

נדר ושבועה [זרועה]

עיין ברמב"ן ריש פרשת מטות בגדר נדרים ושבועות וענינם ועיין בחינוך מצוה ל ובהערה שם הביא מקורות רבים בחלק הנסתר שבדברים וכן מובאים דברי הרמב"ן במפרשיו ציוני רקנאטי ורבינו בחיי ואין אתנו מאומה מכל זה

ודיברתי בענין זה עם הגר"י דיויד שליט"א ואמר לי כך ששבועה לשון שבע שבה משום שקושר כל הכחות שלו שניתנו לו בשבעת הימים ואוסר עצמו בשבועה, אכן ברמב"ן מבואר ספירות והבנות שהכוונה שמלכות היא האחרונה בהשתלשלות הספירות בירידתם לעולם ולכן במלכות שהיא ההנהגה בפועל קושר כל השבע, ולא ברור מה השייכות בין זה לבין מה שתולה הדבר בקיומו של מלך.

ונודר בחיי מלך ביאר לי שהחיים של דבר הם לעולם יותר גבוהים מהדבר עצמו כמו חיי האדם שמשתלשלים אליו מלמעלה וכן המלכות יש בה חיי מלך שיורדים מלמעלה והוא גבוה יותר מהמלך ולכן נדרים גבוהים משבועה [לכאורה הכוונה שכשיש גוף הרי החיים משתלשלים אליו מעולם גבוה יותר כמו גוף של אדם שהוא מעולם שלנו ונשמת חיו משתלשלת מלמעלה כך ספירת המלכות שהיא אחרונה בעשר ספירות היא קיום המלכות בתחתונים והנשבע תולה במלך והנודר בחיי המלך דהיינו במה שמחיה את המלכות] ומדוע שייך לענין בינה דוקא לא רצה לענות לי אבל אמר שעל פי פשוטו הענין שהבינה היא החלק הפנימי שמוליך המעשה שהאדם מבין בתוך לבו ואז נפעלים הדברים כך הבינה היא החלק הפנימי. [ולכאורה הכוונה כנ"ל שהחכמה תמיד חיצונית למקבל והבינה היא פנימית ומכאן החכמה באה הבינה, אף החיי מלך כשמתחברים למלך להיות חלק ממלכות זה כמו בינה]

וענין הנדר שקושר החפצא ואוסרו בחיי מלך אף שאינו תליה בקיום כשבועה אלא הוא חלות קדושה וגם כאן לא הבנתי השייכות בין גדר הנדר בפועל לענין חיי מלך.

נדרי הקדש ונדרי איסור [עטרת עד]

הר"ן פתח פתיחה למסכתין אשר שני עניני נדרים הם האחד הוא נדרי הקדש ששם אינו יכול להקדיש אלא מה שהוא שלו ואיסורו שוה בכל והשני הוא ענין נדרי איסור שיכול לאסור על עצמו או על אחר ואין איסורו שוה בכל. ההגדרה של החילוק הוא שנדרי הקדש הוא מקדיש ונדרי איסור אוסר את המותר, והר"ן הוסיף גם שתי נפקא מינות בין שני סוגי הנדרים הללו

מצינו בעוד ראשונים את צורת החלוקה בין נדרי הקדש לנדרי איסור אלא שהדברים שם באו באופן אחר. הריטב"א כתב ששני עניני נדר הם וכו' וענין נדרי מצוה הוא המקבל עליו ליתן דבר לשמים או המקבל עליו שום דבר מצוה.

והרמבם כתב נוסח שלישי שיש נדרי איסור שבהם אוסר על עצמו חפץ ויש נדרי קרבן שהאדם מחייב את עצמו קרבן באופן דהרי זו או באופן דהרי עלי 'וחלק זה הוא שאני קורא אותו נדרי הקדש'

הנה אנו מוצאים גדר שונה בחילוק שבין שני עניני נדר אלו. שהרן מצא את ההפרש בהגדרת איסור הנדר והנודר [שבנדרי הקדש הוא מקדיש וכאן הוא אוסר ושתי נ"מ בזה דבעינן בעלים ושאיסורו שווה בכל והא בהא תליא דכיון שבהכרח אוסר על אחרים כי איסורו שוה בכל ברור שבעינן בעלים] ואילו הרמבם הגדיר את החילוק בין איסור חפץ לחיוב קרבן [וצ"ל דאף בדק הבית בכלל שם קרבן לענין זה] ושניהם לא הזכירו כלל ענין נדרי מצוה.

והריטב"א כתב גדר שלישי ענין נדרי מצוה הוא מה שהאדם מקבל על עצמו דבר מצוה או ליתן דבר לשמים. ויש ליתן לב ולהתבונן על שורש החילוקים בין דברי הראשונים, ונראה ברור דאזלו הראשונים לשיטתם, דהנה בנדרים בעלמא לדעת רוב הראשונים אין הנדר חל אלא על חפצא, ובנדרי מצוה נחלקו בזה ראשונים, אשר הריטב"א לקמן בדף ח ביאר דנדרי מצוה חלים גם על גברא ורק בנדרי איסור בעינן חפצא, אבל הרן שם פירש דאינו כן ואין נדרי מצוה חלים אלא כקבלה בעלמא, ומבואר מדבריו דגם נדרי מצוה בעו חפצא, ואזלו הראשונים עוד לשיטתם כי הריטב"א בתענית הרחיב וביאר הדבר הרבה אשר נדרי תענית הם נדר גמור ואף

דליכא חפצא כיון דהו נדרי מצוה והוכיח כן מהגמ' דנדר גדול נדר אבל הר"ן שם [ב ב וד א מדפי הר"ן] כתב להדיא דאינו נדר גמור אלא קבלה לדבר מצוה בעלמא וכנדר צדקה שאינם נדר גמור כיון דליכא חפצא.

ולדעת הר"ן צ"ב היאך חלים נדרי הקדש אשר ברור שהם נדרים גמורים ויש בהם כל יחל עם כל תאחר.

ובאמת יש לתמוה מאוד בדברי הרן שהפריש נדרי הקדש שאיסורם שוה בכל וכו' והרי ההפרש גדול ורחב שנדרי הקדש האדם מחייב עצמו ליתן להקדש ולשון הנדר הוא הרי עלי. וזה אינו דומה כלל לנדרי איסור. ופלא הוא שנתעלם הר"ן לגמרי מנדר הרי עלי שאינו מקדיש שום דבר אלא מתחייב קרבן באמירתו הרי עלי. אבל סוד דברי הר"ן מבואר בדברי הרמבן הנודעים בפרשת מטות שהקשה שם כיצד חלים נדרי הרי עלי הרי ליכא חפצא.

ותירץ בשני אופנים או דכעת נשתעבדו נכסיו לקיום הנדר והשני דיש חפצא לבסוף. והדברים צ"ב ויתבאר בע"ה לקמן, עכ"פ מבואר מדבריו ברור דגם בנדרי הקדש ומצוה בעינן חפצא וכשיטת הרן לקמן ומה שחל נדר הרי עלי הוא משום שיש כאן חפצא וזה מתאים היטב עם דברי הרן.

ואם כן יש כאן מחלוקת עמוקה ויסודית בין רבותינו הראשונים האם נדרי מצוה חלים על גברא או לא, וביתר עומק הנידון הוא מדוע אין נדרי איסור חלים על גברא, דלדעת הרמב"ן והר"ן אין כלל ענין נדר על גברא דפרשת נדרים כולה חפצא היא, אך לדעת הרמב"א פרשת נדרים בעלמא אפשר שתחול גם בגברא ואך בנדרי איסור בעינן בהו חפצא. ולא נתפרש טעם הדבר מדוע נדר הוא דוקא בחפצא הן לדעת הרמבן והרן והן לדעת הרמב"א והראש.

עוד נוסף ונבאר דאף להר"ן יש פרשת נדרי גברא כמש"כ שם להלן בסוגיא דילפינן לה מבפיך זו צדקה, וכן כתב הרא"ש שם אך נראה מדברי הר"ן שאינו נדר גמור אלא חיוב עשה יש בו, [ולכן לא אבה לפרש נדר גדול נדר בכה"ג לפי שאינו בחומר נדר ופירשו בשבועה ורק להלן פירש כן ודוק והרא"ש פירש כן גם במימרא קמייאת וכתב דלאו נדר ממש הוא]

ונחל לבאר הענין, הנה מצינו בתורה ענין נדר קודם מתן תורה וידר יעקב נדר וגו', ויש להבין מהו ענין הנדר, דיש לחקור אם עצם מהות הדבר ששמו נדר נתחדש בתורה או שמא הנדר הוא מציאות קיימת, אלא שהתורה נתנה תוקף לנדר האדם.

ונראה שענין הנדר הוא מה שהאדם מנדב ונותן משלו לשמים והאופן הפשוט הוא הקדש או קרבן, וכן בנדר יעקב שנדר להקדיש האבן למצבה וליתן מעשר, זהו הקרוי נדר ונדר פירושו מה שהאדם מחייב עצמו ליתן לשמים [ונדר הוא כשעדיין לא נתנו ונדבה כאשר מקדישו כעת אבל שניהם בתורת נדר הם]

זהו ענין הנדר, ומצינו בישעיהו [מד כה] עשה נעשה את נדרנו אשר נדרנו לקטר למלכת השמים וגו' ושם הוא ענין נדר לעבודה זרה ונדר זה הוא ענין הבטחה בעלמא ושמו נדר, אך כאשר ידור אדם לה' אזי חייבתו תורה לשמור מוצא פיו ולא לחלל את דברו אשר דיבר וזוהי פרשת נדרים והוא אב לכל עניני נדר אלא שבפרטיהם נחלקו הראשונים וכמו שיתבאר.

אשר דעת הר"ן והרמב"ן היא שאין הפרש בין נדרי איסור לנדרי הקדש ושניהם ענינם הוא מסירת חפץ לגבוה, אך החילוק ביניהם הוא כאשר כתב הר"ן שבהקדש הוא מקדיש ובנדר הוא אוסר והנ"מ דבזה איסורו שוה לכל וכו' ובאמת החילוק ביניהם הוא שבהקדש יש כאן ענין אמיתי שנמסר החפץ לאיזה תוכן לגבוה אבל שניהם תורת חפצא להם או שמקדיש לגבוה לענין שיש בו צורך גבוה או שחל רק איסור על החפץ והנ"מ ביניהם נולדות מההבנה הזו דבהקדש ברור שכח ההקדש הוא בהיותו בעלים וגם ברור שאין הבדל בהקדש בינו לבין אחרים וכולם אסורים. והפרשה של נדרי צדקה ושאר נדרי מצוה חלה לדעת הרן בתורת התחייבות בעלמא ויש עשה לקיים דבריו אבל אין לה תואר נדר כלל.

ולדרך זו כל ענין זה ששמו נדר תוכן ענינו הוא בהיות האדם מנדב משלו לגבוה איזה דבר ואילו בפעולות בלבד אין להם תואר ושם נדר כלל, והדין חפצא הוא בשורש ענין הנדר עצמו.

ושיטת הרמב"א היא דנדר לדבר מצוה חל גם בפעולה ורק בנדרי הדיוט בעינן חפצא. אשר שייך לפי זה תואר נדר בכל התנדבות איזה ענין לגבוה לרבות פעולות באעשה או בלא אעשה, אך כל זה הוא כאשר יש כאן ענין נדר שיש בו תוכן של מצוה דאז חייב לקיים דבריו [אף להרן יש ענין כזה מצד העשה דבפיך אך להרמב"א זה בכלל דין נדר] אמנם בנדרי הרשות למה זה יתחייב לעשות את מה שאמר שיעשה או שלא יעשה ואין כח הנדר

אלא מתוך שחשוב נדר לה' וזה נעשה על ידי שנעשה הדבר כן בחפצא אבל בגברא אין שום תוכן לנדרו כשאנו נדר לדבר מצוה.

נמצא סיכום הדברים כך דנדרי הדיוט לדעת כל הראשונים שנמנו לעיל [ויש בזה שיטות אחרות מחודשות ואכ"מ] הם בחפצא בלבד ובאיסורו בלבד. אך בנדרי גבוה מצאנו ענין גברא אשר להרן והרמבן הוא רק דין בעלמא לקיים חיובו כי אין שם נדר כלל אלא בחפצא ולהריטב"א בנדרי גבוה נדר גברא נדר הוא לכל דבר ונמצא איפוא שנחלקו האם החפצא הוא תנאי מהותי בשם נדר או שהוא הגבלה ודין בנדרי הדיוט.

ולדעת הריטב"א צ"ב מדוע בנדרי הדיוט מהני רק בחפצא, ונראה שענין הנדר הוא כאשר האדם מנדב משלו לשמים ואפשר הדבר גם בפעולה כמו קבלה לדבר מצוה גם זה בכלל שם ותואר נדר כי נודר שיעשה כו"כ, אך כמובן שאם לא יהיה דבר זה לשמים אין כאן כלום והמקבל על עצמו דבר מצוה ואין כוונתו לשמים אינו כלום, וענין זה מבואר היטב במהרש"א בנדרי דף י ע"א בחידושי אגדות, וענין בריטב"א בתענית דף יא שהנודר להתענות כדי לסגף עצמו וכו' חשיב דבר מצוה ומבואר כדבר פשוט שאם לא זו כוונתו אינו מועיל, ואף דאפשר שמקיים בזה מצוה וכן בלומד כדי שאקרא רבי אבל אין כאן נתינה לגבוה.

ואמנם בנדרי הדיוט הרי אין כאן נתינה לגבוה כלל במה שאומר שילך או לא ילך וכן כשאוסר חפץ אין כאן נתינה לגבוה וראוי שלא יחול כלל בין בהתפסה בין שלא בהתפסה, וענין נדרי איסור הוא שהדבר הוא כמו הקדש [ולכן יש ענין התפסה ולרש"י ענין תליה] והוא מיוחד לשמים לענין הנאתו של זה כדמבואר בראש בריש פג והענין יכול להתפרש בשני אופנים או שבאמת יש כאן כבוד שמים ויחוד אמיתי לשמים כלפי הנאתו ואף שאין לגבוה כלום מזה עצם מה שהלה פרוש ונבדל מהחפץ ומיוחד עליו שם שמים גם זה ענין הקדש. [הקדש משנעשתה מצותו שוב אין מועלים בו, ואימתי נעשתה מצותו בקרבן כשתם זמן הנדר, ואפשר אולי לחדש שלהסוברים דקונם לא פקע בכדי אך מעילה ליכא דנדרו היה לזמן] או שעצם קריאת שם קודש עליו מספיק כדי שיחול איסור דיש העדר כבוד שמים בשימוש בחפץ שיוחד לגבוה אף שהיחוד אינו אמיתי כלל [אך זה אינו מסביר ענין מעילה אם יש בלא התפסה וגם בהתפסה צריך הסבר לתוכן ענין ההקדש]

[ובדברים פרשת ראה גבי עיר הנדחת מצות שריפה איתא בקרא כליל תהיה לה' אלוהיך וברש"י שם 'לשמו ובשבילו'. והענין פלאי אטו קרבן היא ואמנם יש בגמ' בסנהדרין אם אתם עושים דין בעיר הנדחת מעלה אני עליכם כאילו הקרבנתם עולה, אבל ברש"י משמע דפשוטו של מקרא שהשריפה היא לשמו ובשבילו, וביאור הענין דבזה גופא שנשרף שללה של עיר עובדי ע"ז יש כבוד שמים שנמנע שללה מהנאת בני אדם ובזה גופא הוא מיוחד לשמים]

ושבתי ונתבוננתי בספק זה אשר אם היה בנדר תוכן אמיתי של יחוד לשמים הרי לא היה צורך כלל בהתפסה שזה ענין הנדר הוא עצמו הקדש, ולכן זהו שכתב הרן דאי אפשר לאדם לאסור את המותר אבל הנדר הוא ענין שאוסר את המותר בלי סיבה אמיתית של הקדש אך מהני מפני שהזכיר ענין הקדש ואף הסוברים שיש נדר שלא בהתפסה אין נראה שחולקים ביסוד זה אלא כמש"כ הרמבן שיש ענין נדר וכשאומר אסור כפה"נ מתפרש בענין נדר וזה שם שמים נמי שחל על החפץ שהוא נדור לה'.

ואמנם לדעת הרמבן אין שם ותואר נדר בלתי בחפצא ולכן הקשה בנדרי הקדש. אך שני תירוצי הרמבן מוקשים וסתומים מה שכתב דנשתעבדו נכסיו הרי זה תוצאה מנדרו ולא מהות הנדר ומה שכתב דבסוף יהיה חפצא גם זה אינו מובן דסוף סוף כעת אין חפצא ונדרו הוא הרי עלי.

ונראה שענין החיוב בהרי עלי אינו חיוב פעולה ליתן אלא שמחייב את עצמו ממון לשמים שכשם שכשאדם מיחד דבר לשמים עליו לקיים דברו כך כשאדם מעמיד ממון עתידי לשמים עליו לקיים דברו ועל זה באו שני אופני הרמבן או שיש כאן חפץ בסוף שמיחד לשמים את מה שיתן לבסוף או שמיחד ממנו כעת לשמים לענין זה שינתן ממנו שור לשמים ועדיין צ"ע

והרשב"א בתשובה גבי בית בין בתי וכו' מבואר ענין זה שהרי עלי אינו התחייבות גברא אלא חיוב להקריב את העולה שידור לבסוף.

והנה הענין שכאשר יתחייב אדם לשמים חייב הוא לקיים דבריו אנו רואים שאינו מצד ההתחייבות בעלמא אלא מצד השם נדר שחל כאן

ביאור ענין התפסה וכו'

והנה הרמבם בסופ"י מערכין כתב דברים מופלאים וז"ל הקדש טעות אינו הקדש, כיצד האומר שור שחור שיצא מבית ראשון הרי הוא הקדש ויצא לבן אינו הקדש, דינר זהב שיעלה בידי ראשון הרי הוא הקדש ועלה של כסף אינו הקדש, חבית של יין שתעלה בידי ראשונה הקדש ועלה של שמן בין שהיין יקר מן השמן באותו מקום או השמן יקר מן היין אינו הקדש, התפיס בה אחרת ואמר זו כזו הרי השניה הקדש, וכן כל כיוצא בזה. עכ"ל

ופירשו המפרשים שכוונתו היא כאשר התפיס בטעות ואמר זו כזו שאז חל ההקדש, והדברים תמוהים מאוד סוף סוף הקדש בטעות אינו הקדש ומדוע הכא חל, ועיין במל"מ שהקשה דאם נדמה התפסה לתמורה נמצא שלא תועיל שאלה בהתפסה וברמבם מפורש שמועיל שאלה אף בזה כזה. [אפשר שהקשה רק משם כי באומר קונים וקרוב משמע ברמבם שאינה התפסה גמורה ואכ"מ]

וזה פלא עצום. ומה שנראה בזה דענין התפסה הוא חלוק בין התפסה אמיתית בהקדש או התפסת נדר.

בדברי המהרלב"ח

הנה בדברי הריטב"א מבואר דלא כהמהרלב"ח וכבר עמדו בזה דהריטב"א לשיטתו דכבר זה אסור הוא מדין יד מוכר לדינא לא כהמהרלב"ח והמחנ"א מדייק מדברי הר"ן דלא כהמהרלב"ח מכפל לשונו הלכך וכו' ושמעתי לדחות דפשוט דברי הר"ן דמש"כ הלכך הוא המשך עם דבריו להלן דהיינו דאופן שהתפיס זה עיקר ואילו הכינוי הוא בקונם וכו'

והנה אם ננקוט דלא כהמהרלב"ח יש לחקור חקירה עמוקה היכא דאמר כבר זה אסור והיה דעתו לאסרו כנבילה אם כאן פוסל בנדר ולדברי הריטב"א דהוא מדין יד אם ביד בעינן לצרף מחשבתו יש מקום לומר דלא יהני כדיבור ממש אך אם נאמר דאי"צ למחשבתו וכן אם אינו מדין יד אז נסתפק אם פסול התפסה בדבר האסור [להצד דאינו המשכה] הוא מחמת דהוי גזיה"כ בלשון נדרים דלשון כזה אינו טוב או דהגזיה"כ הוא בעצם צורת קבלת הנדר דאדם שגמר בלבו שיהיה זה כזה קבלה כזו אינה נדר וצ"ע בזה

ובאומר כתרומה או כבשר מליח דמדין סתם נדרים להחמיר הוי נדר והעירוני דלו יהא שחשב בלבו תרומת כהנים הרי אף היא אסורה והוי מתפיס בדבר האסור והכא הרי הלשון הוא טוב ורק כוונתו מקלקלת השורה אכן זה אינו כלל דהרי כוונתו היא רק מועילה לפרש תיבת תרומה שאמר לאיזו תרומה כוונתו אבל אחר כוונתו יש כאן לשון התפסה בדבר אסור ולא רק כוונה בעלמא [וכמו דמה"ט גופא י"ל דאינו יד דהשלמי נדרים הקשה דנוכח ממתני' דמהני יד שאינו מוכיח דכל ספק נדרים אינו מוכיח ולכאורה י"ל דלא הוי יד כלל דיש כאן לשון גמור אלא דאנן לא ידעינן לפרש לשונו אטו האומר קונם חמרא שלי עלי ולא ידעינן אם כוונתו לחמור או לייך וכי יד הוא זה]

התפסה

בגדר דין התפסה הנה ידוע לבאר בזה בשני אופנים חדא דהוא תורת לשון בעלמא וכל הנידון הוא בלשון האם לשון נדר הוא בהתפסה דווקא [וכן לגרעיותא לדעת רש"י דהתפסה לא מועילה] ועוד אפשר בו בגדר המשכת הקדושה וכאשר מבואר לכאורה להדיא בדברי הר"ן בשבועות

והנה לומר כפשוטו שקדושת הקרבן מתפשטת היא אל הככר כתמורה ממש לכאורה תמוה מאוד חדא דהרי מתפיס ואומר כקרבן אינו מתפיס בקרבן מסוים בשגם בזה"ז ליכא קרבנות בעולם כלל וכן בבשר שלמים דמתפיס בעיקרו כבר אין האיסור קיים ופשיטא דאי אפשר להמיר בקדשים אחר זריקה וכן בקונם זריקת כבר לים הרי ליכא כזה איסור בקדשים [באופן שאינו מאבדם בזה] וכן ישיבת סוכה בלא הנאה אין בה איסור בקדשים ואיך ימשיך ומה ימשיך

ואף הר"ן עצמו כתב דאין ללמוד התפסה בשבועה מנדר שמצוותו בכך אבל משמע דהסברא הוא לא דלא שייך במציאות התפסה בשבועה אלא שאין ללמוד מנדרים וכן לאביי הרי מהני התפסה בשבועה [העירוני]

ולפרש דהוא לשון בעלמא והנידון אם כזו אמירה נחשבת לנדר הנה הר"ן בשבועת כתב דלהרי"ף כשמפרש ותולה הוי התפסה ומשא"כ לרש"י ואם איתא במאי פליגי אי הוי התפסה

הרי המחלוקת היא אם הוי לשון טוב או לא ולשון זה לכו"ע טוב ומה שייד לומר דפליגי אי הוי התפסה ודוק וכן בריטב"א לרש"י פירש דזה הנידון בין הה"א למסקנא וכן המאור שם וכן הרמב"ן בהלכות שפירש הברייתא שהוא איסור נדר ואינו נדר משמע שיש כאן חסרון בעצם הנדר [וכן פירוש התוס' במתפס בשבועה שא"א להתפס שלישי בשני צ"ב]

וגם דאם הוא לשון בעלמא אין שום סברא לומר דעיקר נדר בהתפסה אדרבה הלשון מבורר יותר כשאומר אסור עלי או אסור עלי באיסור נדר ואיך נאמר דעדיפא התפסה יותר מנדר עצמו

והרמב"ן הקשה על רש"י דאם בפירש ותלה לא מהני בדבר האסור אם כן בהכרח דמתפס הוי ואם כן אף בדבר הנדור לא יועיל לרש"י [דוק היטב בדבריו דזו כוונתו] ואין לקושיא זו שם הבנה אם הוא לשון בעלמא דהרי אם נאמר דהתפסה לא מועילה לרש"י בהכרח משום דלא אמר איסור אבל באיסור אין שום טעם לומר דלא יהני ומה שאינו מועיל בדבר האסור ע"כ מחמת שמקלקל במה שמדמהו למה שאינו דומה לו אבל בנדור איזה טעם יש לומר שמאחר שתלאו קלקל אם התליה אינה אלא לשון בעלמא וצ"ע בכל זה

והריטב"א בריש פרק שני כתב דהנ"מ בין אביי לרבא דפליגי אי לשון התפסה מועיל מחמת ידות או מחמת דין התפסה הוא באופן שמפרש אח"כ נגד משמעות דבריו דאם הוא מדין יד מהני ואם נדר הוא ומדין התפסה לא מהני והנה יסוד זה דיש חילוק בפירוש שאח"כ בין יד לעיקר נדר כתבו הריטב"א גם בדף ב' ובעוד מקומות [עיי"ש בהגהות] אך הכא צריך עיון בזה דאם התפסה הינה לשון בעלמא אם כן כשבא לפרש אח"כ הרי ראוי לנו לדון אי חשוב דיבור מפורש או לא וקשה שיהיה בזה מחלוקת אביי ורבא אי מהני מדין התפסה דהרי מה שלמדנו שמועיל נדר בלא התפסה אינו חידוש בהלכות דברים שבלב ל לומר שאם נתכוין להיפך הוי טפי דברים שבלב זה תלוי במשמעות הפשוטה של הלשון ומבואר דהתפסה הוי צורה אחרת של עשיית נדר דכלפי זה הוי לשון גמור כשאומר זה כזה ומשא"כ אם הוא יד לעשייה אחרת כלפי עשייה כזו הוי רק יד ולשון שאינה גמורה וצ"ע

התפסה זרועה

הנה נחלקו הראשונים בדין ההתפסה דלדעת הרא"ש והר"ן בשבועות אין נדר בלא התפסה ואילו לדעת הר"ן בסוגיין וכ"נ דעת הרמב"ן בהלכות מהני נדר בהתפסה ושלא בהתפסה.

ויש לחקור התפסה זו מה טיבה, דיש שתי אפשרויות לכאורה לבאר הענין, האחת דההתפסה היא תורת לשון דנדרים היינו שההלכה של ביטוי שפתיים מתקיימת במה שאומר דבר זה אסור עלי או במה שאומר ככר זה קרבן שכמו שהקרבן אסור כך הככר אסורה.

והדרך הב' היא דההתפסה היא בפועל ממה שהיינו שכשמתפס ככר בקרבן או בחברתה קדושת ואיסור הקרבן נמשך ונתפס על הככר השניה.

ולכאורה היה נראה דזו מחלוקת הראשונים אם נדר הוא בהתפסה בלבד או לא דלהצד דההתפסה היא לשון בעלמא אין סברא כלל דיועיל רק בהתפסה ואדרבה לשון איסור מפורש עדיפא, וכמו גבי שבועה דחזין שספק הגמ' אם מתפס בשבועה כמוציא שבועה מפיו דמי אך ודאי לא עדיף ממוציא שבועה מפיו ואולם להצד דנדר חל בין בהתפסה בין שלא בהתפסה מסתברא טפי דהוא לשון בעלמא שאל"כ נצטרך לומר דשתי פרשיות הן אחת בהמשכה ואחת בלשון איסור וזה למה לן נימא דהכל לשונות נדר בלחוד. ולהצד דנדר חל רק בהתפסה יתפרש באמת דההתפסה המשכה היא.

ולכאורה הדברים מפורשים בר"ן בשבועות בדבריו בענין זה כשביאר שעיקר הנדר בהתפסה היינו משום דאי אפשר לאדם לאסור את המותר אלא מפני שקודש עושה חליפין וכו' ואיסור קדושה הוא שנמשך ונתפס וכו'.

ובזה תתישב לן הסתירה שהקשה הקוב"ש בטעם הדין דא"א להתפס בדבר האסור מדברי הר"ן בפ"ב לדברי הר"ן בשבועות ולהאמור הוא פשוט דלהר"ן בשבועות שההתפסה המשכה היא הרי הטעם פשוט משום דא"א להמשיך מאיסורי תורה אך להר"ן דידן דהתפסה לשון היא הוצרך לבאר דהלשון הזו אינה לשון טובה כשמתפס באיסור.

אלא שנראה שאי אפשר לפרש כך ואין לומר דהתפסה המשכה היא כמו שגם אין לומר דהיא לשון בעלמא.

ונחל בדברי הר"ן בשבועות שלכאורה דבריו ברורים ומפורשים שהתפסה המשכה קדושה היא אך קשה על זה טובא: א) דאם כן היאך מתפס בדבר שכעת הוא מותר ופקעה קדושתו. ב) והיאך מתפס בקרבן בעלמא בלא ליחד קרבן מסויים ובפרט בזה"ל דליכא קרבנות בעולם כלל. ג) לפי זה לא שייך כלל ענין התפסה בשבועה שאין בה קדושה והר"ן עצמו אחר כל הדברים האלו כתב דאין ללמוד התפסה לשבועה מנדר לפי שלא מצינו נדר בלא התפסה ומצוותו בכך, אבל היה אפשר לדמות התפסה כזו גם בשבועה והרי לא שייך שם המשכה וביותר דהר"ן עצמו סובר לדינא דלא כהר"ף אלא יש התפסה בשבועה גברא בגברא ומ"מ נראה שלא חזר בו בגדר התפסה וכן מבואר גם מדבריו שם בדף י' בהסבר הדבר דנדר הוא חפצא דזה קאי למסקנת דעתו שלו נמי.

ומצד שני לפרש דהוא לשון בעלמא אי אפשר כלל בדברי הר"ן הנ"ל דכל תוכן דבריו מורה שיש כאן דבר בעצם גם אם הוא לשון בעלמא אין סיבה בעולם שלא יחול נדר בלא התפסה. ועוד שהר"ן כתב בדף י' שם וכן הרא"ש בנדרים דף דהטעם דנדרים הם רק בחפצא הוא משום דלא חל נדר בלא התפסה ואם התפסה לשון בעלמא הוא לא מתקבל על הדעת דזהו הטעם שאי אפשר לידור בגברא משום דלא מצינו לשון מתאים זה נראה דבר תימה.

אכן גם בדעת שא"ר שלכאורה מתפרש דהתפסה לישנא בעלמא היא לא נהירא לפרש כן שהר"ף הוכיח את שיטתו מברייטא דאיסור וכן הובאה ראייה זו ברמב"ם בפ"ב וביאר הר"ן שסובר הר"ף דכה"ג מתפס מקרי אך לרש"י אינו מתפסה והשתא מהו הנידון ומה הראיה ס"ס אמר לשון איסור והיאך מוכח מכאן דהתפסה בלא לשון איסור מועילה ובהכרח גמור דהתפסה הוי חפצא אחר דנדר והרמב"ן השיג על רש"י שאמר שאינו התפסה וביאר דלרש"י הוי כאילו אמר נדר עלי שלא אוכל בשר וכו' והקשה דאם כן היאך קרי ליה בגמ' מתפס וכל זה אינו מובן אם הוא לשון בעלמא.

והנה בשבועה מצינו הלשון 'כמוציא שבועה מפיו' וכן בנדר כתב הרמב"ם דמחלוקתם והנידון הוא אם מתפס בנדר כמוציא נדר מפיו דמיא ויש לדקדק מהו לשון זה ובשבועה יש לפרשו כיון שאיסור שבועה הוא באומת תיבת 'שבועה' אבל בנדר מהו כמוציא נדר מפיו.

ונקדים לביאור הדברים שאלה אחת, הר"ן כתב דאי אפשר לו לאדם לאסור את המותר וקשה דהרי בשבועה מצינו שיכול לעשות כן ומאי שנא נדר, שמא תאמר רק בחפצא אינו יכול לאסור את המותר זה אינו שהר"ן להלן כתב דהטעם דנדר הוא רק חפצא בגלל שצריך התפסה כמו שכתב לעיל והרי הטעם שצריך התפסה הוא בגלל שאי אפשר לאסור את המותר הרי להדיא דגם בגברא אי אפשר.

והתירוץ הוא ברור דשבועה הוא תלית הדבר בשבועה שנשבע במלך אך בנדר אין המהלך הזה אלא לה' היינו שמקדיש הדבר לשמים

ולפי זה תמוה מה שייך התפסה בשבועה כלל סוף סוף לא הזכיר שבועה כלל ולכל היותר יהני מדין יד

ומש"נ בזה דבאמת בשבועה מצינו בזה דברים מפורשים בריטב"א לקמן דף יד דכשאוסר ומתפס ככר אחרת בשבועה הרי נתפסת הככר השניה בשבועה הראשונה עיי"ש.

וזהו ענין המתפס בשבועה כמוציא שבועה מפיו דמי וכן מבואר נידון הריטבא אם מתפס שלישי בשני וכו'

ובנדר לכאורה אי אפשר לומר כן דאין כאן מילת שבועה להתפס בה, ועוד דהרי בנדר בעינן קרא לאפוקי התפסה בדבר האסור ואם מתפס בדיבורו של הראשון מ"ש כלל התפסה בדבר אסור שמא תאמר דזה גופא נתחדש בקרא הרי זה רחוק מהדעת ועוד שהריטב"א עצמו פירש דטעם הדין משום דדבר האסור אינו חפצא גם מהני התפסה בשם קרבן בעלמא בלא שיתייחס לאיזה דיבור שהיה כאן.

אך נראה דגם בנדר אין הדבר פשוט כ"כ דהנה מצינו דבנדרי מצוה אין צורך להתפסה ולא לשום לשון וראה ברמב"ם צד וכן בתוס' בסוגיין דבעינן לשון נדר וכ"ז הוא רק בנדרי הרשות ולמה נדרי גבוה הוקלו לענין זה והטעם פשוט דנדרי גבוה הם בעצם לשמים והדבר משמש צורך גבוה מצד עצם תכליתו שלשמה הוקדש זה דיבור נדר אבל כאשר האדם אוסר את המותר לו מה שייך כאן ענין נדר כלל

אלא דאף נדר הרשות הוי כנתינה לגבוה וכדכתיב נדר לה' וכן לא תאחר לשלמו לה' אלקיך ומה החטא באיחור חלות האיסור [ודחאוני דשמא ימות ועובר בל יחל אך אינו דלמה בשבועה לא נאמר בל תאחר גם מפורש הענין פסוק עצמו לא תאחר 'לשלמו' לה' אלקיך] גם מעילה נאמרה בקונמות אלא שהענין הוא כך דכאשר נודר האדם נדר הרשות הוי החפץ הקדש לענין איסור האדם בו שאין האדם יכול להשתמש בחפץ זה כאשר אינו יכול להשתמש בחפץ הקדש.

ונפרש תחילה להסוברים דנדר חל גם בלא התפסה והענין הוא שנתחדש בפרשה שכאשר ייחד האדם חפץ לשמים בענין זה שהשימוש בו יהיה סתירה ליחודו לה' בזה יש לו הכח לעשות כן ולאסור החפץ אלא דס"ל להרמב"ם ולהתוס' הנ"ל דבעינן שיאמר בזה שם 'נדר' דע"ז הוי דיבור המיוחד לגבוה ובנדרי מצוה דעלמא אין צורך כי היחוד לגבוה הוא ענין אמיתי שהבהמה מיועדת לקרבן מפרשת קרבן האמור בתורה אך כשהאדם מחדש איסור תקפו הוא במה שקרא לו שם נדר.

וראה היטב ברמב"ם שהנידון בסוגיא בשבועות אם המתפיס בנדר כמוציא נדר מפיו דמי או לא והיינו כנ"ל דתוקף האיסור הוא במה שקורא עליו שם נדר ובהתפסה אינו קורא לו שם נדר כלל אלא מתפיסו בדבר נדור וזה גופא מחיל איסור נדר אף שלא נדר כלל. [ועיי"ה בקושיתו על רש"י ובמש"כ דלרש"י הרי עלי שלא אוכל בשר היינו הרי עלי נדר שלא אוכל בשר ואילו הרמב"ם עצמו סובר דהרי עלי שלא אוכל בשר כיום וכו' היינו התפסה כי אינו מתכוין לידור אלא להתפיס¹]

ולדעת הר"ן בשבועות אין אדם יכול לאסור המותר כלל ומה שקורא לו תואר איסור בעלמא וקובע שהדבר מופרש מבנ"א אינו כלום כי מהיכי תיתי ימציא איסור חדש אבל כאשר יקרא לו בתואר של שם הפרשה אמיתי בזה יש חלות נדר כגון שיאמר ככר זו קרבן אף שבאמת אינה קרבן כלל כי לא תעלה למזבח אבל קריאת שם תואר של מושג אמיתי אוסרת החפץ כך שהשימוש בו יהיה כשימוש בקרבן ונתחדש בפרשת נדרים שהאדם יכול להמשיך ענין תואר קרבן וכיו"ב על חפצים שאינם קרבנות כאשר יקרא להם בתואר הזה דאז המועל בו כמועל בקרבן. כי כאשר יאמר אדם על חפץ שהוא קרבן ואח"כ ילך וישתמש בו לחול הרי כאן חילול יחוד החפץ לה' אבל כשיאמר בעלמא דבר זה אסור עלי לא אמר ולא כלום כי אי אפשר לו להמציא ענין חדש.

ומש"כ הר"ן דקודש עושה חליפין ואיסור קדושה נמשך ונתפס נראה דדוגמא נקט מתמורה דתמורה באמת אינה נדר אלא מעשה תמורה [לב"ה לא ילפינן סוף הקדש מתחילת הקדש דתמורה אינה מעשה הקדש חדש אלא סוף ההקדש הראשון שמיחד בהמה אחרת להקדש זה] ובהמה ראשונה שהוקדשה בפי אדם לשמים הרי היא לגבוה אבל השניה הרי לא הוקדשה ומדוע תיקדש אלא כיון שאמר שבהמה זו יתקיים בה ענין הקרבן שבהמה הראשונה אפשרי הדבר וחל הרי חזין ששייך שיתפס לגבוה חפץ מחמת שהועמד במקום דבר המוקדש לשמים אף כאן כאשר העמיד החפץ ואמר שיהיה זה כקרבן נתפס בו הענין הזה אף שאינו קרבן באמת כי איסור קדושה נמשך גם לדבר שאינו קרבן שהוקדש אף דלא דמיא כלל דהתם נמשך להיות קרבן אמיתי אבל הכא אינו קרבן אבל לדוגמא נקטה הר"ן. [והתבוננתי דהנה תמורת חטאת מתה ואינה קריבה ומהי איפוא הקדושה הנתפסת בה אינה אלא משום שהקדיש חלים בה דיני קדושה אף שאינה עומדת כלל לגבוה וזה דומה טפי

¹ ומש"כ הרמב"ם להלן דהברייתא נקטה לשון שלא אוכל אבל האדם לא הזכיר לא משום דבהזכיר הוי נדר אלא משום שאין צורך שיזכיר כן מוכח מסדר הקושיא על רש"י ודוק

ועיי' ברמב"ם בסוף הסוגיא שכתב שם דהעונה אמן אחר קונם הוי כמוציא נדר מפיו ומתפרש השייכות לסוגיא דהתפסה עה"ס הנ"ל בפנים ודוק

להתפסה דנדר כי כך לי בהמה המתה כך כיכר שאינה קרבן, ותמורת חטאת אין מועלים בה כדאיתא בתמורה יב מפני שהולכת למיתה, ונדר מועלים בו וצ"ע]

הוספה: נתחדש לי בזה הבנה נפלאה דכאשר ייחד אדם חפץ לשמים תורת נדבה אזי הוי נדר כי מה שהוא יחדו לשמים בזה גופא יש כבוד שמים שיוקטר נדרו, אבל העושה תמורה אינו עושה נדר אלא עיסקה שרוצה להוציא בהמת הקדש לחולין ולהחליפה באחרת ואם עשה קנין עשה אבל בדיבור בעלמא למה יחול, אלא הטעם מפני שמיחד בהמה זו לקיום נדרו הראשון שאומר שבה יתקיים הנדר שנדר בתחילה ואף שכעת לא נדר מה שמשייך אותה לנדר תופס אותה באיסור

הריטב"א כתב דלרבה התפסה אינה אלא יד ולכן אי אפשר להתפיס בה והדבר פלא דסו"ס אחר שחל הנדר והשבועה אין שום הבדל בחפצא בין מותפס לנדר.

ועיין בברכ"ש בשם 'בן מו"ר בילדותו' [כפה"נ דהכוונה להגר"מ] דאף דנתחדש בקרא דביד חל איסור נדר אבל לא הוי דבר הנדור וכוונתו דיד אינה 'נדר' אלא דבקרא נתחדש דסגי ביד להחיל איסור נדר אבל אינו עדיין דבר הנדור כי לא נדר עליו. ויש לפרש הדברים כי ענין ההתפסה הוא להתפיס לא באיסורים שיש בדבר אלא במה שהוא נדור כי כאשר נודר האדם חפץ בפיו הוא מעמידו בתואר נדור ומובדל וכאשר מתפיס בו אחר הרי יש בזה מאמר שכשם שהחפץ הראשון נידר ונבדל אף השני כמוהו אך ביד סו"ס הראשון מעולם לא נידר אלא נעשה בו תחילת מעשה נדר ולכן הוא אסור אבל להתפיס בזה אי אפשר

אלא שכל זה אינו מתאים כלל עם סברת הריטב"א דא"א להתפיס בדבר אסור משום שאינו חפצא ולהאמור הרי כל עיקר ההתפסה הוא בתורת נדור שבו ולא באיסור שחל עליו ובנוסח אחר יש לשאול אטו דבר האסור ביד איסור גברא הוא והלא אף הוא חפצא.

וזו הקושיא נראית קושיא עצומה ואינה אלא טעות גדולה, שהרי להריטב"א להלכה ליכא התפסה בנדר אלא מתורת יד ונדר מתוקן הוא שיאמר איסור והתפסה ובזה איכא דין דבר הנדור ודבר האסור אף שהנדר אינו התפסה אלא תליה בלחוד ובזה ביאר טעם הדין דלא מהני תליה בדבר האסור משום דהוי חפצא בגברא. ומה דביאר הריטב"א לרבה דהוי יד וא"א להתפיס בה אין הכוונה דאי אפשר לפרש ולתלות בה שהאומר ככר זה אסור עלי ככר אחרת והיא נאסרה ביד ודאי אף זו אסור אבל כשבא בתורת התפסה דמהני שלא מתורת יד אלא מתורת התפסה בזה אמר רבא דכיון שהראשונה מדין יד אסורה דהתפסה לאו כמוציא מפיו לא תועיל התפסת השניה בה. ובתורת התפסה אמיתית בודאי אפשר להתפיס רק בנדר ולא משום חפצא וגברא כלל. וכמו דמתפיס בשבועה לאב"י נראה ברור דלא מהני אם יתפיס שבועה בנדר דסו"ס אין כאן שבועה כלל לככר השניה ומה שכתב הריטב"א בריש פ"ב דמהני בשבועה התפסה בדבר נדור היינו במפרש ותולה וזה ברור.

אך קשה טובא דאם כן כשמתפיס בדבר המותפס התינוח דלא מהני לרבא מדין התפסה אבל יועיל מדין יד לפירוש ותליה וכמו דבעלמא מהני התפסה מדין יד כך כם המתפיס בדבר שנתפס יועיל מדין יד דהוי נדר מדין יד ולתליה סגי שיתלה בדבר המותפס

ובכאן אנו צריכים ליסודו של הברכ"ש דכד אמר הריטב"א דמהני לרבא מדין יד לאו היינו יד לגמור דבריו והיינו שיש כאן נדר ותליה עמו אלא הוי יד בעצמותה היינו שלא הוי נדר גמור אך כמו דמהני יד שאינו נדר גמור מהני התפסה דיחשב כנדר מכח דין יד אך אינו יד לנדר ממש [והטעם כי סו"ס לא נדר אלא התפיס ולא שייך בזה יד] והדבר צריך ביאור ופירוש אך לדרך זו הדברים מחוורים דבשאר ידות בעלמא כמודרני ממך ודאי יועיל התפסה בהם אך במתפיס לרבא לא יועיל התפסה בו כי התורת יד שבו היא בעצמותו ולא הוי נודר אלא מתפיס וחיל מדין יד.

עיין בחבורות חברון עא תוספת עומק גדול בענין התפסה

ענין התפסה [עטרת]

עיינן מש"כ במהדורות קודמות, והנה יעויין היטב ברמב"ן ובריטב"א לקמן ריש פ"ב אשר מעיין דבריהם מבואר באר היטב אשר נדר הוא נדר והתפסה אינה נדר אלא דבהתפסה חל על החפץ דיני נדר והוא אשר ביאר הרמב"ן [בשבועות] דהא דתני בבריתא איסור נדר היינו שאפשר שיחול איסור נדר בלא נדר וזה בהתפסה. ואשר על כן הקשה הרמבן על שיטת רש"י דבאומר הרי זה אסור עלי כיום נדור יהיה מותר לגמרי, כי הנודר נתכוין להתפס ולא לנדר ותיירץ דלרש"י תלינן שכוונתו לומר הרי עלי נדר ותולה ומפרש בדבר הנדור [ועל זה הקשה מלשון הגמ' דקרי ליה מתפס] הנה מבואר מדבריו ענין פלאי דמסברא היה נראה לו שאם התפסה לא מהני לא יועיל כשיאמר דבר זה אסור עלי כקרבן, הרי לן להדיא דהתפסיה אינו ענין לשון בעלמא אלא חפצא אחר הוא של עשיה.

ותוכן ענין זה אינו מבורר דהמשכת קדושה כפשוטה אינה מתישבת על הלב בשגם מתפס בעניני קדושה בלא שייחד ההתפסה לחפץ מסויים וכן קשה דבזה"ז ליכא קרבנות וגם מקשים מדין בעיקרא מתפס וכו'. גם מדברי הרן עצמו שהוצרך לבאר דלא ילפינן לשבועות משום דמצותו בכך מוכח דיש לדמות ענין התפסה בשבועות לנדרים, גם דהר"ן עצמו חוכך להחמיר בענין התפסה בשבועות [ולא נראה כלל דכשחכך להחמיר חזר בו לגמרי בגדר התפסה כמובן]

הנה ענין הנדר הוא נדר לה' כדמפורש בקרא, והעירוני מהמשנה בנדה דף מה דבודקים את הקטנה אם יודעת לשם מי נדרה וזה בנדרי איסור נמי אלמא נדרי איסור לה' הוא וצ"ב מהו כאן הלה', ונראה שבאמת אין כאן הרי שום ענין אמיתי שהחפץ מיוחד לשמים רק דחל עליו שם נדור, ובהקדם דגם בהקדש גמור מצינו שאין מעילה אלא בקדושת פה והיינו דהמעילה אנה גזל ההקדש בלחוד אלא ביטול היחוד של החפץ לגבוה דכאשר החפץ שייך לגבוה [כגון בקנין חצר] ואחר גזלו אין בזה החומר דנדר אלא גזילה בלחוד, אבל כאשר יוחד החפץ לגבוה בדיבור והאדם נוטלו והפקיעו מיחודו בזה הקיל בכבודו של מקום, ונתבוננתי בגמ' בסוכה עצי סוכה אסורים כל שבעה שנאמר חג הסוכות לה' כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה, והיינו שאיסור ההנאה מקרבן חגיגה הוא מפני שחל עליה שם שמים כשנדרה הנודר לה', ואף הסוכה יוחדה לה' וזו הדרשא חג הסוכות "לה'" דבסוכה יש ענין לה' לאסור ההנאה ממנה כקרבן.

ובנדר באמת אין כאן הקדש גמור אבל חל שם שמים על החפץ ואסור לו לחלל דברו ובזה באה מחלוקת הראשונים בהתפסה שהקשה הרן בשבועות היאך יאסור את המותר לו אבל בהתפסה כשנתן לחפץ הנדור תואר קרבן ושייך אותו לשם קרבן בעולם או לדבר נדור שאמר זה כזה בזה נתפס שם שמים על החפץ להיותו נדור, אבל באמת לא נדר אותו כי לא נעשה כאן שום תוכן אמיתי של נתינה לה', אבל לדעת הר"ן בסוגיין ושאר"י יש פרשת נדר בלא התפסה וכמש"כ הרמבן כשמתכוין לעשותו נדר ובזה גופא מתייחד שם שמים לה' במה שקוראו נדור לה'. ושייך גם ענין התפסה כשאינו עושהו לנדור אלא מתפסו בנדר אחר. וכן בתמורה שהביא הרן התמורה אינה נדר אלא סוף נדר שמתפסה בנדר הראשון שבה יתקיים ענינו של הנדר הראשון ומפני חומר נדרים חלה התמורה. אף כאן ההתפסה מחילה קדושה. ויש הסוברים דהתפסה לא מהני כלל כי צריך עשיה של נדר והתפסה אינה נדר כלל אלא התפסה בנדר אחר ואז חלים איסורי נדר לאביי ולרבה לא חיילו [או דחיילו מדין יד]

ולהריטבא לרבה הדבר אסור מדין יד אבל אי אפשר להתפס בו כי לא ננדר אלא הותפס, ויש לעיין להריטבא בשאר ידות האם לא מצי לאתפוס בהו ואפשר דשאר ידות מהני משום דתחילת לשון נדר כאילו גמר נדר אבל המתפס באמת אין כאן גמר לשון והוי סוג יד אחר שמצטרף עם נדרו של ראשון וצ"ע

ובשבועה ההתפסה היא תלית איסור שעושה כעת בשבועה הראשונה דאינו אומר ענין שבועה אלא אומר דזה כזה או אני כמוהו ובזה יש ענין שתולה במלך אבל לא תלה בפירוש

ויש כאן עומק גדול דהתליה מהני לא מפני שבה נתפרש איזה ענין אמיתי אלא בעצם מה שאמר זה גופא יוצר את הענין שבדבר שדבר שנאמר עליו נדר או נאמרה עליו שבועה אסור לאכלו מפני כבוד המקום דכיון שנאמר כו"כ והוא עושה להיפך זה גופא העדר כבוד המקום.

יש לדון בתמורה בתוכן ענינה האם נדר היא או לא, והנה הר"ן דימה התפסה לתמורה, ואמנם פשוט דלא דמיא לגמרי דהתפסה אף שאינה נדר כח נדר גמור יש לה שמשייך את החפץ הנדור כעת לקרבן קיים וזה גופא תורת נדר פתיך בה אבל הממיר הרי כוונתו להחליף היינו שיהיה זה קדשו תמורת אחר ואין בזה תורת

נדר ממש ואמנם היה אפשר שיהיה בתורת נדר לענין שאלה להשאל על התמורה [לא גרע מהפרשת תרמה שאינה נדר מטעם הנל ומ"מ מהני בה שאלה] אך בירושלמי בריש פ"ה דנזיר דלכו"ע אין שאלה בתמורה, דכיון שתמורה בטעות הוי תמורה לא שייך בה ענין שאלה. וכן להדיא בבבלי בסוף נדרים דלכו"ע אין שאלה בהקדש, וה"ה לבי"ה בתמורה.

והנה יש אחרונים שכתבו שתמורה לא חלה בכלל ואין התמורה קדושה מכח הקדש ידידיה כל אלא מגזיה"כ ה"ה האבני"ז [חו"מ סי' קמה ד"ה אך וכו'] שכתב דבדיבורו הוא גורם בלבד והתורה החילה הקדושה מגזיה"כ. וכן כתב הזרע אברהם [סי' ח ד"ה ואמנם]

והנה הדין מבואר במשנה במעילה שתמורת חטאת אין מועלים בה ומבואר מזה דבשאר תמורות יש דין מעילה והרי לדעת הרמב"ם ועוד ראשונים אין מעילה אלא בקדושת פה הרי דבתמורה הוא המקדיש, ועוד נסתפקתי אם יש בתמורה כל יחל ולא מצאתי ראיה, אבל הראוני שטמ"ק בתמורה דף יח ע"א אות ה' שמפורש בדבריו דהמקריב תמורה לשם ענין אחר עובר בעשה דמוצא שפתיך תשמור, ומסתמא ה"ה לבל יחל.

ויש בזה ספק עמוק אם קדושת הפה היא מה שהקדיש את התמורה וכן המוצא שפתיך הוא מה שהפירש את התמורה או שמא נאמר דבאמת הנדר הוא הנדר שהפירש בו הבהמה הראשונה אלא כשהמיר חלה התמורה לענין קדושת השניה שנחשבת באמת כתמורת הראשונה [אף שהראשונה נשארת קדושה מגזיה"כ] וכיון שכן קיום נדר הראשונה הוא בשניה, ועל זה נאמר הבל יחל והקדושת פה וכדו' אלא שאמנם מסתבר דזה רק בצירוף מה שהפירש השניה וכמש"נ במק"א ענין צירוף ההרי עלי לההרי זו.

כינויים

התוס' כתבו דגמר בלבו לעשותו כעיקר לשון ועיין גם בתוס' בנזיר דף ב ע"א ונראה כוונת התוס' דהנה באמת בירושלמי איכא דהאומר פת וכו' אך לא הוזכר דבר זה בש"ס או בראשונים ונראה דלהבבלי אינו כן אלא בעינן לשון דבלא זה לא חשיב אמירה כלל והנה לשון הוא הסכמת אומות ויש לעיין כאשר יסכים אדם אחד על לשון שהוא יבדה מלבו ורק הוא ידבר בה מה גרע הוא מאומה אך פשוט דבטלה דעתו דגם אצלו אין נתפס הדבר כלשון ודבר שאין נוהג לבטא בו את אשר בלבו לא לשון ולא אמירה יש כאן אך כאשר יסכימו חכמים דכך הוא צורת הנדר ואיש הישראלי יעשה כאשר ציווהו החכמים נגמר בנפשו הדבר בתורת לשון לענין נדרים [ונראה לדעת התוס' דגרע הסכמת חכמים מלשון אומות ודלא כהר"ן והטעם משום דחכמים תקנו להיות נודר בו ולא לדבר בו בעלמא אלא רק כאשר נודרים משתמשים בלשון זה אבל אין אדם מכנה בעלמא קרבן לקונם וזהו לשון אשר תקנו חכמים להיות נודר בו וע"ז בא באירו התוס' לבאר איך יהני.

כינויים [זרועה]

הנה נחלקו הראשונים בעיקר דין כינוי דלהרשב"א וכו"נ שיטת התוס' והר"ן עיקר חידוש דכינוי הוא דמהני שאר לשונות ואילו להרמב"ם החידוש הוא דמהני שיבוש לשון. ועיין בריטב"א שפתח כהרמב"ם וסיים דמסתברא דה"ה בלשון לע"ז וערב אך ברמב"ם עצמו מוכח דלשון לעז אינה בכלל כינויים שהרי כתב בהלכות שבועה דמוהי הוא כינוי למומתא שהיא שבועה בלשון ארמי הרי דמומתא עצמה אינה כינוי.

ולדעת ריש לקיש כינויים לשון חכמים ויש לדון מה דעתו בלשון אומות ולכאורה אין מקום ספק בזה אלא להרמב"ם דלהראשונים אי נימא שפליג ריש לקיש אכינויים נמצא שהנדר נאמר דוקא בלשון הקודש וזה חידוש ותימא.

אבל מה נעשה שבתוס' ישנים בסוגיין מבואר דפליג ריש לקיש בלשון אומות וזה פלא עצום שהרבה נדרים נאמרו בגמ' בלשון ארמי כמו לאלוקי ישראל לא מגלינא מרי כולא לא טעימנא וכדו' וביותר דהוא משנה לקמן כאימרא כדירים וכו' ואימרא כבש הוא בלשון ארמי.

וכן קשה גם על הריטב"א שכתב דמסתברא דה"ה ללשון לעז והרי משנה מפורשת היא וגמרות ערוכות. [והריטב"א עצמו הוכיח מהגמ' דמארי כולה שאין צורך לשם המיוחד בשבועה]

שבועה בשם

[מיר תשס"ג]

בדעת ר"ת יש לומר דאף בעונה אמן הוי מושבע מפי אחרים וחילי בזה משלשה מקומות בדברי הרמב"ם, האחד בריש פ"ז שכתב בשבועת הפקדון שמהני כפירה כמו שמועיל אמן ועוד ראה מפי"ב ה"א שכתב דמהני בעונה אמן אחר גוי או קטן וכתב הגר"א משום דגוי שייך בשבועה [אך מצד שני יש לדקדק שלא קאמר כן הרמב"ם בשבועת פקדון ושמה גוי תובע אינו יכול להשביע ובעדות ודאי קרוב הדבר לומר כן ויל"ע בקטן] וראה שלישיית ראית יבקוני הביאורים מהרמב"ם שכתב דמתפיס אינו מועיל כיון שלא הוציא שבועה מפיו ולא השביעו אחר ואם נימא דבשבועת בטוי האמן הוי שבועה מאי קאמר. ויש לבאר דברי הרמב"ם אלו באר היטב להנראה מהריטב"א דבהתפסה בשבועה חייל בצירוף שבועת הראשון שכתב דלאביי חלה שבועת הכרך הראשון על השני ע"י התפסה והיינו שתולה גם זה הכרך בשבועה ראשונה ולכן ביאר הרמב"ם דעת רבא דלא מהני כי לא הוציא ולא השביעו אחר והיינו דבהשביעו יכול הוא להצטרף לשבועת האחר אבל כאן לא השביעו ולהתפיס אינו יכול וזה נאה מאוד. וכן יש לבאר אולי דברי התוס' בריש שבועת הדיינים ועיי"ש וברש"ש שם.

ובדעת הרשב"א והרא"ש בר"ת עיין גרש"ש ודברי יחזקאל ולשון התוס' ישנים אינו מורה כן ונראה דסתם שבועה בשם וכשנשבע שלא בטובתו אינו כן וי"ל דאינו מתכוין אך זה אינו נראה כ"כ [ואין להקשות שנשבע על דעתם דאם אין כאן שבועה לא תועיל דעתם וכאשר נשבע חלה השבועה על דעתם] ויותר נראה כמש"כ החזו"א גבי ידות דהא דבעינן ביטוי שפתיים הוא לאמת הקבלה בלבו [וני' דחידוש דתרומה שחלה במחשבה הוא דסגי בקבלה קלה] ובידות נתחדש דכשמוציא מקצת סגי באימות כזה ואפשר דאף בשבועה הוא כן דכשתולה הדבר ואין לבו עמו אין בזה איסור שבועה רק אם מתכוין לדבר באמת ולזה בעינן ביטוי שפתיים וכשתולה מדעת עצמו סגי במה שסתם שבועה בשם אבל בנשבע מדעת אחרים ואין רצונו בשבועה בעינן שיפרש להדיא כדי שתחול עליו ואפשר דזה טעמו של רחב"א דבעי שם המפורש.

בדעת הראב"ד בנודר בשמים ובארץ הוא תמוה מאוד ושמעתי מהר" דוד כהנוביץ נ"י פשט נאה שהראב"ד כתב כע"ז בהתפסה דחייל רק לבל יחל ולא לקרבן ומלקות והנה חזינן גם כאן חילוק בין בל יחל לקרבן ורצה לומר דכלפי בל יחל אין צורך להטעם דסתם שבועה בשם אלא לשון שבועה אוסר אבל גבי קרבן האוסר הוא משום דסתם שבועה בשם אבל כשפירש בשמים ובארץ קלקל וזה נאה אבל אין נראה נכון שיחול איסור משבועה שאינה בשם שאם לא בשם נשבע מהי שבועתו ומה תכנה.

אבל נראה כך דהנה רחב"א בעי שם המיוחד ויש לתמוה מה גרע כשאומר חנון ורחום אבל נראה דענין החילול שבשבועה גדול יותר כאשר מפרש השם וקל יותר כשאינו מפרש ודרגות יש בדבר דמפרש להדיא זו שבועת סוטה וכינוי זו שבועה בשם וסתם שבועה אף היא בשם וכעין ידות וקיל מהני אבל במפרש בשמים ובארץ קיל טפי שאף כינוי אין כאן ובה דמיא להתפסה שאינו מוציא שבועה מפיו כלל והתולה דבר בשבועה ולא נשבע ממש אסור לו לחלל דבורו משום בל יחל וקרבן ליכא שאין קרבן אלא על השבועה ומלקות איכא רק בכינוי שאין מלקות אלא על מזכיר השם.

נמצא שהמלקות באות על הזכרת השם הקרבן בא על מוציא שבועה מפיו והבל יחל על תולה הנהגתו בשבועה בשם אף שלא הוציאה מפיו ונשבע בשמים ובארץ אינו כמוציא שבועה מפיו ודוק. ובאמת דקראי הכי כתיבי דגבי מלקות כתיב לא תשא את שם וגוי' ולא תשבעו בשמי וגוי' וגבי קרבן ונפש כי תשבע לבטא בשפתיים והיינו דלא בעינן שמי אבל ביטוי שפתיים ברור יש כאן וגבי בל יחל כתיב או השבע שבועה וכתב הראב"ד דמהשבע שבועה ילפינן למתפיס בשבועה ולאיסור בל יחל ואפשר דה"ה לנשבע בשמים ובארץ דדמיא למתפיס שיש כאן איסור שבועה בלא שבועה ברורה.

שם בשבועה [זרועה]

הר"ן ושאר בריש נדרים נתקשו בסתירת הסוגיות בענין שבועה בשם, דמהסוגיות בנדרים מוכח דשבועה חלה אף בלא הזכרת השם ואילו בסוגיא בשבועות בדף לה ע"ב משמע דשבועה בעי שם ונחלקו שם רבנן ורבי חנינא בר אידי דלרחב"א בעינן שם המיוחד ולרבנן סגי בכינוי אך משמע מהסוגיא דכינוי לכה"פ בעינן.

ועל זה הביא הר"ן את תירוצו של ר"ת שכתב דדוקא בשבועת העדות שהוא מושבע מפי אחרים בעינן שם דהא מסוטה ילפינן דבעינן שם ודוקא דומיא דסוטה שהיא מושבעת מפי אחרים.

ותמה הר"ן על ר"ת שהרי סוטה היא מושבעת מפי עצמה ומינה ילפינן דכל העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו דמא. והאריכו האחרונים ביאור שיטת ר"ת שלכאורה נראית סתומה מאוד וכקושיית הר"ן, ונראה לבאר את שיטת ר"ת בשני אופנים, האחד עפ"י הראשונים בסוגיין והשני על פי הבנת הר"ן בדברי ר"ת.

האופן הראשון: הנה הרא"ש והרשב"א הביאו אף הם לדברי ר"ת ובדבריהם נוסף פלא על פלא, שבקושיא הוכיחו דשבועה בעי שם מהסוגיא בפרק שבועת העדות וכהר"ן והוסיפו עוד להוכיח מהגמ' בתחילת שבועת הדיינים דאיתא התם דשבועת הדיינים מהני לרבנן דרחב"א בשם ובכינוי ומשמע דעכ"פ בעינן לכה"פ כינוי, ובתירוצם כתבו דדוקא מושבע מפי אחרים כגון סוטה שבועת העדות ושבועת הדיינים בזה בעינן שם אך לא בשבועת ביטוי בעלמא. וכל זה הוא פלא רב דשבועת הדיינים אינה כלל מושבע מפי אחרים דכל דין מושבע מפי אחרים נתחדש בגזיה"כ בשבועת העדות וילפינן מינה לשבועת הפיקדון אבל בשאר שבועות ליתא ובשבועת הדיינים אינה אפילו באמן שסתם שבועה הדיינים אומרים לו לישבע והוא נשבע כמו שמצינו בעלמא 'שבועה שיש לי בה ואין לי בה פחות מחציה' ובדאי דמהני אף בענית אמן כלל שבועה אבל אין שום דין שהדיינים ישיבועוהו אלא נשבע מעצמו. וכדמפורש כטוש"ע סי' פז סעיף יז.

ואשר יראה ברור מדברי הראשונים דהם הבינו כוונת ר"ת לא לדין מושבע מפי אחרים האמור במשנה בשבועת העדות אלא דהשבועה באה לו על ידי אחרים ודומיא דלישנא דקרא שמבואר בפסוק שאברהם השביע את אליעזר ולהלן שם כתיב וישבע לו העבד על הדבר הזה הרי שהעבד נשבע בעצמו ומהו וישביע אברהם וגו' ובהכרח שפשט הפסוק שהוא תבע ממנו שישבע לו ובזה נחשב הדבר שהוא השביעו היינו שהפעיל אצלו שישבע. וכן הוא להדיא משמעות לשון הרא"ש שסיים דבריו וכתב וז"ל רא"ש אבל שבועה שאוסר נפשו בלשון שבועה אפילו בלא שם ובלא כינוי מצי' אסר נפשיה. עכ"ל וכע"ז בתוס' בסוגיין ומשמע דההבדל הוא שכשהוא רוצה לאסור עצמו יכול אף בלא שם.

וכאשר נדפס מחדש ספר תוס' ישנים לנדרים נגלתה אורה זו תורה דשם באו הדברים מפורשים וז"ל

ויעיין בתוס' בריש שבועת הדיינים גבי הא דאיתא התם בגמ' דשבועת הדיינים צריכה נקיטת חפץ והקשו התוס' וז"ל לאתפושי חפצא בידיה - תימה דבשבועת העדות וביטוי ופקדון כשהוא מושבע מפי אחרים דהוי דומיא דשבועת הדיינים ליבעי בהו אנקוטי חפצא. עכ"ל התוס'. וכבר תמה הרשב"ש שם שאין מובן לקושייתם כלל חדא דשבועת ביטוי ליכא בה מושבע מפי אחרים ועוד דשבועת הדיינים אף היא אינה במושבע מפי אחרים ולכן פירש דכוונת התוס' היא שכשאחרים תובעים אותו לישבע יצטרך נקיטת חפץ. וזה מתאים היטב עם המבואר לעיל.

אלא שהדברים צריכים ביאור, דאיזה טעם יש לחלק בין נשבע מרצונו או מכח תביעת אחרים וביותר דבשבועת העדות והפקדון אין הלה יכול להכריחו לישבע ודין מושבע מפי אחרים הוא דאם כפר אחר שהשביעו חייב אבל אינו חייב להשיבו ולכפור בו כלל ונמצא שאף זה מרצונו נשבע, וביותר קשה דברי התוס' ישנים שמשמע מדבריהם שאף שבועת ביטוי אם ישבע אותה מכח ערעור של אדם אחר בעינן בה שם וכן מבואר גם בדברי התוס' בשבועות שכתבו שם דשבועת ביטוי במושבע מפי אחרים ליבעי שם ועל כרחין כוונתם כנ"ל שאין שום אופן בעולם שאדם יכול להכריח את חברו לישבע ביטוי.

ולכאורה היה נראה לפרש בפשיטות דהנה עיקר ענין השבועה הוא שתולה אמיתת הדבר באמיתת המצאו יתברך וכמו שמבואר דבר זה בחינוך במצוה ל' ובראשונים בכמה מקומות, ומי שישבע

באמיתת דבר אחר אין זה שבועה כלל וכמו שמצינו ביוסף שנשבע בחיי פרעה ופירש רש"י שם שכשהיה רוצה לישבע לשקר נשבע בחיי פרעה, ואם כן יש לתמוה כיצד באמת מהני שבועה בלי שם הרי עיקר חסר מהשבועה, ויעוין ברא"ש בשבועות [דף לו ע"א] שכתב דאפשר דהוא מדין ידות, ובספר המכריע כתב הרי"ד דאנן סהדי שכוונתו לישבע בה'. וכיון שכן אפשר דכל זה הוא בנשבע מרצונו אבל כשאחרים מכריחים אותו לישבע והוא נשבע כדי ליפטר מערעור של אחר שמא אין כוונתו לישבע בה'. ולכן בעינן שיאמר כן בפירוש.

אך בזה אכתי לא ניחא, דסו"ס לשון הרא"ש דמצי אסר נפשיה אינו מיושב כה"צ, ועוד דדברי התוס' בשבועות אינם מבוארים עדיין דמהיכי תיתי לומר דכשמושב מפני אחרים ליבעי נקיטת חפץ אף כשהוא מזכיר שם או כינוי הרי ודאי שבועתו בה' היא ולמה לא תחול בלא נק"ח. ועוד העירוני דבשבועת הדיינים מבואר מבגמ' דמשביעים אותו על דעת בי"ד ואם כן ודאי דדעת בית דין שישבע בשם. [ואולי יש לחלק דבעיקר השבועה לא מהני דעת הבי"ד אלא על פרטי הדבר וצ"ע]

[ואולי אפשר לומר בזה דבר חידוש, דהנה מבואר בגמ' לקמן בדף סד דהנשבע או נודר לחברו אין מתירין לו אלא מדעת מי שנשבע לו וילפינן לה התם מקראי עיי"ש, ועיין שם בר"ן דיש בזה מחלוקת ראשונים וכמה ראשונים סברי דאף בדיעבד לא חלה התרת החכם בלי הסכמת זה נשבע לו, ודין זה צריך ביאור טובא דסו"ס כיון שהנשבע מתחרט ועוקר הנדר למפרע מאי איכפת לן שהשני אינו מסכים אטו הוא בעלים על שבועתו של זה.

ולכאורה יש לומר בזה דכשנשבע לחברו אין השבועה ענין פרטי בינו לבין קונו אלא יש כאן שבועה להאחר והוי כנתן לו זכות עליו שאם יפר מה שהבטיח לו הרי הוא עובר על השבועה שהשבועה שנשבע לא לעצמו נשבע אלא לתובע.

ועוד יש לנו לשאול דכשבי"ד מודיעים לו דלא על דעתך אנו משביעים אותך וכו' מה מועיל זה הרי סו"ס הוא בעצמו נשבע ומה ימנענו מלישבע על דעתו ולא מצאנו בשום מקום שמכריחים אותו לומר שהוא נשבע על דעת בי"ד אלא הבי"ד מודיעים אותו ותו לא.

ועוד יש לעיין בדברי הרמב"ן והריטב"א בשבועות דף כו ע"ב גבי אמר פת סתם ונתכוין לפת חטים וז"ל הריטב"א שם גמר בלבו להוציא פת חטין והוציא פת סתם מנין תלמוד לומר לכל אשר יבטא וכו'. יש שפירשו מנין שהוא חייב בכל פת שבעולם כיון שהוציא מפיו פת סתם תלמוד לומר לכל אשר יבטא האדם לחייבו בזה, ויש מביאין ראיה לזה מההיא דנודרין להרגין ולחרמין (נדרים כ"ח א'), שאמר שיאסרו פירות עליו שמשמעותו לעולם דרך כלל, ואע"פ שממעט הזמן לומר בלבו היום אי לאו דאנוס הוה מחייב בהם לעולם כלשון נדרו, הלכך הכא דלא אניס אין בידו לעקור לשון פת סתם שנשבע לאוקומה בפת חטים לחוד, [ויש מפרשים שאינו חייב אלא בפת חטים] דהוה פטרינן ליה ברישא דסיפא ארישא סמך, וכן בדין דכיון שלא היה בדעתו לאסור על עצמו אלא פת חטים למה יאסר בשום פת אחר והרי לא היה פיו ולבו שוין באיסורו, וההיא דנודרין להרגין ולחרמין לא דמי להא כלל, דהתם אחרים משביעים או מדירין אותו ודעתם לאוסרו באותם פירות לעולם, וגם הוא על אותו המשמעות מוציא הלשון ההוא בפיו דהא ידע דבלאו הכי לא פטרי ליה, הלכך כל היכא דלא אניס חייב לעמוד בלשונו שהוציא בפיו שעל דעתם נשבע בזה, אבל הכא שהוא נשבע מעצמו ולדעת עצמו הוא נאמן על עצמו, וכשאומר שלא נתכוין בלשון פת סתם אלא בפת של מין אחד בלבד הרי הוא נאמן, ולא חמירא הא מההיא דנדר בחרם ואמר שלא נתכוונתי אלא לחרמו של ים (נדרים כ' א'), ואדרבה הא עדיפא טפי להאמינו ולפטרו ואפילו בעם הארץ, וזה דעת הרמב"ן ורז"ל, וכן נראה הלכה למעשה. עכ"ל

ויש להבין דהרי בודאי שהוא אינו רוצה כלל לידור על דעת ההרגין ואנן סהדי שרוצה לידור לדעת עצמו ולהטעותם ומן הסברא היה נראה שאין כאן נדר כלל וכל שכן שאין כאן נדר על דעתם ואין לך מי שאינו רוצה לידור יותר ממנו והיכן פיו ולבו שוין.

ונראה מזה דכשאדם נודר להאחר הוי כמו שנותר לו ענין הנדר ולכן אין נ"מ כלל אם רוצה בלבו את הנדר שהנדר חל על ידי שאמר לתובע את הנדר ונדר לו וכמו שמי שתליוהו וזבין לא יוכל לומר לא נתכוונתי אלא ליפטר ממנו כי דיני הדעת בין אדם לחברו נקבעים לפי מה שאמרו ביניהם כן הדבר

הזה דהנודר לחברו חל נדרו ואין הדבר תלוי ברצון לבו, וענין זה עדיין סתום הוא וצריך בירור וליבון אבל הראיות שכתבנו מראות שכך הוא הדבר.

ויתכן כדאשר חלה השבועה מחמת רצון לבו בזה סגי בשבועה בלא שם כדי לאסרו אבל כשהשבועה חלה מחמת תביעת תובע ולרצונו ולדעתו של התובע בזה כל זמן שלא פירש שמשיבועו בשם לא חלה השבועה ועדיין צ"ע והתבוננות בזה ולא כתבנו אלא תחילת דברים

הוספה: נראה שענין השבועה הוא קיום ואימות דבריו, כאשר האדם אוסר על נפשו אזה השבועה מאמתת את מה שאסר לעצמו, כאשר האדם מדבר לחברו ובמטיח לו דבר ומאמת דבריו בשבועה הרי תוקף השבועה חל על ההבטחה והאימות וכמו דפשוט דלענין מחוסרי אמנה כל הדברים שנתבארו לעיל פשוטים להפליא דלא יעלה על הדעת שיתירו לו בית דין הבטחתו של מדעת מי שהבטיח לו וכן לגבי נדרי אונסים שלהם אמר, וכח השבועה הוא לאמת את האמת שבדברי ההבטחה להם ועדיין צריך עיון ובירור בזה]

האופן השני: אכן הר"ן הבין דברי ר"ת כפשוטם דכוונתו לדין מושבע מפי אחרים ולדרך זו הוא דהקשה דסוטה מושבעת מפי עצמה היא.

והנה יש לנו לעיין בדין העונה אמן דלכאורה דברי הגמ' מפורשים דכמוציא שבועה מפיו דמי והיינו מושבע מפי עצמו גמור וכך כפה"נ נקט הר"ן. אכן מדברי הרמב"ם נראה לדקדק דאינו כן, ויעויין ברמב"ם בפ"ז משבועות ה"א שכתב שם דין מושבע מפי אחרים בשבועת הפקדון וז"ל אחד הנשבע אחד מארבעה מיני שבועות אלו מפי עצמו ואחד המושבע מפי אחרים וענה אמן אפילו השביעו עכו"ם או קטן וענה אמן חייב שכל העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו ואחד העונה אמן או האומר דבר שענינו כענין אמן כגון שאמר הן או מחוייב אני בשבועה זו קיבלתי עלי שבועה זו וכל כיוצא בזה בכל לשון הרי זה כנשבע לכל דבר בין לחייבו מלקות בין לחייבו קרבן. עכ"ל והנה מבואר מדברי הרמב"ם דאמן לאו דוקא וכל לשון קבלת שבועה מועילה ויש לנו לשאול דאמן ענינו הוא כאילו אמר השבועה דכך היא מימרא דשמואל דכמוציא שבועה מפיו אך כשאומר שהוא מחוייב בשבועה זו או שקיבל עליו או שאומר הן היאך מהני סוף סוף הוא לא נשבע כלל.

ולהלן שם בה"ח כתב הרמב"ם וז"ל שמע חבירו נשבע ואמר ואני כמותך הואיל ולא הוציא שבועה מפיו ולא השביעו חבירו הרי זה פטור וזהו מתפיס בשבועה שהוא פטור עכ"ל וראיתי בספר קונטרס הביאורים שעמד בדרי הרמב"ם אלו שהרי בשבועת ביטוי לא מהני כלל מושבע מפי אחרים ומה שכתב הרמב"ם הואיל וכו' ולא השביעו וכו' וברור דכוונת הרמב"ם למשביע ואמר הלה אמן אבל אם כן הרי כפל דברי יש כאן שאחר שכתב הרמב"ם הוא ולא הוציא וכו' מה טעם להוסיף שלא הושבע מפי אחרים וענה אמן הרי גם זה מוציא שבועה מפיו.

ועוד בה שלישייה והיא הגדולה מדברי הרמב"ם בפ"ז משבועות ה"א שכתב שם וז"ל התובע חבירו בממון וכו' וכפר ונשבע או שהשביעו התובע וכפר הרי זה הנתבע הוא חייב בשבועת הפקדון אף על פי שלא ענה אמן שבשבועת הפקדון אחד הנשבע מפי עצמו ואחד שהשביעו אחר וכפר אע"פ שלא ענה אמן חייב שכפירתו אחר שהשביעו התובע כעניית אמן. עכ"ל ודברי הרמב"ם תמוהים מאוד דכפירה מהני מדין מושבע מפי אחרים דשבועת האחר חלה עליו ומה דמיונה לענית אמן ואם כוונת הרמב"ם שחלה עליו השבועה כשנשבע מפי אחרים כאילו נשבע בעצמו בכל תוקף דיני שבועה היה לומר שכפירתו כשבועה היא שהרי אמן שבועה הוא.

ומכל זה נראה מבואר דדין עונה אמן אין פירושו שהוא נשבע אלא שהו' דין מושבע מפי אחרים גמור כמו בכפירה אלא דמהלך הדברים והחילוק בין שבועת העדות ופקדון דמהני מושבע מפי אחרים בכפירה לשאר שבועות כך הוא דאין אדם יכול להחיל שבועה על אחר אלא אם כן קיבל עליו זה את השבועה מרצונו וזה הדין בעונה אמן או במקבל עליו השבועה בכל נוסח שיאמר. ודין זה הוא בכל ארבעת השבועות כדמבואר ברמב"ם בפ"ב ה"א שכתבנו לעיל ובשבועת העדות ופקדון נתחדש שאף אם אינו רוצה בשבועה אם אחר השבועה כפר בתביעת התובע בבעדות או בפקדון חלה עליו השבועה בעל כרחו ואף שאינו יכול להכריחו לכפור ואם לא יכפור לא תחול עליו שבועה אבל כשכפר

חלה עליו שלא מרצונו. ובזה יש לפרש כוונת הרמב"ם דכפירה כעניינת אמן ועל כרחין אין כוונתו שהכפירה קבלת דברים אלא דהכפירה מועילה מגזיה"כ כאילו ענה אמן.

ונתבונן בדברי הגמ' בדף כט שהביאם הר"ן דבמשנה שם איתא בתחילת המשנה דשבועת ביטוי מפי עצמו והיינו דלא מהני מפי אחרים כשבועת עדות ופקדון דתנן בהו מפי עצמו ומפי אחרים. ובסוף המשנה איתא בין מפי עצמו בין מפי אחרים חייבים ופריך הגמ' מרישא לסיפא ומשני הגמ' דהא כשענה אמן והא כשלא ענה אמן והיינו דמוקמין לרישא באוקימתא דלא ענה אמן ולהכי מהני רק מפי עצמו ולסיפא בגוונא דענה אמן דאז מהני אף מפי אחרים והנה לדרך הר"ן עיקר תירוץ הגמ' הוא דדין מושבע מפי אחרים בסיפא דמתני' לאו היינו מושבע ממש אלא שהשביעהו וענה אמן דזה הוי מושבע מפי עצמו אך להאמור לעיל מתפרש הגמ' באופן אחר וכפשוטו ממש דהכל תלוי בעניינת אמן דהיכא דענה אמן אז הוא דמהני מושבע מפי אחרים אבל אם לא ענה אמן לא.

ולדרך זו הרי גם המשניות הבאות מתפרשות כן דמבואר בהן דמושבע מפי אחרים מהני רק בבי"ד וזה סותר לסיפא דמתני' דשבועת ביטוי וגם על זה באה התשובה הא דלא ענה אמן דהנך משניות מיירי בלא עניית אמן ומ"מ מהני בהו מושבע מפי אחרים כשכפר בבי"ד וכפולוגתא דר"מ ורבנן התם.

ואמנם לשון הגמ' 'כמוציא שבועה מפיו' קשה לכאורה לפירוש זה דמשמע דהוי כשבועה גמורה, ואמנם מצינו לשון זה בפולוגתא דאביי ורבא גבי התפסה דאביי סבר דמתפיס בשבועה כמוציא שבועה מפיו דמיא ורבא אמר לאו כמוציא שבועה מפיו דמיא, ופירשו הראשונים והרמב"ם מכללם דאף לרבא יש איסור במתפיס אלא דאין בו חומר שבועה למלקות ולקרוב ודייקו כן מלשון הגמ' דלאו כמוציא וכו' ולא קאמר דלאו כלום הוא ומזה נבין דמחלוקת אביי ורבא היא בחומר דין התפסה דאביי דאמר דמתפיס כמוציא שבועה מפיו לא אמר דהוי מעשה שבועה גמור אלא דמתפיס חומר דינו וחלה עליו השבועה כאילו הוציאה הוא עצמו בפיו כיון שהתפיס בה ולרבא אינו כמוציא שבועה מפיו.

ואף כאן מתפרשים הדברים כן דאמר שמואל דהעונה אמן אחר שבועה ומקבל עליו זאת השבועה הרי חלה היא עליו בכל תוקף כאילו הוציא בעצמו שבועה מפיו.

ומה ינעמו לפי זה דברי הרמב"ם גבי מתפיס שהבאנו לעיל שכתב דהמתפיס פטור לפי שלא הוציא שבועה ולא ענה אמן והיינו דענין ההתפסה הוא שמחיל עליו שבועת האחר וכדמבואר כן בריטב"א בנדרים ריש פ"ב ובזה קיי"ל כרבא דאין כאן שבועה גמורה וביאר הרמב"ם דאין כאן חומר שבועה לפי שלא הוציאה הוא בפיו ולא השביעו אחר והיינו דהחילוק בין מתפיס לעונה אמן דבעונה אמן מיירי שהאחר משביע עליו להדיא והוא מקבל השבועה ומתפיס הוא בשבועה שנשבע האחר לעצמו וזה קאמר הרמב"ם שהוא לא הוציא שבועה ולא השביעו אחר אלא התפיס בשבועה בעלמא וזה לא כמוציא שבועה מפיו ופטור מקרבן.

ונראה מקור לכל זה מדברי ספר החינוך במצוה ל' שכתב שם וז"ל ומן הטעם הזה שאמרנו שעם השבועה גופו נפעל, אמרו המתפיס בשבועה פטור ובנדרים חייב, כיצד, שמע שנדר חבירו ואמר אף אני כמוך, בתוך כדי דיבור הרי זה אסור, לפי שכוונתו של זה לומר כמו שאתה אסור בזה הדבר כן אהיה אני אסור בו, ובכך יספיק אליו. אבל בשבועה שאנו מדמים הראשון כאילו הפעיל גופו בדבריו כמו שאמרנו, לא שהרחיק דבר אחר מגופו, לא ראו זכרונם לברכה שיהיה זה האחרון בכלל הפעלות זה באמרו אף אני כמוך, עד שיוציא בפיו ממש לשון הפעלות על עצמו, כגון שיאמר אף אני כמוך נשבע, או שישמע מפי אחר שיפעילהו לאותו דבר והוא יקיים ויודה שחפץ באותו הפעלות, כגון שיאמר לו אדם אחר משביעך אני, והוא יענה אמן. כללו של דבר, לשון השבועה צריך לומר בפיו על עצמו או שיזכרנו אחר עליו ממש והוא יקבל, אבל מכח הפעלות אדם אחר איננו נפעל מכיון שגופו צריך הפעלות, מה שאין כן בנדר. וכו'. עכ"ל

הנה מפורש בדבריו שחלות השבועה על האדם היא כאשר הכניס גופו בכלל השבועה או כאשר יכניסו אחר והוא יקיים ויודה שחפץ בדבר ומשמע להדיא דחלה השבועה על ידי האחר וגם מבואר החילוק בין אמן למתפיס דבמתפיס לא הפעילו האחר אלא הוא מתפיס בשבועה בעלמא משא"כ במושבע שהאחר משביעו.

ולפי זה מיושבת היטב שיטת ר"ת כפשטה דבמושב מפ' אחרים הוא דבעין שם וסוטה מושבעת מפ' אחרים גמורה היא אלא דמהני מכח עניית אמן דידה שאין שם דין שישביענה בעל כרחיה בכפירה כשבוטת העדות אלא בעין שתקבל השבועה כשבוטת ביטוי.

וארוחנא בזה ליישב גם דברי הספרי שלמדו אחרונים מדבריו דסוטה מושבעת מפ' אחרים היא ונתקשו בזה דהרי מפורש בגמ' דמושבעת מפ' עצמה ומכח זה חידש הנצי"ב וכן נקט גם הגרי"ז דשתי שבועות יש בה אחת שבועת הכהן ואחת שבועת עצמה וזה חידוש גדול אין לו מקור בגמ' ולהאמור לעיל הדברים פשוטים ככתבם דסוטה באמת מושבעת מפ' אחרים היא ולא מפ' עצמה כלל.

ואולם יעויין בגמ' בשבועות דף לו דאיתא התם אמר רבי יוסי ברבי חנינא אמן בו שבועה בו קבלת דברים בו האמנת דברים בו שבועה דכתיב ואמרה האשה אמן אמן בו קבלת דברים דכתיב ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם ואמר כל העם אמן בו האמנת דברים דכתיב ויאמר ירמיה [הנביא] (אל חניהו) אמן כן יעשה ה' יקם ה' את דבריו עכ"ל הגמ' ומשמע דדין זה דאמן בו שבועה אינו משום קבלת דברים אלא הלכה בפ"ע הוא דאמן שבועה ובשלמא אי נימא דהאמן שבועה ממש הוא וכדמבואר מדברי הר"ן מובן היטב דשני דברים הם קבלת דברים ודין שבועה דאמן אך להדרך שביארנו בדברי הרמב"ם הכל אחד ומהו דמבואר בגמ' דאמן בו שבועה ובו קבלת דברים.

אך ראיתי במאירי שם שפירש וז"ל אמן קבלת דברים הוא ואם בא אחר שבועה שהיה אחר משביעו הרי הוא כמו שבועה מפיו ועל זה נאמר בו שבועה ובו קבלת דברים ר"ל שאם התנה עמו איזה דבר במקחו או בממכרו והוא אמ' על אותו תנאי אמן הרי הוא כאומר הן והתנאי צריך שיתקיים ובו האמנה לעמוד במקום תפילה כל שמטה את אזנו ומפנה את לבו לשמוע ועונה אמן הרי הוא כמתפלל. נראה מדבריו דהכל הוא משום דאמן קבלת דברים אלא דקבלת דברים זו יש בה נ"מ לענין שבועה ויש בה נ"מ לענין מקח וממכר.

ומצאתי בספר משפטי שבועות לרב האי גאון חלק א שער שבועת היסט שכתב שם וז"ל ואם נתחייב הנתבע לענות אמן אחר השמתא הנה כבר השבענוהו, שבענייתו אמן קבל עליו השבועה, כמ"ש (שבועות ל"א א) אמן בו קבלת שבועה שנאמר ואמרה האשה אמן אמן עכ"ל הרי מבואר כנ"ל וקצת משמע שגרס בגמ' כן ועכ"פ אמן קבלת דברים הוא אף לגבי שבועה וכמש"נ.

הוספה: בתשובת הרשב"א מיוחסות רפ מבואר דהקהל יש להם כח להשביע היחיד שלא מרצונו והשבועה חלה עליו ואינו יכול גם להשאל עליה, ולהלן שם הביא ראיה לזה משבועה שהשביע דוד את העם ונתבע עליה יונתן אף שלא ידע מהשבועה [וכפה"נ אינו מהרשבא תוספת זו שם] ומהדברים הכתובים שם [בתוספת הנל] מבואר להדיא דענין אמן אינו שבועת עצמו אלא שבועת המשביעים רק שכשיחיד משביע צריך שיענה המושבע אמן והרבים משביעים בעל כרחו עיי"ש ודוק. ובסוף הדברים כתב בתי' אחד דכל זה מכח שבועת הר סיני שהיחיד מושבע לעשות כדעת הרבים וצע גם מש"כ שם בסוטה הוא חידוש וצ"ע.

שבועה בשם [עד]

עיי' במש"כ בטייטה זרועה, יש להוסיף בהסברת הדברים דמה דאיתא בגמ' העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו יש לפרשו בתרי אנפי או שהמעשה חשוב כמעשה שבועה גמור וחלה השבועה על ידו וזו דרכו של הרן כפה"נ ולכן הוי מושבע מפ' עצמו, ויש להפרש דהכוונה שדינו הוא כמי שנשבע בעצמו לכל חומר דיני שבועה וכך מבואר מהרמבם שבפ"ב משבועות כתב שהעונה אמן וכו' וחייב קרבן ומלקות וכוונתו בזה לדברי הגמ' דכמוציא שבועה מפיו דהיינו שחייב קרבן ומלקות כמוציא שבועה

וכחזיון הזה במתפייס בשבועה שאפשר לפרש הכוונה דהוי מעשה שבועה כמוציא שבועה מפיו או דהוי תפיסה בשבועת הראשון כמש"כ הריטבא וסובר אביי דחומר לו כמוציא שבועה מפיו.

וזה כפה"נ ענין המחלוקת בין הרמבם והחינוך להר"ן וכמש"נ שם באורך בעי"ה.

והנה יש לעיין דשמעתי בשם הגרבי"ד פוברסקי שליט"א שהלך בדרכו של הנציב והגרי"ז דשני דינים יש בשבועת סוטה וקושית הרן היא דמהיכי תיתי לחלק דדין שם נאמר רק בשבועת אחרים ואמר בזה הגרביד

בביאור דעת רת דיש לעיין מהי מעלת השם בשבועה האם במה שנוסח השבועה מבורר יותר או במה שיש כאן ענין חומר בהזכרת השם דומיא דנקיטת חפץ, וביאר כך דאם הוא ענין חומר בהזכרת השם נראה דלא יהני על זה ענייית אמן וביתר שאת לרבי חנינא בר אידי דבעינן שם המיוחד ולהמ הני כינוי ודאי לא יהני אמן דאין בו שם ה', ולכן מוכח מעצם דין שבועת סוטה דהשם נצרך לשבועת הכהן דאם לשבועת האשה הוא נצרך אם כן לא יועיל האמן ובעינן שתוציא שם מפיה, ולכן למד מכאן רת רק למושבע מפי אחרים, אמנם הדברים נאים ודפחח אבל סו"ס אין זה פשט נכון בר"ת כי אם כן מוכח מסוטה עצמה דשבועה מפי עצמו לא בעינן שם ור"ת הרי לא כתב זה אלא רק דמהתם אין ללמוד למושבע מפי עצמו, וגם דכל המהלך שיש שתי שבועות בסוטה רחוק עד מאוד ולא והזכר מזה מאומה מדברי הראשונים וכמש"כ הגר"ז דברן עצמו לא משמע כן ודברי הספרי נתבארו לדרך ר"ת ולהר"ן צ"ע ואפשר לדחוק דהכוונה דמהלך השבועה הוא על ידי הכהן ולא שתאמר הנוסח בעצמה.

אך נתעוררתי מדבריו לקושיא גדולה בדעת הרן דהנה הרן נקט דסוטה הוי מושבעת מפי עצמה, ואם כן מוכח דמעלת השם היא בנוסח השבועה, וזה מתאים גם לדברי הרמב"ם שכתב דבלא שם הוי יד וכן הריד דאנן סהדי שנשבע בשם ולא גרע מיד מכל זה מבואר דענין השם נצרך רק לברר את השבועה, אכן כל זה ניחא לרבנן אבל לרבי חנינא לא אבין בשום אופן אטו האומר שבועה במי שברא שמים וארץ הוא פחות מבורר ממי שמוזכר שם המיוחד ובהכרח שהוא ענין חומר ואם כן מה מהני האמן על זה וזה פלא גדול.

ועוררני הבחורים לקושיא נוספת דהרי לאביי המתפס בשבועה כמוציא שבועה מפיו דמי והנה המתפס לא הזכיר בדבריו שם כלל ואם כן אם נפרש ענין כמוציא מפיו שהוי שבועה גמורה אם כן סו"ס אין כאן שבועה בשם וקשה להרמב"ם דבעינן שם לקרבן ולמלקות היאך אמר אביי דמתפס בשבועה מהני ומוכח מזה דהתפסה היא חיבור לשבועת הראשון וכמו שהוכחנו בדעת הרמב"ם אך להרן קשה שהיה לו להוכיח משם דלא בעינן שם וביתר קשה דהר"ן הביא שיטת הראב"ד דליכא מלקות ולאביי ודאי משמע שיש מלקות דהוי כשבועה לכל דבר, ושמה לרבנן דר"ח בר אידי מהני והשם נצרך לברר הענין ובהתפסה מבורר ולרבי חנינא בר אידי הוא ודאי רק בשם ולא תועיל התפסה כמו שלא מהני בעלמא שבועה בלא שם וצ"ע ובירור בזה.

נתעוררתי עוד בנקיטת חפץ דבמושבע מפי אחרים היה ראוי שהמשיב יאחז החפץ בידו דעל ידי זה יש חומר לשבועה, אבל ברמב"ם [פ"א משבועות ה"ז] ובטו"ש [סי' פז] מבואר דגם כשהדיינים משיבים אותו והוא עונה אמן הוא אוחז הס"ת בידו, וצ"ע.

ועיין במש"נ במ"מ בריש שבועת הדיינים מחלוקת ראשונים דלהרא"ש ועוד ראשונים נקיטת חפץ הוא דין דרבנן כדי לאיים עליו, ולדעת התוס' הוא חומר בחפצא של השבועה ולפי זה מש"כ הרמב"ם דהנבע מחזיק החפץ גם כשהדיינים משיבים הוא משום שסובר שהוא חומר כדי לאיים עליו אבל לדעת התוס' אי סברי דעונה אמן ענינו קבלת שבועת המשביע הדיין יחזיק החפץ וצ"ע.

הראב"ד כתב דלענין מלקות אינו לוקה וכו' נראה מדקדוק דבריו שאינו ענין לחומר השבועה דהשבועה חלה לגמרי והוי שבועה לכל דבר רק דהלאו הוא בהזכרת השם ומה שכתב דאינו למלקות הכוונה מלקות על השבועה אבל בל יחל יש והמלקות בבל יחל אינם על השבועה אלא על חילול הדיבור ועבר על האיסור שהחיל בדבריו ולכן לא הזכיר והראש כתב בשם הראד מלקות לשעבר אבל הראב"ד סתם והכוונה כמש"כ ורק להרמב"ם הוי קיל בעצם השבועה ולכן יש רק איסור בעלמא.

בגדר דין נדרים

הנה ידוע החקירה בעיקר דין נדרים אם הוא עשיית האדם או איסור שהוטל ע"י התורה כפי דיבור האדם ואין האדם עושה בו כלל

והנה מצינו בנדרים מצווה אשר חל עליהם תורת נדר אף שלא היתה כוונת האדם לנדר וכמו שפסק בשו"ע סי' ריד דמי שנהג מנהג טוב והיה דעתו לנהוג כן לעולם צריך התרה ומשמע דלא מיירי כשהיתה כוונתו לנדר אלא רק שגמר בדעתו לנהוג כן לעולם סגי בזה וכ"ה גם בהלכות צדקה דאומר אתן סלע מחויב ליתנה אף שלא חשב כלל לאסור איסור בהלכות נדרים

וראיה ברורה בזה שמעתי מהגרתי"ש שליט"א מהמבואר בתוס' בע"ז דף לד באותו שהתענה תעניות ולא ידע שצריך קבלה לתענית ובא לפני ר"ת ואמר לו ר"ת שלא הפסיד תעניותיו מאחר וגמר בלבו להתענות עיי"ש והרי הוא לא ידע כלל מעני נדרי תענית ואי אפשר לומר שגמר בלבו בתורת נדר בפרשת נדרים האמורים בתורה

והנה בספר המצוות בעשה צד כתב הרמב"ם דעשה דמוצא שפתיך ועשה דככל היוצא מפיו יעשה חד הם וכתב שם הרמב"ן להשיג עליו דפרשת נדרי מצווה ופרשת נדרי ביטוי שתי פרשיות הן עיין שם וכתב שם וז"ל וההפרש עוד ביניהם שאלו הנאמרים בעשה הזה מוצא שפתיך תשמור ועשית איננו צריך להזכיר בו הנדר אלא שאמר בהמה זו קרבן או כלי זה יהיה לבדק הבית או אתן מנה למזבח או לבדק הבית או צדקה לעניים ובזה בלבד הוא מחוייב לקיים מה שיוציא מפיו בעשה ולא תעשה אבל בדבר הרשות צריך שיזכיר נדר או דבר המורה עליו כגון מה שחכמים קורים אותו ידות נדרים או הכנויים אבל אמר לא אוכל ככר זו או אלך למקום פלוני או אתן מנה לפלוני עשיר איננו מתחייב בזה כלל וכן עוד בשבועת בטוי או נדרי בטוי איננו עובר מהם משום בל תאחר וכו' עכ"ל

והנה למדנו מדברי הרמב"ן חילוק בעצם בין נדרי מצווה לנדרי רשות בענין הזכרת שם נדר והרי גם בנדרי רשות הרי כשאומר ככר זו קונם עלי אינו מזכיר שם נדר וכמו לשון בהמה זו קרבן ומה ההפרש ביניהם רק ברור דבהא גופא שמתפיש ההתפסה הוי הלשון נדר אבל בבהמה זו קרבן אינו עושה בזה ענין התפסה או קדושה אלא אומר דעתו שתהיה בהמה זו מיוחדת לקרבן כ"נ פשט דברי הרמב"ן

ונראה ביאור דבריו דכל מקום שאדם מקבל על עצמו בממון או במעשה הנהגה טובה בלא דיתכּוין כלל לשום חלות איסור או עשה ופרשת נדרים זה גופא אמרה תורה ככל היוצא מפיו יעשה שכל קבלה טובה והנהגה טובה שמקבל אדם על עצמו וגומר בלבו או בשפתיו להתנהג כן יעשה כאשר קיבל ולא יחזור בו והוא הוא גוף פרשת נדרים ואין בנדריים איזו חלות שעושה אותה האדם להיות לשם נדר אלא הקבלה הזו גופא קרויה בלשון תוה"ק נדר ואין לו לעבור על קבלתו, גם יזדרז לקיימה ולא לאחרה והוא איסור בל תאחר

ואין צריך שידע האדם כלל מענין נדרים והאומר בהמה זו לקרבן אינו אומר אלא שגמר בלבו ליחדה לקרבן וכאומר סלע זו לפלוני עני ובזה גופא חל עליה דין הקדש דזה אמרה תורה שתיכף בגמר דעתו שיהיה כן לא ישנה מוצא שפתיו ומיוחד הוא לגבוה כאשר אמר וזהו ביאור דברי התוס' דכאשר גמר בלבו להתענות תיכף הוי נדר לתענית

וכאשר מתנה האדם שיהיה בלי נדר כמבואר בשו"ע שם דמהני היינו לא שמתנה שיהיה בלא איסור תורה שאינו בידו כלל אלא מתנה שלא תהיה קבלה גמורה בלבו שקרויה נדר אלא קבלה שיכול לחזור בו ממנה

[ואם כנים דברינו בזה הרי ענין הזהירות בנדריים חמור מאוד וכל קבלה בעלמא אם אך גמר בלבו יש בה חשש נדר כאשר אינו מתנה והוא הנוסח המבואר בהתרת נדרים כל הנהגה טובה וכל דבר מצווה וכו']

וכל זה כאשר ידבנו לבו לדבר מצווה אך בדבר הרשות לא אסרה תורה על האדם לחזור מקבלתו אלא אם כן ייחד לה לשון נדר שעושה קבלה זו לשמים והוא אמרו ידור נדר לה' היינו שמייחד הקבלה הזו לבוראו שאינו סתם גמר דעת לא לאכול מככר זו אלא שמוסיף לקדש בדבר המותר להיות ככר זו מופרשת ממנו לה' שלא יהנה ממנה וכיו"ב ואז נתפס בה פרשת נדרים וגם בדבר כזה שאין בו סיבה אמיתית לאיכות הקבלה שהרי אינה לבדק הבית ואין בהמנעות הנייתה שום מצווה שם לא הוזהר לדעת הרמב"ן בבל תאחר ויקיים קבלתו באשר יחפוץ כי רשות היא [ודעת הר"ן והרשב"א לקמן דף סג דגם בנדרי רשות איכא בל תאחר דכאשר ייחד הדבר להיותו נדר לה' כבר מוזהר הוא בבל תאחר]

ולדעת הני רבואתא דנדרי מצווה חלים אף בלא חפצא נראה פשוט דהטעם דכאשר אדם מקבל על עצמו הנהגת מצווה חייבתו תורה בשמירת מוצא שפתיו אך הנהגה בדבר היתר אינה נחשבת לעולם כנדר לה' רק אם יעשהו דומיא דהקדש דהיינו שמפריש החפץ לגבוה ומקרא מלא דבר הכתוב נדר לה' דהיינו שיהיה הנדר לגבוה ובדבר מצווה כל קבלה לגבוה היא אך בדבר הרשות יכול אדם להפריש חפץ לגבוה ולמעט הנאתו או הנאת זולתו מהעולם ואשר בו אך באיסור פעולה אינו חשוב לה'

ומצאתי במהרש"א בחידושי אגדות בדף ח שכתב שם וז"ל האומר אשכים ואשנה פרק זה נדר גדול נדר לאלוקי ישראל, אבל שבועה שהיא בשם ודאי דליכא לספוקי ביה דדעתו

לשמים אלא בזה הלשון שאמר אשנה פרק זה וכו' איכא לספוקי ביה לפי מה שאמרו וכו' שלא יאמר אשנה שיקראוני רבי וכו' שמא כוונתו שלא לש"ש ולא חל הנדר ולהכי קאמר דאפ"ה נדר גדול וכו' דמסתמא כוונתו לש"ש ולא מחזקין אנשי ברשיעי וחל הנדר בדיבור בעלמא לדבר מצוה כמו בצדקה וכו' עכ"ל בקיצור קצת הנה למדנו מדבריו חידוש עצום דהנודר מצווה ואין לבו לשמים לא חל הנדר כלל והיינו דנדרי מצווה אינם כשנתחייב לעשות מצווה אלא נודר ומתכוין לבו לשמים לעבודת בוראו ומחייב עצמו במה שחייבתו תורה או טפי מזה [שהרי נדרי תענית בכלל ואין מצווה לא מן התורה ולא מדברי חכמים להתענות שלא בתעניות הידועות כתענית ציבור או חלום או המחויב בתשובה וכו'"]

ולמדנו מדבריו דנדר רשות הוא שאין חל בדיבור בעלמא ובעינן בו התפסה בדבר הנדור והמשכיל אל נכון יראה דדברי המהרש"א ודברי הרמב"ן בסה"מ חד הם ומסתבר מאוד לפרש שזהו תוכנה של ההתפסה דעל ידי התפסה הוי הנדר נדר לה' [ונראה דהמקדיש נכסיו אף אם אין כוונתו לשמים הוי נדרי מצווה וחל בדיבור בעלמא דהדבר הזה הוא במהותו קודש שמפריש הדבר לה' וכ"ש קונמות שהש"ס מלא מזה שעשו לכמה ענינים שלא לש"ש וחל]

ושו"ר ברא"ש בקינים ריש פ"ק דאיתא התם במתני' איזהו נדר האומר הרי עלי וכתב הרא"ש וז"ל נקרא נדר דכתיב ונדריה עליה וכתב לאסור אסור על נפשה עכ"ל הרי למד מקרא דעליה ועל נפשה דנדר מהותו הוא הרי עלי והיינו קבלה כמש"נ והרי פסוקים אלו בנדרי רשות הם ומבואר להדיא מדברי הרא"ש דכל נדר רשות קבלה על האדם הוא ועיין במפרש לנדריים לקמן בדף טז ע"ב שכתב שם באומר ישיבת סוכה עלי דהוי נדר ולא שבועה וז"ל דאי אמר שבועה הנאת סוכה עלי דהנאתה אוסר עליו (ד)הא ודאי לא הוי שבועה אלא נדר דכיון דאמר עלי היינו נדר וחייב באחריתו ונדר הוא כי אמר הכי וכו' עכ"ל וראה להלן מתשובת הראב"ד כע"ז

ואוסר שלו על חבירו לכאורה אי אפשר בו קבלה שלא על עצמו מקבל הוא וניתן להבינו בשני אופנים או שמפריש ומיחד החפץ לגובה וגזרה תורה שלא יתחלל מה שהפריש או שמקבל על עצמו להפריש חפץ זה לגבוה מצורת תשמיש מסוימה דהיינו שימוש של פלוני ועליו הדבר מוטל שלא יהנה בו פלוני

וזו מחלוקתם של הרמב"ם והר"ן אי איכא בל יחל על המדיר או על המודר דדעת הרמב"ם לכאורה תמוה מאוד דמה שייך שילקה המהנה ומה עשה זה וראיתי במכתבי תורה להגר"ח זצ"ל מכתב א שהקשה שם לדעת הרמב"ם דהרי אין זה איסור חפצא מה שאסור המדיר בהנאת המודר והנה הר"ן הקשה על הרמב"ם ממעילה ועד שאין אנו מבינים למה עובר המדיר תפס הר"ן לפשוט דאף מעילה שייכא לפי הרמב"ם על המדיר ומה שייך בו מעילה אלא דהרמב"ם הבין דהבל יחל הוא שקיבל על עצמו ליחד נכסיו לגבוה בענין נדר וכמו שקיבל על עצמו להקדיש וכשאינו שומר קדושת החפץ שיהיה מופרש מפלוני עובר על נדרו זה שקיבל על עצמו והרי זה בבל יחל אך להר"ן אינו כן אלא יש כאן הפרשה ויחוד שחדשה תורה דיכול לאסור שלו על העולם ומכח שהוא בעלים מיחד החפץ לגבוה והמחלל עובר על איסור בל יחל שגזרה תורה שאם יחד הבעלים חפץ לגבוה שלא נשתמש בו חולין

אך לפי זה אין לזה שייכות למעילה דמעילה אינה אלא גזל הקדושה ואינו קדוש כלפיו אלא כלפי חבירו אלא דסובר הר"ן דאי אפשר שיהיה מופרש ממישהו אחר ויהיה בזה ענין בל יחל כלפיו דאי אפשר שיתחייב אדם בנדר שיהיה מופרש ממישהו אחר ויהיה בזה ענין בל יחל [וכמו דבאוסר של חבירו על של חבירו לא נאמר דהוא עכ"פ יהי מחויב שלא להנות חבירו מחפץ זה] אלא דבהיות שהוא הבעלים ומכח מה שהוא בעלים נהנה ממנו אחר ותשמיש האחר מכוחו הוא כשימוש שלו הרי הוא מפריש עצמו מן החפץ שלא יהנה ממנו אחר וכלפי תשמיש זה ליתנו לאחר זה הוא מפרישו לגבוה ואם כן גם מעילה יש לו ויתכן דהרמב"ם פליג וסובר דאינו כן אלא כמש"נ לעיל ודוק

ויש להסתפק במש"כ הר"ן דבאומר קונם יין שנה עובר בבל תאחר איך יהיה הדין באומר קונם יין שלי על חברי לשנה אחת אם יעבור בבל תאחר אם לא יפרישנו ולדעת הרמב"ם לא מבעי לי דפשיטא דעובר בל תאחר [אי איכא ב"ת בנדרי רשות ולא הוזכר זה ברמב"ם] אך להר"ן דסובר דליכא בל יחל לכאורה ליכא ב"ת כה"ג ונראה טפי דאינו קבלה אלא חלות לא מבוררת וכמש"כ הגרש"ש דלהמהרי"ט בנזירות שלא אפטר הוי כמקדש אחת משתי אחיות ויל"ע

ונסתפקתי באוסר שלו על של חבירו אם יכול לאסור עליו בהנאה שאינו יכול למנעו ממנה וכגון בז"י וזה לא חסר דבדבר שאינו עומד להשכרה מבואר ברמ"א דאף לכתחילה אינו יכול למנעו מליהנות ולכאורה יש לדון אם כח הבעלות הנצרך להחיל נדר היינו שיהיה הבעלים לדבר בכללות או בעלים כלפי הדבר הזה שאותו הוא מפריש ולמש"י לעיל בדעת הרמב"ם להבנת הר"ן מוכרח דלא יוכל לאסור כה"ג אך לדעת הר"ן גופיה וכן למה שביארנו בדעת הרמב"ם לתרץ קושית הר"ן יש להסתפק בזה²

ושוב מצאתי בשו"ת הראב"ד סימן כד שכתב שם וז"ל ועוד לו ז"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 שישעוד 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

והרי לן חוט המשולש מדברי רבותינו הראב"ד המפרש והרא"ש בקינים אשר גדר הרי עלי בנדרי איסור הוא אותו הגדר כמו בנדרי מצווה [ובאמת דברי הראב"ד צ"ע היכי מתסר משום נדר התם דהא ליכא חפצא וממילא יש לדחות דשמה כוונתו דרק בנדרי עשיה הוי כך גדר נדר, אך התם הרי אינו מחייב עצמו לשמים כלל אלא לחברו ואין כאן נדר לה' וצ"ע]

וזה נראה כוונת הראשונים בכ"ד דעיקר לשון הנדר הוא באמירת הרי עלי שכ"כ הרמב"ן בשבועות במלחמות ועוד ראשונים ומשום דמהות הנדר קבלה הוא על עצמו ועיין גם בלשון הרמב"ם בספר המצוות מצווה קצד

ועיין להלן בביאור דברי הר"ן בסוגיא דבל תאחר תוספת והשלמה לדברינו כאן

*

בתוס' בדף ב ע"ב למדו דשבועה גברא היא מקרא דלא תשבעו וצ"ב מה הראיה ונראה דלא תשבעו בפשטותו הוא איסור על המעשה שבועה אך בשבועה דלהבא הרי לא עבר שום איסור כשנשבע אלא החילול הוא האיסור [ומטעם זה הוי לאו שיש בו מעשה עיין בשבועות כא] אך באכילה עושה השבועה לשקר וזהו מהות האיסור ולכך הוי גברא דאין כאן חילול מה שנעשה על ידי הדבירו אלא חילול הדיבור עצמו ומה שהחפץ מתחלל אינו ענין לדיבור ורק דעשית ההיפך ממה שאמר היא חילול הדיבור וזהו גברא ודוק והנה הר"ן בדף יח כתב דלא יחל הוי גברא ככל ל"ת שבתורה עי"ש ואם כן אי אפשר להוכיח מלא תשבעו דשמה הלא תשבעו הוא גברא ויש גם איסור חפצא כמו בנדרים ויל"ע בזה ודוק

*

בר"ן בדף ג כתב דב"ת משכחת לה בנדרי הקדש ודייק מכאן השלמי נדרים דליכא ב"ת בנדרי רשות אכן בר"ן בדף סג כתב להדיא להיפך וצ"ב למה נקט כאן נדרי הקדש אך ראיתי בתשובת הריב"ש סי' שכתב דהא דאיכא ב"ת בנדרי רשות היינו משום דלא גרע מנזירות דהיא גופא נלמדת מנדרי מצווה ולפי זה מדויק הר"ן להפליא דתחילת הילפותא היא ודאי מנדרי מצווה

נדר בלשון שבועה [עד]

² והנה הר"ן בדף לה כתב דקונם כללי לא פקע בכדי והביא שהקשה רבינו יונה ממתני' דקונם שאת נהנית לי וכו' אם תלכי לבית אביך וכו' ותיירץ דקונם פרטי דקליש פקע בכדי ודברי הר"ן פלא דלמה הקשה דווקא ממשנה זו הרי כל מתני' דפרק קונם יין ערוכות ומפורשות קונים יין שהיום מותר לכשתחשך שבוע מותר במוצאי שבת וכו' והל"ל בפשיטות דקיי"ל כן בכולה מסכתין ומזה נראה דהקשה דווקא באוסר שלו על חבירו [וכ"ש עליו] אבל לא מאוסר של חבירו עליו וכמש"כ המל"מ דבזה י"ל דליכא מעילה דאינו כ"כ חלות בחפץ והסברא בזה לא ברירא לי כה"צ וצל"ע

הר"ן כתב דמהכא שמעינן וכו' והנה יש לברר מה היה נידונו של הר"ן האם נסתפק שיחול נדר בלשון שבועה על הגברא ושבועה בלשון חפצא על החפצא או שמא ספקו היה שיחול הנדר על החפצא והשבועה על הגברא אע"ג שאמר לשון מקולקל.

והנה בפשטות מתחילה לא נחת הר"ן כלל לסברא זו ורק אח"כ חידש אותה מדברי הרמבן והנידון הראשון הוא האם באמת חל הנדר על גברא והשבועה על החפצא, והנה בדין שבועה על החפצא מצינו להתוס' בשבועות בתירוצם הראשון ולהר"ן שם שפירשו שחלה השבועה על החפצא וגם חלה לבטל את המצוה משום שעל החפצא היא חלה כנדר, והוסיף שם הרן וביאר דאף שגם נדר בלשון שבועה חל אבל התם אינו אלא מטעם יד וחל על החפצא בלבד אבל שבועה בלשון נדר חלה על החפצא ולכן חלה על דבר מצוה עיי"ש. ומסתבר דזהו הנידון גם כאן והשיטה בירושלמי הסוברת דחלים נדר בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר סוברת דחלה שבועה על חפצא ונדר על גברא, וכבר מצינו כזאת בראשונים הנל גבי שבועה ובשיטת ראשונים אחרים גבי נדר שחל על גברא [הלא היא שיטת רבי אברהם מן ההר ושיטת הרי"ז בקונטרס הראיות בשבועות וכך הבין הרמבן בדעת רש"י עה"ת וכ"ה בשטמק כאן בשם הרי"ף]

ואח"כ כתב דדעת הרמבן היא שמ"מ חלה מדין יד, ובפשוטו לפי הרמבן ברור הדבר שחלה השבועה על הגברא והנדר על החפצא וכן פירשו הראשונים בשבועות להדיא בדעת הרמבן עיין בריטבא וברן שם בפירוש על הריף ובחידושים.

אך לפי זה יש תימה גדולה בדברי הר"ן דידן, דאם אכן לפי הרמבן חל הנדר על החפצא והשבועה על הגברא מדוע הוצרך הרן להוסיף דהכא בסוגיין בעיקר הלשון עסקינן הרי גם אם תעסוק סוגיין בדין הידות עדיין נדרים וחרמים בהדי הדדי מיתני ששניהם איסור החל על החפצא הם וחל לבטל את המצוה, ומשא"כ שבועה שחלה על הגברא בלבד ואף אם יאמרה בלשון חפצא תחול על הגברא [ולא תחול לבטל את המצוה] ושמא נאמר שהר"ן סובר שהחילוק במשנה אינו בחלות הנדר והשבועה אלא בלשון אמירתם ולכן נשנו חרמים ונדרים בהדדי הא גופא קשיא דמהיכי תיתי לפרש כן ובדאי עיקר החילוק הוא חילוק במהות דהנדר חל על חפצא והשבועה על גברא ומזה נגזר החילוק בלשון דמה שלא חל לשון גברא בנדר הוא מפני שהאיסור שאפשר שיחול בנדר הוא איסור חפצא ומה שלא חל לשון חפצא בשבועה הוא מפני שאיסור השבועה איסור גברא הוא ואם כן ודאי מתני' דידן בעיקר הדבר חילקה ביניהם ולא בתולדתו בצורת האמירה, וזו תימה גדולה בדברי הר"ן.

ובאמת ששורש התמימה הוא כבר בתחילת דברי הרמבן כפי שהובאו ברן שכתב דבאמת הוא חל אבל לא מעיקר נדר ועיקר שבועה דהא אמרינן בסוגיין דנדר ושבועה לא שוו בלישניהו הנה כי כן מבואר דהדבר שלמדנו מסוגיין הוא שאין הנדר והשבועה שווים בלשונם הרי מפורש שחילוק זה שחילקה הגמ' הוא בצורת הלשון ולא בחלות וזה תימה מדוע פירש כן.

והנה בסוגיא דלקמן דף טז ע"ב הביאו הראשונים פירושו של רש"י שתירוץ של רבא הוא לומר דפעמים שהשבועה חלה לבטל מצוה וכגון שאמר שבועה ישיבת סוכה עלי ופעמים שאינה חלה כשאמר שבועה שלא אשב בסוכה, והרמב"ן נחלק עליו ושנה הרמבן משנתו בג' מקומות, בחידושו שם לשבועות במלחמות ה' שם בדף יב מדפי הריף ובהלכות כאן, ושיטתו היא דרבא טעם הדרשא קאמר דדרשינן לה' על נדרים ולא על שבועות משום דנדרים איסור חפצא ושבועות איסור גברא, ואולם תימה גדולה יש בדברי הר"ן שם שהביאו בחידושו ובפי' הריף שהוסיף ביאור בדברי הרמבן דאף דשבועה בלשון חפצא חלה מתורת יד מ"מ אינה חלה לבטל את המצוה דכיון שכל עיקרה משום יד לא יהא הטפל חמור מן העיקר, ולכאורה פליאה דעת נשגבה מדוע הוצרך לזה הרי הרמבן ביאר דבריו היטב דכיון ששבועה איסור גברא לכן אינה חלה לעקור מצוה שהוא משועבד למצוה ומשא"כ בנדר מפני שאין מאכילין לאדם דבר האסור לו והיאך יתכן שתחול שבועה בלשון יד.

ומוכח מזה שהר"ן פירש דחילוק הגמ' בין נדרים וחרמים לשבועות אינו בחלות הנדר והשבועה אלא בלשון הנאמרת בהם וכן משמע להדיא מפירושו בתחילת דבריו שביאר החילוק המוזכר בגמ' כלפי הלשון. ויעיין בתוס' בשבועות בתירוצם השני שכתבו דחל הנדר על החפצא והשבועה על הגברא וכהרמבן [אך לא הזכירו ענין יד] וכתבו דהסוגיא בנדרים מיושבת ולא פירשו כיצד ועיין בראש ובטור בסי' רלו ומבואר מדבריהם שהם פירשו דנידון הגמ' הוא על החלות ולכן הגמ' מיושבת בפשיטות דכיון שחל נדר על החפצא וכן חרמים

לכן שנאם התנא יחדיו אבל הרן לא פירש כן וכמש"נ ולכן לדרכו הוצרך להוסיף ולפרש שהתנא בעיקר לישנייהו מיירי.

אלא דהא גופא תימה מדוע פירש כן הרן ואם אמנם שקצת מדוקדק כן בלשון הגמ' אבל גם זה אינו תירוץ מדוע תירצה הגמ' כן ולא בעיקר הדבר שהוא חילוק אמיתי ופשוט.

ושמעתי מהגרא"א שליט"א דבר נחמד בזה שהר"ן לשיטתו שביאר דחרמים במשנה הם חרמי איסור ואם כן מצד החלות הרי לא היה מקום כלל לקושית הגמ' דליתני נדרים בהדי שבועות דחרמים ונדרים דבר אחד הם ובהכרח שהגמ' שאלה על הלשון וביותר דכד איתא במשנה שני דינים כינויי נדרים וכינויי חרמים הוא חידוש בלשון נדר ובלשון חרם [וכפהנ דשני ענינים הם וצ"ע] ועל כן כיון דתנא בלישני עסיק החילוק הוא בלשונות והראש והתוס' הרי פירשו דחרמי המשנה חרמים גמורים הם ולדרכם אפשר לפרש הגמ' בפשיטות על החלות עצמה ודפח"ח

אבל באמת שתירוץ זה רק מוסיף תמיה על תמיה, דהרי אין שום סברא לחלק בין נדר לחרם ואדרבה כל שיטת הרן בזה תמוהה ופלאית מאוד דאם בנדר מהני כל לשון וגם שיבושי לשונות מדוע כשאומרו בלשון חרם יהיה הדין שונה

זאת ועוד דאף בראשונים אחרים אנו מוצאים שתלו כל עיקר הענין בלשונות ואף התוס' בשבועות עצמם בתירום השני פירשו דשבועה גברא היא מפני שכך לשון שבועה ונדר חפצא מפני שכך נוסחו שמתפיסו בקרבן עיין היטב בדבריהם.

גם בדברי הרמבם עצמו יש תימה שכתב בחידושו בשבועות וז"ל ויש מפרש אותה השמועה שבמס' נדרים בלשון אחר דה"ק טעמא דאמרינן שהנדרים חלים על דבר מצוה ולא השבועות מפני שלשון הנדרים הוא שאומר הנאת סוכה עלי והוא מידי דמיתסר חפצא עליה הילכך חייל אפי' אדבר מצוה שאין מאכילין לו לאדם דבר האסור לו, כדאמרינן (נדרים ט"ו ב') גבי הנאת תשמישך עלי דאע"ג דמשעבדא ליה מציא מדרא ליה, אבל השבועות אינן חלים על דבר מצוה מפני שלשון השבועות הוא שאומר שלא אשב בסוכה וכיון דמשעבד לאותה מצוה לא מצי מדיר לה כדאמרינן הנאת תשמישי עליך כופה ומשמשותו, ומשום האי טעמא ידעין דהא דכתיב לא יחל דברו אבל מיחל לחפצי שמים לאו אנדר קאי אלא אשבועה, ובעינן תו ודאין נשבעין לעבור על המצוות מנא לן וכו' ובעינן נמי תרי קראי למה לי ומפרקין חד למיפטריה מקרבן שבועה וחד למיפטריה מלאו דשבועה, ולהאי פירושא קושיין איפריקא לה דלא חיילא שבועה לבטל אפילו אמר הנאת סוכה עלי שבועה, דהואיל דהזכיר שם שבועה מידי דאסר נפשיה מן חפצא הוא, ומיהו בדבר הרשות שבועה היא אף על גב דאמר עלי וכו' עכ"ל

הנה תימה היא מדוע התחיל לפרש שהטעם שנדרים חלים הוא מפני שלשון הנדרים הוא שאומר וכו' ולמה לא פירש בפשיטות ובקיצור שהנדרים חלים על החפץ גם בשבועה ביאר שאינה חלה על דבר מצוה מפני שלשון השבועות הוא וכו' וזה תמוה מדוע לא כתב בפשיטות שהשבועה איסור גברא ולכן אינה חלה.

והנראה מבואר מכל זה הוא ענין מחודש מאוד מאוד, אשר לכאורה המושכל הפשוט הוא שמפני שהנדר הוא ענין חפצא לכן לשונו צריכה להיות לשון חפצא וכן שבועה ענינה איסור גברא ועל כן נוסח השבועה הוא גברא, אבל מעיון דברי הראשונים נראה להיפך מזה דכיון שלשו נדר הראויה היא לשון חפצא על כן הנדר חל על החפצא וכיון שלשון שבועה היא גברא הרי השבועה חלה כאיסור גברא. ולכן התנא שנה חילוקו בלשונות כי הלשונות גורמים הדין ולא הדין גורם הלשונות. עיין בדברי הראשונים בסוגיא ותראה כן.

אלא שכמובן שענין זה מאוד צריך ביאור אטו מפני הלשון נקבע הדין ואם היה באפשר שיחול איסור נדר על גברא מדוע תהיה הלשון חפצא וכן בשבועה איפכא. תתוקן הלשון לפי הענין ולא הענין לפי הלשון.

ואשר נראה בזה הוא דכבר נתבאר לעיל בענין התפסה אשר כח הנדר לחול הוא בעצם הדבר שנאמר כאן נדר דכיון שנקרא שם שמים על הכיכר שאמר שז קרבן זה גופא הסיבה לאסרו, וכן אף אם הנדר חל בלא התפסה הרי נדר לה' הוא כאשר הדבר נדור לה' עצם העובדה שהוא נדר לה' אף שאין בו כל שימוש לא בקדושת גוף ולא לבדק הבית כבר נחשב איסורו והחפץ אסור לו.

ובזה נבין מה שכתבו ראשונים [הראש לקמן בדף י' וכן משמע מהתוס' בשבועות כה וכן הרן בשבועות שביאר מדוע נדר לא חל על גברא ואילו שבועה חלה על חפצא] דהטעם שהנדר חל רק על חפצא הוא מפני שנדר הוא

בהתפסה ולכאורה תימה הוא שאם התפסה היא ענין לשון בלבד לא מתקבל על הדעת לומר שלא יחול הנדר בלא התפסה מפני שלא נמצאה הלשון המתאימה לאמרו, ואם תאמר שהמשכה הוא אם כן בפשיטות היה להלם לומר שנדר הוא חלות קדושה ואין קדושה בפעולה. ואפשר אמנם שכוונתם שנדר הוא איסור קדושה בלא קדושה והאיסור הזה צריך למשכו מדבר קדוש באמת ולא יתכן שיפול על פעולה כי האיסור מובא מהקודש הוא על החפץ אבל זה ענין מוקשה מאוד כי בשיבל זה נצירך לומר שהמשכה אמיתית יש כאן וזה דבר שקשה מאוד לקבלו וכמש"נ.

אך ענין ההתפסה וההמשכה הוא יחוד וקריאת שם שמים על הדבר והדרך לקרוא שם שמים על דבר ולעשותו נדור הוא לצרפו אל הקדש קיים בתארו וזה יפול רק בחפצא כמובן דאי אפשר לומר שההילוך הוא קרבן וכיון שבאמירתו יש שם תואר לדבר כאילו הוא קרבן כבר אי אפשר לחלל הדיבור ולכן הוי הנדר בחפצא

וגם אם נדר חלא בלא התפסה הוא מפני שאמירה שהדבר נדור תוכן ענינה שהוא נדור ומופרש ואין ראוי לחלל דיבור כזה אבל אין דיבור שיתן תואר נדור על פעולה ואין הסיבה מפני שחלות האיסור לא חלה כי באמירתו אין שום חלות אלא אמירה וקבלה על עצמו בניהוג מסויים ותוכן האמירה הוא שהדבר יהיה נדור ואמירה כזו מחייבת אך אין אמירה כזו כלפי פעולה וצ"ע והתבוננות עוד בענין.

והנה בתוס' ר"ד בדף יג ע"ב ביאר דהטעם שאין הנדרים חלים באין בו ממש הוא מפני שאסר את החפצא דהילוך וחפצא זה אין בו ממש, ואזיל לשיטתו שביאר בדף יד ע"ב דנדר על גברא חל בתורת יד לנדר, ואך אם יאסור את הפעולה בתורת חפצא לא יועיל. ועיין בפסקי הרי"א"ז בשבועות דף כ שאף הוא אזיל בשיטה זו וביאר שם באורך, וכן בפסקי הרי"א"ז לקמן בפ"ב ה"ב אות ו כתב כן וכתד דידות הנדרים כשבועות הם ומ"מ לא שייך נדר לשעבר עיי"ש וע"ע בדבריו בפ"ק ה"ג אות ב.

ודבריהם סתומים וחתומים דמשמע מהדברים שיחול בתורת גברא וממ"נ אם יש תורת נדר על גברא מדוע הוי יד הרי לשון מעליא נקט ואם לא מה יועיל דין יד, ומדברי הרי"א"ז שם נראה דעיקר הנדר בהתפסה והכא בנדר גברא ליכא התפסה והוי יד, וזה תימה גדולה דבעלמא שכתבו הראשונים דבלא התפסה הוי יד היינו יד להתפסה אבל כאן אדרבה אם יאמר קונם לא יועיל כלל דהוי זה אוסר החפצא דהילוך כמש"כ הרי"ד ואם כן מה שייך כאן כלל דין יד

והנראה בזה הוא על הדרך הנ"ל, דבעלמא בלא התפסה אין כאן קריאת שם נדור על החפץ כראוי, ואין בה חומר נדר, אבל דין ידות התחדש טפי דאף כשאין כאן קריאת שם נדור מפורשת חל הנדר דסגי במה שמיחד הדבר בלי שיש לו תואר נדור ממש, וכיון דהוי לשון טוב ממילא חל האיסור המונח בלשון זו שהוא איסור גברא, והוא הדבר אשר דיברנו דחלות האיסור תלויה בחומר פירוש הלשון ודוק.

ובשו"ע בסי' ריג גבי האומר אשכים ואשנה פרק זה הביא הגר"א שם את דברי הרא"ש שכתב דאינו נדר גמור ודברי הר"ן דמייירי בשבועה, וכתב דכל זה להסוברים דאין נדר בלשון שבועה וציוה לעיין בסוף סי' רז, והנה התם איתא בשו"ע מחלוקת בנדר בלשון שבועה אם לא חל כלל או שחל מדין יד וציון הגר"א מקור להסוברים דחל מדין יד את הרן בשם הרמבן ואם כן כוונתו כאן דלהרמבן שחל מדין יד יחול נדר על אשנה פרק זה, וזה פלא גדול דהרי להרמבן ודאי דחל הנדר על החפצא וכאן אין חפצא כלל. שמא ושמא נאמר דהגר"א פירש דלהרמב"ן חל הנדר על הגברא מדין ידות וכמו שפירשנו בדברי הרי"ד והרי"א"ז. אבל הן הר"ן בשבועות כתב דלהרמב"ן שבועה בלשון נדר אינה חלה לבטל את המצוה משום דלא יהא טפל חמור מן העיקר דהפסוק מייירי בעיקר שבועה ולכאורה תימה מה הוצרך לזה הרי השבועה חלה על הגברא, ולפי זה ניחא דבאמת חלה כה"ג על החפצא אבל כיון דקרא דלה' לא מייירי בשבועה לא נתרבתה לחול. ולדרך זו הרי דברי הרמבן מחודשים עוד יותר מדברי הרי"ד כי אפשר לחייב עצמו אעשה בנדר שהרי אומר אשה פרק זה. וכל זה מדין יד.

אך לפי זה קשה בסתירת דברי הר"ן כי להלן בדף ד ע"ב הכריע הרן כהרמבן ואם כן מדוע כתב דהאומר אשנה פרק זה מייירי בשבועה הרי מהני מדין יד לנדר, ושמא לשון נדר גדול הוקשתה לו אבל ודאי משמע מדברי הרן שם דלא חייל כלל נדר באעשה. וכן כתב הרמב"ן בפ"י החומש, וסו"ס דברי הגר"א צריכים עיון.

חפצא וגברא [עד]

שיטת הריטב"א היא דכל איסורי תורה איסורי גברא אך איסור נדר הוא איסור חפצא, וכתב הריטבא דזה הטעם שהתפסה מהני רק בדבר הנדור. והנה הענין מוקשה מהו גדר איסור חפצא, וידוע ביאור האבנ"ז אשר כל איסורי תורה הם מחמת תועלת האדם אבל איסורי קדושה מחמת ענין קיומו של החפץ, אך לפי זה קדושה הבאה מאליה אף היא איסור חפצא גמור וקשה מדוע אי אפשר להתפס בקדושת בכור מרחם וכבר נתקשו בזה אחרים וזה פלא גדול.

עוד קשה דבריטבא נראה שיש כאן ענין עקרוני שכל איסורי תורה הם איסורי גברא. והר"ן כתב גבי כל יחל שכל יחל הוא איסור גברא ככל לא תעשה שבתורה, והרי מבואר שענין עקרוני יש כאן דאל"כ מהיכי תיתי דכל יחל הוא איסור גברא ואם יש טעם בדבר אם כן מהו ההסבר שכתב הרן ככל לא תעשה שבתורה.

ומש"נ בזה בע"ה דודאי לא במקרה הדבר שכל איסורי תורה הם גברא והנדור הוא חפצא והוא בעומק ענין הדבר, והגדר בזה נראה כך דכל הוראה שניתנה לאדם מכל טעם סיבה וסוג הרי היא גברא מעצם טבעה שהרי לאדם נתנה. ולכן כל איסורים הם איסורי גברא, וענין איסור חפצא הוא כאשר באמת אין האדם אסור כלל אלא מוטל עליו קיום איסור אחר, וענין אחריות יש כאן כי האדם הנודר קובע דין החפץ שיעמוד לגבוה ואחריות הענין עליו דומיא דגזבר שאחראי לנהל עניני ההקדש, ואין אחריות זו ציווי תעשה כך או תעשה כך אלא אחריות הדבר עליו וכן שומר או אב האחראי על חינוך בנו, וכל איסורי תורה לעולם הם גברא כי גם אם יהיה טעם אחריות אבל כיון שנתפרשו להדיא בתורה הרי הם איסור העומד לעצמו ואיסור הוא גברא כי לגברא ניתן.

איסור נדר לא כן הוא אין כלל איסור על האדם לאכול את הככר הנדור, אלא להיפך הככר נדורה ומופרשת ואם הוא אוכל הרי חילל ענינה וביטל יעודה. שמא תאמר אם לא נצטוו בכך מה איכפת לו לחלל הככר שנדרה. נראה לבאר שבאמת אין על האדם איסור לאכול הככר אלא כיון שקיבל על עצמו ענין זה שהככר תהיה מופרשת ומובדלת ואסורה לו הרי קיבל על עצמו אחריות לקיום ענין זה בכיכר וזה איסור החפצא שעובר כשאוכלה.

וענין זה יש בו עומק גדול וכדי לבאר נקדים משל לדבר מאיסורי תורה, הנה מצינו בתורה איסור בל יראה, ואיסור לא תשים דמים בביתך, ונתבונן נא איסור זה מה טיבו, הנה פשוט שאי אפשר שיהיה לאדם איסור שיהיה חמץ אצל אחר, וכן שלא יהיה דמים בבית שאינו בשליטתו, וכל ענין האיסור הוא בהיות האדם שליט למנוע מצב קיום החמץ או מצב העדר המעקה, אך מהו גדר האיסור, וכי איסור בל יראה אומר לא תשב בלא מעש כשיש חמץ בידך סמוך לשעה השישית, בודאי שזו ההוראה המעשית היוצאת מהאיסור, אך אם זה גוף האיסור נמצא שמי שיש בידו חמץ והוא אינו מבער, ובא אחר וביערו שלא מרצונו של זה עבר הוא בבל יראה שהרי לא קיים חובת האיסור, ופשוט טובא שאינו כן, וכן הבונה בית בלא מעקה ובא אחר ושם במעקה וכי עבר זה על לא תשים סו"ס לא היה כאן מציאות של בית בלא מעקה, הוי אומר שהאיסור הוא המציאות המתוארת באיסור בעצמה, אלא שהאיסור בפועל מחייבו בפעולות הנצרכות כדי שלא יהיה המצב הזה, ואם עשה הפעולות הללו ומכל מקום אירע הדבר [כגון שנפל המעקה או שלא מצא החמץ] עבר על האיסור באונס, כי היה מוטל עליו קיום הדבר והוא לא קיימו. אך אם פשע בקיום הדבר הזה אזי כשיארע המאורע האסור והוא קיום החמץ והעדר המעקה עבר האדם על איסור.

והבאנו איסורים אלו למשל על איסורי חפצא, והם עצמם אינם חפצא כי אין האיסור שיהיה החמץ בעולם אלא שהאדם יהיה לו חמץ והאיסור הוא עליו בהיותו מקיים החמץ וכן במעקה האיסור הוא בקיימו בית לדירה בלא מעקה. אבל המשל הוא לבאר שהפעולות הנצרכות הן הכשר לגוף האיסור. ואמנם כל אלו הם באישורים בשוא"ת אבל באיסורי מעשה הדברים פשוטים שהאיסור על אדם לאכול הוא איסור על אכילה ותו לא וכן כל כיו"ב.

אכן באיסורי חפצא אין כלל על האדם איסור לאכול, אלא החפץ אסור שיהיה נאכל ואם יאכל האדם את החפץ והחפץ איננו אוכל אין כאן איסור כלל. ואיסור זה הוא ענין מחודש יותר מאיסורים האלו שביארנו לעיל כי אינו איסור על האדם להיות במציאות מסויימת אלא האיסור הוא בעלמא שיהיה החפץ במאורע כזה שהוא נאכל אלא שאחריות האיסור לקיומו מוטלת על האדם. וזו קבלת נדרו שענין הנדר אינו שהאדם אוסר על עצמו ואף לא מחיב את עצמו אלא מקבל על עצמו קיום איזה ענין והוא ענין החפץ האסור שהוא מיחד החפץ לאיסור והוכפו לאסור ומטיל על עצמו קיום הענין ההוא.

אמנם אם לא יהיה כאן מי שמוטל עליו קיום האיסור אין שום משמעות לאיסור דחפץ אסור שאין שום אדם שאחראי למנוע אכילתו הרי החפץ עצמו אין בו שום דינים שאי אפשר לצוותו, אך כאשר ניצב האדם לפנינו ומוטל עליו קיום ענין זה בחפץ אזי גדר הדבר שמוטל עליו האחריות למציאות החפץ.

משל למה הדבר דומה, לענין החינוך שמוטל על האב מצוות של הבן, והנה אם אין לבן מחנך והוא אינו מצווה כלל הרי אין שום משמעות לדין חינוך ואם יאכל מצה בפסח או לא יאכל אין שום דין המבדיל ביניהם, אבל האב המצווה בחינוך מצווה על קיום המצוה אצל הבן ועל ידי שהוא מצווה אנו מגדרים שיש כאן מצות מצה על הבן מדין חינוך המוטלת על האב.

ובזה נבין רז נפלא בענינם של נדרי איסור, דמצנו בכמה מקומות בראשונים שעיקר לשון איסור נדר הוא הרי עלי, ולא זו בלבד אלא שעיקר מה שהנדר הוא חפצא מתבטא בהרי עלי וכשביקשו הראשונים למצוא שבועה בלשון נדר מצאו באומר הרי עלי שבועה. והדבר תמוה מאוד דבפשוטו מילת 'עלי' היא מלת יחס כאומר 'לי' והאומר ככר זה אסור עלי לכאורה ענינו כמו שאמר אסור לי. ומהו איפוא סוד החפצא שבענין.

ומצינו בשני מקומות בראשונים אשר ענין הרי עלי בנדרי קרבן הוא ענין ה'עלי' בנדרי איסור, שכן פירש הרא"ש בקינים [פ"א מ"א] על המבואר במשנה שם שהאומר הרי עלי הרי זה נדר וחייב באחריותו וז"ל האומר הרי עלי נקרא נדר דכתיב ונדריה עליה וכתוב לאסור אסור על נפשה. עכ"ל. והענין תמוה ביותר, דלשון נדריה עליה היינו בפשוטו שהיא אסורה, וכן לאסור איסור על נפשה, ומה שייך זה ללשון נדר במשנה האומר לגבי חיוב אחריות, ובאמת שהקושיא היא בגוף המשנה מדוע הרי עלי הרי זה נדר והרי זה נדר, הן אמת שעצם החילוק ברור שהאומר הרי עלי יש לו אחריות ובהרי זה אין לו אחריות, אבל מדוע לשון נדר מתאים יותר בזה מאשר בזה.

ומקור נוסף הוא בדברי המפרש לקמן דף טז ע"ב וז"ל שם אמר אב"י הא דאמר הנאת סוכה עלי הא דאמר שבועה שלא אהנה מן הסוכה - כלומר הא דקתני מתניתין שנודרין על המצוה כגון דאמר הנאת סוכה עלי דהשתא קאסר חפצא עליה דהכי מצי למידר אפי' לכתחילה כדאמרין לעיל [טו ב] אף על גב דמשועבד לאשתו בתשמיש חל עליו הנדר כי אמר הנאת תשמיש עלי שאינו אוסר עצמו עליה אלא לדידה אוסר עליו, וקסבר אב"י דבכל לשון שבועה לא מצינו דתיחול עליה דאי אמר שבועה הנאת סוכה עלי דהנאתה אוסר עליו דהא ודאי לא הויה שבועה אלא נדר דכיון דקאמר עלי היינו נדר דכל היכא דקאמר עלי אמרין היינו נדר וחייב באחריותו ונדר הוא כי אמר הכי אפילו לכתחילה מצי נדר וקאסר חפצא עליה אבל שבועה לא מצי לאוקמי אלא כגון דאמר שבועה שלא אהנה וכהאי גוונא לא חייל עליה דלא מצי למיסר נפשיה עליה דמצוה כי קאמר שלא אהנה דאוסר עצמו במצוה שהוא משועבד לו וכה"ג מיירי חומר בנדריים מבשבועות דבנדריים אומר קונם הנאת סוכה עלי ובשבועה שלא אהנה. עכ"ל.

שיטתו מבוארת דכשאומר שבועה בלשון נדר חלה בתורת נדר [ואפשר שכוונתו ע"ד שכתבו הראשונים בשבועות בדעת רש"י דארכביה אתרי רכשין] אך מה שכתב שם בתוה"ד דכשאמר עלי הרי נדר דכל היכא דקאמר עלי וכו' וחייב באחריותו וכו' והוא פלא גדול מה זה שייך לכאן אטו האומר ככר זה עלי חייב באחריותו. ומבואר מדבריו דה'עלי' של נדרי איסור הוא ה'עלי' של נדרי גבוה והענין תמוה מאוד.

אך למש"נ לעיל היה הרז לאור, כי ענין עלי הוא בקבלת האדם על עצמו אחריות לקיום ענין חיצוני ממנו, נדר גבוה הוא אחריות האדם למה שיהיה הקרבן לגבוה ואם הוא לא יהיה יביא אחר תמורתו כי עליו מוטל לדאוג לקיום הענין ההוא של הקרבן, וכך הנודר מככר מוטל עליו לקיים ענין הככר שדינה שלא להאכל, וזה בדיוק ענין ה'עלי' שבנדר, דכשאדם אוסר את עצמו אזי הוא אסור בככר, אבל כשאדם אוסר חפצא אזי הככר היא האסורה וקשורה בעבותו האיסור ועליו מוטל ההאחריות לקיומו של דינה של הככר, וזהו פשט המקרא ונדריה עליה, כי אחר שנדרה האשה מהככר יש עליה עול שעלה עליה והוא חיובה לדאוג לקיום דיני הדברים שמהם נדרה, והאיסורים שאסרה והטילה על עצמה את אחריות קיומם.

הערה ביסוד דין נדר

הנה ביארנו בס"ד בכמה מקומות שענין הרי עלי תוכנו הוא ענין החפצא אשר בהרי עלי הוא מקבל על עצמו קיום ענין אחר מחוצה לו והאחריות לקיומו היא עליו.

והנה הריטב"א בדף ח כתב דאשכים ואשנה פרק זה אינו נדר גמור אלא יד נדר כיון שלא אמר לשון הרי עלי, והנה התם הרי הוא נדר גמור רק שסובר הריטב"א דענין החפצא אינו אלא בנדרי הדיוט אבל בנדרי גבוה

חיילו אגברא נמי, ולפי זה פלא גדול הוא מדוע לשון נדר מצוה הוא דוקא בהרי עלי, וזה סותר לכל יסוד דברינו דלעיל, אך לא רק לדברינו אלא לדבר המושרש ומבואר בראשונים פעמים רבות שענין הרי עלי הוא הוא חפצא, וכאן אנו רואים לדהריטב"א נדר גברא חייל בהרי עלי דוקא ומה ענין הרי עלי לגברא ומדוע הוי פחות לשון נדר כשאומר אשכים ואשנה מאשר כשאומר הרי עלי להשכים ואדרבה לשון הרי עלי בזה אינו מובן דמה אחריות יש בדבר לטעון על כתפיו הרי חיוב גברא פשוט הוא להשכים ולשנות פרקו.

בגדר נזירות [עד]

הנה המהר"י בן לב כתב דהוא חפצא ולמד כן מדברי הריף ודלא כהראש שכתב שהוא גברא, המהר"י בסאן אמר שהחפצא הוא הנזיר בעצמו, והמהריט ביאר דעושה עצמו לנזיר והתורה אסרתו כמו שאסרה כהן בטומאה, והנה דברי המהרי בן לב תמוהים מטומאה ותגלחת וגם מהריף עצמו כי הרי ההתפסה היא בנזיר ולא ביין, דברי המהרי בסאן יל"ע בהם דאם החפצא הוא האדם בעצמו זה גברא ורק באברים שייך חפצא, שמה תאמר שקידש גופו כגוף ולא את עצמו כאדם הדבר רחוק. דברי המהריט מפורשים ערוכים ברורים בריטבא בשבועות וברנבי בדף יז שכתבו להדיא ממש כדבריו והמשילו לגר שנתגייר ולכהן.

והנה הגרש"ש כתב דלא מובן דין לא אפטר מן העולם וכו' ולכן פירש דהוא קבלה על עצמו להתנהג בפרישות מן היין ושאר דיני נזיר. ולבסוף נתקשה בדין קונם יין עלי שנה אחת והניחו בצע"ג.

וזה מפני שהגרש"ש סבר שהגדר של קבלה הוא ענין שונה במהותו מענין איסור חפצא ואיסור גברא ועל כן העמיד דבריו במישור אחד עם דברי האחרונים לאמור שיש כאן שלשה מהלכים בדין נזיר והוא הוסיף מהלך רביעי, ובגדר שהדברים ברורים כשמש שהוא איסור חפצא לא עלה על דעתו לתרץ שהוא ענין קבלה על עצמו שהרי זה איסור חפצא ולכן נשאר בצע"ג.

אבל כבר כתב הגרש"ש דבאמת אף נדר בעלמא זה ענינו שהנדר הוא קבלה על עצמו בהנהגת הנדר, אלא שהענין מוקשה דנמצא שכל נדר יש בו שני ענינים קבלת התחייבות לנהוג איסור והאיסור עצמו והקבלה הרי אינה חפצא כלל אבל ביאור הענין כמש"נ במק"א שהקבלה היא חיוב עצמו בחפצא בעצמו היינו שנותן ממון לשמים וכשנוהג מיד ומגדיר זמן ניהוגו מיד הוי נתינה ממש וכשאומר קונם יין הרי הוא מחוייב בממון עצמו ולא הוי בסוג קנין אתן אלא חיוב גמור לקיים נדרו ודוק. וגם בניירות אינו חיוב בעלמא לנהוג אלא מחייב עצמו בתוכן הנזירות לשמים והוי כחוב ממון עליו. ודוק.

וזה החילוק בהבנת דין לא אפטר בין שני תירוצי התוס' דבקושיא ובתי' השני הבינו התוס' דהוי חוב נזירות גמור ובתירוצם הראשון חדשו דהוי כאומר הרי עלי לקבל והיינו דהוי חובת גברא לקבל על עצמו [וצ"ע מדוע הבינו דהוי כל יחל דנזירות גם צ"ע היאך הוא חל אם מדין נדרי מצוה בעלמא]

ביאור דברי הר"ן בסוגיא דב"ת

בר"ן בסוגיא דב"ת הקשה דלוקמא באומר הרי עלי ותירץ דחל מיד וכו' ולבאר הדברים הנה באומר הרי עלי אח"כ צריך להפריש הבהמה על ידי אמירת הרי זו ויש לעיין דאם כן אח"כ כשמועל בקרבן יעבור שתי פעמים כל יחל חדא על הרי עלי וחדא על הרי זו וכן בב"ב והנה ידוע יסודו של מרן הגר"י זצ"ל דהרי זו בגדר התחייבות הוא וה"ט דהוי מפרשת נדר ובאמת דכל הקדש הרי הוא בגדר הרי זו ואיכא ביה כל יחל לשיטת הר"ן וה"ט משום דהקדש קבלה הוא ליחד דבר זה לגבוה וכן בקרבן קבלה הוא להקריב לגבוה רק אין בו חיוב אחריות דנתחייב לזו ולא יותר ומצאתי בתוס' בר"ה דנראה מבואר להדיא כהגר"י שכתבו שם התוס' וז"ל ונדבה פירושה דאומר הרי זו ומפריש באותה שעה עכ"ל [ועיי"ש בכ"ד] והיינו דבנדבה כלול שני ענינים חדא הנדר שבה ועוד הפרשה ואילו בהרי עלי איכא נדר בלא הפרשה [כמש"כ שם התוס' לעיל] ומפריש אח"כ והפרשה זו נראה דהיא גם מפרשת נדרים אלא שאינה נדר בפ"ע אלא היא גמר וסיום הנדר דהרי עלי ושניהם אותו הנדר הם ולכך אינו עובר ב' פעמים וז"פ

והנה התוס' בנזיר כתבו בשם רש"י דכשיוצא מבית הקברות סגי ליה בקבלה מועטת ונראה דקבלה כזו היינו בגדר הפרשה דכבר קיבל עליו נזירות בנדר דהיינו כהרי עלי ורק דלא נקבע עדיין מועד הנזירות והנהגתה וכשנוהג נזירות בפועל או קבלה מועטת הוי כהפרשה בקרבן

ויאירו דברי הר"ן לפי"ז דבגמ' פריך דלא שייך ב"ת בנזירות דבאמת כל נזירות הרי היא כהרי זו שאומר הריני נזיר וחלה תיכף ומה שייך בה ב"ת [וענין הקרבה לאחרת הרי לא שייך כאן] והקשה הר"ן דנוקמה כשאומר הרי עלי להיות נזיר בלא הרי זו ותירץ דבקרבן שייך לחלק בין הרי עלי לזו שהרי מחוסר הבאה אך בנזירות כל הרי עלי הוי הרי זו והוי נזיר מיד

אך אמנם הא גופא צ"ע למה חל מיד הרי יש לו זמן שלשה רגלים ובר"ן לקמן בדף סג משמע דהוא אומדנא שנתכוין להחיל הנדר וטפי נראה דהוא אומדנא דנתכוין לקבוע לו זמן מיד וממילא חל דכיון דקבל על עצמו מיד אם כן למה יתעכב עוד ומונח בזה קבלה בפועל

ונראה להוסיף מילין בגדר הרי עלי בקרבן דמפורסם בשם מרן הגר"י זצ"ל דחיוב אחריות הוא חיוב מחודש דרמי על כתפיה דהאיש ודייק לה מהגמ' בב"ק והנה מצאתי בתשובת הרשב"א בח"ב סי' פב [היא התשובה המובאה בריש מערכת הקנינים] שכתב שם דבית בין בתי אינו שייך לדין ברירה משום דאינו מתברר למפרע אלא חל לכתחילה לא מבורר ואח"כ מתברר והוכיח שם הרשב"א דאל"כ ביטלת נדר הרי עלי עיי"ש ותמוה טובא מה שייך כל זה להרי עלי שאינו פעולה בחפצא מסוים אלא חיוב גברא להביא קרבן שמתקיים כאשר מביא הקרבן וכי המחויב באתרוג ונוטלו גם שייך בברירה

ומוכרח ומבואר כדברי הגר"י זצ"ל וטפי מזה דהרי עלי הוא נדר חפצא גמור ככל נדרים דמתחייב דהבהמה שאותה יבחר למחר יביאנה לקרבן בית ה' והחיוב הוא על הגברא ביחס לחפצא דהבהמה שיביא מחר [ועיין ברמב"ן בריש מטות הידוע ודבריו מבוארים היטב לדברינו ושם להדיא דבעינן חפצא בכל נדר אף בנדרים מצווה] ובזה הקשה היטב הרשב"א דהוי כבית בין בתי דהתחייבות יכולה להיות רק התחייבות לנהוג בבהמה דיני קרבן וחלה ביחס לבהמה באופן בלתי מבורר ולמחר יתברר שזו הבהמה שעליה נדר וזה חידוש נפלא מאוד והמבין יבין לפי זה תוספת טעם על העיקר מה שביארנו לעיל מדברי הראשונים דהרי עלי נדר חפצא הוא בנדר איסור דכמאן דטעין ליה על כתפיה דמי ונדרי קרבן ואיסור פתרון אחד להם

הוספה שלא בעת לימוד הסוגיא ושלא בעיון כה"צ : **לציין משנה בפרק רביעי או חמישי מתמורה שאמר זכר לעולה ונולדו שנים האחד יקרב והשני ימכר לחיבי עולה והוא פלא מדוע ונראה לפרש לדרכנו שיש כאן הפרשה של הרי זו ואין כאן נדר ואמנם ההפרשה היא על שנים והנדר על אחד ולכן יכול לקחת איזה שירצה [דאל"כ היה צריך למכור בספק ולהתנות וזה קושיא גדולה על פי' הרשש שם ולא עיינתי כה"צ]**

[מיר סג]

הרשב"א מקשה שתי קושיות על הגמ' האחת היא שמשמע שהב"ת מיד והשניה מדוע צריך לסברת חשש מיתה והנה הר"ן תירץ שתיהן והר"ן אמנם בנוי על היסוד שכל דבר זמנו מיד עובר בב"ת ולכאורה אזלי בזה הרשב"א והר"ן לשיטתם בצדקה והנה הרא"ש הרי לא תירץ כהר"ן דלדבריו משמע דאין החשש מחמת צורת הקבלה ואם כן יש לעיין היאך יתרץ קושית הרשב"א ובזה אמר הגר"י דבאמירת לא אפטר אין יותר דין ב"ת כלל כי קבע זמן עד שיפטר מן העולם

והנה הרע"א אדרבה הקשה מהר"ן אדידיה שהרי בצדקה כתב הרן דכל מה שלא תלוי במקדש הב"ת מיד וכתב רע"א דאף כאן אזיל הר"ן בשיטה זו שהרי כתב דב"ת דנזיר [חוץ מקרבנות] הוי מיד ואם כן מדוע הוצרך לפרש לדהאי טעמא שקיבל ע"ע מיד אך לכאורה יל דהנה הרשב"א הקשה בתרתי דכיון דמקרבנות ילפת לית לך ב"ת אלא בשלש רגלים וכוונתו דאף אם תאמר שכאן יש סברא לחייבו באיחור קצת אין לך אלא ממקום שבאת ואף אנו נאמר כן להרן דהתורה קבעה זמן הקרבן לענין בת בשלש רגלים ואם באת ללמוד בת בנזיר ממקום שבאת והתם שלש רגלים הוי ולכן בהכרח אף נזיר שלש רגלים אבל בקובע זמן מפורש מיד הוי מיד גם בקרבן ולכן בנזיר הוי מיד ומש"כ הרן בכל הני שעובר מיד הוא פשוט משום דבאמירת הריני נזיר הוי נמי קביעות זמן דמיד דלא גרע מלא אפטר ועדיף מיניה שהוא כקובע זמנו בפירוש ופשוט

מחלוקת ר"י וריש לקיש בנזירות בה"ק והנה שורש מחלוקתם הוא מקראי דילפינן דליכא קרבן טומאה בנוזר ביה"ק והמחלוקת היא מדוע אבל גדר הדברים לר"ל הוא כמש"נ דההפרשה לא חלה ונשאר עם קבלה בעלמא וצ"ב למה לא חלה ההפרשה ואף שהוא פסוק נראה דצריך ליתן גדר בזה והנה רבי יוחנן אמר דחלא ותמוה מאוד לשון הגמ' בנזיר שהרי סו"ס חל עליו לגמרי ותירץ הגר"י כד דהקבלה היא להיות נזירות העולה למנין וימי טומאה אינם בכלל ולכן הסברא דרבי יוחנן היא דמתלא תלי וממילא הוי השתא נזיר טומאה דכל המצפה לימי טהרתו ומנינו קדושת נזיר עליו וכדברי הגר"י מתבאר מדברי הביה"ל ח"א סי' יז שכתב שם דלהרמב"ן דליכא בל יחל בשלש רגלים ה"ה דליכא בל יחל בנזיר שנטמא כיון שצריך למנות שנית ופשוט להביה"ל דהבל יחל הוא רק בסתירת מנינו של הנזיר דקבלתו היא על ימי מנינו וכל השאר הוי ממילא

בגמ' תיפול"ל במ"מ והר"ן הקשה דאף גבי ידות נימא כן ותירץ דאין עונשין מן הדין ותלוי בגדר אאמ"ה מהרש"א ומדות אהרן והנה התוס' הוסיפו להקשות גבי בל יחל וב"ת וחילקו וכתבו גבי בל תאחר אאמ"ה וגבי בל יחל כתבו דלא שייך ולשונם משובש ונ' כוונתם דהבל יחל הוא גופא תוקף כח הנדר ובלעדיו ליכא בממ"צ והרא"ש כתב דלאו היינו בממ"צ אלא היינו נדרי עינוי נפש עצמם ותמוה טובא דאם כן בל יחל וב"ת למה לי הקישא וצ"ע ושמא הוא סברא רק לגבי הפרה מודרני שאני אוכל למה הוי בכלל ידות שני פירושים במשנה האם בגלל שצריך להכיר לשון איסור ונדר לא הוי לשון איסור או בגלל שאומר גברא מודרני והרן כתב כפ"י הא' והתוס' נסתפקו והסיקו כן ומבואר דנדר אינו לשון איסור אבל ברמב"ן בסה"מ משמע דתיבת נדר היינו עיקר לשון נדר וכן המאירי כאן כתב כן דמשום גברא הוא

בסוגיא דבל תאחר [זרועה]

ביאור קושית הגמ' לדרך הר"ן, הנה נראה מדברי הר"ן דבאומר הרי עלי נזירות חל הנזירות מיד מעיקר הדין שאל"כ אלא מצד רצונו הרי אם כן יאמר שאינו רוצה שתחול מיד, אבל בר"ן בדף סג מפורש הטעם לפי שסתמא משמע מיד והדברים צ"ב.

אך נראה לבאר הדבר היטב דהנה קבלת נזירות ונדר נזירות לעולם אינם החלת דינים כי דיני התורה חלים על העשיות של האנשים והנוזר מקבל על עצמו את תוכן נדרו ולא את דיני הנדר. ובוא וראה שהאומר הריני נזיר בבית הקברות חל עליו לריש לקיש חיוב לנזר כשיוצא ואיה הוא חיוב נזירותו באמרו הריני נזיר הרי רק החיל עליו נזירות ותו לא, אלא שאמירת הריני נזיר היא קבלה על עצמו שיהיה נזיר כי הריני נזיר היינו שאנהג נזירות והדבר פשוט למתבונן.

כיון שכן אי אפשר שיאמר אדם הרי עלי נזירות אלא באחד משני אופנים או שרוצה שתהיה הנזירות מיד ואז חלה היא עליו מיד או שאינו רוצה שתחול מיד אלא בהיות תנאי נוסף שיתקיים כגון שארצה וכדו' ואז אי אפשר שיעבור בל תאחר טרם קיום התנאי בחיוב דבשלמא באומר הרי עלי קרבן הרי הוא חייב מיד אלא שאין כעת קיום דהוא מחוסר מעשה ורצונו לחייב עצמו כעת אבל בדבר שאינו מחוסר מעשה אם רצונו שיהיה הדבר עכשיו הרי הוא עכשיו ואם אינה חלה כעת בהכרח שהוא אינו רוצה כעת נזירות ואין כאן נדר

ולכן הדרך היחידה שיהיה הדבר אפשר הוא שיחייב עצמו שבתוך זמן מסויים יהיה נזיר או במשך כל ימי חייו או בהגבלה של זמן כי אם הוא מחייב עצמו באופן כזה אז החיוב מוטל עליו שיתקיים הענין אך לא כעת וזהו תירוץ הגמ' ודוק היטב.

אך לא הובן לן לפי דסו"ס לת"י הגמ' עובר בב"ת מיד וכמש"כ הר"ן שמתפרש הדבר כאומר הרי עלי להיות נזיר בענין שלא יהיה חשש וכו' ובזה בא הר"ן ליישב קושית הרשב"א דבל תאחר אינו משום חשש מיתה וע"ז תירץ הר"ן דאה"נ אבל מכח חשש מיתה אנו מפרשים כן כוונת הנודר ואם כן סו"ס כיון שרוצה שתחול הנזירות באופן כזה והדרך לעשות זאת היא שתחול הנזירות מיד אם כן מדוע לא חלה הנזירות מיד ומאי שנא מאומר הרי עלי נזירות. וצ"ע

יעוין היטב בדברי הר"ן בדף סג במש"כ ואני חוכך וכו' ועוד קרוב וכו' והדברים צריכים ביאור דפשיטא שאם הנדר חל מיד אין לו תשלומים אטו האוסר דבר בקונם לזמן ועבר על נדרו יש לו תשלומים

ונראה לפרש בהקדם דברי הרמב"ם בפ"ד הט"ז ואילך שביאר דהנודר לצום וביום שקבע לצומו הוצרך לאכול הרי זה לווה ופורע וכן בשכח ואכל אבל אם נדר על יום מסויים ושכח ואכל אין לו תקנה דדוקא בנודר סתם מהני יום אחר כיון שלא קבע זמן בתחילת נדרו וצ"ב מאי שנא אימת קבע הזמן ונראה דהנודר על יום פלוני הרי הזמן הוא חלק מהחפצא דנדר שהנדר היה לצום ביום זה דייקא ולא שייך בזה השלמה כלל אבל כשהנדר היה בעלמא ורק דאחר כך קבע לו זמן בזה הוי הזמן דבר נוסף וכאשר יאכל באותו יום עדיין נדרו תלוי ועומד ודמיא להרי עלי והרי זו.

והכא ספיקו של הר"ן הוא כך דהרשב"א שם הבין שאין כאן זמן בכלל ויוכל לנהוג נדרו לכשירצה אך בזה חלק הר"ן דודאי אמדין דעתו שנתכוין למיד אבל כיון שלא אמר כן להדיא עדיין יש לדון שיהיה זה בתורת זמן אבל לא שעצם הנדר הוא על שנה זו אלא הנדר על שנה ומ"מ רצה שיהיה הנדר על שנה זו [וצ"ל דמ"מ גם בזה אסור בעיבורה וצ"ע] והוסיף הר"ן וקרוב אני לומר שאין לו תשלומים היינו שהוי עצם הנדר ולא רק זמן בעלמא ודוק.

ויש לעיין בנזיר שמצינו בו ששתיית יין אינה מעכבת ואילו אם נטמא למתים נפלו ימיו הראשונים ונחזי אנן דממ"נ אם דומה אמירת הריני נזיר לנדר לשנה זו שאנו מפרשים דבריו דהריני נזיר מיד אם כן היאך יועיל ספירה שניה של ימי נזירותו הרי נדר על ימים אלו בלבד ואם נפרש דנדר נזירות הוא כהרי עלי ואח"כ הפריש או כשנה אחת להרשב"א אם כן אף בשנה יין יפלו ימיו הראשונים וישמור נזירות שלושים יום אחרים.

ואם תאמר דנזירות ודאי כשנה זו דמיא אלא שבטומאה גזיה"כ היא שמונה עוד שלושים יום אם כן יקשה באומר לא אפטר מן העולם ואח"כ קבע לו זמן כה"ג הוי ודאי כשנה אחת להרשב"א וכנודר לצום דהרמב"ם ומדוע לא ימנה שנית כששתה יין וצ"ע בזה כעת.

נכתב רובו בין שמים לארץ ביום י' סיון תשס"ט בנסיעה ללונדון למזור ורפואה עבור אליעזר נתן בן חנה מלכה ואברהם זאב בן חנה מלכה שיחי' וה' ישלח להם רפואה שלימה מן השמים רפואת הנפש רפואת הגוף השתא בעגלא ובזמן קריב אמן.

יש לעיין בגדר בל יחל ובל תאחר דהנה הנודר קונם מן היין ושתאו עובר בבל יחל אבל אינו עובר בבל תאחר אף שביטל נדרו ולעומת זאת המעכב קונמו מלחול עובר ומהו ההפרש ביניהם, וכן בנזירות הנטמא עובר והשוותה יין אף שעבר בל יחל אינו עובר ובזה יש לנו להעמיד השאלה כך דממ"נ אם נדרו הוא רק אל החלות אשר חיובו הוא שיהיה היין אסור ולא שיקיים בפועל תורת האיסור אם כן גם בל יחל אין כאן [וזו בעצם קושית האבנ"מ על המהרי"ט ותיורצו אינו מחזור לן כה"צ] ואם תורת הנדר היא אף על הקיום ולכן אף כשחל האיסור חפצא אם לא קיימו בפועל הרי הוא מחלל נדרו למה לא יעבור משום בל תאחר נמי וזו קושיא חמורה מאוד.

שמה תאמר המבטל נדרו באופן שאי אפשר לו לקיימו לא עבר על בל תאחר כי לא איחר אלא ביטל זה אינו והרי מי שלא הקריב פסחו עובר בבל תאחר לאלתר וכן בלקט שכחה ופיאה כשנטלם לעצמו עובר בבל תאחר ובלי ספק שהנוטל הפיאה ואכלה וביערה מן העולם נמי עבר בבל תאחר וכן הנוטל בהמת נדרו ושוחטה בחוץ ואוכלה עובר בבל תאחר בלי ספק ומאי שנא הכא.

[ויש שרצה לומר ולהשיב דהמעכב פסחו איחרו עד כלות אבל המבטל בידיים טרם גמר זמן חיובו אינו עובר בבל תאחר ולפי זה בל תאחר בפיאה ולקט הם בעודם קיימים וזה לא נראה נכון בסברא ובדין]

והיה אפשר לומר דהנדר שחל וחיללו יש כאן ביטול במקצת שאמנם היה אסור אבל הוא חילל האיסור וכן נזיר ששתה ולכן בל יחל עובר שחילל במקצת אבל בל תאחר הוא בעיבור או ביטול גמור וזה כאשר נדחית הנזירות או כאשר נטמא ונפלו ימיה.

אך גם זה נדחה משתי ראיות, האחת מתגלחת דלמ"ד אינה מעכבת בהכרח שיש כאן קיום של נדר הנזירות שהרי מותר ביין בלעדי התגלחת ואינה גרוע העדר התגלחת משתית יין ומ"מ עובר בה בב"ת, ועוד דהנה הר"ן כתב בדף סג דקרב אני לומר וכו' עיין מש"כ בזה לעיל ומבואר מדבריו דמי שקבע לו זמן לנדרו אחר הנדר וחיללו יש לו תשלומין ומדבעי תשלומין אלמא אין כאן קיום הנדר כלל כשעבר עליו ואם כן גדולה התמיה מדוע אינו עובר בבל תאחר.

ומצאתי שעמד בזה המאירי דהנה באמת קושיא זו רמוז פתרונה בגמ' עצמה דפריך ב"ת דנזירות היכא משכחת לה אכל עובר בבל יאכל וכו' ותמוה דסו"ס אם אכל למה לא יעבור בב"ת ומהו טעם זה דעובר בבל יאכל

ויעיין במאירי על אתר שכתב וזה לשונו זה שביארנו שהנזירות עובר בבל תאחר כנדר שאלו בסוגיא זו בל תאחר בנזירות מאי עבדתיה דהא מכי אמר הריני נזיר הוה ליה נזיר וקם ליה בבל יאכל חרצו ובל ישתה יין ומה מקום לבל תאחר למי שאינו אצל אותו דבר בעשה אלא בלאו וכו' עכ"ל הרי מבואר מדבריו פשר הענין דכל חובה שהיא על האדם בעשה היינו שמוטל עליו קיום הענין בזה שייך בל תאחר אבל באיסור כשעובר עליו אף שבזה ביטל נדרו אין כאן בל תאחר שלא עיכב או מנע קיום חיוב אלא עבר איסור, ואמנם לכאורה מן הסברא הרי העובר איסור חמור ממי שאינו מקיים חיובו [וענין זה נידון הוא בסוגיא דעשה דוחה ל"ת עיין בהגהת רע"א ביבמות דף ו' ע"א ואכ"מ] אך לענין בל תאחר אינו כן דסו"ס גדר הדין הוא שהמעכב חיובו עובר ואינו שייך במי שעובר איסור.

ואין לפרש כוונת המאירי דהענין תלוי במה שהוא בעשה או בלאו שאף בנדר איסור יש עשה דככל היוצא מפיו יעשה ואף בנדר חיוב יש עליו לאו דבל יחל אם אינו מקיים חיובו אבל הענין תלוי בתוכן הדבר אם הוא חיוב לעשיה או איסור על אי עשיה.

ולדברי המאירי הדברים מבוארים היטב דהמעכב חלות נזירותו הוא מעכב חיוב עשה שלו להעמיד עצמו במצב של נזירות וכן הנטמא בידים מעכב נזירות טהרה אבל השותה יין בימי נזירותו אינו מעכב הקיום אלא מחלל הנדר ועובר על איסור ולכן אינו בבל תאחר וכן בקונם יין שנה אחת דכשלא קבע לו זמן לנדרו הרי הוא מאחר ומעכב קיום חובו אבל כשותה יין עובר האיסור ובזה ליכא בב"ת.

ונבאר הענין ביתר עומק

הנה יש לחקור בגדר הלאו דבל תאחר האם הוא מחמת לתא דקרבן או מחמת לתא דנדר והנה יש בזה מבוכה גדולה דהרי יש בב"ת גם בקרבנות שאינם באים מחמת הנדר אלמא אם הוא מחוייב בקרבן יש לו בב"ת וכן בצדקה הרי יש בב"ת בלקט שכחה ופיאה שאינם מחמת נדרו אלא רחמנא כפייה ליתנם. ולעומת זאת אם כן הוא הדבר מדוע בנדר יש בב"ת הרי אינו חייב כלל בקרבן אלא חיובו לקיים דבריו ועכ"ל דהדבר מתחלק דבקרבנות חיוב הב"ת הוא מחמת שהקרבן תובע את קיום דינו ואילו בנדר משום שהנדר צריך להתקיים והמבין יבין שהדברים יגיעם לפרשם כך. [גם אם כן בקרבן הבא מחמת נדר יעבור בשתיים]

ושמעתי בשם הגר"ר שמואלביץ שהקשה דמבואר דכל הזבחים שנזבחו שלא לשמם כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, ויש לעיין בנדרים ונדבות דמפורש דגם בהו לא עלו לבעלים מדוע לא עלו הרי נדר להקריב והקריב שמא תאמר דסו"ס קרבן שלא לשמה הוא ובזה אינו מתקיים אם כן אינו בכלל הדין דלא עלו לבעלים אלא סברא מיוחדת לדין נדר שנתחייב להקריב לשמה.

ובאמת שאין הקושיא גדולה כ"כ כי חיובו הוא להקריב קרבן שיהיה לו לריצוי וכיון שאין הקרבן שלא לשמה מתיחס לבעליו אין בזה קיום חיובו וביתר ביאור דחיובו הוא להקריב באופן שיחשב המקריב וקרבן שלא לשמה אין ההקרבה מתיחסת אליו ואמנם הוקרב הקרבן אבל לא הוא הקריב, אך הגר"ר שליט"א למד מזה דבנדר חל עליו חיוב מדיני הקרבן להקריב קרבנו, ואמנם אין הדברים נוחים לפרשם כפשוטם אך נתעוררתי מדבריו דיש לפרש בזה נקודה נפלאה

דהנה נתבאר במק"א דבכל נדר יש בו הרי עלי והרי זו היינו שיש דין החפצא וחייב הגברא לקיימו והנה הנודר קרבן לכאורה הוי מצות גברא בעלמא להביא קרבן והחפץ היכי תמצא הוא לו אך נראה דאינו כן אלא דחל עליו חייב מכח הנדר על עצם הקרבן לה' והמשל לזה כאשר נתחייב האדם ממון בקנין הרי אין חיובו למעשה הנתינה אלא הוא חייב ממון לחברו ויש להשני תביעה עליו שיעמוד לו ממון מתוך ממון של זה וכן הוא בנדר שהנודר קרבן מתחייב הוא את עצם הממון שיעמוד לגבוה ויתקיים בו ענין הריצוי דקרבן או הקדש כפי נדרו והוא חייב את החפצא דהקרבן וקיום נדרו בהיות החפצא דהקרבן מוקטר מוגש כנדרו. ולכן פשוט הדבר שאם זבח שלא לשמה אינו מיוחס לבעליו אם כן לא הביא לגבוה מאומה כי אמנם עלה הקרבן מאליו אבל הוא את חובו לא פרע והוא מחוייב קרבן גמור כי כח נדרו לחייב עליו את קיום הנדר וקיום הנדר הוא החפצא בעצמו ודוק בזה היטב.

והנה כאשר אסר יינו בשתיה או נדר נזירות -וגדר נדר נזירות שיהיה הוא עצמו מופרש לשמים לענין זה- הנה אם הפריש נדרו כבר הדבר עומד לגבוה וכמו הנודר הרי עלי לבה"ב והפריש ונתנו לגזבר כבר נתקיים עינו אבל אם עובר על נדרו הרי הוא כגוזל מן ההקדש ונוטל מהגזבר ועובר בל יחל משום שאחר קיום הנדר החזירו לאחור וביטל מצב קיומו ועובר משום בל יחל והנה בזה יש לשאול דהנה החייב לחברו מנה ושילם לו ושוב גזל לא נאמר שעדיין לא פרע חובו מחמת שנטל חזרה אלא גזילה חדשה יש כאן ואף הכא מה ענין נדרו אחר קיומו לומר שעובר בבל יחל אבל זה אינו כי הקיום אינו דבר שנסתיים בהיות החפץ אצל הגזבר או היין אסור אלא הוא דבר נמשך כל הזמן עד כלות הזמן אשר לנדרו ובהקדש עד שישתמש ההקדש בדבר לבדק הבית לכלותו ויתבטל מהעולם

אמנם בהיות המצב כעת מצב של קיום הנדר הרי שפעולת שתיית היין היא עקירת הקיום הקיים וכלוקח מן ההקדש, אכן הנזיר הנטמא למתים הרי בזה נתברר למפרע שמעולם לא היה כאן קיום שנזירות קיום שלה הוא שלושים יום בטהרה ואין כאן לקיחה מן ההקדש אלא דעוקר ההקדש למפרע וצריך לספור עכשיו שלושים יום ואלו שספר כלא היו.

ולכן השותה יין אינו מאחר שכבר נתקיים הנדר אלא שהוא אסור בהריסת המצב וחילול נדרו אבל הנטמא למתים הרי זה כאילו לא קיים מעולם ובזה שהוא נטמא מאחר הוא נדרו מלקיימו

ובקונם יין עלי שנה אחת ואח"כ קבע לו זמן ושתה יין למדנו מדברי הר"ן שמונה שנית שנה אחת ונמצא שאף עובר בבל תאחר כי נעקר קיומו למפרע שאין כאן קיום בשנה זו וצריך למצוא שנה אחרת לקיים נדרו אבל הנודר על שנה זו ושותה יין שלא נעקר קיומו למפרע אלא שהוא כנוטל מן ההקדש בזה הוי איסור בל יחל ולית ליה בל תאחר ואם תאמר מדוע לא נאמר שכמו שבשנה אחת אינו קיום אף בשנה זו אין כאן קיום דהרי חילל נדרו והא ראייה דכה"ג בשנה אחת מונה שוב תשובתך שאם היה הדבר כן לא היה לו ענין להמשיך לא לשנות בשנה זו [וכמו"כ בנדר תענית ליום זה שכתב הרמב"ם דאסור לו לאכול עוד אם היה כאן עקירה היה כבר מותר באכילה] אלא דמהלך הדברים כך הוא דכשאדם נדר וחל נדרו ואח"כ שתה יין הרי זה חסר בקיום הנדר ולכן אם אפשר שיתקיים הנדר בענין אחר שיהיה קיום גמור חייב לעשות כן אבל אם אי אפשר כיון שהיה נדרו לכתחילה אשנה זו דייקא אם כן קיומו זה הוא קיום הנדר והמחלל אינו אלא כעובר איסור ומחסר מן הקיום הקיים ודוק היטב.

הוספה: שוב נתבוננתי ולא הבנתי דממ"נ אם הקיום הוא בתחילת קיום הנדר הרי אין כאן בל יחל ואם הקיום הוא בכלות התקופה נמצא שעדיין לא נתקיים קיום שלם וכשהוא מחלל נדרו מונע הקיום ומה ההבדל בינו לבין מי שאינו מקריב את נדרו שעובר בל תאחר

ושמא נפרש ונאמר כך בודאי שיש בל תאחר גם כשאין לו תקנה כגון בפסח אבל גם שם יסוד האיסור הוא מפני שהוא מעכב את נדרו אלא מעכב באופן כזה שאחכ אי אפשר לקיימו אבל כאן אינו מעכב כי הזמן הוא חלק מהחפצא דהנדר ואין כאן עיכוב הנדר אלא ביטול הנדר ואמנם הנודר שיביא בשלושים יום אלו ואח"כ אם לא הביא לא יחייב וכן לא יחייב לו בל תאחר ומאי שנא הכא ועדיין צ"ע

שוב נתבוננתי דבאמת הדבר תלוי בכלל אחד כל שכשחיללו יותר שארית נדרו הרי נתבטלה העמדת הדבר לגבוה ועובר בל תאחר וכל שכשחיללו עדיין החפץ עומד לגבוה לא נתבטלה ואין כאן בל תאחר ולכן הנודר קונם ונהנה מן הדבר פשיטא דלא הותר הדבר ונמצא שאין כאן עקירה גמורה אלא חילול

הדיבור בלבד ולכן הנודר בשנה זו וכיון שכן גם אם פשע כמו דאין לו תשלומין כך גם חייב להמשיך לא ליהנות ממנו ושניהם בדבר אחד תלויים שההפקעה אינה הפקעה מהמציאות שהדבר עומד לגבוה

וזה התירוץ האמיתי לקושיא דלעיל

ולהאמור מובן החילוק בין שתית יין לטומאת מת בנזיר דבשתית יין לא הפקיע מעצמו שם נזיר דנזיר ששתה יין הרי עדיין הוא מופרש לגבוה וחילל דברו אבל נזיר שנטמא אינו חפצא דנזיר כלל דבעינן נזירות טהרה ודוק

אבל מהלך זה נסתר מדברי הר"ן שכתב דקרוב לומר שאין לו תשלומין ומשמע מדבריו דבנודר שנה אחת להדיא וקבע לו זמן ופשע יש לו תשלומין ואמאי הרי לא עקר קיום הנדר ועל כרחין דודאי יש כאן עקירה אלא מכיון שהוקבע הנדר אין לו תקנה וזה גופא מחייבו בבל תאחר וקשה דאם כן אף בנדר חיוב נימא דכן שאין לו תקנה יעבור בבל יחל ולא בבל תאחר

שנא נצרף ב' הסברות דכשאין כאן קיום כלל לעולם עובר בל תאחר וכשקיים ומחלל קיומו אזי אם הקיום הזה נשאר קיומו המוחלט של הנדר כי אין דרך אחרת לקיימו ממילא זה הקיום והוי קיום מולל ואם לא הרי בטל קיומו ויקיים פעם אחרת והדברים יגעים וצ"ע.

ממוצא הדברים לעיל למדנו נקודה עמוקה המשלמת למה שנתבאר במחזורים קודמים בגדר דין הנדר אשר ענין החפצא אינו שהנדר הוא איסור חפצא אלא דתוכן הנדר הוא חפצא היינו שנדר ענינו מסירת חפץ לשמים או לאיסור בעלמא שאף זה מסירה לשמים והוא בנדרו כנותן לגבוה והוא אסור בקיומו והנה אפשר שיתחייב האדם על דבר זה וזה נדר הרי עלי בלא אפריש והנה בכה"ג מתחלק הנדר לשני חלקים התחייבות האדם והאיסור חפצא ויש להבין התחייבות זו מהי האם היא התחייבות על הגברא ליתן אם כן הוי כשבועה ממש ואם היא התחייבות לשמור על דין החפצא הרי נמצא שכעת שאין חפצא אין תוכן לחיובו והיאך נפרש ענין זה ומתחילה סברתי דאה"נ על חפץ אפשר שתחייב האדם התחייבות גברא גמורה ובלבד שיהיה שם חפצא לבסוף כמש"כ הרמב"ן אך נתבוננתי שאפשר לומר בפשיטות טפי דנדרו הוא חיוב על הגברא ביחס לחפצא שחייב ליתן הממון עצמו וחיובו אינו למעשה הנתינה אלא מחייב עצמו לשמים את החפץ ממש והוי כחוב ממון.

והנה מעולם לא היה נוח לן דברי הרמב"ן עה"ת בשני תירוציו שהתירוץ הראשון נראה תמוה לגמרי אטו הנדר הוא שיעבוד נכסיו והתי' השני אף הוא אינו ממש כדברינו. גם מאוד לא ניחא התי' הראשון דמה נענה בנודר שאין לו נכסים ישתעבדו לנדרו וכי לא יחול נדר הרי עלי כה"ג וצ"ע.

ואמנם כעת נפל ברעיוני דבר פלא דהנה התוס' בכתובות בריש אע"פ הקשו היאך מחייב אדם עצמו בדשלב"ל אם אין לו נכסים ויעויין ברא"ש ובתוס' רא"ש ששם באה השאלה בסגנון כזה דאם יש כבר חיוב יכול אדם לשעבד דבר שלא בא לעולם אבל אם אין חיוב והוא אין לו נכסים אי אפשר שישעבד דבר שלא בא לעולם

והנה דברים אלו הם ממש כדברי הרמב"ן אלו דהחוב אי אפשר שיחול אלא ביחס לחפץ מסויים ולכן קושית הרא"ש כך היא דאם היה אדם יכול להקנות דבר שלא בא לעולם היה נתפס החיוב מכח קנין הקונה באותו הדבר אבל בהיות שאי אפשר הדבר וכל מה שמצינו שאדם משעבד דשלב"ל הוא לחוב שכבר קיים אם כן בהכרח שהחוב נתפס על נכסיו שיש לו כעת ומכחם מתחייב גם על שאר נכסים אבל אם אין לו נכסים היאך חל חיובו כלל.

והנה דברים הללו הם ממש דברי הרמב"ן למה שהקדמנו לעיל שהנודר הוא מחייב עצמו בעצם החפצא לגבוה והחיוב הזה הוא ביחס לחפץ ואי אפשר שיהיה החיוב ערטיילאי ליתן איזה חפץ דזה אינו אלא חובת גברא למעשה הנתינה ולכן אפשר הדבר בשתי אפשרויות האחת היא שחל החיוב כלפי החפץ שיתן לבסוף או ביחס לנכסים שיש לו כעת והיינו שעבוד נכסים שכתב הרמב"ן

אלא שעדיין אין הדברים נהירים חדא דהיאך באמת חל כלפי החפץ אותו יתן לבסוף הרי הוי דשלב"ל וצ"ל דבחיוב נדר על עצמו מהני בדשלב"ל וצ"ל"ע בזה, גם קשה לתי' הראשון היכא דלית ליה נכסים ואפשר דשני התירוצים אינם חולקים אלא משלימים זא"ז ושניהם אמת ובמקום שאין לו נכסים מהני הנדר רק מכח מה שיתן לבסוף

אלא שהן בדברי התוס' והרא"ש בכתובות והן בדברי הרמב"ן לא נתבררו הדברים דהיאך מכח שחל חיובו כלפי חפץ מסויים כבר הוא חייב ליתן גם ממון אחר והרי כתבו התוס' מפורש דכשיש לו נכסים כבר חל חיובו באופן שאם יכלו נכסים אלו כבר חיוב הגוף עליו ליתן נכסים אחרים תמורתם וזה כיצד חל אם נכון הדבר שהחיוב ממון לעולם חל כלפי ממון בעין וצ"ע.

ידות

ארבע שיטות הראשונים בפשט הסוגיא ושורש מחלוקתם בהבנת תי' הגמ' היאך שמואל מתיישב עם הברייתא הרא"ש מביא ראיה נגד הרמב"ם בחשבון הסוגיא ותמוה דאולי אסור שניהם מספק אבל נראה דהרא"ש בנוי על ההנחה דבעינן מוכיח קצת ולכן אי אפשר שיאסרו שניהם מספק אבל בר"ן באמת משמע שאפשר שיאסרו שניהם מספק, והנה צ"ב הגדר בזה דאם יד שאין מוכיח אינו יד מה הגדר בזה והנראה דיד היינו שאוחז את הכלי ביד אבל כשאינו מוכיח אינו אוחז את הכלי ביד והנה השלמי נדרים שואל דנימא סתם נדרים להחמיר וכו' והדברים פשוטים.

הר"ן כתב דבגט עיקר מוכיח והדברים סתומים וצריך לבאר דכמו שיש תחילת דיבור בדיבור יש גם תחילת דיבור במעשה ולכן מהני נתינת גט אף שאינה מוכיחה לגמרי וכדאיתא להדיא בגמ' דגט הוי יד שאינו מוכיח אבל תחילה במעשה אלים מתחילה בדיבור ולהכי מהני וי"ל טפי דילפינן לה מנדרים דאף דנדרים חמירי היינו שחצי דיבור שלהם יועיל יותר מחצי דיבור דקידושין אבל לא שיועיל יותר מחצי מעשה דקידושין. ולפי הסברו של החזו"א הדברים מובנים טפי וכמשי"נ כמ"פ.

אבל יש להקשות דבגט צריך שיהיו הדברים כתובים בגט והיאך מועיל לזה המעשה ואמנם נראה דכל שהגט בידה מוכח שקבלתו מהבעל ובכח זה מתגרשת וכל שההוכחה נמצאת תמיד עם הגט אינה צריכה להיות כתובה בגט דומיא דאין אדם מגרש א"ח.

השאלה העיקרית בסוגיא היא קושית התורת גיטין מה שונה הדבר מאומדנא דמוכח. והתו"ג תירץ שהוא דין מסוים בקידושין משום דין אמירה בקידושין ולפי זה במכר פשיטא דמהני ידות וסוגיין היא דוקא בקידושין, ויש כמה סתירות גדולות למהלך הזה חדא דבראשונים בקידושין דף ט מבואר דאין דין אמירה מחודש בקידושין יותר משאר קנינים, ועוד דהרי עסוקין באותו ענין מועיל [אף שלהמאירי לא קשה סתימת הפוסקים דלא כהמאירי] ועוד דאומדנא דמוכח מועיל כמו מגרש אשתו וכל הציורים דשמא נתכוין לקידושין והגרש"ש נקט בפשיטות להיפך מהתו"ג ודבקנינים לא מועיל יד וכתב שכ"כ התוס' ורא"ש וכוונתו למה שכתבו דדוקא בקידושין דהוי כהקדש וכדבריו מפורש במאירי וריא"ז. וביאר הגרש"ש דבכה"ג דידות אין אומדנא דמוכח כלל וכן כתב הברכ"ש ולהכי לא מהני מדין אומדנא. וצ"ב עסוקין וצ"ל דעסוקין איכא אומדנא דמוכח

אבל קשה מהתוס' דמשמע דגם במקום שאין ספק צריך לפרשת ידים והכא שאני משום שאמר לשון קידושין שלם קודם לכן.

עוד מקשים האחרונים מדברי הרא"ש בהרי את מקודשת במקום עסוקים דמהני מדין יד מוכיח ומה צריך לזה והנה האבנ"מ מקשה בסק"יג ומתיר ודבריו סתומים מאוד והאבנ"מ מביא רשבא כדבריו שכתב הרשב"א

כינויים בירושלמי בריש מסכתין פסוק לכ"א ואחד ואח"כ ספק בהקדש ויל"ע מהו הספק ומדוע שלא יועיל או כן יועיל ובאמת אין פסוק על הקדש ומצד זה מסתברא דלא יועיל והוא הערה גדולה בדברי ירושלמי ושמא הילפותא לנדר כוללת כל נדרי הקדש נמי וצ"ע. והרמב"ם פסק כל כינויי קרבן וכו' במע"ק וצ"ע מקורו והכס"מ ציין למתני' ושמא פירש מתני' בקרבן ממש או שדימה נדרים להקדש וכנ"ל

והר"י קורקוס הקשה דתיפו"ל מצד מחשבה והנה קושיא זו יש לשאול בשלשה אופנים האחד בנדרים דיועיל מצד כאומדנא דמוכח האופן השני הקשה הגר"י שבאהא נזיח יועיל הנזיח כנזיר עובר לפניו והשלישי שיועיל מצד מחשבה בקדשים וזו קושית הריק"ו ותיירץ עליה שלשה תירוצים נפלאים.

וקושית הגר"י שיועיל מדין ידות לא יועיל לה כמובן שלשת התירוצים לכאורה ואמנם בתי' הטו"א יש לדון שנתכוין להחילה באמירת נזיח ולא באמירת אהא אבל זה דחוק והגר"י תירץ שכאן ההוכחה באה אח"כ ולכאורה אינו מובן דתוכ"ד כדיבור דמי ומאי שנא אבל נראה כוונתו שההוכחה בעלמא מפרשת הדיבור דדיבור כזה שבמצב של עובר מונח בו נזירות וגם אפשר שבדיבור של מודרני כיון שלא המשיך ולא נתכוין להמשיך מונח בזה נדר גמור דבזה איתא הנדר אבל באופן של נזיח אין לאהא שום משמעות חוץ מאהא אמנם לפי הרשב"א בקידושין שמועיל היד מצד דברי לבו אם כן אין שום הבדל דאהא בנזיר עובר לפניו נמי אינו כלום אלא מצד מחשבת לבו וה"נ הא איכא מחשבה וכאן באמת זו קושיא גדולה

אבל נ"ל דלא קשיא דסו"ס בעינן שהיד יהיה מוכיח ואם בשעת היד ליכא הוכחה ואין זה משמעות היד אינו חשוב מוכיח רק הרשב"א T סובר דמ"מ בעינן מחשבת לבו אבל ההוכחה פירושה שהיד מוכיח.

אבל למ"ד אינם מוכיחות אי מהני בלא נזיר עובר לפניו קשיא בכל כינויים וצ"ע.

ידות [זרועה]

מבואר בר"ן דמודרני ממך להס"ד אינו אף יד ולמסקנא הוי יד שאינו מוכיח וצ"ב מדוע לא הוי אף יד אחר שהר"ן סובר שגם ספק השקול הוי יד שאינו מוכיח והפשוט בזה דיד היינו שיש נטיה בדבריו המלמדת את תוכן הנדר ויד שאינו מוכיח היינו שיש שתי נטיות אך במודרני ממך להס"ד לא הוי שום נטיה אלא תחילת דיבור שאין להבין ממנה כלום וראה בגמ' לקמן דף ה ע"א בהרי' הוא דס"ד דלא הוי אף יד מוכיח ודוחה הגמ' דמיירי ביד לקרבן ולכן הוי יד שאינו מוכיח וכתב הר"ן משום דכך דרך המתנדבים הרי מבואר מדבריו דהוי יד ע"י שדרך דיבור בכך וזה חידוש ונראה ביאורו כנ"ל דיד מבטאת את הנדר ואפילו באין מוכיח ומשום דכך היא דרך לרמז ולומר בקצרה את הנדר אבל אם זה אינו משמש אצל בנ"א כצורה המבטאת את הדבר ולכן אין ללמוד מדבריו כלום אין כאן יד

וה"נ בסוגיין מדוקדק נפלא לשון הגמ' דמודרני ממך דלא משתעינא משמע ולשון משמע הוא דוקא אף דהוי יד שאינו מוכיח דכוונת הגמ' שיש כאן משמעות המורה לשון שלא אדבר ועיין במאירי במתני' דהוא משום דבזמנא היה הרגילות כן שמי שרצה שלא לדבר עם חברו אמר לו מודרני וכן מופרשני למשא ומתן וכו' ומהלך הגמ' כך הוא דבה"א הבינה הגמ' דמודרני אין משמעות לאיסור אכילה והנאה כי אם היה משמעות היה יד מוכיח כי אין עוד משמעות אחרת לנדר ולכן בהכרח אין משמעות ולא הוי אפילו יד ותיירצה הגמ' מכח הקושיא מהברייתא דודאי יש משמעות והוי יד אלא שיש כאן עוד משמעות לענין דיבור ומ"מ דמשתעינא משמע ולכן לא חל הנדר אף שהוי יד ואף שיש משמעות לאכילה בגלל שיש עוד משמעות והוי ספק שקול ויד שאינו מוכיח ודוק כי זה כפתור ופרח.

יד לקידושין – בגדר דין יד מחלוקת הר"ן והרא"ש [עד]

עיין ר"ן רא"ש ותוס', והנה התוס' כתבו וכן הראש דאין ללמוד בבנין אב מפני שהוא חידוש והוכיחו כן מהסוגיא דלעיל והרן מיאן בזה לשיטתו שהקשה בדף ד עב מדוע לא ילפינן בבמ"צ ותיירץ דאין עונשין מן הדין, אך קשה דהכא נמי נימא א"ע מן הדין עוד קשה דלכאורה אינו ענין לעונש אלא כשלמדנו דזה הוי נדר ממילא העונש בא במחלל נדרו, והרן עצמו ביקש ללמוד התפסה בשבועה מנדר בשבועות. ובגמ' בשבועות דף

כו ע"ב דהקדש חל במחשבה ופריך ונגמר מינה, וקשיא טובא השתא נדר דחל במחשבה נילף וידות לא נילף, שמה נאמר דכד נילף במחשבה באמת לא יהיה עונש וזה דוחק אבל לק"מ דכבר כתב המהר"ק בלא"ה אין עונש במחשבה כי אין בל יחל אך קשה להראש דאטו ידות חידוש הוא דחייל ומחשבה בלא דיבור כלל מצינו למילף וזה פלא גדול

ומה שנראה בזה דאזלו הר"ן והרא"ש בשיטתם, שהראש כתב דגדר ידות הוא שנתחדש בקרא דאמירת חצי הדיבור נחשב כאילו גמר כל הדיבור, וענין זה הוא דין מחודש ושמעתי מהגרא"א לשיטא שביאר בזה מחלוקת הרן והראש בדף ג ע"ב אם ילפינן מייתורא דקרא או ממשמעותא דקרא עייש"ה ולהראש הוי חידוש ובעינן יתור בפסוק בשביל ילפותא זו ולפי זה מה שכתב הראש דלא ילפינן בבמ"צ כי הוא חידוש זה לשיטתו שיש כאן גזיה"כ מיוחדת שחצי דיבור נחשב כדיבור שלם וזה א"א ללמוד בבנין אב, ולפי זה אין כאן ענין לעונשים מן הדין כי החידוש הוא בהלכות דיבור דנדרים ואם הדיבור נחשב כדיבור שלם ממילא יש כאן נדר לאו ומלקות ולכן תירץ הראש לדרכו ושלל תירוץ הרן וכמובן שאין זה דומה לקושית הגמ' דנילף מהקדש דמהני מחשבה דהנה יש בתורה מחשבה דיבור ומעשה כל הכלים יורדים לידי טומאתם במחשבה ועולים במעשה, ובנדרים ועוד מהני דיבור בלבד, ואם נתחדש בתורה שנתפס ענין מסויים במחשבה אין זה חידוש שא"א ללמוד ממנו דגדר הדין דסגי במחשבה לחלות הקדש ונילף נמי נדרים, אך דין ידות אינו מלמד שמהני מחשבה אלא דחצי דיבור חייל בו דין דיבור שלם וזה חידוש ואין למילף מינה.

אבל הר"ן סובר דגדר דין יד הוא שמהני חצי דיבור וכדילפינן מקרא דככל היוצא מפיו גם אם הוציא מעט מפיו נמי יעשה וזה משמעותא דקרא, ויש לבאר הדברים באר היטב דמחשבה קילא מדיבור ודיבור קיל ממעשה, ידות הוי חצי דיבור והם בין דיבור למחשבה, כמו שמהני מחשבה בהקדש כך מהני דיבור בנדר ונתחדש בקרא דידות דסגי בחצי דיבור, וזה רזו של הר"ן שהוצרך בדף ח להוכיח מהמשנה שיש מלקות בידות כי באמת הרי במחשבה אין מלקות דאין אן לא יחל דברו כמש"כ המהר"ק קורקוס, ובדיבור יש לאו גמור ומלקות ונסתפק הרן שמא דידות אף דחייב לשמור אמרי פיו גם בדיבור קלוש כזה שמא מלקות מיהא ליכא, והוכיח מההיא דר"ע שנתחדש גם ללאו ומלקות והיינו דחצי דיבור יש לו גם כן חומר ותוקף לענין בל יחל בנזירות, אבל כשנבוא ללמוד לנדרים נבוא ללמוד לא גדר בדיני דיבור אלא חידוש בהל' נדרים שגם חצי דיבור מחייב לאו ומלקות כמו שמצינו בנזירות ועל זה נאמר אין עונשין מן הדין. וכשבאנו ללמוד מהקדש במחשבה באמת אי אפשר ללמוד כלל עונש ואף לא אזהרה אלא נילף מינה שיהיה כמו בהקדש שחל במחשבה.

ואמנם בקידושין אין הלוא והמלקות על חילול הדיבור וכשנתחדש שחצי דיבור חשוב הוא כדי שיהיה לאו ומלקות עליו ודומה דינו לדיבור שלם אם כן גם בקידושין שלא סגי בהו במחשבה ובעינן בהו דיבור שמא מהני בהו ידות כמו שאנו רואים שהתורה חשבה חצי דיבור למעלת דיבור לענין נדרים ובזה לא שייך כלל לומר אין עונשים מהדין כי לא באנו לענוש על הדיבור אלא לחשבו כדיבור ואם הוא מועיל לנדר מועיל לענין חלות הקידושין וממילא חלו הקידושין ויש כאן אישות גמורה והבא עליה בחנק, ואפשר שגם בידות אם היינו לומדים בבנין אב יד להקדש מנזירות היה בזה לאו דמעילה [וכן בנדרי איסור למ"ד] כי המעילה היא תולדה משם הקדש שחל בדיבור וגם בידות ולא שייך בזה א"ע מן הדין וכל זה הוא רק להרן לשיטתו שמהני ידות כי חצי דיבור מועיל ולכן בעינן הוכחה למלקות [הגמ' היה פשוט לה כן מסברא שיש מלקות בנזיר על יד וממילא גם בנדר אבל הרן עצמו הוצרך להוכחה בדבר] וגם כשיש מלקות ללמוד מזה למקום אחר אי אפשר כי אין עונשין מן הדין ולכן גם שלל הרן תי' דחידוש כי לא חידוש יש כאן אלא גדר דין וכמו דחזינן דבעי הגמ' למילף מחשבה מהקדש לשאר מקומות כ"ש וכ"ש שנלמד יד לשאר מקומות וזה כפתור ופרח.

יד לפיאה [זרועה]

לדרך הר"ן לא נתפרשה ראית הגמ' ויעויין מש"כ בפיתוחי חותם והדרך עדיין רחוקה בפשט, גם לא ניחא כלל הא דיליף לה מקרא ולדרך זו ילפינן מקרא דגדר פיהא אינו ברור חלקים וזה אינו נוח כלל כמובן.

והנה הגרי"ז בהסכמה לתו"ז עמד דבלאו דלא תוכל איתכ"ל תרי דינים האחד שאם כילה השדה בלתי הפריש פיהא עובר וכן אם הפריש פיהא ונטל ממנה עובר וביאר דתרי דיני נינהו אכן ודאי רחוק הדבר לומר ששני איסורים שונים נתערבו בלאו אחד, ובפשוטו להצד דגם קודם ההפרשה יש כאן ממון עניים הרי הכל לאו אחד, ונראה לפרש באופן אחר קצת שהתורה ציוותה להניח לעניים את פאת השדה

והנה פאת השדה הזו אינה מוגדרת מה היא וכמה היא וניתנה הרשות לאדם לקבעה אך כשאנו קובע ומכלה הכל הרי ס"ס לא הניח לעניים שום פאה וכן כשקבע הרי חל השם פאה על מה שקרא לו שם וכשנטל ממנו שוב נמצא נוטל פאה מן העניים.

ונראה לומר חידוש נפלא דכאשר הפריש פעם אחת פאה שוב אי אפשר לומר דעוד חלק בשדה הוא פאת השדה שכבר נקרא השם ומה שאדם יכול להפריש ולחזור ולהפריש הבינה הגמ' דגדרו הוא שיכול להוסיף על פאת השדה שחייבתו תורה ולקרוא שם פאה על שאר השדה אף שאינה הפאה המחוייבת, וחלים על זה כל דיני פאה אבל פאה עצמה אינה אלא תוספת לפאה, ועל זה קא מתמה דאם כן יכול לעשות כל השדה פאה והיינו דקריאת שם פאה אמיתית פשיטא שאי אפשר שתהא השדה כולה פאה של עצמה אך כיון שגם מה שאינו באמת פאת השדה יכול להצטרף לפאה אם כן יכול לעשות כל השדה פאה ומשני אין והתנאי וכו' והיינו דבאמת כן הוא הדין ומקרא ילפין לה שהאדם יכול לעשות תוספת לפאה אפילו כל השדה דמשמעות פאת שדך היא כפולה דודאי פשוטו של מקרא קאי על פאה של השדה אך מדלא כתיב פאה שבשדך משמע נמי שעושה כל השדה והיינו עה"ד הנ"ל שמוסיף לפיאה שבשדה את כל שאר השדה.

ויש לומר בזה חידוש נפלא דבהך תוספת לא יעבור בה על הלאו דלא תכלה כיון שאינו מכלה השדה מפאה עצמה אלא גוזל את העניים כשנוטל את התוספת אבל כילוי השדה אין כאן וזה חידוש נחמד ונעים.

והנה כאשר עושה השדה כולה פאה בב"א לדרך זו יעבור על הלאו כאשר יכלה חטה אחרונה כי באמת מעולם לא הפריש ולא הגדיר פאה אמיתית ואין בכך גם כי אין מצות הפרשה בפאה ועיקר הדין הוא שלא יטול הכל לעצמו אלא יניח פאה לעניים ואם מוסיף ומניח להם הכל כ"ש דקיים דינו אף שאין כאן פאה מופרשת ומיהו על הלאו יעבור כאשר יכלה הכל.

ויש בנותן טעם לפרש מדוע באמת הוי הפרשת הפאה השניה כהפרשה נוספת אף דודאי פשוטו הסוגיא מ"ירי בתוכ"ד ולמה לא נימא דהוי הכל הפרשה אחת ואז אין דרך כלל לפרש שיהיה מזה ראייה לעושה כל שדהו ולהנ"ל ניחא דבאמת כך הרי אומר המפריש דזה יהיה פאה וזה נמי היינו כתוספת לפאה ולא פאה עצמה וזה גופא מונח במה שחילק בלשוננו ואמר הדין וכו' והדין.

יד לפאה [עד]

בגדר הפרשת פאה נראה מסברא דלא שייך בזה כלל ענין נדר, וכבר נתבאר לעיל שהמפריש קרבן לנדרו או לחובתו אין ההפרשה עצמה נדר לעבור עליו כל יחל וכל תאחר ואם לא כן היה המעכבו עובר ב[עמייס בבל תאחר אחד על ההרי עלי ואחד על הרי זו, אבל הנראה שנדבה כשאומר הרי זו אין הכוונה שיחול עליה קדושת עולה ולעולם אין האדם יוצר הדינים אלא קובע המציאות וזה גורם לדינים והאומר הרי זו עולה בנדבה כוונתו שהיא עולה להקרבה שאם אין מקריבה מה טעם ותועלת יש בקדושתה ודבר להיפך שהקדושה באה מחמת שיחידה בפועל להקרבה וההרי זו מתפרש כקבלה על עצמו להקריב קרבן וכן האומר הרי זה הקדש תוכן ענינו שיעמוד לשימוש הקדש וכשיבוא ליד גזבר קיים נדרו [ואפשר דזה הטעם דאי אפשר להשאל על נדרו אחר שבא ליד גזבר שכבר נתקיים הנדר]

אבל המחוייב בקרבן [בין מחמת נדר או חטא] הרי הפרשתו אינה אלא לקיום נדרו ומייעד הוא את הבהמה להיות מוקרבת מכח חיובו קמא ואין כאן קבלה וחיוב חדש אלא הפרשה ובירו איזו בהמה תינתן לגבוה ויש כאן תורת נדר במקצת במה שקובע בהמה מסויימת לחיובו שאינו מסויימ וכדאיתא בגמ' דחטאת מתפיסה בנדר אבל כל זה הוא בבחירת הבהמה המיועדת אבל עצם חיוב ההקרבה כבר קיים ועומד והוא לא חייב עצמו יותר ממה שכבר חייב

ולכן גם בהפרשת פאה הוא מייחד הפאה לקיום חיובו אבל חובתו ליתנה לעניים הוא מחממת דין פאה ולא מחמת נדרו ולא נתכוין זה להוסיף על דין התורה ודוק.

ולכן דברי האחרונים שכתבו שיש בזה בל יחל תמוהים לן מאוד, גם לא נזכר רמז מזה בראשונים שבהפרשת תרומה או חלה יעבור בבל יחל.

בדברי הגר"א בענין ספק ממון וספק איסור.

הר"ן מוכיח דלא כהרשב"א מהגמ' בלקט דמבואר ספיקא דלקט לקולא, ויש כאן שתי שאלות, האחת מה יענה הרשב"א לשאלה זו והשניה מהו שורש המחלוקת בין הר"ן לרשב"א, ואחרונים רבים תירצו לדעת הרשב"א שהכא נדר הוא והנדר אין איסור בתולדה מאיסור הממון אבל תירוץ זה תמוה דבפאה אין כלל נדר ובאמת אבנ"ז והקה"י כתבו דבפאה יש נדר והדברים צ"ב טובא גם הר"ן ודאי לא הבין כך את הרשב"א והנה הגר"א מביא את דברי הר"ן דידן ותולה אותם במחלוקת רמב"ם ורא"ש בעצם הדין דספק ממון לקולא וכל דברי הגר"א שם טעונים ביאור אבל הא מיהת מבואר מדבריו שיש כאן מחלוקת בגדר דין ספק ממון לקולא והר"ן דידן דבריו תלויים במחלוקת הזאת ואמנם את הרשב"א לא הזכיר הגר"א

וכך הם דבריו שם שנחלקו הרא"ש והרמב"ם בספק הרחקת נזיקין היכא שיש ספק אם מותר לסמוך תנור דהרמב"ם כתב דלכתחילה אסור ואם עשה עשה והרא"ש כתב דמותר לכתחילה ומוסיף הגר"א דכה"ג פליגי בספק אבידה ודבריו הם פלא עצום דהתם פליגי איפכא בכל אבידה שספק אם חייב להכריז הרא"ש פוסק ספיקא דאורייתא לחומרא והרמב"ם פוסק דלכתחילה לא יטול ואם נטל לא יכריז ויכול להשתמש והנה הרמב"ם באמת מתאים כאן כמו שם אבל הרא"ש הרי סותר דבריו כאן להדיא שבנזיקין מיקל ובאבידה מחמיר וזה סתירה ועל כרחין דלא דמו אהדדי והיאך כתב הגר"א דכה"ג פליגי ומבאר הגר"א את פלוגתייהו שלהרמב"ם יסוד הדין הוא משום חזקה ולכן אם עשה עשה ואם לא עשה אין חזקה אבל להרא"ש כיון דמילי דממונא אזלינן לקולא כמ"ש ס"פ הזרוע וש"מ וער"נ וכו' היינו דדברי הר"ן דידן אזלי בשיטת הרא"ש ודברי הגר"א בזה סתומים מאוד דהכא הרי הוא מוחזק ואף אם יהא הכלל משום חזקת ממון כמו שביאר לדעת הרמב"ם הרי נחא היטב דברי הר"ן ואדרבה לדברי הרא"ש קשיא מאי שנא מאבידה. ומוסיף הגר"א אבל הרמב"ם סובר דוקא כשכבר עשה וכדאמרינן התם פרה בחזקת וכו' והיינו שהוא מוחזק והקושיא בולטת לעין שאף כאן הוא מוחזק ואף בלקט הוא מוחזק ומאי שנא מפרה ומדוע אין דברי הר"ן מתאימים עם שיטת הרמב"ם.

ומש"נ בזה הוא כך דבאמת קשה טובא בכל ספק ממון הרי פתיך בה נמי ספק איסור ולהיכן אזל ובתשובה לשאלה זו נאמר בגמ' ספק ממון לקולא ופליגי בה הרא"ש והרמב"ם, דעת הרמב"ם היא שחזקת ממון חשיבא כהכרעה והנהגה בספק לומר שמותר לנהוג בו לקולא וכמו כל חזקה בכה"ת ולכן דוקא כשכבר עשה ואם לא עשה לא, ודעת הרא"ש נראה ביאורו לפי מה ששמעתי מהגר"ש בביאור ענין זה דבספק ממון שני הצדדים שקולים דבספק איסור אנו אומרים שסיבת האיסור בצד הא עדיפא מההפסד בצד הבי' שכשיש לפניך חתיכה ספק חלב ספק שומן אם תפרוש הפסדת ממון והנאת אכילה ואם לא תפרוש פגמת באיסור חלב אבל בממון אם תקח פגמת במה שלקחת ממון חברך ואם תפרוש יופסד ממוןך ומאי אולמא האי ממון מהאי ממון. וכעין זה נראה גם הסבר ספק פיקוח נפש דוחה שבת [ויש כאן יסוד גדול דלא מודדים גוף האיסור אלא סיבת האיסור וכן יש לבאר בדעת החזו"א בהגהותיו על הגר"ח בנערה המאורסה ומתבאר בזה פשוטו של מקרא כי כאשר יקום וכו' ואכמ"ל]

נמצא לפי זה שבכל איסור שסיבתו היא תועלת השני הרי בספקו חייבים לשקול בפלס הפסד המחמיר אם אינו שקול כנגד סיבת האיסור. ונתבונן מעתה כל איסורים ששרשם הוא קיום תביעת ממון של הזולת ובאיסורים אלו יש לנו להבדיל בין שני מיני איסורים: אלו שבאים בתולדה מהדין ממון ותובעים את קיומו כגון גזל ואלו שגורמים לדין ממון שיבוא שכך הוא במתנו"ע שהמצוה לעני ולגר תעזוב וכן לא תלקט אינה מחמת שיש כאן

זכות ממון לעניים אלא להיפך כאן נתחדש תביעת ממון לעניים ואלו איסורים שקודמים לקניית הממון.

ולחנ"ל בכל הנהו איסורים תלוי הדבר במחלוקת הרא"ש והרמב"ם דלהרא"ש גם בהם אזלינן לקולא כל זמן ששני הצדדים שקולים שהדין במילי דממונא לקולא דמאי אמרת שאם אטול הממון הפסדתי ממון חברי הרי אם אחמיר הפסדתי ממון ידי וכל כי האי לקולא אזלינן ובאיסורים אלו לא נאמר דין ספק לחומרא. וכן בתנור שחיוב נזיקין הוא מניעת הפסד ממון ישראל ואם לא ירחיק הרי הופסד ממונו שלו ומאי חזית דדיך סמוק טפי

אמנם מתי אזלינן לחומרא לפי הרא"ש בהשבת אבידה שאינה כלל תביעת ממון כי מצד התביעת ממון איני חייב להשיב אלא לפרוש בלבד וחייבה תורה אקרקפתא דגברא להוציא זמנו וטרחתו להשיב האבידה והיא מצות עשה גמורה ומה יועיל שעל הצד שאינו אבידה מפסיד ממון ידיה הרי גם בודאי אבידה חייב להשיב אף שטורח לעשות יותר מאשר העמדת הממון ולא יהיה ספיקו קיל בזה מודאו. ואף אם נטל אין בזה שום נ"מ כלל. אבל דעת הרמב"ם היא דאינו כן כלל וגם בספק ממון צריך להחמיר אלא במוחזק אינו חייב להוציא מחזקתו שהחזקת ממון מכרעת ובוזה בא החילוק דאיסורים שהם תולדה מהדין ממון הוכרעו בחזקתו אבל איסורים שהם סיבה לעצמם אינם כלל מושפעים מהחזקה ולכן בתנור לכתחילה לא יטול דליכא חזקה וכשנטל לא יחזיר וכן באבידה שחיובה הוא מחמת שהממון הוא של האובד והחזקה מכרעת להקל דשלי הוא וממילא איני חייב להכריז לכשנטלתי.

ובזה נבאר סוגיא דידן בהקדם דברי הגר"ח שחלוק דין מתנו"ע ממתנו"כ דבכהונה הדין הוא זכות ממון והאיסורים באים לקיים זכות הכהן אבל בעניים הוא איפכא שהדינים עושים הדין ממון והשתא נחזי אנן דבספק מתנו"כ לכו"ע לקולא בין להרמב"ם בין להראש שהרי הדין ממון לקולא וגם הוא מוחזק אבל במתנו"ע אינו כן שהרי יש כאן איסור שהוא קודם לדין ממון ולכן לפי הרמב"ם לא יוכל להכריע הדין ממון את האיסור הזה מכח חזקה והגע עצמך אמת נכון הדבר דע"י פרשת לקט נתחדש כאן כח ממון עניים או הפקר לעניים אבל גם אם לא היה מתחדש זה הדין היה החיוב אקרקפתא דגברא ותביעת העניים במקומה ומה יועיל מה שהוא מוחזק ואף אם יוכרע בזה שהממון שלו עדיין הוא מצווה ליתנו לעני שאף בשעת חלות החיוב שלו הוא והחיוב הוא המפקיעו. אבל להרא"ש כל ענינו ותכנו של ציווי לקט- הוא שראתה התורה שנכון ליטול ממון בעה"ב וליתנו לעני אבל מה שאינו לקט זכותו של הבעה"ב גמורה היא וזכותו של העני לקבל לקט שקולה לזכותו של בעה"ב שלא להפסיד ממונו וספיקא לקולא.

אכן נמצא מעתה דלהרמב"ם צריך להחמיר בספק לקט משום שאיסורו אינו תולדה מדין הממון ומעתה קשה לדברי הרמב"ם מה שהקשה הר"ן על הרשב"א מהגמ' מדוע לא משני בפשיטות כחילוקו של הגר"ח שכאן הוי ספק איסור ולא דמי למתנו"כ שהוי ספק ממון. אך לפי דברי הגר"א זה גופא תירוץ הגמ' דבמתנו"כ שהוא מוחזק והיינו חזקה דפטור מכריע החזקה את האיסור אבל בלקט אינו מוחזק ואף שהלקט ברשותו משום דעל זה גופא נאמר הדין נתינה שלו ליתן את שלו. הנה הגר"א לא ציין כלל לדברי הרשב"א אשר לכאורה סובר כהרמב"ם וגם דהרא"ש בסוגיין פסק לחומרא ולפי הגר"א סותר הרא"ש משנתו שבכל ספק איסור ממוני אזלינן לקולא, אך לדרך האחרונים בדעת הרשב"א דהכא איכא נדר כמובן ניחא בפשיטות אם כי גבי פאה מאוד לא ניחא לפרש כן. וצ"ע.

עיין בקובץ שיעור ספק ממון לקולא שבת רוממות

נדר לדבר מצוה

נחלקו הראשונים בפשט הגמ' דידן דהר"ן פירש דבהכרח מיירי בשבועה והריטב"א והרא"ש פירשו בנדר ומפשטות דברי הריטב"א נראה דהוי נדר גמור ובדעת הר"ן יל"ע מדוע לא פירש דהמני מדין נדר הרי להלן כתב דאף דלא הוי נדר מכל מקום מהני מדין קבלה לדבר מצוה ומדוע לא פירש כן מימרא זו דרב גידל ומסתברא לומר דלא ניחא ליה לפרש כן בגלל לישנא דגמ' דנדר גדול נדר וכו' ובדעת הרא"ש יש להסתפק

אי סובר כהר"ן ופירש דהוי קבלה בעלמא או כהריטב"א דהוי נדר גמור ומלשונו משמע קצת דלא הוי נדר גמור אבל מדברי הגר"א משמע דהוי נדר [שפירש דלהר"ן לא חל ובהכרח כוונתו דלא חל בתורת נדר מיהו בלא"ה קשה היכן מצא בשו"ע שחל בתורת נדר שכתב שהשו"ע דלא כהר"ן וצ"ע].

וגם הר"ן והריטב"א והרא"ש שוים כולם שדין המצוה כדין הצדקה ואם בצ"קה הוי נדר ה"ה בדבר מצוה ואי לא לא ואמנם ברמב"ם לא נראה כן שהרמב"ם כתב דבצדקה וביהכ"נ איכא בל יחל ולעומת זאת מלשונו גבי נשכים ונשנה משמע דהוי קבלה בעלמא וכן פירש הרדב"ז שם בדבריו וצ"ב מהו החילוק
תו צ"ב לדעת הריטב"א מהו החילוק דבנדרי מצוה אין דין חפצא ומאי שנא זמ"ז וכן צ"ב לדעת הר"ן מהו החילוק בין נדרי קרבן לנדרי צדקה ומצוה דבקרוב הוי ודאי נדר גמור. והרשב"א כתב כאן דברים מופלאים שנדר אינו אלא באוסר על עצמו את המותר לו כגון ככר זו עלי קרב וכן כשאוסר את המותר ואומר הרי עלי עולה וזה פלא דבאומר הרי עלי לא אסר על עצמו כלום אלא חייב נפשו

ונראה בזה ותחילת דברינו בדעת הריטב"א וכבר נתבאר במק"א [בטיוטה נדרים ממנהרי"ל] יסוד דין נדר דהוא קבלה על עצמו והנה כשיקבל אדם על עצמו איזו קבלה שאינה לגבוה אינה כלום ומה לן אם יקיימנה או לא אך כאשר תדבנו נפשו ויתן משלו לגבוה זה יקרא נדר וכאשר יעשה כן יחול עליו איסור דלא יחל דברו [וכבר הוכחנו שם שאין צורך כלל שיתכוין להחיל פרשת ותוקף איסורי נדרים אלא כל קבלה גמורה בלב נדר היא מיהו ראיותינו שם הם כולן מקבלה לדבר מצוה ואפשר דבדבר הרשות אינו כן וזה תלוי בספק בפשט המהרש"א וכמו שיתבאר לקמן]

ואמנם כאשר יקבל על עצמו לאכול או לא לאכול נאמר שאין חפץ לגבוה בקבלתו זו ואין לו רשות להוסיף על מצוות האמורות בתורה ולהמציא דרכי עבודה חדשים רק זאת נתנה תורה שיוכל האדם ליתן משלו לגבוה ולמדנו כן בפרשת הקדשות ובפרשת נדרים וענין הנדר שמקדיש הככר הזה לגבוה והוא אוסרה על עצמו ומיחדה לגבוה אמנם אינו כבדק הבית ואינו משמש לגבוה בפועל כלום ומ"מ חזין שהוא של גבוה עד שדנו בו דין מעילה ואפשר דענין הלגבוה שבו הוא זה גופא מה שהוא לא אוכל והיינו אמרתי ונעשה רצוני אבל בדבר שהוא מצוה בעצם כמו תענית וכדומה הרי בזה הוי קבלתו קבלה אף בלא חפצא שהדבר שהוא בעצם מצוה נתנה בו הרשות לאדם לאסור על עצמו [ובאמת שתענית אינה מצוה ממש שאין מצוה להתענות אלא ביום המיועד לכך ומאי שנא תענית ממצה בזמן שאינו פסח אבל התענית ידוע הדבר שהיא עבודה רצויה לפניו ויש בה טעם ותועלת שנקרא קדוש ולכן ייחשב לדבר מצוה]

ויעויין במהרש"א על אתר בביאור ענין נדר גדול שחידושא דרב גידל דשמא נאמר שכשאומר אשנה פרק זה מתכוין שיקרא רבי וממילא לא הוי נדרו נדר עד שיתפס בדבר הנדור קמ"ל דמסתמא כוונתו לשמים וזהו כוונת הגמ' דנדר גדול נדר לאלוקי ישראל והיינו דכוונתו לשמים, ויש להסתפק בכוונתו אי כשמתפס חל גם אם אין לבו לשמים או דמתפס הוי גילוי שלבו לשמים. ואפשר דנדר בחפצא הוי לעולם לשמים אף שכוונתו להקניט את חברו אבל סו"ס מעמיד החפץ לגבוה וכמו מקדיש לשמים אף שכוונתו שלא לש"ש שחל הקדשו.

אבל שאר ראשונים סברי דלעולם נדר הוא ענין הפרשת חפץ לגבוה ולא בענין אחר ובנדרי קרבן ביאר הרמב"ן על התורה שני טעמים האחד דנשתעבדו נכסיו כיון דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט ועוד דכיון דלכשיפריש יחול הנדר על חפץ מהני ושני הטעמים צ"ב טובא שהרי עתה נדרו הוא חיוב גברא ומאי איכפת לן שיש כאן חפצא לבסוף ומה יועיל זה לגוף חלות הנדר

ומצאתי בתשובת הרשב"א בח"ב סי' פב שכתב דבאומר בית בין בתי אני מוכר לך אין שייך לנדון דברירה משום שאין צריך שיתברר הדבר למפרע אלא מברר להבא על איזה בית יסתיים המכר וכתב הרשב"א שאם אי אתה אומר כן בטלת נדר הרי עלי והדברים הפלא עצום וכי הנשבע שיביא קרבן נמי שייך לברירה הרי חיובו חיוב גברא גמור הוא וכשמפריש מקיים חובתו ומה ענין ברירה כאן

ומבואר מדברי הרשב"א דנדר הרי עלי הוא נדר חפצא גמור וביאורו הוא דענין הנדר הוא הפרשה לגבוה כמו שהקדמנו וכשאומר הרי עלי הוי אומר שאותה בהמה שיפרישנה מקבל עליו ליתנה לגבוה ואינו חיוב על פעולת הנתנה לגבוה של ממונו אלא חיוב כלפי הממון גופו היינו שמחייב עצמו ממון לגבוה [וכמו ההפך בין קנין אתן לבין התחייבות] ואמנם אינו חיוב ממון אמיתי החל בנכסיו אלא אמירה וקבלה על עצמו אבל הקבלה אינה על הפעולה אלא על הפרישה מהחפצא. והרמב"ן נתקשה בזה דסו"ס עתה אין כאן חפצא

ובהכרח אמירתו היא קבלה על עצמו שיפריש וזה אי אפשר ותיירץ בשני אופנים או דמהניא אמירתו שעתה מופרש מממונו שיעור דמי קרבן להקדש וכאומר מנה מנכסי להקדש ליקרב בתורת קרבן עולה ואלמלי שחלה אמירתו הרי אין כאן כלום שעתה אין כאן מעשה הפרשה ותיירץ שני תירץ דאף דהשתא ליכא חפצא קמן אבל כיון שעתה מקבל על עצמו ליתן החפצא שיפריש לבסוף הרי זה בכלל נדרי חפצא ומתפרשים היטב דברי הרשב"א כתירוצו השני של הרמב"ן דהוי הפרשה עתה ממה שיקריב לבסוף ושפיר הקשה דהוי ברירה והם דברי הרשב"א בסוגיין דנדרי איסור הוא באומר הרי עלי עולה שאוסר את המותר והדברים נכונים ומאירים. השתא מתבאר לן היטב דלדעת הר"ן ודעימיה לעולם נדר ליתא באעשה ונדרי קרבן חפצא הם לכל דבר ופליגי בזה על הריטב"א הסובר דבמצוה איכא נדרי גברא. ופש גבן לברורי מחלוקת הר"ן עם הרמב"ם בנדרי צדקה ונראה שלדעת הרמב"ם נמי נדר לעולם חפצא הוא אך סובר דאמירת הרי עלי צדקה הוי נדר חפצא ממש כמו הרי עלי קרבן ופועל הנדר כנתינת חפץ לגבוה וכן בנדרי ביהכ"נ ולכן מחלק בין נדרים אלו לאשכים ואשנה דבזה לא שייך כלל לומר כן. והר"ן והרא"ש סברי דלא דמי ונראה טעמם פשוט משום דבצדקה הרי באמת אינו נותן החפץ לגבוה כלל אלא לעניים ואין בו שום קדושה כלל ונתינה לעניים אינה בכלל נדרים דאין הפרש בזה אין עני לעשיר וכמו שהאומר נכסי נתונים לך לא מתחייב מתורת נדר שאינו נדר לגבוה הוא הדין באומר נתונים לעניים אין באמירתו תורת נדר כלל מצד תביעת העניים והא מיהת כיון דבנתינתו לעניים איכא מצוה לכן הוי נדרי מצוה אבל כיון שכך הרי ברור שחל בתורת גברא בלבד שמחויב לגבוה מעשה המצוה היינו נתינתו לעניים אבל לא הוי נתינת ממון לגבוה. אבל הרמב"ם סובר דכיון שיש לגבוה רצון בנתינה לעניים חשיב הנתינה לעניים נתינה לגבוה ממש וכעין מה שאמרו אם אתה משמח את שלי וכו' ונתינה לבן המלך נתינה למלך היא כל שהוא רוצה בקיומו והוי אופן דהקדש ממש וממילא הוי נדרי חפצא.

והרמב"ן בסה"מ כתב דבנדרי צדקה איכא בל יחל ולעומת זאת בפירושו עה"ת כתב דקרבן חל משום דהוי חפצא ואם כן מסתברא דסובר כהרמב"ם שאין לדמות צדקה למצוה אלא יש לדמותו לקרבן וכהרמב"ם. [מיהו כיון דהריטב"א והר"ן משווים צדקה למצוה אינו נוח לומר דרבה דרבם לא סבר כן ואפשר דבאמת יש כאן סתירה ובפירושו לחומש סבר כהר"ן דליכא לעולם חפצא ואילו בסה"מ סבר כריטב"א]

חבורה תשס"ה נתיבות

בגמ' אקום ואשנה וכו' נדר וכו' ונחלקו בגמ' זו הר"ן והריטב"א, דעת הר"ן דלא הוי נדר דליכא נדר באעשה ואין נדרים אלא איסור חפצא.

ומודה הר"ן שיש בזה קבלה לדבר מצוה כמו שכתב בעצמו להלן דילפינן מצדקה דמהני כזה דבר אף שלא נשבע ולא נדר אך כוונתו דתוקף דין נדרים ליכא כאן אלא דין בעלמא שלא לעבור על דבריו

אך הריטב"א במקום חולק וסובר דלא נמר דין חפצא בנדרים אלא בנדרי הדיוט אך לא בנדרי גבוה.

והנה לדעת הר"ן צ"ב טובא דנדר הרי עלי הרי אינו נדר חפצא כלל שקיבל על עצמו להביא בהמה

ומצינו שהקשה זאת הרמב"ן במטות ותי' בשני אופנים או דכיון דחל באמירתו שעבוד על נכסיו הוי נדרי חפצא או משום שיש חפצא לבסוף. ומדבריו מבואר שסובר כהר"ן שאל"כ מה יענה על נדרי מצוה כאשכים ואשנה דליכא שעבוד נכסים וגם לא חפצא לבסוף ומוכח כהר"ן. והנה תירוצו השני של הרמב"ן צ"ב דהרי נדרו עתה אינו אוסר חפצא אלא מחייב עצמו להביא ומה זה שייך למה שיהיה בסוף ואדרבה בסוף זה אינו מחמת נדרו אלא מחמת שהקדישו לבסוף ולכאורה הבל יחל בנדרי קרבן הוא על אמירת הרי זו בבהמה כשהפרישה ולא על האמירת הרי עלי ומה שייך בזה נדר חפצא מחמת מה שיהיה בסוף.

ויש להקשות בדעת הרמב"ם שכתב בסה"מ הנ"ל דבנדרי צדקה וביהכ"נ יש בל יחל ואילו גבי אשכים ואשנה כתב דזה אינו נדר והיינו טעמא לכאורה משום דליכא חפצא ומאי שנא צדקה ועכצ"ל דבצדקה הוי נדרי חפצא מחמת אחד משני טעמי הרמב"ן

וכן מוכח ברמבן עצמו שכתב דבנדר צדקה יש בל יחל כהרמבם אף שסובר דבעינן חפצא

וצ"ב מדוע מיאן בזה הרן ומה הפרש יש בין נדרי קרבן בהרי עלי לנדרי צדקה

והנה שיטת הריטב"א צ"ב בסברא דאם מהות פרשת נדר הוא באוסר חפצא על עצמו וניתנה הפרשה באיסור חפצא אם כן בנדרי גבוה מאי שנא דלא בעינן חפצא ואם פרשה חדשה יש כאן אם כן מצינו תורת נדר ותורת שבועה ותורת קבלת מצוה ובמה נתיחדה פרשת נדרי מצוה טפי לנדר מאשר לשבועה.

והנה מצינו בראשונים שמבואר שפרשת נדרי איסור שרשה הוא בדין הרי עלי דהקדש שהרא"ש בקנים גבי הא דתנן שם דהרי עלי היינו נדר הביא ע"ז קרא דונדריה עליה ולאסור וכו' על נפשה דמזה חזינן דנדר הוא הרי עלי ותמוה מאוד דמה שייך הרי עלי בנדרי איסור ובאמת דקרא צריך פירוש מהו ונדריה עליה ומה משא יש על כתיפיה.

ובמפרש לקמן בדף טז דבאומר ישיבת סוכה עלי בשבועה אין זה שבועה אלא נדר דכיון דאמר הרי עלי הרי זה נדר וחייב באחריותו והדברים חסרי פשר ומובן.

העמדנו עד עתה שלש תמיהות: חדא בדברי הרמב"ן מה מועיל החפצא שבסוף, ב' שיטת הריטב"א והשייכות בין נדרי חפצא לנדרי מצוה בכלל, והתמיה הזו בדברי הרא"ש בקנים ובמפרש דמהות נדר הוא הרי עלי גם בנדרי הרשות.

ונראה תוכן הדברים כך דהנה בנדר בדבר מצוה מצינו בתוס' בע"ז בדף לד דמי שנהג וכו' וכן בשו"ע דכל מנהג טוב שנהג בו שלש פעמים הרי זה נדר והדברים צ"ב טובא דהרי לא נתכוין כלל לנדר ומוכח מזה דאין צריך כוונה לאיזה חלות ונדר היינו קבלה שהנהיג האדם על עצמו לדבר טוב בזה אמרה תורה בל יחל. וזה חידוש גדול אך יש לנו לשאול וכי הנודר בעלמא שייך בו לומר כן ומה טוב בזה שיהיה הדבר אסור עליו או על חברו והנודר על חברו כדי לענשו ולקנטור לא מצוה עשה ולא דבר טוב מדוע זה תחייבנו תורה לקיים מוצא שפתיו.

וביאור הדברים דנדר הוא ענין הפרשה לגבוה שקובע הנהגת הפרשה בחפץ שהוא לגבוה ומוקדש לשמים כלפי הנאה ידיה וביאור הענין דבזה גופא הוי של שמים במה שלא ישתמש שזה גם כבוד שמים מסוים

וביאור שיטת הריטב"א הוא כך דאדם יכול לקבל על עצמו כל דבר שהוא מצוה בחפצא [והיינו הנהגה טובה ולא דוקא מצוה וראיה מתענית] אך בדבר הרשות אין לזה שום משמעות ואין אדם יכול לחדש הנהגה לגבוה שלא צותה תורה ואם אוסר על עצמו לאכול לא אמר כלום.

אך בפרשת הפרשת חפצא בזה שייך גם בדבר הרשות שמפריש חפץ לגבוה ומוסיף עוד דבר כזה בעולם בזה שייך נדר ובזה נתנה רשות לאדם להוסיף איסורים. ולדעת שא"ר אין חילוק בזה.

וענין הנדר הוא שמיוחד הדבר לשמים אך לא כהקדש אמיתי שיש באמת הקרבה או בדק הבית אלא שבזה גופא שאינו משתמש בו דשל מלך הוא בזה מתקיים ענין הקדשו וזה הקדש מיוחד ומיוחד דפרשת נדרים ובזה יובן לן ענין מעילה בקונמת שהדבר הנדור מוקדש בקדושת הגוף ותוכן וענין קדושתו שלא ישתמש בו ההדיוט [ואפשר לדהכי בעינן התפסה כי כד להגדיר קדושה כזו שייך רק באופן שאומר דדבר זה קרבן שהרי אין שם קדושה עצמית דנדר אלא שעושהו כקרבן אף שאינו קרבן ועדיין צ"ע]

והנה בספר המצוות בעשה צד כתב הרמב"ם דעשה דמוצא שפתיך ועשה דככל היוצא מפיו יעשה חד הם וכתב שם הרמב"ן להשיג עליו דפרשת נדרי מצווה ופרשת נדרי ביטוי שתי פרשיות הן עיין שם וכתב שם וז"ל וההפרש עוד ביניהם שאלו הנאמרים בעשה הזה מוצא שפתיך תשמור ועשית איננו צריך להזכיר בו הנדר אלא שאמר בהמה זו קרבן או כלי זה יהיה לבדק הבית או אתן מנה למזבח או לבדק הבית או צדקה לעניים ובזה בלבד הוא מחוייב לקיים מה שיוציא מפיו בעשה ולא תעשה אבל בדבר הרשות צריך שיזכיר נדר או דבר המורה עליו כגון מה שחכמים קורים אותו ידות נדרים או הכנויים אבל אמר לא אוכל ככר זו או אלך למקום פלוני או אתן מנה לפלוני עשיר איננו מתחייב בזה כלל וכן עוד בשבועת בטוי או נדרי בטוי איננו עובר מהם משום בל תאחר וכו' עכ"ל

והדברים צ"ב ונראה כוונתו דבנדרי מצוה אין צריך שום דבר אלא כל קבלה הוי נדר אך בקבלת רשות צריך שיזכיר ענין נדר היינו שמפרישו לשמים דזה נדר שיש כאן דבר הנדור לגבוה וממילא לא שייך זה בלא חפצא דבחפצא הדבר נדור לגבוה וכך מוכח להדיא ממש"כ הרמב"ן דליתא באלך למקום פלוני לפי שאינו לשון נדר ותמוה מאוד דהרי אינו חפצא ומה שייך שיועיל רק בהכרח דהדבר הפוך דמה שבעינן חפצא הוא משום דבעינן לשון נדר והיינו שהדבר נדור לשמים ובאעשה לא שייך כזאת. ואף בנדרי גבוה עצמם יש לנו חילוק בזה דבאעשה אינו בחומר בל יחל כדמבואר שם ברמב"ן? והיינו דפרשה זו דנדר חמורה יותר באיסורה מפרשת נדרי גבוה אך שתיהן שרשם אחד.

והנה הרמב"ן עה"ת כתב להקשות על רש"י וכתב דנראים הדברים דכיון דנדרי חפצא ליתא באעשה, דאעשה גברא הוא, הנה אין הדבר מוחלט אצלו כ"כ עד שכתבו בלשון נראים הדברים גם מבואר דהסיבה שאין אעשה משום דאעשה לעולם גברא ולו יצוייר שיהיה אעשה בחפצא יחול

ועוד יש להקשות טובא בדברי הרמב"ן שסותר עצמו מיניה וביה שהרי בהמשך דבריו שם נקט דנדרי קרבן נדרי חפצא הם והרי בקרבן הוי נדר באעשה שנדר להקריבו וכשאינו מקריבו עובר בבל יחל והיאך אמר הרמב"ן דליכא חפצא באעשה

ויש בזה עומק גדול דהנה באמת יש ויש אעשה בחפצא דהרי עלי והרי זו הרי הם נדר להקריב והקרבה אעשה היא אלא ששם מקבל ע"ע לנהוג קדושת החפצא וענין הקדושה הוא להקרבה ודיני החפץ להיות מוקרב וזה קיבל ע"ע אך בנדרי רשות אין דיני החפץ אלא שלא ישתמש בו ההדיוט כי אין בו הקרבה ואין אדם יכול לחדש מעצמו שיהיה ענין שיעשה פעולה בחפץ שיהיה קדושת החפץ לאיזה פעולה שימצא ולכן חיוב אעשה לעולם גברא הוא אבל בנדר גבוה שייך גם אעשה [ועיין ברשב"א בדף ח ששם לא משמע כן והוא פלא גדול שהרי חיוב הקרבה אעשה הוא וכנ"ל והרשב"א הביא הרי עלי כמקור לכך שאין בחפצא אלא איסורא והרי זו ראייה לסתור וצע"ג]

ובמהרש"א בחדושי אגדות כתב דבאומר אקום ואשנה קמ"ל דכוונתו לשמים ולכן לא בעינן התפסה וזה מתפרש ע"ד הרמב"ן דבנדרי מצוה לא בעינן לשון נדר שמקבל ע"ע לעשות דבר מצוה אך אם אין לבו לשמים בזה בעינן לשון נדר ואף התפסה

וני"ל עומק דברי המהרש"א דלכאורה נראה מדבריו דנדר חפצא אינו צריך להיות לש"ש ומדוע זה אך כוונת הדברים דבנדר של פעולה הוא גם ענין נתינה לה' אלא שלא נותן החפץ אלא הפעולה - וזה תוספת ביאור בשיטת הריטב"א - וכאשר יחליט האדם ללמוד שלא לש"ש הנה לא נדר לה' כלום אלא לעצמו החליט ואין זה נדר אך כאשר נדר חפצא והתפיסו בקרבן הרי בזה יחדו לשמים ואף אם אין כוונתו לש"ש אלא להקניט חברו אבל סו"ס נתנו לשמים וזה גופא מקדשו בדין הנדר שהרי יחדו לשמים [ולו יצוייר שיעשה פעולה לש"ש ותהיה כוונתו לענין אחר גם היה נדר אבל זה אי אפשר ודוק]

והנה הקבלה הזו לשמים בלא חפצא סוברים הרמב"ן והר"ן דאין בה בל יחל ולכן נתקשה הרמב"ן דהיאך יש בל יחל הרי עלי הרי אינו חפצא וביאר הרמב"ן ונראה ביאור דבריו דבהרי עלי הוי נדר חפצא כלפי החפצא המסוים שיופרש בסוף ורק דאם לא מפרישנו נמצא שהחל דברו דלא נתקיים ענין הנדר [ומזה מוכח להדיא שהבל יחל אינו בחילול החפצא בעצמו אלא בביטול דיבור רק דדיבור שאינו מתיחס לחפצא אינו נדר וזו ראייה גדולה לכל דברינו דוק בזה]

וכזאת נראה מבואר מדברי הרשב"א בתשובה דמערכת הקנינים דשייך לברירה.

וכך מפורש ברשב"א בסוגיין דנדר אינו אלא באוסר חפצא על עצמו כמו קונם או כשאומר הרי עלי דקרבן והדברים מתאימים

ובזה יתבאר לן דבאמת גם הרי זו הוא בגדר הרי עלי כיסודו של הגר"ז אלא דההפרש ביניהם דהרי עלי יש עליו אחריות ואינו מפריש עתה אך בהרי זו וכו' והתוס' בראש השנה ומפריש באותה שעה.

ובזה יתפרש לן היטב שיטת הריטב"א דסובר דאף חומר בל יחל יש בנדרי גבוה ובקבלה שאינה של חפצא ורק בהדיוט שאינו דבר טוב בעצמו בזה בעינן פרשת נדרי וחפצא כדי שיהיה אסור

והרן בקונס יין שנה אחת עובר בבל תאחר ותמוה מה שייך בזה בל תאחר אך הדברים מאירים כמש"נ והיא היא הקבלה מועטת בנזיר בביה"ק שהזכרה בתוס' בנזיר

וענין עלי דכמאן דטעין ליה על כתפיה הנה בשבועה ליכא ענין זה אלא אוסר על עצמו והוא אסור אך בנדר ענינו דמטיל על עצמו קיום דיני החפץ ובה"ה הוי 'עלי' שמחייב עצמו בהנהגת דבר חיצוני לו הוא החפצא וכמו שהמחייב עצמו בקרבן ענינו הוא שהוא יהיה האחראי שיתקיים בעולם ענין זה של כבוד שמים של קרבן והיינו הפרשתו שמירת קדושתו והקרבתו כך המחייב עצמו בקונס מטיל על עצמו ענין זה שיהיה כאן קיום ענין קונס בחפץ, וקיומו הוא במה שלא יהנה ממנו כפי אשר נדר

ועיקר הנדר הוא הרי עלי וההרי זו הוא ההפרשה ובנדרי הדיוט בד"כ באים יחדיו לבד מציור יין שנה אחת המוזכר בר"ן הנ"ל ונמצא אם כן שעיקר תוקף הנדר אינו כלל עשיית חלות בחפצא אלא קבלה להטיל על עצמו קיום קדושה בחפצא ודוק היטב.

ובנדר על חברו יש לפרשו בשני אופנים וכו' וזה מחלוקת הרמב"ם והר"ן ודעת הרמבם באמת תמוה מאוד מה שייך בזה שילקה המדיר הרי אצלו אינו דבר הנדור ואינו איסור חפצא מה שמהנה לזה ובמכתבי תורה להגרר הקשה כן והתי' מתבאר היטב לפי דברינו ודוק.

והר"ן הקשה על הרמבם ממעילה ועד שאנו תמהים מה שייך כאן בל יחל הוסיף לן הרן איסור מעילה בזה רק שורש המחלוקת נראה שהרן הבין שלפי הרמבם הוא מפרשו כלפי עצמו שלא יהנה הפלוני ולכן יש בזה גם מעילה כי אצלו הוא קדוש כלפי הנאת פלוני אך הרמבם למד שיש בכח אדם לאסור החפץ שיהיה הקדש כלפי פלוני ולכן אין מעילה ודוק.

ויש להסתפק באוסר על חברו לשנה אחת האם המדיר עובר בבל תאחר או המודר לדעת הרן ומסתבר דכפולוגתייהו בבל יחל פלוגתייהו בבל תאחר דלהרן לא יועיל כלל כזה נדר דלא שייך בזה הרי עלי אלא הרי עליך ולחייב חברו להפריש אינו יכול ועל כרחין יחול כנדר לא מבורר או שלא יחול כלל ולהרמבם יש בזה ב"ת פשוט [אם יש ב"ת בנדרי רשות]

ואיסור החפצא הקיים גם להרמב"ם על המודר וכן איסור החפצא המבואר בר"ן שאינו בל יחל זה מחמת המציאות שאחר שנדר נהיה החפץ מופרש לגבוה ובה"ה יש איסור חפצא דדבר הנדור מחמת עצם מציאותו קדוש הוא.

[ונסתפקתי לחדש דבאוסר של חברו על עצמו ליכא איסור חפצא כלל דשמא לא שייך שום יחוד אלא רק כלפי עצמו מופרש הדבר אבל כיון שאינו בעלים ליכא בו חפצא וצ"ע ובדיקה.

כמו"כ היה נ"ל גבי ספק המל"מ בהל מעילה אם יש מעילה באוסר של חברו עליו כתב שנסתפק בזה משום דלא הוזכר אלא באוסר שלו ויש להביא ראיה לזה מרבינו יונה בר"ן בבר פדא שהביא ראיה בקונס פרטי מפרק שביעי ולא הזכיר כמה גמ' קודמות משום דבאוסר של חברו ע"ע לא שייך מעילה וצריך עיון ובדיקה בזה].

ע"כ חבורה.

[מיר סג] בדין תנאי בנדריים

הנה יעויין במ"מ מש"כ יסוד הגר"ן וסו"ס התשובות מיימוני והסתיימת הרמ"א ודעימיה כולם עומדים נגד דבריו והיסוד אינו מובן ורוב הקושיות סו"ס אינן מיושבות כה"צ.

הנה יש לעיין מהו ההיתר לעבור על הנדר בידעו שיכול לשמור התנאי והנה מבואר בסוגיית הגמ' בגטין דהיכא שאינה בידה אינה יכולה לסמוך ואף שגם הבעל עובר באש"א ויש לנו לשאול וכי יודעת בנפשה שיותר יראת חטא היא ממנו ואם תבוא לבי"ד ותעיד

שיותר הוא ירא ממנה וכי יותר לה לינשא ומדוע זה הותר לאדם לסמוך על עצמו ולא על זולתו, ואיני יודע אם יש כאן כלל עיקרי או דשמה סברא היא דשמה לא יגרשנה וצ"ע אם יש טעם לומר כן אבל היותר נראה דמזיד ושגגת החטא הם כאשר יוצא הדבר מתחת ידו היינו דכשאדם אוכל האיסור ויודע שיכול למנוע חלותו על ידי אי אכילת התנאי אם כן נמצא שעדיין לא יצא הדבר מתחת ידו ואין חיוב מעיקר הדין לזהר מהחטא וכה"ג נפרד המעשה איסור מחובת הזהירות ממנו [כמו שנפרדים הם בספיקא דאורייתא לקולא להרמב"ם שהוא פטור בחובת הזהירות מהאיסור וכן רוב וחזקה] ולכן אם יאנס למחר באכילת התנאי אנוס הוא ואם במשוגה יאכל שוגג הוא ואמנם לא יביא קרבן שאין קרבן אלא בשגגת המעשה עיין בסוגיא בשבועות וברש"י שם

ספק ממון עניים [זרועה]

הרבה מרבתינו האחרונים באו ליישב שיטת הרשב"א וביארו שיש כאן ספק נדר והוי ספק איסורא, ואמנם הר"ן לא פירש כן ונראה שלמד שהנידון הוא כללי בספק ממון עניים והשוה מעשר שני ולקט לפאה וצדקה. והנה יש לעיין בדברי הר"ן דסו"ס הוי גם ספק נדר וגם ברשב"א צ"ע דלכאורה פשוט דפאה לאו נדר היא והרשבא כתב דספק פאה לחומרא

והנה בספק ממון עניים יש לבאר כי דהנה בספק ממון לקולא ביארנו כבר ענינו במק"א לפי ההסבר ששמעתי מהגר"ח ששליט"א דתוכן האיסור הוא המחייב להחמיר בו ובספק ממון הסיבה לפרוש היא מחמת שהשכנגדו יפסיד ממון וזה אינו טעם כלל כשמדובר בספק ממון כי למה יפסיד הוא כדי שלא יפסיד האחר ומאי חזית דממונא ידידיה סמוק טפי

ולפי זה בכל המצוות ששרשן קיום דיני הממון של האחר אזלין לקולא וכשנבוא דון בספק ממון עניים יש להקדים דברי הגר"ח שביאר לדעת הרשב"א החילוק בין מתנות עניים למתנות כהונה שבמתנות כהונה קודם כל זכותה התורה ממון לכהן ואז ציוותה בנתינתו בפועל אבל במתנות עניים הוא להיפך דמכח המצות נתינה יש לעניים זכות ממון יש לתמוה מאן מפסי דכל אלו כך וכל אלו כך ויש לבאר בזה דמתנות כהונה הם חלף עבודה ולכן הן זכות ממון לשבט הכהנים אבל מתנות עניים שהם צדקה וחסד שלא בדין הרי שרשן במצות צדקה ליתן משלך לעניים

והנה נדון לפי זה דמתנות כהונה ודאי ספיקן להקל כי מה עדיפה זכות הכהן לשלו מזכות הישראל לשלו ופשוט אבל במתנות עניים איכא לספוקי שהרי ציוותה התורה ליתן לעניים משלו כי רצון התורה שיהיה לעניים אף על חשבון הפסד בעל הבית ושמה זכותה תורה לעניים גם במקום ספק וענין זה אינו דומה לספק איסורא בעלמא וגם לא לספק ממון כי יש כאן ספק ממון אלא דבכח ממון העניים חדשה תורה שיש להם זכות משלך ויש מקום גדול לדון מה הדין בספק ובזה נחלקו הר"ן והרשב"א ואין בדבר הכרע מסברא אלא מגמרא כי בסברא יתכנו היטב שני הצדדים ובזה יבואר מהלך דברי הר"ן שלא השיג על הרשב"א מסברא אלא הכריע בראיה ולא ביאר כלל את טעם הדברים

ובזה יש ליתן טעם בדרשא דצדק משלך ותן לו ובחילוק הגמ' לדרך הר"ן דכאשר חל על האדם חיוב לקט חל עליו גם כלפי ספיקי לקט דכיון שכל ענינו ותכנו של דין לקט צדקה הוא אף בספק חדשה תורה צדק משלך ותן לו. אבל מי שיש לו ספק אם חל עליו חיוב צדקה זו כלל בזה נשאר הדין דספק ממון לקולא.

[אלא קשה טובא דלדרך הגר"ח אם כן במתנות כהונה אין מקום כלל לדין צדק משלך ולמה חילקה הגמ' בין חזקת חיוב לפטור ולא חילקה דבמתנות כהונה אין הדין דצדק משלך דמפורש דיבר הכתוב עני ורש הצדיק ולא כהן ולוי ועל כרחין דמתנות כהונה ועניים שוים לגמרי בתוכן דינם ואם כן הדרק"ל ע"ד הרשב"א וצ"ע רב, עוד קשה דכמו דקמה בחזקת חיוב כך גם בספק דמאי הרי יש חזקת חיוב ולמה לא נאמר צדק משלך ותן לו ואמנם בפשיטות י"ל דדמאי דרבנן אבל הר"ן שהוכיח משם יקשה אדידיה דסו"ס יש שם חזקת חיוב וצ"ע]

ויש לומר בזה חידוש גדול דהנה הקשינו לעיל על הר"ן דיתחייב לקיים נדרו מספק דספק נדר ודאי ספק איסור גמור הוא ולהאמור יש לדון בדבר דמה שציוותה התורה על האדם לקיים נדרו נראה ענינו

משום דבנדר יש כאן נתינה לגבוה וכיון שגמר בלבו ליתן איזה ענין לגבוה אסור לחזור בו ולכן נדרי איסור חלים רק בדרך איסור חפצא כקרבן ואכ"מ

כיון שכן נדרי עניים מה שיש בהם תורת נדר כלל הוא משום המצווה דפתיך בהו והנתינה לעניים כנתינה לגבוה וזה ביאור הענין דגם בצדקה אמרינן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט כי אף נדר הצדקה נתינה לגבוה הוא ומתקיים בזה שנותן לעניים ולכן יש לומר דהסיבה שמחייבת התורה קיום הנדר הוא משום שנדר ענין לגבוה וכשחוזר בו ומפסיד לגבוה מנעתו תורה מזה באיסור בל יחל והשתא יש לדון בספק דשמא הפסק החולין לבעליהם שקול כהפסד החפצא מלהיות הקדש ו בממון עניים אפשר דהפסד הגבוה במה שלא ייוחד הממון לעניים שקול כהפסד הבעלים ולא יותר ולכן גם בספק נדר עצמו נאמר כי ספק ממון לקולא וזה חידוש גדול.

בענין מחלוקת הרמבם והראש ודברי הגרא נשלם בסד ביאור ענינו בהוספה משנת עג-עה בקובץ בבא קמא זרועה סח עיי"ש

יד להפקר [עד]

דברי הגמ' סתומים ומופלאים לכל מעיין, ושתיקת הראשונים מלפרש מופלאה עוד יותר, והתוס' פירשו וסתמו הדבר עוד יותר שכתבו דמתחילה סברה הגמ' דסתם הפקר לעניים וחזרה בה מפני שהוא הפקר גם לעשירים. ומה נ"מ בכל זה הפקר הוא הפקר ולמאי נ"מ אם סתמו לעניים.

ומש"נ בזה הוא בהקדם דברי הריטבא בדף ח שסובר שנדר צדקה נדר הוא לכל דבר, וכתב שם דהאומר אשכים ואשה וכו' הוי יד כיון שלא אמר בלשון הרי עלי, ומזה מוכח שיש יד למצוות וכ"ש לצדקה שהיא בכלל המצוות, וקשה דאם הוא בכלל נדרי מצוה אם כן מאי שנא מהקדש דפשיטא להגמ' שיש יד דהא מינה בעינן למילף בהיקש בסוגיין

ואשר נראה בזה יסוד נפלא בדין יד אשר חידוש של יד אינו חידוש בסוג הדיבור אלא בדבר הנפעל, דהיינו שכשחדשה תורה פרשת יד בנדר לא נתחדש כאן שבסוג דיבור של נדר מהני יד אלא שאיסור קונם החלים על ידי דיבור חלים גם על ידי יד של דיבור, וכן בנדרי הקדש החידוש הוא שהקדש קיל לחול על ידי יד, ולכן כד בעינן למילף צדקה [או שאר נדרי מצוה] בעינן למילף צדקה מהקדש.

וכד ילפינן קידושין ילפינן שמהני חלות קידושין לחול על ידי יד. [ובזה צ"ע מדברי הראשונים שכתבו דקידושין לשון הקדש אך כפה"נ שכוונתם דכיון שקידושין לשון הקדש גם תוכן העשיה הוא הפרשה והקדשה וכמש"נ במק"א]

וכיון שנתחדש שיש יד לצדקה פירוש הדבר שהמיחד ממון לעניים חל היחוד הזה בדין נדר שבו ובדין אמירתו לגבוה [אם ישנו בצדקה] על ידי יד. ומזה באה הגמ' ללמוד להפקר דכיון סתם הפקר לעניים ודיבור הפקר נחשב למצוה כאשר הוכיח האתוון דאורייתא בראיות נפלאות והיינו טעמא מפני שהרבים נהנים מזה ובתוכם העניים והנצרכים אם כן יש ללמוד דכמו גבי צדקה אמרה תורה שתחול הצדקה על ידי יד הוא הדין להפקר שיחול על ידי יד. וזו פירכת הגמ' דהפקר היינו צדקה. משני דכיון שהפקר אף לעשירים אין לו מעלת המצוה של צדקה ואף שיש בו איזה ענין חשיבות של מצוה מ"מ לא דמי לצדקה ושמא אין בו יד.

והנה כבר נתבאר במק"א אשר כפה"נ שנחלקו ראשונים בדין יד דלהר"ן ענינו הוא דסגי בחצי דיבור אבל להרא"ש יש כאן גזיה"כ דחצי דיבור חשיב כאילו אמר כל הדיבור, ולדרך הרא"ש לכאורה מסתברא טפי לומר דהוא חידוש בסוג הדיבור ולא בחלות ודלא כמש"כ וצ"ע.

נשבע לקיים את המצוה [זרועה]

שלוש שיטות בסוגיין הר"ן הרמב"ם וש"ר והרשב"א ותוס' רא"ש ושיטת התוס' רא"ש ורשב"א תמוה ביותר חדא מה מועיל הזירוז ועוד דאם מועיל מדוע למלקות דוקא

והנה התוס' בשבועות כתבו וכו' ודבריהם סתומים ומבואר הדברים בתוס' רא"ש ויוצא שבעצם היסוד הוא שאין שבועה חלה על שבועה כי אין איסור ח"ע"א וכן אין שבועה חלה על שבועה או על קיום מצוה אלא שיש סברת זרזי שחידש ריב"ב ועל זה עונה הפסוק ומעתה נפלא מאוד שהפסוק הוא רק על קרבן ולא על מלקות וממילא על מלקות מודים חכמים לריב"ב וזה מהלך הגמ' דידן נמי.

הא מיהת מבואר דיסוד הדין שאין שבועה הוא משום דאחע"א וקשה לן טובא בזה דהנה מפורש בראשונים דנתנבלה ביה"כ חייל יוה"כ דהוי בב"א והיינו דזמן חלות איסור הנבלה הוא כאשר נתנבלה ואם כן בנשבע לא לאכול נבלות על נבלה שלא היתה בעולם בשעת שבועתו מיהת יחול איסורו וכן בנשבע שלא אחרוש ממ"נ או דשבועה קדים או דחייל בב"א עם היו"ט אבל ודאי אין מקום לומר דיו"ט קדים וזה פלא רב לא מצאתי מי שנתעורר בזה אבל מצאתי כן במק"א דבספר טעם המלך על השעה"מ הקשה על מה דאיתא בגמ' במכות דליתני שלא אחרוש בחול וביו"ט דהוי כולל וכו' וקשה דנימא שנשבע קודם היו"ט דאז השבועה קדים והיו"ט יחול מדין כולל ובכולל הבא מאליו מודה הך תנא כמש"כ הריטב"א שם ותיירץ הטעם המלך דשבועה לעולם מאוחרת היא לחלות יו"ט ואין דבריו מובנים דסו"ס מאי שנא מנתנבלה דחזינן דתלי בשעת החלות בפועל.

ועוד הקשה על עצמו מדברי הרמ"ע מפאנו שכתב דנדר קודם יוה"כ נדר קדים

ונראה בזה דלעולם אחע"א הוא בחלות האיסור בפועל על החפץ אבל בשבועה עצם האיסור מופקע כי אין לו מקום ואין לו טעם ולכן לעולם התורה קודמת לאיסורי האדם

ולפי זה יש מקום לדחות דברי הגרי"ס בעצתו ליוה"כ לגמרי כי לעולם השבועה קודמת אך יש לומר בזה סברא נפלאה לחלק בין שבועה לנדר ובספר מסגרת זהב [מצאתי בס' משברי ים בדין אחע"א בס"ל וכן כמה ידיעות חשובות בענין] הביא שהגרי"ס ציוה למעשה על נדר] והסברא נפלאה כי השבועה מחילה את האיסור על הזמן אבל הנדר שהוא חפצא אינו שייך לזמן כלל ולכן איסורו בעצם אינו שייך כלל ליוה"כ ורק בפועל סותר ליוה"כ והנדר קדים ודוק.

[אבל יש להשיב דבנדר נראה דלא שייכא סברת המל"מ דכשאושר בפירוש כזית יותר בחצי שיעור שהרי החפצא אסור באכילה, וחצי שיעור אף דלא חשיב אכילה אבל סו"ס גם באיסורי תורה אסרה תורה אף דלא הוי אכילה כיון שהוי תחילת אכילה דמה שאכילה הוא בכזית זה ענין שיעור וחשיבות ולכן גם בחצי שיעור בנדר יאסר ולא דמי לשבועה דהתם כיון שנשבע נמצא שכשאוכל מחלל שבועתו וזה לא שייך אלא במה שנשבע והיינו באכילה שלמה, אבל בנדר אף שאסר באכילה אבל האיסור הוא איסור חפצא באכילתו [וכמש"כ הרן דמלבד הבל יחל יש איסור חפצא או כמו שנראה מדברי ראשונים דהבל יחל עצמו חפצא ואיך שלא יהיה אין תוכן האיסור חילול הדיבור אלא דהחפצא אסור באכילה] וכיון שכן אפשר שיש בזה דין חצי שיעור, אך יתכן דכיון שסו"ס האיסור ממנו בא אם מפרש שאיסורו באכילה כשיעורה אין בזה ענין חצי שיעור וצ"ע]

ובזה ארווחנא ליישב שני דברים הש"ך שכתב דמי שנשבע שלא לאכול נבלות וכלה אין צריך התרה כי לא חלה שבועתו והקשה הפמ"ג דהא נ"מ לקברו בין רשעים גמורים ואמאי אין צריך התרה והש"ך ביו"ד ס' רלח שכתב בשם מהר"מ מינץ דבהפרה לא חלה שבועה שניה ודייק לה מלשון הגמ' והקשה הרע"א דהרי באחע"א חייל לענין לקברו בין רשעים גמורים ולהאמור ניחא דלקברו שייך כאשר האיסור מתלא תלי וקאי אבל בשבועה שכל כח האיסור אינו ראוי לחול אין מתלא תלי וקאי כלל ואין דין לקברו בין רשעים גמורים וזה נפלא עד מאוד.

אכן בשתי הקושיות האלו אפשר דבשבועה ליכא כלל ענין לקברו וכו' שהטעם לזה הוא סיבת האיסור [או החפצא דאיסור כהמעשה הנודע] אך בשבועה אין כלל סיבת איסור ועד כמה שהאיסור עצמו לא חל אין כאן כלום.

הערה מתשעב

יש ללמוד היטב את התוס' ותוס' ראש בשבועות לא בטוח שהפשט נכון ולא בטוח שאין מחלוקת בין התוס' לתוס' ראש אבל איני בענין כעת מספיק. עיינתי שנית בתשעב, הפשט נכון גם נכון בע"ה אך יתכן בהחלט שיש כאן מחלוקת בין התוס' לתוס' רא"ש.

הערה בדין שבועה לקיים את המצוה

נכתב בליל יג אלול תשעב, ליד מטתה של אמא שתחיה ולרפוי"ש בבית החולים שערי צדק בירושלים, ויהיו הדברים האלו לזכות רפואתה השלמה במהרה.

הערה: כתבתי ואיני זוכר היכן דממה שחשבינן קדימת השבועה דהר סיני לשבועת האיש מוכח דאינו בסוג אחע"א רגיל שהרי באלו אנו מודדים הזמן מעת חלותו על החתיכה הזו עצמה כמו בנבלה ויוה"כ, ובמשנה בחולין דף ק ע"ב איתא דרבי יהודה סובר שאיסור גיד הנשה נוהג גם בטמא מפני שהוזהרו קודם מתן תורה ומשמע לכאורה דגם באחע"א תלוי בזמן חלות האיסור הכללי, אבל הגמ' שם מיאנה בהסבר זה [ובאמת מבואר שם בגמ' דרבי יהודה מחייב שטים ולכן אי אפשר לפרש כן כלל דאם כן למה חייב אטומאה] אלא פירשה דאיסור גיד בא אחר הטומאה כי הטומאה גם בשליל, וחל מפני שהוא איסור חמור שכן נוהג בבני נח עיי"ש בסוגיא.

בעיקרא קא מתפיס [זרועה]

מבואר בגמ' דהאומר ככר זו נותר להצד דבעיקרו קא מתפיס הוי נדר אף בנותר של שלמים, והנה המפרש והמאירי העמידוה בזה כזה אבל בר"ן ובתוס' מפורש דמייירי כפשטות לשון המשנה דאומר ככר זו נותר והדבר הוא פלא רב דאטו האומר כנותר כוונתו דלמה שהיה דין הקרבן טרם היותו נותר, וכן בתרומת לחמי תודה שהאומר כתרומת לחמי תודה כוונתו לדין התרומה קודם שנתרמה וקודם הזריקה כשלא היה עליה שם תרומה ובשלמא באומר זה כזה ניחא דכוונתו לאו דווקא להיות הככר לחמי תודה או נותר אלא לתכונות הקודמות של הככר אבל באומר כנותר היאך נפרש דכוונתו לנותר דעלמא קודם שנהיה נותר. וקושיא זו היא פלא עצום ורב. והנה התוס' הקשו מהאומר כשלמים לאחר זריקה ותרצו דכאן לא האריך בלשונו וכן כתבו גבי תרומת לחמי תודה וג"ז פלא גדול דסו"ס אין כאן התפסה בתרומה ובנותר כלל וגם דלמה לא אמר זה בפשיטות שמתפיס בקרבן אם זה רצונו וביותר בלחמי תודה מה לו להתפיס בתרומת הלחם אחר שכוונתו להפיס בלחם קודם שנתרם וקודם זריקה וזה פלא גדול.

ויש להקל מעט מחומר הקושיא בשתי קולות, האחת דבאמת מבואר מזה את יסוד הגרי"ז דהמעיקרא לאו היינו שמתפיס במה שהיה אתמול אלא שמתפיס בשורש ובסיבה הקיימת היום ולכן כשמתפיס בנותר בכל נותר יש גם שם קרבן האוסרו, ועדיין לא ניחא דסו"ס מתפיס בשם נותר ולא בשם קרבן, והעירי הבחור יעקב דבארי נ"י דנותר אינו שם לעצמו אלא קרבן נותר דהנותר הוא דין בקרבן שאם נתותר נאסר ולכן כשמתפיס בנותר הוא כאומר שמתפיס בקרבן שניתותר וכן בלחמי תודה ואכתי עם כל זה אין הדבר נוח כלל לפרש דברי המתפיס היפך אמרו להדיא שמתפיס בנותר.

וביותר קשה בדברי הר"ן שכתב דבנותר לא בעינן כף הדמיון לפי ששמו מורה על איסורו [ראה ברן בסוגיא ובאורך במתני' לעיל] וזה תמוה מאוד דהרי אם יתפיס באיסור נותר הוי מתפיס בדבר האסור ובהכרח דמתפיס במעיקרא היינו בקדושת הקרבן ואם כן אין שמו מורה על איסורו כלל.

ולתרץ זה יש לנו להקדים את שיטת המפרש והמאירי שפירשו בסוגיא דראית הגמ' היא דמדאסור בנותר שמע מינה בהשתא קא מתפיס דאי בעיקרא קא מתפיס הרי בעיקרו היה הנותר מותר.

והדברים מופלאים וסתומים דאם נאמר דכשמתפיס בשעת ההיתר מותר אם כן מה מוסיף לנו איסור נותר הרי בנותר עצמו אי אפשר להתפיס שהוא דבר האסור. ועיין במאירי שביאר דבעיקרו מתפיס ושרי וביאר משום דבעיקרו מותר הוא רק דהאיסור נותר רובץ עליו ומשמע מדבריו דזהו טעם מדוע אינו מתפיס בנותר והרי הדין ברור וגם מפורש במאירי עצמו להלן דכשמתפיס באיסור נותר הוי מתפיס בדבר האסור ושרי ועיין במפרש בתי' הגמ' בעולה וזה תימה גדולה.

ונראה בזה דהנה ענין בעיקרא קא מתפיס ביאר הגר"ז שמתפיס בהעיקר שקיים כעת וכן נראה מוכח מדברי הרן בשבועות עי"ש ודוק. וכן מבואר במאירי הנ"ל ונראה דהצד דבהשתא מתפיס יש לבאר בשני אופנים, האחד דכשמתפיס בדבר המותר אין זה לשון נדר דכח ההתפסה הוא במה שמפרש בפיו וקובעו להיות מורחק ומובדל כהדבר ההוא ובזה הוי הפלאת נדר אך כשקובע ומתפיס בדבר שבפועל אין מובדל כלל אין כאן התפסה, וכן כשמתפיס בדבר האסור הרי אינו מובדל כמותו כי אינו מובדל מכח נדר אלא מכח סיבה שאינה שייכת כלל בדבר שנודר אותו כעת. ועוד אופן לפרש דדעתו להתפיס בהיתר שיהיה מותר כמותו דכיון שמתפיס בדבר מותר דעתו לדמות הדבר שנודר כעת שיהיה מותר כמותו

ונראה דכשמתפיס בנותר הרי קדושת הקרבן היא הסיבה לאיסור נותר וז"פ וגם מפורש בתוס' כאן ואם כן הקדושה הזו מבדלתו להקרבן על ידי האיסור נותר ולכן יכול להתפיס בעיקר הקדושה ולא נאמר דהוי התפסה בהיתר שאין ההתפסה הזו הפלאת נדר דכיון שמחמת הקדושה הזו נולד איסור תורה האוסר את הקרבן הרי זה מתפיס שיהיה זה קדוש ומובדל כהקרבן ולא איכפת לן שהקרבן אסור בנותר והוא לא יהיה בנותר דאין הכרח שיהיה איסור המותפס כאיסור החפץ שממנו התפיס אלא שיהיה מובדל ומפורש כמותו [שאם אי אתה אומר כן הרי למ"ד דאין מעילה בקונמות כל המתפיס בקרבן שמא להתפיס באיסור מעילה נתיבין]

וכן להדרך השניה כשמתפיס בהיתר דעתו להיתר אבל כשמתפיס בדבר שמובדל מחמת הנדר על ידי איסור נותר דעתו לאיסור כמו שקדושת הקרבן אסרתו כך הכרח יהיה לגבוה ויאסר בנדר וכו"ל.

ולפי זה נוכל להבין עיקר הסוגיא דהמתפיס בנותר דעתו שיהיה הכרח אסור כהנותר אבל לא שיחול איסור נותר בכך זה אי אפשר אלא שתתפס קדושת הקרבן בכך שיהיה הכרח מובדל כקרבן שנהיה נותר ובאמת כוונתו בהתפסה בנותר להשתמש באיסור הנותר לחומר ההרחקה והקדושה של הקרבן אבל הוי התפסה מעליא אלא דסו"ס היות שאין כעת בכך איסור נדר לכן ס"ל להר"ן ושאר דהוי מתפיס בדהשתא ושרי להצד דבהשתא קא מתפיס ודוק בכ"ז.

מצוות לאו ליהנות נתנו

דף טז ע"ב אלא אמר רבא באומר קונם ישיבת סוכה עלי וכו' הר"ן למד מכאן בשם התוס' דאפשר לו לאדם לאסור זריקת חפץ אף שאין בה הנאה והרשב"א הביא פירוש זה ודחאו [ודברי הרשב"א בזה צריכים ביאור רב] ומבואר מהרשב"א שחולק על דינם של בעלי התוס' ואולם סתם הרשב"א ולא פירש לשיטתו סוגית הגמ' דסו"ס קושית התוס' במקומה עומדת דאם נאסרה ישיבת הסוכה מחמת הנאה שבה הרי מצוות לאו ליהנות נתנו וכפה"נ זו כוונתו שם שהניח הדבר בצ"ע לאמור דקושיא זו לא נתיישבה אחר שדחה דברי התוס'.

והמאירי בסוגיין כתב וז"ל ואע"פ שמצוות לאו ליהנות נתנו לא נאמר כן אלא במה שלא נאסר מחמת ההקדש או הנדר אלא הנאת הדבר כגון הנאת סכה עלי והרי אין בישיבתה הנאת הגוף אלא הנאת קיום המצוה ומצוות לאו ליהנות נתנו אבל זה אסר על עצמו עיקר הענין ר"ל נטילת הלולב והנחת התפילין וישיבת הסכה בין בהנאה בין שלא בהנאה ומכאן למדו בתוספות שאפילו בקנם עלי צרור שאזרוק לים כן אע"פ שאינו ענין של הנאה כלל אלא שאין הדברים נראין כן אלא בדבר שיש בו איזה צד תועלת או הנאה אם של מצוה אם של

צד אחר עכ"ל והדברים צריכים ביאור דסו"ס הרי לא אסרה עליו אלא משום הנאתה ומצוות לאו ליהנות נתנו ומהי הדחיה לראית התוס'

ויותר תמוה טובא שכתב דיכול לאסור על עצמו עיקר הענין בין שיש בו הנאה או לא ותיכף להלן כתב דיכול לאסור דוקא בדבר שיש בו צד הנאה וכו' ואם כן היאך יאסור באופן שאין בו הנאה והדברים סתומים

והנה בתוס' בראש השנה דף כח ע"א כתבו וז"ל ופריך עליה רבא וכו' ולדברי רבא היה משמע דכאן נמי אי אמר הנאת שופר עלי מותר לתקוע בשופר של מצוה דמצוות לאו ליהנות נתנו אבל אם אמר תקיעת שופר עלי אסור אוכו' אפילו לרבא כמו דאמר גבי סוכה אם לא דנחלק משום דגבי סוכה בלאו מצוה יש הנאה בישיבה אבל שופר אי לאו מצוה אין הנאה בתקיעה דאינו מכיון לשיר עכ"ל הצריך לן ודבריהם תמוהים כנ"ל דמשמע דהא דאסור בסוכה הוא מחמת הנאה ופליגי על התוס' שהביא הרשב"א ואם כן קשה מיניה וביה דלמה אסור בסוכה הרי מצוות לאו ליהנות נתנו

ואשר נראה בזה דהנה הר"ן בחולין חילק בין איסור אכילה לאיסור הנאה דבאיסורי הנאה שרי באינו מתכוין אף בפסיק רישיה אך באיסורי אכילה אסור ומשום דהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה ועיי"ש וכבר עמדו בזה האחרונים דדברי הר"ן נראים כסותרים מרישא לסיפא דהרי כל מה שחייב במתעסק משום דנהנה והיינו דיסוד איסור האכילה הוא מחמת ההנאה ואם כן מאי שנא איסור הנאה מאיסור אכילה ומבואר וכ"כ בברכ"ש בכתובות דאיסור אכילה אינו על ההנאה שבו בעצמה אלא חפצא דאכילה אסור מחמת דאית בה הנאה ומציאות האכילה נאסרה על ידי התורה אך בהנאה לא מציאות ההנאה אסורה אלא לקיחת ההנאה מן החפץ ובאמת באכילה מבואר ברמב"ם בספר המצוות דאסורה אף שלא נהנה כלל ולעיל שם כתב הרמב"ם דהאכילה אסורה בהיותה מין ממניי ההנאה וגם בזה הביאור כנ"ל דעצם החפצא דאכילה אסורה והנה יש לחקור בחילוק שבין אכילה להנאה איך לפרשו דיעוין בחידושי הגרש"ש כאן בסוגיין שביאר דהטעם לחלק משום דבאכילה יש כאן כילוי בגוף החפץ ובה נאסר החפצא דהמעשה ומשא"כ בהנאה וביאר דהנדון בבת תיהא אי ריחא מילתא היינו אי חשוב כחפצא שממילא נדון שיש בו כילוי או דהוי הנאה בעלמא מן היין ובזה הוי כהנאה ולא כאכילה אך קשה דלפי זה אף אם סיכה לאו כשתיה לענין זה תיאסר כאכילה ואם כן לאו פסיקא מילתא לחלק בין אכילה להנאה בזה [ואף למ"ד סיכה כשתיה כבר תמך רבינו הגר"י יתדותיו דלא נאמר דין זה לענין מאכ"א עיי"ש במכתב בסוף הספר] ועוד דהרי הגמ' דנה כחדא מחתא חלבים ועריות לאמור דבעריות דמיא לאכילה ושם הרי לא שייך ענין הכילוי והרי מבואר בגמ' דאיסורו מחמת שנהנה שאל"כ היה פטור מתעסק ככל איסורי תורה וע"כ נראה בזה פשוט דבאיסורי הנאה שאסרתם תורה בשם כללי דהנאה לא אסרה הפעולה ולא נחשבה הפעולה המסוימת להוציא הנאה כמעשה אסור אלא כאשר היא פעולת לקיחת הנאה אבל באינו מתכוין אין חשיבות לאסור הדבר מחמת שיש בו הנאה אך אכילה שאסרתם תורה באיסור המיוחד לה אסרה באיסור אכילה דעצם ההשתמשות שיש בה הנאה אסורה וחשיב איסור בחפצא וכמו כן באיסורי עריות אסרה תורה ביאה והחשיבתה לאיסור וממילא תאסר אף בלא פעולת לקיחת הנאה³ ועדיין צריך עיון והתבוננות בכל זה עכ"פ יסוד הסברים נראה ברור

ומעתה נראה דכשאדם אוסר על עצמו איסורי אכילה והנאה מתפרש גדרם כבאיסורי תורה לכל הדינים אך אם יאסור בפירוש ישיבת סוכה עליו יהיה דין איסורה כאיסור אכילה ולא כאיסור הנאה שהרי הוא אסר עצם הישיבה כמעשה השתמשות וכמו שאסרה תורה בכ"מ אכילה כן הוא אסר הישיבה ובזה לא יותר כלל בפסיק רישיה וכן יאסר אף באופן שהוא לא נהנה וכבאכילה כמש"כ הרמב"ם בסה"מ

ואתי שפיר היטב סברת הרשב"א כמו שנתבאר במאירי שאסר על עצמו עיקר הענין בין בהנאה בין שלא בהנאה וכבר תמהנו לעיל דדבריו נראים כסותרים מיניה וביה שהרי תיכף להלן כתב דאי אפשר לאסור עשיה שאין בה הנאה ומעתה א"ש היטב דעשיה אשר במהותה ענינה הוא לקיחת הנאה והוא אסרה בפירוש נאסר עצם החפצא דעשיה זו וכמו באכילה וביאה כן הוא כאשר אסר על עצמו ישיבה

³ ובדומה קצת לאיסורי אכילה הרי ליכא איסור נגיעה בערוה כשאינו מכיון להנאה ואיסור ביאה הרי אסור בכל גווני ואף שלא נהנה כלל והיינו דנגיעה חשובה כהשתמשות בערוה רק באופן שמכוין לזה אבל עצם המעשה בעצמותו אין בו כלום ואינו דומה כ"כ לאיסורי אכילה ועיין בחידושים למס' יבמות שביארנו לפי זה בס"ד בסוגיא דמוכרי כסות

והעירוני בהא דמצוות לאו ליהנות נתנו לדעת הרשב"א דמותר אף הנאת הגוף אם כן למה אסור לאכול מצה ממאכלות אסורות וכן בקונם מצה עלי שאסרה בהנאה הרי מצוות לאו ליהנות נתנו ולדברינו הדברים פשוטים דהיכא דאסר האכילה עצמה לא שייך בזה מצוות לאו ליהנות נתנו דהאיסור הוא החפצא דמעשה אכילה ולא לקיחת ההנאה

ונתבוננתי בדברי הרשב"א וראיתי שיש לדקדק בהם דקדוק גדול שכתב וז"ל אבל הכא שהוא אסור וא"ת עוד ומי עדיף קונם ישיבת סוכה והנחת תפילין מהמקדיש הסוכה עצמה או התפילין עצמן דק"י בשופר של עולה אם תקע יצא משום דמצוות לאו ליהנות נתנו תירצו בתוס' דהתם הוא משום שלא נאסר מחמת ההקדש אלא הנאה שבו ומצוות לאו ליהנות נתנו אבל הכא שהוא אסור על עצמו נטילת הלולב והנחת התפילין וישיבת הסוכה בפירוש לפיכך אסור וא"ת אע"פ שהוא אסור נטילת הלולב והנחת התפילין מפני מה אסור והלא הנדרים איסור חפצא אנפשיה וה"נ מאי חפצא איכא כיון דליכא הנאה בנטילתו ותירצו בתוס' דכל היכא שמזכיר וכו' עכ"ל הצריך לן והנה לכאורה נראה דקושית הרשב"א על דברי התוס' היא דחית דבריהם שהוקשה להם היאך יכול לאסור ותירצו דאפשר לאסור מה שאינו הנאה ועל זה הקשה הרשב"א דכה"ג אינו איסור חפצא והביא שתירצו התוס' דיכול לאסור כה"ג ולכאורה הוא כפל הדברים אך לדרכינו יאיר אור חדש בדברי הרשב"א דהתוס' תירצו דאוסר הישיבה ולא ההנאה ובה מודה להם הרשב"א מאחר דשיבה השתמשות היא אך הא לא ניחא ליה בנטילת לולב והנחת תפילין דליכא בהו הנאה בעצם כלל ואין להם כלל תורת ושם השתמשות בזה לא יהני מה שאוסר מפורש כלל ועל זה הוצרכו התוס' לחדש יסודם שאפשר לאסור כה"ג עצם המעשה

ובאמת שהוא קושיא עצומה על דברי התוס' בר"ה שנסתפקו לדעת רבא אם יכול לאסור ע"ע שופר לתקיעה ומשום דלית ביה הנאה בעצם והרי משנתנו היא זו דאוסר לולב לנטילתו ותפילין להנחתם והיאך תהא תקיעת שופר גרועה מנטילת לולב והיא קושיא עצומה וצריך עיון גדול

והמאירי שחולק על התוס' וסובר דכל זה נאמר במקום שיש לו צד הנאה [עייין לעיל העתק לשונן] סברתו דמחמת שיש לו הנאת מצווה זה גופא חשוב השתמשות ויכול לאסור עצם המעשה אף שאי אפשר לאסור זריקת חפץ ובה ניחא קושית הרשב"א אך התוס' דידן לא ניחא להו בזה ולכן חידשו דיכול לאסור זריקה והתוס' בר"ה יתכן דנסתפקו בזה גופא אך מה שנראה מדבריהם דיתכן דאי אפשר לאסור כלל כה"ג צע"ג וכנ"ל

נדר בתוך נדר

בגמ' ה"ל ענבים חצי שיעור וכו' הנה מבואר להדיא בתוס' וברא"ש דאם לא היה מפריש קרבן היה חייב שתיים והטעם דשבועות מחלקות כמש"כ רש"י בשבועות בשם תורת כהנים ואם כן צ"ע טובא מה מועיל הפרשת הקרבן הרי אינה מכפרת על חטא השבועה השנית וצ"ב

ועייין בתוס' רא"ש בשבועות שביאר דדמיא לסוגיא דשבת בפרק כלל גדול דאכל זית וחצי ונודע לו על זית והפריש קרבן ואכל חצי זית אינו מצטרף ועייין שם ברש"י שביאר דאף דקרבן מכפר רק באופן שיש ידיעה והרי נודע לו רק על זית ואם כן למה לא יצטרפו חצאי הזיתים אחר שהחי זית לא נתכפר וביאר רש"י דהא דבעינן ידיעה לכפר הוא רק בזית שלם אך בחצי זית אי"צ לידיעה ולכאורה לפי"ז אינו שייך כלל להכא דהכא הרי שבועות מחלקות ולא יוכל הקרבן לכפר על החצי זית ושמא התוס' רא"ש פירש שם באופן אחר וצ"ע ויתכן לומר דהא דשבועות מחלקות הוא בשם שבועה שלם דהיינו שהיה חילול גמור של שבועה אך בחצי שיעור לא חשיב שבועה לחלק ומצטרף עם החצי זית הראשון [ובפרט להמדובר באחרונים דגדר חצי שיעור הוא איסור על כל איסורי תורה ואין לו שם האיסור הפרטי ועייין בר"ן בשבועות דביאר ענין חצי שיעור בשבועות דאף דהוא אסור רק אכילה ואין אכילה בחצי שיעור אבל מכיון דיסוד דין חצי שיעור בכל התורה משום דחזי לאצטרופי ממילא הכא נמי אסור אף דלא אסר]

והנה הר"ן כתב דבתאנים וענבים חלה השבועה לרבא ונ"מ שאם אכל התאנים וענבים בהעלם שבועה הראשונה לוקה עיי"ש ודבריו צע"ג דהרי נ"מ פשוטה דאם אכל תאנים

וענבים לוקה שתיים ומה צריך להעמידה בהעלם וביותר דבשבועות דף כג איתא להדיא בגמ' דאכל תאנים וענבים לוקה שתיים ומה צריך להזכיר נ"מ שאינה מפורשת ולזנוח המפורשת ותלי תנאי בדלא תניא

ולכאורה מוכרח ומבואר מדברי הר"ן דחולק על התוס' והרא"ש וסובר דאה"נ דילקא רק אחת והא דאיתא בגמ' בשבועות דף כג מיירי התם באופן שאסר תאנים או ענבים אך לא אסרם כאחד ושתי סוגיות חלוקות הן [כאשר מבואר כן מהרא"ש לעיל בע"א וגם בדעת רש"י דלא גרס בגמ' שבועות כלל דחלה תאנים וענבים על תאנים אלא מיירי שם בצירוף הפוך ועיין שם בתוס' שהקשו מסוגיא דידן ולכאורה ברור דרש"י גרס כגרסת הרא"ש דחייב שתיים [וכ"ה גרסת הר"ן דוק בדבריו] ולא הוזכר בגמ' כלל ענין חצי שיעור והגמ' מביאה בכאן מימרא דדף כג ומיירי כשאוסר זה או זה אך בשניהם כאחת סובר רש"י דלא חל כאשר הגיה שם בסוגיא ופשוט והתוס' שהקשו גרסתם בגמ' היה כגירסא דידן דבהכרח מיירי על אופן זה שאל"כ מביא קרבן על ענבים ופשוט]

וכן מצאתי בקרן אורה שביאר כן בדעת הרמב"ם עיין היטב בדבריו ובמשה"ק על הרמב"ם⁴ וכתב שם כהדברים הנ"ל דבאמת חייב אחת אלא דכאשר נשבע שבועה שניה אסורים הענבים בהצטפות לאיסור הקודם שחל על התאנים ואמנם צ"ב טובא הגדר בזה

ונראה דבדעת הר"ן לכאורה יש לבאר דאין דין שבועה על שבועה מחמת דין איסור על איסור ומקור לזה ממש"כ הר"ן דבאיסור שאינו מפורש בתורה אין דין שבועה על שבועה והרי דין איסור על איסור ודאי יש בו והר"ן לעיל בדף ח כתבו על שבועה לקים עשה אך בחידושים בשבועות דימהו גם לבועה לקים ל"ת ואף לשבועה לבטל ל"ת] ואמנם בגוונא דנקיט ליה התם בח"ש בדין אאחע"א נמי י"ל כן אך בר"ן משמע דבכל גווני יהיה הדין כן בשבועה לקים ל"ת] ולכאורה פלא מה שייך לדמות דין לקים לדין לבטל ואמנם יעויין בר"ן בשבועות בסוגיא דדף כ בסופה שביאר שם דענדר על נדר לא חל שאינו מחדש שום דבר ואף שם דימה דין לבטל לדין לקים והביארו בזה דכשתוהלה קיום הדבר במלכו של עולם אי אפשר שיהיה דבר זה שתי פעמים וכאשר ילתלהו שוב לא עשה כלום וכן כאשר יתלה להיפך אי אפשר שתהיה שבועה כזו שהרי אדרבה חילול השבועה השניה הוא קיום כשם שהמלך קים מכח השבועה הראשונה ואי אפשר שיהיה תלוי דבר והיפוכו בשבועות סותרות

ובאמת היה מקום לומר דכל פעם שנשבע שבועה שנית חלה השבועה רק דהוי עוד סיבה לחלות השבועה שכבר קיימת וכנ"ל דשבועה מציאות אחת היא ואי אפשר שיהיו שתי שבועות אבל אה"נ דיש כאן עוד סיבה והנ"מ אם נשאל על הראשונה או אם התרו בו מחמת השניה אך זה אינו דכל שלא חלה השבועה השניה לאסור בפועל שכבר הדבר אסור אינה כלום ושבועת שווא היא שאי אפשר לישבע שבועה על שבועה

אך כאשר נשבע והוסיף גם ענבים נראה דאין בזה איסור מוסיף כלל שהרי לא הוסיף הנהגת איסור בפועל דכל מה שנאסר בשניה אסור מחמת הראשונה שמציאות זו של תאנים וענבים כבר אסורה קודם מחמת שכלול בה תאנים האסורות עליו ולכן אינו בגדר מוסיף אבל ודאי דיש כאן עוד דבר התלוי בשבועה שמעתה גם אכילת ענבים הוא חילול שבועה ויכול להוסיף דבר זה לשבועתו הראשונה שמעתה גם אכילת ענבים תלויה היא בשבועה ומצטרף האיסור ענבים להיות אופן נוסף בחילול השבועה הקים עליו משבועה ראשונה וממילא בכה"ג גם על התאנים אפשר להתרותו מחמת שבועה שניה שיש כאן עוד סיבה לאסור תאנים בשבועה אך לעולם לא ילקה שנים שאין בתאנים אלא שבועה אחת [ובגוונא שהוסיף ממש כגון או תאנים או ענבים דאז לוקה שנים נראה דהוי כמו שאמר בתחילה תאנים ואח"כ אמר שלא אוכל סתם דאכילת תאנים כה"ג כלול בה שתי מציאויות חדא דהוי אכילת תאנים ועוד דהוי אכילה ובזה שיש שתי שבועות וכן בתאנים או ענבים מציאות

⁴ והנה בדברי הרמב"ם עצמו יש לעיין דאם כן למה נקט לה בצירוף כזה של תשע ותשע ועשר ולא נקט לה בצירוף של תשע ועשר ואמנם מקו"ד הרמב"ם הוא מגרסת הגמ' שם לפי הר"ח אבל בגמ' גופא קשיא למה נקט לה בצירוף כזה ומה נראה לכאורה דסובר הרמב"ם כהתוס' דתשע ועשר לא הוי כולל כלל אלא מיירי דווקא בצירוף שכתב הר"מ ונראה דאכילת תשע המוזכר בגמ' או עשר היינו שאכלן כולם בשיעור אכילה אחת [וצ"ע כמה לשער] שיש עליה שם אכילת תשע אך אין הוכחה שבכל ימי חיו לא יאכל תשע ככרות וממילא כשאורמ עשר ותשע היינו בשתי אכילות [וזה קצת דוחק בלשון הרמב"ם בסוף ההלכה שפירש שנשבע שלא יאכל תשע עשרה וי"ל] וממילא הוי ממשע כתאנים וענבים שאין לומר שאסורים העשר והתשע באיסור התשע הקודם וכל זה לדרכינו [יבואר להלן בע"ה] בבבאור דברי התוס' דהעשירי עצמו אסור באיסור התשע אך לפי סברת הרע"א דאי אפשר לו לבוא לעשירי בלא שיעבור התשע אין מקום לדברינו

אכילת צה או זה מציאות אחרת היא ממציאות אכילת תאנים אך בתאנים וענבים הכל
 כבר כלול בשבועה ראשונה ודוק

ומעתה אמור דלעולם לוקה אחת אלא דבמקום שהפריש קרבן על תאנים הוו ענבים חצי
 שיעור ואתיא דברי הגמ' כפשוטם ודברי הר"ן כפשוטם

ודוגמה לסברא זו דהענבים הוו עוד חצי שיעור לאיסור של התאנים נראה מדברי התוס'
 בשבועות וכמו שיבואר

דהנה התוס' בשבועות כתבו דבתשע ועשר לא דמיא לתאנים וענבים והנה הרע"א
 בתשובה שבדרו"ח דימה דברי התוס' לנשבע שלא יאכל כזית בליל פסח דלכאורה הוי כולל
 מחמת שאוסר הכזית השני וכתב רע"א דכיון דאי אפשר לו אלא כשעובר על שבועתו בכזית
 ראשון הוי כתאנים וענבים

ונדון בקרקע לפני רבינו דבלשון התוס' הרי לכאורה היה מקום לפרש דבריהם באופן
 אחר והוא דהנה כאשר נשבע על תשע ואוכל עשר הרי בכל צירוף של תשע מהם חייב על
 שבועתו ועד"מ אם התרו בו אחר הראשונה ודאי לוקה מחמת שאכל תשע אחר ההתראה
 ולכאורה יש מקום לשאול דילקה שנים או טפי דילקה תשע פעמים [שיש בכל עשר תשעה
 צירופים של תשע ובאחד עשר יש שמונים ואחת וכו'] אך זה אינו דכיון שלקה על תשע
 ראשונות הוי עשירית חצי שיעור שאין באכילת האמצעיות אלא עוון אחד של חצי שיעור
 משבועה ואין נ"מ איזה חצי נצרך להם אחר שעליהם כבר נתכפר במלקות ופשוט

אך להחשיב העשירי למוסיף לא שייך כלל דגם העשירי אסור מחמת שבועת התשע דגם
 אכילתו היא חלק מאכילת תשע דכל תשע בהם תשע הוא ופשוט מאוד וזה מדוקדק בלשון
 התוס' הן לגרסא דידן והן לגרסת המהרש"ל והמהרש"א [עיין בתוס' רא"ש שגרס כמו שהוא
 בתוס' לפנינו] ושמעתי שכבר דיבר מסברא זו בדברי התוס' באוסף חידו"ת מהגר"א קוטלר
 זצ"ל ואין הספר ת"י

פרק השותפין

באיסור דמתני' אי אוסר הגברא או החפצא

עיינן ברע"א משה"ק דממ"נ היכי מיירי הכא והנה במתני' דהריני עליך חרם לכאורה מפורש דאוסר עצמו ולא נכסיו בגמ' מדמינן לה [העירוני] ובמש"כ הרע"א דבחו"ב לא הוי הנאה היה מקום לפרש כוונת רע"א דכיון דזכותו של המקבל להנות לא חשיב הנאה אך זה אינו דהרי ברוחץ עמו באמבטי אינו מדובר באמבטי של המדיר [דאל"ה בלא"ה אסור] ואם היא של המודר או שנתן לו הבעלים רשות הרי זכותו ליכנס שם וכן במטה רק כוונת רע"א דהכא שהמדיר מחויב הנאה למודר אינו מהנהו במה שנותנו לו את שלו ומשא"כ התם שהמדיר יכול לצאת ואינו חייב להנות השני ופשוט⁵

וראיני בהגהות אור גדול על המשניות שהקשה קושית האחרונים דלר"ת שפסק כראב"י מטעם ויתור אם כן היאך מותר לאחר ליכנס בחצר הרי הא דחשיב ויתור הוא בשותפים דלא קפדי אהדדי כמו שכתבו התוס' בב"ב בשם ר"ת וכתב שם לדון דודכיון דמיירי כשנכנס לצורך השותף כמ"ש בר"ן אם כן הרי משעובד הוא לשותפו לכניסה זו והוי כויתור דמה שהוא חייב ליתן לא גרע מויתור

ותימה היאך ניתן לומר כן שהוא נגד גמ' ערוכה דדייקין ממתני' דידן בגמ' בב"ב דף נז דש"מ שותפין קפדי אהדדי ומשני דויתור אסור להאי תנא ואם איתא דחוב שהוא חייב ליתן הרי הוא כויתור אם כן מה יועיל לן דשותפין קפדי אהדדי הרי משועבדים אחד לשני לדריסת הרגל [ומסוגיא זו יש גם להעיר על לשונו הטהור של הרע"א שהעמיד קושיתו על דברי הר"ן כאילו הוא חידושו של הר"ן שמתני' סברה ויתור מותר ולזה בא הרע"א לומר דמיירי באוסר חפצא ואז אי"צ לדברי הר"ן וכבר הגיה המגיה ברע"א שאין כוונתו אלא להקשות מהגמ' הנ"ל ולשונו אין משמע כן ואפשר שלא סיים רע"א לכתוב הגהות]

אך בסברא באמת קשה דסברת האו"ג סברא גדולה היא דמה שחייב ליתן לכאורה עדיף מויתור והיא היא קושית הרע"א דאין כאן הנאה מן המדיר כלל

ולבאר הענין לכאורה יש לומר דאוסר באמת החפץ וכמ"ש רע"א אלא דהרי באומר ביתך אסור רק כל זמן שלא מכרו ולכאורה הוא גדר באסורו שאסור רק כביתו של פלוני אך ברשב"א להלן בדף מז ע"ב מבואר בזה גדר אחר דכתב לבאר דדווקא מכרו לאחר מותר אבל אם נתנו למודר אסור ואף שעתה אינו ביתו של מדיר כשאמר ביתך היה כוונתו בית זה כל זמן שבאה ההנאה ממך עיי"ש ולפי זה נראה דהוא הדין דויתור שרי כה"ג דבויתור לא חשיב שקיבל ההנאה ממנו כיון שהלה מעולם לא העמידה לעצמו אלא נתנה לו באשר יחפץ ונתינת ההנאה מצד המדיר כבר היתה לפני הנדר כאשר גמר בלבבו לותר על דבר זה וברשב"ם מבואר דהוא הפקר ולכאורה אין כוונתו להפקר ממש דפשיטא לכאורה דיכול לחזור בו ולאסור על חבירו ליכנס ולצאת מכלל סתם שותף דאינו מקפיד רק הפקר היינו שאינו תובעו לעצמו ולא חלות הפקר יש כאן אלא מעשה הפקר וכמו הפקר דרבי יוסי שאינו חל עד שזוכה הלה וכאן כשאינו מפקיר אלא תשמישים אין כאן מה שיחול שאי אפשר שלא יהיה בעלים

⁵ ואגב יש להעיר דהנה למדנו מדין זה של אמבטי דאף באופן של ז"נ וזה לא חסר אסור במודר הנאה והרי בהקדש אינו כן דכדאיתא בגמ' בב"ק דף כ ע"ב והנה לדעת התוס' המובאים בר"ן לעיל דיכול אדם לאסור אף נגיעה כ"ש כה"ג אך לדעת הסוברים [כ"נ דעת הרשב"א שם שהשיג על התוס' וכ"נ בדברי התוס' בראש השנה דף כח עיי"ש ודוק וכן להדיא במאירי לעיל בדף יז] דאין אפשר לאסור בנדר רק אכילה או הנאה לכאורה היה מקום לומר בסברא דגדר איסור הנאה בנדרים כאיסורי ההקדש אך זה מוכח הכא שאינו כן

אך יש לדון בזה סברא עמוקה והיא דכמש"נ לעיל באורך יסוד דין נדר דהחפץ עומד לגבוה בהא גופא שמורחק ממנו האדם והרחקה זו לשמים היא וממילא נראה דבהקדש קרבן ובדק הבית שם מותר בז"נ וזל"ח דעומד לגבוה להקרבה וכי"ב ולקחת ממונות ממנו היא חשובה סתירה לקדושתו אך בחפץ שהוקדש להא גופא שלא יהנו ממנו באופן של ז"נ הרי לקחת ההנאה הזו הוי מעילה ממש דלזה גופא קדוש ודוק

והנה לכאורה היה נראה ברור בסברא דאין אדם אוסר שלו בקונם על של חבירו באופן של ז"נ באופנים שמותר לכתחילה להנות וכמו שפסק הרמ"א בשם המרדכי דבאופן שאינו עומד להשכרה כלל מותר להנות אף לכתחילה כשהוא אינו חסר דכלפי זה חשוב כאינו שלו דמה שאינו יכול לאסור בדיני ממונות הוא אינו שלו אך גם זה נסתר מאמבטי דהתם אוסר גופו על המודר ואין אדם יכול לתבוע מהשני שלא יכנס עמו לאמבטי וכנ"ל וגם בזה צריך לומר הסברא כנ"ל דבהיותו בעלים מיחד החפץ לגבוה ויכול ליחדו באופן שלקחת הנאה תהיה ביטול וסתירה לקדושתו ותימה דאם כן לפי הר"ן והתוס' דאיכא איסור גם בנגיעה יוכל אדם שכותלו סמוך לרה"ר לאסורו על בני רה"ר בנגיעה וישים חביות ברה"ר ויאסרם בקונם זריקה מרה"ר וצ"ע בזה עוד

על דריסת רגל דמי שהוא הבעלים שייך לו ממילא דריסת רגל והפקר היינו שמעמידו לכל אדם ובזה לא חשיב שבא לו מיד הבעלים

אלא דצ"ע מהא דרבי יוסי גופא דלרבי יוסי אסור המודר [ולחסי"ד משום דלא חייל ההפקר ויכול לחזור בו] ומאי שנא מויתור למש"נ אכן התם בפשיטות לק"מ שהרי מפקירו כדי שיזכה בו הלה וזה ודאי מהנהו מה שמפקירו ומה שאינו חוזר בו מן ההפקר שעושה כן בשבילו אך קשה בהפקרו קודם לנדרו דמשמע בגמ' דגם בזה אוסר רבי יוסי דמוכחינן דדעתו על מה שהפקיר ובאמת בפשיטות קשה דאם ויתור שרי כל שכן דשרי מה שהפקיר ממש ויל"ע

ועיין להלן בדף מז ע"ב מה שיבואר בע"ה מחלוקת הרשב"א והר"ן בזה

ביאור דברי הר"ן באיסור נדר במשנתו

הנה הר"ן הקשה שתי קושיות חדא איך יכול לאסור חברו ועוד באוסר עצמו דלא חשיב שלו ותירץ דהכא הוי שעבוד וקונמות מפקיעין מידי שעבוד ולא ביאר הר"ן כלל מה עיקר החילוק בין הקושיא לתירוץ אם בקושייתו סבר דהכא לא הוי שעבוד או דסבר דשעבוד כזה לא נפקע על ידי קונם אמנם בלשונו משמע קצת דעיקר התירוץ הוא דקונמות מפקיעין מידי שעבוד

ונתן לומר בזה בשתי דרכים או דסבר דאיכא הכא בעלות וסבר דלא שייך לברירה כמו שנראה מדברי הרמב"ן והרשב"א שכתבו כן באמת ולפי זה עיקר תירוצו דהוי שעבוד וממילא א"ש דקונמות מפקיעים אך לביאור זה קשה דאם כן למה הקשה דווקא בחצר שאין בה כדי חלוקה ומחמת שאינו יכול לכופו לחלוק והא בחצר שיש בה כדי חלוקה כל זמן שאינם חולקים יכול לכופו ליכנס בחצר [והיה מקום לומר דבאמת לדינא אינו כן אך דקדוק לשון הר"ן מורה כן בהדיא שכתב דאינו יכול לכופו לחלוק וגם לא למנעו וכו'] ומרהיט לשון הר"ן נראה דעצם מה שאינו יכול לעכבו מגדירו כשלו לענין קונמות ולא דיני השותפות

והיה אפשר לומר דסבר דשעבוד כזה שאי אפשר לסלקו בזווי גם קונם לא יפקיענו דמה שאינו יכול לסלקו בזווי כבעלות חשיב וכדעת המהרי"ט והט"ז המובא בקצה"ח בסי' קיז סק"ו שכתב כן דכל שעבוד שאי אפשר לסלקו בזווי אי אפשר לאסרו בקונם ובקצה"ח הקשה עליהם ממסקנת הר"ן דידן אכן בדברי הר"ן בהס"ד אפשר לפרש כדבריהם וזה גופא הקשה דכיון דאינו יכול להסתלק מן השעבוד בשום דרך ממילא אף איסורו לא יחול להפקיע השעבוד ובה גופא חידש במסקנא אך בזה עדיין לא ניחא מה שהקשה ותירץ בנודר עצמו דס"ד דחשיב כאילו אינו של חברו כלל ותירץ דחשיב עדיין של חברו ועלו בדינו דברי הר"ן בקושיא ויבואר בע"ה להלן

וביאר הר"ן בתירוצו דהכא לרבנן חשיב שעבוד ואילו לר"א בן יעקב חשיב בעלות דאינו ראוי שיהא נקרא שעבוד מה שהוא עומד כן לעולם בעל כרחו של אחד מהם ומה שלרבנן הוא שעבוד אף על פי שהוא עומד כן לעולם בע"כ של כ"א מהם הוא מחמת שאין ברירה והנה מש"כ הר"ן לעולם היינו לאפוקי משכירות שאינו לעולם ולהכי חשיב שעבוד ומה שכתב בעל כרחו של כ"א הוא לאפוקי משעבוד של חוב דחשיב שעבוד ולא בעלות הוא מחמת שאינו בעל כרחו שהרי יכול לסלקו בזווי⁶ ובדברי הר"ן אלו הם מקור ושורש לחילוק בין בעלות לשעבוד ולבארם יש לנו להקדים שתי הקדמות חדא במהות החילוק בדינים בין בעלות לשעבוד והשניה אימתי חשוב בעל הזכות בעלים ומתי חשיב רק בעל שעבוד

והנה החילוק לדינא בין בעלים לשעבוד הוא דהמזיק שעבודו של חברו פטור מדין מזיק [וחיב רק משום גרמי שאינו עיקר דין מזיק ולכמה ראשונים הוי קנס] וגם אינו יכול למכור ולהקדיש כבעלים [ויכול למכור זכותו באופנים שונים ולכמה ראשונים הוא רק מדרבנן] ומבואר הגדר בזה דאין לו זכות כלפי כל העולם כעת להעמיד לו הממון דבעלים הוא מי שיכול לעכב העולם לבל יטלו אשר לו ולהעמיד החפץ לאשר יחפוץ אך בעל השעבוד אין לו זכות בממון אלא לגבותו שיהיה שלו כשיגבנו אבל עד שיגבנו אינו יכול למנוע משאר אדם ליטלו ואינו יכול גם למנוע הבעלים דעתה מלמכרו לאשר יחפוץ אף אם במכירה זו יפקע שעבודו כגון במלווה על פה ואף אם אין לו מהיכן לגבות דכל זכותו הוא לגבות החפץ באשר

⁶ כדאיתא בגמ' בפסחים דף ל דמטעם זה לא הוי שלו למפרע כיון דמצוי לסלקו בזווי

הוא שם ואם לא יהא שם ביום גביתו אין לו טענה של כלום, אלו חילוקי הדינים העקריים ביניהם

והנה ידוע לנו מרבותינו [ומקובל כן בשם הגרש"ש] דכל דבר אשר יש לאדם סיבה וזכות להיות בעלים עליו בזה גופא נהיה בעלים וזהו באמת יסוד כל דיני ממון דכשאדם קונה קרקע בכסף דין הכסף לחייב המוכר שיתננה לו ללוקח וממילא כיון שאינו חסר כלום שיהיה שלו בזה גופא הוי שלו שאם זכותו של אדם שיעמוד לו החפץ בזה אמרה תורה דיני בעלות דהיינו לא תגזול ולא תזיק וכן גבית שעבוד שאינה צריכה קנין דכאשר נסתלקו כל המונעים והמספקים הרי הממון שלו ממילא

ודבר זה הראוני מבואר ברא"ש בפרק איזה נשך בדף סו שכתב שם גבי אפותיקי וז"ל וכוונתו בודאי דנהיה בעלים על זמן העתיד וכמעכשיו ולאחר שלושים אבל אף שזמן של עתה אינו שייך לו כיון דזמן העתיד שלו בלא שום הגבלה בזה בגופא ממילא הוי בעלים

וממוצא הדברים למדנו דכל שעבוד מה שעתה אינו בעלים מוכרח שיהיה לזה איזו סיבה למה לא נשלם הענין בקציצת השעבוד ובמלווה הוא פשוט מחמת שיכול לסלקו בזווי כמו שכתב הרא"ש דבלא דין סלוקי הוי בעלים גמור כבר עתה בדין מעכשיו ולאחר שלושים⁷

ובעל השעבוד אינו חשוב בעלים בהא גופא שאין לו זכות כלפי העולם למנוע מהם ליטלו ולאין לו זכות לקצוץ ממון עבור החפץ גופו ואך זכותו הוא שיש לו סיבת בעלות שמעוכבת ממחמת אותה סיבה [כגון זכות הלווה לסלק בזווי ונראה דמה שיש לו זכות אינו כלל דין למנוע מאחר לזכות אלא דזכותו הוא כלפי הבעלים הקיים דמכח בעלותו שלו יכול לגבות וליכנס תחתיו ולו יצויר שיזכה בו אחר שלא מחמת הראשון אלא מכח עצמו לא יוכל המשעבד לגבותה ממנו ומה שהוא גובה מיורשים ולקוחות דכל זכותם הוא שנכנסו תחת הראשון וזכותם זו יכול להפקיע כמו שיכול להפקיע זכות הראשון עצמו

ודבר זה למדנו מדברי הרשב"א בתשובה ח"ב סי' רנב שדן שם בשאלת השואל אם הפקר מפקיע מידי שעבודו כתב לו הרשב"א דאין ההפקר מפקיע אלא כיון שנסתלק הלווה ומת [בלא יורשים] חל שעבודו של זה על הקרקע ושמעתי ממו"ר הגר"ב שליט"א בשם הגרש"ר זצ"ל דכוונת הרשב"א דנהיה בעלים גמור וזהו חל שעבודו ומסתברים הדברים דמה יעכב עתה גובינת השעבוד ולמה יצטרך עוד להמתין מלממש זכותו הרי אין כאן שום דבר בעולם שיעכבנו

והנה נדון עתה בדברי הר"ן שכתב דאין ראוי שיהיה שעבוד מה שהוא לעולם בעל כרחו של אחד מהם ומבואר שני תנאים בהבדל בין בעלות לשעבוד דכדי שיחשב בעלים צריך שיהיה לעולם ובע"כ ומעתה מבואר לנו התנאי האחד שיהיה בעל כרחו של אחד מהם וכוונתו שאם אינו בעל כרחו של המשועבד ותלוי הדבר בדעתו שאם ירצה יפדנו הוי זה שעבוד ולא בעלות אך אם הוא בעל כרחו אזי הוי בעלות גמורה אם הוא לעולם [ומש"כ הר"ן בע"כ של אחד מהם משמע דאם יש למשעבד עצמו זכות בחירה אף אם למשועבד אין הזכות לזה אזי נמי הוי שעבוד ולא בעלות ויל"ע אם הוא באמת כן או שכוונתו בע"כ של כ"א היינו כלפי חלקו המשועבד]

והתנאי השני מבואר בר"ן שהוא לעולם וכוונתו בזה לבאר למה השכירות שעבוד היא ולא בעלות ורמז הטעם [וכ"ה להדיא ברשב"א להלן בסוגיא דקונמות מפקיעים] משום דאינו לעולם ולכאורה צ"ע דהרי כל קנין פירות לזמן הוא ולא לעולם ואין ספק שבעל קנין פירות חשוב בעלים ולא בעל שעבוד וביאור הענין נראה כמש"נ כבר במק"א דחלוק ביסודו קנין פירות משכירות דבקנין פירות ישנה חלוקה בין בעל הקרקע לבעל הפירות בתשמישי הדקל דלזה שייך הגוף ופירות המחר ולזה פירות היום ואין החלוקה משתנה לפי השתנות הזמנים אלא לעולם כן הוא דפירות הללו עומדים לו ופירות הללו עומדים לו וכל אחד מהם בבוא זמנו נוטל את שלו ולהכי חשיב רק כשו"כ כדמבואר בתוס' בהשואל אבל שכירות לא כן היא אלא זכותו היא זכות להחזיק הכל אלא דחייב להשיבה עד זמן מסוים ולבטל זכותו

⁷ אינו ענין לדין מעכשיו ולאחר שלושים האמור בקידושין שהוא שרגא דלבני אלא גנין הגוף גמור והלווה יש לו קנין פירות על זמן של עתה והחילוק בין קידושין למקח ביארנו במק"א דבקידושין מציאות ההפרשה מהעולם היא סיבת חלות הקידושין ולא זכותי הבעל באשתו וממילא כל שיש רשות לאחר בה אין גמור הקידושין וכשיושלם השלושים יום יושלם מציאות הקידושין וכל זה מבואר להדיא בדברי הרשב"א בקידושין ואמכ"ל

ביום ההשבה וקודם שקבלו אין בידו כלום מאותה זכות שעדיין לא הגיע זמנו ובעצם קנין השוכר כבעלות גמורה היא רק בעלות זמנית העתידה לפקוע וההיא תיקרא בשם שכירות ובזה סובר הר"ן דכה"ג זכות כזאת חשיבא רק שעבוד ולא זכות ול"ד לקנין פירות וכנ"ל ועדיין צריך התבוננות הא גופא למה אינו קנין ויל"ע עוד בזה

נחלקו הקצות והנתיבות בסי' רמא אי זכות פירות שישנה בכליו הגוף וכגון אחריו אי הוי קנין פירות או קנין הגוף דדעת הקצות דכה"ג הוי קנין הגוף ולדעת הנתיבות כל קנין לזמן קנין פירות הוא וגדר קנין פירות להקצות הוא כל שאינו באכילת הגוף אלא באכילת הפירות וכפשוטו הלשון שקנוי לו לפירות ואולם לדעת הנתיבה"מ הגדר הוא דכל מקום שאינו בעלים לעולם וזכותו עתידה לפקוע למען אחר שזכותו היא מוחלטת הרי הראשון בגדר קנין פירות והנה הנתיבה"מ הוכיח דבריו מדברי הר"ן והרשב"א בסוגיא דבר פדא ובאמת לכאורה מפורש שם להדיא כן אך כדברי הקצה"ח נראה מבואר מדברי הרשב"א בסוגיא בב"ב ולכאורה מוכח כן מגוף הסוגיא וצ"ע כעת ולא עיינתי כה"צ והנה לדעת הקצה"ח יקשה הכא בדברי הר"ן אמאי חשיב השותף קנין הגוף ליומו הרי אינו יכול לכלות הגוף ואף לדעת הנתיבה"מ הרי קנינו לזמן הוא אך פשוט לדעת הנתיבה"מ דכל שאין השני עדיף עליו וכ"א מהם יש לו ליום וזה מצב תמידי אם כן קנינו חשיב קנין הגוף דרך זכות האחר האלימה ממנו משווה קנינו לקנין פירות ואף להקצה"ח יש לומר כן דמה דלא חשיב קנין פירות לקנין גוף הוא בהיות כאן בעלים אלים להגוף אך כאשר בעלות הגוף גופא מתחלקת ביניהם באופן זה של אכילת פירות חשיבי שניהם כ"א בעלים ביומו ודוק

בגדר שותפות

צ"ע בדברי הר"ן מהיכן זכה כ"א מהם בקנין שעבוד בחציו של חבירו ואין לומר דהוא מחמת שנשתתפו שניהם ביחד על דעת כן דבר"ן הרי במבואר דבלא זה אינם יכולים כלל לחלוק יום לזה ויום לזה והרי יורשים שלא נשתתפו מעולם על דעתם ובעל כרחם הטלו לשותפות זו אף הם משתתפים בפרה יום לזה ויום לזה

ושמעתי לבאר בזה מהגרי"ש שליט"א דהוא מחמת זכותו על החצי שלו דכשאינו יכול לחלוק הרי מעולם לא קיבל חצי שחצי בהמה היושבת בטל אינו חצי כלל אך הנה נראה דדין זה לא איתאמר דווקא בשותפים שהרי שנינו בב"מ דף ח ריש ע"א דאף בטלית ששניהם אדוקים בה וכל אחד מהם הוא בעלים בחצי המסוים [שכ"א נוטל עד מקום שידו מגעת ואין כאן דין שותפות כלל] מכל מקום יכול לכופו למכרה ושלא לחלוק באופן המפסידה ותמוה וטובא דהרי חצי טלית שלו ולמה לא יוכל לשרוף את שלו מחמת הפסד חבירו הגע עצמך הרי שלזה כלי ולזה מכסהו ומכסה זה יחיד בעולם הוא לכליו וכי לא יוכל בעל המכסה לכתותי מכתת ומאי שנא הכא ויעויין שם בתוס' רא"ש ובר"ח דמשמע דגם דין גוד או אגוד שייך כה"ג

וכסבור הייתי דלא שייך לזכות במחצת חפץ לזה לבדו חצי ולזה לבדו חצי כל זמן שהחפץ גוף אחד העומד לתשמיש אחד הוא ואך זוכה בכל החפץ לענין תשמישי חצי ואף בטלית שכ"א זוכה בחצי הקרוב אליו הרי הגדר שזוכה בכולה לענין שישתמש בחצי הקרוב אליו דכלפי זה חשיבא החזקתו טפי מהחזקת חבירו וצ"ע

וגם צ"ע בגדר הך זכות דהנה אם בא אחד להזיק חציו של חבירו בדבר שאין בו כ"ח יש לעיין אי חייב לו מדין מזיק דכלפי המבואר בר"ן בסוגיא דכ"א יש לו שעבוד בחציו של חבירו הוי דינו כמזיק שעבודו של חבירו ולפי זה כל מה שיכול האחד למנוע חבירו מלחלקה בגזירה הוא מדין מזיק שעבוד וצ"ע

והנה בשו"ת מהר"ם די בוטון הקשה ע"ד הרמב"ן המובאים בר"ן דהברירה היא מחמת שע"ד כן נשתתפו דאם כן ביורשים יהיה אסור ליכנס ותרץ דירשים נמי משגמרו ביניהם שישארו שותפים בתפוסת הבית נשתעבדו להדדי ולמדנו מדבריו דביורשם בעלמא שעדיין לא חלקו ירושתם ליכא לדינא דמתני' לדעת הרמב"ן והנה אף הר"ן בבואר לבאר ברירה

דמתני' לשיטתו כתב דע"מ כן נשתתפו ויש מקום למשמעות מדבריו דדעתם היא יוצרת שעבוד זה

ועל כן יתכן לומר דבאמת הגדר דכ"א יש לו הזכות בחפץ השלם לחציו וכשנים אדוקים בטלית וזה נותן לו רק הזכות להשתמש בחציה כחצי מן השלם דהיינו שלא ישחת השלם ותביעה זו מסתברא דבעלות היא ולא שותפות אך מכחה אינו יכול להכריח שותפו לחלקה יום לזה ויום לזה כלל ואין זה נוגע לסוגיין ולדיניה אלא מחמת שאם כן יעמוד החפץ בלא שימוש כלל הרי מסברא על מנת כן נשתתפו ובאמת שנים שירשו אינו יכול להכריחו להיות שותפו אלא מעמידים את החפץ למכירה או יעשו גוא"א ויל"ע

[הוספה : אך זה נגד גמ' ערוכה בב"ב יג ע"א בכור ופשוט שהניח להם אביהם וכו' כופה האחד את אחיו לחלקה לימים והוא מפורש נגד סברת המהר"ם די בוטון וצ"ע]

ובתשובת הרשב"א חלק ב סימן קמא כתב שם וזה לשונו שאלת : שנים שלקחו מקום ישיבה של בית הכנסת. כל זמן שאינן רוצין בדין גוד או איגוד, היאך עושים? ישתמש בו כל אחד לפי שיזדמן, או יש ביניהם דין חלוקה לזמני ידועים וכאותה שאמרו במי שחציו עבד וחציו בן חורין. ובכור ופשוט שהניח להם אביהם : עבד ובהמה טמאה. שאני אומר : עובד את זה יום אחד ולזה שני ימים. ואם תמצא לומר שיש ביניהם דין חלוקה לזמנים ידועים, יחלקו לימים או לחדשים או לשנים לפי שנמצא להרמב"ם ז"ל, שאמר גבי חצר : שאין חלוקתן לא לימים ולא לחדשים אלא לשנים. שאין אדם עשוי לפנות את כליו אלא משנה לשנה. ואולי לא יאמר ז"ל כן אלא בחצר, אבל במקום ישיבה לא. שהרי אין כאן טורח של פנוי כלום. ואם אירע הדבר שהאחד ישב שם חמש שנים, יכול לומר לו חברו : אשב אני שם כמו שישבת אתה, או יעלה לו שכר כנגד הימים שהיה ראוי בו או דילמא מצי אמר לו אידך : כל שלא חלקנו, לא היה לי לימנע מלישב שם כל זמן שהוא פנוי. ע"כ תורף דבריך.

תשובה : מסתברא שאין דין חלוקה לזמנים ידועים כלל, למ"ד : אית דינא דגוד או איגוד, ובדברים שיש בהם דינא דגוד או איגוד. א"נ למ"ד אית דינא : במידי דאי אפשר בגוד או איגוד / שאז יש דין חלוקה לזמנים ידועים כגון : מי שחציו עבד וחציו בן חורין. ונ"ל טעמא דמלתא : משום דדינא דגוד או איגוד ודינא דחלוקה לזמנים ידועים, תקנתא נינהו. דאילו מדינא הוה לן למימר : דאפילו חצר דלית ביה שיעור חלוקה, אילו רצה זה ליטול חלקו, יטול. אלא משום : עשיית הישר והטוב, אי אפשר. ולפיכך : תקנו להם : או דינא דגוד איגוד, או דינא דחלוקת זמנים ידועים. כדי שלא יפסידו זה על זה חלקם. עכ"ל

הנה למדנו מדבריו דמצד הדין כל אחד מהם נוטל חלקו והולך לו אף שגורם בזה הפסד לחבירו ולפי"ז כל דינא דהגמ' בב"מ אף הוא מדין ועשית הישר והטוב וצ"ע ולפי"ז מש"כ הר"ן דנשתעבדו זל"ז ע"כ משום דסתמא דעתם הוא כן ולא מעיקר דינא [ודין ועשית אינו גורם שעבוד אלא דכופים אותם ב"ד לחלוקה כזו כ"נ פשוט] ונסתפקתי בשני שותפים בבהמה טמאה האם גם בזה מדאורייתא כל אחד נוטל חלקו והלך לו והיינו חותך הבהמה בסכין ונוטל חצי הנבילה וזה נראה דבר תימה, אכן גם במקום בבית הכנסת הדבר תימה ישיה לזה חצי מושב ולזה חצי מושב והוא אנו ראוי לכלום וצ"ע.

וכל האמור כאן הינו לפי המתבאר בסוגיין אך הנה מצינו בשבועות בסו"פ שבועות הפקדון שנחלקו הרמב"ן והראב"ד בדין שותפים שהפקידו שדעת הראב"ד דכל אחד מהם יכול לבדו לתבוע הפקדון מן הנפקד ודעת הרמב"ן דאף אחד מהם אינו יכול לתבוע לבדו הפקדון בלא חבירו והנה מבואר דצד זה שיתבע כ"א חצי לא עלה על דעת אלא דהנדון הוא אם אחד יכול לתבוע הכל או כלום וביאר בזה הריטב"א שם וז"ל דהשתא לית ליה בידו כלום עד שיבוא חבירו עמו דממון זה דתרווייהו חשיב ולית לחדא מינייהו בגויה כלום עכ"ל הצריך לן הרי לכאורה מבואר כאן גדר אחר בשותפות דשניהם כגוף אחד חשיבי ותרווייהו יחדיו הוו הבעלים ולא אף אחד מהם לבד אפילו על חציו ולפי זה הרי לא יוכל אף אחד מהם לאסור על חבירו כלל בנדר כמו שאינו יכול לתבוע הממון מאחר שהרי אינו שלו ואי"ז מתאים כלל עם המבואר בסוגיין וצ"ב וכפה"נ דכלפי העולם כולו דיינינן להו כחד אך זה כלפי זה אי אפשר שלא יהיה להם זכויות ממון אחד כלפי השני דאל"כ היאך יתבענו כלל לחלקה אלא בהכרח לתרווייהו זכות לקבל כולה ובנוסף יש לכל אחד זכות חלוקה כלפי זכות חבירו ועדיין צריך ביאור בכל זה]

ביאור שיטת הרמב"ן ומחלוקת הרמב"ן והר"ן

הנה מבואר יסוד שיטת הרמב"ן דמגוף השותפות הוא שיזכו כל אחד בזמן שבו הוא משתמש ולכתחילה זהו חלקו המגיע ולפיו"ר אינו מובן כלל מה הועיל בזה דהרי בעת שנשתתפו לא היה ידוע כלל איזה יום יברור לו כל אחד מהם ואם כן כד מתברר השתא דזהו חלקו המגיע משעה הראשונה הרי ברירה היא זו ואם נאמר דאינו ברירה דאינו מתברר למפרע ועתה הוא זוכה בחלקו אם כן מה צריך לכל ההקדמה דלזה נשתתפו נימא פשוט דהכא אינו ענין לברירה דאינו מתברר למפרע

ועוד צ"ע דכל אחים שחלקו נמי נימא כן דלזה ירשו השדה כדי שיחלקו ולא נצטרך להגיע בזה לדין ברירה וע"כ מבואר דרך במקום שישנה שותפות מדעת ורצון שייך סברת הרמב"ן ולא בשותפים בירושה [וכן בשותפות גופה הרי אין עיקרה לחלוקה וע"כ החלוקה בה תלויה בדין ברירה] אלא דזה גופא צ"ע מה מועיל דעתם בזה סו"ס הוא ענין ברירה וכו"ל

ומש"נ בזה דהנה בכל חלוקת שותפות מבואר בגמ' דתלוי בברירה דאם יש ברירה אחים שחלקו יורשים הם ואם אין ברירה לקוחות הם והנה הצד דלקוחות מובן היטב דכיון דיש לכל אחד חצי בשדה שאינו מבורר [כספק או כודאי לרש"י ותוס'] ואין טעם לומר דחצי שחלק עתה הוא חציו המגיע משעה ראשונה ואם כן נמצא שהחליף תמורת זכותו בזכותי השותפות לחצי לקבל מן השותפות חצי מסוים בצד פלוני של השדה וזה מקח גמור והוי כלקוח⁸

אך הצד דיוורשים הם צריך ביאור דהלא נימא דלכתחילה ירשו חלק שיקבל כ"א מהם לבסוף נימא דירשו זכות לחצי ולא דווקא חצי מוגדר אשר צריך להתברר בסוף ואם רוצים יכולים להחליף זכותם ומהיכי תיתי דירשו מתחילה מה שקבלו בסוף

ונראה דהנה יסוד מוסד הוא דמכירה ירושה וכל העברה אינה מתיחסת לזכויות אלא לגוף החפץ דכשחפץ אינו ברשותו של אדם אינו יכול למכרו אף שזכותיותו ברשותו וכן אי אפשר למכור דבר שאינו גופו ממון אף דיש לו הזכויות⁹ ואף בשותפות מוכרח הוא הדבר שיירש חפץ שקבל מאביו וכאשר שניים יורשים חל דין היורש של כ"א מהם בחלק מהחפץ אך כדי שתקום לו זכותו מוכרח שיחלקו החפץ ושמעתי זה כבר מהגר"ש שליט"א דבאמת כל שותפות חלוקה היא דכשחולקים לגמרי השותפות חולקים הגוף עצמו וכשחולקים הפירות בינתיים הוי חלוקה בפירותיו אבל אי אפשר לשותפות בלא חלוקה שאם עומדת לזה אינה עומדת לזה שאי אפשר שיהיה שנים בעלים בעת ובעונה אחת דזו סתירה מיניה וביה [לבד מכותל שבין שני שותפים דשם לכאורה הרי עומד לשניהם כאחד שאין כל סתירה בין מה שזה משתמש בו לבין מה שמשתמש בו השני ודוק ויל"ע]

נמצא שבאמת כשנתבונן מה קיבל היורש מאביו דהיינו איזה חפץ וממון בעין יש לו כאן סו"ס אין לו אלא החלק שיחלקו דאיזה טעם יש לומר שיש לו איזה חצי שאינו ידוע שאותו יחליף בחצי אחר ולמה קיבל אותו חצי הרי מדין ברירה מתברר שזו החצר עמדה לחלוקה ואם כן הרי למעשה מה שיקבל הוא חציו שיחלקו ואם כן הוא החצי אשר ירש מאביו דזה מה עמד לו על ידי מיתת אביו וביתר ביאור כמש"כ הגר"ח זצ"ל דכ"א אית ליה דין יורש על הכל וכיון שכבר עתה מבורר איזה חלק יקבל כ"א נמצא דעל אותו חלק שיקבל הרי אין הדין יורש של חבירו מפקיעו ממנו ורק החלק שיקבל חבירו הוא מופקע ממנו על ידי דין ירושת השני ואותו לא יקבל נמצא שירש זה מה שיקבל לבסוף ודוק היטב

אך אם אין ברירה הרי אי אפשר שיירש עתה אותו חצי שאינו קיים בעת כלל בעולם וחיב לירש החצי שיש לו עתה דהיינו חצי שאינו ידוע כדי להשיג מכחו החצי שאותו יקבל בסוף.

ומעתה נבוא לבאר דברי הרמב"ן דהנה ידוע דברי הרשב"א בתשובה ח"ב סי' פב [המובאת בראש מערכת הקנינים] אשר מבואר מדברי הרשב"א דכל דבר שאינו צריך לברור למפרע יכול להתברר מכאן ולהבא וכגון בית בין בתי דלכתחילה חלה לו זכות שאינה מבוררת לבית אחד בין הבתים וכשבוחר לו המוכר בית הרי בזה מתקיים זכותו בין הבתים

⁸ ויש להתבונן לדעת רש"י דכ"א מהם יש לו חצי לא מבורר בכל השדה אם כשנשאל ממי קיבל צד מערבי זה של הדה הרי קבלו מעצמו ומשותפו והוי רק חצי לקוח אלא דצ"ל דעצם מה שהוא לוקח מהשותפות דבשם שותפות הוא אינו בעלים לחוד זה גופא הוי לקוח ועוד יל"ע בזה וביותר צל"ע דעת התוס' דהוי ספק

⁹ ומה דירושה שייך בזה היינו דשייך ירושה בחפץ שאינו ברשותו דא"צ בהעברת הרשות אלא רשות האב גופא הוי רשות הבן וכדחזינן דנסתפק הש"ס אי רשות יורש כרשות לוקח ואכ"מ

שלכתחילה היתה זכותו לבית אחד ועתה מסתיימת הזכות לאותו בית ובזה אין צריך לברירה לומר דלכתחילה היה לו בית זה שלמה לנו לומר כן אדרבה לכתחילה היה בית אחד בין כולם ועתה כשגבה זכותו מכח אותה הזכות יש לו בית מסוים דזה קיום דינו וכמשעבד שגובה שעבודו שאינו ענין לברירה דלכתחילה היתה לו זכות גוביינא וכשגובה מתקיים דינו וזכותו ופשוט

ונראה בזה סברא עמוקה דכל זה שייך לומר רק באופן שמוכרח הדין שיתקיים הך זכות באותו בית שנבחר בסוף וכגון בית בין בתי דלכתחילה הכוונה שיש לו זכות לבית שיבחר המוכר או הלקוח או כל אופן אחר שיסכימו ביניהם דהרי היה לו זכות לבית שיבחר ובחרו לזה הבית אך במקום שיש לו זכות בעלמא לבית אחד ואין שום סיבה בעולם לומר שהבית שבחר לבסוף הוא הבית שלו היתה לו זכות מעיקרא אינו יכול לסיים זכותו לעולם דמאן מפסי לן דבזה מתקיים הזכות ורק שייך באופן דמקח דכנגד הזכות יקח לו בית אחד מן הבתים וזה דין לקוחות הם ובקצרה דהיכא דהזכות שלו היא לבחור בית אותו בית שבחר הוא גופא דינו לכתחילה ובזה שבחרו סיים הזכות וכשעבוד דבאופן שאינו משלם יכול להחליטו וכשהחליטו נסתיים תחילה הקנין שהיה לו בשעבוד אבל במקום שאין כאן זכות סיום וברירה אם כן אינו אלא בדין חלוקת שותפות ולקוחות

נמצא עתה שבאחים שחלקו דיש לכל אחד חצי אין לו הזכות לבחור חצי דמדוע יקח דווקא חצי זה ולא אחר וממילא או דהוי ברירה דהחצי שאותו יבחר עמד לו לכתחילה לא מחמת זכות הבחירה אלא מחמת דזה מה שיש לו בפועל מהירושה וכמשי"נ לעיל או דהוי לקוח גמור שהחליף זכותו בשדה מסוימת אך במקום שלכתחילה קצו ביניהם שיהיה לכ"א מהם שדה מסוים הרי אותו האופן שבחרו בו כדי לסיים השדה הוא מגוף זכותם שיש לכ"א מהם הזכות לתבוע השדה שיחפות או השדה שעלה בגורל דע"מ ירד לשותפות וזה גופא זכותו ודוק

וממילא מבואר היטב עומק דברי הרמב"ן ושאר דשותפים בעלמא ברירה הוא אבל הכא שזו עיקר חלוקת שותפותם וע"מ כן נשתתפו היינו דכ"א מהם קיבל זכות לאותו היום והשעה שיסכימו ביניהם או בגורל או דרך אחרת ועתה משנתבררה השעה והעתה נסתיימה זכותו מכאן ולהבא

ובתוספת ביאור דכל זמן שלא נבחר השדה הרי יש לו בכל שדה זכות לבחירה [או זכות להעמידה לגורל] אך כשעשה הבירור הרי בשדות אחרות כבר אין לו הזכות דהזכות היתה מוגבל ללפני הבחירה ולמה שיעלה בבחירה זו ועתה נסתלקה תביעתו בשדות אחרות תונסתלקה תביעת שכנגדו בשדה זו [שלכתחילה לא היה לו מקח גמור בה מחמת זכות חבירו להעמידה לבחירה דשמא לא יבחר בה] וממילא נסתיימה זכותו וזה ענין ברירה שמברר השדה משאר השדות כמברר המוץ מן התבואה ומנפה להיות שלו מכל האחרות ודוק

ואף לדעת הר"ן דפליג הכא נראה סברא זו במק"א שהרי כתב דהכא לא דמי לחלוקת זמנים בעלמא כגון באחרית לפלוני שהרי אינו מבורר מתחילה איזה זמן יהיה לכל אחד מהם ותמוה לכאורה דהרי גם באחרית אינו ידוע מתי ימות הראשון ומה לי אינו ידוע מתי ירצה או אינו ידוע מתי ימות הראשון אלא דהחילוק כנ"ל דהתם כשנותן לזכותו לאחר מיתה אין בזה ענין לברירה שלכתחילה זכותו היא למצב זה של אחר מיתה וכשהגיע הזמן נסתיימה הזכות לעכשיו וזוכה בממון לגמרי אבל הכא סובר הר"ן דאינו כן דאין לו זכות לשזמן שישתמש אלא יזש לו זכות לחצי מהזמן ועתה אנו באים לקבוע למפרע שזה הזמן שלו היה זכאי מלכתחילה

אך כל זה אינו מתאים עם התשובה הנ"ל שביאר שם הרשב"א מדוע באחים שחלקו בעינן לברירה למפרע וכת שם משום דיש להם סולמות ודרך זע"ז עיי"ש ולא הבנתי הדברים כראוי וגם צ"ע בשדות שמחוץ לעיר בגוונא שאין שם שום זכויות לאחד על השני וכי אין צריך לברירה ויהיה דינו כבית בין בתי אם כן מצינו יובל מן התורה לרבי יוחנן וצ"ע ועוד לא הבנתי באותה התשובה שאלת השואל כלל דלמה לא יקנה נימא דיקנה כלקוח בבית זה כנגד זכותו לבית בין בתי ויהיה עמו שותף בשיעור בית אחד ואחר כך יחלקנו כלקוח וכדין שותף למ"ד אין ברירה וצ"ע

שוב נתבוננתי ביסוד המחלוקת בין הרמב"ן להר"ן דהנה כתב הר"ן בבואו לחלוק על הרמב"ן ואינו נוח לי וכו' הרי אין טעמו של ראב"י משום יש ברירה כלל אלא מפני שאתה

אומר שמשעה ראשונה כל החצר קנוי לכל אחד מהם לפיכך נראים לי דברים כפשוטן וכו' מיהו הכא נמי אנו צריכין לברירה משום דליכא למימר אהאי חצר כולה דמר וכולה דמר דאי דמר לאו דמר ואי דמר לאו דמר אלא הכי קאמרין ששותפין הללו בשעה שלקחו החצר ע"ד כן לקחו שבשעה שישתמש בה אחד מהם תהא כולה שלו לתשמיש וכו' עכ"ל הצריך לן וכן לעיל בתחילת דבריו כתב הך סברא דאי דמר לאו דמר וכו' ונראה דהרמב"ן ושאר באמת סוברים דכולה דמר וכולה דמר וכמ"ש הר"ן לדעת הרמב"ן דטעמיה דראב"י משום דהחצר כולה קנויה לכ"א מהם והנה לכו"ע בשותפות יש לכ"א סיבת זכיה על הכל כמו ביורשים כ"א מהם יורש הוא על הכל אלא דבפועל אי אפשר שיהיה כן ובזה נחלקו הרמב"ן והר"ן הרמב"ן סובר דכ"א בפועל יש לו זכות על הכל וממילא כשתשמישים סותרים זה את זה מעכבת זכות כל אחד מהם על זכות חבריו וממילא צריכים לחלק הימים נמצא שמכח זכותו על הכל יקבל חצי והר"ן סובר שאי אפשר שתחול בעלות כזאת שהרי שתיהן זסותרות זא"ז וממילא בהכרח שכ"א יש לו חצי בלבד ומה שיכול להשתמש בכל הוא מחמת שחל שעבודו על חלק חבריו

והמתבונן יראה דאף לא אחד מהראשונים הזכיר סברת הר"ן בברירה זו ומהתוס' נראה דנקטו בפשיטות דכשמשותמש אמרין בכל מקום שמשותמש דזהו חלקו ולהכי כתבו דאי אפשר שישתמש בכל החצר והרשב"א בבואו להוכיח שיטת הרמב"ן כתב דאי אפשר לפרשו בברירה בעלמא שהיאך נאמר שנתברר שזה חלקו ולמחר יתברר להיפך דזה חלקו חבריו הרי דלא סבר כלל לפרשה כהר"ן דאז לק"מ

וביאור גדר השותפות להרמב"ן נראה דהנה במקום שאפשר שישתמשו בחפץ שניהם ואין סתירה ביניהם כלל אז הרי ודאי מסתברא דכ"א מהם יש לו זכות להכל שהרי אין בעלותו סותרת לבעלות חבריו ואפשר ששנים יקנו זכות זו וכגון בכותל העומד בין שתי חצירות שאפשר שלזה יהיה זכות וקנין עולמי בכותל לומר שימנעו בצד חצירו וכן לחיבורו אין בזכויות התשמיש שלהם סתירה כלל ורק דבעלמא אי אפשר שיהיה שני אנשים בעלים על חפץ שכל התשמישים העומדים לזה הרי עי"ז אינם עומדים לחבריו ובזה גדר השותפות שכ"א בעלים להשתמש וכשסותרות זכויותיהם חולקים התשמישים וכ"א בעלים על תשמיש ידיה וזמן ידיה

נמצא מחלוקת הרמב"ן והר"ן דלהרמב"ן קודם שדרך זה בחצר יש לכל אחד מהם זכות תשמיש וזה גוף קנינו כמש"כ הראשונים שיהיה לו זכות לתשמיש וממילא כשבאים כל אחד ליטותל את שלו חולקים וכשמשותמש זה הרי היא כאילו קנויה לו כמו שכתב הרשב"א והיינו דזה גופא זכותו שהיה לו מתחילה ועתה שנקבע שעכשיו יממש הוא זכותו ולא חבריו הרי ממילא חשוב כבעלים גמור

וזהו שהכריח הרמב"ן דנמצא כ"א אוסר את של חבריו והיינו דהיה צד לומר דסו"ס דכיון דכולה של המדיר הוא יכול לאסרה ובזה ביאר דודאי סברא שאף שהוא בעלים גמור על החפץ וזכות תשמיש לו הרי מסתברא שאין יכול להפקיע בקונם זכותו של חבריו שאם כן נמצאת אומר וכו' וכל זכותו היא עד כמה שאין זה מפקיע זכות חבריו כפי משפטי החלוקה

והר"ן סובר דאי אפשר שיהיה כן הדין שכולה דמר וכולה דמר ומשום דאי דמר לא דמר ואי אפשר שיהיו שתי זכויות ממון סותרות ולכן בהכרח לכתחילה כל אחד בעלים רק על הזמן שבו ישתמש וכפי החלוקה העתידית וממילא הך ברירה גופא למפרע היא

ועיין היטב בנמוקי יוסף שהעתיק סברת הרמב"ן [מחידושי הריטב"א במהדו"ק שהיו לפניו] ואח"כ כתב דהר"ן בא לבאר לדרך זו ענין ברירה דהוא ברירה גמורה עייש"ה ומבואר דהר"ן והרמב"ן יסודם אחד הוא ומתבאר היטב למש"נ

והנה מפשטות לשון הראשונים נראה דכל זה הוא מפני שעל מנת כן נשתעבדו לכתחילה וכן כתב הרשב"א להדיא בב"ב בדף קלז גבי אתרוג דאם לקחוהו על מנת לצאת בו רשאים וז"ל הלכך על דעת כן לקחוהו שבשעה שיטלנו זה לצאת בו שיהיה כולו שלו לצאת בו וכ"ה בתשובות הרשב"א בכ"מ וצריך ביאור לפי כ"ז למה הוצרכו לזה

ונראה מסברת הרשב"א גבי אתרוג מבואר חידוש גדול דכשיש בו דין חלוקה אין הגדר דכ"א יש לו זכות תשמיש ורק דיכול לחלוק אם חפץ אלא דאין לאף אחד מהם זכות שימוש בכולה כלל עד שיחלוק חלקו ורק מחמת דנשתעבדו זה לזה יש לכל אחד בעלות לאותו הזמן

וביאור זה מתאים עם האופן הראשון שפירשנו דברי הרמב"ן ובאמת דפשוטות הדברים היה נראה דהרמב"ן סובר כמו שביארנו באופן השני ואילו הרשב"א מתאים עם האופן הראשון אבל הרי רבינו הרשב"א עומד ומעיד שפירושם של הר"ש והרמב"ן אחד הם וכ"ה בריטב"א המובא בנמוקי יוסף וצריך עיון בזה

ועוד קשה בדברי הרשב"א דבתחילת דברי הר"ש מן ההר כתב דכשיש בה דין חלוקה אסור דכיון דאיכא כפיית חלוקה מהני ליה הלה כשאינו כופהו לחלוק ומניחו להשתמש בכל החצר ואפילו ראב"י מודה בה אבל בשאין בה דין חלוקה וכו' ולהלן שם כתב דעל תנאי זה נקנית להם החצר מתחילה כיון שאין חבירו יכול לכופו לחלוק עכ"ל ותמוה דאם כל מה שקנויה להם החצר מתחילה על תנאי זה הוא רק בשאין בה דין חלוקה אם כן למה הוצרך בחצר שיש בה דין חלוקה לטעם שמהנהו במה שאין כופהו לחלוק תיפו"ל דהכא ליכא ברירה דלא על מנת כן קנאוה 331

ובאמת שכך משמע גם פשוטות דברי הרשב"א בכ"מ, בחדושי ב"ב שם ובתשובה ח"א סי' סב שביאר דבאתרוג שקנאוהו לאכילה הוי ליה כיש בו דין חלוקה [כיון שנטלוהו לאכילה יכול לכופו לחתכו ולחלקו] ולהכי לא מקרי לכם וממילא הוי דשותפין ואינו לכם הרי מבואר דבאית ביה דין חלוקה ליכא כלל להך קנין וברירה עיי"ש ובח"א סי' תו ובמיוחדות סי' רמב

ובתשובה חלק ב סימן קמא ד"ה ונראה לי כתב שם הרשב"א וז"ל ואסיקנא בגמרא דבחצר שאין בה דין חלוקה פליגי. ופרשו בב"ק טעמא דרבי אליעזר משום ברירה. כלומר כיון דאין בה כדי חלוקה, וא"א להם שלא ישתמשו בה שניהם, כל אחד מקנה חלקו לחברו, כל זמן שמשמש לשעה בו, הוא, או מי שנכנס לחצר מחמתו. שיהא שלו לאותה שעה. וכן זה לחברו. וכל שזה משמש בו לשעה, הוברר הדבר דבשלו הוא משמש. אבל בחצר שיש לו בה דין חלוקה, אף על פי שלא חלקו, כיון דאפשר להם לחלוק, ושלא יהא לזה רשות ליכנס לתוך חלקו של זה, מעתה אסורי. דלא אצטריכו לשעבד חלקן זה לזה. וליכא ברירה. עכ"ל הרי להדיא דבחצר שיש בה דין חלוקה אסור מחמת שלא שעבדו נכסיהם¹⁰ ואם כן מדוע הוצרך הכא כלל להך טעמא דמהנהו כשאנו כופהו לחלוק תיפו"ל דהכא לא שייך טעמיה דראב"י וצריך עיון

בשיטת הר"ן בברירה דסוגיין

הנה כתב הר"ן דטעמו של מ"ד אין ברירה משום שאין ראוי שיחול על הספק אבל הכא שרוב ענין החלות ברור חל על הספק ומתברר למחר ומבואר מדבריו דלמ"ד אין ברירה החסרון הוא בעשיית החלות ולא בברירה עצמה דאם תחול החלות יהיה גם דין ברירה דלגבי גוף דין ברירה אין שום נ"מ אם הרוב מבורר או לא דאם נימא שאי אפשר שיתברר דבר למפרע מאי איכפצת לן שרובו מבורר וכדמבואר להדיא מדברי ר"ן דהטעם הוא דלא תחול החלות

והנה רש"י בחולין בדף יד כתב דלמ"ד אין ברירה חל התרומה בתורת ספק ובכל טיפה וטיפה יש ספק תרומה בה ולכאורה פליגי ע"ד הר"ן וסובר דהטעם דאי אפשר שיתברר הדבר למפרע דאם הטעם הוא דאי אפשר שתחול החלות אם כן לא תחול תרומה כלל ועוד דאם כבר חלה התרומה בתורת ספק הרי לפי הר"ן דין הוא שתתברר למפקע כבדידן

ולכאורה יש לתמוה על שיטת הר"ן דאיזה טעם הוא לומר שאין ברירה משום דאין החלות חלה על הספק אדרבה למ"ד אין ברירה חלה טפי על ספק דהרי אחים שירשו למ"ד אין ברירה יש לכ"א חצי בלתי מבורר וגם מצינו שיכול אדם ליצור דבר שאינו מבורר לכתחילה כבית בין בתי וכמקדש אחת משתי אחיות למ"ד

אך הביאור בזה [עוררוני בזה] אדרבה דווקא חלות שעתידה להתברר בסוף היא חשובה כעת קלושה עד שלא תחול דחלות שאינה מבוררת וגם אינה עתידה להתברר אלא חלה באופן הבלתי מבורר דזה גופא דינה אין שם חסרון במה שאינה מבוררת דחל כאן דין גמור על שני הדברים להיות דינם בספק או בבלתי מבורר אך חלות שקיומה תלוי ועומד באשר יתברר למחר אינה נתפסת בחפץ כלל ובזה באה סברת הר"ן דכאשר רוב הפרטים ידועים וגלויים וחסר רק הזמן חל באופן כזה ומתברר למחר וכה"ג אית לכו"ע ברירה

¹⁰ ואמנם בתשובה זו לא הוזכר להדיא טעמם של הרמב"ן והר"ש מן ההר אך הרשב"א הרי בכ"מ אזיל בשיטה זו

ומעתה לכאורה נסתרו דברינו ונתן לומר דרש"י והר"ן בחדא שיטתא קאי דמה שחל חלות ספק לדעת רש"י הוא חלות שאינה עתידה להתברר ומשום"ה חלה על הספק אך זה אינו דהרי האדם לא החיל חלות ספק אלא החיל חלות דברירה דהיינו שיחול תרומה על מה שיפריש לבסוף ואם כן לסברת הר"ן היה ראוי שלא יחול כלום דאי אפשר לחלות כזו לחול ויותר מזה הוא לא עשה אך דעת רש"י דכול אדם להחיל חתלות תרומה על מה שיפריש מחר אלא דכיון דעתה כ"א מהם יוכל להיות זה שיפרש מחר מילא חל ספק ואי אפשר שיתברר הדבר למפרע

ובחת"ס לגיטין כתב דלמ"ד אין ברירה הגדר דאם יבוא עתה אליהו אין הכרח שיאמר שיפרש למחר מה שבאמת עתיד להיות מופרש ויתכן שיאמר שאחר יופרש למחר ודבר זה לכאורה פלא הוא אלא דכוונתו דיבוא אליהו ויאמר שעתה כ"א מהם יתכן שיפרש למחר ואם באנו להגדיר בדיני היום מיהו זה שהיום נחשב כמי שיפרש למחר בזה יש עתה ספק וממילא אי אפשר שיתברר דאין המחר יכול להגדיר שהיום הוא זה שיפרש מחמת שנראה למחר שהוא יפרש דכשבא אדם להחיל חלות יכול לומר עד"מ שאשה זו ששמה רחל מגרש ויכול לומר שפחות צדקת שביניהן מגרש ואם נחקור ויתברר הדבר איזו מהם יותר צדקת יתברר לן על מי חלו הגירושין אך כשמגדיר הגירושין בגדר שאינו עתה בעולם כלל כגון זו שתצא דעתה אין אחת מהן שראויה לתואר זה יותר מחברתה בזה המחלוקת אם יש ברירה או אין ברירה ולדעת רש"י הגדר שאין אחת מהן טפי מחברתה היום וממילא חל על שתיהן בתורת ספק ולדעת הר"ן כיון דעתה אינה ראויה לתואר זה יותר מחברתה חלות קלושה היא ולא חלה ומילא מסתברא דלא יחול כלל ודוק

מחלוקת הרא"ה והרשב"א

מבואר בר"ן דדעת הרא"ה דכל אדם יכול להכנס לחצר ולומר לו בתוך של חבירך אני נכנס ודעת הרשב"א דדווקא הצריך לבעל החצר או שבעל החצר צריך לו והנה סברת הרא"ה צריכה ביאור דמהיכי תיתי שמה שנכנס זה יהיה בתוך של חבירו דווקא ולא בתוך שלו וצ"ב

ובריטב"א פירש דעת הרא"ה וז"ל וטעמא דמילתא לפי שאין אדם יכול לאסור על אחרים שאינו שלו לגמרי ויש רשות לאותן אחרים להשתמש שם בעל כרחו של מדיר כגון זה שאפשר ליכנס שם על כרחו לצורך חבירו וכיון דכן לא חייל עליה קונם ידיה כלל וכו' עכ"ל ונראה ביאור הדברים דיסוד צורת הנדר הוא שמיחד אדם חפץ מסוים לגבוה ואוסר ההשתמשות לבנ"א [וכבר ביארנו בכ"מ דבזה גופא שנאסר לבנ"א הוי צורך גבוה וזוהי קיום הקדושה שלו שיאסר לבני אדם] והנה בהיות החפץ חפץ שאינו שלו הנה מסברא אינו אוסר מחמת שאין לו רשות לעשות כן אך יש בזה סברא טפי ונראה ד"ז יסוד בדיני נדרים דכל נדר צריך שתהיה לו אחיזה במציאות דהיינו שכשאדם גומר בדעתו ליחדו לגבוה יהיה עי"ז מיוחד לגבוה ולא מחמת איסורי נדר אלא חמת מה שגמר בדעתו ואז חלים איסורי הנדר היינו שכשהפריש אדם חפץ לשמים והחפץ באמת מופרש על ידי דיבורו לשמים אז באה התורה ואסרה להחל דברו ועשית נדרו אשר עשה אך אם יהיה נדר שאינו אל פטומי מילי וקודם איסור בל יחל לא נתפס כאן כלל ענין העמדה לגבוה אז גם איסור בל יחל ליכא דחסר בזה כל העצמות של מעשה נדר

ובזה מבואר כוונת הריטב"א דשותף בבואו להעמיד חצירו לגבוה ליחדה מתשמיש שותפו או תשמיש כל אדם אינו יכול דהרי סו"ס אינו בעלים על זה להחליט שלא יוכל השותף או האחר ליכנס דתמיד יאמר לו לצורך עצמי אני נכנס או לצורך שותפי אחר אני נכנס ומצד זה עדיין היה יכול לאסור כניסה שאינה לצורך השותף אך הגדר בזה דבמציאות אינו יכול לאסור שום מעשה כניה שכל אדם יבקש איזה טובה מהשותף ויכנס ביד רמה ואם כן אין לו שום יכולת להפריש הדבר ואף שאפשר עדיין לטעון ולומר דכניסה שאינה לצורך השותף יכול להפריש בזה באה סברת הרא"ה לומר דאין מחלקין בזה וכיון דמעשה זה של כניסה לחצר אינו יכול למנוע באופן מוחלט אם כן אין כאן מעשה נדר כלל ושרי

והנה במאירי בסוגיין וכן בהגהות הגר"א בשו"ע מבואר דהרשב"א שחידש דין זה דאין אדם בעלמא יכול ליכנס לחצר חדשו לשיטתו בביאור סוגיא דברירה דהכא לאו כברירה בעלמא [ואפשר לדייק כן בדברי הרשב"א עצמו עיי"ש] ותמוה מאוד דאדרבה איפכא מסתברא דבשלמא לדעת הרשב"א דכ"א יש לו הזכות לכניסת רגל הרי שעה שנכנס זה לכה"פ מוטלת בספק שמא של חבירו היא אבל לדעת שא"ר דהוא מדין ברירה גמורה דעל

ידי שגבה את שלו נתברר למפרע דלזה היתה עומדת מעיקרא הרי פשיטא שמה שנכנס אדם זר לחצר אינו מברר שהוא מחלק שמעון דמהיכי תיתי יהיה מברר לזה ולא לזה והרי אין להאדם שום שייכות לאחד מהם טפי מחבירו וצ"ע

ושמא ישנה כאן סברא מלבד סברת הריטב"א לומר דכיון דהדבר תלוי בברירה וספק הוא שמא יתברר למחר שקרקע זו של השותף השני היא אין אחד מן השותפים יכול למנוע אדם זר מליכנס בחצר כ"ז שאין השותף השני מצטרף אליו במניעתו שאומר לו הלה לתוך של חבירך אני נכנס דשמא שלו היא והמע"ה וממילא אינו יכול לאסורו גם בדין נדר [שכל בעלים שבפועל בדין אינו בעלים נראה דאינו יכול גם לידור דאין כאן הפרשה לגבוה כלל וממילא גם חלות נדר אין כאן וכמשי"נ כ"פ]

ואך לדעת הרמב"ן דברירה דהכא לאו כברירה דעלמא אלא כשהשותף משתמש זהו זכות שלו מדין השותפות וממילא ביאר הרשב"א דכ"ז כאשר השותף עצמו משתמש או עבורו [ומי שצריך לשותף נחשב ג"כ כהשתמשות השותף] אך אדם זר אינו יכול בהשתמשותו להעמידה לטובת השותף וברירה דעלמא ל"ש הכא כמשי"נ הרמב"ן וממילא אסר הרשב"א לאדם בעלמא ליכנס בחצר

והריטב"א בא לבאר סברת הרא"ה אף לפי דעת רבו הרמב"ן ובזה כתב הביאור כמשי"נ לעיל דאף לדעת הרמב"ן אין השותף האחד יכול לאסור כלל כיון דיכול האחר ממילא ליכנס בחצר וכנ"ל ועוד צריך לעיין בזה

כופין את הנודר למכור את חלקו

הנה יש לעיין בהא דקונם מפקיע מידי שעבוד אם הגדר דהשעבוד קיים רק אסור ליטלו ואין יכול לתבעו או דפקע לגמרי ונ"מ במכר לאחר אי חוזר וניעור או לא ולכאורה יש להוכיח מהגמ' דידן דהרי חלק השותף בלא השעבוד שיש לו על חלק חבירו אינו שווה כלום כי מה יעשה בחצי כלי ואם כן היאך ימכרנו¹¹

אך עדיין קשה בפשיטות היאך יכול למכרו הרי מתהנה מדמיו וככל איסורי הנאה שאינו יכול למכרם ואמנם זה אינו שהרי את שלו ומוכר ומה שנאסר עליו הוא חציו של חבירו אך הא מיהת קשה דהרי חציו בלא השעבוד אין בו תועלת וממילא חייב גם למכור השעבוד בחצי חבירו וזה השעבוד איסור הנאה הוא ואמנם זה אינו דעד כמה ששייך שעבוד אין כאן איסור הנאה דהוי בגדר שלו ורק מה שהוא של חבירו בזה נאסר ויל"ע בזה אם הוא נכון או שמא סו"ס חל האיסור הנאה בחפץ ומכירת השעבוד מכירת החפץ לשעבודו היא ויל"ע

תו יש לדון בה מחמת מה שנתבאר לעיל דהשעבוד נוצר ממה שיש לו זכות בכולו לחצי דיש מקום לומר דאם הלוקח יזכה בחצי ממילא יתחדש אף השעבוד באלו דיש לו זכות בכולו לחצי אלא דאם כן הוא הרי לכתחילה לא יוכל למכרו דאי אפשר למכור זכות זו לחצי שהרי בכולו כשמוכרו לענין חציו פתוך ביה איסור הנאה וגם בזה יש לעיין

בשיטת הרמב"ם בענין בית הכנסת יבואר להלן במתני' שם בעזר ה'

מחלוקת הרשב"א והרמב"ם באיסור הנאה אחר חלוקה

דעת הרשב"א בסוגיין דאף לחלוק אסורים ומשום דאחר חלוקה חשיב כקונה מחבירו והו"ד בר"ן והנה יש חילוק גדול בין דברי הרשב"א לדברי הר"ן בזה דהרשב"א למד הדין ממתני' דלוקח ביותר ומוכר בפחות והוסיף והקשה דשמא נאמר דהני מילי בלוקח פירות

¹¹ ואמנם יכול למכרו אף בלא שעבוד והלוקח יתבע גוד או אגוד דכלפי זה לא מקליש זכותו כלל [והוא עצמו א"א לכופו לגוד או אגוד שהרי אינו יכול לקנות] אך הכא דמייירי בחצר שלכל אחד יש בית בחצר הרי בזה ליכא לדינא דגוד או אגוד ואף מכירה המוזכרת בגמ' צריך לומר שמוכר את כל הבית שהרי החצר שלפני הבית בלא הבית אינה שווה כלום ואף הבית אינו שווה לו דאין יכנס והוא אסור בדריסת רגל

כנגד מעות שנהנה מהחליפין אך לא בלוקח שדה כנגד שדה וביאר הרשב"א דמ"מ נהנה מאחר שנוטל חלק הסמוך לביתו ושאינו אחר משתמש עמו בחלקו

ואולם הר"ן הוכיח דינו מהא דככרי עליך דאכ"ג דיהביה ליה במתנה אסור ומכר הרי הוא כמתנה מדתנן מכרו לאחר מותר הא לו עצמו אסור וצ"ב למה הוכיח מדיוקא דמתני' ולא ממשנה ערוכה כהרשב"א וגם השמיט מה שכתב הרשב"א לבאר דנהנה במה שסמוך לביתו ואין אחר משתמש עמו

ולכאורה ברור החילוק דהרשב"א סובר דהאיסור הוא מחמת שנהנה המודר מגופו של מדיר ואילו הר"ן דסובר דהאיסור הוא מחמת שנהנה מהחפץ וממילא הרשב"א הביא הדין הפשוט דהמודר מישראל אסור במו"מ עמם ועל זה הקשה דהרי אין לו כל הנאה ממנו במחליף קרקע בקרקע ותירץ דמ"מ נהנה אך הר"ן לא אסר מחמת שנהנה מן המדיר אלא מחמת שנהנה מן החפץ האסור עליו דהיינו חלקו של מודר בשותפות ולזה אין כל ראייה מהתם דהרי שם מיירי להדיא דאיסור הנאה מהמדיר עצמו ולהכי הוכיח מככרי עליך דהתם הוא איסור מחמת החפצא ומכל מקום אסור במכרו¹²

וממילא לא קשה להר"ן כלל דמחליף קרקע בקרקע דכל זה הוא סברא דווקא אם נדון שנהנה מן הגברא אך בהנאת החפץ לא איכפת לן כלל ששילם בקרקע תמורתה סו"ס נהנה ממנה אטו הנודר הנאה מפץ מותר ללקחו מן השוק ופשוט

ומעתה צריך עיון במאי פליגי ואמאי לא פירש הר"ן בפשיטות כהרשב"א ולכאורה מבואר מזה דפליגי בספיקו של הרע"א לעיל במתני' אי איסור דידן איסור החפצא הוא או איסור הגברא דלדעת הרשב"א אסור גופו של חבירו ולדעת הר"ן אסור החצר אלא דצ"ע לשון מתני' הריני עליך חרם דלהדיא דאוסר לכה"פ גם גופו אמנם התוס' שם כתבו דהאומר הריני עליך חרם ה"ק הרי ממוני אסור עליך כחרם אך קשה כמו שהקשינו לעיל במתני' דלכאורה אין ומר כלל דאוסר רק הממון דאם כן מה שייך ויתור בזה הרי החפץ עצמו אסור וכבר ביארנו בזה לעיל בע"ה במתני' הסברא בזה עיין שם

וצריך עיון דעת הרשב"א היאך חשיב שנהנה מגופו על ידי החלוקה וכמו שהקשה הרע"א דהאסור הנאה מחבירו ודאי דיכול לגבות חובו ממנו והכא נמי מה שמחויב ליתן לו אינו חשיב שנהנה ממנו שהרי יכול לכופו לחלוק ואף יכול לכופו שיתן לו הסמוך לביתו ומה דומה למקח שהתם ברצונו מוכר לו ובזה היה אפשר קצת ליישב שכיון שמה שמחויב ליתן לו הסמוך לביתו הוא משום מדת סדום ולא מדיני הממון הרי חשוב מהנהו בזה אך בסברא השניה שכתב הרשב"א שמשתמש לבדו בלא אחר עמו הוא פלא דהרי יכול לכופו על זה וזכותו של כל שותף לחלוק השותפות ובשלמא אם היה כאן איסור חפץ פשוט דאסור אף בלא סברת הרשב"א וכמשי"נ אך אם נפרש דהאיסור הוא מחמת שנהנה מהגברא קשה וצריך עיון

תפיסת יד

הנה הביא הר"ן דברי הרשב"א שכתב דהך דינא דאין האחר נאסר בדלית למדיר תפיסת יד הוא רק בהשכיר קודם שאסר אבל אם קדם איסורו לשכירותו אין האיסור נפקע על ידי השכירות אף בדלית ליה תפיסת יד ויעויין בחידושי הרשב"א שביאר הענין וכתב דאין ללמוד שכירות ממכירה [לומר דכשם שמכרו מותר השכירו מותר] ומשום דהשכירות קלה ממכירה ואף משעבוד עולמי שהרי שותף אית ליה תפיסת יד ומכל מקום אינו יכול לאסור אף על אחד מן השוק ואילו משכיר אסור הוא בדאית ליה תפיסת יד וממילא לא פקע איסורו בקדם נדרו לשכירות

וקשה דסו"ס הרי כל זה בדאית ליה תפיסת יד והרי בדלית ליה תפיסת יד אינו יכול לאסור כדמבואר במתני' ואם כן כשבאנו ללמוד בנדרו קודם לשכירותו ובדלית ליה תפי' נלמד לית ליה מדלית ליה וכמו שאינו יכול לאסור אחר השכירות לא יכול לאסור קודם השכירות דמאי שנא וממ"נ אי חשיב בעלים אף אחר השכירות יאסור ואי לאו אף קודם לכן לא יאסור והיאך יובא על זה ראייה מהא דבאית ליה תפי' אסור הרי אדרבה שם גופא מבואר דבדלית ליה תפי' אינו בעלים לאסור

¹² וטעם הדין דאסור במכרו אף דאינו עתה שלו כלל עיין ברשב"א להלן שכתב דהגדר הוא שאוסר על עצמו הנאת הככר כל שהנהנה באה ממנו עיי"ש

והנה בטעם הדין שאין המשכיר אוסר חפץ המושכר הביא הרשב"א שתי שיטות חדא דאדם יכול לאסור אף על השוכר עצמו חפציו ורק דהכא אין דעתו על מה שאסר ועוד דאלמנה רבנן לשעבודיה דשוכר שאינו יכול להפקיעו על ידי קונם והנה לדעה הראשונה פשוט החילוק בין אית ליה תפי"ד ולית ליה וכבר רמזו הרשב"א להדיא דאין דעתו על מה שהשכיר ולית ליה תפיסת ידו במאור דעל מה דאית ליה תפיסת יד דעתו לאסור וממילא ניחא היטב דכל זה אחר שהשכיר אבל קודם לכן ודאי דעתו לאסור כל נכסיו ואין האיסור פוקע שהרי בעלים הוא וכדחזינן ממה שיכול לאסור בתפיסת יד דהרי תפיסת יד לבדה אינה נותנת כח לאסור כדחזינן בשותף וע"כ דבעלים הוא ומכח בעלותו אוסר והא דבדלית ליה תפי"ד שרי היינו משום דאין דעתו ופשוט

אך עדיין קשה דמדברי הרשב"א נראה שלא תפס טעם זה לעיקר חדא שלהלן הקשה עליו ולא פירק ועוד שהכא נמי בביאור הדין דבהשכירו קודם אסור כתב וז"ל אבל בשהשכיר תחילה ואח"כ אסרן אין האיסור תופס בהם דכיון שאין לו בהם תפיסת יד ופירותיהם לאחר אין יורדין לידי אסור עכ"ל ואין זה הטעם משום שאין דעתו על מה שאסר וצ"ב ביאור הדברים אמאי אינם יורדים לידי איסור

וגם צריך ביאור להך טעם שכתב הרשב"א ועוד ראשונים דאין הקונם מפקיע השעבוד משום דאלמנה רבנן לשעבודיה דשוכר אם כן מה מהני תפיסת יד הרי סו"ס יש כאן שעבוד לשוכר ואלמנה רבנן לשעבודיה ובאמת שזה קשה לכל התירוצים שהובאו בר"ן מה מועילה תפיסת יד ואיזו סברא יש לומר שמחמת שמוכר ביצים לדעת אביי יוכל לאסור וממ"נ אם אינו בעלים מחמת שזה שכרו ממנו לא יהא עדיף מן השותף שאינו יכול לאסור

ומש"נ בזה בהקדם יסוד אחד שהוא יתד ופינה לכמה הלכות עמומות בפרקין דהנה נראה דכשאדם נודר נדר וחל קדושה אין הגדר דכשהוא אומר מילות הנדר חל ממילא האיסור אלא מוכרח שיהיה כאן פעולת נדר בחפץ קודם שיחולו איסורי תורה. דהיינו דענין נדר כמש"נ בכ"מ שכשאדם מיחד חפץ לגבוה ויחודו ועמידתו לגבוה הוא במניעת ההשתמשות משאר בני אדם אז אמרה תורה לא יחל דברו וקידשתו באיסור קדושה אך נראה דכל זה אחר שהחפץ עומד באמת לגבוה ובפועל מופרש משאר בני אדם וזה אפשר ליעשות רק על ידי הבעלים שהבעלים גמר בלבו להפרישו ואומר ככר זו קונם ובזה מיחדה בפועל להיות מופרשת ונדורה¹³ ואז חל קדושה ודיני קדושה בחפץ ובאיסור בל יחל כבר ביארנו שהוא על קבלת האדם להתנהג באופן מסוים אבל גם בזה באופן שהפרשתו אינה יוצרת מציאות של הפרשה לא דרשה התורה שלא יחל דברו אלא כאשר בדברו נהיתה מציאות של הפרשה או עתידה להיות כזו גזרה תורה דלא יחל דברו

וממילא בכל מקום שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו הרי הוא חסר בעצם מציאות הנדר שעל זה חלים איסורי תורה דכשהוא מפרש מה שאינו שלו לא עשה ולא כלום ובאמת יותר מסתבר לומר דאיכא שני דינים בזה ואף בלא הך סברא אינו יכול לאסור דהיאך נאמר שגזרה תורה שלא יחל דבר הגזלן שעשה קונם בחפץ אף שבפועל לכאורה יש כאן הפרשה לגבוה¹⁴

ומעתה נראה ביאור כוונת הרשב"א דוודאי בהשכירו הרי הוא הבעלים עליו לידור דהשכירות כשעבוד חשובה ולא כקנין וממילא השוכר גובה פירותיו מן הבעלים ודרך הבעלים הוא זוכה בהם ולא מכח עצמו בקרקע ומזה למד הרשב"א שהוא הדין בנדר ואחר כך השכיר כיון דשעבוד הוא ובא לו מכח הבעלים הרי הוא בכלל האיסור דשם הבעלים עליו וחפץ של פלוני הוא ובכלל ככרו ומה שאינו אוסרו בהשכיר ואחר כך נדר ובדלית ליה תפיסת יד ביאר הרשב"א דהיינו מפני שאין לו בהם תפיסת יד ופירותיהם לאחר אינם יורדים לאידי איסור ונראה ביאור הדברים לפי מה שסיכנו לעיל דבעינן מעשה נדר קודם לחלות הנדר והנה באמירתו של זה אין החפץ מופרש כלל לגבוה שהרי אין לו זכות כלל להפרישו ולהפקיע

¹³ ושורש תיבת נדר כמו נדה דהיינו מופרשת וכמו ידוי אבן שהיינו הרחקתו והשלכתו למקום אחר ואותיות "דר" שבסופו כמו חדר גדר מדור וכדו' שהוא דבר מקובץ ומופרש

¹⁴ ובאמת בתוס' בסוכה בדף ל ע"א משמע דבעינן לדרשה מקרא למילף דאין הגזלן יכול להקדיש ומימרא שניהם אינם יכולים להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו תרומהו ילפינן לה מקרא ותתמוה מה הסי"ד דיכול להקדיש זה שאינו ברשותו ולהני"ל קצת יש ליישב דהוא לפי שבמציאות מיוחד הדבר לשימוש גבוה ס"ד דתיחות בה קדושה ואל תתמה ע' ל הדבר הזה דכמו דחזינן דקדושה ללא פקעה בכדי ואף דמחמת דיני הממון ראוי שתפקע והרי המקדיש חפץ הנתון לידו לזמן ואח"כ לא פקעה הקדושה אף היא לכאורה כגזל ביד הקדש אלא דלא פקעה הקדושה שנחתה לה ה"נ המצב המחביב קדושה אף הוא ס"ד שמהני בלא שיהיה הדין כן בדיני הממונות

זכויותיו של זה ואמנם אם יחול הקונס יפקיע מידי שעבוד אך הקונס אינו ראוי כלל לחול שהרי אין כאן מעשה נדר כלל ודין קונס מפקיע מידי שעבוד נאמר אופן שיש כאן מעשה נדר והפרשה אבל במקום שעומדים הפירות לאחר ואין לו בה כעת כלום בפועל לא נדר ולא כלום אלא יכול לידור ליתנה לאחר שלושים

אך באופן שחלק מהפירות הם שלו כגון בדאית ליה תפיסת יד ואם כן כשמיחד המרחץ כולו להקדש יש כאן מעשה נדר וחייל שפיר וזה פירוש הענין תפיסת יד שכל זמן שאין לו בדבר שום תפיסה ואחיזה בידו אין נדר שלו נדר ואין הפירות יורדים לידי איסור דאף אמנם כן דכשאושר הגוף הפירות נאסרים אבל כשאיסור הגוף אינו איסור של כלום אין כאן שום נדר לאסור הפירות שאין לנדר במה שיתפס

לא נשלם ענין זה לע"ע

בביאור השטה השלישית בר"ן

הר"ן הביא בשם אחרים שתרצו דהחילוק הוא דהכא מייירי כששילם לו השוכר שכרו למשכיר ואילו התם בערכין מייירי באופן שעדיין לא שילם לו שכרו וממילא יכול לאסור עליו וכתב הר"ן דבירושלמי נמי מפליג בין הקדים לו שכרו ללא הקדים לו שכרו והנה יעויין ברא"ש שהקשה מאי שנא הקדים או לא הקדים הרי שכירות קרקע נקנית בכל הקנינים וזו"ז הוא דמסיק ביה משכיר בשוכר ומאי נ"מ אי שילם לו אותם הדמים

והנה הרא"ש נמי הביא שנסתייעו המתרצים מהך ירושלמי והנה זה לשון הירושלמי [בפסחים 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 ולכאורה תמוה טובא דברי הרא"ש והר"ן דמאי ראייה איכא מהירושלמי לנדון דידן הרי הירושלמי שם סובר דיכול לדור בבית ולהעלות שכר להקדש [ולא קשיא ליה קושית הגמ' דבמעילה קאי] ורק שפיר מחלק דכאשר הקדים למשכיר וכבר שילם השכירות אין צריך להעלות שכר להקדש מאחר ושילם כבר למשכיר וכשהקדיש המשכיר את הבית שכרו שכבר קיבל לא הקדיש ומאי שיאטיה לסברת הראשונים לאסור לדור לדעת הבבלי דווקא בהקדים שכרו

ויעויין בקובץ הערות סי' נד אות ח שכתב שם למחלוקת הרמב"ן והרא"ה בנפל הבית קודם שדר אם מחויב השוכר לשלם לו דמים תמורת השכירות וביאר שם דהמחלוקת היא אם דמי השכירות הם עבור זכות השימוש בבית והיא זכות בגופו של בית שזכה בה השוכר לאלתר בשעת קנין וזו דעת הרא"ה וממילא אף בנפל הבית חייב לשלם משום דכבר קיבל שלו ונסתחפה שדהו ולדעת הרמב"ן דמי השכירות הם עבור ההשתמשות גופה וממילא בהעדר ההשתמשות אינו חייב דמים וכתב שם דלדעת הרא"ה לא שייך נדון דישנה לשכירות בשכירות חפצים אלא בפועלים בלבד

וביאר שם דעת הר"ן דידן דתלוי הדבר אם שילם קודם או לא דאם שילם קודם קנה הזכות ואם לא אזי משלם עבור ההשתמשות ותמך יתדותיו בדברי הר"י מגאש לענין רבית עיין שם וממילא באופן שכבר שילם והוא שותף גמור בגוף הקרקע בזכויותיו יכול לדור בבית המוקדש אך בלא שילם הרי הבית כולו של הקדש ואינו יכול לגבות ממנו זכות ההשתמשות ששעבוד הוא ומפקיע ההקדש מיד השעבוד

אך ביאור זה בדברי הר"ן צ"ע מכמה אנפי חדא מלשון הר"ן דכיון שחייב ליתן שכר להקדש נמצא שיש להקדש יד וזכות בבית וכו' הרי משמע להדיא דאין החילוק בגדרי קניני השכירות אלא החילוק הוא בתוצאה כלומר דמאחר דבפועל יש איזו תביעה להקדש ממילא אסור

ועוד ראייה ממש"כ הר"ן בריש מכילתין דשותף דומה לשכירות בהקדים לו שכרו מאחר שאינו חייב לו כלום ומזה מוכח דאף כה"ג אוסר עליו והרי הר"ן להדיא כתב שם דהוא שעבוד ואם כן אין ראייה כלל לשכירות דזוכה בגוף החפץ ויותר ויותר אם נידון הר"ן כאן הוא אינו בדיני נדרים אלא חידוש בדיני שכירות דאינו שעבוד אלא קנין מה נוגע זה כלל לשותף ואיך ניתן להוכיח גדרי קניני שכירות ממה ששותף שעבוד הוא או קנין

וגם דחוק להעמיד הר"ן והמתרצים הנ"ל בשיטה חדשה שלא הובאה כלל בדברי הראשונים ואמנם נסתייע שם בקוב"ה מדברי הר"י מיגאש אך גם מלשון הר"י מיגאש נראה

דסברתו סברא היא דכה"ג לא הוי רבית ולא חילוק בקניני השכירות ולקמן נבאר דבריו בע"ה

והנ"מ בכל זה הוא בשואל דלדברי הקוה"ע בהשאל לו קרקעו והקנה לו בקנין הרי יפקע קנינו בהקדש שאם לא שילם לו הרי לא הקנה לו כלום בגוף הקרקע ומהיכי תיתי שתהא זכותו טפי משוכר בעלמא שעדיין לא שילם אך לפום מאי דדייקנא מלשון הר"ן הרי כה"ג סו"ס אין להקדש שום יד וזכות בגוף הבית וממילא אין ההקדש מפקיע משעבוד השוכר

ועל כן נראה לבאר דברי הר"ן באופ"א דהנה ידוע דכל קנין פועל על ידי חיוב דהיינו דכשכסף קונה היינו דכסף מחייב תמורה ונקצץ אשר התמורה המחוייבת תמורת הכסף היא קרקע זו וכיון דיש זכות לקונה לקבל הקרקע בזה גופא הוי שלו דאין מניעה שתחול ותתקיים זכותו והנה יתכן שיתחלקו הדברים וכגון דלרבי מאיר שאדם מקנה דשלב"ל אי אפשר שיקנה אדם עתה החפץ שאינו בעלים על דבר שאינו קיים [והרי הוא יכול לחזור בו ואף במעכשיו כבר ביאר הגרש"ש שדאינו יכול לחזור בו מחמת דהוי מעשה גמור אבל בעלים עתה פשיטא שאינו] ומה שיש כאן הוא מעשה הקנין דהיינו סיבת בעלות וזכות הקונה להיות בעלים על החפץ לכשיבוא לעולם

ומעתה הרי השוכר אם ננקוט כפשטות הדברים דמשלם עבור הדיורים הרי אף שהיה קנין וקציצה גמורה קודם הזמן הרי אי אפשר שיהיה בעלים על מה שאינו ויש כאן קציצה וקנין וסיבת בעלות על ההנאה לכשתבוא ומסתברא דיש לו גם זכות בגוף הקרקע לקבל הדיורים ומה"ט אין יכולים לחזור בהם אך נראה פשוט דאף אם יש לשוכר זכות בגוף הקרקע הרי אין הזכות הזאת מחייבת תשלום אלא קבלת ההנאה דעבורה משלם שאין אדם משלם עבור זכויות אלא עבור הנאה והזכות עצמה אינה מחייבתו שלא היא השווה כסף כאן ורק דזכותו לקבל לכשישלם דכן קצצו ביניהם ועבדו הקנין¹⁵ וממילא הנה כאשר לא שילם אמנם יש לו הזכות לקבל הדיורים בקרקע אלא דזכותו היא לקבלם תמורת דמים ואם רוצה לקבלם באופן שאינו מחייב דמים הרי פשוט דכה"ג אינו יכול ליטלם שזו היתה הקציצה שיעמיד לו המשכיר ביתו ותמורת זה יתחייב בכך וכך והקציצה בקנין מחייבת המשכיר להעמיד הבית וגורמת שהעמדת הבית תחייב דמים בכך וכך שהקבלה מחייבת כפי הקציצה

ומעתה נראה דשיטה זו סוברת דמצד מה שקונם מפקיע מיד שעבוד הכא אינו מפקיע [וכמו שנראה כן להדיא בדברי הר"ן בריש פרקין שבא להפקיע מסברא זו וסברתם לחלק בה מבע"ח לכאורה פשוטה דהכא משועבד למשהו מסוים אך צ"ע ממעשי ידים] וכה"ג שנסתלק המשכיר וזכותו של השוכר גמורה ומסוימת לקבל הדיורים אי אפשר להפקיעה על ידי שעבוד אבל במקום שעדיין לא שילם הרי זכותו היא לקבל תמורת דמים והרי המשכיר הוא בעלים גמור על הדיורים עד כמה שלא יחייבו דמים דהיינו דיכול לעכב הדיורים אצלו לענין לתבוע עליהם דמים וכלפי זה שלו הם, וגם דאם אין השוכר רוצה לשלם או אין לו לשלם יכול המשכיר לעכבו מלדור שלא ניתנה לו אלא ע"מ שישלם ועוד הגע עצמך שאם יבוא אדם ויזיק הדיורים ויאמר לו מה איכפת לך הרי ממילא אתה מחויב להעמידה לשוכר לצחוק יחשב שהרי אם יעמידנה לשוכר יקבל תמורתה דמים וכשמזיקה זה מפסיד לו הדמים וממילא נמצא שנתן המשכיר להקדש את הדיורים ששלם הם לענין דמים ויש להקדש יד וזכות בגוף הבית וממילא קדיש הבית אף לענין דיוריו וממילא פקע שעבוד השוכר

ומשא"כ במקום שקיבל דמים שעתה הרי קצצו שדמים אלו הם תמורת השכירות נמצא שחייב להעמיד לו עתה השכירות בחינם שהרי קיבל תמורתה ואין לו שום זכות בגוף הדיורים וממילא אין יכול להקדיש ובזה דימה הר"ן גם לשותף שחייב להעמיד יום פלוני לחבירו דכה"ג מפקיע הקונם מן השעבוד ובזה הוכיח סתירת הך שיטה

ולפי"ז הרי הדין מבואר שאף השואל אין קנינו נפקע לשיטה זו בהקדיש הבית שהרי אין כאן תביעת דמים ואם נתחייב ליתן לו בחינם הוי כשילם לו מראש

והנה הקובה"ע שם הביא מדברי הר"י מיגאש בבבא בתרא בדף פו ושם בסוגיא מבואר דהשוכר פועל ונותן לו עתה בזו כדי שיעשה עמו בימות הגורן אסור ואילו אם התחיל לעבוד

¹⁵ וכשם שההלואה אינה משתלמת בחלות שעבוד על הקרקע אלא בגבייתה כן הוא בכל דבר וזכות בעולם דאין הזכות שווה ממון אלא הממון עצמו והקבלה בפועל דהיינו שהממון שלו להנאתו הוא מחייבו לשלם ועיין מה שכתבנו בזה בריש סוגיא דשטרות בב"מ [קובץ טיוטה שנים אוחזין]

מהיום ושכרו למאה ימים הרי זה מותר אף שמשלם לו על ימות הגורן בזו מחמת הקדם המעות וביאר שם הרשב"ם דכיון דמתחיל לעבוד מהיום לא מחזי כאגר נטר

וכתב שם הר"י מיגאש וזה לשונו ואף על פי שהיה יפה סלע ביום מותר כיון שהתחיל לעשות עמו מאותו היום אין כאן הלוואה כדי שיהיה אגר נטר ליה ואע"ג דק"ל שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף הני מילי היכא דלא בעי משכיר למיתן ליה מתחילה הוא דלא מחייבין ליה לשלומי אלא לבסוף אבל היכא דיהיב ליה מדעתיה מתחלה מכל מקום שכירות מקריא ולא הלוואה וכין כאן אגר נטר ליה עכ"ל ומזה למד שם בקוה"ע דאז משתנה גדר השכירות וישנה מתחיל כיון שקנה הזכות בקרקע

וקשה לפרש כן דעת הר"י מיגאש דאם כן למה אסור באופן שהקדים לו שכרו ועובד עמו בגורן הרי כבר קיבל הזכות היום ואם יחלה הפועל יהיה הפועל פטור ממנו מכל שקנה זכות ולא עבודה ומה שייך בזה רבית כלל ובהכרח דהחילוק דהכא לא מחזי רבית כיון דמתחיל לשלם לו מיד או דהוי כאילו משך אחד וכיון דמתחיל הנתינה מיד הוי כאילו נתן לו הכל עתה וזהו עיקר החילוק וע"ד הרשב"ם ולשון הר"י מיגאש לכאורה יש לפרשו באופ"א שהוקשה לו דהרי כיון דשכירות משלמת לבסוף אם כן לא הוי דמי שכירות כלל ואם כן מאי איכפת לן שמתחיל מיד הרי סו"ס יש כאן מעשה הלוואה גמור שדמים הוא חייב לו תמורת הדינר ורק דבזמן הגורן ישתלם בעבודה במקום הדמים וכה"ג שחייב דמים מאי יהני מה שמתחיל העבודה עתה

ועל זה תירץ דאף דאינו חייב לשלם אלא כשקיבל התמורה בפועל אבל אם הקדים ושילם וקצץ הדמים תמורת השכירות הוי שכירות ולא הלוואה וחייב לו העבודה תמורת הדמים

וראית הר"ן מן הירושלמי פשוטה לדברינו דבא הר"ן להוכיח דלא נימא דהלוואה היא ואין תופסת הקציצה עד שלא נשתמש [וכדשלב"ל שיכול לחזור בו] דאם היה כן הדין נמצא שיש לו זכות ממון בדיורים לקבל עבורם מעות והמעות אצלו כהלוואה בעלמא וכה"ג חייב להעלות שכר להקדש דמה שהעלה למשכיר אינו פוטרו מלשלם השכר דעתה מחויב השכר להקדש וכמוכר חפצו במעות בגוונא של חל שום קנין וקיבל המעות תמורת החפץ והקדיש החפץ הרי אם יקח החפץ מהקדש חייב דמיו להקדש ואין מועיל לו כלום מה ששילם לבעלים כיון שלא חלה הקציצה וזכות ההקדש בחפץ זכות גמורה היא

עיי' בקובץ הערות בריש סי' נב שהעמיד מחלוקת התוס' והר"ן ושורש הדברים דלדעת התוס' אף במקום שיש לו לשוכר זכות ממון כלפי הקדש אין הוא יכול ליהנות ולגבות זכותו כשהקדש וחולין מעורבים זב"ז ואילו לדעת הר"ן כל האיסור הוא מחמת שהקונם מפקיע השעבוד אך לו יצויר שהשעבוד קיים וזכותו לא פקעה ושלו הוא נוטל אין איסור בזה ולפי"ז לדעת הר"ן במקום שיחול הקדש ולא יפקיע זכויות השוכר ידור השוכר בבית וכדעת הירושלמי בזה

ולמד כן ממה שכתב הר"ן לחלק דבבית זה לא מצי משכיר מקדיש ליה והיינו דההקדש חל אך אינו מונע מהשוכר לדור וכדבריו מצאתי מפורש בתשובת הריב"ם סימן שנה וזה לשונו בתוה"ד אבל בבית זה, אין מעלה שכר להקדש, ואין הדר בו במעילה, דלא חל ההקדש, אלא לאחר זמן השכירות, דאין הקדש דמים מפקיע מידי שעבוד השוכר. ואפילו בלא הקדים לו שכר, דמכל מקום שעבוד יש לו על הבית ההוא, ואין הקדש דמים מפקיע. אלא שאם הקדים לו שכר, דר בו חנם; ואם לא הקדים לו שכר, נותן השכר להקדש. וכיון שהקדיש גוף הבית, גם זכות השכירות בכלל. עכ"ל

והקשה שם הגרא"י על שיטת התוס' דיש בזה איסור דהרי מעילה יסוד דינה משום גזילה הוא ומה שייך גזילה כהאי גוונא ששלו הוא נוטל ועיי"ש שרצה לומר דמלבד איסור מעילה איכא איסור הנאה בהקדש שאינו מתורת גזילה והקשה דבגמ' מבואר דבמעילה קאי והניח בצריך עיון

ונראה בזה דהנה מבואר בריטב"א בסו"פ המפקיד דהנוטל על מנת לשלם לא נתחייב באונסין דכיון דאינו מעכב הדמים אינו גוזל ומבואר ממה דחמסן הנוטל ומשלם דמים אינו כלל בפרשת גזילה דגזלן הוא המפסיד ממון לחבירו אבל כשמעמיד לו ממון ומפסיד לו הבעין של החפץ אינו בפרשת גזילה המחייבת באונסין

והנה נראה פשוט דאף לפי זה הנוטל חפץ מהקדש והעמיד דמיו כנגדו הרי ודאי במעילה קאי ונראה דאף שהשרישו לן רבואתא דמעילה מפרשת גזילה היא אין הגזל בגדר שהפסיד ממון לגבוה שכביכול עומד כעת לבדק הבית פחות ממון ממה שהיה לו אלא הוי גזל בחפצא

עצמו דהיינו דכל חפץ ששווה ממון שמפקיעו מקדושתו הוי פרשת גזילה בחפץ זה גופו שעתה אין ממון זה עומד להקדש ומה שנותן ממון אחר תמורתו לא אכפת לן בזה כלל דאין ההקדש ענין למקח וממכר שיתן אחר תמורתו ואין התמורה נתפסת להיות במקומו ללא פרשת תמורה או פדיון דאין כאן איזה דינים ביחס לבעלים שלא להפסידו אלא גזיה"כ שחפץ לא יופקע מקדושתו וזו סברא ישרה למאוד ודוק.¹⁶

ומעתה נראה ע"ד זה כאן נמי דהנה מבואר בתוס' בסוגיא בערכין שם הטעם דאינו יכול לדור בו משום דאי אפשר לברר החלקים ונראה דהנאת הדיור הרי שייכת לבעלים ואין כאן חלק מסוים מהחפץ שאותו אפשר להפריד ולומר דאינו של הקדש ולקיים בו זכות ושעבוד השוכר כמו בגבית בעל חוב דאז ממילא לא שייך בזה קדושה באשר פקע הממון שהוא סיבת הקדושה ובהכרח הוי משתמש בשל חבירו ואף דבהדיט יכול לעשות כן דבכלל שעבודו הוא שיעמיד לו ביתו לההיא הנאה מכל מקום בהקדש לא שייך כזה דהרי משתמש בשל הקדש וגזול בזה ומפסיד ממון הקדש ואף שמצד שני באותו החפץ גופא יש שעבוד בכל מקום שלא נפקע הבעלות והוי השעבוד והבעלות כשני דברים סותרים אי אפשר שיקיים שעבודו דמכל מקום יש כאן הפקעת ממון הקדש

חבורה נדרים קיץ סה

בס"ד

סיכום הסוגיא שו"ט

יסוד הרשב"א בקדם איסורו להשכירותו והחילוק ממכר וצ"ב טובא ועיקר סברת תפיסת יד צ"ב וכתב הרשב"א דפירותיה לאחר וכו' וצ"ב טובא.

וביותר קשה שהר"ן כתב חמשה תירוצים מדוע אי אפשר להקדיש, או דאין דעתו או דאלמוה או כיון דשילם או שאין כאן שכירות או שאין ההקדש סותר הנאתו של זה דהרי הוא נהה מהשוכר, ולכולם וץ מהראשון תמוה מאוד מאוד מה מועיל תפיסת יד!!

ונראה בזה דכשאדם נודר או מקדיש יש כאן מעשה קיים ואלים קודם שיחולו איסורי התורה דגדר נדר נראה ענינו כשאדם מיחד חפץ להקדש אז חלה עליו קדושה בגלל שהוא מיחדו לגבוה, וראיה לזה היא מגזלן ומהקדש בטעות ומפשטה ועומק ענין הקדש הוא שדבר שמייוחד לגבוה לא ישתמש בו הדיוט ויפקיענו מקדושתו ראיה לזה מכל הנ"ל ומדין קדושה לא פקעה בכדי

וענין קונמות ומעילה בקונמות הוא יחוד החפץ לגבוה וצריך להסביר מה גדר הדבר ומדוע חשיבי קדושת הגוף ונראה ענינו דבנדר יש כאן קדושהל ענין זה שלא יהנה פלוני דזה גופא כבוד המלך שהאדם עשה על עצמו בהפרשת החפץ מהנאה

ובאין אדם אוסר דבר שאינו שלו יש ב' ענינים האחד דאין שום משמעות למה שעושה כשאינו שלו וברשותו והשני דאין לו זכות לעשות זאת וזה השני נראה שנלמד מקרא דגזלן [להתוס' בסוכה]

ועכשיו נדון בשכירות האם יש כאן דין הראשון או השני ונראה מבואר מדין תפיסת יד דהנקודה כאן היא בברשותו וכל שיש לו בו תפיסת יד הרי הקדשו ונדרו נדר דעומדת היא לו ויש לו

¹⁶ ויש להעיר בזה דהנה ידוע החקירה המיוחסת להגר"ח [וכהיום נדפס על שמו באהל ישעיהו בב"ק דף ג] באחד שהזיק לחברו ספר נדיר והיה להניק עוד אחד כזה ואחר שהזיק את הראשון עלה שווי השני בכפלים אי פטור מלשלם, ונראה דבהקדש אף להגר"ח חייב מהטעם המבואר בפנים.

ובזה אמרתי לישב דבר נאה דבגמ' בכריתות דף ה ע"ב איתא דמשה היה ירא שמא מעל בשמן המשחה מחמת שתי טיפים שירדו על זקן אהרן והנה איתא התם דשמן המשחה לא נחסר מעולם ומלא לביאת משיח ואם כן דמיא לנידון הגר"ח וכיון דיסוד גזילה מטעם הנזק הוא והמעילה גזילה היא [ומשה לא נהנה בן] מדוע חשש שמעל ולהני"ל פשוט לחלק בזה בין הקדש להדיוט.

אך כל זה תמוה מאוד דהרי כל דברי הר"ן לקמן נסבו להסביר ענין זה שאין החפץ שלו שאלמוה רבנן לשעבודיה [וכן דעת הרשב"א] או שאינו יכול לאסור כי הנהנה מהשוכרנהנה ואם כן מה מועיל בזה תפיסת יד והכי קשה שהרי באסר ואח"כ הקדיש הביא הר"ן לדברי הרשב"א הנ"ל והרי סו"ס הנהנה משל השוכר הוא נהנה וכל זה פלא עצום וגדול מאוד.

ונקדים לזה סוף דברי הר"ן ומחלוקת הרתוס' והר"ן שדיבר הקוה"ע דהתוס' סברי דגם בקדו"ד יש ענין כזה שאין השוכר יכול לדור והדברים מאוד צ"ב וכתב הגרא"ו וכו' ונשאר בקושיא בדברי התוס'.

והר"ן שכתב דההקדש מפקיע השעבוד ולכן חל מאוד תמוה וגם בזה כתב הגרא"ו ואין הדברים מובנים כלל מדוע מפקיע ההקדש את השעבוד כדי לחול אטו הקדש מכין לו הדרך לנוס שם.

ונראה דאף שישד הגר"ח דמעילה איסור גזל הוא הוי האיסור חלוק ביסודו מגזל דעלמא דהוא איסור חפצא ודוגמא לדבר חמסן, וכן המשל של הגר"ח בבולים וכן שתי טפי מרגליות.

ונראה עומק החילוק בין שעבוד לקנין שקנין הוא חלוקה בחפץ ושעבוד הוא חיצוני לחפץ להוציא מהחפץ תביעתו מהבעלים ואי אפשר להוציא מחפץ הקדש בכח כלום כי זה לקיחה מגבוה ואין זכויות כלפי גבוה

וזה הענין שהקדש מפקיע שעבוד כי לא שייך שעבוד כלפי הקדש. [והר"ן נראה שחולק עם התוס' בטעם שבקדושת דמים מפקיע מידי שעבוד דהתוס' למדו משום דהוי כפדיון אך להר"ן נראה שזה חילוק בעצם ועיין]

ועתה נראה הענין כך דבאמת בחפץ שאינו שלו כלל לא מועיל הקדשו בכלל רק בחפץ שהוא שלו ולהלה יש שעבוד בזה מועיל ההקדש אך זה כל זמן שהחפץ עדיין אצלו אבל אם החפץ אצל בעל השעבוד ובדין הוא אצלו הרי אין מעשיו של זה כלום,

אך כיון שהקדש מפקיע מידי שעבוד אם כן כשיחול ההקדש יפקע השעבוד ושוב הוי ברשותו שאין השוכר גזלן אלא דבפועל מחמת השעבוד וגביתו אין כאן כלום והשתא כשיחול ההקדש וכלפי הקדש אין השעבוד כח להפקיע נמצא שהחפץ ברשותו והקדישו כשהוא ברשותו

לכן השתא אנו צריכים לדון אם יכול השעבוד לפקוע על ידי ההקדש ובזה באו תירוצי הראשונים

אך אם חל ההקדש מחמת תפיסת יד אין השעבוד יכול להוציא מהקדש שאין גביה מהקדש ואף שכלפי החלק המשועבד לא חל ההקדש אבל אי אפשר לברר חלקים מהקדש