

שיל"ת

קונטרס

דפי יד שנו

על סדר הדף היומי

קובץ ביאורים והערות על סדר הדף היומי שנתלכנו
בלימוד בצוותא על ידי

הר"ד זלמן חיים הומינר הי"ו
והבה"ח יוסף יצחק גולדשטיין הי"ו

יוצא לאור ע"י

ארגון שיעורי תורה שע"י קהילת קדעטשניף

גליון קיד שנה ג' פרשת בא חודש שבט שנת ה' תשפ"ג לפ"ק

נדדים פז. - צא: נזיר ב. - ג.

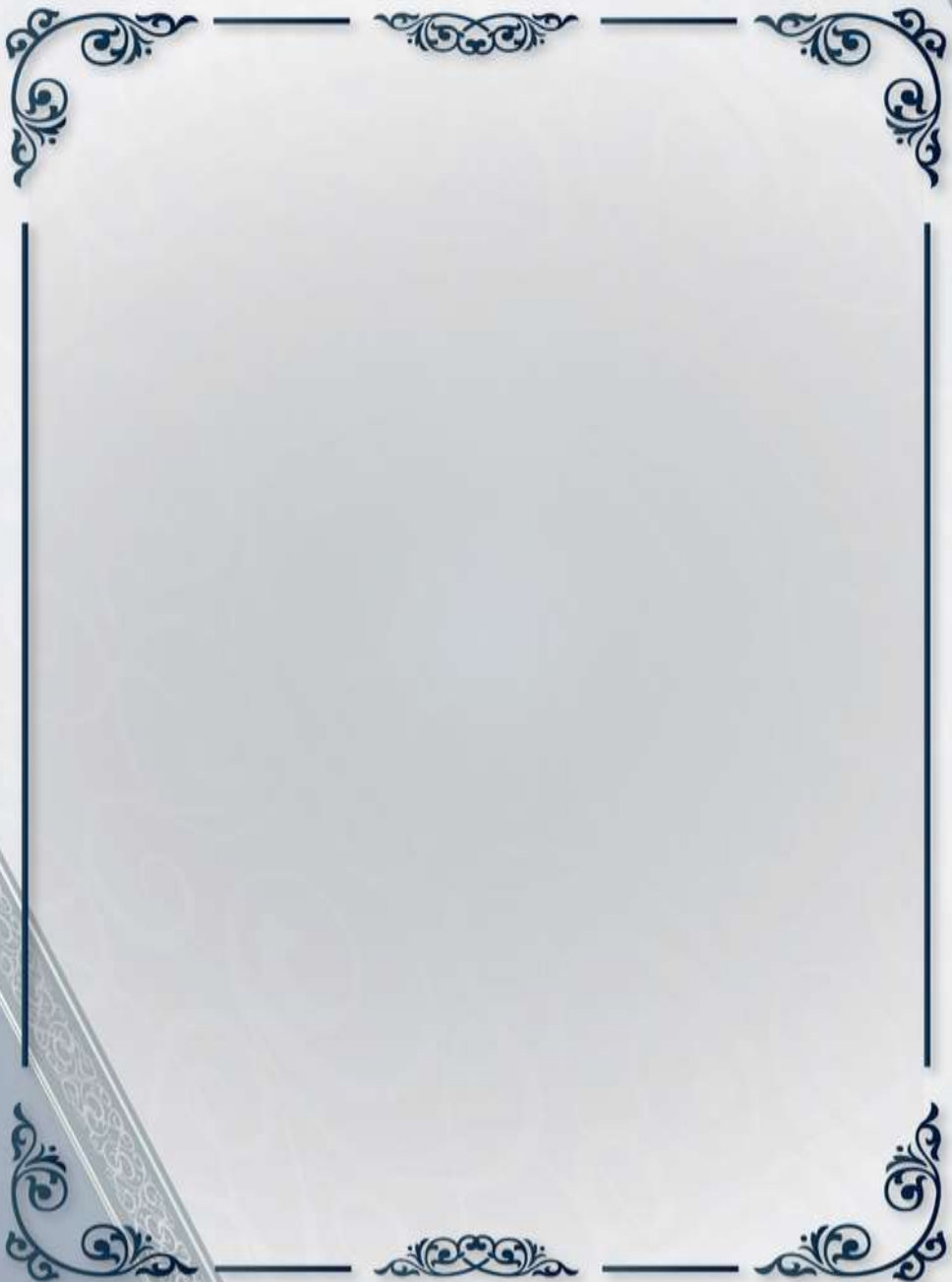
**קוראים המעוניינים להצטרף לרשימת תפוצה במייל
ניתן לפנות לכתובת המייל
sh0533132203@gmail.com**

להנצחות וכן לכל ענייני הגליון ניתן לפנות
להר"ר זלמן חיים הומינר בפל" 053-3132203

נ.ב. הביאורים וההערות נכתבו תוך כדי לימוד ואפשר ונפלו טעויות
ולכן נבקש מכל מי שיש לו הערות או הארות אם יוכל לשלוח בכתב
לכתובת מייל הנ"ל.



פרנס השבוע



מה בגליון?



• גבי חכמים שאמרו דמקיש הקמה להפרה עיין בר"ן שהביא ב' גירסאות בזה, מה הפרה מה שהפר [לא] הפר אף הקמה מה שקיים [לא] קיים, לאחד גרסינן לא ולשני לא גרסינן לא, אבל א"כ קשה דהרי יש כאן לימוד שלמידים ממה דכתיב יקימנו, דהיינו יקים ממנו, ומה יעשו חכמים עם לימוד זה, ובשלמא לאם לא גרסינן 'לא' ניחא, דגם לחכמים למידים מכך דאפשר להקים או להפר חלי, רק דחולקים על ר' ישמעאל דלא קיים או הפר בזה כולו, אבל לגירסא שגרסינן 'לא' דלפי זה לא קיים או הפר כלום, מה יעשו חכמים עם הלימוד של יקים ממנו? (הערה רמ"ה)

• מה דהקשו בגמ' דאם יד אשה כיד בעלה ממילא לא ינא העירוב מרשותו, ואיך תוכל לזכות לאחרים את העירוב, קשה דלמה לא תוכל לזכות לאחרים, הרי אפי' אם ידה כיד בעלה, עדיין יש לה יד לכו"ע לקנות, רק דאינה קונה לעצמה לבד אלא שמה שהיא קונה בעלה קונה עמה, וממילא גם כאן בתחילה היה העירוב רק של הבעל, ועכשיו שמקנה העירוב לאשתו, ממילא הוא מקנה לה העירוב וגם הוא קונה עמה, ומה בכך ולמה מתוך שזוכה לעצמה מה שלא היה לה קודם, לא תוכל לזכות לאחרים עמה, וכי משום שגם בעלה קונה עמה אין זה זכיה? (הערה רמ"ט)

- מה להקשה רב משרשיא ממשנה ראשונה להשמים ביני לביניך תיובתא לרבא, קשה דבשלמא מה שהקשו על רב המנונא ממשנה אחרונה ניחא, דכך פסקינן להלכה, ואם הוא ללא כשיטתו יקשה עליו דאמר ללא כהילכתא, אבל מה שהקשו על רבא ממשנה ראשונה מה הקושיא כלל, הרי להלכה כן פסקינן כמותו ללא מהימנא, ולמה יקשה עליו ממה דבהו"א אמרו דכן מהימנא? (הערה רנ"ו)

מסכת נזיר

- במה דאמרו במשנה דהאומר אהא נאה הרי זה נזיר, קשה דמה שייכות יש בין נאה לנזירות, הרי נזיר הוא מגדל שערותיו פרע וכדלקמן במשנה, וודאי שאינו נאה, וא"כ איך לומר דכוונתו לנזירות שהעושה כן הוא ההיפך מאדם נאה. וגם לפי מה שפירשו בגמ' שמייירי בתפוס בשער, ולכך מפרשים דבריו על נזירות, עדיין קשה דאדרבא במה שתופס בשער ודאומר אהא נאה, משמע שאומר שהולך להתנאות בשער וכלל לגדל פרע שהיא היפך אדם נאה, וודאי לא איירי בנזירות? (הערה א')
- במה דאמרו בגמ' דאפי' לר' אלעזר הקפר דאמר נזיר חוטא הני מילי גבי נזיר טמא אבל נזיר טהור לאו חוטא הרי ביה, קשה דהרי פעמים שנטמא אדם גם בלא רנונו, וכגון שמת לו מת פתאום כשהוא עמו בבית וכדומה, וכדכתיב בהדיא בקרא, וכי ימות מת עליו בפתע פתאום, וא"כ גם בנזיר טהור יש חשש שיטמא, וממילא יהא חוטא בכך, ולמה בזה אמרי למארה עבדי? (הערה ד')

דף פז ע"א

רמג. בגמ' רב אשי אמר כאן בתוך כדי דבור כאן לאחר כדי דבור הא דקאמרת יצא ידי קריעה שנמצא בנו בתוך כדי דבור וכו'. עיין בר"ן דביאר דרב אשי לא בא לחלוק על הברייתא דחילקה להדיא בין סתם למפרש, דודאי גם הוא מודה דבסתם יצא ידי קריעה, רק דהוא בא להוסיף דגם במפרש עצמו יש לחלק בין תוך כדי דבור דכן יצא בזה ידי קריעה, ללאחר כדי דבור דבו במפרש אינו יוצא ידי חובת קריעה, ובוזה ניחא, דמה שתירצו הסתירה בין המשנה לברייתא דבמשנה איירי במפרש ולכך אין זה הפרה, ומשא"כ בברייתא איירי בסתם ולכך יצא ידי קריעה, הרי קצת קשה, דהרי גם בברייתא כתיב אמרו לו מת אביו, ואיך נפרשה דבסתם הוא, אלא דבאמת גם בברייתא איירי במפרש והיינו דאמרו לו להדיא מת אביו, והטעם שיצא ידי

קריעה, הוא משום שנודע לו דבנו הוא תוך כדי דבור, ומשא"כ המשנה איירי בלאחר כדי דבור ולכך אין זה הפרה, וממילא ניחא דגם בנדרים וגם גבי קריעה אותה ועל' דווקא הוא, ורק תוך כדי דבור נחב שעשה הדבר עכשיו וכאילו קרע על בנו ולא על אביו. אבל קשה דא"כ למה הברייתא שהביאו עכשיו חילקה בין סתם למפרש, הרי היה לה לחדש חידוש גדול יותר דבמפרש עצמו איכא אפשרות שיצא ידי קריעה, והיינו בתוך כדי דבור, ולמה חילקה רק בין סתם למפרש. ואולי יש לומר דרצה התנא של הברייתא לחדש דאיכא אופן שאפי' אחד כדי דבור יצא, והוא בסתם, דכיון דלא אמרו לו בהדיא מת אביו אלא דהוא סבור כן, לכך יצא ידי קריעה אפי' אחר כדי דבור.

רמד. בגמ' והתניא מי שיש לו הולה בתוך ביתו ונתעלף וכמדומה שמת וקרע ואח"כ מת לא יצא ידי קריעה וכו' לא שנו אלא

שמת לאחר כדי דבור אבל בתכ"ד כדבור דמי. היינו דמשם הביאו בגמ' ראיה דיש לחלק בין בוך כדי דבור ללאחר כדי דבור וכתב אשי. ובאמת כאן איכא חידוש אפי' גדול יותר מרב אשי, דרב אשי איירי ששהיה לו חיוב קריעה קודם למעשה הקריעה, רק דהידיעה על מי קרע היה אחר קריעתו קודם שעברו תוך כדי דבור, ובזה חידש שאפי' שהידיעה היתה אח"כ יצא בה ידי חובתו, אבל כאן בכרייתא איירי שאפי' חיוב הקריעה עליו באה רק אחר מעשה הקריעה, ומ"מ כיון שקרע תוך כדי דבור נחשב שמעשה הקריעה וחיובו באו יחד, ולכך יצא בה ידי חובתו. והיינו ששניהם מסכרה אחת היא, שדבר שהוא בתוך כדי דבור נחשב כאותו זמן עם הדבר השני שהיה בתוך כדי דבור של הראשון, ולכך אין אפי' חילוק אם היה הדבר הראשון שהוא המעשה קודם לדבר השני שהיא החיוב, דאותו דבר הוא גם לגבי הידיעה על מי

קרע, דאפי' שהידיעה באה אחר המעשה נחשב כעשה המעשה רק אחר שידע ויצא ידי חובתו. וזהו גם הטעם שתוך כדי דבור אדם ניכול לחזור בו ממה שאמר, דהיות והחזרה והאמירה באותו זמן הם, ממילא אין לאמירתו חשיבות לחול, דהרי לא היתה אמירה גמורה, אלא חציה אמירה וחציה ביטולה, ולכך אין לאמירה כוח יותר מן החזרה ואין לה לחול, ורק לגבי מגדף ועובד ע"ז וכו' שחמורים הם, החמירו בהם שלא יועיל בהם חזרה כלל, דמשום חומרתם אפי' רגע כמימרא שלא בהם חזרה יש להם לחול ולחייבו, כך נראה לפרש החילוק בזה, ועיין בראשונים והאחרונים שהאריכו לבאר חילוק זה.

דף פז ע"ב

רמה. בגמ' אבל חכמים אומרים מקיש הקמה להפרה מנה הפרה מה שהפר [לא] הפר אף הקמה מה שקיים [לא] קיים. עיין בר"ן שהביא כאן ב' גירסאות, גירסת

הספרים שלא גרסינן 'לא', ולפי זה בין בהקמה ובין בהפרה סברו חכמים דאפשר להקים או להפר רק חצי, ויהא מפור או מקויים בזה רק חצי, אבל לגירסת קצת ספרים גרסו כאן 'לא', ולפי זה סברו חכמים בשניהם דמה שמקיים או מפר חצי לא קיים ולא הפר כלום. אבל א"כ קשה דהרי יש כאן לימוד שלמידים ממה דכתיב יקימנו, דהיינו יקים ממנו, ומה יעשו חכמים עם לימוד זה, ובשלמא לאם לא גרסינן 'לא' ניהא, דגם לחכמים למידים מכך דאפשר להקים או להפר חצי, רק דחולקים על ר' ישמעאל דלא קיים או הפר בזה כולו, אבל לגירסא שגרסינן 'לא' דלפי זה לא קיים או הפר כלום, מה יעשו חכמים עם הלימוד של יקים ממנו. וצריך לומר דחכמים סברו דבאמת אין כלל לימוד למידרש יקים ממנו, דמה דכתיב יקימנו אין הכוונה לחלקו לב' תיבות, אלא רק כמו שכתוב יפרנו דאין מחלקים אותו לב' תיבות, והיינו ההיקש הקמה להפרה דבשניהם

אין למידים עוד לימוד מן לשון זה.

רמו. בגמ' אמר רבא מתני' ר' שמעון היא דאמר עד שיאמר שבועה לכל אחד ואחד. היינו דלכך רק כשאמרה תאנה שאני טועמת וענבה שאני טועמת אז מחלקים דבריה לב' נדרים, אבל כשאמרה שאני טועמת על שניהם יחד הרי זה נדר אחד, דכר' שמעון היא דרק אם מחלקים בלשון לכל אחד ואחד הו' מוחלקים בזה. אבל קשה דלכאורה לפי ר' שמעון אין כאן ב' נדרים מוחלקים, דהרי מיירי שאמרה כאן קונם אחד על שניהן יחד, ורק שאני טועמת אמרה פעמיים, ובאופן כזה גבי שבועה אם אמר שבועה על שניהם ואמר שאין לך בידי ושאין לך בידי, לכאורה גם בזה לר' שמעון לא הו' ב' שבועות, דהרי עד שיאמר שבועה לכל אחד נקט, ולמה אמר רבא דמתני' ר' שמעון היא. ועיין בתוס' רי"ד דכתב דבאמת מכאן למידים דגם גבי שבועה לר"ש אם אמר שאין לך בידי

ושאין לך בידי, אפי' אם אמר שבועה אחד על שניהם יחד, כן יהא בזה לר"ש ב' שבועות, ומה שיאמר ר"ש דבעינן שבועה לכל אחד ואחד היינו רק כשאומר לך ולך, דהיות ולא דיבר על השני לבדו אלא הוסיפו על הראשון לכך בעינן שיאמר עוד פעם שבועה כדי לחלקם, אבל כשמדבר לשני בפני עצמו די שיאמר שבועה אחד לשניהם יחד.

דף פח ע"א

רמז. בגמ' ר' יהודה סבר גבי רוצח כתיב ואשר יבא את רעהו ביער כל דבר מייעל ליער וסומא נמי בר מייעל ליער הוא ואי אמרת בלא ראות לרבות את הסומא מיער נפקא ליה. היינו דזה ברור לן דמבלא ראות יש ללמוד או לרבות את הסומא או למעט את הסומא, ולכך היות וא"א ללמוד מיניה לרבות את הסומא כיון דכבר למידים כן מואשר יבא, לכך מוכרחים לר' יהודה ללמוד מיניה למעט את

הסומא. אבל קשה דלמה מן ההכרח ללמוד מיניה או מיעוט או ריבוי, הרי אפשר שבאמת לא נכתב כאן בלא ראות בשביל סומא, אלא רק לומר לנו דאיירי בלא ראות, אבל אם היה מיירי כשכו ראה היה מתחייב בנפשו, דהרי יש כאן כוונה ומזיד הוא, ולמה יש כאן הכרח לר' יהודה ללמוד מיניה למעט את הסומא. ואולי יש לומר דהיות וכבר כתיב בבלי דעת, כבר מינה ידעינן שאיירי בלא כוונה ובשוגג, וא"כ יקשה למאי נכתב בלא ראות, אלא על כרחך דבא לרבות או למעט את הסומא. אבל א"כ עדיין קשה לר' מאיר דהוא למד גם מבבלי דעת וגם מבלא ראות, דמניין ללמוד משניהם לרבוי או למיעוט, הרי אחד מהם ודאי בעינן ללמוד ממנו דמיירי כאן בשוגג, ואיך ילמד מכאן ב' לימודים אחרים לרבות או למעט, וצ"ע.

רמז. במשנה אומר לה הרי המעות האלו נתונין לך במתנה ובלבד שלא יהא לבעליך רשות בהן

אלא מה שאת נושאת ונותנת בפיד. עיין בר"ן דביאר דלומר אין לבעליך רשות בהן בלחוד לא מהני, וזה משום דיד אשה כיד בעלה, ולכך רק כשגם עליה אוסר השתמשות אלא רק במה שנותנת לפיה, בכהאי גוונא כיון דגם לה אוסר השתמשות אחרת וזוכה בהם רק כשנותנת לפיה, ממילא גם בעלה אינו זוכה בהם ואוסר ההשתמשות בהם. אבל קשה דא"כ למאי בעינן כלל לומר ובלבד שלא יהא לבעליך רשות בהן, הרי די לומר ובלבד שיהא רק למה שאת נותנת בפיד, דדי בכהאי גוונא שלא יהא לא לה ולא לבעלה רשות במעות אלא רק למה שנותנת בפיה, ומה רווח יש במה שאוסר על הבעל הרשות בהם, ולמה בעינן כאן תרתי בחדא סגי. ובשלמא לשמואל שהובא בגמ' שסובר דה"ה באמר מה שתרכי עשי ניהא, דלכך נקט גם באופן של המשנה ובלבד שלא יהא לבעליך וכו', משום דלאופן של מה שתרכי עשי ודאי בעינן לומר הכי, דאל"כ לא יהא על

הבעל שום איסור בהם, ומתוך שבעינן לומר הכי כשאומר מה שתרכי עשי, נקט גם באופן של מה שאת נותנת בפיד ג"כ הכי, אבל לרב דמיירי רק בשאמר לה מה שאת נותנת לפיד, קשה למאי נקטו במשנה שניהם. ואולי יש לומר דמיירי שרוצה לקנטר הבעל ולכך אמר בהדיא ובלבד שלא יהא לבעליך רשות בהן, כדי שידע שכוונתו לאוסרו מההשתמשות בהן, אבל באמת אין בזה צורך. אבל עיין בר"ן דכתב 'ודוקא דאמר לה הני תרי לישני' דמשמע דלא סגי בחדא. ואולי יש לומר בדוחק דכוונתו לומר דלא סגי בראשון בלחוד אבל בשני בלחוד באמת כן סגי, וצ"ע.

דף פח ע"ב

רמב. בגמ' ואי אמרת קנה יתהון בעלה עירוב לא נפיק מרשותיה דבעל אמר רבא אע"ג דאמר ר"מ וכו' לענין שיתוף כיון דלזכות לאחרים הוא מיד בעלה זכיא. היינו דהקשו בגמ' דאם יד אשה כיד בעלה ואין לה יד

לעצמה לבד, ממילא לא יצא העירוב מרשותו, ואיך תוכל לזכות לאחרים את העירוב, וע"ז תירץ רבא דכאן דלאחרים הוא בעלה מזכה לה. אבל קשה בין על הקושיא ובין על התירוץ, דעל הקושיא קשה דלמה לא תוכל לזכות לאחרים, הרי אפי' אם ידה כיד בעלה, עדיין יש לה יד לכו"ע לקנות, רק דאינה קונה לעצמה לבד אלא שמה שהיא קונה בעלה קונה עמה, וממילא גם כאן בתחילה היה העירוב רק של הבעל, ועכשיו שמקנה העירוב לאשתו, ממילא הוא מקנה לה העירוב וגם הוא קונה עמה, ומה בכך ולמה מתוך שזוכה לעצמה מה שלא היה לה קודם, לא תוכל לזכות אחרים עמה, וכי משום שגם בעלה קונה עמה אין זה זכיה, ואם זכיה הוא למה לא תזכה בזה גם לאחרים. ועל התירוץ קשה, דאם אין לה יד לקנות לעצמה לבד אלא רק עם בעלה, וכר"מ דיד אשה כיד בעלה, איך משום רצונו של בעל לא יזכה עמה, ותזכה היא לעצמה לבד, וכי

דבר זה תלוי ברצונו, הרי המציאות הוא שידה כידו וממילא זוכה עמה, וא"כ עדיין לא יצא העירוב מרשותו, ואיך לפי הקושיא בגמ' תוכל לזכות לאחרים. ואם נכון הדבר שתלוי הדבר ברצונו של המקנה להקנות רק לאשה, למה במשנה גבי חותן לחתנו אינו יכול להקנות רק לבתו ולא לבעלה. וצריך לומר דבאמת אין זה תלוי ברצון המקנה, רק דהבעל יכול להחליט שדבר מסויים שתזכה אשתו הוא אינו רוצה לקנות עמה, ורק בסתם ידה כידו, אבל אינה יכולה להכריחו לקנות כל דבר, ולכך כאן שאינו רוצה לקנות עמה העירוב, שהרי רוצה לזכות לאחרים, לכך היא זוכה בעירוב לעצמה לבד, וממילא יכולה לזכות גם לאחרים. אבל הקושיא על קושיית הגמ' עדיין קשה למה במה שגם הוא זוכה בעירוב א"א לה לזכות לאחרים. ואולי יש לומר דהיות וגם הבית שמכווחו תוכל לקנות העירוב אינה שלה אלא של בעלה,

ממילא אין לה יד כלל לזכות בעירוב, ולכך אינה יכולה לזכות לאחרים, ולכך הקשו דהרי א"כ לא נפיק העירוב מרשות הבעל. ולפי זה ניחא למה לרב אשי לקמן כשיש לה בית באותה חצר כן יכולה לזכות לעצמה ולזכות לאחרים, דהיות והבית שלה יכולה לזכות בעירוב בשביל ביתה, וממילא בכך מזכה גם לאחרים. אבל א"כ קשה מה תירץ רבא ולמה בשביל שהבעל אינו רוצה לקנות העירוב וכנ"ל תוכל לזכות ולזכות לאחרים, הרי הבית שבשבילה תזכה בעירוב אינה שלה אלא שלו, וצ"ע.

דף פט ע"א

רנ. בגמ' אשת איש שאמרה הריני נזירה לכשאתגרש ונתגרשה ר' ישמעאל אומר לא יפר ר' עקיבא אומר יפר. היינו דלר' ישמעאל לא יפר דאינו יכול להפר אם חלות הנדר יהיה רק אחר גירושין, דבתר חלות אזלינן ואז אינה בעלה ואין בידו להפר, אבל לר' עקיבא יפר

דבתר זמן אשיית הנדר אזלינו ואז עדיין היתה אשתו ויכול להפר לה. אבל קשה למה נקמו כאן דמיירי שכבר נתגרשה, הרי זה ודאי שאחר גירושין לכו"ע א"א לבעל להפר לה, וכל המחלוקת היא אם מה שהפר קודם גירושין יש לו לחול ולהפר הנדר, או שאין בכוחו להפר כיון שחלות הנדר היא לאחר גירושין, וא"כ למאי נקמו נתגרשה. ובשלמא לר' ישמעאל יש לומר שממילא אין נפק"מ מתי הפר לה קודם גירושין או לאחריו, דבשניהם הוה הפרה אחר גירושין ואין בכוחו להפר, אל לר"ע שאמר יפר הרי מן ההכרח שבעינן הפרה קודם גירושין, ואיך אמר יפר לאחר שכבר נתגרשה. ואין לומר דלר"ע יפר אפי' אחר גירושין וכגון בשמע מן הנדר אחר שנתגרשה, דלכך יפר לה דבתר שעת עשיית הנדר אזלינן ואז היתה עדיין אשתו, דזה לא מסתבר כלל, דיהא בכוח הבעל להפר נדר של אשתו אם עכשיו כבר נתגרשה. אבל באמת אם

דף פט ע"ב

נדויק בלימודו של ר"ע שדייק עד שיהא איסורי נדר בשעת אלמנות וגרושין, משמע דאם שעת עשיית הנדר הוה קודם גירושין כן יש בכוח הבעל לשעבר להפר נדר כזה, דעדיין לא נקרא נדר זה שאיסורו בשעת אלמנות וגירושין, אלא רק חלותו אחר גירושין. ולפי זה דדייקנו לר"ע מכך דמיירי בנתגרשה דאפי' אחר שנתגרשה יפר, איכא למימר דגם ר' ישמעאל שחולק רק אחר שנתגרשה סבר לא יפר, אבל קודם שנתגרשה אולי כן יפר. אבל באמת אין לומר הכי, דהרי הוא דייק עד שיהא נדר בשעת אלמנות וגרושין, וכאן כיון דהחלות היא אחר גרושין שפיר מיקרי נדר בשעת אלמנות וגרושין, ולכך צריך לומר דלר"י גם קודם שנתגרשה לא יפר, ומה נקטו כאן ונתגרשה משום ר"ע נקטיה, דאפי' אחר שנתגרשה יפר וכנ"ל, וצ"ע בזה.

רנא. במשנה ר' יהודה אומר אף המשיא בתו הקטנה ונתאלמנה או נתגרשה וחזרה אצלו עדיין היא נערה ובגמ' א"ר יהודה אמר רב זו דברי ר' יהודה אבל הכ"א וכו'. צריך ביאור כאן ג' דברים, א' במה בא לחלוק ר' יהודה על ת"ק במשנה, וכי לת"ק לא אמרו דהמשיא בתו קטנה שאם נתאלמנה או נתגרשה נדריה קיימין, ומה הוסיף ר' יהודה על ת"ק. ועוד קשה למה בגמ' כשאמר ר' יהודה אמר רב זו דברי וכו' נקט בדבריו דברי ר' יהודה, הרי אם בא לומר שלחכמים אין כאן ט' אלא ג' נערות, למה לא נקט זו דברי ת"ק שהוא בעל המימרא של ט' נערות. ועוד קשה למה אמר זו דברי ר' יהודה וכו', הרי באמת אין כאן מחלוקת, דהרי הג' נערות והט' נערות הם אותם נערות, רק שבמשנה חילקום ליותר אופנים, וא"כ אין חילוק בין השיטות ומה בא רב לומר. ועיין ברמב"ם בפ"י

המשניות שביאר דר' יהודה סבר דקטנה שנתאלמנה או נתגרשה עדיין היא כדין נערה שאביה מיפר נדריה, ובוזה הוא חולק על ת"ק שסבר דאין אביה מיפר נדריה ונדריה קיימין, וא"כ לר' יהודה יש כאן רק ח' נערות ולא ט', אלא א"כ נאמר שלר' יהודה דווקא קטנה שהשיאה אביה ונתגרשה הוא דמיפר נדריה, ומשא"כ בנערה שהשיאה אביה ונתגרשה דכה אין מיפר אביה, דעדיין יהיו כאן ט' נערות, והיינו 'נערות' דייקא ולא קטנות. אבל מלשון ר' יהודה שנקט 'אף' המשיא משמע דיש כאן כ"ש ולכאורה בא לומר דכ"ש בנערה שהשיאה אביה שמיפר נדריה וככל נערה, והחידוש הוא שאפי' בקטנה שבזמן שיצאה מרשות אביה עדיין לא היה לו בה דין הפרה, דהרי רק בנערה מיפר אביה, ומ"מ אמר ר' יהודה דגם בקטנה כיון שעכשיו נערה היא, ולגבי יציאה מרשות אביה דינה שוה לנערה, לכך מיפר לה נדריה ככל נערה. וממילא לפי

זה ניחא הכל, דלכך נקט רב זודברי ר' יהודה, לומר דחכמים מיעטו אפי' מר' יהודה דאין כאן ח' נערות אלא רק ג' נערות, וכ"ש שאין כאן ט', ומצד שני באו לחלוק על ר' יהודה לגבי אותה קטנה, דבאמת הדין בזה כת"ק דאין אביה מיפר נדריה, וממילא ניחא למה נקט ר' יהודה ולא ת"ק, וגם ניחא למה הביא רב שחכמים נחלקו בזה, דבאמת חוץ מן המספר של הנערות דבוזה אין חילוק בין חכמים לת"ק, יש כאן מחלוקת לגבי קטנה שהשיאה אביה דחכמים סברו כת"ק דנדריה קיימין.

דף צ ע"א

רנב. בגמ' ואי אמרת נשאל אע"פ שלא הל נדר אי בעי על האי ניתשיל ברישא אי בעי על האי ניתשיל ברישא ומי ידע אי האי קמא אי האי בתרא. היינו דהקשו בגמ' דאם אין צריך שיחול הנדר קודם שיפירנו, למה אמרו דמפר הראשון קודם ורק אח"כ השני והיינו כסדר חלותם,

למה לא יפר מי שהוא רוצה קודם, וע"ז תירצו דבאמת מניין לומר דראשון ושני היינו כסדר חלותם וכסדר שנדרם, אפשר דנקט על אחד מהם ראשון והיינו שזה הופר ראשון, ועל השני שני להפרה, ובאמת יוכל להפר כסדר שהוא רוצה. אבל קשה דאם ראשון ושני היינו להפרה ולא כסדר מסויים, למה נקטו כברייתא ראשון ושני, היה לברייתא למינקט אחד ושני, דאז איסן הראשון ראשון לסדר מסויים אלא נוקט בתחילה אחד, וזה שמפר אחריו הוא השני להפרה, ומכך שכן נקט ראשון ושני לכאורה כן ראייה דבעינן לפי סדר מסויים, וצ"ע.

רנג. בגמ' ורב פפי אמר מחלוקת בהפרה וכו' אבל בשאלה דברי הכל אין חכם מתיר כלום אלא א"כ חל נדר דכתיב לא יחל דברו. היינו דלפי איכא דאמרי זה ההדגש בפסוק הוא מתיבת 'יחל', דמשמע דווקא כשהנדר כבר חל בזה הוא דאמרינן הוא דלא מיחל אבל אחרים כן מוחלין לו, אבל כשעדיין אינו חל

אפי' אחרים אין מוחלין לו, ומשא"כ לאיכא דאמרי ב' לקמן ההדגש הוא מתיבת 'דברו' דהיינו דיבור בלא מעשה דגם בזה הוא לא מיחל אבל אחרים מוחלין ליה. אבל באמת קשה לאיכא דאמרי א' הלימוד בזה, דהרי אם יש למידק דמיירי כאן דווקא כשחל הנדר, א"כ יש לדייק איפכא דכשאינו חל אפי' הוא מיחל, וסברא אית בזה דמניעת הדבר מלבוא לעולם קל הוא מעקירתו אחר שכבר הוא קיים, ומניין להם ללמוד דבזה אפי' אחרים אין מוחלין. ועוד קשה דבאמת סברא הוא ללמוד דכשעדיין לא חל הנדר אפשר להשאל על הנדר לכו"ע, דדווקא הפרה שהוא מבטל דברים הראשונים, יש צד לומר שא"א לבטל דבר שאינו קיים, ולכך נחלקו בזה אם יפר קודם שחל הנדר, אבל בשאלה שהחכם עוקר הנדר מעיקרו וכאילו לא היה כאן נדר כלל, מה הנפק"מ אם הוא חל או לא, הרי לעקור דיבור מעיקרו אפשר לעקרו גם קודם חלות הדיבור, ואדרבא קל

דבריו, וההדגש הוא מדכתיב שם ככל היוצא מפיו יעשה, דמשמע דאיירי דווקא בנדר ששיך בו נדר לעשות דבר, אבל נזירות שאיירי שם במה שלא לעשות, בה לא איירי בפסוק זה. ומה שיקשה דהרי מצינו בהרבה דינים דלמידים נזיר מנדר ולמה כאן לא נלמד זה מזה אפי' שאינו כתוב להדיא בנזיר. ויש לומר דהיות והדגיש הכתוב ככל היוצא מפיו יעשה' וכמו שאמרנו דהיינו מה כן לעשות, ממילא איכא כאן מיעוט של הכתוב עצמו למעט נזירות שאין להשאל עליו קודם שיחול, ולכך אין למידים בזה נזיר מנדר. ומה שעדיין יקשה לפי מה שאמרנו לעיל דסברא איכא להשאל על דבר קודם שיחול, וא"כ אפי' בלא פסוק היה אפשר ללמוד כן מסברא. יש לומר דמ"מ כאן דאיכא מיעוט הכתוב בזה וכנ"ל, אין ללמוד דבר זה מסברא כנגד מה דמיעט הכתוב, והטעם דמיעט כן הכתוב, זהו משום דגם סברא איכא בזה שנזירות לא ישאל

אז לעוקרו יותר מאחר כך כשהוא חל וכמו שהקשינו בראשונה, וצ"ע.

דף צ ע"ב

רנד. בגמ' נשאל על נדרו ואח"כ נשאל על נזרו ואמאי אי בעי על נדרו ניתשיל ברישא ואי בעי על נזרו ניתשיל ברישא תיובתא. היינו דאם אין צריך שיחול הנדר קודם שישאל עליו למה נקטו בברייתא הסדר מה ישאל עליו קודם, הרי אין בזה נפק"מ, אלא ודאי שבעינן שיחול קודם לשאילתו ודלא כא"ד זה בשיטת רב פפי, ותיובתא הוא דא"א לתרין ר' נתן הוא, דהם סוברים דלכו"ע יפר בלא שיחול. אבל נראה לתרין דבאמת הסדר שנקטו בברייתא לישאל על הנדר קודם לנזירות, אפשר דהוא דווקא גבי נזירות דבו אין סוברים גם הא"ד דאפשר לישאל על זה קודם שיחול, דדווקא גבי נדר כתיב לא יחל דברו ואפי' קודם למעשה, אבל גבי נזירות שאין כתיב כן לא נחדש לומר שיפר קודם שיחולו

עליו קודם שיחול, דדווקא בנדר שפעמים איירי בו מה כן לעשות וכנ"ל, לכך אמרה תורה שאפשר להשאל עליו קודם שיחול וקודם שיעשה הדבר, דאחר שכבר עשה כבר קיים הנדר בקום ועשה, ויותר קשה להשאל על נדר כזה, ומשא"כ בנזיר שאירי בו במה לא לעשות וגם אם יחולו דבריו אין כאן קיום הנזירות בקום ועשה, אין צורך להשאל על הנדר קודם שיחול, ולכך לא חידשה בו תורה שאלה קודם חלות. וממילא לפי כל זה לא יקשה מידי על הא"ד כאן, דבאמת בנדר סתם אפשר להשאל לכו"ע קודם שיחול, ורק כאן דהשני איירי בנזירות לכך לא ישאל עליו קודם שיחול.

רנה. במשנה ונטולה מן היהודים יפר לחלקו ותהא משמשתו ותהא נטולה מן היהודים. צריך ביאור דהרי כשנדרה נקטה בלשונה שתהא נטולה מן היהודים, והיות ובעלה מן היהודים הוא, אם משמשתו אין מתקיים נדרה, דהמציאות הוא שאין זו נטולה

מן היהודים אלא מרוב היהודים חוץ מבעלה, וא"כ כיון דכשמפר הבעל חלקו משמשתו, למה תהא עדיין נטולה מן שאר היהודים, הרי ממילא לא מתקיים נדרה, ולמה מן האחרים תהא אסורה עדיין מלשמש, ובשלמא אם הייתה נודרת איסור הנאת תשמיש עלי מן כל היהודים, יש לומר דעל אחרים תהא אסורה ואילו על בעלה יפר לה ותהא מותרת, אבל עכשיו שעיקר הנדר הוא שתהא 'נטולה' והיינו בלא קשר ליהודים לגבי תשמיש, וממילא אין זה מתקיים, היה לנדרה להתבטל לגמרי, וצ"ע.

דף צא ע"א

רנו. בגמ' מתיב רב משרשיא השמים ביני לביןך דמשנה ראשונה תיובתא דרבא וכו' השמים ביני לביןך דמשנה אחרונה תהוי תיובתא דרב המנונא. היינו דמשנה ראשונה נראה כרב המנונא, ואילו משנה אחרונה נראה כרבא. אבל קשה

דבשלמא מה שהקשו על רב המנונא ממשנה אחרונה ניהא, דכך פסקינן להלכה, ואם הוא דלא כשיטתו יקשה עליו דאמר דלא כהילכתא, אבל מה שהקשו על רבא ממשנה ראשונה מה הקושיא כלל, הרי להלכה כן פסקינן כמותו דלא מהימנא, ולמה יקשה עליו ממה דבהו"א אמרו דכן מהימנא, ובפרט יקשה מהו הלשון תיובתא שנקטו ביה, וכן גבי רב המנונא קשה כן, הרי קושיות אלו תירצו כאן, ותיובתא נקטינן דווקא כשאין על הקושיא תירוץ, דלכך אמרינן תיובתא דהיינו נדחה שיטתו של זה, אבל כאן אין זה שייך לרב המנונא וכ"ש שלא על רבא שהמשנה אחרונה כמותו, וצ"ע.

רנז. בגמ' קסבר רב המנונא הכא נמי היא גופא אמרה נהי דבביאה ידע ביורה כחין מי ידע ומשום הכי משקרא. היינו בדבר שיודע בה בעלה אינה משקרת דאינה מעיזה, ורק בכחאי גוונא שאינו יודע מעיזה פניה ומשקרת. אבל קשה למה

נקטו כאן בגמ' דהיא גופא אמרה, ולמה לא אמרו בפשיטות הכא נמי נהי דבביאה ידע וכו', והיינו שהיות ואין בעלה יודע מעיזה ומשקרת, ומלשון זה שנקטו כאן משמע דבאמת כן יודע הבעל באם יורה כחין, רק שהיא אמרה וחשבה שאינו יודע. ועיין ברא"ש שביארו האחרונים בדבריו, דהוא סובר דבאמת בעל יודע באם יורה כחין, רק שהיא חושבת שאינו יודע בדבר ולכך מעיזה פניה ומשקרת, ולכך אינה נאמנת. ולפי זה עולה דחידוש יש כאן, דאפי' דהאמת הוא שבעלה כן יודע והיה לה להיות נאמנת ממה שמעיזה, מ"מ אין חוששים לכך שיודעת שבעלה יודע בדבר, ואמרינן דמה שהיא אומרת כן שקר הוא, ומעיזה משום שחושבת שאינו יודע בדבר.

דף צא ע"ב

רנה. בגמ' החיא איתתא דלא הוה בדיחא דעתה כהדי גברא וכו' אמר להו רב נחמן לא תשגיחוין

בה נותנת עיניה באחר הואי. לכאורה קשה למה גם במעשה זה פסק רב נחמן לא תשגיחון בה, הרי לא מיירי שעשתה מעשה בידיים לשקר על בעלה, ולא מעצמה באה לספר לו דאחר בה עליה, אלא הוא זה שהוציא ממנה מה שציערה האידינא, וא"כ למה לא תהא נאמנת בדבריה, ומניין לרב נחמן לא למישגח בה. ואולי יש לומר דאיירי שלא רק שלא היתה בדיחא דעתה עם בעלה, אלא עשתה מעשים להראות לו כמה אינה בדיחא עמו, ולכך שאלה על זה, וממילא כיון דהיה כאן מעשה מצידה כדיח שיוציא דבר זה ממנה, לכך אין למישגח בה, וכמו שפסק רב נחמן, אבל באמת אם לא היתה עושה מעשים משונים להראות שאינה בדיחא עמו, אולי בזה לא היה פוסק כן רב נחמן, וכן היה חושש לאמיתות דכריה, וצ"ע בזה.

רנ"ט. בגמ' ההוא נואף דעל לגבי דהחיא אנתתא וכו' אמר רבא אינתתיה שריא אם איתיה

דעבד איסורא נחיא ליה דליכול ולימות דכתיב כי נאפו ודם בידיהן. היינו דאם היה עושה מעשה לא היה מציל הבעל, דנחשדו גם על שפיכות דמים, ומשהציל הבעל משמע שלא עשה מעשה ולכך אינו שופך דמים עדיין. אבל קשה א"כ שמיירי באחד שלא עשה מעשה וכמו שאמרו בסופו, למה נקמו בתחילה ההוא נואף, הרי התברר למפרע שאינו נואף כלל, דא"כ היה שופך דמים ג"כ, והיה לגמ' לומר ההוא גברי דעל לגבי החיא אנתתא. ואין לומר דנואף הוא במעשים קודמים, וכמו שעכשיו רצה לעשות מעשה, ורק כאן הוא דלא עביד עדיין מעשה, ולכך לא הרג הבעל, וממילא לכך נקרא נואף ע"ש מעשיו הקודמים. דא"כ גם כא היה חשוד על שפיכול דמים, דכבר נואף הוא, ולמה הציל הבעל. ואולי יש לומר דבאמת נואף אינו חשוד בסתם על שפיכות דמים, ורק כדי להסתיר מעשיו וכדומה הוא דחשוד בזה, או בשעת עבירה עצמה הוא

דחשוד בזה, ולכך כאן דעדיין לא עבד איסורא אינו שופך דמים, אבל אין זה סותר שנואף הוא במעשיו הקודמים, וכעין זה כתב בבית הלוי דאין החשוד על הניאוף חשוד להרוג סתם, אלא רק לצורך הניאוף הוא דחשוד להרוג. אבל עיין בשיטה מקובצת שכתב שהנואף אינו חשוד כלל להרוג בידיים, אלא רק חשוד שלא להציל אדם ממיתה, ולכאורה הוא משום דאדם כזה הוה כאדם שנתקאו חושיו. וא"כ קשה דכאן שכן הציל את הבעל ממיתה א"כ ראייה הוא ממש דאין אדם זה נואף כלל, דאל"כ ודאי לא היה מציל את הבעל אפי' אם כאן לא היה עושה איסור, דהרי כבר נתקאו חושיו ולמה יצילו. ואולי יש לומר דבאמת גם לשיטה מקובצת מה שאין מציל אדם ממיתה אין זה משום נתקאו חושיו, אלא רק כשהדבר הוא לצורך הניאוף, דאפי' שבידיים אינו חשוד להרוג, מ"מ להציל ודאי לא יציל, וממילא כאן שכן הציל הבעל ודאי מיירי שלא

עבד איסורא. אבל באמת עדיין קשה לי ב' השיטות דלעיל, דהרי כאן איירי שהיה לו צורך ניאוף שנהרי אם היה מת עכדשיחו הבעל, היה יכול בקל לעביד איסורא, ולמה מה שעדיין לא עבד איסורא לכך הצילו, אדרבא איפכא מסתבר יותר דדווקא בשביל כך היה לו שלא להצילו, דעדיין בער בו אש התאוה, ומשא"כ לאחר מעשה כבר הלכה תאותו והיה לו להצילו, וא"כ איך התיר רבא את האשה. ובשלמא אם אמרינן כנ"ל דמי שעושה ניאוף חשוד על שפיכות דמים ואין זה תלוי במעשה עצמו ניהא, דלכך לא הרגו דעדיין לא ניאף זה כלל, וא"כ יקשה כנ"ל למה נקרא נואף, אבל עכשיו שאמרנו שהדבר תלוי במעשה אדרבא כאן הוא שמיירי שתלוי במעשה ולמה לא הרגו, וצ"ע.

מסכת נזיר

דף ב ע"א

א. במשנה כל כינויי נזירות כנזירות האומר אהא הרי זה נזיר או אהא נאה נזיר. היינו דגם כשאומר אהא נאה כוונתו לנזירות ונעשה נזיר. אבל קשה דמה שייכות יש בין נאה לנזירות, הרי נזיר הוא מגדל שערותיו פרע וכדלקמן במשנה, וודאי שאינו נאה, וא"כ איך לומר דכוונתו לנזירות שהעושה כן הוא ההיפך מאדם נאה. וגם לפי מה שפירשו בגמ' שמירי בתפוס בשערו, ולכך מפרשים דבריו על נזירות, עדיין קשה דאדרבא כמה שתופס בשערו ואומר אהא נאה, משמע שאומר שהולך להתנאות בשערו ולא לגדל פרע שהיא היפך אדם נאה, וודאי לא איירי בנזירות. ועיין בגמ' לקמן בע"ב דנחלקו הראשונים בביאור דבריו אהא נאה, דבתוס' ביאר דנאה היינו התנאה לפניו במצוות, דמצוה

נקרא נאה, ולכך הקשו שם אח"כ דאדרבא נזיר הוטא הוא ואין זה מצוה, ולמה יקרא נאה. אבל עיין ברש"י וברא"ש שם שביארו דנאה היינו באמת בשערו, שיהא שערו מגודל ונאה, וא"כ הדרא הקושיא לדוכתא איך שייך לומר דנזיר יהא נאה בשערו. וצריך לומר דדווקא בנזיר שמשון או בנזיר לזמן ארוך שמגדל שערו פרע ממש, הוא דאינו נאה ואדרבא גנאי הוא לאדם, אבל כאן איירי בסתם נזירות שהיא לשלשים יום, ושיער שגדל ל' יום באמת מגודל ונאה הוא, ואינו גנאי, וממילא לכך אם תפוס בשערו הרי זה נזיר דכוונתו לסתם נזירות. ואולי יש לומר ביאור אחר במשנה, דמה שהוא נזיר כשאומר אהא נאה אינו ממה שאמר נאה, דהרי גם כשאומר אהא לבד בלא נאה הוה נזיר, וכמו שאמרו קודם, ורק כאן באה המשנה לחדש שאפי' שגם אמר נאה, והו"א שבזה לא יהא נזיר דהרי נאה הוא היפך אדם הנזיר וכנ"ל, מ"מ כיון דתפוס

בשערו וכדאוקים שמואל בגמ', אמרינן דכשאמר אהא כוונתו לנזירות וכהא דלעיל, ומה שהוסיף לומר נאה נתכוין לומר דשערו שתפוס בה נאה הוא, אבל אח"כ באמת לא יהיה נאה, דיגדל הרבה. או יש לומר כמו שאמרו בנדרים (י): גבי הא דהקדיש שערו לגלחו לשמים משום שפחו בו יצרו, דבאמת גם כאן מיירי שהיה שערו נאה וכשיגדלנו עוד גם יהא נאה, רק שעכשיו מקבל על עצמו נזירות ולגלח שערו אחר ימי הנזירות ואז לא יהא נאה, וממילא פירוש דבריו אהא נזיר כמה שנאה עכשיו דהיינו בשערו התפוס בה.

ב. בגמ' אלא התם דאיסורא דנפשיה הוא מפרש איסורא דנפשיה ברישא גבי בהמה דאיסורא איידי בהמה הוא דאתי מפרש היתירא ברישא.
צריך ביאור מה החילוק אם האיסור הוא מחמת האדם או מחמת בהמתו, דמאי שנא הרי בשניהם האיסור הוא על האדם, ולמאי נפק"מ איך חל עליו

האיסור. ועיין ברא"ש שביאר דאיסור שחל עליו מחמתו חמור בעיניו יותר מאיסור שחל ממעשה בהמתו, ונראה לפרש דבריו דהיינו לאינשי כך הוא חמור יותר, אבל באמת במציאות אין חילוק, והיות דלאינשי כך הוא נקטינן כוותייהו, דבאיסור שחל ממעשיו כתבינן האיסור ברישא, ואילו גבי בהמה נקטינן ההיתר ברישא. אבל עדיין צריך ביאור דלמצה מה שבבהמה הוא פחות חמור אצלם נקטינן ההיתר ברישא, בשלמא להקדים איסור כזה קודם איסור כזה ניחא, אבל להקדים ההיתר ברישא למה ליה, וכי משום שהוא פחות חמור מן השני איסורו קל מן היתירו, ועדיין היה ליה להקדים האיסור ברישא. ואולי יש לומר דבבהמה כיון האיסור נעשה ע"י בהמתו מסתמא האיסור בה עשתה בעצמה, ואין זה כ"כ הוראה לאדם מה לעשות, ורק ההיתר שבה היא הוראה לאדם מה לעשות, דכך וכך יוציא הבהמה, ולכן אפי' דהאיסור

חמור יותר מן ההיתר, מ"מ כיון דכאן איירי באדם, כתבינן ברישא מה דשייך אליו, ואח"כ כתיב באיזה אופן אם הבהמה יוצאה איסור יש בזה על האדם, ומשא"כ גבי איסור החל ממעשה האדם, כיון דשניהם נעשים ע"י מעשיו ודאי יש להקדים האיסור ברישא.

דף ב ע"ב

ג. בגמ' ודלמא לפוטרו מן קרבנותיו קאמר דקאמר בלבו. היינו דכיון דאמר אהא ונזיר עובר לפניו, אפי' דאפשר לפרשו גם לפוטרו מן קרבנותיו, מ"מ כיון דבלבו קאמר לנזירות, אפשר לפרש דבריו ע"פ מחשבת לבו דלנזירות נתכוין והוה נזיר. ועיין במחנה אפרים (נדרים ז) דכתב דהכלל היוצא מסוגיא זו הוא, שאם אמר לשון שאינה מוכיחה, יש לחלק שאם ודאי איירי גבי נזיר והספק הוא רק לגבי איזה חלק מתכוין, אמרינן דבמחשבת לבו די לפרשה לנזירות ולא רק

לקרבנותיו, דבכהאי גוונא אין צריך הוכחה והוי יד בכל גוונא, אבל אם הספק הוא בין תענית לנזיר לא די במחשבת לבו כדי לפרש דבריו, דבכהאי גוונא בעינן הוכחה על מה מיירי כלל, ומחשבת לבן אין זה הוכחה. ולפי זה יש לדון מה יהא באופן שאומר אהא כזה ועברו לפניו ב' אנשים אחד בתענית ואחד נזיר, אם כאן כיון דכלשונו אין ספק לגבי כוונתו רק דלא ידיענן על מי מהם נתכוין, אם חוסר ידיעת כוונתו על מי נתכוין הוא צורך הוכחה, ובלא כך לא הוי יד, או דלמא יד ודאי הוי ולא בעינן הוכחה, ורק כוונת לבו בעינן לידע על מי נתכוין, וממילא האיבעיא הוא אם בזה יועיל מחשבת לבו דעל הנזיר נתכוין, דלא בעינן כאן הוכחה אלא רק כוונת לבו על מי הוא, או שגם בכהאי גוונא בעינן הוכחה ומחשבת לבן אינה הוכחה, וצ"ע.

דף ג ע"א

ד. בגמ' דאפי' לר' אלעזר הקפ"ר
 דאמר נזיר חוטא הני מילי גבי
 נזיר טמא דאידי דבעי מיסתרי
 וכו' אבל נזיר טהור לאו חוטא
 קרי ביה. היינו דנזיר טהור כיון
 דכשמקבל על עצמו נזירות
 מקבל על דעת שיעבוד בנזירותו
 ולא יטמא, ממילא אין בזה
 חטא, דרק כשנטמא יש חטא,
 דחיישינן שמאחר ויהא צריך
 לספור שוב ימי נזירות יחזור בו
 מן הנזירות, ויביא חולין לעזרה,
 אבל כאן בטהור לא חיישינן
 להכי. אבל קשה דהרי פעמים
 שנטמא אדם גם בלא רצונו,
 וכגון שמת לו מת פתאום,
 וכדכתיב בהדיא בקרא, וכי ימות
 מת עליו בפתע פתאום, והיינו
 שלכאורה מהוייב להטמא להם,
 או אפי' אם אינו מהוייב איירי
 שנטמא בפתע פתאום בלא
 רצונו, וא"כ גם בנזיר טהור יש
 חשש שיטמא, וממילא יהא
 חוטא בכך, ולמה בזה אמרי
 דמצוה עביד. ואולי יש לומר
 דכל זמן שלא נטמא לא נקרא

חוטא, בסתם לא חיישינן על
 האדם גם שיטמא, וגם שאח"כ
 יחזור בו מנזירותו משום
 שיצטרך לספור שוב הימים
 הראשונים, וממילא כל זמן
 טהרתו מצוה עביד, ורק אחר
 שנטמא דיש כאן רק חשש אחד
 שמא יחזור בו וכנ"ל הוא דנקרא
 חוטא. אבל א"כ קשה, דעל מי
 מיירי ר"א הקפ"ר, וכי רק על
 נזיר שכבר נטמא איירי, הרי אף
 נזיר אינו נזיר על דעת
 להטמות, ומה יועיל שאמר
 שחוטא מיקר, הרי לא ימנע
 בזה שום אדם מלהזיר, דהרי
 בתחילה כולם טהורים נינהו
 ואין נקראים חוטאים, ואלא ודאי
 דמיירי בכל הנזיר, וא"כ הדרא
 קושיית הגמ' לדוכתא איך שייך
 לקרותו נאה. ואולי יש לומר
 דודאי כוונת ר"א לכל נזיר, רק
 דמ"מ אמרינן כאן דשייך
 למיקרי לנזיר נאה ואין זה
 עביהרה בעצם, דהרי בתחילה
 טהור הוא וכל זמן טהרתו מצוה
 עביד, אבל למעשה אין לעשות
 כן שמא יטמא.

ה.

בגמ' ממאי דהדין סלסול שערא כדאמרה ליה ההיא אמתא דבי רבי לההוא גברא עד מתי אתה מסלסל בשערך. צריך ביאור למה למידים מינה, ומה ראייה הוא כלל, דאפי' אם נאמר דלימדה בזה לשון בני אדם, מ"מ למה תדע היא יותר מחכמים מהו לשון בני אדם, ואדרבא אם לשון בני אדם הוא היה לכולם לידע מכך, ואם אין יודעים מכך אין זה לשון בני אדם. ואין לומר דבאה ללמד דיש באיזה לשון שאין חכמים מדברים בה לשון כזה גבי שיער, וממילא הוי לשון בני אדם ושפיר למינדר בהכי. דהרי גבי נזיק נזיח כתב בתוס' דרק אלו שהם לשון דומה לחז"ל אפי' דאין מבינים אותם ואין יודעים פירושם הוי בזה נדר מעליא, אבל סתם לשונות כן בעינן לידע ולהבין בהם, ואם לשון זה אין יודעים חכמים ממנה והיתה צריכה אותה אמתא דבי רבי לגלותם, למה יהא בכל נדר, וצ"ע.

ו.

בגמ' ממאי דהדין שילוח ריבויא הוא וכו' אימא מידי דעבורי הוא כדכתיב ושולח מים על פני חוצות. וממילא מניין ששולח היינו לשון נזירות לגדל שערו והיינו ריבוי. אבל קשה דהרי מצינו בהא דנדרים באגלחך לשמים ששייך נזירות כדי לגלח בסופו, וא"כ גם אם שלוח לישראל דעבורי הוא, מ"מ שייך לפרשה על נזירות שאח"כ יגלח שערותיו. ואולי יש לומר דגם אם שייך נזירות כדי לגלח בסופו, מ"מ אין ראייה שכאן כשאומר לגלח השיער דכוונתו לנזירות, אלא אפשר שכוונתו לגדלה סתם מיד בלא נזירות, וממילא אין לפרש דבריו בסתם לנזירות.

דף ג ע"ב

ז.

בגמ' איכא בינייהו כגון דאמר ציפריין הסמוכין לשער עלי לר' יוחנן אע"ג דאמר הכי אי נזיר עובר לפניו אין אי לא לא. קשה דהרי מה שאמר ר' יוחנן לא מתפיש איניש במידי דסמוך,

ואומר רק חלקם גרע טפי,
דבהדיא נזר רק מחלקם ואין זה
נזירות עד שיזיר מכולם.

זהו משום שאין ברור כוונתו
ואין מסתמכים לפרש דבריו
במידי דסמך, אבל כאן דמבאר
בדבריו להדיא דבציפרין
הסמוכין איירי, למה בעינן
שיעבור נזיר לפניו ואי לא לא,
הרי לכאורה לכו"ע בכהאי גוונא
בדבריו משתמע לנזירות, ולמה
לא יחול בלא נזיר עובר לפניו,
וצ"ע.

ה. בגמ' מתניתין דלא בר"ש
דתניא ר"ש אומר אינו חייב
עד שידור מכולם וכו' אמר
קרא מבל אשר יעשה מגפן חיין
וכו'. לכאורה קשה דהרי אפי'
כינויים וידות אמרנו במשנה
שהוי נזירות, וא"כ כ"ש באמר
הריני נזיר להדיא ורק הוסיף
חלק מן הדברים דיהא נזיר,
ואיך אמר ר"ש דאינו נזיר עד
שידור מכולם, וכי הוא חולק על
המשנה דכינויים וידות. ונראה
לתרץ דבאמת ר"ש סבר
דכינויים וידות עדיפי מאמר
הריני נזיר מחלק מן הדברים,
דכל זמן שלא פירש דבריו
מפרשינן דבריו על הכל, והוה
נזיר מעליא בזה, אבל כשמפרש