשיב עצם החוב כדבר מופסד ולכן חשיב מבריה ארי, אולם י"ל דרבנן סברי שזה חשוב כדבר מופסד ולכן לא הוה מבריה ארי, וכל הנדון בתוס' ב"ק לדעת חנן היה שאם הוא שבברי הזיקא יש סיבה נוספת לחייב אותו לשלם, אבל רבנן יכולים לסבור דאע"פ שלא ברי הזיקא מ"מ השיעבוד מצד עצמו מגדיר את הדבר שהוא נדון כמו שהוא מופסד אצלו, ויש משמעות בריטב"א בכתובות שפי' כן.

והנה הנתה"מ [סי' ק"ה סק"ו] כתב לבאר סברא אחרת בטעמא דרבנן דפרוע חובו של חברו חייב, ע"פ מה שכתב הש"ך [סי' שצ"א סק"ב] שכתב על דברי תוס' ב"ק שלחיו נהנה צריך מעשיו או מעשה בהמתו, דמ"מ אם מהנהו בידים חייב לשלם כיון שעושה ע"ד להשביח והרי"ז כיורד לשדה חברו שאם השביח חייב הבעלים לשלם לו, [ולכן כתב שבמאכיל בהמת חברו אע"פ שהבהמה לא עושה מעשה חייב בעל הבהמה לשלם לו מדין נהנה, וכתב דבכה"ג שהוא מאכיל בהמת חברו חייב הבעלים לשלם רק אם מאכיל משלו אבל אם מאכיל ממון של חברו פטור הבעלים], ולכן י"ל ה"נ דפרוע חובו של חברו כיון שעושה ע"ד להשביח חייב לשלם לו כיורד, ועי' להלן שמדברי הריטב"א בכתובות נראה דסבר הכי שחייב מדין שהשביח לו ממון, וכן נראה מדברי תוס' להלן לחא, שטעם החיוב הוא משום יורד ע"ש מש"כ.

והא דלא פירשו טעמא משום משתרשי ליה, נראה לומר דהנה עי' במקור חיים הלכ' פסח [סי' תמ"א סק"ג] דמשמע מדבריו שכל הדין דאמרין באנסו בית המלך גרנו שחייב משום דמשתרשי ליה, זהו רק באופן שגבה המלך מביתו התרומה אבל אם גבה המלך בטעות מאדם אחר שהיה סבור שהוא חייב לו אין חיוב של משתרשי ליה, ונראה כונתו דס"ל שהחיוב של משתרשי ליה הוא מחמת השתמשות בממון חברו לצורך הרוחת עצמו, וכל זה רק אם גבו מרשותו את התרומה דבזה הוא נחשב משתמש בתרומה אבל בגבו בטעות לא, והוכיח דבריו ממה דמבואר במשנה ב"ק דף קט ע"א דהמדיר את בנו שלא יהנה ממנו בחייו ובמותו שהדין הוא שלוחה מעות ובאין בע"ח ופורעים מהנכסים, ואי"ז נחשב שהוא נהנה מהנכסים, ואם יש חיוב של משתרשי ליה בגבו נכסים מחמתו היה אסור במודר הנאה, וע"כ דכל דין דמשתרשי ליה דווקא באופן שבא המלך לגבות מרשותו ומכיון דהנכסים של אביו אינו ברשותו ל"ש משתרשי ליה, ובאמת צ"ע למבואר בתוס' דבשלא מדעתו יש חיוב בפרוע חובו והרי"ז ממש שלא מדעתו, ועי' במחנה אפרים דיני גבית חוב ס"ד.

ג. והנה נראה לבני כהנים גדולים דס"ל דפרוע חובו חייב שמבואר בגמ' שה"ה אסור המודר לפרוע לו החוב, ולכאורה היה נראה דכיון שלגבי החיוב ממון חייב לשלם לו מדין משתרשי ליה כמו שנתבאר לעיל, א"כ מאותו טעם שנחשב שנתן לו ממון וחייב לשלם לו מדין משתרשי ליה יהא אסור במודר הנאה שהרי נחשב שנתן לו ממון, וכמו שאין המדיר יכול ליתן למודר כסף במתנה. **אולם** רש"י בכתובות קח ע"א [ד"ה אפילו תימה רבנן] מבואר דכיון דחייב המודר לשלם למדיר שפרע לו חובו ומוחל ע"ז לפיכך אסור במודר הנאה וכ"כ ברש"י בע"ב שם, ומבואר שעצם הפרעון שמחייב לשלם תמורה אינו הנאה שאסורה במודר הנאה אלא רק מחמת שהוא חייב לו ממון מחמת שפרע לו את חובו והמחילה היא אסורה במודר הנאה, וצ"ל דאע"פ שיש חיוב ממוני מצד משתרשי ליה, מ"מ הנאה זו אינה הנאה ישירה מהמדיר למודר, ואע"פ שהיא סיבה לחיוב ממון מ"מ לענין מודר הנאה הוא חשיב רק גרמא, ולכן הוצרך רש"י לפרש דהוא מטעם שמוחל לו החוב של ממון.

עי' באילת השחר שם שהוכיח יסוד זה מהא דמבואר במשנה ב"ק קט ע"א שאם האב הדיר את בנו מנכסיו אינו יכול לירש בנכסים שהם איסורי הנאה, אלא לזה ובע"ח באין ונפרעין מאותם נכסים, והקשו תוס' שם לרבנן דפרוע חובו אסור במודר הנאה הרי נהנה מהנכסים שהרי הבע"ח נפרעים מהנכסים והוא כמו שהמדיר פורע חובו, וכתבו תוס' ז"ל דלא דמי דהתם כיון שמתחייב למי שפרע בעבורו אם יפרע בחינם בעבורו א"כ מהנהו ואסור אבל הכא מה שבאים ב"ח ונפרעין מן הנכסים אי"ז נהנה מן הנכסים, וביאר האילת השחר שכונת תוס' דמכיון שכל האיסור הנאה לרבנן אינו במה שהוא פורע לו חובו, אלא כמש"כ משום שהמדיר מוחל לו החוב שחייב לשלם לו ובזה הוא נהנה מהמדיר, ולפיכך כאן לא שיד כיון דלא מחל לו החוב כלל, ועי' להלן מז ע"א וע"ב.

אולם בריטב"א בכתובות נראה שהנאה היא בזה דמסלק שעבודו מעליו ולא במה שמוחל על החוב ממון שנתחייב לו במה שפורע לו חובו ע"ש היטב, וכן מבואר בנמוק"י שביאר דלרבנן אסור דחשיב כמו שנתן לו מתנה גמורה, ומשמע דעצם הרוחת הממון שלא היה צריך לפרוע החוב זהו גופא ההנאה, ואפשר דסברת הריטב"א דלבני כהנים גדולים המחייב בכל פורע חובו הוא משום יורד, וס"ל דחשיב כמשביח וכמו שכתב בנתה"מ שהובא לעיל, [והנה תוס' בכתובות שם הקשו לפי חנן דפרוע חובו פטור אמאי אין מחייב של יורד, ותי' דל"ש לחייב מצד יורד כיון שהשבח אינו בעין, ואפשר דרבנן פליגי בזה גופא].

ד. גמ' רבא אמר ד"ה היא דיהיב ע"מ שלא לפרוע. הר"ן מבאר שהתנה עמו דאף שמחויב לפרוע לא יוכל לכופו על הפרעון, ועי' בלשון המאירי שכתב כלומר שהלוח בתורת חסד שאם יפרע יפרע ואם לא יפרע שלא יהיה ביד המלוה לכופו בדין, **אולם** עי' חזו"א [ב"ק כ"א סק"ד] שכתב דל"ש לעשות תנאי כזה דכיון דהוא חייב לשלם בע"כ יוכל לתבוע, אלא שעשו תנאי שזמן הפרעון יהיה אימתי שירצו.

הר"ן הביא דהגמ' בכתובות שם דוחה בענין אחר אמר לך ר' הושעיא נהי דהנאה לית ליה כיסופא מי לית ליה, וצריך להבין דברי הגמ' דכיון שאין חיוב ממוני בהלוח ע"מ שלא לפרוע, א"כ מדוע הך סברא שהוא יפרע מחמת כיסופא סיבה לאסור במודר הנאה, ורש"י בכתובות שם כתב דכיון שיש כיסופא יש חיוב ממון, וז"ל כיסופא דקא מכסיף מן המלוה תמיד הלכך אי רבנן היא דאמרי לענין חוב לזה ע"מ לפרוע ופרע חברו בשבילו "חייב לשלם" וגבי מודר הנאה מחילה היא ואסיר, כי לזה ע"מ שלא לפרוע הנאה נמי היא ומחילה מחיל גביה עכ"ל, מבואר בדבריו שהוא מוחל לו, והיינו שיש חיוב ממוני וצ"ע.

ועי' בריטב"א בכתובות שפי' לפי דרכו שהובא באות הקודם דלרבנן ההנאה היא מחמת עצם המשתרשי ליה, ולכן כתב דר"א שסבר דאף בלוח ע"מ שלא לפרוע אסור משום דכיון דאית ליה כיסופא יתן והרי נהנה במה שסילק שעבודו, ועי' בקרן אורה כאן מש"כ, [ועי' במשנת ר' אהרון שכנים עמוד נו מש"כ בביאור כל הענין].

ה. ר"ן ד"ה ולענין הלכה. דליכא למימר דטעמא דחנן משום דמצי אמר ליה מפייס הוינא ליה והוא מחיל לי דהא מתני' דשוקל את שקלו איתא לן שפיר כחנן אע"ג דלא מצי אמר ליה שימחול לו הגיזברים, **והנה** לעיל הובא דברי תוס' ב"ק נו ע"א דהיכא שברי הזיקא אין זה בכלל מבריה ארי, וא"כ לכאורה לפי מש"כ הר"ן דשוקל לו שקלו ל"ש הסברא דמפייס א"כ חשיב ברי הזיקא ובזה אף חנן צריך להודות שיהא חייב לשלם דיש כאן תביעה של משתרשי ליה, אמנם לפי מה שנתבאר שם בשם השערי יוסף דדבר כזה שהוא עושה את המצוה של השני ל"ש לחייב מדין משתרשי ליה א"כ אע"פ שזה ברי הזיקא מ"מ אין חיוב ממוני ולכן אף לענין מודר הנאה מותר.

הערות וצינונים פרק אין בין המודר

דף לד.

א. גמ' לא שנו אלא בשנכסי מחזיר אסורין על בעל אבידה וכו'. כתב הר"ן דלא מהני ליה מידי אלא להבריה נזק אבידתו מעליו, אבל הרא"ש כתב 'מצוה בעלמא קעביד ולא מהני ליה מידי', ובאמת שהוא לשון הגמ' בכתובות קח ע"א דמחזיר לו אבידתו משום דמצוה קעביד, וצ"ב למה בעי לב' הסברות גם למצוה וגם לסברא של דנפשיה קמהדר.

והנמוק"י והריטב"א בכתובות כתבו דהסברא של מידעם קאי על גוף החפץ שהוא מחזיר לו דלא חשיב שנותן לו המדיר משלו משום דהחפץ של המודר, אלא דעדיין יאסר משום שמהנהו שהרי טרח עבורו שהחזיר לו האבידה והרי נהנה במה שטרח, ועי' מועיל הטעם של מצוה, וביאור טעמא דמצוה קעביד נראה דמכיון שאין הוא עושה כדי שהמדיר יהנה אלא לקיים חובתו לכן אינו בכלל נתינת הנאה לחברו, וכדחזינן שיסוד האיסור במודר הנאה הוא במה שהמדיר נותן את ההנאה למודר, אבל אם נהנה בגרמא מותר כמו שנתבאר לעיל בשם הרשב"א לגבי פורע חובו.

ועי' בתוס' רי"ד בכתובות שם שכתב בהא דאמרינן דמחזיר לו אבידתו נמי מצוה קא עביד, 'פי' ואע"ג שהוא נהנה הוא יכול לומר אני איני מתכוון להחנותו, ומבואר כנ"ל שכיון שמטרת הפעולה הוא לא כדי שיהנה מותר במודר הנאה, [ומשמע קצת מדבריו שאם יאמר בהדיא שהוא מחזיר לו כדי להנות אותו יהא אסור] עי' בשלמי נדרים, ע"ע ברשב"א בהמשך הסוגיא שכתב סברא חדשה בהיתר של מצוה שאין דעתו לאסור על עצמו הנאות כאלו, ועי' להלן לח מש"כ בזה.

והא דלא סגי בטעם דמצוה לבד, צ"ל כמו שכתב הר"ן לקמן לט ע"ב דלא שייך ההיתר של מצוה במקום שנותן לו ממון בידו ממש, וכן כתב הריטב"א בכתובות שאין המדיר יכול ליתן למודר צדקה כיון שמהנהו במה שנותן לידו ממון, ורק כשעושה עבורו פעולה אמרינן דמותר במקום מצוה משום שההנאה של המודר היא ממילא ואי"ז מוגדר מעשה להנות את המודר, [והא דהר"ן לא הזכיר הטעם דמצוה, י"ל דמשום שהר"ן פי' הסוגיא במקום שנותן עליו שכר, ולכן על הטירחא אינו מהנהו שהרי הוא משלם לו ולא שייך לחייבו משום נהנה, אבל לפי הרשב"א שלא נתכון לאסור הנאה במקום מצוה לכאורה בה"ט סגי וצ"ע].

אולם השטמ"ק בכתובות כתב בשם ר"י דסברת מצוה היא סברא גם באופן שנותן לו ממון בידו, דכתב דדוקא צדקה אסור ליתן למודר הנאה דכיון דיכול ליתן לעני אחר לכן אין את ההיתר של מצוה, אבל באבידה ל"ש הך סברא כיון דרק הוא יכול להחזירו, וצ"ל לדבריו דמה דבעי לסברא דמידעם הוא באופן של"ש הטעם של מצוה כגון שהוא מומר שאין חיוב של השבת אבידה, [ועי' באבני"מ סי' ע"ב שהאר"ך בדעות אלו].

ב. והנה נתבאר שאין איסור להחזיר אבידתו מצד מה שנתן לו את עצם האבידה משום דזה שלו, וכן מהטירחא שטרח עבורו משום הסברא דמצוה קעביד, אולם אכתי יש לדון שיש כאן הנאה נוספת מעצם זה שהמציא לו את החפץ, ומצינו בתוס' בכתובות קח ע"א שהקשה לחנן דפורע חובו מותר במודר הנאה מ"מ הרי נהנה במה שנפטר עתה מהחוב, ותי' תוס' דלא חשיב הנאה ישירה מהמודר אלא הנאתו היא בגרמא מחמת שפרע למלוה ולכן אין איסור במודר הנאה [ונתבאר כל הענין לעיל], ולכאורה כ"ז שייך רק בפורע חובו שהוא רק גרמא, אבל מחזיר אבידתו הרי הוא מהנה אותו ממש בידיים במה שהוא נותן לו הנאתו מהחפץ.

ונראה דגם בזה מהני הסברא דמצוה קעביד, דמכיון שמה שהוא מחזיר את החפץ הוא מחמת חיוב המצוה שיש לו אע"פ שיש לו הנאה מזה אין אסור במודר הנאה, ונראה דכן משמע ברא"ש שכתב כאן על הגמ' דמידעם דנפשיה "מצוה קעביד", ונראה כונתו דאע"פ שעצם החפץ בעצמו הוא של הבעלים מ"מ כיון שיש כאן גם הנאה מהחפץ לכן צריך להגיע לטעם של מצוה קעביד, [ועי' להלן בגמ' דאיכא מאן דאמר דבכה"ג שנכסי מחזיר אסורין אסור להחזיר אבידתו, ובר"ן שם נראה דהסברא בזה מחמת שהוא נהנה מהחפץ], ועי' בברכ"ש סי' כא בסופו שנראה מדבריו באופ"א.

ג. גמ' אבל נכסי בעל אבידה אסורים על מחזיר לא דקא מהני ליה פרוטה דר"י. הר"ן כתב דכונת הגמ' דלרבה דסבר דשומר אבידה כשומר חנם מותר להחזיר, ורק לר' יוסף דחשיב שומר שכר ה"נ חשיב הנאה, והנה בנתי"מ [סי' רס"ז סק"ג] מבואר דאף לרבה דשומר אבידה כש"מ מ"מ אף בשעה שמתעסק באבידה ובא עני דאינו מחויב ליתן לו צדקה משום שיש לו פטור של עוסק במצוה מ"מ לא נעשה מעתה ש"ש, דסבר רבה דכיון שמעיקרא לא נעשה ש"ש לא נעשה אח"כ כשבא עני, וא"כ קשה האם לרבה בכה"ג שיבוא עני ויפטר מליתן צדקה יחשב שנהנה מהמודר ולא משמע כן בגמ', ועי' להלן שיבואר כל הענין.

ד. גמ' דמהני ליה פרוטה דר' יוסף. הקשו התוס' אמאי חשיב שהמדיר מהנהו ואמאי לא חשיב מבריה ארי בעלמא, שהאבידה של המדיר היא גורמת לו ליפטר מליתן פרוטה לעני, ותי' תוס' דכיון שהמחזיר עצמו מבריה ארי מעל עצמו הרי הוא כנוטל מכיסו של בעל אבידה ונותנה לעני והיינו דחשיב כנטילת ממון ממש.

בחידושי בית מאיר כאן כתב דל"ש לדון כאן מצד מבריה ארי, דזה חשיב כמו שהמודר לוקח מקל של המדיר להשתמש בו להבריה ארי, וה"נ עי"ז שהוא לוקח את האבידה הוא לוקח חפץ מהמדיר להבריה בו את העני, וזה מעשה השתמשות בחפץ של המדיר ועי"כ אסור, ועי' בברכ"ש [סי' כא] בסופו שכתב לבאר דתוס' לא ס"ל כסברת הבית מאיר משום דלסברת הבית מאיר הא דמבריה ארי

מותר משום דאע"ג דחשיב הנאה מ"מ לא חשיב נהנה מחברו ולכן כשעושה בידים חשיב נהנה מחברו, אולם התוס' ס"ל דמבריה ארי לא חשיב הנאה כלל.

ה. גמ' פרוטה דר"י לא שכיח. כתב הר"ן דאע"פ שיש לו דין של ש"ש אבל לענין מודר הנאה כיון דלא שכיח לא הוי בכלל איסור הנאה, וצ"ע דכיון דנעשה שומר שכר על האבידה ע"כ שקיבל כאן שכר, וא"כ אמאי לענין מודר הנאה לא חשיב שיש כאן הנאה מחמת השכר שקיבל מהמדיר, ועוד דבש"ך [סי' ש"ג סק"א ושמי"ו סק"ו] כתב דשומר שכר לא נעשה רק כשמקבל שכר פרוטה, ואילו במודר הנאה הרי נתבאר בריש פרקין דאף בהנאה פחות משה פרוטה אסור ועיין.

ועי' ריטב"א שכתב דכיון דלא שכיח חוב להחזיר דשמא לא יהנה לבסוף וא"כ למה שימנע מלעשות המצוה, ועי' בחת"ס דביאר כונת הריטב"א דיש כאן אומדנא שמכיון שאין כאן הנאה ברורה לא נתכון לאסור הנאה זו, ולפי"ז באמת יש כאן הנאה גמורה אלא שיש אומדנא שלא נכלל בנדר.

אולם תוס' ב"מ כט ע"א מבאר פי' חדש בסוגיא שכתבו דהסוגיא קאי כרבה דשומר אבידה אינו כשומר שכר, ומ"מ אע"פ שאינו כש"ש היה צד להגמ' דבמודר הנאה אסור שהרי נהנה שיכול להיפטר כשיבוא עני, ודחי דלא שכיח ולא נהנה, ולפי"ז לרב יוסף דשומר אבידה כשומר שכר פשיטא דלא יחזיר דלעולם חשיב שהוא נהנה ממנו, ועי' בקצה"ח סי' ע"ב ס"ק ל"ד מש"כ לבאר בכונת תוס', ועי' בתוס' ב"ק נו ע"ב ד"ה בההיא.

ו. והנה לדעת הר"ן דפרוטה דר"י ל"ש הוא סברא רק לגבי מודר הנאה, יש לדון באופן שבסוף יבוא עני ולא נתן לו צדקה כיון שהיה עוסק במצוה, האם אמרינן שנמצא שהוא נהנה מהמודר וממילא לא יוכל להחזיר לו את האבידה וצריך ליתן לאחר שיחזיר האבידה, או דילמא דנימא שיהא חייב ליתן פרוטה לעני שאם לא יתן לו הרי הוא ינהה מחברו.

ולכאורה נראה דזה לא יתכן לומר שיהא מחויב ליתן צדקה לעני בשעה שהוא עוסק באבידה, שהרי מבואר בגמ' שאם פרוטה דר"י היה שכיח היה אסור לו להחזיר האבידה, ולא אמרינן שיחזיר האבידה ויהיה מחויב ליתן פרוטה לעני, וטעמא דמילתא שמכיון שיש לו דין שומר אבידה הרי הוא עוסק במצוה והדין הוא שעוסק במצוה פטור מהמצוה, ולכן כל מה דשייך לומר כאן הוא רק שיהיה אסור לו להחזיר.

ונראה דבאמת אף כשיבוא עני לבסוף לא יחשב נהנה ממנו, והטעם משום דבאמת הנאה זו אינה אלא רק גרמא ולא הוה הנאה מגוף החפץ ומותר במודר הנאה, אלא דאילו היה פרוטה דר"י שכיח נחשב הנאה מהחפץ גופא וכדביארו בתוס' כאן דהטעם שאינו מבריה ארי משום דהוא משתמש בחפץ עצמו כדי להבריה הארי, אלא כיון דפרוטה דר"י ל"ש אין כאן מעשה השתמשות בחפץ והוה רק גרמא וע"כ אף כשיבוא עני והוה עוסק במצוה מ"מ לא נהנה מהחפץ, וזה מוכרח מרבה שסובר שהוא שומר חנם והרי זה פשוט שבזמן שבא העני פטור מליתן לו צדקה כמש"כ בנתה"מ, וע"כ דהוה גרמא בעלמא וכמש"כ, אלא שהנדון מעיקרא כשלוקח את האבידה האם חשיב שומר שכר, ועי' חת"ס מש"כ לבאר באופ"א.

והנה הקרן אורה הקשה אמאי מותר לתקוע בשופר של מודר הנאה, הרי הוא נהנה שא"צ ליתן פרוטה לעני באותו שעה שתוקע דהא עוסק במצוה, ולמבואר דההנאה בשעה שהתעסק במצוה לא חשיב נהנה מחברו וחשיב מבריה ארי, וכל הנדון הוא רק בשעה שבא ליטול את האבידה, דעדיין אינו עוסק במצוה של שטיחת האבידה האם יכול ליטול דבר כזה שיכול להביא לו הנאה דחשיב שנהנה מהדבר שנוטלו לצורך עצמו ולכן בזה יש איסור במודר הנאה, [ועי' תוס' שבועות מד ע"ב ד"ה ורב יוסף וצ"ע].

דף לד.

א. גמ' אבל נכסי מחזיר אסורים על בעל אבידה לא, משום דקא מהני ליה. כתב הרא"ש דלית ליה הך סברא של מידעם דנפשיה קא מיהדר ליה, ונראה כונתו לפי מה שנתבאר לעיל, שהרא"ש פי' דטעמא דמצוה הוא אף במה שמהנה אותו במה שמעמיד לו את האבידה שיוכל להשתמש בו, וס"ל להך לישנא דלא מהני טעמא דמצוה כיון שזה נחשב שהוא מהנה אותו בידים ממש, ולא חשיב נהנה בגרמא, וההיתר של מצוה קא עביד הוא רק על הפעולה דלא חשיב מהנה בידים במה שעושה לו פעולה זו, והר"ן כתב דעדיף מפורע חובו משום דקא ממטי ליה 'בידיה' ואי לא דקא מהדר ליה אפשר דפסדא ליה לגמרי, משמע כמש"כ דפורע חובו אינו אלא בגרמא אבל הכא מהנהו ממש, **וע"ע** בברכ"ס סי' כ"ב מש"כ בזה.

והנה רע"א [בשו"ע רכא סעי' ג'] הקשה על מה שכתב הר"ן דל"ד לפורע חובו כיון שמהנהו במה שמחזיר לו, הרי לשון הגמ' הוא 'שנכסי' מחזיר אסורים על בעל האבידה והיינו שהנכסים שלו נאסרו, והרי לא מהנהו מנכסיו שהרי האבידה היא של בעל האבידה וכל ההנאה שמחזיר לו את האבידה היא מהאדם, **אולם** בר"ן עצמו נראה דלא כהרע"א שהוא מודר הנאה מנכסיו אלא שהוא מודר הנאה ממנו, שהר"ן כתב שבנכסי בעל אבידה אסורים על המחזיר מותר לו להנות מדמי הפעולה של פועל בטל כיון שהוא זבינא דרמי על אפיה, והרי לעיל לא ע"א כתב הר"ן דהיכא שאסור הנאה מהנכסים אין את כל ההיתר של המשנה שם ואיך יוכל לשלם לו דמי הפעולה הרי נכסיו אסורים וע"כ דמיירי שאסר על עצמו הנאה מחברו, ועי' בחזו"א שהקשה כן, ע"ע בקר"א.

ב. גמ' אבל נכסי מחזיר אסורין לא מהדר ליה. הקשה החזו"א דכיון דרק נכסי מחזיר אסורין למה תפול הנאה להקדש במקום שנוטלין שכר, הרי אסר רק את נכסיו וא"כ הרי לא זכה באותם נכסים עדיין, [דעי' בר"ן שכתב דמיירי במקום שנוטלים שכר, והמחזיר אינו רוצה לקבל את השכר ונמצא שמחזיר האבידה מהנה אותו], וכתב דצ"ל דאסר ע"ע הנאת גופו, או דכל מקום שאדם אוסר את נכסיו גופו בכלל, ותמה על מש"כ הרע"א שהובא באות הקודם שפירש את הסוגיא שאסר על עצמו הנאה מהנכסים, ע"ש בכ"ד, ועי' לקמן לט ע"א מש"כ.

ג. ר"ן ד"ה תנו ולי נראה וכו'. מבואר דס"ל לר"ן דאף באופן שנכסי בעל אבידה אסורין על המחזיר יכול ליתן לו שכר טירחא של החזרת האבידה, דכיון שהיה לו אפשרות של עבודה במקום אחר ונתבטל בשביל שיוכל להחזיר את האבידה חשיב כזבינא דרמי על אפיה דהוא הנאת מוכר ה"נ כיון שהוא נותן לו שכרו כפועל בטל ואם היה הולך למקום עבודתו היה מקבל שכר גדול יותר חשיב הנאת בעל האבידה ולא הנאה למחזיר.

וצ"ב מה הטעם של רבותיו של הר"ן שחולקים, ומדבריהם נראה דאין המחלוקת האם הוא מוגדר כזבינא דרמי על אפיה או כזבינא חריפא, דאם כונתם שסוברים דלא כהר"ן דהוה זבינא חריפא, א"כ היה מותר אף לדבריהם למחזיר לקבל שכר קצת פחות כמו במקח שמוכר בפחות, ומשמע שחולקים שאין להם ליקח שכר כלל, וע"י במנחת שלמה ע"מ נדרים שכתב דהכא כיון שיש למחזיר שכר מצוה א"כ אדרבה היה מרוצה תמיד להתעסק במצוה ולקבל שכר כפועל בטל.

ד. בעיקר הדבר שמבואר במשנה דבמקום שנוטלין שכר תיפול הנאה להקדש, **כתב** הר"ן במשנה דמיירי בהיה בטל מהסלע שיכול לקבל שכר, ואם אינו רוצה ליטול את השכר ומוחל לבעל האבידה, נמצא שהוא מהנהו במה שהוא מוחל לו, **והנה** במשנה למלך [פ"ה ממלוה הי"ד ד"ה כתב מרן] הוכיח מדברי הר"ן שהמודר לא יכול למחול חוב למדיר, ול"ד לפורע לו חובו דההנאה חשיבה גרמא כמו שכתבו תוס' בכתובות שהובא לעיל, וע"י אמרי בינה נדרים סי' ט"ו שהאריך לבאר כהמשנ"ל.

ואפשר לדון בראיה מהר"ן דהנה הרמב"ן ב"מ דף ל ע"ב כתב דהטעם שהשבת אבידה אם היה בטל מהסלע צריך לשלם לו ולא חשיב מברית ארי משום שיש לו דין של פועל ולכן צריך לשלם לו שכר פעולתו, ולפי"ז אולי יש לדחות הראיה מהר"ן דהכא אם ימחול לו ולא ישלם שכר הפעולה נמצא שהוא מהנה אותו בעצם הפעולה שעשה לו שהחזיר את האבידה, וא"כ י"ל דבאמת מחילה מהמדיר למודר מותרת דהוא רק מברית ארי, אבל בהשבת אבידה ע"י המחילה נמצא שנהנה ממנו במה שהוא היה פועל שלו, וע"י ברש"י לה ע"ב ובתשובות הרדב"ז הובא בבאר היטב [סי' רכ"א] שכתבו שיכול המדיר למחול למודר את חובו כמו כל פורע חובו.

הערות וציונים

פרק אין בין המודר

דף לד:

א. גמ' אמר רבא היתה מונחת לפניו ככר של הפקר ואמר ככר זה הקדש. נחלקו הראשונים באיזה אופן חל ההקדש, דעת הר"ן שהככר היה בתוך ד' אמות ונתכון לזכות הככר להקדש ע"י קנין ד' אמות, והיינו שכמו שיכול לזכות לחברו מציאה והפקר ע"י הגבהה ומשיכה ה"נ יכול לזכות להקדש ע"י קנין ד' אמות, והקשה הקרן אורה דהא ד' אמות תקנת חכמים ומנלן שתיקנו ג"כ לקנות לחברו ושמא תיקנו רק שאדם יכול לקנות לעצמו, ומבואר בר"ן שסוד הדין של ד"א אינו תקנה שיקנו בזה, אלא שד' אמות חשיב כחצרו של אדם ולכן כמו שיכול לזכות בחצרו לעצמו ולאחר ה"ה נמי בד' אמות יכול לזכות לעצמו ולאחרים, וע"ע אבני"ם סי' ל' סק"ה שהביא שנחלקו הרמב"ן והר"ן מה הטעם שיכול לגרש אשה בד"א, שהרמב"ן למד שזהו מדין אפקעינהו אבל הר"ן למד שזהו מדין חצר, וע"ע במחנ"א דיני חצר סי' ט"ז.

הקצוה"ח [סי' ר' סק"א] הביא שנחלקו תוס' והרמב"ן האם יש חצר להקדש, דעת התוס' דאין חצר להקדש והרמב"ן סבר דיש חצר להקדש, אלא דמ"מ כתב הרמב"ן דכיון דאינו קדוש ע"י קדושת פה אין מועלין בו, וכתב הקצוה"ח דמהר"ן לכאורה מוכח דיש מעילה אף שהוקדש ע"י קנין חצר וכמבואר בהמשך הסוגיא דיש מעילה, וכתב הקצוה"ח שאף דלדעת תוס' שאין חצר להקדש י"ל דהכא חל הקנין כיון דנקנה ע"י חצר של הדיוט, וכה"ג מודו תוס' שהחצר דהדיוט קונה להקדש, אבל להרמב"ן אכתי קשה שאין כאן קדושת פה ומ"מ יש מעילה.

הקה"י [ב"ב סי' ל"ו] ביאר דכל סברת הרמב"ן שאין מעילה משום שחסר בקדושת פה, הכונה בזה משום דכתיב בקרא 'מקדשי בני ישראל' וכיון שההקדש נעשה ממילא לא חשיב מקדשי בניי, אבל כאן שהוקדש ע"י מעשה של אדם הוה בכלל קדשי בניי ושפיר מועלין בזה אע"פ שלא הוקדש ע"י פיו.

ב. דעת הרא"ש דהככר היה מונח בתוך ד"א וזכה בה לעצמו ואחרי שזכה בה הקדיש את הככר ע"י דין אמירתו לגבוה, [וצ"ע באמת מהו החידוש במה שהיה הככר של הפקר, והר"ן כתב שיש חידוש בזה שהוא ככר של הפקר ויבואר להלן], **והביא** הרא"ש עוד פי' בשם ר"א ממי"ץ דאירי שלא היה אדם סמוך להככר אלא הוא ואמר לכשאזכה בככר תהא הקדש, וקמ"ל דחל ההקדש כיון שבידו לזכות בה ודמי להא דאמר בפרק אע"פ שדה זו שמשכנתי לך לכשאפדנה תקדוש, והחידוש בזה שאין חסרון שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם כיון שבידו לזכות בה.

הבית הלוי [ח"ב סי' מט] **והקה"י** סי' כג כתבו שיש כאן חידוש בדברי ר"א ממי"ץ דגם דבר כזה נחשב בידו, דבכל האופנים של בידו המוזכרים בקידושין בפרק האומר היינו כשגוף החפץ שלו אלא שיש חסרון של דבר שלא בא לעולם, כמו שאומר על פירות ערוגה מחוברים שיהיו תרומה על פירות תלושים שהם שלו, אלא אין יכול להחיל תרומה על מחובר ולכך חשיב דשלבי"ע ע"ז מהני הסברא של בידו, וכן שדה שמשכנתי לך לכשאפדנה, עצם השדה היא שלו רק בשעה שזה ממושכן חשיב כמו שאינו בעולם ע"ז מהני הסברא של בידו, אבל לא מצינו שדבר שאינו שלו כלל שע"י דין בידו יהא לו כח להחיל קנין שיחול כשיבוא לעולם, [וע"י לעיל ל ע"א מה שביארנו הסוגיא שם לפי סברות אלו].

והנה בעיקר דברי הר"א ממי"ץ בפשוטו נראה דכיון שהוא בידו חל הקנין אף בדבר שלא בא לעולם ודמי לכל קנין בדבר שלא בא לעולם, שאע"פ שמעשה הקנין הוא קודם שבא לעולם מ"מ חלות הקנין חלה רק לאחר שיבוא לעולם, אולם הקצוה"ח [סי' ר"ד] למד בדברי הר"א ממי"ץ שדבר שהוא בידו חל ההקדש מיד אף קודם שבא לעולם וזכה בו, ע"י שכתב ליישב הא דמבואר ב"מ מט ע"א דישראל שאמר לבן לוי כור מעשר יש לך בידי דכיון שאין ישראל יכול לחזור בו יכול אותו לוי לעשותו אותו כור חטיטין תרומת מעשר על מקום אחר ואע"פ שעדיין הלוי לא זכה בזה, וביאר הקצוה"ח דמכיון שאסור ללוי לחזור בו הו"ל כדבר שבידו לזכות, וכמו שכתב הר"א ממי"ץ דדבר שהוא בידו יכול להקדישו, ולכן יכול לעשותו תרומת מעשר על מקום אחר.

והרע"א שם תמה דכל מה שמבואר כאן הוא שבדבר שבידו אין חסרון של דבר שלא בא לעולם, ולאחר שבא לעולם וזכה בו חל ההקדש, אבל קודם שזכה בו לא חל כלום וא"כ איך יוכל אותו בן לוי לעשות אותו עכשיו תרומת מעשר, ומבואר בקצה"ח שלמד שע"י דין בידו חשיב שהוא כשלו עכשיו, [וע"ע בקצה"ח סי' רי"ב סק"ד שכתב דאף לר"א ממי"ץ ההקדש יחול רק לאחר שיזכה בזה אלא שכתב דמהני ההקדש למפרע, וע"י בשערי חיים גיטין מש"כ לבאר שם שכל סברת הקצוה"ח שזה חל עכשיו הוא רק בתרומה דאינו אלא חלות קריאת שם ולא הוה הקנאה ככל הקנינים ובה"א בעלות גמורה וסגי במה שהוא עומד לזכות בזה].

והנה בחולין קלט ע"א דנה הגמ' איך שייך למעט מקרא דהקדש פטור משילוח הקן, דאם הקדש קן ציפור בתוך ביתו בלא"ה הוא פטור משום דילפינן מקרא 'כי יקרא' פרט למזומן, ואלא דחזי קן ציפור והקדשו הא איש כי יקדש ביתו אמר רחמנא מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו, ובהגהות מצפה איתן שם הקשה לדעת ר"א ממיץ דכל שבידו יכול להקדשו, הרי באופן זה חל ההקדש ואין חסרון של איש כי יקדש ביתו, אולם להבנת הגרע"א דכל ההקדש יחול רק לאחר שיזכה ל"ק כיון דלאחר שזוכה הוה מזומן, ותו לא שייך חיוב של שילוח הקן.

אולם כהבנת הקצה"ח בדברי ר"א ממיץ מבואר בתוס' ר"י ד כאן שכתב דאע"פ שלא הגביה חל עליו שם הקדש כיון שלא מיחסר אלא הגביה בלחוד לא קרינן ביה מקדש דבר שאינו שלו וכשאמר יהא הקדש כיון שאמירתו לגבוה כמסירתו להיות הרי הוא כאילו הגביה את החפץ ונתנו לחברו.

ג. ר"ן ד"ה אמר רבא. כתב הר"ן דהא דנקט ככר של הפקר ולא ככר שלו שהקדשו משום דקתני נטלה לאוכלה מעל לפי כולה, ואילו באופן שאדם הקדש ככר שלו אע"פ שיטלנה לאוכלה לא מעל, דיש חילוק בין אם הקדש חפץ שהיה שלו דיש לו דין של גזבר דליכא מעילה במה שנוטל אותה לאוכלה, אבל אם הקדש ככר של הפקר לא חשיב כגזבר.

וביאור הדברים כתב הגרע"א [מערכה ה' אות י'] ע"פ מה שמבואר בתוס' במעילה יט ע"ב [ד"ה נטל] ובחגיגה יא ע"א [ד"ה בגזבר] שהטעם שגזבר לא מועל כשמגביה ע"מ להשתמש, משום שישוד דין מעילה הוא שעושה מעשה הוצאה מרשות הקדש, אבל גזבר שמגביה החפץ אין כאן מעשה הוצאה מרשותו, דלעולם הוא נשאר ברשות הקדש כיון שהגזבר הוא שומר עבור ההקדש, ולכן בחפץ שהיה שלו ועתה הוא ברשותו יש לו דין שומר ע"ז ואין כאן מעשה הוצאה מרשות בעלים, אבל בהקדש חפץ של הפקר והחפץ אינו עומד ברשותו כשנוטל ע"מ לאוכלה יש כאן מעשה הוצאה מרשות ההקדש כיון שאין החפץ עומד ברשותו.

וע"ע תרומת הכרי סי' רצ"ב שכתב לבאר כל הענין של שליחות יד בשומרים, דבלא חידוש התורה שולח יד בפקדון אינו נעשה גזלן כיון שצריך להוציא מרשות בעלים וכיון שהוא שומר לא חשיב מעשה הוצאה, והביא ראיה ממה שמצינו בגזבר שנתכון להוציא שלא מעל ומוכרח דשומר שהגביה החפץ לא חשיב מעשה הוצאה מרשות בעלים, וע"י בהשגות הראב"ד פ"ו ממעילה ה"ח שמבואר בדבריו כן, ומבואר מכ"ז שישוד החיוב של מעילה אינו תלוי במה שמתכון להוציא הדבר לחולין, אלא כל שהוא עושה מעשה של הוצאה מרשות הקדש חייב מדין מעילה.

וצריך להבין אם הסברא שאם זה ברשותו הוא שומר, א"כ מדוע כתב הר"ן שיש חילוק בין אם הקדש דבר שהוא שלו להקדש דבר של הפקר, הרי העיקר החילוק אם החפץ ברשותו וע"י ברש"ש שהעיר כן, **ואפשר** לבאר דאולי יש חילוק בין אם מקדש חפץ שלו למקדש חפץ של הפקר, דבמקדש חפץ שלו מלבד מה שהחפץ נעשה קדוש יש לו חיוב להביא את החפץ להקדש, דנכלל בכלל הנדר שלו שיהיה צריך להמציא את החפץ להקדש, ולכן יש לו דין שומר כל זמן שהחפץ אצלו, אבל באופן שהקנה את החפץ בקנין חצר להקדש לא מוטל עליו להביא את החפץ להקדש כיון שלא עשה נדר, אלא נעשה ממון ההקדש ע"י הקנאה, וממילא בכה"ג אין לו דין שומר כלל, ולפי"ז א"ש שצריך את ב' הסברות גם שהיה שלו קודם לכן וגם שהוא ברשותו, דכיון שהוא ברשותו יש לו דין שומר על החפץ, אבל אם לא היה ברשותו אע"פ שמוטל עליו להביאו לגזבר ויש לו חיוב לשמור ע"ז מ"מ כשנוטלו לאכילה חשיב מעשה הוצאה מרשות הקדש.

אולם תוס' ב"ק כ ע"ב קידושין נה ע"א ב"מ צו ע"ב [ד"ה אמר רבא] כתבו טעם אחר למה הגזבר לא מועל משום שאין מתכון להוציאו מרשותו שהרי סבור שהוא שלו, ולפי"ז אם הגזבר מתכון להוציא חייב מדין מעילה, ע"י"ש מש"כ נפק"מ לדינא בזה, ולכאורה הר"ן כאן חולק על סברא זו.

והנה הרא"ש כאן פירש דמירי שקודם זכה בד' אמות ואח"כ הקדשו, ואולי הרא"ש חולק על הר"ן וס"ל כתוס' ב"ק וקידושין דטעמא דגזבר לא מעל משום שלא נתכון להוציא מרשות הקדש ולכן לא פי' כהר"ן.

ד. גמ' להורישה לבניו מעל לפי טובת הנאה שבה. ע"י בר"ן וברא"ש דעצם זה שהוא רוצה שירשו את זה לכן מעל לפי טובת הנאה, משום דמחזיקים לו טובה עבור זה, ולכאורה צריך לומר שחיוב המעילה כאן אינו כמו בנטלה לאכלה, דהתם חיוב מעילה הוא מחמת ההוצאה מרשות הקדש, אבל כאן הרי לא עשה מעשה הוצאה, שהרי לא נתכון שבניו יזכו בזה עכשיו, אלא הוא מעילה של הנאה, שנהנה מהחפץ שבניו מחזיקים לו טובה.

אולם לכאורה קשה איך אפשר לומר שזה מעשה מעילה של הנאה הרי במשנה במעילה יח ע"א מבואר דנהנה ולא פגם בדבר דשיך לפגום אינו חייב מדין מעילה וצ"ע, עוד צ"ב לפי מה שהביא הרא"ש פ"י הר"א ממיץ שלאחר שזוכה בה חל ההקדש הרי בכה"ג שנתכון להורישה לבניו לא נתכון לזכות בה עדיין, וא"כ מדוע שיהא חייב משום מעילה הרי ההקדש עדיין לא חל שהרי לא זכה בכך, דבשלמא כשנטלה לאכול הכונה שהגביה שיהא שלו ובאותה שעה נעשה הקדש ולכן מעל.

ה. גמ' בעי מינה רב חייא בר אבין מרבא ככרי עליך ונתנו לו במתנה מהו. נדון הגמ' הוא מכיון שהוסיף ואמר 'עליך' הרי בא לאסור הככר בהנאה נוספת ולא רק בהנאת אכילה, וע"ז נסתפקה הגמ' אם אסרו שלא יתן לו הככר במתנה או שלא יהנה לאחר שיגנב, והר"ן פי' דלא שכיח שיגנב ולכן לא בא לאסור בזמן כזה אלא ודאי בא לאפקוי שלא יתן לו במתנה, והרא"ש הביא כמה פי' בזה. ומסקנת הגמ' לפי הר"ן דבנתנו במתנה מותר והא דהוסיף הלשון עליך לומר שאם הזמינו אסור משום דבאותו שעה ככרו הוא, וברא"ש פי' בשם רבינו יונה דבא לאסור שאם יגנב לא יהנה ממנו, א"כ שאם הזמינו אסור להנות ומשום שמיד שהוא מזמינו הוא נהנה ממה שמכבדו ורוצה להאכילו, ונראה שפליג על סברת הר"ן וסובר הרא"ש דבהזמינו אינו אוכל את של הבעלים.

והרע"א תמה דלהר"ן דהאיסור הוא מה שאוכל משלו קשה הרי כיון שהזמינו כשאכלו הוה כמתנה שמותר דבשעה שהוא נהנה ממנו אינו של המודר וה"ה כשמזמינו אין אוכל משלו וע"י להלן, **ועוד** תמה רע"א לסברת הרא"ש שנהנה ממה שמכבדו ולא מעצם האכילה, הרי גם בנותן לו מתנה יש לו הנאה מעצם נתינת המתנה, ומ"מ מותר משום דהוא לא נתכון לאסור רק הנאת אכילה מהככר, ולכן מותר כשנותנו לו במתנה כיון שבעת האכילה אינו של מדייר, וא"כ ה"ה הנאת ההזמנה גם צריך להיות מותר וצ"ע.

ואולי י"ל דעי בקרן אורה דביאר דהצד שאין איסור ליתן מתנה הוא דאף שאסר הנאה מהככר וזהו חלק מההנאה שבככר, מ"מ כיון דאי"ז הנאת אכילה אינו בכלל האיסור, דכל כונתו אינו אלא להנאה שהככר עומד לכך שהוא הנאת אכילה, ואי"כ יתכן דסברה הגמי' דהנאת מתנה אינה בכלל עיקר הנאת הככר אבל הנאת הזמנה כיון שזהו הנאה המביאה לידי אכילה הוא בכלל הנאת האכילה ולכן הוא בכלל האיסור של הנאת האכילה, ועי' להלן מא ע"ב שנתבאר עוד פלוגתא הר"ן ורא"ש בנדון זה האם זוכה בחלק שנותן לו בעה"ב.

והנה נראה ברע"א שהבין דאדם שהזמין את חברו כונתו להקנות את המאכל לאורח, אבל בר"ן נראה שיש לאורח רק זכות אכילה אבל אין לו זכות לקחת את זה, ועי' ברמ"א אבה"ע סי' כ"ח סי"ז שכתב שאורח יוכל לקדש אשה במה שנותן לו הבעה"ב, והמשנה למלך פ"ב משכירות ה"ג הביא מחלוקת בזה, עי"ש שהביא דברבנו יונה בברכות מבואר שהאורח זוכה בזה, והוא כהרא"ש כאן שהביא פירושו בשם רבנו יונה.

ומצינו באחרונים שדנו בזה, עי' בשפ"א בסוכה לה ע"ב שכתב לדון דכל אדם צריך להקנות לאורחים את המצה ואינו יוצא במצה של בעה"ב כיון שאין המצה שלו אע"פ שיש לו בו היתר אכילה, וכתב לתלות דבר זה במה שנחלקו הפוסקים במזמין חברו שיאכל אצלו האם יכול לטול את המאכל לקדש בו אשה, ועי' בקה"י ב"מ סי' מח מש"כ בזה [ועי' מש"כ הו"צ ב"מ כב ע"א ופז ע"א].

ו. ר"ן ד"ה בעי מינה. הקשה הר"ן מהא מבואר במשנה דמודר הנאה מחברו ואין לו מה יאכל ילך לחנוני הרגיל אצלו ואומר לו פלוני מודר הנאה וכו', ומבואר דרק כה"ג יוכל ליתן לו ואי"כ איך ס"ד כאן שיוכל ליתן לו מתנה, ותי' הר"ן דהתם ע"כ אי"א לומר דאסר נכסים אלו דאי"כ אף אם אפסקיה אחר יהיה מותר, ועי' ברע"א בשו"ע [סי' רכא ס"ג] שתמה על לשון הר"ן איך ס"ד לפרש שאמר נכסים אלו או נכסי, דאי"ה למה צריך לומר לחנוני באופן שאינו של ציוי הרי יכול לצוותו בפירוש שיתן לו נכסים אחרים, דהרי האיסור רק על הנכסים האלו ונכסים אחרים אינם בכלל הנדר וצ"ע.

הערות וציונים פרק אין בין המודר

דף לה.

א. גמ' יש מעילה בקונמות או לא א"ל תניתוהו מקום שנוטלין עליה שכר תיפול הנאה להקדש. כתב הרא"ש מדקתני תיפול הנאה להקדש אלמא כל הנאה הבאה לו ממנה הרי הקדש ויש בה מעילה, וכ"כ הרא"ש לעיל במשנה דמכיון שאסר על עצמו כל הנאות הבאות לו ממנה לא יוכל להוליך אותה לים המלח, אלא יתן להקדש ולא כל כמינה להפסיד את ההקדש, **הקובץ הערות** [נב יב - נה ט] כתב דמבואר ברא"ש דבקונמות יש להקדש ממון בו ולכן תיפול הנאה להקדש, וזהו ג"כ דין המעילה של הקדש מחמת הדין ממון שבו, ובאמת שכן משמע בגמ' ביבמות פט ע"א דקתני דטעמא דיש מעילה בקונמות משום דקדושת דמים נחתא עליה וכדחזינן נמי שיש פדיון בקונמות, ומשמע שהדין מעילה בקונמות הוא מחמת הממון הקדש שבו, ולכן תולה הגמ' דין זה בפדיון דכל דין פדיון תלוי בדין ממון שבו.

אולם צ"ב שלכאורה זה פשוט שהקדש אינו יכול לקחת את החפץ, ועוד איך שייך לומר שיש ממון הקדש בקונם פרטי הרי שאר בנ"א יכולים להנות מזה, ובפרט באוסר נכסי חברו עליו הרי אין לו בעלות להקדש, והקבה"ע שם כתב דכמו שמצינו הפקר לעניים ולא לעשירים ה"נ מצינו למימר שכלפי אדם אחד יש כאן ממון הקדש וצ"ע.

אמנם הר"ן ביאר דהא דיש מעילה בקונמות הוא לענין חיוב קרבן של מעילה, ומשמע דלא חשיב ממון הקדש, וכן מבואר ממה שכתב הר"ן דהא דאמרין תיפול הנאה להקדש, ל"ד הקדש אלא דאף לים המלח ג"כ והעיקר שהוא לא יהנה מזה, וביארו [קובץ הערות סי' נ"ה חידושי ר' שמואל טו ד'] דבאמת הא דיש מעילה בקונמות לאו משום שיש כאן ממון הקדש, אלא שבחידוש של איסור נדר נתחדש שאדם יכול לאסור על עצמו איסור הנאה מהחפץ, וגדר האיסור של נדר שיהא בו חומר איסור של הקדש, והיינו דכשמתפס בקדש נתנה לו התורה כח שיוכל להתפס מפרשת נדרים דינים של קדש, וחלים על החפץ דינים שיש בהקדש וכיון שבהקדש במועל יש קרבן מעילה ה"נ בנדר, אבל הממון נשאר של הבעלים ואינו הקדש, ולכן פי' הר"ן דהא דתני תיפול הנאה להקדש הוא דכיון דעסיק בהקדש, [עיי"ש בחידוש הגר"ש שכתב דמה"ט דבקונמות אף בקרקע יהא מעילה, כיון שלא הוה הקדש אלא שגדר איסורי הנדר הוא בגדרי הקדש לכן שייך לומר שאף בקרקע יהא האיסור].

אולם צריך לבאר אי"כ מה שיד פדיון בקונם הרי אין כאן ממון הקדש כלל, וכתב בקה"י דהכונה של הפדיון הוא שזה מעשה חילול כמו שמצינו בחילול מע"ש, שאין כאן ממון אלא שמחלל הקדושה על המעות, [נקשה אי"כ מה הראיה שיש פדיון בקונם, הרי הפדיון בהקדש הוא שפודה את הקנין הממון, וומהכ"ת שיהא בקונמות פדיון של חילול הקדושה, ונראה דבכל פדיון הקדש יש ג"כ את החילול של מע"ש, שהרי מעתיק את הקדושה למקום אחר], ועי"ע בחזו"א שהעמיד ב' הצדדים אלו ברא"ש ובר"ן.

האבי עזרי [פ"א מנדרים ה"ח] נראה שהבין דאף לפי הרא"ש לא נעשה ממון הקדש גמור, דל"ש לומר בקונם פרטי שיש בו ממון הקדש, אלא הביאור כמש"כ שההנאה אסורה כאיסור הקדש, והא דתיפול הנאה להקדש הוא משום דכמו שיש להנאה זו דין שלא יהנה כמו שאסור לו להנות מהקדש, ה"נ יש בו דין שתיפול להקדש כמו שבכל הקדש הנאותו להקדש, ואע"פ שבכל הקדש הטעם הוא מחמת הממון והכא אין ממון להקדש, מ"מ הרי הוא דומה לכל איסורי הקדש ואף לענין זה שההנאות ילכו להקדש ולא משום שיש להם בזה זכות ממונית, ועי' מש"כ בדעת הר"ן ויבואר להלן.

ב. המשנה למלך [פ"ד ממעילה ה"ט] נסתפק כמה ספיקות בענין מעילה בקונמות, חדא האם למד"א דיש מעילה בקונמות יהא ב' מלקיות אחד משום בל יחל והשני משום מעילה, והגר"ש שם כתב לפי דרכו דלדעת הר"ן שאין כאן ממון של הקדש אלא רק איסור הנדר הוא איסור הקדש לא ילקה מחמת זה, ועי' באבי עזרי פ"ד ממעילה דנקט דלהרמב"ם דאין המודר לוקה משום בל יחל ילקה משום מעילה.

עוד נסתפק המשנ"ל שם באוסר בקונם הנאתו ולא אוסר חפץ מסוים אם יש מעילה, וכן אם אחר אוסר על עצמו אם יש מעילה, ובחזו"א דייק מלשון הרא"ש במשנה דתיפול הנאה להקדש משום דהנאת מחזיר אוסר על בעל אבידה, ומבואר דגם באוסר הנאתו וכן נסתפק באם אוסר עליו נכסי חברו, **עוד** נסתפק בנדר בלא התפסה אם יש מעילה, ובמנחת חינוך מצוה קכ"ז נסתפק במתפיס בשלמים אם יש מעילה או לא משום שבשלמים גופא מעילה אין מעילה, ע"י באחיעזר ח"ב סי' י"ח שדן בקרקע שאין מעילה האם גם לענין קונמות אין מעילה.

ג. ר"ן ד"ה ולענין הלכה. נסתפק הר"ן האם למאן דסבר דיש מעילה בקונמות האם החפץ יוצא לחולין או לו, בביאור הספק כתבו הקובץ הערות סי' נה וקה"י כאן דהספק הוא בין בקונם פרטי ובין בקונם כללי, והביאור הוא שהרי יש חילוק בין מעילה בקדושת דמים למעילה בקדושת הגוף, דקדושת דמים יוצא לחולין ע"י המעילה, אבל קדושת הגוף אינו יוצא לחולין ע"י המעילה. **וביאר** החילוק הוא ע"פ מש"כ הנתה"מ [סי' כ"ח סק"ב] דבקדושת דמים הקדושה חלה ע"י דיני הממון, דהיינו שמקדיש את הממון להקדש והוא כמעשה הקנאה, ויסוד דין המעילה הוא משום גזילת ההקדש, ובאופן שאין להקדש שויות של ממון לא שייך מעילה וכמבואר בסוגיא בפסחים כט ע"א דל"ש מעילה בחמץ של הקדש כיון שאסור בהנאה אין כאן דין ממון, אבל קדושת הגוף אין הקדושה מחמת הממון, אלא מחמת דיחודו המקדיש לצורך הקרבה, והמעילה אינו משום גזילת הקדש שהרי אין הקדושה שבו מחמת ממון הקדש אף באופן שאינו שו"פ יש מעילה, וזהו נמי הביאור דלכן קדושת דמים יוצא לחולין ע"י המעילה כיון שכל הקדושה הוא מחמת הממון וע"י המעילה הוקלש כח ממון ההקדש מחמת קניי הגזילה שיש לו בממון, אבל קדושת הגוף שאינו תלוי בממון לא הקלש כח ההקדש ע"י קנה מעילה לכן אינו יוצא לחולין, ובה ביארו דבקונמות שאין כאן ממון הקדש ל"ש שייך לומר שיצא לחולין ע"י המעילה, ואף דשייך פדיון בקונם כללי אי"ז מחמת הממון אלא כמש"כ לעיל דהוה כפדיון מע"ש, והצד שיוצא לחולין הוא דמכיון שאין כאן קדושת הקרבה פקע דין ההקדש מכח המעילה.

אולם המנחת חינוך [מצוה קכ"ז] כתב דכל הספק אינו אלא בקונם כללי, אבל בקונם פרטי בודאי אין יוצא לחולין, דכמו שלא שייך פדיון ה"נ אינו יוצא לחולין ע"י מעילה, והוה ככל קדושת הגוף שאין בו פדיון ולא יוצא לחולין ע"י המעילה.

ונהנה מדברי הר"ן לא נתבאר האם להצד שיוצא לחולין יהא חייב לשלם כמו בכל מעילה בהקדש, דכשיוצא לחולין צריך לשלם להקדש קרן וחומש, וע"י באחיעזר [ח"ב סי"ח] ובאבי עזרי פ"א מנדרים הי"ח שכתבו דלפי הר"ן אם יוצא לחולין צריך לשלם להקדש את הקרן, ובאבי עזרי הכריח שם דהרי בקדושת הגוף לא מצינו שיש חיוב קרן כשמועל, וע"כ הטעם משום שאינו יוצא לחולין, דהחיוב קרן תלוי במה שהוא יוצא לחולין, ואם כתב הר"ן שיוצא לחולין ע"כ שיש כאן חיוב קרן, וכתב שלפ"ז מוכח שדעת הר"ן דהא דיש מעילה בקונמות הוא משום שיש כאן ממון הקדש, ולכן שייך לדון שיהא מחויב לשלם את הקרן להקדש, ולפ"ז הקשה מדוע כתב הר"ן דהא דאמרין במתני' תיפול הנאה להקדש, ל"ד הקדש אלא אף לים המלח והרי יש כאן ממון הקדש, וכתב לבאר דכל מה שכתב הר"ן דלהקדש לאו דוקא אלא אף לים המלח, כונתו דקודם שנהנה יכול להוליך לים המלך כדי שלא יהנה ויעבור איסור, אבל לעולם לאחר שעבר ונהנה חייב בקרן להקדש.

ונראה שמדויק מאוד כדבריו, דהר"ן במשנה כתב וז"ל תיפול הנאה להקדש אם אין המחזיר רוצה לקבל השכר יתנו מודר להקדש שאילו היה מוחל לו מדר נמצא מהנהו, וממה שכתב הר"ן "שאילו היה מוחל וכו'" משמע דבאמת לא מחל לו על השכירות, ולכן בזה שנותן להקדש לא חשיב שנהנה מן הדמים האלו, אבל משמע דאם היה מוחל המחזיר כבר היה הדין אחר, ולמבואר י"ל דאם היה מוחל נמצא שכבר נהנה והיה חייב ליתן דוקא להקדש וע"י.

אולם החזו"א כתב דבכל מעילת בקונמות אין חיוב קרן להקדש, דבכל תשלומי מעילה חוזר להיות אותו דין שהיה להקדש, ה"נ בקונמות מפרש קרן וחומש והוא נאסר באותו איסור שהיה בו הנדר, דאם היה קונם כללי יאסר על כל העולם, ואם היה קונם פרטי יאסר רק על עצמו, וע"י בחידושי הגר"ש שכתב סברא זו בשם הזכר יצחק, ע"י מש"כ להקשות ע"ז.

ד. ר"ן ד"ה חברו לא מעל. דכיון דחברו לא מעל לא אלים כהקדש למתפס פדיונו, מבואר מדבריו דהחילוק בין קונם פרטי שאין בו פדיון לקונם כללי דבקונם פרטי הקדושה בזה קלושה, וע"י בלשון הגמ' בכתובות נט ע"ב דקונם פרטי הוה כקדושת הגוף ולכן לא מפקיע מידי שיעבוד, וביבמות פט ע"א מבואר דקונמות חשיב כקדושת דמים ולכן יש להם פדיון, וכתבו הראשונים דביבמות מיירי בקונם כללי דהתם כיון שיש פדיון חשיב כקדושת דמים, אבל בכתובות מיירי בקונם פרטי דליכא פדיון ולכן הוה כקדושת הגוף, והיינו דכיון שלא אלים קדושתיה למיתפס פדיונו ממילא נחשב כקדושת הגוף שאין לו פדיון.

ונהנה הגרש"ש כתב דמוכח בסוגיא שם דקונם כללי שיש לו פדיון חשיב כממון הקדש, דבסוף הסוגיא שם מבואר דבאומר נטיעות עד שיקצצו אם פדאן אחרים אינם חוזרות וקודשות, ומבואר דע"י הפדיון החפץ נקנה לאותו אדם שפדה, ואם אינו ממון הקדש אלא שזה פדיון על האסורים קשה מדוע אם פדה נעשה ממון שלו וע"כ שזה ממון הקדש, וכתב הגרש"ש שיש חילוק בזה בין הקדש גמור לקונם, דבכל קדושת בדק הבית ההקדש הוא בממון דזה נעשה חפץ של הקדש להשתמש בו, אבל בקונם אע"פ שיש כאן ממון הקדש גדר הדין הוא כיון שמיחד אותו לגבוה ולהפרישו משאר בני"א לכן נעשה ממון הקדש ולכן לענין השתמשות אינו ממון הקדש, אבל בכל הקדש בדק הבית עצם ההקדש הוא מה שמקדיש הממון להקדש שההקדש יוכל להשתמש בו, ונמצא לפ"ז דקונם פרטי לא הוה כקדושת דמים אלא כקדושת הגוף, וקונם כללי חשיב כקדושת דמים.

ונהנה לעיל כט ע"א כתב הר"ן דדוקא קונם כללי לא פקע בכדי לבר פדא אבל קונם פרטי אף בר פדא מודה דפקע בכדי, וצריך להבין שהרי מצינו לגבי הדין של רבא שקונמות מפקיע מידי שיעבוד שיש חילוק בין קונם פרטי לכללי, וע"י תוס' בגיטין מ ע"ב דכתבו דרק קונם כללי מפקיע מידי שיעבוד כיון שיש לו פדיון, אבל קונם פרטי שאין בו פדיון לא מפקיע מידי שיעבוד וא"כ מדוע לגבי הדין של פקע בכדי קונם פרטי יותר קל מקונם כללי, וביאר הגרש"ש שלגבי הפקעת השיעבוד כיון שקונם פרטי אינו ענין של ממון אלא שנעשה השתנות בעצם החפץ שנשעה איסורא חפצא לכן מפקיע מידי שיעבוד דכיון שיש לו דין בעלים על החפץ יכול לקבוע איסור בחפץ והשיעבוד לא יפקיע אותו, משא"כ בקונם כללי אינו כן כיון שקונם כללי הוא דין ממון ולכן הוא לא יכול להפקיע את השיעבוד דזה כמו בכל זכות ממון ששיעבוד אלים להוציא ממי שגבה, אבל לענין הדין של פקע בכדי זה להיפך שקונם פרטי שהוא אוסר יש בידו לקבוע זמן האיסור, משא"כ בקונם כללי שזה כקדושת דמים לכן פקע בכדי.

והנה רש"י בשבועות כב ע"א ביאר הטעם דאין פדיון משום שלא מצינו פדיון באיסורים, וכ"כ בר"י מגאש שם, ומבואר דקונם כללי אינו איסורים גרידא, אלא הוה ממון, אולם ברא"ש משמע דאף בקונם פרטי חשיב ממון הקדש וכמש"כ, ועי' בקובץ הערות סי' נ"ד שהאריך בכ"ז.

ה. ר"ן ולענין הלכה קי"ל כר"מ. הריטב"א כתב דהרמב"ן לא הביא להלכה את הדין דיש מעילה בקונמות, משום דאין מעילה נוהגת בזמן הזה, ומקשים דמבואר בריטב"א דלא כחזו"א שכתב דהדין תשלומין של מעילה הוא לרשות שממנו נלקח, וככל חיוב מעילה וצריך לעשות התשלומים קונם, דאלי"כ היה היה בזה נפק"מ להלכה בזמן הזה האם צריך לחזור ולעשות קונם חדש, ועי' באבי עזרי פ"א מנדרים הי"ח מש"כ לישב.

הערות וציונים פרק אין בין המודר

דף לה.

א. גמ' ככרי עליך ונתנו לו במתנה מי מעל למעול נותן וכו'. כתב הר"ן שהספק הוא מכיון שיצא מרשות אסור ונכנסה לרשות מקבל האם המקבל מעל בקבלתו, ונראה מכל דברי הר"ן שהגמ' מדמה מעילה בקונמות לכל מעילה של הוצאה בהקדש, וזה גופא הנדון האם חשיב שהמקבל עושה מעשה הוצאה במה שלא ניחא לקנות איסורא.

וצריך לבאר מה הדמיון של הגמ', דהנה בכל איסור מעילה מבואר בראשונים דיש ב' אופנים של מעילה, א' ע"י הוצאה מרשות הקדש כמעשה גזילה בהדיוט, ב' ע"י מעשה הנאה והשתמשות בחפץ של הקדש, והתוס' ב"מ צט ע"א וקידושין נה ע"א כתבו דיש חילוק ביניהם דבמעילה של הוצאה מרשות הקדש החפץ יוצא לחולין, אבל במעילה של הנאה מההקדש אין החפץ יוצא לחולין, ולכן במעילה של הנאה שייך מועל אחר מועל גם בקדושת דמים, (ועי' בשער המלך פ"ג מאישות ה"ג שהוכיח מדברי התוס' במעילה י"ח ע"ב דילפינן ב' אופנים האלו של מעילה מתרי קראי, ואיכא נפק"מ לענין מעילה בקרקע וע"ע במנ"ח מצוה קכ"ז, וא"כ צ"ע מה שייך מעילה של הוצאה בקונמות הרי אין הדבר קנוי להקדש וצ"ע).

והנה בקידושין נד ע"ב נחלקו ר' מאיר ור' יהודה באופן החיוב של מעילה, דר"מ סבר שאין מעילה אלא במזיד ואילו ר"י סבר דרק בשוגג איכא מעילה, וקאמר הגמ' דלר"מ שסובר שאין מעילה בשוגג ע"י הוצאה מרשות הקדש ה"ה דאין קרבן מעילה, והטעם כיון שלא יוצא לחולין מה"ט ליכא חיוב מעילה, דכל החיוב דמעילה הוא מחמת שהוציא החפץ מרשות הקדש, ולכן כיון דאינו מתכוון להוציא הוה טעות לגבי הך הוצאה ואינו יוצא לחולין ולא מעל, ורק אילו יאכל או יכלה החפץ איכא איסור מעילה, דבזה יוצא החפץ לחולין ע"י"ש בתוס' [ד"ה קרבן], ודעת ר' יהודה שאף בשוגג יש חיוב של מעילה הטעם הוא משום דיש גזה"כ שע"י המעילה יש כאן הוצאה לחולין, ואף הוא מודה לר"מ דאילו לא יצא לחולין אין חיוב של מעילה.

והקשה האחיעזר [ח"ב סי"ח] מהא דמבואר בגמ' כאן שהטעם דלא מעל הנותן כיון דלא אסור עליו, אבל אילו היה אסור עליו היה מועל, והרי להר"ן יש צד שבמעילה בקונמות אין החפץ יוצא לחולין, וא"כ למה יש חיוב של מעילה הרי מוכח בסוגיא בקידושין דל"ש מעילה בלא הוצאה, ותי' האחיעזר דבעצם זה שנסתנה החפץ מרשות נותן לרשות מקבל סגי כדי שיתחייב במעילה וא"צ חילול הקדושה, אלא מכיון שהחפץ בר הקנאה חשיב שינוי רשות ע"י שבא מרשות נותן לרשות מקבל, ורק בהקדש ל"ש הוצאה בלא שיצא לחולין, דהתם כ"ז שלא יצא החפץ לרשות אחר עדיין הוא ברשות של ההקדש ולכן רק בהקדש ל"ש חיוב של מעילה בלא שנתחלל הקדושה, ועי"ש באחיעזר שהוכיח מתוס' לעיל לד ע"ב שיש מעילה של הוצאה מרשות לרשות בקונם, שתוס' שם ביארו הא דאמר רבא היה לפניו ככר של הקדש דמירי בקונמות וקתני בגמ' נטלה לאוכלה מעל לפי כולה ואע"פ שלא נהנה מהככר מ"מ מעל משום מעילה של הוצאה וכמש"כ לעיל, [אולם עי"ש בתוס' שכתבו דהא דנטלה להורישה לבניו מעל לפי טובת הנאה שבה והרי אין בזה שוה פרוטה וכתבו שמעילה של קונמות לא הוה כמעילה של הקדש, והחזו"א הוכיח מדברי תוס' אלו שלא הוה ממון הקדש, ודלא כמו שהוכיח האחיעזר מתוס' קודם לכן].

אולם החזו"א וקה"י [סי' כה] כתבו לבאר באופ"א דהחיוב במעילה בקונמות אינו מחמת ההוצאה, דבאמת ל"ש לחייב במעילה מצד הוצאה משום שאין כאן ממון הקדש, אלא דבכל הוצאה יש גם הנאה שמחזיק לו טובה, ולכן יש בזה מעילה מחמת ההנאה שנהנה מהאיסור, והוכיח כן הקה"י מדברי הראב"ד בתורת כהנים דבכל הוצאה יש טובת הנאה, וא"ש דבמעילה של הנאה אי"צ שיצא מרשותו של הקדש, ולפי"ז כל הנדון כאן הוא האם יש כאן הנאה מהככר, וההנאה היא תלויה האם יש כאן הוצאה מרשות נותן, [אלא דלפי"ז צריך לבאר מהו הספק של הר"ן האם במעילה בקונמות יצא החפץ לחולין הרי כיון דכל המעילה הוא משום ההנאה מדוע שיצא לחולין, וי"ל דאפשר דדעת הר"ן כשי' הראב"ד הלכ' מעילה פ"ו ה"ה וכי"כ תוס' רי"ד ב"מ נז ע"א שאף במעילה של הנאה איכא הוצאה מרשות הקדש, ופליגי על התוס' שהובא בריש דברינו, ולפי"ז י"ל שהספק של הר"ן האם מה שבכל מעילה יוצא לחולין הוא מחמת ההוצאה מרשות הקדש כמו שכתב האחיעזר וזה ל"ש בקונמות או"ד שההוצאה לחולין הוא מחמת ההנאה, אולם העירוני דמלשון הר"ן לא משמע כדבריהם שהר"ן דימה למעילה של הקדש.

אולם יש להקשות לפי ביאור האחיעזר דאיכא בקונמות מעילה של הוצאה דמ"מ ל"ד להקדש, דהתם האיסור הוא להוציא מרשותו של הקדש ולכן כל שעושה מעשה הוצאה הרי מעל, אבל הכא בקונם כל האיסור הוא ההנאה מהחפץ ומדוע שע"י נתינתו לחברו מעל הא מה שהוציא מרשותו אי"ז איסורו של הקונם.

ונראה לבאר דהנה יש לדון בהא דמוכח בקידושין דבמעילה של הוצאה מרשות הקדש בלא שהחפץ יוצא מרשות הקדש לחולין ל"ש מעילה, האם הוא משום דכל האיסור מעילה הוא מחמת גזילת ההקדש והפקעת קדושת החפץ לחולין, ולכן כל שאין הוצאה ל"ש לחייב במעילה, או"ד דלעולם החיוב במעילה הוא על מה שנהנה מממון הקדש ולא על מה שמוציאו לחולין אלא דע"י שמוציאו

לחולין חשיב כנהנה כיון שהוא מעמיד את הדבר להשתמשות, וא"כ י"ל דבקונמות אי"צ שיצא החפץ לחולין אלא עצם זה שהוא מעמיד לחברו אפשרות להנות בתורת שהחפץ שלו זהו המעילה וכמו בכל מעילה דהקדש שהוצאה גורמת דחשיב הנאה וע"כ חייב, ומיושב מה דהק' דהרי הקונם הוא על ההנאה, דכיון דע"י מה שנותן לרשותו יוכל להנות בזה היא גופא המעילה שמעמיד אפשרות להנות וככל מעילה, ואפשר שזהו כוונת האחיעזר.

ב. ר"ן ד"ה למעול נותן. הקשה הר"ן לשי' הרמב"ם דהמדיר עובר משום בל יחל, א"כ מה מקשה הגמ' למעול נותן הא לא אסירא עליה הרי הוא עובר משום בל יחל, ובפשוטו קושית הר"ן תמוה דהרי הנדון כאן על האיסור מעילה, ולא על בל יחל ולענין איסור מעילה מודה הרמב"ם שהוא אף על המודר, וכ"כ לחם משנה פ"ה ובמחנה אפרים סי' ל"ה וע"ע בקרן אורה כאן, וכתב הגר"ש דהר"ן סבר דכל הנדון במעילה הוא כמש"כ לעיל דצורת האיסור של הקונם הוא כהקדש ולכן שייך בו מעילה, ולכן אם המדיר עובר צריך גם למעול ולכן תמה על הרמב"ם, אולם בדעת הרמב"ם צ"ל דהאיסור מעילה אינו תלוי בבל יחל.

ג. ר"ן ד"ה למעול מקבל. ביאר הר"ן דהסברא דאיסורא לא ניחא ליה למקנה לכן אינו זוכה בהחפץ דלא בא לידו, ואע"פ דבכל מעילה בשוגג הוא כן דלא ניחא ליה לקנות איסורא ואפ"ה הוא מועל אלא דהכא כיון שהוא לא הוציאה לחולין אלא חברו לכן הוא לא מעל, דבכל מעילה זהו גופא החידוש של מעילה דאף שאינו רוצה כיון שעשה מעשה הוצאה הרי הוא מועל, אבל כאן אין מעשה הוצאה כלל שהרי חברו הוציא.

וצריך לבאר א"כ אמאי אם היה ניחא ליה לקנות איסורא היה מועל הרי ההוצאה נעשית ע"י חברו, ומבואר דכיון שיש לו ניחותא בזה יש כאן מעשה הוצאה על ידו לחייבו במעילה, אולם יש להק' דהנותן הא דלא מעל הוא משום דלא נאסר אבל אילו היה אסור לנותן היה מועל אם היה נותן לו, והרי כיון דאיסורא לא ניחא למקבל למקנה אינו רוצה שחברו יזכה בזה וא"כ למה ימעול, והרי מבואר בגמ' קידושין דבלא שיש שינוי רשות אינו מועל ואם לא ניחא ליה לקנות אמאי ימעול, ויתכן דכיון דלר"י יש גזירה דאם יש מעשה הוצאה החפץ יוצא לחולין ה"ה כאן החפץ נקנה להמקבל כיון שעשה מעשה שמועלן ע"י.

אולם חידוש גדול לומר כן דדוקא לגבי הקדש יש סברא לומר דנפקע ההקדש לצורך המעילה אבל כאן איך יחול הקנין כיון שאין רוצה לקנותו, וצ"ל דכל מה דבעי מעשה הוצאה משום דבלא זה כיון שהוא נשאר ברשות ההקדש או כן מעשה מעילה כי אינו שלו ולא עשה כלום, אבל כאן בקונמות אף שלא חל הקנין אבל יש כאן מעשה של הוצאה כי בידו להקנות ואף שלא יחול שפיר מעל.

ויתכן לומר עוד דע"י באחיעזר סי' מ"ז שכתב דלר"י אי"צ מעשה הוצאה מהקדש בשביל למעול, ופליג על ר"מ אלא דסבר שהטעם שיוצא לחולין הוא מחמת שמתחייב משום מעילה ע"כ יוצא לחולין, וא"כ אי"צ דאין ההוצאה הסיבה למעילה אלא להיפך דכיון שיש מעילה לכן יוצא לחולין וממילא הכא יוצא לחולין אע"פ שהנותן ללא עשה מעשה שינוי רשות, אבל לפי"ז ה"ה אף שלא יוצא מעל ולכן אפי' דלא יצא לחולין מעל, וע"ע במשנת ר"א קדשים.

דף לה:

א. מתיני' ומלמדו מדרש הלכות ואגדות. הר"ן ביאר הטעם דמצות לאו להנות ניתנו, והיינו דאף שנהנה המודר ממה שמלמדו לא נחשב הנאה זו ליאסר במודר הנאה שהוא מקיים בזה מצוה, אולם הרשב"א לעיל לד ע"א כתב שההיתר הוא משום מצוה, שמכיון שמטרת הלימוד הוא משום שמקיים בזה מצוה ללמדו תורה לכן לא חשיב שהוא נותן לו הנאה, וכמו שמבואר בגמ' בכתובות לענין שוקל שקלו ומחזיר אבידתו, ונתבאר לעיל דכל שהמדיר עושה את הדבר עבור עצמו ולא בשביל במודר מותר דלא חשיב מהנה לאסור במודר הנאה.

ע"ע רשב"א לעיל שכתב עוד טעם בהיתר של מצוה קא עביד, משום דאמרין שלא הדירו במקום מצוה, וכתב הרשב"א דא"א לומר דטעמא דמצוה קא עביד משום דלא חשיב מהנה דמ"מ המודר מהמדיר ועוד הוכיח כן מדאמרין לקמן מא ע"ב שהמדיר אסור לרחוץ עם במודר באמבטיה משום שמהנהו אע"פ שלא מתכוון להנותו, ועי"ש שם מה שיתבאר לישב דעת הראשונים, ועי' בשלמי נדרים שהביא דבשעה"מ ה' שופר כתב כסברת הרשב"א דאין דעתו לאסור ע"ע עניני מצוה.

והנה בעיקר סברת הר"ן דשייך בת"ת מצות לאו להנות ניתנו, עי' בפ"י ר"א מן ההר לקמן מח ע"א שכתב דלא שייך לומר במצות תלמוד תורה מצות לאו להנות ניתנו, משום דעיקר הציזי לציר האמת ולהתענג ולהנות במדע לשמחת לבבו ושכלו עי"ש, ועי' בט"ז סי' רכ"א ס"ק מ"ג שכ"כ וז"ל לא דמיא האי מצוה לשאר מצות דאמרין לאו להנות ניתנו אלא בזה נמשך הנאה לאדם, ועי' בש"ך שם סק"מ שכתב כהר"ן, והר"ן חולק ע"ז דאף בת"ת אמרין מצות לאו להנות ניתנו כיון שאינו יכול לעשות רק בשביל הנאה.

ב. הרע"א בגליון הש"ס ציין לטורי אבן ר"ה [כח ע"ב] שהק' למד"א דמצות להנות ניתנו איך יפרש את המשנה, ובתחלה כתב דכיון שאדם אחר יוכל ללמד אותו אי"ז נחשב הנאה, ודחה פ"י זה דהרי מבואר בגמ' ר"ה שם שהמדיר יכול להזות על המודר מי חטאת בימות הגשמים מטעם דמצות לאו להנות ניתנו, ומבואר דלולא הטעם זה נחשב נהנה, ואף שיוכל להזות ע"י אדם אחר, [דהא אסור ליקח שכר על ההזאה], וע"כ מוכח דמה שיוכל להנות מאדם אחר אי"ז סיבה לא להחשיב את זה להנאה, והוסיף הטו"א אטו אדם שיש לו בשמים של ע"ז יהא מותר לו להנות מהם כיון שיש לו ג"כ בשמים שאינם אסורים בהנאה.

אמנם באמת הרשב"א לעיל לד ע"א כתב סברא זו לענין ההיתר של מחזיר אבידתו ודינא דמתני', דכיון שיש מצוה בדבר והרבה אנשים יש שיכולים להחזיר אבידתו ויכולים ללמדו לפיכך מותר, וכ"כ בשטמ"ק כאן וז"ל שאם לא ילמדנו ימצא אחרים שילמדנו, ואע"ג שמהנהו במה שמלמדו כל ישראל ערבין זה לזה מותר, וכונתו נראה כמש"כ הרשב"א, וכ"כ הט"ז רכ"א ס"ק מג דמכיון שיוכל ללמוד אצל אחר בחינם מותר במודר הנאה.

ועיקר סברא זו נראה כן בדברי המפרש לעיל לג ע"א שכתב לבאר הא דבמקום שאין משכרין מותר למודר הנאה ליקח כלי מהמדיר לרבנן שחולקים על ר"א דזיתור אסור, משום דאי"ז קרוי הנאה כיון שיוכל לקבל ההנאה מאחר הנאה זו ולכן אינו בכלל נהנה, וכן נראה מדברי המפרש שכתב במשנה בריש פרקין דאף לר"א דסבר דריסת הרגל אסורה במודר הנאה כ"ז רק אם הוא בא לקצר

דרכו, והבי"ח [סי' רכא] דייק דמשמע התם שאם אינו מקצר הדרך לכו"ע מותר דריסת הרגל, ומשמע דהטעם בזה דאם אינו מקצר לא חשיב הנאה כיון שיוכל לקבל אותו הנאה מכל אדם, [ולפי סברא זו דכל שהיה יכול לקבל הנאה זו במקום אחר לא חשיב נהנה, א"ש הסוגיא דלעיל לא, דבאסור הנאתו מישראל לוקח ביותר ומוכר בפתות דלא חשיב נהנה היכא שהיה יכול לקבל מאדם אחר, ועי' עוד להלן לו ע"ב משי"כ בדעת המפרש].

אמנם עי' משובב נתיבות סי' ע"ב ס"ק י"ז שכתב על דברי הט"ז שאין איסור במה שנהנה כיון שיוכל אחר ללמדו בחינם, וז"ל ואחרי נשיקות עפר לט"ז אינו מובן מ"ש דהתם החיוב ללמוד בחינם ע"כ לא איכפת לו בהנאה, דמה בכך שהוא חייב ללמדו בחינם ואין לו לקבל שכר, מ"מ האין שרי ליה להנות, והביא דבר"ן מבואר דהטעם משום דמצות לאו להנות ניתנו, וכן קשה על הט"ז מהרא"י שהביא הטו"א מהא שאין יכול להזות עליו, ואפשר לישב הטו"א דמצונו בראשונים שכתבו דאף שיש היתר של מצוה קא עביד, מ"מ היכא שנותן לו מיד ליד אין ההיתר של מצוה, כדמבואר בר"ן לקמן לט ע"ב וכ"כ הריטב"א בכתובות קח ע"א, וא"כ אפשר דכל סברת הרשב"א דאם היה יכול לקבל הנאה זו מאדם אחר דלא נחשב נהנה הוא רק באופן שהנאה לא באה מיד ליד, דבזה כיון שיוכל לקבל ההנאה ממקום אחר לא חשיב שהוא מהנה אותו הנאה זו, אבל בהנאה מיד ליד כיון שהוא קיבל ממנו בידים אותו הנאה אסור אף אם היה יכול להנות מאדם אחר, וא"כ י"ל דסבר הרשב"א דהנאה חשיב כהנאה הבאה מיד ליד ולכן אסור אע"פ שיוכל להנות ע"י אחר.

והנה עיקר הדמיון של הטורי אבן למי שיש לו בשמים של ע"ז, שאסור לו להריח אע"פ שיש לו בשמים שמותרים, י"ל דיש חילוק בין אם הוא מודר הנאה ממנו לבין אם הוא מודר הנאה מהנכס, דבמודר הנאה ממנו לא חשיב קבלת הנאה דבר שיוכל להנות מאחר, אבל במודר הנאה מהנכסים הרי זה דומה למשי"כ הר"ן לעיל לא ע"א שבמודר הנאה מנכסיו אסור לו יוכל לקנות ממנו ואף בזבינא דרמי על אפיה, וה"נ בע"ז יש לו איסור להנות הנאה מהבשמים עצמם.

הערות וציונים פרק אין בין המודר

דף לה:

א. מתני' אבל מלמד הוא את בניו ואת בנותיו מקרא. התו"ט כתב דהא דאסור ללמד את המודר מקרא משום דמירי במקום שנטולין עליה שכר כדלקמן בגמ', אבל לבניו אינו מחויב לשלם שכר שילמדו ולכן יכול ללמד, **והרש"ש** תמה הרי דעת הרמב"ם פ"א מת"ת ה"ג והשו"ע [יו"ד סי' רמ"ה] שחייב אדם להוציא שכר בשביל ת"ת דבניו והרמ"א הוסיף דכיפינן ליה, וכתב הרש"ש דהא מבואר בגמ' דבנכסי מחזיר אסורים על בעל אבידה אסור לו להחזיר בחינם, ואף לחנן שפורע חובו מותר במודר הנאה, ומבואר בפוסקים שהמדייר יכול למחול לו חוב שחייב לו, אלא כל ההיתר הוא משום שלא מהנה אותו ממש בידו לכן על המחילה לא נחשב הנאה, אבל היכא שמהנהו באיזה דבר בשעה שהוא מברית ארי הכא אסור, ולכן בחזיר אבידתו חשיב שמהנהו ממש בשעה שמחזיר לכן אסור ליתן לו בחינם, ולפי"ז ביאר דהיכא שמלמד תורה את המודר בעצמו ומוחל לו את מה שחייב לשלם לו, אע"פ שעצם המחילה מותרת מ"מ כיון שנתן לו הנאה ממש במה שמלמדו זה אסור במודר הנאה, אבל במלמד את בנו כיון שלא קיבל הנאה אליו רק שמחל לו חובו מותר דהוה ככל פורע חובו.

ועי' ברא"ש להלן לו ע"ב שכתב דמצוה קא עביד, והוסיף ואע"פ שמצוה על האב ללמד את בנו שמא היה מוצא אחר שהיה מלמדו, בכל מילי דלא עביד לנפשיה דמודר בטעמא כל דהו אמר דלא מיקרי הנאה, וצ"ב מדוע צריך לבי הסברות, ויבואר להלן.

ב. גמ' איבעיא להו הני כהני שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא. למאי נפק"מ למודר הנאה דאי שלוחי דידן אסור למודר להקריב למדיר. כתב הר"ן דמהני ליה דעביד שליחותיה, ומבואר בדבריו דהנאה היא מה שעושה שליחותו, אף שגוף הפעולה דהיינו מה שמקריב עבורו לא חשיב הנאה משום דמצוה קא עביד, מ"מ כיון שיש לו דין שהוא שלוחו זה עצמו דבר שאסור במודר הנאה, **ועי'** ברשב"א לד ע"א דבמקום שצריך שליחות לא מהני טעמא דמצוה קא עביד משום דהשליחות אינו מצוה, ומבואר ברשב"א שם דהך דינא שאם עושה ע"פ שהוא שלוחו אסור הוא רק במצוה כזו שצריך שליחות, אבל בהשבת אבידה או בת"ת אף אם אומר לאדם ללמדו או להחזיר לו אבידתו מותר, כיון שאין צורך בשליחות בהך מצוה אין איסור במה שאומר לו לעשות עבורו, וכ"כ הרא"ש בפסקים סי' ד' להוכיח מכאן דאי שלוחי דשמיא יכול הכהן להקריב מדעת הבעלים, אולם כתב הרא"ש שהרמב"ן חולק ע"ז וסובר שאסור בכל גונא דזה נחשב הנאה מה שעושה ע"פ הציוו שלו.

אולם התוס' ר"ד קידושין כג ע"ב כתב בהא דמבואר דיכול המדיר לתקוע למודר תקיעה של מצוה דמצות לאו להנות ניתנו, דאם שלח אותו לתקוע לו אסור, וכ"כ הר"ן בראש השנה כב ע"ב ועי' להלן לח ע"ב שמדויק מדברי הר"ן שם ג"כ כן, ועי' בשו"ע סי' רכ"א ס"ב שהובא ב' דעות בזה.

ג. בספר מנחת ברוך [סי' כ'] הסתפק לצד דכהנים שלוחי דידן נינהו, האם השליחות מעכבת את ההקרבה, ואם הקריבו הכהן בלא שליחות הבעלים הזבח פסול, או שאין זה פוסל את הקרבן אלא שעיקר אופן ההקרבה הוא ע"י שליחות, וכתב שם שאין ראיה מהא דאמרינן דאם שלוחי דידן אסור במודר הנאה, דאף אם אינו מעכב מ"מ לכתחילה הכהן צריך להיות שלוחו של בעלים ואסור במודר הנאה.

ויש לדון לפי סברת הרא"ש דהיכא שיוכל לקבל את ההנאה בלא דין שליחות, אין איסור במודר הנאה אע"פ שהוא שולח אותו, עיי"ש בכל דבריו שהוכיח מכמה מקומות, **והנה** הרא"ש [סי' ד'] כתב להוכיח כדבריו שכל מה שהשליחות אסורה הוא רק באופן שהשליחות מעכבת אבל אם השליחות אינה מעכבת אע"פ ששלח אותו מותר וכתב דאם כהנים שלוחי דידן אין הכהן יכול להקריב בלא דעת בעלים ומבואר שהשליחות מעכבת.

ד. ר"ן ד"ה איבעיא להו. כתב הר"ן דאע"פ שמסקנת הסוגיא בקידושין דכהנים שלוחי דרחמנא ניהו משום דכל היכי דאיהו לא מצי עביד לא שייך לשלוח שליח, אפי"ה בעי למפשט מהמשנה, **אמנם** תוס' קידושין כג ע"ב [ד"ה דאמר] וביומא יט ע"ב כתבו לישב באופ"א, שהספק בגמ' כאן הוא אם שלוחי דרחמנא או גם שלוחי דידן, ולשון התוס' ביומא הוא דהספק הוא 'דקצת' שלוחא דידן. **והביאור** בזה כתב בקובץ הערות [ע"ז אות י"ז] דכל החסרון בשליחות של איהו לא מצי עביד אינו אלא בשליחות שצריך למסור כח המשלח לשליח, דבזה אם אין למשלח כח לא יכול לעשות שליח, אבל אם יש לשליח כח לפעול אלא שצריך ליחס למשלח את המעשה, בזה אפי"ה אי לא מצי עביד יכול ליחס עבורו את המעשה, ובה מבאר דהסוגיא בקידושין דנים על הכח של הכהן להקריב, ובה מסקנת הגמ' דהכח לפעול את ההקרה זהו שלוחא דרחמנא משום דהישראל לא מצי עביד, אבל לענין ליחס את ההקרה לבעל הקרבן הסתפקה הגמ' כאן האם חשיב שליח של הישראל שההקרה מתיחסת אל הישראל כאילו הקריבו הישראל או שא"צ שליחות לכך אלא שהקרבן קרב עבורו בלא שליחות, ע"ע בשערי ישר [ש"ז פ"ז ד"ה ובה] שכתב עד"ז, ע"י בדבר אברהם סי"ג ד'. **הרשב"א** בקידושין שם כתב לתרץ דכל הספק כאן הוא בכח שהדיר הנאה מהכהנים דאין לו חסרון של לא מצי עביד, והסוגיא בקידושין הוא בישראל לכהן, ומבואר לפי"ז דיש ב' אופנים של הקרה אחד של ישראל והשני בכהנים, ועוד תי' דכאן הנדון של הסוגיא הוא בשחיטה דבזה יש כח ביד הישראל לעשות, ופשיטות הגמ' שם הוא לענין שאר עבודות הקרבן, וע"י מש"כ להלן.

ה. האחרונים הקשו דלכאורה מהא דילפינן בחולין יג ע"ב דעכו"ם נודרין נדרים ונדבות כישראל מוכח דשלוחי דשמיא ניהו, שהרי אין שליחות לעכו"ם, ובחי' בית מאיר כתב שכל הנדון הוא רק בקרבנות של כפרה דבזה הוא צריך להיות המקריב ולכך צריך דיני שליחות, אבל בקרבן נדבה אין נדון כלל ופשוט דשלוחא דרחמנא, אולם ע"י במאירי יומא יח ע"ב דמבואר דגם בנדרים ונדבות שלוחא דידן.

אולם בשלמי נדרים כתב בשם הפנים מאירות דבגוי פשיטא דשלוחי דרחמנא ניהו, וכמו שכתבו הרשב"א לישב מהסוגיא דקידושין דבכהן אין ספק ה"ה בעכו"ם לא היה ספק, והחת"ס כתב דלענין הקרה יש שליחות לעכו"ם, וע"י ברע"א כתובות יא. מש"כ בשם הגר"ש איגר לישב, וע"ע במנחת ברוך ס"כ ענף ב' [ד"ה מה"ט] מש"כ לדון דאם השליחות אינה מעכבת אין ראייה מקרבנות עכו"ם.

ו. האחרונים דנו למבואר בסוגיא בקידושין דהחסרון משום דאיהו לא מצי עביד לא מצי משה שליח האם לענין שחיטה שכשרה בזר אמרינן דשלוחי דידן ויהיה אסור במודר הנאה לשחוט עבורו, **האחיעזר** [ח"ב ס"ד אות ד'] כתב בשם התוס' רי"ד דבשחיטה לכו"ע שלוחי דידן ואסור במודר הנאה, אולם ברשב"א לו ע"א מבואר שהנדון היה אף בשחיטה, והבית הלוי ח"ב ס"ט הביא שבנו"ב כתב כהתוס' רי"ד, והקשה ממה שהרמב"ם פסק דבכל הקרבנות יכול להקריב עבור המדיר ואם בשחיטה שלוחי דידן היה לו להזכיר דרך במחוסרי כפרה מותר משום שא"צ דעת בעלים ובשאר קרבנות אסור דבעי דעת בעלים שהוא המשלח וע"כ שבכל העבודות אמרינן שלוחי דשמיא, **וע"י** במנחת ברוך [סי' יג] שהאריך בכ"ז והוכיח דבענין שליחות בשחיטה, ע"ע במנחת חינוך [מצוה תק"ט] שכתב דכהן המודר מכהן אסור לו להקריב לו קרבן משום דהוה שלוחו.

ז. הקצה"ח סי' ר סק"א הוכיח מהא דשלוחי דשמיא שיש שליחות להקדש, ותמה על הראשונים שכתבו דאין חצר להקדש משום דלא שייך שליחות דהא חזינן כאן דיש שליחות להקדש, וצ"ב דא"כ לקמן דמקשה הגמ' מפגול דל"ש שלוחא דידן משום דלתיקוני שדרתיך והא אף אם שלוחא דשמיא אפי"ל סברא זו שהרי הוא ממש דין שליחות, וצ"ל כמש"כ הר"ן שם דנתנו לו כח גם לענין זה.

ח. גמ' אלא אמר ר' יוחנן מחוסרי כפרה שאני. הר"ן והרא"ש ביארו דכונת הגמ' לומר דא"א להוכיח מהמשנה דשלוחי דידן ניהו כיון דא"צ דעת בעלים במחוסר כפרה והכהן יכול להקריבו בלא דעתו ולפיכך אינו שלוחי דידן, וכתב הר"ן דא"א לדייק דבכל הקרבנות שלוחי דידן משום דאע"פ ששלוחי דרחמנא מ"מ צריך דעתו של בעל הקרבן, והחידוש של שלוחי דרחמנא היא שנעשה שליח למקריב בלא דעתו.

אמנם במפרש כתב [ד"ה ולטעמך] ודקשיא לך הא קא מהני ליה תריץ לא קמהני ליה דמחוסר כפרה שאני, **ונראה** מדבריו דלא כמו שפי' הר"ן והרא"ש דכיון שא"צ דעת בעלים לכן ע"כ דשלוחי דרחמנא, אלא שזהו סברא רק לגבי מודר הנאה דמכיון שא"צ דעת לא קמהני ליה, ובמנחת ברוך [סי' יז] כתב דמשמע דכונתו דלעולם שלוחי דידן ניהו אלא כיון דזכות הוא לאדם שיוכל לאכול בקדשים לכן א"צ דעת בעלים ע"י שהאריך בכ"ז.

ט. גמ' דאמר ר"י הכל צריכין דעת בעלים חוץ ממחוסרי כפרה. כתב הרא"ש אם ראובן חייב קרבן אין שמעון יכול להפרישו ולהקריבו שיפטר בו ראובן חוץ ממחוסר כפרה דגלי ביה קרא שהאב מביא על בניו וכו', מדברי הרא"ש נראה דיש ב' חידושים במחוסר כפרה שא"צ דעת בעלים א' שיכול להפריש קרבן עבור חברו ב' שיכול אף להקריבו עבור דא"צ דעת בעלים כמו בכל קרבנות, ומשמע דבכל הקרבנות אין יכול לא להפריש קרבן עבור חברו וצריך דעתו של בעל הקרבן וכן צריך דעתו על ההקרה, ובמנחת ברוך סי' יז-יח האריך בכ"ז האם בכל הקרבנות יכול אדם להפריש לחברו קרבן והאם יכול לזכות לו קרבן מדין זכין והביא שנחלקו בזה בגמ' בערכין כא ע"ב לענין הפרשה והקרה, ע"י מה שביאר כל הסוגיא כאן.

י. גמ' אדם מביא קרבן על בניו ובנותיו הקטנים שנאמר זאת תורת הזב בין גדול בין קטן. הר"ן [ד"ה ההיא זאת] כתב שהתורה הזהירה את האב להביא קרבנות של בנו קטן, **והקשה** הקרן אורה היכן מצינו שהתורה הזהירה את האב להביא קרבנות של בנו, הרי קטן אינו בר חיובא ואין לו חיוב להביא קרבנות כלל שהרי פטור מכל המצות, ואם משום מצות חינוך של האב על בנו הרי בקטן גמור אין חיוב של חינוך, ואם משום דיש חשש שמא יאכל קדשים והוא עדיין מחוסר כפרה, מדוע יהא חייב האב בזה הרי קטן אוכל נבילות א"צ להפרישו.

ועוד יש להעיר דאם באמת יש סברא לחייב את האב בקרבנות בנו, קשה א"כ איך למד מכאן ר' יוחנן לכל מחוסר כפרה שחברו יכול להפריש קרבן עבור חברו ולהקריבו, הא שמא דוקא הכא שזהו חיובו על הא, ומנלן בכל מחוסר כפרה שיכול בעצמו להביא שא"צ

דעת בעלים, וצ"ל שמכיון שהדין דעת בעלים בקרבנות נאמר על האדם המתכפר ולא על המביא, לכן אע"פ שחידשה התורה שהאב חייב להביא קרבן בשביל בנו אם היה הלכה שצריך דעת המתכפר לא היה יכול האב להקריב, וע"כ שבכל מחוסר כפרה א"צ דעת בעלים, [והא דילפינן לכל מקום אע"פ שכאן אי אפשר שהקטן יפריש דאינו בר הפרשת קרבן, מבואר בר"ן וברא"ש להלן דסבר הך מד"א דדנים אפשר מאי אפשר].

הערות וציונים פרק אין בין המודר

דף לה:

א. גמ' זאת תורת היולדת בין פקחת ובין שוטה שכן אדם מביא קרבן על אשתו שוטה. כתב הר"ן שלולא הדין של ר' יהודה שאדם חייב בקרבנות אשתו לא היינו דורשים מקרא דזאת שיכול להביא קרבן עבור אשתו שוטה, ורק משום שר"י אמר שאדם מביא קרבנות של אשתו פיקחת שכך כותב לה וכו', ממילא אפשר ללמוד מקרא דזאת אף יולדת שוטה.

והקשה הקרן אורה מה הראיה מהא דרב יהודה שהבעל יכול, הרי בכתובה הוא כותב שהוא מתחייב חוב ממון להביא הקרבנות, ומה הראיה מזה שהבעל יש לו כח הקרבה במה שאשתו חייבת, וכתב דצ"ל דודאי מדינא חייב הבעל בקרבן אשתו ולא משום שהתחייב לה אלא שהגמ' אומרת בתורת הוכחה דמר"י חזינן שיש חיוב בקרבנות אשתו.

והר"ש נגעים [פ"ד משנה י"ב] הביא דאיכא דרשה בת"כ שהבעל מחויב בקרבנות אשתו, ולפי"ז ע"כ צ"ל דכל מה דמיייתי מדרי"י שכך כותב אינו אלא בתורת הוכחה, ומבואר דאע"פ שהבעל מביא קרבנות אשתו מ"מ צריך עוד פסוק שמביא קרבן יולדת על אשה שוטה, ואפשר משום שהיא אינה מחויבת בקרבן כלל דהיא כשוטה, לכן צריך עוד פסוק שהוא חייב להביא קרבן מחוסר כפרה, והא דדרשין בתו"כ מיירי בפיקחת ולאחר דילפינן שחייב להביא ע"כ אמרינן שנתחדש כאן עוד חידוש שקרבן של מחוסר כפרה א"צ דעת בעלים, וממילא נלמד לכל קרבן של מחוסר כפרה שא"צ דעת בעלים, ונראה שאע"פ שנלמד מפסוק שהבעל חייב להביא קרבן יולדת של אשתו שוטה, מ"מ אפשר ללמוד לשאר דוכתי שא"צ דעת בעלים כמש"כ לעיל שאם הלכה שצריך דעת בעלים לא היה שיד להקנות עבור שוטה, ואע"פ שנלמד מקרבן זה שא"צ דעת בעלים במחוסר כפרה מ"מ צריך עוד פסוק לכל קרבן של מחוסר כפרה כמו שמבואר בגמ' להלן לו. דהא מיייתי קרא בחטאת מצורע ולא נלמד מקרבן של זב, וכן מפורש בר"ן ד"ה חוץ דלכולהו איכא קרא. **אמנם** בר"ש שם מבואר שיש חילוק בין חיוב האב בקרבנות של בנו מבעל שחייב בקרבנות אשתו, שאם האב עשיר א"צ להביא קרבן עשיר עבור בנו אלא יכול להביא קרבן עני, אבל בבעל חייב להביא קרבן עשיר כמו שביאר הר"ן, ומבואר שחלוק גדר חיוב קרבן של האב על בנו מבעל על אשתו, דבאב על בנו אין הגדר שהוא מחויב בהקרבה בנו, אלא שעליו לדאוג שבנו יכופר ולכן תלוי אם בנו עני או עשיר, אבל בעל על אשתו חשיב כאילו קרבן שלו, והטעם בזה כמש"כ בפירושו המשניות להרמב"ם שם שגדר החיוב של בעל, משום דאשתו כגופו ולכן הוא חשיב כחיוב שלו.

בעיקר מה דמבואר דאם גירשה היה יכול לפטר מחיוב של הקרבנות, הקשה האבי עזרי [פ"ב ממעשה הקרבנות הי"ב] שהרי החיוב של הבעל בקרבנות אשתו אינם מחמת חיוב הממון שנתחייב בכתובה, אלא שיש הלכה חדשה שהבעל חייב בקרבנות אשתו כמש"כ הר"ש, וא"כ קשה איך נפטר הבעל מזה לאחר גירושין הרי חל עליו כבר חיוב להביא קרבנות אשתו, ואפשר דהכונה שהוא התנה עמה שתמחול לו את חיובו לאחר גירושין, וכן משמע בר"ן שכתב שהיא כותבת לו שהיא מוחלת, [ע"ע בעמודי אור סי' ל' שדן לחייב הבעל בבל תאחר בקרבנות אשתו ואפשר שתלוי בהנ"ל].

ב. גמ' שכך כותב לה וכו'. בר"ן מבואר דהאשה כותבת לו שובר כשגרשה שנפטר מחיוב הקרבנות ומשום דחיוב הקרבנות נלמד מקרא כדמבואר לעיל, אולם ע"י בלשון רש"י בנזיר כד ע"א ובתוס' ב"מ קד ע"א וכו"ה בתוס' כאן דפי' דכך כותב לה 'בכתובה' והינו דדינא דר"י הוא מחמת שעבוד של בעל והתוס' הוסיף דאף מתחייב בקרבנות שקודם הנשואין.

ג. ר"ן ד"ה ה"ג. כתב הר"ן שהבעל מחויב בכל קרבנות של אשתו למעט נדרים ונדבות, ומשמע שאף אם אכלה חלב או חיללה שבת שאינם קרבנות כפרה וכן מפורש ברא"ש, והיינו שילפינן מקרא שהוא מחויב בכל קרבנות אשתו, **אולם** ע"י בר"ש שם דהביא דרשה מספרי זוטא דדוקא קרבנות של כפרה אבל אם עברה עבירה אין חיוב על הבעל להביא.

ד. רא"ש ד"ה הכל צריכין דעת וכו'. והכהן מקריבו אע"פ שאינו יודע שהוא של קטן. הקשה **הקרן אורה** שהרי בכל קרבן יש הלכה שעל הכהן לידע מיהו הבעלים, [דאל"כ יש כאן שינוי בעלים], וה"נ הכא צריך להודיע לכהן של מי הוא הקרבן, וברש"י גרס שאינו יודע שהוא קטן, וכונתו שהקטן אינו יודע משום שאין לו דעת וכדפי' הר"ן, וע"י במש"כ בשלמי נדרים.

דף לו.

א. גמ' תנן הכהנים שפיגלו במקדש מזידין חייבין וכו'. בראשונים מצינו כמה דרכים בביאור קושיית הגמ', הר"ן ביאר שקושיית הגמ' היא על שוגג, אבל על מזיד לא קשה כיון שמפגל במזיד ואינו עושה שליחות הבעלים אלא אדעתא דנפשיה עביד, ואדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה, אבל שוגג דלאו אדעתא דנפשיה עביד אלא בתורת שליחות ויכול לומר לו לתקוני שדרתיך, ביאור דבריו

דס"ל לר"ן שחלות פסול של פיגול אינו תלוי במי שעובד את עבודת הקרבן בפועל אלא הוא הלכה במקריב הקרבן, ולכן בשוגג שעושה את ההקרבה בשליחות הבעלים נחשב הדבר שהבעלים פועלים את ההקרבה, ולכן אין לו כח לפגל דכלפי המחשבה של פיגול אין לו תורת שליח ואין לו כח הקרבה ולכן הקרבן לא נפסל, אבל במזיד כתב הר"ן שעושה אדעתיה דנפשיה, והיינו שמפקיע את השליחות ממנו ולכן יש לו כח לפגל.

וביאר המנחת ברוך [סי' כ' ענף ג'] דס"ל לר"ן שאף אם כהנים שלוחי דידן אין זה מעכב את ההקרבה, ואם הקריבו בלא שליחות שלו הקרבן כשר, ולכן באופן שמפגל במזיד ואינו מתכוון להיות שליח של הבעלים יש לזה תורת הקרבה ומהני הפיגול לפסול הקרבן, דאדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה, אבל בשוגג לא שיד להקשות דאדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה כיון שמתכוון להיות שליח של הבעלים אין למעשה שלו תורת הקרבה לעצמו.

אולם הרא"ש ביאר דקושיית הגמ' היא גם על מזיד משום דס"ל לרא"ש שאם שלוחי דידן אין לו כח לפגל דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ומבואר דהרא"ש ביסוד הדבר סבר כהר"ן שלפיגול צריך כח של מקריב ולא תלוי בעובד, אלא שחולק הרא"ש על הר"ן דסבר דפיגול לא חשוב מעשה, דהר"ן ס"ל דפסול פיגול הוא ע"י שיש מעשה במחשבה מסוימת, אבל הרא"ש למד דהמחשבה עצמה היא שפוסלת, [ועי' בב"ק ק ע"א שנתבאר שנחלקו תוס' והרמב"ן בקו' דיני דגרמי מ"ט פיגול לא חשיב גרמי, דהרמב"ן כתב דחשיב ע"י מעשה כיון שהפסול הוא בשעת שחיטה, ונראה דזה תלוי בר"ן והרא"ש כאן].

הרשב"א הקשה הרי אדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה, וכתב הרשב"א דמכיון שהוא משנה מהשליחות ואין לו דין שליח ממילא אין לו כח לפסול את הקרבן, וקושיית הגמ' היא דהו"ל כנוחר בהמה ולא הוה פיגול ואמאי קתני דהוא פיגול, וכתב המנחת ברוך שהרשב"א חולק על הר"ן וסובר דאם כהנים שלוחי דידן אין להם כח להקריב בלא דעת בעלים ואם הקריבו בלא דעת בעלים הקרבן פסול, ולכן פ"י הרשב"א דאף אם פיגול במזיד ולא עושים בשליחות של הבעלים אין להם כח לפגל, כיון שלא נשחט כדין הקרבן פסול, ואמאי קתני שחייב משום פיגול, [ועי' בעונג יו"ט סי' נד שכ"כ בכונת הרשב"א].

ב. רא"ש ד"ה הכהנים. הרא"ש ביאר מה דהוסיפה הגמ' הא דתני עלה אלא שפיגולן פיגול, משום דממתני' דקתני שחייב לשלם הו"א שהוא פיגול מדרבנן, ובבביתא משמע שהוא מדאורייתא, ותמה **הרע"א** דלמה לא תי' הרא"ש דממתני' אין רא"י שהוא חייב מדין פיגול, דשמא באמת אינו פיגול והא דקתני שחייב לשלם, משום דכשהוא מפגל במזיד נמצא שאינו עושה השליחות שאינו מקריב קרבן כשר, וכיון שעבודת הקרבן לא נעשית בהכשר ממילא הקרבן פסול ולכן חייב לשלם וצ"ע.

ונראה מדברי רע"א שאף לפי הצד שכהנים שלוחי דידן ואין לו כח להחיל חלות פיגול מ"מ הקרבן הקרבן לא נשחט כדין וכיון שלא נשחט כדין הוא פסול וחייב לשלם, [ולפי סברת רע"א נמצא דמש"כ הר"ן דקושיית הגמ' היא רק כששחט בשוגג, דבכה"ג לא חל פסול של פיגול כיון שיכול לומר לתיקוני שדרתיך, מ"מ הקרבן יהא פסול דאע"פ שאין לו כח של שליח, מ"מ הקרבן לא נעשה בכשרות, ולפי"ז צ"ל שכל קושיית הגמ' אמאי קתני שהוא פסול משום פיגול], ע"ע בעונג יו"ט סי' נ"ד מש"כ בכ"ז.

ג. גמ' שאני גבי פיגול דאמר קרא לא יחשב מ"מ. בברכת שמואל [סי' כג] ביאר שאין כונת הגמ' לומר שיש כאן גזה"כ דאע"פ ששלוחי דידן מ"מ יש לו כח לפגל, אלא שהגזה"כ הוא שהפסול של פיגול אינו תלוי בבעלים דהוא המקריב של הקרבן, אלא במי שעובד בפועל את העבודה בקרבן, וכיון שהכהן עובד בה לכן הדין של הפיגול תלוי בו, עי"ש עוד מש"כ לבאר לפי הרשב"א. **אמנם** בשטמ"ק כתב דכיון דגלי קרא דבמקריב תלוי, הוי כאילו אומר לו הבעלים עשה לדעתך, ומשמע מדבריו דבאמת אף למסקנת הגמ' כח הפסול של פיגול אינו תלוי בכהן העובד אלא בבעלים, [ויש לדון אם יאמר לו הבעלים בהדיא שאינו נותן לו רשות לפגל האם בכה"ג לא יהא פסול פיגול].

ד. גמ' אלא מעתה יביא אדם חטאת חלב על חברו. רע"א בגליון הש"ס תמה דכל מה דנלמד מקרא דזאת תורת הוא רק בקרבן יולדת שהוא קרבן מחוסר כפרה, אבל אין הבעל יכול להביא קרבן על אשתו שוטה אם אכלה חלב, דקרבן שבא לכפר צריכה דעת בעלים, **ואפ"ל** דהנה יש לדייק דהגמ' לא מקשה מהא דיליף מקרא "דזאת" שרואים שמביא קרבן על אשתו שוטה, והגמ' מקשה רק מדברי ר' יהודה, וקשה הא ר' יהודה לא דיבר על שוטה אלא על פיקחת.

ואפ"ל דהנה לעיל הובא דהר"ש בנגעים הביא דבתורת כהנים איכא ילפותא דבעל חייב בקרבנות אשתו, וא"כ י"ל דס"ל לגמ' השתא דמהך קרא ילפינן דבכל הקרבנות של אשתו הבעל חייב כמש"כ הר"ן לעיל דאף בכל הקרבנות הבעל חייב, וס"ל לגמ' דר' יהודה דריש מהך קרא ג"כ לחייב את הבעל אף אם אשתו שוטה דלא מבואר חילוק בקרא וממילא מוכרח שאם אפשר להביא על אשתו שוטה ע"כ שלא צריך דעת בעלים בקרבנות ואפשר ללמוד מכאן דאדם יכול להביא קרבן על חברו אפילו בלא דעתו, **ועי'** בקרן אורה שכתב עד"ז, ועי' ברש"ש ובשלמי נדרים.

ודוחה הגמ' דבאשתו שוטה ל"ש שהבעל יביא עבורה קרבן חטאת כיון שהיא לא בת הקרבה כלל, וא"כ ע"כ דקרא דילפינן מינה שהבעל חייב בקרבנות אשתו לא בא ללמד על אשתו שוטה וממילא לא קשה דיוכל להביא גם על חברו כיון דלעולם צריך דעת האשה אף באותם קרבנות שהבעל מביא לאשה כמו בכל קרבן שצריך דעת בעלים, וכל מה שנתחדש בקרא הוא רק שהבעל מחויב להביא אותם קרבנות, [ויש לזה דין קרבנות עשיר כמש"כ הר"ן], אבל בעצם האשה היא נקראת בעלת הקרבן להקרבה ולכן צריך את דעתה ככל הקרבנות.

ולפי"ז נראה דלמסקנא אף בקרבנות שבאים לכפרה מ"מ צריך דעת האשה כמו בכל קרבנות שצריך דעת המתכפר, ורק לפי המקשן שנלמד מקרא שמביא קרבן על אשתו שוטה ע"כ יש הכרח שא"צ דעת בעלים בקרבנות, ולפי"ז נראה דבאמת מהך קרא דהבעל חייב בקרבנות אשתו א"א ללמוד שהבעל חייב בקרבן יולדת של אשתו שוטה כיון שהיא אינה מחויבת כמו שאומרת הגמ', ולכן למסקנא אף לר' יהודה צריך קרא דזאת תורת היולדת לרבות שהבעל חייב להביא קרבן לאשתו שוטה, ומזה מוכח שבקרבן יולדת אין צריך דעת בעלים דהרי שוטה אין לה דעת, ולכן נוכל ללמוד לקרבן יולדת שאדם יכול להביא לאחר כיון שבקרבנות כפרה א"צ דעת בעלים.

ה. ר"ן ד"ה גופא. הקשה הר"ן ממה דמבואר בקידושין דבהמה שנמצאת מירושלים למגדל עדר יכול להקריבו, ואע"פ שאין כאן דעת בעלים, וכתב בקרן אורה בתחילת הסוגיא דמוכח מכאן דס"ל לר"ן דאף בנדירים ונדבות קיים הנדון של שלוחי דידן ודלא כהבית מאיר שכתב דבנדירים ונדבות ליכא נדון כלל ופשיטא דשלוחי דרחמנא.

הערות וצינונים פרק אין בין המודר

דף לו.

א. גמ' אמר רב זירא **שה לבית אבות לאו דאורייתא**. בר"ן וברא"ש מבואר שכונת הגמ' שה לבית אבות לא דאורייתא, היינו דהדין מינוי הוא רק בגדול שהוא מחויב בקרבן פסח אבל קטן שאינו מחויב אין דין מינוי, ולכן לא שייך ללמוד משם שאדם מפרש על חברו, ומשמע בר"ן שהקטן יכול לאכול קרבן פסח אף שלא נתמנה עליו, דכל הדין דשלא למינוי הוא באחד שצריך להיות מנוי, וכ"כ בתוס' דהוה כנשים דא"צ מינוי, ועי' בשלמי נדרים משי"כ לבאר בדבריו.

אמנם תוס' בפסחים פ"א ד"ה שה] כתבו שמעיקר הדין אסור לקטן לאכול קרבן פסח כיון שאינו מנוי, ולא ספינן לקטן איסור בידים, אלא משום חינוך מותר ליתן לקטן, ועי' מנ"ח [מצוה ה' אות ב'] שהעיר דלפי תוס' קשה שהרי כל דין חינוך הוא רק לגבי בנו, אבל אין אדם מחויב בחינוך על בתו כדמבואר בנזיר כ"ט ע"א, ובברייתא מבואר שיכול לתת אף לבתו.

ע"ע מנ"ח שם [אות ה'] שהסתפק בקטן שהגדיל בליל ט"ו אם חייב בפסח שני או שיוכל לאכול בפסח הראשון, וכתב דלפי סברת תוס' בפסחים שכל מה שקטן יכול לאכול בלא מינוי הוא משום מצות חינוך, א"כ הכא שהוא כבר גדול לא יוכל לאכול, אבל לפי סברת הר"ן דהדין מינוי הוא רק באדם כזה שהוא מחויב להיות מנוי אבל קטן שאינו בר מינוי יכול לאכול אף אם לא נתמנה, א"כ ה"ה הכא כיון שהגדיל רק בליל ט"ו והיה קטן קודם פסח יוכל לאכול בלא מינוי.

והנה בעיקר הדין של תוס' כתב במג"א [סי' שמ"ג סק"ג] דמבואר חידוש דכל היכא שיש צורך מצוה מותר לספות איסור לקטן ואין איסור של ספיה בידים, והביא עוד רא"י לזה שמחנכים את הקטנים לתקוע בשופר בשבת, דאיכא איסור לתקוע תקיעה שאינה של מצוה, ועי' בחת"ס כאן שהעיר מדברי הר"ן לו ע"א שמבואר דאסור ללמוד קטן אם הוא מודר הנאה משום לא תאכילום, והרי מקיים מצוה לימוד תורה, וכתב דצ"ל דסברת תוס' הוא דוקא בקרבן פסח שא"א בענין אחר לחנך אותו לאותו מצוה, אבל במודר הנאה ממנו כיון שיוכל אדם אחר ללמד אותו אין היתר לחנך אותו בדרך איסור, וע"ע בפרי יצחק ח"א סי' יא שהאריך בכל זה.

[בעיקר החידוש של תוס' שיש מצות חינוך בזה, העירו הרי כל המצוה של חינוך הוא כדי שיקיים המצוה כשהוא יהא גדול, והכא הרי כשהוא יהא גדול אסור לו לאכול קרבן פסח בלא מינוי, והנה בשער הציון סי' תרנ"ח ס"ק לו כתב דמצות חינוך הוא על עצם המצוה ולא על פרטי המצוה ולכן כתב דאפשר לתת לקטן אתרוג שאול ביום הראשון ואכמ"ל].

ב. **בחידושי** רבנו חיים הלוי הלכ' קרבן פסח [פ"ה ה"ז] כתב בדעת הרמב"ם דגם למסקנת הגמ' דשה לבית אבות לאו דאורייתא, הכונה בזה שאין חיוב למנות קטנים אבל אם רוצים להאכיל קטנים צריך למנות אותם על הקרבן, דאף קטנים איתרבו בכלל שה לבית אבות, ודבר זה מבואר ברמב"ם שקטן ששחטו עבורו קרבן פסח כשהיה קטן א"צ להביא פסח שני כשיגדיל, וחלה עליו תורת הקרבת הפסח ע"ש בכ"ד, וביאור השו"ט של הסוגיא כך, דבתחלה ס"ל לגמ' שהוא מחויב בפסח דהחיות של קרבן פסח הוא על כל הבית, ולכן אף קטנים צריכים להיות מנוים על קרבן פסח, ולכן מקשה הגמ' דאפשר ללמוד לכל מקום שיכול להפריש על חברו, ודחי הגמ' דשה לבית אבות לאו דאורייתא, דאין חיוב של הבית להיות מנוי, וא"א ללמוד לשאר מקומות שהם חובה שיכול להפריש לחברו, אבל באמת אם ירצה הקטן לאכול הוא צריך להיות מנוי דבזה הוא לא גרע מגדול שאין יכול לאכול בלא מינוי ע"ש בכ"ד, וע"ע בחי' הגר"ח על הש"ס.

באבי עזרי הלכ' קרבן פסח [פ"ו ה"א] תמה על דברי הגר"ח שביאר דס"ל לגמ' בקושיא דנתחדש בקרא דשה לבית אבות דיש חיוב על האב למנות את כל הבית בקרבן פסח, דא"כ איך אפשר ללמוד לכל מקום שאדם יכול להפריש קרבן עבור חברו, הרי בקרבן פסח הסיבה שיכול האב להפריש משום שזהו חיוב של האב, דא"א לומר שהוא חיוב של הבן שהרי הוא קטן, ועוד הקשה דהרי הגמ' מיייתי הך ברייתא דכיון שהכניס ראשון ראשו ורובו זכה בחלקו, ואומרת הגמ' דאם שה לבית אבות דאורייתא על בישראל קאי ומזכה להו, מבואר דאף לאחר שחיטה יכולים לתת להם חלק בקרבן פסח, ואם נימא כהגר"ח שיש דין מינוי הרי הוא לאחר שחיטה ל"ש להיות מינוי וצ"ע.

והנה על הקושיא הראשונה יש לישב, דהרי הגמ' בתחילת הסוגיא אומרת דממה שהאב חייב להביא קרבן על בנו קטן ילפינן לכל מחוסר כפרה שא"צ דעת בעלים, וחזינן דאע"פ שהתם האב מחויב כמש"כ הר"ן לעיל דלאב התורה חייבה מ"מ ילפינן לכל מחוסר כפרה, וכן ממה שהבעל חייב בקרבן אשתו שוטה ילפינן שכל אדם יכול להביא קרבן יולדת למחוסרת כפרה, ולכן ה"נ מקשה הגמ' כאן דממה שיכול האב למנות את הבן אע"פ שהוא אינו מחויב אפשר ללמוד שאדם אחר יכול להביא קרבן לחברו.

דף לו:

ב. גמ' איבעיא להו **התורם משלו על של חברו צריך דעת בעלים**. פי' הר"ן דזכין לאדם שלא בפניו ומסתמא הוה ליה כשלוחיה, וכ"כ הרא"ש דאנן סהדי דניחא ליה והי כאילו עשאו שלוחו, והיינו דהא דמהני זכיה בהפרשת תרומה הוא משום דחשיב כשלוחו, ובתוס' כתבו דהא דאמרינן בעלמא דזכיה מטעם שליחות מהכא תניא, והביאור בזה דבגמ' בקדושין מא ע"א וב"מ כב ע"א מבואר דלהפרשת תרומה בעינן כח של שליחות, ולכן ע"כ שע"י דין זכין חשיב שיש כאן שליחות, וכ"כ ברשב"א בקידושין מב ע"א להוכיח דזכיה מטעם שליחות מהא דמבואר בסוגיין דמהני זכיה בתרומה והרי צריך שליחות בתרומה.

הקצה"ח [סי' קה] דן האם הא דזכיה מטעם שליחות הוא משום דאנן סהדי דעביד ליה שליח וכ"כ תוס' בכתובות וכן מבואר ברא"ש כאן, או שזהו סברא שהתורה ממנה אותו שיהא שליח עבורו, [ולחלן יבואר דאע"פ שע"י זכיה חשיב כשלוחו מ"מ מצינו חילוק בין תורם משלו על של חברו לתורם משל חברו על של חברו דלא מועיל מדין זכיה].

ב. גמ' כיון דזכות הוא לו לא צריך דעת. תוס' והרשב"א הקשו דהא דבעינן שליחות בתרומה ילפינן מקרא כדאמרין ב"מ כב ע"א מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, דבתרומה בעינן לדעתכם ולא יועיל דניחא ליה, והוכיח כן הרשב"א מהא דמבואר בחולין יב ע"א דאם שלח שליח לתרום עבורו אפשר דלא מהני דשמא אחר תרמו וכיון שלא שלח אותו אינו כלום, ואע"פ שבדאי איכא ניהותא להפרשה וע"כ שיש הלכה בשליחות של תרומה שצריך לדעתכם, וא"כ מה הנדון אם יכול לתרום משלו על של חברו, וכתבו תוס' והרשב"א דכל מה דבעי לדעתו הוא רק בתורם משל בעל הכרי, אבל בתורם משלו אי"צ לדעתו ושליחות ממש, ולכן תלוי האם שייך זכין או דמצוה דנפשיה עדיף.

ומבואר דאע"פ שאת עצם הדין שצריך שליחות בתרומה ילפינן אף בתורם משלו על של חברו, דהא זה מה שכתבו תוס' דמהכא ילפינן לכל מקום דזכיה מטעם שליחות, מ"מ את הדין הנוסף שצריך 'לדעתכם' לא נאמר רק בתורם משל בעל הכרי, אבל משלו אין הלכה של לדעתכם ומועיל דין זכין, ולהלן יבואר מש"כ האחרונים בביאור דברי הרשב"א.

ג. גמ' אלא משלו על של בעל הכרי אילמא לדעתיה דבעל הכרי הא מהני ליה. צריך לבאר בהא דמבואר שאם אין צריך דעת בעלים דמותר במודר הנאה, והרי כתבו הראשונים דתורם משלו על של חברו מועיל משום דזכיה מטעם שליחות, וא"כ אמאי הך שליחות אינה אסורה במודר הנאה.

ונראה דהרא"ש הוקשה לו כן וכתב [ד"ה אלא לאו אין צריך דעת] "דאע"ג דזכות הוא לו הוי כאלו שוייה שליח מ"מ כיון שבלא דעתו היה יכול לעשות לא מיקרי הנאה", וכונתו שכל הטעם שאסור בשולח שליח הוא מה שעשה המדיר ע"פ הצינוי של המודר ולא עצם מה שהחלות מתייחס למשלח, וכן משמע בריטב"א שכתב "דכיון דקאמר ליה ועביד מהני ליה", [ויש להוסיף עוד ע"פ מש"כ הקצה"ח דאם זכיה מטעם שליחות אין הוא ממנה אותו לשליח אלא התורה מינתה אותו לשליח], וא"כ יש להקשות אמאי אם צריך דעת בעלים אסור, הרי כל מה דבעינן לדעתו הוא רק כדי שלא יהיה חובה, ואם מגלה דעתו הרי לא גרע מזכיה, [ומה שצריך את דעתו אין זה סיבה לאסור במודר הנאה].

ועי' בגר"א רכ"א סק"ג שהוכיח מדברי הר"ן לה ע"ב שכתב דאף לר' יוחנן שבכל קרבן צריך דעת בעלים אי"צ סתירה לומר שכהנים שלוחי דרחמנא, דיש תנאי שצריך דעת בעלים, וכתב הגר"א דחזינן שאף אם צריך דעת כיון שא"צ מינוי שליחות מותר במודר הנאה, וא"כ ה"ה כיון דיכול לפעול מכח זכין כל מה שצריך דעתו אינו שלא יחשב חובה ואמאי אסור במודר הנאה, וצ"ל דאם תרומה חשיב חובה לא מהני ע"י גילוי דעת שזה לא חובה אלא שצריך דוקא דין שליחות, ולהכי כשיש דעתו נעשה שלוחו ואסור וצ"ב בזה.

ד. גמ' אלא לדעתיה דנפשיה. מבואר דכיון שלא עושה על פיו לא נחשב הנאה, וכתב הר"ן בשם הרשב"א דדוקא לחנן דסבר דפורע חובו של חברו מותר במודר הנאה לפיכך הכא מותר דלא קיבל הנאה ממנו, אבל לרבנן דסברי שפורע חובו אסור ה"ה כאן אסור, והר"ן כתב דאף רבנן מודו כאן כיון דטובת הנאה למפריש נמצא שהוא עושה את ההפרשה לצורך עצמו ולא כדי שיהנה המודר.

ונראה דס"ל לר"ן דהסברא שפורע חובו לחברו חייב לשלם הוא מדין משתרשי ליה כמו שנתבאר לעיל לג ע"א, וא"כ י"ל שכל החיוב של משתרשי ליה לא שייך כאן כיון שהוא תורם תרומה כדי שיהא לו טובת הנאה ולא בשביל חברו ככה"ג ליכא חיוב משתרשי, ועי' לעיל לג, א שנתבאר סברא זו בדעת הרא"ש לגבי שוקל את שקלו, וע"ע בר"ן לקמן לח, א לגבי זן את בניו ובנותיו שכתב דאף לרבנן מותר כיון שאינו מתכוון אלא לצורך מצוה ולא עבור חברו, ונראה כונתו כמש"כ דכשיש לו סיבה אחרת ל"ש לחיבו משום פורע חובו, [אולם יש לעיין דאע"פ שמצד חיוב ממון לא שייך כאן מ"מ הרי נהנה במה שפירותיו מתוקנים וא"צ לתרום, וכמו שהקשו תוס' בכתובות קח, א לחנן שפורע חובו פטור שהרי נהנה במה שנפרע לו חובו ואמאי מותר במודר הנאה, ויש לעיין האם ת"י תוס' התם שייך כאן ובפרט לפי ביאור המשנה למלך בתוס' שהובא לעיל, ועי' בקרן אורח].

והנה במפרש ביאר הטעם דמותר במודר הנאה דלא נחשב הנאה כיון שאם הוא לא יעשה אחר יכול לעשותו עבורו, וסברא זו כבר כתב המפרש לעיל לג, א לענין נתינת כלים שאין עושים אוכל נפש במקום שאין משכירין, וגם במשנה בריש פרקין דדריסת הרגל אסורה רק משום שמקצר הדרך, ועי' לעיל לח, ב שנתבאר ענין זה, [אלא שיש להקשות מהא דמבואר בגמ' לעיל דאם כהנים שלוחי דידן לא יכול להקריב קרבנותיו, וקשה דהתם נמי נימא שאם אותו כהן שמודר ממנו לא יקריבו בשבילו כהן אחר יוכל להקריבו עבורו, ואפ"ל דיש חילוק בין אם הוא אומר כל הרוצה לבין אם ממנה שליח בהדיא, דהיכא שממנה בהדיא אע"פ שאחר היה יכול לעשות עבורו דבר זה אסור במודר הנאה, ורק היכא שאומר כל הרוצה שלא צווה אדם מסוים אז אמרינן דאי"צ הנאה מה שעושה עבורו כיון שאחר היה יכול לעשות לו את אותו מעשה].

אולם יש לדחות דאף אם כהנים שלוחי דידן מ"מ אי"צ מינוי גמור ואין חיוב למנות את הכהן, וכן נראה בדברי הר"ן שכתב דבהמה שנמצאת בין ירושלים למגדל עדר הכהן יכול להקריב דודאי ניחא ליה לבעלים מוכח מזה שאף אי שלוחי דידן מ"מ אי"צ מינוי גמור וא"כ אכתי קשה הרי כהן אחר יכול לעשות במקומו, וי"ל ע"פ מש"כ תוס' לעיל לה, ב שהקשו דכמו שתורם את תרומותיו איירי שאמר כל הרוצה לתרום ה"ה אי שלוחי דידן מ"מ לא יוכל לומר כל המקריב אינו מפסיד, וכתבו תוס' דאסור על עצמו כל הכהנים ולכן התם לא שייך שם לומר שאחר יקריבו עבורו]. **בתוס'** כתבו טעם שמותר ולא הוה פורע חובו משום דהוא "מצוה", וכונתם דאף לרבנן דחנן מותר מה"ט וכדמבואר בכתובות לענין מחזיר לו אבידתו, [והא דלא פי' הר"ן הכי י"ל דס"ל לר"ן דכל ההיתר של מצוה הוא רק בכה"ג שיש לו חיוב לעשות אותו מצוה כהשבת אבידה אבל בתורם תרומותיו אע"פ שיש בזה קיום מצוה מ"מ אינו מחויב לעשות אותו מצוה לחברו, וכן נראה בר"ן לענין מלמדו תורה שלא כתב טעמא דמצוה, משום שאין מצוה מיוחדת ללמד לחברו תורה ורק מדין ערבות ובה לא אמרינן טעמא דמצוה], והנה דעת ר"ת בתוס' בב"ק נח, א דכל המחלוקת דחנן ורבנן רק במזונות אשתו ובכל פורע חובו מודה לרבנן שחייב, וע"כ יפרש כסברת התוס' או כסברת הר"ן ודלא כהרשב"א.

הערות וצינונים

פרק אין בין המודר

דף לו:

א. גמ' לעולם משל בעל הכרי על בעל הכרי כדאמר רבא באומר כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום. כתב הר"ן וכי האי גוונא מהני לגבי תרומה דבגילוי דעת בלחוד דניחא ליה סגי ולגבי מודר הנאה לא חשיב מהנה כיון דלא משוי שליח בהדיא, ובהמשך כתב הר"ן דלאו שליחות גמור הוא, צ"ב כונתם הרי משל בעל הכרי צריך דין שליחות כדמבואר בב"מ וא"כ אם יש לזה דין שליחות אמאי מותר במודר הנאה.

והנה בשיעורי הגר"ש ב"מ דף כב ע"א כתב לבאר כונת הר"ן ע"פ משי"כ הגרש"ש בשערי ישר [ש"ז פ"ז] דיש ב' מיני שליחות אי שליחות של קנינים שהשליח מקבל כח מהמשלח לפעול עבורו חלות, ב' שליחות מעשה שענינה שמיחס את המעשה למשלח, וכמו שמצינו שליח להרוג את הנפש, דאם היה שליח לדבר עבירה מעשה ההריגה מיוחס למשלח, ולפי"ז כתב לבאר דבשליחות מעשה שצריך ליחס את המעשה למשלח הוא רק היכא שהמשלח ציווה את השליח בפירוש, אבל אם לא ציווה אותו לא יועיל, ובזה ביאר דכשאומר כל הרוצה יבוא ויתרום מותר במודר הנאה דאע"פ שמונח באמירה הזו שנותן כח לכל אחד שירצה לתרום, מ"מ כשצריך ליחס את מעשה השליח למשלח צריך לצוות את השליח בפירוש כגון אם היה מועיל שליח לדב"ע לא היה מועיל אם היה אומר כל הרוצה להרוג יהרוג, כיון שצריך ליחס את המעשה למשלח, ולפי"ז ביאר שכל האיסור במודר הנאה הוא רק כשעושה המדיר בציווי של המודר שע"י המעשה מתיחס אליו, אבל כשאומר כל הרוצה לא חשיב שמצווה אותו ומותר, ואע"פ שאמירת כל הרוצה יש לזה דין שליחות לענין תרומה שיכול להפריש עבורו מ"מ לענין מודר הנאה מותר, [וכן נראה בכונת תוס' כאן ע"י היטב בכ"ד].

בר"ן בגיטין [לב ע"ב מדפי הרי"ף] כתב בשם הרמב"ן סברא אחרת בהא דמהני כל הרוצה, משום דלא הוה שליחות אלא "גילוי דעת", וגבי תרומה בגילוי דעת סגי, כדמבואר בסוגיא בב"מ כב,א דאם אמר לו בעה"ב כלך אצל יפות ונמצאו יפות מהם תרומתו תרומה, ולכן לענין מודר הנאה לא חשיב נהנה כיון שלא אמר לו בהדיא ולא נעשה בשליחותו, [ובפשוטו יש לפרש דזהו נמי כונת הר"ן כאן שכתב בתחילת דבריו דבגילוי דעת בלחוד דניחא ליה סג], והר"ן שם תמה על הרמב"ן דאדרבה במסקנת הסוגיא שם מבואר דלא מהני גילוי דעתא בתרומה דהגמ' דוחה שם שאני התם דשוויה שליח ה"נ מסתברא דאי ס"ד דלא שויה שליח וכו' והא אתם גם אתם וכו', ומבואר דבלא פרשת שליחות לא יכול להפריש תרומה משל השני.

ועי' ברע"א בב"מ כב,א שמבאר את הוכחת הרמב"ן מהסוגיא שם דהרמב"ן למד דאין צריך שליחות גמורה בהפרשת תרומה ויכול להפריש מדין זכין דזכיה מטעם שליחות, ממה שהגמ' לומדת משם לכל התורה כולה שמועיל זכיה שלא מדעת כמו יאוש ומסקנת הגמ' שם דכיון שבהפרשת תרומה יש צד חובה דניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממונו, לכן ל"ד לשאר זכיה דבכל זכיה א"צ לידע בזמן שהוא זוכה עבורו שהוא רוצה, אבל באופן שיש צד חובה לא מהני זכיה אלא אם יש גילוי דעת באותה עשה שהוא רוצה כדילפינן מהפסוק מה אתם לדעתכם וכו' דבעינן שבשעת הזכיה נדע שהוא רוצה כיון שיש צד חובה, אבל הגמ' לא חזרה שלא יועיל זכיה כלל אלא שבאותה עשה צריך לדעת שזה זכות ולא חובה.

ע"ע ר"ן בגיטין שם וכו"כ תוס' שם שכתבו באופ"א שהטעם שאין איסור במודר הנאה שאף אם יאמר כל השומע קולי ליכא איסור אע"פ שיש לזה דין שליחות גמור ולענין גט אף כל הרוצה מהני, מ"מ במודר הנאה מותר דכל האיסור במודר הנאה הוא רק באופן שהוא מצווה אותו בהדיא אבל אם הוא אינו מצווה ולא מיחד אותו שיעשה עבורו פעולה אין איסור במודר הנאה.

ב. ונמצא שנחלקו הרמב"ן והר"ן האם בתורם משל חברו על של חברו מועיל ע"י דין זכין או שצריך למנות אותו שליח לתרום, דהרמב"ן סובר שזה דין זכיה ולא שליחות גמורה, והר"ן סובר שצריך בתרומה שליחות גמורה, ועי' להלן משי"כ בדעת הרשב"א בזה.

והנה הרא"ש [סי' ד'] כתב על הא דמבואר במשנה דמלמדו תורה, הדין זה הוא אף בגוונא שיאמר לו בהדיא שילמד אותו ושלח אותו שליח מ"מ מותר, דדבר שאין צריך שליחות אע"פ שממנה אותו שיעשה עבורו אין איסור במודר הנאה, ורק בדבר שצריך שליחות יש איסור במודר הנאה כשהוא שליח שלו, והוכיח הרא"ש כדבריו מהא דמבואר כאן לענין תורם תרומותיו שאם שולח אותו שליח אסור וע"כ משום דא"א לעשות הפרשת תרומה בלא שליחות, וכתב הרא"ש דהרמב"ן חולק ע"ז ואין נראה דבריו, דהיינו שהרמב"ן סובר דאף בדבר שיכול לעשות בלא דין שליחות אם הוא עושה אותו שליח חשיב שהוא מהנה אותו ואסור במודר הנאה.

ולמבואר נראה דהרמב"ן לשיטתו היה הכרח לומר כן, שהרי הרמב"ן ביאר דכל הרוצה לתרום לאו בתורת מינוי שליחות, אלא הוא מדין זכין וכה"ג לא חשיב שמהנהו, וא"כ קשה אמאי אם שולח אותו לתרום עבורו אסור במודר הנאה שרי הרי הוא יכול לעשות את ההפרשה בלא דין שליחות דבגילוי דעת סגי ויכול לתרום לו מדין זכין, וע"כ היה הכרח לרמב"ן לומר דהיכא שהוא עושה ע"י דין שליחות הוא אסור אף בדבר שלא היה חייב לעשות ע"י דין שליחות, ולכן בתרומה אם הוא ממנה אותו לתרום עבורו אסור לו לתרום, אבל הרא"ש י"ל דס"ל כהר"ן או כהר"ן כאן דכל הרוצה חשיב שליחות ול"ש לעשות תרומה בלא דין שליחות, ולכן הוכיח הרא"ש מכאן דכל האיסור של שליחות במודר הנאה הוא רק היכא שא"א לעשות את המעשה בלא דין של שליחות אבל כשיכול לעשות בלא דין שליחות אין איסור במודר הנאה, [וע"ע בתוס' ר"ד שדייק בגמ' כאן כדברי הרמב"ן דהיכא שממנה אותו שליח אף בדבר שא"צ שליחות אסור במודר הנאה].

ג. ר"ן ד"ה ה"נ וכו'. מבואר מדבריו דג' חילוקים איכא, א' כל השומע קולי נחשב שליחות גמורה ומהני לענין גט ואף אסור במודר הנאה, ולמבואר באות הקודם בשם הגר"ש הביאור בזה דכל השומע קולי עדיף טפי מכל הרוצה משום דבכל השומע קולי יש כאן ציווי של המשלח לשליח, [וכתב שם הגר"ש דהא דס"ל לר"ן דבגט בעינן שליחות מעשה כמש"כ הרמב"ן בגיטין שצריך הבעל לצוות את הסופר ולא מהני אומר אמרו דהיינו שיאמר לאחר שיגיד לסופר כיון שהוא צריך לצוות אותו], ב' כל הרוצה יבוא ויתרום, לענין תרומה מהני אבל לענין גט לא חשיב שליחות ומותר במודר הנאה, ג' כל התורם אינו מפסיד אף לענין תרומה לא מועיל, והוכיח הר"ן כן מהא דמבואר בכתובות שאם אומר כל הזן אינו מפסיד לא נעשה שלוחו לענין זה שאם ישלם יתחייב לשלם לו, לכן אף לענין תרומה לא חשיב שלוחו, והנה לסברת הרמב"ן דמהני מדין גילוי דעת צ"ב מדוע כל התורם אינו מפסיד לא חשיב גילוי דעת,

וצ"ל דבכל גילוי דעת חזינן שהוא זכות עברו שהוא רוצה, אבל אם אומר שאינו מעכב עדין אי"ז מספיק גילוי"ד שיחשב כזכות ול"ש זכין, ועיין.

והגרע"א תמה על הר"ן שמסוף דבריו מוכרח שאם היה הדין באומר כל הזן אינו מפסיד שהיה מחויב בתשלומין היה נחשב שליחות לענין תרומה ואע"פ שלענין מודר הנאה היה מותר בתרומה, כיון שאי"ז ציווי מפורש מ"מ לענין תרומה היה מועיל משום שאין חיוב לשלם אי"ז שליחות לגבי תרומה, ואע"פ שבכתובת אם היה חייב בתשלומין היה אסור התם הוא משום שמהנה אותו כיון שישלם לפורע, וא"כ תמוה מנלן לר"ן בתחילת דבריו שכל השומע קולי אסור בתרומה והוכיח כן מהסוגיא בכתובות הא י"ל שהטעם שאסור הוא מחמת חיוב תשלומין ולא משום שזה שליחות גמורה לגבי מודר הנאה וצ"ע.

ד. הרשב"א הקשה מהו הנדון כלל האם צריך דעת בעלים הרי מה דבעי שליחות בתרומה אינו משום דבעי נחותא דבעלים אלא גזה"כ דמה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, ותי"י דכל מה דבעי לדעתו הוא רק בתורם משל בעל הכרי אבל בתורם משלו אי"ז שליחות ממש ולכן תלוי האם שייך זכין או דמצוה דנפשיה עדיף, ובביאור דעת הרשב"א נתבאר בכמה דרכים.

הקצוה"ח סי' רמ"ג סק"ח ביאר דכל מה דאמרין זכין לאדם אינו אלא במזכה לו חפץ או מזכה גט אבל במפריש משל הבעה"ב אינו זכות אלא נחותא ולכן ל"ש זכין וצריך דוקא שליחות, ובאחיעזר [ח"א סי' כ"ט אות י'] הבין דכונתו דהחידוש של זכין הוא דוקא "לאדם" כיון שמכניס לו דבר חדש, אבל אין זכין "מאדם" אף שיש לו רווח בזה כיון שלא זוכה בדבר חדש, וכן הבין בח' הגרש"ש קידושין סי' י"ט, והק' דא"כ דה"ה גם בתורם משלו על של חברו הרי גם לא בא לידו של בעלים דבר חדש דרק חל הפרשה בפירותיו, **ועי'** באבני מילואים סל"ב סק"י"ב שכ"כ שהק' על יסוד זה מכמה דוכתי.

האחיעזר שם הביא דברית אברהם וכן ביאר בח' הגרש"ש שם ובחז"א דכונת הרשב"א דבתורם משל בעל הכרי על של בעל הכרי אינו זכות גמור ולכן צריך שליחות דדוקא, אבל משלו כיון שיש בזה זכות גמור א"ז שליחות וסגי מדין זכיה, (וצ"ב דמדברי הרשב"א מבואר דאין החילוק דמשל חברו אין כאן זכות גמור שהרי בק' כתב דכיון דכתיב בקרא לדעתכם לפיכך צריך דוקא שליחות, ועי' תי"י דכל מה דמהני מדין זכין אינו אלא משלו על של חברו, אבל משל חברו על של חברו גזה"כ דאף שזהו זכות בעי לדעתכם ע"י שליח.

העונג יו"ט [סי' ק"ז] כתב דבתרומה איכא ב' חלויות הא' מה שמחיל על התרומה שם תרומה, ובזה הוא שוה לכל הקנינים שצריך כח ודעת בעלים, וב' שמחיל היתר בשיריים שהם מותרים באכילה, ובתורם משלו על של חברו כדי להחיל תורת תרומה על שלו אי"ז לדין שליחות כיון שהוא הבעלים על פירותיו, אלא שצריך כח להתיר השיריים שאינם שלו, ולזה אי"ז כח בעלים אלא שאם הבעלים אינו מעכב ע"י יכול לחול אף מכה אחד שאינו בעלים, ודמי לדין דאדם אוסר דבר שאינו שלו דא"ז דין בעלים, ורק בתורם משל חברו על של חברו צריך דין שליחות משום דאין לו כח להחיל תרומה בפירות חברו, וכ"כ בקובץ הערות [ע"ב אות ד'].

ועי' בעונג יו"ט סי' קט [ד"ה הנה נתבאר] שכתב לפי"ז לבאר שלכן יוכל לתורם משלו על של הפקר כיון דלהתיר השיריים ליכא עיכוב של אדם, [ונראה להוכיח כדבריו ממה דמבואר בב"ק סו,א דגזלן שתרם תרומתו תרומה וקונה הגזילה ע"י שינוי השם שנעשה תרומה, ומשמע דחל היתר על השיריים ג"כ ולכא' בשיריים לא נעשה שינוי כלל אלא ע"כ שכדי להתיר השיריים א"ז כח בעלים בדוקא וכמש"נ, ויש לדחות דכיון דאינו ברשות הבעלים אין לו זכות לעכב שלא יחול התרומה, ועי' בח' הגר"ח על הש"ס שכ"כ], עי' במנחת חינוך מצוה תק"ז שכתב דמופלא בסמוך לאיש יכול לתורם משלו על של חברו ולביאור זה אי"ש דא"ז דין שליחות אלא נחותא דבעלים, אולם באחיעזר שם תמה ע"ז מדברי הרשב"א בקידושין מב. דהוכיח דזכיה מטעם שליחות מסוגין ממה דמבואר שיכול לתורם משלו על של חברו, ומבואר דאף על החלק של השריים צריך דין שליחות, וכן מבואר בהדיא בתוס' בסוגין.

הברכת שמואל קידושין סי' י"ט ביאר דעת הרשב"א דנתחדש בקרא דלדעתכם דהדעת הנצרך לחלות התרומה אינו ככל קניני ממון אלא נתחדש עוד הלכה שצריך בעלים כדי להחיל התרומה, ולכן כתב דמדין זכיה לבד לא שייך להחיל כיון דאין כאן דעת מפורשת של הבעלים וצריך דוקא שליחות, ולכן בשל חברו לא מועיל מדין זכין, ומה דהוכיח הרשב"א בקידושין מסוגין דמשלו על של חברו הוא מדין דזכיה מטעם שליחות צ"ל כמ"ש במהרי"ט אלגזי דמשלו הוה זכות גמור, ובמקום שיש זכות גמור נחשב שיש דעת בעלים, וזהו שהוכיח הרשב"א שהוא מטעם שליחות דאל"ה יחסר דין לדעתכם שצריך דעת בעה"ב.

בשערי חיים קידושין [סי' מ"ג] ביאר בכונת הקצוה"ח דכל החידוש של פרשת זכיה הוא רק באופן שיש לו להזוכה כח לפעול מעצמו ולכן יוכל לזכות לאחר, אבל בדבר שצריך כח של בעלים לפעול ואין לו כח עצמי לפעול כמו בתורם משל חברו דאין יכול לתורם מעצמו אף שהוא זכות עברו הזוכה אין חידוש של זכין ורק ע"י פרשת שליחות יכול לתורם, אבל משלו על של חברו יכול לתורם ע"י זכין.

והנה נתבאר לעיל דהרמב"ן למד דכשאומר כל הרוצה לתורם מועיל מדין זכין ואין כאן שליחות גמורה, ומבואר שחולק על כל היסודות הנ"ל וסבר שאף בתורם משל בעל הכרי על של בעל הכרי יש הלכה של זכין, **ועי'** בקצה"ח סי' רמ"ג שהביא דהתרומת הדשן חולק ג"כ על דין זה וסבר דבמקום שיש זכות לבעל הכרי יכול לתורם לו ואין הלכה של שליחות, והקצה"ח תמה עליו מדברי הרשב"א ולמבואר דעת התרומת הדשן הוא כהרמב"ן שמהני דין זכין אף משלו על של חברו, **והא** דהקשה הרשב"א מהגמ' בחולין דמשמע דאף במקום שיש גילוי דעת דלא מהני שאחר יתורם עברו, כתב בתרומת הדשן שם דבמקום ששלח אדם שיהא שליח עברו להפריש, יש כאן קפידא שההפרשה תעשה ע"י דוקא ואינו רוצה שאחר יעשה את ההפרשה, אבל לעולם בכל תרומה אף משל חברו מהני ע"י דין זכיה.

הערות וציונים פרק אין בין המודר

דף לו:

א. **גמ' איבעיא להו התורם משלו על של חברו טובת הנאה של מי.** בר"ן מבואר שהספק הוא על מי מוטל מצות נתינה, דטובת הנאה בא מכח החיוב לתת לכהן, והגמ' מקשה דאם הטובת הנאה של בעל הכרי הא קא מהני ליה, ואף להתנוס' שכתבו דעצם ההפרשה מותר משום מצוה, מ"מ לענין הטובת הנאה לא מהני הך סברא דהיכא שבא לידו הנאה לא מהני ההיתר של מצוה וכיון שמביא לו את התרומה שיתן אותה לכהן נמצא שמביא לו הנאת ממון, וכמו שנתבאר לעיל שצדקה לא יוכל ליתן המדיר למודר אע"פ שיש בזה סברא של מצוה.

דעת הרמב"ם [פ"ד מהל' תרומות ה"ב] דהתורם משלו על של חברו אי"צ דעת בעלים וטובת הנאה לתורם, והכסף משנה כתב דהרמב"ם תלה ב' הספיקות של הגמ' ביחד וכין דנפשט דטובת הנאה לתורם ה"ה דאי"צ דעת בעלים, וצ"ע כונתו אמאי תלוי האיבעיא דטובת הנאה למי בנדון אם אי"צ דעת בעלים, ובמשנ"ל כתב דמדברי התוס' ב"ק סח ע"ב מבואר שאם צריך דעת בעלים אין ספק דודאי טובת הנאה שלו, ועי' במחנ"א זכיה ס"ז שדחה הראיה וצ"ע.

ולענין פ"י הדין של המשנה פסק הרמב"ם פ"ו מנדרים ה"ו דאיירי שתרם משל בעל הכרי דאמר כל התורם אינו מפסיד ולכן לא הוה שלוחו, וצ"ב דכל ההכרח לפרש כן במשנה הוא כדי שלא יהיה ראוי שתורם משלו אי"צ דעת בעלים, וכיון שפסק הרמב"ם שא"צ דעת בעלים אי"כ אין הכרח להחידוש שאם אמר כל הרוצה מותר במודר הנאה ועי' לחם משנה ר' אהרון כתב דכל הסוגיא שתורם משלו על חברו מותר במודר הנאה משום דלא נתן לידו כלום כ"ז רק אם נסבור דמתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו, אבל אם כמי שהורמו הרי ע"י הפרשתו משלו הוא נותן לבעל הכרי דבר חדש שהרי לכהן היה זכות גמורה בכרי ונמצא שקיבל הנאה גמורה, ולכן לא פ"י הרמב"ם שתורם משלו על של חברו כיון דנמצא שמהנהו אלא מפרש הרמב"ם של חברו ובאומר כל הרוצה, והסוגיא קאי כמד"א דמתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו דמי.

דף לו.

א. **גמ' מקרא מ"ט לא ילמדנו משום דקא מהני ליה.** פ"י הר"ן כשאינו נוטל ממנו שכר, והיינו דאע"פ שעצם הלימוד מותר כמו שביאר הר"ן במשנה דמצות לאו להנות ניתנו, מ"מ כיון שלא נוטל הימנו שכר נמצא שמהנהו, [ודבר זה אסור בין לחנן ובין לרבנן כמו שכתב הר"ן לעיל לג ע"א לענין הא דאסור לתת לו כלים במקום שמשכירין כיוצא בזה דאם לא נוטל שכר נמצא שמהנהו.

והקשה הרשב"א אמאי לא קתני במתני' מקום שנוטלין עליה שכר תיפול הנאה להקדש, וכתב הרשב"א דאיתי לאשמעינן שאפילו במקום שנוטלין שכר מ"מ על המקרא מותר ליטול שכר ולא על המדרש, מבואר בדברי הרשב"א שאם באמת ירצה ליטול השכר במקום שנוטלין עליה שכר יכול, וכן משמע בר"ן שכל קושית הגמ' שהוא מהנה אותו אם לא יטול השכר, וטעמא דהוה כמו זבינא שמותר לקנות ממנו בגוונא דהוה כזבינא דרמי על אפיה, אולם עי' בתוס' ר"ד כאן שנראה שחולק שאף במקום שנוטלין שכר אסור ליקח וצ"ע מ"ש ממקח.

ב. **גמ' מה אני בחינם אף אתם בחינם.** הר"ן פ"י דקאי על משה רבנו שהקב"ה ציווה אותו שילמד את בניי בחינם, ולכן אף הם מצווים ללמד בחינם, אולם הרא"ש פ"י דכמו דהקב"ה לימדו בחינם כך משה מחויב ללמד אותם בחינם, וכ"מ ברמב"ם הלכ' ת"ת פ"א ה"ז.

וכתב הר"ן דרך שכר לימוד אסור ליטול אבל שכר בטלה מותר כדמבואר בירושלמי, אולם עי' רמב"ם בפירוש המשניות כאן ובמסכת אבות פ"ד משנה ה' שהאריך באיסור לקיחת שכר עבור ת"ת, ועי' בכסף משנה פ"ג מת"ת ה"י שהאריך להשיג על דעת הרמב"ם, ובסו"ד כתב שאפשר שהסכימו כל חכמי הדורות משום עת לעשות לה' הפרו תורתך מותר שאילו לא היתה פרנסת הלומדים והמלמדים מצויה לא היו יכולים לטרוח בתורה כראוי והיתה התורה משתכחת ח"ו, ובהיותה מצויה יכול לעסוק ויגדיל תורה ויאדיר, וכן נראה מדברי המאירי שכתב דאף אם הוא עני והיה צריך לחפש מלאכה מותר לו ליקח שכר עבור מה שמלמד, עי' ברמ"א יו"ד רמ"ו סעי' כא מש"כ בכ"ז, ועי' בתשב"ץ ח"א ס"י קמ"ה, [ועי' באגרות משה יו"ד ח"ב ס"י קט"ז מש"כ לגבי זמנינו].

בעיקר הדבר שמותר ליקח שכר בטלה על ת"ת יש להקשות על המשנה אי"כ איך מותר ללמדו בחינם הרי מהנהו שא"צ לשלם לו שכר בטלה, ולא משמע דמירי באדם שהיא בלא"ה בטל וצ"ע, ועי' בלבוש ס"י רכ"א שכתב שבזמן הגמ' והמשנה לא היו לוקחין שכר בטלה ולפ"ז א"ש.

ג. **גמ' רב אמר שכר שימור ורבי יוחנן אמר שכר פיסוק טעמים.** כתב הר"ן דכיון דלאו דאורייתא אינו בכלל חוקים ומשפטים שאסור ללמוד בשכר וע"כ אסור במודר הנאה, והאיסור הוא שמלמדו בחינם, **והנה** דעת הבעל המאור בר"ה כח ע"א דבמצוה דרבנן אין את הכלל של מצות לאו להנות ניתנו, **והקשה** הבית הלוי [ח"א ס"יג אות ט] אי"כ אף במקום שאין נוטלין שכר על פיסוק טעמים אסור ללמוד דאף שאין מהנהו שלא לוקח שכר, אבל מהנהו בעצם הלימוד דל"ש לומר לאו להנות ניתנו.

ותי' הבית הלוי שהבעה"מ יסבור כשי' הרשב"א דאין איסור ספיה לקטן באיסור דרבנן, וסתם לומדי מקרא הם קטנים ולכן אין איסור מצד הנאת הלימוד דהנאת פיסוק טעמים לא חשיב הנאה רק מדרבנן, אלא שאם נוטלים שכר על המקרא נמצא שהוא מהנהו שכר לימוד וזהו הנאה האסורה מהתורה, ועוד כתב ד"ל דמצד עצם הלימוד אין איסור דליכא איסור ספיה במקום חינוך של מצוה וכדמבואר בתוס' ר"ה שנותנים לקטן שופר לתקוע בו, וע"כ דדוקא משום זה שמרויח שכר לאביו.

ובאחיעזר [ח"ג ס"י פ"ד אות כ"ד] תמה על תי' הראשון דמה מועיל סברת הרשב"א דליכא איסור ספיה באיסור דרבנן, דאע"פ שהפיסוק טעמים הוא דרבנן מ"מ ההנאה אינה מדרבנן, דכיון שיש כאן הנאה הרי הנאה זו אסורה מהתורה, ואפ"ל שעצם ההנאה מת"ת ל"ח הנאה כדמוכח מהר"ן טו ע"ב עי"ש וכל ההנאה זה עצם המצוה וכיון שהמצוה היא דרבנן ההנאה גם דרבנן, ועי"ל דאף שמותר ליקח שכר אבל מקיים מצות ת"ת דאורייתא כשלומד טעמים, ולכן ל"ש להק' כיון דמצות לאו להנות ניתנו.

ד. **גמ' תנן לא ילמדנו וכו'.** מתבאר מדברי הגמ' דהכונה במשנה דלא ילמדנו מקרא אבל מלמד את בניו ואת בנותיו, למד"א דהטעם דאסור משום שכר פיסוק טעמים המשנה קאי על המודר עצמו שהוא גדול ולכן לא ילמדנו, והא דמלמד את בניו כיון שבנו לא אסור לכן יוכל ללמדו, ולמד"א דשכר שימור רישא קאי בקטן, וביאר הר"ן שאסור משום דאסור לספות בידים איסור לקטן, [וצ"ב לאיזה

איסור הנאה התכון הר"ן, דאם משום שאינו נוטל שכר שימור ומהנהו שאינו נוטל אותו שכר קשה אטו על הקטן מוטל לשלם אותו שכר שימור הרי אביו משלם עבורו, ועיי בקרן אורה שהעיר כן].

והא דתנן מלמד את בניו איירי שאביו מודר הנאה ממנו, ביאר הר"ן דהטעם דאין איסור ללמד את בניו משום דהוי כזן את בניו ואת בנותיו, וכונתו למה שפירש הר"ן במשנה לקמן לח ע"א שאף לרבנן דחנן מותר, והטעם דכיון שזן אותם לא כדי לפרוע חובו של הבעל אלא בשביל מצוה שרוצה להחיותם ולכן אין חיוב של פורע חובו, ומשו"ה מותר במודר הנאה דכל ההנאה היא רק בגרמא שא"צ ליתן להם מזונות, וה"ה כאן מותר למלמד בניו כיון שאינו עושה בשביל לפרוע חוב האב אלא בשביל בזה מצות תלמוד תורה, ולכן לא נחשב שהאב נהנה ממנו, אבל במלמד את המודר כיון שמוחל על חיוב השכר שצריך ליתן הרי נהנה ואסור, ול"ש לומר שעושה בשביל מצוה שהרי מהנהו ממש, וכמו שאין יכול לזנו ולומר שעושה כן בשביל מצות צדקה.

הרא"ש כתב במשנה דטעמא דמלמד בניו מקרא דמצוה קא עביד, והוסיף דאע"פ שמצוה על האב ללמד את בניו, שמא היה מוצא אחר שהיה מלמדו, וצריך לבאר מהו כונת הרא"ש בזה דאם כונתו שאע"פ שעל ההנאה של עצם הלימוד יש סברא של מצוה קא עביד מ"מ כיון שאין צריך לשלם לו ממון הרי נהנה ברווח ממון ולכן הוצרך לטעם דהיה מוצא אחר שיפרע עבורו קשה דלרבנן בכל פורע חובו לא אמרינן.

ואפשר לבאר דהנה אע"פ שיש מצוה על האב ללמד בנו תורה כדמבואר בשו"ע יו"ד [סי' רמ"ה ס"ב] מ"מ עיי"ש בשו"ע שהובא ב' דעות האם כופין אותו להוציא הוצאות עבור זה, וא"כ אפשר דדעת הרא"ש שאין כפיה להוציא ממון, וממילא ל"ש לדון שיש לו הנאה שלא הוציא ממון, אלא דיש לומר דמ"מ יש כאן לאב הנאה שהיה מחויב לעשות דבר ואחר בא ועשה לו את חיובו וזה מה שהוקשה להרא"ש ולכן הוצרך הרא"ש לומר עוד סברא דשמא היה מוצא אחר שילמדנו ולכן לא חשיב שנהנה ממנו במה שעשה את חיובו, [ונראה דאע"פ שכתב הרא"ש טעמא דמצוה קא עביד, מ"מ על אותו הנאה שעושה לו את חיובו לא יועיל ה"ט, דכיון שהוא מחויב ללמד את בנו אם לא היה אחר שיכול ללמדו נמצא דזה שלימדו הוא עומד במקום האב וחשיב כשלוחו, וכשהוא עושה שליחותו לא מהני טעמא דמצוה קא עביד כדמבואר לגבי תורם תרומותיו, ולכן הוצרך הרא"ש לומר עוד טעם].

ה. שו"ע חו"מ [סי' של"ה ס"ב] כתב הרמ"א ב' דעות באדם שמלמד את בן חברו תורה האם יכול לתבוע מהאב תשלום עבור זה, דעת המרדכי בפרק האומנין דחייב מדין יורד לשדה חברו, ודעת הרשב"א [ח"א תרמ"ה] דפטור, וכתב הש"ך שם ולפענ"ד אף המרדכי לא חולק ע"ז שכל דברי המרדכי הם רק בגוונא שהאב אומר לאחר שילמדו עמו ואז צריך לשלם מדין יורד אבל אם לא ביקש ממנו אין צריך לשלם, וכמו שמוכח בסוגיא בנדרים לו ע"א שאין חיוב לשלם דאלי"כ איך הוא מלמד את בנו תורה הרי מהנהו שא"צ לשלם, ובשער המשפט שם תמה על הש"ך שהרי הר"ן פי' דדמי לזן את בניו ואת בנותיו והיינו דהטעם שאינו צריך לשלם כיון שהוא מתכוון לעשות מצוה, אבל באופן שאחד מלמד כדי שיטול שכר אפשר דחייב מדין יורד, [ובאמת צ"ע דברשב"א לח,א דכתב כסברת הר"ן בזן את בניו ובנותיו וצ"ע דא"כ איך הביא ראי' לסתור ממודר הנאה].

ו. גמ' בקטן. כתב הרשב"א תמיה לי וכי איסור נדר מי מיתפס אקטן, ואמאי אסור ללמדו תורה הרי הוא לא נאסר, ותיירץ דמיירי במופלא הסמוך לאיש דיכול לידור, ועוד תי' הרשב"א דאפילו באיסור נדר הו"ל עליה כבשר חזיר וזה שמלמדו מאכילו בידים, וכן נראה מדברי הר"ן שהטעם שאסור ללמדו משום דעובר באיסור ספיה בידים, וכתב בקרן אורה שלפי דעת הרמב"ם שהמדיר עובר בבל יחל לא קשה דאע"פ שאין על הקטן איסור מ"מ למדיר יש איסור במה שמלמדו.

והנה בעיקר תי' הרשב"א שכתב דמיירי במופלא הסמוך לאיש העיר בקרן אורה דבתוס' כאן כתבו דשימור ל"ש אלא בקטן ממש, ובמה שכתב הרשב"א דיש איסור ספיה הקשו ממה שכתבו תוס' בפסחים פח ע"א שמותר להאכיל לקטן קרבן פסח משום חינוך אף שאינו מנוי עליו ול"א דאסור משום ספיה, ולעיל לו ע"א הובא דהחת"ס כתב להוכיח מהר"ן דכל סברת תוס' הוא רק אם אין לו אפשרות לקיום המצוה רק באופן זה, אולם במג"א סי' שמ"ג סק"ג פסק דברי התוס' אפי' באופן שיוכל לקיים המצוה באופן אחר. **בעצם** קושית הרשב"א וכי איסור נדר מיתפס על קטן, כתב בחי' הגר"ש דמשמע דמכיון שקטן לא מוזהר על איסורי נדר ל"ש להחיל איסור חפצא של נדר עליו, ובה נחלקו ב' התי' האם מה שיש איסור של ספיה הוא סברא שיהא עליו איסור נדר, אולם אפ"ל ע"פ מה שהביא בשלמי נדרים דהעמודי אור הסתפק אם בנדר ושבועה יש איסור של לא תאכילום דל"ד לשאר איסורים דאפשר בשאלה.

ז. גמ' דתניא השוכר את הפועל לשמור את התינוק וכו'. מבואר דאם הוא שכיר שבת שאין מקבל שכר דינו כש"ח, הנתה"מ [סי' ע"ב סק"יט] הק' למה לא יחשב כשומר שכר שהרי בזמן השמירה הוא פטור מפרוטה דר' יוסף, וע"כ מוכח מזה דכל הפטור של פרוטה דר"י הוא רק באופן כזה שהוא מחויב בהמצוה כשומר אבידה אבל אם חייב את עצמו בחיוב של מצוה אין פטור של עוסק במצוה, [ע"ע בריטב"א ב"מ פ ע"א ונתבאר כל הענין בב"מ שם].

הערות וציונים

פרק אין בין המודר

דף לח.

א. גמ' מתיב רב חסדא ואותי צווה וכו', אלא לפלפולא בעלמא. משמע בגמ' דקרא דואותי צווה לא מיירי על הפלפול אלא באמת את הפלפול הקב"ה נתן למשה ומשה נהג בו טובת עין ונתנם לישראל, וא"כ יש להקשות דנמצא דקרא דואותי צווה לא קאי על הפלפול וא"כ כל מה שלמדנו לעיל שאסור ליטול שכר על הלימוד הוא רק על עצם דברי תורה אבל על הפלפול מותר ליקח שכר, ונראה כמש"כ רש"י בקידושין נח,א דמהך קרא דואותי צווה ילפינן שאין ליקח שכר אף על מצוה, וא"כ ה"נ הפלפול לא גרע משאר מצות.

ב. גמ' אמר ר"י אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גיבור ועשיר חכם ועניו. הרמב"ם בשמונה פרקים פ"ז כתב "דגיבור" הוא אחד שמתגבר על יצרו, "עשיר" שיש לו מידת הסתפקות כמוש"כ איזה הוא עשיר השמח בחלקו, וכן מבואר ברמב"ם בהל' יסודי התורה פ"ז הי"א דאין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גיבור במידותיו וכו', ובכסף משנה הקשה דבגמ' מבואר דגיבור ועשיר הוא

כפשוטו, ותי' ע"פ מה דמבואר בפי' הרא"ש דכונת הגמ' כאן דאין משרה שכינתו "בקביעות" רק בתנאים המבוארים כאן, ועי' בספר הליקוט' [ברמב"ם פרנקל] בשם הטורי אבן שהוכיח כדעת הרמב"ם ולפי מה שפי' הרא"ש אין ראייה, ע"ע בלחם משנה שם, ועי' בשיחות מוסר להגר"ח שמואלביץ זצ"ל מאמר ס"ז.

ג. גמ' ועתה כתבו לכם את השירה הזאת השירה לחודה. ודחי הגמ' למען תהיה השירה הזאת לעד לבני ישראל, ופי' הר"ן ואי שירה לחוד קאמר מאי סהדוהא איכא, **השאגת אריה** [סי' ל"ד] הוכיח מזה דלא כדברי הרמב"ם שכתב בפי"ז מס"ת דמצות כתיבת ס"ת הוא רק על השירה של האזינו מדכתיב למען תהיה השירה הזאת, אלא שאין כותבין ס"ת פרשיות פרשיות ולכן צריך לכתוב את כל התורה, דמדברי הגמ' מבואר דהקרא מגלה שצריך לכתוב כל התורה ולא מטעם דהרמב"ם, אולם הרא"ש פי' בגמ' ואם לא ניתן להם תורה אלא השירה על מה תעיד, והינו דלמען לא קאי על כתיבת השירה אלא למען תהיה לי השירה שתעיד על כלל ישראל אם יקימו מצות התורה או לא, ולעולם אפשר דחייב הכתיבה הוא רק על השירה דוקא, ונפק"מ כתב שם דאם כתב כל הס"ת ובלה כולו חוץ מן השירה אי"צ לכתוב עוד ס"ת.

ד. גמ' עשיר פסל לך. ואף שמשם נתבאר כבר קודם שהעשיר, י"ל למבואר ברא"ש דלא היה בקביעות, ועי' בחת"ס שכתב דהעיקר הוא הענוה אלא דעיקר מעלת הענוה היא באחד שהוא חכם גיבור ועשיר, ושמעתי להקשות מהא דמבואר בב"ק קיט, ב דמבואר דמסתתי אבנים אין בהם משום גזל, וא"כ מדוע היה צריך לומר למשה פסל לך הרי זוכה בהם ממילא, אולם למבואר דהיה ענין שיזכה בזה כדי שתחול עליו הנביאות ולכן הוצרך לומר לו פסולת שלך, **ועי' אילת השחר.**

ה. מתני' וזן את אשתו ואת בניו אע"פ שהוא חייב במזונותיהם. הקשו הראשונים הרי דמי לפורע חובו של חברו דנחלקו בזה חנן ורבנן, ולא מוזכר בגמ' דמתני' קאי רק לחנן כמו שהגמ' אומרת לעיל לג' ע"א לגבי פורע חובו, ונתבאר ג' אופנים בזה.

א. הר"ן כתב דאתי אף לרבנן והטעם דמותר כיון דלא נחית לפרוע חובו של בעל אלא בתורת מצוה, והיינו שבכל פורע חובו כונת הפורע לפרוע חובו של הלוה, ובזה ס"ל לרבנן שחייב לשלם, אבל כאן כונתו לעשות מצוה צדקה לאשתו ובניו, ולא מתכוון לעשות חיוב של הבעל כלל, ולכן ל"ש לחייב מדין פורע חובו.

ב. הרא"ש [בפסקים] כתב דאירי שהבעל לפנינו וע"כ הוא נותן לאשה בתורת מתנה, ולכן אין הבעל מחויב לפרוע לו מה שזן את אשתו, וכ"כ בתוס', וביארו תוס' דכל החיוב בפורע חובו לרבנן בעלמא היכא שלא פי' לשם מתנה הוא משום יורד, שדעתו להשביח אבל כאן דעתו ליתן לאשה בתורת מתנה ל"ש לחייבו.

ג. עוד כתבו תוס' והרא"ש באופ"א דאירי שנותן לאשה מזונות יתרים, דבזה אין הבעל מחויב לתת לה, ולכן לא שייך לדון שיהא חייב הבעל לשלם מדין פורע חובו, אולם הקשה ברשב"א לפי סברא זו, א"כ מה מקשה הגמ' בע"ב ממתני' דמותר להשיא בתו לאדם שהוא מודר הנאה ממנו, הרי הכא אירי במזונות יתרים ואין סיבה לאסור, ועוד הקשה מלשון המשנה "אע"פ שחייב במזונותיה" דמשמע דמירי באותם מזונות שהוא חייב לשלם לה מעיקר הדין, ועי' בתוס' הרא"ש הנדפס מחדש מה דמישב.

והנה יסוד זה שכתב הר"ן דאף לרבנן שפורע חובו חייב לשלם, היכא שעושה בשביל מטרה אחרת אין חיוב של פורע חובו, כן כתב הר"ן לעיל בר"ן לו, א בהא דמלמד את בניו של המודר תורה דפטור האב לשלם למלמד כיון שהוא מלמד בשביל מצוה, וכן כתב לעיל לו, ב לגבי תורם את תרומותיו, דאף לרבנן דחנן אין חיוב של פורע חובו מכיון שתרם כדי לקבל טובת הנאה, והתם מבואר דלאו דוקא אם הוא פורע משום מצוה אלא כל שזהו לטובת עצמו, ולא עבור השני אין חיוב של פורע חובו, אבל הרא"ש ותוס' שכתבו כאן סברא אחרת ע"כ חולקים על הר"ן בזה.

ונראה שיסוד פלוגתתם מהו הטעם שפורע חובו של חברו חייב לשלם לרבנן, דתוס' כתבו כאן דהחיוב של פורע חובו הוא משום דהוה כיוורד שמשביח את קרקע של חברו ה"נ בחוב כיון שהנכסים משועבדים למלוה, הוא נחשב מופסד לכן כשמשלם לו חייב מדין יורד, ולכן אע"פ שהוא מתכוון לשם מצוה חייב לשלם שהרי נהנה, ורק אם עושה להדיא בשביל מתנה אין חיוב לשלם מדין יורד, **ועי' לעיל** לג, ב שהובא דבנתה"מ [סי' ק"ה סק"ו] כתב סברא זו בטעמא דרבנן דפורע חובו חייב, ודימה למש"כ הש"ך דבתוחב אוכל לבהמת חברו חייב מדין יורד ע"ש, ואע"פ שהש"ך כתב שהחיוב של יורד הוא רק אם מתכוון להשביח, וא"כ יש לדון דהכא שכונתו למצוה אי"ז בכלל מתכוון להשביח, אך אינו מוכרח דאפשר דכונתו גם להשביח וזה סיבה לחייב מדין יורד ורק אם מתכוון לשם מתנה בכה"ג פטור כיון שמתכוון למחול על התביעת ממון.

אבל הר"ן סבר כמש"כ לעיל שהחיוב של פורע חובו הוא משום דמשתרשי ליה, ולפי"ז נראה לבאר דכל הסברא של משתרשי ליה הוא רק אם מתכוון לפרוע את חובו של חברו, אבל אם יש לו כונה אחרת אין חיוב של משתרשי ליה, דגדר החיוב של משתרשי הוא דנחשב שיש כאן תביעה של ממוני גבד, ולכן רק אם עושה מעשה פרעון לחברו, אבל אם הוא פורע מחמת טעמים אחרים ל"ש לומר ממוני גבד, (ולעיל הובא דבמקור חיים סי' תמ"א משמע דכל משתרשי נאמר רק אם גבה המלך מביתו ממש, אבל אם גבה מאחר בטעות לא, ואפ"ל דאף לולי דברי המקו"ח מ"מ י"ל דכל חיוב של משתרשי אם רק אם עושה מעשה פרעון לחברו).

יש להעיר דהטעם שחנן סובר שפורע חובו פטור הוא משום דהוה מבריה ארי, והרי דעת רש"י ב"ק נח, א שמבריה ארי פטור משום דמצוה קא עביד, ולעיל לג, א נתבאר דמכיון שיש בזה דין נהנה לולא הטעם של מצוה היה חיוב וכן מבואר ברש"י יבמות פד ע"א [ד"ה ולא מזונות] שכתב שהטעם של חנן הוא משום מצוה, וא"כ א"א לפרש דזהו טעמא דמתני' לרבנן משום שהוא עושה מצוה, שהרי המחלוקת של חנן ורבנן הוא בכה"ג דעביד מצוה, [ועי' בש"ס עוז והדר שהובא גירסא בר"ן במקום "בתורת מצוה" "בתורת מתנה" וזהו כסברת הרא"ש, אולם אין הכרח שהר"ן למד כרש"י ב"ק שמבריה ארי מצוה קא עביד, ונתבאר לעיל דתוס' ב"ק קא, א ביארו טעם אחר לפטור מבריה ארי משום דלא שייך חיוב נהנה רק במעשיו או מעשה בהמתו ולפי"ז אפ"ל מש"כ בדעת הר"ן].

ו. **והנה** נתבאר דהר"ן ביאר בתורם את תרומותיו דאף רבנן מודו שאין חיוב דפורע חובו כיון שעושה כדי לקבל טובת הנאה, **ויש** לברר לפי סברת תוס' והרא"ש שכתבו דהכא ל"ש חיוב של פורע חובו כיון שעושה בפני הבעל מוכח שכונתו לתת מתנה לבעל ול"ד לכל פורע חובו שאין כונתו למחול, א"כ אמאי בתורם תרומותיו אין חיוב של פורע חובו דהתם ל"ש לומר ה"ט.

ונראה לדעת תוס' שכתבו שהטעם לרבנן של פורע חובו הוא משום יורד לתוך שדה חברו שלא ברשות שנוטל מה שהשביח, א"כ נראה דכל הסברא של יורד הוא רק בהלואה שיש שעבוד, דכיון שהפקיע השעבוד חשיב שיש כאן שבח שנתן לו דבר חדש, אבל בתורם את תרומותיו ל"ש לומר שיש מחייב של יורד כיון שלא היה דבר משועבד לכהנים אלא שהיה עליו מצות הפרשה והוא רק סילק ממנו ההפסד, והרי הוא ממש כמביריח ארי מנכסיו דבזה אף רבנן מודו של"ש חיוב דפורע חובו בזה, [אולם לפי סברת תוס' והרא"ש שאין חיוב של פורע חובו משום שהיתה יכולה לצמצם ממזונתיה קשה אמאי בתורם תרומותיו לא יהא חיוב לרבנן מדין פורע חובו, ואפשר דלפי דרך זו אה"נ כל הסוגיא שם כחנן ולא כרבנן וכמש"כ הרשב"א שהביא הר"ן שם].

ז. ר"ן ד"ה **וזן את אשתו ובניו** ואע"ג דהמודר מתהני שאינו צריך לתת להם מזונות ההיא הנאה דממילא היא. **נראה** דכונת הר"ן להקשות דאע"פ שחיוב ממון של פורע חובו אין כאן כמש"כ לעיל, מ"מ הרי נהנה שאין צריך לעשות חיובו וא"כ אמאי מותר במודר הנאה, **ועי'** לעיל שנתבאר שקושיא זו הקשו התוס' בכתובות קח,א לפי חנן מ"ט בכל פורע חובו אין איסור דאע"פ שאין חיוב ממון הרי נהנה שנפרע לו חובו, וכתב הר"ן "ההיא הנאה ממילא", ונראה כונתו דכיון שמטרת המדיר הוא בשביל המצוה לפרנס האשה ואין כונתו להנות את המודר לכן אין איסור בזה במודר הנאה דכל האיסור במודר הנאה הוא רק כשמתכוון לתת לו הנאה, [אבל בפורע חובו ל"ש לומר כן דהתם כונתו לפרוע ללוה חובו].

אולם הרא"ש כתב דמייירי כשזן אותה בפני הבעל ואינו אלא דרך מתנה והנאה לא הוה דאילו לא היה זן אותה היתה מצמצמת ומתפרנסת ממעשה ידיה, ונראה מדברי הרא"ש דהבעל יכול לומר שהיתה מצמצמת ולכן לא חשיב נהנה דבלא"ה לא היה מוכרח להפסיד, וכתב הבי"ח [רכ"א ד] דמבואר ברא"ש שכל הסברא שהיתה מצמצמת הוא רק לענין הנדון של הנאה במודר הנאה, אבל אם לא היה בפני הבעל ואחר היה נותן לה לאכול הבעל היה חייב לשלם ולא היה יכול לומר שהיא היתה מצמצמת, והטעם כיון שהאופן הרגיל שהיא צריכה לאכול הרי הוא פורע חובו, וכל סברת הרא"ש היא רק לאחר שנתבאר שאין חיוב של פורע חוב מ"מ אכתי יהיה אסור מצד ההנאה של מודר הנאה שנתן לו הנאה במה שמפרנס את אשתו, ע"ז אמרינן ה"ט דהיתה מצמצמת, [ועי' לעיל לו ע"ב שכתב הרא"ש סברא דומה לזה בהא דמלמד את בניו מקרא, משום שיכול שהיה יכול למצוא אדם אחר שילמדנו, וכתב שם הרא"ש דהיכא דלא מטי הנאה לגופו בטעמא כל דהו אמר דלא מיקרי הנאה, וזהו כמש"כ כאן דהך סברא שהיתה מצמצמת לא הוה סברא לגבי עצם החיוב של המזונות, אלא הוא סברא רק לגבי מודר הנאה דלא חשיב שקיבל ממנו הנאה במה שנפטר מחיובו כיון שהיא היתה יכול לצמצם, וכן התם ההנאה שנפטר מללמד את בנו לא חשיב הנאה כיון שהיה יכול למצוא אדם אחר].

והא דלא כתב הרא"ש כאן טעמא דמצוה קא עביד, כמו שכתב לעיל לגבי לענין מחזיר אבידתו ולענין מלמדו תורה לו, ב, אולי משום דסבר הרא"ש דכל הסברא של מצוה הוא לגבי פעולה שעושה לחברו אבל שנותן לו הנאה כמו כאן שמסלק את חובו ל"ש ה"ט דמצוה ועי'.

ח. **מתני' ולא יזון את בהמתו בין טמאה בין טהורה**. פי' הר"ן דמהנהו הוא ממש מפני שמעלה בדמים, **ונראה** כונתו דהיה אפשר לדון כאן שהיה מותר מצד שיש כאן מצוה שחייב בהשבת אבידה אם צריכה לאכול, ע"ז כתב הר"ן דכיון שמעלה בדמים הרי הוא משביח נכסיו ולא מהני טעמא דמצוה בזה, ועי' להלן לט ע"ב בר"ן דבמהנהו בידים אסור אפילו במקום דעביד מצוה, וה"נ הכא שהוא משביח לו נכסיו שמעלהו בדמים.

הערות וצינונים

פרק אין בין המודר

דף לח:

א. ר"ן ד"ה **שאם ירצה הר"ז מוכרה לעכו"ם**. הר"ן ביאר שהמחלוקת הוא רק במזונות יתרים דבכדי חייה אסור לכו"ע משום שמהנהו, ומבואר דכל האיסור הוא כיון שיש רווח של ממון מהמודר, ונחלקו האם מה שיש אפשרות שימכור לאחר שתמות הבהמה נחשב הנאה או לא, ולא משמע שנחלקו האם הוא שכיח אלא נחלקו אם נאסר ההנאה כזאת או לא.

וכתב הר"ן דהרשב"א חולק וס"ל דאף כדי חייה של הבהמה מותר, וכתב הרשב"א ב' טעמים או מכיון שבשעה ראשונה היא בהיתר גם שניה בהיתר, ואף דברור דע"י זה תוכל לחיות יותר זמן, אלא דכל האיסור הוא האם לפי מה שנראה עכשיו ההנאה אותו וכיון דלא נראה הנאה עכשיו מותר, וצ"ב כונתו הרי סו"ס הוא נהנה עכשיו במה שמפטמה דאין צריך להוציא עליה הוצאות, ועוד כתב הרשב"א דאינו אלא משיב אבידה ולכן סבר ר"א שמותר לזון אותה, והר"ן אפשר דסבר דכה"ג לא חשיב משיב אבידה כמש"כ להלן מא ע"ב דאם אחר יכול לעשות כן לא הוה בכלל משיב אבידה ע"ש בר"ן.

ב. **גמ' אלא בשנכסי חתן אסורים על אבי הכלה**. כתב הר"ן אע"פ שיתחייב לזונה אח"כ ונמצא מהנהו, צ"ב מדוע חשיב מהנה את האב, הא כל החיוב של האב לזון אותה הוא רק כשהיא ברשותו אבל לאחר שיוצאת מרשותו לא מוטל על האב וא"כ כה"ג לא חשיב הנאה דלא מוטל עליו עכשיו חיוב זה כלל, ועי' ברשב"א.

ג. **גמ' לעולם בשנכסי אבי כלה אסורין על החתן ובבתו בוגרת ומדעתה.** הר"ן ביאר דהחידוש הוא כיון שהוא מדעתה לא נהנה ממנו, ועוד כתב שהחידוש הוא דדוקא אם לא שלח את האב שידבר עם בתו, אבל אם שלח אותו אסור שהרי נהנה ממנו, וכתב **בקרן אורה** דמבואר דדעת הר"ן כשיטת הרמב"ן שהובא לעיל לה ע"ב שנחלק על הרא"ש בדבר שאין צריך שליחות האם מותר למדיר לעשות למודר בשליחותו, [כגון ללמדו תורה שא"צ שליחות אם מבקש ממנו המדיר שילמדנו], דלרא"ש שאין איסור בזה הכא נמי אע"פ שהמודר אומר לו שיאמר כן לבתו לא יהא איסור, וע"כ דס"ל כהרמב"ן דהיכא שהמדיר עושה ע"פ ציווי של המודר אסור במודר הנאה.

ובאמת שמפורש בר"ן בראש השנה כח ע"א כהרמב"ן בהא דמבואר שם שמודר משופר יכול המדיר לתקוע לו משום דמצות לאו להנות ניתנו וכתב הר"ן דאם יאמר למדיר לתקוע בשבילו אסור כיון שהוא ציווי שלו, **והנה** הרשב"א כתב בתחלה דהחידוש הוא דאם עושה את האב שליח מותר, וכתב דכל כה"ג פשיטא שהוא מותר כיון דכל דבר שהוא מצוה אם אין צריך שליחות יכול לעשות לו אף אם מצווה שיעשה עבורו, וזהו כסברת הרא"ש, והנה הרא"ש כתב שאע"פ שהאב נתן לה העצה לכך מותר, וצ"ב מדוע לא כתב חידוש גדול יותר דאף אם המודר ביקש מהאב שידבר עם בתו.

ד. **גמ' המדיר את בנו לת"ת מותר לו למלאות חבית של מים ולהדליק את הנר.** הר"ן והרא"ש מבואר דכיון דהם מלאכות קטנות שאין בהם ביטול תורה ע"כ לא הוה בכלל הנדר, וצ"ל דעדף טפי מהא דלעיל כתב, שצריך לומר בליבו היום, דהכא ברור שכך מתפרש הנדר, ועיי' בריטב"א שהוסיף עוד סברא והווי נמי מלאכות הצריכות לאב ואין דרכו לעשותן בעצמו ומסתמא לא נדר מהני, וצ"ב מה צריך להוספה זו, ולפי השני ברא"ש שהאב אסר משום שבנו אינו עוסק בתורה, צ"ל כדמבואר ברמב"ם פ"ו הי"ז דכיון דדבר מועט הוא לא היה בכלל הנדר.

ה. **גמ' המודר הנאה מחברו יכול להשקותו כוס של שלום וכו'.** הר"ן כתב דהתירו לעשות כוסות אלו משום דרכי שלום, וכתב הר"ן דומיא דהתירו במדיר את בנו לת"ת, ואף דשם כתב הר"ן שמותר דמסתמא לא הדירו מהנאה שאין בה ביטול תורה, אפשר דכונתו כמוש"כ הריטב"א דה"נ מפני דרכי שלום דבר זה לא נכלל בנדר, והרא"ש פ"י דמצוה קא עביד דהנאה מועטת היא דאיכא הרבה מסובים וצ"ב כונתו איזה היתר הוא הרי אין היתר של מצוה כשנותן מיד ליד, הרשב"א כתב דלא אדריה ע"ד הנאה כזו במקום מצוה, עיי"ש שהביא דברמב"ם כתב דמותר דאי"ז הנאה, והראב"ד תמה ע"ז דודאי שנהנה, ופ"י דמשום שיש בו חיי נפש מותר, ועיי' ברשב"א שהקי' ע"ד, ועיי' בפ"י ר"א מן ההר שכתב שאינו שותה לרוות צמאו אלא להתנחם ובבית המרחץ לרפואה.

דף לט.

א. **גמ' במאי עסקינן אי בשנכסי מבקר אסורין על החולה אפי' יושב נמי.** כתב הרא"ש דהנאת כבוד לא חשיבא הנאה לאוסרה על החולה דמצוה קא עביד, ואין החולה נהנה מדריסת הרגל אע"פ שלא נכנס אלא לצורך החולה ואין הנאת דריסת הרגל שלו אפי"ה דבר תימה לאסור הנאה זו.

מבואר ברא"ש דיש כאן נדון על ב' הנאות חדא מה שהוא מכבד את החולה במה שבא לבקרו וע"ז אהני טעמא דמצוה קא עביד, ועוד דיש כאן הנאה מדריסת הרגל, ונראה כונתו דמלבד מה שהוא מכבדו יש עוד הנאה של דריסת הרגל דהיינו זה שאדם נמצא איתו, כמבואר ברא"ש בהמשך לט, דהחולה נהנה מכל אחד שמבקר, וע"ז כתב דדבר תימא לאסור הנאת דריסה זו, וצ"ב אמאי לא כתב ע"ז טעמא דמצוה קא עביד כמו על מה שמכבדו, ובר"ן כתב רק טעמא דמצוה קא עביד, ועיי' בהמשך ביאור הדבר.

ב. **גמ' אי בשנכסי חולה אסורין על המבקר אפילו עומד נמי לא.** פ"י הר"ן שהרי נהנה בדריסת הרגל, ומשום מצוה לית ליה לאיתנהוי מאיסורא, בחי' ר"א מן ההר כתב דנהנה היא בבית החולה שיש לו צל, ויל"ע אם הך איסורא הוא דוקא לר"א דסבר דריסת הרגל אסור במודר הנאה, או דכאן הוא מתעכב בחצרו ולא הוה רק דריסת הרגל כמבואר בר"ן לעיל לג, דכשמתעכב כח"ע אסור, ובשטמ"ק כתב בשם הר"ף דכונת הגמ' כאן רק לר"א דזיתור אסור במודר הנאה, וכן מבואר בקרן אורה לקמן מא"ב, שכתב דדריסת הרגל בביקור חולים הוא בכלל ויתור.

וכן נראה מדברי הש"ך והט"ז [ריש סי' רכ"א] שכתבו להקשות על המפרש שכתב בריש פרקין שכל הנדון של דריסת הרגל במודר הנאה הוא רק כשנכנס לחצר לקצר דרכו, ומשמע דאם לא בא לקצר הדבר אין איסור של דריסת הרגל במודר הנאה, ואף לר"א כה"ג מותר, והקשו הש"ך והט"ז מהא דמבואר דבנכסי חולה אסורין על המבקר אסור ליכנס לחצרו והרי הוא לא בא לקצר דרכו ואפי"ה אסור ליכנס, ונראה מדבריהם שכל הנדון כאן הוא רק לר"א שזיתור אסור במודר הנאה.

ובדעת המפרש יש לפרש דהכא מיירי שאסר הנאה מהנכסים ובה ל"ש הנדון של ויתור, כמש"כ ברע"א בריש פרקין שבאסר הנאה מהנכסים אסור להנות בכל גונא מהם, ולכן אף באופן שלא בא אלא לקצר דרכו אסור, ועוד י"ל דיש חילוק בין הנאה של דריסת הרגל לזו לא חשוב השתמשות בדבר להנאה של צל שזהו שימוש חשוב יותר.

בר"ן דנכסי חולה אסורין אפילו במקום מצוה

ג. **ר"ן ד"ה ואי בשנכסי חולה אסורים על המבקר.** בעיקר סברת הר"ן שכתב דאע"פ שיש מצוה מ"מ אסור לו להנות מאיסור, ביאר במחנה אפרים נדרים [סי' כה] דאע"פ שמצות לאו להנות ניתנו הא שיטת הר"ן לעיל טו, דהיכא שיש הנאת הגוף אסור, **אולם** הקשה בבית מאיר כאן דבכה"ג לא חשיב שיש לו הנאת הגוף מהמצוה, דכל הסברא שאם הוא נהנה הנאת הגוף אסור הוא מחמת שהאיסור הביא לו את ההנאה, אבל הכא הרי היה מעדיף להשאר בביתו ואמאי נחשב שהמצוה הביאה לו את ההנאה, ועיי' רש"ש לעיל טו, שכתב סברא זו לבאר אמאי להר"ן דאסור הנאת הגוף בהדי מצוה אבל באוסר ישיבת סוכה יוכל לישב בסוכה דאמרין מצות ללח"ן, כיון דמה שנהנה בישיבה אינו הנאה משום שהיה יכול לישב בביתו, עיי"ש במחנ"א בכ"ד.

ד. ר"ן בא"ד. וצריך להבין לדעת הרשב"א לעיל טו, ב שחולק על הר"ן וס"ל דאע"פ שיש הנאת הגוף אמרינן מצות לאו להנות ניתנו י"ל דהא דאסור כאן לבקר את החולה משום שהמצוה לא הביאה לו את ההנאה, וכתב בשעה"מ הלכ' שופר [פ"א ה"ג] והלכ' לולב [פ"ח ה"א] דצ"ל דאיכא כאן חשש שיהנה לאחר קיום המצוה, וכן מבואר בריטב"א.

אולם יש לעיין בדגמי' מבואר ואבע"א דמתני' כר' שמעון בן אליקים דיש גזירה שמא ישהא בישיבה, ומשמע דלתי' הראשון אין חשש שיהא יותר מזמן המצוה, ולמבואר בשעה"מ כל הטעם לאסור הוא משום שיהנה אחרי המצוה, ואפ"ל עוד דהנה באבני"מ [ס"י כ"ח סק"ס] כתב דבנודר מן המעיין אסור לטבול בו אפילו לדעת הרשב"א עצמו דהנאת הגוף מותרת כשיש סברא של מצות לאו להנות ניתנו, משום דכל שיוכל לקיים המצוה באופן שלא יהנה אין היתר דללה"נ, וכיון שיוכל לטבול באופן שלא יהנה אסור, וי"ל דה"נ הכא הרי יכול לקיים המצוה באופן כזה שלא יהא מוכח להנות דאם לא יהא בביתו יוכל לקיים מצות ביקור חולים לכן י"ל דבזה אין ההיתר של מצות ללה"נ.

ה. גמ' אמר שמואל במקום שנוטלין שכר על הישיבה ואין נוטלין שכר על העמידה. הרא"ש פי' דעל העמידה אין נוטלין שכר דנראה כמבזה את המצוה אם נוטל שכר ומשמע דמעיקר הדין מותר ליטול שכר, ובקידושין נח, ב מבואר דאסור ליטול שכר על הזאת מי חטאת, וברש"י שם כתב דאסור ליטול שכר על המצות דילפינן מקרא דמה אני בחינם אף אתם בחינם, ולא קאי רק על לימוד תורה אלא על כל המצות, ועי' באבן האזל הלכ' גז"א פי"ב ה"ג שהביא דנחלקו בזה הרמב"ם והרמב"ן. וצ"ל דכונת הרא"ש כאן לא על שכר של עצם מעשה המצוה אלא על הטרחה ושכר בטלה, וזה מותר אף לדעת רש"י כמבואר בר"ן לעיל לו, א, (וצ"ל דאף שעל העמידה מותר ליקח שכר בטלה אבל מדין ביזוי המצוה אסור), אולם בר"ן נראה דבישיבה ליכא מצות ביקור חולים כלל ואסור ליקח שכר.

ו. גמ' לעולם בשנכסי מבקר אסורים וכו' ובמקום שנוטלין שכר על הישיבה. הר"ן מפרש דבמקום שנוטלין שכר על הישיבה ליכא מצוה, ולכן אם הוא לא נוטל שכר נמצא מהנה את החולה במה שאינו נוטל השכר, מבואר דאע"פ שהוא רוצה לקיים מצות ביקור חולים ע"י הישיבה אין בזה קיום מצוה ככה"ג כיון שיכול לעמוד. וצ"ב מהו הטעם בזה אטו אין יכול לקבוע שזהו האופן שרוצה לקיים את המצוה, ויכול ג"כ לקבוע שאינו רוצה שכר עבור זה ונמצא שלא מהנהו כלל, ועוד צ"ב אמאי הוצרך הר"ן לומר דבמקום שנוטלים שכר על הישיבה אסור משום שמוחל לו שכרו, הא מכיון שכתב שאין מצוה בישיבה נמצא שמהנה אותו במה שמבקר, שהרי בעמידה כתב הר"ן שמותר משום שמצוה קא עביד וא"כ אותו הנאה שעושה בעמידה יש בישיבה וזה אסור במודר הנאה.

ז. גמ' בשנכסי מבקר. משמע מלשון הגמ' דכל הנדון בסוגיא הוא כשאוסר את הנכסים, אולם קשה דא"כ אמאי כשנכסי מבקר אסורים על החולה אסור לישב מפני שמהנה אותו את השכר שהיה צריך לשלם כדפי' הר"ן, הרי כיון שרק נכסיו אסורים לא נהנה מהנכסים של המבקר.

והנה הט"ז [ס"י רכ"א ס"ק ט"ז] כתב וז"ל בגמרא איתא בלשון שאסר נכסיו וא"כ למדנו שאף אם אומר הנאת ממוני עליך אסור ליהנות גם מגופו כמו כאן, והיינו אם נותנין שכר מאותה הנאה מיקרי מנכסיו דהוה כאילו קיבל ממנו השכר וחזר ונתן לו עכ"ל, ועי' רע"א בשו"ע שם שנראה שהבין שכונת הט"ז לומר דזה שלא לוקח ממנו השכר חשיב בכלל נכסיו, ולכן הק' דכיון דאסר רק נכסיו הרי אין אדם אוסר על חברו דבר שלא בא לעולם והרי שכר הביקור לא היה בעולם, וכתב בדגמי' היה אפשר לפרש שהחולה אסר ע"י נכסי המבקר, ובכה"ג חל הנדר דאדם אוסר ע"י דבר של בא לעולם, אבל בשו"ע הלשון הוא שהמבקר אסר על החולה, ובחזו"א כתב דאדם שאוסר נכסיו על אחרים גופו בכלל, ולכן נאסר גם דבר שלא בא לעולם כיון דאם נהנה אח"כ מהנכסים חשיב הנאה מהאדם, וכתב דאפשר שזהו כונת הט"ז שם, ועי' מחנ"א נדרים ס"י כג ושלמי נדרים.

יש לדון עוד בהא דמבואר בגמ' דאם נכסי מבקר אסורים על החולה מותר לעמוד משום דמצוה קא עביד ולכאורה בלא טעם דמצוה קא עביד יהא מותר דאסר עליו רק את נכסיו ולפי דברי החזו"א שבכל פעם שהדיר הנאה מהנכסים גופו בכלל א"ש.

הערות וצינונים

פרק אין בין המודר

דף לט:

א ר"ן ד"ה ולענין הלכה. כתב הר"ן דכל מה דאמרינן שהתירו ביקור חולים במקום מצוה כ"ז דוקא אם אין נותן לידו כלום, אבל בנותן לידו אסור דל"ש בזה היתר של מצוה כדמבואר במשנה מג ע"א דהמודר הנאה מחברו ואין לו מה שיאכל אומר לחנוני וכו' ולא יוכל ליתן לו בידו אף שיש בזה מצות צדקה, ואע"פ שעיקר מצות ביקור חולים הוא להנות את החולה כדמבואר להלן מ"מ כיון שהוא עושה בשביל מצוה ולא נותן לידו כלום לא חשיב שמהנה אותו, אבל כשנותן לתוך ידו ממש חשיב מהנהו אע"פ שעושה כן בשביל מצוה.

ויסוד זה מבואר בר"ן לעיל בתורם את תרומותיו, שכתב הר"ן דכיון שתורם בשביל שיהיה לו טובת הנאה מותר אף לרבנן דחנן, וכ"כ דף לה ע"ב דאם שלוחא דשמיא אף שנהנה בזה שמותר לאכול בקדשים גרמא בעלמא הוא, וה"ט דמכיון שאין הוא עושה כדי להנותו אלא לקיים חיובו אי"ז בכלל מהנה, וכ"מ לו ע"א דמלמד את בניו דהו"ל כזן את בניו, ובזן את בניו ביאר הר"ן שמכיון שעושה בשביל מצוה לא חשיב מהנה, אולם בדעת הרא"ש נתבאר לעיל שחולק על כל סברת הר"ן ויבואר במק"א.

ב. גמ' אמר ר"ל רמז לביקור חולים מן התורה מנין. נחלקו הראשונים האם ביקור חולים הוא מצוה דאורייתא או מדרבנן, הרמב"ם פ"ד מאבל ה"א כתב מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ובספר המצות שורש השני תמה על בה"ג שמנה ביקור חולים

למצוה בפני עצמה, ועי' ברמב"ן בסה"מ מישב דעת בה"ג, והרמב"ם בסוף ההלכה כתב אע"פ שכל מצוות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, ומשמע מדבריו שהוא מדאורייתא וכבר העיר כן במגילת ספר בסה"מ, המשנה ברורה סי' ע"ב בביה"ל [ד"ה ביום] למד בדברי הרמב"ם שהוא מדרבנן, ועי' בקרית ספר דנראה שהבין שהוא מדאורייתא, וצ"ל דכונת הרמב"ם הוא דאע"פ שקיום המצוה הוא מדאורייתא, אבל מ"מ החיוב לעשות חסד בצורה הזאת של ביקור חולים הוא דרבנן, ויתכן דבנדון הביה"ל שם הוא נחשב דרבנן עיי"ש, [ועי' בספר ארחות יושר להגרי"ח שליט"א סוף פרק גמילות חסדים שכתב דבר מחודש בדעת הרמב"ם].

ג. **גמ' תניא ביקור חולים אין לה שיעור.** עי' בשלמי נדרים שהביא שהר"ש ריש פאה הקשה אמאי לא תני ביקור חולים בהנך דאין להם שיעור, ותי' שהוא בכלל גמילות חסדים דתני במתני' שם, וכתב דכ"ז רק לענין חיוב ביקור במקום שלא יהיה לו הפסד מזה משא"כ במקום הפסד ממון יש לו שיעור עד חומש ככל מצות עשה, ועיי"ש מה דהק' על המהרש"א שלא הבין כן בדברי הר"ש.

ד. **גמ' ואפי' גדול אצל קטן.** עי' בשטמ"ק שכתב דלא דמי למצות השבת אבידה דיש פטור של זקן ואינו לפי כבודו, והביא ראה ממה שהקב"ה בא לבקר את אברהם, וע"ע באהבת חסד ח"ג פ"ג שכתב דהכונה דקטן וגדול היינו בגיל וכך הבין בדברי המפרש כאן, ע"ע באגרות משה יו"ד ח"א סי' רכ"א מש"כ דברים נפלאים.

בהא דתני אפי' מאה פעמים, הקשה בשטמ"ק איך יכול להיות דיש חיוב ביקור אפי' מאה פעמים הרי הטעם שלוקחים שכר על הישיבה הוא משום דנתבטל הרבה ממלאכתו ואי"כ כ"ש אם צריך להכנס ק' פעמים ביום.

ה. **גמ' כל המבקר את החולה נוטל אחד משישים בצערו ובבן גילו.** וי"ג נוטל אחד מס' מחליו, וכ"ה לשון הגמ' ב"מ ל' ע"ב, **בספר** בן יהוידע להבן איש חי ביאר דאין הפי' שנוטל אחד מס' דנעשה הוא חולה בשיעור כזה דהרי ביקור חולים הוא מצוה שאדם אוכל פירותיו בעולם הזה, אלא הכונה דכיון שמצטער בחליו של פלוני יש בכוחו לסלק אחד מס' מהחולי שלו, ובוזא א"ש ב' הגירסאות דעיי' צערו נוטל מחליו אחד מס', והרמב"ם הלכ' אבל פ"ד ה"ד כתב דכל המבקר החולה כאילו נטל חלק מחליו והקל מעליו, ולא הזכיר דדוקא בבן גילו ושיעור של אחד מס', וכתבו דמקור דבריו הוא מהמדרש רבה פר' בהר פל"ד ס"א, והביאור כמש"כ דכיון שהוא מצטער ע"כ יכול ליקח חלק מחליו ואף שאינו בן גילו.

ו. **מבואר בסוגיא דאיכא כמה ענינים במצות ביקור חולים.** א' דידאג לכל צרכיו של חולה וכמו שאמר ר"ע דכל שאינו מבקר את החולה כאילו שופך דמים, ב' כדי שיבקש אליו רחמים, וברא"ש כתב דאפשר שתהיה שעת רצון ותפילתו נשמעת, ג' ברא"ש בע"א מבואר דהטעם דאמרין דמן חיותא לא אדריה, דמכיון שדבר שתלוי בחיותו של חולה לא הדירו, "כי החולה נהנה מכל אדם שמבקר אותו", ונראה שהכונה בזה שמצות הביקור כוללת ג"כ שהוא יהנה אותו, ועי' בלבוש הלכ' ביקור חולים מש"כ בזה, [ונפק"מ דאם החולה ישן דאז ל"ש סברת הרא"ש בביקור חולים ואפשר שיהיה אסור לו לבקר בשביל שיוכל להתפלל עבורו אם הוא מודר הנאה ממנו], ד' דאם הוא בן גילו שיטול אחד מס' בחליו ואפשר שזה כלול בהא שצריך לבקש רחמים עליו. **וע"ע** ברמב"ן בתורת האדם ריש שער המיחוש שהביא ב' הענינים הראשונים דביקור חולים וסיים שאם בא לבקר החולה ולא ביקש עליו רחמים לא קיים מצותו, וכן פסק הרמ"א בסי' של"ה ס"ד, ובגר"א כתב דהמקור לזה הוא ממה דמבואר דאין מבקרין את החולה בג' שעות הראשונות של היום כיון דשמא עיי"ז לא יבקש רחמים עליו ומבואר דהוא עיקר מצות ביקור חולים, ועי' בספר אהבת חסד שכתב שאינו מקיים המצוה כדן, ומשמע שרק לא הוה לכתחילה.

דף מא :

א. **גמ' ומרפאו רפואת נפש ה"ד אילימא רפואת נפש בחינים רפואת ממון בשכר.** הר"ן פי' דקס"ד דנכסי חולה אסורין על הרופא, ולכן בשכר אסור לרפאותו דמהנהו בשכרו, וקשה דלעיל לט ע"א מבואר דנכסי חולה אסורין על המבקר מותר לבקר דמן חיותא לא אדריה, [והר"ן כתב להלכה דק"ל כשמואל דמחיותא לא אדריה ולכן מותר לו אף לישב, ומשמע דיוכל ליטול שכר עבור זה], וצ"ל דהכא איירי שהרופא אסר על עצמו הנאת החולה עליו ובוזה לא שייך הך סברא דמן חיותא כמש"כ בר"ן שם דרק אם החולה אסר על המבקר הנאת עצמו.

אולם צ"ב דאע"פ שאסור לרפוא להנות מהחולה מ"מ מדוע אסור ליטול שכר הרי הר"ן לעיל לד ע"א כתב לגבי השבת אבידה שאם נכסי בעל אבידה אסורים על המחזיר יכול המחזיר ליטול שכר על החזרה ולא חשיב שמהנהו משום דהוה כזבינא דרמי על אפיה דהוה הנאת מוכר, וא"כ קשה דה"נ הוה הנאת החולה ואמאי אסור ליטול שכר, [ולהרא"ש שם נתבאר שאסור כה"ג לתת לו שכר פעולה, ואפשר דה"ה כאן אסור], ואפשר דהכא אסר על עצמו הנאה מנכסיו של חולה, דבזה אין ההיתר דזבינא דרמי על אפיה כמבואר בר"ן לעיל לא ע"א.

ועיין ט"ז [סי' רכ"א ס"ק מ"ד] שכתב וז"ל נראה לי דהנודר הנאה מחברו אסור ליתן לו לעשות מלאכה בשכר שמיקרי שמהנהו שמניח אחרים ושכרו, ונראה דהט"ז דפסק כסברת הרא"ש לעיל דההיתר דזבינא דרמי על אפיה רק במכירה ולא בעושה לו פעולה כיון דנהנה ממנו, אולם בעיקר הדבר י"ל דהר"ן מודה באופן של הט"ז שמבקש שיעשה לו פעולה דדמי לשליחות, וכל מה שהתיר בהשבת אבידה רק אם עושה מעצמו שצריך לשלם לו שכר הפעולה, וא"כ אפשר דה"ה הכא מיירי שביקש ממנו שיעשה. **והנה** הרא"ש כתב בתו"ד דמצוה קא עביד ולא מהני ליה, וצ"ב דמשמע שהרא"ש לומד כמו הר"ן שנכסי חולה אסורים דבתני' הגמ' כתב דנכסי רופא אסורין ומשמע דבקושיא ס"ל שנכסי חולה אסורין, וא"כ קשה מדוע הוצרך הרא"ש לטעם של מצוה, ועוד הלשון מהני ליה משמע דקאי על החולה, ואפשר דהרופא נהנה ממה שהוא מרפא את החולה ולכן צריך לטעם של מצוה קא עביד.

ב. **גמ' אלא רפואת נפש גופו רפואת ממון בהמתו.** פי' הרא"ש דנכסי רופא אסורים על החולה וע"כ רק בחינים מותר דמצוה קא עביד, ואף שנתבאר לעיל דשי' הרא"ש דהסברא דמצוה לא מועיל אם קיבל הנאה, ורק בהשבת אבידה וכדומה שעושה פעולה עבורו

משום טעמא דמצוה לא נחשב שמהנהו, וצ"ל דה"נ הכא כשמרפאו ההנאה היא רק מהפעולה ולא נתן לו כלום, והא דנעשה בריא ע"י אינו אלא גרמא, וע"י להלן.

וכתבו הרא"ש והתוס' דהחילוק בין רפואת גופו ורפואת בהמתו דבגופו יש חיוב של השבת אבידה, אבל לגבי בהמתו אין חיוב של השבת אבידה, וצריך לבאר מ"ש מהא דמבואר בבא מציעא לא ע"א שאם ראה מים שוטפין ובאים והולכים להפסיד שדה של חברו, דהחפץ לא אבוד מהבעלים אלא שהוא הולך להיות מופסד, דיש חיוב השבת אבידה אף בכה"ג שאף להציל ממון חברו שלא יפסד בכלל השבת אבידה.

ונראה הביאור בזה שכל החיוב של השבת אבידה הוא רק אם החפץ נשאר בשויות שלו אלא שהוא מרוחק מן הבעלים ואינו ברשותו, או שהולך עכשיו ליפסד כההיא דרואה מים שוטפים ובאים, אבל כשהחפץ נפחת מהשויות שלו אין חיוב מדין השבת אבידה להשביח את גוף החפץ, אולם בר"ן מבואר דפליג על הרא"ש דיש חיוב השבת אבידה אף בכה"ג, וכן כתב הרשב"א שברור שיש חיוב השבת אבידה גם בבהמתו בכה"ג, וע"י בפי"ר מן ההר, אמנם ברא"ש מבואר שרק רפואת גופו הוה מצוה וע"י ברמב"ם שכתב דרפואת גופו נלמד מקרא דוהשבתו לו.

והר"ן ביאר דאע"פ שיש חיוב השבת אבידה לרפא בהמה מ"מ אין חיוב לרפאות בהמתו משום דאחר יכול לרפאות אותה, אבל אם אין שם רופא אחר מותר לו לרפאות כמו שיכול להחזיר לו אבידתו ואין לך השבה גדולה מזו, מבואר בר"ן להיפך מסברת הרא"ש שכתב שאין מצות השבת אבידה כלל בריפוי בהמתו, אלא לר"ן אין לך השבה גדולה מזו.

הגרע"א בגליון השי"ס תמה על הר"ן דהא הטעם שמותר להחזיר לו אבידתו הוא משום שהוא מבריא ארי, שרק מונע שאחרים לא יקחו ממנו את האבידה, אבל הכא שמרפא את הבהמה הר"י דומה למי שמפסד ומשביח את הבהמה ולא דמי להשבת אבידה, [וקושיית רע"א היא קושיא על עיקר סברת הגמ' שמרפאו רפואת גופו, וקשה הרי הוא משביח אותה], ולכאורה כונת הרע"א להקשות מכח מש"כ הר"ן לעיל לג ע"ב לפרש הא דאמר הגמ' שמותר להחזיר לו אבידתו משום דמידעם דנפשיה, ופי' הר"ן שם שהוא מבריא ארי, וס"ל לרע"א שבהשבת אבידה עצם החפץ לא מופסד, ולכן שיק לומר מבריא ארי ולא נהנה המודר מהמדיר, אבל הכא הרי הוא משביח את הבהמה ע"י הריפוי וחשיב כפיטום.

והנה בגמ' בכתובות קח ע"א מבואר שהטעם שמותר להחזיר אבידה הוא משום מצוה, ונתבאר לעיל בשם הנמוק"י והריטב"א בכתובות דיש ב' נדונים בהשבת אבידה, א' הנאה מעצם החפץ, ב' הנאה מהפעולה שהוא מחזיר לו את החפץ שאבוד ממנו, וסברת הגמ' כאן לעיל הוא רק על עצם החפץ וע"י אמרינן מידעם דנפשיה קמהדר ליה והגמ' בכתובות מדברת על הפעולה ובה אמרינן טעמא דמצוה, ונתבאר לעיל לט ע"ב בדברי הר"ן דבמקום שנותן לו מיד ליד לא שיק טעמא דמצוה, ולכן בהשבת אבידה אי לאו טעמא דמידעם דנפשיה היא אסור אע"פ שמצוה קא עביד, משום דכל הסברא של מצוה הוא רק כשעושה לו פעולה דבזה הפעולה מתיחסת להמצוה ולא בשביל להנות את השני, אבל כשנותן לו הנאה כגון שנותן לו צדקה בכה"ג ל"ש ההיתר של מצוה מכיון שעצם הפעולה שהוא עושה הוא מעשה נותן הנאה לחברו, [ומה שהגמ' לא אמרה טעם דמצוה קא עביד בהשבת אבידה, י"ל דאיתי לאפוקי ממד"א שסובר שם שאף בנכסי מחזיר אסורים על בעל אבידה אסור להחזיר ולית ליה טעמא דמידעם דנפשיה מכש"כ הר"ן שם].

ולפי"ז נראה דה"ה הכא ברפואה, אע"פ שהפעולה של רפואה היא פעולה שמשביחה את הבהמה בעצמה ול"ד להשבת אבידה שהחפץ בעצמו לא מופסד מהבעלים אלא שהוא מרוחק ממנו, הרי זה כנותן לו שבת ומרבה לו את נכסיו וכמו שהקשה רע"א דדמי למפסד בהמת חברו, מ"מ י"ל דאע"פ שמצד המודר יש כאן פעולה שמשביחה את הנכסים שלו והוא קיבל כאן הנאה ממש, ולא הוה רק מבריא ארי, מ"מ מצד המעשה של המדיר הוא עושה פעולה גרידא, שהרי אין הוא צריך להוציא הוצאות על אותו פעולה, ולכן פעולה זו לא נחשבת מעשה של נתינת הנאה אלא פעולה גרידא, וע"כ כיון שהוא עושה את הפעולה בשביל כונת מצוה אין איסור במודר הנאה, כיון שזה לא מוגדר כפעולה להנות את חברו בזה, אבל כשיש כאן נתינת הנאה כההיא שנותן לו צדקה, דיש כאן נתינת הנאה לא מהני טעמא דמצוה קא עביד שהרי נתן לו הנאה גמורה, [וזהו ביאור דברי הר"ן לעיל לט ע"ב לגבי ביקור חולים דמצוה קא עביד ואידך ממילא מיתהני דאע"פ שכל המטרה של ביקור חולים הוא כדי להנות את חברו מ"מ כיון שהמבקר מצידו עושה רק פעולה ולא נחסר כלום לכן לא נחשב שיש כאן נתינת הנאה ועל הפעולה יש סברא של מצוה קא עביד, אבל כשנותן מיד ליד הוא נותן לו הנאה ולכן אסור במודר הנאה].

אבל הרע"א למד שאי"ז תלוי במעשה אלא בתוצאה דיש חילוק בין אם הוא עושה פעולה שהתוצאה של הפעולה מעשה הנאה לפעולה שאין התוצאה שלה מעשה הנאה, ולכן בהשבת אבידה שהוא מחזיר לו את החפץ שלו לא נחשב פעולה שמהנה את המודר, אבל הכא ע"י שהוא עושה פעולה שהיא משביחה את הבהמה של המודר נחשב הדבר כמעשה מהנה וזה אסור במודר הנאה, אמנם צריך לבאר א"כ אמאי מותר למדיר לבקר את המודר הרי מהנהו בביקור ומדוע מהני טעמא דמצוה, וצ"ל דאף לפי הרע"א יש חילוק בין שבת שמרפא את הבהמה שזה חשיב שעושה דבר נוסף, משא"כ בהנאה של ביקור חולים דאינו הנאה ממון אלא רק קורת רוח בזה כיון שהוא עושה פעולה של מצוה לכן מותר במודר הנאה.

וע"י בחזו"א כאן שמדבריו משמע כמש"כ, אלא שהחזו"א הוסיף דאף בהשבת אבידה החפץ מוגדר כמופסד מהבעלים והרי הוא משביח את נכסיו, ואפ"ה יכול להחזיר לו כיון שהוא פעולה של מצוה דלא חשיב מיד ליד כיון שאין כאן נתינת הנאה דלא הוציא הוצאות ע"ז, וע"י להלן מש"כ בשם הריטב"א שכתב על רפואת בהמתו ה"ט דמידעם דנפשיה וע"כ אבידה חשיב מופסד מהבעלים.

הערות וציונים פרק אין בין המודר

דף מא:

א. ר"ן ד"ה אלא רפואת נפש גופו. בעיקר סברת הר"ן שאין יכול לרפאות את הבהמה כיון שיכולה להתרפאות ע"י אחר צריך ביאור הרי סו"ס החפץ אבוד ממנו ואית ליה חיוב להחזירו לקים מצותו, ומדברי הקרבן נתנאל [ס"י ז' אות ב'] וגליון מהרש"א [ס"י רכ"א ס"ג] נראה שהבינו דסברת הר"ן אינו דוקא בהשבת אבידה של בהמתו, אלא בכל השבת אבידה ג"כ הדין כן שאם אחר יוכל לקיימו אסור.

אמנם החזו"א ביאר דסברת הר"ן הוא מכיון שהבעלים נמצא אצל החפץ לכן לא חשיב שהחפץ אבוד ממנו, ואע"פ שאין יודע לרפאותו הרי יוכל לילך לרופא אחר שירפהו, וכה"ג אינו בכלל אבידה ואין מצוה של השבת אבידה ולכן אסור במודר הנאה, אבל בכל השבת אבידה שהחפץ אבוד מן הבעלים אע"פ שאחר יכול להחזירו מ"מ מוטל עליו להחזירו ויש לו מצוה ומותר במודר הנאה דמצוה קא עביד, ויש לדון לסברת הגליון מהרש"א האם בביקור חולים במקום שאחר יכול לבקרו יהיה אותו היתר של מצוה להמדיח או לא.

ב. ר"ן ד"ה אבל אומר סם פלוני. דכיון דאיהו לא יהיב ההוא סם הנאה דממילא איתא, בר"ן נראה דחשיב הך אמירה הנאה אלא דההיתר הוא משום דהנאה ממילא איתא דעיקר ההנאה הוא במה שיתן אח"כ את הסם על בהמתו, **אבל** תוס' כתבו טעם אחר דדיבור שרי לאחזוי ולהנאתו מדיבורו, ומשמע דלא הוה בכלל הנאה אסורה, ועי' לעיל לח ע"ב בתוס' שכתב סברא זו שאם האב דיבר עם בתו אע"פ שלחתן אסור להנות ממנו מ"מ אותו דיבור מותר משום שהדיבור לא הוה בכלל הנאה.

ג. ר"ן בא"ד. כתב הר"ן דברפואת גופו יש חילוק אם הוא סם של מודר או של מדיר דרך לשום הסם על גופו מותר אבל משל מדיר לא דחשיב מיד ליד, והסברא בזה כמש"כ לעיל דהכונה מיד ליד הוא שנותן לו הנאה ולא שהוא עושה פעולה עבורו, ולכן אע"פ שהוא מניח את הסם ע"ג גופו ממש אינו אלא פעולה גרידא ומותר, אבל אם הוא נותן לו סם משלו חשיב נתינה מיד ליד, [מיהו נראה שכל הסברא שכתב הר"ן דלהניח הסם על ידו לא חשיב הנאה כ"ז רק ברפואה, אבל ליצור לו דבר חדש לגמרי יהא אסור].

יש להסתפק האם החילוק של הר"ן בין אם הסם של המדיר או של המודר קיים אף ברפואת בהמתו דכתב הר"ן דבמקום שאין רופא אחר יכול לרפאות בהמת חברו מדין השבת אבידה, ובפשוטו מסברא נראה שאף בזה יהא אסור ליתן המדיר הסם שלו כיון דחשיב מיד ליד, דהוה ממש כמפטם בהמת חברו ואסור כדמבאר בר"ן לעיל, אולם מסתימת לשון הר"ן משמע שרק לגבי רפואת גופו איכא חילוק זה, אבל ברפואת בהמתו מותר אף בסם של מדיר, וכן נראה מקושיית רע"א בגליון הש"ס שהקשה דברפואת בהמתו חשיב כפיטום והיינו שנותן לו אף מסם של מדיר, והחזו"א העיר על רע"א דלא דמי לפיטום שהוא מן מזונות של מדיר אבל הכא הוא משום מודר, אולם הרע"א דייק דהר"ן כתב חילוק זה רק ברפואת גופו ולא בבהמתו, אלא שצ"ב מה הסברא בזה ומדוע לא חשיב בכה"ג שנותן לו הנאה מיד ליד.

והנה הריטב"א כתב לענין רפואת בהמתו כמש"כ הר"ן שאם יש רופא אחר אסור, אלא שכתב דהיכא דלא אפשר בהכי כגון שאחזה דם וכיוצא בזה חולי שאי אפשר לשהות ונזדמן לו זה באותה שעה מרפא אותו, פירוש בסממנים דמודר ואינו חושש דלא נפקא מכלל אבידה דתנן ומחזיר לו אבידתו מ"ט איהו מצוה דגופיה עסיק והלה כי מתהני במידעם דנפשיה קא מיתהני, ונראה מדברי הריטב"א דבהשבת בהמתו לחברו מותר רק בסם של מודר וכמו שחילק הר"ן לענין רפואת גופו, ועוד מבאר בריטב"א דהסברא בזה משום דהוא נהנה אח"כ במידעם דנפשיה וכמש"כ לעיל לתרץ קושיית רע"א.

והנה הרשב"א חולק על הר"ן וסבר דאף משל מדיר יכול ליתן משום טעמא דמצוה, והרשב"א בזה לשיטתו דהסברא של מצוה הוא שלא נתכון לאסור ע"ד הכי, וכל החילוק הוא האם יש הנאה אחר המצוה או באותו שעה, אבל ברפואת אין ההנאה אחר המצוה.

ד. ר"ן בא"ד. כתב הר"ן דהיכא שהחולה אסר על עצמו נכסי הרופא מותר לרופא לרפאותו אפילו בסם שלו משום שמן חיותא לא אדריה, והקשה הקרן אורה דבגמ' להלן משמע דלא אמרינן ה"ט דמן חיותא לא אדריה היכא שמהנהו ממש, דתנן לקמן מג ע"א דאם אין לו מה יאכל הולך אצל חנוני הרגיל אצלו ולא יתן לו מיד ליד ולא אמרינן דמן חיותא לא אדריה, וכתב שרק בביקור חולים אמרינן כן כיון דלא הוה הנאה כ"כ דלא הוה אלא דריסת הרגל והרי הוא בכלל ויתור אבל בנותן הנאה ממש אסור, אולם י"ל דהתם מיירי שהמדיר אסר את חברו ולכן לא אמרינן דמן חיותא ולכן צריך ליתן לחנוני הרגיל אצלו, ועי' ברא"ש לעיל לט ע"א שכתב דלא אמרינן מן חיותא לענין אכילה ושתיה, [אולם ברשב"א מבאר שחולק ע"ז].

ה. מתני' ורוחץ עמו באמבטיה גדולה אבל לא קטנה. הר"ן ביאר דכיון שע"י שרוחץ עמו מעלה המים עליו ונמצא מהנהו, מכאן הוכיח הרשב"א לעיל לד ע"א דלא כהר"ן שכתב דהיכא דהמדיר עושה לעצמו כמו בגונא של מצוה או כמו בתורם תרומותיו מותר אף שהמודר נהנה דכיון דלא נעשה כדי להנות מותר, שהרי וא"כ הכא נהנה ממילא ואמאי אסור, ואפשר לומר דכיון שגופו ממש נהנה חמור יותר, אולם קשה מהא דאמרינן לא יעשה עמו באומן הא התם נמי הרי הוא עושה לעצמו שהרי מחויב לעבוד לבעה"ב ומקבל כסף עבור זה ומה שנהנה המודר הנאה דממילא.

ונראה דיש לדון לישב קושיית הרשב"א, דיש לומר דמה שכתב הר"ן בכמה דוכתי בפרקין דהנאה דממילא מותרת במודר הנאה, זה דוקא במקום שהמודר אינו עושה מעשה כדי להנות אלא המדיר עושה את המעשה לצורך עצמו או לצורך מצוה, ולכן אע"פ שהמודר נהנה כיון שהמדיר אינו עושה להנות את חברו לכן מותר במודר הנאה, אבל במקום שהמודר בעצמו עושה מעשה ומשתמש במה שעשה חברו הרי"ז נחשב כמו הנאה דמיד ליד, דאע"פ שהמדיר לא עושה מעשה לצורך המודר, מ"מ המודר עושה מעשה של לקיחת הנאה והוא אסור, ולכן ברוחץ עמו באמבטיה ובאינו עושה עמו באומן הרי הם מעשים שהמודר בעצמו עושה וחשיב שהוא לוקח לעצמו את ההנאה, ואף באמבטיה שכבר המודר נמצא שם והמדיר בא אח"כ ג"כ אסור דזה נחשב שהמודר משתמש בהנאה של המדיר.

אולם הרשב"א קודם שהקשה מהך דאמבטיה על הר"ן כתב וז"ל ונראה דע"כ אית לן למימר דהך טעמא דכל הני משום דבמקום מצוה דנפשיה לא אדריה, דאע"ג דאיכא מצוה בחזרה מאי הוה מכל מקום המודר נהנה ואינו עוסק במצוה, ומפני מה הותר מי שנאסר במקום מצוה דאוסר עכ"ד, ומדיוק מדבריו שכתב דאע"פ שהמדיר עושה לעצמו בשביל מצוה שיש לו מ"מ המודר נהנה ואינו עוסק במצוה, וביאור כונתו דס"ל לרשב"א דסו"ס המודר נהנה וזה נחשב שהוא לוקח את ההנאה לעצמו ואסור, ולכן חולק הרשב"א על הר"ן ולפי מש"כ זה גופא המחלוקת דהר"ן סבר דהפעולה שהמדיר עושה לעצמו לא נחשב שהמודר לוקח את ההנאה ולכן אין איסור בזה, אבל במקום שלוקח את ההנאה כמו באמבטיה אסור, אבל הרשב"א סובר שלעולם נחשב שהמודר לוקח לעצמו את ההנאה אע"פ שהמדיר עושה בשביל מצוה.

אולם יש להעיר מדברי הר"ן [ד"ה בקרוב] משמע שהאיסור הוא מחמת שהמדיר נותן הנאה למודר וז"ל דמהני ליה לחבריה דמרפיה ליה ארעא, ומבואר שהוא נותן לו הנאה ואם כמש"כ שהמודר בעצם לוקח את ההנאה ואפשר דהתם האיסור הוא משום דהוה כמיד ליד, ועי' בחי' הגרז"ס שכתב סברא זו, אולם בהך דאמבטיה אפשר לומר כמש"כ.

ו. מתני' ואוכל עמו על השולחן. הרא"ש ביאר דאין חיוב הרחקה כמו בב' אכסנאין שזה אוכל בשר וזה גבינה, משום דכיון שמודרים הם מסתמא שונאים זה את זה ואין חשש שיאכל משלו, **ועי'** בש"ך [יו"ד סי' פ"ח סק"ב] שכתב דכל החיוב הרחקה בבשר וחלב הוא רק אם שניהם של היתר אבל מבשר נבילה אין חיוב הרחקה, והק' מדברי הרא"ש כאן דמבואר דרק משום ששונאין מותר אף דהוה איסור, ותי' דכיון שאינו איסור בעצם אלא מכח הנדר והוא דבר שמותר לכל העולם ע"כ ל"ד לבשר האסור משום נבילה.

ז. מתני' אבל לא מן התמחוי. הר"ן כתב אם נותנים לשניהם קערה ביחד שאם האחד אוכל מעט והשני הרבה נמצא מתהני (גיי הרש"ש) משל חברו, וגם כאן ק' על הר"ן שהרי הוא בגרמא שהוא לא אוכל את שלו, ועוד דשי' הר"ן לעיל לד ע"ב דאורח לא זכה במה שנותן לו הבעה"ב ולא נהנה משלו כלל, ועוד צ"ב מ"ש מהא דמבואר לקמן מג ע"א במשנה דאם אין לו מה לאכול מניח ע"ג סלע ומותר למודר ליקח משם.

והר"ן בגמ' בד"ה אבל לא מן התמחוי שמא ימשוך ידו מלאכול "לכבוד חברו" ונמצא מהנו, ומבואר שאי"ז גרמא אלא דמה שמשיר זהו בדוקא ויש כאן מעשה המהנה אותו להדיא ולכן אסור, וכע"ז פי' ברע"ב דמשייר מנה יפה כדי שיאכל המודר, ועי' בפי' ר"א מן ההר, וברע"ב פי' עוד דשמא מקריב לפניו החתיכה שיאכל ממנה.

ח. מתני' אבל אוכל הוא מן התמחוי החוזר לבעה"ב. הר"ן פי' דיש כ"כ הרבה בתמחוי שחוזר הנשאר לבעה"ב ונמצא שלא נהנה ממנו, אבל הרא"ש פי' דחוזר היינו שהבעה"ב יש לו הרבה דאף אם ירצה עוד יוכל לבקש ממנו ונמצא שלא מהנהו, [ולמבואר ברע"ב שנותן לו מנה יפה יש לדון לפי' הר"ן שהרי הנהו ההנאה הזאת], עי' בשו"ע סי' רכ"א סעי' ה' שהובא ב' דעות אלו להלכה.

הערות וציונים פרק אין בין המודר

דף מב.

א. גמ' ואינו אוכל מן הנוטות אע"פ שהגיע שביעית. הר"ן ביאר דלרב ושמאל איכא ב' דינים במשנה, חדא שאם אסר עליו פירות לפני שביעית אסור לאכול אף פירות שגדלו בשביעית משום שאדם אוסר דבר שברשותו אפילו כשיצא מרשותו, ועוד קתני שאם הדירו בשביעית עצמה מותר לו לאכול את הפירות, דלא חל האיסור על הפירות כיון שאינם שלו אלא הם הפקר.

והקשה בקהלות יעקב [סי' כ"ח] דכשהדירו לפני שביעית אמאי אסור לו לאכול פירות שגדלו בשביעית, הרי בזמן שהחיל את הנדר הפירות עדיין לא היו בעולם ואין אדם אוסר על חברו דבר שלא בא לעולם, וכתב לבאר דע"כ צ"ל שכונת הגמ' שאסר על חברו את גוף הקרקע והאילנות, וממילא נאסרו הפירות מדין גידולין, דתנן לקמן נו ע"א שהאומר קונם פירות אלו עלי אסור בחילופיהן

וגידוליהן, והחידוש במשנה כאן דאף באוסר נכסיו על חברו נאסרו הגידולין על חברו, ולכן אע"פ שהפירות לא היו בעולם חל עליהם איסור קונם, ונמצא דאע"פ שהפירות שגדלו אח"כ הם הפקר מ"מ אסורים עליו באיסור נדר. **אלא** שהקשה בקה"י א"כ אמאי קתני במשנה שאם הדירו בשביעית לא חל קונם על הפירות שיגדלו בשביעית, הרי כל הדין הפקר בשביעית אינו אלא על הפירות, וא"כ כיון שאסר האילנות ממילא יחול איסור קונם על הפירות מדין גידולין, **וכתב** דמוכח מכאן דאע"פ שגוף הקרקע והאילנות הם של בעל השדה, מ"מ בשביעית כח היניקה והצמיחה שבאילנות ובקרקע הוה הפקר, דכל מה שנוגע לצמיחת הפירות אין לו בעלות ע"ז בשביעית, ולכן אין לו בעלות לאסור על חברו את האילנות לענין שיהא איסור בגידולין, והר"י דומה למוכר דקל לפירותיו לחברו שאין הבעלים של גוף הדקל יכול לאסור אדם אחר באותם פירות, ונראה הסברה בזה דהא דאמרה תורה שפירות שביעית הוא הפקר היינו שכל הגידולים הם הפקר, ולכן ע"כ שהפקעת הבעלות של הבעלים אינו לאחר שגדלו הפירות, אלא ההפקעה היא בעת צמיחת הפירות שאין לבעלים את הבעלות לענין גידול הפירות, ועי"ש שכתב דבחזו"א הוכיח יסוד זה שההפקר אינו רק על עצם הפירות לאחר שגדלו, אלא ההפקר הוא על כח הצמיחה של הפירות, (ולול"ד הקה"י אפ"ל דמייירי הכא בירקות דאזלנן בתר לקיטה ומייירי שגדלו בשישית, ולכן מיד כשהגיע שביעית חל הפקר עליהם אבל עדיין אסורים באיסור קונם, אולם בגמ' משמע דמייירי בפירות דקתני באילנות העומדים על הגבולין, ומשמע שגדלו בשביעית).

והנה לפי מש"כ הקה"י מבואר דדין הפקר אינו תלוי בקדושת שביעית שהרי על האילנות עצמם אין קדושת שביעית כדתנן בסוף פ"ד דשביעית דכל האילנות משויצאו ומ"מ הוה הפקר, ועי' בקה"י שביעית סי' ג' [ד"ה ולכאורה] שנסתפק בזה עיי"ש, [וגם יש לדון דיתכן דקדושת שביעית אינו חל אלא כשהביאו שליש עי' בקה"י שביעית סי"א שהביא כן מהמקדש דוד והחזו"א, אולם בסוגיין משמע דכשהגיע שביעית נעשו הפירות הפקר].

ב. גמ' בהא קמיפלגי דרב ושמואל סברי דאדם אוסר שברשותו לכשיצא מרשותו. משמע בגמ' שהנידון הוא האם יש לו כח לאסור על הזמן שאינו ברשות, וצ"ב מה הנדון בזה הרי הסיבה שאדם יכול לאסור חברו, להנות מנכסיו הוא משום שהוא בעלים על החפץ, וא"כ כשהוא בעלים עכשיו על החפץ יש לו בעלות גמורה לעולם, וכשמחיל עליו איסור קונם חל האיסור לעולם, וא"כ אע"פ שאח"כ מכר את החפץ מדוע זה סיבה שהקונם יפקע, הרי המכירה אינו סתירה לאיסור קונם.

והשטמ"ק ביאר שהנדון הוא מכיון שאוסר בלשון קונם, הרי הוא כהקדש ולכן נאסר לעולם ככל הקדש, או דילמא ל"ד להקדש לגמרי [אע"פ שיש מעילה] ולכן כל הכח לאסור הוא רק שהוא שלו ולא על הזמן שאינו בעלים, ולא נתברר כונתו, עיי' בש"ך [ר"טז] שכתב בשם הב"ח דכל הנדון אם יכול לאסור על זמן שיצא מרשותו הוא רק אוסר עכשיו את הנכסים, אלא דאח"כ יצא מרשותו אבל לאסור רק על הזמן שיצא מרשותו לא יכול משום שאין החפץ שלו, וצ"ב כונתו שאם עכשיו הוא בעלים לעולם א"כ יש בכוחו להחיל איסור על הזמן של אח"כ, וא"כ אף שמכר את החפץ הרי בזמן שאסר החפץ היה שלו, ומוכח מזה שאע"פ שבשעת עשית הקונם היה בעלים מ"מ צריך שיהא לו כח בעלות בשעת חלות האיסור, והב"ח כתב שהר"ן סובר דאדם יכול לאסור אף אחרי שיצא מרשותו ואפשר משום דאיסור נדר ל"ד לשאר חלויות של ממון דבממון אדם שעושה קנין לאחר זמן החלות חל אח"כ אבל כאן בנדר נתבאר לעיל שאין חסרון של כלתה דכבר עכשיו חל איסור על הזמן של אח"כ, וא"כ י"ל דמכיון שעכשיו הוא בעלים גמור על הדבר חל עכשיו איסור על הזמן של אח"כ, ומה שאח"כ פקע הבעלות לא איכפת לן כיון שכבר חל איסור מעיקרא.

ג. גמ' הגיע שביעית אינו יורד לתוך שדהו אבל אוכל מן הנוטות. והיינו דס"ל שאין אדם אוסר נכסיו לאחר שיצאו מרשותו, בגמ' משמע דכל פירות אילן שגדלו בשביעית מותרים ואין עליהם איסור קונם.

והנה הדין בעלמא לענין מעשר דט"ו בשבט הוא ראש השנה לאילנות, ולענין שביעית לא נתבאר האם שנתו הוא מתשרי לתשרי או מט"ו בשבט לט"ו בשבט, והקה"י שביעית סי' ד' האריך בזה והביא שם דרוב הראשונים כתבו דהוא מתשרי לתשרי והיינו שאילנות שחנטו מיד לאחר כניסת שנת שביעית יש בהם קדושת שביעית, אבל כתב שם דבר"ח בראש השנה דף טו ע"ב כתב שהוא רק מט"ו בשבט, ולפ"ז כל פירות האילן שחנטו קודם ט"ו בשבט אין בהם קדושת שביעית ואינם הפקר, ולפ"ז קשה דבמשנה משמע שמיד שבה שביעית חל היתר על הפירות כיון דהוה הפקר והרי חנטו קודם ט"ו בשבט, וצ"ל לפי הר"ח דכונת המשנה הגיע שביעית, היינו הזמן שיש איסור שביעית על פירות האילן.

ד. ר"ן ד"ה לא ירד לתוך שדהו בשביעית. הר"ן ביאר דלא ירד לתוך שדהו היינו דריסת הרגל וכדאמרין לעיל לב ע"ב דמודר הנאה אסור אפילו בדריסת הרגל, וכונתו דמתני' התם היינו כר' אלעזר דסבר ויתור אסור במודר הנאה, ולכן ה"נ כאן אסור בדריסת הרגל כר"א.

והנה לעיל בריש פרקין הובא דרע"א במשניות ריש השותפין כתב שכל הנדון של ויתור ודריסת הרגל במודר הנאה הוא רק באוסר גופו ולא באוסר נכסיו, ומוכח מהר"ן דלא סבר חילוק זה שהרי הכא ע"כ מייירי שאסר את נכסיו על חברו שהרי כל הנדון של אוסר פירות לכשיצא מרשותו הוא רק כשאוסר על הנכסים דבאסר הנאה מהאדם פשיטא שמותר להנות כשיוצא מרשותו, וא"כ לפי הרע"א בכה"ג אי"ז תלוי בר"א ורבנן בדין ויתור, אלא לכו"ע הוא אסור וע"כ שהר"ן לא חילק בזה, ועי"ש ברע"א שהוכיח מהר"ן בריש השותפין שלא סבר חילוק בין מודר הנאה מנכסים למודר הנאה ממנו, ולפי סברת הרע"א צ"ל דהכא הוא לכו"ע כיון שאסר נכסיו על חברו.

ה. ר"ן ד"ה אם מת לא ירשנו. כתב הר"ן דאע"פ דנכסים ידיה מ"מ אסור לו להנות מהם, ומה שהוא שלו אינו סיבה שיעבור על נדרו כיון שהרי לא יוכל להנות מהם ולא עבר איסור כה"ג, ומבואר בר"ן דיש ירושה באיסור"י דאין זה חלות שהאדם עושה אלא דהתורה מזהה לו הירושה כשמת אביו, ועי' באבני"מ סי' צ"ב ס"ק ה', ועיין בנו"ב [או"ח סי' כ'] שכתב דחמץ לאחר זמן אין מוריש לבניו דאין ירושה באסור"י.

ואפ"ל דרק באיסורי הנאה של קונמות יש זכיה בהם כיון שאינו אוסר לכל העולם ול"ד לשאר איסורי הנאה, ועי' ברמ"א אה"ע סי' כ"ח סעי' כ"א דכתב דאם אשה אסרה הנאה מאדם אחד לא יוכל לקדשה בכסף שלא תוכל להנות מזה, אבל בשטר היא מקודשת

והק' דבסיי ל"ב סעי' הביא ב' דעות אם מקודשת בשטר שכתבו על איסורי הנאה ואמאי בסיי כ"ח לא חילק בזה, ולמבואר דבקונם יש זכיה דחלוק מכל איסוריה"נ איש, ועי' להלן מו, ב מש"כ דנחלקו בזה הר"ן והרשב"א האם יש זכיה באיסורי הנאה.

דף מב:

א. גמ' כי פליגי בנכסי רב ושמואל סברי ל"ש נכסים אלו ל"ש נכסי. הר"ן ביאר דלרב ושמואל אין חילוק בין אם אומר נכסי אלו לאומר נכסי עליך אלא בשניהם כונתו לאסור אף לכשיצא מרשותו, ור"י ור"ל סברי דרק באומר נכסים אלו כונתו לאסור אף לכשיצא מרשותו, אבל בנכסי אין כונתו אלא לאסור הנכסים כשהם שלו, וכתב הר"ן דסברת רב ושמואל הוא משום דכשאומר נכסי הכונה לאותם שעכשיו נכסי אבל רצונו לאסור אותם לעולם, אי"נ דכיון שחיילא עליהו איסורא לא פקע, לכאורה כונת הר"ן שזהו מהדין דקונם לא פקע בכדי.

אולם צ"ע שהר"ן בעצמו לעיל כט ע"א הוכיח דקונם פרטי פקע בכדי מהא דתנן לקמן נז ע"א קונם שאת נהנית לי עד הפסח אם תלכי לבית אביך וכו', ומבואר שחל הקונם רק עד הפסח ופקע בכדי, ואמנם לפי מסקנת הגמ' דאף באומר נכסי לא חל לעולם שבאמת קונם פרטי פקע בכדי וכנ"ל.

ב. למסקנת הגמ' מבואר בר"ן שאין מחלוקת בין רב ושמואל ור"י ור"ל בפי' המשנה, ושניהם מודים שמתני' תרתי קאמר חדא שאם אמר לפני שביעית פירות אלו חלה הקונם אף בשעה שיוצא מרשותו, והסיפא שאם אסר בשביעית לא חל הקונם כלל. **אולם** הרא"ש בע"א כתב דרב ושמואל פי' המשנה דחדא קתני ואמר נכסי עליך, דעד השביעית אסור בפירות ומשביעית ואילך שהפירות הפקר ויצאו מרשותו פקע האיסור, ועי' קרן אורה.

ג. גמ' מ"ש דאוכל מן הנוטות דפירי דהפקירא אינון ארעא נמי אפקרה. ברא"ש ובר"ן גרסו "רחמנא אפקריה", ועי' מנחת חינוך [מצוה פ"ד א] שכתב דהמבי"ט הוכיח מכאן דשביעית אפקעתא דמלכא, וא"צ להפקיר ודלא כהבית יוסף דסבר שצריך להפקיר פירות שביעית ובפירות נכרים לא חל קדושת שביעית. כיון שלא הפקירו, [ובחזו"א כתב שאף לפי הבית יוסף הוא רק בפירות עכו"ם, אבל בישראל שהוא מצווה על השביעית אף אם לא הפקירו חל ההפקר ממילא].

ד. גמ' ארעא נמי אפקרה. לכאורה זה ברור שכל ההפקר הוא בשביל שיוכל ללקוט את הפירות, הקשה **האבני מילואים** סי' ע"ב סק"ב [ד"ה אלא דאיכא] דאף דרחמנא אפקריה מ"מ למה לא יחול הקונם ע"ז הרי כמו שקונמות מפקיעים מידי שעבוד והמשכיר ביתו יכול לאסור עליו בקונם כמ"כ הכא יפקע זכות ההליכה ע"י קונם, והמגיה שם תי' דלא דמי לשוכר בית מחברו, דהתם יש לו רק שעבוד לענין הדיור בבית, אבל אין לו קנין פירות לענין דיור, אבל כאן נתנה לו התורה קנין גמור לענין הילוך ע"ש בדבריו, ובעיקר דבריו י"ל דכמו שהתורה הפקירה את הבעלות כדי שיוכל להכנס ליקח הפירות, ה"ה הפקיעו בעלותו על הקרקע לענין זה שלא יוכל לאסור עליו בקונם, ועי' בקובץ שיעורים [ח"ב סי' ט"ו] ובקה"י סי' כ"ח שהאריך.

הרע"א בתשובה [קמא קמ"ה] הביא בשם דודו שיצא לדון דלא שייך לעשות שיור בהפקר דהיינו שיפקיר את הגוף וישיר לעצמו זכות יניקה מהקרקע, והסברא בזה דמכיון שהמקור של הפקר הוא משביעית והתם הוא הפקר לגמרי ה"ה בכל הפקר צריך להיות באופן זה, ויש לדון שאם זכות ההליכה בקרקע הוא מצד שהיא מופקרת לו לענין זה הרי חזינן דאף בשביעית מהני הפקר רק לחלק מהשימושים, ועוד יש לדון לפי מה שכתב הקה"י שהובא לעיל מב ע"א דההפקר אינו רק על הפירות אלא אף על האילנות לענין צימוח הפירות אי"כ חזינן מההפקר של שביעית שאינו צריך להיות הפקר גמור, והרע"א שם דחה מסברא דמסתבר דכל מה שיוכל למכור יוכל להפקיר, ולמבואר יש ראייה משביעית גופא.

ה. בעיקר הנדון שיש זכות ליכנס לשדה חברו ללקוט פירות שביעית כתב הריטב"א ובחי' ראמ"ה שהוא מסברא דלא מסתבר שהתורה הפקירה את השדה אבל לא יהא אפשרות ליכנס ללקוט את הפירות, ועי' לשון הגמ' בבא מציעא י ע"ב לגבי פאה שהתורה הפקירה את השדה שיוכל להכנס, **אולם** יעוין בדרך אמונה הלכ' שמיטה [פ"ז הי"ח] בביאור הלכה שכתב דיש ילפותא במכילתא משפטים דכתיב בקרא ובשביעית וגו' שלא תאמר מפני מה אמרה תורה לא יאכלו אותה עניים, הרי אני מכניסה ומחלקה לעניים, ת"ל והשביעית מגיד שפורץ בה פרצות, משמע דילפינן לה מקרא הך דינא שמותר ליכנס לשדה חברו בשביעית ללקוט הפירות, עי"ש מה שכתב לבאר בדעת הרמב"ם עפ"ז.

ו. גמ' באילנות העומדים על הגבולים. הר"ן כתב דלא הותר כה"ג להכנס ללקט, וברא"ש כתב דכ"ז רק המודר הוא דאסור לו להכנס כיון דיכול לקחת מבחוץ, אבל לאחר אפשר דאף כה"ג מותר להיכנס, וצ"ב מ"ש אחר שיוכל להכנס והמודר אסור, **ואפשר** לבאר דבאמת מצד דיני שביעית אסור ליכנס לחצר חברו באילן העומד על הגבול כשיכול ליקח מבחוץ, אלא שהסברא נותנת שאדם אינו מקפיד ע"ז, כיון שיש לו זכות ליכנס לפירות שנמצאים בתוך השדה, ולכן מצד דיני ממון אין כאן גזל אבל במודר הנאה הא כתב הר"ן דהך מתני' ר"א היא דאסר דריסת הרגל ואף אף הליכה זו בכלל ויתור.

והנה בתוס' כתבו שמא ירבה לאחר אכילה "ולצורך אכילה" אפקריה רחמנא, משמע מדבריו שההיתר של התורה ליכנס לשדה חברו בשביעית אינו רק ללקט את הפירות אלא אף לאכול אותם שם, וכן מדויק ברמב"ם פ"ו ה"ז, וכן משמע בריטב"א כאן אולם ברא"ש ובר"ן משמע שכל ההיתר ליכנס לשדה הוא רק ללקט ולא לאכול את הפירות שם.

הערות וצינונים

פרק אין בין המודר

דף מג.

א. גמ' אביי אמר גזירה לשאל משום להשאל וכן בכולהו גזירה. נחלקו הרא"ש והר"ן בביאור דברי הגמ', דעת הרא"ש דכל הגזירה היא דוקא בהלואה ובשאלה אבל במכירה לא, וכונת המשנה לא ימכור לו ולא יקח ממנו דוקא בזבינא מציעא דבכה"ג יש הנאת שניהם, אבל במקח באופן שזה זבינא חריפא יכול המדיר לקנות מהמודר, והא דלא גזרו במקח כמו בהלואה ושאלה, מבואר בתוס' משום דבשאלה והלואה רגילות הוא דאחד משאל לחברו והשני משאלו בחזרה ולכן גזרו אבל במקח זה לא שייך. **אולם** הר"ן ביאר דקאי אף לענין שלא ימכור ולא יקח ממנו, דמתני' מיירי בזבינא חריפא ולכן גזרו כמו בשאלה והלואה, והקשה הר"ן מהא דמבואר במתני' לעיל לא ע"א דמוכר בפחות ולוקח ביותר הוא, ותי' דהתם מיירי שנאסר על כל העולם לכן הקילו לו לקנות באופן זה, וכתב בשלמי נדרים דהרא"ש ס"ל לדוחק לתי' זה ולכן היה הכרח לרא"ש מהך משנה דליכא גזירה במכירה אלא רק בשאלה והלואה איכא גזירה.

ב. ר"ן ד"ה אמר ריב"ח כגון שנדרו הנאה זה מזה. כתב הר"ן דקמ"ל דסתים לן תנא כר"א דויתור אסור במודר הנאה, וה"נ הנאת הלואה הוה בכלל ויתור, וצ"ע מדוע חשיב הך הנאות בכלל ויתור הרי הנאה גדולה היא שהרי ארווח לה זימנא הוא דבר שאפשר לקדש בו אשה, ועי' בקרבן נתנאל [אות ה'] שהקשה אמאי אין היתר של מצוה שהרי יש מצוה להלות לחברו, ותי' דהוה הנאה מיד ליד [אמנם זה מחלוקת ראשונים כדמבואר לעיל מא ע"ב].

ג. ר"ן ד"ה אביי אמר. הקשה הר"ן מהא דמבואר לקמן שאם אמר הריני עליך חרם, המודר אסור ומשמע דהמדיר מותר, ותי' דכל הגזירה הוא רק בהנאות כאלו שלא משמע להו לאיניש הך איסור, אבל בדבר שברור האיסור כאכילת פירות לא גזרו, והקשה הלחם משנה הלכ' נדרים [פ"ז ה"ז] דבמשנה שם מבואר דאמר הריני עליך חרם אסור להיכנס לתוך חצרו, ומבואר התם דכ"ז רק למודר ולא למדיר ולסברת הר"ן איך אפ"ל דבהנאה פחותה כזאת לא טעי, ותי' הלח"מ ששם זה אסור מצב ויתור כר"א שכל האיסור של ויתור לר"א הוא רק חומרא מדרבנן ודי לנו באותו איסור עצמו ולא נוסיף עליהם גזירה.

אולם בדעת הר"ן כתב בקרן אורה שמוכח שסובר דויתור אסור מהתורה, מהא דפי' הר"ן דהנאות של המשנה שלא ילונו ולא ישאל ממנו הוא ויתור, ומבואר בגמ' דיש גזירה ואם הוא איסור דרבנן הוה גזירה לגזירה, ועי' בשלמי נדרים שכתב לדחות ד"ל דמה שכתב הר"ן דכל הני לא גרע מויתור ואסור, וכונתו דבאמת הוא עדיפא מויתור, ועוד כתב דשמא כל מה שכתב הר"ן הוא רק לריב"ח דביאר כונת המשנה שנדרו הנאה זה מזה והוצרך למצוא חידוש בדבריהם, אבל לפי אביי דיש חידוש שגזרו על המדיר אין הכרח לומר שאותם הנאות הוה בכלל ויתור.

ד. בכל הסוגיא לא מבואר האם יוכל המודר לשכור בשכר את המדיר או להיפך, ו**מציינו** בזה מחלוקת ראשונים התוס' רי"ד בדף לג ע"א כתב דאסור, ול"ד למכירה דמותר לו להמודר לקנות מהמדיר משום דכיון דמשלם לו נמצא שהוא נהנה משלו, משא"כ בשכירות אף שמשלם לו עבור ההשתמשות מ"מ נהנה בשל חברו ולכן אסור, והביאר דעשיית פעולה נחשבת טפי הנאה ואפילו בשכר אסור, ועי' בש"י [רכ"א ס"ק י"ט] שהביא בשם הלבוש דבביקור חולים באופן שנכסי המבקר אסורין על החולה דמבואר בגמ' דבחינם מותר לו לבקרו אבל לא בשכר אם מוחל לו השכר דע"ז הוא נהנה ממנו, ומשמע דאם נוטל השכר מותר אף בישיבה דלא נהנה ממנו כלל.

אולם הלבוש כתב דאף בנוטל שכר אסור כיון דנוטל שכר הרי אין כאן מצוה בביקורו נמצא שהחולה נהנה מהמבקר והוא אסור עליו, ומבואר דאף אם משלם לו על מה שמבקר נחשב הנאה וכסברת התוס' רי"ד דכל שנהנה ממנו אסור אף אם משלם לו, ולעיל הובא דעת הט"ז בסוף רכ"א דאסור לו לשכור פועל אף בשכר.

ה. מתני' המודר הנאה חברו ואין לו מה יאכל ילך אצל החנוני וכו'. ביאור הסברא של המשנה כתבו תוס' בכתובות קח ע"א [ד"ה הא מני] דאע"פ שנהנה המודר מחמת המדיר, מ"מ כיון שלא נתן לו את ההנאה אלא אחר הביא לו גרמא בעלמא הוא ומותר, ומה"ט כתבו שם שאף לחנן דס"ל דפורע חובו של חברו פטור ממנו, מ"מ אין להקשות דיאסר לפרוע חובו במודר הנאה שהרי נהנה שנפטור מחובו, ד"ל כמו דמבואר כאן שאינו רק גרמא ואין כאן נתינת הנאה של המדיר ה"ה פורע חובו לא נחשב שמהנהו המדיר, ועי' לעיל לד ע"א מש"כ בשם המשנה למלך בכונת תוס', ועי' ברשב"א לעיל לד ע"א שכתב גם להוכיח מכאן דכל שלא מתעסק עם המודר לא חשיב שנתן לו הנאה ואין בזה איסור במודר הנאה.

ו. מתני' ואומר אי פלוני מודר הנאה ממני ואיני יודע מה אעשה וכו'. בר"ן מבואר שאין החנוני יכול לתבוע מהמדיר את מה שנתן למודר, דאם היה יכול לתבוע ממנו היה אסור במודר הנאה, וכמו שמבואר בכתובות בפרק המדיר שאם אמר המודר כל השומע קולי יזון אסור במודר הנאה כיון שחייב לשלם לאותו שזן אותה.

ויש לחקור מה הטעם שאם חייב לשלם לחנוני אסור במודר הנאה, האם הוא משום שחייב לשלם למי שזן את המודר ע"כ זה נחשב שמהנה את המודר שמשלם בשבילו, [או דהוה כאילו שאותו אדם לקח ממנו ונתן למודר], או דהאיסור הוא מחמת שהוא נחשב שליח שלו לזון את המודר לכן אסור במודר הנאה ולא משום עצם התשלום.

והנה הר"ן כתב דבגמ' בכתובות ע ע"ב מבואר דהחידוש בהא דילך אצל חנוני הוא שאפי' שהוא רגיל אצלו לא אמרינן שליחותיה קא עביד, וכ"ש שאם יאמר כל הזן אינו מפסיד שבוה לא הוה שלוחו כלל ומותר, אבל אם אמר כל השומע קולי יזון אסור דשליחותיה ידידה עביד, וכתב הר"ן דא"א לומר שכונת המשנה ובא ונוטל מזה שחייב לשלם לחנוני, משום דאם היה מתחייב לשלם שליחותה עביד ומהני ליה ואסור, ומכל דברי הר"ן מבואר שהטעם שאסור במודר הנאה באומר כל השומע קולי יזון אינו מחמת שחייב לשלם להשליח, אלא רק משום שע"י שהוא חייב לשלם חשיב שליח שלו ולפיכך אסור, וכן משמע בגמ' בכתובות שם שאם

הדיר הנאה מאשתו אסור לו להעמיד פרנס באופן שיאמר כל השומע קולי יזון דכיון דשליחותיה קא עביד נמצא שהיא נהנת ממנו, והגמי הביאה דלענין גט כל השומע קולי נחשב שליחות וה"ה כאן הוא שלוחו ואסור, ומשמע דזהו משום שיש לו דין שליחות. **אולם** ברע"א מבואר בכמה מקומות שהיה פשוט לו מסברא דלאו משום דיש לו דין שליח נחשב שמהנהו אלא משום שהוא חייב לשלם לאותו שזן את המודר, דהנה בריש המדיר תנן שבעל שאסר את אשתו שלא תהנה ממנו דיעמיד פרנס שיזון אותה מקשה הגמי שם בע"ב ופרנס לאו שליחותיה וכו' וא"כ מהנהו לבעל, והקשה המחנ"א [שלוחין ס"ט] הרי אין שליח לדבר עבירה וא"כ מה מקשה הגמי והא פרנס לאו שליחותיה שהא אין לו דין שליח, **והרע"א** בהגהות על המחנ"א תמה דמה ענין שליחות להתם שהרי אף אם לא מיקרי שליח נמי הדין הוא שאסור שאף אם יעמיד פרנס נכרי או קטן דלאו בר שליחות נמי אסור דכיון שמתחייב לשלם לו נהנית האשה ממנו וכניזונת מדידה.

וכן מבואר ברע"א בשו"ע אבהע"ז סי' קמא על דברי הבית שמואל [ס"ק כ"ב], וע"ע ברע"א לעיל לו ע"ב שהוכיח מדברי הר"ן שם שא"צ דין שליחות אלא במה שמתחייב לשלם אסור ע"ש בכ"ד, ובמה שהקשה על הר"ן [בד"ה הכא] וכתב שם דכיון שנתחייב הבעל לשלם לכן חשיב שנהנית ממנו, וס"ל דכדי להתחייב א"צ לדין שליחות ממש אלא מתחייב מדין ערב. **והנה** הפרישה [בסי' רכ"א] כתב דאם יאמר המדיר כל הזן אינו מפסיד אע"פ שחייב לשלם לו, מ"מ לענין מודר הנאה אינו אסור כיון שלא שלח אותו להדיא, ומבואר מדבריו כמש"כ הר"ן דהנהגה אינה מחמת שחייב לשלם אלא כיון שיש לו דין שליח אסור, והט"ז שם [ס"ק ל"ו] תמה על הפרישה מהגמי בכתובות שם דמבואר בהדיא שאינו חייב לשלם, ובסו"ד כתב דעיקר האיסור וההיתר תלוי בחיוב ופטור לשלם, אולם משמע מדברי הט"ז שם דהיכא שחייב לשלם חשוב כשלוחו ולכן אסור במודר הנאה, **והנה** בעיקר המחלוקת של הפרישה והט"ז מפורש בר"ן לעיל לו ע"ב ובר"ן כאן כדברי הט"ז שבכל הזן אינו מפסיד אין חייב לשלם. **והנה** בשו"ע [יו"ד סי' רל"ה] פסק כהפרישה שחייב לשלם ומותר במודר הנאה והרע"א שם תמה עליו מדברי הר"ן, **בקצה"ח** [סי' קכ"ט סק"א] כתב דהנזון האם באומר כל הזן חייב לשלם או לא הוא האם יכול להתחייב לחברו בלא דין שליחות, דדעת השו"ע בחו"מ סי' מ' שאדם יכול להתחייב בדיבור בלא שליחות, ולכן להשי"ך כשאומר כל הזן אינו מפסיד חייב לשלם כהפרישה אלא דלענין מודר הנאה ליכא איסור, וטעמא דמילתא משום דבמודר הנאה האיסור הוא מחמת שיש לו דין שליח וכמש"כ הר"ן, ולפי"ז כתב דל"ק על השו"ע ממה שהר"ן כתב דכל הזן אינו חייב לשלם, דשיטת הר"ן שאדם לא יכול להתחייב בדיבור ולכן בכל הזן אינו חייב וכל הטעם שחייב בכל השומע קולי הוא דהתם מתחייב מדין ערב דהוציא הוצאות ע"פ והשו"ע אזיל לשיטתו שאפשר להתחייב בדיבור, וע"ע באבני"מ סי' ע' במגיה שם אות ד' בכ"ז.

ז. מתני' המודר הנאה מחברו ואין לו מה יאכל. הר"ן לעיל לד ע"ב כתב דמייירי הכא שהוא מודר הנאה מחברו, ולא מודר מהנכסים דאם היה מודר הנאה מהנכסים היה ראייה מכאן לספק של הגמי שם ע"ש, ומזה הוכיח הר"ן לעיל לו ע"ב ומא ע"ב שאף במקום מצוה אין היתר ליתן מיד ליד, ונתבאר לעיל הסברא בזה דכל ההיתר של מצוה הוא משום דלא חשיב שהוא נותן לו הנאה, ולכן כ"ז רק כשעושה פעולה לחברו דלא חשיב נתינת הנאה, אבל כשנותן צדקה אי"ז רק פעולה לחברו אלא נתינת הנאה ממש ולכן ל"ש ההיתר של מצוה.

רע"א בשו"ע [סי' רכ"א] תמה על הר"ן לעיל לד ע"ב דקס"ד דמתני' מייירי שאסר נכסיו, דא"כ למה קתני ברישא של המשנה שלא יאמר לחנוני בלשון שליחות גמורה שהרי אף אם זה נחשב נכסים שלו מ"מ הרי בשעת הנדר לא היו לו אותם נכסים והוא דבר שלא בא לעולם, ועוד העיר רע"א שם דבר"ן מב ע"ב מבואר בתוך דבריו דהמשנה מייירי שאסר את הנכסים וצ"ע שהר"ן סותר מש"כ בדף לד ע"ב, ואפ"ל לפי מש"כ בחזו"א שהובא לעיל לו ע"א דכל היכא שאוסר הנאה מהנכסים אסור לו להנות אף מהאדם ג"כ שהוא בכלל הנדר, ולכן אע"פ שאת עצם האיסור עשה על הנכסים מ"מ חל איסור אף על האדם בעצמו ולכן לא יכול לשלוח שליח. **הרשב"א** לעיל לד ע"א הוכיח מהמשנה כאן דלא כסברת הר"ן שיש היתר של מצוה קא עביד מודר הנאה, ולא ס"ל לרשב"א החילוק של הר"ן בין מיד ליד להנאה דממילא, והרשב"א ביאר דטעמא דמצוה הוא משום שלא נתכון להדיר אותו ע"ד כן, ומיהו כתב הרשב"א שאם נשאר לו הנאה לאחר עשיית המצוה אסור, ובסו"ד נתקשה דהמדיר יכול להזמין את המודר אליו ולהאכיל אותו דבכה"ג אין לו הנאה לאחר שנתן לו ואמאי אין ההיתר של מצוה וצ"ע.

והנה לעיל הובא דעת רבנו יונה בשטמ"ק בכתובות קח ע"א בהא דאמרינן דבהשבת אבידה שמותר משום מצוה, ומ"מ אסור ליתן צדקה להמודר ולא אמרינן דמותר משום מצוה, וביאר השטמ"ק דסברי שמכיון שיוכל ליתן צדקה לעני אחר אין את ההיתר של מצוה, ורק בהשבת אבידה שאין אפשרות לקים באופן אחר אז יש את ההיתר של מצוה, וקשה הרי הכא לא יוכל לקיים מצות צדקה באופ"א שהרי הולך בדרך וצ"ע, עי' בספר הפלאות נדרים מש"כ לבאר בדברי רבנו יונה מכח קושיא זו.

ח. מתני' מניח ע"ג הסלע. ואף דלעיל התירו לבקר החולה משום דמן חיותא לא אדריה, צ"ל כמש"כ הרשב"א לעיל מא ע"ב דאיירי שהמדיר אסר המודר ובכה"ג ל"ש הך סברא, וע"ע בק"א לעיל שם שכתב להוכיח מכאן דרך בדריסת הרגל קיימת הסברא של מן חיותא וכו' וא"ש, ועי' ברא"ש לט ע"א שכ"כ דרך לגבי דריסת הרגל אמרינן הך סברא.

הערות וצינונים פרק אין בין המודר

דף מג.

א. מתני' היו מהלכין בדרך ואין לו מה לאכול נותן לאחר משום מתנה. כתב הרא"ש דדוקא באופן שאין לו מה יאכל מותר, דכיון שיש כאן הערמה התירו רק באופן זה, **והרע"ב** במשניות פ"י כן רק על ספא דמתני' דמניחם ע"ג סלע, ודייק הרע"א במשניות דמשמע דעל הרישא דנותן לאחר משום מתנה אף אם יש לו מה לאכול מותר, והתו"ט שם הביא דברי הרא"ש רק על הסיפא, והעיר עליו הרע"א דמדברי הרא"ש לא משמע הכי, אלא משמע דקאי אף על הרישא דנותן לאחר משום מתנה, ועי' תוס' כתובות ע ע"ב

שכתבו דבנותן מתנה מותר אף אם יש לו מה לאכול כיון שיצא לרשות אחרת והוכיחו כן ממתנת בית חורון, וע"ע תוס' ב"ק קט ע"א ד"ה שנסתפקו בדבר זה, ע"ע בשלמי נדרים.

ב. מתני' ואם אין אחר עמהם מניחם ע"ג סלע ואומר הרי הן מופקדים. ע"י בש"י רכ"א ס"ק נ"ג שכתב שאף שמדברי סופרים בעין הפקר בפני שלושה כדמבואר בסוף הפרק, מ"מ הכא כיון שאין לו מה לאכול העמידו דבריהם על ד"ת, או דכל מה דבעי ג' הוא רק שלא יוכל לחזור בו, או כמשי"כ תוס' בסוף פרקין דהוא רק בקרקעות ולא במטלטלין.

ג. מתני' שם. יש להקשות מ"ש מהא דמבואר לעיל במשנה שלא יאכל עמו בתמחוי שאוסר וביאר הר"ן שם שהטעם שאסור מחמת שמכבדו במה שמניח לו לאכול את מה שהוא קיבל, וא"כ קשה דה"ל הכא כיון שהוא מניח ע"ג סלע הרי חשיב שמכבדו במה שנותן לו לאכול, וצ"ל דדוקא התם אסור לפי שהוא אוכל שמיוחד לאחד משניהם שהרי שניהם יושבים על השולחן לאכול ולכן במה שאינו אוכל זה מכבד אותו ואסור, אבל כאן הוא מפקיר את זה ובעצם כל אחד יכול לבוא ולקחת ואע"פ שבפועל רק הוא נמצא שם מ"מ המעשה הזה לא מיוחד אליו אלא לכל אדם.

ד. גמ' אמר ר"י יוחנן מ"ט דר' יוסי הפקר כמתנה וכו'. ולכן חולק ר"י במשנה דאם הולכים בדרך ואין לחברו מה לאכול דאין יכול להניח ע"ג סלע ולהפקיר המאכל כדי שחברו יוכל לאכול, דכיון שע"י הפקר לא יצא החפץ מרשות נותן עד שיזכה באחר נמצא שחברו נהנה ממנו, והנה ידוע מש"כ האחרונים לגבי יאוש באבידה ובגזילה דלא נפיק מרשות בעלים עד דאית לרשות זוכה והוה כהפקר דר"י, ולפי"ז נמצא שהמודר הנאה מחברו אין יכול לזכות בחפץ שנתיאש המדיר, כיון שבשעה שבא לזכות חשיב שזוכה מהמדיר, וכ"כ בבית הלוי [ח"א סי' מח].

אולם ע"י ברא"ש לעיל לד ע"ב בסוגיא של ככרי עליך שכתב שאם אמר ככרי עליך וגזל המודר את הככר מהמדיר, ואח"כ נתיאשו הבעלים אין לו איסור להנות מאותו ככר כיון שהוא לאחר יאוש בעלים, ומוכח לכאורה מהרא"ש שחולק על מש"כ באחרונים וס"ל שע"י היאוש יוצא מרשות בעלים לגמרי.

וכתב הקה"י [סי' לב ב] דאפ"ל דאע"פ שיאוש דומה להפקר דר"י דלא יצא מרשות בעלים מ"מ יש חילוק ביניהם, דהר"ן כאן [ד"ה אף הפקר] כתב שהטעם שאסור במודר הנאה משום שאינו יוצא מרשות בעלים עד שיזכה בה אחר ויאי בעי למהדר מצי דהר"י הלכך כי זכי בה מודר ממדיר קא מתנה, מדויק בר"ן דלא רק משום שלא יצא מרשות בעלים עד דאית לרשות זוכה, אלא דכיון שהבעלים יכול לחזור בו מההפקר לכן אסור במודר הנאה, והיינו דבמה שלא יצא מרשותו של המדיר לא חשיב שהמדיר מהנה אותו, דכיון שביד כל אדם לזכות לא חשיב מהנהו, ורק כיון שיכול לחזור בו ואינו חוזר נמצא שזה שהוא לא חוזר בו חשיב שמהנהו בזה, ולפי"ז רק בהפקר דר"י יש איסור למודר לזכות, אבל ביאוש אע"פ שלא יצא מרשות בעלים לא חשיב שהמודר מהנה אותו, דהתם ל"ש חזרה מהיאוש דהמציאות הוא שנתיאש.

ה. גמ' מה מתנה עד דאית מרשות נותן לרשות מקבל אף הפקר עד דאית לרשות זוכה. מלשון הגמ' נראה דהוה ממש כמתנה וכמו שבמתנה יש היתר זכיה לאותו אדם שרצה לתת לו המתנה, ה"ל בהפקר הרי"ז כמי שנותן רשות לכל מי שירצה לזכות בו הרשות בידו, **אולם** צריך לבאר שהרי המקור של הפקר הוא משמיטה, ע"י תוס' ב"ק כח ע"א [ד"ה זה וזה] שהביא פלוגתא ב"ש וב"ה האם הפקר לעניים ולא עשירים הוה הפקר וב"ה יליף משמיטה דבעינן הפקר לכל, ואם אינו אלא היתר זכיה מה צריך ילפותא לזה משמיטה, אטו אדם לא יכול ליתן רשות למקצת אנשים שיוכלו לזכות בממונו, וכמו שיכול ליתן מתנה לאדם מסוים ה"ה בהפקר, ועוד הוכיחו באחרונים דבגמ' להלן מד ע"א מבואר שאף לפי ר' יוסי דהפקר כמתנה אדם שהפקיר שדהו יכול הבעלים בעצמם לזכות בו בתורת זכיה מההפקר ויפטר מן המעשר כמו אדם אחר שזוכה מהפקר שפטור מן המעשר, ומוכח שאף לר' יוסי דהפקר כמתנה אי"ז סתם נתינת רשות גרידא אלא שחל חלות בהחפץ שהוא הפקר שהרי יכול לזכות בו וליפטר ממעשר, [וכן קשה מהא דהפקר פטור ממעשר דאם הוא כמתנה הרי במתנה חייב במעשר, אולם בזה היה אפ"ל שפטור מעשר משום ובא הלוי ואכמ"ל, וע"י בסוף הסוגיא מש"כ בזה].

וביאר הדבר כתבו בחי' הגרש"ש [סי' כד] דביסוד דין הפקר יש ב' ענינים, חדא שמחיל דין בחפץ שיהא לכל אחד זכות לזכות בו ולהשתמש בזה, ויש עוד ענין בהפקר שלאחר יש כח להפקיע כח הבעלים מן החפץ, וביאר דיסוד המחלוקת בין רבנן ור' יוסי הוא האם במה שהוא מעמיד ונותן רשות לכל אחד לזכות בחפץ נשלל כח הבעלים מן החפץ, או"ד דשלילת כח הבעלים מהחפץ נעשה רק ע"י זכית השני, דרבנן ס"ל דמכיון שיד כל אדם שווה בו ולכל אדם יש כח ורשות להשתמש בחפץ, בזה גופא יוצאים הנכסים משליטת הבעלים ונפקע כח הקנין שלהם בחפץ, אבל דעת ר' יוסי אינו כן אלא הפקר כמתנה לענין זה שהפקעת כח הבעלים לא נשלם במה שיש לכל אחד אפשרות לזכות אלא רק ע"י זכית האחר נפקע כח הבעלים, אבל ודאי שחל דין עתה בהחפץ שיש לכל אחד כח להשתמש בו ואינו רק ר' היתר זכיה בעלמא.

ולפי"ז ביאר הגרש"ש דכשבא אחר לזכות בחפץ לא דמי למתנה שבכל מתנה הפקעת כח הבעלים מן החפץ הוא ע"י קנין של המקבל, משא"כ בהפקר אינו כן אלא כשבא לזכות בזה נפקע כח הבעלים בחפץ ונשאר החפץ רגע אחד בלא דין בעלים ואח"כ חל עליו בעלות של הבעלים, ולכן אף הבעלים יכולים לזכות מן ההפקר כמו שמבואר בגמ' שאם הבעלים נתכנו לזכות מן ההפקר הפירות פטורים ממעשר, דיש כח לבעלים להפקיע את החפץ ונעשה הפקר ואח"כ חוזר וזוכה בזה, ומה שיכולים הבעלים לחזור בהם מן ההפקר אע"פ שכבר חל חלות הפקר, צ"ל דהוא מדין דאית דיבור מבטל דיבור, וכה"ג כו"ע מודו בזה, וע"ע בתורת זרעים [עמוד כא] ובחי' הגרש"ש מש"כ לבאר ע"פ דרכו הטעם שאסור במודר הנאה.

ע"ש בחי' הגרש"ש בתחילת שבתחלה כתב לבאר דהפקר דר' יוסי הכונה שעושה הפקר לאחר זמן, והיינו שבאמת לא חל בחפץ שום דין עכשיו, אלא שכונת המפקיר היתה שבשעה שיבא אדם לזכות בו יחול ההפקר וממילא יש לו כח זכיה, ונמצא שאופן ההפקר אין חילוק בין רבנן ור"י אלא כל הנדון הוא אימתי זמן חלות ההפקר, ולפי"ז יתבאר דלכן אף הבעלים בעצמם יכול לזכות

מההפקר כיון שהוא בא לעשות מעשה קנין אז חל ההפקר ופטור ממעשר, ולפי"ז י"ל דהא דאסור במודר הנאה אע"פ שבשעה שהוא בא לזכות בחפץ הוא זוכה מן ההפקר, מ"מ כיון שהוא יכול לחזור בו חשיב שהוא מהנה אותו [כמש"כ בשם הקה"י] ויש לדמות להא דמבואר במשנה שלא יאכל עמו בתמחוי אע"פ שאי"ז ממון שלו חשיב מהנהו במה שמכבדו, עיי"ש מה שכתב לדחות מהלך זה].

ו. ועדיין צריך להבין מה המקור של ר' יוסי דהפקר כמתנה, הרי המקור של הפקר ילפינן להו משביעית כמש"כ, והתם הוה הפקר גמור ואין לבעלים זכות בפירות כלל, **ויש** להוכיח דהפקר דשביעית הוה הפקר גמור דלא מצינו שאם הבעלים אוכל פירות שביעית בלא כונה לזכות מהפקר יתחייב במעשר כמו בהפקר לר"י שאם לא נתכון לזכות מההפקר חייב במעשר כדיבאר להלן, וכן משמע דהמשנה לעיל מב ע"א דמדיר את חברו בשביעית קאי ג"כ לפי ר' יוסי ואם הוא בעלים על הפירות אלא שיש לכל אחד זכות לזכות בזה א"כ לכאורה יהא בידו להדיר את חברו אף בשביעית עצמה כמו שמבואר במשנה כאן דאע"פ שהפקר את הפירות אסור למודר להנות מהם, ובמשנה שם מבואר דבשביעית אוכל מהפירות.

החת"ס כאן כתב ואע"ג דהפקר משביעית ילפינן מ"מ כיון ששביעית הוא אפקעתא דמלכא כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא וה"ל אתי ליד זוכה, ביאור דבריו דאף בשביעית לא יצא מרשות בעל הבית, אלא שמיד זכיה ליה רחמנא באותם פירות, וכל אדם שבא לזכות בפירות שביעית הוא זוכה מרחמנא, ועוד כתב החת"ס בשם הר"ן בפסחים איך מהני ביטול חמץ לדעת ר' יוסי לפי מש"כ הר"ן בריש פסחים שביטול מטעם הפקר, וכתב הר"ן דמעיקר הדין לא היה צריך לעבור באיסור ב"י כיון שאיסורי הנאה אינם ברשותו של אדם אלא דעשאו הכתוב כאילו הם ברשותו, ולכן כל שגילה דעתו הוא מסלק הדבר ממנו בהכי לא חייבה רחמנא ולכן אע"פ שלא אתי לרשות זוכה אינו עובר בב"י, **אולם** עי' ברמב"ן בריש פסחים שהאריך בקושיא זו, ומסקנת הרמב"ן דביטול לאו מטעם הפקר הוא אלא דמשויה ליה כעפרא.

יש לדון לפי ר' יוסי דלא יצא מרשות מפקיר האם אדם שהפקיר שור והלך השור והזיק האם הבעלים חייב או כיון שעכ"פ יש בו חלות הפקר הוא פטור, **עוד** יש לדון אם הפקיר כל נכסיו האם נחשב עני וחשיב שאין לו מאתיים זוז או מכיון שיכול לחזור בו לא חשיב עני, ויש להוכיח מהא דמצינו בגמ' כמה פעמים מיגו דאי בעי מפקיר נכסיה והוה עני ולא משמע דלא קאי כר' יוסי, **עוד** יש לדון לענין מזוזה אם הפקיר ביתו כיון שיכול לחזור בו האם חשיב הבית הפקר או לא, ועי' חת"ס או"ח [תשובה ס"ב] שכתב לדון לפי ר' יוסי האם חייב בנזקין.

ז. רא"ש ד"ה מה מתנה עד דאתי וכו'. כדאמרין בכריתות הנותן מתנה לחברו ואמר הלה אי אפשי בה הדרה למריה, דברשות נותן היא עד שתבוא לידי המקבל, **אולם** הר"ן כתב שאם אמר הריני נותן מתנה זו לפלוני יכול לחזור בו עד שתגיע לידו של מקבל, וביאר בשלמי נדרים שהרא"ש הוצרך להביא הסוגיא בכריתות, משום דאם אומר לחברו שרוצה ליתן לו מתנה זו לא חל חלות בחפץ כלל, ואין כאן אלא דברים ומעיקר הדין מותר לחזור בו ורק משום מחוסר אמנה אסור, אבל בהפקר אע"פ שיכול לחזור בו מ"מ אסור לחזור בו כיון שחל חלות בחפץ ולכן מדמה הרא"ש למתנה כשעשה קנין לחברו.

ח. גמ' כל הנודר אין דעתו על מה שהפקיר. כתב הקרן אורה כתב דמשמע לפי סברא זו שאין דעתו על מה שהפקיר דע"כ מיירי שהוא מודר הנאה מהנכסים, ובזה יש סברא לדון האם נתכון לאסור דבר שכבר הפקיר או לא, אבל אם הוא מודר הנאה ממנו ל"ש לומר שאין דעתו על מה שהפקיר, דכשאדם מודר הנאה מחברו מה שהוא מודר הנאה מהנכסים הוא משום שבה שהוא נהנה מהנכסים נחשב שהוא נהנה ממנו, וא"כ אע"פ שלא היה דעתו על מה שהפקיר מ"מ כיון שהפקר לא יצא מרשות בעלים נמצא דכשהוא נהנה מהנכסים הוא נהנה ממנו.

אולם כבר הובא לעיל דהרע"א הקשה סתירה בדברי הר"ן דלעיל לד ע"ב כתב הר"ן דמתני' מיירי באוסר הנאה ממנו, ובדף מב ע"ב כתב הר"ן דמיירי שאסר את ההנאה מהנכסים, ולעיל ביארנו דעת הר"ן כמש"כ החזו"א שאדם שאוסר את חברו הנאה מנכסיו אסור להנות ממנו משום שאף הוא בכלל נכסיו, ולכאורה א"כ הכא יהיה אסור לו להנות אף מהנכסים כמו במודר הנאה ממנו, וי"ל דהכא לא נאמרין שמה שאסור להנות מהנכסים משום שבה הוא נהנה ממנו כיון דהקונם היה על הנכסים בעצמם, ולכן כיון שעל הנכסים שהפקיר אין דעתו עליהם לכן לא חל האיסור עליהם, ואע"פ שאסור לו להנות אף ממנו הכא אין סיבה לאסור הנאה מהנכסים מחמת שעיי"ז הוא נהנה ממנו, משום שהחיל איסור על הנכסים בעצמם.

הערות וצינונים

פרק אין בין המודר

דף מג:

א. גמ' מתיב רבא מקצתן לראשון וכולן לשני ראשון קנה שני לא קנה. זו היא גירסת הרא"ש וביאר דמיירי בשכיב מרע שכתב לראשון מתנה במקצת ואח"כ כתב לשני בלשון וכולן לשני, דהיינו שנותן לו מתנה שכ"מ בכולה, ואם עמד מהחולי ראשון קנה ושני לא קנה.

והנה הדין הוא במתנת שכיב מרע דאם נותן כל נכסיו במתנה יש אומדנא שאם עמד יתבטל המתנה, אבל אם נותן מתנה במקצת אם עמד אינו חוזר משום שאין כונתו מחמת מיתה והוה כמתנת בריא, ומיהו אף בנותן מתנה במקצת אם הוא מחלק כל נכסיו אם עמד חוזר, משום שבדעתו מעיקרא לתת לכל אחד מתנה במקצת חשיב כמתנה בכולה, וכתב הרא"ש דמדקתני הכא שאם עמד ראשון קנה, ע"כ שמתחלה היה דעתו לתת לראשון מקצת נכסיו, ולא היה בדעתו לחלק כל נכסיו מקצתו לראשון ומקצתו לשני, ולכן כשחזר ואמר וכולן לשני ע"כ כונתו היתה לחזור בו מהמתנה שנתן לראשון ורצה לתת הכל לשני, ואע"פ שאין בכוחו ליתן לשני לאחר שנתן לראשון מ"מ הוא טעה בזה וסבור שיכול לחזור בו מהמתנה, והאמת היא שמכיון שבשעה שנתן לראשון את המתנה היה מתנה במקצת ולא היה בדעתו אז ליתן לשני, לכן לא חשיב המתנה לראשון מתנת שכיב מרע ואם עמד אינו חוזר והראשון קנה, ומזה מוכיחה הגמ' דע"כ כשאמר וכולן לשני כונתו היתה אף על מה שהוא נתן לראשון, דאם הכונה שאומר 'כולן לשני' הוא רק על

הנכסים שנשארו ממה שנתן לראשון אף הראשון לא היה קונה, דאז היינו מפרשים את המתנה שכ"מ למחלק שרוצה לתת לראשון חלק ולשני חלק, והיה הדין שאם עמד חוזר, וע"כ צ"ל דמעיכרא כשנתן לראשון לא נתכון לחלק את כל נכסיו, ורק אח"כ חזר בו ונמלך בדעתו לתת הכל לשני, ומזה מוכיחה הגמ' דע"כ שדעתו של אדם אף על מה שכבר נתן, וא"כ ה"ה הכא דעתו אף על מה שהוא הפקיר, [וע"י בקרן אורה].

ב. גירסת הר"ן מקצתן לראשון וכולן לשני שני קנה ראשון לא קנה. וכן פ"י רא"ש בפי' הב', וביארו דהכונה דמיירי באדם שנתן מתנה לב' עבדיו, ולאחד הוא נתן מקצת נכסים ולשני כתב שנותן את כל הנכסים, דראשון לא קנה מכיון שלא נתן לראשון את כל הנכסים שמא שייר את העבד עצמו, וממילא לא יוכל לזכות בנכסים שמקנה לו האדון דמה שקנה עבד קנה רבו, אבל לשני כיון שאמר "וכלן לשני" קנה כל נכסיו ואף זכה להשתעבד בראשון, ומבואר דכשכתב לשני "וכלן" דעתו היה אף על מה שכבר נתן לראשון, וא"כ ה"נ כשעשה קונם דעתו על מה שכבר הפקיר.

וכתב הקרן אורה דצריך להבין שהרי הא דלא זכה הראשון הוא משום דיש ספק בלשון המתנה שמא שייר בגופו של עבד ולכן מחמת הספק הדין הוא המוציא מחברו עליו הראיה והראשון לא זכה כלום, וא"כ מה הראיה דבכל מקום דעתו על מה שנתן, ד"ל דדוקא שהמתנה של הראשון לא חלה אז דעתו ליתן לשני כל הנכסים, אבל הכא שכבר הפקיר אותם נכסים ואינם ברשותו שמא אין דעתו לאסור אותם, וצ"ל דאותו אדם שנתן אינו יודע שהמתנה לא חלה [דאם היה יודע לא היה נותן מתנה באופן כזה], והוא סבור שהמתנה לראשון חלה, ולכן הנדון כאן הוא איך לפרש את המתנה שנתן לשני, שאמר "וכלן לשני" האם כונתו שנותן לו את הנכסים שסבור שנשאר לו, או שכונת הלשון של וכולן הוא על כל הנכסים שיש לו בעלות עליהם דעתו ליתן לשני [ואין דעתו על הנכסים שסבור שיש לו רק על כלל הנכסים], ולכן אע"פ שהוא לא יודע שהמתנה של הראשון לא חלה מ"מ כיון שהכונה של וכולן הוא על כלל הנכסים שיש לו לכן זוכה השני אף במה שנתן לראשון כיון שהראשון לא זכה ע"פ דין באותם נכסים, ולכן ה"ה הכא יש לומר דכשאוסר כל נכסיו הלשון של האיסור כולל את כל הנכסים שיש לו בעלות עליהם, ואף אותם נכסים שהפקיר ואינם ברשותו נכנסים בלשון כל נכסיו.

ג. גמ' תניא המפקיר את שדהו כל ג' ימים יוכל לחזור בו. הר"ן ביאר דהרמאין היו מפקירין שדות שלהם מכיון שהיה רוצים אח"כ לחזור ולזכות בהם ועי"ז יהיו פטורים מן המעשר שהרי זכו מההפקר, ונמצא שכל ההפקר לא היה רק להערימה, לכן תיקנו חז"ל שאם יחזרו ויזכו בזה לא הוה זכיה מן הפקר, והביאור שעשו כאן הפקר ב"ד שאם יחזרו ויזכו מההפקר הפקר מעיקרא לא חל, והוסיף הר"ן שתיקנו עוד שאם יבוא אחר ויזכה בחפץ הבעלים יוכלו לחזור בהם מן ההפקר, משום שאם אחר יוכל לזכות בזה יראו הרמאים שההפקר חל לענין זכית אחר וא"כ יסברו שגם כשהם חוזרים וזוכים מן ההפקר הוה פטור ממעשר.

עוד כתב הר"ן סברא אחרת למה לא מהני זכית אחר, דשמא הפקר של הרמאין לא הוה הפקר גמור, ומכיון שאינו הפקר גמור נמצא שהוא חייב במעשר לכן תיקנו שיוכל לחזור בו, [ויש לדון האם כונת הר"ן במש"כ דשמא לא הוה הפקר גמור הוא חשש דרבנן, או מהתורה שהרי כיון שאומרים בפה שהם מפקירין אע"פ שאין מתכוון לכך הוה דברים שבלב ואינם דברים].

ונמצא שמה שהגמ' אומרת כאן כל ג' ימים יכול לחזור א"י עיקר התקנה, אלא עיקר התקנה היתה שאם הם חוזרים וזוכים בהם לא הוה זכיה מן ההפקר, אלא שהיו צריכים עוד תקנה נוספת לומר שאם אחר יזכה הבעלים יוכלו לחזור בהם כדי להעמיד את התקנה שההפקר שלהם לא יועיל, או משום דיש חשש שלא הפקירו בלב שלם, [ולא נתבאר להר"ן האם קודם שחזרו בהם או שקודם שנתכנו לזכות בו יש לזה תורת הפקר או לא, דלשון הר"ן שאם זכה בה אחר לא יקנה דיכולים לחזור בהם משמע אף קודם שחזר בו, אך אפשר שכונתו שרק לאחר שחזר מההפקר לא קנה אבל אם לבסוף לא חזר בהם חשיב הפקר].

ד. הרא"ש מבאר שעיקר התקנה היתה כמו שמבואר בגמ' שכל ג' ימים ראשונים יוכלו לחזור בהם מן ההפקר, וכתב הרא"ש שלכן אף כל זמן שלא חזרו בהם אם בא אדם לאכול מן הפירות יהא חייב לעשר, דמשום שיכול לחזור בו אין ע"ז שם הפקר, אלא דאם אדם יתכון לזכות מן ההפקר יהא פטור מן המעשר שבמה שמתכון לזכות חשיב שזוכה מן ההפקר, ואף הבעלים בעצמם אם הם יתכנו לזכות מההפקר יהיו פטורים מן המעשר, וכתב הרא"ש דאם בא אדם אחר וזוכה בו אין לבעלים כח לחזור בו מן ההפקר שכבר זכה בה אחר ודלא כמש"כ הר"ן, [ומשמע ברא"ש שגדר ההפקר בתוך ג' ימים לרבנן הוא כהפקר דר"י שיכול לחזור בו ומהני זכית אחר].

והקשה הרא"ש בסו"ד א"כ דכל התקנה היא שיוכל לחזור בהם מן ההפקר, מה הועילו באותו תקנה הרי יכול לחזור ולזכות בו מן ההפקר, וכתב הרא"ש וז"ל וי"ל שהיה ירא שאם הוא ילקוט מצד זה אחרים ילקטו בו מצד אחר, אבל אם היה יכול לחזור בו מדיבורו היה מפקיר וחוזר בו מיד, וצריך להבין כונת הרא"ש דהרי כל החשש היה שיחזרו ויזכו בשדה ועי"ז יהיו פטורין מן המעשר, וא"כ אם לאחר התקנה עדיין יכולים לזכות מה הועילו בתקנה, ועוד העיר הרש"ש הרי הדין הוא בהפקר דע"י שרפק בה פורתא קונה את כל השדה, וא"כ היו יכולים לעשות מעשה קנין כזה ועי"ז יזכו בכל השדה ויהיו פטורין מה המעשר.

בנתה"מ [סי' רע"ג סק"ג] כתב לבאר דברי הרא"ש דכל החשש הוא שהרמאים יחזרו ויזכו ולא שיחזרו בהם, שהרי גם קודם התקנה לא יכולים לחזור בהם, אלא התקנה היתה שלא יחזרו ויזכו בשדה באופן שהוא נראה כחזרה מן ההפקר, דבאופן זה הוא נראה דכל ההפקר היה בשביל ההערימה כדי להפטר ממעשר, ולכן כ"ז שידך רק אם חוזר וזוכה בגוף הקרקע דבזה נראה שחוזר לגמרי מההפקר, אבל אם רק מלקט פירות והקרקע נשאר הפקר בזה לא ניכר שהוא הפקיר בשביל להפטר ממעשר ובכה"ג יכול לזכות מהפקר, והוה מה שכתב הרא"ש דהרמאין לא יפקירו בשביל לחזור ולזכות בפירות דאם ילקטו מצד אחד שמא אחר יבוא וילקט מצד אחר, ויש להקשות להרא"ש אמאי תיקנו שכל ג' ימים יוכל לחזור בו, ואמאי לא סגי שיתקנו שלא יוכל לחזור ולזכות בקרקע, שהרי זהו עיקר הטעם לפי מש"כ בנתה"מ, ובשלמא להר"ן התקנה היתה שאם יחזרו ויזכו מההפקר לא יהא הפקר ותיקנו שיוכל לחזור בהם בשביל שאחר לא יבוא ויזכה כמש"כ, ואפשר שרצו ליתן גדר לתקנה שאם יתקנו שלא מועיל לחזור ולזכות בשדה לא ישמעו לתקנה ולכן תיקנו שמהני חזרה וממילא זכיה מן ההפקר בכה"ג חשיב כחזרה.

[נעי' רש"ש שכתב דסוף דברי הרא"ש מגומגמים, וכונתו דלשון הרא"ש בסופו דאם היה מועיל לחזור בו מדברו היה מפקיר וחוזר מיד, וקשה הרי לרבנן לולא התקנה לא מועיל חזרה מהפקר, ואף לר"י חזרה לא מועלת להפטר ממעשר, ואפשר שכונת הרא"ש דאם היה יכול לחזור ולזכות ע"י מעשה קנין בקרקע בזה חשיב שחוזר בו מדיבורו מיד].

ה. הקשה המחנה אפרים [זכיה מהפקר ס"ח] מהא דמבואר במשנה שהיו הולכים בדרך ואין לו מה לאכול שיכול המדיר להניח ע"ג סלע ולהפקיר את הכר ועי"ז יוכל המודר לזכות בו, וקשה דאם עד ג' ימים יכול לחזור בו נמצא שהוא נהנה משל המודר וכמו שמבואר במשנה לפי ר' יוסי שכיון שיכול לחזור בו לא יכול להניח ע"ג סלע, וביותר קשה לר"י שסובר שאף אם אחר יזכה בו יוכל לחזור בו איך יוכל לזכות כלל הרי אינו הפקר,

וכתב במחנ"א דרק לענין מעשר אמרינן דכל ג' ימים יכול לחזור בו, וכן משמע ברמב"ם שהביא דין זה רק לענין מפקיר שדה, וכ"כ תוס' להלן מה, א' דהחשש מפני תקנת הרמאים שייך רק בקרקע ולא במטלטלין, ובמטלטלין ההפקר הוא מיד, וכן נראה בר"י בהמשך הסוגיא שכתב דבהפקר לזמן ליכא חשש של רמאין, וא"כ ה"ה בהפקר של מטלטלין ליכא דין חשש.

אמנם ברא"ש כאן מדויק שבכל דבר תיקנו שיכול לחזור בו בתוך ג' ימים, וכ"כ בקצה"ח [סי' רע"ג סק"ג] שמדברי כל הפוסקים לא משמע חילוק בין קרקעות לשאר דברים ובכל הפקר יכול לחזור בו כל ג' ימים, **והנה** בריטב"א מבואר דכל ג' ימים לרבנן אע"פ שיכול לחזור בו אינו כהפקר דר"י, דכתב דאע"ג דמודר רבנן דכל ג' ימים יכול לחזור בו, מ"מ כל כמה דלא חזר בו הפקר גמור הוא, ומבואר דחלוק הפקר כל ג' ימים מהפקר דר"י, דלר"י הוא ברשות בעלים ולכן יכול לחזור בו, ולכן אסור במודר הנאה, אבל לרבנן חל הפקר גמור אלא שנתנו רבנן זכות חזרה כל ג' ימים, וא"כ י"ל דכיון שזה הפקר גמור אין איסור במודר הנאה ומה שיכול לחזור בו אי"ז סיבה לאסור במודר הנאה, וכל מה שכתב הר"י דכיון שיכול לחזור בו הוא רק בצירוף הסברה שהוא עדיין ברשות הבעלים וכמשי"כ לעיל, וע"ע חק יעקב [סי' תל"ד ס"ק י'] שכתב דבביטול חמץ ל"ש להקשות דכל ג' ימים יכול לחזור בו דכיון דכל שלא זוכה בזה הוה הפקר אפי' תוך ג' ימים וע"ע בבית מאיר שם אולם ברא"ש מבואר לא כן, ולפי"ז נמצא דתוך ג' ימים לרבנן אם לא חזר בו פטור ממעשר ורק אם חזר בו חייב במעשר דע"י זה נפקע ההפקר, ויש לדון לפי"ז אם יאכל אדם קודם שחזר בו ואח"כ יחזור בו נמצא שנתחייב במעשר שהרי בטל ההפקר ונמצא שאכל טבל, ואפשר דאף אם חזר בו מועיל רק מכאן ולהבא ולא מועיל לבטל את ההפקר למפרע.

הערות וציונים פרק אין בין המודר

דף מד.

א. גמ' אמר תהא שדה זו מופקרת ליום אחד לשבת אחת וכו' עד שלא זכה יכול לחזור בו. פ"י הרא"ש דאמר אחר הזמן הזה אם לא יזכה בו אדם תהיה שלי כבתחלה, ומבואר דאם יזכה בו אדם בתוך זמן ההפקר לא תחזור לבעלים בזמן שקבע, וצריך להבין מה הסברה שאם זכה בה אדם שיהא שלו לעולם הרי כל ההפקר היה רק לזמן מסוים, ומדוע לא הוה כמו כל קנין לזמן שאם הקנה לאחד לל' יום לאחר הזמן שקבע הוא חוזר לבעלים.

הרע"א [שו"ת קמ"ה] כתב דמזה שלא פקע ההפקר לאחר שזכה בה אדם אף שההפקר היה רק לזמן מוכח דלא שייך הפקר לזמן, והטעם דילפינן משמיטה וכמו שהתם מצינו הפקר לעולם ע"כ ל"ש חלות הפקר אחרת ממה שמצינו בשמיטה, והוכיח כן ג"כ מהב"י [או"ח רמ"ו] שכתב דאם בהמתו של ישראל נמצאת ביד עכו"ם בשבת, יפקירנו ליום השבת כדי שלא יעבור על איסור שביתת בהמתו, וביאר הב"י דא"צ לחוש שאחר יזכה בה כיון שלא מפקירנה אלא ליום השבת ובשבת היא אצל עכו"ם ולאחר השבת מיד תחזור עליו, ומבואר דאם היה אחר זוכה בה בשבת היה זוכה בה לעולם, והרע"א שם כתב זאת תשובה לדודו שחידש דלא שייך הפקר גוף מהיום ופירות לאחר מיתה, דכיון שהפקר נלמד משמיטה ע"כ בעינן דוקא דומיא דהתם, והרע"א כתב דמסברא לא היה נראה יסוד זה דכל מה שאדם יכול למכור יכול לפעול בו הפקר, אבל כתב דמדברי הרא"ש מצינו דבעינן דומיא דשמיטה ולכן ל"ש הפקר לזמן.

אולם כתב הרע"א לדחות שהרי משמע בגמ' דכשאמר יום אחד שבת אחת וכו' ולא זכה בה אדם בתוך הזמן החפץ חוזר לבעלים ואם ל"ש הפקר לזמן איך תחזור החפץ לבעלים, וע"כ מוכח דבאמת שייך הפקר לזמן ולא בעינן דומיא דשמיטה, וביאר רע"א כונת הרא"ש שאם זכה בה אחר היא שלו, דכונת המפקיר לעשות תנאי בהפקר שאם לא יזכה בה אדם בתוך הזמן מעולם לא רצה את

ההפקר, אבל אם זכה בה אדם יש כאן הפקר גמור, אלא שנשאר רע"א בצ"ע דלגבי שביתת בהמתו ל"ש לומר דעשה תנאי, [בעיקר מש"כ רע"א דמהני תנאי בהפקר, נראה שהרע"א אזיל לטעמיה דסבר דמהני תנאי בהפקר, דהנה בר"ן ריש פסחים כתב דלא מהני הפקר ע"י שליח, וכתב לפי"ז ה"ה דלא מהני תנאי בהפקר דהא מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, ונראה דהרע"א דסבר דמהני תנאי בהפקר משום שבריש השולח תמה ע"ד הר"ן שאין חסרון של מילי לא מימסרי לשליח בזה ובודאי מהני שליחות בהפקר ולפי"ז ה"ה מהני תנאי ואכמ"ל].

ואפ"ל בביאור דעת הרא"ש באופ"א דהנה לעיל בסוגיא דבר פדא נתבאר דאף אם קדושת הגוף פקע בכדי, מ"מ כל זמן שהבהמה קדושה יכול להקריבה לקרבן, ונתבאר דבכל קנין לזמן יש לו בעלות לשימושים של אותו חפץ, ואף אם יש בו שימוש של כליו ג"כ מותר להתשמש בו באותו שימוש, ויסוד הדבר מבואר בקצה"ח סי' רמ"א לענין קנין הגוף לזמן שיכול לחפור בה בורות ע"ש מש"כ, ולפי"ז אפ"ל דה"נ בהפקר לזמן בשעה שהוא הפקר יכול לעשות בו כל השימושים אפילו שימוש של כליו, ולכן יכול לזכות בו אע"פ שע"י שימוש זה נפסד הבעלים את כל החפץ, הר"י דומה להא דאמרין שיכול לחפור בה בורות.

והנה בעיקר הנדון אם שיד הפקר לזמן כתב **בסמ"ע** [סי' רע"ג י"ד] דשיד הפקר לזמן כמו שמצינו בשמיטה דשייד הפקר לזמן, דהרי כל השמיטה אינו רק לשנה וע"כ דהוה ככל הקנינים דשייד לזמן, והרש"ש הק' דהרי הפירות שביעית הוו הפקר לעולם, וכתבו בשלמי נדרים ובחי' הגרש"ש [סי' כ"ד] דבשמיטה איכא הפקר על הפירות ועל הקרקע לצורך לקיטת הפירות כמבואר לעיל מב ע"א והרי הקרקע אינה מופקרת לעולם אלא לשעה, וממילא אפשר ללמוד מזה דשייד הפקר לזמן, ויש להוסיף עוד לפי מש"כ בקה"י שהובא לעיל שאיכא הפקר אף על הכח הצמיחה שבאילן לפירות וזה ג"כ רק לשנה אחת, אולם אכתי תקשה מש"כ הרא"ש שאם זכה בה אדם תוך הזמן הוא שלו, דבסמ"ע שם מבואר דבהפקר לזמן אף אם זכה בה כל הזכיה היא רק לזמן, ואפשר לומר לפי הסמ"ע דהכא כונתו היתה שבזמן שהוא הפקר יוכל הזוכה לזכות לעולם.

האבנ"מ [סי' כ"ח ס"ק נ"ג] כתב לדון לפי סברת הרא"ה בגיטין שסבר בקנין הגוף לזמן דאמרין כיון דפסקה פסקה, האם גם בהפקר לזמן אמרינן הכי, וכתב דמבואר כאן בסוגיא שאם הפקר לזמן ולא זכה בו אדם לאחר הזמן חוזר לבעלים ולא אמרינן כיון דפסקה פסקה, וכתב באבנ"מ דחלוק הפקר משאר קנינים דכיון שיכול לחזור בו מההפקר ה"נ לא אמרינן כיון דפסקה פסקה, ובאמת אם יפקיר באופן כזה שלא יוכל לחזור בו אמרינן ה"ט דפסקה פסקה, וע"ע בחי' הגרש"ש שם.

ב. ר"ן ד"ה רישא רבנן וסיפא ר"י. הר"ן נתקשה אמאי לר' יוסי אם חוזר המפקיר וזוכה מהפקר נפטר ממעשר הרי לר"י לא נפיק מרשותו עד דאתי לרשות זוכה, וא"כ איך הוא בעצמו יוכל לזכות בו הרי לא יצא מרשותו עדיין, וכתב דכמו שאחר יכול לזכות בו ה"נ הוא חשיב כאחר ע"ש שהאר"ך.

והביאור בזה נראה שאף לר' יוסי הפקר אינו היתר זכיה בעלמא דהא אחר שזכה נפטר ממעשר ובמתנה כה"ג חייב במעשר, וע"כ שאף לר"י חל חלות הפקר בהחפץ שהוא היתר זכיה לכל העולם אלא שנחלקו רבנן ור"י אם נפקע רשות הבעלים ג"כ או לא, דר"י סבר דכל זמן שלא זכה אחר לא פקע זכות הבעלים מזה ולכן יוכל לחזור בו כל זמן שלא זכה בהם אחר דכיון שכל מה שהיה כאן הוא רק דיבור אתי דיבור ומבטל דיבור, ורבנן ס"ל דמכיון דיש היתר זכיה לכל אחד נפקע הבעלות של הבעלים מהחפץ כמו שביאר הגרש"ש שהובא לעיל, וא"כ אפ"ל דכיון שחל תורת הפקר בחפץ שמגרע בעלות הבעלים שיוכל כל אחד לזכות לכן אף הבעלים יוכלו לזכות בזה להפטר ממעשר.

ג. גמ' עולא אמר סיפא נמי רבנן היא שאני שנה ושבע דלא שכיח. מבואר ברא"ש ובר"ן דכיון דהוא הפקר רק לזמן הוה הפקר גרוע ואמדינן לדעתו שלא רוצה שיצא מרשותו מיד אלא כונתו שכל ההפקר הוא באופן כזה שיוכל לחזור בו, ומבואר מזה שהמחלוקת רבנן ור' יוסי אינו אם שייך לעשות הפקר כזה שלא יוצא מרשות בעלים לגמרי אלא הנדון הוא מהו האומדנא של האדם בהפקר, וכן מבואר לקמן מה ע"א דמבואר שאף ר' יוסי מודה שאם הפקירו בפני ג' הוה הפקר מיד ולא יוכל לחזור בו, וביאר הר"ן שם דאיכא אומדנא שרוצה שיצא מרשותו מיד, ומבואר דהיכא שיש אומדנא שרוצה שיצא מרשותו מיד אף ר"י מודה דחל ההפקר מיד, וע"י מש"כ לקמן שם לדחות הראיה מהר"ן.

המחנ"א [זכיה מהפקר סי' ב'] הקשה על מש"כ הבית יוסף שהובא לעיל שבהמת ישראל שנמצאת אצל עכו"ם בשבת יפקיר את הבהמה לשבת אחת, והרי בהפקר לזמן רבנן מודו דלא יצא מרשות בעה"ב וא"כ אכתי חשיב שלו ואמאי אינו עובר בזה באיסור שביתת בהמתו, וכתב המחנה אפרים די"ל דכדי להנצל מאיסור דעתו של האדם אף בהפקר לזמן שיצא מרשותו מיד ולא יוכל לחזור בו, [וכמבואר כאן ברא"ש ובר"ן שהטעם שבהפקר לזמן יכול לחזור בו משום שכך היה בדעתו].

אולם מדברי הרמב"ן והר"ן בריש פסחים מבואר דלא כסברת המחנ"א שכתבו דלר' יוסי ע"כ צ"ל שביטול חמץ אינו מדין הפקר, דכיון שלר"י לא יוצא מרשותו נמצא שעדיין עובר בב"י, ולסברת המחנ"א דבמקום איסור אף לר"י מתכוון להפקיר לגמרי דכונת הר"ן שמעשה ההפקר אלים טפי א"כ אף בביטול חמץ נימא דכדי שלא יעבור בב"י אמרינן שהוא עושה הפקר לגמרי.

ונראה דהנה הרמב"ן שם הוסיף להקשות שהרי לא היה בפני ג', וקשה לפי מש"כ דהכל תלוי באומדנא הרי התם איכא אומדנא שלא רוצה לעבור על איסור ב"י בודאי שמתכוון שיצא מרשותו לגמרי ואמאי צריך ג', **ונראה** לישב דאף שכתב הר"ן להלן דהסברא דבפני ג' יוצא מרשותו משום שכיון שאוושא מילתא מוכח רוצה שיצא מרשותו לגמרי, מ"מ נראה שלא זה עיקר הטעם אלא יסוד המעשה של הפקר הוא שמעמיד החפץ לרשות כל העולם, ורק צריך שיהיה אומדנא מצד המפקיר שכונתו לכך, ולכן אם חסר במעשה של ההפקר דהיינו שלא מעמידו לכל העולם לא מועיל מה שיש לו אומדנא שרוצה להוציא מרשותו, מכיון שחסר בכל המעשה הפקר שלו, ובפני ג' דאוושא מילתא ומתפרסם יש כאן מעשה הפקר גמור שמעמיד זכות לכל העולם לזכות בו, ולכן מכיון שיש אומדנא הוא יוצא מרשותו, אבל בפני ב' כיון שאינו מפורסם כ"כ הצורה של העמדה לכל העולם לא גלויה כ"כ ולכן אינו הפקר כלל, אלא אמרינן שהוא יהיה מתנה ועד שלא יזכה בו אחר לא יוצא מרשותו.

וא"כ י"ל דאף במקום שיש אומדנא גמורה שלא רוצה שישאר ברשותו ודעתו שההפקר יצא מרשותו, מ"מ כל שלא היה מעשה שהפקר שהוא בפני ג' לא הוה הפקר גמור ולכן הק' הראשונים מביטול חמץ לר"י, ומה שכתב המחנ"א דלרבנן יוצא מרשותו לגמרי

אם יש אומדנא שאינו רוצה שיהיה כמתנה, כ"ז רק לרבנן שהפקר מהני אף בפני אחד מעיקר הדין ולכן יש אומדנא, אבל לר"י דצריך ג' חסר בכל מעשה ההפקר בכה"ג, ועי' להלן משי"כ בזה.

ד. גמ' אי הכי אפילו מיום ראשון נמי אמר רבה מפני הרמאין. הר"ן ביאר דהא דלא תיקנו שבתוך ג' ימים לא יוכלו לחזור בהם שלא תשכח תורת הפקר, משום הרמאין שמפקירין וחוזרים בהם ונמצא שכל ההפקר אינו אלא הערמה בלבד, ולכן כל ג' ימים העמידו דבריהם על דין תורה, אבל לאחר ג' ימים אין חשש של רמאין ולכן התם יש סברא שלא תשתכח תורת הפקר, וסיים הר"ן דאע"פ שגם לרבנן איכא חשש רמאין כמו שמבואר לעיל בגמ' מ"מ לר"י תקנת הרמאין הוא להעמיד את הדבר ע"פ דין תורה, דהיינו שיכול לחזור בו מההפקר, אבל אם זכה מההפקר יהא פטור מן המעשר וכן מפורש בר"ן בהמשך [בד"ה אלא לר"ל], אבל לרבנן תקנת הרמאין הוא לאפוקי מדין תורה, וכמו שכתב הר"ן לעיל מג ע"ב דההפקר לא הוה הפקר גמור.

ודברי הר"ן צ"ב טובא דמשי"כ שלפי ר' יוסי כל תקנת הרמאין הוא רק לאוקמי אדין תורה שיוכל לחזור בו, א"כ נמצא שאם אחר קדם וזכה שאין יכול לחזור בו הרי זה פטור וזה דלא כמשי"כ הר"ן לעיל דאף בכה"ג שזכה אחר איכא תקנת הרמאין ועי' רש"י שהקשה כן, **ובאמת** עיקר הדבר צ"ב שבר"ן לעיל מג ע"ב מבואר שעיקר הסברא של תקנת הרמאין הוא שכיון שהיו מפקירין רק בשביל הערמה לכן תיקנו שאם חוזרים וזוכים בזה ההפקר לא יהא הפקר, ולמבואר בר"ן כאן כל תקנת הרמאין הוא שיוכלו לחזור בהם א"כ מה הועילו חכמים בתקנתם, הרי עדיין יש חשש שמא יפקירו ויחזרו ויזכו מן ההפקר בתורת זכיה מההפקר ונמצא שיהיו פטורים מן המעשר, ומה הועילו במה שתיקנו שיוכלו לחזור בהם, הרי לא היה כלל חשש כזה שהרמאין יחזרו בהם מן ההפקר, דחזרה מההפקר לא היה מועיל כלל לפטור ממעשר ומה הועיל חכמים בתקנה זו.

ונראה דהנה הר"ן לעיל כתב דהכרח שאף אם זכה בה אחר יכול לחזור בו משום דאל"כ מה החילוק בין הרישא והסיפא של הברייתא שהרי בסיפא קתני דבהפקר לזמן אם אחר זכה בה אין יכול לחזור, ומוכח דברישא אף אם זכה אחר יכול לחזור בו, וא"כ יש לומר דכ"ז רק לפי מה דסבירין התם דרישא רבנן ועיקר החידוש של הברייתא הוא הדין של תוך ג' ימים, אבל השתא שהגמ' אומרת שהרישא אף לר' יוסי והחידוש הוא הא דלאחר ג' ימים אין יכול לחזור בו, י"ל דבאמת בתוך ג' ימים אין חילוק בין רישא לסיפא ושניהם אם זכה בה אחר אין יכול לחזור בו, והחידוש ברישא הוא דלאחר ג' ימים אין יכול לחזור שלא תשתכח תורת הפקר, ומיושב קושית הרש"י.

אלא שצריך לבאר הרי החשש של הרמאין היתה שיחזרו ויזכו מן ההפקר ויפקע תורת מעשר, ואפ"ל דלפי מה שמחדשת הגמ' שיש חשש שתשתכח תורת הפקר משום שאנשים יסברו שהפקר כמתנה וחייב במעשר, א"כ רמאים לא יפקירו ויחזרו ויזכו דהשתא חושבים כולם שהפקר חייב במעשר, וזהו מה שהגמ' אומרת שאם יש תקנה שלא יוכל לחזור בו כדי שלא תשתכח תורת הפקר יש חשש שרמאין יפקירו ויזכו, דהשתא שחוזר וזוכה בזה הם פטורים ממעשר, אבל אם אנו אומרים להם שאפשר לחזור ולזכות מההפקר ממילא חוזר הענין שלא תשתכח תורת הפקר, דהיינו שהפקר כמתנה וחושבים שהפקר לא פוטר ממעשר וממילא אף הרמאין לא יעשו הפקר ודו"ק.

ה. ר"ן ד"ה ר"ל אמר. מבואר בר"ן שהגזירה שלא תשכח תורת הפקר הוא משום שישברו שכיון דהבעה"ב יכול לחזור בו ע"כ דהזכיה היא מהבעלים ויש להם דין של מקבלי מתנה ולכן חייבים במעשר, וממילא איכא חשש שיבוא לעשר ממקום אחר, ונמצא שהוא מפרש מן החיוב על הפטור, וצ"ב דאף אם היה מקבל מתנה היה פטור דהוה כלוקח שפטור ממעשר, וצ"ל דסבר הר"ן כשיטת ר"ת בתוס' ב"מ פח ע"א [ד"ה תבואת] דלוקח קודם מירוח חייב במעשר.

הערות וציונים פרק אין בין המודר

דף מד.

א. גמ' אמר רבה מפני הרמאין. הרא"ש הקשה מה ירויחו הרמאין דיפקירו לפי ר' יוסי והרי מן התורה חייבין לעשר, ותי' דכיון דתקון רבנן שלאחר ג' לא יוכל לחזור בו משום שהפקר ב"ד הפקר לענין הממון, והזוכה זכה בזה לגמרי לכן גם יפטר מן המעשר, **וצ"ב** קושית הרא"ש שהרי אף לר"י שיכול לחזור בו בכל הפקר וחייב במעשר כשחזר בו, מ"מ אם נתכון לזכות מההפקר לכאורה הוא פטור מן המעשר, וכמו שהוכיח הר"ן מהגמ' דקתני בסיפא דברייתא דאם זכה בין הוא בין אחר אין יכול לחזור בו, וא"כ מהו קושית הרא"ש מה ירויחו הרמאין הרי ירויחו שאם חוזרים פטורין מן המעשר.

ונראה דס"ל לרא"ש דמכיון שלר"י מעיקר הדין כל הפקר עד שלא זכה בו אחר יכול לחזור בו, ה"נ כשהוא חוזר וזוכה בהפקר חשיב כחזרה לחייב במעשר, ולכן הקשה הרא"ש דמה ירויחו הרמאין הרי אם יבאו לזכות במה שהפקירו יתחייבו במעשר, ותי' הרא"ש שמכיון שאמרו רבנן הפקר ב"ד לענין הממון ואין יכול לחזור בו, לכן השתא מהני זכיה שלו מן ההפקר כמו אדם אחר שיכול לזכות מההפקר ויפטר מהמעשר, וזהו מה שאומרת הגמ' שבתוך ג' העמידו רבנן את עיקר הדין שיוכל לחזור בו, וממילא לא יהא חשש רמאין שלא יפקירו דלא יועיל ההפקר כיון שאף אם יחזרו ויזכו עדיין יהיו חייבים במעשר.

אולם יש להקשות שהרי בגמ' מוכח דאף לר"י יכול לזכות בתורת זכיה מההפקר ויפטר מן המעשר, וכמו שדייק הר"ן מלשון הברייתא דלאחר שזכה בין הוא בין אחר אין יכול לחזור בו, **והנה** ברשב"א בסוגיין משמע דס"ל ג"כ הכי דלר' יוסי שסובר שאם חוזר בו מההפקר חייב במעשר אם בא לזכות בתורת זכיה לא מהני, וכתב הרשב"א דצ"ל דהא דקאמר הגמ' שאם זכה בין הוא בין אחר אין יכול לחזור בו לאו בחדא אנפא הוא, והסברא בזה י"ל דס"ל לרא"ש והרשב"א שכיון שלר"י לא יצא מרשות מפקיר עד שבא לרשות זוכה א"כ הבעלים בעצמם אין לו כח לעשות מעשה הוצאה מרשותם, ואם באים לזכות מההפקר זה בכלל חזרה.

והנה לעיל נתבאר בדעת הרא"ש דלפי רבנן שתיקנו שבתוך ג' ימים יכול לחזור בו מפני תקנת הרמאין, דאם יבוא לזכות בתורת זכיה מן ההפקר יהא פטור מן המעשר, אלא שנתבאר שם בשם הנתנה"מ דיש חילוק בין אם הוא בא לזכות בשדה במעשה קנין ועי"י זה הוא בא לזכות בכל השדה, לבין אם הוא בא לזכות בפירות בעצמם, דאם בא לזכות בפירות מהני לפטור ממעשר, אבל זכיה בקרקע לא משום דזה דומה לחזרה, ותקנת חכמים היתה שיוכל לחזור בו ולכן כל דבר שדומה לחזרה חייב במעשר.

ולפי מש"כ נמצא שחלוק דין חזרה לפי ר' יוסי בתוך ג' ימים, לתקנת הרמאין לרבנן בתוך ג' ימים שתיקנו שיוכל לחזור בו, דלר' יוסי חסר לזה בשם הפקר ולא מהני שום זכיה מההפקר אף אם יבוא לזכות בפני"ע, אבל לפי רבנן שמעיקר הדין ההפקר חל, ותקנת חכמים היתה שיוכל לחזור בו לא עקרו לגמרי את ההפקר ולכן יש לו כח לזכות מן ההפקר, אבל י"ל דגם כאן כונת הרא"ש דווקא כשזוכה בכל השדה, [וזה הביאור ג"כ אמאי במשנה שהיו הולכים בדרך ואין לו מה לאכול מניח ע"ג סלע, ואע"פ שלרבנן הרי בתוך ג' ימים יוכל לחזור בו ומ"ש מההפקר דר"י שמכיון שיוכל לחזור בו אסור במודר הנאה, ולמבואר י"ל דלר"י חסר בשם הפקר כיון שלא יכול לחזור בו דאף לזכות מההפקר אין יכול, אבל לרבנן אע"פ שיוכל לחזור בו מ"מ יש בו כח לזכות מן ההפקר וע"כ דיש לזה ג"כ תורת הפקר].

דף מד:

ב. גמ' ודילמא אתי לעשורי מן החיוב על הפטור. הרא"ש כתב כאן ב' דרכים בתקנה שלא יוכלו לחזור בו לאחר ג' ימים כדי שלא ישתכח תורת הפקר, או שהוא הפקר רק מדרבנן ומדאורייתא יכול לחזור בו ולא הוה הפקר ונמצא שאם חוזר בו חייב במעשר מהתורה וכן פ"י הר"ן, או שהתקנה היתה שלא יוכל לחזור בו והוה הפקר גמור אף מדאורייתא ויוצא מרשותו של בעלים לגמרי וממילא מהתורה אין חייב במעשר, וכתב הרא"ש דלפי פ"י הראשון קושית הגמ' דמכיון שהוא חייב מהתורה והוא סבור שחייב רק מדרבנן, [הרא"ש ביאר דהוה כמו כל הפקר שהוקבע בגורן שחייב במעשר מדרבנן, והר"ן כתב טעם אחר משום חשש רמאין], וממילא יבוא לעשר מהחיוב על הפטור, שהרי הוא סובר שכל החיוב שלו הוא מדרבנן ובאמת חייב מהתורה, ולפי פ"י ה"ב שעשו כאן הפקעה לבעלות של הראשון לגמרי וחייב רק מדרבנן מ"מ אותו אדם יהא סבור שהוא חייב מהתורה וממילא יבוא לעשר מפטור על החיוב.

[והנה כל מה שתי הרא"ש בע"א דמה ירויחו הרמאין משום דהפקר ב"ד הפקר, כ"ז רק לפי פ"י ה"ב, אבל לפי פ"י הראשון שאין כאן הפקר גמור אף מהתורה אכתי תקשה מה ירויחו הרי לא יוכל לזכות וליפטר ממעשר מכיון שמהתורה הם חייבין במעשר].

ג. גמ' אלא לר"ל אמאי פטור ממעשר. הרא"ש והר"ן הקשו דאפשר לומר דמיירי שחזר וזכה מההפקר ולכן הוא פטור ממעשר, והרא"ש כתב דלפי מה שפירשתי לעיל דאפילו בתורת זכיה חייב במעשר ניחא, ולכאורה כונתו לפי מש"כ בע"א כמש"כ לעיל. **אולם** ע"י בקרן אורה שמדבריו נראה כונה אחרת בכל שיטת הרא"ש דכונת הרא"ש למה שכתב לעיל מג ע"ב ב' דעות אם לאחר שזכה בה אחר יכול לחזור בו, ותמה דכל הטעם שלא יהא בידו לזכות הוא מדרבנן שתיקנו שיוכל לחזור בו, אבל הכא הנדון הוא בדאורייתא, אך לפי מש"כ א"ש שהרא"ש שם דיבר לפי דעת רבנן אבל בדף מד, א דיבר בשיטת ר' יוסי.

ד. ר"ן ד"ה ופרכינן וכו'. מבואר מדבריו שאע"פ שתקנו דלאחר ג' אין יכול לחזור בו, מ"מ חייב במעשר מה"ת דכיון דמדאורייתא יכול לחזור בו לכן חייב במעשר, ואף שהיו יכולים לפטרו ממעשר ע"י הפקר ב"ד הפקר מ"מ לא באו חכמים להקל עליו, **וביאור** הדברים כתב בקה"י [סי' כט] דמצינו ב' דינים בתקנת חז"ל דיש כח הפקר ב"ד שבהלכה זו נאמר שיש להם כח להפקיע את הממון מבעלות של אדם ולתת אותו לשני, אבל יש עוד הלכה שחז"ל יש להם כח לתקן תקנות וזוהא אע"פ שאותו תקנה נוגע לדין ממון מ"מ לא הפקיעו את הבעלות של אותו אדם, ולמשל כשתיקנו דין תרומה מדרבנן וחייבו להפריש תרומה אע"פ שדין התרומה שהוא נעשה ממון כהן, מ"מ לא עשו כאן רבנן דין הפקר ב"ד על הממון, אלא תיקנו תקנה שצריך להפריש ורק מדרבנן נחשב ממון כהן, אבל את עצם הבעלות של הממון נשאר של הישראל, [אלא שאין כאן איסור גזל דאיסור גזל תלוי למי שיש רשות להשתמש בממון]. **וכתב** הקה"י דה"נ הכא התקנה היתה שהבעלים שהפקיר חל ההפקר מיד ויוצא מרשותו עכשיו ולא כשיבוא אחר לזכות בו, אבל לא הפקיעו את הבעלות של המפקיר וכיון שהוא רק תקנה דרבנן אי"ז סיבה להפקיע מיד מעשר, דחיוב מעשר תלוי במי שהוא הבעלים בפועל, ע"ש מש"כ לישב לפי"ז קושית רע"א בגליון הש"ס כאן.

דף מה:

א. גמ' כל המפקיר בפני ג' הוה הפקר בפני ב' לא הוה הפקר. מלשון הגמ' משמע דבפני ב' לא הוה הפקר כלל, וע"י ברא"ש מש"כ לבאר בזה, **אולם** בתוס' וברשב"א ובמאירי מבואר דר' שמעון בר יהודה דכונתו הגמ' 'לא הוה הפקר' דהיינו שלא הוה הפקר גמור וכשיטת ר' יוסי דלא יצא מרשות מפקיר עד דאתי לרשות זוכה, ובהפקר בפני ג' יוצא מרשותו לגמרי, וריב"ל סבר כרבנן דמן התורה הוה הפקר מיד.

ב. גמ' ורשב"ל אמר דבר תורה באחד הוה הפקר ומה טעם אמרו בשלושה וכו'. והא דמתני' דהיו הולכים בדרך לא הצריכו ג' כתבו תוס' כאן שכל הדין של שלושה הוא רק בקרקעות, וע"י בשי"ך [רכ"א ס"ק ג] שכתב בשם הב"ח דבאין לו מה לאכול העמידו דבריהם על דין תורה.

והנה נחלקו הראשונים האם הא דאמרו ד"ת אפילו באחד הוה הפקר האם בעינן דוקא אחד או מהתורה אפילו בינו לבין עצמו הוה הפקר, דדעת הרא"ש כאן דה"ה בינו לבין עצמו, אבל הרמב"ם [פ"ב מנדרים ה"טז] כתב דמהתורה לא הוה הפקר, והובא בשו"ע סי' רע"ג סעי' ז' ב' דעות הללו, והקשו האחרונים לפי הרמב"ם איך מועיל ביטול חמץ הרי הוא בינו לבין עצמו, וע"י בקרן אורה ושלמי נדרים מש"כ.

ג. ר"ן ד"ה ואי בעית אימא. הר"ן האריך לבאר דבהפקיר בפני ב' אדעתא דחד מהנך בלחוד הפקר דכל בי תרי ליכא קלא, ודומה למתנה שלא יוצא מרשות בעלים עד שיבוא לרשות נותן ולכן יכול לחזור בו, אבל במפקיר בפני ג' שעושה ההפקר בפירסום אדעתא דכולי עלמא מפקיר ולא דמי למתנה ובהפקר כזה מודה ר' יוסי שיוצא מרשותו, מבואר דאף לר' יוסי יש ב' אופנים של הפקר חדא הפקר כמתנה ועוד שיוצא מרשותו לגמרי, ונתבאר לעיל שאין כונת הר"ן לחלק שהפקר בפני ב' יש אומדנא שהוא רוצה שאופן ההפקר יהא כמתנה, ובהפקר בפני ג' יש אומדנא שרוצה שיצא החפץ מרשותו לגמרי, [וא"כ אם יפקיר בפני ב' וכונתו באותו הפקר שיצא מרשותו לגמרי יועיל ההפקר באופן זה].

אלא נראה כונת הר"ן שחלוק ביסודו מעשה הפקר בפני ב' להפקר בפני ג' שהפקר בפני ג' הוא עושה מעשה ההפקר באופן מפורסם, ויסוד ההפקר הוא שמעמיד את החפץ לרשות כל העולם, ולכן הפקר כזה שמעמיד את החפץ לרשות כל העולם פקע הבעלות שלו מהחפץ, אבל הפקר בפני שנים אין תכלית ההפקר להעמיד את החפץ לכל העולם, אלא כונתו שאחד מהם יזכה בו, לכן התם ההפקר אינו מעשה שמסלק ומפקיע את הבעלות שלו מהחפץ, אלא שהוא נותן להם היתר לזכות בו בתורת הפקר, ומשו"ה הך הפקר אינו יוצא מרשות בעלים עד שיבא לרשות זוכה, וזהו כונת הר"ן דדמי למתנה ולכן יכול לחזור ב.

ולמבואר אם יעשה הפקר בפני ב' ויתכון שיצא מרשותו לא יועיל, כיון שאופן עשית ההפקר אינו עשיה שנותנת רשות לכל העולם דזה רק בפני ג', אלא דצ"ב מה המקור של ב' האופנים של הפקר שהרי המקור הוא משמיטה, והיכן מצינו ב' אופנים של הפקר בשמיטה, [ועי' לעיל מש"כ לבאר דלכן הקשה הרמב"ן בפסחים אמאי לפי ר' יוסי מהני ביטול חמץ הרי אינו בפני ג' ואע"פ שיש אומדנא ברורה שרוצה להפקיר לגמרי כדי שלא ישל באיסור חמץ].

הנו"ב [יו"ד ת' קנ"ד] כתב חידוש שאע"פ שבעלמא הדין הוא שהפקר לענים ולא לעשירים לא הוה הפקר, מ"מ אם הפקיר לאנשים מסוימים חל ההפקר רק לאותם אנשים, וכתב דזהו כונת הגמ' דבהפקיר בפני תרי לא הפקר גמור אלא הוה כמתנה דלא נפיק מרשות זוכה, והיינו משום דלא הוה הפקר לכל העולם אלא לאותם אנשים, ועי' בחת"ס יו"ד ש"ז שתמה ע"ד, ומסתימת הרא"ש והר"ן ג"כ משמע דכונת הגמ' שלא הוה הפקר גמור לענין שיצא מרשותו, אבל כל אחד יכול לבוא ולזכות בו, ולפי מש"כ בנו"ב מאוד מובן המשנה דמודר הנאה מחברו, שאין יכול ליתן ע"ג סלע ולהפקירו דכיון שאדם אחר לא יכול לבוא ולזכות באותו הפקר הרי"ז נחשב שהוא מהנה אותו, ויש לדמות למשנה דלעיל מא ע"ב שאסור לאכול עמו בתמחוי דאע"פ שעצם האוכל אינו שלו מ"מ כיון שהוא נותן לו את האוכל שלו חשיב מהנהו וה"ה הכא שאחר לא יכול לזכות חשיב מהנהו.

ד. בכל הסוגיא מבואר שלפי ר' יוסי אע"פ שהפקר כמתנה אם בא אחר וזוכה בה הרי הוא פטור מן המעשר, והנה בקרן אורה הביא דבירושלמי כאן כתב לדון האם לפי ר' יוסי דהפקר כמתנה ולא יוצא מרשות זוכה דלא יהא פטור ממעשר אף בזכה בה אחר, וכתב הירושלמי דדמי ללקט שכחה ופאה שפטור מן המעשר, וביארו המפרשים שם דדעת הירושלמי ריש מעשרות דהפקר פטור ממעשר משום דכתיב ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמד יצא הפקר שידך וידו שווים, וה"נ הפקר דר' יוסי נמי הרי כל אדם יכול לבוא ולזכות בו ולכן פטור מן המעשר, וכן כתבו תוס' ב"ק סט,א ובר"ש פרק א' ממעשר משנה א' דהפקר פטור ממעשר משום ובא הלוי, [והנה ברמב"ם בפירות המשניות במעשרות פ"א כתב דהפקר פטור ממעשר מדכתיב זרעך, ולא הביא טעמא דובא הלוי, וכן משמע בתוס' ב"ק כח,א].

ובחי' הגר"ח הלכ' ביכורים פ"ד ביאר הא דבעינן ב' קראי למעט הפקר ממעשר, דקרא דזרעך אתי למעט היכא שעשה מירוח בשדה הפקר שלא חל חיוב מעשר בזה, אבל קרא דובא הלוי אתי למימר דאף אם זכה בפירות קודם מירוח ואח"כ עשה מירוח שכה"ג בשעת מירוח חשיב זרעך אפ"ה פטור מקרא דובא הלוי, ועי' תורת זרעים פאה פ"א מ"א.

והנה יש לדון בדין של ובא הלוי שפוטור ממעשר, האם הוא תלוי במציאות שכל דבר שידו וידך שוין פטור ממעשר, או דרך בדבר שיש בו חלות דין הפקר נאמר הכלל של ובא הלוי, ולכאורה נראה דהוא תלוי במציאות, דגמ' ב"מ כא,ב מבואר דאדם שהתיאש ואחר זכה בזה הוא פטור ממעשר, ולכאורה לפי מש"כ באחרונים דביאוש לא יוצא מרשות בעלים אלא שיש כאן היתר זכיה לכאורה אין כאן עשית חלות, ומבואר דיש פטור ממעשר דהוה בכלל ובא הלוי וע"כ דכל שבמציאות יד כל אדם שווה הוא סיבה שיהא פטור ממעשר, ועי' באפיקי ים ח"ב סי' כו [ד"ה שבתי ובד"ה ודע] שמדבריו נראה כמש"כ, ועי' בקו"ש ח"ב יד אות יג.

ולפי"ז צריך להבין דמשמע בסוגיא דלר"י אם המפקיר בעצמו יאכל בלא כונה לזכות מן ההפקר יהא חייב במעשר, ודבר זה מפורש בנתיב"מ סי' רס"ב סק"ג ועי' ברדב"ז על הרמב"ם פ"ב מנדרים הי"ח, וכן מבואר ברא"ש מג,ב דלפי רבנן לאחר תקנת הרמאין שיכול לחזור בו כל ג' ימים, אם יאכל כל אדם או המפקיר סתם בלא כונה לזכות מההפקר חייב במעשר, [ועי' בלשון הרא"ש מד ע"א [ד"ה עד שלא] שכתב כיון שחזר בו פקע ההפקר וחייב במעשר, משמע דרך לאחר החזרה יש חייב מעשר, ועי' בתרומת הכרי ריש סי' רס"ב שנראה מדבריו כן, ולפי"ז צריך לחלק בין תקנת הרמאים לרבנן ששם כתב הרא"ש דלאכול בלא זכיה זה מחייב במעשר], וכן זה ברור שאם חוזר בו מההפקר חייב במעשר, וקשה אמאי יהא חייב לעשר ככה"ג הרי יש כאן פטור דובא הלוי שהרי ידך וידו שווים לזכות בפירות וא"כ צריך להיות שיהא פטור ממעשר.

ועוד קשה בקושית הגמ' על הא דתיקנו דלר' יוסי לאחר ג' ימים לא יוכל לחזור בו כדי שלא תשתכח תורת הפקר, ומקשה הגמ' ודילמא אתי לעשורי מן החיוב על הפטור, וביאר הר"ן דרבנן לא עשו הפקר ב"ד הפקר אלא מהתורה הוא של מפקיר ולכן חייב במעשר מהתורה, וקשה כיון שמדרבנן יש כח לכל אדם לזכות בה א"כ יש כאן פטור של ובא הלוי ואמאי יש חיוב במעשר, ועי' במרומי שדה ובקו"ש ח"ב סי' יד שהקשו כן, **ועוד** צריך להבין לפי מש"כ באות הקודם בשם הנו"ב דהא דאמר ר' יוסי הפקר כמתנה הוא בהפקר בפני ב', וכל ההפקר אינו אלא לאותם ב' ואדם אחר לא יכול לבוא ולזכות בו וקשה א"כ אמאי פטור מן המעשר הרי אין כאן ובא הלוי.

וצריך לומר דבהפקר דר' יוסי אין לפטור את הבעלים או כל אדם שאוכל בלא כונה לזכות מן ההפקר מדין ובא הלוי, משום דכל שביד הבעלים לחזור בו מההפקר ל"ש לומר שידך וידו שוין, דידך עדיפא שאתה יכול לחזור בו, ולכן ל"ש בזה פטור של ובא הלוי, ורק כשבא אחר לזכות בה ואין הבעלים יכול לחזור אז יש פטור של ובא הלוי כיון שכל אדם היה יכול לזכות בזה, ואע"ג דלמעשה לא היה ללוי זכות בזה שהרי זכה בה ישראל [נקודם הזכיה לא היה זכות לבעלים שיכול לחזור בו מ"מ הדין של ובא הלוי זה לא רק בגוונא שלמעשה יש ללוי חלק, אלא אפילו במקום שאין לו חלק אלא דאילו היה הזוכה לוי היה לו חלק ונחלה מ"מ פטור כדמוכח ברש"י ב"מ צב,ב לגבי אכילת פועל, ויש להוסיף בזה עוד לפי מש"כ הגרש"ש דבהפקר דר"י צורת הזכיה היא שקודם שזוכה נעשה חלות הפקר והזכיה היא מהפקר, וא"כ באותה שעה אין לבעלים כח לחזור בהם והוה בכלל ובא הלוי.

בתשובת חת"ס חו"מ סי' רה [ד"ה ותו הקשה] כתב לישב שם בהא דמבואר בירושלמי פאה רפ"ה על המשנה שם דגדיש של לוקט תחתיו כל הנוגע בארץ לעניים, ובירושלמי כתב שם בתחלה שזה קנס לבעה"ב ליתן לעניים ולפי ב"ה שסוברים שהפקר לעניים לא הוה הפקר יהא חייב במעשר, והקשה בחת"ס דמ"מ יפטר משום ובא הלוי דהרי יש כל אדם שווה בזה.

פרק השותפין

א. מתני' השותפין שדדו הנאה זה מזה אסורין להכנס לחצר. הרא"ש הביא הסוגיא ב"ב נז ע"ב דמבואר שם ב' טעמים מדוע אסורים ליכנס, או משום דבחצר קפדי אינשי וממילא אסור לו ליכנס, ולא חשיב כדריסת הרגל שמותר משום ויתור, [דרך במקום דלא קפדי דריסת הרגל בכלל ויתור], או דמתני' כר"א דסבר ויתור אסור במודר הנאה, ולכן אף דלא קפדי והוה רק דריסת הרגל מ"מ אסור וכתב הר"ן דאע"פ שיש לו זכות ליכנס בחצר חברו מ"מ מה ששותף יכול להשתמש בחלק חברו הוא משום שיש לו שיעבוד בחלק של חברו. וכיוו שקונמות מפקיעין מידי שיעבוד לכו אסור ליכנס בשל חברו.

הרע"א כתב לדון אם המשנה מדברת שאסר הנאה מנכסי חברו או שאסר הנאה מחבירו, וכתב דמסתבר שמדובר שאסר הנאה מנכסיו דאם אסר הנאה מחברו היה צריך להיות שמותר להכנס לחצר כיון שיש לו שעבוד על נכסי חברו לא חשיב שנהנה ממנו, כיון שהוא נוטל את מה שחברו מחויב לו וזה לא חשיב נהנה מחברו, ורק אם הוא מודר מהנכסים אסור משום שאע"פ שאת שיעבודו הוא נוטל מ"מ הוה נכסי חברו, והוכיח כן מהרא"ש בכתובות [פ"ה ס"ו ו] שהקשה דכל לווה יאסור נכסיו בקונם על המלוה ולא יוכל לגבות חובו, ודקדק הרא"ש בלשונו הקושיא שהקשה שיאסור 'הנכסים' ולא שיאסור הנאה ממנו, וטעמא משום דכיון שהוא נוטל שעבודו חשיב שאת שלו הוא לוקח ולא הוה בכלל נהנה מחברו, ועיי' במחנה אפרים גבית חוב ס"ג שכתב יסוד זה, וכ"מ בר"ן שהקשה דאין אדם אוסר 'נכסי' חברו על חברו ומבואר שאסר נכסיו.

אלא שהקשה רע"א דאם מייירי מתני' דאסר הנאה מנכסיו לכאורה בכה"ג צריך להיות שלכ"ע ויתור אסור, דכל הסברא של ויתור הוא משום דאי"ז נהנה ממנו, אבל באוסר נכסיו כיון שהם אסורים עליו הרי נהנה מהם, ועיין לעיל לב ע"א שהובא דבאחרונים חלקו על סברת הרע"א דהמחלוקת אם ויתור מותר או אסור הוא אף בגוונא שאסר הנאה מהנכסים ומשום דהוה הנאה פחותה שלא היה דעתו לאסור הנאה זו, וכן נראה בר"ן בהמשך שכתב דאם אומר שאוסר הנאה זו בהדיא נאסר וע"כ שהוא תלוי באומדנא.

והרע"א הוכיח שלא כדבריו מהגמ' בכתובות ע"ב בדמשנה שם מבואר דהמדיר את אשתו שלא תהנה ממנו אסור לו ליתן לה מזונות, ולכאורה התם נמי צ"ל שהוא הדיר אותה הנאה מנכסיו שאם אסר אותה הנאה ממנו אמאי אסור לו ליתן לה מזונות, הרי הוא משועבד לה ויכול ליתן לה מה שחייב לה, אלא שהקשה רע"א דאם מיירי שאסר הנאה מהנכסים מה מקשה הגמ' שם דלא יוכל להעמיד פרנס כיון דשליחותיה קא עביד, והרי הפרנס נותן לה מנכסים שלו ולא מנכסי הבעל, וע"כ דאע"פ שהוא אסר הנאה ממנו אסור לו לפרוע לו שיעבודו.

אולם לכאורה יש להוכיח כסברת רע"א מהמשנה לעיל מג ע"א דקתני שמעיקר הדין מותר למודר להלות כסף למדיר ואף שהמדיר מחזיר למודר את חובו, [וכל האיסור שם הוא גזירה מדרבנן עי"ש], לא חשיב שנהנה ממנו כיון שהוא משועבד לו להחזיר חובו, אמנם אפ"ל דלא בכל מקום שיש לו שיעבוד על חברו איכא למימר הך סברא, דדוקא בהלואה מותר משום דפרעון החוב הוא תמורת ההלואה, שהמודר נתן לו את שלו בהלואה ועתה המדיר מחזיר לו את ממונו בחזרה ולכן י"ל התם אמרינן שהוא נהנה משל עצמו, אבל במקום שכל החיוב הוא משום שנשתעבד ליתן לו חפץ שלו, הרי נותן משלו וחשיב נהנה מחברו ואסור, ולפי"ז ליכא ראי' מדברי הרא"ש בכתובות שהביא הרע"א דהתם איירי בהלואה ולכן ההנאה לא ממנו.

ועוד יש להעיר מדברי הר"ן לעיל לד ע"א שכתב דבנכסי בעל אבידה אסורין על המחזיר שיכול ליקח שכר על חזרת האבידה משום דהוה כזבינא דרמי על אפיה שהרי יש לו אפשרות לעבוד במקום אחר, ונמצא שאינו הנאה אלא לבעל האבידה, ואם כל אחד שמחויב לשלם ליכא איסור במודר הנאה דאת שלו הוא נוטל כסברת הרע"א, אמאי הוצרך הר"ן לטעם דהוה כזבינא דרמי על אפיה הרי משלו הוא נהנה, אף לפי המבואר דרק בהלואה אמרינן דמותר משום שהתמורה שמקבל היא גופא מה שנתן שהרי נתן לו כסף וזהו מה שמחזיר, אבל פועל אף שמחויב לשלם שכר פעולתו, מ"מ כיון שמקבל דבר חדש י"ל דאסור במודר הנאה שהרי נהנה משל מדיר.

ולפי"ז יש לדון הכא בחצר השותפין אף שכל אחד משועבד ליתן חלקו לחברו שישתמש בו, מ"מ ל"ד להלואה שהוא לוקח ממש את שלו וא"כ הכא נאסר שהוא נהנה מחברו, ולפי"ז י"ל דהר"ן ס"ל כסברת הרע"א דבמודר הנאה מהנכסים לכו"ע ויתור אסור, אלא אע"פ שאיירי שהיא מודר הנאה ממנו ג"כ אסור וכמש"כ דיש חילוק בין שעבוד למכירה ושכר פעולה כמו שנתבאר.

אולם יעוין בר"ן לקמן מו ע"ב שמבואר מדבריו דמתני' איירי שאסר ע"ע את נכסיו על השותף, שכתב שם הר"ן לבאר דעת הראשונים שאסור השותף להנות מהחצר אף לאחר חלוקה ע"פ הגמ' לעיל לד ע"ב שאם אמר ככרי עליך דאסור אף לכשיצא מרשותו, והא תתם איירי שאסר ע"ע נכסיו ולא הנאה ממנו, וע"כ דהר"ן פליג על סברת הרע"א ואף באסר הנאה מנכסיו שייד הנדון של ויתור וכמש"כ הטורי אבן במגילה דף ח ע"א שהובא לעיל לב ע"ב שהוא תלוי באומדנא של הנודר, [אמנם יש לעיין מלשון הר"ן בעצמו בריש פרק אין ביו המודר], וע"ע בהשגות הראב"ד על הבעה"מ סוף ביצה כא ע"ב מדפי הרי"ף שמפורש בדבריו דמתני' איירי באסר את גוף החצר ולא אסר הנאה ממנו.

ב. הר"ן ביאר הטעם שיכול לאסור החצר אף שהוא משועבד לחברו דקונמות מפקיעים מידי שעבוד ולא רק שעבוד של בע"ח שיש לו רק זכות גביה אלא אף שיש לו זכות בפועל להשתמש מפקיע מידי שיעבוד, וה"ה שכירות שקנה השימוש הוה בכלל שעבוד שנפקע ע"י קונס, והקשה השלמי נדרים שהר"ן לקמן מו"ע"ב כתב בשם ר"ת דרך קונס כללי דדמי להקדש מפקיע מידי שיעבוד, אבל קונס

פרטי לא דבזה אלמוהו רבנן לשיעבוד ולא מפקיע מידי שיעבוד וא"כ מדוע הכא קונם מפקיע הרי אלמוהו רבנן לשיעבוד, ולהלן מו ע"ב יבואר ע"ש.

ג. ר"ן ד"ה ואיכא דמקשו. הר"ן כתב לישב דהא דק"ל כראב"י אף בדאורייתא אין ברירה הוא משום דויתור מותר במודר הנאה לכן מותרים להכנס לחצר, והק' הר"ן בשם רבנו יצחק דהא סתם לן תנא בכל הפרק דויתור אסור, וכונתו למשנה הראשונה בפרק אין בין המודר דדריסת הרגל וכלים במקום שאין משכירין, והמשנה מב ע"א דבשביעית לא ירד לתוך שדהו ופי' הר"ן משום דדריסת הרגל אסורה, וכן במשנה מ ע"א דלא ילונו ולא ישאל ממנו פי' הר"ן משום ויתור, ואפשר דג"כ המשנה דהיו הולכים בדרך דלר"י אסור להניח ע"ג סלע משום דהפקר כמתנה הוא בכלל ויתור שהרי לא איכפת למפקיר מי יזכה באותו ממון ויש לעיין בזה. והרע"א תמה על קושית הר"ן הרי כל האיסור של ויתור אינו אלא מדרבנן והא בדרבנן ק"ל דיש ברירה, וכתב השלמי נדרים הביא שכן תי' ברמב"ן וברשב"א ב"ב קז ע"א, ובדעת הר"ן אפ"ל דסבר דויתור אסור מדאורייתא, ועי' בקרן אורה לעיל מג ע"א שהוכיח כן בדעת הרמב"ם, אולם לקמן מח ע"ב מבואר להדיא בר"ן שויתור אינו אלא חומרא דרבנן, ובשלמי נדרים כתב דהר"ן ס"ל דהטעם דיש ברירה באיסור דרבנן הוא משום דספק דרבנן לקולא, אבל בנדרים ל"ש לומר הך כללא כיון שמדרבנן הוה דבר שיש לו מתירין ובזה לא אמרין ספק דרבנן לקולא, ועוד תי' בדבר שעיקרו דאורייתא אין ברירה.

ד. הר"ן הביא בשם הרמב"ן דלא דמי ברירה דהכא לברירה דעלמא וכו'. ביאר דבריו מבואר ברא"ש סוף סי' א' ובריטב"א מו ע"א דבכל ברירה כגון ב' לוגין שאני עתיד להפריש או בגט שכותב לאיזה שתצא בפתח תחלה אגרש, בשעה שהוא עושה את המעשה שמפריש תרומה או כותב גט אין מבורר על מה יחול החלות, אלא לאחר זמן מתברר למפרע על מה חל חלות התרומה מעיקרא ועל מי נכתב הגט, אבל כאן ל"ש הך סברא של ברירה לומר דא"א לומר שלא היה מבורר מעיקרא ועכשיו התברר הדבר למפרע, וא"א לומר שמה שמשתמש עכשיו מתברר שהוא שלו, שהרי עכשיו הוא משתמש בכל החצר ואם יחלקו לא יהא לו רק חצי מהחצר, אלא ע"כ דכאן הלשון ברירה כאן אינו כמו בכל מקום, וכתב הריטב"א שזה אחד מן המקומות שבתלמוד שיש לשון אחד בבי' מקומות וענינים מתחלף.

אלא ביאר הריטב"א וז"ל אלא כונת הגמ' ברירה הוא לומר שכל אחד ואחד מדין זכותו משתמש בכל החצר ולא חשבינן ליה משתמש בחלק חברו, וכ"כ הרא"ש וז"ל אלא הכא היינו טעמא דשרי ר' אליעזר כשאין בה דין חלוקה דמשום דכיון דע"כ שלחברו קנוי לו החצר לילך בכולו אין כח בידו לאסור עליו דהוי כאוסר על חברו את שלו, והיינו יש ברירה דכל עידן דע"ל בחצר רואין כאלו אותו מקום דריסתו קנוי לו לבדו שעל תנאי זה נקנית החצר מתחלה כיון שאין חברו יכול לכופו לחלוק, וברירה זו קנין היא דהוי כמאן דזכי להיות קנויה לכל אחד בפני עצמו בשעת דריסתו עכ"ל, ועי' בלשון הנמוקי"י שכתב כדברים האלה.

ונראה מדברי הראשונים שכונת הרמב"ן הוא דהזכות של שותף להשתמש בכל החצר אינו בתורת שיעבוד, כמו שהבין הר"ן דחשיב משתמש משל חברו ולכן דן הר"ן שיהא כאן קונמות מפקיע מידי שיעבוד אלא עיקר הקנין של השותפות היא שיהא לכל אחד זכות השתמשות בכולו, ולכן בשעה שהוא משתמש בחצר חשיב שמקום דריסתו קנוי לו לבדו, ואע"פ שמצד הבעלות בגוף החצר אין לכל אחד בעלות על כל הגוף, מ"מ לגבי זכות השתמשות בכל החצר הוא נחשב כבעלים גמור דעל כן נשתתפו שיהא לכל אחד זכות השתמשות בכולו כאלו כולו שלו, ולכן כשאוסר נכסי חברו עליו בקונם לא חל הקונם על הזכות השתמשות, כיון שכל ההשתמשות היא שלו ולא הוה שיעבוד מחברו.

ונראה מדברי הרמב"ן שהגדר של הבעלות של שותפות אינו כבעלות פרטית אלא יש כאן בעלות משותפת בגוף, ובעלות כזו מכיון שאין לכל אחד חלק מסוים בגוף לכן זה מחייב שיהא לכל אחד זכות השתמשות בכל החפץ, ולכן נחשב הדבר שהוא משתמש בשל עצמו ולא שיעבוד מחברו, אולם באמת אף בשעה שהוא משתמש לא נחשב בעלים גמור על כל הגוף ויבואר להלן הנפק"מ בזה, ועי' במאירי שהביא פי' זה וכתב דהרי ע"כ אף בשעה שמשתמש אינו שלו לגמרי שהרי חברו מעכב עליו להכניס תנור וכירים שם באותה שעה, וע"כ שכל הקנין הוא רק לאותו שימוש מסוים שלא יכול לעכב עליו לעולם, ויל"ע בלשון הראשונים שכתבו שעל תנאי זה נשתתפו בתחלה, האם בכה"ג שירשו ולא עשו קנין יהא אחרת דב"ב יג ע"א מבואר לענין בכור ופשוט שעושים חלוקת ימים אע"פ שלא עשו קנין לשותפות ועי' להלן.

וכתב הר"ן בשם הרמב"ן ובכה"ג איתמר התם בגמ' תדע דהא מיבעיא ליה בהדירו דילמא רבנן מודו וכו', והרמב"ן הוכיח פירושו ממה שהגמ' מסתפקת האם רבנן במשנה שאוסרים ליכנס לחצר מודים לראב"י שאם הדירו זה את זה שמותרים ליכנס לחצר, וכונתו נראה דהר"ן שם ביאר דהסברא לומר שרבנן מודים לראב"י היכא שהדירו זה את זה, משום דכל מה שאוסרים במשנה משום קנס על מה שהדיר את עצמו הנאה מחברו, אבל אם חברו הדיר אותו הנאה שלא יהנה ממנו ל"ש קנס, ולכן בזה מודים רבנן לראב"י דיש ברירה, ואם רבנן סברי בכל מקום שאין ברירה איך יתכן שידו לראב"י כאן שיש ברירה, ולכן הכריח הרמב"ן דהנדון כאן של ברירה אינו דומה לכל ברירה שבכל מקום.

ה. וכתב הר"ן על פירוש הרמב"ן וז"ל ואינו נוח לי דאם איתא מאי לישנא דאין ברירה ויש ברירה דאמרין התם בפרק הפרה, הרי אין טעמו של ראב"י משום יש ברירה, אלא מפני שאתה אומר שמשנה ראשונה 'כל החצר קנוי לכל אחד מהם', ונראה מדברי הר"ן שהבין בדברי הרמב"ן כונה אחרת דלא כמש"כ הראשונים שהובא באות הקודם, דנראה שהר"ן הבין דהרמב"ן חולק על הסברא של אי דמר לאו דמר, וסבר הרמב"ן דשייך לומר שלשיניהם יש להם בעלות על הכל ולכן כל השימושים הם של כל אחד, וזה מש"כ הר"ן שלפי הרמב"ן נמצא שטעמא של ראב"י הוא שמשנה הראשונה כל החצר קנוי לכל אחד מהם, וכן מבואר בהמשך לשונו שכתב ולפיכך נראה לי וכו' משום דליכא למימר אהאי חצר כולה דמר וכולה דמר דאי דמר לאו דמר ואי דמר לאו דמר וכו', ומשמע שהר"ן בא לאפוקי מסברת הרמב"ן שהבין שיכול להיות דשניהם יש להם בעלות על הכל ולכן בשעה שכל אחד משתמש הוא בעלים לגמרי על כל ההשתמשות שלו, [ועי' בברכ"ש סי' כז אות ב' ובקה"י חגיגה סי' א' [ד"ה והנה] שמבואר מדבריהם כמש"כ דסברת הרמב"ן הוא משום שחולק על הסברא של הר"ן דאי דמר לאו דמר וסבר הרמב"ן דשייך לומר גדר זה], אולם מדברי הראשונים באות הקודם נראה שסברת הרמב"ן היא רק לגבי הזכות השתמשות בחפץ דלא הוה שיעבוד, אבל לא שיש לכל אחד בעלות על הכל.

הערות וצינונים פרק השותפין

דף מה:

א. הר"ן חולק על הרמב"ן וס"ל דדמי לברירה דעלמא, אלא דהכא עדיפא מכל ברירה וכאן לכו"ע יש ברירה, וביאר הר"ן דבשעה שלקחו את החצר על דעת כן לקחו אותה שבשעה שישתמש בה אחד יהא כולו שלו לתשמיש, ומכיון שבתחלה אינו מבורר אותה שעה לכן צריך להגיע לדין של ברירה לומר שמתברר שמעיקרא קנה אותה שעה שהוא משתמש בה, ובאותו זמן שהוא משתמש בה הוא קנוי לו לגמרי והגוף החצר לענין שיד לו, והוסיף הר"ן שהרי מצינו שאדם יכול להקנות חודש אחד לראובן וחודש לשמעון וכמו שמצינו באחריו לפלוני שיש קנין לזמן, ה"נ בשותפין הוא קנוי לכל אחד לזמנים מסוימים, [ויש לעיין האם בשותפות שלא קנו אותה ביחד אלא שירשו יהיה את סברת הר"ן שבתחלה לקחו את החצר ע"ד כן, דמצינו בגמ' ב"ב יג,א לענין חלוקת בכור ופשוט שעושים חלוקת ימים, ומשמע בראשונים שם דזה חלוקה בגוף, ולא חלוקה של פירות וכסברת הר"ן כאן, והרי התם ל"ש לומר דע"כ כן נשתתפו, ועי' בחי' ר' שלמה ב"ב שכתב כן ועי' בגליון מהרש"א בשו"ע דפשיטא ליה דה"ה בירושלים].

וכתב הר"ן שהכא עדיף מברירה דעלמא כיון שמעיקרא ברור שיהא לכל אחד זמן שישתמש בחפץ, אלא שלא מבורר מתי הוא אותו זמן, ול"ד לשאר ברירה שלא ברור מעיקרא בשעת עשיית החלות על מי יחול החלות ורק אח"כ מתברר למפרע, וכוננו דהחסרון של ברירה הוא שלא שייך להחיל חלות מסופקת, ולכן כ"ז רק בשני לוגין שאינו יודע על איזה יין יחול החלות דבכה"ג לא אמרינן שיכול להתברר בסוף, אבל הכא יודע ברור שיחול חלות שקונה עכשיו זכות השתמשות בחצר, אלא שאינו יודע מהו הזמן שיחול החלות, בכה"ג אין חסרון של ברירה דאיי"ז חלות מסופקת דרק הזמן לא ידוע אבל החלות ברורה למי הוא חל.

והנה דעת רש"י בחולין יד,א דאף למד"א אין ברירה חל חלות אלא שלא יודע היכן, ולכן כתב רש"י דב' לוגין שאני עתיד להפריש חל חלות תרומה ואסור לשתות את כל החבית שלא ידוע היכן התרומה דאין ברירה ולעולם לא יוכל הדבר להתברר, ונראה דזה שלא כסברת הר"ן כאן, דלמבואר יסוד דברי הר"ן שאין ברירה דל"ש שיחול חלות מספק, אבל לרש"י חלות מספק לכו"ע חל, וכל הנדון האם הוא יכול להתברר למפרע, וא"כ אין סברא דמכיון שברור שיחול חלות לבסוף לכן יכול להתברר למפרע, עי' במערכת הקנינים סוף סי' יג מש"כ לבאר בר"ן.

הראשונים [נמוק"י מאירי ויש"ש ב"ק פ"ה בדיני ברירה] הקשו על סברת הר"ן דא"א לומר כאן דזה תלוי בדין ברירה, שהרי יכול להשתמש בכל החצר ועוד שמשמש היום כאן ולמחר במקום אחר, וכונתם נראה דאם הגדר של ברירה שהגוף קנוי לו במקום משתמש, נמצא שבשעה שהוא משתמש בכל החצר לשותף השני אין כלום עכשיו, וזה לא יתכן דא"כ במה הם שותפין וגם דבמקום שהוא משתמש עכשיו אין לחברו כלום ואיך יתכן שמחר יהא של חברו, אולם הר"ן בעצמו כתב דזה כמו אחריו והתם באחריו יש שפירשו שעכשיו יש לו קנין על הזמן של אח"כ, אבל הראשונים סברו שא"א לדמות לאחריו כיון שיסוד הענין של שותפות הוא שעכשיו הם שותפין בחצר אף בשעה שכל אחד משתמש, אך להר"ן השותפות הוא במה שיש לו עכשיו בעלות על הזמן של אח"כ, [ואגב מבואר מדברי הר"ן חידוש שיש קנין של אחריו לעצמי עי' בקצה"ח סי' רמ"א סק"ד שדן בזה].

ב. וצריך לבאר מה שכתב הר"ן שיש כאן חסרון של ברירה והרי הר"ן דימה קנין של שותפות לאחריו, והרי זה ברור לכאורה שבכל אחריו לפלוני אין חסרון של ברירה, ונראה שכל החסרון של ברירה הוא רק באופן כזה שהחלות אינו מבורר כהך דב' לוגין שאני עתיד להפריש שלא ברור בתוך החבית של יין על איזה מהב' לוגין יחול חלות תרומה, וכן כשכותב גט לאיזה שתצא בפתח תחלה, דלא ברור על איזה מהנשים יחול כתיבת לשמה, אבל בנכסי לך ואחריו לפלוני הדבר ברור שמקנה לו שדה זו והיא מסוימת אלא שזמן הקנין אינו מבורר, ובה אין חסרון של ברירה דחסרון ידיעת הזמן אין חסרון של ברירה.

ויש להוסיף בזה עוד דהנה בנתה"מ סי' רמ"ח סק"ד כתב דבכל אחריו יש חסרון של כלתה, ולכן מיירי רק כשקנה בכסף או בשטר והשטר קיים או שאומר מעכשיו, אולם הגרש"ש במערכת הקנינים והחזו"א כתבו שאין חסרון של כלתה באחריו, ומשום דכמו שיש בחפץ שימושים שונים ה"נ החפץ מחולק לזמנים ויכול עכשיו לקנות את הזמן המאוחר יותר בחפץ, והיינו שיהא שלו הזמן של אחר מיתת הראשון, ולכן אין חסרון של כלתה שכבר חל עכשיו הקנין וכבר קנה את הזמן ההוא, אלא שלא מבורר מתי הזמן ההוא יהא, ולפי"ז ה"ה נמי ל"ש חסרון של ברירה כיון שכבר חל עכשיו קנין בקרקע על זמן של אח"כ ורק לא מבורר מהו הזמן, והנה בכל לאחר ל' יש חסרון של כלתה ולא אמרינן שיוכל לקנות את הזמן של לאחר ל' ולא יהא חסרון של כלתה, וביאר הגרש"ש שם דלאחר ל' אם רוצה שיחול החלות עכשיו היה נעשה שלו לגמרי מיד, אבל הכא הרי כבר נתן אותו לאדם אחר ולכן ל"ש שיחול הקנין מיד.

ונראה דמה שבשותפין יש חסרון של ברירה אע"פ שכתב הר"ן שקונה זמנים מסוימים מ"מ מבואר בר"ן שבאותה שעה שהוא משתמש בחצר לא קונה את כל החצר אלא קונה רק את אותו מקום בחצר שמשמש בו, וז"ל וראב"י פליג משום דס"ל דיש ברירה ומשו"ה אמרינן דכל שעה ושעה שנכנס לחצר בדנפשיה עייל, "וגוף החצר קנוי לו לאותו תשמיש שאינו משתמש מקנין שיעבוד אלא מקנין הגוף", ומדויק מדבריו דכל הנדון של ברירה הוא רק לגבי אותו תשמיש שהוא משתמש בו ולא לגבי גוף החצר, אלא על גוף החצר יש בעלות של משותפת של שניהם, וא"כ י"ל דמכיון שכל שעה ושעה שהוא משתמש הוא קונה חלק אחר בחצר לכן יש בזה חסרון של ברירה, ול"ד לאחריו ששם ברור שקונה את הקרקע המסוימת, אבל הכא מלבד מה שקונה לזמנים מסוימים הוא קונה ג"כ חלקים אחרים ולכן בזה יש את החסרון של ברירה שבכל מקום שהחלות לא מבורר שלא ברור עכשיו איזה חלק יהא שלו מחר, ואם היה הדין בשותפין שכל פעם שמתמש הוא קונה את כל החצר היה דומה ממש לאחריו, אבל כיון שקונה רק מקום משתמש בו לכן יש בזה חסרון של ברירה, [והנה לפי מש"כ החזו"א והגרש"ש דבכל אחריו אין חסרון של כלתה א"ש דבשותפין ג"כ הדין כן, אבל לפי הנתה"מ דיש חסרון של כלתה אף בלא אחריו א"כ צ"ל דהכא כל קנין שותפות חשיב כאומר מעכשיו].

ג. רע"א בתשובה [סי' סו] כתב שאם ישראל ועכו"ם קנו חצר שאין בו כדי חלוקה בשותפות והם משתמשים בו בזמנים חלוקים הרי"ז תלוי ברמב"ן ובר"ן שלפי הר"ן יהא לישראל חיוב להניח שם מזוזה בשעה שהוא משתמש, ולא חשיב שיש כאן בעלות של עכו"ם ליפטור מחיוב מזוזה, מכיון שהר"ן בזמן שמשמש הוא קנוי קנין הגוף לגמרי לישראל לכן חייב במזוזה, אבל לפי הרמב"ן

שלעולם הוא בשותפות של שניהם אין חיוב מזוזה אף בשעה שהישראל משתמש בה, משום דאף באותה שעה יש לעכו"ם חלק בה דלחיוב מזוזה בעינן שיהא בית דירה של ישראל, [עיי"ש עוד מש"כ נפק"מ לענין ישראל ועכו"ם ששכר בית ביחד, דאע"פ שלפי סברת הר"ן יהא חיוב מזוזה בשעה שמשתמש בה הישראל, מ"מ כיון שכל החיוב של שכירות הוא רק מדרבנן אפשר לסמוך על סברת הרמב"ן עיי"ש].

ומבואר מרע"א שלפי הר"ן הישראל נקרא בעלים גמור באותה שעה ואנו דנים כאלו שאין לעכו"ם חלק בה, ולכאורה קשה לפי מה שהוכחנו מלשון הר"ן דרך כלפי אותו השתמשות הוא שלו איך אפשר לחייב הישראל במזוזה הרי יש כאן בעלות של עכו"ם באותו חצר, וצ"ל שכונת רע"א שאופן החלוקה בשותפות עם העכו"ם הוא שהוא משתמש בכל הבית ואח"כ העכו"ם אבל אינם משתמשים ביחד, שהרי לפי מש"כ הר"ן דרך במקום שהוא משתמש קנוי לו לכאורה אותו מקום אין בו ד' על ד' וע"כ דהרע"א מיירי בכה"ג שאופן השימוש של הישראל הוא בכל החצר.

בקצה"ח [קע"א סק"א] הקשה לראב"י אמאי לא חל הקונס הרי בשעה שהוא משתמש בו הוא קנוי לו קנין הגוף והוא שלו, וכיון שחל באותה שעה הכלל הוא דקדושת הגוף לא פקע, וה"ה קונמות דקדושת הגוף דמי, [וכונת הקצה"ח להקשות באופן שהדירו זה את זה שיחול הקונס כשחברו משתמש], ותי' הקצה"ח דכיון שהוא רק קונס פרטי פקע בכדי כדמבואר לעיל כט"א, ונראה שכונת הקצה"ח שאותו מקום שהוא משתמש אסר על חברו אבל אין לו בעלות לאסור את כל החצר דהיינו במקום שאינו משתמש, וע"י בהגהות פתוחי חותם שהביא דבאמרי משה [סי' י"ג] כתב ע"ד הקצה"ח דכיון דאף בשעה זו אינו שלו לעולם ע"כ לא יחול איסור קונס להפקיע זכות של חברו, דכדי שיחול דין של לא פקע בכדי צריך שיהיה לו זכות בזה לעולם, ע"ע בספר קונטרסי השעורים בענין שותפין אות ד' שתמה ע"ד הקצה"ח ממה שכתב בקצה"ח סי' קי"ז דאם אין לו בעלות גמורה לחפור בה בורות אין ההלכה שקונמות מפקיע מידי שיעבוד, וא"כ הרי ברור שבשותפין אין לו כח לחפור ולהפסיד את השותף השני, עיי"ש מש"כ לבאר.

במנחת חינוך [מצוה ר"פ אות ה'] כתב לדון לסברת הר"ן דישאל וכהן שיש להם שותפות בעבד כנעני האם יוכל לאכול בתרומה ביום שהוא של כהן שהרי כתב הר"ן דביום הזה יש לו קנין הגוף והוא שלו לגמרי, ואע"פ שבימים שהוא של ישראל לא יוכל לאכול בתרומה כיון שהוא קנוי לישראל, מ"מ אי"ז סתירה שיום אחד יהא עבד של כהן ויום אחד יהא עבד של ישראל, ול"ד להא דאמר בגיטין מגב, דחצי עבד וחצי בן חורין לא שייך חלוקה לענין איסור, דהסברא התם הוא שלא מצינו עבד שהוא משתעבד ואח"כ משתחרר אבל הכא שהוא עבד כל הזמן מותר לו לאכול בתרומה].

ומבואר דס"ל למנ"ח דלפי הר"ן הוא באותה שעה שהוא של שותף אחד הוא קנוי לגמרי וזה צ"ע מלשון הר"ן שמבואר שאין כל החצר קנויה לו אלא דוקא מקום תשמישו, וצ"ל דמכיון שהם עשו חלוקת ימים ובכל יום יש לעבד אדון אחר ורק לאדון זה יש בו זכות השתמשות ולא לשני לפיכך באותו היום שהוא של כהן אין לישראל קנין בו ולכן אוכל בתרומה, ואע"פ שיש עדיין בעלות לישראל על הזמן של מחר מ"מ אי"ז סיבה שלא יוכל לאכול עכשיו בתרומה.

וע"ע במנחת חינוך [מצוה מ"ב אות י"ב] שנסתפק בעבד עברי של ב' שותפים האם יוכל למסור לו האדון שפחה כנענית, דהדין הוא שאין לאדון זכות למסור לו שפחה כנענית שאינה שלו, וכיון שהוא קנוי לב' בני"א איך יוכל לישא שפחה כנענית הרי יש בו חלק שאינו שייך לאותו אדון ונמצא שהוא משתמש בשפחה שאינה של האדון שלו, וכתב דלפי מש"כ הר"ן כאן דבשעה שהוא קנוי לאותו אדון הוא קנוי לו קנין הגוף א"כ יהא באותה שעה הוא שלו לגמרי ויכול ליתן לו שפחה כנענית וגם בזה צ"ל כנ"ל שכל יום זה בעלות גמורה. **ע"ע בקה"י** סנהדרין [סי' י"ד] דן לענין שותפות בכתובת ס"ת האם יוצאים בזה יד"ח מצות כתיבת ספר תורה דבעינן שיהא לכם, וכתב שזה תלוי במחלוקת הרמב"ן והר"ן, ויש לדון בכ"ז.

בתשובות משכנות יעקב [יו"ד סי' מ"ז] הקשה על דברי הר"ן שכתב דבשעה שכל אחד משתמש הוא שלו לגמרי, מה דאיתא בב"ק נ"א, דקאמר דבשותפין שיש להם בור ונשתמש בו אחד ובא השני ונשתמש בו והוזק בבור באותה שעה שמשתמש דלרבנן דסברי אין ברירה כל אחד משתמש בשל חברו, לכן חייב המשתמש בנזקי הבור משום דבשעה שמשתמש יש לו דין שואל על חלק חברו, אבל לר' אלעזר בן יעקב דסבר יש ברירה נמצא שהוא משתמש בשל עצמו ואין לו דין שואל על חלק חברו לכן אינו חייב בנזקי הבור רק על חלק של עצמו, והקשה דלמבואר בר"ן דבשעה שהוא משתמש הוא קנוי לו קנין הגוף א"כ כ"ש שיש סיבה לחייב אותו לבדו בנזקי הבור, **אולם** לפי מש"כ דלפי סברת הר"ן כל הבעלות שלו הוא רק לאותו השתמשות בלבד אבל עצם הבעלות בגוף הבור הוא של שניהם ממילא לענין חיוב נזיקין אין לחייב לחייב את השותף שמשתמש בו לבדו כיון שיש בעלות של עוד שותף על עצם הבור.

ה. הנמוק"י ב"ב פרק יש נוחלין (סג,א מדפי הר"ף) כתב דכיון דק"ל כראב"י דיכול להכנס בחצר שאין בו דין חלוקה, ה"ה שיוצאים באתרוג של שותפין יד"ח ביום ראשון היכא שקנו אותו ע"ד לצאת בו וא"צ כל אחד להקנות חלקו לחברו, [עיי"ש שחילק בין אתרוג שירשו בתפוסת הבית שאין יוצאים בו יד"ח], ולכאורה כל זה רק לסברת הר"ן דבשעה שהוא משתמש בה הוא קנוי לו קנין הגוף, אבל לפי סברת הרמב"ן שקנין הגוף אינו שלו באותה שעה אלא שיש לו קנין להשתמש בכולו לכאורה בכה"ג לא חשיב קנין הגוף אלא הוה רק קנין פירות ולא מקרי לכם, ויש לדון אף לר"ן שיש לשותפות בעלות בשעה שמשתמש מ"מ כיון שאף לשותף השני יש בזה בעלות האם זה חסרון בלכם.

בקצה"ח [רמ"א סק"ג] הביא דברי הנמוק"י וכתב דמוכח מכאן דאף קנין הגוף לזמן חשיב קנין הגוף, ואע"פ שכתב הר"ן לעיל כט"א שכל קנין שהוא לזמן הוא קנין פירות, מ"מ רק לגבי קנין אישות הוה כקנין פירות שבזה צריך קנין עולמי, אבל בשאר דברים אין הלכה של קנין הגוף עולמית אלא אף קנין לזמן חשיב קנין הגוף ולכן סבר הנמוק"י דיכול לצאת בו יד"ח אתרוג ולא הוה קנין פירות אלא חשיב קנין הגוף, וע"י בחזו"א כאן מש"כ לדון בדברי הנמוק"י ובמערכת הקנינים סי' י"ב.

ו. השער משפט [סי' רע"ה סק"א] נסתפק בישראל שהיה שותף עם גר, ומת הגר דנכסיו נעשים הפקר אי אמרינן כל הקודם בו זכה, או שמיד שמת הגר זכה בו הישראל שהוא שותף בו, משום דבשותפין מיד שנסתלק אחד מהם ממילא זוכה בו חברו בלא מעשה קנין, ובשיעורי הגר"ש ב"מ דף כו ע"ב הוכיח כן מהא דמבואר בגמ' שם דראה סלע שנפל משלושה אנשים דאע"פ שיש בו רק ב' פרוטות חייב להחזיר ואע"פ שאפשר שכל הג' הם שותפין בו ונמצא שאין בו שו"פ לכל אחד, אומרת הגמ' דשמא אחד מהשותפין מחל לאידך ונמצא שיש לכל אחד מהם שו"פ, ומבואר דכשנסתלק אחד מהשותפין ממילא זכה בה השותף השני.

בספר קונטרסי שיעורים ע"מ נדרים בענין שותפין הוכיח מדברי השער המשפט שע"כ שגדר של שותפות הוא שיש לכל אחד בעלות על הכל, אלא שלכל אחד יש מונע להשתמש בכולו מכח השותף השני, ולכן כשנשתלק אחד מהם ממילא זוכה בה חברו, והוכיח כן מלשון הרשב"ם ב"ב קו ע"ב דמשמע שלכל אחד יש מוחזקות בכל הנכסים, והיינו שהבעלות של שותפות היא בעלות משותפת בגוף, ובזה ביאר מש"כ רש"י גיטין מז, בלענין שותפות של עכו"ם וישראל בטבל, ע"ש מש"כ לבאר בר"ן בסוגיין ע"פ יסודות אלו, ע"ש.

דף מו.

איסור העמדת ריחים ותנור

(א) מתני' ושניהם אסורים להעמיד ריחים ותנור וכו'. הר"ן פי' דאע"פ ששותפין אינם מקפידים על העמדת ריחים ותנור, מ"מ כיון שיש זכות לשותף לעכב ואינו מעכב ונותן לו להעמיד שם הר"י בכלל ויתור שאסור במודר הנאה ולכן אף ראב"י מודה בזה, אבל הרישא של המשנה מיירי לענין הילוך בלבד ובזה אין ביד שותף לעכב שהחצר עומדת להילוך.

בתוס' כתבו בשם י"מ דהטעם שאסור כיון דאם הוא מעמיד תנור באים רוב עם ומשתמשים בכל החצר, ואם מגדל תרנגולים הם מתפשטים בכל החצר, וס"ל לתוס' שאין לו זכות להשתמש בכל החצר, וכ"כ תוס' מה, ב דלשטוח פירות בכל החצר אסור, ומהר"ן נראה שחולק על תוס' וס"ל דיש לשותפים לעשות שימוש בכל החצר, [ועי' בטור חו"מ סי' קס"א שהביא דעת הרי"ף שאין לשותף כח לעכב חברו מלהעמיד ריחים ותנור, והרא"ש חולק ע"ז, ובדרישה שם ביאר דלפ"ז הא דמבואר במשנה דאסור במודר הנאה, צ"ל כמו שפי' תוס' שיבאו להשתמש ע"ז בכל החצר ולזה אין לו זכות].

ואפשר לפרש באופ"א את הטעם שאין יכול להעמיד כירים ותנור, דכיון שצריך הסכמה של השותף להשתמש וכמש"כ הר"ן שיש בידו של השותף זכות לעכב על חברו, לכן ל"ש לומר בזה את סברת הר"ן דיש ברירה, דסברת הר"ן דיש ברירה הוא מחמת שמתחלה קנו את החצר ע"ד כן כמש"כ הר"ן לעיל, וא"כ י"ל דכ"ז רק בדבר שאין כח לשותף לעכב דבזה אפ"ל שמתחלה קנו אותו ע"ד כן ובזה יש ברירה, אבל אם יש בידו לעכב א"א לומר שזה היה מונח בקנין דמעיקרא ולכן בזה ליכא למימר ברירה אלא אמרינן אין ברירה ונמצא שמשמש בשל חברו, [נמצאו סברא זו בר"ן לקמן ע"ב שכתב דבבב"ב שיש בו כדי חלוקה אף ראב"י מודה כיון שיכול לכופו לחלוק ל"ש לומר דמעיקרא קנו ע"ד כן שהרי יכול לחלוק], ועי' ביד שאול רכו ס"ק ח' שכ"כ, ועי' תוס' ר"י ד מש"כ.

אחד מן השוק לאיזה צורך יכול ליכנס

(ב) ר"ן ד"ה היה אחד מן השוק. הביא הר"ן שנחלקו הרשב"א והרא"ה בהא דהיה אחד מן השוק מודר הנאה דיכול להכנס האם רק לצורך השותף או אף שלא לצורך השותף, דדעת הרשב"א דרק לצורך השותף יכול להכנס, אבל דעת הרא"ה שיכול להכנס אף שלא לצורך השותף, **והנה** בשו"ע [סי' רכו סעי' א'] הובא דעת הרשב"א שאסור לאדם מהשוק ליכנס שלא לצורך השותף, וכתב בביאור הגר"א סק"ד וז"ל דהא קי"ל בדאורייתא אין ברירה, אלא דכאן אמרינן ברירה דע"ד כן קנו החצר תחלה וכו' כמש"כ הרא"ש והרשב"א בשם הרשב"א הצרפתי ולכן דוקא בכה"ג עכ"ד, ונראה מדבריו דלפי הרמב"ן ששניהם יש להם בעלות על הגוף יכול לאסור על אחד מהשוק ואין לו זכות לומר שנכנס לתוך חלק של השותף השני, דרק לגבי השתמשות של השותף יש סברא לומר שהוא משתמש בשלו, ומבואר מדברי הגר"א דסברת הרא"ה היא ע"פ דעת הר"ן שיש לשותף קנין הגוף באותה שעה לכן לגבי הזכות של השותף לא חל קונם על החלק של השותף ולכן יש לו זכות ליתן אותו השתמשות לאדם מהשוק ליכנס כיון שלא נאסר החצר עליו, ועי' בברכ"ש סי' כ"ז מש"כ לבאר.

והנה אף שהר"ן לא הסכים עם סברת הרא"ה, אף שדעתו של הר"ן לעיל דגדר השותפות דקנוי לו קנין הגוף באותה שעה, צ"ל דסברתו הוא דרק מה שנצרך לשימוש של השותפות בזה אמרינן יש ברירה והוה הגוף שלו להך השתמשות באותה שעה אבל מה שלא נוגע לשימוש בחפץ לא אמרינן כן ולכן לגבי כל העולם הוא בעלים גמור ויכול לאסור בקונם, ועי' בריטב"א שכתב לבאר סברת הרא"ה וז"ל לפי שאין אדם יכול לאסור על אחרים שאינו שלו לגמרי, ויש רשות לאותם אחרים להשתמש שם בע"כ של מדייר כגון זה שאפשר ליכנס על כוחו לצורך חברו, וכיון שכן לא חייל עליה קונם דידה כלל, ואפילו שלא מדעתו רשאי ליכנס שם, וצ"ב כונתו.

(ג) ר"ן ד"ה אי אמרת בשלמא. כתב הר"ן דהא דכופין למכור הוא רק באופן שהדיר עצמו מנכסי חברו, שאין לו הנאה מזה, ולא באסור שותף אחד את השותף השני שלא יהנה מהחצר, והרא"ש ביאר דא"כ כל אחד ידיר את שותפו כדי שע"ז ימכור לו חלקו, וכתב הר"ן להקשות על הרמב"ם [פ"ז ה"ה] שפסק דהא דמבואר במשנה דכופין אותו למכור אף באופן ששותף אחד הדיר את חברו, דמבואר בגמ' דילן דהא דכופין אינו אלא את המודר שהדיר את עצמו כיון שלא יוכל להשתמש וכבר השיג ע"ד הראב"ד, ועי' במגיד משנה שכתב דהרמב"ם סבר דלמודר א"צ לכופו כיון שהוא זכור להנדר אלא להמדייר יש לכופו, ועי' בשלמי נדרים שכתב דסברת הרמב"ם היא דכיון דהמדייר עובר על כל יחל לכן יש חיוב לכופו שלא יכשל באיסור.

דף מו:

(יד) גמ' מחלוקת ביש בה כדי חלוקה אבל באין בה כדי חלוקה כו"ע מודו. כתב הר"ן הטעם דביש בו כדי חלוקה סברי רבנן דלא אמרינן הוברר בשעת קנייתם דלא ברור דזה יבוא לחלקו, וכונתו דהא כתב הר"ן לעיל דהסברא דיש ברירה הוא דנתברר עכשיו שזה מה שקנו בשעת הקנין מעיקרא, אבל בחצר שיש בו כדי חלוקה דיכול לתבוע חלוקה אי"ז ברור בשעת הקנין שיבוא לידו חלק כלל ולכן ל"ש לומר בזה ברירה, **וצ"ב** לפי"ז נמצא דרק משום שמעיקרא נשתתפו ע"ד כן אמרינן ברירה, א"כ אטו אם ירשו חצר ולא עשו קנין מעיקרא לא שייך סברת הר"ן דע"ד כן נשתתפו בשעת הקנין האם יהיה הדין אחרת, ועי' בגליון מהרש"א בסי' רכו שכתב שאין חילוק בין אם ירשו חצר שאין בו דין חלוקה או שנשתתפו ביחד וצ"ב, **אמנם** הרא"ש ביאר דכיון דיש בו דין חלוקה לא סמכינן אברירה וצ"ב כונתו, והנה לפי הרמב"ן שסבר דהכא לאו מדין ברירה צ"ב מה הסברא דביש בו כדי חלוקה אסור ועי' לקמן.

יש בו כדי חלוקה ד"ה אסור

טו) גמ' מחלוקת באין בו כדי חלוקה אבל ביש בו כדי חלוקה דברי הכל אסור. ביאר הר"ן דביש בו כדי חלוקה כיון שיכול לחלוק יש חסרון של ברירה דא"א לומר דבשעת הקנין נתברר כיון דיכול לחלוק, והנה לפי סברת הרמב"ן צריך להבין מה הטעם דביש בו כדי חלוקה לא אמרינן ברירה, וברא"ש בפסקים וברשב"א ביארו דכיון שיכולים לחלוק א"כ עצם זה שלא חולק נמצא שמהנו בזה, והסברא בזה דכיון שיכול לאסור עליו ע"י חלוקה לא פקע ממנו תורת בעלים על החפץ לענין זה שיוכל לאסור על חברו.

אולם יש להקשות א"כ אמאי בחצר שאין בו כדי חלוקה לא חל הקונם הרי יכול לתבוע גוד או איגוד דמבואר בגמ' ב"ב יג, א וא"כ הרי"ז כמו חצר שיש בו דין חלוקה, והנה לדעת הר"ן דהסברא היא כיון שלא ברור הקנין מעיקרא כיון דיש בידם לחלוק, י"ל דכל זה סברא רק לגבי חלוקה, אבל גוד או איגוד הוא מעשה מכירה ואי"ז תביעת חלוקה ואמרינן דמעיקרא בשעת קנין קנו זכות שכל אחד ישתמש בחצר כיון דגוד או איגוד אינו מגרע בקנין דמעיקרא כיון שזה דבר חדש שמכר לו אבל לפי סברת הרמב"ן קשה.

ובחזון יחזקאל [פ"ב מ"א] כתב לבאר דרך בחצר שיש בו דין חלוקה דבעצם יש לו אפשרות עכשיו לחלוק לכן בזה שלא חולק נמצא שכאילו הוא נותן לו חלקו בחצר להנות ממנו ואסור במודר הנאה, אבל אם צריך לומר גוד או איגוד הרי צריך לומר לו גוד, והיינו שיתן לו אפשרות לקנות את החצר ואם ירצה המודר לקנות כולו הרי נמצא שימשיך להשתמש בחצרו לכן דבר כזה לא נחשב שמהנהו, ואף שיתכן שלא ירצה לגוד מ"מ א"א לדון שנהנה ממנו ולכן מותר במודר הנאה, וע"י בתשובת **הרשב"א** [ח"ב קמ"א] שעמד בקושיא זו וכתב כסברת החזון יחזקאל וז"ל לא היא דדילמא איהו מסתלק ולא חבירה דאי אמר ליה גוד או איגוד דילמא חבירה אגיד ולא מוגיד ליה עכ"ד.

שותפין שחלקו האם אסורים להנות זה מזה

טז) ר"ן ד"ה אבל יש בה דין חלוקה אסור. כתב הר"ן שנחלקו הרשב"א והרמב"ם האם לאחר שחלקו השותפין בחצר שיש בה דין חלוקה יכול להנות מהחלק שלו בחצר או לא דהרשב"א כתב דלא יוכל להנות מזה עד שיתיר נדרו דכיון שאין ברירה נמצא שהוא נהנה מדבר האסור לו, והרמב"ם חולק דיכול להנות לאחר חלוקה מאותו חלק שקיבל בחצר.

והנה בנמוקי יוסף מבואר דיש כאן ב' נדונים, א' עצם החלוקה עצמה שהיא כמקח דמבואר לעיל לא, א' דבמכירה עצמה איכא הנאה במודר הנאה, ב' אף לאחר שחלקו אסור להנות מהחצר דכיון שאין ברירה הרי"ז דומה להא דמבואר לעיל לד, ב' שאם אומר ככרי עליך אסור ליתן לו הככר במתנה, ורק אם בא ליד אחר מותר להנות מהככר, ועל עצם החלוקה כתב הרשב"א דאסור דאע"פ שכל אחד מקבל חלקו, מ"מ כיון שמקבל סמוך לביתו נמצא שיש לו הנאה מחלוקה זו, וכן יש לו הנאה שעכשיו אין חברו יכול להשתמש בחלקו, ועוד כתב הרשב"א לאסור את ההנאה לאחר שחלקו משום שנהנה מהנכסים כהא דככרי עליך.

והנה על הסברא הראשונה כתב בנמוקי" בשם הריטב"א דמצד סברא זו לא חשיב הנאה כיון שמדין שותף שלו זכה כבר בחלוקה, וכאילו מקחו קודם לנדרו ויכול לומר שלי אני נוטל, וכונתו דכיון דמדין השותפות הוא שיכול לחלוק אי"ז נחשב שלוקח מחברו אלא את שלו הוא נוטל, ואף אם אין ברירה ויש לו דין לוקח מ"מ אין הכונה שהוא לוקח דבר חדש, אלא דכיון שאין ברירה דנים אותו כלוקח ולכן לענין מודר הנאה אי"ז נהנה מחברו.

ועיקר סברא זו כתב במחנה אפרים [גבית חוב סי'ג] לבאר סברת הרמב"ם אמאי מותר לו להנות לאחר חלוקה, וביאר דמכיון שאיירי שאסר הנאה מחברו ולא מהנכסים לכן מותר לחלוק דאת שלו הוא נוטל ולא נהנה מחברו, [וע"י לעיל בריש פרקין שהובא דברע"א כתב סברא זו שאם הוא מודר הנאה ממנו לא חשיב שנהנה במה שנכנס לחצר כיון שהוא לוקח את מה שמשועבד לו, ולכן כתב הרע"א דע"כ מיירי שאסר הנאה מהנכסים עצמם, ומדברי המחנ"א מבואר דס"ל הך סברא רק לענין זה שיהא מותר לו להנות לאחר חלוקה].

והנה במה שכתב הרשב"א לאסור אף אחר החלוקה משום דהוה כהא דאמר ככרי עליך לכאורה אינו אלא במקום שאסר ג"כ את הנכסים עצמם, דבמודר הנאה ממנו לא נאסר כיון שעכשיו אינו שלו כדכתב הר"ן לעיל לד ע"ב, וצ"ל דע"כ מיירי הכא שאסר הנאה ממנו ומהנכסים ולכן אסור בכל גונא, [דמהא דאסר הרשב"א הנאה מהחלוקה בעצמה ע"כ שאסר הנאה מהאדם דלא נהנה מהנכסים בעצמם בחלוקה] **ואפשר** לומר דלעיל בדף לד, א ולט, א הובא מש"כ החזו"א דבמודר הנאה מנכסי חברו דעתו ג"כ לאסור הנאה אף ממנו, ולפי"ז אי"ש שיש לדון כאן שאסר הנאה מהחצר ע"כ דעתו היה לאסור אף הנאה ממנו, [לפי"ז מבואר כאן בר"ן דלא כמש"כ רע"א בריש פרקין דמיירי במודר הנאה ממנו ולא מהנכסים דע"כ מיירי שאסר הנאה מהנכסים שהרי אם היה מודר הנאה ממנו ולא מהנכסים ל"ש לאסור מדין ככרי עליך כדאיתא בר"ן לעיל לד ע"ב].

ולפי"ז צ"ב סברת הריטב"א שכתב דהחלוקה מותרת דכיון דהוה כמקחו קודם לנדרו, דכ"ז רק אם אסר הנאה ממנו, אבל באסר הנכסים סו"ס נהנה מהם, **ואפ"ל** דהנה בקה"י [סי' ל'] הקשה על מה שכתב הרשב"א לדמות הנאה מהחצר לאחר חלוקה כמו דאם אמר לו ככרי עליך שאסור לו להנות מהם אף לאחר שנתן לו, דכל הסברא שם לאסור הוא משום שיש אומדנא שמתכוון לאסור אותו אף באופן זה, וא"כ זה דוקא כשחברו נותן לו הככר, אבל אילו יכנס מעצמו אותו ממון אליו לכאורה יהא מותר להנות מזה דזה דמי להא דאמרינן לעיל שאם בא ליד אחר מותר לו להנות דלא ניתן לו ממנו, וא"כ ה"ה הכא בחלוקה שותפות שהיא בע"כ לא נחשב הנאה ממנו, ולפי"ז י"ל דהריטב"א ס"ל שמצד הנאה מהנכסים ל"ש לאסור כלל שהרי לא נתן לו מדעתו ול"ד לככר כנ"ל, וכל הסברא לאסור הוא רק מה שנהנה ממנו ולזה ביאר דאף בחלוקה שותפין הוא נוטל את שלו.

יז) בסברת הרמב"ם כתב הר"ן דאנן סהדי שעל דעת כן נשתתפו שלא יוכל לאסור על חברו לאחר חלוקה, והא דלא אמרינן דאיכא להך אומדנא גם בעודם שותפין צ"ל דסברא זו היא רק לגבי החלוקה ולא לגבי ההשתמשות, ויש לעיין לסברת הר"ן האם ביורשים שיחלקו יהא אסור לאחר חלוקה דל"ש לומר דע"כ כן נשתתפו, ע"י בשלמי נדרים מש"כ בשם המקו"ח שאין כונת הר"ן דאנן סהדי דלא נתכוון לעשות הנדר ע"כ כן, אלא שבעיקר הקנין של השותפות היה תנאי שאם יעשה קונם לאסור אותו מנכסיו יתבטל השותפות, ע"י מש"כ לישב לפי סברא זו קושית השאגת אריה.

והנה בבית מאיר ובאור שמח [פ"ז ה"ד] הקשו לסברת הרמב"ם שע"כ כן נשתתפו, א"כ לס"ד של הגמ' שנחלקו גם בחצר שיש בו דין חלוקה, קשה בהא דמבואר במשנה שכופין את הנודר למכור חלקו, ואמאי חייב למכור הרי יכול לכפות אותו לחלוק, דבשלמא לרשב"א לא יוכל להנות מזה לאחר חלוקה לכן כופין אותו למכור, אבל לפי הרמב"ם קשה הרי מותר להנות אחר החלוקה וצ"ע, וע"י עוד ברש"י שהקשה על סברת הר"ן דרך בהדירו שייך לומר כן, אבל במשנה הא כתיב שנדרו הנאה זה מזה.

יח) גמ' וכמה תפיסת יד אמר ר"נ למחצה ולשליש ורביע. פי' דמכיון שמקבל חלק מן השכירות זה נחשב שיש למדיר חלק בבית, אבל פחות מזה מותר, וצ"ב מ"ט פחות מכאן מותר דכיון שמקבל לפי שיעור הרי יש לו חלק בבית נמצא שנהנה ממנו וצ"ע, והנה גירסת הר"ן היא אביי אמר אפי' בביצים אסור, וביאר הר"ן שהבאים למרחץ לוקחים ממנו ביצים ולענין זה יש לו זכות במרחץ, וצ"ב דלכאורה זכות זו אינו זכות בגוף המרחץ ולא הוה תפיסת יד במרחץ עצמו ואמאי אסור, וי"ל דמכיון שהשוכר אינו צריך לשלם לו דמי שכירות, אלא הזכות שיש לו במרחץ למכור ביצים זהו התשלום על השכירות לכן חשיב שיש לו זכות בבית.

יט) ר"ן ד"ה ואם אין לו תפיסת יד מותר. כתב הר"ן בשם הרשב"א דכל מה דמותר באין לו תפיסת יד הוא רק באופן שהשכיר קודם לנדרו, אבל בהשכיר אחר נדרו בכל גונא אסור כיון דנכלל בלשון הנדר, ולפי"ז צ"ל דאיירי שאסר הנכסים דאם אסר הנאה ממנו הרי אינו שלו כשהשכיר, וע"י בחי' הרשב"א שהרחיב הביאור בזה דגדר דקנין שכירות דהוא קנין קלוש וגרע מכל שעבוד ומכירה, והוכיח כן הרשב"א מהא דמבואר במתני' דלראב"י אין שותף יכול לאסור על חברו אע"פ שיש לו תפיסת יד כיון שיש לו שעבוד עולמי להשתמש, משא"כ בשכירות אם יש לו תפיסת יד יוכל לאסור על השוכר, וע"כ שהוא קנין קלוש ולכן נאסר בקדם נדרו, ומבואר מדבריו שפי' דלראב"י מה שנכנס לתוך שלו אינו משום שיש לו קנין הגוף כמבואר בר"ן, אלא דהוא שעבוד אלים דלא נפקע ע"י קונם, ואפשר לכוון כן בדברי הרמב"ן שביאר שאי"ז תלוי בדין ברירה אלא הוה שעבוד אלים טפי.

ומבואר עוד מדברי הרשב"א דבשותף יש לו תפיסת יד על חלק חברו אלא דאפי"ה לא יוכל לאסור לראב"י, והנה מדברי הר"ן מבואר שחולק ע"ז, דבמתני' כתב הר"ן להוכיח מהא שרובן יכול לאסור על חברו דה"ה בכל שכירות דינו כשעבוד דנפקע ע"י קונם, ואם בכל שותף יש לו תפיסת יד ואפי"ה יכול לאסור על חברו לכאורה א"א להוכיח מזה לכל שכירות, וע"י בחי' בית מאיר שתמה כן על הר"ן, וע"י בקה"י סי' ל"א ב' שהק' כן, וכתב דסברת הר"ן היא דמה דאמרין שאם יש לו תפיסת יד הוא רק בגונא דאיירי הגמ' דכלפי אחר יש לו זכות שמקבל שכירות מהמרחץ ונמצא שנהנה המודר ממנו, אבל בשותפין אין לו תפיסת יד בחלק של חברו אלא שיש לו גם זכות להשתמש, ולכן הוכיח שפיר לכל אופן של שכירות, וכתב בקה"י לדחות סברא זו דא"כ אף אם בהשכיר לאחר ויש לו תפיסת יד הרי נתן לו רשות להשכיר למי שירצה ואמאי אסור ע"י"ש.

בחילוק בין משכיר שהקדיש הבית לשותף שאסר בקונם

כ) הר"ן הקשה אמאי אם אין לו תפיסת יד או שמקבל בטסקא מותר לו למודר להנות, הרי בערכין מבואר שהמשכיר שהקדיש ביתו שהשכיר לאחרים דפקע קנין השוכר מהבית, וה"נ הכא כיון שחל קונם על גוף הבית יכול לאוסרה עליו, וס"ל לר"ן שאין חילוק בין הקדש לקונם, וכתב הר"ן כמה דרכים בזה **דרך הראשונה** דהכא מייירי שלא אסר בפירוש את המרחץ אלא במודר הנאות מנכסיו סתם ואין דעתו על מה שהשכיר.

דרך השניה דעת ר"ת דבכל גוונא הקדש וקונם מפקיעים מידי שעבוד, ואין חילוק בין שיעבוד של שוכר או שותף ושיעבוד של בע"ח, ואף אין חילוק בין קדושת דמים לקדושת הגוף ובין קונם כללי לפרטי, אלא דאלמוהו רבנן לשעבוד בקונם פרטי ולכן לא יוכל לאסור על בע"ח בקונם, ובוזה ביאר דאם אין לו תפיסת יד לא יוכל לאסור בקונם דאלמוהו רבנן לשיעבוד, ובפשוטו גדר הדין של אלמוהו שהקנו לו את השיעבוד בתורת קנין והיינו דחשיב שיש לו זכות של דקל לפירות ולכן אין בכוחו לאסור עליו בקונם, **ויש** להקשות לפי ר"ת אמאי במתני' דהשותפין שנדרו הנאה זה מזה לרבנן אסורים ליכנס לחצר ומדוע לא אלמוהו רבנן לשיעבוד של שותף כמו בבע"ח, ובשלמא במתני' י"ל דמייירי שאסר על עצמו נכסי חברו וכיון שהוא הפסיד לעצמו לא אמרין אלמוהו, אבל בגמ' בע"א יש צד דאף באופן שהדירו זה את זה ג"כ אוסרין רבנן, [ומצאתי שבספר שלמת בנימין על שו"ע סי' רכו בדיני ברירה סק"ד עמד בזה וכתב לבאר דהכא לא יועיל לומר אלמוהו דכיון שאין ברירה נמצא שלעולם כשהוא משתמש יש בו גם חלק חברו ויהא לו איסור להנות מזה].

דרך שלישית הביא הר"ן בשם אחרים [והוא בתוס' כאן ובמעילה] שיש חילוק בין אם הקדים מעות השכירות או לא, שהתם בהקדש מייירי שלא הקדים מעות השכירות ולכן חשיב שיש להקדש יד בכל הבית, אבל הכא שכבר שילם לא מהני קונם להפקיע השיעבוד, וברא"ש תמה ע"ז דשכירות קרקע נקנה גם בשטר וחזקה ומה שלא שילם דמי המקח אינו אלא חוב בעלמא, וכתב בקובץ הערות [נ"ג ט'] לבאר שיטה זו דיש ב' אופנים של קנין שכירות או דהוה כמקח שקונה את זכות השתמשות בבית כמו שקונה את עצם הקרקע, או שמשלם עבור ההשתמשות עצמה, והחילוק הוא באיזה צורה הוא משלם דאם שילם בתחלה נמצא שקנה זכות לדור והרי הוא קונה בגוף הקרקע זכות לפירות, ובכה"ג לא יוכל להקדישו ולאסור המשכיר בקונם, אבל אם שילם לבסוף לא קנה זכות בגוף הקרקע, אלא שמשלם עבור ההשתמשות ולכן יכול הבעלים להקדישו או לאסור בקונם דאינו אלא כשעבוד בעלמא, וע"ע ברע"א בשו"ע חו"מ סי' שמ"א סי"ג שכתב נפק"מ לפי"ז בשוכר פרה ומת אם יכולים היורשים להשתמש בלא תשלום, וע"י **במהנ"א** זכיה מהפקר שכתב עוד נפק"מ אם הקדים השכירות לענין גר ששכר בית ומת האם אחר יכול לזכות בשכירות, וע"ע בקה"י ב"מ סי' מ"ו שכתב לתלות הדין דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, דתלוי באיזה אופן שילם, אולם צ"ע דבלשון הר"ן משמע טעם אחר בלא הקדים דמי השכירות שכתב "דכיון דיש להקדש יד וזכות לקבל הדמים לכן מפקיע השעבוד". **והנה** הר"ן בריש פרקין כתב דטעמא דרבנן דחל קונם בשותפין שנדרו הנאה זה מזה משום שקונמות מפקיעין מידי שיעבוד אף אם כבר שילם השוכר מעות, וקשה לפי תי' זה שבהקדים המעות קונמות לא מפקיע שיעבוד א"כ אמאי בשותפין לרבנן חל הקונם.

דרך רביעית כתב הר"ן כתב דהתם בפרק האומר משקלי עלי כיון שאמר בית סתם לכן חייב להעמיד לו בית אחר כשהקדישו, אבל בבית זה לא פקע השיעבוד, דהא דמבואר דהקדש מפקיע מידי שיעבוד הוא רק בקדושת הגוף אבל קדושת דמים לא מפקיע מידי שיעבוד, וכן הוא דעת רש"י בגיטין מ,ב ותוס' שם, והר"ן הוכיח כן מהא דכתובות דהאומר על שדה הממושכנת שדה זו לכשאקחנה תקדוש דחל ההקדש רק אח"כ כשלוך אותו וע"כ משום דהוה קדושת דמים שלא מפקיע מידי שיעבוד, מיהו כתב הר"ן שעדיין קשה הא קונמות מפקיעין מידי שיעבוד, וביאר הר"ן דע"י טסקא חשיב כשלו ממש, **דרך חמשית הר"ן** בסו"ד כתב דהכא ל"ש לדון קונמות מפקיעין מידי שיעבוד כיון שאסר על אחר ורק היכא שאסר על השוכר פקע השיעבוד ויבואר להלן.

הרא"ש בב"ק נא, הביא עוד דרך מהריצב"א שכתב דאע"ג שמשכיר בית יכול להקדיש, מ"מ המשכיר אין יכול לאסור בקונם שאין ההנאה שלו מאחר שהשכירו לאחר, ועי"ש ברא"ש בסו"ד שכתב דהקדש חל על הגוף הקרקע ולכן אע"פ שמשכנו או השכירו חל ההקדש, אבל איסור הנאה דקונם שאינו חל על גוף הקרקע אלא אוסר הנאתו על הדר, כל זמן שהוא שוכר ביד אחרים אין ההנאה שלו, ועי' בקה"י כאן סי' לא בסופו שביאר דס"ל לריצב"א דשכירות אינו שיעבוד אלא הוה כמכור גוף לפירות לכן לא יחול לחול קונם דכיון שההנאה אינו שלו, אבל ההקדש יכול לחול על הגוף עי"ש בכ"ד, ועי' בברכ"ש כאן סי' ט' שהרחיב הביאור בזה.

כא) בעיקר דעת הר"ן דקדושת דמים לא מפקיע מידי שיעבוד, ולכן אם הקדיש השוכר יכול לדור בבית, ורק התם מיירי שאמר בית סתם וכמ"ש, **אולם** תוס' בב"ק נא, ב [ד"ה השותפין] וברא"ש שם כתבו כסברת הר"ן דקדושת דמים לא מפקיע שיעבוד, אלא שחילקו בין הקדיש בית המושכר להקדיש שיעבוד דבע"ח, דבהקדיש שיעבוד של בע"ח כיון שאם יגבה יהיה שלו לגמרי לכן לא פקע השעבוד וכשגובה חובו פקע ההקדש, משא"כ בשוכר מכיון שביתו יחזור אל המשכיר לכן אע"פ שלא פקע השיעבוד מ"מ אין יכול לדור בבית, וכ"כ תוס' ב"מ צט, א [ד"ה וחברו] בתוך דבריהם שאין יכול לדור בבית כיון שמעורב בו חלק של הקדש. ועי' **בקובץ הערות** [סי' נ"ב בתחילתו] שהאריך לבאר מחלוקת הר"ן ותוס', האם יש איסור הנאה מהקדש באופן שאינו גוזל את ההקדש, דהר"ן ס"ל דרק היכא שהוא גוזל את ההקדש יש איסור של מעילה, ולכן היכא שיש לו זכות לדור לא חשיב מעשה גזילה ומותר לו לדור בבית, אבל תוס' ס"ל דאף בלא גזילה ג"כ יש איסור במה שהוא נהנה משל הקדש עי"ש בכ"ד.

בגדר קנין שכירות

כב) בדעת הראשונים שהביא הר"ן דאם שילם דמי השכירות לא יכול לאסור עליו בקונם נתבאר דכל שיש לו קנין בגוף הקרקע לענין פירות אין בעל הגוף בעלים לאסור על בעל הפירות בקונם ובה קונם לא מפקיע שיעבוד, ויסוד זה הובא לעיל מב, א בשם המגיה לאבנ"מ סי' ע"ב אות ט' על קושית האבנ"מ אמאי לא יוכל לאסור בעל השדה בשביעית בקונם את הזכות לילך בקרקע לצורך לקיטת הפירות, ותי' דהזכות שיש לו בקרקע אינו רק שיעבוד לצורך לקיטת הפירות אלא קנין בגוף הקרקע לצורך זה ובכה"ג אין דין דמפקיע השעבוד.

בקה"י [סי' כ"ח] הק' על זה מהא דמבואר בב"ק צ, א דעבדי מלוג יוצאים בשן ועין לאשה, ואף שגוף העבד קנוי לבעל לענין פירות מ"מ כיון שאינו אלא שעבוד אמרינן שחרור מפקיע משעבוד כמבואר גיטין מ, ב, ומבואר דסגי להיות בעלים על גוף הדבר כדי שיפקיע השעבוד, ומ"ש דלענין הפקעת שעבוד מהשוכר לא מפקיע אם יש לו קנין בקרקע לענין פירות, וכתב לבאר דהכלל שמצינו דהקדש חמץ ושחרור מפקיעים מידי שיעבוד הוא משום שהשיעבוד הוא סתירה לדינים אלו, וא"כ יש לומר דאפשר לחלק בין הקדש לשחרור, דהא דשחרור מפקיע שיעבוד הטעם הוא משום שחל על הגוף שם של ישראל ממילא אין לו תורת עבד, דלא שיד שישאל יהיה קנוי קנין פירות של עבד ולכן פקע השיעבוד מהעבד, אבל בהקדש כתבו הראשונים דשיד קנין פירות על הקדש משום דא"י סתירה להקדש דלא נהנה מההקדש אלא משלו הוא נהנה ולכן ההקדש מפקיע מידי שעבוד ולא מפקיע מקנין פירות, דיסוד הדין דמפקיע מידי שעבוד הוא משום שהשעבוד סתירה להקדש שאינו יכול להנות משל הקדש אבל בקנין פירות הוא נהנה משל עצמו. **אולם** דעת הרמב"ן בכתובות נט, ב דגדר של שכירות אינו שיעבוד אלא הוה קנין של גוף לפירות, וכן נראה ברמב"ן ב"מ צ, ב שכתב לדמות מכירה לזמן לשוכר, ועי' בקובץ הערות [סי' נג ב] שהביא דבריו, ולפי הרמב"ן נמצא שהמשכיר לא יכול להפקיע קנין השוכר לא בהקדש ולא בקונם, אולם עי' ברמב"ן שם בתחילת דבריו שכתב דהא דמצינו בגמ' שאם המשכיר הקדיש את בית ההקדש חל מיירי שאומר בית סתם ולכן צריך להעמיד לו בית אחר וכמו שכתב הר"ן, וצ"ב לפי הרמב"ן שכל שוכר חשיב כקנין פירות אמאי יש כח לקונם להפקיע שיעבוד של שכירות, ועי' בקה"י [שביעית סי' א'] שהאריך בכל הענין האם שכירות הוה קנין גוף לפירות והביא דכן מבואר ברמב"ם, ועי"ש להלן שכתבנו דיש ב' אופנים של קנין פירות.

קושית הר"ן על הראשונים

כג) ר"ן בסו"ד ותמהני עליהם לפי שאני אומר וכו'. דברי הר"ן צ"ב שהרי לכאורה החידוש של רבא דקונמות מפקיעים מידי שיעבוד הוא, דאע"פ שלשוכר יש קנין בהשתמשות של הבית מ"מ בשעה שהוא משתמש בבית הוא נהנה ג"כ מהגוף, ולכן לולא דברי רבא היה צריך להיות שהקונם לא יחול כלל שע"י מונע את הבעלות של השוכר, והחידוש של רבא הוא שחל קונם על הגוף וממילא השוכר לא יכול להנות כיון שבהשתמשות שלו הוא נהנה מהגוף, וזה הדין שקונמות מפקיע מידי שיעבוד, ולפי"ז אין סברא לחלק בין אם אסר המשכיר על השוכר בעצמו או שאסר על אדם אחר, דכמו שאם אסר על השוכר אין יכול לדור בבית מחמת שבזה הוא נהנה מהגוף, ה"י אם אסר על אדם אחר אינו יכול להנות מהבית כיון שהוא נהנה מהדיר הוא נהנה גם מהגוף. **והגרש"ש** במערכת הקנינים [סי' יב ד"ה אד] ביאר דס"ל לר"ן דשוכר שנהנה במה שהוא דר בבית הוא דבר נפרד מהגוף, ולא חשיב שיש לו הנאה מעצם הגוף, וע"כ מצד הקונם של המשכיר על הגוף לא היה צריך להיות אסור השוכר לדור בבית, אלא הטעם שהשעבוד פוקע הוא משום דקנין פירות של השוכר הוא דבר המתחדש כל רגע ואין לו עכשיו את כל ההנאות של החפץ, אלא שיש לו זכות ושיעבוד על הגוף ליקח ממנו כל הזמן את ההנאות של החפץ, ולאחר שלוקח את ההנאה הוא נהנה משל עצמו, ומכיון שאין לו בעלות בגוף רק שיש לו זכות לגבות את הפירות של הדבר, ע"כ אם עשה המשכיר קונם על הגוף פקע כל זכיות של השוכר מהחפץ, משום דל"ש זכותים על הקדש וה"י על קונם שהוא כקדושת הגוף.

ונמצא דמה שקונם מפקיע מידי שיעבוד אין הכוונה דבשביל שיחול הקונם פקע השיעבוד, אלא לאחר שחל הקונם על הגוף ממילא פקע השיעבוד דל"ש שיעבוד על הקדש, ולפי"ז א"ש כונת הר"ן דכ"י רק אם אסר על השוכר בעצמו, אבל היכא שאסר על אדם מהשוק ולגבי השוכר ליכא קונם, ממילא יכול השוכר לממש את הזכות שלו ולגבות את השתמשות בדבר ולכן יכול לתת את הדיר לאדם אחר דההנאה שיש לו אינו מבעל הגוף אלא ההנאה היא מהשוכר של הקנין פירות שלו עכשיו.

ועי' בקובץ הערות [נ"ב ג'] שביאר כל הענין באופ"א שנחלקו בטעמא דקונמות מפקיע השעבוד דהר"ן סבר דהשעבוד מעכב הקונם מלחול כיון דע"י הקונם יפקע השעבוד (והיינו שיש חסרון של אין אדם אוסר נכסי חברו עליו אע"פ שהוא חל על הגוף שלו) ואלא דאיכא הלכתא דהקונם עדיף ולכן פקע השעבוד כדי שיחול הקונם, דבעצם יש סיבה לקונם לחול ולכן כדי שיחול הקונם פקע

השיעבוד, וכ"ז רק אם אוסר עליו אבל באופן שהוא משועבד לאדם אחר ס"ל להר"ן דכאן לא נתחדש דין דקונמות מפקיעים השעבוד, והטעם דרק אם השעבוד הוא של הנאסר אמרין דכדי שיחול האיסור יפקע השעבוד, וע"כ בכה"ג לא חל הקונם כלל, אולם הראשונים חלקו ע"ז ודעתם דאין השעבוד מעכב את הקונם מלחול אלא דאחר שחל הקונם מפקיע את השעבוד כיון שהוא סתירה להקונם ולכן אף בכה"ג שהשעבוד של אדם אחר הקונם מפקיע שעבודו וע"כ הקשו אמאי הקונם לא יפקיע שעבוד של השכירות.

דף מז.

כד) ר"ן ד"ה מת או שמכרן לאחר מותר. מבואר בר"ן דבאומר לחברו ביתך שאני נכנס דוקא אם מכרן לאחר מותר, אבל למכור למודר עצמו אסור, ואע"פ שבשעה שהוא נהנה מהבית משל עצמו הוא נהנה, מ"מ כונת הנודר היה שהכניסה לבית לא תהא מחמת המדיר, ולכן אם הוא מוכר לו נמצא שהוא גורם לו ליכנס לבית, ודייק כן ממה שכתוב במשנה ביחד עם הדין של שדה זו שאני לוקח, ומשמע דאף בביתך שאני נכנס יש אותו איסור של שדך ובשניהם אסורים לקנות מהמדיר, וכתב הרשב"א דזה דומה להא דמבואר לעיל לד,ב שאם אמר ככרי עליך אסור ליתן לו במתנה וה"ה במכירה, וע"י במחנ"א נדרים [סי' ל"א] וברע"א במשניות שהעירו על דמיון הרשב"א לככרי עליך, דהתם הטעם דאסור למכור לו משום שהוסיף "עליך" כדמבואר בסוגיא לעיל שם, אבל כשאמר ביתך לא משמע בלשון הנדר דוקא ענין זה, דיש לכוון ענין הנדר שלא יכנס כל זמן שזה ביתו ממש, אבל לקנות ממנו לא הוה בכלל לשון הנדר, ע"ע באמרי בינה נדרים סי' י"ג.

דעת הר"ן דיש זכיה וירושה באיסורי הנאה

כה) ר"ן ד"ה והוי יודע וכו'. כתב הר"ן הא דמבואר במשנה דאם אמר לבנו קונם בחיי ובמותו אם מת לא ירשנו, אין הכונה שלא זוכה בנכסים, אלא דאף שאסורים עליו בקונם זוכה בהם דיש זכיה באיסורי הנאה, [ואע"פ שאין לו אפשרות להשתמש בחפץ לא פקע הבעלות שלו מהחפץ], דהא תני בסיפא שם דלוה ובע"ח באים ונוטלין או אומר לבני או לאחיו ונוטלין, ואם לא זכה בזה האידך יכול ליתן הרי אינו שלו, וע"כ שיש לו זכות בהם אלא שאסור להנות מהם, ולכן ביאר הר"ן דלא יכול לומר לבע"ח דיגבו מהנכסים דכיון שהוא מדעתו נמצא שמוציא אותם מרשות לרשות ומועל בהם, אלא דב"ד מגבים לבע"ח מהנכסים, ולבני ואחיו גם לא יתן להם שע"י מחזקים לו טובת הנאה ונמצא שהוא נהנה מהנכסים אלא מראה להם היכן הנכסים והם באים מעצמם ליטול הנכסים. **וע"י** בכס"מ [פ"ה ה"ו] ובב"י [סי' רכ"ג] שכתב לחלוק על סברת הר"ן דאסור ליתן לבני או לאחיו משום שמחזקים לו טובה כהא דאמרין לעיל דתורם את תרומותיו, דהתם יכול להנות מהנכסים ולכן יחזיקו לו טובה, אבל הכא דהנכסים אסורים עליו בהנאה ממילא לא יחזיקו לו טובה במה שהוא נותן להם, ולכן אף אם יאמר להם מפורש מותר דלא נהנה מהם ע"י.

אולם דעת הרשב"א כאן ולהלן מחב, דאין זכיה באיסורי הנאה, ואין לו בעלות על אותו ממון כלל, ולכן ביאר הרשב"א כפי הראב"ד דכונת המשנה דלוה היינו בחיי האב והאב פורע לו חובו וע"כ כחנן דפורע חובו של חברו מותר, [ומבואר מדברי הרשב"א שם דאע"פ שאין זכיה, הנכסים לא שיכים לשאר היורשים, ומ"מ הוא נפטר מהחוב כיון שהמלוה קיבל א"ז בתורת פירעון כמלוה שאמר ללוה הגבה מציאה זו והיפטר, ולא ברור הטעם בזה הרי לכל יורש יש סיבה לכל את כל הנכסים וא"כ כשאחד מהיורשים לא יכול לזכות באותם נכסים מדוע שלא יהא לשאר היורשים זכיה באותם נכסים וצ"ע].

כו) והנה במש"כ הר"ן דא"א לומר דלוה ומדעתו הם נפרעין מהנכסים דכה"ג לא הוה בכלל פורע חובו שמותר במודר הנאה דרק אם אחר פורע חובו חשיב מבריה ארי, אבל מדעתו הר"י כמוציאן מרשות מרשות דנמצא מועל, [וצ"ב מדוע הוצרך הר"ן לומר דהוה כמוציא מרשות לרשות ומועל, ואמאי לא סגי לומר שנהנה במה שהוא משתמש בנכסים לפרוע החוב], אלא הכונה לווה ובע"ח באים ונפרעין בע"כ של ב"ד הוא והוא ממילא מיתנה.

ולכאורה כל סברת הר"ן הוא רק לחנן דפורע חובו של חברו פטור, אבל לרבנן דפורע חובו אסור א"כ עצם זה שנפרע לו חובו חשוב הנאה וא"כ מתני' חנן היא, והנה לעיל לג,א נתבאר דמבואר בתוס' כתובות קח,א דלחנן אע"פ שאין חיוב ממון בפורע חובו משום שהוא מבריה ארי, מ"מ יש עוד סיבה לאסור פורע חובו מחמת שנהנה במה שנפרע לו החוב, וכתבו תוס' שם דהוא גרמא בעלמא, [ונתבאר שם בב' אופנים בזה או דכיון שהמדיר לא מתעסק עם המודר אלא הוא פורע החוב למלוה, נמצא שמה שהמודר נהנה גרמא בעלמא הוא, ועוד נתבאר בשם הגרש"ש [ב"מ סי' ט"ז] דבאמת אין אפשרות לפרוע חוב של חברו אלא שכל פורע חובו של חברו הגדר הוא שע"י זה שהוא נותן למלוה פרעון החוב, הוא מוחל את החובו ללוה, ולכן נמצא שההנאה אינו מהמדיר אלא בגרמא בעלמא שגרם שהמלוה ימחול לו חובו.

ויש להקשות דהכא הרי הוא נהנה מהנכסים עצמם, ולא שידך לומר שאינו רק גורם הנאה דהנכסים הם שלו ובזה נפרע לו חובו ול"ד לכל פורע חובו, **ובאמת** שתוס' בב"ק קט,א הקשו יתרה מזאת על שי' ר"ת בכתובות קח,א שכל מחלוקת חנן ורבנן בפורע חובו הוא רק במזונות אשתו אבל בכל פורע חובו מודה חנן לרבנן דחייב לשלם א"כ האידך הכא יכולים ב"ד לפרוע לבע"ח מהנכסים הא אם אדם אחר היה פורע היה חייב לשלם לו משום דמשתרשי ליה, א"כ ה"נ כיון שלא צריך לשלם החוב מהממון שלו נמצא שנהנה מהנכסים שאסורים עליו, ותי' תוס' וז"ל וי"ל דלא דמי לכל פורע חובו דהתם מתחייב למי שמשלם לו לכן אסור במודר הנאה, אבל הכא הרי א"צ לשלם עבור מה שפרעו החוב ונמצא דלא נהנה מהנכסים עכ"ל.

וביאור דבריהם כתב באילת השחר שם דס"ל לתוס' דהאיסור הנאה בפורע חובו אינו מאותו סיבה שחייב לשלם ממון אלא החיוב ממון הוא מחמת משתרשי ליה שהרויח ממון אבל מה שאסור במודר הנאה הוא רק משום שמתחייב לשלם למי שפרע והוא מוחל לו ע"ז, וכשי' רש"י בכתובות קח,א [ונתבאר ענין זה לעיל לג,א], ולכן באופן שאין צריך לשלם ע"ז לא נחשב הנאה ומשו"ה אף לר"ת מותר.

אולם למבואר בתוס' כתובות דיש עוד סברא לאסור פורע חובו מלבד מה שהוא צריך לשלם ואינו משלם שהרי הוא נהנה ממה שנפרע החוב א"כ לא יספיק תי' תוס' ב"ק, ואפ"ל דתוס' שם יסברו כמו שמבואר ברשב"א בשם הראב"ד דכונת המשנה הכא דלוה היינו בחיי האב והוא נותן לבע"ח של בנו, אבל לפי הר"ן צ"ע.

סתירות בר"ן דיש זכיה באסורה

כז) בעיקר מש"כ הר"ן דיש זכיה באיסורי הנאה ולכן הבן יורש את אביו אף שאסור עליו בקונם וממילא יכולים בע"ח לבוא ולגבות החוב משם, **הקשו** האחרונים דסותר מה שכתב לקמן פה, א שאם אסור ע"ע נכסיו בקונם דעתו של אדם להפקיר אותם נכסים כיון שאין יכול להשתמש בהם וכל הרוצה יכול לזכות בזה, בחזו"א כתב שכל מה שמפקיר הוא רק באוסר על עצמו אבל אם אדם אחר אסור עליו ואח"כ זכה בזה לא.

אולם בנתה"מ [סי' רע"ה] כתב דאין כונת הר"ן שבכל קונם יש לו דין הפקר שהרי צריך מעשה הפקר, אלא דכיון שכל אחד יכול לקחתו הרי נתיאש מהחפץ והוא ככל יאוש שלא יוצא מרשותו וכל אחד יכול לזכות בו, ולכן לפרוע בו חובו יכול כיון שיש לו בעלות על זה ואפ"ה כל אחד יכול לזכות בזה, ועי' בבית הלוי ח"א סי' מ"ח שהק' ע"ד מהסוגיא לקמן ועי' בקה"י סי' ל"ב מה שכתב לבאר בזה.

כח) הבית הלוי [ח"א סי' מ"ח] הקשה שהר"ן סתר דבריו דבשתי מקומות כתב הר"ן שאין זכיה באיסורי הנאה, דבע"ז פ"ג כתב דבאיסור"י ל"ש שיהיה לו אפשרות לזכות ולא נעשה שלו ול"ש זכיה בהם כלל, ועוד דבר"ן בריש פסחים מבואר דחמץ לולא שעשהו הכתוב ברשותו היה אינו שלו ומבואר דאסורי הנאה אינו שלו, ועי' בבית הלוי שם שכתב דסברת הר"ן בפסחים ובע"ז היא כמש"כ הנתיות דנעשה כחפץ לאחר יאוש כיון שלא יוכל לזכות בזה, וכל זה רק בדבר שצריך לזכות בו אבל בירושה שהוא ממילא זוכה אפילו לאחר יאוש ממנו, ובקה"י [לב ד'] ביאר באופ"א לפי מש"כ בקצה"ח סי' ת"ו דאפילו אם יש זכיה באיסורי הנאה מ"מ נחשב אינו ברשותו, וא"כ כל זה שייך רק בדבר שצריך לעשות זכיה אבל בירושה שהוא דבר דממילא זוכה גם בדבר שאינו ברשותו ממילא יש זכיה באיסורה.

ע"ע באבנ"מ סי' צ"ב בהגה"ה שכתב הך סברא לחלק בין ירושה לזכיה ומה"ט השיג על מה שכתב בנו"ב דאין ירושה בחמץ בפסח ע"ש, ויש שכתבו לחלק דכל דברי הר"ן אינו אלא רק בקונם ולא בכל איסורי הנאה [כמו שכתב הגרש"ש בשער"י דהא דאיסורי הנאה אינו שלו אינו בגלל שאין לו שום השתמשות בזה, אלא התורה הפקיעה את הממון], דבשאר איסורי הנאה בזה שאמרה התורה שאסור להנות מזה ע"כ נכלל בזה הפקעה גם דין הממון, ולכן חמץ בפסח וערלה אינו שלו, אבל קונם שהאדם הוא אוסר על עצמו לא נפקע זכיתו בחפץ ומשו"ה סבר הר"ן דיורש את אביו, וא"ש דבר"ן לקמן פה. כתב דאם נשאל על נדרו נפקע ההפקר דבקונם מה שנעשה הפקר חלוק משאר איסור"ה.

כט) גמ' בעי רמי בר חמא אמר קונם פירות האלו על פלוני מהו בחילופיהן. בר"ן מבואר דבאופן שאמר פירות אלו דאיכא אומדנא שרוצה לאסור אלו כהקדש אסור גם בחילופיהן, והספק הוא כשאין אומדנא האם רבן אסור חילופי איסור הנאה, (ועי' בק"א דנתקשה במש"כ הר"ן שאם אמר אלו נאסר גם בחילופיהן משום כהקדש, הרי בגמ' מבואר שהוא מטעם שאדם אוסר ע"ע דבר שלא בא לעולם, ועוד דאם הוה כהקדש א"כ אף על אחר היה צריך ליאסר וע"ע בחת"ס ובק"א לקמן נז, א), אולם הרשב"א כתב דכל הצד לאסור מחמת דחילופין כגדולין אינו אלא באמר "אלו" דשוינהו אנפשיה כחתיכת איסור הנאה ודלא כהר"ן, וברא"ש לקמן נז, א כתב דאם הוא תלוי בדעת הנודר אי"צ שיאמר אלו דבלא אלו גם אסור בחילופיהן, ע"ע בחת"ס ובק"א לקמן נז, א.

ל) גמ' מי אמרינן גבי דיליה הואיל ואדם אוסר פירות חברו ע"ע אוסר דשב"ל. וכ"ה לשון הגמ' בכתובות נט, א **מכאן** הוכיחו דהחיסרון של אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם הוא משום שחסר לו בבעלות על החפץ, ולכן כמו שיכול לאסור על עצמו חפץ של חברו, ה"נ יכול לאסור דבר שלא בא לעולם דא"צ בעלות להחיל איסור בחפץ, ומקשים דבקיודשין סג, א מבואר שאין להפריש תרומה במחומר משום דהוה דבר שלא בא לעולם, ואף שאין חסרון שם בבעלות שלו על החפץ שהרי הוא שלו, וע"כ שהחסרון הוא מחמת שא"א לעשות חלות בדבר שלא בא לעולם ולא מחמת חסרון בבעלות של החפץ, וא"כ קשה מה מדמה הגמ' כאן לאוסר פירות חברו עליו הרי כאן יש חסרון נוסף של דבר שלא בא לעולם, וצ"ע.

חליפי קונמות ואיסורי הנאה

לא) ר"ן ד"ה בעי רמי בר חמא. דעת הר"ן שלכתחילה אסור למכור כל איסורי הנאה, מהא דלא מצינו דמים לחמץ בפסח ולשור הנסקל, ותנן בב"ק שהגוזל חמץ בפסח פטור מן התשלומין, [והרש"ש כתב שלא מצא כן במשנה], אלא ודאי דפשיטא שלכתחילה אסור, ומבואר מדברי הר"ן דאם מכר איסורי הנאה המכירה חלה ולכן הוכיח ממה שלא מצינו דמים לחמץ בפסח ע"כ שיש איסור למכור איסורי הנאה, והיינו דהר"ן לשיטתו לעיל דיש זכיה באיסורי הנאה וחשיב כשלו ולכן אם מוכר הוא נהנה מעצם המכירה, [אלא דלאחר שמכר מותר לו מהדמים שקיבל מדאורייתא, דהדמים לא חשיבי כאיסור הנאה דזה תולדה מהמכירה, שאין לך דבר שתופס דמים אלא ע"ז ושביעית], וכל הספק של הגמ' כאן בעבר ומכר האם רבן קנסו את המחליף שהדמים אסורים לו, אבל לאחר פשיטא שמותר ולא קנסו דאין תופס דמיו רק שביעית וע"ז.

אמנם הרא"ש בע"ב [ד"ה דילמא] ביאר שהספק של הגמ' היה לענין לכתחילה אם מותר להחליף, אבל אם עבר והחליף אין הדמים נאסרים, ומבואר דס"ל לרא"ש שאין איסור מן התורה למכור איסורי הנאה מהתורה, ונראה דס"ל לרא"ש שאין זכיה באיסורי הנאה ואין לו בעלות ע"ז ולכן כשמוכר לא חשיב מעשה מכירה כלל, ולכן ל"ש לאסור מכירת איסורי הנאה מהתורה, ואין להקשות על הרא"ש ממה שהוכיח הר"ן שא"כ מצינו דמים לחמץ בפסח שהרי אין איסור למכור מדאורייתא איסורי הנאה, דאדרבה לרא"ש שאין זכיה באיסורי הנאה אין כאן מעשה מכירה כלל והמעות שהוא נותן אינם אלא מתנה.

והנה הרשב"א כתב כמש"כ הר"ן דכל הספק הוא לענין האם דמיו אסורין, אבל למכור איסורי הנאה אסור מן התורה, והוכיח כן מהא דמבואר בפסחים כא, א דגלי קרא דנבילה מותרת במכירה ומוכח דשאר איסור"י אסורים במכירה, ובדעת הרא"ש כתב בקו"ש [פסחים אות צ"ד] דצ"ל דילפינן מנבילה שבשאר איסורי הנאה אין המכירה חלה מחמת שהם אסורים בהנאה והוא אינו שלו וממילא מותר לו להנות מהדמים דהמכירה לאו כלום היא, **ובדעת** הרשב"א צריך ביאור שהרי ש"י הרשב"א לעיל דאין זכיה באיסורי הנאה ולא חשיב שלו וא"כ כשהוא מוכר איסורי הנאה לא חלה המכירה כלל, שאין אדם יכול למכור דבר שאין לו בעלות

בזה, ואמאי יש לו איסור בזה, ועיי' בקה"י חולין שהאריך לבאר דס"ל לרשב"א דעצם זה שמקבל תמורת החפץ דמים זהו שימוש באיסורו"נ אע"פ שהמכירה לא חלה חשיב השתמשות באיסורי הנאה ולכן אסור למכור ע"י"ש. נמצא דלדעת הר"ן המכירה חלה ולכן הוכיח שאסור למכור דאל"כ מצינו דמים לחמץ בפסח, והרא"ש פליג דהמכירה לא חלה ולכן ליכא איסור במכירה, ויסוד המחלוקת נראה שנחלקו האם יש זכיה באיסורי הנאה, וקשה הא אפילו אם יש זכיה באיסורי הנאה מ"מ חשיב כאינו ברשותו כמש"כ בקצה"ח [סי' תו] וא"כ איך המכירה חלה באיסורי הנאה לדעת הר"ן, וכתב בקה"י [חולין סי' ג] לישב ע"פ מש"כ הראשונים לגבי גנב, דאע"פ שהבעלים לא יכול למכור החפץ לאחר כיון שהוא אינו ברשותו, מ"מ לגזלן בעצמו יכול למכור, דהיכא שלאחר הקנין יהא הדבר ברשותו יכול למכור לו, וכדמוכח בתוס' בכתובות לג, ב כתבו ששור הנסקל ישנו במכירה אם מכרו לעכו"ם, וס"ל לתוס' דיש זכיה באיסורי הנאה ואין חסרון של אינו ברשותו כיון שאצל העכו"ם הוא ברשותו. **הרשב"א** הוכיח שיש איסור מכירה של איסורי הנאה מהא דמבואר במשנה בריש כל שעה דחמץ לאחר זמן איסורו לא ימכרו לנכרי, דאי נימא כיון שהוא אסור בהנאה לא חלה המכירה כלל למה לא ימכרו וצ"ע לשיטת הרא"ש.

דף מז:

(לב) ר"ן ד"ה לווה ובע"ח באין ונפרעין. ביאר הר"ן דהשעבוד של האשה קיים ולכן יכולים הבע"ח לגבות מן הבעל מדין שיעבוד דר"נ, דאע"פ שאלמוהו רבנן לשיעבוד של האשה שלא יפקע בקונם, מיירי שהדירה בעודה ארוסה, ונישאת וסברה וקיבלה ואח"כ רואה שאינה יכול לקבל דבכה"ג מבואר בראשונים בכתובות שם דלא אלמוהו לשיעבוד של האשה וחל הקונם [עיי' בר"ן בע"א], וקשה דאם לא אלמוהו אמאי לא פקע השיעבוד שהרי קונמות מפקיעים השיעבוד. **ועמדו** בזה הגרש"ש במערכת הקנינים [סי' י"ב] וקובץ הערות [גב ט] וכתבו דהא דאמרין קונמות מפקיעים מידי שעבוד הוא רק אם הקונם הוא סתירה לשעבוד, אבל אם הקונם אינו סותר להשעבוד חל הקונם והשעבוד ג"כ קיים, ולכן כאן כיון שאינו סותר להשעבוד שהרי יכולה ללות מאחר והוא יגבה מהנכסים לכן לא פקע השעבוד, [ומה"ט מבואר נמי בע"א דבהדירו אביו משתעבד נכסיו לבע"ח דהקונם אינו סותר להשעבוד].

לווה אשה ובע"ח נפרעין ולא הוה כפורע חובו

(לג) הר"ן שם. ביאר הר"ן דאף לחנן דפורע חובו של חברו פטור הכא שהיא לוותה ונתחייבה לשלם לא חשיב פורע חובו של חברו, ומה שנשתעבדו נכסי הבעל הוא מדין שעבוד דר"נ, והרא"ש כתב דבלוותה הבעל חייב לשלם מה שלוותה כיון שלקחה בתורת הלואה, כדמבואר בכתובות שאם לוותה הבעל חייב לשלם מה שלוותה, ומשמע דלאו מדין שיעבוד דר"נ כמש"כ הר"ן, והקשה הרא"ש הרי לרבנן פורע חובו של חברו אסור במודר הנאה וא"כ מדוע הכא שרי, ותי' דבשעה שלותה אמרה שלא יפרעו אלא מבעלה ולכן ל"ד לכל פורע חובו, דכל פורע חובו הוא חוב של המודר ונהנה במה שנפרע חובו משא"כ כאן לא חל עליה חיוב כלל דההלואה היתה בתנאי שלא יתבע אותה, [ומבואר דלא חשיב שקיבלה הנאה מהבעל מה שהלוו לה ע"י שיפרע הבעל]. **בתוס'** כאן הקשו קושית הרא"ש הרי פורע חובו אסור לרבנן, וכתבו תוס' שכל הטעם לרבנן דפורע חובו חייב הוא מכיון שיכול לתבוע ממנו מה שפרע עבורו ומוחל לו התביעה, אבל כאן כיון שהבעל לא יכול לתבוע מהאשה שהרי משועבד לה לכן ל"ש חיוב של פורע חובו, ומדברי הרא"ש נראה שחולק על תוס' שהוצרך להוסיף שבשעת ההלואה אמרה שיוכלו לתבוע רק מהבעל, ולא סגי ליה בסברת התוס' שהאשה אינה מחויבת לשלם לפורע כיון שהוא משועבד לה.

ואפ"ל בסברת מחלוקתם דהנה לעיל דף לח, א נתבאר דהרא"ש סבר דבכל פורע חובו מלבד ההנאה שמוחל לו חיובו שצריך לשלם לו מה שפרע עבורו יש הנאה נוספת שנפרע חובו, וכמו שמבואר בתוס' בכתובות קח, א ובכל פורע חובו יש סברא שהיה מוצא אוהבים כמו שכתב הרא"ש לגבי זן את בניו שהבעל יכול לומר שהיתה מצמצמת, ולכן לא סגי לומר שכאן היא לא חייבת לשלם למדיר שפרע החוב, דמ"מ הרי יש לה הנאה במה שנפרע לו החוב, ולכן הוצרך הרא"ש לומר שמעיקרא החוב היה באופן כזה שיוכל לגבות רק מהבעל ולכן אין כאן הנאה במה שסילק לה החוב, אולם תוס' אפשר שסברו דכל ההנאה היא רק דמוחל חיוב הממון שחייב לשלם לכל פורע חובו, ואין כאן עוד נדון של הנאה מלבד החיוב ממוני, [ועיי' בתוס' ב"ק קט ע"א וצ"ע].

והנה הר"ן כתב שהבעל מחויב מדין שעבודא דר"נ ולא הזכיר מה הסברא שלפי רבנן אין איסור של פורע חובו כמש"כ תוס' והרא"ש, דבר"ן לעיל לח ע"א נתבאר דס"ל דבכל פורע חובו יש סיבה לאסור אף לחנן דנהנה מה שנפרע לו החוב, אלא דהוה גרמא כמש"כ לעיל וא"כ קשה מדוע לא כתב כהרא"ש, ואפשר לומר דסבר הר"ן דאף לרבנן מותר דהנה נתבאר בריש פרק אין בין המודר כמה פעמים שדעת הר"ן דכל האיסור במודר הנאה הוא רק היכא שהמדיר עושה הנאה למודר, אבל באופן שהוא עושה מעשה לעצמו כמו הא דמצוה קא עביד לח, א כמו בתורם תרומותיו שעושה בשביל טובת הנאה שלו אע"פ שהמודר נהנה אין בזה איסור במודר הנאה, וא"כ י"ל דה"נ כאן שהבעל משועבד לאשה לתת לה מזונות, ממילא מה שעכשיו הוא פורע לאדם שהלווה לה הוא מקיים את חיובו, לכן לא חשיב שנותן לאשה הנאה.

ויש להוסיף בזה עוד לפי מש"כ בקצה"ח בכמה מקומות [פה ה] שהגדר של שיעבודא דר"נ הוא דגוף החוב שהיה ללווה שלו שייך למלווה ונמצא שהבעל חייב לאותו אדם שהלווה לאשה, ולכן הוא מקיים את חיובו כשפורע לו ומה שהאשה נהנית שנפרע לו החוב י"ל דזה הנאה דממילא וכה"ג מותר במודר הנאה, אבל הרא"ש חולק על יסוד הר"ן כמו שנתבאר שם בכמה מקומות לכן הוצרך הרא"ש לומר שמייירי שהאשה לוותה באופן כזה שלא חל עליה חיוב כלל, ע"ע בחי' הרשב"א מש"כ לבאר בכל הסוגיא כאן ולמדנו מדבריו יסודות חדשים בפלוגתת חנן ורבנן ע"י"ש.

(לד) ר"ן ד"ה מ"ט. ביאר הר"ן דחשיב כחליפי איסורי הנאה כיון שהיא משעבדת בשעת ההלווה את הנכסים שאסורים עליה, ופירש הר"ן ב' פ"י האם קושית הגמ' היא מעצם ההלואה דאיך יכולה להלות הרי היא משעבדת האיסורי הנאה והוה כחליפי האיסור, [ולא מה שבאין בע"ח דלהם מותר לבוא ולגבות אלא החליפין הוא בשעה שהיא משעבדת], ועוד פ"י דקושית הגמ' היא מהא דבאין בע"ח

ונוטלים, שהרי הם לא ירצו לפרוע כיון שאם יגבו הם מכשילים את האשה כיון שכל ההלואה היתה ע"ד השיעבוד מאותם נכסים, ונמצא שאם הם יגבו את החוב הם גורמים לה לעשות חליפי איסורי הנאה.

הרשב"א הקשה הרי מדינא אסור לכתחילה למכור איסורי הנאה ומדוע עצם מעשה הלואה מותרת הרי הוא כהחלפה, ותי' דהיינו דמתרץ הגמ' דלכתחילה אסור והיינו ההחלפה, ועוד תי' דהכא לא חשיב החלפה אלא שנכסי הבעל משתעבדין ממילא, אלא כיון שבע"ח באין ונפרעין מן הבעל הרי זה נחשב שנהנה מחליפי איסור, וביאור דבריו דהאיסור של חליפי איסורי הנאה אינו מחמת שעבר איסור שמכר, אלא שזה הלכה חדשה שרבנן אסרו דבר שעומד במקום איסור, ולכן הי"א ע"פ שעצם מעשה ההלואה אינה חשובה כמכירה, מ"מ השיעבוד עומד במקום הדבר האסור והוא בכלל גזירה דרבנן של חליפי האיסור.

(לה) גמ' אמר רבא דילמא לכתחילה הוא דלא ואי עבד עבד. הרי"ן פ"י שכל הנדון לאסור חליפי איסורי הנאה הוא רק בגוונא שהוא עושה את מעשה ההחלפה, אבל הכא פרעון החוב הוא לאחר שכבר האשה לוותה ולא הוה בכלל איסורי של חליפי איסורי הנאה, אבל הרא"ש כתב וז"ל הא דמיבעיא ליה אי חליפין אסורים היינו אם לכתחילה אסור להחליפין וליהנות מן הדמים, אבל אם החליפין בדיעבד הדמים מותרים והכא בדיעבד קאמר.

וכתב בקרן אורה דמשמע מרא"ש שכתב "אם לכתחילה אסור להחליפין וכו'" שכל הנדון כאן בסוגיא האם מותר להחליפין, ודלא כהר"ן בע"א שכתב דזה ברור שיש איסור דאורייתא למכור איסורי הנאה, אלא ס"ל לרא"ש שאין איסור דאורייתא למכור איסורי הנאה, וכמו שכתב הרמב"ן בחולין דף ד,ב שכיון שאינו שלו אין איסור בזה, והספק של הגמ' כאן האם מותר להחליפין אבל אם עבר והחליפין הדמים מותרים, וזהו מש"כ הרא"ש והכא בדיעבד קאמר שאחר שהחליפין אין איסור כלל להנות מהדמים, [אולם העיר שם דברא"ש בפסקים כתב להלכה שיש איסור למכור איסורי הנאה וכתב הוכחת הרי"ן לעיל בע"א מהא דאמרין שאין דמים לחמץ בפסח ומשמע מדבריו שם שהספק הוא על הדמים ולא על עצם מעשה ההחלפה, וצ"ל דעיקר כונתו הרא"ש הוא מש"כ אסור להחליפין ולהנות מהדמים].

(לו) גמ' ת"ש המקדש בערלה וכו'. הרי"ן מפרש דקושית הגמ' היא שאינה מקודשת גמורה משום דלבעל אסור להנות מחליפי חליפין, דמה שהאשה מתקדשת לבעל הוה חליפי חליפין של האיסורי הנאה, וכתב הרי"ן דיחזור ויקדשנה, ובקרן אורה הקשה דכיון שעבר וכבר נהנה מה יועיל שיחזור ויקדשנה כבר חלו הקידושין מה יועיל שיחזור ויקדשנה עוד פעם, הרי היא כבר מקודשת, ותי' דאזיל כרבא דקידושין שאין מסורין לביאה לא הוה קידושין וכיון שאסור לו להנות ממנה ממילא צריך לחזור ולקדשנה, ואפ"ל דכאן כו"ע מודו דהוה קודשין שאין מסורין לביאה דלי"ד למקדש אחת מבי' אחיות שיש חלות של קידושין גמורין אלא שהספק הוא על מי הוא חל, אבל מקדש באיסור קידושין מצד עצמם הם קידושין כאלו שאינן מסורים לביאה ואפשר דבכה"ג כו"ע מודו ועי' בזה.

אולם הרא"ש פ"י אלמא חלופי איסורי הנאה שרי דאי אסירי הא לא יהיב לה מיד, והיינו שקושית הגמ' היא דהוה חליפי ערלה ואסור לו להנות מהם, נמצא שלא קידש אותה בפרוטה, אולם לפי הרי"ן נראה דאע"פ שהבעל נתן לה ממון שאין יכול להנות ממנו מ"מ כיון שהאשה יכולה להנות באותו ממון חשיב שנתן לה שווה פרוטה, אבל הרא"ש סבר שכסף קידושין צריך להיות שווה גם אצל הבעל ולא רק אצל האשה, ועי' במשנה למלך פ"ה מאישות ה"א שהאריך בענין זה, ועי' בקרן אורה כאן שכתב כמש"כ דברין משמע שאין צריך שיהא כסף אצל המקדש.

(לז) גמ' הכא נמי לכתחילה הוא דלא ואי עבד עבד. הרי"ן פירש שכל האיסור של רבנן הוא רק על חליפין עצמם, אבל לא גזרו רבנן על חליפי חליפין, אולם הרא"ש כתב דאם מכרן בדיעבד שרו, משמע מדבריו שכל הנדון היה האם מותר למכור אבל אם כבר מכר בדיעבד הדמים מותרין וכמש"נ.

דף מח.

(לח) מתני' ושניהם מותרים בדבר של עולי בבל. והוא הר הבית והעזרות והבור שבאמצע הדרך, הרא"ש ביאר דאין ע"ז דין של שותפות, דיש לכל אחד זכות השתמשות ולכך לא יכול לאסור על חברו, והא דאין זכות לכ"א לזכות בזה, מבואר בחזו"א שלא הפקירו אותו לרבים אלא דנתנו לכולם זכות להשתמש בתורת צדקה, עי' בפיה"מ להרמב"ם וצ"ב כונתו.

(לט) מתני' ואסורים בדבר של אותו העיר כגון הרחבה ובית הכנסת. בר"ן מבואר דמתני' רבנן דסברי אין ברירה ולכן אסור ליכנס לאותם מקומות דנכנס בשל חברו, אבל לראב"י יכול ליכנס לבית הכנסת כיון דיש ברירה וכל אחד יכול לומר לתוך שלי אני נכנס, והנה בר"ן בריש פרקין כתב דלראב"י דיש ברירה הכונה דבשעה שמשמש הוברר שגוף החצר קנוי לו, ולפי"ז ה"ה הכא הוברר בשעה שנכנס לבית הכנסת שחלקו שהוא יושב שם הוא שלו, אולם הרי זה ברור שאף בשעה שהוא נכנס לבית הכנסת אף חברו יכול ליכנס לבית הכנסת, ומבואר דאף לראב"י דיש ברירה וגוף החצר שלו, היינו רק על אותו חלק שהוא משמש בו, ולא שכל החצר שלו בשעה שהוא משמש בשעה שמשמש אלא מה שנצרך לשימוש שלו הוברר שזה שלו וברור, [ועי' במש"כ בריש פרקין].

איסור המודר ללמוד בס"ת של מדר

(מ) מתני' והספרים. והיינו ס"ת שיש לכל אחד זכות בזה כדמבואר ב"ב מג,א דיש לכל בני העיר חלק בס"ת, בחידושי ר' אברהם מן ההר הקשה הרי מצות לאו להנות ניתנו וא"כ אמאי לא נתייר לקרוא בספרים, ותי' וז"ל ולא קושיא היא דלא שיד טעמא דמצות לאו להנות ניתנו אלא במצוה שהיא תלויה במעשה, שכשאדם עושה אותו אינו מתכוון לדבר הנאה, שאינו עושה אותו להנאת גופו אלא לעשות מה שנצטווה מאת השם, [וכונתו למה שכתב רש"י ר"ה כח,א דטעמא דמצות לאו להנות ניתנו דהמצות ניתנו משום שהמצות ניתנו להיות לעול על צואריהם ניתנו], אבל מצות לימוד שהוא ענין ציור הלב וידיעת האמת, עיקר הצוי הוא כדי לצייר האמת ולהתענג ולהנות במדע לשמח לבבו ושכלו, כדכתיב פיקודי השם ישרים משמחי לב, ומוש"ה אבל אסור לקרוא בתורה וכו', הלכך

לא שייך למימר במצות תלמוד דלא ניתן להנות שעיקר מצותו הוא ההנאה והתענוג במה שמשיג ומבין בליבו עכ"ד, וכעין זה כתב הטי"ז [רכ"א ס"ק מ"ג] דכיון שיש הנאה בהדי הלימוד אסור.

ועי' מש"כ באגלי טל בהקדמה וז"ל שיש טועים ואומרים שהלמד ושמוח ומתענג בלימוד אי"ז כ"כ לשמה שהרי מתערב בלימודו הנאה עצמית, וזה טעות ואדרבה עיקר הלימוד בתורה להיות שש ושמוח ומתענג בלימוד ואז דברי תורה נבלעים בדמו ומאחר שנהנה בלימוד נעשה דבוק לתורה עכ"ל.

אולם בר"ן לעיל לה, נראה שחולק דכתב דטעמא דמלמד המדיר את המודר תורה משום שמצות לאו להנות ניתנו, דסובר הר"ן דאע"ג דכתיב פקודי ה' ישירים משמחי לב מ"מ אמרינן דעיקר הלימוד הוא לעול על צוארו, **וצ"ב** אי"כ מה הטעם כאן שאסור ללמוד בספר תורה, ויש לישב הנה בשו"ע רכא סעי' יא כתב אם אסר ספר על חברו אסור לנאסר ללמוד בו, וביארו הטי"ז והש"ך משום דהדרך להשכיר בשכר וכיון שנותן לו בחינם נמצא שמהנהו, ולכאורה כ"ז רק אם אסר ספר אבל בס"ת של בני העיר אינו משלם לו כשקוראים בו, ואפשר שהר"ן יפרש דספרים דמתני' היינו ספר של בני העיר שהם שותפים שדרכם להשכיר, ובשלמי נדרים כתב דכיון שאם ירצו שבעה טובי העיר להשכיר הספרים הרשות בידם לכן חשיב שנהנה מה שלומד בו בלא שכר, **ועי'** בבית יוסף סי' רכ"ד בבדק הבית שכתב שמותר לקרוא בספרים משום דמצות לאו להנות ניתנו, וכתב שם דלא גרס במשנה והספרים, [ועי' בקצה"ח סי' ע"ב ס"ק ל"ד ובנתה"מ שם ס"ק יז].

מא) מתני' והכותב חלקו לנשיא. הרא"ש כתב דמפני כבוד של הנשיא תקנו שיקנה בלא קנין, משמע שזהו מדין הפקר ב"ד הפקר שקונה זכות של כל אחד ואחד בלא קנין, **אולם** בתו"ט כתב דבמקום מיגדר מילתא יש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה, משמע מדבריו דלאו מדין הפקר ב"ד הוא אלא שרבנן עקרו את הנדר וצ"ע מדוע הוצרך לכך, ועי' ברש"ש.

מב) מתני' ואסורים בדבר של אותו העיר. החת"ס [בריש פרקין] הקשה אמאי אין יכול להשתמש בעיר דאע"פ שמעורב חלק האסור עליו הרי בטיל אותו חלק בשאר חלקי העיר שלכולם יש בו דריסת הרגל, ואע"פ שלגבי הממון לא שיד ביטול ברוב מ"מ לגבי האיסור של מודר הנאה שיד ביטול, דאע"פ שנדר חשיב דבר שיש לו מתירין כיון שיכול להשאל על נדרו מ"מ היכא שלא הוכר האיסור מעיקרא לא נאמר הכלל דדשיל"מ, ותי' דכיון שיש דרך שיוכל להנות בהיתר שיוכל לכתוב לנשיא לכן לא בטיל האיסור, [ועי' בבית הלוי ח"ג סי' ל' אות ג' מש"כ בזה].

ישוב דעת הרמב"ם שאסור ליכנס לבית הכנסת

מג) ר"ן ד"ה ולא דברו וכו'. ביאר הר"ן דמתני' דקתני ואסורין בדבר של אותה העיר רבנן היא דסברי דבחצר שאין בו כדי חלוקה אסור, והקשה הר"ן על הרמב"ם [פ"ז מנדרים] שפסק בדינא דמתני' כראב"י דיכולים להכנס לחצר, ואילו בבית הכנסת פסק שאסור להכנס, וכן פסקו בטור ושו"ע סי' רכ"ד ס"א, ומצינו כמה דרכים לישב.

א' בב"ח ותו"ט והגר"א [סי' רכ"ד] כתבו דברא"ש לעיל מו, ב מבואר בס"ד של הגמ' שנחלקו רבנן וראב"י רק בחצר שיש בו כדי חלוקה, אבל בחצר שאין בו כדי חלוקה מודו רבנן משום שבחצר שיש בו כדי חלוקה יכולים לחלוק ואמרינן שיחלקו ולא יסמכו על ברירה, וא"כ ה"ה כאן כיון שיכולים ליתן חלקו לנשיא לא התירו במודר הנאה, וכתב הב"ח דמה שדימה ר' יוסף שם לעיל בית הכנסת לחצר שאין בו כדי חלוקה ע"כ שלא סבר הך סברא.

ב' בטי"ז כתב דביה"כ אינו ככל חצר שאין בו דין חלוקה אלא דרגה אמצעית שיש בו כדי חלוקה אלא שאין דרך לחלקו, ולכן כל מה שמדמה הגמ' ביה"כ לאין בו כדי חלוקה אינו רק להו"א של הגמ' שנחלקו רק ביש בו כדי חלוקה לכן אם בביה"כ נחלקו כ"ש באין בו כדי חלוקה, אכן למסקנה שנחלקו באין בו כדי חלוקה אפשר דבביה"כ הוא כאין בו כדי חלוקה ולכו"ע אסור.

ג' בבית מאיר [סי' רכ"ד] הובא בשלמי נדרים כתב לישב דכל הסברא שקי"ל כראב"י הוא כיון שכל האיסור הוא משום וויתור אינו אלא מדרבנן וקי"ל בדרבנן יש ברירה, [וסברא זו הובא לעיל בשם הרמב"ן ב"ב קז], אבל בית הכנסת השימוש בו אינו ככל דריסת הרגל אלא מתעכבים וקבועים שם, ובזה ל"ש נדון של ויתור אלא יש כאן הנאה דאורייתא ובזה ההלכה היא שאין ברירה ולכן פסק הרמב"ם שאסורים להכנס שם, [ועי' שמישב הגמ' לעיל] וכ"כ בקה"י סי' ל.

ד. בשו"ת חת"ס [ח"ו"מ סי' י"ב] כתב לישב דהא דכל מה דבה"כ אין בו כדי חלוקה אינו אלא לענין זה שכל אחד מהמתפללין לא יכול לחלוק חלקו, ואם עוזב העיר לא יוכל לתבוע חלקו, אבל אם כל המתפללין מתחלקין לבי' קהילות חשיב בית הכנסת דבר שיש בו כדי חלוקה עי"ש שהוכיח כן, ולכן כיון דביש בו כדי חלוקה אסור אף לראב"י כמו שביאר הר"ן דמה שיש ברירה בחצר הוא כיון דלא שייך לחלוק, וכיון שיש אופן ששיך לחלוק את בית הכנסת לכן אין ברירה, וכל מה דמדמה הגמ' לעיל בית הכנסת לחצר שאין בו כדי חלוקה אינו אלא להו"א של הגמ' שנחלקו ביש בו כדי חלוקה ונחלקו בברירה דעלמא, ובאין בו כדי חלוקה מודו רבנן והטעם כמו שכתב הרא"ש דכיון שאין יכולים לחלוק יש ברירה, ולכן ה"ה בביה"כ הרי אין יכולים לחלוק הנודרים לכן יש ברירה, אבל להלכה דנחלקו באין בו כדי חלוקה ולא מדין ברירה דכה"ת כביאור הרא"ש לעיל מו ע"א ה"ה לראב"י אסור כיון שסי"ס הרי יש בו כדי חלוקה, עי' באמרי בינה נדרים סי' י"ז מש"כ בכ"ז.

מד) תוס' ד"ה רחבה. הקשו תוס' דבביצה לט, ב מדיקת הגמ' מהמשנה שכתוב שמותרים בבור של עולי בבל דע"כ דיש ברירה, ולכן כל אחד יכול להשתמש במים שבבור, והקשו תוס' אי"כ אמאי אסורים בבית הכנסת ורחבה של עיר והרי מתני' רבנן היא כמש"כ הר"ן, ותי' תוס' דלגבי המים שבבור אמרינן יש ברירה, אבל בהשתמשות בחצר דגוף החצר אינו שלו לא אמרינן ברירה, והיינו דבמים שכל אחד ואחד משתמש אין לחברו חלק בזה כלל וזה דומה לאחר חלוקה דשייך לומר ברירה אבל לגבי השתמשות בחצר כיון שלגבי הגוף ל"ש לומר כאן ברירה לכן לרבנן שאין ברירה אסור לכל אחד להשתמש בבית הכנסת, [ועי' ביש"ש ב"ק בדיני ברירה בתחילת דבריו מש"כ לישב ע"פ תוס' אלו קושיא גדולה על דעת הרמב"ן בענין ברירה של שותפין בריש פרקין], **ולפי"ז** כתבו תוס' דהמשנה היתה יכולה לומר דשניהם מותרים בבור של אותו העיר, דהאי מדידה קא ממלא והאי מדידה קא ממלא, ועי' בבית הלוי [ח"ג סי' ל' ג'] מש"כ לדון בזה.

אולם יש להקשות לפי סברת הגמ' בביצה מהסוגיא ב"ק נא,ב דקתני התם דנחלקו ראב"י ורבנן בבור של ב' שותפין ובשעה שאחד מהם השתמש נפל לתוכו שור דלרבנן שאין ברירה יש לו דין שואל על חלק של חברו, ולכן חייב בכל הנזק, אבל לראב"י אין לו דין שואל על כל הבור אלא הרי הוא משתמש בשלו ולפיכך שניהם חייבים בתשלומי הנזק, וקשה לפי המבואר בסוגיא בביצה שעל המים שכל שותף לוקח יש ברירה דחשיב כמו לאחר חלוקה א"כ אף רבנן מודו דכל אחד בשלו הוא משתמש וא"כ אמאי מבואר בגמ' שיש לו דין שואל על כל הבור, וצ"ל דהסוגיא שם קאי לפי מסקנת הגמ' בביצה דטעמא דמתני' כאן לאו משום דיש ברירה דלהלכה שאין ברירה ואחין שחלקו לקוחות הן א"כ אף לגבי המים לא אמרינן הך סברא וברור.

מתנה שאין יכול להקדיש אינה מתנה

מה מתני' כל מתנה שאינה שאם הקדישה אינה קדושה אינה מתנה. הראשונים הקשו אמאי מתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה הרי אין יכול להקדישה, הר"ן כתב דמכיון שלשעתו הוה מתנה אין חסרון של כל מתנה שאינה וכו', אבל מתנת בית חורון אף לשעתו לא הוה מתנה שלא נתכון להקנותו אפילו לשעה, וכונתו נראה דהכלל שכל מתנה שאם הקדישה אינו אלא אינו סימן שיש לו בו קנין להשתמשות, אבל אין הלכה שיהא לו כח להקדיש, וכ"כ תוס' ב"ב קלד,א [ד"ה כל] דכיון שהוא שלו שיוכל להשתמש בו, וכתבו הר"ן ותוס' להוכיח כן דבירושלמי מבואר שאם נתן מתנה ע"מ שלא יוכל להקדיש הוה מתנה כיון שיש לו קנין להשתמש, וכ"כ תוס' בסוכה מא,ב [ד"ה הילך] והוסיפו שם תוס' דמה דנקט דינא "שאיין יכול להקדישה", משום שמתני' איירי שהקדישו לכך תני כל מתנה שא"א להקדיש, אבל העיקר הוא מה שיש לו קנין להשתמשות בזה, משא"כ כאן אינו מתנה כלל אלא שרצה שתקרא על שמו שאביו יוכל להנות מזה.

אולם תוס' ב"ב בת"י הראשון כתבו דבמתנה ע"מ להחזיר גם יכול להקדישו דהרי לשעתו כ"ז שהוא ברשותו יכול להקדיש, ומבואר דס"ל לתוס' דבעינן שיהא לו בעלות גמורה אף לענין שיוכל להקדישו, ונראה הסברא בזה דאם יש לו רק בעלות להשתמש ולא להקדיש הרי זה נראה כשאלה שיש בה רק זכות השתמשות ולא קנין בעצם, [אמנם נראה שהתוס' לא פליג על הירושלמי שהביא הר"ן שאם נותן מתנה בתנאי שלא יוכל להקדיש דהמתנה קימת, דס"ל להתוס' דדוקא אם מקנה לו חפץ שלא יוכל למכור אותו או להקדישו אינה מחמת דחסר בבעלות על החפץ דכיון שכל מה שיש לו הוא רק זכות השתמשות הרי"ז כשאלה דבעלות גמורה נמדדת בזה שיכול להקנות לאחרים, אבל אם יכול למכור החפץ לאחר סגי ואף אם יעשה תנאי שלא יוכל להקדיש אי"ז מגרע בבעלות].

ונראה שבי' ת"י התוס' נחלקו בגדר הקנין דמתנה ע"מ להחזיר [ע"י קצה"ח רמ"א סק"ג] האם הוא מתנה לעולם עם תנאי של חזרה, או שזה מתנה לזמן, דאם הוה מתנה לעולם י"ל דאף שכל זמן שהוא ברשותו יכול להקדישו מ"מ כיון שאין יכול להקדישו לעולם לכן יש בזה חסרון של כל מתנה שאין יכול להקדישו דלא יכול להקדיש את כל הזמן שיש לו בעלות בו, אבל אם הוא קנין לזמן א"ש דמקדיש את כל מה שיש לו וחשיב מתנה גמורה לזמן זה, [ע"י בכפות תמרים בסוכה מא,ב שהק' על עיקר סברת תוס' שיכול להקדישו כ"ז שהוא אצלו, דהא לעיל כט,א סבר בר פדא דקדושת דמים לא פקע בכדי, וא"כ לא יוכל להקדיש כיון שאם לא תחזור יפקע המתנה, וע"י בשער המלך [פ"ח מלולב ה"י] שביאר דאם אין לו את הגוף לעולם אף ב"פ מודה דפקע בכדי, וכ"ז כמש"כ דהגדר המתנה שהוא קנוי לזמן ולא שהוא בתנאי של חזרה, וע"י מש"כ בסוגיא שם שהארכנו בזה].

הרמב"ן ב"ב קלד,א כתב לתרץ הקושיא מ"ש ממתנה ע"מ להחזיר דבמתנה ע"מ להחזיר מצד עצם המתנה יכול להקדישו רק מחמת שיש תנאי אין יכול להקדישו, משא"כ מתנת בית חורון אינו מתנה כלל אלא הערמה ולכן אינה מתנה, ע"ע בחת"ס [ח"ו"מ סי' קל"א] שהביא בשם הרע"א והובא בחי' רע"א ב"ב קלד,ב ע"ד סברת הרמב"ן דבאופן שלא יכול להקדיש רק משום שיש תנאי אין חסרון של כל מתנה שאינו יכול להקדישה, אבל כשעשה שיוור במתנה דמי להא דריש המגרש שאם יש שיוור בגט אי"ז כריתות וה"ה כאן יש חסרון שאינו מתנה, ובחת"ס שם פליג על הרע"א דאין חסרון של שיוור רק בגט אבל בדיני ממון ל"ש הך חסרון, וע"י בקוב"ש ב"ב אות תנא, ומדברי הר"ן ותוס' נראה שחלקו על סברת הרמב"ן והרע"א וסברי שכל שבפועל לא יכול להקדיש חשיב חסרון בבעלות על החפץ ואף שתנאי מילתא אחריתא.

מו ר"ן ד"ה ל"א וכו'. הר"ן הביא דהרמב"ם כתב דאף לאחר שעה שנתן את המתנה ופירש שיבוא אבא ויאכל אינה מתנה, **הרשב"א** הביא דברי הרמב"ם ותמה עליו הרי מבואר במשנה לעיל מג,א שאם היו הולכים בדרך ואין לו מה יאכל מניח ע"ג סלע ומפקירו או נותנו לאחר והרי התם ע"כ יש אותו אומדנא שרצה שהקנין יהיה בשבילו ומוכח שאם לא פירש בהדיא אמרינן שיש כאן מתנה גמורה, **והנה** הנמוק"י כתב דסברת הרמב"ם הוא דאמרינן יוכיח סופו על תחילתו.

ואפ"ל דהנה הרשב"א הביא דהסברא שמבואר בגמ' סעודתו מוכחת עליו הוא רק במקום שיש סעודה גדולה וכן כתב הרמב"ם, ותמה עליו דא"י"צ דוקא סעודה גדולה, אלא כל סעודה שהוא מכין לחתונת בנו יש אומדנא שאינו רוצה לטרוח להכין הסעודה וליתן אותו לאחר, אבל לרמב"ם דדוקא בסעודה גדולה, ולכן התם אף לאחר שעה יכול לומר כן, אבל במקום שאין אומדנא גדולה כ"כ אף הרמב"ם מודה שאם לא התנה בפירוש אמרינן שהמתנה מתנה גמורה ולא אזלינן בתר אומדנא ולא אמרינן יוכיח סופו על תחילתו.

דף מח:

הא דהקנה לבנו שיקנה לבן בנו

מז גמ' א"ל להו ליקני הדין ואי הוה בר ברי צורבא מרבנן לקנייה. בר"ן הקשה הרי אף אם לא יקנה לבן בנו הרי בנו ירש אותו, ומכיון שלא יוכל להנות מהנכסים ממילא יתן אותו לבנו כמו במשנה בב"ק שהדיר את בנו הנאה דנותן לבניו או לאחיו, ותי' הר"ן דהיה לו ב' בנים ואחד כבר היה צורבא מרבנן, ואמר שאם בן של בנו שלא מעלי יהא צורבא מרבנן הוא מקנה את הנכסים לאותו בן שלא מעלי כדי שהוא יקנה את הנכסים לבנו, אבל אם בן בנו לא יהא צורבא מרבנן נותן מעכשיו במתנה את כל הנכסים לבנו שהוא צורבא מרבנן, [וקשה א"כ מדוע הוצרך לעשות באופן זה, הרי היה מספיק שיעשה תנאי במתנה שנותן לבנו שהוא ת"ח השתא, שאם בן בנו שלא מעלי יהא צורבא מרבנן אינו נותן עכשיו לבנו השני את כל הנכסים במתנה, וממילא ירש אותו הבן את הנכסים, דיש זכיה באיסורי הנאה ויוכל להביא לבנו את הנכסים כמו שהבין הר"ן בקושיא וצ"ע].

והנה כ"ז א"ש לדעת הר"ן שסבר שיש זכיה באיסורי הנאה, לכן צריך לומר שהיה כאן ב' בנים ורוצה שלא ירש אחד מהם, אבל לדעת הרשב"א שאין זכיה באיסורי הנאה א"ש שהיה צריך להקנות לו את הנכסים באופן זה דא"כ כיון שמת האב הנכסים הם הפקר וממילא לא יגיע לבן הבן, וכ"כ הרשב"א בהדיא ע"ש שהקשה כקושית הר"ן ומסיק דלפי מש"כ לעיל שהנכסים הפקר א"ש. **אלא** שהקשה הרשב"א [בהמשך הדברים] וז"ל וקשיא לי אהא דרב נחמן האיד אפשר לבן לקנות נכסיו אלו כלל דהא אסרן עליו האב בהנאה וכיון שכן האיד הוא יכול להקנות לבנו לכה לכה חסר שם האב לא קנאם אין יכול להקנותם עכ"ל, ובפשוטו כונת הרשב"א להקשות דאם אין זכיה באיסורי הנאה א"כ יוכל להקנות הנכסים לבנו שהוא מודר הנאה ממנו הרי אין יכול לזכות בהם, דאם יש זכיה יכול לחול מעשה קנין על הנכסים וכמו שנתבאר בדעת הר"ן לעיל מז, א שם יש זכיה באיסורי הנאה יכול אדם למכור איסורי הנאה.

אולם אפ"ל דכונת הרשב"א להקשות אפילו אם יש זכיה באיסורי הנאה הרי מכיון שהאב מקנה לו את הנכסים שיזכה לבן בנו זה גופא נחשב הנאה מהנכסים, ע"ד מש"כ לעיל דיש איסור השתמשות באיסורי הנאה א"כ ה"נ לזכות להקנות לבן זהו השתמשות ואסור לו לעשות כן, ותי' הרשב"א דמכיון שהבן לא קונה את הנכסים להנאתו אלא כדי להקנותו לבנו לא נכנס זה בכלל האיסור, [וקצת משמע שכונת הרשב"א להקשות אף אם יש זכיה באיסורי הנאה דכזה סוג הנאה לא היה בכלל האיסור, דאם משום שאין זכיה כונת הרשב"א דכיון שאינו להנאתו לא חשיב זכיה באיסורי הנאה מהו הלשון לא נכלל בכלל האיסור], ועוד תי' הרשב"א דמירי באמת שהקנה ע"י אחר ולא ע"י אותו הבן.

ועי"ש ברשב"א בתחילת דבריו שכתב דהיינו דאמרי פומבדיתאי דקני על מנת להקנות לא קני, וכונתו דסברת פומבדיתאי הוא שלא יכול להקנות לבן שיקנה לבן בנו כיון שאין יכול לזכות באיסורי הנאה, **ועי'** בקרן אורה שתמה על הרשב"א דא"כ נמצא שהמחלוקת בין ר"נ ופומבדיתאי הוא האם יכול להקנות לבן דבר שאסור עליו בהנאה, וא"כ מדוע מקשה רבא על ר"נ שסבר קני על מנת להקנות מהמשנה דמתנת בית חורון, הא אף לפי פומבדיתאי קשה שהרי התם לא היו הנכסים אסורים על אותו אדם שזיכה לו.

קני על מנת להקנות

מה' גמ' אמרי פומבדיתאי קני ע"מ להקנות הוא ולא קנה. הנה בגדר הקנין של קני על מנת להקנות, בפשוטו נראה שזהו מדין תנאי דהיינו שנותן לו מתנה גמורה לכל דבר, אלא שעושה תנאי שלא יוכל להשתמש בו ולהנות ממנו ורק יוכל להקנות אותו לחברו, ולפי"ז מה שיכול המקבל להקנות החפץ הוא מחמת שיש לו בעלות גמורה על החפץ, וכן נראה מהא דמבואר בגמ' דלענין מודר הנאה מהני קני ע"מ להקנות, דכיון שהוא של המקבל לגמרי לכן לא נחשב שהחפץ הגיע מהמדייר אלא שאדם אחר קנה אותו ולא נהנה המודר אלא מאותו אדם, והא דפליגי פומבדיתאי דקני ע"מ להקנות לא קנה ואף דאינו אלא תנאי ככל פרשת תנאים, צ"ל משום דכל שהגביל לו את ההשתמשות בחפץ שלא יוכל לעשות בו כלום ממילא לא חשיב מתנה.

והנה בריטב"א כתב בטעמא דקני על מנת להקנות דלא קנה וז"ל שהמקנה לחברו נכסי ע"מ שלא יעשה בהן כלום אלא שיקנה אותם לאחרים לא קנה אם יקיים תנאו להקנותם לאחרים כשאר תנאים דעלמא, דהתם הוא שנותן לו לזכות בנכסים לעשות בהן עכשיו חפצו אלא שמתנה בו תנאים אחרים אבל זה שמתנה בגוף המתנה שלא יזכה בהם כלל לא בגוף ולא בפירות אלא שיקנה אותם לאחרים לאו מתנה היא, ור"נ אמר קנה וקנה חברו כשיקיים תנאו כשאר תנאים דעלמא, [ועי' עוד בסוף הסוגיא שכתב הריטב"א דרבא הודה וסבר כר"נ דקני על מנת להקנות דהרי מצינו שרבא סובר שמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה, ונראה כונתו דסבר רבא דשניהם קונים מדין תנאי].

אולם אפ"ל דגדר הדין של קני ע"מ להקנות הוא קנין מסוים רק לדבר הזה ואין לו בעלות בחפץ כלל רק שהקנה לו החפץ שהוא הבעל על ההקנאה של הדבר, **והנה** מדברי הרשב"א שהובא באות הקודם היה נראה לכאורה שסובר דלאו מדין תנאי הוא, דהרשב"א הקשה א"כ יכול להקנות לבנו שהוא מודר הנאה ממנו הרי אין זכיה באיסור הנאה, ותי' הרשב"א דכיון שקונה רק כדי להקנות לא חשיב הנאה, ולכאורה אם הוא נותן מתנה גמורה ורק שיש כאן תנאי שלא יהא בו זכות להשתמש א"כ א"כ יכול לזכות במתנה הרי מעשה הקנין לקנות את כל שימושי החפץ, ואע"פ שיש כאן תנאי שלא יוכל להשתמש בפועל מ"מ התנאי הוא מילתא אחרת ועצם הקנין הוא על כל החפץ והרי אין זכיה באיסורי הנאה, אבל אם כל הקנין הוא רק כדי להקנות א"ש, **וכן** רהיטת דברי הר"ן בסוגיא שאין זה דין תנאי, דבד"ה דהא סודרא כתב שלא נתן למקנה הסודר לשום דבר אלא שיהא לו בו קנין לקנות הקרקע, ומשמע דלאו מדין תנאי הוא ועי' בחי' ר' אברהם מן ההר שחילק בין מתנה ע"מ להחזיר לקני ע"מ להקנות ומשמע שהחילוק הוא שאינו מדין תנאי.

ועי' בברכ"ש קידושין [סי' ה'] שבתחילת דבריו הוכיח מדברי הרשב"א בסוגיא דלאו מדין תנאי הוא ושוב דחה שאין ראיה מדברי הרשב"א ועי"ש מש"כ דאף בדעת הר"ן מדין תנאי הוא, ועי' בחת"ס בסוגיא שכתב ג"כ דזה מדין תנאי, וכ"כ בחזו"א [אבהע"ז סי' ע"א סק"ל] מסביר דקני על מנת להקנות אינו שיוך אלא תנאה הוה, ונחלקו האם כשמתנה שלא יהא לו בזה שימוש כלל חסר במתנה או לא, ועי"ש בחזו"א מש"כ לבאר אמאי למד"א דלא קנה אין חסרון של תנאי ומעשה בדבר אחד ונימא שהתנאי בטל ומעשה קיים.

בהגהות אמרי ברוך בשו"ע חו"מ סי' קצ"ה כתב דנחלקו הר"ן והרשב"א בקני ע"מ להקנות בקנין סודר האם יש לו את הקנין לשעה או לא, דהר"ן סבר דאין להקונה שום קנין בזה, [ולכאורה זה כמש"כ דאינו אלא קנין כדי להקנות וכ"מ בקצוה"ח סי' קצ"ה סק"ד], והרשב"א בקידושין סבר שיש לו קנין לשעה, ונראה דאין כונתו שיש לו קנין שיוכל להשתמש בו שהרי מפורש אמר שלא יוכל להשתמש עד שיתן לבנו צורבא מרבנן, אלא ע"כ כסברת הריטב"א שאינו אלא תנאי וכונתו שיש לו בעלות בחפץ אלא שבפועל לא יוכל להשתמש בו.

וצריך לבאר אמאי אין חסרון של כל מתנה שאם הקדישה אינה קדושה בכל קני ע"מ להקנות, **והנה** הרמב"ן ב"ב שכתב דבמתנה ע"מ להחזיר אין חסרון שאין יכול להקדיש כיון שהוא תנאי בעלמא ע"ש היטב בדבריו שנראה דקני על מנת להקנות הוא מדין תנאי ולפי"ז א"ש דכיון שתנאי מילתא אחרת ויש לו בעלות בעצם לכן אין חסרון של כל מתנה, **אולם** למבואר בר"ן ובתוס' ב"ב דבעי שיהיה לו בזה השתמשות, הרי בקני על מנת להקנות אין לו השתמשות בזה ואמאי אין חסרון של כל מתנה שאם הקדישה אינה מקודשת אינה מתנה, ואפשר שאם נותן לו אפשרות להקנות לאחר זהו גם בכלל השתמשות בחפץ והוה מתנה, **אמנם** למבואר

בתוסי' ב"ב קל"ד דבענין שיוכל להקדישו ממש ומתנה על מנת להחזיר יכול להקדישו לאותה שעה קשה הרי בקני על מנת להקנות לא יוכל להקדישו וצ"ע.

מט) גמ' רב נחמן אמר קני דהא סודרא קני על מנת להקנות. פ"י הר"ן דכי יהיב קונה סודריה למקנה אינו מזכהו בו לשום דבר אלא שיהא לו בו קנין בכדי שיקנה לו קרקע שלו ואפ"ה חשבינן ליה קנין שע"י קנה לוקח, כונת הר"ן דמצינו לענין קנין חליפין שאין לו קנין בסודר להשתמש בו וכל הקנין הוא רק שיכול לפעול קנין חליפין, דיסוד הקנין של חליפין הוא שנותו הקונה למקנה חפץ, והוא נותן לו תמורה וממילא הוא נקנה, ולכן אע"פ שלא נתן לו את הסודר רק בשביל שיחשב שנתן לו חפץ כדי שיהיו חליפין תמורת קנין זה ואין לו שימוש בסודר אפ"ה קונה א"כ ה"ה כל קנין ע"מ להקנות שהוא הבעלים להקנות ואין לו קנין השתמשות בחפץ.

כלתה במעכשיו ולאחר ל'

נ) גמ' אמר רב אשי ועוד סודרא קני ע"מ להקנות וקני מן השתא. הר"ן ביאר קושית רב אשי דמסתברא דמכיון שרצה שיקנה לבנו רק אם יהא צורבא מרבנן, ע"כ כונתו שכל הקנין שלו יהא רק לאחר שיהא בנו צורבא מרבנן, וא"כ כיון שעשה את המעשה עכשיו שיקנה לאחר זמן באותה שעה כבר כלתה קנינו, אבל בכל קנין סודר קונה את הקרקע מיד בשעת מסירת הסודר, **וכתב הר"ן** דאע"פ שלר"נ נמי יש חסרון של כלתה כדמבואר בכתובות פו ע"ב דרק אם אמר משוך פרה זו ותקנה ליה לאחר ל' יום דקנה אם עומדת באגס, [כן ביאר החת"ס ושלמי נדרים כונת הר"ן] אבל אם לא קיימא באגס אף לר"נ לא קונה וע"כ דאף לר"נ יש חסרון של כלתה, ותי' הר"ן דכיון שלא אמר בהדיא שיקנה אותו לאחר שיהא בנו צורבא מרבנן, ע"כ כונתו היתה שהמעשה יהא מעכשיו והוא כמו הסוגיא שם מעכשיו ולאחר ל' שאין חסרון של כלתה קנינו, וזה גופא קושית ר' אשי דאיהו סבר דיש חסרון של כלתה כיון שאין כונתו להקנות מעכשיו, אלא כונתו שכל המעשה יחול לאחר שכן בנו יהא צורבא מרבנן, אבל ר"נ סבר דהמעשה מתפרש כאן מעכשיו ולכן אין חסרון של כלתה.

וכתב הר"ן שאם יהא אופן שלא יהא כלתה כגון שיקנה לו בקנין שטר, והשטר יהא קיים בשעה שבנו יהא צורבא מרבנן אף לסברת ר' אשי הקנין יועיל, וסיים הר"ן דמיהו אפ"ל דכיון שבשעה שכן בנו יהא צורבא מרבנן הוא לאחר מיתתו ממילא לא יוכל לקנות ע"י השטר שאין שטר לאחר מיתה, **וצריך** להבין א"כ מה הטעם של ר"נ שאם אמר מעכשיו קונה, הרי כל הסברא של מעכשיו הוא רק לגבי זה שלא יהא חסרון של כלתה, אבל כל חלות ההקנאה היא רק לאחר שכן בנו יהא צורבא מרבנן וא"כ כיון שבאותה שעה כבר מת האב איך יחול הקנין.

והנה מפורש בגמ' ב"ב קכז, ב שלר"מ שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם אם בשעה שבא לעולם הוא גוסס לא חל הקנין, כיון שצריך שבאותה שעה הוא יהא בר הקנאה, אולם מצינו במחנה אפרים [זכיה ומתנה סי' טז] שכתב שאדם שמקנה לאחר ל' ובשעה שהקנין צריך לחול נעשה שוטה או גוסס ולא בר הקנאה דהקנין חל, ול"ד להסוגיא ב"ב דיש חילוק בין דבר שלא בא לעולם למקנה לאחר ל', וכ"כ בשער המלך [פכ"ב ממכירה ה"ה] דבאומר מעכשיו אף אם נשטתה יחול הקנין, מיהו נראה דכ"ז רק אם המקנה בעולם ואין לו כח הקנאה דהוא שוטה או גוסס אבל היכא שמת לכאורה ל"ש לומר שיחול הקנין באותה שעה שאין כאן אדם שאפשר ליחס את ההקנאה אליו.

ונראה לבאר דהא דמהני אמירת מעכשיו במקנה לאחר ל' ואין בזה חסרון של כלתה הוא כסברת ר' יוחנן בקידושין דף ס, א שביאר דקידש מעכשיו ולאחר ל' אפילו קידושי מאה תופסים בה דהוה כשרגא דליבני, ובפשוטו הכונה בזה דהקנין מתחיל עכשיו ונגמר לאחר ל' כמו שכתבו תוס' ביבמות צג, א ע"ש היטב, [ובתוס' שם כתבו דבסוף ל' יום צריך להיות במקום הראוי לקנין ואם נקדע השטר מפורש בתוס' בקידושין שלא קונה, [ולפ"ז לכאורה פשיטא שאם מת לא יחול הקנין כלל].

אולם עי' בקה"י [ב"מ סי' לא] שהוכיח מתוס' ב"מ לד, א שביארו גדר אחר בדעת ר' יוחנן, דכשאומר מעכשיו ולאחר ל' הכונה בזה שהוא קונה עכשיו את הזמן של לאחר ל' יום, וזהו החילוק בין כל קנין לאחר ל' שבזה כל חלות הקנין הוא רק לאחר ל' והמעשה עושה עכשיו ולכן יש חסרון של כלתה, אבל אם אומר מעכשיו ולאחר ל' הכונה שמעתה הוא קונה את הזמן של אחר ל' וכבר הדבר קנוי לו עכשיו לזמן שלאחר ל', ולפ"ז י"ל דה"ה כאן כשאמר לו שיקנה מעכשיו אם בנו יהא צורבא מרבנן, כבר עתה חל חלות הקנין שיהא שלו לענין להקנות לבן בנו אם יהא צורבא מרבנן, ולכן אע"פ שמת אין צריך כח מקנה שכבר קנה הכל מחיים, ואפ"ל עוד ע"פ שיטת הרשב"א בקידושין שביאר דמעכשיו ולאחר ל' הכונה שעושה קנין גמור עכשיו ומשייר את הזמן שבתוך ל' ולכן אין חסרון של כלתה כיון שקונה הכל עכשיו.

דף מט.

נא) ר"ן ד"ה ולענין הלכה. כתב הר"ן דמהא דאמרין שמתנה ע"מ להחזיר אינה מתקדשת גזירה משום חליפין מוכח דההלכה היא דאי תפיס לא מיתפיס, דאי תפיס מיתפיס יכול לקדש אשה בקנין חליפין, שאין לך קנין גדול מזה, וצ"ב מה כונת הר"ן אין לך קנין גדול מזה ועוד צריך לבאר דהא בגמ' קידושין ג, א מבואר דהא דאשה לא מתקדשת בחליפין משום שחליפין איתנהו בפחות משו"פ ואשה בפחות משו"פ לא מיקניא נפשה, וא"כ אף אי תפיס מיתפס הרי אשה לא מקניא נפשה בפחות משו"פ וזה הטעם שחליפין אין קונים באשה, **בקהלות יעקב** [קידושין סי' א] עמד בזה, וכתב לבאר דכונת הר"ן דאח"כ מדין קנין חליפין לא מועיל כמבואר בסוגיא שם דגנאי הוא לה ולכן אינה מתקדשת בקנין חליפין, אלא דאם הדין היה שאם תפיס מיתפס היתה מתקדשת מדין כסף דכיון שיכולה לתפוס נמצא שהאשה קיבלה כסף, וכמו שמצינו בקידושי שטר שאם לא כשר מתקדשת בו מדין כסף וה"ה כאן אע"פ שמצד קנין חליפין לא תהא מקודשת מ"מ יש כאן גם קנין כסף.

פרק הנודר מן המבושל בענין דבר שיש לו מתירין

דף נב.

שיטת הר"ן ורש"י בביצה בדשיל"מ

(א) תמצית דברי הר"ן הס. דהא דק"ל דדבר שיש לו מתירין אפי' באלף לא בטיל, אינו אלא במין במינו ולא במין בשאינו מינו, וכמו שמוכח במשנה בחלה פ"ג ובירושלמי כאן, אולם הקשה הר"ן ממה שפסק הר"י שאם אפה פת עם בשר בתנור אחד שאסור לאכול את הפת עם גבינה אף שנתבטל טעם הבשר כיון שיש לו מתירין שיוכל לאכול הפת רק עם בשר, ומבואר דגם במין בשאינו מינו הוה בכלל דין דדשיל"מ לא בטיל, וביאר הר"ן דיסוד הדין דביטול בתערובות הוא משום שיש חילוק במינים המעורבים ולכן בכח ההיתר לבטל האיסור, אבל אם המינים שוים אין כח להיתר לבטל האיסור, אלא אדרבה האיסור מעמיד ומחזק ההיתר כיון שהוא מינו, ומקור סברא זו למד הר"ן ממה שנחלקו ר' יהודה ורבנן בסוגיא במנחות אם מין במינו בטל, דר"י יליף מנתערבו דם הפר והשעיר דלא בטיל כיון דהוא מין במינו וסבר ר"י שמסתכלים על דמיון המינים, ורבנן ג"כ מודים לעיקר סברת ר"י אלא ס"ל דכל מין במינו כיון שחלוקים בדינם שאחד מותר ואחד אסור לכן אין הולכים אחר דמיונם בעצם אלא אחר החילוק בדינם שזה איסור וזה היתר, והו"ל כמין באינו מינו וממילא יש להיתר כח לבטל האיסור, אבל בדבר שיש לו מתירין אף שעכשיו הדבר אסור גרע כח האיסור כיון שלאחר זמן יהיה לו היתר, לכן יש לו צד דמיון להיתר בדינו ולכך החמירו חז"ל שלא יוכל להתבטל כמו לשיטת ר' יהודה דחשיב כמין במינו.

וכתב הר"ן דכ"ז רק במין במינו אבל במין בשאינו מינו לא החמירו, דאותו שווי מועט שיש שמותר לאחר זמן משלים החילוק בין המינים לדון אותם כב' מינים חלוקים ושייך בזה ביטול, ולכן כתב הר"ן שאם הדבר מותר עכשיו אף באופן שהם חלוקים בטעמם ל"ש לבטלם כיון שהוא מותר עכשיו ושוה יותר להיתר, וכל שהוא יותר שוה להיתר ל"ש בו ביטול אלא אדרבה האיסור מחזק ההיתר, וזהו טעמא של הר"י דכיון שיכול לאכול הפת עם בשר ל"ש שיחול דין ביטול על זה שהרי הוא שוה לו ומינו של ההיתר ממש, ועוד סברא כתב הר"ן בדעת הר"י דמכיון שאנו רואים שחז"ל החמירו בדבר שמוסיף היתר אח"כ כ"ש אם יש בו היתר עכשיו אין לו להתבטל וכיון שיכול לאכול הפת עם בשר עכשיו לא אמרינן בו ביטול.

הכלל העולה מדברי הר"ן דהמושג של ביטול הוא רק כשיש שני בתערובות או משום שחלוקים בדינם או שהמינים חלוקים, ולפי סברת הר"ן עולה דהיכא שנפל היתר בהיתר לא יהא בו דין ביטול אף דמין בשאינו מינו, דאע"פ שיש שינוי במינים מ"מ כיון שאין חלוקים בדיניהם לא שייך ביטול ולהלן יבואר הנפק"מ בזה.

(ב) רש"י בביצה ג, כתב סברא אחרת בטעמא דדבר שיש לו מתירין דכיון שיהיה לו היתר אמרינן עד שיאכלנו באיסור יאכלנו בהיתר, וצ"ב לדבריו מהו החילוק בין מין במינו לאינו מינו, ובש"ך [ק"ב סק"ד] ביאר דחלוק ביטול דבר שיש לו מתירין מביטול בריה וחתיכה הרא"י להתכבד שבהם אין חילוק בין מב"מ למבא"מ, דהתם האיסור חשוב שלא מתבטל ולכן אין חילוק במה נתבטל, משא"כ כאן החמירו חז"ל רק במינו שניכר שהוא אוכל האיסור משא"כ באינו מינו כיון שלא ניכר שאוכל האיסור לכן ליכא הך חומרא, וכ"מ בלשון בתוס' הרא"ש ב"מ נג, א שביאר החילוק בין מין במינו למין בשאינו מינו, וז"ל כיון שנתערב שלא במינו וליכא נותן טעם אין שמו עליו ובטל אע"פ שיש לו מתירין, וכ"ה בשטמ"ק שם בשם תוס' שאנ"ץ, ע"ע בקה"י סי' ל"ד.

קושית הרע"א על הר"ן

(ג) בתשובות רע"א הקשה כמה קושיות על סברת הר"ן. **(א)** בתשובה ל"ח הקשה דהר"ן סותר דבריו למה שכתב בתשובת הר"ן [סי' לח] שדן לענין ביטול של חמץ קודם הפסח האם בהיתר בהיתר ל"ש בו דין ביטול, והוכיח מהמשנה בכלאים פ"ט דיש ביטול גם בהיתר בהיתר, דתנן התם שאם נתערב צמר גמלים בצמר רחלים וטרפן זה בזה דאם רוב הצמר הוא צמר גמלים בטל הצמר רחלים ויכול לערב בו פשתן, ומוכח מכאן שהיתר בהיתר בטל ולכן היתר הר"ן לטחון קודם הפסח חיטין מבוקעות עם שאינם מבוקעות דאע"פ שיש חשש חמץ לחיטין מבוקעות כיון שזה קודם זמן איסור חמץ מתבטל החמץ קודם פסח ואינו חוזר וניעור בפסח, וקשה לפי סברת הר"ן בסוגיין דלא אמרינן ביטול בהיתר בהיתר משום שהוא מין במינו א"כ ל"ש ביטול חמץ קודם פסח.

(ב) ובאמת דקשה על עיקר סברת הר"ן מהמשנה בכלאים דחזינן שהיתר בהיתר בטל והרע"א שם כתב דיש סברא לחלק בין המשנה בכלאים דצמר רחלים לא חשיב היתר כיון שיש עכשיו דינים עליו שלא יערב אותו בחוט של פשתן ולכן יש בו ביטול, ולא דמי לחמץ בפסח שעדיין לא הגיע זמן איסורו, אלא שהקשה הגרע"א דתקשה על סברת הר"י שאסר לאכול הפת עם חלב כיון שיכול לאכול

בבשר, וא"כ הכא נמי צמר של רחלים יכול לעבור בשאר מינים וע"כ דזה לא הוה סברא וא"כ מ"ש מהך משנה דאמרין ביטול היתר בהיתר.

ג] בתשובה קפ"ט תמה רע"א מגמ' בביצה ג,ב דמבואר דביצה שנולדה ביו"ט שאסורה משום מוקצה אם נתערבה באחרות כולם אסורות וליכא בזה דין ביטול משום דהוה דבר שיש לו מתירין שאפילו באלף לא בטיל וביאר רש"י שם דכיון שלמחר תהא מותרת אמרין ביה הסברא עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ובהמשך הגמ' שם בדף ד,א מבואר בגמ' דביצה שספק אם נולדה ביו"ט שהיא ספק מוקצה אסורה לאכול ביו"ט מה"ט דכיון שיש לה מתירין ולכן כמו שדשיל"מ לא בטיל ה"ה הכא אף שספק דרבנן לקולא כיון שיש לו מתירים לא אמרין הכי, ובשלמא לרש"י דהסברא דיכול לאכלו בהיתר אמרין שלא מתבטל ה"ה דהוה סברא ג"כ לענין ספק דרבנן לקולא, אבל לסברת הר"ן דדבר שיש לו מתירין הוא סברא הוא רק בדיני ביטול דחשיב מין במינו וכמו שביארנו מה שייך לענין ספק דרבנן לקולא, [ועיי"ש בפנ"י ובצל"ח בביצה שעמדו בזה].

ד] עוד תמה רע"א בתשובה ר"ח דתוס' ביבמות פב,א הוכיחו דר' יהודה שסבר דמין במינו לא בטל כ"ז רק בלח בלח, אבל ביבש ביבש דין ביטול ברוב אף לר"י, וא"כ כל סברת הר"ן דבר שיש לו מתירין לא בטיל לא קיים ביבש ביבש וא"כ היה צריך להיות שהדין של דבר שיש לו מתירין לא בטיל לא נאמר רק בתערובות של לח בלח ולא ביבש, ובגמ' בביצה הנ"ל לענין ביצה שנולדה ביו"ט מבואר דאף ביבש ביבש אמרין כן.

ה] עוד הקשה רע"א ת' קפט והבית מאיר סי' ק"ב הובא בשלמי נדרים מהא דמבואר בחולין קי"א. דחתך צנון שחתך בסכין של בשר דרבא ס"ל שמותר לאכלו בחלב והרי יש לו מתירין שיוכל לאכול הצנון עם בשר וכמו הך פת בתנור.

ביאור חדש דברי הר"ן

ד) וביאור הענין מבואר בשלמי נדרים וכו"ה בזכר יצחק [ח"ב סי' מו ג] וספר מרחשת ח"א סי' נ"ב, [ועי' בספר ברוך טעם שער התערובות] דב' הסברות של רש"י והר"ן צריכות זו לזו, דיש ב' אופנים של תערובות יבש ביבש ולח בלח דסברת הר"ן אינו אלא בלח דהוה תערובות גמורה אבל בתערובות של יבש ביבש לא שייך סברת הר"ן וכמו שמבואר בתוס' ביבמות דאף ר' יהודה שסובר מין במינו לא בטיל מודה ביבש דמין במינו בטל, והטעם דהביטול שם הוא מדין הלך אחר הרוב, [והרי איכא שי' בראשונים שאסור לאכול כל התערובות ביחד ואף להחולקים הוא משום שתחילת הדין הוא משום הלך אחר הרוב], והתם ל"ש סברת הר"ן דבמינו מעמידו ומחזקו, דזה שייך רק בלח בלח שהוא ענין של תערובות גמור, ולכן דבתערובות של יבש ביבש אף הר"ן מודה לסברת רש"י דלא בטיל משום הסברא דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ובתערובות של לח בלח לא שייך סברא זו דעד שתאכלנו כיון שאין כאן איסור כלל.

ומיושב לפי"ז הא דמבואר בגמ' בביצה לענין ביטול ביצה אף דהוה יבש ביבש, והיינו נמי דאמר בגמ' שם דספק באיסור דרבנן אסור מה"ט דשייך הטעם דעד שתאכלנו באיסור, ומיושב נמי הא דהוכיח הר"ן בתשובה מהא דצמר רחלים מתבטל בצמר גמלים דחמץ מתבטל קודם הפסח, דהתם מייירי בתערובות של יבש ביבש, ושם ל"ש סברת הר"ן דכל סברת הר"ן הוא בביטול של לח בלח וכמשי"כ, [ובקושית רע"א מהא דצנון עי' בשלמי נדרים מש"כ לישב].

ה) **אולם** בפרי מגדים בהקדמה לתערובות [ח"ג פ"ב] ובמשב"ז [סי' ק"ב סק"ז], נראה שחולק על הנ"ל שכתב נפק"מ בין הר"ן ורש"י בביצה של טריפה שנולדה ביו"ט ונתערב בביצים אחרות דלענין איסור של טריפה ל"ש לומר דבר שיש לו מתירין, שהרי אין לו היתר אבל לענין איסור מוקצה של הביצה יש לו היתר, דלסברת רש"י דהוא מדין דעד שתאכלנו באיסור ה"ה כאן דאף דלענין איסור של טריפה אין לו היתר אבל לענין איסור מוקצה יש לו היתר ולא חל הביטול, אבל לסברת הר"ן כיון שהחסרון הוא משום דכיון שיש לו היתר הו"ל מין במינו הכא כאן כיון שלענין איסור טריפה אין לו היתר הו"ל מין באינו מינו, [ועי' בשו"ת הרע"א סי' שכתב לדון בזה ולא הזכיר שהוא תלוי בטעמים של רש"י והר"ן ועי' מש"כ לקמן מהצ"צ], ועוד קשה מהא דמבואר בר"ן בביצה [ב,ב מדפי הר"ף] על הא דמבואר בגמ' שם דדבר שיש לו מתירין לא בטיל דכ"ז רק במין במינו ולא באינו מינו, וכמו שמשמע בסוגין, ולמבואר הרי התם איירי בביטול של יבש ביבש ולמבואר שם הר"ן מודה לסברת רש"י ובכל גונא איכא להך דינא, ומבואר דהר"ן לא ס"ל כל החילוקים הנ"ל וצ"ע.

ובספר יד יהודה סי' קב סק"ו וכן בקובץ שיעורים ביצה ד,א כתבו בביאור דברי הר"ן דמודה הר"ן לסברת רש"י דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר אלא כונת הר"ן לומר שחכמים נתנו לזה גדר שיהיה כעין דאורייתא שגדר הדין דרבנן הוא משום דמין במינו לא בטיל, ולפיכך בספיקא דרבנן יודה אף הר"ן שהטעם דאזלינן לחומרא משום עד שתאכלנו באיסור, ועי' אחיעזר ח"ב סי' יד אות ה'.

ישוב הקושיא מהמשנה בכלאים

ו) **והנה** בעיקר הקושיא על הר"ן מהמשנה בכלאים שמצינו ביטול של היתר בהיתר אפ"ל ע"פ דברי הגר"א, דהנה בשו"ע או"ח [סי' תמ"ז ס"ד] הובא ב' דעות אם חמץ שנתבטל קודם הפסח אם חוזר וניעור, ובביאור הגר"א ביאר דהשי' שסוברת דלא בטיל הוא משום דל"ש ביטול קודם הפסח דהו"ל היתר בהיתר ולא בטיל, וכתב הגר"א שהטעם שלא בטיל ע"פ המבואר בגמ' להלן עז,א דמבואר דלא שייך להטביל כלי קודם שנטמא ה"ה ל"ש ביטול קודם וזה הסברא דלא כסברת הר"ן דהו"ל כמין במינו, ואף דמבואר במשנה בכלאים דצמר רחלים בטל בצמר גמלים, התם אף שלא נתבטל כשנתערבו מ"מ בשעה שהוסיף חוט של פשתן שע"י יש סיבה לכלאים חל הביטול שהרוב הוא של צמר גמלים ולא חל איסור של כלאים, אבל בחמץ בפסח ל"ש לומר הכי כיון דברגע שהגיע הפסח הרי חמץ אסור במשהו ולא שייך ביטול.

ולפי"ז מיושב קושית רע"א על הר"ף מהמשנה דכלאים דה"נ לא חל הביטול עכשיו אלא בשעה שהכניס חוט פשתן שנעשה האיסור חל הביטול, **והרע"א** שהקשה על הר"ן י"ל דסבר דדבר זה הוא בכלל אין מבטלין איסור לכתחילה אף שלא היה מעולם איסור בעולם, ולכן סבר דהביטול חל קודם שנתערב בו פשתן ולכן הקי' על הר"ף, [וסברא כעין זה מבואר ברע"א בתשובה ר"ז

שכתב לדון שלא יהיה איסור לבטל בשר בחלב כשיש ס' כיון דכל האיסור הוא הטעם אבל כיון שבתחילת התערובות אין טעם ליכא איסור, אבל לדינא כתב דא"א לומר כן וא"כ ה"ה י"ל הכא).

(ז) בשו"ע [ס"י ק"י סעי' א'] בדברי הרמ"א שם מבואר דפת שאפה בתנור של בשר מה מה שאסור לאכלו בחלב אינו אלא לכתחילה משום דלכתחילה ריחא מילתא היא עיי' בביאור הגר"א, ומבואר דלא כהר"ף דחשיב דבר שיש לו מתירין, וכן מבואר ברמ"א [ס"י צ"ט ס"י] שם נתערב כזית חלב במים ויש ס' במים נתבטל שם חלב מזה ואם נתערב המים בבשר אף שאין בבשר ס' כנגד החלב מותר, וכתב בש"ך שם כתב דה"ה שמותר לערב לכתחילה במים, והש"ך כתב שהחידוש הוא שיש ביטול של היתר בהיתר ולפי סברת הר"ף ל"ש לומר כן, ועיי' ברע"א מש"כ לדון שם דזהו שלא כדברי הר"ף דל"ש ביטול היתר בהיתר שהרי המים הוא היתר.

דבר שמותר לאדם אחד אם חשיב דשיל"מ

(ח) הר"ן בסו"ד כתב דאין להקשות על סברת הר"ף דדבר שהוא מותר עכשיו הוה בכלל דשיל"מ מהא דמבואר ביבמות פב,א דחטאת שנתערבה בחולין דהתערובות מותרת לישראל, ולא אמרינן דכיון דהוא מותר לכהנים בלא דין ביטול הוה בכלל דשיל"מ, דחלוק דזה מדינא דהר"ף משום דבדברי הר"ף אצל כל אדם הוא נדון כהיתר כיון שיכול לאכול הפת עם בשר, אבל הך דחטאת הרי לישראל אין לו היתר בו כלל ולא אמרינן שמכיון שלכחן הוא מותר כדבר ששיל"מ.

אולם מצינו בראשונים שנחלקו על סברת הר"ף במדכ"י בפרק גיד הנשה [ס"י תרס"ה] כתב בשם הראב"ה דפת שאפהו בתנור של בשר לא הוה בכלל דבר שיש לו מתירין, והוכיח כן מהגמ' ביבמות שהביא הר"ן דחטאת שנתערב בחולין בטל כיון דדבר זה לא בכלל יש לו מתירין דלמי שהוא אסור לא יהיה מותר ולמי שמותר לכהנים א"צ להיתר, ולכן לא יש דין ביטול, וה"ה כאן לאכול עם בשר א"צ להיתר ולאכול עם חלב לעולם לא יהיה היתר, ועיי' בשו"ע ס"י ק"י סעי' ד' שפסק דבשר ששהה ג' ימים בלא מליחה ואח"כ נתערב בחתיכות בשר אחרות לא נחשב כדבר שיש לו מתירין מחמת מה שמותר בצליה, כיון דלענין צליה מעולם לא נאסר דא"צ מליחה לזה, עיי' בש"ך שם שביאר כן, ומבואר דפליג על סברת הר"ן וסובר דדבר שהוא מותר עכשיו באופן מסוים אינו בכלל יש לו מתירין.

(ט) והנה הבית יוסף [ס"י ק"י] ופסק כן הרמ"א שם בענין אדם שבישל בשבת במזיד שאסור לו לעולם ולאחרים מותר במוצ"ש, דאם נתערב אותה חתיכה שבישל בשבת דיש בזה דין ביטול, ולא אמרינן דהוה בכלל דשיל"מ כיון שמותר לאחרים במוצ"ש ולמי שבישל אין לו בו היתר לעולם, ודימה להא דאמרינן בחטאת שנתערב בחתיכות של חולין שיש ביטול לגבי הישראל כיון שאין לישראל היתר בזה, **אולם** המג"א [ס"י ש"י סק"ג] כתב שיש לחלק דל"ד לחטאת דהתם לגבי הכהן הוה היתר גמור ולא נדון כתערובת של איסור כלל, משא"כ במעשה שבת אף לגבי אחרים אינו היתר גמור בשבת דרך במוצאי שבת הוא מותר וא"כ אפ"ל דכיון דלגבי אחרים יש לתערובות בשבת דין של דשיל"מ ולא בטיל גם למבשל עצמו לא בטיל, וכתב המג"א דמוכח כדבריו בדברי הרמב"ם והרע"ב בביאור המשנה בביכורים פ"ב מ"ב וכן פסק הרמב"ם [הלכ' ביכורים פ"ד ה"טו] שם נתערב ביכורים בחולין בירושלים אסור גם לזרים, משום דכיון דלכהנים לא בטל דשיל"מ הוא כיון שיכולים להביאו לעזרה ויהיו מותרים באכילה לכן אף לישראל הוא דשיל"מ, אע"פ שלישאל בעצמו אין אפשרות לאכול אותו, והביא שהר"ש בביכורים ביאר המשנה באופ"א ולדבריו אין ראייה מ"מ יש להחמיר כדברי הרמב"ם.

והנה בפרי מגדים שפתי דעת [ס"י ק"י ס"ק ט"ו] הקשה על המג"א דא"כ אמאי בחטאת שנתערב בחולין דאמרינן שלגבי ישראל לעולם היה אסור ובטל ולמה לא אמרינן שמכיון שלגבי כהן הוה בכלל דבר שיש לו מתירין שהרי אף איכא נפק"מ אף לכהן לענין אם יוכל להוציאו מחוץ לעזרה, או לענין לכהן שהוא טמא שיוכל לאכלו כשהוא טמא, וכיון שיש נפק"מ לענין כהן הו"ל דבר שישל"מ ולא בטיל ה"ה לגבי הישראל לא יתבטל וצ"ע.

(י) בעיקר דברי המג"א שכתב לדמות מתני' דבכורים לנדון הנ"ל כתב בחו"ד [בס"י ק"י סק"ח] דיש לדחות דבאמת לא אמרינן דכיון לגבי אחד הוא נדון כדשיל"מ ה"ה גם לאחר אלא כל אחד הוא נידון עצמי, אלא התם בביכורים לישראל מלבד איסור של זרות באכילת ביכורים, יש לו עוד איסור לאכול ביכורים חוץ למחיצות כמו שיש לכהן הך איסור, וממילא מאותו טעם שלכחן הוא בכלל יל"מ ה"ה לישראל, וכתב שם דאין סברא שמכיון דחל דין ביטול לענין איסור של זרות ה"ה האיסור השני, וכעין זה כתב בצמח צדק לענין ביצת טריפה שנולדה ביו"ט ונתערבה באחרות שאע"פ שלאיסור טריפה אין לו מתירין ולאיסור המוקצה יש מתירין דלא בטיל דצריך שלכל האיסורים יהא מתירין.

והרע"א בס"י ש"י כתב דהמג"א דפליג על סברא זו הינו משום דפליג על הצ"צ וס"ל דכיון דלענין איסור אחד הוא נדון כדבר שאין לו מתירין ה"ה לאיסור השני ובטל, (ומבואר מדברי המג"א דלגבי תרי גברא אמרינן דכיון שלאחד הוא בכלל ישל"מ ממילא גם לשני לא בטל כההיא דמעשה שבת ולא בטיל, אבל לענין ב' איסורים אמרינן להיפך דכיון דהוא בכלל אין לו מתירין לענין איסור אחד ממילא גם האיסור השני לא בטיל), ועיי' באמרי בינה דיני שבת ס"י ט"ז שכתב לישב קו' החו"ד דגם מעשה שבת איכא ב' איסורים א' שאסור בו ביום לכל אדם והשני שאסור למבשל לעולם, ולכן סבר המג"א דלמבשל עצמו מצד האיסור של יום השבת יש לו מתירין וכמו בביכורים.

באבי עזרי הלכ' מאכ"א פרק ט"ו כתב דאין ראי' מהמג"א דאפי' אי נימא כשי' הצ"צ דס"ל דאמרינן דהאיסור שיש לו מתירין לא בטל והאיסור שאין לו מתירין בטל, מ"מ הכא בביכורים יהיה בטל מחמת דאיסור זרות אין לו מתירין, דהכא ב' האיסורים הם מחמת שם הביכורים וע"כ כיון שהאיסור ביכורים בטל הו"ל כחולין ולא שייך איסור של אכילת ביכורים חוץ למקומו, ורק באופן שהוא ב' איסורים נפרדים אמרינן שהאיסור שמה שאין לו מתירין יהיה בטל והאיסור השני לא בטל, ולפי"ז מבואר דס"ל להמג"א דאף דבתרי גברא אמרינן דכיון דאצל אחד הו"ל בכלל ישל"מ ה"ה אצל אחר שאין שייך ההיתר מ"מ חשיב דשיל"מ ולא בטל וענין ב' איסורים ל"א הכי, עיי' באפיקי ים ס"ה דהאריך בכ"ז, עיי' באבי עזרי שם שכתב דלדעת הר"ש בבכורים שכיון דלגבי ישראל הו"ל אין לו מתירין דה"ה לענין כהן בטל, דה"ה בב' איסורים אמרינן כן ודלא כהצ"צ ויש מקום לדון בזה.

(יא) בשו"ע יו"ד [ק"י ס"ד] מבואר דהא דנדר חשיב בכלל דשיל"מ כ"י רק אם הנודר אסר על עצמו, אבל אם אסר על אחרים לא הוה דשיל"מ כיון שאין בידם להשאל על הנדר, וכתב הרע"א דאם אסר על עצמו ועל אחרים, דאע"פ שאותו שאינו בעל הנדר לא יכול להשאל על הנדר מ"מ כיון שהנודר יכול להשאל על נדר הר"י דומה למש"כ המג"א דאם לאחד הוא בכלל ישל"מ ה"ה לכל אדם,

ועי' בתשובות חת"ס יו"ד רכ"ג שכתב סברא אחרת דהכא עדיף כיון דאילו ישאל על נדרו יהיה מותר לכל האסורים בנדר, ע"ע בחת"ס שם שכתב סברא לחלוק על המג"א הנ"ל לענין מעשה שבת דכיון דכל האיסור של מעשה שבת הוא קנס למבשל לכן אם אצלו הוא איסור שאיל"מ ה"ה לכל אדם.

נפק"מ בין רש"י לר"ן בטעם דשיל"מ

יב) בר"ן מבואר דנדר וטבל ומעשר שני חשוב דבר שיש לו מתירין כדבואר בירושלמי, **הקשה** במנחת חינוך [מצוה רפ"ד אות יד] לפי רש"י בביצה שהטעם הוא דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, אי"כ מ"ט טבל הוא בכלל ישל"מ הרי כיון שנתערב אינו יכול לתקנו מטבל אחר דהו"ל מהחייב על הפטור ול"ש בזה את סברת רש"י שתאכלנו בהיתר, ואי נימא דכיון שיתקנו מטבל שחייב להפריש מדרבנן לכן לא בטיל, אי"כ עבדינן מן המסובב סיבה דמ"ט תיקנו שלא יתבטל הרי אין לו מתירין מחמת איסור זה, וכתב במנחת חינוך דלדעת הר"ן אי"ש דכיון דע"י שיש לו היתר הו"ל מין במינו, דזה תלוי לפני התערובות האם יש לו אפשרות של תיקון. **וכתב** במנ"ח [שם אות טו] דלפ"ז איכא נפק"מ בין רש"י והר"ן דהנה קי"ל בנדר שאם אכלה כולה אין נשאלין עליה, דלפי רש"י הא דאמרינן בנדר שנתערב דלא בטיל משום דבר שיש לו מתירין הוא רק בכה"ג שנשאר קצת מן האיסור שיכול להשאל ע"ז, דבכה"ג שייך הסברא של עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, דאם לא נשאר כלום מחוץ לתערובת לא יוכל להשאל עליה ולא הוה בכלל יש לו מתירין, וכן מבואר בשו"ע [רט"ז סעי' י'], אבל לפי הר"ן דהסברא דיש לו מתירין הוא מחמת דחשיב מין במינו שדנים אותו לפני המצב של התערובות ואע"פ שאם הוא בתוך התערובות לא יוכל להשאל עליה, ולכן לפי סברת הר"ן אף אם נפל כל האיסור לתוך התערובות ג"כ חשיב בכלל דבשיל"מ.

ועי' בבית הלוי ח"ג ס"ל ובאפיקי ים ס"ו שכתבו להקשות דהא מבואר דמעשר שני חשיב דשיל"מ והתם ל"ש סברת המנ"ח דל"ש פדיון בדבר שנתבטל, ולכן כתבו דלא כהמנ"ח אלא גם לדעת רש"י חשוב דשיל"מ משום דכל דבר שאם ע"י זה שיאמרו שלא יתבטל יוכל לתקנו הוא בכלל דבר שיש לו מתירין, ועי' באחיעזר ח"ב ס"י"ד ובקו"ש בב"מ נג, א שכתבו דאף בזמן שהדבר בטל שיש לדון בזה שאלה דאין הביטול מפקיע הדבר כמו שאינו ע"י.

והנה במה שנקט המנ"ח דלדעת הר"ן הדבר תלוי באיסור קודם התערובות, הק' באחיעזר שם מגמ' מפורשת בב"מ נג, א דאיתא שם דמעשר שני פחות משו"פ לא חשוב דשיל"מ מחמת דאחר הביטול אינו יכול לצרף לזה עוד מעשר, משום דדאורייתא ודרבנן לא מצטרף, ולהמנ"ח הרי זה תלוי קודם הביטול.

יג) הר"ן בפסחים ל. [ז, ב מדפי הר"ף] הביא שהרמב"ם סבר שחמץ בפסח אסור במשהו משום דהוה דבר שיש לו מתירין כיון שלאחר הפסח הוא מותר מעיקר הדין והקנס של חמץ לאחר הפסח הוא רק כשהוא בעין אבל בתערובות ליכא קנס, וממילא כשנתערב יש לו היתר לאחר הפסח, והר"ן חולק על הרמב"ם משום דשלא בתערובות הוא אסור אף לאחר הפסח לכן ל"ש לומר שהוא בכלל יש לו מתירין, ונראה דהא דלא ס"ל לר"ן סברת הרמב"ם דכיון דבתערובות ליכא קנס הו"ל בכלל ישל"מ, דהר"ן לטעמיה דדבר שיש לו מתירין לא בטיל הוא משום דהוה מין במינו ולכן אף שמותר בתערובת אינו סברא שהוא בכלל מב"מ כיון דבפני"ע הוא אסור, אבל הרמב"ם י"ל דס"ל כרש"י דהטעם הוא משום עד שתאכלנו באיסור וכיון שיש אפשרות שיהיה מותר ע"י תערובות לכן הוא בכלל דשיל"מ, (ולמבואר לעיל דהר"ן לא פליג על רש"י אי"כ אם איירי בחמץ ביבש ביבש צ"ב מ"ט דהר"ן פליג).

יד) בצל"ח בביצה ג, ב ובפסחים ט, ב שכתב דכל הדין דדבר שיש לו מתירין הוא רק לענין אכילה דיוכל לאכלו למחר, אבל לגבי השתמשות במקצה לא חשוב דשיל"מ משום דמה שהוא יוכל להשתמש למחר הרי מפסיד ההשתמשות של היום ובזה לא אמרינן דחשיב דשיל"מ, וכ"ז לסברת רש"י שהטעם הוא דיוכל לאכול בהיתר ולכן רק בדבר אכילה ולא לגבי השתמשות דלא שיש בהיתר, אבל לסברת הר"ן ה"ה בהשתמשות שייך הך סברא דכיון דהוא מין במינו לא בטיל.

עוד כתבו לדון בהא דמבואר בשו"ע ק"ב ס"ג דכלים שנבלע בהם איסור דאינו בכלל דשיל"מ כיון שהוא טירחא מרובה, דכ"ז רק לדעת רש"י דזה לא הוה בכלל תאכלנו בהיתר, אבל לסברת הר"ן שהוא משום דהוה מין במינו מנלן חילוק זה, ועי' בשטמ"ק ב"מ נג, א שכתב הך דינא בשם הר"ן ולמה שנתבאר לעיל דביבש ביבש הר"ן מודה לרש"י אי"ש.

עוד יש לדון במה דמבואר בשו"ע ס"ד דדבר שמתקלקל ל"א דשיל"מ דכ"ז לדעת רש"י ודלא כהר"ן כיון שהוא מין במינו, אולם בר"ן בביצה מבואר דכה"ג ל"ה בכלל דשיל"מ וי"ל דגם לדידה ל"ג רבנן אם יתקלקל, **ע"ע** ברע"א או"ח [סי' תרע"ז] משי"כ לענין נרות חנוכה.

טו) הר"ן הביא דבירושלמי הקשה דרק אם חכם עוקר הנדר מעיקרו הוה בכלל ישל"מ, אבל אם הוא מכאן ולהבא אינו בכלל ישל"מ, אולם ברא"ש גרס להיפוך בירושלמי דאם חכם עוקר את הנדר מעיקרו לא הוה בכלל ישל"מ, דנתברר שמעולם לא היה אסור כלל, אבל אם חכם עוקר הנדר מכאן ולהבא חשיב יש לו מתירין וצ"ב פלוגתייהו, **והנה** מכל דברי הר"ן מבואר דכל הדין דבשיל"מ הוא דין מדרבנן וכ"ה מפורש ברש"י ב"מ נג, א אולם עי' בכס"מ בפ"ו ממעילה דלמד שהוא דין דאורייתא.

פרק הנודר מן הירק סוגיא דגידולין

דף נז.

(א) מתני' קונם פירות האלו עלי קונם הן על פי וכו' אסור בחילופיהן ובגידוליהן. כתב הר"ן דכיון שפירט הדברים הנאסרים ואמר פירות אלו נתכון לעשות אותם כמו הקדש, ולכן אסור בחילופיהן וגידוליהן כמו שחילופי הקדש וגידולי אסורין, אבל אם נדר סתם ואסר על עצמו כל אותו המין הדין הוא שמותר בחילופיהן ובגידוליהן, מבואר מדברי הר"ן שהגידולין אסורין לא משום שיש איסור עצמי על גידולי קונם, אלא שמאותו טעם שאסור בחילופין משום שנתכון לאסור על עצמו דבר זה אף הגידולין אסורין מה"ט שנתכון לאסור על עצמו אותו דבר כהקדש, ומבואר בהמשך הר"ן במשנה דלכן כל האיסור הוא רק על הגידולין בעצמם וכמו שמשמע בלשון המשנה ולא על הגידולי גידולין שזה לא היה בדעתו לאסור.

מיהו כתב הר"ן דדבר זה תלוי בספק של רמי בר חמא לעיל בפרק השותפין מז, א האם בכל איסורי הנאה אסור רבנן את חילופי איסורי הנאה, אלא שכתב הר"ן דיש חילוק שאם האיסור מחמת כונת הנודר אין חילוק בין אם הוא החליף או אחר החליף, אבל אם רבנן אסרו חילופי איסורי הנאה כל האיסור הוא רק כשהוא בעצמו החליף, אבל אם החליפן אחר לא, ולכן הוצרך התנא לחדש דכשאמר פירות אלו אסור בין החליפן הוא בין החליפן אחר כיון שעשה הפירות עליו כהקדש.

(ב) מתני' בדבר שזרעו כלה אבל בדבר שאין זרעו כלה אפילו גידולי גידולין אסורין. הר"ן ביאר שמה שמבואר במשנה שאם אומר שאני אוכל שמותר בחילופין ובגידולין הוא רק בדבר שזרעו כלה דבזה אין איסור מעיקר הדין לגידולין אלא האיסור הוא משום דהוה כחילופין ולכן נאסר רק בגידולין עצמם ולא בגידולי גידולין, אבל בדבר שאין זרעו כלה יש איסור לגידולין מעיקר הדין, ובה אף בכה"ג שאסר על עצמו בנוסח שאני אוכל ג"כ אסור בגידולין, וכתב הר"ן דהחידוש במשנה ברישא שאסור בגידולין הוא בדבר שזרעו כלה, וכונתו דכיון שאסר על עצמו כהקדש לכן אסור בחילופין וגידולין כמו הקדש בעצמם, ועי' בלשון הר"ן לעיל מז, א וז"ל דכי תנן במתניתין אסור "בחילופיהן ובגידוליהן" היינו משום שכונת הנודר בכך עכ"ד, ונראה מדבריו שהפ"י במשנה לאסור גידולין הוא משום כונת הנודר וכמש"כ הר"ן כאן, דהרישא מיירי בדבר שזרעו כלה ולכן רק משום שכונת הנודר נאסר, וכמו שדיקנו באות הקודם.

ולפי"ז צריך לבאר את הספק של הגמ' לעיל מז, א בעי רמי בר חמא חילופין כגידולין, דמשמע דגידולין אסורין מעיקר הדין מיירי בגידולין שזרעו כלה ולא על גידולין שאין זרעו כלה דזה אסור מעיקר הדין אבל דבר שזרעו כלה אין איסור מעיקר הדין וכל האיסור שם הוא רק לפי הצד שיש איסור של חילופיהן, ועי"ש בלשון הרא"ש דכתב דגידולין אוסרים מעיקר הדין וצ"ל דכונתו רק לגידולין שאין זרעו כלה וכמש"כ, ועי' בלחם משנה פ"ה הט"ז שמבואר בדבריו כמש"כ.

(ג) ר"ן ד"ה בדבר שזרעו כלה. כתב הר"ן בתו"ד להוכיח דדבר שזרעו כלה אין איסור בגידולי גידולין כדאמרין בפרק השותפין מז ע"ב שחליפין חליפין מותרים, שאם מכר ערלה וקידש בדמיהן הרי"ז מוקדשת, ועי"כ משום דהוה כחליפי חליפין עיי"ש מש"כ, **ותמהו** הגרע"א והבית מאיר שהרי הנדון כאן במשנה הוא האם נתכון לאסור על עצמו כהקדש אבל התם מיירי לפי הספק של רמי בר חמא שמדברנן אסור כל חליפי איסורי הנאה, וא"כ אפשר דדוקא התם רבנן גזרו לאסור רק חליפין עצמם ולא חליפי חליפין, אבל כאן הנדון הוא לאסור חליפין הוא משום שנתכון לעשות אותו כהקדש וא"כ אין סברא לחלק בזה שהרי הקדש תופס דמיו או חילוק בין חליפין לחליפי חליפין, ולפי מש"כ לעיל בשם המנחת ברוך לא קשה, ועי' באמרי בינה נדרים סי' י' מש"כ לבאר בזה.

חילופי איסורי הנאה בהחליפן אחר

ד) רא"ש קונם פירות אלו עלי. אם החליפן לכתחילה אסור המחליף בדמיהן, מדרבנן אסרו דמי כל איסורי הנאה וגידולי קונם אסורין כגדולי הקדש ואפילו לא אמר אלו, דכיון שהזכיר קונם ולא הזכיר אכילה אסר עצמו בחילופין וגידולין, **ברע"א** דייק מדברי הרא"ש שכתב "אם החליפן" דכל הנדון כאן במשנה הוא רק אם הוא בעצמו החליף אבל אם אחר בא להחליף לא יהא אסור עליו ודלא כמש"כ הר"ן, ותמה הרע"א שהרי הגמ' לעיל מז, א מסתפקת האם בכל איסורי הנאה גזרו חילופיהן כגידולין או דבכל איסורי הנאה לא גזרו והטעם במשנה שנתכון לאסור על עצמו, ולכאורה הנפק"מ כמו שכתב הר"ן האם כשאחר החליף הפירות אסורין וא"כ נמצא שיסוד הספק בסוגיא לעיל הוא האם במשנה דקתני אסורין למחליף הכונה הוא ג"כ כשאחר החליף, או"ד דאסור משום שגזרו על כל איסורי הנאה וממילא כל הגזירה היא רק עליו בעצמו ולא על אחר, **והקשה** רע"א שכיון שהגמ' נשארת בפסק א"כ צריך להחמיר מספק דאף אם אחר החליף הדין הוא שזה אסור וקשה א"כ איך הכריע הרא"ש דדוקא אם הוא בעצמו החליף הרי מספק אסור אף אדם אחר החליף.

ובחתי"ס [לעיל מז, א] הקשה על מש"כ הרא"ש אסור המחליף מדרבנן, אמאי כתב הרא"ש מדרבנן הרי הכא כיון שהוא נדר ואסור על עצמו אסור בחילופיהן מעיקר הדין כיון שאנו מפרשים כן את לשון הנדר וא"כ אסור מהתורה בזה, וכתב בחתי"ס שהרא"ש פסק להלכה בפ"ב דקידושין שחליפי איסורי הנאה אסורין למחליף וא"כ י"ל דכל אדם שאוסר על עצמו בקונם בכלל לשון בני"א מה שהדבר אסור מהתורה וא"כ אפשר דאה"נ שמה שהוא אסור הוא מהתורה אלא שסיבת הדין הוא משום שדעתו היתה ע"ז כיון שרבנן אסור חליפי איסורי הנאה, **ולפי"ז** אולי יש לישב קושית רע"א דאחרי שיש סברא שדעתו לאסור על עצמו מה שרבנן אסור עליו אפשר שדעתו לאסור על עצמו רק איסור כזה שרבנן היו אוסרים אותו ומכיון שמדרבנן אם החליפן אחר אין איסור לכן ה"נ אמרינן שדעתו לאסור רק אם הוא בעצמו החליף ועיין, [ועי' במנחת ברוך סי' לב ענף ב'].

חילופי וגידולי הקדש

ה) בעיקר הדבר שכתב הר"ן שאם אמר קונם פירות אלו עליו נתכון לאסור על עצמו פירות כהקדש ולכן אסור בחילופיהן ובגידוליהן ועי' בית יוסף סי' רטז שנראה שהקדש אסור בחילופין כגידולין מהתורה, **וברש"ש** תמה שמשנה ערוכה היא בתרומות פ"ט מ"א שגדולי הקדש אינם הקדש, וא"כ איך יתכן שזה יהא יותר חמור מהקדש בעצמו, וציין הרש"ש שם לדברי התוי"ט במעילה פרק ג משנה ו' שכתב דזה באמת מחלוקת תנאים במשנה במעילה שם שנחלקו האם יש מעילה בגידולי הקדש כגון אילן ונשא פירות, וכתב בתוי"ט דהך מד"א דסבר דיש מעילה בגידולין הוא תנא דמתני' דנדרים במשנה כאן שסבר שגידולי הקדש אסורין ג"כ.

אולם הרש"ש כתב דב' נידונים הם והמחלוקת במשנה במעילה אינו ענין למשנה בתרומות, דזה ברור דגידולי הקדש אין בהם קדושה וטעמא כדמבאר בגמ' בע"ב שהגידולין מבטלין את העיקר, וכל הנדון במשנה במעילה הוא נדון אחר האם אילן של הקדש שהוציא פירות כשהגידולין יוצאים מההקדש עצמו יש בהם מעילה או לא, ואין זה ענין למשנה בתרומות והוכיח כן ממה שפסק הרמב"ם שאין מעילה בגידולי הקדש ומ"מ באילן שהוציא פירות פסק הרמב"ם שיש מעילה, ועי' שלמי נדרים שכתב דבמשנה בתרומות מבואר דאע"פ שהגידולין בעצמם אינם הקדש מ"מ צריך לפדות את העיקר ואפשר דבלא פדיה אסורין וא"כ מה"ט גידולי קונם אסורין ע"ש.

והנה הרשב"א לעיל מז ע"ב תמה על הספק של הגמ' אם חליפין כגידולין הרי בהקדש בעצמו אין מעילה בגידולין כדאיתא במשנה במעילה דהקדש בור ונתמלא מים שובך ונמלא יונים אילן ונשא פירות, וסבר הרשב"א להלכה שאין מעילה בגידולין וכתב הרשב"א וי"ל שאני קונמות שאינם כהקדש שהרי אין להם פדיון כהקדש אבל גידולין בדבר שזרעו כלה עשאו כגידולי תרומה ואסורים ומבואר שחולק על הר"ן דלר"ן טעם האיסור משום שדעתו היה לאסור את הגידולין ולרשב"א יש כאן טעם חדש למה גידולי קונם אסורין, **ועי'** במנחת ברוך [סי' לב סוף ענף א'] שתמה על הרשב"א דמה שייך לאסור גידולי קונם כגידולי תרומה הא התם זה גזירה כדמבאר בפ"ב דשבת והכא ל"ש הך גזירה, ע"ש עוד בדברי הרשב"א דמשמע מדבריו שבדבר שאין זרעו כלה מעיקר הדין הוא אסור וצ"ב הטעם בזה.

ו) עוד תמה במנחת ברוך שם במה שכתב הר"ן שחילופי קונם אסורין כהקדש הרי מה שחליפי הקדש אסורים כ"ז רק בהקדש שיוצא לחולין דמהני בו פדיון אבל בהקדש שלא שיד בו פדיון לא שיד איסור בחלופין, וא"כ קונם פרטי שאין בו פדיון קשה מה שיד לומר שהוא כהקדש, וכתב במנח"ב לישב דהטעם דל"ש שיתפס פדיון בקדושת הגוף משום דל"ש למכרו וא"כ בקונמות דשייך במכירה הרי"ז דומה להקדש ששייך בו פדיון ולכן כשמכר יש לחליפי קונם דין כחליפי הקדש, והדמיון לקדוה"ג הוא דאף בקדושת הגוף אילו היה שיד מכירה היו החליפין אסורין.

אולם בהמשך הדברים כתב במנחת ברוך שאין כונת הר"ן דאסור בחליפי וגידולי קונם מאותו טעם שיש איסור בחליפי וגידולי הקדש, אלא כונת הר"ן דמכיון שיש אופנים שיש איסור בחליפי הקדש שהם אסורין כגון במקום שתופס פדיונו ויש אופנים שגידולי הקדש אסורין כמבואר במשנה בתרומות שצריך לפדות גידולי הקדש, לכן כשאדם נודר כונתו לאסור על עצמו גידולין וחילופי קונם וטעם האיסור אינו מאותו טעם של הקדש אלא משום שאדם אוסר על עצמו דבר שלא בא לעולם כדמבואר לעיל מז, א אלא דכונת הנודר לאסור על עצמו דוגמת איסור שיש בהקדש והדמיון להקדש אינו כפשוטו, [ולפי"ז יש לישב קושית רע"א לעיל שמכיון שהכל תלוי בכונת הנודר א"כ אין כונתו לאסור רק גידולין ולא גידולי גידולין], ועי"ש במנחת ברוך שכתב לבאר דעת הרא"ש לעיל מז, ב, שחולק על הר"ן.

דף נז:

גידולי היתר מעלין את העיקר

ביאור הסוגיא לדעת הרא"ש והר"ן

ז' גמ' גידולי היתר מעלין את העיקר או לא. צריך להקדים שכל הנדון בסוגיא הוא רק בדבר שאין זרעו כלה שהעיקר של האיסור קיים לעולם, אבל בדבר שזרעו כלה ליכא כל הנדון של הסוגיא דבאופן כזה פשוט שהגידולין מותרין מכיון שהעיקר כלה ואין כאן איסור לפנינו.

והנה נחלקו הרא"ש והר"ן בכל מהלך הסוגיא כאן, דעת הרא"ש דאין הספק מה דין הגידולין דזה ברור שהגידולין בעצמם מותרים משום שלא גדלו בשעת האיסור, אלא הנדון הוא האם הגידולין מבטלין את העיקר באופן שהם רוב, וכן דעת הראשונים יבואר להלן, והוכיח הרא"ש דאין הגידולין מתבטלין לעיקר שהוא אסור מהא דמבואר בחולין לענין כלאים דכל זמן שיש בגידולין פחות ממאתים מהעיקר לא נאסר אבל אם איכא מאתיים נאסר ולא אמרינן דכיון שכבר נתבטל התוספת בהיתר לא יכול להיות אסור, משום דל"א קמא קמא בטיל בדבר שהולך וגדל, ולכן כל שהגיע לשיעור של מאתיים אסור, ומוכח מזה דכל דבר שהולך וגדל אין יכול להתבטל לעיקר, וה"נ הכא אע"פ שהעיקר הוא אסור הגידולין אינם אסורין כיון שהם שגדלים והולכים וע"י רא"ש לעיל מ"א, וכל הספק של הגמ' הוא רק באופן שיש רוב בגידולין האם הוא מבטל לעיקר דאע"פ שהגידולין לא מתבטל לעיקר משום שהולך וגדל, מ"מ כשהוא רוב יש בו כח לבטל אף את העיקר, או"י כמו שאין לעיקר כח לבטל את הגידולין ה"ה אין לגידול כח לבטל את העיקר, ולא דמי לשאר איסורין שמתבטלין ברוב דהכא אינו מוגדר כתערובות אלא נוספו הגידולין על העיקר, ומבואר ברא"ש שבגידולי איסור ועיקר היתר אע"פ שלא הוסיף רוב בגידולין הרי"ז אסור כאן שהגידולין יש להם סיבת איסור, וכמבואר בהמשך הגמ' דבצל של שישית שנכנס לשביעית שהוא נאסר מחמת שגדל מעט, וזה ג"כ ילפינן מכלאים שהגידול לא בטל בעיקר אלא ששם יש הלכה של מאתיים, וע"י להלן הביאור בזה.

ומשמע מדברי הרא"ש כאן שהנדון הוא האם יש כאן ביטול מהתורה או דילמא מכיון שאינו כתערובות אינו מתבטל מהתורה, [וע"י להלן שיתבאר בכונת הרא"ש שאף להצד שיש ביטול אינו מדין ביטול של כל תערובות אלא הוא הלכה חדשה של ביטול], **אולם** בתוס' כתבו לפרש כהרא"ש אלא שמבואר בדבריהם שמן התורה הגידולין מותרים הם מבטלים את האיסור, וכל הנדון כאן הוא האם רבנן החמירו שהגידולין לא יבטלו את האיסור, דאע"פ שלא החמירו על הגידולין בעצמם שיאסרו כמו שהחמירו בגידולי תרומה מ"מ שמא החמירו על העיקר שלא יתבטל בגידולין, וכ"כ הרשב"א דכל הנדון הוא רק מדברנן דמהתורה הגידולין מבטלין את העיקר.

הר"ן פירש דלא כהרא"ש וכתב שמוכח בהמשך הסוגיא נח, א דהספק הוא על הגידולין עצמם האם דינם כהעיקר כיון שנמשכין מהם, או דלא הוה כהעיקר והם מותרים, ואם הם אינם כהעיקר הרי הם מבטלים את העיקר ככל תערובות שמבטלים את המיעוט, מיהו כתב הר"ן דהא דקתני בגמ' רבו אין הכונה לרוב שבכל ביטול ברוב אלא הכונה לביטול של נותן טעם ויבואר להלן בהמשך הסוגיא, ובפשוטו נראה מדברי הר"ן שהנדון של הביטול כאן הוא נדון בדאורייתא אבל בקרן אורה כתב דאף לפי הר"ן כל הנדון הוא רק מדברנן שלא יתבטל הגידולין, דהא הרשב"א לעיל מ"ב, הקשה דא"א לומר דגידולי קונם אסורי כהקדש שהרי גידולי הקדש בעצמם ג"כ מותרים, וכתב הרשב"א דע"כ הוא רק מדברנן, וא"כ צ"ל שאף להר"ן כל הספק הוא רק מדברנן דמהתורה אין איסור כלל בגידולין, אולם י"ל בזה דהר"ן במשנה הרי כתב דכשאומר אלו אסור בגידולין כמו הקדש בעצמו, ונתבאר לעיל דהתו"ט למד שיש בזה מחלוקת תנאים האם גידולי הקדש אסורין, וא"כ לתנא דמתני' דסבר דהוא אסור י"ל דאסור מדאורייתא. **והנה** יש לחקור לפי הר"ן מהו הסברא שהגידולין אסורין ד"ל שזה הלכה בכל דבר שנגרם מאיסור שדינו שאף הוא נאסר בהנאה, וחולק על סברת תוס' והמאירי שאין לאסור מטעם גורם, **אולם** בקונטרס נחלת ברוך סי' כב ענף א' סעיף ה' [בסוף ספר מנחת ברוך] הוכיח דבר"ן להלן מבואר דלאו משום שהוא גורם של איסור, דבגמ' מבואר דאף בכה"ג שהעיקר הוא היתר והגידולין הם איסור לפי הצד שהגידולין הולכים אחר העיקר אף הגידולין מותרים, ואם האיסור בגידולין הוא משום גורם א"כ בכה"ג ל"ש הך סברא, דאף שהעיקר הוא מותר מ"מ כיון דיש סיבה לאסור את הגידולין מחמת שגדלו מאיסור אמאי יהיו מותרים, וע"כ כתב שלפי הר"ן זהו דין מיוחד בגידולין שכל מה שגדל דינו כהעיקר עצמו דכל דבר הנמשך ונוסף מהעיקר דינו כמוהו, ולכן אין חילוק בין אם העיקר אסור שזה אסור את הגידולין ובין אם העיקר מותר דאף הגידול מותר כמוהו.

בקושית תוס' הא זה וזה גורם מותר

ח' בתוס' הקשו מהו הספק של הגמ' הרי זה וזה גורם מותר, הנה נראה להקדים כמה מהאופנים שמצינו בגמ' ענין דזה וזה גורם, במס' ערלה פ"ב מ"א נחלקו תנאים בשאור של תרומה ושל חולין שנכנסו לתוך עיסה ואין בזה כדי לחמץ ובזה כדי לחמץ, האם העיסה אסורה מדין זה וזה גורם, וכן בפסחים כ"ב דנה הגמ' האם תנור שהסיקו בקליפי ערלה אם הפת אסורה או לא, ובחולין נח, א דנה הגמ' לענין ביצת טריפה האם היא אסורה מדין זה וזה גורם, **ועיין** עוד בסוגיא ע"ז מח ע"ב, וקושית התוס' א"כ מה הספק כאן הרי הדין הוא דזה וזה גורם מותר, ותי' תוס' דס"ל דזה וזה גורם אסור, ודחו דא"א לומר כן דהכא כו"ע מודו דאסור דחד גורם הוא ואין כאן ב' גורמים, דמה שגדל מהקרקע לא חשיב גורם של איסור כדמבואר בחולין לענין ביצת טריפה דקרקע לא חשיב גורם, ולכן כתבו תוס' דלא שייך לאסור כאן מצד ההלכה של גורם של איסור כיון שהעיקר מתבטל בגידול ולכן ל"ש לאסור משום זה וזה גורם, **ועי'** בלשון תוס' הרא"ש שכתב וי"ל דלא שייך זה וזה גורם אלא היכא דהגורם ישנו בעין כגון ביצת תרנגולת וזבל של ע"ז, אבל הכא דגורם האיסור היינו העיקר ומתבטל בגידולין לא חשיב זה וזה גורם עכ"ל, ומבואר בדברי התוס' דכל הנדון בסוגיא כאן הוא רק מדברנן משום דמדאורייתא ליכא איסור על הגידולין בעצמם כיון שהם מבטלין את העיקר, וכל הנדון כאן הוא האם רבנן החמירו שהעיקר לא יתבטל.

והנה בתוס' ע"ז מט, א כתבו דיש חילוק בין איסור אכילה לאיסור הנאה לגבי דבר שזרעו כלה, דבאיסור אכילה ל"ש לאסור גידול שזרעו כלה כיון שאינו אוכל את האיסור בעצמו, אבל באיסור הנאה הגידולין אסורים משום דכל דבר שנגרם מהאיסור בעצמו אסור לו להנות מזה, וע"י בנחלת ברוך שתמה מהסוגיא כאן וכן קשה במשנה לגבי נדרים דהרי הוא איסור הנאה ואמאי כתוב במשנה שיש חילוק בין דבר שזרעו כלה לאין זרעו כלה, וע"י בקה"י ע"ז סי' יח מש"כ לבאר בזה.

(ט) רא"ש ד"ה גידולי היתר ועיקרו אסור. הרש"ש העיר דאם הגידולין לא מתבטלים להעיקר אמאי צריך לתוספת של מאתים הרי הגידול עצמו יאסר, ומפורש בחולין קטז. שאם נעקר כ"ז שלא הוסיף מאתים הוא מותר, וכן מבואר במשנה סוף פ"ז דכלאים דמעביר עציץ נקוב בכרם אם לא הוסיף מאתים מותר וכן הקשו בתוס' להלן נח,א ועי' בתורת זרעים [שביעית פ"ו מ"ג] שביאר ע"פ דברי הרמב"ן בריש ב"ב דכל זמן שלא הוסיף מאתים הוא מותר לאו משום שהגידול מתבטל בעיקר אלא דכל האיסור של כלאים הוא רק בשיעור של ר' וקודם לכן הוא היתר ולא שייך ביטול בהיתר, אלא דהרמב"ן סובר דלא שייך בכלאים ביטול משום דהתירא לא בטיל והרא"ש סובר דגידולין חשיבי ולא בטלי.

(י) גמ' בצל של תרומה שנטעו ורבו גידוליו על עיקרו מותר. הר"ן פי' דמוכח מכאן דהגידולין לא הוה תרומה ומוכח דלאו הוה כהעיקר וממילא מבטלין הגידולין את העיקר, אולם להרא"ש צ"ל שהראיה של הגמ' דמשמע דהא דקתני מותר היינו העיקר בעצמו ולכן מוכח מכאן שהגידולין מבטלין את העיקר, [ועי' בנחל"ב סעי' כב ענף א' שכתב דע"כ מייירי שרבו אחד ומאה דתרומה בטילה באחד ומאה, ועי"ש שהביא שכ"כ בשם המאירי כאן].

(יא) גמ' ליטרא בצלים שתיקנה וזרעה מתעשרת לפי כולה. לפי הר"ן שהנדון בסוגיא האם הגידולין יש להם דין כהעיקר או דלא הוה כהעיקר וממילא יכולים לבטלו כונת הגמ' להוכיח מכאן שהגידולין אינם כהעיקר אלא הגידולין אסורין וממילא מבטלין ג"כ את העיקר, ובמנחת ברוך שהובא לעיל כתב דמוכח כאן בר"ן דהסברא לאסור את הגידולין לאו משום שבאו מגורם של איסור, דאם משום דהוה כגורם של איסור ל"ש להוכיח מכאן לספק של הגמ', דהכא הנדון הוא לקולא דהעיקר מותר והגידולין הם אסורין, וע"כ כתב במנחת ברוך שנדון הסוגיא בגידולין האם נאמר הלכה שנמשך מן העיקר דינו להיות כמוהו וכמש"כ, ועי' בקרן אורה שהעיר לפי הר"ן דא"כ לא מצינו חיוב מעשר בבצל, שהרי בצל הוא מדבר שאין זרעו כלה וא"כ לא יוכל להתחייב במעשר דהרי נזרע מבצל שתיקנו עי"ש מש"כ.

ולפי הרא"ש שהגידולים מותרין א"כ הכא נמי פשיטא שהגידולין חייבים במעשר, וכל הנדון הוא האם מבטלין את העיקר, ומדקתני שמתעשרת לפי כולה ש"מ שהם מבטלין את העיקר, והנה לפי מש"כ תוס' והרשב"א שכל הנדון הוא רק מדרבנן אבל מהתורה יש כאן ביטול יש לתמוה טובא מה הראיה של הגמ' דע"כ שהיא חייבת במעשר מהתורה לפי כולה, ועי' בקרן אורה שהקשה כן, ועי' ברשב"א בסוגיא שנראה מדבריו דמכיון שכל החיוב הפרשת תרומה בבצל הוא רק מדרבנן א"כ אם מדרבנן אמרו שלא בטל יש להם כח לפטרו מחיוב מעשר עי"ש היטב, ועי' בקר"א.

(יב) והנה מבואר בגמ' בין לרא"ש ובין לר"ן דאם הגידולין מעלין את העיקר הכל חייב במעשר, וכתב בקרן אורה שמוכח מזה שגדר הדין שגידולין מעלין את העיקר אינו ככל ביטול של תערובות של איסור והיתר, דהתם מספק כל התערובות אסורה, אבל כאן הא חזינו שמתעשרת לפי כולה והיינו שאף מה שתיקן קודם לכן חייב במעשר, וע"כ שגדר של הביטול כאן הוא הלכה חדשה, וכתב בקרן אורה וז"ל אלא הביטול הוא בשמו לגמרי דבטיל שמו ונקרא ע"ש גידוליו עכ"ד, והיינו שאי"ז ביטול של תערובת אלא הביטול הוא שכל הגידול כאן יש לו שם חדש.

(יג) ויסוד זה האריך במנחת ברוך שם ענף ב' ויסוד הדברים בנויים על הסוגיא להלן דמבואר שדבר שאיסורא ע"י קרקע בטיילתה נמי ע"י קרקע, ועי' בקה"י סי' לה שכתב כן, [אמנם בקרן אורה שם כתב דסברא זו שייך רק היכא שזרע בצל, אבל בגוונא של ילדה שסיבכה בזקינה שזהו תוספת על הפירות שכבר צמחו זה דומה לכל תערובות של איסור והיתר ואין כאן נדון של גידול אחד, ובזה מיישב מה שהקשה הר"ן סתירה בדברי ר' יוחנן שאומר להלן שילדה שסיבכה בזקינה שאין שם ביטול, וכתב דיש כאן ב' נידונים ומבואר מדבריו חידוש גדול דיש כאן ב' נושאים בסוגיא האם גידולי היתר מבטלים את העיקר כשיש שם חדש לכל הגידול, ועוד נדון של גידול שלא זרע מחדש האם יש ביטול של תערובת איסור והיתר].

(יד) גמ' דילמא לחומרא שאני. לפי הר"ן כונת הגמ' דאע"פ שמעיקר הדין הגידולין מותרים כמו העיקר מ"מ לחומרא דנו את הגידולין בפני"ע שאין דנים כהעיקר וממילא הכא חייב במעשר אפילו העיקר בעצמו, וחייב לעשר מיניה וביה כיון שכל החיוב מעשר הוא מדרבנן, ולפי הרא"ש דהנדון היה האם העיקר מתבטל בגידולין כונת הגמ' שאע"פ שמעיקר הדין לא מתבטל מ"מ לחומרא צריך להפריש על העיקר, ובתחלה כתב הרא"ש שיעשר אותו ממקום אחר, ובסו"ד כתב דיש בילה כי היניקה והלחלוחית הקרקע מבלבל ומערב יחד, ולכן יכול לתרום ולעשר מינה וביה.

וצריך להבין כונתו הרי הרא"ש כתב בתחילת הסוגיא שאינו מתערב כמו בכל מקום ולכן נסתפקה הגמ' האם הגידול מבטל את העיקר, וא"כ אמאי יוכל לעשר מיניה וביה וצ"ע, והנה בפשוטו נראה שכונת הגמ' לחומרא היינו שזה חיוב מדרבנן, **אולם** במנחת ברוך ובחזו"א כתבו שכונת הגמ' לחומרא היינו שהוא חיוב מהתורה והוכיחו כן מהגמ' להלן נט ע"א ויבואר שם.

דף נח.

(טו) גמ' כל דבר שיש לו מתירין. הרא"ש ביאר דהוא דטבל הוא בכלל יש לו מתירין כיון שיוכל לתקן אותו ע"י שיפריש מעציץ שאינו נקוב, הא דהוצרך הרא"ש לומר שיוכל להפריש עליו מעציץ שאינו נקוב שחייב בתו"מ מדרבנן, נראה משום דלאחר שנפל לתערובות ונתבטל לכאורה לא הוה בכלל ישל"מ, דכיון שמהתורה הוא נתבטל איך יכול השתא לתקנו ואם באמת אין יכול לתקנו קשה אמאי הוה בכלל דשל"מ, ע"ז כתב הרא"ש כיון שיוכל להפריש מדבר שיש לו חיוב תו"מ דרבנן.

והנה לעיל נבא, בסוגיא דבשל"מ נתבאר דזה תלוי במחלוקת רש"י והר"ן דלסברת הר"ן שם דדין דבר שיש לו מתירין משום דחשיב מין במינו תלוי במה שהיה קודם הביטול, אבל לרש"י דהסברא היא דעד שתאכלנו באיסור ל"ש רק אם שייך לתקן אחר הביטול, והנה לעיל נבא, הובא מה שתמה במנ"ח מצוה רפ"ד לפי דעת רש"י מהך דטבל, ועי"ש שהובא דבבית הלוי ואפיקי ים כתבו כסברת הרא"ש כאן דכיון שהוא יכול לתקנו ע"י טבל מדרבנן זה סגי להחשיבו בכלל דבשל"מ ועי"ע בחת"ס כאן שכ"כ.

הא דשביעית אוסרת בכל שהו לענין ביעור

טז) גמ' אף אני לא אמרתי אלא לביעור אבל לאכילה בנותן טעם. הר"ן ביאר דהא דקתני במשנה השביעית אוסרת בכל שהוא במינה איירי בין בתערובות של פירות היתר בשל שביעית ובין בגידולין של שישית בשל שביעית, וכונת הגמ' ששביעית אוסרת בכל שהוא מיירי לענין חובת ביעור, דחובת ביעור חשיב דבר שיש לו מתירין כיון שיכול לאכול קודם הביעור לכן לא בטיל התערובות של פירות היתר בשל שביעית וכן אם היה בצל של שישית שנטעו בשביעית אע"פ שגדל רק משהו בשביעית כל הגידול אסור, ומוכח מכאן שגידולין מעלין את העיקר, וכתב הר"ן דמכאן מוכח שהספק של הגמ' מעיקרם היה האם הגידולין דינם כעיקר או שיש עליהם דין חדש, דלא כשיטת הרא"ש שהגידול ודאי אסור וכל הספק הוא רק האם הגידולין מבטלין את העיקר, דאם הספק הוא רק אם מבטל את העיקר קשה מה הראיה מכאן שהגידולין מעלין את העיקר, דאפשר דבאמת הגידול בעצמו אסור ויש לו דין של שביעית אבל מ"מ אינו מבטל את העיקר, אלא ע"כ שהספק של הגמ' היה על הגידול בעצמו אם הוא נמשך מהעיקר או שאין דינו כהעיקר, וזהו מה שהביאה הגמ' ראייה מכאן דממה שהגידול של שביעית חייב בביעור מוכח שהגידול לא נמשך אחר העיקר, ואע"פ שאין כאן בגידול יותר מהעיקר מ"מ הכל אסור דאינו מתבטל בעיקר כיון שהוא דבר שיש לו מתירין.

אולם לדעת הרא"ש ותוס' דס"ל שהנזון בסוגיא הוא האם הגידולין מבטלין את העיקר, אבל לעולם הגידולין אין להם דין כהעיקר, א"כ הכא ע"כ יש לגידולין דין גידולי שביעית וצריכים ביעור, א"כ קשה קושית הר"ן מה הראיה מכאן שגידולי היתר מבטלין את האיסור, נימא דאין הגידולין מבטלין העיקר כסברת הרא"ש לעיל דהעיקר אין בכוחו לבטל את הגידול, ועמדו בזה בקרן אורה ובקהלות יעקב [ס"י לה], וע"ע בנחלת ברוך כב [ענף ג' ד"ה אמנם רש"י] שהקשה עוד לפי הרא"ש דמה הראיה מכאן שיש ביטול הרי הכא יש סברה מיוחדת לומר שלא בטל משום שהגידול הוא דבר שיש לו מתירין וכמו שכתב הר"ן ומה הראיה לכל מקום ע"ש מה שהאריך.

ובקה"י [ס"י לה] כתב לבאר שהנזון בסוגיא האם הגידולין מבטלין את העיקר אינו מדין ביטול של תערובות, אלא יש כאן נזון אחר והוא האם כשיש עיקר שנתגדל יש כאן בריה חדשה והכל נחשב כגידול חדש, ואף העיקר שהיה בתחילה ג"כ יש לו שם חדש והוכיח כן מהא דמבואר בגמ' לעיל דליטרא בצלים שתיקנה וזרעה מתעשרת לפי כולה דצריך לתקן אף את מה שכבר תיקן ואם מדין של ביטול של תערובות אמאי צריך לתקן את מה שכבר תיקן הרי בכל ביטול לא מצינו שהמיעוט יקבל דין חיובי כהרוב, אלא ע"כ שגדר הדין כאן שיש לכל הגידול שם חדש, וכן נראה ממה שכתב הרא"ש כאן שגידולי היתר מבטלין את האיסור ברוב, ומ"ש דבכל ביטול בכה"ת דצריך שישים מדרבנן, ומוכח מזה דגדר הביטול כאן אינו כמו ביטול של תערובות אלא ביטול חדש ובה"א דוקא שישים כמו בכל דוכתא.

ולפי"ז כתב בקה"י דהרא"ש סובר דהא דאמרין "לא אמרתי אלא לביעור" אין הכונה שצריך לאכול הכל קודם הביעור כשיטת הר"ן אלא שצריך לבער את כל התערובות והיינו שזה אוסר את כל הגידול שצריך לבער את כל הגידולין ולא רק את החלק שנוסף וגדל בשביעית, ומוכח מכאן שהגידולין מבטלין את העיקר הכונה שיש לכל הגידולין שם חדש, דאם היה רק מדין ביטול של תערובות של איסור והיתר היה צריך להיות שמספיק לבער את הגידול ולא את העיקר, וממה שיש דין ביעור על כל הגידול מוכח מכאן שגידולין יש כאן בריה חדשה, ולכן מוכיחה הגמ' מזה שהגידול מבטל את העיקר שאנו רואים את כל הגידול בריה חדשה, אלא דמבואר ברא"ש דיש חילוק בין אם העיקר הוא איסור והגידולין מותרים לבין אם העיקר הוא היתר והגידול הוא איסור, דבמקום שהעיקר הוא היתר והגידול הוא איסור א"צ שיהא בגידול רוב כנגד העיקר וסגי שיש מיעוט כדי שיהא כאן שם של גידול חדש על כל הגידולין, אבל כשהעיקר הוא איסור כדי שיהא כאן שם גידול חדש של היתר צריך שיהא הגידולין רוב כנגד האיסור.

וכתב בקה"י לישב קושית תוס' בסו"ד על הרא"ש, מלשון הגמ' דקאמר "אף אני לא אמרתי אלא לביעור אבל לאכילה בנותן טעם", ולפי הרא"ש דכונת הגמ' לביעור היינו בגידולין ולאכילה היינו בפירות תלושין, [ודלא כפי הר"ן דשניהם קאי על תערובות של פירות ושל גידולין], וקשה מנלן שכונת הגמ' לביעור בגידולין הרי אם מש"כ לאכילה בנותן טעם מיירי בפירות תלושין אפשר דהא דאמרין לביעור ג"כ מיירי בפירות תלושין שהרי אף בזה יש ביעור והו"ל למימר לפי הרא"ש הא בגידולין הא בפירות תלושין, וכתב בקה"י דלפי מש"כ א"ש, דהדין שיהא חובת ביעור בכל התערובות ל"ש רק באופן של גידולין דבזה חל על כל הגידול שם של פירות שביעית וכמ"כ, אבל בתערובות של פירות תלושין בזה לא היה חיוב של ביעור רק בפירות של שביעית דפירות ההיתר אסורין מחמת ספק ומזה מוכח דכונת הגמ' לביעור היינו בגידולין.

אולם התוס' כאן הקשו על פי הרא"ש שכתב דאע"פ שיש רק מיעוט בגידול של שביעית מ"מ אוסר את כל העיקר אע"פ שיש רוב בגידול מהא דתנן המעביר עציץ ממקום למקום דמבואר שאין איסור כיון שהרוב הוא היתר, ולפי הרא"ש שגידולי איסור אע"פ שגדלו רק מיעוט הוא אסור אף בכה"ג נמי, וכן הקשה מהברייתא שמובא להלן בגמ' דבצלים שירדו עליהם גשמים דמשמע שצריך שיהא גידולי שביעית ולהרא"ש קשה מדוע צריך רוב הרי במיעוט סגי, ובאמת שהרא"ש בעצמו ביאר את הך ברייתא שיש רק מיעוט.

יז) והנה להר"ן דלא מתבטל משום דישל"מ דיכול לאכול קודם הביעור, הקשה בשער המלך [הובא בשלמי נדרים] דבמשנה מבואר שרק במינו נאסר אך אם נתערב באינו מינו אין נאסר במשהו, ולהר"ן לעיל נבא דכל דבר שהוא מותר עכשיו הרי הוא בכלל יש לו מתירין אף באינו מינו קשה הא כאן יוכל לאכול עד שיגיע זמן הביעור ולמה לא נאסר אף באינו מינו, ותי' דל"ד להר"ן שם דכיון שלאחר הביעור לא יוכל לאכול ולא חשיב היתר, ול"ד לפת שאפה בתנור של בשר דלעולם הוא יכול לאכול בבשר ולכן הוא בכלל ישל"מ.

יח) גמ' ודילמא הא נמי אלא לחומרא. לפי הר"ן כונת הגמ' דבאמת הגידולין אינם נאסרין אלא לחומרא בעלמא אינם כהעיקר וחייבים בביעור, אבל להרא"ש כונת הגמ' דהעיקר בעצמו ודאי שאסור וחייב בביעור אלא מה שאוסר את העיקר הוא חומרא.

יט) גמ' בצלים שירדו עליהם גשמים וצמחו וכו'. להר"ן לכאורה כונת הגמ' להוכיח גם מהא דחזינן שאם צמחו וגדלו בשביעית דאוסרין את העיקר, וכן מהא דיצאו למוצאי שביעית ורבו העלין שהכל מותר ע"כ שהגידולין מעלין את העיקר, [וצ"ע מדוע כתב

הר"ן דבמוצאי שביעית רבו הגידולים על העיקר, ולא כתב כן באופן שנכנס משישית לשביעית דמשמע דבאופן שלא רבו הגידולים על העיקר העיקר יבטל את הגידולים, שהרי ביאר בהא לעיל דלא אמרתי לך אלא לביעור דאע"פ שלא גדל רק משהו אינו בטל בעיקר כיון שהיה דבר שיש לו מתירין, ועוד צ"ב לשון הר"ן שכתב דרבו והרי הר"ן בתחילת הסוגיא כתב שצריך שיהא ביטול של ששים, ועי' בחזו"א לעיל נז ע"ב [ד"ה וכתב הר"ן] מש"כ לבאר דלמסקנת הגמ' משמע דביטול ע"י קרקע לא בעי ששים וסגי ברוב.

אולם הרא"ש כתב דהא דשישית שנכנסה לשביעית מיירי אע"פ שהגידולים הם רק מיעוט, משום דכיון שהגידולים הם איסור הוא אוסר את העיקר אע"פ שאינו רק מיעוט, אבל בהא דשביעית שנכנסה לשמינית מיירי שגדלו רוב גידולים שיכולים לבטל העיקר, ונראה לפי"ז דכל קושית הגמ' היא רק מהא דמוצאי שביעית, משום דהא דשישית שנכנסו לשביעית אע"פ שלא מבטל את העיקר מ"מ כיון שהגידול אסור כל התערובת אסורה, דהעיקר אינו מבטל את הגידול כמש"כ הרא"ש בתחילת הסוגיא, ועוד י"ל ד"ל כמו שהגמ' תי' לעיל דלחומרא שאני, שלאסור את הגידולים משישית שנכנסו לשביעית לחומרא הגידול מבטל את העיקר ולכן כל קושית הגמ' הוא משביעית שנכנס לשמינית שמותר לאכול הכל וע"כ שהגידול מבטל את העיקר.

כ) גמ' הוריקו מותרין. הרא"ש פי' הוריקו בידוע שלא גדלו כלום ומותרים, אבל הר"ן פי' דהוריקו הכונה שגדלו שלא מחמת הקרקע אלא מחמת עצמם ושרי שאין נאסר בשביעית אלא מה שגדל מחמת הקרקע, **והקשה** הקה"י [לו ב] לפי הר"ן אמאי ביצאו לשמינית והוריקו אסורין הרי למעשה יש כאן גידולי היתר בבצל יותר מהאיסור, עיי' מש"כ לישב לפי מסקנת הגמ' בע"ב ששביעית איסורא ע"י קרקע אף ביטולה ע"י קרקע.

כא) גמ' ודילמא במדוכנין. הרא"ש פי' דהא דמוצאי שביעית כגון שדכן ועירב אותן יחד הגדולים והעיקר ובטלים בשישים כשאר איסורי תורה, אבל בלא דיכא לא חשבינן כמעורבין לפי שכל אחד עומד לבד ואינו מתערבין יחד, וכונתו נראה כמש"כ בקה"י שהנודן כאן בסוגיא אינו ביטול של תערובת וזהו מש"כ לפי שכל אחד עומד לבדו, אלא הביטול הוא להחשיב את העיקר כמו הגידולים משום שיש כאן בריה חדשה, והקשה בתוס' הרא"ש ובר"ש בשביעית א"כ אמאי ברישא של המשנה דבצלים שנכנסו לשביעית אמאי אסורין הרי יתבטלו גם ע"י דיכא, וכתב בתוס' הרא"ש דכיון דגידולים הולכים וגדלים תמיד חשיבי ולא בטלי, והר"ש תי' דכיון דגמר הגידול הוי באיסור לא שרינן ליה ע"י דיכא.

והר"ן פי' כונת הגמ' שדך ושחק הבצלים קודם זריעה וכיון שכן גריעי לא ממשיכי גידולין בתרייהו, **וצ"ב** הרי במציאות הם גודלים מהעיקר, והמאירי הקשה להיפך דהיכא דדכן קודם הזריעה אין צומחין כלל, ולכן פי' דגרסינן במדוכין דהרכין צוארם בשביעית וגילה דעתו שאין נוח לו שיצמחו ע"י וכן פי' הראב"ד הלכ' שמיטה [פ"ד הכ"א].

דף נח:

כב) גמ' המנכש עם הכותי בחסיות אוכל מהן עראי ומעשרן ודאי. פי' הר"ן דמהא ליכא ראייה לנודן אם גידולין מבטלין את העיקר כיון שחייב מעשר שלהם אינו אלא מדרבנן ולא חיישינן שהוטבלו קודם שזרעו, ועוד שקים לן בכותי שאינו מעשר, והקשה במנחת ברוך ענף ה' שיש לדייק מהברייתא להיפך דמשמע דרק משום שהוא כותי לכן אוכל מהן עראי אבל אם הוא ישראל ויש חשש שמא זרע טבל אסור לאכול מהם עראי וא"כ מוכח שהגידולים אינם מבטלין את העיקר, ותי' דבטבל יש עוד סברא שהוא דבר שיש לו מתירין ולא בטיל, אלא שתמה דא"כ אף לענין שביעית הרי מבואר בר"ן לעיל דהוה בכלל דשיל"מ, עיי' מש"כ לבאר בכ"ז.

שביעית איסורא ע"י קרקע בטלה ע"י קרקע

כג) גמ' שאני שביעית הואיל ואיסורא ע"י קרקע בטיילתה ע"י קרקע. הרא"ש פי' דשביעית בעודו מחובר לקרקע יוצא מהיתר לאיסור שיצאו משישית לשביעית, וכן מאיסור להיתר משביעית לשמינית, והואיל והאיסור והיתר מעורבין מעצמן חשבינן להווא מעורבין וגידולי היתר מעלין את האיסור, אבל ערלה וכלאי הכרם שא"א לאיסור ולהיתר להתערב יחד מעצמם בלא מעשה ידי האדם לא חשבינן ליה כמעורבין ודמי למבטל איסור בידים והלכך אין גידולין מעלין את העיקר, ובנחלת ברוך [ענף ה' ד"ה והנה] תמה ע"ד הרא"ש הרי הדין שאין מבטלין איסור לכתחילה הוא איסור רק למבטל בעצמו אבל הוא מותר לאחרים כדמבואר במשנה בתרומות, ועוד הרי בצל של שביעית מיירי שנטע בידים בשמינית ולא בא האיסור ממילא, ומבואר שאף בכה"ג יש ביטול, עיי' עוד מה שהביא עוד פי' מהרשב"א ותמה עליו.

והר"ן כתב איסורא ע"י קרקע כדכתיב בקרא ושביתה הארץ לכן בטיילתה ע"י קרקע, אבל ערלה דחסרון זמן גרם לה איסורא, וכלאים נמי תערובות הוא דקא גרים, ובנחל"ב שם הביא דתוס' במנחות סט,א הקשו מ"ש שביעית ומעשר מערלה, וכונתם דאף שביעית איסור זמן גרים לה דשנת השביעית היא הגורמת את האיסור, וביאור הדבר כתב בחזו"א שהרי מצינו בשביעית דספיחין שגדלו מעצמם שלא ע"י מעשה אדם ג"כ אסורים וע"כ הטעם בשביעית הוא שכל מה שהקרקע מצמיחה בשנת השביעית אסור דהגורם של האיסור הוא עצם הגידול של הקרקע, ולכן בטיילתה נמי ע"י קרקע, והיינו שגידולי שישית שנכנסו לשביעית אסורין ושל שביעית שנכנסו לשמינית מותרין, מיהו צריך לבאר דלשון הגמ' משמע שהנודן הוא האם הגידול מבטל את העיקר ולפי הר"ן הרי עיקר הנודן בסוגיא הוא האם הגידולין בעצמם מותרין, ועיי' בחזו"א שדחה ביאור זה.

ובנחלת ברוך ביאר הענין שהרי מצינו במעשר ובשביעית שאף פירות שהיה עליהם דין מסוים מ"מ באמצע הגידול שלהם נשתנה דינם והוא בשביעית דאזלינן בתר לקיטה וירקות שגדלו בשישית כיון שנלקטו בשביעית יש עליהם קדושת שביעית, וכן מצינו לענין מעשר שאע"פ שהביאו שליש אם לקטו אותם בשנה הרביעית אזלינן לענין שנת המעשר לפי שנה שנלקט, אבל בכלאי הכרם וערלה מבואר בגמ' דאף שהוסיף וגדל לא נאסר כל הפרי, ומבואר שחלוק ביסודו האיסור של שביעית ומעשר מכלאים וערלה דהתם הקרקע קובעת את כל השם של הגידול והעיקר נהפך להיות דינו כהגידול וזהו לשון הגמ' בטיילתה ע"י קרקע שלא רק החלק של הגידול משתנה דינו אלא כל הגידול נהיה לאחר, [ועיקר סברא זו נתבאר לעיל בסברת הגמ' דליטרא בצל מתוקנת שזרעה מתעשרת לפי כולה ומשום שכל הגידול השתנה, אלא דהשתא הגמ' אומרת סברא זו אף לדעת ר' יונתן ור' יוחנן שסברו שגידולין לא מבטלין

את העיקר דבשיעית יש סברא מיוחדת לומר שכל הגידול משתנה דינו מחמת בטילתו ע"י קרקע, והסברא של הגמ' לעיל הוא לרב דימי שסובר בכל מקום שהגידולין מעלין את העיקר, דבכל גידול שמתגדל אנו דנים את כל העיקר והגידול כדבר חדש, אך עדיין לשון הגמ' בטילתה ע"י קרקע צ"ע לשיטת הר"ן שהנדון הסוגיא על עצם דין הגידולין ולא על דין ביטול.

(כד) גמ' והרי מעשר דאיסורו ע"י קרקע ואין בטילתו ע"י קרקע דתניא וכו'. הר"ן ביאר דאותה ליטרא חייבת בתרומת מעשר, אבל הגידולין אינם חייבים בתרומת מעשר, ולכן כתב הר"ן שאין יכול לתקנו מיניה וביה כיון שהגידולין בעצמם מותרין אלא צריך לתקנו ממקום אחר, והקשה הרש"י הרי לפי הר"ן כל הנדון של הסוגיא היה האם הגידולין יש להם את הדין של העיקר או לא, וקשה דנימא דבאמת הא דהגידולין אינם חייבים במעשר בליטרא טבל שזרעה הוא משום דאיסורא ע"י קרקע וכו', והא אין מבטלין את העיקר כמו בשביעית, וי"ל דמשום דהעיקר הוא דבר שיש לו מתירין לכן לא בטיל בגידולין, וסברא זו כתבה הר"ן בהמשך, וא"כ צ"ב טובא מה קושיית הגמ'.

והביאור כתב בנחלת ברוך הג"ח וכו"כ בחזו"א וחי' הגרני"ט ובקה"י [סי' לה ב] שיסוד הדין של הגמ' דשביעית הואיל ואיסורא ע"י קרקע ביטולה נמי ע"י קרקע אין זה סברא רק להתיר את הגידולין שלא יהא דינם כהעיקר, אלא שזה סברא להתיר את העיקר שיהא דינו כהגידולין, דנאמר כאן הלכה חדשה דדבר שבטילתה ע"י קרקע כל הגידול כאן הוא יצירה חדשה ולכל הגידול אף לעיקר יש דין חדש, ולפי"ז א"ש מה שמקשה הגמ' והרי מעשר דכיון שהסברא של בטילתה ע"י קרקע הוא סברא להתיר ג"כ את העיקר א"כ הכא נמי במעשר הוא סברא שהעיקר יהא פטור מן המעשר, ולי"ש להקשות שהרי זה דבר שיש לו מתירין ולא בטיל, שאין אנו דנים מדין ביטול של תערובות אלא יש כאן הלכה חדשה שהגידול והעיקר מקבל דין חדש מחמת ההלכה שאיסורא ע"י קרקע בטילתה נמי ע"י קרקע, **אולם** ברא"ש מבואר כל הענין באופן אחר ע"י"ש בנחלת ברוך מש"כ בזה.

דף נט.

(כה) גמ' אמאי מעשר דיגון הוא דקא גרים ליה. כונת הגמ' דהכא אין איסורא ע"י קרקע אלא החיוב מעשר הוא מחמת הדיגון ולכן ל"ש לומר יסוד זה שיתבטל ע"י קרקע, והנה בנחלת ברוך לא ביאר מהו סברת תי' הגמ' שהרי הוכיח שחיוב מעשר תלוי בגידול, ובנחל"ב ענף ב' מבואר דס"ל לגמ' שיש חילוק במעשר אם גדל כבר ונתחייב במעשר ואח"כ חזר וזרע אותו דבכה"ג אינו חוזר לחיוב הקודם ע"י"ש [ד"ה מכלל] והוא ביאר שם דזהו סברת ר' חסדא.

מיהו צריך לבאר א"כ אמאי הגידולין יש להם קדושת שביעית דאם עדיין לא נפשט האם גידולין מעלין את העיקר א"כ הדין נותן שהגידולין יהיו חייבים במעשר, ונראה דלענין זה שהגידולין יהיה עליהם דין של גידולי שביעית יש את הסברא של בטילתה ע"י קרקע ולכן אע"פ שיש בבצל עיקר של שישית מ"מ הגידול יש עליו דין של שביעית, ולפי"ז נראה דאף העיקר יש בו קדושת שביעית כמו שנתבאר לעיל דהסברא של בטילתה ע"י קרקע הוא סברא להפוך את כל הגידול לגידול של שביעית, אלא דהעיקר נשאר חייב בתרומת מעשר כדמעיקרא, משום שבה אין סברא לפטור אותו דמה שהגידול פטור ממעשר אינו סיבה לפטור את העיקר דמעשר בדיגון קא גרים ליה, [ולא יפטר ממעשר מחמת דבשביעית הפקירא יננהו כיון שכבר נתחייב].

אולם יש להקשות דאע"פ שאין לפטור את העיקר ממעשר מכח ההלכה שבטילתה ע"י קרקע, מ"מ כיון שהגידולין אינם חייבים במעשר מדוע שזה לא יהא סברא לפטור את העיקר מחיוב מעשר מדין ביטול, וצ"ל דמצד דין ביטול של כל תערובות יש סברא שהעיקר הוא דבר שיש לו מתירין ולכן לא בטיל.

העולה עד עכשיו מדברי הגמ' שיש נדון האם גידולין מעלין את העיקר והוא נדון בכל גידולין של איסור והיתר ערלה ושביעית וכלאים, ובה נחלקו ר' דימי ור' יוחנן ור' יונתן, [ונתבאר לעיל דבאחרונים ביארו דהסברא שהגידולין מבטלין את העיקר משום שכל הגידול יש לו שם חדש ולא מדין ביטול בעלמא], ויש סברא לענין שביעית שכיון שאיסורא ע"י קרקע ביטולה נמי ע"י קרקע והתם לכו"ע הדין הוא שהגידולין מבטלין את העיקר.

(כו) גמ' מתיב רמי בר חמא קונס פירות האלו עלי. פי' הרא"ש דקושית הגמ' היא אף למד"א שאין גידולין מעלין את העיקר, דהא בדבר שאיסורו ע"י קרקע כו"ע מודו דגידולין מעלין את העיקר וקונמות אע"פ שאין איסורו ע"י קרקע חשיבי כדבר שאיסורו ע"י קרקע כיון שהתערובות היא ממילא, אולם הר"ן פי' דכל קושית הגמ' היא למד"א גידולין מעלין את העיקר אמאי אסור הכא בגידולין הרי אינם כעיקר, ותי' הגמ' דכיון דהוא דבר שאין לו מתירין לא בטיל.

וקשה לפי מש"כ לעיל שגדר הביטול כאן הוא הלכה שכל הגידול יש לו שם חדש כדחזינן שמתעשרת לפי כולה כדאיתא לעיל א"כ אף אם הוא דבר שיש לו מתירין צריך להיות שלא יהא ביטול וכמו שנתבאר לעיל בהסברא דאיסורא ע"י קרקע וי"ל דאף דגם בכל גידולין מבטלין העיקר הרי זה שם חדש לגידול כדחזינן דמתעשרת לפי כולה, מ"מ הכל מחמת דין ביטול שהגידולין מבטלין את העיקר, אלא דאחרי דין ביטול אמרינן דנשתנה שם הגידול, אבל בדבר שיש לו מתירין שאין דין ביטול לא חל בזה שם גידול חדש.

(כז) גמ' והרי תרומה דאי בעי מיתשלי עלה. הר"ן פי' ע"י פתח או חרטה כשאר נדרים, ועי' במאירי שכתב שאינה ניתרת רק ע"י פתח ולא ע"י חרטה דשאלה בהקדש ותרומה אינה אלא מצד טעות ול"ש לומר כן בהקדש, ועי' בברכ"ש סי' שהביא דבשו"ת ר' בצלאל אשכנזי כתב דא"א להתיר הקדש ע"י חרטה ורק בפתח, ועי' ברע"א תשובה קמ"ד, [ובעיקר הענין צריך לדעת מה המקור שאפשר להשאל על תרומה והיכן כתוב שיש לזה תורת נדר].

ועי' במחנ"א [צדקה סי' ה] שדן בזה האם אפשר להתיר הקדש ע"י חרטה והקשה דאם רק ע"י פתח מדוע אומרת הגמ' כאן דתרומה חשיב דבר שיש לו מתירין שמא לא ימצא פתח לנדרו, וכתב דבכה"ג שאינו רוצה שלאחר שאלה יפריש עוד פעם אפשר להתיר לו נדרו ע"י חרטה ג"כ, ועי' ברשב"ם ב"ב קכב, [ד"ה שיש] שכתב דאפשר להתיר הקדש ע"י פתח.

(כח) גמ' בתרומה ביד כהן עסקינן דלא מצי מיתשיל עלה. הרא"ש פי' דלא יכול לישאל כיון שיצא מרשות ישראל וקיים בו מצות נתניה, אולם הר"ן כתב כיון שזכה בה כהן אין יכול לישאל עליה, **והנה** בשו"ע יו"ד רנו סעי' ו' מבואר לענין צדקה שאם יכול

להשאל לחכם אם הגיע ליד גבאי, וכתב בביאור הגר"א שהטעם בזה הוא כדמבואר בגמ' כאן לענין תרומה שאם בא ליד כהן אין יכול להשאל לחכם, אולם לפי סברת הרא"ש דהסברא היא משום מצות נתינה יש לדון האם בצדקה שיש סברא זו. ועי' בקרן אורה שהביא בשם הש"ך חו"מ סי' ש"נ שהקשה אמאי לא יוכל להשאל לאחר שבא ליד כהן הרי זה חשיב כהקדש בטעות, וכתב הש"ך משום דלא אתי דיבור ומבטל מעשה, ותמה בקר"א הרי אם ישאל על נדר נמצא שלא היה כאן מעשה כלל, והביא דבנו"ב כתב סברא אחרת שאין יכול להשאל לאחר שבא ליד כהן כיון שהכהן אין חייב להאמין לו שהוא נתחרט, וגם ע"ז תמה דאיך יוכל הכהן לאכול הרי יש כאן ספק איסור טבל.

(כט) ברש"ש העיר אמאי אם נשאל לחכם על תרומה לא הוה ברכה לבטלה שהרי חכם עוקר את הנדר מעיקרא וכתב לפי מש"כ תוס' בתענית יא וברא"ש שם שאם אדם התענה והתפלל ענו ואח"כ אכל לא הוה תפילתו לבטלה כיון שבשעה שהוא התפלל היה בדעתו להתענות וא"כ ה"ה הכא כיון שבשעה שהוא הפריש תרומה לא היה בדעתו לישאל על התרומה, [ועי"ש שחידש עוד דאם בא להפריש תרומה אח"כ א"צ לעשות עוד ברכה ויוצא יד"ח בברכה הראשונה שהוא עשה ומישב בזה מה שהקשה המג"א על השל"ה בסי' קס"ז ס"ק ט"ז].

ביטול ברוב לחדש דינים

(ל) א"ל ר' חסדא היתר שבהן להיכן הלך. הר"ן ביאר לפי דרכו שהנדון של הסוגיא היה האם הגידולין שנמשכין מהעיקר דינם כהעיקר, או"י דהגידולין דין אחר להם, ואח"כ יש עוד נדון האם הוא מבטל את העיקר, ומקשה הגמ' דאע"פ שאין לגידולין דין כהעיקר מ"מ איך יכולים לבטל את ההיתר, דהיינו שבאמת הגידולין מותרין אבל אין ההיתר נהפך לאיסור, משום דכל מה שמצינו בתערובת איסור והיתר דכשנתערב איסור בהיתר והרוב הוא היתר אין איסור על הדבר אסור, וכן להיפך שהדבר המותר נאסר מספק, אבל להחיל עליה דינים חדשים לא מצינו ביטול כזה, ועי' במהר"ץ חיות שהביא דבמשנה למלך [פ"ז ממעילה ה"ו] הביא נדון בכל תערובות של איסור והיתר האם אמרינן שההיתר נהפך לאיסור, ועי' בעונג יו"ט סי' ד' שכתב לדון בנתערב חוט של ציצית שאינה לשמה בכמה חוטין שטוו לשמה האם הוא בטל, או דביטול ברוב אין יכול ליתן דינים חדשים, ומסיק שם דלא מצינו ביטול ברוב בכה"ג.

ומדברי החזו"א נראה שהמחלוקת כאן הוא מהו גדר ביטול של גידולין דר' דימי סבר דאינו בשאר ביטול של תערובת אלא כמו שנתבאר לעיל שיש כאן הלכה חדשה שהגידול מקבל שם חדש, ולפ"ז לא תקשה קושית הגמ' היתר שבהן להיכן הלך דבאמת בכל ביטול באמת לא מצינו שההיתר נהפך לאיסור, אבל הכא הוא ביטול אחר, ובזה ההיתר נהפך לאיסור כיון שיש כאן גידול חדש. **אולם** בחי' הגרנ"ט ביאר הענין באופ"א דבאמת יתכן דכו"ע סברי דבכל ביטול של תערובת הביטול מהני לחדש דינים אלא שיש כאן מחלוקת מכיון שכל סיבת האיסור של הליטרא המתוקנת היא מחמת שנתערבה בדבר שאינו מתוקן, אבל לאחר שיתקן את הטבל שנתחייב מעתה ממילא נסתלק סיבת האיסור וממילא מן הדין אותה חלק שנפל בתחלה צריך להיות מותר, והרי"ז דומה לאיסור שנפל להיתר שבטל אבל אם אח"כ נפל לתוכו עוד איסור הדין הוא שהאיסור חוזר וניעור כיון שבטל סיבת הביטול וה"נ הכא בטל סיבת הביטול האיסור.

(לא) בעיקר קושית הגמ' דהיתר שבהם להיכן הלך תמה בקרן אורה הרי הגמ' לעיל אומרת דהא דצריך לעשר אותה ליטרא הוא חומרא בעלמא, ובאמת בחזו"א כתב מכח קושיא זו דע"כ הא דקאמר הגמ' לעיל חומרא בעלמא אין הכונה מדרבנן אלא מהתורה חייב לעשר דאל"כ מה מקשה הגמ' היתר שבהן להיכן הלך, וכ"כ בנחלת ברוך ענף ד' סוף ד"ה ומעתה.

דף נט:

(לב) גמ' אמר ליה מי לא תנן בצלים וכו' לימא היתר שבהן להיכן הלך. ביאר הר"ן דהכא נמי הרי משמע שההיתר נהפך להיות אסור שהרי הדין הוא ששביעית תופס דמיו ומשמע שבכל התערובת שביעית תופס דמיו, וע"כ משום שההיתר נהפך לאיסור, ויש להקשות הרי בגמ' לעיל מבואר דאמרינן דבטילה ע"י קרקע, ונתבאר לעיל דהביטול הוא אף על העיקר שהכל יש לו שם גידול אחר, וא"כ צריך להיות שאף העיקר יש לו דין של שביעית שיהא תופס דמיו, ונראה דכל הסברא של הגמ' דשביעית בטילה ע"י קרקע הוא רק לפי הצד שגידולין אינם מעלין את העיקר דהגמ' מקשה לפי ר' יוחנן ור' יהונתן, אבל אם הגידולין מעלין את העיקר אין הכרח לומר כן וכל השו"ט כאן הוא לפי ד' מד"א דסבר שהגידולין מבטלין את העיקר, אבל ר' חסדא סבר שמה שהגידולין מעלין את העיקר הוא מדין ביטול של כל תערובת דעלמא ולכן ההיתר לא נהפך לאיסור וזה מה שהקשה מבצל של שביעית.

(לג) גמ' ועד כאן לא שמעת ליה לרשב"ג דלא קא טרח ליה אבל היכא דקא טרח. צריך לבאר מהו הסברא דקא טרח בביטולה, באחרונים [חת"ס וחי' הגרנ"ט] נראה שהבינו דהיכא שטרח אי"ז מדין ביטול של תערובת איסור והיתר אלא שיש כאן הלכה חדשה שכל הגידול מקבל שם חדש ואותו סברא שנתבאר לעיל בהך דביטולה ע"י קרקע, אולם מדברי הר"ן מבואר שזה בגדר של ביטול של כל תערובת ע"י באות ג', **אולם** צ"ב דמשמע דהסברא של טרח הוא סברא דאורייתא ולא רק סברא לחומרא שהרי הגמ' מקשה מליטרא מעשר טבל והתם הנדון הוא נדון לקולא שיפטר ממעשר וצ"ת גדר הדברים.

(לד) גמ' וקתני ואותה ליטרא מעשר עליו ממקום אחר לפי חשבון. כתב הר"ן אלמא אע"ג דקא טרח היתר שבה לא בטיל דאי בטיל אמאי קתני מעשר עליה תבטל ההיא ליטרא לגבי גידולי שביעית, **ברע"א** כתב דמשמע מדברי הר"ן שקושית הגמ' היא דמכיון שקא טרח בגידולין לכן יש להם דין של שביעית, וא"כ דין שביעית שיש בגידולין יבטלו את העיקר, שיהא לו ג"כ דין שביעית וממילא יהא פטור ממעשר, וכתב רע"א דהגמ' לא מקשה בפשוטו דהחייב של מעשר יתבטל בגידולין שהם פטורין, דע"ז איכא סברא של דבר שיש לו מתירין ולא בטל או שאין איסורא ע"י קרקע, [ונראה דהרע"א דייק לשון הר"ן שכתב אע"ג דקא טרח היתר שבה לא בטיל,

והיינו שמה שהוא היתר היינו שאין לו חיוב של שביעית, דאם הר"ן מדבר על החיוב מעשר אמאי קרי ליה היתר], ותמה רע"א א"כ לא מובן קושית הגמ' שהרי מה ששביעית פטור ממעשר אינו מחמת שיש הלכה ששביעית פטור ממעשר, אלא כיון שהפירות הם הפקר ממילא הוא פטור ממעשר, וא"כ קשה דאע"פ שהעיקר מתבטל בגידולין לענין זה שיהא לזה שם של פירות שביעית מ"מ לענין פטור ממעשר כיון שהעיקר היה חייב במעשר קודם לכן אין סברא שזה שיש לו דין של פירות שביעית יבטל ממנו חובת מעשר, והרי כמו שכל אדם שהפקיר פירותיו שכבר נתחייבו דאין ההפקר סיבה לפטור אלא כל הדין של הפקר הוא רק שאינו סיבה לחיוב וצ"ע. **אמנם** בבית מאיר ובחתי"ס [לעיל נז, ב] נראה שהבינו שקושית הגמ' היא שהחיוב מעשר שיש בעיקר יתבטל בגידולין כיון שהם שביעית, ולכן הקשו הרי הוא דבר שיש לו מתירין ומהו קושית הגמ' שיתבטל בגידולין, [והבית מאיר כתב דלשון הר"ן שכתב אע"ג דקא טרח "היתר שבה" אינו מדוקדק דהלשון צריך להיות איסור שבו דכונת הגמ' להקשות דאיסור טבל שבה לא בטיל, אולם לפי הרע"א הלשון מדוקדק דכונת הגמ' להקשות על היתר של שישית שיש באותם פירות], וכתב בבית מאיר שם דצ"ל דכיון שהוא טרח בביטול לכן אין את הסברא של דבר שיש לו מתירין שלא בטיל, ובחתי"ס שם כתב דע"כ צ"ל שהגמ' סברה שהטעם של טרח מהניא לענין להפוך את ההיתר לאיסור לגמרי ול"ש בזה את הסברא דדבר שיש לו מתירין, דכל הסברא של דבר שיש לו מתירין לא בטיל הוא משום דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, והיכא שמהפך את דינו לגמרי ל"ש הך סברא, וסברא זו נתבאר לעיל בהא דקאמר הגמ' דשביעית איסורא ע"י קרקע בטילתה נמי ע"י קרקע, [אולם מדברי הר"ן משמע דהסברא של טרח הוא מדין ביטול דעלמא].

יש להקשות על עיקר הדין של המשנה דידן דמבואר בקונמות שגידולין אסורין, והרי כיון כיון שטרח בביטולו אמאי לא יהא בטל האיסור קונם, ואפשר שכל הסברא של קא טרח רק אם אותו אדם שאסור לו הוא בעצמו טרח לבטל, אבל אם אדם אחר בטל בכח"ג לא נאמר הך סברא ואפשר דבקונמות מיירי שאדם אחר זרע אותם ודוחק.

לה) גמ' שאני גבי מעשר דאמר קרא וכו'. הר"ן ביאר דקרא אסמכתא בעלמא היא שהרי כל החיוב מעשר בבצל הוא רק מדרבנן, ועיקר כונת הגמ' דכל הסברא של טרח שהופך את ההיתר לאיסור הוא רק באופן שיש כאן תערובת גמורה, והגדר של תערובת הוא דיש דבר אסור ודבר המותר, אבל היכא ששני הדברים הם אסורים אינם מבטלים זה את זה, אע"פ שכל דבר אסור מטעם אחר מ"מ שוין הם באיסור ואין בהם כח ביטול ולכן הכא שהעיקר חייב בתרומה והגידולין הם שביעית אין לאחד כח לבטל את חברו, ומבואר בר"ן שגדר הביטול בטרח הוא ככל תערובות של איסור והיתר, ומשמע דלא כמש"כ בחתי"ס באות הקודם שיש כאן הלכה חדשה שע"י שטרח נעשה כאן מציאות אחרת.

לו) ר"ן ד"ה ועד כאן לא שמעת. הקשה הר"ן מהא דאמרין לעיל דבצל שנטעו בכרם ועקר את הכרם שהכל אסור, והרי התם לא טרח בביטול ולכן אסור וכתב הר"ן דהו"מ לומר כן אלא דלא היה מיישב הברייתא דילדה וכו', וצ"ב כונתו הרי מבואר כאן דכל הנדון בסוגיא כאן הוא האם ע"י טרח הוא הופך את ההיתר לאיסור, אבל הנדון האם הגידולין אינם נמשכים מהעיקר אי"ז תלוי בסברא של טירחא.

לז) גמ' והתנן הטבל גידוליו מותרין וכו'. הרע"א תמה הרי טבל הוא דבר שיש לו מתירין וא"כ מה מקשה על תרומה דלא הוה דבר שיש לו מתירין, והנה לפי מש"כ הבית מאיר דהיכא דקא טרח אין סברא של דבר שיש לו מתירין א"ש דהתם הרי טרח ולכן אין סיבה להחמיר ולכן מקשה הגמ' מטבל לתרומה.

לח) גמ' רבויא דרבו גידולין על עיקרו מותר קמ"ל. למסקנת הגמ' מבואר דבכל גידולין היכא שלא רבו הגידולין הדין הוא שהגידולין בעצמם אסורין וכל החשיבות של גידולין שהם מותרין הוא רק כשרבו הגידולין, ובזה אינם כהעיקר ומבטלין ג"כ את העיקר אלא שאם הם דבר שיש לו מתירין אינם מבטלין.

פרק ואלו נדרים

דף עט.

במחלוקת הראשונים אם אב מיפר כל נדרי בתו

א) מתני' ואלו נדרים שהוא מיפר. כתבו הרא"ש והר"ן דאיירי בין בבעל בין באב דאע"ג דקרא כתיב לגבי בעל שהוא מיפר נדרי עינוי נפש, ילפינן בספרי היקש אב מבעל דכמו שבעל אינו מיפר אלא נדרי עינוי נפש ובינו לבינה ה"ה אב אינו מיפר אלא נדרים אלו, וכן מבואר בר"ן לעיל סח ע"א.

אולם הרמב"ם פרק י"ב מנדרים ה"א כתב דאב מיפר כל נדרי בתו וחלוק מבעל דמיפר רק עינוי נפש ובינו לבינה, ובכסף משנה הביא דהרמב"ם השיב לחכמי לונל דמכיון דבש"ס דילן ובירושלמי לא הובא הדרשה של הספרי להקיש אב לבעל לכן דרשינן מפשטיה דקרא דכתיב "כל נדר" שהאב מיפר כל נדרי בתו, ועוד כתב דבשלמא נדרי עינוי נפש שיד בבת, אבל נדר דבינו לבינה מה שייך בבת דמה איכפת לאב בדברים שבין אשה ובעלה אם תכחול או תפקוס, והרמב"ן [הובא בריטב"א] כתב דאי"ז טענה מה שלא הובא בש"ס הך היקש בגמ', דדברי תורה עניינם במקום אחד ועשרים במקום אחר, ועוד הקשה הרמב"ן דבירושלמי כאן הובא הך היקש דהספרי, ועי"ש בכסף משנה שהאריך לתמוה על הרמב"ם והעיר מלשון הגמ' בע"ב דקתני בבריתא בין איש לאשתו בין אב לבתו מלמד שהבעל מיפר נדרים שבינו לבינה, ומשמע דאף בין אב לבתו מיפר רק בינו לבינה.

והנה בעיקר סברת הרמב"ם דלא מצינו באב נדר דבינו לבינה וע"כ שהאב מיפר את כל נדרים של בתו, ע"י בחי' ר' אברהם מן ההר שכתב שמצינו אף באב הכי"ת דבינו לבינה שהרי כסף קידושין של האב ויכולה היא ליפות עצמה ועי"ז יקפצו עליה ויתנו עליה הרבה בכסף קידושין, ועוד הרי יכולה לאסור על האב מעשה ידיה שהם משועבדים לאב שהרי קונמות מפקיעין מידי שיעבוד, וולא מצינו דאלמוהו רבנן לשיעבוד דאב כיון שהוא מדאורייתא, ולכך חולק על הרמב"ם וסובר דאף האב אינו מיפר רק עינוי נפש ובינו לבינה. **אולם** במאירי כתב דסברת הרמב"ם היא דמכיון שעיקר הענין של נדר בינו לבינה בבעל הוא עניני תשמיש וזה ל"ש בין בת לאב לכן אין סברא לומר שהאב מיפר רק בנדרים אלו, ונהנה בעיקר סברת ר' אברהם מן ההר דזכות האב במעשה ידי אשתו הוא שיעבוד כמו שזכות מעי"י של הבעל באשתו, אפ"ל דס"ל לרמב"ם דמה שהאב זכאי במע"י בתו אינו שיעבוד, אלא דהתורה נתנה לאב בעלות על בתו לענין מעשה ידים וכמו שמצינו שיש לאב בעלות על בתו לענין קידושה דא"י שיעבוד בעלמא, ולכן אם הבת תאסור את אביה בקונם במע"י לא יחול הקונם כיון שהמע"י קנוי לבעל ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו, דל"ש לומר קונמות מפקיעים מידי שיעבוד כיון שאינו רק שיעבוד אלא קנין גמור].

באחרונים כתבו להוכיח כדעת הרמב"ם מהא דמבואר בקידושין ד,א דהבת יוצאת מרשות אביה לענין נדרים על ידי קידושי האב, והראשונים שם ביארו שכונת הגמ' שיוצאת מרשות האב לענין זה שאינו מיפר לבדו דנערה המאורסה אביה ובעלה מפירין נדריה, אולם הרמב"ם למד מזה שיוצאת היינו שעד הקידושין היה יכול להפר כל נדרי בתו אף שאינם עינוי נפש וע"י הקידושין אינו מיפר אלא בשותפות הבעל נדרי עינוי נפש, [דזה ברור מסברא דכיון שהאב אינו מיפר רק בשותפות הבעל ע"כ שאינו מיפר אלא אותם נדרים שהבעל יכול להפר].

הטור [סי' רל"ד] הביא שיטה שלישית בענין זה, והוא דעת רבנו יחיאל דבעצם האב מיפר כל נדרי בתו אלא שחידש דנערה שחזרה לרשות האב לאחר שנתגרשה אין האב מיפר אלא נדרי עינוי נפש כמו שהיה בשעה שהיפר בשותפות עם הבעל, והב"י כתב דמקורו מהספרי שדורש שהאב מיפר כבעל, [וס"ל לרבנו יחיאל שהספרי מיירי בנתגרשה וחזרה לרשות האב], וקרא דכל נדר דמשמע דמיפר הכל מיירי קודם שנשאת, ובעודה ארוסה א"צ קרא דסברא הוא שהאב מיפר כמו הבעל כיון שאינו מיפר רק בשותפות, והחידוש של הסיפרי הוא דבכה"ג שחזרה לרשות האב אינו מיפר אלא אותם נדרים, וע"י בלחם משנה שם שעמד ע"ד מכמה דוכתי.

ב) במאירי כאן ולעיל סח, כתב לבאר דבאמת הבעל מיפר הכל וההיקש של הספרי הוא על הזמן שהיא ארוסה שמיפר האב בשותפות עם הבעל דאינו מיפר אלא נדרים שהבעל יכול להפר, דקס"ד דאע"פ שמיפר בשותפות היינו באותם נדרים שהבעל יכול להפר אבל בשאר נדרים יהיה יכול להפר לבדו, ודרשינן מההיקש שאין לו כח הפרה כלל בשאר נדרים שהיה יכול להפר קודם שנתארכה, וע"י בלשון המאירי דמשמע שהדרשה באה ללמד שהטעם שאינו יכול להפר משום שזה יציאה מרשות האב כשהיא ארוסה וע"י ברש"י, [ומבואר לפי"ז שנחלקו רבנו יחיאל והמאירי האם צריך קרא בשעה שהיא ארוסה שאין האב יכול להפר נדרים שאר נדרים].

אולם עיקר דברי המאירי הם דלא כהרמב"ם בעצמו שהרי בתשובה לחכמי לונל כתב דמכיון שלא הוזכר הך דרשא בגמ' לא דרשינן ליה, וע"כ צ"ל כמשי"כ דמה שאין האב מיפר אלא נדרים שיש הארוס להפר הוא מסברא שהרי יכול להפר רק ע"י שותפות. **וע"י** בחידושי הגר"ש [סי' ט"ז] שהאריך להוכיח בדעת הרמב"ם דאף בשעה שמיפר האב עם הבעל בשותפות אין כאן יציאה גמורה מרשות האב אף לענין שאר נדרים, אלא שכו"ז שהוא ארוס אינו יכול להפר רק נדרי עינוי נפש ובינו לבינה משום שבפועל לא יוכל להפר לבדו מכיון שיש גזה"כ שההפדה הוא רק בשותפות יחד עם הבעל אבל לא פקע כח ההפדה משאר נדרים, [וע"י בקרן אורה לעיל סח,ב נסתפק דשמה האב מקליש הנדר שאינו עינוי נפש ובינו לבינה כיון שלא יוכל להפר לבדו], ולכן חידש הגר"ש דאף שהאב אינו מיפר רק נדרים שבינו לבינה בשותפות עם הבעל, מ"מ א"צ שיהיה הנדר בינה לבין האב אלא סגי שיהא הנדר בינה לארוס, והוכיח כן מפ"י רבנו הלל על הספרי והטעם כיון שלא פקע כוחו בהפרת שאר נדרים אלא שיש דין שותפות בהפדה לכן במה שיש כח לבעל להפר ממילא יכול האב נמי להפר, **אולם** לפי דעת שאר הראשונים שחלקו על הרמב"ם וסברו דהאב לעולם אינו מיפר רק נדרים שבינו לבינה צריך שיהיה הנדר בין הארוס והאב ולא סגי מה שהוא בין הארוס לבדו, וע"י בפרישה סי' רל"ד מש"כ חידוש בענין זה בדעת רבנו יחיאל, וע"י בט"ז סי' רל"ד ס"ק מ"ח, וע"ע בחי' הגר"ש בכ"ד.

דף עט:

ג) מתני' אמרה קונם פירות העולם עלי הרי"ז יכול להפר. והא דלא הוה נדר שא"א לקימו כמבואר לעיל טו,ב כתב ה"י [רל"ד סק"נ] דצ"ל דמיירי שאסרה על עצמה פירות העולם רק ליום אחד דהוה נדר שאפשר לקימו אלא שהוא בכלל נדר של עינוי נפש.

נדר דבינו לבינה באישות אחרת

ד) גמ' והא תנן ר' יוחנן בן נורי אומר יפר שמא יגרשנה ותהא אסורה לחזור אליו. הר"ן בכתובות כג,ב (מדפי הרי"ף) הקשה הרי אלמוהו רבנן לשיעבוד של הבעל כדי שהנדר לא יחול להפקיע השעבוד, וא"כ נמצא שכל חלות הנדר הוא יחול רק לאחר שיגרשה, וקשה הרי הבעל מיפר רק נדרי עינוי נפש ובינו לבינה והרי באישות זו אין כאן בינו לבינה ואיך יוכל להפר [ע"י ברע"א במערכה טו אות ו שביאר כן קושית הר"ן].

ותי' הר"ן דכל מה דאלמוהו רבנן לשיעבוד הבעל אינו אלא לטובתו כדי שלא יפקע הקונם אבל לחובתו שיפסיד מכח זה לא אלמוהו רבנן ולכן יוכל להפר, עוד תי' הר"ן שם דיתכן דבכל הנדרים יוכל להפר אף שהנדר הוא על הזמן שאינה ברשותו וכמו שמצינו בגמ' להלן פט,א דאמר ר"ע שאם נדרה נדר של עינוי נפש לאחר שתתגרש יכול הבעל להפר דילפינן מקרא דאזלינן בתר שעת הנדר, ה"ה נמי בנדרים דבינו לבינה דאזלינן בתר שעת הנדר שהיא בעודה אשת איש ומכיון שהוא סוג איסור נדר של בינו לבינה אע"פ שחלות האיסור הוא בזמן שאינה אשתו יכול להפר ע"י.

ומבואר דנחלקו ב' תי' הר"ן האם בינו לבינה צריך להיות באישות זו או לא, **וע"י** ברע"א בשו"ע [סי' רל"ד סעי' נ"ה] מש"כ נפק"מ בין ב' תי' הר"ן, **אולם** בחת"ס שכתב סברא אחרת דאף שהנדר לא יחול רק לאחר שתתגרש נחשב עכשיו נדר של בינו לבינה שהרי עכשיו לא ירצה לגרשה מכיון שאם יגרשנה לא יוכל להחזירה, ודבר זה חשוב בינו לבינה דאדם רוצה שיהא לו אפשרות לגרש את

אשתו ולהחזיר ע"ש שהוכיח כן מפרק המדיר בכתובות, וכן מבואר בלשון השו"ע [ר"ד סעי' עא] שכתב דהטעם שיכול להפר משום דהשתא הוה בינו לבניה.

בחילוק בכח ההפרה בין נדר עיניו נפש לבינו לבניה

ה) גמ' עיניו נפש מיפר בין לעצמו בין לאחרים אין בהו עיניו נפש לעצמו מיפר לאחרים אינו מיפר. הרא"ש והר"ן כתבו דכונת הגמ' לאחרים מיפר היינו דאף לאחר שגירשה ונישאת לאחר ההפרה קימת, אבל בנדריים שבינו לבניה לאחרים אינו מיפר היינו שאם תנשא לאחר חל הנדר, אבל כל זמן שעדיין לא ניסת לאחר והיא מגורשת מכיון שהיא יכולה לחזור אליו ההפרה קימת כדמבואר מהא דר' יוחנן בן נורי, והטעם כתב הרא"ש דילפינן מקרא דבין איש לאשתו דרך כל זמן שהיא אשתו הוה ההפרה, וכל זמן שהיא יכולה לחזור אליו הוא בכלל בין איש לאשתו, וכן כתב התוס' דאם יחול הנדר לאחר שיגרשנה ויחזירנה חשיב בין איש לאשתו לכן יכול להפר, וכתבו הרא"ש ותוס', דא"א לפרש דאף בזמן שהיא מגורשת חל עליו הנדר אלא דלאחר שחזר ונשא אותה חל ההפרה, דכיון שחל הנדר איך יפקע בלא הפרה.

[ויש להעיר דהרי מצינו לעיל כה, ב בהא דפותחין בשבתות, דהנדר הותר רק לשבת ולא לזמן אחר, וא"כ ה"נ נימא דכח הפרת הבעל הוא רק למצב של בינו לבניה שמיד שגירשה חל הנדר ואח"כ שיחזור וישאנה הותר הנדר דהנדר הותר רק לזמן של בינו לבניה כמו שהותר על זמן של שבתות].

והנה בשו"ע [ר"ד סעי' עא] כתב בטעמא דיכול להפר שמא יגרשנה ואז יחול הנדר ולא יוכל להחזירה, הלכך קרינן ביה השתא דברים שבינו לבניה, ונראה מדבריו דלא כמש"כ הראשונים דמחמת שיהא בינו לבניה בנשואין השניים לאחר שיגרשנה לכן יכול להפר, אלא משום דמחמת שיהא אח"כ בינו לבניה לכן כבר עכשיו חשיב בינו לבניה, והסברא בזה כמש"כ בחת"ס באות הקודם דאדם רוצה שיהא לו אפשרות לגרש את אשתו ולהחזיר אותה, ואם אין לו אפשרות להחזירה לאחר גירושין חסר לו באישות של עכשיו, [ונראה לפי"ז דיש ב' ביאורים בשו"ט של הגמ' א' לפי הרא"ש והתוס' הנדון היה האם מה שיהא אח"כ נדר בינו לבניה יכול עכשיו להפר, ב' לפי מה שמדויק בשו"ע הנדון היה האם מה שאח"כ יהא בינו לבניה האם חשיב כבר עכשיו בינו לבניה].

אולם בריטב"א ובנמוק"י פ' דהא דלאחרים אינו מיפר היינו אף בעת שהיא אצל הבעל כגון שאסרה מע"י על היהודים ובעלה בכלל הרי"ז מיפר הבעל לעצמו ולא לאחרים, וכתב הנמוק"י דלעצמו מיפר לעולם אף לאחר שתגרש ותנשא, ונראה דכונתו כהראשונים דעל הזמן שהיא שניסת לאחר לא מהני ההפרה ועי' בריטב"א פא ע"ב.

ונראה דזה ברור שאף הר"ן מודה דכשהיא תחת הבעל הנדר אינו מופר לגבי אחרים כמו שכתבו הריטב"א והנמוק"י, ונראה שכן משמע בלשון המשנה להלן צ ע"ב נטולה אני מן היהודים יפר חלקו ותהא נטולה מן היהודים ומשמע דבשעת הפרת הבעל תהא נטולה מן היהודים דהיינו שההפרה לא חלה רק על חלקו, וכן מבואר בר"ן להלן פב ע"ב ע"ש, וצ"ב א"כ אמאי לא פ' הר"ן כך כונת הגמ' דלאחרים אינו מיפר לגבי אחרים ממש כמו שפ' הראשונים, ונראה דהראשונים פ' לאחרים אינו מיפר כפשוטו משום דסברו דמיירי כאן שאסרה מע"י על כל היהודים [עי' היטב בריטב"א ובנמוק"י], ולכן הבעל יכול להפר חלקו ולא מה שאסרה על אחרים, אבל הר"ן מיירי שאסרה רק על הבעל ולכן הוצרך לפרש דכונת הגמ' לאחרים היינו ביחס לבעל דאף לגבי יס אופן שהוא כאחרים לאחר שנתגרשה ונשאת לאחר.

[ויש לדון בנערה שנתארסה שאביה ובעלה מפירין נדריה ומשמע דגם בנדר דבינו לבניה יכולים להפר ובפשוטו כח ההפרה ניתן לשניהם, ויש לעיין איך יכולים להפר נדר דבינו לבניה הרי כל כח ההפרה בהך נדר הוא רק לגבי עצמו וא"כ איזה שותפות יש להם באותו הפרה הרי אין לכל אחד כח להפר לגבי השני, והנה אם נימא דבנדר דבינו לבניה א"צ שיהא בין שניהם אלא סגי במה שהיא בין אחד מהם לאשה א"ש דע"כ שנתחדש כאן הפרה מחודשת שמפר אע"פ שאי"ז נוגע אליו אבל אם צריך בינה לבין האב והבעל קשה, ומצאתי שעמד בזה בחי' הגר"ש ע"ש מש"כ לבאר].

ו) ברמב"ם [פ"יב ה"ג] כתב אסרה עליה תשמיש כל אדם שבעולם יפר חלקו ותהיה משמשתו וכשימות או יגרשנה הרי"ז אסורה בתשמיש כל אדם וכן כל כיוצא בזה, משמע ברמב"ם דמיד שגירשה חל הנדר אף לגבי הבעל, וצ"ע הרי הגמ' מקשה מהא דריב"ח דלגבי הבעל הועיל ההפרה לענין זה שיוכל להחזירה.

וכתב בקרן אורה שכונת הרמב"ם היא שאה"נ שחל הנדר מיד שגירשה מיהו אם חזר הבעל והחזירה קודם שנישאת לאחר הותר הנדר כדמעיקרא, וחולק הרמב"ם על סברת הרא"ש שכתב דא"א לומר שיחול הנדר דבמה יפקע אח"כ, והוסיף בקרן אורה דמבואר ברמב"ם דהא דלאחרים אינו מיפר כמש"כ הראשונים דלגבי אחרים אף כ"ז שהוא אצל הבעל לא חלה ההפרה שהרמב"ם כתב בהלכה ז' שאם נדרה מפירות מדינה זו שאף שיכול הבעל להפר כדמבואר במשנה, אם הביא לה איש אחר מפירות מדינה אחרת אין יכול להפר, ומבואר דבנדר שבינו לבניה כל כח ההפרה היא רק במה שהוא נוגע לבעל וכל מה שנוגע לבעל הוא שצריך לטרוח להביא לה פירות ממקום אחר ולכן כלפי זה שאחר הביא לה פירות והוא לא טרח לא חשיב בינו לבניה ולכן ע"ז אין לו כח הפרה, וע"ע בחזון יחזקאל פ"ז ה"א מש"כ לבאר בדברי הרמב"ם, [ועי' בספר שלום יהודה סי' יח מש"כ בכ"ז].

ז) בקרן אורה כתב להעיר דבנזיר לא, ב מסתפקת הגמ' אם בעל מיעקר עקר או מיגז גיזי וכתב דלמבואר בסוגיין כל הספק אינו אלא בנדרי עיניו נפש אבל בנדריים של בינו לבניה אינו כן, שהרי מבואר שהנדר יחול לאחר הגירושין ואין יתכן שמעיקרא הנדר נעקר ואח"כ יחול אלא ע"כ שבנדריים דבינו לבניה בעל מיגז גיזי רק מכאן ולהבא ולכן שייך שיחול הנדר לכשתנשא כיון דלא נעקר.

והנה בבית הלוי [ח"א סי' מו] ובחי' הגר"ז בנזיר שם שהוכיחו דאפילו לפי הצד שבעל מיעקר עקר אי"ז כהתרת חכם שנתברר שלא היה כאן נדר, אלא שחל רגע אחד ואח"כ הותר וא"כ י"ל דאף שהפר הבעל עדיין יש מקום לקיים הנדר, [שו"מ ברשב"א בכתובות נט, ב שהקשה כקושית הקרן אורה וכתב דכיון דק"ל מיגז גיזי א"ש ע"ש היטב בכ"ד].

ח) ע"ע בקרן אורה שנסתפק בהפרת האב אם אמרינן דאינו יכול להפר נדריים שבינו לבניה אלא עד הזמן שהיא אצלו, ולכשתנשא צריכה הפרה חדשה כמו בבעל, ותמה א"כ דבהפרת בעל וארוס לא מהניא ההפרה לאחר הנשואין דיצאה מרשות האב, ואפשר דכל

הסברה ל"יש בין אב לבת דלעולם אף לאחר שיצאת מרשותו היא בת וחשוב בין בת לאב, ורק בבעל אמרינן דלאחר שנתגרשה ואין לו שיכות עמה אין לו כח הפרה.

משפטי התנאים בתולה נדר בתנאי

(ט) גמ' היכי קאמר אילימא דאמרה קונם פירות העולם עלי אם ארחץ. הר"ן ביאר דאיירי שתלתה הנדר בתנאי, והנה תוס' בנזיר יא, א, [ד"ה דהו] הקשו איך מהני תנאי בנזירות הרי מבואר בכתובות עד, א דמילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, והרי נזירות אין אדם יכול לשלוח את חברו שיקבל בשבילו נזירות, ותי' תוס' דמכיון שיכול לשלוח קרבנות נזיר ע"י שליח חשיב נזירות איתא בשליחות, והגרע"א בגליון הש"ס שם הקשה מהמשנה כאן דמהני תנאי בנדר והתם ל"ש תי' תוס' בנזיר וא"כ איך מהני תנאי בנדר הרי ליתא בשליחות.

ובחידושי מרן הגרי"ז הלוי הלכ' נזירות כתב לישב דבתנאים של נדרים אי"צ משפטי התנאים אלא מכיון שרוצה הנדר רק בצורה כזאת חסר בהאדם בשבועה ואין זה הלכה של תנאי של כל התורה, וכל מה שהקשו תוס' הוא רק בנזיר דהתם מייירי שהוא עושה נזירות מחודשת דנתחדש עוד הלכה בדיני תנאי שיכול לעשות נזירות חדשה עי"ש בכ"ד, ועיקר יסוד זה כבר כתב הרמב"ן ב"ב קכב, שאין דין של משפטי התנאים בתנאי של נדרים כיון שהוא עושה בינו לבין עצמו.

[והנה יש לדון בעיקר קושית תוס' דיהא חסרון של תנאי בנזירות ונדרים משום דליתא בשליחות, דבאחרונים ביארו בתוס' בכתובות עד, א שהגדר בדין זה דמילתא דליתא בשליחות הוא הוכחה שאין המעשה כ"כ בידו ולכן אין יכול לעשות תנאי ולפי"ז אם מה שאין יכול שליח הוא מחמת חסרון אחר בזה יכול לעשות תנאי אע"פ שליחת בשליחות, וא"כ קשה דלכאורה הא דנדרים ליתא בשליחות הרי הוא משום שאופן עשיה נדר הוא ע"י קבלה של האדם ול"ש שחברו יקבל עבורו את הנדר ולא משום שאין המעשה כ"כ בידו, וא"כ לפי"ז לא צריך להיות חסרון של ליתא בשליחות.

ונראה לבאר לפי מש"כ לעיל כמה פעמים בפרק ארבעה נדרים [כה, ב, כח, א] דבאחרונים [ברכ"ש וגר"ט] נקטו שעשיה של נדר אינו כעשיה של שאר חלויות ודימו עשיה של נדר לחליצה דלא חשיב מעשה שלו אלא שהוא חלות היתר ממילא, ולפי"ז א"ש דיהא כאן חסרון של ליתא בשליחות ליתא בתנאי, [ועי' בכתובות מש"כ בכ"ז].

לא תרחץ ולא תאסר

(י) גמ' לא תרחץ ולא תאסר. הרא"ש והר"ן ביארו קושית הגמ' איך יכול להפר הנדר הא כיון שתלתה האיסור ברחיצה נמצא שאינו עינוי שנפש הרי יכולה שלא לרחץ וממילא הנדר לא יחול וא"כ אינה בכלל נדרי עינוי נפש, והקשו הראשונים הרי דעת רבנן לקמן פט, ב שאם נדרה האשה נדר של עינוי נפש או בינו לבינה יכול הבעל להפר אע"פ שלא חל הנדר וא"כ מה קשה לגמ' הא לא גרע מלא חל הנדר.

בר"ן פ, א כתב לבאר דכל מה דסי"ל לרבנן שיוכל להפר קודם שחל הנדר אינו רק באופן דמבואר לקמן בגמ' כגון שאמרה נטולה אני מן היהודים אם משמשתי, דכבר עכשיו היא במצב של בינו לבינה שאם תזהר מלעבור על התנאי יהא בינו לבינה שלא תשמש עמו, ואם תשמש עמו תהא נטולה מהיהודים ולא תוכל לשמש עמו, אבל באופן שתוכל להיזהר ולא לעבור על התנאי ולא יבוא לידי עינוי נפש אף רבנן מודו שלא יוכל להפר כ"ז שהנדר לא יחול, ועי' להלן שיתבאר כל הענין.

הרשב"א חולק על הר"ן וכתב דלרבנן הבעל יכול להפר הנדר תמיד קודם שחל הנדר אפילו שאין בתנאי עינוי נפש ובינו לבינה, וביאר דקושית הגמ' היא בדרך ממ"נ דאי המשנה כר' נתן שחולק על רבנן דאין הבעל יכול להפר קודם שחל הנדר קשה אמאי יוכל כאן להפר הרי לא חל הנדר, ואי מתני' רבנן היא שיכול להפר אף קודם שחל הנדר קשה מ"ט דר' יוסי דאמר אי"ז נדר עינוי נפש, הרי כיון שיכול להפר קודם שחל הנדר ואסרה פירות העולם בנדר הרי יש זה נדר עינוי נפש, [ועי' במאירי שביאר דקושית הגמ' היא דאע"פ דלרבנן יוכל להפר קודם שחל הנדר, אמאי הוצרך תנא לאשמעין שיכול להפר הנדר הרי שמא לא יחול כיון שלא תרחץ ואמאי צריך להפר עי"ש].

(יא) בר"ן ד"ה אילימא וכו'. הקשה הר"ן אמאי לא נחוש שיעבור על התנאי ונמצא עובר על האיסור למפרע, ותי' דהכא האיסור לא חל רק מכאן ולהבא ול"ד להא דר"י, ומבואר בר"ן דאילו חישין שיעבור על התנאי היה יכול להפר אע"פ שכל הסיבה שעתה הוא בעינוי אינו מחמת הנדר אלא מחשש דרבנן שיעבור על האיסור מ"מ יכול להפר, ולמבואר באות הקודם כונת הר"ן שהרי לרבנן הבעל יכול להפר קודם שחל הנדר אלא שיש עוד הלכה שצריך שיהא עכשיו עינוי נפש, לכן אין חילוק אם יש כאן עינוי נפש מחמת התנאי או מחמת איסור דרבנן שחששו שיעבור על התנאי וממילא יהא לו איסור עי' בחת"ס להלן צ ע"א שכ"כ, [ועי' בחי' בית מאיר כאן מש"כ].

דף פ.

בדעת רבנן שאפשר להפר קודם שחל הנדר

(יב) ר"ן ד"ה ור' יוסי סבר אפשר דלא רחצה וכו'. כתב הר"ן בשם רבנו יונה דאף לרבנן דיכול להפר קודם שחל הנדר, מ"מ בעינן שיהיה עינוי נפש או בינו לבינה מעכשיו קודם שחל הנדר, והוסיף הר"ן דה"ה באופן דשכיח שתעבור על התנאי וממילא יחול הנדר יכול הבעל להפר, והוכיח הר"ן כן מהא דאמרין להלן שאם אמר קונם שאני עושה לך אם אני עושה ע"פ אבא ואביך דיכול להפר והטעם משום דכיון שא"א לה להנצל שלא תעבור על התנאי וודאי תעשה מה שיאמרו לה אבא, וביאר הר"ן דקושית הגמ' לא תרחץ ולא תאסר הוא משום דיכולה להעמיד עצמה בכך ולכן אין לו כח הפרה.

והנה הש"ך [סי' רל"ד ס"ק מ"ה] כתב דמה שהוכיח הר"ן מהא דאמרין להלן קונם שאיני עושה לך וכו' אזיל בזה לשיטתו שכתב דאיני נהנה לאבא ולאבין אינו בכלל נדרים דבינו לבינה, ולכן הוכיח הר"ן דכל דשכח שיעבור על התנאי יכול להפר, אולם הרא"ש שם ביאר דהתנאי דלאבא ולאבין הוה בכלל בינו לבינה דכסיפא ליה שכך נודרת ולכן יכול להפר, והיינו דגם בתנאי קיים המצב של בינו לבינה, ולפי"ז אין הכרח לסברת הר"ן דהיכי דשכח שיחול המדר דיכול להפר, אלא בעינן שיהא עכשיו בפועל המצב של עינוי נפש או בינו לבינה עיי"ש בדברי הש"ך.

אולם הרע"א [בשו"ע שם] והאבני"מ [סי' עד סק"ג] כתבו לתמוה על הש"ך דהא סברת הר"ן מוכרחת מהסוגיא בכתובות ע"א, ב דקאמר הגמ' דלר' יוסי דסבר דקישוט לא הוה בכלל עינוי נפש, מ"מ אם נדרה שלא תשמש אם תתקשט יכול הבעל להפר כיון שברור לנו שתתקשט שאל"כ תהא מנוולא, והיינו דהיכא שברור לנו שהיא תעבור על התנאי חשיב בינו לבינה כבר מעכשיו ויכול להפר, ועי' בחזו"א מש"כ לבאר בזה.

יג) ר"ן בא"ד. הקשה הר"ן מהא דאמר ר"ע בנדרה האשה הריני נזירה לכשאתגרש דיכול להפר והרי עכשיו אינו עינוי נפש, ותי' הר"ן דכיון שאין בידה שלא יחול הנדר דהבעל בידו לגרש אותה מתי שירצה לכן א"צ שיהא עכשיו עינוי נפש, **והנה** בהך דינא דר"ע דיכול להפר בכה"ג יש חידוש נוסף ממה שסוברים רבנן שיכול להפר קודם שחל הנדר, דהתם עיקר הנדר הוא על הזמן שהיא נמצאת תחת בעלה, אבל ר"ע חידש דילפינן מקרא דאפילו אם חלות הנדר אינו אלא לאחר גירושין מ"מ כיון דשעת עשית הנדר הוא כשהיא ברשות הבעל לכן יכול להפר, אלא דהקשה הר"ן דהרי ר"ע לא חולק על הדין שצריך נדר של עינוי נפש וחידש הר"ן דכיון שעצם הנדר הוא של עינוי נפש ואין הדבר בידה לכן זה יש לבעל כח להפר.

יש להסתפק האם כונת הר"ן הוא רק בנדר של עינוי נפש או גם בנדרים של בינו לבינה כגון שנדרה שלא תתקשט לאחר גירושין האם יכול להפר מאותו טעם שאינו תלוי בה, ואפש"ל דכונת הר"ן דהטעם שמפר עינוי נפש אינו מחמת שנוגע לבעל אלא דכל שהוא סוג נדר של עינוי נפש יכול להפר אף לאחר שתתאלמן, דנתחדש בקרא דכל שנדרה נדר של עינוי נפש תחתיו יכול להפר, אלא שאם יש לה אפשרות שלא יחול הנדר לא חשיב נדר של עינוי נפש, אמנם בנדר שבינו לבינה י"ל דהתם מה שהבעל יכול להפר הוא משום שתלוי בקפידה של הבעל, ולכן אם כל הנדר הוא רק לאחר שיגרשנה אין לו קפידא בכה"ג ולא יוכל להפר, [וסברא זו נראה מדברי הר"ן להלן פב ע"ב].

אולם בר"ן בכתובות פרק אע"פ בתי' ה' [הובא לעיל עט, ב] מבואר שדימה דינא דר"ע שיכול להפר נדר עינוי נפש שנדרה לאחר גירושין הי"נ יכול להפר נדר דבינו לבינה שנדרה שיחל לאחר גירושין, אולם בתי' הראשון של הר"ן שם דייק הרע"א [בשו"ע רל"ד סעי' נה] דס"ל שיש חילוק בין נדר של עינוי נפש לנדר דבינו לבינה, [ובעיקר סברת הר"ן עי' בקרן אורה שכתב דמסברא היה אומר להיפך דכל שהוא תלוי בבעל לא יוכל להפר שהרי יש בידו שלא לגרש אותה והנדר לא יחול].

יד) הרשב"א כתב בשם הר"ם בר שניאור כסברת הר"ן דכל מה שיכול להפר לרבנן קודם שחל הנדר הוא רק בכה"ג שאין יכולה להנצל בתנאי מעינוי נפש או בינו לבינה, אבל אם יכולה להנצל כמו שמקשה הגמ' דלא תרחץ ולא תאסר אף לרבנן אין יכול להפר.

והקשה הרשב"א א"כ אמאי בהא דאמר ריב"נ שאם נדרה קונם שאני עושה לפיך יכול להפר שמא יגרשנה והרי אין בנדר עכשיו בינו לבינה, ותי' דבזה אפילו ר' נתן מודה כיון שהנדר צריך לחול אלא דלא חל הנדר מחמת שהיא משועבדת לו לכן יכול הבעל להפר, [וצ"ע אם בשביל שיכול להפר צריך שיהא עכשיו ענין של בינו לבינה מה איכפת ליה שהנדר בעצם היה צריך לחול והרי לאחר דאלמוהו רבנן לשיעבוד של הבעל הרי אין כאן עינוי נפש ובינו לבינה שהרי הנדר לא חל, ומ"ש מקושית הגמ' דלא תרחץ ולא תאסר דכל שבפועל אין כאן עינוי נפש אין יכול להפר, וצ"ל דמכיון שיש סיבה לנדר לחול עדיף טפי ועי'].

והנה לפי מש"כ הר"ן [באות הקודם] דהיכא שאין הדבר תלוי ביד האשה א"צ שיהא עכשיו עינוי נפש או בינו לבינה ל"ק מהא דריב"נ וכמו שכתב הר"ן שלפי ר"ע יכול להפר קודם שחל הנדר כיון שאינו תלוי בה והי"נ התם הרי ביד הבעל לגרשה כל שעה, [והא דלא תי' הר"ם בר שניאור כן אולי משום דכל החידוש של ר"ע שהבעל יכול להפר אפילו נדר שלאחר גירושין הוא רק עינוי נפש ולא בינו לבינה, דבינו לבינה הוא תלוי בקפידת הבעל כמש"כ הר"ן להלן פב, ב ולכן אם כל הנדר יחול לאחר גירושין אין יכול להפר אבל בנדר עינוי נפש ילפינן מקרא שיוכל להפר, ועי' בקרן אורה פט ע"ב].

ועי"ש עוד מה שהקשה הרשב"א על סברת הר"ם בר שניאור, ונראה מדברי הרשב"א שחולק על הר"ן והר"ם בר שניאור וסבר שבכל גונא לרבנן הבעל יכול להפר קודם שחל הנדר ואע"פ שעדיין אין כאן עינוי נפש או בינו לבינה, וביאור קושית הגמ' לא תרחץ ולא תאסר באופ"א וכמש"כ לעיל, וכן נראה **ברמב"ם** [פרק י"ב מנדרים הי"ב] שכתב דהבעל מיפר אפילו נדרים שלא חלו ולא נאסר בהן, כיצד שאמרה היין אסור עלי אם אלך למקום פלוני הרי"ז מיפר אע"פ שלא הלכה ונאסרה, ובש"ך [סי' רל"ד ס"ק מה] למד דכונת הרמב"ם כפשוטו דכיון דק"ל לרבנן יכול להפר קודם שחל הנדר ואין צריך שיהא עכשיו מצב של עינוי נפש או בינו לבינה וכדעת הרשב"א, ועי"ש בש"ך שכתב דג' שיטות בדבר, דעת הרמב"ם דבכל אופן יכול להפר, דעת הר"ן שצריך שיהא עכשיו מצב של עינוי נפש או בינו לבינה, אלא דאם שכח שתעבור על התנאי ג"כ יוכל להפר וכמו שהוכיח הר"ן מהא דאיני נהנה לך אם אני עושה ע"פ אבא, ודעת ר"י דרק אם הוא עינוי נפש עכשיו אבל היכא דשכח שיהא בינו לבינה אין יכול להפר.

אולם בלחם משנה תמה דאיך אפשר לומר שלפי הרמב"ם יוכל להפר אע"פ שעכשיו אינו בינו לבינה ועינוי נפש דהרי הגמ' מקשה לא תרחץ ולא תאסר ומבואר דבלא שיש חשש שתעבור לא יוכל להפר, ולכן כתב בלח"מ דאפשר דכונת הרמב"ם דהתנאי של הנדר היה באופו כזה שברור שתעבור על התנאי דנחוץ לה לילך למקום פלוני, וסבר הרמב"ם כהר"ן דכה"ג יש לבעל כח להפר מעכשיו עכ"ד, ואפשר לתרץ קושיתו דהרמב"ם יפרש כמו שביאר הרשב"א קושית הגמ' ונתבאר לעיל, ועי' בחת"ס לקמן צ ע"א מש"כ עוד בזה.

טו) גמ' לא תרחץ אית לה נוולא. מבואר מדברי הגמ' דאע"פ שלא חל הנדר עדין שהרי לא רחצה אבל כיון דכ"ז שלא רחצה אית לה נוולא יכול הבעל להפר, ותמה החזו"א דבשלמא לביאור הר"ן דאף לרבנן בעינן שיהא בתנאי עינוי נפש לכך בעי לזה דאית ליה נוולא **אולם** להרשב"א שפירש דהגמ' מקשה לפי ר' נתן שאין יכול להפר קודם שחל הנדר אבל לרבנן בכל אופן אפשר להפר קודם שחל הנדר אע"פ שאין בתנאי עינוי נפש, ע"כ שתי' הגמ' הוא דמתני' רבנן היא ורחיצה חשיב עינוי נפש ולכן יכול להפר א"כ מה צריך לסברא של ניוולא, וכן הא דר"י שאין יכול להפר דאין כאן ניוול הרי כיון שהנדר הוא על רחיצת עולם שהוא עינוי נפש למה לא יוכל להפר, ועי"ש בחזו"א מש"כ לבאר בדברי הרשב"א.

טז) גמ' א"ה ליתני הכי ר' יוסי אומר תנאי זה אין בו עינוי נפש. הר"ן פי' דכונת הגמ' להקשות כדמקשה מעיקרא דמשמע דמשום שאין בנדר עינוי נפש לכן לא יפר, אבל אם היה בנדר עינוי נפש יפש והרי אינו כן שהרי אם בתנאי אין עינוי נפש אין יכול להפר שהרי יכולה שלא לעבור על התנאי, אולם הרא"ש ביאר דכונת הגמ' להקשות דמשמע מדברי ר"י שלרבנן יכול להפר אע"פ שהתנאי אינו עינוי נפש וסגי דבנדר יש עינוי נפש.

יז) גמ' אלא דאמרה הנאת רחיצה עלי לעולם אם ארחץ היום. הר"ן ביאר לפי דרכו דכונת הגמ' לומר דלכן לא קתני תנאי זה אין בו עינוי נפש שלא נטעה לומר דמשום בינו לבינה יכול להפר, ונחלקו רבנן ור"י האם ברחיצת יום אחד יש בו משום עינוי נפש, אבל הרא"ש ביאר דכונת הגמ' דלרבנן באמת בתנאי שלא תרחץ היום אין עינוי נפש, אלא שיכול להפר משום שלא תקרא מנוולתא וכדמבואר בכתובות ע"ב, דאף באופן שאין בתנאי משום עינוי נפש, מ"מ כדי שלא תקרא מנוולתא יש לבעל כח להפר מעכשיו, וזהו כסברת הר"ן שכתב דכל דשכיח שיבוא הנדר לידי עינוי נפש או בינו לבינה יכול להפר, [מיהו קצת צ"ע דלעיל הובא דהש"ך דייק מהרא"ש להלן פ"ב, חולק על סברת הר"ן ויש לישב].

והנה מדברי הרא"ש למדנו דאם נדרה רק שלא תרחץ יום אחד לא יוכל להפר כיון שאינו עינוי נפש אלא ניוול וזה לא מספיק בשביל להפר ודלא כמש"כ הר"ן, ועי' ברע"א בשו"ע רל"ד סעי' סט שכתב שנחלקו הרא"ש והר"ן בזה.

דף פ:

למה לי הפרה תתסחי

יח) גמ' למה לי הפרה תתסחי. כונת הגמ' להקשות דכיון שתלה את הנדר בתנאי שאם לא תרחץ, א"כ תרחץ וממילא לא יבוא הנדר לעינוי נפש ואמאי יוכל להפר, והנה בשלמא לפי הר"ן דאף לרבנן שיכול להפר קודם שחל הנדר מ"מ צריך שיהא עכשיו עינוי נפש או בינה לבינו, א"ש דמקשה הגמ' שיכולה להתרחץ וממילא אין כאן משום עינוי נפש, אבל לדעת הרמב"ם והרשב"א שלרבנן א"צ שיהא עכשיו עינוי נפש אלא לעולם יכול להפר קודם שחל הנדר קשה מה מקשה הגמ' תתסחי הרי א"צ להתרחץ אלא מיד שנדרה יכול להפר, [וקושיא זו הקשנו לעיל בע"א בשם החזו"א בהא דקאמר הגמ' דטעמא דיכול להפר משום שיש כאן ניוול דלרמב"ם א"צ להך טעמא וצ"ע].

ועי' **במאירי** שנראה שבא לישב קושיא זו שכתב דקושיא הגמ' היא שאין צריך להפר שהרי היא יכולה להתרחץ וממילא לא יחול הנדר, והוסיף דכשהיא אומרת קונם רחיצה אם לא ארחץ כונתה היתה שכן תרחץ, ורק באופן שהיא אומרת קונם הנאת רחיצה אם ארחץ כונתה שלא להתרחץ אלא להיות מנוולת ולכן התם צריך הבעל להפר, אבל הכא שהיא אינה רוצה היות מנוולת מקשה הגמ' למה לו להפר שתתרחץ וממילא לא יחול הנדר.

והנה בפשוטו נראה בגמ' שמכיון שיכולה להתרחץ לכן אין הבעל יכול להפר דא"י עינוי נפש, אבל אם באמת לא תתרחץ היום ויחול הנדר יוכל הבעל להפר כיון שעכשיו יש כאן עינוי נפש, **אולם** בריטב"א כאן כתב חידוש גדול וז"ל תסחי ותשתרי ואפילו לא רחצה אין בזה עינוי נפש שיהא הבעל מיפר כיון שבידה לרחוץ ולא לאסר עכ"ל, מבואר מדברי הריטב"א חידוש דאע"פ שא רחצה ועכשיו אסורה באיסור נדר של עינוי נפש כיון שמעיקרא בשעת אמירת הנדר לא היה כאן מוכח שיהא הנדר עינוי נפש אין לבעל כח הפרה בכה"ג, ונראה להוסיף לפי מש"כ לעיל דאע"פ שהבעל יכול להפר את הנדר קודם שהוא חל מ"מ אם אינו ברור שיהא עינוי נפש אין יכול להפר דחסר בנדר של עינוי נפש, מה"ט ס"ל לריטב"א דהיכא שמעיקרא בשעת הדיבור של הנדר לא היה מוכרח העינוי נפש לכן אין יכול להפר אע"פ שעכשיו הוא עינוי נפש.

יט) ר"ן ד"ה אלא דאמר הנאת רחיצה עלי. והשתא לא צריכי לאוקמיה וכו', מבואר בר"ן דהגמ' עכשיו אומרת פי' חדש במשנה דלא מיירי שתלתה איסור רחיצה ברחיצה של היום אלא שתלתה הנדר ברחיצת עולם, ונמצא לפי"ז שאין הכרח לחידוש של הגמ' בע"א שמניעת רחיצת יום אחד הוה בכלל עינוי נפש.

והנה בשו"ע [רל"ד סעי' נט] כתב איזה דברים שיש בהם עינוי נפש כגון רחיצה וכו' אפילו לא תלתה אלא ברחיצה של היום, וכתב הגר"א שם דלמבואר בר"ן למסקנת הגמ' אין הכרח לדין זה כיון שהפירוש במשנה לא מיירי שתלתה בתנאי של יום אחד, אולם בביתאור הגר"א [שם ס"ק קטו] כתב וז"ל ואע"ג דא"צ למסקנה כמש"כ הר"ן מ"מ הגמ' לא הדר מזה אלא דקשיא ליה שנית עכ"ד, ועי' באות הבאה.

כ) גמ' ואי אמרת כי לא רחצה איכא עינוי ביה"כ וכו'. לכאורה כונת הגמ' להקשות דאם מניעת רחיצת יום אחד הוה בכלל עינוי נפש אמאי אין חיוב כרת על רחיצה ביום הכיפורים, **בשלמי נדדים** תמה למבואר בר"ן דלמסקנה א"צ להעמיד שאמר היום, א"כ אין הכרח שרחיצת יום הו"ל בכלל עינוי נפש א"כ מה מקשה הגמ', וכתב דמוכח כמש"כ הגר"א [שהובא באות הקודם] דאף הר"ן מודה דחשיב עינוי נפש אלא שאין הכרח מהמשנה לדין זה.

אולם יש להקשות לפי הרא"ש בע"א שביאר בגמ' לעיל דטעמא דרבנן דאם תלה בתנאי של רחיצת יום אחד יכול להפר משום דיש כאן ניוול ושכיח שתעבור על התנאי ולא משום דהוה בכלל עינוי נפש א"כ מה מקשה הגמ' מיוה"כ הרי ניוול אינו סיבה לחיוב כרת וצ"ע.

כא) גמ' אמר רבא הכא מענינא דקרא וכו'. פי' הרא"ש דלענין יוה"כ צריך שיהא העינוי ניכר בו ביום, אבל בנדר כתיב לענות נפש משמע נדר שיבוא לבסוף לידי עינוי נפש וכ"כ הר"ן, וצ"ב דאם כונתו דרחיצה לאחר כמה ימים ניכר ולכן חשיב עינוי נפש קשה א"כ אמאי מניעת רחיצה יום אחד הוה עינוי נפש, הרי לאחר אותו יום יכול לרחוץ ונמצא שלא היה כאן עינוי נפש, ונראה שאע"פ שבמניעת רחיצה יום אחד לא מינכר העינוי ורק לאחר כמה ימים, מ"מ היכא שלא תתרחץ כמה ימים יהא לה עינוי נפש מכח היום אחד הזה נמצא שהיום הוא ג"כ גורם לעינוי נפש ולכן זה בכלל נדר של עינוי נפש, וזה כונת הראשונים שכתבו דבר שמביא לידי עינוי נפש ולכן אע"פ שעכשיו בפועל אין לה עינוי נפש יכול להפר.

כביסתן קודמת לחיי אחרים

כב) גמ' ר' יוסי אומר כביסתן קודמת לחיי אחרים. כתב הר"ן דסבירא ליה לרבי יוסי דכיון דבמניעת כביסה איכא צערא טובא חיי נפש הוא, וכונתו דכיון דזהו חיי נפש שלו לכן הוא קודם דחיך קודמים, וצריך לדון האם הא דאמרין שכביסתו קודמת לחיי אחרים הוא באופן שיש סכנת נפשות ממש לאחרים.

ולכאורה א"א לומר שמכיון שיש לו צער הוא עדיף מחיי אחרים שהרי אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש, והנה יש נדון האם אדם מחויב להכניס עצמו לספק סכנה באופן שיציל את חברו, ע"י בהגהות מימוניות פ"א מרוצח ה"ד שהביא בשם הירושלמי שאדם חייב להכניס עצמו לספק סכנה להציל חברו, וע"י במנ"ח [מצוה רצו לב] מש"כ לדון בזה, וע"י באו"ש פ"ז מרוצח ה"ח שהוכיח ראה ממשנה במכות שא"צ למסור עצמו לספק פיקוח נפש כדי להציל חברו, ומיהו הכא דאינו ספק פיקוח נפש אלא צער לכאורה פשוט שיהא חייב להציל חברו במקום צער וקשה מ"ט דר' יוסי, [וע"י בזכרון שמואל סי' סה ב' שהביא משו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תרכ"ז דאם אנס אומר לאדם הנח לי לקצוץ את ירך ואם לאו אהרוג את פלוני אינו מחויב למסור ידו לקציצה כדי להציל את חברו ומשפטי התורה דרכי נועם הנה, אולם לכאורה הכא שזה רק צער בעלמא לכאורה ל"ד לקצוץ ידו של חברו].

והנה בשו"ע אבהע"ז [סי' פ' סעי' יב] כתב שאם פסקו לאשה מזונות הראוים לה והיא מתאוה לאכול יותר או לאכול מאכלות אסורות יש מי שאומר שאין הבעל יכול לעכב מפני סכנת הולד שצער גופא קודם, וכתב בחלקת מחוקק שאין הכונה שאם האשה תאכל אותם אוכלין הולד יהא בסכנת נפשות לא ידעתי מהיכי תיתי דמכח צער תסכן הולד, ובבית שמואל שם כתב דמצינו בסוגיין דלר' יוסי כביסתן קודמת לחיי אחרים, והיינו שבמקום צער נדחה ספק סכנה, אלא שכתב הבית שמואל שרבנן חולקים ע"ז ותמה מדוע פסק השו"ע כר' יוסי, ובאחיזר [ח"ב סי' כ"ג] כתב דאין כונת הבית שמואל ספק סכנה ממש כיון דזה ודאי שאין לו דין קדימה משום פיקוח נפש אלא דהוה ספק נפשות שאינו ספק ממש ולכן צער דידה עדיף, וה"נ מיירי הכא בסוגיא דחיי אחרים אינו ספק סכנה ממש אלא דיכולים להשיג מים במקום אחר אלא הוה ספק סכנה ובכח"ג סבר ר' יוסי דבמקום צער חייך קודמין.

אמנם לא נתברר עדיין מה הנדון כאן אם מחויב לצער עצמו שחברו לא יכנס לספק סכנה, דאע"פ שנתבאר שלא מיירי בפיקוח נפש ממש, אבל לכאורה זה ברור שהחויב ליתן להם המים הוא לא גרע מכל מצות צדקה, והנה בכל צדקה הכלל הוא שעד חומש מנכסיו צריך ליתן כדמבואר בכתובות דף נ ע"א.

ונראה דמוכח מכאן יסוד חדש דכמו שיש שיעור כמה אדם חייב ליתן ממנו לצדקה ולשאר מצות כדמבואר ברמ"א או"ח סי' תרנ"ו ה"נ במקום שיש צער גדול וטירחא אין אדם מחויב לעשות מצוה במקום צער, ומצינו בפוסקים שכתבו כן, בחיי אדם [כלל סח] שכתב דאם אין לאדם שופר בעיר אינו מחויב לצאת לעיר אחרת ולעקור דירתו לעיר שיש שם שופר, והיינו שטירחא גדולה לילך למקום אחר ועי"ש בנשמת אדם, ובאבני נזר יו"ד שכא כתב דתינוק שע"י שימולו אותו ביום השמיני יהא צולע כל ימיו דחינן למילתו משום שאין אדם מחויב לבזבז הון רב לקיום מצות עשה וכ"ש שאין חייב להעשות בעל מום.

וע"י באגרות משה או"ח ח"א קעב באדם שהיה בבית חולים שאין צריך לצאת לתקיעת שופר אם ע"י זה יהא לו צער טובא דזה דומה להפסד של יותר מחומש, [ועי"ע בספר משנת פיקוח נפש סי' סח שרצה להוכיח כן ממה שכתבו תוס' ביבמות ע ע"א ד"ה הערל] שטמטום שידוע שהוא זכר אין לו חיוב לקרוע כדי לקיים מצות מילה ורצה לבאר מה"ט כיון שצער גדול הוא ממילא אינו מחויב להצטער צער גדול כ"כ בשביל קיום עשה דמילתו, וע"י עוד בהעמק שאלה פרשת ראה אות ד' מש"כ לבאר מחלוקת רבנן ור' יוסי באופ"א.

והנה בחזון יחזקאל על התוספתא ב"מ פ"א הבין דהכונה של "חיי אחרים" לא מיירי בספק נפשות, אלא יש להם מים לחיות אלא הנדון הוא שיהא להם הרבה מים לשתות ואין כאן סכנה נפשות כלל ודלא כמש"כ בבית שמואל, וכן כתב בתפארת ישראל במשניות מס' פאה פ"א מ"א בסופו עי"ש, ולפי זה סברת ר' יוסי דמדן חייך קודמים אין חייב להצטער כדי שיהא לחברו הרבה מים ואין הכרח לכל מש"כ, וקצת משמע כן בתוספתא שם לפי הגירסא שלפנינו תני דלר' יוסי אם צריכים המים לבהמתן הם קודמים אף לחיי אחרים, ולפי מש"כ דטעמא דר' יוסי שאין מחויב להצטער במקום מצות עשה, כ"ז סברא לענין כביסה שלו דגופו מצטער אבל ליתן מים לבהמתו לכאורה הוא רק הפסד ממון ומ"ט שיהא קודם לחיי אחרים, וע"כ דהכונה חיי אחרים שאין כאן אפילו ספק של סכנת נפשות אלא שיהא להם מים בריוח ובזה סבר ר"י דבהמתן קודמת משום דחיך קודמים.

כג) ר"ן ד"ה ורמי דר' יוסי. כתב הר"ן דהא דלא מקשה הגמ' לרבנן דסברי דברחיצה איכא עינוי נפש אמאי חיי אחרים קודמת לכביסתן הרי בכיבוס נמי איכא צער הגוף, ות"י הר"ן דאפשר דרבנן סברי דמניעת כביסה אינו עינוי גדול כ"כ, ועוד כתב הר"ן דאע"פ שכביסה הוה כרחיצה סברי רבנן דחיי אחרים קודמים, ונראה דל' הדרכים של הר"ן אף רבנן מודו לר' יוסי שאין חיוב לעשות מצוה במקום צער, אלא שלפי דרך הראשון בר"ן ס"ל לרבנן שאין בזה צער גדול כ"כ ולכן חיי אחרים קודם, ולפי דרך הב' של הר"ן ס"ל לרבנן דכיון שיש ספק נפשות בכח"ג חייב לצער עצמו ול"ד לשאר מצות עשה במקום צערא, [והנה באות הקודם נתבאר בשם הבית שמואל דרבנן חולקים על ר' יוסי דבמקום צער אין חייב להציל חברו במקום סכנה, ולמבואר בר"ן בדרך הראשונה י"ל דרק צער של כביסה שאינו צער גדול כ"כ אבל בצער אחר רבנן מודו].

והנה ברע"א בשו"ע [ר"ל"ד סעי' נט] כתב דאיכא נפק"מ בין ב' הדרכים בר"ן האם לרבנן אשה שנדרה שלא תכבס בגדיה הבעל יכול להפר משום עינוי נפש, דלפי דרך הא' בר"ן לא חשיב צער גדול כרחיצה ולא הוה בכלל עינוי נפש, אבל לפי סברא הב' בר"ן חשיב כמו

רחיצה אלא שרבנן חולקים על הסברא שאין מחויב לטרוח להציל את חברו עיי"ש, ועיי' בקרן אורה שכתב עד"ז דנפק"מ בין ב' הדרכים בר"ן האם לרבנן רחיצה וחיי אחרים יהא הדין דחייך קודמין.

דף פא.

כד) גמ' רבינא אמר שאין מברכין בתורה תחלה. במפרש כתב דמחמת שהיו זהירין לעסוק בתורה כ"כ לא היו זהירין לברך עליה ברכת התורה, וממילא לא היה מתקיים הברכה שמברכין ונהיה אנחנו וצאצאנו, וצ"ב א"כ מה מיייתי מהא דאמר רב יהודה מי האיש וכו' וי"ל, והב"ח כתב דמיייתי מהא דרב יהודה אמר רב להוכיח שהקב"ה מקפיד אפילו כשעוסקין בתורה אם אינם נוהרים בברכת התורה.

כה) גמ' אמר רב יהודה אמר רב לומר שאין מברכים בתורה תחלה. בר"ן כתב בשם רבנו יונה שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כ"כ שיהא ראוי לברך עליה שלא היו עוסקים בתורה לשמה, ומתוך כך היו מזלזלין בברכתה, ויש להקשות הא בפסחים נ"ב מבואר דלעולם יעסוק אדם שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, וי"ל לפי מש"כ בחת"ס כאן דביאר דעסקו בתורה רק כדי לידע איך לקיים המצות ולא בשביל עצם לימוד התורה, והעיקר הלימוד של התורה הוא כדי להעמיק ולעין בכל תוצאותיה, וא"כ י"ל דהא דאמרין לעולם שיעסוק שלא לשמה הינו שידע הכונה האמיתית אלא שאין יכול לכוון כן ולכן בזה אפשר שיש את סגולת התורה דאגוני ומצלי, אבל בלומד להדיא שלא לשם מצות ת"ת ליכא את השמירה של סגולת התורה כמוש"כ החת"ס.

ועין בב"ח או"ח [סי' מ"ז] שכתב כן שלא למדו כדי להתעצם ולהדבק בקדושת ורוחניות התורה, ולכן הברכה שברכו לא היה בכונה הזאת של עיקר עסק התורה עיי"ש שהאריך בזה, ועיי' בט"ז סי' מז שכתב עד"ז ובמ"ב שם.

כו) בגמ' שם. בשאגת אריה [סי' כ"ד] הוכיח ממה דנענשו עונש גדול כזה שלא ברכו בתורה תחלה ע"כ שברכת התורה הוא מדאורייתא, דלא מסתבר שענשו עונש גדול כ"כ אם הוא רק דין דרבנן, ועיי' בב"ח [סי' מז] שעמד בזה אמאי נענשו על עבירה קלה כזו עונש גדול מאוד ולכן כתב כמש"נ באות הקודם.

כז) ר"ן ד"ה ולענין הלכה. כתב הר"ן דהלכה כרבנן דרחיצה וקישוט נדרי עינוי נפש הם ויוכל להפר אף לאחרים, אבל הרמב"ם פסק מדרב הונא כר' יוסי דהוה נדר בינו לבינה, ועיי' ברא"ש מש"כ בדעת הרמב"ם, ובאמת ברמב"ם מבואר דאיכא חילוק בין רחיצה לקישוט, דבפרק י"ב מנדרים ה"א פסק דקישוט הוא בכלל בינו לבינה, ואילו בהלכה ה' מבואר מדברי הרמב"ם דרחיצה הוא בכלל עינוי נפש, והב"ח כתב דברחיצה לא פליג ר"י, ותמה בלחם משנה בה"א דבגמ' מבואר שנחלקו ברחיצה וקישוט, ולכן כתב בלח"מ דכיון דשלחו מהתם דהזהירו בערבוביתא ע"כ פליגי אדרי"ז בזה ולכן אף שפסק הרמב"ם כר"י בזה לא קי"ל כותיה, ועיי' בש"ך ובט"ז רל"ד סעי' נ"ט.

דף פא:

כח) גמ' קונם שאיני עושה לפי אבא לפי אביך אין יכול להפר. והיינו שאסרה אותם בנדר שלא יהנו ממנה ואין יכול להפר כיון שלא חשיב נדר דבינו לבינה, וכתב השטמ"ק דאע"פ שאם היא נותנת לאביו או לאחיו יש לבעל הנאה ועכשיו שאסרה אותם בקונם על הבעל לעשות כן, אפ"ה לא חשיב דברים שבינו לבינה דהכלל של בינו לבינה הם דברים המרגילים חיבת תשמיש כגון כחול ופירקוס וכ"ש תשמיש עצמו או שאר שימוש שהאשה עושה לבעלה ממש, ולכן הכא אע"פ שיש לבעל הנאה מזה לא חשיב בינו לבינה.

כט) גמ' ושלא אתן תבן לפני בהמתך אין יכול להפר. כתב הר"ן אע"פ שהיא משועבדת לבעל למלאכות אלו, מ"מ אינו יכול להפר דאיידי שהכניסה לו שפחות שאינה משועבדת לזה, **אולם** הריטב"א בכתובות ס"א, ב כתב דאף שמשועבדת לה אי"ז שעבוד כשאר השעבודים כיון שאינם אלא מלאכות קטנות ובה לא אלמוהו רבנן לשעבוד של הבעל ולכן חל הנדר דקונמות מפקיעים מידי שיעבוד, ועיי' בריטב"א בסוגיין דמשמע כן, **וברע"א** כאן תמה לפי הריטב"א שיש שיעבוד באותם מלאכות א"כ אמאי לא יוכל הבעל להפר הרי"ז בכלל בינו לבינה.

ואפ"ל לפי מש"כ בשטמ"ק באות הקודם שהגדר של בינו לבינה הוא דברים המרגילים חיבת תשמיש או מלאכה שהיא עושה לבעלה ממש, ולכן אע"פ שהאשה משועבדת ליתן תבן לפני בהמתו מ"מ לא חשיב נדר דבינו לבינה, ואע"פ שמבואר בגמ' לעיל שמעשה ידיה הוה בכלל בינו לבינה י"ל ע"פ מה דמבואר בכתובות נ"ח, דאיכא איבה אם לא נותנת לו מע"י ולכן הוה בכלל בינו לבינה, וגדר זה משמע בלשון השו"ע [רל"ד סעי' סו] וז"ל נדרה מתשמיש וכיוצא בו דברים שגורמים איבה בינה לבינו הוה דברים שבינו לבינה.

איסור נדר על פעולה

ל) גמ' שלא אתן תבן לפני בהמתך. מבואר דבהאי לישנא יש איסור נדר ואע"פ שאין זה לשון נדר שהרי הנדר צריך לחול על חפצא והכא האיסור הוא על הפעולה שלא אתן, **והנה** בתוס' בכתובות נ"ט, א [ד"ה קונם שאני עושה] כתבו דאף אם גורסים קונם שאני שהוא לשון שאוסר את הפעולה אפ"ה חל הנדר, ואע"פ שלשון שאני עושה הוא לשון שבועה שהרי אסר את העשיה דהיינו הפעולה, מ"מ חל הנדר כמו באמר שלא אתן תבן לפני בהמתך דחל הנדר אע"פ שהוא לשון של שבועה, וביאר בשער המלך [פ"ג מנדרים] דכונת תוס' דבאומר שלא אתן תבן אין הכונה שאוסר את פעולת הנתינה של התבן דזה דבר שאין בו ממש, אלא כונת האשה להחיל איסור על התבן בעצמו שלא תגע בו כדי ליתן לבעלה ולכן חשיב שהנדר חל על דבר שיש בו ממש.

בחזו"א כאן תמה דהרי בר"ן מבואר דאע"פ שהאשה משועבדת לענין זה מ"מ חל הנדר, משום דמיידי שהכניסה לו שפחות ואין לה חיוב ליתן תבן לפני בהמתו, והקשה אם מיירי שאסרה את התבן בעצמו א"כ אף אם היה בזה שיעבוד מ"מ הנדר חל כדמבואר בגמ'

לענין הנאת תשמישך עלי שחל הנדר כיון שעל זה היא אינה משועבדת ואע"פ שע"ז אינה יכולה לשמש מ"מ לא חשיב קונם מפקיע מידי שיעבוד וא"כ ה"נ הכא שהקונם על התבן והשיעבוד הוא על הפעולה ליתן את התבן מ"ט לא יחול הקונם, ולכן כתב בחזו"א דכונת תוס' באופ"א דכשהאשה אומר שלא אתן תבן הקונם על על הידים בעצמם ולא על הפעולה. **וביאר** בחזו"א דכיון שהיא משועבדת ליתן תבן הרי"ז כאילו שבעלה מסרבה בה שתעשה את המלאכה, וכשהיא אומרת קונם שלא אתן תבן כונתה לאסור גופה לשימוש זה דהיינו שהיא מדברת על עצם השיעבוד בעצמו ולכן הקונם מתפרש על עצם הידים שהם משועבדים לאותם מלאכה, [עיי"ש עוד בחזו"א מש"כ בשם הש"ך באופ"א].

נדרה שלא אציע מטתך

(לא) גמ' שלא אציע מיטתך וכו' אין צריך להפר. וטעמא משום שהיא משועבדת לו לאותם מלאכות ואלמוהו רבנן לשיעבוד שלא יחול הקונם, והנה במפרש כתב דאזכור מלאכות איכא שיעבוד עליהם מהתורה, והר"ן הוסיף דאזכור מלאכות חייבת אע"פ שהכניסה לו שפחות, והנה רש"י בכתובות סא, א כתב דמה שהאשה צריכה לעשות אותם מלאכות לבעלה עצה טובה להנהיג כן בישראל, והקשה **באבנ"מ** [סי' ע"ב בהגה"ה אות י'] א"כ אמאי א"צ להפר הרי מהתורה אין כאן שיעבוד וא"כ חל הקונם, ועי' בשלמי נדרים שכתב בשם המשנה למלך דרש"י שם חולק על מש"כ הר"ן שאם הכניסה לו שפחות חייב לעשות אותם מלאכות אלא סבר דאם הכניסה אינה חייבת, ולפי"ז ביאר דמה שכתב רש"י היא שם דמיירי שהכניסה לו שפחות אבל הכא לא מיירי בכה"ג. **והנה** בעיקר הך דינא שא"צ להפר כיון שלא חל הקונם משום שהיא משועבדת לבעל הקשה **הפרישה** [רל"ד אות ק"י] אמאי לא יפר כמו באסרה מע"י על בעלה יפר משום דשמא יגרשנה ולא יוכל להחזירה, וכתב דמיירי שהבעל אינו מקפיד ולכן אין צריך להפר ואה"נ שאם יקפיד על זה יכול להפר, ועי' בט"ז [רל"ד ס"ק סג] שתמה על הפרישה דהא בבריתא כאן מבואר שאם אמרה האשה קונם שלא אשמש מיטתי א"צ להפר כיון שהיא משועבדת לו, וקשה אמאי לא קתני דיפר שמא יגרשנה וכאן ל"ש לומר כהפרישה שהרי ע"כ בתשמיש יש קפידא של הבעל, [ועיי"ש בש"ך בנקודות הכסף מש"כ לישב].

ולכן כתב הט"ז חידוש דיש חילוק בין שיעבוד של מעשה ידים לשיעבוד של תשמיש ושיעבוד האשה לרחוץ פניו ולהציע המטה, דבגמ' להלן מבואר דהטעם שחל קונם כשאסרה מע"י על הבעל משום דקונמות כקדושת הגוף נינהו ומפקיע מידי שיעבוד, וכתב הט"ז דכל הדין שקונם מפקיע מידי שיעבוד הוא רק בשיעבוד של מעשה ידים שאינו שיעבוד אלים כ"כ דאין לה בה רק שיעבוד לגובינא דהרי אם לאשה יש ממון אחר יכולה ליתן לו במקום מלאכתה ועוד הרי היא יכולה לומר איני ניזונת ואיני עושה, אבל בשיעבוד של תשמיש שגופה משועבדת לכך וכן גופה משועבדת לרחוץ פניו ואין יכולה לסלק את השיעבוד בשום אופן בזה לא אמרינן קונמות מפקיעין מידי שיעבוד, ולפי"ז ביאר דרך כשעושה קונם על מע"י שבעצם הקונם היה צריך לחול כדי להפקיע השיעבוד אלא דאלמוהו רבנן לשיעבוד דבעל, לכן לאחר הגירושין חל הקונם, אבל היכא שעכשיו הקונם אין לו כח לחול שאין לקונם כח להפקיע שיעבוד של תשמיש לכן לא יחול הקונם לאחר גירושין כיון שבשעת עשית הקונם אין לו כח לחול.

[בעיקר] החידוש של הט"ז דכל הדין שקונמות מפקיע מידי שיעבוד הוא רק שיעבוד שיכול לסלק, יש להקשות מהא דמבואר ביבמות סז, ב דאף לר' יהודה דסבר שם שנכסי צאן ברזל שייכים לאשה בשעת גירושין ומיתה ואין הבעל יכול לסלק אותה בזוי מ"מ אם פרסו בגד של נכסי צאן ברזל על מת הבגד לא חוזר לאשה משום דקודם גובינא איכא הלכה של רבא דהקדש חמץ ושחרור מפקיע מידי שיעבוד, והרי התם בשיעבוד של נכסי צאן ברזל אינו יכול לסלק אותה בזוי לר"י ואפ"ה פקע השיעבוד וצ"ע, וכן קשה מריש פרק השותפין ועי' תוס' גיטין מ ע"א וכבר עמד בקצה"ח קי"ז סק"י בכל דברי הט"ז, ועיי"ש באבנ"מ [סי' פ"א ו].

מנהג אם יש לו תורת נדר

(לב) גמ' דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור אי אתה רשאי לנהוג בהם היתר. כתב הר"ן שמכאן נלמד שאם אדם נהג שלא לאכול בשר ולא לשנות יין בזמן מסוים לא יוכל להתירו ע"פ חכם, והנה בשו"ע [סי' ריד ס"ב] הביא ב' דעות בהא דאמרינן בגמ' דדברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור דצריך התרת חכם להתירו האם הוא בגונא שסברו על דבר שמותר שיש בו איסור, או אפילו בדבר שידעו שהוא מותר ונהגו בעצמם איסור וג"כ צריך היתר חכם וכמש"כ הר"ן כאן, וכתב בשו"ע ד"א דבכה"ג שידעו שהוא מותר ונהגו בהם איסור א"א להתיר אפילו ע"י חכם, ומקור דעה זו היא בר"ן בפסחים פרק מקום שנהגו [ז' מדפי הרי"ף] שכ"כ בשם הירושלמי.

ובפרי חדש או"ח סי' תצו בדיני המנהגים הקשה דיש כאן סתירה בר"ן שכאן כתב דאף בדבר שידעו שהוא מותר מהני היתר חכם ובפסחים כתבו דבכה"ג לא מהני היתר חכם, והקשה עוד מדברי השו"ע סי' רכ"ח סעי' כח שסתם כדעת האומר שבנהגו איסור בדבר שידעו שהוא מותר אין יכול להתיר אפילו ע"י היתר חכם, וכאן כתב הרמ"א שהעיקר כשיטה שסוברים שיכול להתיר ע"י חכם.

והפרי"ח כתב לישב דכל מה שכתב הר"ן בפסחים שאם אסר על עצמו דבר שהוא ידוע שהוא מותר שאין יכול להתיר אפילו ע"פ חכם הוא רק בכה"ג שהוא עשה כן בשביל סייג לדבר האסור, אבל אם חידש על עצמו איסור חדש בכה"ג יכול להתירו ע"פ חכם, ודבר זה מדויק בתשובות הרשב"א [ח"ג רלן] שכתב כהר"ן וז"ל, וכל מי שנוהג איסור בדבר המותר לגדר אפשר שהוא חמור מן הנדר ומן השבועה שהנדרים והשבועות נשאלין עליהם ומתירין להם ואלו מי שנוהג איסור בדברים המותרין כדי לעשות גדר בפני האיסור קבל על עצמן כאיסורין שאסרתן התורה שאין לו היתר לעולם עכ"ל, והיינו שיש ב' גדרים בדבר שהוא יודע שהוא מותר ונהג בו איסור, או שכונתו לעשות איסור חדש ודבר זה דומה לנדר ולכן יכול להתירו ע"פ חכם, ועוד אופן איכא שעושה אותו סייג לדבר האסור שבזה הוא נעשה כהאיסור בעצמו ולא מהני בו התרת חכם.

(לג) ר"ן ד"ה משום שנאמר וכו'. כתב הר"ן בשם הירושלמי שבעל אין יכול להתיר לאשתו נדרים שבינה לבין אחרים מדין חכם, וטעמא דמילתא כתב הרא"ש בפסקים משום דאשתו כגופו וכמו שאין אדם יכול להתיר נדרי עצמו ה"נ אין יכול להתיר לאשתו, ובקרבן נתנאל כתב דהר"ש בנגעים כתב טעם אחר שאין הבעל מיפר כחכם משום שהוא חשוד שיקל בפתח ובחרטה, וכתב שם לדון

האם יוכל הבעל להצטרף עם עוד ב' אנשים להתיר את הנדר לאשה, ועי' בר"ן לעיל ח ע"ב, ויש לדון לדעת הראשונים שאם אינו מיפר כל נדרי בתו, האם האב יכול להפר שאר נדרים מדין חכם דל"ש לומר אשתו כגופו וכן ל"ש הסברא של חשדא ועיין.

בדברי הירושלמי באסור הנאתו על בני העיר

לד) ר"ן ירושלמי קונס הנאתי על בני עירי אינו נשאל לזקן שיש שם. הכסף משנה [פ"ז מנדרים ה"ט] הביא דבריב"ש כתב לבאר הירושלמי דאם אסר הנאתו על בני העיר לא יוכל חכם מאותו העיר להתיר הנדר כיון שלחכם אסור להנות ממנו והר"י חשיב שהוא מתיר נדר עצמו, אבל אם אסר הנאת בני עירו עליו כיון שהחכם לא נאסר יוכל להפר הנדר, ותמה הכסף משנה על הריב"ש איך אפי"ל שאם אסר הנאתו על בני עירו לא יוכל החכם להתיר משום שזה בכלל נדרי עצמו הרי הוא לא אסר על עצמו כלל את הנדר, ובאופן שאסר הנאת בני עירי עליו הקשה הכס"מ איך יוכל להשאל לחכם שבאותו העיר הרי הוא נהנה במה שהוא מתיר לו הנדר והרי אסור לו להנות ממנו.

ובישוב דברי הריב"ש כתבו הבית מאיר [סי' רכח ס"ה] והרש"ש לעיל טו, א ובקה"י סי' יג לפי דעת הר"ן לעיל טו ע"א שהמודר עובר בכל יחל שהוא מזהר שלא לחלל את הדיבור של המדיר ולכן לא יוכל המודר להתיר את הנדר של המדיר, דהרשה דלא יחל דברו שהוא אינו מיחל אבל אסר אחרים מתירים לו קאי אף על המודר שיש בו איסור של כל יחל, [מיהו הא ודאי שאף הנודר בעצמו אינו מתיר לעצמו הנדר דאפי"ל שלא עובר בכל יחל הרי הוא דיבור שלו ומחלל דבריו אלא שאיסור כל יחל אין לו], אולם הקשה הקה"י שם שהרי הריב"ש כתב שאין חילוק בין נדר לשבועה ובשבועה ל"ש לומר כן שהרי אם נשבע שלא להנות את חברו אין על חברו שום איסור אלא שלנשבע איכא איסור להנות אותו.

ועי"ש בקה"י בהגה"ה שנראה מדברי הריב"ש שהחסרון שלא יוכל להתיר הנדר משום שהוא נוגע, ואפי"ל שאף קרובים יכולים להתיר הנדר ול"ד לשאר דינים מ"מ נוגע אינו יכול להתיר, ואפשר דהטעם הוא מפני החשד [וכמש"כ הר"ש בנגעים שהבעל לא יכול להתיר נדרי אשתו בתורת חכם מפני החשד], דעי' בריב"ש [סי' תקיא] שהוכיח כן דאף בשבועה אמרינן הכי דהחכם לא יכול להתיר דאמרינן בירושלמי שאין הבעל מיפר נדרי אשתו בינו לבניה כשעבר יום שמעו והרי התם ליכא כל יחל לבעל אלא דכל נדר שהוא נוגע אליו אסור, ועוד כתב שם הריב"ש דכל מה שאינו מיפר אינו רק לבדו אבל עם עוד ב' יוכל להפר כמבואר בבכורות לענין ראית מום בבכור ואם הטעם הוא משום שהוא בעל הנדר הרי לעצמו אינו יכול להתיר עם עוד ב', אלא ע"כ משום שהוא נוגע והוא חשוד ולכן כל בצירוף עוד ב' שוב אין חשד ויכול להתיר לו הנדר.

ובמה שהקשה הכס"מ שאם אסר הנאתו מבני עירו לא יוכל חכם מהעיר להתירו מכיון שנמצא שהוא נהנה מעצם השאלה לחכם כתבו הלח"מ והקה"י דסברת הריב"ש דלא חשיב נהנה ממנו כאן דההנאה מה שהוא מותר וזהו אחר שחל התרת החכם, אולם הרמב"ם סבר דעצם זה שמזדקק להתיר לו הנדר היא גופא הנאה, ועי"ש בקה"י שרצה לתלות דבר זה בנדון האם מותר לעבור על הנדר כשיודע שהחכם יתירו דהא חכם עוקר הנדר מעיקרו עי"ש מש"כ בשם השעה"מ, **אולם** כתב הכסף משנה שהרמב"ם פ"י דברי הירושלמי להיפך מהר"ן שאם אסר הנאתו מבני העיר אסור לזקן להתירו כיון שנהנה ממנו, ואם אסר לבני העיר להנות ממנו יכול להפר כיון שאי"ל נדרי עצמו.

דף פב.

דעת הטור בנדרה הנאת תשמישי על העולם

לה) ר"ן ד"ה ולענין הלכה. פסק הר"ן דלחומרא שאם נדרה מתשמיש הו"ל נדר דבינו לבניה, והיינו דאין יכול להפר אלא לעצמו ולא לאחרים כמבואר לעיל עט, **והנה** הטור [סי' רל"ד סעי' ס"ח] כתב אמר הנאת תשמישי על כל העולם יפר חלקו ותהא מותרת לו "עד שתתגרש", והב"י תמה דלענין שאר הנדרים דבינו לבניה כתב הטור [סעי' ע'] שההפדה קימת אף לאחר גירושין כל זמן שלא ניסת לאחר, כדמבואר בגמ' לעיל עט, ב ממה שמקשה הגמ' שם מהא דר' יוחנן בן נורי כמו שפי' שם הרא"ש דכיון שאם ירצה להחזירה יהא כאן מצב של בינו לבניה לכן הנדר לא חל מיד בשעת גירושין וא"כ אמאי כתב כאן דהנדר יחול לאחר שתתגרש, ובדרכי משה כתב דכונת הטור דאחר הגירושין אסורה לא מחמת הנדר, אלא דאסור לשמש עם הפנויה בלא קידושין ולעולם מצד הנדר כ"ז שלא ניסת ההפדה קימת.

אולם הב"ח והפרישה כתבו לישב בשם המהרש"ל דכיון שאסרה הנאת תשמישה על כל העולם אפי"ל שהבעל הפר אבל כיון שלגבי כל העולם הנדר קיים לכן לאחר הגירושין יש על הבעל דין כאחד מהעולם וחל עליו הנדר, משא"כ באופן שנדרה נדר של בינו לבניה רק על הבעל והיפר לה לא חל עליו כשנתגרשה כיון שיהא לו נפק"מ מזה שאם ירצה להחזירה לאחר שתתגרש לא יוכל ולכן הוה בכלל בינו לבניה, [ונמצא דבכה"ג שאסרה הנאת תשמיש על כל העולם אם יגרשנה הבעל אף אם יחזירנה לא הועיל ההפדה כיון שכבר חל הנדר, ול"ש לומר שתחול ההפדה אח"כ כמש"כ הרא"ש עט, ב דלא מצינו שהנדר שפקע ממילא, אולם יש לדון דלא דמי למש"כ הרא"ש שהטעם שחל הנדר לאחר שגירשה היא משום שבעל בכלל בריות ולאחר שנשאת אינו בכלל בריות ופקע הנדר ועי' בקרן אורה פג ע"ב שנסתפק בזה].

והנה בראשונים נראה דלא כסברת מהרש"ל בדעת הטור, דבריטב"א ובנמוק"י לעיל עט, ב ביארו דנדר דבינו לבניה לעצמו מיפר ולאחרים אינו מיפר, מיירי בכה"ג שאסרה מעשה ידיה על כל היהודים דלאחרים היינו לכל העולם ולעצמו מיפר לאחר שתתגרש ותנשא לו, ומשמע מדבריהם דאפי"ל שאסר מעי"ל על כל העולם מ"מ לאחר גירושין לא יחול הנדר על הבעל אפי"ל שלאחר הגירושין הבעל חשיב כשאר כל אדם, וצ"ל דס"ל לראשונים כיון שנתנה התורה כח לבעל להפר נדר לכן כל זמן שעדיין נוגע אליו אפי"ל שאינו בעל ההפדה שלו קימת, [ולפי סברת המהרש"ל בטור יש לבאר דעת הרמב"ם פ"יב ה"ג ואין הכרח למש"כ לעיל עט, ב שהרמב"ם חולק על הראשונים בפ"י הסוגיא שם אלא דיש להקשות ממה שכתב הרמב"ם שם ה"ז לגבי אם אמרה קונם פירות מדינה זו עלי, ועי"ש בקרן אורה ובחזון יחזקאל פ"ז ה"א].

לו) בעיקר הספק של הגמ' האם תשמיש הוא בכלל עינוי נפש הקשה הרא"ש הרי חזינן דביום הכיפורים נאסר תשמיש המטה מחמת דנחשב עינוי וא"כ ה"ה לענין נדרים, ותי' שאינו אלא אסמכתא בעלמא מדרבנן, ומדברי הנמוק"י כאן נראה דאף

להראשונים שהוא אסור מדאורייתא יש חילוק בין עינוי נפש לסתם עינוי, ולענין נדרים בעינן עינוי נפש ולא סתם עינוי ולכן א"א להוכיח משם, ועי' עוד בכת"ס מש"כ לבאר דהאסורים תשמיש ביוה"כ הוא מדין שבתון ולא מחמת עינוי.

לז) גמ' כל נדרים בעל מיפר לאשתו חוץ מן הנאתי על פלוני. בריטב"א נראה שאין כאן חידוש במה שאינו מיפר הך נדר דהנאתי על פלוני דזה פשוט שלא הוה עינוי נפש כלל, אלא עיקר החידוש הוא דאם אמרה הנאת פלוני עלי אע"פ שאינו רק מאדם אחד הוה בכלל עינוי נפש, **אולם** במאירי כתב שיש כאן חידוש דאע"פ שהיא מצטערת במה שאסרה אותו פלוני שלא יהנה דנדרה מחמת כעס או שהיא מדה מגונה מ"מ אין יכול להפר מכיון שאותו צער לא הוה בכלל עינוי נפש.

הנאת פלוני עלי מיפר

לח) גמ' אבל הנאת פלוני אלי מיפר. הרא"ש ביאר דשמה תצטרך לאותו פלוני לכן הו"ל בכלל עינוי נפש, ונראה כונתו דאע"פ שלא שכיח שתהא צריכה להנות ממנו מ"מ כיון שיש אפשרות שתהא צריכה להנות ממנו ואז יהא לה עינוי נפש לכן חשיב נדר של עינוי נפש אע"פ שעכשיו היא יכולה להנות מאנשים אחרים, ונראה דאע"פ שמבואר בר"ן לעיל שאם נדרה נדר עינוי נפש בתנאי שאין בו משום עינוי נפש ולא שכיח שתעבור על התנאי לא חשיב נדר של עינוי נפש כל זמן שלא עברה על התנאי, מ"מ הכא כיון שנדרה בלא תנאי והוא ראוי להיות עינוי נפש כל שעה יש לבעל כח להפר מדין נדר עינוי נפש.

והנה הרמב"ם [פ"ב ה"ד] כתב דאין חילוק בעינוי נפש בין גדול לקטן בין זמן מרובה לזמן מועט, ובמשנה למלך שם כתב דה"ה אם עומדת סמוך לחשיכה ונדרה מרחיצה דאף שאין כאן יום שלם יכול להפר, ומבואר מזה דנדר של עינוי נפש אינו תלוי בשיעור הזמן אלא כל שהוא סוג דבר שיש בו עינוי נפש יכול להפר ואף בנדר שהוא רק לשעה מועטת ואינו עינוי לזמן הזה כיון דהדבר בעצם קיים הוה בכלל עינוי נפש ויכול להפר, וא"כ ה"ה הכא בדבר דלא שכיח מכיון דבנדר זה שלא להנות מפלוני יש אפשרות של עינוי נפש יכול להפר, ועי' בר"ן לעיל [ד"ה ולענין הלכה] שהביא דאיכא מד"א שהוכיח דנדר דתשמיש הוה בכלל עינוי נפש מהא דשמואל דשלא להנות מפלוני הוה בכלל עינוי נפש, ומבואר מדבריהם טעם אחר דכל שלא יכולה להנות הנאה אחת הוה בכלל עינוי, ואף שיכולה להנות משאר בני"א ולכן אף הנאת תשמיש הוה בכלל עינוי נפש.

לט) גמ' ת"ש פירות מדינה זו עלי יביא לה ממדינה אחרת. הר"ן ביאר דרק בכה"ג שיש לבעל אפשרות להביא לה פירות ממדינה אחרת וגם יש לה אפשרות לאכול את אותם פירות של מדינה זו אם אחר יביא לה ולכן אז לא חשיב משום עינוי נפש, אבל אם אמרה פירות מדינה זו אין יכול להפר כיון שהבעל יכול להביא ממדינה אחרת וכן אם אסרה כל הבאת פירות ע"י הבעל אע"פ שאם אחר יביא לה פירות יכולה לאכול חשיב עינוי נפש, משום שצריך שיהא לה את ב' האפשרויות האלו שהבעל יוכל להביא לה פירות וכן את אותם פירות שאוסרת שתוכל להנות מהם באיזה דרך ואע"פ שאסרה הנאת פירות מסוימים שהבעל לא יכול להביא לה מ"מ מכיון שהוא יכול להביא לה פירות אחרים לא חשיב בכלל עינוי נפש.

ונראה דאם אמרה פירות מדינה זו אע"פ שבפועל לא יוכל הבעל להביא לה ממדינה אחרת אבל כיון שיש אפשרות להביא אינו מיפר ורק אם מכח הנדר אין יכול להביא דאמרה פירות העולם עלי הרי"ז מיפר ועי' באות הבאה.

מ) גמ' ת"ש ואם לא היתה פרנסתו אלא ממנו הרי"ז יפר. קושית הגמ' דע"כ אין לבעל אפשרות להנות אותה אלא ע"י אותו חנוני, וביאר הר"ן שמכיון שאין לבעל ממה ליתן לה כיון שהרי רק אותו חנוני מקיף בשבילו לכך נחשב דבר זה עינוי נפש דהבעל לא יכול להנות אותה וא"כ ה"ה ברישא נמי מיירי בכה"ג, ואע"פ שבפועל הבעל אינו יכול להביא לה ממקום אחר שרק החנוני הזה מקיף לו, וא"כ הרי"ז דומה לאוסרת כל פירות שבעולם שהרי אין לו אפשרות להאכיל אותה, וצ"ל דאע"פ שהבעל לא יכול להביא לה מאותו חנוני אבל אחר יכול להביא לה מאותו חנוני כמש"כ הר"ן בתחילת דבריו ומה שבפועל לא יכול להביא אי"ז נחשב עינוי נפש שהרי לבעל יש אפשרות ממקום אחר שלא אסרה רק את אותו חנוני.

דף פב:

מא) גמ' ומאי אין יכול להפר משום עינוי נפש אבל מיפר משום בינו לבניה. טעמא דפירות מדינה זו או חנוני זה חשיב דברים דבינו לבניה פירש הרא"ש דכיון שאסרה את גוף הפירות של מדינה זו או מאותו חנוני נמצא שאם הבעל יקנה אותם פירות לא תוכל להנות מבעלה.

אולם הרמב"ם [פ"ב ה"ז] כתב דחשיב דברים שבינו לבניה כיון שעסק גדול הוא לו להטפל ולהביא ממדינה אחרת, ומבואר מדברי הרמב"ם חידוש דבכל נדר דבינו לבניה עצם האיסור של הנדר הוא דבר שמפריע לבעל, אבל כאן עצם האיסור של הנדר אינו בינו לבניה, אלא שמחמת הנדר צריך לטרוח והטרחא מפריע לו מ"מ גם זה חשיב נדר דבינו לבניה, [ועי' במאירי בריש פרקין שנראה מדבריו שעמד על חידוש זה בדברי הרמב"ם], ובעיקר שיטת הרמב"ם עי' בלחם משנה שם.

מב) ר"ן ד"ה אלא רישא אין יכול להפר. ביאר הר"ן דהא דהוצרך לומר שלפי ר' יוסי יוכל להפר משום נדרי דבינו לבניה משום דאם לפי ר' יוסי לא יוכל להפר משום בינו לבניה ליכא למימר דלרבנן יוכל להפר משום עינוי נפש, וצ"ב כונתו דהא יש כאן ב' נידונים שונים שעינוי נפש לרבנן זה מחמת שזה דבר שהיא מצטערת בו, אבל בינו לבניה הוה מחמת קפידא של הבעל בעצמו ואין זה תלוי באשה, ועוד צ"ב הרי הר"ן לעיל פ' ע"א כתב בשם רבנו יונה דברחיצת יום אחד לרבנן הוה עינוי נפש אבל לר' יוסי לא הוה אפילו בינו לבניה וסותר למש"כ כאן וצ"ע.

מג) ר"ן ד"ה וכיון דאסיקנא דשמואל. כתב הר"ן בשם אחרים דשמואל נמי אמר משום דברים שבינו לבניה וכו' יוסי, **הרשב"א** הקשה איך אפשר לו דשמואל סבר כר' יוסי הרי שמואל מיירי נמי שאמרה הנאת פלוני עלי דיכול להפר, ומה הטעם שדבר זה יחשב

בינו לבינה הרי כל האיסור לאשה הוא להנות מאותו אדם אבל אם הבעל יקנה ממנו הרי תוכל להנות ממנו ואמאי הוה בינו לבינה, ועיי' רא"ש.

אופן הנדר בנדרה מב' ככרות

מד' גמ' נדרה מב' ככרות באחת מתענה ובאחת אין מתענה. הר"ן פי' שאסרה ב' ככרות בבת אחת כגון שאמרה ב' ככרות אלו עלי, ואחת היא פת נקיה ואחת היא פת קיבר והפת קיבר אינה עינוי נפש, והקשה בנמוקי יוסף מהא דמבואר בתוספתא שאם נדרה ממין שהוא רע ומזיק דיכול הבעל להפר דזה ג"כ בכלל נדרי עינוי נפש וא"כ ה"ה פת קיבר, ותי' דהתם היא חפצה במין הרע והחידוש של התוספתא דאע"פ דבקרא כתיב לענות "נפש" דמשמע דבר שהוא עינוי נפש אצל כל אדם, אפי"ה בתר דידה אזלינן וכל שהוא עינוי אצלה יכול להפר, ולכן אפי' בדבר שמזיק לה אילו חפצה בזה יכול הבעל להפר, אבל הכא אינה חפצה בכך של פת קיבר ולכן לא הוה בכלל עינוי נפש.

וכתב הנמוקי"י דמינה נשמע דה"ה במאכל טוב שאינו מזיק אבל היא אינה מתענה ממנה לא יוכל להפר אף דעיניו הוא אצל כל אדם [ועיי' בט"ז רל"ד ס"ק נ"א שכ"כ], בכס"מ [פ"י"ב ה"ו] וב"י רל"ד הובא בש"ך שם [ס"ק עו] כתב דיש חילוק אם נדרה ממין שלם שבזה אף בדבר שהוא מזיק הוא עינוי אבל בנדרה רק מככר אחד אינו כן.

והרא"ש כתב עוד פי' דהא דאינה מתענה דקאמר היינו שאין לה מה לאכול באותו היום רק אותם ב' ככרות ואינה צריכה כ"א לאכול רק אחד מהם, ומשוי"ה אחד מהככרות אינו עינוי נפש שאין צריכה לשניהם, **ובק"ר** אורה כתב דלפי דעת ר' יוסי דסבר דאם אמרה הנאת פלוני עלי שאין יכול להפר משום עינוי נפש אלא מדין בינה לבינה, ע"כ צ"ל שכונת הגמ' כאן כמש"כ הרא"ש דמיירי דלאותו היום אין לה מה לאכול רק אותם ב' ככרות ולכן בכה"ג לכו"ע חשיב עינוי נפש מה שאסרה אותו ככר.

נדרה מב' ככרות איזה מהם יכול להפר

מה' גמ' מתוך שהוא מיפר למתענה מיפר לאינו מתענה. הר"ן ביאר דיסוד המחלוקת כאן אם יכול להפר את כל הנדר אף החלק שאינו מתענה תלוי בביאור הסוגיא להלן פז, א דקתני במשנה שם אשה שנדרה מתאנים וענבים והפר לה בעלה מתאנים דאין הנדר מופר כלל, דילפינן מקרא דכתיב "אשה יפרנו" שההפרה צריכה להיות על כל הנדר, וא"כ באופן שבנדר אחד יש חלק שאינו עינוי נפש שאין לבעל כח הפרה ממילא לא יוכל להפר אף את החלק של העינוי נפש שהרי ההפרה צריכה להיות על כל הנדר, וסובר שמואל שמכיון שהתורה נתנה רשות לבעל להפר נדרי עינוי נפש ע"כ שנכלל בכח ההפרה של הבעל שאם בשביל שיוכל להפר את העינוי נפש יהא צריך להפר אף חלק שאינו עינוי נפש ההפרה תחול על כל הנדר, ור' יוחנן סבר שבהלכה של יפרנו נאמר שהוא צריך להפר את כל העינוי נפש שבנדר ולא את כל האיסור שיש בנדר, ולכן היכא שבנדר יש חלק שאינו עינוי נפש אין זה מעכב את ההפרה של העינוי נפש ולכן סבירא ליה לר' יוחנן מיפר למתענה ואינו מיפר לאינו מתענה.

והנה ברא"ש נראה שחולק על כל דברי הר"ן שלא כתב לתלות בסוגיא להלן, וכן מוכח לפי דעת הרמב"ם [פ"י"ג ה"י] והשו"ע רלד סעי' לו שפסקו דבנדרה מתאנים וענבים והיפר הבעל לתאנים ולא לענבים דההפרה חלה לתאנים וכן הביא הר"ן להלן דעה דס"ל הכי, וא"כ צריך לבאר מהו טעמו של שמואל שההפרה חלה על כל הנדר, ועוד כתב הרא"ש מתוך שהוא מיפר למתענה מיפר לשאין מתענה "דכיון דנדר אחד הוא ואית ביה קצת עינוי אף בשני מיפר אף לשני", וצריך להבין מה כונת הרא"ש שיש עינוי קצת בשני ואם כונתו שיש עינוי נפש שמספיק שיוכל להפר לבד מה כל החידוש בסוגיא אלא ע"כ שאי"ז עינוי נפש שיוכל להפר לבדו.

ונראה מדברי הרא"ש דסברת שמואל דהיכא שנדרה נדר אחד שחלק ממנו יש בו עינוי נפש וחלק אינו עינוי נפש והפר את כולו ההפרה חלה על כל הנדר, דיש לבעל כח להפר את כל הנדר אף החלק שאין בו עינוי נפש כיון שהכל נדר אחד וזכות ההפרה היא על עצם הנדר, וזה מש"כ הרא"ש דמיפר למתענה ולאינו מתענה "כיון שהכל נדר אחד", ויסוד זה נראה מבואר בהמשך הסוגיא דהגמ' מקשה על ר' יוחנן מאשה שנדרה בנוזר שהבעל מיפר את כל הנזירות וחזינן דמיפר אף לאינו מתענה, ודחי הגמ' דאין נזירות לחצאין וברא"ש ביאר דחלוק מנדרה מב' ככרות דהתם הו"ל ב' נדרים ולכן סבר ר' יוחנן שלא יוכל הפר רק מה שהוא עינוי נפש, אבל נזירות הוא נדר אחד דאין כאן קבלה נפרדת על יין וליטמא למת אלא יש כאן נדר אחד להיות נזיר, לכן אע"פ שיש בו חלק שאינו עינוי נפש מ"מ ההפרה חלה על כל הנדר וכיון שהוא נדר אחד יכול להפר כל כולו, ומשמע מהרא"ש דשמואל דסבר דמיפר ג"כ לאינו מתענה הוא משום דחשיב הכל כנדר אחד, [ולפי"ז נראה דאם נדרה מככר גדול שנעשה מפת קיבר ופת נקיה אף שאת החלק שנעשה מקיבר לא הוה בכלל עינוי נפש לכו"ע יכול להפר את כל הנדר ואוכלת אף מהחלק שאינו עינוי נפש דכיון שהוא נדר אחד לפיכך ההפרה חלה על כל הנדר], ולפי"ז י"ל דבזה גופא נחלקו שמואל ור"י האם נדרה מב' ככרות הוא נדר אחד או ב' נדרים.

ולפי"ז נראה לבאר מש"כ הרא"ש דכיון שיש מקצת עינוי בככר השני לכן יכול להפר, ואין כונת הרא"ש שיש בו עינוי נפש, אלא כונת הרא"ש לבאר מדוע כשנדרה מב' ככרות חשיב נדר אחד, והרי בזה יש עינוי נפש ובוזה אין עינוי נפש לכן כתב הרא"ש שמכיון שיש בו קצת עינוי לכן חשיב הכל כנדר אחד דכל הנדר הוא מענין של עינוי, אבל אם לא היה בו עינוי אע"פ שנדרה בבת אחת מב' הככרות לא היה נחשב נדר אחד וההפרה לא היתה חלה על הכל, [והנה הר"ן כתב בשם רבותיו "דכיון דשתיהן דבר אכילה מיפר לשאין מתענה בגררא דמתענה", והר"ן כתב על דברי רבותיו ולא ראיתי לאחד מהם בגררא דשמואל טעם למה, ואפשר דסבירא להו לרבותיו כמש"כ דהיכא שנדרה נדר אחד יש כח לבעל להפר את כל הנדר ואף את החלק שאין בו עינוי נפש, וזה מש"כ הר"ן דכיון דשתיהן דבר אכילה, וכונתם למש"כ הרא"ש דיש בזה קצת עינוי לכן חשיב הכל כנדר אחד ולכן ההפרה חלה על כל הנדר].

והנה הרא"ש הקשה בסוף דבריו והא דתנן במתני' הפר לתאנים אינו מיפר עד שיפר אף לענבים מיירי כגון שפירש הפרה לתאנים אבל הכא מיירי שהפר בסתם, ונראה שכונת הרא"ש להקשות לפי מה שמבואר כאן שאם היה נדר אחד ההפרה של הבעל חלה על כל הנדר א"כ התם נמי כשנדר מתאנים וענבים חשיב נדר אחד שבשניהם יש עינוי נפש ואמאי התם אינו מופר לכל מה שנדר, ותי' הרא"ש דהכא מיירי שהפר בסתם ולכן חלה ההפרה על כל הנדר, אבל התם היפר רק מין אחד בפירוש לכן לא חלה ההפרה.

ונראה שלפי הר"ן דכל הסוגיא כאן היא מכח החידוש של הסוגיא שם שנלמד מקרא שצריך להפר את כל הנדר ונתחדש כאן דכיון שאם לא תחול ההפרה על החלק שאינו עינוי נפש לא יחול אף על העינוי לכן חלה ההפרה על כל הנדר, ממילא התם שיוכל להפר את

כל הנדר דכולו עינוי נפש א"כ ברור שצריך התם להפך את כולו, אבל להרא"ש החידוש בסוגיא כאן אינו ענין לסוגיא דלהלן, [נועי להלן פז ע"א מש"כ לבאר עוד במחלוקת הרא"ש והר"ן].

קושית הרא"ש והר"ן מהא דנטולה אני מהיהודים

מו' הרא"ש והר"ן הקשו אמאי אם אמרה האשה נטולה אני מהיהודים הבעל מיפר את חלקו ולא אמרינן מתוך שמיפר לחלקו מיפר נמי לאחרים, ומבואר מדבריהם דבנדר דבינו לבינה דלעצמו מיפר ולאחרים אינו מיפר לאחרים ההפך לא חלה כלל אף כשהיא תחתיו, וכמו שכתבו הריטב"א הנמוק"י לעיל עט ע"ב שהרי כל קושיתם היא מכיון שההפך חלה לחלקו ה"נ תועיל ההפך לאחרים דלא הוה בינו לבינה, והרי לחלקו מיפר רק כ"ז שהיא תחתיו דרך אז הוה בינו לבינה.

וצ"ב לפי הרא"ש שכתב דיכול להפך לאינו מתענה כיון שיש בו עינוי קצת א"כ מה מקשה בנטולה מן היהודים הרי לגבי אחרים אינו בינו לבינה, ונראה דלפי מש"כ באות הקודם שכונת הרא"ש לבאר שמשום שיש בשניהם עינוי נפש חשיב נדר אחד, א"כ בנטולה אני מן היהודים ע"כ שהוא נדר אחד, כיון שהיא אסרה עצמה על כל היהודים והיא החפצא של האיסור, לכן מקשה הרא"ש שאם יש יסוד שיש לבעל כח להפך את כל הנדר אף שיש בו חלק שאין בו עינוי נפש ה"נ בנדר דבינו לבינה כיון שהוא נדר אחד הוא מה שאסרה את עצמה אמאי לא יוכל להפך את כל הנדר.

ונחלקו הר"ן והרא"ש בישוב קושיא זו הר"ן תי' דכל הגזה"כ דיפרנו דמשמע כולו ולא פלגיה רק בעינוי נפש כתיב, [וכונתו דבקרא בהדיא כתיב כל נדר וכל שבועת איסור "לענות נפש" אשה יקימנהו ואשה יפרנו], והוסיף הר"ן ומילתא דשייכא ביה טעמא דהיתר דעינוי נפש הוא מחמת קפידא דידה ואינו בדין שיפר לחצאין דהא מעני לה טפי [ויש דל"ג טפי], אבל דברים שבינו לבינה משום קפידא דבעל הלכך במאי דלא קפיד לא קפיד ובמאי דקפיד שרי וזיל אדנפשיה, ונראה כונת הר"ן דהתם בסוגיא שנדרה תאנים וענבים אף אם היפר לה רק תאנים אינו בדין שיפר לחצאין כיון שיש לה עדיין עינוי נפש דכ"ז שלא הפר לענבים היא בעינוי, ובה חידשה תורה שלכן צריך להפך כולו ולא מהני הפרה למקצת עינוי, אבל בנדר דבינו לבינה זה תלוי בקפידא של הבעל, ואין סיבה שתהא הפרה שלו לכל הנדר כיון שזה תלוי בקפידא שלו ואם לא היפר כל הנדר ע"כ שאין הבעל מקפיד ולכן התורה לא אמרה דבנדר דבינו לבינה צריך להפך את כל הנדר.

הרא"ש כתב לישב הא דנטולה אני מן היהודים אין כל הנדר מופר דגזירת הכתוב הוא דדוקא בינו לבינה מיפר ולא בינו לבין אחרים, ונראה לפי מש"כ לבאר דלרא"ש סברת שמואל שיכול להפך את כל הנדר היא דלא כהר"ן שהוא מקרא דיפרנו, אלא שזה נלמד מסברא דכיון שהוא נדר אחד חלה ההפך על כולו, לכן הצריך הרא"ש גזה"כ דבנדר דבינו לבינה לא יוכל להפך רק מה שנוגע אליו ולאחרים לא יוכל להפך, והר"ן שפירש דטעמא דשמואל הוא דזה נכלל בגזה"כ דאשה יפרנו הוצרך לפרש דהפסוק מדבר בעינוי נפש רק בנדר דעינוי נפש ולא בבינו לבינה.

ולמבואר נראה שנחלקו הר"ן והרא"ש מה הטעם שבנדר דבינו לבינה מיפר לעצמו ואינו מיפר לאחרים, דלפי הרא"ש הוא גזה"כ כמש"כ כאן ונראה שהוא מדכתיב בין איש לאשתו, אבל לפי הר"ן נראה שהוא מסברא דכל כח ההפך הוא רק מה שנוגע אליו ולא לאחר, ועי' לעיל בדף עט: שהר"ן לא הזכיר כלל מה המקור דאינו מיפר נדר של בינו לבינה לאחרים, והרא"ש הביא קרא דבין איש לאשתו ואפשר דאזלי לטעמיהו כאן, ועי' בקרן אורה מה שהקשה על הר"ן ולפי מש"כ א"ש ודו"ק, **ונראה** נפק"מ בין הרא"ש והר"ן באופן שהיה נדר דבינו לבינה והיפר מקצת מהנדר דלפי הר"ן לא חלה ההפך על כל הנדר דבזה לא נאמר הכלל שההפך חלה על כל הנדר, אבל להרא"ש נראה דכל הגזה"כ של בין איש לאשתו הוא רק בגונא שנטולה אני מן היהודים דהתם חלק מהנדר אינו בינו לבינה לכן ההפך לא חלה רק על החלק של בינו לבינה, אבל היכא שכל הנדר הוא בינו לבינה והיפר מקצתו יחול ההפך על כל הנדר, שהרי להרא"ש שזה סברא שחלה ההפך על הכל וא"כ אפשר שכל הגזה"כ דכל דבין איש לאשתו לא בינה לבין אחרים הוא באופן שיש נדר אחד שחלק מהנדר אינו בינו לבינה.

הא דלא אמרינן הותר מקצת הותר כולו

מז' גמ' רב אסי אמר ר"י אמר מיפר למתענה ואינו מיפר לאינו מתענה. הראשונים הקשו אמאי לא אמרינן נדר שהותר מקצתו הותר כולו כדלעיל כה ע"ב, והרא"ש תי' דבהפך בעל לא אמרינן הכי ורק בחכם אמרינן כן כיון שנעשה הנדר טעות מעיקרו, אבל בעל מתיר את הנדר רק מכאן ולהבא, [והנה הרא"ש הקשה קושיא זו לשמואל מדוע הוצרך להלכה דמיפר לאינו מתענה תיפוק ליה מדין נדר שהותר מקצתו הותר כולו, ונראה שלפי הר"ן ל"ש להקשות כן, דהר"ן ביאר שהחידוש של שמואל הוא שיכול להפך את כל הנדר אף אותו חלק שאינו של עינוי נפש, דבקרא כתיב יפרנו דצריך להפך את כל הנדר ולכן אע"פ שחלק מהנדר אינו עינוי נפש מ"מ כיון שהוא מעכב את ההפך של החלק של העינוי נפש לכן יכול להפך את כל הנדר, וא"כ ל"ש להקשות שיפר רק העינוי נפש וממילא הותר כולו שהרי אין לו כח להפך מקצת מהנדר, אבל לפי הרא"ש דחלה הפרה על מקצת אם יפר אותו חלק בהדיא, אלא שהקשה אמאי צריך החידוש שהפך רק על כולו הרי נדר שהותר מקצתו הותר כולו].

והנה כסברת הרא"ש כתב הר"ן לעיל כז, א שמכיון שבעל מיגז גיז ומתיר הנדר רק מכאן ולהבא ל"ש לומר הותר מקצתו הותר כולו, והסברא בזה דמכיון שאין ההפך למפרע ע"כ שאינו מתיר את הדיבור של הנדר אלא את מתיר את חלות האיסור שחל מכת הנדר ולכן ל"ש לומר הותר כולו, וברא"ש ובר"ן משמע דלמד"א בנזיר בעל מיעקר עקר אמרינן הותר מקצתו הותר כולו, **אולם** בבית הלוי [ח"א סי' מ"ה] כתב להוכיח שאף אם בעל מעקר עקר אינו כהתרת חכם שעוקר למפרע אלא הנדר חל רגע אחד ופקע מיד ולפי"ז ל"ש לומר בזה הותר מקצתו הותר כולו, ע"ע בקה"י סי' י"ט מש"כ בזה.

בשטמ"ק כתב לבאר המחלוקת של שמואל ור' יוחנן האם האם אמרינן הותר מקצתו והותר כולו, דשמואל ס"ל דבעל מעקר עקר ולכן הו"ל כהתרת חכם דנדר שהותר מקצתו הותר כולו, ור' יוחנן סבר דילפינן מקרא דיפרנו דצריך הבעל להפך את כל הנדר ולא אמרינן הותר מקצתו הותר כולו, וצ"ע א"כ אמאי בהא דנטולה אני מן היהודים לא אמרינן נדר שהותר מקצתו הותר כולו, ול"ש לישב כמש"כ הר"ן דהכא לאו מקרא דיפרנו נלמד, וצ"ל כמו שרצה לומר בקרן אורה לעיל עט, ובבית הלוי שם דכל הנדון אם בעל מיעקר עקר או מיגז גיז הוא רק בנדר עינוי נפש, משא"כ בנדרים דבינו לבינה לא נסתפקה הגמ' כלל והתם פשוט דבעל מיגז גיז שהרי לאחרים אינו מיפר וע"כ שמיעקר עקר, ולכן ל"ש לומר בזה שאם הותר מקצתו הותר כולו.

מה) הטור [סי' רל"ד] כתב דהלכה כר' יוחנן שאינו מיפר לשאינו מתענה וכל זה רק אם הפר את הנדר בסתמא, אבל אם היפר רק את העינוי נפש לא הוה הפרה כלל, ובב"י כתב דהמקור הוא מדברי הרא"ש דהק' בפסקים אמאי חלה ההפרה על הכל ובתנאים וענבים צריך להפר את כולו ותי' דהכא היפר בסתמא ולכך ההפרה היא על כל הנדר, **והש"ך** [סי"ק ע"ז] תמה דכל דברי הרא"ש הוא רק לשמואל דמיפר אף לאינו מתענה וההפרה חלה על כל הנדר לכן הקשה הרא"ש מ"ש דבתנאים וענבים אין כל הנדר מופר, אבל לר' יוחנן שההפרה היא רק על עינוי נפש א"צ להפר את כל הנדר ולא בעי לשון של סתמא אלא אף אילו יפר מפורש רק העינוי נפש הוה הפרה וכן מבואר בהדיא בר"ן כאן דלר' יוחנן צריך להפר רק את העינוי, ובקרבן נתנאל כתב דמזה שהרא"ש בפסקים הביא קושיא זו אע"פ שהלכה כר' יוחנן ע"כ דאף שההלכה כר"י צריך להפר כולו.

ונראה לבאר הסברא בזה דהרא"ש הוקשה לו קושית הר"ן הא ילפינן מאישה יפרנו דבעינן להפר את כל הנדר, והר"ן תי' דרק אם יש בו עינוי נפש בכולו צריך הפרה על כולו, וי"ל דהרא"ש תי' ע"ז דבקרא נתחדש דצריך שמעשה ההפרה יהיה על כל הנדר ואף שחלות ההפרה לא תחול על כל הנדר רק על החלק של העינוי נפש, מ"מ צריך מעשה הפרה על כל הנדר וע"כ אם היפר להדיא רק את העינוי נפש אינו הפרה כלל, [וע"ע להלן פז ע"א מש"כ].

דף פג.

מט) גמ' דילמא מיין דאית ליה צערא היפר לה. הר"ן ביאר דאע"ג שלא כתוב בבריתא בהדיא שאינו סופג ארבעים על זג וחרצן, מ"מ מקשה הגמ' דאם איתא שלא מהני הפרה על זה וסופגת ארבעים הו"ל לאשמעינן רבותא דאע"ג שהפר לה בעלה מיין לוקה על זג וחרצן.

אמנם הרא"ש כתב דכונת הגמ' להקשות דאם אין יכול להפר לגבי זג וחרצן אמאי אינה סופגת ארבעים על טומאת מת, וכונתו שאם אינו מיפר לאינו מתענה אמאי קתני בבריתא שאין לוקה על טומאת מת הרי טומאה אינו עינוי ולא חל ההפרה ע"ז, [ומה שלא פי' כהר"ן אפשר משום דלא ניתא ליה במש"כ הר"ן דהו"ל לתנא לכתוב רבותא והקשה ממה שכתבו מפורש בבריתא], **אולם** צ"ב כונת הרא"ש שהרי בהמשך הסוגיא מבואר בגמ' דבאמת אם אינו מיפר לאינו מתענה היתה לוקה ארבעים אם מטמאה למתים ורק משום דאף זה הוה בכלל עינוי נפש לכן ההפרה חלה אף על זה.

אין נזירות לחצאין

נ) גמ' אין נזירות לחצאין. בר"ן פירש דכיון שאין נזירות בלא זג וחרצן לכן ע"כ כשאמרה תורה יפרנו בנזירות היינו על כל הנזירות ואף על זג וחרצן, **הקשה** הרש"ש מדוע הוצרך הר"ן לומר שהטעם שאינו יכול להפר משום דכתיב יפרנו לכאורה ל"ש חצי נזירות מזג וחרצן ולא מיין כדמבואר בריש נזיר שאם אמר הריני נזיר מזג וחרצן הרי"ז נזיר לכל, וא"כ ה"נ אם היפר לעינוי נפש חלה ההפרה מימלא כל הנזירות שהרי אם יפר רק לעינוי נפש לא שיד שיהא נזיר לחצאין.

ואפשר לומר בכונת הר"ן דבאמת הר"ן הבין שמסברא כל החסרון של אין נזירות לחצאין הוא רק בקבלת הנזירות אבל בעצם יכול להפר חצי נזיר היינו רק מה שיש בו עינוי נפש וישאר נזירות על זג וחרצן, וכל החסרון שא"א להיות נזיר מזג וחרצן הוא רק בקבלת הנזירות אבל לאחר שקיבל על עצמו את הנזירות והיפר מקצת יכול להשאר דין הנזירות על השאר אע"פ שהוא חצאין, ומקור לסברא זו נראה בהמשך הסוגיא שהרי הדין הוא שסתם נזירות הוא ל' יום, ומבואר בנזיר שאדם שקיבל על עצמו נזירות ליום אחד הרי הוא נזיר לל' יום שאין נזירות פחותה מל' יום ומ"מ מבואר בסוגיא שאם הבעל הפר לאשתו נזירות לאחר ט"ו יום לא נתבטל הנזירות למפרע ואם בשעה שהיתה נזירה עברה על הנזירות לוקה ארבעים ואע"פ שעכשיו נתברר שהנזירות היא פחות מל' יום ואין נזירות פחותה מל' יום, ומוכח דהא דאמרין אין נזירות פחותה מל' יום אינו הלכה בחלות הנזירות אלא זהו הלכה בקבלת הנזירות, ולכן לאחר שכבר חלה עליו דיני נזירות ופקע מקצת מהנזירות שייך בה חלות נזירות פחותה מל' יום.

וא"כ י"ל דה"נ לענין זג וחרצן, ולכן הוצרך הר"ן לומר דכתיב יפרנו וילפינן שההפרה צריכה להיות על כל הנדר והיכא שהיפר העינוי נפש שבנדר יש בכוחו להחיל ההפרה על כל הנדר, והביאור בזה דאע"פ שהשתא קיימין למד"א מיפר למתענה ואינו מיפר לאינו מתענה והר"ן לעיל ביאר דהך מד"א מפרש כונת הקרא דיפרנו רק לעינוי נפש שבנדר, נראה דכונת הר"ן דהטעם שסבר הך מד"א שמיפר רק למתענה כיון שאנו רואים כאילו שיש כאן ב' נדרים נדר אחד של עינוי נפש ונדר אחר שאינו עינוי נפש, אבל אף להך מד"א היכא שיהא כאן נדר אחד גמור הדין הוא שצריך להפר את כל הנדר, וא"כ בנזירות שבקבלת הנזירות ל"ש לחצאין ואם קיבל להיות נזיר מזג וחרצן הרי הוא נזיר לכל ע"כ שיש כאן נדר אחד ובכח"ג אף למד"א דמיפר למתענה ולא לאינו מתענה ההפרה חלה על כל הנדר כיון שהוא נדר אחד, [אלא דיש להעיר היכן ראה הר"ן בקרא דיפרנו שיש לבעל כח הפרה אף בנזירות, ואפשר משום שהוקש נזירות לנדרים כדאמרין לעיל בריש מכילתין].

הרא"ש ביאר דכיון דאמר הריני נזיר הוה נזיר לכל דיני הנזירות כיון דהוה נדר אחד לכן אף ההפרה היא על כל הנדר, ולי"ד לנדרה מב' ככרות דהוה ב' נדרים ולכן אין מופר רק העינוי נפש, וכונתו כמו שנתבאר לעיל דבנדר אחד לכו"ע ההפרה חלה על כל הנדר אע"פ שחלק מהנדר אינו עינוי נפש, ובנזירות אע"פ שיש בו ג"כ חלק שאינו עינוי נפש מ"מ חשיב נדר אחד.

ברש"ש כתב לבאר כונת הגמ' שאין נזירות לחצאין באופ"א דא"א לומר שישאר נזיר מחרצן וזג שהרי בנזיר ג ע"ב מבואר שהאומר הריני נזיר מזג וחרצן הרי הוא נזיר לכל משום דלא מצינו נזירות לזג וחרצן בפני"ע, וא"כ א"א לומר שההפרה תועיל רק ליין שזה עינוי נפש ולא לזג וחרצן, דכיון שלא מצינו נזירות כזו ממילא צריך לחול הנזירות גם על יין, ולכן ע"כ שההפרה חלה על כל הנזירות, **ועי'** בחי' הגרי"ז בסוף הלכות נזירות שכתב סברא זו בדעת הרמב"ם אלא שמדבריו נראה שמכיון שלא שיד נזירות לחצאין ע"כ ממילא מתבטלת הנזירות מחרצן וזג, ועי' בחי' ר' אברהם מן ההר דמשמע כן.

נא) גמ' אלא אמר אביי וכו'. פ"י הר"ן דכי היכא שאין נזירות לחצאין וכו' ה"נ אין קרבן לחצאין, צ"ב למבואר בר"ן שאין נזירות לחצאין זה מכח הדין של יפרנו דל"ש הפרה על חלק מהנזירות א"כ מה השיכות לדין של אין קרבן לחצי נזירות שזהו דין מחודש בקרבנות של נזיר, ועי' חזו"א.

אין קרבן לחצי נזירות

נב) גמ' ואי אמרת אין קרבן לחצי נזירות אמאי מביאה חטאת העוף. בר"ן ביאר דקושית הגמ' היתה דכמו שאין קרבן לחצי נזירות באופן שהיפר לה בעלה שאינה חיבת בקרבנות טהרה דלא מצינו שאפשר להביא קרבן על חצי נזירות ה"ה אם נטמאה לא תוכל להביא עתה קרבנות של טומאה, באחרונים נתקשו דלא דמי הא דפטורה מקרבנות טהרה לקרבנות טומאה, דקרבנות טהרה חיובם לאחר שנגמרו ימי נזירות, ולכן היכא שהיפר לה הבעל ולא נשלם ימי נזירות אינה חיבת בקרבן שאין קרבן לחצי נזירות, אבל קרבנות טומאה חיובם הוא לאחר שמנתה ימי נזירות ונטמאה, [והרי כמו שמבואר בבביתא שלוקה על מה שנטמאה למת בתוך ימי הנזירות משום שבעל מיגז גיז ובאותה שעה היתה נזירה, א"כ מה"ט נמי חיבת קרבן טומאה], ואמאי זה תלוי בדין שאין קרבן לחצי נזירות.

החזו"א כתב שמוכח מזה שהחיוב של קרבן טומאה של נזיר הוא רק היכא שעכשיו בשעה שהוא מביא את הקרבן יש לו דין נזיר דצריך עכשיו להמשיך למנות נזירות חדשה, ואי"ז עונש על לשעבר, ולכן אם אין קרבן לחצי נזירות ואין לה חיוב להביא קרבן טהרה משום דאין לה עכשיו דיני נזיר כיון שהפר לה בעלה ממילא דאין חיוב ג"כ בקרבנות טומאה, אבל אם יש קרבן לחצי נזירות ע"כ יש עליו עכשיו דיני נזירות שהרי יכולה להביא קרבן טהרה ולכן חיבת אף בקרבן טומאה, ועוד סברא כתב החזו"א דאם יש קרבן לחצי נזירות ע"כ שחיוב הקרבן הוא לשעבר ולכן בנזיר שנטמא יכול להביא קרבן על לשעבר, וכונתו דאם יש קרבן לחצי נזירות נמצא שהוא חיבת בקרבן אף לאחר שהפר לה הבעל ואין לו עכשיו דיני נזירות וע"כ שהחיוב הוא על העבר וא"כ ה"ה לגבי קרבן טומאה נמי חיבת כן, [ועי' באחיעזר ח"ב סי' כ"ב מש"כ לבאר בזה].

ג' בהמות הו"ל לאתויי

נג) גמ' ואלא מה יש קרבן לחצי נזירות ג' בהמות הו"ל לאתויי. בסוגיא בנזיר כב ע"א מיייתי הך ברייתא להוכיח דבעל מיעקר עקר ולכן אין חיבת להביא עולת העוף, ולפ"ז א"א להוכיח מכאן שאין קרבן לחצי נזירות כיון שע"י הפרתו לא היה כאן נזירות כלל, אולם הסוגיא כאן סוברת דבעל מיגז גיז כמש"כ הר"ן ולכן מיייתי הגמ' ראייה שאין קרבן לחצי נזירות, ועי' בחזו"א שכתב דהסוגיא בנזיר סוברת שיש קרבן לחצי נזירות ולכן היה הכרח לגמ' שם דבעל מיעקר עקר ולכן אינה חיבת בקרבנות טומאה, ועי' קרן אורה.

נד) השטמ"ק כתב לבאר בקושית הגמ' דאיירי שנטמאה האשה לאחר שהפר לה בעלה ומקשה הגמ' דאף שהפר לה בעלה אינו מועיל אלא לענין שתית יין שהוא עינוי נפש אבל לענין להיטמא למת לא כיון דאינו בכלל עינוי נפש, וזהו קושית הגמ' דאי אין קרבן לחצי נזירות והינו לאחר דהיפר לה בעלה ה"ה דאין קרבן לנזירות כה"ג שהוא גם חצי שאינו רק להיטמא למת ולא לענין איסור שתית יין, וכתב באחיעזר [ח"ב סי' כ"א] דלפ"ז אין הכרח להעמיד דסוגיא כמד"א דבעל מיגז גיז כמוש"כ הר"ן אלא אף אם מיעקר עקר ג"כ קשה דאף דנעקר הנדר למפרע, כ"ז רק לענין איסור שתית יין אבל לענין להיטמא למת מכיון שאינו בכלל עינוי נפש אינו מופר וע"כ מקשה הגמ' שתביא קרבן לחצי נזירות.

והכתב האחיעזר דדבר זה מוכח בסוגיא בנזיר יט,א דקאמר הגמ' שם דלמד"א דמיגז גיז אם היפר לה בעלה תביא כל קרבנות כיון שאינו אלא מכאן ולהבא, אבל אם מיעקר עקר כיון שלמפרע הוא עוקר הנדר נמצא שלא היה נזיר ואין חיוב קרבן על מה שלא היה נזיר, ולדברי הר"ן סוגין לא אזיל כהסוגיא דנזיר, אולם להשטמ"ק א"ש דאדרבה הכא איירי למד"א מיעקר עקר רק כיון שאינו מיפר לענין להטמא למת מקשה הגמ' שתביא קרבן, אבל אי מיגז גיז פשיטא שתביא קרבן וכהסוגיא בנזיר, וכן פסק הרמב"ם פ"ט מנזירות ה"א, ועין בקרן אורה דבר עמד ע"ד הר"ן מהסוגיא בנזיר, ועי"ש באחיעזר מש"כ לישב, ועי"ע בחי' מרן ר"י הלוי בהלכי נזירות שכתב לבאר סוגין כמד"א דמיעקר עקר.

נה) ר"ן בד"ה אלא וכו' א"נ אפילו נטמאת וכו'. הר"ן ביאר שקושית הגמ' דשלוש בהמות בעי לאתויי דאף דבכל נזיר טמא מביא רק עולת העוף וחטאת העוף הכא בעי לאתויי בהמות לחטאת ולעולה דכיון דבעל מיגז גיז ועד עכשיו היתה נזירה כדן ע"כ אם יש קרבן לחצי נזירות הרי"ז דומה למי שנטמא אחר ימי מלוואת שמביאה קרבנות של נזירות טהרה.

בספר נחלת אליהו [להגאון ר' אליהו דושניצר זצ"ל] כתב דבפשוטו הא דנטמא אחר ימי מלוואת מביאה קרבן ככל קרבן נזירות טהרה ולא עוף כמו בנטמא קודם מלוואת, משום דבנטמא קודם שמנה ימי הנזירות הרי מחויב למנות עוד פעם כדמבואר בקרא דהימים הראשונים יפלו לכן אינו מביא בהמה לעולה שאין לה ימי נזירות טהרה אבל אם כבר מנתה ונטמא לאחר מלוואת הרי היה כאן ימי נזירות טהרה, וא"כ מה מדמה הר"ן היפר לה בעלה לנטמא אחר מלוואת הרי הכא גם ימים הראשונים יפלו שהרי נטמאה בתוך ימי הנזירות.

ולכן כתב דמוכח מזה דהא דכתיב בקרא "והימים הראשונים יפלו" אינו אלא לענין זה שצריך למנות מנין חדש של נזירות, אבל לגבי החיוב של קרבנות נזיר כיון שנהג בנזירות צריך להביא קרבנות של נזיר אף מכאן אותם ימים, ובעלמא כיון שנטמא וימנה עוד פעם נזירות יביא אח"כ קרבנות טהרה אף על מה שמנה עכשיו, אבל כאן מכיון שלא תמנה עוד נזירות שהרי הבעל היפר לו הנזירות לכן היא חיבת להביא קרבן בהמה עבור הנזירות, [והפ"י הראשון של הר"ן דפי' דקושית הגמ' היא אמאי לא מיייתי קרבנות טומאה אפשר דס"ל דהכונה והימים הראשונים יפלו, שאותם ימים אינם מחייבים כלל קרבן טהרה, או דס"ל שכל החיוב של קרבן טהרה הוא רק בבא מימים של טהרה ולא של טומאה].

נו) גמ' לעולם אין קרבן לחצי נזירות וחטאת העוף דבאה על הספק. כתב הר"ן דכיון שמצינו שחטאת העוף קיל שהיא באה על הספק ה"נ באה על חצי נזירות, וצריך להבין מה ענין זה שהתורה הקילה בחטאת העוף שבאה על הספק דהתם מייירי לענין יולדת שיש לה ספק האם הפילה ולד או נפל שאין לה קרבן יולדת וחידשה תורה שאף על הספק תביא קרבן יולדת ולא הוה חולין בעזרה, ומה השיכות לכאן שהרי אין כאן נזירות גמורה ואמאי תביא חטאת העוף.

והנה בסוגיא בנזיר כב, בעי להוכיח ממה שאינו מביא קרבן טומאה דבעל מיעקר עקר, אמרינן שם דהא דמייתי קרבן עולת העוף משום דר"א בן הכפר דאמר דטעמא דנזיר מייתי קרבן משום שהוא חוטא דציער עצמו מן היין, וכתבו הרא"ש ותוס' כאן דכונת הגמ' כאן ג"כ להא דר"א, וצ"ב מהו הצירוף של ב' הסברות, וי"ל דלשון תוס' דכיון שחטאת העוף באה על הספק אין קפידא אם מביאתו וממילא גם מחויבת להביא מדר"א הקפר, והיינו דהסברא של חטאת העוף באה על הספק דמוכח מזה שהתורה לא חששה לחולין בעזרה ולפיכך שייך להביא חטאת העוף על הספק, והא דיש לו חיוב להביא הוא מדר"א הקפר דנזיר חוטא. [עצם הסוגיא בנזיר צ"ב דהרי התם קאי למד"א מיעקר עקר, ולפי"ז אין כאן נדר מיעקרא א"כ מה שיד לומר הא דר"א בן כיפר שנקרא חוטא שציער עצמו מן היין הרי כיון שמיעקר עקר נמצא שלא היה חוטא כלל וע"י בחי' הגרי"ז שם מש"כ לבאר].

דף פג:

(ז) גמ' דילמא מיין דאית ליה צערא הפר לה מטומאת מת וכו'. בר"ן מבואר דקושית הגמ' היא אמאי מביאה רק חטאת העוף ולא תביא עולת העוף דכיון שלא הפר לה מטומאת מת וחייבת לנהוג נזירות מטומאה א"כ אין כאן חסרון של קרבן לחצי נזירות, **אולם** הרא"ש והתוס' ביארו דהקושיא היא מהא דמשמע בברייתא דיכולה להטמאות למת והרי כיון שאינו עינוי נפש נמצא שלא היפר מטומאה לה מזה כלל, והקשה הרא"ש אמאי לא מקשה הגמ' מהברייתא לעיל דקתני בהדיא דמותר לה לטמאות למת, והוצרך להקשות מכח דיוק מדלא קתני, [ואפשר שלכן הר"ן הוצרך לפרש קושית הגמ' דלא כהרא"ש].

וצ"ב מה הטעם שלא פירשו הרא"ש ותוס' כהר"ן דמעיקר הדין של המשנה מוכח דחלה ההפרה על טומאה דאלי"כ למה לא תביא אף עולת העוף, ונראה דסבירא להו דמזה שאין מביאה עולת העוף אין ראוי שיש הפרה לענין טומאה, די"ל דאע"פ שלא חלה ההפרה מ"מ לא מביאה עולת העוף דכיון שאינה נזירה אלא מטומאה לכן הוה בכלל חצי נזירות, **אולם** הר"ן י"ל שסבר דדבר זה אינו בכלל חצי נזירות, דכל מה דמבואר לעיל דאין קרבן לחצי נזירות הוא בנזירות שלא נגמרה שלא עברו לי' יום, אבל כה"ג שאינו נזירות רק מטומאה הוה נזירות שלמה, ואע"פ שיש אפשרות שיהא נזירות מעוד דברים מ"מ לא הוה חסרון של נזירות לחצאין.

(ח) ר"ן ד"ה טומאת מת נמי אית ליה צערא וכו'. כתב הר"ן דהוה מצי לשנויי דאין נזירות לחצאין, אלא דס"ד כיון דאשכחן נזירות שמשון שאסור רק בשתית יין ומותר ליטמא למתים, ה"נ יש נזירות לענין שלא יטמא למתים ויהא מותר לשתות יין ואין בזה משום נזירות לחצאין, והגרי"ז שם תמה על הר"ן דנזירות שמשון הוא נזירות חדשה אבל בכל נזירות זהו חלק מדין הנזירות שלא להטמא למת ומ"מ לא הוה בכלל חצי נזירות, וע"י בשיעורי הגרי"ש ס"ו אות י' שהאריך בדניא דנזירות שמשון שאינו פרשה חדשה, וברש"ש הק' דאיך אפ"ל דאיכא נזירות של טומאה בלא איסור שתית יין כמו שיש נזירות לענין שתית יין ולא ליטמא למת, הרי בנזיר ג,ב מבואר דאמר הריני נזיר שלא להטמות במת הוה נזיר בכולן, וה"ה באמר הריני נזיר מחרצנים הו"ל נזיר בכולו וא"כ איך כתב הר"ן ששיך נזירות רק לענין זה.

(ט) ר"ן בא"ד. כתב הר"ן עוד תי' דהכא המ"ל דאין נזירות לחצאין אלא דבעי למימר חידוש דאף אם תאמר שאינה הולכת לבית האבל יוכל להפר כיון שהוא בכלל עינוי נפש, ובגרי"ז כתב דאיכא נפק"מ בין ב' תי' הר"ן דלפי פ' הראשון דל"ש לגבי איסור טומאה אין נזירות לחצאין אם הפר לה בפירוש רק מזג וחרצן היא נשאת נזירה לענין טומאה וסופגת ארבעים וחייבת בקרבן, אבל לפי התי' השני אף לגבי טומאה שיד הא שאין נזירות לחצאין א"כ כשהפר לה לגבי שתית יין מתבטל כל הנזירות.

זכות מתנות עניים קודם שבא ליד עני

(ס) מתני' ויכולה להנות מלקט שכחה ופאה. פ"י הר"ן דבמתנות עניים אין טובת הנאה לבעלים לכן לא חשיב שנהנית מהבריות, מבואר מדברי הר"ן דמתנות עניים הוה הפקר לעניים ויצאו מרשות בעלים, דאם הם עדיין ברשות בעלים עד שבא לרשות של העני לכאורה יהא אסור לה להנות מלקט שכחה ופאה כמו שמבואר במשנה לעיל מג ע"א שלפי ר' יוסי אם המדיר הפקיר חפץ אסור למודר להנות משום דלא יצא החפץ מרשות בעלים וחשיב שהוא נהנה ממנו, [וע"י ב"מ כא ע"ב דמבואר בגמ' דעניים יכולים להתיאש מלקט ושכחה ופאה דקאמר התם מאימתי כל אדם מותרים בלקט משילכו בו הנמושות והיינו יאוש של העניים, ומבואר מזה דחשיב ממון עניים קודם שזכו בזה וע"י קו"ש ח"ב ס"י יז].

אולם במשנה למלך [פ"ב מתרומות] נסתפק בכל מתנות עניים אם עשיר זכה בהם קודם שבא ליד עני אם חייב במעשר, דשמא לא יצא מרשות בעלים עד שיזכו בו עניים, ולדבריו קשה מדוע יהא מותר לה להנות מלקט שכחה ופאה הרי היא נהנת מן הבריות כהפקר דר' יוסי, אמנם ע"י לעיל מג ע"א שהובא מש"כ בקה"י לבאר דטעמא דר' יוסי לאו משום שלא יצא מרשות בעלים, אלא משום שכל ג' ימים יכול הבעלים לחזור בו ומכיון שלא חזר בו לכן חשיב שנהנה ממנו, וכתב בקה"י דלכן ר' יוסי מודה דמותר למודר להנות מחפץ שהמדיר התיאש אע"פ שיאוש לא יצא מרשות בעלים כל זמן שלא בא לרשות זוכה, ולפי"ז אי"ש דאף אם מתנות עניים לא יצא מרשות בעלים מ"מ לא חשיב שנהנה מן הבריות.

(סא) ר"ן ד"ה אימא סיפא וכו'. כתב הר"ן דאם הבעל מפרנס את האשה אין לה זכות ליקח מלקט שכחה ופאה שאין לה תורת עני, **בקה"י** סוכה [ס"י כ"ט] כתב לדון באחד שמתפרנס מאחר כגון קטן שאביו מפרנסו האם יוכל ליקח מתנות עניים כיון שבפועל אין לו ממון מעצמו, או דכיון שאחר מפרנס אותו אין לו דין של עני, והוכיח מדברי הר"ן כאן דלאשה אין זכות ליקח ממון עניים כיון דבעלה מפרנס אותה ומוכח דכל שבפועל יש לו מזונות אין לו דין עני, וכתב דיש לדחות דחלוק אשה מקטן דאשה יש לה שעבוד אצל הבעל והו"ל זכות ממונית ולכן אינה יכולה לקחת מתנות עניים, אבל קטן שאין לו זכות ממונית אצל אביו ואביו יכול שלא לתת לו מתי שירצה אפשר שיש לו דין עני ויוכל ליקח מתנות עניים.

(סב) גמ' אלמא אפשר דמיתזנה מדיליה מכלל דבעל לאו בכלל בריות. מבואר בגמ' דאם היה בכלל בריות היה אסור לבעל להנות את האשה ממזונות שלו, **בשלמי נדרים** הקשה בשם ה"ד שאול דמכיון שהבעל משועבד לאשה ליתן לה מזונות אמאי לא אמרינן שהיא

נוטלת את שלה ולא נהנת ממנו כלל, ועי' לעיל בריש פרק השותפין שהובא בשם רע"א שכתב סברא זו דבמודר הנאה מהאדם ולא מהנכסים יכול לפרוע לו חובו כיון שלא חשיב שנהנה מהמדיר דאת שלו הוא נוטל, **אולם** לעיל נתבאר די"ל דכל הך סברא לא נאמר אלא בהלואה שמקבל את פרעון החוב עבור מה שנתן ולכן לא חשיב בכלל הנאת במודר הנאה, אבל בשעבוד בעלמא שיש לאחד על חברו אסור במודר הנאה ול"ש לומר דשלו הוא נוטל ולא נהנה מחברו.

סג) ר"ן ד"ה אמר עולא וכו'. ביאר הר"ן דהא דקתני במשנה "ועוד אין יכולה להפר מפני שיכולה ליהנות מלש"י" הכונה שאם הבעל עני ואין לו במה לזון אותה אפי"ה אין יכול להפר דאין כאן עינוי נפש משום דיש לה ממה להנות, והוסיף הר"ן שאם היא נאסרת על בעלה יכול להפר ולא אמרינן דמכיון שיכולה להנות מלקט שכחה ופאה לא הוה עינוי נפש, והוכיח כן הר"ן מהא דאם אסרה עליה פירות חנוני דיפר דאע"פ שהבעל עשיר מ"מ כיון שבפועל אין יכול לזון אותה יכול ליקח מתנות עניים ועי' בחת"ס, **בקרן אורה** כתב דאינו מובן דאם כשיכולה ללקט אינו בכלל עינוי נפש ולכן אין הבעל מיפר לה הנדר מה שאסרה הנאה משאר בני"א, א"כ אף אם אסורה להנות ממנו אמאי הוה בכלל עינוי נפש הרי יכולה להנות מלקש"י.

סד) ר"ן ד"ה רבא אמר. ביאר הר"ן דאף שהבעל בכלל בריות אפי"ה אין יכול להפר כיון שיכולה ללקט ולכן אין כאן עינוי נפש, וכתב הר"ן דהא דלא אמרינן הכי בחנוני שאין פרנסתו אלא ממנו שלא יפר מחמת שיכולה להנות מלש"י משום דמיירי בימות הגשמים דא"א לה ללקט, אבל מתני' מיירי בימות החמה ויכולה ללקוט ולכן לא הוה עינוי נפש, וקשה הרי כשיגיע ימות הגשמים לא יהא לה ממי להנות ואמאי לא יפר עכשיו מה"ט, **ועי'** בחזו"א שכתב דלש"י של ימות החמה מספיק לימות הגשמים.

סה) ר"ן שם. מדברי הר"ן מבואר דנחלקו עולא ורבא בתרתי א' אם הבעל בכלל בריות ב' האם מה שיש לאשה אפשרות ליקח לש"י הוא בכלל עינוי נפש או לו, דעולא אמר דבעל בכלל בריות וכן מה שיכולה ליקח לש"י עדיין חשיב בכלל עינוי נפש, ורבא סבר דהבעל לאו בכלל בריות וגם דמה שיכולה להנות מלש"י לא הוה בכלל עינוי נפש.

ותמה הרע"א מנליה לר"ן שיש כאן ב' מחלוקות בין עולא לרבא, שהרי הר"ן ביאר בתחילה דהגמ' מקשה מכח ב' הוכחות דאף שיכולה להנות מלש"י עדיין הוה בכלל עינוי נפש, א' מהא דלא קתני במשנה שלא יפר מפני שיכול ללקט, ב' מהמשנה לעיל באסרה פירות חנוני דהבעל מיפר אע"פ שיכולה להנות מלקש"י, וא"כ אפשר לפרש דלכו"ע היכא שהאשה יכולה להנות מלש"י לא הוה בכלל עינוי נפש, ומה שחנוני לא היתה פרנסתו אלא ממנו אין יכול להפר הוא כמש"כ הר"ן בדעת רבא דמיירי בימות הגשמים וכל המחלוקת בין עולא לרבא הוא איך לישב הקושיא אמאי לא קתני שלא יפר "מפני שיכולה להנות מלש"י", דעולא סבר דבעל לאו בכלל בריות והכונה במשנה דיש ב' סיבות למה לא יכול להפר או משום דבעל לאו בכלל הנדר, ועוד דאף אם היה כיון שיכולה להנות מלש"י לכן לא יכול להפר, ורבא חולק על דבעל בכלל בריות וכונת המשנה מה טעם קאמר ולכן לא קתני מפני, ומנלן לר"ן דיש כאן עוד נדון האם חשיב עינוי נפש כשיכולה לאכול מלש"י וצ"ע.

סו) בעיקר הדין דמבואר כאן דאם יכולה להנות מלש"י לא הוה בכלל עינוי נפש **הקשה** בקרן אורה הרי מה שזכתה האשה זוכה בה בעלה וא"כ נמצא שהוא זוכה במה שלקטה ואסור לה להנות ממנו, וכתב דכל התקנה שהבעל זוכה בממון אשתו הוא רק אם הוא זן אותה אבל היכא שלא מפרנס אותה לא תיקנו רבנן.

ושמעתי להקשות לפי רבא שסובר שהמשנה מדברת בימות החמה ואז יש לה אפשרות ללקט לש"י דהא לקמן פד,ב אמר רבא דהא דלא קתני במשנה מעשר עני משום דמיירי בימות הגשמים שמעשר עני מתחלק בבית ויש בו טובת הנאה לבעלים וקשה הרי בימות הגשמים אין לשו"פ וצ"ע.

לעולם בעל לאו בכלל בריות

סז) גמ' לעולם בעל לאו בכלל בריות והכי קתני נתגרשה יכולה להנות מלקט שכחה ופאה. פי' הר"ן דס"ל לר"נ דהא דתנן אינו יכול להפר משום שבעל לאו בכלל בריות דאילו היה בכלל בריות היה חשיב עינוי נפש אע"פ שיכולה להנות מלקט שכחה ופאה, משום דלא גרע בעל מחנוני שאין פרנסתו אלא ממנו שיכול להפר אע"פ שיכולה להנות מלקש"י כמבואר בר"ן לעיל, והא דתנן ויכולה להנות בלש"י קאי לאחר גירושין, דלאחר גירושין הבעל הוא חלק מהבריות ונאסר לה להנות ממנו ומ"מ אי"ז בכלל עינוי נפש כיון דיכולה ליהנות מלקט שכחה ופאה, דאם לא היתה יכולה להנות לאחר גירושין מלש"י היה הבעל יכול להפר, ואע"פ שכל העינוי נפש הוא רק לאחר גירושין הא ר"ע אמר לקמן פט,א דאם אמרה הריני נזירה לכשאתגרש יכול הבעל להפר והיינו שהעיקר שמעשה הנדר היה תחתיו אע"פ שהעינוי נפש לאחר גירושין.

מיהו צ"ב סברת הר"ן דכיון דסבר ר' נחמן דלאחר גירושין כיון דיכולה להנות מלש"י לא הוה בכלל עינוי נפש א"כ אמאי בעודה נשואה אם יכולה להנות מלש"י חשיב בכלל עינוי נפש, ועי' חזו"א שכתב דסברת הר"ן היא רק בעודה תחתיו כיון שצריכה לטרוח ללקט דבר שיש לבעלה ליתן לה ולכן הוה עינוי נפש, אבל לאחר גירושין שהבעל תו לא משועבד לה יותר אין עינוי נפש במה שלא תוכל להנות כיון שיכולה ללקט.

ברא"ש כתב [בד"ה נתגרשה] ואע"פ דהשתא לא הוי עינוי נפש הואיל ויבוא לידי עינוי נפש מצי מפר, ולא ברור כונתו וכתב בקרן אורה דכונת הרא"ש לומר דאע"פ שבאמת בעל לאו בכלל בריות ולא חל עליו הנדר, מ"מ היה צריך להפר כיון שלאחר גירושין חל עליו הנדר ויש כאן עינוי נפש וכמו שאמר ר"ע אמרה הריני נזירה לכשאתגרש יכול להפר, אבל כיון שיכולה להנות מלקט שכחה ופאה אין יכול להפר כיון שלא תבוא לעינוי נפש.

אולם כתב הקרן אורה בדעת הר"ן דהא דאין יכול להפר לא משום שאין כאן עינוי נפש לאחר גירושין, אלא דבאמת אף ביכולה ליקח לש"י חשיב עינוי נפש, אלא דכיון שבשעה שחל הנדר לא היה כאן עינוי נפש כיון שהבעל לא היה בכלל בריות לכן אע"פ שלאחר גירושין הנדר נעשה עינוי נפש אין יכול להפר דבעינן דבשעת הנדר יהיה כאן עינוי נפש ודלא כביאור החזו"א לעיל, והרא"ש

חולק על סברא זו ולכן כתב הרא"ש דמה שיכולה להנות מלש"ו לא הוה בכלל עינוי נפש, ועיי"ש מה שמישב הא דר"ע דיכול להפר אע"פ שבשעת הנדר אין כאן עינוי נפש.

סח) החזו"א הק' אמאי לר"נ לא יוכל להפר דאף שאין הבעל בכלל בריות הא שמא יגרשנה בימות הגשמים ולא יהיה לה מהיכן לאכול ויהיה לה עינוי נפש, והוסיף להק' אמאי לא יפר לה משום נדר של בינו לבינה שמא יגרשנה ותהא אסורה לחזור כהא דריב"נ, ותי' דאה"נ אלא דהכא איירי שנשאת וחזרה ונתגרשה דאין יכולה לחזור עליו, או דאיירי באשת כהן שלא תוכל לחזור אליו.

סט) ר"ן ד"ה ואני אומר וכו'. הר"ן תמה על הירושלמי שמדמה את פלוגתת ר"י ור"ע באשה שאמרה הריני נזירה לכשאתגרש לנדר מיורדי הים לאחר ל' יום, והקשה דבמתני' מבואר דאם נתגרשה חל הנדר על הבעל וא"א להעמיד כר"י וע"כ כתב דהבבלי פליג על הירושלמי ואזלינן בתר דעתו של הנדר, **הרש"ש והחזו"א** תמהו על הר"ן דא"א להעמיד את המשנה גם כר' ישמעאל שהרי אף ר' ישמעאל לא אמר רק דאזלינן בתר שעת חלות הנדר, אבל הכא כבר חל הנדר ומדוע יכול הבעל להפר.

בעיקר סברת הר"ן כתב בקרן אורה דאפשר לחלק מהא דיורדי הים דדוקא התם שהנדר היה לאחר זמן בזה נחלקו ר"י ור"ע על מי חל הנדר, אבל כאן שהנדר חל עכשיו ע"כ כונתו על כל אדם שיהיה בכלל בריות ואף לאלה שיולדו לאחר הנדר ג"כ יאסרו וממילא אף הבעל יאסר לכשתגרש, ועי' **באור שמח** [פ"יב מנדרים ה"ח] שכתב חילוק אחר דדוקא התם שאין סברא לומר שתלה האיסור במה שנהנה ממי שהוא בכלל יורדי הים בשעת הנאתו אלא לסימנא בעלמא אמר הכי שלא אסר על עצמו אלא מי שהוא יורדי הים, ולכן אמרין שלא נתכון אלא למי שהוא בכלל יורדי הים בשעת עיקר הנדר, אבל כשאסרה על עצמה להנות מן הבריות י"ל שכונתה היתה לאסור הנאה משאר איניש דעלמא שאינה עושה עבורו מלאכה, אבל מבעל שהיא משועבדת לו לא אסרה על עצמה, ובכה"ג אין הדבר תלוי אלא בשעת הנאה בפועל האם הוא בכלל בריות או לא.

בשו"ע [סי' רי"ז סעי' לה] פסק דאם נדר מיורדי הים לאחר ל' תלוי במי שהיה יורדי הים בשעת אמירת הנדר וכהירושלמי, ובסי' רל"ד סעי' סה פסק כמו ר"נ דלאחר שנתגרשה בעל בכלל בריות ודלא כהר"ן, ועיי"ש ברע"א שהעיר אמאי לא החמיר כדעת הר"ן.

דף פד.

ע) גמ' ואי אמרת בעל לאו בכלל בריות. לפי הגירסא ברא"ש ובר"ן כונת הגמ' היא אמאי יפר הרי לאו בכלל בריות וממילא לא חל עליו הנדר כלל ויש להקשות אמאי לא יפר שמא יגרשנה ואז בעל יהא בכלל בריות וכההיא דר' יוחנן בן נורי, ובפשוטו י"ל דלשון המשנה משמע יפר חלקו ותהא משמשותו וההפרה היא בשביל עכשיו, אולם י"ל לפי מש"כ הר"ן בכתובות שהובא לעיל עט ע"ב דהיכא שיהא מצב של בינו לבינה אחרי הגירושין אין לו כח הפרה עכשיו וחלוק מעינוי נפש כמש"כ לעיל, ועי"ע לעיל פא ע"ב מש"כ בשם האחרונים כעין זה בהא דאמרה קונם תשמישך עלי שלא יוכל להפר מכת מה שיגרשנה אח"כ, עיי"ש.

עא) ר"ן ד"ה שאני התם וכו'. ואיכא נוסחא וכו' וכתב הר"ן דליכא למימר נטולה אני מן הנאת פירותיהם של יהודים בעודן שלהם אבל אי זבין להו בעל מותרת בהן משום דכה"ג לא הוה נדר עינוי נפש, והק' הרע"א ובק"א דאפשר דאיירי שאסרה הפירות אלא שיכול להפר מדין דבינו לבינה כמבואר בר"ן לעיל פב ע"ב וצ"ע, עוד הק' הרע"א דאיך אפשר לפרש דאיירי על אכילת פירות דא"כ מהו הכונה במשנה יפר ותהא משמשותו, וברא"ש כאן עמד בזה וביאר דהכונה הוא ותעמוד אצלו ותשמשנו.

דף פד:

טובת הנאה במעשר עני

עב) גמ' מאי לאו למד"א ספיקו אינו טובל קסבר לית ביה טובת הנאה. ולמד"א ספיקו טובל אית ליה טובת הנאה, צריך להבין מדוע טובת הנאה תלוי בדין טבל שבו והרי טובת הנאה היא תולדה מהמצות נתינה, **הרא"ש** ביאר דלמד"א אינו טובל נמצא שיכול לאכול את הפירות בלא הפרשה ונתינה לכן אף כשהוא נותן לא חשיב טובת הנאה, ורק למד"א טובל דהוא מחוייב להפריש וליתן לפיכך נחשב שיש לו בו טובת הנאה, **אולם** הר"ן ביאר באופ"א דטובת הנאה בתרומה ילפינן מדכתיב ולא יחללו את קדשי בניי אשר ירימו, ומשמע דכל שהוא בלא תחללו דהיינו שיש בו איסור טבל יש בו דין אשר ירימו שתלה הרמתן בבעלים וכיון שתלה ההרמה בבעלים ע"כ טובת הנאה שלהם.

וצריך להבין מש"כ הר"ן דילפינן מקרא דאשר תרימו דטובת הנאה שלו, והרי קרא דאשר ירימו מיירי לגבי עצם ההפרשה ולא לגבי מצות נתינה, והר"ן כתב ע"ז דכמאן דכתיב ביה נתינה, ולכאורה מבואר מזה דמצות נתינה היא בכלל מצות ההפרשה ומשו"ה קרא דאשר ירימו קאי גם על הנתינה, ונחלקו בזה הרמב"ם והרמב"ן בספר המצות מצוה ט' האם הפרשה ונתינה הם ב' מצות חלוקות או לא, ומהר"ן נראה דזהו אותו מצוה, **וע"ע** ברשב"א שביאר באופ"א דכל שאינו טובל ליכא בהו טובת הנאה דהו"ל כלקט טכחה ופאה דאין בו אלא דין עזיבה.

והנה לפי הר"ן צ"ב מדוע הוצרך לומר שיש טובת הנאה מקרא דאשר ירימו הרי במעשר עני כתיב ונתת, ואפשר דהר"ן יפרש כמו שכתב הרשב"א שבמעשר עני יש בו סתירת הפסוקים דכתיב והנחתו וגם ונתת ולכן א"א להכריח שיש מצות נתינה ורק אם נלמד מקרא דאשר ירימו שיש חובת הפרשה וממילא יש מצות נתינה ויש בו טובת הנאה, ונמצא לפי"ז שלפי מד"א דמעשר עני אינו טובל אין מצות הפרשה ונתינה אלא צריך להרים כדי שיהא לעני הכי"ת ליקח ואין חובת הפרשה ונתינה בזה מצד עצמה.

איסור טבל במעשר עני

עג) ר"ן ד"ה קסבר ספיקו אינו טבול. ביאר הר"ן דטעמא דמאן דסבר דטבל של מעשר עני אינו טבול, משום שכל הטעם שיש איסור טבל בתרומה משום שהתרומה בעצמה אסורה לזרים לאחר ההרמה לכן בדין הוא שתאסור את התערובות קודם הרמה מן הכרי, אבל מעשר עני לאחר הרמה אין בו קדושה ומותר לזרים לכן אין בזה סברא שיאסור את התערובות קודם הרמה, ומד"א

דסבר טובל כתב הר"ן משום דסבר דמקשינן מעשר עני לתרומה כדילפינן ביבמות פו ע"א מקרא דלא תוכל לאכול בשעריך, וצ"ב אם מד"א שלא טובל סובר דלא דרשינן קרא דלא תוכל לאכול להקיש מעשר עני לתרומה א"כ מדוע הוצרך הר"ן לומר שיש סברא במעשר עני שאין בה איסור טבל הא ליכא מקור לאיסור טבל במעשר עני, [ואולי דמסברא הו"א שזה גילוי לכל מקום שיש חובת הפרשה שיש איסור טבל, אלא דס"ל להך מד"א דיש סברא לחלק בין טבל של תרומה לטבל למעשר עני כמש"כ הר"ן דתרומה אסורה לזרים לאחר הרמה].

ומבואר בר"ן דאין איסור מיוחד לטבל אלא מחמת שמעורב בו תרומה שיש עליה איסור זרות, אולם י"ל דכ"ז רק למד"א דסבר שאין היקש של לא תוכל לאכול בשעריך, אבל למד"א שיש היקש של לא תוכל לאכול והתורה מרבה דאף מעשר עני הוא טובל א"כ אפשר דהתורה גילתה שהאיסור טבל אינו מחמת דפתיך בטבל חלק התרומה, אלא ע"כ שהוא איסור חדש של טבל, [ועי' בספר הר צבי [סי' לו ג'] שכתב דתקשה מדברי הר"ן בעצמו לעיל יב, א שביאר דהא דתרומה לא חשיב דבר הנדור משום דאיסור שאינו שווה בכל לא חשיב דבר הנדור וכיון שלכהנים הוא מותר הוה דבר האסור, וקשה אמאי לא כתב כמש"כ הר"ן כאן דכיון דאיסור טבל אינו איסור חדש אלא מחמת תערובות התרומה לכן ל"ש לקרוא לזה דבר הנדור שהרי האיסור כבר היה קודם הפרשה וכדפי' הרא"ש והרשב"א שם, וי"ל דכל סברת הר"ן רק אי נימא דרק בתרומה שיד טבל אבל אם הוא חידוש אף במעשר עני ע"כ אינו מכח הך סברא ולכן הוצרך הר"ן לבאר גם להך מד"א אמאי לא הוה בכלל דבר הנדור.

עד) מדברי הר"ן מבואר דר"א דסבר דאין צריך לקרוא לו שם על מעשר עני של דמאי משום דאינו טובל לית ליה היקש דלא תוכל לאכול בשעריך, ולפי"ז ה"נ דליכא טבל כ"ז שלא להפריש ממנו מעשר ראשון ומעשר שני, [דביבמות פו ע"א מבואר שהמקור לכל המעשרות הוא מההיקש דלא תוכל לאכול בשעריך], וצ"ע דמדברי ר"א משמע דרק מעשר עני א"צ לקרוא את השם אבל מעשר ראשון ושני צריך לקרוא שם, [ולר"מ ביבמות שם דס"ל דמעשר ראשון אסור לזרים א"ש דקיים סברת של הר"ן, אבל ר"א ע"כ חולק על ר"מ סבר שיותר לזרים דאלא"ה היה צריך להוציא מהכרי אף את המעשר ראשון].

בשלמי נדרים הביא מרש"י במכות יז, א דכתב דהא דצריך להפריש מעשר ראשון מפני שצריך להפריש ממנו תרומת מעשר וכ"כ במאירי כאן, ומבואר דהמעשר ראשון בעצמו אינו טובל ורק משום שמעורב בו תרומת מעשר, [ובתרומת מעשר שיד לומר את סברת הר"ן דאיכא מיתה באכילתה ולכן היא טובלת], ולענין מעשר שני כתב רש"י שצריך לאוכלו בירושלים לכן צריך לקרוא שם, ועי' בגבורות ארי במכות יז, א שדן אמאי צריך לקרוא שם למעשר שני הרי אינו טובל לר"א, וכתב לדון ע"פ סברת הר"ן דכיון שאיכא קדושה באכילתה לכן שיד לומר כסברת הר"ן דאיכא בהא טבל מכת הסברא, עי"ש שדחה סברא זו, [אולם תוס' ביבמות שם כתבו ב' דעות להך מד"א דלית ליה היקש דלא תוכל האם חולק על ההיקש של מעשר ראשון לתרומה, ואם כו"ע מודו להיקש של כי את מעשר בני ישראל א"כ מעשר ראשון לעולם טובל ולא קשה כלל מה שהקשו לעיל מ"ט מעשר ראשון ושני טובל לכו"ע].

והנה בעיקר הקושיא נראה שזה תלוי במש"כ תוס' ביבמות פו ע"א דלתי' ראשון שם מההיקש של מעשר ראשון לתרומה ידעין שטובל וקרא דלא תוכל קאי רק על מעשר עני עי"ש היטב.

עה) בעיקר סברת הר"ן דאין איסור של טבל אלא מחמת התערובות התרומה, כ"כ רש"י ביבמות פו ע"א, והתוס' שם תמהו ע"ז דא"כ אמאי אין איסור לכהן לאכול טבל הרי לית ליה איסור זרות, ולכן כתבו תוס' דהמקור הוא ממה שכתב הר"ן ומתו כי יחללו, ועי"ש ביבמות מש"כ בכ"ז.

והנה באתון דאורייתא [כלל ב] האריך לבאר שדעת רש"י שישוד איסור טבל הוא מחמת דפתיך ביה חלק התרומה, ומדבריו נראה דהוה ממש כתרומה דיש כאן תערובות גמורה של תרומה וחולין, ומישב קושית תוס' דאף לכהן הוא אסור משום דתרומה דומה לקדשים דאע"פ שיותר לכהן לאכול קדשים מ"מ כל זמן שלא הקריבו אסור לו לאכול דמשולחן גבוה קא זכו, וה"ה תרומה זכות האכילה היא רק לאחר הפרשה, אולם העירו כבר דאין אפשר לומר שיש כאן תערובות דמצד דיני תערובות של כל התורה יש כאן ביטול דמין במינו בטל ברוב, ועוד אין יתכן שהוא חייב על כזית וכזית מהטבל והרי חלק התרומה הוא חיטה אחת שפוטרת את כל הכרי, ועוד למה אין חייב חומש באוכל טבל בשוגג.

ועי' בערוך לנר ביבמות ובאפקי ים [ח"א סי"א] שכתבו בדעת רש"י ביבמות דאף הוא מודה לתוס' שהמקור לאיסור טבל מקרא ומתו כי יחללו, אלא דכונת רש"י היה אמאי מסתבר להעמיד קרא ע"ז דמשום דחזינן חומרא בתרומה שהיא אסורה לזרים לכן מסתבר לאסור אותה בטבלה ולעולם אין האיסור מסברא, אולם בר"ן כאן משמע דהוא סברא שכתב דיש תערובות ולא משום החומר שיש בתרומה.

עו) ר"ן ד"ה אין אדם (הנמשך מע"א). כתב דמאן דס"ל שהוא טובל הינו במיתה, ועי' היטב בסוגיא ביבמות פו ע"א, ובתוס' שם כתבו ב' צדדים האם יש חיוב מיתה או אינו אלא לאו, עי"ע ברמב"ם מאכל"א פ"י ה"כ ובהלכ' סנהדרין י"ט ה"ד ובחינוך מצוה רפ"ד שאינו אלא לאו.

בקושית הגרע"א שאף אם יפקיר לא יוכל לזכות במעשר

עז) גמ' א"ל אביי דכו"ע ספיקו טובל. פ"י הר"ן דאביי בא לדחות דברי ר' יוסף דלכו"ע ספיקו טובל ומחלוקת רבנן ור"א הוא האם ע"ה חשוד שלא להפריש מעשר עני כיון שיכול להפקיר נכסיו ויהא עני, והקשה **הגרע"א** דאף אם יפקיר נכסיו לא יוכל לזכות במעשר עני דילפינן בחולין קלא, ב לא תלקט להזהיר עני על שלו, ומבואר בגמ' שם דלא רק בלקט שכחה ופאה אלא ה"ה במעשר עני, והנה נחלקו הראשונים האם האיסור של לא תלקט הוא אף בבעל הבית עני דעת רש"י בב"מ ט, ב דאף אם נעשה עני הוא בכלל האיסור, דגדר האיסור דלא תלקט הוא לחזק את הלאו דתעזוב שהוא על המפריש, אולם בשטמ"ק שם כתב דכל האיסור הוא רק אם לוקט בזמן שהוא בעל השדה דהגדר הוא שבעל השדה נדון כעשיר על שדה זו ולכן אינו רק כל זמן שהוא בעל השדה [עני בקה"י ב"מ סי' יד], ולדעת רש"י קשה דהכא משמע דלעני לא יהא איסור.

ועי' בשלמי נדרים שהביא בשם המהרי"ט לישב דיש חילוק אם היה עני בעת ההפרשה לא יוכל לזכות בו לאחר שהפקיר אבל אם היה עשיר בשעת הפרשה ועכשיו הוא עני יכול לזכות במעשר עני שלו דפנים חדשות באו לכאן, וכונתו דהאזהרה של לא תלקט הוא

שלא ילקט הלש"י באופן שהיה בעת ההפרשה אלא צריך הוא לעזבו לעניים, ולכן אם נעשה עני נחשב עזיבה לעניים אבל אם היה עני בעת ההפרשה אינו עזיבה לעניים אם הוא לוקח את זה לעצמו.

ואפ"ל עוד ע"פ מש"כ בתורת זרעים פאה [פ"ד מ"ט] בשם הגר"ח דגם לדעת רש"י אין איסור בעשיר שהפקיר השדה, אלא כונת רש"י הוא דהגמ' אומרת שיש מיגו דאי בעי מפקיר נכסיה והוה עני, וע"ז כתב רש"י דכל סברת המיגו הוא רק לענין ממון אבל לענין איסור לא, ובעשיר שכל האיסור ללקט משום גזל העניים אמרין מיגו אבל בבעה"ב שיש איסור מצד לא תלקט ל"א מיגו, ולפ"ז אי"ש דאם הוא באמת עני אין לו איסור ללקט ולכן אי"ש הכא דיכולים להפקיר, [ע"ע באחיעזר ח"ג סי' מ"ב].

עח) גמ' שם. האחרונים הקשו דבמכות יז, א אמר אביי הסבר אחר במחלוקת ר"א ורבנן, דר"א דסבר שא"צ להפריש משום שלא נחשדו עמי הארץ על מעשר עני של דמאי כיון דממונא הוא אפרושי מפרשי, ופי' רש"י דלאיסור טבל חוששים ולכן מפרשים אבל לגזל אינם חוששים ולכן אין נותנים, ורבנן סברי דכיון שיש טירחא אינם מפרשים וע"י בגבורת ארי שם שנשאר בקושיא. וכתב **הקדן אורה** שנחלקו הסוגיות האם איכא איסור דלא תלקט בבעה"ב שהפקיר שדהו, ובערוך לנר במכות יז. הוסיף דהנדון אם מותר לבעה"ב ללקט אחר שהפקיר הוא תלוי אם יש לבעה"ב טובת הנאה, דאם יש לו טובת הנאה במעשר עני ע"כ שאמרה התורה דמחמת שיש לו בעלות בזה לא יוכל לזכות ולכן אם יפקיר אף את הטובת הנאה יהיה דינו כשאר העניים ויוכל לזכות בזה, אבל אם אין לו טובת הנאה ע"כ דאמרה התורה דאף שאין לו זכות בזה לא ילקט ולכן אף אם מפקיר את החלק שיש לו בזה איכא איסור של לא תלקט וסברת הסוגיא במכות שאין טובת הנאה במעשר עני ולכן גם אם יפקיר אסור, והסוגיא כאן סוברת שיש טובת הנאה במעשר עני וממילא אם יפקיר יכול ללקט.

בחזו"א [מעשרות סי' ז' כ"ד] כתב להוכיח מהגמ' במכות שאדם שמפריש תו"מ ע"מ שלא ליתן מתקן את הכרי, ובהר צבי זרעים סי' מד ד' רצה לבאר עפ"י דבסוגין לא קאמר כמו הגמ' במכות דס"ל דכה"ג לא יתקן הכרי כיון שלא עומד ליתן, [אולם צ"ע דא"כ אמאי בדמאי מפרשי הרי אינו נותן המתנות וי"ל].

עט) גמ' ורבנן סברי נכסי לא מפקיר אינש דמירתת דילמא זכו בהו אינש. השטמ"ק כתב דמשום דהפקר בעי בפני ג' ויתפרסם הדבר ויזכו בזה, וע"י בשלמי נדרים שביאר דבזה גופא נחלקו דר"א סבר כשי' ריב"ל לעיל מה, א שד"ת הפקר אפי' בפני א' ואפי' בינו לבין עצמו כמו שביאר שם הרא"ש ולכן לא מירתת להפקיר, ורבנן סברי דהפקר לא מהני בינו לבין עצמו ולכן מירתת להפקיר בפני שלושה.

פ) גמ' הכא במעשר עני המתחלק בבית כאן המתחלק בגרנות. הר"ן הביא דבספרי מבואר דהחילוק הוא דבימות החמה הוא מתחלק בגרנות ואין טובת הנאה לבעלים, אבל בימות הגשמים מתחלק בבית ולכן טובת הנאה לבעלים, וכ"כ התוס' בחולין קלא, א ובמנ"ח [מצוה תע"ד] וברש"י תמהו ע"ז ממשנה בפאה פ"ח מ"ה דאין פוחתין לעניים בגורן מחצי קב חטיין וקב שעורין וכו' ומונה התנא שם כמה הוא נותן לכל עני, וקאי על מעשר עני המתחלק בגורן שנאמר בו ואכלו בשעריך ושבעו שצריך ליתן כדי שביעה לכל אחד, ומבואר דאף במעשר עני שבגורן נותן לכל עני ואינם יכולים ליקח בעצמם, וקשה למבואר בספרי שבגורן אין טובת הנאה לבעלים.

ובמשנה ראשונה בפאה עמד ע"ז וכתב לבאר דהלשון דכתיב בקרא במתנות עניים בגורן הוא והנחתו, ואף שאין משמעות הלשון שצריך ליתן ככל מתנות שיש דין נתינה דהינו שנקרא הנתינה על שמו ואית ליה טובת הנאה, מ"מ צריך ליתן לכל אחד מתנה בשוה ולא נחשב שיש לו טובת הנאה כיון שנותן בשוה לכ"א.

פא) תוס' בחולין דף קלא, א [ד"ה יש בו] כתבו דבכל מתנות עניים אף שאין לבעלים טובת הנאה דתעזוב כתיב ביה, מ"מ יכול לעכב את העניים דאם תובעים ממנו א"צ ליתן להם, ותמה **במנ"ח** [מצוה תע"ד ב] מסוגין דיכולה ליקח לקט שכחה ופאה, וכיון שהבעלים יכולים לעכב עליו הרי נחשב שנהנה ממנו, ואפשר שאילו יהיה בשדה יוכל לקחת לכן מודר הנאה מותר לקחת.

מדיר כהנים ולוים האם יכולים ליטול תרו"מ

פב) גמ' כהנים ולוים נהנים לי יטלו ע"כ, אלמא טובת הנאה אינה ממון. לכאורה הביאור שאת עצם התרומה אין לו כח לאסור על הכהנים כיון שזה אינו שלו שהרי הוא ממון השבט אלא אסר שלא יהנו ממנו, ולכן אם טובת הנאה אינה ממון נמצא שהכהנים לא נהנים ממנו אלא מהתרומה שהיא שלהם, [ומה שמותר להם ליקח בע"כ אע"פ שמבטלים מן הישראל מצות נתינה, י"ל שמכיון שאין לו אפשרות לקיים מצות נתינה שהרי אסר הנאתו על כל הכהנים לכן יכולים ליקח בעצמם], אבל אם טובת הנאה ממון ויש לו ממון גמור בתרומה נמצא שהם לוקחים את התרומה יש להם ממון של הישראל וזה אסור להם בהנאה, [ואע"פ שהכהן לא נהנה מהטובת הנאה של הישראל אלא מהממון של התרומה עצמה שהוא שלו, מ"מ כיון שטובת הנאה ממון חשיב שבתרומה עצמה יש ממון של הישראל ונמצא נהנה משל הישראל].

והנה משמע במשנה דכהנים נוטלים בע"כ של הישראל, אבל הישראל אינו יכול לתת לכהן המתנות ואע"פ שטובת הנאה אינה ממון ונמצא שלא קיבל לידו ממון כיון שע"י נתינתו יש לישראל טובת הנאה שהרי מחזיקים לו טובה נחשב שמקבלים ממנו הנאה, ועוד דלכאורה עצם הנתינה עצמה לא גרע מויתור שאסור במודר הנאה, **אולם** בתוס' לעיל במשנה כתב "יתן לכהנים דטובת הנאה אינה ממון", מבואר דאף הישראל בעצמו יכול ליתן להם את התרומה, וביאור הדברים י"ל ע"פ מש"כ בתו"כ ב"ק [פ"ט משנה י'] דהנה בהא דתנן במשנה שם האומר לבנו קונם שאי אתה נהנה משלי שאין יכול להנות מאותו הממון, וקתני במשנה שאם מת לוה ובע"כ באים ונפרעין, וכתב הר"ן לעיל מז ע"א שאין יכול ליתן לבע"כ בידים אותם נכסים כיון שע"י יחזיקו לו טובה וזה אסור במודר הנאה, אלא רק מראה להם והם לוקחים מעצמם, אבל הבית יוסף [סי' רט"ז] כתב דיכול ליתן להם בידים כיון שאותו דבר אסור לו בהנאה ממילא לא יחזיקו לו טובה ע"ז, וכתב בתו"כ דה"ל הכא כיון שהישראל אסר את כל הכהנים עליו ואין יכול לתת לשום כהן ממילא אף אם יתן לכהן לא יחזיק לו טובה ע"ז, וע"י בחת"ס שהביא דברי התו"כ וע"י מש"כ ע"ד, וע"י באות הבהא.

פג) גמ' אימא סיפא כהנים אלו ולוים אלו יטלו אחרים אבל להני לא. מבואר מדברי הגמ' דאילו טובת הנאה אינה ממון אף אלו שנאסרו בקונם יכולים ליקח, ולמבואר באות הקודם שהכונה במשנה יטלו היינו דמעצמם יקחו ה"נ. בסיפא הכונה שיטלו הכהנים בע"כ כיון שטובת הנאה אינה ממון, אבל לתוס' דיכול ליתן להם בידים צ"ל שכונת הגמ' כאן דאם טובת הנאה אינה ממון יכול ליתן אף לכהנים שאסר להם להנות ממנו, וקשה איך יתן להם הרי הם נהנים מעצם הנתינה, וכאן ל"ש סברת הבית יוסף שהובא באות הקודם שהרי לא אסר את כל הכהנים, [ויש לדמות להא דמבואר לעיל מא ע"כ לא יאכל עמו בתמחוי והתם נמי אין התמחוי שלו אלא שהוא נותן לחברו משל הבעלים אלא עצם זה שמחזיק לו טובה זה ג"כ אסור במודר הנאה].

ועי' בפרי יצחק [ח"ב ס"נ] שכתב דמשמע בגמ' דאם טובת הנאה אינה ממון יכול הישראל ליתן בעצמו לכהנים המודרים ממנו, שאין סברא לומר שכונת הגמ' שאם טובת הנאה אינה ממון יטלו הכהנים שאסר אותם בהנאה בע"כ, שהרי מכיון שיכול הישראל ליתן לכהנים אחרים שלא הדיר אותם בהנאה, ע"כ שלא הפסיד את הטובת הנאה שיש לו בתרומה, וא"כ מהכ"ת שיוכלו ליקח בעצמם את התרומה, ובע"כ צ"ל שכונת הגמ' דאם טובת הנאה אינה ממון הוא בעצמו יוכל ליתן לכל כהן אף לאותם כהנים שמודרים ממנו וכן משמע במשנה דקתני יטלו אחרים ולא קתני יטלו ע"כ כמו ברישא, והקשה דא"כ אמאי ברישא של המשנה שאסר על כל הכהנים קתני יטלו ע"כ, הרי לפי מה שמדויק בסיפא שאם טובת הנאה אינה ממון יכול ליתן לכל כהן שירצה א"כ אף ברישא כיון שיכול ליתן לכל כהן אפילו שהוא מודר הנאה ממנו נמצא שלא הפסיד את הטובת הנאה שלו בחפץ ואמאי יטלו בע"כ, אולם צ"ב מה הסברא שבסיפא יוכל ליתן לכל כהן אם טובת הנאה אינה ממון והרי נהנה בנתינת התרומה וכמו שהקשנו, [ועי' בכס"מ שכתב בדעת הרמב"ם סברא זו דיש בזה איסור במודר הנאה].

וכתב בפרי יצחק דבמאירי בסוגיין ביאר שכונת הגמ' להקשות דמשמע בסיפא שמכיון שאמר כהנים ולוים אלו יכול ליתן להם ש"מ דטובת הנאה ממון, דאם אינה ממון אמאי צריך ליתן להם יטלו אלו ע"כ, והקשה בפרי יצחק דבגמ' משמע שאפילו טובת הנאה אינה ממון יכול ליתן אף לאותם שמודרים ממנה, ועוד תמה מה הטעם דאם אינה ממון אחרים יכולים ליטול בע"כ הרי כיון שלא הדיר את כולם הרי הוא יכול ליתן למי שירצה ויש לו בזה טובת הנאה, והביא שמדברי הגר"א יו"ד רכ"ד סק"ד מבואר כהמאירי שיכולים ליטול בע"כ וצ"ע, ועי' בחת"ס בהמשך הסוגיא מש"כ לבאר כונת הגמ' באופ"א וע"ע במרומי שדה מש"כ לבאר.

קושיית האחרונים דבמשנה משמע דטובת הנאה ממון

פד) בעיקר מה שהגמ' מדיקת סתירה מהרישא לסיפא אם טובת הנאה ממון או לא, **הקשו** האחרונים דבגמ' קאמר דטעמא דלא קתני במשנה מעשר עני משום דקא איירי במעשר עני המתחלק בתוך הבית דטובת הנאה לבעלים ולכן אין יכולה להנות מזה, ומבואר מזה דע"כ מתני' סברה דטובת הנאה ממון דאם אינה ממון מבואר בגמ' שמותר ליקח המתנות, וא"כ קשה אמאי לא מדיקת הגמ' מזה, ובפרט לתי' הגמ' דרישא רבי וסיפא ר"א דלא משמע הכי.

ובחתי"ס כתב לישב דמעשר עני יכול הישראל לקדש בו אשה ואף אם טובת הנאה אינה ממון מקודשת כיון שהרי קיבלה ממנו כסף קידושין וכמו שנקטו כמה אחרונים דסגי מה שאצל המתקדשת יש כאן שוה כסף, ולפ"ז א"א לדיק מזה שטובת הנאה ממון דבכל גונא מקודשת, וכתב להוכיח כן מדברי הרמב"ם פ"ה מאישות ה"ה שכתב דמקדש במעשר עני הרי"ז מקודשת ולא חילק הרמב"ם דאיירי דדוקא בעני ומשמע דאף הבעלים קודם שנתן לעני מקודשת וע"כ כנ"ל, [אבל במתנות כהונה ליכא הך סברא שיכול לקדש כהנת כיון דאיכא איסור דמסיע בבית הגרנות].

במשנת ר' אהרון זרעים [ס"ו אות טז] כתב לישב ע"פ מה שחידש שם שחלוק דין דטובת הנאה במתנו"כ ממתנות עניים, דבמתנות כהונה המצות נתינה הוא מחמת הזכות ממון שיש לכהנים, אבל במתנות עניים שהוא בעצם ממון בעלים אלא מכח המצוה נתינה נעשה ממון עניים ולכן בזה אפ"ל דהגדר של הטובת הנאה הוא דנשאר לבעלים זכות בגוף המתנות לענין שיוכל ליתן לעניים, ולכן י"ל דאף אם טובת הנאה אינה ממון בכל מקום כאן לכו"ע הוא ממון ולכן לא מדיקת הגמ' מזה, ויש להוכיח כן מכמה דוכתי ואכ"מ, [ויש להעיר ע"ז דא"כ במעשר עני שהיה בגורן ואח"כ נכנס לבית יהיה גדר דין דטובת הנאה כמו בכל מקום שהרי בשעה שהיה בגורן פקע ממנו כל הבעלות מזה, ועוד יש להעיר דלפ"ז כל הספק של הגמ' לעיל לו, ב בתורם משלו על של חברו טובת הנאה של מי ל"ש במתנות עניים דמה"ת יהיה לבעל הכרי הטובת הנאה דהרי המעשר עני לא היה מעולם שלו].

באור שמח הלכ' זכיה ומתנה פ"א הטי' כתב לבאר באופ"א דחלוק הרישא של המשנה שהאשה אסרה על עצמה שאמרה קונם שאני נהנית לבריות ולכן אף אם טובת הנאה אינה ממון נאסרה משום דבנדרים הולכים אחר לשון בני"א וזה בכלל לשון בני"א שאף שמהלכות הממון אינן ממון אבל יש כאן נתינה שלו ולכן היא נאסרה, אבל בסיפא מיירי שאסרה את הכהנים שלא יהנו ממנה ולכן כ"ז רק אם טובת הנאה ממון אבל אי טובת הנאה אינה ממון הרי זה נידון כפירות חברו על חברו ולא חל האיסור ע"ז ולכן מדיק הגמ' רק מסיפא, ועי' בשלמי נדרים שכתב סברא זו.

פה) גמ' הגונב טבלו של חברו ואכלו משלם דמי טבלו. הר"ן פירש שמשלם לפי שיעור טובת הנאה שבו, אולם הרא"ש פ"י שצריך לשלם לו כל דמי הטבל, וכן מפורש בריטב"א בקידושין נח ע"ב, והביאור בזה דלמד"א טובת הנאה ממון אי"ז מחמת ריוח הממון שיוכל ליתן למי שירצה אלא מחמת עצם הבעלות שיש לו בדבר ליתן למי שירצה לכן הרי"ז כשלו ומשו"ה משלם לו דמי כולו, ועי' בתוס' ר"י ד בקידושין שם, [ועי' בקצה"ח סי' ר"ד סק"ג שכתב חידוש גדול דלפי אותם ראשונים שטובת הנאה משלם דמי כולו יכול להקנות ולהקדיש המתנות ולא רק לענין חיובי מזיק וגזלן חשיב כשלו וצ"ע], **ועי' בקה"י** [ב"מ ס"י] מש"כ לתמוה על הריטב"א מסוגיין עיי"ש מש"כ בכ"ד.

גדר דין טובת הנאה ממון

פו) בעיקר הגדר של טובת הנאה ממון או אינו ממון האריכו באחרונים טובא ואכמ"ל, ונראה דג' שי' איכא בראשונים א' בתוס' בחולין קלא, א מבואר שאם תפס הכהן המתנו"כ לכו"ע אף אי טובת הנאה אינה ממון יכול הישראל להוציא מהכהן וכן משמע בר"ן שם ועי' במנ"ח מצוה רט"ז ובביאור הגר"א יו"ד ס"א ס"ק כ"ב ועי' בקו"ש ח"ב ע"מ חולין אות ס', ב' דעת הרמב"ם פ"ב מתרומות

הט"ו דהנדון אי מוציאין מידו תלוי בדין טובת הנאה ממון, וכיון דקי"ל דאינו ממון אין מוציאין, ג' תוס' ב"מ ו,ב מבואר דאף אם טובת הנאה ממון אם תפס הכהן אין יכול להוציא מידו גוף המתנות אלא צריך לשלם לבעלים השוי של טובת הנאה.

ונראה דהתוס' בחולין והר"ן ס"ל דעצם זה שיש לו זכות ליתן למי שרוצה הרי זה בעלות וזכות תביעה על גוף הממון, אלא דלמד"א ממון הוא זכות בגוף החפץ ומאן דפליג סבר שאינו אלא זכות חיצונית, ודעת הרמב"ם דבזה גופא פליגי האם יש לו בעלות לתת למי שירצה דלמד"א טובת הנאה ממון סבר דיש לו בעלות מחמת זה, אבל למד"א טובת הנאה אינה ממון סבר דמחמת הטובת הנאה ליתן למי שרוצה אינו סברא שיהיה לו בעלות על זה ולכן אין יכול להוציא מידו, ובדעת תוס' בב"מ נראה דאף למד"א טובת הנאה ממון אין לו זכות בגוף הדבר אלא נחלקו האם מה שיוכל ליתן למי שרוצה יכול הוא לתבוע כסף ע"ז מחמת הזכות לתת למי שירצה או לא, ועי' בפרי יצחק ח"ב ס"נ ואמרי בינה תו"מ סי' ד'.

דף פה.

פז) גמ' רבא אמר שאני תרומה וכו' וכיון דקא אתי למיסרא עליהו שויה עפרא בעלמא. בר"ן מבואר דכיון שלא יוכל להנות מהטובת הנאה הרי הוא מפקיר את הטובת הנאה שיש לו בתרומה ולכן יטלו בע"כ, **ברא"ש** נראה שהכונה הוא דכיון שא"א ליתנו לשום כהן ואין לו בפועל טובת הנאה הוה כאלו אינו שלו, ומשמע ברא"ש שאינו מטעם הפקר אלא דכל שבפועל לא יוכל להשתמש בטובת הנאה אין לו הזכות של טובת הנאה בכה"ג, והסברא בזה דכל הזכות של טובת הנאה הוא רק באופן שיוכל להנות ממנו.

הרשב"א הקשה מה הטעם של רבא דשויה כעפרא הרי יכול להנות מהטובת הנאה ע"י שימכור את המתנות לישראל אחר והוא יוכל ליתן לכל כהן שירצה, ועי' בנתה"מ סי' רע"ה מש"כ לישב קושיא זו ומדבריו עולה ביאור חדש בכל הענין, ועי' בקרן אורה.

הדיר הנאה מנכסיו האם הוה הפקר

פח) ר"ן ד"ה ומהא שמעינן שהאוסר פירותיו על עצמו יכולים אחרים ליטלו בע"כ. כונתו דמהא דמבואר דפקע זכות טובת הנאה משום שהפקירו מוכח שכל אדם שאסר על עצמו פירותיו בהנאה אמרינן שהוא מפקיר אותם וכל הרוצה יכול לבוא ולזכות, **במחנה אפרים** [זכיה מהפקר סי' ד] הקשה דמה הראיה מהא דבסוגיין לאדם שאוסר על עצמו נכסיו שלא יהנה מהם שהוא מפקיר נכסיו הא הכא שאני דלאחר שאסר כל הכהנים לא יוכל להשתמש בטובת הנאה, אבל אדם שאסר נכסיו יש לו אפשרות להנות מהם כמו שמבואר בגמ' לעיל מז, א שיכול ללות ובע"כ יפרעו מאותם נכסים וא"כ אפשר דלא הפקירם עדיין, וכתב לישב דיש חילוק בין הא דאמרינן לוח ובע"כ באין ונפרעין להכא דהכא אסר על עצמו משא"כ התם לא אסר על עצמו אלא אביו אסרו בהנאה ולכן אין סברא לומר שהוא יפקיר הממון שצריך להגיע אליו, משא"כ כשהוא אסר על עצמו ע"כ שאינו חפץ בזה והפקיר אותו.

וכתב הר"ן בשם הרשב"א דאם נשאל על נדרו כיון שחכם עוקר את הנדר מעיקרו פקע ההפקר וצריך להחזיר, והר"ן כתב ואני מסתפק בדבר זה דאע"פ שיכול להשאל על נדרו מ"מ על ההפקר לא מהני שאלה ולכן אף אם נשאל על הנדר זכה בו אחר, **בקה"י** [סי' מ"ב] כתב דבדעת הרשב"א אפ"ל דכיון שכל ההפקר היה רק מחמת שסבר שזה אסור בהנאה לכן כשנשאל על נדרו נתברר שכל ההפקר היה בטעות, וכתב בקה"י דכדברי הר"ן מבואר בגמ' בכריתות כד, א דקתני דשור הנסקל שהוזמו עדיו כל הקודם בו זכה, ומשום דמיד שנגמר דינו התיאש מהשור לכן אע"פ שעכשיו נתברר שהכל היה בטעות מ"מ כיון שבאותו שעה התיאש אמרינן כל הקודם זכה וה"נ כיון שכבר הפקיר כל הקודם זכה וקשה על הרשב"א.

וכתב הקה"י לבאר שהר"ן והרשב"א אזלי לטעמיהו דדעת הרשב"א לעיל מז, א דאיסורי הנאה אינו שלו ופקע הבעלות שלו מן החפץ, ולכן ה"נ בכל קונם שאוסר על עצמו נכסיו שלא יוכל להנות מזה פקע הבעלות מן החפץ ולא משום שבפועל הפקירו, ומשו"ה אם נשאל לחכם ונעקר הנדר מעיקרא לכן נפקע ההפקר מעיקרא, אבל הר"ן לעיל חולק על הרשב"א וסבר דיש זכיה באיסורי הנאה ולכן הוצרך הר"ן לומר שהוא מפקיר נכסיו שאסר בהנאה, ולכן אפי' שנשאל על נדרו לא נפקע ההפקר, ול"ש לדון מצד הפקר בטעות כמו שמוכח מכריתות כד, א לענין שור הנסקל שהוזמו עדיו דלא אמרינן שיפקע ההפקר כיון שנתברר שהוזמו וטעות הוא, [ולפי ביאור זה ל"ק מה שהקשה במחנ"א משום דמה שפקע בעלות לפי הרשב"א אינו מחמת שהפקירו אלא משום דזה איסורי הנאה].

אולם צ"ב דכל סברת הרשב"א דאיסורי הנאה הוא הפקר הוא רק כשאוסר על עצמו דבר שאסור בהנאה דמכיון שהוא דבר האסור לו לכן פקע הבעלות שלו מזה וכמו שביאר בשערי ישר ש"א פ"ט ע"ש, אבל הכא הרי לא אסר על עצמו אלא אסר הנאה על כל הכהנים ורק שבפועל אין לו למי ליתן את המתנות וא"כ איזה סברא יש כאן שיפקע הבעלות שלו מהחפץ.

ואפ"ל דבאמת הרשב"א לא אמר כלל דהכא פקע הבעלות מהחפץ מחמת איסורי הנאה, אלא הרשב"א ס"ל כמש"כ הרא"ש שהכונה יטלו ע"כ זה סברא רק כאן כיון שכל הבעלות שהיה לו בחפץ הוא טובת הנאה, אלא הרשב"א בא להוכיח ענין אחר דהיכא שאסר על עצמו דבר בהנאה שאין לו בעלות בו, דאחר יכול לזכות בזה ואין צריך לחשוש שמא ישאל על נדרו, וזה מה שהוכיח הרשב"א מהסוגיא כאן שכמו שכאן אחר יכול לזכות בו ולא צריך לחשוש שישאל על נדרו ה"נ התם, ואה"נ שאין הטעם כאן משום שהוא הפקירו אלא משום שאין לו בו טובת הנאה כמש"כ הרא"ש, אבל הר"ן דסבר שיש זכיה באיסורי הנאה לכן ביאר שכונתו להפקיר את הטובת הנאה ולכן סבר הר"ן דאף לאחר שנשאל על הנדר לא מהני שאלה על ההפקר, [ועי' בשערי ישר שם שהוכיח מסוגיין שכונת הרשב"א בטעמא דפקע הבעלות באיסורי הנאה לאו משום שדבר שאין לו שויות ממונית פקע הבעלות, אלא משום שהאיסור הנאה מפקיע את הדין ממון מהחפץ ע"ש].

פט) ר"ן בא"ד. וא"ת למה לא ניחוש שמא ישאל על נדרו, ברשב"א מבואר דכונתו שישאל על מקצת מהנדר שאסר את הכהנים, ונמצא שאין כל הכהנים אסורים עליו וממילא יש לבעלים בו טובת הנאה וכיון שטובת הנאה ממון אסור לאותם כהנים שלקחו להנות מהתרומה שבזה נהנים הם מהישראל, **ועי'** בקרן אורה שכתב דאיירי באופן שלא שיד לומר בזה נדר שהותר מקצתו הותר כולו, **ועי'** בבית הלוי [ח"א סי' כ"ז] שמתחלה ביאר כונת הר"ן דאיירי שנשאל על התרומה ולכן נמצא שעבר על איסור נדר דלא היה ממון כהן, ודחה דא"א להשאל על תרומה לאחר שבא ליד כהן ע"ש, ועי' ברש"י ועי' בנו"ב תי' יו"ד קמט שהאריך בכונת הר"ן.

במש"כ הר"ן שע"כ האדם מפקיר ולכן אף לאחר שנשאל על הנדר ההפקר לא פקע, וצ"ב דאם הפקר הוא ע"י מעשה האדם איך יוכל להפקיר כיון שנאסר בהנאה אינו ברשותו להפקירו, ואם הפקיר קודם לנדרו לא יוכל לאסרו בקונם, וע"י בשערי ישר ש"ה פכ"ג שעמד בזה, עיי"ש מש"כ לבאר ע"פ דרכו ביסוד דין הפקר.

סברת ר"ע דיפר שמא תעדיף

צ) מתני' ר"ע אומר יפר שמא תעדיף עליו יותר מן הראוי לו. הר"ן ביאר דאע"פ שהעדפה דידה ולא משועבד לבעל אפ"ה יכול להפר משום דהוה דברים דבינה לבינו, וצ"ל דלא דמי להא דאמרין לעיל פא,ב דשלא אתן תבן לפני בהמתו שאין יכול להפר בדבר שאינה משועבדת לזה לא חשיב בינו לבינה, דהעדפה הוא דבר שיש לבעל בו יותר צורך ואיכא איבה בזה ולכך הוה בינו לבינה כמו שנתבאר לעיל דכל דבר המביא איבה חשיב בינו לבינה.

אולם **הרא"ש** כתב והוה דברים שבינו לבינה דאי אפשר להיות שלא יתערב בשלו, וכונתו כמש"כ התוס' בכתובות נט. וקידושין סג. דכיון שא"א לבעל להזהר ליקח בצמצום רק את המעשה ידים ולא ליקח את העדפה לכן הו"ל בינו לבינה דעכשיו הוא נמנע להנות גם מהמעשה ידים, ומבואר מדבריהם חידוש דאע"פ שלא חל הנדר על הבינו לבינה שהנדר הוא על העדפה, אלא שמחמת הנדר הוא לא יכול להנות נהנה ממע"י שמא יכשל באיסור נדר אפ"ה יכול להפר והוה ככל נדר דבינו לבינה, וכעין זה מבואר בר"ן לעיל עט,ב דאם לא מזדהר אינש בתנאי ומדרבנן אסור להנות יכול הבעל להפר אף שהנדר עדין לא חל כיון שבפועל היא בעיניו, ומבואר דכל שמכח נדר יש לה עינוי נפש או בינו לבינה יכול להפר אע"פ שהאיסור של נדר אינו עינוי נפש או בינה לבינו, (וע"י בחי' בית מאיר שהעיר על הר"ן עט: שכיון שאינו איסור נדר אמאי יוכל להפר), ע"ע בתוס' בכתובות שם שתי' דיש לבעל זכות על העדפה לענין זה שלוקח הבעל קרקע ואוכל פירות, ומכיון שאינו זכות בגוף הדבר לא אלמוהו רבנן לשעבוד וחל ע"ז קונם ולכן הוה בכלל בינו לבינה.

בדעת ריב"נ דיפר שמא יגרשנה

צא) מתני' ר"י בן נורי אומר יפר שמא יגרשנו ותהא אסורה עליו. הראשונים הקשו הרי עכשיו לא חל הנדר ויחול רק לאחר שתתגרש ואיך יכול הבעל להפר דבר שעכשיו אין כאן בינו לבינה, [וכונת הקושיא דהר"ן לעיל פ ע"א כתב דאף לרבנן דס"ל לקמן פט ע"ב שהבעל יכול להפר קודם שחל הנדר, מ"מ בעינן שיהא עכשיו מצב של בינו לבינה או ששכיח שיבוא], בר"ן בכתובות [כג ע"ב] מדפי הר"ף כתב דכל מה שלא חל הנדר עכשיו הוא משום דאלמוהו לשעבוד דבעל, וכל מה דאלמוהו רק לטובתו ולא לחובתו וכ"כ הרשב"א לעיל פ בשם הר"מ בר שניאור, וצ"ב כונתו דסו"ס הרי אלמוהו רבנן לשיעבוד ואין כאן בינו לבינה ואיך יוכל להפר עכשיו וביאר **בקי"ש** [כתובות אות קצ"ג] דכונת הר"ן דאלמוהו רבנן לשעבוד רק אם הבעל לא יפר אבל אם יפר לא אלמוהו ונמצא דבשעה שהוא בא להפר יש כאן בינו לבינה ולכן יכול להפר, ברע"א במערכה טו אות ו' ובקרבן אורה הק' דהגמ' בהמשך מבואר דמתני' מיירי אף בכה"ג שאמרה האשה קונם לכי מגרשה וכאן ל"ש תי' הר"ן, וע"י לעיל פ. שכבר הקשה כן הרשב"א על הר"מ ב"ר שניאור שתי' כהר"ן.

צב) עוד תי' הר"ן שם דכמו ר"ע דס"ל דנדר עינוי נפש יכול להפר לאחר שאגרשך ה"ה בנדר של בינו לבינה, והנה הר"ן לעיל פ ע"א ביאר דלפי ר"ע הא דיכול הבעל להפר אע"פ שלא הוה רק עינוי נפש רק לאחר גירושין משום שאין הדבר תלוי בה דהרי ביד הבעל לגרשה מתי שירצה ולכן חשיב שיש כאן נדר של עינוי נפש עכשיו, ונראה שזהו גם כונת הר"ן בכתובות דכיון שאינו תלוי בה לכן יכול הבעל להפר דחשיב שהנדר ראוי לבינו ולבינה.

והקשה **רע"א** [במערכה ט"ו אות י'] שם לפי תי' זה בר"ן אמאי ר"ע במתני' הוצרך לטעם של העדפה הרי ר"ע סבר דיכול להפר קודם שחל הנדר כדמבואר לקמן פט,א אמרה הריני נזירה לכשאתגרש יכול להפר, וכתב רע"א דר"ע עצמו ס"ל דיש לחלק בין עינוי נפש לבינו לבינה, והביאור בזה י"ל ע"פ מש"כ הר"ן לעיל פב,ב דמה שיכול הבעל להתיר נדרי עינוי נפש הוא מחמת האשה ולכן ה"ה אם העינוי הוא על זמן של אח"כ יכולה להפר דההפרה היא לא משום האישות, אבל בנדר של בינו לבינה כתב הר"ן שההפרה היא משום קפידיא של הבעל והיינו דדין ההפרה הוא מחמת האישות שביניהם וממילא ל"ש לאחר גירושין וכ"כ בשלמי נדרים, וריב"נ סבר דגם בנדרים דבינו לבינה אינו מצד הקפידה שיש לבעל עכשיו אלא שהתורה נתנה נתנה לו זכות להפר את סוג הנדרים של בינו לבינה אע"פ שאין לו עכשיו קפידיא, וסגי במה שהוא גורם לו אח"כ שלא יוכל להחזירה וא"צ עכשיו בשעת הנדר.

ונמצא שנחלקו ב' תי' הר"ן באשה שנדרה נדר של בינו לבינה לאחר שתתגרש האם הבעל יכול להפר וע"י ברע"א בשו"ע רל"ד סעי' נה, [בעיקר הדימוי של הר"ן של עינוי נפש נלמד דבינו לבינה ע"י בקרבן אורה שהקשה דהא חזינן שיש חילוק דבנדר עינוי נפש הוא מיפר אף לאחרים ולאחר גירושין ובבינו לבינה אינו מיפר לאחרים וא"כ מנלן דבכה"ג יוכל להפר].

וע"י בריטב"א בכתובות שכתב תי' מחודש דמעיך הדין היה יכול להפר לאחר שתנשא דבכה"ג אין חסרון של קודמין כיון שנדרה תחתיו, וכל מה שצריך להפר עכשיו הוא משום חשש שמא ישכח להפר לכשתנשא ע"י, ותמוה דלקמן פט. מבואר במשנה נדרה בו ביום וגירשה וחזר וקידשה אינו יכול להפר דהוה בכלל קודמין, וע"י מש"כ במלואים לריטב"א עמוד 112 לישב, ע"ע בריטב"א וברשב"א בכתובות שם שכתבו בשם תוס' [והוא בתוס' לעיל עט ע"ב] דבנדר דבינו לבינה א"צ שיהא עכשיו בשעת הנדר הענין של בינו לבינה, אלא נאמר בתורה שכל שיהא מצב של בינו לבינה בין הבעל לאשה יש זכות וכן לבעל להפר, ואע"פ שלא חל הנדר עדיין הא אמר ר"ע שבעל מיפר אף קודם שחל הנדר, וע"י בלשון הרא"ש לעיל עט ע"ב, [ע"ע לעיל עט,ב שהובא בשם חת"ס שתי' דכיון שאם לא יוכל להחזירה אחרי הגירושין לכן חשיב כבר עכשיו בינו לבינה].

צג) גמ' למימא דקסבר שמואל אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם. מבואר בגמ' דקס"ד דהאשה אסרה בקונם את המעשה ידים בעצמם לאחר שתעשה ולכן חשיב דשלב"ל, וע"י בחלקת יואב [קבא דקשיתא שאלה לו] שתמה שאם אסרה רק את המעשה ידים נמצא שכל הנדר יחול רק לאחר שיבאו המעשה ידים לעולם, וא"כ יש להקשות מדוע אמר ריב"נ שיפר הא מכיון שחזרה ונישאת עכשיו חוזרת להשתעבד לבעל וא"כ לא יחול עכשיו האיסור על המעשה ידים כיון שהיא משועבדת לבעל דחלות האיסור של הקונם הוא לאחר שחל השיעבוד וא"כ אמאי צריך להפר.

ועי' בשטמ"ק בכתובות נט. בשם ר"א ממיץ שהרגיש בזה וכתב דבאמת יאסר הבעל רק במעיי שתעשה בזמן שהיא מגורשת, ואה"י דמה שתעשה אח"כ מותר לו להנות כיון שמשועבדת ולא חל עליו הקונם, ויפר הנדר משום דשמה יהנה לאחר שתנשא במעיי שעשתה בין הגירושין לנשואין, ועוד כתב דשמה אין בכח השעבוד של הבעל לחול כיון שיש קונם וצ"ב כונתו, [ועי' בספר ארזא דבי רב כתובות ס"י ל].

דף פה:

צד) ר"ן ד"ה ר"י בן נורי וכו'. כתב הר"ן שאם יגרשנה תהא אסורה לחזור אליו וא"א לו להזהר שלא תטחון ולא תאפה לבעל, **בקצוה"ח** [ש"י סק"ב] הקשה מכאן על מש"כ בתשובות הרא"ש שאומן שאסר בקונם על חברו דבר שעשה לו לא נאסר הדבר בקונם דכיון שגוף הדבר הוא של בעה"ב ואומן אין קונה בשבח כלי לא נאסר עליו החפץ אלא צריך לשלם לו שכרו, וא"כ קשה דהכא מה שהיא טוחנת ואופה הוא מהממון של בעל ובכה"ג לא נאסר עליו המעשה ידים, ועי' בנתה"מ מש"כ, [ועי' בחי' הגרש"ש ב"ב ס"י ד].

צה) ר"ן שם. ביאר ב' סברות מדוע ת"ק חולק על ריב"נ שאין יכול להפר או משום דס"ל דלא מהני ההפרה לכי מגרשה, או דנדר גופא כיון שלא חל עכשיו לא יחול אח"כ, וכונתו בטעם הראשון דמכיון שכל הנדר יחול רק לאחר גירושין ועכשיו לא הוה בכלל בינו לבינה לכן לא יכול להפר, **וכתבו** הרש"ש והק"א להקשות דהא מסקינן בריש פרקין שיוכל להפר נדר דבינו לבינה אף לאחר גירושין, [דהגמ' מקשה מהא דר' יוחנן בן נורי ואם ת"ק חולק מה הקושיא, וע"כ שהגמ' סוברת דלכו"ע מהני ההפרה לאחר שתתגרש עד שתינשא], וע"כ דאף ת"ק מודה שאם הנדר חל מעיקרא ויכול להפר עכשיו יש בכוחו להפר אף על הזמן של אחר הגירושין, משא"כ הכא שכל הנדר חל רק לאחר גירושין לכן לא יוכל להפר.

והנה לפי מש"כ הר"ן בכתובות דטעמא דריב"נ דכיון שכל הנדר לא חל רק מחמת אלמוהו לכן חשיב שיש עכשיו בינו לבינה, כתב הרע"א [אות י'] דת"ק חולק בזה גופא דכיון שאין כאן בפועל משום בינו לבינה לכן לא יכול להפר הנדר, ולפי התי' הב' של הר"ן דא"צ שיהא עכשיו בינו לבינה כהא דר"ע דהריני נזירה צ"ל כמש"כ לעיל דבזה גופא חולק ת"ק שבבינו לבינה צריך שיהא עכשיו המצב של בינו לבינה ול"ד לנדר עינוי נפש כמש"כ, והתי' הב' של הר"ן דכיון שלא חל הנדר עכשיו לא יחול לאחר גירושין ומשמע משום החסרון של דבר שלא בא לעולם בזה ולכאורה כ"ז לפי מסקנת הגמ', ועי' באות הבאה.

צו) ר"ן ד"ה א"נ הלכה כת"ק. ביאר בר"ן דבעי למימר הלכה כת"ק שלא יוכל להפר כיון דהוה דבר שלא בא לעולם, וצ"ב דאי תני הכי לא נדע שהעדה של בעל דמה שאין יכול להפר הוא מטעם דבשב"ל, ועוד תמוה דא"כ ברישא דמתני' קונם שאני עושה ע"פ אבא ע"פ ואביד אין יכול להפר ומשמע שהנדר חל ואמאי חל הנדר הרי הוא דבר שלא בא לעולם, וע"כ דהשתא ס"ל לגמ' שכל התנאים במשנה סוברים שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ועי' בריטב"א בכתובות שפי' כונת הגמ' דת"ק סבר שהעדה לבעל ולכן אין צריך להפר וכתב הריטב"א דא"א לפרש דטעמא דת"ק משום דשב"ל כהר"ן, דא"כ ק' הרישא דמתני' דקונם לאבא ודעת הר"ן צ"ע.

צז) התוס' בכתובות נט ע"א [ד"ה שמא יגרשנה] הקשו אמאי לא אמר ריב"נ דיפר דשמה תאמר האשה איני ניזונת ואיני עושה והנדר ימצא מקום לחול, ותי' דלא שכיח שתאמר כן, וכתב במהרש"א שם דכן צ"ל לת"ק דסבר שלא יפר דכמו שפליג על סברת ריב"נ דשמה יגרשנה משום דגירושין לא שכיח שיבא ולכן לא יוכל להפר ה"ה לא שכיח שתאמר איני נזונת וכו"ה בתוס' הרא"ש שם, ומבואר מדברי המהרש"א טעם חדש בדעת ת"ק משום דלא שכיח ודלא כהר"ן. הא דבוקנמות אין חסרון של דבלי"ע

הטעם שיכול לאסור דבר שלא בא לעולם

צח) גמ' שאני קונמות הואיל ואדם אוסר פירות חברו עליו אוסר דבר שלא בא לעולם עליו. הר"ן ביאר דפירות חברו דמי לדבר שלא בא לעולם משום דלית ליה בהו מיד, בקו"ש ב"ב [אות רע"ו] ובקה"י גיטין [ס"י כ"ט] הוכיחו מכאן דהחסרון דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם הוא משום שאין לו בעלות על החפץ להקנותו, [ולא משום דלא סמכא דעתיה כדמשמע מלשון הגמ' ב"מ טז, א] מדקאמר דמד"א קונמות חל על של חברו ה"ה חל על לא בא לעולם אע"פ שאינו בעלים ומוכח דבשניהם החסרון הוא מה שאינו בעלים ע"ז, [ויל"ע מהא דמבואר בקידושין סב. דא"א לתרום פירות מחוברין משום דהוה דבר שלא בא לעולם ואף שאין חסרון של בעלות בזה, וי"ל דהחסרון בבעלות הוא מחמת שלא שייך להתפס מעשה קנין עכשיו על הדבר ולכן ה"ה בפירות מחוברין ל"ש שיחול בזה תורת תרומה ולכן הו"ל בכלל לא בא לעולם], ומבואר דסבר ר' יוסף דחלוק עשית חלות קנין מעשית נדר דבנדר אין בו את דיני בעלים כמו בקנינים ולכן סבר דכמו שיכול לאסור על עצמו דבר שלא בא לעולם ה"נ יכול לאסור על חברו דבר שלא בא לעולם.

אולם מדברי הרא"ש משמע שפליג על הר"ן דפי' דשאני קונמות דחמירי טפי מהקדש שהרי אוסר פירות חברו עליו אע"פ שאינו ברשותו, וה"ה יאסר דבר שלא בא לעולם, ומשמע מזה דאין הדימוי מחמת שהוא חסרון שוה בשניהם אלא דכמו שמצינו חומרא בקונם יותר מהקדש ה"ה לענין לא בא לעולם, ואפשר דס"ל להרא"ש דהחסרון של לא בא לעולם הוא משום שאין להקנין על מה לחול ולא מחמת חסרון בבעלות, ולכן בפירות חברו דהחפץ בעולם אינו אותו חסרון של לא בא לעולם, ועי' בשטמ"ק בכתובות נט. דכתב להק' דאיך אפשר להוכיח ממה שאוסר פירות של חברו עליו דה"ה בלא בא לעולם הא בפירות חברו יש לאיסור על מה לחול אבל בלא בא לעולם אין כאן על מה לחול ומשמע שס"ל שהחסרון של לא בא לעולם שאין לקנין על מה לחול ועי' בלשון הרא"ש.

צט) גמ' א"ל אביי בשלמא אדם אוסר פירות חברו עליו וכו'. הר"ן ביאר דאביי בא לדחות סברת ר"י שהכריח שיש חילוק בין קונם להקדש מזה שאוסר פירות חברו עליו, וקא דחי דמה שאוסר פירות חברו אינו אלא כמו שאוסר פירותיו על חברו והטעם בזה דאחד מהם בעולם או הנאסר או הפרי אבל מנין ללמוד באופן דשניהם אינם בעולם.

יש להעיר בעיקר מה שאמר אביי שהרי אדם אוסר פירותיו על אחרים הא בהקדש מצינו שאוסר פירותיו על חברו שהרי מקדיש חפץ ונאסר בו חברו אבל אין יכול להקדיש פירות חברו וע"כ דקונם חלוק מהקדש, וצ"ל דמה דבהקדש אוסר פירותיו על חברו אינו משום שהוא האוסר אלא דכיון שחל עליו ההקדש נאסר אבל בקונמות הוא מחיל האיסור על חברו והיינו דקאמר אביי דמכיון שאוסר פירותיו על חברו יכול לאסור פירות חברו עליו דאחד הוא בעולם אבל אם שניהם אינם בעולם לא, [ועי' תוס' ישנים כתובות נט ע"ב על תוס' ד"ה שדה זו].

(ק) גמ' וכי אמרה לך קדשה והא משעבדן לבעל. הר"ן ביאר דאף למד"א דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם קשה דכיון דאמר סתמא משמע דהקונם יחול עכשיו ולא לאחר שתתגרש ועכשיו אינו חל כיון שהיא משועבדת וע"כ לא חל כלל, ועי' מישב הגמ' דאמרה לך מגרשה והיינו שמפרש שיחול האיסור לאחר שתתגרש. **והקשה** הגרע"א [במערכה אות כ"ה] אמאי לא מקשה הגמ' כן מיד דמכיון שסתמא משמע שבה לאסור מיד אמאי צריך להפר לא חל הנדר מיד, וכתב לישב דמעיקרא דס"ל דאסרה המעשה ידים עצמם הרי נדר חל כל פעם שתעשה מעשה ידים ולכן אף לאחר שתתגרש איכא סיבה שהנדר יחול ולכן צריך להפר, אבל למסקנה דאסרה את גוף הידים דהנדר חל פעם אחת וממילא הוא נאסר בכל המעשה ידים ולכן אם סתמא משמע שחל עכשיו אמאי צריך להפר.

באומר יקדשו ידי לעושיהן

(קא) גמ' באומרת יקדשו ידי לעושיהן ידיהם הא אתניהו בעולם. הרשב"א בכתובות [נט ע"א] כתב דכונת הגמ' דאם האשה אומרת יקדשו ידיהם לא חשיב דבר שלא בא לעולם דהוה כפירות דקל, ותמה דלא דמי לפירות דקל דהתם דינא הוא שאם קנה את הדקל יקנה גם את הפירות כיון שהפירות יוצאים מגוף הדקל, אבל מעשה ידיה אינם יוצאים מגוף הידים אלא מעלמא אתו וא"כ הוה דבר שלא בא לעולם, והרי"ז דומה למקדיש מצודתו למה שתעלה דלא קנה וטעמא כיון שהדגים אינם יוצאים מגוף המצודה, ומבואר מקושית הרשב"א דפירות שיוצאים מגוף הדקל חשיב דבר שבה לעולם כיון שמוכר את הדקל לענין הפירות נמצא שהלוקח זוכה קנין בעצם הדקל וממילא הפירות שלו בפירות מדין ארעי אשבח, אבל בדבר שלא יוצא מגוף הדבר כמו הכא שהמע"י אינם יוצאים מהידיהם חשיב כדבר שלא בא לעולם, והנה הגרע"א בכתובות נח ע"ב הביא קושית הרשב"א והסביר עוד דהרי"ז דומה לאחד שלקח קרדום של הקדש דאע"פ שעצם הפעולה שעושה בה היא משל הקדש מ"מ המעשה שנעשה בקרדום אינו קדוש דזה דבר חדש, עיי' שרשב"א שהאריך עוד בכמה קושיות.

וכתב הרשב"א דבירושלמי מבואר דאף אם אדם קונה חצר לאויר הלא חשיב דבר שלא בא לעולם ואע"פ שאין האויר יוצא מגוף החצר, כתב הרשב"א דע"כ צ"ל דאע"פ שאינו יוצא מגוף הדבר אלא כל שבאין ממנו קצת כמו מלאכה שבא מן הידים בטרחן ותנועתו, וכן האויר שנראה כאילו הוא בא מהחצר אין בזה חסרון של דבר שלא בא לעולם, וביאור הדבר כתב בחי' ר' ראובן [ב"מ סי' יט] דס"ל לרשב"א דבאמת גדר הדין של דקל לפירותיו אין הכונה שאינו קונה חלק ממש בדקל והפירות שלו מדין ארעי אשבח, אלא הכונה שקונה קנין בגוף הדקל לענין דבר אחד שהפירות יהיו שלו [אבל הזכות של ארעי אשבח היא של המוכר עדיין], ולכן אף במעשה ידי אשתו שידן קנין בגוף הידים לענין שיהיו המעשה ידים שלה אסור על הבעל, ועי' ברע"א בכתובות נח ע"ב [בד"ה במש"כ תו"ט] שכתב שמבואר מדברי הרשב"א דמונח במע"י כח של הידים עצמם, אלא שחידש הרשב"א שאע"פ שלא יוצאים מגוף הדקל ממש מ"מ יש בו כח של הידים ולכן אין חסרון של דבר שלא בא לעולם,

הרע"א דאפשר לישב קושית הרשב"א באופ"א וז"ל די"ל ידיהם אסורים ליה בהנאה לענין זה שלא יהנה במעשה ידים דשפיר נהנה במע"י מהידיהם עכ"ל, וכונתו נראה דכשאוסר הנאה מהידיהם אע"פ שהמע"י לא יוצאים מגוף הידים מ"מ כיון שאסר הנאה מהידיהם נמצא דבשעה שהוא נהנה מהמע"י יש לו הנאה מהידיהם כיון שהידיהם הביאו את זה לפיכך דבר זה אסור, ואה"י דלענין דאפשר שהמע"י חשיב דבר שלא בא לעולם כיון שאינם יוצאים מגוף הידים כמו שהקשה הרשב"א, ומ"מ לגבי איסור נדר כיון שמע"י מונח הנאה מהידיהם, [ועי' בחז"א בעיקר דברי הרשב"א].

דף פו.

(קב) גמ' השתא מיהת לא מגרשה וממאי דכי אמרה הכי מהניא. כונת הגמ' כמו שמקשה הגמ' בכתובות וכמבואר ברא"ש דכיון דעכשיו אין יכולה להקדיש ידים לענין המע"י ממילא לא מהני לעשות ההקדש לאחר גירושין דחשיב דבר שלא בא לעולם, ומעיקרא מקשה הגמ' דעצם המעשה ידים הוה דבר שלא בא לעולם והשתא מקשה הגמ' דאע"פ שהקדישה הידים כיון שהיא משועבדת לבעל חשיב דבר שלא בא לעולם.

(קג) גמ' אמר ר' אילא ומה אילו אומר לחברו שדה זו שאני לוקח וכו'. הר"ן ביאר שהדימוי לקונם שאני עושה לפיך הוא דכמו שהתם כיון שהוא עומד קודם המכירה וכל השדה ברשותו יכול להחיל קנין על זמן שיצא מרשותו, ה"ה באשה אף שהיא משועבדת ליתן לבעל את המעשה ידים מ"מ כיון שגוף הידים ברשות האשה לכן לא הוה דבר שלא בא לעולם. **וביאר** הדברים נראה דהחסרון של דבר שלא בא לעולם בסוגין הוא משום שאין לו עכשיו את כח ההקדש של הזמן של אח"כ כשקונה השדה, ולכן הזכיה בחפץ היא כזכות חדשה שלא היה לו בעלות עליה מקודם, וסבר ר' אילא שמכיון שקודם שמכר את החפץ היה לו בזה כח להקדיש לעולם לכן אין דנים את הזמן שחוזר וקונה לדבר חדש כיון שמעיקרא היה לו הבעלות דלעולם, וה"ה באשה אע"פ שעכשיו היא משועבדת לבעל, אבל כיון שגוף הידים אינם יוצאים מרשותה של האשה ואין לבעל אלא הפירות בלבד אין דנים את זה כדבר חדש, והר"ן הוסיף דמשום שהאשה מזכה לבעל בכל יום מחדש את המע"י, נמצא שהיא לא זוכה בזכות חדשה לאחר הגירושין אלא כבר עכשיו יש לה הזכות דלאחר הגירושין ולכן אין חסרון של לא בא לעולם, ודוחה ר' ירמיה דהתם

מכיון שגם עכשיו יש לו אפשרות להקדיש לכן לא הוה זכות חדשה אבל הכא שאין לאשה כח במע"י להקדיש לכן כשמתגרשת זוכה מחדש במע"י והו"ל דשלבי"ל.

ועי' בקו"ש כתובות [קפט – קץ] שהעיר שכל סברת הר"ן הוא רק אם יכולה אשה לומר איני נזונת ואיני עושה, אבל אם אין יכולה לומר משמע בר"ן דכה"ג יש לו בעלות גמורה וכתב בקו"ש ד"ל גם למד"א אין יכולה משום דא"י בעלות גמורה בגוף אלא שיש לו זכות של פירות ולכן כיון שיש לאשה הגוף עצמו ולא נחשיב את הזכיה לאחר גירושין לדבר חדש.

קד) גמ' הא לא דמי אלא לאומר שדה זו שמשכנתי לך וכו'. עין ר"ן וביאור הדברים נראה למבואר באות הקודם דבמשכון איכא קנין לבעלים גם בעודו ממושכנת בגוף השדה ולכן קסבר הגמ' דלאחר שפודה אותה אינו זכות חדשה שקונה שדה אלא שהוא פדיון שפודה דבר שהיה לו בעלות בזה מקודם ולכן יוכל להקדיש על זמן של אח"כ דחשיב כדבר שבא לעולם, וה"ה אשה יכולה לאסור בקונם כיון שהגוף עכשיו שלה ולאחר הגירושין אין זה זכיה חדשה, [ועי' קו"ש בכתובות [אות קצב] שביאר באופ"א], ועי' דחי הגמ' דכיון שבידו לפדותו חשיב דבר שבא לעולם משא"כ באשה דאין בידה לגרש עצמה לכן אף שיש לה הגוף עכשיו מ"מ לאחר הגירושין הוא נחשב כזכיה חדשה, ומייתי מהך דשדי שמשכנתי לך ל"י שנים דקדשה אע"פ שאינו בידו עכשיו לפדותו, וע"כ הטעם שחל ההקדש בכה"ג מכיון שהגוף הוא שלו ולא חשיב זכיה חדשה.

מי דמי התם קיץ אשה מי אית לה קיצותא

קה) גמ' מתקיף לה רב אשי מי דמי התם קיץ אשה מי אית לה קיצותא. בקו"ש בכתובות [אות קצד] ביאר שכונת הגמ' שמכיון שאינו אלא מחוסר זמן דהא לאחר י' שנים יוכל לפדות לכן לא הוה בכלל דשלבי"ל, ועי' בקו"ש שם שהביא דבמשנה למלך [פ"ד מאישות ה"ז] נסתפק האם מחוסר זמן הוא מחוסר מעשה לענין דשלבי"ל, וכתב הקו"ש שהוא תלוי בפלוגתא רב שישא בריה דר"א ורב אשי, ותמה על המשני"ל שלא הזכיר דבר זה.

המשני"ל נסתפק שם האם קטן יוכל לקדש לכשיגדיל כיון שאינו רק מחוסר זמן, ולכא' אף אם מחוסר זמן אינו בכלל דשלבי"ל י"ל דבקטן איכא עוד חסרון, דמה שמצינו בסוגין דמחוסר זמן נחשב שנמצא בעולם הוא דוקא בשדה הממושכנת דעיקר הגוף הוא שלו ולכן כיון דרק מחוסר זמן לא הוה בכלל דשלבי"ל, אבל אם עיקר הגוף אינו אצלו מנלן לחדש דכה"ג לא הוה בכלל לא בא לעולם, **והנה** יעוין באבני מלואים [סי' מ"ג סק"א] כתב דהר"ן כתב ומשו"ה מצי מקדיש לה מעכשיו, והבין האבני"מ שכונת הר"ן הוא בדוקא דמכיון דקיץ לפיכך ההקדש חל עכשיו, ועדיף טפי מכל דשלבי"ל דאף למד"א דחל הקנין אינו קונה אלא לאחר שיבוא לעולם, דהכא מחמת דאית ליה קיצותא והגוף בידו אינו בכלל דשלבי"ל, והוסיף דבמחוסר זמן יש חסרון של דשלבי"ל ורק במחוסר זמן דהכא שגופו בידו אין חסרון כזה, ועי' בקו"ש ב"ב [אות תפ"ח].

ועיקר סברה זו שההקדש חל מעכשיו נראה בתוס' בכתובות נט, ב [ד"ה שדה] בתי' השני שכתבו לבאר דבשדה הממושכנת חל ההקדש על השדה קודם שפדה, אלא שביארו תוס' הסוגיא באופן אחר מהר"ן ע"ש שביארו דמיירי לענין קונם], והסברה בזה ע"ש במהר"ם שיף שכתב דתוס' ס"ל בהך תי' דקדושת דמים מפקיע מידי שיעבוד, אבל בר"ן לכאורה א"א לומר כן שכתב בהדיא בע"ב דרק קדושת הגוף מפקיע מידי שיעבוד, וע"ש במהר"ם שכתב לבאר בכונת תוס' שההקדש חל עד שיגבה והיינו שאף לרש"י שקדושת דמים לא מפקיע מ"מ עד שיגבה חל ההקדש.

קו) ר"ן ד"ה מתקיף לה וכו'. הקשה הר"ן אמאי לא חל הנדר הרי גם באשה בידה שיחול הנדר שיכולה לומר איני נזונת ואיני עושה ויפטר ליתן לה מזונות ויחול הקונם על המעשה ידים, ותי' דמתני' מיירי דאסרה אותו במלאכות שאין יכולה להפקיע עצמה מהם שאין יכול להפך משום שאין יכולה לשמור את עצמה מאותם מלאכות שלא תעשה לבעלה, ובתוס' בכתובות נט. כתב דבעי להעמיד כר"ל דסבר שאין אשה יכולה לומר כן, וברמב"ן בכתובות נט. תי' דכל הסברא של בידו הוא רק באופן שיש בידו לעשות את החלות שהוא רוצה כגון שאומר שדה שמשכנתי לך לכשפדנה ממך תקדוש שיכול הוא לפדות עכשיו ולכן חל ההקדש אבל כשאומרת לאחר שאגרשך ואין בידה לעשות כן אע"פ שיש בידה אפשרות שהוא יחול על המעשה ידים לא מועיל דהוה בכלל דשלבי"ל. והרשב"א שם הק' על דבריו דמכיון שיש לה אפשרות שהמע"י יהיו שלה אמאי לאו בכלל בידה הוא, ולכן פ"י דהמעשה ידים קנוי לבעל בקנין גמור ולכן אם אומרת איני נזונת ע"כ היא זכיה חדשה וכלפי הך זכיה לא מהני טעמא דבידו ולכן יש חסרון של לא בא לעולם, [בעיקר סברת הרשב"א דלא מהני בידו היכא שצריך להגיע לזכיה מחדשת ע"י לעיל ל ע"א שנתבאר ענין זה], ועי' בקובץ הערות סי' ס"ח מש"כ לבאר בדברי רמב"ן.

בעיקר דברי הר"ן עי' בקצה"ח [סי' קי"ז סק"י] שכתב שמוכח מכאן דלא כמש"כ בט"ז יו"ד סי' רל"ד הובא לעיל פא ע"ב דכל מה שאמר ריב"נ יפר שמא יגרשנה הוא רק כשאסרה מע"י שהוא שיעבוד שיכולה לסלק את הבעל בזוזי, אבל בדברים שהיא משועבדת ממש כתשמיש וז' מלאכות שהיא בעצמה צריכה לעשות לבעל א"צ להפך משום דלא נאמר בזה הכלל של קונמות מפקיעין מידי שיעבוד, ולמבואר בר"ן כאן ריב"נ מיירי דוקא באותם מלאכות שאין יכול לסלק את הבעל וצ"ע.

דף פו:

קז) גמ' אלא אמר רב אשי שאני קונמות דכי קדושת הגוף דמי. כתב הר"ן דכונת ר"א לומר שאין חסרון של דשלבי"ל כיון שההקדש חל מעכשיו מפני שקונם מפקיע השעבוד, וצ"ל דאיירי שאמרה יקדשו ידי לעושיהן דאם הקדישה את המע"י עצמם אכתי הוה דשלבי"ל, והנה **ברמב"ם** [פ"יב מנדרים ה"י] כתב דאף אם אמרה שלא יהנה הבעל במע"י ולא אסרה הידיים עצמם חל הקונם, והקשו הראשונים [בר"ן בכתובות] הרי זה דשלבי"ל דעדיין לא נעשה המע"י, **ובכס"מ** ביאר דעת הרמב"ם דלמסקנת הגמ' דאמרינן דקונמות קדושת הגוף הכונה בזה דכיון שקונמות אלים כ"כ שמפקיע מידי שעבוד ה"ה נמי יכול לחול על דשלבי"ל, וכ"כ תוס' קידושין סג ע"א [ד"ה יפר], ועי' ברע"א במערכה אות ב' מש"כ לבאר בדעת הרמב"ם.

וכתב הרא"ש דהא דרבא דאמר הקדש חמץ ושחרור מפקיע מידי שיעבוד רבא לטעמיה דסבר בע"ח מכאן ולהבא הוא גובה, והוא ברשות הלוח כ"ז שלא גבה אותו המלוה הלכך חל ההקדש וכ"כ תוס' גיטין מ"ב, ונמצא דלאב"י דבע"ח למפרע הוא גובה ל"ש כלל הך דינא **והקשה** בקרן אורה איך יפרש אב"י המשנה כאן דאמאי יפר הא קונם לא מפקיע שיעבוד, וכתב דלאב"י צ"ל כמו שפי' הכס"מ בדעת הרמב"ם דכונת הגמ' היא דקונם על דבר שלא בא לעולם.

מסקנת הסוגיא אמאי יפר לר' יוחנן שמא יגרשנה

קח גמ' אי הכי למה לי שמא יגרשנה תני ועוד שמא יגרשנה. הר"ן ביאר דמכיון שאלמוהו רבנן לשיעבוד דבעל ועשו אותו כלוקח לפיכך אף דהקונם לא יכול לחול עכשיו מ"מ יפר שמא יגרשנה ויחול הקונם, וכתב הר"ן דאע"פ שלא חל הקונם עכשיו אין חסרון של דבר שלא בא לעולם וז"ל כיון דמדינא חייל אי לאו דאלמוהו, כי אלמוהו הני מילי דכל היכי דקיימא קמיה לא ליחול אבל נתגרשה כאלו חייל מעיקרא דמי כיון דמדינא ראוי לחול.

וביאר דבריו כתב **בקובץ הערות** [סי' ס"ח ד] דכל מה דאלמוהו רבנן לשיעבוד הבעל רק בשביל שלא יפקע שיעבודו, וא"כ י"ל דלא אלמוהו לשיעבודיה אלא היכא שהאשה הקדישה מע"י עכשיו, אבל אם לא הקדישה עכשיו אלא לאחר שתתגרש ולא יפקע שיעבוד של בעל לא אלמוהו רבנן לשיעבוד הבעל, ונמצא שכשהיא עושה קונם על הזמן שאחרי הגירושין יש לה כח בעצם לעשות הקונם גם עכשיו דע"ז לא אלמוהו, ולכן לא חשיב כאן דבר שלא בא לעולם דההקדש חל על גוף הידים על הזמן של אחר גירושין ולאחר זמן אין חסרון של לא בא לעולם.

אולם צ"ע דלפ"ז צ"ל דאיירי שהנדר היה על הזמן דלאחר גירושין דאי הקדישה סתם הרי יש סיבה להקדש לחול עכשיו ובכה"ג אלמוהו, ובגמ' משמע דלמסקנה א"צ שיאמר לכי מגרשה אלא אמרה סתם שאני עושה לפיך, וכיון שאמרה סתם אין סיבה שיחול לאחר גירושין כדמבאר בר"ן לעיל דאף למד"א אדם מקנה דבר שלב"ל מ"מ זה דוקא כשמפרש בהדיא זמן האיסור כההיא דלאחר שאתגיר, **ועוד** קשה מדברי הר"ן בכתובות מבואר דהא דיכול להפר עכשיו אע"פ שאינו בינו לבינה עכשיו משום שהקונם צריך לחול ואלמוהו רבנן רק לזכותו ולא לחובתו ולכן חשיב עכשיו בינו לבינה, ומשמע מזה שהקונם היה עכשיו על הזמן שהיא תחתיו ולא רק על זמן של אחר הגירושין.

בשערי ישר [ש"ה פ"כ] ביאר דכל מה דאלמוהו רבנן הוא רק כדי שלא יפקע זכות הבעל וא"כ י"ל דכל האלמוהו אינו רק עד זמן הגירושין, ולכן כיון שאין כוחו של הבעל אלים אלא לזמן נמצא שמעכשיו הידים ברשותה על הזמן שלאחר הגירושין ומשום"ה אי"ז בכלל דשלבל"ע, דלאחר הגירושין לא זכתה האשה בזכות חדשה אלא מעיקרא היה לה בעלות זו ולכן לא הוה בכלל לא בא לעולם, והא דמעיקרא סברה הגמ' דחשיב דשלבל"ע, משום דקס"ד דקונמות לא מפקיעים השעבוד ונמצא דזכותו של הבעל באשה הוא קנין גמור לעולם, והגירושין הם הפקעה על קנין הבעל ולכן חשיב הזכות של האשה לאחר הגירושין זכות חדשה ויש בזה חסרון של דשלבל"ע, אבל למסקנה השיעבוד עצמו אינו מעכב כיון שהקונם מפקיע השעבוד אלא דין האלמוה מעכב וע"ז אמרינן דאלמוהו הוא רק לזמן ולכן אין חסרון של דשלבל"ע, מיהו צריך לבאר שהרי לא אמרה בהדיא שהקונם יחול לאחר גירושין אלא אמרה עכשיו שהיא אוסרת על בעלה וכיון שעכשיו לא יכול לחול משום דאלמוהו אמאי יחול אח"כ וכמו שביאר הר"ן פה ע"ב קושית הגמ' וכי אמרה הכי קדשי ופי' הר"ן הרי לא אמר בהדיא לאחר שתתגרשי.

ונראה לבאר דמכיון שבעצם יש לה כח לעשות נדר עכשיו, אלא רק מצד אלמוה רבנן לשיעבוד הנדר לא חל לפיכך חשיב מעשה גמור של נדר, ואע"פ שבפועל לא יחול הקונם עכשיו מחמת אלמוה ויחול רק לאחר גירושין, אין חסרון מה שלא אמרה בהדיא שיחול אח"כ, כיון שבעצם יש לו סיבה לחול עכשיו ויש כאן מעשה נדר גמור וכשמוצא מקום לחול לאחר הגירושין חל הנדר מכח המעשה של עכשיו, ובהו"א של הגמ' ששיעבוד של הבעל הוא קנין גמור א"כ כשהיא עכשיו עושה קונם לאסור אותו עכשיו אין לזה שם מעשה של נדר ולכן כיון שלא חל עכשיו אין סיבה שזה יחול לאחר גירושין מכח מה שאסרה עכשיו שהרי לא אמרה בהדיא שרוצה הזמן ההוא, אבל למסקנה יש לה כח בעצם לאסור לכן יש לזה שם של נדר וכשמוצא מקום לחול הוא חל מכח מעשה הנדר דמעיקרא.

באבני מלואים [סי' פ"א סק"ו] כתב בשם ר"ת [הובא בשטמ"ק בכתובות שם] דכונת הגמ' דקונמות קדושת הגוף נינהו דהקונם חל על גוף הידים ולכן אין חסרון של דשלבל"ע, וכל מה דאלמוהו רבנן לשיעבוד של הבעל הוא דוקא על המע"י עצמם אבל גוף הידים חל עליהם קונם עכשיו ולכן אין כאן חסרון של דשלבל"ע כיון שהקונם כבר חל על הידים בעצמם, ולכן כשיפקע השיעבוד ממילא יחול הקונם על המעשה ידים.

וביאר באבני מלואים שם דכונת ר"ת דזה דומה לאדם שיש לו את הגוף ולאחר יש את הפירות, דבעל הגוף לא יכול להחיל קונם על הפירות ורק יכול לחול קונם על הגוף וכשיחזור אליו הקנין פירות ממילא יחול עליו קונם, [ולפ"ז כתב באבנ"מ שרק במעשה ידים אמרינן כן דהמעשה ידים משועבד לבעל אבל לא גוף הידים, אבל בדברים שהגוף בעצמו משועבד לבעל ל"ש לומר יפר שמא יגרשנה כיון שהנדר לא חל עכשיו ממילא חשיב דבר שלא בא לעולם, ובזה מישב קושית האחרונים אמאי בנדרה משאר מלאכות ותשמיש אין צריך להפר שמא יגרשנה, ולפ"ז א"ש דכיון שהכל משועבד לבעל נמצא שכל הקונם יחול רק לאחר גירושין והוה דבר שלא בא לעולם ולא יחול כלל].

והא דלא פי' הר"ן כר"ת יש לומר דלעיל בע"א ביאר הר"ן דריב"נ לא דיבר במעשה ידים אלא בשאר מלאכות ובזה הרי גופה משועבד לבעל ואין כאן גוף ופירות כמש"כ באבנ"מ, **ועוד** י"ל דמצינו ברשב"א בכתובות שביאר הא דמבואר בגמ' דיקדשו ידים לעושיהן אין הכונה שהידיים הם כדקל לפירותיו ממש, דהתם יש לו קנין בגוף הדקל עצמו לגבי הפירות משום שהפירות יוצאים מגוף הדקל, אבל כאן א"א לומר כן דאין המע"י יוצאים מגוף הידים, אלא שקונה זכות בידים עצמם לענין שהמע"י יהיו שלו, דכל אדם יש לו זכות שהמע"י שלו ואין זה מדין ארעאי אשבח אלא זכות במה שעושה, וא"כ ל"ש כאן לומר שעל הגוף שיחול הקונם על הגוף, [ע"י חי' ר' ראובן ב"מ סי' יט שביאר כן בכונת הרשב"א], אבל ר"ת חולק על זה וסבר דזה גופא נתחדש עכשיו בגמ' דחשיב גוף ופירות וממילא חל קונם על הגוף דע"ז לא אלמוהו רבנן לשיעבוד של הבעל.

קט) מבואר למסקנת הגמ' דשמואל ביאר טעמא דר' יוחנן בן נורי שחל הנדר לאחר שתתגרש לאו משום שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם אלא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם אלא כיון שקונם מפקיע מידי שיעבוד לא חשיב לא בא לעולם, וטעמא דר' יוחנן בן נורי שחולק כתב הר"ן במשנה ב' דרכים או משום שסבר שלא מהני הפרה דלכי מגרשה, או משום דכיון שעכשיו לא חל הנדר לקמיה נמי לא חיל, **ואפשר** לפרש כונתו דת"ק מודה לאלמוה רבנן והטעם הראשון שכתב הר"ן דס"ל לת"ק שלאחר שאלמוה לא חשיב נדר דבינו לבינה ולית ליה סברת הר"ן בכתובות שנתבאר לעיל, וטעם השני כתב דכיון דאלמוה חשיב דבר שלא בא לעולם ולא סבר את כל משי"נ לעיל, ואפ"ל באופ"א דת"ק חולק על הדין דקונם מפקיע מידי שיעבוד ולכן חשיב דבר שלא בא לעולם, ועי' ברע"א במערכה אות כו שכ"כ.

קי) ר"ן ד"ה אלא אמר. הר"ן כתב דהטעם דקונמות כקדושת הגוף משום שאין להם פדיון, והיינו דהא דהקדש מפקיע מידי שיעבוד הוא משום דלא עדיף גבית חוב מפדיון שלא מפקיע קדושת הגוף, וכן בחמץ ושחרור נמי כיון דל"ש ביה פדיון אמרינן דגבית חוב לא עדיף מפדיון, וכתב הר"ן דלכן קדושת דמים יוצא לחולין ע"י פדיון ה"נ יוצא לחולין ע"י גבית חוב ולא מפקיע מידי שיעבוד. והנה ביבמות פח, א מבואר בגמ' דקונמות כקדושת דמים, וכתבו התוס' שם דזהו בקונם כללי דיש לו פדיון דהו"ל כקדושת דמים וממילא נמצא דאינו מפקיע מידי שיעבוד כיון דהוא קדושת דמים ולא גוף, ועי' רש"י בכתובות נט ע"ב שכתב טעם אחר שקדושת דמים לא מפקיע מידי שיעבוד משום דקלישא קדושתו ואין כח למיתפס פדיונו משא"כ בקונם כללי, ועי' בקצה"ח סי' קי"ז סק"ב ובקובץ הערות סי' נב אות ט' ואכמ"ל.

קיא) ר"ן ד"ה דאמר רבא הקדש. והוא כשר לקרבן ולא הוי גזל כיון דלא הוי קני ליה אלא לגובינא, וכ"כ רש"י בכתובות נט ע"ב, וצ"ב מדוע לא פ"י הר"ן כפשוטו לענין שאין יכול הבע"ח לגבות את חובו מזה כיון שהוא הקדש, ואפשר דס"ל לר"ן דקדושת דמים לא מפקיע מידי שיעבוד לכן אם לא היה ראוי להקרבה והיה שייך בו פדיון הדין היה שלא מפקיע מידי שיעבוד ועי' באות הבאה.

קיב) ר"ן ד"ה חמץ. כתב הר"ן שאם ישראל לווה מעכו"ם ועשה חמצו אפותיקי חל עליה איסור חמץ ומפקיע שיעבוד ונאסר בהנאה, מבואר שולא ההלכה שמפקיע שיעבוד לא היה חל איסור חמץ והקשה בקו"ש פסחים [אות קמז] דהא בע"ח מכאן ולהבא הוא גובה והיה עד עכשיו של הישראל, ותי' דלענין איסור בל יראה בעינן שיהא מצוי בידך והיכא שהוא משועבד לנכרי לא נחשב מצוי ולכן בלא הפקעת השיעבוד לא יחול איסור חמץ.

קונמות מפקיעין מידי שיעבוד

קיג) בעיקר הדין דהקדש וחמץ מפקיעים השעבוד כתב בקובץ הערות [סי' נ"ב סק"ג] שנחלקו רש"י ותוס', דעת רש"י דבשביל שיחול הקונם נפקע השעבוד דז"ל רש"י בכתובות נט: מפקיע מידי שיעבוד וחל, ומבואר דקונם מפקיע ולכן חל, דמכיון שהקונם הוא סתירה לשעבוד צריך שיפקע כדי שיחול, וכן לענין חמץ נפקע השעבוד של העכו"ם כדי שיחול עליו האיסור, והטעם דבעינן לחידוש זה דפקע השעבוד בשביל הקונם י"ל דכיון שע"י הקונם מפסיד לשני שיש לו שעבוד לכן יש לו זכות לעכב עליו שהקונם לא יחול וזה נתחדש בדין דקונמות מפקיעים מידי שיעבוד שהשעבוד פקע כדי שיחול הקונם, ובזה ביאר מש"כ רש"י [בד"ה הקדש] וזה כשר לקרבן ואינו גזול, דהיה קשה לרש"י דכיון דע"י ההקדש פקע השעבוד נמצא דהקרבן גזול וע"ז קאמר רש"י דכיון שלא הוי קני ליה אלא לגובינא בעלמא לכן לא חשיב גזל.

אולם בתוס' גיטין מ, ב מבואר שחולק ע"ז שכתבו דקדשה"ג חל וכיון שחל תו לא פקע ומבואר דהטעם דמפקיע הוא דכיון שחל איסור הקדש על השעבוד וא"א לגבות מזה כיון שהוא קדוש לכן פקע, והסיבה דקדושת דמים לא מפקיע מכיון דשיך פדיון בו לכן אין סיבה שיפקיע השעבוד דשיך לגבות מהקדש, אולם ה' בקו"ש פסחים אות קמ"ז דא"כ אמאי חמץ מפקיע שעבוד הרי כיון שהוא משועבד לעכו"ם ולעכו"ם ליכא איסור חמץ מהכ"ת יפקע, ובשלמא לרש"י דבשביל שיחול איסור חמץ נפקע א"כ כיון שהוא שיך לישראל מפקיע השעבוד.

נדרה אשתו וסבור שנדרה בתו

קיד) מתיני' נדרה אשתו וסבור שנדרה בתו וכו' נדרה בנויר וסבור שנדרה בקרבן. בגמ' ילפינן מדכתיב 'ניא אותה דוקא הוא, וביארו הרא"ש והר"ן דילפינן דבעי שידע למי הוא יפר ואם לאו הוה הפרה בטעות דאינה הפרה, וברא"ש הוסיף מדכתיב והפר את "נדרה" ילפינן דבעי למידע איזה נדר הוא מיפר, וברמב"ם [פ"י הכ"א] כתב דהא דצריך לידע מהו הנדר נלמד מקרא ושמע אביה את נדרה, אולם עי' בתוס' רי"ד שכתב דזה צריך לידע מהו הנדר הוא מן הדין, וקרא בעינן רק לידע מיהו הנודרת.

וכתב הר"ן דה"ה לענין הקמה ילפינן מדכתיב "לה" דבעי שידע הנדר שמקים, ובק"א ובקה"י הקשו אמאי בעי קרא שההפרה והקמה לא חלה מ"ש מכל חלות שלא חל בטעות דאף בנדר מצינו דנתכון לפת חטיף ואמר שעורין דלא אמר כלום, ובק"ר אורה הוסיף שהרי מבואר דנשאלין על ההיקס והיינו שע"י שאלה הוה טעות, וא"כ כ"ש היכא שמעיקרא ההקמה היתה בטעות ואמאי בעי קרא לזה, [ועי' ברא"ש לעיל עב: שכתב דהא דלא מועיל הקמה קודם שחל הנדר משום דשמא לא ירצה הנדר והו"ל כנדר טעות ומבואר דאיכא להקמה כל גדרי נדר טעות], ועי' באור שמח פ"ב הכ"א שכתב בדעת הרמב"ם דהקמה בטעות לא הוה הקמה נלמד מסברא ודלא כר"ן.

וכתב בק"ר אורה דבאמת אם לאחר שנתברר לו שטעה אינו רוצה להפרה פשיטא שלא חלה ההפרה בטעות, אלא בעינן קרא בכה"ג שלאחר שנתברר הטעות הוא רוצה את ההפרה ומ"מ גלי קרא דלא חלה ההפרה כיון שצריך שידע בשעה שהוא מיפר עבור מי חלה ההפרה, **בקה"י** כתב דאיכא גונא שאינו טעות כ"כ כגון שאשתו ובתו עומדים לפניו ונדרה אחת מהם וסבר שהוא אשתו והיפר ונתברר שהיה בתו דמכיון שמצד מעשה ההפרה נראה שמיפר לזו שנדרה ואין כאן טעות, רק שבלבו הוא סבור שמיפר לבתו ובאמת אשתו נדרה ובאמת רוצה ההפרה גם אם זה בתו והרי הפר למי שנדרה, ובזה קס"ד שאין כאן טעות לכן בעי קרא דאף כה"ג לא חל

הנדר, ויש לעיין למבואר בהמשך הגמ' דהפירוש במשנה הוא דמייירי במפרש דהיינו שאמרו לו מי נדר ולא שהוא עומד ושמע דאחד מהם היפר ומשמע דלא כמשי"כ הקה"י.

ואפ"ל באופ"א דלולא קרא היה חלה הפרה אף בטעות ולא דמי לשאר חלויות שבכל התורה דהנה נתבאר לעיל ריש פרק ארבעה נדרים כמה פעמים שהאחרונים כתבו דעשית נדר לא דמי לשאר חלויות שבתורה שאין האדם מחיל את החלות ואין צריך רצון שלו לעשית החלות של האיסור של הנדר אלא צריך דעת על הדיבור של הנדר והאיסור נדר לא חל ע"י האדם אלא ע"י התורה ובמקום שיש טעות בדיבור מבואר בגמ' לעיל כה ע"ב שנלמד מקרא דהאדם בשבועה דלא הוה נדר, וא"כ דכיון דהך קרא לא נאמר על הקמה והפרה קס"ד דאף בטעות הוא חל, ולכן צריך קרא לומר שצריך לידע עבור מי הוא מיפר ועבור מי הוא עושה הקמה.

דף פז.

קטו) גמ' לא קשיא הא בסתם הא במפרש. בר"ן מבואר דהחילוק הוא אם אמרו לו מי נדר ומי מת והיפר או קרע ע"פ מה שאמרו לו, אבל אם לא אמרו לו אלא שמעצמו סבור כן או שאמרו לו ולא אמרו מי כה"ג הוא בכלל סתם ואע"פ שהוא סבור להפר או לקרוע על אחד מהם לא חסר כאן במעשה ההפרה, **אולם** בתוס' ובמפרש כתבו דאף אם אמרו בסתם והוא סבור מעצמו שאחד נדרה או שמעצמו סבור שהוא אביו הו"ל בכלל מפרש, ורק אם היפר סתם או קרע סתם זה נחשב סתם, ועין בב"ח בסי' רל"ד שהאריך בדעת הטור בביאור הסוגיא באופ"א.

חזרה תוכ"ד מהפרה

קטז) גמ' כאן בתוך כדי דיבור וכו'. הר"ן כתב דר' אשי לא חולק על החילוק של סתם ומפרש, אלא דבא לישב לשון הבריתא דתני אמרו לו מת אביו וכו', אבל לענין הפרה נמי יש החילוק בין תוכ"ד לאח"כ, ומבואר כאן חידוש גדול שהרי הפרה היא חלות ויש דין כונה בשעת עשית החלות כדילפינן מקרא דיפרנו, והכא בשעה שעשה את החלות לא היתה כונה נכונה, ואעפ"כ בתוכ"ד להפרה יכול להתפיס כונה אחרת והיכן מצינו ענין כזה שיוכל לכוון אחר עשית המעשה, **עי'** במשנת ר' אהרון בשו"ת [סי' נג] שהעיר כן, וכתב שם דבשלמא בקריעה אפשר להבין ענין זה שאי"ז חלות כמו הפרה אלא שנאמר הלכה שצריך קריעה על מת וצריך לידע מיהו המת ובתוכ"ד חשיב כמו שיודע בשעת מעשה, אבל בעשית חלות היכן מצינו שיוכל לכוון לאחר שכבר נעשה המעשה

בדברי יחזקאל [ס"ב אות ז'] העיר דאם בתחלה היה סבור שבתו נדרה ולאחר מכאן שאמרו לו שאשתו נדרה וגילה בדעתו שרוצה ההפרה לכאורה א"צ לחידוש של תוכ"ד כדיבור דמי, שהרי כל הטעם שהפרה בלב לא מהני משום שזה דברים שבלב, אבל אם הוא בלב כל אדם חלה ההפרה אף שהוא בלב, וא"כ הכא כשגילה דעתו שרוצה בהפרה אף בלא דין של תוכ"ד יועיל ההפרה משום שע"י גילוי דעתו הוא בלב כל אדם, ואם לא גילה בדעתו לא יועיל אף אם חזר בו דהו"ל דברים שבלב, ועיי"ש שנדחק.

ברא"ש הביא גי' דר' אשי מישב רק לענין הסתירות בין הבריות לענין קריעה, וגרס בבריתא דלא כהר"ן וכן מבואר במפרש, ולפי"ז יתכן שלענין הפרה לא נאמר כלל דיועיל אם נודע בתוכ"ד, וברמב"ם בהלכ' נדרים בדינא דמתני' לא כתב חילוק בין אם נודע לו תוכ"ד או לא, ועי' בלח"מ שכתב דסמך על הדין דבכה"ת יש חזרה בתוכ"ד, אולם בק"א כאן כתב דהרמב"ם סבר דשינויא דר"א רק לענין קריעה וכהר"א, ועי' לקמן אות ח' משנ"ת בדעת הרמב"ם.

תוך כדי דיבור כדיבור

קיז) גמ' והלכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ ממגדף ועכו"ם ומקדש ומגרש. הר"ן כתב לבאר מ"ש דבאותם דברים לא אמרינן תוך כדי דיבור כדיבור, דכיון שאין גמר דעתו של אדם בשעת מעשה אלא לאחר כדי דיבור דשמה יחזור בו ולכן יכול לחזור בו עד שיעור זמן זה, אבל בדברים חמורים אין אדם עושה אותם אם לא גמר בלבו לעשות ובהסכמה גמורה ולכן אין יכול לחזור בו, והביא הר"ן דהרמב"ן כתב בשם ר"ת דתקנת חכמים הוא כדי שאם יפגשו רבו בשעה שהוא קונה חפץ שיוכל לומר לו שלום עליך רבי והשוו מידותיהם בכל מילי לבר מהני, והקשו האחרונים דכל הנך סברות אינו אלא שיוכל לחזור בו ממעשה שעושה תוכ"ד, אבל הכא בסוגיא מבואר דאף לענין קריעה והפרה אמרינן הכי והתם ל"ש סברות הנ"ל, ויותר מזה החידוש כאן בסוגיא הוא דאפשר לקבוע את החלות תוכ"ד לעשית המעשה אף שכבר נעשה המעשה שהרי בתחלה כשהפר הבעל לא היה לזה מעשה הפרה כלל.

בדברי יחזקאל [ס"ב אות ז'] ביאר דיש כאן ב' ענינים, חדא שאדם שעושה מעשה מדאורייתא המעשה לא נגמר כל שלא עבר שיעור של תוכ"ד, ולכן תוכ"ד להפרה יש כאן עדיין את הדיבור של ההפרה ולכן יכול לקבוע עבור מי יהא כאן ההפרה בתוכ"ד למעשה, [וכן משמע בלשון הר"ן שכתב [בד"ה אבל] כיון שמת תוך כדי דיבור כמאן דקרע השתא דמי], ויש עוד ענין בתוכ"ד דלאחר שכבר נעשה מעשה האם יוכל לחזור בו בתוכ"ד ממה שעשה, דאע"פ דשעת המעשה הוא אף תוכ"ד לאחר המעשה מ"מ לענין חזרה כיון שכבר חל המעשה לא יוכל לחזור בו, ובענין כח חזרה ממעשה שכבר נעשה ונחלקו ר"ן והר"ת מה הטעם שיוכל לחזור בו.

והוכיח כן בדברי יחזקאל דבתוכ"ד עדיין לא נשלם המעשה מהא דמבואר בכתובות לג ע"א דאפשר להתרות עדים זוממין בתכ"ד להגדת העדות וע"כ שזמן הגדת העדות נמשכת בשיעור זה ולכן נחשב התראה בשעת הגדת העדות, ועי' בדברי יחזקאל בסי' מ' אות ג' שחידש לענין הא דמבואר בראשונים דבעדות לקידושין בעינן לעדות ראיה ולא סגי בעדות ידיעה אבל אם ראו העדים המעשה בתוכ"ד נחשב עדות ראיה דבתכ"ד המעשה לא נגמר עדין והו"ל כראית העדות בשעת מעשה, וכל מה שנחלקו הראשונים הוא רק לענין חזרה מהמעשה תוכ"ד דכיון שחל מנלן שיוכל לחזור בו, ועי' בספר קונטרסי שיעורים בענין תוך כדי דיבור אות ב' שכ"כ, ועי' באחיעזר ח"ב סכ"ה.

קיח) גמ' מגדף. עין בשטמ"ק שהקשה איך אפשר לחזור בו מעבירה שכבר עבר, ותי' דדוקא לענין מגדף שעיקרו בלב ותלוי בכונת ליבו לכן שיד חזרה בזה, אבל בכל עבירה שעבר פשיטא דל"ש לחזור בו, ועי' בר"ן סנהדרין סב ע"א.

הערות בר"ן בתוכ"ד

קייט) ר"ן ד"ה והלכתא וכו'. בסברת הר"ן דמועיל חזרה בתוכ"ד משום דדעתו של אדם שכל המעשה יחול רק לאחר כדי דיבור כתב בספר עמודי אור [סי' צ"ט] חידוש גדול דלפ"ז עדות של עדים לא נגמרת רק אחרי שיעבור שיעור זמן של תוכ"ד כיון שיכולים לחזור בהם, ולכן נחשב שלא נגמרה הגדת העדות ולכן אם הוזמו בעדות שאמרו תוכ"ד בטל כל העדות הראשונה, ולכן נסתפק אם העידו עדות ומת תוכ"ד דשמא תתבטל העדות דשמא היה חוזר בו מהעדות ועי"ש עוד מה שח"י עפ"ז.

ועי' בדברי יחזקאל [בהוספות לסי' כ"ז] שהוכיח מהא דמבואר בגיטין ה', דאם נתן גט ומיד נעשה שוטה דהוה גט והא שמא היה חוזר בו, ואף דבגט ל"ש חזרה הרי דעת הרשב"ם שהוא רק מדרבנן, ועי' באחיעזר ח"ב סי' כ"ה שכתב דלפ"ז אם הקדיש חפץ לא ימעול בו עד אחרי כ"ד ועי"ש שחלק ע"ד.

קכ) ר"ן בא"ד. וראיתי להרמב"ן שכתב בשם ר"ת שאינו אלא מדרבנן משום תלמיד הלוקח מקח ופגע בו רבו שיוכל ליתן לו שלום, וצ"ע דאם לא יכול לחזור בו תוכ"ד מה הפסיד בכך שאמר לרבו שלום בלא"ה לא היה יכול לחזור בו, וכתב בדברי יחזקאל [שם אות ג] דמוכח מכאן שאף לר"ת מיד לאחר המעשה בלא הפסק יכול לחזור בו, וכל הנדון בסוגיא הוא האם יכול לחזור בו לאחר הפסק בתוכ"ד, והוכיח כן מהא דמבואר בבית יוסף סי' לח שכתב דאף דבקידושין דאין יכול לחזור בו תוכ"ד מ"מ אם לא הפסיק כלל יכול לחזור בו אף בקידושין, וזהו סברת ר"ת דכדי שיוכל לומר לרבו שלום עליך ולולא זה היה חוזר בו מיד.

קכא) ר"ן בא"ד. ולא נחא לי וכי ב"ד מתנים לעקור דבר מהתורה לעולם בקום ועשה "בנדרים", בפשוטו כונת הר"ן להא דמבואר בסוגיין שאם היפר לאשתו ותוכ"ד שמע שזה בתו דהוה הפרה ונעקר דין הנדר מהתורה, אולם צ"ע דא"כ קשה לפי סברת הר"ן שכתב שיכול לחזור בו משום שלא גומר בדעתו עד לאחר כדי דיבור, שהרי לכאורה זה סברא רק לענין חזרה אבל בהפרה יש כאן נדון חדש האם יכול לקבוע שזה יהא מעשה הפרה לנדר אחר שלא הפר בתחלה וא"כ תקשה אף לפי סברת הר"ן בעצמו.

והנה הרש"ש גרס בר"ן בקום ועשה "כנדרים" ונראה דלפי דבריו אפשר לפרש כונה אחרת בדברי הר"ן שאין כונתו להפרה דסוגיין אלא כונתו דאם אדם נדר ותוך כדי דיבור רוצה לחזור בו מהנדר דלפי סברת ר"ת שכל הטעם של חזרה הוא מתקנת חכמים א"כ הכא ל"ש לומר כן דנמצא שעוקרים דין תורה בקום ועשה שהרי מהתורה לא יכול לחזור בו יש כאן נדר גמור, אבל לפי סברת הר"ן שלא גמר בדעתו עד אחר כדי דיבור ה"נ הנדר לא חל רק אחרי כדי דיבור, אבל מהסוגיא כאן שההפרה חלה תוך כדי דיבור לא היה קשה לר"ן כלל וכמו שביאר בדברי יחזקאל דהנדרון כאן בסוגיא הוא לא לענין חזרה אלא הוא הלכה אחרת שהמעשה נגמר רק לאחר כדי דיבור, [אמנם הדברי יחזקאל בעצמו נראה שהבין בדברי הר"ן דלא כמש"כ דהקשה שם על הר"ן מדוע הקשה רק לפי דעת ר"ת הא לדידיה נמי קשה].

ונראה דאף שנתבאר שיש כאן ב' נדונים של תוכ"ד א' שהמעשה לא נשלם עד אחר כדי דיבור, ב' שיכול לחזור בו ממה שעושה תוכ"ד ולפי הר"ן הטעם הוא משום שלא גמר בדעתו ולפי ר"ת זה תקנה דרבנן, מיהו נראה דא"כ ב' הלכות נפרדות אלא יסוד אחד הוא, ולפי הר"ן הטעם שלא גמר בדעתו הוא מפי שבעצם כל תוכ"ד עדיין המעשה לא נגמר אך לולא שהיה בדעתו שיכול לחזור בו לא היה בו כח חזרה אע"פ שהמעשה לא נגמר מכיון שהמעשה כבר חל, וכן לר"ת נראה שכל התקנה שיכול לחזור בו תוכ"ד כיון שעדיין הוא נמצא בתוך הזמן של המעשה אבל אם המעשה כבר היה נגמר רבנן לא היו מתקנים דבר זה, ולפ"ז נראה לבאר מש"כ בשטמ"ק לישב קושית הר"ן מהא דנדרים דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה ונראה כונתו לפי מש"כ תוס' ביבמות פט ע"ב דבדבר הדומה יש כח לעקור דבר מהתורה וה"נ חשיב דבר הדומה כיון שהמעשה עדיין לא נשלם כ"ז שלא עבר כדי דיבור מהמעשה. **והנה** בתוס' ב"ק עג ע"ב וב"ב קכט ע"ב הביאו דעת ר"ת והקשו מסוגיין דמבואר שאף לענין קריעה נמי אמרינן תוכ"ד והרי התם ל"ש תקנת חכמים כלל, ות"י תוס' דלא פלוג רבנן, ונראה מדבריהם דלא כמש"כ שיש כאן ב' ענינים בתוך כדי דיבור, אלא ס"ל לתוס' דיש כאן נדון אחד של תוכ"ד בין לענין חזרה ממעשה בין לענין קריעה והפרה, ועי' בדברי יחזקאל שם אות י"ב.

חזרה תוכ"ד בהקדש

קכב) הרמב"ם פט"ו ממעשה הקרבנות ה"א כתב דאין חזרה בתוך כדי דיבור בהקדש דאם אמר הרי"ז עולה לא יוכל לחזור בו בתוכ"ד ולומר שלמים, וכ"כ בתוס' במנחות פ"א, והטעם כתבו דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, ובש"ך בסי' רנ"ה סק"ה הק' מהא דבב"ק עג: מדמה הגמ' הקדש לשאר מילי לענין שמועיל חזרה בתוכ"ד, ובעיקר סברת התוס' תמה בקצוה"ח שם דמבואר בחו"מ סי' קצ"ה דמועיל חזרה בקנינים וא"כ איך יתכן שמסירה בהדיוט יועיל חזרה בהקדש לא יועיל, ועי' באבני מלואים [סי' כ"ז סק"ט] שהביא דבמקנה על השו"ע שם כתב שכמו שבהקדש לא מועיל חזרה ה"ה בשאר קנינים של ממון ל"מ חזרה, ותמה עליו מדברי השו"ע וכ"ה רע"א בתשובה צ"ז, ועי' בקצה"ח סי' קצה סק"ז.

ועי' בקרית ספר שנראה כונה אחרת בביאור דברי הרמב"ם, וז"ל שאין חזרה בתוכ"ד בהקדש כיון דסגי בגמר בלבו ולא הוציא בשפתיו וכו' והוה כד' דברים שאין בהם חזרה, ונראה כונתו דכיון דהקדש חל בלב לכן לעולם עבר הזמן של תוכ"ד כיון דחל ההקדש ע"י הלב, ויש לדייק כן בדברי הרמב"ם שם שכתב ואחר שגמר בלבו להוציא בשפתיו שתהיה שלמים חזר ואמר עולה אפי' תוכ"ד לא אמר כלום, ומזה שהזכיר שגמר בלבו י"ל דלעולם כבר עבר הזמן של תוכ"ד בהקדש ולפ"ז אינו דין מיוחד שאין חזרה בהקדש, אלא דבפועל כבר חל ותו לא יוכל לחזור בו.

אמנם דלכא' דבר זה תלוי בב' תי התוס' בערכין ה'. בהא דתני המתכון לומר תרומה ואמר מעשר לא חל כלום, האם מה שהוציא בפיו לא חל אבל מה שאמר בלבו קים, ולפ"ז לעולם פיו הוא אחר כ"ד כיון שחל בלב, אבל לתי' הב' דכיון שרצה להחיל ההקדש בפה לא חל הלב כלל, [ועי' טו"א חגיגה י, א] ולפ"ז ה"ה כאן יוכל לחזור בו ואכמ"ל בכ"ז.

הקמה למקצת נדר

קכג) מתני' אמרה קונם תאנים וענבים שאני טועמת קיים לענבים כולו קיים. בגמ' ילפינן מדכתיב יקימנו ופי' הרא"ש דכאילו כתיב יקים ממנו, דהיינו שאפי' הקים מקצת כולו קיים, ויש לדון לדעת שמואל דאמר לעיל פב ע"ב דנדרה מב' ככרות דמיפר למתענה ומיפר לאינו מתענה, וביאר הר"ן שם דילפינן מהא דכתיב יפרנו שצריך להפר את כל הנדר וכיון שלא שיד להפר חצי מהנדר לכן חלה ההפרה על כל הנדר אף על החלק שאינו עינוי נפש.

ויש לדון האם בהקמה ג"כ אמרינן סברא זו שמכיון שלא שיד הקמה על מקצת מהנדר ממילא חלה ההקמה על כל הנדר וא"כ יחול אף על החלק שאינו עיניו נפש, ונפק"מ למבואר ברמ"א [סי' דל"ד סעי' כ"ג] בשם י"א דאין חכם מתיר לאחר הקמה של בעל א"כ ה"ה כאן על הנדר שאינו עיניו נפש לא יחול התרת חכם, ובפשוטו נראה דכל סברת הר"ן שם היא רק לגבי הפרה משום דכתב הר"ן שם שאם לא יחול ההפרה על כל הנדר נמצא שהאשה תהא עדיין במצב של עינוי נפש ולכן ע"כ שיכול להפר כל הנדר, אבל הכא בהקמה ליכא האי טעמא וא"כ אפשר שיחול ההקמה רק על העינוי נפש אבל מה שאינו עיניו נפש לא יחול ההקמה.

ועוד יש להסתפק בהא דמבואר בגמ' עב,ב דאין הבעל מקים הנדר קודם שמיעה האם כיון שצריך לחול ההקמה על כל הנדר יחול על כולו אף על מה שלא שמע, או דנימא דנדר שקודם שמיעה אינו בכלל הנדר שנאמר עליו יקמנו כולו, וכמו שמסתבר לענין הפרה דבעינן שיפר את כל הנדר אם לא שמע הבעל [להצד ששמיעה מעכבת] רק חלק מהנדר לא אמרינן שלא יחול ההפרה על המקצת כיון שלא הפר את כולו, דכיון שעדיין לא שמע את כל הנדר אין חסרון של הפרה לחצאין, ועי' בחי' הגר"ס.

הפרה למקצת נדר

קכד) מתני' הפר לתאנים אינו מופר עד שיפר לענבים. הר"ן הביא ב' דעות בזה האם אינו מופר לענבים אבל לתאנים שהפר חלה ההפרה, או שאינו מופר כלל אף לתאנים, והר"ן בע"ב כתב שבתוספתא מבואר שלא חלה ההפרה כלל, אולם לא ביאר הר"ן מה המקור לזה, ולעיל פב ע"ב כתב הר"ן דילפינן מדכתב "יפרנו" דמשמע דבעינן שיפר את כל הנדר אבל אם הפר רק מקצת מהנדר לא חלה ההפרה כלל אף על החלק שהיפר, [ולפי"ז הדעה הראשונה בר"ן חולק ולית ליה הך דרשא דיפרנו], ועי' בריטב"א שכתב כהר"ן ומדבריו נראה דזה סברא דכיון שהוא נדר אחד ל"ש להפר מקצתו ולא משום דדרשינן מקרא עי"ש היטב.

ויש לדון לפי סברת הר"ן שלא חלה ההפרה כלל האם צריך לחזור ולהפר את כל הנדר, או שמספיק אם יפר את החצי השני של הנדר, ובמשנה דקתני "אינו מופר עד שיפר לענבים" משמע דסגי אם אח"כ יפר לענבים וא"צ לחזור ולהפר גם לתאנים, וכן משמע בתוספתא שהביא הר"ן בע"ב דז"ל התוספתא אינו מופר "עד שיחזור" ויפר לענבים ומשמע שא"צ להפר את כל הנדר מתחלה וסגי במה שממשיך ההפרה, ועי' בהגהות על הריטב"א שכתב כן בשם החסדי דוד על התוספתא, וכתב שם דמוכח מזה שהחסרון שאין הפרה לחצאין אינו במעשה הפרה אלא הוא הלכה בחלות ההפרה, ולכן אע"פ שלא חל ההפרה בפועל על מקצת שהפר מ"מ מצטרף אח"כ כשגומר את המקצת השני של ההפרה, ועי' באות הבאה.

קכה) בטור [ר"ל"ד סעי' לו] כתב שאם נדרה מתאנים וענבים והפר למקצת מהנדר לא חלה ההפרה עד שיפר לשניהם וכהר"ן, ובסעי' סג לענין נדרה מב' ככרות פסק הטור כר' יוחנן לעיל שמפר למתענה ואינו מיפר לאינו מתענה, וכתב הטור דכ"ז רק אם היפר בסתם אבל אם היפר רק למתענה לא הוה הפרה כדפרישית לעיל, וכונתו למבואר בתאנים וענבים שצריך הפרה לכל הנדר הי"נ בנדרה מב' ככרות אע"פ שלא חלה ההפרה על חלק מהנדר שאינו עיניו נפש מ"מ בעינן שיעשה מעשה ההפרה על כל הנדר, וכתב הבית יוסף שהמקור לזה הוא מדברי הרא"ש בפסקים לעיל פב ע"ב שהקשה אמאי בנדרה מב' ככרות חלה ההפרה על המתענה ובתאנים וענבים צריך להפר את כל הנדר, ותי' הרא"ש דהכא היפר בסתמא ולכך ההפרה היא על כל הנדר, ומבואר דרק אם הפר את כל הנדר חלה ההפרה על העינוי נפש אבל אם היפר למקצתו לא חלה ההפרה אף שרק מקצת מהנדר הוא עיניו נפש, **והש"ך** [סי' ק"ז] תמה דכל דברי הרא"ש הוא רק לשמואל דסבר לעיל דמיפר אף לאינו מתענה וההפרה חלה על כל הנדר לכן הקשה הרא"ש מ"ש דבתאנים וענבים דאין הנדר מופר ועי"ז תי' דאף לשמואל צריך הפרה על כל הנדר, אבל לר' יוחנן שההפרה היא רק על עינוי נפש א"צ להפר את כל הנדר ולא בעי לשון של סתמא אלא אף אילו יפר מפורש רק העינוי נפש הוה הפרה, וכן מבואר בהדיא בר"ן בהדיא שם דלר' יוחנן צריך להפר רק את העינוי דיפרנו קאי העינוי נפש שבנדר, [ומדברי פי' הרא"ש משמע דלעיל פב ע"ב לא הזכיר כלל מדברי ר' יוחנן].

וכתב בקרבן נתנאל [אות ק] לישב דעת הטור דמזה שהרא"ש בפסקים הביא קושיא זו [מ"ש דבהפר לתאנים וענבים לא חלה ההפרה] אע"פ שפסק הלכה כר' יוחנן מוכח דאף שההלכה כר' יוחנן מ"מ כל זה דוקא כשמפר בסתם אבל אם הפר בהדיא רק העינוי נפש לא חלה ההפרה כלל.

ונראה לבאר הסברא בזה, דהרא"ש למד דמקרא דיפרנו נלמד שצריך לעשות מעשה הפרה על כל הנדר והוא הלכה במעשה ההפרה, ולכן אע"פ שאין לו כח הפרה רק על מקצת מהנדר מ"מ מעשה ההפרה צריך להיות על כל הנדר, ולכן אף במקום שיש נדר אחד שחלק אינו עיניו נפש צריך להפר בסתם שההפרה היא צריכה להיות על כל הנדר, ונראה שהר"ן למד שהילפותא מיפרנו שצריך להפר את כל הנדר הוא הלכה בחלות ההפרה שצריך שכל הנדר יהא מופר, ולכן הר"ן ביאר את הסוגיא שם ע"פ יסוד זה דשמואל סבר שחלה ההפרה על כל הנדר, ור' יוחנן סבר שהיפרנו נאמר רק על העינוי נפש שבנדר ואף מעשה ההפרה א"צ להפר אלא על העינוי נפש כמש"כ הש"ך לדייק מדברי הר"ן, [ובזה יבואר מה שדיקנו שם דהרא"ש פי' כל הסוגיא באופ"א מהר"ן דהנדון הוא כיון שזה נדר אחד האם יחול הפרה על כל הנדר עי"ש].

ולפי"ז נראה לומר חידוש דמה שכתבנו באות הקודם דיש לדייק מלשון המשנה שאין צריך לחזור ולהפר את כל הנדר, כ"ז לפי סברת הר"ן שההלכה של יפרנו הוא בחלות ההפרה ולכן סגי במה שמשלים את ההפרה על התאנים, אבל להרא"ש שההלכה של יפרנו הוא במעשה ההפרה נראה לומר דכיון שמעיקרא ההפרה היתה רק על מקצת מהנדר צריך לחזור ולהפר את כל הנדר דההפרה הראשונה לאו כלום היא, וכן נראה מלשון הטור שכתב דלא חלה ההפרה "עד שיפר לשניהם" ומשמע שצריך מעשה הפרה חדש על כל הנדר וההפרה הקודמת אינה כלום, [אולם העירוני דברא"ש משמע דלא דריש כלל מקרא דיפרנו עי' היטב בלשון בגמ', ואפ"ל דמה שצריך להפר כל הנדר לאו משום שיש הלכה דיפרנו שהמעשה הפרה הוא על כל הנדר, אלא שמכיון שיש כאן נדר אחד אופן ההפרה הוא ע"י שמיפר את כל הנדר דל"ש לעשות חלק מן הפרה ועי"ד הסברא של הסוגיא דלעי פב ע"ב למד"א דמיפר למתענה ומיפר לאינו מתענה דמבואר התם שההפרה חלה על הכל כיון שהכל הוא נדר אחד].

קכו) גמ' מתני' ר' ישמעאל דתניא אשה יקימנו ואשה יפרנו. בקרן אורה הקשה לפי דעת הר"ן שאם היפר במקצת לא חלה ההפרה כלל, ע"כ שהוא סברא דל"ש הפרה לחצאין א"כ מנלן למדרש מיקימנו שאם הקים למקצת הוה הקמה לכל הנדר, הא י"ל דגילתה תורה שהקמה למקצת מהנדר מהניא לאותו מקצת דוקא ובזה הוא חלוק מהפרה דהתם לא הוה הפרה כלל כיון שלא היפר בכולו,

וכתב לתרץ דכמו שיש סברא שלא מועיל הפרה על מקצת מהנדר משום שהוא נדר אחד ולי"ש הפרה לחצאין הי"ש הקמה על מקצת מהנדר כיון שהוא נדר אחד וע"כ שאם חידשה התורה שההקמה חלה ע"כ שחל הקמה בכולו.

ועוד כתב בקר"א די"ל דאח"כ דאין הכונה שכל הנדר מוקם אלא דבפועל לא יוכל להפר את החצי השני של הנדר, כיון שנשאר רק חצי נדר ואין הפרה לחצאין, ונפק"מ בזה שאין חלות הקמה על כל הנדר לדעת הפוסקים שאין נשאלין על ההיקם על החצי השני שלא חלה ההקמה יועיל שאלה לחכם, ובעיקר דבריו יש לדון שכתב דלאחר שהיקם חצי מהנדר לא יוכל להפר החצי השני משום שאין הפרה לחצאין דיש לדון שיוכל להפר דלא הוה בכלל הפרה לחצאין לדעת ר' יוחנן דסבר לעיל פב,ב שאם חצי אינו עינוי נפש אי"ז לחצאין אי"כ הכא כיון דלא שיק להפר חלק מהנדר כיון שהוא מוקם יוכל להפר החלק השני של הנדר, ונראה דאף לשמואל שחולק שם מכיון שיש נדר לפנינו ולכן צריך מעשה הפרה על כולו אבל כאן שהקים ליכא חסרון דלחצאין. אמנם בעיקר הקושיא י"ל כמש"כ באות הקודם דמסברא אמרינן דחלה הקמה על חצי וכן בהפרה היה צריך לחול הפרה על מקצת מהנדר ילפינן מקרא דפרנו כמש"כ הר"ן לעיל פב ע"ב שצריך להפר את כל הנדר, ולכן קרא דיקמנו בא לחדש שמהני ההקמה על כל הנדר, וקושית הקרן אורה הוא לפי מש"כ בשם הריטב"א לעיל.

קכז) רא"ש ד"ה קיים. ולא דמי לנדר שהותר מקצתו הותר כולו כדפרישית לעיל, כונת הרא"ש למש"כ פב ע"ב דבהפרת בעל כיון דמיגז גיז לא אמרינן הותר מקצתו הותר כולו, **אולם** צ"ב דהרי דעת הרא"ש מבואר בטור [הובא לעיל] שסבר כהר"ן שאם היפר מקצת מהנדר ההפרה לא חלה כלל אף על אותו מקצת שהיפר, וא"כ קשה מה שיק להקשות דנימא הותר מקצתו הותר כולו והרי אף מקצתו לא הותר, וכן קשה בדעת הריטב"א כאן שכתב כמש"כ הר"ן דלא חלה ההפרה כלל ואח"כ כתב דלי"ש להקשות דהותר מקצתו שבהפרת בעל לא אמרינן הכי, **ומבואר** מזה דאע"פ שלא חלה ההפרה כלל אם היה הדין שהותר מקצתו הותר כולו לא היה חסרון של יפרנו שצריך להפר את כל הנדר כיון שמכח ההפרה יחול חלות הפרה על כל הנדר.

דף פז:

יודע אני שיש מפירין ואינו יודע שזה נדר

קכח) מתני' יודע אני שיש נדרים אבל אני יודע שיש מפירין להפר. כתב הר"ן שכיון שאינו יודע שהוא יכול להפר אי"ז בכלל יום שמעו ולכן יכול להפר כשנודע לו שהוא יכול להפר ומאותו שעה זה נחשב יום שמעו אבל באותו היום אינו יכול להפר, **אולם** הרא"ש [לעיל עח ע"ב] ביאר שיכול להפר לאחר כמה ימים שידע שהבעל יכול להפר כיון דשתיקתו לא הוה הקמה כיון שלא ידע שיכול להפר, מבואר בדברי הרא"ש שבאותו היום ודאי יכול להפר וכל הנדון האם כשלא הפר באותו היום האם שתיקתו חשובה הקמה או לא.

ונראה שנחלקו הר"ן והרא"ש האם כח ההפרה של הבעל הוא רק באופן שהוא ידע שיכול להפר, דהר"ן ס"ל דכל זמן שלא נודע לבעל שיכול להפר אין לו כח הפרה ולכן לא חשיב בכלל יום שמעו לענין הפרה, אבל הרא"ש סבר דאף אם לא יודע שיכול להפר יש לו כח הפרה וכל הנדון כאן האם שמיעה של נדר במצב כזה ושתק חשיב הקמה או לא, והחידוש של המשנה דמכיון שלא ידע שיכול להפר לא חשיב שתיקתו הקמה כיון דשתק מחמת שלא ידע שצריך להפר.

ויש להקשות בעיקר החידוש של הר"ן שהרי מסקנת הגמ' לעיל עג ע"א שבעל מיפר אפילו אם לא שמע את הנדר כלל, וא"כ אמאי צריך לידע שיכול להפר, וצ"ל דכל הדין שיכול להפר אינו רק באופן שאילו היה שומע הנדר הוא בר הפרה ולכן הו"ל ראוי להפרה וא"צ שמיעה, אבל כאן כיון שלא יודע שיכול להפר אינו ראוי להפרה ולכן לא יכול להפר.

קכט) מתני' ר"מ אומר לא יפר וחכמים אומרים יפר. הר"ן כתב דיש מפרשים דלר"מ לא יכול להפר כלל באותו היום לא יכול להפר כיון דלא מיקרי יום שמעו שיכול להפר כיון שלא יודע שזה נדר שהבעל יכול להפר, וביום שישמע לא יוכל להפר כיון שלגבי זה שיכול להפר עכשיו כבר עבר יום שמעו, ידיעה קמיייתא שידע מהנדר בתחלה חשיב יום שמעו לענין זה שלא יוכל להפר, וחכמים ס"ל דיפר עכשיו דמקצת ידיעה שיוודע שיש נדר שיכול להפר הוה ככל ידיעה, והר"ן אזיל לטעמיה שנתבאר באות הקודם שכדי שיכול הבעל להפר צריך שידע שיכול להפר, ונחלקו רבנן ור"מ איזה דרגה של ידיעה צריך בשביל שיכול להפר האם צריך לידע שיכול להפר נדר זה או שיוודע שיש נדרים שהבעל מיפר, [ועי' בריטב"א שביאר הסברא בזה].

אולם עיקר סברת הר"ן צ"ב מהו הסברא שלענין כח הפרה לא חשיב יום שמעו ולענין זה שלא יוכל להפר למחר חשיב שכבר עבר יום שמעו, דממ"נ אם חשיב יום שמעו אמאי לא יוכל להפר באותו היום, ואם לא חשיב יום שמעו שיפר למחר, ואפשר לבאר דהנה מצינו בפסוקים ב' פעמים שכתוב יום שמעו לענין שאם החריש לה ביום שמעו יש כאן הקמה, ולענין שאם שמע הבעל ביום שמעו הנדר יוכל להפר, ויש להקשות דכיון שכתב בקרא דאם עבר יום שמעו לא יוכל להפר שיש כאן הקמה אי"כ ע"כ שיכול להפר רק באותו היום, וע"כ נראה שהא דכתיב בהפרה יום שמעו אינו זמן של הפרה אלא שנתחדש דין בדיני הפרה היא ביום שמעו והיינו שרק אם ידע הבעל שיכול להפר אז חלה ההפרה, אבל לגבי הדין שאם לא הפר ביום שמעו אמרינן דאינו יכול להפר משום שזמן ההפרה הוא רק ביום שמעו ואין הטעם משום שרוצה להקים שהרי לא היה יכול להפר.

ונמצא דיש כאן ב' הלכות ביום שמעו דין אחד שזהו זמן ההפרה ולזה סגי במה שהוא יודע שזה נדר ויודע שיש נדרים שהבעל מיפר, אבל עוד דין דמעשה הפרה בפועל צריך יום שמעו ולזה צריך שידע שהבעל מיפר וזה נלמד מדכתיב יום שמעו לגבי הפרה, **והנה** בגמ' לעיל עט ע"א מסתפקת האם שתק הבעל ע"מ למיקט [ולא כדי שהנדר יהא מוקם] חשיב שתיקה ביום שמעו, ומייתי הגמ' הך משנה דלר"מ אין יכול להפר ומבואר דהטעם שלא יפר אינו משום שיש כאן הקמה שהרי לא היה יכול להפר אלא משום דזמן ההפרה הוא רק ליום אחד.

ועוד ביאר הר"ן דלר"מ יכול להפר היום דחשיב ידיעה ולמחר לא יוכל להפר, ורבנן ס"ל דלא חשיב ידיעה כלל כיון שלא ידע שיכול להפר ולא יוכל להפר באותו היום אבל יכול להפר כישחזור וישמע ואין כאן הקמה כיון שלא היה יום שמעו של הנדר, [והא דלא כתב הר"ן דלר"מ מקצת ידיעה חשיב ידיעה ולכן יכול להפר י"ל משום דלהלן הגמ' מדיקת מהרישא של המשנה שר"מ סבר דמקצת ידיעה לא הוה ידיעה].

אולם הראי"ש שם ביאר דר"מ סבר לא יפר דכיון שידע שיש נדרים שהבעל מיפר שתיקתו חשיב הקמה, אבל חכמים סוברים דלא חשיב הקמה כיון שלא ידע האם יכול להפר נדרים אלו, אבל כח הפרה בין לר"מ ובין לרבנן יש לבעל ויכול להפר היום אע"פ שלא יודע שיכול להפר.

קל **כתב הטור** [רל"ד סעי' מ"ט] שאם הקים הבעל ונשאל על ההקמה אפי' לאחר כמה ימים יכול להפר ביום שנשאל ולא אמרין שאיבד את היום שמעו כיון שלא היה יכול להפר באותו היום כיון שהקים, ודומה להא דמבואר ביודע שיש נדר ואינו יודע שיש מפירין שיכול להפר לאחר שנודע לו וה"ה הכא, **אולם** בר"ן לעיל סט ע"א מבואר דכל הספק של הגמ' אם נשאלין על ההיקם אינו רק ביום שמעו, אבל לאחר כמה ימים אם נשאל לא יוכל להפר, ועי' **בקה"י** [סי' ל"ט] שביאר דדעת הטור הוא דכיון שהקים כבר אינו יום שמעו ולכן לאחר השאלה נעשה יום שמעו חדש, אבל הר"ן סבר דכיון שמקודם שהקים היה בכלל יום שמעו לכן איבד זכות ההפר למחר עי"ש שהאריך בזה.

דף פח.

המדיר הנאה מחתנו

קלא **מתני'** **המדיר הנאה מחתנו והוא רוצה ליתן לה מעות וכו'.** מבואר בראשונים דהטעם שצ"ל הכי אינו מחמת שנהנה הבעל שנפטר מליתן לה מזונות דזה לא בכלל הנאה כמבואר לעיל לח ע"א דין את בניו ובנותיו, אלא כיון שהבעל זוכה בנכסי אשתו זה גופא נחשב הנאה שבא לידו ממון מהמדיר ולכן צריך ליתן לה באופן שאין הבעל זוכה.

במחנה אפרים שלוחין [סי' ט] הוכיח מכאן כשי' הרמב"ם דהמדיר עובר על כל יחל ולא המודר דאם כהר"ן שהמודר עובר בלא יחל הכא ליכא איסור למודר כיון שהמדיר זוכה לבתו והוא זוכה בממון בע"כ לא חשיב שהמודר עובר איסור בזה, [ואע"פ שאם יהנה עכשיו בממון יעבור איסור אין חוששין שיהנה בממון שאסור לו להנות], ורק לפי הרמב"ם שהמדיר עובר בלא יחל א"כ כיון שמהנה אותו שמזכה אותו בממון עובר בלא יחל ולכן צריך ליתן לבתו באופן שהוא לא יזכה בממון, ולפי"ז כתב במחנ"א שאם החתן הדיר עצמו הנאה מחתנו יוכל ליתן לבתו ללא תנאי, מכיון שהוא לא יעבור על כל יחל וחתנו לא יעבור איסור כיון דהוה הנאה שבאה לו בע"כ, ועוד כתב דאיסורא לא ניחא ליה לבעל לקנות כדמבואר בב"מ צו ע"ב, [מיהו טעם זה צ"ב דא"כ אמאי אם חתנו הדיר אותו יעבור באיסור הרי איסורא לא ניחא ליה לקנות, ועי' בשלמי נדרים שהעיר כן], ועי' בט"ז [רכב סק"ג] שהביא מהפרישה כמש"כ במחנ"א שאם החתן בעצמו הדיר עצמו מותר לתת לו לתת לבתו בלא תנאי והוא חולק עליו עי"ש.

קלב **מתני' אומר לה הרי מעות הללו נתונין לך במתנה וכו'.** במחנה אפרים זכיה מהפקר [סי' ד] הקשה לדעת הרשב"א דסבר דאין זכיה באיסורי הנאה אמאי צריך לומר לה בנוסח כזה שהבעל לא יזכה בנכסים, הא כיון שהנכסים אסורים עליו בהנאה אין לו אפשרות לזכות בהם כלל וממילא לא יעבור על איסור נדר.

בנתה"מ [רע"ה סק"א] כתב לישב דלעיל לד, ב מבואר שאם אמר ככרי עליך ונתנו לאחר מותר להנות ה"ה הכא כיון שהבעל זוכה מאשתו הו"ל כאפסוקיה אחר ומותר לבעל להנות מזה, וצ"ע כונתו דא"כ אמאי צריך לומר לה מה שאת נותנת ונושאת לפיך הא אף אם לא יאמר לה הכי הרי יכול הבעל להנות ממנה דהא לא בא מחותנו, ועוד הק' בשלמי נדרים בעיקר סברת הנתה"מ שכתב דהבעל זוכה מהאשה דמכיון שאין לאשה קנין בלא בעלה לא הוה כמכרו לאחר אלא הרי הוא כמודר הנאה מחברו שלא יוכל ליתן לו ולחברו בשותפות, וכן משמע ברא"ש במשנה שכתב דלא דמי לנותן לאחר משום מתנה כיון שהבעל זוכה בפירות הוה כאילו נתן לבעל, ונראה מדבריו שהאשה לא זוכה כלל בפירות אלא הבעל מיד זוכה בזה.

אולם יש לישב דעת הנתה"מ ע"פ מה דמבואר בתוס' קידושין כד. דאין הגדר שאין לאשה קנין בלא בעלה כמו שאין קנין לעבד בלא רבו, דבעבד אין לו יד כלל אבל באשה הרי יש לה אפשרות שהבעל יתן לה ע"מ שאין לו רשות בו ועוד הרי חזינן שגוף הקרקע שלה ולכן סבר הנתה"מ דיש לה יד והבעל זוכה מאשתו.

וכתב בקה"י [לב ה] דכיון שהחתן מודר הנאה ממנו וכל מה שאסור להנות מהנכסים הוא משום שבזה הוא נחשב שנהנה ממנו אבל הכא דבאפסוקיה אחר אין לו איסור להנות מהנכסים בעצמם אלא דיש כאן איסור מצד עצם ההנאה של הקנאת הנכסים לבתו, כיון שע"י שהוא מזכה לבתו מוכח כאן שיבוא הנאה לחתנו מכיון שע"פ דין הוא זוכה בנכסים לכן דבר זה נחשב שהוא מהנהו, דכל מה דמבואר לעיל שאם נותן לאחר משום מתנה מותר משום שלא חייב ליתן לחברו ע"פ דין לכן לא חשיב שהוא מהנהו אבל כשחייב ליתן ע"פ דין אע"פ שיש לו זכיה בנכסים מ"מ זה נחשב שהוא מקבל הנאה מהמדיר.

קלג **ר"ן ד"ה הנודר הנאה וכו'.** מבואר בר"ן דכיון שאמר שתזכה בתו בזה רק כשהיא נותנת לפיה, באותה שעה אין הבעל יכול לזכות בזה, והטעם בזה י"ל דכל מה שזיכו לבעל אינו אלא אם יש לו אפשרות להנות מזה אבל דבר שאינו קנוי לה רק בעת האכילה אין לבעל מה לעשות בזה ולא זיכו לו כה"ג, ועי' בחזו"א שכתב לדון איך יכולה לקנות במעות אוכל הרי המעות אינם שלה דכל זמן שלא נתנה לפיה לא זכתה בהם ואיך יזכה החנוני במעות, וכתב או שהבת שליחה של האב או דבאמת אינו זוכה בכסף רק לאחר שנתנה לתוך פיה דרק אז נעשית היא בעלים על הממון עי"ש מש"כ.

ועוד כתב הר"ן דאיכא מ"ד דה"ה ביחד לה מעות שתקנה איזה דבר ג"כ לא יזכה הבעל, כיון שלא יחד לה אלא לאותו דבר, והסברא בזה נראה בר"ן להלן בע"ב בסוף העמוד דמכיון שכל מה שנתן לה הבעל אינו אלא זכות שהאשה תשתמש בשימוש שיוצא מהחפץ לכן אין הבעל יכול לזכות בזה דהשימוש הוא רק בצורה שהאשה משתמשת ולא נתן לה בגוף הדבר כלום ועי' בחזו"א מש"כ לדון בזה.

קלד **במפרש ד"ה לא שנו וכו'.** מבואר דאף אם אמר לה מה שאת נותנת לתוך פיך יכולה היא ליתן לבעל מזה דמשל אשתו הוא זוכה, וכן כתב הט"ז להלכה רכב סק"א, **אולם** הקשה במחנ"א נדרים סי' כ' דממ"נ אם ס"ל שהבת זוכה קודם שנתנה לתוך פיה

אמאי לא זכה בו הבעל, ואם ס"ל כמש"כ בדעת הר"ן שהיא לא זוכה רק בשעה שהיא נותנת לתוך פיה אי"כ איך יכול להנות הבעל מזה הרי הוא נהנה ממון של חתנו ואסור לו כיון שהוא מודר הנאה.

ועי' אבני מלואים סי' פה סק"א] שהביא דבשער המלך הלכ' נדרים [פי"ז הי"ז] כתב דהביאור בזה ע"פ מש"כ בשטמ"ק כאן דמה שנתן האב לבתו הוא בשביל לאכול אבל לא איכפת ליה אם תעשה בזה שימושים אחרים ולכן יכולה היא ליתן לבעל להנות מזה, ולכן לא בטל המתנה אם נותנת לבעלה, וחי' לפי"ז השעה"מ דה"ה אם תמות אשתו הבעל זוכה בזה, ועי"ש שמישב בזה קו' המחנ"א, אולם באבני מלואים תמה איך אפ"ל שהבעל יוכל להנות מזה מחמת שם תרצה יכולה להשתמש מה שרוצה, הרי כ"ז שהאשה לא השתמשה בזה הרי זה שייך לאביה ונמצא שהוא זוכה ממנו והרי הוא מודר הנאה, עי"ש מש"כ לבאר כונה אחרת בדעת המפרש והשטמ"ק.

קלה **ברא"ש** מבואר דלא סגי שיאמר מה שאת נותנת לפיך אלא צריך לומר ע"מ שאין לבעלך רשות בה, ועי' בש"ד סי' רכ"ב סק"א שכ"כ, ותמה על הפרישה שנסתפק בזה, וצ"ב הטעם בזה מה מוסיף שאומר ע"מ שאין לבעל רשות בו, ואמאי לא מספיק במה שהוא אומר מה שאת נושאת ונותנת לתוך פיך, ועי' פתחי תשובה שם שהביא דבשער המלך שם הביא מהראשונים שחלקו וס"ל דבאמת סגי שיאמר מה שאת נושאת וכו' ואין צריך לומר ע"מ שאין לבעלך רשות בו, ויבואר עוד להלן בעי"ב.

דף פח:

יד אשה כיד בעלה

קלו **גמ'** כמאן אזלא הא שמעתא כר"מ דאמר יד אשה כיד בעלה. במשנה בקידושין נחלקו ר"מ ורבנן האם עבד משתחרר בכסף ע"י עצמו ר"מ סבר שאין קנין לעבד בלא רבו ורבנן סבר דיש קנין לעבד בלא רבו, ונחלקו בגמ' שם כג ע"ב רב ששת ור' אלעזר באיזה אופן נחלקו ר"מ ורבנן, רב ששת סבר דנחלקו באופן שנותן לעבד מתנה ע"מ שאין לרבו רשות בו, דר"מ סבר אין קנין לעבד בלא רבו ולכן רבו קונה המתנה, ורבנן סברי דיש קנין לעבד בלא רבו והוה ממון של העבד, ור' אלעזר סבר דבכה"ג שאמר ע"מ וכו' כו"ע מודו דקנה רבו, אלא נחלקו באופן שאמר ע"מ שתצא בו לחירות, וכתבו בתוס' שם דמשמע דלפי רב ששת בכה"ג שהקנה לעבד ע"מ שיצא בו לחירות אף ר"מ מודה דקנה העבד, וכתבו תוס' דכן מבואר בסוגיא כאן שהגמ' אומרת שהמשנה ר"מ היא דיד אשה כיד בעלה ומבואר במשנה שאם אומר לה מה שאת נותנת לתוך פיך כו"ע מודו דלא קנה הבעל, ומבואר דהך סברא מהני אף בעבד שאם יאמר לו בכה"ג שיזכה רק מה שנותן לפיו לא קנה רבו, [ואינו תקנת חכמים של פירות שתיקנו שהבעל זוכה בשל אשתו].

וצריך לבאר הרי לר"מ אין לעבד יד לזכות לעצמו וא"כ מה הסברא שאם כונת הנותן שיזכה בדבר רק כשהוא בתוך פיו לא קנה רבו, ועי"כ צ"ל שכל מה שאין לעבד יד לזכות הוא מחמת שהאדון יכול לזכות בזה, אבל הכא שהאדון לא יכול לזכות במה שבפיו יש לעבד יד לזכות בזה, ולפי האיכא דאמרי בר"ן לעיל בעי"א אף יוכל ליתן לעבד שיזכה בו שימוש מסוים שבשעה שמשמש יהא שלו דאותו שימוש אין לאדון אפשרות להשתמש בו כאן שהמקנה לא הקנה את הזכות שימוש הזה אלא שזה נעשה שלו בשעה שהוא משמש לכן זוכה בו העבד.

אמנם כתבו תוס' שם בשם ר"י דאפשר דהסוגיא כאן קאי אף כר"א דסובר שלר' מאיר אף אם אומר ע"מ שתצא לחירות לא קנה רבו, והא דמבואר בסוגיא דמה שאת נותנת לתוך פיך לא קנה הבעל משום דיש חילוק בין אשה לעבד, דהא מצינו שיש לאשה יד לענין לזכות בגוף שהרי כל התקנה של רבנן דמה שקנתה אשה קנה בעלה אינו אלא לענין הפירות, ולכן אם אומר לה בכה"ג היא זוכה ואין הבעל זוכה ממנה, ועי' ברשב"א בקידושין שמישב הסוגיא כאן באופ"א.

קלו **גמ'** ואי אמרת קנה יתהון בעלה עירוב לא נפיק מרשותיה דבעל. כונת הגמ' דאם יד אשה כיד בעלה נמצא שכל זכית הממון של האשה שיד לבעלה וידה היא של הבעל, אי"כ כמו שהבעל אינו יכול לזכות את שלו לאחרים דע"י זכיתו הדבר לא יוצא מרשותו, ה"נ יד האשה היא כיד הבעל ולא תוכל לזכות לאחרים.

אולם צ"ב אמאי לרבנן שחולקים על ר"מ דיש קנין לאשה בלא בעלה לא מקשה הגמ', הרי כל כח הקנין שלה הוא רק בכה"ג שאדם נותן לה ע"מ שלא יזכה בו הבעל, והרי זה ברור שאף לר"מ יש חילוק בין אשה לעבד וכמו שכתבו תוס' בקידושין כד ע"א שבגוף עצמו יש זכיה לאשה דכל מה שתיקנו רבנן הוא את הקנין פירות של האשה שזה יהא לבעלה, ויש לישב.

קלה **גמ'** מודה ר"מ לענין שיתופי מבואות דכיון דלזכות לאחרים הוא מיד בעלה זכיא. ביאור הדבר דכונת הגמ' לומר דכמו שאם הבעל נותן לה מתנה יש לה יד לזכות לעצמה, ה"נ כשהבעל רוצה שתזכה לאחר הרי זה מסתלק מזכות שיש לו בידה ולכן יכולה לזכות לאחרים דלא חשיב יד של הבעל.

ומסקנת הגמ' אלא אמר רב אשי דרק בכה"ג שיש לו חצר באותו מבוי דאמרין מיגו דזכיא לנפשיה זכיא לאחרנא, וכונת הגמ' דבכה"ג שצריכה לזכות לעצמו לגמרי בחבית אז יש כאן סילוק גמור של הבעל מהזכות שיש לו ביד של אשתו ולכן יכולה לזכות לאחר, אבל היכא דאינה זוכה באותה חבית לעצמה אין לה כח לזכות לעצמה משל הבעל ונראה מדברי הגמ' שהנדון כאן הוא האם יש כאן סילוק גמור של הבעל או לא וצ"ב הרי מאותו סיבה שאם יש לה זכות בחצר הוא מסתלק מהזכות שיש לו לגמרי, ה"נ כשרוצה שהיא תזכה לאחרים העירוב ע"כ כונתו שהוא מסתלק מהזכות שיש לו ביד האשה ועיין.

דעת הראשונים להלכה אם יש יד לאשה בלא בעלה

קלט **ר"ן ד"ה ולענין הלכה וכו'.** מבואר ג' דעות בר"ן, דעת ר"ש הנגיד דהלכה כשמואל דאף שהוא נדון של איסורים כיון שעיקר הנדון הוא נדון של ממון קי"ל כשמואל בממונא, ור"ת פסק כרב וכתבו תוס' בקידושין והראשונים שם דכיון שהשאלה נשאלה בנדרים שזה ענין של איסור לכן זה חשיב כנדון של איסורים והלכתא כשמואל באיסורי, ודעת הרמב"ם שיטה אמצעית דאע"ג דקי"ל כשמואל אפ"ה צריך הוא לומר לה ע"מ שאין לבעלך רשות בה וצ"ל מה שתרצי עשי, והא דצריך להוסיף לה לשון מה שתרצי

עשי ביאר הר"ן דס"ל לרמב"ם דשמואל נמי סבר כר' מאיר אלא סבר שכמו שסבר רב שאם אמר מה שאת נותנת לפיך יהא שלך לא זוכה בזה הבעל, ה"נ כשאמר מה שתרצי עשי הכונה שתזכה רק בשעה שהיא תשתמש ואין הוא מקנה לאשה עכשיו לגמרי, אבל כ"ז שלא השתמשה במעות הם עדיין הוא של אביה.

וצריך להבין לפי סברה זו אמאי ר"מ חולק הא כתב הר"ן במשנה שאף אם אומר לה שתעשה בו שימוש מסוים לא קנה הבעל וא"כ מ"ש אם אומר מה שתרצי תעשי דזוכה הבעל, ואפשר דס"ל לר"מ שאם אומר בנוסח כזה דמה שתרצי עשי הדבר מתפרש שמקנה לה את זה לגמרי.

אולם בתוי"ט במשנה כתב דברמב"ם בפירוש המשנה בקידושין משמע דסבר שהלכה כחכמים ולא כר"מ ולכן כתב דברמב"ם [פ"ג מזכיה הי"ד] מבואר שאם אמר לאשה שמקנה לה חפץ ע"מ שתאכלי ותשתי בהן או ע"מ שתתלבשי לא קנה הבעל וה"ה בעבד לא קנה האדון, ולא הזכיר הרמב"ם שצריך לומר לה ע"מ שאין לבעלך או לרבך רשות בו כמבואר במתני, וכתב דדעת הרמב"ם הוא דכל מה דבעי שיאמר לה לאשה ע"מ שאין לבעלך רשות בה הוא רק באופן שאומר לה מה שתרצי תעשי דכיון שהלשון של מה שתרצי עשי אינו במשמע שמקנה לה לדבר מסוים אלא משמעות הלשון הוא שנותן לה לגמרי, ורק מכיון שמוסיף ע"מ שאין לבעלך רשות בו אמרינן דכונתו שלא תקנה אלא בשעה זו ולכן לא קנה הבעל, ומבואר מדבריו דמה דבעי הנך תרי לישנא הוא לידע שהוא מקנה לה רק לדבר מסוים.

ולפי סברת התוי"ט י"ל דדעת הראשונים שהובא לעיל דס"ל דלא סגי אם יאמר לה מה שאת נותנת לתוך פיך וכו' אלא צריך לומר לה ג"כ ע"מ שאין לבעלך רשות בו עולם, ולכאורה אמאי לא סגי אם יאמר שנותן לה שתתן לתוך פיה, וצ"ל משום דאף אם יאמר מה שאת נותנת לתוך פיך לא סגי דאותו לשון לא משמע שמקנה לה רק באותה שעה אלא אפשר לפרש אותו לשון שמקנה לו את זה עכשיו לענין שימוש זה ובכה"ג הבעל היה זוכה ממנה, ורק מכיון שאומר ע"מ שאין לבעלך וכו' מוכח שמקנה לה את זה רק בשעה שהיא תשתמש בזה.

דף פט.

קמ) גמ' ר"ע אומר עד שיהא איסור נדר בשעת אלמנות. מבואר דאע"פ שכל העינוי נפש יהא רק כשתתגרש מ"מ יכול הבעל להפר כיון שבשעת הנדר היא תחתיו כדדרשינן מקרא, אולם הר"ן לעיל פ' ע"א כתב דאע"פ שיכול להפר אף שלא חל הנדר מ"מ אם הנדר לא ראוי להיות עינוי נפש לאשה לא יוכל להפר, ולכן כתב הר"ן דהא דיכול להפר כאן כיון שהבעל יכול כל רגע לגרשה לכן אין הדבר תלוי בה ומשום"ה יכול הבעל להפר, וע"ע לעיל מש"כ דנחלקו ב' תי' הר"ן בכתובות אם בנדר של בינו לבינה ג"כ נאמר הך דינא שיכול להפר אם כל המצב של בינו לבינה יהא לאחר שתתגרש.

קמא) גמ' אפי' תימא ר' ישמעאל מתני' תליא נפשא ביומא וכו'. הר"ן ביאר דכל סברת ר"י היא רק אם בשעת אמירת הנדר היה עומד שתשנה את הרשות שהיא נמצאת ולכן בזה אמרינן דאזלינן בתר חלות הנדר, אבל אם בשעת אמירת הנדר היה ראוי לחול באותו רשות לא אזלינן בתר חלות האיסור של הנדר, וע"י בטי"ז [רכ"ח ס"ק כ"ב] שכתב לבאר מחלוקת דאביי ור"ח באופ"א דאביי ס"ל דנדר לאחר זמן חשיב שחל מיד כיון דזמן ממילא אתי ולכן יוכל להפר מיד, ור"ח סבר דלאחר זמן הוא כלאחר מעשה ולכן הכריח דר"י פליג על המשנה, והביא דכן פ' הרמב"ן בתשובה.

ובמפרש ביאר הסוגיא באופ"א דטעמא דר' ישמעאל דהבעל יכול להפר משום דאמרינן כל הנודרת ע"ד בעלה היא נודרת ולכן לא יוכל להפר רק בנדרה לאחר שתנשא אבל אם לא קבעה זמן שהנדר יחול לאחר שאנשא לא שיד לומר ע"ד בעלה נודרת, וה"ה בלאחר שאגרש לא שיד לומר ע"ד בעלה ולכן לא יוכל להפר, וע"י בחי' הגרז"ס שכתב דכ"ז לפי שי' הי"מ שהובא בר"ן לעיל בר"ן עג,ב דלא אמרינן כל הנודרת באדם אחר דהא קודם הנשואין אינו בכלל בעל, [והנה לעיל פד ע"א הביא הר"ן מש"כ בירושלמי לתלות פלוגתת ר"י ור"ע והר"ן כתב שהבבלי חולק ע"ז, ומהא דאמר אביי לכאורה הוא דלא כהירושלמי].

מסר האב לשלוחי הבעל

קמב) גמ' זה הכלל דקתני גבי ואלו נדרים לאתויי מסר האב לשלוחי הבעל. בר"ן מבואר דכונת הגמ' דאין הבעל מיפר בקודמין היינו לענין נדרים שנדרה קודם שמסרו אותה לשלוחי הבעל, אבל נדרים שתידור מכאן ולהבא הרי היא ברשות הבעל, דע"י מסירתו לשלוחי הבעל הו"ל ככניסה לחופה ולכן מיפר לה נדרה.

אולם הטור ס' רל"ד ס"ח פליג ע"ז דאמנם יש יציאה מרשות של אב שלא יוכל להפר אבל גם הבעל לא יוכל להפר דאינה ברשותה לגמרי לענין הפרת נדרים, והבית יוסף הקשה מדברי הר"ן כאן שמבואר שהבעל מיפר, וע"י בטי"ז רל"ד סק"ט שדייק מלשון הרא"ש שכתב בכונת הגמ' שאם אחרי שמסר אותה לחופה גירשה והחזירה אין הבעל מיפר כיון שהוא קודמין דמרשות אב יצאה, והרא"ש ביאר כן כונת הגמ' דלכן אינו מיפר כיון שהוא קודמין ומבואר דבלי"ז היה מיפר וע"כ דע"י מסירתה לחופה היא נחשבת כנשואה, ולכן כתב דכונת הטור הוא דאינו מיפר משום חומרא בעלמא אבל מעיקר הדין הוא מיפר, וע"ע מה שהאריך הטי"ז בס"ק י"ג בדעת הטור אם חוזרת אח"כ לרשות אביה.

וע"י ברש"ש בדף עג,ב שכתב דהטור למד דין הפרה מתרומה דכמו שמבואר בגמ' לענין תרומה שאינה אוכלת משום דחשינן לסימפון ה"ה בהפרה חשינן לזה וע"כ יוכל הבעל והאב להפר ממ"נ שאם ימצא מום נמצא שאינה אשתו והיא ברשות האב, ואם לא נמצא שהועילו המסירה ויכול האב להפר לה, ובשלמי נדרים הביא מההפלאה דמשום חשש סימפון לא חלה ההפרה אלא לאחר הנשואין וכ"ז שלא נשאה יש כאן הפרה מספק, ע"י בקרן אורה שהק' סתירה בדעת הרמב"ם האם יוכל הבעל להפר לאחר דמסרה לשלוחי הבעל, [וע"י מש"כ בכתובות מט ע"א].

דף פט:

קמג) מתני' קונם שאיני נהנה לאבא ולאביך אם עושה אני על פיך. בר"ן ביאר דהכונה שאסרה בקונם הנאה מאבא או מאביו ותלתה הדבר בתנאי אם אני עושה על פיך דהיינו אם הבעל יהנה ממנה, וביאר הר"ן דיוכל להפר אע"פ שהנדר עדיין לא חל מכיון שעכשיו יש עליה מצב של בינו לבינה, או מחמת התנאי שהבעל לא יכול להנות ממנה, או משום שאסרה את עצמה שלא להנות מאבא או אביו דדבר זה חשיב בינו לבינה כדמבואר לעיל פב, דהנאת פלוני עלי הוה נדר דבינו לבינה, ודעת הר"ן שם דאף לר' יוסי הדין כן וכולהו פירקין ר"י היא כמבואר בגמ' לעיל, מיהו מש"כ הר"ן וכיון שכן חל הנדר מיקרי, צ"ב דהרי האיסור בפועל לא חל שהבעל עדיין לא נהנה ממנה ויבואר להלן.

ברא"ש ביאר דהוה נדר דבינו לבינה כיון שנאסרת להנות מהם גנאי הוא לבעל דמחמת שהיא עושה לבעל היא נאסרת להנות מאבא או מאביו, וכתב בלחם משנה [פ"י"ב הי"ב] דהא דהוצרך הרא"ש לטעמא דגנאי הוא לה ולא פ"י כהר"ן דהוה בינו לבינה מחמת עצם האיסור שלא יכולה להנות מהם, משום דהרא"ש ס"ל לעיל לעיל פב, דלר' יוסי הנאת פלוני עלי לא הוה נדר דבינו לבינה דלא איכפת לבעל במה שלא תהנה מפלוני ולכן הוצרך לטעם חדש דגנאי הוא לו.

אולם הקשה הלחם משנה בדעת הטור [ר"ד סעי' ס] דסבר להלכה כרבנן דהנאת פלוני עלי הוה נדר עיניו נפש ומ"מ בדינא דמתני' [בסעי' סט] כתב הטור כטעם של הרא"ש דגנאי הוא לה שלא יכולו תוכל להנות מהם אם היא עושה ע"פ, ועי' בקר"א וחת"ס ושלמי נדרים.

נדר על תנאי אם חשיב עיניו נפש

קמג) מתני' קונם שאיני נהנת לך אם עושה אני ע"פ אבא וע"פ אביך. בר"ן ביאר דהכונה שאוסרת את עצמה שלא תהנה מהבעל אם היא תהנה לאבא או אביך, ובכח"ג יש בנדר משום עיניו נפש שלא תוכל להנות מהבעל [ואף לר' יוסי הוא עיניו נפש] אבל בתנאי ליכא לא משום בינו לבינה ולא משום עיניו נפש דלא איכפת לה שהם לא יכולים להנות ממנה, וביאר הר"ן דטעמא דיוכל להפר כיון שלא תוכל להזהר שלא לעבור על התנאי וס"ל להך תנא דכח"ג מיפר אע"פ שלא חל הנדר, [ועי' בר"ן צ ע"א (ד"ה מיהו) שכתב דבכח"ג שהיא מצטערת אם לא תעשה ע"פ אבא ואביך "כאילו עשתה דמי", ונראה מדבריו שכונתו למה שכתב באופן הראשון של המשנה דבכח"ג חל הנדר מיקרי, וה"נ שהיא מצטערת א"כ ודאי שתעבור על התנאי ודנים כאילו שעברה על התנאי וממילא חל הנדר וצ"ת].

אולם בטור [סי' רל"ד סעי' סט] כתב דאף בסיפא של המשנה צריך לומר דאיכא משום בינו לבינה דגנאי הוא לבעל שמחמת שהיא תהנה את אביה או אביו היא נאסרת להנות ממנו, וכן משמע ברא"ש בפסקים כאן עי' בקרבן נתנאל אות ח', ומבואר דחולקים על סברת הר"ן אלא אף דשכיח שתעבור על התנאי מ"מ לא יכול להפר, וס"ל דבעינן שגם בתנאי יהא משום בינו לבינה, ועין לעיל פ ע"א שהובא שכן הוא דעת הר"ם בר שניאור שהובא ברשב"א שם, ועי' בש"ך [רל"ד מ"ה] שעמד בזה שנחלקו הר"ן ורבנו ירוחם והרא"ש האם יכול להפר בכח"ג שזה שכיח שיעבור על התנאי, [ועי' לעיל פ ע"א שהובא דהרע"א והאבנ"מ [עד ג] תמחו דמפורש בגמ' בכתובות ע"ב דבכח"ג שזה שכיח שתעבור על התנאי יכול להפר קודם שחל הנדר].

ומבואר בר"ן ובראשונים דאף לרבנן שהבעל מיפר אע"פ שחל הנדר מ"מ לאו בכל גוונא יכול להפר אלא דוקא באופן כזה שיש בתנאי משום בינו לבינה או בכח"ג שהיא עשויה לעבור על התנאי, וכן כתב הר"ן לעיל פ ע"א, [עיי"ש בר"ן דביאר לפי"ז קושית הגמ' בריש פרקין לא תרחץ ולא תאסר דאף לרבנן שהבעל מיפר אם לא חל הנדר מ"מ אם יכולה להעמיד עצמה שלא תעבור על התנאי אף לרבנן לא תוכל להפר].

והקשה בקרן אורה דהא בגמ' מבואר שרבנן דרשו מקרא דאפשר להפר הנדר קודם שחל וא"כ מנלן דבעינן שיהיה בתנאי עיניו נפש או בינה לבינה או שיהא שכיח שתעבור עליו, [וכתב דלפי מש"כ תוס' דהוה רק אסמכתא א"ש], ועוד יש להקשות הרי איכא מד"א בגמ' דכשם שנחלקו ר"י ורבנן בהפרת בעל ה"נ נחלקו בשאלה לחכם דלרבנן חכם יכול להתיר הנדר קודם שהוא חל, והרי זה ברור דכל הסברא שכתב הר"ן דשכיח או שיש בתנאי בינו לבינה ל"ש לומר בשאלה לחכם וע"כ דהתם מיפר קודם שחל הנדר בלא תנאים וא"כ מנלן שבעל מיפר רק באופנים אלו.

ונראה לבאר דזה ברור דלרבנן דסברי שבעל מיפר קודם שחל הנדר או למד"א דחכם מתיר קודם שחל הנדר כדדרשינן מקרא דמיפר מחשבות ערומים או שזה סברא נתחדש בזה שיש כח הפרה כבר בשעת אמירת הנדר קודם שיחול חלות האיסור של הנדר, אולם בהפרת בעל כיון שהתורה אמרה שהבעל מיפר רק נדרי עיניו נפש או בינו לבינה ע"כ אין כונת התורה שדין הפרה הוא סוג נדרים כאלו של עיניו נפש או בינו לבינה, אלא כונת התורה שכל דין הפרה של הבעל להפר הוא להפר את העיניו נפש ובינו לבינה ולכן אף נדרה נדר של עיניו נפש מ"מ אם מוכח כלל שהאשה תבוא לידי כך למצב של עיניו נפש אין לבעל כח להפר הנדר, ולכן אם נדרה ותלתה בתנאי ואין סיבה שתעבור על התנאי לא יכול להפר כיון שלעולם לא תבוא למצב של עיניו נפש ודבר לא נחשב שיש כאן נדר של עיניו נפש, אבל באופן שיש מכח התנאי עכשיו הענין של בינו לבינה או עיניו נפש יכול להפר קודם שחל הנדר שהרי זה כל הטעם של ההפרה, וחידוש הר"ן דאף באופן כזה שהנדר לא חל עדיין מ"מ אם שכיח שתעבור על התנאי ג"כ יכול להפר דכיון שהדבר עומד להיות שיהא כאן עיניו נפש או בינו לבינה חשיב עיניו נפש עכשיו לרבנן שהבעל מיפר קודם שחל הנדר חלה ההפרה, [והטור חולק דמה ששכיח אינו סיבה מספקת דעדיין אין כאן עיניו נפש או בינו לבינה].

ולפי"ז א"ש מה שהעיר בקרן אורה שבפסוק משמע שכל נדרים יכול להפר קודם שחל הנדר וגם אצל חכם בכל גוונא יכול להפר, דדוקא בהפרת בעל שכל כח ההפרה שלו היא רק בנדר של עיניו נפש או בינו לבינה צריך שהדבר יהא ראוי לאותו דבר, [ולפי"ז אפשר לומר דמש"כ הר"ן דמשו"ה "חל הנדר מיקרי" אין הכונה דחל חלות האיסור בפועל אלא כונתו דהענין של ההפרה הוא מחמת שיש בנדר עיניו נפש או בינו לבינה וזה קיים כבר עכשיו ולכן לרבנן דמיפר קודם שחל הנדר יכול הכא נמי להפר].

ויש להוסיף בזה עוד דבר"ן לעיל ע"ב בקושית הגמ' לא תרחץ ולא תאסר כתב שאם לא מיזדהר איניש בתנאי יכול הבעל להפר עכשיו קודם שחל הנדר אע"פ שמה שאסור לה עכשיו לאכול הוא מחמת איסור דרבנן שלא נזהר בתנאי ולא מחמת איסור של הנדר מ"מ יכול להפר כיון שלרבנן יכול להפר קודם שחל הנדר אלא צריך שיהא כאן מצב של עיניו נפש או בינה לבינה לכן אף בכח"ג שהעיניו נפש עכשיו הוא לא מחמת איסור או תנאי אלא מחמת חשש דרבנן, [ועי' בחי' בית מאיר שם ובחת"ס כאן שעמדו בזה].

קמה) ברמב"ם הלכ' נדרים [פ"ב הי"ב] כתב ז"ל יש לבעל ולאב להפר נדרים שעדיין לא חלו ולא נאסרה בהן, כיצד כגון שאמרה היין אסור עלי אם אלך למקום פלוני הרי זה מיפר אע"פ שעדיין לא הלכה ולא נאסרה וכן כל כיוצא בזה עכ"ל, וכתב בכס"מ שמבואר דעת הרמב"ם שבעל מפר קודם שחל הנדר אע"פ שאין עכשיו בתנאי משום בינו לבינה ואף דלא שכיח שתעבור על התנאי מ"מ יכול להפר דבעל מיפר קודם שחל הנדר דומה להא דמבואר בחכס שיכול להתיר קודם שחל הנדר, וכן הוא דעת הרשב"א לעיל פ ע"א [עיי"ש שהובא דבריו].

ולפי"ז הביאור במשנה כפשוטו דלעולם יכול להפר לעולם כ"ז שלא חל הנדר ועי' בש"ך רלד מה, ועי' לעיל ע"ט ע"ב בדברי הרשב"א שביאר קושית הגמ' לא תרחץ ולא תאסר באופ"א, ועי' בחת"ס כאן מש"כ לבאר ברמב"ם דס"ל כהר"ן ולדבריו בעינן נמי שיהא עכשיו בינו לבינה.

נדר עינוי נפש והתנאי בינו לבינה

קמו) ר"ן ד"ה תנאי שאני נהנית וכו'. כתב הר"ן דיש ב' חידושים בברייתא א' לרבנן דאף באופן שהנדר הוא עינוי נפש והתנאי הוא בינו לבינה יכול הבעל להפר קודם שחל הנדר אע"פ שהנדר והתנאי לאו בחד גוונא, וצ"ב כונתו מה נפק"מ שהתנאי והנדר לאו בחד גוונא הא לרבנן לעולם יכול להפר קודם שחל הנדר.

והנה בחזו"א [לעיל עט, ב] כתב דבטור מבואר דבכה"ג שהנדר היה על דבר שהוא עינוי נפש ובתנאי יש משום בינו לבינה דיכול הבעל להפר קודם שחל הנדר ומ"מ ההפך חלה רק כל זמן שהיא תחתיו כדין נדר דבינו לבינה ואינו מיפר לעולם ולא הוה כנדר של עינוי נפש, דהטור [סי' רל"ד סעי' ט] בדינא דמתני' כתב בסו"ד הילכך אינו מיפר לעולם אלא בעודה תחתיו, והרי לדעת הטור בין ברישא ובין בסיפא של המשנה הנדר הוא משום עינוי נפש דברישא שאסרה על עצמה הנאת אבא ואביך הוה כהנאת פלוני דלהלכה הוא עינוי נפש וכ"ש בסיפא שאסרה הנאה מהבעל, והתנאי אינו אלא בינו לבינה כמבואר בטור שם, ומבואר דמכיון שהנדר בפועל עדיין לא חל רק שמחמת הנדר יש עכשיו בינו לבינה לכן כל כח ההפך של הנדר הוא כדין בינו לבינה, וכתב בחזו"א ואין לזה מקור, ובסברא אין התנאי גורם כלום אלא דמיקרי כאילו חל הנדר ויכול להפר עכשיו אבל הפרתו אף לזמן שאינו תחתיו כדין עינוי נפש עכ"ד.

ונראה דסברת הטור הוא ע"פ מש"כ לעיל דאף לרבנן שיש כח לבעל או לחכם להפר ולהתיר את הנדר קודם שהוא חל, מ"מ בהפרת בעל דין ההפך הוא על העינוי נפש ובינו לבינה ולפיכך ס"ל לטור דכל שהנדר גורם שיש עכשיו בינו לבינה יכול להפר את הדין בינו לבינה שיש בנדר עכשיו ולכן אע"פ שהנדר הוא עינוי נפש כל כח ההפך הוא רק על הבינו לבינה, ואין הכונה שמחמת הענין של בינו לבינה עכשיו אנו דנים את הנדר בעצמו כאילו שהוא חל עכשיו.

אולם נראה שלפי הר"ן שכתב דאף באופן שאין עכשיו משום בינו לבינה אלא אף שתלתה הנדר בתנאי ששכיח שתעבור על התנאי יכול הבעל להפר, ע"כ שההפך היא את האיסור שיש בנדר, וא"כ נראה דה"ה היכא שבתנאי יש בינו לבינה והנדר הוא איסור של עינוי נפש ג"כ יוכל להפר מדין עינוי נפש וכמש"כ בחזו"א וכן נראה בר"ן בריש פרקין פ ע"א, [ולפי"ז אפ"ל שכונת הר"ן כאן שכתב דס"ד דכיון דלא בחד גוונא ס"ל לא יוכל להפר עכשיו כונתו דלא יכול להפר משום עינוי נפש רק משום בינו לבינה וכדעת הטור והחידוש של רבנן שיכול להפר אף משום עינוי נפש וההפך חלה אף לאחר שתתגרש ודו"ק].

קמו) ר"ן בא"ד. כתב הר"ן דיש חידוש בברייתא אף לר"נ דסבר שאין הבעל מיפר קודם שחל נדר בהא דנטולה אני מן היהודים אם משמשת דקס"ד דמכיון שיש בתנאי ג"כ משום בינו לבינה יוכל להפר דכה"ג חל הנדר מיקרי, ולא נתברר מה כונתו הרי ע"כ אין הכונה שחל האיסור של הנדר וא"כ מדוע מה שיש עכשיו ענין של בינו לבינה יכול להפר לר"נ, וצ"ל כונתו דס"ד דאף לר"נ אפשר להפר קודם שחל הנדר אלא דסובר דכ"ז שלא חל אין בזה דין בינו לבינה, משא"כ הכא דאף בתנאי יש בינו לבינה.

קמה) גמ' אתא רב אחא ושבישיה ואינסיב איתתא. הר"ן ביאר הטעמו לומר שלא יהיה נאסר לאחר שינשא כיון שרצה שיכול להפר הנדר דאין החכם מתיר אלא לאחר שחל הנדר, **בקה"י** [סי' מ"ג] הביא דהמהרי"ט ח"א סיי"ט הקשה דכיון שכל הנדר יחול רק אם יעבור על התנאי וינשא אשה א"כ אמאי חל הנדר הא כיון דהטעמו רב אחא שלא יאסר הו"ל בכלל נדרי שגגות, כדתנן לעיל כה, ב, שאם אדם אמר שאני אוכל שאני שותה ושכח ואכל ושתה דלא חל עליו האיסור משום נדרי שגגות, והיינו שתלה את האיסור של הנדר בתנאי שיאכל, וכיון שבשעת קיום התנאי לא ידע שחל עליו האיסור לא חל עליו האיסור, וא"כ ה"נ כיון שתלה האיסור בשעת נשואין וכיון שהוא סבור שלא חל הנדר הרי"ז כנדרי שגגות.

ותי' בקה"י דאפשר שהתנאי לא היה שלא יעשה מעשה קידושין ונשואין כ"ז שלא ילמד, אלא התנאי היה שאם יהיה במצב שהוא נשוי כל שלא ילמד יאסר כל הנאות שבעולם עליו, וא"כ י"ל דהה"נ כל זמן שלא נודע לו מהאיסור לא חל הנדר מחמת שהוא נדרי שגגות, אבל לאחר שנודע לו שהטעמו והוא יודע שעבר על התנאי שאסור לו להיות במצב שהוא נשוי כ"ז שלא למד מעכשיו יחול עליו הנדר, ואה"נ שלא היה רב אחא צריך לומר לו מהנדר אלא דחשש שידעו לו שנאסר.

קמט) גמ' ההוא גברא דאיתסר הנייתא דעלמא עלייה. כתב הרא"ש דאע"פ שא"א לחיות בלא הנאות העולם וא"כ הוה נדר שוא דמבואר לעיל טו ע"א שאם אמר נדר שלא אישן ג' לא חל עליו איסור כלל שהרי זה א"א לקימו, מ"מ כיון שאפשר שלא יחול עליו הנדר דשמא לא יעבור על התנאי לכן לא הוה בכלל נדר שוא, **וכ"כ** התוס' בגטין לה ע"א [ד"ה ונודרת] דאע"פ דבכלל נדר שא"א לקימו לא חל עליו האיסור כלל ועובר מיד משום בל יחל ולוקה, הכא כיון שאפשר שלא יחול הנדר שהרי יש בידו שלא לעבור על התנאי לכן אם עבר על התנאי חל עליו הנדר ועי' תוס' כתובות עא ע"א [ד"ה שלא תטעום].

אולם תוס' שבועות כט כתב בשם ר"ת והובא ברא"ש בכתובות בפרק המדיר דלא כתוס' הנ"ל שחלקו ע"ז דאף שתלה נדר שא"א לקימו בתנאי לא חל הנדר, ולפי"ז צ"ל דמייירי הכא שלא אסר על עצמו הנאה מכל העולם אלא ממקצת בנ"א וכמו שכתב הריטב"א כאן, **ועי' בחזו"א** ובקו' יונת אלם סי' ז' שביארו סברת תוס' בגיטין ובכתובות בהא דנדר שוא מעיקרא לא חל וכשתלה בתנאי ועבר על התנאי חל הנדר, [ועי"ע מש"כ בחי' הגר"נ פרצוביץ צ"ל בגיטין בכ"ז].

דף צ.

העובר על נדרו כשיודע שחכם יתיר הנדר

קנא גמ' ושרקיה בטינא. הרא"ש ביאר כי הפשיט בגדיו לפי שנאסר מהנאת העולם וטח אותו בטיט, והר"ן ביאר כדי להראות לו שהוא צריך לאלתר לבריות ובעי לכבס בגדיו משמע שלא הפשיט לו בגדיו אלא שטח אותו בטיט להראות לו שהוא צריך את הנאת הבריות.

וכתב **בביאור הגר"א** [רכ"ח ס"ק ל"ה] שנחלקו הרא"ש והר"ן האם מותר לאדם לעבור על הנדר באופן שיודע שחכם יתיר לו מיד את האיסור, דהרא"ש סבר דאף בכה"ג אסור לעבור על הנדר ולכן הוצרך להפשיט לו בגדיו להראות לו שהוא נצרך לבריות, אבל הר"ן סבר דכיון דכיון שחכם עוקר הדבר מעיקרו מותר לו לעבור על האיסור בכה"ג שיודע שחכם יתיר לו מיד ולכן לא הוצרך להפשיט לו בגדיו ונראה שלמד שעצם הלבישה היא הנאה.

ועיקר הדבר כתב בית יוסף סי' רכ"ח בשם תשובות הרשב"א המיוחסת לרמב"ן סי' רע"א וכ"כ בשו"ת הרשב"א הובא בב"י [ח"ה סח] שכתב דמותר לעבור על הנדר כשיודע שיתירו לו והוכיח כן מסוגין, וכן פסק בשו"ע רכח סעי' יח, אולם עי' בשער המלך בפ"ו משבועות ה"ה שכתב דמדברי הרשב"א משמע דרק במקום שיש צורך הותר לעשות כן כגון במקום שלום בית, וע"ע לעיל פא ע"ב שנתבאר הא דכתב הר"ן בשם הירושלמי שאם אסר הנאת בני עירי עלי יכול לשאול אצל חכם באותו העיר דאע"פ שאסור לו להנות מהם כיון שחכם עוקר נדר מעיקרא יכול לעבור על הנדר על דעת שהחכם יתיר לו את הנדר.

ומבואר מדברי הגר"א שנחלקו הרא"ש והר"ן בגדר הדין דחכם עוקר הדבר מעיקרו דלר"ן הוא עקירה גמורה דלא נחשב שבאותו שעה עבר איסור והרא"ש סובר דאינו עקירה למפרע ממש אלא באותו שעה עבר איסור ורק לגבי הנדון של מכאן ולהבא אנו דנים שלמפרע לא היה איסור, וכן כתב הרא"ש בפסקים בפרק הנודר מן המבושל דף נב, ע"א שהביא משי"כ בירושלמי דהא דנדרים בכלל דבשל"מ ולא אמרינן דכיון שעוקר מעיקרא נמצא שמעולם לא היה נדר כאן דכיון שאינו אלא מכאן ולהבא, ומבואר שאינו עקירה למפרע כאילו לא היה, ולכן להרא"ש אסור לעבור על הנדר אע"פ שיודע שמיד יתירו לו, **בעיקר** הנדון האם הוא עקירה למפרע ממש או לא עי' בשערי ישר [ש"ב פ"ט ופ"ז פ"ח] ובגרי"ז סוף הלכות נזירות, וע"ע קו"ש פסחים קע"ג ובשיעורי הגר"ש סי' י"ח ואכמ"ל. **ולוא** דברי הגר"א אפ"ל באופ"א שהרא"ש והר"ן נחלקו מה אסר על עצמו, דברא"ש מבואר שאסר על עצמו הנאת העולם דהיינו שלא רק לא יהנה מבני אדם אלא משאר החפצים בעולם לא יהנה דהיינו אף מהבגדים, אבל בר"ן מדויק שאסר על עצמו הנאת בריות שלא יהנה מבני אדם אבל משאר חפצים מותר ולפ"ז היה מותר לו ללבוש את הבגדים ולכן טינף את בגדיו כדי שיהא צריך לבריות שיכבסו לו בגדיו.

אין חכם מתיר עד שיחול הנדר

קנא גמ' מחלוקת בהפרה אבל בשאלה ד"ה אין חכם מתיר א"כ חל הנדר. הרא"ש ביאר וסמך ליה כל היוצא מפיו יעשה, והר"ן כתב לא יעקור חלות דבריו, ונראה מדבריהם שכדי שיוכל חכם להיתר הנדר צריך שיחול בפועל חלות האיסור של הנדר.

אולם מדברי הש"ך [רכ"ח ס"ק ל"א] ורע"א שם סעי' י"ז נראה דהביאור בזה באופ"א שהביאו דבתשובות הר"ן סי' נ"א כתב לדון במי שנשבע שלא להיות בתוך העיר בשבת ובא לישאל על שבועתו בע"ש בין השמשות וכתב הר"ן דלהצד שספק דאורייתא מהתורה לחומרא יכול חכם להתיר השבועה בבין השמשות כיון שצריך מהתורה לנהוג באיסור באותו זמן מחמת ספק לכן חשיב חל הנדר, אבל אם ספק דאורייתא מדרבנן לחומרא אין חכם יכול להתיר דמהתורה אין כאן איסור כלל.

והקשה בחת"ס כאן דאף אם ספק דאורייתא מהתורה לחומרא כל האיסור הוא רק מפני שמהתורה צריך לחשוש בבין השמשות שעכשיו כבר לילה אבל אם באמת עכשיו הוא יום אין כאן איסור כלל, וא"כ אם כלפי שמיא עכשיו הוא יום נמצא שבאמת אין כאן איסור נדר וא"כ איך יכול חכם להתיר דשמא כלפי שמיא הוא באמת יום, [וכתב בחת"ס דאם משום דיש סברא לומר שדעת הנודר לאסור על עצמו כל זמן שאסור לו לאכול א"כ אף אם ספק דאורייתא מהתורה לקולא ורק מדרבנן צריך להחמיר הא כיון ששו"ס אסור לו דעתו היה לאסור אף את זה], ועי' בקובץ שיעורים [ח"ב שבועות אות ט] שכתב דמוכח מזה דהא דאין חכם מתיר את הנדר כ"ז שלא חל אינו משום דבעינן שהנדר יחול בפועל האיסור של נדר, אלא דבשביל שיוכל החכם להפר בעינן שיהיה נפק"מ בפועל מהנדר ולכן כל שמחמת ספק דאורייתא לחומרא צריך לנהוג שיש כאן איסור נדר מימלא יכול חכם להפר ודלא כמשמעות הרא"ש והר"ן.

עי' בתפארת ישראל על המשניות [אות נ"ח] שכתב ע"פ סברת תשובות הר"ן דה"ה באחד שקיבל ע"ע תענית למחר שיכול להפר הנדר כשהגיע זמן תפילת מנחה כיון שצריך לקבל תענית בתפלתו, והסברא כנ"ל דכיון שיש עתה נפק"מ מהנדר שצריך לקבל תענית יכול להתיר עכשיו, [ודבריו מחודשים דהתם אע"פ שמחמת הנדר צריך קבלת תענית מ"מ אין צריך לנהוג איסור מכח הנדר אלא שיש הלכה בתענית שצריך קבלת תענית], והביא בקו"ש שם דהרע"א בשו"ע סי' ר"ג כתב בשם שו"ת הר"ן שמי שאסר על עצמו בשינה היום אם ישן למחר דלמד"א לעיל יד, ב דסבר שמותר לו לישן היום ולא חוששין שמא ישן למחר משום דבתנאי מיזדהר אינשי, לא יכול היום לישאל על הנדר דהו"ל כאילו לא חל הנדר אע"פ שהאיסור של הנדר הוא עכשיו ורק התנאי הוא למחר דכיון שכל הנפק"מ של האיסור שנה הוא מכח השינה של למחר לכן לא יכול להפר, ומבואר מכ"ז שהדין שאין להתיר הנדר כ"ז שלא חל הוא לא בעינן שהנדר יחול בפועל אלא דבעינן נפק"מ מהנדר וכנ"ל.

ויש לעין בהא דמבואר בגמ' שאם אמרה נטולה אני מן היהודים אם משמשתך דלא יוכל להפר לר' נתן כיון שבפועל הנדר לא חל ולכאורה אע"פ שלא חל הנדר הרי היא בפועל לא תשמש דע"ז תאסר וא"כ למה לא נחשב שיש נפק"מ מהנדר וכדאמרינן בהתרת חכם, וצ"ל דבעינן נפק"מ מהאיסור של הנדר עצמו דמה שלא תשמש מחמת שלא תרצה לאסור עצמה אי"ז נפק"מ מהאיסור עצמו.

בדעת הר"ן אם להלכה בעל מיפר קודם שחל הנדר

קנב) ר"ן ד"ה ולענין הלכה. כתב הר"ן דק"ל כרבנן דבעל יכול להפר קודם שחל הנדר דיחיד ורבים הלכה כרבים ועוד דהא ק"ל כר"ע דאמרה הריני נזירה לכשאתגרש יכול להפר אע"פ שעדין לא חל רק לאחר זמן, והר"ן בסו"ד כתב דאע"פ שחכם אינו מתיר רק כשחל הנדר מ"מ בכה"ג שאוסר על עצמו דבר לאחר ל' יום חל הנדר מיקרי וחכם מתיר קודם שהגיע ל', ומבואר דס"ל לר"ן דהא דהריני נזירה לאחר שאתגרש אי"ז בכלל נדר דלאחר זמן, וטעמא משום שלאחר שאתגרש הוא דבר שתלוי במעשה גירושין של הבעל ולא דמי לאחר זמן דהתם הזמן ממילא אתי והוכיח הר"ן מזה שהלכה כרבנן שהבעל יכול להפר קודם שחל הנדר.

והנה הר"ן לעיל פ' ע"א כתב לבאר דהא דלר"ע יכול להפר קודם שחל הנדר ואף דעכשיו אין בינו לבינה או עינוי נפש, דכיון שאין הדבר תלוי בה להנצל מהנדר שהבעל יכול לגרש אותה בכל זמן שירצה לכן חשיב בכלל נדר דעינוי נפש, ונראה בכונת הר"ן לפי מש"כ לעיל דאף לרבנן שהבעל יכול להפר קודם שחל הנדר מ"מ בעינן שיהא מצב של עינוי נפש או בינו לבינה כעת ולכן הוקשה לר"ן אמאי בהא דר"ע ל"ש לומר כן שהרי כל חלות האיסור הוא לאחר גירושין, וחידש הר"ן דמכיון שאין הדבר תלוי בה וביד הבעל כל שעה לגרש אותה לכן חשיב שיש כאן לפנינו מצב של עינוי נפש שאין בידה להנצל מזה, [ועי' בקרן אורה שכתב דנמצא שלפי הר"ן אף לר' ישמעאל שחולק על ר"ע סובר כרבנן שאפשר להפר קודם שחל הנדר ועי"ש מה שתמה ע"ז].

ויש להקשות לפי דעת הראשונים והטור שהובא לעיל שחולקים על הר"ן וס"ל דאף שתלתה בתנאי ושכיח שיעבור על התנאי מ"מ לא יכול להפר כל זמן שאין עכשיו משום בינו לבינה או עינוי נפש א"כ איך יפרש הך דינא דר"ע דהריני נזירה לכשאתגרש, ועמד בזה בקרן אורה לעיל פט ע"ב וכתב דאפשר דס"ל לטור דכיון שלא תלתה הנדר בתנאי של אם הרי"ז כמו נדר דלאחר זמן שבוה לא נחלקו ר"י ורבנן ובכה"ג בעל יכול להפר קודם שחל הנדר, ועי' בריטב"א לעיל במשנה שמפורש כסברת הקרן אורה, אולם בקר"א תמה ע"ז מהא דמבואר בגמ' שאם אמר שאיני נהנה לפלוני ואמר והריני נזיר לכשאשאל על הנדר דלר' נתן לא יוכל להפר ומדוע לא הוה כנדר דלאחר זמן כמו לאחר שאגרשך שהרי לא תלה הנדר בתנאי של "אם".

ובדעת הריטב"א צריך לומר דאיכא נפק"מ בין אמרה הריני נזירה לכשאתגרש לבין אם אמר הריני נזיר לכשאשאל עליו, דכשאומרת לכשאתגרש כונת האשה שהיא רוצה לאסור את הזמן של אחר הגירושין ואין לזה שיכות לעצם פעולת הגירושין, אבל כשאומר הריני נזיר לכשאשאל ע"כ כונתו שהוא אינו רוצה להשאל על הנדר ולכן אומר הריני נזיר לכשאשאל והיינו שרוצה להיות נזיר בגלל עצם השאלה ולא בגלל הזמן שלאחר השאלה ולכן דבר זה לא חשיב נדר לאחר זמן אלא הוה כעושה נדר אם יהא כך וכך.

ע"ע בקרן אורה שכתב דאפשר שיש חילוק בנדר לאחר זמן בין שאלה להפרה, דבכל נדר דלאחר זמן חלות האיסור הוא אח"כ אלא שיש עכשיו קבלת הנדר ובזה סבר ר"ע שהבעל יכול להפר קודם שחל הנדר, אבל חכם צריך להתיר את חלות האיסור, אולם בריטב"א משמע דבכל נדר לאחר זמן חל חלות האיסור עכשיו על הזמן של אח"כ היטב, ואפ"ל עוד בדעת הטור דסבר דאע"פ שבתולה נדרו בתנאי צריך שיהא עכשיו משום בינו לבינה או עינוי נפש, מ"מ בכה"ג שהוא נדר של אחר זמן והזמן ממילא אתי לא בעינן שיהא עכשיו מצב של בינו לבינה.

נדר לאחר זמן

קנב) ר"ן בא"ד. ואיכא מד"א דאפ"ה האומר קונם עלי דבר פלוני לאחר ל' יום מיקרי חל הנדר, **במשנה למלך** פ"ד מאישות ה"ז למד מדברי הר"ן אלו שאין חסרון דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם במחוסר זמן, דכמו שכתב הר"ן דנחשב שחל הנדר ה"ה לענין קנין חשיב בא לעולם.

ועי' בקו"ש ח"ב שבועות [אות ט'] שכתב דמשמע מדברי המשנה למלך שהבין מדברי הר"ן שהחסרון שא"א להפר קודם שחל הנדר הוא כמו שא"א לעשות קנינים בדבר שלא בא לעולם והעיר מדברי תשובת הר"ן שהובא לעיל שכתב דהא דאין חכם מתיר כ"ז שלא חל הנדר הוא משום שאין נפק"מ מהנדר, ולא משום שיש חסרון של דבר שלא בא לעולם, וכתב דאפשר דכונת המשנ"ל להביא את דברי הר"ן לדמיון בעלמא שכמו שלענין חל הנדר כ"ז שלא חל מחמת חסרון זמן לא חשיב שלא חל, ה"י לענין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם אין חסרון אם הוא רק מחוסר זמן.

והנה בעיקר הדין דנדר דלאחר זמן יכול חכם להפר כתב הר"ן שהראשונים נחלקו ע"ז, ועי' טור ושו"ע [רכח סעי' יז] שכתבו לדינא שבנדר לאחר זמן א"א להפר עד שיבוא הזמן, ובעיקר הענין של נדר דלאחר זמן, עי' במחנה אפרים [נדרים יב] שכתב שאין הכונה שלא חל האיסור רק עד הזמן של אח"כ, אלא חל עכשיו איסור עכשיו על הזמן של אח"כ ולכן כתב שלא יוכל לחזור בו מהנדר עכשיו ולא דמי לכל חלות לאחר ל' ע"ש, [ועי' ברא"ש לעיל כט ע"ב מה שביאר הא דליכא בנדר דין כלתה דיבורו].

דף צ:

קנב) מתני' בראשונה היו אומרים ג' נשים יוצאות ונוטלות כתובה האומרת טמאה אני לך. בגמ' מוקי לה באשת כהן שנאסרת על בעלה אף באונס, ומ"מ יש לה כתובה ולא דמי לכל אשת איש שזינתה שמפסדת כתובתה וטעמא מבואר בגמ' דיכולה לומר לבעל נסתחפה שדך, והר"ן הוסיף שיכולה לומר לו דקדושת כהונתך גרמה לך שהיא אסורה לו, ויבואר להלן בגמ'.

נאמנות למשנה ראשונה לומר טמאה אני לך

קנב) מתני' האומרת טמאה אני לך. בעיקר הנאמנות של האשה לפי משנה ראשונה לומר טמאה אני לך כתב **בקרן אורה** דא"א לפרש דנאמנות מדין דשויה אנפשיה חתיכה דאיסורא שהרי כל הנאמנות של שויה אנפשיה הוא רק על עצמה ואינה נאמנת לאסור את הבעל עליה, וכיון שאינה נאמנת על הבעל אין הבעל מחויב ליתן לה כתובה דמה שהיא אוסרת על עצמה אינה דאפסדא אנפשיה, [ועי' בש"ש ש"י פ"ט שכתב לדון מהו הנאמנות של האשה לומר שראתה דם לומר שהיא טמאה הרי ל"ש לומר מדין שויה אנפשיה דכל הנאמנות בשויה הוא רק לגבי עצמה ואין לה נאמנות לגבי הבעל], וכתב בקר"א שהסיבה שהיא נאמנת מבואר בגמ' משום דלא אתי לבזו"י נפשיה, ומחמת סברא זו יש לה נאמנות לגמרי וילקה בעלה אם יבוא עליה משום זונה, ולפי"ז כתב דמש"כ הר"ן בהמשך דאף למשנה אחרונה מדאורייתא נאמנת [אלא דרבנן אפקעינהו] היינו מה"ט דלא אתי לבזו"י נפשה, אלא דס"ל למשנה אחרונה דשמא נתנה עיניה באחר ולכן חששו שמשקרת ואפקעינהו רבנן לקידושין.

אולם בר"ן משמע דהנאמנות הוא מדין שויה אנפשיה, דכתב הר"ן בסו"ד ואחרים תי' דלמשנה ראשונה אינה נאמנת מדאורייתא אלא מדרבנן כיון שאין יכולה להפקיע עצמה מהבעל שהרי היא משועבדת לו, ולדברי הקר"א שהנאמנות מהתורה אינו מטעם דשאח"ד א"כ צריכה להיות נאמנת אע"ג שמשועבדת לבעל שהרי אמרין שהיא אומרת האמת מחמת דלא אתי לבזויי נפשה, אלא משמע מדברי הר"ן דהסברא שהיא נאמנות הוא מצד שאח"ד, [וכן נראה מדברי הרע"א בתשובה שכתב לדון בארוסה שאינה משועבדת לבעלה דאף למשנה אחרונה תהא נאמנת לומר טמאה אני לך, ויתן לה בעלה כתובה ומבואר דהנאמנות הוא מדין שויה אנפשיה], וכן משמע בתוס' כאן שהקשו למשנה אחרונה הרי האשה נאמנת דשויה אנפשיה.

אלא דקשה דבגמ' משמע באמת כמש"כ בקרן אורה שהגמ' אומרת שא"א ללמוד ממשנה ראשונה שאומרת שהאשה נאמנת לומר טמאה אני לך דאשה שאמרה לבעל גרשתי דנאמנת שהרי רק במשנה יש סברא שאשה לא מבזה את עצמה אבל התם ל"ש ה"ט, ובספר קונטרסי שעורים אות ב' כתב לישב דבתוס' ביארו שספק הגמ' האם אשה שאמרה לבעלה גרשתי נאמנת הוא האם חוששין מדרבנן שמא נתנה עיניה באחר ולכן לא נאמין לה, ובעי למפשט מהא דנאמנת למשנה ראשונה ולא חששו מדרבנן שמא נתנה עיניה באחר ה"ה באשה שאמרה לבעלה גרשתי, וע"ז דחי הגמ' דהתם אין לא חששו רבנן שמא נתנה עיניה באחר כיון דלא אתי לבזויי נפשה, וא"כ י"ל שאין כונת הגמ' שזהו עיקר הנאמנות, אלא כל הטעם שלא אתי לבזויי נפשה הוא כדי שלא נחשוש שמא עיניה נתנה באחר, אבל אה"נ י"ל שהיא נאמנת מדאורייתא הוא משום דשאח"ד.

וא"כ יש להקשות באמת מה הסברא שיש שואח"ד הרי היא מפקיע את השיעבוד של הבעל וכמו שהקשו אחרים של הר"ן, ונראה לבאר דהנה עיקר סברת הר"ן דשויה אנפשיה ל"א במקום שהיא משועבדת לבעלה, בפשוטו הוא ע"ד מה דמבואר בכ"ד דהודאת בע"ד במקום שחב לאחרים לא נאמן ולכן ה"ה נאמנות דשאח"ד, **אולם** יעוין בשעורי ר' שמואל בב"מ [ח"ב ס"א] שהביא שנחלקו בזה באחרונים בהא דאין הודאת בע"ד במקום שחב לאחרים דבקצוה"ח סי' פ כתב שהוא מעיקר הדין שאין לו נאמנות לחוב לאחרים, אולם בבית יעקב בכתובות יט ע"א מבואר דמעיקר הדין הוא נאמן אף במקום שחב לאחרים אלא משום דיש חשש של קנוניא לכן אינו נאמן, וא"כ י"ל דה"ה לענין הך דינא דשאח"ד באמת נאמנת אף על אחרים אלא דאיכא חשש שמשקרת כמו בכל מקום שחוששין לקנוניא, ולפי"ז י"ל דהיינו דקאמר בגמ' דמהימנא דלא עבדה לבזויי נפשה, והכונה בזה שהוא סברא לומר שאינה משקרת ובאמת מה שנאמנת הוא משום דשאח"ד.

ונמצא לפי"ז שנחלקו ב' תי' הר"ן האם אמרין שואח"ד במקום שמשועבדת וזה תלוי בדין הודעת בע"ד במקום שחב לאחרים, **ועי'** שערי חיים קידושין [סי' ל"ד] שביאר באופן אחר דהא דהודעת בע"ד ל"מ במקום שחב לאחרים זהו משום שלגבי אחרים לא חשיב בע"ד ולא משום שלא יכול להפסיד לאחרים, וכתב דזה לא שייך בשאח"ד כיון שהנדון הוא איסור שלו והוא בע"ד ע"ז.

קנו **וע"ע בשערי חיים** קידושין [סי' ל"ג] שביאר ביאור חדש בסוגיין דביסוד דין דשויה אנפשיה נתחדש ב' דינים א' שאדם נאמן לאסור דבר של אחרים על עצמו, ב' נתחדש עוד הלכה נאמר שויה "נפשיה" חתיכה דאיסורא והיינו שיש לאדם נאמנות לעשות עצמו חפצא דאיסורא ואף על אחרים יכול לאסור על עצמו כי הוא עצמו החפצא של האיסור, ע"ש שהוכיח כן מבתוס' ביבמות מז, א [ועי' בהערות וציונים יבמות שם שהובא יסוד זה מהבית מאיר והשערי ישר ש"ו פ"ד בביאור תוס' ביבמות שם].

ולפי"ז כתב לבאר דכונת הר"ן שאין נאמנת כיון שמשועבדת היינו רק לענין הסברא דשויה נפשיה ולכן כיון שהיא ברשות אחרים אינה נאמנת לאסור עצמה, עיי"ש עוד בכ"ד, ולפי"ז יש איסור גם לגבי הבעל וא"ש קו' הקר"א וגם שיתכן שאפשר להפקיע שיעבוד בכה"ג.

קנו **מתני' השמים ביני לביןך**. צריך להבין מהו הנאמנות של האשה לומר כן **במאירי** כתב שהוא מדין ברי ושמא ברי עדיף, לפיכך חייב לגרשה וליתן לה כתובה, ויש לומר דא"י מדין ברי ושמא בממון אלא דין אחר כיון דעיקר הנדון הוא על החיוב לגרש, ומה שצריך ליתן לה כתובה הוא מדין מדרש כתובה כמש"כ הרא"ש דכיון שהיא נישאת לאחר ע"כ זהו זמן הפרעון של הכתובה.

אמנם בשטמ"ק כתב דהיא נאמנת משום דאם לא היה כדבריה לא היתה מוציאה דבר מגונה כזה מפיה, משמע מדבריו דא"י מדין ברי ושמא אלא שיש כאן סברא להאמין לה מחמת שלא תוציא דבר כזה מגונה מפיה ודמי לחזקה שאין אשה מעיזה פניה בפני בעלה.

קנו **מתני' נטולה אני מן היהודים**. ביאר הר"ן דכיון דמוכחא מילתא שתשמיש קשה לה כאנוסה דמי ומשו"ה כופין אותו להוציא ויתן כתובה, משמע בר"ן דאע"פ שיש לבעל כח להפך את הנדר שהרי זה בכלל בינו לבניה מ"מ כיון שהיא אנוסה שלא מחמת הנדר כופין דתשמיש קשה לה תיקנו רבנן שיוציא, [ואפשר דאף אם היתה אומרת בלא נדר דתשמיש קשה לה ג"כ היה דינא הכי, אלא דבכה"ג א"צ לחשוש לדבריה אך כיון שאסרה הנאת תשמיש של כל העולם ע"כ שהיא אומרת אמת ולכן יוציא ויתן כתובה].

אולם נראה שהרא"ש דפליג ע"ז שכתב דמשנה ראשונה דא"י בכלל בינו לבניה כיון שיכול לגרשה, ומשמע דטעמא דיוציא הוא מחמת שיש כאן איסור נדר ואין יכול להפך, והקשה הרש"ש על הרא"ש הרי בכל נדרים דבינו לבניה איכא סברא זו שיכול לגרשה ומדוע לא יוכל להפך כאן, וכתב בשלמי נדרים לבאר דכונת הרא"ש דס"ל למשנה ראשונה דכל ההיתר של הפרת נדרים דבינו לבניה אינו אלא אם הוא נוגע רק לבעל, אבל איכא שאסרה אחרים בנדר כיון שעליהם לא חלה ההפרה ה"ה שלא יוכל להפך לעצמו, וכונת הרא"ש דאפשר שיגרשנה שכיון שאם יגרשנה יחול האיסור לפיכך על הבעל מגרע כח הפרתו בנדר זה, ועי' במאירי שמבואר בדבריו כסברא זו שמכיון שהנדר היה על כולם ואף הבעל בכלל ולגבי כולם לא מהני ההפרה ה"ה לא מהניא ההפרה לגבי הבעל, וע"ע בחת"ס.

קנו **מתני' נטולה אני מן היהודים**. הר"ן והרא"ש ביארו שאסרה על עצמה הנאת תשמיש כל היהודים, אבל אם אסרה את עצמה עליהם לא חל הנדר כיון שהיא משועבדת לבעל כמבואר לעיל פא ע"ב וטו ע"ב, **אולם** הטור [סי' רל"ד] כתב שאסרה הנאת תשמישי על כל היהודים, ותמה ה"ב שם דהרי בכה"ג לא חל הנדר שהרי משועבדת לבעל, והב"ח כתב לישב דכיון שכוללת באיסור את כל היהודים לכן חל הנדר אף להפקיע השעבוד, **והקשו** ע"ז בתשובות רע"א [סי' קס"ח] ובאבני מלואים בתשובה י"ב דא"א לומר כן שהרי תוס' כתבו לבאר דהא דחל איסור על כל היהודים אע"פ שאין איסור חל על איסור אלא מפני שחל בכולל דמינו דחל על הבעל

חל על כולם, אבל לדעת הטור דעל הבעל חל בכולל מכח כל היהודים א"כ איך אפשר לתפוס החבל ב' ראשין, ותי' באב"מ דהטור אזיל לשי' וכשי' הר"ן לעיל יח, א דקונמות חלין על איסורין ולכן חל על כל היהודים ומשו"ה י"ל דחל על הבעל בכולל. ובעיקר סברת הב"ח עי' בקה"י סי' י"ד אות ד' שהעיר דלמבואר בראשונים לעיל טו, ב שכנגד שעבוד לא חל קונם משום דאין אדם אוסר פירות חברו על חברו קשה מה מועיל שהוא כולל, ועי' בט"ז רל"ד ס"ק נ"ט שתמה בזה ועי' בש"ך בנכה"כ שם, ועי' בקה"י מש"כ לישב בדעת הטור.

אין איסור חל על איסור בנטולה אני מהיהודים

קס) תוס' ד"ה ונטולה אני מן היהודים. הקשו תוס' איך חל האיסור על כל היהודים הרי אין איסור חל על איסור וכיון שאסורה על כל העולם באיסור אשת איש חל עליהם איסור נדר, ותי' דהו"ל כאיסור כולל דכיון שחל על הבעל חל ג"כ על כולם, אולם הקשו תוס' למד"א בריש פירקין דכולהו מתני' ר' יוסי היא הרי ר"י פליג שאיסור אינו חל על איסור אפילו בכולל, ובתו"כ כתב לישב דהכא הוא איסור מוסיף ודומה להא דמבואר ביבמות דאחות אשה שנעשית אשת אח דכיון שחל איסור אשת אח על כל האחים הי"נ חל עליו איסור אשת אח, והי"נ הכא כיון שחל הקונם על הבעל חל נמי על כל העולם ומודה ר"י באיסור מוסיף.

ותמה הרע"א דהא ע"כ מתני' איירי שאסרה הנאת היהודים עליה כמבואר לעיל דא"כ אין צריך להפר דהא היא משועבדת, וקשה דבכה"ג אי"ז איסור מוסיף אלא כולל דזה דומה לאשת איש ונעשית חמותו דאמרין כיון שנאסרו עליו קרובות חל עליה איסור חמותו והי"נ כיון שהבעל נאסר עליה נאסר כל העולם עליה, [דיסוד איסור מוסיף הוא רק בכה"ג דאחות אשה שנעשית אשת אח וזה לא דמי להכא], וכתב די"ל דכיון דלמשנה ראשונה אמרין דתשמיש קשה לה וחייב להוציא לפיכך אי"ז בכלל הפקעת השעבוד כיון שאינה משועבדת לו, ולפי"ז י"ל דמשנה אחרונה לא פליג ע"ז ולכן חל הקונם וממילא חשיב מוסיף, אמנם כתב דבתו"כ א"א לפרש כן, [ועיקר סברא זו י"ל לישב דעת הטור לעיל אות א' ועי' בבית הלוי ח"א סי' מ"ד ד"ה אמנם שכ"כ] ועי' בבית הלוי שם שכתב לישב קו' התוס' דאע"פ שאין איסור חל על איסור אבל בשביל שיחול בכולל מספיק שיש שם איסור.

וכתב הרע"א דהיה אפשר לישב קו' התוס' דאע"ג דאין איסור חל האיסור אבל כיון דמתלה תלי וקאי לפיכך יחול האיסור לכשתגרש, וכתב רע"א דבש"ך [סי' רל] מבואר דבכה"ג לא אמרין מיתלי תלי וקאי, ונדרים ושבועות לא דמי לשאר איסורים דבכל איסור שלא חל על איסור יש כאן את החפצא של האיסור, אבל בנדר כיון שבשעה שהוציא הדיבור מפיו לא חל האיסור ממילא לא יכול לחול אח"כ, וכתב הרע"א דהא דמבואר בגמ' דנשבע על הכזר וחזר ונשבע שהדין הוא שאם נשאל על הראשונה חלה עליו השבועה השניה כ"ז רק בחכם שעוקר את הנדר מעיקרו אבל בעל דמיגז גזי ועוקר הנדר מכאן ולהבא כשלא חל בשעה שנדר הי"ה לא חל אח"כ.

קסא) מתני' האומרת השמים ביני לביןך יעשו דרך בקשה. הר"ן כתב דכונת המשנה שיעשו סעודה לפיסה, וכונתו דאע"פ שיש חשש שמא אמרה כן רק משום שרוצה לצאת, אולם תוס' כאן כתבו וכ"כ ביבמות קיא, א שהכונה שיבקשו רחמים שיהא להם בנים.

קסב) מתני' נטולה אני מן היהודים יפר ותהא נטולה מן היהודים. לכאורה הביאור בזה כיון דחיישין שמא נתנה עיניה באחר לכן יכול להפר חלקו ותולין שבאמת תשמיש לא קשה לה ולכן לא יוציא אותה, אולם לפי מש"כ המאירי שלמשנה ראשונה לא יכול להפר כיון דלא חשיב בינו לבינה כיון שהנדר היה על כל היהודים והבעל בכלל ולא יכול להפר את החלק של כולם, ע"כ צ"ל דלמשנה אחרונה הטעם שיכול להפר משום דלבעל יש כח להפר את החלק שנוגע אליו, ולפי"ז אין הטעם כאן משום ששמא נתנה עיניה באחר אלא יש כאן סברא חדשה, ונמצא לפי"ז דלפי הר"ן הנדון בין משנה ראשונה למשנה אחרונה הוא האם חיישין שמא עיניה נתנה אחר, אבל לפי המאירי יש כאן ב' נדונים א' לענין טמאה אני לך והשמים ביני לביןך אם חוששים שמא עיניה נתנה באחר, ויש עוד נדון האם לבעל יש כח להפר נדר באופן שהיא כללה אותו ביחד עם כל העולם.

והנה בבית הלוי [ח"א סי' מ"ד] הקשה למבואר בתוס' דכל מה שנאסרו כל היהודים הוא משום שאיסור חל על איסור בכולל, הרי מכיון שהפר הנדר נמצא שמעולם לא נאסר ואמאי תהא נטולה מן היהודים, וכתב דמוכח מזה דבעל מיגז גזי ורק מכאן ולהבא וכיון שחל הנדר עד שהפר חל על כל היהודים, ותמה אמאי לא קא פשיט בגמ' בנזיר ממתני' את הספק דהגמ' אם בעל מיעקר עקר או מיגז גזי, ועי' עוד בס' מ"ה שכתב דאפשר דאף למד"א דמיעקר עקר אין הכונה דהתרת בעל הוא כהתרת חכם שעוקר הנדר מעיקרא אלא שחל רגע אחד ומיפר וא"ש דלכו"ע שיד לומר שחל בכולל על כל היהודים, וכ"כ בחי' הגרי"ז בנזיר.

טעמא דמשנה אחרונה שאינה נאמנת

קסג) ר"ן ד"ה ואיכא למידק וכו'. הר"ן כתב לבאר מה הסברא שלפי משנה אחרונה אינה נאמנת, ומבואר מדבריו ג' תי' א' דאע"פ שמהתורה היא נאמנת מ"מ יש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בקום ועשה היכא שהוא בא למיגדר מילתא, ועי' בלשון תוס' יבמות כה ע"א שכתבו דכיון שרוב שאומרת כן הם משקרות ואינו רק חשש קטן, ב' דאה"נ שנאמנת אלא דאפקעינהו רבנן לקידושין ונמצא שלא היתה מקודשת בשעת הביאה ולכן לא נאסרה לכהן, ג' דבאמת אף למשנה ראשונה אינה נאמנת מדאורייתא לומר טמאה אני לך כיון שאין יכולה להפקיע שעבודה מהבעל, אלא האמינו לה מדרבנן וכיון שחששו שנתנה עינה באחר לכן אינה נאמנת. **והקשה** הר"ן על הדרך הראשונה הרי אין כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה בקום ועשה רק בהוראת שעה כהא דאליהו בהר הכרמל, אולם הרשב"א האריך דבכל מקום שיש משום מיגדר מילתא יש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה, ועי' ברשב"א שביאר שאין הכונה שחכמים עוקרים דבר מהתורה מדעתן, אלא אחת ממצות התורה היא לשמוע אל דברי השופט אשר יהא בימים ההם, אלא שהקשה הרשב"א שם אמאי לא מוכיחה הגמ' ביבמות דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה ממתני', וכתב הרשב"א לישב דאפשר לדחות כהפ' הבי' בר"ן דלא מטעם דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה אלא משום דאפקעינהו רבנן.

וצריך להבין לפי הדרך הב' של הר"ן דאפקעינהו רבנן לקידושין א"כ נמצא שהיא עכשיו פנויה וא"כ צריך לחזור ולקדשה, ועיי' בשלמי נדרים משי"כ לבאר, ועיי' ביד שאול בסי' רל"ד סק"ל, ועוד צ"ב איך יכולה לאכול עכשיו בתרומה הרי היא אינה אשת כהן ולא משמע דמיירי דוקא שהיא היתה בת כהן, וברשב"א כתב דהא דאוכלת בתרומה הוא בתרומה דרבנן.

והביאור בזה י"ל ע"פ משי"כ בקה"י [כתובות סי"א] שכתב בשם הברית אברהם דדין אפקעינהו אין הכונה שרבנן עקרו את הקידושין לגמרי דאינה אשתו כלל, אלא הכונה בזה שרבנן עקרו מהתורה את הקידושין אבל היא נשארת מקודשת מדרבנן ומדרבנן לא נתנו נאמנות לומר טמאה אני לך, ומכיון שיש כאן גם נשואין מדרבנן יכולה לאכול תרומה מדרבנן ככל נשואין מדרבנן, ובזה א"ש דלכאורה יש להקשות דכל הסברא של משנה אחרונה היא משום דיש חשש שמא עיניה נתנה באחר ולכן לא האמינו לה, וא"כ קשה טובא דלאחר שאמרו רבנן אפקעינהו א"כ עכשיו היא יכולה לילך לאותו אדם שהרי היא אינה נשואה כלל, אבל למבואר א"ש דכיון שמדרבנן היא נשארת נשואה לאותה אדם לכן אין יכולה לילך ולינשא לאותו פלוני, אמנם י"ל דא"א להקשות שאם אפקעינהו תהיה עכשיו יכולה להנשא לאותו אדם וא"כ מה הועילו חכמים בתקנתם ד"ל כל מה שרבנן הפקיעו את הקידושין הוא רק מחמת שהיא נשארת אצלו אבל אם תלך ממנו לאותו צד לא הפקיעו את הקידושין.

והנה האחרונים הקשו לדרך הב' של הר"ן מה הועיל משנה אחרונה הרי היא יכולה לומר טמאה אני לך ונטולה אני מן היהודים, וכיון דאפקעינהו לקידושין משעת הביאה לא יוכל להפר את הנדר דהיא אינו אשתו, וברשב"א כתב דיוכל להפר כיון דעל דעתו היא נודרת וכמבואר בר"ן לעיל ע"ב, דאף באדם אחר אמרינן ע"ד היא נודרת, ויל"ע דהרי היא רוצה לצאת ממנו מדוע שתדור ע"ד, וברע"א (החדש) כתב דכל מה שנאמנת מדאורייתא משום דשויה אנפשיה אך כיון שאומרת ג"כ נטולה אני מן היהודים הרי ניכר שמה שאמרה טמאה אני לך הוא שקר שהרי יודעת שרבנן יפקיעו הקידושין ולכן אומרת גם נטולה ובאופן זה אין סיבה לאפקעינהו ולכן יוכל להפר, ובקה"י כתובות סי"א כתב בשם הברית אברהם דאין הכונה של אפקעינהו שאינה אשתו כלל אלא דהוה נשואה מדרבנן, ולכן יוכל להפר אף מדאורייתא דעיי' בעלה היא נודרת.

קסד) בעיקר סברת הר"ן דאינה נאמנת משום שמפקעת שעבודו של בעל. עיי' בתוס' רי"ד קידושין יב ע"א שכתב סברא זו, והקשו באחרונים מהא דמבואר בכתובות ט ע"א דהאומר פתח פתוח מצאתי דנאמן לאסרו עליו מדין דשאח"ד ואמאי נאמן הרי הוא מפקיע שעבודו של אשה, ועיי' בבית יעקב וברע"א בכתובות ט ע"א שביארו דכיון שבידו לגרשה לכן נאמן והביאור בזה דהא דאין נאמן כנגד הפקעת השעבוד הטעם הוא כמו דאמרינן שאין הודעת בע"ד במקום שחב לאחרים וה"ה דלא אמרינן שאח"ד במקום שחב לאחרים אבל אם יש לו מיגו שבידו לגרשה נאמן.

ועיי' בקה"י בכתובות סי"י דמישב לפי"ז מה דמבואר לעיל טו,ב שאם אמר הבעל קונם תשמישי עליך דלא חל הנדר כיון שהוא משועבד לאשה, והא כיון שהוא בידו לגרשה ויוכל להפקיע השעבוד ואמאי לא יחול הנדר, וביאר דכל הסברא הוא רק דעיי' אינו חב לאחרים אבל הכא בקונם נגד שעבוד ל"ש לומר כן.

האם לאשה יש לה איסור זונה לכהן

קסה) תוס' ד"ה חזרו לומר. וז"ל תי' הר' אליעזר דלא מצינו זונה שהיא אסורה לינשא לכהן דודאי הוא מוזהר עליה אבל היא אינה מוזהרת עליו, הילכך גם לדבריה אינה אסורה, ותמהו תוס' דכל היכא דאיהו מוזהר איהי מוזהרת, וביאור דברי הרא"מ מבואר ברשב"א שם דמכיון שכל האיסור של האשה הוא רק כשהוא מוזהר וכיון שהוא אינו מוזהר ע"כ היא אינה מוזהרת, והיינו דהאיסור על האשה אינו איסור עצמי שמוזהרת על הכהונה, אלא האיסור הוא רק כשיש לכהן גם איסור, והוסיף הרשב"א שם "ואין הזונה מוזהרת אלא הוא שמוזהר", ומשמע מדבריו דגדר האיסור של האשה באיסורי כהונה אינו איסור עצמי, אלא הוא מחמת האיסור של הכהן שהיא מוזהרת על איסורו, [והוה כעין האיסור של לפני עור].

אולם תוס' שהקשו למדו דנאמר כאן איסור חדש לכהנות, אלא שזה תלוי במקום שיש אזהרה על הכהן, ולכן אם האמת כדבריה שהיא זינתה יש עליו איסור, ורק כשהוא חלל דאין לו איסור לינשא לפסולות לא נאמר איסור על הנשים, דהנה בכל איסורי התורה לכאורה ל"ש לומר כן, אלא התם התורה ריבתה מאיש ואשה שאשה מוזהרת בכל האיסורים כמו האיש, [ויתכן נפק"מ באשה כשרה לכהונה האם יהא לה איסור לבוא על קטן שהוא בעצמו אינו מוזהר על איסורי כהונה, אע"פ שהוא פוסל אותה מכהונה שכל האיסור הוא רק היכא שהוא מוזהר בפועל, ועיי' ערוך לנר], ונראה שהמקור לגדר האיסור שכתבו הר' אליעזר והתוס' בנדרים שדוקא אם הוא מוזהר, לפי משי"כ הריטב"א דהלשון של התורה הוא לא יקחו שהוא אזהרה עליהם, שהוא פסוק מיותר ובא ללמד על הנשים שלא ישאו כהנים, ולכן אמרינן שגדר האיסור של האשה הוא על במקום שהוא מוזהר, [ועיי' ביבמות פד ע"ב שנתבאר על הענין].

טמאה אני לך לענין אכילת תרומה

קסו) גמ' איבעיא להו אמרה לבעלה טמאה אני לך מהו שתאכל בתרומה. צריך לבאר מה ספק של הגמ' דהר"ן כתב ג' דרכים למשנה אחרונה אמאי אין נאמנת לומר טמאה אני לך מדין דשויה אנפשיה חתיכה דאיסורא, הדרך הראשונה כתב הר"ן דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה, וצ"ל לפי"ז דהספק של הגמ' לענין תרומה הוא האם אמרינן דאסור משום שויה אנפשיה או"ד דכדי שלא תוציא לעז על בניה רבנן עקרו דבר מהתורה שתוכל לאכול בתרומה.

אולם לפי דרך הב' של הר"ן דמשום דאפקעינהו רבנן לקידושין, קשה טובא מה הנדון האם אוכלת בתרומה הרי היא פנויה ואינה אשת כהן, ואם חזר וקידשה מדוע שלא תאכל בתרומה הרי לא היתה אשת איש כלל ואף לדבריה שזינתה הא לא נפסלה לתרומה, וברשב"א מבואר שהנדון של תרומה הוא לגבי תרומה דרבנן ויש לבאר ע"פ משי"כ לעיל בשם הקה"י בכתובות דאף דרבנן הפקיעו את הקידושין מ"מ כל ההפקעה היא רק את הקידושין של התורה אבל מדרבנן היא נשארת מקודשת, אלא שרבנן לא האמינו אותה ליאסר על בעלה לומר שהיא זינתה אבל שמא לגבי תרומה תהא נאמנת, ועיי' דנה הגמ' דכדי שלא תוציא לעז על בניה אף לענין תרומה לא האמינו לה לומר שזינתה.

ולדרך הגי' של הר"ן דאינה נאמנת למשנה אחרונה משום שהיא משועבדת לבעל ולכן האמינו לה רק מדברנן קשה טובא הרי לענין תרומה אינו נגד שיעבוד ואמאי אינה נאמנת ותמה כן בקרן אורה, ועי' **באבי עזרי** [פכ"ד מאישות הכ"ג] שכתב לבאר ע"פ דברי הרמב"ם שאין כופין על שויה אנפשיה אלא רק אומרים לו אתה חייב לעשות כך וכך, וממילא בתרומה אומרים לו לדברך אסורה את לאכול בתרומה, והכא מהטעם של לא להוציא לעז על בניה אין אומרים לה שאסור לאכול אלא אומרים לה שאם את יודעת שנטמאת אסור לך לאכול וע"כ אין זה עקירה בקום ועשה כיון דבאמת אין מתירים לה לאכול, ועי' בחי' הגר"ס שכתב דלגבי לאכול בתרומה הוא חב לאחרים ולכן אין שאח"ד בזה דהבעל צריך לקנות חולין שדמיה יקרים.

והנה תוס' והרשב"א הקשו לסברת ר' אליעזר ממין שהביאו דהא דאינה נאסרת משום שויה דכיון שהוא אינו מוזהר אף היא אינה מוזהרת דלכאורה כ"ז סברא רק לענין לאסור אותה על הבעל אבל היא עצמה איך מותרת לאכול בתרומה, ובקר"א כתב דל"ש לומר שלכחונה היא מותרת ולתרומה היא אסורה, וא"כ י"ל כן גם לדעת הר"ן דכיון שאינה אסורה מחמת השעבוד ה"ה לענין תרומה.

דף צא.

אשת כהן שנאנסה הטעם שיש לה כתובה

קסז גמ' אמר ליה אנא הא חזינא וגברא דנסתחפה שדהו. מבואר בגמ' הטעם שיש לה כתובה כשנאנסה הוא משום שנסתחפה שדהו והיינו שמזלו גרם, **והנה** הר"ן במשנה הוסיף דכיון שאונס בישראל מישרי שרי ע"כ דקדושת כהונתו גרמה לו ולכן יכולה לומר מזלו גרם לו, מבואר דהא דאשת איש מפסדת כתובתה אינו מחמת קנס שזינתה דא"כ הו"ל לגמ' למימר משום דהיא אנוסה ולא פשעה לכן לא מפסדת כתובה, אלא הא דאשת איש שזינתה מפסדת כתובה הוא משום שהגירושין הם מחמתה שאסור לו לדור איתה לכן אינו חייב כתובתה, והגרע"א בכתובות לב ע"א כתב סברא אחרת שאשת איש מפסידה כתובה משום שע"ד הכי לא נתחייב הבעל, דכל מה שנתחייב הבעל הוא רק כשהאשה מעמידה את עצמה לאישות אבל כשזינתה היא לא מעמידה את עצמה לחיי אישות לכן מפסידה את כתובתה, ועי' בחי' הגר"ש כתובות סי' יג [עמוד ע], ולכן הוצרך הר"ן לומר נסתחפה שדהו דהיכא שהיא אנוסה והיא מעמידה את עצמה לחיי אישות חייב הבעל ליתן לה כתובה.

אולם הקשה במחנה אפרים [שכירות ס"ז] דהר"ן הוסיף דכיון שאונס בישראל מישרי שרי יכולה לומר לו קדושת כהונה גרמה לו, ומשמע מהר"ן שאם אונס היה אסור בישראל לא היתה מקבלת כתובתה וקשה הרי בכל אונס יכולה לומר לו מזלך גרם כדמבואר שאם נשתטית או שנלדו בה מומין או שאין לה ווסת דחייב ליתן לה כתובה, ואמאי כתב הר"ן דמשום שקדושת כהונתו גרמה לכך, וכן מבואר במשנה גופא דקתני דנטולה אני מן היהודים שטוענת שתשמיש קשה לה ומקבלת כתובה והרי היא לא ראויה לשום אדם.

בקובץ שיעורים ב"ב [אות תקה] כתב דיש לחלק בין אם האונס הוא נעשה בידי שמים דבזה יש לה כתובה אבל אם האונס הוא בידי אדם אין לה כתובה, אלא שבשו"ת ר"י מגאש מוכרח לא כן שכתב שאשה שנתקלקלה לאחר נשואין ואין לה ווסת אין לה כתובה דכל מה שמבואר כאן בסוגיין שיש כתובה באשת כהן שנאנסה הוא משום שקדושת כהונה גרמה לו זה רק במקום שהיא ראויה לאישות, אבל היכא שהיא בעצמה אינה ראויה לאישות אע"פ שהוא מחמת אונס אין לה כתובה ולכן צ"ל בהא דמומין שראויה לתשמיש, אלא שקשה מ"ש מהא דנטולה אני מן היהודים דיש לה כתובה אע"פ שתשמיש קשה לה.

ע"ע בבית יעקב [סי' ע' ס"ד] שכתב דכל סברת הר"ן היא רק כאן שב"ד כופין, אבל אם אין כפיה אלא דהיא מאוסה בעיניו א"צ לסברא שכתב הר"ן דקדושת כהונה גרמה לו שהרי ראויה לתשמיש, ועי' בקו"ש שם שהק' על מה שכתב הרשב"ם בבא בתרא דהא דבאונס לא מפסדת כתובתה משום שלא פשעה, וקשה הא בסוגין מבואר דמשום שמזלו גרם ולא משום שלא פשעה, עיי"ש שכתב דיש עוד סברא שאשה מפסדת כתובה שקנסוה משום פריצותא שלה ולכן הוצרך הרשב"ם דלא פשעה דאין סיבה שתפסיד כתובה משום פריצותא.

אשה שאמרה לבעלה גרשתני

קסח גמ' איבעיא להו אשה שאמרה לבעלה גרשתני. הר"ן ביאר דהנדון הוא לענין להתירה להנשא לאחר, ומשמע שיכולה להנשא לאחר אפילו בלא גט מבעלה, אולם במפרש כאן כתב שהספק היה לענין אשת כהן האם יכולה לחזור עליו, וביאר בשלמי נדרים דס"ל דחזקה שאין אשה מעיזה פניה בפני בעלה לא אמרין אלא לחומרא, וכ"ה דעת הראב"ד בפ"ד מאישות דכל החזקה אינו רק לענין זה שאם קיבלה קידושין מאחר היא ספק מקודשת, וכ"כ הריטב"א דא"א לומר שיש לה נאמנות גמורה לענין זה שלא תהא צריכה גט דאין אפשר לומר שנתיר ערוה חמורה ע"י חזקה גרועה כזו דהא דאשה נאמנת לומר מת בעלי הוא רק משום דהוה מילתא דעבידי לאגלווי אבל הכא ליכא ה"ט, ולכן כתב שכל הנאמנות היא כמו שהגמ' מוכיחה ממשנה ראשונה שיהא לה נאמנות שהבעל יתן לה גט.

ועי' בשלמי נדרים שכתב בשם הישועת יעקב שכתב דטעמא שאין לה נאמנות משום דכנגד הך חזקה דאין אשה מעיזה פניה איכא חזקת אשת איש ולכן אינו אלא ספק מקודשת, וטעם המתירין משום דס"ל דהך חזקה שאין אשה מעיזה הוה חזקה של סברא כחזקה שאין אדם פורע תוך זמנו שהוא מוציא ממון, ועי' בחמדת שלמה בשי"ע סי' יז שביאר כן הענין דא"י חזקת דין אלא הוא חזקה של סברא ולכן אע"פ שיש חזקת אשת איש כנגד זה נאמנת לומר גרשתני, ועיי"ש מש"כ לבאר מה הטעם שהיא תקבל כתובה, ועי' בשי"ע סי' יז סעי' ב' שהובא להלכה ב' דעות אלו האם היא נאמנת לומר לבעל גרשתני לענין זה שלא תהא צריכה גט מבעלה, והנה צ"ב לדעת הראשונים הנ"ל מהו הנדון בסוגיא שלא תהיה נאמנת לומר לבעלה גרשתני ותוכל לחזור לבעלה אם הוא כהן הרי שאח"ד.

קסט גמ' ת"ש האומרת טמאה אני לך וכו'. מבואר בגמ' דבעי להוכיח מכאן דהיא נאמנת וצריך להבין לפי הפי' בר"ן שכל הנדון במשנה ראשונה ואחרונה הוא מדברנן אבל מהתורה אינה נאמנת א"כ מה מיייתי לענין הנדון של גרשתני הרי הנדון אם נאמנת לומר גרשתני הוא מהתורה אם מעיזה פניה בפני בעלה או לא, ועוד צריך להבין אפילו לדעת הראשונים שלפי משנה ראשונה היא נאמנת

מהתורה מ"מ התם אין זה מטעם חזקה אין אשה מעיזה וא"כ מה הגמ' מדמה בין ב' הנדונים, ואע"פ שזה גופא מה שהגמ' דוחה דהכא משום דלא אתי לבזויי נפשה אבל הכא באשה שאמרה לבעלה גרשתני ל"ש ה"ט מ"מ צ"ב מה קס"ד.
והנה בתוס' כאן מבואר שהנדון של הגמ' לא היה על עיקר הנאמנות לומר גרשתני, אלא הנדון הוא האם יש חשש שמא עיניה נתנה באחר כמו שחששו למשנה אחרונה, וע"ז הגמ' מביאה ראיה ממשנה אחרונה דדוקא במשנה דידן שהבעל לא יודע שהיא משקרת חששו שמא עיניה נתנה באחר, אבל באשה שאמר לבעלה גרשתני שהבעל יודע אם היא משקרת אין חשש שמא עיניה נתנה באחר, וע"ז מייתי הגמ' ממשנה ראשונה דחזינן שהיא נאמנת ואין חשש שעיניה נתנה באחר ודוחה הגמ' דדוקא במשנה ראשונה שהיא נאמנת משום שאשה לא מבזה עצמה לכן אין חשש שמא עיניה נתנה באחר אבל באמרה לבעלה גרשתני אפשר דיש חשש, ועי' לעיל בתחילת הסוגיא שנתבאר בשם הקונטרסי שיעורים עיקר סברא זו דלכן אין להוכיח מכאן שהנדון שהנאמנות בסוגיא כאן הוא מחמת דהך סברא דלא אתי לבזויי נפשה דבאמת עיקר הנאמנות הוא מצד שויה אנפשיה אלא שצריך דהך סברא להוריד את החשש שמא נתנה עיניה באחר.

קע **בפירוש המשניות** להרמב"ם שמבואר דאף למשנה אחרונה שאינה נאמנת אבל מפסדת כתובתה, ועי' בשעורי הגר"ש בכתובות ס"י שהק' דכיון דהפסד הכתובה הוא בתולדה מהאיסור ואינו דבר בפני"ע מהכ"ת שתפסיד הכתובה, עי"ש שהאריך בכל זה.

קעא **גמ' ההוא איתתא דכל יומא וכו' א"ל א"כ חד נכרים אהלויי דהוה הכא.** וקאמר ר"נ עיניה נתנה באחר והיינו כמשנה אחרונה דאינה נאמנת, וצ"ע למבואר בר"ן לעיל דאף למשנה אחרונה יש נאמנות מדאורייתא אלא דאפקעינהו אבל בנבעלה לפסול לא יועיל אפקעינהו כמבואר בר"ן שם, וא"כ איך מותרת כאן הרי אמרה שמא חד מהנכרים היו, ובחי' הגרז"ס כתב לישב די"ל דכאן אין נאמנות של שאח"ד כיון שמעיקרא לא באה כדי לאסור את עצמה.

דף צא:

קעב **גמ' בעי מרי דדביתהו למיכל וכו' בלא דעתא דאינתתא.** עי' בחי' הגרז"ס שדייק דאשתו לא ידעה מזה ומשמע דאילו היתה יודעת מזה ולא אומרת היה נאסר דאיכא ריעותא ממה דאינה אומרת, ועי"ש מש"כ לדחות.

קעג **ר"ן ד"ה בכלאי בבא.** ביאר הר"ן דהכא הנדון היה רק מצד מידת חסידות כיון שלא היה קינוי וסתירה, עי' בתוס' יבמות כה, א שכתב שאמרה טמאה איני לך ולכן היתה נאסרת, בתוס' כתובות סג: מבואר דלא אמרה טמאה אני לך והנדון היה על הבעל האם הוא נאסר, ומבואר מדברי הר"ן והתוס' דאילו היתה אומרת טמאה אני לך היתה נאסרת ועי' במהרש"א שם שהעיר אמאי הא קי"ל כמשנה אחרונה, ובקר"א כתב דכיון שיש רגלים לדבר לכן בכה"ג יש יותר סיבה לאסור.