

פיתוחי חותם

מ"מ והערות

במסכת נדרים

פרקים

ראשון שני חמישי ועשירי

ישראל לנדא
רחוב קלונימוס 24
ירושלים
02-5711576

הקדמה בענין נדרים ושבועות כתיב בפרשת מטות איש כי ידור נדר או השבע שבועה וגו' ככל היוצא מפיו יעשה לא יחל דברו. ולמדנו מהפסוקים דאדם יכול לאסור על עצמו איסורים שלא אסרתם תורה בשני אופנים: שבועה ונדר. **ומבואר בגמ' ובראשונים להלן** דהחילוק בין נדר לשבועה הוא שהנדר לעולם הוא איסור חפצא שאוסר החפץ מהנאה, והשבועה היא איסור גברא שאוסר על עצמו הפעולה וכן יכול בשבועה לחייב עצמו לעשות איזה דבר ובנדר ליתא. **וכך היא הסכמת רוב הראשונים.** [ובמקומו בע"ב יתבאר הענין והשיטות החולקות בזה]

ויעויין בחינוך [מצוה ל] שכתב בגדר שבועה ונדר וז"ל כי פירוש נשבע הוא לפי דעתי, שגומר האדם בלבו ואומר בפיו, להיות מקיים אותו דבר שנשבע עליו ולא ישנהו לעולם, כמו שהשם ברוך הוא קיים ולא ישתנה לעדי עד. ובענין הנדר דרך אחרת יש בו, שהוא כמכניס דבר המותר בגדר האסור, וכאלו יאמר, דבר פלוני שהוא מותר יהא אסור עליו כקרנן שאסר השם יתברך. **עכ"ל.** **וביאור זה בגדר השבועה** נמצא בכמה מקומות בראשונים, ראה בר"ן בשבועות דף י ע"א 'שאיסור ישיבת סוכה מקויים עלי בשבועה כלומר כמו שהשם ית' קיים שזהו ענינה של שבועה וכו' **עכ"ל וע"ע ברמב"ן עה"ת** [בריש פרשת נשא] **וראה ברש"י עה"ת** [בפרשת שלח עה"פ חי אני אם לא אעשה וגו']

בר"ן ד"ה כל כינויי וכו' נדר הוא אחד משני ענינים וכו' כתב הר"ן דשתי פרשיות הן של נדרים: נדרי קרבן והקדש ונדרי חולין, והחילוק ביניהם במה שנדרי הקדש שווה איסורם בכל ואדם אוסר דווקא את שלו, ומשא"כ נדרי החולין. וחילוק זה שכתב הר"ן מבואר גם בריטב"א כאן וברמב"ם בריש הלכות נדרים בנוסח אחר עיי"ש.¹ והרמב"ן בהשגות לסה"מ כתב שתי נ"מ בין שתי הפרשיות: (א) דבנדרי מצוה איכא עליו איסור כל תאחר כשמאחר לקיים נדרו וליתא בנדרי רשות (ב) דבנדרי רשות בעינן שיוזכר לשון נדר או משמעו ואילו בנדרי מצוה כשאמר אתן מתחייב ליתן.²

ומצינו שנדרי הקדש נדרים הם, וכן נדרי מצוה והרי עלי ונדרי הרשות, ותרומה אף היא מפרשת נדרים [כדחזינן שישנה במופלא הסמוך לאיש ומועיל בה שאלה] ויש לעיין ולברר מה מגדיר נדר ומהו הגדר הכולל לכל אלו ששם נדר להם, שהרי יש בהם איסורי חפצא ויש שהם התחייבות ויש שהם הפרשה בעלמא וקריאת שם ודוק.

¹ עיין בריטב"א וברמב"ם שם שכתבו דהחילוק הוא דבנדרי הקדש האדם מתחייב ליתן דבר לגבוה ובנדרי איסור הוא אוסר חפץ על עצמו, וצ"ב דבדאי בנדרי הקדש שייך נמי ענין הנתינה להקדש כגון באומר הרי זו או במקדיש נכסיו שאין בה ענין התחייבות אלא נתינה והקדשה לגבוה, וראה נא שהר"ן העמיד החילוק ביניהם בכח האיסור שמחיל על החפץ דבזה יש שתי נ"מ אך הראשונים נקטו דנדר לגבוה הוא התחייבות ולא איסור חפצא כלל וצ"ע.

ויש להעיר בדברי הר"ן דלכאורה עיקר החילוק הוא שהנדר להקדש הוא יחוד עצם החפץ להיות של גבוה וממילא הוא אסור לכל אדם ואינו אלא בשלו אבל נדרי הדיוט אין בהם אלא עצם האיסור ולכן אפשר שיאסור של חברו עליו וליחד איסור לאדם אחד. ועיקר החילוק במהות הנדר לא הוזכר בראשונים וצ"ע. ושמענו בזה דבאמת מבואר מזה דבנדר הקדש באמת האדם הוא האוסר ופועל איסורי ההקדש, ויש לדון בזה וצ"ע.

²² והנ"מ הראשונה שכתב הרמב"ן שנויה במחלוקת ראשונים, דדעת הרשב"א והר"ן לקמן בדף סג סוע"א דאיכא איסור כל תאחר בנדרי הרשות כגון שאמר קונם ייין עלי שנה אחת הרי כל זמן שלא קבע השנה עובר בבל תאחר, **ויל"ע לדרכם** דהרי יסוד מוסד הוא דנדרי הרשות חלים רק באיסור חפצא וכדמבואר בגמ' לקמן בע"ב וצ"ב היאך חל נדר זה דהרי עלי קונם ועדיין לא חל האיסור חפצא והיאך חל ההתחייבות שלו, וצ"ע ודוק. ובנ"מ השניה צ"ב כוונת הרמב"ן, שהרי לא מצינו בנדרי איסור שצריך להזכיר לשון נדר והאומר כבר זה אסור עלי הרי זה אסור, וצ"ע כוונתו. ועיין במל"מ פ"א ה"א מנדרים ד"ה ודע שראיתי, ודוק.

שם בר"ן שמה ששנה כאן חרמים וכו' בפשוטו כוונת הר"ן דמתני' לא מיירי כלל בחרמי גבוה אלא רק בנדרים איסור בלשון חרם, וכן גם להלן בד"ה ורמים בחרמים פירש הר"ן דהיינו באומר נכסים עלי חרק וכו'. הראשונים נחלקו בזה על הר"ן, ראה בתוס' וברא"ש שפירשו דמתני' מיירי בחרמים ממש. ובשיטת הר"ן יעויין באור גדול על המשנה שתמה בזה שתי תמיהות גדולות: **חדא מסברא** דאם כן אין כאן פרשת כינוי מיוחדת לחרם אלא מכלל הדין דכינויי נדרים כנדרים הוא שגם בלשון חרם שייך ענין כינוי והא פשיטא היא דמאי שנא משאר לשונות נדרים ואם תאמר שבאה המשנה לחדש דלא רק בלשון קרבן מהני כינוי אלא גם בלשון חרם הל"ל כינויי קרבנות וכינויי חרמים אבל במתני' כתיב כל כינויי נדרים וכו' ולשון זה כולל חרק כמו שהוא כולל קונם ומה טעם חילקם התנא לשנים נדרים וחרמים. ועוד קשה טובא דיעויין בגמ' בע"ב שהגמ' מבארת שהתנא שנה שבועה במתני' קודם נזירות משום דנדר ושבועה כתיבי גבי הדדי, ושואלת הגמ' דא"כ מדוע תני לחרמים קודם שבועות ומתמצת משום דחרמים איסור חפצא. ולדברי הר"ן אין הבנה לקושי הגמ' ולתירוצה שהרי חרמים דהכא הם הם נדרי איסור עצמם ומה שייך להקשות דלתני נדרים שבועות וחרמים וביותר דכל מעלת השבועה היא משום שנשנתה בהדי נדר והרי חרם נדר עצמו הוא ולמה יכתב אחר שבועה, גם תי' הגמ' דתרווייהו איסור חפצא אינו מובן דתרווייהו נדר עצמו הם והחילוק הוא רק בלשון. וכל זה הוא פלא גדול לשיטת הר"ן וצ"ע.

ויעויין באור גדול במשניות שפירש דכוונת הר"ן דידן אינה שמתני' עוסקת בחרם דנדרים איסור אלא דכיון שיש בזה נ"מ גם לנדרים איסור לכן שנה התנא לחרמים הכא, ודקדק כן בלשון הר"ן שכתב 'ומה ששנה כאן וכו' היינו משום שלשון חרם וכו' ומשום האי גוונא תנא חרמים הכא וכו' ופירש דכוונת הר"ן דהאי גוונא היינו נדרי איסור הוא הטעם ששנה התנא כאן אבל פשט הדין דכינויי חרמים הוא דמיירי בחרמי הקדש. אבל הדברים נסתרים מדברי הר"ן לקמן בד"ה וחרמים בחרמים וכו' שכתב בהדיא דהיינו כשאמר נכסים אלו עלי חרק וכו'. וצ"ע.

התפסה ראה בר"ן שכתב דעיקר נדר הוא בשני ענינים או שמתפיס או שאוסר על עצמו בלא התפסה, אלא דהיכא דמתפיס וכו' ועיין בר"ן להלן דף יד שכתב דאף בלא קרא דכי ידור מהני התפסה דלא גרע מידות, והנה למסקנא ודאי דלא מהני מדין יד אלא דבקרא מבואר דהוא עיקר נדר ונתחדש צורת עשיית נדר דע"י התפסה [ואף להס"ד אלמלי דקרא אפשר דאין כוונת הר"ן דהוי יד אלא 'דלא גרע מיד' והיינו דמסברא הוא לשון טוב כמו דחזינן דמהני יד, וכהאופן הזה מדוקדק בדברי המל"מ בפ"א מנדרים עיי"ש ודוק]

ואולם יעויין ברא"ש כאן שמבואר דעתו דעיקר הנדר הוא רק בהתפסה [ואתאי דרשא דעד שידור בדבר הנדר כפשוטו דבעינן שיתפיס] וכשאומר ככר זה אסור עלי מועיל מדין יד להתפסה אבל עיקר הנדר אינו אלא בהתפסה. **וכן משמע מהתוס' כאן וכן כתב הטור** [נ"ד סי' רד]. **ובמל"מ הקשה** בסתירת דברי הר"ן, שהר"ן בשבועות [בדף ח ע"א מדפי הרי"ף] כתב שם דעיקר הנדר בהתפסה, ובלא התפסה אינו אלא יד [ובעיקר דברי הר"ן אלו ראה להלן בהרחבה] ושלא כשיטתו כאן ויבואר להלן.

במל"מ [פ"א מנדרים ה"ז] הביא חידושו של המהרלב"ח שכתב דאע"ג דלא מהני התפסה בדבר האסור האומר ככר זו אסורה כנבלה וכדו' חייל נדרו, דלשון איסור מפורש שאמר מיחל הנדר ולא גרע במה שהתפיס בדבר אסור, ולא נאמר דין מתפיס בדבר אסור אלא בלא לשון איסור, **וכתב המל"מ** דזה תלוי בשיטות הראשונים הנ"ל דלהסוברים דעיקר נדר בהתפסה וככר זה אסור הוא מדין יד אם כן פשוט דכשגמר דבריו והתפיס בדבר אסור לא חל נדרו, אבל להסוברים דמהני נדר בלא התפסה י"ל דלא מגרע במה שהתפיס בדבר אסור.

אבל המחנ"א [הל' נדרים סי' יא] כתב דאינו כן אלא דגזיה"כ הוא דכל שהתפיס בדבר האסור לא חל, והוכיח כן מדברי הר"ן דידן שכתב דעיקר הנדר הוא שיאמר כבר זה אסור ובין שהתפיסו וכו' ומשמע דקאי אלשון זה דכבר זה אסור ועלה קאמר דלא מהני התפסה בדבר האסור, אלא שבסו"ד כתב המחנ"א דכיון דמהני להר"ן דידן אף בלא התפסה היה ראוי שלא יקלקל סוף דיבורו את לשון הנדר שאמר דבר זה אסור עלי. **ולכאורה תלוי הדבר בשאלה** האם כה"ג שאומר גם לשון איסור הוי התפסה או נדר, וכן י"ל דאף אי לא הוי התפסה איכא גזיה"כ שיתלה בדבר הנדור, ויתבאר להלן מדברי הראשונים בשבועות.

בדברי הר"ן בשבועות ובסתירת דבריו עיין היטב בסוגיא בשבועות בגמ' ברי"ף ובר"ן שם, דעת הר"ף היא דאף דלדעת רבא לא מהני התפסה בשבועה בנדר מהני, והקשה עליו הר"ן דנילף התפסה בשבועה מנדר, **ותירץ שני תירוצים**: האחד הוא דעיקר נדר הוא בהתפסה שבלא כן אי אפשר לו לאדם לאסור דבר המותר אלא מפני שקודש עושה חליפין יכול הוא להתפיס בקודש ואיסור קדושה הוא שנמשך ונתפס ובלא התפסה אינו אלא יד עיי"ש בכ"ד בזה, ועוד תירץ דבשבועה לא שייך התפסה כיון שלא נשתנה תואר הגברא האסור בשבועה משא"כ בנדר. **ובסוף דבריו חולק הר"ן על הר"ף** וסובר דבאמת מועיל התפסה בשבועה מגברא לגברא כמו חפצא לחפצא בנדרים, ומה דאיתא התם דלא מהני התפסה בשבועה לדעת רבא הוא דוקא התפסה מחפצא לחפצא.

והקשה המל"מ בסתירת דברי הר"ן שכאן נקט לפשוט דעיקר נדר הוא בין בהתפסה בין שלא בהתפסה, והתם כתב דבלא התפסה הוי יד, **ועיין בחי' חת"ס** [לקמן בדף יב -וקרוב לזה בקר"א כאן-] דיסוד זה שחידש הר"ן דעיקר נדר בהתפסה הוא לפי התי' האחד בדעת הר"ף, אבל למסקנת שיטתו דבאמת מועיל התפסה בשבועה אינו כן, ועיקר נדר אף שלא בהתפסה, **אך קשה על זה** מדברי הר"ן להלן שם [בדף י ע"א מדפי הר"ף] ששם ביאר הטעם דנדר בלשון איסור גברא אינו אלא יד וכתב אלא נדרים ודאי לא משכחת להו אלא בדמיסר חפצא עליה כאסר פירשתי למעלה דעיקר נדר משום התפסה הוא וכו' ומשמע דנקט שדרך זו היא עיקר להלכה וצ"ע.

עוד קשה בסתירת דברי הר"ן שמבואר מדבריו דהמשכה שייך רק בדבר הקדוש שעושה חליפין ולהכי לא שייכא בדבר אסור, **ויעויין בקוב"ש** [ח"ב בקובץ שמועות בחידושים לשבועות] שהקשה דאף בזה סתרי דבריו אהדידי דבמסכתין להלן בדף יד מבואר מדברי הר"ן דהטעם מדוע בעינן התפסה בדבר הנדור משום דאי אפשר שיאמר דהכבר הזו כבשר חזיר דבשר חזיר לא הוא אסרו עיי"ש. [והקוב"ש שם כתב דלדעת הר"ן איכא שני דיני התפסה, וצ"ע כוונתו שהרי בר"ן מפורש להדיא דבלא המשכה אין לאדם כח לאסור המותר, ולכאורה צ"ל בדברי הר"ן כנ"ל דכ"ז הוא להתי' הזו בדעת הר"ף ומסקנת דעת הר"ן עצמו אינו כן אלא מדמהני התפסה בשבועה חזינן מזה דלא זה גדר התפסה, וגם בזה צ"ע מדברי הר"ן להלן שם וכמש"כ לעיל]

ובעיקר דברי הר"ן בשבועות לכאורה נראה מדבריו דגדר התפסה הוא המשכה היינו שממשיך הקדושה מהדבר שממנו מתפיס אל הנדר וכדוגמא שהביא מקודש עושה חליפין, **ומקשים העולם** דהרי כשאומר כבר זו קרבן אינו מתפיס בקרבן מסוים וגם מהני התפסה בזמן הזה שאין שום קרבן בעולם, וגם מפורש בגמ' דהיכא דמתפיס בבשר שלמים אחר זריקה [שהוא מותר כבר] מהני אי נימא דמתפיס בעיקרו אע"ג דהשתא ליכא קדושה.

עוד קשה דבגמ' איתא מחלוקת אי בכור הוי דבר הנדור כיון שמצוה להקדישו או דבר אסור כיון שקדוש מאליו והשתא לענין המשכה מאי נ"מ אי הוי נדור או אסור³. ועיין בחי' הגרש"ש שביאר דאף להר"ן אינו המשכה אלא לשון ועשיה אחרת של נדר. וצ"ע לפרש לשון הר"ן לפי"ז.

שיטות הראשונים בהתפסה יעויין בסוגיא בשבועות [דף כ סע"א- ע"ב] דשם נחלקו אביי ורבא אי מהני התפסה בשבועה או לא, ופריך הגמ' שם מהברייתא דאיזהו איסור האמור בתורה וכו' 'ומדמתפיס בנדר נדר מתפיס בשבועה שבועה' ו**תירוץ הגמ'** סתום. ו**נחלקו הראשונים בביאור קושית ות' הגמ'**, וממחלוקת זו נסתעף הנידון להלכה אם מהני נדר בהתפסה ושלא בהתפסה. ו**שתי שיטות עקריות בדבר: שיטת רש"י ושיטת התוס' והרי"ף**.

שיטת רש"י שקושית הגמ' היא כפשוטה דאין חילוק בין נדר לשבועה וכמו דפליגי אביי ורבא לענין שבועה ה"ה דפליגי לענין נדר, ו**תירוץ הגמ'** דהברייתא לא מיירי במתפיס אלא במפרש איסורו ותולהו בדבר הנדור ובזה בא הדין דמהני רק בדבר הנדור אך לא תליה בדבר האסור אף במפרש נדרו. וכיון **דלהלכה קיי"ל כרבא** נגד אביי נמצא דלא מהני התפסה בנדר כלל.

והראשונים תמהו על שיטת רש"י שבהרבה מקומות מצינו ענין התפסה בנדרים ובנזירות וכתבו דלרש"י צ"ל דכל הנהו מיירי כשאמר גם לשון איסור כגון הרי כבר זה אסור עלי כקרבן, או דמיירי אף בלא לשון איסור אבל מהני רק מדין יד לנדר שלם ראה בכ"ז בחי' הריטב"א להלן בריש פ"ב.⁴

ויעויין בר"ן בשבועות שם שפירש דלרש"י מהני בין בפירוש ותליה בין בלא תליה כגון שאמר כבר זה אסור עלי אף זה עיקר נדר אלא דבתולה בעינן ישתלה בדבר הנדור. **אכן שיטת הריטב"א** מבוארת

³ ועוד קשה בפשט דבריו שכתב דלא ילפינן לשבועות משום דמצותו בכך, ולמה לא קאמר בפשיטות טפי דבשבועות ליכא קדושה להמשיכה, וגם קשה דנהי דנדר הוי מצותו בכך אבל בנזירות מהני בין בהתפסה בין שלא בהתפסה ונילף שבועות מנזירות וצ"ע.

⁴ ובדברי הרמב"ן להלן ריש פ"ב רמזה דרך נוספת בשיטת רש"י עיי"ש שהוכיח מהברייתא דאיסור סמהני התפסה והוסיף והיינו מתפיס בנדר כדתנן כאימרא כדירים וכו' דחד דינא וחד טעמא נינהו דתרווייהו מתפיסין בדבר הנדור וכו' ומתפיס בדבר הנדור ובדבר שהוא למזבח כי הני תרווייהו חדא גוונא נינהו ומשום מתפיס הדבר הנדור הוא דחילא עליהו נדרא ולא קדושה חיילא עליהו ע"כ קיצור לשונו ומשמע שבאר לאפוקי ממהלך דיש חילוק בין התפסה בנדר לבין התפסה בדבר הקדוש, וכן מדוקדק מדברי הרי"ף שלא הוכיח כלל ממתני' דאימרא ודירים וכן התוס' הוכיחו רק מהתפסה דנזיר ולא ממשניות אלו ואפשר דלא רצו להוכיח משום משום דאפשר לחלק בין מתפיס בדבר הנדור לבין מתפיס בדבר הקדוש דזה מהני לכו"ע.

ומהלך זה הוא מחוור מאוד בדעת רש"י ומבואר היטב שהגמ' הקשתה מברייתא דאיסור לפי שהיא המקור היחיד בכל הש"ס דמהני התפסה בדבר הנדור על ידי נדרי איסור וכל שאר התפסות שמצאנו הן התפסות בהקדש. לבד מנזיר דאומר ואני, ובזה יעויין בריטב"א ריש פ"ב שתירץ דהתם לא הוי מדין התפסה אלא כיון דאמר תוכ"ד הוי דיבור ממש, ועיין שם בהגהה שהביא בשם חי' ר"א מן ההר לנזיר שכתב כן בשם רש"י עצמו, והדברים מתאימים היטב לשיטת רש"י בסוגיין דלא מהני התפסה בנדר.

אלא שעיקר הענין טעון בירור מהו ענין זה דהתפסה בהקדש דאינו מדין התפסה אלא מדין קדושה, וע"ע ברש"י ביבמות ריש האשה רבה שפירש דהאומר כבר זה עלי קונם למ"ד דיש מעילה בקונמות הוי הקדש בדק הבית עיי"ש ודוק. והדברים צ"ע.

ובאמת שכל זה מתפרש גם באופ"א לפי מה שנראה מדברי הרמב"ם שיתבארו להלן בפנים דלדרכו נראה שהתפסה בנדר התפסה היא אבל התפסה באיסורי הקדש אינה התפסה אלא לשון נדר בעלמא וגם לדרך זו מחוורת היטב שיטת רש"י וכמש"נ לעיל.

לקמן דבעינן גם פירוש וגם תליה שיאמר כבר זה אסור עלי כקרבן אבל פככר זה אסור או כשאמר ככך זה קרבן שניהם מהנו רק מדין יד

שיטת הרי"ף ושא"ר אבל הרי"ף שם פסק להלכה דאף דקיי"ל כרבא ולא מהניא התפסה בשבועה מ"מ מהני התפסה בנדר, ונתקשו הראשונים שהרי משמעות הסוגיא דנדר ושבועה דמו אהדדי כרש"י.

ופירשו הראשונים את שיטת הרי"ף לפי פירוש התוס' שפירשו שם דקושית הגמ' אינה מעיקר הדין דמהני התפסה בנדר דאת זה אפשר היה ללמוד ממשניות מפורשות ואין צורך להברייתא דאיסור, אלא דקושית הגמ' מלשון הברייתא 'איזהו איסור האמור בתורה וכו' דמזה משמע דדין התפסה נלמד מקרא דלאסור איסור ואם כן ה"ה לשבועה דקרא דאיסור קאי גם על שבועה וכדיליף מינה אביי לעיל שם התפסה בשבועה. ומתריצת הגמ' דהברייתא אינה עוסקת בלשון הפסוק אלא בדין הנדר אך דין התפסה בנדר נלמד באמת מקרא דידור נדר וממילא רק בנדר מהניא תפסה וכדרבא.

ולדרך זו נמצא דודאי מהני נדר בהתפסה אלא שעדיין אפשר לדון בשני אופנים: או דמהני נדר בין בהתפסה בין שלא בהתפסה וכשיטת הר"ן בסוגיין ועוד ראשונים או דעיקר הנדר דוקא בהתפסה ונדר בלא התפסה אינו אלא יד וכשיטת הרא"ש בסוגיין והר"ן בשבועות.

שיטת הריטב"א עיין בריטב"א בסוגיין ולהלן בדף יד באורך ולהריטב"א דרך חדשה בכל זה, דנדר מתוקן הוא כשכולל גם לשון איסור וגם תולאו בדבר הנדור, ולא זו מחלוקתם של אביי ורבא שהם נחלקו בהתפסה ממש היינו שאומר זה כזה⁵ דלדעת אביי הוי נדר גמור ונתחדש דין התפסה ולרבא מהני רק מדין יד לנדר שאין דין התפסה גמור בנדורים ושבועות, והנ"מ בין אביי לרבא היא במתפיס שלישי בשני לרבא לא חל דאי אפשר להתפיס בידות ולאביי חל⁶. ודברי הריטב"א סתומים מדוע אי אפשר להתפיס ביד הרי בקדושת וכח האיסור בחפץ אין שום נ"מ אם נדרו בנדר גמור או ביד ולמה לא מהני התפסה במותפס לדעת רבא וכן בשבועה וצ"ע. וראה להלן עוד בגדר התפסה. והריטב"א בריש פ"ב טעם מחודש לו מדוע בעינן התפסה בדבר הנדור דוקא וביאר משום דנדר איסור חפצא ושאר איסורי תורה כולם איסורי גברא ולכן בעינן שיתפיס חפצא בחפצא וכתב דלהכי בשבועה מהניא התפסה בדבר האסור נמי.⁷

⁵ וכן כשאומר כבר זה קרבן הוי התפסה כדמבואר בריטב"א בדף יא במשנה דכאמרא ודירים עיי"ש ורק כשמזכיר איסור הוי נדר גמור.

⁶ והנה לכאורה דין זה שאי אפשר להתפיס ביד נאמר רק בהתפסה גמורה אבל דין תליה בדבר הנדור לכאורה סגי שיתלה ביד, אך שמענו להעיר בזה בזה שהרי הריטב"א כתב דהנ"מ בין אביי לרבא הוא במתפיס במותפס דלרבא לא חייל, והשתא הרי לדעת רבא ליכא התפסה כלל ומהני מדין יד לתליה ולמה לא יועיל תליה בדבר הנדור ע"י יד וע"כ לכאורה דגם בזה איכא הדין שא"א לתלות ביד וצ"ע.

⁷ וקשה דבסברא לכאורה איסור נבלה וטבל וכו' הוי איסור חפצא, גם קשה מהו המחלוקת בגמ' בבכור אי הוי נדר או אסור הא הוי איסור חפצא, ומצאנו בס"ד בריטב"א בעירובין בדף ל סוע"ב שנקט כן בפשיטות דטבל הוי איסור חפצא, ועיין בחידושי הגרש"ש.

ועיין בריטב"א בקידושין דף נד ששם נראה מדבריו דכל קדושה הוי איסור חפצא ואפשר לבארו בב' דרכים האחת דדוקא דבר קדוש הוי איסור חפצא דבנבלה אף דסיבת האיסור הוא פגם הנבלה מ"מ תכליתו היא בשביל האדם שלא יטמא נפשו בו וכדו' אבל בקדושה תכלית האיסור הוא בשביל החפץ. ויל"ע בטבל, וכן בבכור לא נחא לדרך זו.

שיטת הר"ן בשבועות עיין בר"ן שם בשבועות שהאריך לבאר את שיטת הר"ף ע"ד הראשונים והוקשה לו מדוע אין למדים שבועות מנדרים ותירץ בשני אופנים או משום דעיקר הנדר בהתפסה ומצותו בכך וכנ"ל לעיל או משום דליכא התפסה בשבועה שאין החפץ נאסר וגם גברא בגברא לא שייך שאין לאדם הנאסר בשבועה תואר שתחול התפסה עליו. **ואחר כל זה** נוטה הר"ן לחלוק על הר"ף וסובר דבאמת בשבועה מהני התפסה גם לרבא במתפיס גברא בגברא או דמהני לכה"פ מדין יד ופלוגתייהו הוא במתפיס כבר בכבר דלאביי מהני אף שלא נאסר הכבר בעצמו ולרבא לא מהני.

נמצא תורף הדברים דשלש שיטות יסודיות יש בענין התפסה: א) שיטת רש"י והריטב"א דלא מהני התפסה בנדר כלל לרבא [ולהר"ן מהני בין באיסור בעלמא בין בתליה וללהריטב"א בעינן פירוש ותליה] **ב) שיטת הר"ף אליבא דהרמב"ן והר"ן בנדרים** נדר מהני בין בהתפסה בין שלא בהתפסה. **ג) שיטת הרא"ש בסוגיין והר"ן בשבועות** דעיקר נדר בהתפסה ואילו שלא בהתפסה מהני מדין יד.

ובדין התפסה בשבועה האריכו הראשונים הרבה וכמה שיטות בדבר, ראה בראשונים בשבועות וברמב"ן בריש פ"ב ואכמ"ל.

עוד נחלקו רש"י והר"ף בפירוש הברייתא דאיסור למסקנא דלרש"י כיון שאמר לשון איסור ותליה לא הוי התפסה אלא נדר ותליה בדבר הנדור, **ועיין ברמב"ן** שביאר דלהר"ף אינו כן אלא הוי התפסה גמורה אף שהזכיר לשון איסור ומזה הטעם לא מהני כשיתלה בדבר האסור, **ועיין בריטב"א** ששיטתו כרש"י דל"ה התפסה וע"ע בר"ן בשבועות. **ושיטת הר"ף אליבא דהרמב"ן** צ"ב דכיון דלשון איסור בפ"ע מהני מדוע כשהתפיס נעקר הנדר וחל מדין התפסה ולשון טובה שאמר להיכן אזלה, וצ"ע.

ומחלוקתם זו של רש"י והר"ף לכאורה בה תלוי ספקו של המהרלב"ח שהובא לעיל באומר כבר זה אסור עלי כנבלה שנסתפק להסוברים נדר חל בלא התפסה מה הדין כה"ג האם ההתפסה בדבר האסור מגרעת או לא, ולהאמור הרי לדעת רש"י זה גופא הדין המבואר בקרא דכי ידור נדר דמפרש נדרו ותולוהו צריך לתלות בדבר הנדור אבל אינו התפסה, אבל להר"ף אף כה"ג הוי התפסה גמורה, וכשנבוא לדון בדעת הר"ן דידן הרי הדבר תלוי, אם סובר כהר"ף שזו התפסה היא אם כן בתולה בדבר האסור לא חייל נדרו ואם סובר כרש"י שאינה התפסה אפשר שהנדר חל דלהר"ן לא מצינו שסובר כרש"י לענין מפרש ותולה בדבר הנדור דקרא לדידיה אהתפסה קאי ודוק. [ומבריייתא דאיסור אין ראייה דאפשר להעמידה כשלא אמר לשון איסור וכמו שכתב הרמב"ן עצמו בהלכות בריש פ"ב]

שיטת הרמב"ם בהתפסה יעויין היטב ברמב"ם בהלכות נדרים פרק א הלכות ז-טו ובפרק ג הלכות א-ה ומכ"ד מבואר שחילק דיני התפסה לשנים שדין התפסה בקרבנות ובדברים הנדורים לגבוה כתבם כולם בפ"א ולא הזכיר בהם לשון התפסה [למעט הט"ו גבי בשר שלמים שנקט לשון הגמ' דבעיקרו

ועוד יש לומר בעומק וראה מש"כ הריטב"א בתחילת דבריו דנבלה אין בגופה שום איסור יותר מהיתר בעלמא וזה נראה תמוה, אבל אפשר דכוונתו היא כך דנבלה אין סיבה דוקא בגוף חפץ מסוים זה אלא מציאות הנבלה שבו אוסרתו ואין הבדל בין דבר מסוים זה לדבר אחר וכל הנבלות בעולם שוות, אבל בקודש הרי הוא אינו דבר אסור מחמת עצמותו ומה שנאסר הוא משום דאיכא דין במסוים כלפי חפץ זה לאסרו שהוא עצמו סיבת איסורו והוא מופרש ומובדל לאיסור ואינו כשאר בני מינו, ולכן בנדר הרי אין הכבר נבלה שיוכל להשוותה לנבלה ואי אפשר להשוותה לכל דבר שיש לו סיבת איסור עצמית אבל משווה אותה להקדש דכמו דבכבר הקדש מסוימת זו חל דין עצמי האוסרה ה"ה בכבר שאוסר עתה ודוק היטב, ואפשר דזו כוונת הגרש"ש. **ולדרך זו עדיין קשה** מש"כ הריטב"א לבאר דתרומה לא הוי דבר הנדור משום דהיתה אסורה קודם, והשתא מה טעם יש בזה הא סו"ס איסור חפצא היא ושמא הטבל לא הוי חפצא ואף שהתרומה נאסרה בחפצא [דאין סיבה מוקדמת בגופה שתהיה דוקא היא תרומה וכנ"ל] אבל כיון שהיה אסור קודם אין ניכר התפסתו ודוק.

מתפיש] ואילו בפ"ג כתב דחלוק נדר משבועה דמתפיש בנדר חייב ופירש דין מתפיש בנדר בנזיר שהתפיש בחברו וכן בגוונא דברייתא דאיסור שמתפיש ביום שנדר בו ועוד ציור בנדר מככר והתפיש בה אחרת, ושם לא הזכיר כלל ענין התפסה בקרבן וכיו"ב.

ומבואר מכ"ז דהתפסה באיסורי הקדש כגון קרבנות וכו' אינה התפסה אלא נדר גמור שלשון זה לשון טוב הוא לידור בו ואי"צ בזה לחידוש דהתפסה ולא בזה פליגי אביי ורבא, אבל מתפיש בדבר שנדר בנדר איסור שאף הוא אינו אסור באמת אלא מכח נדרו בזה בעינן לפרשת התפסה ודוק היטב. **ולדרך זו מחוורת מאור הסוגיא בשבועות** דפריך לרבא מברייתא דאיסור בלבד ולא משאר מקומות שמבואר דין התפסה אך למסקנא סובר הרמב"ם כהרי"ף דמהני התפסה בנדר. [ועיין מש"נ לעיל בהערה 4 באורך בשיטת רש"י ותצרפהו לכאן]

הרחבת דברים בגדר דין התפסה ורגילים לחקור בדין התפסה אם הוא המשכת הקדושה מהחפץ שממנו מתפיש או דהוי לשון מעליא לנדר, נראה לעיל בדברי הר"ן בשבועות מה שהובא בזה מהקוב"ש וע"ע בחי' הגרש"ש כאן בסי' א] **ובשורש הדבר יש לחקור עוד** באופן כללי האם ההתפסה משנה את מהות הנדר או דכולה אינה אלא ענין לשון דסוגית הגמ' היא אם לשון התפסה הוי לשון טוב לנדר.

ומדברי הר"ן בשבועות לכאורה מבואר להדיא דהוי ענין המשכה שהרי כך כתב דאין אדם יכול לאסור את המותר אלא מפני שקודש עושה חליפין וכו' ואיסור קדושה הוא שנמשך ונתפס וכו'.

אך קשה לפרש כן דהוי ענין המשכה ממש וכמה קושיות גדולות בדבר: (א) כשמתפיש בזה"ז דליכא קרבנות בעולם כלל היאך חלה התפסה. (ב) ואף בעיקר התפסה כשמתפיש בקרבן בעלמא ואומר כבר זה עלי בקרבן הרי אין כאן קרבן מסוים שממנו ממשיך קדושה. (ג) וכן באומר זה כזה אחר זריקת דמים כבר אין קדושה בבשר השלמים וכיצד ממשיך קדושה. (ד) ועו"ק בדברי הר"ן מיניה וביה שאחר כ"ז כתב דלא ילפינן לשבועות משום דנדר מצותו בכך, והוסיף לפרש דאם היינו מוצאים בתורה נדר בלא התפסה ונדר עם התפסה היינו למדים לשבועה אבל כיון שאין נדר אלא בהתפסה א"א ללמוד. והשתא אם הוא המשכה כפשוטו ממש היאך יתכן ללמוד לשבועה ענין זה, ומה יומשך ומהיכן ימשך.

אך גם הדרך השניה שהתפסה לשון נדר בלחוד היא אינה מחוורת כלל וכמה ראיות יש שאין הדבר כן: (א) **כ"ד הר"ן בשבועות מכריחים כן** שכתב דכיון שאיסור קדושה נמשך ונתפס וכו' לכן יכול לאסור את המותר, ובדאי הטעם שאין אדם יכול לאסור את המותר אינו מצד שאין הלשון מתוקן ואם כן מה מועילה ההתפסה. ועיין בחי' הגרש"ש סי' א שכתב בדברי הר"ן אלו דהוי לשון בעלמא וזה תמוה מאוד וכנ"ל.

(ב) יעויין היטב ברמב"ן בדף יד שהביא בשם מקצת רבואתא וכו' וכוונתו לפירוש רש"י בסוגיא שם דלמסקנת הגמ' לא מהניה התפסה וברייתא דאיסור במפרש ותולה. והקשה הרמב"ן דכיון דהתפסה אינה מועילה אם כן כשפירש ותלה לא יחול הנדר, וכתב דאם נפרש דגם התם כוונתו כאומר הרי עלי נדר שלא אוכל וכו' כיום וכו' והיינו שנודר ולא מתפיש ומ"מ לא מהני במפרש כדבר אסור ע"ז יקשה לשון הגמ' דקרי ליה מתפיש, והחלק הראשון של קושית הרמב"ן פלא דהרי פירש איסורו ולמה לא יועיל מפני שהוסיף ואמר כדבר הנדור, ועל כרחין מבואר מדבריו דהתפסה הוי חפצא אחר של נדר וכיון שכוונתו להתפיש לא יועיל גם כשאמר לשון איסור אי נימא דהתפסה בעלמא לא מהניא, ודוק היטב בדברים הללו בעומק כוונת הרמב"ן וזו ראייה אלימתא לחקירה דידן. [וע"ע בר"ן בשבועות דף ז סוע"ב בדפי הרי"ף וכתב רש"י ז"ל וכו' ודוק דמבואר כנ"ל]

(ג) עיין בריטב"א להלן בדף יד שכתב שם דאף לרבא מהני התפסה אלא דמהני רק מדין יד והמחלוקת בין אבייל רבא היא כלפי ככר שלישי דלרבא כיון שהשניה חלה מדין יד אינו יכול להתפסה בה אחרת, והדברים מוקשים ותמוהים דסו"ס דינה של ככר זו ככל דבר הנדור בכל חומר נדר ולמה לא יתפס בה ועכ"פ אי התפסה לשון בעלמא הוא ודאי אין הבנה לדבריו.

ובתוה"ד כתב שם הריטב"א דלאביי דמהני התפסה בשבועה הרי חייל השבועה הראשונה על הככר השניה כאילו נשבע עליה, ומשמע מדבריו דגדר התפסה הוא שמעשה הנדר ושבועה הראשון חייל כלפי הככר השני שמצרפו אליו בהתפסתו וצ"ע. וזה מתאים היטב עם שיטת הריטב"א הנ"ל דאי אפשר להתפס בידות אף דפשוט דבקדושת הדבר הנדור אין שום חילוק כלל אלא דבמתפס מצרף עצמו למעשה הנדר ושבועה הראשון ובידות לא הוי מעשה גמור ולא מועיל צירוף זה ודוק. אבל קשה להסבר הריטב"א עצמו דאפשר להתפס בדבר אסור בשבועה והחילוק בין נדר לשבועה הוא באיסור חפצא וגברא וכו' וצ"ע. גם קשה דבנדר אי אפשר לפרש כן כשאינו מפרט אלא אומר בעלמא כקרבן ולאיוזה נדר קרבן יצטרף איסור ידיה, ולכאורה מסתברא דאף להריטב"א בשבועה שכח איסורה מחמת מעשה השבועה מתפס במעשה השבועה אבל בנדר ודאי מתפס בכח הנדר בחפצא וצ"ע.

(ד) בר"ן בשבועות [דף י ע"א בדפי הרי"ף סוד"ה גמ' וכו'] מבואר דהטעם שאין נדר חל על גברא הוא מפני שנדר חל רק בהתפסה וכדבריו לעיל, ובודאי לא מסתברא כלל לומר שאין נדר חל על גברא משום חסרון תיקון הלשון וכן עיין ברא"ש לקמן בדף ח דאיתא התם בגמ' דהאומר אשנה פרק זה וכו' נדר גדול נדר וכו' וכתב הרא"ש דלאו היינו נדר ממש דבעינן התפסה בדבר הנדור. ולכאורה כוונתו להקשות דבעינן איסור חפצא ומהו שהזכיר התפסה, ומבואר מדבריו כהר"ן דהטעם דבעינן חפצא הוא משום התפסה, ואם התפסה לשון מתוקן הוא אין לשאול דלא יועיל נדר דאשנה מחמת דליכא התפסה, דלא מסתברא שלא יועיל נדר כזה משום שאין בנמצא לשון לבטאו וכו"ל. וע"ע במהרש"א שם בחידושי אגדות בדף ח ודוק בדבריו וצ"ע

עיין היטב ברמב"ם בפ"ו מערכין הלכה לד' וברדב"ז כס"מ ומל"מ שם. ועולה מדברי הכס"מ והמל"מ דבאמת התפסה דמיא לממש לתמורה דכמו דתמורה חלה בטעות וליכא בה שאלה ה"ה התפסה בהקדש ומשא"כ בנדר דאף בכה"ג מהני שאלה וטעות ומבואר מדבריהם דבאמת התפסה לאו נדר היא אלא גמר והמשך להנדר הראשון ודוק. אלא שקשה מאוד לפרש כן בדעת הרמב"ם וכמש"כ המל"מ שם דאם כן לא תועיל שאלה בהתפסה כמו שאינה מועילה בתמורה. ואולם לדעת הרדב"ז [וכ"כ הקרית ספר שם] בדעת הרמב"ם הרי איפכא הוא שאפשר להתפס בנדר שנדר אף שלא חל אותו הנדר שהיה הקדש בטעות, ובהכרח דהתפסה מצטרפת רק עם לשון הנדר הראשון, וצ"ע בכ"ז. [וע"ע בדברי הרמב"ם בקובץ שיעורים ח"ב סי' מד שחילק בזה בין התפסה בנדר להתפסה בקרבן עיי"ש]

בר"ן הלכך כי אמר וכו' כוונתו צ"ב, שהרי כבר כתב למעלה דיש נדר בהתפסה, ואפשר שהוא ד"ה חדש בר"ן והקדמה לדין כינויים, והיינו דזה כקרבן הוי עיקר וקונם הוי כינוי וכו' ועוד יש לפרש דלא כמהרלב"ח אלא כדיוק המחנ"א בר"ן דלעיל מיירי הר"ן כשאמר לשון שלם שכולל גם איסור וגם התפסה ואחר שנתבאר בדבריו דמהני ההתפסה מקרא עתה בא לומר דמהני התפסה בלא שיאמר לשון איסור כלל ולאפוקי משיטת רש"י בשבועות.⁸

⁸ ויש להטעים בזה היטב, דאלמלי שהיה לשון נדר בהתפסה רק באומר אסור עלי כקרבן יש לומר דגם אם כינויי נדרים אינם כנדרים כה"ג חל הנדר דזה גם להמחנ"א לא גרע מאמירת לשון איסור בלחוד דבשלמא במתפס

כינויים לדעת רבי יוחנן: כמה שיטות ראשונים איבא בסוגיין דעת הרמב"ם בפיה"מ ובספרו מבוארת דחידוש הדין של כינויים הוא דמהני לשון משובשת שמדברים בה עלגי שפה, ומשמע מדבריו דהא פשיטא דמהני נדר בכל לשון מתוקנת ואין ענין ללשון קודש בנדר, אך לשון שאינה עיקר אלא מדוברת ע"י אנשים עלגים בזה ס"ד דלא דמהני ועלה קאי מתני' דכינוי הנדר בנדר. **וכן מפורש בדברי הרמב"ם בהל' שבועות** [פ"ב ה"ה] שביאר דין כינוי שבועה וכתב דארמייים שבלשונם שבועה היא מומתא והעלגים מכנים אותה מוהי הוי זה כינוי לשבועה ומפורש בדבריו שתיבת מומתא עצמה היא עיקר שבועה ולא כינוי.

שיטת הרשב"א מבוארת להיפך, דחידוש המשנה הוא שהנדרים נאמרים בכל לשון ולא רק בלשון הקודש, ואין שום נ"מ בין כינוי לשון ללשון עצמה ומה שנקטה המשנה לשון כינוי כתב הרשב"א דאפשר דהוא משום שכל הלשונות כינוי ללה"ק, ועכ"פ חידוש המשנה דנדרים נאמרים בכל לשון.

והר"ן נראה שדרך ממוצעת לו בזה שהקשה מדוע נקטה המשנה דוקא כינויים אלו וכתב דקמ"ל דאף אלו שאינן לשון גמור מועילים וכ"ש שאר לשונות, ומשמעות לשונו הוא שלא חזר בו בעיקר הבנת דין המשנה אלא ודאי החידוש של המשנה הוא דמהני אף שאר לשונות רק דנקטה המשנה באופן כזה כדי לאשמעין שגם לשון שאינו לשון גמור מהני. ונמצא שבעיקר הדבר הולך הר"ן בשיטת הרשב"א.

ודרך רביעית בזה להתוס' שכתבו דנדר מועיל בשאר לשונות רק כשמבין הלשון, ובכינויים קמ"ל דאף כשאינו מבין מועיל וחשיב כינוי ללשון הקודש כלה"ק עצמה. ותתבאר שיטתם להלן.

ובדעת הר"ן והרמב"ם יל"ע בזה מאי ס"ד טפי בכינויים שלא יועילו ומאי איכפת לן דשיבוש הוא וצ"ל [לכה"פ להס"ד] בדברי הר"ן דכינוי כל זמן שאינו לשון מוסכמת על כלל אנשי המקום אינו מבטא את הדבר בעצמו אלא חשוב ככינוי למלה שהיא המבטאת הדבר⁹. **אך מלשון הרמב"ם** משמע דמיירי בדרך דבור של אנשים עלגים שאינם מצליחים לבטא המלה כראוי ולכן נשתבשה אצלם דבזה יש סברא לומר דלא הוי לשון¹⁰.

דבר האסור קלקל אמירת לשון אסור במה שאמר שיאסר כנבלה אבל באמרי אסר כקונם אף אם קונם אינו לשון טובה אבל ודאי לא מקלקל מה שאמר איסור ואם כן קשיא טובא מתני' מדוע בעינן לדין כינויים בהתפסה [ועיקר דין כינוי על זה נאמר כדאיתא במתני' לקמן] ולזה הקדים הר"ן דנדר חל בין בהתפסה וכו' והלכך וכו' וכיון דמהני לשון נדר כזה שאמר כבר זו עלי קרבן בלא אמירת איסור בזה אם אמר קונם במקום קרבן בעינן לדין כינוי, ודוק.

נ"ש להוסיף עוד דגם בלא זה ודאי מהני בלא אמירת איסור מדין יד והיכא דאמר קונם בלי איסור הוי יד וכינוי יחדיו אך עדיין קשה סדר המשנה שהקדימה כינויים לידות ומשמע דהכינוי הוא לעיקר הנדר ולכן פירש הר"ן וכו'.

⁹ ואמנם כל לשונות הגויים כולם שיבוש ע"ג שיבוש אבל ברבות הימים כשיכנס השיבוש ללשון ויבטא את המילה המקורית אינו חשוב יותר כינוי כמו לדוגמא המלה 'תפוח' בלשוננו שהינה ר"ת של 'תפוח זהב' וברבות הימים הפכה היא בעצמה לביטוי והגדרת הפרי בלא להזדקק לשם הראשון ופשוט שכהיום אינה כינוי אלא לשון גמור. וכינוי הוא בדבר שהוא ניכר שהוא שיבוש כהאומרים 'יון טעף' במקום 'יום טוב' וכן יענקב במקום יעקב.

¹⁰ אך בפיה"מ הוסיף הרמב"ם וכתב דמיירי בשיבושים שהיו 'מצויים' אצל העלגים מן העכו"ם לטבשם הלשון המורגל להוצאת האותיות ממוצאם וכו' והועתקו אצל ההמון עד שהיו אלו הכינויים מורים אצלם על מה שהיה מורה עליו הענין

ולמסקנא דמהני כינויים עיין בחי' הגרי"ז בריש נזיר שחקר בזה מאי קמ"ל האם קמ"ל דבנדרים לא בעינן לשון ואף שכינוי אינו כלשון [כמש"כ להס"ד] מ"מ סגי בזה לדין ביטוי שפתיים, או דנימא דקמ"ל דאף כינוי חשיב לשון [וכמו דסברי הרשב"א והריטב"א לפשוט] וכתב הגרי"ז דיש בזה נ"מ לדינא לענין קריאת שמע דאם נימא דכינויים הוי למסקנא לשון אם כן מהני לענין קר"ש ואי לא אלא דחשיב ביטוי שפתיים אם כן לקריאת שמע דבעינן לשון לא יועיל כינויים. וכתב הגרי"ז דברמב"ם משמע דהחידוש הוא שמהני לנדרים ובר"ן משמע דהחידוש הוא דהוי כעיקר לשון לכל דבר.

וסתם הגרי"ז ולא פירש כיצד משמע שני הצדדים ברמב"ם ובר"ן אבל כוונתו מבוארת דלהרמב"ם עיקר החידוש של המשנה הוא דאף מה שאינו לשון מהני לנדר והוי חידוש בהל' נדרים, אך להר"ן עיקר הדין של המשנה שמהני שאר לשונות לנדר וגם קמ"ל דמהני הך לשונות ואם היה הכוונה דאין צריך לשון לנדר אם כן אין במשנה אלא חידוש אחד דאין צריך לשון ואז פשיטא דמהני שאר לשונות אך משמעות הרן אינה כן אלא דיסוד הדין דשאר לשונות מהני ואפילו לשונות משובשים אלמא אף הם לשונות הם ואם כן יהני אף בק"ש. **וכן דקדק הגרי"ז עוד** מדברי הר"ן להלן בדף ג ע"א שכתב שם דכינויים אין צריכים קרא דמעיקר לשונות הם.

בשיטת התוס' יעויין בתוס' בסוגיין שהקשו למה נקטה המשנה כינויים ולא פירש בפשיטות דנדר מהני בכל לשון, **ותירצו התוס' דכינויים מהני** אפילו אם אינו מבין הכינוי אבל שאר לשונות מהני דוקא אם מבין הלשון. **ויש לפרש בכוונתם** דכינויים אלו הם שיבוש לשון הקודש ולה"ק היה פשוט להתוס' דמהני באינו מבין אבל שאר לשונות בעינן שיבין. **וכן מבואר להדיא בתוס' בנזיר** אלא ששם כתבו דכינויים אלו הם משבעים לשון אך שלש לשונות אלו קרובות ללשון הקודש ולכן מהני. **וצריך ביאור בעיקר יסוד התוס' מדוע בלה"ק מהני** אף באינו מבין ומשא"כ בשאר לשונות.

ועיין בביאור הלכה באו"ח ריש סי' סב שכתב לדינא דבקרי"ש וברכות וכו' מועיל בכל לשון רק אם מבין הלשון ומשא"כ לשון הקודש שמהני אף אם אינו מבין הלשון, וביאר שם דהחילוק הוא דלשון הקודש הוי לשון בעצם ומשא"כ שאר לשונות אינם לשון אלא מצד הסכמת האומות ולכן למי שאינו מבין אינו מועיל דאצלו אין הלשון לשון. ועיקר החידוש דלה"ק היא בעצם רמוז בחי' הרשב"א בסוגיין שכתב דשאר לשונות הם כולן כינוי ללה"ק. **ולפי"ז רגילים לבאר דברי התוס' דידן דכינויים הוי כלה"ק דהוי לשון בעצם ולכן מהני** אף אם אינו מבין ומשא"כ שאר לשונות, אך צ"ע בזה דהניחא בלה"ק עצמו אבל הכינוי הרי אינו לה"ק אלא כינוי וי"ל. **אך קשה טפי** בדברי התוס' בנזיר דשם מבואר דהנך כינויים הם לשונות נכרים שקרובות ללשון הקודש ובזה קשה מאוד להבין וכי בשביל שהוא קרוב ללה"ק יהני גם כשאינו מבין סו"ס לשון בפ"ע הן ואינן לשון הקודש וצ"ע.

[ובעיקר הדין דמהני שמע וברכות בלה"ק אף אם אינו מבין עיין בחי' הגרש"ר כאן שביאר בפשיטות דבלה"ק הרי זה גופא התקנה והמצוה שעליו לקרות נוסח זה ובשאר לשונות מהני בגדר 'תרגום' ומשום דילפינן דמהני בכל לשון שאתה שומע ובדין זה בעינן שיבין מה שקורא ופשוט ולפי זה לא שייכא להכא כלל וכדבריו נקט גם הגרי"ז בריש נזיר בפשיטות]

ועיין בתוס' בריש נזיר דשם משמע מדבריהם דאינו מתכוין לידור נזירות ומ"מ חל. **וזה פלא** היאך תחול נזירות בלא דעתו, ותמה בזה בחי' הגרי"ז שם. **ועיין באורח מישור שם** שכתב ליישב בזה, **ועוד קשה בדבריהם שם** שכתבו דהני ג הם משבעים לשון ואינם שיבוש לשון הקודש ואיזה טעם יש בדבר

הראשון ומשמע מזה דאף כשנפוץ הדיבור כך מ"מ הוי בגדר כינוי וצ"ע. ועוד יל"ע באופן שלא נפוץ הדבר האם דיבורו של אדם עילג שאינו מבטא המילה הוי באמת נדר או לא, וצ"ע.

שיועיל מחמת שקרוב טפי ללשון של תורה וצע"ג. ועיין בתוס' בב"ב [דף קסד ע"ב ד"ה הינא] ודבריהם שם סתומים והמהרש"א שם ציין לדברי הרמב"ן עיי"ש וצ"ע.¹¹

חידושו של הביה"ל דבעינן מקום ועיין שם בביה"ל שחידש עוד דמה שמועיל שאר לשונות בקרי"ש וברכות הוא דוקא במקום שאנשי המדינה מדברים לשון זה אבל אם רק הוא ועוד יחידים מבינים הלשון לא מהני, ולמד כן מדברי הריטב"א בסוגיין שכתב דכינויים מהני דוקא במקום שמדברים בהם, והוכיח הביה"ל כן מדברי השו"ע שכתב דהא דמהני לשון חרופתי [שביהודה היו קוראים לארוסה חרופה] הוא דוקא ביהודה אלמא מהני דוקא מקום שמדברים כן.¹²

והגר"י הוטנר זצ"ל הקשה להמ"ב דאין ראיה כלל מדברי הריטב"א דהכא הרי מיירי בכינויים וי"ל דכינויים הוא דלא מהני אלא באותו מקום אבל לשון גמור מהני, וכתב שם דהקשה כן להח"ח עצמו [בזקנותו] ולא השיבו דבר, אבל באמת לק"מ וכמו שנבאר להלן. דהנה עצם הדין דבכינויים בעינן שיבינו אנשי המדינה מבואר להדיא ברמב"ם שכתב כן. ויל"ע מדוע הביא המ"ב לחמו מדברי הריטב"א, אבל נראה פשוט דהביה"ל נזהר היטב להוכיח דוקא מדברי הריטב"א דלהרמב"ם הרי חידושא דכינויים הוא דאע"ג דאינם לשון גמור מהני ובוזה י"ל דבעינן שיבינו אנשי המדינה ואין ראיה ללשון גמור אך נקט הביה"ל שהריטב"א שכתב בסו"ד דה"ה לשון לע"ז וכו' משמע שהבין שחידוש המשנה הוא דשאר לשונות ככינויים ואם כן אין חילוק ביניהם, ופשוט]

ועיין בחי' הריטב"א בב"ב בדף קסד ע"ב ששם מבואר חילוק דדווקא בכינויים בעינן שיבינו באותו מקום הכינוי ולא בלשונות גמורים, וזה לכאורה שלא כדברי הביה"ל, **אכן הריטב"א עצמו כתב** דזה

¹¹ ושמענו לבאר בדברי התוס' פשוט נפלא שמש"כ התוס' דדומה ללשון תורה אין הכוונה ללה"ק אלא שדומה לתיבת 'נויר' האמורה בתורה וביארו הדברים דהנה ענין נויר הוא כל דיני נויר המפורשים בפסוק אך המקבל עליו נזירות בלשון תורה אינו צריך להתכוין לפרטי ודיני נזירות כולם אלא מקבל עצמו דין נויר האמור בתורה ודי בכך, אכן בשאר לשונות אף אם יש בהם תיבת 'נויר' אינו תרגום לתיבת נויר בתורה אלא לענין פרישות בעלמא [וכן גם בקרבן ענין קרבן הוא שמקריב איזה דבר אבל לא לחלות דיני קרבנות האמורים בתורה כחטאת עולה וכו'] ולכן צריך שיתכוין ויבין דין נויר האמור בתורה כשנודר בלשון לעז, אבל בהני לשונות כיון שהוא דומה ללשון תורה הרי מתפרש כשאומר נויר ממילא כוונתו לדין נויר הידוע בתורה, ודוק בזה, **שוב מצאנו ככל הדברים האלו בספר שלמי יוסף על נזיר מהגראי"ל שטיינמן שליט"א עיי"ש.**

¹² **וראית המ"ב מהתם תמוה מאוד מאוד** דיעויין שם היטב בשו"ע ומקו"ד ברא"ש ושם כוונתו לדבר אחר לגמרי דחרופה אינו ענין של 'שפה' אלא דביהודה הוי צורה לומר נישואין ובשאר מקומות הוא צורה לומר שפחה, ולכן בשאר מקומות פשיטא שלא יועיל שאף ששניהם מתכוונים מ"מ כיון שכאן אין רגילים לומר כן הוי כדברים שבלב, ולדוגמא לשון אירוסין דפשיטא בש"ס דהוי לשון קידושין אבל לדין בזה"ז הרי ארוסה היינו מי שבאה בקשרי שידוכין והאומר לפנויה בעלמא ארוסתי מסתברא דלא יועיל [אם לא שנאמר דכה"ג אמדינן דדעתו ללשון תורה] ואינו דומה כלל וכלל להמדבר עם אשה בלשון לע"ז והוא והיא מבינים הלשון וגם העדים ואין למילים שאומר לה שום משמעות ופירוש חוץ מקידושין דלמה לא יועיל.

וגם מסברא נראה מוכרח כן דלא מסתברא כלל שיהא בקידושין דין לשון, שכל דין דיבור בקידושין בא לאפוקי מדברים שבלב כדחזינן דעסוקים באותו ענין מהני בלא דיבור כלל [ואף שהעולם אומרים שיש דין דיבור בקידושין ויידון ענין זה בע"ה בסוגיא דידות מ"מ תוכן וענין דין דיבור זה הוא לברר המקח בינו לבינה ואם הדברים מובנים וברורים אין שום סברא לומר שלא תתקדש בזה] וזה תימה על רבינו המ"ב שהוכיח משם. [ובאמת דעת הרמב"ם דפליג על הרא"ש צ"ב דסברת הרא"ש סברא אלימתא היא, וצ"ל דכיון דהיא והוא יודעים הכוונה ויש מקומות שמדברים כן כבר לא הוי דברים שבלב]

שלא כהפירוש דכינויים לשונות נכרים הם, וי"ל דהכא בסוגיין קאי לזה הפירוש ולא נחת לחלק בזה ודוק.

[ובעיקר חידוש הביה"ל הנה המ"ב עצמו הגיה אח"כ [ונמצא בדפוסים החדשים בהערה בגליון] שבהלכות מגילה משמע דאין צריך שיבינו אנשי המקום ומשמע דתליא רק בו אם מבין והשאירו בצ"ע לדינא, ועיין בחי' הגרש"ר שהאריך טובא בזה]

לדעת ריש לקיש ראה בר"ן שכתב דמהני מן התורה משום דלא גרע הסכמת חכמים מהסכמתם, והנה הא פשיטא דאם כל ישראל רגילים לדבר לשון זה הרי אי"צ להסכמת חכמים וע"כ דמיירי באופן שמצ"ע אינו לשון אי משום דפליג ריש לקיש אר"י או שלא נתפשטה התקנה, ואם כן צ"ב מדוע באמת מהני הסכמת חכמים, גם יש לחקור אם מהני הסכמת חכמי ושלטון אומות אם לא התפשט הדבר בין כל בני המדינה, ומהר"ן משמע דמהני, וצ"ל דכח ביד שלטון העם לקבוע דבר הסכמי שכל האומר מלה זו מבטא דבר מסויים בזה ויהני הדבר למו"מ וכל כיו"ב והוי לשון, ובזה ודאי לא גרע הסכמת חכמים שהם שלטון אומתנו ועדיפי משלטון דעלמא וודאי בכחם לקבוע תורת לשון.

ועיין בתוס' שהבינו דהוי דרבנן ונתקשו היאך מהני בנזירות, ו**תירצו בשני אופנים**: או דבאמת הוי דרבנן [ורק בנזירות הוי דאורייתא שהוא לשון אומות] או דמהני מכח תקנת חכמים למהוי נדר דאורייתא. וצ"ב כוונתם בזה, ואפשר דכוונתם כהר"ן. מיהו מהתוס' נראה דהתקנה היתה להיות נודרים בלשון זה ובר"ן משמע שתקנוהו בלשון ולכן התוס' נתקשו טפי, ודוק בלשונם. ויש לדון נ"מ בזה במקדיש קרבן למזבח אי נימא דבהו לא תקינו כינויים דלהר"ן יהני שתקנום חכמים בתורת לשון המבטא קרבן ולהתוס' לא יועיל דבהו לא תקינו כינויים ודוק. ובתירוצם השני כוונתם צ"ב, ואפשר דסברי דהטעם דבעינן לשון הוא דדוקא כשאומר לשון מתוקן הוי בנפשו קבלה גמורה, ולזה תירצו דהנודר גמר בלבו וכעין סברא זו כתב החזו"א בידות דאלמלי קרא לא מהני משום דאין קבלתו גמורה כשאינו מבטא בפיו ודוק.

שם בשבועה הר"ן הקשה סתירת הסוגיות דמסוגיין מוכח דאי"צ שם ומהסוגיא בשבועות מוכח דבעינן שם כדילפינן לה אלה אלה וכו', **ויעויין שם היטב בסוגיא** ותוכן הסוגיא דלרבנן סגי בכינוי ולר"ח בר אידי בעינן שם מיוחד ויליף לה מסוטה ורבנן לא דרשי הך גזי"ש דאלה. **וצ"ע דברי הר"ן** דמאי קושיא איכא מדעת רבי חנינא דיליף אלה אלה הא אנן כרבנן קיי"ל [ובאמת הר"ן תירץ בסו"ד דדוקא לר"ח הוא כן אבל תמוה מאי קשיא ליה הרי מפורש בגמ' דלרבנן ליכא להאי גזי"ש] ובאמת בראשונים מופיעה הקושיא בסגנון אחר והוא דמשמע בסוגיא דהתם דאף לרבנן כינוי מיהא בעינן אבל הר"ן הקשה מהגזי"ש וצ"ע.

ואף בדברי ר"ת עצמו קשה כן שכתב דדוקא במושבע מפי אחרים 'דומיא דסוטה' וקשה דהא להלכה לא ילפינן לה כלל מסוטה דקיי"ל כרבנן דלא דרשי אלה אלה וצ"ע.¹³

¹³ וע"ע בר"ן בשבועות שם [דף טו ע"ב מדפי הרי"ף] שלמד מדברי רש"י במשנה שם שסובר רש"י דכל שבועה בעי שם או כינוי וכתב הר"ן דאין לומר דזה דוקא בשבועת העדות דהרי לרבנן לא ילפינן מסוטה בגזי"ש ואם כן אין לחלק בין שבועת העדות לשאר שבועות וביאר הר"ן דהמקור לזה דבעינן שם הוא מקראי דלא תשבעו בשמי לשקר ולא תשא את שם וגו'. הרי למדנו מדבריו דאדרבה מסוטה ליכא למילף אלא לשבועת העדות בלחוד ומגזי"ש ומדברי חנינא בר אידי לא קשיא אדהכא כלל ורק מרבנן דלא ילפי איכא למימר דבכל שבועה בעו שם וזה לגמרי להיפך מדברי הר"ן דידן, ואמנם הר"ן שם ציין למסקנת דבריו כאן שכתב כן דרך לרחב"א דיליף משבועת העדות בעינן שם אך קושית הר"ן דידן אינה מובנת, וצ"ע בזה.

מחלוקת הראשונים בדעת ר"ת הר"ן הביא את תירוצו של ר"ת דשאני מושבע מפי אחרים ממושבע מפי עצמו ותנמה עליו הר"ן פה קדוש וכו' [ומש"כ הר"ן דאל"ה אפילו מושבעת מפי עצמה לא הוי עיי"ש ברש"י במשנה בשבועות [דף ל ע"א] שפירש דבשבועת העדות במושבע מפי אחרים העד חוזר על כפירתו אחר שזה משביעו אבל האשה הרי אינה כופרת שוב ולזה בעינן שתענה אמן ואל"ה אין כאן כלום] **ודברי הר"ן** מבוארים וברורים היטב בסוגיא שם [בדף כט ע"ב] דאף בשבועת ביטוי דלא מהני בה מושבע מפי אחרים חלה השבועה באמירת אמן ומשום דשמואל דכמוציא שבועה מפיו דמי, וכן בשבועת העדות עצמה דמושבע מפי אחרים מהני רק בבי"ד ואילו שלא בבי"ד מהני רק במושבע מפי עצמו ובאמירת אמן מהני כדאיתא שם להדיא במשנה [בדף לא ע"ב] ולכן גדולה תמיהת הר"ן על ר"ת שנקט דסוטה הוי מושבע מפי אחרים.

ואולם מדברי ראשונים נראה שהבינו שיטת ר"ת באופן אחר, **דיעויין ברשב"א** שבהביאו קושית ר"ת הוסיף עוד להקשות מהגמ' בדף לט ע"ב דשם משמע דגם שבועת הדיינים צריכה שם לרחב"א וכינוי לרבנן, ותירץ דדווקא במושבע מפי אחרים וכו' **ותמוה טובא** שהרי שבועת הדיינים ודאי איכא במושבע מפי עצמו לגמרי שאומר לבדו כל נוסח השבועה [ואפשר גם אמנם במושבע מפי אחרים אבל רק אם עונה אמן ככל שבועה] **ועיין ברא"ש** שכתב לתירוצו של ר"ת דה"מ במושבע מפי אחרים אבל אם אוסר עצמו בשבועה מצי אסר בלא שם וכוונתו צ"ב.

ועמדו בזה אחרונים, ומצינו שני אופנים בביאור דברי הרא"ש: **עיין בחי' הגרש"ש** שביאר כוונת הדברים דנדר לעתיד שהוא קבלה על עצמו ועובר בכל יחל בזה שייך גם איסור בלא שיזכיר את השם אבל איסורי שבועה לשעבר שכולם ענין חילול שם בגוף השבועה בזה ליכא בלא שם, ולכן כל הני שבועות שמושבע מפי אחרים כולן לשעבר הם ובעי שם.

ומצאנו לסברת הגרש"ש בקונטרס הראיות להרי"ז בשבועות [והו"ד בלקט ראשונים כאן שנדפס בקבצי מפרשים החדשים] שכתב כן דשבועה בעלמא ודאי בעי שם אך לקבל על עצמו לענין בל יחל סגי בלא שם. **אך צ"ע** לפרש כן בדעת ר"ת דלפי"ז שבועת שקר בעלמא לשעבר בעי שם, וא"כ היה לו לחלק בפשיטות בין שבועה להבא לשבועה לעתיד.

ובדברי יחזקאל [בסו"ס כט] ביאר באופן אחר, והוא דבשבועות דיינים עדות ופקדון שאחרים תובעים אותו לישבע נתחדש דבכחם לתבוע שבועה בשם שהיא שבועה חמורה וכמו שכתב הריטב"א דבשבועת דיינים בעינן שם דכח התובע לתבוע שבועה חמורה כמו שתובע נקיטת חפץ עיי"ש. [וגי"ז אינו מובן כראוי דהריטב"א באמת כתב כן בשבועת דיינים שהתובע כופה שבועה על הנתבע אבל בשבועת עדות אינו יכול להכריחו לישבע ואין שום נ"מ במה שהוא תובעו לבד זה שכשנשבע כך חייב קרבן אף במזיד שזה דין שבועת העדות וכן שחייב במושבע מפי אחרים וצ"ל דיש לו כח לענין זה שאם יכחישנו בשבועה חייב קרבן ודוחק.

ועיין בתוס' ישנים ששם כתב החילוק בין שבועה הבאה לו על ידי אחרים שיש להם ערעור עליו לשבועה שנשבע בעצמו, ואפשר בכוונתו דודאי יסוד דין שבועה הוא בשבועה בשם וכמוש"כ החינוך דענין השבועה הוא שתולה הדבר שהוא קיים כמו שהשם קיים, ובנשבע מרצונו מתפרשים הדברים מאליהם שכוונתו בשם אך בנשבע מפי אחרים ושלא ברצונו צריך לפרש, ואמנם בנשבע מפי עצמו אינו מדין ידות ממש וראה להלן עוד בזה.

תירוצים נוספים על תמיהת הר"ן הנה איתא בספרי בפרשת נשא וזה לשוננו, והשביע אותה הכהן, הכהן משביעה ואין נשבעת מאליה. שהיה בדין נאמר כאן שבועה ונאמר להלן [ויקרא ג] שבועה. מה שבועה האמורה

להלן היא נשבעת מאליה אף שבועה האמורה כאן היא נשבעת מאליה. תלמוד לומר והשביע אותה הכהן הכהן משביעה ואינה נשבעת מאליה עכ"ל.

הנה מבואר מהספרי דשבועת הסוטה מפי הכהן ומושבעת מפי אחרים היא, וצ"ב דהא אמר שמואל דכמוציא שבועה מפיו דמי ויליף לה מסוטה. ועיין בעמק הנצי"ב על הספרי שעמד בזה וביאר דבסוטה איכא ב' הדינים שהכהן משביעה והיא עונה אמן ומצרפת שבועה מפיה, וכתב הנצי"ב ליושב תמיהת הר"ן לפי זה, דהכא איכא דין שם בשבועת הכהן שבו מוזכר השם ולא בשבועת עצמה ומינה ילפינן לשבועת העדות דהוי מושבע מפי אחרים. ובאמת שהוא תמיה על הר"ן דכיון דמפורש בספרי דהוי לכה"פ גם מושבע מפי אחרים א"כ אין כאן שום קושיא על ר"ת. ועיין בחי' מרן רי"ז הלוי במכתב בסוף הספר מש"כ בדברי הספרי והר"ן.

במהנ"א [שבועות סי' ג] כתב ליושב דברי ר"ת וכע"ז כתב הקרב"נ כאן והשואל בדברי יחזקאל, דדין אמן אחר השבועה הוא דווקא כאשר השבועה של המשביע יש לה שם שבועה וכיון דשבועה לאדם אחר צריכה שם נמצא שאין שבועת הכהן שבועה בלא שם ולא יועיל האמן דידה למהוי שבועה. נולפי זה חלוק דין אמן בשבועה מאמן דכה"ת דבעלמא חשיב כאילו אמר בעצמו הנוסח אבל הכא ע"י האמן פועל כח השבועה של המשביע, וי"ל דזה משום דשבועה הינה כח עשיה על ידי שתולה הדבר בשבועה ואם בעצמו לא תלה אף שאמר אמן אינו מועיל ליחשב שבועה ומה שחידש שמואל הוא דהעונה אמן אחר שבועה וכו' היינו דכה"ג מצטרף האמן דידיה עם השבועה של האחר, ודוק בזה. וראה עוד להלן בגדר מושבע מפי אחרים ואמר אמן]

ודרך קרובה לזה כתב בדברי יחזקאל די"ל דסובר ר"ת דשבועה בלא שם מהני מדין יד ולכן לא שייך יד במושבע מפי אחרים דדין יד הוא גזיה"כ דילפינן מנדרים ובשבועת אחרים ליכא להגזיה"כ¹⁴ [וכע"ז י"ל דהאמן אינו מתיחס אל יד אלא על מה שאמר המשביע בפירוש וקרוב לזה בחת"ס כאן]

שיטת הראב"ד כתב הר"ן בשם הראב"ד דאף דשבועה בלא שם מהני מ"מ ליכא בה מלקות דכולהו לאוי דשבועה כתיב בהו שם. **ודברי הראב"ד קמן בפ"ב משבועות** ושם נוסף עוד דבלא שם מהני לקרבן ואף לבל יחל ורק מלקות הוא דליתא והוסיף הראב"ד דכ"ז בשבועת ביטוי אבל בשבועת העדות והפקדון לא מהני כלל בלא שם כדילפינן לה מסוטה. **ובר"ן בשבועות הובאו דברי הראב"ד בשלמותם** ושם הקשה עליו הר"ן דלהלכה לא ילפינן מסוטה [ונאפשר שהר"ן כאן הביא דברי הראב"ד והשמיט תוספת זו בגלל קושיא זו]

ויל"ע במש"כ הראב"ד דליכא מלקות, שהרי שבועה דלהבא עובר משום כל יחל ובוזה לא כתיבא שם ובאמת בראב"ד בהשגה הנ"ל כתב מפורש דאיכא כל יחל וסיים דליכא מלקות וצ"ב, **ועיין ברא"ש**

¹⁴ **והדברי יחזקאל** הוכיח כדבריו דליכא יד במושבע מפי אחרים מדברי הרשב"א [וכ"ה בר"ן וש"א"ר] שכתבו להקשות מרבנן דרחב"א דמשמע שלא היתה השבועה בשם מדאמר בגמ' מצוה אני עליכם בשבועה ואמאי לא הוכיחו בפשיטות דאם היה שם אם כן מה איכפת לן שאמר מצוה ולא אמר לשון שבועה הרי שם בלחוד נמי מהני ולכן פירש דאינהו סברי דשם מהני בלא לשון שבועה רק מדין יד ובמושבע מפי אחרים ליכא דין יד עיי"ש בדבריו. **אמנם זה דוחק גדול** לפרש כן דבריהם אבל פשוט כוונתם דכשאומר מצוה בהשם הרי ודאי מגרע גרע מאמירת השם לבד שמתפרש הדבר שמצוה בשם ולא משביע בשם, ומצאנו סברא זו להדיא בספר המכריע להרי"ד המובא בלקט ראשונים כאן עיי"ש.

בשבועות [בדף לו ע"א] שכתב בשם הראב"ד דבלשעבר ליכא מלקות, וצ"ל דזו כוונת הראב"ד בהשגה וכן הר"ן דידן.¹⁵

ועיין בראב"ד בפ"ב משבועות ה"ג שסותר דבריו לעיל בפ"ב ושם נראה מדבריו דבשבועה בלא שם ליכא קרבן ורק כל יחל הוא דאיכא, וכבר עמד בזה במחנ"א ועיין בחידושי הגרש"ר באורך בזה.

שיטת הרמב"ם מבוארת שם בפ"ב דלעולם שבועה בעי שם ובלא שם אין כלל לאוי ורק איכא איסור בעלמא. **ועיין בר"ן בשבועות** שנתקשה בזה איזה איסור איכא בזה, וכתב דילפינן לה מדברי קבלה עיי"ש וכתב שם הר"ן דכ"ה גם שיטת רש"י. **וקרוב לזה שיטת התוס' רי"ד במהדו"ק והיא שיטת הריא"ז** שחלה השבועה רק לענין כל יחל ומשום דמצוי לקבולי על נפשיה בלא שם ולא גרע מידות.

עלה בידינו ארבע שיטות עקריות בשבועה בשם: (א) **שיטת רמב"ם ועוד** דלעולם שבועה בעי שם לכל דבר [ורק איסורא בעלמא ליכא בלא שם] (ב) **שיטת הר"ן ועוד** דלעולם אין צריך שם. (ג) **שיטת ר"ת** שמחלק בין השבועות בזה דבמושבע מפי אחרים צריך שם ולא מפי עצמו נובה לכאורה שני אופנים, הבנת הר"ן והבנת הרשב"א והרא"ש [ד] **שיטת הראב"ד ועוד** המחלק באיכות השבועה דכלפי פרטים מסוימים חלה בשם כגון מלקות ולגבי פרטים מסוימים אין צריך שם [וכן הוסיף לחלק דבשבועת עדות ופקדון בעינן שם לכל מילין] **וע"ע** במילואים לחידושי הריטב"א שהאריך טובא בשיטות הראשונים בכ"ז.

בגדר שבועה בלא שם ויל"ע להסוברים דשבועה מהני בלא שם מה טעמייהו, וכבר נתבאר בריש פרקין מדברי הראשונים דיסוד ענין השבועה הוא שתולה הדבר במלך שמאמת הדבר כמו שהמלך קיים ואם כן צ"ב שבועה בלי שם מהו טיבה. **ועיין ברא"ש בשבועות** [דף לו ע"א] בשם הרמב"ן שכתב דאפשר דמדין ידות הוא אך **מסתימת הר"ן דידן** משמע דהוי עיקר שבועה ולא ידות. **ועיין בזה** בספר המכריע להרי"ד [הובא בלקט ראשונים הנדפס בקבצי מפרשים החדשים] ששם כתב דמהני שבועה בלא שם משום דאנן סהדי שנשבע בשם ולא גרע מידות, ולא ברור כה"צ כוונתו שם אי הוי ידות ממש, וע"ע בתוס' רי"ד לקמן בדף י, וצ"ע בזה.

בדברי הרא"ש גבי ידות ראה ברא"ש בסוגיין שכתב דהא דבעינן לדין ידות הוא משום דע"י מחשבה לא חייל נדרו דבעינן ביטוי שפתיים, **ועיין בקרן אורה שתמה בדברי הרא"ש** דלקמן בגמ' מספקינן באומר הרי זו חטאת דלא אמר כלום ואמאי הרי קדשים חיילי במחשבה, **ועוד הקשה** דמספקינן בגמ' אם יש יד לצדקה או לא והרא"ש עצמו בתענית כתב כר"ת דבצדקה סגי בקבלה בלב נואמנם העיר שם דיש בזה בלא"ה סתירה בדברי הרא"ש עצמו דברמ"א הוא בסי' רנח בשם תשובת הרא"ש דלא מהני גמר בלבון **ולכן ביאר הקר"א** דלא כדברי הרא"ש אלא דכל היכא שהיה בדעתו שיחול הנדר מכח אמירה ידידה לא יחול מתורת המחשבה.

¹⁵ ומה שנקט הראב"ד הלשון דליכא מלקות נראה לבארו דבאמת מלקות דכל יחל אינם על השבועה אלא דע"י השבועה חל עליו איסור והמלקות הם על שעבר על האיסור, ובאמת שבמכתבי תורה להגר"ח כתב דגדר איסור כל יחל הוא שמחלל שבועתו ולא דהוי איסור בעצם, ולכן כתב דגבי שבועה לא שייך כלל דאין איסור חל על איסור ומשום דאין איסור כלל באכילת הככר אלא הוי היכי תמצוי לאיסור חילול הדיבור, **אכן בראשונים מבואר בכ"ד** דאיכא בזה לדינא דאאחע"א וממילא מוכח דהוי איסור בעצם.

ונראה דזהו שכתב הראב"ד דמלקות ליכא והיינו דחומר שבועה לענין שילקה על השבועה גופא ליכא כלל ומשום דלא חייבה תורה עונש מלקות בשבועה אלא בשבועה בשם ועל שקרו בשם אבל על ידי השבועה חל איסור ומה שלוקה על האיסור הוא ענין אחר ודוק.

וכדבריו הקשה הטורי אבן [חגיגה דף י ע"א] וביאר כנ"ל דהא דלא חייל הנדר מתורת מחשבה הוא משום שהיה דעתו שיחול מכח פיו, אבל יעויין בתרומות פ"ג משנה ח בר"ש שם שכתב דהא דלא מהני כשנתכוין לומר מעשר ואמר תרומה הוא משום דפיו ומחשבתו מכחישים זא"ז ואי לא מכחישים חייל במחשבה. ומשמע דלא סבר להאי סברא דכשנתכוין להחיל בפה לא חייל מחמת הלב, ואף לדבריו יקשה מספק הגמ' גבי צדקה וכן מהגמ' גבי חטאת נושמא גבי חטאת חשיב מכחיש דאמירתו הרי זו חטאת לא משמע הפרשה לחטאו וכדאיתא התם] ועיין בחידושי הגרש"ר שהאריך בכ"ז.

וכקושית הרא"ש גבי ידות יש לנו לשאול גבי כינויים דמבואר דבמתני' דכינויי חרם כחרם ולדעת התוס' והרא"ש היינו הקדש בדק הבית, וקשה דהא חייל במחשבה ואמאי גרע יד ממחשבתו. ועיין במהר"י קורקוס ברמב"ם פ"ד ממעשה הקרבנות שהקשה קושיא זו גבי קרבן דמבואר דכינויי קרבן כקרבן ומדוע צריכים לכינוי תיפו"ל מדין מחשבה ותיירץ בג' אופנים: א) דכשאומר הכינוי מתכוין להחיל בפה ולא במחשבה. ב) שכאשר אומר דיבור לא טוב מגרע בזה ממחשבה בעלמא נוביאר דבריו דלעולם כאשר יש דיבור הולכים אחר הדיבור ולא אחר המחשבה אפילו אינם סותרים ויתבאר בזה לקמן בסוגיא דידות ג) דבמחשבה אמנם מחוייב לקיים דבריו אבל ליכא בזה כל יחל וב"ת.

דף ב ע"ב

נדר בלשון שבועה דע שמקור החילוק בין נדר לשבועה אשר שבועה היא איסור גברא ונדר הוא איסור חפצא הוא כן בגמ' ולא הוזכר חילוק בזה בפירוש במקום אחר. וראה עוד בסוגיא להלן נבדף טז ע"ב גבי נדרים ושבועות לבטל המצוות שגם שם ביארו הראשונים את החילוק על דרך זו ויתבאר להלן.

ובפשוטו היה נראה שתירוצ' הגמ' פשוט דכיון שנדרים וחרמים חל איסורם על החפצא נשנו יחדיו ואחריהם שבועה, אך משמעות לשון הר"ן בתחילת פירושו שלא זהו תירוצ' הגמ' אלא דכיון שלשון נדרים וחרמים הוא על החפצא ואילו לשון שבועה על הגברא להכי תנינהו לחרמים ונדרים אהדדי.

וקושית הראשונים המובאת בר"ן אף היא מתפרשת על הדרך הזו שהוקשה להם אי מהני נדר בלשון שבועה אם כן משכח"ל אגברא ואם נפרש דחילוק הגמ' הוא בחלות האיסור אם כן צריך לומר דהס"ד שיועיל נדר בלשון שבועה הוא שיחול איסור גברא אך אין לומר כן לפי שחילוק הגמ' הוא על הלשון וכנ"ל.

ודבר זה מפורש ומבואר בדברי הר"ן להלן שכתב בשם הרמב"ן דנדר בלשון שבועה חל מדין יד והוסיף הר"ן וביאר דלכן הכא משני דנדר הוי חפצא משום דתנא קאי אעיקר לשון נדר ולא על ידות, ולכאורה הוא תמוה מאוד מדוע הוצרך לזה הרי אם חל הנדר הזה מדין יד על החפצא הוא חל ואם כן תירוצ' הגמ' נכון גם לגבי נדר בלשון שבועה שהוא חפצא ואילו שבועה היא גברא ומבואר כנ"ל שתנא אלישניה קאי ולכן נדר בלשון שבועה דומה לשבועה שהיא לשון גברא ולכן בהכרח צ"ל שהגמ' דיברה על עיקר נדר שלשונו הוא על הגברא ודוק. ואמנם צריך ביאור טובא מדוע מיאנו הראשונים לפרש הגמ' באופן פשוט שהגמ' דברה על חלות האיסור ולא על הלשון ואז לא יקשה מידי מנדר בלשון שבועה וצ"ע.

ראה בר"ן שכתב בתחילת דבריו את דעת הר"ח הר"י מיגאש והרשב"א דלא מהני נדר בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר, ולבסוף הסיק כהרמב"ן דמהני משום דלא גרע מידות נומש"כ אבל הרמב"ן וכו' הוא לשון הכרע הלכה וכן נקט לדינא הר"ן בדף ד ע"ב ויש להעיר בזה מדברי הר"ן בשבועות בדף ח ע"א

מדפי הרי"ף שכתב שם לבאר מדוע לא מהני התפסה בשבועה מדין יד וכתב הר"ן דהיכא דאסיק דיבוריה ליכא דין יד ולכאורה הכא הא אסיק דיבוריה והיאך תהוי יד, וצ"ע.¹⁶

ויל"ע בדעת הרשב"א ודעימיה מדוע ס"ל דליכא הכא יד, וי"ל בזה ג' אופנים: או משום דאסיק דיבוריה וכנ"ל, או דס"ל דאין ברור שכוונתו באמת לאיסור חפצא כיון שאמר בלשון גברא, והשלישי הוא היותר מסתבר דכיון דפריש בלשון איסור גברא הוי לשון מקולקל לגמרי ולא הוי פיו ולבו שוים ולא יועיל בזה יד ודמיה למתפיס בדבר האסור דלא מהני.

הר"ן כתב בשם הרמב"ן דמהני מדין יד, והנה לשון הרמב"ן להלן בהלכות הוא 'דלא גרע מידות' וכן כתב הר"ן עצמו לקמן בדף יד דהתפסה מהני אף בלא קרא דלא גרע מידות וכן כתב בספר המכריע להרי"ד גבי שבועה בלא שם דמהני משום דלא גרע מידות, ונראה דכוונת כולם לדין ידות ובאמת כה"ג לא הוי 'יד' משום דלא גמר דיבורו אלא דמה שמועיל יד הוא משום דנתחדש בקרא דנזיר להזיר שמועיל דיבור שיש במשמעו נדר אף שאינו נדר מפורש ולכן כה"ג לא גרע מידות.

הרחבת דברים בענין איסור חפצא וגברא בנדר ושבועה הקדמה: כלל נקוט הוא בדברי רבותינו הראשונים בכל מקום דנדר הוא איסור חפצא ושבועה איסור גברא ומקור הדבר בגמ' הוא מהסוגיא כאן, ואם כי כן הוא פשוטם של דברים מצינו בראשונים כמה שיטות וצדדים בענין וכמו שיתבאר.

יש לחקור לדעת הראשונים וכן להמ"ד בירושלמי דחלה שבועה בלשון נדר האם הכוונה שמהני מדין יד או כעין יד וחל איסור גברא או דחל לדידהו איסור חפצא על ידי השבועה.

ומחלוקת ראשונים מפורשת יש בדבר, שבדברי הרמב"ן להלן המובאים כאן בר"ן מפורש שהשבועה כה"ג איסור גברא היא ולשונו מהני מדין יד, ואולם בראשונים יש מחלוקת בזה וכדלהלן:

ושורש הנידון הוא בסוגיא דלקמן בדף טו ע"ב עיי"ש בגמ' דנדר חל לבטל את המצוה משום דאמר לה בלשון חפצא ואין מאכילין לאדם וכו' ושבועה לא חיילא, ונחלקו ראשונים בפשט הגמ' דדעת הרמב"ן [הוא הרמב"ן המובא כאן בר"ן] וכן התוס' שם בתירוצם השני דהחילוק הוא בעצם בין נדר לשבועה דנדר חייל איסוריה על החפצא ושבועה על הגברא, ולכן נדר חל לבטל מצוה ולא שבועה, וממילא אף אם אמר שבועה בלשון נדר לא יועיל לבטל מצוה וכן להיפך בנדר בלשון שבועה חייל לבטל מצוה.

ואולם דעת רש"י [הו"ד ברמב"ן בשבועות ובר"ן שם] וכן התוס' שם בתירוצם הראשון דבאמת שבועה שאמרה בלשון נדר חלה לבטל מצוה, ולכאורה נראה מדבריהם דהנדר בלשון שבועה חייל אגברא ושבועה בלשון נדר חייל אחפצא ולהכי חיילי ולא חיילי, אך יש לדחות ולפרש דכוונתם הוא משום דחולקים בעיקר טעמו של הרמב"ן וס"ל דהטעם שאינו חל הוא משום דדיבורו הוא להדיא נדר המצוה ולכן בנדר שמדבר בחפץ חייל ומשא"כ בשבועה ולפי"ז ליכא ראייה כלל ואפשר דמודו דחייל

¹⁶ גם להלן בדף יד כתב הר"ן דהתפסה מהני בלא קרא משום דלא גרע מידות וג"ז לכאורה סותר לדבריו בשבועות הנ"ל. ובריתב"א לעיל בסוד"ה ואלו הן ידות וכו' כתב שם דבמודרני שאיני אוכל מצרפין ומוסיפין לדיבור שאינו אוכל משום שאסור עליו כקרבן [ולעיל שם כתב דל"ה נדר גמור אלא יד משום דאמר שאיני אוכל והיינו איסור גברא] ולפי"ז אף הכא מוסיפין לדיבוריה. ובשבועה בלשון נדר מצינו לרא"ש בפ"ג סי' י שכתב דמוסיפין אלישניה שיהיה החפץ אסור מחמת שהוא אסור בו. ויל"ע בדברי הר"ן דידן אם אפשר להעמיס כן בכוונתו ודוק.

מדין יד.¹⁷ אך יעויין ברמב"ן ובר"ן בשבועות ששם ביארו דעת רש"י דחייל שבועה בלשון נדר 'משום דארכבה אתרי רכשי' ומשום חומרא דנדר. ומשמע דשבועה בלשון חפצא חייל אחפצא. וכן נוטה דעת הר"ן עצמו בשבועות שם דשבועה חלה על החפצא כמו על גברא, וכן משמע בתוס' שם בשבועות בדף כה.

ובכל זה לא שמענו אלא ששבועה חלה על חפצא לדעת כמה ראשונים, ויש לעיין אי איכא מ"ד דאף נדר חל על גברא, ואמנם אף בזה מצאנו דברי ראשונים, עיין בחי' ר"א מן ההר בדף טז שכתב להדיא דהנדר חל בלשון שבועה ובלשון נדר ומשמע מלשונו דהנדר חל על הגברא וכן גם בתוס' להלן שם בתי' הראשון מדוקדק מדבריהם שמועיל נדר בלשון שבועה ושכה"ג לא חייל לבטל את המצוה, וכן במפרש בניזיר בדף ד ריש ע"א מבואר להדיא דנדר חייל בלא אעשה וכה"ג אינו חל לבטל המצוה ומוכח דחייל נדר אגברא [אך בזה יש לדחות כנ"ל דמצד הלשון שמדבר נגד המצוה לא חייל]

ועיין ברש"י עה"ת בריש פרשת מטות וברמב"ן שם והרמב"ן הבין כוונת רש"י שאדם הנודר בתורת נדר לאכול נבלה לא חייל דהוי לבטל מצוה ומבואר דשייך נדר באעשה, ותמה עליו הרמב"ן דהא נדרים חפצא הם ועיי"ש מש"כ בענין הרי עלי דהוי נדר חפצא. וראה להלן בגמ' בדף ג ע"ב דאיתא התם קונם שאוכל ככר זו ולא אכלה עובר בבל יחל, והרע"א בגליונו תמה בזה טובא, והשלמי נדרים שם כתב דבדפוסים ישנים ליתא בגרסא וכן נראה ברור כדבריו שהראשונים שלפנינו לא גרסו לה ממה שלא העירו מזה כלום ואין בזה ספק, ואולם יעויין בחי' ר"א מן ההר שם בדף ג ע"ב שכתב להדיא דאיכא נדר באעשה ובאומר קונם שאוכל חייב לקיים נדרו [אם כי אף מדבריו אין הכרח כלל שגרס כן בגמ' ואפשר אף לדקדק להיפך שלא היה כן בגמ' לפנינו עיי"ש ודוק ומיהו עצם הדין דמשכח"ל נדר באעשה ולא אעשה מפורש בדבריו]

ועוד מצאנו בביאור הגר"א בסי' ריג ששם הביא דעת הסוברים דליכא נדר לדבר מצוה ה"ה הרא"ש והר"ן לקמן בדף ח ומפורש שם טעמם משום דליכא חפצא, וביאר הגר"א דכל זה הוא להסוברים דלא מהני נדר בלשון שבועה, והנה התם לא שייך ענין ידות כלל דכל מהות הנדר הוא התחייבות הגברא, ולכן נראה כוונת הגר"א דאלו הסוברים דמהני נדר בלשון שבועה היינו דחייל נדר אגברא וממילא חייל גם באעשה וכמו שעולה משי' רש"י והראמ"ה¹⁸.

ועיין ברמב"ן עה"ת הנ"ל שהקשה על רש"י מהא דנדרים אינם חלים על דבר שאין בו ממש ומוכח דהוי איסור חפצא, אך יעויין בתורי"ד שם בדף יד שכתב דהאוסר בלשון לא אלך חייל משום דאסר

¹⁷ והסבר זה שכתבנו מפורש שם בשטמ"ק דמשום הלשון הוא החילוק עיי"ש. ועיין היטב בר"ן בשבועות שהביא דברי הרמב"ן וכתב דלדידיה לא חייל יד דשבועה בלשון נדר לבטל מצוה 'שלא יהא טפל חמור מן העיקר' ויש לדקדק מדבריו דאף להרמב"ן כן הוא דמשום הלשון לא חייל, ורק דכיון שחלות השבועה היא מדין יד ומשום דמפרשין דבריו אגברא אם כן ראוי שלא יחול לבטל מצוה שהרי כל כחו לחול הוא מחמת שחשיב כדיבור על הגברא ודוק.

¹⁸ ויל"ע שציווה הגר"א לעיין בסו"ס רו ואילו שם הובאה שיטת הרמב"ן דמהני רק מדין ידות וצ"ע. עוד העירוני בזה דהראשונים שדנו בזה דנו מדברי הירושלמי והתם משמע דחדא פלוגתא היא בנדר בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר ואי נימא דהנידון אם שייך חלות נדר אגברא וחלות שבועה אחפצא נמצא שהם שני נידונים נפרדים וצ"ע, ושם נאמר עפ"י הרמב"ן והר"ן בשבועות שהסבירו שיטת רש"י דהשבועה בלשון חפצא חלה משום חומר נדר שבה וארכבה אתרי רכשי ושם פלוגתא דירושלמי היא אם שייך להרכיב חומר דנדר בשבועה וחומר שבועה בנדר וצ"ע.

נפשיה אחפצא והוי ידות נדרים והא דאין הנדרים חלים באין בו ממש שאני משום דאמר בלשון קונם. **וביאור דבריו** דכשאומר קונם שינה עלי היינו שתופס השינה בתורת חפצא ואוסרה באיסור חפצא וזה אי אפשר שאין בה ממש אבל באוסר הפעולה על נפשו חייל ודוק.¹⁹] אך לשון רש"י שם בחומש הוא דקונם שלא אוכל בשר חייל והתם הוי לשון קונם וצ"ע. ובלא"ה תמוה מאוד שנקט רש"י להסביר עיקר דין נדר בתורה בלא אעשה ובגמ' איתא דנדרים היינו איסור חפצא ואף להסוברים דהוי איסור גברא נמי צ"ל דסתם נדר אחפצא הוא וכמו שכתבו התוס' לקמן בדף טז שם בגמ' דסתם נדרים חפצא, ואמאי נקט רש"י לבאר אעיקר נדר האמור בתורה בציור שאינו עיקר נדר ושלא הוזכר בגמ' והוא שנוי במחלוקת, וצ"ע.²⁰ וראה בהערה מקורות נוספים בענין זה²¹]

דף ג ע"א

בגמ' ומה נדרים עובר בבל יחל וכו' ראה בר"ן שפירש דבל יחל בככר זו עלי ובל תאחר בנדרים גבוה. **ולכאורה מוכח מדברי הר"ן** דליכא בלא תאחר בנדרים רשות וכדעת הרמב"ן בהשגותיו לסה"מ עשה צד, **אך יעויין בר"ן לקמן** בדף סג ע"א גבי קונם יין עלי שנה אחת דמבואר להדיא דעתו דאיכא ב"ת בנדרים רשות ודלא כהרמב"ן וצ"ל דהכא נקט האופן הפשוט ודוחק. ועי"ל דהכא קיימין קודם ההיקש לנזירות ובאמת ליכא ב"ת שהרי קרא בנדרים מצוה הוא אבל אחר שהוקש נזירות לנדר מצוה ואיכא בה ב"ת והדר הוקשו נדרים לנזירות איכא בהו ב"ת, אך לכאורה מסתברא שאם המקור הוא מהקישא היה לו לר"ן בדף סג לפרש ולא לסתום דבריו, ועצם הסברא אמנם נכונה היא, ויש בזה כדי הערה על הרמב"ן ויל"ע]

דף ג ע"ב

בגמ' אוכל ככר זו ולא אכלה וכו' ראה ברע"א בגהש"ס [וע"ע בחי' רע"א הנדמ"ח] שתמה טובא דהא נדר ליכא באעשה כיון שנדר הוא חפצא, **ועיין בשלמי נדרים** שכתב בדפוסים ישנים ליכא להאי גרסא וברור דכדבריו הוא שהראשונים שתקו ולא העירו מזה כלום, **ועיין בחי' ר"א מן ההר כאן**

¹⁹ ומש"כ התור"ד דהוי יד הוא פלא שהרי ממ"נ אי חייל איסור גברא אם כן הוי לשון מעליא ואי לא אף יד אין כאן שהרי דבר שאין בו ממש הוא ועיין גם בתור"ד בדף ב ריש ע"א שכתב דהוי ידות, וצ"ל דכיון שבאיסור פעולה אי אפשר לאמרו בלשון נדר שלשון נדר חפצא הוא ממילא אינו נדר גמור אלא יד וצ"ע.

²⁰ ושמענו להגיה דברי רש"י בהוספת תיבה אחת דו"ל רש"י שם (ג) **נדר** - האומר הרי עלי קונם שלא אוכל או שלא אעשה דבר פלוני יכול אפי' נשבע שיאכל נבלות אני קורא עליו ככל היוצא מפיו יעשה ת"ל לאסור איסור לאסור את המותר ולא להתיר את האסור עכ"ל ויש להגיה: **נדר** - האומר הרי עלי קונם. **[שבועה]** - שלא אוכל או שלא אעשה וכו' [עיין שם ברמב"ן שלא גרס תיבת 'נשבע' וכו' וברש"י דידן איתא ולגרסתנו תמוה שהתחיל בנדר וסיים בשבועה, ולהגיה הנ"ל ניחא היטב כמובן.

²¹ **בשטמ"ק בדף יד כתב בשם הרי"ף** דילפינן מקרא לאסור איסור על נפשו דיכול לאסור הגברא, **וכן כתב שם המאירי בשם רש"י**. אך מדבריהם שם משמע יותר באופ"א דחייל בתורת איסור חפצא אלא דהגברא עצמו הוא החפצא האסור באכילה ולא בתורת איסור פעולה עיי"ש ודוק, ועדיין לא שמענו בגברא גמור היינו שאוסר הפעולה.

בתשובות הראב"ד [הוצ' מוה"ק סי' כו] כתב וז"ל מאחר שמצוה על אדם לקיים נדרו, למה אמרו דברים אין בהם משום מחוסרי אמנה [בבא מציעא מט א לדברי רב] תשובה, היכא שהוציאו בלשון נדר שאמר הרי עלי לעשות כך וכך כיון שאמר עלי כמאן דטעין ליה אכתפיה דמי וחובה עליו לקיים. אבל אם לא הוציאו בלשון נדר אלא אמר אעשה כך וכך הן דברים בעלמא ויכול לחזור בו. אבל אם היה מסרב שיסעוד אצלו והוא אומר לא אוכל לא אוכל שני פעמים, בזה אומרים לאו שבועה הן שבועה, והוא (אומ') [דאמר] לאו לאו והוא דאמר הן הן עכ"ל.

שכתב דאיכא נדר באעשה ולא אעשה [אבל מדבריו לא מבואר שגרס כן בגמ' ואף יש לדקדק להיפך] וצ"ע.²²

בגמ' באומר לא אפטר מן העולם וכו' בגדר הנדר דלא אפטר ובגדר כל תאחר בו הנה דברי הגמ' סתומים וקשים שהרי הנודר לא אפטר באמת לא נדר נזירות כלל אלא דנדר שיקבל עליו נזירות. וקשיא בה תרתי חדא דאם כן אין זה כל תאחר דנזירות אלא כל תאחר דנדרים. ועוד שלדעת כמה ראשונים ובכללם הר"ן ליכא לעולם נדר באעשה אפילו לדבר מצוה והאומר אשנה פרק זה לא חל נדרו ואם כן ה"ה באומר אקבל עלי נזירות דלא יחול נדרו. ואם נפרש דנדרו הוא קבלת נזירות עתה לזמן שקודם שיפטר מן העולם קשה ממ"נ דאי חייל נדרו והרי הוא עתה ספק נזיר אם כן ליכא ב"ת שכבר חל בספק על כל הימים ואי לא חייל כלל אם כן ל"ש ב"ת שעדיין לא חל נדרו.

ויש בזה שלשה אופנים להבין סוגיין : **האחד** הוא לומר דבאמת נדרו הוא נדר לקבל נזירות ולא נזירות עצמה ומה שהוא עובר בלא תאחר דנזירות משום דמצינו גדר כל תאחר לא מכח הנדר שנדר אלא מכח הדבר שמחוייב בו שהמאחר חטאתו ואשמו עובר בב"ת אף שלא נדרם כלל ומוכח מזה דגוף החיוב גורם כל תאחר, ואם כן יש לחקור בכל נדר מה גורם הב"ת האם אי קיום הנדר או הענין עצמו שמחוייב בו כגון צדקה וקרבת וכיו"ב ואי נימא שהענין מצ"ע גורם הב"ת י"ל דהנודר לקבל נזירות איכא עליה ב"ת דנזירות עצמה אף שעדיין לא נזר. ולדרך זו אכתי קשה דלדעת הר"ן לכאורה לא חל כלל נדר כזה דליתא לנדר באעשה לעולם.²³

הדרך השניה היא לומר דכשנודר כה"ג חלה עליו נזירות לא מבוררת ומספק אסור בכל הימים וחייב מדין נדרו לברר ימי נדרו ולהקדימם ואם לא עשה כן עובר בב"ת, ולדרך זו קשה טובא, חדא מסברא דאם חל הנדר באופן לא מבורר מה שייך לומר שחייב לברר ועובר בב"ת הא אינו חייב יותר ממה שחל מחמת נדרו, גם בנזירות בית הקברות אי אפשר לומר דחל באופן לא מבורר דלא מסתברא כן כלל, אך דרך זו יש לה סימוכין בדברי התוס' רא"ש שנראה מדבריו דכך פירש הר"א ממיץ, ואמנם יש לדחות ולפרש דבריו ע"ד הגרש"ש וכמו שנבאר להלן אבל פשוט לא זוהי ממקומה.

והדרך השלישית יעויין בחי' הגרש"ש שביאר דכל הקושיות הנ"ל מיוסדות על ההנחה דהנודר בנזיר מחיל על עצמו חלות נזירות [וכדרך המהרי"ט שמחיל קדושה ע"ע או בדרכים אחרים] ויסד הגרש"ש דאינו כן אלא הנזיר מקבל על עצמו לנהוג הנהגת נזירות ככל דיני נזירות האמורים בפרשה, וממילא חלה עליו קדושת נזירות וכל דיניה. ולפי זה נמצא שהמחייב עצמו בנזירות הוא הוא גופא נדר נזירות אלא דבעלמא מיד הוי נזיר דהמקבל על עצמו לנהוג עתה נזירות וקבע לו זמן ממילא הוי נזיר אבל באופן שלא חלה בו קביעות זמן כאומר לא אפטר וכן בביה"ק שלא חלה עליו עתה צריך עוד

²² ובמה שנקט הגרע"א דאי נדר חפצא הוא ליתא באעשה הנה יעויין **היטב ברמב"ן עה"ת** בריש מטות שברש"י שם מבואר [לגרסת הרמב"ן בו] דאיכא נדר באעשה, **והקשה עליו הרמב"ן** דנדר איתא רק בחפצא וכיון שכן 'נראים הדברים' דליכא באעשה ומדוקדק מדבריו דאינו מוכרח לגמרי, וביאור הדברים דבאמת שייך שיטיל דין בככר שיהיה דינו מצד החפצא להיאכל [דומיא דקרבן שמסתברא דדין חפצא הוא שיהיה נאכל אם כי ודאי אינו מכח הנדר] אלא דמסתברא ליה להרמב"ן דמ"מ בנדרים ליתא כה"ג, ונראה דהיינו טעמא משום שכשאמרה תורה שאי אפשר לידור אלא חפצא היינו שאין בכח האדם להמציא דינים ואיסורים אלא להפריש חפצים ממנו ודין חפצא להיאכל אינו בכלל הפרשה ונדר ודוק.

²³ וי"ל דהנה יקשה לדעת הר"ן היאך חל נדר דהרי עלי שאינו חפצא וי"ל עפ"י הרמב"ן עה"ת דכיון דבסופו יתקיים בחפצא הוי נדר [וצ"ב בדבריו שם ואכ"מ] ואף כאן הרי נדרו יתקיים לבסוף בקדושת גופו שחשיב כחפצא במה שמתקדש [ולא גרע מהאומר קונם פי לדיבור וכיו"ב דהוי חפצא] ולכן חלה קבלה לקבל נזירות.

קביעת וסיום זמן לנדר נזירות ידידה וכל שלא קבע לו זמן והוא מחוייב בנזירותו עובר בב"ת ועיין **היטב בחי' הגרש"ש** שדבריו בזה עמוקים ונפלאים מאוד.

ותמה בזה הגרש"ש מדברי הר"ן שכתב לקמן בדף סג דאיכא ב"ת אף בקונם יין שנה אחת ובזה יקשה ככל אשר הקשינו לעיל דממ"נ אי חייל נדרו ליכא ב"ת ואי לא מה שייך ב"ת והניח בצ"ע. [וגם קשה דלהר"ן ליכא נדר באעשה אפילו בנדר מצוה וכ"ש בקונם יין] **וכבר כתבו ליישב תמיהתו** שאף בנדר איסור זהו גדרו שמקבל על עצמו לנהוג הפרשה מן החפץ וממילא חייל עליו איסורא [והגרש"ש היה פשוט לו דבנדר מחיל איסור בגוף החפץ ואכמ"ל]

ודרכים האלו שכתבנו אפשר דתליא במחלוקת הראשונים, דיעויין בתוס' שהקשו בשם הר' יוסף מארץ הצבי אמאי לא מוקמינן לה באומר הרי עלי לאחר ל יום,²⁴ **ותירצו בשני אופנים** האחד דזה כלול בתי' הגמ' דקודם שאפטר מן העולם אקבל עלי נזירות ועוד תי' דכה"ג הוי ב"ת דנדרים. **והנה לתירוץ האחרון** מוכח דבלא אפטר אינו קבלה לקבל וזה מתאים עם מהלך הגרש"ש, **ובתירוץ הראשון** נקטו דהוי קבלה לקבל ומ"מ שייך בזה ב"ת דנזירות, ומסתברא דאתיא כהדרך הראשון שכתבנו לעיל ודוק.²⁵

ויעויין בתוס' רא"ש הנדמ"ח שכתב בשם הר"א ממיץ שפירש סוגיין דכשאומר לא אפטר הוי מיד ספק נזיר כל ימיו ועובר בב"ת אם אינו נהיה ודאי נזיר, **ותמה עליו הרא"ש בתרתי**, חדא דבלשון לא אפטר ליכא קבלת נזירות ואינו נהיה נזיר מאליו, ועוד דאף אם איכא בה קבלת נזירות מה שייך בזה בל תאחר ולכן פירש הרא"ש הכא הוי קבלה לקבל עליו נזירות ועובר בב"ת אם אינו מקבל.

ומשמע מפשטות לשונו דלא כהגרש"ש אלא כמו כמש"נ לעיל בדעת התוס' דהוי קבלה לקבל נזירות, אכן הר"א ממיץ ודאי סבר דהוי נזירות ממש אלא דלכאורה דבריו הם שלא כהגרש"ש מדכתב דהוי כבר עתה ספק נזיר ומשמע מפשטות דבריו דחלה עליו נזירות שאינה מבוררת ועליו לבררה ואם אינו מברר עובר בב"ת, וצ"ע. ושמא סובר דבאמת הוי קבלה לנהוג נזירות אלא דבשלשים יום האחרונים חלה עליו ממילא נזירות ולכן הוי ספק נזיר כל ימיו, אלא דמלשוננו לא משמע כן וצ"ע.

ובספר לקט ראשונים [נדפס בקבצי מפרשים החדשים] מובאת תשובת הרשב"א מכת"י שנשאל הרשב"א מדוע לא העמידה הגמ' באופן שאומר הרי עלי נזירות לאחר ל יום, ותירץ הרשב"א דלא קשיא דממ"נ אי אמר הריני נזיר בעוד ל' יום הוי נזיר מאליו וליכא ב"ת, ואם אמר הרי עלי לקבל לא חל נדרו כלל דהוי נדר בדבר שאין בו ממש. **הנה מבואר מדבריו להדיא** שלא כדברי התוס' והרא"ש

²⁴ וצ"ב מדוע לא הקשו בפשיטות באומר הרי עלי להיות נזיר ואי משום דסברי כהר"ן דכה"ג הוי נזיר ממילא אם כן ה"ה באומר לאחר ל יום ולפי שני ההסברים שכתבנו לעיל בר"ן כה"ג יהיה נזיר לאחר ל יום ושמא בפשיטות לא הקשה מאומר הרי עלי וכוונתו לחייב עצמו מיד דמילתא דתמיהה היא דמדוע אינו אומר הריני נזיר וצ"ע.

²⁵ **ובספר לקט ראשונים** מובא תשובת רשב"א שהקשה שם השואל כקושית התוס' דנוקמה באומר הרי עלי נזירות לאחר עשרים יום. **והשיב לו הרשב"א** דלק"מ וממ"נ אם אמר הריני נזיר לאחר ל' יום הרי חלה נזירותו ממילא וליכא ב"ת ואי אמר הרי עלי לקבל לא חל נדרו דהוי נדר בדבר שאין בו ממש.

שמענו להקשות בדברי הגמ' מדוע לא תני לה באומר הרי עלי נזירות במקום פלוני [כגון הדר בחור' ואומר הרי עלי נזירות בארץ ישראל ולא כקובע מקום בתורת תנאי אלא מחייב עצמו בזה ואז דמייא ממש לקרבן המחוסר הבאה ואפשר שאינו נתפס כחייב שאין המקום מגוף הנזירות ולא חדשה תורה אלא שמחייב עצמו נזירות אבל לא נזירות דמקום פלוני ולכן יוכל לקיים חיובו כאן וחייל עליו השתא נזירות או שיהיה מאליו בתורת תנאי וכשיבוא לא"י יהיה נזיר ממילא וכמש"כ הרשב"א גבי ימים.

ולא מוקי סוגיין כה"ג משום דליכא כלל נדר כזה ואמירת לא אפטר לדעתו בהכרח הוי נזירות עצמה, ונפרש סוגיין לדרכו כהגרש"ש

עלה בדינו שתי דרכים מפורשות בראשונים בעיקר הבנת הגמ', **הדרך האחת** היא דרכם של התוס' בתי' אחד וכפה"נ שכך סובר גם הרא"ש דלא הוי נדר נזירות אלא קבלה לקבל נזירות [והא דחשיב ב"ת דנזירות שמא משום דסו"ס מעכב נזירות וכו"ל] **והדרך השניה** היא דהוי נדר נזירות ממש דכך סברי התוס' בתי' השני וכך מבואר להדיא מדברי הרשב"א וכן נראה שהבין הר"ן ולדרך זו צ"ב מ"ש בזה ב"ת ומתפרש ע"ד הגרש"ש [אך בפ' הר"א ממין משמע דהוי חלות נזירות כפשוטו וצ"ע ביאור דבריו]

בדברי הר"ן בסוגיין בל תאחר דנזירות וכו' דליכא למימר וכו' הר"ן הקשה דלוקמה באומר הרי עלי להיות נזיר ותיריך דכה"ג תחול עליו נזירות מיד וכו' ומשמע מלשונו דהא דחיל עליה נזירות אף שלא אמר הריני נזיר ורק חייב עצמו משום דכיון שהוא חייב בדבר ממילא חל עליו נוכמו שביאר הגרש"ש דדיני נזיר חלים על מי שחייב עצמו נזירות ואין צורך בזה לדבר נוסף] **אך יעויין בר"ן בדף סג** שציין הרע"א ושם משמע מדבריו דהטעם הוא משום דאמדינן דעתו שנתכוין להיות נזיר מיד ולשונו כאן אמנם לא משמע כן ויל"ע. **וכך לכאורה מוכרח בדברי הר"ן** שהרי להלן גבי נזיר בבית הקברות איכא למ"ד דלא חלה עליו נזירות כשיוצא עד שיקבל על עצמו, והרי אף התם חייב עצמו להיות נזיר ואינו מחוסר מעשה ומדוע לא תחול עליו מיד כשיוצא, ועל כרחך שהמחויב בנזירות אינו נעשה נזיר ממילא, ומוכרח דכוונת הר"ן דידן הוא שאמדינן דעתו שנתכוין גם לקבל על עצמו שיהיה עתה נזיר. **ועוד יש להוכיח מיניה וביה** שהרי באומר לא אפטר נמי חייב עצמו לנהוג מיד שאמר שינהוג בענין שלא יהיה חשש וכו' ואם כן למה לא חייל ועל כרחך דבעינן קבלה מפורשת ולא סגי בחיוב, ולפי"ז יתפרש דברי הר"ן דידן כמו שמשמע בדבריו להלן, **אבל צ"ע לשון הר"ן דידן** שלא משמע כן.²⁶

ועיין בקר"א שנסתפק באומר לא אפטר האם באותם ל' יום אחרונים חל עליו ממילא נזירות נכמו שחל הגט שעה אחת קודם מיתתו או לא, ולכאורה שורש הספק הוא בזה, דאם המחויב בדבר חלה עליו נזירות ממילא אף הכא תחול ואי לא לא. **ויש לדחות** דכה"ג גרע טפי דבאופן דלעיל הרי יתכן קיום חיובו אף אח"כ אבל באופן שעומד למות בעוד ל' יום הרי עתה הוא האופן היחידי דקיום נדרו וממילא יתכן שהנדר מכריח כה"ג את הנזירות ודוק [וה"ה באומר קודם שיעברו ב' שנים שנקט הר"ן דכה"ג י"ל דתחול ממילא בל' יום אחרונים] וברא"ש מוכח להדיא דלא חלה עליו נזירות וכ"מ מדברי הר"ן ויתבאר עוד להלן.

שם דכיון דהתנה ואמר לא אפטר משמע וכו' מבואר מדברי הר"ן דאלמלי האי טעמא לא יעבור ב"ת אלא אחר ג' רגלים, **ויעויין ברא"ש** שמשמע מדבריו דהך טעמא דשמא ימות הוא טעם בפ"ע ואינו צריך לסברא זו דכך קיבל ע"ע, וטעמו של הר"ן נראה פשוט דחשש מיתה שאינו מגוף הנדר אלא חשש חיצוני אינו גורם לב"ת. **ולכאורה מוכח מדברי הר"ן** דאף קודם מיתתו לא חלה עליו נזירות מאליה, שאם אתה אומר כן נמצא שאינו צריך כלל לחוש למיתה שהרי בלא"ה תחול עליו נזירות

²⁶ ושמענו לפרש הגדר בזה דבאמת ע"י הקבלה חל נזירות מאליו וכמש"כ הגרש"ש אלא דכל זה בקבע לו זמן לנזירותו אבל בנדר בלא זמן לא חל מאליו ולא נשלם עדיין הנדר ולכן כיון דמסתמא משמעו מיד הוי כקבע לו זמן אבל באומר לא אפטר הרי מפורש בדבריו שאין לו זמן לחלות הנזירות אלא זמן שעליו להשלים וכן בביה"ק אף דחייב מיד אבל זמן שקבע לו היה בהיותו בביה"ק וזמן זה לא חייל וממילא חשיב כלא קבע לו זמן ודוק.

קודם שימות ולא יתבטל נדרו, ועל כרחך דמאליה לא חלה שלא קבע זמן נזירותו אלא חייב עצמו לנהוג וכל שלא קבע זמן לא חיילא ופשוט.

שם וכיון שכן הוי ליה כאומר הרי עלי להביא קרבן מיד וכו' בגדרי בל תאחר מבואר מדברי הר"ן דהאומר הרי עלי קרבן מיד עובר בב"ת מיד וכן בנזירות אם קיבל ע"ע מיד עובר וזמן שלשה רגלים הוא בחיוב שאין לו שיעור, ואפילו באומר קודם שיעברו ב' שנים דלכאורה קבע לעצמו זמן לא מהני זמן ידידה להקל עליו וחייב בב"ת אחר ג' רגלים.

ועיין בחי' הגרנ"ט שחקר בגדר ב"ת האם באמת לעולם עובר ב"ת מיד ודין שלש רגלים הוא שיעור זמן עד אימתי זמנו להביא הקרבן וכשעבר הזמן עובר תיכף בב"ת, או דנימא דלעולם זמנו מיד ודין שלשה רגלים הוא שיעור באיחור דאינו עובר באיחור מועט אלא כשאיחר ג' רגלים, **וכתב הגרנ"ט דפליגי בזה הר"ן והרא"ש בסוגיין, דמדברי הר"ן דידן מוכח להדיא** כהדרך הא' שכתב דבקבע לו זמן לאלתר עובר מיד, וגם מבואר שכשקבע לו זמן אחר נמי עובר אחר ג' רגלים [וכתב הגרנ"ט דהטעם בזה הוא משום דהוי כמתנה עמש"כ בתורה שדבריו בטלים]²⁷

ואולם יעויין ברא"ש שכתב דבלא אפטר מן העולם ראוי לו לקבל נזירותו מיד שמא ימות ולכן עובר אחר ג' רגלים, **וביאר הגרנ"ט** דהרא"ש סובר כהצד השני בחקירה והיינו דלעולם זימניה מיד ואיחור בשיעור ג' רגלים אית ביה לאו, ולכן עובר אחר ג' רגלים, וכתב דלפי הרא"ש באומר הרי עלי קרבן מיד עובר אחר ג' רגלים ובאומר לא יעברו ב' שנים עובר בג' רגלים **לאחר** הב' שנים.

אלא שיש מקום לדחות ולומר דהרא"ש לא הזכיר כלל ענין זה שנודר בענין שלא יהא חשש, ומשמע מדבריו דעצם החשש מיתה מחייבו, וי"ל דא"כ אינו מחוייב בדבר כלל השתא ולא שייך ב"ת ולכן כתב דראוי לו והיינו דהשתא הוא כבר מחוייב גמור בדבר [אבל לא שזמנו מיד] וכל מחוייב גמור בדבר קבעה לו תורה שלש רגלים.

ועיין בהגהת הגר"א בסי' רלב סק"ל שאיתא שם ברמ"א דמי שנדר לעשות דבר בתוך ל יום מחוייב לעשותו מיד שמא ימות או יאנס והביא הרמ"א מחלוקת באונס ביום אחרון אי הוי אונס או לא והגר"א ציין למקור הדין שחייב לעשות מיד מסוגיין **וציווה הגר"א** לעיין בדברי הרא"ש בד"ה לא אפטר. והנה אי בסוגיין יסוד חיובו הוא משום **דבאמירת** לא אפטר מונח דעליו לעשות באופן דליכא חשש וכו' הרי התם לא אמר כן אלא דבהכרח דלא אפטר אינו אלא כקביעת זמן דל' יום ודמיא לאומר שבתוך ב' שנים יביא קרבן ולכן מדהכא עליו לחוש אף התם עליו לחוש ודוק.

ועיין היטב ברשב"א שהקשה בסוגיין והיה משמע לו מהא דנקט בהאי לישינא דהרי זה נזיר מיד שעובר גם בב"ת מיד ושלא כדברי הרא"ש, ולפיכך הקשה **דאטו בל תאחר בחשש מיתה תליא** הרי אינו אלא גזירת מלך, ועוד אינו עובר אלא לאחר ג' רגלים שמנדרים באנו ללמוד ובנדרים עובר אחר שלש רגלים אף נזירות כן.

ונראה דכ"ד הר"ן בסוגיין באו ליישב קושיות הרשב"א [וראה מש"כ הר"ן בסו"ד דבזה יצא ידי חובתו ממה שעמעמו הראשונים בסוגיין ונ' דכוונתו לקושיות הרשב"א] והיינו דהכא באמת גם בלא דין חשש

²⁷ וחידוש גדול הוא לומר כן שהרי אדם יכול לנדור כמו שירצה, **והגע עצמך** באמר הרי עלי נזירות לכשארצה למה לא הוי כמתנה אבל נראה פשוט דהאומר קודם שיעברו וכו' לא קבע הזמן לב' שנים אלא דהגביל הנדר שאחר ב' שנים הוי עקירה גמורה ובל יחל גמור ובתוך הב' שנים הוא דומה לאדם העומד בתוך זמן תפילה שודאי שחיובו הוא עתה אלא שיש לו זמן עד ד' שעות וכן כאן יש לו ב' שנים אבל חיוב ודאי דהשתא הוא וכקרבנות שחיובו השתא.

מיתה איכא ב"ת לאחר ג' רגלים אלא דמחמת חשש מיתה איכא ב"ת מיד וזה גופא באה הגמ' לחדש באוקימתא זו, ובוזה מתורץ שתי קושיות הרשב"א שהקשה אמאי נקטינן לה משום חשש מיתה ואמאי עובר מיד.

וכתב הגרנ"ט דכל זה לפירוש הר"ן **אבל להרא"ש** הסובר דגם הכא עובר רק לאחר ג' רגלים **קשיא טובא** דהרי בלא"ה עובר אחר שלש רגלים ומה צריך לחשש מיתה, **וביאר הגרנ"ט דהרא"ש לשיטתו** דכיון דנקט הרא"ש דדוקא באיחור של שלש רגלים עובר אם כן בלא אפטר הרי אין לו כלל זמן ולא שייך ב"ת ולכן הוצרכה הגמ' לטעם זה דעל ידי זה הוקבע לו זמן מיד. **ומסתברא** דהרשב"א מיאן בפירושו של הר"ן משום דאף הוא סובר כהרא"ש דלעולם ב"ת הוא באיחור שלשה רגלים וליכא לעולם ב"ת מיד ואולי בזה הר"ן והרשב"א לשיטתם בראש השנה וכמו שיתבאר.

החילוק בין נזירות לצדקה עיין בסוגיא בר"ה בדף ו' ע"א דאיתא התם בגמ' דבצדקה היכא דקיימי עניים עובר ב"ת לאלתר, ונחלקו הראשונים בפשט הגמ' **שם עיי"ש בר"ן** שהרשב"א סובר דלעולם ב"ת הוא בג' רגלים ומה דאיתא בגמ' דעובר מיד היינו בעשה, אבל הר"ן סובר דלא נאמר דין ג' רגלים אלא במקדש אבל בדברים שאינם תלויים במקדש עובר לאלתר ולכן צדקה קיימי עניים עובר מיד.

והרשב"א בסוגיין ביאר דלעולם ליכא ב"ת אלא אחר ג' רגלים וביאר דאף בצדקה הוא כן וכשיטתו שם ולדרכו אף בלא אפטר הוא כן. **אבל הר"ן בסוגיין** שכתב דבלא אפטר עובר מיד וכן בהרי עלי קרבן מיד היינו משום דג' רגלים אינם שיעור באיחור אלא זמן שקבעה תורה לדברים התלויים במקדש ולכן בצדקה וכל שזמנו מיד עובר מיד, ודוק.

ואולם יעויין ברע"א שהקשה דאדרבה דברי הר"ן כאן סותרים לדבריו בר"ה שהרי כל שזמנו אינו תלוי במקדש עובר לדברי הר"ן בר"ה מיד, ואם כן בנזירות אף בלא אמירת לא אפטר צריך שיעבור מיד שהרי נזירות בידו היא לידור מיד ודמיא לצדקה שאינה תלויה במקדש. **והוסיף הרע"א עוד** דהרי הר"ן בסוגיין בהכרח אזיל כשיטתו בר"ה, שהרי בהמשך הסוגיא בתירוצי הגמ' דב"ת דנזירות טהרה ודתגלחת מבואר מדברי הר"ן דעובר מיד והיינו על כרחך משום דדמו לצדקה ואם כן מדוע בלא אפטר כתב הטעם משום דקיבל ע"ע מיד והניח בקושיא. **אך יש לכאורה לדון ולחלק בזה.**²⁸

שיטת הרמב"ם עיין ברמב"ם בפ"א ה"ד מנזירות שכתב וז"ל האומר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר הרי זה נזיר מיד שמא ימות עתה ואם אחר נזירותו הרי זה עובר בכל תאחר לשלמו עכ"ל ולכאורה משמע מלשון הרמב"ם שכבר חלה עליו נזירות באמירתו אך קשה לפי זה אמאי עובר בב"ת, **ואפשר לפרש ע"ד הר"א ממין** המובא בתוס' רא"ש דהוי נזיר ספק והב"ת הוא על קבלת נזירות ודאי ובירור נזירותו.

²⁸ דהנה הרשב"א בקושינו הקשה דכיון דב"ת דנזירות ילפינן מנדרים אין לך בו אלא לאחר שלש רגלים והיינו דאף אם בסברא יש מקום לחלק מ"מ אין לך אלא כמו בנדרים שהם מקור הדין וכך מבואר גם בר"ן עיי"ש ואם כן י"ל דאף דג' רגלים הם דווקא במקדש ולא בצדקה היינו משום דבצדקה איכא פסוק דב"ת ולא בתורת ילפותא מקרבנות שהרי אף הצדקה היא באותו המקרא בקרבנות עצמם אבל בנדרים אלמלי האי סברא דהוי כאומר הרי עלי קרבן מיד י"ל דאין לך אלא כנדרים בג' רגלים כיון דמינייהו ילפינן. ומש"כ הרע"א דאף בב"ת דנזירות טהרה ודתגלחת הוין מיד לכאורה י"ל דהיינו משום דכשאמר הריני נזיר הוי קביעת זמן מיד ועדיף טפי מלא אפטר.

אך יעויין ברמב"ם בפ"ו מערכין וחרמים הלכה לג שכתב שם דאף שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם מ"מ יכול לידור ולהתחייב להקדישו וחל עליו הנדר, וכתב עוד וז"ל ראה לדבר זה מה שאמר יעקב אבינו וכל אשר נתן לי עשר אעשרנו לך ונאמר אשר נדרת לי שם נדר והרי האומר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר חייב לנהוג בנזירות ואע"פ שעדיין לא נדר בנזיר הואיל ואמר שידור בנזיר חייב להנזיר וזה כיוצא בו וכזה ראוי לדון עכ"ל. והראב"ד שם השיג עליו דמנזירות אין ראייה כיון שבידו ליזור עיי"ש, והנה מבואר מדברי הרמב"ם שאינו נזיר כלל אלא שחייב לנהוג נזירותו מיד, ועמדו בזה הנו"כ, ובפשטות צריך לפרש לשון הרמב"ם בהלכות נזירות דכוונתו שחייב ליזור מיד.

דף ד ע"א

בגמ' כנון שנזר והוא בבית הקברות וכו' עיין בסוגיא בנזיר שם ובתוס' שכתבו דאף לריש לקיש אין צריך קבלת נזירות גמורה אלא סגי בקבלה מועטת ונ' דדמיא לאומר הרי עלי ומפריש אח"כ בהמה באמירת הרי זו דמסתברא דלאו היינו נדר בפ"ע [ואם לא אקריב מסתברא דאינו עובר בשני לאוין דב"ת] אלא גמר וסיום נדר הראשון וה"נ הכא דכשקיבל בביה"ק הוי כהרי עלי שלא חלה ההפרשה להיות נזיר וביציאתו בקבלה מועטת חלה עליו נזירות מכח נדר הראשון ודוק.²⁹

בתוס' שם מבואר וכ"ה בר"ן בסוגין דלרבי יוחנן לוקה בביה"ק אם נטמא או אכל וצ"ב דלשון הגמ' שם הוא דלרבי יוחנן נזירות מתלא תליא וקאי אי משכח טהרה חיילא. ומשמע דהשתא לא חיילא אלא כשיצא חלה ממילא ואי"צ קבלה [ואמנם מגוף סוגית הגמ' מוכח כהראשונים שהגמ' שם הביאה ברייתא דלוקה בביה"ק ופריך לריש לקיש, ומוכח דלרבי יוחנן נחא] ועיין בחי' הגרי"ז שם שביאר דהאדם לא קיבל ע"ע נזירות טומאה אלא את מנין הימים דנזירות טהרה ומה שנזיר טמא קדוש הוא ממילא כיון דחל עליו דין למנות נזירות טהרה וממילא סברת ריש לקיש דלא חל עליו כלל דין נזיר ור"י סובר דדין נזירות טהרה מתלא תליא וקאי וכיון שכן ממילא חל עליו השתא דין נזיר טמא. [ועיקר יסודו של הגרי"ז שקבלתו הוי אנזירות טהרה מבואר כן גם בביה"ל ראה להלן גבי ב"ת דנזירות טהרה]

שם בגמ' ועוד הא אמר מר בר רב אשי וכו' נחלקו הראשונים לדעת מר בר רב אשי במאי פליגי ר"י ור"ל דבר"ן מבואר דפלוגתייהו לענין מלקות באכילת ענבים [והיינו דלריש לקיש לא חלה ממש אלא מתלא תליא וקאי ואי"צ קבלה כשיצא אבל השתא ליכא עליו דיני נזיר] אבל התוס' פירשו דפליגי אי לוקה אטומאה והיינו דלכו"ע לקי אענבים ובטומאה פליגי [וכ"כ התוס' בנזיר והרא"ש כאן] ויש לדון ולפרש לשתי השיטות לפי"ד הגרי"ז שהבאנו לעיל ודוק.

בגמ' אפ"ה עובר בב"ת משום דמאחר נזירות טהרה דברי הגמ' צ"ב דכיון דסו"ס השתא נזיר הוא מהיכי תיתי דעובר משום נזירות טהרה וי"ל דקבלת נזירות היא קבלה למנות ימי נזירותו וימים שאינם עולים לו למנין אינם עיקר נדרו וכמו שכתבנו לעיל מדברי הגרי"ז. [והנה יעויין בביה"ל בח"א סי' יז שהקשה שם אהא דתנן במס' מכות [דף כא ע"ב] יש חורש תלם אחד וחייב משום שמונה לאוין ומיירי בנזיר טמא שחרש בבית הקברות וחדא מהני שמונה לאוין הוא לאו דטומאת נזיר והקשה הביה"ל שהרי עובר גם משום כל יחל וכל תאחר וכדאיתא בסוגיין דעובר משום ב"ת [ועיין בחי' הרע"א בסוגיין שהביא קושיא זו בשם השע"מ ועוד אחרונים]

וכתב שם הביה"ל לדון דמיירי בנזיר שכבר היה טמא כשנכנס לבית הקברות וכה"ג ליכא ב"ת כשנכנס באותו יום שנטמא דבלא"ה טמא שבעת ימים וכתב דכה"ג אינו עובר משום כל יחל דקבלת

²⁹ ועיין בגמ' במנחות דף קב סוע"ב ואמר אביי לא שנו אלא שקבען בשעת נדר וכו' כאשר נדרת ולא כאשר הפרשת ונראה מבואר מהגמ' שם שהפרשת דבר לקיום נדרו אין לה תורת נדר, ודוק.

נזירותו היתה לימי טהרה העולים לו למנין אבל ימי טומאה שאינם עולים למנין אינם בכלל קבלתו ואם נטמא בהם שנית אינו עובר משום כל יחל. וזה מתאים היטב עם מש"כ מהגרי"ז דקבלתו היא אימי טהרה וממילא מובן היטב דכשמאחר טהרתו הרי מאחר קיום קבלתו ועובר משום ב"ת. נאך אין מדברי הגמ' ראייה לביה"ל דבסוגיין חזינן רק דסדר הטהרה הוא קיום נוסף במצות נזירות וחלק מסדר הנזירות עלבור עליו בב"ת אבל לא חזינן דבימי טומאתו אינו חלק מנדר הנזירות]

בגמ' ולא מביא למ"ד תגלחת מעכבת וכו' צ"ב מאי שייאטיה ענין כל תאחר לפלוגתייהו אם מעכבתו התגלחת להתירו בין ועוד קשה שהרי אף הקרבן מעכבו מלהתירו בין ולכו"ע, ובר"ן מבואר דבקרבת עובר בב"ת רק אחר ג' רגלים ומשמע דבתגלחת עובר מיד והשתא כיון דקרבות מעכבים התירו בין יעבור מיד, וצ"ע. ואפשר לדון ולחלק דדין העיכוב בתגלחת אינו כבקרבות אלא דלמ"ד תגלחת מעכבת הגדר הוא דלא סיים עדיין סדר נזירותו והתגלחת היא מגוף קבלת הנזירות ומשא"כ הקרבנות [ובקרבות אי הוי חלק מנדר הנזירות ראה להלן גבי ב"ת דקרבות] וזהו דקאמר דלא מיבעיא וכו' והיינו דאף למ"ד דאינה מעכבת הוי חלק ממצות נזירות ועובר בב"ת עליה וצ"ע וביורור בזה.

שם בגמ' עובר משום ב"ת קרבנותיו ראה בר"ן שכתב דעובר רק אחר ג' רגלים והיינו דלכל האוקימתות דלעיל עובר מיד ובקרבת דוקא עובר אחר ג' רגלים והנה יש לחקור בחיוב נזיר בקרבנותיו האם הוי חלק מנדר הנזירות או דגיה"כ דנזיר מביא קרבן ואינו חלק מנדר הנזירות אלא ממילא הוי ויש לדון בזה מהרבה מקומות, ומסוגיין מבואר לכאורה אליבא דהר"ן שאינו חלק מנדרו אלא דין קרבן בפ"ע ולהכי עובר רק אחר ג' רגלים [ותגלחת צ"ל דהוי חלק מסדר הנזירות ראה לעיל בזה, ולא דמיא לקרבן]³⁰

דף ד ע"ב

אמר מר וכו' ראה בר"ן שהקשה אמאי לא פריך לעיל גבי ידות ותני' דאין עונשין מן הדין³¹ ויל"ע בזה שהר"ן עצמו כתב לקמן בדף ו ע"ב דידות בקידושין ילפינן במה מצינו מנדרים והרי התם פשיטא

³⁰ הנה הרמב"ם כתב דחטאת הוי דבר הנדור משום דישנה בנדר בחטאת נזיר ומשמע דבאה מכח נדרו וכן התוס' בנזיר כתבו דנזירות הוי מלתא דאיתא בשליחות ואיתא לכן בתנאי משום דמביא קרבנותיו על ידי שליח ולעומת זאת יעוין ברשב"א בסוגיין שמשמע להדיא דלא הוי חלק מנדרו ועיין בגמ' בזבחים דף קיז ע"ב דאיתא התם דנדרים ונדבות באים בבמה וקרבות חובה אינם באים בבמה וקרבות נזיר מפורש שם בגמ' דאינם באים בבמה ועיין ברש"י שם שפירש להדיא הטעם משום דהנזיר לא נדר קרבנותיו רק דממילא נתחייב בהם שהתורה חייבתו

ועיין בקובץ שיעורים בביצה דף כ שתלה נידון זה במחלוקת התוס' והראב"ד אם יכול נזיר להתנות ולומר הריני נזיר על מנת שאביא קרבנותי ממעות מעשר שני עיי"ש וכתב שם לדון לפי זה באומר הריני נזיר חוץ מקרבנותי דלר"ש דאמר דמי שנזיר חוץ מניין אינו נזיר כה"ג גבי קרבנות תלוי בנידון הנ"ל.

³¹ ומדברי הר"ן מוכח דאף בבנין אב אין עונשין מן הדין ועיין בגהש"ס, ומהר"ן מוכח שלא כדברי מהרש"א בסנהדרין דף סד דהטעם דאין עונשין מן הדין הוא משום דכיון שהנלמד חמור מן המלמד אם כן דלמא עונשו חמור יותר ואין לו כפרה בעונש זה ובמלא הרועים הביא טעם אחר בהא דאין עונשין מן הדין בשם המדות אהרון והוא משום דדילמא אית להילפותא פירכא ולפי זה בבנין אב נמי אין עונשין. ואמנם ודאי לכאורה שאין הדברים כפשוטם שאנו סומכים על בנין אב בכל מקום כגופי תורה עצמם בכל דיני תורה לקולא ולחומרא ולעונשין ורק לענין גוף דין עונש לא ילפינן וצ"ל דלא נתנה מדה זו בכלל יג מדות לענין עונשין ומשום דדילמא אית לה פירכא וצ"ע.

שעונשין את הבא עליה וחייב מיתת ביי"ד כדין אשת איש ולכאורה פשוט הטעם דהילפותא אינה לעונש אלא לגדר קידושין וממילא הבא עליה במיתה וה"נ נימא הכא דהנדר חל מכח הבנין אב דידות וממילא העובר עליו לוקה, וצ"ע.³²

ועיין בתוס' שהקשו כן אבל תאחר ותירצו כנ"ל דאעמיה"ד וכתבו דאבל יחל לא קשיא נולשונו משובש ונ' כוונתם לומר דאבל יחל ליכא כלל לאקשווי ואפשר הטעם דלא שייך במה מצינו על עיקר הדבר ועיקר תורת נדר היינו בל יחל ורק אחר דנתחדש בקרא דהוי נדר אפשר למילף דאית ביה שאר דינים ודוק ועיין בתוס' ישנים] **ועיין בתוס' להלן** [דף ו ריש ע"ב] שכתבו דאי אפשר ללמוד ידות בנין אב דהיכא דגלי גלי והיכא דלא גלי לא גלי והוכיחו כן מהא דלא ילפינן נדרים מנזירות ומבואר מדבריהם שאם היינו למדים נדרים מנזירות היה בזה גם מלקות ודלא כהר"ן.

ועיין ברא"ש שכתב דמה דאיתא בגמ' במה מצינו לאו דווקא דהיינו נדרי עינוי נפש עצמם ודבריו צע"ג דבגמ' משני דנדרים לית להו קיצותא וכו' והנה ז"פ דבנדרים דעינוי נפש לשלושים יום או לעשרה ימים נמי מפר ורק דטעם הגמ' הוא סברא דכיון דבד"כ נזירות הוי לשלשים יום לא נתחדש בהם פרשת הפרה וזה ניחא אי הוי ילפותא אבל אי הוי נדרי עינוי נפש עצמם אינו מובן כלל תי' הגמ' וצע"ג. גם אינו מובן דאי הוי נדרים עצמם אם גבי בל יחל נמי אין צורך לילפותא נאך י"ל בזה למש"כ לעיל בדברי התוס']

ויל"ע בעיקר הדבר להסוברים דחל נדר לקבל נזירות נולכאורה טעמם משום דהוי נדר לדבר מצוה וסוברים דחל נדר לדב"מ באעשה] אם כן נדר נזירות היינו נדר בעלמא ולא פרשה בפני עצמה ולמה בעינן לכל הני ילפותות [וזה קשה בעיקר לדרכו של הגרש"ש שהנזיר מקבל עליו ניהוג נזירות] ויל"ע ודוק.

סוגיא דידות בגמ' אמר שמואל יש לעיין לדעת שמואל דכולה חדא מילתא מהו החסרון בלשון זה דמודרני שאני אוכל. **וראה בר"ן במשנה בריש פרקין** שכתב דלא הוי נדר משום דלא הזכיר לשון איסור או קרבן, **וראה בתוס' שם** שהביאו פירוש דבאמירת לשון 'נדר' הוי עיקר נדר, ודחו פירוש זה דאם כן מדוע מודרני שאני אוכל הוי יד, והיינו כהר"ן. **ולדרך זו** מסתברא דאף האומר ככר זו נדורה ממני או ככר זו בנדר הוי יד וכדמבואר בתוס' [וברא"ש בפסקים בסו"ס ב כתב דהאומר אני נודר שלא אוכל ככר זו אפילו יד לא הוי דהוי לשון שבועה] **ואולם יעויין בהשגות הרמב"ן** בסה"מ עשה צד שכתב שם דבנדרני איסור צריך שיזכיר לשון נדר או לשון שמשמעו נדר [ומשא"כ בנדרני גבוה דאי"צ] ומשמע דלשון נדר הוא העיקר. **ואם כן** לדבריו אי אפשר לפרש כהר"ן ותוס' וצ"ב מדוע לשון מודרני הוי יד

ומצינו דרך נוספת בזה במאירי במשנה [ד"ה ופירש וכו'] כתב דבאומר ככר זו עלי בנדר הוי עיקר נדר ורק דלשון מודרני משמע שאומר הריני כאילו הדרתני מזו הככר.

ודרך שלישית בזה בתוס' רי"ד שם במשנה שכתב דהוא יד משום דהוי לשון גברא שאוסר עצמו מן החפץ [ובפשטות היה נראה לפרש דמדין יד אנו מתקנים דבריו למהוי איסור חפצא אך מעיון דבריו בדף יד

³² ועוד יש להקשות על דברי הר"ן לקמן שהוצרך להוכיח דאיכא מלקות בידות ולכאורה פשיטא ואמאי לא אחר דגלי קרא דהוי בכלל נדר, ומה שנראה מוכרח מזה דגדר קרא דידות אינו דאף זה בכלל ביטוי שפתיים אלא דבאמת הוי ביטוי קיל טפי וחדית לן קרא דאף נדר קל כזה איכא בו איסור וחומר שלא לעבור עליו ולהכי ס"ד דליכא מלקות והטעם דאיכא מלקות הוא משום דהילפותא דידות היא אף למלקות ולפי זה מיושב מה שהערנו בפנים ודוק.

עולה דסובר התוס' רי"ד דחל באמת איסור גברא בנדר אלא שכל נדר שחל בתורת איסור גברא הוי ידות ולא נדר גמור וצ"ע ביאור הדברים] **ובדעת הרמב"ן הנ"ל יש לפרש באחת מהדרכים האלו.**

בר"ן ד"ה אלא ה"ק מבואר מדברי הר"ן דאם אמר שאני אוכל לך הוי יד מוכיח ואסור וכ"כ התוס' וכ"כ הרשב"א משמם [והרשב"א אמנם הוסיף דכל זה הוא רק במסרבין בו לאכול ראה להלן] **וצ"ע בזה בסתירת דברי הרא"ש** שבפירושו כתב דשאני אוכל מהני ובפסקיו בסי' ב כתב דלא מהני [ועיין בקרב"נ שכתב שם דהוי יד שאין מוכיח דקיי"ל דלא מהני, ולפי זה יש לומר דהכא השתא נקטינן דמודרני אפילו יד לא הוי ולא נחיתנא לומר דיד שאינו מוכיח לא מהני לשמואל נכי אם ידעה הגמ' סברא זו לא קשה מהברייתא וכמו דמשני בסוף לדעת הר"ן] וממילא מסבתא דאסור בשאני אוכל שהרי מפורש כן בברייתא דאסור, אבל למסקנא דמוקמינן הך ברייתא כמ"ד דאינו מוכיח מהני ואנן קיי"ל דל"מ ממילא י"ל דשאני אוכל מותר, וע"ע בשו"ע ריש סי' רי ובש"ך שם סק"א ודוק]

דף ה"א

בגמ' אלא הכי איתמר וכו' משתעינא בהדך נחלקו ראשונים בפשט תי' הגמ': דעת הר"ן והתוס' והרא"ש דעיקר תי' הגמ' דהוי יד שאינו מוכיח וממילא ליכא לאקשווי מהברייתא דסברה דאינו מוכיח מהני שהרי פלוגתא דתנאי היא, **והא דפריך לעיל אשמואל** ביאר הר"ן דמודרני ממך להס"ד אפילו יד שאין מוכיח לא הוי וכ"כ הרשב"א. **ויש לעיין בזה דבר"ן** כאן משמע דאף בספק השקול הוי יד שאינו מוכיח שנחלקו בו [שהר"ן לא חילק בזה כלל בנידונו בע"ב בסתירת הסוגיות וגם כאן לכאורה מפורש כן בדבריו שכתב דאינו מוכיח לזה יותר מלזה וכו'] ואם כן מה הס"ד דמודרני אינו יד כלל.³³

ועיין ברשב"א לעיל שכתב טפי דאף באופן שמסרבין בו לאכול ומוכחא מילתא שנדר מאכילה אינו מועיל להס"ד דכיון דמודרני אינו יד כלל לא מועיל ההוכחה ול"ד לנויר עובר לפניו דאיכא יד ומהני הוכחה חיצונית לפרש היד. [ומבואר מדברי הרשב"א דההוכחה אינה עושה היד ליד אלא מהני מדין הוכחה בעלמא ויתבאר להלן בע"ב]

ודעת הרמב"ם דמודרני אסור לדבר עמו ולדבריו מתפרש תי' הגמ' בפשיטות דמשני דאסור בדיבור ולהכי קתני בברייתא אסור [ומשא"כ במתני' לא אבה שמואל לפרשו כן דבמתני' חדא אסור קתני ובשאני אוכל ודאי איסור אכילה הוא וה"ה במודרני] **ועיין ברא"ש שתמה על שיטה זו** שהרי בגמ' להלן בעי למיסר הנאה ובהכרח דנוטה להנאה יותר מדיבור ואם כן היאך כתב הרמב"ם דאסור דיבור ומותר אכילה. **ועיין במחנ"א סי' ז** שכתב בדעת הרמב"ם דודאי נוטה יותר לדיבור והא דקמאר בגמ' דלמ"ד אינם מוכיחות מהני אסור היינו אם פירש דכוונתו היה לאכילה [ולמ"ד אינם ידיים אף כה"ג אינו אסור] **וע"ע בחזו"א מש"כ** לישב דעת הרמב"ם [ויל"ע מדוע לא תירצו בפשיטות דמשמע ודאי לאיסור דיבור והספק הוא אם כולל גם אכילה בנדרו וצ"ל דפשיטא להו לרבותינו דאין לכלול אלו שני הענינים כיון שבאיסור הדיבור אינו עושה את חברו לחפצא המודר אלא אוסר את הפעולה או את עצמו וכמו שיתבאר קמן]

ובעיקר שיטת הרמב"ם נחלקו ראשונים דבחי' ר"א מן ההר כתב דלהרמב"ם אסור רק מדרבנן כיון דהוי דבר שאין בו ממש שהדיבור אין בו ממש [ולאסור את חברו לדיבור אינו יכול ואמנם יכול לאסור את

³³ אבל נראה בזה דגם באופן שהוי ספק השקול מועיל רק באופן שיש בלשונו נטיה לשתי אפשרויות וכל אחת מהן יש לה משמעות בלשונו אלא שאין המשמעות מוכרחת אבל האומר 'הריני נשבע' ולא פירש כלל מה נשבע פשוט דלא הוי יד לשום דבר שאין תחילת דיבורו אוחזת שום סוף לדבריו ולא ידעין כלל מאי קאמר ולהס"ד מודרני הוי תחילה שאין בה משמעות לסוף מסויים מה נודר ודוק. וראה כע"ז בגמ' להלן דף ו ע"א גבי 'הרי הוא' שדנה הגמ' אם הוי יד או לא וראה שם בר"ן דהוי יד שא"מ משום דדרך המתנדבים וכו' ודוק.

חברו על עצמו מהנאת דיבור אבל לשון הגמ' משמע שאוסר הדיבור וגם יל"ע אי חשיב הנאה כלל] **וכ"כ הבית מאיר** בדעת הרמב"ם **והחזו"א** כתב דהוי דאורייתא **וכן כתב המאירי במשנה ברך ב** [בד"ה ומכל מקום] שלדעת האוסרים אסור מן התורה שאוסר פיו לדיבורו [מיהא לא כתב כן להדיא בדעת הרמב"ם ולשון הרמב"ם משמע דהוי דרבנן שכתב דאם אסר אכילה לוקה משום בל יחל ומשמע דרישא איסורא בעלמא] **ודרך נוספת בזה להריטב"א** שכתב דהוי דבר שאין בו ממש ושרי לגמרי דלא גזרו דבר שאין בו ממש בידות עיי"ש.

ויל"ע בדברי הרא"ש שהקשה על הרמב"ם שבתחילת דבריו כתב דהוי יד שאינו מוכיח משום דאינו מוכיח לזה יותר מלזה והקשה על הרמב"ם מהא דפריך שיאסר הנאה ולא דיבור אלמא נוטה יותר להנאה עיי"ש **וקשה טובא** חדא דמנא ליה דאסור הנאה ולא דיבור דלמא שקול הוא לתרווייהו ואסור שניהם למ"ד דאינו מוכיח הוי יד וכמו שמשמע מתחילת דברי הרא"ש שאף ספק שקול תלוי בפלוגתייהו, **ועוד** דסותר ממש דבריו דלעיל כתב דהוי שקול ואם כן מה פריך לשמואל שיאסר הנאה ולא דיבור, **ועוד קשה** דדעת הרא"ש בכל דוכתא כהתוס' דדוקא במוכיח קצת הוי יד למ"ד הויין ידים שכ"כ בפסקיו בקידושין בתשובת הרא"ש כלל לה ובתוס' רא"ש כאן, והכא בתחילת הדברים כתב דהוי ספק השקול ומ"מ משום דאינם מוכיחות לא מהני **וע"ע בפסקי הרא"ש כאן** שהסתירה מפורשת עוד יותר **וצע"ג**. [ואין בכל זה ישוב על הרמב"ם שפסק דדיבור אסור אלמא נוטה יותר לדיבור והיאך פריך שיאסר הנאה ופשוט וראה מש"כ לעיל בדעת הרמב"ם]

דף ה ע"ב

בר"ן ד"ה רב יהודה וכו' ראית הר"ן מהא דשמואל לא הצריך להניח מקום ודין מבוארת גם בתוס' בקידושין דף ה וברשב"א כאן ועוד ראשונים, **ועיין בתשובת הרא"ש בכלל לה** ששם דחה ראיה זו בשם הר"א ממיץ שתירץ דאף דודאי בעי למכתב ודין בגט אבל אין צריך לכתבו לשמה שאינו אלא להוכחה ולפיכך אין צריך הסופר להניחו **וכן כתב המאירי וכן כתב בהגהת הגר"א** [אה"ע סי' כז ס"ק כב] **וכן מוכח מהרמב"ם** שפסק שצריך לכתוב ודין³⁴ והעתיק מימרא דשמואל ככתבה שצריך הסופר להניח מקום הרי את וכו' ולא כתב שצריך להניח מקום ודין אלמא אפשר לכתבו ביד סופר שלא לשמה.

ויל"ע מהו שורש מחלוקת רבותינו בזה ויש לומר בזה בתרי אנפי: **האחד** דאלו שהוכיחו משם סברי דכיון דנצרכת ההוכחה לקיומו של גט הוי חלק מהגט וצריך לכתבה לשמה, ואילו החולקים ס"ל דכיון דהוא רק הוכחה ופירוש ואינו עיקר תורף לשון הגירושין אין צורך לכתבו לשמה, ונקודת המחלוקת היא אם רק לשון הגירושין או גם לשוונת הפירוש וההוכחה צריכים לשמה. **ועוד יש לומר** דכו"ע סברי דכל שהוא מנוסח הגט בין עיקרו בין הוכחה צריך לכתבו לשמה שכל זה הוא דברי הגירושין של הבעל אל האשה אלא דמחלוקתם היא האם מועיל הוכחה חיצונית שאינה מגוף היד **דראה להלן שיתבאר** מחלוקת אחרונים אי מהני הוכחה חיצונית [כגון שלא אמר 'לי' והאשה משודכת לו] וי"ל דלהסוברים דמהני הוכחה חיצונית לא גרע ה'ודין' הכתוב שלא לשמה מהוכחה כזו. [אכן קשה בסתירת דברי הרשב"א בענין זה ראה להלן שם]

ידים שאין מוכיחות נחלקו הראשונים מה הם ידים שאין מוכיחות דפליגי בהו אביי ורבא, **דעת התוס' בקידושין** וכ"כ הרא"ש שם ובעוד מקומות בשם הר"י דבידים מוכיחות קצת נחלקו אבל היכא

³⁴ וע"ע בלח"מ בפ"א ה"ד מגירושין שדן בשיטת הרמב"ם בזה ואולם בפיה"מ פסק הרמב"ם להדיא כרבי יהודה וכמו שמבואר גם מהמ"מ שהביא שם הלח"מ.

שאינ מוכיח כלל לכו"ע לא הוי יד. וביארו התוס' דנידון הגמ' בנזיר בדף ב הוא על ידיים שאינם מוכיחות כלל ובוזה נקטה הגמ' דלא הוי ידיים, וכן שמואל דקאמר ידיים שאינ מוכיחות לא הוי ידיים היינו באינ מוכיחות כלל אבל מוכיחות קצת מהני דבפלוגתא דאביי ורבא סובר שמואל כאביי. אמנם להלכה לא נתבאר בדבריהם היכי קיי"ל וכתב הרא"ש בקידושין דאף להתוס' בעינן מוכיח לגמרי דקיי"ל כרבא לגבי אביי³⁵ וצ"ע דהא שמואל כאביי ואפשר דמשום דרבא הוי בתראי כלפי שמואל פסק כוותיה] והתוס' בסוגיין כתבו לחלק בין יד גרוע ליד בעלמא ולא נתברר כוונתם כה"צ ואפשר שכוונתם כהתוס' בקידושין וצ"ע.

ואולם מדברי הר"ן דידן משמע דלא חילק בזה כלל ולדידיה הכל נידון אחד אם ידיים שאינן מוכיחות הוי ידיים ולעיל בע"א משמע מדברי הר"ן דאף במקום שהוי ספק השקול שאינ מוכיח לאחד מן הצדדים נמי הוי בכלל פלוגתייהו [מיהו אין בידינו להכריע מדקדוק לשונו זה שאף הרא"ש כתב כן להדיא אף שסובר כהתוס' וגם סתרי דבריו אהדדי מיניה וביה וכמש"נ לעיל, אבל הא מיהת ברור שהר"ן השווה הסוגיות ואילו התוס' חלקום]

בדמיון הגמ' לפלוגתא בגט יעויין בראשונים לקמן [דף ו ע"ב] שנתקשו דגבי קידושין מספקא לה להגמ' אם יש יד לקידושין ואילו גבי גט פשיטא הכא לגמ' דמהני יד רק דהנידון הוא אי מהני יד שאינו מוכיח. וראה בתוס' שם שתירצו דדיבור הגט אינו יד כלל דלשונות גמורים כתובים בגט אלא שאינו מוכיח ופליגי רבנן ורבי יהודה בדיבור שאינו מוכיח והא דמדמי לה הכא הוא משום דאחר דנתחדש בקרא דידות דמהני יד בנדר א"כ ביד שאינו מוכיח תליא בהך פלוגתא. ומבואר מדבריהם דהנידון באינו מוכיח אינו נידון בגדרי יד לומר דיד כזו גריעא כ"כ דלא מהני אלא הוא נידון אחר שאינו קשור לדיני ידות בדיבור שאינו מוכיח וזה חידוש בביאור הסוגיא, גם צ"ב התם גבי גט דממ"נ אם הדיבור אינו מוכיח היאך נאמר שהוא דיבור שלם ולא יד הרי סו"ס לא פירש, וי"ל ודוק. ועיין בר"ן וברשב"א שם וע"ע במאירי שם שהביא לשני התירוצים. וראה במש"כ בזה בס"ד להלן בסוגיא שם דמהראשונים נראה דגם לדרך זו בעינן להיסוד שנתבאר בדברי התוס' דדין מוכיח אינו ספק דוקא בידות.

בסוגית הגמ' בנזיר ראה היטב בגמ' בנזיר בדף ב ע"ב במפרש ובתוס' שם, בקושית הגמ' הראשונה דדילמא אהא בתענית, ובתירוצה נחלקו ראשונים וכנ"ל, דהסוברים דלשמואל מהני מוכיח קצת הרי קושית הגמ' היא דבלא נזיר עובר לפניו לא הוי מוכיח כלל, ותי' הגמ' דאה"נ כה"ג אינו מועיל. ולהראשונים הסוברים דבעינן מוכיח לגמרי הרי תי' הגמ' הוא דבעינן מוכיח לגמרי ועיי"ש במפרש ובתוס'.

³⁵ ורבירי הרא"ש בקידושין לא נתבררו לן שבתחילת דבריו כתב דההיא דנזיר עובר לפניו לא הוי ראייה גמורה אלא מוכיח קצת ולבסוף תירץ דהוי מוכיח לגמרי והא דנקטה הגמ' כה"ג הוא משום דלא משכח מוכיח קצת וצ"ע מה הכריחו לחזור בו ולפרש דלא הוי מוכיח לגמרי ואז אתיא שפיר בפשיטות וכ"ה גם בתשובת הרא"ש ובתשובת הריטב"א בס' רח וצ"ע. ועיין גם ברא"ש בנזיר בדף ב ע"ב ששם פירש דנזיר עובר לפניו הוי הוכחה קצת ולהכי מהני ומשא"כ באינ נזיר עובר לפניו דהוי שקול, וזה לכאורה שלא כמסקנת דבריו בקידושין וצ"ע. ועוד תמוה טובא שהרא"ש בנזיר כתב דהטעם דלא מהני בספק השקול הוא משום דסתם נזירות להקל ואינו מובן דאם כה"ג אינם ידיים אין בזה צורך לסברא דסתם נזירות להקל ואי נימא דאף כה"ג חשיבא ידיים והא דלא מהני הוא רק משום דספק נזירות להקל אם כן תמוה מאוד סוגית הגמ' בקידושין דמוכיח מהא דשמואל דבעינן ידיים מוכיחות ומאי ראייה הרי בקידושין ליכא להאי כלל דספק קידושין להקל, סוף דבר כל שיטת הרא"ש בסוגיא זו צריכה נגר.

והא דפריך ומשני דלמא לפטרו מקרבנותיו צ"ב דהיאך מהני מה שחשב בלבו וממ"נ אי הוי ידיים מוכיחות אם כן שפיר מהני ולא פריך מידי ואי לא היאך מועיל מה שחשב בלבו הא הוי כדברים שבלב אחר שהיד אינה מוכיחה.

ועיין במחנ"א סי' ז מנדרים שכתב שם דהיכא דודאי נדר והספק הוא באיזה ענין נדר לא בעינן ידיים מוכיחות והוכיח כן מהגמ' הנ"ל מדמהני אמירתו בלבו כה"ג, **וכעין דבריו משמע בפ"י ר"א מן ההר בנזיר** שביאר דמהני אמר בלבו מה"ט. **אכן זה שלא כדברי הראשונים בסוגיין** שפירשו בההיא דמודרני לך דהוי ידיים שאין מוכיחות משום דאפשר דנדר מדיבור ולדברי המחנ"א הרי כה"ג אין צורך להוכיח ועיי"ש במחנ"א שכתב לבאר הגמ' דמודרני משמע טפי איסור דיבור וכהרמב"ם אבל עכ"פ להרא"ש ור"ן מבואר דאינו כן, וצ"ע לדידהו פשט הגמ' בנזיר. נובקה"י כתב באופ"א דהיד בשני האופנים הוי יד לומר 'ואני כמותך' אלא דהנידון הוא כלפי מה הוי כמוה וכה"ג אין חסרון יד מוכיח כיון שמוכיח את הלשון החסר והי כמו חרם אך במפרש וברא"ש בנזיר מבואר דלהצד דנתכוין לקרבנותיו לא אמר ואני כמוך אלא שאני במקומך ודלא כהקה"ן³⁶

בגמ' עד כאן לא קאמרי רבנן וכו' ראה בר"ן מה שנחלק עם הרשב"א, והנה בפשוטו יש לומר שאין כאן כלל מחלוקת בגדרי יד אלא דהרשב"א קרי לה יד מוכיח כיון דאיכא הוכחה עם היד והר"ן דקדק הלשון לומר דכוונת הגמ' דהיד עצמה אינה מוכחת אך יש לומר דפליגי בעיקר דין מוכיח דלהרשב"א בעינן שיהא ההוכחה מתוך היד אלא דכל שיש הוכחה חיצונית חשיב שהיד עצמה מבוארת כשנאמרת במצב כזה והר"ן סובר דמהני לא מחמת שהיד מבוארת אלא דמצטרף היד עם ההוכחה.³⁷

ועיין באבני מילואים [סי' כז סקי"ד] שהביא דברי המהרי"ט שדן באומר הרי את מקודשת בלא 'לי' והיא משודכת לו אם מועיל וכתב דהוכחה חיצונית שאינה בגוף היד אינה מועילה נלבד מאהא כשנזיר עובר לפניו משום דאהא הוי לשון נזירות] וכתב דכן כתב הר"ן דידן, **ותמה עליו האבנ"מ** דלא זו בלבד שלא כתב כן הר"ן אלא דמדברי הר"ן מוכח להיפך דמהני הוכחה כזו אף שהיד עצמה אינה מוכיחה. **וכתב האבנ"מ ליישב** שלא יסתרו דברי הר"ן לדברי המהרי"ט דאין אדם מגרש אשת חברו הוא סברא הידועה לכל העולם אבל מה שהיא משודכת אינו ידוע לכל נולכאורה כוונתו דמה"ט לא חשיב כה"ג אומדנא דמוכח וצ"ב, אכן עד"ז י"ל בפשיטות דמשודכת לא הוי אומדנא דמוכח אף דחשיב

³⁶ ושמא יש לומר בזה דיתכן דהוי יד מוכיח לשניהם יחדיו דמוכיח אין פירשו שאין אפשרות אחרת אלא שמהיד משמע ברור כוונה לנדר מסויים אבל אפשר שמהיד משמע ברור שני אופנים ואנן הוא דלא ידעין מהי מינייהו נדר וכה"ג הוי יד לשניהם ודמיה לחרם שתלוי החלות בכוונת לבו דהלשון לשון טוב לשניהם ודוק ועיין היטב בתוס' בנזיר בדף ג ע"ב ד"ה הרי וכו' שכתבו דבאומר אהא יש ראייה שנתכוין לנזירות וראיה שנתכוין לקרבנות והואיל והדבר שקול מועיל מחשבת הלב להכריע ביניהם ואף שהתוס' הוצרכו לזה מטעם אחר עיי"ש אבל עכ"פ מבואר מדבריהם היסוד הנ"ל דהכא הוי מוכיח גמור לתרויהו וכמש"נ, עוד מבואר מדקדוק לשונם התם וכן לעיל בדף ב שמחשבתו אינה מועילה להצטרף לעצם אמירת הנדר להיות הוספה על דבריו אלא מועילה להכריע פירוש דבריו שאמר בפיו וזה כמש"נ ודוק.

³⁷ ובאמת דאינו מובן כראוי דהנה לכאורה חידושא דיד הוא בדבר שצריך לפרשו ולא פירש דאמרין דכיון דאמר תחילת הדברים חשיב כאילו פירש אבל במקום דאיכא אומדנא דמוכח אינו צריך לפרש דבריו כלל, והיכא דכלפי פרט מסוים איכא אומדנא מן הסברא היה נראה שאינו צריך לפרשו ואם כן בגט אינו צריך כלל לפרש שהוא המגרש ושגט מגרש ואם כן דבריו לא הוי יד כלל אלא דיבור שלם כלפי כל הנצרך לפרשו ודוק וצ"ע.

הוכחה לענין יד וכה"ג כתבו הגרש"ש כאן והברכ"ש בקידושין סי' א דנזיר עובר לפניו לא הוי אומדנא דמוכח ומהני רק לענין יד דחשיב כאילו דיבר ודיבור לא בעינן הוכחה גמורה אלא משמעות] **ועדיין צ"ב** מהיכן הוציא המהרי"ט דבריו מדברי הר"ן.

הרחבת דברים בענין הוכחה חיצונית בידות ואפשר דהא פשיטא ליה להמהרי"ט דמדין אומדנא לא מועיל מה שהיא משודכת ומהני טעמי שכתבנו לעיל ורק דהנידון הוא דעל ידי הוכחה חיצונית יתפרש הדיבור עצמו כן ואז יהא חשוב דיבור ומדכתב הר"ן דאף באומדנא הוי יד שאינו מוכיח ומעיל רק מתורת אומדנא מוכח דאין ההוכחה מצטרפת עם היד ולפי זה יתכן לומר דהרשב"א פליג בהא גופא וס"ל דמהני מדין יד מוכיח שההוכחה מצטרפת עם היד, [אכן המהרי"ט מסתמא לא הבין כן בדעת הרשב"א, שנראה מדבריו שהיה אצלו הדבר פשוט ולא כשנוי במחלוקת ראשונים]

ומצינו בשני מקומות בדברי הרשב"א שמועילה הוכחה חיצונית ושלא כהמהרי"ט: **האחר לעיל** בדף ד ע"ב שכתב דמהני אמירת 'שאני אוכל' דוקא במסרבין בו לאכול דהמסרבין עביד לה יד מוכיח וכתב הרשב"א דלא גרע מנזיר עובר לפניו והיינו דמשם למד דמועיל הוכחה חיצונית, **ועוד מצינו ברשב"א בקידושין דף ה שדן שם בדין אמירה בגט** שצריך שיאמר בשעת נתינה הרי את מגורשת והיכא דלא אמר ממני דן הרשב"א אי מועיל, וכתב הרשב"א דכיון דבגט עצמו כתוב ודין ומינאי אם כן הוי הגט הוכחה לדיבורו וכמו נזיר עובר לפניו ולשיטתו אזיל דמהני הוכחה חיצונית. **והר"ן י"ל דפליג בזה** שהרי לעיל הוכיח הר"ן דמדלא בעינן שיאמר לי בנתינת הגט דמוכח לסברא דאין אדם מגרש וכו', וחזינן דמיאן בסברא זו של הרשב"א [עיי"ש בר"ן ודוק] **ואפשר דאזלו לשיטתם כאן אליבא דהמהרי"ט.**³⁸

אך קשה ממש"כ הראשונים והרשב"א בסוגיין בכללם להוכיח מהא דלא אמר שמואל להניח מקום ודין דמוכח ידידים שאינם מוכיחות הוי ידיים ומבואר דנקט הרשב"א דאם צריך לכתוב ודין צריך לכתבו לשמה וקשה דאם מהני הוכחה חיצונית ומהני הודין אפילו לפרש דיבורו שבשעת הנתינה כ"ש שיועיל להיות הוכחה חיצונית להגט אפילו אינו כתוב לשמה [ואולי י"ל דאף דיכול להועיל בתורת הוכחה חיצונית אבל כיון דהוי דברי הבעל ומהני גם בתורת נוסח הגט עצמו אי כתוב שלא לשמה הוי כמוזיק מתוכו וצ"ע]

בגדר דין ידות עיין ברמב"ן ורשב"א בקידושין דף נ שהרמב"ן שם הקשה היאך מהני אהא בנזיר עובר לפניו הא הוי דברים שבלב ותירץ דהכא ילפינן לה מקרא וזהו דין ידות שחדשה תורה

³⁸ והנה הרשב"א בשני המקומות הוכיח כן מההיא דנזיר עובר לפניו וצ"ב לדרך המהרי"ט [ולמש"כ היא שיטת הר"ן מהתם, והרגיש בזה המהרי"ט בעצמו וכתב דאהא הוא לשון קצר. וצ"ב כוונתו ונראה לפרש דאהא באופן שנזיר עובר לפניו מתפרש דכוונתו לנזירות ונכלל זה בכלל הדיבור דבעלמא הוכחה חיצונית אינה נכללת בדיבור אלא נוספת אליו לתוספת פירוש כגון במשודכת אין ההוכחה מפרשת באופן אחר את מה שאמר הרי את מקודשת אלא מגלה לנו את כוונתו, אבל אהא אינו כן דכשנזיר עובר לפניו מוכן דאהא הוא ביטוי לרצונו להיות כמותו ודוק.

ויעיין ברשב"א בקידושין דף נ שהביא לקושית הרמב"ן היאך מהני אהא הרי לא אמר נזירות אלא חשב בלבו והוו דברים שבלב, ותירץ הרמב"ן דמהני מדין ידות דחשיב דיבור. והשיג עליו הרשב"א דסו"ס אין אלו דברים מפורשים אלא מחשבת לבו, ומה הוכיח הרשב"א דמהני דברים שבלב כשאננם סותרים את פיו. ולכאורה נראה דלשיטתייהו אזלי שהר"ן שם פירש כהרמב"ן וסבירא להו דאין זה כמחשבת לבו אלא כדברים שבפיו וכסברת המהרי"ט דאהא לשון קצר הוא. אבל הרשב"א שמיאן בסברא זו ולכן דחה לדברי הרמב"ן לדרכו באמת יש ראייה משם דמהני הוכחה חיצונית ודוק.

והרשב"א הקשה עליו ודחה פי' זה וביאר דכל דברים שבלב היכא שאינם סותרים מה שבפיו מהני, **ובדבר אברהם** ח"ב סי' טז ביאר דמחלוקתם היא בעיקר דין יד דלהרמב"ן חל מחמת מה שאמר בפיו אף שאין דבורו שלם חדשה תורה בזה דין יד ואילו להרשב"א חל מכח מה שחשב בלבו ומצטרף מחשבת לבו עם מה שבפיו להיות נדר שלם.

אבל הדברים תמוהים דחזינן להדיא בראשונים שלא הקשו מעיקר דין יד המפורש במתני' ריש נדרים אלא דוקא מציור זה דנזיר עובר לפניו ובודאי בדוקא הוא כן והיינו דיד בעלמא לכו"ע חשיב דבור ואין כאן דין דברים שבלב כלל, אבל במקום שמהני מכח הוכחה בעלמא כמו נזיר עובר לפניו בזה הבין הרשב"א דהגדר בזה הוא דע"י שיש הוכחה וידעינן מה נתכוין מהני נדרו מכח מה שבלבו ובזה נתקשה הרמב"ן והשיב דאף בזה איכא גזיה"כ דידות והרשב"א חלק עליו. וצ"ע בזה. **אמנם מדברי הרא"ש בריש פרקין** משמע דמהני הנדר מחמת צירוף מחשבתו עם דיבורו עייש"ה ועיין בזה להלן בהערה 47

ויעיין בריטב"א בתחילת המסכת שכתב דיד מוכיח מהני היכא שנתכוין לאיסור או שאמר סתם אבל אם אמר שלא נתכוין לא נאסר דומיא דחרמו של ים ונראה כוונתו דכה"ג לא חשיב דיבור כיון שהיד לא היתה באמת יד לנדר שהרי נתכוין לדבר אחר אמנם משמע מדבריו דבנתכוין סתם נמי אסור [מש"כ שם הריטב"א להדיא דבסתם אסור אפשר דכוונתו בלא פירש אבל ממה שהוצרך לחרמו של ים מוכח דבלא כוונה הפכית הוי דיבור גמור ופשוט] **ולפי זה יתכן שנחלקו הריטב"א והרא"ש** בגדרן של ידות דלהרא"ש – ואפשר שכך היא גם שיטת הרשב"א הנ"ל – מהני מחמת שמחשבתו שנתגלתה על ידי מקצת דיבור מועילה כאילו אמר הכל ואילו להריטב"א מהני דברים שיש בהם התחלת נדר כמו דיבור שלם לענין נדרים ודוק.

דף ו ע"א

בגמ' מיתבי הרי הוא עלי וכו' תיובתא דאביי וכו' תירוצ' הגמ' מאור צ"ב דמאי משני דלמא הרי הוא הפקר קאמר הרי זה הוי יד שאינו מוכיח ולאביי הוי יד [ולהראשונים דסברי דבעינן מוכיח קצת ניהא דאפשר דכוונת הגמ' דלא הוי אפילו מוכיח קצת אבל להסוברים דבספק השקול נמי הוי יד לאביי קשיא ואמנם גם להסוברים דבעינן מוכיח קצת לא ניהא כלל דאם זו כוונת הגמ' מאי פריך והא מפני שהוא יד לקרבן הרי סו"ס אפשר שכוונתו לצדקה והוי שפיר שקול ואינו יד] **ועיין היטב בר"ן** שדבריו בזה סתומים וצ"ע. ונראה מבואר מדבריו דאם אין ביד לשון הראוי להיות עיקר לשון נדר דהיינו הרי עלי לא הוי יד וצ"ב³⁹

ועיין ברא"ש שפירש קושית הגמ' והא מפני שהוא יד לקרבן וכו' דכיון דהוי יד לקרבן אם בהכרח תיבת 'הרי הוא' היא היד [דבעלי ליכא הפרשה בגוף החפצא] וכיון דמ"מ תני עלי אלמא בעינן מוכיח 'אף דליכא לספוקי במידי אחרינא' **ומבואר מדבריו** דשייך יד שאין בה ספק לדבר אחר ומ"מ הוי יד שאינו מוכיח וצ"ב דאם אין ספק כלל הרי אין לך מוכיח גדול מזה וצ"ע. גם אינו מובן מה הכרח הגמ' דליכא לספוקי במידי אחריני וצ"ע.⁴⁰ **ועיין ברשב"א** שפירש כעין דברי הרא"ש אלא שהרשב"א הבין בפשט דברי הגמ' דפריך והא מפני ש'הוא' יד לקרבן היינו דכוונת הברייתא דתיבת 'והוא' יד לקרבן והרא"ש לא פירש כן אלא הכריח מסברא ש'עלי' אינו יד ודוק **וראה גם בתוס'.**

³⁹ ואפשר דאף יד שאינו מוכיח צריך שיהיה מונח בו הנטיה לסיום דבריו ו'הרי הוא' אין בו כלל תחילת דיבור של נדר ומשא"כ כלפי קרבן הוי לשון ראוי ודוק היטב.

⁴⁰ ואפשר שכוונתו כך דאם יש באמת צד שנתכוין להפקר אם כן אפילו יד אינו כיון שאין בו משמעות לשון לנדר, ומדעתי שהוא יד בהכרח דאין צד אחר ומ"מ אינו מוכיח כיון שאין בגוף הדיבור הוכחה ולשון קרבן וצ"ע.

דף 1 ע"ב

סוגיא דיש יד לקידושין במקור דין יד בקידושין וגטין ראה בר"ן שפירש דנידון הגמ' הוא האם ילפינן קידושין במה מצינו מנדרים או דילמא נדרים חמירי וכו' ועיין באבנ"מ בס' כז סק"א שביאר דדיבור דנדרים אלים כמעשה ולכן מהני ביה יד ומספקין בדיבור דקידושין שאינו כמעשה ולכן בגט ודאי מהני יד לפי שכתבת הגט חשיבא מעשה נוכחותו בזה לפרש המשך דברי הר"ן שכתב דבגטין מהני משום דהוי עיקר מוכיח עיי"ש] ופשטות לשון הר"ן לכאורה משמע דכוונתו דחלות הנדר חמורה לחול בדיבור ולא דהדיבור אלים וממילא חיילי נדרים בידות ומשא"כ קידושין שחלותם ע"י מעשה.

ולהלן הקשה הר"ן אמאי בגטין פשיטא ליה להגמ' דמהני ידות ותירץ דכיון דאיכא מעשה הוי טפי מיד ועיקר מוכיח וצ"ב כוונתו וראה באבנ"מ הנ"ל שביאר דכתיבת הגט הוי מעשה כדחזינן שאי אפשר לבטל גט אחר שנכתב דלא אתי דיבור ומבטל מעשה ולכן חיילי ע"י יד שאינו דיבור גמור, אבל יעויין ברשב"א שכתב 'דלא הוי ידים' אלא עיקר מוכיח ומשמע קצת מדבריו דלא הוי מדין יד כלל וכן דקדוק לשון הר"ן דהוי טפי מיד ולא כתב דהוי טפי מדיבור. והנה הרשב"א כתב ביאור זה בשם התוס' ונמצא לפנינו בתוס' רא"ש וכן בתוס' ישנים שכתבו כן בשם רבי יוסף איש ירושלים. ועיין היטב בתוס' ישנים דשם משמע דלא הוי כלל נידון דיד אלא ספק אם מהני מעשה מוכיח ועיי"ש שהקשה היאך מדמי לה ליד לגבי המחלוקת אי בעי מוכיח ותני' דאחר שנתחדש דין יד בנדרים אם כן שווה יד בנדרים למעשה מוכיח ועיי"ש היטב והדברים צריכים ביאור. נונראה כוונתם דהמעשה אף הוא פירוש וגילוי דעת על רצונו מו דיבור וכעיי"ז כתב הרשב"א בקידושין דעסוקין באותו ענין מועיל משום שכשנתן הוי כאילו פירש וה"נ הכא ואף שאין פירוש זה שלם הוי כדיבור קטיעא אבל דיבור שע"י מעשה עדיף מדיבור בעלמא וסברא דמהני אפילו חציו ולא דמי ליד דהוי דיבור בעלמא וי"ל דילפינן מנדרים כה"ג במה מצינו שעדיף מיד נדר או דידעין לה מסברא והראשון נכון טפין

ובתוס' שלפנינו פירשו באופ"א והוא דבאמת בגט יש לשון גמור אלא דחסר הוכחה מיהו המגרש ולזה מהני אף בלא חידושא דידות וצ"ב לדידהו כיצד מדמינן לה לידות וצ"ל דאחר שנתחדש דידות מהני ה"ה ליד שאינו מוכיח ולכו"ע, אלא הנידון הוא בעיקר דין דיבור אי בעינן מוכיח, ולמש"כ לעיל בביאור דברי הר"ן אף לדרכו צריך לומר כן וכמעט מפורשים הדברים בתוס' ישנים הנ"ל עיי"ש ודוק. ועיין עוד במאירי שהביא את שני הפירושים.

בגמ' יש יד לקידושין ראה בר"ן שפירש דהנידון אם ילפינן במה מצינו מנדרים או דילמא נדרים חמירי, ועיין בתוס' וברא"ש שפירשו דבעלמא אי אפשר ללמוד במה מצינו שהרי חזינן דבנדרים ילפינן לדין ידות מנזירות בהקישא אלא שורש ספק הגמ' לפי שקידושין לשון הקדש הם ודמיא לנדרים שאף הם הקדש שהנדר חל על ידי התפסה ולכן מספקין דיועיל יד בקידושין דומיא דנדרים. והדברים צ"ב שהרי ענין יד אינו תלוי בלשון הקדש אלא דכלפי חלות נדר נתחדש בקרא דמהני לשון יד שאינו לשון גמור וכן בשבועה ונזירות שאינן לשון הקדש אלמא ענין יד אינו מפני מעלת לשון הקדש על שאר אמירות. ואם כן מהיכי תיתי דבקידושין יועיל מפני שהוא לשון הקדש, גם בסברא אינו מובן שלשון הקדש יועיל בו טפי דין יד. ואפשר שכוונת הראשונים דלא רק לשון הקידושין הוא לשון הקדש אלא דתוכן מעשה הקידושין הוא כעין הקדש שמפרישה ומיחדה משאר העולם להיות לו לאשה ודמיא להקדש ולכן מהני בזה יד דמנדרים למדנו דסגי בלשון דיד להחיל חלות הפרשה ויחוד לגבוה וה"ה לאישות, והדברים צריכים עיון ופירוש.

בגמ' או דלמא ואת הואי וכו' דברי הגמ' צ"ב שמשמע מלשון הגמ' דהספק הוא מה נתכוין האיש והרי עיקר הספק הוא האם יש יד לקידושין ואפילו במוכיח וכמו שפירשו הראשונים, ובאמת בראשונים

מבואר דבנתן לה מעות לקידושין הוי דיבור גמור ולא יד ומשום דליכא לספוקי בחזאי וצ"ב אמאי לא הוי ידות דסו"ס לא אמר לה לשון קידושין ועוד יש להקשות דאפילו ב'זאת נמי' דמפורש בגמ' דהוי דיבור גמור מאי שנא מכל התפסה כשאומר זה כזה ואם 'זאת נמי' הוי לשון איסור אם כן גם התפסה הוי לשון איסור גמור ובר"ן איתא להדיא דהתפסה אלמלי קרא מהני משום דלא גרע מידות.

ועיין בתוס' שעמדו בזה ופירשו דודאי בעלמא אף במקום דליכא לספוקי בכוונתו הוי יד בעלמא אף שהוכחה גמורה ודוקא הכא אי הוי ידעינן כוונתו לגמרי הוי דיבור גמור כיון שהוזכר כאן לשון קידושין קודם לכן [וכוונתם דה'זאת' הוי המשך של הדיבור הקודם וכאילו אמר שתיכן מקודשות להכי מהני אבל אם יש ספק בכוונתו אפילו ספק רחוק הוי 'זאת' דיבור בפ"ע ויד בעלמא] **ובאמת נראה** דלפי דבריהם היכא דאמר על ככר זו אסור עלי ועל אחרת אמר בתוכ"ד וזו כזו או וזו נמי הוי עיקר נדר בלא צורך לדין התפסה [ועיין בתוס' בדף ב ע"א וצ"ל דמיירי אחר כדי דיבור]

ובשאר ראשונים לא נתבאר בזה דברים מפורשים ואפשר דכולהו סברי כהתוס' וסתמו הדברים, **ויעיין בריטב"א בריש פ"ב** שהביא שם ראית הרי"ף דמהני התפסה בנדר מההיא דאיתא במסכת נזיר דאמר הריני נזיר ושמע חברו ואמר ואני הוי נזיר, **ורחא הריטב"א** דמיירי באמר תוכ"ד ולא מדין התפסה אלא הוי דיבור גמור כיון שאמר בתוכ"ד לדיבור חברו, **ולמדנו מדבריו כדברי התוס'** דהיכא דליכא לספוקי במידי אחרינא הוי 'ואני' דיבור גמור ודומיא ד'זאת נמי' דהכא. ומיהו הריטב"א הצריך שיהיה תוכ"ד ובתוס' דידן לא נתפרש כן, ועיין בחי' הריטב"א בסוגיין בדין יד לצדקה שכתב דבעינן שיאמר כן תוכ"ד. [ובקידושין בלא"ה צריך לומר בתוכ"ד לנתינת הכסף]

שיטת הרמב"ם יעויין ברמב"ם [בפ"ד מאישות ה"ב] **שכתב וז"ל** 'המקדש את האשה ונתן קידושיה מדעתה ביד חברתה ואמר לחברתה כשנתן הקידושין בידה ואת נמי, או וכן גם את וכיוצא בזה, הרי שתייהן מקודשות, אבל אם נתן בידה ואמר לה ואת, הרי זו שקבלה הקידושין ספק מקודשת, שמא לא נתכוון אלא לראות מה בלבה וכו' [והעמיד הרמב"ם את הסוגיא בציוור הפוך משא"ר ולדידיה מיירי שכשמינתה הראשונה שלוחה ונתן שתי פרוטות לשלוחה והמשלחת ודאי מקודשת והשלוחה ספק מקודשת] **ומבואר מדבריו** דהוי ספק קידושין משום דלא ידעינן מה כוונתו, וכ"ה הרי לשון הגמ' דלמא ואת חזאי וכו' **והמ"מ שם כתב** 'פ"ק דנדרים וכו' הרי משמע מדבריו שהרמב"ם למד דספק הגמ' הוא מהי כוונתו, אך לפי זה **יוצא דאף לרב פפא** יש יד לקידושין אם אך נדע כוונתו והספק הוא במציאות מה נתכוין אך תמוה מאוד **לפי זה המשך הגמ'** דמאי פריך מההיא דאמר ר"פ לאביי ומה השייכות בין זל"ז ואדרבה אי הוי ספק מקודשת אם כן נמצא דלכו"ע יש יד לקידושין ורק דהנידון הוא לדינא מהי כוונתו. [ואולי יש לפרש דהקושיא היא מדמשמע התם בדברי שמואל דהוי ודאי קידושין וצ"ע] **ועיין בברכ"ש בקידושין בסו"א בשם הגר"ח** שביאר דהרמב"ם לא העתיק לספק הגמ' ואף הרמב"ם מפרש הספק אם יש יד או לא ולא בכוונתו ופסק דבאמת הוכרע הדבר דיש יד לקידושין אלא דלדינא באמת אף אחר דיש יד הוי ספק מהי כוונתו עיי"ש. ואי ליכא יד להיקושין לא חלים הקידושין כלל אף אם נתכוין לקידושין כיון שלא דיבר. [ע"ע בהגהות הגר"א שם בשו"ע אהע"ז לט סק"ב שכתב דפי' הרמב"ם נכון יותר מפי' הר"ן והרא"ש דלפירושים צ"ל שעשאתה חברתה שליח והוי ידים מוכיחות' ואינו מובן קושיתו בזה הא להדיא כתב דהר"ן דהוי יד מוכיח ואפשר דל"ד וכוונת הגר"א דדמיא לנתן לה מעות שאינו יד כלל כיון דמוכיח לגמרי וצ"ע]

הרחבת דברים בגדר דין דיבור וידות בקידושין ובקנינים רבותינו האחרונים קהו בה טובא בסוגיא דידן ותוכן השאלה בא בשני אופנים: האחד דכיון דבכל מקום מהני אומדנא דמוכח היכא דידעינן כוונת האדם אם כן בקידושין כיון דהוי יד מוכיח נמצא שאנו יודעים כוונתו ומדוע לא יחול ומה צורך בה לדין ידות, ועוד קשה דבגמ' בקידושין מבואר דהיכא דעסוקין באותו ענין אין צריך שידבר

בשעת נתינה וה"נ כיון דאמר לה ואת ואנן ידעינן כוונתו לא גרע מעסוקין באותו ענין ואמאי לא מהני. ועלה בדינו בס"ד מדברי רבותינו חמש דרכים בזה.

הדרך הראשונה עיין בתורת גטין בסי' שנתקשה בזה מדוע לא מהני מדין אומדנא דמוכח ותיירץ דבקיודשין איכא דין דיבור ולהכי לא מהני בה אומדנא דמוכח ולפי דבריו נמצא דסוגיא זו דנה דוקא בדין קידושין אבל בקנינים פשיטא דמועיל יד מוכיח לכו"ע ומשום דלית בהו דין דיבור כלל אך לדבריו קשה שהרי עסוקין באותו ענין מהני בקידושין והיכן אזל לה דין דיבור.

[ואמנם יעויין במאירי בקידושין שם שכתב דהא דמהני עסוקין באותו ענין הוא רק היכא דאמר לה קודם לשון קידושין מתוקן בכל פרטיו ולפי דבריו חדושה דעסוקין באותו ענין הוא רק דמהני לצרף דיבורו שדיבר קודם למעשה קידושין שעושה עתה ולפי זה לק"מ מעסוקין באותו ענין. ואולם מראשונים אחרים מוכח דאינו כן ומהני עסוקים אף באופן שאינו מועיל בתורת דיבור דבשלטי גבורים [המובא באבנ"מ בסי' כח סקי"ג] כתב דהיכא דנתן לה ואמר לה הרי זה לקידושייך מהני מדין עסוקין באותו ענין ואף דבלשון זה לא הזכיר דלו היא מקודשת ולא עדיף מאמר לה הרי את מקודשת בלא תיבת 'לי' [והאבנ"מ באמת הקשה עליו דאף באמר הרי את מקודשת יועיל מדין עסוקין באותו ענין ראה להלן] גם סתימת הרמב"ם והשו"ע משמע דבכל גווני מהני עסוקין באותו ענין ובשו"ע כתב דגם אם דברו מצרכי זיווגם חשיב עסוקים באותו ענין]

הדרך השניה ודרך נוספת בזה כתב הגרש"ש בסוגיין והיא דבאמת אומדנא דמוכח מהני ואין בו צורך לדין ידות וליכא כלל דין דיבור בקידושין אבל הני דהוו ידות מוכיחים אינם מוכיחים כמו אומדנא דמוכח וראיה דידהו אינה גמורה. וכדברים האלו כתב גם הברכ"ש בקידושין סי' א דבאומר אהא ונזיר עובר לפניו [שהקשה הרשב"א דהוי דברים שבלב ותמוה דהרי הוא אומדנא דמוכח] דהאי נזיר עובר לפניו הוי הוכחה לענין ידים מוכיחות אבל לא סגי בזה ליחשב אומדנא. והא דמהני עסוקים לדעת הגרש"ש צ"ל דמהני מכח הדיבור הקודם וכהמאירי הנ"ל או דסובר דבעסוקין איכא אומדנא דמוכח [וצ"ע מהש"ג הנ"ל]

אבל דרך זו לא סגי בה לדברי התוס' בסוגיין שכתבו להדיא דגם באופן שאי אפשר לפרש דיבורו כלל בענין אחר בעינן לחידושה דידות ושאינה הכא שהזכיר לשון קידושין קודם לכן [ואין לומר שכוונתם דרך בנדרים הוא כן שאם כן הרי יכלו לתרץ קושיתם בפשיטות דהכא אלמלי ואת חזאי הוי דיבור גמור] ולדידהו לא יועיל תירוצו של הגרש"ש לומר דבמקום דאיכא אומדנא באמת אין צורך לדין ידות.

הדרך השלישית עיין בברכ"ש בקידושין בסי' א שביאר דכשאומר דיבור בקידושין כוונתו לקדשה מכח הדיבור ולא מכח המחשבה ודברי לבו ולהכי אינה מתקדשת על ידי המחשבה.⁴¹

⁴¹ וביאר הברכ"ש דבקיודשין איכא דין מעשה קיחה שאינו בשאר קנינים ולהכי הוי הדיבור חלק ממעשה הקידושין וכיון שנתכוין לעשות קיחה בדבור לא יחול מכח לבו והוצרך לכל זה משום דבנדרים באמת ביאר הט"א כפשוטו דכשנתכוין לידור בדיבור אין נדרו חל מחמת המחשבה אך זה לא יועיל בקידושין או מכר ומשום דבהם הדיבור אינו חלק מהמעשה קידושין ואינו פועל חלות ולגלות על דעתו בלחוד בא ואם כן כל זמן שיש כאן גילוי דעת יחול ולהכי ביאר הברכ"ש דבקיודשין איכא דין מעשה קיחה ובוזה שוב תליא בכוונתו, אכן כל החידוש דבעינן מעשה קיחה לא ברור כוונתו ומקורו בזה וצ"ת ודברי הגר"ח כפי שהעתיקם הגר"ד מתפרשים בפשיטות טפי לפי הדרך החמישית שנכתוב להלן בזה.

הדרך הרביעית האריך בה הגרש"ר בחידושי עייש"ה בכ"ד ותורף הדברים הוא דהיכא דאמר האדם דיבור תו לא מהני דברי לבו לפרש כוונתו ואזלינן בתר דיבורו בלבד, והוכיח כן הגרש"ר מדברי הרא"ש בקידושין שכתב שם דהאומר לאשה הרי את מקודשת והיו הם עסוקין באותו ענין מקודשת משום דהעסוקין חשיב כמוכח ליד דהרי את מקודשת ודמיא לנזיר עובר לפניו. ותמוה טובא מדוע הוצרך הרא"ש לכלל זה הרי עסוקין באותו ענין לבדו מועיל, ואם כן דל מהכא אמירתו ודאי לא יגרע במה שאמר ולא פירש מאשר אם לא אמר כלל. ומזה הוכיח הגרש"ר דהיכא דאיכא דיבור לא אזלינן כלל בתר מחשבתו ובעינן שיהיה הדיבור שלם.

ויסוד לזה מדברי האבנ"מ בסו' כח סק"ג שהקשה שם לדעת הש"ג הסובר דבנותן לאשה מעות ואומר לה הרי אלו לקידושין מקודשת משום דחשיב כעסוקין באותו ענין. והקשה האבנ"מ דאם כן כשאומר לה הרי את מקודשת ולא אמר לי נמי נימא דיועיל מדין עסוקין, ותירץ האבנ"מ דכיון דבדיבורו יש גם משמעות שמקודשת לאחר חשיב דיבורו כסותר למחשבתו ומבטלה. והוכיח האבנ"מ כן מדברי הרשב"א בקידושין בדף נא שבאומר המקדש לאב בתך מקודשת הרי כל בנותיו בספק ואפילו בהיתה אחת מהן משודכת, ומשום דלשונו הוי מסופק אזלינן בתר דבריו ולא בתר מחשבתו. ומבואר להדיא מהרשב"א ומהאבנ"מ כיסודו של הגרש"ר דבמקום אמירה לא אזלינן בתר מחשבת לבו.

אבל מילתא טעמא בעי מדוע לא יועיל בתורת מחשבה אחר שסו"ס אין סתירה וביותר ביד מוכיח שאדרבה היד מוכיח כדבריו והגרש"ר ביאר בזה לפי"ד הראשונים שכתבו דאומדנא מהני דהוי כאילו פירש ולכן באופן שפירש אין תו מקום לאומדנא והדברים צ"ב, ובאופ"א יש לומר דכמו דכסותר פיו ללבו לא אזלינן בתר לבו אף שנודע לן שלא רצה כלל בהמקח ומשום דדיני האדם ומעשיו נקבעים לפי מה שפירש כך הכלל אף באופן שאין סתירה ברורה אלא דבלשונו יש משמעות נוספת דבמקום שהאדם מדבר אין יותר רשות להוסיף ולפרש המעשה על ידי מחשבה שהדיבור קובע דיני המעשה ודוק.

[אבל יש לפקפק טובא בכל זה דיעויין שם היטב ברשב"א בקידושין הנ"ל ששם באמת מפורש יסוד זה ומבואר מדברי הרשב"א דזו שיטת היראים והרשב"א שם מצדד שלא כדבריו, והם הם דברי היראים שעליו חלק הרשב"א לעיל בדף נ וביאר הרשב"א דבכל מקום שאין בדברי לבו סתירה לדבריו בפיו אזלינן בתר מחשבת לבו ואם כן נמצא שעל יסוד זה גופא פליג הרשב"א ולדברי הרשב"א עצמו הדרינן לדוכתן דאמנם מהני מחשבת לבו במקום שאינו סותר ואף כה"ג ושוב קשה אם כן מדוע בעינן לדין ידות]

הדרך החמישית מדברי הגר"ח המובאים בברכ"ש שאמר דמדיבור של קידושין אנו לא עבדינן אומדנא ניתן לפרשם באופן אחר מהברכ"ש, והיינו דבכל עשיה כגון מקח או קידושין וכו' בעינן דיבור וגדר דין דיבור הוא לפרש ולקבוע צורת המעשה ומה שמצינו שמועיל אומדנא היינו דיש מעשים שאין צורך לפרשם שהם מפורשים וברורים מאליהם וכגון עסוקין באותו ענין שכתב הרשב"א בקידושין שכשנתן אחר שעסק בענין הרי נתינתו כפירוש והיינו שהמעשה מפורש בעצמו אבל במקום שהמעשה מצד עצמו אינו מפורש הרי דינו שלא יועיל אם לא יפרשו ובה אין מועיל תו שעל ידי מחצת הפירוש נדע דעתו ומה שמועיל אומדנא הוא רק באופן הנ"ל.

ומקור מפורש לזה מדברי המאירי בסוגיא שם בקידושין שכתב דאף אם בשעת המקח גילה דעתו שעושה על מנת לעלות לא"י לא חייל תנאו וביאר דלא מהני מתורת אומדנא מה"ט כיון שצריך לפרש ואין האומדנא מאליה עייש"ה ודוק בכ"ז.

נויש לבאר בכ"ז טפי דהנה דעת הרשב"א בקידושין בדף נ דהיכא שאין מחשבת לבו סותרת לדברי פיו חיילא וקשה דאם כן יחול קידושין במחשבה בעלמא בלא דיבור, וביותר תמוה שהרשב"א כתב דלפי דבריו מבואר הטעם דתרומה חלה במחשבה אף דהוי לכאורה דברים שבלב. וכתב הרשב"א דאין לומר דגזירה"כ הוא בתרומה דנילף מינה אלא ע"כ דכשאינו סותר לפיו מהני. וזה פלא דהא דחיילא תרומה במחשבה ילפינן לה מקרא דנדיב לב ומפורש בגמ' דהוי שני כתובים ולא ילפינן מינה.

ואנהרנו לעיינן הברכ"ש בקידושין ועיי"ש היטב ותורף דבריו הוא דהא דבעינן דיבור בקידושין ובכל קנינים אינו כל שייך לדין דברים שבלב דבגמ' בקידושין פריך בדף מב דליכא למילף דין שליחות בגו"ק מתרומה דמה לתרומה שכן ישנה במחשבה [והיינו לאפוקי גו"ק דבעינן דיבור ואין כוונת הגמ' דבעינן מעשה בהו כך מבואר מדברי הריטב"א שם שהקשה דהא מהני עסוקין באותו ענין ותיירץ דחשיב כדיבור עיי"ש] ואין כוונת הגמ' לומר דדברים כלפי תרומה הוי דברים אלא דאיכא דין בגוף דין גו"ק דבעינן שיפרש המעשה וכן בכל קנין וזה אינו שייך לדין דברים שבלב [וכך מוכח להדיא מהריטב"א הנ"ל שהקשה מעסוקין ופשיטא דלא ס"ד דהריטב"א לומר דמחשבה בעלמא יהני וכבר ידע בקושיתו דעסוקין לא חשיב דברים שבלב]

והא דילפינן מתרי קראי דתרומה וקדשים חיילי במחשבה הוא חידוש בחלות תרומה וקדשים שאינם צריכים דיבור אבל אינו נוגע כלל להדין בכה"ת דדברים שבלב אינם דברים והיינו שלא חשיב כלל דעת האדם ע"י מחשבת לבו ולזה הקשה הרשב"א והוכיח משם דבאינו סותר מחשבת לבו חיילי אבל מצד החלות באמת הוי חידושא דקרא. כל הדברים הנ"ל יש ללמוד מעיון דברי הברכ"ש ומדברי הגרש"ר בסוגיין עיי"ש בכ"ז.

והשתא בסוגיין דין ידות אינו שייך בדין דברים שבלב אלא בהאי דינא דקידושין ושאר חלותים צריכים דיבור ובזה מספקינן בדין יד והשתא הקושיא היא דכמו דאומדנא חשיב דיבור אם כן גם ידות יועיל כן ובזה בא תירוצו הגר"ח דאין להחשיב כדבור מה שאינו ידוע מאליו ואף דברים שגלויים ע"י דיבורו הוי מחשבה ולא דיבור.

וכן אפשר לומר לפי"ז גם ליישב הדרך שכתבנו לעיל בשם הגרש"ר שלא יסתור ליסודו של הרשב"א דדברים שבלב דלא סתרי אמרי פיו הוי דברים דכל זה נכון לגבי דין דברים שבלב אבל גבי האי דינא דלחלות בעינן דיבור ולא סגי במחשבה בזה הכלל דאומדנא חשיב כפירש אבל כשפירש הוא תו לא אזלינן בתר אומדנא אלא בתר פירושו ודוק.]

בדין יד לקנינים יעויין במאירי בסוגיין שכתב דספק הגמ' גבי קידושין הוא אם מדמינן קידושין לנדר כיון שבהם נאסרת לכל העולם או שמא דמיא לקנינים בעלמא שאין בהם תורת יד, הרי מבואר מדבריו דפשיטא ליה דבמכר לא מהני יד, וכן איתא בפסקי הרי"ז בסוגיין דבמכר לא מהני יד, ואולם להר"ן דילפינן לה בממ"צ מנדרים יש לומר דאף מכר ילפינן כקידושין, **ועיינן ביד רמ"ה בב"ב** [בריש פרק בית כור דף קב ע"ב] **שדן באורך בדין יד בממון** אי מהני באינו מוכיח או לא ומכ"ד מבואר דפשיטא ליה דיש דין יד בממון אלא דמספק ליה אי מהני אינו מוכיח ורק בגטין החמירו או לא עיי"ש. **הרי לך דפליגי רבואתא** בדין יד בקנינים אי מהני או לא. **אבל הא מיהת ברור** דלכו"ע היכא דאין הלשון ברור אף שכוונתו מוכחת בעינן בה לדיני ידות ואין דין דיבור מיוחד לקידושין דוקא **ומכאן קושיא גדולה** לדרכו של התורת גטין שהבאנו לעיל דבקידושין לא מהני היד מכא אומדנא משום שיש בהם דין דיבור דהרי גם במכר בעינן בה לדין ידות **וכן קשה** לדברי הברכ"ש דבקידושין לא מהני יד מדין אומדנא משום דבעינן בהו מעשה קיחה.

יד לפאה עיין בגהש"ס שהקשה להלן בדין יד לצדקה מדוע לדעת הר"ן לא ילפינן לה במה מצינו מנדרים דהא בצדקה ליכא למפרך דבעינן מעשה ותמיהו בדבריו מדוע שתק מלהקשות כן גבי פאה שאף היא בדיבור חלה וצ"ע⁴².

בדין עושה אדם כל שדהו פאה עיין בתוס' שביארו ראית הגמ' וכ"ה ברא"ש, ד'והדין' נחשב כיד מחמת דאיכא לפרושי דלנפקותא קאמר, אך כל זה אפשרי כאשר יש רק שתי ערוגות ואז כוונתו דהאחת לפאה והשניה לעצמו אבל אם יש יותר ערוגות מדוע קאמר דוקא על זו דלנפקותא היא. אך בר"ן נראה דראית הגמ' היא ממה שיכול לעשות פאה אחר שכבר עשה כשיעורה ותמיהו מאי ראיה איכא, ולכאורה יש מקום לדחוק שאף הר"ן שסתם את הדברים יפרשם ע"ד התוס' וכן יש לדקדק קצת מדברי הר"ן להלן בד"ה יש יד לצדקה וכו' ולא שדה כולה וכו' עיי"ש ודוק, אך אינו נראה חדא שהוא דוחק גדול בדתימת דברי הר"ן, ועוד שהר"ן ביאר בראית הגמ' 'בהכרח פאה קמייתא יש לה שיעור והיינו דאלמלי היה בה שיעור אל היה מכאן ראיה שעושה אדם כל שדהו פאה ועכשיו שבהכרח מייירי שיש בה שיעור אפשר להוכיח ולדרך התוס' אין הבנה לכ"ז⁴³, ובהכרח שהר"ן למד שראית הגמ' ממה שיכול להוסף ולהפריש אף אחר הפרשתו הראשונה דמזה מוכח שעושה כל שדהו פאה, ועיין בקר"א שעמד בזה, וצריך ביאור.⁴⁴

⁴² הן אמת דיש לומר דפאה לא חשיב כחמירי גבי קידושין דמה שהיא חלה בדיבור הוא משום דאינו אלא הפרשה בעלמא שדין השדה להיות פיאתה לעניים אינו מכח מעשה האדם והלקט לקט הוא מאליו והאדם בפאה רק קורא שם אבל אין זה ישוב ע"ד הר"ן דסו"ס פירכא מנדרים לכיא דסו"ס לא מצינו בפאה שצריך מעשה ודוק

והנה התוס' לעיל כתבו דליכא למילף דין ידות במה מצינו כלל וצ"ת טעמם ומ"מ יש לומר דכל שהדיבור פועל חלות מודה הר"ן לדבריהם ולא בא ללמוד אלא בקידושין שענין הדיבור הוא לפרש הדברים אבל בכל הנהו שחיילי בדיבור לא ילפינן בממ"צ אף להר"ן ודוק ואמנם הר"ן לעיל הקשה דנילף ידות בנזירות בממ"צ ויש לחלק דהתם ילפינן גדר נדר נזירות מנדר איסור, עוד שמענו לומר בזה דגבי פאה איכא נ"מ דאי אפשר למילף בממ"צ משום דאין עונשין בה מן הדין ואיכא מלקות במלקט פאה אך זה אינו בדברי הר"ן שכתב להדיא דלהלכה לקולא ויכול ליטול הפאה לעצמו ואמאי נימא דאיסור עכ"פ איכא מן הדין.

⁴³ גם ממה שעלה על דעת הר"ן לפרש דמייירי כשאין בה שיעור מוכח דלא כהתוס' דלא מסתברא לומר דמייירי שיש לו רק שתי ערוגות והשניה גדולה יותר מפי ששים [שהוא שיעור פאה] מהראשונה.

⁴⁴ ואפשר לומר בזה דכשציוותה תורה להפריש פאה הכוונה היא על הפאה האמיתית היינו לשייר מקצת בשדהו ליתנו לעניים אך כשנותן הכל ודאי אין זה פאת השדה כלל וכשנותן מקצת נתנה תורה בידו הרשות לקבוע השיעור מהי פאה זו ואחר שקבעה האדם והפרישה הרי זו פאת שדך שמצווה עליו, ובזה יתבאר דברי הגרי"ז שכתב [בהקדמה לספר תורת זרעים] דמי שלא הפריש פאה עובר על הלאו דלא תעזוב כשמכלה הכל לגמרי אבל מי שהפריש פאה עובר מיד כשנטל גרגר אחד מהפאה והיינו דאחר קריאת השם זו הפאה שעליה נצטווה ודוק.

ולפי זה אין טעם כלל בהפרשת פאה אחר פאה שכבר קרא שם ובירר פאת שדהו אלא דחדשה תורה שאדם יש לו כח ליתן דין הפאה אף על מה שאינו פאת השדה האמיתית ומזה מוכיח הגמ' שאדם עושה כל שדהו פאה כי כל הטעם שאי אפשר לעשות כן הוא משום שאי אפשר שכל השדה היא פאה אבל אם למדנו שאדם מוסיף על הפאה ועושה פאה אחר פאה והיינו דאף מה שהוא לפאת השדה באמת שייך שיחול עליו דין פאה אם כן אף כל השדה יעשנה פאה, ובהאמת שדין זה חידוש הוא דמהיכי תיתי שיכול לעשות כן ועל זה מביאה בגמ' פסוק דפאת שדך דמיניה דרשינן שיש לו כח להפריש עוד על הפאה. ונראה לפי"ז דבר נחמד דבמפריש פאה אחר פאה יתכן שלא יעבור בלאו דלא תכלה על פאה השני הדסו"ס היא אינה הפאה האמיתית אלא דין פאה

ועיין במל"מ [בפ"א הט"ו ממתנות עניים ד"ה ועדיין] **שנסתפק** אם אפשר לאדם להפריש פאה אחר פאה והוכיח מדברי הר"ן דמהני שהרי כתב הר"ן דבפאה קמייתא שהפריש יש שיעור פאה ומ"מ חוזר ומפריש, ודחה המל"מ דמדברי הר"ן דידן ליכא ראיא דאיכא למימר דמיירי תוכ"ד וכתב דבהכרח צריך לומר דהוי תוכ"ד כי מה דמהני אמירת והדין הוא מדין התפסה והוי כשמע בחברו שנדר בנזירות ואמר ואני דמהני רק תוכ"ד וה"נ מהני תוכ"ד. **וכל דבריו צריכים ביאור: חדא** דאף אם הוי תוכ"ד אבל הכרח צריך לומר שיש כאן שתי עשיות של פאה זו אחר זו שאם הכל עשיה אחת אין דרך להוכיח מכאן שעושה אדם כל שדהו פאה. וצ"ל שפירש המל"מ אף בדברי הר"ן על דרכם של התוס', אך זה מוקשה מאוד וכדלעיל. **עוד יש לעיין בדבריו** מהיכי תיתי דין התפסה בפאה שאינה נדר אלא הפרשה בעלמא וליכא בה כל יחל וכל תורת נדרים והתפסה בפאה מנא לן. **גם אינו מובן** מדוע תליא בהתפסה הא דבעינן תוכ"ד הרי הטעם הוא משום דבלא"ה תיבת 'ואני' אינה מתפרשת כהמשך לנזירות של הראשון וה"נ הכא תיבת 'והדין' אינה המשך לפאה הראשונה אם אינה תוכ"ד, ובאמת הריטב"א בריש פ"ב כתב דההיא דנזיר אינה משום התפסה ולכן בעינן בה תוכ"ד וזה להיפך מדברי המל"מ וכן בסוגיין בבעיא דיד לצדקה כתב הריטב"א דמיירי תוכ"ד עיי"ש.

יעויין בתוס' וברא"ש שהביאו בשם הירושלמי דחיוב פאה חל רק אחר שקצר חטה אחת ולפי זה נתקשו היאך עושה כל שדהו פאה הרי קודם שקצר אין לו חיוב ואחר שקצר חטה ראשונה כבר אינה פאה, **ותירצו התוס'** דכוונת הגמ' דעושה כל שדהו פאה חוץ מחטה ראשונה זו,⁴⁵ **ואולם צריך ביאור לדרכם** דאם כן מהו החידוש שעושה אדם כל שדהו פאה הרי סו"ס יש שיריים לפאה בחטה ראשונה, **ואפשר לומר בזה בשתי דרכים: (א) יעויין ברמב"ם** [בפ"ב מפאה הי"ב] שלא הביא דין דעושה כל שדהו פאה אבל כתב שאם הפריש רוב השדה לעניים פטור מהמעשר ומשמע מדבריו דדוקא רוב השדה אפשר לו לעשות פאה ולא כולו וזה מתאים עם דברי הירושלמי והתוס'. **ויש לפרש** דהחידוש הוא דלא תימא דפשטיה דקרא משמע שיניח קצה השדה והינו מיעוטה קמ"ל דעושה אדם כל שדהו פאה חוץ מחטה ראשונה היינו שאפשר לעשות אפילו רובה. (ב) **יעויין היטב בירושלמי ריש פאה ובביאור הגר"א שם** ועולה מדברי הירושלמי והגר"א דחטה ראשונה אינה חייבת בפאה כלל ודין אחד מששים הוא משאר החטים חוץ מחטה זו, **ומבואר מכ"ד הירושלמי והגר"א שם** שחטה זו אינה חייבת כלל בפאה וכיון שהיא המחייבת בפאה הרי היא מחוץ לחיוב לגמרי. וכיון שכן מבואר בפשיטות דמהשדה המחוייבת היינו אחר הקצירה ס"ד דבעינן שיירים נכרים כבתרומה וקמ"ל דעושה את כולה פאה

יש לה ולפי זה במפריש כל שדהו פאה יעבור בגריר אחרון כאילו לא הפריש לפי שלא נתבררה הפאה האמיתית בהפרשה זו ודוק היטב.

ואמנם צ"ע בעיקר דברי הר"ן שהרי רק אחר שקצר חטה אחת הוי חיובו כדמבואר בירושלמי שהובא בראשונים כאן ואם כן עדיין יכול לעשות כל שדהו פאה שמברר לעצמו מה שקצר ודוחק לומר דמה שקצר אינו בכלל שדהו שהרי כל חיובו הוא מחמת חטה זו שקצר וכך הוא פשטא דקרא דלא תכלה היינו שתקצור לעצמך מעט ותשאיר השאר לעני. ואפשר ומסתברא שהר"ן סובר דלהבבלי ליכא להאי דינא והנידון הוא כשהפריש כל שדהו קודם שקצר. ואף הרמב"ם נראה מדבריו שלא כהירושלמי עיי"ש בפ"ב ה"ד מפאה ובספר המפתח שם.

⁴⁵ ואינו מובן מדוע לא תירצו התוס' שאה"נ ואחר שקצר חטה אחת עושה כל השדה פאה לרבות חטה זו, ואמנם בירושלמי עצמו בריש פאה מפורש כדבריהם שעושה כל השדה חוץ מחטה ראשונה שאותה א"א לו לעשותה לפאה וראה להלן בפנים בהסבר הדברים, ומיהו התוס' לא הביאו כלל את הירושלמי בריש פאה ששם הדברים מפורשים אלא הוכיחו מדבריו בפ"ג וצ"ע.

ובדברי הר"ן לא נתפרש כלום בכ"ז ובודאי סתימת דבריו משמע דלא ס"ל דהירושלמי כלל, וי"ל דהבבלי דמבואר בסוגיין שעושה אדם כל שדהו פאה חולק על הירושלמי אך אפשר לקיים להדרך השניה שנתבארה לעיל אף לדעת הר"ן דלא פליגי ומיירי הכא חוץ מחטה ראשונה.

יש לעיין בפאה אי בעינן בה דבור ועיין בתוס' בב"ק בדף כח ע"א ד"ה אי הכי וכו' שמשמע מדבריהם דסגי בניחותא ולפי זה קשה מדוע בעינן בה לדין ידות וכעין שהקשה הטו"א לדעת הרא"ש בדף ב וברמב"ם שם [פ"ב הי"ד ממתנו"ע] משמע שמפריש הפאה בפיו ואכמ"ל.

יד לצדקה יש לעיין בבעיא זו דצדקה הרי היא נדר ואם כן כמו דפשיטא לן דקרבות אית בהו יד משום דבכלל נדרים הם הוא הדין צדקה נמי ומאי קא מיבעיא לן. ונחלקו ראשונים בנדרי צדקה דדעת הריטב"א להלן דף ח דכל נדר שהוא לדבר מצוה הוי נדר גמור אף בלא חפצא ואין דין חפצא אלא בנדרי איסור שהם נדרי רשות, וכן דעת הרמב"ם בסה"מ דבנדר מצוה וצדקה איכא בל יחל, אבל דעת הר"ן והרא"ש שם דצדקה ילפינן לה מקרא דבפיך והיינו דקבלתו לדבר מצוה מחייבתו אבל אינו נדר גמור ואפשר לומר לדבריהם דבצדקה ליכא בל יחל וכ"מ מדברי הרשב"א בב"ק דף לו נ"ל"ע מאי שנא מנדרי קרבן שאף אינם חפצא וצ"ל דגזיה"כ הוא או כהרמב"ן בפרשת מטות שביאר דהוי נדרי חפצא אכן טעמי הרמב"ן שם שייכים גם בצדקה ודבריו שם צ"ב ואכמ"ל

ולפי זה יש לומר דלדעת הר"ן ודעימיה הסוברים שאינו נדר גמור אלא קבלה בעלמא דילפינן לה מקרא ובעינן למילף דין ידות בה אך לדעת הריטב"א ודעימיה צ"ב. ויעיין בריטב"א להלן גבי אשכים ואשנה וכו' שכתב בתחילת דבריו דמהני כנדר גמור אע"פ שאינו חפצא משום שהוא כנדרי הקדש ולהלן שם הוסיף וביאר דמ"מ אינו נדר ממש אלא יד נדר שלא אמר הרי עלי ומהני משום יוהנכון דמילתא כפשטה ונדר ממש הוא ולא נדרי איסור אלא נדרי הקדש שמקבל עליו מצוה לעשות וכו' ונדר גדול דאמרינן לאו דוקא נדר גמור דהא לא אמר הרי עלי לשנות אלא יד נדר שיש יד להקדשות ולקרבות ולמצוות וכו' ושמעינן מדרב גידל דיש יד לצדקה דלא גרעא משאר מצוות והיינו דכתב רבינו ז"ל וסוגיין דיש יד לצדקה עכ"ל הרי מפורש בדבריו בחדא מחתא דצדקה וכן שאר מצוות חיילי במחשבה כהקדש ומ"מ מספקא לן בסוגיין אם יש להם יד, וצ"ע.

נחלקו הראשונים בצדקה אם בעינן בה דיבור שהרא"ש בתשובה [כלל יג סי' א] כתב דלא מהני מחשבה אלא בקדשים ממש אבל לא בצדקה אבל בחידושיו לתענית הביא הרא"ש [פ"א סי' יג] בשם הר"י בעל התוס' דמהני מחשבה בצדקה כמו בקדשים ולהסוברים דא"צ דיבור קשה מה הצד שלא יועיל ידות תיפול"ל מדין מחשבה וזו קושית הטורי אבן והאבני נזר לעיל בדף ב ע"ד הרא"ש ועיין במהר"י קורקוס בפ"ד ממעשה הקרבנות שהקשה כן גבי כינויי קרבן דכינויי קרבן כקרבן ומדוע צריכים לכינוי תיפול"ל מדין מחשבה ותיירץ בג' אופנים וכמו שיתבאר להלן.

ועלה בדינו שבעה תירוצים לקושית האחרונים: (א) תירוצן הטו"א וכ"כ המהר"י קורקוס דכיון שהוציא הדיבור בפיו נתכוין להחיל הנדר בדיבור ולא במחשבה ולכן אינו חל מחמת מחשבתו. נ"ל"ע בזה בסברא דאטו הנודר צריך להתכוין במה יחיל את החלות ובפשוטו הוא גומר בדעתו לקבל עליו את הדבר ונדר הוא, ובתוס' בעבודה זרה דף לד משמע דגם מי שאינו יודע כלל מפרשת נדרים וגמר בלבו לדבר מצוה הוי נדר כיון דגמר בלבו וכ"ש שאינו צריך להתכוין להחיל באיזה אופן מסויים וצ"ע

(ב) עוד תירוצן המהריק"ז דכשאומר דיבור לא טוב גרע משתיקה ומחשבה, ומתפרש כוונתו עפ"י הגרש"ר שהובאו לעיל בסוגיא דיד לקידושין שכאשר יש דברים אין הולכים אחר מחשבת האדם כלל אלא דעתו נקבעת רק לפי הדברים שדיבר ואם אין הדיבור טוב לא תועיל מחשבתו כלל.

ג) **עוד תירץ המהריק"ו** דאמנא אף במחשבה חל עליו חיוב לצדקה אבל אינו עובר משום כל יחל וכל תאחר, וכוונתו בזה דאמנא נתחדש בקרא דקדשים חיילו במחשבה אבל גבי חיובי נדרים אף בקדשים אינם אלא בפה, **וכן מצאנו יסוד זה מבואר בריטב"א בשבועות** [דף כו ע"ב] שכתב שם ונראים [ה]דברים גבי צדקה לא מחייב בכל תאחר עד שיוציא בפיו כדכתיב בהדיא (דברים כ"ג) מוצא שפתיך תשמור ועשית וכו' **עכ"ל** ואפשר שכוונת הריטב"א גם לגבי כל יחל דגם שם כתיב דברו. [ומש"כ הריטב"א דנראים הדברים גבי צדקה לכאורה ה"ה לקדשים אלא נקט נ"מ דאיתא בזה"ז]

ד) **וכעין דברי המהריק"ו** יש לדון עוד **עפ"י ד הזכר יצחק** [סי' נא אות ג] ועוד אחרונים שכתבו דבמחשבה בעלמא לית בה דין אמירתו לגבו כמסירתו להדיט ולא חייל עליה אלא חיוב גברא בלבד. ועיי"ש בזכר יצחק שדייק כן מלשון הרמב"ם [בפ"י ד ממעה"ק הי"ב] שכתב שם שאם גמר בלבו שזו עולה וכו' חייב להביאה ומשמע דלא חלה עליה קדושת עולה אלא רק חיוב אקרקפתא דגברא. **ולפי זה נ"מ בדין ידות** דמצד המחשב ליכא בה דין צדקה על החפצא אלא חיוב בעלמא.

ה) **וכע"ז** יש לומר עפ"מ"כ בשו"ת ושב הכהן [סי' יח] והדב"א [ח"ב סי' יד אות טו] דאף דבהקדש קיי"ל דאינו יכול לחזור תוכ"ד כ"ז הוא באמירה אבל המחשבה למדו מלשון הרמב"ם שיכול לחזור בו ולפי זה יש נ"מ נוספת בדין ידות לגבי חזרה בתוכ"ד.

ו) **בשיטמ"ק בסוגיין** כתב דשמא בגמר בלבו לא מהני אלא כאשר גמר בלבו לגמרי שלא יתחרט עוד אבל באופן שלא היה כן אז חל רק בדיבור.

ז) **עוד יש לדון ולומר** דאף כשלא גמר בלבו כלל מהני אם אמר בפיו דדברים שבלב אינם דברים ואי יד מקרי דיבור הרי אמר בפיו שרוצה הנדר. **אך יתכן שתירץ זה תלוי במחלוקת ראשונים, דיעויין בריטב"א** בתחילת המסכת שכתב דיד מוכיח מהני היכא שנתכוין לאיסור או שאמר סתם אבל אם אמר שלא נתכוין לא נאסר דומיא דחרמו של ים ונראה כוונתו דכה"ג לא חשיב דיבור כיון שהיד לא היתה באמת יד לנדר שהרי נתכוין לדבר אחר אמנא משמע מדבריו דבנתכוין סתם נמי אסור וכה"ג נ"מ בדין ידות.⁴⁶ **ואולם משמעות דברי הרשב"א** [בקידושין דף נ] דיד חלה רק כשחשב בלבו ומצטרף מחשבת לבו עם תחילת דבורו לחלות הנדר ושמא כתב כן רק גבי נזיר עובר לפניו ולא לגבי שאר ידות וצ"ע. וכ"מ ברא"ש הנ"ל בריש פרקין דהנדר חל על ידי תחילת דבורו בצירוף עם מה שגמר בלבו⁴⁷ ולפי"ז אין מקום לתירוצו זה, דבנתכוין סתם לא יחול הנדר.

ואחר כל התירוצים עדיין יל"ע בדברי הרא"ש שהקשה מדוע בעינן לדין יד ותירץ משום דאמר שמואל גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו, ולא כתב הרא"ש לכל התירוצים דלעיל, ולדרכו יקשה בצדקה וקרבתנות מדוע בעינן לדין יד, **והדרך היחידה המרווחת** לפי הרא"ש היא התי' הג' והד' שכתבנו דאף בצדקה לא הוי מחשבה כנדר גמור.

⁴⁶ מש"כ הריטב"א דבסתם אסור אפשר דכוונתו דלא פירש ומ"מ מדנקט דבנתכוין לחרמו של ים שרי מהטעם שנתבאר בפנים משמע דבסתמא אסור ודוק.

⁴⁷ עיי"ש"ה, ואף שכתב הרא"ש דמחשבינן ליה כאילו גמר דבריו כוונתו רק משום דמהדברים ניכרת דעתו לכן חשיבנן כאילו אמר כל דעתו וסו"ס מהני הדעת שמפורשת על ידי מקצת הדיבור ודוק. וחש"כ הרא"ש דהוי דומיא דיד הכלי שהאוחז את היד הכלי עולה עמו אף כאן מה שגילה במקצת את מחשבתו ומוזה ניכר כל מחשבתו מהני להחשיב את מחשבתו במעלת דיבור. ונראה שהרא"ש שהקשה מדוע בעינן לדין יד בדוקא קושייתו היא המשך למה שביאר שהיד מהני מכח שדעתו לידור וממילא קשה דתפוק ליה מחמת המחשבה, שאם היה מועיל היד מחמת עצמו לא קשה כלל דבעינן לחידושא דיד היכא דנתכוין למשמעות הדיבור וכמש"כ בפנים.

ספק ממון עניים בר"ן ד"ה ולענין הלכה וכו' כתב הרשב"א וכו' דכל תיקו דאיסורא לחומרא יל"ע לדעת הרשב"א שכתב דהוי ספק איסורא ואיזה איסור יש כאן, וכתבו אחרונים [מחנ"א בסי' ב מצדקה ועוד רבים] דאיכא כאן איסור בל יחל ומשום דאמירתו שמנה זו לצדקה הוי נדר, ויל"ע בפאה שאף בה פסק הרשב"א דספק איסורא לחומרא מהו איסורו ויש שכתבו דאף בזה איכא בל יחל [באבנ"ז ביו"ד סי' שטו וכ"כ הקה"י כאן, וכך לכאורה מוכח לכל הני מרבואתא שכתבו ליישב שיטת הרשב"א דרך באיסורי נדר סובר להחמיר -ראה להלן- ואולם צ"ע טובא בזה בסברא דודאי המפריש פאה אין דעתו ליותר ממה שחייבתו תורה והיינו קריאת שם בעלמא וכמו דבתרומה ליכא בל יחל מאי שנא פאה וראה בקה"י מש"כ בזה וצ"ע] ועוד יש לומר דעובר משום לא תכלה פאת שדך כשמעכבה אצלו, וכן בלקט שדן הר"ן להלן לדעת הרשב"א אמאי לא הוי ספק איסורא לכאורה היינו איסורא דלקט קצירך לא תלקט.

שם בר"ן ותמיהני עליהם וכו' ואיצטריך לשנויי וכו' יעויין היטב בסוגיא שם, ויל"ע בדברי הר"ן שהקשה על הרשב"א אמאי בעינן לטעמא דחזקת חיוב תיפול"ל משום ספק איסור וכו' והנה בגמ' שם איתא דפרה בחזקת פטורא איכא וקמה בחזקת חיובא. ומבואר מדברי הר"ן שתפס לעיקר הא דקמה בחזקת חיוב ולפי זה לכאורה הא דפרה בחזקת פטור הוא לאו בדוקא. ויעויין בטורי אבן [ר"ה דף יד ע"א ד"ה ונהג] שהשיג על הר"ן וכתב דיש לפרש דעיקר התי' דפרה בחזקת פטור קיימא והקשה על פירוש הר"ן דכיון דהספק הוא בגרגר זה אם לקט הוא או לא לא שייך בזה חזקת חיוב כלל ועל כרחין דחזקת חיוב לאו דוקא.

ואפשר שסובר הר"ן דבהכרח עיקר התי' דקמה בחזקת חיוב משום דמוכח כן מגוף הסוגיא דלהלן גבי חלה מפורש בגמ' שם דבספק איסור צריך הגר להחמיר, ואם איתא דיש כאן חזקת פטור מדוע צריך להחמיר בספק איסור.

ואפשר לומר בפשיטות טפי שעיקר קושית הר"ן היא משום דנקט דגם להרשב"א ספק מתנות כהונה לקולא [כדמבואר מהמשך דבריו וראה להלן בזה] ולכן הקשה מדוע הוצרכה הגמ' לחלק בחזקות תיפול"ל דהכא איסורא והתם במתני' דפרה ממונא, והקושיא השניה שהקשה הר"ן להלן מהמשך הגמ' באה לחזק הראשונה שהרי אנו רואים שהגמ' עצמה מתרצת כן ודוק. ואם כן גם אם נפרש שעיקר כוונת הגמ' לפטור משום חזקת פטור ולבאר דבקמה ליכא חזקת פטור מ"מ קשה שה"ל להגמ' לחלק בעיקר הדבר דהכא ממונא והתם איסורא. וע"ע בשו"ת הר"ן [סי' א ד"ה ולפיכך] ששם הוכיח מהסוגיא בחולין ונראה שעיקר הראיה מהמשך הגמ' דספק ממונא לקולא ומוזה למד דגם ספק ממון עניים ספק ממון. וע"ע בשו"ת הר"ן [סי' פד ד"ה שמא תשיב וכו']

אכן הא מיהת ברור דלהר"ן עיקר תי' הגמ' הוא דבקמה איכא חזקת חיוב שאל"כ הוי ספק ממונא לקולא. וזה קשה מכמה אנפי: חדא קושית הטו"א המובאת לעיל אמאי יש כאן חזקת חיוב הרי הנידון הוא על כל גרגר וגרגר אם הוא לקט או לא ולא חל מעולם חיוב על הקמה להפריש ממנה מה שאינו לקט ומה שייך בזה חזקה כלל. ועוד תמוה שהרי עיקר קושית הגמ' היה מכח קרא דהצדיקו צדק משלך וכו', ואם עיקר תירוץ הגמ' הוא דבקמה איכא חזקת חיוב עדיין קשה דאף בלא חזקת חיוב יתחייב מהאי קרא. ועוד דלמסקנא דמשום חזקת חיוב חייב מדוע בעינן כלל להאי קרא.

ועיין בחי' הגרש"ש שביאר בדברי הגמ' דקמה בחזקת חיוב וכן ביארו גם האמרי ברוך [בהגהות על הטו"א בר"ה דף יד] והקוב"ש שם בחולין דאין הכוונה דיש חזקה ממש אלא דכד דרשינן לקרא דצדק משלך ותן לו דרשינן היכא דאיכא ודאי חיוב על הגברא ליתן הלקט ורק דאיכא ספק בשיעורו כמה הוא חייב ואם אף אלו בכלל חיובו בזה אמרינן צדק משלך ותן לו אבל אם יש ספק אם נכנס כלל

לעיקר חיובו כגון בגר בזה לא שייך כלל צדק משלך שהספק אם נתחייב כלל לצדק בפרה זו. ולפי ביאור זה מיושבות כל הקושיות הנ"ל ודוק.

מבואר מכ"ד הר"ן בקושיותו שהיה פשוט אצלו דגם להרשב"א ספק מתנות כהונה ודאי לקולא הוא והוי ספק ממונא, וכדאיתא להדיא בגמ' ספק ממונא לקולא. **וכן מבואר בהרבה מקומות בש"ס** דמשנה שלימה שנינו דכל ספק בכור בין אדם בין בהמה טהורה או טמאה המוציא מחברו עליו הראיה וכן עוד הרבה במס' בכורות וכן איתא להדיא גם ביומא דף ח גבי דמאי שאינו חייב ליתנם משום דהמע"ה. **ויל"ע** מאי שנא ספק מתנות כהונה ממתנות עניים והרי אף במתנות כהונה איכא עליו מצות עשה ליתנם לכהן. **ובספר וזאת ליהודה הובא בשם הגר"ח** דחלוק דין מתנו"כ ממתנו"ע דבכהונה יסוד הדין הוא שזכתה תורה הממון לכהן וממילא חל חובת נתינה לכהן לקיים דינו אבל במתנות עניים הוא להיפך דעיקר הדין הוא חיוב נתינה וממילא זכו בה עניים ולכן ספק דין נתינה במתנו"כ הוי ספק ממון לכו"ע דעד כמה שנפסק הדין שאינו ממון כהן ודאי ליכא דין נתינה אבל במתנו"ע איכא לספוקי בה.⁴⁸

ואולם יעויין בתוס' בב"ב [דף פא ע"ב ד"ה אלא] שמדבריהם שם בתי' השני מבואר דנקטו דאף ספק מתנות כהנים לחומרא משום מצות נתינה ורק בדמאי הקילו משום דהוי ספיקא דרבנן, **הרי מבוארת שיטתם** דבספק מתנות כהונה אזלינן לחומרא. **ויעויין בשעה"מ** [פ"ט ממעשר] שתמה על דבריהם מכמה גמרות גבי ספק בכור דאזלינן לקולא וכנ"ל וכן הקשה הרש"ש שם בב"ב, **וע"ע בשער"י** [שער ה פ"ז ד"ה והנה מצאנו] מש"כ בזה

ביושב שיטת הרשב"א והנה להרשב"א באמת קשה טובא קושית הר"ן מאי שנא לקט מפאה ועוד **הקשה הש"ך בסתירת דברי הרשב"א** שהרשב"א בתשובה ח"א סי' תרטו כתב דבשכ"מ שהקדיש לעניים ואח"כ קם דהוי ספיקא דדינא אזינן בהאי ספיקא לקולא. **והרבה אחרונים כתבו ליישב דעת הרשב"א** ה"ה המהרי"א בחו"מ ח"ב סי' קכד המחנ"א בסי' ב מצדקה ועוד אחרונים דדוקא בצדקה אמר הרשב"א דהוי ספק איסור לחומרא ומשום דצדקה הוי נדר לגבוה וספק נדר ודאי דלחומרא הוא ואינו נוגע כלל להספק ממון; **ונאמר תירוץ זה בכמה סגנונות בדברי רבותינו:**

המהרי"ט [חו"מ ח"ב סי' קכד] כתב דלהרשב"א מיירי באופן שנדר צדקה ואילו להר"ן מיירי באופן דנדבה ובנדבה ליכא כלל דיני נדר והוי הפרשה בעלמא וכמו פאה ולכן להרשב"א הוי ספק איסורא ולהר"ן הוי ספק ממונא. וביאר דיסוד פלוגתייהו הוא האם שייך כלל הרי זו בצדקה דלהר"ן איכא דין אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט בצדקה ולכן איכא לאוקמה בהרי זו אבל הרשב"א סובר דליכא דין אמירתו לגבוה ובאומר הרי זו לא אמר כלום ולכן בהכרח מיירי באופן דאתן דהוי נדר.

והוסיף המהרי"ט דהר"ן לשיטתו דמדברי הר"ן בתשובותיו סי' א מבואר להדיא דצדקה שייך בין בהרי עלי ובין בהרי זו ואיכא בה דין אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט נודבריו תמוהים מאוד שהרי הרשב"א פסק דאף בפאה ספיקא לחומרא והמהרי"ט כתב להדיא דבפאה ליכא כלל אופן דנדר והי הרי זו

⁴⁸ אך יש לעיין בדבר דמהיכי תיתי שכל מתנות כהונה שרשם בדין הממון וכל מתנות עניים כגון לקט פאה ומעשר עני [שהר"ן השווה כולן] שרשם במצוה, ויש לפרש דמתנות כהונה הם תמורת עבודת הכהנים כמו שלמדו ראשונים מקרא דחלף עבודתכם [עיי' קצה"ח סי' רמג סק"ד ובריטב"א ומאירי קידושין ו ע"ב וברמב"ן עה"ת ויקרא ז ט ובדרכי משה או"ח סי' נג בשם האו"ז ועוד רבים] ולכן שרשם חיובם הוא מחמת שזיכתה תורה ממון לכהנים תמורת העבודה וכיון שזכו בממון חייב ליתנו להם, אבל מתנות עניים אין סיבה בדין לתת להם אלא ציוותה תורה על האדם ליתן משלו לעניים.

לכו"ע, גם מש"כ המהרי"ט דנדבה שאינה נדר ליכא בה כל יחל וספיקא לחומרא צ"ע דאפילו בהקדש בדק הבית איתא בגמ' בנדה דאיכא ביה כל יחל, גם לא נתברר כה"צ מהו שכתב דלהרשב"א מיירי באופן נדר הרי בגמ' מפורש כגון דאמר הדין וצ"ל דמיירי כשאמר הדין אתן לצדקה]

המחנ"א בהלכות צדקה סי' ב כתב דנחלקו הר"ן והרשב"א אם איכא דין אמירתו לגבוה בעניים דהר"ן סובר דכבר זכו בו עניים והוי ספק ממון [ואין נראה כוונתו כמהרי"ט אלא דודאי הוי נדר אבל כבר נתקיים הנדר במה שזכו בו עניים] והרשב"א סובר דליכא בצדקה דין אמירתו לגבוה וממילא הוי נדר וספיקו לחומרא. **וכע"ז כתב בשערי יושר** שער ה.

אבל קשה ע"ד המהרי"ט והמחנ"א מדברי הרשב"א לקמן בסוגיא דבר פדא שכתב להדיא דאיכא דין אמירתו לגבוה בצדקה וסובר בזה כהר"ן וממילא אי אפשר לפרש דטעמו משום דליכא אמירתו. אכן י"ל ע"ד האחרונים דאף אי איכא דין אמירתו לגבוה מ"מ הוי נדר ומחויב לקיים נדרו ואין חיובו תולדה מדין הממון אלא חיוב לנהוג כמו שנדר **וכן נקטו אחרונים** דאף אם זכו בה עניים מ"מ מחויב מכח נדרו ליתן המעות לעניים [תומים בקיצור ת"כ סי' קצו ונתיבות בכללי תפיסה כלל ב אות ב]

וכן האבנ"ז ביו"ד סי' שטו כתב ליישב דברי הרשב"א דהכא איכא ספק נדר ול"ד ללקט ששם יסוד הספק הוא מכח הספק ממון ולא כתב לבאר במה חולק ע"ז הר"ן. **וכן בקוה"ס** סוף כלל א דהרשב"א מחלק בין ספק נדר לשאר ספיקי ממון עניים והר"ן אינו מחלק בכך עיי"ש.

אך לכל הדרכים האלו קשה שהרי הרשב"א כתב כן להדיא אף בפאה ופאה אינו נדר כדי שנאמר בו ספק איסורא לחומרא **ובאמת האבנ"ז** שם וכן בקה"י על אתר נקטו דבפאה איכא כל יחל אם נוטלה לעצמו, וזה חידוש גדול דבסברא לא שנא הפרשת פאה מהפרשת תרומה שהיא הפרשה בעלמא ולכאורה אינה נדר לענין כל יחל שלא מצאנו שהאוכל תרומה לוקה משום כל יחל,⁴⁹ **והגרש"ש חילק** דדוקא בתוספת פאה יש בה דין נדר ולא בפאה עצמה, וצ"ע.

בסתירת דברי הרשב"א יעויין בתשובת הרשב"א [ח"א סי' תרנן] שדן באדם שהקדיש נכסיו לצדקה באופן שיש ספק אם חל נדרו ומת אי חייבים היורשים ליתן הממון לעניים, **וכתב הרשב"א** דפטורים לתת מתרי טעמי, חד דהקדש לעניים הוי חולין גמורים ואינו ספק הקדש ולכן המע"ה, **ועוד** דאף בספק הקדש גמור אמרינן המע"ה כדין ספק ממון. **ודין זה נפסק בשו"ע** [בסי' רנט ס"ה] בשם הרשב"א. **וכבר עמד שם הש"ך בסתירת דברי הרשב"א** לדבריו המובאים בכאן שפסק דספק ממון עניים לחומרא. **ועיין בקונטרה"ס** [כלל א אות ט] מש"כ לישב ולחלק דהתם איכא חזקת מרא קמא וכו'. **ועיין בקרב"נ כאן וכן בחת"ס** שכתבו דכ"ד הרשב"א דידן הם משום ספק חיוב נדר שחל עליו אבל התם מיירי כשמת הנדר ועל היורשים איכא רק חיוב ממון ליתן לצדקה וספק ממוןא לקולא.

יש יד להפקר וכו' היינו צדקה דברי הגמ' סתומים מאוד דמה ענין הפקר לצדקה, וביותר דהרי צדקה יש לה יד משום דאיתקש לקרבנות בקרא דכל תאחר והפקר ודאי לא איתקש לקרבן בשום מקום ומ"ש לדמות ולפרוך דהפקר היינו צדקה, **ועיין בתוס'** שביארו קושית הגמ' משום דסתם מפקיר הוא כדי שיזכו בה עניים,⁵⁰ **ובפשוטו כוונתם** דכיון שכן יש מצוה בהפקר והוי נדר מצוה כעין צדקה.

⁴⁹ ואמנם בקרית ספר פ"ד מתרומות נקט דגם בתרומה יש כל יחל, וצ"ע.

⁵⁰ ומקור דבריהם מהגמ' בב"ב דף קמח סו"א בספק הגמ' בשכיב מרע שהקדיש הפקיר וחילק נכסיו לעניים אם חוזר והצד בהפקר שאינו חוזר הוא משום דכיון דהוי גם לעניים גמר ומקני בכל גווי עיי"ש.

ופשוטו של מקרא גבי שמטה תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך וגו' היינו שיש מעלה בהפקר השמיטה כדי שיאכלו האביונים, ובאתון דאורייתא כלל יז ציין למדרש שה"ש על הפסוק הנך יפה וגו' הנך יפה בשדה

ויעויין באתון דאורייתא [כלל יז] שתמה בדבריהם דסו"ס כיון שיודע שאפשר שיזכו עשירים מאי מצוה יש בדבר, וכתב דצ"ל דמירי בקיימי עניים לפניו שודאי יזכו בה. אכן אפשר דכיון שהפקר הרגילות הוא שהעניים זוכים בו ולכן סתם מפקיר הוא לעניים יש בזה מעלת מצות צדקה.

אלא שבעיקר הדברים צ"ב דאם כן להצד דיש יד להפקר היינו דהפקר הוי נדר גמור לכל דבר ועובר עליו בבל יחל ובל תאחר כנדרי צדקה [להסוברים דבצדקה יש ב"י וב"ת] וזה פלא וחידוש לומר כן [וראה להלן בשיטת הרמב"ם ושאר הראשונים בסוגיין סתמו ולא פירשו ספק הגמ' כלל, וצ"ע].⁵¹

ויעויין ברמב"ם [בפ"ב מנדרים הי"ד] שכתב וז"ל ההפקר אף על פי שאינו נדר הרי הוא כמו נדר שאסור לו לחזור בו, ומה הוא ההפקר הוא שייאמר אדם נכסים אלו הפקר לכל, בין במטלטלין בין בקרקעות. וכיצד דין ההפקר כל הקודם וזכה בו קנהו לעצמו ונעשה שלו, ואפילו זה שהפקיר דינו בו כדין כל אדם אם קדם וזכה בו קנהו. **עכ"ל. ויעויין בקצה"ח** [סי' רעג סק"א] שתמה מאין למד הרמב"ם חידוש זה שהפקר מתורת נדר הוא, **והביא מדברי הבית יוסף** [באו"ח סי' תלד] שכתב דמקו"ד הרמב"ם הוא מסוגיא דידן, **ותמה הקצות** דהרי מספקא לן בגמ' אם יש יד להפקר וקיי"ל תיקו דממונא לקולא ואם כן ודאי דלהצד שאין יד להפקר אינו מתורת נדר והדרא קשיא לדוכתא דאדרבה מגמ' דידן מוכח דאינו נדר. **ויש להעיר בדבריו בתרתי** חדא שהרמב"ם כתב להדיא דהפקר אינו נדר אלא הוא כנדר לענין חזרה ומש"כ דאינו נדר מתאים גם להצד דאין יד להפקר לפי שסו"ס אינו נדר, גם לא מסתברא לומר דספק הגמ' אם הפקר מטעם נדר או הוי הפקעת ממון גרידא ולכן יש מסוגיין מקור דלשני צדדי הספק מיהו מפרשת נדרים הוא ועיין.

ויעויין בביאור הגר"א [בסק"ב ובסק"ג] שעל מש"כ הרמב"ם והשו"ע שהפקר 'אינו נדר' כתב דמקורו הוא מקושית הגמ' דידן דהפקר לאו היינו צדקה לפי דחזי לעניים ולעשירים, ועמש"כ הרמב"ם דאסור לחזור בו כתב הגר"א דצ"ל אינו יכול לחזור בו, וציין מקורו מסוגיא דידן דאיתא בגמ' 'היינו צדקה' וכן מדאפריך רבי יוחנן בדף מג ע"ב, ומה שציין לדף מג כוונתו מבוארת דרבי יוחנן התם ס"ל אליבא דרבי יוסי דאין ההפקר חל עד דאתי לרשות זוכה ויכול לחזור בו מן התורה והגמ' שם דוחה את דבריו ומוכיחה שאינו יכול לחזור בו, אבל ראיתו מסוגיין תמוה דהיכן מצא דאינו יכול לחזור בו, **ונראה כוונת הגר"א** דמדמדמי לה לצדקה חזינן שגם בהפקר חלה אמירתו כעין אמירה לגבוה ואינו יכול לחזור בו.⁵² **אך צ"ב** דסו"ס הגמ' דוחה את הסברא דהפקר כצדקה וכקושית הקצות, וכמו

במצות הלקט והפאה וההפקר, אלמא הפקר מצוה הוא וכתב דרוחק לפרשו על שביעית, ולכן פירש דההפקר עצמו מצוה אך נתקשה מדוע הוי מצוה שבשדה דוקא, אכן סו"ס לא מצינו מצוה מפורשת בהפקר.

⁵¹ **וע"ע באתון דאורייתא שם** שהאריך לבאר דבעצם ההפקר יש ענין מצוה במה שמנדב נכסיו לכל ועיי"ש שהוכיח כן מכמה מקורות, ואין הדבר מובן כלל איזה צד מצוה יש במה שמנדב נכסיו לעשירים ומאבד ממונו ללא כל תועלת, וכל המקורות שהביא מתפרשים בפשיטות ע"ד התוס'. ונראה דסתם הפקר הוא בדבר ששוה מעט כגון מה שנשאר בשדה אף שאינו לקט ופאה ובוה יש מצוה להפקיר כדי שיזכו בה עניים שהרגילות שעשירים אינם הולכים לקושש בשדות אחרים וזה גם כוונת המדרש המובא בהערה הקודמת.

⁵² נראה דהיה פשוט להרמב"ם דמדחייל הפקר באמירה אלמא לאו מדין הפקעת ממון הוא, והפקר ילפינן לה בירושלמי בריש פ"ו בפאה מקרא דנטשתה גבי שמיטה וכן רמזה הרמב"ם שם להלן שכתב דהפקר בעינן שיהיה גם לעשירים גם לעניים כשמיטה עיי"ש. ומהך קרא למדנו שאסור לו לחזור בו ודמיה לנדר ולהצד שיש יד להפקר הוי נדר גמור אך נראה דלא שייך בו כל יחל ובל תאחר לפי שכשאסור לו לחזור בו כבר ממילא חל כמו אמירתו לגבוה שתורת האיסור קובעת את מציאות הממון. וכיון שחל ההפקר אין מקום לאיסור כסברת האחרונים גבי צדקה דבי גזא דרחמנא איתא כן הוא כאן כי כבר הדבר מופקר ואם מ"מ יש ב"ת בצדקה לפי שצריך לתתה לעניים אבל בהפקר כל חיובו הוא להפקיר וכבר החפץ מופקר ולכן האיסור הזה אין בו נ"מ אלא

שהוכיח הגר"א עצמו ממסקנת הגמ' דהפקר אינו נדר ה"נ מוכח דאינו דומה לצדקה לענין שאינו יכול לחזור בו, וצ"ע.

בר"ן ד"ה נדינא ראה בתוס' כאן וברמב"ם בפ"א הכ"ד.

דף ז ע"ב

בגמ' השומע הזכרת השם מחברו הרמב"ם הביא דין זה בהלכות שבועות פי"ב ה"ט, אבל בהלכות ת"ת כשמנה הדברים המחייבים נידוי הזכיר רק את המזכיר ש"ש לבטלה והשמיט את השומע שאם לא נדה יהא הוא עצמו בנידוי ותמה בזה הלח"מ מדוע לא הביאו הרמב"ם במקומו, וביאר הלח"מ שהרמב"ם מפרש כפשוטו שהנידוי חל עליו מאליו וכפשוטו לשון הגמ' נודלא כהר"ן שכתב דלא יהא גרוע מהמזכיר עצמו] ובנמו"י ומאירי כאן כתבו דבאמת אינו חייב השומע ממש נידוי אלא דמשמים יענישוהו וראוי להתנדות, וגם לפי זה ניחא הרמב"ם אבל סתימת לשון הרמב"ם בהל' שבועות לא משמע כן.

ועיין בחי' רבי אריה לייב [סי' כב] ביאור נפלא בדעת הרמב"ם והוא דעיקר דין זה דצריך לנדונו אינו כשאר דברים שהעושה אותם חייב נידוי שבהם דין הנידוי הוא על עובר העבירה שענשו בנידוי אבל הכא יש דין נוסף מחמת חומר הזכרת ש"ש לבטלה שכל השומע חייב לנדונו והוא חיוב המוטל על השומע דייקא בנוסף לעונש המוטל על המזכיר ולכן אם לא נידהו ראוי לנדונו וביאר דלכן פירש הרמב"ם דין זה בהל' שבועות בדיני הזכרת השם ולא בהל' ת"ת עם שאר הלכות נידוי, ועיי"ש שביאר כמה פרטים בדברי הרמב"ם לפי"ז.

דף ח ע"א

סוגיא דשבועה לקיים את המצוה. הקדמה לסוגיין דין שבועה לדבר מצוה מתחלק לשני נידונים, האחד נשבע לקיים מצוה ודין זה אפשרי בשני אופנים או שנשבע לקיים מצות עשה [כגון דסוגיין] או באופן שנשבע לקיים מצות לא תעשה וחלוקים הם בדיניהם וכמו שיתבאר. וישנו דין נוסף דנשבע לבטל מצוה ואף הוא מתחלק לשני אופנים נשבע לבטל מצות עשה ונשבע לבטל מצות ל"ת וסוגיין עוסקת בדין נשבע לקיים אלא שבכמה דברים דימו הראשונים דין הקיום לדין הביטול.

ובנדר נמי שייך כל האופנים הנ"ל בנודר לקיים עשה או ל"ת וכן בלבטל, ולפירוש כמה ראשונים זהו דינו השני של רב גידל באומר אשכים ואשנה וכו' וכמו שיתבאר.

נשבע לקיים מצות עשה מקור הדין מבואר בסוגיא בשבועות בדף כז ע"א דאיתא התם דמתמעט מקרא דלהרע ולהיטיב דלא חלה שבועתו לדעת חכמים נודעת רבי יהודה בן בתירא שחלה שבועתו לקיים מצוה] ונחלקו ראשונים בדין זה דעת הר"ן בסוגיין שהשבועה נתמעטה מקרבן דילפינן לה מקרא דלהרע וקרא זה הוא רק גבי קרבן וכמו שהוכיח הר"ן מהסוגיא בשבועות, וכדעת הר"ן סובר הבעה"מ בשבועות בסוגיא שם בדף כז, אבל הרמב"ן שם במלחמות [בסו"ד שם] וכן הרא"ש והתוס' בסוגיין סברי דלא חלה השבועה אף למלקות

ובטעם הדין דלא חלה אף למלקות מצינו שלש דרכים, הדרך הראשונה להרמב"ן במלחמות שסובר שנתמעט גם ממלקות דלא יחל דברו כתיב וחפצי שמים אינם בכלל. ושורש מחלוקתו עם הר"ן הוא דלקמן בדף יז ע"ב מתמעט שבועה לבטל את המצוה מתרי קראי: קרא דלהרע ולהיטיב ממעטה

שמכחו אינו יכול לחזור, ואפשר דזו כוונת הגר"א שלא בא לחלוק על דין האיסור הכתוב ברמב"ם אלא לפרש דאינו יכול לחזור בו, דעל ידי שיש איסור לחזור ממילא חל ההפקר כמו דזכו עניים ע"י כח הנדר

מקרבן וקרא דלא יחל דברו אבל מיחל לחפצי שמים ממעטה ממלקות. וסובר הרמב"ן דאף בשבועה לקיים הוא כן דקרא דלהרע ממעט מקרבן ומיעוט דלא יחל ממעט ממלקות. אבל הר"ן סובר דרק קרא דלהרע קאי על ב' האופנים אבל קרא דמיחל וכו' קאי רק אחילול חפצי שמיים והיינו נשבע לבטל.

ודרך שניה בזה להרא"ש בסוגיין שכתב דממעטין לה מקרא דלהרע ולהיטיב וחולק על עיקר דברי הר"ן וסובר דמהאי קרא ממעטין לגמרי אף ממלקות וקשה לדבריו מאי שנא משבועה לבטל דאף היא מתמעטת לקמן בדף יז מהאי קרא ומ"מ מיעוטה הוא מקרבן בלחוד וכן מהסוגיא בשבועות שהביא הר"ן מבואר דמיעוטא דהאי קרא הוא מקרבן בלחוד ולא ממלקות [גם צ"ע דברי הר"ן שהוכיח משבועות ולא מהסוגיא לקמן בדף יז וי"ל]

ודרך שלישית ביאר הרע"א בזה [במכתב בסוף דרו"ח ונדפס בחי' רע"א החדשים כאן] **מדבריו התוס'** בשבועות והיא דכמו דאין איסור חל על איסור ה"ה נמי דאין שבועה בקום ועשה חלה על חיוב עשה ולכאורה כוונתו דכמו דאין אחע"א הוא הדין דאין חיוב חל על חיוב⁵³ וצ"ע בזה בסתירת דברי הרא"ש בסוגיין ראה בהערה⁵⁴.

ענין בקצה"ח בסי' עג סק"ה שכתב דאף להרמב"ן הסובר דלא חל לענין מלקות מ"מ איסורא ודאי איכא שאל"כ מה שייך בזה לזרוזי נפשיה ובאפיקי ים תמה דכיון דנתמעט מקרא לגמרי דמיחל לחפצי שמים מהיכי תיתי שיחול עליו איסור נולדעת הרע"א שכתבנו לעיל דהוא משום דאין איסור חע"א כמו"כ אין חיוב חל על חיוב ניחא דאף באחע"א איכא דין לקברו בין רשעים גמורים ואף השבועה חלה כמו"כ [והגרש"ר ביאר בזה דמהאי קרא גופא דנשבעתי ואקיימה ילפינן שחלה עליו לאיסורא ואולם בראשונים נתבאר ענין לזרוזי באופנים אחרים, ראה בתוס' ועוד ראשונים ויתבאר בע"ה להלן].

ודעת הר"ן מבוארת דמיעוטא דלהרע ולהיטיב הוא לקרבן בלבד וכמו בלבטל מצוה וכ"ה גם שיטת הבעה"מ בשבועות שם, והוכיח הר"ן כן מהסוגיא בשבועות וכבר הערנו לעיל דלכאורה מוכח כן גבי נשבע על מצוה גופא מהסוגיא לקמן בדף יז.

ואמנם יש בזה דרך נוספת ברשב"א ובתוס' רא"ש שסובר הרשב"א וכ"ה בתוס' רא"ש בתי' אחד כהר"ן אך לא מטעמיה דהר"ן נקט דגם להס"ד דגמ' חלה השבועה למלקות ופירש קושית הגמ' דודאי לא הא קמ"ל ר"ג וכו' אבל מדבריו הרשב"א והתוס' רא"ש נראה דלהס"ד נקטה הגמ' דלא חלה השבועה כלל ותירוצי הגמ' דמאחר ואיכא זירוז בשבועה חלה למלקות והדברים אינם מובנים כלל

⁵³ **דיעויין שם בתוס' בשבועות דף כז ריש ע"א** שכתבו דאף רבי יהודה בן בתירא הסובר שחלה שבועה לקיים את המצוה מודה בנשבע לקיים ל"ת דלא חל דאין איסור חע"א והוסיפו התוס' דבנשבע לקיים עשה סובר דחל מקרא דנשבעתי ואקיימה ודייק הרע"א מדבריהם דכוונתם לומר דאלמלי האי קרא אף בעשה לא היה חל חז' שהוקשה להם אמאי חייל לריב"ב הרי אחע"א וכמו"כ בעשה ולזה תירצו דדריש מקרא וכתב רע"א דלרבנן דאף למלקות לא חייל [ולא דרשי לקרא דנשבעתי אלא לענין זירוז וכדמבואר בתוס' בסוגיין] היינו משום דלא חל חיוב על חיוב ונ' כוונתו משום דמדוקדק לשון התוס' דרק ריב"ב דריש להאי קרא לחיובו ולרבנן נשאר סברא קמיינתא דאין חיוב חל על חיוב ודוק היטב וראה עוד בכ"ז להלן בדין נשבע לקיים ל"ת. **וביאר הרע"א דהר"ן דידן חולק על יסוד זה** וסובר דחיוב חל על חיוב.

⁵⁴ **ול"ע בזה בדבריו הרא"ש** דמדנקט הרא"ש דהטעם דלא חל למלקות הוא מקרע דלהרע מוכרח דסובר כהר"ן דחיוב חל על חיוב אך יעויין להלן בדברי הרא"ש גבי נדר שכתב דכשם שאין חל נדר לקיים ל"ת דאין איסור חל על איסור הוא הדין דלא חל לקיים ומבואר דסובר כהתוס' אליבא דהרע"א וקשה דאם אן למאי בעינן כלל לקרא דלהרע ולהיטיב וצ"ע

דאם ילפינן מקרא דאין שבועה חלה על שבועה מה יועיל סברת זירוז לגבי מלקות, ואי מאיזה טעם חלה השבועה משום הזירוז אם כן תחול גם לקרבן.

אך יעויין היטב בתוס' בשבועות שם ובתוס' רא"ש ומבוארת שיטת התוס' מדברי התוס' רא"ש אשר בשורש הדין בין לרבנן בין לריב"ב לא חלה שבועה לקיים מצות עשה ולא תעשה לא למלקות ולא לקרבן משום דאין איסור חל על איסור [וכמו"כ אין חיוב חל על חיוב] ועל זה בא הק"י דריב"ב לומר דבקים עשה חל משום זירוז וביאר התוס' רא"ש שם דבל"ת מודה שאינו חל משום דליכא בזה זירוזי כי אין דרך לישבע לקיום ל"ת. וצ"ל הטעם בזה דכיון שיש תועלת זירוז בשבועה לית לדין אאחע"א שכפה"נ דטעמו הוא שלא חל האיסור השני כי אין בו תועלת שכבר הדבר אסור אבל במקום שיש תועלת זירוז חל וצ"ע.⁵⁵

ועל זה למדו חכמים מקרא דלא חלה השבועה אף במקום זירוז משום דליתא בלאו והן, ולפי זה יאירו לן דברי הרשב"א והתוס' רא"ש בסוגיין שהרי קרא דליתא בלאו והן ממעט מקרבן ולא ממלקות כמו שהוכיח הר"ן מהסוגיא בשבועות ואם כן נמצא שבמקום שיש זירוז בשבועה – דאז מודו חכמים לריב"ב דמהני מעיקר הדין וליתא לטעמא דאאחע"א – יחול למלקות כי הפסוק מיעטו מקרבן בלחוד.

ובעיקר הדין דלא חלה שבועה לקיים מצוה איכא לעיונא בסוגיא דידן שמבואר בגמ' דהטעם שלא חל הוא משום 'דמושבע' ועומד מהר סיני ולהלן בגמ' איתא דאין שבועה חלה על שבועה, ויל"ע לדעת הר"ן שהרי חלה שבועה דהא לוקה עליה ורק מקרבן הוא דמפטר וצ"ב לשון הגמ' וצ"ל דכלפי חומר המחייבו בקרבן לא חלה עליו שבועה, ויל"ע.

תו קשיא דהני קראי דלהרע ולהיטיב נראה פשטות הסוגיות בשבועות דהם מיעוט וגזיה"כ דכלפי דבר רשות הוא דאיכא שבועה ולא כלפי מצוה [לבטלה ולקיימה] אבל לשון הגמ' דידן דאין שבועה חלה על שבועה ומשום 'דמושבע' ועומד מהר סיני ומשמע דהטעם הוא משום שאין מקום לשבועתו לחול על שבועת הר סיני, וראה בר"ן להלן בד"ה הא קמ"ל וכו' שכתב דכל חיוב שאינו מפורש בתורה ובא מדרשה שבועה חלה עליו. ויל"ע דהא סו"ס דבר מצוה הוא ולא דבר הרשות וליתא בלאו והן והיאך תחול עליו שבועה ולכאורה מבואר מדבריו דגדר הדין הוא דאין שבועה חלה על שבועת הר סיני ולהכי במה שלא מפורש להדיא חלה ועדיין צ"ע.

והרא"ש כאן כתב דלא חל בנשבע לקיים משום דאין שבועה חלה על שבועה וראה ברא"ש לקמן בדף יז במתני' דנשבע שלא יאכל וחזר ונשבע שלא יאכל דהוא ניהו דינא דאין שבועה חלה על שבועה וכתב שם הרא"ש הטעם משום דאין נשבעין לקיים את המצוה, ודבריו סותרים אהדדי, דכאן נראה דהעיקר הוא דאין שבועה חלה על שבועה ושם משמע איפכא, וצ"ע. ועצם היסוד דאיכא בשבועה לקיים מצוה דינא דאין שבועה חלה על שבועה מתבאר מדברי האחרונים בשבועה לקיים ל"ת ויתבאר לפנינו בע"ה.

נשבע לקיים ל"ת עיין במאור בשבועות שם שכתב דאף דבנשבע לקיים עשה מחוייב מלקות נוכשי' הר"ן בסוגיין בנשבע לקיים ל"ת פטור לגמרי והוכיח כן הבעה"מ מגמ' ערוכה במכות דף כב דאיתא התם גבי מתני' דיש חורש תלם אחד וחייב עליו שמונה לאוין ומיירי בחורש ביו"ט וכו' ופריך הגמ' דלוקמה כגון שנשבע שלא יחרוש ביו"ט ומשני 'התם לא קא חלה שבועה דמושבע ועומד מהר סיני'

⁵⁵ ואין הסבר מובנת בזה דתועלת הזירוז אינה מעצם האיסור אלא תועלת צדדית בהנהגת האדם וגם דאם כן כל איסור שחמור לבני אדם יחול על איסור אחר וצ"ע בכ"ז.

והתם הרי מיירי ללאו ולחיוב מלקות ולהדיא דאף לזה לא חלה, וביאר המאור שם דהטעם בזה הוא משום דאין איסור חל על איסור ולהכי לא חלה שבועתו אף למלקות. וכן כתב הרע"א בהגהותיו בשו"ע בסי' רלח דלענין לאו מודה הר"ן משום דאין איסור חע"א. וכן ביאר הרע"א באורך במכתב בסוף דרו"ח⁵⁶

וכן מבואר מדברי הר"ן עצמו לקמן בדף יז במתני' דאין שבועה חלה על שבועה שביאר שם הר"ן שמכיון שנשבע ראשונה שלא יאכל חלה עליו ראשונה והוי מושבע ועומד ולא חלה עליו השניה למלקות אבל תמוה שלא הזכיר הר"ן כלל דהוא מטעם אאחע"א אלא סתם וכתב דמושבע ועומד הוא שזה משמע בפשוטו מה"ט דאיתא בסוגיין דר"ג נואמנם גם לשון הגמ' במכות הוא מושבע ועומד וזה באמת קצת הערה ע"ד הבעה"מ אבל בדברי הר"ן תמוה טפי לפרש שהר"ן סתם כ"כ וצ"ע בזה.

ואולם באחרונים מצינו בזה כמה דרכים, דיעויין באבני מילואים בתשובה יב [באמצע דיבור המתחיל ובהא דנדרים וכו' והנה בעיקר הדין וכו'] שדן שם בדברי הש"ך שכתב דנשבע שלא לאכול נבלות ואח"כ חלה והוצרך לאכלם משום פיקו"נ אינו צריך התרה לשבועתו [משום דשבועה לקיים לא תעשה לא חלה כלל] והפמ"ג השיג על הש"ך והקשה דהא דאין איסור חל על איסור היינו למלקות ועונשין אבל עצם האיסור איכא וכדאיתא ביבמות דנ"מ לקברו בין רשעים גמורים. וכתב האבנ"מ דמדברי הפמ"ג מבואר דהא דאין השבועה חלה למלקות הוא מדין אאחע"א והביא האבנ"מ לדברי הנוב"י בתשובה [או"ח סי' לז] שכתב לדקדק דבכל מקום לא אמרינן בגמ' גבי שבועה דאאחע"א אלא דמושבע ועומד ואין שבועה חל על שבועה וביאר הנוב"י דבאמת בשבועה ליכא לדין אאחע"א אלא הוא דין חדש בשבועה דאין שבועה חלה על שבועה וזה להיפך מדברי הפמ"ג דכתב דהטעם הוא משום דאאחע"א. ונדברי הנוב"י צ"ע מדברי המאור שכתב להדיא דאאחע"א וכן להדיא בתוס' בשבועות דף כ ע"ב גבי קונם שלא אוכל נבלות כתבו דאאחע"א]

ויצא האבנ"מ לומר דרך שלישית בזה והיא דבאמת איכא בזה שני דינים גם דין מחודש דאין שבועה חלה על שבועה וגם דינא דאין איסור חל על איסור ונ"מ בזה בתרתי חדא לענין איסור לקברו בין רשעים גמורים דמשום דאין שבועה חלה על שבועה ליכא איסור כלל ועוד נ"מ היכא דפקע האיסור הראשון דמשום אאחע"א עתה חל עליו השני ואחר דאין שבועה חלה על שבועה לא חייל כלל. ועייש"ה באבנ"מ בכ"ז.

והנה כל זה תלוי לכאורה במחלוקת הראשונים דלדעת הרמב"ן והרא"ש דמקרא ממעטינן אף בלקיים עשה ואף למלקות אם כן אין כאן צורך לדין אאחע"א כלל אלא חד דינא הוא בין לקיים עשה או ל"ת ומסתברא כדברי הנוב"י דמקרא ילפינן דין מחודש דאין שבועה חלה על שבועה וכדקדוק לשון הגמ', אבל לדעת הר"ן והמאור דבלקיים עשה חייל ורק לקיים ל"ת הוא דלא חייל הרי כתב המאור להדיא דהוא משום דאין איסור חע"א ולפי זה צדקה השגת הפמ"ג על הש"ך ולומר דאף להמאור והר"ן בלקיים ל"ת איכא דין מחודש דאין שבועה חלה על שבועה הא מנא לן. ועייין באפיקי ים בסי' לו שתמה על האבנ"מ והנוב"י מדברי הר"ן שסובר דקרא לקרבן הוא ואם בן בהכרח דמלקות הוא מדין אאחע"א וכמש"כ להדיא המאור.

אבל קשיא לן טובא בכ"ז חדא מדברי הר"ן עצמו דהנה הר"ן בסוגיין כתב דנשבע לקיים מצוה שאינה מפורשת בתורה חלה שבועתו ולא חשיב מושבע ועומד ועייין בחידושי הר"ן בשבועות דף כג ע"ב שהם מקור דבריו כאן

⁵⁶ ונדפס בחי' רע"א החדשים כאן, והרע"א שם כתב דלדעת התוס' אף בנשבע לקיים עשה איכא להאי טעמא ראה לעיל בזה ובהערה שם.

וביאר והרחיב שם שיטתו וכתב להדיא דאפילו בנשבע לקיים איסור שאינו מפורש בתורה חלה שבועתו ואם כן מוכרח כדברי הנוב"י דאינו שייך לדין אין איסור חל על איסור כלל דבאחז"א לא מצינו חילוק בין מפורש לדרשא וגם דהר"ן השווה וכלל לגמרי דין נשבע לקיים ולבטל עשה ול"ת לענין זה ומשמע להדיא דכולהו חד דינא אית להו. [אף דודאי מודה דבלקיים ל"ת דלא חל אף למלקות לא חל כדאיתא להדיא בגמ' במכות וצ"ע באמת טובא דאם הכל דין אחד היאך הוא מתחלק, ויש לדחוק דמה שאמר הר"ן דאיסור שאינו מפורש בתורה חל בלא תעשה הוא רק בחצי שיעור דבו לא שייך דינא דאחז"א דאין כאן איסור גמור ובודאי חל איסור גמור על איסור דחצי שיעור]

עור קשיא לן בזה דכללל דאין איסור חז"א הוא דהראשון לחול בפועל הוא חל ולא השני וכגון נבלה ביוה"כ אם נתנבלה קודם ליוה"כ הוי הנבלה ראשון ואם ביוה"כ הרי היו"כ ראשון לחול [עיין היטב בתוס' בשבועות דף כד ע"א ד"ה האוכל] ואם כן בנשבע לא לאכול נבלות תחול שבועתו כלפי נבלות שלא נשחטו ונשבע שלא לחרוש ביו"ט אם נשבע קודם יו"ט הרי שבועתו קודמת ולא יחול איסור יו"ט. וגם דבחלו איסור ושבועתו בב"א תחול שבועה וכן בנשבע ב' פעמים בב"א אי משכח"ל, ולהדיא לא משמע כן בגמ' דיעויין לקמן בדף יח ע"א דיליף מקרא דנזירות חלה על נזירות ואלמלי האי קרא היינו אומרים ק"ו דאם שבועה חמורה לא חלה על שבועה ק"ו נזירות ולזה בעינן קרא ומוקי לה הגמ' שם במקבל ב' נזירות בב"א הרי להדיא דבשבועה אף כה"ג לא חיילא ומוכח דלכו"ע אינו מדין אחז"א ואמנם המאור כתב להדיא אחז"א וכן התוס' בשבועות בדף כ ע"ב וצ"ע. וכן קשה בדברי התוס' שם שמשמע שהקונם לא חל כלפי יו"כ ותמוה מאוד דאם נדר קודם יו"כ הרי נדרו קדים וכמו שהקשינו לעיל וצ"ע. וכמו"כ קשה סתימת דברי הר"ן בדף יז שלא משמע מדבריו דהוא מדין אחז"א וגם לשון הגמ' במכות צ"ע לדעת המאור וכמש"נ לעיל.

שבועה לזרוזי נפשיה עיין ברש"ש שהקשה לדעת הסוברים דלא חלה השבועה כלל [ודלא כהר"ן] קשה (בתרתי: א) מדוע שרי ליה ליטב ולא הוי שבועת שוא. (ב) מה מועילה השבועה לזרוזי נפשיה אחר שאינה חלה עליו כלל. [ובר הבאנו לעיל דברי הקצה"ח הסובר שאף להרמב"ן השבועה חלה עליו לענין איסור ולפי זה לק"מ אבל מהראשונים מבואר דלא כהקצות וכמו שיתבאר]

ובאמת נחלקו ראשונים בשבועה לקיים את המצוה אי שייך בה שבועת שוא דהנה בשבועה לבטל את המצוה מבואר במשנה בשבועות דף כט דעובר משום שבועת שוא אבל בנשבע לקיים עולה מפירושי הראשונים בסוגיין מחלוקת בזה. **דבהא דאיתא בסוגיין** דקמ"ל דנשבע לזרוזי נפשיה מצינו כמה פירושים (ראשונים: א) **בתוס'** שכתבו דהא קמ"ל דשרי לעשות כן לזרוזי נפשיה ולא חשיב מוציא ש"ש לבטלה ומדויק מדבריהם דהא פשיטא דאין כאן חשש שבועת שוא כלל והנידון רק מחמת מוציא ש"ש **וכ"כ הרמב"ן במלחמות** שם בשבועות, **וכ"מ מדברי הרא"ש. וענין הזירוז לדבריהם** משמע דהזרוזי הוא בעצם הדבר שנשבע אף שבאמת אין כאן שום חיוב בפועל **ובתוס' רי"ד כאן כתב** דאם מקיים שבועתו אז לא הוציא ש"ש לבטלה אבל אם עבר על שבועתו נמצא מוציא ש"ש לבטלה וזה גופא הזרוזי נפשיה שיודע שאם יעבור הרי הוא מוציא ש"ש לבטלה. **ונמצא לדרך ראשונים אלו** שאין כאן כלל מקום לדון משום שבועת שוא וכן נראה שפסק גם הרמב"ם דבשבועה לקיים ליכא כלל שבועת שוא.

(ב) **המאירי כתב** דאם קיים שבועתו אינו עובר משום שבועת שוא אבל אם עבר על שבועתו לוקה משום שבועת שוא. **ועיין בריטב"א בסוגיין** שכתב דהא קמ"ל ר"ג דכיון שנשבע לזרוזי נפשיה לכן לא הוי שבועת שוא ומבואר דאלמלי הזירוז היה עובר משום שוא **ועוד כתב הריטב"א** דמי שנשבע שבועה על שבועה [כגון שנשבע שלא יאכל וחזר ונשבע שלא יאכל] עובר משום שבועת שוא והיינו

משום דכח"ג ליכא זירוז שכבר נשבע על הדבר⁵⁷. הרי מבואר מדברי המאירי וריטב"א דשייך שבועת שוא בנשבע לקיים מצוה ומבואר דמחמת הזירוז לא חשיב שוא [אלא שמהריטב"א משמע דבכל גווני אינו עובר ולהמאירי רק אם קיים שבועתו] **ולכאורה צ"ב** דאי הוי שבועת שוא אם כן מה מועיל מה שעושה כן לזרוזי וצ"ע.⁵⁸

גם צ"ע לדעת התוס' דלא סברי כהמאירי וגם משמע מדבריהם דגם בלי סברת זירוזי נפשיה אין כאן שבועת שוא מדוע באמת אינו עובר על שבועת שוא ומאי שנא מנשבע על עץ שהוא עץ אחר דלא חלה שבועתו כלל וגם המאירי צ"ב טובא מאי שנא אם קיימה לבסוף או לא אחר דלא חלה עליו. **ובנשבע לבטל את המצוה איתא להדיא** במשנה בשבועות בדף כט ע"א דלוקה משום שבועת שוא וצ"ב מאי שנא לבטל מלקיים.

ובחידושי הגרי"ז בנוזר דף ד ביאר בזה דדינא דשבועת שוא נאמר היכא דוקא בנשבע לבטל שמעשה מצוה מופקע לגמרי מלחול עליו שבועה אבל בנשבע לקיים אין החסרון בחלות שאפשר שתחול עליו שבועה לקיים ד"ת אבל הוי חסרון במעשה שבועה דליכא דין מעשה שבועה בדבר האמור בתורה לקיימו ולכן בזה ליכא כלל לדינא דשבועת שוא. ועיין כע"ז בחידושי הגרש"ר דבשבועה לבטל לאו כל כמיניה לישבע על זה וחשיב כאילו נשבע על דבר שאינו בידו לעשותו ולהכי הוי שבועת שוא.

בגמ' א"ר גידל א"ר האומר אקום ואשנה פרק זה וכו' נחלקו ראשונים בפשט מימרא זו דר"ג. דעת הר"ן דהכא אינו נדר אלא שבועה ומשום דנדר ליכא באעשה אלא במיסר חפצא על נפשיה, ויל"ע בדבריו דלהלן בד"ה עליו להשכים ביאר הר"ן דהמקבל עליו דבר מצוה לעשותו אע"פ שלא נשבע חייב לעשותו דילפינן מצדקה דמהני קבלה לדבר מצוה ולמה פירש כאן שאינו נדר. וצ"ל דאף דמהני קבלה לדבר מצוה ומחויב לעשות כמו שקיבל ע"ע מ"מ אינו נדר גמור וליכא ביה כל יחל, ולכן מיאן הר"ן לפרש דהא דאיתא בגמ' 'נדר גדול' היינו קבלה בעלמא.⁵⁹

ודעת הריטב"א בסוגיין דהוי נדר וכל הכלל דנדר איסור חפצא הוא אינו אלא בנדרי הדיוט אבל בנדרי גבוה חייל נדר אגברא ומשמע מדבריו דהוי נדר גמור וכו' מדברי הריטב"א בתענית דף יא ע"ב שכתב שם 'שכל המקבל עליו לעשות מצוה נדר גמור נדר לאלוקי ישראל כדאיתא בפ"ק דנדרי'.

ועיין ברא"ש שפירש דכוונת הגמ' לנדר וחייל כמו צדקה דילפינן מקרא דבפיך וכן הובא פי' זה בתוס' [ודברי התוס' בסוגיין משובשים לגמרי ועיין בתוס' ישנים ותצרף לדברי התוס'] ויל"ע בכוונתו

⁵⁷ וכן הריטב"א במכות כתב דנשבע שלא לחרוש ביו"א לוקה משום שוא ומסתברא טעמא דשבועה לקיים ל"ת ליכא זירוז, וחילוק כע"ז מבואר בתוס' בשבועות ריש דף כז דשבועה לקיים ל"ת לא שייך לקרא דנשבעתי ואקיימה.

⁵⁸ ונראה מבואר דיסוד מחלוקת הראשונים בזה דלהתוס' ושאר שבועת שוא הוא דוקא היכא שמעשה השבועה אין בו כח כלל לחול [וכמו שיתבאר להלן מדברי הגרי"ז] אבל להריטב"א כל שבועה שלא חלה הוי שבועת שוא ויתכן לדידיה דאיסור שבועת שוא הוא כעין מוציא ש"ש לבטלה כיון שיצאה השבועה לבטלה בלא תועלת ולכן כל שלא חלה הוי שבועת שוא וממילא היכא דהויא לזרוזי שיש בה תועלת אין אן שבועה לשוא.

⁵⁹ והר"ן כתב דנדר גדול יכול להתפרש בשני אופנים או דכל חומר דיני שבועה עליו או דקמ"ל דשרי לזרוזי נפשיה ובקבלה בעלמא ליכא שום חידוש בזה דלא הוי בכל חומר וגם פשיטא דשרי לעשות כן.

אי סבר דנדר לדבר מצוה הוי נדר גמור לענין בל יחל ועוי"ל דסובר דמהני בתורת קבלה בעלמא וכמו שכתבנו לדברי הר"ן.⁶⁰

ויתכן להרמב"ן שיטה שלישית בזה ולחלק בין נדרי צדקה לנדרי מצוה, **עיין ברמב"ן עה"ת בפרשת מטות** שם כתב דנדר איתא רק באוסר חפצא והקשה היאך מהני הרי עלי ותירץ דחשיב נדר חפצא כיון דאמירתו לגבוה כמסירתו להדייט או משום דלבסוף יחול נדרו על החפץ ודבריו צ"ב ואכ"מ ועכ"פ מבואר מדבריו דאין הבדל בין נדרי מצוה לנדרי רשות ובכולהו בעינן חפצא ויל"ע **לדרכו בנדרי צדקה** דאפשר לומר דחילי כמו נדרי קרבן וכן **מבואר** מהשגות הרמב"ן בסה"מ עשה צד שכתב שם בהרי עלי צדקה עובר בל יחל **אבל לפי זה נמצא חלוק דין** נדרי צדקה מדין נדרי מצוה דנדרי צדקה חלים דהוי חפצא כמו בהרי עלי אבל בנדרי מצוה בעלמא כמו אשנה פרק זה ליכא להאי טעמא ויסבור הרמב"ן דל"ה נדר כלל.

וכן אפשר שסובר הרמב"ם דיעויין ברמב"ם בספר המצוות ל"ת קנו דבנדרי צדקה וביהכ"נ איכא בל יחל ומבואר דהוי נדר גמור ובדינא דסוגיין דאשכים ואשנה כתב בפ"א מנדריים הכ"ט שעליו להשכים ולשנות שזה כמו נדר אע"פ שלא הוציאו בלשון נדר ועיי"ש ברדב"ז שפירש כוונתו דלא הוי נדר גמור ואם כן חזינן דמחלק בין נדרי צדקה לקבלה לד"מ.

בדין נדר לקיים מצוה ראה ברא"ש כאן שהקשה דהא תנן לקמן שהנדריים חלים על דבר מצוה ומאי פריך דמושבע ועומד, ותירץ בשני אופנים: **האופן האחד** דדוקא נדרי חפצא חלים על דבר מצוה ולא נדרי צדקה ומשום דדמו לשבועה [וכונתו דהטעם דמרבין לנדריים הוא משום דהוי חפצא וממילא אין מאכילין לאדם דבר האסור לו וה"ה בלקיים כשנודר קונם מנבלה נמי לא חייל לפי זה ומשום דאיסורו אינו שווה לאיסור תורה אלא הוי בחפצא אבל בנדרי מצוה ע"כ הוי גברא ודמיא לשבועה]

ואופן שני תירץ הרא"ש דהדין דחלין על דבר מצוה הוא דוקא בלבטל אבל בלקיים לא חל נדר משום דאין איסור חע"א וה"ה בנדרי מצוה **והדברים לכאורה תמוהים מאוד** דבשלמא בלקיים ל"ת הוי איסור על איסור אבל בנדרי מצוה הרי לא שייך כלל אאחע"א **ולכאורה מבואר מדברי הרא"ש** דאף בחיוב על חיוב שייך דין אאחע"א וכבר צויין לעיל שכך ביאר הרע"א בשיטת התוס'.⁶¹ **ונמצא שנחלקו שני תירוצי הרא"ש בנדר לקיים ל"ת דלהתני הראשון חל ולהתני השני לא חל.**

ובדין זה דנדר לקיים מצוה נחלקו ראשונים ומתחלק לשתי מחלקות: נדר לקיים ל"ת ונדר לקיים עשה.

נדר לקיים ל"ת יעויין בשבועות דף כ ע"ב שכתב שם רש"י בד"ה ואף רבי יוחנן דנדריים חלים על איסורים כגון האוסר אכילה ביה"כ ומשום דנדריים חלים על דבר מצוה ודימה רש"י דין הביטול לדין

⁶⁰ **ועיין בהגהת הגר"א** בסיריג ס"ב דהשו"ע שם כתב דנדר לצדקה הוי נדר וכתב הגר"א עבה"ג [שכתב דמקור"ד השו"ע מהטור והרא"ש דהוי כנדר צדקה] אבל הר"ן פ"י שם דבנדר לא חל עלא בשבועה וכ"כ הרא"ש י ע"א בשם י"מ עכ"ל הצריך לן ולכאורה דבריו תמוהים שהרי אף הר"ן מודה דאף לשון נדר אסור בזה מדין קבלה ומוכח שהבין הגר"א דלדעת הרא"ש מהני מדין נדר גמור וכלישנא דגמ' נדר גדול וכו' ולכן ציין שהר"ן חולק על זה. ועדיין צ"ע, דבשו"ע שם לא הוזכר כלל דעובר על בל יחל ולכן משמע מהגר"א דלהר"ן לא חל כלל וזה נגד דברי הר"ן מפורשים וצ"ע

⁶¹ **אבל קשה** דאם כן למה לן קרא דאין נשבעין לקיים את המצוה תיפול דאין איסור חע"א אף בקיום חיוב וצ"ע ומיהו יש בזה כמה נ"מ כגון שחלה ואיכא פיקו"נ דאי משום אאחע"א צריך לישאל על שבועתו וכן נ"מ לקברו בין רשעים גמורים.

הקיום אבל התוס' שם בד"ה דכל לא נדר וכו' חלקו על רש"י וכתבו דלא חייל ומשום דאין איסור חע"א⁶².

וצ"ב לדעת רש"י מדוע באמת חייל הא אין איסור חע"א ועיין ברמב"ן במלחמות בדף כז שכתב שם דנדרים עדיפי מאיסור מוסיף וכולל ואם חלין בביטול ל"ת כ"ש שחלים בקיומו וכוונתו צ"ב ועיין בריטב"א שם בדף כ ובר"ן לקמן בדף יח ע"א שכתבו דכיון דנדרים איסור חפצא ואיסורי תורה איסור גברא לכן חלים הנדרים על האיסורים, ובאחרונים האריכו בזה הרבה בגדרי אאחע"א ובאיסורי תורה אי הוי כולם גברא או מקצתם חפצא ובנדר החל על איסורים כאלו וכן בהקדש על איסורים ראה בזה באבנ"מ בתשובה סי' יב ובקוה"ע בסי' לג.

נדר לקיים עשה הרא"ש בסוגיין נקט דלא חל [ולשיטתו מפורש כן בגמ' שפירש מימרא שניה דר"ג אנדר ופריך בגמ' דמושבע ועומד] וכתב בזה שני טעמים אי משום דדמיא לשבועה או משום דכל נדר לא חל לקיים ואולם הבעה"מ בשבועות כתב שהנדר חל לקיים עשה,

וברמב"ן בשבועות בחידושים בדף כ כתב כן בשם רש"י והביא הרמב"ן שרש"י בסוגיין נתקשה במה דמפורש בסוגיין דלא חל דפריך והא מושבע ועומד ושרש"י תירץ על זה דגמרא דידן דיחויא בעלמא הוא ובאמת הנדר חל לקיים מצוה ודחה הרמב"ן דבריו. ודברי רש"י אלו הובאו גם בחי' רבי אברהם מן ההר בסוגיין שהעתיק לשון רש"י בזה שכתב דסוגיין דיחויא בעלמא הוא משום דנדרים חלים על המצות. והשיג עליו הר"א מן ההר דכ"ז הוא דוקא בנדר איסור שחלים על החפצא אבל לא בנדר מצוה דהוי גברא. ואם כן לכאורה צ"ל בדעת רש"י שסובר דהילפותא דלה' דנדרים חלים ושבועות אינן חלות אינו תלוי בחפצא וגברא אלא דכללל הוא דנדרים חלים ולא שבועות [וטעמא דאין מאבילין הוא רק סיבה לדרוש כן הפסוקים]

אבל קשה טובא בסתירת דברי רש"י בזה שהרי רש"י המובא בראשונים בשבועות בדף כ סובר דאף שבועה כשאמרה בלשון נדר חלה לבטל את המצוה ועיי"ש בר"ן שביאר דהיכא דאמרה בלשון חפצא ארכבה אתרי רכשי וכו' ועכ"פ לכאורה מבואר דאין החילוק בין נדר לשבועה אלא בין איסור גברא לאיסור חפצא והשתא בסוגיין כשנדר לשנות פרק זה על כרחין איסור גברא הוא ומאי שנא משבועה וצ"ע.

בגמ' דאי בעי פטר נפשיה שחרית וערבית וכו' ראה בר"ן שהקשה שהרי חייב אדם ללמוד וכו' ואמרו ושיננתם וכו' ויש לפרש בדבריו שיש כאן שתי קושיות האחת דחייב אדם ללמוד והשני מצד חיוב ידיעת התורה וכדברי הגר"ז הנודעים בזה [פ"ב ה"ג מהל' ת"ת] דמצות ת"ת שני חלקים בה, אלא שצ"ע שהר"ן לא הביא מקור לחלק הראשון של הקושיא שחייב ללמוד יום ולילה לפי כחו,⁶³ וראה במפרש שציין הפסוק דלא ימוש [יהושע פרק א] וראה בגמ' במנחות [דף צט ע"ב] כגון אני שלמדתי כל

⁶² וקשיא לן בדברי התוס' שהרי איסור קונם ידידה ואיסור יוה"כ באו כאחת ומה שייך בזה אאחע"א וכדאיתא להדיא בגמ' חולין דף קיט דשבת ויוה"כ באים כאחת והיינו דזמן האיסור הוא מעת חלותו בפועל וכבר הערנו לעיל בדף הקודם כע"ז גבי שבועה וצ"ע, ויש לחשוב אולי דגדר אאחע"א בשבועה ונדר שונה מכה"ת ואינו מתיחס לחלות האיסור בפועל אלא לקבלת האיסור ע"ע ובזה אינו תלוי בזמן החלות בפועל אלא בזמן שמקבל ע"ע הרי כבר מושבע ועומד הוא ודוק וצ"ע וע"ע בשעה"מ בפ"ז מאיסור"ב.

⁶³ אך יעויין בטו"א בחגיגה פ"ז ד"ה וגמ"ח וכו' שנראה שנבין מדברי הר"ן דכל עיקר מצות ת"ת היא מקרא דושיננתם אך לפי זה במי שיועד כה"ת ליכא עליו תו מצוה וכההיא דבן דמה וצ"ע.

התורה כולה וכו' שבן דמה שאל שכיון שלמד כל התורה כולה שמא רשאי הוא לעסוק בחכמה יוונית וע"ז השיבוהו שמקרא דלא ימוש ילפינן חיוב העסק יומם ולילה.

והר"ן פירש דמצוה זו אינה מפורשת בתורה אלא באה מדרשה וכל מצוה הבאה מדרשא שבועה חלה עליה וציין הר"ן למש"כ בשבועות ונמצא בקצרה בפירושו על הרי"ף בדף כז ובדף כג ובאורך בחידושיו לשבועות בדף כג ושם כתב דהוא כן בין בנשבע לקיים או לבטל עשה או לא תעשה בכולם חל בדבר שאינו מפורש בתורה. **וצ"ע בטעמו של דבר.**

והריטב"א כתב בזה בשני אופנים א) דמצות והגית בו יומם ולילה אינה היכא דמחויב להשתדל קצת בפרנסתו [ואפשר לפרש כוונתו דהכא נשבע שישנה וחיילא באופן דצריך להשתדל באותו זמן בפרנסה ועוד יש לפרש דחיוב זה שאינו חיוב גמור כ"כ דהא מפטר מיניה בשביל פרנסה חלה עליו שבועה] **ועוד פירש** דמה"ט הרי אינו מחוייב לשנות פרק זה במסויים ויכול לשנות פרק אחר שהמצוה היא להגות בתורה ואין מצוה בפרק מסויים, ולכן חלה עליו שבועה וזו כוונת הגמ' דאי בעי פטר נפשיה וכו'. **וקצת משמע מדבריו** שאין מצוה כלל בלימוד כה"ת ומצוה דלא ימוש היא לעסוק בתורה ואין נ"מ כל במה עוסק אך זה קשה דהא ושיננתם כתיב שיהיו דברי תורה מחודדים בפיהם, **ואפשר לפרש** דכיון שגם מצוה זו יכול לקיים בפרק אחר דלא מיירי באדם שידוע כה"ת חוץ מפרק זה ואם כן מה לי אם ילמד פרק זה או פרק אחר ובשניהם תתקיים מצות ושיננתם, **ועדיין הדברים דחוקים** בכוונת הריטב"א שהעיקר חסר מהספר וצ"ע.

ועיין ברש"ש שתמה בזה על הגמ' אמאי מקרי מושבע ועומד הרי יכול לקיים חיובו בפרק אחר. [ולפי' הריטב"א כמובן דלק"מ דבזה באמת תי' הגמ' אבל להר"ן קשה] **ואפשר** דאף שיכול לקיים בזמן זה מצותו וללמוד פרק אחר חשיב כנשבע לבטל מצוה דבאמת הוא מחוייב בחיוב גמור ללמוד פרק זה דעל כל פרק בתורה מוטלת על האדם מצוה לדעתו ולשננו אלא שמהחובים הרבים שמוטלים על האדם רשאי לבחור איזה שירצה אך כשנשבע שלא לקיים אחד מהם הרי זה נשבע לבטל את המצוה.⁶⁴

שם בגמ' דאי בעי פטר נפשיה וכו' לדעת הר"ן מתפרש דעיקר מצות ת"ת המפורשת בתורה מתקיימת בקריאת שמע, **ויש לחקור במצות קריאת שמע** אם היא מגדר מצות ת"ת היינו שבכלל מצות ת"ת יש דין מסויים לקרוא פרשת שמע, או דהוי מצוה בפ"ע אלא דאגב כשמקיים מצות ק"ש יכול ליפטר בזה מחיובו ללמוד ביום ובלילה.

ולהדרך הראשונה מתפרש דברי הגמ' דעיקר חיוב ת"ת מתקיים בק"ש כיון שזה עיקר חיובו, אך להדרך השניה מתפרש דכוונת הגמ' דכיון דבלא"ה קורא את שמע מחמת מצות ק"ש ובזה גם יוצא ידי חובת ת"ת אם כן אין חיוב גמור לשנות פרק זה אבל אה"נ המ"ל דיכול לקיימה בכל פרק אחר.

ויעויין בשו"ע [או"ח ס' מז סעיף ז-ח] שפסק את דינו של הירושלמי בברכות דברכת אהבה רבה נחשבת כברכת התורה אם למד מיד אחריה בלי הפסק ונסתפק השו"ע אם מתקיים דין זה במה

⁶⁴ ויש לדון כה"ג במי שאביו ואמו שניהם רוצים שישמשם ובאופן שאמו נתגרשה שאין לאביו קדימה עליה, דאם נשבע שלא ישמש את אביו אפשר דהוי נשבע לבטל את המצוה וכן אם נשבע לשמשו לא תחול השבועה מה"ט.

ואפשר עוד דהר"ן לשיטתו דדוקא בדבר המפורש בתורה לא חלה שבועה אלמא אין דין שבועה לקיים ולבטל מחמת שבפועל הוא מנוע מביטול המצוה אלא מחמת שכשנשבע על דבר המפורש בתורה בזה לא נתנה לו הרשות להטיל שבועה ואם כן אף כשבפועל אין החיוב מחייבו כיון שיש לו מצוה אחרת שקולה מ"מ הוא נשבע נגד התורה ודוק.

שקרא ק"ש, ועיי"ש במ"ב שביאר הצד דק"ש לא מהני מכיון שקורא אותה בתורת עול מלכות שמים ולא בתורת ת"ת. **הרי מבואר מזה להדיא דעיקר מצות ק"ש לא שייכא בת"ת כלל אלא דאגבה אפשר לקיים גם מצות ת"ת.**

דף ח ע"ב

בדין נידוי בחלום ראה בר"ן שנסתפק בדין נדר בחלום ומש"כ בשם הרשב"א וכבר תמהו בזה דבנדר הא בעינן ביטוי שפתיים וגם שיהיו פיו ולבו שוים וכ"ז לא שייך בחלום והיאך ייאסר ומה הדמיון לנידוי ששם משמים נידוהו, **ועוד קשה** דמה יועיל בזה התרה הרי יסוד דין היתר נדרים הוא משום חרטה וזה שמעולם לא גמר בלבו לידור היאך תועיל חרטה וצ"ע.

בעל מהו שייעשה שליח לחרטת אשתו ראה בר"ן שלש שיטות: דעת הרמב"ם דשליח בעלמא לא מהני אלא בעל דאשתו כגופו. **דעת התוס'** דודאי מהני שליחות והספק הוא דוקא בבבעל לגרעותא **ועוד הביא הר"ן דעת רבינו שמשון** דמהני שישלח הנודר חרטתו בכתב והם מתירים לו שלא בידיעתו ומשמע מדברי הר"ן דרבינו שמשון סובר דאין צריך כלל שיעמוד הנודר בפני הדיינים בשעת ההיתר ולהכי מהני כששולח כתב ידו ומתירין שלא בידיעתו **ובזה חלוק על הרמב"ם והתוס'** דאיהו סברי דבעינן עמידת הנודר אלא דפליגי אי מהני בזה שליחות אבל לדידיה לא בעינן עמידה כלל אלא הודעה בעלמא כדי שיוכלו להתיר לו.

ולכאורה דעת הרמב"ם והתוס' צ"ב מדוע באמת בעינן כלל שיעמו דבפני בי"ד הוא או שלוחו ואחר שהוא מתחרט והבי"ד יודעים ומתירים מדוע לא יחול. **וצ"ע. אבל הר"ש סובר כמו שכתב בהתרת חכם כהפרת בעל ואין צורך שידע הבע"ד אף לא שיהיה נוכח בשעת התרה.**

והרמב"ם כתב בפ"ו משבועות ה"ד וז"ל זה שנשבע הוא שיבוא לפני החכם להתיר לו וכו' ואינו עושה שליח להשאיל לו עלנדרו והבעל נעשה שליח לחרטת אשתו ומתירין לה וכו' ואינו נעשה שליח להתיר נדר לאשתו עכ"ל ומש"כ הרמב"ם בסו"ד דאינו נעשה לשיח להתיר אינו מובן. **ועיין במאירי שפירש** שהבעל יכול לפרש הפתח במקומה אבל להיתר עצמו בעינן שתבוא האשה לבי"ד **ומבואר מדבריו דתרווייהו איתנייהו בה** גם האי דינא שצריך לטעון החרטה וגם דהגמ"ד בפני הבע"ד וסובר בדעת הרמב"ם דרק כלפי דברי הפתח מועיל שליחות.

אבל הראב"ד שם על הרמב"ם נראה מדבריו שפירש דברי הרמב"ם באופ"א והוא דדוקא במקום חרטה מועיל שליחות דבעל אבל אם באה להתיר על ידי פתח בעינן שתבוא בעצמה לבי"ד **[ועיי"ש בלח"מ שפירש דבפתח חיישינן שמא יפתח ויפרש מה שהיא לא פירשה ואין זה פתח אבל בחרטה כל שהיא מתחרטת והוא מביא חרטתה לבי"ד סגי.]**

ועיי"ש בכס"מ שגרסתו ברמב"ם דאינו נעשה שליח להתיר נידוי אשתו ולגרסא זו ניחא היטב לשון הרמב"ם והדברים מדוקדקים אבל צ"ע מה מקור דברי הרמב"ם אלו. **ועיין בחי' ר"א** מן ההר שהנידוי הוא כדין ממש ובעינן בזה כל דיני דין.

ובמחלוקת הרמב"ם והתוס' אי מהני שליחות עיין במהר"ץ חיות שכתב דהטעם דלא מהני שליחות הוא משום דהוי מילי דלא ממסרין לשליח [ויל"ע לדעת הסוברים דדוקא בשליח שני איכא חסרון דמילי]

אבל יש לפרשו בענין אחר בדעת הרמב"ם והוא דהאי דינא שבעינן שיהיה הניתר נוכח הוא כמו בדין בעלמא שאין גוזרים דין שלא בפני בע"ד גם כאן הוא חשוב בע"ד לענין זה ואף שהתרת נדרים לא הוי דין ממש שהרי מתירין בלילה וכו' מ"מ לענין זה דמי לדין ולפי זה ניחא דבהאי דינא שצריך שיהיה הבע"ד בבי"ד לא שייך כלל שליחות והא דמהני אשתו כגופו י"ל דהנה חזינן בראשונים בסנהדרין דף י דאיכא חילוק בין בעל העמיד על

אשתו לאדם המעיד על קרובו דהמעיד על קרובו הוי עדות פסולה ובמעיד על אשתו אין לזה שם עדות כלל דאשתו כגופו ונ"מ בזה דבעדות על קרוב א"א למעבד פלגין דיבורא דבטלה מקצתה בטלה כולה אבל במעיד על אשתו אינה עדות כלל ול"ש בטלה מקצתה כ"כ הראב"ד המובא ברא"ש בסו"פ קמא דמכות ועוד ראשונים ולפי זה חזינן דהבעל נחשב לגבי דיני הטענות כבע"ד שאין דבריו עדות ולפי זה י"ל דאף לקולא מהני זה דנחשב כמותה לענין זה שהבע"ד נמצא בבי"ד ודוק. וכל זה שלא לדעת המאירי אבל להסבר המאירי בדעת הרמב"ם הרי איכא בזה שני דינים האחד בחרטה בפני בי"ד הושני בהתרה בפניו ויל"ע בכ"ז.

ודעת התוס' דמהני שליחות אם כן מסתברא דאינו משום דין עמידת בע"ד בפני הדיינים דבזה לא שייך שליחות אלא דהחרטה בעינן שיטענה בפני הדיינים ובזה שייך שליחות ומסתברא דלא בעינן בה לדיני שליחות ממש וסגי במה שטוען כן בשמו ואף פסולי שליחות כשרים בה.

ובדעת הר"ש יל"ע בדברי הר"ן דלכאורה כוונתו דמכח מה שכתב הריב"ש דמהני שישלח בכתב ידו מוכח דאין כאן דין בע"ד כלל ולהכי מהני מה שמתירים שלא בידיעתו וחולק הר"ש על כל הנ"ל.

ואולם יעויין בתשובת ריב"ש בסו"ס שע ששם נראה מדבריו דכשאדם שולח חרטתו בכתב לבי"ד עדיף אף משליח וזה מהני אף להרמב"ם אלא דממש"כ הר"ש דמהני שמתירים לו שלא בפניו מזה מוכח שחולק על הראשונים. [והיינו דמה שצריך חרטה בפני בי"ד זה דומיא דטענה ובזה באמת סגי בכתב ידו שאי"צ שיעמוד שם אבל בחלות ההיתר דבעינן בפניו בזה לא מהני אם אינו שם ומדקא שרי ריב"ש שלא בפניו ש"מ דחולק וסובר שאין צריך כלל לבע"ד להיתר נדרים] **ואפשר לפרש** דזו גם כוונת הר"ן.

דף ט ע"א

במשנה כנדרים רשעים וכו' ולהלן בגמ' מהו דתימא הא לא הוציא שבועה מפיו קמ"ל מכאן הקשו ע"ד התוס' שכתבו לעיל בדף ב ע"ב דבשבועה לא מהני ידות והרי מתני' ערוכה היא לפנינו וצ"ע גם קשה על דברי הרא"ש לעיל בדף ח ע"א שכתב דקמ"ל דרב גידל דיש יד לשבועה ואף באופן שלא הזכיר שבועה בפיו וקשה דהרי משנה היא ומאי קמ"ל רב גידל וצ"ע. והגרנ"ט ביאר בדברי התוס' דדין יד מועיל רק כלפי דין בל יחל דשבועה אבל כלפי קרן שחיובו הוא משום השקר בשבועה בזה ליכא דין ידות וזו כוונת התוס' לעיל ודוחק.

דף ט ע"ב

במפרש ד"ה נדבה נמי וכו' אבל כל תאחר וכו' מבואר מדבריו דבנדבה לא שייך כל תאחר ומשום ה"ט דבי גזא דרחמנא ותמהו עליו האחרונים שהרי גמ' ערוכה היא בר"ה דף ד דבנדבה נמי איכא כל תאחר וכן בנדר באפריש ולא אקריב גם הטעם שכתב אינו מובן דמאי נ"מ אי איתא בי גזא הא אף אם פקעה קדושתה אינו מחוייב באחריותה כלל. ועיין גם ברא"ש לעיל בע"א שכתב דהכשרים דרכם לנדוב דבנדבה ליכא תקלה דב"ת וג"ז צ"ב מיהו י"ל בכוונת הרא"ש דבנדר שכיח שלא יפריש אבל כשהפריש אין שכיח שלא יקריבנה ובחת"ס דחק לפרש דזו גם כוונת המפרש.

ובשו"ת פנים מאירות [ח"א סי' צט] ביאר דהיכא דלא אבדה ואינו מקריבה עובר משום כל תאחר אבל בזה באמת אין חשש שלא יקריבנה וכנ"ל והיכא דאבדה אינו עובר משום דבי גזא דרחמנא איתא והדברים אינם מובנים שהרי להביאה אינו יכול כשאבדה ולא שייך ב"ת שהוא אנוס ולומר שיביא אחרת א"א שהרי אף במתה פטור ומשום שאינו חייב באחריותה ומה בעינן לטעם דבי גזא דרחמנא וצ"ע וע"ע שם בשלמי נדרים מתירוצי האחרונים בזה וצ"ע.

אבל מקור דברי המפרש נראה מבואר מהגמ' בחולין בדף קלט דיעויין שם בסוגיא דפליגי ר"י ור"ל בתרגולת שמרדה אי פקעה קדושתה כדעת ריש לקיש או דקאי עדיין בקדושתה כעת רבי יוחנן משום דכל היכא דאיתא

בי גזה דרחמנא איתא ופריך שם בגמ' דאיתמר באומר מנה זו לבדק הבית ואבדו דדעת רבי יוחנן דחייב באחריותן ודעת ריש לקיש דפטור ומקשי דרבי יוחנן אדרבי יוחנן ודר"ל אר"ל ועיי"ש דמשני באומר הרי עלי אבל עכ"פ מבואר בהס"ד דגמ' דבאופן שאמר הרי זו אי לאו סברא דכל היכא דאיתא חייב באחריותן כשאבדו [וראה שם בסוגיא דאין סתירה לזה במסקנת הגמ'] ותמוה מאוד וכנ"ל ועכ"פ מבואר דזהו מקור דברי המפרש דידן דבאבדו פטור משום כל היכא דאיתא וצ"ע.

דף י ע"א

מתני' האומר לחברו [כינויים] עיין בירושלמי בתחילת המסכת שאיתא התם פסוק לכינויי נדרים ופסוק נוסף לכינויי שבועות וכן לחרם ולנזיר ומוכח מדבריו דאינו גילוי בעלמא דכינויים אית להו תורת לשון אלא דבאמת אינם לשון גמור רק דנתחדש בקרא בכל אחד מאיסורי ביטוי דין כינויים וע"ע בזה בחי' הגרש"ר בריש מסכתין. ונסתפק הירושלמי בהקדש אי מהני בו כינויים והוכיח דמהני וצ"ב דהא בהקדש ליכא קרא ושמא ילפינן לה מנדרים וצ"ע.

ועיין ברמב"ם בפ"ד ממעשה הקרבנות הי"א שכתב שם דכל כינויי קרבן כקרבן והנה מתני' דהאומר בפשטות מיירי בדין נדר המותפס בקרבן ולא בקרבן עצמו וכ"ה להדיא בפ"י הרא"ש אבל הרמב"ם פסק דה"ה בהקדש קרבן [ולהרמב"ם לא קשיא לן מנא לן כינויים בקרבן שהרי להבבלי כתב הר"ן דכינויים לא ילפינן מקרא אלא סברא הם ואף אם נגרוס בברייתא לעיל דילפינן כינויים מקרא הרי חד קראה הוא לכל דיני ביטוי שפתיים ואף קרבן בכללם, ועיי"ש בכס"מ שציין מקו"ד הרמב"ם ממתני' דידן.

ועיין במהר"י קורקוס על הרמב"ם שם בהי"ב שהקשה למה צריך בקרבן לדין כינויים הרי קרבן חל אף במחשבה דכתיב כל נדיב לב ותירץ בשלשה אופנים וכבר צוינו דבריו לעיל בסוגיא דיד לצדקה. וכבר צויין לעיל קושית הגרי"ז שהקשה דכל כינויים יועיל מדין ידות שהאומר אהא נזיח לא גרע מאהא בעלמא כשנזיר עובר לפניו ויש לדון בזה בתירוצי המהריק"ו ודוק והגרי"ז עצמו תירץ דההוכחה אינה קיימת בשעה שאומר אהא אלא אח"כ ויל"ע בזה חדא דתוכ"ד כדבור דמי ועוד דהתינח כה"ג אבל כינויי קונם הרי הנוסח בד"כ הוא קונם עלי ככר זו ואז כשאומר 'עלי ככר זו' לא גרע מיד מוכיח דנזיר עובר לפניו ולמה לא יועיל ודוק.

דף י ע"ב

בר"ן ד"ה ובה"ה וכו' וקי"ל כמ"ד לשון חכמים יל"ע למאי נ"מ בזה ולכאורה משמע מדברי הר"ן דלמ"ד לשון שבדו לא מועיל כינויי נכרים⁶⁵ וראה ברא"ש לעיל שכתב דלמ"ד לשון חכמים אין לנו אלא מה שתקנו וכנ"ל. וע"ע בזה בשיעורי הגרש"ר

דף יא ע"ב

סוגיא דמכלל לאו אתה שומע הן בדין האומר לא חולין מה שאוכל לך ראה בר"ן תוס' ריטב"א ונמו"י כאן. ושלש שיטות יש כאן בדין לא חולין, דעת הר"ן היא דלעולם כשאומר לא חולין שאוכל לך בעינן בזה לדין מכלל לאו ולר"מ לעולם לא מהני וכמו שהוכיח הר"ן ממתני'.

דעת הריטב"א דבאומר לא חולין שאוכל לך אסור אף לר"מ משום דאמירת 'לא חולין' היא אמירת תואר ואין בזה צורך למכלל לאו שלא חולין הוא הגדרה בעצם ובין באומר לא חולין בפירוש ובין

⁶⁵ וזה רק לשיטתו לעיל דכינויים הם שיבוש לשון דאילו להסוברים דכל לשון נכרים נחשב כינוי הרי כתב הר"ן לעיל דהטעם דמהני לשון חכמים הוא משום דלא גרע הסכמת חכמים משאר לשון ואם כן אי מהני לשון חכמים ה"ה שאר לשון אבל הר"ן לעיל שסובר דכינויים מיירי בשיבוש נוחא כנ"ל

באומר לחולין בפתח כן הדין ובמתני' גריס הריטב"א לחולין לא אוכל לך והיינו דינא דמכלל לאו משום דמשמע דמה שלא אוכל יהיה חולין הא מה שאוכל יהיה קודש.

דעת התוס' דבאומר לא חולין אז הוי דיבור גמור אבל באומר לחולין בפתח כיון דבעינן לפרושי לישניה דלא חולין קאמר בזה הוי בגדר מכלל לאו את שומע הן ובוזה מיירי מתני' דלעיל. **ודברי התוס' צ"ע טובא**, שהרי הם שני נידונים נפרדים דמה שאנו צריכים לפרשו לתקן לשנו דה"ל הוי כאומר 'לא' אינו שייך כלל לדין מכלל לאו ואחר שנתפרש כן לשונו מדוע לא הוי תואר כאומר בפירוש לא חולין, וצ"ע.

והאומר לא חולין לא אוכל לך בזה אף הר"ן מודה שאין בזה צורך לדין מכלל לאו כיון שאמר בפירוש לא אוכל לך **ובטעם הדבר עיין בתוס' ישנים** בשם הרשב"ם שכתבו דבמכלל לאו דמוכח מודה רבי מאיר. **והרשב"א כתב בזה** 'דכיון דמסים דיבוריה ואמר לא אוכל לך מוכחא מילתא דחולין דקאמר לא חולין להוי אלא קרבן כדי שלא אוכל לך קאמר דלא גרע מידות עכ"ל. והדברים צ"ב דאי משום ידות הרי בכל מקום שיש מכלל לאו יועיל מצד ידות ומאי שנא הכא

ובאמת שיש לשאול בהאי דינא דלר"י מכלל לאו אי אתה שומע הן מדוע לא יועיל מדין ידות ואף אי נימא דלמ"ד דלית ליה מכלל לאו היינו שאינה משמעות ברורה [ודלא כהגר"ח -ראה להלן-] אבל ודאי יד שאינו מוכיח מיהא הוי ומדוע לא מהני **ועמד בזה בקה"י כאן** בסי' יא עיי"ש מה שתירץ וצ"ע.

בגדר דין מכלל לאו אתה שומע הן מקור הדין במשנה בקידושין דף סא ע"א שנחלקו התנאים בדיני התנאי דר"מ יליף מתנאי דבני גד שצריך לכפול התנאי וכן שאר דיני תנאי הן קודם ללאו וכו' ור"ח בן גמליאל חולק עליו. **וראה שם ברש"י** דפלוגתייהו הוא בדין מכלל לאו דלר"מ אי אתה שומע הן ולרחב"ג אתה שומע הן. ולפי"ז צ"ל דר"מ יליף מתנאי דבני גד הא גופא דמכלל לאו אי אתה שומע הן. ואינו דין מסויים בהלכות תנאים **וכך מוכח בסוגיין** דמבואר בגמ' דאף בנדרי סאי אתה שומע הן. **ועיין גם בסוגיא בשבועות בדף לו** דשם איתא נדון זה דמכלל לאו גבי שבועת העדות וגבי אלה דסוטה וכן במשמעותא דקרא דכתיב ולא ישתו יין ולא ימותו וילפינן מזה דאם ישתו ימותו ואיתא התם בגמ' דבאיסורא לכו"ע אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן.

ולפי זה צריך לומר דהא דילפינן מתנאי דבני גד שאר הלכות תנאים וילפינן גם דין תנאי כפול חלוקים הם בשרשם דשאר דיני תנאים הוי גזיה"כ בתנאים ותנאי כפול הוי כללא בעלמא לכה"ת כולה.

ועיין ברמב"ן בגטין דף מו וברשב"א ור"ן שם דאיתא התם בגמ' דבתנאי לשבער נמי בעי ר"מ תנאי כפול **והקשה הרמב"ן** שהרי שאר דיני תנאים לא בעינן בתנאי דלשעבר, ותירץ הרמב"ן ושאר דדוקא תנאי כפול בעינן משום דלית ליה לר"מ מכלל לאו אתה שומע הן. **ומבואר מדברי הרמב"ן כנ"ל** דחלוק הילפותא דבני גד בדין תנאי כפול משאר דיני תנאים.

ועמדו בזה אחרונים בדעת הרמב"ם והרי"ף דשיטת הרמב"ם בפ"ו מאישות הי"ז דבכל תנאי שאמר בו מעכשיו אין בו צורך למשפטי התנאים [ולא נאמרו אלא בתנאי ד'אם' שאז לא חל המעשה עד שיתברר קיום התנאי או ביטולו וכח התנאי לעכב חלות המעשה ובוזה בעינן פרשה דבני גד] ואף תנאי כפול מפורש ברמב"ם שאין צריך.

וקשה דהא סו"ס לית ליה לר"מ מכלל לאו אתה שומע הן, **ומבואר מדבריו הרמב"ם** דלא כהראשונים הנ"ל אלא ס"ל דדוקא במקום שנאמרו משפטי התנאים בעינן תנאי כפול והיינו דהוא גזיה"כ בתנאים **וקשה על זה מסוגיין ומשאר הסוגיות** דמבואר ענין מכלל לאו לאו דוקא בתנאים.

וכעין זה הקשה בקוב"ש בב"ב אות תלו שדייק שם מדברי המ"מ בפ"ו מאישות הי"ד דדין תנאי כפול הוא גזיה"כ במשפטי התנאים וכן למד מדברי הבעה"מ בביצה בפ"ב [דף י ע"א מדפי הרי"ף] שהביא שם שיטת הסוברים דבממון אין צורך לתנאי כפול ושאר משפטי התנאים משום דבממון הולכים אחר אומדן דעתו ועיי"ש במאור. **ותמה על זה הקוב"ש** דבשלמא בשאר משפטי התנאים אבל תנאי כפול הא בעינן לה משום דאי אתה שומע הן.

וכתב שם ליישב בשם הגר"ח שאמר דבאמת ודאי דכשאומר אדם לאו לכו"ע מוכח דכוונתו הוא גם לצד ההן ומכלל לאו אתה מבין הן לכו"ע אלא דבהא פליגי דר"מ סובר דזה לא מקרי שפירש הדברים אלא אנן חזינן דעתו והגזיה"כ דתנאי הוא שיפרש דבריו לשני הצדדים ואילו לרחב"ג מקרי פירוש דבריו דמכלל לאו אתה שומע הן וחשיב כאמרו בפירוש **וביאר הר"ח** דהא דפליגי בנדרים כה"ג הוא משום דבנדרי סאיכא דין ביטוי שפתיים ולכן בעינן שיפרש להדיא צד ההן ולכן שייך לפלוגתייהו דמשפטי התנאים.

ולכאורה ראייה לדבריו מדברי הר"ן בסוגיין שסובר דבאומר לא חולין שאוכל לך לא מהני לר"מ והכא הרי ודאי אין ספק בכוונתו שהרי אמר להדיא לא חולין וכמש"כ הראשונים החולקים על הר"ן דלא חולין היינו קרבן ועכצ"ל דלא מהני משום שלא אמר בפירוש נדרו [והחולקים סברי דהכא חשיב כאמירה וכמש"כ הריטב"א דלא חולין תואר הוא]

ואמנם לאידך גיסא קשה ממש"כ הראשונים דבאומר לא חולין לא אוכל לך מהני אף לר"מ וכתב הרשב"א דלא גרע מידות והיינו דלא חשיב ביטוי מפורש דסו"ס לא אמר קרבן ובכ"ז מהני ומאי שנא בשאר מכלל לאו ובתו"י כתב דמכלל לאו דמוכח מודה ר"מ ואפשר דכה"ג דמוכח לגמרי חשיב גם אמירה ובדברי הרשב"א בלא"ה צ"ע וכמש"כ לעיל.

עוד קשה ע"ד הגר"ח מהא איתא בגמ' בשבועות שם דלישנא דקרא דלא ישתו יין ולא ימותו תלוי בדין מכלל לאו והתם מדוע בעינן שיהא מפורש המיתה להדיא בתורה [ואי משום אזהרה הרי האזהרה מפורשת יין ושכר לא ישתו וגו'] ויל"ע.

אמנם מצינו בענין זה דברים מפורשים בדברי הרמב"ן, דיעויין שם בביצה בהשגת הראב"ד על הרי"ף שביאר הראב"ד דבעלמא בעינן תנאי כפול היכא דאיכא מעשה והתנאי בא לבטלו אבל היכא דליכא מעשה כי אם על הצד בזה לא בעינן כפילה ושאר משפטי התנאים ובאומר אם יתן פלוני מאתיים זוז יקח בתי ודאי שאם לא יתן לא יחולו הקידושין. **והקשה עליו הרמב"ן מסוגיא דידן** דהרי בנדרים ליכא מעשה שהוא בא לבטלו ומ"מ לרבי מאיר אינו מועיל אם לא שיפרש צד ההן ולא אמרינן מכלל לאו וכו' וכן הקשה גם משבועת העדות **ותירץ על זה הרמב"ן** וז"ל ויש לומר דהתם נמי לא אלים ליה לרבי מאיר מכלל לאו להיות נודר בו דמעשה מכלל לא לית ליה הא לעשותו (בתנאי) [כתנאי] לבטל [אבל ב] דבר שלא נגמר בו מעשה לכו"ע הוי תנאי. עכ"ל הצריך לן

ונראה מבואר מדבריו דאינו דין מסויים בביטוי שפתיים אלא כיון דתנאי הוי חידוש דקרא שע"י התנאי מבטל המעשה בזה בעינן דברים מפורשים וברורים ולא הוכחה מכלל לאו וכן לעשיית חלות בעינן שיהיו הדברים מפורשים ולא מכלל אלא במקום שהמכלל אינו פועל עשיה או ביטול אלא

מונע העשייה אז מהני אף לר"מ⁶⁶. ולפי זה גם לא קשה על הרמב"ם במעבשיו כי סובר הרמב"ם דבמעבשיו הוי מעשה על צד ולא בעינן כח עקירה דתנאי אלא בתנאי דאם ופשוט. וכן הגאונים הסוברים דבממון אי"צ למשפטטי התנאים ומשום דבממון מהני אומדנא ולא בעינן דיבור מפורש לעשות חלות או לעקור חלות וכמש"נ.

ויעויין ברמב"ן בגטין בדף עו ששם הביא דברי הרשב"ם שכתב דדוקא בגטין בעינן תנאי כפול ולא בממונות וביאר הרמב"ן כוונתו דבאמת לר"מ בעינן מעיקר הדין תנאי כפול בכל מקום ואנן לא קיי"ל כר"מ אלא החמירו בגטין משום דחשו לבי"ד טועה שיפסקו כמו ר"מ ויפסלו הגט. והרשב"ם הוכיח דלא קיי"ל כר"מ מהא דחזינן בכ"מ דמהני אומדנא בדיני ממונות. ועייש"ה ברמב"ן דמבואר מדברי הרשב"ם ומדבריו דמחלוקת ר"מ ור"י היא אינה דוקא באומדן דמכלל לאו אתה שומע הן אלא מחלוקת בכ"מ האם אזלינן בתר אומדנא או לא **וזה לכאורה תמוה מאוד** דאם כן אינו ענין למכלל לאו אתה שומע הן אבל צ"ל דהא דס"ל לרבי יהודה דמכלל לאו אתה שומע הן הכוונה דכל דבר שלא דבר אותו האדם מפורש אלא אנו מבינים מתוכו דעתו חשיב כאילו פירש ולא נצרך דיבור במקום שדעתו ידועה אבל ר"מ סובר דלא מהני אומדנא ובכ"מ בעינן דיבור ואין הלכה כמותו.

אבל אינו מובן לפי זה מה פלוגתייהו בנדירים ואם נימא דמחמת דאומדנא חשיב כדיבור לר"י מהני אומדנא אף לדין דיבור בנדירים אם כן יועיל אומדנא בכל מקום לעשות נדר וזו לא שמענו, וצ"ע. נשמא מחמת דין ביטוי שפתיים לית לן בה דתחילת הדבור שאומר הלאו אם מובן ממנו ההן מהני מדין ידות ואפשר דעדיף מידות וכמו שכתב הרשב"א דבמכלל לאו היכא דמוכח ההן כמו בלא חולין לא אוכל לך מהני דלא גרע מידות עיי"ש וכל הנידון הוא במדת הדיבור הנצרכת להוציאו מדין דברים שבלב ודוק]

והרשב"א שם בגטין בד"ה הא דאתקון וכו' כתב דבאמת אומדנא מהני אפילו לר"מ והא דלא מהני תנאי שאינו כפול הוא משום דהא גרע מאומדנא דכיון שהתנה ולא התנה כהלכתו מגרע גרע, ומשמע דרוצה שיתקיים המעשה בכל גווני **וקשה מסוגיין** דבנדר לכאורה ליתא להאי טעמא שלא התנה ומה תאמר שרוצה שיתקיים הנדר אם כן ייאסר ור"מ הרי מתירו בנדר. והעירני הגר"ר שמואלביץ שליט"א בביאור דברי הרשב"א דהנה דברי הרשב"א שם צ"ב דמה הטעם לומר כיון שלא התנה כהלכתו וכו' אדרבה כיון דגילוי דעת מהניא בממון זו הלכתו [ומפורש ברשב"א לעיל שם בדף עה ע"ב ד"ה אמר ר"א דכהלכתו היינו כתנאים הכתובים בתורה שזה עיקר דין תנאי] ועל כרחין מבואר מדברי הרשב"א דר"מ למד מתנאים צורת דיבור של תנאי וזו צורתו כהלכתו בתורת דיבור אבל הוקשה להרשב"א דסו"ס יועיל מצד אומדנא ולזה תירץ וכו' ולרבי חנינא בר"ג ליכא להאי דין בדבור דתנאי וממילא לק"מ מנדרים דאף הכא כן הוא דלרשב"ג הוי דבור ולא לר"מ.

עייין בריטב"א בשבועות דף לו ששם הביא סברת הרמב"ן דלגבי שבועת העדות לא יועיל דין מכלל לאו משום דכתיב ושמעה קול אלה ואף אם אתה שומע הן לא חשיב 'שמעה קול אלה' **והשיג עליו הריטב"א** וז"ל ולא ירדנו לסוף דעתו דאי משום פשטא דקרא כל שאנו אומרים מכלל הן לאו בכל התורה כולה כלאו מפורש הוא דהא בקונמות כתיב לאסור אסר על נפשו ככל היוצא מפיו יעשה ולמ"ד מכלל הן אתה שומע לאו מיתסר מכלל היתר כגון מה שלא אוכל לך מותר דדייקינן הא מה שאוכל אסור כדאיתא התם וכו' עכ"ל. **ומבואר מדבריו כדברי הגר"ח** דמדין בכלל לאו חשיב כדיבור מפורש אלא דהריטב"א הצריך דיבור

⁶⁶ ומן הדומה לזה סברת הרשב"א דדברים שבלב היכא שאינם סותרים מה שבפה מהני והוכיחו האחרונים דבעשיית חלות מודה הרשב"א והיינו כנ"ל דעשייה בעינן בה דברים מפורשים טפי כמו בעקירה.

בנדרים לא מקרא דלבטא בשפתיים אלא מקרא דככל היוצא מפיו וצ"ת. נוע"ע בריטב"א בכתובות דף פג שגם שם כתב לדין דיבור בנדרים מקרא דככל היוצא מפיו]

בגמ' בעיקרו קא מתפס או בדהשתא קא מתפס יל"ע מהו שורש הספק, האם הוא ספק באומדנא מהי דעתו או ספק בלשון האם באומר זה כזה חשיב התפסה אעיקרא. ויתבאר להלן בגמ' גבי איזהו איסור האמור בתורה וכו'.

בר"ן ד"ה בעיקרו וכו' צ"ב נידון הר"ן באיסור טומאה וזרות אי הוי דבר הנדור, דהנה זה פשוט דלא הגברא מחיל איסור טומאה אלא לאו המפורש בתורה הוא וכך גם איסור מעילה אלא שנעשה על ידי הקדושה והנדור שעושה הגברא ואם כן מאי שנא איסורי הקדושה כגון מעילה מאיסור טומאה וזרות ורחוק לומר דאיסור הטומאה אינו מחמת הקדושה. וצ"ב. אך החילוק דאיסור מעילה הוא מחמת עצמות הקדושה שבלקחתו מפקיע את החפץ ממה שיחדו זה ושאר איסורים אינם כן אלא דינים והנהגות שנתנה תורה לקרבן וזה לא חשיב כדבר הנדור.

ועיין ברשב"א ששם נתבאר טעם אחר באיסור טומאה דאיסור הוא דרכיב אכתפיה דגברא וכשיטתה לערב נסתלק האיסור וצ"ב כוונתו בזה ואפשר שבא לומר דאיסור טומאה איסור גברא הוא ולאפוקי מאיסורי דבר הנדור דהוו איסורי חפצא או שמא אינו נדור ומופרש מהאדם אלא רק במצב מסויים של טומאה וכה"ג לא חשיב נדור וצ"ע. ולגבי חזה ושוק ביאר הרשב"א דיסוד האיסור הוא משום דהוי נכסי כהן ולהכי אסורים לזרים וביאר הרשב"א דהוא הדין בתרומה ושאר מתנות כהונה דיסוד איסורים לזרים

ואפשר דפליגי הרשב"א והר"ן בגדר דבר הנדור דמכ"ד הרשב"א משמע דכל איסור שחל מכח קריאת שם הוי דבר הנדור שהאדם הפירוש והגדירו לאותו איסור ולכן הוצרך לפרש דאיסור טומאה אכתפיה דגברא רכיב, ואיסור תרומה מחמת זכות הכהן ואלמלי כן היינו אם היו איסורים אלו מחמת קדושת הדבר שקרא עליו שם היו דבר הנדור אך להר"ן אינו כן אלא כל שלא אסרו הוא בפיו הוי דבר האסור.

דף יב ע"א

בגמ' והא נותר ופיגול נחלקו ראשונים כיצד מיירי מתני' דנותר ופיגול: ראה במפרש שכתב דמיירי דמחית לפניו בשר נותר ואמר זה כזה, וכ"כ המאירי. אבל מדברי הר"ן והרא"ש והתוס' מבואר דמיירי כשאומר כבר זו נותר. וראה בר"ן להלן שכתב שאומר 'נותר' ולא 'נותר'. ויש בזה פלא גדול דהיאך נאמר דמשום דבעיקרא קא מתפס כוונתו להתפס בקדושה דמעיקרא קודם שניתותר הבשר ואף קודם שנזרק הדם הרי אמר שמתפס בנותר, וקרוב לזה הקשו בתוס' ששאלו דהוי כמתפס להדיא בבשר שלמים אחר זריקת דמים, ותירצו דשם האריך בלשונו שאמר לאחר זריקת וכו' אבל כאן לא האריך בלשונו. ועדיין קשה דסו"ס הרי בנותר התפסו ואם היה רוצה להתפסו בקדושת קרבן דעלמא למה לא אמר כבר זו קרבן, ומה שאומר נותר הרי אין שם נותר כאן מעלה ולא מוריד כלום. וכן קשה גבי תרומת לחמי תודה להלן דבעינן לומר דבעיקרא קא מתפס קודם שנתרמו הלחמים וקודם זריקה, ואם כן למה אמר תרומת לחמי תודה ולא התפס בסתם לחם, וגם שם פירשו התוס' שלא האריך בלשונו והיינו כיון שחפץ להתפס בטרומת הלחם ולא בלחם סתם לא האריך אבל סו"ס קשה דמה לו להתפס בתרומה אם רוצה להתפס בקדושת הלחם קודם זריקה ואם היה מתפס בתרומה מסויימת ניחא אבל כשמתפס בשם תרומה ואין שום התפסה בתרומה מה שייך בזה התפסה, וצע"ג.

בר"ן ד"ה והא נותר אית דלא גרסי וכו' מקור דברי הר"ן ממימרא דרב גידל א"ר במעילה דף ג ע"ב דזריקת פיגול אינו מוציא מידי מעילה ועיין ברא"ש שכתב להדיא דזריקת פיגול מתרת מאיסור מעילה, וכפה"נ דנסמך על הגמ' במנחות דף מז דאיתא התם דאיתותב רב גידל ועיין ברש"ש ובשלמי נדרים עוד בזה.

והמפרש פירש הסוגיא באופ"א וראית הגמ' הוא להיפך ממש שהרי נותר היה לו שעת הכושר עד שנתותר ואם כן אי אמרינן בעיקרא קא מתפס יותפס בשעת ההיתר קודם שנעשה נותר. ואי אמרינן בהשתא מתפס אסור ומשני בעולה דלא היה לה שעת הכושר ופשוט [ועיי"ש גבי פיגול]

ועיין במאירי שביאר כפירוש זה והקשה דנימא מעיקרא לגמרי קא מתפס והיינו קודם זריקה ותי' דאין דנין כל כך למפרע ואין זה עיקרו אלא עיקר לעיקרו. אבל כ"ז תמוה מאוד דמה יועיל בדהשתא מתפס לאסור הרי באיסור נותר עצמו מבואר להדיא בגמ' דא"א להתפס והוי דבר האסור ומה מועיל בדהשתא.

מיתיבי איזהו איסור וכו' הר"ן והרא"ש פירשו דלא מיירי כשאומר 'ביום שמת בו אבי' אלא באומר כיום אחד בשבת באחד לחודש ובאותו היום מת אביו והוכרחו לזה משום דאי מיירי באומר כן להדיא אם כן ודאי נתכוין למעיקרא היינו לאותו יום שמת בו אביו ואולם מדברי התוס' מוכח דפליגי שהקשו למסק' הגמ' דנימא דבעיקרו קא מתפס והיינו ביום זה בשנים שלפני שמת אביו שאז לא נדר ותיירצו דיום שמת בו אביו אין לו משמעות כלל קודם מיתת אביו והשתא אם מתפס באופן שאומר כיום אחד בשבת הרי לא הועיל תירוצם כלום וע"כ דס"ל שמזכיר מפורש יום שמת בו אביו ועיין בתוס' רי"ד שהביא שני פירושים בזה. גם הר"ן עצמו בשבועות בדף ח סוע"ב מדפי הרי"ף פירש דמיירי כשמזכיר היום ודלא כשיטתו הכא [ושם לו דרך אחרת בביאור ספק הגמ' ראה להלן בעמ' הבא]

בספק הגמ' אי בעיקרו קא מתפס עיין ברא"ש שביאר בקושית הגמ' דמדמועיל נדרו חזינן דבעיקרו מתפס 'משום דהנודר לאסור קא מתכוין הלכך תלינן באיסור' ולהלן ביאר הרא"ש תירוץ הגמ' דכל הימים מאז שמת אביו אסורים דהא ליכא למימר שמתפס בדמעיקרא היינו בחד בשבתא קודם שמת אביו כמו דבשלמים לא ס"ד דמתפס בבהמה קודם שהוקדשה. ומבואר מדברי הרא"ש דהטעם לומר בעיקרו מתפס הוא משום דסתם נודר מתכוין לאסור.⁶⁷ ומסתברא דכוונת הרא"ש דמצד הסברא הפשוטה בדהשתא קא מפיס אלא משום דסתם נודר מתכוין לאיסור תלינן דבעיקרא קא מתפס. גם משמע קצת מדברי הרא"ש דהספק הוא בדעת האדם ועל זה גופא מוכחינן שדעתו אמעיקרא כיון דמסתמא כיון לאסור.

וראה לעיל שהבאנו דברי המפרש והמאירי דאף באופן שהמעיקרא הוא היתר וההשתא איסור תלוי בספק הגמ' ולמ"ד בעיקרא מתפס מותר ולמ"ד השתא שרי. ולפי דבריהם בהכרח לאו היינו טעמא משום דמתכוין לאיסור ומדברי המאירי נראה הטעם כיון שעיקרו קיים גם כעת כשמתפס ואמרינן שמתפס בחפץ בשרשו וכמהלך הגרי"ז ראה להלן. ואפשר שמחלוקת זו גם תלויה בגרסת הגמ' דגרסא דגמ' דידן 'בעיקרא' מתפס או בהתירא מתפס והיינו דהחידוש לומר דבהשתא מתפס הוא בהתירא ואלמלי

⁶⁷ וכמו שכתב הר"ן סברא זו לעיל בדף יא ע"ב ד"ה וא"ר וכו' דבכל גוונא מפרשים באופן שמצי חייל נדריה וצ"ת אם כן בכל ספק אי מתכוין לדבר הנודר או אסור נמי נימא כן ולעיל במתני' גבי לא כשר וכו' כתב הר"ן הטעם משום דסתם נדרים להחמיר וצ"ל פשוט דמתכוין להתפס בדבר האסור לפי סברת הנודר חל הנדר שאינו יודע שלא חל בהתפסה בדבר אסור ומשא"כ באופן שהספק שמא נתכוין להתפס בהיתר זה לא מסתבר כלל דלמה לו לידור כלל

שהוא כן פשיטא דהשתא מתפס וזה כהרא"ש. אבל המפרש משמע מדבריו שגרס 'בעיקרא מתפס או בהשתא מתפס' וזה כשיטתו

ונ"מ בין הרא"ש למפרש היכא דבאותה שנה שמת אביו לא נדר כלום ולשנה אחרת נדר דלהתוס' נימא כה"ג בעיקרו מתפס ולהרא"ש לא כיון דהוי דהתירא.

ועיין בתוס' ישנים [לעיל בריש הסוגיא] שביארו דספק הגמ' הוא בלישניה ולהצד דבהשתא קא מתפס אף אם אומר שנתכוין לאיסור הרי זה מותר וזה שלא כמו שדקדקנו לעיל מהרא"ש דהספק בדעתו הוא ואפשר דהרא"ש לשיטתו דדוקא באיסור שייך מתפס במעיקרא ודוק. **ובדעת התוס' בזה יש לעיין** אי שיטה חדשה להו או דסברי כהמפרש ראה בהערה.⁶⁸

⁶⁸ התוס' הקשו על תי' הגמ' דנדור מאותו היום ולהצד **דלהתירא** קא מכיון נימא דנתכוין להתפס בימים שקודם מיתת אביו ותירצו דיום שמת בו אביו אין לו משמעות כלל אלא ממיתת אביו ואילך. והדברים תמוהים מאוד דהצד בעלמא לומר בהתירא קא מתפס הוא כשההיתר הוא השתא לפנינו והאיסור מעיקרא והתוס' הקשו דנתלי בהתירא דמעיקרא. **ונראה מבואר מדברי התוס'** שיטה חדשה בגמ' דהספק הוא אם מתכוין להתפס באיסור או בהיתר ולכן בציור שההיתר הוא מעיקרא והאיסור השתא הרי להצד דבעלמא בעיקרו מתפס הכא מתפס בהשתא ולהצד דבעלמא בהשתא מתפס הכא מתפס בעיקרא עיין בדבריהם ודוק [וספק זה ודאי הוא באומדנא ולא בלישנא וצ"ע מאי שנא מהא דאמרין בעלמא סתם נדרים להחמיר ופי' ראשונים שם משום שהנדור מתכוין לאסור ומדוע נימא הכא בהתירא מתפס וצ"ע. והא ודאי דלפי' זה הספק הוא באומדנא ולא בלישניה. ודלא כהתוס' ישנים שהובא בפנים

ולפי דרך זו בדברי התוס' נמצא ששלש שיטות בידינו היכא דהמעיקרא היתר וההשתא איסור: (א) **דעת הרא"ש** דכה"ג אינו תלוי בספק הגמ' דאין סברא לומר מעיקרא ולכו"ע בדעהשתא מתפס. (ב) **דעת המפרש** דאף כה"ג תלוי ולהצד דמעיקר מותר ולהצד דהשתא אסור (ג) **דעת התוס'** דתלוי בספק הגמ' אבל **להיפך** מהמפרש ולדרכם כאן יתהפכו היוצרות ומ"ד מעיקרא יסבור הכא דבהשתא מתפס ואסור וכן מ"ד בדעהשתא יסבור הכא דבמעיקרו מתפס ומותר.

ושמא יש לדחוק ולפרש בדברי התוס' שכתבו 'דאכתי איכא למתלי בהתירא' היינו להצד דבעיקרא מתפס ולשון התירא שנקטו אינו צד התירא האמור בגמ' אלא הכוונה דנתלי בהאי מעיקרא ויותר נדרו ואז הוי שיטתם כהמפרש.

ואמנם בפשט דברי התוס' העירוני ראייה גדולה להדרך הראשונה שכתבנו, שהתוס' לעיל בדבור הקודם הקשו דאף דמוקי בנותר פגול של עולה תפשוט בעיין דאע"ג דאיכא למימר דמתפס בדבר האסור דהשתא מ"מ מתפס בנדור דמעיקרא, ותירצו דדוקא בהתירא ממש מספקא לן עיי"ש ודבריהם תמוהים טובא בתרתי, חדא דבה דנקטו דאף היכא דאיכא השתא איסור נדור מ"מ חשיב כמעיקרא ודהשתא היינו דבר האסור ואין סברא כלל לומר כן כיון דהמעיקרא נמי השתא הוא ועוד לפי הבנתם מאי משני נותר ופיגול של שלמים הרי השתא הוי דבר האסור וגם נדור, וכבר עמד בזה הקר"א, והוא פלא רב.

אבל לדרכנו נוחא שלהתוס' אין כלל הפרש בזמנים אלא דבר אחד מספקינן בגמ' אי מתפס בהיתר או באיסור ולזה נקטו בקושיהם דמתפס בצד איסור דבר האסור נמי איסורא מקרי והקשו דאם כן נותר ופיגול נמי וכו' ותירצו דבאיסור ליכא למימר אלא בהיתר ממש ובנותר של שלמים נוחא שמתפס בזמן התירם שהיה להם שעת כושר ודוק.

אמנם דקדוק לשון התוס' קצת משמע לא כן שכתבו דבמעיקרא דאיסורא מתפס ובהתירא דהשתא ולדברינו קשה מדוע הוצרכו להדגיש כן עיי"ש ויל"ע וי"ל דבאמת אינו יכול להתפס באיסור מעילה דהשתא כיון שהדבר גם אסור באיסור נותר לא מקרי תו דבר הנדור לגמרי אך יסוד הספק אי מתפס בהיתר או באיסור כמש"נ ודוק.

ועיין בחי' הגר"ח [סטנסיל] שכתב שם דספק הגמ' אי בעיקרא מתפיס או בהתירא מתפיס אינו ספק באומדן דעתו אלא השאלה אם מתפיס בעיקר הדבר והיינו בחלות הקדושה או באיסורים הנמצאים בו עכשיו [ולא נתבררו הדברים שם כה"צ אבל נתבארו יותר בחי' הגרי"ז דלהלן ונראה שכ"ה כוונת הגר"ח]

ועיין בחי' הגרי"ז בנוזר דף כב שביאר דבשלמים אחר זריקה נמי איכא איסור קודש אלא שיש היתר ע"י הזריקה והספק אינו באומדן דעתו אלא בדין אם אפשר להתפיס באיסור שיש בו היתר ונראה כוונת הדברים דהשתא ודאי ליכא איסור בפועל אבל ההיתר אינו משלילת האיסור דודאי סיבת האיסור קיימת אלא שחל כאן מתיר דזריקה ולכן כשמתפיס בשלמים לאחר זריקה הוא אומר שיהא הבשר הזה כשלמים וכמו שהשלמים אלמלי הזריקה באיסוריהו קיימי הוא הדין הבשר הזה דלית ביה זריקה נמצא אסור כשלמים שאף השלמים אם תעקור מהם חלות זריקה המתרת באיסורם עומדים והספק הוא אם אפשר להתפיס באיסור שאין לו כעת הנהגה בפועל [והוכיח הגר"ח כן מדברי הרמב"ם שהרמב"ם פסק גבי בכור דאם התפיס בבכור קודם זריקה אסור ואם אחר זריקה מותר וצ"ב שהרי בעיקרו קא מתפיס ופירש הגר"ח דכיון דלהצד דבעיקרו מתפיס מתפיס בסיבת האיסור חשיב בכור כדבר האסור, וצ"ב כוונתו בזה וי"ל ודוק ויתבאר טפי בסוגיא דבכור להלן]

אבל כ"ז צ"ע שלפי זה לא מובן דמיון הגמ' ליום שמת בו אבא ששם הנידון אי מתפיס בימים המותרים שבינתיים או באותו היום עצמו ואין שם לכאורה דרך לפרש כדברי הגר"ח וצ"ע. גם מדברי הראשונים הנ"ל מבואר דלא כהגר"ח דלדבריו אין כמובן מקום לומר דלהצד דמתפיס בעיקרא התפיס בהיתר שקודם הנדר, ולא שייך כלל לנידון הגמ' במתפיס בעיקרא ופשוט.

ודרך נוספת בכ"ז להר"ן בשבועות עיין היטב בר"ן שם בדף מדפי הרי"ף שפירש הסוגיא כולה דספק הגמ' הוא בדעת המתפיס האם נתכוין להשוותם לגמרי שיהיה דין הבשר שלפניו כדין השלמים שלפניו או דנתכוין להתפיס הבשר שלפניו בקדושת שלמים וכשאומר זה כזה כוונתו בזה לומר דיתפוס קדושת שלמים על בשר שלפניו. וכתב שם הרי"ן דאף במתפיס בבשר שלמים קודם זריקה איכא למבעי דלהצד דבדהשתא קא מתפיס אם כן כשיזרק הדם ויותרו השלמים אף קונמו יותר ולהצד דבעיקרו מתפיס ישאר הקונם באיסורו. [ובזה ביאר הרי"ן הסוגיא בנוזר דף כב ויתבאר להלן].

ואף לדרך זו צ"ב דמיון הגמ' ליום שמת בו אבא וכמו שהקשינו לדרך הגר"ח ובר"ן שם הקשה כעין זה וכתב שם דמיירי כשאומר להדיא כיום שמת בו אבא ולכן אפשר שמתפיס בעיקר הדבר שיום שמת בו אבא נדר הוא אצלו או ביום פרטי מסויים ואז הרי יש ימים שבהם ליכא נדר עיי"ש ואכתי צ"ע. [וכל זה שלא כשיטתו הכא שפירש הגמ' דאומר כיום אחד בשבת ושם נקט דאומר כיום שמת בו אבא וכבר הבאנו לעיל מחלוקת ראשונים בזה]

והרמב"ן בהלכותיו בריש פרק שני והובא גם בר"ן בשבועות הנ"ל ובר"ן בסוף סוגיין כתב דלהלכה בדהשתא קא מתפיס והוכיח כן הרמב"ן מסוגיא דנוזר דף כא וראיתו צ"ב לכל הדרכים הנ"ל. [דאיתא התם בגמ' דנוזר שהתפיס בחברו ונשאל הראשון בטלה גם נזירות השני והיכא דהתפיס שני בראשון ושלישי בשני והותר שני מספקא לגמ' שם והכרעת הגמ' דהותר שלישי וסובר הרמב"ן דשורש הנידון שם הוא אם בעיקרא מתפיס או בסופו מתפיס וה"נ התם להצד דבעיקרו מתפיס לא יותר בהיתרו של שני דהעיקר הוא הראשון ולהצד

והעירוני עוד בזה דהתוס' שתירצו דביום שמת בו אבא אין לו משמעות קודם שמת אביו מה יענו ביום שמת בו גדליה בן אחיקם נימא דמתפיס בזמן שקודם נדרו ולתירוצם דלעיל דאדבר האסור לא מקרי התירא ניהא היטב [לפירושו שקושיית התוס' היתה דנימא בהתירא מתפיס ודוק] אמנם לתירוצם השני שם צ"ע ודוק.

דבהשתא מתפיס נמצא שהתפיס בשני ולא בראשון וצ"ב הדמיון ודוק] **ועיין בר"ן בשבועות** מה שהשיג על הרמב"ן בזה.

עיין בסוגיא בניזיר בדף כב סוע"א דמספקינן התם באשה שנדרה בניזיר והתפיסה בה חברתה ואח"כ הפר בעלה של ראשונה אי מופר לשניה או לא **ומדמי לה הגמ'** לבעיא דרמי בר חמא והדברים שם סתומים מאוד מה הדמיון כלל לסוגיין **ושלש דרכים** נשנו בזה בראשונים שם, **דרך אחת** ברא"ש שם ובתוס' דזה קאי להצד דבעל מיפר עוקר הנדר מעיקרא עיי"ש בכ"ד בזה **דרך שניה** שם בתוס' דהסוגיא דהתם חולקת על סוגיין וסוברת דבעיא דרמב"ח היא קודם זריקה ולא אחר זריקה **ודרך שלישית** נתבארה בר"ן בשבועות הנ"ל קאי להצד דבעל עוקר מכאן ולהבא וביאור הדמיון הוא דאף התם הספק הוא אם נתכוונה להשוות עצמה לגמרי לחברתו וממילא אם יופר לחברתה יופר גם לה או דנתכוונה לנזירות בעלמא וההתפסה בעיקר דין נזירות היא **ודרך נוספת נתבאר שם בחי' הגרי"ז** עיין שם שביאר לפי דרכו בביאור ספק הגמ' דידן.

בגדרי נדר תענית ויל"ע בהמבואר בגמ' דמתפיס ביום שמת בו אבא נובגמ' מוזכר שנדר שלא לאכול בשר ולשתות יין וברמב"ם כתב דנדר לצום באותו יום] **ויל"ע במה מתפיס** אם נדרו הוי איסור חפצא דהבשר אם כן מתפיס בבשר האסור אבל לשון הגמ' משמע דמתפיס ביום **ועיין ברמב"ם** שמשמע כן מלשונו להדיא. **וכן משמע** מדברי הריטב"א לקמן בריש פ"ב ד"ה ולפום וכו' עיי"ש. **ועיין בר"ן במס' תענית** [בדף ב ע"ב מדפי הרי"ף בד"ה אלא וכו'] שכתב שם דגדרי תענית אינם נדר גמור אלא קבלה לדבר מצוה בעלמא. **ולפי זה קשה** היאך ניתן להתפיס בה הרי אינו איסור חפצא אלא קבלה אגברא בלחוד, **ועיין בחידושי הגרש"ר** [בחלק השיעורים בסוף הספר] שחידש דבגדרי תענית חל על היום חלות שם תענית ושייך לאתפוסי ביה עיי"ש ודוק. וע"ע בחי' רבי ראובן כאן בזה.

וכ"ז הוא להרמב"ם שנדרו הוא נדר תענית אבל להראשונים שנדר מבשר ויין בלחוד פשוט דהוי נדרי חפצא גמור, וכ"ה להדיא בתוס' בשבועות שם שכתבו דמיירי כשאמר קונם בשר עלי ומתפיס בשר בבשר ועיי"ש ברש"י. ולדבריהם נראה דמתפיס בבשר וצ"ע ועיין בריטב"א הנ"ל ריש פ"ב וצ"ע.

מתפיס בדבר שיש בו איסור ונדר עיין בסוגיא בשבועות דף כ ע"ב דפריך התם אברייתא דיום זה עלי כיום שמת בו אבא פשיטא ומשני דיום שמת בו גדליה וכו' **ונחלקו הראשונים שם** בדין מתפיס ביוה"כ דרש"י פירש דהיכא דנדר ביוה"כ ואח"כ התפיס מהני התפסתו אבל התוס' שם כתבו בתי' אחד דאף דנדרו חייל איוה"כ מ"מ אם מתפיס לא חייל דחשיב כמתפיס בדבר האסור.

וקשה על זה מסוגיין דאיתא בגמ' דבמתפיס בנותר ופיגול דעולה מהני התפסתו מכח איסור נדר שקיים בעולה וקשה דהא איכא נמי דבר האסור. וקושיא זו נראה שעמדו בה התוס' דידן בד"ה אבל וכו'. וראה בהערה לעיל בפשט דבריהם⁶⁹.

בגמ' ת"ש כחלת אהרון ותרומתו מותר נחלקו ראשונים מדוע לא חשיב תרומה כדבר הנדור **ראה בר"ן לעיל** שכתב דדמיה לאיסור טמאים חרים בחזה ושוק שאינם מחמת נדרו שאינם אסורים לכל נואינו מובן שהרי ודאי אפשר שיעשה נדר שאינו אוסר כל ובאיסור טמאים חרים ביאר הר"ן לעיל דהוא אסור לכל

⁶⁹ **ובפשטות** הטעם שאינו יכול להתפיס ביוה"כ כשהוא נדור הוא משום דמסתמא כוונתו לעיקר דינו של היום והיינו דבר האסור וכ"כ להדיא הריטב"א בשבועות שם וכן י"ל בדברי התוס' דידן **אכן לשון התוס' בשבועות משמע טפי** דלית עלה שם דבר הנדור כלל והיינו משום דמעשה נדר הוא הפרשה והרחקה ובדבר מורחק נהי שהנדר חל עליו לענין איסור אבל לא חשיב מציאות של דבר נדור וכע"ז ביאר הגרש"ש בענין מתפיס בתרומה ראה להלן. ולדרך זו לק"מ מנותר איוה"כ דהתם איסור יוה"כ קודם לנדרו והוי דבר האסור שמאליו הופרש ממנו אבל הכא איסור נדרו קודם לאיסור נותר והוי שפיר דבר הנדור.

ואם עתה מותר לכהנים וטהורים בהכרח דפקע נדרו אבל בתרומה א"א לומר כן וצ"ע אבל [יעויין לקמן בר"ן בתחילת פ"ב ששם הוסיף וביאר דהתרומה מותרת לכהנים והוא לא פירש כן וממילא מוכרח שאינו מחמת נדרו נוגז צ"ע דכשמפרש שהיא תרומה מובן מזה שכל דיני תרומה עליה ומה הראיה שאינו נדר ואף הנודר נזירות אינו מפרש כל דיני נזירות ומ"מ חשיבי כולוהו נדר וצ"ע]

ועיין ברא"ש שפירש דבעשיית תרומה ידידיה אינו אוסר דגם קודם לכן היה אסור משום טבל ופיו התיר ולא אסר וצריך ביאור דמה שהיה אסור קודם משום טבל הרי פקע ועתה חייל עלה איסור תרומה ויעיין באתון דאורייתא בכלל ב' שחקר בגדר איסור תרומה אם הוא איסור חדש או דכלפי התרומה נשאר איסור טבל והחלק המופרש לכהן באיסוריה קאי והביא ראיות מדברי ראשונים דהכל איסור אחד⁷⁰ וביאר דכוונת הרא"ש דכלפי התרומה קאי איסור טבל ולהכי הוי דבר האסור,

וכתב שם דרך נוספת בביאור דברי הרא"ש באופן אחר דאע"פ דהווי שני איסורים נפרדים אבל מ"מ לא חשיב דבר הנדור דמה שהוא מופרש לגבוה כבר הוי קודם מעשה ידידיה ודיבורו לא חידש איסור אלא החליף איסור באיסור. **ועיין בחי' הגרש"ש כע"ז** ומדבריו עולה דענין התפסה הוא להתפס דבר בדבר שנעשה בו הפרשה לגבוה על ידי אדם אבל במקום שכבר היה מופרש והוא החיל בו איסור אחר אין זה חשיב דבר הנדור ודוק. [וכע"ז נראה בדברי התוס' בשבועות דף כ ע"ב שכתב ודאם נדר שלא לאכול ביוה"כ אף שחל נדרו לא מצי להתפס בו דחשיב דבר האסור ומשמע מלשונם דהוי סברא בעצם שאינו דבר הנדור ונלא משום דכוונתו לאיסור] והיינו כנ"ל דכבר הוא מופרש קודם נדרו ודוק]

ועיין בתוס' כאן ולכאורה כוונתם כדברי הרא"ש אמנם מדוקדק בדברי התוס' דבקושייתם שאלו שהוא עושה הקדושה ובתירוצם תירצו דהאיסור כבר היה קודם לכן **ועיין באתון דאורייתא הנ"ל** שביאר בדבריהם דאף דאיסור התרומה לא הוא עשאו שכבר אסור הוא קודם לכן אבל בהפרשתו מתחדש קדושה בתרומה שטבל אינו אסור באכילת טומאה וגם אין להאוכלו דין תשלומי קרן וחומש וזה נעשה על ידי פיו ובתירוצם תירצו דמ"מ האיסור לא הוא עשאו ולא חשיב דבר הנדור.

דף יב ע"ב

מתפס בבכור. בגמ' משום דמצוה להקדישו **יל"ע בה טובא** חדא מהו המצוה להקדישו והרי כבר קדוש הוא ומילי בעלמא הוא דאמר, ועוד שאחר שקדש הבכור כבר אינו שלו וממון כהן הוא והיאך יכול הבעלים להקדישו, וגם היכי חשיב מכח זה לדבר הנדור אחר שלא מחמת הקדשו הוא קדוש, גם יל"ע באופן שלא הקדישו אי כה"ג יכול להתפס בו.

ומצאנו בזה שלש דרכים בדברי רבותינו האחרונים בזה: **בחי' הגרש"ש כאן** חידש דבאמת כשמקדישו האדם הוא קדוש מכח מעשה הקדש ידידיה וקדושה הקודמת שבאה מאליה פקעה לה וולדרך זו פשיטא דאיכא בל יחל כנדר גמור גם לא קשיא כ"כ היאך מקדיש מה שכבר קדוש דהא ע"י מעשה ידידיה פקע ההקדש הקודם וקצ"ע לומר שקדושת הגוף פוקעת מאליה אבל מדוקדק היטב לשון הגמ' דאי לא אקדשיה הוא קדוש מאיליו ומשמע דבהקדשיה קדוש ממחמת מעשה ידידיה [ועיין באחיעזר [ח"ג סי' סז] שכתב דכשמקדישו האדם יש בזה תוספת קדושה על קדושתו הבאה מאליה 'ואפשר' שעובר משום

⁷⁰ **והביא על זה ראיות מכמה ראשונים שהוא כן** דיעויין בתוס' ביבמות סו דכמו שטבל אסור בהנאה של כילוי ה"ה תרומה שכשהרימה לא הותר אלא השיריים ולא התרומה עצמה, ושם הביא גם דברי רש"י בקידושין והר"ן לקמן בדף פד ע"ב ד"ה קסבר וכו' שאיסור טבל הוא משום תרומה המעורבת בה עיי"ש באורך בזה [ובאמת נראה דאינו סתירה כלל דהאוסר להטבל הוא חלק הכהנים וזה מטיל איסור על כל התערובת וממילא כשהרים תרומה בתרומה עצמה נשאר האיסור הקודם]

בל יחל, נולדך זו עדיין אינו מובן כ"כ חדא מה שייך תוספת קדושה אחר שהוא קדוש קדושת הגוף גמורה ואינן שום תוספת בדין הקדושה ידידיה] **ולשתי דרכים אלו** צ"ל דמה דאיתא בגמ' דבזה כזה מועיל התפסה היינו בבשר בכור שקיים בעליו מצותו והקידוש אבל אם לא עשה כן אף להתפיס בו אי אפשר וצ"ע.

ועיין בחי' הגרי"ז בנזיר דף ד ביאר לדעת הרמב"ם שסובר דדבר הנדור היינו ששייך לבוא על ידי נדר כמו חטאת ואשם דמשום שאפשר שיבואו על ידי נדר נזירות חשיבי דבר הנדור הוא הדין בבכור דבאמת מעשה ההקדש אינו פועל כלום אלא דכיון דשייך בקדושת בכור מעשה הקדש ממילא חשיב הבכור דבר הנדור **ולא נתבאר לדרך זו** לדעת הראשונים דסברי שצריך שיהא דבר הנדור ממש ולא סגי שאפשר לו לבוא ע"י נדר.

[ואינו מובן מהו המעשה הקדש הרי הדבר כבר קדוש ושמו במעשה ידיה מתחדש סיבה חדשה לקדושת הבכור מכח המעשה שעשה והוי עתה קדוש משתי סיבות חדא מכח הגזיה"כ דקדוש מרחם ועוד דקדוש מכח מעשה בעליו וצ"ע, ולדרך זו אף אם לא הקדישו בעליו מועיל התפסה ואיך שלא יהיה לכאורה הדין הוא אמת לדעת הרמב"ם דלא גרע מחטאת ואשם]

דף יג ע"א

בגמ' מרבה אני חטאת ואשם שכן מתפיס בנדר עיין בר"ן שפירש דמחמת נדרו הוא בורר בהמה זו. **ויש לעיין** מדוע בעינן קרא לחטאת ואשם דלכאורה באמירת הרי זו הוי נדר גמור ככל נדבה, **ובאמת יש לעיין** באומר על חטאת הרי זו חטאתי אי הוי נדר דהא חלה ההפרשה הוי מפרשת נדרים [וכן מוכרח מדקאמר לעיל דמהני בזה יד באומר הרי זו חטאת ותלי לה בדין יד לנדרים ראה לעיל דף ה סוע"א] אבל אפשר ומסתבר דליכא בזה בל יחל כשאינו מקריבו דאינו נדר ממש אלא הפרשה ולא דמיא להרי זו בנדבה [שביאר בה הגרי"ז דכלול בנדר הרי זו התחייבות להביאו אבל כאן אינו מתחייב יותר ממה שחייבתו תורה] **וזה ביאור דברי הר"ן** שהוא 'בורר' בהמה בנדרו אבל אין הנדר בעצם דין ההבאה אלא בברירת הבהמה בלחוד **ועי"ל** אף אם הוי כהרי זו והוי נדר גמור בדיני נדרים לא חשיב דבר הנדור כיון דהוא מחוייב להביאו. **ועיין בחי' הגרש"ש** שביאר טפי דכל המחוייב חטאת חל עליו שעבוד נכסים להביא קרבנו ונמצא שעתה בנדרו לא נתן שום דבר להקדש אלא קיים זכות ממון דהקדש ולהכי לא הוי נדר. **וראה ברא"ש ובתוס'.**

ועיין ברמב"ם בפ"א מנדרים ה"י שכתב בזה טעם אחר וביאר דחטאת ואשם חשיבי דבר הנדור משום שבאים על ידי נדר בחטאת ואשם דנזיר וכ"כ גם בפיה"מ בריש פרק שני⁷¹, **ומבואר מדבריו** דמעשה ההקדשה של חטאת בעלמא לעולם לא חשיב דבר הנדור ולכן פירש דמהני מכח שפעמים בא בנדר ושיטתו היא דדבר הנדור אין פירושו שזה עצמו בא בנדר אלא שאפשר שיבוא ע"י נדר וצ"ב היאך מהני דסו"ס הוא מתפיס בחטאת בעלמא.

ובחי' הגרש"ש ביאר לדעת הרמב"ם באמת אם מונח לפניו בשר חטאת [שאינה של נזיר] ואמר זה כזה לא מועיל שאינה דבר הנדור אבל כשמתפיס בשם חטאת בזה מהני מה ששם חטאת בא על ידי נדר. **ויל"ע מלשון הרמב"ם** להלן בהט"ו שכתב היה לפניו בשר קודש אפילו בשר שלמים אחר זריקת דמים

⁷¹ ובעיקר הדבר צ"ב דלכאורה בנדר נזירות אינו נודר קרבנות אלא נזירות והנזיר חייבתו תורה בקרבן ומדוע חשיב דבר הנדור ולכאורה מבואר מדברי הרמב"ם דהקרבנות הם מכלל נדרי נזירותו ונתבאר בזה לעיל במ"מ בדף ד ע"א מדברי האחרונים בענין זה.

וכו' ואמר הרי הן עלי כבשר זה הרי הן אלו אסורין עכ"ל ומשמע דבכל בשר קודש מהני התפסה באומר זה כזה.

ועיין ברמב"ם בפ"א הי"ג שביאר דמהני התפסה במעשר בהמה 'הואיל וקדושתו בידי אדם' **והקשו אחרונים** דמאי שנא מעשר בהמה מחטאת ואשם שאף שקדושתן בידי אדם מ"מ לא מהני התפסה בהם אלא משום דבאים בנזירות, **ועיין בחי' הגרש"ש** שביאר דמעשר בהמה חיובו אגברא הוא ואינו חיוב ממון ומשא"כ בחטאת ואשם שחל עליו שעבוד נכסים **ועוד הקשה שם** דמעשר בהמה אינו ע"י נדרו שהרי אף אם טעה וקרא לעשירי תשיעי הוא קדוש מאיליו וביאר הגרש"ש דאח"כ דאפשר לו לבוא בשני אופנים או ע"י נדרו ואם טעה ולא הקדישו הוא קדוש מאיליו **וציין לדברי הר"ן** לקמן בדף יח ע"ב שמדוקדק מלשונו דהא דמהני התפסה במעשר בהמה הוא דוקא במעשר כזה שקרא לעשירי עשירי אבל אם מתפס בבהמה שטעה בה לא מהני התפסתו.

שיטת הרמב"ם בדין מתפס בבכור עיין ברמב"ם בפ"א הי"ג מנדרים שכתב האומר הרי הן עלי כבכור מותרין שאין קדושתו בידי אדם ואינו יכול להתפסו בנדר שנאמר בו לא יקדיש איש אותו עכ"ל **וראה להלן בהט"ו** שפסק דבבשר שלמים מעיקרא קא מתפס ואף לאחר זריקה אסור⁷² אבל בשר בכור קודם זריקה אסור ואחר זריקה מותר. **ונתקשו ראשונים ואחרונים בדבריו:** (א) אם פסק לעיל דבכור הוי דבר האסור היאך מהני בו התפסת זה כזה. (ב) ואחר דמהני התפסת זה כזה מאיזה טעם אם כן מדוע אחר זריקה שרי הרי נקטינן דבעיקרא מתפס ומאי שנא בכור משלמים. (ג) קשה בדברי הרמב"ם שנקט מקרא דלא יקדיש שאין הבכור בא בנדר ובגמ' לית פסוק זה אלא על מה שאינו יכול להקדיש בכור לשם קרבן אחר כגון שעושהו עולה ולא לגבי להקדישו בקדושת בכור, וגם דהרמב"ם עצמו סובר דמצוה להקדישו.

ועיין בכס"מ שם בשם הר"א בן הרמב"ם ובחי' ר"א מן ההר כאן ובשיטמ"ק בשם הרי"צ בדעת הרמב"ם ונחלקו ראשונים אלו בדעת הרמב"ם: **דעת הר"א בן הרמב"ם** היא שהרמב"ם פסק כרבי יהודה דמתפס בבכור מותר דהוי כדבר האסור ומ"מ אם התפס בבשר המונח לפניו קודם זריקה אסור משום דכשהוקרב הבכור דין בשרו כדין שלמים וחלו עליו דיני שלמים והואיל וקדושת שלמים אדם יכול לעשותה בנדר חשיב דבר הנדור, אבל פלוגתייהו לא מיירי במתפס במונח לפניו, **ויל"ע** מדוע אחר זריקה לא הוי מתפס במעיקרא דקדושת שלמים לדרך זו וצ"ל דאי במעיקרא מתפס היינו בעיקר קדושת הבכור ולא בדין שלמים שבו שעיקר הקדושה היא חשיבא מעיקרא [או דאזלינן בתר מעיקרא לגמרי והיינו מחיים]

[ואיכא לעיונא טובא בפשט דברי הר"א שסיים דבריו וכתב דבמונח לפניו לא אפליגו ולא איפשט בעיין ולחומרא נקטינן משמע שמה שפסק הרמב"ם דאסור במונח לפניו שייך לספק הגמ' אי בעיקרו מתפס או בדהשתא מתפס וצ"ב דאדרבה קודם זריקה ליכא לספוקי כלל, וי"ל דתליא איפכא דאי בעיקרו מתפס אם כן מתפס בשם בכור שלו ולא בקדושת שלמים דהשתא אך לשון הר"א לא משמע כן כלל עי"ש ודוק אלא דהא דמהני התפסה בקדושת שלמים שבו היא רק אי בעיקרו מתפס וצ"ע.]

ודעת הר"א מן ההר היא להיפך שהרמב"ם פסק כרבי יעקב האוסר אלא שפלוגתייהו היא דוקא במונח לפניו **ודקדק הר"א כהרמב"ם מלשון הגמ'** דמוקי לה במונח לפניו ותלי לה בפלוגתא דתנאי ואח"כ לא משני 'אלא קודם זריקת דמים' ולשון הגמ' דלכולי עלמא וכו' ומשמע דקאי עדיין

⁷² הר"ן בשבועות כתב דהרמב"ם הכריע דבעיקרא קא מתפס אבל הר"א בן הרמב"ם בסוף תשובתו המובאת בכס"מ הט"ו נקט שהרמב"ם פסק לחומרא בהאיבעיא ולפי זה קדוש מספק וכן נקט הרדב"ז וע"ע בכס"מ.

בהאוקימתא הקודמת דמונח לפניו אלא דמיירי במונח לפניו קודם זריקה ובזה פליגי, וביאר הר"א דכיון דמה שהוא דבר הנדור הוא מחמת דמצוה להקדישו אבל סו"ס קדוש הוא מאיליו אלא דמקרא מרבין לה דיו שנאסרנו במתפיס זה כזה ממש עיי"ש והדברים צריכים ביאור ועיין בשטמ"ק בשם הרי"צ קרוב לדברי הר"א מן ההר בדעת הרמב"ם. ובמש"כ הרמב"ם דאין הבכור בא בנדר מקרא דלא יקדיש איש אותו **ראה שם בכס"מ בהי"ג בשם ר"א בן הרמב"ם** שכוונת הרמב"ם דאינו יכול להתפס בקדושת עולה או קרבן אחר שאם היה יכול לחול בו היה חשוב טפי דבר הנדור והדברים צריכים ביאור.

והאחיעזר ביאר בח"ג סי' סז שהמצוה להקדישו לדעת רבי יעקב האוסר הוי תוספת קדושה בבכור ולהכי הוי דבר הנדור וטעמא דרבי יהודה דמתיר הוא משום דמקרא דולא יקדיש אותו ילפינן נמי שאינו יכול להוסיף בו קדושה כלל ואין המצוה אלא באמירה בעלמא לומר שהוא קדוש אבל אין בו תוספת דכמו שאינו יכול להקדישו לקדושה אחרת כך אינו יכול להוסיף בו קדושה בקדושת בכור. [וזה מתאים כדעת הר"א בן הרמב"ם שהרמב"ם פסק כרבי יהודה]

דף יג ע"ב

מתני' האומר לחברו וכו' יל"ע בגדר הדין שאין הנדרים חלים על דבר שאין בו ממש ובפשוטו היינו משום דנדרים איסור חפצא, **ועיין ברמב"ן עה"ת** בפרשת מטות שהוכיח מדין זה דנדרים חלים רק בתורת איסור חפצא.

ולעיל בדף ב ע"ב הבאנו דיש הסוברים דנדרים חלים אגברא ולדבריהם צ"ב מדוע לא חלים הנדרים על שאין בו ממש **ועיין בתוס' רי"ד כאן** שמשמע מדבריו דמה שאינו חל הוא משום דאסר החפצא דהילוך וכדו' ולא חייל משום דאין בו ממש ולפי זה י"ל דאף אי חלים נדרים אגברא הכא לא יחולו, **ויעיין בתוס' רי"ד לקמן** בדף יד עב שכתב דאם אומר נודרני שלא אדבר עמך או שלא אישן אסור מדין ידות משום דאסר נפשיה מן חפצא ומשמע מדבריו דחייל בנדרים איסור גברא אלא דהוי ידות ומתפרשים הדברים לשיטתו כאן דמה שאינו חל הוא משום דאסר החפצא דשינה.

פרק ואלו מותרים

דף יר ע"ב

נדר בדבר שאי אפשר לקיימו ראה בר"ן בסוגיין [בד"ה ואלא וכו' כלומר בכי האי גוונא וכו'] ומבוארת שיטת הר"ן דלא חל הנדר כלל בא"א לקיימו והא דלא לקי משום שווא היינו משום דבנדר לא נתחדש איסור שווא ולשון שבקינן בגמ' לאו דווקא ויל"ע מדוע לא חל הנדר ולהצד דנדר הוי קבלה על עצמו מובן טפי דקבלה כזו אינה כלום אך להצד דמחיל איסור חפצא על הדבר מדוע לא יחול וי"ל בשני אופנים א) דסברא הוא דכה"ג לא ניתנה פרשת נדרים שיחול איסור שאי אפשר לקיימו ב) דאמדינן דעתו שמסתמא לא נתכוין להחיל הנדר וצ"ע.

וראה ברא"ש ששיטתו ביסודה כהר"ן שהנדר לא חל אלא שחולק על הר"ן שכתב שאין בזה איסור וסובר דאיכא איסור בנדר לבטלה אף דלית בו מלקות וצ"ע מנ"ל האי איסור. **ועיין בתוס' רא"ש** שכתב דמסוגיין מוכח דנדר שווא אסור כמו שבועת שווא וכן כתב בתוס' רא"ש בשבועות דף כט ואם נשווה דבריו בפירושו למש"כ בתוספותיו צ"ע אמאי אינו לוקה [וי"ל דהמלקות הן על אזכרת השם וכמו בשבועה בלי שם דליכא בה מלקות דשקר ושווא לדעת הראב"ד ומ"מ איסור איכא ויל"ע בזה]

ואולם יעויין בתוס' בגטין [דף לה סו"ע א] ושיטתם דנדר כזה חל אלא שלא חל איסור על הדבר אלא לאלתר עובר בל יחל וגם לוקה לאלתר ולשון הגמ' מי שבקינן ליה וכו' מדוקדק דכבר עתה לוקה משום בל יחל. **ויל"ע טובא בדבריהם** חדא מהו ענין זה שהנדר חל הרי ליכא עליו שום איסור לישון כדאיתא להדיא בגמ' **ועוד** אמאי לוקה בבל יחל ומאי שנא משבועה בדבר שאי אפשר לקיימו שלא מצינו שלוקה גם משום בל יחל וצ"ע.

ועיין עוד בתוס' בשבועות [דף כט ע"א ד"ה באומר] ושיטת ר"ת שם פליג אתוס' דגיטין בתרתי חדא דלא חייל כלל וכשיטת הר"ן ועוד דאף בתנאי לא חייל וחשיב א"א לקיימו, **ונחלקו הראשונים גם בפשט המשנה** שם בשבועות עיי"ש בתוס' בגטין ובשבועות.⁷³

עלה בידינו שלש שיטות בדבר, שיטת ר"ת בתוס' בשבועות דבשבועות כה"ג אסור משום שוא ובנדרים מותר, שיטת הרא"ש דאף בנדרים אסור משום שוא ושיטת התוס' בגטין דאסור בתורת נדר עצמו ולוקה משום בל יחל. והר"ן דומה שיטתו לשיטת ר"ת דליכא בזה איסור.

בתולה הנדר בתנאי ונחלקו הראשונים עוד בנדר שא"א לקיימו ותלאו בתנאי, ראה שם בתוס' בגטין **שכתבו** דהיכא שתלה הנדר בתנאי שאפשר לקיימו חל הנדר ואם עבר על התנאי יאסר בכל פירות שבעולם ויאכל כדי פיקוח נפשו **וכן כתבו בתוס' בכתובות** בדף עא ע"א **וכן דעת הרא"ש** בפירושו לקמן בדף פט סו"ע ב.

⁷³ דשבועת שווא היא באומר יאסרו כל פירות עולם עלי אם לא ראיתי גמל הפורח באויר וכן בהא דתנן לקמן בדף כד ע"ב דכה"ג בנדרים הוי נדרי הבאי ומותרים. **דעת התוס' שם בשבועות** דהוי שבועת שוא מחמת שאוסר פירות העולם עליו ואין איסור זה יכול לחול והוקשה להם מדוע בנדרים מותר ולזה תי' ר"ת דבנדרים לא מצינו איסור נדר שוא, **וראה שם בתוס' רא"ש** שחולק וסובר שיש נדר שוא בנדרים והא דבנדרים מותר הוא משום שבנדרים אזלינן בתר לשון בנ"א. וכפה"נ דהכא בסוגיין אזיל לשיטתו דאסור וסובר דליכא בזה מלקות. **ועיין בתוס' בגטין** שפירשו ענין שבועות ונדרי הבאי באופ"א ולא מיירי כלל באוסר פירות עולם עליו.

ויל"ע בדבריהם דבפשטות תנאי הוא בעיקר עשית הנדר דעל צד זה לא נדר ואם כן הנדר בעצמו שנדר אי אפשר לו לקיימו לעולם ומה איכפת לן שהיה יכול לבטל לגמרי הנדר במניעת התנאי. עוד יל"ע במש"כ התוס' דבתנאי ילקה לאחר קיום התנאי וחילול הנדר ולכאורה אחר שקיים התנאי כבר עבר וכנדר בלי תנאי שלוקה לאלתר כן גם הכא נשלם הנדר ולמה אינו לוקה לאלתר כשעבר התנאי.

ואולם התוס' בשבועות לא חלקו בזה וכתבו בשם ר"ת דאף כשתולה נדרו בתנאי אם אי אפשר לו לקיים נדרו הוי נדר שוא ולא חייל כלל.

כשא"א לקיים התנאי ויעויין היטב בתוס' בכתובות דף ע"א ד"ה שלא וכו' עיין שם היטב מבואר ממדבריהם דאף היכא שהנדר יכול לקיימו ורק דהתנאי אינו יכול להתקיים שייך בזה ענין נדר שוא וכתבו דה"ג מהני כמו בנדר שא"א לקיימו והתנאי אפשר לקיימו⁷⁴ ודבריהם צע"ג דמה שייך זה לדין אי אפשר לקיימו כיון דהתנאי הוא דא"א לקיימו ולא הנדר ויל"ע וראה להלן בדין תנאי בנדרים. **ועיין בחי' הרע"א החדשים**, שנעתק שם הגהת רע"א מסי' רלב ס"ה שהביא בשם התומים שכתב דכה"ג שהתנאי הוי אי אפשר לקיימו חשיב נדר שוא והרע"א השיג עליו מסביר וכתב דאינו כן **וכן הקשה על התומים בקצה"ח בחו"מ סי' כב ולכאורה מדברי התוס' בכתובות הנ"ל** מבואר כהתומים וצ"ע.

מחלוקת הרמב"ם והר"ן בשבועה שלא אוכל ז' ימים עיין בר"ן בשבועות בדף י מדפי הרי"ף שהביא שהרמב"ם כתב דכמו שנשבע שלא יישן שלשה ימים הוי שבועת שוא הוא הדין נמי שנשבע שלא יאכל ז' ימים הוי שבועת שוא **והר"ן חלק על הרמב"ם** וכתב דכה"ג לא הוי שבועת שוא וכתב דלא דמיא לשבועה שלא אישן כי שם ברור הדבר שיישן לבסוף אבל כאן אפשר לו שלא יאכל שבעה ימים ומאי אמרת דאם לא יאכל ימות הרי יהיה מותר לו לאכול משום פיקוח נפש כדי קיום גופו. ואח"כ הסיק הר"ן דשבועה כזו לא חלה משום דהוי שבועה לבטל את המצוה כיון שאסור לו לאדם לסכן עצמו במיתה.

ועיין באפיקי ים בסי' כח ואילך שהאריך והרחיב הרבה במחלוקת הר"ן והרמב"ם, **והעמיד בזה חקירה יסודית** האם באופן שבאמת יקיים שבועתו ולא יאכל וימות אי חשיב קיום השבועה **ביאר מחלוקתם בשני אופנים** האחד להצד דהמיתה הוי קיום השבועה ולפי זה טעמו של הרמב"ם הוא דכיון דהדין מכריח אותו לאכול הוי א"א לקיימו [ול"ד לנשבע לבטל דשם נהיה סתירה בדין ותו לא אבל הכא הדין מורה לו למעשה לעבור על השבועה דוק] ואילו הר"ן סובר דהדין לא נחשב כמכריח כיון דהמציאות עצמה אינה מכרחתו לאכול **וסברא זו מצאנוה** בשיטמ"ק בכתובות בדף ע"א שהקשה שם על התוס' שכתבו דבנודרת מכל פירות הוי א"א לקיימו כמו בלא אישן וחילק השיטמ"ק כנ"ל דהכא יכולה לקיים שבועתה ולמות⁷⁵ **ועל הדרך הזו פירש בגליון מהרש"א ביו"ד סי' רלו**

⁷⁴ התוס' נתקשו שם היאך חל נדרו שמדירה מכל פירות עולם וכתבו דבהכרח אין כוונתו על כל פירות והוסיפו דלהס"ד דגמ' שהוא מדירה אתי שפיר אף בכל פירות ולהך ס"ד מבואר שם בסוגיא ובראשונים דהוא אוסר על עצמו הנאת תשמיש אם תיהנה היא מכל פירות שבעולם, וכה"ג התנאי הוי אי אפשר לקיימו והנדר אפשר לקיימו ותמוה מאוד מה הס"ד דתוס' שלא יחול.

⁷⁵ אמנם יש לחלק בפשיטות דהכא נשבע על ז' ימים וזה אי אפשר לו לקיים אבל התם נשבעה ללא קביעת זמן והיינו דכל ימי חייה לא תאכל ואם כן מה בכך שתמות. ובאמת יש לעיין הנשבע שז' ימים לא יאכל מאכל פלוני ומת תוך ז' אי חשיב בזה קיום השבועה.

ובחי' הגרש"ר בסי' י הוסיף בה עוד לפי דברי רש"י בסוכה [דף נג ע"א ד"ה שלא אישן] שכתב וז"ל ומשעה שיצאת שבועה מפיו הרי הוא כנשבע על העמוד של אבן שהוא של זהב שאף זה נשבע על דבר שאי אפשר עכ"ל ומבואר מדברי רש"י דהטעם שהוי שבועת שוא הוא משום דאין כלל מציאות כזו של אי שינה במשך ג' ימים ובאכילה ודאי ליכא להאי טעמא.

אך לשון הר"ן משמע לא כן דמשמע שמש"כ 'מאי אמרת דימות וכו'' הוי המשך ועיקר טעמו שחולק על הרמב"ם ולדרך זו אינו כן וצריך לדחוק שכתב כן לבאר איך יהיה באמת הדין ואינו טעם למחלוקתו עם הרמב"ם וזה דחוק מאוד בלשונו עיין היטב בלשון הר"ן ודוק. **עוד הקשה האפק"י** דדעת הרמב"ם דבנשבע לאכול חצי שיעור מנבילה חלה שבועתו ולא חשיב נשבע לבטל מצוה ומ"מ לדינא אינו אוכל אלא ישב ולא יאכל וילקה על ביטול שבועתו ואם כן נמצא דשבועה זו אי אפשר לקיימה מצד הדין ומ"מ חלה וחזינן דמניעה מצד הדין לא חשיב שבועה שאי אפשר לקיימה.

ודרך שניה ביאר שם בדברי הר"ן והרמב"ם דכולהו סברי דמיתה לא חשיב קיום כלל וזהו טעמו של הרמב"ם אך הר"ן חולק וסובר דכיון דבפועל הרי סו"ס יותר לו כדי קיום נפשו משום פיקו"נ זה חשיב אפשר לקיימו. [ואם מחמת פיקו"נ היה מותר לו לאכול כחפצו ודאי לא חשיב זה קיום שבועתו אלא ביטול אך כיון דיש קיום לשבועה בשאר אכילות בזה חשיב קיום שבועה עיי"ה לשון הר"ן ודוק] **ועיין שם באורך ראיות** וצדדים לשני האופנים ומה שהביא מדברי הנמו"י וביאר דבריו לשני האופנים.

דרך שלישית בדברי הרמב"ם נרמזה שם באפק"י בסי' כח סק"י דמשמע מלשון הרמב"ם בפ"א משבועות ארבעה סוגי שבועת שוא וכתב שם וז"ל רביעית שנשבע על דבר שאין בו כח לעשותו כגון נשבע שלא יישן שלשה ימים רצופים או שלא יטעום כלום שבעה ימים רצופים וכו' עכ"ל ומשמע מדבריו דהטעם הוא משום דאין לאדם כח להעמיד עצמו לקיים שבועתו והוי כפטומי מילי בעלמא וכך גם משמע קצת מלשונו בפ"ג מנדרים

ולדרך זו אנו פטורים מן החקירה אם מיתה חשיבא קיום השבועה דאין הטעם משום דאי אפשר במציאות לקיימה אלא משום דהוי דבר שאין בו כח לעשותו **ואמנם ברש"י בסוכה** [הו"ד לעיל] מבואר דדמיא לגמרי לנשבע על עץ שהוא אבן ולפי חולקים הרמב"ם ורש"י בגדר שבועת שלא אישן.

ובדעת הר"ן לפי"ז מתפרש דכיון שיוכל לאכול כשיעור קיום נפשו ובהיתר נמצא שיש לו הכח לקיים שבועתו עד שיעור זה ולא הוי פטומי מילי או דהר"ן באמת סובר כרש"י דהטעם הוא משום שא"א לקיימה במציאות ודוק. [והאפיקי ים דחה דרך זו משום דמדברי הכס"מ לא משמע כן אכן לשון הרמב"ם בפשוטו משמע מאוד כן, גם מסתברא שהרמב"ם סובר דבמציאות קיים דבר כזה שלא יישן שלשה ימים אלא שבד"כ אינו יכול להעמיד עצמו וכן גבי אכילה]

בסתירת דברי הר"ן עיין באפיקי ים בסי' לג אות ה קושיא עצומה בדברי הר"ן דהנה הר"ן הנ"ל בשבועות נקט לדינא דבשבועה שלא אוכל לא הוי אי אפשר לקיימו ולפי זה **בנדר כה"ג חייל** שהרי הנדר חל לבטל את המצוה [אמנם לדינא יאכל כיון דהוי פיקו"נ אבל הנדר חל] **ואולם יעויין בר"ן** לקמן בדף נה ע"ב שכתב הר"ן דהאוסר עליו בנדר כל פירות עולם לא חייל כיון דהוי נדר בדבר שאי אפשר לקיימו **ותמוה** דהרי בלא אוכל סובר הר"ן דליכא להאי טעמא ומשום נודר לבטל מצוה נמי לא איריא וכו"ל. **ועוד הקשה** מדברי הר"ן בפירושו על הרי"ף בגטין דף לה ששם כתב גבי הא דאיתא בגמ' דנודרת ואוסרת עליה כל פירות עולם וכתב דהר"ן דכל פירות עולם לאו דוקא שהוי דבר שאי אפשר ואף דבריו אלו סותרים דבריו בשבועות [וקושיא זו היא באמת תמיה גדולה מאוד שהר"ן בשבועות הביא כן גבי שבועה מהרמב"ם והשיג עליו והרי זהו תלמודם של התוס' בכל מקום שהוזכר נדר פירות בגמ']

לפרש אי דוקא או לא ודוקא בשבועות גטין וכתובות ולא חילקו בין לא אוכל ללא אישן והר"ן בשבועות לא הזכיר דבריהם כלל וכתב על הרמב"ם שדבריו תימה ובשאר מקומות הביא הוא עצמו דין זה ולא השיג ולא העיר כלום]

ומצאנו בר"ן בגטין [דף לה בחידושים על הש"ס] שכתב בזה דברים וז"ל ונודרת ואוסרת כל פירות שבעולם. לאו דוקא כל פירות דא"כ הו"ל כמאן דאמר קונם עיני בשינה שלשה ימים שמלקין אותו וישן לאלתר וכבר פרשתי דעתי בעיקר הטעם בזה בשבועות, אלא אסרה כל פירות מלבד מה שתוכל לחיות בו עכ"ל. **ואין מובן לדבריו** לדבריו בשבועות הרי הכא חל הנדר והיאך המשיך וכתב דאסרה כל פירות וכו' **וצע"ג**.⁷⁶

דף טו ע"א

בגמ' כי לא מזדהר בתנאה עיין בגמ' בגטין דף פד ע"א דמבואר שם בגמ' דאף למ"ד דהכא שרי לישן היום מ"מ בתנאי שאינו בידו אסור ולכן מי שנתגרשה על תנאי שתנשא לפלוני אינה יכולה לינשא לאחר על סמך שתקיים תנאה עיי"ש **ועמדו הראשונים בסתירת ההלכה** דבסוגיין קיי"ל כרב יהודה האוסר ובגטין קיי"ל דמי שנתגרשה על תנאי דלא תלך לבית אביה מותרת לינשא ולא חיישינן שמא לא תיזהר בתנאה **ותירצו הראשונים שם בגטין דא"א** דחמירא נזהרת אף בתנאה שאל"כ תצא מזה ומזה ומתוך חומר שהחמרת עליה **ועיין בריטב"א כאן** שתירץ דהכא הוי תנאי דשוא"ת ודבריו צע"ג דהכא הא חיישינן בקום ועשה נמי בקונם שאת נהנית לי עד החג אם תלכי לבית אביך וכן דחו הראשונים שם בגטין תי' זה מה"ט.

בדין תנאי בנדרים עיין בסוגיא בנזיר בדף יא ע"א דאיתא התם במשנה דהאומר הריני נזיר ע"מ שאגלח למתים הרי הוא נזיר ואסור לגלח ומבואר בגמ' דהטעם משום דהוי מתנה עמש"כ בתורה **והקשו התוס' שם** בד"ה דהוי וכו' דתיפול"ל דא"א לעשות נזירות על ידי שליח ומילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי **ותירצו התוס' דכיון דיכול להביא קרבנותיו על ידי שליח חשיב איתא בשליחות** [ודבריהם צ"ב] **והקשה הרע"א בגהש"ס** דהתינח בנזירות אבל מפורש במתני' בדף עט ע"א דשייך גם נדר בתנאי [באומרת קונם פירות עולם עלי אם ארחץ דרך מוקי לה שם בגמ' והא דלא הקשה מסוגיין צ"ל שהעדיף הרע"א להקשות ממשנה ולא מגמ'] **והניח בקושיא**.

ועיין ברמב"ן בב"ב דף קכו ע"ב שאף הוא הקשה כן אהא דאיתא במנחות דהאומר הריני נזיר ע"מ שאגלח בבית חוניו הוי מתנה עמש"כ בתורה והקשה היאך מהני תנאי הרי ליתא בשליחות, וכתב בזה שני תירוצים, האחד דהא דבעינן דומיא דבני גד וב"ר הוא בדבר שעושה בינו לבין אחרים ומשא"כ נזירות שבינו לבין עצמו ולכן אף תנאי כפול לא בעינן ועוד תירץ דמשכח"ל על ידי שליח באומר הריני נזיר על דעתך וכשתרצה תדירני בנזיר [וצ"ב הגר"ם בנזירות כוז ואכ"מ] **ואף דברי הרמב"ן תמוהים** שלא הזכיר כלל ממשנה ערוכה ומסוגיין דאיכא תנאי אף בנדרים [ואמנם תירצו הראשון של הרמב"ן ניחא אף בנדרים שאף הם בינו לב"ע, ואפשר אולי גם בנדרים הריני נזיר מכבר על דעתך ויל"ע אי שייך ועכ"פ תמוה שהרמב"ן לא הקשה ולא הזכיר מזה כלל וע"ד קושית הרע"א על התוס' בנזיר]

⁷⁶ ושמענו ליישב בזה דבשבועות סברת הר"ן היא דכיון דאפשר לו לאכול בהתר פיקו"נ חשיב כאפשר לקיימה וביאר האפק"י משום דפיקו"נ הוי כהותרה [ועדיין צ"ע דסו"ס קיום אין כאן אכן לשון הר"ן משמע להדיא כדרך זו וצ"ע] אבל גבי נדרים שהם חפצא לא ייחשב כאפשר לקיימו על ידי הפיקו"ה שאין לפיקוח נפש ענין עם החפצא ואינו מתיר את החפצא אלא הוי הוראה לגברא לעבור על איסור חפצא אבל הנדר בחפצא אי אפשר לו להתקיים וזו סברא ישרה אלא דצ"ע אם אפשר לפרש כן בכונת הר"ן בחי' גטין הנ"ל.

ועיין בחי' מרן רי"ז הלוי בריש הלכות נזירות שהביא בשם הגר"ח שכתב ליישב קושית התוס' דבאמת תנאי בנדרים ונזירות אינו שייך כלל לפרשת תנאים אלא דהוי מדין האדם בשבועה דמינה ילפינן דשבועות שגגות מותרות וכן בנדר או שבועה על תנאי כיון דדעתו רק על האופן הזה לא חיל לאם לא נתקיים תנאו וביאר הגרי"ז בדעת התוס' דאף אינהו מודו ליסודו של הגר"ח דתנאי בנדרים ונזירות בעלמא מהני מדין האדם בשבועה, ומשו"ה לא הקשו מעיקר דין תנאי בנדרים והוקשה להו רק באופן שעל ידי התנאי רוצה ליצור נזירות כזו שיותר לו לגלח למתים דזה שייך רק ע"י הלכות תנאים עיי"ש ביאור הדברים. וכמו"כ אף דברי הרמב"ן נחא לדרכו של הגרי"ז.

ועיין ברמ"א בסו"ר רכ סט"ו שכתב וז"ל ולא בעינן תנאי כפול בנדרים דלא גרע דיבורו מכוונת הנודר עכ"ל והרע"א שם ציין לתשובות מיימוניות סי' ד בהפלאה ששם איתא דבנדרים בעינן משפטי התנאים והגר"נ דייק דמשמע ברמ"א דהא פשיטא ליה דשאר משפטי התנאים לא בעינן וחידש הרמ"א דאף תנאי כפול לא בעינן ומשום דתנאי כפול בעלמא בעינן מצד דבעינן דיבור ועל זה כתב רמ"א דהכא לא בעינן דיבור דנדר בלא כוונה לא הוי נדר ואפשר לפרש דברי הרמ"א ע"ד הגר"ח.

ואולם הגר"נ יסד בגדר תנאי בנדרים דבאמת אינו תנאי חיצוני ודעת המבטלת מעשה הנדר או מקיימתו אלא דזהו גוף צורת האיסור ידידיה שאסור לישן היום אם יישן למחר והוי חלק מעצם האיסור דבנדרים הדיבור הוא האוסר וזהו גופא דיבור ידידיה שלא יישן היום אם יישן למחר. ובוזה ביאר כמה פרטים עמומים בסוגיין כמו שיתבאר.

[ואולם עצם הדברים אינם מובנים שהרי נדרים איסור חפצא הם וכשאוסר גופו בשינה היאך יכנס בתוך האיסור דאסור בשינה היום אם יישן למחר דזה אינו חפצא כלל והגר"נ בשיעור ביאר בזה דיסוד איסור נדרים הוא חילול דיבורו ולכן כשדיבר באופן כזה דתנאי זהו גופא הוי איסורו וכתב הגר"נ דמ"מ הוי איסור חפצא וצ"ע לבאר הדברים דאם איסורו חילול הדיבור בכל אופן שדיבר אינו שייך בתור איסור חפצא ובר"ן להלן בסוגיין כתב דעצם איסור הנדר הוי איסור חפצא והבל יחל הוי איסור גברא ואם כן עיקר חלות הנדר אינה משום חילול דיבורו ובאיסור חפצא בעלמא אינו מובן היאך יכנס התנאי בגוף הנדר.

גם לא ברור עיקר הדברים שהרי ודאי דשינה דיום שני אינה מגוף האיסור וזמן ההתראה בעבירת הנדר הוא ולא בעבירת התנאי ומפורש כן להדיא בגמ' בשבועות דף כט גבי שבועה שאוכל זו אם אוכל זו והיינו טעמא דהשניה תנאי היא ולא גוף האיסור ואם כן בהכרח שאיסורו על הראשונה הוא חל רק על הצד שיאכל השניה דאם שניהם יחד הוי מעשה האיסור אין כאן תנאי ואין כאן איסור אלא שניהם שוים כשבועה שלא אוכל תאנים וענבים.

ושמענו מהגר"ר שמואלביץ שליט"א שביאר דהוי חלק מהאיסור חפצא דכמו שאדם יכול לאסור על עצמו שינה ביום ולא שנת לילה, ואין צריך בזה להלכות תנאים דשינה כזו אסר על עצמו ולא אחרת כמו כן יכול לאסור על עצמו שינה היום במצב כזה שיישן למחר ושינה כזו אסר על עצמו וצ"ע אם ניתן להגדיר את השינה היום כשינה אחרת מכח שנת מחר כשהמחר עדיין אינו כאן וגם אפשר דתליא בביריה וצ"ע ואמר בזה הגר"ר שליט"א דאף דבחפץ עצמו אין הגדרה אחרת לשינה כזו אבל בדבורו הוא נתפס דכיון שאמר שאוסר שינה כזו שיש אחריה שינה אחרת [כאומר שאסור שנת יום ראשון הבאה לפני שנת יום שני] כה"ג אם לא יישן בשני נמצא שלא חילל דיבורו

וצ"ע בסברא אם נכון לומר כן שדיבור שאין לו שום תפיסה ומשמעות בעיקר הנדר יכול לשנות הדין וראיה לדבר מקונם אשתי נהנית לי שגנבה את כיסי דשרי משום נדרי שגגות ואם איתא הרי אשתו זו לא גנבה את כיסו ולא נתחלל דבורו אלא ודאי סו"ס אסר אשתו ואף כאן סו"ס אסר שנת יום ראשון ואין כאן אלא תנאי

בעלמא, גם גדר זה נראה דנסתר לגמרי מהא דאיתא בראשונים דשעת חלות הנדר הוא בשעת עבירת התנאי או הנדר דאם שנת יום שני הוי חלק מצורת וגוף האיסור עצמו אם כן האיסור לישון שינה כזו חל עליו מיד ודמיא לאסור אכילת תאנים וענבים]

והגר"נ זצ"ל הביא ראיות ליסוד זה דהתנאי חלק מהנדר הוא ונפרט כמה מהם: (א) **מהא דמבואר בגמ'** דהיכא דנדר על יום שני ותנאו בראשון יכול לישון בראשון משום דבתנאה לא מזדהר אבל בנדרא מזדהר ותמוה מאוד מה צריך לטעם זה הרי עתה כשישן ביום ראשון ע"י שינה ידידה הרי אינו תחילת איסור דבל יחל אלא שפועל התנאי חלות הנדר ולא גרע ממנו שעומד ביום ראשון ונודר שלא יישן ביום שני ועושה נדר בלא שום תנאי דודאי שרי ומאי שנא אי קיום התנאי מגוף עשית הנדר, ומוכח מזה דבעצם שנתו היום הוי תחילת אי קיומו של נדר, נויש לדחות דבנדר בעלמא ודאי נזהר בנדרו אבל כשנדר על תנאי ואין ביטול הנדר נעשה במעשה אחד אלא ע"י שמבטל תחילה התנאי ואח"כ הנדר בזה לב האדם קר יותר להאיסור]

(ב) ממא שכתבו התוס' בגטין ובכתובות דאף שנדר שאי אפשר לקיימו לא חייל היכא דתלה בתנאי חייל ואם התנאי הוא חיצוני ועל ידי שעבר על התנאי אז חל הנדר הרי סו"ס הוי נדר שא"א לקיימו ואם התנאי הוי רק מחיל הנדר אם כן כך הוא כשקיים התנאי כאילו נדר עתה בדבר שא"א לקיימו, **וביותר דיעויין בתוס' בכתובות** שם בדף עא דמבואר מדבריהם שהיה פשוט להם להשוות דין נדר שא"א לקיימו בתנאי לנדר שאי אפשר לקיים תנאו [כגון שאמר לה קונם הנאתך עלי אם תאכלי מפירות עולם שאינה יכולה לעמוד בתנאי זה וכבר הערנו מזה לעיל] **וכן כתב גם התומים לדינא דכה"ג** שתלה נדר בדבר שא"א לקיימו לא חל הנדר והרע"א חולק עליו ראה כ"ז לעיל. וביאר הגר"נ לדרכו דהתנאי הוי חלק מעצם הנדר ולכן בדבר שא"א לקיימו לא חל. נובשיעורי הגרש"ר הביא סברת הרב מפוניבז' שביאר דהא דלא חל נדר שא"א לקיימו הוא משום דליכא גמירות דעת לנדר ולכן י"ל דכשעושה בתנאי גומר בלבו כיון שסומך שלא יעבור על התנאי וכן י"ל קצת דברי התומים לפי"ז]

(ג) **ראה בתוס' להלן** בדף טו ע"א ד"ה תנן וכו' שהקשו על הברייתא דאומר לאשתו קונם שאת נהנית לי אם תלכי לבית אביך והקשו התוס' היאך מצי אסר עליה הנאתו הרי משועבד הוא לה ותירצו בתי' אחד דכיון שתולה הנדר בתנאי יכול לעשות כן ואם התנאי הוא תנאי במעשה הנדר אין לזה הבנה מאי שנא. ונהח"ס עמד בזה ותירץ דכיון דמעיקר הדין קונמות מפקיעים מיד שעבוד רק דרבנן אלמא לשעבוד כה"ג שעשה בתנאי לא אלמא, ותי' הגר"נ אינו מספיק דסו"ס גם על הליכתה אינו בעלים ומה יועיל שאוסר מה שאינו שלו ומוסיף תנאי שאף הוא אינו שלו,

אכן ברשב"א להלן בע"ב הבי שיטת התוס' דהא דאינו יכול לאסור מה שמשועבד לה הוא משום דהוי כנשבע לבטל את המצוה וכן הובא בשטמ"ק שם בשם תוס' ויתבאר במקומו, ולפי זה ניחא דכה"ג שמתנה הרי אינו מבטל מצוה לגמרי [נדוגמא לדבר כולל] וצריכים אנו עדיין לסברת הגר"נ, דאי נימא שהתנאי חיצוני לחלות הנדר הרי הוא כנדר עצמו ודוק]

(ד) **מבואר בר"ן להלן** בדף טו ע"ב באמצע ד"ה אכל וכו' דהיכא שאסרה בהנאתו היום אם תלך למחר ועברה על נדרו היום בשוגג חשיב נדרי שגגות כיון שהיתה שוגג בשעת חלות הנדר וצ"ב דאם התנאי מילתא אחרייתא היא נמצא ששעת חלות הנדר הוא כשנדר או בשעת קיום התנאי אבל לא בשעה שעברה על הנדר דאז לא חל כלום אבל אי הוי איסורה ליהנות אם תלך נמצא דכשנהנתה נשלם חלות איסורה למנעה מלילך דאז יתחלל נדרה לגמרי ודוק **ויש להוסיף בזה טפי** דבר"ן מבואר דשגגתה בהנאה היא שלא זכרה שאיסור ההליכה תלוי בהנאתה ויש לתמוה טובא דהרי השוגג הוא

בשכחת חלות גוף איסור הנדר ולא בשכחת תנאיו וההליכה אינה אסורה כלל ומדוע מה ששכחה התנאי חשיב שוגג בגוף הנדר וזו ראייה אלימתא שהתנאי הוא חל מגוף איסור הנדר.

[אבל הדברים יגעים דס"ס אין הסברא מובנת כראוי וגם הראיות רובן אינן מתורצות לגמרי ולכולן איכא פירכא [לכד הראיה הרביעית וראה בזה להלן בע"ב במקומן] וגם דהתשובות מיימוניות נקט דבעינן תנאי כפול וכל משפטי התנאים בנדרים ולדרכו הרי צריך ליישב דברי הגמ' דסאיסוריה מזדהר על הרך שכתבנו בפנים ואף שאר ראיות אנו רואים שלא חששו להם כלל והיה הדבר פשוט לבעל התשובה הזו שהתנאי תנאי בעלמא הוא ולא חלק מגוף הנדר.

בגמ' תנן קונם שאת נהנית לי וכו' ראה בתוס' שהקשו היאך יכול לאסור עליה הנאתו והרי משועבד לה ותירצו בשני אופנים או דכיון שעושה בתנאי יכול לאסור נוראה לעיל מה שהוכיח מזה הגר"נ בגדר תנאי בנדרים ועדיין צ"ת] ועוד תירצו דמיירי כשאומר שאוסר הנאתה עליו אם תלך וקשה דהרי תנן אסורה ליהנות ומשמע דהאיסור עליה ועיין ברשב"א שביאר לדעת התוס' דהיא אסורה משום לפני עוור והקשה עליהם דאמאי תנן לאיסור לפני עוור דידה ולא לעיקר האיסור ידידה ועוד דאם כן אף לר"נ דבתנאה מזדהר נמי קשה היאך שרי לו לסמוך שתקיים היא תנאה וביאר הרשב"א דמיירי כשאוסר נכסיו עליה וכוונתו דאם אוסר הנאתו ממש היינו תשמיש ולזה משועבד [ולכן צ"ל דמיירי כשאוסר נכסיו ולא גופו דנכסיו אינם משועבדים לה ויל"ע שהרי חייב לה מזונות וצ"ע להצד דחיוב מזונות דרבנן אי אתי קונם דאורייתא ומפקע שעבוד דרבנן ודוק ושמא אסורים נכסיו חוץ משיעור מזונות ובאמת אינו מובן קושיית התוס' והרשב"א דדלמא באמת אסורה רק ליותר מכדי חיובו כלפיה וצ"ע] וע"ע במחנ"א בפ"א משבועות שהביא ראייה לתי' התוס' דבתנאי יכול לאסור.

מחלוקת הרמב"ם והר"ן בבל יחל עיין ברמב"ם בפרק י מנדרים הי"ב שפסק דהבעל שאסר את אשתו אסורה היא ליהנות ואם הוא ההנה אותה הרי הוא לוקה ומבואר מדבריו דחל איסור בל יחל על המדיר ולא על המודר וביאר הרמב"ם טעמו במק"א דיעויין בדבריו בפ"ה ה"א שאם נדר ראובן הנאתו משמעון אין שמעון לוקה שהרי לא אמר כלום והיינו דבל יחל הוא איסור על אדם לחלל דיבור שלו והר"ן חלק על הרמב"ם בזה וביאר 'דבל יחל אדיבור קאי' וצ"ב כוונתו וצ"ל דאסור לחלל כל דיבור שהוא שחל עליו תורת נדר ולא דווקא למדיר עצמו ובדפוסים החדשים [עוז והדר] הגרסא מכת"י 'אדבר' קאי והיינו דסובר הר"ן דהאיסור הוא לחלל דבר שנאסר בדבורו.

ויל"ע לדעת הרמב"ם שכתב דהמודר אסור ליהנות ואי ליכא עליה בל יחל מהו איסורו, ועיין בקובץ הערות סי' נה אות י שביאר דלדעת הרמב"ם הוא אסור משום איסור מעילה [וכן נקט האו"ש בפ"ה ה"ב] וביאר בקוה"ע דאף למ"ד דליכא מעילה משום דל"ה קדשי ה' היינו פרשת מעילה למלקות וקרנן אבל איסור קדושה איכא לכו"ע ולפי"ז מקור האיסור מקרא דלא תוכל לאכול בשעריך וצל"ע. ועוד יש לומר בזה ועד"ז בברכ"ש בסי' יא דיעויין בר"ן לקמן דף יח ע"א ד"ה הלכך וכו' שמבואר מדבריו דבנדרים איכא ב' איסורים האחד הוא איסור חפצא דנדרים והשני הוא בל יחל ובל יחל הוי איסור גברא עיי"ש ולפי זה יש לומר דכלפי האי איסור חפצא מודה הרמב"ם שחל על המודר נאלא דיל"ע בדברי הר"ן מהו המקור לאיסור זה אחר דבל יחל הוי איסור גברא]

והאחרונים הביאו מקורות לדברי הרמב"ם מירושלמי וספרי ועוד ראיות, עיין במהדור' פרנקל פ"ה ה"א במקורות וציונים

הר"ן הקשה על הרמב"ם מהא דמבואר בגמ' לקמן דליכא מעילה על המדיר וקושייתו תמוה דהא ודאי דעל המדיר לא שייך מעילה שהרי הוא לא נאסר בחפץ שמעילה משום לקיחת ממון הקדש היא

והוא לא נטל מהקדש כלל ונראה מבואר מדברי הר"ן שהבין דלדעת הרמב"ם הטעם שעובר המדיר הוא משום דאיתכיל בנדרו שנדר על עצמו שלא יתן להמודר כלום מממונו וכן מבואר בחי' ר"א מן ההר בסוגיין שביאר לדעת הרמב"ם 'דהואיל ואסרה מהנאתו הרי אמר שלא יהנה אותה מנכסיו' ולפי זה הבין הר"ן דכשמהנה אותה מועל בהקדש⁷⁷, ועיין ברא"ש לקמן בדף לה שביאר דהטעם דליכא מעילה למדיר משום דלא מצינו מעילה בדבר המותר לו לאדם.⁷⁸ ולפי"ז ניחא שאין המדיר מועל.

ועיין בברכ"ש בסי' יא שביאר גדר הדברים להרמב"ם דהאיסור חפצא הוא על המודר והמדיר הוי 'בעלים' על הנדר [היינו דעליו מוטל קיום הנדר] ואמנם איסור מעילה אינו תלוי בבל יחל כלל אלא באיסור חפצא וכיון דהאיסור חפצא הוי למודר אף המעילה למודר היא ולא למדיר.

ואמנם האו"ש בפ"ה הביא ראיה להרמב"ם הא דאיתא בתוספתא דהמודר הנאה מחברו ומת המדיר עושה לו תכריכים שאין הנאה למתים ולדברי הר"ן שהאיסור על המודר בלבד מה צריך לטעם זה הרי המת אין שייך בו איסור ועל כרחין דאיכא איסור למדיר, ואמנם אי נימא כהברכ"ש דהאיסור חפצא הוי להמודר אפשר דכה"ג אף להרמב"ם אינו מיושב וצ"ע.

עוד הקשה הר"ן מהגמ' בנדה דמבואר שם להדיא גבי הקדש דאחרים שחללוהו עוברים משום בל יחל ואמנם הרמב"ם לא הזכיר דין זה בשום מקום ובריש הלכות מעילה כתב דהנהנה מהקדש לוקה משום לאו דלא תוכל לאכול בשעריך ולא הזכיר כלל לאו דבל יחל [כמו בנזירות ששם כתב דלוקה שתיים] ובפ"ו מערכין הלכה לא כתב דהנודר להקדיש ולא קיים נדרו עובר משום בל יחל והתם היינו משום איחור ההבאה וכע"ז בסה"מ ל"ת קנו אבל במקדיש ממש לא מצאנו ותמוה מהגמ' הנ"ל וכבר עמד בזה המל"מ בפ"ד ה"ט ממעילה וצ"ע.

בסתירת דברי הרמב"ם משבועות עיין ברמב"ם פ"ה משבועות ה"ד ששם כתב דהנשבע שלא יהנה פלוני מנכסיו ונכנס אותו פלוני לביתו פטור המדיר משום שהוא אנוס והמודר חייב ותמוה הנו"כ שם על הרמב"ם בתרתני [עיין רדב"ז ולח"מ] חדא דהיאך יכול המשביע לאסור על המושבע ליכנס בנכסיו ולא דמיא לקונם שהוא איסור חפצא אבל בשבועה היאך יכול לאסור ועוד דאף אם אוסרו לא עדיף

⁷⁷ אכן נראה דאין לפרש כפשוטו דהוי נדר ממש על עצמו שלא יהנה לה והוי כמו קונם צרור לזריקה לים ויהיה הדין תלוי במחלוקת הראשונים בדין קונם לזריקה ואם כן הוא הדבר נמצא שיש כאן שני נדרים שונים באמירתו בלא שייכות ביניהם אלא ודאי אף להסוברים דא"א לאסור זריקת צרור הכא שאני דבעלמא זריקת צרור אינה איסור חפצא דאיסור חפצא הוא לקיחת הנאה והשתמשות בחפצא אבל כאן אוסר השתמשות והנאתה דידה עליו והיינו שהחפצא אסור לו להשתמשות דידה וגם אסור לה לאותה השתמשות ואסר חפצא זו עליו ועליה ודוק

ולפי זה היטב קשה קושית הר"ן דיחול איסור מעילה שהרי אסור עליו החפץ להנאה דידה וכשמוציאו לחולין מועל וראה להלן שיישבנו מדברי אחרונים עפ"י דהרא"ש שכתב דהטעם דאינו מועל לפי שלא מצינו מעילה בדבר המותר לו לאדם וצ"ע הטעם ואפשר שהרי איסור מעילה איסור הנאה הוא והמזיק הקדש אינו מועל ומי שכלפי הנאתו ותשמישו החפץ מותר ואין אסור לו אלא תשמיש חברו לעולם אינו נחשב כמועל וצ"ע ודוק.

ובחי' ר"א מן ההר הביא דברי רש"י שסובר כהר"ן שהיא לוקה ונתבאר שם הטעם דהוי כאילו היא נדרה ועוברת משום לא יחל דברה וצ"ב הטעם בזה למחשבה כנדר דידה עיי"ש וצ"ע.

⁷⁸ וצ"ב למה הוצרך לזה הרא"ש הרי סובר כהר"ן דהבל יחל אמודר קאי אבל נראה מדברי הרא"ש שם בסוגיא דלמ"ד יש מעילה בקונמות גדר האיסור דכל הנאה הבאה ליד המודר הרי היא הקדש [בראית הגמ' שם ממשנה דתפול הנאה להקדש עיי"ש בר"ן וברא"ש ודוק] ואם כן נמצא שהוציא זה המדיר קודש לחולין שהנהנה את המודר ולכן פירש דכיון דכלפיו לא הוי הקדש ולא מצינו וכו'.

מנדר דמבואר ברמב"ם דידן שאין המודר לוקה ואמאי בשבועה לוקה המושבע. ועיין שם בלח"מ שהביא מקור לדברי הרמב"ם מהגמ' בנדה הנ"ל דאיתא התם דמופלא הסמוך לאיש הוי כגדול לגבי זדון שבועה ומוקי לה בגמ' כשהקדיש הוא ואכלו אחרים אלמא כה"ג חייב האחר משום מושבע.

ועיין בחי' הגר"ח [סטנסיל, בתחילת חידושי נדרים] שביאר דמקור דברי הרמב"ם שיכול לאסור על אחרים מספרי דדריש לה גבי נדרים מקרא דככל היוצא מפיו יעשה וביאר הגר"ח דה"ה גבי שבועה ילפינן מינה, והא דלוקה בשבועה הוא משום דכיון דבשבועה מצינו פרשת מושבע מפי אחרים בשבועת פקדון ועדות נתחדש בזה שיש לאדם כח לאסור בשבועה על אחרים ולכן היכא דמצינו אופן שיכול לאסור על אחרים יעברו בזה על לאו דשבועה ומלקות נמי איתא. ויש בענין זה אריכות דברים בחי' הגר"ז סטנסיל [במהדו' הישנות בכרך ג עמ' 187]

ולכאורה יש לחלק באופ"א דלאו דשבועה דלא תשבעו בשמי לשקר איתא נמי על המושבע משום שבמעשהו גורם שיצתה שבועה לשקר ואם אך בכחו של הנשבע לישבע על זה לוקה השני אבל בנדרים לא יחל דברו כתיב והוא לא דיבר כלום. וכמש"כ הרמב"ם להדיא טעם זה.

דף טו ע"ב

בגמ' כי קתני דאי איתנהי וכו' עיין ברמב"ם בפ"י הי"ב מנדרים שכתב דאף אחר הפסח אסורה ליהנות לו שאע"פ שהלך התנאי אסור לנהוג חולין בנדרו והדברים סתומים שהרי לא אסרה עליו אלא עד הפסח ולמה תיאסר מלילך אחר הפסח ועמדו בזה הראב"ד והנו"כ שם. **והקשה הראב"ד** דבגמ' מפורש דאיסור הליכה הוא רק היכא דנהנתה קודם. [חולשון הרמב"ם שאסורה לילך וליהנות משמע דאף הנאה אסורה אבל להדיא בסוף ההלכה דמותר ליהנות וע"כ דכוונתו לאסור הליכה בלחוד וצ"ב לשון הרמב"ם בזה] **ועיין בפיה"מ** במשנה בדף נז וגם שם כתב דאסורה לילך אחר הפסח אף שלא נהנתה ואמנם גם זה נגד סוגית הגמ' דאי איתנהי וצ"ע. עוד נראה מדברי הרמב"ם דאיסור ההליכה הוי חלות נדר וכמש"כ בהלכה דלא יעשה נדרו חולין ומשמע דחל איסור אהליכתו גם בפיה"מ כתב דקבל ע"ע שלא לילך ואיסור ההנאה הוי עונש וצ"ע ובירור דעת הרמב"ם בכל זה⁷⁹ **ועיין בחי' ר"א מן ההר מש"כ בשם רש"י**⁸⁰.

בגמ' והא משתעבד לה מדאורייתא נחלקו ראשונים בפירוש גמ' זו דעת הר"ן והרא"ש והרשב"א היא דעיקר קושית הגמ' הוא משום שמשועבד הבעל לאשתו והוי כאוסר דבר המושעבד לחברו בשעבוד ממון דלא חייל משום דהוי כאוסר של חברו על של חברו. **ואולם דרך נוספת יש בזה בראשונים דיעויין היטב ברשב"א במש"כ בשם התוס'** דנראה דמפרשי לה משום דהוי כנשבע לבטל את המצוה

⁷⁹ והדברים מתאימים עם המבואר בתשובת הרי"ה המובאת בתומים דמי שנדר שאם לא ילך לערכאות יתן מנה לצדקה הרי זה בכלל נשבע לבטל את המצוה והיינו משום דחשיב כאילו אסר על עצמו לדון בד"ת וענש עצמו במנה לצדקה וצ"ע דסו"ס ליכא תורת נדר בלא חפצא גם מפורש בגמ' דבאיסורא מזדהר וכו' היינו דעיקר הנדר הוא אזהרת החפצא גם סו"ס לא אמרה אלא בלשון תנאי ולא בלשון איסור ומה לן כוונתו בזה וצ"ע רב.

⁸⁰ שהקשה מכאן על פירוש רש"י דלעיל הובא שם בגמ' דמשני לעולם כדקתני וכו' דרש"י פירש דהכוונה דאמר קונם עיני בשינה היום אם אישן למחר ואסור לישן למחר אף אם לא ישן היום ומשום גזירה חזא כשיטת הרמב"ם דאיכא בל יחל מדרבנן והר"א מן ההר הקשה עליו מגמרין וכמו שהקשינו בפנים ומיהו אין דומה שיטת רש"י לשיטת הרמב"ם חדא בפשט הגמ' שרש"י פירש דזו כוונת הגמ' לעולם כדקתני ומשום דלא ניהא ליה למינקט דבנדר בדבר שאין בו ממש איכא איסור דרבנן אבל הרמב"ם פסק דאסור מדרבנן ולכן מסתברא שהבין הגמ' כפשוטה, ועוד הבדל יש בין הרמב"ם לרש"י דלרש"י הוא גזירה אטו ישן היום אבל להרמב"ם אין משמע כ"כ דהוא מטעם גזירה אלא דהוי כחילול הנדר שכתב דאין מניחים אותו לנהוג חולין בנדרו וכו' ודוק

שמחויב מן התורה במצות עונה ועיין בשטמ"ק בשם כמה מפרשים שפירשו גם הם כן ועיין גם בתוס' רא"ש שתי הדרכים. ויתבאר להלן.

דרך הר"ן ודעימיה מבואר בר"ן ושאר דהכא דמיא לענין שעבוד ממון שאינו יכול לאסור חפץ המשועבד ועיין ברא"ש וברשב"א דהטעם דהוי כאוסר של חברו על של חברו דלא חייל נוכ"מ ברש"י בכתובות דף נט ע"א ד"ה אמר אביי עיי"ש] ולפי זה צ"ל דשעבוד הבעל לעונה אינו כמצוה בלחוד אלא חוב גמור שגופו משועבד לה לזה וקרא דשארה היינו גילוי לדין חיוב גמור אמנם ברשב"א משמע דהטעם לחיוב זה הוא משום דע"י כן עמדו ונישאו והוא מלבד המצוה דשארה לא יגרע ולפי זה מה שהביאה הגמ' לקרא דשארה ל"ד הוא.

עיין בר"ן שהקשה דהא קונמות מפקיעים מידי שעבוד ותירץ דאלמזה רבנן לשעבודא דאשה וכו' ויסוד דברי הר"ן מהסוגיא בכתובות דף נט ע"א-ב עיי"ש דמבואר מפשטות הסוגיא דקדושת דמים אינה חלה על דבר משועבד להפקיע שעבודו וקדושת הגוף חלה נמדקאמר התם שאני קונמות דקדושת הגוף נינהו וכו'] וכן פירש רש"י בכתובות שם ושאר מקומות דקדושת דמים אינה חלה וקדושת הגוף חלה ומפקעת השעבוד ומימרא דרבא [גטין דף מ ועוד] דהקדש מפקיע מידי שעבוד היינו קדושת הגוף [ואמנם דעת הר"ת אינה כן ולדידהו אף קדושת דמים מפקעת מידי שעבוד והובא בר"ן לקמן בפרק השותפין בדף מו ע"ב וע"ע בתוס' בגטין דף מ ע"ב, ולדבריו הרי קושית הר"ן כאן קשה בפשיטות דמה בכך דמשועבד לה] וקונמות דמו לקדושת הגוף ותירוצו הר"ן אף הוא שרשו בסוגיא שם דמשני דאלמזה רבנן לשעבודו של בעל ולכן תירץ הר"ן דאלמזה גם לשעבודא דאשה וראה עוד בתוס' בגיטין דף מ ע"ב שכתבו דה"ה דאלמזה רבנן לשעבודו של כל בע"ח שאל"כ כל לזה יאסור נכסיו על המלוה בקונם ולא יוכל לגבות שעבודו.

ואיכא לעיונא בה דיסוד הדין שאינו יכול לאסור חפץ המשועבד מבואר ברא"ש וברשב"א בסוגיין דהוי כאוסר של חברו על של חברו ותמוה דאם כן היאך חל הקונם להפקיע השעבוד הרי אין אדם אוסר בקונם מה שאינו שלו ולא עדיף מקדושת דמים לגבי זה, ונתבאר הענין בתוס' בגטין דף מ ע"ב עיי"ש ומהבואר מדבריהם דהחילוק הוא דודאי בחפץ המשועבד חלה כעת הקדושה דעתה של לווה הוא ורק דבשעת גוביינא מוציא המלוה את השדה מהקדש נמדרבנן צריך לפדותו ומוסיף דינר לפדיון עיין בגמ' בפסחים דף ל ריש ע"א] והשתא מהני זה בקדושת דמים אבל קדושת הגוף לא עדיף כח המלוה מפדיון וכמו דאין לה פדיון גם אי אפשר לגבותה מהקדש. נמצא לפי דברי התוס' דלעולם אין הבדל בין דמים לגוף בחלות ידיהו אלא בהפקעת קדושתם.⁸¹

ולפי זה צ"ב בסוגיין דלכאורה נראה דסברת הגמ' דלא חל כלל ההקדש אבל צ"ל דה"נ כמו כן הוא שאין האיש קנוי לאשתו אלא משועבד לה ולכן באמת חל הקונם על גופו אלא שבבואו לקיים חיוב עונתו הרי גביית האשה להנאתה ממנו מפקעת איסור הקדושה ואפשר הדבר אם קדושת גופו קדושת דמים היא דגוביינא ידיה מפקעת הקדושה לגבי הנאתה אבל כיון דקדושת הגוף היא לא

⁸¹ ולכאורה עדיין צ"ב שהרי הראשונים כתבו הטעם דאינו אוסר של חברו על של חברו והיינו דלא חייל, אבל הכוונה דכשחל ההקדש הרי הוא חל באופן מוגבל שלא להפקיע שעבודו של זה אמנם בבוא הלה לגבותו אינו יכול דבפועל היה החפץ קדוש. ונראה דהאי דינא דלא פקעה קדושת הגוף יסודו הוא שגם אם נסתלק הענין המחייב ההקדש כמו בפדיון שנסתלק זכות הממון דהקדש וכן באומר בהמה זו עולה לשלשים יום דאחר שלשים יום כבר נסתלק הקדש ידיה לגמרי ומ"מ כיון שהיה החפץ במצב בפועל של יחוד וקדושה לגבוה תו לא ירד מקדושתו והנהגת קדושתו לא תפקע וכשהיה חפץ מיוחד לקרבן בגופו הרי הוא לעולם למלך ודוק.

מועיל שעבודה להפקיע הקדושה ודוק בזה היטב. [ואפשר אמנם דקדושת דמים שאוסר עצמו עליה בלבד ולעולם כשתבוא לגוביינא יפקע איסורו הרי כבר עתה אין לאיסורו על מה להתפס ולא חייל אך לכאורה אינו כן דודאי נ"מ בנדרו לביאה של בשעת קיום חיוב עונתו וכן נ"מ אם יגרשנה ולכן לכאורה ודאי חייל הנדר השתא]

שיטת התוס' עיין ברשב"א שהביא בתו"ד לשיטת התוס' שפירשו סוגיין דהוי כנשבע לבטל את המצוה ולהכי לא חייל ולפי דבריהם קושית הגמ' 'דהא משתעבד לה דכתיב שארה וכו' היינו דהוי נשבע לבטל מצות עונה ויל"ע לדודהו אי בכל נודר נגד שעבוד הוי מהאי טעמא דמצוה או דבהא מודו אלא דס"ל דשעבוד האשה על בעלה אינו קנין שעבוד בגופו אלא כמצוה בעלמא. ובפשטות לא נחלקו אלא הכא ובשעבוד ממון מודו וצ"ע⁸². [והרשב"א הקשה על דבריהם שהרי בשעבוד האשה לבעלה ליכא עליה שום מצוה ומ"מ אין חל נדרה ולהנ"ל לכאורה לא דמי כלל שהאשה ודאי קנויה לבעלה לתשמיש והוי חיוב גמור עליה ומשא"כ האיש י"ל דאינו אלא מצוה בעלמא שהיא לא קנאתו להיות אישה וצ"ע, שמא סובר הרשב"א בדעתם דכל חיוב שאינו חיוב ממון ממש אלא חיוב עונה בלבד אינו בכלל אוסר של חברו על של חברו וצ"ע.]

והקשו על זה התוס' נכ"ה ברשב"א בשמם וכ"ה בתוס' רא"ש ובשטמ"ק] שהרי נדרים חלים לבטל את המצוה והכא בנדר עסקינן **ועיין ברשב"א שתירץ לדעתם וכ"ה בשטמ"ק בשם הרנב"י** דהכא דמיא לשבועה דיסוד החילוק בין נדר לשבועה דבנדר אוסר חפצא על נפשיה ושבועה אוסר נפשיה אחפצא והכא הוי אוסר נפשיה על חפצא וצ"ב דהא סו"ס אוסר גופו בתורת חפצא ולא הוי איסור על הפעולה כבשבועה **ועיין באבנ"מ בסי' עב סק"** שביאר דכיון שאוסר את גופו והוא עצמו הרי מחוייב במצוה דמיא לשבועה שלא חלה עליו מחמת שאוסר על עצמו והוא מחוייב בשבועה **ולהלן שם ב כתב האבנ"מ** דכל זה ניחא רק לשיטת הרמב"ם שהמדייר עובר בל יחל אבל להר"ן שהמודר עובר אכתי חייל נדרו שמה שהוא אוסר אותה אינו בכלל ביטול מצוה שהיא אינה מחוייבת אלא הוא המחוייב וכיון דאוסר עליה ממילא אינו יכול לקיים מצותו **והקשה המגיה שם באבנ"מ** שהרי הרשב"א עצמו שעליו נסבו דברי האבנ"מ סובר להדיא כהר"ן שהמודר עובר בל יחל.

ולכאורה צ"ל ע"ד האבנ"מ שאף להר"ן הכא לא חייל ומשום **דיעויין בתוס' להלן בדף טז ע"ב** שמבואר מדבריהם דיסוד החילוק בין נדר לשבועה הוא שבשבועה אוסר עצמו מלישב בסוכה וגופו משועבד למצוה אבל בנדר אוסר הסוכה ואין הסוכה משועבדת ונראה לדבריהם דיסוד הדין דאין נשבעים לבטל את המצוה הוא משום דאין לו רשות לאסור עצמו כיון שגופו משועבד למצוה⁸³ [ובאמת לשיטתם הרי מקורם מהגמ' דידן דפריך דמשתעבד לה דכתיב שארה וכו' ומבואר מהגמ' דהטעם הוא מחמת דמשועבד לה ולשיטתם הרי כוונת הגמ' משום נשבע לבטל את המצוה, מיהו הרשב"א אף שלא פירש כן בסוגית הגמ' מודה לסברתם וכ"מ גם להלן בדבריו דהטעם משום דגופו משועבד ואין הסוכה משועבדת]

⁸² ולעיל בע"א כתבו התוס' דהאוסר תשמיש על אשתו בתנאי חייל איסורו ודבריהם תמוהים מאוד וכבר עמדו בזה אחרונים דהרי הוא משועבד לה ומה מועיל התנאי אמנם אי נימא דטעמם משום דהוי כנשבע לבטל את המצוה ניחא טפי דהכא אינו מבטלה לגמרי אלא רק לאופן שתלך לבית אביה ועדיין קשה דכיון דזכותה לילך לשם ואינו יכול למנעה מזה אם כן כשאוסר אם תלך סו"ס נשבע לבטל מצוה וצ"ע. ומ"מ מסתברא דהתוס' לשיטתם ומשום דאינו מבטל לגמרי המצוה ויל"ע בזה.

⁸³ וכעין דאין אדם אוסר את של חברו ואף בשבועה אינו אוסר על חברו אלא על עצמו בהיותו בעלים על עצמו והכא במקום שמחוייב למצוה לאו כל כמיניה לאסור עצמו ולא דמיא אמנם ממש לאוסר של חברו ודוק

ולפי זה הכא ניהא היטב דאף שאוסר גופו עליה כיון דגופו משועבד למצוה אינו יכול לאסרו נגד קיום המצוה לא על עצמו ולא על אחרים. וע"ע במחנ"א הלכות נדרים סי' א.

ודרך נוספת בזה בשטמ"ק בשם הרא"ם שכתב דבנדרים בעלמא חל משום דלא נראה כמבטל מצוה והכא נראה כמבטל מצוה משום דקא אסר נפשיה על חפצא עייש"ה ונראה דהוא סובר דיסוד החילוק בין נדרים לשבועות דבנדרים אינו מדבר מפורש נגד המצוה ולכן חייל ומשא"כ בשבועות ויש רגליים לפי זה בשטמ"ק לקמן בדף טז ע"ב וכן בר"ן בשבועות בדף י' מדפי הרי"ף ואכ"מ, ולדרך זה היינו הכא דכאוסר עצמו עליה והרי המצוה שהוא יבוא עליה נראה כמבטל מצוה ומשא"כ בסוכה שאוסר הסוכה וממילא אינו יכול לקיים חיובו.

ויל"ע לדידיה במצות חפצא אי יועיל נדר כגון בנודר חמץ שלא ישרפנו נדמהני מסתמא דלא גרע מקונם זריקה לים] וכן בנודר על טבל שלא יפריש ממנו מעשרות וכדו' דיש לומר דהוי כנשבע לבטל מצוה ואפשר שיש להסתפק בזה אף לדעת התוס' כי החמץ משועבד לשריפתו ואינו דומה כלל לסוכה שכתבו התוס' שאינה משועבדת דהחמץ דינו העצמי הוא לשריפה ושמה אינו רשאי לקבוע בנדר דין החפץ היפך ממה שאמרה תורה וזה ספק נכבד בסוגיא דלקמן ודוק.

וכתב הרשב"א נ"מ בין הפירושים היכא שאסר בכולל דלדעת הרשב"א עצמו דהוי כאוסר של חברו על של חברו נמצא שגם אם אסר גופו על כל נשים שבעולם לא יחול על אשתו שאינו ברשות עצמו לענין זה אבל לדעת התוס' יחול כה"ג כמו בנשבע לבטל מצוה שחל בכולל.

ועיין בט"ז ביו"ד סי' רלד סקנ"ט שהביא דעת הפרישה והב"ח דהאשה שאסרה הנאתה על כל העולם חל בכולל אף על בעלה ותמה עליהם הט"ז דלהפקיע שעבוד לא חל נדר בכולל והוכיח כן מההיא דכתובות דאומרת קונם ידיה למעשיהם והתם משמע שאסרה על כל העולם ומ"מ לא חייל **ולהנ"ל י"ל דהפרישה וב"ח ס"ל** דהכא אינו כשעבוד ממון אלא כשבועה לבטל מצוה שהיא חלה בכולל וכמש"כ הרשב"א להדיא לדעת התוס' ודוק.

ואולם צ"ע בכ"ז דיעויין ברש"ש לקמן בדף טז ע"ב שכתב דאשה שאסרה גופה על בעלה חל נדרה כלפי שלא בשעת עונתה ולכאורה כדבריו כן הסברא הפשוטה דכל כמה דלא משעבדא ליה הרי חל נדרה ואם כן תמזה טובא דבכל נדר של איש לאשתו או אשה על בעלה הוי כולל ובהא מיהא י"ל דדמיא לאוסר על עצמו מצוה בפסח דלא חשיב כולל משום כזית שני שכל כזית שאוסר עתה הוי מונע לקיום המצוה וכן גבי עונה בכל ביאה אפשר שתהא ביאת מצוה אבל עדיין קשה שהרי ודאי חל נדרה כלפי יוה"כ דודאי אינו זמן עונה שהוא אסור בעונה ואם כן יחול בכולל לדעת התוס' אשאר זימני וצ"ע.

במחלוקת הראשונים בסוגיין בדין מצוות לאו ליהנות נתנו עיין בר"ן שהקשה היאך חל נדרו לאסור ע"ע הנאתה הרי מצוות לאו ליהנות נתנו ותירץ הר"ן דדין מצוות לאו ליהנות נתנו הוא דהנאת עצם קיום המצווה לא חשיבא הנאה אבל הנאת גופו הבאה עם המצווה ודאי אסירא **והוכיח כן הר"ן מהגמ' בר"ה** דהנודר מן המעיין אסור לטבול בו בימות החמה והיינו משום דמתנהני גופיה בהדי הנאת מצוה. **ואולם דעת הרשב"א בסוגיין** אינו כן ואף הנאת גופו שריא בהדי הנאת מצוה.

ועיין במהר"ץ חיות שהביא מהטו"א שהקשה בסתירת דברי הר"ן **דיעויין בר"ן בחולין בדף** שכתב שם דכל איסורי הנאה שרי בהו פסיק רישיה וכל שאינו מתכוין בעשייתו לשם ההנאה מותר ההנאה הבאה מאליה **והקשה הטו"א** דאם כן הכא בנהנה הנאת הגוף כיון שעושה המעשה בשביל המצוה והנאה ממילא באה יותר לו אף הנאת הגוף כשאינו מתכוין. נואמנם באופן הרגיל ודאי דעתו נמי אהנאה ועושה כן בשביל שתי התועלות, ומי שדעתו לשמים בלבד וכמי שכפאו שד אפשר דאד"נ וחשיב כאינו

מתכוין] והמהר"ץ חיות ביאר לפי זה דעת הרשב"א דסובר דכה"ג חשיב כאינו מתכוין דמותר באיסורי הנאה והא דאסור בנודר מן המעיין מתבאר לפי דברי המאירי המובא באבנ"מ [סי' כח ס"ק ס] דאסור מחמת ההנאה שיש לו אחר הרחיצה [וצ"ע כנ"ל דהתינח באופן שבאמת אינו מתכוין אבל כשמתכוין מיהא יאסר]

ועיין בחי' הגרש"ש בסי' יא שביאר עד"ז דברי הרשב"א ועיי"ש מש"כ לתרץ מנודר ממעיין ויסד דשני מיני איסורי הנאה הם וכו' עיי"ש"ה ושם בסי' יב ביאר באופן אחר [ומשום דהתינח לשיטת הר"ן דאיסורי הנאה שרי בפסיק רישא י"ל דהכא משום דאינו מתכוין הוא אבל התוס' בפסחים הא ס"ל בדף כו דבפסיק רישא אסור באיסור"ה ורצה הגרש"ש לבר דברי הרשב"א אף לדעתם ולכן ביאר] דכאשר ניתן הכלל דמצוות לאו ליהנות ניתן היינו דפעולת מצוה אינה חשובה לקחת הנאה אלא קיום ציווי וממילא חשיב הדבר שההנאה באה לו ממילא ואין איסור בהנאה בלא מעשה לקחתה והא דאסור בנודר ממעיין הוא משום דאין מצוה בטבילה עצמה דאינו מחויב בטבילה והביא שכן כתב הנמו"י בסוגיין לבאר בדעת הרשב"א.

המ"מ מכאן ועד סוף הפרק נכתבו בקיצור ושלא בעיין כה"צ

מתני' שאיני יושן וכו' ולהלן במתני' זהו חומר בשבועות מנדרים וביאר המפרש דשבועות חלות על דבר שאין בו ממש ועיין בר"ן לעיל בסופ"ק שכתב דהטעם שחלות ע"ד שאין בו ממש משום דבגברא יש ממש וצ"ע דאם כן מאי חומרא הא זהו גוף החילוק דשבועות גברא ונדר חפצא ולהלן גבי חומר בנדרים לא תנא שהנדרים חלים על חפצא, ועיין בריטב"א שם שביאר באופ"א קצת דנדרים שהם איסור חפצא בעינן ממש אבל באיסור גברא חל אף על פעולה ושמא זו כוונת הר"ן ויל"ע.

דף טז ע"א

בגמ' שהיו מסרבי' בו לאכול וכו' עיין ברמב"ן בריש שבועות שתיים שכתב דכשלא היו מסרבים בו כלל סתמא דאכילנא משמע ורק כשסירבו ואמר לא אכילנא מתפרש אף השבועה כן ויל"ע אם הוא בגדר ידות או בגדר עיקר שבועה ויש לדון בזה מדברי המהרי"א דבידות לא מהני משודכת וכדו' הוכחה שאינה בגוף היד ואם כן הכא דאמר קודם דאכילנא לא יהני ואם הוא נדר גופא ודמיא לחרם ניחא ודוק ואכ"מ.

דף טז ע"ב

בגמ' אמר אביי הא דאמר וכו' נחלקו ראשונים בפשט דברי הגמ' אם יסוד החילוק הוא בין נדר לשבועה או בין לשון ישיבת סוכה ללשון שלא אשב, עיין בריטב"א כאן ובר"ן בשבועות בשם רש"י שדעת רש"י דאף בשבועה אם אמר ישיבת סוכה חלה לבטל המצווה, ודעת הרמב"ן בשבועות והריטב"א כאן בדעת רש"י שחל משום דאמר לשון נדר והחומר חומר לשון נדר הוא ולא חומר איסור נדר, אך הר"ן שם ביאר בדעת רש"י משום דשבועה חלה על חפצא וכשיטה זו כן ס"ל נמי להתוס' בשבועות שם. ועיין במיוחס לרש"י בנזיר דף ד ע"א שכתב שם דנדר שאמר בלשון לא אשב בסוכה לא יחול לבטל המצווה – ובעלמא חייל ויל"ע אם מדין יד או מעיקר נדר עיין בר"ן לעיל ב ע"ב-.

ועיין בהלכות הרמב"ן כאן ובריטב"א שהביא פירוש רבינו ברוך בר שמואל דאין החילוק בין הלשונות אלא בין שבועה לנדר עצמם לדרוש הפסוקים דדברו קאי אשבועה ולה' קאי אנדר והטעם משום דנדר איסור חפצא ושבועה איסור גברא וכ"כ גם הראשונים בשבועות בשם רבינו ברוך ב"ש.

וראה בר"ן בסוגיין וברמב"ן בשבועות דף כה ע"א ודבריהם מטין כפירוש זה אלא שמדברי הר"ן ומתחילת דברי הרמב"ן נראה קצת דאין החילוק בין מהות נדר שהוא חפצא לשבועה אלא לשון נדר ולשון שבועה וכן יש לדקדק קצת בר"ן בשבועות שכתב דשבועה בלשון נדר ל"מ לשיטת הרמב"ן משום דמהני מדין ידות ולא יהא טפל חמור מן העיקר ומשמע דאלמלי טעם זה היתה חלה על המצווה וכפירוש קמא אך מהמשך דבריו שם אין נראה כן, ועיין בר"ן לקמן בדף יח ע"א ד"ה הלכך שמשמע דהטעם משום דנדר איסור חפצא עיי"ש ויל"ע.

עיין בפירוש הרא"ש כאן שכתב דבנדר כיון שאוסר החפץ עליו אינו נראה כמבטל המצווה ומדבריו משמע דתליא בלשון וגם דהטעם משום דאינו נראה כמדבר נגד הדין וכעין הסברא במתנה עמש"כ בתורה דאמרין בב"מ מי יימר דקא עקר, אך צ"ע לפי"ז מהו שהוסיף הרא"ש דאין מאכילין לאדם דבר האסור לו, ועיין ברא"ש לעיל בדף ח ע"א שדימה שם דין נדרים על המצווה לקיים לדין נדרים על המצווה לבטל, ולשיטתו בכאן צע"ג הדמיון ביניהם, ועיין שם בכל דבריו דנראה דהחילוק הוא בפסוקים בין נדר לשבועה ודוק וצ"ע בדבריו כאן.

נדרים ושבועות לקיים המצוות עיין בבעה"מ וברמב"ן בסו"פ שבועות שתים שנחלקו בדין זה: שיטת הבעה"מ דכל הנך פסוקים דסוגיין אינם ענין כלל לדין לקיים אלא על ביטול בלחוד ומשא"כ קרא דלהרע ולהטיב דקאי אף אקיום, וכל שיטתו נגזרת מדהנחה הזאת וממילא בלקיים נדרים חלים וגם שבועות חלות אלא מחמת קרא דלהרע ולהטיב ליכא קרבן וכדמבואר בסוגיין דהך קרא לענין קרבן הוא ונדרים לקיים ל"ת לא חיילי משום אין איסור חע"א, עור סובר הבעה"מ דשבועה לבטל אינה חלה בכולל ודלא כהירושלמי וסובר דשבועת חפצא חלה לבטל המצווה כנדר וכרש"י.

שיטת הרמב"ן, הרמב"ן בסו"ד סובר דשבועה אינה חלה בלקיים כמו בלבטל דדרשינן לזה נמי קראי דדברו ונדר חל לקיים ל"ת ולבטל ל"ת משמע דמודה או דלא משכח"ל וחקר בזה באפיקי ים בנשבע לאכול ונדר שלא לאכול וסובר כהרי"ף דחלה שבועה בכולל ועיי"ש שחילק בין קום ועשה לשוא"ת וסובר דליכא שבועה בחפצא לבטל וביאר סוגיין כרבינו ברוך בר שמואל.

ועיין בריטב"א בסוגיין באורך בשיטות הראשונים בזה, והקשה על הבעה"מ דאם נדר חל לבטל למה לא יחול לקיים, ותמוה דהרי הבעה"מ פירש טעמו משום דאין איסור חל על איסור וצ"ע. אך המעיין היטב בבעה"מ יראה שלא כתב דאחע"א אלא גבי שבועה אבל לא גבי נדר, וכפה"נ משום דהוא חפצא, ועיין בר"ן שם בשבועות בדף ח סוע"ב בדפי הרי"ף שסובר כהבעה"מ וגם שם לא הזכיר אחע"א עיין שם, אבל יעויין בתוס' בשבועות [דף כ ע"ב ד"ה דכי וכו'] שכתבו הטעם להדיא משום דאחע"א. ועיין באפיקי ים סי' לו שביאר ופירש כל שיטות הראשונים בענינים אלו.

בענין איסור נדר בלא הנאה ראה בר"ן בסוגיין בשם התוס' דאדם יכול לאסור נגיעה בלא הנאה ולא איתפרש בר"ן אי יכול לאסור על אחרים ומסברא לא אקרי בעלים לענין זה, אך עיין בלשון הר"ן שהוכיח מהקדש שאסרו עליו ועל כל העולם וצ"ע. תו יל"ע בעיקר ראית הר"ן מהקדש דמבואר מדבריו דלא רק חלות ההקדש נפעלת על ידי פיו אלא אף איסורי ההנאה וגם בסברא יש לחלק בין קונם להקדש דלמה יאסור הקדש בנגיעה ויל"ע.

עיין ברשב"א בסוגיין שהביא פירוש זה בשם התוס' וכתב דאזלו לשיטתייהו דלא בעינן לשון חפצא גמור בנדר אלא שיזכיר החפצא. וכתב שכבר דחה דבריהם לעיל וצע"ג מה השייכות בין שני הנידונים ולעיל שם משמע דהנדון הוא אם לפרש דבריו לאיסור חפצא וכ"כ להדיא הריב"ש בתשובה בטעמים של התוס' דמתרצינן דיבוריה וצע"ג. ומשמע דסובר הרשב"א לדינא דליכא איסור

בלא הנאה בנדרים וכן שיטת המאירי בסוגיין וכן מתבאר מדברי התוס' בראש השנה דף כח ע"א עיין שם ולשיטה זו צע"ג למה אסור בישיבת סוכה לרבא הא ע"כ משום הנאה הוא ומצוות לאו ליהנות ניתנו.

דף יז ע"א

בגמ' חד קרא למפטריה מקרבן וכו' עיין בקרן אורה שהקשה דכיון דאיכא קרא לממעטיה מעיקר שבועה למאי בעינן קרא לקרבן ותיירץ דנ"מ לכולל ועיין שם עוד מש"כ בזה.

בענין עשה דוחה ל"ת עיין בחידושי הרשב"א בסוגיין ובקר"א, והאריך בזה טובא בשעורי הגרש"ר כאן.

מתני' יש נדר בתוך נדר וכו' נחלקו ראשונים בפשט המשנה ושלש שיטות בדבר: (א) **שיטת הר"ן**, הסובר שנדר לא חל כלל על נדר וכשבועה ורק בנזירות חל וחל למנות פעם שנית אחר גמר הראשונה, ראה בר"ן כאן ובסוף הסוגיא וטעמו בפשטות משום דאאחע"א ראה בזה להלן. (ב) **שיטת החולקים**, **עיין בר"ן להלן בסוף הסוגיא בשם קצת מפרשים** שיטתם דנדר חל על נדר וכן נזירות חלה על נזירות למנין אחד וחייב על כל אחת דתנן במתני' היינו שחייב פעמיים על כל ענבים שיאכל ומונה שתי נזירות כאחת באותם ימים, **ועיין בריטב"א כאן** שסובר כן וכתב דאם אכל ענבים חיב משתי נזירות אמנם לא כתב להדיא דעולה לו המנין. (ג) **שיטת הרמב"ם**, **עיין ברמב"ם בפ"ג מנדרים הי"ב ובפ"ד מנזירות ה"ב** ושיטת הרמב"ם בנזירות מבוארת כהר"ן דמונה שתי נזירות בזו אחר זו, אבל בנדרים יש מבוכה בזה דהרמב"ם כתב דחל נדר על נדר באומר הרי עלי קרבן אם אכלתי ככר זו הרי עלי קרבן אם אוכלנה עיין שם, ונחלקו ראשונים בפשט דברי הרמב"ם דהמאירי כתב בסוגיין בשם הרמב"ם דאומר ככר זו קונם ככר זו קונם חייל, והבין דברי הרמב"ם שכתב הרי עלי קרבן היינו ככר זו קרבן ובקונמות עסיק אבל התוס' רי"ד בסוגיין הביא דברי הרמב"ם ופירשם במחייב עצמו להביא קרבן כפשטות לשון הרמב"ם והקשה עליו דכה"ג אף בשבועה חייב דאינו שבועה על שבועה ולא נדר על נדר, ועיין שם עוד משה"ק על הרמב"ם, **ולדעת המאירי** נמצאת שיטת הרמב"ם מורכבת אתרי ריכשי דבנזירות סובר כהר"ן ובנדרים כהריטב"א ודעימיה וצ"ב.

מתני' שבועה שלא אוכל וכו' עיין לעיל בר"ן בדף ח ע"א דשבועה לקיים עשה חלה לענין מלקות וממעטינן לה רק מקרבן וכשיטת המאור בסו"פ שבועות שנים, וצ"ע דאם כן למה לא חלה שבועה הכא על שבועה, אך מבואר במאור הנ"ל דשבועה לקיים לא תעשה לא חלה משום דאין איסור חל על איסור וכתב שם דנדר נמי לא חל לקיים ל"ת ולא ביאר הטעם, **ועיין בריטב"א לעיל בע"ב** שהביא שטת המאור דנדר אינו חל לקיים ל"ת והקשה עליו דאם חל לבטל כ"ש דחל לקיים ומוכח שהבין דאין הטעם משום אאחע"א דאל"כ לק"מ.

ועיין בר"ן בשבועות בדף ח סוע"ב מדפי הרי"ף שכתב דאף דנדרים חלים לבטל עשה אינם חלים לקיים ל"ת והטעם משום דכשחלים לבטל עשה חידש נדרו עליו איסור בחפצא אבל לקיים ל"ת לא חידש עליו איסור. וצ"ע אם כוונתו לאאחע"א שנמנע מלהזכירו בכ"ד שם וכתב שם דאף אם אינו חל לקיים ל"ת שמא חל נדר על נדר משום דהוא איסור הבא מעצמו ועוד פירוש כמ"ש בסוגיין עיין שם בכ"ד. **ועיין ברשב"א כאן** שכתב הטעם דנזירות ונדר לא חיילי משום דאין איסור חל על איסור וכן כתבו התוס' בשבועות בדף כא ע"ב דאין נדר חל לקיים ל"ת משום דאאחע"א.

ולדעת הסוברים דחל נדר על נדר יל"ע דהא אין איסור חל על איסור, וי"ל כתירוץ הר"ן בשבועות הנ"ל דבאיסור הבא מעצמו ילפינן לה מקרא דנזיר להזיר דחל ומקשינן נדרים לנזירות כמ"ש הריטב"א בסוגיין.

ועיין באבני מילואים בתשובות סי' יב שכתב בשם הנוב"י דהא דאין שבועה חלה על שבועה אינו מטעם אין איסור חע"א וכן סובר האב"מ עצמו, והנוב"י כתב דהכא ליכא כלל לדין אאחע"א ולא ביאר טעמו ואילו האבנ"מ עצמו סובר דאה"נ איכא לדינא דאאחע"א אלא דאיכא תוספת דין במה שאין שבועה חלה על שבועה דלענין אאחע"א כתב הפמ"ג דאיסורא מיהא איכא ורק עונש ליכא ולזה בעינן לדין אין שבועה חלה על שבועה ועיין שם בזה. **ודע דבאבני עזרי** בהלכות שבועות פ"ה מפקפק בעצם היסוד שכתב הפמ"ג דאיסורא מיהא איכא, וכתב דליכא איסור כלל והא דנקבר בין רשעים גמורים הוא מחמת סיבת האיסור וע"ע באפיקי ים סי' ל"ד וכ"ז נסתר לכאורה מדברי הראשונים הנ"ל לבד מהר"ן ודוק. **ובמכתבי תורה ממרן הגר"ח** כתב שם דליכא דין אאחע"א בשבועה כלל משום דאין האיסור בעצמות האכילה אלא בחילול השבועה ובוזה הוו שני איסורים שונים ולא שייכא באאחע"א ודבריו נסתרים מדברי הראשונים דאיכא אאחע"א בשבועה וכנ"ל **ועיין בפירוש הרא"ש לעיל דף ח** שכתב דנשבע לקיים ל"ת אאחע"א והוא הדין בנשבע לקיים דלא חל, וצ"ע דהתם ל"ש אאחע"א וכמו שחילק להדיא בזה גופא בספר המאור וצ"ע. והנה לפי הגר"ח הרי גם התם לא חייל כל יחל דבתרא אבל יחל דקמא ודוק.

ובכל זה צ"ע דהא איסורים החלים בב"א חלים שניהם [יבמות לג ע"א] ואם כן במקבל שתי נזירות בב"א ימנה אחת אם הטעם הוא אאחע"א, וצ"ע ע"ד הרשב"א. ועוד צ"ע באומר הריני נזיר אם אוכל ושוב תלה נזירותו בהך אכילה גופא וכן בשבועה שתלה שתיים באכילה אחת יחולו שניהם ובאומר אשכים ואשנה זמן החיוב הוא בבוקר הן למצות ת"ת הן לשבועה וצ"ע.

בגמ' אמר רב הונא לא שנו וכו' דמגו וכו' יש להבין בטעם הדין דהוא הרי נדר יום השלשום ואחד לבדו ואיך יצטרפו עמו ימים אחרים שלא נדר, ולכאורה דמי לנזיר מחרצן דחלה עליו נזירות לשאר דינים וכן הנזיר לפחות מל' יום ויל"ע אם הוא גדר כעין פשטה היינו שחל יום אחד וממילא חל טפי או דהנזירות ליום אחד מוכרחת שתהיה לשלושים יום כדי לאסור האחד אלא דצ"ע דלא היתה דעתו לזה, ולפי הצד הראשון לכאורה לא הוי כלל דבר הנדור. **ועיין במנחת חינוך** מצווה שסח אות ד"ה ואפשר, שנסתפק לומר דנזיר מעשרה ימים דחלה עליו לשלושים יום אינו עובר משום כל יחל אלא משום כל יאכל בלבד משום דהוא לא נדר.

יש להסתפק ספק גדול לדעת הריטב"א שכתב דלוקה שתיים אם אכן מוכרח מזה דמונה שניהם כאחת או שמא נאמר דחל עליו בשלושים הראשונים נמי איסור מחמת נזירותו כמו נזיר בבית הקברות דאסור בבה"ק באיסורי נזירות אע"פ שאינו מונה ונ"מ ללקות תרי אי ליכא בזה משום אאחע"א. ודע דבמונה שתי נזירות בבת אחת לכאורה ליכא משום אאחע"א דהרי בב"א חלים כדאיתא ביבמות וצ"ע.

בר"ן ד"ה יש נדר וכו' וקרי להאי גוונא וכו' צ"ע כוונת הר"ן דחל עליו הנדר דהרי סו"ס לא חל אלא לימים האחרים ומה ענינו לומר שחל עכשיו דמחמת זה הוי נדר בתוך נדר, ופשיטא דבאומר הריני נזיר שלוש יום אלו והריני נזיר שלוש יום אחרים ל"ה נדר בתוך נדר אף שכבר עתה נתחייב וצ"ב. **וראה בר"ן להלן בע"ב** שכתב שם דחלה עליו נזירות שניה לכט יום לענין שתחול על יום השלושים ואחד וצ"ב, וראה במשי"ת שם.

עיין בר"ן לעיל דף ג ריש ע"ב שכתב שם דקמ"ל קרא דלא אמרינן דלסגי ליה בשלושים יום אלא צריך למנות ב' נזירות וצ"ב דלכאורה הס"ד היא דלא חלה השניה ולשון הר"ן משמע דיוצא ידי שתייהם בשלושים יום.

בר"ן ד"ה כיון דאמר וכו' צריך שיהיו התראות מחלקות וכו' עיין באפיקי ים בח"ב סי' לב ד"ה ובשכבר הימים, וכתב שם דמדברי הר"ן דנן מבואר דהא דאינו לוקה שנים בדליכא התראות מחלקות היינו משום דהוי אכילה אחת ולא עבר אלא איסור אחד דהרי הכא אינו ענין כלל למזיד ושוגג, **וביאר הר"ן** דבלא התראות הוי אכילה אחת, והקשה האפ"י סתירה מדברי הר"ן ביומא שכתב דחולה מסוכן אין לשחוט לו בשבת במקום שיש נבילה משום דבנבילה עובר על כל כזית שאוכל ומשא"כ בשחיטה דהוא רק לאו אחד ועיי"ש עוד בזה ועיין עוד באפ"י בח"ב סי' ה בזה.

תוד"ה יש נדר וכו' דברי התוס' צ"ע טובא דנראה מדבריהם דהא דחלה נזירות שניה משום דכוונתו הוא כן שיהיה נזיר עוד שלושים יום אחרים, וזה תימה דלמאי בעינן קרא לזה, ועוד דהרי אמר מפורש הריני נזיר היום לשמואל וגם מ"ט דר"ה דפליג וצ"ע.

ברא"ש ד"ה אינו חייב וכו' מבואר ברא"ש דשבועה על שבועה אינה חלה משום דהוי כנשבע לבטל את המצווה וגם מבואר דהילפותא היא משום דליתיה בלאו והן. **ועיין לעיל ברא"ש דף ח ע"א** דמבואר שם איפכא דשבועה לקים מצווה אינה חלה משום דהוי שבועה על שבועה וכו"ה גם בלשון הגמ' שם גבי אשכים ואשנה וסותר דבריו בכאן וצ"ע. ועיין בשיעורי הגרש"ר בזה.

דף יז ע"ב

בר"ן ד"ה תנן וכו' הר"ן מבאר החילוק בין הס"ד למסקנא דלהס"ד הדמיון בין המקרים הוא בחלות הדין דבנזירות חל רק על מה שלא חלה הנזירות הראשונה וזה דומה לשבועת תאנים ושבועת ענבים. **אך תמוה** דהרי חידושא דנזירות בתוך נזירות ודאי אינו במה שיכול לחול אח"כ דפשיטא דאמר הריני נזיר היום והריני נזיר מיום ל' דחל אלא החידוש הוא דאמירה וקבלה ידידה הוו על נזירות ראשונה ובוזה אין שום דמיון לשבועה. **ובפשיטות קשה** איך אפשר לפרש במשנה דאין שבועה בתוך שבועה על תאנים וענבים וצ"ע. וצ"ל דכ"ז בכלל קושית המקשן דכיון דזהו המקרה היותר דומה לנזירות ממילא אינו עולה יפה הדמיון שנקטה המשנה.

ולמסקנא אמרינן דהדמיון הוא בנדר גופא דנדר דנזירות שניה היה על זמן דראשונה, **וביאר הר"ן** דחל על כט יום לענין שיחול על יום השלושים וצ"ב הכוונה בזה. -והעירו בזה להוכיח כדברי הר"ן מהמשך הגמ' דמשני לרב הונא דברייתא דשאלה מיירי בקיבל נזירות שניה למחר עיין שם להלן- **ובזה הקשה** דסו"ס מה שלמדנו דאין שבועה חלה על שבועה הרי הוא רק לענין התאנים דלא חייל שכבר אסורים עליו ובוזה אף בנזירות הדין כן דהכט ימים אינם אסורים מחמת נזירות שניה ואין כאן חילוק באותו הדין בין נזירות לשבועה ודוק. **ולזה העמידה** באוסרם כאחת דאז על ידי שלא חל תאנים לא חל גם ענבים ובטל נדרו לגמרי אך בנזירות חל השאר דהיינו יום שלושים.

אך עדיין קשה ע"ד הר"ן דסו"ס לא דמי דהכא חייל איום שלושים משום שהוא אינו קשור לשאר ימים ואינו דומה לאוסרם כאחת ומהו דקאמר שאם היה דינם כשבועות, ועיין היטב בר"ן שבא ליישב זה באמרו דהוא לא קיבל וכו' וצ"ב ודוק. **ועיין בשלמי נדרים** שהקשה דהרי באמת דומה הוא לאמר שבועה שלא אוכל יום אחד והוסיף ואמר שבועה שלא אוכל שנים ימים דחל על היום השנים ובוזה דומה לגמרי לנדרים, ובאמת שקשה טובא לדבריו דאם כן הרי הדרה קושית הר"ן דדמיא לגמרי שחל בשניהם אשאר ימים ובאמת דזה קשה דכה"ג אין הבדל בין נדר לשבועה ולמה נקטה

המשנה מקרה שאינו דומה כ"כ ואמנם מבואר מזה לחלק בין מהות הזמן בשבועה למהות הזמן בנזירות ודוק וראה בטור סוף סי' רלט דין כע"ז שנוי במחלוקת הטור וב"י ושם בשו"ע ויבואר בע"ה להלן.

בגמ' והאמר רבה וכו' עיין בסוגיא בשבועות דף כח סוע"ב והגרסה שם בגמ' הפוכה דנשבע קודם תאנים וענבים ואח"כ תאנים וזו גרסת רש"י ועיין שם בתוס' שכתבו דגרסת הספרים כגמ' דידן, וצ"ע לרש"י לבאר דמיון הגמ' דידן לנזירות, ועיין ברא"ש כאן בע"א שגרסת מקצת הספרים במימרא דרבה בסוגיין דחייב שתים ולא גרס כלל דהפריש קרבן וכו' והוא מימרא דרבה בשבועות דף כג ע"ג ושם מיירי בנשבע על תאנים וענבים כ"א מהם לחוד ובזה מודה רש"י דהוי כולל וכן משמע גם בר"ן דגרס כן ולפי"ז א"ש.

עיין שם בתוס' בשבועות במה שחלקו בין הא דהכא לתשע ועשר, ועיין בחידושי רע"א לשבועות [בדף כג ע"ב ד"ה במח"כ] שדימה זה לאוסר על עצמו מצה בליל פסח דל"ה כולל משום כזית שני משום דלא שייך שיעבור על השני בלא שיעבור על איסור תורה. ויל"ע הגדר בזה דלכאורה פשיטא שאם נשבע שלא יאכל ענבים אם יאכל תאנים דאסור אף שלא שייך שיעבור בלא שיעבור על השבועה ודוק.

עיין במכתבי תורה להגר"ח זצ"ל מכתב א ששם הקשה היאך חל בכולל לרבה אתאנים משום ענבים מדברי הרמב"ם בפ"מ בכריתות שכתב שם הנקודה הנפלאה דאיסור בשר וחלב לא מקרי כולל על איסורי אכילה דההנאה באה מחמת שאסור באכילה וכין דלא חל איסור אכילה דאחע"א ממילא שרי בהנאה, והקשה הגר"ח דאף בתאנים וענבים כן הוא דאם לא חל אתאנים ממילא לא יחול על ענבים - ודוק לחלק בזה - ומזה יסד שם הגר"ח דהא דאין שבועה חלה על שבועה אינו מדין אאחע"א וכבר הבאנו לעיל המ"מ בזה.

בגמ' והפריש קרבן וחזר ואכל ענבים וכו' משמע דאם לא הפריש קרבן ואכל ענבים חייב שתי קרבנות, וראה בתוס' שדייקו כן מהגמ' וכ"כ הרא"ש בע"א וטעם הדין הוא כמו בנשבע שלא יאכל פת חטין ופת שעורין, ועיין ברש"י בשבועות [בדף כב ע"א ד"ה מתוך שחלוקות לחטאות] שהביא דרשה מתורת כהנים דשבועות מחלקות. וצ"ת דאם כן סו"ס אמאי הוי הענבים חצי שיעור הרי הקרבן שהפריש לא היה אלא על שבועה ראשונה דאי אפשר לפטור שתי שבועות בקרבן אחד, ועיין בתוס' רא"ש בשבועות [כט ע"א בד"ה ואכל] שביאר שם - וכ"כ שם הריטב"א - דהפרשת קרבן מחלקת כדאיתא בגמ' בשבת עב ע"ב דאכל כזית וחצי ונודע לו על זית והפריש קרבן ואכל עוד חצי זית פטור דהפרשה מחלקת, אך יעויין שם ברש"י שכתב דהקרבן מכפר אף על חצי זית שלא נודע לו דקרבן מכפר בלא ידיעה על חצי זית ורק בזית בעינן ידיעה, ולפי"ז צ"ע דהכא לא שייך שקרבן זה יכפר על חצי זית דהרי שבועות חלוקות הן וכמו שאינו מכפר על זית שלם הגע עצמך הרי שנשבע שלא יאכל חצי זית חלב ואכל חצי זית והפריש קרבן על השבועה ואכל עוד חצי זית וכי יפטר מקרבן חלב מדין חצי שיעור ושמא מה דשבועות מחלקות הוא נמי רק בכזית ודוק.

וראה בר"ן בסוד"ה תנן שכתב דמיירי הכא שאמר תאנים וענבים כאחד וחיילי תרווייהו ונ"מ שאם אכל תאנים וענבים בהעלם שבועה ראשונה לוקה, וצע"ג למה לא כתב בפשיטות דלוקה שתים וכמו בכל מקום שאיסור חל על האיסור דהכוונה הפשוטה דלוקה שנים וכמ"ש התוס' והרא"ש דמביא שני קרבנות.

ועיין היטב בקרן אורה במש"כ בדעת הרמב"ם – ועיי"ש ברמב"ם בפ"ד משבועות – ודבריו צריכים ביאור ופירוש מ"ש לומר שיתחייב על הענבים לבד דסו"ס ענבים חצי שיעור הם ודוק, ועכ"פ לדבריו מיושב היטב דברי הר"ן ודוק בכל זה.

עיין בטור בסו"ס רלט בדין אם נשבע שלא יאכל כ ימים ואח"כ נשבע שלא יאכל כב ימים דפוסק הטור שאסור באכילה מב ימים, **ועיין בב"י שם** שחולק וסובר דאסור רק בכב יום משום דסובר ר"ה דחל רק על יום אחד ורק מדין דאין נזירות ליום אחד חייל על השאר, **ועיין בדרכי משה ובהגהת הגר"א בשו"ע**.

בגמ' רב הונא לית ליה דרבה **עיין בקרן אורה** שביאר דלגירסא קמייתא של הרא"ש לעיל דמיירי הכא באוסר על עצמו או תאנים או ענבים בהכרח דר"ה ס"ל כר"ל דלית ליה כולל באיסור הבא מעצמו [מחלוקת ר"י ור"ל בגמ' שבועות כג ע"ב] אך לדעת הר"ן דפליגי באוסר על עצמו תאנים וענבים כאחד י"ל דווקא בכולל כזה פליגי, וראה לעיל בענין הנקודה הנפלאה וקושית הגר"ח במכתבי תורה ודוק.

בגמ' מתיב וכו' ובר"ן ד"ה הב"ע צריך עיון סברת הר"ן דס"ד שימנה ששים כאחד הרי קיבל עליו להדיא שתי נזירות, **אך ביותר קשה** היאך מצינו ללמוד משבועה בק"ו דבר כזה דכיון דאין שבועה חלה על שבועה א"כ במקבל שתי נזירות יחולו כאחד וצ"ע ג.

שם בר"ן וראיתי לקצת מפרשים וכו' עיין ברשב"א שהביא שיטה זו ודחאה והאריך בזה, **ובריטב"א** שסובר כשיטה זו וביסודה שיטת הרמב"ן היא בחידושים בשבועות [בדף כ ע"ב והובא שם גם בר"ן] ודע דיש חילוק בזה בין הרשב"א לריטב"א דאמנם שניהם ביארו דילפינן לה מנזירות לנדרים אך הרשב"א וכ"כ הרמב"ן בשבועות סוברים דהילפותא דעל איסור הבא מעצמו חייל איסור נדר ואילו הריטב"א ביאר דאיסור חפצא חל על איסור. והכרעת הרמב"ן במלחמות דנדרים חלים על איסורים, אך צ"ע אם מכח זה יחולו גם על נדר דהרי הטעם שכתב הרמב"ן דאם חלים לבטל כ"ש לקיים וזה לכאורה רק שייך בנוגע לאיסור גברא ודוק.

ומש"כ הר"ן לשיטה זו דמונה פעם אחת שתי נזירות זה לא הוזכר ברמב"ן ולא בריטב"א ויש מקום לומר דסברו דאי אפשר למנות פעמיים בב"א די"ל כסברת המרדכי לענין אבילות עיין בטור סו"ס רלט בדרכי משה שם ודוק, **ועיין ביונת אלם** שכתב סברא זו. ובדעת הרשב"א בשיטת הרמב"ן משמע בחידושים דהיה פשוט לו דאינו מונה כאחת אך בחידושים מסוף המסכת משמע כהר"ן וצ"ע.

שם בר"ן ועוד דהיכי ס"ד וכו' הקשה להס"ד דלמסקנה מוקמינן לה במקבל עליו שתי נזירות אך טפי הל"ל משמואל **ועיין ברשב"א** שהקשה מדיניחא לן לשמואל וגם קושית הר"ן אינה נוחה כ"כ דכשמנה הראשונה מנה השניה דהרי אינו כן דנ"מ להאי יומא יתירא ואולי יש להגיה דברי הר"ן במקום הריני נזיר למחר לגרוס הריני נזיר היום ואז הכל א"ש.

בר"ן ד"ה הלכך וכו' עיין ברע"א בהגהת השו"ע [בסי' רטו סעיף ה] שכתב דדעת הר"ן בענין נדרים חלים על איסורים שאם הוא דבר אסור בעצמותו כנבילה וכדו' אין הנדר חל עליה ואם נשבע שלא יאכל חל הנדר וכן אם חל קונם על יוה"כ שהוא איסור גברא והבין כן למש"כ הר"ן דנדר חל על שבועה ולא על נדר, **אבל צ"ע טובא** דאם כן יחול איסור נסילה על איסור יוה"כ וצ"ע ודוק היטב. **ועוד יל"ע** דהסברא שכתב הר"ן דשבועה לא חלה על נדר משום דב"י איסורי גברא ואם כן בנבילה דליכא ב"י יחול עליה איסור שבועה, **וצ"ל דסובר הרע"א** דכל לאו הוי גם גברא וכוונת הר"ן דכל חפצא יש בו המעליותא דגברא ואם נפרש בדעת הר"ן דכל איסורי תורה הוו גברא וכמש"כ הריטב"א וכ"מ משמע לשון הר"ן שכתב דב"י הוי אסור גברא ככל ל"ת שבתורה או ניחא הכל, אך עדיין צ"ע

דהקדש ודאי איסור חפצא הוא ולמאי בעינן קרא בכריתות דף כג דאיסור הקדש חל על איסור, ועיין באבני מילואים תשובה יב שהקשה כן ע"ד הר"ן. ועיין בר"ן בשבועת בסוגיא בדף כ בסופו שהביא שם שתי השיטות אי נדרים חלים על איסורים.

ועיין בתשובת הרשב"א [ח"א סי' תרטון] ובשאלת השואל שם ובדברי הרשב"א ואין נראה שם כלל שחזר בו ממש"כ לו בתחילה שאין הנדרים חלים על האיסורים ומשמע שכתב כן במוחלט בלא לחלק בין מיני האיסורים, וכל זה צ"ע רב ועיין עוד בתשובות הרשב"א ח"ד סי' סו וסי' קט וכתב שם המגיה דדבריו בחידושים כאן ובתשובה קט היו לפני התשובות האחרות ואח"כ חזר בו מחמת הירושלמי בתשובות הנ"ל ובמה שהוסיף בסוף המסכת.

בגמ' נשאל על הראשונה שניה חלה עליו ובר"ן עיין בשו"ע סי' רלח סעיף כו בש"ך שם ובהגהות הרע"א דעת הש"ך דדוודא בעקירת חכם שהיא למפרע אבל בהפרת בעל לא תחול השבועה השניה כיון שלא חלה בשעתה והרע"א חלק שם על הש"ך עיין בדבריו שם, והנה פשטות לשון הר"ן משמע כהש"ך ויל"ע. **וצ"ע לדעת הש"ך** מאי שנא מכל איסור על איסור דכי משכח רווחא חייל, וצ"ל דשבועה שלא חלה בשעתה פקעה וכ"נ לכאורה כוונת הר"ן ועיין לעיל במתני' בר"ן שאם לא חלה הנזירות בשעת נדרו לא תחול כלל.

פרק השותפין

[המ"מ בפרק השותפין נכתבו בקיצור ושלא בעיון כה"צ]

דף מה ע"ב

מתני' השותפין שנדרו הנאה זה מזה הנה יש שני אופנים לידור כן: חדא שאוסר חבירו עצמו שתיאסר הנאה מחבירו דהוא הוי חפצא דאיסורא, ועוד שאוסר נכסי חבירו עליו. וראה בר"ן דקסבר האי תנא ויתור אסור וכו' ומבואר מדבריו דהכא אוסר חבירו ולא הנכסים דאם אוסר הנכסים אם כן מה יהני ויתור מה שחבירו אינו מקפיד סו"ס נהנה מהנכסים, ועיין ברע"א בהגהות למשניות במשנתנו שעמד בנדון זה וכתב דממש"כ הר"ן דהכא איכא שעבוד וע"י הקונם פקע וכו' מוכח דהאיסור הוא בממון גופא דאם אוסר הגברא אין בזה איסור על פריעת חוב וכ"ש על השתמשות בשותפות שאינו נהנה ממנו אלא נוטל את שלו, וכתב דלפי"ז אי"צ לאוקמה למ"ד ויתור אסור אך צ"ע מהגמ' בב"ב דף נו ע"ב דלהדיא בגמ' דהכא מדין ויתור אייתנין עלה והניח בצ"ע. ועיין במפרש להלן בתחילת הגמ' שפירש שותפים שנדרו שאסר הנאה ממנו והדירו פירש שאסר עצמו ואסר נכסיו וצ"ע מה החילוק ביניהם וראה בגמ' לעיל דף ה ריש ע"א דדייקנין התם לישנא דמודרני ממך היינו אני ונכסי ממך ומנכסיך ועיין שם בר"ן ומבואר דסתם לשון אוסר כולל באיסורו הגוף והנכסים ועיין בריטב"א לקמן במתני' דהריני עליך חרם שביאר דקמ"ל מתני' דאומר הריני עליך חרם אני ונכסי משמע ומבואר מזה דאלמלי כן לא יאסר בהנאת נכסיו ויל"ע דסו"ס בזה נהנה ממנו ושמה רק הנאת גופו אסר וצ"ע.

בר"ן ד"ה השותפין וכו' דקסבר האי תנא ויתור אסור וכו' ראה לעיל ריש פרק רביעי המחלוקת אי ויתור אסור או מותר ומקור דברי הר"ן בגמ' בב"ב דף נו ע"ב דאוקימנא התם למתניתין דידן למ"ד ויתור אסור במודר הנאה, וטעם המ"ד דויתור מותר מבואר בטורי אבן במגילה בדף ח דאמדינן דלא נתכוין לאור הנאה כזו אך לשון הר"ן לעיל בריש פרק רביעי משמע דלא הוי הנאה כלל, וכן דייק ממנו הטו"א שם, וכן משמע מדברי הרע"א כאן במתני' המובאים לעיל. ועיין בהגהות הגר"א יפהן על הריטב"א בפרק רביעי הערה 8 והערה 24.

בר"ן ד"ה רבי אליעזר וכו' אוקימנא פלוגתייהו וכו' הנה בחלוקת שותפות מבואר בגמ' בכ"ד דהוא תלוי בדין ברירה וזהו נידון האחים שחלקו אי לקוחות הם או יורשים, אך בשימוש השותפים בעודם שותפים לא הוזכר דתלוי בברירה אלא בגמ' זו בפרק שור שנגח דאוקימנא לפלוגתא דמתני' בברירה ובזה שקלו וטרו הראשונים אי הוי ברירה דהכא כדעלמא אך חלוקת השותפות ברירה גמורה היא.

שם ותמהני וכו' עיין בתוס' בב"ק שם ובב"ב בדף נו שהקשו כקושית הר"ן לכאורה וראה להלן בתירוצי הר"ן, והר"ן חלקם לשתי קושיות חדא דאין כח לאדם להחיל איסור באינו שלו, ועוד דאף במקום שיש כח כגון בנודר עצמו הרי אין זה בכלל האיסור. ויל"ע היכי סבר לפרש להס"ד גדר שותפות.

שם דהא חצר שאין בה דין חלוקה וכו' הר"ן וכן התוספות שם הקשו דווקא בחצר שאין בה דין חלוקה, וצ"ב הטעם מאי שנא. ועיין ברשב"א להלן בסוגיא שכתב דבחצר שיש בה כדי חלוקה הוא מהנהו במה שאינו חולקה ותימדה מה הנאה היא זו שאין ראובן עושה זכיה וממילא נהנה שמעון משל שמעון ולא משל ראובן וכי בעל חוב שיש לו שעבוד אסור הלווה ליהנות מנכסיו שלו המשועבדים מחמת שאין הלה גובה אותם ויל"ע.

שם אלא כל חד מהנך שותפין יש לו לעולם בחצר זה וכו' יל"ע היאך זכה בשעבוד זה בחלקו של חבירו, ואין לומר שהתנו כן מתחילה דהא דין שותפין הוא גם באחים היורשים בלא תנאים כלל ומפורש

בגמ' בב"ב [דף יג ע"א] דבכור ופשוט וכו' עובד לזה שני ימים ולזה יום אחד הרי שכה"ג נמי כופהו לחלק לימים וצ"במי נתן לו שעבוד בחלק חבירו ודוק.

שם הלכך קסברי רבנן וכו' לשון הר"ן משמע דזהו עיקר תירוצו דהקונם מפקיע שעבוד כזה אך זה אינו דהרי גם הקשה ממדיר עצמו דאינו בכלל נכסי חבירו כלל וזה אינו שייך לקונמות מפקיעים אלא עיקר תירוצו לכאורה דהוא בגדר שעבוד וממילא שם נכסי חבירו עליו ועיין בתוס' בב"ק [דף נא ע"ב ד"ה השותפין] ובב"ב [דף נז ע"ב] שהקשו היאך יכול להקדישו ותיירצו דאע"פ שאינו יכול למחות יכול להקדיש כמו משכיר ושוכר ולכאורה יש לכונן דבריהם כדברי הר"ן דהוא בגדר זכות ושעבוד ולא בעלות גמורה אלא דמדבריהם נראה דאינו בגדר קונמות מפקיעים מיד שעבוד עיי"ש ודוק וראה מחלוקת רש"י ותוס' בגיטין דף מז ע"ב שלדעת רש"י כל חטה וחטה שגדלה בשדה חציה של שותף זה וחציה של השני ולדעת התוס' שם הוי ספק וכל חטה מספקין של מי היא דהיינו דהספק באותה חלקת שדה שגדלה בה של מי היא והוי ספק גמור עיי"ש.

עיין בקצה"ח סי' קיז סק"ו שהביא שם דעת המהרי"ט ושאר דהא דקונמות מפקיעים מידי שעבוד הוא מחמת שהשעבוד אינו מוחלט דיכול לסלקו בזוהי, והקשה עליו הקצה"ח מדברי הר"ן דהכא דהרי כאן אינם יכולים לסלק זא"ז ומכל מקום מפקיע הקונם מידי השעבוד וכן הקשה הקצה"ח גם מדין משכיר ושוכר גופא היאך מפקיע מידי שעבוד לדבריהם, ובאמת צ"ת למה חל קונם להפקיע שעבוד וראה שם בקצה"ח שכתב דהשעבוד אינו חל בגוף הקרקע והקונם חל בגוף ויל"ע.

ועיין בר"ן להלן דף מז ע"א שכתב ליישב קושית הראשונים למה אין המשכיר יכול לאסור בקונם מרחץ המושכר כדאיתא בסוף מתני' דידן והרי שנינו שיכול המשכיר להקדיש ביתו ולסלק השוכר ותיירץ הר"ן דכשאוסר על השוכר או על העולם ובכללם השוכר פוקע השעבוד אך כשאוסר רק על אדם אחר ולא פקע השעבוד מותר האחר שהרי אינו נהנה מן המשכיר אלא מן השוכר עכ"ד. וקשה טובא דאם כן איך פוקע השעבוד כשאוסר השוכר הרי אף השוכר נהנה משלו ולא משל המשכיר ודוק, וצ"ע. ועיין שם בהמשך דברי הר"ן מה שביאר בסיפא דמתני' לפי דבריו והדברים סתומים מאוד וצ"ע. גם צ"ע באמת לדעת ר"ת דאין קונם פרטי מפקיע שעבוד מובא בר"ן להלן אם כן למ אסור במתני' לדעת רבנן סו"ס איך שלא יהיה גדר השותפות לכאורה לא גרע השותף מבע"ח ויל"ע.

בר"ן ואיכא דמקשו וכו' קושיא זו עמדו עליה הראשונים לקמן בדף מז ע"ב בגמ' שם דפסקין כראב"י עיי"ש ברשב"א ובריטב"א.

שם תירץ ר"ת ז"ל וכו' עיין בהגהות אור גדול במשניות שהביא קושית הטורי אבן דהרי במתני' מבואר דאף לאחר מותר להכנס לחצר לראב"י וכד פסקין בגמ' כוותיה סתמא גם בזה פסקין כוותיה ואילו בתוס' בב"ב מפורש בשם ר"ת דאדריסת אחר קפדי השותפין ולא הוי ויתור כלל, ועיין שם באו"ג שתירץ דחוב הוי כויתור עיי"ש ודבריו תמוהים מאוד דאם כן היכי מוכחינן בגמ' בב"ב דף נז ממתני' דידן דשותפין קפדי אהדדי ולהכי לא הוי ויתור להס"ד מתני' סברה ויתור מותר הא ע"כ הוי ויתור כיון שהוא חוב ועיין ברא"ש ובקרב"נ.

שם כתב הרב רבינו משה בהלכותיו וכו' עיין ברשב"א ובנמו"י בשם הריטב"א שהובא שם שיטה זו בשם רבי שלמה מן ההר וכתב הרשב"א שהיא היא שיטת הרמב"ן וכוונת דבריהם אינה מבוררת דסו"ס אם באנו לומר שבשעת קניה היה כן אף על פי שאינו ידוע אז מתי יקנה הרי זו ברירה ככל ברירה אך באמת יל"ע בכ"ד דמקנה על זמן לא ידוע למה לא הוי ברירה כגון באחריו לפלוני שהרי אינו ידוע מתי ימות הראשון וכן בב"מ לג ע"א בתוד"ה אי נמי עיי"ש ודוק.

ובדברי הראשונים כאן קשה מכמה צדדים: א) יל"ע גם במש"כ הראשונים דנעשה כמי שהתנו ועיין ברשב"א ב"ב דף קלז שכתב שם דאתרוג של שותפים אם קנוהו לסחורה אין אחד יכול לצאת בו ידי חובה דלא הוי לכם אך אם קנוהו לכתחילה כדי לצאת בו יכול לצאת בו וכראב"י דהכא ומבואר דתלוי בפועל בדעתם בשעת הקניה ואם כן צ"ע ביורשים דיהיה אסור ליכנס בחצר שהרי לא התנו כן מעולם ובשו"ת מהר"ם די בוטון בסי' נד עמד בזה וכתב דאה"נ אלא דכשנשארו היורשים בשותפות הוי על דעת כן אבל אם עדיין לא חילקו ביניהם הירושה באמת אסור אף לראב"י. (ב) עוד קשה ביסוד סברת הראשונים דהוא מחמת שאין בו דין חלוקה כך התנו וצ"ע דהרי גם באין בו דין חלוקה אפשר בגוד או אגוד, ועיין במאירי כאן שעמד בזה ועיי"ש מש"כ וצ"ב, ועיין בתשובת הרשב"א ח"ב סי' והובא גם בליקוט ראשונים כאן שעמד גם כן בזה עיי"ש. ג) ועוד יל"ע דבחצר שיש בה כדי חלוקה א"ש דלא פליגי משום דליכא להך סברא שהרי כתב הרשב"א דהוי כמי שהתנו מחמת שאין בה דין חלוקה, ועיין בתשובה הנ"ל שכתב כן באמת לבאר אך צ"ע בחידושי הרשב"א להלן שכתב דחצר שאין בה דין חלוקה אסור משום שמהנהו במה שאין כופהו לחלוק וצ"ע למה הוצרך לזה הרי להדיא כתב דהתנו מחמת שאין בה דין חלוקה ועיין גם ברשב"א בע"ב בד"ה אלא וכו' שמשמע כמש"כ בתשובה וצריך עיון בזה. ד) ועוד קשה דבחצר שיש בה דין חלוקה נמי כופים אזא"ז כל זמן שלא חלקו ואם כן חזינן דאף בלא התנו יכול לתבוע חלוקת ימים וצ"ע אם כן למה התנו אחר דממילא הדין הוא כן למה להם להתנות יותר מן הדין. ה) ועוד קשה במה שהכריחו הראשונים דהכא בהכרח אינו שייך לברירה בעלמא שהרי בכל פעם משתמש בחצי האחר של החצר ובאמת בתוס' נראה מבואר כן דבשעה שדורס מתברר רק על חצי חצר שהיא שלו ולא על כולה ובקנין לזמן כמש"כ הר"ן ועיין גם ברא"ש, וצ"ע למה לא פירשו דהוי ברירה אקנין לזמן כמו שפירשה הר"ן ועל כל החצר ואי לס"ד קנין לזמן אם כן היכי ס"ד כלל לפרשה בדין ברירה למפרע וצ"ע.

שם תדע דהא מבעיא ליה וכו' ראית הרמב"ן צ"ב ועיין בריטב"א וצ"ע.

שם לפיכך נראין לי דברים כפשטן וכו' דעת הר"ן דהא דאין ברירה היינו משום דלא חלה חלות על הספק, והנה בחלות שאינה עומדת להתברר ודאי חלה על הספק כמקדש אחת משתי אחיות וכשותפות עצמה למ"ד אין ברירה דיש לכ"א חצי שאינו מבורר אלא חלות דעלולה להתברר שלא חלה כלל אינה חלה ודוק, ומה שהוא חשוב ספק היינו משום דהברירה עתה אינה בעולם ורק למחר תחול למפרע ועתה ספק הוא.

ועיין ברש"י בחולין דף יד סוע"א שכתב דבשני לוגין הוי ספק תרומה, ועיין רש"י בגיטין עג סוע"ב דמבואר שם דלרבי יוסי אין ברירה וחיילו גירושי ספק בכל שעה ושעה. ועיין תוס' שם דדעתם דלא חל כלל, ועיין תוס' עירובין דף לו ע"ב ד"ה אלא שהביאו שתי שיטות בזה. ועיין תוס' מנחות דף עח ע"ב ד"ה לקדשו שכתבו דבמקדש ארבעים חלות מתוך שמונים חיילו ארבעים לא מבוררים אף למ"ד אין ברירה, ולדעת רש"י דחל חלות ספק לכאורה ברור דאין לומר דהטעם דאין ברירה משום דלא חלה חלות על הספק דמטעם זה היה ראוי שלא תחול כלל אלא לרש"י אין ברירה כפשוטו דאי אפשר שיתברר למפרע, ולפי זה גם אין נ"מ בין רובו מבורר למקצתו כמ"ש הר"ן ודוק. ובגדרי החלות למ"ד אין ברירה ע"ע ברע"א במערכה בעירובין בדף לו ובקהלות יעקב בגיטין סי' יח.

עיין במערכת הקנינים סוף סי' יג מה שכתב לבאר בדברי הר"ן יעוי"ש היטב בכל הפרק ולכאורה אי"ז משמע כלל בלשון הר"ן וביאור זה טפי נראה ע"ד הרמב"ן ושא"ר ודוק.

דף מו ע"א

מתני' היה אחד מן השוק מודר הנאה וכו' ראה בר"ן בשם הרשב"א ועיין בריטב"א בשם מורו הרא"ה ועיין במאירי והנה לכאורה כל המחלוקת היא לדעת הרמב"ן דאינו למפרע אך לדעת החולקים אי אפשר לומר דכשנכנס אדם זר הוברר דאותה שעה שייכת לשותף שכנגדו דמהיכי תיתי לומר כן אך לדעת הרמב"ן סובר הרא"ה דכיון שיכול השני להפקיע אינו בעלים לנדר, וצ"ע הטעם בזה. ועיין היטב בר"ן בדף מז ע"א בסוף ד"ה אביי וצ"ע. ועיין בברכת שמואל [סי' כז אות ב] בהסבר מחלוקת הרשב"א והרא"ה, אך במאירי משמע להיפך דאלמלי שיטת הרמב"ן פשיטא דשרי וכהרא"ה וזה צע"ג וסתימת דברי הרמב"ם בפ"ז ה"ו לכאורה משמע כהרא"ה, ובחצר שיש בה דין חלוקה לענין אחד מן השוק הוא בטוש"ע סי' רכו ויבואר בע"ב בע"ה.

בגמ' היינו דקתני כופין ראה בר"ן ובמאירי שכתב דגם להירושלמי כופין רק ברגיל לידור ולפי זה לא סתרי הירושלמי והבבלי, אך זה לא כמשמעות הרמב"ם שלא חילק. ויש לעיין דאם ימכור המודר את חלקו עדיין אסור בדמים משום חליפי איסורי הנאה דהרי כשמוכר לא חלקו בלבד הוא מוכר אלא שעבודו שיש לו בחלק חבירו שבלא זה חלקו כחספא בעלמא הוא וי"ל ודוק.

דף מז ע"ב

בגמ' אבל יש בה כדי חלוקה דברי הכל אסור וכו' בדיון חצר שיש בה ד"ח לגבי אחד מן השוק עיין בט"ז בריש סי' רכו ובש"ך שם שהביא הט"ז דעת הטור דבחצר שיש בה דין חלוקה דלמסקנא אסור אף לראב"י כ"ז השותף עצמו אבל אחר מותר ליכנס לצורך השותף ותמה הב"י על זה דאיך יהיה האחר קל מן השותף אחר דבחצר שיש בה דין חלוקה אסור השותף להלכה, ועיין בט"ז שהאריך לבאר דין הטור בדברי הרא"ש בסוגיין ותורף תירוצו דהא אף בחצר שיש בה דין חלוקה איכא למימר דקנוי לכ"א לדריסת רגל רק מחמירין בה כיון שיש בה דין חלוקה וכ"ז לשותף עצמו אך האחר שאין יכול חלוק רשאי לסמוך אברירה והש"ך שם סובר כהב"י ועיין בנקודות הכסף שם שהאריך הש"ך לפרש דברי הרא"ש על פי דרכו.

בר"ן ד"ה אבל וכו' עיין היטב בדברי הרשב"א בחידושו במה שנחלק עם הרמב"ם. וחילוק גדול יש בין הרשב"א להר"ן דהרשב"א למד דינו ממתני' דאסור ליקח ממודר הנאה ואילו הר"ן הוכיח דינו מדיוק לשון הגמ' ממכרו לאחר ומבואר דעת הר"ן שלא אבה ללמוד מהתם דהתם הוא ענין איסור הנאה מהגברא והלקיחה ממנו היא שאסורה אבל כאן שאסר ככרו עליו והנדון אם אחר מכירה חשוב ככירו אין ראייה משם כלל, והרשב"א שהוכיח משם לכאורה מוכח דלמד דין משנתנו באסר הנאה מהגברא - עיין לעיל בזה בריש פרקין מדברי הרע"א - וזהו שהקשה הרשב"א שאינו מרויח כלום כי החליף קרקע בקרקע ואילו היה כאן איסור הנאה מהחפץ לק"מ דאטו מותר ליהנות מחפץ אם יש לו אחר כזה, אך קשה תירוץ הרשב"א שנהנה בחלוקה שהוא עתה לבדו בחצר הרי זה לא קיבל מחבירו כלל שהרי זכותו היא לחלוק וכעין קושית הרע"א לעיל וצ"ע.

ובעצם הדין דככרי עליך אסור אף שנתנו לכאורה יל"ע דהרי עתה אינה ככרו של נודר ומ"ש נתן לו מלאחר, ועיין ברשב"א להלן בדף מז ע"ב שעמד בזה וביאר דככרי עליך הגדר דאסור הככר כל שהנאתו באה מהנודר עיי"ש ודוק.

שם אבל הרמב"ם כתב הסבר הר"ן בדעת הרמב"ם צ"ע מאוד דהיאך יכול להתנות תנאי כזה וכי איסורי חברו בידו הם שיוכל למנעו מלאסור סו"ס הוא הבעלים על חצי ושליו הוא אוסר. ועיין מערכת הקנינים בשערי יושר שהביא שם פירוש המקור חיים שמתנה שיור בבעלות לשלא יהיה לו כח לאסור בקונם, והקשה עליו שם הגרש"ש דא"א לעשות שיור כזה והוכיח כן מדברי הטור בשם

הרא"ש שאי אפשר לשייר שלא יוכל הבעלים להקדיש [ויש לחלק בזה בין הקדש לקונם ודוק] **והגרש"ש עצמו** פירש דמתחילה הקנו זכות לכ"א על החלק שאותו יקבל בסוף ואין החלוקה אלא גבית זכותו שמקודם וכה"ג הוי בעלים ואינו יכול להפקיע בקונם עיין שם באורך גדול, וביאור זה הוא דוחק בלשון הר"ן.

עיין במאירי שסובר כשיטת הרמב"ם וכתבה טעמו משום דכ"א נוטל את שלו דהוי בירור חלקים ויש לפרש בדבריו עפ"י ד הגרי"ז זצ"ל **עיין בזכרון שמואל סי' נב בשם הגרי"ז** שכתב שם דאחים שחלקו אינו דין מקח גמור אלא חלוקת ירושה רק דחלוקת ירושה דיני מקח יש לה והוכיח כן שם בכמה ראיות ולדבריו מתבארים היטב דברי המאירי בשיטת הרמב"ם.

בר"ן מתני' וכו' עיין ברשב"א שהו"ד בר"ן והנה ז"ב דיכול לאסור כשאוסר בפירוש לאחר שהשכיר דאף במכירה קיימא לן להלן בע"א דיכול אדם לאסור דבר שלו לכשיצא מרשותו אלא הנדון כאן כיון שאמר בלשון ככרי עליך שאסר הנאה ממנו אם כשהשכיר חשיב עדיין הנאה ממנו וזה ספק הרשב"א ודוק. וראיתו מהא דעדיף שותפות משכירות דשותף אינו אוסר בתפיסת יד ובשכירות אסור צע"ג דאדרבה היא הנותנת דהתם אסור משום דיש תפיסת יד אבל בלא תפיסת יד שרי אף בנדרו קודם לשכירות ודוק, וזה פלא. **אך הדבר תלוי** בתירוצי הראשונים לקמן למה בתני' שרי בשכירותו קודמת לנדרו והתירוץ הראשון של הר"ן והרשב"א דהוא משום אומדנא נחא היטב דמצד הדין אין חילוק בין איכא תפיסת יד לליכא אלא באומדנא בלבד וממילא לנדון הרשב"א אפשר להוכיח מהיכא דאיכא תפיסת יד לליכא. **ועיין במאירי** שכתב כהרשב"א ומבואר מדבריו דאזיל להאי תירוצא דאומדנא ולשאר תירוצי הראשונים יל"ע בזה ויבואר להלן.

תפיסת יד בעיקר דין תפיסת יד צ"ע מה מועלת תפיסת יד שיוכל לאסור, ומאוד תמוה לשיטת התוס' והמפרש דבציר היינו פחות מרביע מאי שנא אית אית ליה רביע או פחות כלפי זכותו לאסור בקונם, ואם מאיזה טעם מה שיש לו זכות חלקית מועיל שיוכל לאסור מה טעם יש לומר דבפחות מרביע אינו אוסר, וראה להלן בזה בדברי הר"ן.

היו לו מרחץ וכו' מושכרים וכו' **סוגיא דקונמות מפקיעים משכירות ושעבוד עקרי המ"מ: הר"ן** והרשב"א בסוגיין, הרא"ש בסוגיין בפסקים סי' ב סוגיא בכתובות דף נט ע"א וע"ב ובתוס' שם ד"ה שדה וד"ה קונמות, תוס' בגיטין דף מ ע"ב, התוס' בב"ק דף נא ע"ב, קצה"ח סי' קיז סק"ו קובץ הערות ביבמות סי' נב נג.

בר"ן ד"ה אביי אמר וכו' נשנו בר"ן חמשה תירוצים לחלק בין הכא להכא דערכין: (א) תירוץ התוס' דהכא אין דעתו לאסור המרחץ. **(ב)** תירוץ ר"ת דקונם פרטי אינו מפקיע מידי שעבוד דאלמדה לשעבוד. **(ג)** **בשם אחרים תירצו**, דשאני הכא שהקדים ושילם השוכר מעותיו למשכיר. **(ד)** תי' האחרים דהכא מיירי לא בשכירות אלא בחכירה עולמית וזה הוי קנין הגוף. **(ה)** תירוץ הר"ן דיש חילוק אם אסרו על השוכר או אסר רק על אחרים דאז לא פקע שעבוד השוכר. **להתירוץ הא'** מבואר דין תפיסת יד דאז דעתו לאסור וכ"מ להדיא ברשב"א דבתפיסת יד דעתו לאסור. **להתירוץ הב'**, צ"ע מה מהני תפיסת יד וטפי קשה דהרי למד דין אלמדה מהא דאין האשה מפקעת שעבודו של בעל בכתובות דף נט והגע עצמך וכי אין לאשה תפיסת יד בידיה שלה ובכל זאת אינה יכולה לאסור מחמת אלמות השעבוד ומ"ש הכא וצ"ע.

ובעיקר החילוק בין פרטי לכללי עיין בתוס' בכתובות דף נט ע"ב ד"ה קונמות דשם מבואר הסברא דבקונם פרטי חששו חכמים שכ"א יפקיע חובותיו על ידי קונם והאלימו השעבוד אבל בכללי הרי לא יעשה כן וממילא לא אלמוה והשאירוהו אדינו ויל"ע בלשון הר"ן דידן דאין משמע כ"כ טעם זה.

התירוץ הג' עיין בפסקי הרא"ש בסוגיין סו"ס ב שהקשה מאי שנא שילם או לא הרי שכירות קרקע נקנית בכל הקנינים וזווי הוא דמסיק ביה. וזה לשון הירושלמי [פסחים פרק מקום שנהגו ה"ט] תני המשכיר בית לחבירו ועמד והקדישו הרי זה דר בתוכו ומעלה שכר להקדש אימתי בזמן שלא הקדים לו שכרו אבל בזמן שהקדים לו שכרו הרי זה דר בתוכו חנם עכ"ל.

ועיין בקובץ הערות [בסי' נד אות ח] שתמה היאך למד הר"ן מהירושלמי לדידן הרי הירושלמי סובר דשרי לדור בתוכו והחילוק הוא רק אם דר בחינם או משלם להקדש אך מנ"ל לומר דלדידן דאוסר לדור יש חלוקה אם שלם או לא וכן הקשה על הרא"ש. ועיין שם דברים נפלאים בגדר תשלומי השכירות כשהקדים וכשלא הקדים ומש"כ לבאר דברי הראשונים בזה וראה שם לעיל אות ג מחלוקת הרמב"ן והרא"ה אם נפל הבית אם חייב לשלם לו השכירות או לא ולדעת הרא"ה דהחיוב הוא תמורת הקנין לכאורה אין לחלק בין הקדים ללא הקדים דכבר בשעת קנין נתחייב הכל בין הקדים ללא הקדים ולכאורה זו קושית הרא"ש על הירושלמי אך לדעת הרמב"ן דתלוי בתשמישים אז י"ל דבשלם שאני, אך הרמב"ן עצמו כתב דבנפל אף שילם מהדרינן ליה אך קושית הרא"ש עדיין קשה דסו"ס מאי גרע קנין מתשלומים ועיין בקוה"ע הנ"ל.

במש"כ הר"ן לבאר סוגיא דערכין דמיירי בבית סתם עיין בתוס' בכתובות [דף נט ע"ב] ובב"ק [דף נא ע"ב] ועיין בקובץ הערות [סי' נב אות א] והעמיד שם שורש מחלוקת הר"ן והתוס', דלדעת התוס' אף אם לא יפקיע הקונם את שעבודו של המשכיר אסור לו לשוכר לדור בבית שמעורב בו חלק הקדש ולא דמי לבע"ח שגובה שכשגובה פוקע ההקדש לגמרי וממילא אין ענין הסוגיא שם שייך לשאלה אם קדושת דמים מפקעת מידי שעבוד, אך לדעת הר"ן ליתא להך סברא וממילא מדין מפקיע אתי עלה ולכן הוכרח להעמידה בבית סתם ובהערה שם מבנו הג"ר נפתלי הי"ד ציין שם לשיטמ"ק בב"ב בשם הר"ן דאיסור יניקה משדה הקדש הוא דרבנן ומדאורייתא שרי כשיש לו זכות פירות ולשיטתו דשוכר מותר לדור בבית של הקדש.

ועיין שם שהקשה דלדעת התוס' דאסור כה"ג הרי לא שייך בו מעילה כיון שזכותו לגור שם ומה האיסור ועיי"ש שהניח בצ"ע ועיין בתוס' בערכין שם שכתבו הטעם דאי אפשר לברר החלקים עיי"ש ויל"ע. ומביאור הקוה"ע בדברי הר"ן עולה דלדעת הר"ן אם השכיר לו בית זה והקדישו הרי יכול לדור בו ומעלה שכר להקדש ועיין בתשובת הריב"ש סי' שכתב כן להדיא בדעת הר"ן. ועצם דברי הר"ן בבית סתם יל"ע דעדיין לכאורה מידי שעבוד לא יצאנו דמשועבד לו בתיו לדור בהם ואין קונם מפקיע שעבוד וצל"ע.

בטעם הדין דקונם מפקיע מידי שעבוד והחילוק בין קדושת הגוף לקד"ד עיין בקצה"ח בסי' קיז סק"ו בשם המהרי"ט והט"ז שכתבו דהטעם כיון דמצוי לסלוקי בוזי, והקצה"ח הקשה עליהם מדברי הר"ן בריש פרקין דשעבוד השותף פוקע אף דלא מצוי לסלוקי וכן שעבוד השוכר לדעת הר"ן [וצ"ע למה לא הקשה מדברי הר"ן לעיל בפ"ב שהקשה שם בקונם תשמישך עלי ששעבוד האשה יפקע על ידי קונם של הבעל] והקצה"ח ביאר דשעבוד אינו בגוף החפץ והקונם הוא בגוף החפץ, ויל"ע כוונתו אך לכאורה הגדר דהשעבוד שאינו אלא זכות תביעה אינו מונע מהבעלים להקדיש זכות תביעתו של זה הינה כלפי הקדש ואינו יכול להפקיעו וראה להלן בסו"ד הר"ן אי פוקע השעבוד. ועיין בתוס' בגיטין בדף מ ע"ב בהסבר החילוק בין קדושת דמים לקדושת הגוף ועיין בקובץ הערות סי' נב אות ה' ואילך.

התירוץ הד' יל"ע דאם נתן לו לעולם אם כן מכירה גמורה היא ולא שכירות אך אינו דומה למכירה שכאן אם לא ישלם יסלקו מן המרחץ ול"ד למכירה דבלא עיין ונפיק אזווי הרי נשאר שלו ורק זווי מסיק ביה כ"כ לבאר בריב"ש בתשובה ועוד דהרי אם יפול המרחץ לא ישלם לו כלום ובהכרח דמתחייב כסדר בכל חודש על שכר אותו חודש.

ומש"כ הר"ן דהכא קנין הוא לשיטתו דשכירות שעבוד היא וכ"כ בריש מכילתין ולהלן בסוף דבריו והטעם דהוי שעבוד משום שאינו זכאי בו לעולם כמו שמבואר מדברי הר"ן והכא דלעולם הוא הוי קנין וכמו בשותפים עצמם לראב"י דהוי קנין והכא אינו שייך לברירה דמבורר הוא, **ועיין ברמב"ן בכתובות** דף נט בהשמטות בסוף המסכת ובנדר"מ נדפס במקומו] שכתב דשכירות היא קנין ולא שעבוד עיי"ש בזה. ואף שכתב הר"ן דהוא קנין לכאורה לא הוי קנין גמור דבקנין גמור לא מהני תפיסת יד וכמו שהוכיח הרשב"א משותפין דאית להו תפיסת יד, ושמא חולק הר"ן בזה וצ"ע.

התירוץ הה' וראה גם **בר"ן לעיל בריש מכילתין** ויל"ע בדברי הר"ן מאי שנא השוכר מהאחר דסו"ס גם השוכר נהנה משל עצמו ובפשטות עצם הגביה אסורה משא"כ באחר שבא אחר הגביה המותרת דנחשב שגבאו השוכר ונתן לאחר ודומה לככרי עליך שקבלו מהמדיר אסור אף שקונהו ממנו ואם קבלו מאחר מותר, **אך בדברי הר"ן צ"ע** שהוצרך בזה לקונמות מפקיעים מידי שעבוד ומשמע דזה עיקר החילוק. **ועוד צ"ע** דלמה בו מפקיעים ובאחר אינם מפקיעים, **ושמא י"ל** דבו פוקע השעבוד לגמרי מחמת נדרו וליכא תו שעבוד כלל ומשא"כ באחר דל"ש זה, אך זה נסתר מדברי הר"ן להלן בריש ע"ב דאשה שהדירה בעלה לווה והבע"ח גובים מהבעל מדין שעדר"נ ומבואר דלא פקע השעבוד ושמא יש לחלק בין אסר החפצא לאסר הגברא וצ"ע. **ומש"כ הר"ן לחלק** בין אחר שנכנס לחצר השותפים לבין רחץ הוא פלא וצ"ע. גם צ"ע דלעיל משמע בר"ן בריש פרקין דדווקא מדין מפקיע מידי שעבוד אתי עלה והרי באחר לא שייך לומר כן כמ"ש הר"ן כאן וצ"ע.

דף מז ע"א

בגמ' בעי אבימי וכו' בטעם הדין דיכול לאסור יש לומר בשני אופנים: או דכיון דעתה הוא הבעלים לעולם וכל הזמנים העתידיים שייכים עתה לו יכול לאסור לעולם וכמו שיכול למכור לעולם - ובאמת צ"ב מה הצד בגמ' שאינו יכול לאסור. **ועוד יש לומר** דכיון דחייל תו לא פקע. **ועיין בר"ן לעיל בדף מב ע"ב** שכתב שם דלחד מ"ד אף בנכסי עליך אסור לאחר מכירה וכתב שני טעמים או משום דכוונתו אף לאחר זמן או משום דכיון דחל תו לא פקע, **אך יעויין בר"ן לעיל** בדף ע"א בסוגיא דבר פדא שכתב שם דבקונם פרטי לא מאירין כיון דחל תו לא פקע ויש לחלק. ואמנם להמבואר בר"ן בסוגיין דבנכסי עליך שרי אם כן אינו מטעם דכיון דחל תו לא פקע דבזה לכאורה אין לחלק וי"ל בזה ודוק.

עיין בנמוקי יוסף בשם הריטב"א דבאוסר רק לזמן שיצא מרשותו לא חייל וצ"ב בזה.

בר"ן ד"ה קונם לבית זה וכו' ואי אמר ביתך זה וכו' לכאורה כל זה דווקא באומר ביתך אבל באומר ביתי עליך הרי כשנפל ובנאו הוי דבר שלא בא לעולם שאינו אוסרו על חבירו כדלקמן **וכ"כ להדיא הרשב"א בסו"פ ארבעה נדרים**. **ועיין בריטב"א כאן** שמשמע דאף בביתי עליך הדין כן דאסור בנפל ובנאו וצריך עיון.

בר"ן ד"ה והוי יודע וכו' עיין ברשב"א כאן וברשב"א להלן [בדף מח ע"ב ד"ה ועוד אני חוזר בהוצ' זכרון יעקב-] ודעת הרשב"א דלא שייך בזה כלל פרעון חוב וכדו' שהרי אינם שלו כלל, ומבואר מהרשב"א דאין כאן ירושה כלל ודלא כהר"ן ועיי"ש מש"כ לפרש המשנה. **ודעת הר"ן צ"ע** דהרי אין דמים

לאיסורי הנאה, ועיין בקונטרס הנדפס בסוף ספר שו"ת הריב"ש מהמו"ל ושם במאמר א הביא מחלוקת הראשונים הנודעת אם יש זכיה באיסורי הנאה, ועיין במאמר ג' שהקשה שם סתירת דברי הר"ן דבע"ז כתב דליכא זכיה כלל באיסורי הנאה ובדבריו כאן מבואר דיש זכיה באיסורי הנאה ותירץ שם עפ"י המחנ"א דבאיסור שאינו אסור לכל העולם אלא רק לו יש זכיה באיסורי הנאה דחשיבי ממון, ואמנם צ"ע הגדר בזה דאחר דאין דמים לאיסורי הנאה וזה אף בנדר כדמבואר בר"ן להלן, ואם כן אם אינו יכול לתבוע המזיק אף את הגזולן לא יוכל לתבוע ואם כן למה חשיב בעלים ויל"ע.

ועיין בר"ן להלן בדרך פה ע"א שהביא שם דעת הרשב"א דנודר מממון שלו יכולים אחרים ליטלו ממנו ואם נשאל מחזירים לו, והר"ן נחלק עליו דכשנדר הפקירו ולזה לא מהני השאלה. ודעת הרשב"א מבוארת דאין כאן הפקר אלא מדין איסורי הנאה דאינם שלו יכולים ליטול וזה בטל למפרע. והר"ן יתכן דסובר דאלמלי ההפקר אינם יכולים לזכות וכן פירש הגמ' שם ולשיטתו כאן דיש זכיה עכ"פ באיסור הנאה דנדרים וראה להלן בסוף הסוגיא שיטת הריטב"א שמחלק לגבי חליפין בין אסורים לדידיה לאסורים לכל העולם.

בעי רמי בר חמא וכו' צ"ע מאי שנא אסור דשלבל"ע עליו או על חבירו אחר דהנדר לעולם חל על חפצא ואם יוכל להחילו על דבר שלב"ל גם על חבירו יוכל לעשות כן שהרי כשיחול יהיה החפץ הנדור שלו וצ"ע. ושיטת הרמב"ם בנדר שלב"ל יל"ע בה עיין ברמב"ם בסוף פרק כו ממכירה ובספר המפתח שם ואכ"מ. ועיין בשערי יושר [שער ה פרק כ בד"ה ונלע"ד לפרש] בהסבר דין דשלבל"ע והחילוק בין אסור עצמו לחבירו.

דעת הר"ן דלשני צידי הספק ודאי דאיכא איסור מדיני נדר רק הספק אם יש בנוסף לכך גם איסור חליפין וברשב"א אין משמע כן, ומש"כ הר"ן דאסור חליפין בנדרים משום דאסור להו כהקדש לכאורה כוונתו לדעת נודר בעלמא דכמו דהקדש אסור בחליפין כן דעתו כאן שיהיה אסור בחומר כהקדש אבל החליפים אסורים מחמת דעתו עליהם ועיין בקרן אורה שהבין דלדברי הר"ן מדין חליפי הקדש ממש אסורים עליו עיי"ש בסוד"ה אבל מדברי ובד"ה ועוד נראה עיי"ש והוא כעין גדר מעילה בקונמות ולדבריו יל"ע דאם כן אף על חבירו יכול לאסרו כן וי"ל.

בר"ן ד"ה בעי וכו' דודאי כל שהוא אסור בהנאה אסור למכרו וכו' וראה בתוס' שהוכיחו כן מקרא דנבילה וראה ברא"ש בסוף הסוגיא דפירש דהבעיא היא אם לכתחילה מותר למכור ודלא כהר"ן ותוס' דזה פשיטא. ועיין ברש"י בחולין דף ד ריש ע"ב שהוכיח שם מהא דאין דמים לאיסורי הנאה דחליפין אסורים והתוס' שם דחו הראיה דמה שאין לו דמים הוא משום שאסור למכור אבל אם מכר שרי הדמים וכן דעת הר"ן כאן וצ"ב במאי פליגי. ובעיקר הדין דאיסורי הנאה אין להם דמים עיין בשערי יושר שער א פרק ט ופרק י באורך בזה.

שיטות הראשונים בדין חליפי איסורי הנאה יבאר להלן בע"ה בסוף הסוגיא.

דף מז ע"ב

בגמ' ת"ש האומר לאשתו וכו' ראה בר"ן וברשב"א ותוס', ודברי התוס' שכתבו 'אינו חייב לפרוע' לכאורה צריך להגיה 'אינה חייבת לפרוע' – עיין ברא"ש וברשב"א -- והנה תורף המחלוקת דהראשונים לא אבו לפרש דהאשה חייבת והבעל פורע החוב דאז אסור לרבנן דחנן ואף שהוא חיב לזה מזונות וממילא אינו יכול לתבוע ממנה ס"ל דעצם מה שעל ידי החוב מזונות נפקע החוב שחיבת לו מחמת שפרע עבורה ממילא הוי כנותן לה מעות כיון דפורע חובה, אך הר"ן סובר דכיון שמשלם

מחמת שעבודא דר"נ אינו חשיב כלל כפורע חובה ולא איכפת לן כלל שאף היא חייבת כיון שהוא משלם מה שהוא חייב אינו מהנה אותה כלום אלא פורע חובו לבעל חוב, וצ"ע בשורש פלוגתיהו.

ומדברי הר"ן מבואר דאף כאשר נדורה האשה מבעלה שעבודה קיים כמקדם אף דקונם מפקיע מידי שעבוד ומוכח דקונם מפקיע מידי שעבוד אין הכוונה דהשעבוד פוקע אלא שבכח הקונם לאסור למרות השעבוד.

בר"ן ונראה לי דלהכי פשיט וכו' צ"ע דהתם הרי הנכסים נכסים ידידה ומשתעבדים מחמת שלווה והוי מכר ממש ול"ש בזה שעבודא דר"נ כלל, וצ"ל שכל שלא שעבד הנכסים בפירוש אלא שעבד גופו וממילא אשתעבדו נכסים לא הוה חליפין.

בגמ' דילמא לכתחילה וכו' ראה בר"ן ובתוס' -וצריך להגיה תיבת 'ממה' וצ"ל 'ממש' - **וברא"ש** ויש כאן שלשה פירושים בגמ': פירוש התוס' דאף דאסור ללות מכל מקום כשלוותה אינם חליפי איסור ממש לאסורם וצ"ב, **ועיין ברשב"א** שפירש כהתוס' דאסור ללוות ומותר לפרוע עיי"ש וצ"ב, **ואמנם יש לפרש** דאי אפשר לאסור לבע"ח לגבות מן הבעל משום דהחליפין אסורים בהנאה לאשה דמה הוא מחויב לאיסוריה ודוק, ויל"ע. **ולדעת הר"ן** אף לכתחילה מותר ללוות - וצ"ב לפרש לשון הגמ' לשיטת הר"ן וביותר דלקמן קאמר ה"נ לכתחילה וכו' ומשמע דשני התירוצים בגמ' בחדא טכסיסא הם ושיטת הרא"ש דהספק היה מעיקרא אלכתחילה.

בגמ' ת"ש המקדש בערלה וכו' ובר"ן דעת הר"ן דס"ד דחליפי חליפין אסורים וקמ"ל דמותרים והאשה חשובה חליפי חליפין לענין זה וס"ד דיצטרך לקדשה שנית, **ועיין בקר"א** שהקשה מה יועיל שמקדשה שנית הרי היא מקודשת גמורה רק איסור הנאה חיל עליה ומה שייך עוד קידושין. ויל"ע לדעת הר"ן דהרי אפילו בע"ז ובשביעית שתופסים דמיהם מדאורייתא איתא בגמ' דחליפי חליפין שרו [ע"ז דף נד ע"ב] ופליגי בה התם אמוראי ולהלכה שרי והיכי ס"ד לאסור כאן ועיין בקר"א.

ולמסקנא פירש הר"ן דקמ"ל דחליפי חליפין שרו, ולשון הר"ן נראה משובש מעט אבל כ"נ לפרש כוונתו. **ועיין בר"ן לקמן** [דף נו ע"א ד"ה ובדבר] ובהגהות הגר"א [יו"ד סי' רעז סק"ט] **ועיין בתוס' וברא"ש** וצ"ע רב דנראה מדבריהם דהאשה חשובה כמו חליפין עצמם ולכן כתבו התוס' דאם קנה בדמי חליפין כלים אסור להשתמש בהם ורק באשה התיירו, **ועיין ברשב"א** שהקשה ע"ד התוס' מאי שנא מחליפי חליפין דע"ז דשרו.

עיין בריטב"א [לקמן בדף נו ע"ב] שפירש סוגית הגמ' דמבעי ליה דווקא לענין נדר שאסור לו ושרי לאחרים אבל שאר איסוה"נ פשיטא דחליפיהם מותרים שאינם חשובים דמים אלא כגזל עיי"ש.

ועיין ברמב"ם [בפ"ה מנדרים ה"ז] שכתב דגידולים וחילופין ספק באוסר על חבירו ואינו לוקה. **והראב"ד שם השיג** דהספק דווקא גבי חילופין וגידולים ודאי אסורים. **ותמהו האחרונים בסתירת דברי הרמב"ם מפ"ח במאכ"א** שפסק שם דחליפי איסורי הנאה מותרים. **ועיין בשעה"מ** פ"א מחמץ ומצה ה"ב שכתב ליישב שיטת הרמב"ם עפי"ד הריטב"א. **ועיין בהגהות הגר"א בשו"ע** [הועתק ברמב"ם מהדו' פרנקל בפ"ה מנדרים ה"ז] שביאר ע"ד זה אלא שבפשט ראית הגמ' מערלה ביאר באופן אחר מהריטב"א ולדבריו נראה דספק הגמ' למסקנא הוא בכוחו לאסור דשלבל"ע על חבירו והוא מאוד מדוקדק בלשון הגמ' 'לא שנא וכו' ועיין.

עיין בסוגיא בחולין בדף ד ע"ב ברש"י שם ששיטתו דחליפי איסורי הנאה אסורים למחליף ויל"ע אי כוונתו דאורייתא או דרבנן, ובתוס' רא"ש שם כתב דאסור מדרבנן ומש"כ רש"י דמרויח פורתא היינו שמרויח שאסור מדרבנן אך בתוס' שלנו נראה דמרויח דלאחרים שרי ולפי זה אסור מדאורייתא. וכן

מוכרח לכאורה ממש"כ רש"י להוכיח דאסור דאל"כ יש לו דמים ואם מדרבנן הוא אסור אם כן מדאורייתא יש לו דמים ויל"ע וכן בריטב"א שם משמע דלדעת רש"י בחולין אסור מדאורייתא.

ועיין שם ברמב"ן שחולק על רש"י וביאר דהדמים מותרים מחמת שאינם דמים גול בידו, והביא מהירושלמי לפרש כן. **וצ"ע מסוגיין** דמדמי לה לנדר והרי בנדר הוא אסור רק על הנודר, ולפי פירוש הריטב"א לקמן ניהא הכל, ושםא זו כוונת הר"ן שהקשה ממתני' דערלה. **ועיין שם בר"ן עהרי"ף** שהעתיק דברי הרמב"ן **ועיין במהרש"א שתמה עליו מסוגיין** דהרי זו גופא ראית הגמ' וזה דחיה דלכתחילה וכו', ולדעת הריטב"א בביאור סוגיין א"ש קושית הרמב"ן והר"ן, אלא דצ"ע דהקשה על רש"י נגד פירוש כל הראשונים בסוגיין, וצ"ע ודוק. **ועיין שם ברשב"א** פשט בסוגיא דידן ולפי"ד לא קשה על הרמב"ן מהסוגיא עיי"ש, **ועיין עוד בחידושי חת"ס בסוגיין באורך בכל זה ועיין גם בקרן אורה.**

דף מח ע"א

בר"ן ד"ה כל מתנה וכו' ראה בר"ן להלן בסוגיא בע"ב שהקשה על מ"ד דלא מהני קני ע"מ להקנות מהא דמתנה ע"מ להחזיר ותירץ דמ"מ זוכה לשעתו ומשתמש בה. והיינו דיש כאן קבלה מסוימת שיש לו הנאה בחפץ משא"כ בקני ע"מ להקנות, והכא לא סגי לו בזה ומשום דלכאורה מבואר דצריך שיהא ראוי להקדש ממש, ועל זה תירץ דהכא מדין הערמה איתנין עלה. **ועיין בסוגיא בב"ב דף קלג סוע"ב וקלד ע"א וברשב"ם ותוס' וריטב"א שם** ומבואר שתי שיטות בראשונים בפשט דינא דמתני', דכשיטת הר"ן כן סובר גם התוס' בתי' השני והיא שיטת הריטב"א שם והרשב"א בסוגיין דהכא אינה מתנה כלל משום הערמה דלא נתכוין מעולם להקנותו לו והא ראייה שאינו מרשה לו להקדיש ואינו מסכים שיעשה בה כלום מלבד לתתה לאביו וממילא אינו נותנו והא מיהת אם הא גופא שיכול להקנות לאביו הוי זכיה בחפץ יועיל מדין קני ע"מ להקנות, וזו קושית הגמ' להלן בסוע"ב ומשני שני תירוצים עיי"ש, וזו כוונת התוס' בסוף דבריהם שם.

אך התוס' בתירוץ הראשון וכ"נ דעת הרשב"ם שם סוברים דדינא דמתני' כפשוטו הוא דמתנה שאינו יכול להקדישה אינה מתנה וצ"ע טעם הדין, **ועיין ברא"ש בב"ב שם בדף קלד** שחילק שם בין סתם למפרש דבסתם דבריו לא מהני במתנה שאינו יכול להקדישה אך במפרש מהני ובזה תירץ הקושיא ממתנה על מנת להחזיר והתוס' שלא תירצו כן לא ס"ל לחלק בין סתם למפרש, **נמצאו שלש שיטות בדבר התוס' בתי' קמא שא"ר והרא"ש**, ודברי הרא"ש שם צע"ג דהרי למד דינו ממתני' דידן ומתני' דידן במפרש עסקינן עכ"פ לל"ק דרבא ובהמשך דבריו משמע דאתי עלה מדין הערמה, **ועיין בחידושי הרמב"ן שם בב"ב.**

עיין בתשובת חת"ס חו"מ סי' קלב בשם הרע"א לתרץ קושית התוס' והר"ן ממתנה ע"מ להחזיר דמתנה ע"מ להחזיר תנאי הוא אבל המקח עצמו מקח גמור הוא ומשא"כ במתני' דידן הוי שיור בעצם המקח וכה"ג לא חייל, **והחת"ס שם השיג עליו** דפשוט בכל הש"ס דמהני שיור במקח, וא"כ מאי שנא תנאי או שיור למה לא יחול.

ובעצם הדבר אי מתני' הוי שיור או תנאי, לדעת הר"ן למסק' דהוי הערמה בהכרח הוי תנאי דאל"כ לא מכר כלום ולא הערמה יש כאן אלא ביטול מקח גמור שהרי מפרש דבריו שלא מכר כלום אך לדעת הראשונים דהוא כלל מחודש דכל מתנה וכו' עדיין לא שמענו, **ועיין היטב ברשב"ם בב"ב שם** שבתחילת הסוגיא בדברי שמאי פירש להדיא דהוי תנאי ואם עבר על התנאי בטל המקח למפרע ואח"כ בדברי יונתן בן עוזיאל כתב דלכתחילה לא חלה המתנה, ונראים דבריו כסותרים, **אך נראה**

דתרוויהו אמת דהוא הטיל תנאי ואמרו חכמים דתנאו תנאי כשר וממילא ל"ה מתנה, ושמאי למד מתחילת הדין, והשיב לו יונתן דא"כ בטלה המתנה כהתם לגמרי אלא ודאי דהכא ליכא תנאי. ומבואר בדברי רשב"ם דגם בתנאי איכא הך כלל דכל מתנה שאינו יכול להקדישה וכו' וזה פלא כמש"כ רע"א וצע"ג. ועיין בטור בסי' רמא בשם תשובת הרא"ש שכתב שם דאי אפשר לאדם לשייר במתנתו שלא יוכל הקונה למכרה דאינו בידו, וביאור הדבר דאם יש לו איזה בעלות בעולם ממילא יכול ליתן זכותו לאחר והזכות למכור אינה מעצם זכותי הבעלים אלא תוצאה מהם וממילא אינה בשיוור ודוק. ולפי זה מבואר שאם לא נתן לו להקדישה אינו יכול למכרה, אך קשה דיהני מדין תנאי וכמו שכתב שם הטור עצמו דבתנאי ודאי מהני, וצ"ע.

בגדר דין מתנה ע"מ להחזיר עיין בקצה"ח סי' רמא סק"ד באורך.

בר"ן ד"ה ל"א וכו' מיהו כתב הרשב"א וכו' דעת הרמב"ם צ"ע לכאורה דממ"נ אי איכא אומדנא דמוכח א"כ לא בעינן גילוי דעתו ואי ליכא כאם כן הוי דעתו דברים שבלב ויל"ע. ועיין בריש פרק ארבעה נדרים בדין נדרי זירוזים שכתב הר"ן דל"ה דברים שבלב משום דדרך מוכרים ולוקחים בכך ומ"מ משמע בראשונים דאינו ודאי בדין מעמידים ודוק.

דף מה ע"ב

בגדר קני ע"מ להקנות ראה בר"ן כאן ובפסקי הרא"ש, ועיין בהגהות אמרי ברוך בשו"ע סי' רמא שכתב שם דנחלקו בזה הר"ן והרא"ש דלהרא"ש הוי כמתנה ע"מ להחזיר והוא מדין תנאי ולהר"ן הוי שיוור בקנינו שלא יקנה הלוקח כי אם להקנות, והנה צ"ע למש"כ לעיל בשם הטור שאי אפשר לשייר זכות להקנות לכאורה גם אי אפשר לתת זכות להקנות. ועוד צ"ע בסודר גופא דמשמע מלשון כל הראשונים דע"מ להקנות היינו להקנות השדה ומה זכיה היא זו בסודר לענין להקנות השדה שאינו חלק מתשמישי הסודר אלא תוצאה ממה שהוא בעלים ואינו בעלים לכלום. וצ"ע. ועיין בחידושי הרשב"א כאן ובתשובת הרשב"א ח"ד סי' רב שביאר דאינו קונה עתה כלום אלא הוי כקנין לאחר שלושים היינו אחר שיזכה בנו וצידיד לומר דלר"נ הוי בגדר קנין מעכשיו ולאחר שלושים ובסוגין שמענו מדבריו רק כלפי היכא דלא הוי עדיין צורבא אך בתשובה מבואר להדיא דאף כשהקונה השני לפנינו הוי כלאחר שלושים דזוכה רק ביד השני וכ"מ לשון התוס' שכתבו דלא נגמרה המתנה וזה גם ביאור דברי הר"ן להלן בדין כלתה קנינו, וצ"ע הגדר בזה ועיין שם בתשובת הרשב"א וצ"ע.

בגמ' ועוד סודרא קני ע"מ להקנות וכו' ראה בר"ן ועיין היטב בחידושי הרשב"א ובתשובה הנ"ל ועיין בתוס' שפירשו בה מדין תרתי לריעותא ומכל דבריהם בסוגיין נראה דהחסרון בקני ע"מ להקנות הוא חיסרון בגמירות דעת, והנה מדברי הרשב"א מבואר דאף כשהסודר בידו כלתה קנינו ולשון הגמ' הדר סודריה למריה לאו דווקא וזו כוונת הר"ן שכתב כלומר כלתה לה אותה הקנאה היינו שאף כשהסודר בידו ל"מ. ועיין באבני מילואים סי' מ סק"ב שהבין דברי הגמ' כפשוטם ועיין בשיעורי רבי שמואל [בקידושין סי' ג אות ב] שתמה על דבריו דסו"ס שעבוד המעות קיים, ודברי האב"מ צ"ע. וראה שם בתשובת הרשב"א שתלאו בנדון אי סודר מטעם כסף הוא.

פרק נערה המאורסה

דף סו ע"ב

מתני' אביה ובעלה מפירין נדריה דע דנערה המאורסה לגבי כל דיני הבת הרי היא ברשות אביה ואין לארוס זכיה במעשי ידיה וכיו"ב עד שתיכנס לחופה. ודוקא לגבי הפרת נדרים נתחדש לו דין הפרה בשותפות עם האב, וכתב הרשב"א להלן בסוע"א דהארוס טפל הוא לאב והאב עיקר. וראה בר"ן שכתב דארוס דבוגרת אינו יכול להפר דלית ליה שותפות דאב, והיינו דכשנתנה לו תורה כח הפרה רק מקצת כח הפרה יש לו ויכול להפר עם האב. ואולם דעת התוס' רי"ד להלן בדף ע"ב דארוס דבוגרת מיפר לה לבדו ולגמרי, וכן בנערה המאורסה כשהיא יתומה מיפר הארוס לחודיה ומבואר דס"ל דהארוס כבעל גמור הוא לענין הפרה, וביאר הרי"ד שם דמ"מ כשיש לה אב אינו מיפר הארוס אלא בשותפות משום שגם לאב יש בה כח ומשא"כ כשאין לה אב שהיא ברשותו לגמרי לענין הפרה. ומ"מ אף להרי"ד הא חזינן דכח האב אלים מכח הארוס, שהרי שנינו דמת הארוס נתרקנה רשות לאב ומפר לחודיה ואילו מת האב לא נתרקנה רשות לארוס ואינו מפר כלל.

ולדעת הר"ן ושאר"י יש לחקור דהנה כלפי כל דיני התורה הארוסה ברשות אביה לכל דבר ויש לחקור גבי הפרת נדרים אם חדשה תורה שכבר אינה ברשות אביה אלא למחצה והיא במקצת ברשות אביה ובמקצת ברשות הארוס או דלמא עדיין כולה ברשות אביה אלא שחדשה תורה כח לארוס להפר בה יחד עם האב, **ולכאורה נ"מ בזה** באיזה אופן שלא יהיה לארוס כח הפרה האם יוכל האב לבדו להפר. ויעויין במאירי שמשמע מדבריו שכשנתארסה כבר יצתה במקצת מרשות האב ולכן אינו מיפר לבדו וראה בגמ' בקידושין דף ד ע"א דלגבי הפרת נדרים יצתה מרשותו באירוסין.

ויש לדון בזה בשיטת הרמב"ם דהנה בעל מפר רק נדרי עינוי נפש ובינו לבינה, ובהפרת אב נחלקו ראשונים מה מפר, ודעת הרמב"ם דמפר כל הנדרים כולם. **ולא נתפרש** בדברי הרמב"ם מהו דינה של נערה המאורסה בנדרים אלו שאינם עינוי נפש, **ויעויין במאירי בסוגיין** שהביא בזה שתי דרכים: האחת דמפר יחד עם הארוס וזוכה הארוס אף בנדרים הללו כיון שמפר יחד עם האב דומיא דקודמין שארוס מפר בהם אף שבעל בעלמא אינו מפר בקודמין, ודרך שניה היא שאין האב מפר כלל. **ויעויין בהגהות מעשה חושב על השעה"מ** [בהל' נדרים בפ"ב ה"א] שנקט דלדעת הרמב"ם האב מיפר לחודיה נדרים אלו. **ולכאורה בהא תליא** דלהצד שיצתה במקצת מרשותו באירוסיה אם כן לבדו ודאי לא יוכל להפר אלא כדרך המאירי שנתבטלה הפרתו לגמרי או שיוכל להפר עם הארוס, אך מדברי השעה"מ שהאב מיפר לבדו מוכח שהבין שהבת ברשות אביה באירוסיה אף להפרת נדרים אלא דכח ההפרה שנתנה תורה לארוס הוא שמוציא אותה מהפרת אב להפרת שניהם ולכן כשאין הארוס יכול להפר מפר האב לבדו.

וכן יש לדון לדעת החולקים על הרמב"ם בנדרים שהם בינה לבין אביה ואינם בינה לבין ארוסה דלהצד הראשון לא יוכל האב להפר כי כבר אינה ברשותו לגמרי ולהצד השני יפר האב לבדו.

ויעויין עוד בר"ן לקמן [דף עא ע"א ד"ה דלמא] גבי נערה שנראו נדריה לארוס ומת ונתארסה בו ביום לאחר שאין הארוס האחרון זוכה בנדרים אלו, ונסתפק הר"ן אם מפירים האב לבדו או שאין להם הפרה ולכאורה גם זה תליא בספק הנ"ל בכח האב, אלא שהדברים צריכים עיון רב במקורם בסוגיא שם דלהלן שם בסוגיא חזינן דהאב מיפר לבדו נדרים שאין לארוס זכיה בהם עיי"ש בר"ן בע"ב בדעת

ב"ש וע"ע בר"ן בדף עה ע"א ד"ה ומסתפקא לי וכו' ואכ"מ. וע"ע בשיעורי הגר"ד פוברסקי זצ"ל באורך בענין זה.

דף סז ע"א

מתני' הפר האב וכו' אינו מופר יש להקדים לביאור המשנה, דבהגמ' לקמן מסתפקת אם בעל מיגו גיז או מקלש קליש, והיינו דהיה פשוט לחז"ל שכשחדשה תורה הפרת שותפו מתחילה ההפרה כבר כשהיפר האחד, אלא הספק הוא האם הנדר כולו נקלש ואם אכלה את הככר אינה לוקה שאחר שהיפר האחד האיסור קלוש ואין בו מלקות, או דילמא מיגו גיז היינו שאחר שהיפר האחד הופרה מחצית הנדר והמחצית השניה עדיין בתוקף איסורה, כגון שנדרה משני זיתים אם אכלה את שתיהן לוקה כיון שהאחד מהם אסור לגמרי והשני מותר, **ומסקנת הגמ'** להלן דהיא פלוגתא דבית שמאי ובית הלל דבל"ש מיגו גיז ולב"ה מקלש קליש.

ודע עוד כי נידון זה אם מקלש קליש או מיגו גיז הוא היכא שיש לשניהם כח הפרה אבל במקום שיש רק אחד מהם אין צד כלל שיגזו או יקליש דאין תורת הפרה בנערה המאורסת אלא לשניהם וכגון ארוס דבוגרת, לדעת הרי"ד מיפר לבדו את הכל ולדעת הראשונים דפליגי פשיטא דלא יכול הארוס להפר כלל לא למיגו ולא למיקלש, וכן יעויין בר"ן להלן [דף עא ע"א ד"ה ודלמא] גבי נערה שמת ארוסה ונתארסה לאחר באופן שאין הארוס האחר רשאי להפר דיש לדון שהאב מיפר לבדו ויש לדון שאין האב מיפר כלל אבל לא יתכן שיפר האב ויגזו הנדר או יקלישנו דאין תורת הפרה אלא בהפרה שלימה.

ומעתה יש לדון בדין משנתינו דאיתא דאם היפר האחד אינו מופר ולכאורה צריך לפרש דהכוונה שאינו מופר לגמרי אבל באמת נקלש הנדר [לבית הלל או הותר חציו לב"ש] **ואולם ראה במפרש** שפירש דמיירי באופן ששתק הבעל וביאר דטעם דין המשנה הוא משום דשתיקתו מבטלת הפרתו של זה, **וצ"ב בדבריו** מדוע לא פירש דמיירי בכל גווני שלא היפר וכגון שעדיין לא עבר יום שמעו דעתה אינו מופר, **ועיין באבני נזר יו"ד סי'** שא שפירש בטעמו של המפרש דלשון אינו מופר משמע דלגמרי אינו מופר ואם איתא דמיירי כשעדיין לא שמע השני הרי הנדר מקלש קליש ולהכי ביאר דמיירי באופן ששתק השני שבטלה הפרה והנדר לגמרי 'אינו מופר'.

ועיי"ש באבני"ז שכתב דהר"ן חולק על פי' המפרש, וראיתו מקושית הר"ן דליתני עד שיפירו שניהם - והבין האבני"ז כוונת הר"ן דליתני 'אינו מופר עד שיפירו שניהם' וכתב דלהמפרש לא קשיא קושיא זו דאי תני הכי הוה אמינא דאם הפר האחד ועדיין לא היפר השני ולא עבר יום שמעו אינו מופר כלל [שהרי לשון אינו מופר משמעותו להמפרש דאין כאן אפילו קלישות] וזה הרי אינו נכון דכ"ז שהשני יכול להפר הוקלש הנדר ולהכי לא תני אינו מופר עד שיפירו שניהם, והר"ן שהקשה קושיא זו לא פירש כהמפרש. [נאיינו מוכרח כ"כ די"ל דאי תני אינו מופר עד שיפירו שניהם ודאי קאי זה על עיקר ההפרה ולא על הקלישות] **ועיי"ש מש"כ** בטעם פלוגתייהו בזה.

ועיין ברש"ש שהקשה עוד על המפרש דאי מיירי בשתיקה אם כן היינו סיפא דקיים אחד מהם דשתיקה כקיום [נאף דהגמ' קאמר דקמ"ל דאפילו נשאל על הקמתו בטלה הפרה כוונת הרש"ש דלא ה"ל למתני רישא כלל דדין הרישא כלול בסיפא. וקושיתו תלויה בהחקירה בגדר שתיקה אי הוי כקיום ממש - עיין באפיקי ים בסי' יז-⁸⁴] **ולכן פירש הרש"ש** דרישא מיירי כשעדיין השני יכול להפר דהיינו בתוך יום

⁸⁴ ויש ליישב ולדון בזה דהנה מבואר במתני' חידוש לדרך המפרש דהשתיקה וכן בסיפא דמתני' ההקמה מבטלות ההפרה ועוקרות את הקלישות ובוה י"ל דחידוש הוא מה שהשתיקה נמי מבטלת הקלישות שאף

שמעו והא קמ"ל דעדיין אינו מופר לגמרי [והנדר קלוש או גיז] ויל"ע למ"ד לקמן דמיגו גיז אם כן נראה דוחק לפרש כן לשון המשנה דאינו מופר היינו חצי זית דאב וצ"ל דמתני' בבית הלל דמקלש קליש, וצ"ע

והנה להלן בדר"ס ע"א נחלקו הר"ן והרא"ש במת המפר דלכו"ע בטלה הפרתו כדמבואר בסוגיא שם אלא דהר"ן סובר דאף הקלישות שהקליש בטלה במיתתו ודעת הרא"ש דאף שההפרה בטלה אבל הקלישות אינה בטלה [כ"ה הפשטות בדברי הרא"ש וכך נקטו האחרונים ויש שרוצים לפרש בדבריו שם בע"א ואכ"מ] והנה לכאורה כמו דפליגי במת הוא הדין בקיים האחד או שתק שייך נמי האי פלוגתא, **ומדברי המפרש דידן לכאורה נראה כהר"ן** שהרי נקט שאחר ששתק בטלה הפרת השני ואף הקלישות בטלה. **אך יש לפרש דסבר כהרא"ש** ואדרבה מדוקדק כן בדבריו שכתב סברא מיוחדת בשתיקה וקיום שהשתיקה מבטלת הפרתו, והיינו דלא סבר כהר"ן דכל היכא דלא חזי לאיצטרופי בטלה אלא דהכא בטלה מחמת שהשתיקה מבטלת וזה לא שייך במיתה והיינו כהרא"ש, אכן בדעת הרא"ש עצמו יל"ע אי בשתיקה מודה וראה להלן.

ובעיקר הפשט במשנה 'אינו מופר' אפשר שנחלקו בזה הטור והרמב"ם דהנה הטור בריש סי' רלד כתב וז"ל משתתאסר עד שתכנס לחופה אין הבעל מפר לבדו וכו' ולא האב לבדו אלא שניהם מפירין לה בשותפות וכו' ואם הפר אחד בלא ב' לא הותר ומיהו חלקו של ב' נשאר קלוש והקל איסורו ואין בו מלקות **עכ"ל**. ועיין בב"י שציין למקור הדין דאינו מופר ממתני' דידן וכן הגר"א שם בשו"ע, ומדכתב 'ומיהו' משמע דדין זה דמקלש קליש קאי על דין המשנה עצמו, והשתא מבואר מדבריהם דאינו מופר הכוונה דאינו מותר לגמרי אבל באמת קלוש הוא.⁸⁵

אך הרמב"ם [בפ"א מנדרים ה"ט] כתב 'נערה המאורסה וכו' ואם הפר האחד לבדו אינו מופר. הפר הבעל לבדו ועברה על נדרה קודם שיפר האב אינה לוקה **עכ"ל**. ומשמע דלא קאי סיפא ארישא דרישא מיירי בהפר האחד וע"ז כתב 'אינו מופר' ובסיפא הוסיף 'קודם שיפר' וכו' וזה נוטה יותר כפשט המפרש במשנה. ואינו מוכרח.

בגמ' למה לי למיתנא וכו' עיין ברש"ש שהעיר דמנא פשיטא לה להגמ' דסגי בקיומו של אחד למהוי הקמה ונימא דס"ד דכמו דבהפרה בעינן תרווייהו ה"ה בהקמה הקמת אחד מהם אינה כלום [והנ"מ בזה דאם קיים אחד מהם ועדיין לא עבר יום שמעו יכול לחזור ולהפר ומשא"כ בשתיקה] **והנה** להצד דהקמה אינה אלא ביטול כח הפרתו לכאורה לא קשיא, אך הרש"ש נקט לפשוט דגדר הקמה הוא חיזוק ותוספת כח לנדר שעיי"ז אינו יכול להפר ולזה הקשה דס"ד דנבעי תרווייהו, **ויש להוכיח כן** מהא דבעי הגמ' לקמן אי יש שאלה בהקם ומדשייך שאלה בזה משמע דהוא גדר נדר והיינו כנ"ל דהוא תוספת לנדר, וכן יש להוכיח מהס"ד לקמן בע"ב דהאב לבד אינו מיפר והארוס מיפר לבדו ומ"מ מהני הקמת האב למנוע הפרת הארוס וחזינן להדיא דההקמה היא חיזוק לנדר, וראה להלן בע"ב שיתבאר בזה באורך.

בגמ' קמ"ל דמפירים שניהם בבית אחת שלש שיטות עקריות נשנו בביאור הסוגיא: שיטת הרמב"ן המובאת בר"ן הסובר שחידוש הגמ' הוא שבטלה הפרה ראשונה, **שיטת הרמב"ם** דחידוש הגמ'

ששתיקה כהקמה מ"מ אינה קיום הנדר ממש אלא דשתיקתו כניחותא היא וס"ד דבזה לא תיבטל ההפרה אלא בהקמה ממש ולזה תני דבשתיקה לבד כבר אינו מופר כלל ואצ"ל בהקמה.

⁸⁵ אך יל"ע דהרש"ש העמיד את המשנה ביום שמעו דוקא, אך סתימת משמעות הטור דהנדר נשאר קלוש אף לאחר יום שמעו, וזה דלא כהמפרש שהשתיקה מבטלת הקלישות.

שבטלה ההפרה ואף עתה לא יוכל להפר, ושיטת המאירי והמפרש וכ"ה בחי' ר"א מן ההר בשם רש"י דקמ"ל דאין שאילת ההקם חשובה כהפרה בעצמה.

שיטת הרמב"ן ראה בר"ן שפירש שיטה זו דאם עכשיו ירצו שניהם להפר יכולים וחידוש המשנה הוא שההפרה הראשונה אינה מצטרפת עם הפרתו של זה שיפר אחר שאלת ההקמה. וביאר הר"ן הטעם שאין ההפרות מצטרפות משום דבעינן שלא יהיה מפסיק דבר בין ההפרות לפי שאז בטלה הפרה ראשונה עייש"ה, ודברי הר"ן מוקשים דמשמע מדבריו דהטעם שלא חלה ההפרה לפי שיש הפסק בין ההפרות וקשה מדוע הוצרך לזה תיפוק לה שבטלה ההפרה הראשונה כמש"כ הר"ן להדיא בהמשך וכן בסוף דבריו שההפרה הראשונה בטלה ועתה אינה נומה שבטלה ההפרה אינו מחמת שלא נצטרפו כדמבואר מסדר דברי הר"ן אלא הוא דין בפ"ע] גם קשה איפכא מדוע הוצרך לבאר דבטלה ההפרה אפילו לא נתבטלה כבר אינה בת צירוף עם השניה כיון שהיה ביניהם דבר המפסיק. ושמא עיקר הטעם לפי שבטלה ההפרה ומש"כ הר"ן שלא יהיה דבר מפסיק אינו הטעם אלא כללא דמילתא דכשיש דבר המפסיק אינן מצטרפות כיון שכה"ג בטלה הפרה ראשונה וצ"ע, ודוק.

שיטת הרמב"ם הר"ן דקדק מדברי הרמב"ם שחולק על הרמב"ן וסובר דאף אם עתה יבואו שניהם להפר אי אפשר שזה שכבר היפר ולא הועילה הפרתו אינו יכול להפר שנית שאין הפרה אחר הפרה. ובקר"א העיר שלא מצא מקור לדין זה דאין הפרה אחר הפרה. ועוד הקשה מדוע לא יוכל להפר שנית ואילו הקימו שניהם ונשאלו יכולים להפר ועכשיו שהפר האחד מתחילה ועד סוף למה איבד כח הפרתו. ואפשר דקים להו לחז"ל דהתורה נתנה לו רשות להפר או לקיים פעם אחת אך הפרה זו אינה יכולה להצטרף עם הפרת השני כמש"כ הר"ן לדעת הרמב"ן, ולהפר שנית לא יוכל דאם היפר ומאיזו סיבה שהיא לא חלה הפרתו תו אינו יכול להפר שנית.

ויש לעיין בשיטת הרמב"ם דיש לפרשה בשתי פנים: האחד דאף דנתבטלה ההפרה הראשונה מ"מ אינו יכול להפר שנית דאין הפרה אחר הפרה, ועוד דרך לפרש דלהרמב"ם לא נתבטלה כלל הפרה הראשונה אלא שאינה יכולה להצטרף כעת עם השניה לפי שלא היו שתיהן בבת אחת ולהפר שוב אינו יכול שאין הפרה אחר הפרה כיון שהראשונה לא נתבטלה. ולדרך זו מובן מאוד הכלל דאין הפרה אחרה הפרה דכה"ג שפעולת ההפרה הראשונה לא בטלה היאך יפר שנית. ולדרך זו יש לפרש בדברי הר"ן דהרמב"ן שחולק עם הרמב"ם אינו חולק על הכלל שאין הפרה אחר הפרה אלא דסובר דהכא בטלה הפרה ראשונה ולכן יכול להפר שנית דלא חשיב זה כהפרה אחר הפרה, ועיין בדברי הר"ן שכך באמת משמעות לשונו.

ויעיין בחי' הגרנ"ט שעמד בדברי הראשונים בסוגיין שהר"ן דחה לשיטת הרמב"ם והרא"ש הסכים עם הרמב"ם, וכתב הגרנ"ט דאזלו לשיטתם, דבסוגיא לקמן [דף סט ריש ע"א] מבואר מחלוקת הרא"ש והר"ן כשהפר האחד מהם ומת אם בטלה הקלישות שנעשתה על ידי הפרתו, דעת הר"ן דאם מת המפר בטלה הפרתו וגם הקלישות שנעשתה בנדר, ודעת הרא"ש שם נראה דאף שמת המפר לא בטלה הקלישות. ולפי זה ביאר הגרנ"ט דאזלו לשיטתיהו דהרא"ש הסובר דנשארה הקלישות בנדר סובר דאף כאן אף שבטלה ההפרה ידידה על ידי ההקמה מ"מ נשארה פעולתה בנדר ואינו יכול לחזור ולהפר, אך הר"ן סובר דכשהקים השני בטלה הפרתו לגמרי ויכול לחזור ולהפר.

ויש להעיר בדבריו לכאורה יש לחלק בין מת המפר לבין קיים האחר דבקיום שהוא היפך הפרה יש לומר דהקיום עצמו מבטל הפרת האחר, וכ"מ לשון המפרש וי"ל דבזה אף הרא"ש מודה דבטלה ההפרה ובטלה הקלישות, ובעיקר מחלוקת הר"ן והרא"ש לקמן גבי ביטול הקלישות הדברים צריכים עיון רב ויתבאר במקומו בע"ה.

ואולם עיקר דברי הגרנ"ט אינם מחוורים כלל, דיעויין היטב בדברי הרא"ש שמשמע מדבריו הבנה אחרת לגמרי בכל שיטת הסוגיא בין להרמב"ם בין להחולקים, דלהר"ן עיקר חידוש הסוגיא הוא שהפרת הראשון אינה יכולה להצטרף עם השני כיון שנתבטלה ושוב אינה ראויה לצירוף, אך מדברי הרא"ש מבואר דהשני שקיים הוא אינו יכול להפר ולצטרף הפרתו עם הפרת הראשון ולזה כתב דיש אומרים שאפילו אם יפר הראשון שוב לא יועיל לפי שהפרת השני אינה הפרה ראויה. ואמנם בסברא מאוד צ"ב מדוע נגרעת הפרת השני במה שקיים קודם לכן הרי נשאל על הקמתו וכל מקיים שנשאל יכול להפר ומאי שנא הכא דגרעא הפרתו שאחר הקמה ושאלה וצ"ע. וראה בזה עוד להלן. אך עכ"פ הסבר הגרנ"ט שסובר הרא"ש כהרמב"ם שאין הפרה אחר הפרה לפי שלא בטלה הקלישות אין לו מקור כלל בדברי הרא"ש דשם מבואר שהשני הוא שאינו יכול להפר ולהצטרף עם הראשון וכנ"ל.

ובעיקר שיטת הרמב"ם יעויין בגוף דברי הרמב"ם [בפי"ג מנדרים הכ"א] שכתב שם וז"ל נערה מאורסה שנדרה וקיים לה אביה לבדו או בעלה לבדו והפר לה האחר אע"פ שנשאל לחכם והתיר לו הקמתו אינו חוזר ומפר לה עם האחר שכבר הפר לה, שאין להם להפר אלא שניהם כאחד עכ"ל והנה מדבריו משמע דמיירי באופן שקיים זה תחילה ואחר כך היפר השני דאז אינו חוזר ומיפר ולא בציור שכתב הר"ן שהפר זה וקיים זה, ועמד בזה הגר"א [סי' רלד סקט"ז] וכתב שהרמב"ם גרס כן בגמ' ולא נתפרש בדברי הגר"א אם גם בציור של הפרה הקודמת להקמה סובר הרמב"ם דאינו יכול לחזור או דוקא בגוונא שכתב, וצ"ע.

ואולם יעויין בשו"ע [שם בסי' רלד ס"ו] ששם כתב אם קיים האחד אפילו חזר ונשאל על ההקמה אינו יכול להפר עם השני עכ"ל, ולא הזכיר השו"ע כלל הפרת האחר ומשמע דאף אם לא היפר האחר כל שקיים אחד מהם אף אם נשאל על הקמתו אינו יכול להפר, ודברי השו"ע צ"ב שהרי באשה נשואה או פנויה תחת אביה יכול להשאל על הקמתו דקיי"ל יש שאלה בהקם וע"כ דיכול גם להפר אח"כ [שאל"כ אין נ"מ בשאלתו] ומאי שנא הכא דלא יוכלו תו להפר, ועיין בהגהת הגר"א שם שהשיג על השו"ע וכתב שדבריו תמוהים וכתב הגר"א דהשו"ע למד כן מלשון הטור ופירש הגר"א לשון הטור באופ"א עיי"ש, והקשה הגר"א על השו"ע מלשון הרמב"ם דמשמע דוקא בהיפר אינו חוזר ומיפר.

ואולם הגר"נ וצ"ל העיר בזה מלשון קיצור פסקי הרא"ש [שכתבו הטור] ששם משמע להדיא כהשו"ע דמיירי בלא הפרה כלל, וצ"ע הטעם בזה. והדברים מתאימים עם מה שלמדנו למעלה מדברי הרא"ש דחידוש המשנה הוא שהפרת השני אינה הפרה כיון שכבר קיים ולכן הבין הטור שאין נ"מ כלל אם היפר הראשון אם לאו דחידוש המשנה הוא שכיון שקיים אחד משניהם שוב אינו יכול להפר ולהצטרף עם האחר להפרה כיון שכבר קיים נדרה. ואף שנשאל על ההקמה צ"ל דהשאלה מועילה כשיש מפר אחד לעקור קיומו ואז יוכל להפר אבל כשיש שני מפירים תיכף כשקיים נתפרדה החבילה ולא תועיל שאלת ההיקם לזה וצ"ע ובירור בזה.

בקושית הרשב"א הר"ן בסוגיין הביא קושית הרשב"א שהקשה מדוע מבטלת ההקמה לצירוף ההפרות הרי כשנשאל על הקמתו בטלה ההקמה למפרע, וקיי"ל דהמקדש אשה ע"מ שאין עליה נדרים והיו נדרים ונשאלה עליהם הרי זו מקודשת למפרע. ותירץ הר"ן דהתם הוי מעשה גמור ולכן מהני ביטול הנדר למפרע ומשא"כ הכא דהפרת האחד בלא חברו אינה מעשה גמור, עיי"ה בדברי הר"ן, והדברים סתומים וצריכים ביאור. ועיין בשערי יושר [ש"ז סופי"ח] שביאר דברי הר"ן על פי מה שיסד שם בגדר דין למפרע שחל כעת למפרע ובשעתו לא היה ולכן כתב דאשה המקודשת למפרע לא יועיל גט שניתן לה קודם קיום התנאי [עיי"ש הציור] כיון שבשעתו לא היתה אישות, אך אשה

המגורשת למפרע וקבלה קידושין קודם קיום התנאי מגורשת דהמניעה שמונעת את הקידושין לחול יכול שתסתלק למפרע וממילא תחול החלות למפרע, אך באופן חיובי לומר שהיה אז אישות למפרע כשלא היתה בפועל זה אי אפשר ולכן לא יחול הגט למפרע, ובזה ביאר דאף הכא היכא שמעשה הקידושין הוא מעשה גמור והתנאי מונעו בזה מהני סילוק הנדר למפרע להחיל למפרע הקידושין, אך היכא שהיפר האחד שהמעשה מצד עצמו היה מעשה קלוש ולא שההקמה מנעתו באופן חיובי אלא מצד עצמו היה קלוש ולא היה ראוי לצירוף לא יועיל הלמפרע החל כעת להחלימו ולהחשיבו כראוי לצירוף כיון שבשעת מעשה היה קלוש ובטל.

ויש לדקדק בקושית הרשב"א והר"ן, דאטו בלא אותה משנה לא ידענו שהחכם למפרע הוא עוקר הנדר ומדוע לא שאלו מעיקר הדין אלא ממשנה דתנאים, **ואפשר** דמשם הוכיחו דהוי למפרע גמור דאם נאמר שמכאן ולהבא הותר הנדר למפרע ולכן אינו לוקה אם כן לא תהיה האשה מקודשת דסו"ס בשעת מעשה היו עליה נדרים ומהא דמקודשת מוכח דלמפרע גמור הוא, וצ"ע.

יעויין ברשב"א עצמו שתירץ על קושיתו דמה דאיתא בגמ' דאם הקים אחד מהם וכו' היינו שהפר הארוס והקים האב דאז נתבטלה הפרת ארוס, **ועיי"ש** שביאר הטעם משום דהארוס טפל לאב והוכיח כן מברייתא דלקמן עיי"ש. **ותירוץ הרשב"א סתום** דסו"ס הרי בטלה ההקמה למפרע ומה איכפת לן בקלישות כח ההפרה של בעל הרי אנו רואים את האב כאילו לא הקים מעולם, **וצריך לפרש כוונתו** קרוב לדברי הר"ן דהלמפרע הכא אינו למפרע גמור וכנ"ל אלא שהר"ן ביאר דכל מעשה הפרה של שותף מעשה קלוש הוא, אך הרשב"א סבר כן רק בהפרת ארוס שהוא טפל לאב ולכן באופן שהאב מקיים אין מעשה של הארוס כלום ואף כשנעקר הקיום למפרע אין ההפרה שלו חשובה הפרה וצ"ע ודוק.⁸⁶

⁸⁶ **וע"ע בשעה"מ** [פ"ו משבועות ה"ה] שהביא את דברי הרשב"א בתשובה [והיא בח"ה סי' סח] שאפשר לאדם לעבור על נדר אם עומד לישאל עליו ואח"כ לא ישאר עליו עונש כיון שישאל על הנדר, הרי מוכח שהוא למפרע גמור שאל"כ אין לו היתר קודם השאלה לעבור על הנדר, עיי"ש וצ"ע בכ"ז.

ועיוין ברא"ש לעיל בפסקיו [פ"ו סו"ס ג] שמבואר מדבריו שם שעקירת החכם היא חלות שחלה כעת למפרע ולא דאגלאי מילתא למפרע שהביא שם דברי הירושלמי שמבאר דנדר חשוב כדבר שיש לו מתירין לפי שאפשר לישאל עליו לחכם וביאר הרא"ש דברי הירושלמי ח"ל אין עוקרו אלא מכאן ולהבא כלומר עיקר העיקור מכאן ולהבא שהרי היה אסור עד עתה ואע"פ שעוקרו מעיקרו מכל מקום היה אסור עד היום הלכך חשיב דבר שיש לו מתירין עכ"ל הרא"ש.

ואולם יעויין בפ"י הרא"ש בנזיר [בדף כב ע"ב] שעמד שם בחילוק שבין הפרה להצד שחלה למפרע לבין התרה חכם דבהתרת חכם קיי"ל דמי שהתפיס באותו נדר אם הותר הראשון הותרו כולם ובהפרת בעל אינו כן אף אי חלה למפרע **וביאר הרא"ש וז"ל** 'דחכם דעוקר הנדר ע"י חרטה עשה הנדר טעות והוי כאילו לא נדר מעולם אבל בעל שמפר בלא חרטה כיון שאינו עושה הנדר טעות היה נדר באותה שעה ויכולה להתפיס בה אך גזירת הכתוב שיבטל לה בעלה ולא תספוג מ' על ששתת יין ונטמאת למתים. **עכ"ל**. ומדבריו נראה דהפרה להצד שחלה למפרע היא חלות מכאן ולהבא למפרע אך התרת חכם באמת חלה כבר אז והשתא איגלאי מילתא שהותר ויש ליישב הסתירה ודוק, וצ"ע בזה.

ובגמ' בשבועות דף כז ע"ב נשאל על הראשונה שניה חלה עליו, **ועיי"ש בריטב"א** שביאר בדעת רש"י דאם אכל הככר קודם השאלה לא חלה השניה למפרע וכה"ג אם נשאל על הראשונה פטור ממלקות דראשונה נעקרה ושניה לא חלה ורק באופן שהככר קיים עדיין מהני השאלה לחול השניה למפרע, ובשם התוס' כתב דפליגי לומר שלוקה על השניה. הרי מבואר מזה שהשאלה עוקרת את הנדר כעת למפרע ולכן בעינן שתהא השבועה

שיטת רש"י עיין בחי' ר"א מן ההר שפירש בשם רש"י וכן הובא פי' זה במפרש ובמאירי בסוגיין, ולדרכם הס"ד דגמ' היה דעצם השאלה על ההקם תיחשב כהפרה ואם יפר גם השני הופר הנדר וקמ"ל דצריך שיפר השני בפירוש, וצ"ע מה הס"ד ומה המסקנא בזה, גם יל"ע בסברא דאפשר שיתחרט על ההקם ולא יתחרט על עצם הנדר כגון שמתחרט על הקמתו מחמת שרוצה עוד לשקול בדבר עד סוף יום שמעו, והיכן יש חרטה מהנדר במה שמתחרט על ההקם וצ"ע. ויש להסתפק במסקנת הסוגיא לדרך זו דבפשוטו נראה דקמ"ל המשנה לדרכם ששאלת הקמה אינה הפרה, אך נראה דוחק לפרש שיתור המשנה דעד שיפרו שניהם כאחת מלמדנו דין שאינו שייך כלל לשותפות דאב וארוס אלא דין כללי בשאלת הקם, ואפשר דדוקא הכא לא מהני שאלת ההקם להצטרף עם הפרת האחר כיון שאינן ממין אחד שזה הפר וזה נשאל על הקמתו עד שיפרו שניהם בטכסיס אחד, וצ"ע בסתימת דברי הראשונים, ובמאירי משמע קצת כדרך זו.

בגמ' אמר רבה אמר קרא וכו' אימא תרוויהו בנשואה וכו' נחלקו הר"ן והרא"ש בפירוש קושית הגמ' דהר"ן פירש דנוקמי תרוויהו בנשואה ולא נדרוש כלל הווי מוסיף, ולא אבה הר"ן לפרש דהבעל יפר יחד עם האב שהרי לכל דבר יצתה מרשות האב בנישואין וכמש"כ הר"ן להלן [ד"ה ואיבעית אימא], אך יעויין ברא"ש שסבר דגם לקושית הגמ' ואימא תרוויהו וכו' דרשינן ווי מוסיף והאב מיפר יחד עם הבעל. ומחלוקתם בוי מוסיף דלהרא"ש הווי מוסיף הוא כלל ברור וממילא גם אם נוקים קרא בנשואה בהכרח דתרוויהו מפירין יחדיו ודלא כהר"ן אך הר"ן שסבר דאין לומר בנשואה דשניהם מפירים הוכרח להניח שהווי מוסיף אינו מוכרח ורק מחמת היתור דקרא דרשינן לווי מוויף אבל אם נוכל לפרש קרא כפשטיה בבעל לחודיה יש לנו לפרש כן. ומחלוקתם זו היא שורש לכל מהלך פשט הסוגיא הר"ן לדרכו והרא"ש לדרכו ויתבאר עוד להלן ודוק. ועיין בקר"א וברע"א שהקשו על הרא"ש דאם כן מאי משני דתרי קראי למא לי נימא דבקודמין באמת מפר האב יחד עם הבעל כיון שנדרתם ברשותו ובנדרים שנדרה אחר נישואיה מפר הבעל לבדו.

דף סז ע"ב

בגמ' ולא ממילא שמעת מינה נחלקו כאן הר"ן והרא"ש בפשט הגמ', שהר"ן פירש כפשוטו דסגי בחד קרא לבעל כיון שהמיעוט מפורש בפסוק, אך הרא"ש לשיטתו שקושית הגמ' לעיל היא דאב יפר בנשואה נתקשה כאן בפשט הגמ' וביאר דכוונת הגמ' דמדממעט קרא קודמין ובפרשת ואם היה תהיה מפורש דמיפר בקודמין בהכרח דפרשה ראשונה בארוסה ושניה בנשואה, וצריך לפרש דהגמ' עדיין לא ידעה להכריח מזה גופא דמיפר בקודמין שהוא מיפר בשותפות דהא לקמן פריך ארוס לחודיה ליפר אלא כעת רק מחלקת הגמ' דזה בארוסה וזה בנשואה ולהן מוכחינן מינה דארוס מיפר בשותפות.

שם בגמ' ולא ממילא וכו' ואי בעית אימא לכאורה לא הועיל תי' הגמ' כלום לדרך הר"ן דאף אם מחמת היתור דרשינן לה בארוסה לתי' דלאו ממילא אבל סו"ס נימא דארוס לבדו מיפר, וכן להתי' דהוי קידושין משמע אבל מנא לן דהאב מיפר דלמא הארוס מיפר ואם תאמר אם כן למה הוצרך קרא דבית אשה כדפרכינן לעיל הרי צריכים אנו לו לומר שאין הבעל מיפר בקודמין, אך לק"מ לדרך הר"ן זה גופא קושית הגמ' להלן אימא וכו' ויתבאר להלן בהמשך הסוגיא.

או הנדר קיימים בשעת עקירה. [וכעין דברי הריטב"א מצינו בתו"י ביומא [דף יג ע"ב ד"ה כי חזין] דהמגרש בתנאי ונתקיים התנאי אחר מיתת האשה לא חלים הגירושין למפרע ואכ"מ]

בר"ן ד"ה ואיבעית אימא וכו' וכ"ת נהי וכו' קושית הר"ן ותירוצו צ"ב, מדוע דיתפרש הפסוקים דבין בארוסה ובין בנשואה תרווייהו מפירין, הרי כל ההכרח לצרף האב הוא משום ויו מוסיף וכבר ביאר הר"ן לעיל דויו מוסיף אמרינן רק מכח ההכרח דיתור הפסוק אבל השתא דנקטינן בקושיא דבעינן תרי קראי משום קודמין אם כן ראוי לומר דרק הארוס מיפר, אך כאמור לעיל זו קושית הגמ' להלן ועלה משני דאם ארוס מיפר בקודמין בהכרח דהאב שותף עמו, ולכן זה לא הוקשה להר"ן כלל אבל הוקשה לו דדילמא תרווייהו מפירין בין באירוסין בין בנשואין ודוק.

בגמ' אימא אב לחודיה מיפר וכו' הר"ן פירש קושית הגמ' דהאב לבדו יפר וביאר הר"ן דארוס בעי אב ונכתב דינו של הארוס לומר דאם הקים הוקם, וכמו שביארה הגמ' עצמה להלן בקושית הגמ' דארוס לחודיה יפר דהאב נכתב לענין הקמה, והרא"ש פירש באופן אחר, ויבואר להלן.

ובעיקר פירוש הר"ן איכא לעיונא טובא: חדא במה שכתב דבהכרח אם קיים הארוס קיומו קיום דאל"כ אין נ"מ בהפרתו, ותמוה דהרי יש נ"מ טובא דכשהפר הארוס הוקלש הנדר [וכשיפר האב יופר לגמרי] ומדוע כתב הר"ן דהנ"מ רק לגבי הקמה, ולכאורה נראה מדברי הר"ן - וכך נקטו אחרונים - דבאמת אין כאן קלישות כלל בהפרת הארוס וכל דין הארוס נ"מ בו לענין הקמה בלחוד, אך קשה על זה כמה קושיות גדולות: חדא מדוע באמת לא פירש הר"ן כפשוטו דנ"מ בהפרתו לגבי הקלישות, וביותר דלשון הגמ' לקמן [בקושיא השניה] דאב ליבעי ארוס ומשמע להדיא דהפרת האב הפרה היא ועל כרחין מקלש קליש וכנ"ל. עוד קשה דמדברי הר"ן מבואר דלא זו בלבד שקיומו קיום אלא אף אם שתק ביום שמעו מקוים הנדר, וקשה דמה שייך בזה שתיקה אם בלא"ה אינו יכול להפר והדבר תלוי בדעת האב אם כן אין שתיקתו גילוי דעת של כלום. וכבר רמז לזה הקר"א, ועוד הקשה הקר"א דאם כן כל הפסוק ואם ביום שמעו אשה יניא אותה וגו' מיותר לגמרי אחר שדין הקמה כבר מפורש בפסוק דאם יחריש לה ובהפרתו אין תועלת מלבד שלא הקים, ועוד קשה בפשיטות וכבר עמד בזה השלמ"נ דסו"ס הפסוק צווח ואומר דאם יניא אותה אשה ביום שמעו הפר את נדרה וה' יסלח לה והיאך אפשר לומר דהפרתו אינה כלום.

והנה יעויין בקר"א שהקשה עוד על הר"ן דאי נימא דשתיקת הארוס מבטל הפרת האב אם כן נמצא שאנו צריכים להפרת שניהם ומאי נ"מ במה שאב מיפר לחודיה. ועיי"ש שכתב נ"מ היכא שעברה על נדרה בין הפרת האב להפרת הארוס. ויש להעיר בדבריו דהרי הנ"מ הפשוטה היכא דהפר האב ומת הארוס ביום שמעו שהנדר מופר דבאמת הפרת האב לבדה עושה הכל אלא שאם שתק הארוס נמצא שקיים ואם כן אם מת ביום שמעו לא קיים ובטל הנדר מכח הפרת אב.

ובעיקר דברי הקר"א יש לדון דלכאורה היה נראה פשוט דאם הפר האב ואח"כ קיים הארוס אין קיומו קיום שכבר אין כאן נדר וכל דין הארוס לקיים הוא טרם הפרת האב.

ומבואר מדברי הקר"א שנקט לפשוט דהפרת האב מתלי תליא בדעת הארוס שלאחמ"כ ואם יקיים הנדר בטלה הפרת האב למפרע וצ"ע מה ראה על ככה לפרש כן.

ומצאנו שביסוד דין זה נחלקו רבותינו הגר"ח והחזו"א, דיעויין בחי' רבנו חיים הלוי [הלכות נדרים] שביאר דחלוק הדין מה שאי אפשר לקיים אחר הפרה מהדין שאי אפשר להפר אחר הקמה דמה שאין להפר אחר הקמה הוא חלות דין שחלה בנדר ע"י ההקמה שלא יוכל להפירו אבל מה שא"א לקיים אחר הפרה הוא משום שכבר אין כאן נדר, ואם כן אף בהפר האב נימא כן דכבר לא יוכל הארוס לקיים, ולפי זה מש"כ הר"ן דאם שתק הארוס קיים הנדר כוונתו שהאב שמע למחרת שתיקת הארוס. ואולם יעויין בחזו"א בהשגות שם שהשיג על הגר"ח וכתב דמה שאי אפשר לקיים אחר

הפרה הוא משום דתלתה התורה את הנדר בהכרעה ראשונה של אב או בעל, וכתב דאם היה הדין שאפשר לקיים אחר הפרה אזי אדרבה לא היה הנדר מתבטל בהפרתו אלא מתלי תלי וקאי אם יקיימנו או לא עייש"ה. **וזה בדעת הקר"א**, ולפי זה מש"כ הר"ן דשתיקת הארוס מבטלת הפרת האב אתיא כפשטיה ששמעו שניהם באותו היום ומבטלת שתיקתו הפרת האב למפרע והדין שהאב מיפר לחודיה הנ"מ בזה הוא כמש"כ הקר"א וכמש"נ לעיל.

ויעויין בפ"י הרא"ש שפירש דקושית הגמ' שהאב יפר לבדו וארוס דנתרבה בקרא היינו שיפר לבדו, ומה שנקטה הגמ' לשון זה דאב לחודיה ולא הזכירה כלל לדין הארוס מתפרש היטב לדעת הרא"ש דהרי הפרת וקיום הארוס מפורשים היטב בפסוק אלא שבאנו ללמוד שמפר עם האב מכח הויו מוסיף ולזה הקשתה הגמ' דאימא דהריבוי בא לרבות הפרת אב לחודיה ולא למעט כח הארוס. **ויל"ע בדעת הר"ן** שהרי בגמ' משמע להדיא כפי' הרא"ש ממה שלא נקטה הגמ' כאן 'וכי תימא ארוס דכתב רחמנא' וכו' וכמו שנקטה לקמן בקושיתה שהארוס יפר לבד, וגם לשון הגמ' לקמן דאב ליבעי ארוס וכו' ליתא הכא בקושית הגמ' כאן ומדוע נד הר"ן מפירוש הרא"ש, ושמא לישנא דגמ' דאב לחודיה ליפר הכריחו לפרש כן, וצ"ע.

יעויין בשעה"מ [ריש פ"ב מנדרים] שהקשה היכי פרכינן דאב יפר לחודיה הרי לקמן [דף ע"ב] איכא קרא לדין נתרקנה ואי לחודיה מיפר מדוע בעינן כלל לדין נתרקנה. [ובספר בד קודש חידש דאף דלחודיה מיפר כ"ז הוא מכח שותפותו עם הארוס ולכן כשמת הארוס אלמלי נתרקנה לא יפר ועיי"ש שבנה יסוד לזה מדברי השעה"מ עצמו שנקט דאף להרמב"ם דאב בעלמא מיפר כל נדרים מ"מ בארוסה אף להס"ד דמיפר לחודיה אינו מיפר אלא עיני נפש והיינו מה"ט דמכח שותפות הוא בא ודוק]

בגמ' אימא נראה שנחלקו הר"ן והרא"ש בגירסא ובפירוש קושיא זו, ראה ברא"ש שפירש ואימא לעולם ארוס מיפר לחודיה ובעל כתיב משום קודמין, ומלשונו 'לעולם' מבואר דקושיא זו היא המשך הקושיא הקודמת דארוס לחודיה ליפר,⁸⁷ דעל זה תירצה הגמ' דאם כן קרא דבית אשה מיותר על זה פרכינן דאינו מיותר ובעינן לה משום קודמין, **ולדרך זו ראוי יותר לגרוס 'ואימא' עם ויו וכמו שכן הגירסא ברא"ש וכן הגיה הב"ח בגמ'.**

ואולם מדברי הר"ן נראה להוכיח שלא פירש כן, שהר"ן לעיל ביאר דעיקר תי' הגמ' אינו דהקרא דבית אשה מיותר אלא דמסתברא לפרש הניית אב דהוא לכה"פ שווה לארוס ולא רק לומר דאם הקים מוקם, עיי"ה בדברי הר"ן לעיל ואם כן אין מקום לשאלת הגמ' דבעינן לקרא דמיפר בקודמין. ולכן נראה דלהר"ן הקושיא חוזרת אדלעיל דכד פריך דאימא תרוויהו בנשואה ומשני דלאו ממילא וכו' ואב"א וכו' עתה מקשינן דסו"ס נימא דחדא בארוסה וחדא בנשואה ולעולם ארוס מיפר לבד ולא דרשינן ויו מוסיף ודקא פרכת דאם כן קרא דנשואה למה לי לומר דאין הבעל מיפר בקודמין. **וכן מוכרח דאם לא זו קושית הגמ' יפלא מאוד מדוע לא הקשתה הגמ' כן בפשיטות ולמה לה להקשות כן רק אאוקימתא דארוס לחודיה מיפר ובעל משום הקמה נימא טפי דלא דרשינן ויו מוסיף כלל ולכן מסתבר דזו באמת כוונת הגמ',** וכן גם משמע מדברי הר"ן להלן בהסבר תי' הגמ' דמשמע מדבריו דהקודמין הוא הכרח ליקר ענין השותפות. **ולדרך זו ראוי לגרוס 'אימא' בלא ויו וכן באמת גירסת הר"ן. והרא"ש לשיטתו לא יכול לפרש כן כי הוא סובר דהויו מוסיף הוא דרשא גמורה ובהכרח דאף**

⁸⁷ נראה שהתיבות ברא"ש לאחר המילה 'ואימא' אינן מגרסת הגמ' אלא פירוש ולא כמו שפסקו המעתיקים בדפוס.

האב שותף בהפרה. ואזלו הר"ן והרא"ש לשיטתם שהר"ן לא יכול לפרש כהרא"ש והרא"ש לא יכול לפרש כהר"ן ודוק היטב.

דף סח ע"א

בר"ן ד"ה ולתנא וכו' מבואר מדברי הר"ן וכן מדברי הרא"ש כאן דמסברא גם בעל מיפר בקודמין, וכן משמעות הסוגיא לעיל דמשמע דבעינן קרא לכך דבעל אינו מיפר בקודמין, וארוס דמיפר בקודמין לא הוזכר בגמ' מקורו אך הר"ן ושאר כתבו דהוא מפורש בקרא דנדריה עליה אך נראה שפסוק זה בא לאפוקי מדינו של בעל אך בעל עצמו אלמלי הפסוק היה מיפר בקודמין. וצ"ב בסברא דטעמא דהפרת נדרים דעל דעת בעלה נודרת וטעם זה לא שייך בקודמין, וצ"ע. ושמא אלמלי הפסוק היה משמע סתימת הפסוקים דמיפר כל נדר ואז לא היינו מפרשים הטעם משום דנודרת על דעתו ורק אחר מיעוטא דקודמין אמרינן כן.

וכן צריך ביאור בדינו של ארוס שמיפר בקודמין דהא לא נדרה על דעתיה, ודע דבעיקר דינו של ארוס נראה שנחלקו ראשונים אם הטעם משום דנודרת על דעתו, דיעויין בריטב"א [לקמן דף ע ע"א ד"ה מת הבעל וכו'] שכתב דבארוס אינה נודרת לגמרי על דעתו של ארוס אלא שהתורה עשאתו סניפין לאב מפני שנכנסה לדשותו קצת, אבל הרשב"א כתב [לקמן בדף עג ע"ב] וז"ל והיינו נמי טעמא דקרא דאמר דארוסה אביה ובעלה מפירין נדריה מפני שנותנת דעתה על שניהם ובשלא נתארכה אינה נותנת דעתה אלא על האב עכ"ל, ולדעת הריטב"א מובן היטב מדוע מיפר בקודמין דבלא"ה כל כחו משל אב שהרי לא נודרת על דעתו אך להרשב"א קשה, וצ"ל דגזיה"כ הוא וצ"ע.

ויש לחקור באב אי מיפר בקודמין לו יצויר דמשכח"ל קודמין, דאם חזינן דבעל בעינן לזה קרא אם כן אב דליכא קרא גביה מיפר בקודמין או"ד קרא דבעל הוא גילוי בכל פרשת הפרה דליתא בקודמין. ובחידושי הג"ר אריה לייב [סי' כג] הוכיח דאב אינו מפר בקודמין מדברי הטור בסי' רלד שכתב דבמסר האב לשלוחי הבעל - דאז הדין דהבעל מיפר לבדו אף שלא נכנסה לחופה - ומת הבעל אין האב מפר נדרים שנדרה קודם מיתת הארוס אלא רק מה שתידור אח"כ. ואם כן מוכח דאינו מיפר בקודמין. [ולכאורה יש להוכיח בפשיטות מהא דבעינן קרא לנתרוקנה אלא דיש לדחות דנראו לארוס שאני אך בדברי הטור מפורש דגם בלא נראו אין האב מיפר בציור הנ"ל] ועיי"ש עוד במש"כ לדון בראיה זו.

בר"ן ד"ה לומר וכו' וזה שלא כדברי הר"מ במז"ל וכו' נחלקו הראשונים בדין הפרת אב אשר דעת הרמב"ם שהובאה כאן בר"ן היא שהאב מיפר כל נדרי בתו [והוא בפ"ב מנדרים ה"א] וכך סובר המאירי כאן ובכמה מקומות אבל שאר ראשונים סברי דגם אב אינו מיפר אלא נדרי עינוי נפש ובינו לבינה כארוס כ"כ הר"ן הרשב"א והתוס' בסוגיין והרמב"ן והריטב"א לקמן ריש פרק ואלו נדרים. והראשונים הקשו על הרמב"ם מדברי הספרי והירושלמי כדמבואר בר"ן כאן.

ובדעת הרמב"ם יעויין בתשובת הרמב"ם לחכמי לוניל [נדפסה שו"ת הרמב"ם סי' שכו וכן הובאה בחי' רבי אברהם מן ההר לקמן דף עט וע"ע במאירי כאן] שכתב דאמנם הדבר מפורש בספרי אבל כיון שלא הוזכר דין זה בבבלי ובירושלמי ובתוספתא צ"ל דהספרי דעת ר"ש היא [דסתם ספרי ר"ש] דדריש כן אבל התלמודים אינם סוברים כן. ודברי הרמב"ם שכתב דלא הוזכר כן בירושלמי תמוהים דהא קמן מפורש כן בירושלמי כמו שהובא בר"ן, ואפשר שהרמב"ם ל"ג לה בירושלמי.

ונחלקו אחרונים בטעם שיטת הרמב"ם, דהנה גבי בעל מבואר בגמ' דמיפר נדריה משום דעל דעתו נודרת, ובפשוטו זהו הטעם דמיפר רק בעינוי נפש ובינו לבינה דרק באלו נודרת על דעתו, ובהפרת אב דמיפר כל הנדרים נתבארו שתי דרכים: בשו"ת הרדב"ז [ח"ח סי' קמט] כתב דאב אינו מיפר מחמת

שנודרת על דעתו אלא שהתורה זיכתה כח הפרה לאב כמו שהוא בעלים על בתו לכמה ענינים ורק בעל מיפר מטעם זה שנודרת על דעתו, אבל יש שביארו [שלמ"נ בריש פרקין וישועת יעקב או"ח סי' קכה ועוד] דאף באב טעם ההפרה משום שנודרת על דעתו אלא שהבת כל נדריה על דעת אביה.

ודנו רבותינו לדעת הרמב"ם בנערה המאורסה מהו דין הפרתה, ועיין במאירי שכתב שאין הכרע בזה מדברי הרמב"ם אם מפירים אביה ובעלה כל נדריה או רק נדרי עינוי נפש, ודעת המאירי עצמו דבאורסה מפירים רק עינוי נפש, ועיין בדבריו בריש פרקין שהביא שיש הסוברים דאביה ובעלה מפירים כל נדריה. ומסתבר שטעמם דכיון שהארוס מקבל כחו מן האב מיפר בכל נדרים שהאב מיפר [דומיא דקודמין] והמאירי דחה דבריהם, וכתב המאירי ליישב דברי הספרי דמבואר שאב מיפר רק עינוי נפש די"ל דהספרי מייירי בנערה המאורסה דבה באמת מיפר רק נדרים אלו.

ודרך שלישית בדעת הרמב"ם יש בהגהות מעשה חושב על השעה"מ [בהל' נדרים בפ"ב ה"א] שכתב לדעת הרמב"ם בנערה המאורסה אביה לבדו מיפר אלו הנדרים שאינם עינוי נפש ובינו לבינה כיון שבאלו לא נעשה הארוס שותפו.⁸⁸

והטור כתב שיטה מחודשת בזה בשם רבינו יחיאל הסובר כהרמב"ם שהאב מיפר כל הנדרים אבל בנערה שנתארסה מיפר רק נדרי עינוי נפש וכן אם מת הארוס וחוזרת לרשות האב אין האב מיפר כעת אלא נדרי עינוי נפש ובינו לבינה, ואף בנדרים שנדרה לאחר מיתת הארוס. וכתבו האחרונים שרבינו יחיאל העמיד דברי הספרי דאב מיפר בינו לבינה באופן זה שמת הארוס ועיין בחי' הגרש"ר [סי' טז] באורך בביאור שיטת רבינו יחיאל.

בגמ' איבעיא להו וכו' מקלש קליש וכו' עיין בקר"א שתמה בשורש ספק הגמ' דלמה נאמר שהנדר נקלש או הותר מקצתו ובפשוטו היה נראה דלא מקלש ולא גיז, וכיון שלא נשלמה ההפרה עדיין לכאורה היה נראה שהנדר עומד בתקפו, ועיין בקר"א שדימה זאת לספק הגמ' בזבחים, דיעויין בגמ' בזבחים [בדף קי סע"א] דמבעיא לן הם במנחה דכדי להתירה בעינן שיוקטרו הקומץ והלבונה, ובעי הגמ' שם אי כשהקטיר חדא מינייהו משרא שרי והיינו שהותר חצי השיריים או מקלש קליש איסוריהו, ואולם הקשה הקר"א דהתם מבואר בסוגיא דמן הסברא היה אפשר שלא מיגז גיז ולא מקלש קליש אלא מחמת שמוכח שם בסוגיא דבהקטיר בחוץ חייב מזה חזינן דהקטרת אחד מהמתירים פועלת הותר במנחה, ואם כן הכא מנא לן דמיגז או מקלש.⁸⁹

ויש להעיר בזה עוד, דהצד דמקלש קליש ניחא טפי דכיון דבהפרת שניהם הותר הנדר לגמרי ש"מ לכ"א יש כח במקצת להפר הנדר, אך הצד דגיז צ"ע טובא דכשיש שני זיתים למה נאמר שזה יותר לגמרי וזה ישאר באיסורו ובמה זכה האחד מהם להיות מותר. [ובנדר חפצא ניחא טפי שנידורו בחדא מחתא והרי שני הזיתים כחפצא אחד דאיסור וכשחל בו מחצת היתר זו צורת החלות אך בשבועה הדבר פלא, שהרי לא חל כלום בזיתים אלא היא קבל על עצמה שלא לאכלם והשתא כשהותר נדרה במקצת מדוע יתיחס ההיתר לאחד מהזיתים בדוקא]

ולכאורה היה נראה דשני צדדי הגמ' תלויים באיכות חלוקת הנדר בין האב לארוס דלהצד דמיגז גיז הרי כחו הוא בזית אחד להפירו כולו ולמ"ד מקלש קליש כחו בשני הזיתים במקצת איסורם, אך

⁸⁸ ויש בזה נידון בכמה מקומות אם במקום שאין הארוס שותף לאב מיפר האב לבדו, ראה בר"ן להלן דף עא ע"א ד"ה ודלימא ספק בזה גבי ארוס אחרון וראה מש"כ בזה לעיל בתחילת הפרק בס"ד.

⁸⁹ ויש להוסיף בקושיא דכד מסקינן בגמ' דהוא פלוגתא דב"ש וב"ה הנה לדעת ב"ה מוכח דמקלש קליש אך לדעת בית שמאי אין כל ראייה דמיגז גיז ואפשר שנשאר הנדר בתקפו ומנא לה לגמ' דלב"ש מיגז גיז.

מדברי הראשונים מוכח לא כך דיעויין ברא"ש לקמן בדף סט ע"א ובר"ן בדף עא ע"ב דשם מבואר דלמ"ד מקלש קליש הגדר הוא שכהפר האחד נקלש חלקו וחלק האחר יעוייש"ה ומבואר מזה דלכו"ע מתחלק הנדר לגמרי ביניהם וכאילו יש לכל אחד חלק מסויים אלא דמ"ד מקלש קליש סובר דאין הפרתו גומרת חצי שלו אלא מתפשטת בכל הנדר ומקלישתו. וד"ז צ"ע טובא מהיכי תיתי שיהיה כן. ואפשר שמבואר מזה שאף שכל אחד יש לו חלק בנדר שמחמת כחו היה ראוי להיות מופר אך כיון שגזרה תורה ששניהם יפרו ביחד אין כ"א מפר חלקו אלא מכח הפרת שניהם הוי הנדר כולו מופר. וצ"ע דאם כן למה אנו אומרים שיש לו חלק מסוים בנדר הרי אין לו כח בחלק זה יותר מאשר בחלק האחר ויש להתבונן בכ"ז.

בגמ' כגון דנדרה מתרי וכו' נחלקו הראשונים בגרסת ופשט הגמ', הר"ן ורוב הראשונים גרסו דנדרה מתרי זיתים והעמידוה בנדרה משני זיתים ידועים, אבל התוס' נראה מדבריהם שגרסו דנדרה מזיתים ופירשוה שנדרה מכל זיתים שבעולם, וכפה"נ דס"ל דלמ"ד מיגז גיז חל היתר בכל זיתים שבעולם למחצה ולכן כשאכלה שני זיתים לוקה.⁹⁰

בר"ן ד"ה ואי אמרת וכו' יעויין בסוגיא בשבועות שם דמבואר בגמ' בשבועה כשאמר בסתם אינו אסור אלא באכילה עד שיפרש אבל בקונמות 'סתמא כמפרש דמי' ומפורש שם בגמ' דכשאסר קונם באכילה אינו לוקה עד שיאכל כזית, ויש בזה תימה גדולה ע"ד הרשב"א והר"ן שנדחקו להעמיד סוגיין בשבועה או בקרבן ולא תירצו בפשיטות דמיירי בקונם כשאסרה להדיא אכילה, ויעויין במאירי שבאמת פירש כן דמיירי באסרה בפירוש, ודברי הרשב"א והר"ן תמוהים וצ"ע.

הגר"א קוטלר צ"ל הקשה דהיכא שנדרה משני זיתים ואכלה שניהם הרי לא יוכל האחר תו להפר דא"א להפר נדר שכבר אינו בעולם דומיא דשאלה שאין נשאלין עליו, ואם כן קשה שהרי נמצא שבטלה הפרת האחר שכבר היפר דומיא דמת דבטלה הפרתו ומתבטל הקלישות ידידה, ולקמן בסוגיא יתבאר בס"ד שנראה שנחלקו הר"ן והרא"ש במת אי כשבטלה הפרתו בטלה נמי הקלישות ולהרא"ש דלא בטלה ניחא, ואף להר"ן אינו ברור אם בטלה הקלישות למפרע או מכאן ולהבא ואי בטלה מכאן ולהבא ניחא אך אי בטלה למפרע קשיא, ואמנם בר"ן מבואר דכשהמפר חי אף כשאין הפרתו ראויה לצירוף עדיין היא קימת [יתבאר בזה להלן בסוגיא] ואם כן אפשר שהעדר הנדר לא דמיא למת המפר אלא למת השני דאין נגרע כח המפר במאומה אלא שהשני מחמת שאין נדר בעולם אינו יכול להפר ואפשר דאף עדיפא ממת השני כיון שכח שניהם קיים רק דליכא דין הפרה בשאין הנדר קיים וכה"ג לכו"ע לא בטל כלום.

נתרוקנה בברייתא אימתי וכו' ראה בר"ן שכתב דהא דשנינו מת באותו יום היינו דוקא אשמע ושתק ולא אשמע והיפר והנה דעת הרמב"ם שדין הפרת אב ובעל הוא דוקא כששמעו שניהם באותו יום אבל שמע האחד והיפר ולמחרתו שמע השני והיפר לא מהני דבעינן שיפר השני ביום שמעו של ראשון ולפי זה לכאורה גם בשמע והיפר בעינן בו ביום אבל זה קשה מהמשך הברייתא דקתני אבל

⁹⁰ ומה שלא אבו התוס' בפ' וגרסת הראשונים נראה פשוט דהוא מחמת קושית הר"ן ושאר דבקונמות אין שיעור כזית, והראשונים שלא רצו לפרש כהתוס' אפשר דס"ל דכה"ג לא יהיה דין מיגז גיז דלא נאמר זה אלא בהתיחס הנדר או השבועה לשני זיתים מסוימים אבל בכל זיתים שבעולם לא, וצ"ע הטעם בזה. ועוד יש מקום לומר דלדעת הר"ן הוי ספק בכל הזיתים מי מותר ומי אסור ולכן בכל זיתים שבעולם לא תלקה אא"כ אכלה כל הזיתים שאל"כ נאמר אלו העשר שאכלה מהמותרים הם, אך ברשב"א מפורש לא כך אלא דנקטינן דבכל זית זית פתיכא ביה איסורא ואם אכלה זית אחד עברה על איסור נדרה בודאי בחצי שיעור.

וכו' שמע ושתק ומת ביום שלאחריו אין האב יכול להפר והשתא להרמב"ם אמאי לא קתני אף שמע והיפר ומת ביום שלאחריו, ועיין ברמב"ם בפ"י מנדרים ה"ז שהעתיק הברייתא כצורתה.

שם בר"ן ד"ה תא שמע וכו' דאע"ג דמכי מית בטלה הפרתו וכו' חקרו אחרונים בהאי דינא דמת בטלה הפרתו אם מתבטלת מכאן ולהבא או דנעקרת למפרע⁹¹ ולכאורה מדברי הר"ן מוכח דבטלה למפרע שאם לא כן מאי ס"ד לאקשוויי שהבעל שהפר ומת יחשב כשתק ויאה לכשדחאה הר"ן כתב דגלי דעתיה וכו' ואי לא בטל למפרע לכאורה יש כאן יותר מגילוי דעת דהפרה אינה שתיקה וז"פ וראה עוד בזה בדברי הר"ן בע"ב. ובאמת יעויין בחי' רבי אברהם מן ההר שכתב דאם מת הבעל כמה ימים אחר שהפר מהני הפרת האב 'הפרה היא ולא קיום ואעפ"י שאינה הפרה מעולה שהרי האב מתירה בכל, כל זמן שהיה חי הויה הפרה מעולה וכשמת נתקלקלה הפרתו וכו' עכ"ל ומשמע שאין ההפרה מתבטלת למפרע ומה"ט גופא לא חשיב כשתיקה כיון שיש כאן הפרה ממש וזה שלא כמשמעות דברי הר"ן דידן.

ויש לחקור בעיקר הדין המבואר בברייתא דבקיין בעל או שתק ליכא נתרונה דהנה נקטו אחרונים דבשתיקה איכא שני דינים האחד קיום [וכדאיתא בר"ן לקמן בדף עט ועוד דבשתיקה הוי קיום בלב] ועוד דכשעבר זמן הפרתו שוב אינו יכול להפר [ולכן אף בשתק ע"מ למיקט אינו יכול להפר] ויש לחקור אי טעם הדין דלא אמרינן נתרונה הוא משום שקיימו בעל ואם כן היכא דרק איבד זכות הפרתו נימא נתרונה או דאף כה"ג שאיבד זכות הפרתו ליכא נתרונה. ולכאורה ראייה מדברי הר"ן דידן שכתב דהכא ליכא קיום דלא גלי אדעתיה ומה ה"ל למעבד וכו' ולכאורה הא זכות הפרתו עכ"פ בטלה והיאך נאמר נתרונה ומשמע דכה"ג נתרונה אך קשה לומר כן דבשתק ע"מ למיקט אמרינן נתרונה וזה נגד פשוט הברייתא ודוק.⁹²

דף סח ע"ב

בר"ן ד"ה וחזינא לקמאי וכו' ד' הר"ן בצריכותא דהני בבות קשים מכמה אנפי ונבאר ההערות על סדר דברי הר"ן:

בר"ן קמ"ל דאע"ג דהאי נדרא איקלש טובא תמוה מאוד שהרי לדעת הר"ן היכא דמת המפר בטלה הפרתו שכך כתב בהמשך הסוגיא כמה פעמים ואם כן אין שום חידוש בזה שאין הבעל יכול להפר שאחר מיתת אב חזר הנדר לאלמותו הגמורה וזה פלא. וביותר קשה דאי נימא דבאמת לא בטלה הפרה והקלישות אם כן מדוע באמת לא יוכל בעל להפר ויעויין ברא"ש שהקשה בבבא זו מדוע לא יפר הבעל חלקו אחר מיתת האב ותירץ דבמת בטלה הפרתו ודברי הר"ן צ"ע. ובעיקר סברת הר"ן צ"ב דלכאורה לומר דנתרונה ממש רשות האב לרשות בעל כיון דהוא קלוש טובא הא מהיכי תיתי הרי דין נתרונה באב מקרא ילפינן לה ושמא סברת הר"ן דסגי בהפרת בעל בלא דין נתרונה ועיין.

⁹¹ וראה במ"מ לעיל ברדב"ז המובא שם שמבואר דמתבטלת ההפרה למפרע ועיי"ש ראית הגר"א קוטלר מהגמ' דמתבטל מכאן ולהבא

⁹² ועיין בר"ן לקמן בדף סט ע"א בדין שאלה בהקם שכתב דמיירי שנשאל בו ביום שאל"כ פשיטא דאינו יכול להפר למחר דלא גרע משתיקה והנה אף התם אנוס הוא שאחר הקמתו אינו יכול להפר וי"ל דכוונת הר"ן שם שבטלה זכות הפרתו אף שהוא אנוס ודוק. ובשיעורי הגר"ד פוברסקי הביא ראיה לנידון זה מהא דהקשה הרשב"א על הרמב"ם הסובר דאין הפרה אחר הפרה מהיפר הארוס ומת והשתא הרי הא דאין הפרה אחר הפרה הוא ביטול זכות הפרה ומ"מ נקט הרשב"א דכה"ג שבטלה זכות הפרה הארוס ליכא נתרונה להאב ואמנם אפשר דזה בכלל תשובת המאירי לדברי הרשב"א ודוק ועיי"ש עוד בזה.

בד"ה שמע בעלה והפר לה וכו' ביאר הר"ן דכיון שהפר האחד הרי הנדר קלוש ולכן יש סברא לומר דנתרוקנה אף כה"ג וכמו שכתב לעיל ויש טעם לומר דכה"ג ודאי לא נתרוקנה כיון שהוא קלוש וכסברת בית הלל דאין ירושה בנדר קלוש והטעם דאינו כן הוא משום דבמת בטלה הפרתו וכ"ז סתום מאוד נלבד ממה שהקשינו לעיל דאחר דמבואר בברייתא דבמת בטלה הפרתו אין שום סברא לומר דנתרוקנה כה"ג שהרי בברייתא לעיל מפורש בהיפר הבעל ומת דנתרוקנה והיינו על כרחין משום דבמת בטלה הפרתו [שתחילת הברייתא אזלא אף לבית הלל וכדמבואר מדברי הר"ן] ואם כן מאי שנא אי קלישא בעלמא כגון בשמע אב או קלישא טובא הרי בהכרח הטעם הוא משום ביטול הקלישות. וכן קשה בהמשך דבריו שהקשה הר"ן דנימא דטעמא דלא נתרוקנה כה"ג לבעל הוא משום דבאמת הנדר קלוש טובא ותירץ דכיון דחזינן באב דליכא נ"מ הוא הדין בבעל ומה לו לכל אריכות זו הרי בפשיטות מוכח מהברייתא דבמת בטלה הפרתו ואם כן ליכא קלישות וכן להלן שם בדבריו עיי"ש דוק וצ"ע.⁹³

מחלוקת ב"ש וב"ה לדעת הר"ן ראה בר"ן שפירש דבהפר האב כיון שהוא חי לא נתבטלה הפרתו ולכן הוי הנדר קלוש ואינו יורשו ומשא"כ בהפר הבעל כיון שמת נתבטלה הפרתו ויש להבין מדוע כשהמפר חי לא נתבטלה הפרתו הרי אינה ראויה לצירוף וראה בר"ן לעיל בדף סז ע"א שכתב שם דהיכא שהפר האחד וקיים השני נתבטלה הפרת המפר משום שאינה ראויה תו לצירוף ונסתייע מדין הפר הבעל ומת וקשה דא"כ גם בהפר האב נימא כן, ומאי שנא אם מת הבעל או קיים.

ושלש דרכים יש לבאר דברי הר"ן אלו. עיין בחידושי הגרנ"ט שביאר בזה דהטעם הוא משום דעדיין הפרת האב ראויה לארוס אחרון דיעויין בסוגיא לקמן בדף עא דהיכא שמת הבעל ונתארסה לאחר אביה ובעלה האחרון מפירים נדריה [ואף לב"ה דמקלש קליש ואין האב יורש מ"מ ארוס אחרון יורש כ"כ שם הר"ן בדעת כמה ראשונים וכן נקט הר"ן בסוגיין בסו"ד] וא"כ הפרת האב עדיין חזי לאיצטרופי.

ואולם דברי הגרנ"ט מוקשים מדברי הר"ן לעיל דיעויין בר"ן לעיל בד"ה שמע בעלה [השני] שכתב שם גם באופן שהפר הבעל ומת האב דאין הבעל מפר אלא בשותפות וביאר הר"ן דהקמ"ל דאע"ג דהנדר קלוש טובא אין הבעל יכול להפר והתם הרי לא שייך טעמו של הגרנ"ט דבמת אב איירינן [וצ"ל דכוונת הר"ן דאם היה הדין כן שהבעל יכול להפר נדר קלוש לא היתה מתבטלת הפרת האב כי היתה ראויה לצירוף] גם מדברי הר"ן בדף עא שם משמע להדיא דלא כביאור הגרנ"ט.⁹⁴

⁹³ ואולי מבואר מכ"ז דהקלישות לא בטלה למפרע ויש סברא לומר דכיון דמחיים הנדר קלוש תועיל הפרת בעל אף שבשעת הפרתו כבר אלים הנדר וצ"ע הטעם בזה וכן איפכא דעדיין יש סברא לומר שלא יירשנו האב אף שבטלה ההפרה כיון דמחיים היה קלוש וקמ"ל דבמת בטלה הפרתו ולכן יורש אף דעדיין יש סברא לומר שלא יירש ודוק היטב וצ"ע הטעם בזה גם זה סותר להמדויק בר"ן לעיל דההפרה בטלה למפרע וצ"ע בכ"ז.

⁹⁴ שבר"ן שם הובאה בע"ב מחלוקת ראשונים דיש ראשונים שפירשו דברישא [היינו בציור זה דהפר האב ומת הבעל ונתארסה] מודו בית הלל ולדידם פירש הר"ן משום דארוס אחרון כרעיה דראשון ובשם התוס' כתב דאף כה"ג אין הארוס אחרון יכול להפר משום דקליש ואינו יורש את הראשון, ולדברי הגרנ"ט צ"ל דבפירושו בסוגיין נסמך על השיטה הראשונה ובאמת הר"ן כאן נקט בפשיטות בסו"ד כשיטה זו אבל זה דוחק לומר שכל הסבר סוגיין להר"ן תלוי בחידושו שם ובמחלוקת הראשונים.

ועוד דבר"ן שם נראה דהסברא הפשוטה היא כהתוס' שאין האחרון יכול להפר משום דקליש ולשיטת הראשונים הוקשה לו אמאי יכול להפר ותירץ משום דכרעיה דראשון והשתא אם נימא דלהצד דאין הארוס יכול להפר בטלה ההפרה אם כן הרי ודאי יוכל אחרון להפר ולק"מ קושית הר"ן כי בטלה הפרתו של ראשון מחת שאינה ראויה לצירוף, ולכאורה יש לדחות שיש כאן גלגל החוזר כי אם מכאן סברא זו יוכל אחרון להפר

ועיין בחזו"א בסי' קמה אות ה שכתב בסו"ד דהטעם ליכא נתרונה בהפר אב ומת בעל הוא משום דאי נימא נתרונה אם מוצאת הפרת האב צירוף על ידי שהאב עצמו חוזר ומיפר חלקו של בעל ולכן אינו יורש והשתא באמת בטלה ההפרה ואין הנדר קלוש ועיי"ש בכ"ד בזה. [ואמנם יל"ע בזה שהרי אם כן אחר ביטול הפרתו שוב חוזר דין נתרונה שהנדר אלים והגלגל חוזר ולכאורה מן הסברא יש לומר דכיון שסו"ס אם תהיה ההפרה קיימת לא יהיה נתרונה אין הפרה זו בת צירוף ובטלה וממילא נתרונה רשות לאב וצ"ע בדברי החזו"א בזה] **ועוד יש לומר בדברי הר"ן** דדוקא אם אין ההפרה ראויה לצירוף מצד עצם הדין כגון שהקים השני אז בטלה אבל אם מת השני והיא מצד עצמה ראויה אלא שאין כאן שותף בזה לא בטלה כלל⁹⁵ [אכן זה תלוי בטעם הדין מדוע כשמת המפר בטלה הפרתו וכמו שנבאר דהנה]

יש לחקור בעיקר הדין דבמת המפר בטלה האם הטעם הוא משום שאינה ראויה לצירוף או משום שאין בכח הפרתו לגמור פעולתה כשאין המפר בעולם **ועיין ברא"ש** לעיל בע"ב שמשמע כן **ואמנם לשון הר"ן לעיל** בדף סז משמע דאף במת המפר הוא משום שאינה ראויה לצירוף אבל באמת דצד זה קשה מסברא שהרי ראויה היא לצירוף שהשני חי ויפר ואדרבה בר"ן מבואר דכל הטעם שאין השני יכול להצטרף לאחר מיתה הוא משום דבטלה ההפרה כשמת המפר [בדף סח ע"ב ד"ה שמע ולקמן בדף עא ע"ב ד"ה ומיגז] ובהכרח דלא זהו הטעם אלא משום דאין בכח ההפרה לפעול כשאין המפר חי, ובדברי הר"ן לעיל צ"ל שבא להוכיח דשתי ההפרות מצטרפות לפעול ביחד ובעינן שיהיה כח כל אחד מהם קים בשעת הפרת שני ולכן אם א"א לה להצטרף בטלה ולשונו דחוק. ולפי זה אפשר לומר כהדרך השלישית שכתבנו לעיל דבמיתה אין כלל חסרון דראוי לצירוף אלא בקיום בלחוד כמש"כ לעיל.

[ובעיקר דברי הר"ן דהפרת החי אינה מתבטלת **הקשה בספר בר קודש** [סי' לו] **בסתירת דבריו דהנה יעויין בר"ן להלן** בדף עא ע"א בברייתא דשמע בעלה והפר ומתה דאביה ובעלה האחרון מפירים נדריה וביאר הר"ן דאף דמקליש קליש מ"מ השני הוא כרעיה דראשון **וקשה** שהרי מבואר שם להדיא דאביה ובעלה מפירים ומדוע צריך האב להפר הרי הפרתו קיימת ואם כן יפר ארוס אחרון לחודיה ותסגי לו בה **וביותר קשה** שהרי ברייתא דהתם אף לדעת ב"ש היא ולדעת ב"ש בהפר האב ומת הבעל הרי האב מפר רק חלקו של בעל וכמו שכתב הר"ן בסוגיין להדיא ואם כן בנתארסה שהאחרון נכנס תחת הראשון מדוע צריך האב להפר כלל.

ויעויין בדרישה בסי' רלד סק"ב שנראה מדבריו דאין הארוס אחרון יכול להפר לבד חלק הארוס ושניהם מפירים את חלק הבעל. [והיינו דהפרת האב עדיין קיימת ומ"מ צריך שישתתפו שנית בחלק הבעל וצ"ב למה לא תצטרף הפרת ארוס אחרון בהדי מה שהפר כבר אב ונ' דס"ל דאי אפשר לצרף מה שהפר האב בחיי ראשון עם מה שמפר ארוס שני ולכן בעינן הפרה חדשה של שניהם ודוק] **ועיין שם בב"י** שמשמע כהדרישה. **ועיין היטב ברשב"א שם ד"ה** אביה ומשמע מדבריו כהדרישה שלא בטלה הפרת האב ודברי הרשב"א שם צ"ב]

ובעיקר הדין דאין הבעל יכול להפר אחר מיתת האב כשהפר האב נראה שנחלקו ראשונים: **דיעויין ברא"ש** שהקשה אמאי לא יוכל הבעל להפר חלקו והרי לא בעינן כאן לדין נתרונה דהאב הפר דיליה וכן הבעל יפר עכשיו דיליה ויותר הנדר ומאי איכפת לן במיתת האב, **ותירץ הרא"ש** דכאשר מת המפר בטלה הפרתו, **ולמדנו מדבריו** דאלמלי שהיתה ההפרה בטלה היה הדין דהבעל יכולל הפר חלקו ולהשלים ההפרה.

נמצא שראויה הפרת הבעל לצירוף ושוב לא תתבטל אך נראה דזה אינו דכיון שכל כחו של ארוס אחרון להפר הוא להצד שתתבטל ההפרה נמצא שההפרה בעצמה אינה בת צירוף ודוק וראה בפנים מדברי החזו"א.

⁹⁵ דוגמא רחוקה לזה מזיקה שנעקרת למפרע כשמיבם השני אבל במת אחד מהם אין זיקתו נעקרת למפרע

אך יעויין בריטב"א בסוגיין שהקשה אמאי בהך בבא דהפר האב ומת נקטה הברייתא לשון דלא נתרוקנה רשות לבעל הרי אין צורך כלל לדין נתרוקנה שחלקו שלו בלחוד הוא דצריך להפר וה"ל למינקט לשון דאין הבעל מפר אלא בשותפות וכדסיפא ותירץ הריטב"א 'ויש לומר דמאי דנקטי וכו' לא נתקורנה וכו' אינו רשות חלקו שלו אלא רשות של בעל שאינו יכול להפר אלא עמו וכו' עב"ל למדנו מדבריו דאין הבעל מיפר אלא בשותפות אינו משום דנתבטלה הפרת האב אלא דכח יש להאב ברשות הבעל שאין הבעל יכול להפר לבד ולכן לאחר מיתת האב אין הבעל מפר חלקו.⁹⁶

ויש לעיין בכל זה בדעת הר"ן, דבסוגיין לכאורה עולה מדברי הר"ן דאם הפר האב ומת אין הבעל יכול להפר אף אם לא בטלה ההפרה שכתב דהרבנותא בלא הספיק הבעל לשמוע וכו' דאף שהנדר קלוש אין הבעל יכול להפר וכן להלן בכל המשך דבריו מיוסד על ההנחה שאף נדר קלוש אין הבעל מפירו לאחר מיתת האב ומשום דאינו מפר אלא בשותפות. והיינו דאף אלמלי שבטלה ההפרה כללא הוא דכשהבעל מיפר כל כחו הוא רק בצירוף עם כח האב אבל אם האב מת הרי הוא כארוס דבוגרת שאינו מפר. וזה מתאים היטב עם שיטת הריטב"א ודלא כהרא"ש אך קשה דכ"ז סותר לגמרי לדבריו להלן בדף עא דיעויין שם בר"ן בדף עא ע"ב ד"ה ומיגז וכו' שכתב דמברייתא דידן מוכח דבמת המפר בטלה הפרתו אף למ"ד מיגז גיזי מדתני שאם הפר האב ומת אין הבעל יכול להפר והשתא אמאי הרי חלק האב הופר ועתה יפר הבעל חלקו וכתב הר"ן דהטעם לזה משום דבמת בטלה הפרתו, הרי מבואר מדבריו דאלמלי שבטלה הפרת המת היה הבעל יכול להפר וכהרא"ש וזה סותר לדבריו בסוגיין.

ואולי יש לחלק בזה בין מ"ד מיגז גיזי למ"ד מקלש קליש, דלמ"ד גיזי הרי הבעל יכול להפר לחודיה אף לאחר מיתת האב [אלמלי שבטלה הפרת אב] אבל למ"ד מקלש קליש כיון שהמעשה הפרה הוי בהצטרפות שניהם יחד אין הבעל יכול להפר אחר מיתת האב שאין הפרתו יכולה להצטרף עם הפרת האב ועיין בלשון הר"ן בסוגיין בד"ה אמר ר"נ ובד"ה אבל וכו' שמדויק כן מדבריו. ועיין שם בר"ן בדף עא בהמשך דבריו שמבואר מדבריו דלמ"ד מיגז גיזי הוי שני מעשי הפרה שלמים ולמ"ד מקלש אין מעשה הבעל חשוב מעשה עד שיפר האב עיי"ש ודוק.

⁹⁶ ועיין עוד בריטב"א להלן שהקשה כן על הסיפא מדוע קתני בהפר הבעל ומת נתרוקנה רשות לאב הרי אינו צריך לנתרוקנה למ"ד מיגז גיזי ותירץ על דרכו לעיל דכח שיש לבעל ברשות האב הוא שיוורש האב מן הבעל עיי"ש בכ"ד ויש לדקדק בדבריו דבתחילה שאל גבי נתרוקנה לבעל מדוע תני לא נתרוקנה ותירץ כנ"ל, וחזר שנית והקשה גבי נתרוקנה לאב וכאן פירש ותלה הקושיא במיגז גיזי ומקלש קליש וביאר דלמ"ד מקלש קליש לא קשיא דודאי כשמת נתבטלה הפרתו וגם על קושיא זו כתב תירוצו נוסף דכשמת הבעל בטלה הפרתו אף למ"ד מיגז גיזי ולעיל לא כתב כן, גם צ"ב מש"כ לפרש דמקלש קליש היינו שמקלש כח האב נוחזר לפרש כן גם להלן בע"ב]

ואפשר בדבריו על פי מה שכתב הריטב"א דמקלש קליש היינו שמקלש הבעל כח האב ונראה מכל דבריו שסובר הריטב"א דאב ודאי מיגז גיזי ורק בבעל הספק הוא אם מקלש קליש כח האב או כח האיסור [ואף להצד שהפשט מקלש היינו כח האב אבל ודאי גם האיסור נחלש רק לשון קליש נופל על האב] ולעולם כח האב אלים טפי מכח הבעל בהפרתו שהוא עיקר והבעל מקלש כחו ומצטרף עמו כסניף להפרה. ולכן בקושיא ראשונה גבי לא נתרוקנה לבעל לא תליא במיגז ומקלש דאב לכו"ע לא בטלה הפרתו כשמת אף למ"ד מקלש קליש וגם לא תירץ דבמת בטלה הפרתו למ"ד מיגז גיזי דהפרת אב לעולם אינה בטלה, וגם דוק בלשונו שבבעל כתב ד"כאילו יש לו רשות בחלקו של אב ומשא"כ באב שיש לו רשות בחלקו של בעל ודוק בכ"ז כי הוא נכון מאוד בפשט דברי הריטב"א.

שיטת הרא"ש יעויין ברא"ש בדף סח ע"ב ד"ה וכו' שהקשה אמאי אין הבעל מיפר היכא דהפר האב ומת שהרי חלקו שלו בלבד הוא צריך להפר, ותירץ הרא"ש דכיון שמת המפר בטלה הפרתו כיון שלא נגמרה ההפרה בימיו וצריך השני לחזור ולהפר כל הנדר וזה אין הבעל יכול לעשות. **ולמדנו מדבריו** שאף למ"ד מקלש קליש הטעם שאין הבעל יכול להפר לאחר מיתה הוא משום שבטלה ההפרה [ודלא כמשמעות דברי הר"ן - ראה לעיל בזה-] **עוד למדנו ממשמעות דבריו** דהטעם שכשמת בטלה הפרתו הוא משום דהוא צריך להיות קיים בשעת חלות ההפרה [דהוי כמעשה הנמשך והולך] **וראה בתוס'** שכתבו כן שצריך שיהיה קיים בשעת החלות וכ"ה ברשב"א.

ויעויין ברא"ש בדף סט ע"א שביאר בגוונא דהפר האב ומת הבעל דלכ"ה אינו יורש הנדר משום דקליש, והקשה דהרי כשמת בטלה הפרתו ותירץ דמיד כשהפר האב קלש הנדר, **ובפשטות כוונתו היא** דאף שבטלה ההפרה נשארה הקלישות ולא חזר הנדר לתקפו כמקדם, **וחולק בזה על הר"ן** שסובר דכשנתבטלה ההפרה בטלה הקלישות, **אך קשה סתירת דבריו** דלעיל בע"ב כתב לבאר דכשהפר האב ומת אין הבעל מיפר לפי שנתבטלה הפרת האב וצריך להפר 'כל הנדר' ומשמע דאף חלק האב צריך להפר, **וביותר קשה בהמשך דבריו** שהקשה דאם כן אף בהפר הבעל ומת נימא שלא יוכל להפר משום דחלק האב קלוש ותירץ דכה"ג יכול האב להפר חלקו ואגב חלקו מיפר חלק הבעל. **ותמוה בדברי הרא"ש: א)** מדוע הקשה דחלק האב קלוש ולא הקשה היאך יורש חלק הבעל שזה דמיא ממש למש"כ לעיל **ב)** ומחלק האב מאי ס"ד לאקשווי הרי טעמם של ב"ה הוא משום דנדר קלוש אין בו זכיה כמש"כ הרא"ש לעיל והכא הרי חלקו הוא ואינו צריך בו לזכיה **ג)** וסיום דברי הרא"ש דאגב חלקו מיפר חלק הבעל צ"ב דהרי אם נשאר הקלישות הרי ליכא תו לחלק הבעל וכמש"כ לעיל וצ"ע ודוק.⁹⁷

אך ברור בכ"ז דהמקלש קליש לדרך הרא"ש אין הכוונה דחלקו של כל אחד הוא החלק הנקלש בנדר [היינו שלכ"א יש חצי מהאיסור] אלא דלכל אחד מהם יש חלק בנדר וכשמפר מקליש את חלקו וגם את חלק האחר וכן האחר כשמפר אחריו גומר את ההפרה בחלקו ובחלק השני, ולכן כשהאב האב ומת הבעל כל כח הפרת האב כעת בשני החלקים הוא מדין נתרוקנה שהרי הוא כבר הפר ולכן בנדר קלוש אינו מפר אבל כשהבעל הפר ומת נמצא שהאב צריך להפר מעיקר דינו את חלקי האב והארוס וכיון שמפר מכח חלקו את הנדר אף בכח ההפרה של הארוס יכול לזכות, ודוק.

והקשו עוד בדברי הרא"ש שתמה דלכ"ה יכול האב להפר כיון שנתבטל הפרתו והרי הרא"ש הוא ס"ל לעיל דאין הפרה אחר הפרה והיאך יוכל לחזור ולהפר, וכן יש להקשות אליבא דאמת לב"ש

⁹⁷ ואפשר בביאור דבריו דכ"א מהם כחו להפר מחצית מאיכות האיסור וזהו חלקו ובאמת כשהפר האחד הרי חלקו כבר איננו ואולם יש לכ"א כח גם בחלקו של השני דכיון שאינם מפירים אלא בשותפות הרי גדר השותפו דכ"א בחלקו צריך כח והצטרפות מעשה ההפרה של השני בחלקו הוא, ואחר ההנחה הזאת מתבאר דמה שכתב הרא"ש לעיל שצריך להפר כל הנדר אין הכוונה דחלק האב חזר אלא צריך את כח ההפרה של האב בחלקו כדי שיוכל הבעל להפר חלקו ולכן צריך לעשות הפרה בכל הנדר אף אף שהנדר כבר אינו קים בחלק הבעל צריך להפר הכל ולהכי צריך נתרוקנה.

וכן מה שהקשה כאן בסו"ד היאך האב מפר חלקו הקלוש הנה לא הקשה היאך מפר חלק העל עצמו כי חלק זה כבר הופר אבל הקשה דכדי שיוכל האב להפר חלקו צריך לקבל כח הבעל בחלקו של אב והיאך יורש כח זה הרי הנדר קלוש ותירץ דכיון דעיקר ההפרה ידידה היא וצריך רק לכחו של בעל ולא לחלקו ממש מפר חלקו ואגב זה מפר חלק הבעל והיינו כנ"ל לענין שיהיה חלקו שלו מופר.

דאף לדידהו מוכח דבטלה ההפרה [שאל"כ יוכל הבעל להפר אחר מיתת אב כשהפר האב] ואם כשהפר האב ומת בעל בטל ההפרה ידידה היאך חוזר ומפר, וצ"ע.

שיטת רש"י הרמב"ן והריטב"א שיטת הרבה ראשונים ה"ה רש"י שהו"ד במאירי וכן המפרש הרמב"ן בהלכות הריטב"א ועוד דאף לבית הלל יכול להפר הנדר ופלוגתייהו היא דלב"ש חוזר האב ומפר חלקו של בעל בלחוד ולבית הלל צריך שיחזור ויפר כל הנדר, ושיטה זו באה סתומה ועמומה בדברי רבותינו ונבאר מעט מהלך הדברים להלן.

עיין במפרש ובמאירי בשם רש"י דלבית הלל כיון דמקלש קליש צריך לחזור ולהפר כל הנדר ולא סגי שיפר חלקו ידידה. **ולא נתבארו הדברים: חדא** מדוע צריך לחזור ולהפר חלקו שלו שכבר היפר, **ועוד** דכיצד יחזור ויפר הרי כבר היפר ולא בטלה הפרתו [כך נראה ממשעות דברים הראשונים האלו שלדעתם לא בטלה ההפרה דאב] ואם כן מה מועילה ומתירה ההפרה השניה בחלקו, וצ"ע.⁹⁸

עיין היטב ברמב"ן בהלכות שאף הוא הלך בדרך זו ונראה שנחלקו בדעתו הנמו"י והריטב"א וכמו שיתבאר. **פשטות דברי הרמב"ן** כפי שהם לפנינו נראה דכללו של דבר כך הוא דלבית שמאי יכול להפר אפילו אם מת הבעל אחר כמי ימים מהפרת האב ואף שכבר עבר יום שמעו ידידה בנתרוקנה מתחדש לו יום שמיעה נוסף מכח הבעל אבל לבית הלל הדין מתחלק דאם מת הבעל ביום שמעו דאב אזי יכול האב לחזור ולהפר הכל חלקו ידידה וחלק הבעל, אך אם מת לאחר יום שמעו דאב אז לא יוכל האב להפר לפי שאת חלק הבעל לחוד אינו יכול להפר וכנ"ל כיון שהנדר שלם ואת חלקו שלו לא יוכל להפר שנית שכבר עבר יום שמעו, **ועיי"ה בלשון הרמב"ן ובנמוקי יוסף** שנראה מדבריו שפירש כן בדברי הרמב"ן, **ונמצא לדרך** זו דלבית הלל תרתי בעינן שיפר ביום שמעו ידידה וגם שיפר כל הנדר.

ואולם יעויין בריטב"א שפירש הגמ' דלבית שמאי יכול האב להפר אחר כמה ימים חלק הבעל לחוד כיון שחלקו מסוים הוא אבל לב"ה דמקלש קליש היינו שמחליש כח האב שאינו יכול להפר אלא עמו או שמחליש כח האיסור וכיון שאין חלקו מסוים עכשיו שמת אין בו כדאי שיהא האב יכול להפר את אותו חלק בעצמו אלא צריך להפר הכל שנית, וזה יכול לעשות גם אחר כמה ימים, **והוסיף הריטב"א** דאם מפר ביום שמעו אפשר דיכול להפר רק חלק הבעל בלחוד שאז מצטרפת הפרתו עם הפרת הבעל המת וכתב דכן נראה מדברי הרמב"ן, **נמצא דלדעת הריטב"א** בשני אופנים מהני ההפרה לדעת ב"ה או דיפר ביום שמעו חלק הבעל או אחר יום שמעו אם יפר הכל.⁹⁹

⁹⁸ ונראה מדבריהם חידוש גדול, והוא דבאמת אף למ"ד מקלש קליש בסוף ההפרה כשמפירים שניהם כל אחד מתיר חלקו השייך לו בנדר, ואך לגבי הקלישות הוא דפליגי דכאשר הפר האחד חלקו ולא נצטרף השני עמו אזי הנדר כולו קלוש, ובזה ס"ל לב"ה דכיון שחלקו לא הותר אינו יכול להפר כעת חלק הבעל ולצרף לזה הפרתו הקודמת דהפרת אב בדין נתרוקנה אינה יכול להצטרף עם מה שהפר בשותפות הבעל, וצריך להפר הכל לבדו, ועיי"ה בחי' רבי אברהם מן ההר שמשמע כמש"כ ולהלן שם בסו"ד השיג וכתב דאם כ"א מהם מקליש קליש נמצא דזהו גופא החלק של כל אחד מהם ואחר שהאב האב לא יחזור ויפר חלקו עיי"ה ודוק.

⁹⁹ ונראה מדבריו שפירש כן בשיטת הרמב"ן ו**ואולם בלשון הרמב"ן כפי שהוא לפנינו משמע להיפך** היינו דלב"ה בעינן תרומיהו דביום שמעו יכול לחזור ולהפר הכל אבל אחר יום שמעו כיון שאינו יכול להפר הכל שעבר יום שמעו לא תועיל לו הפרת חלק הבעל בלחוד כיון שאין חלק הבעל מסויים. ואפשר שהריטב"א גרס ברמב"ן 'אא"כ מת באותו היום או שחזור ומפר הכל' עיי"ה ברמב"ן ודוק.

ושיטת הריטב"א בזה צ"ב דאם באמת אין האב העומד במקום בעל יכול לצרף ההפרה עם הפרתו הקודמת מדוע ביום שמעו כן יוכל לעשות זאת ומהי הסברא דחשיב חדא הפרה ואולי דהוי כהפרה אריכתא ואך אחר

שיטת הרמב"ם ראה ברמב"ם בפ"א הי"ט ושם בהט"ז. ובהלכה יט כתב שם וז"ל שמע ארוס והפר לה ומת ואח"כ שמע האב או ששמע האב והפר לה ומת הבעל קודם שישמע אין האב לבדו יכול להפר נדרים אלו שנראו לארוס ראשון אלא בשותפות ארוס אחרון וכו' עכ"ל ומבואר מדבריו דב"ה פליגי בשתי הבבות דברייטא וכמו שכתבו התוס' בשם י"מ. ועיין בהגהת הגר"א שנראה מדבריו דטעמו של הרמב"ם הוא כנ"ל דהנדר קלוש ולכן אינו יכול להפירו לא שנא אם הפר הבעל או האב עייש"ה. ואולם קשה ע"ז שהרי בשמע הבעל והיפר ושמע האב מחיים מפורש ברמב"ם שמפר האב כשמת הבעל נלעיל בהט"ז והשתא הרי הנדר קלוש והיאך מפירו וגם בהפר האב משמע מדברי הרמב"ם דדוקא בלא שמע בעל הוא דאי אפשר להפר ומאי שנא וצריך לומר דדוקא בקלישות טובא אי אפשר לו להפר וזה שייך רק היכא שהפר האחד והשני לא שמע וצ"ע. וגם צ"ב לשון הרמב"ם שכתב דאינו מפר נדרים אלו שנראו לארוס דלביאור זה בדברי הרמב"ם הוא כשפת יתר. נמלכד שאינו מובן מדוע חשיב נראו לארוס וכדלהלן]

ועיין ברדב"ז שנתקשה בדברי הרמב"ם שכתב דהוי נדרים שנראו לארוס וכלל בזה היכא דהפר האב ולא שמע ארוס וכתב הרדב"ז דכיון שהיפר האב בחיי ארוס זה הוי נראה לארוס ועיין בלח"מ שכתב דזה לא הוי כלישנא ד'נראו לארוס' בגמ' לקמן בדף ע"א וביאר דלדעת הרמב"ם זו הכוונה גם שם ועיין בחי' ר"א מן ההר בסו"ד מש"כ בדעת הרמב"ם ולדרכו ועיין עוד בדרך זו בשיטמ"ק בדף ע"א בשם הרי"צ שגרסתו בגמ' שם היא כפי דברי הרמב"ם דידן ועייש"ה בכל דבריו ומש"כ בדעת הרמב"ם ולכל זה אינו מובן מדוע דוקא בלא שמע האחר עיין שם היטב והדברים סתומים. ועיין ברשב"א ד"ה שמע הבעל ולא הפר וכו' מש"כ בדעת הרמב"ם וצ"ע שיטתו בדברי הרמב"ם.

שיטת הרשב"א עיין היטב בדבריו כאן ובדף ע"א ושם בהשמטות ובדף ע"ב.

שאלה בהקם ידועה חקירת האחרונים בגדרה של הקמה אם היא פועלת חיזוק בנדר שלא יוכל הבעל שוב להפירו או דעל ידי ההקמה בטלה זכות הפרה של המקיים. ולכאורה הדבר תלוי במחלוקת ראשונים. ראה בר"ן שפירש דבהקם מסברא י"ל דמהני ביה שאלה 'דכעין נדרא הוא' ובהפר מסברא ל"ש בו שאלה והצד בגמ' לומר דמהני שאלה בהפר הוא משום דאת"ל דיש שאלה בהקם אפשר שהוקשו הקמה והפרה אהדדי. ועיין בחי' ראמ"ה שפירש דמהני שאלה בהקם לפי שהוא חיזוק הנדר.

ואולם יעויין במאירי לעיל [בדף ח ע"ב] שהביא שם דעת הסוברים שאין אשה יכולה להשאל על נדר שהוקם על ידי אביה או בעלה, והשיג עליהם המאירי דודאי חכם יכול להתיר אחר קיום לפי שאין קיומו עושה בנדרה אלא שעושהו כנדר אלמנה וגרושה אשר אין לה קצין שוטר ומושל להפר נדרה' עכ"ל. הרי מבואר מדבריו להדיא שאין ההקמה פועלת בגוף הנדר אלא דאבד כח ההפרה שלו כיון שיוצא הנדר מרשותו ונעשה כנדר אלמנה, ויש לעיין לדעת המאירי אם כן מדוע תועיל שאלה בהקם, והרי לא מצינו בחלויות שאינן נדר שתועיל בהם שאלה ואם על ידי ההקם לא נפעל דבר בגוף הנדר נמצא שאין להקם בעצמו תורת נדר ומדוע תועיל בו שאלה, וצ"ע.

יום שמעו דאז אינו יכול להפר מכחו הקודם אלא משום שירש כח הבעל ומקבל יום שמיעה נוסף מכח זכות הבעל הוא דאינו יכול לצרפה אבל ביום שמעו עצמו יכול להפר שלא בכח ירושה ממש וצ"ע.

וגבי שאלה בהפר פירש הר"ן דמסברא אין מקום לשאלה בהפר שאינו נדר אך הספק הוא משום דהוקשה הקמה להפרה, והיינו דלכן הספק הוא באת"ל, דרק להצד דמהני בהקמה אפשר דמהני בהפרה מגז"ש.

ויעויין בחי' ראמ"ה שכתב בזה פירוש אחר דדוקא בהקמה מסברא מהני שאלה אבל בהפרה לא דכיון שכבר נעקר הנדר ואינו לא תועיל שאלת ההפרה כיון שכבר אין נדר. והדברים צריכים ביאור שהרי סו"ס השאלה עוקרת ההפרה למפרע וממילא הנדר חוזר וניעור. ואפשר למש"נ בריש פרקין דהלמפרע חל כעת על הזמן הקדום ויתכן דכיון שנעקר הנדר ואף שתבטל ההפרה למפרע אבל אי אפשר שיחול הנדר שנעקר למפרע, אך זה קשה ממקדש ע"מ שאין עליה נדרים דהקידושין ניעורים למפרע בעקירת התנאי ויש לדון בזה בכמה צדדים ודוק.

שאלה בהקם אחר יום שמעו ראה בר"ן שכתב דמיירי דוקא כשנשאל ביום שמעו אבל לאחר מכאן לא משום דאף שנעקר ההקם למפרע אבל סו"ס לא גרע משתיקה ביום שמעו שהיא מקיימת. וכ"כ התוס' בסוגיין המאירי וראמ"ה ועוד ראשונים. אבל הטור כתב דמהני שאלה אפילו אחר כמה ימים דכיון שאינו יכול להפר אחר הקיום הוי כמי שאינו יודע שיכול להפר שאין שתיקתו קיום. ועיין בתוס' בכתובות [דף ע"ב ד"ה אבל וכו'] שנראה מדבריהם שנסתפקו בדין זה אם יכול להשאל אחר יום שמעו.

ויל"ע בדעת הר"ן מדוע באמת הוי שתיקתו קיום הרי אינו יכול להפר, ויעויין באפיקי ים [ח"א סי' יז] שהוכיח מדברי הר"ן אלו דדין יום שמעו אין גדרו שהשתיקה מקיימת אלא דזכות ההפרה לכתחילה היא ליום שמעו וכשעבר היום בטלה זכות הפרתו ועיי"ש שהוכיח מדברי הר"ן במקומות אחרים שהשתיקה מקיימת וכתב דיש בזה שני דינים. וראה בקה"י מש"כ בזה ועיין עוד במה שנתבאר בזה לעיל בדף ס"ט סו"ע"א. ויעויין בשו"ת התשב"ץ [ח"ב סי' רנה] שכתב כדברי הר"ן וכתב דהטעם הוא משום דכן הוא פשטיה דקרא דיום שמעו אמר רחמנא וזה כבר עבר, ומשמע כנ"ל דגזיה"כ הוא דיום שמעו, מיהו הפשטות בדעת הר"ן עצמו היא דשתיקה מהני מדין קיום וכסתימת דבריו בכמה מקומות.¹⁰⁰

אך יעויין ברדב"ז [ברמב"ם פי"ג מנדרים ה"כ] שפירש בדעת הר"ן משום דיכול הוא להפר ביום שמעו ואח"כ כשתיעקר ההקמה למפרע תחול גם ההפרה למפרע ונמצא שיש כאן שתיקה המקיימת. וכתב שם הרדב"ז שאם לא היה הבעל יודע שנשאלין על ההקם יכול להפר גם אחר יום שמעו. [והטור וכן שאר רבותינו דלא נקטו טעם זה בדעת הר"ן נראה טעמם פשוט דאין זה שתיקה כלל כיון דבמצב של עתה אינו יכול להפר ודאי אין לומר שמה שיכול להפר על סמך שתחול הפרתו למחר למפרע הוי שתיקה כיון שעתה אין מוטל עליו ההפרה והקיום]

¹⁰⁰ ויש לדקדק בלשון הר"ן דידן שכתב דלא גרע משתיקה ביום שמעו ולא כתב דהוי שתיקה ממש, ונראה לפרש דבריו דמה שאינו יכול להפר אחר קיומו לא איכפת לן בזה כלל משום דהוא עצמו גרם לזה בקיומו והרי זה כמי שהלך לישון בסוף היום דלא יוכל לטעון דאנוס הוא בשתיקתו. ודואב נשתתק באנוס אמר הירושלמי דלא הוי שתיקה. ולכן הקיום עצמו הוא לא גרע משתיקה, וכן נראה לפרש ענין גירושין כשתיקה האמור בסוגיא לקמן דאין הכוונה שהשתיקה אחר הגירושין היא השתיקה המקיימת דודאי בסברא אין לזה טעם כלל שהרי אינו בעלה כעת אלא יש לפרש עה"ד הנ"ל דכשגירשה הרי ידע דלא יוכל תו להפר ואם כן בגירושין עצמם אף אם אינם כקיום מ"מ הוו כשתיקה.

שאלה על שתיקה מדברי הר"ן דידן מבואר דלא מהניא שאלה על שתיקה ביום שמעו דאל"כ יוכל לישאל אחר כמה ימים על ההקמה והשתיקה שעמה. **וכן מפורש הדין בר"ן בכתובות** נ"יש פרק המדיר דף לב ע"א בדפי הרי"ף] **ויעויין ברש"ש** שתמה על דברי הר"ן אחר שהשתיקה מועילה מדין קיום מדוע לא יוכל לישאל אף על השתיקה, **ויעויין באפיק"י** שביאר לדרכו דיום שמעו הוא גבול זכות ההפרה וממילא מובן דלא שייך בזה שאלה כלל. **אמנם זה תלוי בנידון דלעיל** וכבר כתבנו דסתימת דברי הר"ן בכ"ד משמע דשתיקה מהני רק מדין קיום וצ"ע. **ויש לפרש** דהשתיקה שמקיימת אינה עשיה אלא דגזרה תורה דבניחותא ידידיה בעלמא מתקיים הנדר ולכן לא שייך בזה שאלה.

ויש להסתפק בקיום בלב דאיתא בגמ' לקמן בסוף פרקין דמהני אם שייך בזה שאלה, **וראה בר"ן שם** שכתב דהמקור לכך דמהני שתיקה בלב הוא מדין שתיקה ביום שמעו שהיא מקיימת אלמא מהני קיום בלב. ואם כן לכאורה חד דינא להו, **ויעויין בלבוש** [סי' רלד ס"ו] שכתב דאי אפשר לישאל על קיום בלב דמקור דין שאלה הוא מלא יחל דברו אבל אחרים מחלים לו ודברו דוקא כתיב ולא קיום בלב דהוי מחשבה [וכמובן דלדרכו סרה קושית הרש"ש על הר"ן גבי שתיקה]

ויש להעיר בכל זה דהרי בכל קיום יש גם קיום בלב שהסכים בדעתו למה שאמר בפיו ואם מועילה השאלה לעקור הקיום שבפיה סו"ס קיום שבלב להיכן הלך. **ויש לדמות ענין זה** לקושית הטו"א על הרא"ש בריש נדרים מדוע בעינן בנדרי הקדש - שמועיל בהם מחשבה - לדין ידות ועיי"ש במש"כ שם בס"ד כמה דרכים מדברי רבותינו האחרונים בזה ומשם תקחנו.¹⁰¹

פירושי הראשונים בסוגיא יעויין בשטמ"ק

¹⁰¹ ויש להעיר למש"כ לעיל דהשתיקה אינה עשיית קיום אלא דממילא מתקיים ויש להסתפק אם כן הוא גם בקיום בלב ולכן יש לדון גם דאפשר שתועיל שאלה על קיום בלב, ועכ"פ אי נימא דקיום בלב אף הוא אינו עשיה אלא ניחותא ונדרא ממילא חייל לא יועילו כאן חלק מתירוצי האחרונים בדברי הרא"ש הנ"ל ודוק.