

פרק קמא דנדרים

סימן א' נדרי איסור ונדרי הקדש	6
סימן ב' בגדרי נדרי הקדש ואמירתו לגבוה, ובחילוקים בין 'גוף הנדר' ל'דיני הנדר' - לגבי התפסה ולגבי הפקר, והמסתעף בגדר נדרי ערכין והמיעוט של עכו"ם בזה.....	17
סימן ג' התפסה ולא התפסה, ב' חלויות או ב' עשייות, ובפלוגתת הר"ן ומהרל"ט.....	26
סימן ד' יסוד הר"ן בשבועות בגדר המשכת קדושה בהתפסה, ובדברי האחרונים בב' דינים של התפסה.....	35
סימן ה' סדר דברי הר"ן בדין התפסה, וישו"ב ג' סתירות בדברי הר"ן, והערות בסתירות ברא"ש.....	46
סימן ו' סוגי' דכינויים.....	52
סימן ז' ביסוד דינא דשם בשבועה, ובב' גדרי שבועה, [והמסתעף באיסור גברא ובל יחל של שבועה].....	67
סימן ח' פלוגתת הר"ן ור"ת ושיטת הרא"ש בדין שם בשבועה.....	78
סימן ט' הערות קצרות [ב']. - בגדרי ידות.....	85
סימן י' בגדרי גברא וחפצא.....	87
סימן י"א נדר בלשון שבועה.....	93
סימן י"ב הערות [ג'. - ג':], ובגדרי בל יחל דנזירות.....	107
סימן י"ג בגדרי קבלת נזירות ב'לא אפטר מן העולם', ותוספת ביאור בדברי הרמב"ן עה"ת [משות], ובדברי הרמב"ם בערכין [וביסוד 'קבלת ניהוג' בנדרים].....	114
סימן י"ד בגדר שיעור הג' רגלים בבל תאחר, ובגדרי בל תאחר בלא אפטר מן העולם.....	124
סימן ט"ו הערות בסוגי' דנזיר בבית הקברות.....	129
סימן ט"ז בל תאחר דתגלחת וקרבנות, והערות [ד':].....	133
סימן י"ז ידים מוכיחות.....	137
סימן י"ח בגדר הדין דיבור בקידושין, לגבי נתן הוא ואמרה היא ולגבי עסוקין באותו ענין.....	141
סימן י"ט ידות בקידושין בחילוק בין יד לקידושין ועסוקין באותו ענין.....	150
סימן כ' יד לפאה.....	161
סימן כ"א יש יד לצדקה.....	166
סימן כ"ב בדין ספק מתנות עניים.....	169
סימן כ"ג ביסוד חיובא דנידוי.....	176
סימן כ"ד שבועה לקיים את המצוה.....	181
סימן כ"ה נדרי מצוה - נדר גדול נדר לאלוקי ישראל.....	185

פרק נערה המאורסה

סימן א' הקדמות קצרות לפירקין.....	189
סימן ב' הפרת אב היתר חכם, להתיר את האיסורים בלי גוף הנדר - והמסתעף.....	193
סימן ג' כל הנודרת ע"ד בעלה, ובגדר ה'בעלות' וה'רשות' וה'זכויות' להפרת נדרי האשה.....	203
סימן ד' בגדר השותפות בין האב לבעל.....	212
סימן ה' הערות בפשט בריש פירקין, ודן בגדר חדש בהקמה בשותפין.....	220
סימן ו' דיני צירוף, ובדין ביטול הפרת הא' כשהקים השני, ובדין מקליש קליש בזה.....	225
סימן ז' בגדרי 'מכאן ולהבא למפרע' בחכם שעוקר נדר למפרע, ובפלוגתת הר"ן ורשב"א.....	237
סימן ח' בגדרי הקמה והפרה, בשותפות המחודשת, דאחד מפר הכל והשני שותף רק להקמה ושתיקה.....	256
סימן ט' מקליש קליש.....	265
סימן י' בגדרי מיגז גיז.....	280
סימן י"א בגדרי נתרונה, ובחילוקים בין נראו ללא נראו ובנדרה אחרי מיתה, ובפלוגתת הרמב"ם ורבינו יחיאל.....	287
סימן י"ב בדין הפר ומת, ובפלוגתת הרא"ש והריטב"א, בנדרונה במת המפר.....	298
סימן י"ג בגדרי נתרונה - לעמוד במקום המת, חידוש בשיטת הר"ן בדין נתרונה בהפר ומת.....	303
סימן י"ד נתרונה בהפר ומת השני סיפא דברייתא - פלוגתת ב"ה וב"ש.....	310
סימן ט"ו בגדר דין הקמה, ובדין נשאלין על הקמה.....	314
סימן ט"ז בגדרי הפרה, ובדין נשאלין על ההפרה.....	322
סימן י"ז בגדר שתיקה ביום שמעו.....	328
סימן י"ח עוד בדין שתיקה ויום שמעו.....	335

מפתח מפורט בסוף

פרק

קמא

דנדרים

סימן א'

נדרי איסור ונדרי הקדש

פרק א' שיטת הר"ן דנדרי איסור והקדש חדא ניהו, וכל 'הרי עלי' ביסודו חשיב כ'הרי זו', וכדעת הרמב"ן על התורה. / / מבואר בר"ן דאיסור הבל יחל בנדרי הקדש הוא בגוף הנדר ולא בתוצאה מהנדר. / / הוכחה לזה מהר"ן להלן לגבי נגיעה, ומהשטמ"ק במנחות, והתוס' בתמורה חולק. / / מבואר בר"ן, שכל המושג של נדר - היינו איסור חפצא וליכא חיוב בגברא, ודלא כהרמב"ם וריטב"א דלמדו דזה עיקר החילוק בין נדרי איסור לנדרי הקדש, וזה שורש פלוגתת הראשונים בנדרי מצווה בלי חפצא, ומתמה מנדרי הקדש של 'הרי עלי'. / / בדברי הרמב"ן עה"ת דגם ב'הרי עלי' הנדר עצמו חיילא בבהמה כשיפרישנה, וזה דעת הר"ן, ודלא כהרמב"ם וריטב"א דחולקים בכל זה ולדידהו, נדרי איסור והקדש ב' פרשיות ניהו. / / כל 'הרי עלי' ביסודו הוא 'הרי זו' - מבאר שזו פלוגתתם בנדרי מצווה, ומוסיף לגבי נדרי צדקה. / / נדר היינו קבל על עצמו שכך תהיה ההנהגה של החפצא. **פרק ב' דעת הריטב"א ורמב"ם, דכל 'הרי זו' הוא בכלל 'הרי עלי'.** / / מדויק ברמב"ם ש'הרי זו' בכלל 'הרי עלי' הוא - ותרווייהו התחייבות בגברא, ובדברי הזכר יצחק ב'הרי זו' בנדרי מחשבה ובדבשלב"ע. / / בדברי החו"ד דכל 'הרי זו' אית ביה 'הרי עלי'. / / דן האם הר"ן ורמב"ן יכולים להודות להנך שני חידושים של הרמב"ם. / / שיטת הרמב"ם במתחייב להקדיש לבדק הבית. / / תוספת דברים - מקור לשורש פלוגתא זו, ודרך שלישית בעיקר נידון זה. / /

פרק ג' הנפ"מ בין הנך ב' דרכים. / / סיכום המחלוקת ראשונים. ומסכם כמה נפ"מ לדינא בפלוגתא זו, א] נדרי מצווה, ב] חיוב הבא בנדריים במחשבה, ג] חיוב הבא במקדיש בדבשלב"ל. / / מבאר פלוגתתם אי חייב בכל יחל בהדי בל תאחר, ומבאר שיש מקור שהרמב"ם סובר שאין בל יחל בנהגה מקרבן. / / בפלוגתת הראשונים באיסור הנאה בקדשים שאין בהם מעילה, והרמב"ם לשיטתו. / / מבאר בזה את חידושו של הר"ן דמשכחת לה בל תאחר בנדרי איסור. / / דן בדין בל יחל ב'הרי עלי', ובדעת המהרי"ט בזה. / / מחלוקת לגבי גדרי דבר הנדור בהתפסה **פרק ג' בעיקר דברי הר"ן - איסור השוה בכל.** / / ביאור בדברי הר"ן, דבנדרי איסור אין האיסור שוה בכל עפ"י יסודו של הגר"ח דנדרי איסור נגמרין בגברא. / / **פרק ד' הערה בדין וחרמים כחרמים.**

פרק א'

שיטת הר"ן דנדרי איסור והקדש חדא ניהו,

וכל 'הרי עלי' ביסודו חשיב כ'הרי זו',

וכדעת הרמב"ן על התורה.

מבואר בר"ן דאיסור הבל יחל בנדרי הקדש הוא בגוף הנדר ולא בתוצאה מהנדר. מצאנו ב' פרשיות של נדר, נדרי איסור בריש פרשת מטות, ונדרי הקדש בפרשת כי תצא [כ"ג כ"ב] - והר"ן חילק בין נדרי הקדש לנדרי איסור דבנדרי הקדש בעי שהחפץ הנאסר יהיה שלו ועוד דאיסורו שוה בכל משא"כ בנדרי איסור דמצי אוסר חפץ חבירו ואין איסורו שוה בכל, ומבואר מדבריו דגוף האיסור בהקדש ונדר שוה חוץ משני מהחילוקים הללו, ומבואר א"כ דבתרווייהו איכא בל יחל - מלבד מה שבנדרי הקדש איכא נמי מעילה - וכן הביא הר"ן להלן [ט"ו. סוף העמוד] מהגמ' בנדה [מ"ו:] שהאוכל הקדש עובר בבל יחל [ועיין להלן דיתכן דאיכא חולקים בביאור הסוגי' בנדה, ונחלקו האם איכא בל יחל בהקדש].

ובאמת דלולי סוגי' זו, היה מקום לחלק ולומר שנדרי הקדש הם פרשה אחרת בלי בל יחל כלל, דבפרשת מטות מוזכר בל יחל בנדרי איסור, ובפרשת כי תצא מוזכר נדרי הקדש בלי בל יחל, והסברא לחלק הוא, דבנדרי הקדש הנדר הוא רק היכי תימצא ליצור קרבן, אבל אין בו בל יחל, דאינו נדר האוסר רק נדר שמחיל חלות הקדש ושונה לגמרי מנדר האוסר שכל כולו אינו אלא איסור פיו ולכך אית ביה איסור שלא לחלל דברו, וזהו תוכן הלאו של בל יחל, וקמ"ל סוגי' זו, דאף דהקדש אינו נדר האוסר, אבל כיון דהקרבת חל ע"י נדר, שוב איכא בל יחל כשסותר את הדינים שחלו מכוח הנדר, והיינו דכיון דע"י הנדר חיילא קדושת קרבן שמכוח הקדושת קרבן נאסר הבהמה בהנאה, שוב נתחדש שכשהוא אוכל ונהנה ממנו, הוא סותר את הדינים שחלו מכח דבורו, וגם זה איכלל בדין הבל יחל, והיינו שזה כבר לא בל יחל ישיר כמו בנדרי איסור.

אמנם אכתי קשה דאכתי אפשר לחלק ביניהם בבל יחל עצמו, דבנדרי איסור הבל יחל הוא ב"גוף הנדר", דאסר בדבורו וזה הנדר ונמצא שהוא חילל את גוף האיסור ונדר, משא"כ בנדרי הקדש דהנדר הוא רק היכי תימצא להחיל חלות הקדש, התם ע"כ דהבל יחל הוא רק בזה שה"תוצאה של

הנדר" חולל, והיינו דהחלות הקדש והדינים של החלות הקדש נתחללו, וכבר ביארנו דע"כ נתחדש גם זה איכלל בכלל כל יחל להך נדר שיצר את ההקדש, אבל סו"ס תרתי נינהו, שזה כבר לא כל יחל ישיר כמו בנדר איסור.

אולם אינו כן, דהר"ן השווה דיניהם אהדי חוץ מהנך שני פרטים¹, ומבואר דהר"ן למד דגם בנדר הקדש הבל יחל הוא בנדר עצמו, וזה כל יחל ישיר, ונמצא שכאן כתוב בר"ן גדר חדש בעיקר דין מעשה הקדש דדומה ממש לנדר איסור.

והיינו כך, דמעשה ההקדש אינו פעולה בעלמא להטיל ולהחיל קדושה בבהמה ואז ממילא נאסר החפץ אחרי דחיילא ביה קדושה, אלא אדרבה, מעשה ההקדש הוא מעשה שאוסרת בהמה לחולין, ובזה גופא הוא מייחדו לגבוה, שהאיסור להדיט הוא איסור שיש בו מטרה, והיינו לייחדו לגבוה, והדרך לייחדו לגבוה הוא לאוסרו על כל מה שסותר את המטרה והיינו את היחוד לגבוה.

ודגמא לזה מצאנו בקידושין דאסר אכו"ע כהקדש, והקשו התוס' דא"כ למה אומרים מקודשת לי, הרי אדרבה האיסור הוא על כולם ולמה אומר מקודשת לי, ותירצו התוס' שאוסרה על כולם 'להיות לי', והיינו ד'להיות לי' הוא המטרה, וכו"ע סותרים את המטרה הלכך בזה שאוסרה אכו"ע, בזה גופא הוא מייחדה להיות שלו, הרי דלמדנו מהתוס' דהפעולה לייחודה אליו היא בזה גופא שאוסרה על העולם, וכן הוא בהקדש עצמו.

וכ"ה בביאור המצווה ד"קדושים תהיו" דלרש"י קאי על פרישות מעריות, וכבר הקשו עליו, וכי הרחקה מעריות וליכלוך מיקרי קדושה, הא קדושה היא בקצה השני של הרחקה מטומאה, וע"כ דהביאור בזה כנ"ל, דבזה שהוא מרחיק ומפריש עצמו מעריות, בזה הוא מייחד את לבו ועיניו להיות של הקב"ה, וכמו שהביא הגר"א באהע"ז [סי' כ"ה] מהירושלמי "אמר הקב"ה, יהבת לי לבך ועינך ידענא אנא דאת דילי" הרי שהוא מייחד ליבו ועיניו לגבוה בהך פרישות גופא וזה ממש מעשה הקדש, [ועי' עוד בזה בשערי יושר בהקדמה, ובדברינו באמרות אברהם בקידושין בהקדמה], ודו"ק.

ומעתה נמצא דאין הנדר היכי תימצא בעלמא לחלות הקרבן, והכל יחל בתוצאה מהנדר, אלא אדרבה, דהנדר עצמו הוא האוסרו ועל ידו חל ההקדש, ונמצא דכשאוכלו איכא כל יחל בגוף הנדר, ושיון נדר הקדש ואיסורם לנדר איסורם, ותרווייהו חדא נינהו, ושפיר השווים אהדי חוץ מהנך תרי חילוקים.

הוכחה לזה מהר"ן להלן לגבי נגיעה, ומהשטמ"ק במנחות, והתוס' בתמורה חולק.

וראיה לזה הביא הגרש"ש"ק [סימן ט'] מהר"ן עצמו להלן [ט"ז: ד"ה אמר רבא], דהוכיח דאף דאפשר לאסור חפץ לענין נגיעה, אבל סתם נדר אינו אוסר נגיעה, וראיה ממקדיש בהמה דמותר בנגיעה, ותמוה, דאפשר לדחות דהתם הנדר הוא רק היכי תימצא ליצור הקדש, ובהקדש ליכא איסור נגיעה ואין נאסור נגיעה, ומה הראיה משם. ומוכרח דאינו כן, אלא דגם בנדר הקדש האיסור הוא בנדר עצמו, ואם סתם נדר כולל נגיעה א"כ גם נדר הקדש היו אסורים בזה, וע"ד זה מבואר גם בר"ן להלן [י"א: בסוף העמוד], עיי"ש.

ונראה דיש ראיה לזה מהשטמ"ק במנחות [ד': בהשטמות] דכ' דאף דבשלמים אין מעילה אבל איכא איסור הנאה וביאר השטמ"ק דמדין כל יחל הוא ומשמע דמצד הקדשים ליכא איסור כלל - והנה אם תמיד האיסור כל יחל הוא בעקיפין - והיינו שמתחיל כתוצאה מהאיסורים דחלים מכת נדרו² - א"כ הכא דליכא שום דיני הקדש שוב ליכא התחלה לכל יחל, ומזה מוכרח שהכל יחל הוא בזה שהוא אוסרו במעשה הקדש בהפרשה מכל העולם לשם גבוה, והיינו ממש כהר"ן.

אולם מתוס' בתמורה [ג']. דהק' דגם בנדבות של עכו"ם יהיה איסור הנאה ותירצו דכמו דאין להם לינה ויוצא כמו"כ אין להם איסור הנאה מה"ת, מזה מוכרח דאין האיסור בכל יחל דבעכו"ם ליכא כל יחל, וע"כ דאין הבל יחל אלא תוצאה מהאיסורים שחלו ע"י ההקדש, ולכן האיסורים תולים בדרגת הקדושה וכמו שתלו בלינה ויוצא, וע"כ דהתוס' לומד כהחולקים על הר"ן וכדיבואר - ועיין להלן הוספת דברים בזה - ומבואר עוד דאזלי בזה לשיטתייהו.

¹ ויש לדחות, דאולי הר"ן איירי בנפ"מ למעשה ולא בהגדרה, אולם עיין להלן דמוכרח ממק"א שגם הגדרים שווין.

² והיינו דאחרי דעל ידי נדר חילי דיני הקדש ויש דיני הקדש איסור הנאה, וממילא חשיב כמחלל דיבירו בזה שהוא מחלל את דיני ההקדש שחלו מכת הדיבור.

מבואר בר"ן, שכל המושג של נדר - היינו איסור חפצא וליכא חיוב בגברא, ודלא כהרמב"ם והריטב"א דלמדו דזה עיקר החילוק בין נדרי איסור לנדרי הקדש, וזה שורש פלוגתא הראשונים בנדרי מצווה בלי חפצא, ומתמה מנדרי הקדש של 'הרי עלי'.

איברא, דגם אחרי כל הנ"ל אכתי יש לעיין בעיקר דברי הר"ן - מה בא לחלק ביניהם בפרטים הללו, הא לכאן לא שייכי אהדדי כלל, דבנדרי הקדש מצאנו גם 'הרי זו' וגם 'הרי עלי'; ו'הרי עלי' הוא התחייבות על הגברא להביא קרבן ודלא כנדרי איסור שהם איסורי חפצא, ואיך מדמינן להו אהדדי, ובאמת דכבר חילקו כן ברמב"ם [ריש הל' נדרים] ובריטב"א [ריש מכילתין] דב'הרי עלי' אנו רואים שחלוקים נדרי הקדש מנדרי איסור בעיקר יסוד דינם, והיינו ש'הרי עלי' הוא התחייבות בגברא משא"כ נדרי איסור שהם איסור בחפצא - ב' דברים שונים בעצם מציאותם בלי שייכות זל"ז, וקשה על הר"ן שלא חילק כן, ולמה הביא הר"ן 'הרי זו' לדמותם - ואז לחלק בפרטים קטנים - הא הו"ל להביא נדרי 'הרי עלי' לחלק ביניהם וכמו שהביאו שאר הראשונים, והיה נראה מזה שהר"ן למד דתמיד נדרי הקדש היינו איסור חפצא - ולא שייך חיוב בגברא כלל, וקשה מ'הרי עלי'.

והיה מקום לדחות שהר"ן בא לחדש לאידך גיסא ולומר דגם הצד ששוה ביניהם - והיינו 'הרי זו' - דגם בזה יש חילוקים - ודוחק - ועוד דלמה שינה מדרכם של הריטב"א והרמב"ם - אלא דיתירא מזו, דמוכרח כן מינה וביה שבאמת יש כאן מחלוקת יסודית ביניהם והר"ן השמיט בדווקא את נדרי הקדש ב'הרי עלי', דמצאנו דנחלקו לגבי נדרי מצווה.

והיינו שהריטב"א [בסוגיין] הביא בתוך הדוגמאות של נדרי הקדש שיש גם נדרי מצווה - והיינו חיוב בגברא בלי שום חפצא וכגון שקיבל על עצמו שום דבר מצווה בלי שום איסור חפצא, והיינו כשיטתו בכל נדרי הקדש שהם חיוב בגברא כמו 'הרי עלי', ולעומת זאת, הר"ן להלן [ח']. ד"ה עליו להשכים] חולק וסובר דאינו אלא קבלה בעלמא דיליף מבפ"ך זו צדקה, וכן דייק הגר"א [סי' רי"ג ס"ק ז'] מהר"ן, וכ"ה שי' המהרי"ט [יו"ד ח"ב סי' כ"ח]³, ולפי מה שמדויק הכא א"ש לשיטתייהו, דלפי הר"ן נדרי הקדש ונדרי איסור חזא נינהו - שניהם איסור בחפצא - וליכא שום נדר של חיוב בגברא, ולכן נדרי מצווה אינם בכלל נדרי הקדש.

וגם הרמב"ם א"ש לשיטתו שהרי בנדרי צדקה ס"ל דאיכא בל יחל [סה"מ ל"ת קנ"ז] ודלא כהמהרי"ט [שם וכן בחו"מ סימן קכ"ד בסוף] והר"ן כהמהרי"ט כדיליף נדרי מצווה מבפ"ך זו צדקה, ובנדרי מצווה כנראה דס"ל להרמב"ם שיש בל יחל דכתב [נדרים פ"א הכ"ט] דאקום ואשנה הרי זה נדר וכתב הקרית ספר שיש בל יחל, ודלא כהר"ן, ואזלי לשיטתייהו. אולם תמוה מ'הרי עלי' - הרי הרמב"ם והריטב"א הביאו 'הרי עלי' כהוכחה שזה סוג אחר של נדר והר"ן השמיט, וצ"ע בשורש פלוגתתם.

בדברי הרמב"ן עה"ת דגם ב'הרי עלי' הנדר עצמו חיילא בבהמה כשיפרישנה, וזה דעת הר"ן, ודלא כהרמב"ם וריטב"א דחולקים בכל זה ולדידהו, נדרי איסור והקדש ב' פרשיות נינהו.

ומכאן מוכרח דהר"ן סובר כהרמב"ן עה"ת [ריש מטות] דהקשה דהיכן האיסור חפצא ב'הרי עלי', וקבע שלא מצאנו 'קום ועשה' בנדרים ותמה דמה עיקר הנדר של 'הרי עלי'. ותירץ בתירוץ השני - דבסוף איכא חלות על הבהמה כשמפרישה, ומבואר מדבריו חידוש, דכפשוטו לומדים שהפרשה היא חלות חדשה בפנ"ע אחרי שהגברא ממילא חייב מכוח הנדר, והנדר של 'הרי עלי' וההפרשה בבהמה תרתי נינהו, שתי עשיות ושתי חלויות שונות, דמקודם הוא מחייב את עצמו ואח"כ הוא מקיים את חיובו בהפרשה ובהבאה למקדש, אולם ברמב"ן מבואר דאינו כן, אלא דהך נדר עצמו שחייבו להביא את הקרבן, הך נדר עצמו הדר חייל ע"י ההפרשה בבהמה - וזה הכח שמקדיש את הבהמה, ודו"ק, ובזה נתקיים הדין 'חפצא' בנדרי 'הרי עלי'.

³ ועי' ר' אברהם מן ההר נדרים ח'. "נדר גדול נדר ואי יעבור חייב משום בל יחל אע"ג דלא אמר 'הרי עלי'", ועי' שטמ"ק שם בשם הרי"ף "נדר גדול נדר ואם לא קיימו עובר על בל יחל". וכל זה כהריטב"א ודלא כהר"ן.

וז"ל הרמב"ן - "שהוא חומר נוהג בנדר הקדש מפני שיש בהן חפץ נאסר להדיוט ונתפס לגבוה לכשיפריש ולפיכך משעה ראשונה חל חיוב הנדר על נכסיו, אבל בנדר ביטוי אין לנו, לפי שאין שם חפץ כלל לא בתחלה ולא בסוף".

ברמב"ן מודגש שיש כאן חומר מסויים בהקדש שלא כנדר איסור, והיינו שתחילתו של נדר זה מתחיל בתור חובת גברא, אבל הגדרת הנדר 'משעה ראשונה' הוא נדר של החפצא בסוף והרמב"ן כותב שרואים ודנים 'כאילו' שמשעה ראשונה חיילא כבר על נכסיו באופן כללי ובשעת הפרשה מצטמצם הנדר לבהמה המסויימת הזו, ואין כוונתו שבאמת חיילא על כל רשותו ושוב מצטמצם, אלא נראה שכוונתו כך - דהרי יש באחרונים שסוברים שא"צ קנין בגביית חוב, וסגי בזה שמייחדים את החפץ לפרעון, והיינו משום שהחוב חיילא על כל ממוןו וחפץ זה מיוחד בתורת קיום החוב וממילא נקנה אליו.

וכן הוא בחוב להקדש שהרי עלי הוא באמת חוב עליו להעמיד בהמה לקרבן - הרי שזה נדר על 'חפצא לא מסויים' דחיילא בסוף ביחוד והפרשה על חפצא מסויים - וא"כ זו כוונת הרמב"ן שנמצא שכבר משעה ראשונה דנים את הנדר כנדר על חפצא ולא על גברא שהגדר בזה הוא שמתחילה יש חפצא לא מסויים שנשתנה לחפצא מסויים, ועיין עוד בהערה ⁴ במה שיש לדון בתירוצו הראשון של הרמב"ן.

אכן מה שלא יהיה הגדר בדברי הרמב"ן - זה ברור שמבואר מדברי הר"ן שסובר כהרמב"ן, אלא דמבואר כאן עוד, דשיון נדרי איסור גם לנדר הקדש ד'הרי עלי' לענין הבל יחל, דבתרווייהו הבל יחל הוא בגוף הנדר וכתבאר לעיל מהר"ן להלן [ט"ז] לענין נגיעה, וגם בכה"ג אין הבל יחל בתוצאה מהנדר רק בגוף הנדר עצמו, ונמצא, דלא רק דהנדר מתחיל לפני שיש חפצא מסויים ושוב חיילא עכשיו בבהמה מסויימת להקדישה, וכדמוכרח מהרמב"ן, אלא דבר"ן מבואר עוד, דכעת האיסור בל יחל בבהמה מונח בהך נדר עצמו דרכיב על הבהמה, [ובמהשך יבואר דגם חידוש זה משכחת לה בנדר איסור, ונמצא דשיון ממש], והביאור כנ"ל דגם מתחילה לא היה נדר של גברא שנהפך להיות נדר של חפצא אלא שתמיד היה חפצא אלא חפצא לא מסויים נהפך לחפצא מסויים וכעת החפצא המסויים נאסר על ידי הנדר - שממילא תמיד התייחס לחפצא. ונקודה זו מדוייקת ברמב"ן עצמו, שכתב, "שיש בהם חפץ נאסר להדיוט ונתפס לגבוה לכשיפריש", הרי שבנדר עצמו מונח תרתי, גם הקדושה - 'נתפס לגבוה' וגם האיסור בל יחל - 'נאסר להדיוט', והביאור, דע"י ה'נאסר להדיוט' בזה גופא 'נתפס לגבוה', וזה ממש כדביארנו בר"ן ועפ"י התוס' ריש קידושין.

ובאמת דמהר"ן מבואר עוד, דלא רק דהנדר חיילא אח"כ בבהמה, אלא דטפי מזה, דעיקר השם נדר הוא בזה דחיילא אח"כ בבהמה, דהרי השוון לנדר איסור, ומבואר דכל מה דהנדר מחייבו קודם הוא רק מכח זה דאח"כ יחול בבהמה, דעיקרו של הנדר הוא מה שהחפץ נאסר אח"כ, וכל הנדר בגברא רק מתחיל מכוח זה שהנדר יש לו כוח לאסור את החפצא אח"כ.

והן הן דברי הרמב"ן, דאחרי שכתב שיש כאן חפץ שחל בו הנדר כשיפרישנו, שוב הוסיף, "ולפיכך משעה ראשונה חל חיוב הנדר על נכסיו", ואין כוונתו דחיילא למפרע, דמהיכי תיתי לומר כן, ואין כוונתו דמשעה ראשונה חיילא שעבוד נכסים דזהו התירוצו הראשון שם ברמב"ן, וע"כ דכוונתו כנתבאר, דמתחילה אית ביה תורת נדר לחייב חפצא לא מסויים מכח זה שרואים

⁴ והנה ז"ל הרמב"ן בתירוצו הראשון - "שאמירתו לגבוה נתחייבו בו נכסיו כמסירתו להדיוט" ובזה הוא בא לתרץ דאיכא חפצא ואינו נדר של קום ועשה, ולא ברור כוונתו, ופשוט שאין כוונתו לשעבוד נכסים דמה היה בלי נכסים ומה יהיה למ"ד שעבודא לאו דאורייתא, ונראה דכוונתו למושג הידוע שחייב ממון אינו חייב שמוטל על קרקפתא דגברא - בתור פעולה שהוא חייב לחבירו - אלא שיש לו תביעה אצל חבירו ברשות הממונית שלו, ומיקרי "ממוני גבך" וזה קיים גם בלי שיש לו ממון בפועל, וכוונת הרמב"ן היא שהנדר אינו נדר של קום ועשה אלא שהנדר נותן לגבוה 'זכות תביעה' אצלו - ברשות הממונית, שיש ממון שעומד לצאת ולהיות מופרש מנכסיו לגבוה - בלי שהממון קיים בפועל, וגם זה בכלל חפצא, וצ"ל דגם זה חומר בהקדש מבנדר איסור וזה מתאים לעיקר מהותם של נדרי הקדש.

והנה בתירוצו השני הזכיר הרמב"ן "או שהוא חומר נוהג בנדר הקדש מפני שיש בהן חפץ נאסר להדיוט ונתפס לגבוה לכשיפריש ולפיכך משעה ראשונה חל חיוב הנדר על נכסיו", הרי שמדגיש ד"חל חיוב הנדר על נכסיו" - וגם הכא אין כוונתו מצד שעבוד נכסים, אלא כנתבאר בפנים שכאילו שרואים ודנים שיש חפצא כללית והוא משווהו לחפצא מסויימת.

כבר משעה ראשונה דיחול אח"כ בחפצא מסויים, והיינו דאית ביה תורת נדר 'האוסר' כבר משעה ראשונה, ורק דליכא חפצא לפנינו לחול עליו, ודו"ק.

ובדעת הרמב"ם וריטב"א דחילקו דב'הרי עלי' הנדר הוא התחייבות בגברא, לדבריהם צ"ל דהפרשה הוא חלות בפנ"ע דחיילא אח"כ, אבל הנדר עצמו נגמר בגברא.

ועי' להלן [סימן י"ב] בבל יחל בנזירות דמבואר שהר"ן אזיל לשיטתו שנדרים היינו רק איסורים בחפצא ולא דיני קדושה וכדומה, וע"ע להלן [סימן י"ג] בבל תאחר דנזירות דמבואר התם בר"ן שלמד כל הסוגי' של בל תאחר דנזירות בלא אפטר מן העולם עפ"י הך יסוד של הרמב"ן, עיי"ש היטב.

כל 'הרי עלי' ביסודו הוא 'הרי זו' - מבאר שזו פלוגתתם בנדרים מצווה, ומוסיף לגבי נדרי צדקה.

ועפ"י כל הנ"ל פשוט למה סובר הר"ן דנדרים מצווה אינם בכלל נדרים אלא קבלה בעלמא דהרי אין מושג של 'הרי עלי' בלי שיש בו 'הרי זו' - ואדרבה עיקרו של 'הרי עלי' היינו 'הרי זו', והחלק ששייך לגברא אינו אלא בתור 'הקדמה' לעיקר הנדר שהוא בסוף, ומה שייך כל זה בנדרים מצווה שאין חפצא בסוף.

והנה למדנו כאן שבנדרים מצווה שאין חפצא ולכן אינם בכלל הנדרים - ולהלן [שם ח']. מבואר כן גם לענין נדרי צדקה, וקשה דבצדקה איכא חפצא שהרי איכא מעות דעליהם חיילא הנדר בסוף, ודומין להקדש, אולם להנ"ל ניחא דלא סגי שיש חפצא אלא שבעינן שיהיה חפצא ש'נאסר' וכמו שמוכרח מהר"ן ומדוייק מהרמב"ן - ובנדרים צדקה ליכא 'איסור' בחפצא רק יחוד בחפצא, ודו"ק.

עכ"פ אחרי כל הנ"ל פשוט - שמי שנודר לחייב עצמו לידור על חפצא לאוסרו - הרי דנדרו הראשון אינו כלום ולא מהני מה שיש חפצא בסוף כיון שהנדר השני על החפצא לא שייכא לנדר הראשון, וכאן יש חומר מסויים בהקדש לדון את הנדר על הגברא כתחילתו וכן 'הקדמה' לעיקר הנדר שהוא עצמו חיילא בחפצא.

ועיין להלן [סימן י"ב] מה שנתבאר שיש בל תאחר בנדרים איסור ומוכרח שיש קבלה על הנדרים איסור, ונתבאר שהמקור לזה הוא מנדרים הקדש שיש בהם כמין 'הקדמה' של חיוב גברא לפני שחל בחפצא.

נדר היינו קבל על עצמו שכך תהיה ההנהגה של החפצא.

צריכים הוסיף ביאור בדברי הרמב"ן ור"ן הללו - הרי נתחדש כאן חידוש נורא שיש 'כמין הקדמה' בנדרים הקדש וזו ההתחייבות בגברא, ועוד דזה קיים גם בנדרים איסור וכדמצינו בהם בל תאחר - וכל זה צ"ב - דמנלן כל זה, ונראה דלמדנו מהכא שהשורש של נדרים היינו 'קבלה' על עצמו - והיינו שאף שהוא אוסר חפצא אבל עיקר המעשה אינו מעשה של החלת חלות איסור - אלא מעשה של קבלה על עצמו - והיינו שהוא מקבל על עצמו שכך ההנהגה בחפצא - ומכאן זה הוא מחיל חלות איסור בחפצא - וע"ע בזה להלן [סוף פרק ב'] מה שהבאנו מהרא"ש בקנים - ושם הארכנו עוד, ולהלן [סימן י"ג] הבאנו ששוב נודע לנו שכבר קידמנו בכל זה בחידושי הגר"ש רוזנבסקי זצ"ל [סימן ג' ס"ק ג'] והרחיב מאד בכל הנ"ל - עיי"ש דברים נפלאים. וממילא דמשכחת לה איסור חפצא שחל אחרי קבלה על עצמו להתחייב בהך איסור חפצא והיינו כנ"ל בהרי עלי.

פרק ב'

דעת הריטב"א ורמב"ם,

דכל 'הרי זו' הוא בכלל 'הרי עלי'.

מדוייק ברמב"ם ש'הרי זו' בכלל 'הרי עלי' הוא - ותרומתו התחייבות בגברא, ובדברי הזכר יצחק ב'הרי זו' בנדרים מחשבה ובדבשלב"ע.

והנה - ברמב"ם וברמב"א מבואר שהחילוק בין הנך ב' נדרים הוא חילוק מהותי - חפצא אחרת ממש - לחייב עצמו בחיוב שהוא לא היה חייב בו - וכלשון הרמב"ם - "והחלק השני הוא שיחייב עצמו בקרבן שאינו חייב בו, כגון שיאמר 'הרי עלי' להביא עולה, או 'הרי עלי' להביא שלמים או מנחה, הרי בהמה זו עולה או שלמים" - הרי דגם ב'הרי עלי' וגם ב'הרי זו' הגדיר הרמב"ם הגדרה

אחת - והיא התחייבות בגברא - ולכן לא צריכים את החילוקים של הר"ן בין נדרי איסור לנדרי הקדש [איסורו בכל וכו'] אף ב'הרי זו' - ש'הרי זו' מצד 'הרי עלי' אתינן עלה ואינו ענין לנדרי חפצא, איפכא מהר"ן ורמב"ן ד'הרי עלי' מצד 'הרי זו' אתינן עלה.

ובזכר יצחק הראה בזה ב' חידושים ברמב"ם שתלויים בחידוש זה, ויהיה בזה נפ"מ בין הר"ן לריטב"א, דהנה, מצאנו מחלוקת יסודית בראשונים בדין הקדש בלב דאיתרבי מקרא דכל נדיב לב עולות, דכפשוטו הכוונה שכשמקדיש בהמה בלב חיילא בה קדושה וכן מפורש ברש"י בקידושין [מ"א:], אולם כבר דייקו האחרונים דמלשון הרמב"ם [פי"ד מהל' מעה"ק הי"ב] מפורש שחולק, ולא חיילא קדושה בבהמה אלא שמתחייב להביא והיינו שהוא חייב להפריש ולהביא - וז"ל "בנדרים ונדבות אי"צ להוציא בשפתיו אלא אם גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו כלום חייב, כיצד גמר בלבו שזו עולה או שיביא עולה הרי זה חייב להביא, שנ' כל נדיב לבו יביאה, בנדיבות הלב יתחייב להביא וכל כל כיו"ב מנדרי קדשים ונדבות"ן עכ"ל, ומלשון הרמב"ם "דבנדיבות לב יתחייב להביא", ומלשון הר"ן "הרי זה חייב להביא" דייקו הצפנת פענח [נזירות פ"א ה"ג] והזכר יצחק [ח"א סי' נ"א אות ג'] דמהני מחשבה בהקדש לחייבו להביא קרבן אבל לא להחיל קדושת קרבן על הבהמה, וכן נקט העונג יו"ט [סי' קי"ז], וזה דלא כרש"י בקידושין [מ"א:], וכן הביא האחיעזר [ח"ב מ"ט ס"ק ה'] מהמרדכי כרש"י⁵, וע"ע בהערה בזה, ודו"ק.

אולם בזכר יצחק דייק עוד דהרמב"ם איירי ב'הרי זו' - ואף אי נחדש שיש גרעיותא בנדר של מחשבה דלא מהני להחיל חלות הקדש ורק מהני לחייב את הגברא, הרי סו"ס הוא לא חייב את עצמו כלום, ורק הקדיש ותו לא, והוכיח מהכא שבכח 'הרי זו' איכא 'הרי עלי' אלא שהצטמצם מיד לחפצא זו שהקדיש - והן הן דברי הרמב"ם שדייקנו לעיל שהגדיר שכל נדרי הקדש כולל 'הרי זו' - "שיחייב עצמו בקרבן שאינו חייב בו".

והוסיף בזה בזכר יצחק עוד, מדברי הרמב"ם בהל' מכירה [כ"ב - ט"ו] שהאומר מה שתלד בהמתי יהא הקדש אעפ"י שלא חל ההקדש בדשלב"ל מ"מ הוי נדר שחייב להקדיש אח"כ, ומדויק דחוק מהמעשה הקדש איכא נמי התחייבות בגברא להקדיש, וכן דייק בחי' ר' ראובן [ריש סי' ב'] מהכא והיינו כנ"ל, ועיין עוד בהערה⁶ בזה.

ובאמת שבשם הגרי"ז שמעתי לדייק דמזה דאמרינן דהחילוק בין נדר לנדבה דנדר חייב באחריות ונדבה אינו חייב באחריות מוכרח כנ"ל, דאם כל הנדר רק מתחיל בבהמה להקדישה בלי חובת גברא כלל, א"כ מה שייך לדון בו מצד אחריות דגברא, הרי מעולם לא דיברו בגברא, מוכרח שהגברא כלול בנדר של 'הרי זו'.

בדברי החו"ד דכל 'הרי זו' אית ביה 'הרי עלי'.

ובעיקר האי חידוש עיין בדברי החו"ד [סימן ק"ס ס"ק י'] שג"כ ייסד דכל 'הרי זו' אית ביה 'הרי עלי', ועיי"ש הנפ"מ בצדקה דלא חיילא אלא בגברא, ועוד, ואכמ"ל, וע"ע בחידושי ר' ראובן [שם] מה שהוסיף בזה מהמהרי"ט.

דן האם הר"ן ורמב"ן יכולים להודות להנך שני חידושים של הרמב"ם.

והנה אף שהזכר יצחק הראה כאן ב' חידושים של הרמב"ם במהלך אחד - והיינו שבכל 'הרי זו' יש גם 'הרי עלי' - ונפ"מ במחשבה ובדבר שלא בא לעולם, אכן יש לחלק ביניהם, והיינו כך, שהרמב"ן ור"ן סוברים איפכא, דכל 'הרי עלי' אתינן עלה מצד 'הרי זו', דחל בסוף בחפצא וזה עיקרו מה שחל בסוף בחפצא, ולשיטתם לא יתכן שום נדר לחייב גברא בלי שיש חלות בחפצא שהרי זה העיקר של נדרי הקדש מה שהנדר עצמו שהיה בגברא חל בחפצא - ויש לדון בנדר במחשבה לשיטתם, דפשיטא דלא סוברים כהרמב"ם, שהרי כאן הנדר במחשבה לא יכול לחול בסוף בחפצא, שהרי גם בבהמה עומדת לפניך לא יחול ההקדש בבהמה בלי נדר בפה, ולכן בדעת הר"ן ורמב"ן נצטרך לומר או שסוברים כרש"י והמרדכי שנדר במחשבה חל בחפצא, או שלומדים

⁵ ויש להעיר דגם מדברי השטמ"ק בנדרים [מובא לעיל] שהק' דל"ל יד לצדקה הא תיפוק ליה מצד מחשבה, הא לדידיה מוכרח דגם במחשבה חיילא בחפצא, דאל"כ איכא נפ"מ לענין החלות ממון עניים דחיילא ע"י ידות, לעומת במחשבה דרק מתחייב הגברא, וע"כ דגם במחשבה חיילא בחפצא, ודו"ק, והק' האחיעזר [שם] דלרמב"ם דמחלק בין מחשבה לדבור, הא לדידיה מאי שנא הקדש מתרומה, הרי בתרומה מהני גם להחיל חלות תרומה על החפצא, ומאיזה סברא נחלק ביניהם.

⁶ ולהלן הבאנו דזה העיקר, והחלות בבהמה כבר אינה בכל יחל כלל לדעת הרמב"ם.

שאין נדרי הקדש במחשבה ב'הרי זו', ורק ב'הרי עלי' משכחת לה והיינו הם כעין נדרי מצווה שהם בתור קבלה בעלמא בגברא.

ולגבי החידוש של הרמב"ם במקדיש דבר שלא בא לעולם, דחיילא עכ"פ לחייב את הגברא, ויש לדון האם הר"ן ורמב"ן יכולים להודות לחידוש זה, והיינו דאף שהרמב"ן תמיד מצריך 'חפצא' בסוף דליכא נדר של קום ועשה בלי שחל בסוף על חפצא, הא עדיין יכולים להודות לדין של הרמב"ם בדבשלב"ל - אלא שלא מטעמו של הרמב"ם, שטעמו של הרמב"ם שכל 'הרי זו' הוא ביסודו - 'הרי עלי' - וכדהוכיח הזכר יצחק מנדר במחשבה, אולם לר"ן ורמב"ן נימא איפכא, דכל 'הרי עלי' עיקרו 'הרי זו' - ותחילת הנדר שחל בגברא לא חיילא אלא בתורת 'הקדמה' כדי שבסוף יחול בחפצא, וא"כ ה"ה שיש לומר שבאומר 'הרי זו' בלי אפשרות לחול, שעכ"פ ה'הקדמה' של 'הרי עלי' לכל 'הרי זו' יחול עכ"פ עד שהחפצא יבא לעולם, ודו"ק.

ויהיה נפ"מ ביניהם לדינא - דלפי הרמב"ם כשיבא לעולם אז יהיה חייב להקדישו, וכן משמע בלשונו - אולם לפי הרמב"ן והר"ן יחול בו קדושה מאליו, שהרי לפי הרמב"ן והר"ן נתחדש שהנדר עצמו של 'הרי עלי' חלא בחפצא כשיפרשנה, והרי פשיטא דלא בעינן שבשעת הנדר תהיה הבהמה הזו בעולם, וא"כ ה"ה הכא ב'הרי זו' נימא כן, והרי הכא חיילא בעצמו בלי הפרשה שהרי הוא מופרש ועומד, ודו"ק.

עכ"פ - זה ברור דנחלקו בהנך תרי דינים, דבדין הראשון של נדר במחשבה ודאי שחולקים ובדין של דבר שלא בא לעולם יכולים לחלוק לגמרי דאין שום 'הרי עלי' אלא הכל 'הרי זו', אלא דאף אי לא חולקים, אכן לשיטתם יתחדש שיחול ההקדש מעצמו בבהמה כשיוולד, ולרמב"ם יצטרך להקדישו.

שיטת הרמב"ם במתחייב להקדיש לבדק הבית.

[והנה עיין להלן [סימן י"ג פרק ד'] במה שיש לדון בשיטת הרמב"ם הידוע בהלכות ערכין במתחייב להקדיש לבדק הבית שהוא מחוייב אלא שמבואר ברמב"ם שהיה צד שלא יחול כיון דהוי דבר שלא בא לעולם - וחידש הרמב"ם שהוא חייב והרמב"ם ביאר "שזה בכלל הנדרים ולא בכלל ההקדשות" - וביארנו שם שכל השו"ט של הרמב"ם היינו האם כהרמב"ן או לא, ושיטתו שלא יחול על דבר שלא בא לעולם לפי דרכו של הרמב"ן שכל התורת נדר מיתלי תלי בחלות בחפצא בסוף - ולפי הרמב"ן מיקרי 'הקדשות' ולכן לא חל - אבל לשיטתו מיקרי נדרים ולא חל - ונמצא שהמקור לכל שיטת הרמב"ם בהקדמה שחלוק נדרי גבוה מנדרי איסור בנוי מהתם].

תוספת דברים - מקור לשורש פלוגתא זו, ודרך שלישית בעיקר נידון זה.

והנה עיין להלן [סימן י"א פרק ב'] שהרחבנו בדברי הגר"א בדין נדרי מצווה ותלה בדין נדר בלשון שבועה, וביארנו שם את דבריו, ולמדנו שם ששיטת הרמב"ם במדיר ומודר בבל יחל שמתחלקים הנדר והאיסור חפצא של הנדר לתרתי, ושיטתו בנדר בלשון שבועה דמהני בחפצא בלי ידות, ושיטתו בגדרי נדרי הקדש ונדרי מצוה - דהכל אחד הוא - ושורש הכל דנדר ואיסור נדר תרתי נינהו - עיי"ש היטב.

עוד יש להוסיף דלהלן [שם פרק ד'] הבאנו שיטת ר' אברהם מן ההר שיש מהלך שלישי בשייכות בין נדרי הקדש לנדרי איסור, והיינו שנדרי הקדש ואיסור הם באמת במהלך אחד אלא שההסבר בזה הוא איפכא מסברת הר"ן - והיינו ששניהם כלולים ב'הרי עלי' ושניהם שייכים בגברא - ומזה יצא לחדש שיש נדר שיחול על גברא, והיינו משום שיש 'הרי עלי' שחפצא זו אסורה ויש 'הרי עלי' שאיני אוכל - ושורש הכל - קבלה על עצמו, ולכן נדרי הקדש ונדרי איסור חדא נינהו.

והעירוני בזה לדברי הרא"ש [ריש פרק קמא דקנים] ⁷ דמפורש שהיסוד של נדר היינו "הרי עלי" וכדמצאנו בנדרי הקדש - והרא"ש דקדק כן מהפסוק שכתבו "ונדריה עליה" וכן כתוב "איסר על נפשו" - ומפורש שזה הצד השווה בין נדרי הקדש לנדרי איסור - והיינו כנתיבא בדברי ר' אברהם מן ההר, וע"ע לעיל [סוף פרק א'] מה שנתבאר בזה בר"ן ורמב"ן, ולהלן [סימן י"ג] הבאנו אריכות בכל ענין זה מדברי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [חידושי סימן ג' ס"ק ג'] - עיי"ש דברים נפלאים.

⁷ משנת אליהו [סימן א'].

פרק ג'

הנפ"מ בין הנך ב' דרכים.

סיכום המחלוקת ראשונים. ומסכם כמה נפ"מ לדינא בפלוגתא זו, [א] נדרי מצווה, [ב] חיוב הבא בנדריים במחשבה, [ג] חיוב הבא במקדיש דבשל"ל.

ולסיכום - הרי לנו דלרמב"ם וריטב"א ב' פרשיות נפרדות נינהו, דנדרי הקדש היינו 'הרי עלי' דחיילא בגברא בלי חפצא ושונה לגמרי מנדרי איסור שהם איסור חפצא, וע"כ דגם 'הרי זו' בכלל 'הרי עלי' הוא ודינו אגברא.

לעומת הר"ן ורמב"ן דלדידהו פרשה חדא הוא, ולדידהו אדרבה, כל נדרי הקדש הם בכלל 'הרי זו', וגם 'הרי עלי' בכלל 'הרי זו' נינהו דבסוף הכל חיילא בחפצא.

ויסוד פלוגתא זו מבואר להלן [סימן י"א] דתלוי ביסוד דינא דנדר והאיסור דחיילא מכוח הנדר, האם תרתי נינהו או חדא, עייש"ה.

ונראה דאיכא כמה וכמה נפ"מ מתוך פלוגתא זו - ונבארם אחד אחד דבר דבור על אופניו.

[א] כבר הבאנו את פלוגתת הראשונים בנדרי מצווה, דדעת הריטב"א [בסוגיין] מבואר שגם הם בכלל נדרי הקדש, עייש"ה, ולעומת זאת, הר"ן [ח. בד"ה עליו להשכים] חולק - והכל תלוי בפלוגתא הנ"ל, וכנתבאר.

[ב] כבר הבאנו דלפי הרמב"ם כל 'הרי זו' הוא בכלל 'הרי עלי', ולפי הר"ן ורמב"ן הוי איפכא, דכל 'הרי עלי' הוא בכלל 'הרי זו', ולכן רק לפי הרמב"ם שייך לחדש שנדר במחשבה ב'הרי זו' יחול לחייב את הגברא בלי להקדיש את החפצא, אבל לפי הרמב"ן ור"ן לא יתכן כן.

[ג] לגבי הקדש בדבר שלא בא לעולם מצאנו חידוש ברמב"ם, וכבר נתבאר דלפי הר"ן ורמב"ן נוכל לומר, או שחולקים, או שסוברים שיחול מעצמו כשיבוא לעולם, אבל לא כהרמב"ם שהוא חייב להקדיש כשבא לעולם.

מבאר פלוגתתם אי חייב בבל יחל בהדי בל תאחר, ומבאר שיש מקור שהרמב"ם סובר שאין בל יחל בנהנה מקרבן.

[ד] ברמב"ן ור"ן מבואר, דגם ב'הרי עלי', הבל יחל הוא בנדר עצמו, דהנדר עצמו חיילא בבהמה לאוסרו, אכן בשי' הרמב"ם והריטב"א נראה להוכיח דשאני בל יחל בנדרי הקדש ושייך בהו בל יחל בתוצאה מהנדר, דאל"כ, איך מתחייב בבל יחל כשאוכל בהמה שהקדישה, הרי לדידהו, יסוד הנדר הוא בהתחייבות לגברא, וגם כשמפרישה ואומר 'הרי זו' גם אז עיקרו התחייבות בגברא מנדר במחשבה, וכדהוכחנו לעיל, ונמצא דאין זה "נדר האוסר" וגופו של נדר לא שייך לחפצא, דלדידהו בזה גופא חלוקין נדרי הקדש ואיסור.

ומעתה, בשלמא כשמבטל חיובא דגברא, התם איכא בל יחל בגוף הנדר, דהנדר רכיב עלי', אבל כשאוכל את ההקדש, הרי בגוף ההקדש עצמו ליכא נדר, ומוכרח דשייך בל יחל גם בתוצאה מהנדר, והיינו, דבאכילת ההקדש הוא מחלל את הדינים שחלו בבהמה כתוצאה מנדרו.⁸

ומעתה נראה דיהיה נפ"מ בכל תאחר, דמי שאיחר להביא קרבנו, הרי פשוט דלא חילל את גוף הנדר, ורק חילל את דיני ההקרבה שבאו כתוצאה מנדרו, ולפי הרמב"ם וריטב"א יעבור גם בכל יחל, משא"כ לפי הר"ן דלדידהו לא מצאנו בל יחל בתוצאה מן הנדר, ואזלי לשיטתייהו, דעיין במשנה למלך [ריש ערכין] דהביא בזה פלוגתא, ולרמב"ם איכא בל יחל בכה"ג ולרמב"ן ליכא, והחת"ס בנדרים [ג': ד"ה אמר רבא] ביאר דהרמב"ם חידש שכיון שחייב תוך ג' רגלים, שוב אמרינן דזה בכלל נדרו, אולם לדברינו אי"צ לזה, ואדרבה תרומיהו סברי דאינו אלא תוצאה מהנדר ופליגי אי איכא בזה בל יחל או לא, וא"ש לשיטתייה.

[ה] עיקר המקור דבהקדש איכא בל יחל הבאנו בתחילת דברינו מהר"ן להלן [ט"ו] שהביא מהסוגי' בנדה דאכל הקדש לוקה בבל יחל, אולם יש מקום לומר דהרמב"ם חלוק בעיקר הך סוגי', שהרי כבר נחלקו הרמב"ם ור"ן במדיר ומודר מי עובר על בל יחל, והר"ן הביא את הסוגי' בנדה

⁸ ולהלן [סימן י"ג] ביארנו דאיכא נפ"מ בין הנך ב' מהלכים בדיון בל יחל דנזירות דלפי המהרי"ט גם שם זה רק בל יחל בתוצאה מהנדר ולא מהנדר בעצמו וזה רק שייך לרמב"ם ולריטב"א, והר"ן ע"כ ילמוד כהמהרי"ט באסאן דגם בנזירות הוא אוסר את גופו בהנך מעשים ולא שמחיל ע"ע קדושה ככהן, ויבואר התם כל הנפ"מ בפלוגתא זו.

כהוכחה כנגד הרמב"ם, וליישוב קושי' זו חידשו בדעת הרמב"ם דליכא בל יחל כלל במחלל את החלות הקדש, וסוגי' דהתם קאי במלקות של מעילה ולא במלקות של בל יחל, ועיין בזה ברמב"ם בספר המצוות [מ"ע קל"ג] דמשמע כן, ועיין ברש"ש להלן [ט"ו] בזה ובבית יעקב [כתובות ע"א ד"ה אגב אפרש] דמצד מלקות דמעילה אתינן עלה, וכן נקט הגרי"פ על הרס"ג [ח"א עמוד ת"א - ב'] בשיטת הרמב"ם, וע"ע באור שמח [נדרים פ"ה ה"ב] דג"כ למד דמצד מלקות מעילה אתינן עלה ולא מצד בל יחל.

עכ"פ גם זה לשיטתו, דאם עיקרו של נדרי הקדש הוא 'הרי עלי' וגם 'הרי זו' הוא בכלל 'הרי עלי', שוב י"ל דבחלות הקדש בבהמה ליכא בל יחל כלל לשיטת הרמב"ם, דגוף ההפרשה אינה בכלל נדרים ורק ההתחייבות בגברא הוא בכלל הנדרים גם ב'הרי זו' ⁹, משא"כ לפי הר"ן דהחלות בבהמה היא היא כל הנדר, ותמיד נדר הוא איסור חפצא, א"כ פשיטא דאיכא בל יחל כשאוכל את הבהמה, ופשוט דלשיטתיהו אזלי.

בפולגת הראשונים באיסור הנאה בקדשים שאין בהם מעילה, והרמב"ם לשיטתו.

ו] והנה לעיל הבאנו מחלוקת ראשונים בדין קדשים שאין בהם מעילה, שהשטמ"ק במנחות [ד': בהשמטות] למד דמדין בל יחל הוא והוכחנו כהר"ן דמצד הקדשים ליכא איסור כלל וע"כ דהאיסור בל יחל לא מתחיל כתוצאה מהאיסורים דחלים מכה נדרו דהרי הכא ליכא שום איסורים חוץ מהבל יחל, וע"כ שהבל יחל הוא בזה שאוסרו במעשה הקדש, והיינו כהר"ן.

אולם מתוס' בתמורה [ג']. הוכחנו שיש איסור בלי בל יחל, ועיין בקובש"ע [ח"ב סימן י"ח] דהוכיח שיש איסור מלבד הבל יחל שבכור קדוש מאליו, וליכא בזה בל יחל, וע"כ שיש איסור קודש, וכבר ידוע מהגר"ח שיש איסור קודש בקדשים בלי מעילה, והיינו כהתוס' בתמורה, ועיין בחידושי הגר"ח עה"ש [מישור עמוד תס"ו בהערה] לגבי איסור קודש - וע"ע בקצוה"ח [סימן ת"ו ס"ק א' ד"ה אמנם קשי'] דהוכיח דאיכא איסור קודש מלבד בל יחל מתוס' הנ"ל, עיי"ש, וע"ע בחידושי הגרי"ז במנחות בדברי השטמ"ק [שם].

עכ"פ הרמב"ם שלומד שבל יחל הוא בעקיפין - ולא שהוא בעצמו אוסר את הקרבן שהרי עיקר הנדר הוא תמיד בגדר 'הרי עלי' ולא שייך לחפצא - א"כ לדידיה מוכרח שיש איסור קודש, והקובש"ע הוכיח מטעם אחר שהרמב"ם לא למד כהשטמ"ק, שהרי שיטת הרמב"ם שהאיסור בל יחל הוא על המדיר ולא על המודר, ומהשטמ"ק בקרבן מוכרח שהמודר יש לו בל יחל, ואזיל בזה לשיטתו - ודו"ק.

מבאר בזה את חידושו של הר"ן דמשכחת לה בל תאחר בנדרי איסור.

ז] איכא נפ"מ נוספת לגבי בל תאחר בנדרי איסור, דהר"ן חידש להלן [ס"ג. במשנה] דגם בנדרי איסור שייך בל תאחר, והיינו באוסר פירות עליו לשנה ואינו מחליט איזה שנה דיכול לדחות לשנה אחרת, רק דעובר על בל תאחר, ועיין בהערה ¹⁰, וקשה דמה מחייבו להפריש שנה להחיל חלות הנדר, ואיך מתחיל הבל תאחר.

ונראה דיליף כן מ'הרי עלי' בנדרי הקדש, דיסוד הנדר "משעה ראשונה" הוא נדרי איסור וכמדויק ברמב"ן, ומכח זה ניתוסף עוד בנדר דין נוסף שהנדר כבר מחייב לגברא להפריש, כדי שיחול הך איסור חפצא ונדר בבהמה, וחידושו זה ילפינן לנדרי איסור, דרמי עליו להפריש כדי שיחול הנדר בחפצא, ונמצא דשיון ממש, אבל לרמב"ם וריטב"א ליכא מקור לכל זה.

[ויש להעיר שכנראה שהרמב"ן עצמו יחלוק על הר"ן דהקדים דהך פרט דמתחייב הגברא כבר קודם הוא "חומר בהקדש", ולר"ן אינו חומר דוקא בהקדש, שהרי משכחת לה גם בנדרי איסור].

דן בדין בל יחל ב'הרי עלי', ובדעת המהרי"ט בזה.

ח] היה אפשר לחדש עוד דהר"ן סובר דליכא בל יחל כלל בגברא, וגם ב'הרי עלי' יש רק חיובא דגברא כמו נדרי מצוה וצדקה אבל ליכא בל יחל ודלא כהרמב"ן דמודה דכשא"א להביא כלל אז

⁹ ואכתי איכא למימר כנתיבאר לעיל בבל תאחר דכבר חלוקין תרי הנך בל יחל, חד בגוף הנדר וחד בתוצאות, דסו"ס שני סוגים של נדרים נינהו וה"ה דחלוק בל יחל זה מזה.
¹⁰ וכן הוא ברשב"א שם וכן הוא בריטב"א בר"ה [ו':] עיי"ש.

איכא בל יחל, דיתכן דלפי הר"ן ליכא בל יחל אלא בחפצא, וזה חידוש 11, ונראה לדייק כן במהרי"ט [ח"ב חו"מ קכ"ד בסוף] וז"ל "דלא נאמר בל יחל אלא בנדר שאוסר החפץ על עצמו כדכתיב לאסור אוסר על נפשו וכו' אבל הא לאו וכו' ולא איסור דחייל אחפצא הוא אלא ריבויי הוא דמרבין מבפ"ך זו צדקה דחייב לקיים מוצא שפתיו", עכ"ל, וי"ל דגם נדרי גבוה עד שחלים בחפצא אינם אלא בגדר 'מוצא שפתיה'.

אולם זו טעות - דכבר הבאנו מהמשנה למלך [ריש ערכין] שהביא פלוגתת הרמב"ם ורמב"ן מתי חיילא הבל יחל בלי שמביא את הקרבן, ודבריהם מבוססים על ספרי שפשוט שיש בל יחל בלי שיביא את הקרבן כל עיקר, ודו"ק.

מחלוקת לגבי גזרי דבר הנדור בהתפסה.

ט] עוד יש לתלות בפלוגתא זו מה דמצאנו דנחלקו הראשונים בגזרי 'דבר הנדור' בהלכות התפסה, דהנה, חלת אהרון ותרומתו אינו דבר הנדור, והר"ן [י"ב. בסוף] כתב דהוא לא אסרו רק התורה כיון דמצאנו שמותר לכהונה, ומאידך הרמב"ם מפרש דאינו בא בנדר ונדבה דמחוייב בהפרשה, הלכך לא מיקרי דבר הנדור, והיינו דלר"ן סגי לחלק בין תרומה לנדר בגוף האיסור שחל בחפצא האם הוא דומה לכל הקדש או לא, אבל לרמב"ם [פ"א נדרים הי"א] אכתי קשה, דנדרים ונדבות חיילא אגברא ומאי שנא תרומה מהם, ועל זה הוצרך הרמב"ם לחלק דהכא אין נדר בגברא כיון שהוא ממילא מחוייב בהפרשה.

י] ע"ד זה מצאנו עוד דנחלקו הראשונים בחטאת ואשם, דלהלן [י"ג] כתב הר"ן [תחילת העמוד א'] דמיקרי דבר הנדור אע"ג שהוא חייב בו משום שסו"ס הוא מברר את הבהמה, והיינו שהר"ן דן מצד החלות איסור שחל בחפצא ולא מצד החיוב גברא, אבל הרמב"ם [פ"א נדרים הי"י] כתב דכיון דמצאנו חטאת נזיר שהוא מחייב עצמו בו להכי מיקרי דבר הנדור, והיינו דלפי הרמב"ם עיקר הנדר בנדרי הקדש בא לחייב את הגברא וזה מיקרי דבר הנדור, ושפיר נתקשה הרמב"ם בחטאת שהוא ממילא מחוייב, ולהכי הוצרך ליישב דמצד חטאת נזיר מהני שהוא מחייב את עצמו.

פרק ג'

בעיקר דברי הר"ן - איסור השוה בכל.

ביאור בדברי הר"ן, דבנדרי איסור אין האיסור שוה בכל עפ"י יסודו של הגר"ח דנדרי איסור נגמרין בגברא.

יש לעיין, דאיך כתב הר"ן דאין האיסור שוה בכל, הא בקונם כללי האיסור שוה בכל ומ"ש מהקדש, וצ"ע.

והנראה בזה, דהגר"ח [עה"ש עמוד קי"ב] הביא מהספרי זוטא דבעינן ריבוי מיוחד דיוכל לאסור חפץ שלו על חבירו, וק' דמ"ש מהקדש דפשיטא דאוסר על חבירו, ות' דבהקדש נגמר האיסור בחפצא לבד משא"כ בנדר דאף דהאיסור חל בחפצא אבל נגמר בגברא, וכלשון הפסוק "לאסור איסר על נפשו", ולהכי בעי ריבוי מיוחד.

ונראה לבאר את סברת הגר"ח - שיש לדעת דמצאנו סוגי' של מעילה בקונמות ומוכרח שיש קדושה בקונם, אולם עיין בחידוש הגר"ש רזובסקי זצ"ל [עמוד קכ"ב] שהביא מהראשונים שזה איסור בעלמא, וביאר שיש כאן 'דיני' קדושה בלי מציאות של קדושה, ורק בהקדש עצמו איכא 'מציאות' של קדושה - עיי"ש היטב.

ונראה דכיון שבנדר ליכא 'מציאות' של קדושה בחפצא, הלכך לא נגמר האיסור בחפצא מיניה וביה, דדווקא כשיש 'מציאות' של קדושה ואיסור בחפצא אז הוא דהאיסור נגמר מיניה וביה בחפצא, אבל בנדרי איסור שאין בחפצא 'מציאות' של איסור וקדושה, רק 'דין' של איסור וקדושה, התם האיסור נגמר בגברא, והגדר בזה הוא, דאף דהחלות נדר הוא בחפצא, אבל איכא עשייה נוספת בנדר לייחסו לגברא, שהנדר שחל בחפצא יתייחס אליו, ודו"ק, ולעשייה זו בעי ריבוי בספרי, ועי' להלן [סימן ג'] דבהתפסה אינו כן - וכן מתבאר שם מתוך דברי הרא"ש [בתשו'].

¹¹ ויהיה בזה נפ"מ ב"לא אפטר מן העולם" דביארנו דדומה ל"הרי עלי' להביא קרבן" ומבואר דאיכא שם בל תאחר ויש להסתפק לענין הבל יחל, ואכתי צ"ב.

ונראה דהן הן דברי הר"ן, דאין האיסור שוה בכל, והיינו דאיכא עשייה בפנ"ע לייחסו לגברא, ואף בקונם כללי איכא עשייה בפנ"ע לייחסו לעולם, דהם הנאסרים, ולעומת הקדש, דהתם האיסור מצד עצמו שוה לכל, וע"ע בהערה ¹² לגבי קונם כללי. והר"ן אזיל לשיטתו שסובר שיש נדר בלי התפסה, ודלא כהראשונים שכל נדר הוא בהתפסה, דכבר כ' הגר"ח דבנדר דהתפסה איכא מציאות של קדושה, והכא הנדר נגמר בחפצא כהקדש, ולדברינו זה כבר מיקרי שוה בכל, ודו"ק.

פרק ד'

הערה בדין וחרמים כחרמים.

עיין בפלוגתת הר"ן ורא"ש אי מיירי באיסורים או בבדק הבית, והקרן אורה הביא מהירושלמי כהרא"ש דאיירי בבדק הבית, והאור גדול הק' דלפי הר"ן ל"ל תרי גווני איסור, ועוד דמהגמ' משמע דתרתני נינהו רק דתרוייהו בחפצא, ולפי הר"ן חדא נינהו. ותירץ דלעולם מיירי בבדק הבית גם לפי הר"ן, אלא דנקט לשון זה של חרם כיון דאית ביה לשון איסור, וק' דהול"ל כן בלשון הקדש, וצ"ל דהקדש רק כולל איסור משום שהקדש עצמו אסור, ודלא כחרמים שיש לו שני משמעויות שונות, משמעות של איסור ומשמעות של הקדש - והריטב"א הביא ב' קראי, חד לאיסור וחד להקדש - ולהכי שייך חרמים הכא. אולם דרכו של האור גדול בר"ן נסתר מדברי הר"ן עצמו שכ' להלן "נכסים אלו עליו חרם וכו' והם אסורים עליו", הרי דמיירי בנדרי איסור ולא בבק הבית, וצ"ע. ובעיקר קושית הר"ן יש לתמוה דמה גרע הקדש דחרם מנזיר דקתני ליה אגב נדר ושבועה, וצ"ל דרק נזיר קתני אגב אחרינא, וכדמשמע בסוגי'. והיה אפשר ליישב קושי' האור גדול בר"ן דקתני תרי גווני איסור, בהתפסה ובלי התפסה, ומפורש להלן [י']. דכינויי נדרים היינו בהתפסה וי"ל דחרם הוא בלי התפסה, וכ"ה בריטב"א, אלא דבר"ן [מ"ז] מבואר דחרם הוא התפסה, וצ"ע, ועי' בחידוש הגר"ש רוזובסקי זצ"ל על הדף.

¹² איברא, דאין כוונת הר"ן דקונם כללי הוא קונם פרטי להרבה יחידים, ולהכי חשיב אינו שוה בכל, דמבואר בר"ן [כ"ט] דקונם פרטי קליש טפי ולכן אין בו פדיון כקונם כללי, והוסיף המנ"ח [קכ"ז] דספיקת הר"ן [ל"ה] אי פקע הקונם כשמעל הוא רק בקונם כללי, וע"כ דתרתני נינהו, וע"כ דעצם זה שיש לו צד היתר היא הקלישות בקונם פרטי, אולם אכתי דמי אהדדי בזה דבתרוייהו איכא עשייה בפנ"ע כלפי הגברא, וזה מיקרי אינו שוה בכל - אלא שיש לעיין מהשך דברי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [שם] דקונם כללי הוא כבר 'מציאות' של קדושה.

סימן ב'

בגדרי נדרי הקדש ואמירתו לגבוה,

ובחילוקים בין 'גוף הנדר' ל'דיני הנדר' - לגבי התפסה ולגבי הפקר, והמסתעף בגדר נדרי ערכין והמיעוט של עכו"ם בזה.¹³

פרק א' כמה תמיהות בדרכו של האבני מילואים, שאמירתו לגבוה היא התחייבות ממונית פשוטה, וזה גם הגדר בחיוב ערכין. / / בדברי המשנה למלך דאף דעכו"ם אין לו כל יחל אכתי מעריך, דאף דאינו חייב אבל הדין בזה הוא שאם הפריש חלה קדושה על הערך. / / שיטת האבני מילואים בחיובא דערכין של עכו"ם, ובכל ערכין. / / דן דלפי שני הצדדים בעיקר הגדר של חיוב ערכין - לא מובן המחלוקת אי עכו"ם בערכין או לא. / / מתמה עלה אבני מילואים מכמה הלכות של ערכין. / /

פרק ב' בגדרי הבעלות וההתחייבות באמירתו לגבוה, ובגדר הריבוי של עכו"ם בנדריים ונדבות והמיעוט של עכו"ם בערכין. / / כמה הוכחות שהאיסורים של נדרי הקדש אינם בתולדה מהקנין של אמירתו להקדש, אלא שהכל חל מכח הנדר עצמו, כמו נדרי איסור. / / מצאנו בעלות ושותפות בנדר, ובקנין איסור של עבד בלי ממונות. / / מצאנו תביעות וזכויות לא ממונית בתשלומי תרומה באוכל תרומת עצמו, ומצאנו בעלות בקדושת הארץ בלי בעלות ממונית בקרקע. / / פלוגתת האבני"מ ופנ"י במה שהאשה היא ברשות בעלה באישות. / / גם החוב וההתחייבות של נדריים בדין אמירתו לגבוה, וגם החלות בעלות דחילא מכח הנדר, אין זה בגדר ממונות רגיל, אלא מפרשת נדריים. / / ביאור מה ששייך קונמות בממון חבירו וטיפול הנאה להקדש, וביאור בגדרי ערכין לפי השלטי גיבורים היאך מחיל קדושה על חבירו. / /

פרק ג' בדברי הגרשש"ק בהתפסה בגוף הנדר ולא בדיני הנדר, ובדברי התורת זרעים בהפקר כנדר. / / ראיות של הגרשש"ק שלא חל קנין וממילא קדושה אלא שהוא האוסר בעצמו בנדרו. / / קושי' הגרשש"ק מכיכר של הפקר. / / יסוד הגרשש"ק - שהבעלות חיילא מכח מה שהחפצא נדור והתפסה היא בנדר ולא באיסורים של הנדר. / / בדברי התורת זרעים דבעכו"ם איכא נדר בלי הלכות נדריים, ודומה לדברי הרמב"ם ש"ההפקר אעפ"י שאינו כנדר הרי הוא כמו נדר", נדר בלי דינים של נדר. / / חידושי דינים בהפקר כנדר. / / הערה.

פרק א'

כמה תמיהות בדרכו של האבני מילואים,

שאמירתו לגבוה היא התחייבות ממונית פשוטה,

וזה גם הגדר בחיוב ערכין.

בדברי המשנה למלך דאף דעכו"ם אין לו כל יחל אכתי מעריך, דאף דאינו חייב אבל הדין בזה הוא שאם הפריש חלה קדושה על הערך.

מצאנו בתוס' בע"ז [ה:]: דבנדריים של הרי עלי קרבן מחוייב העכו"ם להביא, ותמה המשנה למלך [מלכים פ"י ה"ז ד"ה ודע שמה] דאינו מוזהר בבל יחל, והביא כן מהתוס' בנזיר [ס"א: ד"ה הניחא] דאינו מוזהר בבל יחל, ודבריו סותרים זא"ז, אלא שהוכיח כדברי התוס' דמהני גם בהרי עלי ממה שעכו"ם מעריכין - והיינו ממה דמצאנו שנחלקו בפ"ק דערכין [ה:]. ר"מ ור' יהודה אם הכותי מעריך או לא.

אולם דחה בזה וז"ל: "ומה שנחלקו בפ"ק דערכין [ה:]. ר"מ ור' יהודה אם הכותי מעריך או לא, לאו לחייב הכותי שיקיים דבריו אלא אליבי דר' מאיר דס"ל מעריך אם הפריש חלה קדושה על הערך וטעון גניזה אם אמר לשמים נדרתי ויש בהם מעילה לפי שהערכין הם קדשי בדק הבית כו', ולמ"ד אין מעריך אין בדבריו כלום ואם הפריש הערך לא חלה קדושה, אבל לענין שיתחייב העכו"ם לקיים דבריו זו לא שמענו", ויש להעיר שהקדושה לא חלה עד שיבא ליד כהן, וצ"ל דאה"נ דזו כוונת המשנה למלך.

והאבני מילואים [סימן א' ס"ק ב'] דחה דדבריו תמוהין וז"ל: "דבריו אינם מבוררין, דודאי אפי' לא העריך כלל והפריש ממונו לשמים חלה קדושה דלא גרע משאר קדשי הבית דנתפס בקדושה".

¹³ ענין זה – מקומו בכתבים על מסכת ערכין, והוכנס לכאן כהמשך לסימן הקודם – בתור הרחבת הדברים.

אולם דברי האבני מילואים תמוהין, דע"כ דדומה לישראל שתפס המעות בידו ואמר הרי אלו לערכי לא נערך ולא עדיף מישראל שעשה כך, והרי כתבו הראשונים דבכה"ג לא מהני ולא קדוש כלל - ועיין בזה בהערה ¹⁴.

שיטת האבני מילואים בחיובא דערכין של עכו"ם, ובכל ערכין.

בעיקר הקושי - עיין מה שתירץ האבני מילואים [שם] וז"ל:
 "ולענ"ד נראה דודאי בבני נח ליכא משום בל יחל ולא משום מוצא שפתיך תשמור אלא דאמירה לגבוה הוא קנין גמור כמו מסירה להדיט ואם נדר להביא קרבן ה"ל חוב גמור וגובין מנכסין משועבדים למ"ד שעבודא דאורייתא, ודוקא אמירה לעני הוא דלית בי' משום קנין אלא משום בל יחל ומשום מוצא שפתיך תשמור ואינו אלא בישראל אבל לגבוה אית בה משום קנין ואפי' בבני נח מחויב חוב גמור וככתובה בשטר וזה פשוט" - והיינו דכלול בדין אמירתו לגבוה תרתי, א' קנין בחפץ מסויים באומר הרי זו, ב' התחייבות על חוב ממון באומר הרי עלי, וסיים בדבריו שם דגם בערכין המהלך הוא שהוא מתחייב לגבוה מדין אמירתו לגבוה.
 ועיין בקה"י [ע"ז סימן ב'] שהקשה מלשון הרא"ש בפירושו [נדרים כ"ט:] וברשב"ם [ב"ב קל"ג:] שהמקור לדין אמירתו לגבוה הוא בפסוק של מוצא שפתיך תשמור ואינו מצווה בזה - אז מה שייך שיחול הקנין מחמת זה.

ותירץ דשני דינים שונים כתובים במוצא שפתיך, א' שחל מצוה לשמור על הדיבור, ב' חיילא התחייבות וקנין ממונית, וע"ז בחזון יחזקאל [השטטות ערכין פרק א'] שביאר שיש ב' חלקים של הפסוק עיי"ש - ומצאנו כעין זה בפסוק של ועמדו שני האנשים לפני ה' - עיין בזה בדברינו באמרות אברהם גיטין [סימן מג].

אולם כד נעיין בלשון הרא"ש לא יתכן לפרש את הדברים כפשוטם דז"ל: "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיט - וחייב לקיים דבריו כאילו נדר דכתיב מוצא שפתיך תשמור ולא מצי למיהדר ביה", ומשמע בהדי' שאין כאן התחייבות וקנין ממונית ככל קנין והתחייבות ממונית, אלא שמה שאינו יכול לחזור בו כתוב בפסוק עצמו, ושוב קשה דמה מחייב את העכו"ם בחיוב שכתוב בפסוק הזה, וצ"ע.

ותירץ בזה התורת זרעים [פאה פ"ה משנה א' - עמוד כ"ב] שבנדרים הקדש הנדר עצמו מחייב - והיינו בלי הבל יחל ובלי המ"ע שבו, ולהלן נבאר דבריו בזה.

דן דלפי שני הצדדים בעיקר הגדר של חיוב ערכין - לא מובן המחלוקת אי עכו"ם בערכין או לא.

עוד יש לעיין - בעיקר המחלוקת אי איכא דין ערכין בעכו"ם או לא, דממנפ"ש צ"ע - דכבר הביאו האחרונים שנחלקו הראשונים בעיקר הגדר של ערכין - ששיטת הר"ן שזו התחייבות פשוטה, והוא מחייב את עצמו, ושיטת השלטי גיבורים שהוא מתפס קדושת ערכין בנערך, ושוב נתחדש בחיוב חדש מפרשת ערכין לשלם לבדק הבית את דמי הערכין, ואין זה מחיוב שהוא הטיל על עצמו, ועיין בהערה ¹⁵ שהבאנו הרחבה בפלוגתא זו, ובראשונים נוספים דפליגי בזה - ונראה דממנפ"ש קשה דמה שורש פלוגתתם.

¹⁴ דעיין בדברי רש"י חולין [ריש ב':] דאף דבנדרים איכא הרי עלי לבדק הבית ואיכא נמי הרי זו לבדק הבית אולם בערכין מצאנו הרי עלי ערך פלוני ולא מצאנו הרי זה לערך פלוני, דרק אחרי שהוא התחייב חיוב ערכים אז שייך לייחד מעות להיות דמי ערכין לבדק הבית.

ועיין ברמב"ן מה שביאר בזה "שאם אמר אלו בערך פלוני אין זה ערך האמור בתורה, אלא ערך שלו הוא שהוא מעריך את עצמו בכך ואפילו לא יהיה לו ערך הרי הקדישם בתורת הקדש, וערך האמור בתורה הוא שיאמר ערך פלוני עלי וכו' ואחר כך ידון בדמים שקצבה לו תורה", ולא איתברר טעמא דמילתא, ועיין בריטב"א [שם סוף עמוד א'] שהוסיף "שאילו לא אמר ערך פלוני עלי - אלא שתפס המעות בידו ואמר הרי אלו לערכי לא נערך, כי לא אמר כלום, דהוה ליה כמי שאינו מחויב חטאת ואומר הרי אלו לחטאתי שלא אמר כלום", ותמוהין דברי האבני מילואים דמהני כה"ג להקדיש בקדושת בדק הבית מדין ערכין כה"ג, והרי עכו"ם לא עדיף מישראל שתפס המעות בידו ואמר הרי אלו לערכי לא נערך, דלא אמר כלום.

¹⁵ דהנה - עיין בביצה [ל"ו] שאין מקדישין ביו"ט ואין מעריכין ביו"ט, ועיין בשבת [ק"ל] "פוסקין צדקה לעניים בשבת", ותמה הר"ן [על הרי"ף - שבת שם] וזה לשונו - "תמהני אמאי שרי דהתנן [ביצה ל"ו:] אין מקדישין, ומצאתי בשם רבינו חננאל ז"ל שלא אסרו אלא להקדיש כלי ידוע משום דמחזי כמקח וממכר, אבל לא אסרו לחייב אדם עצמו לגבוה בדבורו" והקשה עליו הר"ן "ועדיין אין נח לי דהא אין מעריכין לאו כלי ידוע הוא ואפ"ה אסור".

והיינו דאי נימא כהר"ן ודעימיה שערכין הוא התחייבות ונדר פשוט - א"כ קשה מאד דאיזה צד יש למעט אותו שלא יוכל לעשות כן - הא מאי שנא מכל התחייבות אחרת - וכבר תמה בזה החזו"א [קדשים ריש סימן כ"ז].

אולם אי נימא כהשלטי גיבורים ודעימיה שהוא מתפס קדושת ערכין בנערך, ושוב נתחדש בחיוב חדש מפרשת ערכין לשלם לבדק הבית את דמי הערכין, ואין זה מחיוב שהוא הטיל על עצמו, אז יהיה מובן למה לא מהני בעכו"ם, דכל מה דאחזיק לן הדין אמירתו לגבוה הוא להחיל קדושה בגברא ותו לא, אבל להתחייב אח"כ לפדות את דיני הקדושה, הרי זה כבר מצוה חדשה מחיובא דערכין, ובזה לא מחוייב העכו"ם שאינו בכלל הז' מצוות.

אלא דא"כ יהיה קשה לאידך גיסא, דאיזה צד יש לחייב את העכו"ם במצות ערכין - אטו עכו"ם מוזהר במצות ערכין, הא כמו שהקשו שאינו מוזהר בכל יחל כמו כן אינו מוזהר בחיוב ערכין, ואף שיש ריבוי ונימא דגזה"כ היא, אכן פשוט שהריבוי רק מהני לעצם החלות ולא לחייבו במצוה נוספת יותר מהז' מצוות - וממנפ"ש צ"ע.

מתמה על האבני מילואים מכמה הלכות של ערכין.

אולם בעיקר יש לעיין שאחרי שמצאנו עכו"ם בערכין, הרי מזה הוכיח האבני מילואים את דרכו מצד אמירתו לגבוה - והיינו התחייבות ממונית פשוטה - והיינו ע"כ ע"ד הר"ן שאין כאן החלת קדושה בנערך, ושוב קשה מה שהקשה החזו"א דאיזה צד יש למעט אותו שלא יוכל לעשות כן - הא מאי שנא מכל התחייבות ממונית אחרת.

ובעיקר יש לתמוה על האבני מילואים, הרי רבו הלכות ערכין - כמה וכמה הלכות נאמרו בו, הערכה של הכהן, השג יד, מיעוט של טומטום, גם במי שאין לו דמים יש לו ערכין וכו', וכפשוטו כל הני הלכות בהלכות ערכין נינהו ובנדרי דמים ליתנהו לכל הני הלכות, וקשה דאי כל דינו של העכו"ם בערכין אינו אלא התחייבות ממונית בעלמא, א"כ מה שייך לחלק בין ערכין לדמים, הרי הכל אחד - וכי מי שעשה קנין על התחייבות להקדש ואמר לשון ערכין יחיל על עצמו הרבה הלכות שונות לשנות את התנאים של ההתחייבות הממונית - ומי שישנה את הלשון ללשון דמים יחול התחייבות ממונית אחרת - אטו חילוקים נינהו בחושן משפט ובזכויותיו של הקדש עליו. ודוחק לומר שבאמת אין כאן שום הלכות אלא דהכל קאי בכוונת הנודר, וכוונת הנודר בלשון ערכין היינו לכל הפרטי דינים שכתובים בפרשה, דכפשוטו אינו כן - אלא הלכות נינהו, וכבר העלה החזו"א [ריש ערכין] הך צד ודחאו.

ועיין בשלטי גיבורים [ע"ז ד'. דפי הרי"ף] שהביא קושי' זו מהר"ן על רבינו חננאל, ותירץ "דגם האומר ערכי עלי הוי מקדיש שפיר כלי ידוע דהיינו גופו ועצמו שהוא מקדישו אלא שפודהו אח"כ מיד ההקדש בדמי ערכו ודמי למקח וממכר משא"כ במחייב עצמו לתת כך וכך לגבוה מידו".

למדנו חידוש גדול בגדרי ערכין, שחל קדושה על "גופו ועצמו" וזה כל מה שחל מכח הנדר של ערכין, אלא שיש הלכות לקדושה זו - שהתורה מחייבת בזה פדיון - וכלשונו "שפודהו אח"כ מיד ההקדש", אבל החיוב תשלומין כבר לא שייך לעיקר דיבורו ונדרו, ודמי לנזירות שחל קדושת נזיר מכח נדרו וכל ההלכות הם הלכות בהך קדושה.

וכפשוטו היה נראה שהר"ן והשלטי גיבורים נחלקו בב' צדדים - מן הקצה אל הקצה, שהר"ן למד שאינו אלא התחייבות של הגברא על עצמו, והשלטי גיבורים למד שזו התפסת קדושה על עצמו, והתורה מחייבת בפדיון, ומצאנו א"כ שנחלקו הראשונים עוד בפלוגתא זו.

דכן היה נראה דנחלקו בזה התוס' והרא"ש [חולין קל"ט:]; ששם איירי בהקדש שנתחלל, והקשו התוס' ד"היאך דומה ערך להקדש שנתחלל" ולעומת זאת בתוס' הרא"ש כתוב "אי אמר ערכי עלי היה ראוי לדמות להקדש שנתחלל כי הדמים באים מכח ערך הקצוב על הגוף, כן נראה לי" וגם הם נחלקו בפלוגתא זו.

עוד מצאנו בזה מהגר"מ זעמבא [גור ארי' יהודה שו"ת סימן ו' ס"ג] שהביא פלוגתא בזה, שמצד אחד הביא סיוע לשלטי גיבורים מהרמב"ם בהתפסה, שכבר ייסד הקרן אורה שא"צ תוכד"ד בהתפסה דווקא באופן שמתפס מדבר שיש בו קדושה וכגון מנזיר שעומד לפניו, אבל במתפס מחבירו שנדר שאין על הנודר קדושה בעיני דווקא תוכד"ד דאז הוא מתפס על המעשה נדר, ובזה יישב סתירה ברמב"ם, ועפ"י הכלל הזה דייק מהרמב"ם [פ"ג ה"ו] שבערכין כשמתפס על הנערך שעומד לפניו לא בעי תוכד"ד, והיינו טעמא שיש קדושה על גופו.

אולם מאידך הביא מהמאירי [ריש נדרים] שהעיר למה ליכא כינויים בערכין, ותירץ "שאינו אלא התחייבות בעלמא שמשעבד עצמו", והיינו כהר"ן וכתוס'.

פרק ב'

**בגדרי הבעלות והתחייבות באמירתו לגבוה,
ובגדר הריבוי של עכו"ם בנדרים ונדבות
והמיעוט של עכו"ם בערכין.**

כמה הוכחות שהאיסורים של נדרי הקדש אינם בתולדה מהקנין של אמירתו להקדש, אלא שהכל חל מכח הנדר עצמו, כמו נדרי איסור.

ואשר מוכרח מהכא שהדין אמירתו לגבוה אינו דין התחייבות וקנין בעלמא בתורת ממון, אמירה במקום מסירה כפשוטו, אלא שזו הלכה בהלכות נדרים, יש התחייבות וקנין בתורת נדר ובגדרי נדר, ולכן זה תלוי בדין מוצא שפתיך שזה המחייב ולא גילוי בעלמא שיש קנין והתחייבות ממונית רגילה, ולכן מצאנו גדרים מיוחדים והלכות שונות לנדרי ערכין, אף דקאי בדין אמירתו לגבוה של נדרים, ולכן הריבוי של עכו"ם בנדרים ונדבות אינו ריבוי לאמירה בתור תחליף למעשה קנין בעלמא, אלא שיש כאן ריבוי בהלכות נדרים, והיינו שעל ידי הנדר ומדיני הנדר חל קנין והתחייבות, והנידון של עכו"ם בערכין הוא עד כמה איתרבי בכלל הלכות נדרים ונדבות - והן הן דברי התורה זרעים שהוזכרו לעיל - ולהלן [פרק ג'] יבוארו דבריו.

ונראה להביא כמה ראיות ברורות שאמירתו לגבוה אינו דין קנין בעלמא, 'אמירה' במקום 'מסירה' כפשוטו, אלא שזו הלכה בהלכות נדרים, וכדלהלן:

א] אם נדרי הקדש היה בגדרי הקנינים ולא בגדרי הנדרים, א"כ היאך מהני לזה מופלא סמוך לאיש, הא דין דעת של מופלא היינו בהלכות נדרים ולא בהלכות קנינים, וכבר עמד בזה בתורת זרעים [תרומות פ"א משנה ג'], וע"כ שאינו כדין מסירתו להדיוט כפשוטו.

ב] עיין בתוס' בקידושין [ע"ח:] דגוסס אינו כחי לגבי קנינים, והקשה ממה דמהני בו נדרים והקדשות, ותירץ דשאני נדרים והקדש דמדין אמירתו לגבוה אתינן עלה, וקשה דאי אמירתו לגבוה היינו בגדרי קנינים כפשוטו א"כ הרי א"כ הוא הביא ראיה לסתור - והיינו דמהתם מוכרח דמהני ביה קנינים ולא דלא מהני ביה קנינים, וע"כ דאמירתו לגבוה עצמו לאו מדיני קנינים אלא מדיני הנדרים הוא, ודו"ק.

ג] אם כל המהלך בהקדש - היינו קנין על ידי דיבור בלי שייכות לנדרים, א"כ היאך מהניא שאלה בהקדש, דלכא' הי"ט משום דהקדש חשיב בכלל פרשת נדרים, ועיין היטב ברש"י בשבועות [כ"ד : ד"ה והרי הקדש] שכתב "שבא ע"י נדר וכל נדרים יש להן שאלה", ומבואר מדבריו שזה גדר הדין דמהניא שאלה בנדרי הקדש.

ד] בתוס' בב"מ [ק"ד. ד"ה ה"ג בסו"ד] כתבו דבעל יכול להפר נדרים ונדבות של אשתו, וכפשוטו כוונתו דאשה שהקדישה בעלה מצי להפר את הקדישה, דזה נדבות, ועי"ז יפקע חלות ההקדש, ודו"ק, ומבואר להדיא דחלות הקדש חשיבא נדר - ועיין מה שנתבאר להלן בדברינו [פרק נערה המאורסה סימן ט"ז].

ה] אף אנן נוסיף הך דעכו"ם והך דערכין, שכל זה מפרשת נדרים ולא פרשת קנינים בעלמא.

מצאנו בעלות ושותפות בנדר, ובקנין איסור של עבד בלי ממונות.

ונראה בביאור הדברים עפ"י יסוד גדול - והוא - שיש רשות ובעלות ממונית, עם כל הגדרים של בעלות ממונית וזה שייך לחו"מ וטוען ונטען רגיל, ויש סוגים אחרים של 'רשות' ובעלות.

הרי מצאנו שהנדר של האשה היא ברשות אביה והארוס והרי הם כשותפין בהאי נדר - וכי דבר ממוני הוא ששייך בזה בעלות ושותפות - והארכנו בזה להלן פרק נערה המאורסה [סימן ג'] - וכן במפקיר עבדו ואין לו ממונות בעבד כלל וכלל, הרי סו"ס הוא ברשות האדון לאיסורים ובעי גט ויש ספק אי מאכילו בתרומה להחשב קנין כספו, הרי שיש כאן רשות ובעלות וקנין, אבל אין זה קנין ממוני ככל בעלות רגילה.

מצאנו תביעות וזכויות לא ממונית בתשלומי תרומה באוכל תרומת עצמו, ומצאנו בעלות בקדושת הארץ בלי בעלות ממונית בקרקע.

עוד מצאנו כעין זה בתשלומי תרומה - הרי הרמב"ם בפירוש המשנה [ריש פ"ו דתרומות] ביאר את מה שאמרו שם שא"א לשלם תשלומי תרומה מתרומה ממש, וביאר שהרי זה כפורע חובו בממון חבירו, ותמהו עליו מפרשי המשנה [שם] שהרי גם באוכל תרומת עצמו אינו פורע מתרומה, אף שאין זה פורע חובו בממון חבירו שהרי פורע לעצמו, והו"ל להרמב"ם לבאר בפשיטות שהתרומה שהפסידו מן העולם לא הוחזר כלל ע"י התרומה שממילא היתה קיימת בלי שייכות לאכילתו.

וראיתי בזה מהגר"ז גוסטמן זצ"ל [קונטרסי השיעורים ב"מ שיעור כ"ד ס"ק ב'] שביאר דמבואר הכא דגם באוכל תרומת עצמו שאין דיני ממונות לכהן אכן אכתי איכא דין בגוף האכילה שדינו לכהן, והרי הוא כזכות לכהן גם בלי הממונות, ואת הזכות הזו הוא הפסיד, וזו סברת הרמב"ם שזה כפורע חובו בממון חבירו.

ע"ד זה ממש ביאר הגר"נ פרצוביץ זצ"ל את דברי ר"ע בתוספתא - מובא בסוגי' בפסחים [ל"ב] - שפותר אוכל תרומת חמץ מהדין תשלומי תרומה, וטעמו בזה, "דמה הנאה יש לו בזה", ופירש רש"י [פסחים שם] - "מה הנאה יש לו לכהן ומה הפסידו זה הרי אסור בהנאה" - ומבואר דיסוד דינא דתשלומי תרומה הוא מצד ההפסד לכהן, ותמוה דזה נסתר מהדין אוכל תרומת עצמו שמפריש לעצמו.

וביאר הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דמבואר הכא דגם באוכל תרומת עצמו שאין דיני ממונות לכהן אכן אכתי איכא דין בגוף האכילה שדינו לכהן, ואת הזכות הזו הוא הפסיד, וזו טענת ר"ע שבחמץ שאסר בהנאה כבר בטלה זכות זו ולכן ליכא סיבה לשלם תשלומי תרומה¹⁶.

והוסיף בזה עוד הגר"ז גוסטמן זצ"ל בביאור הגדר של האי תביעה וזכות, דדומה לקנין איסור, וכן לדין קדושת הארץ שלא נמכר לעכו"ם למ"ד אין קנין, ושיטת רש"י בסוף השולח היא שהקנין לענין קדושתה אכתי קיימא אצל המוכר ולכן הוא חייב בביכורים, הרי שאין לו ממונות בעבדו או בשדה אבל עדיין יש לו קנין לקדושה, בעבד לשחררו ולהתירו בבת ישראל ובשדה לגבי הבאת ביכורים.

והחזו"א [שביעית סימן א' סוס"ק ג'] תמה על רש"י סוף השולח, דאטו קדושה מידי דמשא היא דנימא בזה שישאר בעלים על הקדושה ולא על גוף השדה, וצ"ע, אכן הכא למדנו שזה דומה לקנין איסור, ובאמת שדמיון זה בין קנין איסור בעבד לקנין הישראל בקדושת הארץ מפורש בירושלמי, עיין בזה בר"ש [דמאי פרק ה' מ"ט] שהביא בזה את דברי הירושלמי, והדברים ברורים.

פלוגתת האבנ"מ ופנ"י במה שהאשה היא ברשות בעלה באישות.

עוד דוגמא כזה - מצאנו בריש קידושין בפלוגתת הפנ"י ואבנ"מ אי הא דליכא תפיסת קידושין באשת איש הוא מחמת הקנין שבקידושין או מחמת הערווה שבה, והרבה הבינו דפליגי אי אשה ברשות בעלה והיא קנויה לו או לא, ונפ"מ בגדר הדין קנין כספו וכדומה.

אולם עיין בארוכה בדברינו באמרות אברהם [ריש קידושין] דפשוט שאשה ברשות בעלה ופשוט שקנויה לו וגם פשוט שאינה ממונו, ומפורש בגמרא [ד.'] דלפני הקידושין הרי היא ברשות אביה לכמה הלכות כולל נדרים, ובאישות היא יוצאת מרשותו ונכנסת לרשות בעלה וכל זה בלי ממונות והיינו לנדרים ואישות וכדומה.

שורש פלוגתתם הוא בגדר החדש הזה של בעלות ורשות לענין אישות, כמה רשות זו מוגדר כרשות ממונית לענין זה שיעכב תפיסת קידושין של אחרים או שלא דומה בזה לגדרים של קנין אישות, אבל פשוט שקנין הוא ופשוט שהיא ברשותו אבל גם פשוט שהיא לא ממונו - אלא קנין אישות יש לו בה - סוג אחר של רשות וקנין.

¹⁶ וצ"ל דלפי ר"י בירושלמי שמחייב באוכל תרומת עצמו [וכן לריב"נ בתוספתא שם], שהם סוברים דעצם הזכות קיימת גם באיסורו"נ אלא דארי רכיב עליהו, ודו"ק.

עד כדי כך הדברים מוכרחים שהאבני מילואים שחוזר שוב ושוב ואומר - שאין לו לבעל באשה אלא קנין איסור - בלי שום ממונות - והוא בעצמו לומד שכסף קידושין הוא כסף פרעון [וע"ד הסמ"ע] ואין כאן שום סתירה, ומוכרח כנ"ל, ועיין בכל זה בדברינו שם.

גם החוב וההתחייבות של נדרים בדין אמירתו לגבוה, וגם החלות בעלות דחיילא מכח הנדר, אין זה בגדר ממונות רגיל, אלא מפרשת נדרים.

הדרנא לדין אמירתו לגבוה - מבואר באבני מילואים שבנדרים יש התחייבות ממונית, מדין אמירתו לגבוה, ולכן העכו"ם מתחייב בו, ובדידיה ליכא לא מצוות של מוצא שפתיך ולא לאוין של בל יחל.

ושאלנו דא"כ מה שייך למעט עכו"ם מנדרי ערכין, הא אין כאן יותר מהתחייבות ממונית ומאי שנא מכל נדרי דמים דמהני ביה ההתחייבות הממונית.

עוד שאלנו דהיאך שייך כל ההלכות - הערכה של הכהן, השג יד, מיעוט של טומטום, גם במי שאין לו דמים יש לו ערכין וכו', הרי כולם הלכות ניהו, ומה זה קשור להתחייבות הממונית שלו. עו"ק - היאך מהני מופלא וגוסס באמירתו לגבוה אי ליתנהו בקנינים, ועוד היאך מהני שאלת חכם והפרה בנדרים אם אתינן עלה מצד קנינים של אמירתו לגבוה.

והתשובה - החוב וההתחייבות של נדרים להקדש מכח הנדר מדין אמירתו לגבוה אינו ככל חוב וככל התחייבות ממונית, אלא שזה חוב מסויים מצד פרשת נדרים, הדין אמירתו לגבוה אינו דין קנין ותביעה והתחייבות - אלא שהוא נודר, ומלבד מה שיש מ"ע ולא בנדרים, איכא נמי חוב והתחייבות, אבל לא בחו"מ וטוען ונטען ככל ממונות, אלא חוב מסויים מצד פרשת נדרים, והקדש תובעים בלי שיש ממונות ממש, ודומה לתביעה של תשלומי תרומה שאין לכהן ממונות אצל מי שאוכל תרומת עצמו אבל זכות בתרומה יש לו מצד היעוד של הקדושה של תרומה, אלא שאחרי שיש חיוב כזה להקדש שוב ממילא חיילא שעבוד נכסים ממוני, וזה מה שאמר הרא"ש - שעל ידי הדין מוצא שפתיך אינו יכול לחזור בו, זה יוצר חוב ממוני מיוחד של פרשת נדרים ואינו גילוי בעלמא בפרשת ממונות.

וכן הגדר בדין אמירתו לגבוה במקדיש לבדק הבית שחל בעלות של הקדש, אבל גם בעלות זו חיילא מכח הקביעה של הנדר, ולא חל הבעלות בדרכי הקנינים ואמירה במקום מסירה, אלא שהחפץ 'נדר' - נקבע שהוא מיוחד ומופרש לגבוה - ומכח זה חיילא בעלות ממונית כתוצאה ממה שהוא 'נדר לגבוה', אבל הכח ממה שחל בו תורת נדר.

הלכך שפיר מהני במופלא וגוסס שאינם בקנינים, וכן מהני בו שאלת חכם והפרה, ודו"ק, וממילא דעכו"ם איתרבי בכלל נדרים ונדבות, ויש כאן ריבוי, ולא שהוא מחיל חלות התחייבות על ידי אמירה בעלמא כמו מסירה להדיט, אלא שהוא חייב לחלויות והתחייבות של פרשת נדרים, ואיתרבי לנדרים מאיש איש.

בזה מובן נמי שיש נדר מסויים של ערכין, שאף שבממונות אין לחלק בין לשון ערכין ללשון דמים, ולמה מתחדשים כל הדינים בנודר בלשון ערכין, אלא שהביאור בזה הוא, שאין זו התחייבות ממונית פשוטה, אלא שחל עליו חיוב נדר לגבוה - והחיוב נדר משתנה בין דמים לערכין, וערכין הוא אחר של נדר שנקבע כפי ערכו ועל פי הכהן - ככה חל החיוב המסויים הזה של נדרי ערכין, וכאן יש מיעוטים והלכות.

ובזה איכא מיעוט של עכו"ם, שבחוב המסויים הזה של ערכין - הכא נתמעט העכו"ם, ומעיקרא לא חיילא ההתחייבות מכח הדין אמירתו לגבוה שהרי אין כאן נדר - והרי הכל חל מכח הנדר ונדר של ערכין הוא נדר בפני עצמו מפרשה מסוימת וזה ליתא בעכו"ם.

ביאור מה ששייך קונמות בממון חבירו וטיפול הנאה להקדש, וביאור בגדרי ערכין לפי השלטי גיבורים היאך מחיל קדושה על חבירו.

ובזה יבואר נמי עיקר הגדרת החלות חיוב ערכין:

ונקדים - בפרשת קונמות נתחדש שאפשר לאסור ולהחיל חלות קדושת קונמות בחפץ חבירו לאוסרו על עצמו - כיון שזה לא סותר לבעלותו של חבירו, ולכן משכחת לה קדושת קונמות בזה, ואף דסו"ס הרי זה חידוש דתמיד הכלל דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו - אכן חידוש זה מפורש בקונמות, וצ"ב.

יתירא מזו - הרי עיין בנדרים [ל"ג] שמבואר שיש דין תיפול הנאה להקדש - והיינו שכיון שאסר בקונם כהקדש - לכן יש זכות להקדש בהאי הנאה, וכפשוטו הדין כן בכל הקונמות, ונמצא שגם באסר על עצמו חפץ חבירו ג"כ איכא זכות להקדש - הרי שהוא נתן זכות להקדש בהאי חפץ בזה שהוא אסרו בנדר, וצ"ע בזה.

ע"ד זה מבואר נמי בשלטי גיבורים ודעימיה - מובא לעיל בהערה - שהאדם יכול להקדיש קדושת ערכין בחבירו לענין זה שהוא יתחייב לפדות - והממון להקדש, דגם הכא הוא לא סותר את בעלותו של חבירו, הלכך שפיר מצי לייחד זכות זו לגבוה - וכל זה מחידוש של נדרים שבלי לסתור בעלותו של חבירו הרי הוא יכול להחיל דינים שיש להם תוצאות בממונות בתוך בעלותו של חבירו, וכל זה צ"ע.

ונראה שאם הדין אמירתו לגבוה היה גילוי בעלמא בפרשת ממונות - א"כ ודאי שקשה מאד להבין את הדינים הללו, אבל אחרי שנתחדש שכל החלויות אינם בעלויות ממוניות ולא התחייבות וזכויות ממוניות, אלא שיש תביעה מחודשת ובעלות מחודשת מפרשת נדרים - גם בנדרי איסור וגם בנדרי הקדש - הרי שכאן נתחדש שאם בעלות זו לא סותרת לבעלות חבירו דאז שפיר מצי מחיל בו בעלות זו.

הרי כמו ששייך קנין איסור בעבד שכולו הפקר אצלו, ושייך בעלות בקדושת הארץ אחרי שמכר לגמרי את השדה, כמו כן שייך זכות של הקדש על ידי הנדרים בחבירו באופן שאינו סותר את הבעלות של חבירו.

בזה מובן נמי מה שחידשנו שם שאין כוונת השלטי גיבורים שחל בו קדושה ממש, אלא שהקדיש זכות מסויימת בחבירו, והיינו תביעת דמי חבירו או תביעת דמי ערכו של חבירו מהמעריך - את הזכות הזו הוא הקדיש לבדק הבית, והם זוכים בזה בדין אמירתו לגבוה - ולא קשה דהיאך הוא מקנה זכות זו לחבירו - הרי אינו שלו - דסו"ס הכל בהלכות נדרים, וכנ"ל.

פרק ג'

בדברי הגרש"ש"ק בהתפסה בגוף הנדר ולא בדיני הנדר, ובדברי התורת זרעים בהפקר כנדר.

ראיות של הגרש"ש"ק שלא חל קנין וממילא קדושה אלא שהוא האוסר בעצמו בנדרו.

סמוכין לדברים מצאתי בדברי רבותינו.

יעויין בדברי הגרש"ש"ק [להלן סימן ט'] שחקר בכל נדרי הקדש - האם הקדושה והאיסורים חיילו מכח הקנין או שהוא האוסר בנדרו, והקנין מסתעף ממנו, והביא כמה הוכחות שהכל תלוי בנדר, והקנין בא כתוצאה, ולהלן כמה ראיות.

א [הגרש"ש"ק הביא מהר"ן להלן [י"ב] דאף דאיכא קדושה בתרומה אבל אינו דבר הנדור כיון שהקדושה באה מגזזה"כ ולא מכח הנדר, ודייק דמהכא מבואר דשאני הקדושה של נדרי הקדש - דהכא שפיר הוי דבר בנדר - והיינו דע"כ דהקדושה והאיסורים לא באים מגזזה"כ מכח הקנין לגבוה, אלא מכח הנדר - שהוא האוסר ואיסור ידיה הוא ולכן הוי דבר הנדר.

ב [עוד הוכיח כן הגרש"ש"ק ממה שסובר הר"ן להלן [ט"ז:] דליכא איסור נגיעה בכל קונם כיון דגם בהקדש סתם ליכא איסור נגיעה, וקשה דאי האיסורי הנאה בהקדש אינם כח הנדר עצמו אלא דחיילו מכח הקדושה שחל מכח הקנין, א"כ מה זה שייך לאיסורים של נדר, ומוכרח שהנדר של הקדש אוסר את האיסורים של ההקדש, כמו שהנדר של נדרי איסור אוסר את האיסורים של הנדר, ודו"ק.

ג [יש להוסיף על דברי הגרש"ש"ק להוכיח כן ממה שהר"ן ריש נדרים מדמה נדרי איסור ונדרי הקדש אהדדי ולא חילק כשאר הראשונים [ריטב"א ורמב"ם] - עיין בדברינו לעיל [סימן א'], ודו"ק, וע"כ דבתרוייהו הוא אוסר את ההקדש ע"י נדרו - ממש כנדרי איסור.

ד [מקור לדברי הר"ן הללו מצאנו בשבועות [כ"ב] דמקשי' דמצינו בהקדש דאדם מביא קרבן ע"י דיבורו, ומשני דהמשנה איירי באוסר לעצמו והאי אוסר על כל העולם כולו הוא, והיינו ממש כדברי הר"ן הללו דגם הקדש חשיב איסור הבא ע"י עצמו וכל החילוק בין נדרי איסור לנדרי הקדש הוא רק אי איסורו כולל כל אדם.

ה' [בנדה מ"ו:] מבואר דכל אדם שמועל בהקדש קעבר נמי בלאו דלא יחל דברו, ומבואר דהקדש חשיב כנדר, והר"ן הביאו להלן [ט"ו], וכ"כ השטמ"ק בריש מנחות דזהו האיסור בקק"ל¹⁷. באמת יש להוסיף עוד ד' ראיות - א' מגוסס דמהני ביה דין אמירתו לגבוה אף דאין בו קנינים, ב' ממופלא כנ"ל, ג' למה איכא שאלה בנדרי הקדש, ד' למה איכא הפרה בנדרי הקדש, וע"כ שלא מתחילים בקנין וממילא דחיילא הדינים, אלא הוא האוסר.

קושי' הגרשש"ק מכיכר של הפקר.

הרי דמוכרח שהכל חל מכח הנדר, והיינו שהוא לא מקנה את החפץ להקדש ושוב חל קדושה ואיסורים, אלא שהוא האוסר את האיסורים של הקדושה כמו נדרי איסור. ומעתה הקשה הגרשש"ק - דלמה באמת לא נימא איפכא - דאיכא הוכחה גדולה דקדושה חיילא מכח הקנין - ולמה בעינן נדר לזה שהוא יהיה האוסר, דהא שיטת הר"ן להלן [ל"ד] דבכיכר של הפקר שפיר איכא מעילה בהקדש אף באופן דחיילא הקדושה על ידי קנין ד' אמות, ודלא כהרמב"ן בב"ב [הספינה] דבעינן קדושת פה לחיוב מעילה, ולשיטתו מבואר שכל שהקנה להקדש חיילא הקדושה מכח הקנין, ואי ממילא נתחדש שבכל נדר של הקדש איכא קנין מדין אמירתו לגבוה - ממש כמסירה להדיוט, א"כ זה עצמו כבר סגי להביא את הקדושה, ושוב הוי ליה הך קדושה קדושה מגזה"כ ולא קדושה שהיא בכלל דבר הנדור, וכבר דומה לקדושה של תרומה, ולמה הוי דבר הנדור.

יסוד הגרשש"ק - שהבעלות חיילא מכח מה שהחפצא נדור והתפסה היא בנדר ולא באיסורים של הנדר.

ותירץ בזה שהנדור לא אוסר את החפצא ולא יוצר את האיסורים של החפצא וגם לא יכול לאסור את האיסורים של החפצא שרק התורה מחילה את האיסורים של החפצא, וע"כ שהתפסה אינה באיסורים של הנדר אלא בנדר עצמו - בלי האיסורים ולכן לא אכפת לן מכח מה חיילו האיסורים. הגרשש"ק ביאר את הדברים כך - יש חפצא של נדר ובנוסף לזה יש איסורי נדר שחלים אחרי שיש נדר ויש גם אמירתו לגבוה אחרי שיש 'נדר' אבל לפני הכל יש 'נדר' בחפצא. המהות של נדר - היינו מופרש ומיוחד - והנדר עושה שהחפצא יהיה מופרש ומיוחד - ואחרי שהחפץ מופרש ומיוחד - שוב ממילא חיילו בה איסורים וחיילא קנין. ומעתה - ההתפסה בעצמה אינה באיסורים של הנדר אלא בגוף הנדר עצמו - והיינו במה שהחפצא הוא חפץ 'נדור' - מיוחד ומופרש.

ומעתה נמצא שהאיסורים של הקדש ותרומה חדא נינהו - דכולהו מגזה"כ - אלא שהחילוק בין תרומה לנדרי הקדש [למה תרומה אינו דבר הנדור] אינו באיסורים אלא בתחילת העשייה - והיינו בנדר עצמו, וביאר שכל נדר היינו מיוחד ומופרש לגבוה והכא בתרומה הוא רק מופרש מלהיות טבל ולא לגבוה, עיי"ש,

למדנו כדברינו שיש נדר שקובע שהחפצא הוא מיוחד ומופרש - ומכח זה חיילא קנינים והקנינים שייכי לפרשת נדרים ואין כאן גילוי בעלמא בדין אמירתו לגבוה שיש חלות קנין באמירה, וכן הגדר נמי בהתחייבות שחל מכח הדין אמירתו לגבוה, שאין האמירה מעשה קנין בעלמא, אלא שנקבע בנדר שהוא חייב לגבוה את מה שקבע בנדרו וגבוה תובעים אותו, ומכח זה חיילא כבר ממונות ושעבודים - ודו"ק.

בדברי התורת זרעים דבעכו"ם איכא נדר בלי הלכות נדרים, ודומה לדברי הרמב"ם ש"ההפקר אעפ"י שאינו כנדר הרי הוא כמו נדר", נדר בלי דינים של נדר.

הבאנו לעיל שבתורת זרעים [פאה פ"ה משנה א' - עמוד כ"ב] מבואר עיקר האי יסוד, ואלו דבריו: כתב הרמב"ם - "ההפקר אעפ"י שאינו כנדר הרי הוא כמו נדר שאסור לחזור בו", וביאר בזה דאף דפשוט דליכא בל יחל ומוצא שפתיך תשמור בהפקר, אכן בנדר עצמו - מלבד המצוות והאיסורים של הנדר איכא מציאות וחפצא של נדר, דחל חלות תורת נדר בחפצא והתורת נדר שחלה בחפצא

¹⁷ אולם היה מקום לדחות דאולי יש בל יחל גם על מה שבא כתוצאה בעקיפין מהנדר, וכמו שיטת המהרי"ט בנזירות, אולם זה אינו, שכל זה הוא משום שבנזירות הנדר הוא זה שמחיל את הקדושה, אבל אם הקדושה באה על ידי קנין, שוב למה יהיה בל יחל, וע"כ נדנר הוא.

היא זאת שקובעת דינים בחפצא, וחלות זו חיילא עוד לפני הדינים עצמם, ואדרבה, הדינים רק חיילו מכח הנדר שחל בפצא, וה"ה בהפקר התורת הפקר שחל בחפצא גורמת לדינים השונים של הפקר לחול.

הנדר בלי המצוות ואיסורים שחל ע"י הנדר עצמו - הך נדר יש בהפקר, והך נדר יש בעכו"ם דאיתרבו לנדרים ונדבות בלי שנכללו במצוות ואיסורים של הנדרים - לא של נדרי איסור ולא של נדרי הקדש.

זו כוונת הרמב"ם "אעפ"י שאינו כנדר" והיינו שלא חלו שום מצוות ואיסורים של הנדר - אולם "הרי הוא כמו נדר" והיינו שיש כאן חלות ומציאות ותורת נדר, "שאסור לחזור בו" - והיינו הקביעה שחל בנדר שלא נותנת לחזור בו - הך קביעה חיילא בחפצא שמחמתה החפץ הוא הפקר, וכעת יחולו כבר כל הדינים השונים שיש בהפקר.

ונראה - דהן הן דברי הרא"ש: "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט - וחייב לקיים דבריו כאילו נדר דכתיב מוצא שפתיך תשמור ולא מצי למיהדר ביה", הקביעה שחל ע"י הנדר ד"לא מצי למיהדר ביה" - אינו דין אלא מציאות, א"א לחזור בו כמו שא"א לחזור מכל קנין, אבל אין זה מדיני חושן משפט אלא מדיני נדרים, וזה מהחידושים שנתחדשו בחלות תורת נדר, ולזה איתרבו עכו"ם.

חידושי דינים בהפקר כנדר.

התורת זרעים הוכיח יסוד זה מכמה חידושי דינים דמצאנו בהפקר, דהנה הפשטות בהפקר היינו שהסתלקה הבעלות מהחפצא כמו שהסתלקה בנכסי הגר, אכן א"א לומר כן דאיכא בזה הרבה תמיהות.

א] כל המושג של הפקר לעניים ולא לעשירים דכו"ע מודי שיש כזה חלות בלקט שכחה ופאה וכל הנידון הוא האם אפשר לעשות כן בהפקר, ולפי ב"ש עושים כן, והעשיר אינו זוכה בו והעני זוכה בו, ועיין ראב"ד עדיות [פ"ד מ"ג], וגם ב"ה מודה דהפקר לישראל ולא לעכו"ם מהני [לדעת ר"י בירושלמי ריש פ"ו דפאה], קשה, אטו הבעלות שלו קיימת לגמרי כלפי העשירים ולא קיימת בכלל כלפי העניים, וצ"ע.

ב] בנדרים [מ"ד] מצאנו דלפי ר"י הפקר לא יצאה מרשות בעלים עד זוכה בה אחר, ולדידן היכא דאיכא אומדנא שרוצה כן וכגון בהפקר לזמן אז באמת לא יצא מרשותו גם לדידן¹⁸, וזה תמוה, דאי הפקר היינו סילוק בעלות א"כ מה שייך כל הני חלוקות - היאך אמרינן דלא יצאה מרשותו אחרי שחל ההפקר שהוא סילוק בעלות.

ומוכרח שהפקר אינו סילוק בעלות פשוט - אלא שחל תורת הפקר בחפצא שמכחו חלו הדינים השונים.

ונבאר את דבריו בזה - חלות שם הפקר - היינו 'קביעה' שקובע בחפצא תורת הפקר - והיינו דכמו שבנדר נקבע בחפצא שהוא 'מופרש ומיוחד' - ומחמת זה נהיה אסור בבל יחל, כמו כן הפקר פירושו חפץ שכבר לא עומד לו וכבר אינו ככל חפץ בעלותו שעומד לו, ואחרי שהחפץ במצב שכבר לא עומד לו ככל בעלות אחרת, שוב חלים דינים שונים מכח המצב הזה, שיש מצבים בהפקר שהחפצא יוצאת לגמרי מרשותו, ויש מצבים שאינו יוצאת, ובהפקר לעניים, החפצא כבר לא עומדת לו לגבי עניים ויש דין כלפיהם שהם יכולים לזכות בו, והחפצא כבר עומד להם, החפץ הוא שלו ועומד להם, ולכן העשירים נמנעים מלזכות בו.

הערה.

יש להעיר בדברי הרמב"ן במעילה דבעי דווקא קדושת פה דהיאך מובן לפי הגר"ח דמעילה מדין גזילה היא, ולפי הר"ן לא כל כך קשה ודו"ק.

¹⁸ ומבואר עוד שם דבכה"ג דלא יצאה מרשותו אכתי חייב במעשרות ומצי לחזור בו, אבל אי זוכה בו הוא או אחר אז א"י לחזור בו.

**סימן ג'
התפסה ולא התפסה,
ב' חלויות או ב' עשייות,
ובפלוגתת הר"ן ומהרלנ"ח.**

פרק א' כמה נפ"מ בין החלות התפסה לחלות נדר. / / כמה נפ"מ בין נדר עם ובלי התפסה, לגבי מעילה ולגבי חפץ חבירו, ולגבי דיני קדושה ומציאות של קדושה, ולגבי איסור על חבירו. / / עוד נפ"מ לגבי איסור נגיעה, ולגבי מי שאוסר 'הנאה' ולא אוסר 'חפץ', ולגבי שלא כדרך הנאה וחזרה תוכד"ד, ולגבי נדרי טעות, ונזירות שמשון. / / דן עוד דהותר ראשון הותרו כולם בתלוי בחלות התפסה. / / סיכום י"א נפ"מ בין התפסה לנדר בלי התפסה. / / חילוקים בין התפסה מכח נדר שהוא עצמו היה בלי התפסה להתפסה מכח קדושה. / / מחלק עוד שיש ב' פרשיות של התפסה וב' פסוקים.

פרק ב' 'עשייה' של נדר חלוק מ'עשייה' של התפסה - אף שיש חלות חדא דתרווייהו. / / חוקר עם זה עשייה חדא או עשייה אחרת - אף שיש כאן הך חלות ממש וליתא לכל הנפ"מ. / / מקור גדול ממה שדייק הברכ"ש בריטב"א בדין התפסה בידות. / / אכתי יהיה נפ"מ ביניהם א' טעות, ב' ליכא שאלה בנזירות שמשון, ג' בטלה ראשון בטלה כולם. / / מקור לחלק בין התפסה לנדר - שזו עשייה אחרת. / /

פרק ג' פלוגתת מהרלנ"ח ור"ן - אם התפסה בדבר האסור מקלקלת. / / פלוגתת הר"ן ומהרלנ"ח במתפיס בדבר האסור באופן שהשלים נדרו. / / פלוגתתם תלויה בספיקת המשנה למלך ואיכא ביניהם הרבה חילוקי דינים, ודן בחלק מהספיקות במשנה למלך. / / מחלק עוד בעשייה, ונחלקו בין כוונה על צורת העשייה המסויימת של נדר. / / דן בכעין זה בידות וכינויים.

פרק א'

כמה נפ"מ בין החלות התפסה לחלות נדר.

כמה נפ"מ בין נדר עם ובלי התפסה, לגבי מעילה ולגבי חפץ חבירו, ולגבי דיני קדושה ומציאות של קדושה, ולגבי איסור על חבירו.

ברא"ש ובתוס' וברשב"א וברבינו אברהם מן ההר [במשנה] מבואר דעיקר הנדר בהתפסה, ודלא כהר"ן דנקט דבין שהתפיסו ובין שלא התפיסו הוי עיקר הנדר, וכן סובר המאירי, ועי' במשנה למלך ריש הל' נדרים דהביא פלוגתא זו, והוסיף בשם הר"ן בשבועות דעיקרו בהתפסה, עוד הוסיף דלראשונים דעיקרו בהתפסה, דסו"ס מהני בלי התפסה עכ"פ מדין ידות, והק' המשנה למלך דהר"ן סותר משנתו דבשבועות נקט דעיקרו בהתפסה - ולהלן יבואר בזה, וכעת צריכים לדון בעיקר גדרי התפסה.

כפשוטו יש לדון דחלות נדר על ידי התפסה ושלא על ידי התפסה תרתי נינהו וחלוקין נינהו בעיקר החלות, ונביא לזה כמה מקורות ונפ"מ, וכדלהלן:

א' מצאנו חידוש שנדרים שיש בהם איסור מעילה - ונחלקו בזה התנאים להלן [ל"ה] - ומבואר שיש קדושה בדבר שנאסר עליו בנדר, והגמרא הביאה שם את המשנה שתיפול הנאה להקדש ומבואר שיש להקדש זכות ממון מסויימת בקונמות ועיין בהערה ¹⁹ מה שיש לדון בזה, ודנו האם יש בקדושה הזו דין מעילה, ויעויין במשנה למלך [מעילה ד' - ט'] דהסתפק בדין מעילה בקונמות האם זה רק בנדר של התפסה או גם בנדר בלי התפסה, וכוונתו דדווקא בהתפסה איכא קדושה ולא בנדר סתם, ולפי הרא"ש דבלי התפסה אתינן עלה מדין יד להתפסה דעיקר הנדר תמיד בהתפסה, א"כ פשיטא דאין ביניהם חילוק וליכא נדר בלי קדושה, אבל לפי הר"ן ומאירי שפיר יש להסתפק. ובעיקר חידוש המשנה למלך עיין היטב בשיטמ"ק בשם הרא"ש להלן [ל"ה] דהך צד שיש מעילה בקונמות, היינו ד"מיתפיס בקרבן דקונם היינו קרבן", ומשמע שזה דווקא בהתפסה, ובאמת דכבר דייקו האחרונים [מרכבת המשנה ואבי עזרי] שגם הרמב"ם מחלק כן מדכתב [בפ"ד ממעילה הל' י'] "מנדר כזה", וכוונתו לחילוק הנ"ל.

¹⁹ ובאמת דעיקר דבר זה חידוש הוא ששייך קדושה אף שהדבר רק נאסר לאדם אחד, וכי איזה זכות ובעלות יש להקדש בזה, ובפרט ליסוד הגר"ח שמעילה היינו גזל הקדש, ועוד דבתרגומה שמרדה פקע קדושה כיון שאין בעלות ממשית להקדש ומה נימא הכא, ומדתיפול הנאה להקדש מבואר שיש כאן איזשהו בעלות וזכות להקדש - וצ"ע בזה.

עכ"פ למדנו מהמשנה למלך ודעימיה דחלוקין ניהו נדר בהתפסה ונדר בלי התפסה בעיקר החלות - האם חיילא בהו חלות קדושה או דחיילא חלות איסור ותו לא, ונפ"מ לגבי מעילה ולגבי תיפול הנאה להקדש.

[ב] מעין ספק זה הסתפק [שם] עוד אי איכא מעילה בנודר על חפץ חבירו [לאסור עצמו], דאולי אין מעילה רק דומי' להקדש שזה בחפץ ידידה, ויתכן דעומק ספק זה תלוי בספק הנ"ל, דרק בהתפסה יש מעילה כיון דרק שם יש קדושה, ולהכי אינו מתפס על חפץ חבירו, דומי' דהקדש - ויתחדש א"כ דאיכא התפסה עם מעילה ואיכא התפסה בלי מעילה דאז ע"כ מהני ההתפסה שלא מדין התפסה אלא מדין נדר פשוט ולכן חיילא בלי קדושה, ועיין בהערה ²⁰ מה שיש לדון דלא יתכן לפרש כן - וצריכים לפרש באופן אחר.

[ג] עוד הסתפק המשל"מ [שם] אי איכא מעילה דווקא באוסר חפץ מסויים או גם באוסר "הנאתו" על חבירו, כמו דמצאנו בקדושה, ולכא' הביאור כנ"ל דהתפסה תחול דווקא בחפץ ולא על הנאה בעלמא כיון דענינו של התפסה היינו קדושה, אבל נדר בלי התפסה שפיר חיילא גם על הנאתו ²¹, ויתחדש דהתפסה על הנאה מהני מדין נדר ולא מדין התפסה.

[ד] נראה דגם לולי החילוקים הללו וגם אי ננקוט דבלי התפסה איכא מעילה - אכתי יש לחלק ביניהם - דהנה, הגר"ח [עה"ש עמוד קי"ב] הביא מהספרי זוטא דבעינן ריבוי מיוחד דיוכל לאסור חפץ שלו על חבירו, וקשה דמאי שנא מהקדש דפשיטא דאוסר על חבירו, ותרץ דבהקדש נגמר האיסור בחפצא לבד משא"כ בנדר דאף דהאיסור חל בחפצא אבל נגמר בגברא, וכלשון הפסוק "לאסור איסר על נפשו", ולהכי בעי ריבוי מיוחד.

ונראה לבאר את סברת הגר"ח - דהנה, יעויין בחידושי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סימן ט"ו ס"ק ד' - עמוד קכ"ב] שהביא מהראשונים שקונם הוא איסור בעלמא אף דמצאנו בו מעילה - כן הביא מרש"י בשבועות [כ"ב.] ומהר"י מיגאש ומאירי [שם] שכולם פירשו שמה דמצאנו דליכא פדיון בקונם אף שיש בה מעילה, דהיינו משום שיש בו איסור בלי קדושה, וביאר הגר"ש רוזובסקי זצ"ל דלמה איכא בזה מעילה אי אינו אלא איסור בעלמא - וע"כ שיש 'דיני' קדושה בלי 'מציאות' של קדושה, ורק בהקדש עצמו איכא 'מציאות' של קדושה - עיי"ש היטב.

ונראה דכיון שבנדר ליכא 'מציאות' של קדושה בחפצא, הלכך לא נגמר האיסור בחפצא מיניה וביה, דדווקא כשיש 'מציאות' של קדושה ואיסור בחפצא אז הוא דהאיסור נגמר מיניה וביה בחפצא, אבל בנדר איסור שאין בחפצא 'מציאות' של איסור וקדושה, רק 'דין' של איסור וקדושה, התם האיסור נגמר בגברא, והגדר בזה הוא, דאף דהחלות נדר הוא בחפצא, אבל איכא עשייה נוספת בנדר לייחסו לגברא, שהנדר שחל בחפצא יתייחס אליו, ודו"ק, ולעשייה זו בעי ריבוי בספרי.

ועדיין לא נתבאר למה באופן זה אמרינן שהאיסור חפצא נגמר בגברא, ומאי שנא מכל איסור חפצא, והדברים יבוארו להלן [סימן י"ג פרק ב'] ביסוד גדול מהגר"ש רוזובסקי זצ"ל בעיקר גדר הנדרים שזה חובת ניהוג על עצמו.

והנה הגר"ח לומד שם שכל הריבוי של הספרי לא נצרך בהתפסה, ולפי החילוק הנ"ל יש לומר שהכוונה בזה שהתפסה איכא 'מציאות' של קדושה, ובלי התפסה איכא רק דיני קדושה, אכן לפי"ז קשה דהרי ליכא פדיון גם בהתפסה, ונצטרך לומר כמו שהביא הגר"ש רוזובסקי זצ"ל שם לדייק מהר"ן דליכא פדיון אף אי איכא מציאות של קדושה דסו"ס איכא קלישות בהך קדושה מחמת זה דקונם אינו אסור על כל העולם, עיי"ש.

ולפי"ז ניתן לומר דאף אי תמיד - גם בהתפסה וגם בלי התפסה - איכא מעילה וליכא פדיון, אכן אכתי נפ"מ אי בעי ריבוי של הספרי, והיינו שיש ביניהם נפ"מ אי איכא מציאות של קדושה או דיני קדושה, ודו"ק - והנפ"מ למעשה יבואר להלן בתשובת הרא"ש.

²⁰ והיינו דבאמת יש לדון האם יתכן דבר כזה דיהני עכ"פ מדין נדר ולא התפסה אי הוא עשה התפסה, וכפשוטו לא מהני לדעת הר"ן דפליגי על המהרל"ח - והרי מוכרח דמי שסובר כהחילוקים של המשנה למלך מוכרח לסבור כהר"ן, וא"כ תמוה טובא חילוק זה של המשנה למלך בזה, וכן יש לדון בנפ"מ הבאה, ולהלן ביארנו שיש ב' סוגים של התפסה, התפסה בנדר והתפסה בקדושה, ובהתפסה בנדר מהני בלי מעילה ובלי קדושה כלל, וה"ה הכא דלא גרע מזה.

²¹ ועיין בקונוה"ש [עמוד 64] שכנראה הבין כן.

ה' והיינו דבחילוק הנ"ל מוסבר נמי דברי הרא"ש בתשובה, דהנה, המשנה למלך [פ"א דנדרים בסוף הל' א'] הביא את הרא"ש בתשו' שא"א לאסור יינו על כל ישראל אם לא שהתפיסו בדבר הנדור, והביא מהש"ך וט"ז שלמדו דהרא"ש למד דנדר בלי התפסה מהני רק על עצמו, וכן הוא משמעות לישנא דקרא "לאסור איסר על נפשו", [אולם עיי"ש היטב דלא נקטו כן לדינא], והסברא בזה הוא ממש כהגר"ח אלא דליכא ריבוי מהספרי, ודו"ק. והנה העולם למדו שבתשובת הרא"ש מוכרח חילוקו של המשנה למלך דדווקא בהתפסה איכא מעילה ובלי התפסה ליכא - ולכן שפיר מחלקינן ביניהם לענין לאסור את חבירו, אכן להנ"ל י"ל שהרא"ש מודה דתמיד איכא מעילה והנפ"מ אי איכא דיני קדושה או מציאות של קדושה. ובעיקר דברי הרא"ש יש לעיין - הרי לשיטתו דכל נדר בהתפסה, ומה שייך ב' סוגים של נדר, וצ"ע.

עוד נפ"מ לגבי איסור נגיעה, ולגבי מי שאוסר 'הנאה' ולא אוסר 'חפץ', ולגבי שלא כדרך הנאה וחזרה תוכד"ד, ולגבי נדרי טעות, ונזירות שמשון.

ו' באו"ש [נדרים ג' - ו'] למד בדעת רש"י שאין לאסור חפץ לנגיעה או לזריקה לים, דרק על מידי דהנאה חיילא הקדש ומעילה ולא על פעולות בעלמא ודלא כהר"ן [ט"ז], וביאר האו"ש, "הרי מפורש דהקדש לא חיילא אמידי דלית ביה הנאה כמו זריקת צרור לים, וכן קונם דמועלים בו כהקדשות נמי לא חיילא על זה", ומדויק ²² דלפי הך צד במשנה למלך והגר"ח דליכא קדושה ומעילה בלי התפסה דה"ה דמהני על זריקה ועל מידי דלית ביה הנאה. ז' עוד יש לחלק - דאפשר לחדש דהקדש אסור גם שלא דרך הנאתו [ותלוי בראשונים בפסחים כ"ו] וה"ה דבהתפסה יהיה כן, אבל בלי התפסה אסור רק כדרך הנאתו - ועיין בזה במגיה במאירי [דף ל"ה הגהה 101].

ח' עוד יש לחלק לענין חזרה בתוכד"ד מצאנו חילוק בין הקדש דלא מהני בו תוכד"ד, לשבועות דמהני בתוכד"ד, ונחלקו השלמי נדרים [פ"ז ד"ה הרמב"ם] והבנין יחזקאל אי מדמינן קונם להקדש או לשבועה, וחילק [בקונה"ש עמוד ל"א] דיש לחלק בזה בין התפסה לבלי התפסה. ט' ידידי הגאון ר' יצחק ערנפלד שליט"א הראה בכל זה מציאה גדולה ברמב"ם [סוף פ"ו דהל' ערכין], דמבואר דהקדש בטעות הוי הקדש, ועיין בכס"מ שדייק מהרמב"ם דאם התפיס עוד כיכר בזה בטעות דגם חל, ומבואר דנדר בעלמא בלי התפסה אינו הקדש ולא חיילא בטעות, אבל התפסה שפיר חיילא בטעות, והוסיף לבאר שם דהתפסה דומה לתמורה דחיילא בטעות - אלא שיש בזה הערה גדולה מהמשנה למלך שם דא"כ ליכא שאלה בנדר ע"י התפסה דשאלה מדין טעות אתינן עלה, וצ"ע גדול, ועיי"ש שתירץ דסו"ס איכא בזה קרא וסו"ס שאני התפסה מהקדש, עיי"ש.

י' עיין בחידושי הגרש"ש"ק [סימן ג'] וביותר ביאור במשנת ר"א [סימן א'] שהביאו להקשות בדין דמבואר במכות [כ"ב]. דליכא שאלה בנזירות שמשון, וביאר רש"י [שם] בטעמא דמילתא שבשמשון עצמו ליכא שאלה כיון דחיילא על מלאך ולא על ידי נדר, וקשה דמי שנדר היום בנזירות שמשון למה דלא יהיה בזה שאלה על מה שהוא עצמו נודר.

ותירצו דמבואר תרתי, א' נזירות שמשון רק מהני מדין התפסה, ולכן מי שיקבל על עצמו נזירות ידיה שיש לנזירות הלכות של נזירות שמשון [שמותר לטמאות והנזירות הוא לעולם כו'] דלא יחול כלום, של המזוג של קבלה של נזירות שמשון הוא דווקא בהתפסה, ב' אחרי הנחה זו יש לחדש עוד דההתפסה איכא שייכות לעיקר הקדושה שמכחה הוא בא, והרי זו נזירות שאין בה שאלה, ולכן גם בנזירות ידיה ליכא שאלה.

ואכתי יש לדון - דלמה מיקרי הנזירות עצמה סוג קדושה שאין בה שאלה - הא איכא חסרון צדדי בשמשון עצמו בעשייה של הקדושה - והיינו שהוא לא יצר את הקדושת נזירות שלו, אכן האי גברא שפיר נדר בנזירות ושפיר יש לו אפשרות להשאל - ומה לי דחיילא מכח הקדושה ההיא, הרי אין כאן הלכה ב'קדושה' שאין בה שאלה, וצ"ע ואולי לפי הרמב"ם א"ש ועיין בהערה ²³ - הא

²² וכן דייק בקונה"ש [עמוד ל"א] בדברי האור שמח.

²³ והיינו שברמב"ם [פ"ג דנזירות הי"ד] משמע שעצם זה שנזירותו היתה לעולם היא הסיבה שא"א להשאל - והיינו שזה מדיני הנזירות עצמו שאין בה שאלה - ודו"ק.

מיהת דחזינן דחיילא חלות אחרת מכח ההתפסה, ודו"ק - אולם עיין להלן [פרק ב'] דביארנו את המהלך בזה.

דן עוד דהותר ראשון הותרו כולם בתלוי בחלות התפסה.

"א" היה אפשר לדון עוד עפ"י מה שהעיר בברכ"ש [סימן א' ס"ק א'] דבאומר הריני נזיר ואמר חבירו ואני, דחשיב התפסה [נזיר כ': במשנה], והק' דאולי מדין יד הוא דמהני ולא מדין התפסה, ותירץ דמבואר שם שאם התיר הראשון את נזירותו בשאלת חכם כולם מותרים²⁴, וביאר בברכ"ש דאי היה מטעם יד לא אכפת לן במה שבטלה הנזירות של הראשון למפרע, וע"כ דמדין התפסה אתינן עלה.

והנה יש לדון למה באמת אחרי הדין התפסה תלינן נזירות של אחד בחבירו, ואי נימא דאמדינן דעתו בזה שתלה בחבירו דכוונתו דאי בטלה של חבירו דגם שלו אינו נזירות, א"כ גם בידות י"ל כן, דסו"ס האופן שנדר בנזירות היה יד כזה שתלה בחבירו - ולמה לא נימא דזו דעתו - ומוכרח דבהתפסה ליכא נדר חדש בפני עצמו, אלא נדר שכל החלות שלו תלויה בחלות של הנדר שממנו עשו התפסה - ולכן רק עד כמה שיש דין נדר לנדר הראשון שייכא כל ההתפסה, ודו"ק - ולהלן נדון בזה עוד האם באמת איכא ראייה שהחלות עצמה תלויה בחלות של הנדר הראשון - עכ"פ אכתי לא ברירה לי סברת הברכ"ש לגבי ידות ועיין בהערה²⁵.

סיכום י"א נפ"מ בין התפסה לנדר בלי התפסה.

ולסיכום כל הנפ"מ בין התפסה לנדר בלי התפסה, או עכ"פ חידושים מסויימים שמוכיחים שהתפסה היא חלות בפני עצמה:

א [מעילה - [משנה למלך], ב] בלי חפץ מסויים - [כנ"ל], ג [בחפץ חבירו - [כנ"ל], ד] בחפץ ידיה על חבירו דבעי דרשה בספרי [הגר"ח], ה [יתכן דבכה"ג לא נאסר כלל [תשובת הרא"ש], ו] באיסור נגיעה [אור שמח], ז [שלא כדרך הנאתן, ח] חזרה תוכד"ד, ט טעות [כס"מ], י [נזירות שמשון, י"א] באופן שהנדר הראשון נשאל עליו, שגם נדר של התפסה בטל.

חילוקים בין התפסה מכח נדר שהוא עצמו היה בלי התפסה להתפסה מכח קדושה.

יש לעיין בכל הנפ"מ - דהנה, פשוט דמהני להתפיס בנדר שהוא עצמו אין בו התפסה, וכן מפורש ברמב"ם [פ"ג נדרים הלכה ד'], והש"ך [סי' ר"ד ס"ק ד'] הביא דין זה מהרמב"ם וכתב דפשוט הוא.

אולם בתוס' רי"ד [פ"ק אות כ"ח בד"ה איזהו איסור] חולק דרק מהני התפסה בנדר שהוא עצמו היה בהתפסה, ונראה, דגם לפי הרמב"ם דחיילא מכח נדר בלי התפסה אכן פשוט דבכה"ג יחול מתורת התפסה בלי קדושה, ולא יהיה בכה"ג מעילה לפי המשנה למלך ויצטרך ריבוי מהספרי לפי הגר"ח ולא יחול בטעות, וכו', [והתפסה זו דומה להתפסה דשבועה דסובר הר"ן דמהני כנדר, וכדיבואר להלן], ודו"ק.

ובאמת דכן מוכח בשי' הרמב"ם, דמצד א' הבאנו מהרמב"ם דאפשר להתפיס בנדר שאין בו התפסה, ומאידך כבר דייקו האחרונים [מרכבת המשנה אבי עזרי] דהרמב"ם סובר דרק בהתפסה איכא מעילה מדכתב [בפ"ד ממעילה הל' י'] "מנדר כזה", ומעתה ק' דנמצא דתרי אופני התפסה איכא, במעילה ובלי מעילה, ומעתה, כבר אין הנפ"מ בין התפסה ללא התפסה, כי אם בהתפסה מיניה וביה.

ונמצא דלפי האמת עיקר החילוק בין התפסה ללא התפסה - היינו האם חיילא מכח הנדר השני או לא, אלא דלא תמיד איכא נפ"מ בזה, דרק אי חיילא בהתפסה מכח דבר שיש בו קדושה, אז יהיה לכל הנפ"מ אף דעיקר החילוק ביניהם קיים גם בלי הקדושה.

ובאמת דגדולה מזה מצאנו במנ"ח [מצווה קכ"ז ס"ק י"ד] ובחזו"א להלן [ל"ה] דדנו דבהתפסה מכח שלמים שאין בו מעילה דלא יהיה מעילה בנדר, דלא חמיר מההקדש עצמו, והיינו כנ"ל,

²⁴ וכן אי היתה הפרה לנזירות של הראשונה לפי הצד דמהני הפרה למפרע, וכמבואר [שם כ"א:].

²⁵ והיינו שגם אי אתינן עלה מצד ידות הא אכתי יש לדון דמי שישמע בת קול שאומר הרי נזיר וחשב שזה חבירו שאמר כן ואמר ואני, אטו יש בזה ידות לנזירות, והרי לאחר שנשאל מתברר שהקול ששמע מחבירו לא עדיפא מבת קול, וצ"ע.

שיסוד הדין התפסה חזא הוא - שיש כאן חלות אחרת מכח הדבר דממנו הוא מתפס, אבל לא תמיד איכא נפ"מ בזה, ודו"ק.

מחלק עוד שיש ב' פרשיות של התפסה וב' פסוקים.

אולם כל זה קשה דמנלן ב' פרשיות של התפסה - דאי התפסה היינו למשוך קודשה ואז איכא מעילה - א"כ מנלן עוד סוג התפסה בלי זה.

ונראה שצריכים לומר עוד - דבאמת שני דיני התפסה ניהו לש' הרמב"ם, דכשמתפס בדבר קדוש הוא מתפס מכוח הדבר הנדור והוא ממשיך הימנו קדושה, וכשמתפס מכח נדר סתם אז אין המשכה ואז ההתפסה היא מכח עצמו ולא מכח הדבר הנדור, והמקור לתרי דיני התפסה היא מתרי קראי שהביא הר"ן [ריש פ"ב], אלא שהר"ן פי' דתרי קראי איצטריך לרבות התפסה גם בדבר הנדור ליחיד, אבל ברמב"ם י"ל דאיצטריך לגלות שני דיני התפסה, ודו"ק - ועיין בהערה ²⁶. שו"ר שכבר קדמני בזה בשיעורי הגר"ש רוזנבסקי זצ"ל ²⁷ שפירש כן את ב' הפסוקים [בלי קושי הנ"ל], ובא לבאר בזה למה הרמב"ם חילק ב' דיני התפסה בב' פרקים, דמתחילה [פרק א' הלכה ז'] מיירי בהתפסה בקרבן, ושוב להלן [פרק ג' הלכה ג'] חזר בדינים של התפסה הקדים - "כי צד המתפס בנדרים" - וחילק דשני פרשיות ניהו, פרשת התפסה בקדושה [פרק א'] ופרשת התפסה בנדר [פרק ג'] - ושני פסוקים ניהו וכו"ל.

איברא דבדרך זה לא יתיישב שי' המאירי, דהמאירי [כ"ח] חילק כהמשנה למלך בין התפסה ללא התפסה לגבי מעילה, והמאירי [ב'] כ' בהדי' כהרמב"ם דמשכחת לה התפסה בנדר שאין בו התפסה, [ודלא כהתוס' רי"ד], ומאידך המאירי [ריש פרק שני] פי' הנך תרי קראי בדרך חדשה, וממילא כבר ליכא מקור מקראי להנך תרי דיני התפסה, וכדצינו לפרש ברמב"ם, ומוכרחין אנו לומר דחד דין התפסה הוא, ותמיד החלות בא מכח הדבר הנדור, רק דבדאיכא בדבר הנדור קדושה, מתקדש הכיכר, ונמצא דמעילה וקדושה הוא רק נפ"מ מהגדר החדש בהתפסה, ודו"ק. והיה אפשר לדון דמצד 'לא גרע מידות' אתינן עלה - וכמבואר בר"ן [שם] - ואין זה פשוט ועיין בהערה ²⁸.

פרק ב'

'עשייה' של נדר חלוק מ'עשייה' של התפסה - אף שיש חלות חזא דתרווייהו.

חוקר עם זה עשייה חזא או עשייה אחרת - אף שיש כאן הך חלות ממש וליתא לכל הנפ"מ. בעיקר החקירה - האם יש לחלק בין החלות נדר לחלות התפסה - יש להוסיף ולדון דאף אי לא נחלק ביניהם, והיינו דאף אי ננקוט דחלות חזא ניהו וליתא לכל הנפ"מ הנ"ל, אולם אכתי יש להסתפק, האם מצד העשייה יש כאן עשייה חזא, דהתפסה איתרבי בכלל הך ביטוי שפתיים דנדר דעלמא, או לא, די"ל דהתפסה איתרבי כעשייה בפנ"ע, ואף דחיילא הך חלות נדר, אבל מצד העשייה תרתי ניהו, ואין זה בכלל ביטוי שפתיים דנדר דעלמא.

דרך משל בקנין הגבהה ובקנין כסף חיילא הך חלות בעלות אף דבמעשה קנין תרתי ניהו, וגם בהתפסה ובלי התפסה נימא כן, או דילמא תרי מיני הגבהה ניהו.

ונראה דזהו ספיקת הברכ"ש [ריש סי' ג'] וז"ל, "יש לחקור אם דין התפסה הוא דין בלשון הנדר או שהוא רק דין נדר ואעפ"י שאין כאן לשון נדר רק שהוא דין התפסה מחודש ודוקא ע"י שהנדר הראשון עושה אותו לנדר כמו ששמעתי מפי חתן מו"ר שליט"א ההסבר, ונראה שודאי הוא דין מחודש התפסה בנדר ואעפ"י שאינו נדר שאין כאן לשון ולא יד", עכ"ל.

למדנו מדבריו דא"צ לחדש שיש כאן חלות אחרת עם דינים אחרים, אלא דאף אם תרווייהו חלות חזא ניהו אכן החלות לא חיילא על ידי נדר שהרי התפסה "אינו נדר" - שאין כאן לשון ולא יד" - כלשונו - וכוונתו דחסר ב'עשייה' של הנדר דחסר ב'לשון' וחסר ב'יד', וע"כ שכל העשייה היא

²⁶ והיינו דלהלן [פרק ג'] נתחדש דאיכא חילוקים נוספים בהך התפסה חדשה מכח נדר בלי קדושה - והיינו כלפי האופנים שחידש המשנה למלך שעשה התפסה בקדושה - באופן שהקדושה לא יכולה לחול על הדבר הנדור, ובכה"ג אין חל מתורת נדר ורק חיילא מתורת התפסה בנדרים.

²⁷ בסוף הספר חידושי הגר"ש רוזנבסקי זצ"ל בשיעור יומי [ס"ק קל"א].

²⁸ והיינו דבר"ן עצמו מבואר דלמסקנה ליכא סברא דלא גרע מידות - וכדיבואר להלן, אכן בשיטת המאירי אפשר שעדיין קיימת סברא זו, ותלוי על הסברות להלן בשיטת הר"ן.

עשייה אחרת שזו עשייה של התפסה, וההגדרה של העשייה היא "שעושה שהנדר הראשון עושה אותו לנדר" - אין כאן עשייה של נדר אלא עשייה שעושה שהנדר ההוא יעשה את הנדר לנדר. ביאור הדברים מצאנו בברכ"ש [ריש סימן ב'] דכתב לגבי התפסה דאמרו בגמרא שהרי זה כמוציא שבועה מפיו ודימה לדין שכל העונה אמן אחרי שבועה כמוציא שבועה מפיו, והיינו כנ"ל - שיש שבועה ידיה ויש שבועה שהוא נשבע ע"י שבועת חבירו, ובזה גם הוא כנשבע בלי שהוא בעצמו נשבע אלא שהוא עשה לעצמו עוד שבועה ע"י השבועה ההיא בלי שהוא בעצמו נשבע - 'עשייה אחרת' להגיע להך חלות.

ונסיף בביאור ה'משל' - הרי עניית אמן אינו לשון מקוצר של ברכה [למי ששמע ויכול לענות] כמו שהבינונו הוא נוסח קצר של שמו"ע, דאז עניית אמן היתה כשבועה ממש - אלא שבחר בלשון קצר - וזה אינו דעניית אמן יש לו תוכן כשלעצמו ותלה עשייתו בשבועה ההיא שעליה ענה אמן, ויש לו שבועה ע"י שבועת חבירו, וה"ה דבהתפסה הגדר כן.

ונראה שהדברים האלו מפורשים בריטב"א - דעיין בריטב"א בסוגיין וכן לקמן [ריש פרק ב'] שכתב דבאומר כיכר זה אסור עלי כדבר הנדור אי"ז התפסה אלא "איסורא מדנפשיה חייל אכיכר זה", ומדויק מדבריו דבהתפסה אי"ז "איסורא מדנפשיה", ולכאן' כוונתו דבהתפסה איכא עשייה מכח הנדר ההוא הראשון ולא מכח הנדר הזה בעצמו.

ונראה דנתחדש כאן שאף אי שניהם במעילה ושניהם יש בהם קדושה ושניהם חלים בלי חפץ מסויים ועל חפץ חבירו ועל חפץ ידיה כלפי חבירו ועל איסור נגיעה ושלא כדרך הנאתו, והיינו שהחלות בשניהם אחת היא ובתרויהו יש את כל דיני הקדושה, וממילא שבשניהם ליכא דין תוכך"ד וליתא לכל הנפ"מ - אעפ"כ איכא הכא עשייה אחרת לגמרי.

מקור גדול ממה שדייק הברכ"ש בריטב"א בדין התפסה בידות.

ונראה דאיכא מקור גדול לזה ממה שדייק הברכ"ש [סי' ב'] בריטב"א [ריש פרק ב'²⁹] דאין לעשות התפסה מדבר הנדור ע"י ידות וביאר הברכ"ש שגם אחרי החידוש שידות נדרים כנדרים אולם אכתי אינו כנדר ממש, ורק נתחדש דחשיב כנדר לענין החלות איסור דחיילא מכח הנדר, דגם מכוח ידות חיילא הך חלות איסור, אבל האיסור לא חיילא על ידי נדר אלא על ידי יד, וקשה טובא דסו"ס איכא דיני נדר על החפצא ולמה לא יוכל לעשות מכח התפסה.

ונראה שנתחדש הכא שהכח של נדר שיש בהתפסה היינו שמכח הנדר הראשון הוא מתפיס וכיון שהכח דר שיש בראשון אינו נדר ממש אלא שבלי שהיה שם נדר חיילא האיסורים של נדר, שוב ליכא להתפיס מכחו - דומי' לעניית אמן שפשוט שיש מקום לחלק בין עניית אמן לשבועה שנעשה על ידות לעניית אמן על שבועה גמורה

אכתי יהיה נפ"מ ביניהם א' טעות, ב' ליכא שאלה בנזירות שמשון, ג' בטלה ראשון בטלה כולם.

אולם נראה דאכתי יהיה בניהם חלק מהנפ"מ - והיינו כך - שחילוקו של הכס"מ לגבי טעות אכתי קיימא, והיינו דכיון שאין התפסה תחילת קדושה - אלא כעין תמורה והיינו שבעשייה איכא עשייה מכח קדושה ונדר אחר, שוב דינו כתמורה לגבי טעות, וכן מובן לפי"ז נזירות שמשון - דווקא לפי המהלך הדזה ולא לפי המהלך של חלות אחרת - והיינו דלו יצויר והיתה עניית אמן על נזירות שמשון עצמו - דאז פשיטא דליכא בזה שאלה שהעניית אמן מתייחסת ל'עשייה' ההיא של שמשון והעשייה ההיא היתה ע"י מלאך, וכן הכא, שיש כאן התייחסות לעשייה ההיא - וכדברי הברכ"ש "שהנדר הראשון עושה אותו לנדר" ודו"ק.

ונבאר יותר - במשנת ר"א ביאר דבנזירות שמשון איכא הוכחה שיש המשכה לאותה קדושה, ושאלנו - הרי הדין שאין שאלה בנזירות שמשון לא שייכא לעצם הקדושה אלא לעשיית הנדר ע"י מלאך, ומה אכפת לן מה שיש המשכת הקדושה משמשון, אכן לדברינו - הרי התפסה שייכא ל'עשייה' ההיא ולא רק לקדושה ההיא, והעשייה ההיא היתה ע"י מלאך.

[ואכתי צריכים להוסיף - שאם אין שאלה בשמשון כיון שבפועל לא שייך להשאל כיון דבא על ידי מלאך, אז אכתי קשה דסו"ס הדברא לפנינו נזר בנזירות שמשון ע"י פיו, ומוכרחים לומר שזה

²⁹ [ד"ה וכתב, ועיין במגיה הערה 68].

כבר דין בנזירות שבא על ידי מלאך וליכא בדין שאלה, אלא דזה עדיין מוכרח שהדין הוא דין בעשייה ולא דין בקדושה וחלות].

ונראה עוד שהחידוש של הברכ"ש [סימן א' ס"ק א'] דבאומר הריני נזיר ואמר חבירו ואני, דחשיב התפסה [נזיר כ': במשנה], והראיה דמדין התפסה אתינן עלה - היינו מזה דמצאנו שאם התיר הראשון את נזירותו בשאלת חכם כולם מותרים - ונראה דגם הכא ליכא ראייה שיש 'חלות' אחרת בהתפסה, וכדהבאנו לעיל, דאי"צ לומר שה'חלות נזירות' ידידה תלויה ב'חלות נזירות' של חבירו, דגם אי נימא שיש כאן 'עשייה' אחרת מובן למה בטלה נזירות ידידה - והביאור שהגדר של עשייה זו היא שעשייה ידידה באה מכח עשייה דחבירו, כעין עונה אמן על שבועת חבירו - דפשוט דאי בטלה למפרע השבועה ראשונה - דבטלה גם האמן ידידה - וה"ה הכא.

מקור לחלק בין התפסה לנדר - שזו עשייה אחרת.

ונראה שיש מקור גדול לחידוש זה שיש 'עשייה אחרת' אף דליכא חילוק בחלות, דבברייתא [שבועות כ.] שנינו "איזהו איסור האמור בתורה" וזה ההקדמה לברייתא דהתפסה, והקדמה זו מתפרשת בכמה אנפי:

א) אביי יליף דמיירי בלשון "איסור" דקרא, ורבא חולק.
 ב) הר"ן פירשו בדעת רבא בתרי אנפי - דלר"ף דעיקר הנדר הוא רק בהתפסה, א"כ הכוונה הוא "דאיזהו עיקר נדר האמור בתורה" והיינו דקמ"ל ברייתא דעיקר הנדר בהתפסה.
 ג) לראשונים דמשכחת לה נדר גם בהתפסה וגם בלי התפסה, לדידהו פי' הר"ן [שם לעיל מיניה] "איזהו דבר שהוא אסור בנדר ואינו נדר", ונראה דמתבאר כאן יסוד דינא דהתפסה, מצד ה'חלות איסור' הרי חל בו איסור נדר, ודלא כהך צד במשנה למלך דאיכא חלות אחרת, אבל מאידך "אינו נדר", והיינו דמצד העשייה אינו עשייה של נדר, ודו"ק.
 עוד יש להביא מקור לכל הנ"ל דחיילא הך חלות נדר ורק דאיכא עשייה אחרת, נראה דכעין זה מבואר בריטב"א [נדרים י"ד] בהתפסה בשבועה לשי' רבא, דכל דיני שבועה איכא רק דאינו שבועה עצמה וזהו שאמר "לאו כמוציא שבועה מפיו" [ונפ"מ בהתפסה אחרת], ובזה גופא חולק אביי "דמיתפיס בשבועה חזר בשבועה עצמה" והיינו דזה הך עשייה עצמה.

פרק ג'

פלוגתת מהרלנ"ח ור"ן - אם התפסה בדבר האסור מקלקלת.

פלוגתת הר"ן ומהרלנ"ח במתפיס בדבר האסור באופן שהשלים נדרו.
 כתב הר"ן דאע"ג דנדר חיילא בלי התפסה אבל היכא דמתפיסו אין להתפיסו בדבר האסור, דהתפסה זו מקלקלת.

ועיין משנה למלך [פ"א מנדרים ה"ז] שהביא מהמהרלנ"ח דבהרי את אסורה עלי כאימ', אף דמתפיס בדבר האסור, אכתי חשיב נדר, דאחרי דהשלים נדרו, שוב אין לקלקלו, וכ' המשל"מ דכל זה אם עיקר הנדר מהני גם בלי התפסה - אבל אם עיקרו דווקא בהתפסה, ובלי התפסה רק אתינן עלה מדין ידות, הרי לא השלים נדרו בלי ההתפסה, ושפיר קילקלו.
 אולם כבר תמה עליו בקרן אורה, דמפורש בר"ן בסוגיין דאף דא"צ להתפיסו, אבל אי מתפיסו בעי דבר הנדור, ועי' מחנ"א [סי' י"א אבל לענ"ד אינו כן] דמסברא נקט כהמהרלנ"ח, ותו הוכיח מהר"ן דחולק, וסברת הר"ן צ"ב בזה.

פלוגתתם תלויה בספיקת המשנה למלך ואיכא ביניהם הרבה חילוקי דינים, ודן בחלק מהספיקות במשנה למלך.

ואחרי מה שנתבאר לעיל יתכן לפרש פלוגתתם כך:
 הר"ן סובר דשתי חלויות נפרדות נינהו, ויהיה ביניהם נפ"מ לגבי כל דיני קדושה ומעילה ונפ"מ לגבי חבירו ותוכד"ד וכו' - ולפי"ז מי שעושה התפסה הרי הוא עשה בזה חלות אחרת, ולא עשה הך חלות נדר דאיכא בלי התפסה, ולכן אף דאם היה אומר אסור עלי בלי להוסיף כחזיר, היה כאן נדר בלי התפסה, אבל אחרי דהתפיס בחזיר קילקל, דבזה שהתפיסו הרי הפקיעו מכלל נדר בעלמא ועשאו לנדר דהתפסה, ומצד התפסה לא חיילא, והמהרלנ"ח חולק וסובר דתרווייהו חדא חלות נינהו וא"כ הרי לא הפקיעו כלל ושוב אין מקום דהתפסה זו יקלקלו - אף דכוונתו היתה להתפסה.

והיינו דלפי הר"ן דומה לנתכוין לומר תרומה ואמר הקדש דלא מהני בתורת הקדש - דפשוט דלא מהני כוונתו לעשות תרומה להועיל לחלות הקדש, וה"ה הכא כונתו לחלות התפסה לא מהני לעשות נדר, אכן לפי המהרלנ"ח, דומה לעושה קנין ביד ימין כשכוונתו היתה למעשה קנין ביד שמאל, הרי כולו חדא נינהו, וכן התפסה ונדר כולו חדא נינהו ואף דכוונתו להתפסה - שהרי סיים בתורת התפסה, אולם סו"ס עשה נדר ואהני לן כוונתו להתפסה לנדר - דשני אופנים של דבר אחד נינהו.

עפ"י הדברים האלו יש מקום לדון בעיקר דברי המשנה למלך שאחרי הספק של מעילה אי תלוי דווקא בהתפסה, שוב הסתפק לגבי חפץ חבירו או לגבי הנאה בלי חפץ שיהיה עכ"פ נדר בלי קדושה - כמו שחילק בין נדר בלי התפסה לנדר עם התפסה לגבי מעילה, וביארנו שנתחדש בדבריו דאיכא התפסה עם מעילה [חפץ ידידה] ואיכא התפסה בלי מעילה [חפץ חבירו וכדומה] ובלי מעילה ע"כ מהני ההתפסה שלא מדין התפסה אלא מדין נדר רגיל ולכן חיילא בלי קדושה - כך ביארנו בדבריו - אולם להנ"ל לא יתכן - דמאי שנא לעשות התפסה בדבר האסור דמקלקל כיון דסו"ס הוא עשה התפסה והפקיע מדין נדר רגיל, וה"ה בנדר"ד במי שעשה התפסה על חפץ דלא מהני בה התפסה דלא יהני מדין נדר רגיל דסו"ס הוא עשה התפסה והפקיע מדין נדר רגיל. אולם יש לחלק דאחרי שנתבאר דממנפ"ש מהני התפסה מנדר בלי התפסה, והיינו שזו פרשה אחרת של התפסה בלי קדושה, וכדהבאנו נמי מהגר"ש רוזובסקי זצ"ל - שוב יש לומר דכל כה"ג מהני מהך פרשה, ודו"ק.

מחלק עוד בעשייה, ונחלקו בין כוונה על צורת העשייה המסויימת של נדר.

עכ"פ למדנו שהר"ן מוכרח לסבור שיש נפ"מ בעיקר החלות ומסתבר א"כ שיהיה ביניהם חלק מהחילוקי דינים דסו"ס תרתי נינהו בעיקר חלות דינם - וכנ"ל - ולפי המהרלנ"ח מוכרח דחלות חדא היא וליכא ביניהם שום חילוק ואיכא הכא ב' אופנים של חלות נדר אחד. אולם נראה דאינו מוכרח ויתכן לבאר פלוגתתם בלי כל הנפ"מ - והיינו עפ"י המהלך השני ע"ד הברכ"ש - והיינו דיתכן שיש חלות אחד ממש בלי שום נפ"מ ואכתי איכא לחלק ביניהם בעשייה, והיינו האם זו עשייה ככל עשיית נדר, או שזו עשייה אחרת - והיינו עשייה מכח הנדר הראשון כעין עונה אמן אחרי השבועה.

וגם בדרך זו א"ש הר"ן, דאף אם השלים נדרו ואמר אסור עלי, אבל כשהוסיף התפסה בדבר האסור, בזה גופא הפקיעו מעשייה דנדר לעשייה דהתפסה, ובעשייה דהתפסה קילקלו בדבר האסור, אבל המהרלנ"ח סובר דחדא עשייה הוא ואין כאן הפקעה, כמו קנין ביד ימין וקנין ביד שמאל, ואין התפסה בדבר האסור מקלקלו.

אולם קשה לומר כן - דמוכרח מהך דהותר ראשון הותרו כולם וכן מנזירות שמשון שיש כאן עשייה אחרת, וכנתבאר לעיל עפ"י הברכ"ש, וע"כ דלא פליגי בזה, וכו"ע מודי שיש כאן עשייה אחרת, ושוב צ"ע שיטת המהרלנ"ח.

ונראה לומר דכו"ע מודי להך הגדרה שהביא הברכ"ש - והיינו שיש כאן עשייה אחרת וחלות חדא - אלא דנחלקו בכעין מה שנחלקו הראשונים בקנין המועיל וקנין שאינו מועיל, והיינו דבעושה ב' קנינים שונים [הגבהה ומשיכה], וכוונתו לאחד מהם [הגבהה - שלא הועיל מאיזה סיבה שהיא] האם עכ"פ מהני הקנין השני [משיכה] כיון דסו"ס רצה בחלות שתחול מכח הקנין, והיינו דנחלקו אי איכא דין נוסף של כוונה על המעשה המסויים [משיכה] שיביא את החלות מלבד עיקר הדעת לקנות - וה"ה שיש לומר שנחלקו בכעין זה הכא אף דתרווייהו מודי שזה כעין ב' מעשה קנין, ונחלקו אי סגי בכוונה שיחול עליו איסורי נדר או דבעינן גם כוונה על איזה סוג עשייה הוא עושה כאן.

דן בכעין זה בידות וכינויים.

אולם יש לדון א"כ דיהיה בזה מחלוקת בכל ב' סוגים של נדר, והיינו דאי נחלקו בהתפסה ולא התפסה אף דתרווייהו עיקר הנדר, כש"כ דנחלקו באחד שנודר נדר של ידות ונדר גמור ונתכוין לאחד ולא לשני - דהתם חלוקים ביניהם טפי שאין שניהם עיקר הנדר, וכמו כן בכינויים יהיה ביניהם מחלוקת.

והיינו דלו יצויר והיה דין בנדר שסוף הנדר קובע אי כל הנדר הוי כינויים או לא [כעין מה שהתפסה בסוף קובעת שכל הנדר הוא נדר של התפסה], והוא נדר בלשה"ק וסיים בכינויים, דפשיטא דהוי נדר של כינויים, אכן לו יצויר והיה נדר מושלם בלי הסוף ואעפ"כ השלים בכינויים, דגם הכא נימא שנחלקו במהרלנ"ח והר"ן אי מוכרחים לדון דווקא מצד כינויים או דעכ"פ מהני מדין לשה"ק דדל מהכא הסוף - והרי הוא נתכוין לנדר של כינויים, ודו"ק, ואי לא יחול הנדר של כינויים וכגון דאיירי במקום שאין נדר זה לשונם³⁰ [או בלי שנתחדש דין כינויים], ויחזור פלוגתתם גם הכא.

אולם נראה לחלק בפשיטות - דכינויים ולשה"ק דמי להגבהה ביד ימין ויד שמאל, דלא אכפת לן מה שרצה לנתכוין לימין דאכתי מהני ביד שמאל, והכא מודה הר"ן דאין כאן הפקעה מחדא לחברתא דכולהו חדא נינהו - עשייה א' בב' לשונות.

ועיין להלן [סוף סימן ה'] מה שהבאנו מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל בביאור דברי הר"ן שחידש חידוש כעין זה בכינויים לגבי פלוגתת הר"ן ומהרלנ"ח.

ויתירא מזה היה נראה - דאדרבה - שיש מקום לחדש דגם מי שסובר שבמשיכה והגבהה מהני בנתכוין לשני, אכן יתכן שמודה דלא מהני באופן דנתכוין לקנין כסף דיהני עכ"פ מדין משיכה - [ועיין בהערה³¹ באופן הפוך] - והיינו משום שיש מקום לחלק ולומר שמשיכה והגבהה שניהם פעולות של הוראת בעלות או של הכנסה לרשותו³² לעומת קנין כסף שזה מהלך אחר של העמדת תמורת החפץ וכנגד דמי החפץ - ובכוונתו לקנין כסף לא היתה שום כוונה לענינו של הוראת בעלות או הכנסה לרשותו.

וה"ה הכא - דאחרי דבהתפסה נתחדש שהוא נודר על ידי נדר אחר ומכח נדר אחר, ודומה למתכוין להשבע בשבועת עצמו ובסוף היתה עניית אמן - הרי לזה לא היתה כאן כוונה לסוג עשייה כזה - וגרע מב' עשיות שונות, דהכא הב' עשיות שונות חלוקות בתוכן וצורה שלהם - ודו"ק - הרי דכינויים ולשה"ק עדיפא מהגבהה ומשיכה ודמי ליד ימין ויד שמאל, והתפסה ושנדר רגיל גרע מהגבהה ומשיכה דדמי לכסף ומשיכה - ודו"ק.

³⁰ לפי השיטות דלא מהני כינויים במקום דלא מדברים כן.

³¹ ובקה"י פשיטא ליה לאידך גיסא דבנתכוין למשיכה לא מהני מדין כסף כיון שתחילתו של קנין כסף היינו להעמיד כסף מול חפץ להיות תמורתו - ובלי שחשב על זה לא עשה כלום וחסר בעיקר המעשה.

³² ופשוט שאין הנחה זו מוכרחת כלל - וידוע לחלק ביניהם, אלא דבתור משל נימא כן.

סימן ד'

יסוד הר"ן בשבועות

בגדר המשכת קדושה בהתפסה,

ובדברי האחרונים בב' דינים של התפסה.

פרק א' עיקר דברי הר"ן בשבועות בגדר 'המשכת קדושה' וקודש עושה חליפין, וכמה קושיות בזה. / / פלוגתת הרי"ף ורש"י במסקנת הסוג' בשיטת רבא דליכא התפסה בשבועה - האם עכ"פ איכא התפסה בנדר. / / עיקר המהלך של הר"ן בדין עיקר נדר בהתפסה ומדין המשכה, וג' טעמים למה לא שייך כן בשבועה. / / כמה הערות בפשט בדברי הר"ן - למה היה צריך לחדש דעיקר הנדר בהתפסה, ועוד. / / מתמה בעיקר הסברא שקודש עושה חליפין ולכן יש המשכת קדושה וכן למה אינו עושה דבר המותר. / /

פרק ב' ביאור החילוק בין קדושה לאיסורים, וביאור דברי הר"ן בגדרי התפסה בתור המשכת קדושה. / / בעיקר הסברא ש'אין אדם אוסר דבר המותר' - והיינו דכל דבר שהוא אסור באיסור חפצא יש לו סיבה מוקדמת בחפצא דמחמת זה היא אסורה וזה גם 'שם האיסור', ובנדר אינו כן. / / מבאר דבקודש עושה חליפין נתחדש שקדושה מישך שייכא לחפצא אחרת אף שאין בה את סיבת הקדושה - קדושה לא צריכה סיבה מוקדמת בחפצא הלכך עושה חליפין, ובזה היא שונה מאיסורים. / / בגדר התפסה שחידש הר"ן דמהני מדין "המשכת קדושה" - ומבאר דבקודש עושה חליפין נתחדש שקדושה מישך שייכא לחפצא אחרת אף שאין בה את סיבת הקדושה - ובזה חיילא בה קדושה, וה"ה בהתפסה, ומבאר את הדמיון לחליפין ולתמורה. / / מיישב כל האופנים ששייך התפסה אף היכא דלא שייך פדיון קדושה. / / מוסיף לבאר - התפסה אינה פרשה בפני עצמה כעין תמורה ופדיון אלא פרשה מפרשת נדרים, ובזה שעושים דבר ל'נדר' - בזה הוא מופרש ומוקדש בקדושת דחיילא ביה בהתפסה. / / החפצא הנדור - וה'נדר שבחפצא' - בזה חיילא קדושת התפסה, ואין הפעולות השונות שנאסרו דינים בעלמא בקדושה, אלא הם ה'דבר הנדור' שהתקדש בהתפסה, ופשוט איך איכא התפסה מאזכרות בלי שום דינים לנדר שיש בו דינים. / /

פרק ג' מה שייך התפסה כשאין קדושה מסויימת לפניך, או כשאין את הקדושה היא בעולם, ודרך חדשה בעיקר גדרי 'המשכת קדושה'. / / הקדמה / / מה שיש לדון לגבי התפסה בדבר שאינו בעולם ובדבר שאינו מסויים. / / דברי האבי עזרי בזה. / / יש שלמדו בר"ן שהתפסה היינו ב'פרשת קדושה' - ויש לתמוה בזה. / / ביאור חדש בר"ן - שאין המשכת קדושה כפשוטו - אלא חידוש שאפשר להקדיש לנדר בקדושה אחרת שלא שייכת לנדר. / / במה שיש להעיר בדרך זו. / /

פרק ד' בדברי האחרונים לחלק בין ב' סוגים של התפסה. / / בדברי הגרש"ק שיש ב' דיני התפסה, בחפץ לפניו בגוף הקדושה ובאינו בפניו בדיבור של הנדר, ומובן ראית הר"ף דרבא מודה שיש התפסה בנדר. / / ע"ד הנ"ל לבאר דברי הרמב"ם למה בעינן תוכך"ד כשאומר ואני כמוהו. / / ע"ד הנ"ל מהקובש"ע ליישב סתירת הר"ן בגדרי דבר האסור - ובסתירת הרמב"ם בבכור. / / מבאר ששורש החילוק - היינו ע"ד המשנה למלך שיש חלות אחרת וע"ד הברכ"ש שיש רק 'עשייה' אחרת. / / מעורר דכל דבריהם דלא כהר"ן ודלא כהרמב"ן ברי"ף.

פרק א'

עיקר דברי הר"ן בשבועות

בגדר 'המשכת קדושה' וקודש עושה חליפין,

וכמה קושיות בזה.

פלוגתת הרי"ף ורש"י במסקנת הסוג' בשיטת רבא דליכא התפסה בשבועה - האם עכ"פ איכא התפסה בנדר.

בביאור שיטת הר"ן בשיטת הרי"ף דעיקר נדר בהתפסה והיינו מדין המשכת קדושה - נקדים בסוג' בשבועות [כ.] דנחלקו אביי ורבא אי שייך התפסה בשבועה, ומדמינן שם התפסה בנדר, והוכיחו כאביי דמהני התפסה בשבועה כיון דמפורש בברייתא דמהני התפסה בנדר, ושבועה דומה לנדר, ונחלקו הראשונים איך יישב רבא קושי' זו, ורש"י למד דלרבא ליכא התפסה בנדר רק תלייה, והיינו שיש דין לפרש נדר ושוב לתלותו דווקא בדבר הנדור ולא בדבר האסור, וכן למד את הברייתא של איזהו איסור, אבל הרי"ף למד דרבא חולק וסובר דאפשר לחלק בין נדר לשבועה, ויש התפסה בנדר וליכא התפסה בשבועה.

ובתחילת הר"ן הביא פי' ברי"ף למה רבא מחלק בין שבועה ונדר, ולמה אביי השווה, אבל הק' עליהם הר"ן דסו"ס נילף חזא מחברתא, דכמו דילפינן ידות מנדרים לשבועות כמו"כ נילף התפסה, ומה סברת רבא לחלק ביניהם.

עיקר המהלך של הר"ן בדין עיקר נדר בהתפסה ומדין המשכנה, וג' טעמים למה לא שייך כן בשבועה.

ובביאור שיטתו הוכיח הר"ן - דע"כ צ"ל דשאני התפסה מידות, דאין זה הל' נוספת בהל' נדרים רק דזהו עיקרו של נדר דרק שייך בהתפסה.

והר"ן ביאר את הדברים באופן זה - ועיין בהערה ³³ שהבאנו לשונו:
א] לא שייך לאסור את המותר.

ב] מזה כבר מוכרח שאין ענינו של נדר לאסור את המותר, אלא דענינו של נדר הוא ע"כ "המשכת קדושה" ממק"א, וזה דין התפסה, וכל זה משום שקודש עושה חליפין.

ג] מזה מוכרח ע"כ דאין נדר בלי התפסה, וע"כ דנדר בלי התפסה מהני רק מדין ידות. וממשיך הר"ן דאחרי הנך ג' יסודות א"ש למה לא ילפינן התפסה מנדר לשבועה וכדילפינן דין ידות דין מנדר לשבועה, וזה מג' סיבות:

א] זה פשוט ששבועה לחוד ונדר לחוד, ותרתי נינהו, ושבועה אינו נדר, ולא ילפינן מהותו של נדר לשבועה, ורק ילפינן 'הלכות' נדרים מ'הלכות' שבועה כיון שהוקשו אהדדי, ולכן דין ידות וכדומה שפיר יליף מנדר לשבועה דאין זה אלא מהלכותיו, אבל פשוט דלא ילפינן נדר עצמו משבועה וכן איפכא, הלכך פשיטא דדין 'התפסה' שאינו הלכה בעלמא מהלכות נדר אלא דהיא היא עיקר מהותו של נדר, "ומצוות בכך", וממילא דזה כבר לא ילפינן לשבועה ששבועה לחוד ונדר לחוד, ותרתי נינהו, ושבועה אינו נדר.

ב] כל הענין של התפסה רק שייך בנדר דענינו המשכת קדושה, וזה רק שייך בנדר וקרוב שיש בהם קדושה - דקודש עושה חליפין - ולכן כבר פשוט למה ליכא התפסה בשבועה.

ג] מלבד כל זה לא שייך ללמוד התפסה מנדר לשבועה כיון דלא שייך לומר דעיקר שבועה בהתפסה כמו שעיקר נדר בהתפסה, דא"כ שבועה ראשונה היכי משכחת לה, ורק בנדר שייך שהנדר הראשון שיכול להתפיסו בקרבן, עיי"ש בכל זה בר"ן בביאורו לשי' הרי"ף.

כמה הערות בפשט בדברי הר"ן - למה היה צריך לחדש דעיקר הנדר בהתפסה, ועוד.

יש כאן כמה הערות בפשט בעיקר דברי הר"ן:

א] למה היה הר"ן צריך לחדש דעיקר הנדר בהתפסה - הא סגי לן לחדש שענינו של התפסה רק שייך בגדרי המשכת קדושה וזה ליכא בשבועה - ומה אכפת לן שיש עוד נדר בלי התפסה, ולמה צריכים לחדש שאין שום נדר בלי התפסה כדי לחדש שיש מושג של המשכת קדושה, וכל זה תמוה וכעת צ"ע.

והיה מקום לדון ולומר שכוונת הר"ן גם לבאר למה א"א לדרוש או השבע שבועה להתפסה בשבועה, וכמפורש בדבריו, ולזה היה צריך לומר שעיקרו בהתפסה ושוב לא שייך דשבועה קמייתא לא משכחת לה, ואם היה פסוק מפורש בשבועה אז היינו משנים את הגדרים של התפסה להתאים עם שבועה, אולם לא משמע כן בר"ן, דמשמע דמדבריו שאחד מהטעמים שלא דרשו דרשה זה היינו מחמת הגדר הזה של המשכת קדושה.

³³ וז"ל - "לפיכך אני אומר דהכי פירושא דמעיקרא מקשינן מדתניא אי זהו איסור דאלמא איסור היינו מתפיס כמו שכתבתי למעלה ובתר הכי אמרין אמר לך רבא תריץ ואימא הכי אי זהו איסור נדר האמור בתורה כלומר דלא באיסור [דקרא] איירי ולומר שהוא מתפיס אלא בעיקר נדר - דעיקר נדר האמור בתורה היינו שתלאו בדבר הנדור וסוף דבר כאחד מנדרי הקדש דהיינו כאימרא ודירין דבלאו הכי נדר ראשון לא משכחת ליה אבל בלא התפסה א"א לו לאסור את המותר אלא מפני שקדש עושה חליפין אף הוא יכול להתפיס איסורו בדבר המותר לו או לאחרים וזהו עיקר נדר והיינו דאמרין עד שידור בדבר הנדור שעיקר נדר בהתפסה הוא ואף על פי שאם לא התפיסו חילי ההוא מדין יד הוא דמהני שכשהוא אומר הרי זה אסור עלי אנו גומרין דבריו כקרבן מ"מ עיקר נדר מתפיס הוא ולפיכך המתפיס בנדר נדר כלומר שאמר זה כזה חילי כיון שעיקר הנדר בהתפסה הוא ואין ללמוד התפסה בשבועה מנדר שאילו היינו מוצאים נדר בלא התפסה ואח"כ רבתה בו תורה התפסה היה בדין ללמוד שבועות מנדריים כמו שכתבתי אבל כיון דלא משכחין נדרים בלא התפסה היאך נלמד מהם לשבועות ומצותן בכך שאיסור קדושה הוא שנמשך ונתפס ולא איסור גרידא ומש"ה נמי לא דרשינן מאו השבע שבועה עד שידור בדבר המושבע לפי שאינו ענין ועוד שבועה קמייתא היכי משכחת לה בשלמא בנדריים אימרא ודירים אלא השבע שבועה בגררא דידור נדר נקטיה א"נ מדריש לדרשא אחריתי ובנזירות נמי שייכא התפסה דאיסור קדושה הוא משא"כ בשבועות דאיסור גרידא נינהו וכו'" - עכ"ל.

[ב] כעין זה יש להקשות - הרי יש משמעות גדולה בר"ן שלפי האמת היה שייך התפסה בשבועה גם אחרי הגדר החדש של המשכת קדושה, דאל"כ מה כל אריכות דבריו, וזה תמוה דע"כ התפסה שייכא לקודש עושה חליפין ועוד, וכל זה לא שייך בשבועה.

מתמה בעיקר הסברא שקודש עושה חליפין ולכן יש המשכת קדושה וכן למה אינו עושה דבר המותר.

ומעתה נעמוד על עיקר דברי הר"ן - הרי הר"ן ביסס את הדברים על מה שידוע בכל מקום שקודש עושה חליפין - ונראה להוכיח בכמה הוכחות שאין הכוונה כפשוטו שממשיך את גוף הקדושה ממש כחליפי הקדש מחפץ לחפץ:

[א] איך שייך התפסה בנזירות, הא קדושה זו ליתא בחליפין ודלא כקרבן דאית ביה פדיון כשנפל בו מום.

[ב] כעין זה ק' בקדושת אזכרות דג"כ מהני בהו התפסה לשיטת הראב"ד.

[ג] כעין זה קשה דאיך מתפס בנדר אחר שהוא נדר בהתפסה, הא אף דאית ביה מעילה וקדושה לנדר של התפסה, הא סו"ס אין בו פדיון, ודלא כקרבן דעכ"פ ע"י מום אית ביה פדיון.

[ד] עוד קשה - שיש נידון להלן אי בעיקרו קמתפס וזו התפסה בבשר של שלמים אחרי דכבר פקע הקדושה מהבשר ומתפס בקדושה של אתמול.

[ה] כעין זה קשה דאיך מהני התפסה בקרבן בזה"ז, הא ליכא קרבן בעולם.

[ו] כעין זה קשה שהיאך מתפס בדבר שאינו מסויים - אף שהיא העולם, הרי מאיזה קרבן הוא מושך קדושה, וגדולה מזו מצאנו בר"ן [י"ד:] בשם הירושלמי שהתפסה באזכרות - היינו בקרבנות שהוזכרו בתורה ³⁴ - והכא יש לדון, אטו שייך הכא המשכת קדושה מקרבנות שהוזכרו בתורה.

[ז] עוד קשה - דהיאך אפשר להתפס בקרבן ולאסור את החפץ בנגיעה וזריקה - הרי אף אי קדושת קרבן איתא בחליפין אכן איך נתחדש איסור נגיעה מה שאין בקרבן עצמו - והא אין אדם אסור דבר המותר ומה שייך בזה המשכה.

[ח] כעין זה קשה דהיאך מתפס באזכרות, הא אין שום איסור ששייך לקדושה זו - ואפי' איסור מחיקה לא שייך לקדושה דוקא דגם בלי קדושת ס"ת איכא איסור מחיקה - וע"כ דגם בהמשכה עצמה הוא צריך להחיל כאן איסור, והא אין אדם אסור דבר המותר.

[ט] כעין זה קשה לגבי כל יחל - הרי השטמ"ק במנחות [ד'] סובר שיש התפסה דווקא מאיסור שיש בו כל יחל, ועיין בהערה ³⁵, אכן הראב"ד באזכרות ע"כ סובר שא"צ איסור שיש בו כל יחל, ובמק"א ³⁶ הוכחנו שכן היא שיטת התוס' בכמה דוכתי, ומוכרח דאסור דבר המותר, שהרי ודאי שהכל יחל לא הגיע מהקדושה שהרי אין בקדושה משום כל יחל - וצ"ע - דהא אין אדם אסור דבר המותר.

[י] יש לעיין - דמה עיקר הסברא דאין אדם אסור דבר המותר, דלמה אינו אסור - הרי כך היא גזה"כ דנדרים - ומאי שנא מגזה"כ של הקדש דלולי פרשה זו אין אפשרות להחיל חלות הקדש בפיו - ואעפ"כ התורה חידשה שאפשר להקדיש, וה"ה הכא שהתורה חידשה שאפשר לאסור דבר מותר.

הרי לנו ג' קושיות מרכזיות [א] מה שייך התפסה בקדושות שאין בהם פדיון, [ב] מה שייך התפסה כשבאים לשנות את הדינים מקדושה א' לחברתא, [ב] מה שייך התפסה מקדושות לא קיימות לפנינו - ובעיקר יש לעיין בעיקר הסברא שאין אדם אסור דבר המותר.

³⁴ ודלא כהראב"ד אזכרות - שמו של הקב"ה - ונפ"מ בהתפסה בפרשה מסויימת בתורה שאין בה קרבנות.

³⁵ והיינו דמוכרח כן ממה שהוכיח שיש כל יחל בשלמים מזה שמצאנו שיש התפסה מבשר שלמים,

³⁶ עיין במה שהארכנו בקונטרס 'גדרי דבר הנדור דבר האסור' - [מיר תשנ"ג].

פרק ב'

ביאור החילוק בין קדושה לאיסורים,

וביאור דברי הר"ן בגדרי התפסה בתור המשכת קדושה.

בעיקר הסברא ש'אין אדם אוסר דבר המותר' - והיינו דכל דבר שהוא אסור באיסור חפצא יש לו סיבה מוקדמת בחפצא דמתמת זה היא אסורה וזה גם 'שם האיסור', ובנדר אינו כן. ובתחילה עלינו לבאר את דברי הר"ן שחידש ש"אי אפשר לאסור את דבר המותר", והא דמהני נדרים לאסור את חפץ המותר, היינו רק משום ד"קדש עושה חליפין" ולהכי שייך "המשכת קדושה" לחפץ הנאסר, עכתו"ד.

ובעיקר הסברא דאין אדם אוסר דבר המותר, כבר שאלנו - דלמה אינו אוסר - הרי כן היא גזה"כ נדרים ומאי שנא מגזה"כ של הקדש שלולי פרשה זו ליכא הקדש והתורה חידשה שאפשר להקדיש וה"ה שהתורה חידשה שאפשר לאסור דבר מותר, ונראה דהכוונה בזה כך: אין הכוונה דהחסרון הוא מצד האדם האוסר, שאין 'לאדם' כח לאסור את המותר, דמצד זה שפיר י"ל דלזה גופא נתנה לו תורה כח, אלא דהחסרון מצד דבר הנאסר, והיינו דדבר המותר לא נאסר. והביאור, דכל איסורי חפצא שייכי לחפצא מצד עצמם, והיינו דחזיר אסור ב'איסור חזיר' בגלל שהוא חזיר ונבילה אסורה ב'איסור נבילה' בגלל שהיא נבילה, והיינו דהך מציאות נהפכה למציאות אסורה, ובאיסור נדר באנו לחדש איסור מסוג חדש, שהדבר מצד עצמו מותר וממשיך להיות מותר מצד עצמו, ואעפ"כ הוא נאסר, ושמו 'איסור' ותו לא, וזה לא מצאנו כלל וכלל, ובא הר"ן לומר שלא חידשה התורה שיש 'מושג חדש' של איסור - איסור בלי 'שם' - איסור בלי סיבה מוקדמת בחפצא שמגדירה אותה בתור דבר שצריך להיות אסור - אלא שהתורה חידשה שיש מהלך של המשכת קדושה והתפסה דמהני כנגד חסרון זה.

מבאר דבקודש עושה חליפין נתחדש שקדושה מישך שייכא לחפצא אחרת אף שאין בה את סיבת הקדושה - קדושה לא צריכה סיבה מוקדמת בחפצא הלכך עושה חליפין, ובזה היא שונה מאיסורים.

ומעתה נבאר את סברת הר"ן בהמשכת קדושה שבנוי על הסברא של קודש עושה חליפין, וכבר הוכחנו שאין הכוונה כפשוטו שממשיך את גוף הקדושה כחליפי הקדש מחפץ לחפץ - ומוכרח כן בכמה דוכתי.

ונראה דיסוד הגדר בהתפסה הוא דודאי שהוא האוסר ע"י התפסתו - ודאי שהוא מחדש איסורים חדשים שלא היו כאן, אלא שהוא אוסר מכח הקדושה בחפץ ההוא.

ביאור הדבר - בקודש עושה חליפין נתחדש תרתי, א] שאפשר להפקיע קדושה מהראשון, ב] עוד נתחדש שאפשר להעמידו בחפצא אחרת שאין בה שום סיבה להיות קדוש בקדושה זו - הרי מעש"ש קדוש מהסיבות שיש במעש"ש והיאך מעמיד קדושה זו בחפץ שלא שייך לקדושה זו - וגדולה מזה מצאנו ששביעית היא קודש ולכן תופס דמיה כשמוכרים פירות שביעית, והכא הרי הקדושה לא יצאה מהפירות שביעית ואעפ"כ קיימת הקדושה בדמיו, ומוכרח מהכא שקדושה אינה מוגבלת ומצומצמת לסיבת הקדושה - דאף שהסיבה היתה בדווקא בפירות הראשונות, אעפ"כ מישך שייכא הקדושה בחפצא אחר.

ונראה שתחילת סברת הר"ן בחליפי קודש ובהמשכת קדושה - היינו לומר שהחסרון שאין אדם אוסר דבר המותר - והיינו שאין איסור בלי 'שם האיסור' דבאיסור תמיד צריכים סיבה לאיסור כדי להיות אסור - וזה תמיד 'שם האיסור', אכן בקדושה לא צריך, ומשכחת לה קדושה בחפצא שלא שייכא להך קדושה - וזו תחילת הסברא בהתפסה.

ובתוספת ביאור - בהקדש היה מקום לדון האם גדרי קדושה דומים לגדרי איסור שתמיד יש דבר מהותי שהוא הסיבה להקדש וזה ממילא גם שם ההקדש או שאינו כן, והיינו שהיה מקום לדון האם בהקדש בדק הבית האדם משייך את החפצא לבדק הבית בדרגא כזו שנתחדשה סיבה מהותית בחפצא שמעמידה אותה לבדק הבית, וקדושתה מיתלי תלי בהך סיבה³⁷, וכשהתורה הקדישה

³⁷ ודומה לנבילה שהיא מציאות מוקדמת לחפצא וה"ה האדם יכול לקבוע מציאות כזו של שייכות לבדק הבית - הוא קבע שהחפצא מצד עצמו שייכא לענין הזה..

פירות מעש"ש בקדושתם, אז גם קדושתם מיתלי תלי בעצם מהותם מצד הנתונים אשר בגללם נהיו למעש"ש³⁸, או שאינו כן, אלא שיש מציאות מוקדמת של קדושות, קביעה וקיימא - קדושת מעש"ש וקדושת בדק הבית, והמקדיש משייך וקובע את החפצא בתוך סיבת קדושה מוקדמת - בלי להתחיל בסיבות מוקדמות בחפצא לקבוע את החפצא שמצד עצמו שייכת לבדק הבית וכן הגדר נמי בקדושות שהחילה התורה וכגון קדושת שביעית וכדומה.

והר"ן מוכיח מענינו של חליפין ותופס את דמיה - שהקדושה עוברת למקומות אחרים שמצד עצמם לא שייכים לחפצא אלא שהם דמי החפצא וכדומה - ומזה מוכרח שהחפצא לא נשתנה מצד עצמה להיות חפצא שהקדושה צריכה להיות בדווקא בו, אלא שיש מציאות מוקדמת של קדושה, והמקדיש או התורה משייך וקובע את החפצא בתוך סיבת קדושה מוקדמת. ונמצא שהכלל הזה שאין אדם אוסר את דבר המותר לא קיים בקדושה, ומהאי טעמא האדם מקדיש חפצא ששייך קדושה בלי סיבה מציאותית מוקדמת בחפצא.

בגדר התפסה שחידש הר"ן דמהני מדין "המשכת קדושה" - ומבאר דבקודש עושה חליפין נתחדש שקדושה מישך שייכא לחפצא אחרת אף שאין בה את סיבת הקדושה - ובזה חיילא בה קדושה, וה"ה בהתפסה, ומבאר את הדמיון לחליפין ולתמורה.

אולם עדיין לא נתבאר היאך מהני התפסה לענין זה - ונראה שלמדנו התפסה מקודש עושה חליפין ופדיון מעש"ש ושביעית תופס את דמיה שיש 'מהלך' להתחיל קדושה שקיימת במקום אחד ולהתפיסו בדבר אחר בלי שהדבר השני יש לו סיבה לקבל קדושה זו.

והיינו דבאמת יש ב' סוגים של חליפין, דכפשוטו הוא מחליף מטבע זה תחת הפרי הזה, ובאופן אחר מצאנו במקח ומכירה והיינו שמוכר את המעש"ש וכשהלוקח משלם את דמי פרי של המקח אז התשלום תופס את דמיו, וכבר האריך בזה בחידושי הגר"ח [הלכות מעש"ש והלכות זכיה ומתנה], ולמדנו מהכא ש'שייכות' לקדושה מתפסה קדושה על חפץ, וגם שייכות ממונית של דמי מקח עושה כן, ומשביעית למדנו עוד דגם בלי להפקיע קדושה נתפסה דיני קדושה על החפצא.

גם בתמורה מצאנו כעין זה דנתחדש שמה שהבהמה השניה עומדת תחת הקרבן - בזה היא מקבלת מקדושתה של הקרבן בלי שהקדושה פקעה מהקרבן.

והנה לעיל [סימן ג'] הבאנו מהכס"מ בערכין דכבר דימה התפסה לתמורה, והכא מצאנו בר"ן דמדמה התפסה לחליפין, ונראה דבתרומתו הכוונה לנקודה אחת - דאף דאין דבר המותר שחל בו איסור - וכנתבאר, אבל בקדושה מהני, דקדושת מעש"ש וקדושת שביעית חיילו על כסף שאין לכסף שייכות לסיבה שהתורה רצתה קדושת מעש"ש וקדושת שביעית בפירות, וכן בתמורה, ונתחדש ש'השייכות' של המעות להך קדושה קבעה בהם דין זה, וכן בתמורה, חפץ אחד עומד תחת חפץ שני - ומשתייך אליו בכל מיני צורות - וחיילא ביה דינים של קדושה.

וה"ה הכא, דבגז"כ של התפסה נתחדשה פרשה חדשה של 'שייכות' לקדושה לעמוד תחת הדבר של קדושה - התפסה משייכת את הדבר הנדור לדבר ההוא שיש בה קדושה, ובזה חיילא בה קדושה של נדרים.

לא הרי תמורה כהרי פדיון קדשים, ולא הרי שניהם כשביעית שתופס את דמיה, כל אחד יש לו גדרים משלו, וה"ה שמצאנו פרשה נוספת שיש לו גדרים משלו וזו פרשת התפסה - והצד השווה בין כולם הוא ה'שייכות' לחפצא של קדושה ובכך חיילא ביה קדושה.

נתחדשה פרשה חדשה - בפרשת נדרים - דגם בדרך זו אפשר לקבוע בה קדושה, אף דהתפסה אינה חליפין ואינה תמורה - אלא סוג בפני עצמו של 'קביעה' של דיני קדושה בדבר שאין בה את סיבת הקדושה.

מיישב כל האופנים ששייך התפסה אף היכא דלא שייך פדיון קדושה.

ובזה מיושב חלק מהקושיות - והיינו דאף דא"א לפדות קדושת נזיר ולא קדושת אזכרות ולא קונם פרטי שיש בה קדושה מכח התפסה אחרת - והרי בכולם ליכא פדיון ואעפ"כ חיילא הקדושה בדבר שנעשה בו התפסה - וזה משום שההתפסה עצמה מעמידה את הדבר שנודרים עליו ומשייכת אותו לקדושה ההיא - כעין מקח וכדומה - ובזה נתחדשה פרשה חדשה דחיילא קדושה בדבר הנדור,

³⁸ גידולם בארץ ישראל בשנה א' ב' ד' ה' והופרשו מתוך הטבל למטרה מסויימת.

ופרשה זו לא כפופה לכל ההלכות של פרשת פדיון הקדש ותמורה, והכא נתחדשה התפסה בקדושות שלא שייכות לפרשות הללו.

מוסיף לבאר - התפסה אינה פרשה בפני עצמה כעין תמורה ופדיון אלא פרשה מפרשת נדרים, ובזה שעושים דבר ל'נדור' - בזה הוא מופרש ומוקדש בקדושת דחיילא ביה בהתפסה.

ובזה נראה ליישב עוד - היאך אפשר להתפס בקרבן ולאסור את החפץ באיסורים שלא היו בקדושה ראשונה כנגיעה וזריקה ובאזכרות, וכן לחדש בו איסור בל יחל אף דאין אדם אוסר דבר המותר, והתשובה - העמדת החפץ תחת הקדושה ההיא בתורת התפסה אינה לא תמורה ולא חליפין אלא התפסה - וכדלעיל, וזה משום שהתפסה היא עשייה בפני עצמה מפרשת נדרים עם גדרים משלה.

פרשת התפסה היא פרשה בתוך נדרים והתפסה נעשה בתוך הגדרים והמסגרת של נדר שחל בחפצא - לא בתור דבר נפרד שייך לגדרי תמורה וכדומה.

ונקדים ג' הקדמות קצרות:

א] הקדש פירושו מופרש ומובדל אולם מה שנבילה מובדלת מהאדם לא מגדיר את הנבילה כדבר קדוש שהיסוד של קדושה היא להיות מובדל ומופרש כדי לעמוד למטרה מסויימת, והאשה מוקדשת בזה שהיא מופרשת מן העולם אבל לא בתורת חתיכא דאיסורא בעלמא אלא בתורת זה שהיא מיוחדת לבעלה, והיינו שמה שאמרו התוס' ריש קידושין שאת מקדושת - להיות לי - היינו שה"ל"י היא המטרה של הקדושה שבגללה שייך שההפרשה שלה מהעולם תהיה מוגדרת כהפרשה של קדושה, ובנבילה ההפרשה שלה מאכילת אדם אינה להעמידה למטרה מסויימת, ולכן היא אסורה ולא קדושה, וכל דבר שיש בו קדושה מובדלת למטרה שלה ולכן האיסור שלה הוא איסור של קדושה, מטרה של מזבח בדק הבית מעש"ש וכו', כמו שאשת איש מקודשת לבעלה, כך בדק הבית מקודשת לגבוה, וכמו שהביאו שם התוס' ריש קידושין שקדושים 'להיות לשמים', וע"ע בהרחבה בדברינו באמרות אברהם [קידושין - בפתיחה למסכתא].

ב] איסורים שנובעים מדיני קדושה אינם דינים בעלמא בקדושה ההיא - איסור ביאת אשת איש אינו דין ואיסור בעלמא בהך קדושה של אשת איש לבעלה ואיסור מעילה אינו דין בעלמא בקדושה לגבוה, אין כאן 'דין נוסף' בעצם הקדושה אלא שהאסירו עצמו הוא הביטוי של הקדושה. והכוונה כך - האיסורים הם הפעולות שסותרים את עצם מהות הקדושה, הרי האשה התייחדה לבעלה לענין אישות, ולכן אישות של אחרים סותרת לענינו של הך קדושה, אבל אין בה איסורים אחרים בקדושה שלה לבעלה כיון שאין שום דבר אחר ביחוד שלה לבעלה, וכך בכל עניני קדושה, האיסור אינו דבר בפני עצמו אלא האיסור הוא הביטוי של 'הפרת ההתייחדות' שהיא עצם הקדושה - ולכן מצאנו 'קדושת אזכרות' בלי שום איסורים, שהרי שם ההתייחדות שלהם קיימת בעובדה שהם עומדים בתורת אזכרות בספר התורה - ותו לא - וכל עוד שהם קיימים בתור מציאות זה הרי הם מיוחדים למטרה זו, ואין פעולות נוספות לקיימם בקדושה זו, לעומת אשת איש ומעילה שהפעולות של ביאת אשת איש והנאה מהקדש סותרות לקדושה - והמניעה מהם מקיימת את הקדושה.

ג] נדר פירושו שחפצא מסויימת מופרשת מפעולות מסויימות - ודומה לענינו של קדושה - אלא שכאן אין מטרה מסויימת - הלא היא אינה עומדת למקדש או לבדק הבית, והיה צריך להיות בגדר אסור ולא בגדר קדוש, אלא שכאמור - אין אדם אוסר דבר המותר - ונתחדש בהתפסה שלענין המסויים הזה שהחפצא נדור - לענין זה היא מקבלת קדושה, בזה שמשייכים אותה למקור אחר של קדושה - וכנ"ל.

החפצא הנדור - וה'נדור שבחפצא' - בזה חיילא קדושת התפסה, ואין הפעולות השונות שנאסרו דינים בעלמא בקדושה, אלא הם ה'דבר הנדור' שהתקדש בהתפסה, ופשוט איך איכא התפסה מאזכרות בלי שום דינים לנדור שיש בו דינים.

ומעתה למדנו שכשיש ב' חפצים שנעשו בהם התפסה, ואחד נאסר לאכילה והשני לנגיעה, אין הפירוש שיש כאן ב' עשיות נפרדות - דהיינו שעל ידי ההתפסה הוא מחיל 'קדושה חדא' על ב' החפצים, ועל ידי הנדר הוא משנה וקובע את הדינים של הקדושה - שהרי הנדר וההתפסה חדא

נינהו, ההתפסה נעשה בתור דבר הנדור, ונמצא שהנדר קובע מה בחפצא ואיזה שימושים בחפצא עומדים להיות מופרשים על ידי הקדושה שבהתפסה.

כאן החפצא שחיילא בה ההתפסה הוא החפצא לענין אכילה, וכאן החפצא שחל בה התפסה הוא החפצא להנאה, וכאן החפצא שחיילא בה ההתפסה הוא החפצא לענין נגיעה.

ומעתה - אם הוא מתפס נדר מנדר, והראשון אסור בנגיעה והשני באכילה, או איפכא, הכא אין הפירוש שהוא משנה את דיני הקדושה מהתפס למותפס - אלא שה'נדור שבחפצא' משתנה, ותמיד הנדור בחפצא קיבלה קדושה.

ונמצא דלהתפס מדבר הנאסר בנגיעה לדבר הנאסר באכילה דומה לההתפסה משלחן לכסא - כמו שאין שום קושיות היאך מתפסים משלחן לכסא אף שהם שונים בעצם מציאותם, כמו כן אין להקשות שהיאך משתנים דיני הקדושה מהתפס למותפס, שהרי התפסה רק מעמידה את ה'נדור' בחפצא תחת המקור של קדושה.

מעתה אין שום קושי' - היאך מתחלפים הדינים, היאך עושים התפסה מאזכרות שאין בהם שום דין לנדר שיש בו דינים, ומקרבן שאין בו איסור נגיעה לנדר שיש בו איסור נגיעה, וכן לא קשה מבלי יחל שנתחדש - דכל זה לא מיקרי לאסור דבר המותר אלא להגדיר את הדבר המותפס, ובל יחל הוא מהדינים של נדר, ואם הוא נדור אז יש בו כל יחל.

פרק ג'

מה שייך התפסה כשאין קדושה מסויימת לפניך,

או כשאין את הקדושה ההיא בעולם,

ודרך חדשה בעיקר גדרי 'המשכת קדושה'.

הקדמה

עד כאן נתבאר ג' נקודות, א] מה כוונת הר"ן אין אדם אוסר דבר המותר, והחילוק בין קדושה לאיסורים, ב] מה שייך התפסה בסוג קדושות דליתא בפדיון, ג] מה שייך להחליף את דיני הנדר מהמתפס למותפס.

אולם עדיין קשה דמה היה בקדושה שאינה בעולם או בקדושה שאינה לפניו.

מה שיש לדון לגבי התפסה בדבר שאינו בעולם ובדבר שאינו מסויים.

והנה להלן [פרק ד'] הבאנו מהאחרונים שהבינו את עיקר סברת הר"ן בהמשכת קדושה דבאמת קאי דווקא בחפץ לפניו - ובזה חידשו שבאמת יש ב' דינים שונים של התפסה, ויהיה נפ"מ באין חפץ מסויים לפניו, ועיין להלן שהבאנו את דבריהם - אולם הוכחנו שם שאין זה נכון בשיטת הר"ן בשבועות דלדידיה מוכרח דליכא ב' פרשיות וכולה התפסה חדא היא.

עכ"פ לפי דרכם של האחרונים מובן דכל מה שמצאנו ששייך התפסה שהוא מעמיד תחת הקדושה ההיא כעין חליפין וכעין תמורה, היינו בחפץ מסויים ובעומד לפניו, או עכ"פ כשיש קרבן בעולם, אבל בלא זה לא שייך כל הנידון של המשכה וחליפין ותמורה, ומה שייך לדון בזה בהתפסה, ולכן באופנים האלו כבר דנים מצד פרשה אחרת של התפסה.

אולם לפי מה שמוכרח בר"ן שאין ב' פרשיות - הרי הדרא הקושי' - וצע"ג דדהיאך יתיישב ענינו של התפסה בדין בעיקרו קמתפס אחרי דכבר פקע הקדושה מהבשר שמתפס בקדושה של אתמול, וכן בקרבן בזה"ז אף דליכא קרבן בעולם, וגדולה מזו - דאיך סובר הירושלמי שהתפסה באזכרות - היינו בקרבנות שהוזכרו בתורה - הא מהיכן נמשך קדושה זו - ובאמת דקשה על כל התפסה מקרבן באופן שלא מדובר על קרבן מסויים לפניו - דמי המתפס ומה שייך המותפס אליו.

דברי האבי עזרי בזה.

ומכא הנך קושיות חידש בעל האבי עזרי [פ"א ה"א] דלא כההבנה הפשוטה בר"ן - וכל דברי הר"ן אינם אלא הלכות בהלכות 'לשון' והלכות 'נוסח' הנדר - לא בגדר החלות, דבעינן 'לשון מתוקן' ולשון התפסה הוא לשון מתוקן מחמת כל הסברות שהוזכרו בר"ן שם ולולי התפסה בעינן תיקון

הלשון ע"י ידות, אבל ודאי שהחלות איסור וקדושה חיילא מעצמה³⁹, אולם מהלך זה הוא מהלך מחודש עד מאד.

יש שלמדו בר"ן שהתפסה היינו ב'פרשת קדושה' - ויש לתמוה בזה.

ושמעתי בי מדרשא שיש שפירשו שיש התפסה ב'פרשת' קדושה ולא בגוף הקדושה, ולהכי מהני בכולהו - והפרשה היא פרשה שנאמר בה דין חליפין - וקצת ראה שיש התפסה ב'קרבנות שהוזכרו בתורה' פרשת קדושה כפשוטו - אולם לא זכיתי לרדת לעומק הדברים. ועוד שיש להעיר - דא"כ ה"ה דבשבועה נוכל להתפס ב'פרשת שבועה' והרי הר"ן הוכיח דלא שייך לומר עיקר השבועה בהתפסה דא"כ שבועה ראשונה לא משכחת לה, וקשה דשבועה ראשונה משכחת לה בהתפסה בפרשה שבועה - ועיין בהערה⁴⁰ שזו קושי' אלימא.

ביאור חדש בר"ן - שאין המשכת קדושה כפשוטו - אלא חידוש שאפשר להקדיש לנדר בקדושה אחרת שלא שייכת לנדר.

בעיקר יסוד דברי הר"ן העירני תלמיד אחד לדבר חדש - ליישב היאך שייך התפסה מכח קדושת קרבן שאינה לפניו ואינה בעולם, דע"כ צריכים לבאר את ענינו של 'המשכת קדושה' דלא כפשוטו.

ובהקדם - כבר ביארנו לעיל את ההבדל בין קדושה לאיסורים - קדושה לא מעמידה סיבת מהותית מוקדמת בחפצא שלכן היא קדושה, אלא שיש מציאות מוקדמת של קדושות, קביעה וקיימא - קדושת מעש"ש וקדושת בדק הבית, והמקדיש משייך וקובע את החפצא בתוך סיבת קדושה מוקדמת - בלי להתחיל בקביעת סיבות מוקדמות בחפצא כדי שמצד עצמו תהיה שייכת לבדק הבית, וכן הגדר נמי בקדושות שהחילה התורה וכגון קדושת שביעית וכדומה.

הר"ן מוכיח מענינו של חליפין ותופס את דמיה - שהקדושה עוברת למקומות אחרים שמצד עצמם לא שייכים לחפצא אלא שהם דמי החפצא וכדומה - ומזה מוכרח שהחפצא לא נשתנה מצד עצמה להיות חפצא שהקדושה צריכה להיות בדווקא בו, אלא שיש מציאות מוקדמת של קדושה, והמקדיש או התורה משייך וקובע את החפצא בתוך סיבת קדושה מוקדמת. ונמצא שהכלל הזה - שאין אדם אוסר את דבר המותר - לא קיים בקדושה, ומהאי טעמא שייך קדושה בלי סיבה מציאותית מוקדמת בחפצא - כל זה נתבאר לעיל.

ומעתה יש לחדש - דאין כוונת הר"ן לחדש שהתפסה היא 'המשכת קדושה' כפשוטו ואז הוא דומה ל'פדיון' ול'חליפין' ול'תמורה' שבכולם יש 'העברה' מחפצא לחפצא - אלא שכוונת הר"ן שבנדר הנודר מקדיש את החפצא שנודר בקדושה 'אחרת' - בקדושת קרבן או אזכרות וכדומה - וכך נודרים, לא מעבירים קדושה ממק"א אלא מקדישים את החפצא בקדושה אחרת לאוסרו באיסור נדר - ובזה מיושב כל הנך קושיות דהיאך מתפס בקדושה שלא קיימת היום וכו'.

אלא שהיה קשה לר"ן - דהיאך מקדישים לנדר בקדושה שלא שייכת לנדר, ולזה הוכיח הר"ן שכמו שבפדיון מצאנו שקדושה לא צריכה שייכות אמיתית לחפצא - אין סיבות בחפצא להך קדושה ואעפ"כ חיילא הך קדושה בחפצא ע"י שביעית תופס דמיה - וממילא ששייך גם קדושה בנדר בלי שהנדר שייך לאותה קדושה, ועיין בהערה⁴¹ דרכים נוספים בזה.

³⁹ ועיי"ש עוד שהוסיף בזה ליישב את הסתירה בר"ן מדבריו הכא דאין עיקרו בהתפסה, דהכא מיירי מצד עצם החלות והתם איירי מצד הלשון.

⁴⁰ והיינו שיש לומר שזה ידע הר"ן שאין המשכת קדושה בפרשת שבועה ויש המשכת קדושה מפרשת קרבנות, אלא דא"כ אין כאן ב' טענות נפרדות, והרי הר"ן חילקם לשני טענות, א[ליכא המשכת קדושה בשבועה, ב[אחרי שחידש עוד דעיקר הנדר הוא רק בהתפסה - אז הוסיף דא"כ נצטרך לומר דעיקר השבועה נמי בהתפסה - כיון דיליף מיניה, ואז קשה דשבועה ראשונה היכא משכחת לה.

⁴¹ ושמענו שיש שרצו לומר שהלשון 'מתפס' אין פירושו להביא קדושה ממק"א ואינה 'המשכה' כלל, אלא הכוונה כמבואר בכמה וכמה דוכתי בש"ס שהוא מקדיש, וכדמצאנו המתפס תמימים לבדק הבית, המתפס עולה לבדק הבית - וכן מבואר בעוד הרבה מקומות, והתפסה בקרבן היינו התפסה בקדושה - להקדיש כפשוטו, אלא שיש לשונות מיוחדים בנדר היאך מקדישים. ויש להעיר - שהרי בכל המקומות במסכת נדרים נזיר ושבועות דאיירי בלשון התפסה, תמיד אין הכוונה כן - הרי מצאנו 'בעיקר' קמתפס [לגבי קדושת בשר קדשים לאחר זריקה], 'בהיתירא' קמתפס [כנ"ל], 'בחברי' קמתפס [לגבי התפסה של נזיר בנזיר], מתפס 'בדבר הנודר' או מתפס 'בדבר האסור', ועוד מצאנו כזה רבות - הרי בכולהו הכוונה להתפס בדבר 'ההוא' - באיסור, בנדר, בהיתר, בעיקרו - ולא רק להקדיש, וכפשוטו נראה שהלשונות הללו לא שייכים ללשון הכללי בש"ס של

במה שיש להעיר בדרך זו.

אולם יש להעיר - שאם נדר היינו קדושה, ומי שנודר מקדיש, א"כ למה אין קדושה עצמית לפרשת נדרים, ולמה צריכים להקדיש בקדושה אחרת - בשלמא אם נדר לא שייך לקדושה ולא מקדישים כשנודרים, א"כ בהתפסה נתחדש שא"א להקדיש לנדר אלא שאפשר להעביר קדושה בהמשכה וכו' ממק"א, אולם אי נתחדש שאפשר להקדיש, א"כ למה א"א להקדיש בקדושה עצמית.

ואין לומר שאין קדושה עצמית בנדר, דכמו שקדושת עולה כתובה בפרשת עולה כמו כן קדושת נדר כתובה בפרשת נדרים - לפי הך צד שנדר זה קדושה, ולמה לא יאמר פשוט - "הרי זה קדוש בנדר מאכילה", ולמה צריכים קדוש בקדושת קרבן או אזכרות וכו' - ועיין בהערה ⁴² שהוכחנו שיש מקור מיניה וביה לקושי' זו.

אולם אין זה טענה גדולה במהלך זה - שהרי גם לפירוש הפשוט שבר"ן צריכים להבין דלמה צריכים להעביר קדושה ממק"א ולא להקדישו ישירות. ועיין בהערה ⁴³ במה שיש ליישב בזה.

אולם סו"ס עיקר הדברים מחודשים מאד - שנתחדש שמקדישים נדר בקדושה אחרת וקובעים בנדר את הדינים של הקדושה האחרת בנוגע לדבר הנדור, וכל זה צריך תלמוד.

פרק ד'**בדברי האחרונים לחלק בין ב' סוגים של התפסה.**

בדברי הגרש"ש"ק שיש ב' דיני התפסה, בחפץ לפניו בגוף הקדושה ובאינו בפניו בדיבור של הנדר, ומובן ראיית הרי"ף דרבא מודה שיש התפסה בנדר.

נחלקו אב"י ורבא בהתפסה בשבועה ואב"י הוכיח מהתפסה דנדר - והרי"ף [שם] הוכיח דע"כ שיש דיני התפסה בנדרים וגם רבא מודה בזה לאב"י [ודלא כרש"י שלמד דלרבא ליכא התפסה רק תלייה], ורבא חולק דווקא בהתפסה בשבועה, והרי"ף הביא על זה ב' הוכחות:

א [דין התפסה בנזיר באופן שאומר ואני, ב] בדין של כיום שמת בו אב"י, והקשה הגרש"ש"ק [סימן ג'] שבאמת יש כמה משניות דמתפס באימרא וקרבן וכו', ולמה הוכיח דווקא מאלו וצ"ע.

וביאר בזה דתרי מיניה התפסה ניהו, התפסה בעיקר החפצא שלפניו ובדינים שלו, והתפסה בדיבור של הנדר הראשון, והיינו לא בדינים של החפצא עצמו אלא בדיבור של הנדר עצמו, ואב"י ורבא נחלקו בדין התפסה בשבועה, ובזה לא שייך התפסה בחפצא שהרי בשבועה ליכא שום דינים בחפצא וע"כ שכל הדין התפסה של הסוגי' בשבועות בפלוגתא אב"י ורבא - היינו התפסה בדיבור ולא בחפצא.

מתפס תמימים לבדק הבית וכדומה, [ואולי נימא דאה"נ דגם הכא הכוונה שמקדיש והלשון ב'היתירא' או ב'דבר הנדור' - היינו שבזה מתארים את הלשון שבו הוא משתמש להקדיש].

אלא דמלבד כל זאת - הרי פשוט שהתפסה בר"ן היינו בדבר אחר - דאל"כ, מה דן הר"ן שלא שייך עיקר השבועה בהתפסה דא"כ שבועה ראשונה היכי משכחת לה, ומפורש שיש 'ראשונה' ויש 'שניה' וה'שניה' מובנת וה'ראשונה' לא מובנת, ומוכרח שמתפסים מחדא לחברתא.

⁴² ונוכיח את הקושי' - הרי המשנה למלך הסתפק האם מעילה תלויה בהתפסה או לא, והיינו דלפי השיטות שיש נדר גם בלי התפסה האם יש קדושה גם בלי התפסה או לא, ולפי הצד ששייך קדושה ומעילה בלי התפסה [וזה הרי הצד הפשוט בלי חידושים], הרי ע"כ שבנדר של דבר זה אסור עלי הוא מקדיש וזה בלי לבוא לקדושות אחרות - והיינו שהוא מקדיש את החפצא בתורת נדר - ומעתה קשה דלמה א"כ כשבאים לחדש שעיקר הנדר הוא רק בהתפסה וליכא נדר בלי התפסה - דאז ע"כ צריכים להקדיש בקדושה אחרת - וצ"ע.

⁴³ ויש לומר כך - כבר נתבאר שקדושה היינו למטרה מסויימת - התייחדות לגבוה ולמקדש ולמזבח ולבדק הבית - ובוהו הוא מפריש את החפצא משימושים רגילים, כמו שאשה מתייחדת לבעלה ובוהו היא מופרשת מהעולם - לעניני אישות, אולם אי יאסור אשה על העולם כהקדש - לעניני אישות - בלי שיהיה בעל שאליו היא התייחדה לאישות, הרי זה אינו קדושה אלא איסור בעלמא, ומעתה הקדושה של נדר דומה ממש לזה, הרי אין התייחדות לשום מטרה ואעפ"כ איכא קדושה, ולזה חידש הר"ן שצריכים 'העברה' ו'המשכה' כעין פדיון - כך הפשט הפשוט בעיקר הסוגי' של המשכת קדושה.

וממילא יש לומר דגם למהלך הזה לא ניתן להקדיש נדר בקדושת נדר בלי שום מטרה והתייחדות, ולכן מקדישים דווקא ב'קדושה אחרת', ונצטרך לומר דלא מצאנו 'סוג קדושה' בלי מטרה והתייחדות, אבל אכתי שייך להחיל 'סוג קדושה' שיש לו מטרה על בנדר בלי שהיה מטרה לקדושה בזה שהיא לנדר.

והרי"ף הוכיח שיש התפסה בדיבור מהנך תרי גווי, יום שמת בו אביו שגם שם אין כלום בחפצא אלא בנדר של פיו על היום ההוא, וכן בנזיר, שהרי בנזיר הוא לא אמר ואני כמוהו שאז היה בחפצא של קדושת נזיר - אלא שאמר 'ואני' ותו לא - ולכן צריך תוכד"ד, וכל זה כדי שתהיה עכ"פ התפסה בדיבור של קבלת הנזירות, ולכן זה בא תוכד"ד לדיבור ההוא - ומעתה מובן למה לא הוכיח דין התפסה מכל המשניות, דבכולהו ליכא להוכיח שיש התפסה בדיבור של הנדר.

ע"ד הנ"ל לבאר דברי הרמב"ם למה בעינן תוכד"ד כשאומר ואני כמוהו.

ובזה יישב הגרש"ק קושי' חמורה ברמב"ם, שהרמב"ם כתב שיש התפסה בנדר באופן שאחד נדר על כיכר, וחבירו בא ואמר ואני כמוהו - ובעינן שיאמר כן בתוכד"ד. והקשה המשנה למלך - הרי ב'אני כמוהו' לא בעינן תוכד"ד כדחזינן בנזיר, עוד הק' דבכל התפסה מצאנו דליכא דין תוכד"ד, שהרי מצי מתפס על קדושה של אתמול ולפני הרבה זמן, וצ"ע. וביאר הגרש"ק דהכא אמר 'ואני כמוהו' - והיינו על הנודר עצמו - ופשוט שהנודר לא דמי לנזיר שבנזיר יש קדושה עצמית ולא בנודר, ולכן הכא רק מהני בהתפסה בדיבור - ובהתפסה בדיבור בעינן תוכד"ד - והביא שכן כתב המחנ"א ביישוב שיטת הרמב"ם.

ע"ד הנ"ל מהקובש"ע ליישב סתירת הר"ן בגדרי דבר האסור - ובסתירת הרמב"ם בבכור.

וע"ד זה מצאנו בדברי הקובש"ע [ח"ב שבועות ס"ק ו'] ליישב סתירה בר"ן - דשבועות כתב דלא מהני התפסה בדבר האסור כיון שרק בקדושה שייכת המשכה ולא באיסור, אכן בר"ן [בריש פ"ב נדרים] מבואר דליכא למימר כדבר האסור כיון שהוא לא אסריה אלא רחמנא אסרי', וביאר דתרי אופני התפסה איכא, או דב' חפצים לפניו שרק בזה שייכא המשכה ממש ובזה בעינן לדברי הר"ן בשבועות, אבל בחפץ שכבר אינו קדוש ואינו לפנינו, הכא איכא התפסה בדיבור של הנדר ולא בגוף הקדושה, והכא בעינן לטעמו של הר"ן בנדרים.

ובזה יישב נמי את סתירת הרמב"ם [פרק א'] לגבי התפסה בבכור דנחלקו בגמרא אי מיקרי דבר הנדור כיון דמצוה להקדישו או דמיקרי דבר האסור כיון שהקדושה חיילא מעצמה - והרמב"ם [שם] סותר את עצמו בזה - דמצד אחד כותב דהרי עלי כבכור לא אמר כלום [הלכה י"ג] ומאידך בבשר בכור לפניו מהני התפסה בבשר שלפני זריקת דמים [הלכה ט"ו].

וביאר דתרי מיניה התפסה נינהו - ובבשר שעומד לפניו מהני בקדושה עצמה - ומדין המשכה והכא לא אכפת לן אף אי חשיב דבר שלא נדר דסו"ס איכא קדושה, ורק באינו לפניו בעי התפסה בנדר עצמו ובזה איכא חסרון שאינו דבר הנדור כיון דחיילא בה קדושה בעצמה.

מבאר ששורש החילוק - היינו ע"ד המשנה למלך שיש חלות אחרת וע"ד הברכ"ש שיש רק 'עשייה' אחרת.

ונראה שהשורש בהנך תרי מהלכים תלוי במה שנתבאר לעיל [סימן ג'] בכל החילוקים בין התפסה ללא התפסה, והיינו חילוקים בחלות - כדרכו של המשנה למלך - או חילוקים בעשייה - כדרכו של הברכ"ש.

והיינו דבחתיכה בפניו מהני מדין 'המשכת קדושה' וכדברי הר"ן על הרי"ף, ואז איכא באמת חלות אחרת מנדר רגיל - חלות עם קדושה וחלות עם מעילה וכמו שחילק המשנה למלך בין התפסה ללא התפסה, אולם הדין השני שאינו בפניו - זה כבר דין התפסה ב'דיבור' - וזה כבר אינו חלות אחרת מנדר רגיל - והיינו כדרכו של הברכ"ש שזה עשייה אחרת וזו עשייה כעין עניית אמן, וזה ממש בדיבור עצמו - והיינו ממש הנך ב' אופנים.

והיה אפשר לומר שאלו ב' הפסוקים של התפסה - וכבר הבאנו לעיל [שם סוף פרק א'] דיתכן לומר שיש ב' פרשיות, פרשת התפסה בקדושה ופרשת התפסה בנדר סתם, ושם [פרק ג'] חילקנו עוד דבכל הנך גווי שלא חל קדושה ע"י התפסה - וכגון בחפץ חבירו לפי צד אחד במשנה למלך, דאז חיילא מצד הדין התפסה של נדרים ולא של קדושה, אכן כעת יש לומר עוד שבאמת יש חילוק מהותי, האם ההתפסה היא בהמשכת גוף הקדושה או בהתייחסות לדיבור של הנדר, ונפ"מ דבהתפסה בחפץ שלו שאינו עומד לפניו דכבר אתינן עלה מצד התפסה בנדרים שאין בהם קדושה.

מעורר דכל דבריהם דלא כהר"ן ודלא כהרמב"ן ברי"ף.

הרבה קושיות מתיישבות במהלך הזה - אכן יש להעיר שודאי שהר"ן עצמו ברי"ף לא למד כן - שהרי בר"ן מבואר - דאין אדם אוסר את דבר המותר - והיינו דלא משכחת לה שום איסור בלי התפסה, ולכן עיקר הנדר בהתפסה, ולכן לא שייך התפסה בשבועה, שהרי שם ליכא לשבועה ראשונה, והרי לפי האחרונים איכא תמיד דרך אחרת של התפסה ששם הוא באמת אוסר דבר המותר בזה שהוא עושה התפסה בדיבור של הנדר בלי לבא להמשכת קדושה.

ועוד דעיקר דברי הגרשש"ק דפלוגתא אביי ורבא רק בדין התפסה בדיבור, אבל בדין השני של המשכת קדושה מודי כו"ע, ולכן הביאו ראיה דווקא מהנך תרתי, וזה תמוה מאד, הרי כל דברי הר"ן באים לומר דרבא מודה דווקא בהתפסה בהמשכת קדושה - איפכא מדבריהם, והיינו דמוכרח דאיכא המשכת קדושה גם ביום שמת בו אביו.

עוד יש להעיר דדברי הגרשש"ק הם דלא כהרמב"ן [ריש פ"ב דנדרים] - דבאמת הוכיח כהרי"ף מכל המשניות של כאימרא וקרבן וכו' - ודלא כהגרשש"ק דבהנך גווני אתינן עלה מצד התפסה מסוג אחר.

עוד יש להעיר בעיקר ההנחה של הגרשש"ק - דבעי תוכד"ד כשבאים להתפיס בדיבור, וקשה שהרי מה שייך כן ביום שמת בו אביו, ועוד, במתפיס בשבועה באביי ורבא אטו גם שם נאמרה הלכה של תוכד"ד, וכל זה צ"ע.

סימן ה'
ביאורים בסדר דברי הר"ן בדין התפסה,
וישוב ג' סתירות בדברי הר"ן,
והערות בסתירות ברא"ש.

פרק א' פלוגת הר"ן בנדרים והר"ן בשבועות בדין עיקר הנדר בהתפסה. / / מחלוקת ראשונים וסתירת הר"ן בדין עיקר הנדר בהתפסה. / / סיכום חשבון הדברים בדברי הר"ן בשבועות בביאור שיטת הרי"ף דרבא מחלק בין התפסה בנדר להתפסה בשבועה. / / הר"ן הוסיף שם - "חוכך להחמיר" - דלא כהרי"ף, וסובר דגם רבא מדמה שבועה לנדר ושייך התפסה בשבועה, ומוכרח שהוא חולק על עיקר ההנחה שעיקר הנדר בהתפסה, ומוכרח שיש גם נדר בלי התפסה. / / מבואר בר"ן דתחילת המחלוקת אי איכא נדר בלי התפסה - היינו האם אפשר לאסור דבר המותר. / / הר"ן הכא איירי בשיטת עצמו - אלא שיש להעיר מהר"ן בשבועות בהמשך. / / הבהרה - להוציא מ'טעות נפוצה' ביישוב סתירת הר"ן. / /

פרק ב' ישוב סתירה ר"ן להלן [י"ד], וביאורים בסדר דברי הר"ן בריש מכילתין. / / בדברי הר"ן בגדר התפסה מדין "לא גרע מידות". / / מביא את סתירת הר"ן מלהלן [י"ד], ומביא כמה תמיהות בדבריו [שם] מיניה וביה. / / מבאר את דברי הר"ן דמה שאמר לא גרע מידות - היינו לפי הדין התפסה. / / ביאור דברי הר"ן בריש מכילתין - "הלכך היכא" - עפ"י הר"ן להלן [י"ד]. / / הוכחה מהר"ן דלית ליה כל הני נפ"מ של המשנה למלך, וחלות התפסה וחלות נדר חדא נינהו, וחלוקין דווקא בעשייה. / / חידוש מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל בביאור סדר דברי הר"ן, ונתחדש שבכינויים מודה הר"ן למהלכ"ח. / /

פרק ג' סתירות בשיטת הרא"ש / / ג' סתירות ברא"ש. / / דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בזה. / / סתירה מהתשובת הרא"ש.

פרק א'
פלוגת הר"ן בנדרים והר"ן בשבועות
בדין עיקר הנדר בהתפסה.

מחלוקת ראשונים וסתירת הר"ן בדין עיקר הנדר בהתפסה.

כבר הבאנו מחלוקת ראשונים בדין התפסה אי עיקר הנדר בהתפסה או לא - והיינו דברא"ש ובתוס' וברשב"א וברבינו אברהם מן ההר [במשנה] מבואר דעיקר הנדר בהתפסה, והר"ן חולק דבין שהתפיסו ובין שלא התפיסו הוי עיקר הנדר, וכן סובר המאירי, ועי' במשנה למלך ריש הל' נדרים דהביא פלוגתא זו, והוסיף בשם הר"ן בשבועות, דלראשונים דעיקרו בהתפסה, א"כ אין נדר בלי התפסה וע"כ הא דמהני בלי התפסה היינו מדין ידות, דגמרינן ליה לדבריו.

והק' המשנה למלך דהר"ן סותר משנתו דשבועות נקט דעיקרו בהתפסה - וכנתבאר לעיל [סימן ד'] בארוכה דמדין המשכת קדושה אתינן עלה, ות' החת"ס [י"ב.] דהתם קאי בשל' הרי"ף, והר"ן עצמו יחלוק.

ונראה שהדברים מוכרחים וברורים למעיין בדברי הר"ן - ונבאר את הדברים, דבאמת לא רק שבדברי החת"ס נכונים שבאמת שם דיבר בשיטת הרי"ף וליכא ראייה דכן הוא שיטת עצמו, אלא דמיניה וביה מוכרח הר"ן בשיטת עצמו לחלוק, ונבאר את הדברים.

סיכום חשבון הדברים בדברי הר"ן בשבועות בביאור שיטת הרי"ף דרבא מחלק בין התפסה בנדר להתפסה בשבועה.

דהנה בשבועות [כ.] נחלקו אביי ורבא אי שייך התפסה בשבועה, ומדמינן שם התפסה בנדר, והוכיחו כאביי דמהני התפסה בשבועה כיון דמפורש בברייתא דמהני התפסה בנדר, ושבועה דומה לנדר, ונחלקו הראשונים איך יישב רבא קושי' זו, ורש"י למד דלרבא ליכא התפסה בנדר רק תלייה, דפירש לנדר ושוב תלאו בדבר הנדור, וכך למד ברייתא זו, אבל הרי"ף למד דרבא חולק וסובר דאפשר לחלק בין נדר לשבועה.

ובתחילת הר"ן הביא פי' ברי"ף למה לא משוינן שבועה ונדר, ולמה אביי השווה, אבל הק' עליהם הר"ן דסו"ס גילף חדא מחברתא, דכמו דילפינן ידות מנדרים לשבועות כמו"כ גילף התפסה, ופי' דע"כ צ"ל דשאני התפסה מידות, דאין זה הל' נוספת בהל' נדרים רק דזהו עיקרו של נדר דרק שייך בהתפסה.

והר"ן ביאר את הדברים באופן זה עפ"י כמה הנחות, א] לא שייך לאסור את המותר, ב] מזה כבר מוכרח שאין ענינו של נדר לאסור את המותר, אלא שזה בגדר "המשכת קדושה", וזה דין התפסה, ג] מזה מוכרח ע"כ דאין נדר בלי התפסה, וע"כ נדר בלי התפסה מהני רק מדין ידות. וממשיך הר"ן דאחרי הנך ג' יסודות א"ש למה לא ילפינן התפסה מנדר לשבועה וכדילפינן דין ידות דין מנדר לשבועה, וזה מג' סיבות נפרדות:

א] זה פשוט ששבועה לחוד ונדר לחוד, ותרתי נינהו, ושבועה אינו נדר, ולא ילפינן מהותו של נדר לשבועה, ורק ילפינן הלכות נדרים מהלכות שבועה שהוקשו אהדדי, ולכן ילפינן ידות שזה דין בעלמא ואל ידלפינן התפסה דזה הגדרה במהות הנדר, דשבועה לחוד ונדר לחוד, ותרתי נינהו, ושבועה אינו נדר, ב] כל הענין של התפסה רק שייך בנדר דענינו המשכת קדושה, וזה רק שייך בנדר וקרוב שיש בהם קדושה ולא בשבועה, ג] לא שייך לומר עיקר שבועה בהתפסה, דא"כ שבועה ראשונה היכי משכחת לה, ורק בנדר שייך הנדר הראשון דיכול להתפיסו בקרבן, עיי"ש בכל זה בר"ן בביאורו לשי' הרי"ף.

הר"ן הוסיף שם - "חוכך להחמיר" - דלא כהרי"ף, וסובר דגם רבא מדמה שבועה לנדר ושייך התפסה בשבועה, ומוכרח שהוא חולק על עיקר ההנחה שעיקר הנדר בהתפסה, ומוכרח שיש גם נדר בלי התפסה.

כל זה כתב הר"ן בשיטת הרי"ף, אולם הוסיף שם הר"ן בהמשך דבריו, דאפשר לחלוק על הרי"ף בשי' רבא ולומר, דגם רבא מדמה שבועה לנדר ושייך התפסה בשבועה - עיי"ש שחוכך להחמיר בשיטת רבא נגד הרי"ף - ופלוגתתם כך, דלאביי מהני התפסה דשבועה גם מחפצא לגברא, ולרבא רק מהני מגברא לגברא, וס"ל לרבא דרק באופן זה מדמינן להתפסה בנדר מחפצא לחפצא, עכתו"ד הר"ן שם.

והנה, למסקנת הר"ן ע"כ פשוט דחולק נמי על כל הנך יסודות דייסד בשי' הרי"ף, וכדיבואר: א] לדידה ע"כ אין עיקר הנדר בהתפסה, מדילפינן לשבועה בגברא לגברא, והרי פשוט דלא ילפינן שבועה מעיקר נדר, דמצוותו בכך, וכתבאר דרק ילפינן מהלכות נדר כידות, וע"כ דהתפסה היא רק הלכה בהל' נדרים ופשוט, וא"כ שפיר שייך עיקר הנדר גם בלי התפסה. ב] לפי הר"ן למסקנה דילפינן התפסה מנדר לשבועה, ע"כ דלאו מדין המשכת קדושה היא, דזה לא שייך בשבועה, ואיך נילף, וע"כ דשייך התפסה גם בלי "המשכת קדושה" וא"כ שוב מוכרח דשייך לאסור דבר המותר, [מדלא בעינן המשכת קדושה], וא"כ שפיר משכחת לה נדר גם בלי התפסה, וגם זה עיקר הנדר.

ג] לא שייך לומר עיקר שבועה בהתפסה, דא"כ שבועה קמייאת היכי משכחת לה, וע"כ דשייך גם בלי התפסה, וא"כ ה"ה בנדר משכחת לה בלי התפסה מדמדמינן להו אהדדי, וע"כ דשפיר מצי לאסור את הדבר המותר מדמשכחת לה נדר בלי התפסה, וכל זה דלא כהר"ן בשיטת הרי"ף. הרי דבשיטתו שם מיניה וביה אנו רואים כבר דע"כ שהוא חולק על הך יסוד דעיקר הנדר בהתפסה, וא"כ מוכרח דגם בלי התפסה הו"ל עיקר הנדר, ואדרבה, לא רק דליכא סתירה משם אלא דשיטתו הכא בנויה על שיטתו שם, וכל דבריו שם ע"כ הם רק בשי' הרי"ף.

מבואר בר"ן דתחילת המחלוקת אי איכא נדר בלי התפסה - היינו האם אפשר לאסור דבר המותר.

ומכל זה למדנו גם מהו שורש פלוגתת הראשונים, דלראשונים דעיקר הנדר בהתפסה, הי"ט משום דס"ל דלא שייך לאסור את המותר, וע"כ דבעינן המשכה, ובלי התפסה ע"כ דרק מהני מדין ידות, ולראשונים דבלי התפסה הוי נמי עיקר הנדר, ע"כ דחולקים וסוברים דשייך לאסור את המותר, והתפסה הוא דין נוסף בעיקר הנדר, ולדידהו ילפינן ליה גם לשבועה, ושורש פלוגתתם היא האם שייך לאסור את דבר המותר או לא.

הר"ן הכא איירי בשיטת עצמו - אלא שיש להעיר מהר"ן בשבועות בהמשך.

וממילא א"ש בפשיטות - שהר"ן הכא כתב כמו שהסיק שם בשיטת עצמו שמחמיר לאסור התפסה בשבועה, ומוכרח א"כ דאיכא נדר גם בלי התפסה, וזו באמת שיטתו כאן.

אולם העירוני מדברי הר"ן על הרי"ף להלן בשבועות [כ"ה]. דבתוך הדברים כתב עיקר הנדר בהתפסה - כדאמרינן לעיל, והיינו דנראה שהסיק בשיטת עצמו דעיקר הנדר בהתפסה, ודלא כמבואר הכא בר"ן ריש נדרים, וצ"ע.

הבהרה - להוציא מ'טעות נפוצה' בישוב סתירת הר"ן.

יש טעות נפוצה בישוב סתירת הר"ן שהר"ן בנדרים בשבועות איירי בתרי ענינים שונים, ויש בזה כמה וכמה נוסחאות - או שהר"ן במק"א איירי ב'הלכות לשון' ולעומת זאת המקום השני איירי בגדרי החלות, ונאמרו הדברים לכאן ולכאן, או דחלוקין נינהו של המקומות בר"ן באופן ההתפסה, דאיכא אופן של זה כזה ואיכא אופן בדבר זה עלי כהקדש, מה שלא יהיה יש כאן טעות גדולה. הרי כל עיקר טענת הר"ן היא שלא שייך לאסור את המותר, ויש כמה סיבות דלא מהני בשבועה, וטענה אחד דשבועה ראשונה לא משכחת לה, וזה מלבד הטענה דלא שייך 'המשכה' בשבועה - ב' טענות נפרדות - ומה שלא יהיה - אם אחרי ההסברים יתחדש שהר"ן [שם] מודה שיש אופן אחד בעולם של נדר שחל בלי התפסה, א"כ ה"ה דשבועה שייך כן, ואזלא הך טענה לגבי שבועה ראשונה, [ואין לחלק בין שבועה לנדר בגדרי המשכה - דטענת המשכה בר"ן היא טענה בפני עצמה], וכמו כן קשה שהתפסה בנדר משכחת לה בנדר ראשונה שנעשה בלי התפסה, ולמה ליה לר"ן לחדש שיש התפסה בקרבן - ומוכרח א"כ דאין זה מהלך דברי הר"ן כלל וכלל.

פרק ב'

ישוב סתירה ר"ן להלן [י"ד],

וביאורים בסדר דברי הר"ן בריש מכילתין.

בדברי הר"ן בגדר התפסה מדין "לא גרע מידות".

בר"ן להלן [י"ד] מצאנו מהלך חדש בהתפסה, דנתחדש דהתפסה מהני "דלא גרע מידות", והטעם, ד"כ אמר נמי כקרבן אסור קאמר", וכוונת הר"ן הוא דהלשון קרבן מצד עצמו לא מחיל את הנדר, רק דמתוך לשון זה אנו שומעין לשון "אסור", והך לשון "אסור" שאנו שומעין מתוך הלשון קרבן הוא הוא הביטוי שפתים של הנדר, והוא זה שמחיל את החלות נדר, ודו"ק. הרי דאינו ידות כפשוטו ואינו עיקר הנדר כפשוטו, אלא דמכח פרשת ידות אפשר לדון אותו כעיקר נדר, והיינו שבכל ידות אנו משלימים את הנדר, והכא אי"צ להשלים, אלא שיש ב' צורות בביטוי שפתים של "אסור" - או שאומר 'אסור' כפשוטו, או שאומר 'משמעות' של 'אסור' - וגם זה נכלל בביטוי שפתים של "אסור", אלא דלולי פרשת ידות מהיכי תיתי שביטוי של דיבור על ידי "משמעות" מיקרי ביטוי שפתים, אכן אחרי הפרשה שוב למדנו שיש סוגים שונים מחודשים של ביטוי שפתים - ובזה איכא סברא פשוטה שגם 'משמעות' כלולה בכלל עיקר ביטוי שפתים.

מביא את סתירת הר"ן מלהלן [י"ד], ומביא כמה תמיהות בדבריו [שם] מיניה וביה.

הרי לנו דרך חדשה בהתפסה, ומעתה איכא סתירה משולשת בדברי הר"ן, דבריש נדרים נקט דבהתפסה ובלי התפסה תרוייהו עיקר, ובשבועות נקט דעיקרו רק בהתפסה ובלי התפסה זה רק ידות, והכא מבואר איפכא, דעיקרו בלי התפסה ובהתפסה זה לא גרע מידות, ואף דאפשר ליישב את הסתירה משבועות ולומר דהתם קאי בשי' הרי"ף, אבל הסתירה מלהלן [י"ד] אכתי ק', ובגליון מהרש"א [ב']. כבר עמד בסתירה זו.

והנה בעיקר דברי הר"ן [י"ד] איכא כמה סתירות:

א] בהמשך כתב הר"ן, דהא דבעינן תרי קראי להתפסה היינו משום דקס"ד דרק מהני התפסה מהקדש דאסור לכל, ואיצטריך קרא לרבות התפסה מנדר דרק אסור ליחיד, וזה תמוה, דבשלמא אם היה חלות דין התפסה, שוב יש מקום לחלק ביניהם, אבל כיון דהתפסה מהני מדין דלא גרע מידות, א"כ פשיטא דאין נפ"מ ביניהם ול"ל תרי קראי וצ"ע.

ב] עיקר מיעוטא דדבר האסור צ"ע, דבשלמא אם הלשון קרבן מצד עצמו הוא הביטוי שפתים והוא ההתפסה, א"כ שפיר ממעטינן דבר האסור דנתמעט מהתפסה, אבל לנתבאר בר"ן ד"אסור קאמר" - והיינו שיש ביטוי שפתים של "משמעות" שנכלל בביטוי שפתים של נדר - והרי א"כ דנים ש"אסור קאמר" - א"כ גם בדבר האסור יהני לחול, דאין נפ"מ איזה לשון 'החזיק בתוכו' את המשמעות של "אסור" שהרי סו"ס גוף הביטוי שפתים הוא הוא ה'משמעות' עצמה - וזה הנדר ותו

לא, ומה ממעטינן כאן - שוב מצאתי קושי' זו בברכת שמואל [סי' ב'] וז"ל, "מה שכ' הר"ן בריש אלו מותרין להתפסה אפי' לא הוי כ' רחמנא הוי מהני מדין ידות, ולכא' דא"כ מה מגרע מה שמתפס בדבר האסור", וצ"ע.

ג] עו"ק, דהר"ן כ' דלא מהני דבר האסור מסברא, "דלאו כלום קאמר וכו' דבשר חזיר אסריה רחמנא והוא לא אסריה", ולפי"ז ק' דל"ל קרא כלל, דהתפסה עצמה מהני מדין "דלא גרע מידות", ומיעוטא דדבר האסור ידעינן מסברא, וצ"ע, ועיין בהערה ⁴⁴.

ד] עו"ק דאי נימא דליכא חלות התפסה, ואינו אלא היכי תימצי לומר לשון איסור "דלא גרע מידות", א"כ למה במתפס בנזיר אמרינן דבהותר הראשון הותרו כולם, וע"כ דמוכרח איכא הכא חלות התפסה, וצ"ע.

מבאר את דברי הר"ן דמה שאמר לא גרע מידות - היינו לפי הדין התפסה.

והנראה בזה, דאה"נ דלא שייך למעט דבר האסור אם אתינן עלה מדין "דלא גרע מידות", וע"כ דבמיעוט דדבר האסור גלי לן קרא דהתפסה היא עשייה בפנ"ע, וע"י הלשון קרבן עצמו הוא דחיילא ההתפסה, והשתא כבר לא מהני מצד ד"אסור קאמר" ומדין ידות, דקרבן עצמו הוא כבר לשון גמור בעשייה דהתפסה, ומלשון גמור לא עבדינן ידות, ושוב אין כאן אלא עשייה של התפסה ותו לא - ועיין בהערה ⁴⁵ דוגמא לזה.

ונסיף ונאמר, דלא רק דמכח המיעוט של דבר האסור ידעינן וגלי לן קרא דהתפסה היא עשייה בפנ"ע, אלא דרק לענין זה איצטריך קרא, דאחרי דכבר גלי לן קרא דעשייה בפנ"ע היא, שוב לא בעי קרא למעט דבר האסור, דכבר מסברא לא מהני דבר האסור, "דרחמנא אסריה והוא לא אסריה", וכמבואר בר"ן - "דלאו כלום קאמר", והיינו דאף שהדין שנאמר במיעוט בפסוק - היינו "ולא דבר האסור" - וכמפורש בר"ן, אכן הדין עצמו מגלה את גדרי הנדר ואז כבר מובן מאליו הדין.

ומעתה מיושב הכל, דכל מה דנקט הר"ן "דלא גרע מידות", היינו לפני המיעוט, אבל אחרי המיעוט, אתינן עלה מדין התפסה ותרי עשיות נינהו ותרווייהו עיקר, וא"ש הסתירה מהר"ן בסוגיין, ופשוט.

וא"ש נמי ל"ל קרא למעט דבר האסור, הא מסברא נתמעטה, ומעתה א"ש, דכל זה אחרי הפסוק, דלפני הפסוק דמהני מדין ידות, באמת לא שייך כל כך מיעוט מסברא, דאף דרחמנא אסריה, הא סו"ס יד הוא, ד"אסור קאמר", ושפיר איצטריך קרא, וא"ש נמי הא דמתפס בנזיר דאמרינן דבהותר הראשון הותרו כולם, וע"כ דמוכרח איכא הכא חלות התפסה.

וא"ש נמי למה בעי תרי קראי לרבות התפסה גם בדבר שרק אסור על אחד ולא אכו"ע, הא לענין ידות אין נפ"מ דסו"ס אסור קאמר, ולהנ"ל א"ש, דלמסקנה דמדין התפסה ועשייה בפנ"ע אתינן עלה, שוב איכא סברא לחלק ביניהם, ושפיר בעי קרא.

ביאור דברי הר"ן בריש מכילתין - "הלכך היכא" - עפ"י הר"ן להלן [י"ד].

בדרך זה יבואר לן לשון הר"ן ריש מכילתין, דאחרי דכתב הר"ן דאיכא מיעוט בדבר האסור, שוב הוסיף עוד חידוש, וז"ל, "הלכך היכא שהתפס ואמר הרי כיכר זה עלי כקרבן חייל נדרה ועיקר נדר הוא זה", ולא איתברר מה חידש כאן, ואם יש חידוש, מה המקור לחידוש, וגם עיקר סדר דברי הר"ן לא מובן, דהתחיל בדבר זה אסור עלי וכן אסור עלי כקרבן, ושוב הביא את המיעוט של דבר האסור, ושוב חזר ואמר דין כקרבן, וצ"ע.

ולהנ"ל הביאור כך - ודבריו שם הן הן דבריו להלן [י"ד].

⁴⁴ ויש שרצו לומר שסברא זו נתחדשה רק למסקנה - או שאינו סברא מוכרחת ותלוי בדרשות - אולם זו טעות - שהרי סברות כאלו של "לאו כלום קאמר" אינם סברות שמתחדשות או תלויות בדרשות ד"לאו כלום" היינו "לאו כלום".

⁴⁵ ולמשל - הבאנו לעיל [סימן ג'] מהברכ"ש שהתפסה דומה לעשייה של עונה אמן על השבועה, ונתבאר שם שאין עניית אמן לשון מקוצר כמו הבינונו אלא עשייה בפני עצמה היא, והיא סוג אחר של עשייה, והנה, אחרי שנאמר דין של 'עניית אמן' דחשיב כשבועה - שוב איכא נמי 'משמעות' של שבועה בתור זה דלא גרע מ'לשון מקוצר' אכן פשוט דלא מהני בתור לשון מקוצר, דכל דינו היינו בתור עשייה אחרת ולא מהני גם בתור לשון מקוצר - וה"ה הכא דשוב הדרא דינו דכל כולו אינו אלא מדין עשייה אחרת של התפסה ולא מהני הסוג ביטוי שפתים המחודש בדיבור של 'משמעות'.

ולהמחיש את הדברים עוד - הרי לא אמרינן דכל לשון אסור מהני בתרתי, א] בתור ביטוי שפתים של אסור ממש, ב] גם בתור ביטוי שפתים של 'משמעות' של אסור - וה"ה הכא ופשוט.

דהנה בתחילת דבריו איירי בלשון אסור וכן בהתפסה כשאמר גם לשון איסור - וכבר דייקו כן הקרן אורה והמחנ"א, ושוב מוסיף הר"ן שיש מיעוט בהתפסה בדבר האסור, ומכאן הוכיחו האחרונים נגד המהרלנ"ח דגם באמר אסור איכא מיעוט של דבר האסור, וכבר נתבאר לעיל [סימן ג'] דזה כבר הוכחה גמורה שיש עשייה אחרת - עשייה בפני עצמה של התפסה ולכן לשון זה מקלקל⁴⁶.

אחרי כל הנ"ל למדנו חידוש דלא רק התפסה של קרבן עם לשון אסור מיקרי עיקר הנדר אלא דגם התפסה של קרבן בלי לשון איסור דגם זה עיקר נדר, והיינו דשוב לא בעינן להלכה של ידות לדחש לן כן.

וכל זה נתחדש לו אחרי מיעוטא דדבר האסור, והיינו ממש כהשו"ט להלן [י"ד], דלפני הך מיעוט גוונא זו רק בכלל הביטוי שפתיים אחרי פרשת ידות, מדין לא גרע מידות, וכהקס"ד להלן [י"ד], ואחרי המיעוט גלי קרא דעשייה בפנ"ע הוא, ושוב הדרא להיות עיקר נדר גם בלי פרשת ידות, והרי הכא כל סדר דברי הר"ן בנויים סביב עיקר הנדר כינויים וידות, ועיקר הנדר היינו מה שידענו בתור עיקר הנדר בלי לבא לפרשת ידות, ודו"ק.

הוכחה מהר"ן דלית ליה כל הני נפ"מ של המשנה למלך, וחלות התפסה וחלות נדר חדא נינהו, וחלוקין דווקא בעשייה.

והנה - לעיל [סימן ג'] ביארנו את דבר הר"ן דחולק על המהרלנ"ח בב' דרכים, או שסובר שיש חלות אחרת עם הרבה נפ"מ וע"ד המשנה למלך, או שהוא סובר דתרווייהו חלות חדא נינהו אלא שיש כאן עשיות וע"ד הברכ"ש, ומהכא יש להוכיח בש"י הר"ן כדרך השניה - שהרי מוכרח דליתא לכל הנפ"מ בין התפסה ללא התפסה, וכדלעיל מהמשנל"מ, דא"כ מה הקשה בתחילה דל"ל קרא, תיפוק ליה מדין לא גרע מידות ומחמת זה הוצרך לחדש דבא למעט דבר האסור, הא סו"ס לגופי' איצטריך לכל הנך נפ"מ דנתחדשו בהתפסה, ומוכרח דליתא לכל הנך נפ"מ, ולזה העירני ידידי הרה"ג יהודה בן שלמה שליט"א, ומוכרח כנתבאר בר"ן בלי כל הך נפ"מ - ועפ"י דרכו של הברכ"ש שיש נפ"מ בעשייה.

ובעיקר פלוגתת הר"ן ומהרלנ"ח - עיין לעיל [סימן ג'] מה שהרחבנו בזה.

חידוש מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל בביאור סדר דברי הר"ן, ונתחדש שבכינויים מודה הר"ן למהרלנ"ח.

ובעיקר ביאור בדברי הר"ן במה שחידש בסוף דלשון קרבן עיקר נדר הוא - אמר בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שמש"כ הר"ן "הלכך וכו'" נצרך לביאור המשנה מצד הלכות כינויים, דכל מאי דבעי' להלכתא דכינויים הוא רק כשלא אמר לשון איסור, אבל במזכיר לשון איסור א"צ להלכתא דכינויים, דגם אי נימא דכינויים לא מהני להחשב בכלל לשון הנדר, אכתי מהני הך נדר מחמת הלשון איסור שבו, דל מהכא כל הכינוי, דבזה מודה הר"ן לדעת המהרלנ"ח.

ועיין לעיל בדברינו [סימן ג'] בביאור פלוגתת הר"ן ומהרלנ"ח שכבר נתבאר חידוש זה וביארנו דכינויים ולשה"ק דמי להגבהה ביד ימין ויד שמאל, דלא אכפת לן מה שרצה לנתכוין לימין דאכתי מהני ביד שמאל, והכא מודה הר"ן דאין כאן הפקעה מחדא לחברתא דכולהו חדא נינהו - עשייה א' בב' לשונות, ודווקא בהתפסה ונדר רגיל מיקרי תרי עשיות, ואיכא הפקעה להעמידו בהלכות התפסה, ופשוט.

והדברים מדויקים בלשון התוס' בסוגיין שכתבו דכינוי זהו שם שפל וכו' והוסיפו דעיקר הנדר הוא כשמתפס החפץ בדבר הנדור כמו דאמר הרי עלי כיכר זה כהקדש וכו', וכוונתם צ"ב דמה ענין זל"ז. ולהנ"ל י"ל דכוונתם לייסד דסגי בלשון התפסה בלא לשון איסור, וממילא יש מקום להלכתא דכינויים, אבל אי הוה בעי' לשון איסור לא משכח"ל דין כינוי לתיבת כקרבן⁴⁷.

⁴⁶ כעין משיכה והגבהה ולא כמו הגבהה ביד ימין ויד שמאל.

⁴⁷ ומסתבר דלש' התוס' דעיקר הנדר הוא רק בהתפסה א"כ גם בהזכיר לשון איסור ואמר קונם בעי' להלכתא דכינויים, דהרי לשיטתם ע"כ דהתפסה היא מעיקר לשון הנדר.

פרק ג'

סתירות בשיטת הרא"ש

ג' סתירות ברא"ש.

יש לתמוה בשי' הרא"ש, דבשבעות [כ'] כ' הרא"ש בשי' הרי"ף דהתפסה הוא איסור נדר ואינו נדר ממש, ומשמע דאין עיקר הנדר בהתפסה, וסותר דבריו כאן. עו"ק, דבריש פ"ב איכא תרי קראי להתפסה, ועיי"ש בר"ן מה שביאר בזה, וברא"ש מבואר דבאו לרבות מתפס בנדר, וק' דאם עיקר נדר בהתפסה, א"כ מאי שנא התפסה בקרבן מהתפסה בנדר, הא גם נדר מכח קרבן קאתי, וצ"ע.

ומבואר מכאן, דאף דבנדר איכא קדושה מכח ההתפסה בקרבן, אבל סו"ס אינו תחילת הקדושה, ולהתפס בו כבר אינו עיקר הנדר ושפיר בעי לזה ריבוי, וזהו שכ' בשבועות שאינו נדר ממש, ומיושב הסתירה דאף דעיקר נדר בהתפסה היינו בהתפסה בקרבן והקדש, ודו"ק.

דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בזה.

והגר"נ פרצוביץ זצ"ל יישב הסתירה בין הרא"ש בריש נדרים לרא"ש בשבועות באופ"א, דהתם קאי באומר זה כזה והכא מיירי שאמר הרי"ז עלי כקרבן ורק בכה"ג חשיב עיקר הנדר כיון דלשון קרבן הוא גם לשון התפסה והוא גם לשון איסור, וי"ל דזהו דאיצטריך לריבויי בריש פ"ב. ויש לתמוה, דהתם מיירי שאמר הרי עלי שלא אוכל וכו' כיום שמת וכו' ופי' רש"י והר"ן דפירש איסורו ונמצא דאיכא לשון איסור ולשון התפסה, וצ"ל שיפרש שם כמו שפי' הרמב"ן ריש פ"ב דנדרים דמיירי בלי פירש רק שאמר הרי עלי יום זה כיום וכו' וכן צ"ל בשי' המהרל"ח דנקט דאסור עלי כחזיר לא מיקרי מתפס בדבר האסור כיון דכבר אמר לשון איסור ולדידיה ק' מכאן וע"כ צ"ל ע"ד הרמב"ן, ולפי"ז אזיל הר"ן לשיטתו בזה דנקט דאיירי בפירש דבלאו הכי חולק על דינו של המהרל"ח וכתבאר לעיל.

סתירה מהתשובת הרא"ש.

אולם אכתי איכא סתירה נוספת ברא"ש, דלעיל [סימן ג'] הבאנו מהמשנה למלך [פ"א דנדרים בסוף הל' א'] שהביא את הרא"ש בתשו' שא"א לאסור יינו על כל ישראל אם לא שהתפסו בדבר הנדר, והביא מהש"ך וט"ז שלמדו דהרא"ש למד דנדר בלי התפסה מהני רק על עצמו, וכן הוא משמעות לישנא דקרא "לאסור איסר על נפשו" - ועיין לעיל [שם] שביארנו את סברת הרא"ש. עכ"פ זה מוכרח דאיכא תרתי, נדר בהתפסה ונדר בלי התפסה, מדאיכא ביניהם חילוקי דינים, ומוכרח א"כ דנדר בלי התפסה מהני בלי ידות להשלימו לנדר גמור, ודלא כהמבואר הכא, וצ"ע.

סימן ו' סוגי' דכינויים

פרק א' ב' צדדים בגדר לשונות העכו"ם, וכמה נפ"מ בזה // // הקדמה לכינויים. // בג' דרגות של דבור - קידושין נדרים וקריאת שמע, והנפ"מ שביניהם. // בדברי התוס' הרא"ש ריש נזיר בלשון שאדם בדא מליבו למשא למתן, ודן בדין כינויים אי הוה בכלל לשון. // בפלוגתא הראשונים בלשונות העכו"ם, אי מיקרי כינויים או לא, ובעיקר מעלת לשון קודש על לשונות העכו"ם, ונפ"מ בפלוגתא הרמב"ם וראב"ד בדקדוק אותיות בקריאת שמע בשאר לשונות, ובחילוק האם צריכים להבין שאר לשונות, ולמה קרי לה לשאר לשונות כינויים ללשה"ק. // בביאור פלוגתא הר"ן והתוס' אי שבוישים של לשה"ק שנכנסו לשאר לשונות עדיפי או גריעי משאר לשונות, ואי לשונות העכו"ם מפקיעים שיבושים הללו מתוך לשה"ק. // חידוש בתוס' הרא"ש דמי שבא לבדות לעצמו לשון לישא וליתן בו מהני להחשב לשון גמור, ומוכרח שאין כאן הגדרה עצמית לעצם המושגים, ומעורר שיש קצת סתירה בדבריו, ומביא מהירושלמי בתולה נזירות כשיאמר 'פת'. // סיכום ד' חידושים במה שלשון אומות אינו אלא תירגום וכינוי ללשה"ק ואינו לשון בעצם. //

פרק ב' בשיטת הר"ן איכא ב' גדרים בלשון עכו"ם והנפ"מ ביניהם במקומות שלא מדברים, ובפלוגתא הראשונים בכינויים לשון חכמים. // ביאור בדברי הר"ן ביסוד דין לשון האומות - דאיכא בזה ב' דרגות ונפ"מ בכינויים דהוי מלשונם ולא מעיקר לשונם. // כמה חידושים לדינא בהגדרה זו דאיכא באמת כמה גווני שמתחלקים הדינים בין הנך תרי דיני לשון, ומבאר את המקור של הר"ן לכל דבריו מהירושלמי. // ביאור פלוגתא הראשונים אי מהני שאר לשונות היכא דלא מדברים כן - הריטב"א והרמב"ם וברא"ש, ובדברי הח"ח בזה. // ביאור בפלוגתא הר"ן והתוס' בכינויים לשון חכמים, וכן בפלוגתא השטמ"ק והתוס' הרא"ש בזה. //

פרק ג' עיקר הנידון אי בעינן 'לשון' בנדרים ולא סגי בביטוי שפתיים, והערות נוספות ברשב"א, ובדינים של "נאמרין בכל לשון", ובגדר קריאת שמע בכל לשון. // עיקר הדיון של הגרי"ז דלמה באמת נצטרך להלכות לשון בנדרים - ומבאר שצריכים שייכות אמיתית בין החלות איסור ונזירו ללשון שמחיל אותה. // מחדש שיש מקום לחלק בין הלשון נדר עצמו לשאר הלשון בנדר. // בדברי הראשונים בב"ב [קס"ד]. // לשון 'תורה' ולשון 'הקודש'. // מתמה בדברי הרשב"א דלמה אמרו כינויים ולא אמרו "אלו נאמרין בכל לשון, ומיישב דהכא עיקר החידוש הוא מצד הקלישות המסויימת שאינו לשון שמגדיר הגדרות בעצם. // מהלך אחר דאיכא למימר דבלשונות העכו"ם שייך אמירה שלא בתורת לשון, ואז הוי כינוי ואז מהני בנדרים, ואיכא בזה ב' אופנים. // מחדש דגם הרשב"א מודה שלשונות העכו"ם הם 'לשונות בעצם' // ביאור הך דין דלשונות העכו"ם צריכים להבינם, וסברות הפוכות בזה בין הר"ן להתוס'. // בדברי הגרי"ז דקריאת שמע בעי הבנה בשאר לשונות כיון שאינו קריאת הפרשה אלא קיום חדש של המצוה. // מחדש ששאר לשונות בקריאת שמע הוא מצד 'תירגום' הפרשה. // באמירת ברוך שם כבוד מלכותו. // בחידוש הגרי"ז דמצות קריאת שמע היא קריאת הפרשה הכתובה בתורה, ובביאור סברת רש"י בברהמ"ז ובפרשת סוטה בכל לשון. // בדברי התוס' מתי צריכים להבין ומתי לא. // מביא שני נפ"מ בדין "נאמרין בכל לשון" בין תירגום לפרשה הכתובה לאמירת גוף הדברים בשאר לשונות.

פרק א'

ב' צדדים בגדר לשונות העכו"ם,

וכמה נפ"מ בזה

הקדמה לכינויים.

נחלקו ר"י ור"ל אי כינויים לשון נכרים או לשון חכמים, והרבה פלוגתות מצאנו בראשונים בביאור דין כינויים לר"י ולר"ל, ושורש הדברים בעיקר דין דיבור וביטוי שפתיים בנדרים, וכן בהגדרת לשון נכרים לעומת לשון הקודש, וכדיבואר.

בג' דרגות של דבור - קידושין נדרים וקריאת שמע, והנפ"מ שביניהם.

בעיקר גדרי דיבור - מצאנו כמה אופנים שונים בדיני התורה, עיין בהערה ⁴⁸, וכתב הגרי"ז בריש נזיר דמצאנו ג' דינים שונים של דיבור, וחלוקין נינהו ביסוד דינם:

א] בקידושין כל הדיבור הוא רק להוציא מדברים שבלב, ואף שמדין כי יקח למדנו בראשונים דלא מהני דיבור של האשה דאז הוי בכלל כי תקח, אכן יסוד הדין הוא שהמקדש יפרש את הקידושין להשלים את הכי יקח ולכן כל התורת דיבור הוא רק אופן לפרש מעשיו, ולכן מצאנו

⁴⁸ ועיין בקונטרסי השיעורים להגריז גוסטמן [שיעור א'] שהביא שש עשרה אופנים וחילוקי דינים ודרגות בדיני התורה בהלכות הללו.

בזה חידוש דמהני בזה עסוקין באותו ענין, והיינו שאף שבשעת הקידושין עצמו איכא שתיקה גמורה, אכן כיון שלפני הקידושין היה דיבור בעניני הקידושין⁴⁹, והקידושין נעשה מתוך כך עסוקין בשתיקה, הרי בזה הפעולה עצמה של קידושין מפרשת את עצמה ע"י העסוקין שקדם לפעולה - סו"ס כל הדיבור לא נצרך אלא בתורת "פירוש" הלכך מהני גם כה"ג.

[ב] נדרים עומדים בדרגא מעל קידושין דהכא איכא דין 'ביטוי שפתים' וכן בנזירות איכא דין 'כי יפליא' - עיין תוס' ריש נזיר [ב:'] הלכך לא מהני ע"י עסוקין באותו ענין ובעינן דיבור ממש, דהכא לא סגי בזה שהוא מפרש ומגלה כוונתו אלא שצריך דיבור ממש, אבל כינויים נכללו בכלל דיבור של נדרים דסו"ס דיבור הוא, וזה מה שלמדנו במשנה זו בדין כינויי נדרים.

[ג] הוסיף הגר"ז שבקריאת שמע איכא דין נוסף של בהלכות דיבור והוא 'הלכות לשון', דילפינן 'שמע' - בכל לשון שאתה שומע, וכתב הגר"ז שלכאוף היה צריך להיות נפ"מ בזה בכינויים שהרי כתב הרמב"ם שהם 'לשון עלגין' - והיינו שהם שיבושים בלשונות העכו"ם ולכאוף לא חל עליהם תורת לשון, ובקריאת שמע נאמר הלכה דבעינן 'לשון' - בכל 'לשון' שאתה שומע, והכא כבר לא יהני כינויים, והיינו דפשיטא דלא יהני עסוקין באותו ענין בקריאת שמע, אלא אפילו ביטוי שפתים של נדרים לא מהני - ועיין בהמשך [להלן [פרק ב'] שהוכחנו שכן מוכרח בירושלמי דלא מהני כינויים בקריאת שמע.

בדברי התוס' הרא"ש ריש נזיר בלשון שאדם בדא מליבו למשא למתן, ודן בדין כינויים אי הו בכלל לשון.

והיה נראה דכפשוטו איכא הוכחה מהגדרה של התוס' הרא"ש בריש נזיר לכינויים שסובר כהאי חילוק דלא יהני באמת בקריאת שמע, שכתב שם לגבי כינויים שהם 'לשון חכמים' דמהני מה"ת והיינו טעמא דלא גרע מאדם שרוצה לבדות לעצמו לשון לישא וליתן בו, דפשיטא דהיה מהני והנך דיבורים בתורת משא ומתן היו מחייבים אותו במשא ומתן כיון דסו"ס איכא דיבור, ולכן מהני בנדרים, ולכאוף היה נראה מסברא דלא יתכן לומר דחיילא תורת 'לשון' על מי שבא לבדות לעצמו לשון לישא וליתן בו, וכי כל שני בנ"א שיחליטו על שפה משותפת ביניהם דלזה אנו קורין 'לשון' - והיה משמע לכאוף כהגר"ז דסגי בביטוי שפתיים בלי דיני לשון - וכל זה היה נראה מסברא בגוונא זו לולי המשך דברי התוס' הרא"ש שהוא בעצמו חידש שיש לזה תורת לשון - ודבריו יבואר בהמשך, עכ"פ עיקר גוונא זו כפשוטו חשיבא כסוג דיבור דאינו בכלל לשון וע"ד הגר"ז.

אולם הסיק בגר"ז שמהר"ן משמע דבעינן דין לשון גם בנדרים, דכתב הר"ן דכנויים בכלל 'לשונם' נינהו אף דאינם מעיקר לשונם, ובאמת דעל לשון חכמים פירש הר"ן דלא כהתוס' הרא"ש, וסובר שכמו שעל ידי הסכמת האומות חיילא תורת לשון כמו כן ע"י הסכמת חכמים אמרינן כן, וע"כ דהנך בכלל לשון נינהו, וכתב הגר"ז דנפ"מ לגבי קריאת שמע דבעינן הלכות לשון דיהני הנך שיבושים לפי הר"ן.

עכ"פ למדנו שיש כאן ב' צדדים בעיקר גדרי כינויים אי הו בכלל לשון, ונפ"מ בקריאת שמע, ושורש האי נידון אי נכללו בכלל לשון יש בזה כמה נפ"מ, וכדיבואר.

בפלוגתת הראשונים בלשונות העכו"ם, אי מיקרי כינויים או לא, ובעיקר מעלת לשון קודש על לשונות העכו"ם, ונפ"מ בפלוגתת הרמב"ם וראב"ד בדקדוק אותיות בקריאת שמע בשאר לשונות, ובחילוק האם צריכים להבין שאר לשונות, ולמה קרי לה לשאר לשונות כינויים ללשה"ק.

והנה, נחלקו הראשונים בדין כינויים לשון נכרים ויש בזה כמה דיעות:

[א] הר"ן מבאר דהא דלשון נכרים מיקרי כינויים הוא משום דלא מיירי בלשונות גמורים של העכו"ם אלא בשיבושים שהם לשון שאינו גמור בלשונות העכו"ם והוא שיבוש מלשה"ק, וקמ"ל שסו"ס העכו"ם מדברים בהם הלכך בכלל לשונם הוא, [וכוונת הגר"ז דהר"ן פירש דסו"ס בכלל לשונם הוא].

⁴⁹ ויש ראשונים שמצריכים שיהיה בהך עסוקין דווקא לשונות של קידושין שמועילים.

[ב] התוס' למד דאיכא חילוק בין הנך לשונות דא"צ להבין אותם משא"כ בכל לשונות העכו"ם דצריכים להבין אותם, ועיין בתוס' הרא"ש שביאר דהנך לשונות קרובים ללשון הקודש ולכן א"צ להבין, וכפשוטו דכוונתו כהר"ן שהם שיבושים של לשה"ק - עיין בהערה ⁵⁰ - עכ"פ מצאנו דבתוס' דעדיפי משאר הלשון מחמת השייכות ללשה"ק, איפכא מסברת הר"ן, ופלוגתא זו יבואר בהמשך.

[ג] הרשב"א [בסוף דבריו] היא שיטה שלישית דפ"י דמיירי בעיקר לשונם ולא בשיבושים, והא דנקט הנך לשונות הוא משום שהם יותר מוכרים וידועים, אלא דא"כ לשיטתו קשה דלמה קרי להו כינויים, ותר"ץ הרשב"א, "שעיקר הלשון הוא לשון התורה ושאר הלשונות כינויין לו" ⁵¹.

ונראה דמלבד מה דפליגי הר"ן והרשב"א בדין שיבושים - דלרשב"א אינם בכלל ביטוי שפתיים ולר"ן הרי הם בכלל ביטוי שפתיים, אכן נראה דפליגי עוד האם שייך להגדיר את לשון האומות 'כינויים' ללשה"ק, ושורש פלוגתתם בעיקר הגדר בלשון האומות, ובביאור דברי הרשב"א דקרי ליה ללשון אומות "כינויים" - נראה להקדים בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד בקריאת שמע, דכתב הרמב"ם בהל' קריאת שמע [ב' - י'] דקריאת שמע נאמר בכל לשון, והדין לדקדק באותיותיה נאמר גם בשאר לשונות כמו שמדקדק בלשה"ק, אולם הראב"ד חולק וטעמו עימו "לפי שכל הלשונות פירוש הן ומי ידקדק אחר פירוש" עכ"ל, ועיקר כוונת הראב"ד - דודאי שייך דין דקדוק אותיות בלשון עצמו שעליו לומר שיש דין שידקדק ויאמר, אבל אי נתחדש דין שא"צ את עיקר הלשון וסגי בזה שהוא 'מפרש' את עיקר הלשון בלי לאומרו ממש - א"כ הרי ממילא הוא לא אומר את עיקר הלשון - ורק אומר 'מילה במקום מילה' ואם הוא ממילא כבר לא אמר את עיקר המילה אז מה שייך לדקדק, הרי חסר לו העיקר - ופשוט דזו כוונתו במה ש'פירוש' לא צריך דיקדוק - אלא דצ"ב עיקר כוונת הראב"ד למה קרי ליה "פירוש" - הרי מיירי בלשון נכרים ולמה קרי ליה 'פירוש' וגם צ"ב שורש פלוגתת הרמב"ם וראב"ד בסברא זו.

והנה הבאנו מהתוס' דאיכא חילוק בין לשון הקודש לשאר לשונות אי צריכים להבין את הלשון עצמו, או דסגי במה שיודע שבנוסח כזה חיילא נדר אף שאינו מבין כלום בלשון זה, דבלשה"ק א"צ להבין, וחילוק זה מצאנו נמי בביאור הלכה [ריש סימן ס"ב], וגם הכא צריכים להבין דמה הנפ"מ בין שאר לשונות ללשה"ק בזה.

ועיי"ש עוד בביאור הלכה ⁵² דחילק בין לשה"ק לשאר לשונות בעיקר הגדרתם - וז"ל: "דלשה"ק הוא לשון מצד העצם משא"כ שאר לשון אינו כ"א מצד הסכם המדינה", ונראה דכן נמי כוונת הראב"ד וכוונת הרשב"א שאמרו ששאר לשונות הם כינויים בעלמא או פירוש בעלמא של לשה"ק.

ובביאור הדבר נראה כן - הרי כפשוטו היה נראה דלשון הקדש מגדיר את עצם המציאות ואת המושגים עצמם שעליהם הוא מדבר, ואינו היכי תימצא בעלמא של 'תקשורת' בין אנשים בתור 'סימנים' בעלמא למציאות ומושגים שעליהם מדברים, אלא שבכל מילה הוא מגדיר ומפרש את הדבר בעצמו שעליו הוא מדבר ⁵³, וי"ל דכל זה בלשה"ק אבל בלשון אומות שנתחדש בדור ההפלגה שיש ע' לשונות, הכא אינו כן - דרק לשה"ק מגדיר בעצם, ולכן כל הלשונות לא מתייחסים למציאות עצמה.

ונמצא ששאר לשונות מתייחסים ללשה"ק כיון שהוא לשון שמגדיר, והיה אפשר להגדיר את שאר הלשונות כמהלך של 'מילה במקום מילה' - או אפילו כתירגום בעלמא של לשה"ק, כיון שאין התייחסות ישירה בין לשון האומות לגוף המושגים בעצמם, ולהכי קרי ליה הרשב"א ללשון אומות כינויין ללשה"ק וכן דעת הראב"ד, והרמב"ם חולק ולמד דגם בלשון האומות התחדש דמתייחס למושגים בעצמם ומגדירם, וזה נתחדש בדור ההפלגה, ויש לדון בשאר הלשונות שאינם מהנך ע' לשונות - הרי מלשון התוס' ריש נזיר מדוקדק דאיכא מעלה בע' לשונות בדווקא, עיין היטב

⁵⁰ שהרי באמת אינם ממש לשון הקודש - וע"כ דשיבושים הם.

⁵¹ ועיין להלן במה שיש להעיר על דברי הרשב"א מהמשנה בסוטה [ל"ב] בדין אלו נאמרין בכל לשון

⁵² לגבי דין אחר - וכדיבאר להלן.

⁵³ ולדוגמא מצאנו דאדם מיקרי אדם שהוא מן האדמה וכדו' - אבל גם בלי זה פשוט דכן הוא עצם מהותו של לשון קודש - לשון שמגדיר כל מושג ומציאות כפי מה שהיא.

בלשונו, ומקושי השטמ"ק [עמוד ב'] מוכרח דאיכא מעלה בקביעת הלשון בדור ההפלה עיי"ש היטב - ומוכרחים לומר ששאר הלשונות הם ענפים מהנך ע' - ועיין בהערה ⁵⁴ בזה - ולפי"ז מובן נמי שיטת הר"ן דסובר דלא יתכן להגדיר את לשון האומות ככינויים, וע"כ דרך השיבושים מלשה"ק מיקרי כינויין.

אולם צריכים להוסיף עוד - שאין הכוונה כפשוטם של דברים, והיינו דאין הכוונה שיש ב' צדדים במציאות איך נולדו כל הלשונות אז בדור ההפלה, ונחלקו האם באו לתרגם או באו להגדיר, דפשוט דבאו להגדיר ופשוט שיש מעלה ומציאות עצמית לע' לשון, ועיין בהערה ⁵⁵, וגם פשוט שלשון הקודש הוא המקור לכל הלשונות וכולם שייכים וטפלים ללשון קודש, ונמצא שודאי ששני הצדדים נכונים.

וע"כ ששורש פלוגתתם הוא כך - דכיון שההגדרה של לשה"ק מתייחסת לגוף המציאות ולגוף המושגים בהתייחסות ישירה - הרבה יותר מכל הלשונות ⁵⁶ והרי כל הלשונות באו מכח לשון הקודש - שוב יש לדון בדיני התורה היאך אנו מתייחסים לשאר הלשונות, והיינו דהאם דנה התורה שכל הלשונות חשיבי כ'נחות דרגא' ולכן 'לדינא' כבר 'דנים' אותם כ'מילה במקום מילה' ולא כהגדרה ישירה שמתייחסת לגוף המציאות - שהרי סו"ס אין חשיבות להתייחסות שלהם למציאות עצמה בדרגת לשון הקודש, או דנימא דאעפ"כ - דעדיין מתייחסים להם בתורת לשון שמגדיר ומתייחס ישירות למושגים, ולא דנים את לשון האומות בתור "במקום" ללשה"ק.

כל זה נכנס לדברים הקצרים של הח"ח - "דלשה"ק הוא לשון מצד העצם משא"כ שאר לשון איננו כ"א מצד הסכם המדינה", ובזה מובן שיטת הראב"ד ושיטת הרשב"א, והרמב"ם חולק דגם שאר לשונות מיקרי לשון בעצם, וכנראה דכן הוא נמי שיטת הר"ן וכדיבואר, והתוס' דחילק בין לשה"ק לשאר לשונות האם צריכים להבין או לא ג"כ אזיל בשיטת הראב"ד ורשב"א, וכדיבואר.

בביאור פלוגתת הר"ן והתוס' אי שיבושים של לשה"ק שנכנסו לשאר לשונות עדיפי או גריעי משאר לשונות, ואי לשונות העכו"ם מפקיעים שיבושים הללו מתוך לשה"ק.

בזה יבואר פלוגתא נוספת, דכבר הבאנו מהתוס' דאיכא חילוק בין הנך לשונות דא"צ להבין אותם משא"כ בכל לשונות העכו"ם דצריכים להבין אותם, והבאנו מהתוס' הרא"ש שביאר בתוס' דהנך לשונות קרובים ללשון הקודש ולכן א"צ להבין, וכפשוטו דכוונתו כהר"ן שהם שיבושים של לשה"ק [שהרי פשוט שאינו לשון הקודש ממז], והמבואר מתוך התוס' דגם אחרי השיבוש אכתי אית להו מעלת לשה"ק דאי"צ להבינם, ומבואר א"כ דעדיפי מעיקר לשונם, אולם לפי הר"ן מבואר דגריעי עד כדי כך דהיה קס"ד דעיקר לשונם מהני ודוקא לשונות הללו לא מהני, ומה"ט הביאום התנא - הרי לנו סברות הפוכות.

ונראה דפליגי בפלוגתא הנ"ל, דרק אם לשונם גם מגדיר את המושגים בעצמם אז יש מושג של "עיקר לשונם", דעיקר לשונם מגדיר מושגים, ושיבושים לא מגדירים, והר"ן לשיטתו פירש דהנך שיבושים אינם מעיקר לשונם, וא"ש - ולהלן יבואר עוד עיקר החילוק בין עיקר לשונם ללא עיקר לשונם.

אבל התוס' ס"ל כהרשב"א וראב"ד שכל הלשון טפל ללשה"ק, דכל מילה חל בה תורת לשון בזה שהיא "במקום" מילה בלשה"ק, וא"כ גם הנך שיבושים הם "במקום" הך מילה בלשה"ק שממנה השתבשה, ולהכי לא גרע משאר לשונם, דמ"ל "במקום" מצד שיבושים ומ"ל "במקום" מצד תרגום, ומה"ט לא תירץ התוס' כהר"ן דגריעי.

⁵⁴ והיינו דפשוט שהשורש של הע' לשונות היינו הע' אומות, ויש בזה דבר מהותי וכמבואר בריש האזינו - "יצב גבולות עמים למספר בני ישראל", והיינו ע' אומות כנגד ע' נפשות שירדו למצרים, וזה נתחדש "בהפרידו בני אדם" שהיינו דור הפלגה, עיין בכל הנ"ל ברש"י [שם]. ונראה פשוט שכיון שיש חילוק בין כלל ישראל שנמשלו לזית שאין בה הרכבה [ירושלמי כלאים] לאומות העולם שיש בהם הרכבה, הרי פשוט א"כ שכמו שלגוף האומה יש הרכבה כמו כן ללשון שלו יש הרכבה, והן הן הענפים של הע' לשונות, כן היה נראה בלי שראיתי כן - ויתכן דטעיתי.

⁵⁵ והיינו דמה שצריכים לפרש את התורה בדרגת "באר היטב" תלוי דווקא בע' לשון - אין זה דבר ששייך רק לעולם המעשה מחמת העובדא המציאותית שיש ע' אומות, אלא שיש בזה עומק, ולדוגמא - הרי מבואר בשבת [פ"ח:] שכל דיבור ודיבור במתן תורה שיצא מפי הגבורה נתחלק לע' לשון, ועיין במגיני שלמה שנתחלק כביכול בפיו של הקב"ה, ומבואר שיש מעלה עצמית בע' לשון.

⁵⁶ מכמה טעמים ופשוט - ואכמ"ל.

ואדרבה דמהאי טעמא גופא ס"ל להתוס' דכבר עדיפי מעיקר לשונם, דעד כמה שהנידון הוא בתורת במקום ללשה"ק, הרי השיבושים הם יותר קרובים ושייכים ללשה"ק מכל שאר לשונם, שהרי השיבושים באו מתוך לשה"ק, ודו"ק.

ויש להוסיף עוד בנקודה זו מיניה וביה, שיש מקום לדון האם שאר לשונות יכולים להפקיע שיבוש זה מהשייכות שלו ללשה"ק ולהעמידו כלשון בפנ"ע בתוך לשון העכו"ם, או דע"כ דהך שייכות ללשה"ק אכתי קיימא, ואין בכוחם של לשונות העכו"ם להפקיעו משייכותו ללשה"ק - וגם בזה חולקים הר"ן והתוס'.

ונראה דגם זה תלוי בהנ"ל, דלר"ן שיש דין לשון ללשונות העכו"ם מצד עצמם להגדיר את המושגים, א"כ שפיר יכול להפקיע שיבוש דלשה"ק ולהעמידו בלשונם, דעומד בפנ"ע כלשון נפרד, אבל לתוס' ולרשב"א אינו כן, דלדידהו אין להם דין לשון מצד עצמם, רק דטפלין ללשה"ק, ואין בכחו של הטפל ללשה"ק להפקיע הנך לשונות מתורת לשה"ק, ואחרי דלא יצאו מכלל לשה"ק, שוב כבר עדיפי משאר לשונות העכו"ם.

והנה, הרשב"א לשיטתו לא תי' כהר"ן, ומה דמאן לחלק ביניהם לענין 'הבנה' וכחילוקו של התוס', היינו משום דסובר דלא מהני הך 'שייכות' ללשה"ק שלא יצטרכו להבין, דסו"ס אין זה לשה"ק ממש והוא רק שיבוש ממנו, ואין בלשון זה לשון שמגדיר את גוף המושג והענין עד שנאמר שאי"צ להבין בלשון זו.

חידוש בתוס' הרא"ש דמי שבא לבדות לעצמו לשון לישא וליתן בו מהני להחשב לשון גמור, ומוכרח שאין כאן הגדרה עצמית לעצם המושגים, ומעורר שיש קצת סתירה בדבריו, ומביא מהירושלמי בתולה נזירות כשיאמר 'פת'.

והנה הבאנו לעיל מהתוס' הרא"ש שיוע לגרי"ז דמשמע מדבריו דבנדרים לא בעי הלכות לשון כלל, ולכן גם מי שבא לבדות לעצמו לשון לישא וליתן בו מהני, וע"כ דלא בעי דין לשון וסגי בביטוי שפתיים, אולם נראה אדרבה דכד נעיין היטב בדבריו נראה איפכא, דיעוין בתוס' הרא"ש בסוף דבריו שהוסיף שמי שבא לבדות לעצמו לשון דומה לכל הלשונות שהרי כל הלשונות תלויים אך ורק בהרגל של כל מדינה, ומזה משמע דגם מה שבדה בלבו חיילא עליו תורת לשון ככל הלשונות, וזה פשיטא דכיון דמהני קריאת שמע בכל לשון הרי מוכרח נמי דמהני קריאת שמע בלשון שהוא בדא מעצמו, שהרי מדמי להו אהדדי וע"כ דהכל כפי ההרגל.

איברא, דא"כ דחיילא בהו תורת לשון גם בכה"ג, א"כ ע"כ מוכרח כהרשב"א דבאמת כל הלשונות לא באים להגדיר כלום, ואינם אלא כינויים ללשה"ק, ואינם אלא היכי תימצי בעלמא ל'תקשורת' בין אנשים, וע"כ דזו נמי שיטת התוס' הרא"ש, וממילא דחידש בזה עוד דגם אדם יחיד יכול להמציא לעצמו לשון, ודו"ק, ואין ראיה שהרשב"א להראב"ד יודו לחידוש הזה של התוס' הרא"ש דגם יחיד יכול לבדות לשון מליבו, אכן התוס' הרא"ש ודאי אזיל בדרכם בגדר לשונות העכו"ם שאינו אלא 'הרגל' בעלמא.

ועיין בקרן אורה שהביא מהירושלמי ריש נזיר שמי שאמר שכשיאמר פת כוונתו להיות נזיר דמהני, וכתב דפשיטא דזה לא בכלל לשון, וכתב דפשיטא דהבבלי חולק דא"כ למה צריכים להגיע ללשון שבדו חכמים והיו צריכים למצא לשונות קרובים ללשה"ק, הרי אם כל אחד יכול לבדות לעצמו א"כ למה לי כולי האי - עכ"פ נראה פשוט דזה גרע מהתוס' הרא"ש שהמציא לעצמו לשון שהוא נושא ונותן בו, ודו"ק.

אולם כבר תמה הגרי"ז [ריש נזיר] דהכא א"צ לבא לשום חידוש, שהרי אין זה אלא תנאי בעלמא שכעת הוא מקבל ע"ע נזירות אם יאמר את הלשון פת, וצ"ע, וצ"ל דאמר כן באופן דליכא בה קבלת נזירות - וכגון שכתב נוסח זה, ואז צריכים לדון דיהני עכ"פ מחמת הלשון 'פת'.

אולם נראה דזה חידוש גדול לומר דלשון שבדה בלבו יחשב כלשון גם לגבי קריאת שמע, ובאמת דאיכא סתירה מיניה וביה בדברי התוס' הרא"ש, דמצד אחד הרי מדמה לכל הלשונות ודקדקנו דמשמע מדבריו דחיילא ביה תורת לשון, אכן מאידך מדויק איפכא, דכתב דמי שבדה לשון לעצמו להיות נושא ונותן בו, אז פשיטא "דכל מה שהיה נודר ומקיים ונושא ונותן בו היה קיים", ומשמע דחידש דחיילא ביה תורת דבור לגבי משא ומתן, ולכא' כל הדין דבור שיש במשא ומתן הוא רק לאפוקי מדברים שבלב, וכנתבאר בגרי"ז בריש דברינו לגבי קידושין, וכפשוטו משא ומתן גרע

מקידושין דלכא' א"צ דבור כלל, והארכנו בזה באמרות אברהם בריש קידושין, עכ"פ כאן משמע שיש דין דיבור במשא ומתן - אבל זה פשוט דלא עדיף מקידושין, וא"כ סותר משנתו, דמצד אחד בא להדגיש שיש כאן דיבור לענין זה דלא חשיב דברים שבלב, ומצד שני מדגיש דחשיב כלשון ככל הלשונות דמהני לקריאת שמע, וצ"ע.

ועיין להלן שיש לדון בשיטת הרשב"א האם הוא סובר דבעי תורת לשון לנדרים או דסגי בביטוי שפתיים, עיי"ש.

סיכום ד' חידושים במה שלשון אומות אינו אלא תירגום וכינוי ללשה"ק ואינו לשון בעצם.

עכ"פ למדנו מהכא ד' חידושים במה שלשון אומות אינו אלא תירגום וכינוי ללשה"ק ואינו לשון בעצם כמו לשה"ק, א] י"ל דלשון כינוי נדרים קאי על עיקר לשונות העכו"ם [רשב"א], ב] אי"צ לדקדק באותיותיה בקריאת שמע בשאר לשונות [ראב"ד], ג] שיבושים בלשונות בעכו"ם שבאו מלשון קודש עדיפי מעיקר לשונם דא"צ להבין בהם [תוס'], ד] גם מי שממציא לעצמו לשון להיות נושא ונותן בו דמהני לנדרים ולקריאת שמע [תוס' הרא"ש], ועיין בהמשך דברינו דהבאנו בזה כמה נפ"מ נוספות.

פרק ב'

בשיטת הר"ן איכא ב' גדרים בלשון עכו"ם

והנפ"מ ביניהם במקומות שלא מדברים,

ובפלוגתא הראשונים בכינויים לשון חכמים.

ביאור בדברי הר"ן ביסוד דין לשון האומות - דאיכא בזה ב' דרגות ונפ"מ בכינויים דהוי מלשונם ולא מעיקר לשונם.

יש לחקור בלשונות העכו"ם אי הסכמת חכמי האומה לעשותו ללשון בהדי כל תכונותיו ודיקדוקי הלשון היא זה שמחיל בו את החלות דין לשון, וגם אם לא התחילו לדבר בו בפועל אכתי הוי לשון, וכן אם נגמר האומה וכבר לא מדברים בו אכתי חשיב לשון, או דילמא דעצם הסכמתם אינו כלום, והכל תלוי בבפועל אי מדברים כן או לא וכשמפסיקים לדבר כן כבר בטל ממנו דין לשון.

ובדברי הר"ן איכא סתירה, דבתחילת דבריו הק' על לשון חכמים דלמה הוא מה"ת, וכוונתו דאין כאן לשון כיון דלא מדברים כן בכלל, ותי' "שהרי כל הלשונות אינם אלא הסכמת כל אומה ואומה ולא גרעה הסכמת חכמים מהסכמתם", הרי דהכא בא לאפוקי מהך צד, וחי' דהכל תלוי בהסכמתם וכצד א' וא"צ שידברו בזה כלל.

אולם יתכן שכוונת הר"ן "הסכמת האומות" היינו להסכמת העם בעצם זה שמדברים כן והיינו הסכמה בפועל - איברא דזה לא יתכן, שהרי א"כ מאי קאמר דלא גרע הסכמת חכמים מהסכמת האומות, הא גרע וגרע דהרי פשיטא דליכא הסכמת העם בעצם זה שמדברים כן דודאי דלא מדברים בלשונות חכמים כמו שמדברים בלשונות העכו"ם, ועיין בהערה ⁵⁷ במה שדחו בזה, וע"כ דכוונתו להסכמה עצמה של חכמי ישראל כעין הסכמת האומות בהעמדת הלשון - עכ"פ מוכרח דאירי בגוף ההסכמה ולא בהרגל שמדברים כן.

ומאידך - בהמשך דבריו הק' דמה החי' בלשון נכרים, והביא דקס"ד דלא יהני בהם, כיון דאינו אלא משיבושים שבידם שבאו מלשה"ק, וקמ"ל דמהני, "דכיון דהנכרים מדברים בהם אף דאינו מעיקר לשונם אלא משבוס שהוא בידם הרי הוא נדר גמור וכש"כ שאר לשונות העכו"ם", הרי דהכא נתחדש דאף דאין כאן הסכמת האומות לעשותו ללשונם, אבל עצם זה שמדברים כן סגי שיהיה בו דין לשון, וזה סתירה.

והישוב לזה נמצא מיניה וביה בדברי הר"ן עצמו, דתרי דיני לשון איכא, ד"עיקר לשונם" תלוי אך ורק בהסכמתם וא"צ שידברו בו וכדמוכרח מלשון חכמים, ונתחדש עוד דין לשון שאינו מעיקר

⁵⁷ ויש שדחו דהסכמת חכמים והסכמת האומות בתרי גווי, דמכח זה שחכמי התורה הם שליחים של הקב"ה בעולמו שוב יכולים לקבוע שיש לזה דין לשון בלי שמדברים כך, לעומת האומות שאין כחן בזה אלא במה שמדברים כך. ואיני רואה בזה שום שכל והבנה - אטו חכמים יכולים לקבוע עפ"י דין ששווי החפץ הוא כפול ממה שמשלמים עליו בשוק אם אנשים בפועל ממשיכים לשלם את השווי הרגיל, הא כיון שמהותו של שווי הממון של כל חפץ הוא לפי מה שמשלמים עליו, שוב פשוט שלא מהני מה שקובעים בזה אחרת, וה"ה בהלכות לשון, אם לשון היינו מה שמדברים כך בפועל, א"כ מה מהני קביעת חז"ל בזה שיהיה לשון שלא מדברים בה.

לשונם בזה שאומה זו מצרפים לשונות משובשים לתוך כך לשון שהיה בו הסכמה, ומדברים בהם כחלק מהך לשון, דבזה גופא חיילא בהו תורת לשון אף דאינו מעיקר לשונם, וזהו שהוסיף הר"ן "וכש"כ שאר לשונות העכו"ם", דזה כבר עיקר הדין, ונמצא דגם בקמ"ל אכתי תרי דינים גינהו.

כמה חידושים לדינא בהגדרה זו דאיכא באמת כמה גווני שמתחלקים הדינים בין הנך תרי דיני לשון, ומבאר את המקור של הר"ן לכל דבריו מהירושלמי.

ונראה שיש כמה חידושים לדינא בהגדרה זו, וכדיבואר:

א] פשוט דלשון שאין בו שום "הסכמת האומות" וכולו אינו אלא הרגל בעלמא - או כולו משובשים מלשון אחר, דבזה סובר הר"ן דאינו לשון כלל.

ב] מה הדין במתבטל הך לשון, דהסכמתם לא מתבטל כיון דמתחילתו אינו תולה בזה שמדברים בו, ונמצא דעיקר לשונם כדקאי קאי, אבל הנך לשונות משובשים שפיר נתבטלו כיון שהם תלויים בזה שמדברים בו בפועל.

ג] ביסוד זה יבואר שי' הרמב"ם להלן דמחלק האם בעינן "אותו מקום ואותו זמן" וחילק בזה בין כינויים לעיקר הלשון, והחילוק כנ"ל שיש ב' דרגות בלשונות העכו"ם - וכדיבואר.

ד] עיקר האי חידוש לחלק שיש ב' דרגות בלשון - כל זה הוא לשיטתו, דאחרי דסובר דלשונות העכו"ם באים להגדיר את הענין בעצמו - שוב י"ל דזה תלוי אך ורק בהסכמת האומות, ולא בעינן שידברו כן, והנך שיבושים אינם מעיקר לשונם כיון דאין בהם לשון בעצם, ולהכי תלויים בזה שמדברים בהם בפועל, וביסוד זה יבואר שי' התוס' להלן בלשונות שבדו להם חכמים.

ה] מצאנו מחלוקת בין התוס' הרא"ש ושטמ"ק בלשונות שבדו להם חכמים, ועוד מצאנו מחלוקת בין הר"ן להתוס' בהנ"ל, וכל זה תלוי במה נתחדש הכא בדברי הר"ן, וכדיבואר בהמשך.

ו] מצאנו בירושלמי דבעינן ריבוי נפרד לכינויי נדר ונזיר ושבועה, ופשוט דלא אזלי בש' התוס' שלמדו דכינויים עדיפי דא"כ ל"ל ריבוי, אבל גם לר"ן ק' שהרי אחרי שיש גילוי מילתא שזה בכלל הלשון שוב ידעינן כן בכולהו, אולם לפי מה שנתבאר א"ש, דגם למסקנה אינו מעיקר הלשון דתרי דיני לושן איכא גם למסקנה, ולכן צריכים לרבותו בכל א' וא' ופשוט.

ז] יש לדון האם מהני כינויים בקריאת שמע לפי הר"ן, והרי לעיל הבאנו מהגרי"ז שנטה דלא מהני כיון שכינויים אינם בכלל 'לשון', אלא שדייק מהר"ן דלמד דכינויים בכלל לשון הוא הלכך חידוש דכבר מהני בקריאת שמע, אולם אחרי מה שנתבאר דיתכן שיש ריבוי מיוחד בנדרים גם לפי הר"ן, והיינו משום שאין זה מעיקר הלשון, א"כ י"ל דליכא ריבוי בקריאת שמע ושוב חוזרת סברת הגרי"ז דלא מהני כינויים בקריאת שמע.

ח] העירני תלמיד אחד דיתכן שזה הביאור בדברי הר"ן שיש מקור מהירושלמי לכל דבריו - וצ"ב - דהיכן מרומז כל זה בירושלמי, ויש לומר כנ"ל דעצם זה שיש ריבוי מיוחד על כל אופן ואופן של כינויים, מזה מוכרח דאינו גילוי שזה בכלל הלשון אלא דזה ריבוי מיוחד לרבותו בכלל הלשון אף שאינו מעיקר הלשון, והיינו כנ"ל.

ביאור פלוגתת הראשונים אי מהני שאר לשונות היכא דלא מדברים כן - הריטב"א והרמב"ם וברא"ש, ובדברי הח"ח בזה.

בריטב"א מבואר, דכינויין מהני רק באותו מקום שמדברים כן, וכ' הביאור הלכה [ריש סי' ס"ב] דלפי"ז ה"ה דבקריאת שמע בכל לשון הדין כן, ובטעמא דמילתא כתב שם דלשה"ק הוא לשון בעצם לעומת שאר הלשונות, ועיין בהערה ⁵⁸ שהבאנו לשונו.

אולם נראה להוכיח דהרמב"ם חולק, דעיין רמב"ם [פ"א מנדרים הט"ז] שכל דכינויין בעינן "באותו מקום ובאותו זמן" והשלמי נדרים [י': ד"ה וקיי"ל] כ' שהרמב"ם כהריטב"א, אכן נ' דאינו

⁵⁸ וז"ל: "ודע עוד דנ"ל בפשיטות דאותן דברים הנאמרים בכל לשון הוא דוקא אם אנשי אותו המדינה מדברים כן אבל אם אנשי המדינה אינם יכולין לדבר זה הלשון ורק הוא ועוד איזה אנשים יחידים יודעים זה הלשון זה לא נחשב לשון כלל למדינה זו שאינה מכרת בזה הלשון דבשלמא לשה"ק הוא לשון מצד העצם משא"כ שאר לשון אינו כ"א מצד הסכמה המדינה וכיון שאין אנשי המדינה זו מכירים בלשון זה לא נקרא לשון כלל וראיה לדברי מקידושין ו' ע"א האומר חרופתי ביהודא מקודשת שכן ביהודא קורין לארסה חרופה אבל בשאר מקומות אינה מקודשת אף ששניהם כיוונו לשם קידושין וקדושין הוא בכל לשון אעפ"כ כיון דאין לשון זה לשון קידושין באותו מקום הוי כאלו נתן כסף ולא אמר כלל דאינה מקודשת וכן כתב הרא"ש וש"ע דבעינן שיאמר לשון קידושין שבאותו מקום [לבד דעת הרמב"ם דמחמיר בחרופתי] וכעין זה מצאתי כתוב ג"כ בריטב"א על האלפס של נדרים רפ"ק דבכל לשון היינו הלשון שמדברים באותו מקום."

כן, דהרמב"ם לעיל מיניה [פ"א ה"א] כתב "בכל לשון שיאסור" ועי' ב"י [סי' ר"ו בד"ה והר"מ] שכוונתו לשאר לשונות - והיינו דלא כפירוש הטור דפי' דקאי על נדר בלשון שבועה, עכ"פ לפי הב"י איירי בשאר לשונות הרמב"ם לא התנה בזה שיהיה באותו המקום, ונראה דחולק על הביאור הלכה, דאדרבה, דוקא בכינויים בעינן באותו המקום ולא בעיקר הלשון.

וכן היה נראה מהרמב"ם בהל' קריאת שמע שג"כ לא התנה דיהני דוקא באותו המקום וא"ש לשיטתו - שו"ר דכבר קדמני בכל זה בחי' הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סי' א' ס"ק ב'] והוסיף שם להוכיח דע"כ דהריטב"א לא חילק כן.

ומהרא"ש נ' כהריטב"א, דהנה, בביאור הלכה [ריש סי' ס"ב] הביא עוד ראיה לדעת הריטב"א מהאומר חרופתי ביהודה דרך ביהודה מדברים כן מהני, והק' הגר"י הוטנער להגאון ר' חיים עוזר דאולי זה דוקא בשיבושים וכינויים, וליכא ראיה לשאר לשונות מתוקנות, ואמר לו שכשילך לראדין ישאל כן לח"ח, ועשה כן, ואמר לו הח"ח כשלמדתי את הסוגי' עמדי בזה ויצא לי כך "בשעת מיר האבען געשריבען, האבען מיר גוט דורכגעטון" [ספר הזיכרון פחד יצחק עמוד ר"ט] וע"ע בהערה ⁵⁹ הוספת דברים בהנ"ל.

והגר"י גוסטמן [קונטרסי השיעורים נדרים סי' א' אות ט'] הוכיח דהח"ח צודק, דהוסיף שם בביאור הלכה [ריש סי' ס"ב] לעיין ברא"ש, ועיי"ש שכ' הרא"ש "וכן בכל הלשונות שבכל מקום ומקום", ופשוט דזה מה שהוסיף מהרא"ש.

איברא, דלנתבאר לעיל ברמב"ם לחלק בין כינויים לשאר לשונות, ע"כ נצטרך לחלק דחרופתי הוא ככינויים ולכן מהני רק ביהודה, ופשוט.

ובביאור פלוגתתם נראה עפ"י מה דנתבאר לעיל, דהרמב"ם אזיל לשיטתו דלשונות העכו"ם הם לשון בעצם וזה ע"י הסכמת האומות, דהסכמתם הוא דאשוויי ללשון שמגדיר כל מושג וענין, אבל לרשב"א ותוס' אינו לשון בעצם רק תירגום ללש"ק, ואין בו כלום חוץ ממה דמדברים כן, ולכן במקום שלא מדברים כן אינו כלום, וזהו סברת הריטב"א והרא"ש דגם עיקר לשונם רק מהני במקום שמדברים כן.

וזו נמי סברת הרמב"ם דכינויין אכתי בעינן מקום שמדברים בו, דכינויין לרמב"ם הם כשאר לשונות העכו"ם לרשב"א ותוס', דאינם לשונות שמגדירים את עצם הענין, דבהם לא היה הסכמת האומות לאשוויי ללשון, ואינם "מעיקר לשונם" וכמוש"כ הר"ן, ולהכי מודה דבעינן בהו הך תנאי שידברו כן.

הרי לנו דהנך תרי דיני לשון שחידש הרמב"ם, הרי הם מפורשים כבר מיניה וביה בתוך דברי הר"ן, ונתבאר.

ביאור בפלוגתת הר"ן והתוס' בכינויים לשון חכמים, וכן בפלוגתת השטמ"ק והתוס' הרא"ש בזה.

כבר הבאנו מהר"ן דלשון חכמים לא גרע משאר לשונות דמדין הסכמת האומות הוא והכא בהסכמת החכמים, והנה, כל זה היינו לשיטתו דלא בעינן שידברו כן, דלדידיה זה לשון בעצם שמגדיר ענינים ומושגים, וזה ע"י הסכמת האומות וה"ה בהסכמת חכמים.

ולפי"ז א"ש דהתוס' לשיטתייהו נתקשו איך מהני לשון חכמים, דלדידהו שאר לשונות אינם לשונות בעצם וכולהו הם רק תירגום דלש"ק, וזה ע"י שכך מדברים ורק במקום שמדברים, ואיך כל זה שייך בלשונות העכו"ם.

ומתחילה הבינו שזה ע"כ רק מדרבנן וחידשו דע"כ דלא מהני בנזירות דאל"כ ק' איך מביא קרבן בנזירות, ואח"כ חידשו שזה מהני גם מה"ת ויש בכח חכמים לתקן כן, ואז דינו "כעיקר נזירות", ושוב תירצו דמהני "כעיקר הלשון", והיינו דהכא חידשו שיכולים בכח תקנתם לתקן "לשון" וזה בצירוף דעת וכוונת הנודר, ודו"ק, עכ"פ כל זה לשיטתייהו דהסכמת האומות וחכמים לא פועל כלום, דלשון אינו מציאות בפנ"ע רק דכל כולו תלוי על ה'בפועל' והיינו במה שמדברים כן.

⁵⁹ והוסיף לי הגר"י קליימן ששמע ממנו שהוסיף לו הגר"ח ע' שיאמר כן בשם הגר"ח ע' כדי שיתייחס אליו, דמחמת זקנותו לא היה מתייחס, והוסיף, שהח"ח א"ל לומר כן ג' פעמים עד ששמע, וכשחזר לגר"ח ע' וא"ל את דברי הח"ח, א"ל "א"כ כבר הורה זקן".

עוד מצאנו דנחלקו הראשונים בלשון שבדו להם חכמים, שהתוס' הרא"ש כתב דמהני כמו כל אחד שבדה לשון בעצמו למשא ומתן שמאי שנא חכמים מזה, ומאידך, עיין להלן בשטמ"ק [עמוד ב' - ד"ה כתיבן בתו"ד] שביאר דמהניא הסכמת חכמים וז"ל "אע"פ שנתקן ולא ניתן בדור הפלגה, אף כי ביד חכמים יש כח יותר לתקן לשון חדש", עכ"ל, ומבואר דההרגל עצמו אינו אלא כלום, ובעינן כח מיוחד בהסכמת האומות בדרגת הסכמת דור הפלגה, או שזה ממש מגיע בשורשו משם, וזה חסר לחכמים ובוזה חידוש דגדול כחם מהם, וכל הדין ודברים בזה היינו ע"ד הר"ן שהכל תלוי בהסכמה יש יצירת הלשון בלי שייכות לדיבור בפועל.

פרק ג'

עיקר הנידון אי בעינן 'לשון' בנדרים ולא סגי בביטוי שפתיים,

והערות נוספות ברשב"א,

ובדינים של "נאמרין בכל לשון",

ובגדר קריאת שמע בכל לשון.

עיקר הדיון של הגרי"ז דלמה באמת נצטרך להלכות לשון בנדרים - ומבאר שצריכים שייכות אמיתית בין החלות איסור ונזירו ללשון שמחיל אותה.

בעיקר הנידון שהעלה הגרי"ז בדיון לשון בביטוי שפתיים בנדר - הרי צריכים לעיין דלמה באמת נצטרך להלכות 'לשון' בנדרים, והרי כן מבואר בלשון הר"ן, ולמה לא סגי בביטוי שפתיים כפשוטו בלי הלכות לשון, והיינו כסברא הפשוטה של הגרי"ז, וצ"ב.

והנראה בזה, דכמו שמצאנו שיש חילוקים בין הקנינים, שיש קנינים שיש בהם הוראת בעלות ויש קנינים דמהני בתורת תשלומי המקח ככסף, אבל קנין סודר קליש טפי שאינו מורה על כלום מלבד הגמירת דעת כלשון הפסוק "לקיים כל דבר" ולכן מצאנו בזה כמה וכמה חילוקי דינים דחלוק משאר הקנינים, וכבר הארכנו בזה באמרות אברהם קידושין [סימן ח'], והבאנו שם כמה נפ"מ לדינא בראשונים דחליפין קליש טפי וזה משום שכל הקנין מתייחס לגמירת דעת ולא לקנין החפץ עצמו, ושורש הדבר הוא שבאמת אין בקנין סודר שום הוראה שמתייחסת לבעלות ולקנייה בחפץ, ובוזה חלוק מכל הקנינים, וכנ"ל.

ונראה שהמעשה שעל ידו חל האיסור חפצא של נדרים וכן החלות נזירות, היינו הביטוי שפתיים המיוחד שמתייחס להאי איסור חפצא להגדירו, וכעין מעשה קנין שמחיל חלות בעלות מחמת השייכות שלו לענינו של בעלות, ומעתה, ככל שהלשון יותר מורה ויותר שייך ומתייחס ומכוון לגוף החלות עצמו, בזה איכא יותר סברא שיחול הך חלות על ידו, וזו מעלת לשון הקודש, ונבאר בזה יותר, כמו שחפץ יש לו משקל וגובה ואורך וטבע ותכונות, וכל אלו מתייחסים ל'כל כולו' של החפץ, כך יש לכל חפץ 'שם' והגדרה שמתייחס ל'כל כולו' של החפץ, זה שמו של החפץ, כך הוא נקרא⁶⁰, וממילא 'חלות נזירות' עם כל הלכותיה ופרטיה יש לו 'שם' שמתייחס אליה ממש - ושמו 'נזיר', וכן בחלות איסור חפצא של נדר וחרמים וכו'.

ומעתה מובן החידוש דמהני שאר לשונות, שגם בהם יש התייחסות לגוף החלות עצמה, וכל הדיון האם איכא תורת לשון להנך כינויים ושיבושים תלוי בזה, וממילא שכשאין תורת לשון כלל שוב יש מקום לומר שלא שייך לידור כיון שאין התייחסות אמיתית לאיסור חפצא שאמור לחול על ידי האי לשון, ודמי לקנין סודר במקום קנין הגבהה.

מחדש שיש מקום לחלק בין הלשון נדר עצמו לשאר הלשון בנדר.

לפי"ז יש מקום לחדש חידוש גדול, והוא שיש לחלק בין כל הלשון נדר ללשון איסור ולשון נזירות ולשון שבועה שבנדר, דבאמת רק מצאנו כינויים בזה, ולא מצאנו כינויים בשאר הלשונות של הנדר, וכגון כינויים ללשון 'כיכר' או 'לאכילה', אף שגם בזה בעינן ביטוי שפתיים ויש לדון האם גם בהם נאמר דין כינויים אלא שהתנא לא מצא או לא ראה להביא כינויים לדברים הללו, או שבאמת אין שום חידוש של כינויים בהנך לשונות, ולפי הנ"ל יש מקום לחדש דעיקר החלות - דהיינו האיסור נדר ונזירות עצמו הוא זה שצריך להלכות 'לשון' אבל שאר הפרטים בנדר - [איזה

⁶⁰ וכידוע שחכמתו בויקרא אדם שמות לכל הבהמה - בנוי על הדברים הללו.

חפץ ואיזה פעולה] אין בהם דיון כלל, ובזה סגי בביטוי שפתים בלי הלכות לשון, וכעיקר סברת הגר"ז.

ויתחדש ב' נפ"מ, א] פלוגתת ב"ה וב"ש בכינויי כינויים לא שייכא אלא בגוף החלות איסור ונזירות ולא בלשון כיכר ואכילה דבזה כו"ע מודי דמהני, דסו"ס מידי דיבור לא יצא, ב] לפי הראשונים דלשונות נכרים בכלל לשונות דווקא באותו מקום ובאותו זמן, י"ל דכלפי החלקים של הביטוי שפתים של כיכר ואכילה א"צ אותו זמן ואותו מקום.

ויתכן עוד - הרי יש כל מיני חפצים והשתמשויות שנתחדשו בעולם שאין לשון מדויק בלשון הקודש להגדירם, ויתכן שאין מעלה עצמית לע' לשון בהנך חפצים שגם לא היו אז בכלל הע' לשון [ואינו מוכרח], והרי גם לא שייך לומר שהמילה הזו היא 'מילה במקום מילה' של לשה"ק, וא"כ לכא' מוכרח שאין על זה תורת 'לשון' ⁶¹, עכ"פ לכא' מי שיאסור על עצמו דבר כזה לא נתקיים בזה הלכות לשון, והיאך מהני, וי"ל דמהני מצד זה דלא בעינן הלכות לשון לכל הביטוי שפתים וסגי בהלכות לשון ללשון קרבן ואיסור.

אולם יש לדחות, דכל הנך לשונות מצטרפים ללשון שבהם מדברים כן, דסו"ס לא גרע משיבושים מלשה"ק, ודו"ק.

דברי הראשונים בב"ב [קס"ד].

והעירני תלמיד אחד לראשונים בב"ב [קס"ד]: בענין הרי נזיר ב' פעמים ולשון 'שנים' הוא אמר בלשון אחר, ועיין בתוס' רמב"ן וריטב"א, עכ"פ בריטב"א בסוגיין מבואר דכל לשונות עכו"ם מיקרי כינויים ולא דווקא שיבושים, והתם מבואר ש'השנים' לא מיקרי כינויים, ולהנ"ל א"ש, דאין ענין ללשון נזיר עצמו אלא ללשון שמתחסם למספר הנזירות, והיינו כנ"ל, אולם מראשונים אחרים מבואר שאינו כן.

ובעיקר דברי הראשונים שם - עיין היטב ברמב"ן שמבואר שחכמים 'עשו' הנך כינויים בשאר לשונות ללשון הקודש כיון שקרוב ללשון הקודש, וצ"ב הגדר בזה, וצ"ע.

לשון 'תורה' ולשון 'הקודש'.

ראיתי בקונטרסי השיעורים [עמוד ט'] שדייק את לשון הרשב"א שכתב לשון תורה ולא כתב לשון קודש, ורצה לחדש דכוונת הרשב"א דאיכא מעלה בלשון קודש על שאר לשונות בזה שכן כתוב בתורה, וכיון שפועלים פעולת איסור בלשונות של הנדר, והתורה אוסרת בהם, שוב איכא מעלה של לשון תורה, ושמענו שרבים הולכים בדרך זו.

ובאמת שיש לדייק כן מדברי התוס' ריש נזיר - שכתב בתחילת דבריהם - וז"ל "פתח ואומר נזיר וכו' כלומר נזיר הוא עיקר השם הכתוב בתורה שעל ידי לשון זה חל עליו שם נזירות וה"ה אם אמר בלשון הכנויין כמו נזיק נזיח פזיח וכו' עכ"ל, ויש לדייק מדבריו דאיכא מעלה של לשון תורה, וע"ע בהמשך שם שהוסיפו דבשאר לשונות בעינן שיכירם ויבינם ויתכוין לקבל עליו נזירות, משא"כ בהנך לישיני ולא כתב מחמת מעלת לשון קודש, אלא מחמת זה "דדמו ללשון תורה טפי מלשונות אחרים" - ויש לדייק כנ"ל.

ולפי"ז יהיה מקור גדול לחידוש הנ"ל - והיינו שכל הנידון של לשון היינו בלשון האוסר ולא בלשון של החפצא והפעולה שנאסרו, דדווקא בלשון של גוף האיסור איכא פסוקים בתורה, ודו"ק.

אולם יש לתמוה בעיקר הדברים - הרי בהתפסה ליכא לשון כלל, ובפרט בכל הלשונות של התפסה כאימרא ובירושלמי בקרבנות הכתובים בתורה, הרי כל זה לא כתוב בתורה, ואטו נכללו בכלל החידוש של כינויים, וצ"ע.

ויותר נראה שהכוונה לשון תורה היינו לשון הקודש, וכל מה שלשון הקודש הוא קדוש הוא מחמת זה שהוא לשון תורה וכמבואר ברמב"ן [ריש כי תשא פסוק י"ג], והרי בשטמ"ק [ברכות י"ג] מובא בשם הראב"ד שיש צד שלא יוצאים ידי חובת והגית בו יומם ולילה אלא בלשון קודש, וכפשוטו הכוונה גם על תורה שבעל פה - וע"כ כנ"ל דזה יותר לשון תורה, ובמהרי"צ חיות על אבות [ריש פ"ב] הביא את הרמב"ם [שם] שיש מצווה ללמוד לשון הקודש, והביא כמקור את

⁶¹ מלבד להתוס' הרא"ש בנזיר שיש צד לומר שגם לשון שאדם ברא מליבו מיקרי לשון, וצ"ע.

הירושלמי "ידוע לדבר אביו מלמדו לשון תורה, ופירש דהיינו לשון הקודש, והיינו נמי כנ"ל, עכ"פ כן היה נראה כפשוטו בכוונת לשון התוס' והרשב"א שלשון תורה היינו לשון הקודש, וע"ע בהערה ⁶² בביאור טעמא דאמרו 'הכא' לשון תורה במקום לשון הקודש.

מתמה בדברי הרשב"א דלמה אמרו כינויים ולא אמרו "אלו נאמרין בכל לשון, ומיישב דהכא עיקר החידוש הוא מצד הקלישות המסויימת שאינו לשון שמגדיר הגדרות בעצם. כל דברינו הכא עומדים כ'פתח גדול' להבין מהלך חדש בעיקר דברי הרשב"א דקרי ליה ללשונות העכו"ם בלשון כינויים.

ונקדים בהערה גדולה - הרי יש להעיר בעיקר שיטת הרשב"א שהבאנו לעיל דמתני' קאי בלשונות האומות עצמן ולא בשיבושים, וקרי להו כינויים כי כל לשונות העכו"ם כינויים הם, וקשה, דבריש אלו נאמרין [סוטה ל"ב] נשנו כמה הלכות שנאמרו בכל לשון, ברהמ"ז תפלה פרשת סוטה שבועת העדות שבועת הפקדון, וקשה דלמה לא נשנה שם גם נדרים, ובשלמא לפי הר"ן הרי הכא במשנה כבר נאמר דין זה אלא דהכא הוסיפו חידוש גם לגבי שיבושים הלכך נשנה כאן מחמת החידוש שנתחדש בו, אבל לפי הרשב"א קשה דדין 'כינויים' ודין 'נאמרין בכל לשון' חד דינא הוא וקשה תרתי, א] למה נשנו בב' משניות נפרדות ולמה נדרים חרמים נזירות וכו' לא מובאים כהמשך להך רשימה, ב] למה קרי להו הכא 'כינויים' והתם קרי להו בשם הרגיל "כל לשון", וצ"ע.

ותירא מזו קשה, הרי תוס' [סוטה שם] הקשו דלמה שייר הלל וברכת המצוות וכו' ⁶³, ובשבועות [ל"ט] הוסיפו התוס' להקשות למה לא נשנה שבועת ביטוי ושבועת הדיינים, ולמה השמיט נדרים. ואשר נראה בכל זה דשאני נדרים מכל הנך, דבאמת איכא ב' מעולות ללשה"ק יותר משאר הלשונות, א] עצם היותו קדוש, ב] מה שעל ידו מגדירים את החפצא בעצמה, ומעתה בכלהו הנדון הוא האם חשיב ברהמ"ז או שבועה וכו' אף דאין בו מעלת לשה"ק לענין קדושתו וכל שאר מעלותיו, אבל הכא בנדרים הנדון הוא האם חשיב הך דבור כדבור שיש לו כח להחיל עליו חלות איסור [ובשבועת ביטוי י"ל דמיירי בשבועה לשעבר], והיינו דהנדון הוא מצד כח הדבור לפעול חלויות, וזה נדון אחר וזה שייך למסכתא דידן.

ונראה דזה גם הביאור בדברי ברשב"א, דהתם אמרו "בכל לשון" דכל הנדון הוא מצד זה שאינו לשה"ק ותו לא, דעצם זה שחסר קדושת הלשון הוא טעם למה לא יוצא ידי"ח, וכעין מה שהבאנו לעיל מהראב"ד דהיה קס"ד דלא מקיימים מצות והגית בו יומם ולילה בשאר לשונות, והבאנו נמי שקדושת הלשון בא מזה שהוא לשון של התורה, וקס"ד דלכן לא מתקיימים הדינים הללו בלשון אחר.

אולם הכא הנדון הוא מטעם אחר והיינו מצד הקלישות המסויימת שיש בהנך לשונות העכו"ם בזה שאינם מגדירים את המושגים והמציאות עצמה כמו בלשה"ק, וכנתבאר לעיל דמה"ט קרי להו כינויים, וכיון דהכא בעינן שהדבור עצמו יפעול ויחיל על החפצא חלות איסור, א"כ יש מקום לחלק בין דבור שהוא בעצמו מגדיר את האיסור והחלות שהוא מחיל לדבור שאינו מגדיר את האיסור והחלות שהוא מחיל, ורק בתורת כינוי אנו שומעים את האיסור והחלות, ומה"ט נשנה הכא, ודו"ק.

הרי דהכא איכא התייחסות לקלישות של לשונות נכרים בזה שהם "כינויים" ואין בהם התייחסות ישירה לחלות [כעין קנין סודר לעומת קנין משיכה], הלכך קרי להו כינויים, והתם הנידון הוא מצד שאינו לשון שיש בו קדושה - הלכך אמרו בנוסח "כל לשון".

מהלך אחר דאיכא למימר דבלשונות העכו"ם שייך אמירה שלא בתורת לשון, ואז הוי כינוי ואז מהני בנדרים, ואיכא בזה ב' אופנים.

באופן אחר יש לבאר את החלוקה בין המשניות ליישב את הקושיות הללו:

והיינו די"ל לאידך גיסא ועפ"י דברי הגרי"ז בריש דברינו, דשאני נדרים מכל הנך דלא בעינן תורת 'לשון' כלל, וסגי בביטוי שפתים, והתנא בא להשמיע חידוש זה שא"צ הלכות 'לשון' - הלכך

⁶² והיינו דיתכן דמעלת לשון קודש בתור לשון שמגדיר את המציאות עצמה מיתלי תלי בזה שהוא לשון תורה והרי איסתכל באורייתא וברא עלמא ונמצא שמחמת זה לשון זה שייך להגדרות האמיתיות, ומה"ט אמרו כתבו הראשונים לשון תורה הכא בנדרים.

⁶³ וחילקו שבמשנה קאי דווקא באלו שצריכים להבין ובהנך שהשמיטו א"צ להבין את הלשון.

הכא קרי ליה התנא ללשון נכרים בלשון 'כינויים' לומר דאף בלי שיהיה ללשון תורת לשון ואינו אלא כינוי למילה המסויימת בלשון קודש - אכתי מהני, לעומת כל הנך דמתני' בסוטה דבכולהו בעינן נמי שיחול בהם תורת לשון, ודו"ק.

ויש בזה נפ"מ לדינא - והיינו שיש לחדש דלפי הרשב"א איכא באמת ב' דינים בלשונות העכו"ם, הדין הפשוט היינו מצד הלכות לשון וחיילא בהו תורת לשון, אלא שיש דין נוסף שלא מצד הלכות לשון - והיינו בתור "מילה במקום מילה", ותלוי בתנאים מסויימים מתי מיקרי לשון ומתי לא מיקרי לשון, וכדיבואר.

והיינו שיהיה נפ"מ במדינה אחרת שלא מדברים בלשון זה שי"ל דחסר בתורת לשון, אבל אכתי לא יצא מכלל ביטוי שפתיים במקום וזמן אחר, ודו"ק, ולכן קרי ליה התנא כינויים לומר דמהני גם במדינה אחרת, דאף דלא חיילא אז תורת לשון אבל סו"ס מהני בתורת 'מילה במקום מילה', ודו"ק.

ויתכן שיש נפ"מ נוספת למי שאינו מבין, דאיכא למימר דהרשב"א סובר דהך תנאי שצריך להבין בלשון האומות הוא תנאי להשוותו לתורת לשון, אבל שפיר מיקרי ביטוי שפתיים גם בלי שמבין את הלשון, ואז מהני לשונות העכו"ם שלא בתורת 'לשון' אלא בתורת 'ביטוי שפתיים', ויש מקור לחילוק זה מהתוס' ריש אלו נאמרין גרסו 'אלו נאמרין בלשונם' ודיקדקו דבא לומר דדווקא בלשון שהוא מבין, הרי דמתני' איירי בזה בהדי', ומתני' דידן בא לאפוקי מזה דבנדרים לא בעי דין לשון, וזה מרמז לנו התנא דמה"ט קרי להו כינויים הכא לומר דא"צ שיבין, וא"ש, [אלא שאינו ברור כל הצורך מה הבנה של הלשון מוסיף בלאשוויי לתורת לשון], ועיין בהערה ⁶⁴.

מחדש דגם הרשב"א מודה שלשונות העכו"ם הם 'לשונות בעצם'

להנך ב' דרכים נתחדש דהרשב"א באמת סובר כהר"ן שלשונות העכו"ם הם לשונות בעצם - ומה דקראו 'כינוי' אינו בתור הגדרה לכל לשונות העכו"ם, אלא דמהני גם בתור כינוי - מילה במקום מילה - אף שלא בתורת לשונות העכו"ם.

ביאור הך דין דלשונות העכו"ם צריכים להבינם, וסברות הפוכות בזה בין הר"ן להתוס'.

תוס' חידשו ששאר לשונות צריכים להבינם, ויתכן דחידוש זה הוא רק לשיטתייהו דלשון עכו"ם הוא רק תירגום די"ל דהסברא בזה הוא, דתירגום בלי להבין אינו תירגום, אבל לר"ן דלשון האומות הוא לשון בעצם, שוב י"ל דא"צ להבין גם בשאר לשונות, וזה חידוש.

ועפ"ז היה אפשר לחדש עוד, דיתכן דהר"ן יחלוק על התוס' בסברות הפוכות, דלפי הר"ן דלשונות העכו"ם הם לשון בעצם, ולכן הנך שיבושים אינם מעיקר לשונם דאין בהם הגדרות למושגים בעצמם, א"כ גם אחרי דהצטרפו ללשון אכתי אינם מעיקר לשונם, והתורת לשון שלהם הוא משום שהם שיבושים של לשה"ק, ומה"ט יצטרכו להבינם כמו דלתוס' צריך להבין בכל לשונם, דכל לשון שמצד עצמו אינו לשון והוא רק לשון עד כמה שהוא במקום לשון אחר, בהנך צריכים להבין, ומצד שני אין להם מעלת לשה"ק לענין שא"צ להבין וכדעת התוס', דלר"ן ביארנו דלשונות הנכרים הפקיעם מלשה"ק, ונמצא דלתוס' א"צ להבין דוקא בהנך כינויים ובשאר לשונם צריך להבין, ולר"ן זה הפוך, ודו"ק.

בדברי הגרי"ז דקריאת שמע בעי הבנה בשאר לשונות כיון שאינו קריאת הפרשה אלא קיום חדש של המצוה.

איברא דעיקר סברא זו ק' מקריאת שמע, דבקריאת שמע הדין הוא דרק בשאר לשונות צריך להבינם, ומשמע כהתוס' דדין שאר לשונות דצריך להבין, ודלא כדנקטנו בר"ן. אולם אינו כן, דכבר ביאר הגרי"ז בריש נזיר דמה דא"צ להבין בלשה"ק, דאין זה מצד מעלת לשה"ק, רק דמצות קריאת שמע אינו באמירת גוף הדברים, אלא דהמצוה היא בקריאת הפרשה הכתובה בתורה, וע"כ דבשאר לשונות ליכא דין זה וע"כ דדין חדש הוא לומר את גוף הדברים בשאר לשונות, ובדין זה נאמר "בכל לשון שאתה שומע" שצריך להבין, אבל אין מכאן ראייה דתמיד צריך להבין בשאר לשונות, ודו"ק.

⁶⁴ והיה מקום לבאר באופן אחר - וכדנקט הגרי"ז דנפ"מ בכינויים שהם השיבושים שהם הלשון עלגים שאין עליהם תורת לשון, אכן הרשב"א לשיטתו לית ליה נפ"מ זו דלמד שהמשנה לא מיירי בזה, וע"כ צריכים לחלק באופנים אחרים.

ונראה דסברת הגרי"ז הוא לשני הצדדים, א] גם אם בלשה"ק תמיד היה צריך להבין הכא לא יצטרכו להבין, דקריאת הפרשה היא, ורק אמירת גוף הדברים היה צריך הבנה, ב] גם אם בשאר לשונות תמיד אי"צ להבין הכא שאני שיש הלכה חדשה של "בכל לשון שאתה שומע", ודו"ק. ובזה מיושב הר"ן, דבנדרים א"צ שיבין בשאר לשונות ורק בקריאת שמע צריך להבין, דזה כבר דין חדש "דבכל לשון שאתה שומע", ופשוט.

מחדש ששאר לשונות בקריאת שמע הוא מצד 'תירגום' הפרשה.

ונראה, דגם בלי חידושו של הגרי"ז א"ש, דהנה חידושו של הגרי"ז הוא דבשאר לשונות איכא דין חדש ואופן חדש של קיום המצוה, דבלשה"ק אין המצוה באמירת גוף הדברים, רק בקריאת הפרשה, ובשאר לשונות המצוה היא באמירת גוף הדברים, ובחי' הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סי' א' ס"ק ח'] ביארו באופן אחר בלי לחדש שיש ב'אופנים' של קיום, והיינו דלעולם י"ל דחד אופן איכא במצוה, והיינו בקריאת הפרשה, אלא שנתרבה דבקריאת שמע בשאר לשונות אהני לן מדין 'תירגום' גוף הפרשה, והיינו דכיון דלא שייך קריאת הפרשה בלשון אחר, וכיון דאין המצוה באמירת גוף הדברים גם בשאר לשונות רק בקריאת הפרשה, א"כ ע"כ דנתרבה דגם תירגום הפרשה מתיחס לקריאת הפרשה, וזה אופן נוסף של קריאתה, ועיין בהערה ⁶⁵. ומעתה א"ש סברת הר"ן מטעם אחר, דכמו דביארנו בתוס' דתירגום בלי להבין אינו תירגום, כמו"כ נימא לכו"ע בקריאת שמע, דכיון דהמצוה הוא דוקא בקריאת הפרשה, ובשאר לשונות ליכא אמירה חדשה מצד עצמה, רק תירגום בעלמא, להכי מודה הר"ן דדוקא הכא צריך שיבין, דתירגום בלי להבין אינו תירגום.

באמירת ברוך שם כבוד מלכותו.

הגרי"ז היה מדקדק מאד באותיותיה, ולא היה מדקדק בברוך שם כבוד, וחשב אחד דסובר שאינו חלק מקריאת שמע, ושאלוהו ואמר דגם אי הוי חלק מקריאת שמע, אבל אינה 'תורה' ורק ב'תורה' איכא דין דיקדוק אותיותיה, ושמעתי מידידי הגר"א דומב שליט"א שהגרי"ד זצ"ל ביאר שאין הכוונה שיסוד הדין בזה הוא שתורה צריכה דקדוק ולא קריאת שמע, אלא שבאמת קריאת שמע עצמה צריכה דקדוק אלא שרק החלק של קריאת שמע שהיא תורה נאמרה בה דין דקדוק. ונראה שמה שאינו תורה אין בה דין קריאה אלא אמירה בעלמא, וממילא נראה לחדש שישתנה הדין 'בכל לשון' בברוך שם כבוד מלכותו משאר קריאת שמע, גם להגרי"ז וגם לדרכינו, ודו"ק.

בחידוש הגרי"ז דמצות קריאת שמע היא קריאת הפרשה הכתובה בתורה, ובביאור סברת רש"י בברהמ"ז ובפרשת סוטה בכל לשון.

נראה להביא מקור לעיקר סברת הגרי"ז דהמצוה אינה באמירת גוף הדברים רק בקריאת הפרשה, דהגדרה כעין זו כבר מצאנו בברכת כוהנים, דהנה בדין ברהמ"ז בכל לשון מבואר ברש"י בסוטה [ל"ג] דאין בזה חידוש דאין שום סיבה לחייב דווקא לשון הקדש, אבל תוס' חולקים דקס"ד ללמוד מהר גריזים דבעי דווקא לשה"ק כמו דילפי דברכת כהנים דבעי דווקא לשה"ק מברכות דהר גריזים, דבכולהו כתיב ברכה, ודברי רש"י תמוהין.

ובישוב שיטת רש"י חילק כבר הקרן אורה דבהר גריזים וברכת כהנים אינו מצד מעלת לשה"ק רק מצד הפרשה הכתובה אתינן עלה דבתרווייהו איכא פרשה בתורה, וזה לא שייך לברהמ"ז, דבזה אין פרשה הכתובה בתורה, וזהו חילוקו של רש"י, והיינו דלרש"י הדין לשה"ק בהר גריזים ובברכת כוהנים הוא ממש כהגדרת הגרי"ז בדין לשה"ק בקריאת שמע.

ובאמת דמצאנו עוד כזה ברש"י עצמו שרש"י כתב במשנה בסוטה [ל"ב] אהא דפרשת סוטה נאמרת בכל לשון, "שאי"צ לאומרה בלשה"ק כדרך שנכתבה", ומבואר דכל המעלה היה צריך להיות מצד היותו פרשה הכתובה בתורה.

ולפי"ז יש מקום לחדש, דחלוק לשון עכו"ם בברהמ"ז מלשון עכו"ם בפרשת סוטה דברהמ"ז י"ל דמהני בלי להבין כיון שאינו תירגום, ודלא כפרשת סוטה שיצטרך להבין כמו בקריאת שמע, וי"ל דזה גופא מה שרש"י בא להדגיש שמצוותה בקריאת הפרשה, וכל זה אם נימא כהר"ן דשאר

⁶⁵ ולהלן הבאנו נפ"מ ומקור מרעק"א לדרך זו בקריאת שמע בכל לשון, עיי"ש.

לשונות הם לשון בפנ"ע ודלא כהרשב"א ולכן מהני בהו בלי שיבין, ודו"ק, ועי' להלן נפ"מ נוספת בזה.

בדברי התוס' מתי צריכים להבין ומתי לא.

אגב יש להעיר - בעיקר האי דינא דצריכים להבין בשאר לשונות - יעויין בזה בתוס' בסוטה [ל"ב] דבסוטה וידידי מעשרות וקריאת שמע ותפילה וברכת המזון ושבועת העדות ופיקדון, דבכולהו צריך להבין, לעומת הלל קידוש של יום ברכת הפירות והמצוות, דבהנך א"צ להבין, וק' דמה החילוק ביניהם, ועי' ביאור הלכה [ריש ס"ב] שהביא מהפוסקים דבכולהו צריך להבין, וע"ע בקרן אורה בסוטה שם.

מביא שני נפ"מ בדין "נאמרין בכל לשון" בין תירגום לפרשה הכתובה לאמירת גוף הדברים בשאר לשונות.

נתחדש לגבי קריאת שמע וברש"י לגבי בפרשת סוטה דאיכא דין תרגום לפרשה הכתובה, ונראה לומר שיש בזה נפ"מ לדינא, דהנה ידוע דאיכא חילוק בין שאר לשונות ללשון ק"ק, דמלבד שהמילים עצמם שונים זה מזה, הרי גם 'סדר המילים' בכל משפט שונה בכל לשון⁶⁶, וקשה דאיך קוראים קריאת שמע בכל לשון, כפי סדר המילים בכל הלשונות או כפי הסדר בלשון ק"ק, וממנפ"ש קשה, שאם הוא יקרא בשאר לשונות כפי הסדר בלשון ק"ק, הרי אין בזה הבנה מצד תוכן הדברים ואי יקרא כפי הסדר של שאר הלשונות, הרי א"כ כבר אינו קורא כפי סדר הפרשה והרי"ז בכלל קורא למפרע, והיכא נדיינא להאי דינא.

וי"ל דתלוי בחידוש של הגרי"ז, שאם המצוה היא רק לומר את גוף הדברים ותוכן הפרשה בשאר לשונות וזה דין חדש, וכדנקט הגרי"ז, א"כ כשיאמר קריאת שמע בשאר לשון שפיר יכול לומר לפי הסדר שבשאר לשונות, אבל אם המצוה היא לקרא את הפרשה הכתובה ובשאר לשונות מצוותה היא רק לתרגם, וכדהבאנו מהגר"ש רוזנבסקי זצ"ל, א"כ יצטרך לומר כסדר הפרשה, דאף שאין בזה הבנה מצד תוכן הדברים, אבל מצד קריאת ותירגום הפרשה יש הבנה בכל מילה בפני עצמה, ומתקיים דין "בכל לשון שאתה שומע" בכל מילה ומילה בתורת תרגום למילים שכתובים בפרשה.

והעירני בזה ידידי הגאון הרב ר' שמואל שפירא שליט"א לדברים מפורשים בכו"ח לרעק"א [תשו' ס"ג] שהסתפק בזה האם הולכים כפי הסדר של הלשון ותכונותיו, או כסדר לשון הקדש, ולכא' שורש הספק הוא האם הדין בכל לשון הוא לומר את גוף הדברים או לתרגם את הפרשה הכתובה.

והוסיף ע"ז הגאון הרב ר' אברהם שפירא שליט"א, דבזה יתיישב קושי' הנו"ב, שהקשה אהא דקורא למפרע לא יצא, דל"ל מצד דין למפרע, תיפוק ליה דבקריאה למפרע אין שום הבנה לדברים, ותי' דע"כ מיירי בקריאת פסוקים שלמים שלא כסדר הפסוקים, אולם לפי הנ"ל י"ל דלעולם מיירי בתוך פסוק א' רק שאומרו בשאר לשונות, ומיירי שאמרו כסדר הלשון ודלא כסדר הפרשה, וע"ז גופא נאמר דקורא למפרע לא יצא, דבאמת מחוייב לאומרו כסדר הפרשה, וכחידוש דלעיל.

איברא דיש לדחות, דבסוגי' בברכות [י"ג] מבואר דגם לרבי דלית ליה הך דין דנאמר בכל לשון, דגם הוא פוסל קריאה למפרע, ולדידיה מוכרח דנתמעט גם פסוקים, ומרבי נשמע לרבנן. ולכא' איכא ראייה ליסוד זה מדברי המ"ב [סי' ס"ב] שהביא מהב"ח שאומר שאין להשתמש בשאר לשונות כיון דליכא תירגום למילה "את", ואם כל הדין היה לומר את גוף הדברים ולא לתרגם את הפרשה הכתובה, א"כ ל"ל לתרגם מילה זו, ומשמע כחידוש הנ"ל, אולם מרעק"א מבואר דאינו כן, שהרי רעק"א [שם] הוסיף דגם אם לא מיקרי למפרע כשמתרגם כפי סדר הלשון, אבל אכתי לא יצא כשהשמיט לשון "את", וצ"ע סברתו בזה, ועיי"ש שהוסיף דדרשינן לשון "את" לכמה דרשות ואיך יכול להשמיטו, וק' דסברא זו רק שייך אי בעינן קריאת הפרשה הכתובה, וצ"ע.

⁶⁶ 'בקר טוב' בלשון קודש וגוט מורגען' באידיש.

ולפי מה שנתחדש לעיל לחלק בין פרשת סוטה בכל לשון לברהמ"ז בכל לשון, מהדיוק בלשון רש"י, לפי"ז יהיה נפ"מ נוספת, והיינו האם הוא אומרו בכל לשון כפי סדר הפרשה או כפי הסדר באותו הלשון, ונפ"מ גם למילה "את", ודו"ק.

סימן ז'

ביסוד דינא דשם בשבועה,

ובב' גדרי שבועה,

[והמסתעף באיסור גברא ובל יחל של שבועה].

פרק א' מהות השבועה והנדר, ויסוד הנידון למה בעי 'שם', וביאור הנידון אי 'מהני' ידות לענין שם - או דלא 'בעי' ידות. / / בגדר הדין 'שם בשבועה' - ובמהות השבועה והנדר, שיש ב' צדדים לשבועה דלהבא, מצד פרשת נדרים ומצד פרשת שבועות - ושמו של הקב"ה היינו הצורה 'לאמת' 'באמת' בשבועתו. / / דברים מפורשים בראשונים בזה. / / של הראשונים בשבועה בלי שם ובשם בלי שבועה, אי מדין ידות או לא, והיסוד בזה דענינה של שבועה 'לאמת' 'באמת המוחלטת'. / / שיטת הרמב"ם דלא מהני ידות להשלים שבועה בלי שם - ודברי הברכ"ש בזה. / / סברת הברכ"ש מתפרשת בכמה אופנים. / /

פרק ב' דרכם של הראשונים דמחלקים שבועה לתרתי, שבועה מדיני נדר ושבועה מדיני שבועה. / / ב' דרכים באחרונים בשי' הרמב"ם דבלי שם איכא איסורא דבל יחל וליכא קרבן ומלקות, ומבאר דשבועה אית ביה תרתי. / / מקורות נוספים בראשונים לחלק בין הנך ב' דינים של שבועה. / / ישוב שיטת הראב"ד עפ"י הנך ב' דינים בשבועה, ומבאר שיש ב' דינים שונים של שם בשבועה, ונפ"מ אי מהני בזה דין ידות או לא. / /

פרק ג' בשיטת הרמב"ם בדין כל יחל ובאיסור גברא של שבועה. / / בשיטת הרמב"ם דליכא מלקות בבלי יחל של שבועה, ולמה קרי ליה לבל יחל בלשון איסור סתם. / / מבאר שהרמב"ם לשיטתו שכל יחל ואיסור חפצא של הנדר תרתי נינהו, והר"ן חולק דכל יחל ואיסור חפצא חזא נינהו. / / חידוש - דבהתפסה - חסר בגוף הנדר וגוף השבועה - וליכא כל יחל לפי הרמב"ם. / / דן לגבי שבועה שלי שם, דיתכן דבידות לשבועה ליכא כל יחל ויש רק איסור גברא. / / מתמה בלשון הרמב"ם שמועיל נדר 'ואף על פי שאין שם שבועה כלל ולא הזכרת שם ולא כנוי', ומתמה בשיטת הריב"ש ברב דימי דליכא כל יחל בשבועה. / / מבאר דליכא כל יחל בשבועה לענין הלאו ורק לענין גילוי על האיסור גברא איכא כל יחל.

פרק א'

מהות השבועה והנדר, ויסוד הנידון למה בעי 'שם',

וביאור הנידון אי 'מהני' ידות לענין שם - או דלא 'בעי' ידות.

בגדר הדין 'שם בשבועה' - ובמהות השבועה והנדר, שיש ב' צדדים לשבועה דלהבא, מצד פרשת נדרים ומצד פרשת שבועות - ושמו של הקב"ה היינו הצורה 'לאמת' 'באמת' בשבועתו.

בעיקר דין שם בשבועה - מבאר בראשונים שיש ב' מקורות שונים לזה, או מסוטה ושבועתה עדות, וכדהביא הר"ן, או מלשון הפסוק לא תשבעו בשמי לשקר, והראב"ד [פ"ב דשבועות] הביא את שניהם, ודחה את המקור מסוטה דרק קאי בסוג שבועה כעדות ופקדון, ודחה גם את המקור מהפסוק לא תשבעו דקאי דווקא במלקות, ויש בזה דרכים אחרים בראשונים.

אולם עיקר האי מילתא ששבועה צריכה שם ויש בזה נידון, וליכא נידון בזה בנדר, זה עצמו צ"ב דמנלן ולמה לן כל זאת.

והביאור בזה בהקדם עיקר ענינו של שבועה - דהנה, מצאנו שבועה לשעבר ומצאנו נדר, ותרתי נינהו, הרי נדר כחו להחיל חלות איסור חפצא, ושבועה לשעבר לא שייך לזה כל עיקר, דאין חלות לשעבר, וע"כ דכל ענינו של שבועה לשעבר היינו 'לאמת' עובדה, והאדם 'חותם' ששבועתו אמת בזה שהוא 'מאמת' 'באמת המוחלטת' - והינו באמתתו יתברך - וזה ענינו של 'שם' בשבועה לשעבר.

אולם כעת צריכים לדון מה מהותו של שבועה להבא - שהוא נשבע שמחר הוא לא יאכל, דמצד אחד מפורש בסוגיות שיש בזה חלות איסור גברא במקביל לחלות איסור חפצא שיש בנדר, וכן מפורש להלן [ב:]: שבנדר "מיתסר חפצא" ובשבועה "קאסר נפשיה מחפצא", וכן מבאר במשניות להלן לחלק ביניהם לבטל את המצווה, ובדבר שאין בו ממש דבנדר ליכא סתירה ישירה בין האיסור שחל בגוף הסוכה למצווה שעל הגברא לשבת בסוכה, לעומת שבועה שחל איסור גברא לשיבת סוכה שסותר למצות גברא של ישיבת סוכה, והכל כנ"ל.

ומצד שני, הרי שבועה היא שבועה - והיינו 'לאמת דבר' - והביאור ע"כ שיש ב' צדדים לשבועה להבא, ועיין בזה באבי עזרי [שבועות פ"ב ה"ב - קמא]:

א] חלות איסור גברא מצד בל יחל שנאמר בפרשת מטות ביחד עם איסור נדר שהיא חלות איסור חפצא מחמת הבל יחל, וזה ה'צד נדר' שיש בכל שבועה להבא.

ב] גופו של שבועה היינו לאמת 'עובדה של מחר' - מחר יהיה כך וכך, כמו אתמול היה כך וכך, וזה השבועה של פרשת ויקרא שמביאים עליה קרבן כמו שבועה לשעבר, והכא התוכן של הלאו שייכא לכל שבועה דעלמא, והיינו שהוא משקר בשבועתו.

ונמצא דמשכחת לה ב' אופנים שונים לעבור על הלאו שלא לא תשבעו בשמי לשקר, א] לא לעשות שבועה על דבר שהוא שקר, בלשעבר, ב] לא לעשות שבועה קיימת לשבועת שקר - שבועה על השקר או שקר לתוך השבועה - והיינו שהמעשה של היום הוא מעשה שהופכת את השבועה היום לשבועה של שקר וזה עצם האיסור, ולא היכי תימצי להשוות את השבועה של אתמול לשבועת שקר למפרע, דא"כ יהיה התראת ספק, ויהיה לאו שאין בו מעשה, אלא שזהו המעשה איסור - עשיית שבועת אמת לשבועה שקר - עיין בזה באבי עזרי [שבועות פ"א תליתאה] - וע"ע להלן בדברינו [פרק נערה המאורסה סוף סימן ב'] לגבי הפרה בשבועה.

ומעתה - כיון שגופו של שבועה היינו לאמת 'עובדה של מחר' - שוב שייך בו ענינו של שם של הקב"ה - לאמת באמת המוחלטת.

דברים מפורשים בראשונים בזה.

כל דברינו מפורשים בר"ן ובחינוך - וכדלהלן:

עיין בר"ן בשבועות [כ"ה. ע"י בדף י'. ברי"ף לפני ד"ה שהשבועות] וז"ל "ישיבת סוכה עלי בשבועה, שענינה, שאיסור ישיבת סוכה מקויים עלי בשבועה, כלומר, כמו שה' ית' קיים, שזהו ענינה של שבועה", הר"ן לא פירש שבועה כאיסור גברא ליישיבת סוכה כפשוטו, דגופו של שבועה דלהבא שייכא לשבועה לשעבר, וזה מה שמאריך הר"ן לבאר שיש כאן נידון של אימות וקיום דברים גם על מחר, ומבואר עוד, דזה ענינו של הזכרת ש"ש בשבועה, ודו"ק.

וז"ל החינוך במצוה ל', "כי פירוש 'נשבע' הוא לפי לדעת, שגומר האדם בליבו ואומר בפיו להיות מקיים אותו דבר שנשבע עליו ולא ישנהו לעולם, כמו שהשם ברוך הוא קיים ולא ישתנה לעדי עד", ועיי"ש לעיל מיניה וז"ל, משרשי מצוה זו לדעת בנ"א ולקבע בנפשותם ולחזק האמונה בליבותם כי הא-ל ברוך הוא אשר בשמים ממעל וקים לעד, אין קיום כקיומו", והיינו כנ"ל, וכל זה גם בשבועה להבא, וכמפורש בדבריו "להיות מקיים אותו דבר שנשבע עליו ולא ישנהו לעולם".

וכל זה בנוי על דברי הרמב"ם ריש יסודי התורה דאין אמת כאמיתתו יתברך, ופירש ביד המלך [שם] דזו הכוונה אמת מלכינו אפס זולתו - אפס באמת, ולא קאי לאפוקי ע"ז אלא לאפוקי האמת של כל הבריאה, ועיין בהרחבה בהערה ⁶⁷.

⁶⁷ דהנה - עיין יד המלך [נכדו של הנו"ב] על הרמב"ם ריש הלכות יסודי התורה שהרמב"ם כותב שם שהפירוש בפסוק 'אין עוד מלבדו' היינו שאין אמת כמו אמיתתו של הקב"ה, וזה ביאור הפסוק וה' אלוהים אמת, ולא בא בזה לאפוקי ע"ז שאינו אמת אלא לאפוקי שהבריאה שהקב"ה בעצמו ברא אינו אמת כמו אמיתתו של הקב"ה - ודייק ככל הנ"ל מדברי הרמב"ם עצמו ריש יסודי התורה.

וביאר יד המלך שכל מציאות לא מוכרחת חסר באמת שלה, וכיון שהקב"ה הראה לנו שכל הבריאה יכולה להשתנות נגד רצונו יתברך, וכך הקב"ה הראה לנו בכל הניסים, מזה מוכרח שאין הבריאה אמיתית כמו הקב"ה שהוא מציאות מוכרחת, וכל מציאותה היא אך ורק רצונו יתברך.

וזה אנו אומרים בעלינו לשבח, 'אמת מלכינו אפס זולתו' וליף מקרא 'וידעת וכו' אין עוד', והכוונה שאין עוד 'אמת' כמו הקב"ה, והיינו 'אמת מלכינו אפס זולתו' שכל מציאות זולת הקב"ה היא אפס באמת שלה.

וביאר בזה את ענינו של שבועה בשמים ובארץ - דדעת הרמב"ם [שבועות פ"ב ה"ג] דבנשבע בשמים ובארץ אין אפי' בל יחל, והיינו שאינו שבועה כלל - והיינו טעמא שכיון שכל ענינו של שבועה באה לאמת, ולאמת רק שייך באמת, וכיון שרק הקב"ה הוא המציאות האמיתית, לאפוקי מכל הבריאה, א"כ לא משכחת לה היכי תימצי של אמת שהיא בשמים ובארץ.

ונראה, דהן הן דברי הר"ן שכותב 'שאיסור ישיבת סוכה מקויים עלי בשבועה, כלומר, כמו שה' ית' קיים, שזהו ענינה של שבועה', העובד שהקיום היחיד שקיים הוא הקב"ה היא אמתית הקב"ה, ושבועה היא לקיים ולאמת, ודו"ק.

והראני א' מן התלמידים דברי המהרש"א בשבועות [ל"ט] וז"ל, "שכל העולם נדעזע בשעה שאמר הקב"ה לא תישא, הוא מבואר ששמו של ית' הגדול הוא קיומו של עולם ויסודו, שבו ברא את העולמות, וכו' ולזה המשיא שמו לשוא הוא מתיש כח בפמלי' של מעלה וכו' לפי שהוא מסלק מהן כוח ויסוד הבריאה וכו'".

ועיין להלן שיבואר שיש אופנים ויש ראשונים שרוצים לחלק את ב' עניני שבועה לשנים, לגבי הלכות שם בשבועה, והכל עפ"י ההקדמה הזו, אולם בר"ן מבואר דאין לחלק בזה, והיינו כדבריו הכא שעיקר השבועה דלהבא היינו לאמת באמת וזה בעי שם.

שי' הראשונים בשבועה בלי שם ובשם בלי שבועה, אי מדין ידות או לא, והיסוד בזה דענינה של שבועה 'לאמת' 'באמת המוחלטת'.

והנה בדין שבועה בלי שם ובדין שם בלי שבועה נחלקו אם מדין ידות הוא או שהוא עיקר שבועה, דהנה בדין שם בלי שבועה עי' ברא"ש בשבועות [ל"ו - פרק ד' ס' כ"ד] דמפורש ד"היינו עיקר שבועה", וכן נראה להוכיח מהמאירי - דלהלן [ג']. המאירי מסתפק בדין ידות בשבועה והוכיח מהירושלמי, אף דפשיטא ליה בסוגיין דמהני שם בלי שבועה, ומוכרח דמהני בלי ידות.

ומאיידך, עי' בתשו' הרשב"א [ח"א תתמ"ב] ששם בלי שבועה הוא רק יד - עיין בהערה ⁶⁸ שהבאנו לשונו, וכן משמע מהמהר"ם בשם הריב"א [הובא בש"ך רל"ז] דכ' דבשם בלע"ז מהני דגמרינן ליה מדין ידות לומר שבועה, ויש לדחות והראוני בתשו' מהר"ם דמשמע הפוך, ועיי"ש ברשב"א בשם בלע"ז דמדין ידות ולכו' כוונתו מדין לא גרע מידות ודו"ק ולכא' הסברא הוא דמדין ידות הוא דאל"כ איך יהני בלי לשון שבועה כלל, וע"ע בהערה ⁶⁹.

ונראה דיסוד דין שבועה הוא לאמת ולקיים כעין שבועה לשעבר דמאמת עובדה שהיתה כבר, וכן בלהבא, רק דלהבא חיילא איסור בל יחל מכוח השבועה, וכדי לאמת עובדה או איסור צריכים לקיימו באמיתות ית' וזה דין שבועה בשם, וכנתבאר כל זה לעיל מהר"ן וחינוך, ונראה דמה"ט גופא ס"ל להנך ראשונים שאי"צ לשון שבועה היכא דאמר שם, דאדרבה, הרי בא בשם עצמו לקיימו ול"ל לשון שבועה, וא"צ לבא לדין ידות, ודו"ק.

ולענין שבועה בלי שם, עי' ברא"ש שם שנראה מדבריו דמדין ידות מהני, והרמב"ן שם מסתפק אי מדין יד או לא, ובתשו' הרשב"א הנ"ל גם מבואר דמדין ידות הוא, אולם מהר"ן בסוגיין נראה דאי"צ שם כלל דלרבנן דרב חנינא בר אידי ליכא דרשה כלל, וכ"נ מדבריו בחי' בשבועות [ל"ה:]: בשי' הרא"ה ורשב"א.

ונראה דגם הר"ן סובר דיסוד דין שבועה היינו לאמת ולקיים בשם, וכדהבאנו מדבריו, רק דלזה א"צ להזכיר שם דמצד עצם השבועה הרי היא ממילא בשם, דזהו שבועה, ודו"ק.

ונראה דזו נמי כוונת התוס' רי"ד [פ"ק אות כ"ה] וז"ל "דלא בעי שם דסתם שבועה בשם" והיינו כנ"ל, וכן הוא בתוס' רי"ד בשלטי גיבורים בשבועות שם שכ' וז"ל "הזכיר לשון שבועה סתם הרי הרי הוא כמזכיר השם בשבועתו" ומבואר דלאו מדין ידות הוא רק דמצד עצמו הוא דהשם עומד בתוך שבועתו, דזהו כל החפצא של שבועה שבא לאמת ולקיים והיינו באמיתותו יתברך וקיומו.

שיטת הרמב"ם דלא מהני ידות להשלים שבועה בלי שם - ודברי הברכ"ש בזה.

ובעיקר הך נידון דמהני שבועה בלי שם דהבאנו בזה ב' דרכים, או בלי ידות או מדין ידות, הנה ברמב"ם מבואר דלית ליה ב' הנך סברות ולשיטתו שבועה בלי שם אינו שבועה, עיין בשיטתו [שבועות פ"ב ה"ב], והר"ן בשבועות [סוף י"ד]: ביאר דלא ק' מכאן, דהרמב"ם מודה דאיסורא מקבלה איכא וילפינן כן מויואל שאול - ולהלן יבואר עוד ב' דרכים בזה.

ויש לתמוה דאיזה סברא איכא לבא ולומר דלא מהני ידות להשלים את השם בשבועה, ומה שורש פלוגתת הראשונים בזה, ועי' בברכ"ש [ס' ה' ס"ק ב'] וביתר ביאור בחו"ש מרן הגר"ד [ס' א'] דכבר עמד בזה וביאר, דיש להסתפק אי השם הוא חלק מהביטוי שפתים ולשון השבועה וזו שי' הראשונים ומה"ט מהני מדין ידות, או לא, והיינו דדין בפנ"ע הוא דשבועה בעי שם, ואינו חלק מהביטוי שפתים של השבועה ולהכי לא מהני בזה ידות, וזו שי' הרמב"ם, והאי סברא הביא נמי

⁶⁸ שמבואר בתחילה ששבועה בלי שם מהני מטעם ידות, ובסוף דבריו מבואר דכש"כ איפכא דגם שם בלי שבועה מהני בלי ידות. - וזה לשונו: "דאפילו מארי כולא שבועה היא. שאף על פי שאינו שם כלל בשום לשון וכו' והיינו טעמא דלכל הפחות לא גרע מיד, וכו' וחסרון השם שאין מזכיר בשבועתו אין מגרעת שבועתו בכך דמכל מקום שבועה היא מטעם יד, וכל שכן אם הזכיר השם בלשון לעז, ואפילו לא הזכיר בתחלת דבריו לשון שבועתו מועיל מטעם יד", עכ"ל.

⁶⁹ ועי' מאירי שבועות פ"ג ובאו"ש שבועות [ב' ו'] דנקטו ברמב"ם דשם בלי שבועה לא מהני כלל, ועיי"ש בכס"מ, ועי' בברכ"ש [ס' ה'], ועי' להלן בביאור סברתו למה לא יהני מדין ידות.

הגרנ"ט לבאר בזה את שי' הרמב"ם דסובר דבעינן שם ולא מהני מדין ידות, וע"ע בחי' ר' ראובן [סי' א'] בזה, וכן בדברי יחזקאל [סי' כ"ט ס"ק ד'].

סברת הברכ"ש מתפרשת בכמה אופנים.

ונראה דסברא זו מתבארת בכמה אופנים - וכדלהלן:

א] יש אמירה שמכחו חיילא דינים וחלויות, וכמו האיסור חפצא של נדרים ואיסור גברא של שבועה דחיילו מכח הדברי שבועה ונדר, וכן הדיבור שמצאנו בקידושין, וכן בהפרשת פאה, דבכולהו מצאנו נידון של ידות, וכמבואר להלן, דבכולהו האמירה והדיבור פועל דינים וחלים דינים מכחו, אבל לא מצאנו נידון של ידות במי שקיצר בתפלה וברכה, והביאור דדווקא היכא שדנים האם סגי לן בחלק מהנדר ושבועה או דיבור של קידושין לחלות שאמור לחול, הכא דנים בדיני ידות, אבל היכא שיש דין על האדם לדבר, בתורת תפלה או ברכה וכדומה, הכא חלק מהדיבור אינו דיבור גמור, ויש לומר דכיון שהזכרת ש"ש הוא דין אחר בשבועה, שוב יש לומר שהוא תנאי בעלמא דעל הנשבע להזכיר ש"ש, ולולי זאת ליכא שבועה, וא"א לדיון שהוא הזכיר ש"ש ע"י ידות כמוש א"א לדון שגמר תפילתו בידות.

ב] בתוספת ביאור - ונקדים - יש לדון לפי השיטות דבידות הגדר הוא שמשלימים את המילים שחסרים, ולפי השיטות ששבועה בלי שם מהני מדין ידות, והרי כאילו השלמנו את השם, דמה הדין לישבע שבועה כזו במקומות המטונפות, שהרי מדין ידות הרי זה כהזכרת ש"ש במקומות המטונפות, ונראה פשוט שמותר.

והביאור - מצאנו הזכרת ש"ש בברכת כהנים, וגדר הדין בזה כמבואר בפסוק "ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם", והיינו שהזכרת ש"ש היא מציאות שאפשר להעמידו וליתנו על בני ישראל לענין ברכה, כח בפני עצמו שהיא מקור לברכה⁷⁰, וכשיש דין ב'שירה' של הלויים שמוגדר כ"שרות שיש בו הזכרת ש"ש" [רש"י ערכין י"א ד"ה שבשם], היינו שהזכרת ש"ש היא חפצא ומציאות בפני עצמה שיש בה כח ודינים מסויימים, ויש דין להעמידו בכל מיני דברים כברכות ושבועות וכדומה, ואת המציאות הזו א"א להעמיד בתוך מובאות המטונפות - הרי שיש כאן מציאות דינית שפועלת במצבים מסויימים ולא יכולה להיות בדברים מסויימים, והך מציאות לא קיימת בתור מציאות על ידי ידות דסו"ס לא היתה כאן הזכרה מפורשת - ולכן מותר במובאות המטונפות.

מה"ט ממש לא מהני הזכרת ש"ש ע"י ידות בשבועה - שכאן הנידון הוא על המציאות ששמו הזכרת ש"ש, והך מציאות היא דין בפני עצמו, ורק אי נימא שכל כולו אינו חלק מהביטוי שפטים של שבועה הוא דמהני ביה ידות - ועיין היטב בחי' ר' ראובן שם שכנראה שזו כוונתו.

ג] באופן אחר יש לומר - דגם אם ידות נתחדש בשם ואינו כברכה, אבל ידות הוא בית יד והתחלה לדיבור, וכיון דהשם אינו מחלק מהלשון בשבועה אלא שהוא עומד בפנ"ע, א"כ כלפיו ליכא התחלה ולא מתייחס היד אליו, שו"ר כן בחי' ר' ראובן שם.

ד] י"ל בזה עוד דכיון שזה דין בפנ"ע א"כ הדיבור של שבועה הוא דיבור גמור גם בלי השם וא"כ אינו יד כלל, רק דיבור שלם, ומצאתי כן בחו"ש מרן הגר"ד, ויש להוסיף עוד בסברא זו עפ"י הגרנ"ט דהשבועה היא כבר שבועה גמורה לענין הבל יחל, ודו"ק.

ה] שמעתי מהרה"ג ר' אשר אריאלי שליט"א דגם אם היד יתייחס לשם, וגם אי יש כאן דיבור של יד, אבל סו"ס אכתי בעי שם, דשם הוא דין שנאמר גם בעיקר השבועה וגם בידות לשבועה, ואיך יהני ע"ז דין ידות אם הדין ידות עצמו מתחייב בשם, דעד שלא יהיה ביד עצמו "שם" הרי אין בו דין יד, ודו"ק.

והנה להלן יבואר דאיכא נפ"מ בין הנך טעמים למה ליכא ידות בשם בשבועה.

ויש הוסיף - בחי' ר' ראובן הוכיח, דמה דמהני כל הכינויין של השמות של הקב"ה לרבנן, היינו רק משום דהדין שם בשבועה הוא חלק מהלשון שבועה, ולא משום שכוניין מהני במקום השם עצמו, והיינו דלא כהרמב"ם שהרי בתשו' הריב"א שבמהר"ם מרוטונברג [סי' ו'] כ' דגם שם

⁷⁰ וכמבואר בפסוק "בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך", ועיין בדברי הגר"א ריש משלי על ג' שמות ועוד י"ב תיבות בברכת כהנים כנגד אבות ושבטים, וכן מצאנו בכמה דוכתי, וכל זה שייך לגדר הנ"ל.

בלע"ז מהני לרבנן, כיון דשבועה בכל לשון נאמר, ומבואר דמיתלי תלי בדין לשון דגוף השבועה, ודו"ק, ועיין בהערה ⁷¹.

פרק ב'

דרכם של הראשונים דמחלקים שבועה לתרתי,

שבועה מדיני נדר ושבועה מדיני שבועה.

ב' דרכים באחרונים בשי' הרמב"ם דבלי שם איכא איסורא דבל יחל וליכא קרבן ומלקות, ומבאר דשבועה אית ביה תרתי.

הבאנו לעיל מהרמב"ם דשבועה בעי שם ולא מהני בזה ידות, וק' מהכא דהוכיחו דמהני בלי שם, והבאנו מהר"ן דהרמב"ם מודה דאיכא איסורא מדברי קבלה.

אולם הגרנ"ט [סימן א'] ואבי עזרי [שבועות ב' - ג' מהדו"ק] ביארו באופן אחר, דאיכא איסורא דבל יחל, ויסוד הדברים עפ"י מה שנתבאר לעיל, דשבועה להבא תרתי אית ביה, גם לאמת ולקיים כשבועה לשעבר וגם החלת איסורים כנדר, אלא שהרמב"ם חידש שמתחלקים הנך תרי חלקי שבועה זה מזה, שבועה מפרשת מטות שהיא השבועה של פרשת נדרים, להחיל חלות איסור גברא, ובפרשה ההיא כתוב איסור גברא וחפצא של בל יחל, ואיכא נמי שבועה מפרשת ויקרא שהיא השבועה של פרשת שבועות - לאמת באמת, ושם נתחדש מלקות וקרבן, ורק השבועה של פרשת נדרים נתחדש בלי שם, ולכן איכא בל יחל וליכא דינים אחרים.

[ואכתי יש לדון בזה דלמה קרי ליה הרמב"ם איסור סתם אי כוונתו לבל יחל, ועוד דמה הדין במלקות של בל יחל של שבועה, ויבאר להלן].

ועיקר חילוק זה מתבאר בב' אופנים.

א' השבועה של פרשת נדרים היינו שבועה שכחה להחיל חלות איסור כעין הכח של נדר להחיל חלות איסור חפצא, ולזה א"צ גופו של שבועה ממש - לאמת באמת - ולכן א"צ שם, ורק כשדינים בלאו של לא תשבעו בשמי ששם הנידון הוא עד כמה הוא משקר באמת, לגבי זה נאמרה הלכה של שם בשבועה - לאמת באמת.

ב' עוד יש לומר שתמיד בעינן שם, אולם מהני בזה ידות להשלים את השם, וכנתבאר לעיל בראשונים, אולם דין ידות אינו דין בגוף הנדר וגוף השבועה, אלא דלגבי הכח שיש בנדר ושבועה להחיל חלות איסור גברא וחפצא, לגבי זה מהני מקצת נדר ושבועה להחיל חלות זו, וגם אחרי הדין יד ליכא לגופו של נדר ושבועה, ולכן רק חל חלות איסור בל יחל וליכא לשום דינים אחרים של שבועה, והיינו שידות נתחדשו בפרשת נדרים, וקאי דווקא על השבועה של פרשת נדרים. הרי לנו ב' דרכים ברמב"ם.

ובאבי עזרי [שם] הכריח כדרך השניה דהחילוק מצד ידות, דהנה, הרמב"ם להלן [פי"ב ה"ג] סובר דבנשבע בשמים ובארץ אין אפי' בל יחל - וליכא גם איסור מצד ויאל שאל - עיין היטב ברמב"ם בסוף דבריו שם, ולא מהני אף דכוונתו למי שבראם, וקשה דמה מגרע בשמים ובארץ אי ליכא דין שם לענין השבועה של פרשת נדרים ולגבי חיובא דבל יחל, וע"כ כדרך השניה דאיכא דין שם אלא דמהני מדין ידות, ולכן בגומר בשמים ובארץ הרי קילקל בזה, ולא שייך שנשלים בשם, ודו"ק.

ויש לצדד בזה בדרך שלישית - מורכבת מב' הדרכים הקודמים.

גם עיקר הלשון שבועה לגבי החלות בל יחל מצד פרשת נדרים בעי שם אלא דעד כמה דבעינן שם מצד עיקר הלשון של השבועה, הרי בזה מהני ידות להשלים את הלשון וביטוי שפתיים, אולם הכא איכא דין נוסף, והיינו דכשבאים לאמת באמת יש דין נוסף וחומר נוסף של הזכרת ש"ש ממש, וזה נצרך בשבועה מצד פרשת שבועה, אלא שכשבאים לדון מצד הדין נוסף של הזכרת ש"ש ממש לא מהני בזה ידות, וכנתבאר לעיל בב' צדדים של הברכ"ש למה בעי שם, דמצד הביטוי שפתיים מהני ידות ומצד לאמת באמת חשיב כדבר נוסף בעיקר השבועה ולזה לא מהני ידות, ונמצא ששני הצדדים של הברכ"ש נכונים ברמב"ם, אלא דתלוי לאיזה פרשה של שבועה קאי.

⁷¹ ועי' להלן דביארנו בשם הגר"ד דלדעת הראב"ד ב' הדינים נאמרו בשם ולכן לענין קרבן מהני ידות לדין שם ולא מהני לענין מלקות, והביאור כנ"ל, ולפי"ז יהיה נפ"מ נוספת בין הנך ב' דינים לענין שמות בלע"ז ודו"ק.

ודרך זו מדוקדק בלשון הרמב"ם, דכתב הרמב"ם [פ"ב ה"ב] דבכל הכינויין חשיב שם, "וכיו"ב בכל לשון הרי זו שבועה גמורה", ומשמע דגם בלי שם איכא שבועה אבל שבועה גמורה אין כאן, והיינו כנ"ל, שיש דין נוסף בשבועה דהיינו הזכרת ש"ש.

מקורות נוספים בראשונים לחלק בין הנך ב' דינים של שבועה.

להלן כמה מקורות בראשונים לעיקר החלוקה בין הנך ב' פרשיות של שבועה [א] כן מבואר ברמב"ם דמחלק בין כל יחל לאידך דינים, ונתבאר בג' אופנים. [ב] עיין בשלטי גיבורים [שבועות ט"ו: בדפי הרי"ף אות א'] דשבועה בלי שם מהני להבא ולא לשעבר, דידות מהני לבל יחל גרידא, וביארו האחרונים ע"ד הנ"ל, עיין בחידושי הגרנ"ט, והיינו שהיסוד של שבועה לשעבר לא שייך בה ידות, ורק הבל יחל שייכא לשבועה להבא, [ועי' להלן דלדרכו של הנצי"ב בביאור שי' ר"ת, מוכרח דמהני ידות גם בשבועה לשעבר, ודלא כהשלטי גיבורים, ודו"ק].

[ג] עיין ברמב"ם [פ"ב ה"ט] דסובר דהתפסה בשבועה חיילא לענין איסורא ולא לענין מלקות וקרבו, וביאר בקרית ספר דהיינו בל יחל דאורייתא בלי מלקות, והביאור דרק לאביי איכא בהתפסה שבועה ממש, אבל לרבא איכא רק החלת האיסור דבל יחל וכעין נדר, וכיון דחסר את גוף השבועה להכי לא שייך מלקות וקרבו, דהך פרשה של שבועה שבא לאמת ולקיים ע"י השבועה ליתא בהתפסה.

[ד] בזה ביאר באבי עזרי את שי' התוס' [ב':] שאמר שאין ידות בשבועה, וזה נגד המשנה [בדף ט'], והביאור דהך דין ידות רק שייך לדין נדר שיש בשבועה ולא לעיקר דין שבועה, ודו"ק, וע"ע במאירי [ג']. בשיטת הרמב"ם דליכא ידות בשבועה, וע"כ כנ"ל.

[ה] תוספת דברים בכל הנ"ל - הרי דעת הריטב"א בריש פרק שני דליכא התפסה לאסור כיכר א' מכיכר ב' שהוא עצמו נאסר בנדר ע"י ידות, וביאר בברכ"ש [סי' ב'] דבידות חיילא איסור נדר אבל גוף הנדר אין כאן ולהכי אין בו התפסה.

ולפי"ז יהיה נפ"מ בשבועה בלי שם אי מהני מדין ידות או לא היכא דרוצה להתפס בו עוד, דאי מדין ידות חסר בגוף השבועה, והיינו לדעת אביי דשייך התפסה בשבועה, ודו"ק. ובזה מבואר עיקר החילוק בין שבועה של פרשת נדרים לשבועה של פרשת שבועה, דאי נימא דגם בפרשת נדרים עצמו חסר את גוף הנדר, א"כ פשיטא דליכא שבועה לגבי פרשת שבועה, ודו"ק.

[ו] העירנו תלמיד אחד דבסוגי' להלן [ט"ז - י"ז] מבואר דאיכא ב' קראי לנדר לבטל את השבועה שלא חל, להרע ולהטיב לפטור מקרבן, ומחיל הוא חפצי שמים לפטור מלאו, וכבר תמהו האחרונים אי ליכא לאו שוב ליכא קרבן, עיין בזה בקרן אורה.

וחידש שאין הכוונה 'לקרבן' היינו לקרבן, אלא הכוונה לשבועה של פרשת שבועה, והיינו ששם נתחדש דין קרבן, ונתחדש דגם אחרי שאין את השבועה מצד פרשת נדרים ונתמעט בל יחל מקרא דחפצי שמים, אכתי איכא שבועה להבא לענין לאמת את האמת ובזה בעינן מיעוט מיוחד על כל הפרשה של שבועה מפרשת שבועה.

[ז] עוד שמעתי בזה דמבואר בשטמ"ק להלן [ט"ז] דאי היה דין עדל"ת לשבת בסוכה שיש עליו איסור שבועה, אז היה דין להכנס לשבת ולקבל מלקות, ותמוה מאד - דאי איכא דחייה שוב ליכא לאו וליכא מלקות, אלא שהביאור, דלגבי הבל יחל של פרשת נדרים איכא דחייה, שזה איסור גברא מול מצווה בגברא, אבל לגבי הדין שבועה של פרשת שבועה שבזה איכא דין לאמת באמת ולא לשקר, הכא איכא איסור ממק"א והיינו מצד השבועה עצמה - ואיסור ממק"א שלא עומד מול המצוה לא נדחה, ולכן בזה ליכא דין עדל"ת, וילקה מצד השבועה שקר, וגם הכא מצאנו שבועה של פרשת שבועה בלי שבועה של פרשת נדרים.

[ח] גם בראב"ד מוכרח חלוקה זו בין הב' פרשיות של שבועה, וכדיבואר.

ישוב שיטת הראב"ד עפ"י הנך ב' דינים בשבועה, ומבואר שיש ב' דינים שונים של שם בשבועה, ונפ"מ אי מהני בזה דין ידות או לא.

בשי' הראב"ד איכא סתירה משולשת, בדין בל יחל בדין מלקות ובדין קרבן:

דעיין היטב בדבריו [פרק ב' ה"ב] דמבואר דכל הדין של שם בשבועה רק נאמר במלקות, והיינו בקרא של לא תשבעו בשמי לשקר, אבל לא לגבי כל יחל ולא לגבי קרבן, ועיין בהערה ⁷² שהבאנו לשונו.

ומאיידך עיין היטב ברמב"ם [פרק י"ב] בנשבע במשים ובארץ שהרמב"ם סבור שאין איסור כלל וכלל, ושם הראב"ד סובר שיש איסור כל יחל, אבל אין מלקות ואין קרבן, והכא הרי איירי לגבי הלכות שם בשבועה, והכא דנים קרבן כמלקות דחסר ב'שם', ודווקא כל יחל לא שייך לדיני 'שם', ומאיידך, לעיל [פרק ב'] מבואר דקרבן ככל יחל, ולא כמלקות לגביה דיני 'שם'.

והיינו שהסתירה היא - דאיך כתב שבשמים ובארץ איכא כל יחל כל קרבן ובלי שם כלל סובר דאין מלקות אבל יש קרבן ורק למלקות בעי שם, וזה סתירה, דאי נימא דבכל יחל בעי שם ואיכא ידות, א"כ למה לא מקלקל בשמים ובארץ, וע"כ דלא בעי שם כלל, ורק קרבן ומלקות בעי שם, א"כ למה חייב קרבן בלי שם, ומאי שנא מלקות.

ומוכרחין אנו לומר דהראב"ד למד כב' הדרכים בדים 'שם' בשבועה, והיינו כך, דזה ודאי דכל יחל לא בעי שם, ולהכי בשמים ובארץ לא מקלקל, אבל לגבי קרבן בעי שם דפרשת ויקרא היא פרשת קרבן והכא איירי בשבועה גמורה - והיינו שבועה עם שם, ודלא כשבועה של פרשת נדרים שכל הדין שבועה אינו אלא היכי תימצי להחיל חלות איסור גברא, וכדמצאנו בהתפסה, אלא דאעפ"כ מהני לגבי קרבן בלי שם, והיינו משום שהדין שם הוא חלק מהביטוי שפתיים של השבועה, ולכן מהני בלי שם מצד פרשת ידות, הלכך דווקא כשלא אמר את השם לא קילקל, אבל בשמים ובארץ קילקל כיון שא"א להשלים שבועתו היכא שהוא משלים בדבר אחר.

אולם דין מלקות הוא דין נוסף - דיליף הראב"ד מקרא דלא תישא בשמו, ובדין זה ילפינן דבעי שם אבל לא יהני לזה ידות, דמצד חומר המלקות בעינן שם, והחילוק בין דין שם לענין מלקות ולענין קרבן כבר ביאר בברכ"ש - וביותר ביאר בחו"ש מרן הגר"ד - דכבר הבאנו ב' צדדים אי מהני ידות בשם - ותלוי אי השם הוא חלק מלשון השבועה ואז מהני ידות, או שהוא דין נוסף - ואז לא מהני לזה ידות, וי"ל שהראב"ד למד ששני הדינים נכונים - וזה החילוק בין דין שם לענין קרבן דמהני בו ידות לדין מלקות דלא מהני בו ידות.

והגדר בדין נוסף לגבי מלקות - היינו כנתבאר שם בדרך השניה - לא 'להעמיד' את ה'חפצא' של 'הזכרת ש"ש' בתוך שבועת שקר, ועיין בהערה ⁷³ תוספת ביאור בזה.

פרק ג'

בשיטת הרמב"ם

בדין כל יחל ובאיסור גברא של שבועה.

בשיטת הרמב"ם דליכא מלקות בכל יחל של שבועה, ולמה קרי ליה לבל יחל בלשון איסור סתם.

לעיל נתבאר באחרונים שמה שכתב הרמב"ם [פרק ב'] שיש 'איסור' בשבועה בלי שם - היינו כל יחל, דב' פרשיות איכא בשבועה, וכן הבאנו נמי מהקריית ספר במתפס בשבועה דג"כ כתב לשון איסור סתם, וביאר דהכוונה לבל יחל.

ויש לעיין בתרתי - א] למה ליכא מלקות בהנך תרי גווני דאיכא לאו גמור של כל יחל ואיכא מלקות בלאו זה, ב] עוד יש לעיין דלמה קרי ליה הרמב"ם לבל יחל בלשון 'איסור' סתם.

⁷² "א"א לא נתחורר אצלי דבר זה שלא מצאתי שם מן השמות ולא כינוי מהכינויים בשבועת ביטוי ולא מצינו שם אלא בעדות ובפקדון לפי שנאמר בעדות אלה וקול וילפינן אלה אלה מסוטה ופקדון תחטא תחטא מעדות אבל בשבועת ביטוי אפילו מבטא או איסור שבועה אם אמר מבטא לא אוכל לך שבועה וכן איסור אף על פי שלא אמר לא שם ולא כינוי אם אמר לשם שבועה אף על פי שלא הזכיר שם שבועה היא וכן לאו והן הן אם נתכוון ללאו והן שאמר הבורא שבועה היא וכן ימין ושמאל אם נתכוון לימין ושמאל הבורא שבועה היא.

וה"מ לקרבן וכן נמי לבל יחל, אבל למלקות בעינן שם דכתיב לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא ושבועת שקר נמי נאמר לא תשבעו בשמי לשקר וגו', עכ"ל.

⁷³ והיינו כעין מה שהבאנו לעיל [שם] שבברכת כהנים כתוב ושמו את שמי על בניי - והיינו 'העמדה' של הש"ש על בניי - 'חפצא' שיש בה 'שימה', ובמובאות המטונפות אסור 'להעמיד' את גוף הש"ש במקום זה, וכמו כן הכא, מלקות הוא בהעמדת ש"ש בתוך שבועה לשקר בה.

ובאבי עזרי [שבועות ב'- ב' מהדו"ק] ציין בזה את המבואר בכס"מ [שבועות א'- ג'] שהביא גם מהריב"ש דאין הרמב"ם מונה לאוין יתירי ולכן רק לוקה א' בשבועה להבא, ולא לקי מצד בל יחל.

אולם כבר תמה בזה באבי עזרי [מהדורא תליתאה פרק א'] דכל זה מצאנו דווקא דלאו א' דמשכחת לה דווקא באופן אחד והתורה חזרה על הלאו בכמה פעמים שאינו למלקות אלא לחומר האיסור, אכן הכא משכחת לה בל יחל בנדר ונזירות בלי שייכות לשבועה, ובנוסף לזה משכחת לה רוצים לחייב גם שבועה, וכמבואר בלשון הפסוק שיש בל יחל בשבועה, ולמה לא יתחייב גם מצד זה, ועוד דמפורש בשבועות שנים שיש בל יחל בשבועה, וצ"ע, ועיי"ש מה שרצה לחדש בזה למה ליכא בל יחל של שבועה כלל וכלל - עיי"ש דברים עמוקים.

ועו"ק - דגם אי נודה לריב"ש, הא סו"ס באופן דליכא לאו של שבועה, וכגון בלי שם וכן בהתפסה, התם ליכא לאוי יתירא ולמה לא יחזור הבל יחל, וצ"ע.

גם אחרי כל דברי הריב"ש אכתי קשה הקושי' השניה דאי הכוונה לבל יחל, וכמפורש בקרית ספר, א"כ למה לא כתוב ברמב"ם מפורש - בל יחל - ולמה כתוב לשון 'אסור' סתם, וצ"ע.

מבאר שהרמב"ם לשיטתו שבל יחל ואיסור חפצא של הנדר תרתי נינהו, והר"ן חולק דבל יחל ואיסור חפצא חדא נינהו.

ונקדים בקושי' השניה - דלאיזה איסור נתכוין הרמב"ם ולמה לא קראו בל יחל - ונראה דכבר נחלקו הרמב"ם והר"ן [ט"ו] במדיר ומודר מי קעבר על הבל יחל, דלפי הרמב"ם המדיר עובר בבל יחל אי מהנה למודר, והר"ן למד דבל יחל דברו לא קאי על מי שדיבר אלא על גוף הדיבור, וביארו האחרונים [קה"י סימן ט"ו מהדו"ק] דנחלקו בעיקר הלאו של בל יחל, שהר"ן סובר שהאיסור חפצא של נדר שחל בכיכר או בכל חפץ והבל יחל של הנדר חדא היא, שבבל יחל מוגדר האיסור חפצא ולכן אין נפ"מ למי שייך הדיבור שהאיסור אינו בדיבורו ובחילולו אלא בחפצא עצמה - ואינו מוכרח דיתכן שגם הר"ן מחלק את האיסור חפצא והבל יחל לתרתי.

שוב מצאתי בדברי הגר"ח במכתב ארוך בגדרי נדר ואיסור בל יחל⁷⁴ כדברינו, שלפי הר"ן הבל יחל וגוף הנדר והאיסור חדא נינהו - ובל יחל דברו אינו 'דיבור' שלו אלא "דבר האיסור" - וחידש שם עוד דלפי הרמב"ם שהאיסור והנדר ובל יחל תרתי נינהו, דגם באופן שלא יחול האיסור חפצא מחמת הדין אאחע"א, דאסר 'אכילה' בנדרו והחפצא אסורה באכילה, דאכתי יחול הבל יחל דתרתני נינהו, והרי הבל יחל אינו ענין לאיסור אכילה הלכך חיילא שפיר - ודו"ק. - ועיין עוד בהערה⁷⁵.

אולם הרמב"ם למד שפשוט שהבל יחל הוא דין נפרד על הדיבור עצמו שמי שהוא בעל הדיבור נאסר מלחללו, וזה אינו איסור חפצא וזה לא שייך לאיסור חפצא אלא שיש דין נפרד שחל על הגברא לא לחלל את דיבורו - ומה שמוכרח שיש איסור חפצא בנדרים, הכוונה שהאיסור חפצא הוא דין נפרד בפני עצמו - שחל איסור חפצא וזה שייך למודר, ואינו ענין לבל יחל שחל על המדיר.

וממילא דגם במדיר את עצמו - רמי עליו תרתי, דרמי עליו לא לאכול בתור היכי תימצי שלא לחלל את הדיבור של נדר של אתמול, ועוד רמי עליו איסור חפצא בכיכר שהוא אסר, ולפי הר"ן ליכא אלא איסור חפצא אחד - ותו לא.

והנה לפי הרמב"ם - גם בשבועה מתחלקים לתרתי, האיסור גברא - מקביל לאיסור חפצא של נדרים, והכא המעשה עצמו הוא מעשה של איסור כמו שהחפצא בנדרים הוא חפצא של איסור, ובנוסף לזה איכא איסור גברא אחרת לשמור על קדושת דיבורו שלא יתחלל, והמעשה הוא היכי תימצי כלפי לעבור איסור זה.

⁷⁴ הגר"ח על הש"ס - הוצאת מישור ריש נדרים, עמוד קצ"ד ד"ה ועיין בשבועות, ובעמוד קצ"ה ד"ה מסקנת הדברים.

⁷⁵ והיינו שיש לדון דמצד אחד העירוני לנוסח הב"י בר"ן [שם] - וכן הביאו בנוסחאות שונות בר"ן - שכשהר"ן בא לחלוק על הרמב"ם דכוונת הפסוק גם כלפי המודר, הוא גורס [שם] דדרשינן כאילו שהיה כתוב בפסוק "לא יחל הדבר" כיון שלא כתוב מפורש לשון "דיבור" - והיה משמע שבנוסח זה מוסבר היאך שייך לומר שה'איסור חפצא' הוא הוא הבל יחל, דבל יחל מתייחס ל'דבר' - והיינו שבתוכן של הדיבור יש 'דבר' מסויים - חפצא - ולדבר הזה מתייחסים בדיבורו ואותו אוסרים, ואותו אין לחלל - "לא יחל הדבר", והיינו ממש כדהבאנו מהגר"ח - כל זה מצד אחד - אכן מצד שני צריכים להבין היטב את דברי הר"ן להלן [י"ח]. באיסור גברא שחל על איסור חפצא ששם משמע שהבל יחל הוא נקודה נוספת אחרי האיסור חפצא להשוותו לאיסור גברא עיי"ש - אכן אין הדברים כפשוטם וכמבואר למעייין, דמכל האריכות מבואר שאין כוונתו כפשוטו - ואכתי צ"ב.

וראיתי בקה"י [סימן א'] שהוכיח כן בשיטת הרמב"ם, שהרי מבואר ברמב"ם [פ"ה ה"ד] שאפשר לאסור את חבירו בממון שברשותו ע"י שבועה, וכבר האריך בזה הגר"ח [על הש"ס], ויש לדון דבאיזה עבירה עובר חבירו, דהנה, אי במדיר ומודר סובר הרמב"ם שאין כל יחל על המודר א"כ ה"ה דליכא כל יחל על חבירו [המושבע], וזה גם פשוט דליכא בחבירו לאו של שבועת שקר, וע"כ שיש עליו איסור גברא בדומה לאיסור חפצא שיש לחבירו ודו"ק.

עכ"פ למדנו שמי שנשבע לאסור עצמו באכילה חל עליו כמה איסורים, א' איסור גברא שנאסר גוף האכילה, ב' כל יחל לא לחלל דברו, ג' הנך תרתי חיילו עליו מצד פרשת נדרים, אבל מצד פרשת שבועה איכא דין נוסף - והיינו לא לעשות את שבועתו - שהוא מאמת באמת של שמו של הקב"ה - שלא לעשותו לשקר - לא תשבעו בשמי.

ומעתה - אם נשאל שאלה בשיטת הרמב"ם דהיאך אנו קורין להך איסור חפצא בנדר ולהך איסור גברא בשבועה - והתשובה - שאף שהאיסור נלמד בגילוי מכל יחל אבל אין זה 'שם האיסור' שהרי 'שם האיסור' היינו 'אסור' ותו לא - או גברא או חפצא.

ומעתה יש לומר דהן הן דברי הרמב"ם במתפס ובשבועה בלי שם - והיינו שיש 'איסור סתם' ולא הזכיר כל יחל, דהרמב"ם קאי באיסור הזה של הגברא שהוא איסור בלי שם.

אלא דסו"ס אכתי קשה דאף דנתבאר מהו הלשון 'אסור' ברמב"ם, אבל אכתי קשה דלהיכן נעלם הבל יחל, וכן המלקות של כל יחל, גם במתפס וגם בשבועה בלי שם - וצ"ע.

חידוש - דבהתפסה - חסר בגוף הנדר וגוף השבועה - וליכא כל יחל לפי הרמב"ם.

ויתכן לומר חידוש גדול - והוא - דכבר נתבאר דבשיטת הרמב"ם מוכרח דבלי שם וכן בהתפסה - דמחלקין בין ב' הפרשיות, דבפרשת נדרים [מטות] שייך שבועה גם בלי שם וגם בהתפסה, אבל בפרשת שבועה [ויקרא] לא שייך כה"ג.

ונראה לחדד את דברים עוד - דבפרשת מטות איכא תרתי, א' גוף הנדר וגוף השבועה, ב' כוחו של נדר ושבועה להחיל חלות איסור בגברא ובחפצא, ומצאנו במתחלקים זה מזה בידות, וכפי מה שביארו הברכ"ש שיש את איסור הנדר בלי גוף הנדר עצמו, ועיין בזה בהערה ⁷⁶, ונראה לחדש עוד, שהיה מקום לומר ברמב"ם שחילק בין הבל יחל לאיסור חפצא - ותרתי נינהו, דא"כ אי בידות חסר בגוף הנדר דה"ה דחסר באיסור לחלל את הדיבור של הנדר דחסר בעיקר התורה "דברו", ורק שיש כאן נדר לענין החלת האיסור חפצא, ועיין בהערה ⁷⁷, אלא שאין זו שיטת הרמב"ם, דאז היה מתחדש דליכא מלקות בידות והרי יש מלקות בידות, ויש לומר דלפי האמת הרמב"ם סובר דאיכא לגוף הנדר גם בידות ולכן יש כל יחל, אכן לו יצויר ויהיה לאיסור הנדר בלי גוף הנדר דשוב ליכא כל יחל.

ונראה דזו שיטת הרמב"ם בהתפסה בשבועה, דאב"י חידש דהוי כמוציא שבועה מפיו, ורבא חולק דלאו כמוציא שבועה מפיו, ולא רק שחסר שבועה של פרשת ויקרא אלא שחסר את גוף השבועה של פרשת מטות, ולכן ליכא כל יחל, ולא חיילא אלא שבועה אלא לענין החלות איסור גברא דחיילא מיניה, וא"ש למה השמיט הרמב"ם לאו דכל יחל, ורק כתב שיש איסור סתם, וכנ"ל.

דן לגבי שבועה שלי שם, דיתכן דבידות לשבועה ליכא כל יחל ויש רק איסור גברא.

אולם בשבועה בלי שם קשה לחדש כן, דאי השבועה של פרשת מטות לא בעי שם א"כ איכא שבועה גמורה לענין כל יחל ואי בעי שם א"כ ליכא כלום, וצ"ע.

והעירני תלמיד אחד שיש לומר דבידות לשבועה סובר הרמב"ם דליכא מלקות, וכבר נתבאר דלפי הרמב"ם שבועה בלי שם היינו מצד ידות [ולכן בשמים ובארץ מקלקל], וכבר נקט המאירי [ג'] בשיטת הרמב"ם דליכא ידות בשבועה, אלא דתמוה מלהלן [ט'] כנדרי הרשעים, וכבר נתבאר

⁷⁶ והיינו דכבר נתבאר לעיל [שם] מהברכ"ש שיש עוד חילוק מיניה וביה בפרשת נדרים, שהביא מהריטב"א דבנדר בידות חסר גם בגוף הנדר והיינו טעמא דיד מהני להחיל חלות איסור בחפצא אבל ליכא לגוף הנדר עצמו, ולכן חידש הריטב"א דלא שייך התפסה באיסור נדר שהוא עצמו חל על ידי ידות נדרים, דבהתפסה בעינן את גוף הנדר עצמו ולא סגי לן באיסור שחל מכח הנדר.

⁷⁷ והיינו דמבואר דברי הר"ן להלן [ז'] שחידש שיש מלקות בידות, והיינו דהיה מקום לומר דליכא מלקות, וחידש שיש מלקות, אכן לפי הר"ן לא מתחלקים הבל יחל והאיסור חפצא, אולם ברמב"ם היה מקום לומר דליכא מלקות משום שבידות חל האיסור חפצא של נדר בלי שחל גוף הנדר, ולכן ליכא מלקות, אולם לפי האמת איכא מלקות בידות לפי הרמב"ם, ופשוט.

לעיל [פרק ב'] מהאבי עזרי בשיטת התוס' דהיינו דמתחלקים בזה פרשת מטות ופרשת ויקרא, ורק מצד פרשת ויקרא ליכא ידות.

אולם יש לומר דהרמב"ם למד דההיקש בין שבועה לנדרים לענין ידות היינו ללמד דעכ"פ חיילא החלות איסור גברא מכח הידות, אבל לא נהיה גוף השבועה לשבועה [כעין מה שהבאנו מהברכ"ש בשיטת הריטב"א בידות בנדר עצמו], והיינו טעמא דגוף השבועה וגוף הנדר תרתי נינהו גם בפרשת מטות, ורק שוין נינהו לגבי האיסור גברא וחפצא שחלים מכחם, ולכן רק לענין זה נתחדש ההיקש, ושוב א"ש דליכא בל יחל דברו בשבועה בלי שם דבידות בשבועה חסר 'בדברו' לענין בל יחל.

מתמה בלשון הרמב"ם שמועיל נדר "ואף על פי שאין שם שבועה כלל ולא הזכרת שם ולא כנוי", ומתמה בשיטת הריב"ש ברב דימי דליכא בל יחל בשבועה.

באופן אחר יש לדון בעיקר שיטת הרמב"ם לגבי בל יחל של שבועה. ונקדים - הבאנו לעיל מהריב"ש [שפ"ז] שכתב בשיטת הרמב"ם דליכא מלקות בבל יחל כיון שיש כאן ריבוי לאוין, וכבר תמהנו בזה - אלא דלעיל מיניה כתב הריב"ש [שם] דשיטת רב דימי בריש שבועות שתים דליכא בל יחל בשבועה כלל וכלל דקאי דווקא בקונמות, ובתוס' [שם] כבר דחה דאף דכן המשמעות הפשוטה בדברי רב דימי אבל אינו כן, אכן הריב"ש למד כפשוטו, וכבר תמה האור שמח [ריש שבועות] דמפורש בפסוק שיש בל יחל גם בשבועה, וצ"ע שיטת רב דימי לפי הריב"ש.

עוד יש לתמוה בלשון הרמב"ם [ריש הלכות נדרים] "הנדר נחלק לשתי מחלוקות, החלק הראשון הוא שיאסור על עצמו דברים המותרים לו כגון שיאמר וכו', בכל לשון שיאסור הרי זה נאסר בהן, ואף על פי שאין שם שבועה כלל ולא הזכרת שם ולא כנוי, ועל זה נאמר בתורה לאסור אסר על נפשו, שיאסור על עצמו דברים המותרים" וקשה דמאי קאמר הרמב"ם "ואף על פי שאין שם שבועה כלל ולא הזכרת שם ולא כנוי" - הרי קעסקינן בנדר ולא בשבועה ומאי שייטא להכא שבועה ושם - וצ"ע.

וע"ע בספר המצוות [מצות לא תעשה קנ"ז] - וז"ל: "והמצוה הקנ"ז היא שהזהירנו מעבור על מה שחייבנו על עצמנו בדבור אף על פי שהוא בלא שבועה. וזה הוא הנדרים", וקשה דמאי קאמר הרמב"ם "בדבור" - אף על פי שהוא בלא שבועה" - ולמה לא כתב כן איפכא לגבי אוסר בשבועה דמהני אעפ"י שלא נדר - הא נדר שבועה תרתי נינהו, וצ"ע.

מבאר דליכא בל יחל בשבועה לענין הלאו ורק לענין גילוי על האיסור גברא איכא בל יחל.

ונראה דכאן מבואר יסוד גדול - דלא כל 'דברו' הוי בכלל 'דברו' לענין זה שא"א לחללו, ד'דברו' בלי תוקף של 'דברו' לאו כלום הוא לענין זה, וה'דברו' בדרגא האמיתי' שיש בו תורת 'דברו' לענין האיסור לחללו - היינו 'דברו' של שבועה שיש בו את האמת - שהוא מאמת בו בהקב"ה, וזה פשוט שאסור לחללו, וחידשה תורה בנדרים דגם דברו של נדר שאין בו כלום חוץ מהאיסור עצמו דגם זה בכלל דברו.

ונראה דזה נמי הביאור בריב"ש - הרי לפי הרמב"ם שה'דברו' של נדר והאיסור חפצא של נדר תרתי נינהו - והיינו שהבל יחל הוא איסור פשוט שמתייחס לדיבור עצמו - לא לחללו - איסור זה עומד מחוץ לחפצא בדיבורו לא לחללו, וחידש רב דימי שלא זה דומה ללאו של לא לשקר בשבועתו, אלא שהדרגא האמיתי של חילול הדיבור היינו לשקר באמת של הקב"ה - דיבור שיש בו את האמת של הקב"ה והך דיבור נעשה לשקר - אין לך חילול הדיבור יותר גדול מזה, [ולכן באמת קס"ד דלא יחל קאי דווקא על דיבור כזה שיש בו שבועה ושם - וכנתבאר ברמב"ם], ולפי האמת סובר רב דימי דאדרבה, הלא תשבעו בשמי לשקר הוא הלאו המיוחד של חילול הדיבור בדרגת שבועה ושם, ולא יחל מתייחד דווקא בדרגא של הדיבור הפשוט - בנוסח אחר - לא תשבעו בשבועה היא היא הבל יחל המתאים לדרגת חילול הדיבור של שבועה ולכן אין לו את הבל יחל הפשוט - וליכא בזה בכלל מאתיים מנה - ועיין בהערה ⁷⁸.

⁷⁸ דכמו דזיקה היינו מקצת אישות וכעין אישות, ואין בכל אישה גם אישות וגם זיקה, וה"ה דשבועה איכא לא תשבעו בשמי לשקר, וה'כעין' והמקצת של הלאו הזה - היינו לא יחל וזה מתייחד בנדר וליתא בשבועה, ואין בשבועה את שניהם - ודו"ק.

אלא שצריכים להבין - דסו"ס כתוב מפורש בפסוק לשון בל יחל גם בשבועה - וכמו שהקשה כן האור שמח - ונראה דגם זה מוסבר מיניה וביה.

הרי בנדר למדנו תרתי מבל יחל, א] לא לחלל דיבור, ב] יש גילוי שחל מכח הדיבור איסור גברא, אכן כל זה בנדר, אבל הבל יחל קאי גם בשבועה עכ"פ לענין הדין השני שיש גילוי על האיסור גברא, אבל לגבי הלואו הרי הוא בכלל לא תשבעו לשקר - ודו"ק.

ואולי זו שיטת הרמב"ם דליכא שום לאו של בל יחל בשבועה, לא בהתפסה ולא בשבועה בלי שם ולא בכל שבועה, והיינו ע"ד מה שנתבאר בריב"ש ברב דימי, ועפ"י הקדמת הרמב"ם ללאו של בל יחל בנדר [שזה בל יחל נכות דרגא משבועה], וא"ש למה בשבועה דאין בו לאוין וחיובים אחרים ששייך לפרשת מטות והרמב"ם כותב איסור בלי להזכיר בל יחל.

סימן ה' פלוגתת הר"ן ור"ת ושיטת הרא"ש בדין שם בשבועה.

פרק א' ביאור פלוגתת הר"ן ור"ת, לדרכו של הנצי"ב. / / ביאור בפלוגתת הראשונים בהוכחה לדין שבועה בלי שם, וביאור פלוגתתם אם כינויי כינויים מקלקל באופן שאמר שם. / / בעיקר הילפותא מסוטה ושבועה העדות דבעינן 'שם'. / / דרכו של הנצי"ב בביאור סברת ר"ת במושבע מפי עצמו ומפי אחרים לענין שם בשבועה, ומחדש דגם עניית אמן חשיבא כמושבע מפי אחרים לענין זה דליכא מושבע על 'ידות'. / / סברת הר"ן - ובמה פליג על ר"ת, או בגדרי עניית אמן, או בגדר הדין 'שם' האם שייך בו ידות. / / דוחה את עיקר המהלך של הנצי"ב. / /

פרק ב' דרכים אחרים ביאור פלוגתת הר"ן ור"ת. / / ביאור בדרכו של המחנ"א בסברת ר"ת - ומתמה בדבריו. / / מבאר בזה יסוד דינא דעניית אמן דחשיב כמוציא שבועה מפיו, דסו"ס החפצא של השבועה היא שבועת אחרים, ומביא בזה מעניית אמן אחר הברכה. / / ביאור שיטת הר"ן ובמה חולק על ר"ת. / / דרכו של הב"ח והתוס' ישנים שהכל תלוי בתביעות וטוען ונטען. / /

פרק ג' שיטת הר"ן ושיטת הרא"ש / / בשו"ט בר"ן בפלוגתת ר' חנינא בר אידי וחכמים. / / מתמה בסתירת הרא"ש. / / מיישב בזה עפ"י המבואר בברכ"ש שיש ב' דינים נפרדים בשם בשבועה.

פרק א' ביאור פלוגתת הר"ן ור"ת, לדרכו של הנצי"ב.

ביאור בפלוגתת הראשונים בהוכחה לדין שבועה בלי שם, וביאור פלוגתתם אם כינויי כינויים מקלקל באופן שאמר שם.

הבאנו מהר"ן להוכיח דשבועה מהני בלי שם דאל"כ הרי שם בלי שבועה מהני ול"ל דין כינויין בשבועה הא ממילא איכא שבועה מצד השם שבו, ומוכרח שאין צריך שם, ועוד הוכיח מלשון חכמים דעיקר תקנתם היה שלא יאמר את השם.

ועי' רא"ש בפסקיו ריש מכילתין דהשמיט הוכחה א' וכ"ה בביאור הגר"א [רל"ז - א'], וכ"ה בתוס' רי"ד [להלן י' אות כ"ה], וק' דזה כבר ראיא לכו"ע ולא תלוי בפלוגתת ר"י ור"ל, והביאור בזה הוא דע"כ דדס"ל דאין ראיא, דאי לא מהני כינויים הרי זה כבר מקלקל את השם, וכ"כ התוס' רי"ד שם בהדי' לענין כינויי כינויין דלא מהני גם כשאומר את השם, "דאינו אלא דברי הבלים".

ובשי' הר"ן יש לתמוה דלעיל כבר הבאנו דבהתפסה בדבר האסור הך לשון חזיר מקלקל גם אחרי שאמר לשון גמור, ודלא כהמהרל"ח, ומ"ש הכא דלא מקלקל, ולנתבאר שם דאיכא עשייה חדשה בהתפסה וזה מוציאו מכלל נדר סתם, להכי כבר מקלקל, דממנפ"ש לא מהני, דבתורת התפסה הרי לא מהני חזיר, ומאידך כבר פקע ממנו תורת נדר סתם.

ומעתה דעת הרא"ש ותוס' רי"ד תמוהין דאיך יקלקל בלשון כינויין, והיה אפשר לומר דפליגי בפלוגתת ההרמב"ן ותשו' הרשב"א אי שם בלי שבועה הוא מדין ידות או עיקר שבועה היא, דאי משום ידות דמשלימים ליה לשון שבועה בזה פשוט דמקלקל כשהוא משלימו בכינויים, וכסברת המשנה למלך בהתפסה בדבר האסור.

איברא, דמלשון התוס' רי"ד שפי' דהוי "דברי הבלים" לא משמע כן, ותו, דכבר הבאנו מהרא"ש ששם בלי שבועה הוא עיקר שבועה ולא ידות וא"כ ע"כ דלדידיה אינו מקלקל, והדרא קושי' דלמה לא הביא ראיא ראשונה מעיקר דין כינויין.

ונראה דמבואר כאן דשם בלי שבועה הוא עשייה אחרת משבועה שמוסיף בו שם, דבשם בלי שבועה הוא מאמת ומקיים בשם עצמו, אבל במזכיר לשון שבועה, הכא כל מה שמאמת היינו בלשון שבועה רק שיש בלשון שבועה תוקף ע"י הזכרת ש"ש, וזה תרי פעולות שונות בהזכרת ש"ש, ולכן ס"ל לרא"ש ותוס' רי"ד דכינויין מגרע וכבר לא אתינן עלה מצד הזכרת ש"ש, ודו"ק.

בעיקר הילפותא מסוטה ושבועה העדות דבעינן 'שם'.

הקשה ר"ת דמבואר דמצד אחד מוכרח דליכא דין שם בשבועה, מדמהני כינויים ולא איירי בשם, ומאידך איכא להוכיח שיש דין שם בשבועה.

דהיינו דבשבעות [ל"ה:] מבואר דילפי' שבועת העדות 'אלה אלה' משבועת סוטה, מה שבועת סוטה ב'שם' אף שבועת העדות בשם. וחזי' דשבועה בעיא שם.

ויש להעיר - הרי דווקא על שבועת העדות איכא גז"ש והכא קאי בשבועת ביטוי, ופשוט דילפינן שאר השבועות בבנין אב שגם הם צריכים שם, אולם אכתי יש להעיר דא"כ למה הביא הר"ן את הגז"ש לשבועת העדות - הא כל השבועות נלמדות בבנין אב מסוטה עצמה.

והביאור פשוט - הרי מסוטה א"א ללמוד בבנין אב לשאר השבועות כי יתכן שהדין 'שם' בסוטה אינו דין מצד חלות השבועה אלא דין מצד סדר השקאת סוטה דאיכא גז"כ דבעי' הזכרת שם, ומוכח כן מהא דלפי האמת לדין בסוטה בעינן דוקא שם המיוחד ובשאר מקומות שצריך שם מהני גם כינוי, ובהכרח דהדין שם בסוטה אינו בשביל חלות השבועה דא"כ ליהני אף כינוי אלא גז"כ מצד סדר השקאת סוטה דבעי' הזכרת שם המיוחד, אבל אחרי שלומדים שבועת העדות בגז"ש מסוטה, שוב ידעינן שזה דין כללי בשבועות - דכמו שבשבועת העדות איכא דין בחלות השבועה עצמה שהשבועה לא חלה בלי הזכרת השם, ה"ה שיש ללמוד מינה לשאר שבועות בבנין אב.

דרכו של הנצי"ב בביאור סברת ר"ת במושבע מפי עצמו ומפי אחרים לענין שם בשבועה, ומחדש דגם ענייית אמן חשיבא כמושבע מפי אחרים לענין זה דליכא מושבע על 'ידות'.

והנה ר"ת חילק בין מושבע מפי אחרים וכגון סוטה ושבועת העדות דדווקא בהני בעינן 'שם' - למושבע מפי עצמו וכגון שבועת ביטוי במשנה זו, ולכן דווקא הכא לא בעינן 'שם' - והר"ן חולק דגם בסוטה ע"כ דהוי כשבועת עצמו, וכדהוכיח כן מעניית אמן.

וכפשוטו היה נראה דהר"ן ור"ת נחלקו אי סוטה חשיב מפי עצמו או דחשיב מפי אחרים, אכן א"א לומר כן, דפשוט דאיכא הכא תרתי, א' יש כאן שבועת אחרים וכדהוכיח הנצי"ב [מובא בשלמי נדרים] דבהדי' כתי' והשביע הכהן, ומפורש בספרי שאינה יכולה להשבע שבועת עצמה, ב' יש כאן שבועת עצמה, דילפינן כן מואמרה אמן, וכדהוכיח הר"ן וכמו שהביא מרש"י.

ונצטרך לחדש שמה שכתב רש"י שאין כאן שבועת אחרים דליכא הכחשה ככל מושבע מפי אחרים, דע"כ דכל זה לפני העניית אמן אבל אחרי העניית אמן הרי הוא מעמיד כנגדו שבועה וזו כבר הכחשה גמורה ואז שפיר חיילא שבועת אחרים.

ולכן שפיר הוכיח ר"ת שה'שם' של השבועה נאמר בשני השבועות וגם מושבע מפי עצמו בעי' שם, ועי' בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם [מכתבים עמוד פ"א] דלמד דאה"נ דכו"ע מודי דאיכא תרי שבועות, אלא שר"ת סובר דרק שבועת הכהן הוא המחייב את השם, וע"ז תמה הר"ן דמגלן זאת דמאן יימר דאין שבועת האשה מחייבת שם.

והנצי"ב הוסיף, דבאמת גם ר"ת מודה דשניהם מחייבים שם, רק דכלפי שבועת עצמה מהני דין ידות להשלים את השם, וכשי' הרא"ש, אבל בשבועת אחרים לא מהני ידות כלל. ואגב למדנו מדבריו, דידות מהני גם בשבועה לשעבר, ודלא כנתבאר מהשלטי גיבורים לעיל, ודו"ק.

וחילוקו של הנצי"ב צ"ב, דאם כוונתו דרק ילפינן ידות מהקישא [ר"ן להלן ז.], וזה רק בשבועת עצמו, הא א"כ קשה דהתם זה רק שבועה דלהבא, ואולי דזה סברת השלטי גיבורים, ואי לומד גם שבועה דלהא א"כ למה לא לומד שבועת אחרים, וממנפ"ש צ"ע.

וע"כ צ"ל בזה סברא אחרת, שכל הדין מושבע מפי אחרים רק חיילא על החלק של השבועה שהמושבע שמע שמשביעין אותו, והרי הוא לא שמע את החלק של השבועה של ידות, ונמצא שהדין מושבע הוא בשבועה בלי 'שם', אבל בשבועה מפי עצמו שפיר איכא ידות - כן היה אפשר לפרש בסברת ר"ת עפ"י דרכו של הנצי"ב.

אלא דלפי"ז קשה, דגם מושבע מפי עצמו נימא כן, שהרי מיירי הכא במושבע מפי עצמו על ידי עניית אמן - וגם הכא שייך לומר דרק ענה אמן על החלק של השבועה שהוא שמע - והיינו בלי הידות ושוב חסר שם, וצ"ע.

וי"ל דאדרבה ואה"נ דבאמת ליכא ידות בשבועה של סוטה בין מצד המושב מפי אחרים ובין מצד המושבע מפי עצמו המסויים הזה של עניית אמן, שהרי המושבע מפי עצמו המסויים הזה של עניית אמן דומה למשובע מפי אחרים שהוא משובע בלי ידות וכלי שם, וכן ראיתי בחת"ס כאן בביאור שיטת ר"ת.

ומעתה צ"ל דכוונת ר"ת דדווקא בשבועת עצמו הפשוט - דהיינו בלי עניית אמן - בזה מהני בלי ידות, ולעולם אין כוונת ר"ת ל'הלכה' של שבועת אחרים אלא גם לשבועת עצמו ע"י אחרים בעניית אמן - וכל דבריו באו לאפוקי מהשבועה במשנה דמבואר דמהני בלי שם, והיינו בשבועת עצמו ממש ומדין ידות.

סברת הר"ן - ובמה פליג על ר"ת, או בגדרי עניית אמן, או בגדר הדין 'שם' האם שייך בו ידות.

ולדרכו י"ל דפליגי הר"ן ור"ת האם באמת עניית אמן מתייחס לכל מילה ומילה שהוא מוציא מפיו, ואז ממילא הרי הוא כנשבע שהרי גם הוא אמר כל מילה ומילה מלשונו של השבועה, או שהעניית אמן באמת מתייחס לכלל השבועה בכללותה, דאי נימא שעניית אמן מתייחס לכל מילה, אז א"ש למה ליכא ידות, וזו סברת ר"ת וכמו שביארו החת"ס, אולם יש לומר שהר"ן למד שהעניית אמן מתייחס ל'שבועה' עצמה בכללותה - ואי דינו כשבועה מחמת ידות, שבו קאי העניית אמן על כולה, ומזה הוכיח הר"ן דע"כ לא מהני ידות כלל וכלל לענין ה'שם' בשבועה, ולכן גם בשבועת עצמו ממש בלי עניית אמן שפיר בעינן שם, ור"ת סובר דמהני ידות אלא דלא שייך ידות לא בעניית אמן ולא בכל מושבע מפי אחרים.

וספק זה שייך לנידון בין רעק"א והחזו"א בשומע כעונה בחצי ברכה, עיין בזה בארוכה בקה"י [ברכות סימן ט' מהדו"ק], והיינו דתלי נמי בהנ"ל האם ההתייחסות היא על כל מילה או על חפצא של ברכה.⁷⁹

עוד יש לומר ביאור פלוגתתם דמודי בגדרי עניית אמן על שבועה שמתייחס לכלל השבועה בכללותה, אלא דפליגי האם מהני ידות ב'שם' בשבועה, והיינו דפליגי בספיקת הגרב"ד אם השם הוא חלק מלשון השבועה או דדין בפנ"ע הוא, ולר"ן דין בפנ"ע הוא ולהכי לא שייך הכא ידות, ולכן למד דע"כ כוונת ר"ת דאין כאן שבועת עצמו כלל, ולהכי אין מקור לחייב שבועת עצמו בשם.

דוחה את עיקר המהלך של הנצי"ב.

איברא, דמדברי ר"ת לא משמע כן, דמר"ת משמע דרק מחלקינן בין מושבע מפי אחרים למפי עצמו כיון דיליף מסוטה, ולפי הנצי"ב גם אם היה כתוב דין שם בשבועת עצמו אכתי היינו אומרים דמהני על זה ידות אלא שהנפ"מ בדין זה באופן דליכא ידות והיינו במפי אחרים. ועוד, וכבר תמה בזה הגרי"ז, דלהנ"ל צ"ל דמודה הר"ן שיש כאן גם שבועת עצמו וגם שבועת אחרים, ומדברי הר"ן משמע שבא לומר שאין כאן שבועת אחרים, וזה מה שהביא מרש"י בשבועות, וע"כ דצריכים לבאר פלוגתתם באופ"א.

פרק ב'

דרכים אחרים ביאור פלוגתת הר"ן ור"ת.

ביאור בדרכו של המחנ"א בסברת ר"ת - ומתמה בדבריו.

במחנ"א [שבועות ג'] מבואר דכוונת ר"ת לדין שבועת אחרים וביאר את שי' באופן אחר בלי לבא לדין ידות, ועי' בזה בשלמי נדרים, ותוכן דבריו דשאני עניית אמן מכל שבועת עצמו, דעניית אמן רק מהני אחרי שיש כבר 'שבועת אחרים', ושבועת אחרים רק חשיבא כשבועה כשיש בו 'שם', ודווקא אז הוא דמהני העניית אמן לעשותו לשבועת עצמו, ומודה א"כ דבסוטה שפיר חשיב שבועת עצמו ג"כ ע"י עניית אמן אלא דאעפ"כ דין שבועת אחרים הוא, ודו"ק.

ונראה להקדים דמבואר מדבריו דעניית אמן לא מתייחסת לכל מילה ומילה אלא לדין שבועה בכללותה, והיינו כשהסתפקנו לעיל, והבאנו דכעין זה מצאנו בחצי ברכה בשומע כעונה שכאן רק שייך לייחס מילים ולא לייחס ברכה דחצי ברכה אינה ברכה, והכא נמי נצטרך לומר בשיטת ר"ת שהאמן מתייחס לשבועה בכללותה - [וזה איפכא ממה שביארנו בשיטת ר"ת לדרכו של הנצי"ב].

⁷⁹ ולא עיינתי שם אי פליגי נמי לגבי עניית אמן על חצי ברכה או דווקא בשומע כעונה.

והיינו טעמא דאי נימא שהעניית אמן מתייחסת לכל מילה ואחרי שהוא שנשבע על ידי העניית אמן את כל המילים, שוב חשיב ליה שבועה, א"כ מה שייך שיצטרך שם בהך שבועה שהיא שבועת הכהן טפי מכל שבועת עצמו, דמאי שנא.

וע"כ דמוכרח שמייחסים את השבועה בכללותה, ולייחס שבועה בכללותה צריכים שם בשבועה שמייחסים אליו ואלו דברי ר"ת, ודווקא בשבועת עצמו כפשוטו בלי עניית אמן לא בעי שם וזה השבועה במשנה כאן.

אולם הדברים צ"ב - א] נתחדש הכא דהך דין שבועה שמשביעה הכהן דין 'שבועת אחרים' עלה, ולהכי בעי "שם", וזה תמוה דהא שבועת עצמה היא, רק דהכהן אומרה, ול"ל שם, וזה תמוה, ב] בנוסח אחר - הרי מה ענינו של 'שם' שייך להעברת השבועה דרך עניית אמן, הא אם מהני עניית אמן להעברת שבועה, א"כ מה נפ"מ בזה שיש בו שם או אין בו שם.

מבאר בזה יסוד דינא דעניית אמן דחשיב כמוציא שבועה מפיו, דסו"ס החפצא של השבועה היא שבועת אחרים, ומביא בזה מעניית אמן אחר הברכה.

ואשר נראה בזה - ונקדים בחילוק בין עניית אמן על הברכה לשומע כעונה, דהנה, ז"ל הרמב"ם [ברכות פרק א' הלכה י"א] "כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא ואע"פ שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך", וע"ע ברמב"ם [שם פ"ה הט"ו], ועיין בכס"מ שהקשה, "וא"ת ע"כ בנתכוון לצאת עסקינן וא"כ מאי קמ"ל בעונה אמן הא אפילו לא ענה אמן אשמועינן רבינו דיצא וי"ל דכשנתכוון ולא ענה אמן יצא ולא כמברך אבל כי ענה אמן יצא כמברך", והיינו שמבואר מדברי הרמב"ם דאף דשומע כעונה גם בלי עניית אמן אז חלוק העונה אמן מהשומע כעונה, דשומע כעונה אית ליה ברכה אבל אכתי לא חשיב כמברך, אלא דלא איתברר לענין מה אית ליה ברכה ולענין מה חסר לו בשם מברך.

ונאמרו בזה ד' נפ"מ אחרונים וכדלהלן:

א] עיין באור שמח [ברכות פ"א] שהביא מהירושלמי דבעונה אמן לא בעינן שהמברך יהיה בר חיובא כיון שהוא כמוציא ברכה מפיו ממש, אלא שהעיר שהרמב"ם חולק שהרמב"ם למד דהבבלי חלק.

ב] בחידושי ר' אריה לייב [סימן ה'] למד דנפ"מ דיצא מוציא רק מהני בעונה אמן אבל בשומע כעונה בעינן שלא יצא והוא עדיין מחוייב בדבר והוא מברך כעת לעצמו, דבאופן שהוא כבר יצא אז הברכה היא ברכה לאחרים וזה סוג אחר של ברכה שזה ברכה לאחרים ואז האמן נכנס לנוסח הברכה, שכך היא צורתה של ברכה זו, שאחד מברך והשני עונה אמן, ועיי"ש מה שיישב בזה.

ג] בזכרון שמואל [סימן ל"ח ס"ק ב'] הביא מהשטמ"ק בברכות [נ"ד:] לחלק בין עונה אמן דלא בעינן כוונת המשמיע ולשומע כעונה דבעי כוונת משמיע, אבל דייק דהרמב"ם חולק בזה.

ד] בקונטרסי שיעורים נדרים [סוף עמוד 84] למד דנפ"מ לגבי ק' ברכות, דרק בעונה אמן מהני, ולא בשומע כעונה.

הרי לנו דבשומע כעונה אין לו דין מברך אף דאית ליה ברכה, ולא ברור דמה שייך שבשומע כעונה שיש לו ברכה בלי שהוא מברך.

ונראה שבשומע כעונה נתחדש שהברכה עומדת לו - לצאת ידי חובתו, אבל סו"ס הוא לא בירכו, דסו"ס ברכת חבירו הוא, ויש להסתפק אחרי הדין אמן האם אכתי ברכת חבירו הוא או דע"י שהוא חשיב כמברך הרי זה ברכה ידידה.

והיינו שמצד אחד יש לומר דגם אי עניית אמן חשיב כמברך, אבל סו"ס אין זו ברכה ידידה דברכת חבירו הוא, אלא שהוא בירך את ברכת חבירו - והיינו שהעונה אמן מוציא ברכת המברך מפיו של העונה - אף דלאו ברכתו היא, ומהני לו לק' ברכות וכדומה דסו"ס הוא בירך את ברכת חבירו, ומאידיך יש לומר שחשיב כברכה ידידה ע"י העניית אמן.

ובנוסח אחר העירני תלמיד אחד - האם אחרי העניית אמן איכא ב' ברכות וב' מברכים או ב' מברכים בברכה אחת.

וזה תלוי במה שהבאנו לעיל שאם עניית אמן היתה מתייחסת למילים ולא לברכה בכללותה, והיה מהני בחצי ברכה, אז המילים עצמם נמצאים אצל העונה אמן והרי הוא כעשאו לברכה וממילא

דברכה ידידיה הוא, אולם אי עניית אמן מתייחסת לגוף הברכה בכללותה, שוב יש לדון ולומר שזו ברכת חבירו והעונה הוציאו מפיו ומיקרי מברך בברכת חבירו, ועיין בהערה ⁸⁰.

ונראה שבעניית אמן בשבועה מצאנו נמי כגדר הזה שהוא הוציא שבועת חבירו מפיו, דיעויין ברמב"ם דמשמע דעניית אמן אינו "מפי עצמו" כפשוטו, וז"ל [ריש פ"ב דשבועות] "א' הנשבע וא' המושבע מפי אחרים וענה אמן וכו' כמוציא שבועה מפיו", וק', הרי איך קראו מפי אחרים אי הוי כמוציא מפיו, ומבואר דתרתיה אית ביה.

והביאור בזה כנ"ל, שרק בזה שעצם השבועה עומדת לו - בזה מהני עניית אמן לומר שהעונה הוציאו מפיו, ואז הוא כנשבע בשבועת אחרים, ובזה נאמר חידוש דרך שבועה שיש בו שם היא 'שבועה גמורה' [וכלשון הרמב"ם], ורק שבועה גמורה עומדת לחבירו להתייחס אליו דיהני בזה עניית אמן להשוותו כמוציא שבועה זו מפיו, וע"ע בהערה ⁸¹ במה שיש להוסיף בזה.

ואלו דברי המחנ"א, דשבועת אחרים בעי שם, ועל זה היא עונה אמן ולכן צריך שם אף דנהיה מפי עצמה, והיינו משום דאת "שבועת אחרים" הוא דהוציא מפיו וזה חפצא אחרת של שבועה, וזה דוקא בשם, ואינו דומה לשאר שבועת עצמו, ונראה דזהו נמי כוונת הגרי"ז שם דבסוטה ליכא תרי שבועות, רק דשבועת עצמה ושבועת אחרים חדא נינהו, וכנ"ל לגבי עניית אמן על הברכה דאיכא ב' מברכים וברכה אחת, וה"ה הכא.

ביאור שיטת הר"ן ובמה חולק על ר"ת.

ומעתה י"ל דהר"ן מודה לכל זה ורק חולק בדין שם במושבע מפי אחרים, דר"ת למד שזה דין בעצם החפצא של "שבועת אחרים" דבעינן שם, דעצם זה ש"שבועת אחרים" מתייחס אליו ועומד לו הוא בכלל הך דין דבעי שם, אולם הר"ן הבין דמצד עצם החפצא של השבועה אין לחלק ביניהם, ואי חיילא ביה דין שבועה בלי שם בשבועת עצמו א"כ ה"ה כלפי עצם החלות ב"שבועת אחרים" נמי לא בעי שם, וע"כ דהדין שם נאמר לענין עיקר החידוש במושבע מפי אחרים והיינו לחייבו ולעשותו כמשקל בשבועתו ורק לזה הוא דבעי שם.

ולזה שפיר הק' הר"ן דהכא האשה עצמה מחייבת את עצמה בזה שהיא אומרת שוב את השבועה באמן, וגם אי יחול כאן תורת שבועת אחרים, אבל לדין זה אי"צ שם, ועיין בהערה ⁸² דיוק בר"ן - וע"ע בהערה ⁸³.

⁸⁰ ויתכן שיש נפ"מ בין הנך ב' צדדים כלפי הנפ"מ שהזכירו האחרונים בין שומע כעונה לעניית אמן, ודו"ק, עוד יש לדון דאי יש דין עמידה שחל בגוף הברכה שהברכה תהיה בעמידה, [ולא דין שהמברך יעמוד], שוב יהיה נפ"מ דאי הוי ברכת חבירו וחבירו עמד שאז הוא לא יצטרך לעמוד.

⁸¹ ובהאי ענינא הוסיף לי הגר"י עהרענפלד שליט"א, דבתוס' בשבועות [ל"ח:] הקשו דכמו דבשבועת הדיינים בעי לאנקוטי חפץ, כמו"כ במושבע מפי אחרים בשבועת העדות וביטוי ופיקדון, דנמי יצטרך לאנקוטי חפץ, וק' דמה שייך ביטוי במושבע מפי אחרים, ועיי"ש ברש"י, ות"י עפ"י המבואר ברמב"ם [שבועות "פ"ה ה"ד] שאם נשבע ראובן ששמעון לא יכנס לביתו ולא יהנה מנכסיו דחייב שמעון אם עבר על הדבר שאסור לעשותו, וביאר הגר"ח בכתבים, דיסוד דין זה נלמד מהך פרשה דמושבע מפי אחרים, רק דבכל מושבע מפי אחרים יכול להשביעו בבי"ד משא"כ בביטוי דאיזה כוח יש לו להשביעו, רק דאחרי דאיתרבי בנדרים דשייך לאסור חפציו על חבירו, וכדהביא הגר"ח דילפינן כן מהספרי, שוב ילפינן נמי דשייך כן גם בשבועה. והיינו דלמדנו כאן דאין מושבע מפי אחרים סוג שבועה אחרת דלא שייך בביטוי, דבאמת גם בביטוי שייך מושג של מושבע מפי אחרים רק דאין לו כוח להשביעו, אבל בממונו שיש לו כוח להשביעו, התם הדרא לן דין מושבע מפי אחרים, וי"ל א"כ דזהו כוונת התוס' בביטוי במושבע מפי אחרים, דבכה"ג יצטרכו לאנקוטי חפצא.

ועפ"י"ז ביאר נמי את שי' ר"ת דבמושבע מפי אחרים, דהכוונה לשבועת ביטוי באופן זה שלמד מדין מושבע מפי אחרים, דכמו דהק' בתוס' דיצטרכו לאנקוטי חפצא כמו"כ ליבעי שם בכה"ג, ודו"ק, עכתו"ד.

ונראה, דבדרך זו יש להוסיף נמי בדברי המחנ"א, דכל העונה אמן גם נלמד מפרשת מושבע מפי אחרים, והביאור דעצם זה שיש בזה תורת שבועה כלפי אחרים, זה גופא למדנו מהך פרשה ויתכן דגם בגוונא זו הק' התוס' דבביטוי יצטרכו לאנקוטי חפצא, ודו"ק.

⁸² ונראה שיש דיוק גדול בדברי הר"ן לכלל הך חידוש, דהנה ז"ל הר"ן "והויא כמושבעת מפי עצמה וכו' דאי לא, אפי' מושבעת מפי אחרים לא הויא", ומלשון זה מדויק דאחרי דאיכא שבועת עצמו, שוב יש מקום לומר שזה שבועת אחרים, ונראה דכוונתו בזה, דאין לסתור לגמרי את ר"ת דדן מצד שבועת אחרים דנכון שיש כאן שבועת אחרים, רק כל כולו בתוך השבועת עצמו, כן מרומז בדבריו, דאל"כ, למה ליה להאריך, הול"ל בפשיטות דאין זה מושבע מפי אחרים, רק שבועת עצמו, וכדהביא מרש"י, ולמה לא כ' כן, ודו"ק.

ולחנ"ל הדברים מדוקדקים, שהרי גם הר"ן מודה שמצד עצם החלות שבועה, הרי"ז שבועת אחרים, רק דכל זה ע"י עניית אמן, דהשבועת עצמה מביא את השבועת אחרים, ונמצא שהיא מחייבת את עצמה בהך שבועת אחרים, ולמה לי שם ⁸³ ובעיקר שי' ר"ת, עי' ברא"ש בשבועות מהלך אחר, ועי' בדברי יחזקאל סוף סי' כ"ט בזה.

דרכו של הב"ח והתוס' ישנים שהכל תלוי בתביעות וטוען ונטען.

יש דרך נוספת בר"ת בב"ח [סימן רל"ז] - וז"ל "לכן נראה לי דרבינו תם רוח אחרת עמו ועיקר חילוקו דדווקא שבועת העדות ושבועת הדיינין שהם מושבעים מפי אחרים על כרחן של הנשבעין דומיא דסוטה בעינן שיפרש השם וכינוי אבל אבל שבועת ביטוי שאוסר נפשו מרצונו אפילו בלא שם וכינוי מצי אסיר נפשיה והוא הדין במושבע מפי אחר וענה אמן כיון דמנפשו ומרצונו הוא הוי כמוציא שבועה מפיו והלכך לא בעינן שם וכינוי וכו', ובזה נסתלקו השגות הר"ן עכ"ל.

ודרך זו של הב"ח מדוייק מאד בתוס' ישנים וז"ל: "היינו דווקא בשבועה הבאה לו ע"י אחרים שמשביעין אותו ע"י ערעור שיש להם עליו, כדכתיב קרא אשר השביעו באלוקים, ואז בעינן שיוציא השם מפיו, אבל בשבועה שנשבע הוא בעצמו ודאי מועיל וכו' " עכ"ל.

למדנו מדבריהם שאין כוונת ר"ת לחלק בין שבועה שהאדם מחיל על עצמו ושבועה שאחרים מחילים עליו, אלא כוונתו לחלק בין שבועה שאדם נשבע מרצונו ושבועה שאדם נשבע מאחר שתובעין ממנו להשבע, ופשוט שמה שכתב הב"ח "בעל כרחן של הנשבעין" דלאו דווקא דפשוט דשבועת העדות לאו בע"כ של המושבע הוא, אלא פשוט שהכוונה שהשבועה באה מכח תביעה - ולא בבחירתו.

ונראה שהסברא בזה היא - ובהקדם מה שמדוייק ברמב"ם ששבועה בלי שם אינה שבועה גמורה, ויש לומר שבשבועה על ידי תביעה זכותו לתבוע שבועה גמורה, אבל בנשבע מעצמו - אז כל שבועה תורת שבועה עליו - גם שבועה שאינה גמורה.

ונסיף ביאור דנראה לומר שגם בשבועה שיש עליה תביעה - אי נשבע בלי שם אכתי חשיב כחפצא של שבועה אלא שלא קיים תביעת חבריו ואכתי זכותו לתובעו בשבועה גמורה, דלדרך זו עיקר החילוק בין הנך תרי שבועות אינו בחפצא של השבועה, אלא בזכות תביעה, וכיון שזכותו לתבוע שבועה גמורה שוב לא יצא ידי חובתו בשבועה פחותה, ולא נתחדש שחסר בגוף השבועה כשאין שם.

ואיכא נפ"מ טובא בין הדרכים - דלפי המחנ"א והנצי"ב נתחדש ששבועה ע"י עניית אמן מיקרי שבועת אחרים, ושבועה שהוא נשבע בפיו ממש חשיב כשבועת עצמו, ולפי הב"ח עניית אמן מיקרי שבועת עצמו אי באה שלא בתביעה, ושבועת עצמו בפיו ממש מיקרי שבועת אחרים אי בא על ידי תביעה.

פרק ג'**שיטת הר"ן ושיטת הרא"ש****בשו"ט בר"ן בפלוגתת ר' חנינא בר אידי וחכמים.**

פלוגתת ר' חנינא בר אידי וחכמים צ"ב, דפליגי גם אי בעינן דוקא שם המיוחד או דסגי בשאר כינויים, ועוד פליגי אי שבועה מהני בלי שם או לא, והיינו מדין ידות וכדהבאנו לעיל מהרא"ש ורמב"ן ותשו' הרשב"א, ואיך פליגי בתרתי.

ובח' ר' ראובן ביאר בזה עפ"י הנתבאר לעיל [סימן ז'] בביאור שי' הרמב"ם דלא מהני ידות להשלים את השם, דס"ל דשם הוא דין בפני עצמו ואינו מלשון השבועה, ולהכי לא שייך בו ידות, וביארנו בזה ה' סברות, וי"ל דזהו פלוגתת רחב"א וחכמים, דרק לחכמים איכא ידות, דלדידהו זה חלק מלשון השבועה, משא"כ לרחב"א.

וזה נמי שורש פלוגתתם בשם המיוחד, דאי לא סגי בכל שם ובעי דוקא שם המיוחד, היינו ע"כ משום שזה דין בפנ"ע ולא מלשון השבועה, ואין כאן אלא פלוגתא חדא, ודו"ק.

אולם תחילת דברי הר"ן צ"ב, דמגלן זאת דבעי שם הא מפורש שם דדרשה דאלה אלה קאי לרחב"א וכדמסיק הר"ן, ואיך קס"ד כלל דגם רבנן למדו כן, הא א"כ למה לא בעי שם המיוחד לרבנן כמו לרחב"א, וע"כ דפליגי בהך דרשה ומאי קס"ד לר"ן דגם רבנן דרשי כן, ועוד דמשמע דלר"ת באמת דרשינן כן גם לרבנן עכ"פ כלפי שבועת אחרים, וק' דלמה לא בעינן שם המיוחד, וצ"ע.

ונראה דכבר נתבאר דיסוד דין שבועה הוא בזה שמאמת ומקיים בהשם, וזהו לאו דלא תישבעו בשמי וכו', אלא דזה מתפרש בתרי אנפי, א' י"ל דא"צ הזכרת ש"ש בפועל דהשבועה מצד עצמו

הוא בהשם, דזהו שבועה, ב] אדרבה, דין זה מחייב הזכרת ש"ש, והנה לדרך הראשונה לא היה שייך גזירה שוה ללמוד שם המיוחד, דאם בשבועה מוכנס מצד עצמו שמו של השם, א"כ לא שייך בזה דין שנצטרך לומר דוקא את שם המיוחד, דהאזכרה מונחת בה מיניה וביה, ולא שייך כל הך גז"ש.

וע"כ דמדאיכא גז"ש, מזה מוכח דפשוט לן כדרך השניה, דאין השם חלק מהשבועה ומוכנס בו, דאינו הלכה בלשון שבועה, רק שיש דין מיוחד בשבועה להזכיר ש"ש, [וכבר לא שייך לדון דהזכירה מדין ידות], וכבר שייך גזירה שוה להצריך דוקא שם המיוחד לרחב"א, ודו"ק. והיינו דתמיד ידעו דרך רחב"א דריש הך גזירה שוה לשם המיוחד, רק דמזה שיש גזירה שוה איכא כבר גילוי מילתא ביסוד דין שם בשבועה, ושפיר הך' דכבר לא יהני דין ידות גם לרבנן וכן סובר ר"ת, ודחה דלרבנן דליכא גזירה שוה, לדידיה ליכא שום גילוי מילתא מהו הדין שם, ודו"ק. ועי' בלח"מ [בפ"ב דשבועות ה"ג] שכ' דגם לרבנן דלא דרשי הך גז"ש, אכתי מודי דאיכא גילוי מילתא מהך דרשה דשבועה בעי שם, אבל א"צ שם המיוחד כיון דלא דרשי לגז"ש, ופשרה זו צ"ב, והביאור ע"כ כנ"ל.

מתמם בסתירת הרא"ש.

יש לעיין בשיטת הרא"ש דעיין ברא"ש בשבועות [שבועת העדות סי' כ"ד] שכותב וז"ל: "ומהכא נמי שמעינן דבעינן אחד מן הכנויין באלה ובשבועה דכתיב "אשר השביעו באלוקים" וכתוב נמי "לא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלוך" אלמא שאין מוזהר אלא שלא ישבע בשם, והא דלא אמר דבשמי הוי שם המיוחד דוקא כדאמר גבי ברכת כהנים ושמו את שמי על בני ישראל שמי המיוחד, משום דסיפא דקרא מוכיח וחללת את שם אלוך משמע שאף על הכינויין הוא מוזהר, וכ"כ לא תשא את שם אלוך.

והרמב"ן דקדק דשבועת ביטוי לא בעינן שם ולא כנוי מדקאמר בשמעתין ד'לאו לאו' הוי שבועה ואי אפשר לפרש שאמר לא אוכל היום באלוקים דא"כ למה לי 'לאו לאו' דהיינו עיקר שבועה, כדאמר פ' אין מעמידין דא"ר יוחנן לאלוהי ישראל לא מגלינא אע"פ שלא הזכיר שבועה, ואמרינן נמי במס' נדרים מרי כולה לא אכילנא, אלא ע"כ באומר לא אוכל קאמר שהוא כמוציא שבועה מפיו אלמא דשבועת ביטוי לא בעי אפילו כינוי.

ואפשר שידות הן. כדאמרינן בפ' שני דנדרים ד"הא שבועה שלא אוכל" הוי שבועה אע"פ שלא הוציא שם מפיו והיינו ידות". עכ"ל.

מבואר ברא"ש שבעצם שבועה בעי שם, וילפי' כן מזה שהשבועות בתורה הם בשם, אבל למעשה גם שבועה בלא הזכרת שם מהני מדין יד.

וצ"ע ברא"ש בתרתי.

א] דברי הרא"ש סתרי אהדדי, דבסוגי' דידן משמע ברא"ש שהוא פוסק כדעת ר"ת ששבועה מפי אחרים בעי שם ושבועה מפי עצמו לא בעי שם - וצ"ע דלמה שבועה מפי אחרים בעי שם, ולמה לא מהני בזה השבועה אף בלי שם מדין יד, ועיין בהערה ⁸⁴.

ב] עו"ק דלמה הוצרך הרא"ש בסוגיין להקשות מצד הילפותא מסוטה ולא הקשה בפשיטות ששבועה בעי שם מדכתיב אשר השביעו באלוקים וכתוב לא תשבעו בשמי וכמו שכתב הרא"ש בעצמו בשבועות.

מיישב בזה עפ"י המבואר בברכ"ש שיש ב' דינים נפרדים בשם בשבועה.

והפשוט בזה עפ"י דרכו של הברכ"ש - מובא לעיל [סימן ז'] - דאיכא ב' צדדים בדין שם בשבועה, בתור חלק מהביטוי שפתים או מצד דין נוסף, וכבר נתבאר שהראב"ד חידש דתרתית אית ביה, ונפ"מ אי מהני ביה ידות, אלא שהראב"ד חילק בזה בין קרבן למלקות.

וי"ל שהרא"ש חילק בין הנך ב' דינים באופן אחר, דבסוטה נאמר דין נוסף מחמת החומר של שבועת אחרים, דלהחיל שבועה של אחרים עליו - כדי לחייבו - לזה צריכים חומר מסויים בשבועה, ולזה בעינן שם השם, ובזה לא מהני ידות, אולם הפסוקים של לא תשא ודברי הנביאים איירי בתוכן והביטוי שפתים של שבועה - לאמת באמת, וכלפי זה מהני ידות, וא"ש.

⁸⁴ יתכן לומר ע"ד הנצי"ב שבשבועה מפי אחרים ל"ש דין יד.

סימן ט'

הערות קצרות [ב'] - בגדרי ידות.

פלוגתת הראשונים בגדרי ידות. / / בקושי' האחרונים על הרא"ש בידות בצדקה. / / בקושי' האחרונים דיהני כינויין מדין ידות. / / ביאור דברי הר"ן בסוף - [ד"ה האומר מודרני].

פלוגתת הראשונים בגדרי ידות.

ע"י בברכ"ש [סי' ב'] שחידש שגם אחרי החידוש דידות מהני אכתי אינו כנדר ממש, ורק נתחדש דחשיב כנדר לענין החלות איסור דחיילא מכוח הנדר, דגם מכוח ידות חיילא הך חלות איסור, ומה"ט סובר הריטב"א דאין לעשות התפסה מדבר הנדר ע"י ידות, ובדרך זו ביארנו לעיל את השלטי גיבורים דסובר דמהני ידות רק בשבועה להבא ולא לשבועה לשעבר, דהכוונה בזה דרק מהני להחיל חלות איסורים, אבל אין כאן את גוף השבועה לענין לאו דשבועת שקר, ובשבועה לשעבר אין כאן חלות איסור, רק גוף השבועה עצמו.

והנה, ע"י ברא"ש כאן וז"ל, "ומחשבינן ליה כאילו גמר דבריו", והיה אפשר לומר דמבואר מדבריו דלא כדברי הברכ"ש, אולם נראה דאין זה סתירה לכל הנ"ל דאיכא למימר דרק לענין החלות איסור אמרינן דהו"ל כאילו גמר דבריו, עכ"פ הרמב"ם חולק על הרא"ש, ולדידיה נתחדש בידות דא"צ לגמור לשונו אלא דסגי במקצת מדבורו, וכדפי' בריש הל' נזיר, וכן נראה מהר"ן. וע"י להלן [סימן י"ב ריש פרק ב'] דהבאנו את פלוגתת הר"ן ורא"ש בדרשה דממנו ילפינן ידות, ונחלקו עוד בזה וכדיארנו שם, עייש"ה.

ומבואר עוד ברא"ש שידות היינו "דמתוכן ניכר שדעתו לידור" ומשמע דהדרך שבו אנו משלימים דבריו היינו דלמקצת דיבור מוסיפים את "דעתו" והופכים את דעתו לדיבור, אולם נראה דאינו כן, שהרי מדויק בדבריו דא"צ דעתו לסיים את לשון הנדר עצמו, וסגי בזה שדעתו 'לידור' גם בלי שחשב על לשון הנדר, וע"כ דלא הופכים את מחשבתו לדיבור שהרי אין כאן לשון במחשבתו, ודו"ק.

וכן מבואר בריטב"א [ריש מכילתין בענין ידות] דכתב ד"כ"ר אסור עלי' הוי יד ללשון קרבן אף דפשוט דאין דעתו לסיים ולהוסיף עוד, ומבואר דסגי בדעתו 'לידור' בלי דעתו לסיים את לשון הנדר.

וכן מבואר להלן בסוגי' דנדר בלשון שבועה דמהני לכמה ראשונים מדין ידות, והפשטות הוא דמתקנין ליה לדבריו, אולם ברא"ש בשבועות [כ"ה] מבואר דמוסיפים עוד על דבריו בלשון המתוקן - ע"י בזה בדברינו להלן [סימן י"א] וכן הבאנו נמי מהריטב"א [שם] - והתם פשוט דאין לו דעת להמשיך נדרו, וע"כ דסגי בזה שדעתו לידור, ודו"ק.

ובזה יתיישב קושי' הברכ"ש [סוף סי' ו'] דמה חידש הריטב"א דבידות נאמן לפרש שלא נתכוין לידור, הא בנדר גמור גם נאמן, ונראה דידות אינו נדר ידידיה רק נדר דאנו משלימין לו ומאן יימר דנאמן, ומזה מוכרח דאין מחשבתו נהפך לדיבור להצטרף לנדר, דא"כ הדרא הקושי' דכש"כ דנאמן על מחשבתו לפרשו יותר מדיבורו.

בקושי' האחרונים על הרא"ש בידות בצדקה.

בעיקר דברי הרא"ש כבר תמהו במה שהביא בצדקה דין ידות וקשה דא"צ ידות שהרי מהני במחשבה, והארכנו בזה להלן.

בקושי' האחרונים דיהני כינויין מדין ידות.

שמעתי ממו"ר הגרא"ז גורביץ זצ"ל בשם האור גדול להק' דלמה לי חידוש דכינויי נדרים כנדרים, תיפוק ליה מצד פרשת ידות דכל כינוי יהני מדין יד, ות' האור גדול דכינוי הוא לשון גמור, ובלשון גמור אין ידות וכדפי' המשנה למלך בר"ן דכשאומר כחזיר אנו לא מתקנינן לקרבן שזה כבר לשון גמור וליכא ידות בזה.

וק' דידות היינו 'מקצת דיבור' ולכן סובר המשנה למלך דליכא ידות בדיבור גמור, אבל אכתי קשה שהרי מצאנו להלן בדף י"ד דאיכא מהלך נוסף בידות, והיינו דבקס"ד התם רצו לומר דכל התפסה יהני מדין "לא גרע מידות" ומיירי בלשון גמור שהוא אוסר כקרבן, ואנו מפרשינן את הלשון קרבן

ד"אסור קאמר", וקשה, דלמה לא אמרין "לא גרע מידות" בכינויין, ואין להקשות דנימא כן גם כלפי התפסה בדבר האסור כחזיר דזה לא ק' דמאן יימר דרוצה התפסה אחרת ממה שעשה, ורק להלן [י"ד] פשוט דמהני "דאסור קאמר".

ובאמת דכעין קושי' זו ק' נמי על הגרי"ז באומר "אהא נזיק" שהק' הגרי"ז דל"ל כינויין, דליהוי לשון 'נזיק' כנזיר עובר לפניו דמהני מדין ידות, ותי' דבשעה שאמר לשון "אהא" לא היתה הבנה שכוונתו לנזיר שרק אמר כן לשון נזיק אח"כ, עכתו"ד, אולם אכתי ק' דאם נדון מצד המהלך של "לא גרע מידות" הרי אז גם לשון 'נזיק' הוא חלק מהיד, דכמו דאמרין בהתפסה ד"אסור קאמר" כמו כן נימא בלשון 'נזיק' "דנזיר קאמר", ושוב כבר ליתא לסברת הגרי"ז.

ובישוב הקושי' היה נראה דבדין "לא גרע מידות" להלן [י"ד], התם הלשון 'קרבן' מורה על לשון אסור ולשון זה עצמו הוא הוא היד, וממילא דלשון זה צריך 'ביטוי שפתיים', דהלכות ביטוי שפתיים דנדרים נאמרו גם בנדר וגם ביד ופשוט, ומעתה פשוט, שהרי לפני החידוש של כינויי נדרים כנדרים הרי אין על כינויים תורת לשון לפי הר"ן, וממילא דלא שייך לבנות מכינויים יד, ומיושב בפשיטות.

איברא דמעתה קשה לאידך גיסא, דא"כ יש רק מקצת דיבור, דהלשון של הכינוי אינו לשון, ושוב הדרא קושי' האור גדול מעיקר דין ידות דהחלק של הכינוי לא מיקרי דיבור, וע"כ צ"ל דמכלל מחשבה כבר יצא ותורת דיבור עליו עכ"פ לענין זה שנאמר שאמר לשון גמור, אף דלכלל לשון זה לא הגיע, ואין כאן מקצת דיבור, וממילא דכבר לא שייך עיקר דין ידות.

ומידידי הגאון הרב ר' שמואל שפירא שליט"א שמעתי באופן אחר, דלא שייך "לא גרע מידות" רק כשיש שני ענינים שונים שא' מורה על חבירו כלשון קרבן שמורה על לשון איסור, אבל כינוי אינו ענין אחר, אלא שהוא הך לשון עצמו בקילקול, ודו"ק.

ביאור דברי הר"ן בסוף - [ד"ה האומר מודרני].

משמע דלטעמא קמא חסר התפסה וכשיטתו בשבועות דבלי התפסה הוי ידות, ולטעם שני אזיל כשי' כאן דחסר לשון אסור, וקשה דאיך מפרש כן בסוגיין כדבריו ברי"ף בשבועות וכבר עמד בזה באבי עזרי.

ונראה דלר"ן הכא איכא תרי אופנים בעיקר נדר והכא חסר גם בהתפסה וגם בלשון אסור ושייך להשלימו בב' אופנים, ואלו ב' התירושים, אלא דצ"ב דסו"ס איכא לשון איסור בלשון "נדר" שאמר ב"מודרני" ותוס' הק' כן בסוף העמוד, והוכיחו דעיקר הנדר בהתפסה, ולכן הוי יד, אבל לר"ן הדרא הקושי'.

ונראה דבר"ן נתחדש שלשון "נדר" אינו לשון איסור ועיקר נדר צריך לשון אסור ממש, ועי' מאירי במשנה ד"כ"כר זה עלי בנדר" הוא עיקר נדר, ועי' רמב"ן עה"ת ד"נדר שאיני עושה סוכה" הוא עיקר נדר, ודלא כדברינו בר"ן, וקושי' ההתוס' הדרא לרמב"ן דלמה הוי ידות, אולם לשיטתו לק"מ, דמבואר מלשונו שם דנדר מהני בלשון שבועה וכ"ה שיטתו וכמבואר בהמשך בר"ן, והוא למד בהלכותיו במשנה דמיירי שאמר "איני" והו"ל יד מצד נדר בלשון שבועה, וכ"כ הר"ן להלן [סוף ו':] עיי"ש.

סימן י'

בגדרי גברא וחפצא

פרק א' ביאור עיקר הנידון אי דנים שחלות שבועה תחול בחפצא, או שאין צד כזה, ותלוי בעיקר הנדר בהתפסה. / / ביאור שיש נידון מצד הלכות לשון אי חיילא או לא ויש נידון אי חיילא שבועת בלשון חפצא בחפצא. / / ביאור בר"ן למה שבועה בלשון נדר חיילא בחפצא, וליכא חסרון של 'אין אדם איסור דבר המותר'. / / דווקא לפי הצד שעיקר הנדר בהתפסה יש להסתפק אי שבועה חיילא גם בחפצא - לא כן לפי הצד שעיקר נדר גם בלי התפסה, והר"ן בשבועות ובנדרים חולקים לשיטתייהו, והרא"ש והתוס' לשיטתייהו. / / **פרק ב' ביאורים בדברי הרא"ש בסוגיין.** / / ביאור בדברי הרא"ש בגברא וחפצא, למה הביא נפ"מ דהתפסה. / / ביאור בילפותא של הרא"ש לשבועה בגברא - מהפסוק "נפש כי תשבע". / / **פרק ג' בגדרי גברא וחפצא ובחפצא שאין בו ממש ואי כל אברי האדם חשיבי כחפצא, ובדברי הרא"ש בניירות.** / / מבאר למה גוף האדם חשיב חפצא ולא גברא. / / מבאר למה פעולות הגברא הם חפצא ולא גברא. / / האם 'גופו' מוזהר במצוות או 'הוא' מוזהר במצוות. / / בביאור דברי הרא"ש בגדר נדר דניירות, ונתחדש שכאן שייך איסור חפצא בלי שיש בו ממש - תגלחת וטומאה.

פרק א'

**ביאור עיקר הנידון אי דנים שחלות שבועה תחול בחפצא,
או שאין צד כזה, ותלוי בעיקר הנדר בהתפסה.**

ביאור שיש נידון מצד הלכות לשון אי חיילא או לא ויש נידון אי חיילא שבועת בלשון חפצא בחפצא.

מבואר בסוגי' דנדר בחפצא ושבועה בגברא, ואיכא בזה ב' נדונים, א' מצד הלכות לשון וא' מצד הלכות חלות, והנך תרי נידונים יבוארו להלן [סימן י"א], והכא נדון מצד עיקר החלות - בגברא או בחפצא.

ונבאר את הדברים - הר"ן הביא מחלוקת ראשונים אי נדר בלשון שבועה והינו בלשון חפצא חיילא או לא חיילא, דדעת הר"ח ור"י מיגאש והרשב"א דלא חיילא, ודעת הרמב"ן דחיילא מדין ידות בגברא.

והיינו דפשוט דנדר חיילא רק בחפצא ופשוט ששבועה חיילא רק בגברא, וכל הנידון הכא הוא אי שבועה בלשון נדר לא חיילא כלל שאין כאן לשון שבועה או דחיילא בגברא כשאר שבועות ויש כאן לשון שבועה עכ"פ מדין ידות, והיינו דלראשונים כוונת הגמ' דאין מציאות של שבועה בלשון נדר [חפצא], לא עיקר שבועה ולא ידות, ולרמב"ן כוונת הגמ' דעכ"פ בעיקר שבועה אין שבועה בלשון נדר [חפצא], אבל אה"נ בידות מצאנו שבועה בלשון נדר, ולהנך תרי דרכים פשוט שהחלות שבועה חיילא בגברא, ולהלן [סימן י"א] נרחיב בנידון הזה ובשורש פלוגתתם.

איברא שיש כאן נידון מוקדם - והוא - שיש לדון לגבי החלות של נדר ושבועה בגברא וחפצא - דמצאנו חידוש בתוס' בשבועות [כ"ה] דאיכא צד חדש, דאף דפשוט דנדר רק חיילא בחפצא אבל בשבועה שייך ב' אופנים שונים של חלות, חלות בגברא וחלות בחפצא, וביארו דמה דאמרין בסוגיין דשבועה שאני שהיא בגברא, היינו דהיא גמ' בגברא, אבל ודאי שכשיאמר "יאסרו פירות העולם עלי בשבועה" דודאי דאז חיילא שבועה אחפצא ולא אגברא, ואז באמת חיילא לבטל את המצוה כנדר.

ושוב הביאו מרבינו אלחנן בשם הר"י דלשון שבועה רק שייך בגברא, וגם כשאוסר חפצא הגברא נאסר, דזהו שבועה, ואז כוונת הסוגי' כאן כפשוטו.

הרי לנו נידון חדש והיינו האם שבועה בלשון נדר [חפצא] חל בחפצא ככל נדר או לא, והנך ב' צדדים הביא גם הרא"ש [שם], וגם הר"ן בשבועות שם הביא הך צד דמהני שבועות לחול בחפצא. הרי שיש חילוק גדול בין הר"ן בשבועות לר"ן בסוגיין - דהכא בסוגיין לא הסתפק בצד כזה, והכא כל מה שדן הוא האם חיילא או לא אבל אין לו צד שלישי ששבועה חיילא בחפצא, והתם הר"ן הולך כהתוס' והרא"ש שיש צד שלישי - הלא דבר הוא, ויבואר בהמשך.

ביאור בר"ן למה שבועה בלשון נדר חיילא בחפצא, וליכא חסרון של 'אין אדם איסור דבר המותר'.

ועלינו לבאר את הצד הזה שבועה בלשון נדר חיילא בחפצא - והר"ן שם ביאר שהסברא בזה היא כך, דיסוד דין שבועה הוא לקיים ולאמת כשם שהקב"ה קיים, ולענין זה אין נפ"מ בין גברא לחפצא, ושפיר יכול לקיים ולאמת את האיסור גם בגברא וגם בחפצא. וז"ל הר"ן "לאפוקי שבועה דמשכחת לה דקא אסר נפשיה מן חפצא ועוד שהלשון המורגל בהם כך הוא מיהו בדקא אסר חפצא עליה נמי משכחנן להו דהיינו באומר ישיבת סוכה עלי שבועה שעניינו שאיסר ישיבת סוכה מקויים עלי בשבועה כלומר כמו שהשם ית' קיים שזהו ענינה של שבועה וזה שוה למיסר נפשיה מן חפצא או חפצא מנפשיה ומש"ה כי אסר חפצא מנפשיה בשבועה חייל על דבר מצווה".

למדנו מדבריו דבכה"ג חיילא בחפצא - ויש לזה מעלת נדר דלכן מבטל את המצוה, וההסבר לזה הוא שקיום ואימות האיסור עצמו מחילה את האיסור עצמו, וכפי הנוסח דלעיל שיש ב' פרשיות של בשבועה - שבועה של פרשת שבועה ושבועה של פרשת נדרים, הרי א"כ למדנו שה'פרשת מטות' של שבועה - שבועה מצד נדרים דהיינו הטלת איסורים - חיילא ע"י ה'פרשת ויקרא' של שבועה - אימות וקיום העובדה, אלא דלמדנו הכא בר"ן תוספת נקודה - שהוא בא לאמת ולקיים את האיסור עצמו - וכלשוננו "שאיסר ישיבת סוכה מקויים עלי בשבועה" - הוא מקיים על עצמו את האיסור בעצמו ואת זה הוא 'מאמת', ולכן ממילא תלוי דאי מאמת את האיסור חפצא אז האיסור חפצא חיילא ואי מאמת את האיסור גברא אז האיסור גברא חל, ודו"ק.

ויש להעיר - דלעיל מיניה בר"ן מפורש [שם] שהולך לשיטתו שבשבועות שם שעיקר הנדר בהתפסה - והרי היסוד שעליו בנוי זה שעיקר הנדר בהתפסה - היינו ש'אין אדם איסור דבר המותר' ולכן הפתרון היחיד הוא 'המשכת קדושה' ותמוה דא"כ היאך חיילא איסור חפצא על ידי שבועה הא איכא חסרון של 'אין אדם איסור דבר המותר' - וצ"ע.

ונראה דאדרבה דהן דברי הר"ן - הכא יש מהלך ע"י שבועה לקיים ולאמת את האיסור עצמו וזו כבר סיבה שהאיסור יחול מעצמו - אף שהאדם עצמו אינו יכול לאסור דבר המותר אבל על ישי שבועה כבר ליכא חסרון של 'אין אדם איסור דבר המותר'.

דווקא לפי הצד שעיקר הנדר בהתפסה יש להסתפק אי שבועה חיילא גם בחפצא - לא כן לפי הצד שעיקר נדר גם בלי התפסה, והר"ן בשבועות ובנדרים חולקים לשיטתייהו, והרא"ש והתוס' לשיטתייהו.

נראה לחדש דכל הך נידון אי חיילא שבועה בחפצא או לא, תלוי בנידון אי עיקר הנדר בהתפסה או לא, ונבאר את הדברים.

הנה יש לחקור אם יש 'הלכה' מיוחדת שקובעת דנדר חיילא דווקא בחפצא או דאין כאן הלכה ודין אלא דממילא הוא כך, דכך היא המציאות של נדר ששייך דווקא בחפצא.

ונראה דאם עיקר הנדר בהתפסה, אז מוכרח שזו המשכת קדושה ואז י"ל דליכא "דין" בנדר שהוא על החפצא אלא דממילא הוא כך, דמה שייך המשכת קדושה בגברא, ואם אין "דין" מפורש דנדר הוא בחפצא, שוב י"ל דגם בשבועה ליכא "דין" דשבועה היא בגברא, וי"ל כבר דחיילא גם בחפצא שאין שום הלכה שמחלקת אותם בין גברא לחפצא, אבל אם עיקר הנדר הוא גם בלי התפסה, א"כ הא דאין נדר בגברא ע"כ דהלכה היא בדיני נדר דליכא בגברא, ובזה חלוק נדר משבועה, וא"כ למה לחלק בין נדר לשבועה בהלכות, דכפשוטו הלכה אחת כוללת איכא ביניהם - שבהלכה נאמרה ששבועה ונדר חלוקין זמ"ז בגברא ובחפצא - הלכה אחת מחלקת את שתיהם זה לגברא וזה לחפצא - כן הפשטות, אבל אי ממילא ליכא 'הלכה' בנדר שהוא בחפצא אלא דממילא יוצא כך כיון שאינו אלא בהתפסה, א"כ איכא ב' צדדים, או שגם בשבועה אין הלכה וממילא משכחת לה גם בגברא וגם בחפצא [כצד א' בתוס' וברא"ש], או שאף שבנדר 'לא צריכים' הלכה [כיון שעיקרא בהתפסה] אבל בשבועה נתחדשה הלכה שהיא רק בגברא [הצד השני בדבריהם].

וזה מפורש בר"ן שם, דכשומר הר"ן דרך נדר מוגבל לחפצא, הסביר הר"ן ד"עיקר הנדר בהתפסה", והיינו דתלי זה בזה, וא"ש החילוק בין הר"ן בשבועות לר"ן בסוגיין - דלמה הכא בסוגיין לא הסתפק בצד כזה, והכא כל מה שדן הוא האם חיילא או לא חיילא אבל אין לו צד

שלישי ששבועה חיילא בחפצא, והי"ט דהכא אזיל לשיטתו דעיקר הנדר גם בלי התפסה, והתם קאי בשי' הרי"ף דעיקר הנדר דווקא בהתפסה.

ומעתה א"ש גם התוס' והרא"ש לשיטתייהו, דתרווייהו סברי לעיל [ב']. דעיקר הנדר בהתפסה, ולהכי תרווייהו הביאו שם [בשבועות] הך צד דהשבועה יחול בחפצא, דאם עיקרו בהתפסה אז יש צד שאין "דין" חפצא וממילא אין "דין" גברא, ודו"ק.

ובאמת דדברינו מפורשים מיניה וביה בתוס' שם, דמפורש בדבריהם שאין שום הלכה שנדר הוא בחפצא אלא דמצד התפסה מוכרח כן, וז"ל "אבל כשאוסר [בנדר] עצמו על החפץ אינו חל, אפי' בדבר הרשות כשאומר קונם גופו על החפץ דקונם היינו קרבן ולא שייך על עצמו אבל בשבועה בכל עניני שבועה וכו'", הרי דהא דשבועה חיילא בכל ענין היינו משום שבנדר אין הלכה מיוחדת לחלק בין חפצא לגברא רק דממילא הוא כך, ונמצא, דגם בשבועה אין הלכה ושפיר חיילא גם בחפצא.

ולהלן יבואר דברי הרא"ש בסוגיין עפ"י הקדמה זו, עי' להלן.

פרק ב'

ביאורים בדברי הרא"ש בסוגיין.

ביאור בדברי הרא"ש בגברא וחפצא, למה הביא נפ"מ דהתפסה.

להלן בשמעתין מצאנו ג' נפ"מ בין גברא לחפצא בשבועות ונדרים, דהנה להלן [י"ג] אמרינן דשבועה חיילא באין בו ממש כיון דקאי אגברא משא"כ נדר דחיילא בחפצא ולהכי בעי חפצא שיש בו ממש, ועוד, דנדר חיילא לבטל את המצוה דהחפצא לא מוזהר במצוה ושפיר נאסר, ושבועה לא חיילא דהגברא מוזהר, והנך תרי דינים מפורשים בתוספתא ומובאים בסוגי' שם, ועי' בכל זה בר"ן להלן [י"ג:] ולהלן [ט"ז:] בד"ה הא דאמר הנאת].

ויש גם נפ"מ שלישית שהוסיף הרא"ש [שבועות כ"ה] לאחר שהביא הנך ב' נפ"מ, דרק בנדר שייך התפסה כיון שזה בחפצא משא"כ בשבועה.

והנה ז"ל הרא"ש בפירושו כאן "נדרים מידי דמיתסר חפצא עליו, דאיסור נדר הוא שמתפסו בדבר הנדור ונאסר כמוהו", וק' דאיך נקט הרא"ש נפ"מ דלא כ' בהדי' בתוספתא והשמיט הנך דמפורשים שם.

ואשר מוכרח שאין כוונת הרא"ש לנפ"מ ולא ל'טעם' אלא ל'הגדרה' - והיינו עפ"י מה שנתבאר לעיל - דאם עיקר הנדר בהתפסה אז יש מקום לומר שאין "דין" חפצא בנדר אלא דממילא בעי חפצא דכך היא התפסה - המשכת קדושה, וממילא שייך כבר ששבועה יחול בחפצא, והרי את הצד הזה הביא הרא"ש שם [בשבועות], וא"כ י"ל שלכן הביא הרא"ש דוקא נפ"מ דהתפסה, דאין כוונתו להראות שיש נפ"מ בין גברא לחפצא, אלא כוונתו בזה ללמד מהו ה'גדר' במה שכתוב כאן דנדר הוא דווקא בחפצא, דכוונתו בזה שאינו הילכתא ואינו דין, אלא דממילא הוא כך, וזה ידעינן מהנפ"מ דהתפסה ולא מאידך נפ"מ, והחידוש בזה הוא, דמעתה יהיה שייך כבר לדון דיחול שבועה בחפצא.

הרי דדברי הרא"ש הכא ודבריו בשבועות שם אזלי בשי' אחת, ולהלן ביארנו בדרך זה גם את דברי הרא"ש דשבועה בגברא מקרא ד"נפש כי תשבע", ולהלן [סימן י"א] ביארנו בדרך זה למה נדר בלשון שבועה לא יחול בחפצא מדין ידות אף דשבועה בלשון נדר חיילא בגברא מדין ידות, וזה סתירה, והענין מתיישב עפ"י הנ"ל.

ביאור בילפותא של הרא"ש לשבועה בגברא - מהפסוק "נפש כי תשבע".

יש להעיר עוד בדברי הרא"ש, דהרא"ש יליף מקרא ד"נפש כי תשבע" הא דשבועה היא בגברא, וזה פלא, דקרא קאי על 'עשיית השבועה', ולא על החלות היכן הוא חל - בגברא או בחפצא, ויתירא מזו, התם לא קאי כלל על חלות האיסור שהרי שם מיירי גם בשבועה לשעבר וגם בלהבא, ובלשעבר ליכא מקום חלות וע"כ דקאי בעשיית השבועה.

וכעין זה קשה גם בתוס' שהק' דגם נדר הוא בגברא דכתיב "איש כי ידור", ות' דכתיב "כי ידור נדר" וזה התפסה בדבר הנדור, וזה חפצא, וק' דמה קשה ליה מ"איש כי ידור", הא זה קאי על עשיית הנדר ולא על חלות הנדר.

ונראה דהרא"ש והתוס' אזלי לשיטתייהו דתרווייהו סברי דעיקר הנדר בהתפסה, והיינו המשכת קדושה וכמוש"כ הר"ן, וזהו כל הדין חפצא שנאמר בנדרים וכתבאר לעיל, ולפי"ז אין בנדר שום עשייה מצד הגברא, רק המשכת קדושה ממק"א - והיינו לעשות שהנדר והקדושה ההיא יאסור גם הכא, ומהך קרא למדנו ד"נפש כי תשבע" דהוא האוסר והוא העושה, וא"כ ממילא זה כבר גברא, ולולי הך קרא היה המשכת קדושה בחפצא ע"י שבועתו, ודו"ק, וזהו גם השו"ט בתוס' אי ילפינן מ"איש כי ידור".

עוד יש לדון בזה לבאר את הרא"ש עפ"י אריכות דברי החינוך [ל'] לגבי שבועה שדן שיש חלות על הגברא שהוא כאילו 'מתחייב' בשבועה - השבועה חיילא עליו 'לחייבו לעמוד מאחורי השבועה' - לשון 'נפעל' - הוא 'נהיה מושבע' וזה הלשון 'כי תשבע' - ודלא כנדר שהוא לא נהיה 'נדור' אלא שהוא 'נדור' - וע"ש עוד 'לשונות גבוהות' שהוא 'נכנס למחיצת השבועה', והרי פשוט שבהתפסה ליכא מהלך לחייבו לעמוד מאחורי הדיבור שלו שהרי הדיבור שלו קובע את הדינים של החפצא שנמשכים ממק"א, וכמו שהמקום אחר לא שייך אליו גם הכא לא שייך אליו, הרי דבא לפרש שאין כאן מהלך של התפסה וממילא דזה כבר גברא, [ואכתי צ"ב המהלך בתוס'].
אולם אכתי יש לדון - דלמה ליה לדון מלשון הפסוק - הרי מעיקר הדין של שבועה לשעבר מוכרח דליכא מהלך של התפסה שכמו ששבועה לשעבר היינו לאמת ולקיים, כמו כן להבא השבועה היא כך, ומה שייך התפסה לשעבר, ואכתי צ"ע.

פרק ג'

בגדרי גברא וחפצא ובחפצא שאין בו ממש ואי כל אברי האדם חשיבי כחפצא, ובדברי הרא"ש בנזירות.

מבאר למה גוף האדם חשיב חפצא ולא גברא.

מבואר להלן [י"ג] דשייך לאסור עיניו בשינה ע"י קונם, והיינו שזהו החפצא, ועי' בתוס' בשבועות [כ"ה. ד"ה משא"כ] דלא משכחת לה קונם על האדם עצמו דלא שייך קרבן בגופו, וקונם זה קרבן, והק' המחנ"א [נדרים סי' א'] דמ"ש עינו מגופו, והוכיח מזה נגד התוס' ושייך בכל גופו, והמגיה [שם] חילק בין כל גופו לעינו דבאוסר רק עינו אמרינן דגופו מוזהר מלהשתמש בעינו לשינה, ותוס' איירי בכל גופו, ומי מוזהר בזה, אולם לא איתברר מהו השיעור בזה, ואי אוסר רמ"ז אברים אי גם זה מהני.

ועי' בלשון המהר"י באסאן [הובא בשלמי נדרים] דשייך לאסור בנדר "רוב אבריו או כל אבריו", עיי"ש, ומשמע כהמחנ"א ודלא כהתוס', וכן נראה מהאבני מילואים [סי' ע"ב ס"ק ב'] שכ' וז"ל, "שהרי גופו הוא החפץ המוזהר מהר סיני והוא בעצמו חפץ הנדור" ומשמע נמי דכל גופו יכול להיות חפץ הנדור מלעשות בו תשמיש.

ונראה דאין כאן מחלוקת והתוס' מודה דכל גופו שפיר נאסר בנדר, דאם עינו הוא חפצא א"כ גם כל אבריו הם חפצא, ותוס' לא קאי בזה כלל, וכוונת התוס' הוא, דאף אי כל גופו הוא חפצא אבל האדם עצמו גברא הוא, דהגברא וגופו תרתי ניהו וכמאמר הקרא "עור ובשר תלבישני", האדם שבאדם הוא גברא והחפצא שבאדם - גופו - הוא חפצא ככל חפצא.

ופשוט שזו כוונת התוס' דלא שייך קונם על ה'אדם עצמו', והיינו דקונם היינו שיש קדושה שהאדם מוזהר בו - החפצא מופרש ממנו, אבל אם האדם עצמו הוא הקרבן, א"כ אין כאן מישהו שמוזהר בהך קדושה ואין כאן קונם, אבל באוסר כל גופו בשינה, הרי הוא האדם - האדם שבאדם - הוא מוזהר מלהשתמש בכל גופו לשינה, וכל גופו הוא החפצא, ועיין בהערה ⁸⁵.

מבאר למה פעולות הגברא הם חפצא ולא גברא.

יש לעיין דלמה מקשינן בגמ' להלן [ט"ז] על מתני' דקונם שינה דאיך מהני קונם כזו, הא שינה הוא דבר שאין בו ממש, הא יותר הו"ל להק' שזה לא חפצא, דהגברא הוא הישן ושינה שייך לו, ויתירא מזה ק', דמבואר למסקנה שם דשפיר חיילא עכ"פ מדרבנן גם באין בו ממש, וק' דהא אין

⁸⁵ ויש להעיר בזה מלשון הרא"ש בשבועות שכתב ששבועה תמיד חשיב יש בו ממש דגופו יש בו ממש ומשמע דהשבועה מוזהר את הגוף, וצ"ל דכוונתו לאדם עצמו, ועי' בלשון הר"ן [י"ג] ששינה וכתב "איהו יש בו ממש" ומשמע כדברינו.

כאן חפצא כלל ואיך יחול מדרבנן על הגברא, הרי אף אי מצאנו נדר מדרבנן על אין בו ממש אבל לא מצאנו נדר מדרבנן על גברא - והיינו דכו"ע מודי דלא חיילא נדר כלל על הגברא אף מדרבנן, ומאי שנא אין בו ממש מגברא.

עוד יש לעיין כה"ג בדברי הר"ן להלן [ט"ז:] דמבואר שם דשיבת סוכה עלי הוא חפצא וכל הקושי' היא רק מצד אין בו ממש ודווקא שלא אשב בסוכה הוא גברא, וק' דלמה פעולות הגברא נחשבים כחפצא, ועיין בהערה ⁸⁶.

ונראה עפ"י המבואר לעיל, דגם כל גופו חשיב חפצא דרק האדם עצמו הוא הגברא, וכל מה שאינו הגברא עצמו כחפצא חשיב כלפיו, ופשוט א"כ דפעולות האדם אינם האדם עצמו וכחפצא שאין בו ממש חשיבי, ושפיר חיילא על השינה עצמה מדרבנן, ודו"ק.

ולהלן חידשנו עפ"י דיש צד ברא"ש דנזירות חיילא בחפצא, והמעשה תגלחת וטומאה הוא החפצא והכא אין חיסרון של אין בו ממש וכדיבואר.

האם 'גופו' מוזהר במצוות או 'הוא' מוזהר במצוות.

ע' במחנ"א [נדרים סי' א'] שאינו יכול לאסור את פיו בקונם בדברי תורה דגופו משועבד למצוה, ובאבנ"מ [סי' ע"ב ס"ק ב'] כתב שאינו יכול לאסור את גופו בקונם לתשמיש כיון שגופו מצוה בו, ומבואר דאיכא גוונא דגם נדר לא חיילא לבטל את המצוה, דרק באוסר סוכה עליו מהני כיון דאוסר את הסוכה והסוכה אין לה מצוה.

אולם המחנ"א שם הביא מהר"ן [ט"ו] שמשמע שיכול לאסור את גופו בתשמיש ואין חיסרון של נדר לבטל את המצוה, והק' דאף דנדר מבטל את המצוה אבל הכא לא שייך כיון דגופו מצוה במצוה.

ונראה דגם מתוס' בשבועות מבואר כן, דכ' דאף דשבועה לא מבטל מצוה, אבל באופן שחל בחפצא [לפי הך שי' ששייך שבועה בחפצא] אז מבטל מצוה, ומעלת נדר הוא דתמיד יכול לבטל מצוה, כיון דתמיד חיילא בחפצא, ומבואר דגם בקונם פי לדברי תורה שפיר חיילא הנדר.

ונראה דמבואר כאן כעין מה שנתבאר לעיל, דכל גופו הוא חפצא כלפי האדם עצמו דרק הוא הגברא, ורק בו לא שייך חלות נדר, וגם במצוות נימא כן, דהגברא עצמו מצוה במצוה ולא גופו, ולכן אין כאן נדר לבטל את המצוה בגוונא הנ"ל, דאין פיו מצוה בד"ת.

ועי' מהר"י באסאן [מובא בשלמי נדרים] דלמד דקס"ד להתוס' בשבועות [שם ד"ה חומר] דחשיב נדר לבטל מצוה כשאסר פיו ליין של מצוה וקמ"ל דחיילא גם בכה"ג, ונראה דהשו"ט הוא בהנ"ל, וקמ"ל דגופו לא מצוה, רק הגברא עצמו, ועי' ריטב"א [י"ג:] בקושי' מנזיר דלא קס"ד אפי' כהתוס' עייש"ה.

בביאור דברי הרא"ש בגדר נדר דנזירות, ונתחדש שכאן שייך איסור חפצא בלי שיש בו ממש - תגלחת וטומאה.

ע' אבנ"מ [תשו' ט"ו] בשם המהרי"ט, דיש להסתפק אם הנדר בנזירות הוא איסור גברא כעין שבועה או איסור חפצא, ויש צד שלישי, שאינו איסורים רק קבלת קדושה ע"ע כעין כהן ושוב ממילא נאסר בדינים ששייכים להך קדושה.

ויהיה נפ"מ בין הך צד שהוא נדר שאוסר גברא כעין שבועה, לנדר שמחיל קדושה והאיסורים בגברא הם רק תוצאה, דבקדושה שייך התפסה אבל איסורים בגברא לא שייך התפסה, ועוד נפ"מ אי שייך לשון "הריני", דהריני מושבע לא מהני.

⁸⁶ ובדברי התוס' שם מבואר דחשיב יש בו ממש כיון שמזכיר סוכה שיש בו ממש, ומשמע שלפי האמת מהני חפצא שאין בו ממש אי עכ"פ הזכיר דבר שיש בו ממש, ומבואר דלפי האמת מיקרי חפצא, אלא דעיקר דברי התוס' לא מובנים לי כל הצורך, ואלי כוונתו דמחמת זה שהזכיר חפצא שיש בו ממש נעשה כאומר איסור על החפצא עצמה שיש בו ממש, וכמבואר בהמשך דבריו עיי"ש היטב, ועיין לעיל בר"ן [סוף פרק קמא] דגם התם מהני נעשה כאומר לו - אלא דמדין סתם נדרים להחמיר אתינן עלה, ואולי זו כוונתו הכא, אלא שהדברים באו בקיצור, וצ"ע, ועוד דעיקר הדין 'נעשה כאומר לו' אינו מובן בנדרים, הרי יש הלכה יש ביטוי שפתיים, ומהני או מדין ידות או לא גרע מידות או 'סתם נדרים להחמיר' אבל 'נעשה כאומר לו' מצד עצמו היאך יהני, וצ"ע.

והנה בסוגי' מבואר שהסדר במשנה מחולק לפי גברא וחפצא ויש לדון דלמה נזירות בסוף ולא לפני שבועה - והנה לפי המהרי"ט מובן למה נזירות אינו בהדי נדרים וחרמים שהוא דענין אחר הוא קבלת קדושה, ודו"ק.

אולם איכא מהלך נוסף מהמהר"י באסאן [מובא בשלמי נדרים] דדינו כאיסור חפצא, רק דאין החפצא היין עצמו, רק החפצא הוא גופו, דפיו אסור ליין ושיער אסור בתגלחת, וכל גופו [שזה גם חפצא וכדלעיל] לטומאה, וראיתי במהר"י באסאן [מובא בתשו' נ"ד במהרי"ט] דנזירות כולל נדר על גופו, וכנ"ל.

והנה לדרך זו קשה ה'סדר', דזה ממש דומה לנדר, ובדוחק צ"ל דכיון שזה על כל גופו לכן 'נראה' כשבועה בגברא ולכן תנינא לאחר שבועה, וכן נראה מהמהר"י באסאן.

וז"ל הרא"ש כאן, "ונזיר אעפ"י שנאסר ביין, אינו נאסר היין עליו אלא בגופו תלוי הנזירות, שאומר הריני נזיר וממילא נאסר ביין ובתגלחת ובטומאה" עכ"ל.

והיינו דבא לאפוקי שלא תאמר שזה איסור חפצא, אלא כדרכו של המהרי"ט שמקבל ע"ע קדושה ככהן, "וממילא" נאסר וזהו הלשון "הריני", ודו"ק, ועיין בהערה ⁸⁷.

אלא דמדבריו רואים דהקס"ד באיסור חפצא היינו שהיין הוא החפץ ודלא כהמהר"י באסאן שהחפץ הוא הגוף שלו, וק' דלדרך זו איך אסור תגלחת וטומאה, וכן תמה המהרי"ט [נ"ג] על כך צד, דהוי דבר שאין בו ממש וכלשוננו "ועוד נהי דביין שייך ביה איסור חפצא אבל תגלחת וטומאה היכי שייך בהו איסור חפצא כלל דהא לית בהו ממש", ובאמת שכן למד המהריב"ל דאוסרים יין, וקשה כנ"ל.

וכוונתו דאין לומר שהוא אוסר את המתים להטמא להם, שאין כאן התייחסות למת, וגרע מאבן לזריקה, ובפרט בטומאת אוהל שההתייחסות היא לטומאה בחלל האהל ולא למת עצמו, וע"כ שהוא אוסר את הטומאה עצמה, וכן בתגלחת, דאי נימא שהוא אוסר את השער א"כ ה"ה דביין יאסור את פיו, ואי יש צד שביין אוסרים את היין עצמו א"כ מה מקביל לזה בתגלחת, וזו כוונת המהרי"ט דדווקא ביין איכא חפצא ובאידיך הוי כאין בו ממש.

ועפ"י מה דנתבאר לעיל דשינה הוא חפצא רק שאין בו ממש, שוב י"ל דגם תגלחת וטומאה הם חפצא ולא הקשה המהרי"ט אלא מאין בו ממש, ויש לחדש שכל התנאי דבעי חפצא שיש בו ממש, היינו בנדר דהתפסה ומדיני המשכת קדושה היא וכן נקט הרא"ש ודעימיה דעיקר נדר רק בהתפסה ומהאי טעמא בעי חפצא כזו שהיא יש בו ממש, אבל בנזירות א"צ לזה אף אי הוי איסור חפצא דהכא נתחדש פרשה של איסור חפצא בלי התפסה, והתגלחת וטומאה היא היא החפצא עצמה אף שאין בהם ממש, ועיין בהערה ⁸⁸.

אולם יש לומר שהמהרי"ט למד שעיקר נדר גם בלי התפסה, וא"כ ע"כ שיש 'הלכה ודין' שצריכים חפצא, וכתבאר, והסברנו שלפי כך צד גם בשבועה יש 'הלכה ודין' של גברא, וא"כ יש גם 'הלכה ודין' שאיסור חפצא של נדרים בעי יש בו ממש, ושפיר הקשה דמאי שנא 'הלכות' איסור חפצא של נזירות מ'הלכות' איסור חפצא של נדר, ודו"ק.

⁸⁷ ועי' שו"ע [סוף סי' ר"ו] ובש"ך ובגר"א, שהוציאו מהרא"ש דנזירות בלשון שבועה שאומר הרי עלי שלא אשתה יין וכו', דמהני, והיינו דאף דסובר כהמהרי"ט, אבל סו"ס האיסורים עצמם דחיילו אח"כ הם איסורי גברא.

⁸⁸ ויש סתירה לפירוש זה מדברי הרא"ש עצמו בשבועות [כ"ה] דמבואר דגם בשבועה צריך יש בו ממש רק דהוא עצמו חשיב כיש בו ממש. וראיתי בגליוני הש"ס שלמד שאוסר מתים לטומאה ושיער לתגלחת, ולא הבנתי, הרי פשוט שנזיר לא אוסר את עצמו באופן אחר ממה שפרשת נזירות אוסרת עליו, ולא תורה עליו מתים ושיער, וצ"ע.

סימן י"א נדר בלשון שבועה

פרק א' פלוגתת הראשונים בנדר בלשון שבועה אי מהני מדין ידות, ודן אי גברא וחפצא תרי עשיות שונות נינהו או לא. / / הבהרה - להוציא מליבן של טועים. / / ביאור בסוגי' לרמב"ן דנדר בלשון שבועה מדין ידות, וביאור קושי' התוס' דמה נפ"מ בדין דנדר בחפצא, ומתבאר הכא דנאמר דין נוסף בזה דנדר בעי חפצא, דזה הלכה גם בלשון הנדר, ומפורש כן בר"ן. / / מוכרח דלפני הסוגי' שפיר חיילא נדר בחפצא אף דאמר גברא - גם בלי הלכות ידות, ומוכרח דגם למסקנה שיש ידות דמהני לחול בחפצא בכוונתו לגברא. / / ביאור הצדדים אי אמרינן ידות בנדר בלשון שבועה, דתלוי בגדרי ידות - להשלים או דסגי במקצת - ומתמה בזה. / / מבאר דאין יסוד פלוגתת הראשונים בנדר בלשון שבועה בגדרי ידות, רק בעיקר דין גברא וחפצא בנדר ושבועה, האם הוא שני עשיות או עשייה חדא, ומבאר נמי למה בתרי עשיות לא שייך ידות, וביאור בירושלמי. / / מיישב את הסתירה הגדולה ברא"ש דמחלק בין נדר לשבועה בנידון זה. / / בדברי הרמב"ן "כיון דפיו וליבו שוין לאסור בנדר". / / מבאר מאי שנא נדר בלשון שבועה דאמרינן ביה ידות ממתיס בדבר האסור דאינו יד להתפסה בדבר הנדור. / /

פרק ב' חידוש ברמב"ם ורש"י דנדר בלשון שבועה חל בחפצא בלי דין ידות, ובדברי הגר"א בביאורו בשו"ע, ומבאר דשיטת הרמב"ם במדיר ומודר בכל יחל, ושיטתו בנדר בלשון שבועה, ושיטתו בגדר דנדר הקדש ומצוה חדא היא. / / ביאור בש"י רש"י והרמב"ם דנדר בלשון שבועה חיילא בחפצא אבל עיקר הנדר הוא, ולא מדין ידות, ומבאר שורש האי חידוש במהות הנדר והאיסור דחיילא מכוח הנדר, האם חדא נינהו או תרתי. / / מבאר את שורש פלוגתת הר"ן ורמב"ם במדיר ומודר לענין כל יחל, והר"ן והרמב"ם אזלי לשיטתיהו. / / במהות הנדר לפי הרמב"ם. / / תוספת דברים בזה בעיקר החידוש בסוגי'. / / ביאור דברי הגר"א בב' מקומות - [סי' ר"ג] - [סי' ר"ו] - שהגר"א תולה דין נדרי מצוה בדין נדר בלשון שבועה. / / מבאר איך תולה הגר"א ב' הנך פלוגתות אהדדי, ומקשה ומבאר למה איירי דוקא בש"י הרמב"ם ולא ברמב"ן, ומבאר שורש פלוגתת הראשונים האם נדרי מצוה וצדקה בכלל הנדרים נינהו או לא. / / מסקנה - שיטת הרמב"ם במדיר ומודר בכל יחל, ושיטתו בנדר בלשון שבועה, ושיטתו בגדרי נדרי הקדש ונדרי מצוה - הכל אחד הוא, ומתמה בשיטת הריטב"א. / /

פרק ג' פלוגתת הרא"ש תוס' והר"ן אי לשון "שאיני" או לשון "שלא אוכל לך" מיקרי "לשון שבועה". / / מבאר את פלוגתת הרא"ש תוס' והר"ן אי לשון "שאיני" או לשון "שלא אוכל לך" מיקרי "לשון שבועה" או לא ותולה בפלוגתתם אי עיקר הנדר רק בהתפסה או לא. / / ביאור בש"י התוס' בנדר בלשון שבועה דלשון "שאיני" הוא לשון נדר ורק לשון "שלא" הוא לשון שבועה. / / קושי' גדולה בדין נדר בדבר שאין בו ממש. / /

פרק ד' חידוש הראשונים שנדר בלשון שבועה שחל בגברא, ובלשון קבלה של "הרי עלי", וכן בנדרי הקדש. / / בשיטות הראשונים דנדר בלשון גברא חיילא בגברא. / / מהלך חדש שנדרי הקדש ואיסור חדא נינהו דשניהם קבלה על עצמו. / / דיקדוק בשיטת רש"י שחל בגברא. / / שיטת הרמב"ם דמהות הנדר קיימת בלי האיסור חפצא. / / סתם נדר בחפצא וסתם שבועה בגברא.

פרק א'

**פלוגתת הראשונים בנדר בלשון שבועה אי מהני מדין ידות,
ודן אי גברא וחפצא תרי עשיות שונות נינהו או לא.**

הבהרה - להוציא מליבן של טועים.

בכל הסוגי' של נדר בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר איכא טעות נפוצה - הטועים חושבים שיש נדר שאמר אותו בלשונות של שבועה וממילא שיש סתירה ויש התמודדות בין שבועה לנדר ששניהם נמצאים בתוך נדרו או שבועתו, ואז מתחיל הסוגי'.
אולם אינו כן הרי בכל המקרים של הראשונים מיירי באמר נדר בלשון גברא והיינו שאיני אוכל [וזה לשון 'גברא' לא לשון 'שבועה'] - או שבועה בלשון חפצא והיינו שהכיכר אסור - הסתירה היא בין לשון חפצא ולשון גברא בתוך שבועה ובתוך נדר, ומה שאמרו נדר 'בלשון שבועה' הכוונה נדר 'בלשון גברא' אלא שאמרו 'שבועה' כיון שתמיד 'שבועה' הוא בלשון 'גברא' - ואף כי כל זה פשוט עד מאד - אכן כיון ששמעתי הרבה דיבורים בסוגי' זו שבנויים על טעות זו - לכן באתי בזה להוציא מטעות זו.

ביאור בסוגי' לרמב"ן דנדר בלשון שבועה מדין ידות, וביאור קושי' התוס' דמה נפ"מ בדין דנדר בחפצא, ומתבאר הכא דנאמר דין נוסף בזה דנדר בעי חפצא, דזה הלכה גם בלשון הנדר, ומפורש כן בר"ן.

כבר נתבאר לעיל [סימן י'] דאיכא ג' צדדים בשבועה בלשון נדר [חפצא], א' האם חיילא שבועה על חפצא והחפצא נאסרת ומהני לבטל את המצוה, ב' האם חיילא על הגברא ומתקנים את הלשון

מדין ידות, וכשיטת הרמב"ן, ג] האם לא חיילא כלל כיון שיש כאן לשון מקולקל, ולא מתקנינן ליה על ידי ידות.

עכ"פ מבואר ברמב"ן דחיילא על הגברא ומתקנים את הלשון מדין ידות, והקשה הרמב"ן דא"כ היאך מבינים את הסוגי' שחילקה בין נדר לשבועה לגבי גברא וחפצא - הא לשונות של גברא וחפצא מהני בתרווייהו עכ"פ מדין ידות, ותמוה הסוגי', ותירץ הרמב"ן, דהסוגי' דחילק כן מיירי בעיקר הנדר והיינו כשנדר בלשון נדר ולא כשנדר בלשון שבועה דזה רק ידות.

ועיקר השו"ט ברמב"ן תמוה - דלמה לא פירש את הסוגי' כפשוטו דלעולם הסוגי' מיירי בכל גוונא שאמר לשון גברא ולשון חפצא, ומה שאמרו שבנדר איכא חפצא ושבועה איכא גברא, היינו דלגבי החלות חלוקין נינהו והנדר חל בחפצא והשבועה חל בגברא.

עו"ק כעין זה במה שהקשו התוס' דמה נפ"מ בזה דבעי חפצא בנדר, ותירצו דנפ"מ דנדר בלשון שבועה לא מהני, ותמוה דהול"ל דנפ"מ לבטל את המצוה ולדבר שאין בו ממש, וכמבואר בסוגי' דלהלן [י"ג] לגבי הא דשבועה חיילא באין בו ממש כיון דקאי אגברא משא"כ נדר דחיילא בחפצא ולהכי בעי חפצא שיש בו ממש, וכן להלן [ט"ז] דנדר חיילא לבטל את המצוה דהחפצא לא מוזהר במצוה ושפיר נאסר, ושבועה לא חיילא דהגברא מוזהר, והנך תרי דינים מפורשים בתוספתא ומובאים בסוגי' שם, ועי' בכל זה בר"ן להלן [י"ג]: ולהלן [ט"ז]: בד"ה הא דאמר הנאת].

ומבואר כאן דתרי הלכות ותרי סוגיות שונות נאמרו בנדר בחפצא, דחוץ ממה שזו הלכה במקום החלות, וזו סוגי' דלקמן [י"ג וט"ז] - יש גם הלכה נוספת מצד 'הלכות לשון' הנדר דבעי 'לשון חפצא', והך דין נוסף נתחדש הכא בסוגי', שני דינים ושני סוגיות.

ודבר זה מפורש בר"ן שכתב בתחילת דבריו "ומהא משמע שאין שבועה בלשון נדר" - הרי שהסוגיות דלהלן לא עסקו כלל בזה אלא בחלות ומצד הסוגיות דלהלן היה מהני שבועה גם בלשון חפצא וגם בלשון גברא, והכא למדנו חידוש דלשון של הנדר ושבועה שגם בה יש הלכה של גברא וחפצא וכן כתב הר"ן בהדי' בהמשך דבריו [כשהביא את הרמב"ן] "דהא אמרינן בסוגי' דנדר ושבועה לא שוין בלישניהו", והיינו דסוגי' מיירי בהלכות לשון נדר והלכות לשון שבועה ולולי הסוגי' אין דין לדקדק בלשונו אי קאי בגברא או בחפצא.

ונראה שהמקור לר"ן הוא דכל המשנה קאי בהלכות לשון של הנדר בכינויים ובידות, וממילא שסברא היא שכשבאים לקבוע את הסדר של המשנה שאז גם החילוקים והסדר נקבע כפי חילוקים בהלכות לשון [ולהלן יבואר הגדר בעיקר האי חידוש].

והן הן דברי הרמב"ן והתוס' דודאי דאין נפ"מ ואין קביעת סדר כפי הסוגיות דלהלן, דסוגי' זו שאני, ולכן הוצרך הרמב"ן לומר דהכא בעיקר נדר והתם ידות, ותוס' הביא נפ"מ שבאמת לא חל בלשון בנדר בלשון שבועה [גברא], דנפ"מ זו נתחדש בסוגי' הכא וכמפורש בר"ן הנ"ל, ולולי הסוגי' היה מהני וכנראה דהיה מהני גם לולי ידות - דאין שום נפ"מ ודין בלשון שצריך להתייחס או לגברא או לחפצא.

וכפשוטו - לדעת הרמב"ן דמהני מדין ידות הדרא קושי' התוס' דא"כ איזה נפ"מ איכא בסוגי', וי"ל בכמה אנפי:

א] נפ"מ דמדין ידות לא מהני שבועה אלא לפרשת מטות והיינו לבל יחל ולא לקרבן ומלקות, וכדהבאנו מהשלטי גיבורים, וכן נתבאר בשיטת התוס'.

ב] יש לדון בנפ"מ נוספת לפי הנצי"ב דאין עניית אמן על ידות רק על מה שאמר, וה"ה דשבועה בלשון נדר מפי אחרים ועונה אמן דלרמב"ן לא יהני, ואולי אינו כן, ורק בידות שלא אמר הכל הוא דאמרינן כן ולא בידות דמתקנינן ליה.

ג] לפי הריטב"א דליכא התפסה מנדר שנעשה על ידי ידות - א"כ יהיה נפ"מ דליכא התפסה מנדר שנעשה בלשון שבועה.

מוכרח דלפני הסוגי' שפיר חיילא נדר בחפצא אף דאמר גברא - גם בלי הלכות ידות, ומוכרח דגם למסקנה שיש ידות דמהני לחול בחפצא בכוונתו לגברא.

למדנו מכל הנ"ל דלולי הסוגי' היה חל איסור חפצא ע"י נדר בלשון גברא, וכפשוטו היה מהני גם בלי ידות, ולא משמע מרהיטת התוס' בקושי' שכוונתו שיחול מחמת הדין ידות, דלא הזכיר כן בקושי', ועוד, דאי למד מדין ידות היה יכול לתרץ כנ"ל שיש נפ"מ בין ידות לעיקר נדר, ולא קשה

עיקר קושיתו, וכפשוטו היה חל בחפצא בלי להגיע לידות, והתוס' והר"ח ורשב"א חידשו שלמדנו מהסוגי' שלא חל והרמב"ן חידש שחל מהלכות ידות, אכן לולי הסוגי' היה חל בלי ידות.

וזה קשה דהיאך נדר בגברא יחול בחפצא בלי ידות, ונראה שכיון שנדר הוא חלות התורה וכמו שהאריך בזה הגרש"ק והאחרונים, נמצא דסגי לן בזה שנדר בענין אכילת כיכר, ומדיני הנדר שכשיש איסור בענין אכילת כיכר דחל הנדר בחפצא ולא בענין דעתו שיחול באופן מסויים דבלאו הכי לאו חלות ידיה הוא, ולא נאמרו הלכות גברא וחפצא בביטוי שפתים, וא"כ למה לא יחול כדיני בחפצא אף שלשונו הוא בגברא, ודו"ק.

ונוסיף עוד בזה, הרי למסקנה מבואר שיש כאן ידות לפי הרמב"ן וחל בחפצא, וכפשוטו לא היתה כוונתו שיחול בחפצא אי אמר בפיו גברא, דבכל התורה אזלינן בתר פיו לקבוע את ליבו, ותמיד ליבו כנגד פיו מיקרי דברים שבלב, ואינו נאמן כלל לומר שנתכוין בחפצא, וקשה א"כ דלמה חל בחפצא.

ויתירא מזו - הרי הבאנו מחלוקת ראשונים אי שבועה בלשון נדר [חפצא] חל בחפצא או בגברא, ואטו נחלקו גם מה היה דעתו, ואטו נדחוק דכל הנך דינים איירי באחד שכוונתו כמו שאמרה תורה.

ואשר מוכרח מכל הנ"ל דא"צ כוונתו כלל, וגם מי שנתכוין לגברא יחול הנדר בחפצא, דגם אחרי שהסוגי' חידשה שיש דין גברא וחפצא בביטוי שפתים ובלשון של הנדר אבל כל החידוש הזה הוא בביטוי שפתים של הנדר, ולא בכוונת הנודר, ולכן גם אחרי הסוגי' לא בעינן דעת וכוונה בגברא או בחפצא, והיינו דמצד הלכות כוונה בנדרים סגי לן בכוונת 'איסור' בלי כוונת חפצא וגברא - ועדיפא מקנין המועיל ודו"ק - כן היה נראה בפשיטות - אף שיש שלא הסכימו לי בזה.

וכן היה נראה תמיד - הרי למ"ד עיקר נדר בהתפסה ולא סגי לן בזה שאומר דבר זה אסור עלי אלא דבעינן כקרבן, אטו נימא שכוונתו היתה כך, הרי לפי הר"ן בנדרים דלא בעינן התפסה ודיא דלא נתכוין להתפסה, ואטו הראשונים שחולקים חולקים נמי שכוונתו גם להתפסה - ומוכרח כנ"ל.

אולם העירני בזה ראש הישיבה ידידי הגר"א קפלן שליט"א להערה גדולה דסו"ס אכתי יש לדון בזה, דאף אי מצד כוונה בנדרים סגי בכוונת איסור - בלי כוונת חפצא וגברא, אולם סו"ס היאך דיינינן ליה כידות של חפצא כשכוונתו לגברא, והיינו שיד הוא התחלה של הנדר השלם, ואם כוונתו לידור 'נדר אחר' שוב היאך אנו דנים את היד כיד והתחלה של הנדר הזה, ולמה לא בעינן כוונתו בחפצא כדי שנימא שיש כאן יד והתחלה לאיסור חפצא.

ונראה שצריכים לומר שהתחלה של לשון נדר לא נמדד גבי הנודר עצמו אלא נמדד מיניה ביה בתוך הלשון עצמו, ואם מצד הלשון יש התחלה לנדר שלם של חפצא שוב מיקרי יד לזה, ודו"ק.

ביאור הצדדים אי אמרינן ידות בנדר בלשון שבועה, דתלוי בגדרי ידות - להשלים או דסגי במקצת - ומתמה בזה.

יש לעיין בעיקר מחלוקת הראשונים הכא אי מהני ידות בנדר בלשון שבועה, דאיכא ב' דרכים לעיין בשורש פלוגתתם, דיש לדון דפליגי בגדרי ידות אי שייך תיקון היד בכה"ג או לא, ויש לומר דפליגי בעיקר הדין חפצא וגברא בנדר ושבועה, וממילא נפ"מ אי שייך בזה תיקון ע"י ידות - וכדיבואר.

והנה לכא' זה פשוט דלא מתקנין להוסיף בלשון גמור, וכמבואר במשנה למלך נדרים [פ"א-ה"ז] דכ' דלא שייך להוסיף על התפסה בחזיר להשלימו להתפסה בדבר הנדור, דלשון גמור הוא וא"כ מה שייך כאן ידות.

והנראה בזה עפ"י מה שכבר ביארנו לעיל [סימן ה'] בביאור לדברי הר"ן [י"ד], דמבואר שם, דלפני גזה"כ דהתפסה, היה מהני התפסה בלי גזה"כ ומדין "לא גרע מידות", והיינו, דאף דלא שייך ידות כשגמר לשונו, אבל יש מהלך נוסף דנקרא "לא גרע מידות", והיינו דמבינים מתוך דבריו "דאסור קאמר", ונתחדש שיש מהלך בידות להבין מתוך לשון אינו מתוקן אף שיש כאן לשון גמור.

ונראה דהכא כל הנידון הוא מצד "לא גרע מידות" דגם הכא מיירי דגמר לשונו, ועי' היטב בלשון הרמב"ן בהלכותיו [סוף ה': בדפי הרי"ף] דכ' בהדי' לשון "לא גרע מידות", וגם הר"ן דפוסק

דמהני הכא מדין ידות וכמו שפסק להלן [סוף ד':] אזיל לשיטתו דסובר להלן [י"ד] שיש מהלך של "לא גרע מידות", והחולקים סברי ד"ידות" אמרינן, ו"לא גרע מידות" לא אמרינן, [ולהלן יבואר למה זה לא שייך בחזיר וכדברי המשנה למלך].

ופליגי ביסוד דינא דידות, האם דינו לגמור לשונו או דדינו דסגי בחצי לשונו, דכבר הבאנו לעיל [סימן ט'] את פלוגתת הרא"ש והרמב"ם, ואם דינו דסגי בחצי לשונו, א"כ י"ל דחצי במשמעות "לא גרע" מחצי בגוף הלשון, דמה לי אם המקצת הוא ב"גוף הלשון" ומה לי אם המקצת הוא ב"דיקדוק הלשון" דסו"ס איכא "מקצת", וזהו דין "לא גרע מידות" דלמדנו כאן.

אולם הדברים נסתרים מדברי הריטב"א במשנה [ב']. לפני ד"ה מנודה אני לך] שכ' "נדר שאיני אוכל לך, דהנאת אכילה שלך אסור עלי כקרבן" והיינו כשיטתו דמהני נדר בלשון שבועה [להלן ט"ז], וכן מבואר ברא"ש שבועות [כ"ה] בשבועה בלשון נדר דגמרינן דבריו "יאסרו כל פירות העולם עלי בשבועה שאני נשבע לא לאוכלו", ומבואר הכא דאף אם בידות גמרינן לשונו, ולא דסגי בחלק מהלשון, אפי"ה שייך להוסיף גם בלשון גמור, ושוב הדרא השאלה דמה שורש פלוגתתם, וצ"ע.

מבאר דאין יסוד פלוגתת הראשונים בנדר בלשון שבועה בגדרי ידות, רק בעיקר דין גברא וחפצא בנדר ושבועה, האם הווי שני עשיות או עשייה חדא, ומבאר נמי למה בתרי עשיות לא שייך ידות, וביאור בירושלמי.

והיה מוכרח מזה שאין המחלוקת בדיני ובגדרי ידות, רק בהלכות גברא וחפצא בנדריים ושבועות, [ולהלן נוכיח כן בשיטת הרא"ש] - וכפשוטו היה נראה - וכן שמענו בבי מדרשא - דנחלקו אי לשון גברא בנדר ולשון חפצא בשבועה הוא 'לשון מקולקל' דעל זה לא מהני ידות או 'לשון שאינו מתוקן' דמהני בזה ידות, והחילוק, דלשון שאינו מתוקן הוא 'התחלה' של הלשון הגמור - ושפיר חשיב יד, לעומת לשון מקולקל שאינו 'התחלה' של לשון גמור ואינו יד, אלא דהגדרה זו צ"ב - דבמה תלויים הצדדים הללו - אטו שיעורים ודרגות שנינו כאן, 'מקולקל' - 'אינו מתוקן' - ומה שורש האי פלוגתא.

ובביאור שורש המחלוקת נקדים במשל:

הרי לו יצויר והיה דין ידות בקנינים והגבהה של טפח היינו משלימים לג' טפחים, הרי פשוט שלא היה שייך ידות להגבהה של טפח להשלימו למשיכה, דאף ששניהם מגיעים לחלות בעלות אחד אכן ב' עשיות נפרדות נינהו, והיסוד של ידות היינו 'התחלה' ובית יד שמתייחס לסוף, אבל ההתחלה והבית יד של עשייה אחד לא מתייחס לעשייה אחרת, אולם בב' מעשים של הגבהה, יד ימין ויד שמאל, היה שייך כה"ג דב' אופנים של עשייה חדא נינהו.

ובזה ביארנו את דברי הר"ן שם, דמבואר בקס"ד דמהני התפסה בדבר הנדור בלי גזה"כ מדין "לא גרע מידות", ולפי הך קס"ד לא שייך למעט דבר האסור, דגם בדידה נימא "לא גרע מידות", דכמו ד"קרבן" הוא יד ל"אסור" כמו"כ "חזיר" הוא גם יד ל"אסור" דמאי שנא, ובהך קס"ד דומה להגבהה בצד ימין וצד שמאל, דהתפסה ובלי התפסה חדא נינהו, ולמסקנה אינו כן, דלמסקנה ממעטינן דבר האסור והיינו ע"כ דמשום דלמסקנה כבר לא מהני מדין "לא גרע מידות", והיינו משום דאחרי הגזה"כ דהתפסה נתחדש דתרי עשיות נינהו, עשייה דהתפסה ועשייה בלי התפסה, ושוב לא מתקנינן מחדא לחברתא, ורק בתוך עשייה א' בעשאו בלשון אינו מתוקן הוא דמהני לתקן מדין ידות, אבל אי התחיל בלשון מקולקל בעשייה א', אין לתקנו בעשייה אחרת, דזה כבר דומה להגבהה ומשיכה, וכל זה ביארנו לעיל בסוגי' דהתפסה.

והביאור בכלל זה הוא פשוט מאד, דהיסוד בידות הוא, דידות הוא ההתחלה והוא הבית יד ללשון הגמור, וזה רק שייך כשיש שייכות בין לשון א' לחבירו, אבל בתרי עשיות נפרדות דלא שייכי אהדדי, הכא פשיטא שאין א' ההתחלה והבית יד לחבירו, ופשוט.

ואחרי הקדמה זו אפשר לדון בדין נדר בלשון שבועה אי שייך בו ידות או לא, דהאם מדמין ליה לקס"ד בר"ן [י"ד] דיש כאן עשייה א', או דמדמינן ליה למסקנה בר"ן [י"ד] שיש כאן ב' עשיות, וזה תלוי ביסוד דינא דגברא וחפצא בנידון זה.

והיינו דזה פשוט שנדר ושבועה תרתי נינהו, וכדמוכרח ממה דאיכא שבועה לשעבר וליכא נדר לשעבר, אולם כל זה ביחס לפרשת ויקרא של שבועה, אבל בתוך שבועה איכא פרשת מטות,

והיינו השבועה של פרשת נדרים שעל ידי שבועה חל איסור גברא וכל יחל כעין איסור חפצא וכל יחל של נדר, והכא נתחדש עיקר הך עשייה של 'הטלת איסורים', והך עשייה נתחדשה על ידי נדר ועל ידי שבועה.

ומעתה יש לומר כך - שחידשה תורה שאם העשייה נמצא בנדר יחול האיסור בחפצא ואם בשבועה יחול בגברא, אבל ס"ס יש פרשה א' ועשייה חדא של הטלת איסורים, אלא דקבעה התורה דאף דעשייה חדא וכח אחד הוא היא - עשייה וכח של הטלת איסורים - אכן כשעשייה זו באה בתוך ועל ידי כח נדר דאז דינו לחול בחפצא ואי עשייה זו באה על ידי שבועה אז דינו לחול בגברא, וכל החילוק מתחיל בחלות לא בעצם העשייה.

בתוספת ביאור - הרי שורשתה דין ש"אין אדם אוסר דבר המותר" - ונתחדשה בפרשת מטות "לאסור איסור על נפשו" - האדם מחדש איסורים - [עם התפסה או בלי התפסה], וזה כח אחד וחדוש אחד ועשייה חדא - כח עשייה של הטלת איסורים - אלא שכח זה ועשייה זו אינה עומדת לעצמה אלא או בנדר או בשבועה, והנפ"מ אי עושה כן 'בתור' נדר או 'בתור' שבועה הוא בחלות - אבל ס"ס עיקר הכח ועיקר העשייה חדא היא.

אולם יש לומר איפכא - וזה הפשטות - והוא - דאדרבה, דמזה דחיילו בב' מקומות, מזה איכא ראייה דתרתני נינהו וחלוקין נינהו בעיקר העשייה - ונצא דלא הרי עשיית איסור חפצא כעשיית איסור גברא - דתרי עשיות ותרי כחות ותרי חלויות נינהו.

אחרי הקדמה זו י"ל דבזה פליגי הראשונים אי אמרינן ידות בשבועה בלשון נדר, דתלוי אי הוי עשייה אחרת או לא, דלר"ח ודעימיה דיינינן להו כתרי פרשיות דהאיסור חפצא הוא סוג אחר ועשייה אחרת של איסור, ולדידיה תו לא שייך הכא דין ידות, ופשוט, ודומה למסקנה בר"ן [י"ד], והרמב"ן למד דפרשה חדא נינהו, וכל הנפ"מ הוא רק במקום החלות איסור, וכיון דעשייה חדא נינהו, שוב שייך כאן ידות, וכהקס"ד בר"ן [י"ד], ודו"ק.

ונראה שהדברים מפורשים מיניה וביה בר"ן עצמו - הרי הר"ן הביא את הירושלמי, שאמרו "יש נדר בלשון שבועה", "ואין נדר בלשון שבועה" - וקשה דכפשוטו משמע דאירי בעיקר הלשון של הנדר ולא דמתקנינן ליה מדין ידות, והיאך הביא הר"ן פלוגתא זו בירושלמי לגבי פלוגת הראשונים הנ"ל, ולפי הנ"ל אדרבה, בא לחדש בזה טעמא דפלוגתא זו דלמ"ד "יש נדר בלשון שבועה", הרי טעמא דמהני ידות הוא משום שיש עשייה של שבועה בתוך נדר דאינה עשייה אחרת וממילא דשייך בזה ידות, ולמ"ד "אין נדר בלשון שבועה" הרי טעמא דלא מהני ידות הוא משום שאין עשייה של שבועה בתוך נדר שהיא עשייה אחרת וממילא דלא שייך בזה ידות.

ונראה דזהו נמי הביאור בר"ן בשבועות למה לא מהני התפסה בשבועה כשא' נשבע והשני אומר ואנא דכוותיך דאף דאין התפסה בשבועה הא יהני מדין ידות, וביאר הר"ן [שם ח']. בדפי הרי"ף [בסוף] "דהתם [ביש יד לפאה] לא אסיק דיבוריה ומשו"ה מסקינן ליה אנן אבל הכא הא אסקינן ליה דאמר אנא נמי דכוותיך", וק' דמ"ש מנדר בלשון שבועה דגם אמר לשון גמור, והביאור כנ"ל, דבהשלים לשון גמור, הא דיכולים להוסיף עוד היינו רק בהך עשייה גופיה, דאז חשיב כיד כלפי הלשון השני, אבל מהתפסה לעיקר אינו יד, דזה עשייה אחרת, וכלפי הך עשייה אינו יד. אולם העירני תלמיד דאחד דלפי הך קס"ד בר"ן דליכא פרשת התפסה, הרי אז פשיטא דאינם תרי עשיות, והרי הר"ן קאי למ"ד דליכא פרשת התפסה בשבועה וזה ממש כהקס"ד בר"ן, וצ"ע.

מיישב את הסתירה הגדולה ברא"ש דמחלק בין נדר לשבועה בנידון זה.

ונראה דדברינו מוכרחים בשיטת הרא"ש דהנה מצאנו סתירה גדולה בשי' הרא"ש, דלדידיה נראה דמחלק בין נדר לשבועה, דבנדר נקט דלא מהני נדר בלשון שבועה וכמבואר בפירושו להלן [ד']. ד"ה שאני אוכל לך] וכ"ה בפסקים [סוף סי' ב'], אולם בשבועות נקט דמהני שבועה בלשון נדר וכמבואר בפסקים בשבועות [כ"ה.], ועיין עוד בזה בפסקים להלן [פ"ב סי' ז'] דסותר את עצמו מיניה וביה בזה, ועיין בב"ח וב"י [סי' רל"ט] שכבר עמדו בסתירת דבריו, וחילק הב"י בין נדר בלשון שבועה לשבועה בלשון נדר, עיין בהערה⁸⁹ שהבאנו לשונו, וצ"ע.

⁸⁹ ח"ל הב"י "ומיהו הרא"ש כתב בפרק קמא דנדרים [ס"ס ב] שהאומר אני נודר שאוכל עמך או שלא אוכל דאפילו יד לא הוי דאין זה לשון נדר אלא לשון שבועה וכתבו רבינו בסימן ר"ו ומשמע דס"ל דאין נדר בלשון שבועה ואין שבועה בלשון נדר

ופשוט דלפי הנ"ל מיושב - ואדרבה הרא"ש לשיטתו בזה דעיקר הנדר בהתפסה, וזה בהמשכת קדושה, וביארנו לעיל [סימן י'] דלדידיה אין 'הלכה ודין' של גברא וחפצא אלא דממילא הוא דנדר צריך חפצא, דזהו כל ענינו ומציאותו של המשכת קדושה, וביארנו בזה למה הרא"ש הוצרך להביא דין התפסה בסוגיין, ועוד ביארנו איך יליף הרא"ש איסור גברא מקרא דשבועה עיי"ש. אולם בעיקר ביארנו בזה למה יש צד לרא"ש דשבועה בלשון חפצא יכול לחול בחפצא אף דפשיטא דנדר בלשון גברא לא חיילא בגברא, דמה דנדר לא חיילא בגברא אינה הלכה אלא דממילא הוא כך דליכא המשכת קדושה בגברא, וי"ל א"כ דשבועה גם אין הלכה כלל, ולכן באמת חייא בחפצא - עיי"ש היטב, ונראה דהכא אזיל הרא"ש לשיטתו, ובזה יתיישב סתירת הרא"ש.

דהנה, הרא"ש למד דאיסור גברא הוא מציאות אחרת וענין אחר ועשייה אחרת מנדר דכל מהו של נדר היינו בהתפסה, וכל מציאותו ומהותו אינו אלא בחפצא, וממילא כשדנים בעשייה של איסור גברא בתוך נדר הרי פשיטא שאינו דנים על מציאות ועשייה אחרת, ולעומת זאת, שבועה בגברא ע"כ דאינו אלא 'הלכה' בעלמא, ולא שייך לעצם מציאותו של שבועה, ולהכי באמת מצאנו שיש צד מחודש ברא"ש שם דיהני שבועה בלשון נדר לחול בחפצא, דאין זה סתירה לעצם מציאותו של השבועה כמו שגברא הוא סתירה לעצם מציאותו של נדר.

ומעתה י"ל דגם לצד דלא מהני לחול בחפצא, כיון דאין זה אלא 'הלכה' בעלמא להגדיר את מקום החלות, ותו לא, תו לא חשיב עשייה אחרת, וחשיב כלשון אינו מתוקן - ותו לא, ולהכי שייך בזה ידות, וזה כהקס"ד [י"ד], ולעומת זאת בנדר בלשון שבועה, הכא חשיב כעשייה אחרת לגמרי ולא שייך לדון מצד ידות, וכהמסקנה בר"ן [י"ד], ודו"ק.

בדברי הרמב"ן "כיון דפיו וליבו שוין לאסור בנדר".

ונסיים בדברי הרמב"ן שהביא הר"ן דהטעם דמהני כאן ידות הוא "כיון דפיו וליבו שוין לאסור בנדר", וק' אטו נימא דהראשונים פליגי בזה, והא כו"ע מודי דכל החיסרון הוא רק בדין לשון, ומה הוסיף כאן הרמב"ן.

ונראה דעומק כוונת הרמב"ן "דפיו וליבו שוין לאסור בנדר", היינו דבא לומר שיש כאן 'לשון מגומגם' ותו לא, אבל אין כאן 'עשייה אחרת', דלהנך שיטות דלא מהני הרי זה משום דחשבינן ליה כ'עשייה אחרת' ופיו וליבו אינם 'בדבר אחד' - ודו"ק.

מבאר מאי שנא נדר בלשון שבועה דאמרין ביה ידות ממתפיס בדבר האסור דאינו יד להתפסה בדבר הנדור.

לסימא דמילתא יש לעורר - הרי מי שיאמר "דבר זה עלי כחזיר" הוי התפסה בדבר האסור ולא חיילא, ולכא' יש לדון דלמה לא יהני עכ"פ מדין ידות, וזה קשה מתרי אנפי, ד"ל דלא גרע מידות" ומפרשינן ד"אסור קאמר", והוי יד לנדר בלי התפסה, ועוי"ל דמפרשינן ד"קרבן קאמר" והוי יד להתפסה בדבר הנדור, והנה מה דלא הוי יד לנדר בלי התפסה, זה כבר נתבאר דזהו גוף החידוש בדף י"ד להתפסה ובלי התפסה תרתי נינהו, וליכא ידות מעשייה חדא לחברתא.

איברא, דאכתי ק' דנימא כהדרך השנייה, והכא תריוויהו עשייה חדא נינהו דתריוויהו התפסה, רק דזה בדבר האסור וזה בדבר הנדור, ולמה אין ידות, והיה אפשר לומר דמלשון גמור אין ידות וכמשמעות מדברי הר"ן בשבועות בהתפסה בגברא, אבל א"כ ק' דמ"ש נדר בלשון שבועה, וע"כ דהר"ן שם קאי דוקא בב' עשיות וכנתבאר, וא"כ הדרא הקושי' לדוכתא.

ונראה דגם זה מתבאר עפ"י יסוד הנ"ל, דהנה, מה דלא שייך ידות בב' עשיות, היינו משום שיד הוא התחלה ובית יד ללשון הגמור, ובתרי עשיות לא שייכי אהדדי, ואין א' התחלה לשני, ונראה, דאף דדבר האסור ודבר הנדור אינם תרי עשיות, אבל גם בדידהו לא שייך שאחד יהיה בית יד והתחלה לחברתא.

והביאור כך, דבשלמא בגברא וחפצא הרי הוא מדבר על כך סוג איסור, רק דלא דיקדק במקום החלות, ואין אנו צריכים לבא ולחדש דין חדש ע"י ידות, ושפיר יש לדון את הלשון גברא כיד

וקשה דממה שכתב הרא"ש בפרק שני דנדרים וכתבו רבינו בסימן זה משמע איפכא כמו שכתבתי. ואפשר דס"ל דאף על גב דאין נדר בלשון שבועה מכל מקום ישנה לשבועה בלשון נדר. ועוד יש לומר וכו'.

ללשון חפצא דחד ענין נינהו רק דחלוקים במקום החלות, אבל אחרי דנתמעטה התפסה בדבר האסור, הרי דנתחדשה דזה סוג של התפסה שלא יתכן כלל, וכדיאר הר"ן [י"ד] ד"ה לא אסרו רק התורה אסרו", הרי דמיירי בסוג אחר של התפסה ולא בהך סוג עצמו רק בחלות במקום אחר, ושוב א"א לומר דבלשון כזה איכא יד להתפסה בדבר הנדור, דאין שייכות בין הלשונות דנימא דא' הוא היד של השני, ודו"ק.

וממו"ר הגרא"ז גורביץ זצ"ל שמעתי סברא הפוכה מזה, דדוקא לשון שאינו כלום שייך בו יד דאז הרי זה כמו שלא אמרו כלל וכל ידות שרק אמר חצי נדר⁹⁰, ובהאי ענינא ע"ע בברכ"ש [סי' ד'].

פרק ב'

חידוש ברמב"ם ורש"י דנדר בלשון שבועה חל בחפצא בלי דין ידות,

ובדברי הגר"א בביאורו בשו"ע,

ומבאר דשיטת הרמב"ם במדיר ומודר בכל יחל, ושיטתו בנדר בלשון שבועה,

ושיטתו בגדר דנדרי הקדש ומצוה חדא היא.

ביאור בשי' רש"י והרמב"ם דנדר בלשון שבועה חיילא בחפצא אבל עיקר הנדר הוא, ולא מדין ידות, ומבאר שורש האי חידוש במהות הנדר והאיסור דחיילא מכוח הנדר, האם חדא נינהו או תרתי.

עי' רמב"ם נדרים [א' - א'] דכתב "בכל לשון שיאסור" ועי' פרישה [ר"ו] דכוונתו לנדר בלשון שבועה, ודלא כהב"י דקאי על לשון נכרים, ומדוקדק כהפרישה ממה דאמר "לשון שיאסור" ולא "לשון שיאמר", ודו"ק, וקשה דאיך הביא דין זה כאן אם רק הביא דין ידות אח"כ להלן [הלכה כ"ג], ומשמע דמהני בלי פרשת ידות לחול בחפצא אף שהוא אמר לשון גברא.

וכן נראה לדייק מרש"י בפ' מטות, וז"ל, "נדר - האומר הרי עלי קונם שלא אוכל ושלא אעשה דבר פלוני", וכבר תמהו בזה המפרשים שזה נדר בלשון שבועה, ואין לומר דמהני מדין ידות דאיך הביא גוונא דידות בביאורו לעיקר קרא דנדריים, וע"כ דחיילא מעיקר הדין, וכדמשמע ברמב"ם.

וכפשוטו נראה דזהו שי' הירושלמי, שאמרו "יש נדר בלשון שבועה", והיינו שכך היא הלשון של הנדר ולא דמתקנינן ליה מדין ידות, והיינו כנ"ל, ועיין בהערה⁹¹, ובמה שיש לדון שיש נדר בלשון גברא שחל בגברא - עיין בזה להלן [פרק ד'].

ובביאור חידוש זה עיין לעיל [פרק א'] שהוכחנו שלפני הסוגי' שפיר חיילא נדר בחפצא אף דאמר גברא - וזה גם בלי להגיע להלכות ידות, עוד הוכחנו שם דגם למסקנה שיש ידות ומהני נדר בלשון גברא לחול בחפצא אולם שפיר מהני גם בכוונתו לגברא, ונראה ששיטת הרמב"ם ורש"י והירושלמי כהך קס"ד - והיינו דלפי האמת שפיר חיילא נדר בלשון גברא בחפצא גם בלי להגיע לידות.

ובביאור האי חידוש כבר כתבנו שכיון שנדר הוא חלות התורה וכמו שהאריך בזה הגרש"ש ק והאחרונים, נמצא דסגי לן בזה שנדר באיסור אכילת כיכר - בלי התייחסות לגברא או חפצא, וזה מדיני הנדר שכשיש איסור באכילת כיכר דחל הנדר כדינו בתור איסור חפצא ולא בעינן דעתו ודיבורו שיחול באופן מסויים כיון דבלאו הכי לאו חלות ידיה הוא, ולא נאמרו הלכות גברא וחפצא בביטוי שפתים כלל, וא"כ למה לא יחול כדיני בחפצא אף שלשונו הוא בגברא, וכל הדין ביטוי שפתים רק נאמר שיאמר בפיו שיש כן נדר ויש איסור אכילה, והנדר כבר יחול כדינו.

אולם נראה עוד - שיש לומר שחידוש הראשונים דמהני לחול בחפצא בלי ביטוי שפתים על חפצא - גם למסקנה - דזה תלוי בעיקר הגדר בנדר ובאיסורו של הנדר, האם חדא נינהו ככל האיסורים, והיינו כמו דחזיר ואיסור חזיר חדא נינהו דחפצא זו יש בו מציאות של חזיר וזהו גוף האיסור שבו, כמו"כ הנדר חיילא בחפצא והוא גוף האיסור, או דתרתני נינהו דהנדר רק מטיל איסור בחפצא אבל אין הנדר עצמו גוף האיסור.

⁹⁰ עי' בזה בכת"י מהשיעורים [תשמ"א].

⁹¹ וק' דהרמב"ם הביא את הירושלמי והוא למד מדין ידות, ועיין לעיל מה שנתבאר בזה, אולם כפשוטו לולי הר"ן היה נראה דבאמת מהני בלי ידות.

בנוסף אחר ובתוספת ביאור - האם 'דבר הנדור' היינו חפצא שיש בו איסור מכה נדר שנדרו עליו או שהנדר עצמו בו והוא הוא גוף האיסור.

ובזה יבואר שורש שיטת רש"י והרמב"ם והירושלמי בזה, דהנה כבר ביארנו דהא דמהני ידות הכא היינו משום דגברא וחפצא חשיבי כעשייה חדא אלא דמקום החלות איסור משתנה ביניהם, וזה הקלקול בנדר, דמקום החלות אינו מדויק, ובזה מהני ידות לתקן, אולם כל מה דבעינן לתקן לשון הנדר הוא רק אם נימא דמקום החלות [אם בחפצא אם בגברא] שייך גם לנדר עצמו, דהנדר ואיסורו חדא נינהו, דאז י"ל דהנדר עצמו צריך תיקון, אבל אם הנדר ואיסורו תרתי נינהו, א"כ כל החילוקים בין גברא לחפצא רק שייכים באיסור ולמקום חלות דידה, ולא שייכי לגוף הנדר עצמו, ונמצא דאין שום קילקול בלשון הנדר בזה דאית ביה לשון שבועה, וא"צ לזה דין ידות כלל.

מבאר את שורש פלוגתת הר"ן ורמב"ם במדיר ומודר לענין בל יחל, והר"ן והרמב"ם אזלי לשיטתייהו.

ונראה שיש להוסיף בזה עוד - ונוכל לתלות עיקר ספק זה בפלוגתא אחרת - ויבואר שהראשונים חולקים בזה לשיטתייהו - ובזה יבואר דברי הגר"א בהמשך דברינו.

דהנה - מצאנו דפליגי הר"ן והרמב"ם [מובא בר"ן להלן ט"ו]. אי המדיר בבל יחל או המודר, דלרמב"ם המדיר בבל יחל משום שהבל יחל הוא בנדר וזה במדיר רק דהך נדר הטיל איסור בחפץ כלפי המודר, אבל הנדר עצמו לא שייך אליו דהנדר ואיסורו תרתי נינהו, ומתחלקים הנדר והדברי נדר - "דברו" של נדר - ו"איסורו" של נדר בין המדיר למודר, אבל לר"ן הנדר ואיסורו חדא נינהו ולכן אם המודר הוא זה שנאסר שוב מוכרח דנדר דידה הוא, והוא קאי בבל יחל, ועיין בהערה⁹².

וכן מצאתי בדברי הגר"ח במכתב ארוך בגדרי נדר ואיסור בל יחל⁹³, שלפי הר"ן הבל יחל וגוף הנדר והאיסור חדא נינהו - ובל יחל דברו אינו 'דיבור' שלו אלא "דבר האיסור" - וחידוש שם עוד דלפי הרמב"ם שהאיסור והנדר ובל יחל תרתי נינהו, דגם באופן שלא יחול האיסור חפצא מחמת הדין אאחע"א, דאסר 'אכילה' בנדרו והחפצא אסורה באכילה, דאכתי יחול הבל יחל דתרתי נינהו, והרי הבל יחל אינו ענין לאיסור אכילה הלכך חיילא שפיר - ודו"ק.

ומעתה נראה שהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו, דלדידיה, הנדר ואיסורו תרתי נינהו ומה"ט אי"צ ידות הכא, אבל לפי הר"ן דהנדר ואיסורו חדא נינהו, א"כ שפיר בעינן לזה תיקון דידות, ודו"ק, ולהלן יבואר עוד פלוגתא בזה בין הרמב"ם ור"ן ולשיטתייהו.

במהות הנדר לפי הרמב"ם.

סו"ס לא נתברר מהות הנדר לפי הרמב"ם - וצ"ל דנדר היינו קבלה על עצמו אלא שמקבל על עצמו איסור חפצא ודו"ק - ועל הך קבלה איכא בל יחל - ומקור לכל זה יבואר להלן [סוף פרק ד'] מהרא"ש ור' אברהם מן ההר.

תוספת דברים בזה בעיקר החידוש בסוגי'.

ומכל זה למדנו שורש הדין גברא וחפצא דנתחדש בסוגיין, דהנה לעיל [פרק א'] ביארנו דמבואר בר"ן ותוס' דהסוגי' חידשה עוד הלכה בגברא וחפצא דאינו דין בחלות גרידא אלא גם בלשון הנדר, וזהו שורש הנידון בנדר בלשון שבועה, ויסוד החידוש בסוגי' בנוי על זה דהנדר ואיסורו חדא נינהו, ולהכי שייך גם בנדר דין חפצא, ולולי זאת לא היה צריך כלל לשון נדר וחפצא בנדר, והיה מהני גם בלי דין ידות, וכשי' הרמב"ם, ודו"ק.

וכן מבואר בר"ן בהדי' דכתב דבסוגיין נתחדש כן, "ומהא משמע דאין נדר בלשון שבועה", ולולי סוגי' זו היה אפשר לומר דאף אם הנדר ואיסורו חדא נינהו, אבל לענין הגברא וחפצא אכתי תרתי נינהו, וזה גופא נתחדש הכא, ודו"ק.

⁹² ועיין בר"ן להלן [י"ח] דהיה נראה כפשוטו דבל יחל הוא איסור גברא ואיסור נדר הוא איסור חפצא, אולם אדרבה המעיין באריכות דבריו דלא כתב בקיצור כדברינו דמוכרח שהבל יחל הוא נקודה נוספת באיסור חפצא שמחמתו האיסור חפצא עצמו אית ביה צד גברא

⁹³ הגר"ח על הש"ס - הוצאת מישור ריש נדרים, עמוד קצ"ד ד"ה ועיין בשבועות, ובעמוד קצ"ה ד"ה מסקנת הדברים.

ובזה יתיישב קושי גדולה, דמצד א' מבואר דיש הלכה חדשה בדיני גברא וחפצא שנאמרו בנדר ושבועה, דהכא נתחדש הלכה גם בלשון הנדר וזהו סוגי' דידן, ומאידך, כבר נתבאר דלהנך דעיקר הנדר הוא רק בהתפסה, הרי לדידהו ליכא שום הלכה דנדר בעי חפצא, אלא דכך היא ממילא דבעי חפצא דזהו מציאות הנדר, וזה סתירה.

ולהנ"ל ניחא דמה דנתחדש בסוגי' דידן אינו הלכה חדשה בהלכות לשון הנדר, רק דהכא נתחדש דהאיסור מהנדר והנדר עצמו חדא נינהו עד כדי כך דמה דהאיסור מהנדר בעי חפצא בגלל הלכות התפסה דזה ממילא מחייב שהנדר עצמו גם יהיה בחפצא, ודו"ק בזה.

ביאור דברי הגר"א בב' מקומות - [סי' רי"ג] - [סי' ר"ו] - שהגר"א תולה דין נדרי מצוה בדין נדר בלשון שבועה.

אחרי הקדמה זו יש מקום לבאר וליישב דברי הגר"א בדמיון בין נדר מצווה לנדר בלשון שבועה - וכדיבואר.

דהנה, עיין בביאור הגר"א ביו"ד [סי' רי"ג ס"ק ז'] על דברי השו"ע בנדרי מצוה באקום ואשנה, ועיין בהערה ⁹⁴ שהבאנו לשונו, וכאן נביא לשונו ונבארו דבר דובר על אופניו - וז"ל: "עבה"ג - עיין באר הגולה - וכוונתו שהביא מהרא"ש שאקום ואשנה אינו נדר גמור דנדר הוא רק בהתפסה ונדר זה של אקום ואשנה שייך לסוג נדרים של נדרי צדקה - אבל הר"ג פי' שם דבנדר לא חל אלא בשבועה - וכוונתו, דבל יחל חל רק אי יאמר לשון שבועה וכמוש"כ הר"ן שם בד"ה והלא מושבע ואל"כ אינו אלא קבלה בעלמא וכמבואר בר"ן שם בד"ה עליו להשכים - וכ"כ הרא"ש י' א' ד"ה נדר בשם י"מ - וכוונתו דשם פי' הרא"ש בשם הי"מ דרק בשבועה יהיה בל יחל ולא בנדרי מצוה, כן נראה בכוונתו ועייש"ה והיינו כחילוק הנ"ל בר"ן - והכל לסברא דאין נדר בלשון שבועה - וכוונתו דלמ"ד דאין נדר בלשון שבועה, ה"ה דליכא בל יחל בנדרי מצוה דגם בזה אין לשון נדר - וע"ל ס"ס ר"ו - והיינו דלעיל [סוף סימן ר"ו] הביאו הך פלוגתא אי נדר בלשון שבועה מהני או לא, עכ"ל.

המתבאר בדברי הגר"א שהביא דלפי הר"ן והרא"ש נדרי מצוה אינם נדר ממש, ולכן ליכא בהו בל יחל, ואזלי לשיטתייהו בדין נדר בלשון שבועה דלא מהני כלל, וציין לדבריו לעיל [סי' ר"ו] דכתב שם שהרמב"ם והרא"ש אזלי לשיטתייהו בשני מחלוקות, א' בנדרי מצוה ב' בנדר בלשון שבועה. והיינו דשם איתא בשו"ע שיש מ"ד דנדר מהני בלשון שבועה ומדין ידות, וע"ז כ' הגר"א - הבאנו לשונו בהערה ⁹⁵, וכאן נביא את שונו ונבארו דבר דבור על אופניו - וז"ל:

"הר"ן בשם הרמב"ן ב' ב' מ"מ"ש בפ"ב ובפ"ג דשבועות איזהו איסור כו' הרי עלי שלא אוכל כו' ובשבועות כ"ב גירסתם באומר אכילה משתייהם עלי שבועה וגירסת ספרים שלנו אינו כן - וכוונתו בזה דלגירסא דידן אין מקור לשבועה בלשון נדר דהתם זה שבועה בלשון שבועה עייש"ה - אלא בנדרים כ"ד ב' אמרינן יאסרו כו' - וכוונתו שהביא מקור אחר גם לגי' דידן, וסברא ראשונה ס"ל דל"ד נקט - וכוונתו לסברא ראשונה בשו"ע ובר"ן שם דלא מהני אפי' מדין ידות לדידהו הנך גמרות לאו דוקא וכמוש"כ הר"ן עצמו, ובירושלמי פליגי בהו דר' יודן ור' מונא סברי אין נדר בלשון שבועה ואין שבועה בלשון נדר ור' יוסי פליג וקיי"ל כרבים. והיינו דשורש פלוגתא זו נמצא בירושלמי וכמוש"כ הביא כבר הר"ן, שם. וז"ש הרא"ש דשאיני אוכל לך לאו כלום הוא והרמב"ם ס"ל דנדר הוא ואזלי לשיטתייהו - וכוונתו כדבריו להלן [סימן רי"ג] בנדרי מצוה דכמו דפליגי הרא"ש והרמב"ם אי נדרי מצוה הוא נדר או לא הוי נדר אלא קבלה בעלמא, כמו"כ פליגי אי נדר בלשון שבועה הוי נדר או לא - עכ"ל.

⁹⁴ ו"ל השולחן ערוך [יורה דעה סימן רי"ג סעיף ב'] - "האומר: אשנה פרק זה, הוי כאלו נדר לתת צדקה - או לעשות שאר מצות ונדרו קיים, וכן משמע בטור ורא"ש ופוסקים.

וז"ל הגר"א [שם ס"ק ז'] "האומר אשנה כו'. עיין באר הגולה, אבל הר"ג פי' שם דבנדר לא חל אלא בשבועה וכ"כ הרא"ש י' א' ד"ה נדר בשם י"מ והכל לסברא דאין נדר בלשון שבועה וע"ל ס"ס ר"ו" עכ"ל.

⁹⁵ ביאור הגר"א [יורה דעה סימן ר"ו ס"ק כ'] "ויש מי כו'. הר"ג בשם רמב"ן ב' ב' מ"מ"ש בפ"ב ובפ"ג דשבועות איזהו איסור כו' הרי עלי שלא אוכל כו' ובשבועות כ"ב גירסתם באומר אכילה משתייהם עלי שבועה וגירסת ספרים שלנו אינו כן אלא בנדרים כ"ד ב' אמרינן באומר יאסרו כו' וסברא ראשונה ס"ל דל"ד נקט ובירושלמי פליגי בהו דר' יודן ור' מונא סברי אין נדר בלשון שבועה ואין שבועה בלשון נדר ור' יוסי פליג עלייהו וקיי"ל כרבים. שם. וז"ש הרא"ש דשאיני אוכל לך לאו כלום הוא והרמב"ם ס"ל דנדר הוא ואזלי לשיטתייהו" עכ"ל.

כוונת הגר"א בזה, שהרמב"ם [נדרים א' כ"ט] סובר בדנדרי מצוה איכא בל יחל, ולשיטתו מהני נדר בלשון שבועה, וכדהבאנו מדבריו בריש הל' נדרים, וכדפירש שם הפרישה ודלא כהב"י, ומאידיך, לרא"ש דליכא נדרי מצוה להכי נמי ליכא נדר בלשון שבועה.

ושמעתי לטעון דאין כוונת הגר"א לשיטתייהו בפלוגתא זו רק למה שהביא הגר"א בעצמו לעיל מיניה דפליגי הרמב"ם והרא"ש אי גרסינן במשנה "שאיני" או "שאני" ולרמב"ם דגרסינן "שאיני" היינו טעמא דמהני נדר בלשון שבועה, ולא הבנתי, דאין כאן פלוגתא לשיטתייהו דהיא היא הפלוגתא עצמה דזהו הרמב"ם ורא"ש שהם המקור לנדר בלשון שבועה, וצ"ע.

אולם עפ"י מה דביארנו להלן ד'שלא' הוא לשון שבועה ו'שאיני' הוא לשון נדר - ואכתי לא מהני דסו"ס הוי אין בו ממש, והרמב"ם והרא"ש פליגי בתרומיהו, וי"ל דבזה אזלי לשיטתייהו בב' הנך פלוגתות, דלפי הרמב"ם מתקנינן לשונו בתרי הנך גוונא, ולפי הרא"ש אין שום תיקוני לשון בידות, וזו כוונת הגר"א, ודו"ק.

מבאר איך תולה הגר"א ב' הנך פלוגתות אהדדי, ומקשה ומבאר למה איירי דוקא בשי' הרמב"ם ולא ברמב"ן, ומבאר שורש פלוגתת הראשונים האם נדרי מצוה וצדקה בכלל הנדרים נינהו או לא.

אלא דעיקר דבריו דמדמה נדר בלשון שבועה לנדרי מצוה צ"ב, שהרי הנידון בנדר בלשון שבועה הוא רק נידון ששייך בלשון, אבל פשוט דחיילא בחפצא, ולעומת זאת הנידון בנדר מצוה שייך לחלות נדר, ואלו ב' נידונים שונים ואיך תלאן הגר"א זה בזה, הא גם אי נימא דשייך שיחול נדר בלשון שבועה בחפצא, הרי סו"ס החלות איסור בנדר דומה לכל נדר דעלמא, אלא שתיקן את הלשון בהלכות ידות, אבל לעולם י"ל דנדרי מצוה כדמצאנו באקום ואשנה שאינו נדר, דהתם אין שום מקום חלות - דאין כאן חפצא שיחול עליו, ותליית הגר"א צ"ע, ועיין להלן [פרק ד'] דרך מחודשת בדברי הגר"א.

עוד יש להעיר בסדר דברי הגר"א בפשט - דלמה לא הביא את הרמב"ם בתחילת דבריו בהדי הרמב"ן כמקור לשו"ע דמהני נדר בלשון שבועה - והמתין להביאו אחרי שהביא את הירושלמי, הלא דבר הוא.

עוד יש להעיר דהביא מהרמב"ן בתחילת דבריו דנדר בלשון שבועה מהני, ולעומת זאת, כבר הוכחנו לומר בריש מכילתין דלדעת הרמב"ן אין נדרי מצוה, וזהו תוכן קושי' הרמב"ן על התורה בנדרי הקדש דלא מצאנו נדרים בקופ ועשה, וביאר דע"כ דכיון דחיילא בסוף בחפצא, והיינו כשמקדיש את הבהמה, דלכן חשיב גם כמיתסר חפצא, ולפי"ז בנדרי מצוה דעלמא דליכא שום חפצא, דפשיטא דהתם אינו נדר, וזה בהדי' נגד הגר"א דנקט דלמ"ד דנדר מהני בלשון שבועה דלדידיה נדרי מצוה הם בכלל נדר, וצ"ע.

עוד יש להעיר - הרי שיטת הר"ן להלן [ד'] כהרמב"ן דמהני מדין ידות, והוא כתב דנדרי מצווה לאו נדרים נינהו, וכמפורש בגר"א, וצ"ע - והיינו דגם הר"ן וגם הרמב"ן לא א"ש לשיטתייהו.

והנראה לומר בזה דבר חדש - ועפ"י מה שייסדנו לעיל בשי' הרמב"ם ורש"י, דהם חידשו דנדר בלשון שבועה מהני בלי דין ידות, וזה שי' חדשה, ודלא כהרמב"ן ור"ן, ודייקנו דכן הפשטות בירושלמי, ומיושב למה לא הביא הגר"א את הרמב"ם בהדי הרמב"ן בביאורו לשו"ע, דהשו"ע כ' דמהני מדין ידות וזה רק לרמב"ן, ומיושב למה הביאו רק אחרי הירושלמי, דזה המקור לנדר בלשון שבועה דחיילא בחפצא בלי ידות, ומיושב למה אין סתירה ברמב"ן ור"ן לענין נדרי מצוה, דהגר"א רק מדמה נדרי מצוה לרמב"ם דמהני בלי ידות כלל, ואדרבה, הרמב"ן והר"ן דבעי ידות אזלי לשיטתייהו דסברי דאין נדרי מצוה.

והביאור בכל זה הוא כנתבאר לעיל בפלוגתת הרמב"ם ור"ן במדיר ומודר ובפלוגתתם בנדר בלשון שבועה אי בעי לזה ידות, דתלוי האם הנדר והאיסור דחיילא מכוח הנדר חדא נינהו ואז הדין חפצא נאמר גם בנדר עצמו, וזה שי' הר"ן, ולהכי בעי ידות לתקן הנדר עצמו, או דתרתו נינהו ולא שייך דיני חפצא וגברא לנדר עצמו רק לאיסור דחיילא מכח הנדר, ולכן מהני גם בלי תיקון ידות וזה שי' הרמב"ם.

ומעתה א"ש לשיטתייהו, דדווקא אם ננקוט כהרמב"ם שהנדר עצמו לא שייך בו גברא וחפצא - ודיני גברא וחפצא מתחילים אחרי הנדר, והיינו באיסור דחיילא מכוח הנדר - אז שייך לחדש שיש

נדר בגברא ממש, והיינו נדרי מצוה, אבל אי אין נדר בלשון שבועה או שיש נדר בלשון שבועה אבל דווקא מדין ידות, אז מוכרח שיש דין חפצא גם בגוף הנדר עצמו, ואז לא שייך נדרי מצוה. ביאור הדבר - הרי הבאנו לעיל [סימן א'] את פלוגתת הר"ן והרמב"ם בהגדרת החילוק בין נדרי איסור לנדרי הקדש אי נדרי הקדש היינו הרי עלי - וזה נדר חדש על גברא שיש בו בל יחל או דכל נדר היינו איסור חפצא - וגם הרי עלי היינו הרי זו ואוסרים את החפצא - ונכתבאר ברמב"ן, ונכתבאר שם עוד דפליגי גם בנדרי צדקה, ואזלי בזה הרמב"ם והר"ן לשיטתייהו, דהמשמעות בר"ן [ח'] דאין נדרי צדקה בכלל הנדרים אלא כקבלה בעלמא, וכן ש' המהרי"ט [יו"ד ח"ב כ"ח], ולפי הרמב"ם איכא בל יחל בנדרי צדקה וכמבואר בספר המצוות [ל"ת קנ"ז], והיינו דלשיטתו הרי הוא בכלל הנדרים כמו נדרי מצוה.

והנה בנדרי איסור לפי הרמב"ם - הנדר עצמו עומד כמהות בפני עצמו עוד בלי האיסור חפצא, וכדמצינו ברמב"ם לגבי מדיר ומודר, וגדולה מזה הבאנו המגר"ח שגם אי לא יחול האיסור חפצא מדין אאחז"א דאכתי איכא בל יחל - הרי שיש כאן מציאות של נדר לגבי בל יחל בלי שייכות לחלות איסור חפצא - ונכתבאר שהמהות של נדר היינו קבלה על עצמו - עיין להלן [סוף פרק ד'] - ולשיטתו חידש שפרשת נדרי הקדש אינה פרשה של 'איסור חפצא' אלא פרשה של 'חיוב גברא' - חיוב במקום איסור וגברא במקום חפצא - דלשיטתו שכל הגדרים של איסור וחפצא באים אחרי המהות הזו ששמו נדר ולא כחל מדיני הדנר עצמו, שוב שייך שנדר עצמו יחול במהלך אחר - בתור חיוב בגברא, ודו"ק בזה היטב.

מסקנה - שיטת הרמב"ם במדיר ומודר בבל יחל, ושיטתו בנדר בלשון שבועה, ושיטתו בגדרי נדרי הקדש ונדרי מצוה - הכל אחד הוא, ומתמה בשיטת הריטב"א.

הרי לנו דנדר בלשון שבועה שחל בחפצא בלי הלכות ידות - הוא מקור להבנה הזו ברמב"ם במדיר ומודר שהנדר והאיסור חפצא תרתי נינהו, וזה מקור לחדש שנדרי הקדש הוא חיוב גברא, ומכאן למדנו שנדרי צדקה ונדרי מצווה הרי הם בכלל הנדרים ממש.

איברא דבשי' הריטב"א איכא סתירה, דמצד א' נדרי מצוה הם בכלל הנדרים ומאידך נדר בלשון שבועה אכתי בעי ידות, וצ"ע, והיינו דהרמב"ן וריטב"א פליגי בנדרי מצוה ומודי בנדר בלשון שבועה, ואיך שייך הכא לשיטתייהו, וצ"ע.

פרק ג'

פלוגתת הרא"ש תוס' והר"ן

אי לשון "שאיני" או לשון "שלא אוכל לך"

מיקרי "לשון שבועה".

מבאר את פלוגתת הרא"ש תוס' והר"ן אי לשון "שאיני" או לשון "שלא אוכל לך" מיקרי "לשון שבועה" או לא ותולה בפלוגתתם אי עיקר הנדר רק בהתפסה או לא.

מדיקדוק בדברי הראשונים עולה, דפליגי מהו נדר בלשון שבועה דלאו כו"ע מודי דבזה דאיכא לשון גברא דכבר חשיב כנדר בלשון שבועה, ונבאר את הדברים.

א] אחד מהראיות של הר"ן לנדר בלשון שבועה הוא "הרי עלי שלא אוכל בשר כיום שמת בו אביו, אולם הרא"ש והתוס' פליגי דעיין ברא"ש בשבועות [פרק ג' ס"ב] שהקשה דהא הוי א"ב ממש, ומשמע דלשיטתו אינו לשון שבועה - כסברת הר"ן - אלא דחשיב לשון נדר אלא שאין בו ממש לדעת הרא"ש, וכן מבואר בתוס' שבועות [כ']. דבכה"ג חשיב כאין בו ממש.

ב] הר"ן להלן [ד']. הביא דלגי' ד"שאיני אוכל" הרי זה נדר בלשון שבועה, ועיי"ש ברא"ש [ד"ה שאני אוכל לך] שכ' "ולא גרסינן שאיני אוכל לך, שאין לנדר מקום לחול עליו" - הרי דמשמע דגם זה אינו "לשון שבועה", וחולק על הר"ן.

ג] גם מהתוס' נראה כן דהתוס' [סוף ב':] כ' בהדל' דלשון "שאיני" הוא לשון שאין בו ממש, ופירשו שיש אופן שאין בו ממש חשיב כיש בו ממש והיינו כשמזכיר את האוכל עצמו שיש בו ממש, ושפיר גרסי לה, וק' דהתוס' אח"כ [ב':] כ' בהדל' דנדר בלשון שבועה לא מהני, ואיך גורס כאן "שאיני" דאף דיש בו ממש אבל סו"ס יש כאן לשון שבועה, וע"כ כהרא"ש שאינו לשון שבועה.

ונראה דיש בזה נפ"מ לדינא, דאף דלרא"ש אין נדר בלשון שבועה ולא מתקנין ליה, וגם בא"ב ממש לא מתקנינן ליה, אבל לרבינא להלן [ט"ו]. דמדרבנן חיילא נדר באין בו ממש, הא יהני עכ"פ מדרבנן כשאומר "שאיני אוכל" או "שלא אוכל", וזה כהנפ"מ דנתבאר בשי' התוס' באין בו ממש ומזכיר את המאכל, ודו"ק.

ועי' רא"ש בפסקים [ה':] שכ' בזה"ל, "אבל אם אמר אני נודר שלא אוכל עמך או שאוכל עמך לכאן אפי' יד לא הוי דדוקא כשאמר וכו', אבל אם אמר אני נודר זה הלשון לשון שבועה הוא שאוסר את עצמו בשבועה ולא לשון נדר", ונראה דהכא מבואר יסוד שי' הרא"ש בנדר בלשון שבועה, ושיטתו כך:

א] דוקא בלשון "אני נודר" חשיב לשון שבועה ומה"ט חולק לעיל בהך ד"שלא אוכל בשר" וכן בהך ד"שאיני אוכל", דלית ליה סברת הר"ן ולדידיה אין כאן לשון שבועה.

ב] מבואר ברא"ש דמה שזה לשון שבועה אינו דווקא משום שזה חל על עצמו, אלא משום משום ש"הוא האוסר" - ודו"ק דכן מבואר בלשונו.

ונראה דפלוגתתם תלוי בפלוגתתם בריש מכילתין האם עיקר הנדר דוקא בהתפסה וכ"ה שי' הרא"ש והתוס', או דגם בלי התפסה חשיב עיקר הנדר, וזה שי' הר"ן, ויש בזה ב' נפ"מ, א] אם עיקרו בהתפסה אז ע"כ דאיכא מהלך של המשכת קדושה וזה בנוי על הסברא דאין אדם אוסר את המותר לו וכמבואר ברא"ש בשבועות, ב] אם עיקרו בהתפסה אז ביארנו לעיל שי"ל דאין שום "הלכה" ואין שום "דין" דבעינן נדר בעי חפצא אלא דממילא הוא דכל מציאותו של נדר מחייב חפצא, ובהקדמה זו יבואר ב' החידושים ברא"ש ופלוגתתו עם הר"ן.

א] הרא"ש והתוס' סברי דלשון גברא אינו "לשון שבועה" דאין שום "הלכה" שמצריכה חפצא בנדרים רק דכך היא המציאות דבעי חפצא לחול עליו, וסברי הרא"ש והתוס' דאף אם נדר בלשון שבועה אינו נדר ולא מתקנינן ליה מדין ידות, וכשי' הר"ן והרשב"א, אבל לשון גברא שפיר היה אפשר לתקן שאין זה שאין זה "לשון שבועה", ומטעם אחר לא מתקנינן ליה דהוי נדר על דבר שאין בו ממש, ונפ"מ לרבינא וכדלעיל, ולכן חולק וסובר דהנך תרי גוונא שהביא הר"ן אינם "לשון שבועה", והר"ן לשיטתו דסובר דעיקרו גם בלי התפסה ויש "הלכה" שאין נדר בחפצא, לדידיה חשיב כבר כ"לשון שבועה", ודו"ק.

ב] הרא"ש סובר דהלשון "אני נודר" הוא לשון שבועה כיון ש"הוא האוסר את עצמו", והיינו דמבואר הכא דיסוד החילוק בין לשון נדר ללשון שבועה הוא בזה שהוא האוסר, דבנדר שיש המשכת קדושה אין "הוא האוסר" ורק בשבועה הרי "הוא האוסר" ולכן זה מיקרי "לשון שבועה", וכל זה דוקא לשיטתו שעיקר הנדר בהתפסה, ועי' לעיל [סימן י'] דביארנו בזה את לשון הרא"ש בסוגיין דלמד מקרא ד"נפש כי תשבע" דשבועה בגברא, ועיין בהערה ⁹⁶.

ביאור בשי' התוס' בנדר בלשון שבועה דלשון "שאיני" הוא לשון נדר ורק לשון "שלא" הוא לשון שבועה.

ביארנו לעיל דהתוס' כהרא"ש דלשון גברא אינו לשון שבועה דאזלי לשיטתייהו דעיקר הנדר בהתפסה ולכן אין "הלכה" ו"דין" חפצא בנדרים, אלא דממילא הוא דבעי חפצא, ולכן אין לשון גברא לשון שבועה, ולשיטתם לשון שבועה היינו בלשון ש"אני נודר" שזה היפך מ"המשכת קדושה" שזהו דין התפסה.

אולם, בתוס' מצאנו שינוי קצת מהרא"ש, דאף דברא"ש מבואר דרק לשון "אני נודר" הוא לשון שבועה, אבל לתוס' גם בלי זה מצאנו לשון שבועה, דבתוס' [ב':] מפורש ד"קונם שלא אוכל בשר" הוא לשון שבועה, אף דס"ל לעיל [ב']. ד"מודרני שאיני אוכל לך" אינו לשון שבועה, וק' דמאי שנא.

ומבואר כאן דלשון "שאיני" שייך טפי לנדרים ולשון "שלא" שייך טפי לשבועות, והראונו דמפורש כן בתוס' להלן [ה':] בד"ה ליתני שאני] וז"ל, "דשבועה רגילות לומר שלא אוכל אבל

⁹⁶ והנה אף דהתוס' מודי לתחילת דברינו ברא"ש שאין גברא וחפצא שייכים ללשון שבועה ונדר, אבל אין התוס' מודים להגדרת הרא"ש מה נקרא לשון שבועה ושיטתו יבואר להלן, עיי"ש.

שאיני או שאיני שייכי לנדרים", ושוב מצאתי כן בשער המלך בנדרים [פ"ג ה"י סוד"ה עוד הקשה] שהביא סתירת התוס' [ב' ב':] וחילק כנ"ל והביא ע"ז את לשון התוס' להלן [ה']. וכן מדויק ברבינו ירוחם [מובא בש"ך סי' ר"ו] שכ' דנדר לא מהני בלשון "שאיני אוכל" וכש"כ בלשון "שלא אוכל", ומבואר כנ"ל, וכן נראה לדייק מביאור הגר"א [סי' ר"ו ס"ק י"ז] שהביא מהתוס' דנדר בלשון שבועה לא מהני, והק' ממתני', ות' "דלכן במתני' כתוב מודרני ממך וכו' ולא קאמר נודרני שלא אוכל וכו'", ונראה דכוונתו כנ"ל, דכתוב "שאיני" ולא כ' "שלא".

ושוב הראוני דכן נראה מהשו"ע סימן ר"ו, דכ' בריש הסימן דשאיני אוכל הוי יד לנדר ובסוף הסימן כ' דנחלקו בנדר בלשון שבועה, והחילוק, דשם מיירי באומר שלא אוכל, עיש"ה, ומבואר כנ"ל.

אולם לא איתברר מה הסברא בזה, והיה אפשר לומר דלשון שאיני מתייחס לגופו וגופו הוא החפצא וזהו הנדר, ובאמת דע"ד זה כ' הש"ך [סי' ר"ו ס"ק א'] דהכא מיקרי גופו חפצא כיון דאמר לשון מודרני, אבל זה לא יתכן, דהתוס' כתב על זה שזה אין בו ממש, וגופו חשיב יש בו ממש. ובביאור החילוק נראה, דבאמת יסוד דינא דשבועה שאני מדין נדר, דהנה, בשבועה מצאנו גם שבועה לשעבר, והך לאו ד"לא תשבעו לשמי" קאי גם להבא, ומבואר בר"ן בשבועות [כ"ה] דענינה של שבועה הוא לקיים את הדברים כמו שה' קיים וכו', והיינו שמקיים ומאמת עובדה שהיה כך וכך, אלא דמבואר בדבריו שזה גם ענינו של שבועה דלהבא שעושה איסורים, והיינו שמקיים ומאמת עובדה שכך וכך יהיה, ונמצא דרך בנדרים איכא עשייה שענינו הטלת איסורים, לא כן שבועה שאין ענינו הטלת איסורים, רק ענינו קביעת עובדות דלהבא, ומזה חיילא ממילא האיסור לסתור עובדה זו שקיימו בה', ודו"ק.

ומעתה י"ל, דאף דתרווייהו קאי בגברא, אבל בזה חלוקין, דלשון "שאיני" הוא לשון של הטלת איסורים, ולהכי סוברים התוס' שזה לשון ששייך לנדרים, ולעומת זאת לשון "שלא" הוא הלשון של קביעת וקיום עובדות, וכמו דלשון זה מקיים עובדה לשעבר - "לא אכלתי" - כמו כן לשון זה מקיים עובדה להבא - "שלא אוכל" - ולהכי סוברים התוס' דזה מיקרי לשון שבועה. ואם כנים הדברים, יתחדש חידוש גדול להתוס', דיהיה שייך לשון חפצא שהוא לשון שבועה כיון שיש בו לשון של קביעת וקיום עובדות כמו שבועה, ונמצא, דכשיאמר, "קונם פירות הללו שלא יהיו נאכלים", דאף שיש כאן חפצא אבל יש כאן עדיין לשון שבועה, ודו"ק.

קושי' גדולה בדין נדר בדבר שאין בו ממש.

יש לעיין דמאי שנא דנדר בלשון שבועה דלרמב"ן מתקנינן ליה ללשונו בדין ידות ובנדר בדבר שאין בו ממש לא מתקנינן ליה, והיינו דבאוסר עצמו שלא יאכל בשר, אף דהוא לא אסר את הבשר אבל אנן מפרשינן ליה לאיסור שיחול על הבשר כדי שיחול הנדר כיון דסו"ס התוצאה היא שווה, דמ"ל איסור בבשר ומ"ל איסור בגברא, וה"ה כאן נימא דכשאוסר שינה על עצמו, אף דשינה הוא דבר שאין בו ממש, אבל אכתי נפרשו על עינו דעיניו יאסרו בשינה כיון דהתוצאה שווה, וצ"ע.

ואין לומר דנדר בלשון שבועה הוא כלום דחסר בכל החפצא ולכן מתקנים דגם על אין בו ממש אין כלום מה"ת, ונוסיף דלכא' פשוט ש'קונם שלא אישן' מתקנים ככל נדר בלשון שבועה, והיינו 'קונם עיניו משנה', וא"כ למה בקונם שינה לא נתקן ל'קונם עיניו משנה'.

פרק ד'

חידוש בראשונים שנדר בלשון שבועה שחל בגברא,

ובלשון קבלה של "הרי עלי",

וכן בנדרים הקדש.

בשיטות הראשונים דנדר בלשון גברא חיילא בגברא.

מצאנו בראשונים חידוש דנדר בלשון שבועה חיילא בגברא, עיין בזה במאירי [י"ד] בשם גדולי הרבנים, ובשטמ"ק בשם הרי"ף [ב':], ובספר המכריע [סימן ע"א] ובהשלמה [פ"ג דשבועות], אלא שבשטמ"ק [י"ד] הביא בשם הרי"ף דיליף לה לדין זה מגז"ה כ' מיוחדת - "לאסור איסור על נפשו", ועיין בכל זה בדברי הגר"א יפהן זצ"ל [מילואים עמוד 28] שעמד בדברי הגר"א הנ"ל

דמה השייכות בין נדרי מצווה לנדר בלשון שבועה, והביא ע"ז את הראשונים הנ"ל דסברי דבאמת איכא חלות בגברא בנדר בלשון שבועה, ועפ"י דברי הגר"א הם כפשוטם דדומה ממש לנדרי מצוה דנמי חיילא בגברא.

אולם נראה דקשה לומר כן, שהרי הגר"א הביא שם את הרמב"ם וזה חידוש לומר כן גם בשי' הרמב"ם דאין לזה מקור, וצ"ע.

מהלך חדש שנדרי הקדש ואיסור חדא נינהו דשניהם קבלה על עצמו.

עוד יש להעיר נראה דמבואר בדברי ר' אברהם מן ההר [ט"ז:] נמי כשיטה הנ"ל ומדויק בדבריו דנדר היינו באומר "הריני מקבל עלי שלא אהנה בסוכה דהיינו נדרי איסור" - ונראה דמבואר מזה שבאמת יש שיטה שלישית בנדרי הקדש - והיינו שהבאנו לעיל [סימן א'] שנחלקו אי נדרי הקדש ואיסור חדא נינהו, והרמב"ם והריטב"א חילקו שנדרי הקדש היינו שהוא מחייב להביא קרבן לעומת נדרי איסור שהוא אוסר חפצא.

ונראה דהכא בר' אברהם מן ההר למדנו מהלך שלישית והיינו שנדרי הקדש ואיסור הם במהלך אחד אלא שההסבר בזה הוא איפכא מסברת הר"ן - והיינו ששניהם כלולים בהרי עלי ושניהם שייכים בגברא - אלא שיש הרי עלי שדבר זה אסור או הרי עלי שאיני אוכל - קבלה על עצמו.

והעירוני בזה לדברי הרא"ש [ריש פרק קמא דקנים]⁹⁷ דמפורש שהיסוד של נדר היינו "הרי עלי" וכדמצאנו בנדרי הקדש - והרא"ש דקדק כן מהפסוק שכתבו "ונדריה עליה" וכן כתוב "איסור על נפשו" - ומפורש שזה הצד השווה בין נדרי הקדש לנדרי איסור - והיינו כנתבאר בדברי ר' אברהם מן ההר, אלא שיש לתמוה דמה שייך קבלה על עצמו לאסור ממונו על חבירו⁹⁸. ולפי"ז היה נראה דכבר ליכא למימר כן בשיטת הרמב"ם הנ"ל דהרמב"ם הרי חילק ב' עניני נדר, הקדש ואיסור - ולפי המהלך הנ"ל חדא נינהו.

דיקדוק בשיטת רש"י שחל בגברא.

אלא שהעירני תלמיד אחד לדבר נפלא שבאמת בשיטת רש"י היה נראה ללמוד כן, א] המאירי הביא כן מגדולי הרבנים והינו שיטת רש"י, ב] לשון רש"י בחומש - "נדר - האומר הרי עלי קונם שלא אוכל ושל אעשה דבר פלוני" - הרי שכתב לשון קונם והקדים לזה לשון "הרי עלי", והיינו כנ"ל.

ועיין היטב ברש"י בשבועות [ריש כ':] שכתב לשון "הרי עלי שלא אוכל" - דהיינו עיקר נדר, וגם הכא כתוב לשון "הרי עלי".

שיטת הרמב"ם דמהות הנדר קיימת בלי האיסור חפצא.

לעיל [פרק ב'] נתבאר בשיטת הרמב"ם דמהות הנדר קיימת בלי האיסור חפצא - והיינו שיש כאן איסור חפצא שחל מכח הנדר אבל אין זה הנדר עצמו.

והיה נראה שהרמב"ם למד דהיינו קבלה על עצמו - אלא דחולק על ר' אברהם מן ההר שחידש שיש איסור גברא בנדרי איסור, אבל במהות הנדר הוא מודה - ודו"ק, ואכתי צ"ב.

סתם נדר בחפצא וסתם שבועה בגברא.

ולשיטה זו כתב ר' אברהם מן ההר [שם] דלמה מחלקינן בין גברא לחפצא בנדר ושבועה בסוגיין ובכל המשניות לגבי לבטל את המצוה וכו' דהיינו טעמא דכיון דסתם נדר בחפצא וסתם שבועה בגברא - להכי מחלקינן כן, ועיין מה שכתב שם בביאור הפסוק דיליף מיניה דנדר חל לבטל את המצוה.

⁹⁷ משנת אליהו [סימן א'].

⁹⁸ כן הקשה שם [מילואים סימן א'].

סימן י"ב

הערות [ג' - ג':], ובגדרי בל יחל דנזירות.

פרק א' בל יחל בנדרי הקדש ונדרי איסור ונדרי נזירות, הערות בסוגי' - דף ג' עמוד א'. / / בהיקש בין נדרים לנזירות לענין בל יחל, דפליגי אי ילפינן מנדרי איסור או מנדרי הקדש, ובעיקר הגדר בבל יחל בנזירות. / / פלוגתת הרמב"ם והתוס' אי יליף נזירות מנדרי איסור או מנדרי הקדש. / / מבאר עפ"י הנ"ל פלוגתת הראשונים בכינויים בנזירות. / / בדברי הר"ן בבל יחל ובל תאחר, בנדרי איסור ונדרי הקדש שהר"ן בא לחדש שיש פרשה א' שיש בה בל יחל ובל תאחר. / / במה דיליף בל תאחר בנדרי איסור מנדרי הקדש דחדא נינהו. / / מוכרח מכל הנ"ל שהיסוד בנדרי איסור היינו 'קבלה על עצמו'. / / דרך נוספת בדין בל תאחר בנדרי איסור. / /

פרק ב' בל יחל דנזירות סוגי' עמוד ב'. / / בפלוגתת הראשונים בגדרי ידות, ובילפותא מ"כל היוצא מפיו יעשה". / / ביאור השו"ט - "בל יחל דנדרים משכחת לה וכו' אלא בל יחל דנזירות היכא משכחת לה". / / בדברי הר"ן בהנ"ל, ומבאר עיקר הגדר בנדר דנזירות לדרכו של המהר"י באסאן דה"ב בל יחל" בנוי על ה"בל יאכל". / / ביאור בדברי המפרש "דליכא בל יחל דברו" ותוספת דברים בכל הנ"ל. / / בקושי הר"ן דנילף בל יאכל מנזירות לנדרים. / / ביאור בספיקת המנ"ח בבל יחל בנזיר מן החרצן.

פרק א'

בל יחל בנדרי הקדש ונדרי איסור ונדרי נזירות,

הערות בסוגי' - דף ג' עמוד א'.

בהיקש בין נדרים לנזירות לענין בל יחל, דפליגי אי ילפינן מנדרי איסור או מנדרי הקדש, ובעיקר הגדר בבל יחל בנזירות.

בגמ' ילפינן מנדרי נזירות איסור דבל יחל, ונראה דכשנעיין בדברי הראשונים יבואר דפליגי בביאור הילפותא האם הילפותא היא מנדרי איסור או מנדרי הקדש, ושורש פלוגתתם תלוי במהות הנזירות, וכדיבואר.

הנה כבר הבאנו את פלוגתת המהר"י באסאן ומהרי"ט, דלמהר"י באסאן הנדר של נזירות הוא נדר של איסור חפצא דחיילא באבריו לאסור גופו בליטמא ופיו ביין, ולפי המהרי"ט אינו כן אלא שהוא רק מחיל קדושת נזירות עליו, וקדושתו החדש אסרו בדינים חדשים ככהן שחל בו קדושת כהונה, ולפי המהר"י באסאן הבל יחל הוא בנזירות הוא כפשוטו, שהרי הוא אוסר את עצמו והוא מחלל דברו במה שהוא אסר, אבל לפי המהרי"ט ק' שהרי הוא לא אסר עצמו כלל בהנך איסורים, ואיזה חילול דיבור איכא כשעובר על איסורי נזירות, וע"כ דנתחדש בל יחל חדש, דגם חילול הדיבור שמתייחס רק לתוצאות של הדיבור מיקרי בל יחל, וכיון שע"י דיבורו חיילא עליו נזירות ובנזירות איכא דינים, א"כ כשמחלל הנך דינים איכא בזה חילול לתוצאה של הדיבור, וגם חילול כזה הוא בכלל בל יחל דנדרים.

וז"ל האבני מלואים [תשו' ט"ו] בביאורו לבל יחל לפי המהרי"ט, "ואמנם איסור בל יחל אינו בשביל מעשה התגלחת והטומאה שהרי לא קיבל עליו בנדר איסורים אלו, אלא כיון שהתורה גזרה על 'תואר נזיר' להשמר מכל אלה והוא כבר קיבל ע"ע להיות נזיר, וכשעובר על אחת מהנה הוא עובר על תורת הנזיר ומחלל דבריו שנדר בנזיר", עכ"ל.

הרי דפליגי המהר"י באסאן ומהרי"ט גם בגדר הבל יחל, האם הוי בל יחל כפשוטו וישיר או שזה בל יחל בעקיפין, ונראה דפליגי עוד מהו המקור לדין בל יחל דנזירות - וכדיבואר.

פלוגתת הרמב"ם והתוס' אי יליף נזירות מנדרי איסור או מנדרי הקדש.

דהנה, בסוגיין מבואר דילפינן מנדרי, ועיין בדברי הרמב"ם בריש הלכות נזירות דמפורש שם דילפינן מנדרי איסור, אולם תוס' חולק דיעויין בתוס' בנזיר [ס"א. ד"ה מנא הני מילי] שהק' אהא דממעטינן עכו"ם מנזירות וקשה דל"ל מיעוט, ותירצו דקס"ד דהוי בכלל נזירות כמו שעכו"ם הוא בכלל כל נדרים, והקשה הגרי"ז [ח"ה נזיר עמוד 164] דרק לנדרי הקדש איתרבו עכו"ם והיינו לגבי דיני קרבנות, ולא איתרבו לנדרי איסור, והמבואר מזה שהתוס' חולקים על הרמב"ם דכללם בהדי נדרי איסור, ולתוס' הו' בכלל נדרי הקדש.

ונראה שההכרח של התוס' היה משום שהתוס' לומדים כמו המהרי"ט דאין בל יחל בנזירות בגוף הדיבור אלא בעקיפין בתוצאות של הדיבור, וזה דומה לבל יחל של נדרי הקדש שהוא מחיל הקדש וקדושה בבהמה, ובקדושה זו איכא דינים, והחילול להנך דינים הוא חילול לתוצאה של דיבור,

ודומין הנך תרי אופנים של כל יחל אהדדי, והרמב"ם למד כהמהר"י באסאן, דבנזירות הוא מחיל את האיסורים עצמן באיסור חפצא ממש כמו נדרי איסור, ודו"ק, ועיין בהערה ⁹⁹.

ונראה דעוד פלוגתא תלוי בזה, דהנה, התוס' בנזיר [ב':] כ' דלא מהני נזירות בלב דילפינן כן מצי יפליא, ועיי"ש בב"ח שהעיר דמתוס' בשבועות משמע דא"צ ע"ז קרא, וי"ל דתוס' בנזיר כהמהרי"ט [וכדבאנו כבר מתוס' להלן בנזיר לענין עכו"ם] דילפינן מדרי הקדש, וקס"ד דיחול כהקדש בלב ולהכי בעי קרא, ותוס' בשבועות כהמהר"י באסאן דבכלל נדרי איסור נינהו ואין קס"ד דיהני בלב.

ועי' ברש"י עה"ת [בחוקותי] דיליף דערכין נמי בעי דיבור דכתיב בהו 'כי יפליא', וצ"ל דגם הכא קס"ד ללמוד מהקדש דמהני בלב, ודו"ק.

ולפי"ז יהיה הוכחה דהר"ן לומד כהמהר"י באסאן, דבריש מכילתין כבר הוכחנו דהר"ן למד נדרי הקדש כנדרי איסור, ולדידיה גם בנדרי הקדש אין הבל יחל מתייחס לתוצאה מהדיבור אלא לגוף הדיבור עצמו, וע"כ לדידיה ליתא לכל הך ספק אי ילפינן מהקדש או מאיסור, דהקדש גופיה ילפינן מאיסור, וגם הקדש הוא איסור חפצא וממילא דגם נדרי נזירות הם איסורי חפצא.

וכן מבואר מהר"ן להלן [ד':] דהק' דנימא דכמו דסתם נזירות ל' יום, א"כ גם נדרי איסור נימא כן, ואי כהמהרי"ט לק"מ וע"כ כהמהר"י באסאן, ולשיטתו, ותיירץ הר"ן דכיון דנדרי הקדש אין בהם זמן וחיילו לעולם, כמו"כ נדרי איסור יליף והיינו שוב לשיטתו דנדרי הקדש הם כנדרי איסור ממש ודו"ק.

וז"ל הר"ן להלן [ג': בד"ה אמר מר] "דבשלמא כל יחל שייך ממש בנזירות כדשייך בנדריים", ומבואר דהגדר בשניהם שוה, ואי בנדרי איסור והקדש הבל יחל הוא בגוף הנדר, א"כ גם בנזירות הבל יחל הוא בגוף הנדר ולא בתוצאה כהמהרי"ט, וע"כ כהמהר"י באסאן, ופשוט. וע"ע בהמשך דברינו בביאור דברי הר"ן דמתבאר שוב דאזיל בדרכו של המהר"י באסאן בהרבה נקודות בסוגי' זו.

מבאר עפ"י הנ"ל פלוגתת הראשונים בכינויים בנזירות.

ובזה יבואר פלוגתת הראשונים בכינויים בנזירות, דהר"ן כ' דלא גרסינן לה דא"צ ע"ז קרא דפשיטא היא, ועי' שטמ"ק בשם הר"י דבעי קרא לכינויים דנזירות ולא בעי ילפותא ע"ז לכינויים בנדריים - וצ"ע - דמאי שנא נדריים מנזירות ובמה פליגי הראשונים, וצ"ע.

ולהנ"ל נראה, דהר"י סובר כהתוס' בנזיר דלמד מנדרי הקדש ולדידיה אתרבי דין דיבור מיוחד מגזה"כ, וי"ל דאף דבכל נדר מהני כינויים אבל בדין דיבור דכי יפליא בעי טפי, ולא סגי בכינויים, ולהכי בעי קרא דוקא בנזירות, ויתחדש חידוש בערכין, והיינו לנתבאר לעיל דכתי' בהו כי יפליא שהרי אין כאן ריבוי לכינויים וי"ל א"כ דאין בהם כינויים, ודו"ק. ולמדנו א"כ שהר"ן אזיל לשיטתו דלמד ע"ד המהר"י באסאן, ויליף מנדרי איסור כהרמב"ם, ולדידיה פשיטא דמהני כינויים ולהכי כ' דלא גרסי לה.

ואזלי עוד לשיטתייהו בלשון שבדו חכמים, דלפי השטמ"ק ק' לדידיה בעי קרא בכינויים, ולמ"ד לשון שבדו ליכא קרא, ואיך מרבינן כן בנזירות, וע"כ דסובר כהתוס' שכתבו דבנזירות אין מ"ד דסובר לשון שבדו חכמים, וע"כ דגם השטמ"ק סובר כן, ויהיה מוכרח גם דהתוס' סברי כהשטמ"ק, דאל"כ ק' דאיך איכא מ"ד דלומד לשון שבדו בנדריים, הא אי כבר יליף לשון נכרים בנזירות, א"כ ל"ל לחדש עוד פירוש בכינויים דנדריים, וע"כ דאזיל לשיטתו בנזיר [ב': ס"א]. ובעי קרא לכינויים דוקא בנזירות דיליף שם מצי יפליא, וכדלעיל לפי השטמ"ק, אבל בנדריים פשיטא וא"צ קרא ולהכי הבין הך מ"ד דע"כ דאיכא חידוש אחר בכינויים דנדריים, והיינו לשון שבדו חכמים.

⁹⁹ אלא דיש לעיין דאיך לומדים כל יחל בנדרי הקדש עצמן דרק בנדרי איסור כתוב כל יחל, וע"כ דנדרי הקדש ילפינן מהם, וא"כ גם נזירות נילף מנדריים, ואכתי צ"ע.

עוד יש לעיין דהשלמי נדרים הביא מהמהרי"ט דסובר דאין כלל בנדרי הקדש, אולם זה לא יתכן דהר"ן [ט"ו] הביא גמ' בנדה דבאוכל קרבן עובר על כל יחל, וע"כ דרק נדר דהרי עלי דלא חיילא בחפצא אין בו כל יחל דומי' דצדקה דאירי ביה מהמהרי"ט, אבל במקדיש חפץ ודאי שיש כל יחל וזה כבר דומה לנזירות.

והר"ן אזיל לשיטתו דלמד לעיל [ב']. דפליגי [לשון נכרים ולשון שבדו] גם בנזירות, ולשיטתו דליכא גזה"כ לדין דיבור מיוחד בנזירות, ובזה יבואר גם עיקר דברי הר"ן דכ' דא"צ קרא לכינויים דלשון נכרים א"צ קרא, והוסיף דלשון שבדו ליכא קרא, וק' דמה הוסיף דליכא קרא, הא בלאו הכי א"צ קרא, וע"כ דבא להוסיף כהר"ן, והיינו דאף את"ל דיליף מקרא דכי יפליא לנזירות ולהכי בעי קרא בכינויים, הא סו"ס ליכא קרא בלשון שבדו, ודו"ק.

בדברי הר"ן בבל יחל ובל תאחר, בנדרי איסור ונדרי הקדש שהר"ן בא לחדש שיש פרשה א' שיש בה בל יחל ובל תאחר.

ז"ל הר"ן [ג']. "ומה נדרים עובר בבל יחל ובל תאחר - אם אמר ככר זה עלי איכא בל יחל ואי נדר להביא קרבן איכא בל תאחר".

מהר"ן משמע דרק בנדרי איסור איכא בל יחל ולא בנדרי הקדש, ורק בנדרי הקדש איכא בל תאחר ולא בנדרי איסור, ותרתי ק', דמש"כ דרק בנדרי איסור איכא בל יחל הוא סתירה לגמ' בנדה דהביא הר"ן להלן [ט"ו] דמפורש דגם בנדרי הקדש איכא בל יחל, ומש"כ דאיכא בל תאחר רק בנדרי הקדש הוא סתירה לדבריו להלן [ס"ג] בנודר לאסור ע"ע אכילת פירות לשנה וצריך עדיין לברר איזה שנה כדי שיחול האיסור, דאיכא בל תאחר כשדוחה בחירת השנה, וכבר עמדו גדולי האחרונים בסתירות הללו בדברי הר"ן.

עו"ק מיניה וביה - הרי לדברינו לעיל [סימן א' ולעיל בריש סימן זה] דלפי הר"ן נדרי איסור והקדש חדא נינהו עד דהוצרך לחלק ביניהם, דלפי"ז ק' טובא דאיך מחלק ביניהם הכא, ומוכרחים להיות שוין לענין בל יחל ולבל תאחר - הרי ע"כ פרשה חדא נינהו, והיינו דגם בלי הסתירות ממק"א הרי קשה מיניה וביה בדברי הר"ן.

ונראה דמזה מוכרח דאין כוונתו לחלק ביניהם, ואדרבה כוונתו להשוותם ולומר דאין כאן שני פרשיות נדרי איסור והקדש וכדחילקו הרמב"ם וריטב"א, אלא דפרשה חדא הוא, וחד בל יחל וחד בל תאחר לתרויהו ואין לחלקם, דהגדר בבל יחל בשניהם הוא כעין נדרי איסור, ונלמד הימנו, וכוונת הר"ן לומר דאין הבל יחל דהקדש בל יחל חדש שרק מתייחס לתוצאות של הדיבור אלא שהבל יחל של נדרי איסור כולל את שניהם, ובזה בא לאפוקי מסברת המהרי"ט דלמד נזירות דוקא מנדרי הקדש, דלדידיה בל יחל דנדרי הקדש הוא בל יחל אחר, ומזה בא הר"ן לאפוקי ולומר, דהגדר של הבל יחל הוא הבל יחל שמצאנו בנדרי איסור - והיינו דגם נדרי הקדש בכלל נדרי איסור בבל יחל, ואין לנדרי הקדש פרשה חדשה של בל יחל, דגם בהקדש זה בל יחל לגוף הנדר ולא לתוצאה - ישיר ולא בעקיפין, ונפ"מ לסוגיין, דיהיה הכרח כבר ללמוד כהמהר"י באסאן בנזירות, דהכל כבל יחל דנדרי איסור, ודו"ק.

במה דיליף בל תאחר בנדרי איסור מנדרי הקדש דחדא נינהו.

ומעתה י"ל עוד - דזה גם כוונתו בבל תאחר בנדרי הקדש, דבא לומר דנדרי איסור והקדש פרשה חדא נינהו, והבל יחל נלמד לשניהם מנדרי איסור וא"כ גם הבל תאחר נלמד לשניהם מנדרי הקדש, והיינו דאין לומר דשאני זה מזה, והקדש הוא התחייבות בגברא ולכן שייך בו בל תאחר, ולעומת נדרי איסור שהם בחפצא ולכן לא שייך בו בל תאחר, והיינו כדרכו של הרמב"ם והריטב"א, שהר"ן חולק בזה שאין כאן ב' פרשיות - ואדרבה, גם נדרי הקדש ד"הרי עלי" ביסודם חלות בחפצא נינהו, והיינו אח"כ כשיפריש את הבהמה, והיינו כדהבאנו לעיל [סימן א' פרק א'] מהרמב"ן עה"ת, אלא דמתחילה חיילא חיובא דגברא שמחייבו לגמור ולהחיל נדרו אחפצא, וילפינן להך חיובא דגברא גם בנדרי איסור באופן שצריך עדיין לברר את השנה, ועל חיוב זה שייך בל תאחר, וכנתבאר לעיל בריש פירקין.

והיינו דלמדנו שם שכל בהרי עלי' בהקדש אינו 'הרי עלי' אלא ביסודו 'הרי זו' שחל בסוף בחפצא ע"י ההקדש בבהמה, אבל הרי בתור הרי עלי לבד אינו כלום, ולכן היה פשוט למה סובר הר"ן דנדרי מצווה אינם בכלל נדרים אלא 'קבלה בעלמא' דהרי אין מושג של 'הרי עלי' בלי שיש בו 'הרי זו' בסוף - ואדרבה עיקרו של 'הרי עלי' היינו ה'הרי זו' שיש בו בסוף, והחלק ששייך לגברא בתחילה אינו אלא בתור 'הקדמה' לעיקר הנדר שהוא בסוף, ומה שייך כל זה בנדרי מצווה שאין חפצא בסוף.

ונראה דזה נלמד לכל נדרי איסור - והיינו שבכל נדרי איסור איכא חלות איסור חפצא אבל הוא קיבל על עצמו הך חלות איסור חפצא, ולכן שייך בל תאחר במה שהוא מאחר קבלתו, וע"ע בזה בהערה ¹⁰⁰.

בנוסף קצר - הרי במטות כתוב נדרי איסור ושם כתוב בל יחל ובכי תצא כתוב נדרי הקדש ושם כתוב בל תאחר - והר"ן למד שכולה פרשה חזא היא וכאילו שהלאוין של זה כתובים בזה ואין כאן 'ילפותא' חזא מחברתא.

יש להעיר - בדין בל תאחר, ע"י לעיל [סימן א'] דהבאנו פלוגתא אי איכא בל יחל בכל בל תאחר, ותלוי בעיקר הבל יחל בהקדש אי קאי בדיבור עצמו או בתוצאה מהדיבור.

מוכרח מכל הנ"ל שהיסוד בנדרי איסור היינו 'קבלה על עצמו'.

ונראה להוסיף בכל הנ"ל - למדנו הכא בר"ן שנדרי איסור והקדש חזא נינהו - ולמדנו א"כ שגם ההתחייבות בגברא דחילא מתחילה בכל הרי עלי - היינו כמין 'הקדמה' לחלות הקדש בחפצא שהעיקר החלות בחפצא - ולמדנו עוד דגם בנדרי איסור איכא 'הקדמה' זו ולכן שייך בו בל תאחר - והיינו שבכל נדרי איסור איכא חלות איסור חפצא אבל ע"כ שהוא קיבל על עצמו הך חלות איסור חפצא, ולכן שייך בל תאחר במה שהוא מאחר קבלתו.

ונראה שעיקר חידוש זה בנוי על מה שנתבאר לעיל שעיקר היסוד של נדר היינו 'קבלה על עצמו' - בין בנדרי איסור בין בנדרי הקדש, והבאנו כן מהרא"ש [פ"ק דקנים], והיינו שהוא מקבל על עצמו שכך תהיה ההנהגה של החפצא, ובכך זה הוא אוסר את החפצא בחלות איסור חפצא - מכח קבלה זו ולכן משכחת לה שקבלה זו מתחילה ומחייבת אותו עוד לפני החלות בחפצא - ודו"ק.

דרך נוספת בדין בל תאחר בנדרי איסור.

בעיקר הסתירה לר"ן [ס"ג] בבל תאחר, אמר לי ידידי הרה"ג ר' אשר גנס שליט"א עפ"י מה שאמרו בירושלמי למה אין ב"ת במילה, ותי' "לשלמו כתיב" ויש שביארו דהכוונה דרק בדיני תשלומין נאמר דין ב"ת, והק' בחזון יחזקאל ריש ר"ה דלפי זה ק' דה"ה דנזירות אינו בב"ת דאין בו דין תשלומין, וי"ל דאדרבה דהבבלי חולק ולהכי באמת הוצרכו להיקש ולא איכלל מעצמו בב"ת ככל נדר, [וצ"ל דמילה מטעם אחר אינו בב"ת].

ומעתה י"ל דלא איצטריכא להיקש ללמוד שנזירות הוא נדר, דאף אחרי שהוא נדר אינו בבל תאחר כיון שאין כאן תשלומין וע"י תוס' הרא"ש בסוגיין שהק' על השטמ"ק דיליף היקישא רק לענין בל תאחר ולא בל יחל והק' מ"ש והחילוק כנ"ל, וי"ל א"כ דלפני ההיקש אין ב"ת בנדרי איסור דגם בהם ליכא תשלומין ורק ילפי למסקנה, וכן מבואר בריב"ש [תמ"ה] שאמר דאיכא ב"ת בנדרי איסור "דלא גרע מנזירות" והביאור כנ"ל, ומעתה י"ל דהר"ן [ס"ג] הוא אחרי ההיקש לנזירות והר"ן [ג'] הוא לפני ההיקש, וא"ש, והדברים מאירים, רק דבפסיקתא במטות מבואר דילפינן לב"ת בנדרי איסור מנדרי הקדש, וצ"ע.

ובעיקר הנידון בירושלמי ובש"י הבבלי בגדרי "לשלמו" בב"ת, ע"י להלן דהארכנו בזה לבאר את עיקר הב"ת דנדרים וגם ביארנו בזה את הב"ת דקרבנות נזיר, עיי"ש להלן בזה [סימן ט"ז] בדין בל תאחר דקרבן.

פרק ב'

בל יחל דנזירות סוגי' עמוד ב'.

בפלוגתת הראשונים בגדרי ידות, ובילפותא מ"כל היוצא מפיו יעשה".

בעמוד ב' מצאנו עוד דרשה על ידות - דיליף מ"כל היוצא מפיו יעשה" - ונחלקו בזה הר"ן ורא"ש בגדר הך דרשה, דעי' בר"ן שפי' [בסוד"ה ואית תנא דמפיק] "דתרווייהו ממשמעותיה דקרא", ומבואר שידות אתיא מ'המשמעות' בהך קרא, ולעומת זאת, ע"י ברא"ש שפי' וז"ל, "דכיון דהוציא מקצת הנדר מפיו 'מייתורא דכל' דרשינן דהוי כאילו הוציא לכולו מפיו יעשה כיון דהוציא מקצת הנדר".

¹⁰⁰ וע"י להלן בבל תאחר דנזירות [סימן י"ד] דמבואר בהדי' בר"ן דאיכא כה"ג בנדרי נזיר ולפעמים חיילא מעצמו על הימים לפנינו, והא דלא חיילא הכא בגוונא של הר"ן להלן [ס"ג] מעצמו ע"י להלן [שם בהגהה].

ושמעתי לבאר - כמדומני מהגר"א אריאלי שליט"א - דפליגי בנתבאר בריש מכילתין [סימן ט'] אי ידות גמרינן למקצת [רא"ש] או דסגי במקצת שהוא עצמו ככולו [רמב"ם] ולכן הרא"ש לשיטתו בעי ריבוי והר"ן כהרמב"ם, ודו"ק.

ושמעתי בשם אביו הגאון ר' יעקב אריאלי זצ"ל דאזלי שוב לשיטתייהו להלן [ז']. דהר"ן [בד"ה מנודה] כ' דקמ"ל דמהני ידות למלקות, דקס"ד דאסור בלי מלקות, אבל ברא"ש [סי' ה'] מבואר דקס"ד דידות אסמכתא והיינו דאי מה"ת פשיטא דלוקה, והיינו דאי כגמר לשונו אין לחלק ביניהם למלקות.

ועי' עוד להלן [סימן ט"ז] דביארנו עוד בשי' הר"ן בזה, ולשיטתו, ולהלן [סימן י"ז] בסוגי' דידים שאין מוכיחות הבאנו פלוגתת הר"ן ורא"ש ביד דאית ביה ב' צדדים שקולים אי אינו יד כלל או דהוי יד שאינו מוכיח, וביארנו עפ"י הנ"ל.

ביאור השו"ט - "בל יחל דנדרים משכחת לה וכו' אלא בל יחל דנזירות היכא משכחת לה".
בסוגי' מבואר שיש נדר שאוכל כיכר זה ובזה יש בל יחל כשלא יאכלנה - וכבר תמה בגליון הש"ס דליכא נדר בקו"ע, ועי' ברש"ש דבר מחודש, ועי' בשלמי נדרים דתיקן הגירסא, ויש להעיר דלפי השיטות דאיכא בל יחל בנדרים מצוה י"ל דאיירי בכה"ג - וכן למד הגרש"ש"ק [בספר הזיכרון להגר"ח שמולביץ זצ"ל].

ובמסקנה מבואר "לעבור עליו בב' לאוין" והיינו דלוקה ב', עי' רמב"ם, וק' דמאי שנא משבועה דאינו לוקה בבל יחל אחרי דאית ביה כבר מלקות דלא תשבעו, ומ"ש הכא, ושמא י"ל דנזירות הוא ממש "בכלל נדרי איסור", וכלשון הרמב"ם, משא"כ שבועה, ואכתי צ"ע.

בקושי' הגמ' דהיכי משכחת לה בל יחל בנזירות, עי' בשלמי נדרים שביאר בזה את השו"ט - די"ל דהמקשן סבר כדרכו של המהרי"ט ושפיר הק' דאיך משכחת לה בל יחל כשאינו לגוף הדיבור, ותי' ע"ד המהר"י באסאן, או די"ל דהתרצן חידש בל יחל לתוצאה מהדיבור, ויש להעיר דאי כהמהרי"ט בנזירות, מה קשה להו הא גם בנדרים הקדש זה רק בתוצאה של הדיבור, וכבר הבאנו מהתוס' בנזיר דלמד כהמהרי"ט ושפיר ילפינן לדידה מנדרים הקדש וכבר שוין, וצ"ע.

והפשוט בזה, דבקושי' הגמ' ילפינן מנדרים איסור ושפיר מק' דלא משכחת לה בנדרים איסור בל יחל בגוף הנדר רק בתוצאה, וכמו שלמד השלמי נדרים, וקמ"ל דילפינן מנדרים הקדש, והתם מצאנו כבר בל יחל בתוצאה, ודו"ק, והיינו דהמקור לתוס' דזה בכלל נדרי הקדש הוא ממסקנה דסוגיין.

עכ"פ הר"ן נדחק דהמקשן רק הק' דאינם שוין, כיון דבנזירות לא משכחת לה בל יחל לחודיה, ובנדרים איכא בל יחל לחודי', ולא למד כהשלמי נדרים דפשיטא ליה כהמהר"י באסאן וכתבאר לעיל, אלא דיש לתמוה, דגם בנדרים איכא לאו דמעילה ומאי שנא.

והגרש"ש"ק [שם] תי' עפ"י דרכו דאי מיירי לעיל מיניה בבל יחל דנדרים מצוה, א"כ א"ש, דהתם ליכא מעילה, ולא הבנתי דסו"ס נילף מנדרים איסור דאית ביה תרתי ואין לומר דנזירות רק נלמד מנדרים מצוה דנדרים מצוה עצמו ע"כ נלמד מנדרים איסור או הקדש דאיכא בתרווייהו מעילה, ועיין בהערה ¹⁰¹, ועוד דכבר דייקנו מהר"ן [ג']. דהילפותא כאן הוא מנדרים איסור, ועוד דשי' הר"ן להלן [ח']. דאין בל יחל בנדרים מצוה, וע"כ דלא ילפינן מיניה.

ועי' במשנה למלך [פרק ד' - ט'] דדייק מהרמב"ם דאין מלקות במעילה דקונמות, והק' דמה המקור, וי"ל דהמקור מקושי' זו, דשאני נזירות דאיכא תרי מלקות.

בדברי הר"ן בהנ"ל, ומבאר עיקר הגדר בנדר דנזירות לדרכו של המהר"י באסאן דה"ב בל יחל" בנוי על ה"ב לא יאכל".

אולם בכל הדרכים הללו עדיין לא הגענו לתחילת דברי הר"ן דבאמת גם בנזיר אין כאן ב' לאוין, דבאמת יש לדון בנזיר בתרתי, א' החלות נזירות עצמה, ב' הגדר של הנזירות, וכל ההיקש בין נדרים לנזירות הוא רק לגדר דבנזירות, ובזה ליכא תרי לאוין, דה"ב לא יאכל" שייך לחלות נזירות ולא לגדר שבנזירות, ומשכחת לה "בל יאכל" בלי ה"ב לא יחל" בנולד נזיר או בנזיר מן החרצן וגילח [לצד א' במנ"ח] או בהדיר את בנו בנזירות - וכמבואר בקרן אורה להלן [ד'. ד"ה והר"מ], ומבואר דתרתי נינהו, וא"כ למה לא נקיש בל יחל לגדר שבנזירות.

¹⁰¹ ומהאי טעמא אין לומר דילפינן מנדרים איסור בלי התפסה דאין מעילה דאדרבה, נילף מהתפסה דאיכא ב' לאוין.

והמבואר מזה, דאף דהר"ן אזיל כהמהר"י באסאן, אבל אין הכוונה דאוסר את פיו ליינ כמו דאיניש דעלמא אוסר את פיו ליינ, דאין הנדר שבנזירות מנותק לגמרי מהחלות ומדיני הנזירות, דלא בא לעשות ע"ע איסור חדש דשתיית יין, אלא שבא לאסור ע"ע בתורת נזירות, הרי פשוט שמיש אסור בתגלחת אינו 'שליש נזיר' וכל כהן שאסור בטומאה הוא גם אינו 'שליש נזיר' - והיינו דע"כ שאין כוונת המהר"י באסאן כפשוטו שהוא אוסר איסור חפצא של יין ותגלחת - אלא שהתוכן של נדרו הוא שאוסר על עצמו את ה"בל יאכל" של פרשת נזירות - הך בל יאכל שהתורה אסרה לנזיר את זה הוא אוסר על עצמו באיסור חפצא - איסור יין בתורת איסורי נזיר ולא איסור יין סתם.

ומעתה - למדנו שהוא עושה "בל יחל" מתוך ה"בל יאכל" כיון שיש אינו נדר סתם אלא נדר לאסור את האיסור של הנזירות, ודו"ק, וזה עומק כוונת הר"ן במה שכתב דלא שוין אהדדי בגוף הבל יחל, דכל הבל יחל דנזירות בנוי על לאו אחר והיינו ב' לאוין כלולים בתוך הבל יחל עצמו, ודו"ק. ומעתה לק"מ ממעילה, דמעילה דנדרים לא שייכא לבל יחל ואין הבל יחל בנוי עליו, דמשכחת לה בל יחל בלי המעילה בלי התפסה ובכל הנך גוונא דרצה המשנל"מ לחלק ביניהם, ורק בנזירות איכא ב' לאוין בתוך הנדר עצמו, ופשוט.

ולפי"ז יתחדש חידוש דין בבל יחל דנזירות, דבאופן דליכא בל יאכל וכגון באאחע"א, דבכה"ג ליכא נמי בל יחל, וחידוש זה חידש האבנ"מ [תשו' ט"ו] לדרכו של המהרי"ט, ופשוט אבל לא לפי המהר"י באסאן - אולם לדברינו יתחדש כן גם לדרכו של המהר"י באסאן, ודו"ק.

ביאור בדברי המפרש "דליכא בל יחל דברו" ותוספת דברים בכל הנ"ל.

ועי' במפרש שלמד דקושי' הגמ' הוא כפשוטו "דליכא בל יחל דברו" בנזירות מחמת הבל יאכל, ולא מובן, ולהנ"ל י"ל דחסר כאן ב"דברו", ד"דברו" היינו כשהוא מחדש איסור ידיה, ולא כשכל האיסור הוא לאסור את האיסור תורה עצמה, ודו"ק.

ונראה עוד, דיש לעיין דלמה בעי היקש לבל יחל, הא תיפוק ליה דנזירות הוא נדר רגיל ומ"ש מנדר אחר, והיינו דהסוגי' דנה היאך משכחת לה בל יחל לבד, אבל זה פשיטא ליה דבעי על זה ילפותא מנדרים ולא ידעינן כן לבד, וכמבואר בר"ן דהקושי' דאיך אוקמינן להיקשא ללאוי יתירא, ות' דשאני היקש משאר דרשות, ועי' בשטמ"ק לעיל [ג']. ד"ה אף נזירות] דכ' "הרי נזירות איתיה בכלל נדר", וא"צ להיקש, ועיקר ההיקש הוא רק לבל תאחר, ולמה חולק הר"ן, ולהנ"ל ניחא דסוג אחר דבל יחל הוא.

ואכתי לא נתבאר דין נדרי הקדש, דלכא"ו בזה הם דומים לנדר דנזירות דרק אוסרו בתורת הקדש, ולמה לא נילף נזירות מנדרי הקדש, ואולי דלא יליף כיון דהקדש איתא במחשבה, ולהכי לא מקישין נזירות אליו ול"ל דרשה ד"כי יפליא", ואכתי ק' דאיך יליף בל יחל לנדרי הקדש עצמו, וצ"ע.

בקושי' הר"ן דנילף בל יאכל מנזירות לנדרים.

הר"ן הקשה דנילף בל יאכל מנזירות לנדרים, וק' אטו נילף דיני סדר הקרבנות מנזירות לנדרים, הא ע"כ כל ההיקש הוא רק בדיני הנדר דבנזירות ולא בנזירות עצמו, ומזה שייך לבל יאכל. ונראה דמבואר בר"ן שוב דאזיל בדרכו של המהר"י באסאן, ודלא כהמהרי"ט, והיינו דבקבלת נזירות הוא אוסר את פיו ליינ, ומעתה י"ל דהר"ן סבר בקושי' דכל ה"בל יאכל" הוא רק שהתורה אוסרת אותו במה שהוא עצמו אוסר את עצמו בנדרו, ונמצא דהבל יאכל שייך לנדר עצמו ודלא כסדר הקרבנות.

ושפיר הק' הר"ן דנילף כן לכל הנדרים שהתורה יאסור אותו במה שהוא אוסר את עצמו, אלא שצריכים להוסיף בביאור קושי' הר"ן - הרי לא יתכן דמי שידור מענבים דהתורה יאסור אותו בלאו נוסף ומי שידור מבשר דיהיה לו רק בל יחל, וע"כ דבקושי' נקט הר"ן דבל יאכל ובל ישתה הם "אבות" וה"ה לכל האכילות וכולם "תולדות".

והתירוץ בר"ן הוא דלא דמי כיון דנדרים כולל כל מיני איסורים, והיינו דהתם בנזירות הבל יאכל הוא כל האיסור, אבל בנדרים ע"כ משתנה הבל יאכל וזה רק "אבות" לשאר התולדות ונמצא דלא שוין, אולם בר"ן כ' עוד ד"לא שייך" הבל יאכל בנדרים, ולא רק דלא שוין, ולמד הגרי"ז [מובא בחידושי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל] דעומק כוונתו הוא דבל יאכל הוא מדיני הנזירות ולא שייך לנדר

דבנזירות, וממילא דאינו בכלל ההיקש, והיינו דבזה גופא שו"ט הר"ן דבקושי' נקט דהבל יאכל מתחיל בנדר, ותי' דזה לא שייך לנדר רק לנזירות עצמו, ודו"ק.
ונראה דהסברא של הר"ן במסקנה הוא כך, דאיסור נדר לא מתייחס לפעולות מסוימות, דאף כשאוסר אכילה אין "אכילה" אסור רק שיש איסור "נדר" באכילה, ואיסור אכילה ושתייה וטומאה כולהו חדא מילתא נינהו, דכולהו הם רק "היכי תימצא" בעלמא לעבור באיסור "נדר", דהנדר לא מתייחס לגוף האכילה וגוף השתייה, וזה כוונת הר"ן ד"נדרים כוללים כולהו מילי", ושאני מבל יאכל בנזיר דהתם קאסר רחמנא את האכילה עצמה, ו"בבל ישתה" קאסר רחמנא את השתייה עצמה, ולהכי לא שייכי הנך לאוין לאיסורי נדר, וזה ראייה דע"כ דזה שייך לדיני נזירות עצמו, ולא ילפינן.

ביאור בספיקת המנ"ח בבל יחל בנזיר מן החרצן.

והנה יש להסתפק במי שהזיר עצמו מן החרצן דאסור גם ביין ויש להסתפק אי אית ליה בל יחל גם ביין, וכן הסתפק במנ"ח, ופשוט דלמהרי"ט אין ספק כלל, דכל בל יחל הוא רק בתוצאה ולא בגוף מה שנדר, ואין נפ"מ בין חרצן ליין, וכל הספק הוא למהר"י באסאן.
ושורש הספק הוא, דמה דנתחדש דהוי נזיר לכל, האם זה רק לגבי דיני נזירות עצמן, ולא לנדר דבנזירות, או דגם לגבי דיני נדר דבנזירות אמרינן כן והדרא הבל יחל ליין ג"כ, ופשוט.

סימן י"ג

**בגדרי קבלת נזירות ב'לא אפטר מן העולם',
ותוספת ביאור בדברי הרמב"ן עה"ת [משות],
[וביסוד קבלת ניהוג בנדרים],
ובדברי הרמב"ם בערכין.**

פרק א' ביאור בר"ן למה "הרי עלי להיות נזיר" חיילא מיד, ועפ"י יסוד דברי הרמב"ן על התורה. / /
מבאר את דברי הר"ן [ד"ה בל תאחר דנזירות], דב"הרי עלי להיות נזיר" הנזירות חיילא מיד - אף דדומה להרי עלי
להביא קרבן, ומתמה בזה. / / מבאר את דבריו עפ"י היסוד מדברי הרמב"ן עה"ת. / / ביאור בדברי הר"ן
שמחלק - ש"האומר הרי עלי להביא קרבן מחוסר מעשה דהיינו הבאה. / /

פרק ב' תוספת ביאור בדברי הרמב"ן עה"ת, והרחבת דברים ביסוד דינא דנדרים - 'קבלת ניהוג' על עצמו. /
/ קושי' הגרש"ש"ק בכל נדר או הקדש דצריך לחול על ימים מסויימים ואיכא ספק על איזה ימים דלא חיילא
ומוכרח שיש מהלך חדש בגדר קבלת נזירות - לא כהמהרי"ט ולא כהמהר"י באסאן. / / בגדר הקבלת נזירות
ב"לא אפטר מן העולם", ותוספת ביאור בדברי הרמב"ן עה"ת דיסוד דינא דנדרים - היינו קבלה על עצמו, וזה
הביאור בר"ן להלן [ס"ג]. / / תוספת דברים מדברי הגר"ש רזובסקי זצ"ל בכל הנ"ל, וביאור בדברי הגר"ח
שצריכים ריבוי מיוחד לאסור חפצא ידידיה על אחרים. / / סיכום הדברים - ומבאר בזה את הקבלת נזירות של
תוך ב' שנים. / / בספיקת הקרן אורה אי חל מעצמו בל' ימים האחרונים של הב' שנים. / /

**פרק ג' ביאור שיטת הרא"ש והרמב"ם בגדר הנדר של לא אפטר, דנדר לקבל על עצמו נזירות, ובפולוגת ב'
התירוצים ברמב"ם.** / / מוכיח שנחלקו הרא"ש והתוס' בגדר הקבלה דלא אפטר מן העולם אם נדר 'לידור' וחסר
בקבלה או שכבר קיבל ע"ע נזירות וחסר ב'סיום הימים' - ונחלקו בזה ב' התירוצים של התוס'. / / מבאר למה חל
הנדר ולמה מיקרי ב"ת דנזירות - לפי הנך שלומדים שיש כאן "נדר לידור" נדר של נזירות, וע"כ שהכל כפי
התוצאה, ומחדש שנדרי מצווה תלויה בזה שהם לגבוה ולא בזה שיש 'ציווי' וקיום 'מצווה'. / / ביאור בדברי
הרמב"ם בהל' ערכין בגדר הקבלה ד"לא אפטר מן העולם", שכל מה שהנדר הוא נדר שמחייבו הוא משום שהתוכן
של הנדר היינו לגבוה - חיוב נזירות. / /

פרק ד' בדברי הרמב"ם בהלכות ערכין. / / דברי הרמב"ם בערכין. / / כמה תמיהות וקושיות ברמב"ם. / /
ביאור כל הנידון ב"יראה לי" ברמב"ם בהל' ערכין שהנידון הוא האם ללמוד כהרמב"ן והר"ן שכל נדר בגברא היינו
'מעשה הקדש' שחל בחפצא אלא שתחילתו בגברא, והרמב"ם חולק שנדרי גבוה הם נדרים בגברא מצד עצמו. / /
ביאור ההוכחה של הרמב"ם מלא אפטר מן העולם. / / הערה - היאך למד הרמב"ם בכל הרי עלי להביא קרבן,
ומחדש שגם קרבן שאינו בעולם היה פשוט להרמב"ם שזה מדין התחייבות בגברא בלי חלות בחפצא.

פרק א'

**ביאור בר"ן למה "הרי עלי להיות נזיר" חיילא מיד,
ועפ"י יסוד דברי הרמב"ן על התורה.**

**מבאר את דברי הר"ן [ד"ה בל תאחר דנזירות], דב"הרי עלי להיות נזיר" הנזירות חיילא
מיד - אף דדומה להרי עלי להביא קרבן, ומתמה בזה.**

הגמ' הק' דממנפ"ש ליכא בל תאחר בנזירות, דנדר נזירות משכחת לה בכמה אופנים, דבנדר ואמר
'הריני נזיר' אז חיילא הנזירות מיד, ובנודר ואומר 'הריני נזיר לכשארצה', אז אף דמהני לענין זה
דלא חיילא מיד, אבל מאידך גיסא קשה, שהרי תנאו שהוסיף 'לכשארצה' עומד נגד הבל תאחר -
דעד שלא ירצה אינו חייב כלל.

ולכאן קשה דלמה הביאו הנך שני אופנים של 'הריני נזיר' ושל 'הריני נזיר לכשארצה', ולמה לא
הביאו את האופן של בל תאחר דמצאנו בכל קרבן, והיינו בלשון שדומה ללשון "הרי עלי להביא
קרבן", וקושי' זו הוקשה לו להר"ן.

ופירש הר"ן דכשאמרו בגמרא דבנדר ואמר 'הריני נזיר' אז חיילא הנזירות מיד, אין כוונת הגמ'
כפשוטו דאיירי באמר 'הריני נזיר' ממש - וכמו שלמד הרא"ש, אלא כוונת הגמרא דלשון קבלת
נזירות 'שדומה' ללשון "הרי עלי להביא קרבן" כבר 'דומה' ללשון 'הריני נזיר' וחיילא מיד כמו
באומר מפורש 'הריני נזיר', ולהכי ליכא ביה בל תאחר.

והיינו דהיכא דאמר "הרי עלי להביא קרבן", איכא בל תאחר כשאנו מביא, כיון דלא חיילא הנדר
ועליו להביא, ואמרינן דכה"ג בנזירות - והיינו דאמר "הרי עלי להיות נזיר", הכא שאני דחיילא
מיד וכבר דומה לאומר 'הריני נזיר' במפורש.

הריש הר"ן פירש בסוג' שמה שאמרו בגמרא לשון - "הריני נזיר" - אין הכוונה דזה "נוסח" הנדר, אלא הכוונה ד"דינו" כאומר הריני נזיר.

וקשה - דאיך אפשר לומר שהנוסח של "הרי עלי להיות נזיר" ממש דומה לנוסח של "הריני נזיר", שבזה הוא מקבל ע"ע את הנזירות עצמו, הרי בקרבן אינו כן שבקרבן הוא רק מתחייב להביא וגם הכא ע"כ שאינו קבלת הנזירות עצמה, אלא קבלה ע"ע 'לקבל' נזירות וזה דומה ללשון "הרי עלי להביא קרבן" - אולם לפי"ז קשה דלמה באמת חיילא הנזירות מיד, הא רק קיבל ע"ע לקבל נזירות.

מבאר את דבריו עפ"י היסוד מדברי הרמב"ן עה"ת.

ונראה דהכא מבואר כחידושו של הרמב"ן עה"ת - הארכנו בזה לעיל [סימן א'] - דבאומר "הרי עלי להביא קרבן" ואח"כ מפרישו, דאין הכוונה דכשמפרישו יש כאן נדר ומעשה הקדש חדש, אלא דהך נדר עצמו שחייב את הגברא להקדיש - שוב חיילא בבהמה להקדישו, ונתבאר הגדר בזה - עפ"י מה שמבואר באחרונים שסוברים שא"צ קנין בגביית חוב, וסגי בזה שמייחדים את החפץ לפרעון, והיינו משום שהחוב חיילא על כל ממונו וחפץ זה מיוחד בתורת קיום החוב וממילא נקנה אליו.

וכן הוא בחוב להקדש ש'הרי עלי' הוא באמת חוב עליו להעמיד בהמה לקרבן - הרי שזה נדר על 'חפצא לא מסויים' דחיילא בסוף ביחוד ו'הפרשה' על חפצא מסויים - וזו כוונת הרמב"ן שכתב שם שנמצא שכבר משעה ראשונה דנים את הנדר כנדר על חפצא ולא על גברא - והיינו שהגדר בזה הוא שמתחילה יש "חפצא לא מסויים" שנשתנה ל"חפצא מסויים", וכבר נתבאר לעיל [סימן א'] שהר"ן בריש מכילתין למד כהרמב"ן.

ונראה שסובר הר"ן, דגם בנזירות איכא חלות נזירות על ימים לא מסויים וצריכים בירור ויחוד ע"י "הפרשה", וכעת הגברא מחייב לקבל נזירות כיון דרמי עליו חלות נזירות לא מבוררת שצריכה בירור והפרשה - "להפריש" ולייחד את הימים כדי שתחול הנזירות בהם.

אלא דבזה חלוקין, דבבהמה לא מתייחד שום בהמה שיחול בו ההקדש, ולהכי צריך שילך ויפריש מעצמו, אבל בנזירות, הימים עצמם עומדים לפנינו, וממילא הם מתייחדים בלי "הפרשה" ידיה והנדר הראשון של "הרי עלי" חיילא מעצמו על החפצא.

נמצא ד"הרי עלי להיות נזיר" נהיה ממילא ל"הריני נזיר", ושוב לא משכחת לה בל תאחר, ופשוט.

ביאור בדברי הר"ן שמחלק - ש"האומר הרי עלי להביא קרבן מחוסר מעשה דהיינו הבאה".

הוכחה לכל הנ"ל - מדבריו התמוהין של הר"ן דמחלק בין קרבן לנזירות - וכותב - "דאילו האומר הרי עלי להביא קרבן מחוסר מעשה דהיינו הבאה וא"א לומר שיחול מיד", וקשה דמה רצה הר"ן שיחול מיד, דהיאך שייך שיחול "הבאה", וצ"ע.

עו"ק - אטו זה מיקרי "מחוסר מעשה", אטו מי שנדר "להקנות" הקנאה של מצווה ועדיין לא הקנה - האם נימא דלא חיילא ההקנאה כיון דעדיין "מחוסר מעשה", הרי מה שייך שיחול כלל, ודבריו תמוהין מאד.

והפשוט בכוונתו - שהר"ן איירי ב'תחילת הבאה' - והיינו "בהפרשה" - והר"ן דן שה'הפרשה שבהבאה' היתה יכולה לחול מעצמו, שהרי זה טיבו של נדר של הרי עלי - והיינו סוג נדר אינו מבורר דכעת הנדר מחייבו להקריב והך נדר עצמו מתברר על ידי הפרשה והוא עצמו חיילא בבהמה, ועל זה אמר הר"ן שהנדר עצמו אל חיילא דמחוסר מעשה הפרשה ובזה גופא חלוק מנזירות - והיינו דנזירות אינו מחוסר מעשה כיון שהימים 'עומדים לפניו' משא"כ הכא דמחוסר מעשה, ודו"ק.

ועצם האי חידוש דשייך בל תאחר על הפרשה, כן מבואר בר"ה [ו']. דאיכא בל תאחר גם בהקדש וגם בהבאה.

ועי' עוד להלן דמבואר עוד שהר"ן בנה את הדברים עפ"י יסוד נ"ל של הרמב"ן עה"ת, וכל זה עפ"י מה שמבואר בר"ן בריש מכילתין דמוכרח דנקט כן - ודו"ק, ולהלן הרחבנו עוד בביאור יסוד דברי הרמב"ן הללו.

פרק ב'

תוספת ביאור בדברי הרמב"ן עה"ת,

והרחבת דברים ביסוד דינא דנדרים – 'קבלת ניהוג' על עצמו.

קושי' הגרשש"ק בכל נדר או הקדש דצריך לחול על ימים מסויימים ואיכא ספק על איזה ימים דלא חיילא ומוכרח שיש מהלך חדש בגדר קבלת נזירות – לא כהמהרי"ט ולא כהמהר"י באסאן.

הק' הגרשש"ק – דבכל נדר או הקדש דצריך לחול על ימים מסויימים ואיכא ספק על איזה ימים זה צריך לחול, הרי דיש לדון מצד תרתי, א] או שיחול מספק כחלות של מקדש אשה א' מחמש נשים שזו חלות אינה מבוררת אפילו כלפי שמא¹⁰², וגם הכא נימא כן ב] יש צד שני לבא ולומר שלא יחול כלל כיון שאינו מבורר.

אחרי הקדמה זו יש להקשות בעיקר הסוגי' – דמה עיקר הקבלת נזירות ב"לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר", דבכל הדרכים שנתבארו בגדר קבלת נזירות קשה – גם לפי המהרי"ט וגם לפי המהר"י באסאן – שהיינו צריכים לומר שאם הוא מקבל נזירות על ימים לא מבוררים – או שזה לא חל או שחל באופן שא"א שיתברר – והיינו חלות מסופקת כלפי שמא, וממנפ"ש קשה הסוגי' שא"כ מה שייך בל תאחר – דמה מחייבו לקבל ע"ע לנהוג בימים מסויימים – ואי באמת אינו מחוייב א"כ שוב קשה דלמה איכא בל תאחר כשלא יקיים הך קבלה ע"ע.

והגרשש"ק יצא לחדש מכח קושי' זו מהלך חדש בעיקר נדר דנזירות, דלא כהמהרי"ט ומהר"י באסאן, אלא דעיקר הנדר הוא לקבל ע"ע ניהוג נזירות וממילא נהיה בזה לנזיר, ורק הכא לא חיילא מעצמו דהוא אינו מסיים את הימים, עיי"ש.

בגדר הקבלת נזירות ב"לא אפטר מן העולם", ותוספת ביאור בדברי הרמב"ן עה"ת דיסוד דינא דנדרים – היינו קבלה על עצמו, וזה הביאור בר"ן להלן [ס"ג].

אולם נראה שקושי' הגרשש"ק מתיישבת עפ"י מה שנתבאר לעיל בר"ן ב"הרי עלי להיות נזיר", דזה דומה להרי עלי להביא קרבן ונתבאר עפ"י מה שביאר הרמב"ן עה"ת דכל נדר הוא בחפצא, וגם הכא הנדר הוא בחפצא בבהמה דחיילא ביה כשיפרישנה, אלא דלפני כן חיילא באופן לא מבורר וזה מחייב את הגברא בחיוב להפריש, דמתחייב הגברא להעמיד את החפצא דיחול ביה נדרו.

אולם מעתה קשה מיניה וביה – הרי הך קושי' שהקשה הגרשש"ק על נזירות של לא אפטר מן העולם – זה קשה בכל הרי עלי להקריב קרבן – שאם הגדר בזה הוא דחיילא לפני כן באופן לא מבורר, א"כ מה שייך שאח"כ יפרישנה לייחודה.

ונוסיף עוד – הרי לעיל [סימן א'] הוספנו על דברי הרמב"ן שזו שיטת הר"ן, והר"ן להלן [ס"ג] הוסיף עוד על הרמב"ן שזו כבר הלכה בכל נדרי איסור שחל חלות לא מבוררת והוא מתחייב לייחודה, ומה"ט משכחת לה בל תאחר בנדרי איסור כשבא לאסור שנה א' בין השנים ועובר בבל תאחר כשמאחר ולא מפריש את השנה המסויימת שיחול בו נדרו, ואף שמהרמב"ן עצמו משמע שזה רק חומרא בנדרי הקדש דחיילא בגברא חיוב להעמיד את נדרו בחפצא, אולם הר"ן כבר הוסיף שזה דין בכל הנדרים, אלא דגם ברמב"ן מוכרח כן, ועיין בהערה¹⁰³.

ומעתה קושי' הגרשש"ק קשה גם הכא בנדרי איסור – דממנפ"ש – או שלא יחול הנדר או שיחול מספק ואי חל מספק יש בל יחל מספק כל שנה אבל מהיכי תיתי לומר שחל על הגברא חיוב לסיים ולייחד את השנה של האיסור חפצא ושיהיה דין בל תאחר בזה, וצ"ע.

¹⁰² ופשוט כן שהרי הוא עצמו לא בירר ואין מה שיתברר כלפי שמא אי בחלות עצמה ליכא סיבה שהחלות קידושין תתייחס לא' יותר מהשניה.

¹⁰³ והיינו דאין לומר שכוונת הרמב"ן דרך נדרי הקדש איכא להו חלק ששייך לגברא מחמת חומר ההקדש – דא"כ הדרא קושי' לדוכתא דמצד אחד הקשה דמצאנו בנדרי איסור שנדרים היינו חפצא ומאיך תירץ שיש 'חומר' בנדרי הקדש שהם בגברא – הא מה תירץ – הרי כל הקושי' היתה שאין ב' סוגים של נדר [דא"כ הו"ל בפשיטות כהרמב"ם שאין ביניהם שייכות – ותירתי נינהו], ומוכרח שהרמב"ן למד שהכל חפצא [וכמו שמסיים שבסוף הרי גם נדרי הקדש חיילא בחפצא], וא"כ היאך שייך שבהתחלה יהיה כאן גברא אי לא מצאנו גברא בנדרי איסור – אלא שמכל זה מוכרח שענינו של גברא – היינו 'קבלה על עצמו' וגם בנדרי איסור יש קבלה על עצמו – אלא שהחידוש בנדרי הקדש הוא שיש התחלה לחלק שחל על הגברא – בתור קבלה על עצמו – עוד לפני החלות בחפצא וזה הנקודה של החומר בהקדש.

וביארנו את הדברים לעיל [סימן א'] דע"כ דכל זה נכלל בעיקר החידוש של נדרים - והיינו שהשורש של נדרים היינו 'קבלה' על עצמו - והיינו שאף שהוא אוסר חפצא אבל עיקר המעשה אינו מעשה של החלת חלות איסור - אלא מעשה של קבלה על עצמו - והיינו שהוא מקבל על עצמו שכך תהיה ההנהגה בחפצא - ומכח זה הוא מחיל חלות איסור בחפצא - וממילא דבזה נתחדש עיקר המהלך של יחוד ימים ושנים אחרי שנדר על זמן לא מסויים ולא מבורר. והעירוני בזה עוד לדברי הרא"ש [ריש פרק קמא דקנים] ¹⁰⁴ דמפורש שהיסוד של נדר היינו "הרי עלי" וכדמצאנו בנדר הקדש - והרא"ש דקדק כן מהפסוק שכתבו "ונדריה עליה" וכן כתוב "איסור על נפשו" - ומפורש שזה הצד השווה בין נדרי הקדש לנדרי איסור - ושם הבאנו כן נמי מדברי ר' אברהם מן ההר, ודו"ק.

למדנו א"כ ש'הרי עלי' מביא לידי 'הרי זו' - בנדרי הקדש ובנדרי איסור - וזה משום שזה עיקר ענינו של נדרים, ומעתה - י"ל דזה נמי עיקר הסוגי' של לא אפטר מן העולם - והיינו שנזירות היא גם קבלה על עצמו של הרי עלי שמביא לידי הרי זו, והיינו שאף אי נימא כהמהרי"ט שנדר של נזירות היינו להחיל חלות קדושה על עצמו - בגדר 'הרי זו' [והוא במקום הקרבן] אבל סו"ס תחילת החלות מתחילה ב'הרי עלי' שזו קבלה על עצמו שכך יהיה, ודו"ק.

תוספת דברים מדברי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל בכל הנ"ל, וביאור בדברי הגר"ח שצריכים ריבוי מיוחד לאסור חפצא ידיה על אחרים.

שוב הראוני דכבר קדמני בעיקר האי יסוד בדברי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [חידושו סימן ג' ס"ק ג'] שתחילת היסוד של נדרים - היינו קבלה על עצמו שכך תהיה ההנהגה של החפצא - ומכח זה חל החלות איסור חפצא, וביאר בזה כמה דברים, וכדלהלן:

א [את דברי הר"ן להלן [ס"ג], וכנ"ל].
ב [את גדר הקבלת נזירות בלא אפטר מן העולם, וכנ"ל].
ג [המהרש"ם כתב שכמו שיכול חוזר בו מקידושין לאחר ל', כמו כן חוזר בו מנזירות לאחר ל', והמחנ"א [נדרים סימן י"ב] חולק עליו, דהא בנזירות איכא נמי נדר שקיבל על עצמו, וביאר שהמהרש"ם למד שקבלת נזירות היינו "הרי זו" והמחנ"א למד שיש כאן התחלה להרי זו שמתחיל ב"הרי עלי" - ומזה אינו חוזר בו דרמי עליו חיוב נדר.

ד [הגר"ש רוזובסקי זצ"ל הקשה דמה שייך לאסור חפצא שלו על אחרים - הרי מה שייך קבלה על אחרים, ובשלמא אי תחילתו חלות איסור חפצא א"ש, אכן אי תחילתו קבלה על הגברא הא היאך מקבל על אחרים, ותירץ שזה הביאור בדברי הגר"ח [על הש"ס] שיש ריבוי מיוחד בספרי לאסור על אחרים, והיינו מטעמא הנ"ל - ונדחק בגדר הדברים, וצ"ל שיש קבלת ניהוג שכך תהיה ההנהגה של החפצא - ודו"ק, וע"ע בהערה ¹⁰⁵. ויש כאן הוספות נוספות בחידוש זה, וכדלהלן:

ה [בדברינו למדנו שזה עומק כוונת הרמב"ן על התורה - למה כל 'הרי עלי' מסתיים ב'הרי זו'.

ו [הבאנו תוספת דברים מהרא"ש בקנים ומר' אברהם מן ההר.

ז [העירוני עוד - הרי מה שייך איסור חפצא לאסור חפץ חבירו על עצמו, הא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו - ולפי הנ"ל א"ש, שתחילתו ניהוג וסופו חלות איסור, ודו"ק.

ח [הר"ן מבואר שיש חלות איסור חפצא בנדר בשבועה בלשון נדר [לשון חפצא], וביאר הר"ן שכח השבועה היינו לאמת ולקיים בשמו יתברך, ומה לי חפצא ומה לי גברא, והעירני תלמיד אחד שהדברים מתבארים עפ"י הנ"ל שכשם שאיסור חפצא בנדרים תחילתו 'קבלה על עצמו' כמו כן איסור חפצא שחל על ידי שבועה תחילתו לאמת ולקיים ככל שבועה.

סיכום הדברים - ומבאר בזה את הקבלת נזירות של תוך ב' שנים.

ונוכל לסכם את דברי הר"ן ולומר שנדר נזירות של לא אפטר מן העולם היינו ממש כדברי הר"ן להלן [ס"ג], ונוכל לומר עוד, שזה ממש כנדר הקדש לפי הרמב"ן - ובפרט לפי התוס' בנזיר

¹⁰⁴ משנת אליהו [סימן א'].

¹⁰⁵ איברא שהגר"ח חידש שא"צ ריבוי בהתפסה - ולדברי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל בכל נדרים צריכים ריבוי כזה, ודו"ק.

דיליף נדר דנזיר מגדרי הקדש - ולכן כו"ע מודי דאיכא בו חיוב בגברא להפריש את הזמן שיחול נדרו בחפצא, אלא דאיכא בזה ג' גווני:

א] ב"הרי עלי להיות נזיר" כתב הר"ן דיחול מיד בחפצא שהרי הימים עומדים לפנינו ולא מחוסר מעשה כבהמה דאכתי מחוסר הפרשה.

ב] ב"לא אפטר מן העולם" הנודר מדגיש בנדרו שלא יחול מעצמו על הימים האלו דוקא, רק על ימים מסויימים שהוא יפריש קודם מיתתו, והדרא ממש להיות כ"הרי עלי להביא קרבן" דחיילא חיובא דגברא לברר את הימים, ודו"ק.¹⁰⁶

ג] עיין בהמשך דברי הר"ן בקבלת נזירות ע"ע תוך ב' שנים דמבואר בר"ן דחייב להתחיל תוך ג' רגלים, וגם הכא קשה קושי' הגרש"ק, ונצטרך לומר שוב ע"ד הרמב"ן עה"ת דחייב לייחד ימים להעמיד את נדרו בחפצא.

בספיקת הקרן אורה אי חל מעצמו בל' ימים האחרונים של הב' שנים.

והנה עיין בקרן אורה [סוד"ה והתוס'] דמסתפק האם בכה"ג יחול הנזירות בעצמו בל' ימים האחרונים של הב' שנים, [אי לא סיים ל' יום לפני כן].

ונראה ששורש הספק הוא דבסוף הב' שנים זה כבר דומה לתחילת דברי הר"ן דהימים מיוחדים מעצמם לפניו, ואינו מחוסר מעשה ושפיר חיילא מעצמם.

פרק ג'

ביאור שיטת הרא"ש והרמב"ם בגדר הנדר של לא אפטר,

דנדר לקבל על עצמו נזירות,

ובפלוגתת ב' התירוצים ברמב"ם.

מוכיח שנחלקו הרא"ש והתוס' בגדר הקבלה דלא אפטר מן העולם אם נדר 'לידור' וחסר בקבלה או שכבר קיבל ע"ע נזירות וחסר ב'סיום הימים' - ונחלקו בזה ב' התירוצים של התוס'.

ביארנו דשי' הר"ן בנדר דלא אפטר, שכבר חל נדר על ל' ימים לא מבוררים ועליו לייחדם שיחולו בהם איסורי נזירות בפועל, וכמו דבהרי עלי קרבן שהנדר מחייבו להפריש בהמה כדי שיחול הנדר על חפצא מסויימת וכעת יש חלות לא מבוררת, וכתבאר ברמב"ן עה"ת, ולא צריכים נדר נוסף על הבהמה אלא שהנדר עצמו יחול על הבהמה בסוף כשיפרישנו.

והנה מלשון הר"ן מדויק באמת דמוטל עליו רק 'סיום' הימים ו'לייחדם', שהרי לשון הר"ן הוא דאמר "הרי עלי למנות" והיינו סיום הימים.

אולם יש לדייק שהרא"ש חולק בזה, א] הרא"ש כתב שצריך "לקבל עליו נזירות", ב] הרא"ש הביא י"מ דסברי דבלשון זה חיילא בו נזירות ונהיה נזיר ולא שייך בל תאחר, והרא"ש דחה דבריהם "דלא מסתברא שיהא נזיר בלי 'קבלה' דמשום חשש שמא ימות לא חשיב כאילו קיבל", ומבואר מדבריו דעדיין לא 'קיבל', ודלא כהר"ן, ג] מלבד הדיוקים בלשונות של הרא"ש - הרי גם פשוט שזו גם פלוגתת הי"מ והרא"ש - שהי"מ אזלי כהר"ן שרק מחוסר 'סיום הימים' וע"י החשש שמא ימות ס"ל שהימים מתייחדים מעצמם, והרא"ש לשיטתו חולק כיון שהוא סובר שעדיין לא קיבל ולכן הקשה דאיך תחול הנזירות מעצמה בלי קבלה.

עוד מצאנו דפליגי בפלוגתא הזו בדברי התוס' - דהנה התוס' הביאו קושי' מר' יוסף שהלך לארץ הצבי דלמה לא מוקמינן ב"ת דנזירות באופן דאמר "הרי עלי לקבל נזירות אחר ל' יום", ותירץ דהיינו הך דלא אפטר מן העולם, דגם הכא הוא נדר לקבל על עצמו, ובתי' ב' של התוס' דחה דזה מיקרי ב"ת דנדרים ולא ב"ת דנזירות שהרי נדר לקבל ע"ע, והיינו נדר לידור, וליכא ב"ת דנזירות כה"ג.

ונראה שהתי' ב' ס"ל כהר"ן, והיינו דבסוגי' זו מיקרי ב"ת דנזירות כיון דכבר קיבל ע"ע בנדר, ורק חסר ב'סיום הימים', ולכן זה מיקרי ב"ת דנזירות ולא של ב"ת דנדרים, ורק בגוונא זו של

¹⁰⁶ וצ"ל דגם בר"ן להלן [ס"ג] דאוסר שנה סתם ביין, דהא דלא חיילא מעצמו בשנה דלפנינו, היינו משום שדומה ל"לא אפטר מן העולם" ולא דומה ל"הרי עלי להיות נזיר", ודו"ק.

"הרי עלי לקבל נזירות אחר ל' יום" מיקרי ב"ת דנדרים כיון דאכתי לא היתה כאן קבלה כלל, ורק נדר לקבל, ודו"ק, ומהתירוץ הראשון כבר הוכחנו שלמד כהר"ן שכבר קיבל.

הרי נמצא דפליגי ב' התירוצים בביאור דינא דלא אפטר מן העולם, דתי' קמא לומד כהרא"ש דאכתי בעי קבלת נזירות, ותי' בתרא למד כהר"ן דרק חסר בסיום הימים, ופשוט.

מבאר למה חל הנדר ולמה מיקרי ב"ת דנזירות - לפי הנך שלומדים שיש כאן "נדר לידור" נדר של נזירות, וע"כ שהכל כפי התוצאה, ומחדש שנדרי מצווה תלויים בזה שהם לגבוה ולא בזה שיש 'ציווי' וקיום 'מצווה'.

ויש לעיין דאיך למדו הרא"ש והתי' א' בתוס' דאיירי בנדר לקבל עליו נזירות ועדיין לא קיבל, הא זה מיקרי ב"ת דנדרים וכדתמהו כבר בתי' ב' בתוס' וצ"ע, ועוד ק', דהיכן מצאנו נדר בקו"ע דאין כאן אפי' נדרי מצווה ולמה יחול הנדר בכלל, הרי איזה מצווה איכא בנזירות.

כעין זה קשה נמי על מה שהבאנו להלן מהרמב"ם בערכין ששייך נדר שמחייבו להקדיש לבדק הבית, וגם הכא הקשה הקה"י שאין כאן נדרי מצווה, דבשלמא במי שנודר 'לתת' לבדק להבית או 'לתת לעניים' [שהביא שם הרמב"ם] דהנך הוו בכלל מצווה אבל מי שנדר להקדיש, אין זה מצווה אלא הנתינה אחרי שהקדיש הוי מצווה אבל עצם ההתחייבות להקדיש אינה מצווה, דאדרבה, טוב מזה ומזה אשר אינו נודר כל עיקר - ואין בזה שום מצווה, וא"כ קשה דלמה חיילא נדר כזה בקו"ע, וכן קשה על הרא"ש בנדר לידור נדר של נזירות - ועי' בקרן אורה בקצרה שמרמז לכל הנ"ל.

ונראה בפשיטות כך - הרי נתבאר ברמב"ם [ריש נדרים] ובריטב"א [ריש מכילתין] שיש ב' סוגים של נדרים, ונדרי גבוה היינו התחייבות בגברא, ונתבאר לעיל [סימן א'] שכל זה דלא כהרמב"ן על התורה וכהר"ן שהם למדו דכולהו חדא נינהו - חלות איסור בחפצא, שהם למדו שגם נדרי גבוה חלים בסוף בחפצא, ונתבאר דלכן לפי הר"ן נדרי מצווה אינם בכלל נדרים, ששם אין חפצא בסוף שיחול עליו הנדר, אולם לפי הרמב"ם והריטב"א שפיר הוו בכלל נדרים, אף ששם אין חפצא בסוף שיחול עליו הנדר.

ונראה לחדש ברמב"ם שעיקר הנדר לגבוה - היינו בזה שהנדר הוא נתינה לגבוה - והיינו שגם נדרי מצווה אינם בכלל נדרים מחמת המציאות של ה'מצווה' וקיום ה'ציווי' שיש בנדרי מצווה אלא מחמת זה שכל מצווה היא 'לגבוה' ומה שיש כאן מציאות של 'לגבוה' בנדר הוא זה שמשווה את הנדר לנדר.

ומעתה - לו יצויר ויהיה נדר שתכליתו והתוכן שלו הוא 'לגבוה' - דאז שפיר הוי בכלל נדרי גבוה אף בלי שיש בו קיום מצווה.

ומעתה נראה - שמי שנודר להקדיש או לעשות את עצמו לנזיר - אף שלהקדיש או לעשות את עצמו לנזיר אינו מצווה, אבל סו"ס יש כאן משום 'לגבוה' - וממילא שהנדר הוא נדר לגבוה, ולכן שפיר חיילא הנדר.

ונוסיף - הרי הפעולה עצמה שהוא נודר נדר של נזירות אין בה כלום, אבל ב'תוצאה' של הפעולה איכא בה משום גבוה, ועל שם התוצאה נקבע הנדר להיות 'נדר של גבוה'.

עוד הקשינו דלמה מיקרי בל תאחר דנזירות - הרי מוטל עליו נדר של נזירות ועדיין לא מוטל עליו נזירות עד שנימא שיש כאן ב"ת דנזירות, וכמו שהקשה התוס' בתירוץ השני, ונראה שנחלקו אי ב"ת מתייחס לגוף הפעולה שמוטלת עליו או לתוצאה, דאי נימא שב"ת מתייחס לפעולה שמוטלת עליו א"כ שפיר הוי ב"ת דנדרים אבל אי ב"ת מתייחס לתוצאה - והיינו לתוכן - הרי התוצאה והתוכן שהוא מתחייב בו הוא 'נזירות', ולכן הם למדו שיש כאן ב"ת דנזירות דאזלינן בתר התוצאה, והנדר אינו אלא ה'היכי תימצא' והפעולה שעל ידו יחול עליו נזירות בפועל.

ביאור בדברי הרמב"ם בהל' ערכין בגדר הקבלה ד"לא אפטר מן העולם", שכל מה שהנדר הוא נדר שמחייבו הוא משום שהתוכן של הנדר היינו לגבוה - חיוב נזירות.

הרמב"ם כ' בריש הל' נזירות דבהאומר לא אפטר מן העולם "הרי זה נזיר מיד" ועובר על כל תאחר אם איחר נזירותו, ובהל' ערכין [פ"ו הל' ל"ג] כ' שרק נדר לידור בנזירות ולא שכבר נדר בנזירות, וכ' המשנה למלך שם דסותר משנתו, וע"כ כדבריו בהל' ערכין שהרי אם כבר חיילא נזירות לא שייך בל תאחר וגם בהל' נזירות כ' בהדי' דאיכא ב"ת, וצ"ל דנקט כלשון הגמ'.

אולם יש להק' עוד מיניה וביה בדבריו בהל' ערכין, האם למד כתי' א' בתוס' וכהרא"ש דרך קיבל לידור בנזירות, או כתי' ב' בתוס' וכהר"ן דקיבל ע"ע להפריש ולייחד את הימים, אבל הנדר של הנזירות עצמו כבר נדר, וכשנעניין בדבריו נראה דסותר דבריו בזה. דז"ל הרמב"ם שם, "האומר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר חייב לנהוג בנזירות ואעפ"י שעדיין לא נדר בנזיר הואיל ואמר שידור בנזיר חייב להנזר" עכ"ל, והנה מצד א' מפורש שרק "אמר לידור" ועדיין לא נדר והיינו כהרא"ש וכמוש"כ גם בהמשך "שעדיין לא נדר", ומצד ב' כתב שא"צ לידור רק ש"חייב לנהוג בנזירות" וכן בהמשך ש"חייב להנזר", וק' דאכתי לא נדר ומשמע כהר"ן דרך צריך ל"הפריש" הימים, ותו לא, וסותר משנתו. ונראה לומר שיסוד דברי הרמב"ם היינו עפ"י מה שנתבאר לעיל - שלעולם הוא חייב לידור נדר של נזירות, וכדעת הרא"ש, אלא שהרמב"ם מבאר למה מיקרי נדר - והיינו דבאמת קשה הרי איזה נדר איכא בקו"ע לידור נדר שעליו לידור נדר של נזירות, הרי אין כאן נדרי מצווה, וכנ"ל, והתשובה, שכיון שהתוצאה היא ניהוג נזירות - נמצא שזה ה'תוכן' של הקבלה שקיבל על עצמו, הרי שיש כאן קבלה 'לגבוה', וממילא דזה כבר נכלל בכלל נדרי מצווה. וזה מה שחידוש הרמב"ם שעיקר חיובו הוא ש"חייב לנהוג בנזירות" זה התוכן של הנדר - ודנים כפי התוכן הזה "אעפ"י שעדיין לא נדר בנזיר" - וחל עליו חיוב לידור בנזירות משום שזה שהוא "חייב להנזר" הוא חיוב לגבוה.

פרק ד'

בדברי הרמב"ם בהלכות ערכין.

דברי הרמב"ם בערכין.

כתב הרמב"ם בהלכות ערכין [פרק ו' - הלכה ל"א] "יראה לי שאע"פ שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם אם אמר הרי עלי להקדישו הרי זה חייב להקדישו כשיבא לעולם משום נדרו, ואם לא הקדיש הרי זה עובר משום בל תאחר ולא יחל דברו ומשום ככל היוצא מפיו יעשה כשאר הנדרים".

ולהלן [הלכה ל"ב] "כיצד האומר הרי עלי להקדיש כל שתעלה מצודתי מן הים, הרי עלי ליתן לעניים פירות שתוציא שדה זו, הרי עלי להחרים או ליתן לשבויים כל שאשתכר בשנה זו וכל כיוצא במאמרים אלו הרי זה חייב ליתן ולעשות בהן מה שאמר כשיבואו לידו, וזה וכיוצא בו בכלל נדרים הוא לא בכלל הקדשות".

ולהלן [הלכה ל"ג] "ראיה לדבר זה מה שאמר יעקב אבינו וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך ונאמר אשר נדרת לי שם נדר, והרי האומר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר חייב לנהוג בנזירות ואף על פי שעדיין לא נדר בנזיר, הואיל ואמר שידור בנזיר חייב להנזר וזה כיוצא בו וכזה ראוי לדון".

הרי לנו שהרמב"ם פסק ב"יראה לי" דאף דאין אדם מקדיש דבשלב"ל, אבל בנדר להקדיש דבשלב"ל חייב להקדישו כשבא לעולם ואל"כ עובר בכל יחל וב"ת, ומיירי בנודר להקדיש לבדה"ב או לעניים, וסיים הרמב"ם "וזה וכיו"ב בכלל הנדרים הוא לא בכלל ההקדשות", והביא ראיה מיעקב אבינו שעשה כן, וכן מן האומר לא אפטר מן העולם.

כמה תמיהות וקושיות ברמב"ם.

ויש לעיין בדבריו טובא:

א] מה כל הנידון שיהיה חיסרון של דשלב"ל, הא הנדר הוא בגברא לחיבו לידור והוא בעולם, ומה אכפת לן שמוטל על הגברא להקדיש דבר שכעת אינו בעולם, הא אין זה שייך לחלות הנדר.

ב] מה שנדר חייל בדשלב"ל אינו חידוש של הרמב"ם דמפורש בפרק אעפ"י שנדר חיילא בדשלב"ל אף שהקדש לא חיילא בדשלב"ל, והכא איירי בנדר, ואי נימא שסוף ההקדש הוא כלפי אחרים ובזה לא חיילא בלא באו לעולם א"כ באמת קשה דלא חל, וע"כ שהרי זה כנדר על עצמו לכן מהני כמבואר בסוגי' באעפ"י, ומה כל ה"יראה לי" של הרמב"ם.

ג] מה חידש לנו הרמב"ם שזה בכלל הנדרים ולא בכלל ההקדשות, דמהיכי תיתי לדון כהקדש, הא עדיין לא הקדיש ורק איירי בנדר שבא לפני ההקדש - ומה כל הנידון ברמב"ם.

[ד] מה הראיה מלא אפטר מן העולם, הא האדם הוא בעולם ואין כאן דבשלב"ל כלל, וכבר תמה בזה המשל"מ.

ביאור כל הנידון ב"יראה לי" ברמב"ם בהל' ערכין שהנידון הוא האם ללמוד כהרמב"ן והר"ן שכל נדר בגברא היינו 'מעשה הקדש' שחל בחפצא אלא שתחילתו בגברא, והרמב"ם חולק שנדרי גבוה הם נדרים בגברא מצד עצמו.

ונראה עפ"י מה דנתחדש לעיל בביאור שיטת הר"ן בלא אפטר מן העולם שלמד את הסוגי' עפ"י הרמב"ן עה"ת, ונראה שהרמב"ם בא לאפוקי ולחדש נגד המהלך הזה, וכדיבואר. ונראה שעיקר הנידון של הרמב"ם הוא כשבאים להתחייב בנדר להקדיש חפצא, האם המהלך הוא כהרמב"ן שכל נדר הוא חפצא ומה שהגברא חייב היינו משום שבסוף הנדר יחול בחפצא, אבל בלי שיהיה חפצא בסוף ליכא נדר בגברא מתחילה, וכל "הרי עלי" בנוי על זה שיהיה כאן "הרי זו".

והנה כבר נתבאר שהרמב"ם חולק בכל הנ"ל ולדידיה הרי עלי והרי זו תרתי נינהו, שבנדרי גבוה נתחדש שיש התחייבות של הגברא לגבוה בלי שיחול בחפצא, והרמב"ם בא הכא להוכיח את כל שיטתו בזה מהדינים של דבר שלא בא לעולם.

דהנה, הרמב"ם איירי בנדר להקדיש לבדק הבית ועניים, דאף דמי שמקדיש לבדה"ב הרי"ז נדר שחל בחפצא, אבל במי שנודר להקדיש לבדה"ב לדרכו של הרמב"ן על התורה הוא לא צריך להקדיש וסגי בהפרשת החפץ להקדש, דהך נדר עצמו שחייב את הגברא הוא זה שיחול בחפצא להקדישו, וא"צ הקדש אח"כ.

וסובר הרמב"ם שמהלך כזה לא יתכן באופן שבא לידור להקדיש דשלב"ל - והיינו ששיטת הרמב"ם הוא שאם ננקוט כהרמב"ן שכל מה שהנדר הוא נדר - היינו מחמת זה שנדר חל בחפצא בסוף - הרי אם החפצא הוא חפצא שלא בעולם בשעה שהנודר נודר על עצמו - הא היאך יחול עכשיו בגברא, שהרי כל מה שנדר בגברא הוא נדר היינו מחמת זה שבסוף הנדר חיילא בחפצא אבל אי החפצא עצמו אינו בעולם, שוב לא חשיבא כנדר גם עכשיו, ועיין בהערה ¹⁰⁷ שביארנו את הסברא בזה.

והרמב"ם בא לחדש שאפשר לידור כה"ג - וכדהוכיח מיעקב ומלא אפטר מן העולם וכדיבואר - וכדי לבאר חידוש זה הוא צריך לחלוק על כל היסוד של הרמב"ן על התורה שכל נדר של הרי עלי הוא נדר של הרי זו שמתחיל לפני שיש חפצא מבוררת.

והיינו שהרמב"ם בא לחלוק ולחדש שיש מושג של נדר לגבוה בלי שום חלות בחפצא [וכשיטתו בריש הלכות נדרים], ועצם זה שהנדר הוא נדר לגבוה משווה אותו לנדר, וכיון שבדק הבית ועניים היינו לגבוה שוב מיקרי נדר בלי שהנדר עצמו יחול בחפצא.

והן הן דברי הרמב"ם - "וזה וכיו"ב בכלל הנדרים הוא לא בכלל ההקדשות" - הרי שכל הנידון היה האם זה "נדרים" או "הקדשות".

והקשינו דלמה היה צד לרמב"ם דמיקרי הקדשות - הא עדיין לא הקדיש ורק נדר להקדיש והרמב"ם בא לומר שלפי דרכו של הרמב"ן שכל מה שנדר הוא נדר היינו משום שבסוף הנדר עצמו שיש בגברא חיילא בחפצא - והנדר עצמו מקדישו, א"כ הרי הנדר עצמו הוא בכלל ההקדשות, ובתור מעשה הקדש ודאי שיש חסרון של דבשלב"ל.

והרמב"ם בא לחלוק בזה, ולומר - שזה מעשה נדר להתחייב לגבוה - בלי החלות הקדש שחל בסוף בחפצא - 'נדרים ולא הקדשות' ולכן ליכא חסרון של דבשלב"ל.

¹⁰⁷ והינו שיש מקום לדון דכמו שהנדר חל על חפץ לא מסויים עד שמבררים את החפץ דכמו כן מהני לחול על חפץ לא בעולם, אולם נראה שסברת הרמב"ם בזה הוא כך:

דהנה, ידוע לבאר שהחסרון של דבשלב"ל - היינו חסרון במעשה שאינו מתייחס לחלות שאינה יכולה להיות - וכמו בתרומה שא"א להחיל חלות תרומה על מחובר ומיקרי לא בעולם כיון שהמעשה הפרשה אין בו משמעות אם המעשה נעשה באופן שאינו יכול לחול, והך נדר הוא נדר עד כמה שהוא יכול לחול בסוף על החפצא שיתברר ביחוד והפרשה, אבל אין שום משמעות למעשה נדר כלפי חפץ שכעת לא יכול לחול עליו חלות נדר וממילא דא"א לברר שזה החפץ שעליו יחול הנדר. ונראה שהרמב"ן בעצמו סובר דכיון דנתחדש שבנדר שזה מתחיל בתור קבלה על האדם שמחייבו לברר אצל החפצא - וכתנבר לעיל מהגר"ש רוזובסקי זצ"ל, דזה מהני גם בדבר שלא בא לעולם, ועיין להלן דכלפי קדשי מזבח מעולם לא היה נידון גם לפי הרמב"ם.

ופשוט למה ליכא הוכחה ומקור מהגמרא בפרק אעפ"י שכל נדר חל על דבשלב"ל, דהתם איירי בנדרים של חלות איסור חפצא שחל על דבר שלא בא ועלם, אכן הכא איירי בחלות הקדש, והקדש לא חיילא בדבר שלא בא לעולם, וזה הרי כל הנידון הכא - אי הוי נדר בגברא ואז פשוט שאין חסרון של דבשלב"ל או שזה התחלה של ההקדש בחפצא ואז איכא חסרון.

ביאור ההוכחה של הרמב"ם מלא אפטר מן העולם.

ומעתה יבואר ההוכחה של הרמב"ם מסוגיין בלא אפטר מן העולם - ונראה שהרמב"ם לא בא להוכיח את הדין של דבשלב"ל שהרי כאן הכל בעולם, ועיין בהערה ¹⁰⁸, וכל כוונת הרמב"ם היינו להוכיח דאיכא נדר בגברא בלא אפטר מן העולם שמחייבו לידור בנזירות - ובא לאפוקי מהר"ן שלמד את הסוגי' כהרמב"ן על התורה שכבר יש נדר של נזירות ורק מוטל עליו סיום ויחוד הימים.

וטענת הרמב"ם הוא דבשלמא בקרבנות א"ש דברי הרמב"ן שעדיין מחוסר מעשה וצריך לסיים ולייחד את הבהמה, ולכן עדיין לא חל, אבל בנזירות שהימים עומדים לפנינו אז ודאי שהנזירות חלה מיד.

והיינו שכבר הבאנו לעיל [פרק א'] שהר"ן למד שבאופן שאמר "הרי עלי להיות נזיר" - שאז חל מיד בחפצא וזה משום שהימים עומדים לפנינו ולא מחוסר מעשה כבהמה דאכתי מחוסר הפרשה, אולם הר"ן חילק דב"לא אפטר מן העולם" אינו כן שהרי הנודר מדגיש בנדרו שלא יחול מעצמו על הימים האלו דוקא, אלא על ימים מסויימים שהוא יפריש קודם מיתתו, והדרא ממש להיות כ"הרי עלי להביא קרבן" דחיילא חיובא דגברא לברר את הימים, ודו"ק

וסובר הרמב"ם שאינו כן אלא שכיון שהימים עומדים לפנינו אז גם בלשון לא אפטר אין סיבה שלא יחול על הימים מעצמם שעומדים לפנינו כיון דאינו מחוסר מעשה, והוקשה לו להרמב"ם דא"כ איזה בל תאחר איכא הכא, הא כבר חל הנזירות ממש, ומכאן הוכיח דע"כ שהוא עדיין לא נדר - והיינו כהרא"ש שהוא רק "נדר לידור", וכבר דייקנו לעיל ברמב"ם שלמד כן את הסוגי', והרמב"ם מוכיח כן ממה דלא חיילא על הימים, ומוכרח עכ"פ שיש חלות נדר לגבוה בלי חלות בחפצא בסוף - והיינו כשיטתו נגד הרמב"ן על התורה.

וממילא דכל נדר לידור ולהקדיש לא חייל הנדר עצמו בסוף על החפצא וע"כ שהנדר הוא נדר בפני עצמו - נדר על גברא והיינו בזה שיש התחייבות לגבוה - [וכנתבאר לעיל ברמב"ם בתחילת דבריו שם שמתחייב בניהוג נזירות] - וממילא שיש מכאן ראיה שזה בכלל הנדרים ולא בכלל ההקדשות, וממילא דשוב ליכא חסרון של דבשלב"ל.

הערה - היאך למד הרמב"ם בכל הרי עלי להביא קרבן, ומחדש שגם קרבן שאינו בעולם היה פשוט להרמב"ם שזה מדין התחייבות בגברא בלי חלות בחפצא.

אולם יש להעיר בעיקר דברי הרמב"ם, דהיאך למד הרמב"ם בכל הרי עלי להביא קרבן, אטו איירי תמיד באופן שיש אצלו בהמה בביתו ולא שיצטרך לקנות בהמה למחר, ומכל האופנים של הרמב"ם ב"ראה לי" נראה שהרמב"ם לא דן על מקרה כזה, והיינו שכתב "הרי עלי להקדיש כל שתעלה מצודתי מן הים, הרי עלי ליתן לעניים פירות שתוציא שדה זו, הרי עלי להחרים או ליתן לשבויים כל שאשתכר בשנה זו וכל כיוצא במאמרים אלו" - ולא הביא את האופן הפשוט של הרי עלי להביא קרבן באופן שאין לו בהמה בבית - והיה משמע שכאן ליכא נידון של דבשלב"ל, וצ"ע דמאי שנא.

ונראה עפ"י כמה הקדמות, א] מבואר בקצוה"ח [סי' י"ב] דחלוקין קדשי מזבח מקדשי בדה"ב לענין מחשבה, והיינו דמבואר שם דדווקא קדשי מזבח חיילא במחשבה ¹⁰⁹, ב] הרמב"ם איירי הכא בקדשי בדה"ב דבעי פיו וגם נזירות בעי פיו וכמבואר בתוס' ריש נזיר מגזה"כ דכי יפליא, ג] מבואר במהר"ם שיק שאין בל יחל בנדר בלב, ד] יש לומר עוד דפרשת מחשבה בהקדש אינו

¹⁰⁸ ועי' בקרן אורה להלן כ"ט: דג"כ למד דאין הוכחת הרמב"ם על עיקר הנידון בדבשלב"ל, רק על ענין צדדי, וע"ע בגרש"ש ק ובגרנ"ט.

¹⁰⁹ והביאור בזה שאין כאן הקנאה אלא מעיקרא תורא דראובן וכו' ואכמ"ל, וכחילוקו של הגר"ח.

פרשת נדרים כלל ולכן אין בו כל יחל, [ולא רק משום שחסר ב"דברו"], ה' לפי"ז נראה לחדש שבכל נדר למזבח - גם בפיו - דמהני נמי מצד פרשת מחשבה בלי לבא דווקא לפרשת נדרים. ומעתה יש לומר - שכיון שבנדרי הקדש למזבח לא מוכרחים לבא לפרשת נדרים - א"כ יש לומר ששם פשיטא ליה להרמב"ם שנתחדש מושג של "התחייבות במחשבה למזבח", וזו פרשה בפני עצמה דאיתרבי בדין מחשבה בקדשי מזבח, וממילא דזה מהני גם בפה דפה לא גרע ממחשבה, והכא ידע הרמב"ם שחל בגברא, ולא הסתפק לומר כהרמב"ן שצריך לחול בחפצא בסוף שרק נדרים איכא דין חפצא לא בפרשת מחשבה, ובפרשת מחשבה היה פשיטא ליה להרמב"ם שאין בזה דיני 'חפצא' ככל הנדרים, ולא הסתפק אי הוי בכללה נדרים אוב כלל ההקדשות שאינו לא בנדרים ולא בהקדשות - אלא התחייבות בגברא למזבח, וליכא חסרון של דבשלב"ל, וכל הנידון של הרמב"ם היה בנדרים ממש - והיינו בפרשת כל יחל דאולי הכא בעינן חלות בחפצא, ודו"ק.

סימן י"ד

**בגדר שיעור הג' רגלים בבל תאחר,
ובגדרי בל תאחר בלא אפטר מן העולם**

פרק א' דרכו של הגרנ"ט בפלוגתת הר"ן והרא"ש, בגדר הג' רגלים והמסתעף. / / פלוגתת הר"ן ורא"ש בג' רגלים דבל תאחר ב"לא אפטר מן העולם" ובב' שנים. / / במה שיש לחקור בגדר הג' רגלים. / / נמצא שהר"ן והרא"ש נחלקו בתרתי, ונתבאר בזה פלוגתתם, גם בלא אפטר וגם בב' שנים. / / בדברי הרא"ש דלולי הטעם דחיישינן לשמא ימות לא היה ב"ת כלל, ועוד הערות נוספות בדברי הגרנ"ט. / /

פרק ב' נפ"מ נוספות בין הר"ן והרא"ש, במהות האיחור, ובעיקר החשש שמא ימות, ונפ"מ לדינא / / תוספת ביאור ע"ד הנ"ל בפלוגתת הר"ן ורא"ש בגדר הג' רגלים, ומבאר עוד דלפי"ז פליגי גם במהות האיחור בב"ת. / / מבאר דפליגי עוד גם בגדר החשש דשמא ימות ב"לא אפטר מן העולם". / / בדברי הגר"א שהביא מקור ל"שמא ישכח" מהרא"ש בסוגיין, וביאור בפלוגתת הריב"ש ומחנ"א, והכל עפ"י פלוגתא דלעיל. / /

פרק ג' פלוגתת הראשונים [רשב"א ר"ן ותוס'], בבל תאחר בצדקה בקיימי עניים והמסתעף. / / ביאור בשי' התוס' והר"ן בר"ה בב"ת בצדקה ובדברים שאינם תלויים במקדש, וישוב קושי' הרשב"א על התוס'. / / ביאור בכל דברי הרשב"א בהנ"ל.

פרק א'

**דרכו של הגרנ"ט בפלוגתת הר"ן והרא"ש,
בגדר הג' רגלים והמסתעף.**

פלוגתת הר"ן ורא"ש בג' רגלים דבל תאחר ב"לא אפטר מן העולם" ובב' שנים.

בר"ן נתחדש ב' חידושים בג' רגלים דבל תאחר, א] ב"לא אפטר מן העולם" וכן באומר "הרי עלי להביא קרבן מיד" איכא בל תאחר לפני ג' רגלים, דמיד קעבר על בל תאחר, ב] באומר "קודם שיעברו ב' שנים אהיה נזיר" אין הג' רגלים מתחילים אחרי הב' שנים, אלא דתוך הב' שנים מונים כבר ג' רגלים ומיד קעבר על בל תאחר.

ועי' ברא"ש דלמד דב"לא אפטר מן העולם" הבל תאחר הוא ג' רגלים, ולא מיד, ומבואר דהרא"ש חולק בדין הראשון, וביאר הגרנ"ט, דכשיתבאר שורש פלוגתתם בדין הראשון, נוכל לומר דפליגי גם בדין השני, ולפי הרא"ש בנזירות תוך ב' שנים הבל תאחר הוא בג' רגלים לאחר סוף הב' שנים, וכדיבואר.

במה שיש לחקור בגדר הג' רגלים.

ובביאור פלוגתתם ביאר הגרנ"ט, והקדים שיש לחקור בעיקר דינא דג' רגלים שזה שיעור של זמן ודומה לכל השיעורים בכל הלאוין ומצוות, והיינו כמו ששיעור כזית הוא שיעור באכילה של מאכלות אסורות ובאכילה של מצווה, כך שיעור ג' רגלים הוא שיעור זמן שנתחדש לגבי הלאו של בל תאחר, אלא שצריכים לחקור לאיזה נקודה מתייחס הך שיעור בלאו של בל תאחר, ובזה נחלקו בר"ן והרא"ש.

והיינו שמצד אחד יש חיוב קיום הנדר ומאידך יש עבירה של איחור, ויש לדון האם נתחדש שיעור זמן של ג' רגלים שזה השיעור בחיוב קיום הנדר - או אדרבה, השיעור זמן קיום הנדר הוא מיד, אבל יש עבירה של איחור ואיחור של רגע אינו איחור שאסרה תורה, אלא איחור של ג' רגלים אסרה תורה, ובזה נחלקו, והיינו שהר"ן למד דג' רגלים הוא שיעור בזמן קיום הנדר, והרא"ש למד דהג' רגלים הוא שיעור ב"איחור".

נמצא שהר"ן והרא"ש נחלקו בתרתי, ונתבאר בזה פלוגתתם, גם בלא אפטר וגם בב' שנים.

ונמצא לפי"ז דנחלקו בתרתי, והיינו דלר"ן הלאו דבל תאחר הוא ב"איחור" של רגע, ומה שאינו עובר מיד הוא משום שיש שיעור של ג' רגלים שהוא השיעור בזמן קיום הנדר - ודומה לל' יום של הלוואה שעד אז ליכא איחור דאדרבה - עדיין לא הגיע הזמן, ופשוט א"כ דעד אז ליכא "איחור" דאכתי לא הגיע לסוף זמן קיום הנדר, אבל מיד בהגיע הזמן איכא עבירה באיחור של רגע.

והרא"ש חולק בתרתי, א] אין זמן לקיום הנדר ודלא כהלוואה דלכתחילה אית ליה זמן לקיום חיובו, והכא אין לו זמן דמחוייב מיד, וממילא דמיד הוא מתחיל "לאחר" - כל רגע אחרי ההתחלה

הוא רגע של "איחור", אלא דהכא נתחדש חידוש אחר, והוא, דליכא לאו ב"איחור" של רגע, ומותר לאחר "איחור" של פחות מג' רגלים, ודווקא ב"איחור" שיש בו שיעור של ג' רגלים איכא לאו.

ומעתה מתבאר ב' הפלוגתות, וכדלהלן:

א] באומר "לא אפטר" דדומה לחיוב הבאה מיד - התם הוא שינה והתנה מפורש על ה"זמן" של קיום הנדר ועשאו לזמן 'מיד' - וממילא פשוט למה ה"איחור" מתחיל מיד ושהרי ס"ל לר"ן שהבל תאחר הוא מיד, ורק הזמן היה ג' רגלים והוא שינה את הזמן של קיום הנדר, אבל לפי הרא"ש אכתי יכול להמתין ג' רגלים דרך ב"איחור" בשיעור של ג' רגלים איכא בל תאחר.

ב] בנזירות בתוך ב' שנים - התם הוא נותן לעצמו זמן קיום הנדר דב' שנים, ולפי הר"ן נמצא דאיכא מתנה עמש"כ בתורה שהרי התורה הגבילה לו את הסוף זמן לקיום הנדר לג' רגלים והוא מרחיבו לב' שנים, ולא חיילא הזמן של ב' שנים כנגד התורה, ולכן קעבר בבל תאחר כבר לאחר ג' רגלים.

אולם לפי מה שנתבאר ברא"ש הרי ליכא זמן כלל בקיום הנדר, ושפיר עושה לעצמו זמן כרצונו, ולכן הזמן של ב' שנים הוא זמן הנדר ומעולם לא היה כאן התנאה כנגד התורה שהרי התורה לא קבעה זמן בנדר, וממילא שהאיחור מתחיל בסוף ג' - וממילא שהג' רגלים רק מתחילים לאחר ב' שנים כשאז הוא מתחיל באיחור של קיום הנדר, עכתו"ד הגרנ"ט בר"ן ורא"ש.

בדברי הרא"ש דלולי הטעם דחיישינן לשמא ימות לא היה ב"ת כלל, ועוד הערות נוספות בדברי הגרנ"ט.

ונראה דחידושו של הגרנ"ט לפי דעת הרא"ש, מפורש ברא"ש עצמו, דמבואר ברא"ש דלולי הטעם דחיישינן לשמא ימות לא היה ב"ת כלל אפי' לאחר ג' רגלים, ותמוה דמאי שנא מכל נדר אחר שיש בל תאחר בלי הכ טעמא דשמא ימות.

וע"כ הטעם דהכא שונה מכל נדר אחר דהתם א"צ לטעם דשמא ימות, היינו משום שכאן זמן הנדר הוא לכל חייו [והר"ן גופי' חולק בזה וכדיבואר בהמשך], ובכה"ג שהזמן הוא לכל חייו - אז הב"ת רק מתחיל לאחר הכ זמן, ויהיה ג' רגלים לאחר מיתתו וכמוש"כ הגרנ"ט בג' רגלים שמתחיל לאחר הב' שנים, ולכן דווקא הכא צריכים טעמא דשמא ימות - ודו"ק.

ויש להעיר דאף דזה מיקרי מתנה עמש"כ בתורה בנדר לב' שנים, אבל בנדר "לכשארצה" אינו כן וכמבואר בגמ', דהתם תלה כל נדרו ברצונו ופשוט.

ונראה דצריכים להוסיף בביאור הדברים, דאין הכוונה ב"ב' שנים" דזהו הזמן לקיום הנדר כמו במי שאוסר בקונם יין לשנה דלאחר השנה אין איסור ואין נדר כלל, דא"כ מה שייך ב"ת לג' רגלים אחרי הב' שנים, הא קעבר מיד על בל יחל ואין כבר חיוב שממשיך לחייבו, ואיך נאמר דממשיך באיחור לג' רגלים.

וע"כ צ"ל דדעתו היא לחייב את עצמו בכל אופן להיות נזיר או להקריב קרבן, דפשוט דזה עיקר רצונו בכל הנדר, ובנוסף לזה הוסיף דהזמן לחיובו הוא עד ב' שנים, אבל אכתי רוצה שגם אח"כ יהיה תשלומין לחיובו, דהרי סו"ס עיקר דעתו הוא ודאי שיהיה נזיר ושיביא קרבן, ופשוט שאינו רוצה פטור מחיוב זה, ורק בקונם לשנה התם פשיטא שהוא רוצה שיפסיק הנדר והאיסור לאחר הב' שנים, ודו"ק.

פרק ב'

נפ"מ נוספות בין הר"ן והרא"ש,

במהות האיחור, ובעיקר החשש שמא ימות,

ונפ"מ לדינא

תוספת ביאור ע"ד הנ"ל בפלוגתת הר"ן ורא"ש בגדר הג' רגלים, ומבאר עוד דלפי"ז פליגי גם במהות האיחור בב"ת.

איברא דכד נעיין יבואר דפליגי גם במהותו של ה"איחור" דבל תאחר, וממילא דפליגי עוד גם בביאור הכ דין ד"לא אפטר מן העולם", וכל זה בתוצאה מפלוגתא דלעיל, וכדיבואר.

דהנה, יש לדון מה מהותו של "איחור" בלאו זה - "איחור" אחרי זמן הנדר או "איחור" גם בתוך זמן הנדר - ופשוט שנחלקו בזה, שהרי לפי הר"ן רק משכחת לה "איחור" מזמן הנדר, אבל לפי הרא"ש ע"כ דמשכחת לה "איחור" גם בתוך זמן הנדר, שהרי בכל נדר בלי זמן, ע"כ דהאיחור מתחיל מיד אלא שנגמר לאחר ג' רגלים, ומדמתחיל מיד מוכרח דא"צ איחור אחרי זמן הנדר, וע"כ דעצם זה דראוי להתחיל מיד ולא התחיל, בזה גופא מיקרי מאחר לגבי לאו זה, ודו"ק. ועי' בקה"י שהביא מהמהרי"ט דכל מצוה שאין בו זמן ראוי להתחיל מיד, ולכן מי שנשבע לא לעסוק בפו"ר לשנה מיקרי מבטל את המצוה דחייב כבר מהשתא, ומה"ט מיקרי כבר איחור אף דאכתי לא עבר זמן המצוה.

הרי דלרא"ש ה"א "איחור" הוא בגוף קיום הנדר ולר"ן ה"א "איחור" אינו בגוף קיום הנדר רק איחור מ"הזמן" של קיום הנדר, ודו"ק, ונראה דבזה יבואר מה דפליגי עוד בחשש שמא ימות בנזירות ב"לא אפטר מן העולם".

מבאר דפליגי עוד גם בגדר החשש דשמא ימות ב"לא אפטר מן העולם".

דהנה, הר"ן כ' דכיון דחיישינן למיתה, שוב "מפרשינן לנדרו" שנודר לקבל ע"ע נזירות "בענין שלא יהא חשש בדבר שאשלים נזירותי קודם שאפטר מן העולם", והרא"ש לא כ' כל זה, רק דעצם החשש שמא ימות מחייבו מיד ואיכא כבר בל תאחר בלי דמפרשינן לנדרו, וכבר עמד בזה בקרן אורה, ונראה דהביאור תלוי בנתבאר לעיל.

והיינו כך, דלר"ן רק משכחת לה ב"ת מזמן קיום הנדר, והנה כפשוטו בנדר זה איכא זמן חדש עד דיפטר מן העולם, אבל זה לא יתכן לר"ן דזה כבר חשיב מתנה עמש"כ בתורה ודמי להאיא דב' שנים, וע"כ דמפרשינן לדבריו דאיכא זמן חדש, והיינו בענין שלא יהא חשש בדבר וכו', וזה כזמן ד"הרי עלי להביא קרבן מיד", והיינו דהר"ן אזיל לשיטתו בתרתי בזה דהוצרך לפרשו לזמן חדש, א[הזמן של "לא אפטר" הוא כל ימי חייו וזה מתנה עמש"כ בתורה, וע"כ דבעינן זמן חדש, ב] ואזיל נמי לשיטתו בזה שהב"ת החדש בנוי על זמן חדש של "מיד" וזה אחרי דמפרשינן דבריו, דרק בזמן חדש שייך ב"ת חדש, דתמיד הב"ת לר"ן הוא רק מהזמן של הנדר.

אולם לפי הרא"ש י"ל דהזמן הוא כפשוטו והיינו כל ימי חייו, ואפ"ה איכא ב"ת, דגם בתוך הזמן איכא ב"ת, וליכא חיסרון של מתנה עמש"כ בתורה ג"כ בזה שהזמן הוא לכל חייו, ולהכי לא הוצרך הרא"ש לפרש לנדרו.¹¹⁰

ויש לעיין, דבשלמא להר"ן מובן למה הביאו כל החשש דשמא ימות, שהרי מה"ט מפרשינן לנדרו לזמן חדש אבל לרא"ש ק' דמ"ש מכל נדר דאיכא ב"ת מיד, וי"ל דבנדר דאין בו זמן ראוי להתחיל מיד, ולכן חשיב מיד כמאחר, ונתבאר לעיל מהקה"י, אבל בלא אפטר דאיכא זמן לכל חייו, י"ל דבכה"ג ליכא חובה להתחיל מיד, דרק באין לו זמן מחייבין ליה, ולהכי הוצרכו לטעם דחיישינן למיתה.¹¹¹

הרי דלרא"ש איכא ב' אופנים מתי אמרינן ליה דמוטל עליו לקיים נדרו מיד, דבנדר בלי זמן תמיד חייבים לקיים מיד, וכשיש לו זמן עד מיתתו, התם ה"ש שמא ימות" מחייבו לקיימו מיד.¹¹² ויש להעיר דמעתה, הא דליכא דין חיישינן שמא ימות בנדר לב' שנים מתפרש בתרי אנפי, דלר"ן הביאור דכיון דלא הזכיר מיתה שוב לא מפרשינן דבריו לעשות "זמן" חדש של לפני מיתתו בנדרו, ולרא"ש ק' דסו"ס ראוי שיקיימו מיד מהחשש שמא ימות, ונראה דשאני "זמן מיתה" דכשמת "מתבטל" נדרו משא"כ ב"זמן ב' שנים" אם מת "נפטר" מנדרו, אבל לא "נתבטל" הנדר, ולכן לא חיישינן.

¹¹⁰ ובחי' ר' ראובן כ' דמפורש בירושלמי דבהרי עלי להביא קרבן מיד הב"ת הוא מיד, וצ"ל דהרא"ש יודה דאיכא דין נוסף בב"ת והוא באיחור מהזמן ובב"ת הזה ליכא שיעור באיחור לג' רגלים וב' דינים איכא, והוסיף להק' דלמה אין לר"ן ב"ת ברגל א' בכל נדר להביא קרבן, דאיכא כבד עשה ברגל א' להביא את הקרבן, ועיי"ש מה שחידש מכח זה דלא כהגרנ"ט. אולם נראה שיש לומר דאף דברגל א' איכא עשה אבל סו"ס אינו 'זמן חדש' בדיני הבאת הקרבן, ובל תאחר הוא רק מ'הזמן' של הבאת הקרבן, ודו"ק.

¹¹¹ ועי' בקה"י דהביא דהחזו"א כבר הק' דל"ל הך דחיישינן לשמא ימות, ועיי"ש שתיירץ דדמי לכשארציה, ולדברינו א"צ לזה.
¹¹² ועי' בחי' ר' ראובן דאיכא ב"ת על זריזין מקדימין, וק' דזה שייך גם בנדר דאית ליה זמן ול"ל טעמא דחיישינן למיתה, וצ"ל דאל"כ דומה לכשארציה, ודו"ק.

ונראה דאיכא נפ"מ לדינא בפלוגתא זו של הר"ן ורא"ש אם ה"ש מא ימות" מחדש זמן נוסף בנדר, או דרך מטיל עליו חיוב לקיימו מיד, וכדיבואר בהמשך מהגר"א.

בדברי הגר"א שהביא מקור ל"ש מא ישכח" מהרא"ש בסוגיין, וביאור בפלוגתת הריב"ש ומחנ"א, והכל עפ"י פלוגתא דלעיל.

דהנה - עיין ברמ"א [סי' רל"ב סעיף י"ב] ובגר"א [שם ס"ק ל'], ומבואר דמי שנשבע לעשות תוך שנה דיעשה מיד שמא ישכח, והגר"א ציין לרא"ש בסוגיין.

ויש לעיין, דלמה בסוגי' אמרינן שמא ימות וברמ"א אמרינן שמא ישכח, וי"ל דשמא ישכח הוא רק מדרבנן ולכן אמרו בסוגי' שמא ימות דזה מה"ת, והא דלא אמרו ברמ"א שמא ימות, היינו משום דהתם יש זמן לשבועה ורק בזמן של מיתה חיישינן שמא ימות, וכנתבאר.

אולם למה הביא הגר"א את הרא"ש ולא את הסוגי' עצמה, דמבואר בהדי' בסוגי' דשמא ימות, ומבואר מהגר"א דלמד דלר"ן ליכא כלל חיוב בנדרי' לחשוש לשמא ימות ולשמא ישכח, וכל הדין בסוגי' הוא רק דמפרשינן דבריו ומשתנה זמן הנדר, ובגוונא של הרמ"א דאית ליה זמן מפורש לשנה לא שייך כל זה.

והנה הריב"ש הוכיח מסוגיין ששבועה בלי זמן צריך לעשות מיד ותמה עליו המחנ"א [שבועות י"ד] דהכא מיירי דאמר בהדי' לא אפטר, ועוד דאין כל תאחר בשבועה.

וברור דפלוגתתם בהנ"ל, דלפי הרא"ש א"צ שיאמר בהדי' דממילא לא מפרשינן דבריו, וכך למד הריב"ש, אבל המחנ"א הק' לפי מה דנקט כהר"ן דמפרשינן דבריו, שוב ליכא ראייה דחיישינן כלל, ודו"ק.

פרק ג'

פלוגתת הראשונים [רשב"א ר"ן ותוס'],

בבל תאחר בצדקה בקיימי עניים והמסתעף.

ביאור בשי' התוס' והר"ן בר"ה בב"ת בצדקה ובדברים שאינם תלויים במקדש, וישוב קושי' הרשב"א על התוס'.

הרשב"א הביא מהתוס' בר"ה [ד':] דבצדקה בדקיימי עניים דקעבר בב"ת מיד, ורק בלא קיימי עניים תלוי בג' רגלים, והק' הרשב"א דקרא לאו לצדדין כתיב, ועוד דדומי' לזה בקרבנות דבעומד בביהמ"ק דנמי יעבור מיד, ופשוט דשורש פלוגתתם תלוי בר"ן ורא"ש.

והיינו דאם השיעור ג' רגלים הוא בלאו וב"איחור" עצמו, וכדעת הרא"ש, א"כ שפיר הק' הרשב"א דלא שייך ב' שיעורים דקרא לאו לצדדין כתיב, וע"כ דהתוס' כהר"ן דאין הג' רגלים דין בלאו, רק בזמן המצוה, ומצות צדקה עצמה משתנה בדקיימי עניים, דזמן המצוה הוא כבר עכשיו, והאיחור עצמו לדעת הר"ן הוא תמיד מיד וא"ש, וממילא דלא ק' גם מעומד בביהמ"ק, דמצות קרבנות לא משתנה בזה דעומד בביהמ"ק ולא דמי לצדקה דקיימי עניים הוא מחייב נוסף, ופשוט.¹¹³

וזה מתבאר בר"ן עצמו דכ' בר"ה [שם] דב"ת דצדקה הוא תמיד מיד בלי שייכות לקיימי עניים, דג' רגלים רק שייך לדברים התלויים במקדש כקרבנות, ונראה דגם על זה יקשה הרשב"א דקרא לאו לצדדין כתיב, ולר"ן לשיטתו לק"מ דכל מצוה יש לה את זמן הקיום שלה ומצוות ששייכות למקדש זמנם שייך לג' רגלים, אבל האיסור והלאו של בל תאחר אינו לצדדין, ותמיד איחור של רגע הוא איחור בב"ת.

ביאור בכל דברי הרשב"א בהנ"ל.

ונראה עוד, דבדברי הרשב"א מבואר דהיה להרשב"א מהלך וסברא לבאר את התוס' לשיטת עצמו, וכל השו"ט ברשב"א הוא בסברא זו, והיינו כך:

לפי הרשב"א דג' רגלים הוא שיעור ב"איחור" עצמו, היה אפשר להסביר דאיכא טעמא למילתא דנתנה תורה איחור דג' רגלים, דיש "איחור", ויש מי שבמקרה עדיין לא הספיק לקיים חיובו אבל

¹¹³ ושו"ר בדברי יחזקאל [סי' י"ג, ב'] דצדקה לא גרע מלקט ושכחה דבלי הנדר איכא בל תאחר וזה רק בקיימי עניים, וי"ל א"כ דקרא לאו לצדדין דבהל' נדר יש ג' רגלים וזה בלא קיימי עניים, ובהל' צדקה ולקט השיעור הוא מיד, וזה בקיימי עניים, ונראה דכל דבריו הם רק אחרי דהזמן לא שייך לאיחור, רק לקיום הנדר ומצוה ואז שייך לחלק כנ"ל.

לכלל "איחור" עדיין לא הגיע, וג' רגלים הוא שיעור ב"איחור", ועד אז דייננן ליה כא' שעדיין לא הספיק, וסבר הרשב"א דע"ז היה בנוי החילוק של התוס' דקיימי עניים, דאז חשיב כבר כמעשה איחור מיד דהא אין שום טירחא ולמה לא עשה וע"כ דמיד חזר להיות ל"מאחר", ולפי"ז שפיר הק' דקרא לאו לצדדין כתיב ואי יש שיעור איחור אינו משתנה, ועוד דהיה צריך להשתנות בא' שעומד בביהמ"ק, וע"כ דזהו השיעור לאיחור ולא משתנה ממצב למצב. ובזה יבואר נמי המשך דברי הרשב"א, דהק' הרשב"א דלמה הוצרכו לחשש דשמא ימות, הא בלאו הכי איכא נמי ב"ת כמו בכל נדר, ותירץ דשמא ימות בא לומר שיש ב"ת מיד מדרבנן, וק' דמה שייך החשש לשיעור ג' רגלים והיכן מרומז בהך חשש שינוי בזמן הג' רגלים. ועפ"י הנ"ל נראה, דהרשב"א אזיל הכא בהך סברא שהבין בתוס' דהכל שייך לטירחא, ועד אז חסר במעשה איחור, וע"ז בנו התוס' סברא לשנות את השיעור בב"ת מה"ת, וכל טענת הרשב"א היתה בדאורייתא וכן בעומד בביהמ"ק, אבל אם רבנן יאמרו שחייב מיד להתעסק בנדרו דחיישינן שמא ימות, אז ודאי דעכ"פ מדרבנן יוכלו לדונו כ"מאחר" מדרבנן, ואין כאן טענה דקרא לצדדין כתיב, ואין קושי מעומד בביהמ"ק, ודו"ק, וע"ע בהערה ¹¹⁴ מה שהוספנו בזה עוד.

¹¹⁴ ויש להעיר דאין לומר דהרא"ש למד דאיכא ב"ת מדרבנן דא"כ ליכא היקש מה"ת, ורק לרשב"א א"ש דאיכא ב"ת מה"ת בג' רגלים ומדרבנן מיד.

עוד יש להעיר בעיקר שי' הרשב"א דלמה ק' ליה בגמ' דל"ל טעמא דשמא ימות, הא אחרי דנתבאר דאזיל בשי' הרא"ש היה כבר יכול ללמוד כהרא"ש שאין ב"ת כלל כשיש זמן לנדרו ורק אחרי השמא ימות דצריך להתעסק מיד, אז מתחיל האיחור והב"ת.

ונראה לומר דבר חדש ברשב"א, דלמד כהרא"ש דהאיחור הוא בג' רגלים ומאידך למד כהרשב"א דהאיחור הוא תמיד מזמן הנדר, והיינו כך, דאחרי דגילתה תורה דמיד מתחיל לאחר והרי האיחור מסברא הוא מהזמן, א"כ ע"כ דגילתה תורה דהזמן הוא מיד, וא"כ כבר לא שייך לעשות זמן לכל חייו, דהוי מתנה עמש"כ בתורה, ובטלה הך זמן, ורק לרא"ש לא בטלה הזמן דלדידיה ליכא דמן חדש דמיד. ושפיר הוצרך לשמא ימות לחייבו להתעסק מיד, והרשב"א נתקשה בזה והוצרך לבא לדין דרבנן, ודו"ק.

סימן ט"ו

115 הערות בסוגי' דנזיר בבית הקברות

האם בעינן קבלה כשיצא ויטהר, ומה המחייב בזה, ומביא שבכל "הרי זו" יש בו "הרי עלי". / / בש"י מר בר רב אשי בדעת ר"ל דחיילא נזירות בבית הקברות אבל אין מלקות - ב' פלוגתא - אי בעי עוד קבלה ואי ליכא מלקות לגבי כל הלאוין. / / ביאור בדברי הרא"ש בר"י דאיכא איסור של מלקות אף דאין מלקות בפועל. / / פלוגתא הראשונים בשיעור זמן הבל תאחר בנזיר בבית הקברות, והערה בר"ן במלקות דב"ת בנזיר שטימא עצמו, דחשיב כלאו שיש בו מעשה. / / ביאור בדברי הרא"ש בנזיר שטימא עצמו במזיד, דבעינן שהיה דג' רגלים במזיד. / / הערה בדברי הבית הלוי בדין בל יחל בנזיר שטימא עצמו - בפלוגתא הסמ"ג והרמב"ם בזה. / / הערת הקרן אורה בב"ת בגילח עצמו.

האם בעינן קבלה כשיצא ויטהר, ומה המחייב בזה, ומביא שבכל "הרי זו" יש בו "הרי עלי".

מלשון הר"ן היה משמע דבעי קבלה כשיצא ויטהר, והתוס' מתחיל בלשון "קבלה" ובסוף כ' דבעי "התחלה" ומשמע בלי קבלה, וצ"ל דכוונתו דהכא סגי בקבלה מועטת מה דלא סגי בכל נזירות, וכמבואר בתוס' בנזיר [ט"ז: בד"ה ור"ל], דמצד א' איכא קבלה ומאידך רק חשיב כהתחלה. ובעיקר ק' דמה מחייבו להך קבלה דאם לא חיילא קבלת נזירות בבית הקברות א"כ בטלה לה הך קבלה ומה מחייבו עוד, ומהכא הוכיח הגרש"ש ק' עוד כהיסוד החדש בקבלת נזירות דלא כהמהר"י באסאן [איסור חפצא] ומהרי"ט [קבלת קדושה], אלא שיש קבלת קיום ניהוג נזירות, ובתוך קבלה זו איכא נמי 'סיום ויחוד הימים' ולא חיילא סיום הימים בטומאה, אבל עדיין רכיב עליו הקבלה לקיום הנזירות.

אולם נראה דצ"ל לזה, ואכתי י"ל ע"ד המהרי"ט ומהר"י באסאן גם הכא, דכבר ביאר בזה בחי' ר' ראובן [סי' ב'], דבאמת מצאנו חידוש גדול בכל נדר ד"הרי זו", דגם בנדר ד"הרי זו" איכא "הרי עלי" אלא דמיד הנדר של "הרי עלי" מתקיים וחייל בבהמה זו.

ויסוד לזה מהרמב"ם [מכירה כ"ב - ט"ו] דבמקדיש דבשלב"ל אף דלא חיילא, אבל הגברא מתחייב להקדישו כשיבא לעולם, וכן מבואר במהרי"ט [סוף חלק ב'] דבהרי זו אינו עובר על בל יחל כשלא נתנו משום דכבר נתקיים דבריו, וכן מבואר מהקצוה"ח [סי' רי"ב - ד'] דבאומר הרי זו לפלוני עני אפי' כשלא זכה בו עני זו חייב ליתנו לעני הנמצא ראשון, וכן מבואר ברמב"ן בחולין [ב':] דקרא דאשר תידור תשלם מוקמינן לנדבה ד"הרי זו" שהמשמעות בקרא דהנדר והתשלומין יהיו דבר א', והיינו נמי כנ"ל - ועיין בארוכה לעיל [סימן א'].

ועפ"ז ביאר דגם "הריני נזיר" בנזירות דדומה ל"הרי זו" בקרבן, גם הכא נימא דאיכא ביה הך חלק ד"הרי עלי" דמחייבו לקבל נזירות היכא דלא חיילא הנזירות ממילא, ודומה ממש למקדיש דבשלב"ל דמתחלקים ה"הרי עלי" מה"הרי זו" ונשאר עליו חובה לקבלה מועטת להקדישו והכא נמי חייב להקדיש עצמו בקדושת נזירות ויהני בזה קבלה מועטת, ועיי"ש שהוסיף לבאר דגם התוס' דפליגי על הרמב"ם בדשלב"ל יודו הכא בנזירות, עיי"ש החילוק, ודו"ק.

בש"י מר בר רב אשי בדעת ר"ל דחיילא נזירות בבית הקברות אבל אין מלקות - ב' פלוגתא - אי בעי עוד קבלה ואי ליכא מלקות לגבי כל הלאוין.

הר"ן סובר דאין מלקות גם ביין וענבים, והתוס' חולקים וכתבו בהדי' דרק לענין טומאה נתמעט מלקות, ועי' בנזיר [י"ז] דנחלקו רש"י ותוס' בפלוגתא הנ"ל.

ונחלקו עוד אי בעי עוד קבלה אח"כ, ועי' גרי"ז על הרמב"ם [עמוד 42] דביאר דהכל פלוגתא חדא היא, דיסוד הספק הוא האם לר"ל חסר בעיקר חלות הנזירות, והיינו דכלפי החומר של מלקות ליכא חלות נזירות, ולצד זה בעי קבלה ולצד זה אין מלקות על כל האיסורים וזו שי' רש"י. או די"ל דלא חסר כלום בעצם החלות נזירות, אלא דכמו דאיכא מיעוט בהך טומאה לענין קרבן לכו"ע, כמו"כ סובר ר"ל דהמיעוט כולל גם מלקות, ופשוט דזה שייך רק לענין טומאה ופשוט דלא בעי לזה קבלה כמו דלכו"ע לא בעי קבלה לענין קרבן, וזו שי' התוס'.

115 מהדו"ק - קיץ תשנ"ח.

והוסיף, דהר"ן למד דא"צ עוד קבלה אף דחסר בכל הנזירות מדלא לקי בכל האיסורים כרש"י, והיינו משום דסובר דאף דחסר בחלות נזירות כלפי החומר דמלקות, אבל סו"ס כיון דעיקר הנזירות כבר חיילא תו א"צ קבלה בפנ"ע להך השלמה, ורק אי היה סובר דלא חיילא כלל בטומאה, אז היה מודה דהיינו צריכים עוד קבלה, ודו"ק, עכתו"ד.

ביאור בדברי הרא"ש בר"י דאיכא איסור של מלקות אף דאין מלקות בפועל.

עיין ברא"ש [ד"ה וכי פליגי] שהק' דאיך משכחת לה מלקות לר"י, הא אין בו מעשה, ות' דאזלי למ"ד דלאו שא"ב מלקות לקי, ועוד ת' דגם לר"י אין מלקות רק איסור מלקות, והק' הקרן אורה דא"כ במה פליג ר"ל דגם ר"ל מודה דאיכא איסור, וצ"ע. ונראה דלר"ל לא חיילא הנזירות לענין המלקות וכמוש"כ הגרי"ז בדעת רש"י, אבל לר"י ודאי דלא חסר בנזירות עצמו דרק לא לקי מטעם לאו שא"ב מעשה, אבל בעיקר הנזירות לא חסר כלום.

איברא דזה אינו דהא הרא"ש ע"כ ס"ל כתוס', שהרי לר"ן ורש"י משכחת לה מלקות ביין וא"כ מה הק' הרא"ש, וע"כ דס"ל להרא"ש כתוס' דרק פליגי בטומאה ושפיר הק' דליכא מלקות והוצרך לומר דאיכא רק איסור מלקות.

ומעתה ק' דכבר אין לומר דפליגי אי חיילא הנזירות לענין זה דהא כבר ביאר הגרי"ז דלדעת התוס' פשיטא דגם לר"ל שפיר חיילא הנזירות, והדרא הקוש' דבמה פליגי.

והנראה בזה, דלאו בלי מלקות מצאנו בתרי אנפי, דאיכא אופן דכל חומר הלאו הוא כאיסור עשה, ואיכא אופן דחומר הלאו הוא ככל הלאוין ורק דנתמעט ממלקות, דהנה בלאו שבכללות מבואר בתוס' במכות [י"ג: ד"ה ור' יצחק] דאף דפטור ממלקות אבל איכא עונש יתירא דלא חסר בחומר הלאו, משא"כ בכתובת קעקע בלי שם דכ' רש"י במכות [כ"א.] דאין מלקות דהתם חסר בכל חומר הלאו.

ונראה דזהו כוונת ר"ל לדעת התוס', דאף דלא חסר בעצם החלות נזירות אבל חסר בחומר הלאו כלפי מלקות כמו דחסר בחומר הלאו כלפי קרבן, אבל לר"י אף דליכא מלקות אבל חומר הלאו לענין מלקות אכתי איכא דלאו שאין בו מעשה דומה ללאו שבכללות דכל המיעוט הוא רק בהל' מלקות ופשוט, ונפ"מ לעונש יתירא.

ועי' תוס' נזיר [סוף י"ז.] דלמד דלידור בביה"ק ולא לצאת היא גופא מעשה ושפיר לקי, וא"צ לדברי הרא"ש, אלא דק' דמה הסבר בזה, וצ"ע.

פלוגתת הראשונים בשיעור זמן הבל תאחר בנזיר בבית הקברות, והערה בר"ן במלקות דב"ת בנזיר שטימא עצמו, דחשיב כלאו שיש בו מעשה.

בר"ן מבואר דהב"ת הוא מיד וברא"ש מפורש דהב"ת הוא בג' רגלים, וביאר הגרנ"ט דאזלי לשיטתייהו בסוגי' דלעיל, ותלוי אי ג' רגלים הוא שיעור בזמן קיום הנדר וזה לא שייך הכא, דהכא איכא כבר סיבה שהקיום הנדר היה צריך להיות מיד, ורק דהטומאה עיכבה, או שהוא זמן באיחור בב"ת, וזה שייך גם הכא.

ובאמת דהטורי אבן בר"ה [ד'. בד"ה וצדקות] מוכיח מרב אשי בטימא עצמו במזיד דמשמע דאיכא מלקות דב"ת וע"כ שיש מעשה "איחור" בזה שטימא עצמו, ולהכי לוקה, ומוכרח דהב"ת הוא מיד, דאל"כ אכתי חשיב אין בו מעשה דבעי המתנה ג' רגלים בלי מעשה, עיי"ש.

ובאמת דהוכחה זו היא רק להר"ן דכתב בהדי' דלקי והיינו לשיטתו, אבל ברא"ש מבואר דשהיית הג' רגלים היה במזיד וע"כ דאין כאן מעשה, וע"כ דלא לקי, ונמצא דאזלי שוב לשיטתייהו, ועיין בהערה ¹¹⁶.

¹¹⁶ והא דלקי הוא חידוש גם לר"ן דאיכא ב"ת מיד, דסו"ס האיחור הוא הלאו ואין בו מעשה ורק הטומאה שמביא את האיחור הוא במעשה, אלא דזה כבר דומה לרמב"ם בקנה חמץ דגם בדליכא מעשה בבל יראה בעצמו רק בקניית החמץ ואכתי חשיב כלאו שיש בו מעשה.

ואכתי ק' דכבר הק' המנ"ח דלמה כ' הרמב"ם דאינו לוקה במשקולות, הא משכחת לה במעשה ע"י זה שקנה משקולות, וחילק הגרי"ז דהכא אין הבעלות רק תנאי באיסור ולא גוף האיסור ודלא כב"י דבעלותו הוא גוף האיסור, וק' דהכא אין הטומאה גוף האיסור, וצ"ע, ועיין מה שהארחנו בזה בפסחים [סימן ד'].

ובעיקר דברי הר"ן דהק' דאיכא לאוין יתירא וכתוב הימים הראשונים יפולו, דבריו צ"ב, וביארנו בזה במק"א.

ועי' ברמב"ם דלוקה והיינו כהר"ן דאיכא ב"ת מיד ולכן איכא מעשה, אלא דמבואר עוד דגם בנזיר בבי"ק לוקה ועי' לח"מ דאיכא מעשה בזה שאינו יוצא וכשי' התוס' בשבועות [י"ז], ועי' בקרן אורה.

ביאור בדברי הרא"ש בנזיר שטימא עצמו במזיד, דבעינן שהייה דג' רגלים במזיד.

עי' רשב"א דג"כ למד הכא דבעי ג' רגלים והיינו לשיטתו דלמד כהרא"ש דג' רגלים הוא שיעור באיחור, והק' דא"כ ל"ל טימא במזיד דהעיקר הוא השיהוי אח"כ, ועוד הק' דמה קמ"ל רב אשי דהיינו הק' דר' אחא בר יעקב, וכל זה לשיטתייהו דליכא מלקות, אבל לר"ן אדרבה, כל החידוש הוא דאיכא אופן של מלקות, וא"ש.

ומדברי הרא"ש מבואר דיישב קושי' זו, דאין הכוונה דהטומאה עצמה היתה במזיד רק דהשיהוי היה במזיד, אלא דיש לעיין דל"ל מזיד, הא בלאו הכי לא בא לחדש דאיכא מלקות, וא"כ גם בשוגג משכחת לה ב"ת בטימא עצמו בבית הקברות.

ונראה דמבואר הכא עיקר חידושו של ראב"י, דראב"י חידש דגם בדחיילא נזירות טומאה אכתי שייך ב"ת כלפי נזירות דטהרה, ונראה דלא רק דנתחדש דכלפי חלק מהנזירות שייך ב"ת, אלא דנתחדש גם דאחרי דכבר התחיל החלות אכתי שייך ב"ת, דהיה מקום לומר דאחרי דכבר התחיל החלות כבר לא שייך "איחור" ונתחדש דשייך איחור גם בכה"ג, ונראה דר' אשי בא להוסיף עוד בסברא זו, דגם באמצע הנזירות שייך "איחור" דלכא"ו הסברא הפשוטה בזה היא דבאמצע דיינינן לכל עיכוב כ"הפסק" בעלמא, אבל אין כאן "איחור" כלל כלפי החלק שנשאר, רק דכל הנזירות "התארכה" בזה שיש בה הפסק באמצע, וזהו שחידש ר' אשי דדיינינן לחלק השני בפנ"ע וחזינן דהיה כלפיו מעשה 'איחור'.

ונראה דבחידוש זה התנה הרא"ש תנאי, דהג' רגלים לא יעברו מעצמם ממילא, דזה לא חשיב כמעשה "איחור" רק דהיה הפסק באמצע, ולזה בעינן דיהיה מזיד בשהייה, שהוא משהה את הטומאה עליו, ודו"ק.

הערה בדברי הבית הלוי בדין כל יחל בנזיר שטימא עצמו - בפלוגתת הסמ"ג והרמב"ם בזה.

מתבאר בסוגי' דאיכא כל תאחר בנזיר שטימא עצמו, ויש לעיין דמה הדין בבל יחל, די"ל דמה שאמרו כל יחל ביין וענבים הוא דוקא, דבשלמא ביין פשיטא לן לעיל דאיכא כל יחל כיון דחילל את הנדר של הנזירות, ולא נשאר קיום הנזירות בשלמותה, אבל בטומאה אכתי יש לדון כיון ד"הימים הראשונים יפולו", ונמצא דנשאר קיום הנזירות בשלמותה.

ועי' בית הלוי [ח"א סי' י"ז ד"ה ובהך] דדייק בסמ"ג שהשמיט כל יחל בטומאה, ומשמע דלמד את הסוגי' בדוקא ביין וענבים, וכן דייק בחינוך [נשא] שמצד אחד מבואר בחינוך דס"ל דאיכא מלקות דכל יחל גם בטומאה - ודלא כהסמ"ג, אולם החינוך דקדק בדבריו שכן היא שיטת הרמב"ם, וק' דלמה לא הביא את הגמ' ולמה היה צריך לדקדק כן מהרמב"ם, וכבר העיר בזה בשער המלך, וביאר בזה הבית הלוי שמבואר דבגמ' יש מקום לחלק, והסברא כנ"ל בשיטת הסמ"ג וע"כ דגם החינוך חילק כן.

וכ' הבית הלוי דהרמב"ם עצמו אזיל לשיטתו דסובר דבכל תאחר איכא כל יחל, וא"כ כיון דבטומאה איכא כל תאחר ע"כ דאיכא נמי ב"י, אבל לסמ"ג י"ל דסובר כהרמב"ן דליכא ב"י בכל ב"ת, וא"ש.

ונראה לחדש דנזיר ששתה יין דלכו"ע איכא ב"י ושוב נטמא דחוזר ומונה, הרי נמצא דעכשיו יתקיים נזירותו בשלמות ולכא"ו י"ל דלרמב"ן וסמ"ג ליכא כבר ב"י כלפי השתייה, דמעשה מתברר דלא חילל שום דיבור, ומה שאמרו בתוס' בגיטין [ל"ג] דבשתה יין ונשאל על נזירותו דתו לא לקי, ולא קאמר בטימא עצמו, היינו דבטימא עצמו רק נפטר מב"י והתם פטרינן גם מכל ישתה, עייש"ה.

הערת הקרן אורה בב"ת בגילח עצמו.

מבואר ברמב"ם דבגילח סותר ימי נזירות וממתין ל' יום ומונה שוב והק' הקרן אורה דלמה אין ב"ת בכה"ג, והו"ל להביאו, ותי' דלרא"ש א"ש דבעי ג' רגלים ולא משכחת לה, ולר"ן קשה.

ותירץ הגר"ש רוזובסקי זצ"ל דרואים דהב"ת אינו על מנין ימי הנזירות רק על הנזירות דטהרה, דזה חפצא אחרת של נזירות הוא, וראיה ממה דאיכא בו עשה ד"גדל פרע", וכן דייק בחי' ר' ראובן דכתיב "נזירות דטהרה" ולא כתיב "טהרה", וכל זה בטימא עצמו ולא בגילח דהתם כולו נזירות חדא הוא.

ועיי"ש שהק' מכאן על הבית הלוי [ח"א סי' י"ז] שכתב ששייך אפריש ולא הקריב שזה קיום הנדר, ומר ולא אפריש שזה חלות הנדר, עיי"ש.

סימן ט"ז

בל תאחר דתגלחת וקרבת, והערות [ד':] 117.

פרק א' בל תאחר דתגלחת וקרבת. // ביאור בשי' הרמב"ם דהשמיט ב"ת דתגלחת, וביאור בשי' הר"ן דב"ת דקרבת הוא גי' רגלים. // בדברי האחרונים שהסתפקו ברמב"ם אי ה"ב"ת הוא מדיני הקרבן או מדיני הנדר, ומביא שיש סתירות בזה. // מוכיח דשני הצדדים אינם סתירה, דאין ב"ת מתייחס לחיוב נדר רק לתשלומין שבנדר וכמבואר בירושלמי לענין מילה. // ביאור בצריכותא בסוגי'. // ישוב לקושי' רעק"א במה הצד בר"ן, וביאור בקושי' רעק"א בחטאת יולדת. //

פרק ב' הערות [ד':]. // במצות אכילת קדשים. // בדברי הר"ן דאין עונשין מן הדין במה הצד בידות. // הערות בהמשך הר"ן. // "מה שאני אוכל לך".

פרק א'

בל תאחר דתגלחת וקרבת.

ביאור בשי' הרמב"ם דהשמיט ב"ת דתגלחת, וביאור בשי' הר"ן דב"ת דקרבת הוא גי' רגלים.

הרמב"ם לא הביא ב"ת דתגלחת ועי' ביונת אלם מה שביאר בזה עפ"י יסוד דברי הגרי"ז דשאני הבאה ביום מלאת שזה מצד השם נזיר שבו מהבאה אח"כ, ורק בהנך דיום מלאת שייך ב"ת וזה תלוי בנידון אי שייך ב"ת על דבר שאין לו השלמה אח"כ, וזה תלוי בפלוגת הרמב"ם ותוס' בב"ת בפסח, ולשי' השמיט הרמב"ם גוונא זו, ועיי"ש שביאר למה אין סתירה מהסוגי', ולא הבנתי איך יפרש המשך הסוגי' למ"ד דתגלחת לא מעכבת דודאי דאין עליו תורת נזיר לענין זה, וצ"ע.

ועי' בזכרון שמואל [סי' נ"ד] דכתב דתגלחת היא רק 'פרט' בנזירות ולא חלק מעיקר חלות הנזירות כנזירות דטהרה וזה חידוש דדנים בכה"ג ב"ת בנזירות ונחלקו בזה האמוראי, וביאר דעפ"י זה יבואר דברי הר"ן בב"ת דקרבת.

דהנה הגמ' הק' דתיפוק ליה מצד ב"ת דקרבת, וק' דלר"ן ה"ב"ת דנזירות הוא מיד ושל קרבת הוא לאחר ג' רגלים, ומכאן היה לר"ן הכרח לבאר דהב"ת יהיה בג' רגלים ודלא כשאר הסוגי' אלא דק' דמה הסברא בזה ומהיכי תיתי דהכא ישתנה השיעור דב"ת, ומוכרח דהר"ן למד דכיון דקרבת הוא רק 'פרט' ומצוה בתוך נזירות שוב לא שייך לגביה דין ב"ת מצד עיקר פרשת נזירות וע"כ דלדידיה כל ההיקש לנזירות בא לרבות ב"ת בפרשת קרבת, והיינו לרבות קרבן נזיר לפרשת ב"ת דכל הקרבת, והכי השיעור הוא ג' רגלים.

ובזה גופא פליג המ"ד דב"ת דתגלחת, דחידש דגם ב'פרט' ומצוה בנזירות שייך ב"ת דנזירות, ועיי"ש שיישב בזה את קושי' רעק"א בחטאת יולדת, ועיי"ש עוד דהעיר מהתוס' דחולקים דס"ל דהב"ת בקרבתיו הוא גם מיד.

ועפ"י דרכו יש ליישב נמי את שי' הרמב"ם די"ל דסובר דפליגי בזה אמוראי והרמב"ם לא פסק כוותיה, ולהכי השמיטו, ועיקר שי' התוס' כבר ביארנו במק"א.

אולם עיקר הדבר דפליג וסבר דאין ה"ב"ת מצד איחור הנזירות עצמו רק מצד איחור הקרבן, וכבר אינו דין בנזירות רק בפרשת קרבת, כל זה צ"ב דלמה לו לפרש כן ולנטות מהדרשה הפשוטה דקאי בנזירות עצמה, ועי' להלן דיבואר הסברא בזה ומה שורש הפלוגתא הכא.

בדברי האחרונים שהסתפקו ברמב"ם אי ה"ב"ת הוא מדיני הקרבן או מדיני הנדר, ומביא שיש סתירות בזה.

מצאנו דין ב"ת בלי שייכות לנדר, וזה בלקט ושכחה וכן כחטאות ואשמות, ומבואר דבלי שייכות לנדר שייך נמי ב"ת, ומעתה יש להסתפק בב"ת דנדר הקדש דע"י הנדר חיילא חיוב הבאת קרבן, האם הנדר עצמו מחייב ב"ת או דחייבא דהבאת קרבן מחייבו כעין חטאות ואשמות.

¹¹⁷ מהדו"ק – קיץ תשנ"ח.

ועי' יונת אלם [סי' י"ב] ובמשנת ר"א שהוכיחו ממיעוטא דירוש דלא עובר בב"ת בקרבנות אביו, ופשוט דכל חיובו שייך לדיני הקרבן ולא לדיני הנדר, והקשו [שם ס"ק י"ט] דמהרמב"ם שכ' דעובר על ב"י כשעובר בב"ת משמע דמדיני הנדר הוא.

ונראה דיש לדחות מהמבואר באבני מילואים דלפי המהרי"ט הבל יחל הוא בתוצאות של הדיבור דהיינו חלות הנזירות וקדושתה ולא בדיבור עצמו, וה"ה הכא דהב"ת הוא מהתוצאות והיינו מהחלות חיוב הקרבה דחיילא מתוך הנדר.

איברא דיש הוכחות מהרמב"ם דהכל תלוי בנדר עצמו, דעי' בדבריו ריש פ"ח דמתנות עניים לענין צדקה, ובריש ערכין לענין ערכין ובערכין [ו', ל"א] לענין נודר להקדיש, ובכולהו הדגיש הרמב"ם דאיכא ב"ת כיון דבכלל הנדרים נינהו, ומכולהו ק' ממעוטא דירוש.

והנראה בזה, דכבר הק' הקרן אורה [ד':סוד"ה והרי'] דאיך השמיט הרמב"ם [מעשה"ק י"ד-י"ג] הך דחטאות ואשמות, וביארו האחרונים [אה"ז שם ואבא עזרי חמישאה סוף בכורות] דפליגי הברייתות בר"ה בדין ב"ת בחטאות ואשמות והנידון הוא אי ב"ת הוא רק דין בנדרים ותו לא, והרמב"ם פסק דרק בנדרים איכא ב"ת, [והק' שם מספר המצוות דהביא קרבנות חובה].

ועפ"י דבריהם א"ש, די"ל דהרמב"ם בערכין וצדקה אזיל רק לשיטתו דמדיני הנדרים הוא והך דירוש שייך לבריי' דגם בחטאות ואשמות איכא ב"ת.

אולם אין לומר כן, דהרמב"ם עצמו הביא מיעוטא דירוש, ולשיטתו ק' דמה הוצרך להך מיעוט, והדרא הקושי' לדוכתא דאיך הבין מיעוטא דירוש אי קסבר דצדקה וערכין שייכי להל' נדרים דוקא.

והנראה בכל זה, דבאמת תמוה מאד כל הנידון באחרונים דבכל סוגי' הש"ס דהכא מפורש דבהל' נדרים נאמר הלכות ב"ת, דעיקר היקישא דב"י וב"ת הוא מנדר לנזיר, וכמו דלענין בל יחל פשוט דכל ההיקש שייך להל' נדרים כמו"כ פשיטא כן לענין ב"ת ומה שייך לדון דמצד דיני הקרבן אתינן עלה וזו טענה מוכרחת, ואיך שייך מיעוטא דירוש אחרי סוגי' זו ופשוט דסוגי' זו הוא המקור לרמב"ם בצדקה וערכין, וצ"ע מירוש.

ובאמת דבלי הרמב"ם היה אפ"ל דעיקר הדין מצד הנדר וכמבואר בסוגי', אלא דגלי לן חטאות ואשמות דגם חיובא דקרבן מחייבו בב"ת, וע"ז בעי מיעוטא דירוש, אבל אחרי דהוצרך הרמב"ם לכלול כולהו בכלל נדרים, מזה מוכרח דאין ב' דינים וזה לשיטתו דלא פסק הך דחטאות ואשמות וכדלעיל, והדרא הקושי' מירוש.

מוכיח דשני הצדדים אינם סתירה, דאין ב"ת מתייחס לחיוב נדר רק לתשלומין שבנדר וכמבואר בירושלמי לענין מילה.

והנראה בזה דבאמת אתינן עלה גם מצד הנדר וגם מצד החיוב קרבן וחדא נינהו, ונקדים בדברי הירושלמי בר"ה דהק' דנימא ב"ת במילה ות' "לשלמו כתיב", וביאר הפני משה דיום השמיני אין לו תשלומין ורק בבר תשלומין איכא ב"ת, ועי' או"ש [נזירות ז' - ה'] דכלפי שאר הימים ליכא ב"ת כיון דכל יום מצוה בפנ"ע הוא.

וברידב"ז וקרבן עדה ביארו באופן אחר דב' סוגי מצוות נינהו דאיכא מצוות דאין לך יותר מהציווי, ואיכא מצוות דחוץ מעיקר הציווי איכא בהו תורת תשלומין - ולנתינה ניתנו, והיינו כקרבנות ולקט וכו' דאית בהו תורת נתינה ותשלומין, וזהו החיסרון במילה דאין מצוה בתורת נתינה ותשלומין, ויסוד דינא דב"ת הוא באיחור התשלום והתורת "לשלמו" שיש במצוה - עיי"ש.

והיינו כך, דלמשל בהלואה, איכא חיוב ממון דמוטל עליו ככל החיובים דרמי אקרפתא דגברא- ואיכא נמי תשלומי ההלואה עצמה, מה שמוטל עליו לדאוג שהחוב ישולם, וכ"ה בלשו"פ - דמלבד המצוה הקרקפתא דגברא איכא נמי דין שמוטל עליו לדאוג שהעניים יקבלו ממונם - וזה החלק התשלומין שבמצוה, והב"ת לא מתייחס לגוף המצוה אלא לחלק של התשלומין שבמצוה, ודו"ק.

ועפ"י זה יבואר היטב שי' הרמב"ם, דאפשר לדון גם מצד הנדר וגם מצד החיוב קרבן ואינו סתירה, דאף דרואים ברמב"ם דבעינן שצדקה וערכין יהיו בכלל הנדרים לדין ב"ת, אבל אין העיקר מצד החיוב של הנדר, רק מצד התשלומין וה"לשלמו" שבנדר, ויסוד התשלומין שבנדר הקדש הוא החיוב הבאת קרבן דחיילא מתוך הנדר, הרי דבחיוב הבאה חיילא האיחור והב"ת ולא בנדר עצמו, ודו"ק, וזהו דבעינן מיעוטא דירוש, דאף דאין עליו חיובא דנדר של אביו דהוא לא

נדר, אבל הדין תשלומין והדין "לשלמו" דחיילא מתוך נדר אביו שייכא גם אליו, ודו"ק, ועי' להלן עוד ביסוד הנ"ל.

ביאור בצריכותא בסוגי'.

נתבאר לעיל דאין הב"ת מצד החיוב נדר עצמו, רק מצד התשלומין וה"לשלמו" שבנדר, והיינו החובת קרבן דחיילא מתוך הנדר, ונראה דיסוד זה מבואר בהמשך הסוגי'.

דהנה, כבר נתבאר לעיל דב"ת דקרבנותיו שאני משאר ב"ת, דהכא אין הב"ת בנזירות עצמה אלא בפרשת קרבנות, ולהכי השיעור לזה הוא ככל הקרבנות ולא כנזירות.

ונראה שהטעם שנטו מלפרש את ההיקש כפשוטו - ודלא כשאר הדרכים דלמדו דקאי בנזירות עצמו, הוא מטעם הנ"ל, דכבר העיר בחזון יחזקאל ריש ר"ה דנראה דהבבלי חולק וסובר דא"צ דוקא "לשלמו" שהרי נזירות אינו "לשלמו" בין למהרי"ט ובין למהר"י באסאן, ואין כאן יותר מאיסורים, ואיך שייך כאן ב"ת, וע"כ דפליגי הבבלי וירושלמי בזה.

וי"ל דאדרבה, דזהו סברת הך מ"ד דב"ת קרבנותיו, דלמד דבעינן "לשלמו" וזה רק בקרבנותיו דנזירות ולהכי נטה לפרש כן, ודו"ק, אלא דלפי"ז נצטרך לומר דחולק באידך גוונא דב"ת, ודו"ק.

ונראה עוד דבדרך זה יבואר כל הצריכותא בסוגי', דנראה, דבחטאות ואשמות התשלומין וה"לשלמו" שבקרבן באים לכפרתו ובנדרים ונדבות התשלומין וה"לשלמו" שבקרבן בא לשלם נדרו, וזהו הביאור בסוגי' דעבדינן צריכותא מהיתירא דילדת בקדשים ובכפרה דחטאת, דזהו התשלומין וה"לשלמו" שבקרבן ובוזה תלוי כל הב"ת, ואין זה סברא וחומרא צדדית.

ונראה דזהו נמי הקולא דמגלח על א' מקרבנותיו, דעי' ברא"ש דיסוד הקולא הוא דאף דהקרבנות באים להתירו מנזירותו, ובעי ג' קרבנות, אבל בגילח על א' הדרא אידך להיות לתשלומין בעלמא והותר עפ"י א', עיי"ש היטב, הרי דעיקר התשלומין שבקרבן נזיר הוא דבתשלומין דקרבן יותר מנזירותו, והקילו בו שיתיר עצמו בא' והשאר יביא לחיובו סתם בלי להתירו מנזירותו, הרי דהדרו להיות למצוה בעלמא בלי תשלומין, וזה קולא בחלק התשלומין שבקרבן, ופשוט.

ישוב לקושי' רעק"א במה הצד בר"ן, וביאור בקושי' רעק"א בחטאת יולדת.

ובזה יתיישב נמי קושי' רעק"א בגליון הש"ס שהק' על הר"ן דדן כאן מצד במה הצד ופירכא כל דהו, והוסיף דעדיף היקש דבמה הצד לא מפורש בקרא, והק' דלמה בעינן לבא למה הצד, הרי קרא איירי בחטאות וזה כולל חטאת נזיר דכולהו חטאת איקרי, רק דהיה סברא לחלק ביניהם, וממה הצד דשלמים למדנו דאינו סברא, והדרא חטאת נזיר למקומו לקרא.

ונראה דלפי הנ"ל אינו כן דלא דנים מצד החיוב קרבן רק מצד התשלומין וה"לשלמו" דנעשה ע"י הקרבן, ומצד החיוב כולו חדא נינהו דכולהו חטאת נינהו, ודחינן דלא דנים מצד החיוב רק מצד התשלומין וה"לשלמו", ובזה באמת לא שייכי אהדדי, דכולהו לכפרה וזה לא לכפרה, ודו"ק.

ובאמת דזהו עומק קושי' רעק"א דמנלן דין ב"ת בחטאת יולדת והיינו דאחרי דדנים מצד התשלומין שבקרבן, שוב י"ל דשאני יולדת ואינו בכלל חטאות דעלמא לב"ת, ועי' בזה בתוס' ובשלמי נדרים.

פרק ב'

הערות [ד':].

במצות אכילת קדשים.

בק"ק איכא מצות אכילה בכהנים ובקק"ל איכא מצות אכילה בבעלים ובנשיהם ועבדיהם דכהנים, ועי' רא"ש שהביא קרא דואכלו אותם אשר כופר בהם, דמשמע מצות אכילה דבעלים ומזה דלא הביא כן הר"ן משמע דרק בק"פ איכא מצוה לא כן בשאר קרבנות, כן דייק במנ"ח [מצוה ק"ב], והביא מהרמב"ם וחינוך שנראה שרק אכילת כהנים מצוה והשאר רשות, ומהרמב"ן בספר המצוות משמע כהרא"ש.

בדברי הר"ן דאין עונשין מן הדין במה הצד בידות.

בר"ן מבואר דאי הוי ילפינן ידות מבמה הצד היה בזה משום אין עונשין מן הדין, והק' המשנה למלך [מובא בגליון הש"ס] דטעם כעיקר בנבילה יליף ממה הצד, ואיכא בו מלקות, וכן ק' מהר"ן

להלן [ו':] דמבואר דיד לקידושין יליף ממה הצד ואית ביה מיתה, ואין להק' מהר"ן לעיל בב"ת דנזירות דרצה ללמוד ממה הצד דהתם בקרבנות, וממילא ליכא מעשה ואין מלקות. והנראה בזה דהבאנו לעיל [סימן י"ב פרק ב'] את פלוגתת הר"ן ורא"ש בילפותא דידות, ונתבאר דפליגי אי בידות משלימין נדרו או דסגי במקצת נדרו, ובזה נתבאר נמי מה דפליגי להלן [ז] אי שייך דין ידות בלי מלקות, ולר"ן מבואר דזה נדר חדש, דנתחדש דמהני מקצת נדרו. וזה הרי פשוט דהך קס"ד בידות נדרים דאסירי בלי מלקות ליכא בקידושין ובטעם כעיקר, דהתם שאני דעיקר הילפותא הוא רק ללמוד דאיכא היכי תמצא נוסף לקידושין ולאיסור נבילה ובמה הצד רק גלי לן שיש בזה גוונא נוספת בזה.

אולם פשוט שאין כאן נבילה חדשה וחלות חדשה של קידושין, ורק לענין נדרים אינו כן - דהכא יליף דאיכא נדר וחילול דיבור חדש, וזה נתחדש במקצת דיבור, וזה היה הקס"ד דרק נתחדש בו איסור בל מלקות.

ואיכא נפ"מ בין במה הצד בגוונא כזו לשאר במה הצד, דבאופן כזה ילפינן במה הצד דאיכא נדר במקצת הדיבור ואיכא איסור בנדר ואיכא נמי מלקות בנדר כזה ושפיר אמרינן דאין עונשין מן הדין, אבל בטעם כעיקר רק ילפינן דזה בכלל נבילה נממילא דכל דיני נבילה בה, ודו"ק, ועי' בדברי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל באופן אחר.

הערות בהמשך הר"ן.

יש לעיין דלמה לא הק' הר"ן דנלמד במה הצד בבל יחל, ונ' דלנתבאר לעיל [ג':] בר"ן דאין זה "דברו" ועפ"י המהר"י באסאן, דרק אוסר מה שאסרה תורה, שוב אינו דומה לבל יחל דנדרים וליכא במה הצד בכה"ג.

ובהמשך הר"ן לענין קיצותה כבר דייק בקרן אורה דהסברא שייך לעינוי נפש ומבואר דגם אב רק מפר בעינוי נפש, ודלא כהרמב"ם.

ועיקר קושי' הר"ן דנילף לנדר איסור, היינו לשיטתו כהמהר"י באסאן דדינו כנדר איסור, ולא כהתוס' בנזיר דיליף מנדר הקדש, והגדר בהך זמן הוא דנודר סתם חשיב כנודר את ה"נדר שכתוב בתורה" והיינו נדר לל' יום.

ומש"כ דיליף מהקדש צ"ע, דפשוט שבנודר לזמן דמהני בנדר איסור, ובהקדש גם נודר לזמן לא מהני דתו לא פקע, וצ"ע.

"מה שאני אוכל לך".

נחלקו הראשונים למה לא אמרינן דאכילנא קאמר, דלפי הר"ן מפרשינן "קונם מה שאני אוכל לך" דמשמע דקאי בחפצא של האוכל, ועי' רשב"א דאיירי במסרבין בו לאכול ולכן מפרשינן כן, ולא מפרשינן כן ב"מודרני ממך" דזה אינו אפי' יד שלא מוכיח דכוונתו דלא משתעינא כהמסקנה. ועי' ר"ן ורא"ש דהר"ן כ' דהוי נדר בלשון שבועה והרא"ש כ' דהוי חיסרון דאין מקום לחול, ולעיל בסוגי' דנדר בלשון שבועה ביארנו שורש פלוגתתם.

סימן י"ז

ידיים מוכיחות¹¹⁸.

ש' הר"ן בדין ידיים שאין מוכיחות ב"לא משתעינא". / / ביאור פלוגת הר"ן ורא"ש ב"לא משתעינא" וביסוד דינא ידיים שאין מוכיחות. / / בפלוגת הר"ן והתוס' בגופו של גט אי "דין ומינאי" מדין ידות או לא, ונפ"מ בדין לשמה. / / שיטת הרמב"ם בפלוגתא הנ"ל. / / ביאור פלוגת הר"א ש' והר"ן בגדר מוכיחות ואינו מוכיחות בנוזר עובר לפניו, וביאור פלוגתם ב"מתני' קשיתיה". / / בפלוגת הר"ן והרא"ש בדרשה ד"מה נזירות בהפלאה, אף ידות בהפלאה". / / בפלוגת הראשונים בגדר המוכיחות דנתחדש ב"אין אדם מגרש אשת חבירו".

ש' הר"ן בדין ידיים שאין מוכיחות ב"לא משתעינא".

עיין בר"ן דאיכא ב' דרכים בדין "לא משתעינא", או דאין מוכיחות על שניהם או דמוכיחות עכ"פ לדיבור, וזו ש' הרמב"ם והשו"ע, ולהך ש' דחיילא בדיבור קשה דהוי דבר שאין בו ממש, ועי' בית מאיר [סי' ר"ד] שכתב דלכן רק חיילא מדרבנן וכן הוא ברבינו אברהם מן ההר בדעת הרמב"ם, אבל במאירי [ב']. מבואר דלשון מודרני כולל כל גופו אלא שאנו פורטין את פיו לדיבור וזה כבר דבר שיש בו ממש, ועי' חזו"א [אהע"ז קל"ו ס"ק ד'] דנקט כהמאירי. ועי' שלמי נדרים שהביא מההפלאות נדרים להק' דכיון דאיכא יד ורק שלא ידעין כוונתו אי לדיבור אי להנאה, א"כ נימא סתם נדרים להחמיר, ויוכל לפרש לאיזה לשון נתכוין, ולמה נימא ידיים שאין מוכיחות לא הוי ידיים כלל.

ותי' השלמי נדרם בפשיטות, דאי לא הוי יד מוכיח, א"כ כבר אין דינו כיד כלל, וכל הדין דסתם נדרים להחמיר היינו רק אחרי שיש כאן נדר אבל יד שאינו מוכיח אינו נדר כלל, ואין כאן התחלה לדין סתם נדרים להחמיר, ופשוט.

והנה מעיקר דברי הר"ן מבואר דשייך יד גם בשקולות אלא דבכה"ג הוי ידיים שאינם מוכיחות, ורואים עוד דאף אי הוי מוכיחות לדיבור אכתי חשיבא כיד שאינו מוכיח להנאה - אבל יד מיהא הוי, ומבואר דכל מה שנכנס להך לשון חשיב יד, אף אי עיקר המשמעות היא לענין אחר. ואי ידיים שאינם מוכיחות הוי ידיים לכאן' לא נוכל לאוסרו בודאי על שניהם ורק אי אמר דנתכוין לכל מה דשייך בהך לשון אז יהיה אסור בכל, ומה שאמרו בסוגי' דאי ידיים שאינם מוכיחות הוי ידיים אסור בהנאה, היינו דוקא באופן שיפרש דלזה נתכוין דאל"כ לא נוכל לאוסרו בודאות - שהרי תמיד יוכל לפרש דנתכוין לדיבור.

ביאור פלוגת הר"ן ורא"ש ב"לא משתעינא" וביסוד דינא ידיים שאין מוכיחות.

עי' ברא"ש דחולק על הר"ן, דכתב דאין כאן יד כלל לדיבור, ומשמע דגם למ"ד ידיים שאין מוכיחות הוי ידיים דלא הוי יד, והרא"ש הוכיח כן מהגמ' דמבואר דאסור בהנאה למ"ד דאין מוכיחות הוי יד, ומבואר דנוטה יותר להנאה מדיבור.

ומדברי הרא"ש חזינן ששקולות אינו יד כלל, ורק בנוטה לצד א' הוי יד, ולכן מוכרח תרתי: א] מזה שהנאה אסורה מוכרח שנוטה לצד של הנאה דבלי שנוטה לזה אינו יד כלל, ב] מזה דנוטה להנאה ע"כ מוכרח שאינו נוטה לדיבור ומה"ט אינו יד כלל לדיבור - הרי לנו דגם ההוכחה וגם הדין בנויים על האי סברא שאין יד בלי שנוטה להך צד, וע"ע בהערה¹¹⁹ במה שיש להעיר בדברי הרא"ש.

והר"ן חולק וס"ל דא"צ נוטה כלל, וממילא לא שייך דינו של הרא"ש, ולדידיה גם דיבור אסור, ואין הוכחת הרא"ש כלום לדרכו של הר"ן דלא בעינן כלל שיהיה נוטה לצד של היד, ולהלן בסוגי' יבואר כמה אופנים בפלוגתא זו.

ושורש פלוגתם תלוי ביסוד דינא דידות דאי סגי במקצת דיבור וכדעת הר"ן שוב מהני יד לב' דברים כהדדי, אבל אי בעינן דיבור גמור ומדין ידות משלימין לו את דיבורו, הכא יש כבר סברא

¹¹⁸ מהדו"ק - קיץ תשנ"ח.

¹¹⁹ ודברי הרא"ש בפסקים כאן צריכים לדחוק, דסותרים לרא"ש בקידושין ונזיר ולהלן [ו']. - דבכל המקומות מבואר כדברינו הכא ברא"ש, ובעיקר דברי הרא"ש - דמתחילה כתב דאין מוכיחות לשני הצדדים, ובסוף כתב דמוכיח לצד של הנאה, ונראה דמתחילה מבאר דאין "מוכיחות" והוסיף דאין יד כלל לדיבור, ובסוף כתב ד"נוטה" לצד של הנאה אף דאין "מוכיח" לשום צד, דלא "מוכיח" לשום צד.

לומר דאין משלימין אלא לצד א', ובנוטה לב' צדדים כהדדי ע"כ דאין להשלים כן ואין כאן יד כלל, [ואגב יש לעיין - האם בידים שאין מוכיחות נאמן לפרש לקולא או לא, ועי' בזה במחנ"א [נדרים סי' ז'] ובשלמי נדרים ובקה"י [הוספות סי' א']].
ועי' להלן דנחלקו עוד הר"ן ורא"ש בשקולות אי הוי יד או לא ואזלי לשיטתייהו.

בפלוגת הר"ן והתוס' בגופו של גט אי "דין ומינאי" מדין ידות או לא, ונפ"מ בדין לשמה.
יש לעיין דאיך פשיטא לן דשייך ידות בגט, הא בקידושין מספקא לן להלן [ו:], ותי' בזה הר"ן שם "דשאני גט כיון דאיכא מעשה דהיינו נתינת הגט לידה הוי טפי מיד ועיקר מוכיח הוא" - ובשם הגר"ב דמבארים בדאיכא מעשה אז מהני ידות מסברא וא"צ ילפותא מנדרים.

איברא דהתוס' שם פליגי וסברי דאינם ידות, וז"ל, "דודאי בגיטין לא פליגי ביד דהא לשונות גמורים כתיבי בתוך הגט, וגם מגרש בלשון גירושין גמורין, ומה שהזכיר לעיל ידים לאו דוקא אלא כלומר דפליגי ר' יהודה ורבנן אי בעינן דיבור מוכיח או לא", עכ"ל, ועי' להלן דפלוגתם תלויה בעיקר הילפותא דמוכיחות.

ולכא' צ"ב שי' התוס', דלמה לא מיקרי ידות, דכיון דבעצם חסר הך לשון ד"ודין מינאי" וכדחזינן לר"י, וכל מה דפליגי רבנן הוא דסברי דמהני בלי שיאמרו בפירוש כיון דסברי דא"צ מוכיחות, והיינו, דאנו מבינים את ה"ודין מינאי" מעצמינו אף דאינו מוכיח, הרי דלזה אנו קורין 'יד' דסו"ס אין כאן דברים גמורים, ולמה אמרו בתוס' דאינו ידות, ואיך חולקים בזה על הר"ן.

ובביאור פלוגתם נראה כך, דבגט בעינן "דברי כריתות", וכו"ע מודי שזה כולל מיהו המגרש ומי המתגרשת, ונחלקו הר"ן והתוס' אי כולל גם שמגרשו בגט זה או לא, שהר"ן סובר שזה כולל גם שמגרשו בגט זה, ואי לא כתוב לשון "מינאי" ולשון "ודין" אנו נשלימו, וע"כ דמדין ידות אתינן עלה.

אולם התוס' סברי שאינו חלק מגוף ה"דברי כריתות" ולהכי א"צ להשלימו, ולהכי חשיב דיבור שלם וא"צ ידות, אלא דאם לא ברור לנו שמגרשו בגט זה אינו "דברי כריתות" כלל אלא סיפור דברים בעלמא, וחסר בכל התוכן של הדיבור, ומה"ט סובר ר"י דבעי להוסיפו אף דלא חסר בגוף ה"דברי כריתות".

ומעתה מובן למה כשלא הוסיפו מיקרי "דיבור" שאינו מוכיח, ולא מיקרי "יד" שאינו מוכיח, דרק מיקרי יד היכא דחסר חלק של הדיבור והכא לא חסר חלק מגוף הדיבור, ולהכי רק חשיב כדיבור שאינו מוכיח.

ונפ"מ ביניהם, דלפי הר"ן - אחרי שהוסיפו את הלשון "ודין מינאי" שוב זה חוזר להיות חלק מגוף ה"דברי כריתות" אכן לפי התוס' אינו מצטרף לגוף ה"דברי כריתות" והרי זו הוספה בעלמא להשוותו למוכיחות.

והנפ"מ בזה יהיה בדין לשמה, דעי' בר"ן ב"אין להקשות" דהקשה סתירה בשמואל מגיטין [כ"ג] דאירי בדין לשמה, ומבואר דלפי הר"ן "ודין מינאי" בעי לשמה, ומאידך עי' בביאור בגר"א [סימן כ"ז ס"ק כ"ב] ובתשו' הרא"ש [כלל ל"ה ס"ק ה'] שהביאו מהרא"ם שסובר ששמואל מודה לענין לשמה דלא בעינן לשמה אף דבעי הך לשון מצד מוכיחות.

והר"ן אזיל לשיטתו דהך לשון הוא חלק מה"דברי כריתות" ולכן בעי לשמה, אבל הרא"ם סובר כהתוס' דאינו חלק מה"דברי כריתות" ולכן לא בעינן בזה לשמה, ועי' להלן שהוכחנו שגם הרא"ש אזיל בזה לשיטתו שלומד גירושין כהתוס' והביא בתשו' את הרא"ם.

אולם לפי"ז קשה שהתוס' [ד"ה ואמאי דחיק שמואל] הביאו מהרב ר' יוסף שהק' את קושי' הר"ן משמואל דלא בעי לשמה, וצ"ל דחולקים הר"ן והתוס' בהל' לשמה וסברי דכל לשון שנצרך לגט בעי לשמה אף דאינו חלק מה"דברי כריתות".

שיטת הרמב"ם בפלוגתא הנ"ל.

והנה עי' רמב"ם גירושין [פרק א' הלכה ד'] דגופו של גט הרי את מותרת לכל אדם, ושם [פרק ד' הלכה י"ב] בנוסח הגט כתב דבעי "ודין מינאי", והלח"מ [פרק א' הלכה ד'] הביא מהר"ן דהק' שזו סתירה, ותי' הלח"מ [פרק ד' הלכה י"ב] דס"ל לרמב"ם דזה רק מדרבנן, ודייק כן ברמב"ם בפי' המשנה דכתב "ר"י אומר אעפ"י שגוף הגט הרי את וכו' צריך שיכתוב בו ודין דיהוי ליכי מינאי", ומבואר דתרתני נינהו, וע"כ כנ"ל.

איברא דדבריו תמוהין, דבסוגי' מבואר דהא דבעינן ודין מינאי היינו מדין מוכיחות וזה מה"ת, וצ"ע, ונראה דכוונת הרמב"ם כהרא"ם דגופו של גט היינו ה"דברי כריתות" ובזה לא שייך לשון ודין ומינאי, ולשונו הללו הם דין בפנ"ע להשוותם ל"דברי כריתות" למוכיחות ותו לא, ולהכי לא בעי בהם לשמה, ואלו דברי הרמב"ם דאינו גופו של גט אלא שצריך לכותבן.

והר"ן שהק' סתירה ברמב"ם אזיל בזה לשיטתו דמגופו של גט ומדברי הכריתות הוא, ושפיר הק' דלדידה אינו דין צדדי, וכדמוכרח מדין לשמה.

ואגב יש להעיר מהרא"ש שביאר ברבנן דחולקים על ר"י דסברי ד"אין אדם מגרש אשת חבירו", ודבריו תמוהין דזה רק למסקנה דכו"ע מודי דבעינן מוכיחות ואיכא מוכיחות אבל לקס"ד דפליגי באינו מוכיחות ע"כ דליתא לסברא זו, וצע"ג, ועל' להלן מה שיישבנו בזה.

ביאור פלוגתת הרא"ש והר"ן בגדר מוכיחות ואינו מוכיחות בנזיר עובר לפניו, וביאור פלוגתתם ב"מתני' קשיתיה".

הר"ן הוכיח מהסוגי' דקידושין דלדעת שמואל ידיים שאין מוכיחות לא הוי ידיים, דהק' שם משמואל דאמר דבאומר "אהא" שאינו יד לנזירות כיון דליכא נזיר עובר לפניו, והקשה דאיך סובר דמהני 'הרי את מקודשת' בלי 'לי', ומבואר דלדעתו צריך "עובר לפניו" וצריך "לי" לדין מוכיחות.

ודעת הרא"ש אינו כן, אלא ידיים שאין מוכיחות הוי ידיים לשמואל, והא דאינו יד בלי "לי" ובלי "עובר לפניו", היינו משום דאינו יד כלל - כן מבואר בפ' הרא"ש בנזיר [ב.]. ובקידושין [ה.]:

וכן דעת התוס' שם בקידושין.

ובביאור פלוגתתם נראה פשוט דאזלי לשיטתייהו אי בשקולות הוי יד או לא וכנתבאר לעיל, דלפי הרא"ש דהוי יד דווקא בנוטה לצד א', לדידה אינו יד כלל בלי עובר לפניו דדילמא "אהא בתענית" קאמר, וכן בלי "לי" בקידושין, אבל לפי הר"ן דאף כשנוטה לדיבור אכתי הוי יד להנאה, א"כ ה"ה דהכא הוי יד בלי "עובר לפניו", אלא שאינו מוכיח, ודו"ק.

איברא דפליגי עוד, דלפי הר"ן הוי מוכיחות אחרי דנזיר עובר לפניו - אבל לפי הרא"ש אינו מוכיחות גם אחרי דעובר לפניו, ועיין בהערה ¹²⁰, ודברי הרא"ש צ"ב דהא מפורש בהד' ברא"ש ד"ליכא ליספוקי במילתא אחריתי כיון דמוכח טפי לנזיר מלתענית", וקשה דא"כ למה אינו מוכיחות.

ומבואר הכא דמוכיחות צריך להיות דווקא מתוך הדיבור עצמו ולא מתוך המצב שמסביב, ואף דמהני "עובר לפניו" להשוותו ליד אבל להשוותו למוכיחות לא מהני דבעינן מוכיחות מתוך הדיבור עצמו לדעת הרא"ש, ושורש פלוגתתם יבואר בהמשך - וע"ע להלן שביארנו איך לומדים את הסוגי' דאין אדם מגרש וכו' ויישבנו גם את קושי' הקרן אורה על הרא"ש ממתני' ריש נזיר, עיי"ש.

ובאמת דבפלוגתא זו אזלי עוד לשיטתייהו, דבגמ' מבואר דהוכחת שמואל לנקוט ידיים שא"מ אינם ידיים היא משום ד"מתני' קשיתיה, אמאי קתני לך", והיינו ד"שאני אוכל" מהני בלי "לך" להיות יד, והוספת "לך" הוא רק שיהיה מוכיחות.

וכתב הרא"ש דמהני משום דמיירי במסרבין בו לאכול, ולהכי א"צ "לך", וקשה דלמה לא מיקרי כבר מוכיחות, וע"כ דבעינן מוכיחות מתוך הדיבור ולא מתוך המצב כ"עובר לפניו", והר"ן לשיטתו לא פ"י כן, דלשיטתו זה כבר מיקרי מוכיחות.

ויש הוכחה מהרשב"א כהר"ן דכתב דבמסרבין לאכול מהני ב"מודרני" להכריע ספק דיבור ספק הנאה להשוותו לנדר על הנאה ולהשוותו למוכיחות, וכש"כ דיהני שנכריע בזה את ה"לך", ודו"ק.

בפלוגתת הר"ן והרא"ש בדרשה ד"מה נזירות בהפלאה, אף ידות בהפלאה".

בר"ן מבואר דשאני דין הפלאה ידות מהפלאה דנזירות דהתם קאי על דין אחר לגמרי והיינו שיהיה לו ברור שנהיה נזיר, ומבואר דבהיקש שייך שהדין של הנלמד יתפרש באופן אחר מהדין של המלמד.

¹²⁰ כן משמע ברא"ש בנזיר וכן משמע בתוס' בקידושין וכן ברא"ש בקידושין בקושי' אבל בתירוץ נראה דנקט כבר דהוי מוכיחות, וסותר משנתו, וצ"ע.

אולם הרא"ש לא למד כן - וז"ל "כלומר כיון דמיתורא מרבינן ידות מסתמא לדין נזירות איתרבו, מה נזירות בהפלאה והיינו כשאומר הריני נזיר הרי יש כאן הוכחה גמורה שהוא נזיר אף ידות נמי לא הוי יד אי לאו דאיכא הוכחה גמורה", ומבואר דדין א' הוא והך דין מוכיחות דידות הוא דין מוכיחות בדיבור עצמו.

והנה הבאנו שהתוס' למדו שפלוגתת רבנן ור"י בלשון הגט אינו בידות, דהך לשון אינו יד, רק דפליגי בדיבור גמור, ומדמינן דין דיבור מוכיח לדין יד מוכיח דפלוגתא א' הוא, וברור שלמדו כהרא"ש דיסוד דין מוכיחות נאמר בדיבור עצמו ורק דיליף לידות, אבל הר"ן דלמד דאין הלכה של מוכיחות בדיבור עצמו ודין אחר של הפלאה הוא, לשיטתו הוצרך לפרש שגם בגט הנידון הוא מצד ידות.

ומעתה מבואר דאזיל הרא"ש לשיטתו בדין לשמה ב"ודין מינאי", דהנה כבר הבאנו לעיל שהרא"ש בתשו' הביא את הרא"ם דלדידיה א"צ לשמה ב"ודין מינאי" והר"ן חולק, וביארנו דתלוי אי הוי חלק מה"דברי כריתות" ובלעדיו הוי ידות - וזה כהר"ן, או דאינו יד דלא חסר ב"דברי כריתות" כלל, והסוגי' היא סוגי' של דיבור מוכיח, וע"כ דהרא"ש למד שזה סוגי' של דיבור מוכיח, ואזיל לשיטתו דיסוד דינא דמוכיחות הוא באמת הך דין הפלאה שנאמר בכל דיבור, ודו"ק. ופלוגתא נוספת מתבארת בפלוגתא זו, דהנה לעיל הבאנו את פלוגתת הר"ן והרא"ש אי מוכיחות בעי שיהא מוכח מתוך היד עצמו או דסגי במוכיחות מתוך המצב.

ונראה דשורש פלוגתא זו תלוי בפלוגתתם במקור לדין מוכיחות, דאי נלמד מדיבור עצמו דבעי מוכיחות, א"כ בעינן מוכיחות דומי' דמוכיחות בדיבור עצמו, והיינו מוכיחות מתוך הדיבור עצמו, וזו דעת הרא"ש, וא"ש, אבל אי כהר"ן שאין הלכה של מוכיחות בדיבור כלל, שוב י"ל דגם מוכיחות מהמצב סגי, ודו"ק.

בפלוגתת הראשונים בגדר המוכיחות דנתחדש ב"אין אדם מגרש אשת חבירו".

עי' היטב בר"ן וברשב"א, וברשב"א מבואר דהוי מוכיחות ממש, אבל לפי הר"ן מבואר שהגמ' חידשה כאן דין חדש של מוכיחות, דנתחדש כאן דמוכיחות מתוך המצב הוא גם מוכיחות, כן נראה בביאור דבריו - ומש"כ הר"ן "א"צ מוכיחות", כוונתו דא"צ מוכיחות מתוך הלשון, ודו"ק. נמצא שמכאן המקור למה שחידש לעיל ב"עובר לפניו" דהוי מוכיחות אף שזה רק מתוך המצב, ודו"ק.

ומעתה ק' שי' הרא"ש, דלדידיה נתבאר דליכא מוכיחות מתוך מצב, ומה"ט נזיר עובר לפניו מיקרי אין מוכיחות, וקשה דמפורש הכא דמהני מוכיחות מתוך המצב, וצ"ע. ונראה דאדרבה, דהכא נתחדש דין חדש של מוכיחות דלא מגזה"כ דהפלאה, דהתם הדין מוכיחות הוא דומי' דהפלאה בדיבור עצמו וזה מתוך הדיבור עצמו, והכא חידש רבא לאביי דאף רבנן דלית להו הך דרשה דמוכיחות אבל מסברא ס"ל דבעי מוכיחות רק דלזה מהני מוכיחות מתוך המצב ג"כ, וזהו מה שנאמר ב"אין אדם מגרש אשת חבירו", וזה מה שאמרו בגמ' ד"לא בעינן מוכיחות", והיינו דמוכיחות דקרא לא בעינן, ודו"ק.

ומהלך זה ברא"ש מוכרח מב' הערות נוספות ברא"ש - וכדלהלן:

א] הרא"ש לעיל בפלוגתת רבנן ור"י הביא סברא דאין אדם מגרש אשת חבירו לבאר את שי' רבנן, וקשה דהתם אכתי למדו דפליגי בידיים שאין מוכיחות וע"כ דליתא לסברא זו, וצ"ע, ולפי הנ"ל ניחא - דפליגי ב"מוכיחות דקרא" וגם אחרי דין מוכיחות ד"אין אדם מגרש אשת חבירו" אכתי לא חשוב כ"מוכיחות דקרא", וא"ש.

ב] עוד מתיישב בזה קושי' הקרן אורה על הרא"ש ריש נזיר דנקט דנזיר עובר לפניו מיקרי אין מוכיחות, והקשה דא"כ נמצא דלרבא מתני' דריש נזיר דלא כמאן, דרבא סובר דלכו"ע בעי מוכיחות אלא דאין אדם מגרש וכו' - וא"כ איך משכחת לה יד בנזירות דגם בנזיר עובר לפניו אכתי מיקרי אין מוכיחות ולכו"ע אינו יד.

ולפי הנ"ל א"ש, דכוונת הרא"ש דאין כאן "מוכיחות דקרא", אבל "מוכיחות דסברא" אכתי איכא ורבנן מודי דסגי ב"מוכיחות דסברא" ומתני' אזיל כרבנן, ופשוט.

סימן י"ח

בגדר הדין דיבור בקידושין,

לגבי נתן הוא ואמרה היא ולגבי עסוקין באותו ענין.

פרק א' ביאור במחלוקת בגדר הדין דיבור בקידושין, והביאור בדין נתן הוא ואמרה היא והביאור בדין עסוקין באותו ענין. / / פלוגתת הראשונים והאחרונים ביסוד דינא דדיבור בקידושין, וראיות לכאן ולכאן. / / ביאור הסוגי' דנתן הוא ואמרה היא לסוברים דאין דין דיבור בהל' קידושין, דמצד דעת האיש אתינן עלה. / / מבאר שיש אפשרות לומר שהדיבור של האישה מגרע. / / מביא מהראשונים שסוברים שיש דין דיבור בקידושין, ומבאר שמלבד המעשה קנין יש גם מעשה קיחה בקידושין ויש כמה הלכות ששייכות לדין הזה, וגם דיבור שייך להלכה זו. / / הבהרה: ביאור בגדר המעשה קיחה של הברכה"ש. / / מבאר את הדין עסוקין באותו ענין לשיטות הללו דמוכרח שאינו דין דיבור כפשוטו, ומבאר שהנתינה משווה את העסוקין לפירוש למעשה קידושין מזמן הנתינה ולא שהדיבור של העסוקין עצמו נהיה לדיבור של קידושין, ומבאר כן ברשב"א [בסוגיין] ובמלחמות [גיטין ע"ח]. / / מחלק בין עסוקין דמהני לאמרה היא דלא מהני, דאין לעשות פירוש לפירוש נוסף ורק עסוקין נהפך לפירוש. / / בדין אמירת "הן" של הבעל, ובדין עסוקין באותו ענין כשהיא דיברה ולא הוא, ומבאר למה העסוקין שלה עדיפא מאמרה היא, ומתמה מדברי הר"ן. / /

פרק ב' מהלך נוסף בדין דיבור של קידושין, ומביא כמה נפ"מ מהמהלך הראשון. / / ביאור אחר בעיקר דין דיבור בקידושין, ומבאר בזה את לשון הרי"ד התמוה. / / הבהרה: ביאור היאך דיבור האשה מגרע - וממילא שכבר אין מרחק גדול בין האבני מילואים לנתה"מ. / / מבאר בזה את שיטת הר"ן בדיבור של האישה בעסוקין עצמה, ומבאר בזה את פלוגתת הראשונים בעסוקין בהדי נתן הוא ואמרה היא, והתוס' רי"ד אזיל בזה לשיטתו, ומבאר בזה פלוגתת המשנה למלך ורעק"א באמרה היא והוא אמר הן. / / מראה מקומות נוספים על דין דיבור בקידושין.

פרק א'

ביאור במחלוקת בגדר הדין דיבור בקידושין,

והביאור בדין נתן הוא ואמרה היא והביאור בדין עסוקין באותו ענין.

פלוגתת הראשונים והאחרונים ביסוד דינא דדיבור בקידושין, וראיות לכאן ולכאן.

בסוגי' דיש יד לקידושין למדנו שיש דין דיבור בקידושין - וצריכים להקדים במקור ובגדרים של הך דין - ופליגי בזה וכדיבואר, ובדברינו הכא יבוארו הצדדים בזה. ונקדים - בראשונה מצאנו בזה פלוגתת האחרונים, דהאבנ"מ [סי' כ"ז ס"ק ט'] למד דדומה לדיבור של מכר, שכל דינו אינו אלא להוציא מדברים שבלב, אולם לש' ההפלאה [מובא שם באבנ"מ] וכ"ה שי' הנתה"מ בכמה דוכתי¹²¹ דדין דיבור בקידושין חלוק מדיבור במכר, עוד פליגי בפלוגתא זו הרי"ד וריא"ז - מובא בשלטי גיבורים [קידושין ה'], דלפי הרי"ד צ"ל הרי את מקודשת וכו' ולריא"ז סגי בלשון הרי"ז לקידושין, וביאר הריא"ז דדיבור אינו אלא לגלות דעתו, ולהכי סגי בלשון זה, עיי"ש, והיינו כהאבנ"מ להוציא מדברים שבלב, אבל לפי הרי"ד הרי"ז דין מיוחד של דיבור בקידושין, וכמו שכתב שם בהדי', ולהכי צ"ל הרי את מקודשת וכו', ועיין עוד בהערה¹²² שהבאנו עוד דפליגי בזה.

והנה האיש הוא המקדש - והיינו שהוא נותן את הכסף של קדושין, אכן יש סוגי' בקידושין [ה:'] שדנו בדין נתן הוא ואמרה היא - והיינו ש'נתן הוא' - דהבעל נתן לה את הכסף, אבל 'אמרה היא' - והיינו שהיא דיברה את הדיבורים של קידושין והבעל שתק, ודנו אי חשיב קידושין או לא. ומסוגי' זו הוכיח הנתה"מ כדבריו, שהרי במכר פשוט שאין הלכה מסויימת מי ידבר, דל"ש לוקח ל"ש מוכר דתרוייהו יכולים לדבר אף דלוקח נותן, ולא שייך התם נידון של נתן הוא ואמרה היא,

¹²¹ [סימן רמ"ד ס"ק א' - ורל"ה ס"ק י"ז] וכן כתב בתו"ג אהע"ז [קמ"א סעיף ט"ו].

¹²² דעיין בסוגי' בקידושין [ה:'] דקס"ד ללמוד דכסף מגרש כמו דכסף מקדש, ואמרו דיאמרו קטיגור נעשה סניגור, ותירצו "הא כספא לחוד והא כספא לחוד" דשני סוגים של כסף הוא, ופירש"י שם "כשהוא נותנו מפרש על מנת מה הוא נותנו" ומבאר דדיבור חיילא בכסף עצמו להופכו לכסף קידושין, ונ' דזה לא שייך לריא"ז ולאבנ"מ, דאם הדיבור רק להוציא מדברים שבלב וככל מקח, אין זה שייך לגוף הכסף, וע"כ כהרי"ד. והאבנ"מ לשיטתו [סי' כ"ט ס"ק ב'] באמת פי' סוגי' דהתם באופן אחר, דכסף דקידושין הוא כסף שיווי, וכסף דגירושין דהבעל נותן לאשה להוציאה ע"כ אינו כסף שיווי, ודו"ק.

וכ"כ המאירי [שם] ¹²³, וכ"ה בתוס' רי"ד ושלטנל"מ [שם], דבמכר לא שייך האי נידון, ומכאן הוכיח הנתה"מ דיש דין מיוחד של דיבור בקידושין יותר ממכר. וברי"ד מבואר עוד, דכל הצד דמהני נתן הוא ואמרה היא, הוא דמדמינן דיבור דקידושין למכר עיי"ש.

אולם מאידך גיסא איכא הוכחה לאבני מילואים שאין דין דיבור מסויים מהא דמהני עסוקין באותו ענין, וכן הוכיח הרי"א"ז שם, הרי לנו ב' סוגיות סותרות - לכאן ולכאן, וצ"ע.

ביאור הסוגי' דנתן הוא ואמרה היא לסוברים דאין דין דיבור בהל' קידושין, דמצד דעת האיש אתינן עלה.

ובישוב שי' הרי"א"ז ואבנ"מ מסוגי' דנתן הוא ואמרה היא י"ל בכמה אופנים: א' י"ל עפ"י מה שכתב הר"ן [קידושין ז'. בסוגי' דערב] שיש אחרים שפירשו ¹²⁴ שספיקת הגמ' הוא ספק בדעת האיש האם שתיקתו היא ראייה והסכמה לאמירה שלה, דרק בשתיקת האשה לדיבור הבעל פשיטא לן דמסכימה כיון שהיא נאסרת והו"ל למחות, משא"כ באיש יש ספק אם מסכים או לא, וכן למד המשנה למלך אישות [פ"ג - ה"ד] בדעת הרמ"ה, וכ"כ האבנ"מ עצמו [סי' כ"ז ס"ק י"ח] ליישב את שי' הרי"ף, דהספק במציאות בדעת האיש.

ולפי"ז אין ראייה מסוגי' זו דדיבור דקידושין שאני ממכר, דלעולם דיבור דקידושין הוא כמכר ואינו אלא להוציא מדברים שבלב, אבל בשתיקת הבעל לדיבור דידה עדיין מספקא לן אי הוציא מתוך דברים שבלב או לא.

אולם, הר"ן שם כבר הק' דמהסוגי' משמע שהחסרון הוא מצד "כי יקח" ולא "כי תיקח", וכוונתו ממה דמדמינן לנתנה היא ואמרה היא, וק' לפירושם.

מבאר שיש אפשרות לומר שהדיבור של האשה מגרע.

ובאופן אחר יש ליישב שיטתם, דלעולם דיבור דקידושין הוא רק להוציא מדברים שבלב, אבל דיבור דידה יכול לגרע, ובזה נהיה כי תיקח ולא כי יקח, והביאור בזה הוא עפ"י דברי הר"ן בנדרים [ל']. דאשה רק מפקרת עצמה, ולא מכנסת עצמה לרשותו, וזהו טעמא דלא מהני אמרה היא, ואפשר לפרש ככוונתו דע"י ה"אמרה היא" היא נהפכה להיות "מכנסת עצמה". אלא דצ"ב, דאם הדיבור רק בא להוציא מדברים שבלב, א"כ איך הדיבור יכול לגרע, הרי אינו אלא דיבור צדדי בעלמא.

והנראה בזה, דכמו דפשיטא דבמקח דרק המוכר ולוקח מגלים דעתם דכוונתם למקח, ולא מישהו אחר מן הצד, וגם אם הדבר הנמכר הוא בר דעת ויכול לגלות דעתו [כעבד כנעני שנמכר] אין הוא מגלה דעת, שהרי אינו בע"ד ואינו 'צד' במקח כלל, כמו"כ אין האשה צריכה לגלות דעת כאן כיון שאין היא בע"ד בקידושין, שהבעל עושה את הקידושין ולא היא, ואם היא מדברת הרי היא מגלה דעת בזה שהיא חלק מהקידושין וחלק מהחלות ונמצא שאינו קידושין דידה לגמרי אלא היא ג"כ חלק מהקידושין, וכבר דמי לכי תיקח, ולהכי אינה מקודשת, וסברא זו עדיין צ"ע.

וע' שו"ע [סי' כ"ז סעיף ג'] ברמ"א שהביא מהמרדכי שבשתקו הוא והיא ואמרו אח"כ שנתכוונו לקידושין הרי"ז קידושי ודאי [והק' בט"ז מהו בעדים לקיומי, ואינו אלא ספק] והק' בחלקת מחוקק דאין דיבור, וכי עדיף מנתן הוא ואמרה היא, והוסיף, "וכי בשביל שאמרה היא גרע", ולדברינו הנ"ל אדרבה גרע וגרע.

אולם סו"ס הסברא בזה עדיין צ"ע, דהיכן מרומז דבר זה, ולמה דיבור של גילוי דעת להוציא מידי דברים שבלב אמור לשנות את צורת המעשה - ויבואר בהמשך בעזה"י"ת עפ"י השיטות שיש בקידושין דין דיבור ממש ¹²⁵.

¹²³ אלא שהביא שי' התוס' דגם במכר שייך כזו ספק וצ"ע.

¹²⁴ החולקים על הר"מ והם סוברים דמהני אמרה היא בקידושין מדין ערב.

¹²⁵ וע' בר"ן בקידושין בסוגי' דערב בתחילת דבריו שהביא חולקים על הרמב"ם, ומבואר שם דדיבור שלה כשהוא לאחר הנתינה דוקא יכול לגרע אף דתמיד א"צ לדיבור דידה - עיי"ש - וזה ע"ד הנ"ל רק דהתם מיירי שנתן אח"כ ולדברינו גם כשנתן לפני כן.

מביא מהראשונים שסוברים שיש דין דיבור בקידושין, ומבאר שמלבד המעשה קנין יש גם מעשה קיחה בקידושין ויש כמה הלכות ששייכות לדין הזה, וגם דיבור שייך להלכה זו.

אולם מרוב ראשונים בסוגי' שם היה נראה כהנאה"מ שיש דין דיבור בקידושין, ואינו כמכר להוציא מדברים שבלב, דז"ל המאירי "שהרי עיקר הספק הוא בכי יקח אם ר"ל נתינה לחודה או נתינה ואמירה", ולשון הרשב"א "דכי יקח משמע דכל הליקוחין דהיינו נתינה ואמירה תלויין בו", ולשון התוס' רי"ד "או דילמא י"ל שאני הכא דכתיב כי יקח איש שכל הליקחה יעשה האיש בין הנתינה בין האמירה".

והנה מדבריהם מבואר דכי יקח מחייב את 'כל' הליקוחין, ואמירה היא חלק מגוף הליקוחין כמו נתינה, וכמו דצריך נתינה ידיה ה"ה דצריך אמירה ידיה, ואי כל הדיבור הוא רק דבר צדדי להוציא מדברים שבלב, ובאופן שיש אומדנא א"צ לדיבור כלל, א"כ ע"כ שאינו חלק מהליקוחין, ומוכרח כהנאה"מ שיש דין דיבור מיוחד בקידושין ודלא כמכירה.

וביאר הברכ"ש [סי' א'] דאף דכל קידושין הוא קנין ובקנינים לא מצאנו דין דיבור, וא"כ קשה, דאיך מצטרף הדיבור לקנין, אכן, כיון שבקידושין יש "מעשה קיחה וקידושין" חוץ מהקנין שבו, א"כ י"ל דבהך חלק שניתוסף כאן על המעשה קנין הפשוט, בזה שייך דינים נוספים, ובמעשה זה נאמר דין דיבור להשוותו למעשה קידושין ומעשה קיחה, וכיון שעל הבעל לעשות את הקידושין, עליו נמי לעשות את הדיבור, שזה חלק מהמעשה קיחה וקידושין.

ועיין באמרות אברהם [קידושין סימן י' פרק ג'] שהארכנו עוד להביא כמה דוגמאות של דינים נוספים במעשה קידושין מלבד המעשה קנין שבו והדינים הללו נצרכים לדין עמשה קיחה ומעשה קידושין שבו, ולהלן בקצרה:

א] מצאנו בראשונים שיש דין נתינה מיד ליד בכסף קידושין, ב] יש גם דין תלוש לפי כמה ראשונים ולא מהני קידושין בקרקע, ג] יש פסול מלוה דף דלפי כמה ראשונים מלוה מהני בתורת קנין כסף בקרקע, ד] לפי הרמב"ם יש תנאי בכסף קידושין שיהיה גם כסף דאית ביה הנאה, ה] ברש"י מבואר שהדין דיבור בקידושין אינו דין צדדי אלא שהדיבור חל בגוף הכסף להשוותו לכסף קידושין, ו] יש קס"ד דבעינן לשמה בכסף עצמו אף דבכל קנין כסף ליכא דין כזה - הרי לנו כמה וכמה הלכות ששייכות למעשה מצד היותו מעשה קיחה מלבד המעשה קנין שבו, וזה השורש של הסוגי' - דבעינן דיבור בקידושין בתורת אחד מהתנאים של המעשה קיחה ומעשה קידושין, וזה דין בבעל ודין בכי יקח שהוא יעשה כן.

והברכ"ש הוסיף בזה עוד דהדין פרוטה אינו דין רק מצד קנינים אלא גם מעשה קיחה מחייב פרוטה, ועיי"ש שהוכחנו עוד כדבריו.

הבהרה: ביאור בגדר ה'מעשה קיחה' של הברכ"ש.

נראה שרבים טועים בהבנת דברי הברכ"ש ב'מעשה קיחה', והיינו שחושבים שיש ב' מעשים נפרדים - מעשה קנין ומעשה קיחה - ויש דינים כדיבור וכדומה ששייכים למעשה קיחה, ושוב מוסיפים עוד לבאר מה ה'תוכן' ומה ה'תפקיד' ומה ה'פעולה' של המעשה קיחה - אולם כל הגישה הזו אינה נכונה, אלא הכוונה בזה היא כנתיבאר באמרות אברהם [קידושין סימן י'], ועיין בזה בהערה ¹²⁶ מה שהבאנו בזה בקצרה - והיינו שיש 'פרט' נוסף בקידושין היאך עושים את המעשה קנין למעשה קידושין - והוא, שצריכים להוכיח ולפרש ולהגדיר את המעשה כמעשה קידושין,

¹²⁶ והיינו שהיה מקום לומר שהגדר בדרשה של קיחה קיחה משדה עפרון הוא שהתורה אמרה דהך קנין כסף שעושים בשדה - כשקנין זה נעשה באישה לשם קידושין שאז הוא עצמו מחיל חלות קידושין באישה, אולם אינו כן, אלא שהתורה אמרה שגוף המעשה קנין כסף בשדה 'משנתנה' להיות מעשה קידושין [וקיחה] באישה, וילפינן שמעשה קידושין [קיחה] באישה מחיל חלות קידושין באישה, והיינו שצורת המעשה עצמו משתנה, וכיון שיש כאן 'צורה חדשה' [ובלע"ז - צביון חדש - אופי חדש] של מעשה - שהרי באים לעשות מעשה קידושין ולא באים לעשות מעשה קנין, א"כ הך 'צורה חדשה' מחייבת דינים ותנאים מסויימים, אף דביסודו זה מעשה קנין כסף דשדה עפרון.

ההלכות הנוספות שמתייחסות לצורה החדשה של המעשה - שלכן הוא מעשה קידושין ולא מעשה קנין בעלמא - היינו הדין תלוש ונתינה מיד ליד ופסול מלוה וכו'.

כאן בא הברכ"ש לומר שיש 'פרט' נוסף היאך עושים את המעשה קנין למעשה קידושין - והוא, שצריכים להוכיח ולפרש ולהגדיר את המעשה כמעשה קידושין, והגדרה זו היינו כל הדין דיבור של קידושין.

ו'הגדרה' זו היא חלק מהעשייה של מעשה קידושין, ולכן גם חלק זה מוטל על הבעל ככל שאר חלקי המעשה קידושין, והגדרה זו היינו כל הדין דיבור של קידושין.

מבאר את הדין עסוקין באותו ענין לשיטות הללו דמוכרת שאינו דין דיבור כפשוטו, ומבאר שהנתינה משווה את העסוקין לפירוש למעשה קידושין מזמן הנתינה ולא שהדיבור של העסוקין עצמו נהיה לדיבור של קידושין, ומבאר כן ברשב"א [בסוגיין] ובמלחמות [גיטין ע"ח].

איברא דע"כ דאינו דין דיבור ממש, שהרי הריא"ז והאבנ"מ תרוייהו הק' מעסוקין באותו ענין, ששם הדיבור של קודם לא היה חלק מהקידושין, והוכיחו מכאן דסגי באומדנא ומדין דברים שבלב הוא דבעינן דיבור.

ויש שרוצים לפרש שהדיבור דעסוקין מצטרף לקידושין דאח"כ, ויש לזה מקור גדול, דהנה, מבואר בקידושין [סוף ה':] שלשון "הריני אישך" לא מהני בקידושין דאמרין "כי יקח, ולא שיקח את עצמו", ואין להקשות דבשלמא לפי הנתינה"מ שיש דין דיבור בקידושין, א"כ א"ש שיש נוסח של דיבור דמהני ונוסח דלא מהני, אכן לפי האבני מילואים למה לא מהני, הא סו"ס איכא אומדנא שרוצה קידושין, אולם זה פשוט, דסו"ס הוא פירש את המעשה שלו כמעשה שאינו מעשה קידושין, ובזה הוא קילקל, אולם לכא' היה נראה פשוט, דכל זה בפירוש בשעת קידושין, אכן אם בשעת ה"עסוקין באותו ענין" הוא דיבר בלשונות שהוא יהיה בעלה ולא שהיא תהיה אשתו, הכא אינו מקלקל, דסו"ס יש אומדנא, ועיין בהערה ¹²⁷.

אולם במאירי מבואר דבעי בלשונות דעסוקין באותו ענין שיהיה שם לשון דמהני בקידושין, והיינו שהוא מקדשה ולא מהני לשון "הריני אישך", כמו דלא מהני בקידושין עצמו, וקשה דאי משום אומדנא בעלמא מה איכפת לן, ומבואר במאירי שהדיבור עצמו בעסוקין מהני לקידושין דאח"כ, ולכן הוא מקלקל, וזה מצטרף למעשה קידושין עצמו.

אולם עיקר הסברא והגדר בזה תמוה עד מאד, הא זה פשוט שאז בשעת העסוקין הם לא נתכוונו כלל וכלל לקידושין ורק היה ביניהם פיטומי מילי בעלמא, ופשוט שלא חל על הדיבורים ההם תורת מעשה קידושין, שהרי לא היה כאן שום כוונה לעשיית קידושין בהנך דיבורים, ורק אח"כ נתכוונו לעשות קידושין, והיאך מצטרפים אח"כ להיות חלק מהקידושין אם לא נתכוונו מתחילה לזה, הרי אם בשעתו היה דיבור סתם ופיטומי מילי בעלמא, א"כ איך אח"כ חיילא בו שם מעשה קידושין ¹²⁸, וצ"ע.

ולמדנו מכאן חידוש בהלכות דיבור בקידושין דגם להנך ראשונים שיש דין דיבור מיוחד בקידושין, אכתי אינו דין דיבור ממש כנדרים וכקריאת שמע, שודאי שאין הלכה של ביטוי שפתיים וכדומה, ועוד, שאין הגדר כפשוטו שצריך "לדבר ולתת" כהדדי, אלא ששורש הדבר הוא כך:

דיסוד הדין הוא שיהא בתוך הקידושין הוכחה ופירוש לזה שהוא קידושין, ולא שנדע מעצמנו שיש כאן קידושין ע"י אומדנות מבחוץ, ויתירא מזה, דלא סגי במה שיש פירוש מתוך המעשה קידושין שזה מעשה קידושין אלא דבעינן שהוא יפרש, שהפירוש למעשה הוא חלק מעשיית המעשה, וכן מבואר מתוך דברי הברכ"ש, שכתב דמהני "הוכחה מדיבורו או ממעשיו", ומה שהוסיף "מעשיו", הכוונה בזה לעסוקין באותו ענין, שבעסוקין באותו ענין ליכא פירוש על ידי דיבור אלא פירוש ע"י מעשה ופשוט דכה"ג לא יהני לנדרים וקריאת שמע ששם צריכים דיבור ממש.

ובקצרה: עושים מעשה קידושין [קידושין] - ולא מעשה קנין בעלמא לשם ולצורך קידושין, וחלק ממה שהמעשה הוא מעשה קידושין [קידושין] ולא מעשה קנין בעלמא הוא משום שמי שעושה את המעשה גם 'מגדיר' את המעשה כך.

והגדר בכל זה נראה עפ"י מה שהוכיח באבנ"מ [סי' ל' ס"ק א'] דמהני קידושין בחרש [למ"ד דבר דעת הוא] וע"כ דמקדש בהרכנה, ומבואר הכא דכל מעשה שמוכיח על קידושין מהני במקום דיבור וכמו דאיכא רמזים דרך הרכנה, ה"ה דאיכא רמזים דרך עסוקין, דמי שהיה עסוק בדיבורים בענין מסויים ומתוך הך עסוקין עשה פעולה בשתיקה, הפעולה בשתיקה מפרשת את עצמה עפ"י

¹²⁷ והרי אין הלכה שבאומדנא נדע שהוא לוקחה ולא שלוקח את עצמו אליה, דגם בלא חשב כלל על ה"כי יקח" מהני, דסו"ס יש גמ"ד על קידושין, וקידושין נעשה מעצמו באופן של "כי יקח", ופשוט.

¹²⁸ וכי לו יצויר והיו צריכים ביאה לפני המעשה קידושין אטו יכולים לצרף ביאה שלא לשם קידושין לקידושין.

מה שהיא 'מכוונת' כלפי העסוקין שקדמה לה, ודו"ק, והך פירוש מתוך מעשיו לא גרע מרמזים דרך הרכנה, והיינו דהכא הפעולה בעצמה דקידושין מוכיחה שיש קידושין בזה שנעשה בשתיקה על פי המצב הקדם שהיה ביניהם.

ונראה שהגדר הזה מפורש ברשב"א [שם ה': בסוד"ה אבל נתן] שכתב בגדר דינא דעסוקין "הרי"ז כפירש עכשיו בשעת נתינה" והיינו, שעצם הדיבור שלו שהיה בזמן העסוקין היה דיבור בלי תוכן ובלי תורת מעשה קיחה כיון שלא נעשה אז בתורת מעשה קידושין אלא לפיטומי בעלמא, אלא דע"י הנתינה 'חוזר וניעור' הדיבור ההוא, וכעת על ידי הנתינה חל 'תוכן חדש' לעסוקין ונהיה 'מעכשיו' לפירוש על המעשה קידושין, ולכן צריכים לשונות שמועילים בקידושין וכמבואר במאירי.

והן הן דברי הרשב"א שהוא פירש 'כעת' - בשעת הנתינה - והיינו שעל ידי הנתינה משתנה העסוקין של אתמול [מכאן ולהבא] בגוף הנתינה עצמה - [פושט צורה ולובש צורה], מפיטומי מילי למעשה קיחה.¹²⁹

וכמובן שאם היה דין של 'פירוש' ע"י דיבור ממש הרי אין לפירוש הזה דין דיבור, דמצד גוף הדיבור שבו הרי זה פיטומי בעלמא ותו לא, אבל הדיבור הוא היכי תימצא שעל ידו המעשה יפרש את עצמו, ודו"ק, אלא שכיון שהמעשה מפרש את עצמו על ידי הדיבור הלכך בעינן לשונות שמועילים לקידושין.

ונראה פשוט שגם בדברי המלחמות בגיטין [ע"ה - דף מ' בדפי הרי"ף] מבואר כן, שכתב "דכל שמדבר עמה אתן לך גט ונתן לה שטר סתם - הוכיח תחלתו על סופו שהוא הגט והם הגירושין - דמשלים דבורו הוא - אבל זו שתפסה לעצמה שטר ממנו אף על פי שמדבר עמה אינו גט", וטועים לחשוב שכוונתו היא שהדיבור עצמו של שעת העסוקין הוא הוא עצם הדיבור של הקידושין, אכן פשוט שאינו כן, אלא שעל ידי המעשה שנעשה עפ"י העסוקין הקודם, בזה המעשה עצמו מפרש את עצמו - על פי הדיבור הקודם - ובזה המעשה מגדיר את עצמו.¹³⁰

ועיין עוד בברכ"ש [סי' ב' ס"ק ג'] שהביא דוגמא של אומדנא - דמהני לפי דרכו של האבני מילואים - אף שאין בה הוכחה ופירוש בקידושין עצמו, דלהלן [קידושין ו']. איכא לשונות המסופקין, וביאר שם דודאי אין לנו ספק בכוונתם, ודעתם ודאי לקידושין, וכל הנידון הוא רק דאחרי שיש דין לפרש הקידושין, ופירשוהו בלשונות מסופקין, א"כ על הצד שאינו לשון קידושין אין כאן פירוש כלל, ואף דאנו נוכל לדעת כוונתם, אכן בקידושין אין הוכחה ופירוש, וכל זה בקידושין, אבל במקח וממכר כה"ג הוי מקח, דאיכא בזה אומדנא דמוכח.

מחלק בין עסוקין דמהני לאמרה היא דלא מהני, דאין לעשות פירוש לפירוש נוסף ורק עסוקין נהפך לפירוש.

כל זה בעסוקין אבל באמרה היא אף שיש פירוש לקידושין אבל זה פירוש של האשה, והך פרט בכי יקח חסר, שהבעל צריך גם לעשות את הקידושין וגם לפרש את המעשה כמעשה קידושין. אמנם איכא בזה תמיהה רבתי, דמאי שנא דיבור של עסוקין שמצד עצמו אינו דיבור של קידושין, וע"י זה שעושים פעולה בשתיקה על פי הדיבור שאז הפעולה מפרשת את עצמה על פיו, ולמה לא נימא כן בנתן הוא ואמרה היא, והיינו דמאי שנא דיבור שלה מדיבור של עסוקין - הרי שניהם אינם דיבורים שמועילים לקידושין, והרי הוא עושה את הקידושין עפ"י הדיבור שלה כמו שהוא עושה עפ"י העסוקין, ועיין ברשב"א שהקשה כן, ומחמת זה ביאר ביאור חדש בסוגי', וכנתבאר באמרות אברהם קידושין [סימן כ' פרק ד'] ועיין בהערה.¹³¹

¹²⁹ כן היה נראה כפשוטו מתוך דברי הרשב"א אלא שלפי מה שמבואר מהגר"ש היימן [שם] בדברי הרשב"א, דכל הדיבור רק מצד עדות לקיומי, שיהיו עדי ראיה, שוב אין ראיה מהרשב"א עצמו.

¹³⁰ וע"ע בריטב"א [קידושין מ"א]: דקס"ד דעסוקין מיקרי 'מחשבה' והסיק 'דכמאן דפריש דמי' ולכן חמיר מתרומה דמהני במחשבה, וגם הכא אין הכוונה לדיבור ממש אלא דהוי ליה כמפרש וכמגדיר ע"י המעשה שנעשה בשתיקה לאחר העסוקין.

¹³¹ ואין לומר דדיבור שלה מגרעת דמנלן זאת, הרי כל מה דבעי דיבור ידידיה הוא משום דכי יקח מחייב דיבור ידידיה, ודל מהכא דיבור ידידיה ואיך היא מגרעת ומקלקלת, ומנלן דדיבור ידידיה הוא סוג אחר של דיבור שמקלקלת ושלא יחייב הסכמה שלו לדיבור שלה, ולהלן נביא מחלוק' אי דיבור שלה מקלקלת, אכן לנתבאר כאן לכא' אין מקום לומר דדיבור שניהם דדיבור שלה מקלקלת ובשתיקתו לדיבור שלה הרי"ז כדיבור שניהם, דאיכא דיבור והוכחה לקידושין, ובאמת דלהלן הבאנו סברא זו -

ונראה לחלק, דשתיקה עפ"י דיבור של עסוקין שקדמה לקידושין חשיב כ"מפרש" שהרי הוא עושה על פי הדיבור הקודם, אבל שתיקה עפ"י דיבור שלה בזמן הקידושין אינו יותר מ"הסכמה" אבל אין בו "פירוש" לקידושין, והטעם לזה, שכיון שהדיבור הוא ממילא דיבור של "פירוש" לקידושין גם בלי ה"פירוש" ידיה, שוב לא נתוסף יותר פירוש בזה ע"י שתיקתו, ואין כאן פירוש 'נוסף' מצידו שגם הוא "מפרש" את הקידושין יותר ממה שבלאו הכי הקידושין מתפרש על ידה, ורק בעסוקין שהדיבור הקודם מצד עצמו אינו דיבור שמפרש לקידושין כלל, ורק ע"י שתיקתו הוא מפרש את הקידושין ע"י הדיבור ההוא, אז הוא דמיקרי שתיקתו פירוש ידיה, ודו"ק.

בתוספת ביאור: הרי כמו שפשוט שאין לומר שבעל שמפרש את הקידושין ע"י דיבור של הרי את וכו' שהוא באמת מפרש את הקידושין פעמיים, א] ע"י הדיבור עצמו, ב] לא גרע מעסוקין ששתיקתו מפרש את המעשה עפ"י הדיבור ההוא, והיינו טעמא משום שעד כמה שהדיבור הוא כבר 'פירוש' אז לא ניתוסף בזה תורת פירוש מעבר לפירוש שכבר קיים בו ממילא, וה"ה הפירוש של האשה הוא כבר פירוש בלי השתיקה שלו, ולא ניתוסף בו תורת פירוש על ידי שתיקתו, ונמצא שהקידושין הוא קידושין עם פירוש של האשה וזה חשיב כי תקח.

בדין אמירת "הן" של הבעל, ובדין עסוקין באותו ענין כשהיא דיברה ולא הוא, ומבאר למה העסוקין שלה עדיפא מאמרה היא, ומתמה מדברי הר"ן.

ומעתה יש לדון באמירת "הן" של הבעל, דלפי"ז פשיטא דיהני, דכיון שהוא מפרש באמירת הן, לא גרע מהרכנה והכא לא אכפת לן מה שדיבורה היה כבר פירוש לקידושין בלאו הכי, שהרי "הן" ידיה הוא פירוש על ידי דיבור וזה פירוש בפני עצמו, ולכן מהני אף דהיה כאן דיבור ידיה, וכן מפורש ברעק"א בסוף חולין [מובא ברעק"א החדש כאן], וכ"ה בביאור הגר"א [סי' כ"ז אות ל"ג], [והבאנו בזה פלוגתא באחרונים], והכא עדיפא משתיקה לדיבור שלה דלא נאמר דין עסוקין לחדש פירוש נוסף מתוך פירוש שכבר קיים, אבל הכא באמירת הן הוא עושה פירוש נפרד באמירה ידיה אלא שהוא משתמש באמירה ידיה כהיכי תימצי לדבר בקיצור.

ויש לדון בעסוקין באותו ענין כשהיא דיברה ולא הוא [אלא שדיבורה לשונות שמועלים והיינו שהוא יקדש אותה], ולפי הנ"ל ודאי דיהני, דכיון דההוכחה הוא במעשיו ולא בדיבור עצמו, והיינו במה שהוא מקדשה בשתיקה כהמשך לעסוקין, א"כ לא אכפת לן מי דיבר בזמן העסוקין, שהרי הדיבור של העסוקין עצמו לא היה דיבור של פירוש, ורק ע"י המעשה שלו חל בו תוקף, הרי שהוא עושה את הפיטומי מילי לפירוש ונמצא שזה כבר פירוש של הבעל, ודו"ק.

הרי לנו שעסוקין שלה עדיפא מאמרה היא, אולם בר"ן להלן [שם - סוגי' דערב] מבואר דלא מהני דיבור האשה בזמן העסוקין ושיטתו תמוה, ועיין בהערה ¹³² שהרחבנו לבאר את התמיהא הגדולה בדבריו.

ושי' הר"ן יבואר בהמשך עפ"י מה שנבאר בשי' הרי"ד.

פרק ב'

מהלך נוסף בדין דיבור של קידושין,

ומביא כמה נפ"מ מהמהלך הראשון.

ביאור אחר בעיקר דין דיבור דקידושין, ומבאר בזה את לשון הרי"ד התמוה.

עד כאן נתבאר שיש ב' דרכים בדין דיבור, א] שאין בזה שום הלכה ואינו אלא מצד דברים שבלב, ואמרה היא היא הלכה מיוחדת שהדיבור של האשה מגרע, ב] יש דין דיבור בקידושין שהוא חלק מהמעשה קיחה, ואף שאינו דין דיבור ממש אכן יש כאן דין לפרש את קידושין על ידי דיבור או על ידי מעשה, ועסוקין הוא פירוש על ידי מעשה, וכל זה כלול בכי יקח.

דב'אמרה היא' חשיבא כ'אמר הוא' כמו בעסוקין - מהריטב"א, והריטב"א מסביר בזה את הך צד דאמרה היא מהני, עיי"ש, ובאמרות אברהם [קידושין - שם בהמשך] הבאנו כן בתוס' ג"כ.

¹³² והיינו דבפשטות היה נראה שהוא למד שהדיבור של העסוקין עצמו נהיה הפירוש וההוכחה על הקידושין, והרי"ז פירוש ידיה ולא פירוש ידיה, וזה צ"ע, א] הרי הבעל עשה את הפירוש שלה לפירוש [דכשהיא דיברה אכתי לא היה פירוש] ולמה לא מיקרי פירוש ידיה, ב] איך נהיה פירוש זה חלק מהקידושין אם לא נאמר כלל בתורת קידושין, ואיך חיילא בו שם מעשה ליקוחין, ג] אם נאמר חידוש שדיבור האשה מגרע מפני שהוא מפרש את הקידושין כפעולת האשה, ולא כמפקרת בעלמא, זה ודאי לא שייך בדיבורים של שעת העסוקין שאז לא היה זמן הקידושין כלל, וצ"ע.

ונראה שיש מקום לבאר הלכתא דדיבור בקידושין באופ"א, ונקדים ביסוד דינא דכי יקח ולא כי תקח:

בכל הקנינים שני הצדדים הם חלק מהקנין, גם המוכר וגם הלוקח, ונראה דגם אם יש קנין מצד הקונה או מצד המקנה וכגון בדעת אחרת מקנה דסגי בניהותא של צד אחד, אכתי נראה ששניהם בעלי דינים ובעלי דברים וצדדים בקנין, ולענין זה חשיבא כחלות של שניהם, וכל הנידון הוא רק איזה דעת פועלת את החלות, אבל בקידושין דבעל תלי' רחמנא ואינה אלא מפקרת עצמה, בזה היא לא פועלת והיא גם לא חשיבא כצד וכבע"ד כלל וזה מעשה חד צדדי לגמרי.

ומעתה יש לומר שזה כל המהלך של הדיבור של הבעל, דהלכתא דדיבור בא לשנות ולקבוע שהוא המקדש והוא עושה הקידושין והיא אינה פועלת והיא אינה אפ"ל בע"ד בקידושין.

ונמצא דנתחדש הכא דלפי דרכו של הנתה"מ שיש דין מיוחד של דיבור בקידושין דאכתי איכא ב' דרכים בזה, והיינו דלדרכו של הברכ"ש, קידושין עצמו מורכב מתרת, א] מקנין כסף, ב] מדיבור ופירוש והוכחה, וכיון שכן אמרינן שעליו לפרש ולהוכיח כמו שעליו לעשות את הקנין כסף, אבל לדרך השני אינו כן, אלא שקידושין מורכב אך ורק מקנין כסף, וכל הדין דיבור והוכחה אינו אלא להפוך ולהעמיד את הבעל כמקדש, וזה עדיין דיבור של "קידושין" ולא סתם דיבור להוציא מדברים שבלב [וכמוש"כ האבנ"מ] אלא שאינו חלק מהקידושין כמו הקנין שבקידושין, דכל דינו של הדיבור הוא רק לקבוע אותו ולהעמידו כמקדש על ידי הכסף.

ועיין שלטי גיבורים [ה'. בדפי הרי"ף] שהביא מהתוס' רי"ד [מז"ה] שמבאר למה בעינן דיבור בקידושין ומבאר "שבדיבורו הוא מקדשה ע"י הכסף" ובזה בא לבאר למה בעינן דוקא לשון הרי את מקודשת לי ולא מהני הרי זה לקידושך, ומפשטות הלשון משמע שהדיבור עיקר והכסף רק בא לסייע, ורבים הבינו כן בדבריו, וזה דבר רחוק מאד, ויש שפירשו שזה ה'קידשה' - קחנו בדברים - וזה נגד הגמרא שקיחה היינו בכסף כשדה עפרון, ויש שהוסיפו שהדיבור הוא כעין דיבור של הקדש וכלשונות של הראשונים בידות, אכן זה קשה דפשיטא דלא יהני דיבור של עסוקין שאינו אלא פירוש למעשיו על ידי מעשיו [וכנתבאר] להיות עיקר הקידושין ולא יהני להיות כעין מעשה הקדש, ויש שפירשו שהקנין בא לקנות בה זכות לקדשה ויצירת האישות חיילא על ידי הדיבור בלבד, וגם בזה קשה מעסוקין, וע' רא"ש דכתב בהדי' דעיקר הקיחה זה הכסף אף שכתב בנדרים שזה דיבור כעין דיבור של הקדש

[אולם בסוף דברינו הבאנו מקורות בראשונים שכנראה שלמדו שהעיקר הוא הדיבור - וכדרכים הנ"ל].

ומחמת התמיהא הגדולה בלשון הרי"ד היה נראה דיתכן אולי לדחוק בלשונו - בניגון אחר - שכוונתו לנתבאר לעיל שהקידושין הוא מעשה חד צדדי ולא מעשה של שניהם:

וזה לשונו - "בדיבורו 'הוא' מקדשה ע"י הכסף" - הדיבור לא מעמיד את גוף הקידושין אלא שמעמיד 'אותו' למקדש, וזה מפקיע אותה מלהיות שותף במעשה כמותו, הדיבור שלו קובע שהוא המקדש בלבד.

והיינו דעל ידי דיבורו - "הוא" מקדשה ע"י הכסף - והיינו דמחמת הדיבור הוא נעשה למקדש, ולא ששניהם עושים את הקידושין וכשאר קנינים, והן הן הדברים שנתבארו, [ועיין להלן שהבאנו התוס' רי"ד אזיל בזה לשיטתו באמר הוא והיא].

בזה מובן מה שבא לחדש שם דבעינן דוקא לשון של הרי את מקודשת לי ולא מהני לשון הרי זה לקידושך, דלשון 'הרי זה לקידושך' מהני להוציא מדברים שבלב, ונראה דמהני גם לדרכו של הברכ"ש לפרש את הקידושין, אבל לא מהני לפרש הוא המקדש והיא לא חלק מהקידושין וזה מעשה חד צדדי.

[ונראה דזהו הביאור בלשון הרי"ד שהבאנו לעיל - "שכל הלקיחה יעשה האיש, בין הנתינה בין האמירה", דאין הכוונה כפשוטו שאמירה הוא חלק מהליקוחין כמו נתינה, וכנתבאר בדרכו של הברכ"ש, אלא דכדי שיהיה "כל הליקוחין של האיש", והיא תהא רק מפקרת, ולא תהא בע"ד כלל, בשביל זה צריך "בין נתינה ובין אמירה" - ודו"ק].

הבהרה: ביאור היאך דיבור האשה מגרע - וממילא שכבר אין מרחק גדול בין האבני מילואים לנתה"מ.

הבהרה: הבאנו פלוגתת נתה"מ [יש דין דיבור] ואבני מילואים [אין דין דיבור], ועפ"י כל הנ"ל נראה שאין פלוגתתם כל כך גדולה - שהרי לפי האבני מילואים נתחדש שהדיבור של האשה מגרע, וביארנו שהגדר בזה הוא שזה מעמיד אותה כבעל דין וצד בקידושין, שהרי עבד כנעני שמוכרים אותו אינו 'צד' ולכן הוא לא מפרש את המעשה לגלות על הדברים שבלב, ואם היא תפרש אז בזה הם מגלים שהיא צד בקידושין, אלא שסו"ס היה קשה לנו דלמה והיאך דיבור שלה משנה את צורת המעשה לגרע בו, הא סו"ס כל התוכן וכל הכח של הדיבור אינו אלא מצד דברים שבלב.

והתשובה: שכאן נתחדש דלפי המהלך השני בנתה"מ [עפ"י הרי"ד] שכל התוכן של הדיבור הוא להשוותו למעשה חד צדדי ולא מעשה משותף בין שניהם, והיינו שהיא לא תהיה חלק וצד במעשה קידושין, ונראה שכל המחלוקת אבני מילואים ונתה"מ היא, שהנתה"מ סובר שהמעשה מצד עצמו לא מתפרש כמעשה מצידו ולכן צריכים דיבור לפרש את המעשה כמעשה מצידו, אולם האבני מילואים חולק וסובר שהמעשה מצד עצמו מתפרש כמעשה מצידו ולכן לא צריכים דיבור לפרש את המעשה כמעשה מצידו, אכן היכא שהיא מפרשת הפוך אז זה מגרע מהסתמא של המעשה, ודו"ק, וממילא דגם דיבור שכל כולו אינו אלא לגלות כנגד הדברים שבלב, ואעפ"כ הדיבור שלה יכול לגרע.

מבאר בזה את שיטת הר"ן בדיבור של האשה בעסוקין עצמה, ומבאר בזה את פלוגתת הראשונים בעסוקין בהדי נתן הוא ואמרה היא, והתוס' רי"ד אזיל בזה לשיטתו, ומבאר בזה פלוגתת המשנה למלך ורעק"א באמרה היא והוא אמר הן.

ונראה להוכיח כדרך החדשה בנתה"מ [שביארנו עפ"י הרי"ד], ונביא כמה נפ"מ בין ב' הדרכים בנתה"מ - והיינו נפ"מ בין דרכינו ברי"ד לדרכו של הברכ"ש בנתה"מ.

א [כבר נתבאר שלפי הרי"ד לא יהני לשון הרי זה לקידושין ולדרכו של הברכ"ש יהני.
ב] לפי זה יתחדש עוד, דגם בעסוקין עצמו יצטרך לומר לה שהוא הולך לקדשה [ולא סגי בזה שיאמר לה שיהיה ביניהם קידושין], ואז רואים בשתיקתו בזמן הקידושין שמרמז לדיבורים הקודמים שבהם הדגיש שהוא יהיה המקדש.

ג [לפי"ז נראה דיהיה עוד נפ"מ דה"ה כשהיה בעסוקין דיבורים שלה ולא דיבורים שלו דלא מהני, ש כמו שהוא צריך להדגיש בעסוקין שהוא יהיה המקדש, ולא היא, א"כ מה"ט בדיבורים שלה שמשמעותם שהיא חלק מהקידושין, ג"כ לא יהני, שהרי הוא כמרמז לדיבורים הקודמים שאין בהם רמז שהוא יהיה המקדש, אכן לדרכו של הברכ"ש לא אכפת לן מי המדבר בזמן העסוקין, דסו"ס הוא מוכיח קידושין במעשיו בשתיקה עפ"י הדיבורים שלה, והיינו כנתבאר לעיל שהוא הופך את הפיטומי מילי לפירוש ודיבור.

ולעיל הבאנו מהר"ן דמפורש דצריך בעסוקין דוקא דיבורים ידיה, וזה מובן דווקא לדרכינו בתוס' רי"ד, ודו"ק.

ד [ולדברים הנ"ל איכא נפ"מ נוספת, דפשוט דאמירה ידיה מקלקלת, דלא רק שכשהיא דיברה לא נתקיים קיחה ידיה באמירה, וכן נתבאר לפי הברכ"ש, אלא שבזה היא קובעת שהיא גם חלק מהקידושין, ולכן בדיבור שניהם לא יהני, דאין דיבור ידיה יכול לקבוע שהוא המקדש ולא היא ושהיא אינה בע"ד וצד כלל, שהרי היא מדברת כמותו, ולדרכו של הברכ"ש אמרינן דל מהכא דיבור שלה, הרי סו"ס קיים דינו בקיחה בזה שהוא דיבר, לא כן לדברינו בתוס' רי"ד.

ונראה דזהו המחלוק' ראשונים לענין עסוקין באותו ענין ושוב נתן הוא ואמרה היא, דכתב הרא"ש דמהני וכ"ה בר"י הזקן ובחידושי הרשב"א וכ"ה בתשו' הרשב"א [ח"א תרי"ג] ובשי' לא נודע למי, ומאידך, המאירי הביא בזה מחלוק' ונקט דמהני, וכתב דפשיטא דמהני דלא גרע מאמר הוא והיא כהדדי, אמנם התוס' רי"ד [תחילת ו']. כתב דלא מהני.

ונראה שהתוס' רי"ד אזיל לשיטתו, שכיון שהוא לומד הדיבור פועל שהוא המקדש, א"כ בדיבורו שניהם נמצא שהיא לא מפקרת בעלמא, ודיבורו לא העמיד אותו כמקדש בפנ"ע, והיא נשארה

כחלק וצד בקידושין, ופולגתם תלוי בהנ"ל, שכולם למדו כדרכו של הברכ"ש ולכן לא מגרע דיבור דידה, והרי"ד לשיטתו, וע' נמי בתלמיד הרשב"א שכתב נמי כהרי"ד [אכן באופ"א קצת].
 ה' עוד נפ"מ דלפי הרי"ד לא יהני אמירת הן, דאף דהוא דיבר, אבל כיון שהיא ג"כ דיברה לא יהני, וע' במשנה למלך אישות [פ"ג - ה"ב] שכתב דאם החסרון בנתן הוא ואמרה היא הוא מצד כי יקח ולא כי תיקח, שוב לא יהני הן [ומה דמהני לרמ"ה הוא משום שלמד את הסוגי' דהספק בכוונת האיש], ורעק"א [מובא בחדש] חולק והוכיח מהטור דמהני, ופולגתם בהנ"ל, דלפי דרכינו בתוס' רי"ד דיבורה מקלקל, ולדרך הראשון אינו מקלקל ומה"ט מהני אמירת הן.
 ו' לדברינו ברי"ד מיושב כפשוטו מה ששאלנו לעיל דיהני אמרה היא מדין עסוקין, דלהנ"ל לק"מ דסו"ס אמירה דידה מקלקלת.

ז' אמנם נראה פשוט שאם היא דיברה בעסוקין והוא דיבר בזמן הקידושין דמהני גם לרי"ד, ופשוט.

ועיין עוד אמרות אברהם [סימן כ' - פרקים ג' - ה'] שהוספנו עוד נפ"מ בכל הנ"ל, ושם נתבאר מהלך חדש של הרשב"א דתלוי בדין עדות לקיום הדבר של הקידושין.

מראה מקומות נוספים על דין דיבור בקידושין.

לסיומא דמילתא - יש לשונות נוספים בראשונים ואחרונים שעדיין צריכים בדיקה ולא הספקתי לעיין בהם:

א' עיין תוס' רי"ד להלן [קידושין ס"ג. ד"ה ותנא דידן], ב' ריטב"א [שם ו'. ד"ה לא ה"ק] דאל"כ לא בא לחדש ועיין בזה להלן בדברינו [קידושין סימן כ"ג], ג' רשב"א נדרים [כ"ט: ד"ה מידי דהוי], ד' רשב"א עירובין [כ"ח. ד"ה ובבל הויא], ה' חידושי הר"ן שבת [צ"ב: ד"ה בטלה דעתן], ו' תוס' ר"י הזקן [קידושין מ"ה:], ז' ריטב"א [שם מ"א: ד"ה מה לתרומה - בסופן] וכבר נתבאר דכוונתו כהברכ"ש דמדין 'פירוש' אתינן עלה ולא מדין 'דיבור', ח' בעל המאור גיטין [ע"ח], ט' בדברי הביאור הלכה בשאר הלשונות, ועיין בזה להלן בדברינו [אמרות אברהם סימן כ"ג], ט' ע"ע בחידושי ר' שלמה [קידושין סימן א'] מה שהביא מהריב"ש ואבני מילואים בלשונות חסרים, ומכל הדברים היה נראה שיש דין דיבור בקידושין שהדיבור עצמו פועל ולכן יש נפ"מ אם הדיבור מצד עצמו הוא חר או לא, ואכמ"ל, וזו לכאור' סתירה למה דפשיטא ליה בריש נדרים שאין דין דיבור בקידושין, וכדנתבאר באמרות אברהם [קידושין סימן כ"א] בסוגי' דידות.

סימן י"ט

ידות בקידושין

בחילוק בין יד לקידושין ועסוקין באותו ענין.

פרק א' כמה דרכים ליישב סוגי' דידות מסוגי' דעסוקין. / / הקדמה: ב' תמיהות בדין דיבור בקידושין מסוגי' דידות בקידושין. / / ביאור בגדר הדין דיבור בקידושין וכמבואר מתוך סוגיין, ובמה חלוק דיבור בקידושין מדיבור נדרים. / / ביאור הסוגי' דיד לקידושין לפי הפנ"י ואבנ"מ דסברי דמהני אומדנא בקידושין ולדידהו דין דיבור בקידושין הוא רק להוציא מדברים שבלב, וביאור בדברי הגרש"ק בזה. / / דרכו של הגר"ח ביישוב סוגי' זו. / / מהלך של הגר"ד בביאורו לדברי הגר"ח למה לא מהני אומדנא ביד לקידושין, והדמיון לקנין המועיל. / / תוספת עומק בדברי הברכ"ש. / / יש לדון בדברי הגר"ח מהתוס' בסוגיין. / / ישוב נוסף לקושי' מידות עפ"י מה שנתבאר בדין נתן הוא ואמרה היא, ועפ"י מבאר את כל דברי הגר"ח באופן אחר בלי לבא לקנין המועיל שחידש כאן הברכ"ש. / / מוכיח מדין עסוקין וגם מהסוגי' בלשון "ואת נמי" דע"כ דדין דיבור דקידושין חלוק ביסודו מהדין דיבור בנדר, ומכאן תמיהא רבתי בכל דברי הגר"ח, ומוסיף ביישוב חדש לעיקר הקושי' דמאי שנא ידות מעסוקין. / /

פרק ב' נפ"מ בין ב' הדרכים חלק בין ידות לעסוקין, ובדין ידות בקנינים. / / יש לדון בדין "עסוקין" ע"י ידות, ועוד יש לדון בידות בקנינים, ועוד יש לדון ב"עסוקין" בשאר לשונות שלא בלשון קודש, ונפ"מ לפי הדרכים דלעיל בגדר דין דיבור דקידושין. / /

פרק ג' בעיקר הספק אי יש יד לקידושין / / ביאור הילפותא דידות מנדרים לקידושין דתלוי ביסוד הדין דיבור בקידושין. / / ביאור בכוונת הר"ן למה לא ילפינן קידושין מנדרים, ומוכיח שהרא"ש ור"ן פליגי ביסוד דין דיבור בקידושין אי הדיבור רק בא להוציא מידי דברים שבלב או דהדיבור הוא חלק מהקידושין. / / בביאור פלוגתת הר"ן ורא"ש בספיקת הגמ' אי יש יד לקידושין, דנחלקו אי מהני ממה הצד או לא, ופלוגתתם תלוי בתרת"א, אי בידות משלימים לו נדרו או דסגי במקצת, ב] אי עיקר הנדר בהתפסה או לא. / / מבאר דהרא"ש ור"ן פליגי ביסוד דין דיבור בקידושין אי הדיבור רק בא להוציא מידי דברים שבלב או דהדיבור הוא חלק מהקידושין. / /

פרק ד' ביאור בשו"ט בר"ן מגט. / / מבאר עפ"י את קושי' הר"ן מגט דלמה פשיטא לן התם דאיכא ידות ולא מספקינן ביה כמו בקידושין. / / ביאור דברי הר"ן שיש מעשה נתינה בידות של גט, וביאור הנתינה שיש בשטר שזה מעשה בתוך הדיבור של שטר. / / הערות קצרות בסוגי'.

פרק א'

כמה דרכים ליישב סוגי' דידות מסוגי' דעסוקין.

הקדמה: ב' תמיהות בדין דיבור בקידושין מסוגי' דידות בקידושין.

לעיל [סימן י"ח] הבאנו שנחלקו הראשונים ואחרונים אי איכא דין דיבור בקידושין שהוא חלק ממעשה הקידושין [נתה"מ] או דכל דינו רק להוציא מידי דברים שבלב ותו לא ודמי לקנינים [אבנ"מ], והבאנו שיש בזה ב' סוגיות סותרות, שמהסוגי' של עסוקין משמע שכל הדין אינו אלא מצד דברים שבלב.

וביארנו שגם החולקים מודי שאינו דין דיבור ממש אלא דין הוכחה ופירוש להגדיר את המעשה כמעשה קידושין שלא יהיה כמעשה קנין בעלמא, וזה מהני על ידי מעשיו, וזה דין עסוקין - שכל פעולה בשתיקה מתפרשת עפ"י הדיבורים שקדמו לה, וממילא שע"י פעולה של מעשה קידושין בשתיקה אחרי הדיבורים של עסוקין אמרינן שהמעשה של קידושין מפרש את עצמו, וזה פירוש על ידי מעשיו ולא ע"י דיבור.

ומאיידך מסוגי' דידן דנתן הוא ואמרה היא מבואר שיש דין דיבור ונתבאר שגם החולקים מודי שדיבור האישה מגרע, וביארנו את הדברים.

אולם הכא איכא סוגי' שלישית, והוא שנתחדש דין ידות בקידושין, ויש כאן ב' קושיות:

א] לפי השיטות שאין דין דיבור וסגי להוציא מידי דברים שבלב, א"כ למה לי ידות הא ליכא חסרון של דברים שבלב גם לפני ההלכה של ידות, שהרי בכל יד ע"כ דאיכא כבר אומדנא דכך רצונו, דאל"כ איך עבדינן ליה ידות, וא"כ ל"ל לדין יד הא תיפוק ליה מצד האומדנא. ומסוגי' זו הוכיח התו"ג [אהע"ז סי' קמ"א סעיף ס"ו בד"ה ומעשה] דבאמת שאני קידושין מקנינים, ובעי בו דיבור ולא מהני בו אומדנא.

[ב] אולם גם לפי השיטות שיש דין דיבור אכתי קשה, שהרי גם לדבריהם מוכרח שאין דין דיבור ממש שהרי מהני בו "עסוקין באותו ענין" וע"כ דסגי בהוכחה ע"י מעשיו או דיבורו, ולמה לא מהני ידות בלי הלכתא דידות.

ביאור בגדר הדין דיבור בקידושין וכמבואר מתוך סוגיין, ובמה חלוק דיבור בקידושין מדיבור דנדרים.

וצריכים להקדים שכמו שביארנו שמהסוגי' של עסוקין מבואר שאינו דין דיבור ממש, כן מוכרח נמי מהסוגי' של ידות, דמוכרח דחלוק דין דיבור בקידושין מהדין דיבור בנדרים דסו"ס אין כאן הלכה של ביטוי שפתיים, ואיכא בזה נפ"מ בסוגי' בנדרים בידות - וכדלהלן.

[א] מבואר בסוגי' דגם אי "ואת" מיקרי יד, אבל "ואת נמי" אינו יד והיינו קידושין עצמן, ופשוט דלשון זה בנדרים אינו נדר גמור ורק שייך לדון בו מצד התפסה, אבל דיבור גמור אין כאן.

[ב] עוד מבואר בר"ן דאף אי "ואת" מיקרי יד אבל אי נתן לה פרוטה אז כבר אינו יד, והיינו קידושין עצמן, ובנדרים אינו כן, דזה דמי לנזיר עובר לפניו דאכתי מיקרי יד.

[ג] עוד מבואר בגמ' דהא ד"ואת" מיקרי יד, היינו משום דמפרשין דבריו ד"ואת חזאי" קאמר, ומבואר ברא"ש דאי לא היינו יכולים לפרש כן לא היה יד רק עיקר קידושין, ולעומת זאת בנזיר עובר לפניו כ' הרא"ש בריש נזיר דליכא ליספוקי במילתא דודאי כוונתו לנזירות ולא לתענית ואכתי מיקרי יד.

מכל זה מבואר דחלוק דין דיבור בקידושין מדין דיבור בנדרים - והגדר בזה כך, דבנדרים אנו צריכים ביטוי על הנדר עצמו, שבלשונו ודיבורו יהיה את כל האיסור שבא לאסור, אבל בדיבור בקידושין א"צ שיהיה בדיבורו את כל הקידושין, ורק בעינן דיבור דשמעינן מיניה דמקדשה להגדיר את המעשה קידושין, ותו לא, ולהכי מיקרי דיבור גמור גם בלשון "דואת נמי", ודו"ק. וחילוק זה מוכרח נמי מהדין דיבור של עסוקין דפשיטא דלא יהני עסוקין לנדרים וקריאת שמע אעפ"י דמהני לדיבור של קידושין.

ביאור הסוגי' דיד לקידושין לפי הפנ"י ואבנ"מ דסברי דמהני אומדנא בקידושין ולדידהו דין דיבור בקידושין הוא רק להוציא מדברים שבלב, וביאור בדברי הגרשש"ק בזה.

הדרנא לקושי' קמייטא: [א] לפי השיטות שאין דין דיבור וסגי להוציא מידי דברים שבלב [אבנ"מ], א"כ למה לי ידות הא ליכא חסרון של דברים שבלב גם לפני ההלכה של ידות, שהרי בכל יד ע"כ דאיכא כבר אומדנא דכך רצונו, דאל"כ איך עבדינן ליה ידות, וא"כ ל"ל לדין יד הא תיפוק ליה מצד האומדנא.

וצ"ל כמו שכ' הפנ"י קידושין [ה': סוד"ה גמרא הני] דגם בידים מוכיחות ליכא אומדנא גמורה כמו ב"עסוקין", דתמיד יש צד ד"את חזאי", וביאר בזה הגרשש"ק [סי' ו'] דאף דאין כאן אומדנא ממש אכתי סגי לן לעשות מזה יד דהפשטות בדבריו הוא לקידושין, ועיין בהערה ¹³³.

אלא דק' דאי בעי אומדנא ברורה להוציא מידי דברים שבלב, א"כ אף אי נימא דיש יד לקידושין, הא סו"ס איכא עדיין צד ד"את חזאי" וחשיב דברים שבלב כל עוד שיש כאן צד ד"את חזאי", ואין לומר דשני דינים ניהו, דכשיש דיבור מהני אף דאיכא צד ד"את חזאי" דדין אחר הוא מאומדנא דבעי שלא יהיה שום צדדים, דזה אינו דע"כ דדיבור אינו דין בפנ"ע, שהרי לדרך זו אין דין דיבור בקידושין כלל.

וביאר הגרשש"ק דאף דליכא דין דיבור בקידושין, אבל סו"ס שאני ע"י דיבור מבלי דיבור, דבלי שיפרש בדיבורו מיקרי דברים שבלב כל שיש צד ד"את חזאי" אבל מי שיפרש בדיבורו הרי בדידה ליכא צדדין אחרים דכל הצדדין חשיבי כדברים שבלב מול דיבורו, ולפי"ז, אי ע"י ידות איכא דיבור גמור שוב אין כאן דברים שבלב, כן נראה בביאור דבריו, עיי"ש, ועיין נמי בדברי הקה"י.

והנה זה אין לומר שלדרכו של הפנ"י וגרשש"ק י"ל דמיושבת נמי הסוגי' דלעיל דגם בנתן הוא ואמרה היא אין כאן "אומדנא בלב כל אדם" דיש צד דאינו עושה עפ"י דיבורה, דמבואר בסוגי'

¹³³ ובאמת דזה פשוט דידות א"צ שיהא בו אומדנא שהרי אי אין מוכיחות מהני הרי אפי' כשנוטין לצד של אוסר על עצמו 'דיבור' אכתי הוי יד לאוסר 'הנאה', וא"כ גם אי בעי מוכיחות אכתי א"צ אומדנא בלב כל אדם, ופשוט.

דלא מהני דיבור דידה מחמת דין "כי יקח ולא כי תקח" ומשמע דלולי זה היה מהני, וע"כ דאין לנו "צדדין" לומר דאינו עושה עפ"י דיבורה, דא"כ למה בעי קרא למיעוטי, וע"כ דאיכא אומדנא ברורה דכוונתו לקידושין, והדרא קושי' לדוכתא, וע"כ כנתבאר שהדיבור של האשה מגרע. עכ"פ אכתי יש להעיר שלדרך זו היאך באמת ילפינן יד לקידושין מיד לנדרים, הרי הכא בקידושין רק בעין דיבור מצד דברים שבלב, וזה יבואר להלן [פרק ג'].

דרכו של הגר"ח ביישוב סוגי' זו.

הדרנא לקושי' השניה: דגם לפי השיטות שיש דין דיבור אכתי קשה, שהרי גם לדבריהם מוכרח שאין דין דיבור ממש שהרי מהני בו "עסוקין באותו ענין" וע"כ דסגי בהוכחה ע"י מעשיו או דיבורו, ולמה לא מהני ידות בלי הלכתא דידות, הרי מה גרע ידות בלי הלכתא דידות מעסוקין, וגם בקושי' זו היה אפשר לפרש כדנקט הגרש"ק שאין אומדנא.

אולם על קושי' זו אמר הגר"ח תשובה ונקט שאם יש דין דיבור בקידושין אז גם אי נימא שבאמת איכא אומדנא ככל עסוקין - ודלא כהגרש"ק, אכתי לא יהי מדין עסוקין. ותשובת הגר"ח כך: "דמן לשון של קידושין לא עבדינן אנן אומדנא" כן מובא בברכ"ש משמו וע"ע בהערה ¹³⁴ נוסח אחר קצת.

למדנו מדבריו דאף דבעצם איכא אומדנא אבל אין להשתמש באומדנא דבא מכח דיבורו, והדברים צ"ב דאם איכא אומדנא הרי ממילא דנשתמש בו דאומדנא אינו דבר ש'עושים' אותו ומה כוונת הגר"ח, ומה גרע מכל עסוקין, וצ"ע.

מהלך של הגר"ח בביאורו לדברי הגר"ח למה לא מהני אומדנא ביד לקידושין, והדמיון לקנין המועיל.

והברכ"ש ריש קידושין האריך לבאר את כוונת הגר"ח ודבריו עמוקים וצריכים עיון והסבר והקדמות שונות ובעזה"ת נבאר את דבריו כפי הבנתינו. ונקדים בב' הקדמות - ההקדמה הראשונה:

באמת גם הגר"ח מחלק בין קידושין לקנינים לענין אומדנא דאף דלדעתו לא בעי מציאות וחפצא של 'דיבור ממש' דוקא וכנתבאר, אלא דסגי בזה ב'הוכחה' מתוך 'מעשיו' או מתוך דיבורו, שהעיקר הוא שהוא 'גדיר' את המעשה למעשה קידושין ולמעשה קיחה.

ועיין בזה לעיל [סימן י"ח] שביארנו את הדברים - שיש מעשה קנין ויש מעשה קידושין [קיחה] שבזה נתחדש הלכות נוספות היאך להשוות את המעשה למעשה קידושין ושיהיה בו 'צורה חדשה' ודלא ככל מעשה קנין, וזה הדין דיבור, לפרש ולהגדיר את המעשה כמעשה קידושין.

עכ"פ בעסוקין מצאנו נמי "הוכחה" מהבעל בקידושין שזה קידושין, דכיון דקעביד הבעל עפ"י העסוקין הרי דמעשיו מפרשים את עצמן דעושה עפ"י הפירוש, והבעל עושה את ההוכחה בקידושין עצמן.

נמצא שיש ב' אופנים להשלים את המעשה כמעשה קידושין [קיחה] בהגדרתו כמעשה קידושין - או בדיבור פשוט שהוא מפרש את המעשה ע"י דיבור או שהוא מפרש עפ"י אומדנא של עסוקין, הרי לנו ב' צורות להשלמת המעשה קידושין.

ההקדמה שניה:

בקנינים מצאנו דא' שעשה ב' קנינים כהדדי וכיון לא' מהם, דבכה"ג לא חיילא השניה, דאף אי יתברר דלא יחול הראשונה לא נימא דעכ"פ יחול השניה דהוא לא נתכוין אלא לראשונה, וצריכים לחדש עוד, דאף אי תרווייהו שייכי להך קנין רק ב' אופנים נינהו להך קנין, כנעל וגדר, דגם בכה"ג לא יהי מה דנתכוין לחזקה, דסו"ס ב' אופנים שונים נינהו.

ומעתה, מי שיפרש את הקידושין ע"י הוכחה של דיבור ואיכא נמי אומדנא והוכחה ממעשיו בהדי הך דיבור, ונתכוין להוכחה שהיה בדיבור ולא להוכחה שהיה ממעשיו הרי דזה חשיב כתרי גוונא של "מעשה קיחה" דלא מהני האופן השני דלא כיוון אליו כמו בקנין המועיל, דאף דאינם כב' קנינים שונים רק כתרי גוונא חזקה נינהו, ודו"ק.

¹³⁴ "פון אלשון קדושין מיר שנייד נישט קיין אומדנא" - לא 'חותכין' אומדנא מלשון קידושין.

ולפי"ז, באופן שהיה עסוקין באותו ענין ואח"כ מקדשה בידות הרי ברור דלא דיינינן מצד העסוקין דקדם לקידושין ורק מהני מדין ידות ואי אין יד לקידושין לא יהני נמי בכה"ג. ומעתה מיושב קושי' התו"ג דביד לקידושין הוא נתכוין להוכחה מתוך דיבורו ולא להוכחה מתוך מעשיו ומתוך האומדנא, ולהכי רק מהני מדין ידות, ודומה לעסוקין לפני כן, וכתבאר, ולק"מ קושי' התו"ג, ופשוט.

תוספת עומק בדברי הברכ"ש.

כשנתבונן בדברי הברכ"ש מבואר דבאמת כל זה היה פשוט לגר"ח, והשו"ט של הגר"ח [גם הקושי' וממילא גם התשובה] מתחילה אחרי הך פשיטות. וקושיתו כך, דבאמת שאני הכא מכל קנין המועיל ואינו מועיל, דתמיד יש ב' מעשים נפרדים ונתכוין לא' ולא לחבירו, וגם באופן שהיה עסוקין ורק אח"כ קידש ע"י ידות הכא פשוט דלא נתכוין לאומדנא דעסוקין, אבל בנד"ד אינם ב' מעשים נפרדים אלא דהאומדנא נמצאת בתוך הדיבור עצמו, ואי רק נתכוין שיהיה הוכחה לקידושין ע"י הך לשון ד"ואת", א"כ מה לי דיבור עצמו ומה לי אומדנא מתוך הדיבור, הרי הכא הדיבור הוא האומדנא, דבלשון "ואת" מונח הדיבור ומונח האומדנא וכולו חדא נינהו, וצ"ע. וע"ז אמר הגר"ח את תירוצו, "דמן לשון של קידושין לא עבדינן אנן אומדנא", וכוונתו כך, דבאמת האומדנא הוא דבר אחר וכמציאות בפנ"ע הוא עומד, והוא לא שייך לגוף הדיבור, ד"חפצא אחרת היא" דיוצאת מהדיבור, ומעתה נמצא, דמעשה קיחה דדיבור "ואת" ומעשה קיחה דאומדנא מתוך הך "ואת" תרתי נינהו, ולא שייכי אהדדי, והדרא דין קנין המועיל לדוכתיה.

יש לדון בדברי הגר"ח מהתוס' בסוגיין.

אולם יש לדון בכל זה מדברי התוס' בסוגיין - דהנה ז"ל התוס' בסוגיין: "ובשלא היה מדבר עם השניה כלל בעסקי קידושין דאם היה מדבר על עסקי קידושין א"כ היתה מקודשת אף בלא אמר ואת", ומשמע בהדי' דלא כהגר"ח. אולם זה אינו, שהרי רק בנותן לה פרוטה בשתיקה עפ"י העסוקין הוא דמהני עסוקין, ואז אמרינן דמה שדיבר בשעת הקידושין הוא מגלה דאין כוונתו בהך עסוקין, אבל הכא כ' התוס' דמיירי בלי שיתן לה פרוטה ואז פשוט שבלי שיאמר כלום אין שום משמעות לכל העסוקין, ובעינן לדיבור ד"ואת" כדי שנתחסס להך עסוקין, ואין כאן גילוי נגד העסוקין, ואין זה ענין לגר"ח וברכ"ש, ודו"ק.

איברא דאינו כן, שהרי גם בעסוקין שנמצא בכל יד, דבהם איירי הגר"ח וברכ"ש, הרי בלי לשון "ואת" ליכא דין עסוקין כלל ורק ע"י ה"ואת" נעשה כאן העסוקין, ואפי"ה אמרינן דהוא נתכוין לדיבור של "ואת" ולא לעסוקין שנהיה כאן, וא"כ כש"כ הכא דהעסוקין עומד בפנ"ע דלא נתכוין אליו.

ישוב נוסף לקושי' מידות עפ"י מה שנתבאר בדין נתן הוא ואמרה היא, ועפ"י ז' מבאר את כל דברי הגר"ח באופן אחר בלי לבא לקנין המועיל שחידש כאן הברכ"ש.

הדנרא לדברי הגר"ח - דנראה לפרש את דברי הגר"ח במהלך יותר פשוט, והמהלך כך: לעיל [סימן י"ח] שאלנו דמאי שנא אמרה היא מעסוקין, דכמו דבעסוקין נתבאר שהוא מפרש את הקידושין במעשה עצמו שנעשה בשתיקה עפ"י הדיבור הקודם של העסוקין, א"כ גם באמרה היא נימא כן, והרי דיבור דידה שייכא יותר לקידושין מדיבור דעסוקין, אולם ביארנו שם שהיא הנותנת, דכל מה דמהני עפ"י דיבור דקדמה לקידושין הוא דוקא משום שהדיבור לא היה שייך לקידושין והוא השתמש בו לפרש את הקידושין, ולהכי מיקרי שהוא הוכיח את הקידושין ע"י הדיבור ההוא, אבל דיבור דבלאו הכי מפרש את הקידושין אינו יכול להשתמש בו לפרש יותר את הקידושין ממה דבלאו הכי זה מפרש את הקידושין, ואי לא מהני בתורת פירוש כיון דבעינן פירוש ידידיה, א"כ לא יהני מה שהוא יעשה עפ"י הך פירוש, ודו"ק.

בתוספת ביאור: הרי אין לומר שבעל שמפרש את הקידושין ע"י דיבור של הרי את וכו' שהוא באמת מפרש את הקידושין פעמיים, א] ע"י הדיבור עצמו, ב] לא גרע מעסוקין ששתיקתו מפרש את המעשה עפ"י הדיבור ההוא, דזו טעות, והיינו משום שעד כמה שהדיבור הוא כבר 'פירוש' אז

לא ניתוסף בזה תורת פירוש מעבר לפירוש שכבר קיים בו ממילא, וה"ה הפירוש של האשה הוא כבר פירוש בלי השתיקה שלו, ולא ניתוסף בו תורת פירוש על ידי שתיקתו, ונמצא שהקידושין הוא קידושין עם פירוש של האשה וזה חשיב כי תקח.

והשתא דאתינן להכי י"ל דדברי הגר"ח מתפרשין באופן אחר, וא"צ לבא לסברת הברכ"ש בקנין המועיל ואינו מועיל, והיינו כך, דתוכן הקושי' היתה דידות דומה לעסוקין והיינו משום שיש כאן ב' אופנים של "קידוש" כשמקדשה ע"י ידות, א] בזה שיפרש קידושין בפיו בדין ידות, ב] בזה שהוא גם מוכיח במעשיו, שהרי הוא עושה קידושין ונותן לה כסף עפ"י הך דיבור וזה כבר דומה לעסוקין דגם עושה על פי דיבורו הקודם, והקושי' היא דיהני מצד האופן השני, גם אי ידות לא מהני.

ונראה דכוונת הגר"ח היתה דרך כשיש אומדנא שלא שייך לקידושין ואז מקדשה בשתיקה עפ"י הך אומדנא, בכה"ג י"ל דמעשיו בקידושין מוכיחים על קידושין עפ"י האומדנא שקדם לה, ובזה נעשה המעשה הקודם ל"קידוש" בקידושין, דלולי מעשיו אין באומדנא שייכות ל"קידוש", אבל אם האומדנא יוצאת מתוך דיבור בקידושין עצמו כהך דידות, הרי בלי מה שהוא מוסיף לעשות קידושין עפ"י הדיבור, הרי הך דיבור ממילא בא לפרש את הקידושין ולא נהיה הדיבור ליותר פירוש ע"י זה שמעשיו נעשים על פיו, וגרע מעסוקין, דהתם ע"י מעשיו בשתיקה הפך את מה שלא היה בכלל ה"קידוש" והפירוש - ומעמידו - להיות פירוש בקידושין, ודו"ק.

יתכן מאד דזהו כוונת הגר"ח "דמן לשון של קידושין לא עבדינן אנן אומדנא", ודו"ק.

מוכיח מדין עסוקין וגם מהסוגי' בלשון "ואת נמי" דע"כ דדין דיבור דקידושין חלוק ביסודו מהדין דיבור בנדר, ומכאן תמיהא רבתי בכל דברי הגר"ח, ומוסיף בישב חדש לעיקר הקושי' דמאי שנא ידות מעסוקין.

ונראה שיש דרך שלישית בישב עיקר הקושי' דמאי גרע ידות מעסוקין, וכדיבאר:

כבר נתבאר לעיל דמוכרח מעסוקין דאין דין ביטוי שפתיים בקידושין כמו בנדר דהכא מהני מעשיו מוכיחין ג"כ וא"צ דיבורו בדוקא ופשוט דעסוקין לא יהני בנדרים, וע"כ דבנדרים בעינן דיבור של נדר והכא לא בעינן דיבור של קידושין רק דיבור שמוכיח שמקדשה ולהכי מהני גם עסוקין, והבאנו עוד שכן מוכרח מסוגיין, דמבאר ד"ואת נמי היינו קידושין עצמן", וכן מוכרח מהר"ן דלשון "ואת" בנותן לשניהם כסף הוא גם קידושין עצמן, וכה"ג בנדרים אינו נדר עצמו רק ידות, ושאינו קידושין שכל שאמר לשון שמוכיח שמקדשה הרי יש כאן דיבור של קידושין, ודלא כנדר דבעי ביטוי של הנדר עצמו, וכל זה הוכחנו כבר בריש דברינן, עיי"ש.

ומעתה תמוהין דברי הגר"ח דמודה דאיכא אומדנא גמורה מלשון "ואת", ומצד האומדנא לא חסר כלל, ודלא כהגרש"ק דנקט דחסר באומדנא מתוך לשון "ואת", ולפי"ז ע"כ דלשון "ואת" הוא לשון גמור של קידושין, ודומה ל"ואת נמי" דמ"ש, הרי תרומתו מוכיחין על קידושין וזה כל ההגדרה של דיבור דקידושין, ומעתה ק' דל"ל דין ידות, דהיינו קידושין עצמן, וצ"ע.

ונראה דיש מקום לחלק ולומר דאף דאיכא אומדנא גמורה ב"ואת" אכתי י"ל דגרע מ"ואת נמי" בלי לבא לסברת הגר"ח וברכ"ש, ונבאר את הדברים.

די"ל כך, דזה פשוט דלשון "ואת נמי" בלי ההקדמה ד"הרי את מקודשת" דאמר לראשונה, דפשוט דליכא כלום בלשון זה, אכן אחרי ההקדמה ד"הרי את מקודשת" לראשונה, שוב אנו שומעין בתוך ה"ואת נמי" את כל הקידושין, והך לשון כבר מוכיחה מצד עצמה על קידושין, רק דבעינן לזה את ההקדמה שנבין מה מונח בדיבור זה, ונראה דבזה חלוק לשון "ואת", דהכא אחרי ההקדמה ד"הרי את מקודשת" אכתי לא שמעינן ב"ואת" כלום, רק דשמעינן מתוך כל הלשון ביחד שרוצה לקדש גם אותה, דלשון "הרי את מקודשת ואת" כולו מוכיח ביחד על קידושין לשניהם.

ומעתה י"ל יותר פשוט מהגר"ח וברכ"ש, דפשוט דכוונתו היתה לקדשה ע"י הלשון שאמר לה ולא בלשון שאמר לשניהם - לה ולחברתא, דרך הלשון שאמר לה שייכא לקידושין ו"קידוש" דידה ולא הלשוניות שאמר לאחרת, ומעתה י"ל דרך כשאומר "ואת נמי" איכא דיבור של "קידוש" לה, ולא כשאומר "ואת" דאז אמרינן דמצד א' כל כוונתו הוא רק ב"ואת" ומאידך, הרי בהך לשון בפנ"ע לא מונח קידושין, וליכא כוונה לקדשה בהדי הלשון שאמר לראשונה, וגרע מעסוקין שכל כוונתו היתה ע"י הך עסוקין, ודו"ק.

ופשוט דאין זו כוונת הגר"ח, דא"כ לא צריכים לחדש דלא עבדינן אומדנא מלשון של קידושין, דאף אם תמיד עבדינן אבל הכא עכ"פ לא עבדינן מטעם הנ"ל, ודו"ק.

פרק ב'

נפ"מ בין ב' הדרכים חלק בין ידות לעסוקין,

ובדין ידות בקנינים.

יש לדון בדין "עסוקין" ע"י ידות, ועוד יש לדון בידות בקנינים, ועוד יש לדון ב"עסוקין" בשאר לשונות שלא בלשון קודש, ונפ"מ לפי הדרכים דלעיל בגדר דין דיבור דקידושין. נראה שיצאו כמה נפ"מ לדינא בין ב' הדרכים דלעיל, דרכו של הגר"ח ודרכו של הגרש"ש"ק. הנפ"מ הראשונה:

יש להסתפק במי שהיה עוסק בעניני קידושין לא' ואמר לשניה "ואת נמי" דלכא' פשוט דמהני, והיינו דכל העסוקים מתייחס גם אליה, ומהני לשניהם מדין עסוקין, ועכשיו יש להסתפק כשיאמר לשניה "ואת" האם גם הכא שייך ידות או לא, ונראה דנפ"מ בין כל הדרכים דלעיל, ויהיה בזה מחלוק' מן הקצה אל הקצה.

דהנה, לפי הגרש"ש"ק דבדיבור של ידות ליכא אומדנא, ורק מהני ידות משום שזה כבר פירוש על גוף הקידושין אף דאין כאן הוכחה של אומדנא בידות, לפי"ז הכא לא יהני, דמצד אחד הכא אין היד שייך לגוף הקידושין וזה רק שייך לעסוקין, וכאילו שהוא עושה עם השניה עוד עסוקין, אכן סו"ס לא יהני שהרי העסוקין גופא אינו דיבור אלא דמהני מדין אומדנא גרידא, ואם ביד של "ואת" ליכא אומדנא [לפי הגרש"ש"ק] שוב אין כאן לא דיבור ולא אומדנא - אלא דמטעם אחר אכתי יש להסתפק אולי הכא יש אומדנא דיתכן שלא שייך בכה"ג "ואת חזאי".

אולם לדרכו של הגר"ח והברכ"ש יהני, אבל שלא בתורת ידות והיינו דיהני אף אי אין יד לקידושין, דלדידהו יש אומדנא גמורה ב"ואת" ורק לא מהני כיון דגלי בדעתו דאינו רוצה ב"קיעה" שע"י האומדנא ורוצה ב"קיעה" ע"י היד, אבל הכא אין שום גילוי דעת נגד האומדנא דבשעת העסוקין שהרי בשעת העסוקין לא נתכוין כלום, ודו"ק.

הנפ"מ השניה:

עוד יש להסתפק, דמה הדין במוכר שדה לחבירו ואומר לו לך חזק וקני ואומר לחבירו "ואת", והכא הספק הוא אי מהני ידות ועוד ספק אי בעינן ידות, ונראה דלפי הגר"ח וברכ"ש שאין "מעשה קיעה" בקנינים, הכא חוזר האומדנא ויש כאן קנין גמור, ומהני אף אי אין ידות בקנינים, אבל לגרש"ש"ק אינו כן דע"כ דאין אומדנא מחמת הך צד ד"ואת חזאי", ולא יהני בקנינים כמו דלא מהני בקידושין, ואף אי יש יד לקידושין אכתי לא מוכרח דיש יד בקנינים, ועי' במאירי שהביא גוונא זו וכ' דאין ידות, ויש לדון בכוונתו, ואכמ"ל.

הנפ"מ השלישית:

יש לעיין דמה הדין לראשונים [רא"ש קידושין ז' ושו"ע] דלא מהני לשונות האומות רק במקומותיהן, ועי' ביאור הלכה בקריאת שמע - הארכנו בזה לעיל [סימן ו'], וקשה דלא כתוב בשום מקום דיצטרך כן גם בעסוקין, וא"כ קשה דמאי גרע שאר לשונות שלא במקומן מעסוקין, ולמה לא מהני מדין עסוקין, וזה הוכחה לגר"ד ודלא כהגרש"ש"ק, ולהלן יבואר דהרא"ש אזיל בדרכו של הגר"ד, ולשיטתו א"ש, אולם בעיקר נידון זה הארכנו באמרות אברות קידושין [סימן כ"ג].

פרק ג'

בעיקר הספק אי יש יד לקידושין

ביאור הילפותא דידות מנדרים לקידושין דתלוי ביסוד הדין דיבור בקידושין.

לעיל הבאנו ב' צדדים בדין דיבור בקידושין אי הדיבור פועל כחלק מגוף ה"קיעה" והוא חלק ממעשה הקידושין [נתה"מ], או דלא בא אלא להוציא מידי דברים שבלב דאין דין דיבור כלל בקידושין ומהני גם אומדנא [אבנ"מ].

ונראה שיש ביניהם נפ"מ בעיקר הילפותא דידות בקידושין דמה יליף מנדרים, דהנה בחידוש דידות נדרים נאמר תרתי, דחזן ממה דנתחדש דעבדינן נדר שלם ממקצת נדר ואיכא כאן ביטוי

שפתים להתחייב בבל יחל דברו, הרי לפני הך חידוש נתחדש עוד, דהיה מקום לומר דאין להתחשב כלל וכלל במחשבתו בחציו השני שלא דיבר, דאינם אלא דברים שבלב, וע"כ דנתחדש דביד דאיכא מקצת דיבור, דאמרינן דהחצי השני יצא כבר מכלל דברים שבלב, ואחרי חידוש זה אמרינן עוד, דחשיב כבר כביטוי שפתים במקצת השני ודו"ק, ועי' ברשב"א בקידושין [נ'] ואכמ"ל.

והיינו שאין כאן ב' חידושים נפרדים אלא דעד כמה שדברים שבלב אינם דברים, והיינו שבשום דיני התורה אין התייחסות לדברים שבלב, א"כ היאך נשלים לו את הנדר עפ"י החצי השני שאינם דברים, וע"כ דכלול תרתי בגוף הדין שמשלמים לו נדרו.

ומעתה נראה דאי כל הדין דיבור בקידושין הוא רק להוציא מידי דברים שבלב, א"כ רק ילפינן מהחידוש הראשון דידות לא חשיבי כדברים שבלב, אבל אי בעי דיבור כחלק מה"קיהה", אף דאינו דיבור כביטוי שפתים דנדרים וכנתבאר לעיל, אבל סו"ס בעינן דיבור וע"כ דיליף מהדין השני דנתחדש דאיכא דיבור ממש, ודו"ק.

ביאור בכוונת הר"ן למה לא ילפינן קידושין מנדרים, ומוכיח שהרא"ש ור"ן פליגי ביסוד דין דיבור בקידושין אי הדיבור רק בא להוציא מידי דברים שבלב או דהדיבור הוא חלק מהקידושין.

כ' הר"ן בסוגיין דהא דלא ילפינן מנדרים לקידושין הוא משום דשאני קידושין דבעי גם מעשה דנתינת כסף, וביאר באבנ"מ [כ"ז - י"א] דנדר הוא דיבור דאית ביה חשיבות מעשה כיון דחיילא לבד, ודלא כדיבור של קידושין שלא חיילא לבד רק בהדי מעשה ולכן חשיב רק כדיבור, וקליש טפי, ולהכי לא ילפינן מיניה.

אולם לפי"ז הק' דמה ק' ליה לר"ן אח"כ בגט דלמה לא הסתפקו אי יש יד או לא בגט, ופשיטא דיש יד, דהו"ל להר"ן למימר בפשיטות דהתם זה מעשה ממש דדברי כריתות כתובים בגט וזה אלים טפי, דהכתיבה היא המעשה, וזה עדיף מנדר.

ובאופ"א י"ל דכוונת הר"ן כך דכוונתו לחדש מהו הגדר בעיקר הדין דיבור בקידושין, דלדידיה דיבור דקידושין הוא רק להוציא מידי דברים שבלב, ומעתה י"ל דזה גופא הפירכא דבזה חלוק מנדרים, ד"ל דכל מה דנתחדש דדיבור דידות מוציא מידי דברים שבלב, היינו כדיבור אלים שפועל חלות כמו בנדרים, אבל בקידושין שכל התורה דיבור הוא רק להוציא מידי דברים שבלב ואינו פועל כלום, דכל הקידושין חל ע"י הכסף, ככה"ג י"ל דבעי דיבור גמור להוציא מידי דברים שבלב, ולא נתחדש דגם ביד הוא מפקיע מידי דברים שבלב, ודו"ק.

אולם גם לדרכינו ק' דאכתי לא מובן מה ק' ליה מגט, דהכא בגט פשיטא דהדיבור עצמו פועל בחלות בגירושין ע"י הנתינה, ול"ל למימר דחשיב כעיקר מוכיח, וצ"ע.

ועי' להלן [פרק ד'] דנבאר את סברת הר"ן בקושי' מגיטין ועפ"י הסברות כאן דדיבור בקידושין להר"ן הוא רק להוציא מידי דברים שבלב.

בביאור פלוגתת הר"ן ורא"ש בספיקת הגמ' אי יש יד לקידושין, דנחלקו אי מהני ממה הצד או לא, ופלוגתתם תלוי בתרתי, א] אי בידות משלימין לו נדרו או דסגי במקצת, ב] אי עיקר הנדר בהתפסה או לא.

בר"ן מבואר דהא דיש יד לקידושין היינו דיליף ממה הצד מנדרים, וק' דלמה אין חיסרון מצד אין עונשין מן הדין וכמוש"כ הר"ן בעצמו לעיל [ד:'] לענין הא דלא יליף נדרים מנזירות דאין עונשין מן הדין, וק' דמ"ש קידושין, ועי' רא"ש שחולק וסובר דע"כ דלא יליף קידושין בבמה הצד דא"כ ה"ה דהוי ילפינן נדרים מנזירות ומ"ש דהתם בעי היקש, וע"כ דלא ילפינן במה הצד, והצד דאמרינן יד בקידושין היינו ע"כ משום דאמרינן דקידושין היינו נדר דתרווייהו לשון הקדש.

ונראה דפלוגתא זו תלוי בב' פלוגתות בין הר"ן לרא"ש, ואזלי לשיטתייהו, א] מהו עיקר הגדר בידות, ב] בעיקר הנדר בהתפסה או לא, ונבאר את הדברים.

דהנה, זה פשוט דפליגי לשיטתייהו אי בידות מהני מקצת הדיבור או דמשלימין לו את הדיבור, ופלוגתא זו כבר נתבאר לעיל [ג:], ובזה יבואר נמי מ"ש קידושין מנדר וכדהק' לעיל בר"ן, דלפי הר"ן דמהני מקצת הדיבור, א"כ הנדר דידות הוא נדר אחר, ויש חידוש בבל יחל דגם בל יחל ב"מקצת דברו" מיקרי בל יחל, ומאן יימר דעונשין בבל יחל כזו, שהרי קיי"ל דאין עונשין מן

הדין, משא"כ בקידושין דהדיבור רק בא ביחד עם הכסף אבל אינו גוף הקידושין, וע"כ דאין כאן חלות חדש של קידושין כקידושין ע"י ידות, ובפרט לפי מה שנתבאר דהדיבור בקידושין לר"ן אינו חלק מהקידושין והוא רק בא להפקיע מידי דברים שבלב, ופשוט דחלות הקידושין לא משתנה בידות ופשוט א"כ דאין כאן עונש חדש ולא דמי כלל לנדרים דהתם חל חלות חדש של נדר ע"י הידות, ולהכי אין עונשין מן הדין, וזהו החילוק, ומה"ט נקט הר"ן דיליף במה הצד בקידושין אף דלא יליף כן בנדר, ודו"ק.

אולם לפי הרא"ש דבידות משלימין לו את הנדר, הרי ע"כ דאין כאן נדר חדש, דהבל יחל בשניהם הוא על "דברו" שלם, וכמו דלר"ן בקידושין אין חיסרון של עונשין מן הדין דאינו חלות חדש, כמו"כ לרא"ש אין כזה חיסרון בנדר עצמו, ומזה מוכרח דאין ילפותא דמה הצד בידות כלל, ולהכי גם בקידושין לא ילפינן.

וגוף הדבר דאין ילפותא במה הצד לרא"ש בידות והר"ן חולק וסובר דאיכא ילפותא במה הצד - לולי הא דאין עונשין מן הדין - גם זה שייך להך פלוגתא, וסברת הרא"ש בזה הוא גם לשיטתו, דלר"ן דרק נתחדש דא"צ דיבור שלם, והיד עצמו סגי, א"כ ה"ה דאפשר ללמוד כן לכל מקום, דהקילו בשיעור דיבור וקולא זו שייך בכל מקום, אבל לרא"ש דמוסיפין בדיבור עצמו, ואמרינן שיש יותר דיבור ממה שהוא בעצמו דיבר, א"כ י"ל דרק היכא דנתחדש אמרינן כן ותו לא, ואין לך בו אלא חידוש, ולא נלמד מכאן לכל מקום, דאולי רק בנזירות אית ליה תורת דיבור ולא בנדרים דסו"ס הדיבור עצמו הוא דיבור מחודש, דשמעינן מיניה דיבור שהוא לא דיבר, ולסברא זו העירני ידידי הרה"ג ר' יוסף גד ויינברג שליט"א.

ואחרי פלוגתא זו הוצרך הרא"ש לבא לסברא חדשה בילפותא מנדרים לקידושין, ולמה עדיף מנדר ונזירות, והוצרך לחדש דע"כ דנדר וקידושין הם א' דתרווייהו לשון הקדש נינהו, והר"ן לא הוצרך לזה, דלדידיה יליף במה הצד, ופשוט, ונראה דיהיה נפ"מ, דלרא"ש כשמקדשה בלי לשון קידושין והקדש, רק בלשון אירוסין וכדומה דנראה דבכה"ג לא יהני יד לקידושין כלל, וכעין חילוקו של התוס' בקידושין [ז']. בענין התפשטות דתלוי בלשון הקדש.

ובזה מבואר נמי מה דפליגי עוד לשיטתייהו בפשט, בביאור הך צד למה אין יד לקידושין, דלר"ן איכא פירכא ולרא"ש א"צ פירכא, דלר"ן דיליף ממה הצד שפיר פרכינן, ולרא"ש דלא יליף ממה הצד רק משום שנדר וקידושין חדא נינהו, לכן לדידיה הצד דלא יליף הוא משום דתרתני נינהו, עיי"ש ברא"ש.

ונראה עוד, דאזלי בזה עוד לשיטתייהו מריש מכילתין אי עיקר הנדר בהתפסה או לא, דלרא"ש דהעיקר בהתפסה, א"כ אפשר לומר דידות הוא הלכה בלשון הקדש וגם קידושין הוא הקדש, אבל הר"ן לא היה יכול לפרש כן, דלדידיה ע"כ דדין ידות אינו הלכה בלשון הקדש, דהא עיקר הנדר הוא גם בלי התפסה, ומנלן להשוות קידושין לנדרים בדין ידות מצד ההקדש שבו אם עיקר ההלכה אינה הלכה דוקא בהקדש.

מבאר דהרא"ש ור"ן פליגי ביסוד דין דיבור בקידושין אי הדיבור רק בא להוציא מידי דברים שבלב או דהדיבור הוא חלק מהקידושין.

ונראה דהר"ן ורא"ש אזלי עוד לשיטתייהו ביסוד דין דיבור בקידושין, דזה פשוט דאם נחלק בין לשון קידושין לאירוסין, וכדחילקנו לדעת הרא"ש, דזה רק אי הלשון קידושין הוא חלק מגוף ה"קיה" וקידושין עצמו, ואז נוכל לומר דהקידושין משתנה כפי הלשון שהשתמש בו, ואז שייך לומר דנדר וקידושין תרווייהו חדא נינהו בלשון הקדש, אבל אם הדיבור לא שייך לגוף הקידושין ורק מוציא מידי דברים שבלב א"כ בזה שוין כל הלשונות, וע"כ דלרא"ש הדיבור הוא חלק מהקידושין, ומבואר א"כ דהרא"ש אזיל לשיטתו וכדהוכחנו לעיל דסובר כהגר"ד דהדיבור הוא חלק מהקידושין עצמו.

אבל בדעת הר"ן י"ל דחולק וסובר ע"ד הגרש"ש"ק דכל הדיבור בקידושין הוא רק להוציא מידי דברים שבלב, אבל אינו חלק מה"קיה" ולא שייך לחלק בין הלשונות דהעיקר דהיה כאן דיבור ולא לב, ותו לא, ולזה שוין כל הלשונות, ולא היה יכול ללמוד כהרא"ש דנדר וקידושין חדא נינהו, והיה לו הכרח ללמוד במה הצד ותו לא.

וכבר ביארנו לעיל דדעת הר"ן הוא דהדיבור הוא רק להוציא מידי דברים שבלב, ובזה ביארנו את כוונת הר"ן למה חמיר דיבור בנדר טפי מדיבור דקידושין, דכיון דבקידושין העיקר הוא הכסף א"כ מזה מוכרח דהדיבור הוא רק צדדי ואינו פועל בקידושין ורק בא להוציא מידי דברים שבלב, ודלא כנדר דהדיבור עצמו פועל חלות נדר, וזה דיבור קליש, ולא ילפינן מיניה, ודו"ק. ונראה עוד, דביארנו לעיל דהא דס"ל לרא"ש דלא מהני במה הצד בידות אף דלר"ן מהני, היינו משום דלדעת הרא"ש באנו לחדש דיבור חדש בידות, דלדידיה גמרינן לדיבורו ומוסיפין בו בדין ידות, ולכן לא יליף לכל מקום, אבל להר"ן דלא גמרינן לשונו שפיר ילפינן במה הצד, ונראה דכל זה רק שייך בנדרים ונזירות דבעי לשון, אבל אי דיבור דקדושין הוא רק להוציא מידי דברים שבלב, א"כ הכא בידות א"צ לגמור דיבורו וסגי בחידוש שבידות ליכא חיסרון של דברים שבלב, וא"כ הרא"ש היה צריך להודות לר"ן בקידושין דהכא כבר שייך ילפוטא במה הצד, והרא"ש לא היה מדמה לנדרים ונזירות, ומכאן הוכחה נוספת דלרא"ש הדיבור בקידושין הוא חלק מהקדחה, ובעי דיבור גמור וגם הכא בידות אנו צריכים להשלים לשונו, וברור.

פרק ד'

ביאור בשו"ט בר"ן מגט.

מבאר עפ"י ז' את קושי' הר"ן מגט דלמה פשיטא לן התם דאיכא ידות ולא מספקינן ביה כמו בקידושין.

בסברות הללו יבואר לנו קושי' הר"ן בגט, דהנה הבאנו לעיל [פרק ג'] את קושי' האבנ"מ, דלפי מה שביאר הר"ן חומרא דדיבור דנדרים יותר מדיבור דקידושין הרי בזה מוסבר נמי החילוק בין דיבור דגט ומה ק' ליה לר"ן, וביארנו דכוונת הר"ן דבנדרים יש דיבור שפועל ובקידושין זה רק דיבור דמוציא מידי דברים שבלב, אבל אינו דיבור דפועל כלום, אלא דלפי"ז הדרא הקושי' דגם בגט הדיבור הוא הכריתות והוא הפועל.

ועפ"י הנ"ל אפשר ליישב קושי' זו ונקדים בהקדמה אחת, דכבר ביארנו בריש דברינו דתרי דינים נאמרו בידות, א' דמוציאין מידי דברים שבלב, ב' דחשיב ביטוי שפתים בכולו, ובתרווייהו שייך ילפוטא לקידושין, ורק תלוי אי הדין דיבור בקידושין הוא חלק מה"קדחה" ובעי דיבור ממש או דרק בא להוציא מידי דברים שבלב, וי"ל חידוש בר"ן, דהר"ן סובר דפשוט דאין ללמוד את הדין השני דידות [דדינו כביטוי שפתים בכולו] ע"י במה מצינו גרידא, דהחידוש השני שייך לפרשת "לאסור איסר על נפשו" ורק מנזירות היה אפשר ללמוד דתרווייהו חדא מילתא נינהו, אבל לקידושין מודה הר"ן דענין אחר הוא וליכא למילף במה הצד מנדרים, וזה הרי ראינו ברא"ש דרק למד קידושין מנדר אחרי דעשאו לענין א' וקידושין הוא הקדש, ומה דרצה הר"ן ללמוד קידושין במה הצד, היינו ע"כ משום שרק בא ללמוד את הדין הראשון דלא מיקרי דברים שבלב, וזה כבר דין כללי בכה"ת מה מיקרי דברים שבלב ומה לא, וזה שפיר ילפינן במה הצד.

ובקצרה, דבאמת מה דשייך ללמוד קידושין במה הצד מנדרים הוא רק משום דבאנו ללמוד דווקא את הדין הכללי דאין כאן דברים שבלב, ובצד השני בר"ן דאין יד לקידושין, היינו דזהו גופא הפירכא דדיבור קליש הוא כיון דרק בא להוציא מידי דברים שבלב, ואינו כנדר, ודו"ק. ומעתה א"ש קושי' הר"ן מגט, דהכא הדיבור של היד פועל חלות וזה ממש כנדר, וחזינן דגם בכה"ג שייך ידות, והרי פשוט דלא שייך ללמוד כן מנדרים במה הצד ורק בקידושין היה אפשר ללמוד משם, וע"כ דהך יד דנתחדש בגט לא יליף מנדרים כלל, והכל מסברא הוא, ואי ילפינן מסברא בגיטין א"כ גם לקידושין נילף, וא"כ כבר לא שייך שום פירכא בילפוטא מנדרים לקידושין, דנילף מסברא, ודו"ק.

ועי' להלן בסוגי' דיד לפאה דביארנו עוד בר"ן עפ"י סברא זו.

ביאור דברי הר"ן שיש מעשה נתינה בידות של גט, וביאור הנתינה שיש בשטר שזה מעשה בתוך הדיבור של שטר.

בתירוצ' בר"ן דאיכא עיקר מוכיח בגט, אמרו בזה בשם הגר"ד דבזה איכא כבר סברא דאמרינן ידות, ולא בעי בזה קרא, וקצת ק' דמשמע דבנתן לה פרוטה דחשיב יד ולעיל כ' הר"ן דקידושין עצמו הוא.

ועי' גליון הש"ס דהק' דאיכא מעשה גם בקידושין דהתם בסוגי' בקידושין מיירי שנתן מעות רק שלא אמר "לי", וכ"ה באבנ"מ [כ"ז-י"א], ועי' חת"ס דאינו מעשה עימה, עוד יש להקשות, ושמעתי כן בשם הגרי"ז דאיך שייך 'מוכיח' בזמן הנתינה והא אין גט בזמן הכתיבה דאין מוכיחות ומה מהני מה שיהיה כאן מוכיחות אח"כ בשעת הנתינה.

ונראה ליישב הנך תרי קושיות עפ"י המבואר בתוס' בריש השולח, דמבואר שם דלמ"ד דמצי מבטל גופא דגט, דס"ל דגט מיקרי דיבור ולא מעשה, וקשה, דלמה לא חשיב מעשה, וכבר ביארו בזה [קוה"ע] דהחלות לשמה צריכה להתחדש ולהמשיך עד הנתינה, אולם היא גופא קשה דלמה לא נימא דנגמר החלות לשמה כמו בס"ת שתמיד צריך לשמה גם אחרי כתיבתו ואמרינן דבשעת כתיבתו חיילא ביה הדין לשמה לתמיד וה"ה דנימא כן בגט עד אחרי הנתינה.

ונראה דע"כ צ"ל בזה כמבואר באור שמח בהלכות גירושין [פ"ג הט"ו סוד"ה והנה יש לבאר] בביאור דברי התוס' דגט נהיה לספר כריתות בעת שהוא כורת ולא לפני כן, הלכך כיון דרק אז חיילא כל הדין גט א"כ רק אז חיילא הלשמה, ועד אז שפיר מצי מבטלו, ונראה בביאור הדברים, דהיסוד של שטר וגט הוא שכותב בו את דברי הכריתות ודברי המקח שביניהם ומוסרם למתגרשת, ורק במסירתם מקבל השטר והגט תוקף של שטר וגט.

ונראה להוסיף בביאור הדברים, דהנה, אמרו חז"ל - 'דברי שכ"מ שהם ככתובים ומסורים', וקשה דלמה לא אמרו בפשיטות דדברי שכ"מ קונים ככל הקנינים, ומה מצאו יותר בשטר.

ונראה דנתכוונו לומר שכל קנין פועל בעצמו, דאע"ג שיש ביניהם 'דברים' אבל אין ה'דברים' פועלים ורק המעשה קנין הוא שפועל, אבל בדברי שכ"מ נתחדש שה'דברים' שביניהם הם הפועלים בעצמם, שיש להם תוקף לפעול ולהחיל את כל מה שנמצא ב'דברים' עצמם בלי סיוע חיצוני של קנין, וחידוש זה מצאנו בשטר, והיינו דלמדנו הכא ששטר אינו קנין בעלמא אלא שכיון שהדברים נכתבו, והדברים גם נמסרו, א"כ בזה ה'דברים' עצמם מקבלים תוקף, והדברים עצמם יכולים לפעול.

הרי לנו שמתוך דברי חז"ל שהביאו את שטר כ'משל' על דברי שכ"מ, הרי בזה נהיה שטר ל'משל' על עצמו, שמסירת השטר נותנת תוקף להשוותו לשטר, ובאמת דזו באמת עומק שיטת ר"א דע"מ כרתי להשוותו לשטר.

זה גדר ענינו של שטר - ויש בזה אריכות גדולה ויש הרבה ראיות נוספות להגדרות הללו - עיין בכל זה באמרות אברהם כתובות [סימן ל"ב פרק א'] ובאמרות אברהם חזקת הבתים [סימן י"ח פרק ד'] - ואכמ"ל.

אחרי כל הנ"ל היה נראה פשוט - דדווקא בזמן חלות הקנין אז יחול הדברים ואז הם דברים, וממילא דדווקא אז הדברי כריתות מקבלים תוקף של דברי כריתות, והיינו שזה ממש כמו קידושין לאחר ל' - ומה"ט עצמו בעינן שה'לשמה' ימשיך עד הנתינה, ודו"ק.

ונראה דבזה מבוארים דברי הר"ן דאיכא תלת גוונא של דיבור, בקידושין איכא קלישות בדיבור כיון שאין הדיבור פועל כלום, שהדיבור צריך מעשה ואז המעשה היא זאת שפועלת בלי הדיבור, ובזה הסתפקו, ובנדרים הדיבור עצמו פועל ולזה צריכים גזה"כ וילפוטא של ידות, אכן בגט התם איכא גוונא שלישי, ששם הדיבור עצמו מקבל תוקף של מעשה, שהמעשה שעושים בדיבור הזה, והיינו כתיבה ומסירה, מעשה זה נותנת עוצמה ותוקף מיוחדת של מעשה לדיבור, ובזה פשיטא דאיכא דין ידות מסברא, דחצי דיבור נשלם מעצמו, ולא אכפת לן מה שעדיין לא נעשה בדיבור מעשה נתינה, דסו"ס זה דינו של הדיבור של שטר דניתן לנתינה, ודו"ק, ועיין בהערה ¹³⁵ מה שכתבנו בזה.

¹³⁵ יש כאן דבר נחמד והשלמה לדברים במילי דאגדתא:

במי מריבה היה טענה על משרע"ה שלא דיבר אל הסלע, והיה כאן חילול השם, שבנ"י יכלו לעשות ק"ו, שאם סלע שאין לו שטר עושה רצון קונו, כש"כ אנו שיש לנו שטר, עיי"ש ברש"י, ולכאן תמוה, הרי יש כאן פירכא בק"ו, שזה פשוט שלא שייך שסלע ישמע ציווי ה' בלי נס מיוחד, וא"כ ע"כ דהך נס הוא גם סיבה שהסלע יעשה כהציווי, ושוב אין כאן ק"ו, דהתם שאני שהיה שם נס, אבל ליכא נס בכלל יהודי שלא מדבר לשה"ר מעצמו בזה שיש קול ה' לא לדבר לשה"ר. אולם נראה דהביאור בזה הוא עפ"י מה שמבואר שם במשך חכמה בביאורו לחטא של מי מריבה, דעיי"ש שביאר שהקב"ה אמר לו "ודברתם אל הסלע לעיניהם", וביאר המשך חכמה דהיינו שיהיה כאן דיבור של הר סיני בבחינת "רואים את הקולות", וזהו הלשון בקרא "לעיניהם", עיי"ש.

הערות קצרות בסוגי'.

עי' לעיל [ה':] דביארנו בהרחבה את פלוגתת הר"ן ותוס' בסוגי' אי בגט הוי יד מוכיח או דיבור מוכיח, עיי"ש.

לעיל בר"ן איכא נידון אי עשאה שליח ועי' בגר"א [אהע"ז סימן ל"ו ס"ק י"ב] דא"כ הוי מוכיחות וצ"ל דהיה זכין, עוד מקשין דאם היא לא יכולה להוציא מחברתא את הממון א"כ אין קידושין כלל, ומוכרח מזה דאת חזאי הוא צד רחוק.

בדברי התוס' מבואר דבלי הך צד דאת חזאי אין קידושין גמורין כהרא"ש, רק דהוי יד מסברא והיינו ע"ד הר"ן בגט, ועי' מה שהק' לפי"ז בנדר, וצ"ע דחלוק דיבור דקידושין מנדר, וכנתבאר, וצ"ל דאזיל כהתו"ג, ואכתי צ"ע.

ועי' בסוף התוס' מה שחידש דיש נפ"מ איך התחיל את הדיבור והארכנו במק"א, ומה שכ' התוס' בדין עסוקין, עי' מה שהערנו בזה לעיל בנוגע לדברי הגר"ד.

ונראה דעפ"י יתיישב מה שתמהנו, דבאמת לא היה כאן שום נס, שלמדנו כאן דשאני חפצא של דיבור שרק "נשמע" מדיבור שגם "נראה", דדיבור שנראה הוא "מציאות חיה", ואתי דיבור ומבטל דיבור ולא מבטל מעשה, ודיבור של רואים את הקולות הוא דיבור של מעשה, וזהו דיבורים של תורה, וגם סלע מושפע ממציאות, וזהו גופא הק"ו, שכמו שאנו רואים בסלע עד כמה שהדיבור של הקב"ה הוא מציאות אמיתית וחיה, א"כ כש"כ שהיה צריך להשפיע עלינו. למדנו עכ"פ דאיכא מציאות דיבור שיש לו דין מעשה, וזה דיבור של רואים את הקולות, ופשיטא שבדיבור לסלע היה מהני ידות בלי ילפותא, דזה גם הגדר של דיבור בתוך שטר שזה דיבור של 'רואים את הקולות', ודו"ק.

סימן כ' יד לפאה¹³⁶.

בגדר עשיית פאה אי הוי עשייה ידיה או עזיבה בעלמא, וכמה נפ"מ בזה. // בקושי הגליון הש"ס מצדקה ולא מפאה. // מתמה בדברי הרא"ש בשם הירושלמי בגדר שבולת ראשונה. // יסוד התורת זרעים לחלק בין הפרשת פאה להפרשת תרומה - ומבאר בזה את עיקר הגדר של הפרשת פאה. // מבאר בזה את השיעור של ב' קצירות של תבואה לחיוב פאה ומבאר נמי את השו"ט בירושלמי ביסוד הדין שבולת ראשונה. // ביאור הנידון בגמ' אי מפריש פאה ב' פעמים, לדרכו של הר"ן. // ביאור בהוכחת הגמ' דמדמצי מפריש ב' פעמים, דמצי נמי להפריש את כל שדהו פאה.

בגדר עשיית פאה אי הוי עשייה ידיה או עזיבה בעלמא, וכמה נפ"מ בזה.

יש לעיין אי בפאה איכא קריאת שם ועשייה ידיה כתרומה או לא, דאולי אין כאן אלא 'עזיבה' לעניים וממילא שהוא נעשה לפאה, ועיין בתורת זרעים [סוף פאה] שחקר בזה, דאף דמבואר בתו"כ ותוספתא דבעי קריאת שם, אכתי י"ל דכל זה רק לקובעו להיות "עזוב" לעניים וממילא דבזה נהיה לממונם.
ואמר בזה ג' נפ"מ:

א] רק בעשייה ידיה שייך שליחות, לא כן בעזיבה דממילא, דרק על מעשה האדם ועשייתו שייך שימנה שליח במקומו לעשייה זו.

ב] עזיבה לא מיקרי מעשה כלל, ולכן אין בזה ברכת המצוות שהרי אין ברכת המצוות במצוה דליכא ביה עשייה, ונראה דדומה ממש לדברי בב"י [סי' תל"ב] שכתב דמה דלא מברכים על ביטול חמץ, היינו משום שהוא בלב, והביאור בזה שאינו אלא בגדר מסיח דעת גרידא - דחשיב אצלו כעפרא דארעא - דבזה ליכא עשייה, ולכן אין בו ברכה, והכא נמי הרי זה כעין היסח הדעת - ועיין בזה בהערה¹³⁷ דלא בכל דינים במחשבה אמרינן כן - והכא בתורת זרעים נפתח פתח וגדר ברור להבין את עומק שיטת הב"י בזה.

¹³⁶ מהדו"ק - קיץ תשנ"ח.

¹³⁷ ויש כאן חילוק עמוק - וכדיבאר:

דהנה, - עיין בתוס' בכתובות [ע"ב] שהקשה דמאי שנא ספיה"ע מספירת ז' נקיים בנדה דליכא ברכה בספירת ז' נקיים בנדה. והנה, הבאנו מהב"י דלא מברכים על ביטול חמץ, משום שהוא בלב, ובדרך זו אזיל הנצי"ב [העמק דבר ויקרא, ט"ו - י"ג] ליישב בזה את קושי' התוס' הנ"ל, דספירת זבה ונדה היא רק במחשבה וספיה"ע היא בפה, ובמצוות במחשבה אין ברכה כמו ביטול חמץ, וע' תשו' רעק"א מהדו"ק [סי' כ"ט] מדודו הגאון ר' וואלף איגר שכ' כעין זה, והסביר שקושי' התוס' היתה שהיו צריכים לתקן להוציא בפה גם בספירת זבה ונדה כדי שיברך, דנקט שם דספירת העומר מה"ת מהני בלב ורק תיקנו בפה כדי שיברך, וכ' שם עוד דגם ספירת יובלות לא מצאנו בהם ברכה, וזה נמי מטעם הנ"ל דמהני במחשבה, ודו"ק.
אולם נראה דאין זה פשוט, דהנה, כבר הק' האחרונים על הב"י מהפרשת תרומה שמברכים על הפרשה בלב, [ובתשו' רעק"א [סי' כ"ט] מדודו הגאון ר' וואלף איגר הביא ליישב שצריך גם מעשה הפרשה, ולא מהני במחשבה גרידא, אולם כבר דחאו באו"ש [סוף הל' מילה] מדברי הרא"ש שמפורש שמברכים בקריאת שם במחשבה גרידא], ותי' רעק"א [בסוף תשו' ל'] דסו"ס בא לידי מעשה כשנותנו לכהן, וקשה דזה א"ש לפי הראשונים דנתינה והפרשה מצוה אחת הוא, אבל לפי הראשונים דסברי דב' מצוות נינהו, הדרא הקושי' לדוכתא.

והגר"ח שמולביץ תירץ דכוונת הב"י אינה לחלק בין מחשבה לדיבור אלא שכוונתו שביטול חמץ אינו בגדר "עשייה" כלל וכלל, והיינו דסגי בגילוי דעת בעלמא שאינו רוצה בחמץ ושזה כעפרא דארעא, ושוב לא נאמר חידוש התורה לאוקמי' ברשותו, וכמוש"כ הר"ן ריש פסחים, ונמצא דביטול חמץ לא היה מצידו שום "עשייה" כלל, משא"כ בתרומה, אף דמהני במחשבה אבל סו"ס יש "עשייה" והוא פועל חלות תרומה בעשייה זו, ושפיר מברך, עכתו"ד.

למדנו מדבריו שעיקר סברת הב"י לא שייכת להבדלים בין מחשבה לדיבור - דמצד אחד גם דיבור שאין בה עשייה ליכא ביה ברכה - ומאידך - גם מחשבה שיש בה עשייה יש בה ברכה, ונראה שכן מוכרח מדברי התורת זרעים הללו - וממה שהביא מהאבודרהם דליכא ברכה בפאה.

הרי בהפרשת תרומה עצמה - לו יצויר ויהיה בלי "עשייה", דשוב אין בה ברכה - אף דבמחשבה איכא ברכה, דהפרשה שהיא בגדר עזיבה - היינו הפרשה בלי עשייה, וזה דומה ממש לביטול חומץ - עזיבה והיסח הדעת חדא נינהו.

ונראה עוד בדרך זה מיושבת קושי' הפמ"ג בפתחה הכוללת [או"ח בח"ג], דיעויין [שם ס"ק ג'] דחילק את המצוות לדיבור מעשה ומחשבה, וכתב, דבמצוות שמקיימים במחשבה אין בהם ברכה, ושם [ס"ק ד'] הקשה דלמ"ד הרהור כדיבור דמי, הרי מצוות דדיבור כהלל קריאת שמע ומגילה וכו' אפשר לקיים במחשבה ולמה מברכים, [ולכא' אין כוונתו לברכת כהנים - שהזכיר שם לעיל - דבזה יש דין בקול רם שיהיה כאדם האומר לחבירו], ולהנ"ל ניחא דהלל ומגילה וקריאת שמע וכדו', אף אם היו גם בהרהור הרי יש בהם "עשייה", ואינם דומין לביטול חמץ, ודו"ק.

הרי דמוכרח כהגר"ח שמולביץ דאינו תלוי על מחשבה ודיבור, אלא האם יש כאן עשייה או אין כאן עשייה, ודו"ק.

[ג] קטן בעונת הנדרים מפריש תרומה, וה"ה בפאה י"ל כן אי הוי הפרשה, אבל אי אין כאן עשייה כלל לא שייך כאן מעשה קטן.

הגר"ח שמולביץ זצ"ל אמר בזה עוד ג' נפ"מ:

[א] האם שייך תנאים או לא דרך בעשייה וחלות ידיה שייך תנאי.

[ב] האם שייך חלות פאה לאחר ל'.

[ג] האם שייך טעות בהפרשת פאה דכמו דלא שייך טעות בשחיטה ובחליצה כיון שאינם חלות ידיה, כמו"כ לא יהיו שייכים בפאה אי אין כאן עשייה.

ונראה דאיכא נפ"מ נוספת בברירה באומר בתחילת הקצירה דמה שישאר בסוף יהיה פאה, דבכה"ג בתרומה לא מהני, ויהיה תלוי בצדדים הנ"ל דאי חיילא מעצמו ליכא חיסרון ברירה, ופשוט.

התורת זרעים הביא מהאבודרהם דליכא ברכה מטעם הנ"ל, ומבואר דאין כאן עשייה ואינו אלא עזיבה בעלמא.¹³⁸

והעיר עליו הגאון ר' חיים זלמן צבי שרל הי"ד [בהערות בסוף הספר] - וכן הק' הגר"ח שמולביץ זצ"ל - דאיך שייך ידות בדיבור כזה של פאה אם אינו אלא היכי תימצא לעזיבה - ולא דמי לדיבור דנדר דבעינן לגוף הדיבור, ומכאן ראייה שזה עשייה ידיה.

אולם לא הבנתי, דקושי' זו תלויה בסוגי' דידות דקידושין, דאי כל הדין דיבור בקידושין הוא רק להוציא מידי דברים שבלב, א"כ גם דיבור זה אינו דיבור כמו נדר וכבר ביארנו דב' דינים נאמרו בידות, א' אין מחשבתו בחצי שלא דיבר כדברים שבלב, ב' אחרי החידוש הזה יש לחדש עוד דגם הוי בכלל ביטוי שפתיים, ודיבור בקידושין רק נלמד מהחידוש הראשון לפי הך צד דאינו חלק מהקחה ועשיית קידושין, וע"ד זה ממש י"ל גם בהפרשת פאה, ופשוט.

בקושי' הגליון הש"ס מצדקה ולא מפאה.

הק' רעק"א דמה הספק בצדקה, הא כבר כתב הר"ן דכל הצד לא ללמוד קידושין מנדרים הוא רק משום דיש בו מעשה בנתינת כסף, ובצדקה לא בעינן מעשה ולמה לא נילף, וק' דלמה לא הק' כן על פאה.

ועפ"י הנ"ל א"ש, דכבר ביארנו דפאה דומה לקידושין דאין הדיבור פועל שום חלות, והדיבור רק מסלק דברים שבלב בקידושין וקובע את העזיבה בפאה, וכבר ביארנו דזה גופא הפירכא לר"ן, דאין הנפ"מ בין נדר לקידושין בזה שיש דיבור בלי מעשה ובקידושין יש מעשה, רק דבקידושין מה דבעי מעשה הוא רק ראייה דאין הדיבור פועל כלום, ומעתה פשוט דדיבור דפאה אף דאין בו מעשה דדומה לקידושין ולהכי לא הק' רק מצדקה, דהתם הדיבור פועל.

ובעיקר קושי' רעק"א י"ל עפ"י מה שביארנו לעיל, דכל הקס"ד ללמוד במה הצד בקידושין הוא רק עד כמה שבאים רק להפקיע את הדין דברים שבלב, דזה כבר דין כללי בכה"ת, ושייך בו מה הצד, אבל ללמוד דיבור גמור כבר לא ילפינן ממה צד, דזה כבר דין מסויים בנדרים ונזירות בבא לאסור ע"ע וכבר אינו דין כללי בכה"ת, ובסברא זו ביארנו לעיל את קושי' הר"ן מגט, עיי"ש, וממילא לא שייך ללמוד לצדקה דהתם בעי דיבור גמור, ודו"ק.

מתמה בדברי הרא"ש בשם הירושלמי בגדר שבולת ראשונה.

אמרינן בגמ' "מנין שאם רוצה לעשות כל שדהו פאה עושה ת"ל פאת שדך", ועי' רא"ש שהביא מהירושלמי דהיינו אחרי דכבר קצר שבולת ראשונה, ואז קרינן ביה בכולו פאת שדך, ועי' בתוס' שהביא מהירושלמי עוד, דהק' דלמה אמרינן דפאה אין לו שיעור ותרומה יש לו שיעור, הא

ומעתה נחזור לדברי הנצי"ב בספירת העומר ליישב קושי' התוס', דלפי חילוקו של הגר"ח שמולביץ יש לדון בדבריהם, דלכא' ספירה במחשבה הוא כמו הפרשת תרומה בלב, שיש בו "עשייה" רק שהעשייה היא בלב, ולפי"ז לא תירצו כלום, [ועי' במשנה למלך שמיטה ויובל [פ"י - ה"א] דנקט דבי"ד באמת בירכו ביובלות, ואכתי צ"ע, ומפשטות לשון הרמב"ם [שמיטה ויובל פ"י - ה"א] משמע דיש "מעשה" ספירה, וכן נקט הגר"ח [שם הל' ה'] דספירה וקידוש בי"ד מעכבי ליובול, ומבואר שזה דין ספירה].

ובמק"א הבאנו לבאר את עומק דברי המשך חכמה ליישב קושי' התוס' - ושם מבואר דספירת ז' נקיים באמת דומה לעזיבה ולהיסח הדעת ולכן באמת ליכא ביה ברכה.

¹³⁸ ועי' ביאור הלכה מתנו' ע [ב"י-יד ד"ה עד שיוודע] מה שהביא מהתו"כ ור"ש משאנץ ומה שחילק ביד לפאה.

בתרומתו בעי שיניח מקצת, ותי' דדין שבולת ראשונה הוא המחייב כעין מירוח בתרומה, ולכן מה דבעי להניחו לא מיקרי שיש בו שיעור.

והיה אפשר לומר דהכוונה בזה הוא דכיון דהך שבולת הוא המחייב, שוב אינו מתחייב, דהמחייב לא מתחייב, אולם זה אינו, שהרי מצאנו אח"כ בירושלמי דנסתפקו אי מפרישין א' משישים גם כנגדו או לא, ומוכרח דגם הוא יכול להיות בכלל החיוב, והיינו דהוא יכול לחייב גם את עצמו ואעפ"כ אין מפרישין אותו, והסברא בזה צ"ב דלמה לא מפרישין אותו.

עוד צ"ב בדברי הרא"ש הכא, דכ' הרא"ש בדין שעושה כל שדהו פאה, "ת"ל פאת שדך, דכיון דהתחיל לקצור קרינן בכולה פאת שדך", ומשמע דאהני לן קצירה דשבולת ראשונה דמיקרי "כולו פאת שדך", וק' דמה מוסיף לן שבולת ראשונה בזה, הא אדרבה, בזה שהוא קוצר שבולת ראשונה כבר אין "כולו פאה", ואם לא היה מפרישו אז היה ממש כולו פאה, וצ"ע.

יסוד התורת זרעים לחלק בין הפרשת פאה להפרשת תרומה - ומבאר בזה את עיקר הגדר של הפרשת פאה.

ונראה דבשו"ט בירושלמי ובדברי הרא"ש כאן מבואר יסוד דינא דשבולת ראשונה ויסוד דינא דהפרשת פאה, וכדיבואר.

דנה מצאנו פלוגתא בתנאים [פאה פ"ג - מ"ו] בשיעור שדה שחייב בפאה, אי בית רובע אי בית סאתיים, ודעת ריב"ב דהשיעור הוא "כדי לקצור ולשנות" והיינו שיעור ב' קצירות, ולא הביא ע"ז מקור, וצ"ב הסברא בזה, עוד יש לעיין מהתו"כ בקדושים דילפינן ממשמעותא ד"תעזוב" דזוכים גם בעצים וקש בהדי הפאה, וק' דאין זה בכלל חיובא דפאה ומהיכי תיתי דיהיה בכלל זכות העניים בפאה.

והנה כבר הוכיח בתורת זרעים [ריש פאה] דשאני הפרשת פאה מהפרשת תרומה, דהפרשת תרומה מתייחסת לכל שבולת בפנ"ע ודלא כפאה דההפרשה מתייחסת לכל השדה כולה, ולכן מצאנו בפאה דאין מפרישין משדה לחברתא, ולכן בהפריש תרומה פחות מכשיעור חיילא עכ"פ כלפי השיעור שהוא מתיר, ודלא כפאה דלא חיילא כלל, וכמבואר במשנה למלך, דרק שייך הפרשה כנגד כל השדה כאחת ולא כלפי כל חלק וחלק בפנ"ע, ומה"ט מצאנו דבעינן ריבוי מיוחד דיכול להפריש באמצע שדהו, ויש שי' דבעי להניח גם בסוף אף אי הניח באמצע, וק' דלמה לא יפריש על מה שקצר כבר אף אם זה באמצע, וע"כ משום דבעי הפרשה שיתייחס לכל השדה ויש הלכות היכן בשדה זה יכול להתייחס לכולו, ואיתרבי מקרא דההפרשה מתייחסת לכל השדה גם מאמצעו, עכתו"ד.

ונראה דודאי דאין הדברים כפשוטם, שהרי פשוט שמי שרק עומד לקצור חצי שדהו וחציו השני אינו קוצר כלל דא"צ להפריש כנגד כולו, וגם פשוט שהנידון של אמצע וסוף הם כפי איך שהוא קוצר, ואין סוף שדהו דוקא בצד השני מול תחילת קצירתו רק בסוף קצירתו, וכ"כ במקדש דוד [סימן ס"ב ס"ק ב' ד"ה גרסין], ונראה דגם השיעור בית רובע וכו' דבעי לחיוב פאה היינו גם רק במה שהולך לקצור, וכן מצאתי בשערי אמונה [פ"ג - מ"ו ס"ק י"ז ד"ה ויל"ע אם].

ומוכרח מזה דלא דנים את השדה כפשוטו אלא דהגדר בזה הוא כך, דבאמת הדין שבולת ראשונה אינו תנאי צדדי בחיוב אלא דכל החיוב חיילא בו, והיינו כך, דיסוד דינא דפאה הוא שלא יכלה את קצירתו, ומלאו ד"לא תכלה" יליף הרא"ש דינא דשבולת ראשונה, והיינו דהכא מבואר דאין כאן נתינה ועזיבה בעלמא, רק דדינו של העזיבה הוא להגביל קצירתו לעניים, והיינו שיעשה "אי-קצירה" לעניים בתוך קצירתו לעצמו, וזהו החפצא של העזיבה, להגביל ולא לכלות, והיינו דע"י קצירת שבולת הראשונה חיילא חלות שם "קציר" בכל תבואתו, דלכולו התייחס אתחלתא דקצירה, ורק אז שייך כל החיוב פאה דכל החיוב הוא להגביל את הקצירה, ולהחיל חלות "לא תכלה" בתוך הקצירה, וכל זה רק אחרי שחל בכולו שם קציר, דאז מיקרי העזיבה בשם "אי-קצירה", ודו"ק.

ולכן בעינן פאה נפרדת בכל שדה ושדה, דקצירת כל שדה היא קצירה בפנ"ע ולא שייכי זה לזה, ולכן פאה בקצירה זו אינה פאה בקצירה זו, ואין ההתייחסות ל"שדה" מצד עצמו רק ל"קצירה שבשדה", ולכן בפחות מהשיעור לא חיילא ההפרשה כלל, דאינו "אי-קצירה" בקצירה עד שיתייחס לכל הקצירה, ולכן בעי ריבוי לרבות עזיבה באמצע הקצירה, ודו"ק.

מבאר בזה את השיעור של ב' קצירות של תבואה לחיוב פאה ומבאר נמי את השו"ט בירושלמי ביסוד הדין שבולת ראשונה.

מעשה נראה, דמה"ט בעינן לריב"ב שיעור של ב' קצירות של תבואה לחיוב פאה, והיינו משום שהשיעור בקצירה ובעזיבה שוין הם, דבעינן שיהיה שיעור "קצירה" ועוד שיעור של "אי-קצירה", וע"ד זה דייק הגר"ד סולוביצקי ברמב"ם דאין להפריש פחות משבולת א' לפאה, והק' דלמה אינו יכול להפריש אפי' פחות מכאן, ונראה, דכמו דבעי שבולת לחלות שם "קצירה", וזהו דין שבולת ראשונה, כמו"כ בעינן כן בחלות שם "אי-קצירה", ודו"ק. וע"ד זה מובן נמי למה זכי בקש ועצים, דאף דאין עליהם חיוב פאה, אבל אכתי שייך בהם זכות העניים, דכשם שהעצים וקש מצטרפין לקצירה, כמו"כ הם מצטרפין ל"אי-קצירה" ושפיר זכי בהו, דהיינו הך.

ומעשה הדרינן לשו"ט בירושלמי, דמתחילה נקט דשבולת ראשונה הוא דין "שיריים" בעלמא כמו בתרומה ולהכי חשיב יש בו שיעור, וקמ"ל דאינו כן רק דשבולת ראשונה הוא כל המחייב, ולכן אינו יכול לעשותו לפאה, והק' דרואים בירושלמי שגם השבולת ראשונה הוא בכלל החיוב והיינו משום דע"כ דגם הוא מחייב א"ע, וא"כ למה אינו עושה אותו פאה, וע"כ דדין שיריים הוא כהקס"ד.

אלא דעפ"י הנ"ל הביאור הוא כך, דאם יעשה את כל שדהו פאה כולל הך שבולת, הרי בזה יתבטל כל הפאה, דבלי "קצירה" לעצמו ליכא "אי-קצירה" לעניים, וכשיהפוך גם את ה"קצירה" עצמו ל"אי-קצירה" הרי בזה בטלה כל ה"אי-קצירה" ג"כ, דה"אי-קצירה" צריך להתייחס ל"קצירה", והרי אין כאן "קצירה", ולהכי לא מצי מפריש כן, נמצא דאינו שיעור בהפרשה, כהקס"ד שהוא דין שיריים, רק דבזה הוא עוקר את כל החיוב מתחילתו.

ואלו דברי הרא"ש, דלרא"ש היה ק' דאין זה בכלל "עושה כל שדהו פאה", שהרי אין כאן שבולת ראשונה, וע"ז כ' הרא"ש "דכיון דהתחיל לקצור קרינן ביה בכולה פאת שדך", והיינו כך, דפאת שדך היינו דהפאה מתייחסת לקצירה, דלכל שדה איכא קצירה דידה, ואדרבה דאין השבולת ראשונה מוציא מידי כל שדהו פאה, רק דכל מה דחל בו שם "פאת שדך" הוא בזה שכולו מתייחס להך קצירה ולהך שבולת ראשונה, ודוקא ע"י הך קצירה הוא דנהיה הכל לפאת שדך, ודו"ק.

ביאור הנידון בגמ' אי מפריש פאה ב' פעמים, לדרכו של הר"ן.

בר"ן מבואר דהגמ' חידשה ששייך להפריש ב' פעמים אף דכבר הפריש כשיעור בפעם הראשון, ומזה יליף דיכול לעשות כל שדהו פאה, עכ"פ בעיקר חידוש זה דהפריש ב' פעמים, יש לעיין, דבאיזה אופן משכחת לה ב' הפרשות בזה אחר זה, דע' במשנה למלך [מתנו"ע א' - ט"ו ד"ה ועדיין] שהביא מהר"ש בשם הירושלמי דאחרי שהפריש כשיעור דשוב לא מצי להפריש עוד ודברי הר"ן נסתרינן מהירושלמי, ות' דהר"ן מייירי בשהיו ב' ההפרשות בתוכד"ד, ובאופן אחר צידד שם עוד, דבאמת איירי לאחר כדי דיבור אבל מייירי כשהיה בדעתו בשעת הפרשה ראשונה להוסיף עוד הפרשה.

וע' בקרן אורה דדחה את הפירוש הראשון דאי בתוכד"ד א"כ היינו הפרשה אחת ממש, ופשיטא דיכול להפריש הפרשה גדולה יותר מכשיעור, וע"כ בב' הפרשות בזה אחר זה, והוסיף, דלפי"ז א"ש למה לא הסתפקו בתרומה בידות, דבכה"ג אין הכלכלה השני' תרומה, דכבר הותר כולו.

עוד צריכים לברר דמהו יסוד הנידון אי מצי להוסיף עוד הפרשה אחרי הפרשה ראשונה, ונראה לומר דנידון זה תולה בהך שו"ט בירושלמי בדין שבולת ראשונה שהבאנו לעיל, דהירושלמי הסתפק אי שבולת ראשונה מדין "שיריים" הוא ולהכי אינו מפריש כולו, או לא, דליכא דין "שיריים" בפאה כלל, והיינו דלא חיילא כלל שם "שיריים" בתבואה דממנו הפרישו פאה, והא דלא מפריש שבולת ראשונה היינו משום דבעינן דההפרשה תתייחס ל"קצירה" שבשדה, ושיעשה עזיבה לעניים בתוך קצירה דידה, ובמפריש כולו מתבטל קצירתו, דפאה היינו "אי-קצירה", ולהכי משאיר שבולת ראשונה, כן נתבאר לעיל.

עכ"פ יסוד הנידון הוא אי חיילא תורת "שיריים" בתבואה או לא, וכמו"כ י"ל בנידון בבבלי, דמתחילה חשבו שיש דין "שיריים" בתבואה דנשאר בשדה אחרי הפרשת פאה, ולהכי פשוט שאינו יכול להפריש עוד הפרשה אחרי ההפרשה הראשונה גם בהיה בדעתו להפריש עוד, דדומה

לתרומה דיש שיריים ואינו יכול להפריש עליהם עוד, ולמסקנה נקטו דאין חלות דין "שיריים" בתבואה שנשארה ושפיר מצי מפריש עוד בהיה בדעתו להוסיף. והטעם דבעי דעתו להפריש עוד נמי תלוי בחידוש במסקנת הירושלמי, והיינו משום דכיון דהגדר בעזיבה הוא דבזה הוא קובע מהו ה"קצירה" ומהו ה"אי-קצירה", להכי בעינן דעתו בשעת ההפרשה להפריש עוד דאל"כ הרי כבר קבע דזהו ה"אי-קצירה" וממילא דהשאר הוא כבר ה"קצירה", ואיך זה ישתנה אח"כ, ודו"ק.

ביאור בהוכחת הגמ' דמדמצי מפריש ב' פעמים, דמצי נמי להפריש את כל שדהו פאה. הגמ' הוכיחה דכמו דיכול לומר "והדין", כמו"כ יכול לעשות כל שדהו פאה, וק' דמהו הראיה, ועי' ברא"ש שלמד דכיון דמיירי כשאין לו בשדה יותר מהנך ב' ערוגות, וראיה לזה מדאמרינן בגמ' דעל הצד דאין יד דכוונתו אז ד"והדין" להוצאות הבית, ומשמע שאין אחרים להוצאות הבית, וע"כ דזהו כל שדהו, וא"כ חזינן מזה שעושה כל שדהו פאה, אולם עי' בר"ן דלא גרס "והדין" להוצאות הבית ולכן לא האריך בביאור הראיה, ולדידיה הראיה כפשוטו, דמזה דמצי להפריש עוד הפרשה אחרי ההפרשה הראשונה שהיתה בה הפרשה כשיעור, דמזה ידעינן דמצי להפריש כולו, אולם לא אתברר מהו השייכות בין הנך נידונים, דתרי ענינים נינהו.

ונראה, דכבר נתבאר דהנידון בסוגי' אי מצי מפריש בתרי הפרשות בזה אחר זה, דזה תלוי על ספיקת הירושלמי אי איכא "שיריים" בפאה, ולצד זה אינו מפריש עוד, או דאין בו "שיריים", והא דמשאיר שבולת ראשונה היינו כדי שהעזיבה תתייחס לקצירה, ולצד זה יכול להפריש עוד בשחיה דעתו לכך בתחילה.

ומעתה נראה דזהו נמי הנידון בעושה כל שדהו פאה, דיסוד הספק הוא למה מיקרי "פאה", דפאה תמיד מתייחס לחלק שנשאר אחרי הפרשת הפאה, שהיא פאה של השאר, והכא הספק הוא האם שמו פאה משום שהחלק שנשאר חיילא בו שם "שיריים", והיינו דזה דהפאה עושה "שיריים" מחיל בה שם פאה שהיא פאה של "שיריים" זו, ודומה לתרומה, או לא דאינו דומה לתרומה דהפאה חיילא ב"קצירה" ולא בתבואה, אלא דשם פאה אית לה משום שהפאה מתייחסת לכל הקצירה, דשבולת ראשונה מחיל בכולו שם קציר, ועכשיו הוא עושה עזיבה בקצירה, וזהו הפאה של הקצירה.

והנפ"מ יהיה האם עושה כל שדהו פאה או לא, דבקס"ד דיש דין "שיריים", א"כ חוץ ממה דמשאיר שבולת ראשונה, הא ע"כ יצטרך להשאיר עוד שבולת שיחול בו דין "שיריים", שהרי בשבולת ראשונה לא חיילא שם "שיריים" כיון שהוא המחייב ובלעדיו ליכא חיוב כלל, אבל למסקנה אין דין "שיריים" ואין השבולת ראשונה בגדר מחייב בעלמא, רק דהוא מחיל בכולו שם קציר והפאה צריכה להתייחס אליו, וא"כ דא"צ "שיריים" כדי שיחשב פאה שוב מצי מפריש כולו, הרי דשני הספיקות תלויות זה בזה, וא"ש.

סימן כ"א יש יד לצדקה¹³⁹

בקושי' השטמ"ק למה בעי יד, הא תיפוק ליה מצד מחשבה, לשיטות דמהני מחשבה בצדקה. / / בדברי הקרן אורה עפ"י היסוד של טורי אבן, ומתמה מהרא"ש ריש מכילתין, וסברת הדבר אברהם לחלק בזה. / / ישוב הקושי' מהשטמ"ק דחסר בגמ"ד, ולכן לא חל במחשבה, ומתמה בזה, ומביא את יסודו הגדול של הושב הכהן שיש דין מיוחד של רצון מגזה"כ ד"כל נדיב לב עולות". / / מבאר שיש ג' חילוקים בין מחשבה בתרומה למחשבה בהקדש, א] בעבירה, ב] בשמא יתחרט, ג] ובדבר שבחובה, ומיושב למה לא דנו מצד ידות בתרומה.

בקושי' השטמ"ק למה בעי יד, הא תיפוק ליה מצד מחשבה, לשיטות דמהני מחשבה בצדקה.

בשבועות [כ"ו] מבואר דתרומה וקדשים מהני במחשבה, ולענין צדקה עי' ברמ"א ביו"ד [סי' רנ"ח סעיף י"ג] דהביא ב' דיעות אי מהני נדרי צדקה במחשבה, דדעת המרדכי בשם תשובות רש"י [פ"ק דב"ב] ודעת הרא"ש בשם ר"ת [תענית י"ב] דמהני במחשבה, ודעת הרא"ש בתשו' [כלל י"ג א'] דלא מהני, ועי' ט"ז [או"ח סימן תקס"ב] דביאר דאין סתירה ברא"ש, דדעתו דלא מהני ורק מהני בתענית ורק בזה מודה לר"ת, דהרא"ש סובר דרק תענית דומה לקרבן "דמתנדב בחלבו ודמו", משא"כ בצדקה, ור"ת ורש"י מדמי נמי לצדקה.

והרא"ש בשטמ"ק נקט כרש"י ור"ת והק' דא"כ ל"ל דין ידות, הא תיפוק ליה מצד מחשבה, וגם לרא"ש דחולק אכתי ק' עכ"פ מקרבן דמבואר בסוגי' לעיל [ו']. דיש יד לקרבן, והכא ודאי ק' דיהני מדין מחשבה.

בדברי הקרן אורה עפ"י היסוד של טורי אבן, ומתמה מהרא"ש ריש מכילתין, וסברת הדבר אברהם לחלק בזה.

ובקרן אורה תי' עפ"י המבואר במשנה בתרומות דמי דנתכוין לומר תרומה ואמר מעשר דלא אמר כלום וגם מחשבתו לתרומה אינו כלום, דמה דחשב לומר בפיו לא מיקרי מחשבה, ורק חשב סתם מיקרי מחשבה, וה"ה הכא דחשב לומר בפיו ולכן לא מיקרי מחשבה, ויסוד זה מפורסם מהטו"א חגיגה [י'] באבני שהם.

איברא דהקרן אורה הק' דיסוד זה נסתר מהרא"ש ריש מכילתין, דהתם מבואר ברא"ש דהא דבכל נדר בעי חידוש דידות אף דכבר גמר בליבו ול"ל חידוש דידות, וע"כ דהיינו משום שצריך להוציא בשפתיו דבעינן ביטוי שפתיים, ומשמע דלולי כן היה סגי בלי ידות אף דרק חשב להוציא בפיו, ומשמע דזה מיקרי מחשבה, ומעתה ק' שי' הרא"ש גם מהמשנה בתרומות וגם מסוגיין, דגם הכא וגם במשנה מבואר דמחשבה לומר לא מיקרי מחשבה לחול על ידו חלות תרומה או נדר.

והנה ליישב את הקושי' על הרא"ש מהמשנה דתרומות י"ל עפ"י מש"כ הדבר אברהם [ח"ב סי' י"ד-ו'] לחלק בין סוגי' דיד לצדקה למתני' דתרומות [לדחות את הקרן אורה], דהתם במשנה שאני דלא אמר תרומה בסוף הלכך לא חיילא גם במחשבה של תרומה אבל הכא שאמר בסוף את היד של צדקה אז שפיר מצי לחול גם מצד המחשבה, והסברא בזה הוא, דנראה דאין לנודר קפידה כלל דלא יחול ע"י הלב ושיחול דווקא ע"י הדיבור, דאין לו נפ"מ בזה¹⁴⁰, וע"כ דכל מה דלא מהני הוא משום דכוונתו שיחול אח"כ, והיינו שכוונתו שיחול רק בשעה שידבר ולא קודם הדיבור, ולכן במשנה בתרומות מיירי שלא אמר תרומה בסוף ולכן לא חיילא דכל מחשבתו הוא שיחול כשיאמר את הדיבור של תרומה והרי לא אמר, אבל הכא דאמר בסוף שפיר יהני מצד המחשבה.

ועפ"י דבריו מיושבין דברי הרא"ש ג"כ שהרי גם הרא"ש מיירי דאמר בסוף ולכן היה מהני במחשבה לולי הדין דצריך להוציא בשפתיו.

¹³⁹ מהדו"ק – קיץ תשנ"ח.

¹⁴⁰ בעיקר טענת הדבר אברהם יש לדון דסו"ס אכתי יש לדון מצד הסברא של קנין המועיל, והיינו דבעושה ב' קניינים וכיוון לאחד וזה לא מהני מסיבה מסויימת, דגם השני לא יהני, דלא סגי במה שיש לו כוונה לקנות את החפץ, שהרי אכתי אין לו כוונת קנין על עצם המעשה קנין, וה"ה הכא ליכא כוונה על המחשבה שתחול, ולא מצד קפידא אתינן עלה אלא דסו"ס חסר בכוונה, ודו"ק.

אולם לפי"ז אכתי קשה מסוגיין, דלמה הכא לא מהני מצד מחשבה, שהרי הכא ביד לצדקה בסוף הוא באמת אמר כן ולמה לא חיילא מצד המחשבה.

ישוב הקושי מהשטמ"ק דחסר בגמ"ד, ולכן לא חל במחשבה, ומתמה בזה, ומביא את יסודו הגדול של הושב הכהן שיש דין מיוחד של רצון מגזה"כ ד"כל נדיב לב עולות".

ובישוב הקושי עיין בשטמ"ק בסוגיין שבאמת הק' כן, דל"ל ידות בצדקה, הא תיפוק ליה דמהני במחשבה, ותי' הרא"ם בשטמ"ק וז"ל, "ושמא גמר בלבו פירושו שנתיישב בלבו לעשות צדקה, ולא יתחרט עוד, אכן כאן לא נתיישב לבו כ"כ", והיינו דבאופן זה דשמא יתחרט ולא נתיישב לבו כ"כ, התם לא מהני מצד מחשבה, אבל מהני מצד ידות ודיבור, והק' האחרונים, דאי יתחרט א"כ אין גמ"ד ולא יהני גם בדיבור, ואי איכא גמ"ד ולא יתחרט, א"כ יהני גם במחשבה, ומנפ"ש צ"ע. ונראה לבאר את הדברים עפ"י דברי ה"ושב הכהן", דהנה, באפיקי ים [ח"א סי' כ"ד ס"ק י"ב] הביא מהשטמ"ק בתמורה שמבואר בדבריו דמחלק בין תרומה בעבירה דמהני במחשבה [מקדים תרומה לביכורים], להקדש בעבירה דלא מהני במחשבה [מקדיש בעל מום ותמורה], וביאר את החילוק [שם ס"ק י"ג] עפ"י מה שכתב ב"ושב הכהן" דהקדש בעבירה לא חיילא במחשבה כיון דיליף מ"כל נדיב לב עולות", ואין נדיבות לב בעבירה, ועפ"י"ז כ' האפיקי ים, דתרומה יליף מ"ונחשב", והכא ליכא דין נדיבות לב הילכך מהני.

ונראה להוכיח כן עוד, דהנה כבר דייקו האחרונים [אוסף חידו"ת להגר"א קוטלר, ובקה"י נדרים סי' ב'] דמלשון הרמב"ם [מעשה"ק י"ד, י"ב] משמע דמחשבה בהקדש רק מהני בנדבה ולא בחובה, ונראה דזהו נמי מטעמא ד"נדיבות לב", דבפירעון חוב ליכא נדיבות לב, ומבואר דגם בזה חלוקת תרומה מהקדש, דתרומה חובה עליו ואפ"ה מהני במחשבה, דיליף מ"ונחשב", וזה בכלל "ונחשב", הרי לנו מקור נוסף לסברת הושב הכהן.

ועפ"י חידושו של הושב הכהן היה נראה לומר, דנתחדש הכא שיש דין מיוחד של "נדיבות לב" שזה יותר מכל גמ"ד דנדרים, ונקדים ביסוד דינא דגמ"ד בקנינים.

הרי ר"ה חידש [חזקת הבתים] דתלוי' וזבין אגב אונסי' וזוזי גמר ומקנה, וצ"ב, דהא ודאי אינו רוצה, וא"ת דרוצה קצת, הא זה לא סגי, דבעי גמ"ד גמורה ומ"ש מקטן דיש לו קצת דעת אבל אין לו גמ"ד גמורה ולכן לא מהני דעת.

והביאור בזה הוא, דשאני "רצון" מ"החלטה", דבהך דתליוהו אינו רוצה למכור אבל החליט למכור מחמת האונס, ובקנינים א"צ רצון וסגי בהחלטה, וזהו כל הדין גמ"ד, ובקטן זה איפכא דיש לו רצון אבל החלטה אין לו.

והנה - יעויין בזכר יצחק [ח"ב ס' מ"ד ד"ה עוד כתב הרמב"ם] שהוסיף בזה עוד - שבאמת יש לתמוה ברמב"ם [גירושין, פ"ב - ה"כ] שכתב שהסיבה דמהני כפייה בגירושין היא משום יצה"ט, דבאמת רוצה ורק שהיצה"ר לא מניחו, ומכין כדי לגרש יצה"ר ושוב יש כאן רצון, ול"ל טעם הנ"ל, הא אגב אונסי' גמר ומגרש, ותירץ שיש גמ"ד דקנינים והוא רק החלטה, ובזה מהני אגב אונסי' שסו"ס הוא מחליט לקנות ולהקנות, אבל בגירושין נתחדש דין נוסף בדעת מגזה"כ דוהיה אם לא תמצא חן בעיניו, כמבואר ברמב"ם [פ"א ה"ב דגירושין], ולזה צריך רצון על עיקר המעשה ורצון ליכא, לולי סברת הרמב"ם שמצד עצמו כבר רוצה דיצה"ר בתוכו מכוסה ביצה"ר, והנפ"מ בדין החדש של דעת מגזה"כ בגירושין הו בכפייה שלא על פי דין דלא מהני הסברא של אגב אונסיה גמר ומקני וליכא נמי סברת הרמב"ם דמהני מחמת היצר הטוב - וע"ע בכל זה באמרות אברהם [קידושין סימן ז'].

הרי לנו גזה"כ ד"והיה אם לא תמצא חן בעיניו" שנתחדש בגט - אחרי הדין הרגיל של גמ"ד, ונפ"מ במצב של תלוהו לגרש - ונראה דכעין זה נתחדש נמי בקרא ד"נדיבות לב", ואלו דברי השטמ"ק, והיינו דבאופן של תלוהו לא נתיישבו הדברים על לבו, וברור שיתחרט, ובכה"ג לא מהני במחשבה בהקדש, והתם איכא דין דמהני בדיבור דסו"ס איכא גמ"ד, ולא מהני במחשבה כיון שסו"ס אין כאן "רצון", וזהו גזה"כ ד"נדיבות לב", ואף דהשטמ"ק קאי בצדקה, הא צדקה יליף מהך קרא דהקדש דנדיבות לב, וכמבואר שם בשטמ"ק וכן הוא בביאור הגר"א [חו"מ סי' רי"ב ס"ק כ"ב] - הילכך דינם שוה.

ונראה דלפי"ז היינו דוקא במחשבת הקדש ולא במחשבת תרומה, דבתרומה יליף מקרא ד"ונחשב", והתם מהני הך גמ"ד של כל הקנינים, ותלויה ותרם תרומתו תרומה.

מבאר שיש ג' חילוקים בין מחשבה בתרומה למחשבה בהקדש, א] בעבירה, ב] בשמא יתחרט, ג] ובדבר שבחובה, ומיושב למה לא דנו מצד ידות בתרומה.

עכ"פ למדנו הכא שיש ג' חילוקים בין מחשבה בתרומה למחשבה בהקדש, א] בעבירה, ב] בשמא יתחרט, ג] ובדבר שבחובה, וכולהו מבוארים עפ"י ה"ושב הכהן.

ונראה שהחידושים האלו מדוקדקים ברמב"ם שכתב, "שנאמר כל נדיב לב יביאה, בנדיבות לב יתחייב להביא", וקשה, דלמה חזר הרמב"ם לבאר את הפסוק, אלא ע"כ דלמד דקרא גלי לן שהחפצא של המחשבה בהקדש הוא חפצא של "נדיבות לב", ואינה ילפוטא בעלמא דמהני במחשבה, ועיין בהערה ¹⁴¹ מה שיש להעיר בזה.

וראיה לכל זה מקושי' הקרן אורה שהק' דלמה לא הסתפקו בסוגי' גם ביד לתרומה, עיי"ש מה שתירץ עפ"י המשנה למלך, ודחינו דבריו עיין בזה בהערה ¹⁴², עכ"פ נראה דעפ"י דברינו קושי' מעיקרא ליתא, דתרומה שאני מצדקה דיליף מונחשב ולא מכל נדיב לב, ומה"ט מחלק השטמ"ק ביניהם לענין עבירה, וא"ש א"כ דבנד"ד ליכא נפ"מ בין תרומה בידות לתרומה במשחבה, הילכך לא הסתפקו בזה, דהכא כבר אין לנו את תירוצו של השטמ"ק.

¹⁴¹ איברא, דאף דנראה ברור דאיכא מקור לחלק בין מחשבת תרומה למחשבת קדשים, אכן כבר תמה בעיקר הדברים באפיקי ים [שם ס"ק י"ד] דמבואר בשבועות [כ"ו] דאיכא שני כתובים דנתחדש בהם דמהני מחשבה, תרומה וקדשים, והיינו דתרומה ילפינן מקרא ד"ונחשב" וקדשים יליף מקרא ד"כל נדיב לב עולות" [תוס' שם], ואי נימא דחלוקין גינהו בדיניהם א"כ כבר אינם ב' כתובים, ומעתה הדרא הקושי', דתמוהין דברי השטמ"ק בתמורה דחילק בתרומה במחשבה, ותמוהין דברי השטמ"ק בנדרים ביד לצדקה, ותמוהין דברי הרמב"ם לענין נדבות, וצע"ג, ועיין באמרות אברהם [האיש מקדש] ובזרעא קיימא [תרומות – סוף פרק ג'] מה שהארכנו בזה.

¹⁴² דבספק של יד לפאה כבר ביאר דלא כהמשנה למלך שלא היה תוכד"ד, דא"כ מה השייכות בין כל השדה לזה אחד זה, א"כ ה"ה דכאן צריך להיות זא"ז, ובתרומה לא מהני זא"ז, אכן דבריו צ"ב, מתרי טעמי, א] אולי מיירי בשני תבואות ומפריש משניהם לאחכד"ד וכל הפרשה מתירה תבואה אחרת, ב], כל מה שמוכיח לעיל דלא מיירי בתוכד"ד הוא רק לענין ההוכחה שמהני לעשות את כל השדה, עיי"ש, אבל לעיקר הספק של יד לפאה לא אכפת לן דמיירי בתוכד"ד.

סימן כ"ב

בדין ספק מתנות עניים¹⁴³

פרק א' שיטת הר"ן וביאור הסוגי' בחולין. / / ביאור פלוגתת הראשונים האם הוי ספק ממון או ספק איסור, האם הממון ואיסור תלויים זה בזה או לא. / / הוכחות שלפי הרשב"א שני הדינים לא תלויים זה בזה. / / הוכחת הר"ן מהסוגי' בחולין. / / מתמה טובא בעיקר הסוגי' דמחלקין "פרה בחזקת פטור קמה בחזקת חיוב". / / דרכו של החת"ס לבאר דחזקת חיוב לאו דווקא והעיקר מצד 'עני ורש', ובפרה אנו מסופקים האם הוא בפרשת עני ורש הצדיקו. / / דרכו של המהרי"ט בזה דאין הכוונה לחזקת חיוב אלא ל'איתחזיק שם לקט'. / / דרכו של השערי יושר - בגדר עני ורש הצדיקו דרק מתחיל אחרי שיש חזקת חיוב, וזה רק שייך כשיש חיוב כללי על כל הקמה וכדומה, עני ורש מחייבו כל עוד שלא נתברר פטורו. / / מבאר למה בספיקות של יד לצדקה ויד לפאה ליכא דין 'עני ורש הצדיק' לדרכו של הגרשש"ק. / / מבאר למה לדרכו של החת"ס - בספיקות של יד לצדקה ויד לפאה ליכא דין 'עני ורש הצדיק'. / / הוכחה מהגר"א לדרכו של הגרשש"ק. / /

פרק ב' ישוב לשיטת הרשב"א / / דרכם של הנתה"מ והתורת זרעים דמתחלקים הממון והאיסור, וסוגי' בחולין קאי לגבי הדין ממון. / / דרכם של המחנ"א דנחלקו בדין אמריתו לעניים כמסירתו להדיוט. / / מבאר עומק פלוגתא זו ב' דרכים. / / הערות בדרך הנ"ל. / / דרך נוסף בזה מבעל האבי עזרי. / / תוספת דברים.

פרק א'

שיטת הר"ן וביאור הסוגי' בחולין.

ביאור פלוגתת הראשונים האם הוי ספק ממון או ספק איסור, האם הממון ואיסור תלויים זה בזה או לא.

נחלקו הר"ן והרשב"א האם ספק מתנות עניים הוא ספק ממון ולקולא [ר"ן] או ספק איסור ולחומרא [רשב"א], ושורש פלוגתתם, שבאמת יש להקדים דבכל ספק ממון איכא ספק איסור מצד גזילה ולמה מקילין מצד הספק ממון, הרי בספק איסור מחמירים והרי איכא בזה גם ספק איסור, אלא דאמרינן דכיון שהדין גזילה היא בתולדה מהדין ממון, והיינו שאם הדין ממון נפסק לקולא שוב ממילא ליכא גזילה כיון שהיא רק בתולדה מהכרעת הממונות, שוב ליכא להחמיר בזה, דתמיד מכריעים קודם את הממון.

וממש ע"ד זה יש להסתפק נמי במצוות נתינה ובאיסור לקיטה בכל מתנות עניים ובדין ממון עניים, והיינו דהאם כל האיסור ומצווה באה בתולדה מהממון, דאחרי שהתורה זיכתה לעניים בממונא דבעלים לקחת לקט ופאה וכו', שוב רמי על הבעלים מצווה ואיסור לשמור על הדין ממון שלו, ושוב דומה הנך איסורים ומצוות לאיסור גזילה שאינו אלא בתולדה מהממון, ומקילין בהנך מצוות כמו דמקילין באיסור גזילה, וזו שיטת הר"ן.

או דילמא דהכל מתחיל במצווה ובאיסור, וכל זכותם של העניים באה מכוח המצווה והאיסורים, ושוב א"א להקל מצד הממון, וזו שיטת הרשב"א.

ויש מקום לומר דאף אי נימא דאין זכותם של העניים באה מכוח המצווה והאיסורים, אכן י"ל דשני דינים חלוקין נינהו, הדיני ממון והדיני איסור ומצווה, הלכך אף אי יודה הרשב"א לר"ן דמקילין מצד הדיני ממון, אכן אכתי מצד הדיני איסור ומצווה צריכים להחמיר.

הוכחות שלפי הרשב"א שני הדינים לא תלויים זה בזה.

והתורת זרעים [פאה פ"ד מי"א] נקט כהצד השני ששני הדינים לא תלויים זה בזה, הלכך צריכים להחמיר מצד הדיני איסור ומצווה, והוכיח כן מיניה וביה בשיטת הרשב"א, שהביא מהרשב"א בתשובה [מובא ברמ"א יו"ד סימן רנ"ט] שהדין ספק צדקה להחמיר הוא דווקא לגבי המפריש ומקדיש, אבל היורשים לא צריכים לתת לעניים ספק צדקה דהממע"ה, ומבואר הכא דביסוד הדברים מודה הרשב"א ששייך הכא דין הממע"ה מצד הזכות ממון של העניים, אלא דס"ל דמלבד הך זכות ממון איכא נמי מצווה ואיסור, ורק מצד זה צריכים להחמיר, אולם דין זה רק רמי על המקדיש, הלכך רק לגביו נאמרה ההלכה של ספק מתנות עניים להחמיר, ודו"ק.

¹⁴³ מהדו"ק - קיץ תשנ"ח.

ועיין היטב בנתה"מ [כללי תפיסה ס"ק ב'] דמתבאר נמי מתוך דבריו דלפי הרשב"א מתחלקין הממון ואיסור, ורק מחמירים מצד האיסור, ומה"ט מודה הרשב"א בתשובה ביורשים דליכא איסור, ומצד הממון מודה דמקילין.

הוכחת הר"ן מהסוגי' בחולין.

והר"ן הוכיח שיטתו מהסוגי' בחולין, ששם הקשו סתירה בין ספק מתנו"כ בגר שנתגייר וספק אם נתגייר לפני או אחרי השחיטה לענין חיובא דזרוע לחיים וקיבה, והדין בזה הוא דהממע"ה, לעומת הדין בחורי הנמלים שספק לקט לקט, ותירצו, פרה בחזקת פטור קמה בחזקת חיוב, ומדהוצרכו לבא לסברת חזקת חיוב לחייבו בספק לקט ולא חייבוהו מצד ספק איסור, מזה מוכרח שזה ספק ממון, ולהכי מקילין לולי החזקת חיוב.

מתמה טובא בעיקר הסוגי' דמחלקין "פרה בחזקת פטור קמה בחזקת חיוב".

אולם עיקר הסוגי' צ"ע, ויש בזה הרבה תמיהות, ונבארם אחד אחד דבר דבור על אופניו:

א] איך אמרו פרה בחזקת פטור קמה בחזקת חיוב, הרי מה הדין כשאין חזקה לא לכאן ולא לכאן, דאיזה עיקר [טורי אבן ר"ה - אבנ"מ דף י"ד].

ב] איך אמרו קמה בחזקת חיוב, הרי הספק הוא על כל שכולת ושכולת בפני עצמו האם הוא של עניים או של בעה"ב, ומה שייך בזה חזקת חיוב [טורי אבן שם וקונטרס הספיקות א' - ט'], ומכוח קושי' זו הסיק הקונה"ס שהעיקר הוא החזקת פטור, אולם זה נגד הר"ן, וצ"ע, ועיין בהערה ¹⁴⁴.

ג] איך אמרו דמצד חזקת חיוב באים להחמיר עליו, הרי מפורש בסוגי' שם לעיל מיניה דבמקום ספק מחייבים מצד "עני ורש הצדיק", ולמה לי תרי טעמי.

ד] איך אמרינן דטעמא דפטור במשנה [בספק פרה] מחמת החזקת פטור, הא במשנה מבואר דפטור מצד הממע"ה, וצ"ע.

ה] המרדכי הקשה דלמה לא נכריע שזה שייך לבעה"ב מצד רוב שבלים לבעה"ב, ותירץ דמצד "עני ורש הצדיק" מחמירים נגד רוב שפוטרו, וקשה דא"כ ה"ה דבפרה נחייבו נגד חזקת פטור שפוטרו, דרובא עדיפא מחזקה ואעפ"כ לא מהני הרוב לפוטרו נגד "עני ורש הצדיק", ומאי אולמי' חזקה מרוב [קונה"ס וטורי אבן].

ו] בנולדו ב' בכורות ומת אחד מהם וספק אם זה הבכור ומחוייב או לא, דהדין בזה הוא שהוא פטור לתת את החי לכהן מהדין הממע"ה, וקשה דהכא ליכא חזקת פטור, וצ"ע [קונה"ס].

דרכו של החת"ס לבאר דחזקת חיוב לאו דווקא והעיקר מצד 'עני ורש', ובפרה אנו מסופקים האם הוא בפרשת עני ורש הצדיק.

מכל זה מוכרח דאין הכוונה בחזקת חיוב וחזקת פטור כפשוטו מדין הכרעה של חזקה דמעיקרא, ונאמרו בזה כמה דרכים, וכבר הביאו את הירושלמי שתירץ דהחילוק בין פרה ללקט דפרה עיקרו פטור וקמה עיקרו חייב, והיינו דלאו מצד חזקות אתינן עלה, ונאמרו בזה כמה דרכים.

הדרך הראשונה - יעויין בחת"ס [ד"ה א"נ י"ל] שאמר שבפרה אין הבעלים בפרשת מתנות עניים וממילא שאינו גם בפרשת עני ורש הצדיק, והיינו שזה כל הספק האם הוא בפרשת מתנות כהונה או לא, והדין עני ורש הצדיק בכלל פרשת מתנות כהונה הוא, ועל זה כל הספק, ורק בקמה שהבעלים הוא בכלל פרשת מתנות כהונה, א"כ הרי הוא גם בכלל הדין עני ורש הצדיק, ולהכי מחמירים בהאי ספק ¹⁴⁵.

¹⁴⁴ והיה מקום להקשות עוד, דאיכא חזקת פטור על כל שכולת ושכולת, שכל התבואה שייכת לבעה"ב, וצ"ל, דכיון שיש ודאות שמתוך כל התבואה יהיה לקט, והנדון הוא איזה שבלים הם לקט ואיזה לא, שוב ליכא בזה חזקה לומר דהנך לא איכללו בכלל הלקט.

¹⁴⁵ ונראה להוסיף בביאור דבריו, דיש לחקור האם דינא דעני ורש הוא דין בפני עצמו, דכל מי שיש לו ספק מתנות עניים חייב להחמיר לטובת העכו"ם, או שהוא דין ופרט בגוף החיוב נתינה, דהיינו, דבכלל כל חיוב מתנות עניים וכהונה נאמר שגם באופן של ספק הוא מחוייב במתנה, וממילא, באופן שכל הספק מתחיל במתנה עצמה האם הוא ממון עניים או לא, על זה גופא נאמר הדין להחמיר, אבל אם הספק הוא על הגברא האם הוא בפרשת מתנות כלפי מתנה זו, דאולי כלפי מתנה זו היה עכו"ם, א"כ לא שייך לומר שיחמיר מצד עני ורש, כיון שעני ורש הוא רק פרט בדיני המתנה ויש ספק האם היה בפרשה של הך מתנה או לא, אולם אם עני ורש היה דין בפני עצמו, [דכל מי שיש לו ספק מתנות עניים חייב להחמיר], אז פשיטא דכיון דלאחר גירותו רמי עליו דין זה שוב בעי להחמיר, ומה לי שהצד שפוטרו הוא שמה היה עכו"ם, דסגי לן הצד דשמה היה ישראל לחייבו בעני ורש כיון שעכשיו הוא ישראל.

ולדרכו א"ש דחזקת חיוב דקמה לאו דווקא, אלא דהכוונה בזה ד'עיקרו חייב' שהוא בפרשת עני ורש, וממילא שהוא כבר צריך להחמיר מצד עני ורש, [ועיין עוד בקרן אורה בסוגיין]. ולדרכו מיושב כל הקושיות, ומיושב נמי למה אמרו במשנה הממע"ה ובגמ' אמרו חזקת פטור, ואין כאן סתירה, שהרי ע"י החזקת פטור כבר פקע מיניה פרשת עני ורש, שהרי על זה גופא אנו מסופקין, אכן סו"ס למה אינו משלם מצד ספק דאורייתא לחומרא, ועל זה התשובה, דהמע"ה שזה ספק ממון ולא ספק איסור, הרי דמיושב הכל. אולם הקושי' האחרונה מב' בכורות אכתי קשה שהרי אין כאן ספק גירות, ויש כאן ודאות שהוא בפרשת עני ורש, ולמה לא נחמיר עליו, ודו"ק.

דרכו של המהרי"ט בזה דאין הכוונה לחזקת חיוב אלא ל'איתחזיק שם לקט'.

הדרך השניה בזה - עיין במהרי"ט [חו"מ סימן קכ"ד ד"ה ועל ספק ממון עניים - מובא בקה"י בחולין שם], דאין כוונת הגמרא לחזקת חיוב אלא ל'איתחזיק שם לקט', וכן הביא בקונה"ש מהיד אליהו.

והיינו דהכא הספק הוא דודאי דאיכא לקט לפנינו וכל הספק אם גם שבולת זה הוא בכלל הלקט של השדה או לא, לעומת פרה, ולשון קמה בחזקת חיוב היינו דודאי דמהקמה נפלה לקט, וכל הספק הוא האם גם שבולת זו לקט או לא, וזו כוונת הירושלמי עיקרו חייב, ולהכי בעינן צירוף של החזקת חיוב ועני ורש, ודו"ק.

ונראה דכוונתם לדין איקבע איסורא, דמצאנו ברמב"ם דחלוק ספק חתיכה אחת משני חתיכות שבה ספיקו לחומרא מה"ת לעומת ספק האם איכא איסור בכלל, דבזה הדין דספיקו לקולא מה"ת ולחומרא מדרבנן וכמבואר כל זה בש"ש [ש"א], עכ"פ מבואר דספק יותר חמור הוא, ומה"ט באמת רק בכה"ג חייבים באשם תלוי [ומכאן ראייה שזה ספק לחומרא מה"ת גם לרמב"ם], הלכך רק בספק כזה אמרינן עני ורש הצדיק, ובכה"ג מיירי בספק לקט שזה חתיכה אחת מב' חתיכות, לעומת הספק בפרה.

גם לדרך זו מיושב כל הקושיות, חוץ מהקושי' האחרונה מב' בכורות.

דרכו של השערי יושר - בגדר עני ורש הצדיק דרק מתחיל אחרי שיש חזקת חיוב, וזה רק שייך כשיש חיוב כללי על כל הקמה וכדומה, עני ורש מחייבו כל עוד שלא נתברר פטורו.

הדרך השלישית - עיין בשערי יושר [ש"ה פי"ט - ד"ה וע"כ נלע"ד וד"ה ועפ"מ ש"כ] ובחי' הגרש"ש [בסוגיין], ותמצית דבריו, דמצאנו חיוב הלואה של אל תפריעני אלא בעדים, והיינו שהוא מתחייב בהלואה כל עוד שלא מבורר שהוא נפטר, ונמצא שחייב לשלם גם על הצד שכלפי שמיא הוא פטור, כיון דאכתי לא איתברר פטורו, וכעין זה אמרה תורה בעני ורש, והקדים בזה בחידוש בגדר חיובא דלקט, דהגדר בחיוב זה הוא דחיילא חיוב לקט על כל הקמה שמחוייבים לתת מהקמה את הלקט שלה, ואין החיוב חל בכל שבולת ושבולת בפני עצמה, דהחיוב של הקמה הוא שהלקט של כל הקמה ינתן לעניים, ובזה נאמר החידוש של עני ורש, שכל הקמה עומדת בחיוב זה להוציא ולתת ממנה את הלקט שלה עד שלא יבורר שנפטר מחיוב זה, ודין זה ילפינן מקרא ד'עני ורש', וזה מחייבו לתת גם ספק לקט, דאכתי לא איתברר פטורו של הקמה.

וזהו שאמרו שם בסוגי', שרק בקמה שודאי חל בה חיוב לקט ופאה אמרינן שהוא בחזקת חיוב כלפי הלקט שלה, ודינו להחמיר מצד 'עני ורש', אבל בפרה בספק גירות, הרי א"א לומר שהפרה בחזקת חיוב כלפי המתנות שהרי כל הספק מתחיל בגירות מתי התגיר ולא שייך בזה חיוב ודאית על הפרה להוציא ממנה את המתנות דעל הצד שהיה גוי הרי ליכא התחלה לחיוב זה, ועל זה גופא אנו מסופקין האם נתחייב בחיוב כללי על הפרה, ודו"ק, וזו כוונת הסוגי' ד'פרה בחזקת פטור קיימא', דרק אחרי שיש חיוב ודאית על הפרה והקמה אז הוא דילפינן מקרא דעני ורש שנשאר בחיובו עד שיתברר פטורו.

ולפי"ז גם הקושי' מספק בכור [למה ליכא חיובא מצד 'עני ורש'] א"ש, דהתם חלוק גדר החיוב בכור מהחיוב זרוע לחיים וחיוב לקט, דחיוב בכור אינו כקמה ופרה שיש חיוב על כל הקמה ועל כל הפרה שיוציאו ממנו מתנותיה, אלא שכל החיוב מתחיל על כל בהמה מצד עצמה, ולא שייך לומר בזה שיש חיוב כללי על כל הבהמות לחייבם בבכור שביניהם, הלכך לא שייך לומר שעד

שלא יבורר חיובא דבהמות הבעלים חייב, שהרי אין כאן חיוב כללי, ופשוט, הלכך אף דליכא חזקת פטור כמו שיש בספק גירות, אכן אכתי לא שייך דינא דעני ורש, ודו"ק.

מבאר למה בספיקות של יד לצדקה ויד לפאה ליכא דין 'עני ורש הצדיק' לדרכו של הגרשש"ק.

אולם מעתה יש לדון, דלמה ס"ל להר"ן דבסוגיין בספק ידות בצדקה ופאה מקילין, הרי אף אי ספק ממונא הוא וכדהוכיח מסוג' דחולין, הא מיהת שצריכים להחמיר מצד עני ורש הצדיקו כמו בקמה שספק לקט לקט, ולדרכו של הגרשש"ק א"ש וכמבואר שם בתוך דבריו [ד"ה והנה וד"ה אמנם ספק], דהכא ביד לצדקה הספק הוא על כל מטבע בפני עצמו, ודומה לספק בכור, וליכא חיוב כללי על כל מעותיו שחייבים בצדקה עד שלא יתברר שהמטבעות של צדקה ניתנו לעניים, דמה שייכי מעותיו ידידה למעות של צדקה.

אולם אכתי קשה מהספק ביד לפאה דזה דומה ללקט, ותיירץ, דכיון דכבר נתן כשיעור, א"כ אין כל הקמה מתחייב לכתחילה במה שניתוסף על השיעור, ואחרי שכבר נתן כשיעור איכא כבר ודאי פטור על הקמה, ויש כבר נידון חדש, ועל זה לא שייך עני ורש, ודו"ק, ועיין בהערה ¹⁴⁶ דא"ש נמי לדרכו של המהרי"ט.

מבאר למה לדרכו של החת"ס - בספיקות של יד לצדקה ויד לפאה ליכא דין 'עני ורש הצדיק'.

אולם לדרכו של החת"ס קשה דלמה אנו מקילין הכא, הרי רק בפרה שהספק הוא האם הוא איכלל בפרשת עני ורש הוא דמקילין כיון שזה ספק גוי וגוי לא איכלל בפרשה, משא"כ, הכא שפשוט שהוא בכלל הפרשה, ולמה לא מתחייב מצד הדין של עני ורש, ודו"ק. ואפשר לומר בזה בב' דרכים:

א) באבי עזרי ביאר דבספיקא דדינא לא נאמר עני ורש, רק בספק במציאות, ובסוגיין יש ספיקא דדינא, והתם זה ספק במציאות, ופשוט.

ב) י"ל עוד, דלעולם גם בספיקא דדינא אפשר להחמיר בדין עני ורש, אכן כל זה כשצדדי הספק הם בפרשת ממון עניים, אבל ידות אינו ספק בפרשת ממון עניים, אלא שזה ספק בפרשת ידות, והיינו דמספקינן האם ידות שייכי רק לנדרים או דשייכי לכמה פרשיות בתורה, ובספק כזה לא אמרינן עני ורש, ודו"ק, ועיין בהערה ¹⁴⁷ תוספת ביאור בזה.

הוכחה מהגר"א לדרכו של הגרשש"ק.

ונראה להוכיח מהגר"א לדרכו של הגרשש"ק, דהנה, נפסק בשו"ע [יו"ד רנ"ט - ה'] דמעות מסופקין אי הוו של צדקה או לא חייבים, והיינו להחמיר בספק מתנות עניים, והק' הגר"א [ס"ק ט"ו] דזה נגד הסוג' בחולין, וכוונתו, דליכא חזקת חיוב, ורק בקמה בחזקת חיוב ספק לקט לקט. והנה, לדרכו של החת"ס דחזקת חיוב היינו עיקרו חייב, והיינו שהוא בעצמו בפרשת מתנות, ודלא כפרה שזה ספק גוי, א"כ שפיר מיקרי חזקת חיוב, [וגם לדרכו של המהרי"ט י"ל דמיירי במטבע אחת מתוך ב' מטבעות דאיתחזק הצד צדקה], ומוכרח ע"כ שלמד כהגרשש"ק דשאני צדקה דלא רמי החיוב על כל מעותיו להוציא מהם את הצדקה, ודו"ק, ורק בפאה ולקט שייך חזקת חיוב, ודו"ק.

¹⁴⁶ וגם לדרכו של המהרי"ט א"ש למה ליכא דין עני ורש הצדיקו בסוגיין, דהכא ליכא ספק של אחד מב' חתיכות, דהכא הספק הוא האם ניתוסף עוד מטבע לצדקה ועוד תבואה לפאה השניה, ורק בספק לקט שיש קמה עם לקט ואנו מסתפקים האם השבולת לפנינו בכלל לקט הוא או לא.

¹⁴⁷ ונראה להוסיף בזה בביאור הדברים, דהנה, לעיל ביארנו לדרכו של החת"ס ע"כ שהדין עני ורש הוא דין ופרט בהלכות מתנות עניים, הלכך בפרה שהספק הוא האם הוא בכלל פרשת מתנות, הכא איכא נמי ספק על עיקר דינא דעני ורש, וע"ד זה נראה נמי הכא, שאם עני ורש הוא פרט והלכה בעיקר דיני המתנות, א"כ הדין עני ורש רק מתייחסת לספק שצדדי הספק הם בפרשת המתנות, אבל כשצדדי הספק הם בהלכות ידות, אז ליתא לדין זה, ורק אי עני ורש היה דין בפני עצמו שצריכים להחמיר בספיקות של מתנות עניים, אז ליתא לחילוק זה, דסו"ס הנפ"מ בספק של ידות הוא נפ"מ בדיני המתנות, ודו"ק.

פרק ב'

ישוב לשיטת הרשב"א

דרכם של הנתה"מ והתורת זרעים דמתחלקים הממון והאיסור, וסוגי' דחולין קאי לגבי הדין ממון.

כבר הבאנו את קושיות הר"ן על הרשב"א מהסוגי' בחולין, ובישוב שיטת הרשב"א אין לומר שהוא חולק וסובר שהעיקר הוא חזקת פטור, ולולי הפטור מחמירים מצד ספק איסורא, דאכתי לא מיושבת בזה קושיות הר"ן שהקשה דלמה לא חילקה הגמרא בפשיטות בין פרה לקמה שפרה זה מתנות כהונה וזה ודאי ספק ממון, [ורק בקושי' השניה הוסיף הר"ן דקושי' זו קשה מיניה וביה, דחילוק זה בין איסור לממון היינו ממש כדחילקו להלן בין חלה לפרה].

ובישוב שיטתו ביאר בתורת זרעים [פאה פ"ד מ"א] עפ"י מה שכבר הבאנו משמו בעיקר הביאור בשיטת הרשב"א, דלמד דהא דס"ל לרשב"א להחמיר בספק מתנות עניים ואינו מיקל ככל דיני ממון, דהיי"ט דס"ל דהדיני ממון והדיני איסור ומצווה שני דינים חלוקין גינהו, הלכך אף אי יודה הרשב"א לר"ן דמקילין מצד הדיני ממון, אכן אכתי מצד הדיני איסור ומצווה צריכים להחמיר, והוכיח כן מהרשב"א ביורשים ששם מודה לר"ן דספק מתנות עניים להקל, דבדידהו ליכא מצווה ואיסורים.

ועפ"י מיישב דהרשב"א סובר דלעולם י"ל דספק לקט לקט מצד ספק איסורים, אלא דאי מצד זה י"ל דהממון אכתי לא הוכרע, וזה נשאר ספק ממון, והסוגי' בחולין סוברת דע"כ דגם מצד הממון מחמירים ונקטינן שזה ודאי ממון כהן, שהרי מהלשון ספק לקט לקט משמע שכל דיני לקט עליו גם לענין הפטור תרו"מ, והדין פטור תרו"מ תלוי בדין ממון עניים ולא רק באיסורים ובמצוות, וכל הסוגי' דחולין דלא חילקו בפשיטות מצד איסור וממון הוא משום שרצו לבאר למה איכא דין ממון עניים, ודו"ק, ועיין בהערה ¹⁴⁸ מה שדחה בזה, ויישבנו את הדברים.

וע"ד זה, ובאופן אחר קצת, מיישב גם הנתה"מ [כללי תפיסה ס"ק ב'] את שיטת הרשב"א דמתחלקים הממון והאיסור, וכמבואר מיניה וביה ברשב"א לגבי יורשים, ושיטתו כך, דבספק ממון עניים תמיד מחמירים מצד האיסורים, ומצד הממון מחמירים מדין עני ורש אלא דזה רק היכא דאיכא חזקת חיוב וכמבואר בסוגי' בחולין, והא דבסוגי' [שם] בספק לקט הוצרכו לבא לטעמא דחזקת חיוב, ולא סגי לן מצד האיסורים, היי"ט דלגבי האיסורים איכא רוב להקל, דרוב שבלים של בעה"ב, [וכבר הבאנו מהמרדכי שהקשה כן], ומחמת זה הוצרכו לטעמא דחזקת חיוב לומר דלכן הדרא לן הדין עני ורש הצדיקו דעכ"פ מצד הממון צריכים להחמיר, ועני ורש מהני גם כנגד הדין רוב, אולם בסוגיין בספק של יד לצדקה ופאה, הרי גם בלי החזקת חיוב חייבים מצד ספק איסור, [ונמצא דבסוגיין א"צ לבא לדין עני ורש להחמיר מצד הממון, וגם ליכא דין עני ורש כיון דליכא חזקת חיוב].

דרכם של המחנ"א דנחלקו בדין אמירתו לעניים כמסירתו להדיוט.

ויש דרכים נוספים בישוב שיטת הרשב"א, דיעויין במחנ"א [צדקה סימן ב'] שהאריך בדין אמירה לעניים אי נקנה לעניים כמסירה להדיוט כדאמרינן גבי הקדש או לא, והביא בזה מחלוקת ראשונים בסוגי' בשור שנגח דו"ה דאמר רב יוסף אנן יד עניים, עיי"ש, ונפ"מ ביורשים שמצד הבעלות של העניים פשוט דאכתי אזלי לעניים ואי לא חשיב כמסירה להדיוט הרי אין כאן אלא נדר, ומצד הנדר אינם מחוייבים בנדר של אביהם, ואף אי חייבים יורשים בנדר אביהם אבל אי הוו קטנים אז פשיטא דלאו בני מצווה גינהו, ועיין נמי בקצוה"ח [ריש סימן רמ"ג] בפלוגתא זו.

¹⁴⁸ אולם התורת זרעים דחה, דלפי"ז כל האריכות בסוגי' דחולין דלא חילקו בפשיטות מצד איסור וממון הוא משום שרצו לבאר למה איכא דין ממון עניים, ולזה ביארו שיש חזקת חיוב, אולם הקשה על עצמו, דסו"ס ליכא למימר מצד חזקת חיוב, שהרי לפי האמת ליכא חזקת חיוב בקמה, וע"כ צ"ל דהעיקר מצד החזקת פטור, ולפי"ז אכתי לא ביארו למה איכא דין ודאי דין ממון עניים, וצ"ע.

אולם לנתבאר לעיל דכל הדין ממון עניים רק בנוי על עני ורש, [לכל הדרכים – חת"ס מהרי"ט וגרשש"ק], א"כ י"ל דאהני לן ספק איסור לחומרא כלפי האיסורים, אבל כלפי הדין ממון מחמירים לדונו כממון עניים מחמת עני ורש, ד"עיקרו חייב".

ובמחנ"א [שם סוד"ה לענ"ד] הוסיף דאיכא נפ"מ נוספת בזה בספיקות, דאי איכא 'הקנאה' לעניים אז כבר ליכא עליו תורת נדר, ואינו אלא ספק ממון לקולא, ואי ליכא הקנאה אז אכתי איכא עליו תורת נדר, וספיקו לחומרא.

וכתב דבזה נחלקו הראשונים, דלעולם י"ל דבסוגי' בחולין מודי כולהו דינו אלא ספק ממון ותו לא, דכולהו מודי דהדיני איסור תלויים בדיני ממון כמו איסור גזילה, אלא דהכא בנדרים איכא נידון נוסף מצד האיסור נדר, ואיסור זה פשיטא דאינו תלוי בממון, שהרי זה נידון בפני עצמו בלי שייכות לדיני ממון, ודו"ק.

מבאר עומק פלוגתא זו ב' דרכים.

ונראה דפלוגתא זו מתפרשת בשתי אופנים.

א] החלות נדר בהרי זו צדקה הוא רק בחפצא דחיילא ביה תורת צדקה ותו לא, אולם אי כבר חיילא ההקנאה לעניים בנדר עצמו, אז כבר ליכא שום דינים של נדר דכבר נתקיימה הנתינה, ואי לא חיילא, אז אכתי איכא דיני נדר לענין זה שצריכים לקיים ביה נתינה.

ב] יתכן להוסיף, דכו"ע מודי דחיילא ההקנאה דאמרינן בזה דאמירתו לעניים כמסירתו להדיוט, אולם סו"ס מדיני הצדקה דאכתי רמי עליו לייחד את המעות לעני מסויים בנתינה ממש, וי"ל דנחלקו אי דין זה סגי כדי שנאמר דלא פקע מיניה הנדר או לא.

ע"ע בזה בדברי יחזקאל [סימן ל'], ועיין בשערי יושר [ש"ה פ"כ] דכנראה שהבין את המחנ"א באופן אחר.

הערות בדרך הנ"ל.

ויש לעיין דמאי שנא דבהקדש דגם בהרי זו אכתי לא פקע מהבהמה דיני נדר, ומאי שנא דבצדקה פקע מיניה, והחילוק, [עיין בשערי יושר שם], דכיון דע"כ דהדיני קדושה ממשיכים גם אח"כ א"כ גם הנדר ממשיך, אבל בצדקה אינו כן, ואכתי יש לעיין בסברא זו.

אולם איכא בזה קושי' אלימתא, דהנה, בסוגיין מיירי לגבי צדקה ולגבי פאה, ובשלמא לגבי צדקה י"ל דאיכא נדר ואיכא ספק באיסור כל יחל, ואף אי ליכא דין כל יחל, הא מיהת בצדקה וכמבואר בר"ן להלן [ח'], אכן סו"ס בדין 'פיך זו צדקה' נאמר דאיכא ביה איסור נדר, אולם לגבי יד לפאה צ"ע, דאיזה כל יחל איכא בזה, וחידש הקה"י שיש איסור נדר בפאה, וזה חידוש גדול.

אלא דהכא כבר מבואר כהדרך השניה דלא כהמחנ"א, שהרי פשיטא דבפאה דשפיר חיילא דין ממון עניים, ושפיר חשיב כמסירתו לעניים ואעפ"כ נחלקו, דס"ל לרשב"א דאכתי רמי עליו דיני פאה להתנהג בזה כפאה להניחו ולא ללקטו, וזה סגי לדיני הנדר, שיש קבלה בגברא להתנהג בזה בדיני פאה, ודו"ק.

ועיין בשערי יושר [ש"ה פ"כ עמוד פ"ג] שכתב שכיון שכבר נתן כשיעור פאה, שוב אמרינן דהתוספת חשיב כצדקה, ורמי עליו דיני נדר של צדקה, ודו"ק.

ולדרכו של הקה"י יש לעיין, אטו נימא דגם בתרומה איכא דיני נדר להתנהג בזה בדיני תרומה, ולדרכו של השערי יושר יש לעיין, אטו נימא דהוי ממש כצדקה גם לענין זה שחל במחשבה, ובשטמ"ק משמע דלא חל במחשבה מדהקשה דלמה לי דין יד לצדקה הא תיפוק ליה מצד מחשבה, ולא הקשה כן על פאה¹⁴⁹, ודו"ק.

דרך נוסף בזה מבעל האבי עזרי.

ובעיקר ישוב שיטת הרשב"א עיין בזה באבי עזרי [חמישאה מתנו"ע פ"ח הלכה ב' עמוד 70] שביאר שהרשב"א מחלק בין שני סוגים של ספיקות, דמתנות עניים הם כספק ממון מצד עצמם שהרי האיסורים תלויים בממון, אבל כיון דסו"ס איכא בזה איסורים, א"כ כשיש ספק בהלכות מתנות עניים, והיינו ספק בעיקר הפרשה בתורה, שוב י"ל דחשיב כספק איסור.

וממילא דחלוקין הנך תרי סוגיות, דסוגי' דחולין מיירי בפסק בפועל בחורי הנמלים ובספק גרות, ובסוגיין דאיירי בספק יד הרי זה ספק בעיקר הפרשה, ורק בספק זה ס"ל להרשב"א דחשיב כספק איסורים, ודו"ק.

¹⁴⁹ ויותר נראה דאין זה ענין לצדקה כלל, דהרי בפאה הוא מפריש את מה שזיכתה לו תורה לעני, אלא שיש בזה שיעור והוא נותן בזה יותר מהשיעור, ואינו כצדקה שהוא נותן משלו, ודו"ק.

תוספת דברים.

ע"ע בדברי הגר"א - מהלך חדש בכל הענין, ותמצא את הדברים אצל ידידי הגאון הרב ר' ירוחם דגני שליט"א – קונטרס הספקות.

סימן כ"ג

ביסוד חיובא דנידוי¹⁵⁰.

מביא מקורות שנידוי בא על הזילזול ולא על גוף העבירה. / / מקורות שנידוי אינו בתורת עונש אלא שבא לכבודו של מי שזילזלו בו. / / חיובא דנידוי לא מצד ב"ד אלא דבי"ד מנדין מחמת החיוב של הציבור. / / ביסוד חיובא דנידוי דשומע ש"ש לבטלה דשומע כמזכיר. / / בש"י הר"ן בנידוי דשומע ואינו מנדה. / / בר"ן ש"מ אין בין נידוי להפרה. / / באור שיטת הרמב"ם דבשומע הוא מתירו מיד, ובכל כ"ד בעינן עד שיעשה תשובה. / / שיטת הרמב"ם - ב' טעמים למה מתירו מיד, וביאור דין הקהל ודין היחיד. / / בסתירת הר"ן. / / ש"מ תלת - בקוש' רעק"א דש"מ ד'. / / ת"ח משמט לעצמו.

מביא מקורות שנידוי בא על הזילזול ולא על גוף העבירה.

עיין ברמב"ם [פ"ז מת"ת] שמשמטין מלגדות ת"ח, וחכמים השתבחו בזה שלא נידהו לת"ח אעפ"י שלוקין ת"ח, והוכיח הגרא"ל מאלין זצ"ל דאי משמטין - דע"כ דאין זה חיובא דרמי עלינו, ורק דהגברא בעצמו מחוייב נידוי, והוא 'בר נידוי', ולכן משמטין. וצ"ע, דא"כ היאך מדמה הרמב"ם למלקות "ואעפ"י שלוקין" - הא התם חיובא הוא והכא ליכא חיובא, וצ"ע.

והנראה בזה דמצאנו דנידוי בא על זילזול, ולא כעונש על עבירה מצד עצמה, ונראה להביא כמה מקורות לזה.

א [ע' ש"ך [סימן של"ד ס"ק ע] ב' דיעות בנט"י, א] דווקא מזלזל יש לו נידוי ולא דוקא מי שעבר ולא נוטל, ב] דווקא איסור דרבנן אין לא עיקר מה"ת, וצ"ב דכשיש עיקר זה יותר חמור, אלא שהביאור שכשאין מקור אז בטל כל המצוה ע"י זה שעובר, ומבואר בשני השיטות - דאזלינן בתר זילזול ולא בתר עיקר החטא, דכשנתבטל כל המצוה אז יש יותר זילזול ברבנן.

ב [הגר"א שם הק' למה איכא כ"ד דברים שמנדין - הא מצאנו שכל עושה שלא כשורה מנדין אותו, והביא מהב"י שכולם בכלל 'מזלזל' בד"ת - וחזינן שהעיקר אינו שעובר על ד"ת רק ש'מזלזל' בד"ת.

ג [בשם הגרי"ז אומרים שבשומע ש"ש, אין זה מצד האיסור רק מצד ה'זילזול', וביארנו דזהו נמי הביאור ברבינו ירוחם דבלע"ז דאין איסור דאפי"ה יש נידוי דסו"ס איכא זילזול, ומיושב קושי' האחיעזר.

ד [כן הוכחנו להלן דכל הדין שומע היינו מדין מזכיר וזה רק מצד הזילזול ולא מצד העבירה של מזכיר.

ומעתה יש לחקור האם נידוי הוא עונש על הזילזול כמו שיש עונשים על עבירות או שאינו בתורת עונש רק בא לכבודו של מי שזילזלו בו.

מקורות שנידוי אינו בתורת עונש אלא שבא לכבודו של מי שזילזלו בו.

ונראה להביא מקורות לצד השני.

א [לשון הגמ' בברכות "בכ"ד מקומות ב"ד מנדין על כבוד הרב וכו' מזלזל בנט"י, ומגיס דעתו כלפי מעלה וכו' " והכוונה כאן ל'כבוד הרב', דהיינו חז"ל והיינו הקב"ה, ומבואר שנידוי בא על זילזול בכבודם, והנידוי בא לכבודם ולא כעונש בעלמא.

ב [מנודה לרב הוא מנודה לכל ומנודה לתלמיד אינו מנודה לרב, וכן מנודה לעיר אחרת אינו מנודה לעיר זאת - עיין ברמב"ם ת"ת [פ"י] וכן ביו"ד [סימן של"ד] ואי הנידוי כעונש על הזילזול, א"כ מאי שנא, וע"כ שמנודה לכבודו של התלמיד, שזילזלו בו, וכמו שהרב לא מכבד את התלמיד שוב אין כל הנידוי שבא לכבודו של התלמיד שייך כלפיו, וכן החילוק נמי כלפי עיר אחרת, ודו"ק.

ג [הרי הוא בנידוי "עד שיתרצה החכם", ואי יש עונש על הזילזול - א"כ מאי שנא, וע"כ דמנודה לכבודו, ולא נגמר ה'לכבודו' עד שיתרצה, וכן ממה שיכול למחול על הנידוי, וע"כ שהנידוי הוא נידוי לחכם ולכבודו ולכן הוא יכול למחול [עיין בכל זה ברמב"ם שם].

¹⁵⁰ מהדו"ק - קיץ תשנ"ח.

[ד] אם לא נידוהו התלמיד [שביזוהו] צריכים העיר לנדותו [למבזה] - כן הביא המשנה למלך מהריב"ש שם, וע"כ שהחידוש דקס"ד שאין לתבוע כבודו של תלמיד כשהוא עצמו אינו תובע, וע"כ שאינו עונש בעלמא על הזילזול, אלא שמנדין לכבודו.

[ה] ע' בשו"ע [שם בסוף הכ"ד], שמנדין למי שמנדה אלו שלא חייבים נידוי - ויש נידון בש"ך דאולי דווקא כשתבעוהו לבי"ד, ואי משום חטא הזילזול ועונש על הזילזול א"כ למה צריך לתבוע, וע"כ שהנידוי אליו וכלפיו ולכבודו.

[ו] במו"ק [י"ז]. בההוא פרדיסא, דר"ל שמר ובא גנב ונידוהו ר"ל, וא"ל הגנב "אם נתחייבתי לך ממון נידוי לא נתחייבתי לך" ומבואר דהנידוי הוא חיוב אליו ולא כעונש בעלמא. [ז] כן מבואר להלן ממה שמבואר שיש גם נידוי "לאיום" - וזו גם תביעה לכבודו.

חיובא דנידוי לא מצד בי"ד אלא דבי"ד מנדין מחמת החיוב של הציבור.

והנה בעונשים על חטאים, ביצוע העונש נמסר לבי"ד, אכן הכא, שהוכחנו שאינו עונש על זילזול, רק שזה בא לכבודו, שוב י"ל דזה לא נמסר לבי"ד, רק נמסר לכל הציבור, ובי"ד במקום ציבור, ומש"כ בברכות ד"כ"ד דברים בי"ד מנדין" - היינו בי"ד בתורת ציבור.

וכן מבואר מלשון התוס' [כאן ד"ה אם לא נידוהו], דמוטל על חכמי הדור, וכן מבואר במשנה למלך בשם ריב"ש [פ"י ת"ת] דמוטל "על הקהל או חכמי העיר" עיי"ש"ה, והטעם, דאין זה ככל עונשים, רק עונשים לכבודו של מקום או חכמים וכו' ודין זה מוטל על כולם.

ונראה דזהו הביאור מה דמשתמטין בת"ח מלנדות דאי החיוב היה מצד בי"ד עצמן כעין מלקות א"א להשתמט, אבל היות והחיוב על בי"ד הוא מצד היותם כמו הקהל, א"כ גם כשישמטו, הרי הדין נידוי מוטל עדיין על הקהל וחכמי העיר, ואין זה השתמטות בכל החיוב, ולכן מותר.

ביסוד חיובא דנידוי דשומע ש"ש לבטלה דשומע כמזכיר.

הגרא"ל מאלין זצ"ל הוכיח שאינו מדין הרגיל של נידוי, דהשומע צריך לדאוג לקיום דינו של המזכיר, שיהיה בנידוי, רק מדיני השומע עצמו הוא, שהוא לא יחשב כמזכיר, ששומע ושותק דינו כמזכיר, ומה שהוא בנידוי אינו דין חדש, רק מדיני מזכיר, שאחרי דחשיב כמזכיר שוב צריך הוא בעצמו להיות בנידוי.

ובזה מיישב קושית הלח"מ שהרמב"ם לא הביא דין שומע בהל' ת"ת, והביאור, דשומע הוא רק היכי תימצי נוסף של מזכיר, וכל היכי תימצי של מזכיר לא מוזכר כאן, רק בהל' שבועות הזכירו כל דיני מזכיר, ושומע בכללם, עכתו"ד.

ונראה להוכיח כן עוד, שהרמב"ם הביא בהל' ת"ת כל מזכיר ש"ש לבטלה, ובהל' שבועות דייקנו דוקא בשבועה וברכה, ואי דינו דשומע לקיים נידוי דמזכיר, א"כ מאי שנא, וע"כ שרק דין מצד שומע עצמו שדינו כמזכיר וזה רק בחומרא דלא תישא.

וע' טור בשם הרמב"ם [של"ד] דבשוגג שא"א לנדותו צריך למחות, וצ"ב, דלמה לא אמרו כן בכל נידוי, וע"כ, שאם מצד הדין נידוי דמזכיר, הא בשוגג בטל הדין, ומחאה לא שייך לזה, וע"כ שמייירי כאן בדין שומע ושותק, וביאורו, דשומע מותר לשתוק מלנדות במזכיר בשוגג אבל שלא ישתוק לגמרי, רק שימחה.

ואגב - מכאן מוכרח דאין זה מצד עבירת ש"ש לבטלה רק מצד הזילזול, דגם אם דינו דשומע כמזכיר, סו"ס עבירה ליכא, ורק דזילזול איכא.

בשי' הר"ן בנידוי דשומע ואינו מנדה.

הגרא"ל מאלין זצ"ל הוכיח מהר"ן שלמד ק"ו, דע"כ שומע צריכים לנדותו ולא שמנודה מאליו, דאל"כ חמיר ממזכיר עצמו, ואם דין נידוי דידה הוא דין חדש, ע"כ שאין ק"ו שאולי מה שלא מבצע דינו דמזכיר יותר חמור מההזכרה עצמו, וע"כ דדינו של שומע כמזכיר, ולכן נידוי דידה ע"כ לא חמיר מנידוי דמזכיר, עכתו"ד.

אולם, יש לעיין, הר"ן הק' מכל עושה שלא כשורה, ותי' דהכא חידוש על החומרא [דאל"כ מנדין אותו] וצ"ב דמבואר בר"ן דשומע שמנדה, הוא מדין נידוי דמזכיר, שמוטל עליו לבצע דינו דמזכיר, וזהו קושי' הר"ן ורק תירץ דהכא חמיר טפי.

וע"כ צ"ל שהביאור דבתירוץ חידש הר"ן עוד דין בשומע, דמצד שלא כשורה, שמוטל על שומע לבצע דינו דמזכיר, למה הוא יהיה בנידוי ע"ז, וע"כ שיש עוד דין מצד שומע עצמו שהוא כמזכיר - ולכן הוא בנידוי וא"ש - ואין כאן סתירה. אולם להלן בר"ן יבואר דאין כאן ב' דינים, ויבואר היכן החזרה בגמ'.

בר"ן ש"מ אין בין נידוי להפרה.

בר"ן מבואר דיש דין נידוי "לאיום" וגם כאן מוכרח שדין נידוי אינו כשאר עונשים, רק שיש נידוי "למישהו" ויכולים לתבוע 'עונש' לכבודו או 'איום' לכבודו - ונידוי זה שאני מנידוי על זילזול במצוה וזילזול בכבוד של חכם שזה נידוי ד'עונש' שתובעין עונשו לכבודו, וגם כאן בשומע ש"ש יש דין נידוי כזה.

ונראה להוסיף, שהנידון בר"ן היה, שיש דין שומע כמזכיר, ודין זה כששותק בלי לנדות, ויש לעיין, הרי מהו השייכות לדין ל' יום שיש בכל מנודה, הרי הכא מדין שומע כמזכיר וכמוש"כ הגרא"ל מאלין זצ"ל והתם במו"ק מדיני עונש - והכא העיקר שלא יהיה שותק, וא"צ ל' יום כדי שלא יהא כשותק.

וע"כ צ"ל "דשתיקה" איכא גם כשמוחה, שצריך לנדות שלא יהא חשיב כשתיקה, ואי דין נידוי אינו כבפחות מל', א"כ אכתי חשיב כשותק וזהו קשי' הר"ן, וזה הוכחת הרמב"ם, שאף שהדין שומע אינו עונש, רק שלא יהא כמזכיר, סו"ס כדי שלא יהא כמזכיר - לזה צריך לקיים את הדין עונש.

וחידש הר"ן, שיש עוד דין נידוי, נידוי של איום בממון, וחזינן שיש "חפצא" של נדוי גם בפחות מל' יום, וא"כ, כבר לא נחשב כשותק כשמשיל עליו נידוי כל שהוא, ונידוי "דאיום" סגי לזה, והרמב"ם למד כקס"ד בר"ן, שרק במנדה "עונש דנידוי" אמרינן שאינו כשותק, ודו"ק.

באור שיטת הרמב"ם דבשומע הוא מתירו מיד, ובכל כ"ד בעינן עד שיעשה תשובה.

מצאנו בשיטת הרמב"ם דבשומע הוא מתירו מיד, ובכל כ"ד כתב בהל' ת"ת דבעינן עד שיעשה תשובה, וצ"ב, דבאמת קשה בזה תרתי:

א] בתוך הכ"ד מוזכר מזכיר ש"ש, וכתוב בהקדמה 'עד שיעשה תשובה', וכאן כתוב על מזכיר ש"ש 'מיד', וצ"ע, ב] המקור שאינו ל' יום בכל הכ"ד הוא מכאן, כמבואר בר"ן, ותמוה, דאי מכאן הרי"ז מיד, ולא עד שיעשה תשובה, וצ"ע.

ונראה שהביאור בזה פשוט, שנידוי של "ל' יום" הוא נידון בעצם ה'חפצא' של הנידוי, והנידון של עד "שיעשה תשובה" הוא 'שיעור' בחיוב נידוי, ודין שומע ושותק הוא כשמקיים את ה'חפצא' של הנידוי, וא"צ לקיים את החיוב נידוי, שזהו דין הציבור ודין הכ"ד, ולכן אין צד של 'עד שיעשה תשובה' בשומע, דלא רמי עליו חיוב נידוי בציבור, אולם אכתי יש להוכיח דין ל', דאי לא היה 'חפצא' דנידוי פחות מל' יום, שוב מיקרי שומע ושותק, שהרי נידה בנידוי שאינו נידוי.

שיטת הרמב"ם - ב' טעמים למה מתירו מיד, וביאור דין הקהל ודין היחיד.

והנה, ברמב"ם [שבועות פי"ב] מובא ב' טעמים דמתירו מיד, א] שלא יהיה מכשול, ב] שכל העולם יהיה בנידוי, וצ"ב מה אכפת לן שכל העולם בנידוי. והק' הרמב"ם שאין מכשול - שיודיעוהו - ומבואר ברמב"ם שא"צ שהמנודה ידע בכלל, וע"כ שאינו משום איום, ומבואר דלא כהר"ן, ולשיטתו הוכיח הרמב"ם נגד הדין ל' יום, ודלא כהדיחוי של הר"ן.

אולם אכתי צ"ב, דלמה לי טעמא דמכשול, שאינו אמת, שהרי יכול להודיע. והנראה בזה דמה כל הנידון שיתחייב להודיעו - הרי למה לו להתעסק איתו - יותר קל לו לנדותו ולהתירו מיד בלי להודיעו - ומה מחייבו להודיעו.

וצ"ל דאחרי שיש חיובא דציבור מצד נוהג שלא כשורה, וכתבאר לעיל, שזה חיוב כללי מצד כל הקהל, והך שומע בלאו הכי חייב לנדות מצד שומע, שוב יחדש דין נוסף דנחייב את השומע גם מצד חובת הקהל - אגב חיובא דשומע - והיינו שהשמיעה גם מעמידה אותו כאחראי על החיוב של הקהל דרמי על הקהל כחיוב כללי, ואף דמצד חיובא דשומע סגי בהיתר מיד וגם צריך מיד כדי

שלא יהא מכשול, אכן נחייבו בחיובא דקהל - מכח חיובא דשומע - וזה כבר יחייבו להודיעו עד שיעשה תשובה.

ועל זה תירצו - שלא יהא כל העולם בנידוי - והביאור שאם החיוב ישאר כחיוב כללי של הקהל, ולא נחייב כל יחיד ושומע מצד חיובא דקהל, דאז אין לא יהיה מצב של כל העולם בנידוי, כיון שהשומעין עצמן לא מנדין לעולם, ורק הבי"ד שיעידו לפנייהם הם יהיו המנדין, ולא יהיה כל העולם, ולכן הדרא דינא דלא מחייבים שומע בחיובא דקהל.

וטעמא "דכל העולם בנידוי" אינו סברא לחייב שומע מדין עצמו להתיר מיד, דמצד דינו מה אכפת לן, דאם הוא נחשב כמזכיר בלי נידוי כדן, א"כ א"צ שיחשב כמזכיר כדי שהעולם לא יהיה בנידוי, דאין זה ענין שלו, וע"כ שזה מצד מכשול, וטעמא דכל העולם, הוא רק דלא נחייבו בחיוב של הקהל.

ואחרי דלא רמי עליו חיובא דקהל, למה שלא יקיים דין זה מרצונו - וע"ז צ"ל דכמו שלא קופצין לנדות ת"ח, ומשתמטין מלנדות, כמו"כ משתמטין מלנדות כל העולם כולו, ודו"ק - וע' היטב בדברי הגרא"ל מאלין זצ"ל קרוב לדברינו.

בסתירת הר"ן.

יש סתירה בר"ן - הרי מתחילה כתב שיש ב' דינים בשומע, דין אחד מצד הקהל ודין שני מצד השומע, וכנתבאר לעיל, ובהמשך כתוב כותב דקיל טפי, כיון שזה רק מצד 'איום', וקשה דהיכא נעלם הדין מצד הקהל שזה מחייבו בל' יום, דסו"ס לא גרע מעושה שלא כשורה - וכמוש"כ הר"ן לעיל.

ואמר לי תלמיד אחד - שאחרי מעשה דרב הונא שהתירו מיד, כבר מוכרח שיש סיבה שצריך להוריד מהשומע את הדין של הקהל, וכמוש"כ הרמב"ם שלימדו לשונם ונהיה כל העולם בנידוי, וע"כ שדין קהל ל' יום, אם יהיה בכל שומע ע"כ יהיה כל העולם בנידוי, וע"כ שהוציאו לשומע מהדין של הקהל.

ואכתי הק' הר"ן דסו"ס גם מדין שומע, הרי חשיב כשותק עד שמנדה ב' חפצא' של נידוי, ותל' דע"כ שיש חפצא של נידוי של מיד, וזה סגי לדין שומע שלא יחשב כמזכיר. ונמצא שקושי' הר"ן - מה החידוש כאן, תיפוק ליה מצד שלא כשורה - היה קשה לפני רב הונא, ואה"נ אחרי רב הונא יש עוד נפ"מ, שאין דין כשורה כלל בשומע, וסו"ס דין שומע עצמו אכתי איכא.

ש"מ תלת - בקוש' רעק"א דש"מ ד'.

עיין בגליון הש"ס שהקשה - ש"מ ד' - והיינו גם שהוא עצמו יהא בנידוי, וע' רש"ש שתמה עליו היאך שמעינן כן.

ולפי הגרא"ל מאלין זצ"ל שכל דין נידוי דשומע משום ששומע כמזכיר, א"כ מזה שהוא בנידוי - זה עצמו כבר ראיה שכל גדר החיוב לנדות אינו דין חדש, רק שדינו כמזכיר וממילא דינו בנידוי ככל מזכיר מצד שלא כשורה, ולפי"ז י"ל דזה קמ"ל דדינו כמזכיר.

והמקור לזה מזה שהתיר מיד - הגם שתמיד נידוי הוא ל' יום, והביאור שרק משום שדינו כמזכיר שוב י"ל דחשיב כמזכיר כשאינו מנדה נידוי דאיום, ונמצא שמדין היתר מיד למדנו דדינו כמזכיר, וע"כ שגם הוא בנידוי.

[שמעתי שבקושיות עצמות רעק"א מחק קושי' זו].

ובאופ"א י"ל שמשמע שצריך לנדות מיד, דאל"כ למה נידה באפה כלל, וע"כ משום שצריך מיד, ולמה צריך מיד, וע"כ כדי שלא יהיה עצמו בנידוי, וזהו הביאור ברעק"א.

אכן צ"ב, דאם באמת אין צריך מיד, א"כ גם לא יהיה בנידוי, וע"כ מסברא צריך מיד, וכן מוכרח מהקס"ד בר"ן שיהיה בנידוי מאליו, וע"כ שצריך מיד, וכן מבואר במאירי שצריך מיד, ונראה שהסבא שצריכים מיד היא שאל"כ אין זה בא כ'תגובה' על השמיעה, וזהו כל הדין שישמע וינדה.

ולפי"ז, למה באמת לא כתוב ש"מ שצריך מיד, וע"כ צ"ל שאין זה 'דין' - אלא שזהו כל הדין של שומע הזכרת ש"ש, שלא נאמר הדין על מי ששמע, אלא על 'שומע', ושוב אין מקור שהוא עצמו יהא בנידוי.

ת"ח משמט לעצמו.

בר"ן בשם הרשב"א מבואר דחיילא נידוי בלי חיוב, וצ"ל דעל אחרים לא חיילא, וכמבואר במו"ק [י"ז].] בריש לקיש ששמר פרדס ובא גנב ונידהו וא"ל הגנב, אדרבה, גם את בנידוי, ונידוי של ר"ל חיילא ושל הגנב לא חיילא וכמבואר שם - "שלו נידוי ושלך אינו נידוי" - אבל ע"ע שפיר יכול להחיל, וזה כבר נידוי חדש, שיש נידוי של "איום" דממון ונידוי של "עונש" באפקירותא - אבל בשניהם יש חיוב, וכן יש עוד נידוי שעושה עצמו מנודה. ושיטת הר"ן שאינו נידוי חדש, וכל החידוש שתמיד צריך להיות מחוייב למישהו להיות בנידוי כדי שיחול הנידוי, וכאן א"צ שיהיה מחוייב כדי שיחול, אבל חלות הנידוי הוא הך נידוי הרגיל - ולכן אי מהני להתיר עצמו מזה, שוב מהני בכל נידוי, והרשב"א למד שזה חפצא אחרת של נידוי.

סימן כ"ד

שבועה לקיים את המצוה.¹⁵¹

פלוגתת הראשונים בעיקר השו"ט במנין שנשבעין לקיים את המצוה, ר"ן רמב"ן ורא"ש. / / ביאור בשיטת הקצוה"ח בזירוזי נפשיה לרמב"ן, ודן אי שבועת לזירוזי היא סוג חדש של שבועה. / / בדין אאחע"א ובדין שבועה על שבועה. / / ביאור הגדר דאין שבועה על שבועה, ובמה חלוק מאחע"א. / / קושי' על אבנ"מ מסוגי' דידן. / / פלוגתת הר"ן והרמב"ן בסוגי' להלן [י"ז] - ומבואר דשבועה דפרשת ויקרא ופרשת מטות תרתי נינהו. / / קושי' ברא"ש.

פלוגתת הראשונים בעיקר השו"ט במנין שנשבעין לקיים את המצוה, ר"ן רמב"ן ורא"ש.

שי' הר"ן בסוגי' שדרשה של להרע או להטיב ממעט רק מקרבן - וע' ברעק"א בגליון הש"ס שמביא שהרמב"ן חולק, דגם בל יחל ליכא בשבועה על המצוה, וע' במלחמת [דפי הרי"ף סוף י"ג: בשבועות] שכתב כן בהדי', והרז"ה שם חולק וס"ל כהר"ן [שם סוף י"ב:].
וסביב פלוגתא זו מיתלי תלי כל השו"ט בסוגי', גם בתירוצ' גם בקושי' ובקס"ד.

בביאור התירוצ' של הגמ' מבואר ברמב"ן דקמ"ל דאין איסור ש"ש לבטלה, וכ"ה ברא"ש כאן, והא לשיטתייהו דאין שבועה כלל, ולשיטתייהו קס"ד דהוי לבטלה, וקמ"ל רב גידל דאינו לבטלה, אבל לפי הר"ן שיש לענין בל יחל הא פשיטא שאינו לבטלה ולכן הוצרכו לדחוק דקמ"ל דדבר הגון הוא, וע' היטב ברז"ה שם שמבואר כהר"ן בפירושו לקמ"ל בגמ'.

הקס"ד בגמ' לפי הרא"ש הוא שמותר, ולא חיישינן שמא יעבור, וגם זה לשיטתו, שהרי לפי הר"ן, הרי אם זה היה הקס"ד לא היה מובן הקושי' במושבע ועומד, שהרי סו"ס יש בל יחל, וקמ"ל שלא חיישינן שמא יעבור, ומהו הקושי' בכלל, וע"כ צ"ל שהקושי', משום שלא הבינו כוונת ר"ג, שאם כוונתו שיש שבועה לגמרי, צ"ב, שהרי יש מיעוט, ואי כוונתו שיש בל יחל פשיטא, ור"ג בא ע"כ לחדש דחיילא, ולא הבינו אי כוונתו לגמרי או רק לבל יחל - ונמצא דפלוגתייהו לשיטתייהו בכל הסוגי', ודו"ק.

ומה שהרא"ש לא ביאר את קושי' הגמ' כהר"ן פשוט, שהמהלך לפי הרא"ש עדיפא, שלפי הרא"ש תמיד ידעו דכוונת הגמ' ברב גידל לחדש שמותר, אלא שלא ידעו מה נתחדש בהיתר, אי שלא יעבור, או שאין ש"ש לבטלה, אבל לפי הר"ן, הגמ' לא ידעה כוונת ר"ג בכלל, דבקס"ד חשבו שבא לחדש חלות ובקמ"ל נתחדש שבא לחדש היתר.

ומה שהר"ן לא למד בקמ"ל כמו הרא"ש בקס"ד, דשרי, ולא חיישינן שיעבור ולמה הוסיף שזה גם דבר הגון, וצ"ל דלשון לזרוזי הוא לשון מיותר, וע"כ שמוסיף חידוש שלא נצרך לעיקר התירוצ', שזה גם דבר הגון - והרא"ש לא נתקשה בזה, דלפי הרא"ש, בעינן לשון זירוזי, דזהו כל היתר, שאין ש"ש לבטלה בגלל הזרוזי.

ביאור בשיטת הקצוה"ח בזירוזי נפשיה לרמב"ן, ודן אי שבועת לזירוזי היא סוג חדש של שבועה.

בשיטת הרמב"ן צ"ב דמהו הזירוז, הרי אם אין שבועה איך נזדרז, וע' בתוס' רי"ד דאי יעבור יהיה ש"ש לבטלה, דרק אי באמת נזדרז אין כאן ש"ש לבטלה, וכן אפ"ל בשיטת הר"ן והרא"ש.

אולם עיין בקצוה"ח [סימן ע"ג סוס"ק ה'] שהק' כן, והוכיח דע"כ שיש איסור גם לרמב"ן, ולכן מזדרז, אולם קשה תרתי, א] מהו האיסור בכלל, דלרמב"ן נתמעט בל יחל, ב] עו"ק דמהו הקס"ד דש"ש לבטלה, הרי יש שבועה לענין האיסור, וכן הק' באפיקי ים [סימן ל"ו - א']

והנראה בזה, שב' פרשיות נאמרו בשבועה, א] לאמת את המציאות - גם להבא וגם לשעבר, ועיין בזה לעיל [סימן ז'], וזה הרי כל הפרשה בויקרא, ב] להחיל חלות איסור דבל יחל כמו בנדר, וזה הרי כל הפרשה דמטות שהוזכרה שבועה ביחד עם נדר גם לזה.

ובדברי ר"ג נתחדש שיש שבועה על המצוה, והאיסור החדש הוא איסור של "נשבעתי ואקיימא" שזה איסור מדברי קבלה, שגם זה אפשר לעשות ע"י שבועה והוא כח שלישי, וזהו האיסור החדש לפי הקצוה"ח - איסור חדש של זירוזי נפשי'.

¹⁵¹ מהדו"ק - קיץ תשנ"ח.

והנה, פרשת ויקרא ופרשת מטות הם ב' כחות נפרדות של שבועה לפעול ב' דברים נפרדים, ויש להסתפק הא הכח שבועה מצד לזרוזי הוא כח חדש, שלא שייך לשבועה של התורה או שהוא סעיף נוסף בפ' שבועה בתורה, והך שבועה בתורה שפועלת כל יחל, ופעולת לאמת מציאות, הך שבועה עצמה גם מזרזת מדין נשבעתי ואקיימא.

ודוגמא לזה, הרי של' הר"ן בנדר למצוה שזה לא נדר, רק מדין 'בפיך', וי"ל שאפי' כל יחל אין כאן, ואף שמשמש בלשון נדר, אין זה שייך לנדר כלל, וה"ה שיש להסתפק כן בשבועה דלזרוזי. ונפ"מ אי יכול לשבע בשם, או דהוי ש"ש לבטלה, דש"ש בשבועה נאמרה בהנך פ' דשבועות בתורה, וזהו שחידש ר"ג - שמותר, ואין ש"ש לבטלה.

בדין אאחע"א ובדין שבועה על שבועה.

הרז"ה הוכיח כהרמב"ן ממכות [כ"ב] דשבועה על נבילה אין כל יחל, ומ"ש שבועה על ל"ת משבועה על מ"ע, ותי' דהתם מדין אאחע"א, וכ"כ תוס' בשבועות [כ"ז. ד"ה לקיים], וכ"ה ברעק"א [יו"ד סימן רל"ח על הש"ך ס"ק כ"ו].

וכפשוטו היה נראה שאין פלוגתא בין הרמב"ן לרז"ה בנשבע על ל"ת דלפי הרמב"ן נתמעט מקרא מבלי יחל כמו נשבע על מ"ע, ולפי הרז"ה מדין אאחע"א.

אכן נפ"מ איכא לפי הפמ"ג שיש איסור באאחע"א, ורק עונש אין כאן, דלפי הרמב"ן לא יהיה איסור כלל בשבועה על ל"ת ולפי הרז"ה איסור מיהא איכא.

אולם זה תלוי בפלוגתת האבנ"מ ופמ"ג, דהנה, הנו"ב הקשה, דלמה כתוב בשבועה על נבילה אין שבועה על שבועה דמושבע ועומד, [שבועות כ"ג: / כ"ב:] ולמה שינו מהלשון אאחע"א שבכל התורה, ותי' האבנ"מ, דאה"נ, בכל שבועה על נבילה איכא נמי איסור, אכן הגמ' מוסיפה שיש עוד דין דאין שבועה על שבועה, והיינו דלא חיילא השבועה כלל.

וג' נפ"מ איכא בדין השני, וכדלהלן:

א] בשבועה על שבועה, אין כאן מעשה שבועה כלל, ודלא כאיסור על איסור שמציאותו של האיסור השני קיים, ולכן יש איסור לענין לקוברו בין הרשעים ורק עונש איננו, ודלא כשבועה על שבועה.

ב] לפי"ז בחולה שהותר לו נבילה, וגם נשבע, מצד אאחע"א צריך להתיר השבועה, ומצד אין שבועה על שבועה א"צ להתיר.

ג] בהסתלק איסור הראשונה יחול האיסור השניה משא"כ באין שבועה חל על שבועה שהשניה היא כלום, לא חיילא רק בעוקר למפרע את הראשונה ע"י היתר חכם.

והנה הפמ"ג הק' על הש"ך שפסק שחולה שנשב על נבילות צריך להתיר, שיש כאן איסור [לקוברו], והיאך פסק הש"ך שא"צ להתיר, והיה אפ"ל דפליגי בפלוגתת הר"ן והרמב"ן, והש"ך כהרמב"ן דאין שבועה כלל, אכן האבנ"מ פ' את דברי הש"ך כפשוטם, שיש כלל חדש דאין שבועה על שבועה ולק"מ, עכתו"ד.

ויש להוסיף, דהש"ך לשיטתו [סי' רל"ח ס"ק כ"ו] דדווקא בנשאל על הראשונה חיילא השניה ולא בהפרכת הבעל לשבועה הראשונה.

ולפי"ז אי נימא שהר"ן ס"ל כהאבנ"מ, שוב אין מחלוק' בין הרמב"ן לר"ן בל"ת, ורק אי יסברו כהפמ"ג, דרק מדין אאחע"א הוא, אז י"ל דפליגי גם בל"ת [ולדון הרז"ה והתוס' בשבועות משמע דמדין אאחע"א כהפמ"ג].

ביאור הגדר דאין שבועה על שבועה, ובמה חלוק מאאחע"א.

ע' קוה"ע [סי' ל"ג] שהוכיח יותר - בר"ן מבואר דשבועה שמוסיף קרבן על שבועה הראשונה, יש שבועה על שבועה לשיטת ריב"ב, [ע' ר"ן סוף ח' דפי' הרי"ף בשבועות].

והק', הא אאחע"א גם במוסיף קרבן, ותי' שצריכים לומר בזה תרתי:

א] ע"כ צ"ל כהאבנ"מ שיש ב' דינים, אאחע"א ואין שבועה על שבועה, ב] עוד צריכים לומר שאין דין אאחע"א בשבועה על נבילה, ששם האיסור הוא מצד חילול הדיבור, ולא איסורי אכילה, [ודומה לאוכל ברשה"ר דשעת הבליעה היא איסור אכילה ואיסור הוצאה, ולא שייכי זל"ז].

ויש לעיין דלכא' איכא בזה סברות הפוכות, דאיזה דין אלימא וחמירא טפי:

מצד אחד אין שבועה על שבועה שייך גם בבל יחל וגם באיסור אכילה, משא"כ באאחע"א, ומאידך, אין שבועה על שבועה לא שייך גם במוסיף שבועה על איסור משא"כ באאחע"א - הלא דבר הוא.

והנראה בזה שבאמת טעמא דאאחע"א וטעמא דאין שבועה על שבועה חלוקין נינהו לגמרי - והביאור בזה כך:

אאחע"א היינו מחמת כפילות האיסור, ותוספת קרבן עדיין נקרא כפילות איסור, משא"כ בל יחל על אכילה אינו כפילות כיון שהאיסור הוא מצד אחר, ומאידך, אין שבועה על שבועה הוא מצד ששבועתו לא חידשה כלום וכשיש קרבן אז השבועה חידשה, משא"כ בל יחל על איסור אכילה ואינו חידוש, דמה לי איסור מצד בל יחל ומה לי איסור מצד אכילתו. ובאמת שזהו הביאור באבנ"מ עצמו ששבועה שלא חידשה אינה שבועה כלל, ודו"ק.

קושי' על אבנ"מ מסוגי' דידן.

ע' אפיקי ים [סימן ל"ו / ב' ס"ק ג'] שתמה שאם יש כלל שאין שבועה חל על שבועה, א"כ ה"ה בשבועה על מצוה נימא אין שבועה על שבועה - ואיכא ראייה כנגד האבנ"מ מהר"ן שכתב שיש בל יחל.

ויש להוסיף, א' גם לפי הרמב"ן תמוה דל"ל קרא דחפצי שמים, תיפוק ליה דאין שבועה על שבועה, ב' מהר"ן לעיל שהביא הקוה"ע מוכרח שהר"ן עצמו למד כמו האבנ"מ. ועפ"י מה שביארנו באבנ"מ א"ש - ששבועה שאינה מחדשת אינה שבועה, ושבועה על ל"ת זה איסור על איסור כיון שאינה מחדשת, ובשבועה על מצוה היינו לחדש שבועה שזה כבר איסור, וזהו מה שהשבועה מחדשת על המצוה, שלחדש איסור על מצוה מיקרי לחדש.

פלוגתת הר"ן והרמב"ן בסוגי' להלן [י"ז] - ומבואר דשבועה דפרשת ויקרא ופרשת מטות תרתי נינהו.

הר"ן הוכיח דדרשה דלהרע ולהטיב הוא רק על הקרבן והרמב"ן מודה, וס"ל דבל יחל לחפצי שמים גם לבטל וגם לקיים.

והרמב"ן הק' על הר"ן דעכ"פ ניישב ונימא דרב גידל בא לחדש שחל לענין בל יחל, ועיין בר"ן שזה פשיטא, ומוכרח דפליגי בעיקר הדרשה, שהר"ן למד דבל יחל לא חיילא כנגד חפצי שמים, וזה רק לבטל ולא לקיים, והרמב"ן למד 'דברו' היינו רק דברי חול, ודברי שמים אין זה בכלל 'דברו'.

עכ"פ בלבטל את המצוה, וכן בלקיים לפי הרמב"ן, צ"ב, דל"ל ב' פסוקים - שאחרי שאין בל יחל ואין איסור, אין קרבן, ול"ל עוד דרשה.

ותירץ הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שיש ב' פרשיות, פרשת ויקרא ופרשת מטות, והקרבן תלוי בפרשת ויקרא, ויש שבועה בפנ"ע לענין קרבן, בבא 'לאמת' את המציאות, ואין זה ענין למיעוט של שבועה לענין בל יחל, דב' כחות נפרדות של שבועה נינהו.

וע"ד זה צ"ל נמי בר"ן - שהרי תמוה, שבגמ' מבואר אין שבועה חל על שבועה ולפי הר"ן רק נתמעט קרבן.

וע"כ כנ"ל - ששבועה דפ' מטות, הך שבועה כחו לאיסור, ושבועה זו לא נתמעטה, אבל שבועה 'לאמת מציאות' שיהיה כאן קיום מצוה - שבועה זו נתמעטה לגמרי.

[למדנו מדבריו דנקט דב' פרשיות שונות נינהו - ועיין להלן פרק נערה המאורסה [סימן ב' פרק ג'] מה שיש לדון בזה מצד הפרה של אב ובעל].

קושי' ברא"ש.

יש עוד פלוגתא בין הרא"ש לרמב"ן - הרמב"ן למד מחפצי שמים והרא"ש למד מלהרע או להטיב, וצ"ב, דסוג' להלן [י"ז] משמע כהרמב"ן דבעי ב' פסוקים.

וי"ל שהרא"ש למד על דרך האבנ"מ, וכקושי' האפיקי ים, מסברא דאין שבועה על שבועה, דלא חיילא א' על חבירו, ולא מהני חידוש של איסור על מצוה, ולכן גם במ"ע יש חסרון כזה.

אכן, כל זה לענין החלות איסור בל יחל, שבועה של פ' מטות, שזה לא חיילא על שבועה ראשונה, אכן שבועה 'לאמת מציאות' שזו אינו חלות, שבועה כזו שפיר איכא, ולזה בעינן להרע או להטיב.

[וע"ע בחידושי ר' שמואל לענין שבועת שוא וע"ע בראשי שיערים [סימן ט'] שהביא עוד סתירה ברא"ש].

סימן כ"ה

נדרי מצוה - נדר גדול נדר לאלוקי ישראל¹⁵².

חידוש מהגאון ר' אליעזר משה - מושג חדש של שבועה - לפני מתן תורה. // גדר חדש של נדר גדול נדר לאלוקי ישראל. // כעין זה באבני נזר. // ביאור בתשובת הר"י מיגאש שנשבע לחבירו בכתב שחייב לקיים דברו. // ביאור חדש בקצוה"ח שחידש שנשבע לחבירו לתת לו מנה ומת המקבל חייב לבניו, ושייך בזה ירושה.

חידוש מהגאון ר' אליעזר משה - מושג חדש של שבועה - לפני מתן תורה.

רבים תמהו דמה ענינו של הנדר במה שאמר אקום ואשנה, הא אין כאן איסור חפצא ונדר זה רק באיסור חפצא, ואיזה נדר גדול נדר לאלוקי ישראל, ועיין בראשונים דמדמי לנדרי צדקה. ומצאתי בזה מציאה גדולה בדברי הגאון ר' אליעזר משה [אהל משה סוף ח"ב סימן קל"ח] שהקשה כמה קושיות ביסוד דינא דשבועה:

א) מצאנו בנביא יחזקאל עונש חמור על תקיעת כף ד"נותן יד לא ימלט" והחמירו בה הפסוקים יותר משבועה, ותמוה דאין נביא רשאי לחדש דבר ולמה חמור יותר מאיסור שבועה.

ב) אין עונשים אא"כ מזהירין, והיכן האזהרה על איסור זה.

ג) מצאנו שבועה וכריתת ברית גם קודם מתן תורה, ותמוה הא לא הוזכר בז' מצוות.

ד) כל מצוות התורה מחייבות אותנו בזה שהיתה כריתת ברית על כל המצוות, וקשה דמה מחייב אותנו לשמור ברית שכרתנו, והרי מצוה זו עצמה אין לה כריתת ברית.

וביאר בזה דהיסוד של כריתת ברית לחבירו שנשבע לו ומבטיח לו בשבועה שהוא חייב לו כך וכך, חיוב זה הוא כחיוב אמונה שקדמה לכל התרי"ג ומתחילת הבריאה הוא קיים, והיסוד שעליו בנוי מתן תורה הוא שבועה וכריתת ברית וכמבואר בארוכה במדרש סוף ויקרא שהביאו על זה משל למלך שמשביע את הלגיונות שלו, וזה היה גם חטא אדה"ר דעבר על הברית וכמבואר בסנהדרין [ל"ח] וזה מיקרי כופר בעיקר, הרי דעל זה בנוי הבריאה להבטיח לחבירו בשבועה, ועל זה בנוי כל המצוות בני נח והתרי"ג מצוות, וזה חומר האיסור מכל שבועה רגילה שהוא רק נשבע לעצמו לעשות כך וכך או לא לעשות כך וכך ובזה הוא לא נשבע לחבירו על מה שחבירו רוצה ממנו וגם הקב"ה לא מחייבו בחיוב זה הלכך אין בו את החומרא של תקיעת כף שבזה איירי שהקב"ה או חבירו רוצה בהבטחה זו.

גדר חדש של נדר גדול נדר לאלוקי ישראל.

וביאר דזה ענינו של הנדר שאומר אקום ואשנה, דאף דאין כאן איסור חפצא ונדר זה רק באיסור חפצא, ומה שייך כאן נדר גדול נדר לאלוקי ישראל, אלא דהכא איירי בשבועה של תקיעת כף דמבטיח להקב"ה את מה שהקב"ה רוצה ממנו הלכך חמיר טפי, רק דבתורה נתחדשה קרבן ובל יחל, וזה לא היה קודם מתן תורה.

והוסיף שם הגאון ר' אליעזר משה, דמצאנו בכמה מקומות בש"ס דמהני גמר ומשעבד נפשיה ומהני גם בלי קנין לחייבו לקיים מה שמשעבד נפשו, וביאר דהדין הזה בנוי וזה הרחבה על מה שמצאנו שבועה לחבירו שהוא מתחייב אליו בזה שהוא סומך עליו בשבועה וה"ה דבלי שבועה חיילא חיוב.

כעין זה באבני נזר.

וכדבריו מבואר באבני נזר [יו"ד סימן ש"ו ס"ק ט"ו - י"ח] שהביא את קושי' המשנה למלך דמה ענינו של כל השבועות קודם מתן תורה שנשבע אליעזר לאברהם ויוסף ליעקב וכו' - הא ליכא דין שבועה בז' מצוות, ותמה האבני נזר עוד על עיקר השבועה של מתן תורה דמה ענינו מושבע ועומד מהר סיני, ואף אי היה שבועה לפני מתן תורה הא שבועה היא רק בל יחל דברו ותו לא ומה זה מוסיף על עיקר המתן תורה, הא בל יחל שוה לכל אסורי התורה, וחידש בזה האבני נזר דשבועה לחבירו ולהקב"ה היא סברא, ורק השבועות של התורה אינם סברא וצריכים חידוש של בל יחל,

¹⁵² מהדו"ק - קיץ תשנ"ח.

דלמי הוא נשבע ומי רוצה בשבועתו ורק במתן תורה או במתחייב לחבירו שהלה רוצה בהתחייבות שלו, הכא השבועה היא מסברא, ורק דהשבועה מצד הסברא לא מצאנו בזה עונשי ב"ד רק דינו מסור לשמים.

ביאור בתשובת הר"י מיגאש בנשבע לחבירו בכתב שחייב לקיים דברו.

והביא לזה מקור גדול ונפ"מ גדולה מדברי הר"י מיגאש, דיעוין בתשובת הר"י מיגאש [קכ"ו] שהביא שמי שנשבע לחבירו בכתב חייב לקיים דברו אף דליכא בזה חיובי ב"ד כיון שלא הוציא שבועה מפיו, אבל סו"ס דינו מסור לשמים אי לא יקיים דברו, ודבר זה צ"ע דמה המקור לזה, ולהנ"ל א"ש בפשיטות, דזה השבועה של קודם מתן תורה, וברור, ולפי"ז מי שנשבע לעצמו שיעשה או לא יעשה דבר פלוני בכתב ליכא שום עונש ובזה לא קאי הר"י מיגאש כלל.

והוסיף בזה דבזה מתבאר ענינו של מי שפרע, דבנותן מעות בדברים בלי משיכה מותר לקללו דמקללין אותו שהקב"ה דפרע מדור המבול יפרע ממנו, וקשה דלא מצאנו בזה שום עונש חוץ מההיתר לקללו במה שאינו עומד בקנינו, וע"כ דהגדר כנ"ל.

ועיין להלן בדברינו בפרק נערה המאורסה [סימן ב'] לגבי הפרה ושאלת חכם בשבועה.

ביאור חדש בקצוה"ח שחידש שבנשבע לחבירו לתת לו מנה ומת המקבל חייב לבניו, ושייך בזה ירושה.

והוסיף לי בזה הגר"א שטיינפלד שליט"א דבזה מבוארים דברי הקצוה"ח [סימן רע"ח ס"ק ט"ו] דחידש מכוח התוס' בב"ב [קכ"ג:] דגם במי שנשבע לחבירו לתת לו מנה ומת המקבל חייב לבניו, ושייך בזה ירושה אף דליכא חיוב ממון וליכא זכות ממון בנשבע לחבירו, ותמוה דמה שייך בזה ירושה, וע"כ כנ"ל דזה שייך לשבועה שלפני מתן תורה.

והוסיף בזה דמבואר ברמ"א [סימן פ"ז סעיף ל"ד] דמי שתובע את חבירו שנשבע לתת לו מתנה והוא כופר דליכא על זה שבועת היסט, ומביא הקצוה"ח [שם ס"ק ל'] בשם המהר"ם ב"ר ברוך דטעמא משום שהשבועה אינה עושה שום קנין רק שהוא מחוייב על קיום שבועתו ואנו לא יורדים לנכסיו ותמה הקצוה"ח דמאי שנא מפריעת בע"ח מצוה למ"ד דליכא שעבודא דאורייתא ולמד רש"י דילפינן מהן צדק, הרי דרמי עליו חיוב לקיים דבורו ולא יורדין לנכסיו, ומאי שנא משבועה, וכן הקשה מהשבת ריבית שיש בזה מצוה ולא נחתין לנכסיו ובכופר בב"ד מחייבים אותו בשבועת היסט גם בפריעת בעל חוב וגם בהשבת ריבית, ומאי שנא.

וכבר תמהו האחרונים על עיקר קושי' הקצוה"ח, עיין בזה בשערי יושר [ש"ה פ"ב] ובחזו"א [חו"מ סימן י' ס"ק כ'] דהנך תרתי הם בכלל חוב לחבירו רק דלא נחתין לנכסיו, אבל יש כאן חוב וחייב לחבירו, משא"כ שבועה שהוא רק חיוב לשמים ולא שייך זכות חבירו על זה, ופשוט דקושי' הקצוה"ח בנויה על דברי הגאון ר' אליעזר משה והאבני נזר בדין שבועה לחבירו לפני מתן תורה. ועיין עוד בדברינו בריש יש נוחלין מה שהוספנו בזה.

הערה.

בעיקר חידוש זה בשבועה - עיין להלן פרק נערה המאורסה [סימן ב' פרק ג'] מה שיש לדון בזה מצד הפרה של אב ובעל.

פרק

נערה

המאורסה

סימן א'

הקדמות קצרות לפירקין.

הקדמה. / / חילוקים בין הפרה להיתר חכם. / / בדין הקמה ושתיקה. / / שותפות של האב והבעל - וכל אחד בפני עצמו. / / יש לדון האם שוין או שהאב עיקר - ומביא ג' צדדים בגדר השותפות. / / בגדרי נתרונה. / / סברת ר' פנחס - נודרת ע"ד בעלה.

הקדמה.

לפני שנתחיל - בסייעתא דשמיא - לפתוח את גוף הסוגיות עצמן, נבאר 'בקצרה ממש' את המושגים הבסיסיים ועל הנידונים העיקריים שבהם אנו מתעסקים בתחילת פרק זה, ושוב נרחיב בהמשך בכולם - בסייעתא דשמיא.

חילוקים בין הפרה להיתר חכם.

בפרשת מטות כתוב שהאב יכול להפר נדרי בתו והבעל נדרי אשתו, עוד מצאנו שחכם מתיר נדר, אולם הפרה של בעל ואב שונה מהיתר חכם שחכם מתיר ע"י פתח או חרטה, ואין גבול לזמן שהחכם יכול להתיר, אבל אב ובעל מפירים דווקא באותו יום ומאידך א"צ פתח וחרטה, ועוד, דחכם עוקר למפרע וכמבואר בכתובות [ע"ד] - מובא בר"ן להלן [ס"ז], אבל הבעל והאב מפירים רק מכאן ולהבא וכמבואר בנזיר [כ"א]:¹⁵³

עוד מצאנו חילוק ביניהם דחכם מתיר את כל הנדרים, אבל בעל רק מפר נדרים של עיניו נפש ובינו לבינה ובאב איכא מחלוקת ראשונים בזה, דלפי רוב ראשונים ה"ה אב - עיין בר"ן ורשב"א [ס"ח]. והביאו כן מהספרי וכן הוא ברא"ש [ריש פרק י"א], והרמב"ם [פי"ב דנדרים] חולק, והלח"מ מיישב את הספרי דקאי על אב אחרי שנתארסה ואז הוא מוגבל לנדרים של הארוס¹⁵⁴.

בדין הקמה ושתיקה.

נתחדש בהפרה דדווקא אי מפר ביום שמעו¹⁵⁵ מהני אבל לאחר יום שמעו לא מהני, דתו לא מצי מפר, ומלבד זה איכא נמי דין נוסף של 'מעשה הקמה' של הבעל והאב והארוס - הקמה בנדר גם מעכבת הפרה.

כמו שיש שאלת חכם על נדר ה"ה דאיכא נמי שאלת חכם על הקמה עצמה.

בגדר מהות ההקמה ושתיקה ביום שמעו יש לדון, האם זה בגדר חיזוק ואלימות לנדר עד דא"א להפר או שזה בגדר איבוד זכות הפרה ותו לא - ואולי יש לחלק בזה בין שתיקה ביום שמעו להקמה, וכבר חקר בכל זה בקה"י [סימן ל"ג - מהדו"ק].

בר"ן להלן [ס"ט] מבואר שהקמה היא כעין נדר - ובזה פירש למה פשיטא טפי ששייך שאלה על הקמה ולא על הפרה וכן הוא ברא"ש [שם], וכפשוטו משמע שזה חיזוק בנדר.

אולם עיין בלשון המאירי [ח:'] "ויראה שהדין בנדר שהיה להפרו ביום שמעו ולא היפר ועבר היום או שקיים - שאע"פ שאינו יכול עוד להפר מכל מקום מותר הוא להזקק בהתירה מתורת חכם, וכל שכן שיש לה היתר בשאר חכמים, שאין קיומו 'עושה' בנדרה אלא שעושהו כנדר אלמנה וגרושה אשר אין לה קצין שוטר ומושל להפר נדרה אלא שחכם יכול להתירה, ויש חולקין לומר שכל שקיים הוא את נדרו אין לה היתר על ידי חכם מטעם כל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת ואינו כלום כמו שביארנו בפרק השולח", עכ"ל - וכפשוטו היה משמע דאינו אלא איבוד זכות הפרה, וצ"ע.

יש לדון האם חכם יכול לעקור נדר מקויים או שעבר עליה יום שמעו, ויתכן שיש חילוק בזה בין יום שמעו להקמה, וכן מבואר במהרי"ק - נפסק להלכה ברמ"א [סימן רל"ב סעיף כ"ג] - שחכם

¹⁵³ וידוע להקשות על הרמב"ם [נדרים פרק י"ג ה"ב] דמבואר איפכא דבעל למפרע וחכם מכאן ולהבא, ובאמת דהרמב"ם בעצמו סותר משנתו דמצד אחד כתב [נזירות פ"ג ה"י] דחכם למפרע, ומאידך, כתב [נדרים פרק י"ב הלכה י"ט] דבעל מכאן ולהבא, וכבר עמדו בכל זה בכס"מ ולח"מ - ויבואר להלן [סימן ג'].

¹⁵⁴ ועיין להלן שיטת רבינו יחיאל בזה, והלח"מ דן שם דלמה לא נימא דכמו דאלימא כחו של ארוס יותר מבעל אחרי נישואין לגבי קודמין, והיינו דהאב מחזק כחו, כמו כן נימא שכמו שהאב לא מוגבל לעיניו נפש ובינו לבינה דגם הארוס אלימא כחו מחמת האב - כעין קודמין ותירץ דאף דמסברא איכא למימר כן אכן גזה"כ דרק לגבי קודמים נתחדש כן, ועיי"ש עוד.

¹⁵⁵ כפשוטו עד השקיעה - וכמבואר להלן [ע"ו:], ויש תנאים שסוברים מעת לעת.

עוקר נדר אחרי שתיקה ביום שמעו ולא עוקר נדר אחרי הקמה של הבעל, ומוכרח בשיטתו דתרתו נינהו.

עיין בקה"י [שם] שמדברי המהרי"ק חזינן דשתיקה ביום שמעו שונה מהקמה דשתיקה ביום שמעו היא רק איבוד זכות הפרה של המפירין, לעומת הקמה דמוסיפה אומץ ואלימות וכח בנדר - עד כדי כך שכבר א"א להשאל עליו - ואכתי צ"ב ויבואר.

שותפות של האב והבעל - וכל אחד בפני עצמו.

הכא במשנה נתחדש דין של ארוסה שהיא ברשות האב והארוס, ושניהם שותפים בנדריה, ומבואר במשנה שצריכים הפרה של שניהם, והקמה של אחד מעכב הפרה דאידיך - ויש לדון בהלכות של השותפות הזו.

והיינו דמה דינו כשאחד הפר והשני עדיין לא הפר - האם חיילא עכ"פ תחילת הפרה בנדר וזה מבואר בסוגי' להלן - מיגז גיז או מיקליש קליש דנחלקו בזה ב"ש וב"ה.

עוד צריכים לדון - דמה דינו של הפרה של אחד כשהשני הקים ומבואר במשנה שבטלה הפרתו-ועיין בחידושי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סימן ט"ז ס"ק י"א] דהיינו דבטלה מכאן ולהבא ושוב הביא להלן [ס"ק י"ב] מהרדב"ז דבטלה למפרע.

הפר א' ומת - נחלקו הראשונים אי בטלה הפרתו, וזה היה פשוט לר"ן בכמה דוכתי [ס"ז. סוד"ה וחזר / ס"ח: כמה פעמים, דבטלה הפרתו וכ"ה ברא"ש [ס"ח: ד"ה שמע אביה], וכ"כ הר"ן להלן [ע"א: ד"ה מיגז גיז] גם בדעת ב"ש ועיין הערה ¹⁵⁶, אולם המפרש [ס"ח: ד"ה מת הבעל] והתוס' [ס"ח: ד"ה ג] נקטו דגם במת לא בטלה הפרתו.

והיינו דמשמע מהתוס' שדן מצד שני דיונים, א' מה דלא מהני ההפרה של האב קודם מיתתו - היי"ט משום שאז לא היתה הפרה של הארוס, ודן שם עוד דלמה ליכא צירוף עכשיו לאחר מיתה, ועל זה כתב דלא מהני כיון דבעינן אב חי בשעת הפרת הארוס, ומשמע דכלפי ההפרה של קודם מיתה לעולם נשארה ההפרה במקומה במיקליש קליש ורק דא"א להצטרף עכשיו להפרה ההיא.

יש לדון האם שוין או שהאב עיקר - ומביא ג' צדדים בגדר השותפות.

עוד יש לדון - האם בשותפות זו יש אחד שהוא העיקר בכח בהפרה ויש שני שרק מצטרף אליו - ואם זה כך מי העיקר ומי הטפל אליו, ועוד, דיתכן ששניהם שוין ולשניהם יש כח אחד ומעשה אחד של הפרה - ביחד.

עוד יש לעיין האם מצטרפים במעשה הפרה לעשות מעשה הפרה א' או שאינו כן אלא שהמעשה הפרה של כל אחד הוא מעשה בפני עצמו ורק בחלות חיילו כחלות אחת, וכל זה יבואר בהמשך.

מצאנו בריטב"א שהאב עיקר - דעיין בלשונו [ס"ז. ד"ה וכתב] שכתב "מן האירוסין האב עיקר והבעל טפל וכו' שהתורה עשאתו סניפין לאב כיון שנכנסה לרשותו קצת".

עיין בקרן אורה [ס"ח. ד"ה איבעיא להו] שהקשה על עיקר ספיקת הגמרא במיגז גיז או מיקליש קליש דמגלן דא' בלי השני פועל כלום, הא דילמא לא חיילא כלום מכח כל אחד לבדו, ובהמשך דבריו [שם בירושלמי בשמעתין] הוסיף דמבואר בירושלמי דפשיטא שהפרת הבעל בלי האב אינו כלום, לא מיגז גיז ולא מיקליש קליש, אבל לגבי האב הסתפקו אי פועל לפטור מלקות, ומבואר שם שמעלת האב הוא משום שיש לו דין נתרונה, עיי"ש [ודלא כהריטב"א דמטעמא דנודרת ע"ד הוא], אולם בר"ן מבואר שספיקת הגמרא לפי הבבלי הוא גם באב וגם בבעל.

ובאמת איכא ג' צדדים בגדר האי שותפות:

א' אין האשה ברשות הבעל ולא ברשות האב אלא ברשות שניהם כאחת, וממילא דאין מעשה גמור של הפרה לא לבעל ולא לאב, דלכל אחד איכא רק חצי מעשה.

ב' י"ל איפכא שהיא באמת ברשות כל אחד ואחד לבדו, דלכל אחד איכא סיבה שתהיה ברשותו ולכן איכא מעשה הפרה גמורה לכל אחד בפני עצמו, אלא דעצם זה שיש כח אחר מעורב בהפרת נדריה - מציאות זו מעכבת שלא תחול הפרת כל אחד בלי הפרת השותף.

¹⁵⁶ ועיין בחידושי הגר"ש [סימן ס' ד"ה ונראה] שכתב בטעמא דמילתא דבטלה ההפרה כיון שבמיתתו יצאה הנדר מרשותו ושוב ליכא ראוי לצירוף.

[ג] יש לומר גם צד שלישי, שחלוקין בזה הבעל והאב, שיש לומר שכיון שמתחילה היתה ברשות האב ועדיין לא נכנסה לגמרי לרשות הארוס, א"כ לאב יש מעשה הפרה גמורה אלא שיש עיכוב מצד הארוס, ומאידך, בארוס חסר בעיקר המעשה הפרה, ודו"ק. וי"ל שזו כוונת הראשונים שהבאנו לעיל שהאב עיקר והבעל סניפין - והיינו כנ"ל שעצם ה'מבנה' של השותפות שונה בזה שהוא טפל - ודו"ק.

והיה מקום לומר שלפי הבבלי שפשוט ששניהם פועלים מיגז גיז או מיקליש קליש - היינו משום ששניהם שוין, ואינו מוכרח כלל, אכן לפי הירושלמי דרק לאב יש מיגז גיז או מיקליש קליש - הביאור הוא דרק מי שיש לו מעשה גמור בפני עצמו - אלא שיש לו עיכוב של השותף, בזה חיילא הפרתו במקצת, ולכן באב יש נידון ולא בארוס, וי"ל שהבבלי לומד כאחד מהצדדים הראשונים, או שהיה פשוט לבבלי דלשני הצדדים ההפך עושה רושם.

בגדרי נתרוקנה.

בנוסף לכל זה יש סוגי' אחרת שתחילתה במשנה [ע']. - ושם נתחדשה דין 'נתרוקה' - והיינו שהאב יורש את הזכות של הארוס להפר את כל הנדר באופן שמת הארוס, אבל איפכא לא שאין הארוס יורש מהאב, ולהלן במשנה [ע"א]. נתחדש עוד שבמת הארוס ונתארסה שוב שהנדרים הללו שהיו אצל הראשון ונתרוקנה לאב, דנתרוקנה שוב גם לארוס שני.

וצריכים להבין דמה הגדר בהך נתרוקנה ומצאנו להלן בר"ן [ע"א. ד"ה אביה ובעלה] שיש כאן ב' אופנים של נתרוקנה, מבעל לאב ומבעל ראשון לבעל שני, וחלוקין נינהו, דמארוס לאב מיקרי "שינוי רשות - דמנתיק ליה האי נדרא מארוס לאב", אולם מארוס לארוס אינו כן אלא ששם כתב הר"ן "חזינו ליה להאי ארוס אחרון ככרעיה דראשון וכיון דמארוס לארוס קאתי - כי ה"ג לאו אינתוקי הוא", וכתב שם שיש נפ"מ לדינא ביניהם בנדר קלוש - וכמבואר שם שמצד אחד לא שייך ביה 'אינתיק' - והיינו לאב, אבל מאידך שפיר שייך ביה העברה מארוס לארוס - דאין זה בגדר אינתיק.

בלשון הר"ן [ס"ח. ד"ה תא שמע] מפורש שהאב אחרי נתרוקנה מפר את חלקו וגם את חלק הבעל, ומשמע שיש עדיין ב' חלקים שונים, ובברכ"ש [סימן כ"ט ס"ק א'] הביא שבנו העיר לו על כך דא"כ יצטרך כוונת הפרה על חלק הארוס ולא שהכל חוזר להיות חלק אחד של האב כמו שהיה לפני האירוסין, והוסיף בזה הברכ"ש שלפי"ז יתחדש דמצי מפר חלקו ומקיים חלק הבעל - תרי עשיות הפוכות דבא בכח שניהם.

ע"ד זה מבואר נמי בשיטת רבינו יחיאל בטור [סימן רל"ד] דבמצב של נתרוקנה - אז האב מוגבל להפרה של הארוס, ואינו מפר את כל הנדרים אלא את הנדרים שהארוס עצמו היה יכול להפר - עיין בהערה ¹⁵⁷ שהבאנו לשונו, וע"ע בחידושי הגרא"ל מאלין [סימן כ"ג].

בגמרא [ריש ע':] מבואר דאיכא חילוק בנתרוקנה באופן שהיתה שמיעת הבעל דאז זכה בנדר ורק אז צריכים היקש ללמוד שיש נתרוקנה אליו, אבל בלי שמיעה ידעין דמהני בפשיטות אלא שלא ברור אם הכוונה דאז לא צריך כלל כל גדר ירושה או דאכתי צריכים גדר ירושה אלא דירושה זו פשוטה, ומצאתי בב"ח [סימן רל"ד ד"ה שמע אביה] דרק באופן שהיתה שמיעת הבעל דאז זכה בנדר דוקא אז הוי בגדר ירושה, אבל היכא דלא שמע אז באמת אינו בגדר ירושה, עיין בהערה ¹⁵⁸ שהבאנו לשונו.

¹⁵⁷ וז"ל: "והרמב"ם כתב שהאב מיפר לבתו כל עניני נדרים ולא נהירא וה"ר יחיאל חילק קודם שנתארסה מיפר כל נדריה אבל נתארסה מת הבעל וחזרה לרשותו אז אינו מיפר אלא נדרי עיניו נפש וא"א הרא"ש ז"ל לא חילק בזה".

¹⁵⁸ ז"ל הב"ח: "שמע אביה והפר לה וכו'. ברייתא שם [ריש דף ס"ט א'] פלוגתא דבית שמאי ובית הלל והלכה כבית הלל דאמרי אין האב יכול להפר דמקליש קליש, ופירש הרא"ש דכיון דהפר האב חלקו מיד מקליש קליש חלק הבעל ואין בו כדי להורישו לאב ולא תפסה בו זכייה. ונראה דמה שכתב ולא הספיק הבעל לשמוע וכו' לרבותא נקט הכי דלא מבעיא בדשמע הבעל דזכה בהן הבעל במקצת ומטעם ירושה נגע בהן האב דפשיטא דאין בו כח להורישו כיון דאקליש אלא אפילו לא שמע ולא זכה בהן הבעל כלל ואיכא למימר דמה שיפר האב עכשיו לאו מטעם ירושה אלא כתחילת הפרה היא קמ"ל".

סברת ר' פנחס - נודרת ע"ד בעלה.

בעיקר כח הבעל להפרה מבואר בגמרא להלן [ע"ג:] שר' פנחס פירש דין זה שכל הנודרת ע"ד בעלה היא נודרת, וכ"ה בגיטין [פ"ג:], וכפשוטו סברא זו היא נגד כל מה שנתבאר לעיל, דפשוט דמי שעושה תנאי ע"ד השני שהנדר יהיה בטל למפרע, וצ"ע.

עיקר סברתו נאמרה להלן [ע"ג:] לבאר את פלוגתת התנאים שאף אי כל דיני נישואין חלים רק בחופה אבל הדין הפרה של הבעל בנשואה מתחיל כבר בהגעת זמן שאז הוא חייב מזונות ואז מתחילה הסברא של כל הנודרת ע"ד בעלה היא נודרת.

בחידוש זה של ר' פנחס ביארו נמי בנדה [מ"ו] - מובא בר"ן [שם], דאף קטנה שהיא נשואה מדרבנן יכול הבעל להפר נדרה מה"ת מחמת הסברא של ר' פנחס דע"ד בעלה, למדנו א"כ דכל המהלך של רב פנחס הוא גם באחד שאינה אשתו.

סימן ב'

הפרת אב היתר חכם,

להתיר את האיסורים בלי גוף הנדר - והמסתעף.

פרק א' ביסוד הגר"ח בחילוק בין הפרה להיתר חכם. // בעיקר החילוק בין האיסורים של הנדר ולא לגוף הנדר עצמו - וביסוד הגר"ח דהפרה מתייחסת רק לאיסורים של הנדר, ובזה שונה מעקירת חכם. // דיוק בפסוק מלשון "והניא". // ראיות של הגר"ח ליסוד הנ"ל. // הוכחות נוספות ליסוד הגר"ח מחילוקים שונים בהפרה של בינו לבינה [וכן משאלת חכם על הפרה]. // הערה בעיקר הבנת הדברים. // בדברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל ביסוד הנ"ל, ובדברי התוס' רי"ד העיקר בהיתר חכם היינו הטעות של הנודר. // ביאור בדברי הגרי"ז שהיתר חכם הוא דין בנדר עצמו. //

פרק ב' תוספת הגדרה במהות ההפרה, להתיר איסורים של הנדר ולא את הנדר עצמו. // הקדמה - כמה הערות בהפרה. // בגדר הדין הפקר לעניים ולא לעשירים. // מבאר בזה כמה ענינים בעיקר גדר הפרה. // סיכום. //

פרק ג' הפרה בשבועה הקדש ותרומה // הפרה בנדרי הקדש. // שאלת חכם והפרה בתרומה. // הערה בהפרה בשבועה. // יש לדון מצד השבועה של לפני מתן תורה - לגבי שאלת חכם ולהפרת אב.

פרק א'

ביסוד הגר"ח בחילוק בין הפרה להיתר חכם.

בעיקר החילוק בין האיסורים של הנדר ולא גוף הנדר עצמו - וביסוד הגר"ח דהפרה מתייחסת רק לאיסורים של הנדר, ובזה שונה מעקירת חכם.

בחוש"ש מרן הגר"ד [סימן ל"ד ד"ה ובביאור] הביא מרבו הגר"ח דמה שכתבנו לעיל [סימן א'] שיש חילוק בין הפרה של הבעל שזה מכאן ולהבא להתרה של החכם שזה למפרע - דבאמת החילוק הוא יותר עמוק, והיינו דבהפרה אין התייחסות לגוף הנדר אלא לאיסורים של הנדר, לעומת שאלת חכם שזה מתייחס לדיבור של הנדר עצמו.

כנראה דכוונת הגר"ח היתה שיש דיבור מציאותי שזה מחיל את הנדר, ולעומת זאת יש את החפצא של הנדר שחל מכח הדיבור, והכח של החכם הוא להשוות את הדיבור לדיבור של טעות - שכיון שדיבר בלי דעת - שוב אינו נדר, אבל האב מפר את הנדר עצמו - והיינו מה שחל מכח הדיבור, אבל האב לא שייך לדיבור עצמו.

אולם היה נראה לי לחלק בין אב לחכם בחילוק יותר עמוק - והיינו דמלבד גוף הנדר עצמו, איכא גם איסורים שחלים מכח הנדר, והנדר והאיסור של הנדר תרתי נינהו, שהנדר היינו מה שחפצא מופרש ומובדל - ומכח הך מופרשות כבר חיילו דינים של הנדר - שהחפצא כבר אסור דדיני ההפרשה וההבדלה בחפצא הם שהחפצא כבר אסור - ובהנך דינים חיילא הפרה דאב ובעל להתירם.

ואף שאין ביטוי להפרשה ומופרשות של נדר בלי האיסור חפצא - [ודלא כהקדש שההפרשה היא היא עצם השייכות בזה שהוא עומד לגבוה ולהקדש] - אכן סו"ס אין זה אלא 'ביטוי' של ההפרשה, והיינו שהאדם מצידו מפריש דבר משימוש מסויים, והתורה נותנת 'תוכן' ו'ביטוי' ו'משמעות' להפרשה זו בזה שהיא קבעה שכל דבר שהאדם יפריש בתור דבר נדור יתבטא בזה שהשתמשות באמת 'יהיה השתמשות לא ראויה, וכעת ממילא יש ב' אופנים לבאר את המעשה הפרה, או שהיא מבטלת את עצם המפורשות בעצמה - לומר שאין נדר והחפץ לא נדור, או שהיא מבטלת את התוכן והדינים של המופרשות הזו - [ולהלן יבואר מה מצבו של הנדר בעצמו אחרי שמתבטלת המופרשות הזו].

ובאמת שכבר חילק כן הגרש"ש"ק [סימן ט'] לגבי התפסה שהתפסה היינו בנדר עצמו - מה שזה מופרש ומיוחד - ולא באיסורים של הנדר, שהאדם לא אסור אלא התורה אוסרת, והוא רק קובע את המפורשות שהתורה תאסור, עיי"ש היטב, וכן מבואר נמי בתורת זרעים [פ"ה מפאה] דברמב"ם מבואר שהפקר אעפ"י שאינו כנדר אבל הרי הוא כנדר, וביאר שיש את גוף הנדר ולא את האיסורים של הנדר, מה שהחפצא נקבע בו 'שם הפקר', ולהלן יבואר עוד בזה.

והוסיף התורה זרעים לדמות לזה את מה שמצאנו שיש מושג של נדר גם בעכו"ם - עכ"פ בנדרי הקדש של הרי עלי - כן מוכרח מתוס' ריש ע"ז וכן מוכרח מעיקר פרשת ערכין בעכו"ם, ואכמ"ל,

וקשה שהרי אין לעכו"ם כל יחל ואין לו שום איסורים נוספים מלבד הז' מצוות, ומוכרח שיש מציאות של נדר שמחייב אותו להביא, וזה כעין זכות לגבוה לתבוע את הנדר של 'הרי עלי' ¹⁵⁹, וכל זה לפני האיסורים של הנדר - מה שיעבור על כל יחל אי לא יביא לגבוה, [וכפשוטו לא שייך הלכה זו לגבי עכו"ם בנדרי איסור שאין שום מחייב בהפרה והתייחדות בחפצא], והפקד דומה לנדר של הרי עלי בעכו"ם - ועיין להלן [סוף פרק ב'] מה שיש לדון עוד בדברי התורת זרעים [ואבני מילואים] בקנין בנדרי עכו"ם.

ונראה שההפרה מתייחסת לאיסורים של הנדר ולא לגוף הנדר עצמו, ודו"ק, [ועיין בהמשך תוספת ביאור בזה].

נראה לי ברור שזו גם היתה כוונת הגר"ח - אף שזה קצת תלוי בראיות שהביא הגר"ח - וכדיבואר, דלא נראה שצריכים להביא ראיות שהאב לא מפר את הדיבור עצמו, שהרי הדיבור היה אתמול ולא שייך לבטל את הדיבור של האתמול בלי כח מיוחד של עקירה למפרע, וזה ידעין בלי הגר"ח כדבר פשוט שהאב הוא מכאן ולהבא, ועל כן נראה שעיקר כוונת הגר"ח לחדש שגם מינה וביה ב'מכאן ולהבא' עצמו - שם יש לחלק בין גוף הנדר לאיסור מכח הנדר וע"ע להלן [סימן ז'] בגדר החילוק בין הלמפרע של חכם לקס"ד בלמפרע של בעל - ובדברי הגרי"ז שם - ודבריו שייכי לדברי הגר"ח כאן.

דיוק בפסוק מלשון "והניא".

ונראה שקצת יש לדייק כגדר הנ"ל מלשון הפסוק "והניא" דעיין היטב בלשון רש"י על התורה [ריש מטות פסוק ו'] "ואם הניא אביה אותה - אם 'מנע' אותה מן הנדר, כלומר שהפר לה, הנאה זו איני יודע מה היא, כשהוא אומר ואם ביום שמוע אישה יניא אותה והפר, הוי אומר הנאה זו הפרה, ופשוטו לשון מניעה והסרה וכן [במדבר פרק ל"ב, פסוק ז'] ולמה תניאון וכו'" - עכ"פ התורה כתבה לשון הפרה בלשון מניעה - שמונע אותה מהנדר, ופשוט שאין הכוונה שהנדר וכל הדינים של הנדר קיימים אלא שהפרידו אותה מהנדר, ויתכן א"כ שהכוונה בזה היא - שאף שעצם הנדר עדיין קיים אבל הנדר לא מחייב אותה ולא אוסר אותה - ובזה היא נחשבת כאילו שיש כנגדה מניעה.

ראיות של הגר"ח ליסוד הנ"ל.

הגר"ח הביא ראיה ליסוד זה, דלכן ס"ל להראשונים דליכא דין נדר שבטלה מקצתה בטלה כולה בהפרה ואיכא דין בטלה מקצתה בטלה כולה בשאלת חכם, ולהנ"ל מובן, דעצם הדיבור מעולם לא בטל, ורק הנדר בטל.

יתכן דמכאן היה נראה דכוונת הגר"ח היתה דבאב ההפרה לא חיילא בנדר עצמו לבטלו אלא שהכח האוסר שיש בהך מופרשות בטל מהנדר, ולכן ליכא בזה כח לאסור בטל, ובזה ליכא כלל דבטלה מקצתה בטלה כולה, אבל אי הנדר עצמו היה בטל במקצתו אז באמת היה בטל כולו.

עוד הוכיח כן מכל הנידון של מיגז גיז ומקליש קליש דמוכרח שאין כאן חילוקים בגוף הנדר אלא באיסורים של הנדר, דמה שייך לחתוך חלק מהנדר או להחלישו, אלא שההתייחסות היא לכח שיש בנדר שעל ידי ההפרה אין בנדר כח לאסור לגמרי - כצורתה הרגילה, ועיין בהערה ¹⁶⁰.

הוכחות נוספות ליסוד הגר"ח מחילוקים שונים בהפרה של בינו לבינה [וכן משאלת חכם על הפרה].

ונראה להוכיח כדבריו עוד ממה דמצאנו שיש דין עינוי נפש ובינו לבינה בהפרה של הבעל לכו"ע, וכאמור דנחלקו בזה בהפרה של האב, ועיין להלן [ע"ט:] דאיכא נפ"מ בין עינוי נפש שבזה הוא מפר את הנדר כלפי כולם משא"כ בבינו לבינה שרק הותר כלפי הבעל ורק כלפי הזמן שהיא

¹⁵⁹ והיינו מדין אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, וזה דלא כהאבני מילואים דלמד שדין אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט הוא דין ממוני גרידא, אלא שזה דין מדיני הנדרים שנדרים גבוה מחייבים את האדם לגבוה ונדרי איסור מפרישים את החפצא מהאדם - וע"ע בזה להלן מה שיש לדון בפלוגתא זו בין האבני מילואים לתורת זרעים.

¹⁶⁰ וזה פשוט שראיה זו היא ראיה שהבעל לא מתייחס לדיבור, אבל להלן [סימן ח'] נוכיח שאין ראיה שההפרה לאך מתייחסת לגוף הנדר דאולי גוף הנדר נחלש על ידי ההפרה ולכן האיסור הוא חלש וכעין חצי שיעור אסור מה"ת, וכדיבואר שם.

ראויה להנשא לו, אבל כשנתקדשה לאחר כבר ליכא להפרה זו¹⁶¹, גם בעינוי נפש בנדרה מב' כיכרות וא' של עינוי נפש והשני לא, דמפר אחד בלי השני - עיין בארוכה בר"ן [פ"ב:] ודן שם גם בשניהם עינוי נפש אי מפר אחד ונחלקו גם בזה, עכ"פ מה שייך כל זה כשבא לעקור את גוף הנדר - חלקו נעקר וחלקו לא נעקר, וגם בבינו לבינה נעקר עכשיו וחוזר וניעור לאחר שנתקדשה לאחר, וע"כ שהנדר תמיד קיים וכל הנידון הוא על האיסורים של הנדר - כמה ועד מתי הנדר פועל דינים ומתי הוא לא פועל דינים.

עוד יש להעיר מהמבואר להלן [ע"ה] בהפרה לפני חלות הנדר - שיש צד בגמרא דמעיקרא לא חיילא הנדר ולא שחל ומתבטל, ואעפ"כ אחרי גירושין הדין דחוזר וניעור הנדר, וקשה דאי לא חיילא איך חוזר וניעור אח"כ, ועיין בקרן אורה [ריש פרק י"א] בזה - והעולה מהדברים דגם לפי הצד דלא חלין היינו האיסור מכח הנדר אבל הנדר עצמו שפיר חיילא, ולכן לאחר גירושין שוב חיילא האיסור מכח הנדר, ועיין בהערה¹⁶² מה שהעיר בזה עוד בקרן אורה.

עוד הוסיף בקרן אורה [שם] שגם לפי הצד שבעל עוקר למפרע - אכן פשוט דליכא הפרה למפרע לגבי בינו לבינה, דא"כ היאך יהיה חוזר וניעור, ויהיה מוכרח מזה דגם בעקירה למפרע של בעל אכן אין זה עקירה אלא על האיסורים ולא על גוף הנדר - ודו"ק, עיי"ש היטב¹⁶³.

עוד מוכרח כן מהמבואר בגרי"ז בביאור הסוגי' בנזיר בבעל עוקר למפרע דאיכא חילוקים בין הקרבנות של נזיר - ועיין להלן בדברינו להלן [סימן ו' פרק ב'] שביארנו את הדברים.

[ואכתי יש להעיר, הרי אם כשמפר מכאן ולהבא אמרינן דליכא הפרה עד כמה דלא חשיבא כבינו לבינה - ולכן בגירשה הנדר חוזר וניעור, א"כ חזינן דרק עד כמה שיש מצב של בינו לבינה איכא הפרה וא"כ מה שייך כל זה כלפי הלמפרע - הרי איזה בינו לבינה איכא למפרע].
ועיין בהערה¹⁶⁴ במה שיש לדון בראיה נוספת לעיקר יסוד זה.

¹⁶¹ והקדק אורה [ריש פרק י"א] נסתפק האם גם באב בבינו לבינה הוא כך או דאצלו ההפרה ממשיכה תמיד גם ביוצאת לגמרי מרשותו, ותמה בזה דאי נימא שההפרה שלו מפסיקה, א"כ גם בנשואה היא יוצאת מרשותו וההפרה שלו אמורה להפסיק, וא"כ בכל קודמין שהאב והארוס מפירין כהדדי, א"כ הבינו לבינה של האב יפסיק בנישואין והארוס יהיה לבד וגם הפרתו תתבטל, וע"כ שההפרה ממשיכה אחרי שהיא כבר יוצאת מרשותו.

¹⁶² והקשה הקדק אורה דמבואר בגמרא דא"א להתפס בנדר לפי הצד דמעיקרא לא חיילא, הא אי גם לפי הצד שפיר חיילא לענין זה דחוזר וניעורו א"כ שפיר מצי מתפס בה, ונראה דלפי מה שנתבאר כאן הרי בכל הפרת נדר איכא נדר ורק חסר באיסור אלא ע"כ צ"ל כנתבאר לעיל בהערה דגם מה שחידש הגרש"ק שההתפסה היינו בנדר ולא באיסורים של הנדר אכן כל זה בנדר שיש בכחו לאסור איסורים של נדר - כעת - אבל נדר במצב שחל בו הפרה, הרי אין הפשט שיש נדר בלי איסורים של נדר [וכנתבאר בעכו"ם בנדר גבוה] אלא שחסר בכל הכח האוסר של הנדר - לעת עתה עד שחוזר וניעור - ובכזה נדר ליכא התפסה גם בגוף הנדר, ודו"ק.

¹⁶³ ועיקר האי מילתא ששייך למפרע באיסורים בלי הנדר, הרי כך הבאנו לקמן מהגר"ן פרצוביץ זצ"ל בחכם.

¹⁶⁴ עוד יש לדון ולהוכיח כיסוד הגר"ח מסוגיין להלן [ס"ט] שדנו האם יש שאלה על ההפרה, ועיי"ש ברא"ש ובהר"ן דטעמא דמילתא משום דבשלמא הקמה הוי כעין נדר אבל הפרה לא הוי כעין נדרא ולכן אין זה בכלל הגזוה"כ של "אחרים מוחלין לו".
אולם מצאנו בר"א מן ההר שהביא עוד טעם בזה וז"ל "דהיפר הוא ביטול הנדר ועקירתו מכל וכל, ותיכף שהפר לה הלך הנדר, ואם ישאל על הפרתו איך יקיים הנדר הרי אין כאן נדר, שמה שנדרה היא נעקר תכף שהפר" עכ"ל, וכ"כ בשטמ"ק בשם הרי"ף.

ולא איתברר לי כוונתם - ולכא' היה מקום לומר דכוונתם כך:

כיון דשאלת חכם לא הוי למפרע ממש - ומהני רק מכאן ולהבא למפרע - וכדיבואר - הלכך לא שייך לבטל את 'ביטול הנדר' ועי"ז להחזיר את הנדר לקיומו - ודו"ק, וזו טענה גדולה, ולמה שאר הראשונים מייאנו בסברא זו.

ובאמת דמוכרח מהסוגי' דלא כהך סברא דא"כ מאי טעמא הסתפקו בגמ' אי מהניא שאלה על ההפרה - הא לדבריהם לא שייך בזה הפרה - ומוכרח שיש עוד סברא נגד סברא זו של הראשונים ורק אמרו כן בצד אחד של הגמרא.

ונראה דלפי מה שנתבאר הכא מהגר"ח דחלות ההפרה מהני רק להפקיע את האיסור שבא מכח הנדר אבל אינו מפקיע את עצם הנדר עצמו, משו"ה שפיר שייך שיחזור הנדר לאיסורו ודו"ק.

ויש לבאר בזה יותר - הרי כל הנידון כאן בראשונים היה מצד הנדר - הא הנדר כלה מן העולם או לא, והאם אפשר להחזירו על ידי הפרה, אולם באמת היה מקום לדון מצד ההפרה עצמה - ולומר שההפרה כבר כלתה מן העולם והו"ל כאכלה כולה שאין נשאלים עליה.

אולם אין זה נכון דגם באכלה כולה מצאנו שא"צ שהנדר יהא לפנינו אלא סגי בזה דאיכא נפק"מ בשאלה ומה"ט מהני שאלה באופן דאיכא מלקות, ולפ"ז אף דההפרה כבר אינה בעולם מ"מ מאחר שאם תחול השאלה על ההפרה יהא בזה נפק"מ שיחול הנדר למפרע שפיר יש לדון דתהני שאלה, ומשו"ה דנו הראשונים האם הנדר עצמו יכול לעמוד שוב או לא.

סיכום הדברים - תוספת ביאור בעיקר חקירה זו - ד' דרגות בנדר - וד' אפשרויות בגדר 'הפרה' - ובאיזה נקודה חיילא ההפרה.

אחרי שהבאנו את הראיות שוב נתבונן בעיקר הדברים שלפי האמת איכא הכא כמה אפשרויות שונות לבאר את הצדדים בחקירה זו - ולזה סייעני בני הבחור החשוב יהודה נ"י, שבאמת יש להקדים שיש כמה דרגות ושלבים בנדר עצמו.

א] יש דיבור שיוצר נדר, והדיבור היה אך ורק בזמן עשיית הנדר, ב] יש מופרשות - דהיינו גוף הנדר שזה חל מכח הדיבור להגדיר את החפצא כמופרש משימוש מסויים, ג] איסור חפצא - דהיינו שהתורה נותנת ביטוי ומשמעות למופרשות הזו בזה שהיא אוסרת את החפצא וקובעת שהיא לא ראויה לשימוש, ד] יש גם את מה שהגברא מוזהר בפועל באיסור חפצא - הרי בכל איסור חפצא יש גם את אזהרת הגברא לא לעבור על האיסור שחל בחפצא - ותרתי נינהו - עיין באמרות אברהם [יבמות סימן י"ז] בהרחבה - ונפ"מ לגבי ספיה לקטן וכדומה.

והנה החכם עוקר את הדיבור של אתמול - את אותו דיבור שאתמול יצר את הנדר וזה נעשה בזה שהוא משווה את הדיבור של אתמול לטעות, וזה הרי פשוט שהאב ובעל לא מתייחסים לדיבור של אתמול שכל כחם הוא היום והדיבור של אתמול לא קיים היום, ובגדר הכחש לה אב ובעל יש לדון בג' אופנים אחרים.

א] ההפרה פוגעת בעצם המופרשות של הנדר וקובע שהוא לא מופרש - וכעין גט שמבטל את גוף האישות לקבוע שהיא לא מופרשת מכל אדם להיות מיוחדת לבעלה.

ב] עוד אפשר לומר שההפרה מתירה את האיסור חפצא - והיינו מה שהתורה קבעה שחפץ מופרש לא ראוי לשימוש - את זה ההפרה מתירה - ואז מסתבר לומר דאי באמת בטלו האיסורים מכח הנדר באופן שא"א לחזור לאחר גירושין וכדומה וכבר לא יהיה בזה שום נפ"מ, דמסתבר דליכא שום משמעות לנדר וממילא דגם הנדר עצמו וכל המופרשת בטלה - דלענין מה מופרש ומיוחד בלי שיכול להיות נפ"מ בזה - אולם אי איכא נדר שחלקו בינו לבינה, דאז כל הנדר עדיין קיים אלא שהביטוי שלו הוא לגבי האיסור שאינו בינו לבינה, ולגבי ה'בינה' אין בכחו של המופרשות הזו לאסור.

אבל זה יש להדגיש דגם אי בסוף בטל הנדר או בסוף לא בטל הנדר, אכן המעשה הפרה לא חיילא בנדר, אלא בכח האוסר שיש בנדר ובמופרשות, שאין בכחו של המופרשות הזו לאסור במצב של הפרה, וזה כבר נידון שני האם בטלה כל המופרשות אח"כ או לא.

ג] יתכן לומר בזה צד שלישי - והיינו שמכח המופרשות חיילא איסור חפצא - והיא מוזהרת בהך איסור חפצא, ויש מקום לומר שכח ההפרה חיילא באזהרה - להתיר לה לעבור על הנדר, ובתוספת ביאור - ההפרה פועלת בהנהגה בפועל של האשה ביחס לנדר ולא בגוף הנדר ולא באיסור חפצא שיש בנדר - ובטעמא דמילתא יש לומר ששליטתו של האב על בתו והבעל על אשתו קובעת את ההנהגה בפועל של האשה ביחס לנדר - ובזה הוא מתיר לה את האזהרה באיסור - והיא לא צריכה להתחשב בעובדה שיש כאן איסור, ו'משל' לזה ממה שמצאנו ב'דחייה' [כעין עדל"ת], שגוף האיסור עדיין קיים אלא שמותר לו לעבור עליה, וכך כחו של הפרה ג"כ.

ונראה שיש להכריע בהנך ג' צדדים, דמצד אחד יש לומר דממה דליכא התפסה בנדר אחרי הפרה - אף שהתפסה לא נעשה באיסור אלא בנדר עצמו - וכדברי הגרש"ק, מזה היה משמע כהצד הראשון - והיינו שכל המופרשות וגוף הנדר עצמו בטל, אכן מצד שני יש לומר דממה דליכא דין נדר שבטלה מקצתה בטלה כולה משמע כהצד האחרון שהנדר עצמו לא בטלה.

וע"כ שההכרעה תהיה כהצד האמצעי - והיינו שיש נדר אלא שחל דין בנדר שאין בכחו של הנדר לאסור, ובכזה סוג מופרשות שלא יכול לאסור ליכא התפסה - [אף שהתפסה חיילא בנדר ולא באיסור עצמו ודו"ק], ומאידך לא אמרינן דבטלה כולה כיון שגוף המופרשות עדיין קיימת. עוד צריכים להדגיש - שאין הכוונה שחל ההפרה בגוף האיסור עצמו להתירו - אלא שחל בכח שיש בנדר לאסור ולכן ליכא התפסה - ועיין בהערה ¹⁶⁵ הוכחה נוספת לזה מנדר עכו"ם.

¹⁶⁵ דהנה - העירני תלמיד אחד דא"כ כמו שבעכו"ם איכא חיוב מכח הנדר, א"כ ה"ה אחרי הפרה אמור להיות כן, והרי בהפרה בנדר גבוה וכגון הרי עלי - נראה מהתוס' ב"מ [ק"ד] דמהני ההפרה, ולמה ליכא חיוב עכ"פ בדרגא של נדר עכו"ם, וצ"ל דהתם בעכו"ם, הנדר הוא נדר רגיל שמחייב ויש בו איסורים, ורק שהגברא לא מוזהר באיסורים של הנדר, אבל הכא הנדר הוא

בדברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל ביסוד הנ"ל, ובדברי התוס' רי"ד העיקר בהיתר חכם היינו הטעות של הנודר.

אולם בעיקר האי יסוד ראיתי בשיעורי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [שיעור א'] דאמר בזה איפכא, ואמר בזה דאף דהיתר חכם הוא למפרע אבל אינו אלא באיסורים של הנדר, וראיה לכך מדילפינן מהדין בלי יחל דברו שהוא אינו מחיל דברו אבל אחרים מחילים לו, ומשמע שכמו שאצלו הבל יחל מתייחס לאיסורים של הנדר כמו כן אצל החכם הדין כך, אבל הפרת החכם הוא בכל הנדר, ועיין להלן [סימן ג'] תוספת דברים בדברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שפירש כן בשיטת הרמב"ם, וע"ע מה שתמהנו בדבריו שם מתרומה והקדש.

אולם נראה דדברי הגר"ח מוכרחים מכל ההוכחות הנ"ל - ומה שכתב שחכם הוא באיסורים של הנדר תמוה מאד שהרי עיקר דינא דהיתר חכם היינו להשוותו בגדר 'טעות' - ומה שהקשה מהגזה"כ דאחרים מוחלין לו - נראה שהדברים מתבארים על פי התוס' רי"ד [ריש פרק ארבעה נדרים] וז"ל - "עיקר התרת הנדר שהוא מתחרט בנדר ונמצא שהנדר עקור מעיקרו, והיה ראוי שיהא מותר בלי התרת חכם אלא שאמרה תורה לא יחל דברו ולמדו וכו' אבל אחרים מוחלין לו וכו' אבל עיקר ההיתר הנודר עשאה לעצמו כשמתחרט" - הרי שעיקר הכח של החכם כבר נמצא בנדר לפני מעשה של החכם והחכם רק מתייחס לסיבה ההיא שכבר נמצאת בנדר לפני כן, ובזה הוא מושה את הנדר של אז לטעות.

ומעתה אף שאם כל הדין היה אך ורק מצד החכם אז היינו מתייחסים לבל יחל ותו לא, אכן אינו כן, דכל ההתייחסות של החכם לבל יחל הוא עד כמה שבזה הוא מגיע לטעות של הנודר ומשווהו לטעות - ודו"ק.

ביאור בדברי הגרי"ז שהיתר חכם הוא דין בנדר עצמו.

ונראה דזה גם עומק חילוק הגרי"ז [נזיר ד'. ד"ה מה בין נזיר עולם] שחילק בין שאלת חכם להפרה, דשאלת חכם הוא דין בנדר עצמו דמהני בו שאלה, משא"כ בהפרה שזה כח מן הצד שיכול להפר, וביאר דלכן מצאנו קולא בנדרים שישנו בשאלה ולא שישנו בהפרה, עוד ביאר דלכן לא מהני שאלה בנזירות שמשון ששאלה הוא דין בנדר ובנדר כזה ליכא דין שאלה - ויש להוסיף דבאמת מצאנו שיטות דמהני הפרה בנזירות שמשון, דעיין בפתחי תשובה [סימן רל"ד ס"ק ו'] שהביא מחלוקת בזה בין המהרי"ט [דמהני] למהר"י בירב [דלא מהני].

ונראה דביאור דבריו דפעולת החכם מתחילה מזה שיש כבר סיבה בנדר לביטולו של הנדר לפני החכם, והיינו שיש חרטה ופתח שיכולים להיות טעות, ודלא כבעל שאין כלום בנדר לפני כן, ודו"ק - אולם עיין להלן [סוף פרק ג'] תוספת דברים בחילוק בין בעל לחכם - ולפי"ז אין דברי הגרי"ז פשוטים.

פרק ב'

תוספת הגדרה במהות ההפרה,

להתיר איסורים של הנדר ולא את הנדר עצמו.

הקדמה - כמה הערות בהפרה.

להלן [סימן ט"ז] בסוגי' דנשאלין על ההפרה יבואר חידושים נוספים בגדר הפרה:

- א] יש בהפרה 'עשייה חיובית' ולא מעשה של שלילה והעדר וביטול לנדר.
- ב] עוד יבואר שהפרה היא עשייה שתלויה בנדר ולכן חיילא בה דין שהוא 'כעין נדר' ונתבאר שם שזה עשייה בתוך העשייה של הנדר ולכן כנדר דמי.
- ג] נתבאר הכא שהגדר של הפרה שהיא לא מבטלת את הנדר עצמו אלא את האיסורים שבנדר - וכל החידושים הללו דורשים הסבר והגדרה, ועלינו לבאר את עומק הדברים בביאור מהות ההפרה.

נדר שביטלו ממנו את הכח האוסר - והיינו שאין כוונת הגר"ח שחל ההפרה באיסור עצמו אלא שחל בכח הנדר לאסור - ומעתה יש לומר דנדר כזה כבר לא מחייב להביא קרבן, ואכתי יש לעיין בזה.

בגדר הדין הפקר לעניים ולא לעשירים.

נקדים במשל - מצאנו חידוש בדין הפקר שיש חלות של הפקר לעניים ולא לעשירים - ועיין בתורת זרעים [פרק ה' דפאה] שהוכיח דכו"ע מודי לעצם המושג של הפקר לעיר אחד וכדומה, וביאר שם שאם הפקר היינו ביטול הבעלות או הוצאת הממון מרשותו - כפשוטו - דאז לא יתכן שהממון יצא מבעלותו לגבי עניים אבל לגבי עשירים הוא עדיין בעלים, ועשירים גוזלים את הבעלים.

ומוכרח מהכא שההקדמה להבין את מהות ההפקר הוא כהרמב"ם שכתב - "ההפקר אעפ"י שאינו כנדר הרי הוא כמו נדר שאסור לחזור בו".

והביאור בזה הוא כך - פשוט דליכא בל יחל ומוצא שפתיך תשמור בהפקר, אכן בנדר עצמו - מלבד המצוות והאיסורים של הנדר איכא מציאות וחפצא של נדר, הרי חל חלות תורת נדר בחפצא והתורה נדר שחלה בחפצא היא זאת שקובעת דינים בחפצא, וחלות זו חיילא עוד לפני הדינים עצמם, וזה המופרשות שחל בחפצא - ואדרבה, הדינים רק חיילו מכח הנדר שחל בחפצא, וע"ד זה יש להבין נמי בהפקר שחל תורת הפקר בחפצא והך חלות גורמת לדינים השונים של הפקר לחול, לצאת מרשותו, והדברים קרובים לדברי הגרש"ש"ק בזה, ודו"ק.

וביאר בזה עוד - שעל כרחק שהפקר אינו ביטול בעלות כפשוטו דמה שייך כן בהפקר לעניים, - אלא שהביאור בזה הוא שחל חלות ו'שם' הפקר בחפצא ודינו של חלות זו הוא שא"א שבעלותו תעכב זכיית אחרים - אף שבעלותו עדיין קיימת - וכעין מה דמצאנו בגזל עכו"ם שבעלותו לא מונע אחרים מלכלותו אף שזה מונע מאחרים מלזכות בו ¹⁶⁶, והכא בעלותו מונעת עשירים מלזכות בו ולא מונעת עניים מלזכות בו וכלפי עניים הרי זה כמו יאוש שלמד הנתה"מ שיכולים לזכות בו אף דהבעלות עדיין קיימת, הרי לנו 'שם הפקר' שחל בחפצא וקובע דינים ביחס לעניים ולא ביחס לעשירים - בלי שהבעלות עצמה תבטל - דאדרבה הבעלות קיימת והשם הפקר חל בבעלות.

עוד מבואר שם - דכל זה בהפקר לעניים ולא לעשירים, אבל בהפקר לכל, הכא הך חלות עצמה תחול כלפי כל העולם ואז ממילא תבטל גם הבעלות לגמרי כיון שאין שום משמעות לבעלות שלו - [וגרע מגזל עכו"ם שסו"ס יש לו משמעות לענין זה שא"א לזכות בו אף דמותר לכלותו] - אכן זה צריכים לדעת דאף דממילא מתבטל הבעלות אכן כשבא להפיקר לכל העולם, העשייה שלו היא גם כנדר - והיינו קביעה ועשייה חיובית שחל בחפצא שמונעת את הבעלות מלעכב זכייה - והך חלות וקביעה חיילא בבעלות, אלא דממילא מכח זה כבר מתבטלת הבעלות - כתוצאה מהכל.

מבאר בזה כמה נקודות בעיקר גדר הפרה.

משל זה יכול לשמש לנו כדרך להבין את כל המושג של הפרה.

בראשונה - הפרה אינה כגט שכורתת אישות והיינו שגם הפרה תכרות ותבטל נדר - אלא שהפרה היא עשייה וחלות וקביעה דחיילא בנדר - המציאות הזו לא מבטלת מכל וכל את כל הנדר אלא מונעת את הדינים של הנדר, וכדברי הגר"ב"ד בשם הגר"ח, הנדר קיים אבל הדינים של הנדר דהיינו האיסורים - לא אוסרים, וזה ממש כמו השלב הראשון של כל הפקר, שנקבע בבעלות קביעה שדיני הבעלות לא מחייבים, ומצב כזה הוא המצב של 'נדר מופר' - נדר שיש בו הפרה.

שנית - למדנו מהמשל דבר נוסף - אשה אסרה על עצמה לבשל, והבעל מפר להתירה לגבי הבינו לבינה - וכן נדר שיש בו עינוי נפש ולא עינוי נפש כהדדי וההפרה חיילא רק על החלק של העינוי נפש - זה דבר תמוה עד מאד - הרי מעולם לא היה איסור נפרד של בישול לגבי כל אחד אלא שהיה איסור כללי - מעולם לא היתה חלוקה פנימית בתוך הנדר כדי שנחלק את החלוקות הללו

¹⁶⁶ והאבני מילואים סובר שלפי הרמב"ם דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא - דה"ה דמה"ת בעלותו לא מעכבת לכלותו - מדין הפקר ב"ד - אף דא"י לזכות בו מה"ת.

בהפרה¹⁶⁷, והיאך מתירים את כל ה'בינו לבניה' של הנדר ולגבי אחרים האיסור עומד במקומו - וכן קשה כה"ג בעינוי נפש, אטו יכול הבעל ליצור סוג חדש של נדר להתאים לבינו לבניה שלו. והתשובה - שזה ממש כעין הפקר לעניים - אין כריתות וביטול בנדר, אלא שחל דין חיובי בנדר למנוע מהנדר את הדינים של הנדר ביחס למצבים מסויימים וביחס למצבים אחרים לא - ממש כמו שחל דין בבעלות למנוע את הזכייה כנגד הבעלות כפי עניים ולא כלפי עשירים. 'שלישית' - למדנו כאן עוד נקודה מהמשל - כמו שבהפקר לכל - יש גם שלב שני שממילא הבעלות מתבטלת כיון שאין לה שום משמעות, כמו כן בהפרה לנדר שכל כולו עינוי נפש דאז גם יתבטל ממילא כל הנדר, ומאידך - כמו שבהפקר לעניים לא בטלה הבעלות - כמו כן הכא בחלק עינוי נפש וחלק לא עינוי נפש - לא יתבטל הנדר עצמו גם אחרי ההפרה. הרי לנו שגם אחרי דברי הגר"ח נוכל להודות שהנדר בטל - אבל סו"ס העשייה של הפרה אינה עשייה של ביטול הנדר, ונפ"מ בסוג נדרים שיש להם משמעות חלקית אחרי ההפרה, וכנ"ל.

סיכום.

עיין להלן [סימן ט"ו] שעל פי ההגדרות הללו מתבאר כל הסוגי' של שאלת חכם על ההפרה.

פרק ג'

הפרה בשבועה הקדש ותרומה¹⁶⁸

הפרה בנדרי הקדש.

עיין בתוס' ב"מ [ק"ד.] דמבואר דגם בנדרי הקדש איכא הפרה, וקשה דאטו רק יחול הפרה על החלק האיסורים, וההקדש עדיין יהיה קיים, ונראה דהקדש שלא יכול לאסור אינו קדוש, ואין הכוונה לעיכוב צדדי בחלות איסור של הקדש וכגון באחזע"א, אלא שחל דין בעיקר המופרשות והתייחדות לגבוה שהמופרשות הזו לא יאסור להדיט ולחולין, דבזה בטל גם כל המופרשות לגבוה, ולכן מהני בזה הפרה.

אולם יש להקשות - דסו"ס איכא קנין לגבוה - מצד אמירתו לגבוה, והיינו כך - דמצאנו בתוס' בע"ז [ה':] דמבואר התם דגם בנדרי דהרי עלי קרבן מחוייב העכו"ם להביא, ותמה המשנה למלך [מלכים פ"י ה"ז ד"ה ודע שמה] דאינו מוזהר בבל יחל, והביא כן מהתוס' בנויר [ס"א: ד"ה הניחא] דאינו מוזהר בבל יחל, ודבריו סותרים זא"ז, אלא שהוכיח כדברי התוס' דמהני גם בהרי עלי ממה שעכו"ם מעריכין - וחיוב ערכין הוא חיוב מפרשת הנדרים לגבוה.

ועיין בזה באבני מילואים [סימן א' ס"ק ב'] שכתב בזה - "ולענ"ד נראה דודאי בבני נח ליכא משום בל יחל ולא משום מוצא שפתיך תשמור אלא דאמירה לגבוה הוא קנין גמור כמו מסירה להדיט ואם נדר להביא קרבן ה"ל חוב גמור וגובין מנכס' משועבדים למ"ד שעבודא דאורייתא וכו' ואפי' בבני נח מחויב חוב גמור וככתובה בשטר וזה פשוט"¹⁶⁹.

ולפי האבני מילואים שחילק את פרשת נדרי גבוה לתרת', האיסורים והממונות, א"כ ההפרה תועיל דווקא על החלק של האיסורים, ולא עלה חלק של הקנין, ובשלמא לגבי היתר חכם שיש כאן עקירה של הדיבור, א"כ הך דיבור שהוא הדיבור של נדר - בו חל הטעות והוא נעקר למפרע גם לאיסורים וגם לקנין, אבל בהפרה של אב מכאן ולהבא שאין דיבור, א"כ מה שייך הפרה על הקנין.

ובאמת שקושי' זו קשה גם בלי דברי הגר"ח שהפרה חל על האיסורים של הנדר ולא על גוף הנדר עצמו, שצריכים להבין מה שייך הפרה לגוף הנדר מהיום אם החפץ נקנה וקנוי בקנין פשוט של אמירה לגבוה.

¹⁶⁷ והיה מקום לחשוב שאולי זה כעין 'חוי' שכמו שיש אישות גמורה כלפי כל העולם והוא מגרש כלפי כולם חוץ מכלפי אחד - חלות שיוור בגירושין, וה"ה דע"ד זה נימא הכא שהוא מבטל את כל הנדר כולו ביחס לבינו לבניה וכלפי שאר דברים הוא לא מבטלו כלל וכלל - אכן זה דבר זר ורחוק ולא נראה שזה הגדר בכל הנך הפרות וצ"ע.

¹⁶⁸ פרק זה היא הוספה מכאן דין ודברים עם התלמידים - בסוף הזמן - [ליל יוה"כ תשע"ד].
¹⁶⁹ ועיין בקה"י [ע"ז סימן ב'] שהקשה מלשון הרא"ש בפירושו [נדרים כ"ט:] וברשב"ם [ב"ב קל"ג:] שהמקור לדין אמירתו לגבוה הוא בפסוק של מוצא שפתיך תשמור ואי אינו מצווה בזה - אז מה שייך שיחול הקנין מחמת זה.

ותירץ דשני דינים שונים כתובים במוצא שפתיך, א' שחל מצוה לשמור על הדיבור, ב' חיילא התחייבות וקנין ממונית, וע"ע בחזון יחזקאל [השמטות ערכין פרק א'] שביאר שיש ב' חלקים של הפסוק עיי"ש.

ונראה דמכאן ראייה לדרכו של התורה זרעים בגדר הדין אמירתו לגבוה בנדר עכו"ם, שביאר שמוכרח מנדר עכו"ם שיש מציאות של נדר שמחייב אותו להביא, וזה כעין זכות לגבוה לתבוע את הנדר של 'הרי עלי', וכל זה לפני האיסורים של הנדר - מה שיעבור על כל יחל אי לא יביא לגבוה, וגם בבעלות ב'הרי זו' - הרי זה קביעה בחפצא ששייך לגבוה - בעצם זה שהוא 'נדר', והבעלות של הקדש מיתלי תלי בתורת נדר שיש בחפצא שמייחד את החפצא לגבוה, וממילא שיש לומר שאם יחול דין בתורת 'נדר' שבחפצא - והיינו בהתייחדות ובמופרשות שיש בחפצא, שכמו שהוא לא מחיל איסורים כמו כן הוא לא מחיל בעלות לגבוה, שוב תתבטל הבעלות לגבוה שחל מכחו דאמירתו לגבוה חיילא מכח מה שהחפצא 'נדר' על ידי הנדר שהרי זה מיתלי תלי כל רגע בתורת נדר שבחפצא, וע"ע בהערה ¹⁷⁰.

שוב העירני הגאון ר' ישעי' קוסובסקי שליט"א לדחות את עיקר הקושי דיתכן דהתוס' איירי דווקא בלאחר ל' דעדיין לא חיילא הבעלות של הקדש וכל ההתמודדות היא מכח הנדר שמחילה את הבעלות, ובזה פירשו שחל ההפרה של הבעל.

שאלת חכם והפרה בתרומה.

שמענו בי מדרשא דנחלקו הגרש"ז אויערבך זצ"ל והגר"ש אלישיב זצ"ל אי שייך הפרת חכם בתרומה, ולא ראיתי את הדברים בפנים ומה הצדדים בזה ¹⁷¹, אכן היה נראה לכאן דהכא יש לדון בזה בכמה אנפי:

א] מה דמהני שאלת חכם בתרומה היינו משום שזה כעין נדר ולכן מצאנו בו נמי דין מופלא סמוך לאיש, ועיין ברש"י בפסחים [מ"ו: ד"ה לא דכו"ע] שכתב "על כל נדר והקדש ותרומה הקדוש באמירת פה יכול להשאל לחכם לעקור דבורו" וכ"ה בלשון הרא"ש להלן [ע"ח] שכתב "וה"ה לכל דבר הקדוש במוצא שפתיו - כגון תרומה ומעשר", ונראה שיש להשלים את דברי רש"י כאן לגבי היתר חכם בתרומה בדברי רש"י [נדה מ"ו] דבא לבאר למה בתרומה אמרינן דמהני מופלא סמוך לאיש, אף דמופלא הוא דין בדיני הנדרים, וכתב רש"י [ד"ה תרומה דאורייתא] "וקאמר משבא לעונת נדרים תרומתו תרומה ותרומה והקדש ונדר חזא היא דמקדשה בדבורו שקורא עליה שם", הרי זה שמקדשים בדיבורו מחדש שלכן כולם כעין נדרא, ומצד הדמיון לנדרים מהני בהו דין דעת של מופלא, וכמו כן ברש"י בפסחים לגבי היתר חכם נפרש כן.

ויש לדון האם סגי לן בכל הנך להיות כלולים נמי בהפרה של אב, הרי גם בפדיון מעש"ש מבואר בתוס' בגיטין [ס"ז] לדמות לתרומה לגבי מופלא, ועיין בדרך אמונה [ריש פרק ד' דמעש"ש בביאור ההלכה] דדן בזה לגבי שאלת חכם עפ"י הנ"ל, ואטו נימא דגם בזה יהיה שייך הפרה של אב, דמאן יימר דסגי לן בכעין נדר לגבי הפרה של אב, שבכל הנך הנידון הוא הדיבור עצמו שהרי מהני למפרע וגם הנידון של מופלא הוא בשעת ההפרשת תרומה בדיבור עצמו, ואז יש לזה דינים של נדר, אבל החלות תרומה שחלה אח"כ לא דומה לנדרים ואין בו כל יחל, ומה שייך לדמות, הרי בשלמא בחלות הקדש עדיין דינו כנדר אח"כ בזה שיש בו כל יחל.

ב] עוד יש להעיר - הרי מצאנו בתרומה מושג של קביעת מקום - בצפונה וכדומה, וזה חיילא גם בלי החלות תרומה, ובמקום ההוא שחל הקביעת מקום - שם התבואה עדיין טבל, אלא דאהני לן להתיר את הטבל שבשאר התבואה, ועיין בזה בדברינו באמרות אברהם - זרעא קיימא [תרומות פרק שלישי].

כפשוטו דין זה אינו דין של איסורים וקדושה רק דין של היתר, ויש לדון אי מהני ביה שאלת חכם ומופלא, ויתכן שאם באמת קבע מקום בלי להחיל חלות תרומה שוב אין בו דיני נדר וליכא דין מופלא בזה וגם לא דין שאלת חכם.

¹⁷⁰ והעירני בני הבחור החשוב יהודה נ"י שפשוט שחפץ שנקנה לגבוה ע"י קנין ד' אמות [בסוגי' דכיתר של הפקר] דבזה לא שייך הפרה, שהרי זו בעלות פשוטה בלי שייכות לנדרים, אכן אשה נשואה לא תוכל להקנות כן לגבוה, ויתכן א"כ דה"ה דלפי האבני מילואים שהיא לא תוכל לעשות ליצור את האמירתו לגבוה, אכן סו"ס בבת אצל אביה אכתי קשה הקושי על האבני מילואים.

¹⁷¹ ומסתבר דטעמא דבינו לבינה דמבואר בתוס' ב"מ [ק"ד] לגבי נדרי הקדש לא שייך הכא כיון שממילא הוא מחוייב אבל לפי הרמב"ם דאיכא הפרה של אב גם בלי בינו לבינה אכתי יש לדון בזה

והנה כל מי שהחיל חלות תרומה - הרי בתוך כך חלות כלול ממילא גם קביעת מקום - אלא שנראה דאי בטלה כל ההפרשה שוב ממילא בטלה גם הקביעת מקום, שהכל חדא עשייה היא והחכם עוקר את הכל.

אולם לגבי הפרה קשה לומר כן, דכיון שההפרה חיילא מכאן ולהבא, הרי דשוב ליכא למימר בזה דהכל בטלה, וגם אי נימא שהנדר שבתרומה בטל ע"י ההפרה מכאן ולהבא, ונחדש שהמופרשות שהפרי הזה 'מופרש' להיות תרומה לכהן, דגם זה בטל, אבל למה שיתבטל הקביעת מקום, הלא סו"ס מקומו נקבע להיות משם תרומה.

ג] עוד יש להעיר בזה דפשוט שלא יחזור להיות טבל, דבשלמא בשאלת חכם שנעקר למפרע, הרי למפרע התבואה חוזרת להיות טבל, אבל בהפרה אינו למפרע וממילא לא יחזור לטבל - כמו שפשוט שתרומה שנתבטלה מדין ביטול ברוב לא יחזיר את הטבל.

קושי' גדולה בהפרה בשבועה - מצד הדין נוסף של שבועה להבא מצד 'פרשת ויקרא'.

יש לדון בהפרה בשבועה - ונקדים - יעויין לעיל בדברינו בפרק קמא דנדרים [סימן ז' פרק א'] שהרחבנו בעיקר ענינו של שבועה לבאר דמאי שנא דבאוסר על עצמו באיסור נדר דמהני בלי שם של הקב"ה מאוסר בשבועה דבעינן שם של הקב"ה.

והביאור כך - מצאנו שבועה לשעבר ומצאנו נדר, ותרתי נינהו, הרי נדר כחו להחיל חלות איסור חפצא, ושבועה לשעבר לא שייך לזה כל עיקר, דאין חלות לשעבר, וע"כ דכל ענינו של שבועה לשעבר היינו 'לאמת' עובדה, והאדם 'חותם' ששבועתו אמת בזה שהוא 'לאמת' ב'אמת המוחלטת' - והיינו באמתתו יתברך - וזה ענינו של 'שם' בשבועה לשעבר.

אולם כעת צריכים לדון מה מהותו של שבועה להבא - שהוא נשבע שמחר הוא לא יאכל, דמצד אחד מפורש בסוגיות שיש בזה חלות איסור גברא במקביל לחלות איסור חפצא שיש בנדר, וכן מפורש להלן [ב:]: שבנדר "מיתסר חפצא" ובשבועה "קאסר נפשיה מחפצא", וכן מבואר במשניות להלן לחלק ביניהם לבטל את המצווה, ובדבר שאין בו ממש דבנדר ליכא סתירה ישירה בין האיסור שחל בגוף הסוכה למצווה שעל הגברא לשבת בסוכה, לעומת שבועה שחל איסור גברא לשיבת סוכה שסותר למצות גברא של ישיבת סוכה, והכל כנ"ל.

ומצד שני, הרי שבועה היא שבועה - והיינו 'לאמת דבר' - והביאור ע"כ שיש ב' צדדים לשבועה להבא, ועיין בזה באבי עזרי [שבועות פ"ב ה"ב - קמא]:

א] חלות איסור גברא מצד כל יחל שנאמר בפרשת מטות ביחד עם איסור נדר שהיא חלות איסור חפצא מחמת הבל יחל, וזה ה'צד נדר' שיש בכל שבועה להבא.

ב] גופו של שבועה היינו לאמת 'עובדה של מחר' - מחר יהיה כך וכך, כמו אתמול היה כך וכך, וזה השבועה של פרשת ויקרא שמביאים עליה קרבן כמו שבועה לשעבר, והכא התוכן של הלאו שייכא לכל שבועה דעלמא, והיינו שהוא משקר בשבועתו.

ונמצא דמשכחת לה ב' אופנים שונים לעבור על הלאו שלא לא תשבעו בשמי לשקר, א] לא לעשות שבועה על דבר שהוא שקר, בלשעבר, ב] לא לעשות שבועה קיימת לשבועת שקר - שבועה על השקר או שקר לתוך השבועה - והיינו שהמעשה של היום הוא מעשה שהופכת את השבועה היום לשבועה של שקר וזה עצם האיסור, ולא היכי תימצוי להשוות את השבועה של אתמול לשבועת שקר למפרע, דא"כ יהיה התראת ספק, ויהיה לאו שאין בו מעשה, אלא שזהו המעשה איסור - עשיית שבועת אמת לשבועה שקר - עיין בזה באבי עזרי [שבועות פ"א תליתאה].

ומעתה - כיון שגופו של שבועה היינו לאמת 'עובדה של מחר' - שוב שייך בו ענינו של שם של הקב"ה - לאמת באמת המוחלטת, עוד נתחדש במהלך בזה דידות שבועה מהני רק מצד פרשת מטות ולא לגבי פרשת ויקרא, ודו"ק.

אחרי הקדמה זו נתעוררתי לקושי' גדולה בסיוע התלמידים דמה שייך הפרה בשבועה - הא בכל שבועה איכא עכ"פ גם את השבועה מצד פרשת ויקרא - 'לאמת' עובדה, ומה שייך בחלק הזה הפרה.

ונצטרך לחדש שכל המושג 'לאמת' עובדה 'להבא' רק נתחדש אחרי שיש הטלת איסורים על הגברא להבא, דבזה שיהיה תוצאה מדיבורו על המחר - בזה נהיה דיבורו לדיבור שבא לאמת את

המחר - וכל זה רק עד כמה שיחול חלות איסור בגברא מכח השבועה, וממילא שאחרי שיחול ההפרה על האיסור גברא, דאז ע"כ דכלפי מצב כזה מעולם לא היה נידון 'לאמת' את המחר ולכן ממילא יותר כל השבועה בזה - אכן אין זה פשוט דכבר נקטו דתרתני נינהו - וכל אחד הוא מחייב עצמאי בפני עצמו - עיין בזה לעיל בדברינו לעיל פרק קמא דנדרים [סימן כ"ד] בשם הגר"נ פרצוביץ זצ"ל.

שוב הראוני שזכיתי לכיין בקושי' זו להגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סימן ב' בהערה ג'], וחידש שגם הדין השני של ויקרא עוברים מכאן ולהבא ורק בשבועה להבא על חבירו הוא עובר למפרע - סתם ולא פירש - ויתכן להוסיף ביאור בזה, דכוונתו שעיקר האי פרשה של ויקרא הוא בגדר 'חיוב דרמי אגברא' - שמחוייב להעמיד דיבורו של אתמול, וחיוב זה יכול להפר, ואכתי צ"ב¹⁷².

יש לדון מצד השבועה של לפני מתן תורה - לגבי שאלת חכם ולהפרת אב.

עוד יש לדון בהיתר חכם והפרת האב בשבועות מסוימות מצד נידון אחר, והיינו שיש מושג של שבועה לחבירו שמחייב כבר לפני מתן תורה, וזה גם בלי האיסור גברא ובלי הבל יחל, ומחמת הדין הזה חל גם בכתב אף דבכל שבועה צריכים ביטוי שפתיים - ועיין בכל זה לעיל בדברינו בפרק קמא דנדרים [סימן כ"ד] שהבאנו כן בשם הגאון ר' אליעזר משה [אהל משה סוף ח"ב סימן קל"ח] וביאר בזה מה דמצאנו בנביא יחזקאל עונש חמור על תקיעת כף ד"נותן יד לא ימלט" והחמירו בה הפוסקים יותר משבועה, וכן ממה דמצאנו שבועה וכתירת ברית גם קודם מתן תורה, אף דלא הוזכר בז' מצוות, וביאר דזה ענינו של הנדר שאומר אקום ואשנה - לעיל [ח'], דאף דאין כאן איסור חפצא ונדר זה רק באיסור חפצא, ומה שייך כאן נדר גדול נדר לאלוקי ישראל, אלא דהכא איירי בשבועה של תקיעת כף דמבטיח להקב"ה את מה שהקב"ה רוצה ממנו הלכך חמיר טפי, רק דבתורה נתחדשה קרבן ובל יחל, וזה לא היה קודם מתן תורה.

וע"ד זה הבאנו נמי מהאבני נזר [יו"ד סימן ש"ו ס"ק ט"ו - י"ח] שהביא את קושי' המשנה למלך דמה ענינו של כל השבועות קודם מתן תורה שנשבע אליעזר לאברהם ויוסף ליעקב וכו' הא ליכא דין שבועה בז' מצוות, ותמה האבני נזר עוד על עיקר השבועה של מתן תורה דמה ענינו מושבע ועומד מהר סיני, ואף אי היה שבועה לפני מתן תורה הא שבועה היא רק בל יחל דברו ותו לא ומה זה מוסיף על עיקר המתן תורה, הא בל יחל שוה לכל איסורי התורה, וחידש בזה האבני נזר דשבועה לחבירו ולהקב"ה היא סברא, ורק השבועות של התורה אינם סברא וצריכים חידוש של בל יחל, דלמי הוא נשבע ומי רוצה בשבועתו ורק במתן תורה או במתחייב לחבירו שהלה רוצה בהתחייבות שלו, הכא השבועה היא מסברא, ורק דהשבועה מצד הסברא לא מצאנו בזה עונשי ב"ד רק דינו מסור לשמים.

והביא לזה מקור גדול ונפ"מ גדולה מדברי הר"י מיגאש, דיעויין בתשובת הר"י מיגאש [קכ"ו] שהביא שמי שנשבע לחבירו בכתב חייב לקיים דברו אף דליכא בזה חיובי ב"ד כיון שלא הוציא שבועה מפיו, אבל סו"ס דינו מסור לשמים אי לא יקיים דברו, ודבר זה צ"ע דמה המקור לזה, ולהנ"ל א"ש בפשיטות, דזה השבועה של קודם מתן תורה, וברור, ולפי"ז מי שנשבע לעצמו שיעשה או לא יעשה דבר פלוני בכתב ליכא שום עונש ובזה לא קאי הר"י מיגאש כלל.

ויש לדון דהיאך שייך היתר חכם והפרה של הבעל על הדין הזה, ויהיה נפ"מ באשה לחברתא שנשבע כן, וכן בסוג שבועות של 'אקום ואשנה', האם נימא דלא מהני בכל השבועות הללו פרשת הפרה והיתר חכם, וצ"ע

¹⁷² אכתי יש לדון דסו"ס הוא 'אימת' כן אתמול עם 'שם של הקב"ה' דאז חל האיסור גברא, ונמצא שכעת ה'אימות' היה לשוא, אכן צ"ל שזה באמת היה 'אימות' עד כמה שהיה נוגע לאתמול - לימן לפני ההפרה - ולא חשיב בזה לשוא. ע"ד זה יש לדון בשאלת חכם בזה דנעקר כל השבועה עם ה'שם', אכן התם למה ליכא שם לבטלה אי בטל למפרע, וצ"ל דדומה לנידון של ברכה לבטלה בנשאל על התרומה דכיון שאינו אלא מכאן ולהבא למפרע וכדיבואר להלן [סימן ז'] - דשוב לא חשיב לבטלה וה"ה הכא, ודו"ק.

סימן ג'

כל הנודרת ע"ד בעלה,

ובגדר ה'בעלות' וה'רשות' וה'זכאות' להפרת נדרי האשה
[ובדברי הרמב"ם שהבעל מפר למפרע].

פרק א' כמה תמיהות ביסוד דינא דכל הנודרת ע"ד בעלה היא נודרת. / / כמה חידושים שלמדנו מסברת ר' פנחס דכל הנודרת ע"ד בעלה נודרת. / / הוכחות דאינו סברא בעלמא אלא גזה"כ. / / מתמה משיטת התוס' בנדה. / / ביאור למה מהני בהגעת זמן ובנישואין מדרבנן. / / מבאר דסו"ס הרי זה דין תורה שבנוי על המערכת יחסים של אישה ואשה. / / מצבים שונים שרואים שהכל תלוי במערכת יחסים שבפועל שבין איש ואשה. / / חילוק בין קידושין דרבנן לקידושין של אי תפיסת קידושין. / / אכתי אכתי תמוה מהסוגי' של זה אוסר וזה מתיר וגם דלא ברור עיקר הסברא והגדר בהך גזה"כ. / /

פרק ב' יסוד דינא דכל הנודרת, ובגדר ה'בעלות' וה'רשות' וה'זכאות' של אב ובעל על נדרי האשה. / / מבאר את עצם המושג של 'רשות של נדרים' - יש בעלות ויש זכויות אף שאין כאן ממונות. / / סברת ר' פנחס - ליישב מאי שנא בעלות במצוה של חבירו בעלות בנדרים שלו. / / הנפ"מ בחידוש לגבי הגעת זמן ונשואה דרבנן. / / ביאור הסוגי' של "לא מצאנו זה אוסר וזה מתיר" - שיש כאן בעלות ורשות וזכאות בנדר להפרתו. / / מבואר שהראשונים לא אמרו 'לא פלוג', אלא הגדירו את הרשות של נדרים. / / מהאי טעמא מצאנו כמה הלכות בהפרת נדרים, אולם אכתי קשה מקודמין. / / מבאר דין הפרה בקודמין- ובדברי הרמב"ם שיש קלישות לנדר בזה שהיא תחת רשות המפירים. / / מבאר את הנידון בתשב"ץ אי חכם עוקר נדרים שבינו לבינה. / / מביא שיטת התשב"ץ דמחלק בין נשואה ממש לנשואה קטנה - ומתמה בזה. / /

פרק ג' בדברי הרמב"ם דבעל למפרע והחכם מכאן ולהבא. / / מתמה בשיטת הרמב"ם דבעל מכאן ולהבא וחכם למפרע. / / מביא שיש קלישות בנדר תחת רשות בעלה ואביה. / / בזה מבוארים דברי הרמב"ם.

פרק א'

כמה תמיהות

ביסוד דינא דכל הנודרת ע"ד בעלה היא נודרת.

כמה חידושים שלמדנו מסברת ר' פנחס דכל הנודרת ע"ד בעלה נודרת.

בעיקר כח הבעל להפרה מבואר בגמרא להלן [ע"ג]: שר' פנחס פירש דין זה שכל הנודרת ע"ד בעלה היא נודרת, וכ"ה בגיטין [פ"ג], וכפשוטו סברא זו היא נגד כל מה שנתבאר לעיל, דפשוט דמי שעושה תנאי ע"ד השני שהנדר יהיה בטל למפרע, ופשוט גם שגוף הנדר בטל ולא רק האיסורים, וצ"ע.

ונקדים - הנה - עיקר חידוש זה נאמר להלן [ע"ג]: לבאר את פלוגתת התנאים שאף אי כל דיני נישואין חלים רק בחופה אבל הדין הפרה של הבעל בנשואה מתחיל כבר בהגעת זמן שאז הוא חייב מזונות ואז מתחילה הסברא של כל הנודרת ע"ד בעלה היא נודרת.

בחידוש זה של ר' פנחס ביארו נמי בנדה [מ"ו] - מובא בר"ן [שם], דאף קטנה שהיא נשואה מדרבנן יכול הבעל להפר נדרה מה"ת מחמת הסברא של ר' פנחס דע"ד בעלה, למדנו א"כ דכל המהלך של רב פנחס הוא גם באחד שאינה אשתו, ועיין בהערה ¹⁷³.

ועיין בסוגי' בגיטין [ע"ג] שאמרו - "לא מצאנו זה אוסר וזה מתיר" ולכן דווקא בעל שאוסר את אשתו בקידושין הוא מתיר אותה בגירושין, והקשו מהפרה שהאשה אוסרת את עצמה בנדר והבעל מתיר - ותירצו בסברת מר' פנחס.

אחרי הנך חידושים היה מקום לומר דגם מי שנדר ע"ד חבירו מהני הפרה מסברת ר' פנחס - וכן יש בראשונים, וממשיך הר"ן לבאר דאינו כן ודלא כאלו שטעו לומר כן - ואף אי מהני בהגעת זמן וקטנה אבל לא מהני בחבירו.

ומסיק [שם] דאין זה ממש על דעתו כאילו שהתנה שהנדר תלוי בדעת הבעל, אלא שכוונת ר' פנחס "שאינו בלבה שיתקיים הנדר אי קפיד ליה בעלה" - וזה רק בהגעת זמן וקטנה - וביסוד הדבר הרי זה גזה"כ גם אחרי סברת ר' פנחס הלכך לא מהני בחבירו - וכדיבואר.

¹⁷³ וע"ע בקה"י [כתובות סימן י"א] בשם הברית אברהם דגם באופן דאפקעינהו רבנן לקידושין מיניה אכן כל זה מה"ת, אבל מדרבנן איכא אישות, ומהני האי אישות דרבנן להפרה מה"ת, וע"ד מה שמבואר בקטנה.

הוכחות דאינו סברא בעלמא אלא גזה"כ.

והנה איכא כמה הוכחות דע"כ דסברת ר' פנחס אינה סברא בעלמא בלי גזה"כ, וכדלהלן:
 א] הר"ן שם הוכיח כן - לדחות את הראשונים שאמרו דמהני גם בחבירו - דא"כ - למה יש לשונות המועילות ולשונות שאינם מועילות, הא התנה על דעתו, וע"כ שגזה"כ היא ולכן לא מהני בחבירו, אלא שהגזה"כ נאמרה למי שיש לו תלייה ע"ד בעלה - זו כוונת ר' פנחס, אבל סו"ס דין תורה הוא דמהני בה הפרה.

ב] עוד מוכרח כן ממה שהביא הריטב"א [גיטין פ"ג] דאף אשה שאמרה מפורש שאינה נודרת ע"ד בעלה, אכתי מצי מפר וקשה דלפי טעמא דר' פנחס לא אמור להיות כך, וביאר הריטב"א דשתי תשובות בדבר, ראשית כל איכא אנן סהדי דאינה נודרת נגד רצון בעלה, ועוד דכיון שנתנה התורה רשות להפר לא חילקה התורה ותמיד יש לו רשות.

וע"ע בריטב"א בפירקין [ס"ז. ד"ה כתב רבינו] בזה, ושם במגיה הביא הגר"א יפהן מהרשב"א בתשובה [ח"ד סימן ש"י] שכתב כהתירוצי השני הנ"ל דלא חילקה התורה - עכ"פ מזה מוכרח שיש כאן דין הפרה, ואינה סברא בעלמא.

ג] ונראה להוכיח כן עוד - דאי איכא סברא פשוטה שנודרת ע"ד בעלה והרי זה כתנאי פשוט - א"כ ודאי שבעל יפר למפרע, וכבר עמד בזה בחידושי ר' מאיר שמחה בנוזר [כ"א]¹⁷⁴, ונראה דזו ראייה ברורה לר"ן דגזה"כ היא,

ד] עוד מוכרח כן ממה שהעירו השלמי נדרים ריש פירקין והאור שמח [י"ג נדרים ט'] - דהיאך שייד לומר ע"ד בעלה היא נודרת בארוס שמפר בקודמין - והרי הראשונים אמרו דגם בארוס אמרינן ע"ד בעלה היא נודרת, ועיין בהערה¹⁷⁵ שהבאנו את לשונות הראשונים בזה - והרי בשעת הנדר לא היה כאן בעל כלל, וע"כ שיש גזה"כ וצ"ע.

מתמה משיטת התוס' בנדה.

אולם כל זה תמוה משיטת התוס' דמשמע שהכל מסברא פשוטה וכל פרשת נדרים רק נכתבה לעין הקמה - ועיין בהערה¹⁷⁶ שהבאנו לשוננו, וכל זה צ"ע גדול.

ביאור למה מהני בהגעת זמן ובנישואין מדרבנן.

אולם מעתה קשה דאי הוי דין תורה הרי הדין תורה נאמרה בנשואה ולא במי שאינה נשואה ומה מהני סברת ר' פנחס גם בהגעת זמן וגם בנשואה דרבנן - הרי דיני נשואה של תורה לא נאמרו בהנך תרתי.

והביאור בזה צ"ל - שהגזה"כ היתה בכל מי שיש לה מהלך וקשר ומערכת יחסים שיוצרת מצב של - "נודרת ע"ד בעלה" - דבכה"ג גזה"כ היא שיכול הבעל להפר נדריה - וזה המצב בקטנה זו

¹⁷⁴ שרצה לפרש את סברת הגמרא דהסתפקה שבעל מפר למפרע דזה מחמת סברת ר' פנחס ורצה לחלק בין אב לארוס ודחה, אכן סו"ס למסקנה דרך מכאן ולהבא ודאי קשה - וצ"ע.

¹⁷⁵ והרי הריטב"א בפירקין הוסיף דבשותפות בין הארוס לאב אמרינן ד"האב עיקר והבעל טפל" והיינו טעמא שהרי הכל תלוי בנודרת ע"ד בעלה, והרי באירוסין אין לבה גס בו אינה נודרת לגמרי על דעתו ולכן התורה עשאתו סניפין לאב כיון שנכנסה לרשותו קצת, הרי דילפינן גדרי הפרה מסברא זו גם בארוס והרי בארוס איכא קודמין וצ"ע, ועיין נמי בהרשב"א [ע"ג] וז"ל: "והיינו נמי טעמא דקרא דאמר דארוסה אביה ובעלה מפירין נדריה מפני שנותנת דעתה על שניהם ובשלא נתאסרה אינה נותנת דעתה אלא על האב".

¹⁷⁶ איברא דאף שהבאנו מהר"ן שהכל דין תורה אולם מכל דברי התוס' בנדה שם לא נראה כהר"ן - דהנה, עיי"ש בתוס' שהקשו דאי מני בהך קטנה מסברא דר' פנחס א"כ ל"ל עיקר פרשת הפרת נדרים, הא גם מי שאינה אשתו מדינא מהני בה הפרה וע"כ שהפרה מהני גם לאופנים שלא כתוב בפסוק וא"כ ל"ל עיקר הפרשה של הפרה. ותירץ בזה בב' תירוצים - בתירוצי הראשון תירץ דכל הנפ"מ הוא לגבי הקמה - דשוב לא מצי מפר אחרי הקמה, והיה נראה דמשמע מהכא דבקטנה כה"ג באמת יכול להפר גם אחרי הקמה דבדידה ליכא גזה"כ, ותמוה, אכן ודאי דהכא קשה קושי' הר"ן מלשונות דמבואר שיש גזה"כ בהפרה עצמה ולא רק בהקמה.

בתירוצי ב' תירץ - "אי נמי משום דאמר רחמנא בעל מפר קאמר דלעולם על דעתו היא נודרת ואף על גב דהכא לא הוה אלא נישואין דרבנן ולא אמרה תורה שיפר מ"מ היא סבורה שבידו להפר כמו בשאר נשים ונודרת על דעתו".

מבואר מדבריו שכל מה שיש כאן את סברת ר' פנחס - היינו דווקא אחרי הפסוק, ושוב מהני מסברא גם בהגעת זמן וגם בקטנה, ולכן צריכים את הפסוק דלולי הפסוק ליכא סברא, אכן אכתי קשה דאי אחרי הפסוק מהני מסברא גם באופנים שלא שייכים לפסוק - א"כ למה לי לשונות מסויימים, הא לשונות לא טובים לא גריעי מקטנה והגעת זמן, וצ"ע, ועו"ק דלמה לא מהני גם למפרע - וכטענת ר' מאיר שמחה - וכל זה צ"ע.

אף דמדינא אין לו בה אישות, וכן נמי המצב בהגעת זמן - והא דמיירי בתורה בנשואה ע"כ דלאו דווקא נשואה ממש אלא כל מי שנודרת באותה צורה שנשואה נודרת דהבעל מפר. וכדבריו היה משמע ברמב"ן בנדה שם שכתב "שעל דעתו נדרה מכיון שהוא חייב במזונותיה ועומדת תחתיו ומשמשותו" ומשמע שיש כאן 'קשר מציאותי' של נשואה - הרי היא תחתיו בתורת אישות, ואינו חייב מזונות בעלמא ולכן לא דומה לחבירו שנודר על דעתו.

מבאר דסו"ס הרי זה דין תורה שבנוי על המערכת יחסים של אישה ואשה.

ומעתה א"ש מה שכתב הר"ן שיש נפ"מ בין הלשונות, שהרי סו"ס גזה"כ - אלא שהגזה"כ לא נאמרה בנשואה ממש אלא בכל מי שיש בה קשר מציאותי של בעל ואשה. גם א"ש באשה שאמרה בהדי' דא"א בהפרת הבעל, דסו"ס - כיון שבדרך כלל במערכת יחסים בין איש לאשה יש תלייה בדעתה, בכל כה"ג נתנה תורה כח לבעל להפר את הנדר. גם א"ש קושי' השלמי נדרים והאור שמח [י"ג נדרים ט'] דאף שהתורה רק דיברה על הנדרים שנדרה תחת רשות הבעל, אכן גם בזה שייך לא פלוג - בדרך כלל כל הנדרים שיהיה לה בתוך המערכת יחסים שיש לה עם הבעל הזה, הרי היא תולה אותם בו, וכאן מה שהיא לא תלתה אותם בו היא בגלל שהיא נדרה מקודם לכן, ודומה לאחד שאמרה בהדי' שלא רוצה לתלות בדעתו - ודו"ק - והדברים מרומזים באור שמח שם דמדמה לל' יום בפדיון הבן דנאמר מחמת חשש נפל ואעפ"כ נאמר גם באופנים שלא שייך חשש זה.

בזה מיושב נמי קושי' הקוה"ע [סימן כ"ו] ממי שלא ידע שיש לה בעל - דלא גרע מכל הנך דאמרו מפורש שאינם נודרים ע"ד הבעל - והיינו דהתורה קבעה על פי הרוב. ומהאי טעמא א"ש נמי למה מהני מכאן ולהבא ולא למפרע, שהרי אינו תנאי - אלא דהתלייה בדעתו היא הסיבה שהתורה מסרה את הנדר לכח הפרה של הבעל.

מצבים שונים שרואים שהכל תלוי במערכת יחסים שבפועל שבין איש ואשה

והנה - יעויין בשו"ע [סימן רל"ד סעיף ג'] "נתן גט על תנאי, או לאחר זמן, לא יפר לה בימים שבינתיים" ועיין בש"ך [ס"ק ח'] "לא יפר לה בימים שבנתיים כו" - דכשיתקיים התנאי או כשיגיע הזמן תהיה מגורשת למפרע מעכשיו ונראה דאם הפר לה ולא נתקיים התנאי בענין שנתבטל הגט מופר בדיעבד, וצ"ב דמאי קמ"ל, וברור שהכוונה שכיון שבפועל יש מערכת יחסים של איש ואשה דקס"ד דיהני הפרה וקמ"ל דלא מהני.

גדולה מזה מצאנו בש"ך [שם ס"ק ו'] "כתב הב"ח דאשמועינן דכל שלא הגיע הגט לידה אף על פי שמסר לשליח ואינו יכול לבטלו שלא בפניו אפילו הכי כיון שעדיין לא הגיע הגט לידה ויכול לבטלו בפניה ה"ל אשתו ומיפר הנדרים שבנתיים" וצ"ב דמה החידוש בזה, ומוכרח כנ"ל דקס"ד שכיון שהכל תלוי על הבפועל דהכא בפועל ליכא מערכת יחסים תקינה של אשה ואשה שהרי הגירושין מוכרחת דאעפ"כ מהני הפרה.

חילוק בין קידושין דרבנן לקידושין של אי תפיסת קידושין.

היה מקום לדון במי שמקדש אשה ואין בה תפיסת קידושין - ולא ידעו מזה דמה הדין בזה דמצד אחד היה אפשר לומר דסו"ס נוהגים כאיש ואישה בפועל - ומאי שנא מקידושין דרבנן שמה"ת אין כאן כלום מלבד ההנהגה בפועל, אכן פשוט שלא יתכן לומר כן, וכן מפורש בשו"ע [סימן רל"ד סעיף ד'] "שמעה שמת בעלה, ונשאת, והרי הוא קיים, אין בעלה ראשון ושני מפירים נדריה, וכן כל מי שנשאת באיסור כרת", והרי מבואר דאף אם הם טועים לא מהני בזה הפרה כיון שעל פי דין ליכא תפיסת קידושין. אלא שהחילוק בזה אינו ברור.

ונראה פשוט - הרי נחלקו הרמב"ם והרמב"ן אי עובר על לא תסור באיסור דרבנן, וכבר האריכו האחרונים דלפי הרמב"ן דליכא איסור לא תסור א"כ מה מחייב אותנו לקיים מצוות דרבנן, ועיין בקובש"ע בקונטרס דברי סופרים בשם הגר"ח ובשם הגרש"ש ק, ודבריהם צ"ע.

והברור בזה כמבואר בחידושי ר' ראובן [סוכה סימן ב' סו"ס ק ב'] דאף שהתורה קבעה סמכות לרבנן לחדש הלכות - ואולי זה הלכה למשה מסיני - אכן סו"ס אין על זה אזהרה של התורה לא לשמוע להם, ואף שפשוט שיש בזה רצון התורה שישמעו לחכמים דאל"כ למה חידשה תורה

סמכות לקבוע תקנות, אכן רצון התורה לא מחייב חיוב מוחלט בלי שיש אזהרה מיוחדת על זה כמו שרצון התורה להנהגה של לפנים משורת הדין לא מחייב הנהגה כזו - עכתו"ד. והיה נראה להוסיף דיתכן שהרמב"ן לומד שאין זה הלכה למשה מסיני אלא שהסמכות הזו נתחדש בלא תסור, והיינו שמלבד שאר הדינים שלומדים בפסוק של לא תסור - בנוסף לזה הפסוק גם קבע את המציאות של הסמכות הזו - בלי לחייב לציית לסמכות, והרי מצאנו דרשות ופסוקים שקובעים בעלות על ידי קנינים מסויימים ואין זה בגדר אזהרה על הגזילה מהך בעלות אלא שהתורה קבעה עובדה - קנין זה יוצר בעלות - וכמו כן קבעה התורה עובדה שיש סמכות לרבנן לקבוע דינים¹⁷⁷.

וממילא פשוט שהתורה 'מכירה' בהנהגה ומערכת יחסים של איש ואשה שנוצרה על ידי קידושין דרבנן - שהרי גם התורה 'מכירה' בסמכות של רבנן ליצור מערכת יחסים כזו, וממילא שגם זה כלול בדינים של נדרים, אכן בקידושין שאין בהם תפיסת קידושין - התם אין כאן כלום חוץ מהטעות שהוא חשוב שיש כאן קידושין ואישות, אבל לפי האמת אין כאן כלום.

אכתי אכתי תמוה מהסוגי' של זה אוסר וזה מתיר וגם דלא ברור עיקר הסברא והגדר בהך גזה"כ.

אולם צריכים להבין - הרי בשלמא באופן שלא רצו לתלות בבעליהן אז היה צריך להיות שהנדר חל וההפרה עוקרת מכאן ולהבא - אבל באופן שבאמת תולה בדעת הבעל, א"כ הרי זה כתנאי ממש ולמה לא בטל למפרע בלי לשונות מסויימים של הפרה, וצ"ע.

וע"כ צ"ל דאין כאן דעת ממש לתלות בדעתם - דאין כאן רצון ברור בזה, וצ"ב בזה, אכן סו"ס קשה דמה עיקר הסברא והמהלך בכל דברי ר' פנחס - דלמה כשיש מצב שרוצות לתלות נדרים בבעל - אלא שלא עשו כן בתנאי ורצון ברור ומוגדר - דאז התורה נותנת כח לבעל שיוכל כעת להפקיע את הנדר - דמה השייכות בין הך רצון שאינו ברור לדין התורה שיש כח הפרה.

עוד קשה דלא מובן עיקר הסוגי' בגיטין [ע"ג] לא מצאנו זה אוסר וזה מתיר והקשו מהפרה - שהאשה אוסרת והבעל מתיר - ותימצו בסברת מר' פנחס.

ובשלמא אי סברת ר' פנחס היא סברא אמיתית שמחמתה הוא מפר - א"כ אין זה בגדר 'זה אוסר וזה מתיר', אכן אי אין כאן סברא אמיתית אלא שכל מי שיש אצלו מהלך כזה - של נודרת על דעתו - שם יהיה גזה"כ שיוכל להפר - א"כ שוב נמצא שעצם ההפרה היא לגמרי גזה"כ - ושוב קשה ד"לא מצאנו זה אוסר וזה מתיר".

פרק ב'

יסוד דינא דכל הנודרת,

ובגדר ה'בעלות' וה'רשות' וה'זכאות' של אב ובעל

על נדרי האשה.

מבאר את עצם המושג של 'רשות של נדרים' - יש בעלות ויש זכויות אף שאין כאן ממונות.

ונראה בביאור הענין כך - ונקדים - מצאנו בריש קידושין שבאירוסין יש יציאה מרשות אביה ונכנסת לרשות בעלה לענין נדרים כמו שיש כניסה לרשות בעלה לכל קניני אישות בחופה, ושם הביאו את חלק מהמשנה בכתובות [מ"ו:] - דמיירי באב זכאי בבתו, בקידושה וכו' ומובא שם הרבה זכויות כעין מעש"י וכסף קידושין ובתוך הדברים כתוב גם הפרת נדרים.

למדנו שההפרה היא מכלל הזכויות שיש לאב בבתו, "האב זכאי בבתו", ועוד מבואר שהיא נכנסה לרשותו לענין הפרה - ובאירוסין היא יוצאת מרשות האב.

ועיין בדברי הר"ן [ע"ז:] שמדמה כל דיני ירושה לווהנחלתם לבניכם וכו' - ומבאר שיש כאן מושגים אמיתיים של ירושה - והיינו שיש זכאות ובעלות בגוף הנדר ובאשה לגבי נדרים

למדנו א"כ חילוק נוסף בין האב לחכם - אב מפר מכח זכויות ומכח בעלות ומכח זה שהיא ברשותו, לעומת חכם שאין שייכות בין הנדר לחכם והחכם מתיר מעצמו.

¹⁷⁷ ועיין בקה"י [ע"ז] בדין נדרי עכו"ם ושם מבואר דמוצא שפתיך תשמור הוא גם מ"ע וגם קביעת מציאות לומר שיש קנין באמירתו לגבוה, ולגבי עכו"ם איכא דין מוצא שפתיך לגבי הקנין ולא לגבי האיסור.

אולם נראה שעיקר זכות זו ובעלות זו לא מובנת - א] מה שייך בעלות וזכות בנדר - אטו יש כאן ממונות ששייך בזה בעלות, ב] למה לא נימא שאב זכאי בבתו בברכת המזון שלה, לפוטרה ולחייבה, הא כל מצוה שהתורה מחייבת אתה אדם לא שייך לרשויות בעלויות של אחרים, ומה נשתנה בנדרים.

ובביאור הדברים נקדים - הרי מצאנו הרבה סוגים של 'רשויות' ובעלויות שאינם כבעלות דעלמא - והיינו שאינם בגדר רשות ובעלות ממונית פשוטה - וכגון האשה נקנית שהיא שלו לאישות וזה הרי אינה רשות 'ממונית' אלא שהיא קנויה אליו לגבי האישות שלה - והאבני מילואים מדמה קנין זה לקנין איסור בעבד באופן שהפקיר לגמרי את הממונות בעבד, ואין הכוונה שהוא בעלים על המצוות והדינים והאיסורים של העבד אלא שהוא בעלים על עצם זה שהוא עבדו - הוא עבדו והוא אדונו - וכל זה בלי שיהיה לו ממונות בעבד - ועיין בכל זה בדברינו באמרות אברהם ריש קידושין.

הרי שיש סוג בעלות וסוג רשות לגבי דברים שאינם ממונות ואין לו בהם ממונות, האשה ברשות בעלה לעניני אישות והעבד הוא ברשות אדונו בזה שהוא עבדו.

אולם כל זה באחד שעשה קנין מיוחד על האישות ועל העבדות, העבד מקנה את עצמה לו והאשה מקנה את עצמה לו לאישות - אולם מצאנו עוד תרי גווני של רשויות ובעלויות שאינם שייכים לממונות - וגם לא נובעים מתוך מעשה קנין אלא רשויות שהתורה יצרה.

והיינו כך - מצאנו בתשלומי תרומה שכל החיוב בא כתוצאה מהזכות של הכהן באכילת תרומה והזכות הזו אינה זכות ממונית שהרי הזכות קיימת גם באופן שאין לכהן ממונות והישראל האוכל הוא בעלים גמורים על הממונות של האכילה וכגון בירש מאבי אימו, ואעפ"כ ה'אכילת תרומה' שייכת לכהונה, וזה מחייב תשלומין - כן הוכיחו הגר"נ פרצוביץ זצ"ל והגר"ז גוסטמן זצ"ל [קונטרסי השיעורים ב"מ שיעור כ"ד ס"ק ב'] - וכל זה מבואר בדברינו באמרות אברהם [זרעא קיימא תרומות - בציונים והערות פרק ו משנה א ופרק ז משנה א].

וכן מצאנו בדברי רש"י [סוף השולח] במוכר קרקע בארץ ישראל לעכו"ם - למ"ד אין קנין לעכו"ם בא"י - שהוא סובר שקדושת הארץ עדיין קנויה למוכר לענין המצוות ולכן הוא קונה את הפירות כל שנה ומביא ביכורים - הרי אין זה קנין ממונית אלא רשות וקנין על קדושת הארץ למצוותיה, ובירושלמי כבר מדמים את הרשות הזו לקנין איסור של עבד, וכבר תמה החזו"א ריש שביעית - אטו קדושה מידי מששא אית בה - ומה שייך בזה קנין, אכן הביאור כנ"ל זה סוג שונה של קנין, כעין קנין איסור וכעין קנין אישות, ועיין בכל זה בדברינו באמרות אברהם [זרעא קיימא - דמאי פרק ה' משנה ט'] - וכ"ה בדברינו באמרות אברהם [חידושי סוגיות תרומות סימן יז].

הרי שיש סוגים שונים של בעלות גם בדברים שאינם ממונות ואין לו בהם ממונות, והכא התורה כבר יצרה מעצמה את הבעלות והרשות הזו.

נדרים הוא רשות ובעלות שהתורה חידשה - סוג חדש של רשות ובעלות, ויש בזה זכות הפרה - והיא ברשותו לנדרים.

הדברים כל כך ברורים עד כדי כך שרצו ללמוד מהפסוק של "בנעוריה בית אביה" דקאי בזכות הפרת נדרים, שכל שבח נעורים לאביה, והיינו שכמו שיש לו זכות בהפרת נדריה, דכמו כן יש לו זכות במעש"י והקידושה שלו, ודחו "דממונא מאיסורא לא ילפינן", והיינו כנ"ל - יש כאן רשות בעלות לכל דבר - כעין ממונות.

סברת ר' פנחס - ליישב מאי שנא בעלות במצוה של חבירו בעלות בנדרים שלו.

מיושב קושי' א' - מה שייך בעלות בנדר - הרי אין כאן ממונות - אולם אכתי קשה קושי' ב' - אטו היה שייך שהתורה היתה אומרת שאב זכאי בבתו בכל הדינים מעש"י מציאה כסף קידושין - וכן בברכת המזון שלה, לפוטרה ולחייבה, הא כל מצוה שהתורה מחייבת את האדם לא שייך לרשויות בעלויות של אחרים, ומה נשתנה בנדרים ומה אכפת לן שהנדר הוא עשייה של האדם הא סו"ס היא נדרה נדר והתורה אוסרת אותה בנדר.

כאן באה סברת ר' פנחס - הא אכילת תרומה שייכת במהותו לכהונה וקדושת הארץ שייכת במהותו לקדושת ישראל ועבד שייך לאדונו ואשה שייכת לבעלה לאישות - כל זה מובן - אכן איזה מין חידוש נתחדש בבעלות ורשות של נדרים - ועל זה אמרו - זכיון שממילא האשה

מעמידה את עצמה לענין הנדרים שלה תחת סמכותו של האב והבעל - וכלשון הרשב"א [ע"ג]: - "דכיון שהיא קנויה לו וכו' אף היא נותנת דעתה ותולה בו נדרה" - הצורה והאופן שהיא נודרת - היינו בכפיפות לסמכותו של האב והבעל - זה סתם דעתם של נשים במערכת יחסים כזה - להעמיד את הנדרים תחת סמכותו.

וזה הרי פשוט שכפיפות דעת כזה לסמכותו להעמיד תחתיו את הנדרים שלה - דאין זה תנאי שיאפשר לו לבטל את הנדר שהרי אין מציאות כזה להעמיד נדרים תחת רשות אחרים, ומה התוכן של "נתינת דעת" שכתוב ברשב"א, אלא שאהני לן כפיפות זו באופן שהיא מעמידה את נדרה דבזה שייך הבעל להנך נדרים, הלכך - במצב כזה כבר יצרה התורה 'רשות' ובעלות מיוחדת של נדרים שמתאימה לסתם דעתם של נשים במערכת יחסים כזה.

למדנו א"כ שר' פנחס מבאר מה שייך בעלות בנדרי אשתו, ופירש שכך היא נודרת, הצורה שהיא נודרת ומעמידה את הנדרים שלה - מתאימה לזה שהנדרים תהיה תחת סמכותו וברשותו - זה השורש של האי רשות שיצרה התורה.

הנפ"מ בחידוש לגבי הגעת זמן ונשואה דרבנן.

ר' פנחס ביאר כן להסביר למה הך רשות לא מוגבלת דווקא למצבים של נשואה ממש כדין - אלא לכל מצב של קשר אישות מציאותית וכגון נשואה מדרבנן בקטנה או הדעת זמן ודו"ק.

ביאור הסוגי' של "לא מצאנו זה אוסר וזה מתיר" - שיש כאן בעלות ורשות וזכאות בנדר להפרתו.

ומעתה א"ש סוגי' דגיטין [פ"ג] - "לא מצאנו זה אוסר וזה מתיר" - והתשובה - כל הנודרת ע"ד בעלה וקשה דביסוד הדברים הרי זה גזה"כ בעלמא.

אולם לפי הנ"ל - הרי הנדר אינו נדר בעלמא אלא נדר שהעמידו אותו תחת רשות המפירים - ולכן כחו של הך רשות להתיר נדרים הללו.

ונחזק את הדברים, לו יצויר וקידושין היה מהני ב"כי תקח" - והיינו שהיא מקדשת את עצמה לו, בזה לא היה קשה אם היינו אומרים שהוא מגרשה אף שהיא אסרה את עצמה והוא מתיר אותה - דזה לא קשה מידי שהרי היא נתנה את עצמה לאיסור הזה שיהיה בסמכותו ושליטתו, וה"ה הכא, הנדר הוא נדר שלה, אבל היא מעמידה את הנדר באופן שתהיה תחת רשותו שהוא יתירנו. אולם א"כ הוי ליה למימר בפשיטות שיש מקור מלשון המשנה - אב זכאי - ושם מבואר בעלות, אולם נראה דלא קשה ועיין בהערה ¹⁷⁸.

מבואר שהראשונים לא אמרו 'לא פלוג', אלא הגדירו את הרשות של נדרים.

בזה הגענו להבנה חדשה בסברת הראשונים - הריטב"א והרשב"א - שאמרו שגם באשה שמתנגדת להפרת הבעל ונודרת בלי דעת הבעל - אכתי מצי מפר דלא חילקה תורה. והביאור דסגי לן מה שרוב הנשים דעתם כן לקבוע הך רשות, דמחמת הרוב כבר קבעה התורה רשות וסמכות כללית לכל נדרי אשה שהן תחת בעליהן, ושוב א"א להתנגד ולומר שא"א בהפרת הבעל.

למדנו חידוש - שאין כוונתם בגדר 'לא פלוג' בעלמא אלא שבאו לומר שבסברא של ר' פנחס מצאנו את הגדר בקביעת רשות לנדרים ולכן זה שייך בכל המצבים.

מהאי טעמא מצאנו כמה הלכות בהפרת נדרים, אולם אכתי קשה מקודמין.

אחרי שהתורה היא זו שחידשה את הרשות הזו - שתהיה ברשותו לנדרים, ואינה סברא בעלמא שהיא עשתה תנאי שהוא יבטל את הנדר - שוב קבעה התורה הלכות בהלכות הפרה.

¹⁷⁸ דהנה - ראיתי סברא באור שמח [נדרים פ"ג ה"ט] דבאב מתחילה לא היה קשה דלא מצאנו זה אוסר וזה מתיר - דכיון שיש לאב ממונות ממש בבת - למוכרה לאמה, הלכך ליכא חסרון כזה אבל בעל אין לו ממונות באשתו לכן היה קשה - ותרצו בזה בסברת ר' פנחס.

והנה עיקר סברתו לא ברורה אצלי שמה שייך ממונות לנדרים - עיי"ש מה שהביא בזה ויש לדחות שטבילה היינו כעין טבילת כלים, עכ"פ נראה דגם בעלות עצמה בלי שייכות לגוף הנדר הוא גם בכל זה אוסר וזה מתיר דמה לי כח אחרים להתיר או בעלות אחרים להתיר, סו"ס 'אחרים' הוא - ולכן לא הביאו את המשנה של 'זכאי' דהבעלות הוא גם בכלל זה אוסר וזה מתיר, ודווקא בעלות מהסוג הזה שבנוי סביב סברת ר' פנחס מיישבת את הקושי של זה אוסר וזה מתיר - שאסרה באופן של העמדת הנדר תחתיו.

זו הוכחת הר"ן שיש לשונות שמועילות להתנגדות שלו לנדרים ויש לשונות שלא מועילות - וזו נמי הסברא דלא חיילא ההפרה למפרע, וכטענת האור שמח, שהרי באמת ליכא כאן תנאי כלל וכלל.

מבאר דין הפרה בקודמין- ובדברי הרמב"ם שיש קלישות לנדר בזה שהיא תחת רשות המפירים

אולם אכתי קשה דינא דהפרת הארוס בקודמין - הרי אי כל האי רשות בנויה על זה שהנדרים נעמדים תחת סמכות זו - או אמורים להיות תחת סמכותו גם אי בפועל היא מתנגדת לזה, אכן היכא שהנדר נעשה בלי שהיתה סמכות כזו וכגון בקודמין - הרי אין כאן כלום, ועיין בהערה ¹⁷⁹ במה שיש לדון בזה.

ויש לומר דהכא כל הדין ארוס אינו דין עצמי אלא דין מכח האב וכיון שלגבי האב איכא רשות מפירים מחמת סברת ר' פנחס שוב ממילא נכנס הארוס להך רשות - אולם הא גופא קשה - דא"כ עצם האי חדוש שהארוס נכנס לאב בלי סברת ר' פנחס מיקרי זה אוסר וזה מתיר, וצ"ע ונראה כך - ונקדים בדברי הרמב"ם [נדרים פרק י"א הלכה ו'] "במה דברים אמורים - שבת י"ב שנה ויום אחד 'נדריה קיימין', בשלא היתה ברשות האב או ברשות הבעל, אבל אם היתה ברשות האב אפילו הגדילה והרי היא נערה, 'אביה מפר' כל נדריה וכל שבועות שתשבע ביום שמעו שנאמר כל נדריה ואסריה וגו' כי הניא אביה אותה וגו'".

ויש לעמוד על תחילת דברי הרמב"ם שיש משמעות שבת י"ב שנה ויום אחד "אין נדריה קיימין" ודווקא בשלא היתה ברשות האב או ברשות הבעל אז "נדריה קיימין" - ומבואר שהאפשרות של הפרה היא היא חסרון וגריעותא וקלישות בקיום הנדר.

למדנו שנדר שהעמידו אותו תחת רשות ותחת סמכות של המפירים - שזה הרי הדין של ר' פנחס - נדר כזה הוא נדר מ'סוג אחר' - נדר שהוא בר הפרה, נדר לא מקויים לגמרי, ונדר כזה שייכא להפרה.

כעין זה מצאנו בלבוש ביו"ד [סימן רל"ד סעיף כ"ג] בגדר הקמת הבעל - וז"ל: "שאין קיומו של בעל אלא חיזוק הנדר שיהא הנדר כשאר נדר דעלמא" - הרי מבואר דמצד אחד הקמה היא 'חיזוק' אכן מאידך כל החיזוק אינו אלא כדי להשוותו ככל הנדרים, ומבואר דכל נדר תחת רשות מפירים לפני קיום, אינו נדר ככל הנדרים אלא נדר שיש בו קלישות מסוימת לענין זה גופא שהוא בר הפרה.

כעין זה מצאנו נמי בשו"ת הרא"ש [כלל י' סימן ג'] בתוך דבריו שכתב "אבל אם קיימו, שוב אינו יכול להפר; אלמא, נדר 'שחל' שעה אחת, שוב אין לו ביטול אלא בהתרת חכם" - הרי שנדר אחרי הקמה מיקרי 'נדר שחל' - והיינו כנ"ל דחסר בעיקר המוחלטות שבחלות נדר, ולשון זה ממש מצאנו בתשב"ץ [ח"ב סימן רנ"ה] "אם קיים לה או שתק לה כל אותו היום - חל הנדר", והיינו נמי כנ"ל.

ומעתה - אי חיילא הנדר תחת רשות מפירים והנדר הוא נדר בר הפרה מחמת רשות זו - א"כ זה כבר דין בנדר שכל הפרה שתחול מכח הך רשות מפירים יפר את הנדר.

והנה עיקר החידוש בקודמין הוא מחמת זה דעיקר הכח הוא האב והארוס רק מצטרף אליו, והרי כתבו הראשונים דחלוקין אב מארוס דאב עיקר וכמבואר בריטב"א [ס"ז. ד"ה וכתב] שכתב "מן האירוסין האב עיקר והבעל טפל וכו' אלא שהתורה עשאתו סניפין לאב כיון שנכנסה לרשותו קצת", וע"ד זה מצאנו נמי ברשב"א [ס"ז. ד"ה וקשי' לי אשמעתין], ועיין בריטב"א בכתובות [ל"ט] דהוי בגדר רשות הארוס שניתוספה "בתוך רשות" האב - רשות על רשות.

הארוס לא מפר מכח עצמו אלא מהצטרפותו לכח ורשות האב, והרי זה שהנדר שייכא לרשות האב הוא הוא עצם כח ההפרה של האב, ולכן שפיר יכול הארוס להפר מכח רשות זו - וכל דינא

¹⁷⁹ והעירני תלמיד אחד שכל שעומד לפנינו נדר - או עכ"פ האיסורים של הנדר - וכנוסח הגר"ח שמתחילים לאיסורים של הנדר, וכעת האשה ברשות ארוס שבו היא תמיד תולה דעתו, דגם בזה קבעה התורה בעלות על נדר זה. אולם זה אינו - שהרי מה שאשה מזהרת כעת באיסורים של נדר לא מגדיר את הנדר כנדר שלה, שהרי גם אי אחרים הדירו אותה יש לה איסור נדר, ואין בעל מפר, וע"כ שהכל תלוי בזה שהיא נדרה את הנדר - והרי היא נדרה את הנדר לפני שהיה ארוס, והדרא הקוש"י.

דר' פנחס לא היה אלא לקשר ולשייך את הנדר - להיות תחת 'רשות מפירים' - ומכח זה כבר יחול כל הפרה שבאה מכח רשות זו.

ובזה מבואר יותר הגמרא בגיטין - דבאמת אין כאן זה אוסר וזה מתיר - אלא הנדר עומד תחת רשות המפירים מתחילתו - וזה עצם כח ההפרה, דמתחילת הנדר חיילא קלישות לענין הפרה זו.

מבאר את הנידון בתשב"ץ אי חכם עוקר נדרים שבינו לבינה.

בזה יבואר השו"ט בשו"ת תשב"ץ [ח"ב סימן רנ"ה] שדן אי חכם עוקר נדרים שבינו לבינה - ובא לחדש דמהני כיון "דיפה כח הזקן מכח הבעל שהזקן עוקר הנדר מעיקרו ומשוי לי' כנדרי טעות" ולא ברור מה קס"ד דלא יהני, ועיין היטב בדבריו דקס"ד דכיון דכל הנודרת ע"ד בעלה היא נודרת, דשוב לא יוכל החכם לעקור, וצ"ע דאי היה תנאי בעלמא שתולה בדעתו - א"כ למה לא יוכל החכם לעקור, וכי כל תנאי בנדר יגביל את החכם, ומאי שנא, וע"כ כנ"ל שכל סברת ר' פנחס רק באה לומר שהרי היא ברשותו לנדרים, ועיין בהערה ¹⁸⁰ שהבאנו קצת מלשונו - וע"ע להלן [סימן י"ד פרק ג'] מה שנתבאר בדברים הללו של התשב"ץ.

מביא שיטת התשב"ץ דמחלק בין נשואה ממש לנשואה קטנה - ומתמה בזה.

אולם אכתי יש להעיר משיטת התשב"ץ - עיין בזה בהערה ¹⁸¹.

פרק ג'

בדברי הרמב"ם

דבעל למפרע וחכם מכאן ולהבא.

מתמה בשיטת הרמב"ם דבעל מכאן ולהבא וחכם למפרע.

עיין ברמב"ם [נדרים פרק י"ג ה"ב] דמבואר דבעל למפרע וחכם מכאן ולהבא - וז"ל - "וכיצד מפר אומר מופר או בטל או אין נדר זה כלום וכיוצא בדברים שענינם עקירת הנדר מעיקרו, בין בפניה בין לאחריה, אבל אם אמר לה אי אפשי שתדורי או אין כאן נדר הרי זה לא הפר, וכן האומר לאשתו או לבתו מחול לך או מותר לך או שרוי לך וכל כיוצא בענין זה לא אמר כלום, שאין האב והבעל מתיר כמו החכם אלא עוקר הנדר מתחלתו ומפירו", עכ"ל.

הרי מבואר דבעל למפרע וחכם מכאן ולהבא - איפכא מהמבואר בכל מקום ומהמבואר בדברי עצמו - דהרמב"ם בעצמו סותר משנתו דמצד אחד כתב [נזירות פ"ג ה"י] דחכם למפרע, ומאידך, כתב [נדרים פרק י"ב הלכה י"ט] דבעל מכאן ולהבא, וכבר עמדו בכל זה בכס"מ ולח"מ.

ועיין לעיל [סימן ב'] שהבאנו יסוד מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל [שיעור א'] דאמר בזה דאף דהיתר חכם הוא למפרע אבל אינו אלא באיסורים של הנדר, לעומת הפרת הבעל שאף שזה מכאן ולהבא

¹⁸⁰ ועיין היטב בלשונו דביאר שם "משום שאשתו כגופו, וכדבר פנחס דאמר כל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת וכו' וכיון שהיא נודרת על דעת בעלה - ואין לה רשות בעצמה במה שהבעל הוא מקפיד משום הכי רשאי להפר לה כל אותו יום", הרי שכל דיני ההפרה של הבעל נובעים ממה שהיא ברשותו ואישתו כגופו לנדרים, והרי הוא כבעד"ד בנדרים שלה - ולכן היה מקום דאיננה יכולה להתירם על ידי חכם, ודו"ק.

¹⁸¹ הערוך לנר [נדה שם] הביא מפסקי התשב"ץ שכתב דכל מה דמסקינן דבקטנה בעל מיפר לה משום דעל דעת בעלה היא נודרת - דזה דוקא בשותקת אבל באמרה בפ' שלא נדרה על דעתו אינו מועיל הפרתו וזה דוקא בקטנה אבל בגדולה אפילו היא אומרת בפ' שלא נדרה על דעתו מכל מקום מועיל הפרתו ע"ש.

וכתב הערוך לנר דלפ"ז מתורצת קושית התוס' שהקשה דלמה הוצרך הכתוב להשיענו דבעל מיפר נדרי אשתו - הא גם בקטנה דלא דיברה התורה מהני, ותיירץ הערוך לנר דחידוש התורה דמועיל הפרתו אפילו באמרה בפ' שלא נדרה על דעתו, וזה לא מהני בקטנה.

ועיין בקוה"ע [ריש סימן כ"ו] דתלה סברא זו בב' התירושים בריטב"א, דאי מצד אנן סהדי אז גם בקטנה איכא אנן סהדי ומוכרח שהתירוץ הראשון של התוס' למדו מצד אנן סהדי, אכן התשב"ץ ע"כ למד דליכא אנן סהדי, ולדידיה מוכרחים לומר כהתירוץ השני בריטב"א שיש כאן לא פלוג - אבל בקטנה ליכא לא פלוג, דאינה בכלל הדין תורה, ורק נשואה דבר תורה היא בכלל הקביעה של הדין תורה - ולזה גופא איצריכא קרא דהפרה - ולא רק להקמה, ותלוי בהנ"ל.

ויש לדון עוד בשיטת התשב"ץ דמה הדין בהגעת זמן דג"כ אינה נשואה ממש אלא דאיכא בה סברת ר' פנחס, ודומה קצת לקטנה, ולכאורה הכא יתחדש דמצי למימר דא"א בהפרת הבעל ודו"ק.

אולם צריכים להבין את שיטת התשב"ץ, דע"כ שהגזה"כ לא תלויה בנשואה ממש אלא בכל מי שיש לה מהלך וקשר של "נודר ע"ד בעלה" דבכה"ג גזה"כ היא שיכול הבעל להפר נדריה - ובכה"ג חידשה התורה שיש רשות של נדרים - וזה הרי המצב בקטנה ברוב המקרים - אף דמדינא אין לו בה אישות, וכן נמי המצב בהגעת זמן - וא"כ אי בגזה"כ נאמרה 'לא פלוג' וקביעת רשות - א"כ מה שייך לחלק בקטנה נשואה דרבנן ואכתי צ"ע.

אבל זה בנדר עצמו - וביאר דזו כוונת הרמב"ם במה שכתב 'מכאן ולהבא' בחכם והיינו לאיסורים של הנדר ולא לנדר עצמו - ואיפכא בבעל, דאף דמצד ה'זמנים' הבעל מכאן ולהבא והחכם למפרע - אולם בעומק העקירה - הבעל הוא עקירה בגוף הנדר - וחכם באיסורים של הנדר¹⁸². ויש לעיין - אטו גם בהקדש נימא כן, וכן בשאלת חכם על תרומה, אטו גם הכא רק יחול היתר באיסורים ולא בעצם החלות תרומה - הרי ודאי שאינו כן, ועוד דמהדין שאלת חכם בתרומה מוכרח דא"א לדייק את הלשון בדרשה 'מחילין' ששייך דוקא ל'בל יחל' של הנדר - שהרי ליכא שום בל יחל בתרומה אף דאיכא ביה גזה"כ דשאלת חכם. ויותר נראה דכמו שהארכנו לעיל [סימן ב'] בשם הגר"ח - דאדרבה, שהדברים איפכא ממש, דדווקא חכם עוקר את גוף הנדר ולא את האיסורים בזה שהוא עושה את הנדר לטעות, והאב לא נוגע בגוף הנדר אלא באיסורים של הנדר - והוכחנו כדברי הגר"ח בכמה הוכחות - ושוב הדרא קושי' לדוכתא דמה עיקר סברת הרמב"ם.

מביא שיש קלישות בנדר תחת רשות בעלה ואביה.

ונראה לבאר את דברי הרמב"ם כך: כבר הבאנו לעיל [סוף פרק ב'] מהרמב"ם שיש משמעות שבת י"ב שנה ויום אחד "אין נדרה קיימין" ודווקא בשלא היתה ברשות האב או ברשות הבעל אז "נדרה קיימין" - ומבואר שהאפשרות של הפרה היא חסרון וגריעותא וקלישות בקיום הנדר - וביארנו שיסוד דינא דהפרת הבעל הוא שהנדר והנודרת עומדות תחת רשותו לנדרים - והבאנו סמוכין לזה מהלשון בתשובת הרא"ש ומהלבוש ותשב"ץ. עוד ביארנו דזה שורש דינא דר' פנחס, שיש כאן רשות של מסירת דעת ותליית הנדר בו, ונדרים שנדרו אותם תחת רשות כזה הם נדרים ששייכים בהם הפרה ודו"ק.

בזה מבוארים דברי הרמב"ם.

בזה מתבארים דברי הרמב"ם כפשוטם שבזה חלוק נדר היתר חכם מהפרה של הבעל - שבבעל הסיבה להפרה נמצאת כבר מתחילת הנדר - והיינו בזה שהנדר נעשה באופן של מסירת דעת הנודר והעמדת הנדר תחת רשות המפירים, וזו כוונת הרמב"ם שהבעל "עוקר הנדר מתחלתו ומפירו" - והיינו שתחילת הנדר אצלו להפרה, ובבעלות זו הוא מעכב את הנדר מלאסור את הדינים של הנדר, אכן בהיתר חכם הרי ליכא טעות אמיתי מצד הנדר, אלא שהחכם משווהו עתה לטעות - ודו"ק.

מהאי טעמא ביאר הרמב"ם למה צריכים לשונות של הפרה ולא של היתר חכם - שהרי הוא צריך לבטא בהפרתו שהוא בא מכח הבעלות שיש לו בנדר מתחילת הנדר - דבלא זה אין לו כלום - וכי זה אוסר וזה מתיר - ורק לשונות שכוללים את בעלותו בתחילת הנדר - בהם שייך שהבעל יפר.

¹⁸² ועצם הא מילתא ששייך למפרע באיסורים בלי עקירת גוף הנדר - כן מוכרח בבעל בבינו לבינה - עיין לעיל.

סימן ד'

בגדר השותפות בין האב לבעל.

פרק א' בעיקר גדרי השותפות בין האב לבעל, יש לארוס 'רשות בתוך רשות' של האב, ובגדר קודמין, ופולגת התוס' רי"ד והראשונים בבוגרת. / / פשט בדברי הר"ן ריש פירקין. / / פלוגת הראשונים בדין 'בוגרת' האם הארוס מפר את הכל כיון דליכא שותפותיה דאב. / / חוקר בעיקר גדרי השותפות - וראיה שזה טפלות מהדין קודמין. / / גדר רשות של הבעל שהיא 'רשות בתוך רשות' - וביאור בפולגת הר"ן התוס' רי"ד. /

פרק ב' ג' גווי של אב בלי ארוס, והחילוק בין קודמים לאידך גווי, וצדדים שונים בביאור ספיקת הר"ן, וג' צדדים בדין נדרים שאינם של עינוי נפש. / / ג' גווי דמשכחת לה שיש כח הפרה של האב וליכא כח של הארוס, א' ארוס שני, ב' אשת חרש, ג' לא עינוי נפש לפי הרמב"ם. / / קושי' הלח"מ דמאי שנא קודמין מעינוי נפש - ומחלק בין חסרון בעלות לחסרון בדין הפרה. / / תוספת ביאור במה שיש בעלות בלאו עינוי נפש אף דליכא בזה דין הפרה. / / מקור דמהני בעלות בלי דין הפרה לעכב ממה דליכא נתרונה לארוס מחמת הרשות של האב לאחר מיתה. / / ספיקת הר"ן - מצד אחד יש לומר שהספק בכל הנך גווי - גם בלאו עינוי נפש וגם בחרש וגם בארוס שני, דבכולהו איכא בעלות בלי דין הפרה. / / מחלק - דחלוקין חרש ולא עינוי נפש מארוס שני. / / ג' שיטות בנדרים שאינם של עינוי נפש, דמה דינו של האב כשהיא ארוס. / / ג' צדדים בנדרים שאינם של עינוי נפש, ונפ"מ בנידון הנ"ל. / / נפ"מ לדינא אי חסרון של לאו עינוי נפש הוא בבעלות על הנדר או בדיני הפרה של הנדר. / /

פרק ג' ביאור סתירת הסוגיות, האם איכא 'יציאה' באירוסין לענין נדרים. / / מתמה - דמסוג' דריש קידושין משמע שהיתה יציאה וקשה מקודמין / / סתירת הסוג' - כתובות [ל"ט]. וקידושין [ד'] - אי איכא ראייה מנדרים שיש יציאה או איפכא - שמוכרח שאין יציאה. / / תלוי אי הנידון כלפי כסף קידושין או כלפי קנס - והיינו דווקא משום שיש רשות בתוך רשות. / / מתמה בדברי התלמיד הרשב"א. / / פלוגתא נוספת בגז"כ של נתרונה אי בעי פסוק בלא נראו לבעל.

פרק א'

בעיקר גדרי השותפות בין האב לבעל,

יש לארוס 'רשות בתוך רשות' של האב, ובגדר קודמין, ופולגת התוס' רי"ד והראשונים בבוגרת.

פשט בדברי הר"ן ריש פירקין.

הר"ן מתחיל בדין של נדרים שנדרה בעודה פנויה דארוס מיפר בקודמין בשותפותיה דאב ויש להעיר דמה שייטא להכא דין זה - ויבואר בהמשך. הר"ן ממשיך לבאר דלשון 'נערה' דנקט לאפוקי 'בוגרת' שאז אין לאביה רשות בה ולכן אינו מיפר נדרה, והוסיף דאז גם הארוס לא מפר כיון שאין לו שותפותיה דאב. ויש לעיין דלמה לא הביא גוונא של ארוס דלא מצי מפר ואז האב לא מצי מפר בלי השותפות שלו - ולהלן הבאנו כמה אופנים בזה - והיה מקום לדייק דאולי אלימא מיניה אב מארוס ובכה"ג האב מצי מפר לבד.

וכבר הבאנו לעיל [סימן א'] לשונות בראשונים דחלוקין אב מארוס ואב עיקר וכמבואר בריטב"א [ס"ז. ד"ה וכתב] שכתב "מן האירוסין האב עיקר והבעל טפל וכו' אלא שהתורה עשאתו סניפין לאב כיון שנכנסה לרשותו קצת", וע"ד זה מצאנו נמי ברשב"א [ס"ז. ד"ה וקשי' לי אשמעתין]. אולם בלימוד הפשט אין כאן דיוק כלל - שהרי אין כוונת הר"ן כאן ללמד הלכות בשותפות באופן שאחד מן השותפין אינו בפרשה - אלא ללמד את הדין של בוגרת שהיא התמעטה מהמשנה מהלשון נערה ובא ללמד שהיא לא התמעטה מהפרת האב אלא מכל ההפרה כולה.

אלא שאם נימא שהדין אמת [אף בלי שיש הוכחה לזה מהדיוק בלשון הר"ן] - ולהלן נדון האם יש הוכחות מהר"ן במק"א] - שוב נוכל להבין את כל סדר הר"ן למה התחיל בקודמין, והיינו שבא להראות שאין כאן שותפות שוה ביניהם אלא שהאב הוא העיקר, והבעל טפל, וראיה לדבר ממה שמפר בקודמין, וכבר נתבאר לעיל [סימן ג'] עפ"י סברת ר' פנחס שאף שסברא זו לא קיימת בנדרים של קודמין ביחס לבעל אבל הבעל מצטרף לרשות זו הלכך ממילא כל הנדרים שמתייחסים לרשות הזו בשליטתו, ודו"ק, עכ"פ אחרי שבקודמין מצאנו גדר זה שוב ממילא מובן נמי למה בבוגרת הארוס לא מקבל זכות הפרה כיון שהוא רק משתתף ומצטרף לרשות קיימת,

ודו"ק, וממילא דיתכן מאד דבאופן הפוך לא יהיה כך - אולם אין זה פשוט שהרי מצאנו חולקים בר"ן וכדיבואר.

פלוגתת הראשונים בדין 'בוגרת' האם הארוס מפר את הכל כיון דליכא שותפותיה דאב.

דהנה הבאנו שמבואר בר"ן בדין 'בוגרת' שכיון שאין לאביה רשות בה ולכן אינו מיפר נדריה, שוב ממילא גם הארוס לא מפר כיון שאין לו שותפותיה דאב, וכ"ה במאירי ריש פירקין וכ"ה בתוס' ביבמות [כ"ט: ד"ה אביה], וע"ע בש"ך [סימן רל"ד ס"ק י"ט]¹⁸³.
אולם התוס' רי"ד להלן [ע': ד"ה היכי דמי אילימא - ס"ק ו'] חולק דס"ל דבבוגרת או יתומה שפיר מצי הארוס להפר נדרים שנדרה אחרי שיצאה מרשות האב ונכנסה לגמרי לרשותו, ומעלת נשואה אינה אלא להפקיע את הרשות של האב כשיש אב אבל אי ליכא אב אז רשות הארוס סגי לן להפרה גמורה בפני עצמה - ועיין בקרן אורה [ס"ח. ד"ה ובירושלמי] שהביא שכן מפורש בירושלמי - גם בבוגרת וגם ביתומה - עכ"פ כפשוטו היה נראה דלפי התוס' רי"ד שהם שוין ואין כאן עיקר וטפל אלא דא"כ קשה מקודמין - ויבואר.

חוקר בעיקר גדרי השותפות - וראיה שזה טפלות מהדין קודמין.

ונקדים - דכפשוטו עיקר האי נידון תלוי בעיקר גדרי השותפות, דאיכא ג' צדדים בגדר האי שותפות:

א] אין האשה ברשות האב ולא ברשות הארוס אלא ברשות שניהם כאחת, דיצאה קצת מהאב ולא נכנסה לגמרי לבעל, הלכך שניהם שוין וכל אחד בלי חבירו לאו כלום הוא.
ב] י"ל איפכא שהיא באמת ברשות כל אחד ואחד לבדו, דלכל אחד איכא סיבה גמורה שתהיה ברשותו, אלא דעצם זה שיש רשות נוספת וכח אחר בהפרת נדריה - מציאות זו מעכבת שלא תחול הפרת כל אחד בלי הפרת השותף.
ג] יש בזה צד שלישי, דחלוקין בזה הבעל והאב, שיש לומר שכיון שמתחילה היא היתה ברשות האב ועדיין לא נכנסה לגמרי לרשות הארוס, א"כ לאב יש רשות גמורה עליה - אבל לארוס ליכא רשות גמורה שכל בעלותו טפלה לבעלות האב, כיון שהיא עדיין לא נכנסה לגמרי לרשותו - הלכך כלפי הארוס חסר בעיקר כח ההפרה, ודו"ק.
ו"ל שכצד השלישי נקטו הראשונים שהבאנו לעיל שהאב עיקר והבעל סניפין - והיינו כנ"ל שעצם ה'מבנה' של השותפות שונה בזה שהוא טפל - והיינו שהרי היא לגמרי ברשות האב, ואינה לגמרי ברשות הבעל.

והראיה לצד השלישי - היינו מדין קודמין דאל"כ למה באמת הארוס מפר נדר בלי שיש לו בעלות עליו, ובלי שיש אצלו סברת ר' פנחס, ואין לומר שיש גזה"כ בעלמא דמהני קודמין דא"כ הדרא הקושי' בגיטין [פ"ג] - דלא מצאנו זה אוסר וזה מתיר וע"כ כנ"ל שנכנס לתוך הבעלות של האב - ובאמת דעיין בלשון הר"ן [ס"ח.] "אבל ארוס דמיפר בשותפותיה דאב - אפילו בקודמין מצי מיפר דלגבי אב ליכא קודמין" - ומפורש הארוס טפל אליו ולכן מהני בקודמין.
עוד צריכים לדעת - דמפורש בר"ן בביאור הסוגי' להלן [ס"ז - סוף עמוד ב'] דלולי הדין קודמין היינו לומדים שהארוס עיקר כמו המשמעות של הפסוק [שהאב אינו אלא בתור וי"ו מוסיף והיינו לעכב ע"י הקמה] - ומקודמין למדנו דע"כ איפכא - שבאמת האב עיקר, וע"כ כנ"ל דקודמין מגדיר את עיקר ה'מבנה' של השותפות, ואינו גזה"כ בעלמא דמהני, וראיה לצד השלישי.

גדר רשות של הבעל שהיא 'רשות בתוך רשות' - וביאור בפלוגתת הר"ן התוס' רי"ד.

ונראה להגדיר עוד את ה'עיקר וטפל' שלמדנו כאן - וכלשון הראשונים 'סניפין' - והוא שרשות הבעל מוגדר כמו 'רשות בתוך רשות' - הוא קיבל רשות ובעלות בתוך הרשות והבעלות של האב, ולכן מהני ליה האב בקודמין, ועיין עוד להלן [פרק ג'] בישוב סתירת הסוגיות [כתובות ל"ט וקידושין ד'] ושם נתבאר עוד ההכרח ללמוד דווקא כנוסח הזה - שיש רשות בתוך רשות, וכפשוטו גדר זה מבואר נמי בלשון הריטב"א בכתובות [ל"ט] - "הא לא מפקי מרשותיה דאב לגמרי - כי עדיין כחו קיים בהפרתה 'כדמעיקרא' אלא שנוסף עליה צד הפרת נדרים דבעל משום שנוסף עליה רשות אחרת", עכ"ל - והיינו שהיאך שייך בעלות של אחד באופן שלשני איכא עדיין

¹⁸³ ועיין בזה במשנה להלן [ע"ג:] דדווקא בנכנסה לרשותו או הגעת זמן איכא הפרה בבוגרת עיי"ש בסוגי'.

בעלות גמורה וע"כ שיש כאן 'הוספת רשות' - וזה כנתבאר - 'רשות בתוך רשות' וזה הגדירו הראשונים 'סניפין'.

[ואף דלא מצאנו גדר כזה של 'רשות בתוך רשות' בכל בעלות אחרת - אכן כבר נתבאר לעיל [סימן ג'] שמצאנו בעלויות מחודשות שלא שייכות לבעלויות של ממונות, והכללים בהנך בעלויות שונות מכל הבעלויות הממונות, ולמשל - מצאנו מחלוקת פנ"י ואבני מילואים אי קנין של אישות מעכב בעלות של בעל אחר - עיין בזה בארוכה באמרות אברהם ריש קידושין, והרי לא מצאנו נידון כזה בממונות, ודו"ק, וה"ה הכא חידשה התורה גדרים חדשים].

ומעתה יש לדון דבמה חולק התוס' רי"ד, דאי כל אחד יש לו רשות עצמאית א"כ למה הארוס מפר בקודמין, וע"כ שיש כאן 'רשות בתוך רשות' והיאך מהני לחודי' ביתומה ובוגרת.

ואשר נראה בזה - דכו"ע מודי שיש רשות בתוך רשות - וכו"ע מודי שהארוס לא קיבל רשות עצמאית אלא דנחלקו בטעמא דמילתא, דהראשונים למדו דביסוד הדברים אין לארוס סיבה לרשות עצמאית דאינה קנויה לו לגמרי לשום דיני התורה, ולכן גם כשאין אב ליכא בעלות על רשות עצמאית, אכן התוס' רי"ד למד שיש סיבה לרשות עצמאית - אלא שכיון שרשות האב קדמה, א"כ רשות הארוס צריכה להפקיע את הרשות של האב כדי להחיל רשות עצמאית - וזה הגריעותא של הארוס, שהוא לא יכול להפקיע רשות האב ולכן הוא יוצר 'רשות בתוך רשות', אכן באופן שהוא לבד דממילא פקע רשות האב [בוגרת ויתומה], שוב חיילא בנפרד בתוך רשות עצמאית.

פרק ב'

ג' גווי של אב בלי ארוס,

והחילוק בין קודמים לאידך גווי,

וצדדים שונים בביאור ספיקת הר"ן,

וג' צדדים בדין נדרים שאינם של עינני נפש.

ג' גווי דמשכחת לה שיש כח הפרה של האב וליכא כח של הארוס, א] ארוס שני, ב] אשת חרש, ג] לאו עינני נפש לפי הרמב"ם.

מצאנו ג' גווי דמשכחת לה שיש כח הפרה של האב וליכא כח של הארוס, וכדלהלן:

א] עיין להלן [ע"א ד"ה ודלמה הני מילי] דאיירי בקס"ד דליכא נטרונגה לארוס שני על נדרים שנראו לארוס ראשון, ומצאנו שנסתפק הר"ן דכיון דסו"ס איכא ארוס שני דתו לא מצי האב להפר או דילמא דאעפ"כ שפיר מצי מפר¹⁸⁴, וזה תלוי בעיקר הגדרים של 'רשות בתוך רשות' שיש לארוס אצל האב האם מעכב הפרתו או לא.

ב] עיין באור שמח [פי"ב הי"ג] שרצה לחדש דבאשת חרש שאין החרש מפר - ממיעוטא דקרא - אכן התם אין האב מפר לבדו, וכפשוטו גם זה תלוי בנידון הנ"ל.

ג] בעל מפר רק נדרים של עינני נפש ובינו לבינה אולם באב איכא מחלוקת ראשונים, דלפי רוב ראשונים ה"ה אב - עיין בר"ן ורשב"א [ס"ח]. והביאו כן מהספרי וכן הוא ברא"ש [ריש פרק י"א], אולם הרמב"ם [ריש פי"ב דנדרים] חולק, ויש לדון בשיטת הרמב"ם דאב מיפר כל נדרים האם יכול להפר לבדו בעודה ארוסה ותלוי בצדדים דלעיל - ועיין להלן ג' צדדים בזה.

אולם יעויין בלח"מ [שם] שמיישב את קושי' הראשונים מהספרי ששם מפורש דגם אב מוגבל לנדרים של עינני נפש ובינו לבינה, ויישב שהספרי קאי על אב אחרי שנתארסה ואז הוא מוגבל לנדרים של הארוס - וגם הכא מצאנו כל של אב בלי שיש כח של ארוס.

בכל הדינים הללו מצאנו ספיקות ומחלוקות - ותחילת הנידון בכולם הוא - א] האם האב מרחיב את גבולו של הארוס כשארוס לא יכול, ב] אולי הארוס מצמצם את האב באופן שהארוס לא יכול, ג] אולי האב מפר לבדו - הוא לא מרחיב את הארוס והארוס לא מעכב אותו - ולהלן יבואר עיקר הסברות בכל הנ"ל.

ויש להעיר - הרי ודאי דאיכא אופן שהארוס לא יכול והאב יכול - ואז באמת האב מרחיב את גבולו של הארוס - והיינו בקודמין - ודו"ק.

¹⁸⁴ וכעין זה הסתפק להלן [ע"ה] לגבי יבם דאף אי יבם אינו מפר אבל אכתי יש לדון האם הוא מעכב את האב מלהפר, והר"ן מדמה להך ספק דארוס שני.

קושי' הלח"מ דמאי שנא קודמין מעינאי נפש - ומחלק בין חסרון בעלות לחסרון בדין הפרה.
ונקדים בקושי' הלח"מ [ריש פי"ב דנדרים] - הלח"מ הקשה דלמה לא נימא דכמו דאלימא כחו של ארוס יותר מבעל אחרי נישואין לגבי קודמין, והיינו דהאב מחזק כחו דארוס, וכלשון הר"ן [ס"ח.] "אבל ארוס דמיפר בשותפותיה דאב - אפילו בקודמין מצי מיפר דלגבי אב ליכא קודמין", כמו כן נימא שכמו שהאב לא מוגבל לעינאי נפש ובינו לבניה דגם הארוס אלימא כחו מחמת האב ומצי מפר כל הנדרים - כעין קודמין - ותירץ דאף דמסברא איכא למימר כן אכן גזוה"כ דרק לגבי קודמים נתחדש כן, ועיי"ש עוד.

והיינו דלעיל הוכחנו דע"כ דהאב עיקר והארוס טפל דאל"כ למה מפר בקודמין, וא"כ ה"ה דנימא כן בעינאי נפש ובינו לבניה דהאב מגדיל כחו של הארוס.

ובישוב עיקר קושי' הלח"מ מקודמין לעינאי נפש - יש לחלק בין סוגים שונים של נדר לקודמין, דעינאי נפש הוא 'סוג אחר' של נדר משא"כ קודמין הוא הך סוג נדר ממש אלא שיש חסרון מצד הזכייה בנדר שלא נדרו תחתיו ובזה מהני האב לארוס.

והסבר בזה הוא כך - הארוס קיבל רשות בתוך רשות של האב ולכן האב הרחיב את גבולו דווקא היכא שהחסרון בהפרה שלו הוא מצד הבעלות והרשות, אכן בסוג אחר של נדר שאין הפרתו הפרה, החסרון הוא שהוא לא יכול להפר נדרים מהסוג הזה א"כ גם אי ירחיבו לו רשותו אכתי לא יוכל להפר דסו"ס אין לו הפרה בהנך נדרים.

אולם אכתי קשה דא"כ למה הוא מעכב לאב, דאף שהאב לא מרחיב לו אכן למה מה שיש נדר שאין לו דין הפרה בו דלמה הוא מעכב לאב, והתשובה - דאדרבה, הרי באמת יש לו בעלות בכל הנדרים - כולל לאו עינאי נפש, ורק שאין לו הפרה בלאו עינאי נפש, וממילא פשוט שבעלותו בתוך רשות של האב מגרע ומעכב את הבעלות של האב ולכן אינו מפר לבדו - שהרי יש לארוס בעלות גם על הנדרים הללו [ורק שאין לו דין הפרה] ולכן מעכבו.

הרי נמצא שקודמין בלאו עינאי נפש תרי הפכים נינהו, בקודמין יש לו דין הפרה אבל אין לו בעלות [ולכן כשמקבל בעלות הוא ממילא מצי מפר], אבל בלאו עינאי נפש אין לו דין הפרה [ולכן לא מהני לו הרחבת בעלות על ידי האב], אבל יש לו בעלות [ולכן בעלותו מעכב את האב].

תוספת ביאור במה שיש בעלות בלאו עינאי נפש אף דליכא בזה דין הפרה.

ויען שראיתי מתקשים בזה - לחלק בעלות מדין הפרה, הלכך נראה להרחיב אתה ביאור בזה - שהרי באמת קשה - דמה שייך בעלות בלאו עינאי נפש אף דליכא בזה דין הפרה דהיאך נתחדש בעלות להפרה בלי שיש דין הפרה, וגם בחרש זה חידוש, דאי מופקע מהפרה למה אית ליה בעלות.

ונראה דכבר נתבאר לעיל [סימן ג'] דעיקר הרשות והבעלות בנדרים נתחדשה בסברא דע"ד בעלה היא נודרת, אכן אין זה אלא תחילת דיני הפרה - והיינו שמתחילה התורה קבעה ויצרה בעלות לנדרים - והרי אין זה כפשוטו - דמה שייך בעלות על נדרים, אלא שהגדר בזה הוא שזה 'מין סמכות' שממילא היא כופפת את דעתה לסמכות הזו לענין נדרים, הסמכות הזו אחראית לנדריה כיון דממילא היא מעמידה את הנדרים שלה תחת הסמכות הזו - עד כאן סברת ר' פנחס.

אולם התורה קבעה גדרים ודינים לכח הפרה של הסמכות הזו, דאף שהכפפות שלה היא בכל האופנים בלי הגבלות, אכן התורה קבעה גדרים ולכן יש לשונות מסויימים של הפרה ויש יום שמעו ויש שתיקה ויש הקמה ויש שותפות ויש קודמין וכו' וכל זה לא שייך לדעתה ולא שייך לסברת ר' פנחס, אלא דר' פנחס ייסד את תחילת הדין, ואח"כ באו כל גדרי התורה בזה.

מהאי טעמא גם בחרש שאין לו דיני הפרה - אולם היא אכתי נמצאת תחת בעלותו להפרה שהבעלות היא ענין כללי - כהקדמה לכל הפרשה, ודיני ההפרה לחוד ובעלות לחוד, וזה נמי הביאור בלאו עינאי נפש שסו"ס הרי זה נדר ככל הנדרים שהיא מעמידה תחת בעלותו, אבל התורה לא נתנה כח הפרה לאב במקום זה.

וגדולה מזו מצאנו להלן [פרק י"א] דבנדר שיש בו גם עינאי נפש וגם לא עינאי נפש שהוא מפר את כל הנדר ורק חלק העינאי נפש מופר - הרי שמעשה הפרה יש לו גם על החלק שאינו עינאי נפש, כולו ברשותו הוא, ורק דחלות הפרה דיליה חיילא על החלק של העינאי נפש.

מקור דמהני בעלות בלי דין הפרה לעכב ממה דליכא נתרוקנה לארוס מחמת הרשות של האב לאחר מיתה.

והנה עצם האי מילתא דנתחדש כאן ששייך בעלות על נדר בלי הפרה וגם שייך שהבעלות תעכב לשתוף בלי שיש לו דין הפרה - אף דמוכרח כן מנדרים דלאו של עינוי נפש ברמב"ם - וכן מוכרח בצד אחד בר"ן בארוס שני, אכן כעין זה מצאנו נמי במיתת האב דליכא נתרוקנה לבעל - ויליף כן מקרא דרשות האב ממשיכה לאחר מיתתו - עיי"ש בר"ן [סוף ע.'], ואף דאיכא לאב בעלות הא סו"ס אין לו דין הפרה, ואינו היכי תימצי בעלמא אלא דפשוט לי שנתמעט מקרא דחרש - דודאי דחרש הוא - ואעפ"כ הרשות מעכבת בלי שיש לו דין הפרה - וזה נמי המצב בנדרים שאינם של עינוי נפש דהארוס מעכב לאב - ע"י הבעלות בלי הדין הפרה.

ספיקת הר"ן - מצד אחד יש לומר שהספק בכל הנך גווני - גם בלאו עינוי נפש וגם בחרש וגם בארוס שני, דבכולהו איכא בעלות בלי דין הפרה.

הבאנו את ספיקת הר"ן בארוס שני - האם מעכב או לא - והיינו בקס"ד דליכא נתרוקנה על מה שנראו לארוס ראשון, ויש לבאר את הספק, ועיין היטב בדבריו - ונראה בכוונתו - דלעולם עיקר דינא דנתרוקנה חיילא לארוס שני - והיינו שיש לארוס שני את הבעלות של כל הנדרים מהארוס ראשון - ואין נתרוקנה לחצאין וממילא דזה כולל גם את הנדרים שנראו לו - אלא דאעפ"כ יש לצדד דכלפי הנדרים שנראו דשוב אין 'משמעות' לנתרוקנה שלו - עיין היטב בדבריו.

והביאור יש לומר כך - הרי אחרי שיש 'נתרוקנה כללית' על כל הנדרים - א"כ פשוט שהוא הרשות שמשותפת עם האב ולו יש בעלות על נדרה, אכן נדר כזה שנראו לראשון אז הדין הפרה של הנדר הזה כבר מתייחס לראשון - וזה חיילא ב'נראו', הרי לנו דאיכא בעלות בלי דין הפרה [ולזה קרי לי הר"ן דליכא נתרוקנה - אבל איכא לארוס - ודו"ק] וזה משום שעד כמה שהדין הפרה התייחס לראשון שוב לא מתייחס לשני.

הרי לנו שהצד שהארוס מעכב לאב הוא משום שיש לו בעלות אף דאין לו דין הפרה - ואי נימא כן יש לומר שזה ספק כללי בר"ן - דבכל אופן שיש בעלות בלי דין הפרה האם מעכב לאב או לא. ואי נימא כן - הרי נמצא דהנך תלת גווני חדא נינהו, דבחרש איכא בעלות אבל ליכא דין הפרה כיון דחרש נתמעט מדינא דהפרה, וכן בלאו עינוי נפש כבר נתבאר שיש בעלות אבל ליכא דין הפרה, והרי כולהו כארוס שני וכולהו בכלל הספק.

ויש לומר ששורש הספק הוא - דבכל אופן שיש בעלות אבל אין דין הפרה, דדילמא עצם זה שאין לו דין הפרה מבטלת את הבעלות - דאף דרשות האב לא מתבטלת כשאין לו דין הפרה וכדהבאנו בלאחר מיתה, אכן רשות הארוס היא רשות מחודשת - רשות בתוך רשות - סניפין - ודילמא הך רשות מתבטלת כשאין לו דיני הפרה, וזה סברת הר"ן שהארוס כמי שאינו, והיינו דרשותו מתבטלת כלפי הנדרים המסויימים שאין לו בהם דין הפרה.

וממילא - יתחדש חידוש גדול - דבכל הנך ג' גווני הארוס כבר לא יעכב את האב, דבכולהו יש לומר שרשות הארוס מתבטלת כיון שאין לו דין הפרה - ויתחדש שספיקת הר"ן הוא בכל הנך ג' גווני.

מחלק - דחלוקין חרש ולא עינוי נפש מארוס שני.

אולם יש לחלק ולומר כך דלא שייכי זל"ז כלל וכלל, והיינו כך, דבחרש דכל המיעוט בדיני הפרה אינו אלא בגברא המפר - התם יש לומר שודאי שהחסרון בדין הפרה לא מבטל את הבעלות ¹⁸⁵, אבל בנדרים שאינם של עינוי נפש יש לומר ששם מתבטל הבעלות אחרי שאין לו בהם דין הפרה, ורק שם יש לדמות לארוס שני ונמצא דדווקא בהנך תרי הסתפק הר"ן האם מתבטל הבעלות כשמתבטל הדין הפרה, ולא בחרש.

אולם יש לומר עוד, דזה היה פשוט דגם בלאו עינוי נפש גם לא מתבטלת הבעלות, ורק בארוס שני יש סברא שיתבטל הבעלות - והיינו טעמא - דמה דארוס שני אין לו דין הפרה אינו מחמת חסרון בנדר אלא מחמת זה שהדין הפרה התייחס לארוס ראשון, ובכה"ג יש לומר שאין הנידון אי יש לו דין הפרה או לא אלא הנידון הוא היכן הדין הפרה, והיינו דמי מיקרי הארוס לגבי נדר זה וממילא

¹⁸⁵ ועיין היטב באור שמח [שם] שחילק כעין זה לגבי החילוק בין חרש ליבם.

דמי מיקרי השותף של האב לגבי הנדר הזה - ונמצא שבעלותו של הארוס שני לא יתפס בנדר זה מחמת זה שהדין הפרה הוא במקום אחר - ושוב אינו מעכב את האב כיון שאין לו בעלות, אבל בכל המיקרים האחרים לא נגרע את בעלותו של מי שאין לו דין הפרה, לא בחרש ולא בנדרים שאינם של עינוי נפש.

ג' שיטות בנדרים שאינם של עינוי נפש, דמה דינו של האב כשהיא ארוס.

הבאנו את שיטת הרמב"ם דחלוק אב מארוס בנדרים שאינם של עינוי נפש, והבאנו מהלח"מ שהרמב"ם מודה שהאב מוגבל לעינוי נפש באופן שיש ארוס, ונמצא שהארוס מגביל את האב להנך נדרים.

אולם מצאנו עוד ב' שיטות בזה:

א) מצאנו שיטה מחודשת שסוברת דאלימא כחו של ארוס מחמת האב לגבי נדרים שאינם של עינוי נפש ובינו לבינה - עיין במאירי ריש פירקין [ד"ה יש בה מדה וכו'] וז"ל "ומכל מקום יש אומרים שכל שהיא נערה המאורסה שניהם מפירין בכל נדר, ואין זה כלום" - והיינו דכמו שהקשה הלח"מ דלמה לא נימא דכמו דאהני ליה האב לארוס בקודמין כמו כן אהני ליה האב לארוס בעינוי נפש - ושיטה זו מדמה להו אהדדי.

ב) בהגהות מעשה חושב לשער המלך [פי"ב ה"א] כתב לאידך גיסא שהאב ממשיך להפר לבדו, ובפרשת נדרים [ריש פי"א] הסתפק בזה.

הרי לו ג' צדדים, א) הארוס מעכב לאב, ב) האב מרחיב את גבולו של הארוס, ג) האב ממשיך לחודי' והארוס לא מעכבו.

ג' צדדים בנדרים שאינם של עינוי נפש, ונפ"מ בניהון הנ"ל.

ונראה דהכל תלוי בעיקר הצדדים דלעיל, שיש לחקור דמה עיקר החסרון בנדר שאינו של עינוי נפש ואינו בינו לבינה, האם ההגבלה של הבעל דווקא לעינוי נפש ולבינו לבינה היא הגבלה בעצם הרשות והבעלות - דרך בהנך נדרים איכא בעלות, אבל מצד עצם הנדר יש לו דין הפרה, והיינו ממש כקודמין.

מאידך י"ל כנתבאר לעיל, דעצם הרשות והבעלות של נדרים שוה בבעל ואב, ולעולם כל הנדרים כולם נכנסים תחת רשות ובעלות של הארוס והאב, אלא שזה מדיני הפרה דרך בנדרים הללו שבינו לבינה ועינוי נפש דבהם חיילא הפרה, ויש גם צד שלישי שהזכרנו לעיל, והוא, דכיון דאין לו דין הפרה שוב ממילא בטלה בעלותו ורשותו.

והנה נתבאר לעיל בקודמין שכשיש חסרון בעלות וליכא חסרון בדין הפרה, דאז אהני ליה אב לארוס, וזו השיטה המחודשת במאירי דלכן מהני הפרה דארוס בנדרים שאינם של עינוי נפש דומי' דקודמין, אבל הלח"מ למד איפכא דליכא חסרון בעלות, ולכן בעלותו מעכבת לאב, ומאידך יש חסרון בדין הפרה ולכן האב לא מרחיב גבולו.

אולם השיטה השלישית - שהאב מפר לבדו - הוא סובר דכיון דאין לו דין הפרה שוב ממילא בטלה בעלותו ורשותו, וממילא דאין לאב להרחיב גבולו של הארוס כיון דסו"ס אין לו דין הפרה ומה מהני הרחבת בעלות כשאין לו דין הפרה ומאידך אין לו לעכב את האב כיון דאין לו בעלות בנדרים הללו, ועיכוב לאב תלוי בבעלות הארוס - והרי אין לו בעלות.

נפ"מ לדינא אי חסרון של לאו עינוי נפש הוא בבעלות על הנדר או בדיני הפרה של הנדר.

נתבאר שיש להסתפק אי בלאו עינוי נפש ליכא בעלות או ד"ד איכא בעלות וליכא דין הפרה, ויהיה נפ"מ במי שנדר נדר שלא היה בו משום בינו לבינה ושוב נשתנה המצב ונהפך להיות בינו לבינה - וצריכים לדון באיזה גווני שייך כן, עכ"פ באופן זה יש לומר דאי לא היה לו בעלות בהך נדר שוב לא יקבל בעלות דתמיד יחשב קודמין, ולא יוכל להפר אחרי שנהפך לבינו לבינה, אבל אי אינו אלא חסרון בדין הפרה לא חשיב קודמין ושפיר יוכל להפר אח"כ, יש לעיין בזה.

פרק ג'

ביאור סתירת הסוגיות,

האם איכא 'יציאה' באירוסין לענין נדרים.

מתמה - דמסוגי' דריש קידושין משמע שהיתה יציאה וקשה מקודמין

לעיל [פרק א'] הבאנו ג' צדדים בעיקר השותפות - והוכחנו מדין קודמין דמוכרח שיש כאן 'עיקר וטפל' - וכלשון הראשונים 'סניפין' - והגדרנו את הדברים שרשות הבעל מוגדר כמו 'רשות בתוך רשות' - הוא קיבל רשות ובעלות בתוך הרשות והבעלות של האב, ולכן מהני ליה האב בקודמין. אבל אי נימא שהיא קצת יצאה וקצת נכנסה וכעת היא ברשות חדשה מורכבת מב' בעלים - א"כ אין בעלות לא של האב ולא של הארוס - דלכל אחד איכא חצי כח הפרה - וא"כ היאך נותנים בעלות של קודמים לארוס, הא אדרבה גם לאב ליכא בעלות גמורה ובטלה לה הבעלות הקודמת על קודמין.

אולם לכאן איכא גמרא מפורשת בעיקר ספק זה - דבגמ' בקידושין [ד']. איתא דאירוסין הוי ג"כ יציאה מרשות אב משום "דלענין הפרת נדרים מיהא נפקא לה מרשותיה" ולכן דומה כבר ליציאה של אמה מהאדון ולכן יש כסף קידושין מהבעל לאב - שהרי היתה כאן יציאה. ובשלמא אי נימא שהיא קצת יצאה וקצת נכנסה וכעת היא ברשות חדשה מורכבת מב' בעלים - הרי הרשות הקודמת התבטלה וכעת יש רשות חדשה, א"כ שפיר אמרו שלענין הפרת נדרים נפקא אכן אי נלמד שנתחדש כאן רשות בתוך רשות, א"כ לא היתה כאן יציאה, וצ"ע.

סתירת הסוגי' - כתובות [ל"ט.] וקידושין [ד'] - אי איכא ראייה מנדרים שיש יציאה או איפכא - שמוכרח שאין יציאה.

אולם באמת מצאנו סתירת הסוגיות בזה - דמצד אחד מפורש בקידושין כנ"ל שיש יציאה - והביאו ראייה מנדרים, אכן בכתובות [ל"ט] הוכיחו איפכא, דהוכיחו מנדרים דליכא יציאה מדבעינן לאב בהפרה.

דהנה - יעויין בכתובות [ל"ט.] דנערה המאורסה שנאנסה קנסה לאביה, ובבגרות ונישואין [לפני העמדה בדין] יצאה מרשות האב וקנסה לעצמה, והקשו דא"כ ה"ה דבאירוסין קנסה לעצמה דג"כ יצאה מהאב, ובזה דחו - דלהפרת נדרים לא הוי יציאה גמורה מרשות אב וראיה לכך דהא אכתי בכחו של האב להפר בשותפות דארוס - וממילא דגם לקנס אין כאן יציאה מהאב עיי"ש היטב בראשונים.

והנה לפי פשוטו משמע מלשון הגמ' דגם למסקנה אירוסין הוי יציאה מרשות אב להפרת נדרים אלא דלא הוי יציאה גמורה ולכך לא ילפינן לקנס, אולם יעויין בריטב"א [שם] שכתב וז"ל "ואפילו תימצי לומר דמדמינן דין קנס לדין הפרת נדרים - מ"מ הא לא מפקי מרשותיה דאב לגמרי כי עדיין כחו קיים בהפרתה 'כדמעיקרא' אלא ש'נוסף עליה צד הפרת נדרים דבעל' משום שנוסף עליה רשות אחרת", עכ"ל.

הרי מבואר להדיא בדברי הריטב"א דאירוסין לא הוי יציאה מרשות אב וכל מה שהשתנה באירוסין הוא דכיון שיש כאן תוספת רשות של הבעל - לכן הרי הם מפירין בשותפות - והיינו רשות בתוך רשות - ונראה שההכרח לריטב"א היה דמה דמצאנו שהאב זוכה בקנס היינו טעמא משום שהיא ברשותו של האב - אבל אי אינה לגמרי ברשותו א"כ מגלן שזוכה בקנס - וממילא יהיה קנסה לעצמה - ומוכרח א"כ שגם כשיש אירוסין אכתי חשיבא לגמרי ברשות האב, אלא דא"כ קשה הסוגי' בקידושין.

תלוי אי הנידון כלפי כסף קידושין או כלפי קנס - והיינו דווקא משום שיש רשות בתוך רשות.

ונראה שתלוי אי הנידון הוא כלפי כסף קידושין מהארוס לאב או כלפי קנס אי הוי לעצמה או לאב - דבקנס הנידון הוא האם היא אצל האב או לא ואם אינה לגמרי אצל האב אין לאב קנס - וכיון שיש מהלך של רשות בתוך רשות - שוב פשוט שהרי היא לגמרי אצל האב ולכן יש לו קנס. אולם כלפי כסף קידושין דבעינן יציאה - היינו דבאנו למדוד שמה שהיא נכנסה אצל הארוס - הרי מאיזה רשות יצאה כדי להכנס לרשות הזו - הרי שלא באנו למדוד האם איכא יציאה מצד עצמו -

יציאה מיניה וביה מרשות האב - והיינו האם היתה יציאה מהאב שקובעת שהיא כבר אינה אצל האב, דאדרבה, שזה ודאי שאם נדון כן הרי ודאי שהיא אצל האב - וכמבואר לגבי קנס - אבל אם נמדוד האם יש יציאה 'יחסית' - יציאה 'ביחס' לכניסה אצל הארוס - הרי מאיזה רשות יצאה לגבי הכניסה הזו.

ועל זה התשובה - היא באמת לא יצאה מהאב אבל יש רשות בתוך רשות - ומעתה - עצם זה שרשות האב 'מאפשרת' לרשות הבעל לחול בה - על חשבונה - גם זה מיקרי יציאה 'יחסית' לכניסה אצל הארוס, וכלפי כסף קידושין הכסף הולך מהרשות שאליה היא נכנסה לרשות שממנה היא יצאה כלפי הך כניסה.

ונוסיף - הרי זה כל ענינה של כסף קנין וכסף קידושין - הכסף הולך לרשות שממנה יצאה האשה - עיין בזה בהרחבה באמרות אברהם [קידושין סימן י"א פרק ג'] לגבי אפוטרופוס וגזבר בקנין כסף עבור הקדש ויתומין - שהכל תלוי ברשות ולא במקנה - ודו"ק - ואכמ"ל, וזה ממש הנידון כאן - דמודדים מאיזה יצאה להכנס לבעל - והכא כיון רשות האב 'מאפשרת' לרשות הבעל לחול בה - על חשבונה - שוב מיקרי יציאה עכ"פ כלפי הכניסה להך רשות ולמדנו מדרנים דמיקרי רשות שחל בתוך רשות על חשבון הרשות הראשונה ולכן הארוס משתתף בהפרת דברים - ודו"ק, אכן כל היציאה הזו אינה כלפי הרשות של האב מיניה ביה - ולכן יש נפ"מ בין קנס לכסף קידושין - ודו"ק.

מתמה בדברי התלמיד הרשב"א.

ובעיקר סוגי' זו עיין בתלמיד הרשב"א בקידושין [שם] - ולא זכיתי להבין דבריו, דמשמע דכבר ליכא רשות של האב, ותימא דזה סתירה לקודמין, וכעת צ"ע.

פלוגתא נוספת בגזה"כ של נתרוקנה אי בעי פסוק בלא נראו לבעל.

לקמן [ע.]. ילפינן מקרא דלאחר מיתת הארוס נתרוקנה רשות לאב וכתב הרא"ש [שם] דהא דבעינן לקרא הוא דהו"א דכיון דיצאה מרשותו שעה אחת שוב לא תחזור לרשותו, יעו"ש. אולם עיין היטב בריטב"א [ס"ז:] דנראה דנדרים שלא נראו לארוס לא בעינן כלל לקרא - דמסברא הרי היא ברשות האב דז"ל הריטב"א [שם] "והדרינן אי בנדרים שלא נראו לארוס לא יצטרך האי קרא דמנעוריה בית אביה נפקא דכיון שנתאלמנה מן האירוסין הרי היא ברשות אביה לגמרי כמו שהיתה קודם אירוסין", עכ"ל.

מבואר בדבריו דמסברא הרי היא ברשות האב, ונראה דהריטב"א לא פליג על סברת הרא"ש דכיון שיצאה שעה אחת אינה חוזרת וכל מאי דפליג דלא בעינן קרא הוא רק משום דלשיטתו אירוסין לא הוי יציאה כלל ולכך פשיטא דאחר שנסתלקה רשות הארוס הרי האב מפר כבתחילה ופשוט - והיינו ממש כדבריו בכתובות [שם].

סימן ה'

הערות בפשט בריש פירקין,
ודן בגדר חדש בהקמה בשותפין.

בר"ן למדנו שנתחדש בקס"ד של 'או אביה או בעלה' קתני' - שיש סוג הפרה שכל כולה אינה אלא 'הפקעה' על השתיקה של יום שמעו. / / דברי הר"ן בנויים על הצד בחקירה שהרי היא לגמרי ברשות אחד אלא שהשני מגרע. / / במפרש וברא"ש בהאי קס"ד למדנו יסוד שחלוקין נינהו שתיקה ביום שמעו מהקמה. / / נפ"מ בגדר הקמה ויום שמעו בין הר"ן לרא"ש. / / נפ"מ בפשט בגדר ה"אינו מופר" בין הר"ן לרא"ש. / / ביאורו המחודש של המפרש בסוגי' דחזר המקיים ונשאל על הקמתו, ובמה שיש לתמוה עליו - ודרך חדשה בזה. / / קושי' הרש"ש היאך א' מקיים בלי שותפות. / / ישוב של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל לקושי' הרש"ש - שיש חידוש מיוחד בדין הקמה של שותף דדינו כדבר המעכב את הפרת השותף, וזה נמי הביאור בהקמה ושתיקה של אחד אף שאין לו זכות הפרה. / / ישוב לקושי' הרש"ש.

בר"ן למדנו שנתחדש בקס"ד של 'או אביה או בעלה' קתני' - שיש סוג הפרה שכל כולה אינה אלא 'הפקעה' על השתיקה של יום שמעו.

מבואר במשנה - "הפר האב ולא הפר הבעל, הפר הבעל ולא הפר האב - אינו מופר, ואין צריך לומר שקיים אחד מהן", והנה הגמרא כבר הביא אוקימתא שלימה לחידוש של הקמה של אחד מהם, וכדיבואר בהמשך הסוגי'.

אולם הגמרא מקשה שמה שאמרו ברישא "אביה ובעלה מפירין נדריה" ומה שאמרו בהמשך שכל אחד לבד אין הפרתו הפרה - דהיינו הך - וביארו בגמרא "מהו דתימא או אביה או בעלה קתני, קמ"ל", ונחלקו הראשונים במה קאי הכא.

הר"ן למד שהיינו מפרשים שהאחד מהני לבד אבל השני צריך את הראשון, או שהעיקר הוא האב והארוס תמיד צריך אותו או שהעיקר הוא הארוס והאב תמיד צריך אותו, ולכן המשנה שוללת את ב' האפשרויות הללו, וצ"ב דלענין מה מהני השני אי תמיד צריך את הראשון והראשון לא צריך אותו, וע"כ דכוונתו למה שנתבאר בעמוד ב'.

והיינו ששם יש קס"ד בגמרא "אימא אב לחודיה ליפר" וביאר הר"ן שהסברא בזה היא "דכיון דלא יצתה מרשות האב הלכך בדין הוא דמצי מיפר אבל ארוס לא" אלא דסו"ס ארוס עדיין מפר דהא מפורש בפסוק שהוא מפר - וביאר הר"ן ד"ארוס דכתב רחמנא לומר - שאם הקים הוקם ואף על גב שכתוב בפסוק "ואם ביום שמוע אישה יניא אותה והפר את נדרה" - ופירש הר"ן "לאו למימרא דהפרתו תועיל כלל אלא שאם לא הפר ביום שמעו נמצא שהקים, דלהכי בלחוד הוא דאוקמה ברשותא דארוס ולא למידי אחרנא, דכיון דלא יצתה מרשות אב אין לך לזכות בארוס אלא בפחות שבשיעורין".

ומעתה כוונת הר"ן הכא היא - שמה שכתוב ברישא "אביה ובעלה מפירין נדריה" - הכוונה שאחד מהני בלי השני אבל שניהם מפירין, א' מדין הפרה וא' מדין הפקעה מההקמה של יום שמעו, והר"ן מוסיף שגם אם היה כתוב לשון עד שיפרו שניהם אכתי היינו מפרשים כן - ומשמע נמי שלשון עד שיפרו שניהם, דהיינו אחד מפיר מדין הפרה ואחד מפיר מדין הפקעה על ההקמה של יום שמעו. עכ"פ עצם זה שיש סוג הפרה שכל כולה אינה אלא בתור הפקעה על ההקמה של יום שמעו - הוא חידוש גדול, הרי מה הוא צריך להפר ואיזה הקמה תחול על ידי השתיקה אי ממילא הוא יודע שאין הפרתו מועילה כלום, וצ"ע - ויבואר בעמוד ב'.

והעירני תלמיד אחד דלפי הך צד יש לומר דעצם זה דאיכא זכות הקמה לחבירו מעכב להפרה דחברי, דהפרת נדר צריכה להיות בנדר שאחרי ההפרה לא תהיה זכות הקמה, ונמצא שהתוכן של הפרתו הוא שהוא מאבד בזה את הזכות הקמה, ושתיקה מהפרה זו מיקרי הקמה.

דברי הר"ן בנויים על הצד בחקירה שהרי היא לגמרי ברשות אחד אלא שהשני מגרע.

והנה לעיל [סימן ד'] יצאנו לדון האם בשותפות בין האב לארוס - הרי היא לא ברשות הבעל ולא ברשות הארוס אלא ברשות שניהם כאחת, וממילא דאין כחו של כל אחד כח מושלם ואין מעשה גמור של הפרה לא לבעל ולא לאב, דלכל אחד איכא רק חצי מעשה, או די"ל איפכא שהיא באמת ברשות כל אחד ואחד לבדו, דלכל אחד איכא סיבה גמורה שתהיה ברשותו ולכן איכא מעשה

הפרה גמורה לכל אחד בפני עצמו, אלא דעצם זה שיש כח אחר בהפרת נדריה - מציאות זו מעכבת שלא תחול הפרת כל אחד בלי הפרת השותף.

והיה צד שלישי - והוכחנו כצד הזה מההלכה של קודמין - דהעיקר הוא האב והארוס סניפין - ולכן האב הוא כח מושלם והארוס הוא כח בתוך כח האב, והכא מצאנו קס"ד לטעות כעין זה - לשני הצדדים.

והיינו דהיה קס"ד לטעות על כל אחד ואחד לומר שהוא העיקר והשני עד כדי כך טפל ו'סניפין' שכל כחו אינו אלא לקלקל אבל אינו כח חיובי בעצם ההפרה וכל ההפרה נעשית על ידי השני - והמשנה באה לשלול גם את זה.

במפרש וברא"ש בהאי קס"ד למדנו יסוד שחלוקין נינהו שתיקה ביום שמעו מהקמה.

עיינן ברא"ש שמבואר שהוא חולק - שהרי הרא"ש [סוד"ה קמ"ל דעד] כתב שהביאור במשנה "הפר האב ולא הפר הבעל" הכוונה שלא הפר הבעל ועבר יום שמעו ולכן לא מהני הפרה של האב, וכ"כ המפרש.

וברור שהר"ן חולק - שהרי הר"ן למד שהיינו אומרים שהאב לא מצי מפר כלל בלי הבעל וכל כחו אינו אלא להקים, ולדידיה נמצא דגם בלי שעבר יום שמעו של הארוס לא מצי האב להפר - דמלכתחילה אין לו כח הפרה, ועיינן בהערה ¹⁸⁶ דאזיל לשיטתו.

הרי דנחלקו בביאור לשון התנא - "ולא הפר האב" - דהיינו שהוא לא הפר אחרי שתיקה ביום שמעו או שלא הפר גם בלי שמיעה.

אולם הרש"ש הקשה על המפרש והרא"ש דא"כ היינו הך דסיפא, דבסיפא איירי באופן דהקים הבעל ולכן האב לא מצי מפר ולדידהו בזה איירי כבר ברישא - והיינו שהיתה כבר שתיקה של יום שמעו, ובשוב שיטת הרא"ש יהיה מוכרח ששתיקה ביום שמעו והקמה תרתי נינהו.

ויש מקור לחילוק זה בשיטת המהרי"ק - נפסק להלכה ברמ"א [סימן רל"ב סעיף כ"ג] - שחכם עוקר נדר אחרי שתיקה ביום שמעו ולא עוקר נדר אחרי הקמה של הבעל, ומוכרח דתרתי נינהו - וזה יבואר בהמשך.

נפ"מ בגדר הקמה ויום שמעו בין הר"ן לרא"ש.

ונראה שיש נפ"מ בגדר הקמה ויום שמעו בין הר"ן לרא"ש, דהנה כבר חקרו האם שתיקה ביום שמעו היא איבוד זכות הפרה או שזה מחזק את הנדר, ובהקמה עצמה חקרו כן, ואולי בזה גופא חלוקין נינהו הקמה ושתיקה ביום שמעו, והנה - לפי הר"ן מבואר שאחד מפר והשני אין לו זכות הפרה אלא זכות לעכבו ולקלקלו בהקמה ובשתיקה ביום שמעו, ואי אינו אלא איבוד זכות הפרה הרי אין לו זכות הפרה, וכל מה שמקלקל לחבירו אינו אלא בתור חלות חיובי בנדר, וזה גם בהקמה וגם בשתיקה ביום שמעו.

אולם לפי הרא"ש היה הכרח שיש נפ"מ בין שתיקה ביום שמעו להקמה, וע"כ דבזה גופא חלוקין נינהו דהקמה הוא חלות חיובי וחזוק בגוף הנדר, ושתיקה ביום שמעו הוא איבוד זכות הפרה, ודו"ק.

נפ"מ בפשט בגדר ה"אינו מופר" בין הר"ן לרא"ש.

ויש להעיר שיש נפ"מ בגדר הדין שמובא במשנה בין הר"ן למפרש והרא"ש - שהרי על המקרה הזה של המשנה "הפר האב ולא הפר הבעל" כתוב "אינו מופר" ולפי הרא"ש היינו דאינו מופר כלל כיון שיש 'מעכב' בצד השני של הנדר - והיינו שהשתיקה ביום שמעו בצד השני של הנדר 'מקלקל' את הפרת האב, אבל לפי הר"ן דליכא שתיקה ביום שמעו בצד השני של הנדר, אכן הפרת האב אינו הפרה אלא לענין להפקיע את היום שמעו ידיה, א"כ אין בכחו של ההפרה מצד עצמה להפר את הנדר.

¹⁸⁶ והיינו דיתכן שהרא"ש והר"ן אזלי לשיטתייהו - דבעמוד ב' איכא קס"ד דאב מפר לחוד' והר"ן למד דהיינו שהארוס רק עושה הקמה, אבל הרא"ש לא פירש כן, ורק בצירוף ההפוך - דהיינו דארוס מפר לחוד' והאב עושה הקמה - הכא מפורש כן לפי כולם שזה הפשט בגמרא - והרי א"כ הר"ן שלמד שבשני האופנים איכא קס"ד דא' מפר והשני רק מקים, והכא במשנה מבואר שהיה קס"ד לשני הצדדים, הלכך הר"ן לשיטתו אוקמי' כמו בעמוד ב', אכן לפי הרא"ש יש לומר דלעולם ליכא קס"ד בשני האופנים - הלכך המשנה ע"כ לא איירי בזה.

ביאורו המחודש של המפרש בסוגי' דחזר המקיים ונשאל על הקמתו, ובמה שיש לתמוה עליו - ודרך חדשה בזה.

הקשו בגמרא דאיזה חידוש איכא בסיפא לגבי הקמה - והעמידו - "כגון דהפר אחד מהן וקיים אחד, וחזר המקיים ונשאל על הקמתו" - וביאר בזה המפרש - דמהו דתימא דזה שנשאל על ההיקם היא גופא חשיב הפרה, קמ"ל דצריך להפר, ומצטרף הפרתו עם הפרת הראשון, אף על גב דהפסיק ההיקם בנתיים.

ודברי המפרש תמוהין עד מאד - וכדלהלן:

א] מהיכי תיתי ששאלת חכם על הקמה תחשב הפרה הא איכא לשונות של הפרה, ב] היאך מהני בלי כוונת הפרה, ג] למסקנה כתוב דקמ"ל ששניהם צריכים להפר, ולמה לא כתוב דלמסקנה נתחדש דהפרה מהסוג הזה לאו שמה הפרה, ד] עוד הקשה הקרן אורה דלפי דבריו הך חידוש לא שייך כאן, דבעלמא הוי מצי לאשמעינן דשאלה על ההיקם לאו הפרה היא, ובעי הפרה אחריתי, וכל זה צ"ע.

והעירני תלמיד אחד ליישב את כל הקושיות - וכדלהלן:

יש לומר דפשוט דליכא הפרה כזו וליכא קס"ד דיהני הפרה כזה, אולם דווקא הכא קס"ד כן, והיינו דלעולם הפרה בלי כוונת ונוסח הפרה לאו שמה הפרה, אכן המפרש למד דדווקא הכא בסיפא קס"ד דמהני הפרה כזה כיון שכל ההפרה היתה אך ורק לבטל את ההקמה של שתיקה ביום שמעו.

וביאור הדברים כך - דקס"ד הכא בסיפא דתמיד הפרת אחד שמה הפרה ומופר בזה כל הנדר, אלא שהשני יכול לקלקל ע"י הקמה או שתיקה ביום שמעו - כעין מה שפירש הר"ן בבא הקודמת של המשנה, ועיין בהערה ¹⁸⁷, ויתירא מזו, דלא רק הקמת חבירו יכול לעכב ולקלקל אלא דגם הזכות הקמה של חבירו מעכב הפרתו, וממילא דבעי הפרה לאבד זכות הקמתו, ומעתה יש לומר דקס"ד דהפרה כזו שכל כולו אינו אלא לאבד זכות הקמתו, דהפרה מהסוג הזה מהני בלי נוסח ובלי כוונה ולזה סגי שאלת חכם.

וקמ"ל הסיפא דא"נ דסברא זו ברורה, אלא דלמסקנה הסיקו ששניהם מפירין וצריכים את ב' ההפרות להחיל חלות הפרה בנדר וחד בלי חברתא לא מהני, וכמבואר בלשון הגמרא. והיינו שבגמרא לא חזרו בהם לומר דהפרה כזו לאו שמה הפרה אלא שחידשו דקמ"ל דבעינן ב' הפרות - והיינו דכיון דהסיקו דשניהם בכלל מפירים ממש - א"כ ממילא פשוט דלא יהני סוג הפרה כזו בלי נוסח ובלי כוונה - ומיושב כל הקושיות.

והא דנקט התנא מקרה כזה - דבאמת מה נפ"מ אם בעינן הפרת שניהם כדי שלא יהיה זכות הקמה לשני לעכב הפרת הראשון או כדי שההפרה של שניהם יחולו, הא סו"ס בעינן להפרת שניהם, וע"כ דהנפ"מ הוא דאיזה סוג הפרה מהני, הפרה עם נוסח וכוונה או הפרה מחודשת ג"כ יהני, ודו"ק.

והעירני תלמיד אחד דאין להקשות - דסו"ס - גם למסקנה אכתי תהני סוג הפרה כזה עכ"פ לענין ביטול זכות הקמתו - והיינו דכל מי שהקים ונשאל דתו לא יוכל להקים שוב, דרק שללו שלא מהני בתור הפרה על גוף הנדר אבל למה לא תהני בתור הפרה לביטול זכות הקמה - דזו טעות, דכל הך קס"ד דאיכא הפרה בתור ביטול זכות הקמה - היינו שזה למדנו מהפסוק דבעינן ב' הפרות בארוס ואב - וקס"ד דכך היא צורת השותפות, אכן למסקנה דידעינן דכוונת הפסוק ללמד דשניהם מפירין, שוב ליכא מקור להמציא שיש כזה סוג הפרה, ודו"ק.

ויש להוסיף - שהמפרש אזיל בזה לשיטתו דלפי הר"ן א"א לפרש כן דלפי הר"ן כבר שללו קס"ד כזה בבבא הקודמת במשנה שאמרו הפר האב ולא הפר הארוס וכו', אבל לפי המפרש הלשון "לא הפר האב" היינו ששתק כל היום שמעו, והיינו שהתנא אכתי לא חידש לנו שצריכים ב' הפרות ובלי ב' הפרות ליכא הפרה דרק שמענו דשתיקה ביום שמעו של השני מקלקל - אבל לו יצויר והראשון שמע והפר והשני לא שמע ולא הפר - אכתי לא למדנו במשנה דלא מהני הפרתו,

¹⁸⁷ והיינו עפ"י הסוגי' בעמוד ב' אלא דגם בר"ן וגם בעמוד ב' איירי בב' גווי - או שהאב עיקר או שהארוס עיקר והכא נימא ששניהם עיקר לענין זה שמי שמפר ראשון שמיה הפרה על הכל לבד, אבל זכותו של השני לקלקל בהקמה או בשתיקה.

ואדרבה זה כבר הבבא האחרונה של המשנה - אלא שהתנא הוסיף חידוש בזה דממילא כבר לא מהני הפרה של שאלה על ההקמה.

קושי' הרש"ש היאך א' מקיים בלי שותפות.

הקשו בגמרא דאיוזה חידוש איכא בסיפא לגבי הקמה והעמידו - "כגון דהפר אחד מהן וקיים אחד, וחזר המקיים ונשאל על הקמתו", ותמה הרש"ש שלפני כל החידוש בגמרא שהקמה של אחד מעכב את השני גם באופן שנשאל - איכא כבר חידוש בעיקר דין הקמה דלא צריכים שותפות על ההקמה אף דצריכים שותפות בהפרה - וכנראה דעיקר הקושי' היא דלמה באמת מהני הקמה דחד ולמה עדיף מהפרה - עיין בהערה ¹⁸⁸.

וקושי' זו תלויה בעיקר הגדרים של הקמה - מה דינו, תוספת חיזוק בנדר או איבוד זכות הפרה דאי הוי איבוד זכות הפרה פשיטא דמהני לכל אחד בנפרד כלפי הזכות הפרה דידיה, וכל זה יבואר להלן בגדרי הקמה ויום שמעו - ויש ראיות שאינו איבוד זכות הפרה בעלמא - ולעיל הבאנו מחלוקת בזה בקס"ד במשנה לפי הרא"ש והר"ן.

והעירוני להקשות - דהיה מקום לומר דכמו שיש מקליש קליש על ידי אחד דה"ה דאיכא חיזוק פורתא לנדר ע"י הקמה, ולכן אף אי בעי שותפות להקמה גמורה אכן להקמת פורתא לא בעי שותפות.

אולם נראה דזו טעות - שהרי הפרה של אחד אחרי הקמת חברו לא עביד מקליש קליש כלל וכלל - דבעינן הפרה שיכולה להשתתף בהפרת חברו, וא"כ ה"ה לאידך גיסא דהקמה של אחד לא יעשה חיזוק פורתא בלי האפשרות של שותפות חברו, וממילא דבאופן הזה שכתוב במשנה שאחד הפר והשני הקים, הרי איכא חידוש שהקמה זו חיילא אף לחיזוק פורתא בלי הקמת חברו.

ישוב של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל לקושי' הרש"ש - שיש חידוש מיוחד בדין הקמה של שותף דדינו כדבר המעכב את הפרת השותף, וזה נמי הביאור בהקמה ושתיקה של אחד אף שאין לו זכות הפרה.

ויש לדון ליישב את הדברים - שיש חידוש מיוחד בהקמה של שותף דחשיב כדבר המפסיק ומעכב את השותף השני - והיינו צד שלישי בחקירה.

דהנה, הסתפקנו האם הקמה הוי איבוד זכות או אלימות לנדר, ואי הוי איבוד זכות א"כ אין זה אלא כלפי עצמו, ואינו דבר המעכב להפרת חברו, עוד הבאנו שיש לומר שהקמה היינו אלימות לנדר, ונראה דגם זה לא נקרא דבר המעכב להפרת חברו - דלכא' כל האלימות אינו אלא בחלקו בנדר, ולא מתייחס להפרת חברו, אולם יש צד שלישי בזה וכדיבואר.

דכבר ייסד הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [שיעור א'] בביאורו לשיטת הרדב"ז דהקמת האחד מבטלת את ההפרה של הראשון - למפרע - מובא לעיל בדברינו בריש פירקין, ואי אינו אלא אלימות בחלקו בנדר או איבוד זכותו א"כ למה הפרת חברו יתבטל למפרע ומשמע שיש התייחסות בין הקמת שותף להפרת חברו.

עוד מוכרח כן ממה שהבאנו לעיל בביאור הר"ן בסוגי' דאיכא צד דמהני הקמה של אחד גם כשאין לו זכות הפרה, וכל כח ההפרה שייכא לשני, ומוכרח דאינו איבוד זכות בעלמא, וגם אינו חיזוק ואלימות לחלקו בנדר, שהרי אין לו חלק בנדר דמוטל עליו להפר, וע"כ שיש התייחסות בין הקמת שותף להפרת חברו, ועיין בהערה ¹⁸⁹.

וביאר בכל זה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דבאמת קושית הרש"ש דא' מהשותפים א"י להקם בלא חברו היא קושי' נכונה, דכמו דאינו יכול להפר חלק של הנדר לבד כמו כן אינו יכול לחזק חלק של הנדר לבד, והא דאם א' מקיים דאין חברו יכול להפר אין זה הקמה של חיזוק הנדר אלא

¹⁸⁸ והיינו דלא קשה כ"כ דלמה לא פירשו בגמרא שהתנא בא לחדש את החידוש ששותף אינו מקים ולמה לי חידוש של נשאל וכו', דהתנא בא לחדש צירופים בהפרה ולא חידושים בהקמת שותפין, אבל עיקר הקושי' היא דלמה באמת חיילא ההקמה.

¹⁸⁹ וראיה זו היה מקום לדחות שיש לומר שיש לו בעלות על הנדר אלא שהדין הפרה שלו מצומצמים שהוא יכול להקים ולא להפר, כעין מה שנתבאר לעיל [סימן ג'] דנדר שאינו של עינוי נפש יש לו בעלות אבל אין לו דיני הפרה, וממילא שכיון שיש לו חלק בנדר את החלק הזה הוא יכול להקים.

אולם זו טעות, שהרי אם השני מפר את הכל מוכרח שהשני בעלים עלה כל לענין הפרה דאל"כ למה אינו מעכב את חברו כמו שבנדרים שאינם של עינוי נפש הבעל מעכב לאב [מחמת הבעלות - וכתבאר שם].

הקמה אחרת היא - והיינו שהוא דין מסויים מדיני השותפים, דכיון דתרווייהו שותפים בהפרה נתחדש מדיני השותפים דכל אחד יכול לעכב את חברו שלא יפר, ואין זה דומה להקמה דעלמא שכאן יסוד דינא דהקמה אינו אלא בגדר עיכוב על הפרת חבירו שלא יוכל להפר.

וביאר דבזה מובן תרתי - א] היאך שייך שהקמה יעכב חבירו גם כשאין למקיים דין הפרה, וכנתבאר בעמוד ב' ולעיל בר"ן, ב] בזה מובן נמי למה יכול להיות שההפרה של השותף בטל למפרע כשיש לאידך הקמה.

ולדרכו צ"ל דאי נפרש כן בר"ן בעמוד ב' דאחד יכול לקלקל בהקמה מחמת חידוש זה דגם שתיקה ביום שמעו של שותף הוא כן, דבסוגי' שם מובא דגם מי שאין לו הפרה יכול לקלקל בשתיקה ביום שמעו - והיינו דגם שתיקה מקלקלת מצד ההלכות שותפות שביניהם¹⁹⁰.

ועיין להלן [סימן ו'] שהבאנו בזה את דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל ליישב ולבאר את שיטת השו"ע בסוגי' זו - עיי"ש.

ישוב לקושי' הרש"ש.

ובעיקר הישוב לקושי' הרש"ש - עיין להלן בזה [סימן ח'] מה שנתבאר בזה

¹⁹⁰ וצריכים להוסיף דבקושי' הרש"ש מונח תרתי, דבעיקר קשה דהיאך באמת מהני הקמה של אחד אף שהפרה של אחד לא מהני ובזה מיושב לדרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל, אכן עוד קשה דלמה לא חדית לן התנא חידוש זה בלי כל החידוש שאחד נשאל על ההקמה, [ולעיל בהערה דחינו קושי' זו], ובזה יש לומר דאה"נ דזה תוכן החידוש שלו דעד כדי כך מעכבת הקמת חבירו עד דגם אחרי שאלת חכם על ההקמה אכתי העיכוב להפרת חבירו במקומו קאי.

סימן ו'

דיני צירוף,

ובדין ביטול הפרת הא' כשהקים השני,

ובדין מקליש קליש בזה.

פרק א' שותפות במעשה הפרה, מעשה א' שיש בו ב' חצאים, ובדין מקליש קליש בזה. / / בעיקר הנידונים ובנקודות שצריכים לעמוד עליהם בסוגי' זו. / / מדייק את דברי הר"ן שהקמה היא דבר המפסיק בין ההפרות, והוכחה שיש בהקמה דין עיכוב ביחס להפרת השותף. / / מדייק בר"ן דאין כאן דבר המפסיק - אלא שיש דין שצריכים 'ראוי לשותפות' - והקמתו מתייחס אליו ולא לשותף. / / ג' צדדים בצירוף שני המעשים של הפרה - ב' חליות, ב' מעשים וחלות א', מעשה א' וחלות א'. / / דיני צירוף מלמדים שיש מעשה אחד וחלות א', וביאור ב' הצדדים אי השני בטל למפרע או מכאן ולהבא. / / כמה קושיות על כל הנ"ל מהדין מקליש קליש. / / מבאר דע"א בשבועה הוא חיוב לא מוחלט של חיוב ממון של ב' עדים, וכך מקליש קליש מיקרי הפרה לא מוחלטת של הפרה של השותפות - ומיתלי תלי באפשרות להצטרף. / / ב' פעמים מקליש קליש לא נהיה הפרה כמו דב' שבועות לא נהיה לממון.

פרק ב' שיטת הרמב"ם בדין מקליש קליש, שזה דין בפני עצמו בלי השותפות. / / בדברי הגרנ"ט בביאור שיטת הרמב"ם דאין הפרה אחר הפרה - שהמקליש קליש לא בטלה. / / מבאר למה לפי הרמב"ם לא מצטרפים ב' כחות של מקליש קליש לסלק את כל הנדר - מדמה לע"א בשבועה בתור 'מקצת' מכת של שנים לממון. / / מחדש שגם בקדמה הקמה מהני הפרה למקליש קליש - ונפ"מ לנדרים שאינם של עיני נפש דאז מצי מפר בתורת מקליש קליש. / / מחלק בין ארוס בבוגרת להקמה דחד בדין מקליש קליש. / / ג' שיטות - מתי ואם - בטלה מקליש קליש כשיש הקמה של השותף.

פרק ג' בטעמא דאין הפרה אחר הפרה. / / מעורר דלמה שייך דין אין הפרה אחר הפרה. / / דרכו של הגרנ"ט בזה, ומה שיש לתמוה עליו. / / מתמה דמה שייך לומר דאין הפרה אחר הפרה היא גזה"כ ודרשה. / / מעורר דגם אחרי דברי הגרנ"ט שהפרה היינו גילוי דעת ומציאות של התנגדות - ולא מעשה בעלמא, אכן יש הלכות היאך ההתנגדות תתייחס לנדר. / / דווקא גילוי דעת שחל בנדר מיקרי הפרה ואף דחל לענין מקליש קליש הא סו"ס יש התייחסות לנדר ושוב ליכא אחריה עוד הפרה - דסו"ס הרי גילה דעתו. / / מבאר למה המציאות של דעתו מגולה לא עומדת לצירוף עם הפרה נוספת. / / תוספת ביאור ממה דמצאנו דאין חופה אחר חופה.

פרק ד' ביאור חדש ברמב"ם ושו"ע. / / דרך חדשה ברמב"ם ושו"ע - ובדברי הט"ז. / / חידוש הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בזה שיש דין מסויים בהקמה דשותפות דהקמה מעכבת בשותפות. / / ביאור חדש במסקנת הסוגי' בקרית ספר דבהקמת שותפין ליכא שאלת חכם.

פרק א'

שותפות במעשה הפרה,

מעשה א' שיש בו ב' חצאים,

ובדין מקליש קליש בזה.

בעיקר הנידונים ובנקודות שצריכים לעמוד עליהם בסוגי' זו.

בעיקר הסוגי' למדנו בשיטת הר"ן שכיון שאחד הקים, בזה בטלה ההפרה דאיך, ולכן אפי' שישאל על ההקמה, לא מהני, והביא הר"ן למסקנה שיש מחלוקת ראשונים, שדעת הרמב"ן והר"ן, שכל שחלה הקמה בין ב' ההפרות, דצריכים לחזור ולהפר שניהם, ומהני הפרתם, ודעת הרמב"ם - עכ"פ לפי הבנת הר"ן - שכל שחלה הקמה בין הפרה דחד להפרה דאיך, דשוב אינם יכולים להפר.

בסוגי' זו נתחדשו כמה חידושים ויש בהם הרבה קושיות - וכדלהלן:

[א] בעצם המושג של שאלת חכם על הקמה למדנו דהקמה היא כעין נדר וכמבואר בראשונים להלן, וכפשוטו מבואר דאינו איבוד זכות הפרה - ויבואר.

[ב] אחרי שנשאלין על ההקמה - הרי ההקמה נעקרה למפרע, וצ"ב דא"כ למה ההקמה ממשיכה לעכב את ההפרה, וזה תלוי בעיקר הגדר ששאלת חכם עוקרת למפרע - וזה יבואר להלן [סימן ז'].

[ג] צ"ב דהקמה היא חיזוק לנדר או איבוד זכות הפרה - אבל כל זה לגבי חלקו בנדר - וכמו באב בלי ארוס וכבעל בלי אב שהקמה מתייחסת אליו ולהפרתו - אולם הכא בשותפין מצאנו דבר

חדש שהקמה מעכבת את הפרתו של השני, וצ"ב הגדר בזה, ולעיל [סימן ד'] הבאנו מהלך חדש מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל שיש לומר שהקמת שותפין היא הקמה מחודשת מסדר השותפות.

[ד] בר"ן מבואר בטעמא דמילתא דלא מהני הפרה אחרי ההקמה של השני - כיון דבעינן חזי לאיצטרופי, וצ"ב למה בעינן כן - דאחרי שכל אחד יש לו כח הפרה מחמת השותפות, א"כ למה לא יכול כל אחד להפר חלקו ולמה לי חזי לאיצטרופי.

[ה] הקרן אורה הוסיף בזה להקשות דלפי מה שמבואר לקמן דע"י האחד לבד גם כן מקליש קליש האיסור, והפרת האחד לבד גם כן פועלת במקצת להקליש האיסור, וז"ל: "אם כן אמאי בטלה הפרתו על ידי הקמתו של שני, הא היא במקומה עומדת, וכי חזר השני ונשאל על הקמתו יפר חלקו לבד ודיו".

[ו] יש לדון האם כשהקים השני בטלה הפרה של הראשון למפרע או מכאן ולהבא.

[ז] עוד צריכים להבין דמה עיקר פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן אי מהני בזה הפרה שניה.

[ח] הקשה הקרן אורה על הרמב"ם - ד"אמאי לא יוכל הראשון להפר שנית אחר שאלת ההיקם של השני, כיון דהשני עצמו יכול להפר אחר שנשאל על הקמתו, וכל שכן הראשון, ואילו הקימו שניהם ונשאלו על ההקמה יכולין להפר, וזה בשביל שהפר מתחלה ועד סוף אבד כח הפרתו - ומה שכתב הר"ן דאין הפרה אחר הפרה לא מצאתי מקום לסברא זו".

[ט] בעיקר האי סברא דאין הפרה אחר הפרה - אף אי איכא מקור לדין כזה, הא אכתי צ"ב - דהא בטלה הפרה של הראשון על ידי ההקמה - וא"כ שוב הוי ליה הפרה ראשונה, ואי לא בטלה למה לו יפר איתו השני.

מדדיק את דברי הר"ן שהקמה היא דבר המפסיק בין ההפרות, והוכחה שיש בהקמה דין עיכוב ביחס להפרת השותף.

אמרינן בסוגי' "כגון דהפר אחד מהן וקיים אחד, וחזר המקיים ונשאל על הקמתו, מהו דתימא מאי דאוקי הא עקריה, קמ"ל דמפירין שניהם בבת אחת" - וצריכים לעיין דהיאך מגרע הקמה של אחד מהם כלפי חבירו, ויש לדדיק בדברי הר"ן שיש בזה ב' דרכים שונים, וכדיבואר.

מבואר בסוגי' שיש חסרון כשאחד עושה הקמה שכבר אין ההפרות בבת אחת - וביאר הר"ן שהביאור "עד דמפירין שניהם בבת אחת" היינו כך "כלומר - שלא יפסיק בין אחד לחבירו דבר שהוא מעכב הפרה, כגון הקמה דהאי, דכיון דההיא שעתא לאו בר הפרה הוא אפי' הך הפרה קמייאת דאיך בטלה לה וצריך שיהו מפירין עכשיו שניהם בבת אחת".

וכפשוטו למדנו בר"ן שיש חסרון בזה שיש 'דבר המפסיק' בין אחד לחבירו והיינו 'דבר שמעכב הפרה', וכגון הקמה דהאי, ומחמת המעכב לא חשיבי הנך ב' הפרות כהפרות בבת אחת, ולמדנו שהקמה הוא באמת 'דבר המפסיק' ודבר שמתנגד להפרה, וזה מתנגד להפרה של השני - ויש כאן חידוש גדול בעיקר דין הקמה.

דנראה דשני הצדדים הפשוטים - איבוד זכות הפרה או אלימות בחלקו בנדר - דשניהם לא מוגדרים כדבר המעכב ומפסיק בעד הפרת חבירו, אכן לפי מה שהבאנו לעיל [סימן ה'] מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל ב'שוב קושי' הרש"ש שיש דין חדש של הקמה בשותפין, דהכא מסדר השותפות הוא דאינו יכול להפר כשחבירו מקיים, דהקמתו מעכבתו, א"כ בזה שפיר מצינן למימר שיש כאן דבר המפסיק.

מדדיק בר"ן דאין כאן דבר המפסיק - אלא שיש דין שצריכים 'ראוי לשותפות' - והקמתו מתייחס אליו ולא לשותף.

והנה אף שדייקנו לכאן מלשון הר"ן דהקמתו מתייחסת לשני לעכבו - והוי כדבר המעכב ומפסיק, אכן מיניה וביה בר"ן עצמו נראה שאינו כן.

שהרי הר"ן כתב בסוף דבריו בביאור החילוק בין קידושין להפרה למה לא מהני שאלת חכם למפרע לגבי הפרה אף דמהני בקידושין - וכל זה יבואר להלן [סימן ז'] והכא ביאר הר"ן וז"ל: "אבל הפרה דחד מהני קלשה לה טפי - דבאפי נפשה לאו מידי היא - אלא בצרופא דאיך - ואפי' בצרופא דאיך לא מהני כל זמן שאינן ראויים להצטרף ביחד - וכדתניא דהפר א' מהן ומת בטלה לה הפרתו - הלכך כיון דהפרה דחד אפי' כי לא הקים חבירה קלישא טובא - כל היכא דהקים כיון

דההיא שעתא לא חזיא לאצטרופי - בטלה לה לגמרי - וכיון דלא חזיא ההיא שעתא לא חזיא נמי בתר זימנא".

הכא מבואר בר"ן שאין הקמת השני מעכבת בתור ובגדר 'דבר המפסיק' - והיינו דבר שמתייחס להפרה של הראשון - אלא שהשני - זה שהקים - הוא נמנע כעת מלהפר - או מצד האלימות בנדר או מצד האיבוד זכות ככל הקמה דעלמא, וזה כל דין ההקמה הכא - אלא שכתוצאה מזה אמרינן דשוב חיילא דין בהפרה של הראשון "דההיא שעתא לא חזיא לאצטרופי" - והיינו דכבר אין להפרתו עם מי להצטרף.

הר"ן מדמה זה לאחד 'שהפר ומת' - והיינו שיש כאן סברא שבאים לדון האם יש להפרה זו עם מי להשתתף או לא, ולא מצד שההקמה עצמה היא דבר המפסיק ומעכב, אלא שכמו שבמת ליכא צירוף בין ב' המפירים כמו כן כשאחד הקים ליכא צירוף.

וכמו כן יש לדייק בתחילת דבריו שכתב - "כלומר - שלא יפסיק בין אחד לחבירו דבר שהוא מעכב הפרה, כגון הקמה דהאי, דכיון דההיא שעתא לאו בר הפרה הוא - אפי' הך הפרה קמייטא דאידיך בטלה לה" - ומפורש שההקמה פעלה שהמקיים עצמו אינו בר הפרה, ו'התוצאה' מזה היא כלפי הראשון - ד"הפרה קמייטא דאידיך בטלה לה", והיינו כנכתבאר בסוף דבריו וכן"ל, אלא דסו"ס צ"ע מה שדייקנו בלשונו - 'דבר המפסיק' - ואכתי צ"ע.

ג' צדדים בצירוף שני המעשים של הפרה - ב' חלויות, ב' מעשים וחלות א', מעשה א' וחלות א'.

אחרי שנתבאר שיש דין דבעינן חזי לאיצטרופי ולא שיהיה בו דבר המספיק - צריכים להבין דלמה הוא כן - דאחרי שכל אחד יש לו כח הפרה מחמת השותפות, א"כ למה לא יכול כל אחד להפר חלקו ולמה לי חזי לאיצטרופי.

עוד צ"ב - הרי בר"ן היה קס"ד דבעינן בבת אחת וכלשון הגמרא וחידוש שאינו כן, והעיקר הוא שלא יהיה ביניהם דבר המעכב, וצ"ב דמה היה הגדר של ההפרות אילו היו צריכים להיות בבת אחת.

ונראה כך - הרי לעיל [סימן ד'] הבאנו ג' צדדים בשותפות על הנדר - והסקנו שהארוס יש לו בעלות בתוך הבעלות של האב, אכן נתבאר שם עוד שיש תמיד ב' נידונים, א' בעלות על הנדר ועל האשה לגבי הנדרים, ב' דיני הפרה, דמשכחת לה נדרים שיש לו בעלות עליהם אבל אין לו דיני הפרה בהם וכגון נדרים שאינם של עינוי נפש לגבי הבעל, עיי"ש, ונראה דגם אחרי שנתבאר מה גדר הבעלות בנדר שוב צריכים לדון דמה גדר השותפות מצד דיני ההפרה ומעשה הפרה וחלות ההפרה.

ונראה שיש בזה ג' צדדים - וכדלהלן:

א' יש לומר שיש ב' מעשים של הפרה וב' חלויות של הפרה, כל אחד על חצי נדר, ואחרי שכל אחד חל על החלק שלו בנדר שוב מופר כל הנדר.

ב' יש לומר שיש ב' מעשים של הפרה, אכן ביחד חלים מכוחם חלות הפרה אחת.

ג' יש לומר שיש כאן מעשה אחד אריכתא וכל אחד אינו אלא 'חצי מעשה'.

ונבאר את הדברים - הרי שהיה קס"ד שקידושין חל ע"י כסף שטר וביאה [ירושלמי] ויש שרצו לפרש¹⁹¹ שכל אחד פועל חלק אחר של החלות, אישות קנין ואיסורים, והיינו כהצד הראשון ג' מעשים וגם ג' חלקי חלות שביחד חיילא חלות א' מושלמת.

אולם הפשטות היא שיש חלות א' של קידושין - ואעפ"כ היה קס"ד שיש ג' מעשים להך חלות - והיינו כהצד השני - ג' מעשים שביחד חל מכחם חלות א'.

בקידושין מצאנו ב' פעולות - א' נתינת כסף ב' דיבור של קידושין ויש שיטות בראשונים שדיבור מעכב כיון שהוא כחלק מהמעשה קיחה, והכא אינו ככסף שטר וביאה ביחד אלא שניהם מעשה אחד ממש אף שיש ב' פעולות¹⁹².

¹⁹¹ קונטרסי השיעורים [ריש קידושין].

¹⁹² ובדומה לזה במצוות - יש מ"ט מעשים של ספירה בספירת העומר אף לפי השיטות דאיכא מצוה אחת בכל הימים, דסו"ס איכא מ"ט מעשים ולכן יש מ"ט ברכות, ודלא כמילה ופריעה שהיא מעשה א' אריכתא.

יכולנו להבין שאפשר היה לקדש ע"י ב' שליחים - אחד על הכסף וא' על השטר והבעל בביאה - אף שיכולנו לומר דא"א לשלוח שליח אחד על הדיבור ושליח אחר על הכסף, שיש סברא לומר דמעשה אחד לא מתחלק לב' שליחים וב' מעשים לחלות אחד שפיר מתחלקים - [ואף שהדינים אינם מוכרחים אבל החילוק בזה נכון].

דיני צירוף מלמדים שיש מעשה אחד וחלות א', וביאור ב' הצדדים אי השני בטל למפרע או מכאן ולהבא.

מכל הנדון של בבת אחת וכלשון הגמרא - וכן מהמסקנה דבעינן ראוי לצירוף וכן שלא יהיה דבר המפסיק, וזה מוגדר בלשון הגמרא כ"בבת אחת" - מכל זה היה נראה דבעינן מעשה אחד וחלות אחד על ידי ב' המפירים, ורק בתנאים הללו מיקרי מעשה א' וחלות א' - ודו"ק.

וכעת יש לבאר את הצדדים אי בהקמת הא' בטלה הפרת השני למפרע, או רק מכאן ולהבא - ועיין בחידושי הגר"ש רזובסקי זצ"ל [סימן ט"ז ס"ק י"א] דמתחילה הבין דבטלה מכאן ולהבא ושוב הביא להלן [ס"ק י"ב] מהרדב"ז דבטלה למפרע.

והוא דאחרי שהראשון מפר ואין הפרתו יותר מחצי מעשה - שהשני צריך להשלים את המעשה שלו, אז יש לומר שהמעשה שלו מיתלי תלי כסדר באפשרות שיושלם על ידי החלק השני של המעשה, וכל רגע ורגע שיש כזו אפשרות - אז ממשיך המעשה שלו, ובהקמה בטלה האפשרות ומעכשיו בטלה גם המעשה.

ומאידך יש לומר שהמעשה הזה אינו מעשה שתלוי כסדר באפשרות של השלמה על ידי החלק השני של המעשה, אלא שתלוי בזה שבסוף יושלם בפועל, ונמצא שתמיד כשיש הפרה א' לפנינו - הרי כעת היא בגדר ספק הפרה, ותלוי אי בסוף יושלם דאז כעת יש הפרה ואי יתברר שבסוף לא יושלם - אז כעת מתברר שהוא לא עשה כלום וגם התחלת מעשה לא היתה כאן.

כמה קושיות על כל הנ"ל מהדין מקליש קליש.

אחרי כל הנך הקדמות - שוב תמוה מאד עיקר סוגי' דמקליש קליש - ויש כאן תמיהא כפולה: כבר הקשה הקרן אורה להלן [ס"ח] דלמה צריכים לחדש שכשיש הפרה של אחד מהשותפין דחיילא מקליש קליש, הא דילמא לא חיילא כלום על ידי אחד בפני עצמו - עוד הקשה הקרן אורה [כאן] דאי איכא מהלך של מקליש קליש - "אם כן אמאי בטלה הפרתו על ידי הקמתו של שני, הא הרי היא במקומה עומדת, וכי חזר השני ונשאל על הקמתו יפר חלקו לבד ודיו".

יש כאן ב' קושיות מב' צדדים - הא בשלמא לפי הצד הראשון שיש ב' מעשים שונים וב' חלויות שונות - אז המהלך היה שיש מקליש קליש ב' פעמים ושניהם חלים בנדר - כל אחד מחליש חלק אחר של הנדר - ושוב בטלה כל הנדר, וכהצד הזה היה נראה מכל הסוגי' של מקליש קליש, אכן לפי סוגי' דידן שיש דין ראוי לצירוף, הרי אדרבה, כל אחד רק עשה חצי מעשה, ופשוט שלא חל כלום מכח חצי מעשה - הרי דסוגי' מקליש קליש וסוגי' חזי לצירוף סותרים זא"ז - והקושי' בתרתי, א] אי איכא מקליש קליש למה לי ראוי לצירוף, הא איכא ב' מעשים וב' חלויות, ב] אי איכא מעשה וחלות אחד ולכן בעי ראוי לצירוף, א"כ ע"כ דלא חיילא המקלש קליש, וצ"ע.

ויש כאן תוספת עומק לקושי' - הרי מעשה או חלות שלא נגמר - מעשה כזה כשלא יתמלאו התנאים של השלמת המעשה והחלות - אז מובן למה הכל יפסיק והכל יתבטל, אבל מעשה שכבר חל או שכבר פעל את פעולתו - היאך יתבטל מעשה כזה ומה שייך בו תנאים - והרי כפשוטו מקליש קליש חיילא כבר - הרי בכל התקופה שיש הפרה א' אין לה מלקות בנדר הזה, ואיך מתבטלת אח"כ חלות שכבר נגמרה.

ונוסיף - יש קנין לזמן - יש שהזמן הוא הגבלה בחפץ ויש שהזמן הוא הגבלה בחלות - וכבר חילקו בזה בין קנין לזמן לשכירות, אכן כל זה כשקבעו זמן בגוף העשייה, אבל כאן המעשה של מקליש קליש נעשה בשלמות כלפי הך קלישות בחלק הזה של הנדר, הוא עשה בנדר קלישות לעולם, ומאן יגביל אותו - ומי יבטל אותו - וצ"ע, ועיין בהערה ¹⁹³.

¹⁹³ יש דיבורים על חלויות שמתחדשות כל רגע ורגע - וצריכים להבין מה הגדרים ומה ההבנה בזה, ולא זכיתי לרדת לעומק הדברים.

מבאר דע"א בשבועה הוא חיוב לא מוחלט של חיוב ממון של ב' עדים, וכך מקליש קליש מיקרי הפרה לא מוחלטת של הפרה של השותפות - ומיתלי תלי באפשרות להצטרף.

ונראה לבאר עפ"י 'משל' - בדין של צירוף של ב' עדים לממון, הרי שניהם כת אחד ויש ביניהם צירוף להרבה דינים ונמצא א' פסול כולם פסולים, אכן עד אחד לבד מחייב שבועה, אולם אין הדין ע"א בשבועה דין אחר לגמרי מהשנים לממון [וכמו ע"א באיסורים], אלא דחצי של הכת של שנים הוא ע"א, וחצי מממון הוא שבועה.

והיינו דמצאנו נפ"מ בצירוף בין ב' לממון לב' לנפשות בהלכות עדות מיוחדת, וביארו התוס' [סוף פ"ק דמכות] דכיון דבממון יש מושג של ע"א לשבועה שוב מקילין נמי בכח צירוף של שנים לממון וידוע מהגרש"ק שביאר דבר זה שיש ב' חצאי כחות בעדות ממון ומצטרפין לממון בתור מעשה הגדה אחת של שניהם, אבל טמון בכל אחד 'חצי כח' וזה מתבטא בשבועה - שהוא מקצת חיוב ממון באיכות - לעומת נפשות שאין כאן חצאי כחות ולכן הצירוף יותר חמור.

והביאור בזה - חיוב שבועה הינו חיוב ממון לא מוחלט - 'שבע או שלים' - לעומת חיוב ממון דהיינו 'שלם' שזה חיוב מוחלט, ודו"ק.

ומעתה - ע"א שפועל בתור חיוב שבועה הרי יש כאן מקצת מהחיוב המוחלט של ממון, וזה כחו לחייב שבועה.

ונראה דה"ה במקליש קליש - יש צירוף כחות הפרה ל'כת' של הפרה - אב וארוס, וזה מפר בהפרה מוחלטת, אולם לזה בעינן צירוף ביניהם להיות הפרה אחת, אולם אף דלולי הכח השני ליכא הפרה מוחלטת, אכן סו"ס הפרה לא מוחלטת אכתי איכא, והפרה לא מוחלטת באה לידי ביטוי במקליש קליש.

ויש לומר דאף דבעד אחד מהני הכח עדות שלו בלי האפשרות 'בפועל' להיות חלק מהכת של שנים לממון, אכן הכא נתחדש דין שכל מה שיש כח באחד להחיל חלות לא מוחלטת של הפרה - היינו דווקא עד כמה שיש לו אפשרות 'בפועל' להיות חלק מה'כת' של הפרה המושלמת - וכחו להחיל מקליש קליש הוא כח שמתחדש וקיים עד עד כמה שהאפשרות קיימת - הדין הלא מוחלט הזה מקלישה עוד ועוד - כל עוד שהוא 'התחלה' של הכח המוחלט של הפרה, וכשיפסיק להיות ה'התחלה' של כח זה - אז ממילא יתבטל.

ב' פעמים מקליש קליש לא נהיה הפרה כמו דב' שבועות לא נהיה לממון.

אם יגיע עד אחד נוסף בלי שיצטרף לעד הראשון - לבי"ד אחר - הרי עד זה יחייב שוב חיוב לא מוחלט, והיינו חיוב שבועה נוסף, ושני החיובים של שבועה לא יהפכו להיות חיוב אחד של ממון אף שהוא חצי ממנו באיכות, וכמו כן ב' כחות של מקליש קליש לא הופכים להיות חלות אחת של הפרה מוחלטת.

כמו כן הכא - אין שייכות בין קלישות באיסורים של הנדר להפרת כל הנדר - 'הפרה' מתירה את הנדר ו'קלישות' מקלישה את הנדר - 'הפרה' היא היתר מוחלט ו'קלישות' הוא חיוב לא מוחלט - וקלישות זו מונחת ונמצאת ממילא בתחילת מעשה ההפרה.

וממילא דאין להקשות דלמה ליכא 'פעמיים קלישות' בב' הפרות גם באופן שלא מצטרפות - וממילא דכבר לא יהיה נדר דקלישות קמייתא מתחילה וקלישות בתרא גומרת - דזה אינו - דקלישות והפרה תרתי נינהו, ו'פעמיים קלישות' בב' הפרות היא 'קלישות כפולה' או 'קלישות אלימתא' - אבל 'קלישות' ותו לא.

הפרה אין כאן - שהרי הפרה הוא מעשה גמור של כל רשות המפירים, וזה צריך צירוף של כל ההפרות של הך רשות מפירים להיות מעשה אחד.

מעתה פשוט נמי למה מתבטלת המקליש קליש - הרי חלות גמורה שכבר חיילא וכבר נגמרה פעולתה - ומי יבטלנו, אלא דהן הן הדברים, הרי כל הכח של האי הפרה לא מוחלטת ממשיך רק עד כמה שיש כאן תורת התחלת למעשה הפרה המוחלטת - כעין ה'משל' של ע"א בשבועה [לו יצויר והיה צריך כן], ומהאי טעמא בטל נמי המקליש קליש כשאין לו אפשרות של צירוף.

פרק ב'

שיטת הרמב"ם בדין מקליש קליש,
שזה דין בפני עצמו בלי השותפות.

בדברי הגרנ"ט בביאור שיטת הרמב"ם דאין הפרה אחר הפרה - שהמקליש קליש לא בטלה. כפשוטו במצב כזה יכולנו להתחיל מחדש ושניהם יעשו הפרה בצירוף אחרי השאלת חכם על ההקמה - כך הפשטות - אכן הבאנו את פלוגת הרמב"ם והראשונים אי מהני בזה הפרה שניה, וצ"ב שורש פלוגתתם, וכבר תמה הקרן אורה על הרמב"ם - וז"ל: "אמאי לא יוכל הראשון להפר שנית אחר שאלת ההיקם של השני, כיון דהשני עצמו יכול להפר אחר שנשאל על הקמתו, וכל שכן הראשון, ואילו הקימו שניהם ונשאלו על ההקמה יכולין להפר, וזה בשביל שהפר מתחלה ועד סוף אבד כח הפרתו - ומה שכתב הר"ן דאין הפרה אחר הפרה לא מצאתי מקום לסברא זו".

אולם גם אחרי שנסביר שיש הלכה או סברא של אין הפרה אחר הפרה - דיתכן שיש מקור לזה בספרי, הא סו"ס צ"ב - דהא בטלה הפרה של הראשון על ידי ההקמה - וא"כ שוב הוי ליה הפרה ראשונה, ואי לא בטלה א"כ למה לא יצרף השני הפרה להך הפרה - וע"כ דבטלה - וצ"ע.

ועיין בזה בחידושי הגרנ"ט [סימן ס'] שמבאר שנחלקו כאן הראשונים בדין מקליש קליש, האם כל הדין מקליש קליש הוא רק עד כמה ששייך להשלים את כלל ההפרה - דיתכן דאינו כן - דיתכן דאף אם השני לא יכול להפר, אכתי מהני הפרת האחד לבדו להקלישו, והגרנ"ט הביא על פלוגת ראשונים בסוגיות להלן - ויבוארו במקומם.

וביאר שהרמב"ם סובר שההפרה הראשונה הועילה להקליש את הנדר, ולא בטלה הך קלישות, ולכן אינו יכול להפר שנית, שכבר השתמש בכח ההפרה שלו - ואולי גזה"כ היא, אבל הר"ן והרמב"ן סוברים שאף המקליש קליש בטל כשהקים השני, כיון דלא חזי לאיצטרופי - וכנתבאר, ונמצא שהוא לא הפר כלל את חלקו, וא"כ שוב יכול להפר שנית.

והנה הגרנ"ט ביאר שאף שאין כאן הפרה לצרף אליה עוד הפרה - הרי הרמב"ם מודה דהפרתו בטלה - ולכן א"א להצטרף איתו אבל סו"ס המקליש קליש אכתי קיים, ולכן מיקרי הפרה אחר הפרה.

מבאר למה לפי הרמב"ם לא מצטרפים ב' כחות של מקליש קליש לסלק את כל הנדר - מדמה לע"א בשבועה בתור 'מקצת' מכת של שנים לממון.

וכאן מתעוררת מחדש כל הקושיות - הרי לפי הרמב"ם מוכרח שהמקליש קליש היא עשייה בפני עצמה ולא תלויה בזה שיש כאן התחלה של מעשה הפרה - וגם מוכרח שמקליש קליש לא שייכא להפרה עצמה וראיה לכך - ההפרה בטלה והמקליש קליש ממשיך - וצריכים לומר דלפי הרמב"ם בכל הפרה של שותפין איכא ב' הפרות שונות שבאו לפונדק אחד, ההפרה של כל אחד בתור מקליש קליש וזה מעשה וחלות עצמאית של כל אחד - וההפרה המשותפת שזו מעשה א' וחלות אחת.

העמדנו ג' צדדים בהפרת שותפין - ב' חלויות, ב' מעשים וחלות א', מעשה א' וחלות א' - והכא איכא תרתי, לגבי מקליש קליש איכא ב' מעשים וב' חלויות, ולגבי ההפרה המושלמת איכא מעשה וחלות א'.

ולכא' - אי איכא מעשה של קלישות בתור מעשה עצמאית - א"כ למה ב' מעשים של קלישות לא מתירים את הנדר לגמרי, ושמא נאמר גם לדרך זו שאין בכחו של המעשה החדש הזה להתיר ואין בכחו אלא לעשות איסור חמור לאיסור קל, כעין מה שנתבאר לעיל - והיינו דפעמיים קלישות אינה הפרה גמורה.

ונראה שהגדר בזה הוא ממש כנתבאר לעיל בר"ן - בשינוי אחד - והוא דהכא דומה ממש לע"א בשבועה שמחייב חיוב לא מוחלט של ממון גם בלי האפשרות של צירוף בפועל להתחיל חיוב ממון מוחלט בצירוף עד אחר.

הר"ן למד שההפרה הלא מוחלטת - מקליש קליש - היא חלק מהעשייה המשותפת, ומיתלי תלי בזה, דרק עד כמה שהיא ממשיכה להיות חלק מהעשייה הכללית של ההפרה המוחלטת - הוא דחשיב כהפרה לא מוחלטת, אכן הרמב"ם למד שיש כאן ב' עשיות נפרדות - הפרה לא מוחלטת

בתורת הפרה עצמאית - והתחלת הפרה משותפת שיצטרף לשני - ותרתי ניהו, ממש כמו כל ע"א, הרי הוא מתקבל בבי"ד גם בתורת עדות גמורה על חיוב שבועה וגם בתור התחלה של צירוף כל הכת לממון.

מחדש שגם בקדמה הקמה מהני הפרה למקליש קליש - ונפ"מ לנדרים שאינם של עינוי נפש דאז מצי מפר בתורת מקליש קליש.

לפי הגדרה זו יתחדש עוד - דגם אי הקים אחד ושוב הפר השני שחל דין מקליש קליש גם בכה"ג, דאי המקליש קליש חשיב כעשייה בפני עצמה - א"כ מה נפ"מ אי הגיע ההקמה מקודם או אח"כ. ובאמת שכן מבואר ברמב"ם - עיין היטב בדבריו [נדרים פרק י"ג הלכה כ"א] "נערה מאורסה שנדרה וקיים לה אביה לבדו או בעלה לבדו והפר לה האחר - אף על פי שנשאל לחכם והתיר לו הקמתו אינו חוזר ומפר לה עם האחר שכבר הפר לה, שאין להם להפר אלא שניהם כאחד". וכבר דייקו דמבואר דגם בקדמה הקמה להפרה מהני - וע"כ שגם אז יש מקליש קליש, ודו"ק. והגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סימן ט"ז ס"ק י'] הוסיף בזה עוד דהנה הקרן אורה הסתפק דלפי הרמב"ם בנדרים שאינם של עינוי נפש - דאב מפר כל הנדרים ורק הבעל מוגבל אבל כשיש ביניהם שותפות - דאז איכא הגבלה לאב ורק מפר עינוי נפש, וכאן הסתפק הקרן אורה - דמה יהיה הדין בנדרים שאינם של עינוי נפש האם האב יכול להפר בתורת מקליש קליש עכ"פ. ומבואר דלמד דמהני מקליש קליש גם בלי שהיה חזי לצירוף בשעת ההפרה - והיינו ממש כנידון דידן שהפר אחרי שהיתה כבר הקמה של השותף בעולם.

אולם הגר"ש רוזובסקי זצ"ל חילק ביניהם - דיתכן דרק בנדרים שעומדים תחת השותפות, בהם מהני שותף אחד, אבל הנדרים שאינם של עינוי נפש אינם תחת השותפות הלכך בהם לא מתחיל המקליש קליש, ודלא כהקמה של אחד דאז איכא בעלות אלא שיש עיכוב במעשה הפרה. איברא דלפי מה שנתבאר לעיל [סימן ד'] בג' שיטות בנדרים שאינם של עינוי נפש - וביארנו שלפי הרמב"ם שיש בעלות לארוס בכל הנדרים ורק שחסר לו בדיני הפרה שלו, ולכן הוא מעכב לאב - מחמת הבעלות - והאב לא מרחיב כחו כיון שחסר בדיני הפרה ולא דמי לקודמין - א"כ הרי זה דומה ממש להקמה - שיש עיכוב בדיני ההפרה אחרי הקמה אף שהשותפות קאי בנדר ודו"ק.

מחלק בין ארוס בבוגרת להקמה דחד בדין מקליש קליש.

אולם יש לדון דבארוס דאינו יכול להפר בבוגרת - התם יש לדון האם הארוס יכול לעשות מקליש קליש, והכא יש לומר דגם הרמב"ם יודה דאינו עושה כן - והיינו משום שכאן אין הנדרים תחת רשות המפירים ואין בה בעלות מוחלטת מכל השותפות, הלכך לא עביד ביה אפילו מקליש קליש, ודווקא בהקמה או בלאו עינו נפש דאיכא בעלות אבל ליכא דין הפרה הוא דמהני מקליש קליש - וע"ע להלן סימן ט' מה שהוספנו בזה חידוש גדול לגבי בינו לבינה.

ג' שיטות - מתי ואם - בטלה מקליש קליש כשיש הקמה של השותף.

והנה - הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סימן ט"ז ס"ק י'] העמיד דבאמת ג' שיטות בדבר, וכדלהלן: א] שיטת הר"ן דבטלה המקליש קליש כשבטלה האפשרות של צירוף, ב] שיטת הרא"ש שלא בטלה המקליש קליש - וע"ד הגרנ"ט, אכן כל זה דווקא אי מתחילה היה ראוי לשותפות ג] שיטת הרמב"ם דגם אי מתחילה לא היה ראוי לשותפות - אעפ"כ איכא מקליש קליש - ולכא' לא ברור שיטת הרא"ש שמצד אחד צריכים ראוי לשותפות בתחילת החלות מקליש קליש אבל אי היה ראויה התחילה שוב לא בטלה גם אח"כ.

ונראה לומר דיתכן דאף אי מקליש קליש הוא עשייה אחרת וחלות אחרת - אכן כל זה עד כמה שנעשה בתור חלק מהפרה, והיינו שאין עשייה שכל כולה עשייה של מקליש קליש אלא דבכל מעשה הפרה מונח בתחילתה עשייה של מקליש קליש - וכיון שבשעת תחילת עשיית ההפרה היא היתה ראויה לצירוף - והרי אז קרינן ליה 'תחילת הפרה', הלכך שפיר כלול בו עשייה דמקליש קליש, אלא דגם אחרי שבטלה העשייה של ההפרה בשעת ההקמה, אכן סו"ס אין המקליש קליש בטל, ובמקומו הוא עומד, אבל אי הקים ושוב הפר הושתף אחרי ההקמה - אז ליכא עשייה דמקליש קליש כלל וכלל דכל העשייה של מקליש קליש אינה אלא עשייה בתור חלק מהעשייה דהפרה.

והרמב"ם סובר דהרי היא עשייה בפני עצמה ממש - כעין ע"א דעדותו בתור עדות דעד אחד לא תלויה בזה שהוא יוכל להיות א' מתוך כת שלם - ודו"ק.

פרק ג'

בטעמא דאין הפרה אחר הפרה.

מעורר דלמה שייך דין אין הפרה אחר הפרה.

אחרי מה שנתבאר - מובן היטב למה לפי הרמב"ם שייך הלכה של אין הפרה אחר הפרה, דאף דעצם ההלכה אכתי קשה דסו"ס למה לא יוכל להפר שוב, ואולי גזה"כ היא, אבל סו"ס למה מיקרי הפרה אחר הפרה, הא סו"ס הפרה קמייאת בטלה, דאי לא בטלה למה לא מצרפין עוד הפרה איתו, וע"כ דבטלה, והתשובה - דלא בטלה דכיון דאכתי קיים לגבי המקליש קליש, שוב מיקרי הפרה אחר הפרה - כן ביאר הגרנ"ט.

אולם סו"ס קשה לומר כן - הא עד כמה שיש כאן ב' עשיות נפרדות ואמרינן דמקליש קליש והפרה תרתי נינהו, ולכן ב' פעמים מקליש קליש לא מיקרי הפרה כמו דפעמיים ע"א לא מיקרי כת של ב' בלי הלכות צירוף - א"כ למה לא יוכל להפר שוב, הא אין זה הפרה 'אחרי הפרה' אלא הפרה 'אחרי מקליש קליש'¹⁹⁴ - וצ"ע.

והיה אפשר לומר דסו"ס כיון שצריכים לעשות את המקליש קליש דווקא באופן שהוא מתחיל בתורת הפרה, א"כ ע"כ דמצד הפרה אתינן עלה, אולם זה אינו שהרי כבר הוכחנו לעיל בשיטת הרמב"ם דגם באופן שמתחילה היתה הקמה של השותף ורק אח"כ הוא הפר, דגם בכה"ג איכא דין שאין הפרה אחר הפרה, והוכיח הגר"ש רוזובסקי זצ"ל דגם בכה"ג חיילא מקליש קליש, והרי הכא לא משכחת לה חלות ועשיית הפרה כבר בתחילת המעשה ואעפ"כ חשיבא כמעשה של מקליש קליש, וגם בנדרים דלאו עיננו נפש דליכא איכא צד דתהני קלישות בלי הפרה, ומכל זה מוכרח דמקליש קליש והפרה תרתי נינהו, וצ"ע.

עוד יש תמוה בעיקר דרכו של הגרנ"ט - הא למדנו דאיכא תרי עשיות ותרי מעשים, הפרה וקלישות, וזה תמוה - אטו ב' פסוקים איכא בהפרה - הא 'הפרה' כתיב ותו לא, ומגלן עשייה וחלות אחרת, וכל זה צ"ע.

דרכו של הגר"ד בזה, ומה שיש לתמוה עליו.

ובחו"ש מרן הגר"ד [סימן ל"ד] ראיתי שפירש כך:

לעולם בטלה החלות הפרה ובטלה נמי החלות מקליש קליש בהקמת חבירו - אבל כל זה נוגע לחלות הפרה ולחלות מקליש קליש, אבל המעשה הפרה לא בטלה, ובמקומו עומד, והיינו דחידש דלא כנתבאר לעיל דהמעשה הפרה בעי צירוף להיות מעשה וכל הדין צירוף אינו אלא בחלות.

והוסיף בזה עוד הגר"ד דבזה מובן נמי עיקר ההלכה של אין הפרה אחר הפרה, דהפרה היינו שיש כאן מציאות של התנגדות מצדו - הוא לא רוצה בנדר, ומי שעומד כמתנגד נגד הנדר מיקרי מפר - והרי הוא כבר מתנגד ויודעים שהוא לא רוצה - ומה שייך שוב להתנגד, הרי כבר גילה דעתו, וכיון שדעתו מגולה לא שייך בזה עוד גילוי דעת - עיי"ש היטב בדבריו - ומעתה פשוט למה לא שייך להפר שוב - דסו"ס יש כאן מציאות של הפרה לפנינו.

אולם עיקר דבריו תמוהין:

א] מה שייך שמעשה הפרה ימשיך להיות מעשה הפרה בלי שיש לו נפ"מ, הא כל מעשה שהחלות שלו בטל שוב בטל ממילא גם הך מעשה.

ב] ממנפ"ש הדברים לא מובנים - ועוררני לזה בני הבה"ח יהודה נ"י - הרי אי נימא שלא בטלה המעשה א"כ למה לא יוכל לצרף עוד הפרה של השותף השני - ואם א"א לצרף עמו עוד הפרה א"כ ע"כ דבטלה הפרה ידיה, ולמה הוא בעצמו לא יוכל להפר שוב דאין כאן הפרה אחר הפרה.

ג] עוד העירני תלמיד אחד דאי נימא שהמציאות של ההתנגדות היא היא עצם ההפרה, א"כ כל מי שפעם גילה דעתו שהוא לא רוצה בנדר - בלי 'לשונו' וכלי 'כוונה', הא סו"ס יש התנגדות

¹⁹⁴ והיינו דאי נימא כהראשונים דמקליש קליש אינה אלא תחילת הפרה ולא עשייה בפני עצמה של מקליש קליש, שוב ע"כ בטל המקליש קליש, ואי אכתי קיים אחרי ביטול ההפרה - א"כ ע"כ שהוא עשייה בפני עצמה - ולמה מיקרי הפרה אחר הפרה, הא זה מיקרי הפרה אחרי מקליש קליש.

וממילא יש הפרה וחל הפרה - שהרי הפרה היא מציאות - ואי נימא שאינו כן, אלא שיש הלכות בצורה של העמדת המעשה הפרה - דצריכים 'מעשה' ו'עשייה' של הפרה - א"כ בהקמת חבירו בטלה 'מעשה' ו'עשייה' זו, ושוב יכול להפר עוד.

ד] לחדד את הדברים, הרי ארוס ששמע נדרה והפר את הנדר - מיד לפני האירוסין - ואחרי האירוסין הוא רוצה להפר שוב עם האב מדין קודמין - אטו נימא בזה דאין הפרה אחר הפרה - ופשוט דמי מפר דליכא עליו תורת 'מעשה הפרה' כלל לפני האירוסין - אכן אי נימא כהגר"ד שגוף הגילוי דעת הוא ההפרה עצמה ולכן ליכא עוד הפרה דסו"ס כבר גילה דעתו, א"כ גם הכא נימא כן, וצ"ע.

מתמה דמה שייך לומר דאין הפרה אחר הפרה היא גזה"כ ודרשה.

יש שאמרו שאין הפרה אחר הפרה היא דרשה - וזה תמוה מאד - דהרי מפורש ברשב"א שהבין שיש מושג כזה של אין הפרה אחר הפרה, אלא שטענתו על הרמב"ם דכה"ג לא מיקרי הפרה אחר הפרה, כיון דהפרה קמייטא לאו כלום היא, וקשה דלדידיה היכי משכחת לה קרא זה דאין הפרה אחר הפרה, ולא יתכן דטענתו על הרמב"ם היא להוכיח דליכא פסוק או דרשה כיון דלא משכחת לה היכי תימצי לזה - דהא ממנפ"ש - אי איכא דרשה אז ע"כ דדרשינן כן, וכל זה תמוה וצ"ע, ומוכרח כהגר"ד דמסברא אתינן עלה אלא דעיקר דברי הגר"ד צ"ע

מעורר דגם אחרי דברי הגר"ד שהפרה היינו גילוי דעת ומציאות של התנגדות - ולא מעשה בעלמא, אכן יש הלכות היאך ההתנגדות תתייחס לנדר.

ונראה דהביאור כך:

באמת יש לומר ע"ד הגר"ד שהמציאות של ההתנגדות היא היא עצם ההפרה - ומעשה הפרה אינו מעשה ככל מעשה אחר של קידושין והפקר וכדומה - אלא שהגר"ד נקט עוד דגם בלי שום חלות בנדר אכתי ההפרה הזו ממשיכה להיות קיימת, ויש מקום לחלוק עליו בזה.

דנראה דבזה נוכל ולומר דבאמת יש 'תנאי' בהפרה זו - והיא שההתנגדות הזו תתייחס לנדר ותחול בנדר ותפעל בנדר, ועד כמה שהיא לא חלה בנדר והיא לא פועלת בנדר, שוב בטלה לה התורת הפרה ואינה אלא גילוי דעת בעלמא שלא שייך לנדר כלל וכלל.

והיינו דמשכחת לה אופנים שונים שקיים הגילוי דעת של הפרה ואעפ"כ שפיר מצי מפר שוב, וכדלהלן:

א] פשיטא שהמציאות של התנגדות שיש בהפרה קודם אירוסין שאז אין לו שום בעלות באשה ובנדרים דלאו שמה הפרה, ולא דיינינן לומר דאין מה לגלות דעתו כיון דדעתו כבר מגולה.

ב] הרי יש לשונות של הפרה, ומי שמפר בלשון חכם לאו שמה הפרה ולמה לא נימא שסו"ס איכא גילוי דעת על הפרתו דלא ניחא ליה בנדר, ומוכרח שיש הלכות היאך הגילוי דעת יתייחס ויחול בנדר, ואינו מציאות של התנגדות גרידא.

ג] העירני בני הבה"ח יהודה נ"י - דאי הפרה היא התנגדות מציאותית וגילוי דעת בעלמא - א"כ שפיר יוכל לחזור בו מההפרה לפני שהפרת השותף תחול - דסו"ס כעת הוא לא מתנגד - וע"כ שיש התייחסות לנדר שחל מכח ההתנגדות - ועד כמה שההפרה התייחסה לנדר א"כ המציאות נקבעה בנדר, ושוב אין לחזור בו ממנה.

ומעתה נראה דאין לומר דאחרי הקמה ליכא שום חלות ושום התייחסות בין ההפרה לנדר ואעפ"כ שוב לא מצי מפר עוד, דאינו כן, שהרי יש הלכות בהאי הפרה, וצ"ל דאיכא חלות מכח הך גילוי דעת של הפרה ולכן לא מצי מפר עוד.

דווקא גילוי דעת שחל בנדר מיקרי הפרה ואף דחל לענין מקליש קליש הא סו"ס יש התייחסות לנדר ושוב ליכא אחריה עוד הפרה - דסו"ס הרי גילה דעתו.

ונראה דלפי מה שייסד לנו הגר"ט דגם אחרי ההקמה איכא מקליש קליש, וזה לא בטל, א"כ שפיר יש לומר דלענין זה אכתי החלות הפרה במקומה עומדת.

ואף דהקשינו על הגר"ט - הא סו"ס ההפרה ומקליש קליש תרתי נינהו - ומה שייך לומר הכא אין הפרה אחרי מקליש - עפ"י יסוד דברי הגר"ד א"ש, והוא, דהפרה אינה מעשה ואינה עשייה כקידושין והפקר דמצי לעשות מעשה נוסף אי לא חיילא המעשה הראשון, דהפרה אינו אלא

'מציאות' של התנגדות, וכיון שדעתו מגולה שוב לא מצי לגלותו שוב, אלא שזה הוספנו, שיש הלכות להתנגדות הזו, ונאמרה בהלכות הפרה דכל שההתנגדות מתייחסת לנדר הרי היא קיימת ושוב לא מצי לגלות דעתו שוב.

והביאור כך - אין ב' עשיות וב' חלויות, הפרה ומקליש, הרי יש פסוק אחד של הפרה ותו לא, אלא שיש מציאות אחת של 'התנגדות' - הוא מגלה שהוא לא רוצה בנדר, אלא דחיילא מכח הך התנגדות תרי חלויות שונות שלא תלויות זב"ז, חלות מקליש כשאין שותף ולא שייך שותף [שכבר הקים או באב בלי עינוי נפש], וחלות הפרה או תחילת הפרה כשיש שותף, אכן הנך תרי חלויות חיילו מכח חפצא ומציאות אחת של התנגדות.

ומעתה הכלל בזה הוא דאי חיילא א' מהנך תרי חלויות - שוב חשיבא המציאות של ההתנגדות כהתנגדות שמתייחסת לנדר, ואהני לן החלות מקליש קליש לומר דהך מציאות של התנגדות וגילוי דעת במקומה עומדת, ושוב אין מקום לעשות עוד הפרה דדעתו מגולה ועומדת.

מבאר למה המציאות של דעתו מגולה לא עומדת לצירוף עם הפרה נוספת.

אולם מעתה קשה לאידך גיסא, הרי עד כמה שהפרה היא מציאות של התנגדות - הרי המציאות הזו ממשיכה מאליה - הרי דעתו ממשיכה להיות מגולה מצד עצמה - ושפיר מצי מצרף עוד הפרה בהדי' - אחרי שהשותף נשאל על הקמתו, ולמה צריכים עוד הפרה.

והתשובה כנ"ל - דאף שמציאות של התנגדות היא היא החפצא של ההפרה, אכן כבר נתבאר שיש דינים בהפרה היאך היא מתייחסת לנדר, דדווקא אחרי אירוסין יש משמעות להתנגדות, ודווקא בלשונות של הפרה איכא התייחסות להתנגדות, דרק בכה"ג הוא עומד בתור התנגדות דמתייחסת לנדר.

ומעתה הדין בזה הוא - דאי הך התנגדות התייחסה לנדר בתור מקליש ולא בתור תחילת הפרה, שוב לא מיקרי 'התנגדות של השותפות' רק 'התנגדות של יחיד' - דכך התייחסה הך התנגדות לנדר, ושוב לא משתנה הך מציאות של התנגדות, ולא אכפת לן מה דהך התנגדות מציאותית קיימת בתור 'מציאות בעלמא' דבתור 'מציאות בעלמא' אינו כלום ודו"ק, ודומה להפרה בלי לשון הפרה ולהפרה לפני אירוסין.

נמצא דאהני לן הך מציאות של התנגדות שיש בהפרה בתרתי - א' מצד אחד לא חוזרים שוב על הפרה שחל כבר - שהמציאות קיימת ועומדת, ב' אף דחלות מקליש וחלות הפרה תרתי ניהו, אולם אהני לן החלות מקליש לדון את המציאות של ההפרה כהפרה דחיילא בנדר, אף דעומד בנדר בתור מקליש ולא בתור הפרה.

תוספת ביאור ממה דמצאנו דאין חופה אחר חופה .

להוסיף ביאור נביא לכאן 'משל' - מצאנו כמה שיטות בראשונים בקידושין [ה': / י']. בדין חופה וקידושין אי מהני ביאה אחר ביאה או כסף אחר כסף או חופה אחר חופה, וכל זה נתבאר בדברינו באמרות אברהם קידושין [סימן י"ט פרק ב'], ושם מבואר ששיטת התוס' הרא"ש שכל הצירופים מהני לקידושין ולנישואין חוץ מחופה אחר חופה, והתוס' טוץ התייחס לטענה זו וחידש דכל חופה מקרבת.

ושם נתבאר שחופה אינה מעשה קנין אלא מציאות של 'הכנסה לרשותו', והך מציאות כבר קיימת וא"א לחזור עליה והתוס' טוץ חולק דכל חופה היא תוספת מציאותית על הראשונה בזה שהיא מקרבת יותר.

הרי דעיקר הסברא שדנו כאן היא דא"א לשנות את היחס בין המציאות לחלות קנין עד כמה שכל כולה אינה אלא מציאות של כניסה לרשותו, שהרי אותה כניסה עדיין קיימת - וא"א לדון את המציאות מחדש לגבי חלויות חדשות, אף דלכתחילה פשוט דהחופה עצמה אילו היתה אחרי כסף דהיה חל מכחה נישואין, וה"ה הכא, עד כמה שחל מכח המציאות הזו קלישות שוב ליכא להעמיד אותה באופן אחר וכעת יעמוד בתור הפרה, וגם לעשותה מחדש א"א דסו"ס המציאות קיימת ועומדת - ודו"ק.

פרק ד'

ביאור חדש ברמב"ם ושו"ע.

דרך חדשה ברמב"ם ושו"ע - ובדברי הט"ז.

והנה - בעיקר מאי דנקטו הרשב"א והר"ן דטעמם של הרמב"ם והרא"ש הוא דאין הפרה אחר הפרה - הנה ברמב"ם וברא"ש לא נתבאר דבר זה להדיא אלא דהרשב"א והר"ן הבינו כן בכוונתם, וכ"כ המאירי בדעת הרמב"ם.

אולם כבר עמדו בזה דמדברי השו"ע יש ללמוד ביאור אחר בזה, דיעויין בשו"ע [סי' רל"ד ס"ו] שכתב "דאם קיים א' אפילו חזר ונשאל על הקמתו אינו יכול להפר עם הב", עכ"ל.

משמע מדבריו דאפי' אם הקים הא' קודם שהפר הב' לא מהני, ויעוי' בביאור הגר"א [שם ס"ק ט"ז] שהק' דזהו נגד הראשונים בסוגיין דלפי"ד כל החסרון הוא רק שבטלה הפרת האחד, והיה נראה שהשו"ע הבין בכוונת הרמב"ם ע"ד הנ"ל, ומה"ט נקט השו"ע דאין לחלק בין הפר הא' ללא הפר דבתרומיהו איכא חסרון "דלא הוי כאחת", והדברים צ"ב.

ויעויין בט"ז [שם ס"ק ז'] שכתב וז"ל "שכיון שיש שעה אחת שלא תועיל הפרת השני - דהיינו אחר הקמה של הראשון שוב לא תועיל לעולם אע"פ שיהיה נשאל על ההקמה", עכ"ל.

מבואר בט"ז דאין החסרון משום דבטלה הפרה ראשונה אלא דכיון דשעה אחת לא היה יכול להפר שוב אינו יכול להפר לעולם והדברים צ"ב כנ"ל, וכמו"כ צ"ע דהנה יעויין היטב בלשונו דמשמע דהחסרון הוא רק בהפרת הב' שלא הקים אבל בהפרת מי שהקים אין חסרון כלל ויכול להפר אחר"כ, ואי נימא דאיכא גזה"כ דאם אינו יכול להפר שעה אחת שוב לא מצי להפר מ"ט לא נימא כן גם כלפי מיש הקים, ובמה גרע השני ממנו, וצ"ע.

חידוש הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בזה שיש דין מסויים בהקמה דשותפות דהקמה מעכבת בשותפות.

וביאר בכל זה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל - דהנה, הסתפקנו האם הקמה הוי איבוד זכות או אלימות לנדר, אולם יש להוכיח מהמבואר בעמוד ב' דאיכא צד דמהני הקמה של אחד גם כשאין לו זכות הפרה, וכל כח ההפרה שייכא לשני, ומוכרח דאינו איבוד זכות בעלמא, וגם אינו חיזוק ואלימות לחלקו בנדר, שהרי אין לו חלק בנדר דמוטל עליו להפר, וע"כ שיש התייחסות בין הקמת שותף להפרת חבירו, ועיין בהערה ¹⁹⁵.

וביאר בכל זה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דהבאנו לעיל [סימן ה'] את קושית הרש"ש דהיאך א' מהשותפים יכול להקים בלא חבירו וביאר דזו באמת קושי' נכונה, דכמו דאינו יכול להפר חלק של הנדר לבד כמו כן אינו יכול לחזק חלק של הנדר לבד, והא דאם א' מקיים דאין חבירו יכול להפר אין זה הקמה של חיזוק הנדר אלא הקמה אחרת היא - והיינו שהוא דין מסויים מדיני השותפים, דכיון דתרווייהו שותפים בהפרה נתחדש מדיני השותפים דכל אחד יכול לעכב את חבירו שלא יפר, ואין זה דומה להקמה דעלמא שכאן יסוד דינא דהקמה אינו אלא בגדר עיכוב על הפרת חבירו שלא יוכל להפר.

וביאר דבזה מובן היאך שייך שהקמה יעכב חבירו גם כשאין למקיים דין הפרה, וכנתבאר בעמוד ב' - ודו"ק.

ובזה ביאר את שיטת הט"ז והשו"ע דכל אחד שהקים יכול לשוב להפר אחרי שאלה, אבל בשותפות אינו כן, דכשואחד הקים הרי הוא מבטל את השותפות בזה שהשותף הוא במצב בלי שותף ובלי שיוכל להפר, וגרע ממי שהקים, וזה ביאור חדש ברמב"ם.

¹⁹⁵ וראיה זו היה מקום לדחות שיש לומר שיש לו בעלות על הנדר אלא שהדיני הפרה שלו מצומצמים שהוא יכול להקים ולא להפר, כעין מה שנתבאר לעיל [סימן ד'] דנדר שאינו של עינוי נפש יש לו בעלות אבל אין לו דיני הפרה, וממילא שכיון שיש לו חלק בנדר את החלק הזה הוא יכול להקים.

אולם זו טעות, שהרי אם השני מפר את הכל מוכרח שהשני בעלים על כל לענין הפרה דאל"כ למה אינו מעכב את חבירו כמו שבנדרים שאינם של עינוי נפש הבעל מעכב לאב [מחמת הבעלות - וכנתבאר שם].

ביאור חדש במסקנת הסוגי' בקרית ספר דבהקמת שותפין ליכא שאלת חכם.

והנה - יעויין בקרית ספר שכתב דלמסקנת הגמ' לא שייך שאלה בהקמת שותפין, ומבואר שהבין מסקנת הגמ' אחרת מהראשונים, דלפי דבריהם גם למסקנת הגמ' שייך שאלה - ורק לא מהני לענין דתחול הפרה קמיתא וכמבואר בר"ן וברא"ש, ולדבריו צ"ל דמסקנת הגמ' היא דל"ש שאלה בהקמת שותפין וע"כ לא מהני ההפרה למפרע.

אמנם מלבד דמסברא דבריו צ"ע, הא יש לעיין עוד דהיאך יתכן לפרש כן בלשון הגמ' "קמ"ל דמפירין שניהם בבת אחת" דמה ענין זה להא דלא שייך שאלה על הקמת שותפין.

וביאר הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דכוונתו כנ"ל דיסוד דין הקמת שותפין הוא דמצי לעכב על חבירו שלא יפר ולכך לא שייך שאלה, דכל מה דמהני שאלה בהקמה הוא כמש"כ הר"ן [ס"ט] "דהקמה כעין נדרא" וזה לא שייך בהקמה דשותפין דכל דינה הוא רק עיכוב על הב' שלא יוכל להפר.

ולדבריו היה נראה דלדברי הקרית ספר זה גופא כוונת הגמ' דבעינן דיפרו שניהן בב"א דרק משו"ה שייך לעכב על חבירו מלהפר ודו"ק.

סימן ז'

**בגדרי 'מכאן ולהבא למפרע'
בחכם שעוקר נדר למפרע,
ובפלוגתת הר"ן ורשב"א.**

פרק א' בעיקר גדרי 'עקירה' למפרע [המכונה מכאן ולהבא למפרע], ומתמה טובא דאיך מחלקינן בין מעש"י לקרובות. / / דברי הר"ן בסוגיין. / / בדברי הרא"ש לגבי עקירת חכם לנדר למפרע - דהוי בגדר 'עקירה' למפרע [המכונה מכאן ולהבא למפרע]. / / בדברי הגר"ח דעקירה דמיאון היינו 'עקירה' למפרע, וכבר דימה אותם האבי עזרי. / / כל המושג של מכאן ולהבא למפרע - היינו כפשוטו - עקירה למפרע לעומת איגלאי מילתא למפרע - בלי חידושים. / / בחידוש של מכאן ולהבא למפרע ב'תשובה' - לגבי עושה מעשה עמך ולגבי להיות זרעו של אברהם. / / חידוש גדול בדברי הברכ"ש בחלות קנין וחלות קידושין לאחר ל' - וזה חל מכאן ולהבא למפרע. / / סיכום. / / כמה נפ"מ במצב של אתמול שלא נשתנו ע"י העקירה מכאן ולהבא למפרע. / / מתמה דמה החילוק בין מעש"י לקרובות לגבי הכללים של מכאן ולהבא למפרע, ומתמה מקידש ע"מ שאין עליה נדרים, דא"א לחלק בין דיונים של אתמול לדיונים של היום. / /

פרק ב' בדברי הגרי"ז דמצאנו תרי גווני של עקירה למפרע, היתר חכם והפרת בעל למפרע והמסתעף לגבי מיאון, ובר"ן בסוגיין. / / חידוש הגרי"ז בעקירה של הבעל למפרע בנזירות - לחלק בדין מכאן ולהבא למפרע בין התייחסות לדיונים שהם חלק מגוף החלות שבאים לעקור, לדיונים שאינם חלק מגוף החלות שבאים לעקור - אף ששניהם היום ושניהם אתמול. / / עפ"ז חלוק מעש"י ומזונות לאיסור קרובות. / / מתמה ממקדש אשה ע"מ שאין עליה נדרים, ושאלה לחכם. / / מביא את החילוק בדין למפרע בין בעל לחכם בתוס' בנזיר, ומבאר עפ"י התוס' רי"ד דעיקר ההיתר של החכם נעשה בחרטה וטעות ע"י הנודר עצמו. / / מביא שכבר חילק כן הגרי"ז מיניה וביה - וא"ש גם הכא במקדש ע"מ שאין עליה נדרים. / / מחלק מיניה וביה בתשובה עצמה - כעין החילוק בין מיאון לעקירת חכם. / / סיכום - תשובה - חכם - בעל - מיאון. / /

פרק ג' ביאור דברי הר"ן והרשב"א בסוגיין. / / מבאר עיקר קושי' הר"ן מתנאי על דברים להפרה. / / חידוש הר"ן - דגם בעקירת חכם איכא הגבלות אף דמשהו את הנדר לנדר של טעות, לגבי הפרה והקמה ועוד. / / מכאן מוכרח שתנאי אינו מעשה על הצד ומוכרח שב' הפרות הם מעשה אחד ולא ב' מעשים וחלות אחד. / / עיקר החילוק עדיין תמוה מאד. / / חידוש ברשב"א לחלק בין האב לבעל בעקירה למפרע, ונפ"מ בגדרי מעשה הפרה של האב והארוס. / / דוחה - ומבאר דשורש פלוגתתם בהקמה אי מעכב במעשה הפרה או בבעלות דהפרה. / /

פרק ד' בביאור עיקר הגדרים, בהאי כללא ד'מכאן ולהבא למפרע'. / / סיכום בכללים ב'מכאן ולהבא למפרע'. / / כמה קושיות על עיקר היסוד לגבי מיאון. / / כמה קושיות על עיקר היסוד לגבי עקירת חכם. / / כמה קושיות על עיקר היסוד לגבי 'תשובה'. / / אין זה סוג הסתכלות דינית' בעלמא. / / בגדר העקירה של החכם על ידי "טעות" - לשנות מציאות של אתמול. / / נוסח חדש - פעולת החכם הוא לגרום שהנדר של אתמול לא יחייב היום. / / מוכרח שיש שינוי היום כלפי האתמול - לא רק שינוי בדינים, אלא גם המציאות של אתמול השתנה היום. / / אחרי המיאון והחכם - יש לפני ב' מציאויות סותרות. / / קשה להבין היאך שייך עשייה היום שפועלת במציאות של אתמול. / / שורש החילוקי דינים והמחלוקות באות כתוצאה מהנך ב' מציאויות סותרות שנמצאות אחרי הפעולה של החכם מכאן ולהבא למפרע, וביאור שיטת רעק"א למה מודדים למפרע ממש לגבי המלקות של הנזיר. / / מבאר כמה הלכות של מכאן ולהבא למפרע שחוששים להם כמו בלמפרע ממש. / / ביאור בר"ן.

פרק א'

**בעיקר גדרי 'עקירה' למפרע [המכונה מכאן ולהבא למפרע],
ומתמה טובא דאיך מחלקינן בין מעש"י לקרובות.**

דברי הר"ן בסוגיין.

מבואר בר"ן שיש חילוק בין קידושין על תנאי שאין לה נדרים ונמצא שהיו בה נדרים אלא שנשאל לחכם עליהם ועקרום החכם - דבזה אמרינן דשוב חוזר וניעור הקידושין - למפרע - כיון שעקירת חכם הוא למפרע, אבל הפרה שיש כנגדה הקמה של השותף - ונשאל על ההקמה, דלא מהני בזה לומר שההפרה חוזר וניעור.

והדברים תמוהין - הרי אי מהני עקירת חכם למפרע - א"כ כל הנדרים [של המקודשת] מעולם לא היו וכן ההקמה של השותף מעולם לא היה, ומה שייך לחלק ביניהם.

בדברי הרא"ש לגבי עקירת חכם לנדר למפרע - דהוי בגדר 'עקירה' למפרע [המכונה מכאן ולהבא למפרע].

ובביאור דברי הר"ן נקדים - מצאנו בעקירת חכם לנדר שיש בזה גדר מחודש בגדרי ה'למפרע' - וזה מצאנו ברא"ש [נדרים פ"ו סימן ג'] שפירש את הירושלמי לגבי דבר שיש לו מתירין, וז"ל הירושלמי עם פירוש הרא"ש:

"נדרים - מה את עביד להון - כדבר שיש לו מתירין או כדבר שאין לו מתירין - מסתברא מי עבדינן כדבר שיש לו מתירין התני תמן [כתובות ע"ד:] שהחכם עוקר את הנדר מעיקרו - כלומר וכיון שעוקר אותו מעיקרו נמצא שלא נאסר מעולם ולא הוי דבר שיש לו מתירין, אמרי אין עוקרו אלא מכאן ולהבא, כלומר עיקר העיקור מכאן ולהבא שהרי היה אסור עד עתה ואף על פי שעוקרו מעיקרו מכל מקום היה אסור עד היום הלכך חשיב דבר שיש לו מתירין".

והיינו דמתחילה סברו דכיון שזה למפרע שוב לא חשיב יש לו מתירין דעד כמה שיש איסור ליכא היתר ועד כמה שיש היתר מעולם לא היה איסור, ונמצא דלאיסור ליכא היתר - ואין כאן 'איסור' שיש בו 'מתירין', ועיין בהערה ¹⁹⁶ מה החסרון בזה, ושוב חידשו דגם הכא רק מכאן ולהבא דיינינן לה כלמפרע, והיינו שנאמר בזה גדר חדש - "מכאן ולהבא למפרע" - ובנוסף אחר - "עקירה למפרע", והיינו שהעקירה היא מעשה שנעשה בנדר, ועד כמה שכל המעשה עקירה נעשה וחיילא בנדר, וזה כל מהותו, שוב מוכרח ע"כ שגם כלפי הנדר איכא היתר, שהמעשה שמתיר הרי נעשה בנדר עצמו, הרי שהנדר נהיה מעתה לנדר שמעולם לא היה.

ובדברי הרא"ש הנ"ל - עיין בזה בשערי יושר [שער ב' פרק ט' וי' - סוף עמוד צ"ה ותחילת עמוד צ"ח], והגרש"ק חידש שגם תנאים פועלים כך מכאן ולהבא למפרע.

בדברי הגר"ח דעקירה דמיאון היינו 'עקירה' למפרע, וכבר דימה אותם האבי עזרי.

והנה מצאנו דבר שדומה לעקירת חכם בסוג עקירה כזו - והוא מה שמצאנו בדין 'מיאון' שידועים דברי רבינו חיים הלוי [אישות פרק ב' הלכה ט' ד"ה אכן מה שנראה] שנאמר בזה גדר חדש - "מכאן ולהבא למפרע" וזה עפ"י לשון הרמב"ם [פי"א מהל' גירושין הט"ז] שכתב "הממאנת אינה מגורשת ממנו, ודינה עם בעלה שמיאנה בו כדינה עם מי שלא קדשה מעולם".

וזה לשון הגר"ח - "דהנה ביסוד הדין דמיאון, הרי תנן ביבמות [ק"ח.] הממאנת באיש הוא מותר בקרובותיה והיא מותרת בקרוביו, והטעם בזה מבואר ברמב"ם בפ"א מהל' גירושין הט"ז שכתב ז"ל הממאנת אינה מגורשת ממנו ודינה עם בעלה שמיאנה בו כדינה עם מי שלא קדשה מעולם היא מותרת בקרוביו והוא מותר בקרובותיה וכו', הרי דדין המיאון הוא שמפקיע הנישואין למפרע, ומ"מ הרי אמרינן ביבמות שם דקטנה שנישאת בעלה זכאי במציאתה ובמעשי ידיה ובהפרת נדריה, וגם לאחר המיאון ג"כ אין חוזרין כל הנך דינים למפרע. וביאור הדבר נראה, דודאי דין המיאון הוא הפקעה על עיקר הקידושין למפרע, אלא דמ"מ לא מהניא הפקעת המיאון לענין שנימא דגם בשעתה קודם המיאון לא היו הקידושין חלין וקיימין בה אז, כי אם רק דלאחר המיאון דיינינן לה מכאן ולהבא כאילו לא נתקדשה מעולם, וע"ז הוא דמהניא הפקעת המיאון, ועל כן לענין איסור קרובים, שפיר אמרינן דכיון דהשתא ע"י המיאון הופקעו הקידושין למפרע, על כן שפיר היא מותרת בקרוביו והוא מותר בקרובותיה, כיון דדיינינן לה השתא כאילו לא נתקדשה מעולם, משא"כ לענין זכותו במציאתה ומעשי ידיה והפרת נדריה שקודם המיאון, בזה אמרינן דמאחר דהנישואין בשעתן היו חלים וקיימים אז, על כן שפיר זכה בהן בשעתן ולא מהניא ע"ז כלל הפקעת המיאון, וכמו שנתבאר דלענין דין הנישואין בשעתן לא מהניא הפקעת המיאון למפרע".

ועיין היטב בדברי האבי עזרי [נדרים פ"ג הכ"א - חמישאה] דמדמי הנך תרי דינים - מיאון ועקירת חכם - אהדדי דתרווייהו איכא מכאן ולהבא למפרע - עיי"ש.

¹⁹⁶ והיינו שכבר הוכיחו האחרונים בעיקר סברת הרא"ש דתלוי בטעמא למה דבר שיש לו מתירין לא בטל, דאי"ז רק מחמת סברא, דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, וכידוע בשית רש"י בביצה, דא"כ מה צריך דוקא "מתירין" בתוך האיסור, הרי סגי לן דבפועל איכא היתר, אלא דגדר דין דשיל"מ הוא דאיסור שיש בו מתיר, הוא סוג איסור שאין בו ביטול ברוב וכנתבאר בר"ן לעיל [נ"ט], דהוי כמו היתר בהיתר, וכעין הדין דמין במינו לרבי יהודה, וזה דווקא אי לגוף האיסור איכא היתר ולא סגי לן בזה שבפועל איכא היתר בחפץ שהאיסור עצמו אין בו מתיר ודו"ק.

כל המושג של מכאן ולהבא למפרע - היינו כפשוטו - עקירה למפרע לעומת איגלאי מילתא למפרע - בלי חידושים.

והנה באמת ההכרח לומר שיש מושג חדש של 'מכאן ולהבא למפרע' הוא הכרח גמור - והדברים כפשוטם - הרי יש ב' מושגים - עקירה למפרע ואיגלאי מילתא למפרע - הרי זה פשוט ואין בזה עוררין - שבמקח שהיה בו טעות וכגון שקנה יין ונמצא חומץ - הרי פשוט שכאן אמרינן ד'איגלאי מילתא למפרע' שהכל היה טעות - ומעולם הוא לא קנה ומעולם הוא לא היה בעלים על כלום - מתברר לנו שהכל היה 'דמיון' ו'חלום' בעלמא ומעולם לא חל כלום - לא עכשיו ולא אתמול - אף שרק עכשיו נודע לנו שהכל היה טעות.

והיה מקום לבא ולדון שכמו שאשה שנמצא בה מומין דאיגלאי מילתא למפרע שמעולם לא קידשה - ופשוט כן שהרי מעיקרא לא היה לו דעת לקדש אשה כזו - כיין ונמצא חומץ, ואולי נימא דגם במיאון הדין כן, והיינו שחז"ל תיקנו באשה קטנה שאם תקדשנה ושוב תמאן שמעיקרא הוי כהתנה שלא יהיה קידושין - וא"כ הקידושין יהיה דומה לנמצא בה מומין - איגלאי מילתא למפרע. אולם אינו כן - שפשוט שגדר התקנה היתה שתיקנו ד'מהני' בה מיאון והמיאון אז בשעתו 'מחדש' היתר ו'מחדש' ביטול האישות למפרע, הרי תיקנו שאפשר למאן ואפשר על ידי המיאון 'לעקור' את הקידושין, וא"כ פשיטא דלפני שהיתה כאן עקירה זו היה כאן קידושין, ואח"כ דנים שמעולם לא היה קידושין, שהכל תלוי ברגע של 'עכשיו' שהוא הרגע של המיאון, ואם השתנה למפרע, אז פירושו ש'עכשיו' - [מכאן ולהבא] - נעקר למפרע.

בשיעור כללי של מרן הרב שך זצ"ל [נדרים - ריש פרק נערה המאורסה] כשבא לבאר את דברי הר"ן כאן שבדבריו הרי מוכרח האי יסוד של 'מכאן ולהבא למפרע' - אמר את הנוסח שלו - ואמר כך: "עד שהחכם עוקר את הנדר יש כאן נדר, ואחרי שהוא עוקר אז מעולם לא היה כאן נדר", והוא התעקש בנוסח זה דוקא, וחזר על זה כמה וכמה פעמים, ושוב אמר בסוף את הנוסח הישיבתי - "מכאן ולהבא למפרע" - והוסיף - "אני יודע שאתם אומרים שאני אמרתי מכאן ולהבא למפרע - אבל אני לא אמרתי כך" - עכ"ל - אף שפשוט שכל הנוסחאות עולים לדבר אחד.

בחידוש של מכאן ולהבא למפרע ב'תשובה' - לגבי עושה מעשה עמך ולגבי להיות זרעו של אברהם.

בבחרתי אסברא לי חכם אחד שזה כמו תשובה על חטא, דאין הפשט ד"איתברר" שהיה טעות ומעולם הוא לא עשה את החטא, והחטא הוקדם היה דמיון בעלמא - דודאי שאינו כן, דלא הוי כמקח טעות, אלא דנעקר החטא מעכשיו ע"י התשובה למפרע. ולהלן ב'נפ"מ של הדין למפרע שיש בתשובה:

א) עיין ברעק"א על הרמב"ם [פרק ט' נדרים הלכה כ"א] שהביא מהפרשת דרכים בשם המהר"י באסאן דאף דמשומד לא מיקרי זרע אברהם לגבי הנודר מזרע אברהם, אכן אסור ליהנות ממנו כיון דעל ידי תשובה הוא יכול להפך עכשיו להיות מזרעו של אברהם - הרי לנו שבתשובה יש דין למפרע עד כדי כך שחוששים היום על השינוי למפרע שיתקרה על ידי התשובה, וישתנה דינו להיות זרעו של אברהם למפרע.

ב) וכעין זה מצאנו ברדב"ז על הרמב"ם ממרים [פ"ו הי"א] שהביא שאף שבאביו שאינו עושה מעשה עמך דליכא בזה כיבוד אב אבל כל זה לאחר מיתה אבל מחיים שמא יעשה תשובה ולכן אסור לבזותו וחייב לכבדו, דיעבור למפרע.

והנה אחרי שמצאנו למפרע ממש בתשובה - הרי זה פשוט דלא איגלאי מילתא למפרע שמעולם הוא לא חטא דא"כ בזמן שהוא עשה את החטא אז באמת היה רק ספק חטא - אטו מישהו יכול לחשוב כן באמת - וע"כ שאינו כן אלא שזו התחדשות של 'שעת התשובה' - למפרע - ולזה אנו קורין עקירה למפרע לא איגלאי מילתא למפרע, ודו"ק - ודברי רעק"א והרדב"ז יבוארו בהמשך.

וזה לשון המסילת ישרים [פרק ד']: "שהתשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה, דהיינו, שבהיות השב מכיר את חטאו ומודה בו ומתבונן על רעתו ושב ומתחרט עליו חרטה גמורה דמעיקרא כחרטת הנדר ממש - שהוא מתנחם לגמרי והיה חפץ ומשתוקק שמעולם לא היה נעשה הדבר ההוא ומצטער בלבו צער חזק על שכבר נעשה הדבר ועוזב אותו ולהבא ובורח ממנו, הנה עקירת הדבר מרצונו, יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו.

והוא מה שאמר הכתוב [ישעיה ו'] וסר עונך וחטאתך תכפר, שהעון סר ממש מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע.¹⁹⁷
למדנו באמת שיש דמיון בין עקירה של תשובה לעקירה של נדר, "עקירת הדבר מרצונו, יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו", והיינו כנ"ל.

חידוש גדול בדברי הברכ"ש בחלות קנין וחלות קידושין לאחר ל' - וזה חל מכאן ולהבא למפרע.

עוד מצאנו את המושג של מכאן ולהבא למפרע בברכ"ש שחידש שיתכן 'חלות' דחיילא היום למפרע - לא רק עקירה למפרע, וזה יותר מחודש.

מקור לזה בביאור דברי התוס' בריש המפקיד בקונה מעכשיו ולאחר ל' נתחדש בתוס' חידוש גדול לגבי הגיזות של אתמול והיום, עיי"ש, ונאמרו בזה כמה דרכים באחרונים, ועיין בברכ"ש [ב"מ סי' כ"ז] - וכן ראיתי שלמד הגר"ח שמולביץ [בשיעורו בשנחאי בשנת תש"ד] שהקנין והקידושין חיילא לאחר ל' - למפרע - אף שקודם לכן לא היתה חלות, וכלשונו של הברכ"ש "אח"כ נגמרין למפרע", והיינו ממש כנ"ל דמכאן ולהבא חיילא למפרע, ועיין בהערה ¹⁹⁷ שהבאנו את כל הנפ"מ שאמר בהם הברכ"ש - וע"ע בברכ"ש שם מה שהוסיף לגבי קידושין עובר בשם הגרי"ז ג"כ ע"ד זה, וע"ע בהערה ¹⁹⁸ במה שיש להעיר בזה עוד.

סיכום.

למדנו שיש עקירה למפרע ויש איגלאי מילתא למפרע, שכל למפרע שמתחיל עפ"י פעולה מסוימת של אח"כ, והנפ"מ שלו הוא למפרע, כל כה"ג מיקרי עקירה למפרע, ובשעתו לא היה ספק עפ"י המחר, והנפ"מ בעקירה של חכם לנדר ובתשובה ובמאון ובחלות קנין במעכשיו ולאחר ל'.

כמה נפ"מ במצב של אתמול שלא נשתנו ע"י העקירה מכאן ולהבא למפרע.

וצריכים להבין דמה נפ"מ אי היה ממש למפרע או רק מכאן ולהבא למפרע, ופשוט שיש בזה כמה נפ"מ שכל מה שנוגע אך ורק למצב של אתמול - אלו לא נשתנו כלל ע"י העקירה מכאן ולהבא למפרע.
ולמשל:

¹⁹⁷ והיינו דמה"ט ליכא דין "ארעאי אשבח", דעד סמוך לגניבה לא נגמר למפרע ורק אז הוא דנגמר למפרע, הלכך בנתיים אמרינן דשל מוכר אשבח, וגיזות ידידה נינהו, והוסיף בזה בברכ"ש, "אבל הנך גיזות דאיתנייהו בשעת מסירה ובהא נעשה המשיכה, עליהם חל עצם הקנין, כמו על הבהמה דנגמרת קנינה, ה"נ בגיזות שהיו עליה בשעת מעשה, אבל הנך דלא היו עליה בשעת קנין, ורק מדין ידי אשבח לא זכי בהם, דהא עדיין חסר גמר קנין", עכ"ל.
ובברכ"ש שם ביאר דמה"ט איכא חסרון מצד נקרה השטר, וזה רק משום דעדיין לא נגמר המעשה קידושין, דרק אח"כ יחול למפרע, הלכך איכא בזה חסרון מצד כלתה.

והשו"ט בתוס' הוא כך - שזה ידעו התוס' דמהני קנין מעכשיו ולאחר ל' ונגמר המעשה קנין, ומה"ט אין חסרון כלתה, רק דהתוס' חשבו דחיילא מכאן ולהבא, ולא מהני לגבי הגיזות שנגזזו כבר, ותלי' התוס' דלאחר ל' חיילא למפרע, ואפי"ה, אף דחיילא למפרע לא פקעי הקידושין של השני דחיילא בנתיים, כיון דסו"ס אשכח מקום לחול, ומצד שני מצאנו דאף דחיילא למפרע, אכן הואיל ואינו ממש למפרע, לכן לא אמרינן בזה ארעאי אשבח לענין זה שיקנה את כל הגיזות, ורק אותם גיזות שהיו עליה אז הוא דקני, כיון דהקנין חיילא מעכשיו למפרע, וחיילא על מה שהיה על הנך גיזות שהיו עליהם תורת פרה, וזה נמדה בשעת הקנין.

והביאור בכל הנ"ל הוא כך - דבקידושי טעות איתברר דלא היה קידושין מעולם והמעש"י חוזרים, ובגירושין היה קידושין ורק מעכשיו נעקר והאיסור קרובות נשאר במקומו, אבל במאון איכא "עקירה למפרע", וכן הקרובות הותרו למפרע, ומאידך המעש"י לא חוזרים.

ומעתה פשוט, דהמהלך ב"ארעאי אשבח" הוא כעין דברי הגר"ח במאון, והיינו דכלפי המעש"י שהיא עשתה לו אין חזרה, וזה משום שזה היה נדון בשעתו למי זה שייך, והנדון הזה כבר נפסק אז בשעתו, ולא מעוררים נדון זה עוד פעם, וכן הוא בארעאי אשבח, דבשעתו הושבח למוכר ותו ליכא נדון בזה, אכן כלפי כל ה"תורת פרה" של תחילת הקנין שזה כולל הגיזות שהיו עליה, לגבי זה איכא קנין למפרע, וזה כבר דומה לקרובות שלה שהותרו לו ע"י המאון.

¹⁹⁸ אולם כאן באמת יש חידוש גדול - הרי בשלמא במאון או בעקירת חכם א"ש, דסו"ס פעולתו שנעשה היום פועלת על הזמן של אתמול, אכן הכא מאי איכא לפנינו ביום הל' לפעול קנין למפרע, ואיך מהני בזה מכאן ולהבא למפרע, ואסברא לי ידידי הר"ה ג' ר' יוסף גד ויינברג שליט"א, דבאמת איכא מעשה גמור מיד, אלא דאיכא תורת שיוור שמשייר בחלות המעשה, והך שיוור ועיכוב מעכב עד יום הל', אבל כל הך שיוור הוא שיוור עד היום ל', וביום ל' מעולם לא היה שיוור דכך הוא הגדר של הך שיוור, ונמצא דהמעשה מעיקרא היה יכול לפעול אחרי שמהיום ל' מעולם לא היה בה שיוור, והשירו היה רק עד אותו היום, ודו"ק.

א] בשו"ת חת"ס [יו"ד סימן ש"כ] מבואר דעוקר תרומה למפרע ע"י שאלת חכם מהני ולא מיקרי ברכה לבטלה מה שבירך בהך הפרשה דבשעתו לא היתה שאלת חכם, ופשוט דבאיגלאי מילתא למפרע דלא היה תרומה וכגון שלא היה טבל, התם פשוט שהברכה היתה לבטלה - אלא דעיין היטב בדבריו דמבואר דהא דלא חשיב ברכה לבטל היינו משום שכן המצווה - להפריש בברכה אף דבדיני הפרשה מונח אפשרות של שאלת חכם, ודו"ק, וכנראה דלולי זאת היה דן דהוי לבטלה, וע"ע בחידושי חת"ס בנדרים [סוף פרק ב'] מה דלא נזקקין לכתחילה להתיר שבועה על ידי חכם משום שעושים את השבועה בשם לבטלה, וזה שייך לסברא הנ"ל, ודו"ק.

ב] עיין נמי בטורי אבן [ר"ה כ"ח:] דלא מיקרי חולין בעזרה אי נשאל על קרבנו שהביא.

ג] עיין נמי בתוס' בגיטין [ל"ג] שהקשו היאך מלקין לנזיר הא דילמא ישאל על נדרו והוי ליה התראת ספק, ועיין רעק"א שהקשה דלמה הקשו רק מצד התראה ולא מצד עצם המלקות - הא למה לא צריכים להסתפק דאולי מחר ישאל על הנדר ונמצא שכעת אין כאן מלקות אלא חבלות, והביאור כנ"ל עפ"י הגרש"ק, דכעת ודאי מותר לו להלקותו, דגם אח"כ לא יתברר דעכשיו עשינו בו חבלות, דמלקות של עכשיו דומים לברכה של התרומה עכשיו, וכל הקושי' היא דדילמא הוא ישאל על הנדר לפני המלקות ונמצא שכעת יש התראת ספק דדילמא לא נלקה אותו אחרי השאלת חכם.

ואף שיש עקירה ממש למפרע - אכן אין העקירה של חכם יכולה להתייחס לדינים של אתמול שאין להם שום נפ"מ היום, ורק האתמול שעוד קיים היום באיזה שהוא צורה, בזה שייך שע"י העקירה נדון שישתנו הדינים של האתמול ביחס להיום, ולכן לא נהפך למפרע לברכה לבטלה, ודו"ק.

ועוד יבואר בזה להלן [פרק ד'] מה הכללים בזה - דלגבי מה אמרינן למפרע ולגבי מה לא אומרים למפרע.

מתמה דמה החילוק בין מעש"י לקרובות לגבי הכללים של מכאן ולהבא למפרע, ומתמה מקידוש ע"מ שאין עליה נדרים, דא"א לחלק בין דיונים של אתמול לדיונים של היום.

והנה צריכים להבין את עיקר החילוק בין איסור קרובות למעש"י, והיה אפשר לומר שכל הנידון של המעש"י היה אז והנידון של קרובות לא שייך אז, אולם מה יהיה במעש"י שדנים רק אח"כ, ועיין בהערה ¹⁹⁹ הוכחה מהגר"ח דגם בכה"ג הוי ליה למפרע.

וי"ל שאין החילוק שייך ל"זמן" ש'בפועל' אנו דנים אלא לנידון שעליו אנו דנים, שנידון של אתמול - מזונות ומעש"י - גם אי דנים היום את הדיון של אתמול נחשב כדיון של אתמול שהחייב והזכות שייך לאתמול ועליהם אנו דנים, אולם קרובות הוא תמיד דיון של היום - היום דנים האם היום היא קרובות.

אלא שזה צ"ב, דלמה בקרובות אנו לא דנים את האתמול - האם היה בה קידושין או לא, וצריכים ע"כ לומר כמו שייסדו לנו כמה מרבתינו - עיין בהערה ²⁰⁰ - שקרובות מחמת אישות אינם

¹⁹⁹ והיינו שהגר"ח [שם] כתב על עובר שאין לו זכות מזונות בהיותו עובר ולכן אי נולד לאחר מיאון ליכא מזונות, ויש לדייק בדבריו שאם היה לו זכות מזונות בתור עובר אז היה יכול לחבוע אחרי הלידה אף אי נולד לאחר המיאון - וקשה שהרי הדיון הזה על המזונות לא שייך בעובר לפני הלידה שלו.

²⁰⁰ והיינו כך - יעויין ביבמות בסוגי' דזיקה [ריש פרק ב'] ששם דנו לחלק בין זיקה מחיים שיש איסור קרובות לזיקה לאחר מיתה דליכא איסור קרובות, ודחו - "אלא אי אמר הכי הו"א מחיים אבל לאחר מיתה פקעה לה זיקה קמ"ל דזיקה בכדי לא פקעה".

ומבואר בסוגי' דאי פקע זיקה ליכא איסור קרובות מחמת זיקה, ויש לעיין דמה מהני הא דפקעה זיקה, הא חמותו אסורה אפילו לאחר מיתת אשתו, ואף אי פקעה בכדי אסורה, ומפורש שם שאינו כן, דמפורש דכל מה דאיכא איסור קרובות לאחר מיתה, היינו דאיכא המשך האישות לענין זה, ולכן היכא דפקע וליכא המשך האישות ליכא איסור קרובות, וכל הדיון בסוגי' הוא האם פקעה בכדי או לא פקעה בכדי.

ועיין באתון דאורייתא [כלל ח'] שהסתפק בעיקר הדין איסור קרובות לאחר מיתה, האם מטעם דהיתה אסורה או משום שיש המשך האישות, והוכיח מהכא שזה מחמת המשך האישות וכן"ל - דכן מפורש בגמרא.

[אלא שהקשה דא"כ גם בגירושין נצטרך לומר כן, וקשה דלמה ליכא חסרון כריתות, עוד תמה דמצאנו בגירש חוץ מפלוני דאחרי שאחר כבר קידשה מותר כבר בפלוני דנתרוקנה כל האישות לשני, וכמבואר בתוס' בהמגרש [פ"ג], וגם הכא נימא כן לגבי איסור קרובות אחרי שנישאת לאחר, וצ"ע, אכן כן מפורש בסוגי' זו, ועיין בדברינו ביבמות בסוגי' דזיקה מה ששייבנו בהנך קושיות].

כתוצאות מהאישות הקודמת אלא שמדיני החלות אישות וקידושין נינהו - שזה כולל גם איסור אכו"ע וגם איסור קרובות והאיסור קרובות לא הותרו בגט. וממילא כשאנו דנים על איסור קרובות אנו דנים על דין של היום שממשיך להיות קיים היום, ודלא כזכות מזונות ומעש"י שהם דינים של אתמול. אולם העומד נגדינו הוא - שהמקור למכאן ולהבא למפרע של חכם הביא הר"ן בסוגיין והרא"ש בשם הירושלמי [מובא לעיל] ממה דמצאנו בכתובות [ע"ד:] דמי שמקדש אשה ע"מ שאין עליה נדרים, ושאלה לחכם - ואמרינן בזה דלמפרע חיילא הקידושין, והנה הכא קשה טובא - דלמה אמרינן שהדיון הוא דיון מכאן ולהבא, ולמה הדבר שעליו אנו דנים הוא מכאן ולהבא - הרי הכל למפרע והכל מתייחס לדיון על הקידושין של אתמול, וצ"ע. ובקצרה - מאי שנא מעש"י דלא נעקרים למפרע מנדרים שהם כתנאי על הקידושין - וצ"ע - ונראה שצריכים לחלק בין ב' סוגים של עקירה למפרע, שאלת חכם ומיאון - וכדיבואר.

פרק ב'

בדברי הגרי"ז דמצאנו תרי גווני של עקירה למפרע,

היתר חכם והפרת בעל למפרע

והמסתעף לגבי מיאון, ובר"ן בסוגיין.

חידוש הגרי"ז בעקירה של הבעל למפרע בנזירות - לחלק בדין מכאן ולהבא למפרע בין התייחסות לדינים שהם חלק מגוף החלות שבאים לעקור, לדינים שאינם חלק מגוף החלות שבאים לעקור - אף ששניהם היום ושניהם אתמול.

ונקדים בחידוש הגרי"ז שמחלק בין ב' סוגים שונים של עקירה למפרע - של חכם ושל בעל: הגרי"ז בספרו על הרמב"ם [נזירות עמוד 54] מיירי בסוגי' בנזיר [כ"א:] ששם מבואר שיש צד בהפרה של הבעל שחל עקירת הנדר למפרע בהפרה דידה - וביאר שבבעל אינו אלא דין 'ביטול ועקירה' שחל מעכשיו, ולכן לא הוי כמו שלא היה נדר מעולם - ועפי"ז יצא לחדש שכל ההפרה למפרע של הבעל לא נוגעת אלא לדינים בגוף הנדר עצמו ולא לדינים מן הצד, שרק לדינים של גוף הנדר מתייחס ההפרה ולכן למפרע רק הם נעקרים - ורק באופן דהוי כמו שלא היה נדר מעולם, התם אמרינן דכלפי כל התוצאות ליכא נדר אף שאינו מגוף הנדר.

הגרי"ז [שם] איירי בחילוק שיש בין סוגים שונים של קרבנות של נזיר שנטמא, באופן שהיתה עקירה של הבעל למפרע, דהקרבנות שבאות על גוף הנזירות של טומאה נעקרו בעקירה של הבעל אף שכבר התחייב להביא אותם, אבל מה שנתחייב קרבן לכפרה על מה שהוא נטמא אז בנזירותו - והרי אז כבר נתחייב בכפרה, א"כ בזה לא מהני העקירה למפרע, דזה הוי תוצאה צדדית מהנדר, וכלפי זה לא חיילא מעיקרא כל העקירת בעל שהעקירה חיילא בגוף הנדר ולא בתוצאות של הנדר.

בגרי"ז מבואר שלא מחלקים בין דיונים של היום ושל אתמול, שהרי בזה ליכא חילוק בין הקרבנות, אלא מחלקים בין דיונים שהם חלק מגוף החלות שבאים לעקור לדיונים שאינם חלק מגוף החלות שבאים לעקור - ודו"ק.

ונראה לבאר דבריו - יש לחלק בין ב' עקירות - יש עקירה גמורה - ואחרי עקירה כזו דנים כאילו שמעולם לא היתה חלות אתמול - וזה הרי פשוט שבזה ליכא לחלק בין דינים שונים, אכן יש עקירה נוספת שכל ההתייחסות היא לגבי ביטול הדינים שחלו מכח החלות של אתמול - ועיין

בעיקר האי יסוד כבר האריך בחידושי הגרש"ק [יבמות סי' י"ט] והוכיח כן מכמה אופנים דליכא המשך לדיון קרובות אחרי שכבר אין אישות, א] באופן דפקעי האישות בזה שהיא נהיתה לערוה עליו לשיטת רש"י יבמות [מ"ט], ב] בחצי שפחה שיש בה אישות קלושה ושיחררו אותה דלפי הצד דפקעי, הדיון הוא שמותרת בקרובים, וזה מטעם הנ"ל, ג] ההוכחה השלישית היא מסוגי' דזיקה וכדוהוכיח האתון דאורייתא, עיי"ש.

ועיין ירושלמי [פ"ב יבמות ה"א] דכתב דלפי האמת ליכא איסור אחר מיתה "זיקה היתה לה כיון שמתה בטלה", והיינו כנ"ל דאי נתבטלה באמת ליכא המשך לאיסור קרובות.

וע"ע בדברי הגר"ח שמואלביץ קידושין [סימן ל"ג] שהוכיח מהתוס' רי"ד [גיטין פ"ב:] שקרובות מחמת אישות אינם כתוצאות מהאישות אלא שמדיני החלות אישות וקידושין שזה כולל גם איסור אכו"ע וגם איסור קרובות, וע"ע בארוכה במשנת ר"א [יבמות סימן י"ב ס"ק ו'] שדיבר בזה, והביא נמי שלכן אישות שפקע בלי גט [באופן שנהיתה לערוה לשיטת רש"י פקע האישות] דליכא איסור קרובות, שהכא ליכא המשך האישות.

בהערה ²⁰¹ דוגמא לזה, ואף הכא נתחדש שבהפרה למפרע - גם בלי להתייחס לביטולו של כל הנזירות - הוא יכול לבטל ממנה חלק מהדינים שחלים מכח הנזירות ונראה דהן הן דברי הגר"ד בשם הגר"ח שהזכרנו לעיל [סימן ב'] דחלוק הפרה משאלת חכם דהפרה קאי על הדינים של הנדר ולא על הנדר עצמו - ודו"ק.

עפ"י חלוק מעש"י ומזונות לאיסור קרובות.

עפ"י דבריו נראה פשוט דבזה חלוק מעש"י ומזונות מאיסור קרובות, דגוף החלות קידושין עם כל מה שחל בתוך כך חלות - וזה הרי כולל גם את האיסור קרובות - וכנתבאר לעיל מהאחרונים, כל הדינים הללו נעקרו ונתבטלו על ידי המיאון, אבל מזונות ומעש"י אינם אלא תוצאות מהקידושין הלכך לא מתייחס להם הדין עקירה של מיאון, ודו"ק.

מתמה ממקדש אשה ע"מ שאין עליה נדרים, ושאלה לחכם.

איברא דמעשה באמת קשה ממה שהבאנו לעיל במי שמקדש אשה ע"מ שאין עליה נדרים, ושאלה לחכם דאז למפרע חיילא הקידושין, א] למה אמרינן שהדיון הוא מכאן ולהבא, הרי גם אז היה לנו דיון על הקידושין, ב] כלפי דברי הגר"ז ודאי שקשה, שהרי הנדרים ביחס לחלות קידושין דומה ממש למעש"י שהם רק תוצאה צדדית מהקידושין של אז - וכן הקידושין הם רק בגדר מיתלי תלי בנדר כדבר מן הצד ממש, ואינם אלא כתוצאה מיקרית ע"י תנאו שקישר אותם, ולמה הם נעקרים למפרע.

מביא את החילוק בדין למפרע בין בעל לחכם בתוס' בנזיר, ומבאר עפ"י התוס' רי"ד דעיקר ההיתר של החכם נעשה בחרטה וטעות ע"י הנודר עצמו.

ונראה שהתשובה לזה מפורשת בדברי הגר"ז מיניה וביה - אלא שנקדים בהקדמה אחת - כבר הבאנו את הסוגי' בנזיר [כ"א:] שדנים האם גם הבעל עוקר למפרע בהפרה ידידה כמו חכם, אולם עיין להלן [שם] בתוס' [כ"ב. ד"ה מר זוטרא] שכתב בתוך הדברים לחלק בין חכם לבעל גם לפי הצד שבעל למפרע.

וז"ל: "מצנין ליישב בדוחק ולומר - כי החכם אינו מתיר אלא בפתח וחרטה ומשוה ליה לנדר טעות מעיקרא, והלכך כשהתיר הראשון הוי כאילו לא היה הנדר הזה מעולם כלל, הלכך הותרו כולם, אבל הבעל מיפר לאשתו בלא חרטה ופתח מגזירת הכתוב, הלכך אפי' אי מיעקר קעקר לענין זה חשיב כאילו נשאר עליה נדר קצת וחבירתה אסורה ודוחק" - הרי דגם במכאן ולהבא למפרע איכא תרי אופנים, וצ"ב.

ביאור הדברים עפ"י דברי התוס' רי"ד [ריש פרק ארבעה נדרים] וז"ל - "עיקר התרת הנדר שהוא מתחרט בנדר ונמצא שהנדר עקור מעיקרו, והיה ראוי שיהא מותר בלי התרת חכם אלא שאמרה תורה לא יחל דברו ולמדו וכו' אבל אחרים מוחלין לו וכו' אבל עיקר ההיתר הנודר עשאה לעצמו כשמתחרט" - הרי שעיקר הכח של החכם כבר נמצא בנדר לפני מעשה של החכם והחכם רק מתייחס לסיבה ההיא שכבר נמצאת בנדר לפני כן, ובזה הוא משוה את הנדר של אז לטעות.

למדנו הכא דאיכא תרי גווני של מכאן ולהבא למפרע, א] עקירה מעכשיו לבטל את הדינים שחלו בזמן של אתמול, וזה כחו של הבעל בלמפרע ידידה, ב] פעולה היום של 'השוואת טעות' - מעכשיו על הזמן ההוא וזה כחו של החכם בלמפרע ידידה, כאילו שהיום הוא עושה את המקח של אתמול ליינ ונמצא חומץ, כעת הוא עושה את המקח ומקח טעות - כך הגדר בחכם וכלשון התוס' "ומשוה ליה לנדר טעות מעיקרא".

מביא שכבר חילק כן הגר"ז מיניה וביה - וא"ש גם הכא במקדש ע"מ שאין עליה נדרים.

חילוק זה מתבאר מדברי הגר"ז עצמו שבתוך הדברים כשבא להגדיר את עקירת הבעל למפרע - הוסיף - שאינו דומה לדין 'איגלאי מילתא למפרע' דאז הוי כמו שלא היה נדר מעולם - ודימה שם לעקירת חכם דאז באמת הוי כמו שלא היה נדר מעולם.

והנה אין לטעות ולומר שהגר"ז למד שגם חכם הוא בגדר 'איגלאי מילתא למפרע' ולכן בדידה חשיב כמו שלא היה נדר מעולם, דזה פשוט שלפני עקירת החכם איכא נדר וכמפורש בכמה דוכתי

²⁰¹ דמצאנו דוגמא במקדש אשה בלי שיהיה בה שאר כסות ועונה - בדרך תנאי, ושם נתחדש שחל הקידושין בלי הדינים הללו - וכבר הארכנו בזה ביבמות בסוגי' דתנאי וחוז' בדרכים השונים להבין דבר זה, אכן סו"ס חיילא קידושין בלי חלק מהדינים.

וכנתבאר לעיל מהרא"ש וירושלמי ור"ן בסוגיין - אלא כל כוונתו שגם אם בחכם איכא עקירה למפרע, אכן אינו בגדר עקירה בעלמא לבטל את הדינים של אתמול מהחלות של אתמול אלא כאן העקירה פועלת באופן דנקטינן כאילו שלא היה נדר מעולם - וכל כוונת הגרי"ז לומר שכלפי החילוקי קרבנות [שעליהם דיבר הגרי"ז שם] כבר דומה לדין 'איגלאי מילתא למפרע' שפשוט דליכא לחלק ביניהם, ודו"ק.

ובאמת שפשוט כן - הרי אם עכשיו בכחו לדון את הנזירות של 'אז' כנזירות של 'טעות', דשוב ליכא חילוקים בין דינים שהם חלק מגוף החלות שבאים לעקור, לדינים שאינם חלק מגוף החלות שבאים לעקור, ולא יהיה חילוקים בין הקרבנות ב'שאלת חכם', שהרי היום באים לעשות שכאילו לא היתה נזירות מעולם, ובזה פשיטא דליכא לחלק בין הסוגים השונים של קרבנות - ודו"ק. ממילא מובן נמי שלו יצוייר והיה כעין עקירת חכם של טעות על קידושין - דאז לא יהיה חילוק בין מזונות ומעש"י לאיסור קרובות, ופשוט.

מהאי טעמא באמת מצאנו חידוש במי שמקדש אשה ע"מ שאין עליה נדרים, ושאלה לחכם דאז למפרע חיילא הקידושין, שאף שהנדרים ביחס לחלות קידושין דומה ממש למעש"י שהם רק כתוצאה צדדית מהקידושין של אז - שהרי הקידושין הם רק בגדר מיתלי תלי בנדר כדבר מן הצד ממש, ואינם אלא כתוצאה מיקרית ע"י תנאו שקישר אותם, אולם אכתי נעקרים למפרע ופשוט. ומעתה פשוט דמיאון דומה לעקירת בעל למפרע ולא דומה לעקירת חכם למפרע - ופשוט.

מחלק מיניה וביה בתשובה עצמה - כעין החילוק בין מיאון לעקירת חכם.

ובאמת דבתשובה עצמה איכא חילוק מיניה וביה בין הנך ב' גדרים של למפרע - כעין החילוק בין מיאון לעקירת חכם, והיינו כך:

אצל דהמע"ה כתוב ש'הקים עולה של תשובה' - ומובא בשם הגר"א ²⁰² ש'עולה' היינו מלשון עלייה, והיינו דמצאנו אצל תשובת אדה"ר דאחרי התשובה הוא לא חזר לגן עדן, ובתשובת כלל ישראל בחטא העגל אכתי לא חזרו לדרגא הקודמת - אכן כאדם תמותו, ובשאל המלך לא חזרה אליו המלכות, אבל אצל דהמע"ה הוא חזר לדרגתו הקודמת והמלכות נשאר אצלו. והמבואר בזה שבחטא יש ב' נדונים, א' עצם החטא עצמו שצריך תיקון ובזה כבר אינו רשע, ב' מה שהאדם מפסיד את דרגתו מחמת החטא.

בתשובה דעלמא נמחק החטא למפרע, אבל לגבי התוצאות הצדדיות שהאדם הפסיד את דרגתו הקודמת לא מהני הלמפרע של תשובה, אבל דהמע"ה חידש 'עולה' של תשובה - היינו העלייה לדרגתו הראשונה, וזה סוג למפרע שמתייחס גם לתוצאות הצדדיות, ודו"ק. הרי לנו דכמו שחלוקין נינהו הלמפרע של מיאון ועקירת בעל מהלמפרע של עקירת חכם - לגבי התוצאות הצדדיות וכגון מעש"י וקרבנות של טומאה בנזירות, כמו כן מצאנו חלוקה זו מיניה וביה בתשובה - האם יש למפרע גם על התוצאות הצדדיות או לא.

סיכום - תשובה - חכם - בעל - מיאון.

ולסיכום - יש ד' דרגות בעקירה למפרע - תשובה - חכם - הפרת בעל - מיאון. התורה קבעה שיש מעשים שדנים שמכחם משתנים הדינים של אתמול - אלא שיש בזה ב' דרכים, או לדון את האתמול לטעות, כמו בחכם בנדר ואז אפילו תוצאות צדדיות ישתנו דהוי כאילו לא נדר מעולם, ויש אופן שני שהוא דן את הדינים של החלות של אתמול כאילו שלא היו, וזה הגדר במיאון וכן בעקירה של בעל למפרע.

גם בתשובה מצאנו ב' גדרים - וכנתבאר לעיל שם לגבי התשובה של דוד המלך, דאיכא נפ"מ מתי התשובה מתייחסת לתוצאות צדדיות ומתי לא.

עוד מצאנו את המושג של מכאן ולהבא למפרע בברכ"ש שחידש שיתכן 'חלות' דחיילא היום למפרע - לא רק עקירה למפרע, וזה יותר מחודש - ובזה ביאר את הדין של קונה מעכשיו ולאחר ל' דנתחדש בתוס' חידוש גדול לגבי הגיזות של אתמול.

להלן [פרק ג'] נדון בדברי הר"ן והרשב"א בסוגיין - ולהלן [פרק ד'] נחזור לדון בעיקר הגדרים של 'מכאן ולהבא למפרע' - במה שיש לתמוה בזה ומה ניתן לחדש בזה.

²⁰² פחד יצחק יו"כ.

פרק ג'

ביאור דברי הר"ן והרשב"א בסוגיין.

מבאר עיקר קושי' הר"ן מתנאי על דנרים להפרה.

הדרנא לסוגיין - הר"ן הקשה דמאי שנא תנאי על הנדרים מהפרת חבירו - ופשט שכוונתו להקשות דבתרוייהו איכא 'תוצאה צדדית', דלולי הראיה מנדרים - היה מקום לומר שכל דבר צדדי לא משתנה על ידי ההיתר חכם וגם הפרה דחבירו כלפי הקמה ידיה מיקרי דבר צדדי, וזו ההוכחה של הר"ן מתנאים לנדר.

חידוש הר"ן - דגם בעקירת חכם איכא הגבלות אף דמשהו את הנדר לנדר של טעות, לגבי הפרה והקמה ועוד.

ובתירוץ של הר"ן למדנו חידוש - דמבואר שיש חילוק בין קידושין על תנאי שאין לה נדרים ונמצא שהיו בה נדרים אלא שנשאל לחכם עליהם ועקרום החכם - דבזה אמרינן דשוב חוזר וניעור הקידושין - למפרע כיון שעקירת חכם הוא למפרע, אבל הפרה שיש כנגדה הקמה של השותף - ונשאל על ההקמה, דלא מהני בזה לומר שההפרה חוזר וניעור.

וכעת צריכים להבין דאף דנתבאר דעקירת חכם שונה ממיאון והפרה למפרע - דעקירת חכם מהני גם לגבי דברים 'מן הצד' כיון שהוא עושה שנדון היום את האתמול ל'טעות' - אולם כאן למדנו דגם בעקירת חכם איכא 'הגבלות' - ואף דמשהו את הנדר לנדר של טעות - אכן הטעות הוא טעות שדנים שנתחדשה בנדר עכשיו ולא לכל דבר מהני הך למפרע מכח החכם.

הרי דבזה איירי הר"ן לחלק בין הך דמקדש אשה ע"מ שאין עליה נדרים, לעומת הפרה של אב וכנ"ל דכלפי זה כבר לא מהני הך למפרע, ועיין היטב בדברי הר"ן מה שחילק ביניהם.

ויש לעיין בכוונתו, והגרשש"ק [שערי יושר שער ז' פרק י"ח] ביאר שיש לחלק בין הפרה שחסר לו בעיקר העשייה בלי השותפות - מעשה של אחד אינו 'מעשה גמור' בלי ההשלמה של השני, לעומת קידושין שהקידושין עצמו הוא 'מעשה גמור' אלא שיש תנאי שבא לבטל מעשה זה, ודו"ק - מעשה גמור שיש כנגדו מעכב ומבטל יכול להיות חוזר וניעור, אבל מעשה שאינו בתורת מעשה כלל מחמת חסרון שאין לו הפרה להשתתף אליה, בזה אינו חוזר וניעור - אף שזו טעות.

מכאן מוכרח שתנאי אינו מעשה על הצד ומוכרח שב' הפרות הם מעשה אחד ולא ב' מעשים וחלות אחד.

ולמדנו א"כ שהתירוץ של הר"ן בנוי על ב' חידושים, א] תנאי אינו מעשה על הצד אלא מילתא אחרית ולכן שייך בזה משפטי התנאים לבטל את התנאי והמעשה ימשיך כמות שהיה, ולכן הכא אהני לן מכאן ולהבא למפרע לזה, ב] הסתפקנו אי ההפרות של השותפות הם ב' מעשים או מעשה אחד - והכא איכא הכרעה בר"ן שהם מעשה אחד - ולכן חסר בעיקר המעשה כשיש לנו הקמה דאידיך - ולכן לא מהני העקירה של החכם לגבי זה.

ומעתה למדנו - דאי תנאי היה מעשה על הצד או שהפרות היו ב' הפרות וחלות אחד - אז היה הדין איפכא, דמהני עקירת חכם בהקמה ולא בקידושין.

ובאמת שיש כאן חידוש - הרי לעיל הבאנו דאף דמהני למפרע אכן בנשאל על תרומה ליכא ברכה לבטלה וכן בהביא קרבן ונשאל עליו ליכא חולין לעזרה - וכלדעיל בשם החת"ס והטורי אבן - וגם מיקרי מלקות לפני שנשאל על הנזירות אף אי אח"כ שאלו - דלא מתחלפים המלקות להיות חבלות.

והביאור בכל זה הוא משום שאף שמהיום דנים שהכל נעשה לטעות, והיום דנים שנשתנו הדינים של אתמול, אכן כל דבר שאין לדון עליו כלל היום, ואין לו שום נפ"מ היום, כלפי זה אין חלות שאלת חכם, דזה סוג של אתמול שנשאר אך ורק באתמול, ורק אתמול שיש לו השלכות להיום - אתמול כזה נוכל לדון שהשתנו הדינים - וקידושין של אתמול נוגע לצמימות, ולכן תמיד נדון עליו לחדש שהיה כאן קידושין דליכא עליה נדרים.

עיקר החילוק עדיין תמוה מאד.

אולם - סו"ס אחרי כל הדיבורים אכתי צריכים להבין - דלמה אם כל דבר של אתמול שיש לו שייכות להיום - דדנים שנעשה הכל למפרע לטעות - ולכן חוזר הקידושין וניעור, והיינו טעמא

דדנים 'שלפני עקירת החכם היה נדר - אבל אחרי עקירת החכם 'מעולם' לא היה נדר' [נוסח הגרא"מ שך זצ"ל - מובא לעיל [פרק א']], והיינו דרך דנים ד'מעולם' ממש לא היה - א"כ למה מעשה הפרה שלא היה עליו תורת מעשה - למה אינו חוזר וניעור - הרי סו"ס ההקמה שמעכבו נחשב למפרע כטעות - ודנים ש'מעולם' לא היה כאן הקמה.

וטוענים לי בזה - דסו"ס באתמול לפני העקירה ההקמה היתה - והמציאות הזו סגי לן לפגום מעשה שיש במעשה עצמו פגם וקלישות - אולם לא הבנתי - דלמה צריכים להתייחס לאתמול ההוא, הרי לגבי כל דיני התורה שנוגעים לנו היום אנו דנים היום, ומהיום 'מעולם' לא היה נדר והקמה - ולמה מה שיש קלישות ופגם בעיקר המעשה הוא סיבה לדון היום את האתמול של האתמול - היאך היה לפני העקירה - הא לגבי כל דיני התורה אין לנו דין לדון את האתמול, שהרי היום אין האתמול של האתמול לגבי כל הדינים שנוגעים לנו היום.

נמצא דלפי כללי התורה היאך עלינו לדון את כל הדינים של היום - הכלל בזה הוא שאנו דנים ד'מעולם' לא היתה הקמה - והיינו 'מעולם' - אפילו לא לרגע פורתא - א"כ איזה רגע פורתא 'פגום' את המעשה הקלוש הזה - הרי ההקמה 'מעולם' לא היתה לפי הכללים שאנו דנים בכל דיני התורה שנוגעים לנו היום, ולמה שישתנו הדינים היאך לדון את האתמול כשדנים מעשה קלוש - וצ"ע.

ובאים ושואלים ומוכיחים ממעשה ידיים במיאון דמצאנו דינים של אתמול שלא מתעוררים מחדש - אולם השוואה זו היא טעות חמורה מאד - הרי מה ענין עקירת מיאון לכאן, הרי הלמפרע של מיאון אינו בנוי על טעות, ולכן מצאנו דבחכם ליכא לחלק בין סוגים שונים של קרבנות בנזיר ובבעל בעקירה למפרע יש לחלק בין סוגים שונים של טעות - ובסוג למפרע של מיאון גם לא היינו דנים את כל הלמפרע שמצאנו בנדרים וקידושין דזה דומה למעשה ידיים, וע"כ דחכם שאני כיון שהלמפרע שלו בנוי על טעות - עיין בכל זה לעיל - הרי שסו"ס עיקר דברי הר"ן תמוהין עד מאד - וצ"ע.

אולם עיין להלן [פרק ד'] מה שצריכים לדון בזה - דבאמת אין לנו גדרים ברורים ביחס לכל דיני הלמפרע - והיינו דלגבי מה דנים על פי האתמול של אתמול ולגבי מה דנים על האתמול של היום - וכנראה שדברי הר"ן שייך לנידון ההוא.

חידוש ברשב"א לחלק בין האב לבעל בעקירה למפרע, ונפ"מ בגדרי מעשה הפרה של האב והארוס.

והנה בעיקר קושי' הרשב"א - עיין ברשב"א שתירץ וחילק בין אב לבעל, שהפרת בעל אינה כלום, משא"כ הפרת אב, ולכן פירש בגמ', דאיירי שהפר הבעל והקים האב, ובזה עשה שלא תהא הפרת הבעל כלום.

וביאר את לשון הגמרא - "דקיים אחד דקאמר, היינו אב, ומאי אחד המיוחד שבהם", ועיי"ש דלמד את החילוק בין אב לארוס מנתרוקנה - ומבואר דאף דילפינן מקראי לכל הדינים האלו, אכן הרשב"א סובר שזה מה שחידשה התורה, שהאב יש לו כח הפרה עצמאית, ואילו הבעל מקבל כוחו מן האב.

אולם סו"ס אכתי לא נתבאר מה מהני חילוק זה, הרי השאלת חכם עוקרת למפרע, וכאילו לא היתה, ואפשר היה לומר, שכוונתו ע"ד מה שנתבאר בר"ן, אלא דס"ל שכל זה לגבי הפרת הבעל, שהיא מצד עצמה אינה כלום, דחסר בעיקר המעשה, משא"כ הפרת האב - ונמצא שתירוצו של הרשב"א על ארוס הוא תירוצו של הר"ן על שניהם.

עכ"פ למדנו כאן חידוש - הרי לעיל [סימן ד'] נתחדש שיש כמה צדדים בשותפות של האב והארוס, והכרענו מכח הדין קודמין שהאב יש לו בעלות ולארוס איכא בעלות בתוך הבעלות של האב - סניפין - רשות בתוך רשות - אולם לעיל [סימן ו'] יצאנו לדון בדבר חדש, דאף דמצד הבעלויות כך היא החלוקה אכן מצד המעשים יתכן שיש לשניהם מעשה אחד - חצי לכל אחד ואין לאף אחד מעשה מושלם יותר מהשני.

אולם הכא למדנו ברשב"א שכמו שיש לאב בעלות עיקרית ועצמאית - ולארוס איכא בעלות בתוך בעלותו, ה"ה שבהלכות מעשים יש לו מעשה עצמאית - אלא שהארוס מעכבו בחלות, והיינו שבעלותו מעכבת שהוא לא יוכל להחיל חלות מושלמת עצמאית, אבל האב מעכב לארוס בעיקר

המעשה, ונמצא שלארוס ה'חצי' נמצא במעשה ולאב המעשה הוא מושלם וע"כ שה'חצי' - דהיינו ה'לא מושלם' - נמצא בחלות, ודו"ק.

דוחה - ומבאר דשורש פלוגתתם בהקמה אי מעכב במעשה הפרה או בבעלות דהפרה.

אולם א"א לומר כן, דלא משמע כן בר"ן דבאמת נמצא שהר"ן מיישב ממש כמו הרשב"א - ולא היה לו להר"ן לכתוב תירוץ חדש בפנ"ע, והרי לפי מה שנתבאר - הרי הוא מתרץ ממש כהרשב"א, אלא שהוסיף עליו שכן הוא נמי בהפרת האב, וצ"ע.

ונראה לומר בזה - הרי איכא ב' הלכות, בעלות ודיני הפרה, וכבר חילקנו ביניהם לעיל [סימן ד'] שיש שאין לו דיני הפרה אבל יש לו בעלות, ויש שאין לו גם בעלות, והרבה דינים תלויים בזה, ונראה דנחלקו הר"ן והרשב"א בזה.

הר"ן למד דאף דאיכא בעלות לבעל ולאב אבל המעשים שלהם אינם אלא חצי מעשה, ובתור חצי מעשה הוא מיתלי תלי בשותפות ועד כמה שאין שותף לא התחיל המעשה ולא שייך בדין עקירה למפרע להחזיר מעשה שלא התחיל.

הרשב"א סבר שבעקירה למפרע, שפיר שייך להחיות מעשה שאף פעם לא היה מעשה, אולם שיטתו היא כך - דעד כדי כך גרע כחו של הארוס יותר מהאב, שכל ארוס שיהיה במצב שאין לו דין הפרה דשוב לית ליה גם בעלות, וכבר הזכרנו סברא זו לעיל [סימן ד'] בביאור ספיקת הר"ן, והיה מקום לומר דחלוק בעל חרש מאב חרש דאך דתחילת דינם שוה דאין להם דין הפרה אכן היה מקום לחלק בסוף דינם - דלכן ליכא כבר בעלות לארוס, דכל בעלותו היא בעלות מחודשת - בעלות בתוך בעלות, וזה רק נתחדשה לו עד כמה שיש לו דיני הפרה.

ומעתה סברת הרשב"א היא דמתי לא נאמרה הלכה דעקירה למפרע - דהיינו דווקא באופן שאין לו סביה לעמשה הפרה, דלא נתחדש שיהיה לו דין מעשה הפרה עד כמה שהמעשה הפרה בטלה ובטלה עימה כל בעלותו בנדר להפרה דלעורר מחדש גם את בעלות וגם את המעשה זה אלא מרינן, ויש לומר דלעולם הוא מודה דבהלכות מעשים שוין שניהם, דלשניהם איכא חצי מעשה, אכן הסיבה דרק לארוס ליכא הפרה למפרע - היינו משום שרק לארוס חסר בבעלו אחרי שנתבטלה השותפות בהקמה - ודו"ק.

פרק ד'

בביאור עיקר הגדרים,

בהאי כללא ד'מכאן ולהבא למפרע'.

סיכום בכללים ב'מכאן ולהבא למפרע'.

לעיל [פרק ג'] ראינו שיש ד' דרגות בעקירה למפרע - תשובה - שאלת חכם - הפרת בעל - מיאון. התורה קבעה שיש מעשים שדנים שמכחם משתנים הדינים של אתמול - אלא שיש בזה ב' דרכים, או לדון את האתמול לטעות, כמו בחכם בנדר ואז אפילו תוצאות צדדיות ישתנו דהוי כאילו לא נדר מעולם, ויש אופן שני שהוא דן את הדינים של החלות של אתמול כאילו שלא היו, וזה הגדר במיאון וכן בעקירה של בעל למפרע.

גם בתשובה מצאנו ב' גדרים - וכנתבאר לעיל שם לגבי התשובה של דוד המלך, דאיכא נפ"מ מתי התשובה מתייחסת לתוצאות צדדיות ומתי לא.

עוד מצאנו את המושג של מכאן ולהבא למפרע בברכ"ש שחידש שיתכן 'חלות' דחיילא היום למפרע - לא רק עקירה למפרע, וזה יותר מחודש - ובזה ביאר את הדין של קונה מעכשיו ולאחר ל' דנתחדש בתוס' חידוש גדול לגבי הגיזות של אתמול.

עיין נמי בתוס' בגיטין [ל"ג] שהקשו היאך מלקין לנזיר הא דילמא ישאל על נדרו והוי ליה התראת ספק, ועיין רעק"א שהקשה דלמה הקשו רק מצד התראה ולא מצד עצם המלקות - הא למה לא צריכים להסתפק דאולי מחר ישאל על הנדר ונמצא שכעת אין כאן מלקות אלא חבלות, והביאור כנ"ל עפ"י הגרשש"ק, דכעת ודאי מותר לו להלקותו, דגם אח"כ לא יתברר דעכשיו עשינו בו חבלות, דמלקות של עכשיו דומים לברכה של התרומה עכשיו, וכל הקושי' היא דדילמא הוא ישאל על הנדר לפני המלקות ונמצא שכעת יש התראת ספק דדילמא לא נלקה אותו אחרי השאלת חכם.

כמה קושיות על עיקר היסוד לגבי מיאון.

אולם בעיקר הדברים שמענו בי מדרשא שיש להעיר מכמה דוכתי, שלא תמיד ברור דלגבי מה אמרינן עקירה למפרע ולגבי מה לא אמרינן עקירה למפרע - ונחלק את הקושיות לג', קושיות במיאון קושיות בתשובה וקושיות בעקירת חכם. להלן כמה קושיות לגבי מיאון:

א] עיין ברשב"א כתובות [י"א] לגבי גר קטן שיכולה למחות בגדלותה והקשו על אכילת תרומה וכדומה, ותיירץ דמעמידים אותה בחזקתה בקטנותה, ודימה למיאון, וקשה דגר קטן הוא בגדר איגלאי למפרע ממש - דמתברר דמעולם לא היתה זכות, אכן במיאון לא הוי בגדר 'בירור', ולמה צריכים להגיע לחזקה לגבי מיאון - הא בשעתו היא אכלה תרומה כדין, וצ"ע.

ב] עיין רשב"א בב"ב [קמ"ח] שדן לגבי כסף קידושין אי יחזור במיאון - וקשה דהא בשעתו היה כאן קידושין כדין.

ג] עיין בריב"ש [קצ"ד] שדן לגבי מיאון אי חשיבא כזונה לדעת לר"א בפנוי הבא על הפנויה דעשאה זונה.

ד] צ"ע מלשון רש"י ביבמות [י"ד:] דספק אשת איש היינו ממאנת, דקטנה בת מיאון קרי לה ספק אשת איש, וכבר תמה בזה הריטב"א [שם], וצ"ע.

כמה קושיות על עיקר היסוד לגבי עקירת חכם.

להלן כמה קושיות בדין חכם שעוקר למפרע דאינו למפרע ממש אלא עקירה מכאן ולהבא, והיינו דאף שהבאנו שבקידושין על תנאי שיש נדרים, דמהני בזה עקירת חכם למפרע לומר שמעולם לא היה נדרים, אולם אעפ"כ הבאנו מהטורי אבן [ר"ה כ"ח:] דלא מיקרי חולין בעזרה אי נשאל על קרבנו שהביא - דלא מהני בזה למפרע - דסו"ס אינו אלא מכאן ולהבא, וכלפי המכאן ולהבא לא דנים חולין לעזרה - אולם להלן כמה קושיות על 'הכלל' הזה.

א] כבר תמה הגר"ש רוזובסקי זצ"ל ממה דמצינו בתשובת הרשב"א במי שנדר שלא לילך לבית חמיו בעצרת, ויודע שעתיד להישאל על נדרו, שמותר לו לעבור על נדרו עכשיו, הביאו השעה"מ פ"ו משבועות - ועיין נמי בב"י [סי' רכ"ח ס"ק י"ב], ומבואר להדי' דהעקירה היא למפרע ממש וצ"ע מדברי הרשב"א הכא דמבואר דאינו אלא מכאן ולהבא למפרע, ועיין בהערה ²⁰³ שיש חולקים.

ויש להעיר - הרי בתרומה והקדש איכא עקירה של שאלת חכם, אטו מותר לאכול תרומה על סמך שהוא ודאי ישאל לחכם, וצ"ע.

ב] הגר"ש רוזובסקי זצ"ל הקשה עוד מהרשב"א במקום אחר - דמבואר ברשב"א בתשובה, שהביא את הדין דמי שנשבע על ככר, וחזר ונשבע על אותו ככר, ונשאל על הראשונה, ואמרו בגמ' שחלה עליו שבועתו השניה, וכתב ע"ז הרשב"א, דמהא דהרי"ף השמיט לגמ', נראה דס"ל שלא קי"ל כן להלכה, דכיון שבשעתו לא חלה, ל"מ שאלה לעשות שתחול, וא"כ מבואר ששאלה לא עוקרת למפרע ממש, ולכאן זה סותר למש"כ לעיל בשם הרשב"א, שיכול לעבור עכשיו על הנדר, אם יודע שישאל אח"כ, וצ"ע.

ג] יש לתמוה על מה שמבואר בגליון מהרש"א [יו"ד סימן רכ"ח ס"א] בשם החוות יאיר דמי שנשאל על תענית אמרינן שברכת עננו הוי ברכה לבטלה, ומשמע שזה למפרע ממש.

ד] בשו"ת חת"ס [יו"ד סימן ש"כ] מבואר דעוקר תרומה למפרע ע"י שאלת חכם מהני ולא מיקרי ברכה לבטלה מה שבירך בהך הפרשה דבשעתו לא היתה שאלת חכם, וא"ש - ודלא כהחיות יאיר - אולם בדבריו מבואר דהא דלא חשיב ברכה לבטלה היינו משום שכן צורת המצווה - להפריש

²⁰³ אולם השער המלך [שם] הביא מהטור [או"ח סי' תרי"ט] שכתב בדעת ר"ת שאין לומר ביו"כ בכל נדרי, "מיו"כ שעבר עד יו"כ זה", דמה נפ"מ בנדריים שכבר עבר, והב"י תמה הרי התרה מהני למפרע, ומתיר השעה"מ, דכוונת הטור, דהרי עונשי מלקות וקרבן לא נוהגים בזה"ז, וא"כ בשביל זה אין נפ"מ, ורק משום עונשי שמים על העבירה, וע"ז סובר ר"ת דלא יהני ההתרה למפרע, דעכ"פ בזמן ההוא עבר עבירה, וע"ז כ' השעה"מ, שברשב"א הנ"ל מוכח, שאפי' עבירה ליכא אחרי שהתיר, ויוצא לפי"ז שנחלקו הרשב"א והטור, אי נעקר למפרע לגמרי או לא.

ועיין במשנת ר"א [תשובה ל'] שהביא את דברי הגר"א [סימן רכ"ח סעיף י"ח] ולמד מתוך דברי הגר"א שלמד שנחלקו הר"ן והרא"ש להלן [פ"ט] בדין זה של הרשב"א אי מותר לעבור מקודם לפני ההיתר חכם.

בברכה אף דבדיני הפרשה מונח אפשרות של שאלת חכם, ודו"ק, וכנראה דלולי זאת היה דן דהוי לבטלה, וצ"ע.

[ה] עיין בתשובת רעק"א [סי' ס"ה] שאם נדר על איסור ולא חל מחמת הדין שאין נדר חל על האיסור, אלא שכלל דברים המותרים בתוך הנדר, ולכן כבר חל בכולל, אלא דשוב נשאל על המותרים, וסברת רעק"א בזה דכיון שנעקר הנדר למפרע, דבטל הכולל, ולא חל כלום, ויש לדון - הרי לעיל הבאנו רעק"א דהקשה דא"א להלקות שמא ישאל על נדרו, ולמה אמרו התוס' התראת ספק, והיה נראה אולי שרעק"א אזיל בזה לשיטתו, דאי ננקוט דאינו אלא עקירה למפרע א"כ מה יימר דמהני גם לגבי תוצאות מן הצד, אולם לכאן זה דומה לקידושין שיש עליה תנאי של נדרים שזה גם תוצאה, ודו"ק.

[ו] בדין מפריש תרומה מן הרעה על היפה - עיין במכתב של ר' בונם איגר להגרעק"א²⁰⁴ שמצוה לעשות שאלת חכם לעקור את החטא למפרע, ובתשובת רעק"א לאחיו²⁰⁵ הוסיף בזה דיתחדש דין חדש, דתרומה לא מיקרי דבר שיש לו מתירין כיון דליכא מצוה להשאל עליו, ורק נדר מיקרי דבר שיש לו מתירין כיון שמצוה להשאל עליו וכמבואר בנדרים בסוף פרק הנודר מן הירק, ומעתה יתחדש, דבתורם מן הרעה על היפה כבר איכא מצוה להשאל ואי נתערב ברוב חולין הוי דבר שיש לו מתירין ולא בטל ברוב.

ועיקר דין זה דמצוה להשאל - כן מבואר נמי בחזו"א [דמאי סימן ד' ס"ק כ"א] במקדים תרומה לביכורים, דמצוה להשאל ומהני לעקור את העבירה, והחזו"א יצא לדון דאולי ליכא מצוה להשאל אחרי שאכל מן הכרי, כיון שע"י שאלתו יתחדש ויחול עבירה של אכילת טבל - ומאי אולמי' עבירה של מקדים תרומה לביכורים מעבירה של אכילת טבל²⁰⁶.

עכ"פ מדברי רעק"א והחזו"א למדנו דמהני העקירת חכם בתרומה לעקור את העבירה של הפרשת תרומה מן הרעה או במקדים - ויש לעיין דא"כ למה לא יהני העקירת חכם להשוות את ברכתו לברכה לבטלה, ושוב לא יהיה מצוה להשאל, דמאי אולמי' עבירה דמקדים ומן הרעה מהעבירה של ברכה לבטלה.

ומוכרח דעל ידי שאלה דלא נעשה לברכה לבטלה, והביאור כנ"ל דאין כאן איגלאי מילתא למפרע אלא עקירה מכאן ולהבא למפרע, וכמו שהמלקות לא נהפכו לחבלות [תוס' גיטין], כמו כן הברכה לא נהיתה לבטלה, אולם לפי"ז קשה דכמו דלא נהיתה הברכה לברכה לבטלה כיון שזה הנידון של אתמול, א"כ גם לא תיקן את העבירה של אתמול, דאי אתמול היתה הפרשה של מקדים תרומה לביכורים ומן הרעה על היפה, א"כ מה זה נוגע להיום, ולא יתוקן העבירה, וצ"ב.

ומבואר מרעק"א והחזו"א דגם הנך דינים שהיו אתמול והיו נוגעים לאתמול - דגם הם משתנים מהיום, והיינו כמבואר בגליון מהרש"א [יו"ד סימן רכ"ח ס"א] בשם החוות יאיר דמי שנשאל על תענית אמרינן שברכת עננו הוי ברכה לבטלה, ומשמע שגם כלפי הדינים שלא נוגעים היום איכא למפרע

והדרא קושי' לדוכתא לגבי הברכה לבטלה על תרומה - ומוכרח דסברי כהחת"ס - וכנ"ל שיש סברא מיוחדת בברכה לבטלה, ולמדנו דבאמת גם כלפי הדינים של אתמול מהני העקירה של החכם, ואעפ"כ לא חשיבא בזה לברכה לבטלה, וניחא בזה מה שכתב החזו"א דאי אכל את הכרי דאז יתחדש שאכילתו הוי אכילת טבל - הרי שהעבירה של טבל מתחדש למפרע ולא העבירה של ברכה לבטלה, וע"ע בהערה²⁰⁷ מה שיש לדון בזה.

²⁰⁴ סוף דו"ח ליקוטים מכתב ב' [מובא ברעק"א על קידושין הנדפמ"ח - דף מ"ו].

²⁰⁵ שם מכתב ג'.

²⁰⁶ אולם החזו"א דן בזה מחמת סברא אחרת - דמצאנו דאחרי שתרומה הגיע ליד כהן דלא מצי להשאל, ודן דאולי באכל מן הכרי דה"ה דלא מצי להשאל, והיינו ד'קנה תרומה' ויתכן דכוונתו דמשום שאז 'נקבע' התרומה להיות תרומה כיון ש'מוכרח' להגיע למתיר של התרומה כלפי הק' טבל - אחרי שאכלו - ויש לדון בסברא זו.

²⁰⁷ דיעוין בזכר דבר [להגר"ד לנדוי שליט"א - סימן י' ס"ק י"ג] שכתב דלפי רעק"א והחזו"א גם בכל איסורי דרבנן בהפרשה יתחייב להשאל לחכם, וכגון בתורם מן הטהרו על הטמא, או שתרם שלא מן המוקף בתרומת מעשר שזה מדרבנן [לדעת התוס' גיטין ל:]. ודן שם עוד דה"ה אם האיסור דרבנן אינו מפרשת תרומה וכגון מפריש בשבת, ועפ"י דן דמי שהפריש בלי ברכה דעבר על איסור - וכמבואר ממה דאלם לא יתרום, ואף דליכא מעשה איסור אלא מעשה ביטול מצוה, דגם בזה יהני שאלת חכם, ודו"ק.

כמה קושיות על עיקר היסוד לגבי 'תשובה'.

להלן כמה קושיות לגבי 'תשובה' על חטאים דג"כ מצאנו למפרע ממש:
 א] הבאנו לעיל מרעק"א על הרמב"ם [פרק ט' נדרים הלכה כ"א] שהביא מהפרשת דרכים בשם המהר"י באסאן דאף דמשומד לא מיקרי זרע אברהם לגבי הנודר מזרע אברהם, אכן אסור ליהנות ממנו כיון דעל ידי תשובה הוא יכול להפך עכשיו להיות מזרעו של אברהם - והיה נראה שגם זה למפרע ממש, וצ"ע.

ב] הבאנו לעיל מהרדב"ז על הרמב"ם ממרים [פ"ו הי"א] שהביא שאף שבאביו שאינו עושה מעשה עמך דליכא בזה כיבוד אב אבל כל זה לאחר מיתה אבל מחיים שמא יעשה תשובה ולכן אסור לבזותו וחייב לכבדו, דיעבור למפרע - והיה נראה שגם זה למפרע ממש, וצ"ע.

ג] העירני תלמיד א' על רשע שקידש דאמרינן שמא 'הרהר' תשובה בלבו, ולדבריהם גם לשמא 'הרהר' תשובה בלבו היינו צריכים לחשוש - וצ"ע.

ד] יש להעיר - הרי פשוט שיש חילוק בין תשובה לחכם, דחכם לא עוקר את האתמול בכל האופנים, והיינו שאין העקירה של חכם יכולה להתייחס לדינים של אתמול באופן שהדינים הללו אין להם שום נפ"מ היום, דרק ה'אתמול' שעוד קיים 'היום' באיזה שהוא צורה, בזה שייך שהחכם יתייחס לאתמול לשנות את הדינים של האתמול ביחס להיום, ולכן לא נהפך למפרע לחולין לעזשרה, ודו"ק, אכן תשובה הופכת את העבירה של אתמול שלא שייכת לנו היום - ומהיום נמחקה למפרע - הרי שיש עקירה גם באופן כזה.

אין זה 'סוג הסתכלות דינית' בעלמא.

בעיקר האי כללא דמכאן ולהבא למפרע - שמענו בזה נוסאחות שונות - שהרבה רוצים להבין שכל המושג של מכאן ולהבא למפרע היינו 'סוג הסתכלות דינית' בלי שבאמת חיילא כלום - והיינו שבאמת הכל חיילא מעכשיו ממש - תשובה מיאון עקירת חכם - אלא שיש 'דין' בעלמא לדון ש'כאילו' חל אתמול - חל עלינו דין איך 'לחשוב' ואיך 'לדון' ואיך 'להסתכל' - יש דין 'לדון' ש'כאילו' כך קרה אף שבאמת לא קרה כלום כלפי האתמול.
 ולענ"ד - לא זכיתי להבין גדר זה מכמה טעמים:

א] אדם שהחיל חלות היום, והתורה קובעת שהחלות באמת חלה רק היום - מיאון עקירת חכם ותשובה - היאך אני אמור לדון שזה חל אתמול, אטו חל עלי דין לדון את מה שעשיתי נגד מה שאני באמת עשיתי - וכל כך למה, הרי התורה מחילה חלות מסויימת והך תורה עצמה קובעת 'לראות' את החלות באופן 'שונה' מהגדרים שהתורה בעצמה הגדירה לחלות הזו - 'איה השכל שיגזור כן'.

ב] בתשובה על חטא לא שמענו שהבינו כן, בתשובה כולם מבינים שהחטא באמת נמחק למפרע אף שלפני התשובה החטא היה ואין זו 'סוג הסתכלות דינית' בעלמא שצריכים לדון שכאילו נמחקו כל העבירות, ולדון כן למפרע [וכדהבאנו מהרדב"ז ורעק"א].

ג] יש שטוענים שממילא מצאנו כעין זה בחזקת איסור שהיא 'הנהגה' בעלמא - הנהגה 'לדון' והנהגה 'לנקוט' כמו האתמול - אף דליכא סברא בזה, ונוהגים כאילו היה כן, וה"ה הכא דדנים ונוקטים כן - אולם זו טעות שאין זה דומה כלל להכא, שהרי כשבאים לספיקות יש הרבה סוגים של הכרעות, ספק לחומרא ובירורים של עדים ובזה נתחדש בדין חזקה שיש גם הנהגה בעלמא על פי האתמול, אבל מה זה שייך לחלות שחל הרי החלות באמת עוקרת וחלה עקירה של החכם באופן מסויים שהתורה חידשה והתורה דורשת שאני אדון שחל באופן אחר ממה שהיא באמת חלה.

ויצא לחדש דבכה"ג שלא בירך לא יתחייב להשאל, כיון דלא תועיל העקירת חכם בזה, דאי חזינו דעל ידי עקירת חכם לא נהיה לברכה לבטלה, והיינו כסברת החת"ס הנ"ל דנצטוונו לברך גם בכה"ג שיהיה לו אפשרות לעקור על ידי חכם, וגם על מצב של עקירה איכא חובת ברכה, א"כ לא יתוקן הך חסרון ברכה מה שלא בירך במצב של עקירה כיון שגם מצב כזה מחייב ברכה, ודו"ק.

אולם לולי דבריו יש לדון דאף אי מהני עקירה למפרע לעקור איסורים, אבל מאן יימר דמהני עקירה נמי לדון תוצאות מן הצד והיינו לומר דלא החסיר ברכה, ודו"ק.

[ד] אולי בשאלת חכם על נדרים היה מקום לדון כנ"ל - לולי הקושיות דלעיל - שכל הנידון הוא היאך להסתכל ולדון את הנדר - דנים כאילו שזה מותר - כלפי כל יחל וכלפי כל התוצאות - איברא - דאחרי דברי הברכ"ש והגרי"ז פשוט שהם נקטו שאין כאן 'סוג של הסתכלות בעלמא' - דמה שייך לומר כן בחלות קנין - אטו נימא שהבעלות חלה היום ודנים אותם כאתמול.

בגדר העקירה של החכם על ידי "טעות" - לשנות מציאות של אתמול.

באמת יש פירכא גדולה מאד על כל מה שרוצים ללמוד שאין זה אלא מין הסתכלות בעלמא - וצריכים להקדים בעיקר הגדר של שאלת חכם.

הרי שאלת חכם פועל על ידי טעות שהיה מתחילה בנדר, והבאנו לעיל את לשון התוס' בנזיר שכתב "כי החכם אינו מתיר אלא בפתח וחרטה ומשוה ליה לנדר טעות מעיקרא, והלכך כשהתיר הראשון הוי כאילו לא היה הנדר הזה מעולם כלל", וצריכים להבין איך החכם פועל לביטול הנדר על ידי 'טעות' - הא אם היה טעות למה לי חכם ואם לא היה טעות מה מהני החכם על ידי הטעות, והפשוט בזה שאה"נ שטעות ברמה כזו של מקח טעות בכל התורה כיון ונמצא חומץ, דזה באמת לא בעי חכם ורק בסוג טעות של 'אילו הייתי יודע' וכדומה - דאין לו דין טעות בכל התורה, הרי הכא אהני לן החכם להשוותו לטעות לגבי הלכות נדרים - והיינו לתת תוקף של טעות לטעות כזו שהיא ברמה פחותה של טעות ובזה להשוותו לטעות שמבטלת את הנדר.

ומעתה - אי נימא שכאן הדין מכאן ולהבא למפרע הוא - שיש כאן הסתכלות דינית בעלמא - אבל באמת החכם פועל היום ומחיל היום, א"כ לפי האמת אין לו שייכות כלל וכלל לטעות של אתמול - והא לא נתן תוקף של טעות לטעות ההיא, אלא שהוא קבע דין להסתכל כאילו שהיה טעות אף שבאמת לא היה טעות, והנפ"מ בהסתכלות הזו היא לדון שאין כאן נדר, ואם זה המהלך - א"כ מה לי לטעות זו, ומה הוסיף לי טעות זו, הא להסתכל על הנדר שכאילו לא היה ולהסתכל על הטעות כאילו שהיא טעות חדא נינהו - ומה הוסיף לנו האי טעות²⁰⁸.

נוסח חדש - פעולת החכם הוא לגרום שהנדר של אתמול לא יחייב היום.

ואגב נזכיר - יש נוסח נוסף ששמענו בכל הגדר של מכאן ולהבא למפרע - והוא - שעיקר פעולת וחלות החכם הוא לגרום שהנדר של אתמול לא יחייב היום - ואחרי פעולה וחלות זו כבר ממילא בטלה גם למפרע, ולא זכיתי להבין את עיקר המהלך בזה.

אכן מינייה וביה הדברים מופרכים, שהרי החכם עוקר על ידי טעות וטעות יש לה משמעות אך ורק בשעת הנדר של אתמול - והיינו בשעת עשיית הנדר, שאין שום דין שטעות מבטלת נדר מלבד עיקר הדין שנדר שנדרו אותו בלי דעת דאינו נדר, ואם הטעות לא יגרום שאתמול הוא לא נדר אז לא יהיה שום משמעות אחרת לעובדה שהחכם הפך את הנדר לנדר של טעות, ולכן - לבא ולומר - שעיקר פעולת וחלות החכם הוא לגרום שהנדר של אתמול לא יחייב היום היא מחוסר הבנה - הא ממילא אין לחכם ולטעות שום שייכות למצב של הנדר היום, שהרי טעות היום אין לו משמעות, ופשוט²⁰⁹.

מוכרח שיש שינוי היום כלפי האתמול - לא רק שינוי בדינים, אלא גם המציאות של אתמול השתנה היום.

מכל זה מוכרח שבמכאן ולהבא למפרע נתחדש שבאמת הפעולה שיש היום מחילה דינים על האתמול - וכדברי התוס' "כי החכם אינו מתיר אלא בפתח וחרטה ומשוה ליה לנדר טעות

²⁰⁸ מה נאמר בזה - שיש ב' דינים של הסתכלות - א' מתחילה יש דין להסתכל על הטעות כאילו שהוא טעות, ב' שוב יש דין נוסף להסתכל על הנדר כאילו שאינו נדר - אתמהא.

²⁰⁹ אטו לו יצויר וחכמים יכלו לקבוע כסף קידושין לאיסורי הנאה למפרע - הרי פשוט שהכח של חכמים יצטרך להיות למפרע כיון שכל המשמעות של כסף קידושין אינו אלא בשעת עשיית הקידושין עצמו - אתמול, ואין נפ"מ לקידושין מה שאחרי הקידושין נהיה הכסף קידושין לאיסורי הנאה, וכמו כן הדין 'דעת' בנדרים הוא דין בעשייה ותו לא.

והוסיפו לבאר בזה - שבנדר יש חידוש שנדר חל כסדר כל רגע ורגע מכאן מה שהאתמול ממשיך לחייב גם את ה'היום', ולכן החכם גורם שעד כמה שהאתמול היה צריך לחייב את היום - דכלפי זה היה דין טעות.

אולם כל זה דברים בטלים ממש - אטו נימא כן גם בהקדש, ובזה החכם עוקר את ההקדש למפרע - ואז נוסף ונאמר שהקדש לאחר מיתת המקדיש ממשיך להיות הקדש מכאן המעשה מחיים, וכמו שמוכן שבהקדש זה דברים בטלים ממש כמו כן בנדרים כן.

מעיקרא" - הוא באמת משהו את הנדר של אתמול לנדר של טעות ולכן הסיקו התוס' "הלכך כשהתיר הראשון הוי כאילו לא היה הנדר הזה מעולם כלל".

ואחרי הגדרה זו - הרי ממילא שבאמת יש חלות שחל ומחיל דינים על האתמול - כן הוא בחכם ומיאון ותשובה - וכן הוא גם בחלות קידושין וגם בחלות קנין.

אולם יש לדון - האם הכוונה שהחכם באמת משנה את המציאות של אתמול - או לא, ויש שרצו להבין שאין הפשט שחל חלות היום על האתמול במציאות ובמציאות משתנה האתמול - היום - אלא שהיום משתנים רק ה'דינים' של האתמול - והיינו שבמיאון נעקר ממנה ה'דין' אשת איש למפרע והתשובה מחקה את ה'דין' של העבירה והחכם עקר את ה'דין' של הנדר - לא את גוף הנדר עצמו - והיינו שהמציאות של אתמול לא השתנה אלא הדינים של אתמול השתנו.

והיינו שיותר קל להבין שהיום אפשר לשנות את הדינים של אתמול עד כמה שהדינים של אתמול נוגעים להיום - במקום לשנות את המציאות של האתמול.

אולם מה שיש לדון בזה הוא כך:

הרי מבואר הכא בתוס' שהפעולה של החכם הוא בטעות עצמה - וביטול הנדר הוא תוצאה מהפעולה של החכם, ונמצא שגם אם הפעולה של החכם היא פעולה להחיל דינים בעלמא ולא לשנות את המציאות של אתמול, אכן סו"ס מה יקרה אחרי שהחכם קבע את הטעות לטעות - דאף שהיום הטעות איננה טעות 'מציאותית' אלא טעות 'דינית' - אכן מה דינו של הנדר, האם הנדר אינו נדר כלל או שיש מציאות של נדר אלא שאין לו דין נדר, ונראה פשוט שמי שנדר באופן שהיה לו דעת מציאותית אבל על פי דין אין לדעת זו דין דעת, דבכה"ג במציאות כבר ליכא נדר, ודומה לקטן שאף שמבחינה מציאותית יתכן שיש לו דעת אבל על פי דין אין לדעת זו תוקף של דעת²¹⁰, וממילא נדרו אינו נדר, הרי כל חסרון בדיני הנדר וכגון בביטוי שפתיים וכדומה - דאין כאן נדר כלל, וממילא שכך גם הדין בנדר זה - ודו"ק - אלא שיש לדחות טענה זו - ועיין בזה בהערה²¹¹.

אולם יש להוכיח שבאמת נשתנה המציאות של אתמול - הרי כשיש תנאי בקידושין ע"מ שאין עליה נדרים - ע"כ יתחדש שאף שע"י עקירת חכם איכא עדיין נדר אבל כיון שאין לנדר הזה 'דיני נדר' - אחרי פעולת החכם, דשוב איכא קידושין, דע"כ דליכא קפידא בזה שיש נדר באמת אם עכ"פ אין לזה דיני נדר, ושפיר חיילא הקידושין למפרע, וא"ש.

אלא דסו"ס קשה - הרי התנאי של נדרים באמת ביטל את הקידושין בשעתו - ובטל כל המעשה וכל החלות, לא רק מבחינה דינית אלא גם מבחינה מציאותית - וככל תנאי דע"מ מאתיים וזו - וכעת ע"כ חלו הקידושין כבר מאז - וע"כ שהאתמול השתנה במציאות.

הלכך נראה ברור שגם במציאות היה שינוי - אלא שכשעמדנו אתמול לפני הנדר אז במציאות היה נדר והיום החכם עוקר את הנדר של אתמול מהמציאות, וכמו שבעל יכול לשנות מציאות של נדר היום - לעשות נדר ללא נדר - כמו כן חכם יכול לעשות פעולה זו ממש על אתמול - להשוות את הטעות לטעות ואת הנדר לנדר של טעות.

וממילא שעומדת לפני ב' מציאויות סותרות - המציאות של אתמול כמו שהיא היתה אתמול והמציאות של אתמול כמו שהיא היום - ב' מציאויות סותרות, שהרי המציאות השתנה ואחרי שהמציאות השתנה שוב איכא לפני ב' מציאויות סותרות.

החכם השתמש בטעות של אתמול - קבע לה תוקף של טעות - ואחרי שקבע לה תוקף של טעות, שוב ממילא בטלה הנדר במציאות.

ונראה דלכל זה נתכוין מרן הרב שך זצ"ל בנוסח שלו - "עד שהחכם עוקר את הנדר יש כאן נדר, ואחרי שהוא עוקר אז מעולם לא היה כאן נדר", 'מעולם' כפשוטו - והיינו שעומדים לפנינו ב' מציאויות סותרות.

²¹⁰ וכידוע שבקוה"ע חילק בזה בין פעוטות לפחות מפעוטות.

²¹¹ והיינו דלשון התוס' הוא "ומשה ליה לנדר טעות מעיקרא" - ומשמע שהפעולה של החכם היא בנדר עצמו - והיינו שנראה שאין החכם נותן לטעות תוקף של טעות לגבי נדרים - ושוב ממילא בטל הנדר, אלא שהחכם קובע את הנדר לנדר של טעות - פעולה אחת בנדר ובטעות כהדי וא"כ אולי כל הפעולה הזו אינה אלא פעולה 'דינית'.

אחרי המיאון והחכם - יש לפני ב' מציאויות סותרות.

כן הוא במיאון מכאן ולהבא למפרע וכן הוא בבעל מכאן ולהבא למפרע וכן הוא בחכם ותשובה מכאן ולהבא למפרע - אלא שהחכם ותשובה משנים את המציאות של אתמול לגמרי ולכן גם התוצאות משתנות, והבעל ומיאון פעולים רק בדינים של אתמול ולכן רק הדינים של הקידושין ושל הנדר משתנים, ולכן יש חלוקה בין הדינים, איזה באמת מתבטלים ואיזה לא מתבטלים. אולם - הצד השווה בין כל הנך דינים של מכאן ולהבא למפרע הוא אחד - הפעולה נעשה היום על הזמן של אתמול, וממילא שתמיד יש לפני ב' מציאויות סותרות, המציאות של אתמול כמו שהיא היתה לפני החכם והמציאות של היום אחרי שהחכם פעל באתמול.

קשה להבין היאך שייך עשייה היום שפועלת במציאות של אתמול.

נראה לי שעיקר הסיבה שקשה להבין כך הוא משום שקשה לתפוס היאך שייך עשייה היום שפועלת במציאות של אתמול, כיון שבמילי דעלמא לא מצאנו דברים כאלו - ונראה שזו טעות חמורה מאד בהסתכלות על כל דיני התורה - ועיין בזה בהערה ²¹² שורש טעות זו.

שורש החילוקי דינים והמחלוקות באות כתוצאה מהנך ב' מציאויות סותרות שנמצאות אחרי הפעולה של החכם מכאן ולהבא למפרע, וביאור שיטת רעק"א למה מודדים למפרע ממש לגבי המלקות של הנזיר.

אחרי הקדמה זו - נוכל להתחיל להבין את שורש החילוקי דינים והמחלוקות - שכולם באות כתוצאה מהנך ב' מציאויות סותרות שנמצאות אחרי הפעולה של החכם מכאן ולהבא למפרע. והביאור כך:

מי שעומד היום רואה שמעולם לא היה נדר ומעולם לא היתה הפרשת תרומה ומעולם לא היתה נזירות שמחייבת מלקות, אבל מי שעומד אתמול רואה שאז היה נדר ואז היתה הפרשת תרומה ואז היה חטא שמחייב מלקות, הסתירה הזו בראייה שלנו באה כתוצאה מכך שבאמת יש ב' מציאויות סותרות.

בזה יש להבין את שיטת רעק"א למה מודדים למפרע ממש - הרי העולם הבינו שלפי רעק"א ע"כ שהחכם פועל למפרע ממש - שהרי בתוס' בגיטין [ל"ג] הקשו דהיאך מלקין לנזיר הא דילמא ישאל על נדרו והוי ליה התראת ספק, ורעק"א הקשה דלמה הקשו רק מצד התראה ולא מצד עצם המלקות - הא צריכים להסתפק דאולי מחר ישאל על הנדר ונמצא שכעת אין כאן מלקות אלא חבלות, והעולם ביארו עפ"י הגרשש"ק, דכעת ודאי מותר לו להלקותו, דגם אח"כ לא יתברר דעכשיו עשינו בו חבלות, דמלקות של עכשיו דומים לברכה של התרומה עכשיו - שודאי אינו ברכה לבטלה עכשיו - ורק יש לדון דאולי אח"כ ישתנה ההסתכלות, וגם המלקות הם מלקות

²¹² הקושי להבין שיש שינויים היום במציאות של אתמול בא מההגבלה שלנו שאנו מתחת הזמן, והקושי הזה מוצדק כשבאים להגדיר מעשים של חולין ומעשים של רשות ב'עלמא הדין', הרי א"א לאכול ולכתוב היום על הזמן של אתמול.

אולם במעשים של התורה אינו כן - שאף שפשוט דבכל דיני התורה יש זמן ואנו כפופים לזמן בכל דיני התורה, אכן פשוט גם שמעשים שהתורה חידשה הם ממערכת אחרת והכללים של המעשים הללו מתאימים למערכת של התורה ולא נמדדים כלפי מעשים של חולין ושל רשות - והרי פשוט שהתורה יכולה לחדש סוג מעשה ועשייה אחרת שהיא שונה ממה שאנו רגילים בה, וממילא שהיא יכולה גם לחדש סוג מסויים של מעשה שיכול לפעול מעבר לזמן - [אחרי שהתורה עצמה קדמה לזמן], וכמו שלא מבינים כל הפרטי דינים של כל חלות, לא בגירושין ולא בקידושין ולא בכל חלות אחרת, אלא שכך קבעה התורה, כמו כן הכא כך קבעה התורה שיש אפשרות להחיל חלות היום על הזמן של אתמול - וכאן קבעה התורה שאף שהטעות היא אתמול והחכם עוקר היום - אכן העקירה של היום חלה על הזמן של אתמול בטעות של הנדר.

עיקר החידוש בזה הוא שאף שהתורה היא מעל הזמן - אכן סו"ס לא מצאנו שום דין מדיני התורה שיהיה כן, והחידוש הגדול הוא שדווקא כאן - בתשובה במיאון בהיתר חכם ובעקירת בעל - הכא חידשה התורה דבר שהיא לא חידשה בשאר דיני התורה.

נראה שגם בדרור של ישע' היו כאלו שחשבו שתשובה היא רק 'לדון' כאילו שלא היה עבירה, 'מין הסתכלות' - ובא ללמדם שאינו כן - הרי הבאנו מהמסילת ישרים - "שהתשובה וכו' - תחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה - וכו' - ששב ומתחרט עליו חרטה גמורה דמעיקרא כחרטת הנדר ממש - וכו' - הנה עקירת הדבר מרצונו, יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו". והסיק שם "והוא מה שאמר הכתוב [ישעיה ו] וסר עונך וחטאתך תכפר, שהעון סר ממש מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע".

למדנו מדבריו שיש דמיון בין עקירה של תשובה לעקירה של נדר, "עקירת הדבר מרצונו, יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו", והיינו כנ"ל, אבל בסוף דבריו הביא מישע' הנביא שאמר "וסר עונך וחטאתך תכפר" ופירש דבא בזה לומר "שהעון סר ממש מהמציאות" - לאפוקי שאינה הסתכלות דינית בעלמא אלא שינוי המציאות ממש - ואת זה מדמינן לעקירת חכם.

עכשיו - וכל קושי' התוס' היא דדילמא הוא ישאל על הנדר לפני המלקות - ונמצא שכעת יש התראת ספק דדילמא לא נלקה אותו אחרי השאלת חכם.

ונראה שגם רעק"א ידע שלא שייך בירור למפרע על היתר חכם - הרי לפני שהחכם התיר לא היה טעות והיה נזירות ואם הוא לא היה מתיר אז הנזירות היתה קיימת גם היום, ורק אחרי החכם נתחדש כל השינוי, אכן שורש טענת רעק"א על התוס' היא כך:

דכיון דסו"ס איכא ב' מציאויות סותרות, ולכן אף שמי שעמד אתמול ראה נזירות שחייבה מלקות - אכן מי שעומד היום רואה שמעולם לא היה נזירות שמחייבת מלקות, א"כ אתמול כשמלקין אותו צריכים לקחת בחשבון שלפי המציאות של מחר יוגדר המלקות של היום כחבלות ולא כמלקות, וסובר רעק"א שאין היתר להלקות היום מלקות שמחר דינם של המלקות הללו יהיה חבלות, ובדעת התוס' צריכים לומר שהיום אנו מחוייבים להיום ולא למחר.

מבאר כמה הלכות של מכאן ולהבא למפרע שחוששים להם כמו בלמפרע ממש.

לעיל שאלנו על החת"ס והחזו"ת יאיר שנראה מדבריהם שהברכה נהפכה לברכה לבטלה - והכוונה בזה היא שאף שבשעת הברכה אתמול היה לו היתר לברך, אכן כיון שבשעת השאלת חכם הוא עושה שאתמול הברכה נהפכה לברכה לבטלה, א"כ יש לו אחריות היום לא לעשות את הברכה של אתמול לברכה לבטלה, ולזה הוצרך החת"ס לסברא חדשה למה לא יהפך גם היום לברכה לבטלה גם כלפי האתמול.

הבאנו מרעק"א בשם המהר"י באסאן דאף דמשומד לא מיקרי זרע אברהם לגבי הנודר מזרע אברהם, אכן אסור ליהנות ממנו כיון דעל ידי תשובה הוא יכול להפך עכשיו להיות מזרעו של אברהם - ואף דכעת מותר דכעת אינו מזרע אברהם, ונתחדש בדבריהם שעלי לחשוש שמחר המעשה של היום יהיה מעשה איסור ועלי להמנע ממעשה כזה מחמת ההגדרה שתהיה למעשה שלי מחר.

וע"ד זה נמי ברדב"ז שבאביו שאינו עושה מעשה עמך דליכא בזה כיבוד אב - ומחיים עליו לחשוש שמא יעשה תשובה ולכן אסור לבזותו וחייב לכבדו, דיעבור למפרע - ואף שכעת אינו מעשה מעשה עמך - אכן מחר המעשה של היום יוגדר כמעשה עבירה ועלי להמנע היום מזה. זה נמי הביאור ברשב"א בכתובות [י"א] לגבי גר קטן שיכולה למחות בגדלותה וליכא חשש באכילת תרומה כיון דמעמידים אותה בחזקתה בקטנותה, ודימה למיאון, ואף דמיאון לא הוי בגדר 'בירור' למפרע כמו גר קטן, אכן אכתי צריכים להגיע לחזקה גם לגבי מיאון שעליו לדון היום מה יהיה דינו מחר במעשה אכילה שלו של היום, וזו נמי כוונת הריב"ש [קצ"ד] שדן לגבי מיאון אי חשיבא כזונה לדעת לר"א בפנוי הבא על הפנויה דעשאה זונה, וזה נמי כוונת רש"י ביבמות [י"ד:]: [דספק אשת איש היינו ממאנת, דקטנה בת מיאון קרי לה ספק אשת איש,

ביאור בר"ן.

בזה באנו לביאור בדברי הר"ן - דכשבאים לחלק בין קידושין להפרה - הרי בהפרה חסר לו בעיקר העשייה בלי השותפות - מעשה של אחד אינו 'מעשה גמור' בלי ההשלמה של השני, לעומת קידושין שהקידושין עצמו הוא 'מעשה גמור' אלא שיש תנאי שבא לבטל מעשה זה, ודו"ק. ולמדנו בזה שיש כלל גדול - שמעשה גמור שיש כנגדו מעכב ומבטל יכול להיות חוזר וניעור, אבל מעשה שאינו בתורת מעשה כלל מחמת חסרון שאין לו הפרה להשתתף אליה, בזה אינו חוזר וניעור - אף שזו טעות.

ושאלנו - הרי סו"ס אם כל דבר של אתמול שיש לו שייכות להיום - דנים שנעשה הכל למפרע לטעות - ולכן חוזר הקידושין וניעור, והיינו טעמא דדנים 'שלפני עקירת החכם היה נדר - אבל אחרי עקירת החכם 'מעולם' לא היה נדר' - א"כ למה מעשה הפרה שלא היה עליו תורת מעשה - למה אינו חוזר וניעור - הרי סו"ס ההקמה שמעכבו נחשב למפרע כטעות - ודנים 'מעולם' לא היה כאן הקמה.

ולהנ"ל הביאור שבאמת יש ב' מציאויות סותרות - המציאות של אתמול כמו שהיא היתה באמת אתמול לפני החכם, והמציאות של אתמול כמו שהיא היום אחרי פעולתו של החכם, והרי למדנו עוד שיש דינים של אתמול שהיו צריכים לדון כפי השינוי שיקרה להם למחרת אחרי החכם, וכנתבאר ברעק"א.

ומעתה הכללים בזה הם שלפעמים גם מי שעומד אחרי ההיתר של החכם, ודן את האתמול אחרי ההיתר של היום - דאפי"ה לא סגי ליה לדון את האתמול כפי המציאות של היום, שכיון שעיקר המעשה אינו מעשה לפי האתמול של האתמול - הכא לא מהני מה שדנים היום ועליו לחשבן גם היאך זה היה אתמול במציאות של אתמול, וכל זה נתחדש אחרי שלפי האמת יש ב' מציאויות סותרות - ודו"ק.

סימן ח'

בגדרי הקמה והפרה,

בשותפות המחודשת [בקס"ד],

דאחד מפר הכל והשני שותף רק להקמה ושתיקה.

פרק א' שיטת הרא"ש ב"אימא אב לחודיה מפר". // כמה חידושים בגדר הדין הפרה לפי הרא"ש - בקס"ד - דכל אחד מפר לחוד, ונפ"מ לנתרוקנה וקודמין ולא עינני נפש. // מחדש דלפי הרא"ש יש לומר שיש בעלות אחת עם דין א' של הפרה, ושניהם מפירים מכח הך דין, ונפ"מ לכל הנ"ל, ומקור מהשער המלך. // תוספת דברים - שותפות חלוק מבני העיר - בעלות אחת מורכבת מסיבות לבעלויות שונות לעומת בעלות אחת מוחלטת - ונפ"מ לשותפות של נדרים. //

פרק ב' בדברי הר"ן בבעל מפר הכל ואב מקיים, וכן איפכא. // בשיטת הר"ן הקשו לב' הצדדים, או דבעל עיקר או דאב עיקר, אבל אב תמיד עיקר. // יש לעיין האם הארוס והאב מפירין או שאין תורת הפרה לאב - ואין דינו אלא בהקמה לחודיה, ומוכיח שיש לו הפרה. // מתמה דמה שייך הפרה שמצטרפת עם הפרת האב אבל האב מצידו יש לו הפרה גמורה - ותמוה. // אפשרויות שונות בגדר הפרה דארוס - ביטול זכות הקמה וכדומה - ותמוה. // מבאר שיש הפרה שכל כולה אינה אלא שלא תהיה מקים לעכב חבירו - ודן בזה. // מבאר שיש מעשה הפרה אחת לכל השותפות והאב מייצג את כל השותפות והארוס לא - וע"כ דמעשה אחד הוא, ומחדש דבהיכא תימצא דלא חזי לצירוף לא מהני - ונמצא שיש חלות הפרה אבל ההפרה לא 'מועילה' מלבד מה שבהפרה נגרם שהוא לא הקים את הנדר. // מיושב קושי' השער המלך מנתרוקנה. // מבאר למה ליכא מקליש קליש.

פרק א'

שיטת הרא"ש ב"אימא אב לחודיה מפר".

כמה חידושים בגדר הדין הפרה לפי הרא"ש - בקס"ד - דכל אחד מפר לחוד, ונפ"מ לנתרוקנה וקודמין ולא עינני נפש.

הגמרא הק' ב' קושיות - מתחילה הקשו - "ואימא אב לחודיה מפר" - ובהמשך הקשו עוד - "אימא אב ליבעי ארוס וארוס לחודי' מפר".

בביאור קושית הגמ' הראשונה נחלקו הרא"ש והר"ן, דברא"ש פי' דקושי' הגמרא היא דכל אחד מהם יוכל להפר לחודיה, אולם בר"ן פי' דהקו' היא דאב לחודיה מפר וארוס ליבעי אב, והנפק"מ בהפרת הארוס היא דאם הקים הוקם.

בקושי' השנייה מפורש דהקשו דדילמא הארוס מפר לבד אלא שהאב יכול להצטרף - ונפ"מ לגבי הקמה.

לפי הרא"ש נתחדש ב' בעלויות עצמאיות וממילא גם ב' הפרות עצמאיות - אלא שכאן ההפרות הם באופן שאף אחד לא מעכב לחבירו, ויתחדש בזה כמה חידושי דינים:

א] לכא' פשוט דליכא מעלת קודמין להך קס"ד היכא דארוס מפר כיון דמפר לבדו, ופשוט, ב] מסתברא דלפי הרמב"ם האב יפר את כל הנדרים והארוס רק בינו לבניה, ג] עוד פשוט דבבוגרת יוכל הארוס להפר לבד וכמבואר בתוס' רי"ד, ד] גם פשוט דבחד מהם חרש דאיך מצי מפר ולא מעכבו, ה] גם פשוט דלא בעינן גזה"כ של נתרוקנה.

אולם מעתה קשה - הרי יש פסוק על נתרוקנה - והיאך קס"ד נגד פסוק זה, עוד יש להעיר בשיטת הרמב"ם דיליף דאב ביחד עם הארוס מוגבל לנדרים של עינני נפש ויליף כן מגזה"כ, וקשה דלפי הך קס"ד לא מובן, ויתכן שהרא"ש לשיטתו דחולק על הרמב"ם דתמיד אב מוגבל לעינני נפש ולא קשה, והרמב"ם ילמד כהר"ן כאן.

מחדש דלפי הרא"ש יש לומר שיש בעלות אחת עם דין א' של הפרה, ושניהם מפירים מכח הך דין, ונפ"מ לכל הנ"ל, ומקור מהשער המלך.

אולם נראה לחדש באופן אחר ליישב הקושי' מנתרוקנה - והוא - דכוונת הרא"ש דלעולם איכא בעלות אחת לשניהם, ובתוך הך בעלות איכא דין הפרה אחת, אלא שכל מי שמפר חל תורת הפרה גמורה בהפרתו בלי השותף ומיקרי הפרת רשות המפירים - והיינו - שכל אחד מייצג לגמרי את כל השותפות - הלכך חיילא במעשה הפרתו תורת הפרת השותפות.

מקור לסברא כעין זה מצאנו בתרומה דהתם איכא מיעוט על שותפין - והיה קס"ד דשותף אחד תורם את הכל מכח הבעלות שיש לו בהכל בתורת שותף, והגר"א למד דגם בקפיד השותף מצי מפריש - עיין בזה בביאור הגר"א [סימן של"א ס"ק פ"א], וזה דלא כהראשונים ריש תרומות. והגדר בזה שיש מעשה הפרשה א' בבעלות של השותפות, ומעשה זה נעשה על ידי כל אחד מהשותפין בעצמו, שכל אחד מייצג לגמרי את כל השותפות בעשייה ידיה - ונמצא שאין זה מעשה הפרשת תרומה לא של ראובן ולא של שמעון אלא של השותפות, הלכך מהני לשניהם, וכמובן דכל זה בתרומה ולא בהקדש וקנינים ששם צריכים את שני הכחות שמרכיבים את הבעלות, דחלוק תרומה משאר חלות וכתבאר כל זה בדברינו בזרעא קיימא ריש תרומות שהארכנו בזה.

וממילא דה"ה הכא - הבעלות לא קבעה שיש לכל אחד חלק בבעלות וממילא שיש לכל אחד חלק במעשה הפרה - אלא אדרבה לא לאב יש מעשה הפרה ולא לארוס יש מעשה הפרה מכח השותפות, אלא שיש לשותפות מעשה הפרה א', וזה נעשה על ידי כל אחד לחוד' - אין כאן הפרה של כל אחד בפני עצמו אלא הפרה של השותפות ע"י המעשה שהוא מעשה של השותפות. כמובן - עיקר יסוד זה שייך משום שבעלות של שותפות אינה ב' בעלויות כהדדי - אלא בעלות חדשה של השותפות - ואיכא לזה כמה ראיות, עיין בזה בהערה ²¹³, אלא דבכל הראיות לא מצאנו חידוש עד כדי כך שיש מעשה אחד של הבעלות שכל אחד עושה מעשה זה ומייצג בזה את כל הבעלות.

²¹³ מצאנו מקורות שבשותפות יש בעלות ורשות אחד, ולא שמורכבים ב' בעלויות כהדדי - דהנה - עיין בחי' ר' ראובן [ב"ב סי' ג'] שביאר דינא דשותפות, דשותפות אינה "שכינות" של ב' חלקין לא מבוררים, אלא שבשותפות נתחדש שיש קנין ובעלות א' על הכל, וזה סוג קנין חדש, וחצי מהך בעלות על כולו הוא של ראובן וחצי הוא של שמעון, וכן הביא מהגר"ד זצ"ל. וביארו ר' ראובן, דזה דומה לחלוק בין חצי אשה שאינה מקודשת למקדש לאחר ל' ב"שרגא דליבנא" דהיום יש מקצת קידושין ואין בזה חסרון של חצי אשה, וכמובן דלא שייך לעשות חצי קידושין גרידא בלי שזה חלק מהקידושין גמורים, וזה "שרגא דליבנא", וה"ה כאן, שיש כאן קנין גמור, אלא שחצי הקנין והבעלות שייך לא' וחצי שייך לשני. ויסוד זה הוכיח ר' ראובן [שם] מהסוג' דחולין [קל"ה] דמבואר שיש צד דשותפות של עכו"ם פוטר מתרו"מ, ויש צד שאינו פוטר, עיי"ש ברש"י ותוס' ובפולגות אמוראי בזה, ולכא' צ"ב, הא עד כמה שהישראל הוא בעלים הרי יש לו חוב גמור, וחלק העכו"ם הוא חלק בפנ"ע שאינו מבורר, ואיך זה פטר את החלק של הישראל שהוא חלק שחל בו חיובא בלי פטור עכו"ם. ואשר מוכרח מזה שהעכו"ם הוא שותף בכל התבואה לגמרי ולכן הוא פוטר את הכל, והצד שהוא אינו פוטר הוא משום דמאן יימר ד"קנין שאינו גמור" של עכו"ם, והיינו "חצי קנין" של עכו"ם, מאן יימר שזה פוטר בכלל. ראה נוספת לזה מצאתי באור שמח [הלכות ספר תורה פרק ז' הלכה א'], וז"ל, "ועיין סוכה דף [כ"ז] ע"ב ברש"י [ד"ה כל] דמפיק מהא דיוצאין כל ישראל בסוכה אחת, וא"א דאית ביה ש"פ לכל חד, דשואל כשר, ואף על גב דבפחות מש"פ יוצא באתרוג, דבאתרוג שהוא פחות מש"פ יוצא בודאי, כמו ערבה, וטעמו משום דבצירוף ממונו הוי ממון, דכל ממונו הוא מתחלק לפחות מפרוטה, ובצירוף ממונו גם האתרוג שפחות מפרוטה הוי שלו, ודו"ק היטב". ולמדנו מדבריו דחלוק שותפות שיש לכל שותף פחות משו"פ דחסר ב'לכס' מבעלים פרטיים שלא חסר ב'לכס' בפחות משו"פ, וכונתו בזה לדחות את קושי' המנ"ח [מצווה שכ"ה אות ט'] דלפי רש"י איך יוצאים ידי לכס בערבות שלא שוות פרוטה, ולהנ"ל מיושב.

והסברא לחלק היא, דשותפות הוא ממון בפני עצמו ואינו מצטרף לכלל ממונו לומר שיש לו בעלות בזה היכא דליכא בעלות של שו"פ לכל אחד ואחד בשותפות, אבל אתרוג של פחות משו"פ מצטרף לכל בעלותו על כל ממונו וכעת יש לו בעלות של יותר משו"פ.

לעיקר יסוד זה מצאתי בקונטרסי השיעורים נדרים [שיעור כ"ו] שהביא לזה כמה ראיות מוכרחות, וכלדהלן: א] יעווין בשער המשפט [ריש סימן ער"ה] שכתב ששותף של גר זוכה בחלקו של הגר כשמת בלי לדעת שהוא מת, וע"כ משום שזה בעלות אחד.

ב] נראה מקור לזה מהטור [ריש קע"ו] שכתב ששותפין צריכים קנין בהתחלה שנותנים את המעות של שניהם ביחד בכיס אחד, אכן הב"ח הביא מהמרדכי דא"צ וסגי בדיבור, והמהרי"ק [שורש כ'] מחלק בין תחילת השותפות דבעי קנין להמשך השותפות שכבר לא בעי וסגי בדיבור, וקשה דאיך ראובן קונה חצי בעלות במעות שמביא שמעון בדיבור בעלמא, וע"כ שיש רשות של שותפות, והך רשות שייכת לשניהם, והממון שייך לרשות הלכך לא בעינן מעשה קנין להכניסו לרשות הפרטית של כל אחד ואחד.

ג] יסוד זה מוכרח נמי מדברי הרא"ש בתשובה [כלל צ"ט סוף אות ג'] דראובן שהוא שותף עם שמעון אינו יכול למכור חלקו שיזכה לאחר חלוקת השותפות ללוי דדומה לשהיה זה לכשאקנה תהא קנויה לך, ומפורש דחלוקה היא כעין הקנאה חדשה ולכן מיקרי הקנאה על דבר שלא בא לעולם, ואין להקשות ממה שהביא הרשב"א [ב"ב קכ"ו:] ששותף יכול למכור חלקו, "וכדאמרינן בפרק המוכר את הבית [ס"ב ב'] פלגא דאית לי בארעא פלגא אלמא יכול הוא למכור", דהתם מיירי במוכר חלקו כעת ולא את החלק שיקח לאחר חלוקה, וע"כ שהבעלות של השותפות היא בעלות אחרת משותפת.

ד] עיין בקצוה"ח [ריש קע"ו] דאף דחצר השותפין לא מהני לקנות זה מזה, אבל ששותף אחד יזכה חצי של ממון חבירו להיות עימו שותף, זכיה זה שפיר מהני בחצר השותפין, ותמה בזה הנתה"מ דמאי שנא, ולהנ"ל א"ש דהכא נוצר כאן בעלות חדשה. ועיי"ש עוד בקונטרסי השיעורים שהאריך בזה והביא בזה עוד ראיות.

ואי נימא כן - א"כ ליתא לכל הדינים דלעיל, שיש לומר דליכא הפרה על לאו עינוי נפש, שהרי הכל נמדד בשותפות ויתכן שאחד מהשותפין קובע את כל דיני ההפרה של השותפות, ועוד דבבוגרת דליכא לאב כבר ליכא בעלות עצמאית לארוס, ודלא כהתוס' רי"ד, ועיין בהערה ²¹⁴ במה שיש לדון בחרש, ובזה מיושב הקושי' דהיאך אפשר לומר דאב לחודי' מפר - הא א"כ למה לי קרא דנתרוקנה - הא לא גרע ארוס במיתתו מבחיו ואי בחיו לא מעכב למה יעכב במותו, ולהנ"ל א"ש דמוכרח שהבעלות היא בעלות משותפת לשניהם, והאב מפר הפרת שניהם וכן הארוס, ולכן בעינן נתרוקנה לאב, ודו"ק.

שו"ר בשער המלך [פי"ב נדרים] דנקט כן - וז"ל: "דאיכא למימר דמאי דפריך בגמרא ואימא אב לחודיה מיפר, לאו למימרא דאב לחודיה מיפר במקום ארוס אפילו נדרים שאינן עינוי נפש, אלא הכי פריך, דאימא אב לחודיה מיפר דומיא דבעל, וכי היכי דבעל אינו מיפר אלא נדרי עינוי נפש, ה"נ האב, דודאי הכי מסתברא, שלא יהא כח האב יותר מהארוס, וא"כ אצטריך שפיר קרא דאם היו תהיה לאשמועין דקודמי הויה שניה כקודמי הויה ראשונה, וכי היכי דקודמי הויה ראשונה האב מיפר כל נדרים ואפילו אינן נדרי עינוי נפש, ה"נ קודמי הויה שניה, ולעולם דבמקום ארוס אב מיפר לחודיה בנדרי עינוי נפש, כן נ"ל".

הרי דיישב למה לי קרא דנתרוקנה - דלעולם גם בהך קס"ד האב באמת מוגבל לנדרי עינוי נפש בחיי הארוס ומפורש כהצד השני, והוסיף, דלענין זה בעינן נתרוקנה, והיינו לחדש לו בעלות על נדרים שאינם של עינוי נפש, וא"ש.

והעירני תלמיד אחד דכנראה ליכא מעלות קודמין, כיון דאין כאן בעלות של 'סניפין' - רשות בתוך רשות - וכנתבאר לעיל [סימן ד'], דלכן איכא קודמין, דהכא איכא רשות חדשה, והרשות הקודמת של האב לחודי' כבר לא קיים, וצ"ל דאף דכתיב ונדריה עליה דמשמע דמהני קודמין, דליתא - וכדנקטו בקס"ד דשני הפסוקים קאי על נושאה דגם ליכא קודמים בהך קרא דונדריה עליה. עוד העירני תלמיד אחד דיתכן דבעלות כזו חדשה שחל על ידי 'התמזגות' של בעלות שהארוס לתוך הרשות של האב, דאולי עדיפא מסניפין ומרשות בתוך רשות ובאמת מהני קודמין.

תוספת דברים - שותפות חלוק מבני העיר - בעלות אחת מורכבת מסיבות לבעלויות שונות לעומת בעלות אחת מוחלטת - ונפ"מ לשותפות של נדרים.

אולם העירוני התלמידים שהדברים נסתרינ מנייה וביה - שהרי בהמשך הסוגי' מבואר דדחו צד זה דא"כ למה לי פסוק על אב שמפר לבד בפנויה הא כש"כ מהכא, וצ"ע, דבשלמא אי נלמד הכא דכל אחד אית ליה בעלות עצמאית - בלי השני, א"כ שפיר אמרו שאת הבעלות הזו העצמאית יש לו כשיש ארוס וכש"כ כשאין ארוס אבל לדרכינו אינו כן, דבעלות עצמאית אין לו כלל, וכל בעלותו אינו אלא בתור חלק מהשותפות, ומנלן בעלות עצמאית בפנויה.

והנראה בזה - והעירני לזה ידידי הגאון ר' שמחה פוברסקי שליט"א - דגם בשותפות איכא סיבה לבעלות עצמאית, אלא דנוצרה בעלות אחת של השותפות מכח הסיבות לב' בעלויות עצמאיות - ואחרי דמהשותפות למדנו שיש סיבה לבעלות עצמאית שוב א"צ פסוק של פנויה.

וביאר הדברים כך - יש תפוסת הבית ובעלות של בני העיר ויש שותפות וחלוקין ניהו בכמה דינים, עיין בזה בהערה ²¹⁵, והיה משמע מכל הנ"ל, ששותפות היא בעלויות פרטיות לעומת בני

²¹⁴ והיינו דיתכן דרק חל דין הפרה לשניהם עד כמה ששניהם יכולים להפר אבל עד כמה שאין דיני הפרה לשניהם שוב י"ל דאין המעשה הפרה מתייחס לכל השותפות שהרי לאחד מהבעלים לא מהני ההפרה - והרי זה כאילו שיש בעלות משותפת על כל הנדר ורק לחלק מהשותפות מתייחס הדין הפרה - דמאן יימר דמהני כה"ג הפרה כזו.

²¹⁵ והיינו דידוע שתפוסת הבית [ירושא לפני חלוקה] היא בעלות אחת כללית וכן הוא בבני העיר, ושותפות שונה מהם בכמה דברים - וכדיבאר:

א [בתפוסת הבית יש מחלוקת אי מצי למכור חלקו [ב"ב קכ"ו] ובשותפין פשיטא דמצי למכור, ב] בתפוסת הבית יש מחלוקת בראשונים האם יש מושג של ארעאי אשבח שמתייחס לכל חלק וחלק, וזה מבואר בארוכה בחידושי ר' שמואל [ב"ב סימן כ"ו] מהמרדכי ועוד ראשונים בנוגע לסוגי' של יבם שיושר לאחר מיתת אחיו, אכן זה פשיטא ששותפין יש מהלך של ארעאי אשבח, ג [בתפוסת הבית יש ראשונים שסוברים שדינו חלוק משותפין לגבי חיוב מעשר בהמה, דדינו כרשות המת וזו רשות אחת ולכן חייב במעש"ב, משא"כ בשותפין שזה כמה רשויות ביחד [והיינו דדעת רש"י בחולין [כ"ה: ד"ה וכשחייבים במעשר בהמה] ובבכורות [נ"ו: ד"ה וכשחייבים במעשר בהמה] ובביצה [ט"ל: דתפוסת הבית היינו בחזקת אביהן ולהכי חייבים במעשר בהמה שזו רשות אחת ובעלות אחת, ולשון המהר"ח או"ז [שם] "וכוח אביהן על הנכסים", לעומת שותפין שזה לא בעלות אחת, אולם הרמב"ם בבכורות [פ"ו ה"י] חולק ועיין בלח"מ שהיה לו גירסא אחרת ולעולם דין האחין לפני חלוקה כדין השותפין במעשר

העיר ותפוסת הבית שהיא בעלות כללית, אולם כבר הוכחנו שגם בשותפות איכא בעלות כללית - הרי לנו דמצד אחד מוכרח ששותפות הוא ממון כללי ומאידך גיסא מבואר שאינו בעלות אחת כתפוסת הבית, ויש כאן סתירה.

ונראה שהגדר בזה הוא כך, דבעלות של תפוסת הבית ובני העיר היא בעלות כללית ואינה בעלות שמורכבת מבעלויות אחרות, אלא בעלות אחת מצד עצמו, אבל בעלות של שותפין אינו כן, דאף דגם בשותפות יש כאן בעלות חדשה לגבי צירוף פחות משו"פ לכל שאר ממון או לגבי לא לעשות קנין כשהשותפות כבר קיים, אבל אכתי חלוק מבני העיר ותפוסת הבית.

והגדר בהך בעלות הוא שהבעלות החדשה מורכבת משני בעלויות שונות, וביחד יוצרים בעלות חדשה, הלכך אכתי יכולים למכור חלקם כיון שהרשות והבעלות הכללית מורכבת מבעלויות פרטיות, משא"כ בתפוסת הבית שיש שנקטו שאינו מוכר חלקו, ובאמת דגם בבני העיר פשיטא שא"א לבן עיר למכור חלקו, שגם בעלות זו לא שייכת אליו בתורת אדם פרטי, אלא שיש כאן בעלות חדשה מעל כל הבעלויות, ואין לו כלום למכור, ושותפות שונה מתרופותיהן ששותפות היא בעלות אחת אבל היא מורכבת משני בעלויות כהדדי²¹⁶.

ומעתה נראה דמהאי טעמא מצי שותף לתרום לחבירו דקפיד שהרי יש לו כח עלים בכל הממון, ואף דלא מצי מקדיש את הכל, אכן תרומה שאני שהתבואה מצד עצמה מחויבת בתרומה משא"כ בהקדש שהוא מוכר את חלק השותף לגבוה הלכך לא מצי מקדיש, ורק תרומה שייך בזה.

הדרנא לסוגיין - דאי מצאנו שהאב והארוס מחדשים כהדדי בעלות אחת משותפת - מזה מוכרח שיש לכל אחד סיבה גמורה לבעלות מוחלטת ועצמאית - דמכח זה נוצרה הבעלות המשותפת, וזו קושי' הגמרא דא"כ למה לי פרשה של אב בעודה פנויה, ודו"ק.

אולם סו"ס קשה דלמה ליה להגמרא לדחות לגמרי צד זה, דדילמא שהתורה חידשה בעלות כעין בני העיר ותפוסת הבית - בעלות אחת מוחלטת בלי שהיא מורכבת מבעלויות עצמאיות - והתשובה - דעצם זה שהבעל והאב הם בעלים עליה מב' סיבות שונות, הרי סיבת הרשות והבעלות מתחילה מהכפופות של אשה תחת סמכות הבעל והאב - ע"ד בעלה היא נודרת - ועיין בזה לעיל [סימן ג'], והרי הכפופות והע"ד בעלה ואביה הם שונים, א"כ מזה הבינה הגמרא שאם אך נוצרה רשות אחת משניהם - ע"כ שהיא רשות אחת שמורכבת מסיבות שונות לבעלויות עצמאיות, כעין שותפות ולא כעין תוספת הבית - ודו"ק.

ועיין עוד להלן בסוגי' דמיגז גיז ומקליש קליש - דע"ד זה מוסבר למה לא היה קס"ד דליכא לא מיקליש ולא מיגז כעין קומץ ולבונה.

ועיין להלן [סימן י'] בסוגי' דמיגז גיז שע"ד זה נתבאר פלוגתת הר"ן והרשב"א למה שייך לומר שיש חלקים 'מרוכזים' במיגז גיז, באופן שחלה יתר של זית מול זית, וזה עפ"י רש"י ותוס' [גיטין מ"ז] - והסברות בנויות על מה שנתבאר הכא, עיי"ש היטב.

פרק ב'

בדברי הר"ן בבעל מפר הכל ואב מקיים,

וכן איפכא.

בשיטת הר"ן הקשו לב' הצדדים, או דבעל עיקר או דאב עיקר, אבל אב תמיד עיקר.

עד כאן שיטת הרא"ש אבל בשיטת הר"ן מבואר דהקשו בסוגי' בב' הצדדים, דבסוף הסוגי' הקשו דבעל עיקר ומפר לבד והאב מקיים, ומתחילה הקשו דאב עיקר ומפר לבד - והבעל מקיים.

בהמה], ד] הגרנ"ט [סימן קצ"ב] הביא מדברי הרשב"ם [ב"ב ק"ג]: [דחלוקת שותפין שונה מחלוקת יורשים שחלוקת יורשים הוא דין ולכן זה רק ביום ככל דיני ממונות, וזה ע"כ משום שחלוקת ביורשים אינה בירור החלקים בעלמא אלא שינוי הבעלות, שהמצב בתפוסת הבית הוא מצב של בעלות ציבור וזה נתבטלה ונתחדשה בעלויות פרטיות במקומן, ה] בבני העיר שייך סילוק מחלקו לעומת שותפין שצריכים קנין והקנאה ממש, וכן דייק האבן האזל [שכנים פ"ב ה"י] מהחלוקים בלשונות הרמב"ם בהלכות עדות [פ"ט' הלכה א' עד הלכה ד'], ואילו בירושה ליכא סילוק ורק קנין מהני.

²¹⁶ וקצת מקור לזה מדברי רש"י ביומא [ריש י"ב]. דמבאר את דברי הגמרא לחלק בין בית כנסת של כרכים לשל כפרים, וז"ל, "דכרכים - שהוא מקום שווקים, ומתקבצים שם ממקומות הרבה, והיא עשויה לכל הבא להתפלל, ואין לה בעלים מיוחדים", וממשיך רש"י, "דכפרים - כל בעליו ניכרים, והרי הוא כבית השותפין", הרי דכרכים אינם מיוחדים וזה כעין תפוסת הבית דכל מי שיבא לכאן יזכה ממילא בחלקו והוי כבני העיר שהבעלות משתנה לכל אחד שנהיה מתושבי העיר, לעומת כפרים שמייוחדים דבעליהם ניכרים, ונפ"מ במזוזה, ודו"ק.

אולם יש לדעת דתמיד מסברא נקטנו דהאב עיקר - דבקושי' ראשונה פשוט שאב עיקר דתמיד לא יצתה לגמרי מרשותו - וזו הסברא הפשוטה ולכן הארוס רק מקים, אולם מה שהקשו ד"אימא ארוס לחודי" - וקשה דלמה הארוס יהיה עיקר - והפשוט בזה דהכא לא חולקים מסברא, דאיכא ב' ראיות מהפסוקים שמוכרח שיש יציאה מרשות האב, ולכן הפסוקים מכריחים שהארוס מפר לבד - ועיין בזה היטב בר"ן דמיניה וביה מוכרח מדבריו דכל הזמן נקטו דאב עיקר - עיין בזה בהערה ²¹⁷.

ובשיטת הר"ן יש להעיר דמלשון הגמ' לא משמע כן, דבגמ' לא אמרו כלל דארוס ליבעי אב - והנפק"מ דאם הקים הוקם - ודווקא להלן בקושי' השניה אמרו כן בהדי' דנפ"מ להקמה - וצ"ע לפרש כן גם בקס"ד.

יש לעיין האם הארוס והאב מפירין או שאין תורת הפרה לאב - ואין דינו אלא בהקמה לחודיה, ומוכיח שיש לו הפרה.

יש לעיין - בקושי' השניה דאימא ארוס לחודי' - האם הארוס והאב מפירין כהדדי - או שאין תורת הפרה לאב - ואינו דינו אלא בהקמה לחודיה, וכן יש לעיין לפי הר"ן בקושי' הראשונה של הגמרא - האם הארוס מפר ביחד עם האב או שהוא רק מקים, וכפשוט היה נראה כהצד השני, אולם לא יתכן לומר כן, וכדלהלן:

א] לפי הר"ן בקושי' הראשונה - אין להסתפק בזה כלל שהרי מפורש בפסוקים שיש לארוס כח הפרה - "ואם ביום שמוע אישה יניא אותה והפר את נדרה אשר עליה וכו'", הא הפרה היינו שהוא מפר, אכן לפי הרא"ש בקושי' השניה לא מוכרח, דהאב אינו אלא וי"ו מוסיף ויתכן שכל הוי"ו מוסיף אינו אלא להקמה.

ב] אולם לפי האמת - גם בקושי' השניה לפי הרא"ש מוכרח שהוא למד כן ולא דאיתרבי בוי"ו מוסיף להקמה גרידא, דעיין היטב בלשונו שכתב "וכ"ת אב דכתב רחמנא למה לי - דלמה צריך לערב 'הפרת' אב בהדי ארוס - כי מה תועלת יש 'בהפרתו' וכו' ומשני נפק"מ בתערובתו וכו'", ומשמע דבאמת אית ליה כח הפרה, אלא שלענין הפרה אין בזה נפק"מ, וכל הנפק"מ היא רק לענין הקמה ²¹⁸.

ג] באמת כבר דייקנו לעיל בר"ן [עמוד א'] דאילו הוה תני עד שיפרו שניהם הו"א דחד מינייהו מפר לחודיה וכדאיתא בעמוד ב', וכוונתו לסוגיין דהנפ"מ בהפרת האחר היא שאם הקים הוקם, וצ"ע היאך אפשר לפרש הכי את לשון המשנה, דהא ברישא תני "אביה ובעלה מפירין נדריה", ומכל הנ"ל מוכרח שיש לו דין הפרה.

ד] מלבד כל הלשונות - בפסוקים במשנה ובגמרא - הא מעיקר הדין מוכרח כן - דהר"ן כתב דלא רק דאיכא נפ"מ לגבי הקמה אלא גם לגבי שתיקה ביום שמעו, והא כל ענינו של שתיקה היינו שהוא שתק ולא הפר אבל עד כמה שאינו בר הפרה מה שייך בזה שתיקה - ומוכרח שיש לו הפרה.

מתמה דמה שייך הפרה שמצטרפת עם הפרת האב אבל האב מצידו יש לו הפרה גמורה - ותמוה.

אולם עיקר האי מילתא תמוה - דמה שייך הפרה דלא מחילה כלום - ואולי נימא שיש חצי הפרה של הארוס היכא שהוא הפר, וכשהאב מצטרף אחרי הפרתו הרי הוא מפר רק חצי הפרה - להשלימו, אולם תמוה לומר כן, הא כל מה שנתחדש חצי מעשה הפרה לכל אחד - היינו דווקא עד כמה שכל אחד לא יכול להפר הפרה גמורה אבל מי שיכול להפר הפרה גמורה היאך הוא יצמצם הפרתו לחצי הפרה.

²¹⁷ הר"ן הביא ב' הוכחות מהפסוקים שיש יציאה מרשותו - א] כיון דטרח רחמנא לכתוב דין אב לחודי' כשהיא פנויה א"כ מוכרח שהמצב הזה לא ממשיך לאחר אירוסין, דא"כ הוי ליה לכתוב דין זה של אב במצב של ארוסה, ב] מהפסוקים יש משמעות שהארוס עיקר כיון שהוא כתב מפורש בפסוקים והאב רק כתוב בתור וי"ו מוסיף, ומסיק הר"ן דא"כ אדרבה, "משמעותיה דקרא דארוס עיקר ואב טפל לו" - אולם אכתי מבואר בר"ן דגם לפי הך צד בגמרא עדיין הסברא שהאב היה צריך להיות עיקר - הלכך מוכרחים להעמיד את האב בתור אחד שיכול לקיים עכ"פ - עיין היטב שכן מפורש בר"ן.

²¹⁸ וקצת יש לדייק כמקור להרא"ש שכן מדויק בגמרא שאמרו - "ואב ליבעי ארוס" דמשמע דאית ליה כח הפרה אלא שכח זה אינו מספיק להפר לחודיה.

הבא נתבונן - לפי הרא"ש ששניהם יכולים להפר הפרה גמורה - הרי פשוט שאין להם ב' סוגים של הפרה, א] כל אחד לבדו על כל הנדר, ב] גם חצי חצי בהפרה ביחד, דפשיטא דאינו כן, וכמו כן כלפי הפרת האב, הרי יש לו הפרה גמורה, ומה שייך שהפרתו תהיה הפרה של חצי כיון שהארוס עשה חצי הפרה.

ויתירא מזו - הרי יתחדש דין משונה - דלו יצויר והארוס היה עושה חצי הפרה ושוב האב היה מקים ונשאל, הרי אין לאב צירוף, ופשיטא דיכול האב להפר עכשיו את הכל לבד [גם לפי הרמב"ם דאין הפרה אחר הפרה, ופשוט] - ופשיטא שהארוס לא מגרע כחו של אב כה"ג, ולאב יהיה הפרה גמורה על הכל - וא"כ מה יגרע כחו בזה שהוא חצי לצירוף, הא מי חידש את הצירוף ביניהם שמחייב את הפרת האב להתייחס להפרת הארוס להשלים הפרתו - וצ"ע.

אפשרויות שונות בגדר הפרה דארוס - ביטול זכות הקמה וכדומה - ותמוה.

ויש שיפרשו את הגדר בהפרת הארוס בכה"ג שהאב מפר הכל - שבאמת הוא רק עושה 'מעשה הפרה' אבל לא חל כלום מכחו אבל סו"ס מעשה הפרה היא - ופשוט שזה דברים בטלים ממש. ויתכן לומר דבר חדש - שכמו שיש שדנו שיש הקמה שכל כולה אינה אלא איבוד זכות הפרה כמו כן נתחדש בסוגי' זו הפרה שכל כולה אינה אלא איבוד זכות הקמה - וזה התוכן של ההפרה של הארוס, לעכבו מהקמה.

אולם זה דבר קשה מאד - הרי יש ב' צדדים בהקמה - איבוד זכות הפרה או חיזוק לנדר - אכן פשוט שכל הענין של החיזוק לנדר אינו אלא לענין זה ששוב לא יוכל להפר - ואף אי כתוצאה מזה איכא נפ"מ אחרות לגבי היתר חכם - אבל פשוט שלא זה היעוד של ההקמה - וכמבואר בקראי - וע"כ שעיקרו של הקמה הוא שזה מין חיזוק שמונע הפרה.

ומעתה תמוה - הרי אם כל ההפרה הוא לאבד זכות הקמה וכל ההקמה הוא למנוע הפרה, א"כ יוצא שזכותו להפר הוא זכות מניעה - והמניעה הוא מהדבר שמונע אותו למנוע את המניעה ההיא - ואיזה מין זכות וכח היא זו - הרי זה דברים בטלים ממש.

[ואף דהכא בשותפין אינו כן, דסו"ס אהני לן ביטול זכות הקמה ידידיה כדי שהקמתו לא יעכב להפרת השותף - אולם סו"ס באב לבד או בעל לבד פשיטא דליכא סוג כזה של הפרה - וכנ"ל - וממילא דהיאך שייך לחדש סוג חדש של הפרה דלא קיים באב או בעל לבד].

מבאר שיש הפרה שכל כולה אינה אלא שלא תהיה מקים לעכב חבירו - ודן בזה.

והעירני תלמיד אחד דהכא הוא מפר - לא לבטל 'זכות' הקמה אלא שהוא מפיר כדי לא להקים - והיינו שהפרתו מכוונת לדבר אחד - שלא תהיה הקמה משתיקתו והרי ההקמה תעכב את השותף, ונמצא שמועיל הפרתו לענין זה שיוכל להיות הפרה של השותפות בנדר - וזה כל חלקו בשותפות, הוא מפר כדי לא לקלקל את האפשרות של הפרה בהפרתו.

ובאמת דכן המשמעות בדברי הר"ן דז"ל - "ואף על גב דכתיב עליה דאם היו תהיה לאיש וכו' ואם ביום שמוע אישה יניא אותה והפר את נדרה וכו' לאו למימרא דהפרתו תועיל כלל - אלא שאם לא הפר ביום שמוע נמצא שהקים - דלהכי בלחוד הוא דאוקמה ברשותא דארוס - ולא למידי אחרינא - דכיון דלא יצתה מרשות אב אין לך לזכות בארוס אלא בפחות שבשיעורין". הרי דבאמת ההפרה לא מועילה - אבל ההפרה יעשה שלא הקים בשתיקה - והיינו שלא הקים לקלקל לשני.

ואכתי יש לשאול - וכי לדיבור כזה של 'מופר לך' התורה תקרא 'הפרה' והתורה תאמר בזה 'והפר' - הרי מה חושב אותו אדם שיפר כן, הוא יודע שהוא מדבר אך ורק כדי 'לא לשותק' - הוא יודע שהוא לא עושה כלום מלבד מה שהוא לא שותק בזה שהוא מדבר, כנראה שזו ה'רמה' הכי גבוה של 'דברים בטלים', דיבור אך ורק כדי לא לשותק בלי שום תוכן אחר לדיבור - מלבד התועלת שהוא לא שותק, 'דבר משונה' עד מאד - היעלה על הדעת שזה רצון התורה.

מסתמא שזה גם 'שקר' לומר לשון 'מופר לך' כשאין זה הפרה וגם אין כוונתו להפרה, בשלמא אילו היה אומר 'אינני שותק' או 'אינני מקים' - בזה י"ל שהוא דובר אמת אכן היאך ציוותה עליו תורה שיאמר 'מופר לך'.

מבאר שיש מעשה הפרה אחת לכל השותפות והאב מייצג את כל השותפות והארוס לא - וע"כ דמעשה אחד הוא, ומחדש דבהיכי תימצא דלא חזי לצירוף לא מהני - ונמצא שיש חלות הפרה אבל ההפרה לא 'מועילה' מלבד מה שבהפרה נגרם שהוא לא הקים את הנדר.

ואשר מוכרח בזה - והעירני בזה תלמיד אחד - שבאמת חל חלות הפרה על ידי הפרתו וכשהוא אומר 'מופר לך' בזה הוא באמת מפר, אלא שה'תועלת' היחידה שיש בהפרתו היא שהוא לא שותק להקים בשתיקתו, אבל הפרתו הפרה, וכשהר"ן כתוב שהוא לא 'מועיל' כלום, הכוונה שאין 'תועלת' בגוף ההפרה לגבי הפרה עצמה - שהרי ממילא לא צריכים אותו, אבל סו"ס חלות הפרה איכא - ונבאר את הדברים.

והיינו דצריכים להקדים - דגם לפי הך צד שהאב מפר לחודי', אכן אין זו בעלות שלו והפרה שלו, אלא ע"ד מה שלמדנו ברא"ש.

והיינו כך:

הרי ברא"ש למדנו שיש בעלות אחת של השותפות ומעשה הפרה אחת של השותפות אלא שכל אחד שיפר שמייה הפרת השותפות - כל אחד מייצג לגמרי את כל השותפות - ולכן מעשה ידיה תמיד יהיה מעשה של השותפות - וכמו כן נימא הכא, הרשות היא רשות של השותפות, ויש דין וכן הפרה אחת בשותפות, אלא שלאב יש דין שהפרתו תהיה הפרה גמורה - הוא מייצג את כל השותפות לבדו, אבל הארוס הוא צדדי וטפל - ולכן הארוס לא מייצג את כל השותפות לבדו והפרה ידיה אינה אלא הפרה של חצי.

לפי"ז - הרי היכא שהארוס הפר קודם, הרי הוא התחיל את המעשה הפרה של השותפות - והרי אין בשותפות הזו ב' כחות של הפרה וב' מעשים של הפרה אלא מעשה אחד - ונמצא דהך מעשה הפרה של השותפות התחיל חציו על ידי הארוס ופשוט א"כ שלא נשאר לאב אלא לגמור את המעשה שלו - ודו"ק, ונמצא דעל כרחינו ההפרה מתייחסת לשניהם - ושניהם הפרו אף דבלי הארוס היה האב מפר את הכל.

ונבאר בזה יותר - לו יצויר ומכח השותפות היתה לכל אחד הפרה ידיה - א"כ לאב איכא הפרה גמורה ולארוס איכא חצי הפרה, ועל זה הקשינו דמה יחייב את הפרת האב להצטרף להפרת הארוס, אבל אחרי שאומרים שיש מעשה אחד לא של האב ולא של הארוס אלא של השותפות, א"כ כל מעשה הפרה שנעשה בשותפות ע"כ מוגדר כמעשה הפרה של השותפות - וכל אחד 'מייצג' בהפרתו מעשה זה - או את כולו [אב] או את חציו [ארוס].

ומעתה ניחא דברי הר"ן - הרי באמת ההפרה לא 'מועילה' חוץ ממה שההפרה גורמת שלא הקים בשתיקה - וזה אמת - אבל סו"ס הוא הפר הפרה וחל חלות הפרה, שהנדר הופר ביחד עם הפרתו אבל לא היתה 'תועלת' - לא הועילה [כלשון הר"ן] - אלא לענין שלא הקים - ועיין בהערה ²¹⁹ דנתחדש בזה חידוש גדול לגבי חזי לצירוף.

מיושב קושי' השער המלך מנתרוקנה.

לפי"ז א"ש נמי קושי' השער המלך שהקשה דלפי הך קס"ד למה לי נתרונקנה - הא לא גרע האב במיתת הארוס מבחיי הארוס שהיה יכול להפר לחודי', ולפי הנ"ל, הרי יש בעלות בשותפות ואינה לגמרי ברשות האב מצד עצמו אלא רשות אחת של שניהם, והביטוי של הבעלות המשותפת הוא שגם האב לא מפר בתור אב לחודי' אלא בתור חלק מהשותפות אלא שהוא מייצג את כל השותפות

²¹⁹ לפי"ז יתחדש חידוש גדול - דבהיכי תימצא דלא חזי לצירוף - והיינו שהארוס הפר והאב הקים ונשאל - וכעת האב רוצה לעשות הפרה גמורה - כמו שהוא היה יכול לעשות בלי הארוס, אולם הכא יתחדש שהאב כבר לא יוכל להפר הפרה גמורה דליכא דסו"ס ליכא אלא מעשה אחד של הפרה ולא נשאר אלא לגמור את המעשה הוא, ואין לו צירוף במעשה ההוא להשלימו. אולם זה תלוי בפלוגתא הראשונים - דלפי הר"ן דבכה"ג יש הפרה חדשה לשניהם או פשוט שהארוס והאב יפרו שוב מהתחלה דהך התחלת הפרה שהארוס עשה בטלה ולמה שהאב לא יתחיל את המעשה מחדש, אכן לפי הרמב"ם דבכה"ג אין הפרה אחר הפרה - הרי אין אפשרות לאב להפר עוד - דהפרה ההיא עדיין קיימת

ונסיף ביאור - דפשוט דלא שייך כאן ההלכה של אין הפרה אחר הפרה שהרי הארוס התחיל וכעת אנו דנים שהאב ימשיך - ולמה נימא שאין הפה של האב אחרי הפרה של הארוס - אולם כוונתנו הכא דכמו דחזינו שההפרה של הראשון נשאר לגבי אין הרה אחר הפרה כמו כן נימא דהפרה של הארוס קיים לענין זה שהאב רק יכול להמשיך הפרתו ידיה, והרי כיון שאין צירוף אין אפשרות להמשיך את המעשה, והרי הפרה עצמאית נוספת לא קיימת - לפי הך קס"ד - דאין כאן אלא מעשה אחד של השותפות.

כולה - כמו שותף שתורם לולי המיעוט של שותפים מתרומה, הלכך בעינן חידוש של נתרונה לחדש שהאב חוזר להיות בעלים מושלם לבד בלי הכח המשותף שביניהם.

מבאר למה ליכא מקליש קליש.

אכתי פש לן לבאר למה ליכא מקליש קליש מכח הפרה כזו דחיילא בתורת הפרה - ונראה עפ"י הירושלמי דסובר דליכא מקליש קליש בארוס אלא באב, והביאור עפ"י המבואר ברשב"א - מובא לעיל [סוף סימן ז'] - דחלוק אב מארוס דבאב איכא מעשה גמור ומעוכב בחלות על ידי הארוס - ולארוס איכא חצי מעשה דמעוכב על ידי האב במעשה עצמו. וסובר הירושלמי דאף דבתרווייהו ליכא חלות בלי השני - אבל רק מכח 'הפרה חשובה' חיילא דין מקליש קליש, ולכן רק בהפרת האב חיילא מקליש קליש, ונראה דאף דהבבלי חולק, אבל יש לומר שהבבלי מודה דמכח הפרה כזו בסוגיין שאין בה תועלת ודאי דליכא בה חשיבות כלל - ולכן ליכא דין מקליש קליש מכחה.

פרק ג'

בגדר הדין הקמה ושתיקה,

באחד מהשותפות דא"צ להפרתו.

מה שיש לדון דמה שייך הקמה של אחד שתקלקל את השניה במצב כזה.

אולם בעיקר יש לעיין הרי מה שייך הקמה של שותף אחד בשותפות מהסוג הזה שהאחד לא צריכים את הפרה דידיה, ובאמת שהרש"ש הקשה כן בכל שותף - עיין בזה לעיל [סימן ה'], דלמה צריכים ב' להפרה וסגי באחד להקמה, ובזה דנו האחרונים דאי הקמה היא איבוד זכות הפרה אז פשוט אכן אי הוי חיזוק בנדר אז קשה, אולם הכא לא יתני איבוד זכות הפרה דסו"ס האב יוכל להפר לבדו והוא לא צריך את הארוס והכא מבואר דהקמה דארוס יעכב לאב, ומכאן הוכיח הקה"י דע"כ דהקמה היינו חיזוק לנדר - עיין בדבריו [סוף סימן מ' - בחדש] - אולם לכאן בזה יחזור קושי הרש"ש.

והיינו דיכולנו ליישב קושי הרש"ש גם אי הוי חיזוק לנדר ולא רק איבוד זכות הפרה, שיש מקום לומר, דעד כמה שהנדר הוא ברשותו - בדרגא כזו הוא גם מחזק אותו, וממילא דליכא הפרה של השותף כיון שחלק מהנדר במצב של חיזוק ולא יחול בו הפרה, ואף שאין זה מוסבר כל הצורך - אכן הכא בשותפות הזו שאחד מהם לא נצרך - הכא באמת יותר קשה, דהכא כל הנדר ברשות האב להפרה, והרי הפרתו לחודי' מהני, א"כ מה שייך הקמה של הבעל שיעכב את האב.

ובזה אמר הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דמצאנו סוג חדש של הפרה בשותפין - מובא לעיל [סימן ו' פרק ד'], אולם סו"ס דבר מחודש הוא לומר שיש סוג חדש של הפרה.

ויש לדון עפ"י מה שנתבאר לעיל - שיש כח אחד של הפרה - והיכא שהארוס התחיל את ההפרה, הרי התחיל, ואז האב ע"כ משלים את ההפרה הזו - שהרי אין כאן יותר בהפרה אחד בנדר - ויש לדון דה"ה דהקמה דידיה מקלקלת - אולם לא ידעתי הסברא בזה.

ובביאור סוגי' זו, א] למה מהני הקמה של אחד לקלקל לשניהם, ב] ובעיקר קשה דלמה מהני הקמתו באופן שלא צריכים את השני - כל זה יבואר להלן [סימן ט"ו] בעיקר גדרי הקמה - שנתחדש שבזה הוא משווה את הנדר לנדר לאו בר הפרה - לא חיזוק של תוספת נדר לנדר אלא חיזוק להשוותו לנדר לאו בר הפרה, ונתחדש עוד שנדר שכל כולו יש בו חלק שהוא לאו בר הפרה - דשוב א"א להפר אותו כלל וכלל.

מתמה דמה שייך שתיקה במצב כזה, בין מצד איבוד זכות ובין מצד הקמה.

אולם בעיקר קשה - הרי כבר הבאנו לחקור דאף אי הקמה היא חיזוק לנדר, אכן בשתיקה אכתי יש לדון, האם הוי הקמה או איבוד זכות הפרה, וממנפ"ש תמוה כאן, דאיבוד זכות הפרה לא שייך לאחד שלא צריכים הפרתו ופשוט שזה לא יקלקל לשני, ואי הוי הקמה אז פשוט שכל זה משום שמה שהוא לא מפר הוא מקים, אכן כל מה שהשתיקה מיקרי הקמה בזה שהוא לא מפר היינו היכא שההפרה נצרכת להתיר את הנדר, אכן אי לא מעלה ולא מוריד כלל - דהך הפרה ממילא יהיה בין אי יפר או לא - א"כ מה שייך בזה שהשתיקה מהפרה כזו יהיה עליה שם הקמה.

ומכאן למדנו דגם שתיקה ע"מ למיקט מיקרי שתיקה ושתיקה זו מיקרי הקמה חיובית בנדר ולכן זה מעכב את השותף, וכל זה יבואר להלן [סימן י"ז], ודבר זה מפורש ברשב"א בתשובה [חלק ה' סימן רי"ט] דלמד דהקמה ע"מ למיקט מיקרי הקמה משתיקה ע"מ למיקט - וכלשונו - "וכן נראה פשוט, דבלשונות של הקמה אין לחלק בין שאנו יודעים ומכירים שהוא אומר לקפח אותה בדבריו, או מפני שהוא רוצה בנדרה. דהא לא קי"ל כר"ח [בנדרים ע"ח:] בשותק על מנת למיקט", ודו"ק, וא"ש.

סימן ט' מקליש קליש.

פרק א' עיקר הגדר במקליש קליש. / / מקליש קליש - פחות אסור או פחות נדר - ומצאנו כמה גווני של איסורים שהוקלש חומר האיסור באופן שהמעשה או החפצא של העבירה היא פחות עבירה. / / בדברי הקרן אורה - בדמיון לקומץ ולבונה, ולמה הכא ליכא צד שלישי שלא חל כלום. / / מתמה בעיקר הסוגי' - מצד אחד מקליש קליש ומצד אחד איכא דיני צירוף בין ההפרות. / / מבאר דע"א בשבועה הוא חיוב לא מוחלט של חיוב ממון של ב' עדים, וכך מקליש קליש מיקרי הפרה לא מוחלטת של הפרה של השותפות - ומיתלי תלי באפשרות להצטרף. / / ב' פעמים מקליש קליש לא נהיה הפרה כמו דב' שבועות לא נהיה לממון. / / בדברי הגרנ"ט בביאור שיטת הרמב"ם דאין הפרה אחר הפרה - שהמקליש קליש לא בטלה, ויש לדמות לעד אחד בשבועה בתור 'מקצת' מכת של שנים לממון. / / מחדש שגם בקדמה הקמה מהני הפרה למקליש קליש - ונפ"מ לנדרים שאינם של עינוי נפש דאז מצי מפר בתורת מקליש קליש. / / מחלק בין ארוס בבוגרת להקמה דחד בדין מקליש קליש. / / בנדרים בינו לבינה - לגבי מקליש קליש ולגבי כל ההפרה המשותפת. / / ג' שיטות - מתי ואם - בטלה מקליש קליש כשיש הקמה של השותף. / /

פרק ב' אופנים שונים של לא ראוי לצירוף, ומתי בטלה המקליש קליש באופנים הללו. / / כמה גווני דמקליש קליש ועיקר ההפרה לא שייכי זל"ז. / / בקושי' הגר"א קוטלר זצ"ל - דלא חזי לצירוף אחרי האכילה ובטלה המקליש קליש. / / בהערת הגר"ש רוזובסקי זצ"ל משיטת הרדב"ז שכל המקליש קליש בטלה למפרע, ובמה שיש לשייב בזה. / / בקושי' החזו"א ממת השני ותוספת דברים בקושי' מנאכל הנדר, ובמה שיש לחלק בין סוגים שונים של לא חזי לצירוף, דרך בהפקעה על החלק השני של הנדר בטלה תורת 'התחלת הפרה' לראשון. / / במה שיש להעיר בכל הנ"ל ממת המפר, וכן בעיקר סברת הרדב"ז. / /

פרק ג' שיטת הרמב"ם במקליש קליש, קלישות ועוד קלישות. / / טענת הרמב"ם דהפרה היינו 'קלישות ועוד קלישות', וממילא דלא בעינן יום שמעו אחד לב' ההפרות, ומתמה דלמה לי הלכות צירוף וחזי לצירוף. / / ג' שיטות, הר"ן דבטלה המקליש קליש הראשון, והרמב"ם דלא בטלה, אבל א"א לצרף עוד הפרה, ולפי הרמב"ם קשה דלמה לא יוכל לצרף עוד מקליש קליש למקליש קליש הראשון. / / מתמה טובא מיניה וביה בשיטת הר"ן מהמבואר בלשונו להלן [ע"א:]. / / מבאר שלפי הרמב"ם יש צירוף בבעלות של הנדר, וזה תנאי למעשה הפרה העצמאית של כל אחד. / / ביאור נוסף ברמב"ם - בעלות והפרה אחת ממש וממילא יש צירוף, אלא כל חצי פועל את שלו במעשה הכללי. / / ביאור נוסף עפ"י מה שפשוט שכל אחד מפר את הכל ובוה יוצא מקליש קליש בחצי, וכן במיגז גיזו. / / מבאר ברמב"ם דאיכא ב' אופנים לקבל מקליש קליש אחרי מקליש קליש - או בתור מקליש קליש נפרד שגם יוריד מלקות, או בתור גמר להפרה וזה יוריד את כל האיסור בתורת הפרה, והנדר מצרפם. / / מבאר דלשון הרמב"ם מתפרש שהמקליש קליש מתקבל בתור גמר הפרה, ולא בתור מקליש קליש שני, כיון שהנדר מצרפם להפרה אחת, ולכן כשיש הקמה בנדר - שוב ליכא לצרפם.

פרק א'

עיקר הגדר במקליש קליש.

מקליש קליש - פחות אסור או פחות נדר - ומצאנו כמה גווני של איסורים שהוקלש חומר האיסור באופן שהמעשה או החפצא של העבירה היא פחות עבירה.

עצם המושג מקליש קליש צ"ב הא או שיש איסור או שאין איסור ומה הכוונה איסור קלוש - ומכאן הוכיח הגר"ח - מובא לעיל בדברינו ריש פירקין - דשאני הפרה מהיתר חכם דהפרה מהני להתיר איסורים ולא את הנדר עצמו, הלכך משכחת לה היתר לחצאין, אכן עצם הענין צ"ב דקרי ליה מקליש קליש - הא פטור עונשין שנינו כאן, ומבואר דאינו כן אלא דבאופן שיש קלישות ומחלישים את האיסור עצמו, שוב חוזר הק איסור עצמו שראוי לעונש להיות 'פחות אסור' וכבר אין בו עונש.

אולם נראה דאין הכרח להגר"ח דלעולם יש לומר שהנדר עצמו הופר בחלקו ונהיה לפחות נדר - דלפי מה שמבואר לעיל [סימן ב'] שנדר היינו 'מופרש ומיוחד' - הרי יתכן שהוא פחות 'מופרש ומיוחד' ולכן האיסור הוא איסור פחות - כן העירני תלמיד אחד.

ומה שכתוב בר"ן הלשון שהוא מקליש את הנדר עצמו אין לדייק נגד הגר"ח - שיש מקום לדחות שהוא מחליש את כח האוסר שיש בנדר ולא את האיסור עצמו, ולעיל הוכחנו כן ממה דליכא התפסה בנדר אחרי הפרה אף שהתפסה אינו על האיסור אלא על הגוף הנדר - מה שהוא מופרש ומיוחד.

אולם באמת נראה דאין מכאן ראייה להגר"ח - דהנה - מצאנו כמה גיוני בכל התורה - בלי שייכות לנדרים, שעצם המעשה עבירה הוא פחות מעשה עבירה ואז הך איסור עצמו נהיה לאיסור שפחות אסור, ויתכן א"כ שזה לא חידוש מיוחד בהלכות נדר שהוא מופרש שהרי בהרבה סוגים שונים של איסור מצאנו כעין דבר זה שיש אופן פחות חמור לעבור על עצם העבירה ואז האיסור עצמו הוא פחות איסור - בלי העונש וכדומה - וכדלהלן:

א] יעויין ברש"י במכות [כ"א] לגבי כתובות קעקע דאיכא שיטות דרק בכותב שם ה' או שם ע"ז דאיכא מלקות ובלי זה איכא איסורא דאורייתא בלי מלקות, כיון שאין זה עיקר האיסור - הרי זהך איסור עצמו שיש בו לאו אבל אם משכחת לה באופן שאינו עיקר האיסור כבר אין בו מלקות.

ב] בדומה לזה מצאנו בר"ן ריש נדרים לגבי שבועה בלי שם דליכא מלקות, [אלא דזה תלוי בגדר האי איסור, ומצאנו בזה כמה דשיטות - עיין לעיל בדברינו ריש מכילתין].

ג] כעין זה מצאנו נמי בדין חצי שיעור דאסור מן התורה ואין חייבים עליו, והיינו שהאכילה היא פחות אכילה בזה שהיא חצי שיעור של אכילה הלכך האיסור עצמו הוא פחות אסור.

ד] ברמב"ן בהשגות לספר מצוות [ל"ת שנ"ג] כותב דקריבה דעריית אסורה מן התורה כעין איסור חצי שיעור, והיינו כנ"ל, חצי ממעשה העבירה של עריות.

ה] כעין זה מצאנו ברמב"ם [פ"ג מהלכות מא"א ה"ו] לגבי יוצא מהטמא דאסורין מן התורה ואין לוקין עליהם והרמב"ם מדמה להו "כאוכל חצי שיעור שהוא אסור מן התורה ואינו לוקה אבל מכין אותו מכת מרדות", עכ"ל.

ו] בדומה לזה מצאנו נמי באחות זקוקתו דאיכא בה תפיסת קידושין וחליצה - ודלא ככל העריות, וכפשוטו כל האיסור הוא מדרבנן, וכ"ה שיטת רוב ראשונים²²⁰, אכן איכא שיטות שזה מה"ת בלי החומר שיש בכל ערוה ולכן איכא בה תפיסת קדושין - ועיין בזה בהערה²²¹ ובדברינו באמרות אברהם יבמות [סימן נ"ה], ובאמת דמפורש באור שמח [קונטרס זיקה סוף אות ל'] דלדברי הירושלמי איסור קרובות בזיקה הוא מדאורייתא, ויעו"ש שכ' דנחלקו בזה הבבלי והירושלמי.

ולהנך שזה מה"ת צ"ב דלמה איכא חליצה, ועיין בהערה²²², ונראה עפ"י לשון הירושלמי [ר"פ ד' אחין] - "מעשה לא יהו צריכות הימינו חליצה", ומשני "אמר רבי מתניה ע"י זיקה ואין בו איסור אחיות ברורות", וצ"ב הכוונה בזה.

והביאור בזה עפ"י לשון המאירי [בסוגי' שם] שביאר למה איכא חליצה ותפיסת קידושין "ששומרת יבם שמתה אסור באמה כדין חמותו לא כחמות לגמרי, שהרי חמותה גמורה אף לאחר מיתה בכרת ואין בה תפיסת קדושין אבל זו אינה חמות אלא כעין חמות ובדוגמא שלה", ומבואר דאף אי הוי דאורייתא אבל אין כאן את כל החומר של הדאורייתא, ולזה קרי הירושלמי איסור שאינו ברור, והיינו כנ"ל.

ז] כתב הרמב"ם במאכלות אסורות [פרק ז הלכה ט"ז] שבגוף הבהמה יש חוטין וקרומות שאסורים מה"ת מצד דם וחלב אבל אין בהם מלקות מה"ת, והרמב"ם מדמה לחצי שיעור - ועיין במ"מ "לפי שאין זה דם גמור היוצא צלול".

ח] כתב הרמב"ם במאכלות אסורות [פרק ח הלכה ט"ז] שאיסורי הנאה שהם מאכל, לוקין על אכילה ועל הנאה לא לוקין והמ"מ מדמה לחצי שיעור.

ט] עיין בביכורים [פרק א' משנה ט'] בדין הביכורים שמביא בנאבדו הביכורים וחייב אחריות - ויש להם חלק מהדינים של ביכורים וחסר חלק מהדינים, ועיין בדברינו באמרות אברהם - זרעא קיימא בציונים והערות [שם] שביארנו - שאף שיש לביכורים השניים דין קדושה מה"ת ודין ביכורים, אכן סו"ס חסר בדין 'ראשית' שלהם, ואף דסו"ס בכלל ראשית נינהו לגבי איסור זרות

²²⁰ כן מפורש ברש"י [יבמות כ"ז. ד"ה לעולם / כ"ח: ד"ה משום מצוה / מ"א: ד"ה הרי קטנה] וההוכחה לזה היא ממה דחולצת ובכל ערוה דאורייתא ליכא חליצה, וכן הוכיחו בהדי' ברמב"ן וברשב"א לקמן [כ"ז:].

²²¹ דעיינ בזה במהרש"א יבמות [ח']. שהביא בזה ב' צדדים, והגרנ"ט הביא את הנמו"י [ריש פרק ב'] שהאריך לבאר דאף דאיכא איסור אחות זקוקתו למ"ד יש זיקה אולם אעפ"כ איכא בה תפיסת קידושין, וכן מדוייק במאירי [שם] שהאריך לבאר דיש בה חליצה ותפסי בה קידושין, ומדוייק כנ"ל דאית בה איסור דאורייתא.

²²² וי"ל דחליצה תלויה באי תפיסת קידושין, וכיון דבהנך קרובות איכא תפיסת קידושין אף שהם מה"ת, שוב איכא נמי תפיסת זיקה, וחולצות.

ולגבי תשלומי קרן, אכן אכתי לא מיקרי ראשית גמור לענין חומש ולגבי קריאת הפרשה – והיינו נמי כנ"ל שה' במקום' של הראשית יש לו חלק מדיני ראשית, אבל לא כל החומר של הראשית. [ה' הרמב"ם] [פרק י"ד שחיטה ה"ד] פסק דכלאים הבא מבהמה וחיה דמו חייב בכיסוי ואין מברכין עליו, ואם נימא דדעת הרמב"ם היא דחשוב תערובות דם חיוב בדם פטור, א"כ הא איכא כאן דם חיוב בודאי, ואמאי אינו מברך עליו, והגר"ח [שם] ביאר בזה שכל הדם יש בו צד חיוב משום צד חיה שבו, ויש בו צד פטור משום צד בהמה שלו, ולהכי הוא דפסק הרמב"ם דאין מברכין עליו, כיון דאין חיובו גמור, ואין המצוה שלמה, דהא אית ביה גם צד פטורא, ודימה לדין נולד מהול וגר שנתגייר כשהוא מהול דאין מברכין על הטפת דם ברית, ואף על גב דלדעת הרמב"ם שם חיובו הוא ודאי ולא מספק, אלא דכל שאין המצוה בשלימות אין מברכין עליה, והכי נמי הכא גבי כיסוי דכוותה – ועל פי כל הנ"ל יש לומר שזו כוונת הרמב"ם למה ליכא ברכה בכיסוי הדם – והדברים קרובים לדברי הגר"ח שחסר בשם חיה גמורה כיון שיש כאן גם 'צד' בהמה – ועיין בכת"ס על סוגיות [בלומנטל – סי' מג – סוגיא דחצי שיעור – ד"ה דחזי] דמדמה כוי לחצי שיעור – וזה משום שהוא סובר שיש בכוי "כלשהו שור כשב ועז", אבל אינו "שור כשב ועז" גמור – ונראה שיש לפרש כן בדומה לדברי הגר"ח – דלהכי לא מיקרי מצוה שלמה – דהוי כעין חצי שיעור בתורת חיה שבו – הלכך אינו מברך, וגם זה דומה להטפת דם ברית – כען מצות מילה, אבל אינה מצות מילה גמורה.

יא] בדין כלאי בגדים בעינן דווקא צמר אילים ורחלים, שאין לך קרוי 'צמר סתם' אלא צמר אילים ורחלים, אבל בשאר צמר צריך ליתן שם לווי, צמר גמלים צמר ארנבים צמר עזים – הלכך לא נכללו באיסור תורה של כלאי בגדים – עיין בזה בכלאים [ריש פרק ט'] – ויעיין בשו"ע [יו"ד כלאי בגדים ריש סימן רצח] – "רחל בת עז, צמרה אסור עם פשתן, מפני מראית העין" וכך לשון הרמב"ם [כלאים ריש פרק י'] – ועיין בכסף משנה [שם] שהביא מקור מבכורות [י"ז] "רחל בת עז אין לוקין על צמרה משום כלאים" וכתב – "משמע לרבינו דמכל מקום אסורה מפני מראית העין דלא גרע משירים וכלך" והקשה עליו "ותמיהא לי דהל"ל דמדאורייתא אסורה אלא שאין לוקין דהכי משמע לישנא דאין לוקין על צמרה – וי"ל דכיון דלא אשכחן לה רמז בתורה לית לן למימר הכי", ויעיין בביאור הגר"א [יו"ד שם] שכתב "מפני מראית העין. כמו שירים וכלך. אבל בגמ' שם משמע דמדאורייתא אסור אלא דאין לוקין ועיין כס"מ" – והעירני תלמיד אחד נ"י דכנראה דכוונת הגר"א הכא הוא כנ"ל דאינו צמר רחלים גמור ומושלם כיון שהרחל היא בת עז – וחסר בשם המושלם של הצמר – הלכך איסורו כעין איסור חצי שיעור.

יב] כעין זה מצאנו לגבי עדל"ת בדברי הרשב"א ביבמות [סוף ו']. שכתב – שיש דרגות של עשה של כיבוד או"א, ונפ"מ עד כמה שיכולים לדחות ל"ת, ומעשה כיבוד בלי הנאה לאב הוי בכלל עשה אבל אינו עיקר הכבוד, ולכן לא הוי בכלל עשה לענין דחיית ל"ת, וכן למד הגר"א [יו"ד סימן ר"מ ס"ק ל"ו] – מובא בברכ"ש יבמות [סימן ג' ס"ק ב'] – ובחזו"א אהע"ז [סימן קמ"ח קידושין ל"ב. על תוד"ה ר"י] ביאר את הגר"א שלא חסר בגוף החיוב שהוא חייב בזה ככל חיוב כיבוד או"א, אלא שאינו עיקר העשה לענין דחייה, ומפורש כנ"ל שיש מציאות של עשה וגוף העשה בלי שייכות לכמה הוא מחוייב בעשה – וזו ראייה גדולה.

יג] עיין בדברינו באמרות אברהם פרק קמא דכתובות [סימן ט'] לגבי ביאת עכו"ם דנתבאר כעין זה בשיטת ר"ת ולכן איכא איסור וליכא חיוב מיתה.

יד] כעין זה מצאנו נמי במהר"ם שיק [יו"ד סימן קנה] לגבי הריגת עובר דקיל טפי – כיון דהוי כעין חצי שיעור.

הרי לנו כמה אופנים של חצי שיעור באיכות של העבירה עצמה וממילא דהך עבירה עצמה היא פחות חמורה מתמיד – ויש לומר דה"ה דמקליש קליש עביד כן נמי לגביה עבירה של איסורי נדר – וכעין חצי שיעור – שוב ראיתי בלשון הקרית ספר [פרק י"א] שכתב וז"ל: "ונראה דטעמא משום דכיון דהפרת תרווייהו מעכבה כשהפר חד קליש ליה כוליה נדרה לענין מלקות וקם ליה באיסורא דאורייתא כחצי שיעור דהוי דאורייתא" – ושמחתי.

בדברי הקרן אורה - בדמיון לקומץ ולבונה, ולמה הכא ליכא צד שלישי שלא חל כלום.

עיינ בקרן אורה שהביא מהסוגי' בזבחים [ק"י] דלבונה וקומץ מתירים מנחה ויש דיון וספק אי מתירים כל אחד במהלך של מיגז גייז או מקליש קליש, ויש צד שלישי דלא חל כלום, והתוס' מדמי להכא, וקשה דלמה לא היה צד שכאן לא יהיה כלום כמו הצד השלישי שם.

ונראה עפ"י מה שנתבאר לעיל [סימן ז'] דהבאנו את החילוק בין בעלות של בני העיר לבעלות של שותפות, דבשותפות איכא סיבות לבעלויות נפרדות אף שהיום יש בעלות אחת, ונתבאר שם למה הכא דומה לשותפות, שהרי האב והארוס לא שייכי זל"ז וכל אחד בא בכח אחר, הלכך איכא בזה סיבות לבעלויות נפרדות - עיי"ש מה שנתבאר בסוגי' עפ"י סברא זו.

וע"ד זה נראה נמי הכא דלכן מוכרח שיש 'ביטוי' של כל אחד בחלק מההפרה - כיון שיש כאן ב' סיבות חלוקות, אבל בקומץ ולבונה יש ספק מוקדם, א] האם שניהם דבר אחד ממש, כעין שחיטה של סימן א' כנגד הסימן השני, ואז פשיטא דלא יחול כלל בכל אחד מהם, ב] יש ספק שני שלפי הצד שהם ב' סיבות נפרדות בהיתר של המנחה - דכעת מתחיל ספק אחר - דהיאך מתבטא החלות של כל אחד לבד מיגז גייז או מקליש קליש, אכן הכא לא היה את הספק הראשון כלל וכלל. עפ"י סברא זו נתבאר להלן [סימן ט'] שורש פלוגתת הר"ן והרשב"א האם המיגז גייז הוא במקום מרוכז או לא.

ואגב יש להעיר דממה שהתוס' מדמי מנחה וקומץ להכא מוכרח שהמלקיש קליש אינה סברא מיוחדת בעיקר פרשת נדרים, אלא ככל חצי שיעור דעלמא, וכנ"ל מהקריית ספר.

מתמה בעיקר הסוגי' - מצד אחד מקליש קליש ומצד אחד איכא דיני צירוף בין ההפרות.

עיקר סוגי' דמקליש קליש תמוה - ויש כאן תמיהה כפולה:

כבר הקשה הקרן אורה בסוגיין דלמה צריכים לחדש שכשיש הפרה של אחד מהשותפין דחיילא מקליש קליש, הא דילמא לא חיילא כלום על ידי אחד בפני עצמו - עוד הקשה הקרן אורה לעיל [ס"ז] דמבואר דבעינן צירוף והקים באמצע מקלקל - אף אי נשאל עליו, דאי איכא מהלך של מקליש קליש - "אם כן אמאי בטלה הפרתו על ידי הקמתו של שני, הא הרי היא במקומה עומדת, וכי חזר השני ונשאל על הקמתו יפר חלקו לבד ודיו", והיינו דלמה לי צירוף.

והיינו שיש ב' קושיות מב' צדדים - שאם יש ב' מעשים שונים וב' חלויות שונות בשותפות - אז המהלך הוא שיש מקליש קליש ב' פעמים ושניהם חלים בנדר - כל אחד מחליש דרגא וחומר אחר בנדר - ושוב בטלה כל הנדר, וכהצד הזה היה נראה מכל הסוגי' של מקליש קליש, אכן לפי סוגי' דלעיל שיש דין ראוי לצירוף, הרי אדרבה, כל אחד רק עשה חצי מעשה ויש מעשה א' וחלות א' בין שניהם, ופשוט שלא חל כלום מכח חצי מעשה.

הרי דסוגי' מקליש קליש וסוגי' חזי לצירוף סותרים זא"ז - והקושי' בתרתי, א] אי איכא מקליש קליש למה לי ראוי לצירוף, הא איכא ב' מעשים וב' חלויות, ב] אי איכא מעשה וחלות אחד ולכן בעי ראוי לצירוף, א"כ ע"כ דלא חיילא המקלש קליש, וצ"ע.

ויש כאן תוספת עומק לקושי' - הרי מעשה או חלות שלא נגמר - מעשה כזה כשלא יתמלאו התנאים של השלמת המעשה והחלות - אז מובן למה הכל יפסיק והכל יתבטל, אבל מעשה שכבר חל או שכבר פעל את פעולתו - היאך יתבטל מעשה כזה ומה שייך בו תנאים - והרי כפשוטו מקליש קליש חיילא כבר - הרי בכל התקופה שיש הפרה א' אין לה מלקות בנדר הזה, ואיך מתבטלת אח"כ חלות שכבר נגמרה.

מבאר דע"א בשבועה הוא חיוב לא מוחלט של חיוב ממון של ב' עדים, וכך מקליש קליש מיקרי הפרה לא מוחלטת של הפרה של השותפות - ומיתלי תלי באפשרות להצטרף.

ועיינ בזה לעיל [סימן ה'] מה שביארנו בזה ונחזור על הדברים שנוגעין כאן לענינו:

ונראה לבאר עפ"י 'משל' - בדין של צירוף של ב' עדים לממון, הרי שניהם כת אחד ויש ביניהם צירוף להרבה דינים ונמצא א' פסול כולם פסולים, אכן עד אחד לבד מחייב שבועה, אולם אין הדין ע"א בשבועה דין אחר לגמרי מהשנים לממון [וכמו ע"א באיסורים], אלא דחצי של הכת של שנים הוא ע"א, וחצי מממון הוא שבועה.

והיינו דמצאנו נפ"מ בצירוף בין ב' לממון לב' לנפשות בהלכות עדות מיוחדת, וביארו התוס' [סוף פ"ק דמכות] דכיון דבממון יש מושג של ע"א לשבועה שוב מקילין נמי בכח צירוף של שנים

לממון וידוע מהגרש"ק שביאר דבר זה שיש ב' חצאי כחות בעדות ממון ומצטרפין לממון בתור מעשה הגדה אחת של שניהם, אבל טמון בכל אחד 'חצי כח' וזה מתבטא בשבועה - שהוא מקצת חיוב ממון באיכות - לעומת נפשות שאין כאן חצאי כחות ולכן הצירוף יותר חמור. והביאור בזה - חיוב שבועה היינו חיוב ממון לא מוחלט - 'שבע או שלים' - לעומת חיוב ממון דהיינו 'שלם' שזה חיוב מוחלט, ודו"ק.

ומעתה - ע"א שפועל בתור חיוב שבועה הרי יש כאן מקצת מהחיוב המוחלט של ממון, וזה כחו לחייב שבועה.

ונראה דה"ה במקליש קליש - יש צירוף כחות הפרה ל'כת' של הפרה - אב וארוס, וזה מפר בהפרה מוחלטת, אולם לזה בעינן צירוף ביניהם להיות הפרה אחת, אולם אף דלולי הכח השני ליכא הפרה מוחלטת, אכן סו"ס הפרה לא מוחלטת אכתי איכא, והפרה לא מוחלטת באה לידי ביטוי במקליש קליש.

ויש לומר דאף דבעד אחד מהני הכח עדות שלו בלי האפשרות 'בפועל' להיות חלק מהכח של שנים לממון, אכן הכא נתחדש דין שכל מה שיש כח באחד להחיל חלות לא מוחלטת של הפרה - היינו דווקא עד כמה שיש לו אפשרות 'בפועל' להיות חלק מה'כת' של הפרה המושלמת - וכחו להחיל מקליש קליש הוא כח שמתחדש וקיים עד כמה שהאפשרות קיימת - הדין הלא מוחלט הזה מקלישה עוד ועוד - כל עוד שהוא 'התחלה' של הכח המוחלט של הפרה, וכשיפסיק להיות ה'התחלה' של כח זה - אז ממילא יתבטל.

ב' פעמים מקליש קליש לא נהיה הפרה כמו דב' שבועות לא נהיה לממון.

אם יגיע עד אחד נוסף בלי שיצטרף לעד הראשון - לבי"ד אחר - הרי עד זה יחייב שוב חיוב לא מוחלט, והיינו חיוב שבועה נוסף, ושני החיובים של שבועה לא יהפכו להיות חיוב אחד של ממון אף שהוא חצי ממנו באיכות.

כמו כן הכא - אין שייכות בין קלישות באיסורים של הנדר להפרת כל הנדר - 'הפרה' מתירה את הנדר ו'קלישות' מקלישה את הנדר - 'הפרה' היא היתר מוחלט ו'קלישות' הוא היתר לא מוחלט - וקלישות זו מונחת ונמצאת ממילא בתחילת מעשה ההפרה. וממילא דאין להקשות דלמה ליכא 'פעמיים קלישות' בב' הפרות גם באופן שלא מצטרפות - וממילא דכבר לא יהיה נדר דקלישות קמיתא מתחילה וקלישות בתרא גומרת - דזה אינו - דקלישות והפרה תרתי נינהו, ו'פעמיים קלישות' בב' הפרות היא 'קלישות כפולה' או 'קלישות אלימתא' - אבל 'קלישות' ותו לא.

הפרה אין כאן - שהרי הפרה הוא מעשה גמור של כל רשות המפירים, וזה צריך צירוף של כל ההפרות של הך רשות מפירים להיות מעשה אחד.

מעתה פשוט נמי למה מתבטלת המקליש קליש - הרי חלות גמורה שכבר חיילא וכבר נגמרה פעולתה - ומי יבטלנו, אלא דהן הן הדברים, הרי כל הכח של האי הפרה לא מוחלטת ממשיך רק עד כמה שיש כאן תורת התחלת למעשה הפרה המוחלטת - כעין ה'משל' של ע"א בשבועה [לו יצוייר והיה צריך כן], ומהאי טעמא בטל נמי המקליש קליש כשאין לו אפשרות של צירוף.

בדברי הגרנ"ט בביאור שיטת הרמב"ם דאין הפרה אחר הפרה - שהמקליש קליש לא בטלה, ויש לדמות לעד אחד בשבועה בתור 'מקצת' מכת של שנים לממון.

אולם כל זה בשיטת הראשונים אבל בשיטת הרמב"ם בסוגי' דאין הפרה אחר הפרה הוכיח הגרנ"ט [סימן ס'] דחולק וסובר דאף אם השני לא יכול להפר ולא ראוי לצירוף - אכתי מהני הפרת האחד לבדו להקלישו ולא בטלה הך קלישות.

וכאן מתעוררת מחדש כל הקושיות - הרי לפי הרמב"ם מוכרח שהמקליש קליש היא עשייה בפני עצמה ולא תלויה בזה שיש כאן התחלה של מעשה הפרה - וגם מוכרח שמקליש קליש לא שייכא להפרה עצמה וראיה לכך - ההפרה בטלה והמקליש קליש ממשיך - וצריכים לומר דלפי הרמב"ם בכל הפרה של שותפין איכא ב' הפרות שונות שבאו לפונדק אחד, ההפרה של כל אחד בתור מקליש קליש וזה מעשה וחלות עצמאית של כל אחד - וההפרה המשותפת שזו מעשה א' וחלות אחת.

העמדנו ג' צדדים בהפרת שותפין - ב' חלויות, ב' מעשים וחלות א', מעשה א' וחלות א' - והכא איכא תרתי, לגבי מקליש קליש איכא ב' מעשים וב' חלויות, ולגבי ההפרה המושלמת איכא מעשה וחלות א'.

ולכא' - אי איכא מעשה של קלישות בתור מעשה עצמאית - א"כ למה ב' מעשים של קלישות לא מתירים את הנדר לגמרי, ושמא נאמר גם לדרך זו שאין בכחו של המעשה החדש הזה להתיר ואין בכחו אלא לעשות איסור חמור לאיסור קל, כעין מה שנתבאר לעיל - והיינו דפעמיים קלישות אינה הפרה גמורה.

ונראה שהגדר בזה הוא ממש כנתבאר לעיל בר"ן - בשינוי אחד - והוא דהכא דומה ממש לע"א בשבועה שמחייב חיוב לא מוחלט של ממון גם בלי האפשרות של צירוף בפועל להחיל חיוב ממון מוחלט בצירוף עד אחר.

הר"ן למד שההפרה הלא מוחלטת - מקליש קליש - היא חלק מהעשייה המשותפת, ומיתלי תלי בזה, דרך עד כמה שהיא ממשיכה להיות חלק מהעשייה הכללית של ההפרה המוחלטת - הוא דחשיב כהפרה לא מוחלטת, אכן הרמב"ם למד שיש כאן ב' עשיות נפרדות - הפרה לא מוחלטת בתורת הפרה עצמאית - והתחלת הפרה משותפת שיצטרף לשני - ותרתני ניהו, ממש כמו כל ע"א, הרי הוא מתקבל בבי"ד גם בתורת עדות גמורה על חיוב שבועה וגם בתור התחלה של צירוף כל הכת לממון.

מחדש שגם בקדמה הקמה מהני הפרה למקליש קליש - ונפ"מ לנדריים שאינם של עינוי נפש דאז מצי מפר בתורת מקליש קליש.

לפי הגדרה זו יתחדש עוד - דגם אי הקים אחד ושוב הפר השני שחל דין מקליש קליש גם בכה"ג, דאי המקליש קליש חשיב כעשייה בפני עצמה - א"כ מה נפ"מ אי הגיע ההקמה מקודם או אח"כ, ועיי"ש שהבאנו לעיל שהגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סימן ט"ז ס"ק י'] דייק כן מהרמב"ם דכן הוא האמת, והוסיף בזה עוד דהנה הקרן אורה הסתפק דלפי הרמב"ם בנדריים שאינם של עינוי נפש - דאב מפר כל הנדריים ורק הבעל מוגבל אבל כשיש ביניהם שותפות - דאז איכא הגבלה לאב ורק מפר עינוי נפש, וכאן הסתפק הקרן אורה - דמה יהיה הדין בנדריים שאינם של עינוי נפש האם האב יכול להפר בתורת מקליש קליש עכ"פ.

ומבואר דלמד דמהני מקליש קליש גם בלי שהיה חזי לצירוף בשעת ההפרה - והיינו ממש כנידון דידן שהפר אחרי שהיתה כבר הקמה של השותף בעולם.²²³

מחלק בין ארוס בבוגרת להקמה דחד בדין מקליש קליש.

אולם יש לדון דבארוס דאינו יכול להפר בבוגרת - התם יש לדון האם הארוס יכול לעשות מקליש קליש, והכא יש לומר דגם הרמב"ם יודה דאינו עושה כן - והיינו משום שכאן אין הנדריים תחת רשות המפירים ואין בה בעלות מוחלטת מכל השותפות, הלכך לא עביד ביה אפילו מקליש קליש, ודווקא בהקמה או בלאו עינו נפש דאיכא בעלות אבל ליכא דין הפרה הוא דמהני מקליש קליש.

בנדריים בינו לבינה - לגבי מקליש קליש ולגבי כל ההפרה המשותפת.

והנה בנדריים של בינו לבינה - לפי הראשונים שגם באב צריכים בינו לבינה - ויש לדון דמה נקרא בינו לבינה כלפי האב - ועיין בזה בהערה²²⁴ במה שיש לדון בכמה חידושים בזה, אולם בעיקר

²²³ אולם הגר"ש רוזובסקי זצ"ל חילק ביניהם - דיתכן דרך בנדריים שעומדים תחת השותפות, בהם מהני שותף אחד, אבל הנדריים שאינם של עינוי נפש אינם תחת השותפות הלכך בהם לא מתחיל המקליש קליש, ודלא כהקמה של אחד דאז איכא בעלות אלא שיש עיכוב במעשה הפרה.

איברא דלפי מה שנתבאר לעיל [סימן ג'] בג' שיטות בנדריים שאינם של עינוי נפש - וביארנו שלפי הרמב"ם שיש בעלות לארוס בכל הנדריים ורק שחסר לו בדיני הפרה שלו, ולכן הוא מעכב לאב - מחמת הבעלות - והאב לא מרחיב כחו כיון שחסר בדיני הפרה ולא דמי לקודמין - א"כ הרי זה דומה ממש להקמה - שיש עיכוב בדיני ההפרה אחרי הקמה אף שהשותפות קאי בנדר ודו"ק.

²²⁴ דהנה - עיין ברבינו אברהם מן ההר [ריש פרק י"א] שכתב דמעש"י בינו לבינה, עוד כתב דקישוט וליפות עצמה מיקרי בינו לבינה גם לגבי האב כיון דבזה הוא יוכל לקדשה ביותר כסף קידושין, ויש להעיר לדבריו - הרי א"כ מיד כשקידשה כבר ליכא בזה בינו לבינה - ולכא' אחרי שכבר נגמר הבינו לבינה למה שלא תבטל ההפרה, וא"כ הפרת הארוס תהיה אז בלי שותף, ועוד, לגבי מעש"י לא מיקרי בינו לבינה לאחר נישואין דבלאו הכי ליכא לאב מעש"י אחרי נישואין, ונמצא שכל מה שהפרו ביחד בזמן האירוסין תבטל.

הדברים יש לתמוה - הרי גם אי נמצא אופן של בינו לבינה שהוא משותף בין שניהם, הא סו"ס המעשה המסויים שנקרא בינו לבין האב הוא מעשה אחר לבין הארוס, הרי אי נדרה לא לבשל, אז דווקא הבישולים לטובת האב מיקרי בינו לבין האב, ובהם בלבד חיילא ההפרה ידיה, ולעומת זאת - דווקא הבישולים לטובת הארוס מיקרי בינו לבין הארוס, ובהם בלבד חיילא ההפרה - ואיך מצטרפין אהדדי.

ונראה לומר - ושו"ר כן בדברי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סימן ט"ז ס"ק ט'] וכן ראיתי מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל - דיתכן דסגי לן במה שיש 'שם בינו לבינה' בהנך נדרים, וסגי אי איכא בינו לבינה לגבי אחד מהם ששניהם יכולים להפר, אלא שהגר"ש רוזובסקי זצ"ל הוכיח מהפרישה דלא ס"ל הכי.

ועל פי יתחדש חידוש גדול - שיהיה נפ"מ בין המקליש קליש להפרה המשותפת על כל הנדר, דלגבי ההפרה המשותפת על כל הנדר, הרי יש כאן מעשה הפרה אחת, ולכן יש סברא לומר דמהני בינו לבינה לגבי אחד מהם, אבל לגבי ההפרה של המקליש קליש, הרי התם כל הפרה עומדת לעצמה, הלכך כל אחד צריך מקליש קליש ידיה, ולא מהני מה שיש בינו לבינה לגבי השותף, ודו"ק.

ומעתה משכחת לה אופן דא' מקליש קליש והשני לא מקליש קליש, והוא דכשיש בינו לבינה לאחד ולא לשני, הרי הכא ליכא הפרה משותפת כלל וכלל, ומאידך, רק הוא יכול לעשות מקליש קליש והשני לא יכול.

ג' שיטות - מתי ואם - בטלה מקליש קליש כשיש הקמה של השותף.

והנה - הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סימן ט"ז ס"ק י'] העמיד דבאמת ג' שיטות בדבר, א' שיטת הר"ן דבטלה המקליש קליש כשבטלה האפשרות של צירוף, ב' שיטת הרא"ש שלא בטלה המקליש קליש - וע"ד הגר"נ ט', אכן כל זה דווקא אי מתחילה היה ראוי לשותפות ג' שיטת הרמב"ם דגם אי מתחילה לא היה ראוי לשותפות - אעפ"כ איכא מקליש קליש - ולכא' לא ברור שיטת הרא"ש שמצד אחד צריכים ראוי לשותפות בתחילת החלות מקליש קליש אבל אי היה ראוי התחילה שוב לא בטלה גם אח"כ.

ונראה לומר דיתכן דאף אי מקליש קליש הוא עשייה אחרת וחלות אחרת - אכן כל זה עד כמה שנעשה בתור חלק מהפרה, והיינו שאין עשייה שכל כולה עשייה של מקליש קליש אלא דבכל מעשה הפרה מונח בתחילתה עשייה של מקליש קליש - וכיון שבשעת תחילת עשיית ההפרה היא היתה ראוי לצירוף - והרי אז קרינן ליה 'תחילת הפרה', הלכך שפיר כלול בו עשייה דמקליש קליש, אלא דגם אחרי שבטלה העשייה של ההפרה בשעת ההקמה, אכן סו"ס אין המקליש קליש בטל, ובמקומו הוא עומד, אבל אי הקים ושוב הפר הושתף אחרי ההקמה - אז ליכא עשייה דמקליש קליש כלל וכלל דכל העשייה של מקליש קליש אינה אלא עשייה בתור חלק מהעשייה דהפרה.

והרמב"ם סובר דהרי היא עשייה בפני עצמה ממש - כעין ע"א דעדותו בתור עדות דעד אחד לא תלויה בזה שהוא יוכל להיות א' מתוך כת שלם - ודו"ק.

וזה דומה לקושי' הקרן אורה דאי בבוגרת תפסיק ההפרה של האב כיון שיצאה מרשותו א"כ בכל נישואין נמי תבטל ואז הפרת הארוס בעצמו, ושוב ליכא המשך בזמן הנישואין לכל הפרה שנעשה בזמן האירוסין, והוכיח מזה הקרן אורה דע"כ דמוכרח דהפרת האב ממשיכה גם אחרי שיצאה מרשותו, אולם כעת מתעוררת מחדש קושי' זו בכל בינו לבינה, דלא יהיה בזה המשך מטעם הנ"ל, וצ"ע.

אולם מצאנו פלוגתא בעיקר הנידון של בינו לבינה באב - דבלבוש [סימן רל"ד] כתוב דתמיד הכוונה לבין הבעל, וגם כלפי האב הכוונה כלפי הבעל, ולדידיה ליתא לקושי' הנ"ל, אבל במאירי מבואר דהכוונה מה שאינה משמשת לאב בצרכים שלו, וע"ד זה היה נראה נמי בנצי"ב בפירושו לספרי [שם], ושוב יש להעיר דאיוה המשך יש לזה אחרי נישואין, ויתכן דאי לא מיירי במעש"י א"כ אכתי שייך בינו לבינה כלפי האב מה שלא טורחת לטובת אביה גם בתור נשואה ויש ביניהם איבה.

פרק ב'

אופנים שונים של לא ראוי לצירוף,
ומתי בטלה המקליש קליש באופנים הללו.

כמה גווני דמקליש קליש ועיקר ההפרה לא שייכי זל"ז.

מצאנו כמה גווני דמקליש קליש ועיקר ההפרה לא שייכי זל"ז, ומכל הנך גווני מוכרח דחלות הפרה אינה מורכבת מב' חלויות של מקליש קליש - זה אחרי זה, אלא חלות בפני עצמה היא: א] עיין בקרן אורה שהביא מהירושלמי דסובר דליכא מקליש קליש בארוס אלא באב, והירושלמי מבאר שכיון שיש דין נתרונה לאב ולא לארוס הלכך פשוט דליכא מקליש קליש בארוס דהפרה דארוס לאו כלום הוא - ורק באב דאיכא נתרונה איכא נמי מקליש קליש.

ונראה שהביאור בזה עפ"י המבואר ברשב"א - מובא לעיל [סוף סימן ו'] - דחלוק אב מארוס דבאב איכא מעשה גמור ומעוכב בחלות על ידי הארוס - ולארוס איכא חצי מעשה דמעוכב על ידי האב במעשה עצמו, ולכן איכא דין חצי לצירוף בארוס ולא באב - ונפ"מ בהקמה ונשאל, וגם הרשב"א בנה את החילוק שלו על מה שמצאנו בנדרונה.

ונראה שהירושלמי נמי סובר כהחילוק הזה, אלא שחידש בזה הירושלמי עוד דאף דבתרונתו ליכא חלות בלי השני - אבל רק מכח 'הפרה חשובה' חיילא דין מקליש קליש, ולכן רק בהפרת האב חיילא מקליש קליש.

ב] לעיל [סימן ז'] הבאנו מהר"ן שיש הפרה של הארוס דלא מועיל אלא לענין שאין שם שתיקה, ועיי"ש שהבאנו שבאמת חיילא ההפרה - וכמפורש בפסוק, והנדר מופר על ידו אבל א"צ את ההפרה שלו כיון שהאב יכול להפר את הכל בעצמו, ולכן אף אי מהני ההפרה של הארוס ביחד עם הפרת האב אבל בהפרת הארוס לבדו ליכא מקליש קליש.

וביארנו בזה דאף דהבבלי חולק על הירושלמי, אבל יש לומר שהבבלי מודה דמכח הפרה כזו שאין בה שום תועלת דודאי דליכא בה חשיבות כלל - ולכן ליכא דין מקליש קליש מכחה.

ג] הבאנו מהרא"ש שהמקליש קליש ממשיך גם אחרי שההפרה עצמה בטלה, ושוב מוכרח דתרתו נינהו.

ד] יתירא מזו מצאנו ברמב"ם דגם אם הראשון מפר באופן ובזמן שלא שייך עוד הפרה נוספת - שכבר הקים שהשני קודם, או באב בנדרים דלאו של עינוי נפש, [אבל בבוגרת נתבאר שאינו כן].

ה] עיין בשטמ"ק להלן [ס"ט. וז"ל: "אומר רבי - מדקא מיבעיא ליה 'בעל' מיגז גיז שמעינן דב'אב' פשיטא ליה דמיגז גיז דלא גרע מעיקרא כי מפר שלא בשותפות" - הרא"ם ז"ל, הרי לנו חידוש נורא דכל פלוגתת ב"ה וב"ש אי מיגז גיז או מקליש קליש היינו בבעל אבל אב קאי כדמעיקרא ודינו במיגז גיז - ולהלן [סימן ט'] יבואר בזה.

ו] נתחדש ששייך חילוק בין גדרי בינו לבינה בין הפרה גמורה למקליש קליש, שיש מקום לחדש דגדרי בינו לבינה סגי בבינו לבינה לא' מן השותפין כדי שיתייחס לרשות המפירין, לעומת גדרי בינו לבינה במקליש קליש דבמקליש קליש בעינן בינו לבינה דשייך לקלישות המסויימת ההיא - ויתחדש אופן של הפרה קמייתא בלי שיש בה מקליש קליש.

בקושי' הגר"א קוטלר זצ"ל - דלא חזי לצירוף אחרי האכילה ובטלה המקליש קליש.

ידוע קושי' הגר"א קוטלר זצ"ל - למה למ"ד מקליש קליש אינה לוקה - הא לעיל [ס"ז] מבואר דכל היכא דהפרת הא' לא חזי לצירוף הרי היא בטלה, וא"כ צ"ע מ"ט למ"ד מקליש קליש ליכא מלקות - הא מאחר דאיהי אכלה את הנדר תו אין כאן נדר ואין השני יכול להפר ולהצטרף עם הראשון.

וצריכים להוסיף בביאור הקושי' - דאף בכה"ג שהאשה לא אכלה את כל הנדר - הא סו"ס כל מקצת שאכלה אינו בעולם ולא שייך להפר את אותו מקצת - וממילא נמצא דהפרת הא' לא חזי לצירוף ובטל - וכמובן דקושי' זו תלויה בנתבאר לעיל דנחלקו אי בכה"ג שבטלה הפרתו בטל המקליש קליש או לא.

הגר"א קוטלר זצ"ל הוכיח מקושי' זו דכל מה שאמרו דהפרה שלא ראוי לצירוף בטלה - היינו מכאן ולהבא ולא למפרע - ושורש הנך צדדים עיין בהערה ²²⁵. ומעתה א"ש למה אמרו בגמ' דלמ"ד בעל מקלש קליש דליכא מלקות, דסו"ס קודם האכילה היה הנדר ראוי להפרה ונמצא דבאותה שעה עדיין היה הנדר קלוש - הרי הרגע האחרון שעוד אפשר לעבור על העבירה של הנדר, ברגע ההוא עוד אפשר להפר, ומיד אחרי שהוא גמר לעבור על העבירה וכבר א"א לעבור עליו, אז ורק אז בטלה האפשרות של ההפרה של השותף - ונמצא שבזמן אכילתו אכתי היה כאן מקליש קליש, ודו"ק.

בהערת הגר"ש רוזובסקי זצ"ל משיטת הרדב"ז שכל המקליש קליש בטלה למפרע, ובמה שיש ליישב בזה.

וע"ד זה מצאנו נמי בדברי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סוף סימן ט"ז] - ומכאן תמה על שיטת הרדב"ז [פרק י"א הלכה ט'] שכתב דהא דאמרי' דאם הפר האב ואכלה אינה לוקה הוא משום התראת ספק, ולפנ"ר אינו מובן מ"ט בעינן לדין התראת ספק הא למ"ד מקלש קליש חלה הקלישות בתורת ודאי ואין כאן סיבה למלקות כלל.

וביאר בזה דהרדב"ז ס"ל דכל היכא שבטלה ההפרה בטל המקליש למפרע ונמצא דאם האב יקם את הנדר אח"כ יתבטל המקליש למפרע ואיכא סיבה לחיוב מלקות, ומשו"ה הוצרך הרדב"ז בזה לדין התראת ספק, וממילא דהדרא קושי' מסוגיין דלמה כשאכלה ליכא מלקות הא ע"י אכילתה נעשה הנדר ללאו בר הפרה ונמצא שהפרת הא' אינה ראויה לצירוף [ובכה"ג כבר ליכא מלקות בתורת ודאי - דודאי לא ראוי לצירוף - ודלא כגוונא של הרדב"ז - ופשוט].

והעירני תלמיד אחד על פי המבואר בתוס' דלא איירי בתרי זיתים אלא דאסרה כל הזיתים שבעולם, א"כ אף שאין להפר שוב את הזית הזה שאכלה, אכן בנדר על כל הזיתים, הרי הנדר ממשיך להיות קיים כל עוד שיש בעולם זיתים - יש זיתים שנכנסים לנדר [שנכנסו לכלל זית] ויש זיתים שיוצאו מהנדר [נאכלים] - אבל הנדר תמיד קיים בשלמותו על האי מין, ונראה שכאן הצירוף של ב' ההפרות לא נמדד כלפי כל זית בפני עצמו שהותר או הוקלש על ידי ההפרה, אלא שכל הפרה שהחיל מקליש קליש שהתייחס לכל הנדר, ושוב בא אחריו הפרה נוספת שמתייחסת לכל הנדר, הרי ההפרה הראשונה היתה לה צירוף ותמיד היתה ראויה להך צירוף של הפרה שהתייחסה לכל הנדר, ואין לנו לדון שהזית המסויים שהיא אכלה היתה לו הפרה שלא הצטרפה אליה עוד הפרה שהרי הצירוף הוא בכל הנדר - ובכה"ג שפיר משכחת לה מקליש קליש גם אחרי האכילה, ויתכן ששיטת הרדב"ז דאיירי בגוונא כזו.

בקושי' החזו"א ממת השני ותוספת דברים בקושי' מנאכל הנדר, ובמה שיש לחלק בין סוגים שונים של לא חזי' לצירוף, דרך בהפקעה על החלק השני של הנדר בטלה תורת 'התחלת הפרה' לראשון.

ובאופן אחר היה נראה ליישב, דאי ננקוט שהקמה היא פעולה נגד ההפרה של הראשון, שוב י"ל דדווקא פעולה חיובית נגד עצם הצירוף מבטלת את ההפרה הראשונה, אבל מה דליכא נדר לפנינו - אחרי אכילתה - לא מבטלת את ההפרה הראשונה.

ובזה יש ליישב את קושי' החזו"א [סי' קמ"ה ס"ק ה' ד"ה יש לעיין] - לעיל [ס"ז] מבואר דהיכא דהקים הב' בטלה הפרת הא' מאחר שאין היא ראויה לצירוף ומ"ט במת השותף לא אמרי' הכי - והיינו דלהלן [ס"ח: / ס"ט]. מבואר בר"ן דכל הדין שבמת בטלה הפרתו הוא רק כשמת המפר אבל כשמת השותף קודם שיפר לא בטלה הפרת הא'.

²²⁵ והיינו דמצד אחד יש לומר דאחרי שהראשון מפר ואין הפרתו יותר מחצי מעשה - שהשני צריך להשלים את המעשה שלו, אז יש לומר שהמעשה שלו מיתלי תלי כסדר באפשרות שיושלם על ידי החלק השני של המעשה, וכל רגע ורגע שיש כזו אפשרות - אז ממשיך המעשה שלו, ובהקמה בטלה האפשרות ומעכשיו בטלה גם המעשה - ולכן בטל מכאן ולהבא. מאידך יש לומר שהמעשה הזה אינו מעשה שתלוי כסדר באפשרות של השלמה על ידי החלק השני של המעשה, אלא שתלוי בזה שבסוף יושלם באמת - בפועל, ונמצא שתמיד כשיש הפרה א' לפנינו - הרי כעת היא בגדר ספק הפרה, ותלוי אי בסוף יושלם דאז כעת יש הפרה ואי יתברר שבסוף לא יושלם - אז כעת מתברר שהוא לא עשה כלום וגם התחלת מעשה לא היתה כאן.

ועפ"י הנ"ל יש לחלק דהקמה מבטלת את ההפרה הראשונה, משא"כ מיתת השותף שהיא חסרון בפועל בהפרה ידידה ולא חסרון שמעכב ומקלקל את ההפרה של המפר הראשון, ומיתת המפר דומה לביטול הנדר על ידי אכילתו.

אולם מדברי הר"ן לעיל בהקמה ונשאל וכו' - לא נראה שהקמה היא מעכב למפר הראשון אלא מעכב למקיים עצמו שהוא לא יכול שוב להפר, אלא דשוב ממילא דליכא למפר הראשון שותף להפרה, ומעתה צ"ב דמאי שנא מת השני או נאכל הנדר - בכולהו ליכא כח הפרה ודין הפרה בחלק השני של הנדר, ולמה רק בהקים השני מתבטל הכל.

ואשר נראה בזה - ונקדים - זה פשוט שאם יהיה עיכוב צדדי מציאותי שיעכב את השני מלהפר - וכגון בנשתתה - דפשוט דלא דומה להקמה של השני, ויתירא מזו, גם בנתחרש השני - אף שחרש נתמעט ב'פועל' מהפרה - וחל מיעוט מהפרה ב'גברא', אכתי נראה פשוט שיש לחלק ולומר שההפרה של הראשון ימשיך, וחסרון כזה לא מקלקל את השותפות, דסו"ס הבעלות של השותף קיימת, והדין בנדר שהוא יכול להיות מופר ממשיך בנדר, לעומת 'הקמה' שחל דין בנדר שהוא לאו בר הפרה, וכעת כבר ליכא בעלות בנדר להפרה אחרי הקמה - ופשוט דכל כה"ג לא חזי לצירוף, ובחרש ובשוטה איכא בעלות בנדר להפרה ולכן אכתי חזי לצירוף.

אחרי החילוק הזה צריכים לדון במת המפר השני או בנאכל הנדר. והיינו דמצד אחד יש לומר דדומה לחרש ושוטה, דהכא תחילת החסרון אינו אלא בגברא [שהוא מת] דומי' לחרש, או שיש חסרון 'היכי תימצא' להפר את ההנדר [והיינו במה שכבר נאכל] - הלכך שפיר ממשיך ההפרה הראשונה, ולא דמי להקמה דבטלה הבעלות בנדר להפרה.

אולם נראה לי שזו טעות - דסו"ס אחרי שמת השני גם בטלה בעלותו להפרה על החלק השני של הנדר, וכן בנאכל, דמה שייך בעלות על הנדר כשאין נדר, והיה שייך לדון בזה בכמה אופנים, ועיין בהערה ²²⁶ מה שדחינו בזה, ושוב קשה - דמאי שנא הנך מהקמה של השני, וחזרה קושי' החזו"א [ממת] וקושי' הגר"א קוטלר [מנאכל].

ונראה לומר כך - המקליש קליש של הראשון ממשיך כל עוד ששמו 'התחלת הפרה' וכל עוד שחל בו דין של 'התחלת הפרה', וכשהקים השני, הרי הפרתו הוא התחלה להפרה בנדר שסופו של הך הפרה מופקעת לגמרי מהפרה - הרי בחלק האחרון של ההפרה ששם אמור להיות 'המשך' להפרתו של הראשון - הרי התם עומד 'הקמה', והקמה היינו היפך מהפרה.

בכה"ג דווקא בטלה התורת 'התחלת הפרה' של הראשון כיון שסופה של ההפרה הוי איפכא מהפרה, אולם במת השני או בנאכל הנדר, הרי הכא כיון שתחילת החסרון אינו אלא בגברא [שמת] או בזה שיש חסרון 'היכי תימצא' להפר את ההנדר [שכבר נאכל] - הלכך שפיר קרינן ליה 'התחלת הפרה' ואף דסו"ס אחרי שמת השני ואחרי שנאכל בטלה בעלותו להפרה על החלק השני של הנדר - אולם לא חלה דין 'הפקעה' מהפרה לבטל את הדין 'התחלת הפרה' מהראשון - וברור, ולא דמי להקמה.

ועיין בהערה ²²⁷ דרך אחרת בזה.

במה שיש להעיר בכל הנ"ל ממת המפר, וכן בעיקר סברת הרדב"ז.

אולם אכתי יש להעיר בכל הנ"ל:

א [לפי הנ"ל לא ברור מה טעמא דמת מפר דלא ראוי לצירוף, ועוד שבר"ן לעיל [ס"ז] מצאנו שדימה מת מפר להקים השני, וצ"ע.

²²⁶ נדר הוא חלות איסור חפצא בחפצא וכשאין חפצא אין נדר, וכמו שכשאין את החפצא שחל בו הקדש דשוב ליכא נמי חלות הקדש להפרה, והיה מקום לדון דסגי לן בבעלותו באשה לנדריה וזה לא בטול בנאכל הנדר, אכן גם זו טעות, דא"כ גם בהקמה של השני לא בוטלה בעלות זו באשה אלא בנדר עצמו שיש בו הקמה.

²²⁷ עוד יש לחלק ע"ד זה ובאופן אחר קצת - הרי כל מה שבהקמה בטלה החזי לצירוף, היינו משום שאין להמשיך לדון את ההפרה כהתחלה של הפרה אחרי שהחלק השני של הנדר עדיין קיים בתורת נדר שלא ראוי לצירוף, אבל אם אין נדר [באכלה], הרי תמיד נדון את ההפרה כהתחלה של ההפרה מחמת מה שפעם היתה התחלה של ההפרה - והיינו דא"צ נדר בר הפרה באופן חיובי כדי להעמיד את המצב של התחלת הפרה - והיינו לומר ששמו התחלת הפרה מחמת הסוף של ההפרה שיוכל להיות, דתמיד מה שהיה בשעתו - בזמן שהוא הפר - ואז הרי היה התחלה של הסוף בזה סגי לן, אבל אי התהפכה סוף הנדר להיות נדר שקיים בתור לא ראוי להפרה, אז יש מקלקל בראוי לצירוף ובראוי להיות הפרה שלימה, ודו"ק.

והעירני בזה ידידי הגאון ר' שמחה פוברסקי שליט"א בזה יש ליישב דתכן דעיקר כוונת הר"ן לעיל היינו להוכיח דמעשה של שותף הוא עד כדי כך בגדר 'חצי מעשה' והוא 'מעשה קליש' דלכן לא מהני אצלו מכאן ולהבא למפרע - וכנתבאר כל זה לעיל, וכלפי חידוש זה אמר הר"ן דחזינן כן ממה דהפר ומת בטלה הפרתו, ונמצא שהמיתה אינה מגרעת בחזי לצירוף, אלא שזה מוכיח שגוף המעשה הפרה הוא מעשה קליש ולכן הסברא כבר מחייבת דבעינן במעשה כזה 'חזי לצירוף', ודו"ק.

[ב] עוד יש להעיר - שאם באנו ליישב את הרדב"ז דבטלה המקליש קליש למפרע - והרי לכאן עיקר סברת הרדב"ז בזה היא דלא סגי בזה שכל הזמן יש מצב של 'ראוי לצירוף' - דא"כ כשבטלה המצב של ראוי לצירוף יתבטל אז ההפרה, מכאן ולהבא, וע"כ דסובר דכל מה דאיכא מקליש קליש הוא עד כמה שלפי האמת מתברר שההפרה הזו היא 'תחילת ההפרה' של שניהם, וכל זה דווקא אי בסוף באמת יפר ולא סגי לן שראוי להפר, ואי איתברר דבסוף לא הפר בפועל - הרי לא היתה כאן התחלת הפרה, ולפי"ז הרי תלוי במציאות בפועל - ומה אכפת לן למה לא היתה הפרה בסוף.

פרק ג'

שיטת הרמב"ן במקליש קליש, קלישות ועוד קלישות.

טענת הרמב"ן דהפרה היינו 'קלישות ועוד קלישות', וממילא דלא בעינן יום שמעו אחד לב' ההפרות, ומתמה דלמה לי הלכות צירוף וחזי לצירוף.

עיין היטב ברמב"ן לקמן [ס"ח] שהביא את החידוש של הרמב"ם [שלא בשמן] שחידש דבעינן שהאב והארוס יפרו את הנדר באותו יום שמיעה, והרמב"ן חולק עליו דא"צ יום שמיעה א' וכל א' ביום שמיעה ידידה, והרמב"ן מבאר למה לא בעינן כן - וכתב וז"ל "דאפילו למ"ד מקלש קליש כי איתנהו לתרויהו כל חד וחד הוא דמקליש נפשיה וכו' מר דהוא קמא מקליש ליה מן מלקות ואכתי איסורא עליה ומר דהוא בתרא מקליש ליה מאיסורא" עכ"ל.

מפורש בדבריו דכך הוא סדר השותפות דכל אחד מינייהו פועל התרה בחלק הנדר, וכל הספק בסוגיין הוא היאך מחשבינן להחלקים - מיגז או מקליש.

וע"ע ע"ד זה בלשון השטמ"ק להלן [ס"ט]. [בשם הרנב"י], וז"ל "וב"ה סברי דכל חד וחד לאו מיגז גיז אלא מיקלש קליש, שהאחד מקליש חצי איסור כל הנדר וכן האחר ונמצא הנדר בטל בין שניהם", עכ"ל.

המשמעות הפשוטה בדבריהם היא שיש כאן ב' מעשים של הפרה וב' חלויות של הפרה - ודו"ק. לפי דבריהם לא קשה קושית הקרן אורה דמנ"ל דכל חד מינייהו פועל מידי בהפרתו - הא דילמא לא חל כלום אלא על ידי שניהם, דלפי דבריהם כך הוא סדר השותפות דכל אחד מינייהו מתיר פלגא א"כ לא מסתבר דהך פלגא לא חל אלא בסוף ההפרה כשנצטרפו תרויהו, אלא אדרבה הפשטות היא דכבר מעיקרא כל אחד מהשותפים התיר חצי הנדר, וכל הספק הוא רק היאך דיינינן להך פלגא - בכמות או באיכות - מיגז או מקליש.

אולם מעתה קשה אידך גיסא דלמה לי כלל הלכות צירוף והלכות חזי לצירוף, ולמה לא מהני בהקמה באמצע ושוב נשאל, הא כל אחד פועל לבד בלי שייכות לחבירו, ועוד, דאף אי נסביר למה בעי חזי לצירוף, הא לעולם יהיה קשה דמה הקשה על הסברא של הרמב"ם שסובר שצריכים צירוף של יום שמעו, הא כו"ע מודי שיש הלכות צירוף, ומה פריך ליה דמסברא לא בעינן צירוף, וצ"ע.

ג' שיטות, הר"ן דבטלה המקליש קליש הראשון, והרמב"ם דלא בטלה, אבל א"א לצרף עוד הפרה, ולפי הרמב"ן קשה דלמה לא יוכל לצרף עוד מקליש קליש למקליש קליש הראשון.

נחדד את הקושי' בשיטת הרמב"ן ביחס לשיטות האחרות:

הרי לעיל נתבאר בר"ן וברמב"ם דנחלקו אי מקליש קליש ממשיך אחרי שבטלה ההפרה, והבאנו בזה 'משל' של עד אחד ועוד ע"א, דאי נצרף אותם לעדות אחת - אז יחייבו חיוב מוחלט של ממון - וכל עוד שהם לבד ולא מצטרפין, דאז מחייבים חיוב לא מוחלט של ממון - דהיינו שבועה,

ונתבאר שב' הפרות כהדדי מצטרפין להפרה מוחלטת, וכל הפרה בפני עצמה מיקרי הפרה לא מוחלטת - והיינו מקליש קליש.

ונתבאר דנחלקו הר"ן והרמב"ם, האם המקליש קליש ממשיך כשבטל התחלת הפרה, והיינו טעמא דנחלקו אי כל מה ששייך חלות לא מוחלטת של הפרה - דהיינו מקליש קליש, היינו עד כמה שהמקליש קליש הוא 'התחלה' של ההפרה המוחלטת של שניהם, ולפי הרמב"ם תמיד מיקרי מקליש קליש גם בלי שהוא התחלה של ההפרה המשותפת, ולפי הר"ן רק בתורת התחלה של ההפרה המשותפת קעביד מקליש קליש, ולכן גם המקליש קליש מיתלי תלי בזה שהוא חזי לצירוף, וזה שורש פלוגתתם האם איכא הפרה אחר הפרה או לא, דלפי הר"ן בטלה הפרה ראשונה ולפי הרמב"ם לא בטלה.

אולם שניהם סוברים שב' מעשים של מקליש קליש כהדדי לא מחילים חלות הפרה אחת, ונראה בהדי' שעל זה גופא פליגי הרמב"ן, ולדידיה כל מקליש קליש עומד לעצמו בלי שייכות לחבירו ומהאי טעמא בא לחדש שא"צ צירוף של שניהם ביום שמיעה אחת, ולדידיה היה מן הראוי שיהיה הדין שאין הפרה אחר הפרה בהפר אחד והשני הקים ונשאל על הקמתו - וזה איפכא מסברתו שם. אלא דיתירא מזו אנו שואלים, דלא יצטרך להפר שוב, שהרי ההפרה הראשונה שהיא המקליש קליש מעולם לא יתבטל, ולמה לא יוכל לצרף אליה עוד הפרה נוספת בלי לחזור על ההפרה קמיתא.

מתמה טובא מיניה וביה בשיטת הר"ן מהמבואר בלשונו להלן [ע"א:].

והנה זה לשון הר"ן להלן [ע"א:]: באמצע דבריו:

"דכשהפר בעל לא אשתקל פלגא דנדרא אלא כוליה נדרא הוא דאיקליש וקלישותא לאו מעשה גמור הוא ומש"ה לא חייל כלל עד דמצטרף ליה קלישות דאידך" - מדברי הר"ן משמע נמי ע"ד הרמב"ן הנ"ל וזה סתירה גדולה לדברי הר"ן לעיל [ס"ז], ויבואר.

מבאר שלפי הרמב"ן יש צירוף בבעלות של הנדר, וזה תנאי למעשה הפרה העצמאית של כל אחד.

ונראה לומר בזה דהרמב"ן סובר שלעולם יש ב' מעשים שונים של הפרה של כל אחד, כל אחד קעביד מקליש קליש ידיה, אולם אכתי שותפין נינהו, והיינו דסיבת ההפרה של כל אחד היא הבעלות המשותפת שיש בין שניהם על הנדר, אאל דבעלות זו נותנת כח הפרה נפרדת לכל אחד על חצי הנדר - בצורה עצמאית, אולם כל מה שכל אחד יכול להמשיך להפר חלקו בנדר הוא עד כמה שהבעלות המשותפת הזו עדיין קיימת, ולכן כשאחד הקים ובטלה בעלותו בנדר - דבעלות להפרה בוטלה על ידי הקמה, ושוב ממילא בטלה הסיבה להפרת חבירו, דסיבת ההפרה העצמאית היא הבעלות המשותפת.

וזו טענת הרמב"ן דא"צ יום שמעו אחד - כיון דא"צ צירוף ב'מעשה הפרה', ורק בעינן צירוף ב'בעלות' על הנדר, ולכן הקמה דאידך מבטלת הפרתו.

אולם אינו ברור, דמה לי מה שאח"כ בוטלה סיבת ההפרה, הא כבר הפר, ומה לי דבטלה הבעלות שמחמתה הוא קיבל זכות וכח הפרה.

ונראה שבאמת יש כאן חידוש שהתורה נתנה לכל אחד הפרה ומקליש קליש נפרדת עצמאית אף שהבעלות היא משותפת ואין לאף אחד סיבה עצמאית להפרה עצמאית - הרי שחידוש הוא - ובחידוש הזה נאמר שההפרה העצמאית קיימת כל עוד שהסיבה המשותפת קיימת, ואי בטלה הסיבה המשותפת ממילא יבוטל נמי ההפרה העצמאית - הרי שהתורה התנה כאן תנאי בהפרה של כל אחד, ולכן ביטול השותפות מבטלת את ההפרה.

אולם קשה דא"כ חוזרת הקושי של הראשונים לעיל [ס"ז], דמאי שנא קידושין שיש בהם תנאי שאין עליה נדרים, וכיון שהקידושין הוא מעשה גמור אלא שיש תנאי שמבטלו ולכן אחרי שאלת חכם בוטל הכל, לעומת ביטול ההקמה שלא מתעורר מחדש ההפרה שתלויה בה, ואי גם ההפרה תלויה בה בתור 'תנאי' - תנאי שלא יבוטל בעלותו המשותפת, א"כ מאי שנא תנאי זה מתנאי זה, שניהם [הפרה וקידושין] הם מעשים גמורים ובשניהם יש תנאי [הקמה ונדרים] שמבטלים.

וצ"ל כך שהתורה לא התנה 'תנאי' בגדר כל התנאים שהם מילתא אחריתי - אלא שכאן התורה עשתה 'מעשה על הצד' - והיינו שבהפרה נתחדשה הלכה שיש 'מעשה הפרה על הצד', שעל הצד שממשיכה השותפות יש מעשה ועל הצד שלא ממשיכה השותפות אין מעשה - ודו"ק.

יש להעיר - דלפי דרך זו - באכלה את הנדר כבר ליכא שותפות בהאי נדר - וכבר בטלה ההפרה - וחזרה קושי' הגר"א קוטלר דלעיל, וכן במת השני אחר הפרת הראשון, הרי היכן בעלותו אחרי מיתתו, וחזרה קושי' החזו"א.

עוד יש להעיר שדרך זו א"ש ברמב"ן ולא בר"ן - וכנתבאר.

ביאור נוסף ברמב"ן - בעלות והפרה אחת ממש וממילא יש צירוף, אלא כל חצי פועל את שלו במעשה הכללי.

עוד אפשר לומר בשיטת הרמב"ן כך - דלעולם מודה הרמב"ן לעיקר השותפות - ועל פי מה שנתבאר לעיל [ריש סימן ז'], דיש גדר אחר לשותפות - והוא - דלעולם איכא בעלות אחת לשניהם, ובתוך כך בעלות איכא דין הפרה אחת, אלא שכל מי שמפר מפר מכח כך מעשה הפרה אחת - והא מייצג את השותפות בחצי מהמעשה - והשני לא עושה מעשה אחר של הפרה אלא הוא ממשיך את ההפרה ההיא - וגם הוא מייצג את השותפות בחצי השני של המעשה - ובקצרה, לא הארוס הפר חצי ולא האב הפר חצי אלא השותפות הפר חצי ושוב הפר עוד חצי, ועיין בהערה ²²⁸, ועל הנך ב' חצאים אומר הרמב"ן שכל חצי הוא מקליש קליש בפני עצמו, וא"צ שיהיה ביום אחד כיון דממילא איכא צירוף בניהם.

הרמב"ן לא בא לומר שא"צ צירוף אלא דאדרבה, הוא בא לומר איפכא, דממילא יש צירוף - שהרי יש כאן מעשה אחד שמצרף את עצמו למעשה אחד ולכן לא בעינן לזה יום אחד - ודו"ק. ונראה דמהלך זה לא א"ש בדברי הרמב"ן דא"כ עיקר דבריו ועיקר טענתו חסר מן הספר, דאי עיקר טענתו דלא בעינן צירוף היא כיון דאיכא מעשה אחד, הא זה לא אמר הרמב"ן כלל, ואדרבה הוא רק אמר שכל חצי פועל לבד.

אולם אף דשיטת הרמב"ן לא מתיישב בזה, אכן סו"ס - הרי לעיל שאלנו קושי' גם בשיטת הר"ן, דלעיל מפורש שהכל הוא מעשה אחד ולכן נתבטלה ההפרה הראשונה ולכן ליכא חסרון של אין הפרה אחר הפרה, ובטלה גם המקליש קליש, ולהלן [ע"א] כתב שיש ב' פעמים מקליש קליש - ומשמע שיש ב' מעשים שונים וכל מקליש קליש עומד לבד, ולדרך זו א"ש ליישב סתירה זו בדבריו.

ביאור נוסף עפ"י מה שפשוט שכל אחד מפר את הכל ובזה יוצא מקליש קליש בחצי, וכן במיגז גיז.

עוד יש לומר בזה - וכדשמעתי בזה מידידי הגאון ר' שמחה פוברסקי שליט"א - דזה הרי פשוט בכל הסוגי' דאף לפי הצד דמיגז גיז, הרי אין הפשט שכל אחד מפר חצי נדר ויתחדש דגם בנתכונן להפר חצי נדר דגם בזה יופר חצי זה - אלא הפשט בזה הוא, שכל אחד מפר את הכל, והחלות שחל בנדר הוא חלות של מיגז או מקליש קליש, וכוונת הרמב"ן היא לבא ולומר שהחלות של כל אחד היא חלות בפני עצמה, חלות מקליש קליש בחלק שלו, ולכן א"צ צירוף במעשה ההפרה אי ממילא החלות תהיה חלות נפרדת לכל אחד, ומה דבעינן חזי לצירוף ולכן ההקמה בין הפרה להפרה מקלקלת, היינו משום שכיון שכל אחד צריך מעשה הפרה על הכל כדי שהחלות תחול על

²²⁸ והיינו דלעיל [שם] ביארנו בסברא זו מה דמצאנו בתרומה דהתם איכא מיעוט על שותפין - והיה קס"ד דשותף אחד תורם את הכל מכח הבעלות שיש לו בהכל בתורת שותף, והגר"א למד דגם בקפיד השותף מצי מפריש - עיין בזה בביאור הגר"א [סימן של"א ס"ק פ"א], וזה דלא כהראשונים ריש תרומות.

והגדר בזה שיש מעשה הפרשה א' בבעלות של השותפות, ומעשה זה נעשה על ידי כל אחד מהשותפין בעצמו, שכל אחד מייצג לגמרי את כל השותפות בעשייה ידיה - ונמצא שאין זה מעשה הפרשת תרומה לא של ראובן ולא של שמעון אלא של השותפות, הלכך מהני לשניהם, וכמובן דכל זה בתרומה ולא בהקדש וקנינים ששם צריכים את שני הכחות שמרכיבים את הבעלות, דחלוק תרומה משאר חלות וכנתבאר כל זה בדברינו בורעא קיימא ריש תרומות שהארכנו בזה.

וממילא דה"ה דבהפרה היה קס"ד ברא"ש לעיל [ס"ז]: שכל אחד מפר את הכל לבד - ואין הפשט שיש בעלויות והפרות נפרדות ועצמאיות - אלא אדרבה לא לאב יש מעשה הפרה ולא לארוס יש מעשה הפרה מכח השותפות, אלא שיש לשותפות מעשה הפרה א', וזה נעשה על ידי כל אחד לחודי' - אין כאן הפרה של כל אחד בפני עצמו אלא הפרה של השותפות ע"י המעשה שהוא מעשה של השותפות.

חציו, שוב פשוט דעד כמה שהחלק השני של הנדר חל בו הקמה - דשוב לא תתייחס הפרה דראשון לכל הנדר ולא יהיה כאן סיבה לחלות מקליש קליש לחצי ידיה.

מבאר ברמב"ן דאיכא ב' אופנים לקבל מקליש קליש אחרי מקליש קליש - או בתור מקליש קליש נפרד שגם יוריד מלקות, או בתור גמר להפרה וזה יוריד את כל האיסור בתורת הפרה, והנדר מצרפם.

אולם נראה שיתכן לומר בזה בדרך אחרת מכל מה שנתבאר לעיל - והיינו שהפשוט בדברי הרמב"ן ור"ן הם שבאמת ב' פעמים מקליש קליש מפר נדר, איפכא ממה דנקטנו לעיל בר"ן ורמב"ם דב' פעמים מקליש קליש הוא כמו ב' חיובי שבועה - והיינו שאין חיוב מוחלט של ממון אלא חיוב לא מוחלט של שבועה, ולא מהני ב' פעמים, וכן הוא במקליש קליש, זו הפרה לא מוחלטת, וב' פעמים בלי צירוף לא מהני להחיל חלות מוחלטת של הפרה.

אולם נראה לבאר באופן אחר - דגם הר"ן ורמב"ן שאמרו שיש ב' חלויות של מקליש קליש, והרמב"ן הוסיף, דחד לקלישות המלקות וחד לקלישות האיסור - דלא נתכוונו לבא לאפוקי מסברא דלעיל דב' פעמים מקליש קליש לא קעביד הפרה גמורה, אלא הפשט בזה הוא כך:

כל הראשונים סוברים ומודים דכמו שב' חיובים לא מוחלטים של ממון [שבועה] וב' חלויות לא מוחלטים של הפרה [מקליש קליש] לא נהיה ממון מוחלט והפרה מוחלטת, אבל אי יצרף את ב' העדים לקבלה אחת בבי"ד אחד, שוב יצטרפו לכת אחד של שני עדים לממון, דאז מתקבלים אחד 'מעל' השני ולא אחד 'על יד' השני.

והיינו שהכח השני הלא מוחלט לממון שהוא סיבה לחיוב שבועה, מתקבלת בתור חיוב מוחלט של ממון בעצם העובדה שהיא באה 'מעל' החיוב הראשון - הרי לזה אהני לן מה שהשני הצטרף לחיוב של הראשון להתקבל בתורת ממון ולא בתורת שבועה.

ובקצרה - החיוב שבועה עצמו מתקבל בתור חיוב ממון אם הוא מתקבל בתור צירוף לראשון - 'מעליו' ולא ב' מקביל' אליו, וכמו שהיה אילו היו בב' בתי דינים נפרדים.

טענת הרמב"ם הוא דכדי לצרף ב' חלויות של מקליש קליש לחלות א' מוחלטת - לזה בעינן צירוף של יום אחד כמו שצריכים צירוף של בי"ד אחד, ובזה חולק הרמב"ן.

והיינו משום שטענת הרמב"ן היא - דבהפרה, אף דאיכא ב' מעשים נפרדים של מקליש קליש - חלות לא מוחלטת של הפרה, ובלי צירוף לא חיילא מכחם חלות א' מוחלטת, אבל סובר הרמב"ן דלא צריכים לזה צירוף במעשה הפרה לצרפם [כעין מה שצריכים צירוף בקבלת בי"ד אחד], דממילא מצטרפים בעובדה ששניהם חלים בנדר אחד, וממילא מתקבלים אחד מעל חבירו, ונמצא שהכח של מקליש קליש השני אחרי הראשון לא מתקבל בתור מקליש קליש נוסף נפרד שרק מקליש ממלקות, אלא שהוא לכתחילה מתקבל בתור הפרה מוחלטת, כיון שהנדר מצרפם.

הרמב"ן טוען דא"צ צירוף במעשה הפרה [יום אחד - בדומה לבי"ד] שהרי כל אחד הוא מעשה אחר ומעשה נפרד - כל אחד הוא מקליש קליש לחודי, ולמה לצרפם במעשה, אולם הרמב"ן מודה שיש צירוף, אבל זה סוג אחר של צירוף, דממילא הם מצטרפים בחלות בתוך הנדר עצמו - ששם הם חלים כאחת וביחד, אבל א"צ במעשה כמו בעדות.

מבאר דלשון הרמב"ן מתפרש שהמקליש קליש מתקבל בתור גמר הפרה, ולא בתור מקליש קליש שני, כיון שהנדר מצרפם להפרה אחת, ולכן כשיש הקמה בנדר - שוב ליכא לצרפם.

הדרנא ללשון הרמב"ן והר"ן - הרמב"ן כותב - "כל חד וחד הוא דמקליש נפשיה וכו' מר דהוא קמא מקליש ליה מן מלקות ואכתי איסורא עליה ומר דהוא בתרא מקליש ליה מאיסורא" עכ"ל, הר"ן כותב "ומש"ה לא חייל כלל עד דמצטרף ליה קלישות דאידך" - כפשוטו משמע שכל אחד יש לו מקליש קליש מסוג אחר, כל מקליש קליש פועל משהו אחר, ומוכרח א"כ שהם ממש שנים, וא"כ מה אכפת לן מה שיש ביניהם הקמה שנשאל עליה, הא כל אחד פעל לבד ולא גורס את השני, ולמה יש דיון לחזור על ההפרה ראשונה - הרי היא עדיין קיימת ועומדת - וסותרים שיטתם דלעיל [ס"ז].

והתשובה - אין המקליש קליש השני מקליש קליש מסוג אחר - שמתייחס לאיסור ולא למלקות, אלא כיון שממילא הוא מתקבל בתוך הך נדר בתור גמר של ההפרה המוחלטת, שוב ממילא הוא מתקבל להפר את האיסור - ונמצא שה'סיבה' למקליש קליש מתקבלת בתור הפרה מוחלטת - לא

שהמקליש קליש עצמו מתיר את האיסור, אלא ההפרה המושלמת מתירה שנוצרה מכח הסיבה הנוספת למקליש.

וממילא שכל זה שייד עד כמה שהנדר יכול לקבל את השני בתור 'גמר' של הראשון אבל אי איכא קילקול בצירוף בתוך הנדר עצמו, הרי בתוך הנדר עצמו איכא הקמה דמעכב את הצירוף, והכא בכה"ג יתקבל בתורת מקליש קליש נפרד ויהיה קלישות של מלקות - פעמיים קלישות על המלקות, ולעולם לא יתקבל בתור גמר והשלמה להפר את האיסור עצמו.

סימן י'

בגדרי מיגז גיז.

פרק א' פלוגתת הרשב"א והר"ן אי איכא היתר ואיסור בכל מקום, או שמעמידים זית מול זית. / / פלוגתת הרשב"א והר"ן, אי איכא היתר ואיסור בכל חלק וחלק או זית של איסור וזית של היתר, ונפ"מ בשיטת התוס' בכל זיתים שבעולם, ודן בנפ"מ באכל ב' בלי כדי אכילת פרס. / / דן בעיקר שיטת הר"ן דמה סברתו, ומוכיח שהוא חייב להודות לעיקר סברת הרשב"א. / / מוכיח דעשייתו וכוונתו לא יגדיר את המיגז גיז לחול על חלק מרוכז. / / מה שיש לדון מפלוגתת רש"י ותוס' בגיטין [מ"ז] בשותפות עם עכו"ם - ביאור פלוגתתם ומה שייך להכא. / /

פרק ב' חוקר בעיקר גדרי מיגז גיז, ב' נדרים לענין הפרה או דמיגז גיז הוא מעין מקליש קליש. / / בדברי הריטב"א לחלק בין מיגז גיז למקליש קליש לענין חזי לאיצטרופי. / / חוקר אי איכא ב' נדרים לגבי ההפרה, או מעשה הפרה אחד על הכל שהביטוי הוא מיגז גיז או מקליש קליש. / / מחדש דלפי הרא"ם והריטב"א איכא ב' חלויות נפרדות, הלכך לא בעינן חזי לצירוף, ואז איכא סברא שיהיו חלקים מרוכזים. / / דן בזה בנדר על זית אחד אי איכא בזה מיגז גיז. / / דן בשיטת הרמב"ם האם מצרפים מיגז גיז של הראשון עם השני גם כשהיתה הקמה ביניהם. / / הערה בדברי הרא"ם בגדר מיגז גיז, דלב"ה איכא מיגז גיז וגם מקליש קליש, ומוכיח דאיכא תרי גווני של מיגז גיז. / / הערה גדולה דלפי הרא"ם יתכן שיש מיגז גיז וגם מקליש קליש באב לפי ב"ה. / / כמה אופנים שיש להסתפק בדין מיגז גיז. / / בנדרה ממין מסויים.

פרק א'

פלוגתת הרשב"א והר"ן אי איכא היתר ואיסור בכל מקום,

או שמעמידים זית מול זית.

פלוגתת הרשב"א והר"ן, אי איכא היתר ואיסור בכל חלק וחלק או זית של איסור וזית של היתר, ונפ"מ בשיטת התוס' בכל זיתים שבעולם, ודן בנפ"מ באכל ב' בלי כדי אכילת פרס.

בעיקר גדרי מיגז גיז צריכים להקדים - מבואר בסוגי' שזית א' מותר ולכן ליכא מלקות עד שיאכלו שניהם, אולם נחלקו הראשונים במה איירי הכא.

דעיין היטב בר"ן שכתב דאיירי דווקא בנדרה מ'שתי זיתים ידועים', אולם תוס' חולק ופירש שנדרה מכל זיתים שבעולם, וסוברים שגם בכה"ג שייך מיגז גיז.

והנה מפורש בגמרא דכדי שתלקה היא צריכה לאכול שני זיתים, אבל נחלקו הראשונים בטעמא דמילתא, שהר"ן כתב שרק כשתאכל את שניהם, הרי אז בודאי אכלה את הזית שאסור שלוקין עליו, אולם הרשב"א כתב בסוף דבריו, דכיון שכל כזית יש בו חצי שיעור, א"כ רק בצירוף שניהם, יש כזית שאסור.

ומוכרח שהתוס' למדו ע"ד הרשב"א, דלפי התוס' הרי מיירי שהיא נדרה על כל הזיתים שבעולם, ויש להקשות עליהם - דא"כ היאך תלקה על ידי אכילת ב' זיתים, הרי לכאן לא תלקה אלא עד שתאכל יותר ממחצית הזיתים שבעולם, ובודאי לא משמע כן בסוגי', וצ"ל שסברו כהרשב"א, שכל חתיכה נהית חצי איסור וחצי היתר, ולכן בשתי כזיתים כבר תלקה.

הרי שהר"ן למד שיש 'שטח' של היתר ו'שטח' של איסור, ולכן ע"כ איירי בב' זיתים ידועין ולא בכל הזיתים שבעולם, אבל התוס' למדו כהרשב"א, ומיניה וביה ברשב"א אכתי צ"ב דמתחילת דבריו משמע כהר"ן ובסוף דבריו משמע דחולק.

וכפשוטו יש ביניהם נפ"מ - והיינו שאם היא תאכל כל חתיכה בכדי אכילת פרס בפני עצמה, דלפי הר"ן תלקה, דממנ"פ אכלה איסור, עכ"פ למ"ד דהתראת ספק שמיה התראה, ולפי הרשב"א ודאי לא תלקה, דלא אכלה איסור בב"א.

דן בעיקר שיטת הר"ן דמה סברתו, ומוכיח שהוא חייב להודות לעיקר סברת הרשב"א.

אולם נראה שזו טעות, שעיקר סברת הר"ן צ"ב, וזה מכמה טעמים - וכדלהלן:

א] הרי פשוט שבחתיכת בשר שיש בו ב' כזיתים, הרי פשיטא שה'חצי חצי' במיגז גיז משכחת לה בכמה אופנים גם לפי הר"ן, או מזרח מערב או צפון דרום וכדומה, או באלכסון וכדומה, וא"כ - גם בב' זיתים ידועין יכולים להתחלק העליון והתחתון של ב' הזיתים ואין הכרח לחלק זית מול זית, ושוב ליתא לדין זה בשלא כדי אכילת פרס.

ואולי יש להציע בשיטת הר"ן - והעירני לזה תלמיד אחד - דלעולם גם הר"ן מודה לרשב"א, והר"ן מודה ע"כ שיש צד לומר שכל חלקיק קטן יש בו מיגז גיז, אולם כל האפשרויות פתוחות,

כולל גם האפשרות של זית מול זית, ואין כוונת הר"ן שודאי החלוקה היא זית מול זית, אלא כוונתו שגם זה אפשרות, ורצונו בזה לפרש למה א"א לתת מלקות על זית אחד, דלא רק שמסתברא שיש כאן חצי שיעור וכטענת הרשב"א - שזה ודאי אמת גם לר"ן - אלא שהר"ן מוסיף דיתירא מזו, שיש צד שכל אכילתו היתה אכילת היתר וגם חצי שיעור אין כאן, ודו"ק - עכ"פ נראה דכן מוכרח דאל"כ מאי שנא ב' זיתים מזית אחד גדול, וברור.

ב] אולם אי נימא כן בביאור דברי הר"ן - שוב ליכא לחלק כלל בין הר"ן להרשב"א, - שהרי בב' חתיכות בשר, למה צריכים חלק מרוכז מול חלק מרוכז - ונכתבאר - הרי סו"ס שייך גם לחלק את הבשר לחתיכות קטנות והחצי חצי של המיגז גייז יחול בכל חלק וחלק, ולמה א"כ חולק הר"ן על הרשב"א, והוי ליה למימר שבאכלה שניהם יש כאן חצי שיעור, דאי כבר לא צריכים חלק מרוכז א"כ מהיכי תיתי שיהיה חלק מרוכז, ושוב לא משכחת לה זית מול זית אפילו בתור אפשרות אחת - וצ"ע.

מוכיח דעשייתו וכוונתו לא יגדיר את המיגז גייז לחול על חלק מרוכז.

בביאור פלוגתתם היה מקום לומר דמעשיו וכוונתו בהפרה מגדירים את ההפרה שיחולו על מקום מרוכז ומקום מסויים בנדר - ומהכא מתחילה פלוגתת הר"ן והרשב"א שלפי הר"ן כוונתו ב'שטח' מרוכז - וזה מגדיר את המיגז גייז בזית אחד.

אולם זה אינו נכון מכמה טעמים, וכדלהלן:

א] צריכים לדעת - שיש מושג של חלות מסופקת שהיא 'ספק אמיתי' כמו במקדש אחד מחמש נשים ששם לא שייך לומר שיש אשה מסויימת שברור כלפי שמיא שהיא המקודשת, שהרי אין סיבה במעשה קידושין שהחלות תחול על א' יותר מהשני, וליכא סיבות אחרות לגרום לכך - הלכך ע"כ שלא חל על א' מהם בפני עצמה וע"כ דמוכרח שיש מושג חדש ששמו 'חלות מסופקת' של א' מחמש.

ופשוט דע"ד זה נמי צריכים לומר בהפרה, דגם בהפרה ידידה אין סיבה שיהיה מקום מסויים שכלפי שמיא חיילא בה הך מיגז גייז ולא ידוע לנו היכן המקום, דמהיכי תיתי יהיה מקום מסויים שידוע כלפי שמיא, וע"כ שיש 'חלות מסופקת', וכנ"ל.

ומעתה תמוה מאד שיטת הר"ן, הרי הוא ודאי לא נתכוין למקום מוגדר ומסויים - דא"כ היה נאמן לומר מה מופר ומה לא מופר, והיה זית אחד של היתר, ונפ"מ למלקות, ובגמרא מבואר דאינו כן, וע"כ שפשוט שהוא לא נתכוין לכך, והמעשה הפרה נעשה בכל הנדר, והמיגז גייז חיילא במקום מסויים מעצמו - ככל חלות מסופקת, וא"כ כיון שהחלות המסופקת עצמה מחילה את החלות, א"כ בשלמא בחמש נשים יש הכרח שהחלות המסופקת יכריע שהספק בנוי במהלך של אשה כנגד אשה, אכן בזיתים מהיכי תיתי נימא כן, דלמה שהחלות המסופקת יכריע שיש שטח מרוכז מול שטח מרוכז ולא שבכל חלק קטן יהיה חלקו מותר וחלקו אסור, וצ"ע.

ב] עוד צריכים לדעת - דעיקר הך צד לומר שיש כוונה לחלק מסויים מרוכז - תמוה מאד - שהרי מי שבאמת יכוין להפר חצי נדר, הרי פשוט שהמיגז גייז יחול באופן שרבע של הנדר יופר - דמיגז גייז חיילא על כל מה שהוא הפר, ומי שמפר נדר שלם איכא מיגז גייז על חציו, ולכן מי שמפר חצי איכא מיגז גייז על רבע, ופשוט א"כ דליכא שייכות בין מעשיו וכוונתו שהם ע"כ על הכל למקום חלות שזה זית אחד, וא"כ מי היה אמור להחליט שעל זית אחד מושלם - או עכ"פ על מקום מרוכז - דהתם חיילא כל ההפרה.

ג] בסוגיות להלן [פ"ז. במשנה, וכ"ה בגמרא בעמוד ב' - עיי"ש בר"ן] מבואר דבאמת א"א להפר חצי נדר, ורק אפשר להפר כל הנדר, ולכן גם באופן שחלק מהנדר הוא עינוי נפש וחלק לא, דאין ההפרה נעשה על העינוי נפש בלבד אלא על כל הנדר, וההיתר חיילא דווקא בעינוי נפש, וכמו כן נימא במיגז גייז, שאין אפשרות לעשות כן - ודו"ק.

מה שיש לדון מפלוגתת רש"י ותוס' בגיטין [מ"ז] בשותפות עם עכו"ם - ביאור פלוגתתם ומה שייך להכא.

וראייתי במנחת שלמה שכתב שיש לדון ממה שמצאנו פלוגתת רש"י ותוס' בגיטין [מ"ז] בשותפות עם עכו"ם דחצי טבל וחצי חולין, דלפי רש"י כל משהו הוא חלק טבל וחלק חולין, ולפי תוס' יש חלקים שונים בשדה, שטח של חולין ושטח של טבל, וה"ה דנחלקו בזה הר"ן והרשב"א.

ונראה לבאר את הדברים - דלכא' גם התם תמוה דלמה נחלק את החלקים באופן זה - למ"ד אין ברירה, וע"כ משום שבשותפות שייך חלוקה, וגם באופן שאין לו דין חלוקה ולא עומד לחלוקה, אכן עצם המהות של שותפות היא בעלות חדשה משותפת של שניהם שהתמזגה מב' בעלויות נפרדות, ונמצא שיש סיבה לבעלויות נפרדות בתוך הבעלות החדשה המשותפת - אף שהבעלות החדשה היא בעלות אחת ולא שבאמת יש בה ב' חלקים מעורבבים בתוכו - וכל זה נתבאר לעיל [סימן ח' פרק א'], ובזה חלוק הבעלות של בני העיר - שזו בעלות אחת ואין בה סיבות לבעלויות נפרדות וכל כולה אינה אלא בעלות אחת.

ונראה דדווקא מטעם זה שייך שהחלות טבל וחולין תחול באופן זה - שיש שטח של טבל ושטח של חולין, דאף אי בפועל ליכא בעלויות נפרדות חלוקות, אבל ב'בכח' מונח סיבה לחלקים נפרדים 'מרוכזים'.

ובזה מתחיל פלוגתת רש"י ותוס', דלפי רש"י - סו"ס היום שהם שותפין הרי איכא בעלות אחת משותפת ואין בבעלות חלקים נפרדים של ראובן ושמעון מעורבבין, ולכן הדין טבל וחולין חיילא באופן שבכל חלקיק של בעלות עכו"ם מעורבת בעלות של ישראל, שכך האמת, אבל התוס' למדו שכיון שיש חלקים נפרדים שנמצאים ב'בכח' שעומדים כחלקים נפרדים - אף בלי דין חלוקה, שוב חלים הדיני טבל וחולין באופן זה, והרי חלקים נפרדים קיימים בצורה מרוכזת - לא שכל חלק של חבירו איכא נמי שלו, ופשוט.

ומעתה נראה דה"ה שראוי לחקור הכא, שיש לומר שיש בבעלות של אב וארוס סיבה לבעלויות נפרדות - אלא שמב' סיבות חיילו בעלות אחת - ונחלקו אי דנים כפי הבעלות המשותפת של היום - או דכיון דאיכא סיבה לבעלויות נפרדות, שוב יש לומר שכך חיילא החלות שמתייחס להפרה של א' מהם, כאילו שהיה כבר חלוקה בנדר לשני נדרים, ולכן חיילא המיגז גיז בשטח מרוכז כאילו שהיה ב' נדרים, וזו שיטת הר"ן, אולם הרשב"א ע"ד רש"י דדנים כפי המצב בפועל - ודו"ק. ועיין היטב לעיל [סימן ח' פרק א'] שביארנו עפ"י סברות הללו למה היה צד שכל אחד יכול להפר את הכל לבד, וגם שם ביארנו למה באמת דומה לשותפות ולא לבני העיר - עיי"ש, ועפ"י זה ביארנו לעיל [סימן ט'] למה לא דומה הכא לקומץ ולבונה להתיר מנחה.

פרק ב'

חוקר בעיקר גזרי מיגז גיז,

ב' נדרים לענין הפרה או דמיגז גיז הוא מעין מקליש קליש.

בדברי הריטב"א לחלק בין מיגז גיז למקליש קליש לענין חזי לאיצטרופי.

הנה בר"ן לא מצינו שחילק בין מיגז גיז למקליש קליש, בהא דבעינן שיפר השני לבסוף, דליהוי חזי לאיצטרופי, אבל בריטב"א כאן הקשה בהמשך הברייתא, וכ' לחלק בין מיגז גיז, דלא בעי חזי לאיצטרופי, לבין מקליש קליש, ולכן הקשה דלמ"ד מיגז גיז, מדוע בעינן בכלל לנתרוקנה, הרי סגי שיפר חלקו שנשאר, ויהיה כל הנדר מותר [ועיין להלן סימן י"ב מה שהרחבנו בדברי הריטב"א שם].

ולכא' היה נראה שמה שמצאנו לעיל [ס"ז]. שהעמידו את המשנה בהפר והקים ונשאל וכו', וחידשו בגמרא דבעי חזי לצירוף, דהיינו רק לב"ה דמקליש קליש, אבל לב"ש דמיגז גיז לא בעינן חזי לצירוף - ונראה שיש בזה מחלוקת יסודית בעיקר הגדר של מיגז גיז, וכדיבואר.

חוקר אי איכא ב' נדרים לגבי ההפרה, או מעשה הפרה אחד על הכל שהביטוי הוא מיגז גיז או מקליש קליש.

דהנה יש להסתפק בגדר הדין מיגז גיז דמצד אחד יש לומר שביסוד הדבר מיגז גיז ומקליש קליש חזא נינהו, שבשניהם יש מעשה וחלות הפרה של כל אחד על כל הנדר, ובשניהם החלות של כל א' נתפסת בכל הנדר - גם מעשה וגם חלות על כל הנדר - אלא שבאופן שחל מעשה הפרה גמורה של כל שותף בפני עצמו, אין לו כח להפר את הכל ולכן חיילא באופן חלקי, או מקליש קליש או מיגז גיז.

הבאנו את המשל ל'עד אחד' בממון שמחייב חיוב לא מוחלט של ממון והתוצאה מזה היא חיוב שבועה - וזה מיקרי חצי מהחיוב ממון.

וה"ה הכא, כיון שיש ב' בעלים ברשות המפירים - הלכך חיילא חלות הפרה לא מוחלטת בכל הנדר, אלא שאחרי שחל כזה חלות, שוב נחלקו מה ה'ביטוי' של הפרה לא מוחלטת בכל הנדר - או מיגז גיז או מקליש קליש, דכמו שחייב לא מוחלט של ממון מתבטא בחיוב שבועה - 'שבע או שלים', כמו כן הכא הביטוי הוא מיגז גיז או מקליש קליש.

אולם בלשון הרא"ם להלן [ס"ט] לא נראה כן שכתב דלמ"ד מיגז גיז דיינינן ליה כב' נדרים כלפי ההפרה, וכלשונו: "דכי אמרינן מיגז גיז חזינן לנדר כאלו הוא שני נדרים האחד מפר האב והאחד מפר הבעל הילכך חוזר האב ומפר חלקו של בעל", וזה כנראה מהלך אחר, ועיין בהערה ²²⁹ שהבאנו כל לשונו [שם].

ונראה בביאור דברי הרא"ם שחידש - שאף שפשוט שצריכים כוונת ועשייה של הפרה על כל הנדר, [דהפרה על חציו יחיל מיגז גיז רק על חציו וממילא דרך 'רבע' יופר - וכנתבאר], אכן התורה חידשה שאף שכל אחד עושה מעשה הפרה על כל הנדר - אבל התורה צמצמה את הנדר לחצי - ביחס לחלות הפרה - המעשה הפרה מתייחס לנדר שלם, והתורה צמצמה את החלות הפרה ועשאה לחצי של הנדר למקום חלות ההפרה כאילו שזה כל הנדר - כיון שיש כאן שותף, ולכן חיילא מיגז גיז על חציו.

וכל זה במיגז גיז אבל במקליש קליש הרי יש כאן מעשה אחד וחלות אחד על כל הנדר, אלא דסו"ס זה חל כהפרה לא מוחלטת, כיון שיש שותף, והביטוי של חלות לא מוחלטת הוא מקליש קליש.

מחדש דלפי הרא"ם והריטב"א איכא ב' חלויות נפרדות, הלכך לא בעינן חזי לצירוף, ואז איכא סברא שיהיו חלקים מרוכזים.

ולפי זה יש לומר דלא בעינן חצי לצירוף לפי הרא"ם דבאמת כל מעשה חיילא בפני עצמו - וכאילו שהוא חל בנדר אחר, ויתכן שזו תחילת שיטת הריטב"א בסוגי' זו, אבל הר"ן למד כדרך הראשונה, ודו"ק.

וכאן היה מקום להוסיף - שלפי הרא"ם והריטב"א איכא סברא מיוחדת למה המיגז גיז יחול באופן שיש ב' חלקים מרוכזים - זית מול זית או חלק העליון מול חלק התחתון, שאם התורה צמצמה את החלות הפרה לדון כאילו שיש כאן נדר בפני עצמו, הכא איכא סברא שאין אלפי נדרים בכל משהו ומשהו, ודו"ק.

דן בזה בנדר על זית אחד אי איכא בזה מיגז גיז.

ויתכן נפ"מ נוספת, דהנה, ראיתי במנחת שלמה בנדר על זית אחד מסויים, דאיכא נפ"מ בין מיגז גיז למקליש קליש, לגבי מיגז גיז כבר איכא היתר גמור, דאין כאן אלא חצי שיעור וכל האיסור של חצי שיעור היינו דחזי לאיצטרופי לחצי אחר משא"כ הכא, ונמצא שזה מותר, ואילו למ"ד מקליש קליש איכא איסור, אף דלשניהם ליכא מלקות, והעיר דלמה לא אמרו נפ"מ זה.

אולם שמענו בי מדרשא, דלפי הך צד שיש הפרה אחת על כל הנדר, אלא דהביטוי של ההפרה על כל הנדר הוא מיגז גיז כעין מקליש קליש, א"כ באופן שיהיה יותר מהמיגז גיז, והיינו שכל הנדר יופר, שוב ליכא מיגז גיז כלל, דענינו של מיגז גיז הוא היאך לקיים את ההפרה הלא מוחלטת - שהרי בהפרה ידידה יש צד וכח דמהני ויש צד וכח דלא מהני, ואי יופר הכל לא יחול כלל.

איברא דא"כ יהיה נפ"מ בין הנך תרי גווני של מיגז גיז, דאי חשבינן ליה כב' נדרים כלפי ההפרה שוב ליכא לחלק ולא אכפת לן מה שיהיה היתר גמור דסו"ס הוא מפר את נדרו וממילא לא נשאר בנדר השני איסור של שיעור.

אולם בעיקר הדבר נראה דלכו"ע יחול ההיתר על כל הנדר, ויחול מיגז גיז אף דלא נשאר איסור אח"כ, ובטעמא דמילתא נראה, דמה שיש 'תוצאות' אחרי החלות הפרה שלא נשאר איסור כלל, זה

²²⁹ ז"ל השטמ"ק להלן [ס"ט] בשם הרא"ם: "חוזר האב ומפר חלקו של בעל. דקסבר בעל מיגז גיז חצי הנדר מפר. ואם כן [כשנשארה] הפרת הבעל נשאר מן הנדר ראוי להפרה דכי אמרינן מיגז גיז חזינן לנדר כאלו הוא שני נדרים האחד מפר האב והאחד מפר הבעל הילכך חוזר האב ומפר חלקו של בעל. הן הן דברי בית שמאי ובית הלל אומרים אינו יכול להפר כלל אפילו יחזור ויפר חלק עצמו דכיון שהפר האב איסתלק ליה וכי נשארה הפרת הבעל לא נשאר כי אם קלישות וקלישות נדר אין ראוי להפרה וקסברי בית הלל דמיקלש קליש שמע מינה דתנאי נינהו. אומר רבי מדקא מיבעיא ליה בעל מיגז גיז שמעינן דבאב פשיטא ליה דמיגז גיז דלא גרע מעיקרא כי מפר שלא בשותפות", הרא"ם ז"ל.

לא אכפת לן, דהעיקר הוא שיש 'ביטוי' לכל צד של ההפרה הלא מוחלטת, והיינו צד הפרה וצד לא הפרה, והמסקנות והתוצאות אח"כ אינם כלום.

דן בשיטת הרמב"ם האם מצרפים מיגז גיז של הראשון עם השני גם כשהיתה הקמה ביניהם.

והעירני תלמיד אחד - הרי שיטת הרמב"ם דאין הפרה אחר הפרה כשיש הקמה שנשאל עליו, ומכאן הוכיחו האחרונים ששייך מקליש קליש גם כשאין אפשרות של צירוף, אולם נתבאר דאעפ"כ ליכא הפרה אחרי שנשאלין על ההקמה, דאף דאיכא מקליש מקליש ועוד מקליש מקליש, הא סו"ס תרי פעמים מקליש מקליש לא חשיבא כהפרה, ולכא' במיגז גיז אינו כן, דבמיגז גיז הרי הלכה פרוכה חצי האיסור ולמה שהשני לא יעשה מיגז גיז נוסף לעקור את כל הנדר, ושוב לא בעינן צירוף, והיינו דאף שהרמב"ם חולק על הרא"ם, ואין כאן הפרה נפרדת בפני עצמה בכל מיגז גיז ויש דין צירוף גם במיגז גיז, אכן סו"ס לא משכחת לה שהרי סו"ס חלק מהנדר הופר.

אולם נראה דאינו כן, ונקדים בדברי הגר"ד בשם הגר"ח - מובא לעיל [סימן ב'] - שנדר אחרי הפרה שמה נדר, ורק שאין הנדר אוסר - עיי"ש מה שביארנו בזה קצת באופן אחר מהמשמעות בדברי הגר"ח - ומעתה נראה - הרי אם מיגז גיז הוא ביטוי של הפרה שלימה לא מוחלטת, והפרה זו היא הפרה בכל הנדר - ומעתה - גם ההפרה השניה תהיה בכל הנדר, ומשכחת לה בכל הנדר גם אחרי שחל כבר המיגז גיז להפר חלקו, וכנ"ל עפ"י הגר"ח, וגם בהפרה השניה איכא חלות לא מוחלטת, וגם היא חלה באופן של מיגז גיז, ואי תקשי לך - הרי חלק כבר הותר ולמה לא יחול המיגז גיז בחלק השני - והתשובה - דאילו מיגז גיז היתה הפרה גמורה שחלה על חצי מהנדר, וכדרכו של הרא"ם, אז פשוט שהמיגז גיז השני היה חל על החצי השני של הנדר, אכן כיון שאינו אלא ביטוי של ההפרה הלא מוחלטת, א"כ שוב יחול 'מיגז גיז' שהתוצאה הוא היתר של כל הנדר לחציו - אבל הנדר לא יופר כולו, ודו"ק.

למה הדבר דומה - לעד אחד שבמקום לחייב חיוב מוחלט של ממון או חיוב לא מוחלט של שבועה [שבע או שלים] - שהדין שלו היה לחייב 'יחלוקו' מספק לטובת המחזיק - ומכאן זה היה זוכה בחצי מהממון שהוא מחזיק בו, דאז עד שני - בלי צירוף - גם היה מחייב 'יחלוקו' נוסף, וה'יחלוקו' השני לא היה מתהפך לחיוב מוחלט על הכל, וגם לא היה מחייב את החצי השני של הממון, אלא הוא היה מחייב 'יחלוקו' נוסף - ולא היו זוכים ביותר ממון ממה שכבר זכה בו.

הערה בדברי הרא"ם בגדר מיגז גיז, דלב"ה איכא מיגז גיז וגם מקליש קליש, ומוכיח דאיכא תרי גווני של מיגז גיז.

עיי' בהמשך דברי השטמ"ק בשם הרא"ם שכתב - "אומר רבי מדקא מיבעיא ליה בעל מיגז גיז שמעינן דבאב פשיטא ליה דמיגז גיז דלא גרע מעיקרא כי מפר שלא בשותפות", הרא"ם ז"ל. יש להעיר דמבואר בדבריו כמה חידושים, א] מיגז גיז נחשב יותר ביטול לנדר מאשר מקליש קליש, ב] כח האב הוא יותר כח מכח הארוס דהארוס אינו אלא בגדר סניפין, ג] אחרי כל הנך חידושים חידש עוד דלכן אב שהוא העיקר מפר במיגז גיז, ורק בארוס איכא ספק אי הוי מקליש קליש או מיגז גיז.

עוד מבואר - וכנתבאר לעיל, דאין הפרה מושלמת מורכבת מב' פעמים מקליש קליש או ב' פעמים מיגז גיז, [כמו שאין חיוב ממון נולד על ידי ב' חיובי שבועה], דהכא יש צד שאחד הוא מקליש קליש ואחד הוא מיגז גיז, ומוכרח דב' מהלכים שונים נינהו, מצד אחד הפרה מושלמת של השנים - ובזה בעינן חזי לצירוף ובזה משלימים זא"ז, ומאידך - ביטוי של מיגז גיז ומקליש קליש של כל אחד, ובזה כל אחד עומד לבדו, דו"ק.

ונראה שיש כאן סתירה מיניה וביה ברא"ם, דבשלמא אי נימא דגם המיגז גיז וגם המקליש קליש הם חלויות על כל הנדר אלא שכיון שהחלויות מצד עצמם אינם הפרות מוחלטות, הלכך הביטוי הוא ביטוי לא מוחלט - או מקליש קליש או מיגז גיז, אז א"ש שיש את שניהם, אכן לפי מה שנתבאר שיש מיגז גיז לפי ב"ש באופן שאין כאן צירוף ולא בעי חזי לצירוף, וכאילו שיש ב' נדרים, א"כ הרי הוא הפרה מוחלטת גמורה בצד של המיגז גיז ידיה, ומה שייך לצרפו לשני.

ונראה דמוכרח מהכא חידוש גדול - דע"כ דתרי מיני מיגז גיז איכא, וחלוקין נינהו דאיכא מיגז גיז דחשיב כב' נדרים, ואיכא מיגז גיז שהוא מעין מקליש קליש דבעי חזי לצירוף, וספיקת הגמרא לא היתה האם איכא מיגז גיז או מקליש קליש בבעל והמיגז גיז באב תמיד יהיה הך מיגז גיז בשני הצדדים של הספק, אלא שהספק הוא ספק בכל הצירוף, דלפי הך צד שגם הבעל הוא מיגז גיז, אז המהלך הוא שיש ב' נדרים, וליכא חזי לצירוף, ולפי הצד שהבעל הוא מקליש קליש, אז ע"כ שיש חזי לצירוף ואין ב' נדרים, ואז גם המיגז גיז של האב הוא מיגז גיז ע"ד הר"ן - שאינו חלות הפרה עצמאית וכב' נדרים, אלא מיגז גיז מעין מקליש קליש, וכל דברי הרא"ם דחשיב כב' נדרים הביא בשיטת ב"ש שסובר שגם לבעל וגם לאב איכא מיגז גיז - ואז הגדר בזה הוא כנתבאר ברא"ם, דהוי ליה כב' נדרים וב' הפרות נפרדות - אבל לפי הצד בגמרא שיש ספק של מקליש קליש, ומתחלקים האב והארוס, דמיגז גיז לאב ומקליש קליש לארוס, אז ע"כ חולקים בעיקר הך צד וליכא מיגז גיז כחלות בפני עצמה וליכא ב' נדרים להפרה, ודו"ק. ולפי מה שנתבאר לעיל דיתכן דאיכא חילוק בין המיגז גיז של ב' נדרים למיגז גיז של נדר אחד אי חיילא על זית מול זית או לא, אז יתכן דאיכא נפ"מ בין המיגז גיז של ב"ה באב למיגז גיז של ב"ש באב וארוס, ודו"ק.

הערה גדולה דלפי הרא"ם יתכן שיש מיגז גיז וגם מקליש קליש באב לפי ב"ה.

ובעיקר דברי הרא"ם כבר העיר ידידי הגאון ר' יהודה רפפורט שליט"א הערה גדולה - דחזינן מדבריו דאב הוא יותר מארוס ומיגז גיז הוא יותר ממקליש קליש, וכדלעיל, וא"כ כל מה שיש בארוס איכא באב, ואי איכא בארוס מקליש קליש א"כ גם באב שייך כן, וא"כ אף דבאב איכא נמי מיגז גיז הא כל זה מחמת מעלתו על הארוס, אבל אין סיבה שיפסיד האב מכח הארוס, ולמה אין לו גם מקליש קליש וגם מיגז גיז.

ויהיה נפ"מ דגם לפי הצד של מקליש קליש - דהאב יחיל מקליש קליש בחצי השני אחרי שכבר החיל מיגז גיז לחצי הראשון, ולא יהיה מלקות לחצי ידידה, אטו הא דעביד מיגז גיז יכול למנוע שלא יעשה שוב מקליש קליש, וצ"ב.

ואי נימא כן יהיה חידוש גדול, דאף דמבואר בגמרא דאיכא נפ"מ בבעל אי מיגז גיז או מקליש קליש לגבי מלקות באכלה ב' זיתים, אכן לפי הצד שיש מקליש קליש בארוס, אז גם באב שיש מיגז גיז איכא מקליש קליש וליכא מלקות, ודו"ק, וזו טענה גדולה, וצ"ע, ואולי לפי האמת כך יהיה לפי ב"ה, ואין ראייה מהגמרא דאינו כן.

כמה אופנים שיש להסתפק בדין מיגז גיז.

במנחת שלמה הביא כמה אופנים שיש להסתפק האם שייך בהם מיגז גיז, ולמשל שבועה על פעולה - לעשותה או לא לעשותה, או בנזירות, או כמה אכילות, ויתכן דדנים כל פעם בחלוקה אחרת, או חלוקה בין נעשה ביד ימין ליד שמאל, או מספר האכילות, חלק אסור חלק מותר, ומה יהיה באוסר הנאה, ודן שם עוד דיתכן דאי לא יהיה שייך מיגז גיז לפי ב"ש דאז יחזור הדין מקליש קליש, ודו"ק.

אולם יש להעיר דאי ב"ש מודי דאיכא מקליש קליש אלא דממילא כבר אמרינן מיגז גיז, א"כ לגבי נתרונה בבבא אחרונה של הברייתא, היינו צריכים לומר שהמקליש קליש מעכב לנתרונה, דלחומרא נימא גם מקליש קליש, וחזינן דלא אמרינן כן, וא"כ גם ברא"ם לא נימא כן, ואכתי צ"ע.

בנדרה ממין מסויים.

יש לדון בנדרה ממין הזיתים בעולם, וא"כ אין לכל זית זית שם של 'חלק' מן האיסור, דהאיסור הוא על 'מין' הזיתים ולא על כל זית זית, וכדחזינן שנאסרים גם זיתים שלא באו לעולם - ויש לדון האם 'מין' דומה להנאה שלא שייך בהם חצי.

והעירני תלמיד אחד - דהכא משכחת לה מיגז גיז של חצי חצי על כל חלק בכל זית זית, והכא הר"ן יודה לרשב"א, והטעם לזה, דכל מה שחידש הר"ן דבמיגז גיז חל היתר בזית שלם מול האיסור בזית השני, כל זה הוא עד כמה שהזיתים בעצמם הם החפצא דאיסור ולכן כל חלק וחלק מהם חשיב כמרכיב באיסור - והיינו שכל מה שיש יותר זית יש יותר איסור, אכן בנדר על 'מין' זית ששם אין החלקים של כל זית זית מרכיבים את האיסור - והאיסור קיים בפני עצמו, שם יחול

המיגז גייז במין עצמו שחלקו מותר וחלקו אסור והביטוי יהיה שכל מה ששמו זית - החלק הכי קטן - ממילא יחול בו מיגז גייז, והיינו היתר ואיסור כהדדי, ויש לדון בזה.

סימן י"א

בגדרי נתרונה,

ובחילוקים בין נראו ללא נראו ובנדרה אחרי מיתה,
ובפלוגת הרמב"ם ורבינו יחיאל ב'לאו עינוי נפש' לאחר מיתה.

פרק א' ב' צדדים בגדרי נתרונה וג' פלוגות תלויות בזה. // במה שיש להעיר דתמיד שתיקה כהקמה - גם בלי הגילוי דעת ותמיד חשיב כגילוי דעת. // חקירה ביסוד דינא דנתרונה - והוכחה מהר"ן דמכח הארוס הוא בא, ורק מחמת זה מעכב הקמה דארוס ודן בזה. // פלוגת המאירי והרשב"א האם איכא הוכחה לדין אין הפרה אחר הפרה מנתרונה היכא שהארוס הפר. // בדברי הגרא"ל דפליגי רבינו יחיאל והרמב"ם בגדרי נתרונה, ונפ"מ בנודרת אחרי הנתרונה נדרים דלאו של עינוי נפש. // בשיטת הרמב"ם מוכרח דנתרונה היינו רשות של האב מצד עצמו, ומוכרח כן בג' מקומות. // מחלוקת יסודית בגדר העיכוב של הקמת הארוס בנתרונה לאב. // צד נוסף בעיקר החקירה. //

פרק ב' ביאור פלוגת הראשונים בנפ"מ בין נדרים שנראו ללא נראו, וביאור חדש בפלוגת הרמב"ם ורבינו יחיאל. // דן לחלק בין נראו ללא נראו וכן לגבי נדרים שנדרה אחרי מיתת הארוס. // נחלקו הראשונים אי בלא נראו בעינן קרא דנתרונה. // ביאור פלוגתא זו - דכבר נחלקו בנדרים שנדרה גם אחרי מיתה אי בעינן פסוק של נתרונה. // תרי דיני נתרונה - בבית ובנדר - וביסוד דינא ד'נראו'. // החקירה הראשונה בגדרי נתרונה במקומה עומדת - גם לראשונים שתמיד יש ילפותא וגם לראשונים דרק בנראו יש ילפותא. // חידוש דין בהקמה בלי שמיצה דמהני בזה נתרונה להפר שוב את כל הנדר. // חידוש נוסף בהפר האב ומת הארוס בלי נראו. // מביא מהב"ח תדרי גווני נתרונה מצאנו - מדין ירושה ולא מדין ירושה, ונפ"מ אי שמע הארוס ונראו אליו, ונפ"מ בחידוש של מקליש. // ביאור חדש בפלוגת הרמב"ם ורבינו יחיאל בגדרי נתרונה, דתלוי בפלוגת הראשונים והרא"ש אי בעינן קרא ללא נראו. // בפלוגות האחרות בגדרי נתרונה אכתי צריכים לפרש כבתחילה. //

פרק ג' מקור לגדר חדש בנתרונה ברבינו יחיאל, מההיקש של עינוי נפש שנשתנה דיני ההפרה של האב מחמת הארוס. // הקדמה. // מתמה בעיקר סברת הרא"ש שיציאה של 'שעה אחת' לא מתבטלת. // מתמה טובא - הא סו"ס למה לי דרשת הספרי בהיקש לעינוי נפש - הא גדרי הנתרונה מחייבים שיהיה לשניהם עינוי נפש. // מתמה דלא מובן עיקר ההיקש בין אב לארוס דבעי עינוי נפש דווקא כשיש שותפות. // מבאר דעצם 'היציאה שעה אחת' שמשם למדנו גדרי נתרונה - גדר זה נתחדש בהיקש. //

פרק ד' בפלוגת הפרישה ורבינו הלל. // פלוגת הפרישה ורבינו הלל האם סגי בבינו לבינה של הארוס גם כלפי האב. // דן האם רבינו הלל יכול להודות לעיקר דינו של הפרישה דאיכא דין עינוי נפש באב גם לאחר נתרונה וליכא בינו לבינה.

פרק א'

ב' צדדים בגדרי נתרונה

וג' פלוגות תלויות בזה.

במה שיש להעיר דתמיד שתיקה כהקמה - גם בלי הגילוי דעת ותמיד חשיב כגילוי דעת.
שנינו בברייתא: "תא שמע אימתי אמרו מת הבעל נתרונה רשות לאב בזמן שלא שמע הבעל קודם שמת או ששמע והפר או ששמע ושתק ומת בו ביום".
כתב הר"ן "הא דקתני ומת בו ביום אשמע ושתק קאי דדוקא בו ביום דאכתי לא קיימיה בעל יכול האב להפר אבל מת ביום שלאחריו לא - דהא קיימיה בעל - דכיון שלא הפר גלי אדעתיה דמינח ניהא ליה, הלכך אין האב הבא מכחו יכול להפר, אבל שמע והפר אפילו מת ביום שלאחריו יכול להפר דאע"ג דמכא מיית ליה בעל בטלה הפרתו והאב צריך להפר חלק הבעל עם חלקו אפילו הכי כיון שכבר הפר אי אפשר דלהוי גבי בעל כהקמה אף על פי שנתבטלה הפרתו דהא מ"מ גלי אדעתיה דלא ניהא ליה בההוא נדרא ומאי הוה ליה למעבד".
ויש להעיר דמבואר בר"ן דשתיקה היא הקמה, והיינו שכבר הבאנו שיש להסתפק אי הוי איבוד זכות הפרה או הקמה וחיזוק בנדר לעכב עוד הפרה.
ומכאן מדויק שיש בזה הקמה ולא רק איבוד זכות הפרה, וכבר עמדנו בזה לעיל [ס"ז]: בקס"ד בגמרא דאין לו זכות הפרה אלא זכות הקמה וזכות שתיקה וכתב הר"ן דשתיקה מקיימת ומעכבת את השני.

עוד מבואר דמהני מדין גילוי דעת, ויש לעיין הא איכא שתיקה ע"מ למיקט דליכא בזה גילוי דעת, ועוד שהפשטות בסוגי' בסוף הפרק דגם בזה קאי הך ברייתא²³⁰, עכ"פ מוכרח דא"כ גם בלי גילוי דעת חשיב שתיקה כהקמה, וצ"ע מהמשמעות בר"ן דתמיד מיקרי הקמה מחמת גילוי דעת. ובאמת דכן דייקנו נמי לעיל [ס"ז:] בההיא דשתיקה כהקמה אף דלא שייך שיש בזה גילוי דעת להקים - שהרי התם לא מוטל עליו להפר דממילא יהיה הפרה על ידי השני והפרתו לא מעלה ולא מוריד, ודו"ק.

עכ"פ למדנו הכא דתמיד מיקרי שיש גילוי דעת אף אי בפועל ליכא גילוי דעת, ודו"ק, ודווקא במקום שהוא הפר דאז איכא הפקעה מגילוי דעת - דמאי הוי ליה למעבד - וכל זה יבואר להלן בסוגי' דשתיקה והקמה.

חקירה ביסוד דינא דנתרוקנה - והוכחה מהר"ן דמכח הארוס הוא בא, ורק מחמת זה מעכב הקמה דארוס ודן בזה.

להלן במשנה [ע'] מצאנו סוגי' ד'נתרוקה' - והיינו שהאב יורש את הזכות של הארוס להפר את כל הנדר באופן שמת הארוס, אבל איפכא לא שאין הארוס יורש מהאב, ולהלן במשנה [ע"א.] נתחדש עוד שבמת הארוס ונתארסה שוב שהנדרים הללו שהיו אצל הראשון ונתרוקנה לאב, דנתרוקנה שוב גם לארוס שני.

וצריכים להבין דמה הגדר בהך נתרוקנה דצד אחד יש לומר שמעולם לא יצאה מרשות האב, אלא שכיון שנתחדשה רשות בתוך רשות - וכלשון הראשונים שהארוס הוא 'סניפין' ברשות של האב - וכתבאר לעיל, א"כ ברגע שמת כבר ליתא לרשות זו וממילא חוזרת לאביה כמו שהיה קודם האירוסין.

או דילמא דסו"ס כיון דרשות זו עיכבה אותו מלהפר לבד, הלכך שפיר יש לומר שהרשות היא רשות קיימת - ולא בוטלה במיתתו, אלא שממשיכים רשות זו, ואדרבה, דעד כדי כך ממשיכה הך רשות שהאב עצמו הוא זה שממשיך את הרשות - והוא מפר כעת מכח הך רשות.

ובדברי הר"ן איכא התייחסות לנידון זה:

דהנה - בלשון הר"ן הנ"ל מפורש שהאב אחרי נתרוקנה מפר את חלקו וגם את חלק הבעל, ומשמע שיש עדיין ב' חלקים שונים, ומבואר עוד שהקמה דבעל היה מעכב את האב הבא במקומו כיון דבא במקומו על חלקו, וכלשונו - "הלכך אין האב הבא מכחו יכול להפר", ובברכ"ש [סימן כ"ט ס"ק א'] הביא שבנו העיר לו על כך דא"כ יצטרך כוונת הפרה על חלק הארוס ולא שהכל חוזר להיות חלק אחד של האב כמו שהיה לפני האירוסין, והוסיף בזה הברכ"ש שלפי"ז יתחדש דמצי מפר חלקו ומקיים חלק הבעל - תרי עשיות הפוכות דבא בכח שניהם.

עוד מבואר חידוש גדול בר"ן - דכל מה דהקמת הארוס מעכבת את הנתרוקנה דכל זה מחמת הגדר המסויים הזה בנתרוקנה דאב בא במקום הארוס - אבל לו יצויר והכל היה חוזר לאב - אז לא היה אכפת לן ההקמה שלו - וצ"ב בטעמא דמילתא, דמאי גרע מבחיים שארוס מעכב לאב ברשות האב וצ"ע - ועיין בהערה²³¹, ובעזה"י יבואר סברא זו להלן בסוגי' הקמה ושתיקה [סימן ט"ו פרק ב'] - אכן מה שלא יהיה - כך מפורש בר"ן ודו"ק.

וע"ע בהערה²³² במה שהר"ן עצמו הביא ב' סוגים של ירושה בזכו הפרה בנדר, באב ובארוס שני.

²³⁰ דבתחילה בקס"ד למדו כן שהברייתא קאי בע"מ למיקט, ושוב דחו דדילמא אין זה בכלל שתיקה אכן סו"ס למסקנת הסוגי' היה נראה דאי חשיב כשתיקה דא"כ דבזה קאי בברייתא.

²³¹ ונראה דמכאן הוכחה למה שהבאנו מהגר"נ פרצוביץ צ"ל [סימן ד'] דהקמה של שותפין מעכב לשותפות, וכן פירש בההיא דלעיל [ס"ז:] - והיינו שזו הקמה חדשה בפני עצמה ולכן סובר הקרית ספר דליכא שאלת חכם על הקמה כזו דחלוק וכל דינו אינו אלא בעיכוב השותפות, ולכן ליכא ראייה שזה היה מעכב בנתרוקנה, שהרי אי נתרוקנה היינו דבטלה רשות הארוס, והאב מכח עצמו מפר, א"כ לא היה מעכב הקמת ידיה דכבר ליכא שותפות, ולזה כתב הר"ן דהשותפות אכתי קיימת ואדרבה האב מקיים את השותפות ומפר מכח הארוס ומהאי טעמא באמת מעכב ההקמה.

אולם כבר דייקנו דבלשון הר"ן לעיל [ס"ז:] לא משמע כן - אלא שזה חסרון מצד זה שהמקים בעצמו לא יכול להפר ושוב ליכא מפר שני להצטרף לראשון והפרתו כבר חשיב כלא חזי לצירוף.

²³² מצאנו להלן בר"ן [ע"א.] ד"ה אביה ובעלה] שיש כאן ב' אופנים של נתרוקנה, מבעל לאב ומבעל ראשון לבעל שני, וחלוקין נינהו, דמארוס לאב מיקרי "שינוי רשות - דמנתיק ליה האי נדרא מארוס לאב", אולם מארוס לארוס אינו כן אלא ששם כתב הר"ן "חזינן ליה להאי ארוס אחרון ככרעיה דראשון וכיון דמארוס לארוס קאתי - כי ה"ג לאו אינתוקי הוא", וכתב שם שיש

פלוגתת המאירי והרשב"א האם איכא הוכחה לדין אין הפרה אחר הפרה מנתרוקנה היכא שהארוס הפר.

ומצאנו כמה פלוגתות בראשונים שתלויות בחקירה זו: דהנה, עיין בדברי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סימן ט"ז ס"ק ב'] ובמשנת ר"א שהביאו את פלוגתת הראשונים בדין אין הפרה אחר הפרה, והביא את הוכחת הרשב"א לעיל [ס"ז] שיש הפרה אחר הפרה ממה דמצאנו נתרוקנה גם באופן שהבעל כבר הפר ואעפ"כ האב חוזר ומפר חלקו וליכא חסרון מצד אין הפרה אחר הפרה, וחולק עליו המאירי ודחה הראיה וכתב דשאני נתרוקנה. וביארו בזה דפלוגתא זו תלויה בספק הנ"ל - האם בטל רשות הארוס וממילא שהאב מפר מכח עצמו ואז ליכא ראייה לדין אין הפרה אחר הפרה כיון דממילא אין כאן תרי הפרות מכח הארוס - וזו שיטת המאירי, אכן הרשב"א חולק בגדרי נתרוקנה ולמד דהרשות והכח של הארוס עדיין קיימים והאב מפר מכחו - וכיון שכן אי אין הפרה אחר הפרה שוב ליכא הפרה שניה מכח הך רשות, ותלוי בהנ"ל.

בדברי הגר"א ל' דפליגי רבינו יחיאל והרמב"ם בגדרי נתרוקנה, ונפ"מ בנודרת אחרי הנתרוקנה נדרים דלאו של עיניו נפש.

בעיקר חקירה זו מצאנו נפ"מ נוספת, והיא, דמבואר בשיטת רבינו יחיאל בטור [סימן רל"ד] דאף שכח האב להפר כל נדרי בתו קודם שנתארסה - כשיטת הרמב"ם - אבל לאחר שנתארסה, ומת הארוס, וחזרה לרשות אביה, דאינו יכול להפר רק נדרים של עיניו נפש ובינו לבינה, והיינו שכיון שבזמן האירוסין אינו יכול להפר, רק מה שהארוס מפר, שוב לא חוזר לכחו הראשון, ובזה יישב הרבנו יחיאל לקושית הראשונים - ר"ן [ס"ח]. ועוד - שהקשו על הרמב"ם, מהספרי שיש היקש בין אב לבעל.

אולם הרמב"ם [פי"א ה"י] כתב שכשמת הארוס, "מפר האב כשהיה קודם שנתארסה" עכ"ל, ומבואר שחוזר לכל כח הפרתו בכל הנדרים.

ולמדנו דהרמב"ם מודה שקודם האירוסין מפר האב את כל הנדרים, ובשעת האירוסין אינו מפר רק בינו לבינה ועיניו נפש, ונחלקו לאחר מיתת הארוס, שדעת הרמב"ם שחוזר האב להפר כפי כחו - והיינו כל הנדרים, ודעת הרבינו יחיאל שמאירוסין ואילך, חזר דין האב להפר כפי כחו הבעל.

וביאר בזה בחידושי ר' ארי' לייב [ריש סימן כ"ג] - וכן כתב הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [שם] דנחלקו בהנ"ל, ונתחדש שיש לדון גם על נדרים שנדרה לאחר הנתרוקנה - והיינו אחרי מיתת הארוס, דכפשוטו כבר בטלה רשות הארוס, ורק בנדרים שנדרה ברשותו הוא דבעינן לדין נתרוקנה, אכן מה שנדרה אח"כ לא בעינן כלל לדין נתרוקנה, אולם בדברי רבינו יחיאל מצאנו דאינו כן - והיינו דעד כדי כך יצאה מרשות האב באירוסין דשוב לא חזרה, אלא דתמיד איכא רשות של האב והארוס, והאב מפר מכח רשות זו של הארוס, ותמיד יהיה הפרה מכח נתרוקנה - ומהאי טעמא חידש דגם על מה שנדרה לאחר מיתתו האב מוגבל לכח הארוס.

אבל הרמב"ם למד דליכא בזה דין נתרוקנה על מה שנדרה אח"כ, ולכן הרמב"ם לא הזכיר הכא דין נתרוקנה, וזה משום דלשיטת הרמב"ם - נתרוקנה - היינו ביטול רשות הארוס מנדרים שהוא זכה בהם, להחזירם לרשות האב כמו קודם, ולכן במה שתידור אח"כ ליכא חידוש של נתרוקנה כלל וכלל.

בשיטת הרמב"ם מוכרח דנתרוקנה היינו רשות של האב מצד עצמו, ומוכרח כן בג' מקומות. והוסיף בכל זה הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [שם ס"ק ג'] שהרמב"ם אזיל לשיטתו ג' פעמים בפלוגתא זו - וכדיבואר:

א [הרמב"ם ס"ל דאין הפרה אחר הפרה, וע"כ דלמד כהמאירי שהרשות של הארוס אינו והאב מפר ברשות ידיה, ולכן ליכא חסרון של הפרה אחר הפרה.

נפ"מ לדינא ביניהם בנדר קלוש - וכמבואר שם שמצד אחד לא שייך ביה 'אינתיק' - והיינו לאב, אבל מאידך שפיר שייך ביה העברה מארוס לארוס - דאין זה בגדר אינתיק.

ב] הרמב"ם הרי חולק על רבינו יחיאל, וכן"ל, וזה שם משום שהוא זכה בחלקו כמו שהיה לפני האירוסין.

ג] מצאנו דכן שיטת הרמב"ם גם במקום שלישי, דהנה - הבאנו מהר"ן בסוגיין דלמה בהפר הבעל ומת ביום שלאחריו דמהני דין נתרונה, הא כבר אינו יום שמעו, ומוכרח דליכא הקמה בכה"ג, דמאי הוי ליה למעבד וליכא גילוי דעת, והקשה מכאן הרשב"א על הרמב"ם דסובר דבעינן הפרה של האב ביום שמעו של הארוס - וזה גם אם האב לא שמע, אכן כך הדין - שיהיו שניהם ביום שמעו אחד, וקשה דהכא הנתרונה היתה למחרת, והאב לא הפר ביום שמעו של הארוס. וביארו בזה הגר"ש רוזובסקי זצ"ל ובמשנת ר"א דזה תלוי בפלוגתא וחקירה הנ"ל, שהרשב"א למד שהאב מכח הארוס, ולכן השותפות אכתי קאי, ולכן בעינן יום שמעו של הארוס כמו בחיי הארוס, אכן הרמב"ם לשיטתו למד שבטלה השותפות, וכבר מפר מכח עצמו, ואין לו דין ודברים עם הארוס והיום שמעו של הארוס.

מחלוקת יסודית בגדר העיכוב של הקמת הארוס בנתרונה לאב.

אחרי כל מה שנתבאר נתחדש שיש כאן מחלוקת יסודית בעיכוב של הקמה של הארוס בנתרונה לאב, והיינו דכבר דייקנו דמפורש בר"ן דכל מה דהקמת הארוס מעכבת את הנתרונה - דכל זה מחמת הגדר המסויים הזה בנתרונה דאב בא במקום הארוס השותפות עדיין קיימת - אבל לו יצוייר והכל היה חוזר לאב - אז לא היה אכפת לן ההקמה שלו אולם בראשונים שחולקים - רמב"ם ומאירי - מפורש איפכא מזה, ולדידהו גם בנתרונה שהכל חוזר להתחלה - והיינו דבטל רשות הארוס, דגם בכה"ג איכא עיכוב של הקמת הארוס על האב - ובעזה"ל יבואר פלוגתא זו להלן בסוגי' דהקמה ושתיקה.

צד נוסף בעיקר החקירה.

הבאנו ב' צדדים - או שהשותפות ממשיכה או שהכל חוזר כבתחילה שהאב היה לבעלים לבד דבטלה רשות הארוס, אולם הגר"ש רוזובסקי זצ"ל בתוך דבריו העמיד 'צד שלישי' - וכדלהלן: אף אי לא בא האב מכח הארוס, והשותפות לא קיימת, אכן אין הפשט שבטלה הרשות הארוס וממילא בטלה השותפות ולכן הכח הראשון שהיה לארוס חוזר, אלא שהפשט הוא שעל כל מה שהיה ביניהם שותפות מתפשטת רשות של האב, וכעת האב הוא בעלים לבד על כל הרשות הזו, ולא פועל מכח הארוס.

הרי לנו ג' צדדים, א] הוא קיבל את בעלותו של הארוס אלא שהיום הכל תחת רשות שלו - התפשטות בעלותו לכל מה שהיה בתוך השותפות.

ב] השותפות קיימת והוא בעלים על שני החלקים כהדדי.

ג] הרי הוא בעלים לבד כמו שהיה מתחילה, והוא גם לא קיבל רשותו של הבעל, דרשותו של הבעל בוטלה ממילא.

ועיין להלן [סימן י"ד] שיבואר דאיכא נפ"מ בין הנך ב' דרכים, ויתכן דאיכא הוכחה מעצם פלוגתא ב"ה וב"ש דווקא לנוסח הזה של האחרונים - וכפשוטו איכא הוכחה דלא כנוסח שנתבאר הכא - דמהני בלי ירושה, אולם שם העלנו צדדים לבאר אתה דברים גם לפי הנוסח שנתבאר הכא.

פרק ב'

ביאור פלוגתת הראשונים בנפ"מ בין נדרים שנראו ללא נראו,

וביאור חדש בפלוגתת הרמב"ם ורבינו יחיאל.

דן לחלק בין נראו ללא נראו וכן לגבי נדרים שנדרה אחרי מיתת הארוס.

אחרי שהעמדנו פלוגתא זו צריכים להוסיף עוד - דעל איזה אופנים צריכים לבא לנתרונה, והיינו דבסוגי' להלן [ע':] נראה שיש נפ"מ בין נדרים שנראו לארוס לנדרים דלא נראו לארוס והיינו אי שמע אותם או לא, ורק בשמע אותם זוכה בהם, וכבר תמהו בזה ²³³ ממה דמבואר דא"צ לשמוע להפר דאיזה זכייה חיילא בשמיעה אי ממילא מצי מפר, אכן כן מבואר בהרבה מקומות בראשונים,

²³³ הערה בחידושי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [שם].

עוד יש לדון בנדרים שנדרה אחרי מיתת האב האם גם אז בעינן לדין נתרונה, או דהתם פשיטא דלא בעינן לדין נתרונה.

נחלקו הראשונים אי בלא נראו בעינן קרא דנתרונה.

ונקדים בזה - להלן אמרו דילפינן נדרים שלא נראו מבנעוריה בית אביה ונדרים שנראו ילפינן מההיקש של היו תהיה, ונחלקו בזה הראשונים וכדלהלן:

א] ז"ל הרא"ש: "דמשמע כל ימי נעוריה היא ברשות אביה כל זמן שאין רשות אחר שולט עליה ולכל הפחות בנדרים שלא נראו לארוס וכו', עכ"ל, ומבואר מדבריו דהך דרשא דבנעוריה בית אביה היא 'דרשא גמורה', וכל הטעם דמוקמי' לה בנדרים שלא נראו לארוס הוא משום דתפסת מרובה לא תפסת ואין לנו מקור לחדש דאפילו בנדרים שנראו לארוס נתרונה רשות לאב, וכונת הגמ' היא דכיון דאיכא תרי קראי ע"כ דההיקש דואם היו תהיה איירי בנדרים שנראו לארוס.

ב] אמנם מדברי הנמו"י נראה באופ"א וז"ל "מבנעוריה בית אביה נפקא - שהרי היא ממש כקודם הויה ראשונה כיון שלא יצאת עדיין מרשות האב וגם הארוס לא שמעם, ובודאי כי איצטריך קרא דואם היו לאשמעי' דאפילו נראו לארוס נתרונה רשות לאב", עכ"ל, ומבואר מדבריו דאין כוונת הגמ' דבהך קרא דבנעוריה נאמרה דרשה נוספת לאשמועינן דנתרונה רשות לאב אלא כוונת הגמ' דבנדרים שלא נראו לארוס פשיטא לן מסברא דהאב מצי להפר וא"צ קרא.

ג] וכן מפורש בריטב"א לעיל [ס"ז:], וז"ל "והדרינן אי בנדרים שלא נראו לארוס לא יצטרך האי קרא דמבנעוריה בית אביה נפקא, דכיון שנתאלמנה מן האירוסין הרי היא ברשות אביה לגמרי כמו שהיתה קודם אירוסין", עכ"ל, ומבואר להדי' מדבריו דבנדרים שלא נראו לארוס לא בעי' כלל קרא אלא ידעי' מסברא דהיא חוזרת לרשות האב.

ד] ושמעתי לדייק כן נמי מלשון הר"ן שכתב "ומהדרי' ליה וכו' כיון דלא זכה בהן ארוס כלל", והנה אי נימא דהר"ן ס"ל כהרא"ש דיש כאן דרשא נוספת לאשמועי' דנתרונה רשות לאב א"צ להך הוספה "כיון דלא זכה בהן ארוס כלל", דהא בדברי המקשן גופא מבואר דיותר מסתבר לומר נתרונה בנדרים שלא נראו לארוס, ומה הוצרך הר"ן לבאר כן בת' הגמ', ומשמע מזה דהר"ן ס"ל כדעת הריטב"א והנמו"י דכוונת הגמ' היא דבנדרים שלא נראו לארוס ידעינן מסברא דהאב מצי להפר וא"צ להלכתא דנתרונה כלל, ולכך הוצרך הר"ן לבאר לזה דהיינו טעמא משום שהארוס לא זכה בהו' "כלל" ודו"ק.

ביאור פלוגתא זו - דכבר נחלקו בנדרים שנדרה גם אחרי מיתת אי בעינן פסוק של נתרונה.

אולם נראה דשורש פלוגתתם כבר מתחילה לפני כן, דהנה, הרא"ש בתחילת הסוגיא כתב דהא דבעינן לקרא דנתרונה רשות לאב הוא משום דס"ד "דכיון דיצאה מרשות האב שעה אחת שוב לא תחזור", ומבואר מדבריו דאפי' בגוונא שבטלה סיבת היציאה קס"ד שלא תחזור לרשותו, וא"כ לשיטתו נראה פשוט דגם בנדרים שלא נראו לארוס בעינן לקרא, דמסברא אין לנו לומר שתחזור לרשות האב.

ובדברי הר"ן וריטב"א ונמו"י צ"ל דפליגי על הרא"ש וס"ל דכל היכא דבטלה סיבת היציאה ידעינן מסברא שתחזור לרשות האב, ולכן בנדרים שלא נראו לארוס א"צ קרא, וא"צ להלכתא דנתרונה, ורק בנראו בעינן קרא.

ומכאן מקור לפלוגתא נוספת, האם בעינן דין נתרונה גם בנדרים שנדרה אחרי מיתת הארוס, דאי נימא כהרא"ש יתכן מאד דכיון דיצאה שוב לא חזרה וגם הם נכללו בהאי קרא דבנעוריה, דתרי גווני לא נראו כלולים בזה, אכן פשוט דלפי החולקים דגם בלא נראו לא בעינן קרא, א"כ כש"כ דבנדרה אחרי מיתת דליכא בזה דין נתרונה.

תרי דיני נתרונה - בבית ובנדר - וביסוד דינא ד'נראו'.

למדנו א"כ דאיכא תרי דיני נתרונה, בנראו ובלא נראו, דלפי הרא"ש הדין נתרונה קיים גם בלי נראו כיון שזוה דין שמתייחס לבת - ש'היא' היתה ברשות הארוס ו'היא' חוזרת לרשות אביה, אבל לפי הר"ן דרק בנראו איכא דין נתרונה, א"כ מה שהיא חוזרת לרשות של האב הוא דין דממילא - בלי לבא לדין נתרונה, ודין נתרונה נתחדש בנדר, דאף נדר דחיילא ביה דין רשות הארוס ע"י 'נראו' דגם בזה חיילא דין נתרונה - ב'נראו' עצמו חיילא דין נתרונה.

אלא שצריכים לעיין - דמה הגדר בהאי נתרונה ב'נראו' שבנדר וכן מה עיקר החסרון של 'נראו' - הרי כבר תמהו דלמה חיילא דין נראו וזכייה בנדר ע"י שמיעה - הא לא בעינן שמיעה להפרה. ויש שרצו לומר דלעולם ליכא זכייה בנדר בלי שמיעה, ומה דמצי מפר בלי שמיעה הוא משום שבהפרה עצמה איכא זכייה, אולם עדיין קשה, שהרי גם בלא שמיעה מצאנו בעלות, שהרי בלא שמע ומת מצאנו דיני נתרונה ודנים מצד ירושה וזכייה - וזה מבואר בסוף הבריייתא כשיש מקליש טובא - בלי שמיעה, ולא זכי בה האב על ידי נתרונה לב"ה, ומוכרח שהיה כבר זכייה אצל הארוס והאב לא זוכה ממנו, וזה איירי בלא שמע, ומוכרח שיש כבר בעלות לפני כן, וצ"ע. ונראה שהביאור בזה הוא כך:

לעיל [סימן ד'] חילקנו בין דיני הפרה לבעלות באשה ובנדר, דבלאו עינוי נפש וכן בחרש איכא בעלות ורשות - אף דליכא דיני הפרה, ולכן הוא יכול לעכב אחרים בהפרתם אף שהא בעצמו לא יכול להפר - דבעלות ודיני הפרה תרתי נינהו, ונראה דבנראו חיילא דין בהפרה עצמה - דאח"כ דלא בעי שמיעה, אכן כיון שבשמיעה נאמרה הלכה של יום שמעו, דעל ידי השתיקה תחול הקמה בנדר תוך יום - והיינו שכעת הנדר הוא במצב שהוא צריך הפרה ידיה דבלאו הכי תחול בה הקמה - ובמצב כזה נתחדש דין נוסף בדיני ההפרה של הנדר שכעת דיני ההפרה מתייחסים אליו. ומעתה יש נפ"מ בנתרונה - שארוס שהוא בעלים על נדר - ומת - תמיד אמרינן נתרונה, ואז האב נעשה לבעלים, ואחרי שהוא בעלים אז ממילא הוא יכול להפר שהרי הוא בעלים, וזה פשוט. אבל אחרי 'נראו' לארוס - כעת כבר לא יעזור לו מה שהוא נהיה בעלים על הנדר, דכעת דיני ההפרה מתייחסים לארוס, וגם אם הוא בעלים בנדר - אכן סו"ס הוא בעלים בלי דיני הפרה, וזה כבר דומה לבעלות בנדרים דלאו עינוי נפש או לבעלות של חרש שבעלותו מעכבת - אף שאינו מפר - וכבר נתבאר גדר זה לעיל [סימן ד'] והבאנו כן מהאור שמח בחרש - בעלות בלי דין הפרה, וכך דינו של אב כלפי נדר זה - דנקבע דין בנדר שצריך דווקא הפרת הארוס, ולא יהני בעלות אחרים על רשותו ובעלותו.

הלכך - בנתרונה בנראו ע"כ נתחדש חידוש נוסף, דאב במקום ארוס - ועד כדי כך בא במקומו שהפרתו כהפרתו ושמה הפרת ארוס - ובאופן אחר יש לומר דנתחדש דעד כדי כך בטל הדיני בעלות ורשות שממילא גם דיני ההפרה נעקרו וכבר לא חייבים הפרה דבעל.

החקירה הראשונה בגדרי נתרונה במקומה עומדת - גם לראשונים שתמיד יש ילפותא וגם לראשונים דרק בנראו יש ילפותא.

אחרי כל הנך פלוגתות יש לדון דמה הגדר בנתרונה, ויש לומר לשני הצדדים, דיש לומר דגם לפי הרא"ש דלמד שצריכים ילפותות גם באופן שנדרה אח"כ, ואלימא רשות הארוס שממשיך אחרי מיתה, אכן הגזה"כ חידש לנו אחד מתלת:

א] הרשות המשותפת ממשיכה גם לאחר מיתה וגם לגבי מה שתידור לאחר מיתה, אלא שיש לאב כח ברשות של הארוס.

ב] יש לומר שהתורה חידשה שבטלה כל הרשות של הארוס, והשותפות בטלה גם מהבת וגם מהנדר - והכל כלפני אירוסין, וממילא דבטל נמי הדין בהפרה דרק הפרה ידיה מהני.

ג] יש לומר שיש ב' גדרים שונים לב' דיני נתרונה, דקרא דבנעוריה דקאי בלי נראו מחדש שהרשות התבטלה, והיא חוזרת לאב, אבל הפסוק של היו תהיה ב'נראו' לא חידש כן דלא יהני מה שהיא תחזור דסו"ס נקבע דין בנדר דבעי הפרה ידיה, וע"כ שהפסוק בא לחדש שעד כדי כך מיקרי שהאב במקום הבעל שהפרתו כהפרתו.

בדעת החולקים יש לומר תרתי, והיינו דאף דפשוט דבלא נראו אין כאן יותר מרשות האב, ומסברא בטלה רשות של הארוס, אכן לגבי נראו יש להסתפק:

א] יש לומר דגם הכא גלי קרא דחזרה לרשות של האב, וכבר ליכא רשות של הארוס, ובטלה הדיני הפרה דבעינן דווקא הפרה דבעל.

ב] יש לומר שהרשות של הארוס ממשיכה על הנדר עצמו, אבל האב קיבל כח בהך רשות, והפרתו כהפרתו.

חידוש דין בהקמה בלי שמיעה דמהני בזה נתרקנה להפר שוב את כל הנדר.

ונראה דלפי"ז יתחדש חידוש דין בשיטת הר"ן, וזה בנוי על כמה הנחות שמצאנו בשיטת הר"ן, וכדלהלן:

א] בר"ן בסוגיין מפורש דנתרקנה - היינו שהשותפות אכתי קיימת, והאב מפר חלקו של הארוס.
 ב] הבאנו מהר"ן להלן [ע':] דמבואר דליכא פסוק של נתרקנה בלא נראו לארוס, והיינו דהתם מוכרח שחזרה לרשותו של האב כבתחילה ובוטלה הרשות של הארוס מכל וכל - ונמצא דמצאנו תרי גדרים שונים של נתרקנה.

ג] מפורש אצלינו בר"ן חידוש נוסף, דכל מה שהקמה של הארוס מעכבת את הדין נתרקנה, דכל זה משום שהאב נכנס לרשות של הארוס, ולא שבוטלה רשות של הארוס לחזור לאב כבתחילה, ולפי"ז מדוייק דלו יצוייר והנתרקנה היה כשיטת המאירי והרמב"ם דהכל חזרה כתחילה - דאז סובר הר"ן דליכא דין עיכוב על ידי הקמה של הארוס, וכבר הערנו בזה דבמה פליגי הראשונים.

ד] להלן [ע"ב:] נחלקו האחרונים בדין הקמה בלי שמיעה, דדעת הרש"ש דמהני ודעת הקרן אורה דלא מהני, עכ"פ אי ננקוט כהרש"ש דאיכא הקמה כה"ג, א"כ יתחדש חידוש דין בשיטת הר"ן, וכדיבואר.

ה] מה הדין בהקמה של הארוס בלא שמיעה - ושוב מת, האם נתרקנה לאב ומפר, ונראה דלחדש דלפי הר"ן שפיר מפר, דכבר נתבאר דבלא שמיעה הגדר של הנתרקנה - היינו שהכל חוזר להתחלה בלי שהאב נכנס לרשות של הארוס, ובנתרקנה מהסוג הזה ליכא עיכוב של ההקמה של הארוס, ויתחדש דין נתרקנה בגוונא זו אף שהארוס כבר הקים, ולפי המאירי והרמב"ם ליתא לדין זה, ודו"ק.

חידוש נוסף בהפר האב ומת הארוס בלי נראו.

[אחרי כל הנך חידושים לחלק בין נראו ללא נראו, נראה לחדש עוד דגם בלא נראו לארוס אבל הפר האב בחיים, דזה כבר דומה לדין נתרקנה של נראו, ולהלן [סימן י"ד] הרחבנו בחידוש זה, ונפ"מ לפלוגתא ב"ה וב"ש].

מביא מהב"ח תדרי גווני נתרקנה מצאנו - מדין ירושה ולא מדין ירושה, ונפ"מ אי שמע הארוס ונראו אליו, ונפ"מ בחידוש של מקליש.

עיקר חידוש זה מצאתי בב"ח [סימן רל"ד ד"ה שמע אביה] דרק באופן שהיתה שמיעת הבעל דאז זכה בנדר דוקא אז הוי בגדר ירושה, אבל היכא דלא שמע אז באמת אינו בגדר ירושה - ונפ"מ בביאור הברייטא.

וז"ל הב"ח: "שמע אביה והפר לה וכו'. ברייתא שם [ס"ט]. פלוגתא דבית שמאי ובית הלל והלכה כבית הלל דאמרי אין האב יכול להפר דמקליש קליש, ופירש הרא"ש דכיון דהפר האב חלקו מיד מקליש קליש חלק הבעל ואין בו כדי להורישו לאב ולא תפסה בו זכייה. ונראה דמה שכתב ולא הספיק הבעל לשמוע וכו' לרבנותא נקט הכי דלא מבעיא בדשמע הבעל דזכה בהן הבעל במקצת ומטעם ירושה נגע בהן האב דפשיטא דאין בו כח להורישו כיון דאקליש אלא אפילו לא שמע ולא זכה בהן הבעל כלל ואיכא למימר דמה שיפר האב עכשיו לאו מטעם ירושה אלא כתחילת הפרה היא קמ"ל" - הרי לנו ב' גדרים שונים של נתרקנה, ירושה ולא ירושה, ונפ"מ אי זכה בשמיעה

ביאור חדש בפלוגתא הרמב"ם ורבינו יחיאל בגדרי נתרקנה, דתלוי בפלוגתא הראשונים והרא"ש אי בעינן קרא ללא נראו.

השתא דאתינן להכי יש לומר כך - הרי מדברי רבינו יחיאל מוכרח דגם בנדרה אחרי מיתתו איכא דין נתרקנה, והיינו ע"ד הרא"ש, ויתירא מזו דמבואר דעד כדי כך הרשות של הארוס מתקיימת אחרי מיתת הארוס, דגם אחרי הגזה"כ של נתרקנה אכתי קיימת הרשות, ולא יליף דבטלה, אלא שהאב מפר בתוך רשות זו, ולכן הוא מוגבל לדיני הפרה של הארוס.

ומעתה יש לומר דאיכא מהלך חדש למחלוקת הרמב"ם ורבינו יחיאל, דפליגי בפלוגתא הרא"ש והר"ן, והרמב"ם כהר"ן, והיינו כך - דלעולם יתכן שהרמב"ם לומד דבדין נתרקנה לא בוטלה הרשות של הארוס, והשותפות עדיין קיימת והאב פועל במקום הארוס - והאב באמת מוגבל לכח הארוס גם אחרי נתרקנה, אכן סו"ס כל זה בנראו, דבלא נראו ליכא נתרקנה ושם הסברא אומרת

שבאמת בוטלה הרשות של הארוס מהבת, ורק הרשות שלו מהנדרים לא בוטלה - והיינו בנראו דיני ההפרה על שם הבעל, ואה"נ דבנראו לא יוכל להפר כל הנדרים, וכוונת הרמב"ם הוא רק בנדרים שנדרה אח"כ.

ובאמת שהגר"ש רוזובסקי זצ"ל [שם] כבר דייק כן ברמב"ם שכתוב ברמב"ם [פי"א ה"י] "וכל שתדור האב מפר", - ודייק בלשונו דקאי על נדרים דלהבא, והביאור כנ"ל.

בפלוגתאות האחרות בגדרי נתרוקנה אכתי צריכים לפרש כבתחילה.

אולם זה יש להעיר - דבפלוגתאות האחרות בגדרי נתרוקנה דאכתי צריכים לפרש כבתחילה - והיינו דבפלוגתאות המאירי והרשב"א בהוכחה מהפרה אחר הפרה - האם נתרוקנה שאני או לא, הרי התם איירי בנראו, ואעפי"כ נחלקו אי איכא כח עצמי לאב או שהוא בא מכח הארוס, וכן בההיא של הרמב"ם דביום שמעו של הארוס דנמי איירי בנראו לארוס וכבר הפר, ודו"ק, ורק בפלוגתתו עם רבינו יחיאל יש לדחות כנ"ל.

פרק ג'

מקור לגדר חדש בנתרוקנה ברבינו יחיאל,

מההיקש של עינוי נפש שנשתנה דיני ההפרה של האב מחמת הארוס.

הקדמה.

נראה לבאר שורש שיטת רבינו יחיאל - ונקדים בג' קושיות:

מתמה בעיקר סברת הרא"ש שיציאה של 'שעה אחת' לא מתבטלת.

למדנו שתחילת פלוגתת הרא"ש והראשונים מתחילה בסברת הרא"ש שכיון שיצאה מרשותו 'שעה אחת' דשוב לא חוזר - ויש להעיר בעיקר סברא זו - דמהיכן למדנו שיצאה באמת - דילמא כל היציאה היא 'יחסית' לבעלות ורשות של הארוס - דעד כמה שיש ארוס יש יציאה ועד כמה שאין ארוס אין - ומנלן זאת דיציאה 'שעה אחת' ממשיכה גם אחרי ביטול הסיבה של היציאה - הא כפשוטו היה נראה ש'הוסיפו' 'רשות לתוך רשות' - 'סניפין' - ומעולם לא מיקרי יציאה אלא עד כמה שיש ארוס אבל במיתת הארוס ממילא היא חוזרת, ואף בנראו, דלמה לא נימא דכל השייכות בדיני הפרה של הארוס הוא עד כמה שיש רשות ובעלות לארוס, וכשבטלה בעלות זו בטלה גם ה'נראו' - וזו הערה גדולה.

מתמה טובא - הא סו"ס למה לי דרשת הספרי בהיקש לעינוי נפש - הא גדרי הנתרוקנה מחייבים שיהיה לשניהם עינוי נפש.

בעיקר שיטת רבינו יחיאל איכא תמיהא גדולה - הרי הב"י כתב דהמקור לרבינו יחיאל הוא ליישב קושי' הראשונים על הרמב"ם, דאיכא היקש בין אב לארוס לומר דאב ג"כ מוגבל לעינוי נפש, והנה אי נימא כהרמב"ם דדווקא ביחד עם הארוס הוא מוגבל - הרי פשוט דלזה לא בעינן פסוק, שהרי בלי עינוי נפש הוא לא ימצא שותף, ולזה לא בעינן פסוק, הרי לנו ששיטת הרמב"ם צ"ע מההיקש.

אולם היה מקום לדון דלפי רבינו יחיאל א"ש, דצריכים את ההיקש אחרי דנתרוקנה ואחרי מיתת הארוס, אכן אינו כן, דבאמת - גם שיטתו תמוה - שהרי אי למדנו שגדרי נתרוקנה הם שהשותפות עדיין קיימת - וממילא שהאב בא במקום הארוס - א"כ שוב לא בעינן לזה שום היקש ופסוק להגבילו לעינוי נפש, הרי ממילא בא במקום ארוס שמוגבל, ואדרבה, מזה שיש פסוק להקישו לאב לענין עינוי נפש - מזה מוכרח דעיקר חידושו של רבינו יחיאל אינו בנתרוקנה.

מתמה דלא מובן עיקר ההיקש בין אב לארוס דבעי עינוי נפש דווקא כשיש שותפות.

ונרחיב עוד בהנך קושיות ברמב"ם וברבינו יחיאל מההיקש - להראות שיש נפ"מ לדינא בין דיני האב לפי הרמב"ם ורבינו יחיאל לדיני האב לפי הראשונים שלמדו מההיקש:

הרי לפי הר"ן והרא"ש והראשונים דאב בתור אב בעי דווקא עינוי נפש - גם לפני אירוסין, א"כ א"ש ההיקש שהאב דומה לארוס ד'נשתנה דינו' - דדין האב בתור אב הוא שצריך דווקא עינוי נפש, אכן לרמב"ם ורבינו יחיאל - הרי האב מצד עצמו לא בעי עינוי נפש, אלא דבעי עינוי נפש

רק עד כמה שהוא מוגבל לארוס, א"כ אין כאן היקש כלל, שהרי לא נשתנה דינו של האב והאב בתור אב - מצד עצמו - עדיין לא צריך עינוי נפש.

והנפ"מ לזה הוא כך - דלפי הרמב"ם ורבינו יחיאל - אחרי שיש לבעל שותף - הרי ממילא הבעל צריך להתחשב בבעלות של הארוס, וא"כ ברגע שהאב ימצא נדר שהארוס יכול להפר, שוב ממילא האב יוכל להפר איתו ביחד, ומעתה - לו יצויר ויהיה נדר שהוא בינו לבינה לארוס אבל כלפי האב אין זה בינו לבינה - התם האב מצד עצמו יוכל להפר - שהרי כל ההגבלה נובעת מזה שכיון שיש הלכה שבמעשה הפרה הם צריכים להיות כאחד - א"כ דווקא בנדר שהארוס לא יוכל להפר התם אין אפשרות לאב להפר, אבל באופן שהארוס יש לו דין הפרה - דכלפיו הוי בינו לבינה, שוב שפיר מפר האב, ולמדנו דסגי לן בבינו לבינה כלפי הארוס.

הרי לנו הוכחה דליכא היקש לאב - שבאמת לא נשתנה דינו ולא חל דין בהפרת האב שגם הפרה ידיה צריך בינו לבינה - אלא שעד כמה שהוא מצטרף עם הארוס הרי הוא לא ימצא צירוף בלי בינו לבינה - וממילא דבינו לבינה של הארוס תיסגי ליה לזה, ודו"ק.

וזה עומק הקושי' דמוכרח דליכא היקש - דלא למדנו את דיני האב עצמו שיחול דין בינו לבינה ועינוי נפש בעיקר ההפרה ידיה, ואדרבה, דיני האב דלא בעי עינוי נפש, אלא דבפועל לא ימצא שותף להפרה בלי עינוי נפש - ומה התוכן של הילפותא הזו - וצ"ע.

מבאר דעצם 'היציאה שעה אחת' שמשם למדנו גדרי נתרונה - גדר זה נתחדש בהיקש.

ונראה דהנך קושיות מיישבות זא"ז - דנראה לחדש דעיקר המהלך של נתרונה נתחדש אחרי ההיקש של עינוי נפש - וכדיבואר:

הרי רבינו יחיאל מתבסס על הרא"ש - וסברת הרא"ש היתה שכיון שיצאה מרשות האב שוב לא חזרה, וקשה דמהיכן למדנו שיצאה באמת - דילמא כל היציאה היא יחסית לבעלות ורשות של הארוס - וכמו שהקשינו לעיל - ובשיטת הרא"ש עצמו אין לי תשובה - וצ"ל דידע כן מסברא, אכן נראה לחדש שהערה זו היא תחילת שיטת רבינו יחיאל וכדיבואר:

והיינו דנראה דחידוש זה דילפינן מההיקש של עינוי נפש ובינו לבינה - דבשעת השותפות של אב וארוס דגם האב בעי עינוי נפש ובינו לבינה - דבאמת יש היקש ממש ונשתנה דינו של האב - וכעת ההפרה ידיה מצד עצמו מצריך עינוי נפש ובינו לבינה, ויתחש חידוש דבאמת לא יספיק לנו בינו לבינה של הארוס ונצטרך בינו לבינה לארוס ולאב - ועיין להלן [פרק ד'] שהבאנו פלוגתא בזה בין רבינו הלל לפרישה - ודין זה הוא דיליף מהיקש דכל זמן שהאב ביחד עם הארוס, אז באמת נשתנה דינו שלה אב ולא רק שהארוס מגביל, ודו"ק.

ומעתה נראה לחדש דהאי חידוש דלמדנו מההיקש - שבאמת חל דינים בהפרה ידיה מצד עצמו - שגם הוא צריך דווקא עינוי נפש, ונפ"מ דלכן בעינן בינו לבינה 'לשניהם' - ולא סגי לן בבינו לבינה של הארוס עצמו - הדין הזה הוא הוא הראיה הגדולה ומכאן יש לנו גילוי שבאמת היתה 'יציאה ממש' מהאב, ודו"ק.

והיינו דגדר היציאה הוא שקבעו כהדדי רשות אחת חדשה - אין חצי רשות של ארוס וחצי רשות של אב, אלא רשות חדשה של שותפות שהיא התמזגות בין ב' רשויות, וברשות הזו איכא דיני הפרה של עינוי נפש לכל בעלים בהך רשות, ומטעם זה בעינן קיום דין בינו לבינה לכל הפרה שנעשה בהך רשות ולא סגי בבינו לבינה לארוס, האב לא מפר בתור אב אלא בתור מייצג חלקי בשותפות, ובתור מייצג חלקי בשותפות נשתנה דינו.

למדנו א"כ שיש להיקש 'דין' ויש לדין 'גדר', ה'דין' של ההיקש הוא שנשתנה דינו של האב וה'גדר' של הך דין שלמדנו מההיקש הוא שהיתה יציאה ונקבעה רשות חדשה ששם האב הוא אב ביחד עם ארוס ולכן יש לו דינים חדשים.

ההיקש מגלה את עיקר היציאה של 'שעה אחת' שהיא בגדר יציאה ממש - ומכאן מקור לעיקר סברת הרא"ש דאיכא יציאה שעה אחת.

[וצריכים להוסיף - הרי כל זה לא א"ש בשיטת הרא"ש עצמו שהרי הוא סובר כהראשונים דגם אב לפני ארוסין אית ליה היקש זה, אבל בשיטת רבינו יחיאל איכא למימר הכי].

ואי נימא כן א"ש עיקר שיטת רבינו יחיאל - הרי הקשינו לעיל דאי גדרי נתרקנה היינו ע"ד הרא"ש א"כ למה לי היקש זה, והתשובה - דאדרבה, דווקא מחמת ההיקש הזה נקבע שכך הם גדרי השותפות - דאיכא 'יציאה שעה אחת' וממילא דכך הם גדרי הנתרקנה. גם שיטת הרמב"ם א"ש דאף דחולק בנתרוקנה עצמה אבל גם הוא מודה דבזמן השותפות אין כאן הגבלה בעלמא לומר שהאב צריך את הארוס אלא יתירא מזה, נשתנה עצם דינו של האב, ולכן בעי בינו לבינה לגבי עצמו - ודו"ק.

פרק ד'

בפלוגתת הפרישה ורבינו הלל.

פלוגתת הפרישה ורבינו הלל האם סגי בבינו לבינה של הארוס גם כלפי האב.

הגר"ש רוזובסקי זצ"ל הביא מרבינו הלל בספרי חידוש בהגבלה של האב מחמת הארוס בבינו לבינה, בלי שייכות לנתרוקנה, דאירי התם בחיי הארוס. רבינו הלל מחדש דגם אם האב מוגבל לבינו לבינה על ידי הארוס, אכן הוא לא צריך דווקא בינו לבינה לאב וסגי ליה בבינו לבינה לארוס. והיה מקום לדון דסגי בבינו לבינה לרשות המפירים ואז היה סגי לן בבינו לבינה כלפי כל אחד, אכן ברבינו הלל מבואר דבעינן דווקא כלפי הארוס, וצ"ב בטעמא דמילתא דאי חל דין בינו לבינה באב למה לא צריך שיהיה בינו לבינה כלפי האב עצמו. ונראה שהביאור בזה פשוט.

בעיקר האי חידוש שהארוס מגביל את האב לעינוי נפש ובינו לבינה - יש בזה ב' שלבים: א] הבעלות של הארוס הוא על כל הנדרים כולם ולכן אין האב מפר לבד נדרים בלי עינוי נפש שבעלותו של הארוס מעכבו שאף שאין לו דין הפרה בנדרים הללו אבל בעלות אית ליה - ועיין לעיל בזה [סימן ד'].

ב] אחרי שהבעל צריך להתחשב בבעלות של הארוס, א"כ ברגע שהאב ימצא נדר שהארוס יכול להפר, שוב ממילא האב יוכל להפר איתו ביחד, אף אי כלפי האב אין זה בינו לבינה - דהאב מצד עצמו לא צריך בינו לבינה גם אחרי שהוא מוגבל ומעוכב על ידי בעלות הארוס, אלא שכיון שיש הלכה שבמעשה הפרה הם צריכים להיות כאחד - כדי להשוות את כל המעשה הפרה למעשה הפרה א', א"כ על נדר כזה שהארוס לא יוכל להפר, הרי בנדר כזה לא יהיה אפשרות לאב להפר, שהרי הארוס אין לו דין הפרה, וא"כ באופן שהארוס יש לו דין הפרה, הרי שוב מהני הפרה א' בין שניהם, ונמצא דסגי לן בבינו לבינה כלפי הארוס, שהרי לא חל דין בהפרת האב שגם הפרה ידיה צריך בינו לבינה - אלא שעד כמה שהוא מצטרף עם הארוס הרי הוא לא ימצא צירוף בלי בינו לבינה - וממילא דבינו לבינה של הארוס תיסגי ליה לזה, ודו"ק.

אולם כבר דייק הגר"ש רוזובסקי זצ"ל דמפורש בהדי' בלשון הפרישה דבעינן בינו לבינה גם מצד האב וגם מצד הארוס - ודלא כרבינו הלל - והיינו דחולקים בנקודה עמוקה, שהפרישה סובר שהארוס מגביל ומשנה את הדיני הפרה של האב, והיינו דעד כמה שנתחדש ביניהם מעשה הפרה א', הרי הדיני הפרה הם נמי אחד, וצריכים בינו לבינה לשניהם. לעיל נתבאר שזה כל ההיקש לאב - שיש היקש בעיקר ההפרה דבעי עינוי נפש ובינו לבינה מצד עצמו, דנתחדשה 'יציאה' לרשות של השותפות, ולכן חל דין בינו לבינה על כל אחד מהבעלים של הקרשות.

הרי דעיקר דברינו לעיל [פרק ג'] ליישב שיטת רבינו יחיאל והרמב"ם - עפ"י ההיקש בספרי - כל זה א"ש לפי הפרישה ולא לפי רבינו הלל, ודו"ק.

דן האם רבינו הלל יכול להודות לעיקר דינו של הפרישה דאיכא דין עינוי נפש באב גם לאחר נתרקנה וליכא בינו לבינה.

ובעיקר פלוגתת הפרישה ורבינו הלל יש לדון עוד - דהנה הפרישה יצא לחדש דלאחר מיתת הארוס לא משכחת לה בינו לבינה כלפי הארוס, וכתב הפרישה דא"כ האב כבר לא יוכל להפר בינו לבינה כלל וכלל, שהרי אף אי איכא נדרים שהם בינו לבינה כלפי עצמו אבל הוא לא ימצא

נדר שהוא בינו לבינה לארוס ונמצא דלמעשה דינו של האב לאחר נתרונה יהיה מוגבל דוקא לעינוי נפש - כן מפורש בפרישה.

ומעתה יש לדון - האם רבינו הלל יכול להודות לעיקר דינו של הפרישה דאיכא דין עינוי נפש באב גם לאחר נתרונה וליכא מציאות של הפרה בבינו לבינה או לא - ושורש הספק הוא כך:

הרי רבינו הלל איירי מחיים והפרישה איירי בנתרונה - ויש לדון האם רבינו הלל יכול לסבור את החידוש של הפרישה שגם בנתרונה האב יצטרך בינו לבינה של הארוס - והרי ליכא, וממילא דבטלה דין הפרה בבינו לבינה ויפר דווקא בעינוי נפש - וכדעת הפרישה.

ולאחר התבוננות היה נראה דמסברא אין סתירה בין רבינו הלל לפרישה בנתרונה.

והיינו דאף אי נימא כרבינו הלל שלא נשתנה עיקר דינו של האב כשבא להשתתף עם הארוס, והאב מצד עצמו עדיין מפר כל הנדרים, אלא שיש הגבלה לבינו לבינה משום שבלי בינו לבינה לא ימצא שותף - אולם סו"ס עד כמה שהאב בא במקום הארוס אחרי נתרונה, וההפרה של הארוס היא הפרה של בינו לבינה, הרי זה בעצמו מחייבו להקפיד על נדרים שהם בינו לבינה.

ונחזק את הדברים:

האב עומד במקום הארוס עד שדנים כאילו שהוא הארוס - ויש בזה ב' דרגות וב' חידושים:

א] הוא צריך דווקא נדרים שהם בינו לבינה דבמקום ארוס קאי וארוס צריך בינו לבינה, ב] נתחדש עוד שהוא גם צריך נדרים שהם בינו לבינה לארוס ולא לעצמו, וזו דרגא נוספת להיות במקום הארוס שמה נקרא בינו לבינה גם מוגר על פי הארוס, וממילא א"ש החידוש של הפרישה, גם לרבינו הלל, דכיון דליכא בינו לבינה לארוס לאחר מיתת הארוס הלכך בטל דין בינו לבינה, ודו"ק.

סימן י"ב
בדין הפר ומת,
ובפלוגתת הרא"ש והריטב"א,
בנתרוקנה במת המפר.

פרק א' בסברא דמת בטלה הפרתו. / / בדברי הרא"ש דאי היתה הפרה א"כ למה לי נתרקנה, וחידוש דבטלה כיון דלא נגמרה בחייו, ונפ"מ בין מקליש קליש לעיקר ההפרה. / / תוספת ביאור ברא"ש בחסרון שלא נגמרה בחייו. / / בסברת הר"ן [ס"ז] למה מת בטלה הפרתו. / /

פרק ב' בדברי הריטב"א - מתי מת לא בטלה הפרתו, ולמה אעפ"כ בעינן נתרקנה. / / השו"ט בריטב"א בקושי' זו איכא היתה הפרה למה לי נתרקנה. / / מבאר את פלוגתת הראשונים אי מת בטלה הפרתו או לא - ומבאר את החילוק בין מיגז גיז דלכל אחד איכא 'מעשה גמור' - למקליש קליש דלכל אחד איכא 'חצי מעשה', והאי חילוק הוא החילוק בין אב לבעל, דאב במקליש קליש הוא גם מעשה גמור, וחילוקים נוספים בין אב לארוס. / /

ב' חידושים בהפר א' והקים השני ונשאל על הקמתו. / / מבאר בריטב"א שיש נתרקנה לחלק של הארוס במעשה של האב שמשלים את מעשיו - להיות מעשה גמור. / / מוכיח דממנפ"ש הדברים מופרכים, דמהאי טעמא דליכא נתרקנה על חלק המת - דלא בטלה הפרתו, מהאי טעמא נמי לא בעי נתרקנה על חלק החי. / / מבאר בריטב"א שהם שותפין בבעלות ולא בכח הפרה - דתרתני נינהו. / / נתחדש שיש נתרקנה על הבעלות בלי שהנתרוקנה חיילא במעשה הפרה. / / סיכום הריטב"א.

פרק א'

בסברא דמת בטלה הפרתו.

בדברי הרא"ש דאי היתה הפרה א"כ למה לי נתרקנה, וחידוש דבטלה כיון דלא נגמרה בחייו, ונפ"מ בין מקליש קליש לעיקר ההפרה.

בברייטא מצאנו ב' אופנים של מת המפר - אחד בבעל ואחד באב, והיינו שיש נתרקנה בחלק שכבר הופר, והקשו הרא"ש והריטב"א דאי כבר הפר למה בעי נתרקנה כלל, הרי למה לא יפר את חלקו, ונחלקו בתירוץ לקושי' זו.

הרא"ש תירץ דבטלה הפרתו כיון דלא נגמרה בחייו - אולם אכתי קשה - הרי שיטת הרא"ש בסוף הברייטא דכל היכא דבטלה ההפרה אכתי לא בטלה המקליש קליש, וא"כ סו"ס לא יצטרכו להפר חלקו שוב, ושוב לא בעי נתרקנה דתיסגי ליה במקליש קליש ידידה.

והתירוץ בזה - כנתבאר לעיל [סימן ו'] בארוכה - דחלות מקליש קליש וחלות הפרה גמורה תרתני נינהו, דמצד אחד המקליש קליש מושלם אבל מאידך ההפרה עצמה לא נגמרה דתרתני נינהו, וגם כשיחול מקליש קליש נוסף מצד השני - הרי עדיין לא יופר הנדר בזה אלא שיהיה חזרה על הקלישות.

והן הן דברי הרא"ש שכתב דלא נגמרה הפרה בחייו, והיינו שההפרה עצמה שמתייחסת לכל הנדר בשלמותו - היא לא נגמרה בחייו ועל ההפרה הזו בעינן נתרקנה, ומה שנגמרה בחייו המקליש לא מהני כלום - ודו"ק.

תוספת ביאור ברא"ש בחסרון שלא נגמרה בחייו.

אולם סו"ס עיקר דברי הרא"ש אכתי צ"ב - הרי זה ידוע שיש דין חזי לצירוף, ולכן כשהשני הקים שוב בטלה הפרת הראשון וכמבואר לעיל [ס"ז] והרא"ש [שם] חולק דווקא במקליש קליש אבל בגוף ההפרה הוא מודה דבעי חזי לצירוף, וכנתבאר - שההפרה והמקליש קליש תרתני נינהו.

והביאור בדין חזי לצירוף, שיש הפרה אחת אריכתא, דתחילתה במפר הראשון וסופה במפר שני, וכל מה שיש 'התחלה' לראשון הוא עד כמה שיש לו 'אפשרות' שיהיה לו סוף, ולכן בהקמת השני דבטלה האפשרות שיהיה סוף, שוב ממילא בטלה גם הפרת הראשון דשוב אינו בכלל 'התחלה' - [ונחלקו אי בטלה למפרע או מכאן ולהבא].

ולפי"ז שאלוני תלמיד אחד - דכיון דהסוף של הפרת הראשון הוא תמיד בהפרת השני גם כששניהם חיים - וכנתבאר, א"כ בהפר ומת והשני חי והוא ישרים, א"כ מה אכפת לן מה שלא נגמרה ההפרה בחייו של הראשון, הא סו"ס השני יגמור את ההתחלה של המת - ויגמור את סוף

ההפרה אחרי מיתתו, דכך גם בחייו תמיד השני גומר ומשלים את הראשון - וא"כ מה אכפת לך מה שלא נגמרה בחייו.

אולם זו טעות - דאדרבה, זה גופא החסרון של מת, דגם מעשה שהוא מעשה גמור בחיים, מעשה שיש בו גם תחילה וגם סוף - הא אי עדיין לא חיילא ורק יחול לאחר מיתה - שוב לא יחול כלל, דאחרי מיתתו אין מעשיו יכולים לחול, וא"כ כש"כ מעשה כזה שרק ההתחלה נעשה והסוף עדיין לא נעשה בחייו, דהכא אף אי הסוף יושלם על ידי השני, הא סו"ס החלות מכח ההתחלה אמור לחול אחרי מיתה, וזה לא יתכן - זה הביאור בדברי הרא"ש.

אולם עיקר האי מילתא דמעשה שעושים מחיים וחל לאחר מיתה - דלא חל, נראה דאין זה ברור דכך הסברא גם בהפרה שהרי אחרי מה שנתבאר לעיל [סימן ו'] בשם הגר"ד שהפרה היא 'מציאות' של 'התנגדות', ואחרי שהוא מעמיד מציאות זו של 'התנגדות' נגד הנדר, שוב חיילא החלות הפרה בנדר מעצמה - או בתורת מקליש קליש או בתורת הפרה גמורה, הרי דיתכן דהחלות תחול מכח ההפרה שלו גם לאחר מיתה, ונתחדש כאן ברא"ש דסברא זו אינה נכונה וגם בהפרה אמרינן דכיון דלא חל בטלה כל הך 'חפצא' של 'התנגדות', ולהלן יבואר עוד בסברא זו.

בסברת הר"ן [ס"ז] למה מת בטלה הפרתו.

והנה הר"ן לעיל [ס"ז] בביאור דינא דחזי לצירוף לגבי הקמה בין הפרה להפרה, הוסיף דלא מהני הפרה במת המפר, וכפשוטו היה מקום להבין דהחסרון בזה הוא שרק שייך צירוף כששניהם בחיים, שהפרת הראשון חזי לצירוף עם השני כששניהם בחיים.

אולם העירני ידידי הגאון ר' שמחה פוברסקי שליט"א, דיתכן שהר"ן שם בא לבאר נקודה אחרת, דלמה מעשה של כל אחד מיקרי מעשה קלוש עד כדי כך דלא מהני העקירת חכם לבטל את ההקמה למפרע ולהחזיר את ההפרה של הראשון - וכדמצאנו במקדש ע"מ שאין עליה נדרים, ובזה ביאר דמעשה קלוש הוא והיינו שזה מעשה שעדיין לא נגמר, ולולי האפשרות שיגמר אכתי לא מיקרי מעשה מושלם, וגרע מקידושין על תנאי שהוא מעשה משולם וחסר דווקא בחלות.

ולפי"ז יתכן שהן הן דברי הרא"ש, דלא נגמרה בחייו, דכל מה שמת בטלה הפרתו, היינו שזה מעשה ארוך שיגמר על ידי השני, ונמצא ממילא שהמעשה עדין לא נגמר, וזה מיקרי גופא הקלישות שלו ביחס לקידושין על תנאי, דלא מהני ביה עקירת חכם למפרע בהקמה.

פרק ב'

בדברי הריטב"א - מתי מת לא בטלה הפרתו,

ולמה אעפ"כ בעינן נתרקנה.

השו"ט בריטב"א בקושי' זו איכא היתה הפרה למה לי נתרקנה.

יעויין בריטב"א שג"כ הק' קושי' זו של הרא"ש דמ"ט בעינן לדין נתרקנה - וכמו שאמרו "זוהי ששנינו מת האב לא נתרקנה רשות לבעל" - הא האב כבר הפר את חלקו ולא נשאר לבעל אלא את החלק ידידיה וא"כ הול"ל שאין הבעל מפר אלא בשותפות, ולא תירץ כהרא"ש דמת בטלה הפרתו, ומבואר דחולק על הר"ן והרא"ש, וצ"ב שורש פלוגתייהו, ויבואר.

הריטב"א תי' וז"ל "יש לומר דמאי דנקט' זו היא ששנינו מת האב לא נתרקנה רשותו של אב אינו רשות 'חלקו שלו' אלא רשות שיש לו 'בחלקו של בעל' שאינו יכול להפר אלא עמו, ולהכי נקט רבותא וכו' שאפי' רשות שיש לאב בחלקו של בעל לא נתרקנה לבעל", עכ"ל.

וצ"ב דמה הכוונה - שמצד אחד יש חלקים לכל אחד ומאידך גיסא יש חלק לחבירו בתוך חלקו, ועל החלק הזה בעינן נמי נתרקנה, וצ"ע - ויבואר.

קושי' זו קשה גם במקרה ההפוך - והיינו בנתרוקנה לאב כשהפר הבעל ומת - ובגוונא הזו שהפר הבעל ומת - הכא הקשה הריטב"א קושי' זו פעם שניה - ולהלן נדקדק בשינויים בנוסח הקושי', ומהדקדוקים האלו נלמד שורש השו"ט בדברי הריטב"א.

ותירץ הריטב"א כנ"ל - וז"ל: "וי"ל דמשום דאין האב מפר את חלקו אלא בשותפותיה דבעל - וכאילו יש לבעל רשות בחלקו של אב קתני דהוא רשות נתרקנה לאב", עכ"ל, וגם הכא צ"ב הכוונה בזה, ויבואר.

מבאר את פלוגתת הראשונים אי מת בטלה הפרתו או לא - ומבאר את החילוק בין מיגז גיז לכל אחד איכא 'מעשה גמור' - למקליש קליש דלכל אחד איכא 'חצי מעשה', והאי חילוק הוא החילוק בין אב לבעל, דאב במקליש קליש הוא גם מעשה גמור, וחילוקים נוספים בין אב לארוס.

לפני הביאור בדברי הריטב"א צריכים לבאר את עיקר שיטת הריטב"א דלמה הוא סובר דמת לא בטלה הפרתו - ומחמת זה הוא לא תירץ כהרא"ש, ונראה שהריטב"א ביאר היטב את שיטתו בזה - למה הוא חולק וסובר דבמת לא בטלה הפרתו.

ונקדים - הריטב"א הקשה קושי' זו ב' פעמים - גם במקרה של 'לא נתרוקנה לבעל' והיינו האב הפר ומת - וכן איפכא, בנתרוקנה לאב והיינו כשהפר הבעל ומת - אולם יש שינוי בנוסח השאלה - וכדיבואר.

כשהקשה פעם שניה - בגוונא שהפר הבעל ומת ודנים שיהיה נתרוקנה לאב - הכא הקשה הריטב"א קושי' זו דווקא למ"ד מיגז גיז, ומבואר דלמ"ד מקלש קליש שפיר הבין הריטב"א דבעי' לדין נתרוקנה, וצ"ב תרתי, א] מה ההבדל בין מקליש קליש למיגז גיז, ב] מה ההבדל בזה בין בעל לאב.

והריטב"א ביאר בהדי' את החילוק בין מיגז גיז ומקליש קליש - דבמקליש קליש פשוט שכיון שבטלה המקליש קליש דיליה - "וכמאן דליתא דמי" - שפיר מצי אב לזכות בחלקו לדין נתרוקנה - והיינו דבטלה המקליש קליש, וכעת "כולו היתר דאב דמי".

אבל במיגז גיז הריטב"א הבין שהבעל התיר לגמרי חלקו בנדר - וממילא דמה צריך נתרוקנה - "מה נשאר לו לעשות שנתרוקן לאב", ועיין לעיל [סימן י' פרק ב'] בסוגי' דמיגז גיז דכבר ביארנו ב' דרכים במיגז גיז ושם הבאנו מהריטב"א כאן שיש ב' הפרות נפרדות עצמאיות - ודו"ק.

הרי שלמדנו למה לא תירץ הריטב"א כהרא"ש דמת בטלה הפרתו ולמדנו נמי מה החילוק בין מיגז גיז למקליש קליש, דמיגז גיז הוא מעשה גמור ומעשה גמור לא בטל במיתה, ואה"נ, דבמקליש קליש מודה הריטב"א דלא חשיב מעשה גמור ולא נגמרה בחייו הלכך מובן למה צריכים נתרוקנה במקליש קליש, אכן במיגז גיז הקשה דליכא נתרוקנה דלא בטלה הפרתו.

ויתכן שהרא"ש חולק גם במיגז גיז - וכבר הבאנו לעיל [שם] דפליגי בזה בגדר מיגז גיז ויתכן דגם מיגז גיז לא מיקרי מעשה גמור, ולא נגמרה בחייו.

אולם סו"ס דברי הריטב"א אכתי קשין - דלמה במקליש קליש ע"י האב שהפר ומת לא בטלה ההפרה ג"כ - והפשוט בזה - וקרוב לזה ראיתי בהגהות של הגאון ר' אהרן יפהן על הריטב"א [שם], דמיגז גיז של הארוס דומה למקליש קליש של הארוס, בפרט הזה - והוא דאף אי במקליש קליש של הארוס ליכא מעשה גמור - והוא תלוי באב להשלים את מעשיו - ולכן שפיר צריכים נתרוקנה בארוס שהפר ומת - דבטלה הפרתו, אבל באב איכא מעשה גמור שהרי האב עיקר והארוס הוא סניפין, ודו"ק, וצ"ל דאף דלא חיילא הפרת האב בלי הפרת הארוס אכן העיכוב הוא מצד החלות ולא מצד המעשה, והעיכוב בהפרת הארוס בלי הפרת האב הוא עיכוב במעשה - לא בחלות, דחסר בעיקר מעשיו דעדיין לא הושלמה, ודו"ק.

והביא הגאון הנ"ל שכן מפורש בשטמ"ק להלן [ע"א] דחלוק אב לארוס אי מת בטלה המקליש קליש או לא, וכן הביא מרבינו הלל ומהראב"ד דאב שהפר ונשאה הבעל - הרי יצאה לגמרי מרשותו - ודומה למת דיצאה מרשותו ובעלותו, דאעפ"כ לא בטלה הפרתו של האב, אף דנישואין כמיתה דמי, ודו"ק.

ועיקר חילוק זה הוא כעין החילוק של הרשב"א לעיל בהפר האחד והשני הקים ונשאל על הקמתו, דחלוקין נינהו לגבי זה האם חוזר וניעור הק הפרה, וזה משום שיש מעשה גמור לאב וליכא מעשה גמור לארוס, וכנ"ל, ושם הבאנו נמי שהירושלמי חילק כעין זה שסובר שבאב איכא מקליש קליש ובבעל ליכא כלום.

ב' חידושים בהפר א' והקים השני ונשאל על הקמתו.

עפ"י כל הנ"ל נראה לחדש ב' חידושים בשיטת הריטב"א, וכדלהלן:

א] הריטב"א יסבור כהרשב"א לעיל דבהפר האחד והשני הקים ונשאל על הקמתו דבטלה הפרתו דזה דווקא בהפרת הארוס אבל בהפרת האב אינו כן.

[ב] עוד יתחדש, דגם בהפר הארוס שבטלה ההפרה, דכל זה במקליש קליש ולא למ"ד מיגז גיז, ודו"ק.

מבאר בריטב"א שיש נתרונה לחלק של הארוס במעשה של האב שמשלים את מעשיו - להיות מעשה גמור.

הזרנא לעיקר תירוץ הריטב"א - שתירץ וז"ל: "וי"ל דמשום דאין האב מפר את חלקו אלא בשותפותיה דבעל - וכאילו יש לבעל רשות בחלקו של אב קתני דהוא רשות נתרונה לאב", עכ"ל, וצ"ב הכוונה בזה, הרי אם יש לכל אחד חלק דיליה למה איכא גם חלק לחבירו בחלקו, וצ"ע.

וכפשוטו היה אפשר לבאר כך:

לעולם כל אחד עושה הפרה על חצי הנדר אבל ההפרה של כל חצי של כל אחד היא בשותפת עם חבירו על הכל - ולכן הפרה ידיה - גם בחלק ידיה אכתי בעי כח חבירו דגם בתוך הפרה ידיה של חצי הפרה בעינן שהפרת חבירו בחלק ידיה תתייחס להפרה ידיה - שכל מה שהפרה ידיה הוא הפרה גם בחציו - היינו ביחד עם חבירו על הכל - וכן לשני הצדדים, והן הן דברי הריטב"א, דאף אי הפרת הארוס לא בטלה במיתתו, ולא נשאר לאב להפר אלא את החלק שלו, אכן סו"ס כל מה שהאב מפר את החלק שלו הוא רק בשותפות - בזה שהפרת הארוס מתייחסת גם להפרתו וביחד איכא הפרה אחת מושלמת על כל הנדר - וא"כ בחלק הזה שיש לארוס בהפרה של האב צריכים נתרונה לאב גם אי עצם הפרת הארוס עומדת ואיננה בטלה.

מוכיח דממנפ"ש הדברים מופרכים, דמהאי טעמא דליכא נתרונה על חלק המת - דלא בטלה הפרתו, מהאי טעמא נמי לא בעי נתרונה על חלק החי.

אולם א"א לומר כן - דזה כבר הוכחנו שכל מה שהריטב"א חולק וסובר דמת לא בטלה הפרתו - דכל זה תלוי אי הוי מיגז גיז או מקליש קליש ואי הוי אב או ארוס, והיינו שזה היה ברור לריטב"א דאיכא ב' הפרות נפרדות - ולכן לא בטלה הפרתו, ועיקר קושיתו היא דווקא אחרי שברור לו שכל אחד עושה מעשה הפרה עצמאית בלי סיוע דחבירו - וזה כל קושי' הריטב"א - שבאמת כבר נעשה ונגמרה הפרה אחת ולכן לא בטלה - ומעתה קשה דמה כוונתו שיש חלק של חבירו בתוך חלקו.

ומיניה וביה הדברים מוכרחים - מהאי טעמא גופא דלא בטלה הפרה דמת וע"כ משום שלא חסר כלום בהפרה של המת והיא הפרה מושלמת, וע"כ דאין לחי חלק מהפרה דמת, א"כ ה"ה דליכא למת חלק מבהפרה של החי, ולמה לי נתרונה - ובקצרה, דמהאי טעמא דליכא נתרונה על חלק המת - דלא בטלה הפרתו, מהאי טעמא נמי לא בעי נתרונה על חלק החי.

מבאר בריטב"א שהם שותפין בבעלות ולא בכח הפרה - דתיתי נינהו.

הלכך נראה בביאור שיטת הריטב"א:

ונקדים, כבר ייסדנו בכמה דוכתי דמעשה הפרה לחודי' ובעלות בנדר לחודי', וכדלהלן:

[א] מצאנו אופנים שבעלות מעכבת בלי שיש לבעלות דיני הפרה, עיין בזה לעיל [סימן ד' פרק ב'] בחרש [בשם האור שמח] וכן בלאו עינוי נפש [בשיטת הרמב"ם] וכן בארוס שני [ספיקת הר"ן], ובזה ביארנו למה בקודמין האב מרחיב את כח הארוס ובעינוי נפש זה איפכא, דבקודמין כל החסרון הוא בבעלות ואת זה הוא מקבל מהאב - רשות בתוך רשות - אבל בעינוי נפש איכא בעלות אלא שחסר בדיני ההפרה הלכך לא יהני בזה האב להרחיב בעלותו, ועיין בהערה ²³⁴ הביאור בזה, דמה שייך בעלות בלי דין הפרה.

²³⁴ ואחרי שראיתי מתקשים בזה - לחלק בעלות מדין הפרה, נחזור על מה שנתבאר לעיל [סימן ד'] בזה:

הרי באמת קשה - דמה שייך בעלות בלאו עינוי נפש אף דליכא בזה דין הפרה דהיאך נתחדש בעלות להפרה בלי שיש דין הפרה, וגם בחרש זה חידוש, דאי מופקע מהפרה למה אית ליה בעלות.

ונראה דכבר נתבאר לעיל [סימן ג'] דעיקר הרשות והבעלות בנדרים נתחדשה בסברא דע"ד בעלה היא נודרת, אכן אין זה אלא תחילת דיני הפרה - והיינו שמתחילה התורה קבעה ויצרה בעלות לנדרים - והרי אין זה כפשוטו - דמה שייך בעלות על נדרים, אלא שהגדר בזה הוא שזה 'מין סמכות' שממילא היא כופפת את דעתה לסמכות הזו לענין נדרים, הסמכות הזו אחראית לנדריה כיון דממילא היא מעמידה את הנדרים שלה תחת הסמכות הזו - עד כאן סברת ר' פנחס.

[ב] בשיטת הרמב"ן לעיל [סימן ט' פרק ג'] ביארנו דאף דאיכא מקליש קליש לכל אחד בנפרד, וקשה דא"כ למה לי חזי לצירוף, וביארנו דמעשה הפרה לחודי' ובעלות בנדר לחודי', דאף דכלפי המעשה הפרה כל אחד מפר לבד אבל איכא דין צירוף בבעלות.

[ג] בשיטת הרא"ש לעיל [ס"ז: דקס"ד דאכא הפרה על כל הנדר על ידי כל אחד, בלי סיוע של השני, ועיין לעיל [סימן ח' פרק א'] דאף שיש שותפות גמורה בבעלות - ושניהם אחד בבעלות, אכן במעשה הפרה כל אחד הוא עצמאי - עיי"ש בביאור הדברים על פי הגר"א בהפרשת תרומה של שותף אחד כשהשני קפיד.

אחרי כל ההקדמות - נראה לבאר - שגם אחרי שהיה ברור לריטב"א שכל אחד יש לו מעשה הפרה נפרד עצמאי - אעפ"כ חידש דאכתי שייך נתרונה על הבעלות בנדר - דמעשה הפרה לחודי' ובעלות בנדר לחודי', והיינו דכל אחד עושה מעשה הפרה ידידיה - בנפרד - אבל מעשה ידידיה נעשה מכח הבעלות המשותפת בנדר, וסו"ס הבעלות היא אחת - בעלות אחת שמכחה חיילא ב' מעשים נפרדים על חצי מהנדר, וכשמת המפר, אף דלא בטלה הפרתו אבל בטלה בעלותו וחלקו, והחי אינו מפר נדר שאין עליו בעלות משותפת, דאי חסר בבעלות המשותפת שוב חסר נמי בבעלות ידידיה, דאין לו בעלות עצמאית.

הן הן דברי הריטב"א - וכלשונו "אינו רשות 'חלקו שלו' אלא רשות שיש לו 'בחלקו של בעל' שאינו יכול להפר אלא עמו" - יש חלק לבעל בתוך החלק של האב מצד ה'בעלות' בנדר אף דמצד ה'מעשה' ההפרה הם עומדים בנפרד, ועל זה קאי הריטב"א ואומר - שאם תבטל הבעלות של הבעל לגמרי - שוב לא מהני הבעלות של האב להפר גם את החלק של עצמו דבעלות חדא היא.

נתחדש שיש נתרונה על הבעלות בלי שהנתרונה חיילא במעשה הפרה.

למדנו א"כ שיש נתרונה מחודש - דאף דבכל נתרונה איכא תרתי, א] הוא זוכה בחלק חבירו, ב] הוא זוכה בכח הפרה של חבירו בחלקו, אכן הכא הנתרונה הוא רק על 'בעלות' בלי נתרונה ב'מעשה הפרה' - דמעשה הפרה יש לו בעצמו בלי חבירו, ורק שהכח למעשה מונח בזה שחבירו בעלים ועל הבעלות הוא צריך נתרונה ושוב מפר בכחות עצמו. להלן [סימן י"ב] יבואר שהמהלך הנ"ל בריטב"א הוא פתיחת הדרך בהבנת שיטת הר"ן בסוגיין - וכדיבואר.

סיכום הריטב"א.

ולסיכום - אחרי שהיה ברור לריטב"א שיש כאן מעשה הפרה נפרדת לכל אחד - אז הקשה דלמה לי נתרונה, והיינו דבמיגז גיז של ארוס שמת א"צ זל"ז במעשה - ושפיר הקשה דלמה לי נתרונה ובתירוצו חידש שיש נתרונה גם בבעלות עצמה.

אולם התורה קבעה גדרים ודינים לכח הפרה של הסמכות הזו, דאף שהכפיפות שלה היא בכל האופנים בלי הגבלות, אכן התורה קבעה גדרים ולכן יש לשונות מסויימים של הפרה ויש יום שמעו ויש שתקה ויש הקמה ויש שותפות ויש קודמין ויש נקנך וכו' וכל זה לא שייך לדעתה ולא שייך לסברת ר' פנחס, אלא דר' פנחס ייסד את תחילת הדין, ואח"כ באו כל גדרי התורה בזה.

מהאי טעמא גם בחרש שאין לו דיני הפרה - אולם היא אכתי נמצאת תחת בעלותו להפרה שהבעלות היא ענין כללי - כהקדמה לכל הפרשה, ודיני ההפרה לחוד ובעלות לחוד, וזה נמי הביאור בלאו עינוי נפש שסו"ס הרי זה נדר ככל הנדרים שהיא מעמידה תחת בעלותו, אבל התורה לא נתנה כח הפרה לאב במקום זה.

וגדולה מזו מצאנו להלן [פרק י"א] דבנדר שיש בו גם עינוי נפש וגם לא עינוי נפש שהוא מפר את כל הנדר ורק חלק העינוי נפש מופר - הרי שמעשה הפרה יש לו גם על החלק שאינו עינוי נפש, דכולו ברשותו הוא, ורק דחלות הפרה דיליה חיילא על החלק של העינוי נפש.

סימן י"ג

בגדרי נתרונה - לעמוד במקום המת,

חידוש בשיטת הר"ן בדין נתרונה בהפר ומת,

וביאור החילוק בין נתרונה דארוס שני לנתרונה דאב.

הקדמה - פלוגתא הריטב"א והרא"ש בנתרונה במת המפר. / / מבאר שהר"ן למד ע"ד הריטב"א שיש נתרונה בבעלות שבנדר ולא במעשה הפרה של הנדר. / / מדקדק בדברי הר"ן - דליכא נתרונה בהפרה אלא בבעלות. / המשך דברי הר"ן דנתחדש בברייתא דבמת בטלה ההפרה, ומסקינן כהרא"ש ודלא כהריטב"א. / / ב' הוכחות שהר"ן לא למד כהריטב"א, ומתמה עוד בעיקר דברי הר"ן דמה שייטא לברייתא דנתרונה דיון בדין מת בטלה הפרתו. / / מחדש שהר"ן למד דעל ידי נתרונה בחלקו ובעלות של המת - דשוב חזרה הפרת המת דלא בטלה, ושוב סגי בהפרת החי על חלק החי. / / מתמה בעיקר יסוד זה דמה שייך נתרונה להכא - דבאים להעמיד את ההפרה של המת ע"י הבעלות של החי. / / מבאר היאך חזר ההפרה אחרי שחזר הבעלות ברשות. / / כמה ראיות שבירושא מעמידים למת את בעלותו ורשותו / / מוכיח דגם לגבי נתרונה מצאנו שזה חלק המת - ונפ"מ לבינו לבינה. / / ביאור בדברי הר"ן דמחלק בין ארוס שני לאב דארוס שני מיקרי כרעי' דארוס שני.

הקדמה - פלוגתא הריטב"א והרא"ש בנתרונה במת המפר.

לעיל [סימן י"ב] נתבאר פלוגתא הרא"ש והריטב"א דהיאך שייך נתרונה במת המפר הא חלקו כבר מופר, והבאנו שהרא"ש לומד שמת בטלה הפרתו, ולכן שפיר משכחת לה נתרונה בחלקו דכבר אינו מופר.

אולם הריטב"א סובר דרק ארוס שהפר בטלה הפרתו, וזה דווקא למ"ד מקליש קליש, אבל באב לא בטלה הפרתו וכן בארוס למ"ד מיגז גיזי לא בטלה הפרתו, וחידוש דגם בגוונא דלא בטלה ההפרה אכתי איכא נתרונה.

וביארנו בשיטתו כך - שמצד אחד כל אחד יש לו מעשה הפרה נפרד עצמאי - אבל מעשה הפרה לחודי' ובעלות בנדר לחודי', ומעשה של כל אחד נעשה מכח הבעלות המשותפת בנדר, וסו"ס הבעלות היא אחת - בעלות אחת שמכחה חיילא ב' מעשים נפרדים על חצי מהנדר.

כשמת המפר, אף דלא בטלה הפרתו אבל בטלה בעלותו וחלקו, והחי אינו מפר נדר שאין עליו בעלות משותפת, דאי חסר בבעלות המשותפת שוב חסר נמי בבעלות ידידה, דאין לו בעלות עצמאית, ובזה קאי הנתרונה.

ולמדנו א"כ שיש נתרונה מחודש - דאף דבכל נתרונה איכא תרתי, א' הוא זוכה בחלק חברו, ב' הוא זוכה בכח הפרה של חברו בחלקו, אכן הכא הנתרונה הוא רק על 'בעלות' בלי נתרונה ב'מעשה הפרה' - דמעשה הפרה יש לו בעצמו בלי חברו, ורק שהכח למעשה מונח בזה שחבירו בעלים ועל הבעלות הוא צריך נתרונה ושוב מפר בכחות עצמו.

מבאר שהר"ן למד ע"ד הריטב"א שיש נתרונה בבעלות שבנדר ולא במעשה הפרה של הנדר.

אולם בר"ן אין התייחסות לקושי' זו דמה שייך נתרונה במת המפר - ויתירא מזו - קושי' זו קשה טובא בשיטת הר"ן, הרי הר"ן ביאר ביאור חדש בדין לא הספיק לשמוע - דביאר דאיכא חידוש מיוחד בשלבים הללו בברייתא - שבשלב הזה היתה הפרה אלימתא - הפרה בלי נראו לשני, והפרה אלימתא יוצרת קלישות גדולה והנדר שנשאר להפרה הוא "נדר פורתא".

ופירש הר"ן דהברייתא מתעסקת ב"נדר פורתא" דאיכא בזה חידוש לכל צד, דגם יותר קל וגם יותר קשה לזכות בנתרונה, עיי"ש בר"ן, וכוונת התנא דלגבי מה דליכא נתרונה לבעל [בהפר האב ומת] - התם החידוש דגם בנתרונה של פורתא ליכא נתרונה לבעל, ולגבי האב באו לחדש שגם נתרונה של פורתא איכא נתרונה, ודו"ק.

ודברי הר"ן צ"ב - הרי יש לדון האם בטלה הפרתו או לא, ואי בטלה הפרתו בטלה הפורתא, ואי בטלה הפורתא שוב ליכא חידוש כלל דמהני נתרונה דממילא ליכא פורתא, ואי לא בטלה ההפרה, א"כ למה לי נתרונה.

והביאור בר"ן ע"כ תלוי בפלוגתא הרא"ש והריטב"א הנ"ל - ופשוט שהר"ן חולק על הרא"ש שתירץ דבטלה ההפרה ולכן בעינן נתרונה, וע"כ שהר"ן למד כהריטב"א שתירץ דבאמת לא

בטלה ההפרה ואעפ"כ איכא נתרקנה על הבעלות בנדר - נתחדש הכא נתרקנה בבעלות של הנדר בלי נתרקנה על ההפרה.

מדקדק בדברי הר"ן - דליכא נתרקנה בהפרה אלא בבעלות.

והדברים מדוקדקים בלשון הר"ן: "דכיון דהפרה דקמא מעליא הוא דהא לא נראו לשני אקליש ליה נדרא טובא ולא משתייר ביה אלא פורתא ולהוא פורתא סלקא דעתך אמינא 'דתסגי ליה בהפרה דאידיך' להכי אשמעינן רישא דאפילו בהוא פורתא לא 'נתרקנה' רשות לבעל". ויש לתמוה דאיכא כאן סתירה מתחילת דבריו לסוף דבריו, דבתחילת דבריו כתוב לשון 'תיסגי בהפרה דאידיך' ומשמע שזה לא מדין נתרקנה, ומאידיך - בהמשך דבריו כתב "דקא משמע לן דאיכא בזה נתרקנה" - ומשמע דמדין נתרקנה אתינן עלה. ולפי הנ"ל א"ש - דמצד אחד ליכא נתרקנה על ההפרה - לבא להפר כולו, דההפרה לא בטלה ובאמת סגי לן בהפרה של פורתא, אכן סו"ס בעינן נתרקנה על הבעלות.

המשך דברי הר"ן דנתחדש בברייתא דבמת בטלה ההפרה, ומסקינן כהרא"ש ודלא כהריטב"א.

הר"ן ממשיך וז"ל: "ואיכא למימר נמי דכיון דהפרה דקמא מעליא היא כיון שהפר ולא נראו לשני ואקליש ליה נדרא טובא ולא משתייר ביה אלא פורתא דנימא דהוא פורתא כיון דקליש ליה טובא אינו כדאי להורישו לאב - וכדקאמרי בית הלל לקמן בבבא בתרייתא דהך ברייתא דאין יכול להפר משום דכיון דקליש ליה נדרא טובא לא מצי אב למזכי ביה וה"נ נימא הכי", כאן מבאר הר"ן דקס"ד דליכא נתרקנה לאב ממש כמו בסיפא ששם ב"ה באמת סוכרים שאין נתרקנה כיון דאיכא קלישות אלימתא, ולא נשאר אלא פורתא, אולם מעתה קשה דלמה באמת איכא נתרקנה הכא בהך פורתא וליכא נתרקנה בפורתא בסיפא.

וביאר בזה הר"ן וז"ל: "קמ"ל דאפ"ה נתרקנה רשות לאב משום דנהי דבעידנא דהפר לה בעלה הוא הפרתו הפרה מעליא לאקלושי נדרא טובא דהא אכתי לא הספיק האב לשמוע אפ"ה כשמת בטלה לה לגמרי ומש"ה חזי אב למזכי ביה משא"כ בבבא בתרייתא דכיון דאכתי איתיה לאב לא בטלה הפרתו וכיון דנדרא מקלש קליש לב"ה לא מצי זכי בחלקו של בעל".

הכא הכריח הר"ן דקמ"ל דמת בטלה הפרתו ולכן איכא נתרקנה, ומעתה מבואר דליכא כבר חידוש של פורתא, דאדרבה כל החידוש הוא דלא חשיב פורתא דאי היה פורתא באמת לא היה כאן נתרקנה, ולפי זה כבר בטלה החידוש של הבבא הקודמת.

נמצא שהתנא מתחילה העלה צד כהריטב"א, דלא בטלה, וביאר שיש בזה חידוש בבעל, והוסיף שבאב איכא נתרקנה - אף שזה פורתא, וזה משום שבאמת בטלה כל הפורתא, דס"ל כהרא"ש בטלה ההפרה, וממילא דגם הדין הקודם פשוט, דמתברר דליכא בה קלישות אלימתא וממילא דליכא בזה גם מצב של 'פורתא'.

ב' הוכחות שהר"ן לא למד כהריטב"א, ומתמה עוד בעיקר דברי הר"ן דמה שייטא לברייתא דנתרקנה דיון בדין מת בטלה הפרתו.

אולם נראה שיש ב' הוכחות שהר"ן לא למד כן:

א] עיקר סברת הריטב"א דמת לא בטלה הפרתו - היינו אחרי שחילק בין האב לארוס, והר"ן לא סובר כהחילוק הזה, עיין בהערה ²³⁵ הראיה לזה.

ב] הריטב"א הבין כדבר פשוט דבארוס במקליש קליש לא שייך לדון כן דמת לא יתבטל הפרתו, והרי הר"ן קאי בהדי' בארוס, ועוד דקאי בהדי' במקליש קליש שהרי לדידיה כל המהלך הוא מהלך של 'פורתא' בקלישות אלימתא, וזה צ"ע, דהיאך קס"ד לומר הכא דמת לא בטלה הפרתו, וצ"ע.

עוד יש להעיר הערה גדולה בעיקר המהלך בר"ן - הרי נמצא שהשו"ט בדברי התנא הוא ספק כללי אי מת בטלה הפרה או לא, ונפ"מ לפני הנידון של נתרקנה, והיינו דנפ"מ בהפר ומת אי לוקה או לא, וזה ספק בארוס ובאב לפני הנתרקנה - וגם אי איכא נתרקנה באב אכן נפ"מ לפני

²³⁵ דהנה, לעיל ביארנו דלפי הריטב"א יתחדש שגם לעיל [ס"ז] נצטרך לחלק כן בהקים השני וכדחילק הרשב"א [שם], אכן הר"ן לעיל לית ליה חילוק זה.

ההפרה של האב בנתרוקנה אי לוקה, ואחרי שפושטים ספק זה - שוב יש להשמיט כמה בבות מהברייטא - הלא דבר הוא.

מחדש שהר"ן למד דעל ידי נתרוקנה בחלקו ובעלות של המת - דשוב חזרה הפרת המת דלא בטלה, ושוב סגי בהפרת החי על חלק החי.

ונראה לחדש שהר"ן ידע תמיד שמת בטלה הפרתו, והוא לא למד כשיטת הריטב"א דקס"ד דבאמת לא בטלה ההפרה - אלא דלעולם גם בקס"ד ידעינן דבטלה ההפרה, אכן קס"ד כעיקר האי חידוש של הריטב"א דמתחלקים הבעלות מההפרה בנתרוקנה, והיינו דכיון דנתחדש דאיכא נתרוקנה על בעלות גם בדליכא נתרוקנה על הפרה, שוב יש לומר דקס"ד דעל ידי הנתרוקנה בבעלות של המת - דזה כבר יהיה סיבה דלא בטלה ההפרה של המת, ולא נצטרך נתרוקנה על ההפרה של המת.

והיינו דלעולם נקטינן דתמיד מת בטלה ההפרה וגם בטלה הבעלות של המת - ודלא כהריטב"א, אלא דהכא שאני, והיינו דעל ידי נתרוקנה חזרה בעלות של המת על ידי החי שחלק המת נתרוקן אליו, ואחרי שחלק זה של המת חוזר על ידי החי, שוב ממילא ליכא סיבה שיתבטל ההפרה של המת - וסגי לן כבר בהפרה של החי על חלקו.

מצד אחד הר"ן למד את עיקר החידוש של הריטב"א שיש נתרוקנה על בעלות בלי הפרה, ומצד שני חולק על הריטב"א - שהרי הריטב"א סובר שמת לא בטלה הפרתו, אכן הר"ן קאי בארוס במקליש קליש ובזה כו"ע מודי שמת בטלה הפרתו, וע"כ דהכא מודה הר"ן שההפרה של המת בטלה מצד עצמה - אלא דע"י נתרוקנה לא בטלה.

והדברים עדיין מדוקדקים בדברי הר"ן - דמצד אחד כתב הר"ן בתחילת דבריו 'תיסגי בהפרה דאידיך' ומשמע שזה לא מדין נתרוקנה, ומאידיך - בהמשך דבריו כתב "דקא משמע לן דאיכא בזה נתרוקנה" - ומשמע דמדין נתרוקנה אתינן עלה, ולהנ"ל ניחא, דמקודם צריכים נתרוקנה על החלק של המת, ושוב חזרה הפרתו, וממילא דמצד ההפרה של הבעל אחרי הנתרוקנה סגי ליה בהפרה פורתא - וזה עיקר הקס"ד דיהני ההפרה.

מתמה בעיקר יסוד זה דמה שייך נתרוקנה להכא - דבאים להעמיד את ההפרה של המת ע"י הבעלות של החי.

אולם עיקר הסברא בזה תמוה - ותמוה בתרתי:

א] הנידון אי מת בטלה ההפרה או לא תלוי אי הוי מעשה גמור שנגמר בחייו או לא - וכדהבאנו לעיל [סימן י"ב] בפלוגתא הרא"ש והריטב"א והיאך נתרוקנה מהני לזה.

ב] מה מהני נתרוקנה בבעלות של המת לבא ולהעמיד את הבעלות של המת אצל החי, ובזה לא תתבטל ההפרה של המת, וצ"ע.

מבאר היאך חוזר ההפרה אחרי שחוזר הבעלות ברשות.

ונקדים שבאמת פשוט שכל מעשה שעושה שצריך לחול אחר מיתתו דלא יכול לחול, ולכן מת בטלה הפרתו, ורק לפי הריטב"א דכבר חל וכבר נגמר - הלכך לא בטלה, אכן השתא דנים במקליש קליש של הארוס שלא נגמר, ומה הצד דלא בטלה הפרתו.

ונראה דיתכן דעיקר האי מילתא דמעשה שעושים מחיים וחל לאחר מיתה - דלא חל, דאין זה ברור דכך הגדר נמי בהפרה, שהרי אחרי מה שנתבאר לעיל [סימן ו'] בשם הגר"ד שהפרה היא 'מציאות' של 'התנגדות', ואחרי שהוא מעמיד מציאות זו של 'התנגדות' נגד הנדר, שוב חיילא החלות הפרה בנדר מעצמה מכח הך התנגדות - או בתורת מקליש קליש או בתורת הפרה גמורה, וביאר כן בסוג' דאין הפרה אחר הפרה.

לפי הגדרה זו נראה דיתכן מאד שהחלות תחול מכח ההפרה שלו גם לאחר מיתה, ונראה דזו תחילת סברת הר"ן הכא.

הר"ן למד דאף דלא נגמרה ההפרה אבל אכתי לא בטלה, והיינו טעמא דכיון דהפרה היא חלות שחל מאליה מכח המציאות של ההתנגדות, א"כ י"ל שכל הך מציאות של ההתנגדות קיימת, ושפיר מצי חיילא גם לאחר מיתה.

אולם שיש סיבה מיוחדת דאעפ"כ תתבטל, והיא, דההתנגדות צריכה להתייחס לסמכות ובעלות מסוימת - והיינו דעד כמה שהנדר נמצא תחת סמכות ובעלות אז הוא דשייך שתחול בה הפרה,

אבל אי בטלה הבעלות והסמכות בנדר, שוב אין שום 'משמעות' לההתנגדות - ולא יחול כלום מכח הפרה כזו.

לכן כשאומרים 'נתרוקנה' על החלק של הארוס על ידי האב, שוב חוזר וניעור עיקר הבעלות של האב, ואי חוזר וניעור בעלותו שוב אמרינן דמעיקרא לא בטלה הפרתו של המת, דכל מה שבטלה הפרתו היינו משום שהיא לא מתייחסת לשום בעלות, אבל אי יחול נתרוקנה על הבעלות - שוב ממילא אין סיבה שתתבטל ההפרה מעיקרא.

כמה ראיות שבירושה מעמידים למת את בעלותו ורשותו

נתחדש כאן חידוש שצריך ביאור - נתחדש הכא שחוזרת ההפרה של המת על ידי הבעלות של החי בבעלותו של המת - וחידוש זה צ"ב - דמה שייכי זל"ז - מה שייך בעלותו של החי בבעלות של המת להחזקת הפרתו של המת.

ונראה שדבר זה מובן ומתבאר היטב עפ"י מה שמצאנו בכמה דוכתי, דבירושה - היורש ממשיך את הרשות של המת לכמה דינים, ועומד במקומו בנכסיו, ודנים כאילו שהנכסים הם בבעלותו של המת לכמה הלכות, ונביא כאן כמה דוגמאות לזה:

א [מצאנו בב"ק [ק"א] דאמר רבא "רשות היורש לאו כרשות לוקח", ולכן הגזל ונתיאשו הבעלים ומת הגזלן והוריש את ממונו ליורשיו, אין כאן שני רשות, ומבואר ברשב"ם [ב"ב מ"ד. ד"ה הניחא] ובתוס' רי"ד [ב"ק ק"ב] דטעמא דמילתא דהיורש כרעיה דאבואה הוא, וכאילו הגזילה עומדת עדיין ברשות הגזלן המוריש, וכאן חזינן דדיינינן לנכסים שעדיין ברשות הקודמת הם עומדים, דחדא רשות נינהו.

ב [עין ביו"ד [סימן שמ"ח סעיף ב'] דיורשים חייבים בדמי קבורה מהנכסים שהם ירשו, גם קרקע וגם מטלטלין, וכשלא ירשו עיין בש"ך [ס"ק ה'] שלא כופין אותם, ויש להעיר כנ"ל דלאחר מיתה ממילא זה לא שייך לאב, ומבואר דכנכסיו דמי כיון שרשות הממונית של האב ממשיכה אצלם, וכנכסיו האב דמי, ואף דכמה ראשונים למדו שיש שעבוד על הנכסים לקבורתו, אכן עיין בשו"ת הרא"ש [כלל ט"ו אות ג'] דליכא בזה שעבוד כיון דלא חל מחיים.

ובביאור האי דינא כתב הסמ"ע [חו"מ סימן רנ"ג ס"ק ע'] "שהם במקום אביהן והנכסים שירשו 'שם' אביהן עליהם, וקוברים אותו משלו", והיינו ממש כנ"ל.

ג [מצאנו במצוה לפרוע חוב מנכסיו האב מצד כבוד אביהם גם בלי שעבוד נכסים, דמבואר בהגהות אשר"י [כתובות פ"ו - סוף סימן י"ד] שיש שיטות דהיינו רק משל אב והיינו ככל כיבוד אב שהוא משל אב, ותמה בקובש"ע [כתובות אות שי"ד] דלאחר מיתה ממילא זה לא שייך לאב, ומבואר מזה דכנכסיו דמי כיון שרשות הממונית של האב ממשיכה אצלם, וכנכסיו האב דמי, וע"ע באמרות אברהם [יש נוחלין] מה שהארכנו בזה עוד.

כל החידוש הזה בנוי על זה שיש מושג שהיורש עומד במקום המת עוד לפני הזכייה בנכסים עצמם, וכל זכיותו הוא מכח זה, וזה מצאנו בכמה דוכתי - עיין בזה בהערה ²³⁶.

מוכיח דגם לגבי נתרוקנה מצאנו שזה חלק המת - ונפ"מ לבינו לבינה.

הדרינן לנתרוקנה - ונראה דאף דדיני נתרוקנה ודיני ירושה בחו"מ תרתי נינהו, אולם היה מקום לדמותם בנידון זה שמה שהאב מקבל את הרשות של הארוס, דאינו רק העברת רשויות אלא

²³⁶ והיינו כך:

א [מצאנו חידוש גדול דשייך 'שם יורש' לעמוד במקום המת בלי זכיה ממונית - דעיין בזה בדברי רבינו חיים הלוי [הלכות תרומות פרק ח'] וז"ל, "והנראה לומר, דדעת הרמב"ם היא, דדין עובר בירושה חלוק, דאע"ג דגם בירושה עובר אין לו זכיה, מ"מ עיקר דין זה הוא בדין זכית ממון, דעובר לאו בר קנין וזכית ממון הוא, אבל בהלכות נחלות ודין ירושה ליכא שום דין דעובר לא יהא בר ירושה, ועובר וילוד שוין הן בעיקר הדין של ירושה, אלא דמופקע הוא מדין זכית ממון, וע"כ אכתי אין לו בנכסיו הירושה עד שיוולד, ודינו מתחלק, דשם יורש לא פקע מינה, ולא בטל עיקר כח ירושתו שיש לו על הנכסים, וזכית ממון אין לו, כי אם שיוורש את הנכסים שיהיו שלו לאחר שיוולד", וע"ד זה מבואר נמי בדברי הגר"ט [ב"ב סימן קצ"א].

ב [נראה דיסוד זה מתבאר נמי ממה דמטו משמיה דהגר"ח דב' יורשים חשיבי כודאי יורשים כלפי כל הירושה כולה אף דבזכיה לא שייך זכיה בכלול לשניהם, וע"כ שה'שם' יורש הוא בכלול ולא מצטמצם בזה שיש יורש נוסף, ורק הזכיה המציאותית מצטמצמת לחצי, ופשוט.

ג [בקובש"ע [ב"ב ס"ק ש"ג] הביא מתשובות הרא"ש דאף אי מומר אינו יורש, אבל בנו של מומר יורש מאביו של המומר [והיינו אבי אביו] כיון דמצי טעין "במקום אבואה קאימנא", והרי אי אביו לא היה מומר אז שפיר היה יורש, ודו"ק, והיינו כנ"ל.

שעומד במקומו ממש בהך רשות - ו'שם הארוס' על הרשות של הנתרונה כמו ש'שם המת' על הרשות של היורש לכמה דינים - וכלשון הסמ"ע הנ"ל.

ובאמת דכבר מצאנו כדוגמא הזו בנתרונה עצמה - הרי סברת הפרישה היא דאף דאב לא מוגבל לבינו לבינה אכן בנתרונה בעינן בינו לבינה לאב ולארוס, וחידוש עוד דגם לאחר הנתרונה אכתי מגבילים את האב להיות כמו ארוס בעיניו נפש וכדומה, ועל פי זה חידוש דכיון דלאחר הנתרונה ליכא בינו לבינה לארוס - שכבר מת, שוב לא יהיה היכי תימצי של בינו לבינה גם לאב דבעי בינו לבינה לשניהם, ולכן פסק הפרישה דליכא הפרה כלל וכלל בבינו לבינה לאחר נתרונה.

ויש לדון טובא בדבריו - הרי היתה כבר נתרונה והאב כבר זכה בה לענין הנדרים - וכל רשות של הנדרים - בין של האב ובין של הארוס - כולה אצל האב, ולאחר מיתה שכל כולה ברשותו - אז היא נדרה נדר - וגם כעת באים לדון את הבינו לבינה של הארוס - וקשה הרי עכשיו רק האב הוא בעלים וכל הבעלות אצלו - ומה אכפת לן שהבעלות הזו באה מכח הארוס - הרי סו"ס היום הוא הבעלים והוא המפר על נדרים שתידור מהיום, והרי אצלו מיקרי בינו לבינה - ולמה דנים בכלל מצד הבינו לבינה של הארוס של אתמול.

ומהפסק הזה של הפרישה למדנו דאינו כן שלמדנו מדבריו שהבינו לבינה אכתי נמדד אצל הארוס, ומוכרח כיסוד הנ"ל, שהאב מעמיד למת את הרשות של המת - והרשות עדיין קרוי על שם המת [וכלשון הסמ"ע בקבורה], ולכן שפיר בעינן בינו לבינה 'למת' בהך רשות, ודו"ק²³⁷.

נחזק את הדברים, לעיל הבאנו שבתחילת הר"ן כתוב שבהקמה של הארוס ליכא נתרונה לאב כיון דאב בא במקום הארוס, וכבר הערנו שזה חידוש שהקמה רק מעכבת עד כמה שהאב בא במקום הארוס שהוא הקים, אכן סו"ס כך מבואר שם, והר"ן בא בזה לשלול שאין נתרונה מהלך שהכל חוזר לאב בתור אב - אלא שהאב זוכה בחלק הארוס והשותפות ממשכה.

והנה סברא זו של הר"ן שהאב במקומו בחלקו - ולכן ליכא הקמה - סברא זו היא פחות חידוש מהמבואר בבינו לבינה בפרישה, שהרי בר"ן רק ראינו שהארוס השאיר רשות והאב לקח את הרשות ההיא והרשות ההיא היתה בה הקמה של הארוס הלכך ליכא נתרונה.

אבל לא ראינו שהאב שלוקח חלקו של ארוס דחלק זה עדיין נקרא חלק של ה'ארוס' והכל נמדד בהך רשות 'כארוס', דבר"ן רק מצאנו שיש לאב את ה'תוצאות' של המעשים של הארוס, והיינו הקמתו, אולם בפרישה כתוב חידוש יותר גדול מזה - והיינו דגם אחרי שהאב לקח חלקו של הארוס - אכתי דנים את הרשות היום כאילו שהארוס נמצא כאן בהך רשות, ולכן צריכים בינו לבינה של הארוס, ודו"ק.

אחרי החידוש זה - יתכן לבאר כן גם הכא, שיש לומר שזכיית החי בנדר של המת מגדיר את הנדר כמו שהוא ברשות המת כיון שהחי מעמיד למת את רשותו - עבור המת - וכדמצאנו דמיקרי ממונו לקבורה ולפרעון חוב ולשינוי רשות - ולכן גם הבינו לבינה נמדד כלפי המת - ושוב איכא סיבה שההפרה של המת מכח בעלותו של החי בנדרו לא תתבטל - דבעלותו של החי בחלקו של המת מיקרי עדיין רשותו של המת - וקיומו של הרשות של המת היא סיבה שהפרת המת לא תתבטל - ודו"ק.

ביאור בדברי הר"ן דמחלק בין ארוס שני לאב דארוס שני מיקרי כרעי' דארוס שני.

והנה בעיקר האי חידוש שיש מושג לעמוד במקום המת בדין נתרונה, הרי מצאנו מקור לסברא זו בנתרונה עצמו, והיינו בנתרונה של הארוס השני - אלא דאדרבה, שמשם ראינו לסתור - והיינו דנראה דבאב עצמו ליכא גדר כזה - וכדיבואר.

דהנה - מצאנו להלן בר"ן [ע"א. ד"ה אביה ובעלה] שיש ב' גדרים בנתרונה, מבעל לאב ומבעל ראשון לבעל שני, וחלוקין נינהו, דמארוס לאב מיקרי "שינוי רשות - דמנתיק ליה האי נדרא מארוס לאב", אולם מארוס לארוס אינו כן אלא ששם כתב הר"ן "חזינו ליה להאי ארוס אחרון ככרעיה דראשון וכיון דמארוס לארוס קאתי - כי ה"ג לאו אינתוקי הוא", וכתב שם שיש נפ"מ לדינא ביניהם בנדר קלוש - וכמבואר שם שמצד אחד לא שייך ביה 'אינתיק' - והיינו לאב, אבל מאידך שפיר שייך ביה העברה מארוס לארוס - דאין זה בגדר אינתיק.

²³⁷ ועיין לעיל [סוף סימן י"א] שגם בשיטת רבינו הלל ניתן לומר כן.

והנה מצד אחד ראינו את עצם המושג של כרעי' - ממש כנתבאר ביורש, אכן מאידך גיסא, מושג זה ראינו דווקא בארוס ולא באב ואדרבה, באב מבואר שיש ניתוק מרשות לרשות - וזו ראייה מה שנתבאר הכא.

אולם נראה דאינו כן - ונקדים במה שמצאנו בירושה עצמה שיש חילוק בין בן לכל יורשים, דמצאנו דבבנו יש דין מיוחד של עומד במקום אביו חוץ מהדין יורש הרגיל. ועיין בהערה ²³⁸ שהבאנו כמה מקורות לזה דכבר ייסדו האחרונים דב' ענינים שונים נכללו בבן, א] קורבא דבן כשאר קרוביו, ב] ענין של ממשיך, מדין כרעי' דאבוה, עוד חידוש האחרונים דהנך תרי ענינים שיש בבן הם ב' סיבות שונות לירושה - וממילא שיש בבן דין ירושה של כל יורש וגם דין ירושה מיוחדת של בן בתור ממשיך, וגדריהם שונים זה מזה. ומעתה יש לעיין, דאיזה דין נוסף נתחדש בו ומה הגדר בזה, הרי נתבאר דבכל יורש איכא דין ממשיך וכרעי' ונתבאר הכא בכל הדינים - וכדמצאנו בקבורה ורשות יורש ורשות לקוח וכדומה, ואחרי שבכל יורש תחילת הדין הוא מצד הכרעי' דאבוהון א"כ מה מצאנו בבנו בנוסף לכל יורש, וצ"ע.

ודבר זה שאלתי לידידי הגאון הרב ר' אריאב עוזר שליט"א, ואמר לי כך:

²³⁸ א] יעויין באור שמח [ריש פ"ב דנחלות] דע"ע רק בנו יורשו ולא אחרים, דהך ירושה הוא מדין כרעי' דאבוה, ומדין "בן קם תחת אביו", וכ' האו"ש ד"חשיב כאילו אביו חי", ודלא כשאר ירושות דשייך נמי לקרובים, ושם בנו יורשו כשאר קרובים, ועיי"ש שדן דלפי"ז יש להסתפק האם יש קדימה של בכור בירושת ע"ע דכל דינו אינו אלא מצד כרעי', דאולי רק בירושת קרובים נאמר האי דינא דבכור.

ב] ע"ע בקובש"ע [ח"ב סי' י"ב] דלמד דבכל ירושה איכא שני דינים, מצד קורבא ומצד כרעי', והדין כרעי' יליף לה מ"תחת אבותיך יהיו בניך", ובחיל' הגרנ"ט [ב"ב סי' קצ"ג] רצה לחלק בזה דאולי רק בירושה פשוטה אמרינן אין אדם מוריש קנס לבניו אבל בדין "תחת אבותיך יהיו בניך" יתכן דיכול לרשת קנס, וע"ד זה מבואר נמי בקובש"ע [שם] לענין ירושת הקנס, וביאר שהבן עצמו חשיב כבע"ד לתבוע את הקנס, דבמקום אביו קיים גם לענין עיקר הכח תביעה שיש לו לאביו. ג] בקובש"ע [ב"ב ס"ק ש"נ] הביא מתשובות הרא"ש דאף אי מומר אינו יורש, אבל בנו של מומר יורש מאביו של המומר [והיינו אבי אביו] כיון דמצי טעין "במקום אבוה קאימנא", והרי אי אביו לא היה מומר אז שפיר היה יורש, ודו"ק. ד] ע"ד זה ביאר בקובש"ע כתובות [ס"ק רכ"א] את דברי התוס' [ריש מציאת האשה] דקס"ד דבעל יורש את אשתו לפני כל היורשים אבל לא במקום בנים, והביאר, דזה לאו מדין ירושה רגילה אלא מדין "קם תחת אביו" דמצאנו ביעוד ובשדה אחוזה ובע"ע.

ה] בדין "קם תחת אביו" בהקדישו שדה אחוזה דרק אם "אחר" קנאו חוזר ביובל לכהנים, ורק אם המקדיש קנאו חוזר אליו, ומבואר ברשב"ם [ריש יש נוחלין] דהגדר ב"בן קם תחת אביו" בזה הוא דכיון דרק כשקנאו "אחר" אז זוכים בה הכהנים, וא"כ שאני בזה בנו ד"בנו לאו אחר דמי", [ואף דבאח איכא נמי דין דקם תחת אחיו ביבום, אכן סו"ס בשדה אחוזה "כאחר הוא"]. ו] ובאמת דיתכן דאיכא נפ"מ טובא בין הנך ב' דינים של ירושה לגבי בכור שנוטל פי שנים, דהמנ"ח כתב דהא דרק הבן יורש ע"ע הוא לאו מדין ירושה אלא מדין קם תחת אביו, ולכן ליכא בזה דין בכור שנוטל פי שנים, אכן בקובש"ע [בב"ב אות שכ"ב] דן בזה, דיתכן דגם בזה איכא דין בכור וכדהוכיח מנזירות אביו.

ז] נראה להוכיח מהמשך חכמה [ריש משפטים] דכל הדין קדימה של בן לפני הבת הוא מחמת הדין "קם תחת אביו" דמצאנו בבן בשדה אחוזה ויעוד וע"ע, ונקדים, דבדין קם תחת אמו מצאנו במנ"ח לגבי יעוד באמה של אמו, אולם מצאתי לזה רמז במשך חכמה ריש משפטים.

וז"ל המשך חכמה, "שש שנים יעבוד, לרבות הבן, הא מה אני מקיים ועבדך שש שנים - לך ולא ליורש [קידושין י"ז], נראה למאן דאמר כרב זכריה בן הקצב דבן ובת בנכסי אב שוין לנחלה, אם כן באשה שקנתה עבד עברי ומתה, דלגבה הבן והבת שוין, ולא נקרא הבן רק "יורש", ואין עבד עברי עובד אותה, ואולי על האשה שקנתה עבד עברי תנא בירושלמי בקידושין שם, העבד עברי והאמה אינם עובדים לא הבן ולא הבת יעויין שם ודו"ק, וגם בשדה אחוזה נראה דמוקמה בת לאמה בשדה אחוזה לרבי זכריה בן הקצב, יעויין ערכין [כ"ה: ודו"ק היטב], עכ"ל.

הרי דהדין יעוד דתלוי בקם תחת אביו לא נאמר באמו לפי ר' זכרי' בן הקצב דסור דשוין בנחלה באמו, ומוכרח דמה דתמיד הבן קודם לבת הוא מחמת הדין קם תחתיו.

ח] ובכלי חמדה [פנחס] העיר דבסדר הנחלות לא כתוב ירושת הבן כלל, אלא דהתורה מתחילה "אם אין לו בן והעברת את נחלתו לבתו", ולמה הושמט ירושת הבן, וביאר דהיי"ט משום דשאני ירושת בנו דדיינינן ליה כאילו אביו עדיין חי, דהוא ואביו חד הוא, ומדין קם תחת אביו אתינן עלה.

ט] והוסיף דבירושת ע"ע נאמר בסוגי' [קידושין ט"ז] דכתיב בקרא "ועבדך" וזה ממעט שאר יורשים, אבל ירושת הבן לא נתמעט ד"בכלל ועבדך הוא", והיינו גוף א' עם האב.

י] וביאר עוד דמה"ט מצאנו דבירושה בעכו"ם ליכא נפ"מ בין בן לבת, וכמבואר ברש"י ביבמות [ס"ב], דהך חידוש ד"כרעי' דחשיבי כחד לא נתחדש בעכו"ם, עיי"ש טעמא דמילתא.

יא] עיי' באבני נזר [יו"ד סימן ש"ב ס"ק נ"ז והלאה] שדן בירושה של שררה האם נאמר בבן או גם בשאר יורשים, ויש קצת משמעות דנחלקו בזה התוספתא בשקלים והתו"כ, וכן פליגי בזה הרמב"ם והמרדכי, והוזכרו שם סברות לדמות לע"ע, עכ"פ הכא איכא ירושה שיש צד שזה רק שייך לדין כרעי' דאבוה, ובאמת דמצאתי במהרי"ק [מובא לעיל] לגבי טובת הנאה דדן מצד ירושה בשררה וחילק שהתם שאני וסוג אחר של ירושה היא, ואולי כוונתו כנ"ל.

אין חילוק בין הדין עומד במקומו בכל יורש מהדין עומד במקומו בבן, אלא דכל הנפ"מ ביניהם הוא בסיבת הירושה, דכל הקרובים עומדים במקום המוריש מחמת הקורבה משא"כ בן שהוא עומד במקומו, לא רק מחמת הקורבת משפחה הוא עומד במקומו אלא גם מחמת זה שהוא בעצם כרעי' והוא ממשיך 'בעצם' לפני דיני ירושה, וזו סיבה נוספת לירושה ידידה, ובאמת דכן הוא לשון האור שמח [ריש פ"ב דנחלות] שכתב האו"ש ד"חשיב כאילו אביו חי", והיינו שזו סיבת הירושה דבאמת אביו חי ולא רק שממשיכים לדון כאילו הוא חי.

ע"ד זה נראה לומר גם הכא - אף דהכא אינו ענין לירושות רגילות, דבזה חלוק אב מארוס, דסיבת הנתרונה של הארוס הוא מצד היותו ממשיך וכרעי' של הארוס הראשון - שהרי היום הוא הארוס שעומד מול האב ממש כמו הארוס הראשון, ופשוט גם שכאן הפרישה יודה שהבינו לבינה נמדד כלפי הארוס השני שהרי היום הוא הארוס של השותפות - הרי לנו שהסיבה שהוא מחזיק את הרשות עבור הארוס ראשון הוא משום שגם הוא ארוס והוא ממשיך שלו ובמקומו קאי באמת. אולם הסיבה שהאב ממשיך את חלקו של הארוס עבור הארוס אינו משום שהוא בא במקומו - שהרי באמת ליכא סיבה שהוא יעמוד במקומו - אלא שיש גזה"כ שהבעלים על החלק השני יזכה בכל השותפות, הרי שהסיבה באה דווקא מחמת הבעלות שיש לו בחלק השני, וזה מיקרי 'אינתיק' ושינוי רשות, ואף שאחרי האינתיק שהוא זוכה בכל השותפות - הרי כעת הוא מחזיק את חלק המת עבור המת, אכן הסיבה לכך הוא מחמת בעלותו בחלק השני - לכן מחלקינן ביניהם לגבי מקליש, ודו"ק.

סימן י"ד

נתרוקנה בהפר ומת השני

סיפא דברייתא - פלוגתת ב"ה וב"ש.

בדברי הגרנ"ט לחלק בין מת השני להקים השני / / דרכו של החזו"א בזה. / / דרך חדשה לחלק בין נאכל החלק השני או מת השני - דלא בטלה הראשון, ודווקא בהקמה בטלה הפרת הראשון. / / פלוגתת ב"ה וב"ש. / / מתמה טובא בלא נראו ליכא ירושה בנתרוקנה אלא שהכל חוזר לאב כמו בהתחלה - ומה אכפת לך מה שהיה מקליש קליש ופורתא, ודן דאולי כהריטב"א ששמע קודם מיתתו. / / מחדש דגם הפר האב, אף דלא נראו לארוס - אכתי דומה הך נתרוקנה לנתרוקנה של נראו לארוס, דנקבע השותפות בתור שותפות. / / צד שלישי בעיקר החקירה של נתרוקנה - ובזה מיושב. / / השלמת הסוגי'.

בדברי הגרנ"ט לחלק בין מת השני להקים השני

שנינו בסוף הברייתא - "שמע אביה והפר לה ולא הספיק הבעל לשמוע עד שמת חוזר האב ומפר חלקו של בעל" וביאר הר"ן ד"האי דקתני חוזר לא שיחזור להפר מה שהפר כבר דהיינו חלקו של אב אלא להכי תני חוזר משום שכבר הפר חלקו ועכשיו חוזר ומפר חלקו של בעל ובהכי סגי ואין צריך שיחזור ויפר חלק עצמו משום דכיון דאיהו לא מת אף על גב דמית ליה בעל לא בטלה הפרה דאב".

למדנו מכאן דאף דלעיל מיניה בברייתא היה מבואר דמת המפר בטלה הפרתו - אבל הכא בסיפא מבואר דהפר האחד ומת השני דלא בטלה הפרתו של החי.

עוד למדנו דאף דלעיל [ס"ז] מבואר דבהפר הראשון והקים השני דבטלה הפרת הראשון כיון דלא חזי לצירוף, שהשני לא יכול להפר כיון שהקים, אכן במת השני שג"כ אינו יכול להפר אכתי לא בטלה הפרת הראשון, וצ"ב בטעמא דמילתא.

והגרנ"ט כתב דסברת הר"ן היא שיש לחלק בין הקים השני למת השני דבהקים השני תו לא חזי הפרת הא' לצירוף, משא"כ במת הבעל אכתי הפרת האב חזי לצירוף והיינו ביחוד עם הארוס אחרון, ומשו"ה אמרינן דההפרה מיתלי תלי וקאי שאם תתארס שפיר תהני ההפרה ולכך גם קודם שנתארסה לא בטלה ההפרה.

אולם צ"ע - הרי בר"ן לעיל [ד"ה שמע בעלה] מבואר דגם בהפר הבעל ומת האב דינא הכי דלא בטלה הפרת הבעל הואיל והוא קיים, ולפי"ד הגרנ"ט אינו כן, דבשלמא בהפר האב י"ל דהפרתו ראויה לצירוף ע"י ארוס אחרון אבל בהפר הבעל הרי אין הפרתו ראויה לצירוף כלל, וצ"ע.

דרכו של החזו"א בזה.

ויעויין בחזו"א [סי' קמ"ה ס"ק ה'] שביאר את הר"ן באופן אחר, דבאמת גם איהו מודה דבטלה הפרת האב מהטעם הנ"ל דלאחר מיתת השני אין הפרתו ראויה לצירוף, וכל דברי הר"ן רק באים כהסבר למה לא אמרינן נתרוקנה לב"ה.

והיינו טעמא דאיכא גלגל החוזר - וכדלהלן:

א] אם בטלה הפרת האב דלא חזי לצירוף, ושוב בטלה הקלישות, ב] אם בטלה הקלישות שוב שייך נתרוקנה, ג] אם שייך נתרוקנה הרי הפרת האב חזי לצירוף, ד] אי חזי לצירוף שוב לא נתבטלה ההפרה, ד] א"כ כבר נשאר הנדר קליש.

במצב כזה כנראה שההכרעה היא כך:

א] ודאי דליכא נתרוקנה דכל נתרוקנה שאם יהיה נתרוקנה לא יהיה נתרוקנה [שנתרוקנה גורמת בעקיפין את הקלישות שהיא סיבת ביטולו של הנתרוקנה], שוב לא יכול הנתרוקנה לחול כל עיקר.

ב] עוד צריכים להכריע דבאמת הפרת האב והקלישות מכח הפרת האב - בטלה - דכל קיומו של ההפרה והקלישות אינו אלא מכח הנתרוקנה - והרי ליכא נתרוקנה וממילא דליכא הפרה ידידה. ולמד החזו"א דלפי האמת ליכא קלישות ולפי האמת איכא מלקות בנדר זה, וכל כוונת הר"ן לומר שיש הפרה וקלישות - היינו רק כלפי הנתרוקנה דלכן ליכא נתרוקנה, אבל לפי האמת גם קלישות והפרה ליכא.

איברא שיש לדייק בדברי הר"ן שלא כדבריו דבר"ן - וז"ל "דכיון דאב אכתי איתיה הפרה ידידיה לא בטלה לה ואכתי נדרה בקלישותיה קאי", ומשמע דלא מחמת הנתרונה איכא הפרה אלא מחמת זה שהאב חי, ואינו מוכרח, אולם סו"ס עיקר דברי החזו"א הם מחודשים לומר דלפי האמת ליכא הפרה וקלישות.

דרך חדשה לחלק בין נאכל החלק השני או מת השני - דלא בטלה הראשון, ודווקא בהקמה בטלה הפרת הראשון.

ומה שצריכים לומר בזה ובהקדם קושי' הגר"א קוטלר - מובא לעיל [סימן ט'] דבכל מקליש קליש שאכלה את החלק השני - הרי שוב לא חזי לצירוף, ומאי שנא מהקים השני - הרי לנו תרי גווני דלא חזי לצירוף והמקליש קליש ממשיך, מת השני או נאכל החלק השני, ובגוונא זו של הגר"א קוטלר ליתא לחילוקים הנ"ל של הגר"ט וחזו"א.

וע"כ צריכים לבאר שיש סברא מיוחדת דדווקא הקמה מבטלת את הפרת השני, והיה אפשר לבאר בזה שהקמה היא פעולה ישירה נגד ההפרה של הראשון, ושוב י"ל דדווקא פעולה חיובית נגד עצם הצירוף מבטלת את ההפרה הראשונה, אבל מה דליכא נדר לפנינו - אחרי אכילתה - או שמת השני, בזה לא מתבטלת ההפרה הראשונה.

אולם מדברי הר"ן לעיל בהקמה ונשאל וכו' - לא נראה שהקמה היא מעכב למפר הראשון אלא מעכב למקים עצמו שהוא לא יכול שוב להפר, אלא דשוב ממילא דליכא למפר הראשון שותף להפרה, ומעתה צ"ב דמאי שנא מת השני או נאכל הנדר - בכולהו ליכא כח הפרה ודין הפרה בחלק השני של הנדר, ולמה רק בהקים השני מתבטל הכל.

ואשר נראה בזה - וכבר הבאנו דרך זו לעיל [סימן ט'] ונחזור על הדברים:

זה נראה פשוט שאם יהיה עיכוב צדדי מציאותי שיעכב את השני מלהפר - וכגון בנשתתה - דפשוט דלא דומה להקמה של השני, ויתירא מזו, גם בנתחרש השני - אף שחרש נתמעט ב'פועל' מהפרה - וחל מיעוט מהפרה ב'גברא', אכתי נראה פשוט שיש לחלק ולומר שההפרה של הראשון ימשיך, וחסרון כזה לא מקלקל את השותפות, דסו"ס הבעלות של השותף קיימת, והדין בנדר שהוא יכול להיות מופר ממשיך בנדר, לעומת 'הקמה' שחל דין בנדר שהוא לאו בר הפרה, וכעת כבר ליכא בעלות בנדר להפרה אחרי הקמה - ופשוט דכל כה"ג לא חזי לצירוף, ובחרש ובשוטה איכא בעלות בנדר להפרה ולכן אכתי חזי לצירוף.

אחרי החילוק הזה צריכים לדון במת המפר השני או בנאכל הנדר.

והיינו דמצד אחד יש לומר דדומה לחרש ושוטה, דהכא תחילת החסרון אינו אלא בגברא [שהוא מת] דומי' לחרש, או שיש חסרון 'היכי תימצא' להפר את ההנדר [והיינו במה שכבר נאכל] - הלכך שפיר ממשיך ההפרה הראשונה, ולא דמי להקמה דבטלה הבעלות בנדר להפרה.

אולם נראה לי שזו טעות - דסו"ס אחרי שמת השני גם בטלה בעלותו להפרה על החלק השני של הנדר, וכן בנאכל, דמה שייך בעלות על הנדר כשאין נדר, והיה שייך לדון בזה בכמה אופנים, ועיין בהערה ²³⁹ מה שדחינו בזה, ושוב קשה - דמאי שנא הנך מהקמה של השני, וחזרה קושי' החזו"א [ממת] וקושי' הגר"א קוטלר [מנאכל].

ונראה לומר כך - המיקלש קליש של הראשון ממשיך כל עוד ששמו 'התחלת הפרה' וכל עוד שחל בו דין של 'התחלת הפרה', וכשהקים השני, הרי הפרתו הוא התחלה להפרה בנדר שסופו של הקמה מופקעת לגמרי מהפרה - הרי בחלק האחרון של ההפרה ששם אמור להיות 'המשך' להפרתו של הראשון - הרי התם עומד 'הקמה', והקמה היינו היפך מהפרה.

בכה"ג דווקא בטלה התורת 'התחלת הפרה' של הראשון כיון שסופה של ההפרה הוי איפכא מהפרה, אולם במת השני או בנאכל הנדר, הרי הכא כיון שתחילת החסרון אינו אלא בגברא [שמת] או בזה שיש חסרון 'היכי תימצא' להפר את ההנדר [שכבר נאכל] - הלכך שפיר קרינן ליה 'התחלת הפרה' ואף דסו"ס אחרי שמת השני ואחרי שנאכל בטלה בעלותו להפרה על החלק השני

²³⁹ דנדר הוא חלות איסור חפצא בחפצא וכשאין חפצא אין נדר, וכמו שכשאין את החפצא שחל בו הקדש דשוב ליכא נמי חלות הקדש להפרה, והיה מקום לדון דסגי לן בבעלותו באשה לנדרה וזה לא בטול בנאכל הנדר, אכן גם זו טעות, דא"כ גם בהקמה של השני לא בטלה בעלות זו באשה אלא בנדר עצמו שיש בו הקמה.

של הנדר - אולם לא חלה דין 'הפקעה' מהפרה לבטל את הדין 'התחלת הפרה' מהראשון - וברור, ולא דמי להקמה.

פלוגתת ב"ה וב"ש.

"אמר רבי נתן הן הן דברי ב"ש" - וביאר הר"ן "דקסברי דיכול האב להפר בכי האי גוונא ובהפרת חלקו של בעל בלחוד סגי משום דהפרה דאב כיון דלא מת לא אבטילא לה".

"אבל בית הלל אומרים אין יכול להפר כלל" - וביאר הר"ן "משום דלב"ש מיגזיז כשהפר האב תחלה הפר חלקו בלבד וחלק הבעל לא נגרע כלל אלא עדיין הוא קיים לגמרי וחשוב הוא להורישו לאב, ולב"ה מקלש קליש כשהפר האב חלקו נגרע חלקו של בעל ואינו חשוב להורישו לאב דכיון דאב אכתי איתיה הפרה ידיה לא בטלה לה ואכתי נדרא בקלישותה קאי וכיון דקליש ליה חלקו של בעל לא מצי מפר אב".

ויש להעיר דכאן לא כתוב בר"ן דדווקא בלא נראו הדין כן, דאז הוי איכא קלישות גדולה והנדר הוא 'פורתא', אלא כל נדר שיש בו קלישות אין בה נתרונה, כן היה נראה בשיטות, אולם בר"ן לעיל בשו"ט לחלק בין המיקרים - ומבואר בדבריו דהכא מחמת הלא נראו והקליש טובא וה'פורתא' אתינן עלה.

מתמה טובא בלא נראו ליכא ירושה בנתרונה אלא שהכל חוזר לאב כמו בהתחלה - ומה אכפת לן מה שהיה מקליש ופורתא, ודן דאולי כהריטב"א ששמע קודם מיתתו.

ויש לעיין בשיטת ב"ה דהא שני דינים למדנו בנראו ולא נראו לארוס:

[א] להלן [ע'] למדני שיש ב' דינים של נתרונה, נתרונה בלא נראו לארוס וזה מסברא ונתרונה בנראו לארוס וזה כבר בעי פסוק, ועיין בכל זה לעיל [סימן י"א], ונתבאר שם שיש חילוק, דבנתרונה בנראו שזה מגזה"כ - התם נתחדש דאכתי איכא ב' חלקים והשותפות אכתי קיימת, אבל בלא נראו ליכא שותפות, והכל חוזר לאב כמו שהיה אצלו לפני האירוסין, ואז הוא מפר בכחות עצמו בלי לזכות בשל הארוס.

[ב] בסוגיין נאמר דין בלא נראו לארוס בשעת ההפרה של האב דלכן חיילא קלישות טובא והנדר הוא בגדר 'פורתא' והכל על ידי ההפרה של האב, וזה דין שני של לא נראו. והנה הכא איירי בלא נראו לארוס וא"כ איכא ב' דינים, [א] הוי פורתא ולכן ליכא ירושה, [ב] הכא הדין נתרונה הוא מסברא שהכל חוזר לאב כמו שהיה אצלו לפני האירוסין, ואז הוא מפר בכחות עצמו.

וקשה טובא דהנך תרי דינים סותרים זא"ז, דאי לא נראו שוב לא בעינן ירושה כלל ונמצא שהחלק של הארוס לא עובר לאב, אלא דאדרבה, הכל חוזר לאב - כמו בהתחלה - ומה אכפת לן שחלק הארוס הוא פורתא - הא סו"ס האב לא זוכה בחלקו כלל, וצ"ע.

והיה אפשר לחדש דאדרבה, הכא באמת היה נראו לארוס לפני מיתתו, וכן מפורש בריטב"א - דלא הספיק לשמוע עד מיתתו היינו ששמע לפני מיתת אחרי הפרה של הראשון, ואי נפרש כן בר"ן א"ש, דמצד אחד מיקרי לא נראו כלפי ההפורה דבשעת ההפרה לא נראו, אכן לגבי נתרונה מיקרי נראו דשמע לפני מיתתו וזכה בחלקו ושוב בעינן נתרונה מגזה"כ.. אולם אי נימא כן יתחדש חידוש דין דאי לא שמע כלל דאז ב"ה יודו לב"ש, ואין לחדש כן בר"ן, דלמה לא פירש כן הר"ן, וצ"ע.

מחדש דגם הפר האב, אף דלא נראו לארוס - אכתי דומה הך נתרונה לנתרונה של נראו לארוס, דנקבע השותפות בתור שותפות.

ונראה לחדש דהכא איכא נתרונה מדין ירושה - והיינו דאף שנתבאר שיש ב' דינים של נתרונה, ובנתרונה בנראו שזה מגזה"כ - התם נתחדש דאכתי איכא ב' חלקים והשותפות אכתי קיימת - ואז האב מפר חלקו של הארוס מדין ירושה, אבל בלא נראו ליכא שותפות, והכל חוזר לאב כמו שהיה אצלו לפני האירוסין, ואז הוא מפר בכחות עצמו בלי לזכות בשל הארוס - אולם נראה לחדש דכל זה בלא הפר האב - אבל היכא דהפר האב שוב הדר דינא לדין נתרונה של 'נראו' - והיינו דאכתי איכא ב' חלקים, והשותפות אכתי קיימת - והאב מפר חלקו של הארוס מדין ירושה. והסברא בזה היא כך:

כל מה שמצאנו חילוקים בין נראו ללא נראו דבלא נראו זכה הארוס התם איכא למימר שבטלה כל חלקו וממילא הכל חוזר לאב, ולא מעמידים ולא מחזיקים את השותפות במקומו, כל זה בלא הפר האב, אכן בהפר האב, הרי הוא הפר בתור שותף, שהפר את חלקו בשותפות, [ולכן חיילא כאן קלישות בחלק השני של השותפות].

ונראה דכיון שהפר בתור שותף, הרי בזה הוא מימש וקיים וקבע את חלקו בשותפות - בהפרה זו הוא קבע את החלקים של הבעלות בנדר בתור חלקים של שותפות - ושוב דומה לנראו.

והיינו דכמו דבנראו אין לבטל את השותפות כיון שהארוס זכה בחלקו בשותפות ע"י הנראו, ולכן השותפות ממשיכה, ה"ה דבלא נראו - באופן שהאב הפר בתור שותף, הרי גם בזה הוא קבע את השותפות לשותפות, ושוב לא מתבטלת הך שותפות, ושוב בעינן דווקא לסוג נתרונה של ירושה - ולזה שפיר כתב הר"ן דכיון דמקליש קליש שוב ליתא להאי נתרונה מצד ירושה, ודו"ק.

צד שלישי בעיקר החקירה של נתרונה - ובזה מיושב.

אולם בעיקר קושי' זו יש יישב באופן אחר - דהנה, בכל הסוגי' של נתרונה הבאנו ב' צדדים - או שהשותפות ממשיכה או שהכל חוזר כבתחילה שהאב היה בעלים לבד דאז בטלה רשות הארוס והאב מכח עצמו הוא מפר.

אולם הגר"ש רוזובסקי זצ"ל בתוך דבריו העמיד 'צד שלישי' - וכדלהלן:

אף אי לא בא האב מכח הארוס, והשותפות לא קיימת, והאב בא כח עצמו - אכן אין הפשט שבוטלה הרשות של הארוס - וממילא דבטלה השותפות, ולכן הכח הראשון שהיה לארוס חוזר, אלא שהפשט הוא שעל כל מה שהיה ביניהם שותפות 'מתפשטת' רשות של האב, וכעת האב הוא בעלים לבד על כל הרשות הזו, והוא לא פועל מכח הארוס, והנפ"מ הוא דהכא הוא צריך לרשות את הרשות של הארוס אכן כעת הכל שלו בתור שלו.

הרי לנו ג' צדדים:

א] האב קיבל את בעלותו של הארוס - אלא שהיום הכל תחת רשות שלו - יש 'התפשטות' לבעלותו לכל מה שהיה בתוך השותפות.

ב] השותפות קיימת והוא בעלים על שני החלקים כהדדי, ובעלותו על חלק הארוס הוא במקום הארוס.

ג] הרי הוא בעלים לבד כמו שהיה מתחילה, והוא גם לא קיבל רשותו של הבעל, אלא דרשותו של הבעל בוטלה ממילא.

ויש לומר דלפי הך צד ראשון - 'התפשטות' - דזו כבר הדין נתרונה של לא נראו, והדין נתרונה של נראו הוא שהשותפות עדיין קיימת, והכא איירי בלא נראו ולכן באמת ליכא שותפות היום, והכל שייך לאב, אכן סו"ס האב היה צריך לזכות ולרשת חלקו מתוך רשותו של הארוס, ועל זכייה זו למדנו בסוגי' דלפי ב"ה ליכא ירושה כיון דמקליש קליש, וא"ש.

השלמת הסוגי'.

לא הספקנו לסיים סוגי' זו כדבעי, א] בכל מה שנתחדש בשיטת הרא"ש בסוף הברייתא, ב] בשיטת הרמב"ן והריטב"א למסקנה, ג] בשיטת הרמב"ם בכל הסוגי', ועוד חזון למועד.

סימן ט"ו בגדר דין הקמה, ובדין נשאלין על הקמה.

פרק א' ב' דרכים בראשונים, חיזוק בנדר או איבוד זכות הפרה, ומתמה בשני הצדדים. / / כמה ראיות שהקמה היינו אלימות בנדר ולא רק איבוד זכות הפרה. / / דברי המאירי דאינו אלא איבוד זכות הפרה. / / מתמה טובא על המאירי. / / מתמה בר"ן דהקמה בנדר ונעשה בו הקמה, א' מתמה בעיקר המהות של החיזוק הזה, ב' למה חיזוק זה יעכב להיתר חכם, ג' בדברי המהרי"ק דהכל מחמת ע"ד בעלה היא נודרת, ד' גם שתיקה מיקרי הקמה ואעפ"כ אינה מעכבת להיתר חכם. / /

פרק ב' בגדר החיזוק דהקמה, דמשווהו לנדר דלאו בר הפרה, ובהא דגם 'הפרה' היא 'כעין נדרא'. / / מביא את דברי הלבוש - לבאר את שיטת המאירי. / / מהלך חדש, לא אלימות של תוספת נדר אלא 'אלימות' לקבוע דין בנדר שהוא 'לאו בר הפרה' והיא היא האלימות עצמה. / / ביאור במאירי ובלבוש. / / מבאר בזה למה לפי המאירי הקמה היא כעין נדרא. / / הוכחה ברורה לכל הנ"ל ממה שגם 'הפרה' היא 'כעין נדרא' - ולכן יתכן דנשאלין עליה. / / ביאור בר"ן למה הקמה בנדר ונעשה בו הקמה, א' למה סגי בהקמה של אחד אי צריכים הפרה של שניהם - דבהקמת אחד חלק של הנדר הוא לאו בר הפרה, וכן הדין גם כשלא צריכים את ההפרה של אחד וכדלעיל [ס"ז]. / /

פרק ג' גדר המניעה להיתר חכם בנדר שיש בו הקמה, משום שיש עוד 'בעל דין' ועוד 'דעת' בנדר. / / מבאר שגדר המניעה להיתר חכם בנדר שיש בו הקמה - הוא משום שיש עוד 'בעל דין' בנדר, ועוד 'דעת' בנדר. / / מוכיח כן בכמה הוכחות, א' לכן הביאו סברת ע"ד בעלה היא נודרת, ב' זו טענת המאירי דמהני בהסכמת הבעל, ג' כן מוכרח מהשיטות שהביא התשב"ץ דגם בלי הקמה אינה יכולה להתיר, ד' סברת הרא"ש לבאר את הצד בגמרא דליכא היתר חכם בהקמה, ה' הוכחה מרש"י [ע"ט] שהאב ובעל יכולים להשאל לחכם על נדרה. / / סיכום פלוגתא - דיקדוק בלשון המאירי ולשון הלבוש.

פרק א'

ב' דרכים בראשונים, חיזוק בנדר או איבוד זכות הפרה, ומתמה בשני הצדדים.

כמה ראיות שהקמה היינו אלימות בנדר ולא רק איבוד זכות הפרה.

בדין נשאלין על ההקמה צריכים מתחילה לדון דמה המהות של הקמה - דמצד אחד יש לומר שזה חיזוק ותוספת אלימות בנדר וזה מונע הפרה או דלא חל בנדר כלל אלא שזה איבוד זכות הפרה של הגברא המפר.

ויש להקדים דזה שהקמה של אחד מעכב את השותף אינו ראייה, דכמו שהוא בעצמו מעוכב - בין מצד אלימות בחלקו בין מצד איבוד זכות הפרה, הא ממילא גם חבירו מעוכב דאינו ראוי לשותפות, וכמבואר בראשונים ריש פירקין.

והנה בסוגי' זו של שאלה על ההקמה - עיין בר"ן וברא"ש וכ"ה בשטמ"ק דהוי כעין נדרה ובזה פירשו למה פשיטא טפי ששייך שאלה על הקמה ולא על הפרה, אולם באמת מצאנו מחלוקת ראשונים בעיקר גדר של הקמה, ונביא כמה הוכחות שזה כעין נדר שחל בנדר:

א' מבואר בראשונים הנ"ל דהוי כעין נדר - ולכן מהני שאלת חכם.

ב' כפשוטו ההסבר לזה הוא שזה מין חיזוק ואלימות שחל בנדר, ולכן זה מונע הפרה, וכן מבואר בלשון ר' אברהם מן ההר.

ג' עוד יש להוכיח כן מדברי הריטב"א לעיל [כ"ט] דמדמה 'הקמה לזמן' לדין הכללי של קדושה - 'כיון דחל תו לא פקע בכדי וכדמצאנו כן בקדוה"ג דלא פקעה בכדי וחדש כן גם בקונם כללי, ומדמה הקמה לכל הנ"ל, עיי"ש, ובהגהות של הגר"א יפהן הוכיח דמהכא מוכרח דע"י הקמה חל אלימות בנדר וכן"ל ולכן כתב הריטב"א דהאלימות שחלה בנדר לא פקעה בכדי.

ד' לעיל [ס"ז]: מבואר דשייך שהקמה של אחד שאין צריכים הפרתו דנמי מהני לעכב את חבירו, וקשה דאי הוי איבוד זכות הפרה א"כ לא מעכב לחבירו כלל, ואי הוי אלימות בנדר א"ש, ואכתי חידוש שהאלימות שלו מעכב את כל השותפות, אכן סו"ס מוכרח שזה אלימות.

ה' מבואר במהרי"ק שאין חכם יכול לעקור נדר מקויים ומאידיך הוא יכול לעקור נדר שעבר עליה יום שמעו, וכן נפסק להלכה ברמ"א [סימן רל"ב סעיף כ"ג], ועיין בקה"י שמדברי המהרי"ק חזינן דשתיקה ביום שמעו שונה מהקמה דשתיקה ביום שמעו היא רק איבוד זכות הפרה של המפירין, לעומת הקמה דמוסיפה אומץ ואלימות וכח בנדר - עד כדי כך שכבר א"א להשאל עליו.

דברי המאירי דאינו אלא איבוד זכות הפרה.

אולם מאידך גיסא מפורש במאירי שהקמה אינה אלא איבוד זכות הפרה - ותו לא, דכן כתב לעיל [ח':] וז"ל: "ויראה שהדין בנדר שהיה להפרו ביום שמעו ולא היפר ועבר היום או שקיים - שאע"פ שאינו יכול עוד להפר מכל מקום מותר הוא להזקק בהתירה מתורת חכם, וכל שכן שיש לה היתר בשאר חכמים, שאין קיומו 'עושה' בנדרה אלא שעושהו כנדר אלמנה וגרושה אשר אין לה קצין שוטר ומושל להפר נדרה אלא שחכם יכול להתירה, ויש חולקין לומר שכל שקיים הוא את נדרו אין לה היתר על ידי חכם מטעם כל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת ואינו כלום כמו שביארנו בפרק השולח", עכ"ל.

ולפי"ז יהיה מוכרח שהמאירי חולק על הרמ"א לגבי היתר חכם, וכן מפורש במאירי שם, שבסוף דבריו כתב שכיון שהקמה אינה הוספת כח בנדר אלא איבוד זכות הפרה - דממילא חכם יכול לעקור את הנדר גם אחר שהוקמה.

מתמה טובא על המאירי.

והרבה יש לתמוה על המאירי, וכדלהלן:

א' שיטתו תמוה מסוגיין דלמה מהני ביה שאלת חכם אי אינו אלא איבוד זכות הפרה, ב' תמוה מלעיל [ס"ז] דמבואר דאחד יכול להקים ולעכב את השותף אף דאין הפרתו נצרכת להפרת הנדר, ג' עוד יש לתמוה מלהלן במאירי [פ"ו] ששם מבואר דהקמה הוי כעין נדר לגבי הלכות טעות עיי"ש היטב בדבריו.

מתמה בר"ן דהקמה בנדרוקנה מעכב לאב דווקא משום שבא במקום הבעל.

גם בשיטת הר"ן יש לתמוה - דאי הוי הקמה חיזוק בנדר א"כ קשה מדבריו לעיל [ס"ח.] בתחילת הברייתא דשם דייקנו [ריש סימן י'] בלשון הר"ן שהאב אחרי נדרוקנה מפר את חלקו וגם את חלק הבעל, ומשמע שיש עדיין ב' חלקים שונים, ומבואר עוד שהקמה דבעל היה מעכב את האב הבא במקומו כיון דבא במקומו על חלקו, וכלשונו - "הלכך אין האב הבא מכחו יכול להפר", ומבואר עוד, דכל מה דהקמת הארוס מעכבת את הנדרוקנה לאב - דכל זה מחמת הגדר המסויים הזה בנדרוקנה דאב בא במקום הארוס - אבל לו יצוייר והכל היה חוזר לאב כבתחילה - אז לא היה אכפת לן ההקמה שלו - וצ"ב בטעמא דמילתא, דאי חיילא חיזוק בנדר שוב לא בטלה הך חיזוק, וצ"ע, ונראה שהר"ן למד דאינו אלא איבוד זכות הפרה כמו המאירי, ולכן רק מעכב את הבעל רק עד כמה שבא מכח זכותו, אלא דא"כ הר"ן סותר משנתו, וצ"ע²⁴⁰.

ועוד הרי הוכחנו שם שהרמב"ם למד דנדרוקנה - היינו שהכל חוזר לאב כבתחילה ולא שעדיין קיימת השותפות, ולפי הרמב"ם מוכרח דגם בכה"ג ההקמה של הארוס מעכב לנדרוקנה של האב, והיינו כנ"ל דסו"ס חיילא חיזוק בנדר, וא"כ קשה דבמה פליג הר"ן.

כמה תמיהות בגדר האלימות וחיזוק בנדר שנעשה בו הקמה, א' מתמה בעיקר המהות של החיזוק הזה, ב' למה חיזוק זה יעכב להיתר חכם, ג' בדברי המהרי"ק דהכל מחמת ע"ד בעלה היא נודרת, ד' גם שתיקה מיקרי הקמה ואעפ"כ אינה מעכבת להיתר חכם.

יש לתמוה בעיקר גדר האלימות והחיזוק בנדר שנעשה בו הקמה - וזה אמור למנוע בעל והחכם ויש לתמוה בזה טובא.

א' מה עיקר הגדר בתוספת חיזוק ואלימות של הנדר דמה שייך יותר נדר מנדר, אטו נימא שיש כאן תוספת חומר בבל יחל או תוספת חומר באיסור חפצא או יותר 'נדר' ויותר 'מופרש', אטו נימא שכמו ששייך קלישות בנדר כמו כן שייך אלימות וכמו שבקלישות איכא פטור מלקות כמו כן באלימות איכא תוספת עבירה, ואולי נחדש דיוה"כ לא מכפר ככל שאר הלאוין ובעינן דווקא

²⁴⁰ ומלבד כל זה עיקר סברתו צ"ב, דמאי גרע מבחיים שהארוס מעכב לאב ברשות האב אף שאין האב בא מכחו, וצ"ע

יסורים, ואולי שייך 'התפסה' על כך חלק בנדר שהוא התוספת הקמה שיש בנדר, ואולי אשה שהתפסה בנדר שיש בו הקמה דגם הנדר השני אינה בר הפרה - כמובן שכל אלו הצדדים דברים רחוקים הם וכל הנך צדדים באו להוכיח דע"כ שהדברים אינם כפשוטם.

ב] מה שייך לומר שתוספת כח ואלים בנדר מעכב את החכם, הרי חכם משווה את 'עשיית' הנדר לנדר של טעות, זה כח, ואף דלולי החכם אינו בגדר טעות אכן החכם נותן 'תוקף' ו'דין' טעות לטעות הזה - והנה מקומו של טעות בכל הקנינים ובכל החלויות כולם אינו אלא ב'עשייה' וב'דעת' של העשייה, ולא שייכים כלל וכלל לחלות לבטלו - וא"כ מה שייך לדון ולומר שנדר חזק לית ביה היתר חכם, הא סו"ס גם בנדר מקויים הרי העשייה של הנדר היא היא הך עשייה של כל נדר, והתוספת חיזוק שחל אחרי העשייה חלה בחלות של הנדר - והיינו במציאות של הנדר שכבר קיים אחרי העשייה, ומה זה שייך לענינו של ההיתר חכם.

בשלמא הפרת בעל שחל מכאן ולהבא, הרי הכא מובן דהקמה מונעת אותה כיון דכעת החלות נדר איכא גם הקמה, אבל החכם חוזר לעשייה של הנדר.

מלבד כל זה - הרי עצם זה שהחכם חוזר לזמן בנדר של לפני ההקמה - הרי זה גם סיבה שההקמה שבא אחריה לא יעכבו, וכל זה תמוה.

ג] המהרי"ק [סימן נ'] והט"ז [סימן רל"ד ס"ק כ"ו] ביארו דמה שלא מהני בחכם לעקור נדר מקויים, דאין זה מחמת חיזוק הנדר, אלא מחמת הסברא שעל דעת בעלה היא נודרת, וכן משמע במאירי הנ"ל כשבא לשלול דעתם, עיי"ש היטב, וזה צ"ב, דמה זה שייך להקמה, הא כבר לפני כן בשעת הנדר נדרה על דעתו, ובאמת דבתשב"ץ [ח"ב סימן רנ"ה] מבואר שיש שלמדו שכל נדר ששייך ביה הפרה ליכא היתר חכם, וזה מחמת הסברא של כל הנודרת, ולמדו שזה כל הסוגי' כאן בנידון דנשאלין על ההפרה - דהיינו האם נשאלין על נדרים ששייך בהם הפרה - ועיקר הסברות בזה צ"ב, א] מה שייך כאן כל הנודרת להיתר חכם - לעכבו, ב] אם יש בזה סברא א"כ למה לא שייך לפני ההקמה.

ד] להלן [סימן ט"ז] יבואר דאיכא כמה הוכחות דגם שתיקה חשיבא כהקמה ולא כאיבוד זכות הפרה, וגם שתיקה ע"מ למיקט חשיבא כהקמה, וצ"ב דא"כ למה מצאנו חילוק לגבי חכם, דחכם מתיר נדר אחרי שתיקה, ולא מתיר נדר אחרי הקמה, וצ"ע.

פרק ב'

בגדר החיזוק דהקמה,

דמשווהו לנדר דלאו בר הפרה,

ובהא דגם 'הפרה' היא 'כעין נדרא'.

מביא את דברי הלבוש - לבאר את שיטת המאירי.

ונקדים בביאור שיטת המאירי דחכם יכול להתיר נדר שיש בה הקמה - ונביא את דברי הלבוש ביו"ד [סימן רל"ד סעיף כ"ג] שביאר שיטתו, וז"ל:

"בעל שקיים נדרי אשתו והלכה לפני שלשה הדיוטות והתירו לה, יש אומרים שהוא מותר, שאין קיומו של בעל אלא חיזוק הנדר שיהא הנדר כשאר נדר דעלמא, ואם כן ממילא יוכלו חכם או שלשה הדיוטות להתירו אחר כך כמו כל הנדרים, ויש אומרים כיון שאמרה תורה אישה יקימנו וגו' כיון שקיימו שוב אין חכם או שלשה הדיוטות יכולין להתירו, אבל אם לא הקם ולא הפר הבעל אלא החריש לה, אז הוא כשאר נדר ויכול חכם או שלשה הדיוטות להתירו לה, וכו' וכל זה לכתחלה יש לחוש לסברא האחרונה להחמיר, אבל לענין הדין העיקר כסברא הראשונה, שחכם או שלשה הדיוטות שהתירו אפילו אחר קיום הבעל ואפילו לא נשאל על קיומו הותר הנדר, שכן הוא סתם משמעות דקרא אחרים מוחלין לעולם".

הלבוש מדקדק בדבריו דמצד אחד שיש "חיזוק הנדר" אלא שהגדר בהאי חיזוק הוא "שיהא הנדר כשאר נדר דעלמא" וכיון שכן יש לומר ש"ממילא שיוכלו חכם להתירו אחר כך כמו כל הנדרים". במאירי למדנו שזה איבוד זכות הפרה בגברא אבל בלבוש כתוב שזה חיזוק הנדר להשוותו לנדר דעלמא שאין עליו הפרה, וצ"ב, דאיזה חיזוק חל בנדר להשוותו לכל נדר דעלמא - היכן מצאנו בו קלישות לגבי נדרים אחרים שלכן הוא צריך חיזוק להשוותו לשאר נדרים.

מהלך חדש, לא אלימות של תוספת נדר אלא 'אלימות' לקבוע דין בנדר שהוא 'לאו בר הפרה' והיא היא האלימות עצמה.

והעירני בני הבה"ח יהודה נ"י לדרך חדשה בגדר דין הקמה - דעד כאן העמדנו ב' צדדים, א] אלימות בנדר, ב] איבוד זכות הפרה של המפר, אכן יש צד שלישי שמורכב מהנך ב' צדדים כהדדי.

הא זה כבר נתבאר דאין הכוונה ב'אלימות' בנדר - שעל ידי ההקמה שהיא נדרה נדר רגיל והוא מוסיף 'תוספת נדר' בנדר שלה, ואז אלימא הנדר, ואז כבר לא יכולים להפר - דכבר דחינו צד זה - וע"כ שהכוונה בזה היא שנדר של אשה יש בו קלישות בעצם העובדה שהוא עומד תחת רשות המפירים, דבזה חשיבא הנדר כנדר שהוא 'בר הפרה' - בזה שיש עליו רשות של מפירים. והדברים מדוקדקים בלשון הרמב"ם [נדרים פרק י"א הלכה ו'] "במה דברים אמורים - שבת י"ב שנה ויום אחד 'נדרה קיימין', בשלא היתה ברשות האב או ברשות הבעל, אבל אם היתה ברשות האב אפילו הגדילה והרי היא נערה, 'אביה מפר' כל נדריה וכל שבועות שתשבע ביום שמעו שנאמר כל נדריה ואסריה וגו' כי הניא אביה אותה וגו'".

ויש לעמוד על תחילת דברי הרמב"ם שיש משמעות שבת י"ב שנה ויום אחד "אין נדרה קיימין" ודווקא בשלא היתה ברשות האב או ברשות הבעל אז "נדרה קיימין" - ומבואר שהאפשרות של הפרה היא היא חסרון וגריעותא וקלישות בקיום הנדר - ועיין מה שנתבאר בזה לעיל [סימן ב' פרק ב'] בעיקר סברת כל הנודרת ע"ד בעלה היא נודרת.

וע"ד זה מצאנו נמי בשו"ת הרא"ש [כלל י' סימן ג'] בתוך דבריו שכתב "אבל אם קיימו, שוב אינו יכול להפר; אלמא, נדר שחל שעה אחת, שוב אין לו ביטול אלא בהתרת חכם" - נדר אחרי הקמה מיקרי 'נדר שחל' - והיינו כנ"ל, ולשון זה ממש מצאנו בתשב"ץ [ח"ב סימן רנ"ה] "אם קיים לה או שתק לה כל אותו היום - חל הנדר", והיינו כנ"ל.

למדנו א"כ שנדר קלוש היינו נדר שהוא 'בר הפרה' ונדר אלים היינו נדר שאינו 'בר הפרה', ואין הכוונה שמחמת זה שהוא ממילא קליש לכן יש בו הפרה דקיל טפי להפר נדר קלוש, אלא שכל הקלישות שלו הוא אך ורק בעצם העובדה שהיא בר הפרה, מה שהוא תחת רשות מפירים שקבוע בו דין הפרה - היא היא הקלישות של הנדר.

אחרי הגדרה זו נתקדם עוד - דבזה באנו להבין את הגדר של האלימות של הקמה ולמה הוי כעין נדרה - והגדר, דהך רשות המפירים - שמחמתה איכא קלישות בנדר לענין הפרה, דמחמתו הנדר הוא נדר שהוא בר הפרה, הך רשות יכולה לקבוע דין בנדר שהנדר יהיה נדר ד"לאו בר הפרה". ונדגיש - לא מסלקים את רשות המפירים מהנדר, ולא מוציאים את הנדר מרשות המפירים - אלא קובעים בנדר דין שהוא 'לאו בר הפרה' והוא סוג אחר של נדר - סוג נדר שלא שייך בה הפרה. ובתוספת ביאור - הנדר נהיה לסוג נדר שלא שייך ל'כפיפות' שנתחדשה בכל נדרי אשה שהם על דעת בעלה - דעצם הכפיפות לסמכות של הרשות מפירים היא היא הקלישות של הנדר, והאלימות של הקמה היא שינוי בעצם תכונות של הנדר - להשוותו לסוג נדר שאין בו את הכפיפות לסמכות זו.

ביאור במאירי ובלבוש.

לדרך זו נתחדש שהאלימות בנדר והאיבוד של זכות הפרה של המפר באו לפונדק אחד - מצד אחד 'אלימות' אינו 'תוספת נדר' בנדר - אינו 'עוד נדר' בנדר - הוא לא 'מדיר' אותה ביותר נדר ממה שהיה בנדר - מצד שני 'איבוד זכות' הפרה אינה איבוד זכות מצד הגביר המפר, אלא שכשהנדר עצמו נקבע להיות נדר בלי הפרה, הרי זה גופא האלימות של הנדר.

והיינו כלשון המאירי "שעושהו כנדר אלמנה וגרושה אשר אין לה קצין שוטר ומושל להפר נדרה" - פעולה בנדר להשוותו לנדר בלי רשות מפירים.

הבאנו שהלבוש מדקדק בדבריו - דמצד אחד יש "חיזוק הנדר" אלא שמאידך - הגדר בהאי חיזוק הוא "שיהא הנדר כשאר נדר דעלמא" וכיון שכן יש לומר ש"ממילא שיוכלו חכם להתירו אחר כך כמו כל הנדרים".

ותמהנו - דאיזה חיזוק חל בנדר להשוותו לכל נדר דעלמא - דהיכן מצאנו בו קלישות לגבי נדרים אחרים שלכן הוא צריך חיזוק להשוותו לשאר נדרים, והתשובה כנ"ל עפ"י הרמב"ם.

מבאר בזה למה לפי המאירי הקמה היא כעין נדרא.

בזה מתבאר למה לפי המאירי מיקרי הקמה כעין נדרא, והביאור כך:
 'נדר' פירושו - הפרשה ויחוד שחל בחפצא, והך הפרשה מחילה חלות איסור חפצא שמתאים
 למופרשות שנקבעה בה בנדר, מהנאה מאכילה וכדומה.
 'הפרה' פירושה - חלות בהך נדר לגרום שהמופרשות והיחוד של הנדר לא תחיל איסור, [והכל
 כפי הלכות הפרה, בעינוי נפש ובבינו לבינה], אבל עצם הנדר אכתי קיימא - וכנתבאר מהגר"ח,
 אלא שדינו של הנדר שהוא לא אוסר.
 'הקמה' פירושה - חלות אלימות בהך נדר לקבוע שהנדר אינו בר הפרה, ולכן המופרשות והיחוד
 של הנדר תמשיך בכל המצבים להחיל איסור, ולא יהיה בכחה של הפרה לעכבו מלאסור.
 למדנו א"כ דכמו שהנדר עצמו קבע דינים במופרשות של הנדר, כמו כן ההקמה של הנדר גם קבע
 דינים במופרשות של הנדר, הלכך שפיר הוי כעין נדרא.
 גם בלי שיש כח מחודש נגד חכם - אכתי מיקרי חיזוק ואכתי מיקרי כעין נדרא, וא"ש שיטת
 המאירי למה נשאלין על ההקם ובמה הוי כעין נדרא.

הוכחה ברורה לכל הנ"ל ממה שגם 'הפרה' היא 'כעין נדרא' - ולכן יתכן דנשאלין עליה.

נראה להביא הוכחה ברורה לדברים הללו - דהנה, בעיקר ספקת הגמרא האם גם בהפרה איכא
 היתר חכם - עיין בר"ן וברא"ש, ודבריהם צ"ב.
 אולם בשטמ"ק מבואר דגם בהפרה היה ספק עד כמה הוי כעין נדרא, וזה פלא גדול, דעד כאן היה
 מקום להבין דהקמה היא כעין נדרא משום שהיא תוספת עשייה ותוספת חיזוק ותוספת אלימות
 בנדר - אכן הפרה אינו אלא ביטול הנדר, ומה שייך לדון בה מצד כעין נדרא.
 ונראה דמהכא איכא ראיה גדולה ומוכרחת לכל הדיבורים דלעיל - דמעולם לא היה דיון על הקמה
 שהיא נדר או תוספת נדר ותוספת חיזוק של נדר בנדר, וכל כולה אינו אלא קביעת דין בנדר
 להשוותו לנדר לאו בר הפרה, ותו לא, ואעפ"כ מיקרי 'כעין נדרא' - וה"ה בהפרה יתכן כן -
 ופשוט א"כ שגם בהקמה הרי זה כן.
 וכל זה יבואר להלן [סימן ט"ו] ושם הבאנו את דברי השטמ"ק שכשבא לבאר דהפרה הוי כעין
 נדרא כתב בהד"ל שהרי בנדר תלי' - הרי דמפורש כנ"ל שהשייכות של ההפרה לנדר מגדיר אותה
 כנדר ולא מצד עצם מציאותה של הפרה, וכן נצטרך לומר גם בהקמה.

**ביאור בר"ן למה הקמה בנתרוקנה מעכב לאב דווקא משום שבא במקום הבעל - מושג של
 'הקמה יחסית' להך 'רשות מפירים'.**

ראיה נוספת לכל הנ"ל למדנו מהר"ן לעיל [ס"ח]. - דכבר הקשינו בדבריו שסובר שהאב אחרי
 נתרוקנה מפר את חלקו וגם את חלק הבעל, ומשמע שיש עדיין ב' חלקים שונים, ומבואר עוד
 שהקמה דבעל היה מעכב את האב הבא במקומו כיון דבא במקומו על חלקו, וכלשונו - "הלכך אין
 האב הבא מכחו יכול להפר", ומבואר עוד, דכל מה דהקמת הארוס מעכבת את הנתרוקנה לאב -
 דכל זה מחמת הגדר המסויים הזה בנתרוקנה דאב בא במקום הארוס - אבל לו יצוייר והכל היה
 חוזר לאב כבתחילה - אז לא היה אכפת לן ההקמה שלו.
 ותמהנו - דצ"ב בטעמא דמילתא, דאי חיילא חיזוק בנדר שוב לא בטלה הך חיזוק, וצ"ע, אטו
 החיזוק בנדר הוא 'חיזוק יחסית' לרשות שלו, והיה נראה שהר"ן למד דהקמה אינה אלא איבוד
 זכות הפרה - ולא חיזוק בנדר, אלא דא"כ קשה דלמה הוי כעין נדרא.
 ועוד הרי הוכחנו שם שהרמב"ם למד דנתרוקנה - היינו שהכל חוזר לאב כבתחילה ולא שעדיין
 קיימת השותפות, ולפי הרמב"ם מוכרח דגם בכה"ג ההקמה של הארוס מעכב לנתרוקנה של האב,
 והיינו כנ"ל דסו"ס חיילא חיזוק בנדר, וא"כ קשה דבמה פליג הר"ן.
 ע"ד זה שמעתי בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל שיצא לדון דהקמה דבעל מפסיקה אחרי גירושין
 ושוב יכולה להשאל לחכם, ונקט כן, וגם זה פלא גדול, אטו החיזוק בנדר הוא 'חיזוק יחסית'
 לרשות שלו.

ואחרי כל הנ"ל א"ש - הרי אין הגדר בהך חיזוק שיש יותר 'נדר' או יותר 'איסור' או יותר 'חומר
 באיסור' של הנדר, דא"כ תמיד הך חיזוק יעכב את המפר השני, אכן כיון שאינו אלא חיזוק בזה

שנשתנו דיני הנדר, הנדר נהיה לנדר שהוא 'לאו בר הפרה', וזה נקבע על ידי רשות המפירים, שוב יש לחדש שהחזוק בנדר הוא 'חזוק יחסית' לרשות שלו.

ביאור הדבר - המציאות הזו של נדר בר הפרה היא קלישות מסויימת בנדר, וכנתבאר - קלישות לענין זה עצמו שהוא בר הפרה, וזה שהוא נדר בר הפרה הוא מחמת האי כללא דע"ד בעלה היא נודרת, והיינו שהיא מעמידה את הנדר תחת רשות מפירים, ועצם היותה תחת רשות מפירים קובע את הנדר לנדר שהוא בר הפרה, והיא היא עצם הקלישות שיש בה.

ולפי"ז - לו יצוייר ויש נדר שיש בה כמה סיבות שונות להיות תחת רשות מפירים, סיבה לעכשיו וסיבה אחרת לאח"כ, וכגון בנתרוקנה דכעת הנדר עומד תחת רשותו של הארוס אבל בדין נתרוקנה נתחדש שהנדר יחזור להיות תחת רשותו של האב, בכה"ג נוכל לדון שכל קלישות וקלישות היא יחסית לרשות המסויימת הזו, הנדר הוא בר הפרה ביחס לרשות הזו בנפרד וביחס לרשות השניה בנפרד, וממילא שהדין הקמה להשוותו לנדר בר הפרה תהיה יחסית להך רשות מפירים.

בנוסח אחר - יתכן שהקלישות היא קלישות מוחלטת - לא יחסית - זה מחמת הכלל שע"ד בעלה היא נודרת, אלא שהיכולת להקימו ולחזקו - להיות נדר לאו בר הפרה תלויה בכפיפות לסמכות של הרשות מפירים שלו, וכיון שכל הרשות מפירים שלו מוגבלת דסו"ס איכא עוד רשות נוספת שמחליפה אותו בנתרוקנה - הרי כל כחו לחזקו הוא יחסית לרשות הזו.

ובקצרה - קלישות יחסית לרשות, או חזוק ואלימות יחסית לרשות. ובזה פליגי הר"ן והרמב"ם בנתרוקנה, שהר"ן למד שאם נתחדש בנתרוקנה שהנדר חוזר לרשות האב כמו שהיה בתחילה, דשוב אין לדון בו מצד ההקמה של הארוס, ולכן מדגיש הר"ן דדווקא משום שבנתרוקנה נתחדש שהאב בא במקום הארוס הלכך מעכב ליה הקמה ידידה, ודו"ק, והרמב"ם חולק שההקמה אינה יחסית להך רשות, ויתכן דנפ"מ בין הרמב"ם לר"ן לגבי כל גרושה אי יכולה לקבל אח"כ היתר חכם אחרי גירושין.

אולם באמת היה נראה שגם הר"ן מודה לרמב"ם בגרושה דנראה שהר"ן רק אמר כן דווקא בנתרוקנה דהתם כל הרשות של הארוס מתבטל מחמת זה שהוא רשות מחודשת - 'סניפין' - 'רשות בתוך רשות', הלכך לכתחילה איכא מוגבלות ברשות מפירים ידידה ביחס לרשות מפירים של האב שהרי מוגבלות זו היא זאת שגרמה את הנתרוקנה - וכמבואר בריטב"א [שם], וממילא שכל מה שהקלישות של הנדר או האלימות של הקמה היא 'יחסית' להאי רשות של הארוס - היא מחמת המוגבלות של הרשות עצמה ביחס לרשות של האב.

אולם בכל נשואה שמגרשה אינו כן - שהרי התם הרשות מפירים של הבעל היתה 'לעולם' בלי הגבלה, ולכן ההקמה היתה לעולם, ורשות זו הופסקה על ידי התחדשות מכאן ולהבא של כריתות, אבל מצד עצמו הרי היא רשות לצמיתות ומסתבר שגם ההקמה היא לצמיתות - הלכך הכא היה נראה שגם לאחר גירושין לא יתבטל האלימות מהנדר.

ישוב לקושית הרש"ש - למה סגי בהקמה של אחד אי צריכים הפרה של שניהם - דבהקמת אחד חלק של הנדר הוא לאו בר הפרה, וכן הדין גם כשלא צריכים את ההפרה של אחד וכדלעיל [ס"ז].

כשיש שותפות על נדר - הנדר הוא ברשות שניהם להפרה - והקשה הרש"ש דלמה להפר את הנדר צריך שנים ולהקים סגי באחד - ונראה - שלגרום שהנדר לא יאסור איסורי נדר, לזה צריכים שיחול דין בכל הנדר שלא יאסור איסורי נדר ולהחיל דין בכל הנדר צריך מעשה מכל השותפות, אכן הקמה פירושו להשוותו לנדר לאו בר הפרה, ואי בכל הנדר יש חלק שהוא לאו בר הפרה - הרי שחלק מהנדר עומד בלי דין הפרה ושוב לא יוכלו להפר את הנדר כלל וכלל. ובזה יתיישב קושי הרש"ש לא רק באופן שהוא שותף שוה - והיינו שצריכים את הפרתו בנדר, אלא דגם באופן שלא צריכים להפרתו ואינו שותף שוה, אכן כיון שהוא יכול להפר כמו כן מה שהוא לא מפר מגדיר את חלק מהנדר כנדר שאינו בר הפרה ושוב אין בו הקמה כלל.

פרק ג'

**גדר המניעה להיתר חכם בנדר שיש בו הקמה,
משום שיש עוד 'בעל דין' ועוד 'דעת' בנדר.**

מבאר שגדר המניעה להיתר חכם בנדר שיש בו הקמה - הוא משום שיש עוד 'בעל דין' בנדר, ועוד 'דעת' בנדר.

לפי דרכינו קשה טובא - דלמה ליכא שאלת חכם על נדר שנעשה בו הקמה - הא בשלמא אי נימא דבכל הקמה איכא אלימות - תוספת נדר בנדר - וכדהבאנו בתחילת דברינו, אז א"ש למה ליכא היתר חכם בנדר כזה כיון דאיכא ביה אלימות יתירא, אכן אי נימא שכל התוכן של האלימות של הנדר - היינו שהוא לאו בר הפרה - א"כ למה איכא בזה מניעה ועיכוב להיתר חכם. ונראה דאדרבה דלא רק שאין כאן קושי' אלא שמדברי המפרשים מוכרח כדברינו - הרי כבר הבאנו מהמהרי"ק [סימן נ'] והט"ז [סימן רל"ד ס"ק כ"ו] שביארו דמה שלא מהני בחכם לעקור נדר מקויים, דאין זה מחמת חיזוק הנדר, אלא מחמת הסברא שעל דעת בעלה היא נודרת, וכן דייקנו מהמאירי עצמו, אלא דהקשינו - דמה זה שייך להקמה, הא כבר לפני כן בשעת הנדר נדרה על דעתו.

ונראה שכתוב כאן חידוש בהתרת חכם, דזה הרי פשוט שמי שידוע על חבירו שיש לו חרטה או פתח - דאינו יכול מעצמו לבקש מחכם להתיר לו בפתח וחרטה - נגד רצון הנודר, ויתירא מזו מצאנו דבעינן שהנודר יעמוד לפני החכם - וכנראה שהוא בע"ד על נדרו ומתירים 'לו' את נדרו - וכמבואר לעיל [ח':] - [אלא דאינו ברור דנחלקו הראשונים בטעמא דמילתא דצריך לעמוד לפניו], עכ"פ רק בע"ד בנדר יכול לבקש היתר חכם ורק מדעתו איכא היתר חכם, ונראה להביא הוכחה לזה מרש"י [ע"ט] שכתב בתוך דבריו שהאב והבעל יכולים להשאל לחכם על נדרה, והביאור כנראה בזה הוא שהם בעלי דינים בנדר, ולכן יכולים להשאל על נדרה לחכם. ומעתה יש לומר דע"י הקמה בנדר שלה איכא דעת אחרת שנקבע בנדר שלה, והיינו שכמו שדעת הנודר תמיד הוא זה שקובע את דיני הנדר - הרי הכא נתחדש שגם דעת המקיים מצטרף לקביעת דיני הנדר - [להשוותו לנדר לאו בר הפרה], וזו הכוונה של הראשונים שאמרו שע"ד בעלה היא נודרת.

בדרך אחרת יש לבאר את הדברים כך - לא רק דבע"ד הוא זה שתובע להשוותו את הנדר לטעות והכא איננה בע"ד בפני עצמה, אלא דיתירא מזו - נדר שיש בו שותפות של דעת אחרים שנקבע בה בהקמה, והרי לא באים להשאל על גוף ההקמה, הרי כחו של חכם להתייחס לדעת הנודר - והיינו הדעת שקבע את הנדר לנדר, ולהשוות דעת זו לדעת של טעות, ועד כמה שיש עוד דעת בנדר שאותה לא הופכים לדעת של טעות - הרי שוב אין בכחו של חכם להתיר נדר זה.

מוכיח כן בכמה הוכחות, א] לכן הביאו סברת ע"ד בעלה היא נודרת, ב] זו טענת המאירי דמהני בהסכמת הבעל, ג] כן מוכרח מהשיטות שהביא התשב"ץ דגם בלי הקמה אינה יכולה להתיר, ד] סברת הרא"ש לבאר את הצד בגמרא דליכא היתר חכם בהקמה, ה] הוכחה מרש"י [ע"ט] שהאב ובעל יכולים להשאל לחכם על נדרה.

ונראה שיש כמה הוכחות למהלך הזה, בראשונה כנבאר לעיל דלכן הביאו המהרי"ק והט"ז טעמא דע"ד בעלה היא נודרת, ועוד, דמוכרח כן ממה שהבאנו מהתשב"ץ [ח"ב סימן רנ"ה] שיש שלמדו שכל נדר ששייך ביה הפרה ליכא היתר חכם, וזה מחמת הסברא של כל הנודרת, ולמדו שזה כל הסוגי' כאן בנידון דנשאלין על ההפרה - דהיינו האם נשאלין על נדרים ששייך בהם הפרה, וסברתם בזה שהאפשרות של הבעל שדעתו תקבע בדיני הנדר - כבר משווהו לבע"ד בנדר עד כדי כך שהיא לא יכולה לקבל היתר חכם בזה, אבל הראשונים שחולקים סוברים דהאפשרות בעצמה לא מגדיר את דעתו כדעת נוספת בנדר ורק אחרי שנקבע דעתו בנדר על ידי הקמה - ונתחדשו דינים בנדר מחמת דעת זו, רק אז הוא דמיקרי בע"ד בנדר.

מקור נוסף לסברא זו מצאתי במאירי בגיטין [פ"ג] שכשבא לחלוק על הראשונים שסוברים שא"א להתיר על ידי כחם, הקשה עליהם דגם לשיטתן עכ"פ בהסכמת הבעל יוכלו להתיר, ומוכרח שלא

מחמת האלימות יתירא בנדר הוא דא"כ מה יהני הסכמה, אלא שיש עוד בע"ד בנדר - ולכן הקשה שבהסכמתו יוכלו להתיר.

והחולקים ע"כ ס"ל דנדר שיש בו שותפות של דעת אחרים שנקבע בה בהקמה, שוב אין בכחו של חכם להשוות את הדעת של הנדר להיות דעת של טעות, ולא רק מצד שאינה בע"ד גמור על נדר. ונמצא דפליגי בב' הסברות דלעיל, מצד בע"ד בנדר או מצד דעת אחרת שלא משווים אותה לטעות.

ובאמת שיש מקור נוסף לעיקר המהלך הזה - דהנה, עצם הסברא בזה שכשיש עוד דעת נוספת בנדר - או בע"ד נוסף בנדר דשוב ליכא בה שאלת חכם, כן היה נראה לדייק מהרא"ש כאן שביאר את הצד בגמרא למה לא מהני היתר חכם בהקמה ודקדק בדבריו דכיון שהקמתו היא בנדר של אשתו הלכך לא מהני עיי"ש היטב.

ונראה דכוונתו ע"ד הנ"ל דכמו דליכא היתר חכם בנדר שיש בה הקמה כיון שיש עוד דעת שקובע בנדר, כמו כן יש לומר בהקמה עצמה שכיון שההקמה מצטרפת לנדר של האשה שוב ליכא למימר שדעתו של המקים היא הדעת של הנדר של הקמה, כיון שאינו נדר בפני עצמו אלא חלק מעיקר הנדר, והיינו כנ"ל, והסברא לחלק ולומר דאעפ"כ מהני היתר חכם בהקמה ולא מהני היתר חכם בנדר שיש בו הקמה, דשאני דעת של הקמה דחיילא בפני עצמה - דאחרי שיש כבר דעת נודרת שוב חיילא דעת של ההקמה אחריה - דולא כדעת של הנודרת שעל הדעת ההיא חיילא הדעת של ההקמה - לקבוע דינים על הדעת שלה.

בתוספת ביאור - בדעת שלה היא קבעה שהנדר הוא נדר שהוא בר הפרה ודעת אחרת חיילא בהך דעת לקבוע אחרת - שהיא לאו בר הפרה - לעומת דעת ההקמה שלא חל בה דעת אחרת.

ולסיכום - הרי לנו כמה הוכחות, א] לכן הביאו סברת ע"ד בעלה היא נודרת, ב] זו טענת המאירי דמהני בהסכמת הבעל, ג] כן מוכרח מהשיטות שהביא התשב"ץ דגם בלי הקמה אינה יכולה להתיר, ד] סברת הרא"ש לבאר את הצד בגמרא דליכא היתר חכם בהקמה, ה] הוכחה מרש"י [ע"ט] שהאב ובעל יכולים להשאל לחכם על נדרה - והיינו דבע"ד בנדר אחראי גם על ההיתר חכם של הנדר.

סיכום פלוגתתם - דיקדוק בלשון המאירי ולשון הלבוש.

ולסיכום פלוגתת הראשונים בזה - נראה שגם המאירי הבין ככל הנ"ל - אלא שעיקר טענתו דלא כל דעת שקובעת בדיני הנדר מיקרי דעת נוספת בנדר, דבשלמא אם הדעת היתה קובעת יותר חומר באיסור נדר - אז מובן שיש לדון שיש כאן דעת נוספת בנדר, אבל כיון שכל כחו אינו אלא לקבוע שהוא לאו בר הפרה - ואין כאן שום דבר חיובית נוספת שחל על ידי הדעת הזו, זה לא מיקרי דעת אחרים בנדר.

והן הן דברי המאירי - "אין קיומו 'עושה' בנדרה - אלא 'שעושהו' כנדר אלמנה וגרושה" - מצד אחד יש כאן עשייה אכן מאידך העשייה אינה עשייה חיובית רק עשייה של שלילה - עשייה שלא תחול בה הפרה - וזה לא מיקרי דעת אחרים בנדר להגביל את ההיתר חכם, והן הן דברי הלבוש - "חיזוק הנדר שיהא הנדר כשאר נדר דעלמא" - חיזוק כזה שאינו אלא להשוותו כנדר דעלמא - לקובעו כנדר בלי חסרונות, אין קביעה זו דעת חשובה שהדעת הזו תהיה בכלל הדעת של עשיית הנדר - לעכב ולהגביל את ההיתר חכם.

סימן ט"ז בגדרי הפרה, ובדין נשאלין על ההפרה.

פרק א' כמה תמיהות בהיתר חכם בהפרה, והגדרת מהותו של הפרה. // בספיקת הגמרא דנשאלין על ההפרה, ובמה ששייך היתר חכם בתרומה והקדש והקמה, ודומה למופלא בכולהו. // במה שיש לתמוה על עיקר ספיקת הגמרא דנשאלין על ההפרה, דמה שייך בזה היתר חכם ומה שייך בזה כעין נדרא, ולולי הכעין נדרא אין מה להקיש להקמה - תמיהות רבות בדברי הר"ן שיש היקש על דבר שלא שייך. // ביאור היאך הוי כעין נדרא, כיון שהוא עושה עשייה בתוך הנדר - עשייה של הפרה. // מביא הגדרה של הפקר לעניים ולא לעשירים - שחל חלות חיובית בחפצא שהבעלות לא תעכב זכייה כלפי העניים וכלפי העשירים דיני הבעלות בתוקפן, ומוכרח שהפקר הוא עשייה חיובית שחל בחפצא, וביארו הרמב"ם שהפקר זה נדר. // מבאר בזה כמה ענינים בעיקר גדר הפרה. // ביאור הסוג' היאך שייך היתר חכם להפרה. //

פרק ב' ביאור דרכו של הר"ן ב'היקש דלא שייך', ודן אי הפרה היא כח חיצוני נדר או שהיא עשייה ממש בתוך הנדר. // העמדת דברי הר"ן - הנידון של 'לא שייך' - היינו דלאו כעין נדרא. // מסתפק דיתכן דהפרה אינה כעין נדרא, משום שדנים אותה ככח חיצוני - שיש להסתפק האם הוי כח חיצוני או כח בתוך הנדר - כעין החילוק בין 'חוץ' ל'תנאי'. // ביאור בדברי הר"ן - דילפינן מההיקש את גדר ההפרה שחל בנדר עצמו כמו בהקמה, והנפ"מ מזה יהיה אי הוי כעין נדרא - וממילא שיתחדש זה דין היתר חכם, ומבאר למה זה מיקרי היקש בדבר שלא שייך.

פרק א' כמה תמיהות בהיתר חכם בהפרה, והגדרת מהותו של הפרה.

בספק הגמרא דנשאלין על ההפרה, ובמה ששייך היתר חכם בתרומה והקדש והקמה, ודומה למופלא בכולהו.

בעיקר ספק הגמרא האם גם בהפרה איכא דין היתר חכם - עיין בר"ן וברא"ש, ודבריהם צ"ב. בר"ן כתוב "ואת"ל יש שאלה בהקם יש שאלה בהפר או אין שאלה - נראה בעיני דאף על גב דבהפר לא שייך שאלה דבשלמא הקם כעין נדרא הוא אבל הפרה לא אפילו הכי מבעיא לן אי יש שאלה בהפר משום דהפרה והקמה איתקוש להדדי וכדאמר' לקמן" - הרי לנו דהקמה היא כעין נדרא ונראה שהפרה אינה כעין נדרא ועל זה מהני ההיקש.

ונקדים - בעיקר דיני היתר חכם - עיין ברש"י בפסחים [מ"ו: ד"ה לא דכו"ע] שכתב "על כל נדר והקדש ותרומה הקדוש באמירת פה יכול להשאל לחכם לעקור דבורו" וכ"ה בלשון הרא"ש להלן [ע"ח] שכתב "וה"ה לכל דבר הקדוש במוצא שפתיו - כגון תרומה ומעשר", ונראה שיש להשלים את דברי רש"י כאן לגבי היתר חכם בתרומה בדברי רש"י [נדה מ"ו] דבא לבאר למה בתרומה אמרינן דמהני מופלא סמוך לאיש, אף דמופלא הוא דין בדיני הנדרים.

וכתב רש"י [ד"ה תרומה דאורייתא] "וקאמר משבא לעונת נדרים תרומתו ותרומה ותרומה והקדש ונדר חדא היא דמקדשה בדבורו שקורא עליה שם", הרי זה שמקדשים בדיבורו מחדש שלכן כולם כעין נדרא, ומצד הדמיון לנדרים מהני בהו דין דעת של מופלא, וכמו כן ברש"י בפסחים לגבי היתר חכם נפרש כן, והיינו ממש כדברי הר"ן בהקמה דהוי כעין נדרא ולכן גם הוא נכלל.

וא"כ נצטרך לומר דגם הפרה היא כעין נדרא, ולכן איכא ביה צד שיש בו היתר חכם, וכן מבואר בשטמ"ק שכתב בהדי' דגם בהפרה היה ספק עד כמה הוי כעין נדרה, וזה מתאים לדברי האור שמח שגם בהפרה איכא דין מופלא סמוך לאיש - לו יצויר ויהיה לו אשה או בת, והיינו כנ"ל דכל מה דתלוי בכעין נדרא שייך בהפרה, דין מופלא ודין היתר חכם.

וראיתי בביאור ההלכה [דרך אמונה מעש"ש] דתלה את הדין היתר חכם בפדיון מעש"ש בדין מופלא בפדיון מעש"ש, ועיין בתוס' בגיטין [ס"ז] דמדמי פדיון מעש"ש לתרומה בדין מופלא, וה"ה שיש לדמות לגבי היתר חכם.

במה שיש לתמוה על עיקר ספיקת הגמרא דנשאלין על ההפרה, דמה שייך בזה היתר חכם ומה שייך בזה כעין נדרא, ולולי הכעין נדרא אין מה להקיש להקמה - תמיהות רבות בדברי הר"ן שיש היקש על דבר שלא שייך.

ומעתה צ"ע:

[א] מה כוונת השטמ"ק דהפרה היא כעין נדרא - דזה פלא גדול, דעד כאן היה מקום להבין דהקמה היא כעין נדרא משום שהיא תוספת עשייה ותוספת חיזוק ותוספת אלימות בנדר - אכן הפרה אינו אלא ביטול הנדר, ומה שייך לדון בה מצד כעין נדרא.

[ב] בדברי הר"ן היה נראה כפשוטו דחולק דבאמת לא היתר חכם שייך בהפרה, וכפשוטו היינו משום שאין את מה להתיר, דהפרה אינה אלא 'העדר בעלמא' ודלא ככל חלות נדר או תרומה או הקדש - שכל אחד מהם היא חלות חיובית - ובאים לעקור את החלות בעצמה על ידי זה שמשווים את העשייה לטעות, משא"כ הכא שאינה אלא 'שלילה' - 'העדר', ואם זו כוונת הר"ן א"כ מה היה שייך על זה היקש.

[ג] באמת יש לדחות את הקושי דלעיל בר"ן ולומר שהר"ן היה לו הבנה בגדר הפרה והבין שבאמת שייך ביה הפרה ויש את מה להפר - ומה שכתב 'לא שייך' ביה היתר חכם - הכוונה לדבריו לפני כן שכתב שבהקמה זה 'שייך' כיון שהיא כעין נדרא ובהפרה זה לא שייך כיון שאינה כעין נדרא.

אולם לדרך זו אכתי קשה דאי אינה כעין נדרא - א"כ מה היה שייך בזה היקש ללמד שהוא כעין נדרא ולכן שייך ביה היתר חכם, דבהיקש אפשר ללמוד 'הלכות' הקמה ל'הלכות' הפרה אבל פשוט שלא לומדים מהקמה להפרה את 'מהות ההפרה', הרי כמו שא"א ללמוד מהקמה להפרה דהפרה תחזק נדר במקום להפר אותו - דזה עצם מציאותו של הפרה - להפר ולא להקים, כמו כן לא נוכל ללמוד שום דבר שנוגע להגדרת מהות ההפרה - ואי מצד מהותו אינו כעין נדרא, א"כ לא שייך בזה היקש בשום פנים ללמד שיש לו מהות אחרת והוא כן כעין נדרא, וצ"ע.

[ד] היה מקום לדחות ולומר - דזה ידעינן שיש חלות חיובית וממילא שיש את מה להפר, וזה גם ידעינן שאינה כעין נדרא, ואהני לן ההיקש ללמד שגם בלי להיות כעין נדרא דאכתי שייך היתר חכם - דסו"ס הוקשו אהדדי, וזו כוונת הר"ן שלומדים לדבר שלא שייך, וזה הנידון אי איכא היקש מהני לדבר שלא שייך.

אולם זו טעות גדולה ולא יתכן בשום לפרש כן - הרי בשלמא אי היתר חכם היה הלכה בהלכות הקמה - הרי בזה שפיר היה שייך ילפוטא להפרה - דהוקשו זל"ז, אכן כבר נתבאר שאינו כן, דאינה הלכה בהלכות הקמה אלא הלכה בהלכות נדרים, אלא דעד כמה שהקמה היא כעין נדרא - בזה שייך ביה הלכה זו - והיינו כעין מופלא וכעין הקדש ותרומה ובזה פשוט שלא שייך היקש.

ולמשל, אטו שייך לומר שיש דין מופלא במעילה כיון דיליף חטא חטא מתרומה, הא פשוט שלא שייך כן, שהרי כל הגז"ש למעילה היא להלכות 'תרומה' של התרומה ולא להלכות 'נדר' של התרומה - והרי מעילה לא הוקש לנדר וזו טענה פשוטה, ויתירא מזה, הרי הקמה ותרומה בעצמם - לו יצוייר והיה אופן בהם שלא יהיו כעין נדרא - הרי אז הך הקמה עצמה לא יהיה בה דין היתר חכם, וכגון תרומה במחשבה שיש שדנו דליכא בזה היתר חכם, והיינו דבזה כבר לא דומה לנדר, וא"כ כש"כ מעילה דיליף מיניה הוא כן.

וממילא דה"ה דבהקמה פשוט שהוא כן, דלו יצוייר ויהיה סוג של הקמה שלא יהיה כעין נדרא - הרי בזה לא יהיה דין היתר חכם ודין מופלא, והרי הפרה היא היא הדוגמא של הקמה שאינה כעין נדרא - אחרי ההיקש - ולמה נחדש שיש בה דין הפרה.

ביאור היאך הוי כעין נדרא, כיון שהוא עושה עשייה בתוך הנדר - עשייה של הפרה.

ואשר מוכרח מהכא - ונקדים בדברי השטמ"ק דכתב בהדי' שהפרה היא כעין נדרא - ומתחילה עלינו להבין במה ההפרה היא כעין נדרא.

והביאור פשוט - הרי לעיל [סימן ט"ו] הבאנו ראייה גדולה ומוכרחת לעצם המושג של כעין נדרא שנתחדש בהקמה, שזה שונה מהדין כעין נדרא שיש בתרומה והקדש - דבתרומה והקדש - התם הכעין נדרא היינו משום שהם בעצמם מצד עצם מציאותם הם כעין נדרא בעצם זה שהם כעין 'סוג מופרשות' של קדושה בדיבור פיו.

אכן הקמה אינה כן, דהקמה אינה תוספת נדר בנדר ותוספת איסור בנדר, וכל כולה אינו אלא קביעת דין בנדר להשוותו לנדר לאו בר הפרה, ותו לא, ואעפ"כ מיקרי 'כעין נדרא' והיינו משום שכיון שהיא עשייה בתוך הנדר - וזה מקומו וזה כחו, הלכך יש להקמה דיני נדר, וממילא דגם בהפרה נצטרך להבין כן - שגם היא עשייה בתוך הנדר ולכן שייך ביה הלכות של כעין נדרא, ודו"ק.

והדברים מפורשים בשטמ"ק [רא"ם] שכשבא לבאר דהפרה הוי כעין נדרא כתב בהדי' שהרי בנדר תלי' - הרי דמפורש כנ"ל שהשייכות של ההפרה לנדר מגדיר אותה כנדר ולא מצד עצם מציאותה של הפרה.

מביא הגדרה של הפקר לעניים ולא לעשירים - שחל חלות חיובית בחפצא שהבעלות לא תעכב זכייה כלפי העניים וכלפי העשירים דיני הבעלות בתוקפן, ומוכרח שהפקר הוא עשייה חיובית שחל בחפצא, וביארו הרמב"ם שהפקר זה נדר.

אולם אף אי נימא שהפרה אינה נדר אלא הפרה היא הפרה - ביטול הנדר ומיקרי כעין נדרא מחמת זה שהיא עשייה בנדר ותלי' בנדר, אכן סו"ס אכתי קשה דהפרה אינה אלא 'העדר בעלמא' ודלא ככל חלות נדר או תרומה או הקדש - שכל אחד מהם היא חלות חיובית - ובאים לעקור את החלות בעצמה על ידי זה שמשווים את העשייה לטעות, משא"כ הכא שאינה אלא 'שלילה' - 'העדר', ומה החפצא שנעשה בה עקירה ומתבטלת על ידי ההיתר חכם.

ונראה להקדים במשל שבזה יבואר כמה הלכות חשובות בגדר הפרה:

א] מה היא הגדר של הפרה שיש כאן עשייה חיובית, ב] מה הכוונה שהפרה תלי' בנדר והיא עשייה בתוך הנדר ולכן כנדר דמי, ג] בזה יבואר נמי עיקר הגדר של הפרה שהיא לא מבטלת את הנדר עצמו אלא את האיסורים שבנדר - וכדהבאנו מהגר"ד בשם הגר"ח לעיל [סימן ב'].

מצאנו חידוש בדין הפקר שיש חלות של הפקר לעניים ולא לעשירים - ועיין בתורת זרעים [פרק ה' דפאה] שהוכיח דכו"ע מודי לעצם המושג של הפקר לעיר אחד וכדומה, וביאר שם שאם הפקר היינו ביטול הבעלות או הוצאת הממון מרשותו - כפשוטו - דאז לא יתכן שהממון יצא מבעלותו לגבי עניים אבל לגבי עשירים הוא עדיין בעלים.

ומוכרח מהכא שההקדמה להבין את מהות ההפקר הוא כהרמב"ם שכתב - "ההפקר אעפ"י שאינו כנדר הרי הוא כמו נדר שאסור לחזור בו".

והביאור בזה הוא כך - פשוט דליכא בל יחל ומוצא שפתיך תשמור בהפקר, אכן בנדר עצמו - מלבד המצוות והאיסורים של הנדר איכא מציאות וחפצא של נדר, הרי חל חלות תורת נדר בחפצא והתורת נדר שחלה בחפצא היא זאת שקובעת דינים בחפצא, וחלות זו חיילא עוד לפני הדינים עצמם, וזה המפורשות שחל בחפצא - ואדרבה, הדינים רק חיילו מכח הנדר שחל בחפצא, וע"ד זה יש להבין נמי בהפקר שחל תורת הפקר בחפצא והך חלות גורמת לדינים השונים של הפקר לחול, לצאת מרשותו, והדברים קרובים לדברי הגרש"ש"ק בזה, ודו"ק.

וביאר בזה עוד - שעל כרחק שהפקר אינו ביטול בעלות כפשוטו דמה שייך כן בהפקר לעניים, - אלא שהביאור בזה הוא שחל חלות ו'שם' הפקר בחפצא ודינו של חלות זו הוא שא"א שבעלותו תעכב זכיית אחרים - אף שבעלותו עדיין קיימת - וכעין מה דמצאנו בגזל עכו"ם שבעלותו לא מונע אחרים מלכלותו אף שזה מונע מאחרים מלזכות בו ²⁴¹, והכא בעלותו מונעת עשירים מלזכות בו ולא מונעת עניים מלזכות בו וכלפי עניים הרי זה כמו יאוש שלמד הנתה"מ שיכולים לזכות בו אף דהבעלות עדיין קיימת, הרי לנו 'שם הפקר' שחל בחפצא וקובע דינים ביחס לעניים ולא ביחס לעשירים - בלי שהבעלות עצמה תבטל - דאדרבה הבעלות קיימת והשם הפקר חל בבעלות.

עוד מבואר שם - דכל זה בהפקר לעניים ולא לעשירים, אבל בהפקר לכל, הכא הך חלות עצמה תחול כלפי כל העולם ואז ממילא תבטל גם הבעלות לגמרי כיון שאין שום משמעות לבעלות שלו - [וגרע מגזל עכו"ם שסו"ס יש לו משמעות לענין זה שא"א לזכות בו אף דמותר לכלותו] -

²⁴¹ והאבני מילואים סובר שלפי הרמב"ם דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא - דה"ה דמה"ת בעלותו לא מעכבת לכלותו - מדין הפקר ב"ד - אף דא"י לזכות בו מה"ת.

אכן זה צריכים לדעת דאף דממילא מתבטל הבעלות אכן כשבא להפיקר לכל העולם, העשייה שלו היא גם כנדר - והיינו קביעה ועשייה חיובית שחל בחפצא שמונעת את הבעלות מלעכב זכייה - והך חלות וקביעה חיילא בבעלות, אלא דממילא מכח זה כבר מתבטלת הבעלות - כתוצאה מהכל.

מבאר בזה כמה ענינים בעיקר גדר הפרה.

משל זה יכול לשמש לנו כדרך להבין את כל המושג של הפרה.

בראשונה - הפרה אינה כגט שכורתת אישות והיינו שגם הפרה תכרות ותבטל נדר - אלא שהפרה היא עשייה וחלות וקביעה דחיילא בנדר - המציאות הזו לא מבטלת מכל וכל את כל הנדר אלא מונעת את הדינים של הנדר, וכדברי הגר"ד בשם הגר"ח, הנדר קיים אבל הדינים של הנדר דהיינו האיסורים - לא אוסרים, וזה ממש כמו השלב הראשון של כל הפקר, שנקבע בבעלות קביעה שדיני הבעלות לא מחייבים, ומצב כזה הוא המצב של 'נדר מופר' - נדר שיש בו הפרה.

שנית - למדנו מהמשל דבר נוסף - אשה אסרה על עצמה לבשל, והבעל מפר להתירה לגבי הבינו לבינה - וכן נדר שיש בו עינוי נפש ולא עינוי נפש כהדדי וההפרה חיילא רק על החלק של העינוי נפש - זה דבר תמוה עד מאד - הרי מעולם לא היה איסור נפרד של בישול לגבי כל אחד אלא שהיה איסור כללי - מעולם לא היתה חלוקה פנימית בתוך הנדר כדי שנחלק את החלוקות הללו בהפרה²⁴², והיאך מתירים את כל ה'בינו לבינה' של הנדר ולגבי אחרים האיסור עומד במקומו - וכן קשה כה"ג בעינוי נפש, אטו יכול הבעל ליצור סוג חדש של נדר להתאים לבינו לבינה שלו.

והתשובה - שזה ממש כעין הפקר לעניים - אין כריתות וביטול בנדר, אלא שחל דין חיובי בנדר למנוע מהנדר את הדינים של הנדר ביחס למצבים מסויימים וביחס למצבים אחרים לא - ממש כמו שחל דין בבעלות למנוע את הזכייה כנגד הבעלות כפי עניים ולא כלפי עשירים.

'שלישית' - למדנו כאן עוד נקודה מהמשל - כמו שבהפקר לכל - יש גם שלב שני שממילא הבעלות מתבטלת כיון שאין לה שום משמעות, כמו כן בהפרה לנדר שכל כולו עינוי נפש דאז גם יתבטל ממילא כל הנדר, ומאידך - כמו שבהפקר לעניים לא בטלה הבעלות - כמו כן הכא בחלק עינוי נפש וחלק לא עינוי נפש - לא יתבטל הנדר עצמו גם אחרי ההפרה.

הרי לנו שגם אחרי דברי הגר"ח נוכל להודות שהנדר בטל - אבל סו"ס העשייה של הפרה אינה עשייה של ביטול הנדר, ונפ"מ בסוג נדרים שיש להם משמעות חלקית אחרי ההפרה, וכנ"ל.

ביאור הסוגי' היאך שייך היתר חכם להפרה.

אחרי כל הנך יסודות בגדר מהות ההפרה - ממילא סוגיין פשוט שלמדנו עוד ב' חידושים מהך משל.

'רביעית' - למדנו שא"כ הפרה היא חלות חיובית ולא 'שלילה' והעדר' ומיושב בזה למה שייך ביה היתר חכם.

'חמישית' - למדנו הכא למה הפרה מיקרי עשייה שמצטרפת לעשייה של הנדר, ולמה ממילא הפרה הוי כעין נדרא שכל עשייה שמצטרפת לחלות ולמציאות של הנדר הוי כעין נדרא לגבי הלכות מסויימות.

פרק ב'

ביאור דרכו של הר"ן ב'היקש דלא שייך',

ודן אי הפרה היא כח חיצוני נדר או שהיא עשייה ממש בתוך הנדר.

העמדת דברי הר"ן - הנידון של 'לא שייך' - היינו דלאו כעין נדרא.

הדרנא לדברי הר"ן - "דאף על גב דבהפר לא שייך שאלה דבשלמא הקם כעין נדרא הוא אבל הפרה לא" - וכבר נתבאר דא"א ללמוד בהיקש שיש כאן חלות חיובית וא"א ללמוד שזה כעין נדרא וא"א ללמוד דגם אי אינה כעין נדרא דאעפ"כ יש לה היתר חכם - ומעתה תמוה מאד דאם 'לא שייך' היתר חכם בהפרה א"כ היאך למדנו מהקמה ד'שייך'.

²⁴² והיה מקום לחשוב שאולי זה כעין 'חוץ' שכמו שיש אישות גמורה כלפי כל העולם והוא מגרש כלפי כולם חוץ מכלפי אחד - חלות שיור בגירושין, וה"ה דע"ד זה נימא הכא שהוא מבטל את כל הנדר כולו ביחס לבינו לבינה וכלפי שאר דברים הוא לא מבטלו כלל וכלל - אכן זה דבר זר ורחוק ולא נראה שזה הגדר בכל הנך הפרות וצ"ע.

ונראה לדקדק דברי הר"ן דבסוף דבריו כתב "את"ל דיש שאלה בהקם בהפר מהו מי אמרינן נהי דלא שייכא ביה שאלה אפילו הכי אמרינן דיש שאלה דאיתקושי איתקוש או דלמא למילתא דהפרה דלא חזיא ליה לא איתקוש" ומכל דבריו היה משמע דבאמת לא שייך היתר חכם - כפשוטו, אכן אי נימא כן מה שייך ילפותא.

אולם מתחילת דבריו מדוייק שאין זו כוונתו - שכתב "דאף על גב דבהפר לא שייך שאלה דבשלמא הקם כעין נדרא הוא אבל הפרה לא" - וקשה דמה שייטא להכא מה שהקמה היא 'כעין נדרא' אי בא לדון על הפרה אי שייך ביה היתר חכם או לא, ומפורש בר"ן דבעצם שפיר היה שייך ביה היתר חכם לו יצויר והיה כעין נדרא, וממילא דכל מה שלא שייך הוא משום שאינו כעין נדרא.

ונראה שהר"ן ידע את כל הסברות של השטמ"ק - והיינו שהפרה היא עשייה וחלות חיובית - וזה כבר הוכחנו לעיל מכמה הוכחות בלי סוג' דידן - דמוכרח דדומה לסוג חלות כעין הפקר לעניינם וכן"ל, ומהיא טעמא יש סברא בסיסית שמחמתה הפרה 'אמורה להיות' כעין נדרא כמו הקמה כיון ששניהם הם עשייה וחלויות בתוך הנדר - ואעפ"כ מצריך הר"ן היקש דאכתי אל מיקרי כעין נדרא - ואהני לן היקש לזה - ומה המהלך בזה.

מסתפק דיתכן דהפרה אינה כעין נדרא, משום שדנים אותה ככח חיצוני - שיש להסתפק האם הוי כח חיצוני או כח בתוך הנדר - כעין החילוק בין 'חוץ' ל'תנאי'.

ונקדים בספק בעיקר ההגדרה של הפרה - והספק הוא כך, שגם אחרי כל הנ"ל אכתי יש מקום לדון האם החלות הזו ששמה הפרה - שדומה להפקר, האם הוי חלות שעומדת מחוץ לנדר או שהוא מצטרף לעצם החלות נדר.

ונבאר את עומק הדברים - הרי במשל של הפקר - אחרי כל מה שנתבאר מהתורת זרעים, הרי פשוט שההפקר הוא עשייה בפני עצמה דחיילא בממון - אבל סו"ס בעלות לחוד והפקר לחוד - ותרתי נינהו - אלא שדיני הבעלות משתנים מחמת החלות שחל בממון, וכמו כן יש להסתפק כאן - שלא ברור שהמעשה והחלות הפרה הוא מעשה בתוך הנדר דאולי הפרה היא כח חיצוני שמתיר את האיסורים של הנדר, ככח ועשייה חיצונית שמונעת את הנדר מלאסור אותה על בינו לבינה - ואין זה כח ועשייה בתוך הנדר עצמו, וא"כ כבר לא הוי כעין נדרא.

ויש לדון - הרי מצאנו ב' דרכים להגביל חלות - או על ידי תנאי או על ידי שיור [חוץ] - ואף שיש תוצאה אחד לשניהם, אכן סו"ס תרתי נינהו, ב'חוץ' חייילא שיור בתוך העשייה ובתוך החלות, אבל תנאי הוא עשייה 'חיצונית' לגמרי - 'מילתא אחריתי' ממש, ועיין בהערה ²⁴³ דוגמא לכל הנ"ל.

נוסיף בזה ביאור - יש לדון בנדר שנודר ויש בנדר 'חוץ' או יש בנדר 'תנאי', ובאים לעשות היתר חכם ל'חוץ' ול'תנאי' בלי לעשות היתר חכם לגוף הנדר, והרבה יש לדון ולהסתפק ולדחות את כל השאלה - אבל לו יצויר והיה שייך כן, אז היה מקום לומר שחוץ הוי כעין נדרא ותנאי אינו כעין נדרא, ונפ"מ בהיתר חכם וכן"ל, והיינו טעמא דתנאי הוא מילתא אחריתי, ולא נכנס לנדר ולכן אין בו היתר חכם אבל חוץ יש בו היתר חכם.

ע"ד זה ממש יש להסתפק בהפרה - האם נכנס ממש לתוך הנדר או לא, ויהיה נפ"מ בהיתר חכם - ודו"ק, ויתכן שזה מהלך חדש בשטמ"ק דספק אי הוי כעין נדרא - היינו כמה תלויה בנדר וכמה נכנס לנדר.

ביאור בדברי הר"ן - דילפינן מההיקש את גדר ההפרה שחל בנדר עצמו כמו בהקמה, והנפ"מ מזה יהיה אי הוי כעין נדרא - וממילא שיתחדש זה דין היתר חכם, ומבאר למה זה מיקרי היקש בדבר שלא שייך.

ומעתה סברת הר"ן הוא כך - מסברא היה נראה לר"ן שהפרה היא כח חיצוני לנדר שמגביל מבחוץ את דיני הנדר, וממילא דכבר אינה כעין נדרא, ולא שייך בזה הפרה, דאינה כעין נדרא, אולם יתכן ללמוד בהיקש שכמו שהקמה היא מעשה שחל בנדר - לשנות את גוף הנדר להשוותו לנדר מוחלט ולנדר לאו בר הפרה, הרי בזה הנדר מוגדר כנדר אחר - 'נדר מקויים', ונלמד מהיקש

²⁴³ גירושין על תנאי שלא תנשא לפלוני או גירושין חוץ מפלוני, הרי התוצאה היא אחד אבל הצורה שפלוגי יצא מכלל הגירושין שונה בשניהם.

דגם בהפרה זה כך - יש נדר שמופר - נדר שיש בו הפרה, ואי נלמד כך שוב יחול בו דין כעין נדרא וממילא שיהיה שייך בזה הפרה.
והסתפקו בגמרא דאולי ליכא סוג כזה של היקש - והיינו רק לומדים היקש באופן שההיקש מלמד הלכות ששייכות בנלמד לפני ההיקש, אבל ליכא היקש ללמוד גדרים חדשים לנלמד כדי שנוכל להבין מסברא הלכות נוספת לנלמד - דזה מיקרי היקש בדבר שלא שייך, והיינו שכל הנפ"מ של ההיקש הוא דבר שלולי ההיקש לא שייך - וההיקש בא על הגדרה מוקדמת כדי שההלכה תהיה ממילא, ודו"ק.

סימן י"ז

בגדר שתיקה ביום שמעו.

פרק א' כמה תמיהות בגדר דין שתיקה, הקמה או איבוד זכות הפרה. / / בקושי' הרש"ש דיהני היתר חכם בשתיקה ביום שמעו ותלוי אי הקמה ושתיקה חדא נינהו או תרתי נינהו. / / מביא כמה הוכחות דשתיקה היא הקמה ולא רק איבוד זכות הפרה. / / מתמה מסוגיין - ומתמה מהחילוק בין שתיקה להקמה לגבי היתר חכם. / / דן אי שתיקה ע"מ למיקט היא שתיקה אחרת - מדין איבוד זכות הפרה - ומוכיח דגם זה הוי כהקמה. / / ממנפ"ש תמוה ההלכה שפסק הרמ"א - דמחלק בין כל ההקמות לכל השתיקות. / /

פרק ב' ביאור הגדר בשתיקה - חפצא של 'אי התנגדות', גם ב'רצון' וגם ב'החלטה' בלי רצון, גם בע"מ למיקט. / / מבאר שכמו שהפרה היא מציאות של התנגדות, כך הקמה היא מציאות שהוא 'אי התנגדות' אלא שהקמה היא צורה פעילה ושתיקה היא צורה לא פעילה - בלי עשייה. / / יש כמה דרגות של 'אי התנגדות' - ובדין שתיקה ע"מ למיקט נתחדשה דרגא נוספת - 'החלטה' לא להתנגד בלי 'רצון' לא להתנגד. / / ביאור החילוק בין שתיקה ע"מ למיקט ושותק מחמת החלטה לא לחלל שבת בהפרתו, להפר ומת ד'מאי הוי ליה למעבד'. / / תוספת הגדרה בג' דרגות, הקמה שתיקה סתם ושתיקה ע"מ למיקט, דא"צ 'החלטה' ל'אי התנגדות' וסגי ב'מצב של התייחסות' של 'אי התנגדות'. / / כמה נידונים נוספים שצריכים לדון בכל הנ"ל. / / מבאר למה ליכא היתר חכם על שתיקה אף דשתיקה מדין הקמה. / / בחילוקי דינים מתי חכם עוקר נדר שיש בו הקמה, בשתיקה הוא עוקר ובהקמה בלב הוא לא עוקר, ושיטת המאירי דתמיד עוקר. / / דברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בסוגי' זו. / / גדר חדש ב'שיעור' של יום שמעו - שאינו שיעור בזמן של הפרה - ומזה נהיה אומדנא - אלא שזה שיעור בזמן של הקמה דממילא. / / אף שלומדים הקמה בלב משתיקה, אכן סו"ס תרתי נינהו, זה בעשייה וזה בלי עשייה, ומיישב את הסוגי' בשבועות דדווקא תרומה וקדשים איתנהו בלב.

פרק א'

כמה תמיהות בגדר דין שתיקה,

הקמה או איבוד זכות הפרה.

בקושי' הרש"ש דיהני היתר חכם בשתיקה ביום שמעו ותלוי אי הקמה ושתיקה חדא נינהו או תרתי נינהו.

הקשה הרש"ש דלמה רק הסתפקו בהפרה והקמה אי מהני בהו היתר חכם, דלמה לא הסתפקו גם בשתיקה דיהני בזה היתר חכם ויוכל שוב להפר אחרי שתיקה ביום שמעו, והביא מהר"ן בהמדיר שכתב 'שלא שייך היתר חכם בשתיקה', ותמה דלמה באמת לא שייך. ועיקר קושיתו שייך לנידון של האחרונים האם שתיקה ביום שמעו והקמה חדא נינהו או תרתי נינהו - ומצאנו בזה סתירה, וכדלהלן:

מצד אחד - הבאנו לעיל מהמהרי"ק שנפסק ברמ"א דאיכא חילוק בין הקמה לשתיקה ביום שמעו לגבי היתר חכם אי מצי מתיר נדר שיש בו הקמה ונדר שיש בו שתיקה ביום שמעו, וחלוקין נינהו בדין זה - והוכיחו מזה שהקמה היינו אלימות בנדר ושתיקה ביום שמעו היינו איבוד זכות הפרה. ואי נימא הכי אתיא שפיר קושית הרש"ש דלכך לא שייך היתר חכם על שתיקה, דאינה כעין נדרא אלא איבוד זכות בגברא ותו לא, ודו"ק.

מביא כמה הוכחות דשתיקה היא הקמה ולא רק איבוד זכות הפרה.

אכן מאידך גיסא לא יתכן לומר כן - דאיכא כמה הוכחות דשתיקה היא בכלל הקמה, וכדלהלן: א] מבואר בברייתא בסוף פירקין - "חומר בהקם מבהפר ובהפר מבהקם, חומר בהקם - שהשתיקה מקיימת ואין שתיקה מבטלת, קיים בלבו - קיים, הפר בלבו - אינו מופר", הרי דאיירי בהקמה כנגד הפרה ואיכא ב' חומרות, א] הקמה בלב, ב] שתיקה מקיימת, וע"כ דשתיקה בעצמה היא הקמה ותרוייהו חדא נינהו.

ב] בסוף פירקין מבואר בר"ן דילפינן הקמה בלב משתיקה ביום שמעו, כיון דאיכא גילוי דעת בכל שתיקה ביום שמעו שרוצה הקמה, הלכך מהני כל הקמה בלב, ואי נימא ששתיקה ביום שמעו, היינו איבוד זכות הפרה ותו לא, א"כ גם הקמה בלב היא כך, וליתא לפסק של הרמ"א לחלק בין הקמה לשתיקה בחכם.

ג] יתירא מזה הרי יתחדש חידוש דין - דנצטרך לומר שיש חילוק בין הקמה בלב להקמה בפה בתרתי, א] דבלב ליכא שאלת חכם על גוף ההקמה עצמה דהקמה כזו כבר אינה כעין נדרה, דכל

מהותו אינו אלא איבוד זכות הפרה - ומה שייך זה לענינו של שאלת חכם, ב] בדין שאלת חכם על נדר של האשה שיש בה הקמה - וחילק המהרי"ק בין שתיקה ביום שמעו להקמה, ולפי הנ"ל היה לו לחלק בין הקמה בלב להקמה בפה, וצ"ע.

ד] לעיל [ס"ז] מבואר דאחד יכול להקים ולעכב את השותף אף דאין הפרתו נצרכת להפרת הנדר, ומבואר עוד דגם שתיקה מהני כה"ג, והרי מוכרח ששתיקה כזו אינה שתיקה של גילוי דעת וגרע משתיקה ע"מ למיקט, ומוכרח דאינה איבוד זכות הפרה אלא הקמה ממש ויש בזה חיזוק לנדר, דאל"כ היאך הוא מעכב לשותף - כל זה מבואר לעיל בדברינו [סימן ח'], ומוכרח שזה חיזוק לנדר [אם לא שנלמד דבטלה השותפות ע"י איבוד זכותו - ואז שניהם לא מפירים].

ה] כתב הר"ן [סוף ס"ח] - "שמע והפר אפילו מת ביום שלאחריו יכול להפר דאע"ג דמכי מיית ליה בעל בטלה הפרתו והאב צריך להפר חלק הבעל עם חלקו אפילו הכי כיון שכבר הפר אי אפשר דלהוי גבי בעל כהקמה אף על פי שנתבטלה הפרתו דהא מ"מ גלי אדעתיה דלא ניחא ליה בההוא נדרא ומאי הוה ליה למעבד" מבואר בר"ן דבמצד של "מאי הוי ליה למעבד" לא מיקרי שעבר יום שמעו והאב יכול להפר במקומו - והינו שלמפר הזה לא עבר יום שמעו, וקשה דאי מצד איבוד זכות הפרה מה אכפת לן בזה, ומוכרח דשתיקה מצד הקמה אתינן עלה וליכא הקמה במצב של מאי הוי ליה למעבד.

ו] עיין בשו"ע [סימן רל"ד סעיף כ"ב] שהקמה בטעות שמה הקמה - וכבר תמה הגר"א בזה, [וכנראה דכוונתו להקשות דא"כ לא היה מהני בזה היתר חכם כמו הקדש לב"ש], והמקור משו"ת הרשב"א, והמקור של הרשב"א היא משתיקה בטעות, ומוכרח שיש כאן הקמה גם בשתיקה - כן הוכיח הגר"נ פרצוביץ זצ"ל.

ז] עיין ברמ"א [שם סעיף ל"ז] דהקמה ע"מ למיקט הוי הקמה, והמקור משו"ת הרשב"א, והמקור של הרשב"א היא משתיקה ע"מ למיקט, ומוכרח שיש כאן הקמה גם בשתיקה - כן הוכיח הגר"נ פרצוביץ זצ"ל.

ח] מלשון הר"ן בהמדיר שהביא הרש"ש ד'לא שייך' היתר חכם בשתיקה, מזה היה משמע שבאמת יש מה להתיר אלא שלא שייך, ואי אינו אלא איבוד זכות הפרה - הרי זכותו הלכה ויומו הלך ומה שייך בזה היתר חכם - כן דייק הגר"נ פרצוביץ זצ"ל.

ט] מצאנו לשון בתשב"ץ [ח"ב סימן רנ"ה] "אם קיים לה או שתק לה כל אותו היום - חל הנדר", ומה שכתב על הקמה שחל הנדר - היינו כדברינו דנהיה לנדר יותר מוחלט - נדר לאו בר הפרה, וזה מיקרי נדר 'שחל' - דהיינו בצורה מוחלטת, והיינו ממש כלשון הרא"ש בתשובה [כלל י' סימן ג'] שכתב "אבל אם קיימו, שוב אינו יכול להפר; אלמא, נדר שחל שעה אחת, שוב אין לו ביטול אלא בהתרת חכם" - נדר אחרי הקמה מיקרי 'נדר שחל' - והיינו כנ"ל, אלא שיש לדייק בתשב"ץ שכתב דגם בהקמה זה כך - וגם בשתיקה זה כך, ומדויק דשתיקה היא גם הקמה.

י] אחרי כל הראיות - נעייין בפשוטו של מקרא - הרי בכל הפסוקים מפורש שהדין שתיקה ביום שמעו והדין הקמה חדא נינהו - בכולהו נאמר "וקמו כל נדריה" - והיאך נחלק ביניהם.

מתמה מסוגיין - ומתמה מהחילוק בין שתיקה להקמה לגבי היתר חכם.

ומעתה שוב קשה קושי' הרש"ש בסוגיין דלמה לא דנו שיהיה היתר חכם בשתיקה, ועו"ק דלמה מחלקינן בדין היתר חכם לגבי נדר שיש בו שתיקה ונדר שיש בו הקמה וצ"ע.

דן אי שתיקה ע"מ למיקט היא שתיקה אחרת - מדין איבוד זכות הפרה - ומוכיח דגם זה הוי כהקמה.

והנה מצאנו חידוש דגם הקמה ע"מ למיקט מהני - ויש בזה פסוק מיוחד ודרשה מיוחדת, וקשה שהרי הכא ליכא גילוי דעת כלל - וכפשוטו כל מה ששתיקה חשיבא כהקמה היינו מחמת הגילוי דעת, אכן הכא ליכא גילוי דעת וע"כ צ"ל ששם הגדר הוא מצד איבוד זכות הפרה גרידא, וכן ביאר בזה הגר"נ ט - ומכאן הוכיח שיש ב' דינים בשתיקה, ולכן יש בזה באמת ב' פסוקים, דשתיקה ע"מ למיקט יליף מפסוק נוסף כיון שנתחדש גדר ודין חדש, ושפיר יש לומר דדינו כאיבוד זכות הפרה ותו לא - ושתיקה רגילה מדין הקמה וחיזוק לנדר הוא, וממנה לומדים להקמה בלב.

ומעתה יתחדש חידוש גדול לאידך גיסא - דחכם לא יכול להתיר נדר שיש עליו שתיקה סתם ויכול להתיר נדר שיש עליה שתיקה ע"מ למיקט, ובמקום לחלק בין שתיקה להקמה נחלק בשתיקה עצמה מיניה וביה, וצ"ע, וע"ע בהערה ²⁴⁴ בזה.

אולם נראה להוכיח דגם שתיקה ע"מ למיקט כהקמה:

א] הבאנו מהרשב"א בתשובה שהוכיח הקמה ע"מ למיקט משתיקה ע"מ למיקט, ומוכרח דגם זה חשיב כהקמה.

ב] לעיל [ס"ז] איירי באחד שהפרתו אינה משמעותית דממילא הפרת השני מפר את כולה, ואעפ"כ הקמתו מעכבת, ומפורש עוד דגם שתיקתו מעכבת - ומפורש בר"ן משום דהוי כהקמה, וקשה דבהך שתיקה ליכא גילוי דעת, וגרע משתיקה ע"מ למיקט, דכל הגילוי דעת של שתיקה היינו משום שבשתיקתו לא יגיע הנדר להפרה, אכן אי ממילא הפרתו לא מועילה, והפרת השני מהני בלי הפרתו, הרי דליכא בזה שום גילוי דעת ואעפ"כ הוי כהקמה, ומוכרח כנ"ל.

ממנפ"ש תמוה ההלכה שפסק הרמ"א - דמחלק בין כל ההקמות לכל השתיקות.

ובנוסח אחר יש לתמוה - הרי עיקר שיטת המהרי"ק דמחלק בין שתיקה להקמה לגבי היתר חכם תמוה - דממנפ"ש - דאי יליף הקמה בלב משתיקה סתם, א"כ ע"כ דתרוייהו חדא נינהו, ואז היה צריך להיות אחד מהשנים, או שהרמ"א יחלק בין שתיקה ע"מ למיקט לשתיקה רגילה לגבי כח החכם לעקור נדר זה, או שיחלק בין הקמה בלב לשאר הקמות, אבל לא שייך לחלק בין כל ההקמות לכל השתיקות - וצ"ע גדול.

פרק ב'

ביאור הגדר בשתיקה - חפצא של 'אי התנגדות',

גם ב'רצון' וגם ב'החלטה' בלי רצון, גם בע"מ למיקט.

מבאר שכמו שהפרה היא מציאות של התנגדות, כך הקמה היא מציאות שהוא 'אי התנגדות' אלא שהקמה היא צורה פעילה ושתיקה היא צורה לא פעילה - בלי עשייה.

ואשר נראה בזה - כבר נתבאר לעיל [סימן ו'] שהיסוד של הפרה היינו 'מציאות' של 'התנגדות' והיא היא החפצא של ההפרה, אלא שיש דינים בהפרה היאך היא מתייחסת לנדר, והתנגדות חלה ומתייחסת לנדר או בתור מקליש או בתור תחילת הפרה ²⁴⁵, ונראה שכמו שהפרה היא 'מציאות' של 'התנגדות', כך הקמה היא 'מציאות' של 'אי התנגדות', ובמציאות הזו יש כמה דרגות וכמה צורות.

יש שהוא לא מתנגד בעשייה חיובית של 'אי התנגדות' - וזו הקמה רגילה, אולם יש סוג אחר - והיינו שנהיה מציאות של 'אי התנגדות' מכח העובדה שהוא 'לא מתנגד' - בצורה 'לא פעילה' - והיינו בזה שהוא שותק - ובשניהם חיילא חיזוק בנדר - ולדרכינו - היינו שנעשה הנדר מנדר בר הפרה לנדר לאו בר הפרה - וזה חל מכח ה'אי התנגדות'.

ההבדל בין הקמה לשתיקה אינה בתוצאה - בשניהם יש מציאות של 'אי התנגדות' ובשניהם חל חיזוק בנדר שהוא נהיה ללאו בר הפרה - וכל החילוק הוא בצורה היאך נהיה המציאות של ה'אי התנגדות' - בצורה פעילה או בצורה לא פעילה.

ונוסיף - הרי מבואר בר"ן [סוף פירקין] - שבשותק סתם לא היה כאן אלא גילוי דעת בעלמא שהוא רוצה שיהיה בנדר הקמה, אבל הוא לא חשב ברגע מסויים שכעת הוא מקים את הנדר - הרי שחסר במחשבת 'עשייה' ולכן אינו אלא נחותא - בלי 'עשייה'.

למדנו א"כ שבהקמה יש פעולה ועשייה 'חיובית' בנדר דמשווהו לנדר שהוא לאו 'בר הפרה' - ועשייה זו נעשה בדעתו ובכוונתו, אכן בשתיקה ביום שמעו ליכא 'עשייה' דאין כאן 'מחשבת

²⁴⁴ דהנה - בעיקר קושי' הרש"ש דאי שתיקה מדין הקמה וכמבואר בר"ן דיליף ממנו הקמה בלב - א"כ למה לא יהיה בזה היתר חכם, ועיין בקה"י [סימן ל"ג - מהדו"ק] דלא שייך שאלת חכם בשתיקה ביום שמעו כיון דאפילו בלי כוונה - וכגון בע"מ למיקט אכתי מהני שתיקה א"כ מה שייך פתח וחרטה להשוותו לטעות הא אפילו בטעות איכא דין שתיקה אולם יש לומר דיהי' השאלת חכם על השתיקה סתם להשוותו לשתיקה ע"מ למיקט, ונפ"מ דכעת החכם יכול להתיר את הנדר כיון שיש עליה שתיקה ע"מ למיקט ולא שתיקה רגילה דמהני מדין הקמה.

²⁴⁵ עוד נתחדש שם דאי התייחסה לנדר בתור מקליש ולא בתור תחילת הפרה, שוב לא מיקרי 'התנגדות' של השותפות' רק 'התנגדות' של יחיד' - דכך התייחסה הך התנגדות לנדר, ושוב לא משתנה הך מציאות של התנגדות.

עשייה' אלא 'מחשבת נחותא' בשותק - וכעין זה הבאנו להלן בשם הגר"נ פרצוביץ זצ"ל - וכדיבואר.

יש כמה דרגות של 'אי התנגדות' - ובדין שתיקה ע"מ למיקט נתחדשה דרגא נוספת - 'החלטה' לא להתנגד בלי 'רצון' לא להתנגד.

בפסוק של ע"מ למיקט כתוב עוד דרגא של שתיקה, והגרנ"ט למד שכתוב גדר חדש - איבוד זכות הפרה לעומת הקמה, אכן כבר הוכחנו דאינו כן, אלא ע"כ שיש ב' דרגות גם בצורה ה'לא פעילה', והחלוקה היא כך:

בשתיקה סתם איכא 'ניחותא' שיוצרת בצורה לא פעילה את המציאות של 'אי התנגדות', ובשתיקה ע"מ למיקט ליכא 'ניחותא', אבל סו"ס הרי יש כאן 'החלטה' לא להתנגד מחמת הסיבות של ע"מ למיקט - והחלטה זו גרמה רמה מסויימת של 'אי התנגדות' מציאותית - אף שהוא מתנגד לגוף הנדר.

ונוסיף ביאור - ר"ה חידש [חזקת הבתים] דתלוי' וזבין אגב אונסי' וזוזי גמר ומקנה, וצ"ב, דהא ודאי אינו רוצה, וא"ת דרוצה קצת, הא זה לא סגי, דבעי גמ"ד גמורה ומ"ש מקטן דיש לו קצת דעת אבל אין לו גמ"ד גמורה ולכן לא מהני דעת.

והביאור בזה הוא, דשאני 'רצון' מ"החלטה", דבהך דתלוי' אינו רוצה למכור אבל החליט למכור מחמת האונס, ובקנינים א"צ רצון וסגי בהחלטה, וזהו כל הדין גמ"ד, ובקטן זה איפכא דיש לו רצון אבל החלטה אין לו, ועיין בהערה ²⁴⁶ מה שיש להוסיף בזה, וע"ע בכל זה באמרות אברהם [קידושין סימן ז'].

בכל שתיקה הוא 'רוצה' לא להתנגד ובשתיקה ע"מ למיקט הוא רק 'החליט' לא להתנגד אף שמצד רצונו זה איפכא - שהרי באמת הוא לא מתנגד, ואלו הן ב' דרגות שונות של 'אי התנגדות', ולכן צריכים פסוק נוסף.

גדולה מכולם הקמה ממש שבזה יש עשייה חיובית ופעילה של העמדת 'אי התנגדות' - ולא רק רצון של 'אי התנגדות' או החלטה על 'אי התנגדות'.

ונוסיף - ראיתי בקה"י דאף דעל כל שתיקה כתוב לשון הקמה בפסוקים - ומה זה שייך בע"מ למיקט - וביאר דמצאנו גם הקמה בלי עשייה חיובית והוא במקיים כלאים שהוא מקיים בלי פעולה - וגם בשתיקה יש לומר כן, והיינו כנ"ל.

ביאור החילוק בין שתיקה ע"מ למיקט ושותק מחמת החלטה לא לחלל שבת בהפרתו, להפר ומת ד'מאי הוי ליה למעבד'.

מבואר בסוגי' סוף פירקין ששתיקה מחמת האיסור של שבת להפר - הרי הוא בכלל שתיקה ע"מ למיקט, והביאור כנ"ל, אין כאן 'אי התנגדות' מצד רצונו אבל יש כאן 'אי התנגדות' מצד החלטתו לשמור שבת.

והנה - יש לעיין האם במצב של אונס איכא שתיקה ביום שמעו או לא, ומצד אחד מוכרח מהרצון לא לחלל שבת דמיקרי הקמה ולא אמרינן דסו"ס איכא אונס ומאי הוי ליה למעבד, וממילא שאין כאן הקמה, ומאידך - בר"ן לעיל [סוף ס"ח]. במי שהפר ומת ביום שלאחריו - דליכא בזה הקמה מחמת השתיקה ההיא וביאר הר"ן 'דמאי הוי ליה למעבד', וקשה שגם בשבת נימא מאי הוי ליה למעבד.

עפ"י הנ"ל התשובה פשוטה - בשבת יש החלטה של 'אי התנגדות' אבל בהפר ומת הוי איפכא - הרי התם היתה גם 'החלטה' גם 'רצון' וגם 'מציאות' של 'התנגדות' ממש - הרי לפי האמת הוא הפר, ודווקא בכה"ג ליכא הקמה ע"י האי שתיקה - ודו"ק.

²⁴⁶ דיעויין בזכר יצחק [ח"ב ס' מ"ד ד"ה עוד כתב הרמב"ם] שהוסיף בזה עוד - שבאמת יש לתמוה ברמב"ם [גירושין, פ"ב - ה"כ] שכתב שהסיבה דמהני כפייה בגירושין היא משום יצה"ט, דבאמת רוצה ורק שהיצה"ר לא מניחו, ומכין כדי לגרש יצה"ר ושוב יש כאן רצון, ול"ל טעם הנ"ל, הא אגב אונסי' גמר ומגרש, ותיירץ שיש גמ"ד דקנינים והוא רק החלטה, ובזה מהני אגב אונסי' שסו"ס הוא מחליט לקנות ולהקנות, אבל בגירושין נתחדש דין נוסף בדעת מגזה"כ דוהיה אם לא תמצא חן בעיניו, כמבואר ברמב"ם [פ"א ה"ב דגירושין], ולזה צריך רצון על עיקר המעשה ורצון ליכא, לולי סברת הרמב"ם שמצד עצמו כבר רוצה דיצה"ר בתוכו מכוסה ביצה"ר, והנפ"מ בדין החדש של דעת מגזה"כ בגירושין הוא בכפייה שלא על פי דין דלא מהני הסברא של אגב אונסיה גמר ומקני וליכא נמי סברת הרמב"ם דמהני מחמת היצר הטוב.

תוספת הגדרה בג' דרגות, הקמה שתיקה סתם ושתיקה ע"מ למיקט, דא"צ 'החלטה' ל'אי התנגדות' וסגי ב'מצב של התייחסות' של 'אי התנגדות'.

הרי לנו שיש ג' דרגות, א] הקמה בפה ובלב שיש כאן עשייה פעילה של 'אי התנגדות', ב] שתיקה סתם שיש רצון של 'אי התנגדות' - אבל אין כאן עשייה פעילה של 'אי התנגדות', ג] שתיקה ע"מ למיקט שזו החלטה בעלמא של 'אי התנגדות' - אף שמצד רצונו הוא באמת מתנגד.

ויש לומר קצת בנוסח אחר - יתכן דבריבי של ע"מ למיקט נתחדש דרגא נוספת של 'אי התנגדות' דא"צ אפילו 'החלטה' לא להתנגד - אלא שיש 'מצב של התייחסות' לנדר - העובדה שהוא לא מתערב בנדר שתלוי בו יוצר 'מצב של התייחסות' לנדר של 'חוסר התנגדות' - המצב מוגדר כמצב שהנדר תלוי בו והוא לא התערב - ונוכל להוסיף דאף אי מצב זה נגרם באונס גמור אכן סו"ס - הוא 'לא עשה' פעולה של התנגדות - וע"י ה'לא לעשות' שלו עומד לפנינו נדר 'בלי התנגדות' - הרי דבזה עצמו מתייחס אליו מצב של 'אי התנגדות', וזה אינו דומה לאדם זר שלא הפר - שהרי כלפיו אין שום יחס לנדר דאין הנדר תלוי בו, אבל למי שיש יחס לנדר - אצלו המצב מוגדר מעצמו כמצב של 'אי התנגדות' גם בלי החלטה.

רק באופן שיש מציאות של הפרה אלא שמת ובטלה הפרתו - הכא בלבד אומר הר"ן 'מאי הוי ליה למעבד' - הכא אין אפילו את המצב הזה של התייחסות דלא מתנגד שהרי אדרבה הוא הפר והוא התנגד ממש - אלא שלא הועילה התנגדותו.

כמה נידונים נוספים שצריכים לדון בכל הנ"ל.

ויש לדון לפי כל הנ"ל דמה הדין בנשתתק, וזה נוגע לדברי הרא"ש שיש בזה מחלוקת הבבלי וירושלמי, עוד יש לדון בסוגי' בפלוגתת הר"ן והטור בעבר יום שמעו ושוב נשאל על הקמתו האם מעכב לן היום שמעו במצב שא"א להפר, וצריכים לדון עוד מהסוגי' של גירושין כהקמה, ויבואר בזה להלן [סימן י"ח].

מבאר למה ליכא היתר חכם על שתיקה אף דשתיקה מדין הקמה.

עפ"י כל הנ"ל יתיישב קושי' הרש"ש למה ליכא היתר חכם על שתיקה - אף דשתיקה מדין הקמה - ונקדים - כבר נתבאר לעיל [סימן ט"ו] בהרחבה שבדין היתר חכם איכא הלכה שרק למי שהוא בע"ד על הנדר איכא היתר חכם, ורק למי שדעתו היא דעתו של הנדר, אבל אשה שיש לה נדר ודעת הבעל מעורבת בנדר, הרי דעתה אינה הדעת היחידה בנדר, וגם אינה הבע"ד היחיד בנדר, ולכן ליכא בזה היתר חכם.

עפ"י זה יש לומר עוד דאף אי הקמה היא כעין נדרא ולכן שייך בה היתר חכם - וכדלעיל [סימן י"ד] - וגם שתיקה היא הקמה ולכן גם שתיקה צריכה להיות כעין נדרא, אכן סו"ס אף אחרי ששתיקה היא כעין נדרא אכן הנדר הזה הוא נדר שחל מעצמו - בלי עשייה של הנודר - והיינו בלי עשייה של ה'מקים', שהרי הקמה זו חיילא מכח מה שהוא 'לא עושה' - לו יצויר ונדר גמור היה חל על ידי מה שהנודר לא עושה - הרי נדר כזה לא בנוי על דעתו ואינו בע"ד על כזה נדר, ולכן אין בו היתר חכם.

בחילוקי דינים מתי חכם עוקר נדר שיש בו הקמה, בשתיקה הוא עוקר ובהקמה בלב הוא לא עוקר, ושיטת המאירי דתמיד עוקר.

הקשינו - שיטת המהרי"ק דמחלק בין שתיקה להקמה לגבי היתר חכם צ"ע, דאחרי שהוכחנו ששתיקה היא הקמה וגם חיילא חיזוק בנדר מכח השתיקה, א"כ מאי שנא הקמה משתיקה, [ומחילוק זה הוכיחו האחרונים דשתיקה היא איבוד זכות הפרה ותו לא], וצ"ע.

ולדרכינו א"ש - הרי לעיל [סימן ט"ו] שאלנו דאי הקמה אינו אלא להשוותו לנדר שהוא לאו בר הפרה - א"כ למה ליכא שאלת חכם על נדר שנעשה בו הקמה - הרי הוכחנו שם דבהקמה ליכא 'תוספת נדר' בנדר - והבאנו דאדרבה, כל מה דליכא שאלת חכם נתבאר במהרי"ק וט"ז שאינו אלא משום שע"ד בעלה היא נודרת - והיינו שדעת אחרת מעורבת בנדר - ומעתה החילוק פשוט.

מהאי טעמא דלא מהני היתר חכם על הקמה דשתיקה כיון שאין דעת השותק בנדר הזה ואינו בע"ד לדון היתר חכם - דנדר דממילא הוא, מה"ט גופא אין דעת המקים דרך שתיקה מעכב לנודרת

להיתר חכם דידה שהרי אינו בע"ד בנדר שלה ואין דעת מעורבת בנדר שלה, דהקמה היא נדר דממילא.

דברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בסוגי' זו.

שו"ר בשיעורו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שאמר בקצרה - שבהקמה שיש דעת שרוצה בנדר ליכא היתר חכם לנודרת, דע"ד בעלה מעכב להיתר חכם, אבל בשתיקה - אף שחל הקמה - אבל אין דעת שרוצה בנדר, הלכך ליכא עיכוב להיתר חכם - ושמחתי שכיוונתי לדרכו בתרתי, א] גם בהגדרה לחלק בין מהות השתיקה למהות ההקמה אף דבתריויהו חיילא הקמה, ב] זה גם החילוק בין זה שהקמה מעכבת היתר חכם ושתיקה לא מעכבת אף דבתריויהו חיילא הקמה. והוספנו - דזה גם החילוק למה ליכא היתר חכם על שתיקה אף דגם היא בכלל הקמה, והרי הקמה היא כעין נדרא, והתשובה כנ"ל.

גדר חדש ב'שיעור' של יום שמעו - שאינו שיעור בזמן של הפרה - ומזה נהיה אומדנא - אלא שזה שיעור בזמן של הקמה דממילא.

הגר"נ פרצוביץ זצ"ל הוסיף בדרך זו שיש לומר שכל השיעור של יום שמעו אינו שיעור שבזה איכא אומדנא שהוא באמת רוצה את הנדר - שיש שיעור זמן להפרה ובוהו שהוא לא הפר תוך זמן זה איכא אומדנא שהוא רוצה, דלעולם ליכא זמן להפרה כלל וכלל, אלא שהשיעור זמן הזה הוא שיעור ל'הקמה דממילא', דבהקמה שיש בה את רצונו ועשייתו, התם מיד נהיה להקמה, אבל בהקמה דממילא שנעשה מתוך האי עשייה שלו, הכא איכא שיעור של יום שמעו עד שתחול ההקמה, ועפ"י יסוד זה ביאר בהרחבה את הסוגי' דלהלן קיים לכי שעה, עיי"ש בשיעור כללי. ונראה להוסיף - הרי האחרונים [אפיקי ים ועוד] ביארו שהניחותא שיש בשתיקה הוא מכח זה שיש זמן להפרה ואיכא אומדנא אחרי השתיקה שהוא רוצה בנדר, וקשה מע"מ למיקט דאי מתחילה איכא זמן להפרה, א"כ למה צריכים פסוק לע"מ למיקט, הא עיקר הדין הקמה בנוי על ההקדמה הזו שיש זמן להפרה ואי לא הפר סימן שהוא מקים, וא"כ בע"מ למיקט אף אי נימא שאין אומדנא שהוא מקיים, אכן סו"ס עבר יומו להפרה, ואין לומר דאיצטריך ליה קרא דע"מ למיקט לחדש עוד שזה גם הקמה, דפשוט שמי שחולק על ע"מ למיקט סובר שאפשר להפר אחרי הקמה כזו, ולכא' מוכרחים אנו לומר שבעיקר האומדנא שיש בהקמה דשתיקה ליכא זמן של יום שמעו להפרה, ודו"ק, וע"כ כנ"ל שזה שיעור בהקמה דממילא דחל על ידי שתיקה, וע"ע בזה להלן [סימן י"ח].

אף שלומדים הקמה בלב משתיקה, אכן סו"ס תרתי נינהו, זה בעשייה וזה בלי עשייה, ומיישב את הסוגי' בשבועות דדווקא תרומה וקדשים איתנהו בלב.

הקשינו - מצד אחד מוכרח שהקמה ושתיקה תרתי נינהו וזה כולל הקמה בלב ושתיקה סתם, ומאידך ילפינן הקמה בלב משתיקה סתם וזו קושי' גדולה, וראיתי במילואים [סוף הריטב"א] שהאריך בזה הגר"א יפהן זצ"ל דבאמת הקמה בלבדינו כשתיקה, ולדבריו יתחדש דאיכא ביניהם ב' נפ"מ לגבי היתר חכם:

א] א"א להתיר הקמה בלב ע"י היתר חכם ²⁴⁷, ב] נוכל להתיר נדר שיש בו הקמה בלב אף דלא נוכל להתיר נדר שיש בו הקמה בפה, וצ"ע.

אולם חשבתי שיתכן דבאמת תרתי נינהו אף דילפינן זה מזה - ויתחדש בזה ביאור מחודש בר"ן - שהר"ן לא מדמה זל"ז ממש, אלא שלמד יסוד גדול משתיקה ומכח זה הסיק דמהני הקמה בלב. וצורת הדברים כך - עיקר המהלך בר"ן בא לומר דמהני הקמה בלב אינו משום שבכל שתיקה ביום שמעו איכא באמת הקמה בלב - אלא הכוונה דאי מצאנו דמהני מחשבה שאינה מחשבה של עשייה אלא מחשבה של ניחותא וחל הך חלות שחל תמיד על ידי הקמה אף שכאן ליכא עשייה כלל - מזה אנו ילפינן בק"ו דגם באופן שיש עשייה ע"כ מוכרח שבלב נמי מיקרי עשייה - ולא בעינן פיו ודיבור דווקא - אכן גם אחרי דילפינן זה מזה, אכתי תרתי נינהו - זה הקמה על ידי עשייה וזה הקמה בלי עשייה.

²⁴⁷ ואף דראיתי כן בלבוש אבל זה מטעם אחר דאינו 'דבר'.

ונוסיף עוד - תרומה וקדשים חיילו בלב ואמרו בשבועות [כ"ו] דמיקרי ב' כתובים, וקשה מהקמה - וכן הקשה באבי עזרי קמא [אישות פרק ג הלכה ב], ונראה דעיקר החידוש שם היינו שיש עשייה וחלות דידיה שחל מכחו וחל על ידי לב, אכן הקמה אף באופן שחל מעצמו אבל הכא יש סברא שחל גם בלב - וכדיבואר.

והעירני תלמיד אחד לסברא זו - הרי נתבאר שהקמה היינו שדעתו של המקום מצטרפת לדעת של הנדר - ולמדנו מזה שיש דעת להחיל חלות אבל ס"ס עיקר העשייה כבר נעשה מכח הנודר, ודעתו של המקום רק מצטרפת לעשייה דידיה, וממילא שיש לומר דמתי יש נידון לחול חלות במחשבה ומה הנידון בב' כתובים בתרומה והקדש, דהיינו דווקא כשכל החלות היא חלות דידיה - אבל באופן שממילא יש חלות נדר וכל החלות שלו היינו להצטרף לחלות קיימת - להשוותו לנדר מוחלט שהוא לאו בר הפרה, בכל כה"ג מהני מסברא בלב.

וממילא שיש לומר כך - דעיקר הסברא שהר"ן למד משתיקה היינו דאי מצאנו דגילוי דעת סגי להקמה - מזה מוכרח כל הגדר הנ"ל, ולולי שתיקה היינו אומרים שהקמה היא כח חיצוני נוסף לנדר שמחזק את הנדר מבחוץ ולא מצטרף לעיקר העשייה של הנדר, ואז לא מהני בלב, אבל אחרי שיש פרשה של שתיקה וגם על ידו חיילא הך חלות של הקמה, מזה כבר מבינים שכל החלות היא חלות שמצטרפת לעיקר הנדר, ושוב הדרא הסברא דגם דרגא של עשייה של מחשבה אהני לן לזה - וזה ביאור מחודש בדברי הר"ן.

סימן י"ח

עוד בדין שתיקה ויום שמעו.

פלוגתת הר"ן והטור אי זמן שאינו ראוי להפרה מצטרף ליום שמעו או לא. / / ביאור פלוגתתם - האם שתיקה היא החלטה לא להפר או שהשתיקה עצמה מקיימת. / / ביאור פלוגתת הבבלי וירושלמי בנשתתק. / / ישוב שיטת הטור והמאירי דליכא סתירה בין נשתתק לגירשה והחזירה למחר. / / הערה בשיטת הטור.

פלוגתת הר"ן והטור אי זמן שאינו ראוי להפרה מצטרף ליום שמעו או לא.

שיטת הר"ן דאף דנשאלין על ההיקם אכן כל זה הוא דווקא ביום שמעו, אבל לאחר יום שמעו לא מהני שאלה, ובפשוטו הטעם בזה שהזמן שלאחר ההקמה חשיב בכלל הזמן דיום שמעו ושוב הו"ל כשתיקה.

אולם יעויין בטור [סי' רל"ד] שחולק ושיטתו שכיון שאחר הקמה לית ליה כח הפרה שוב אין זה חשיב כשתיקה, ועיי"ש בטור שהוסיף דזה דומה למה דדחתן לקמן [פ"ז:] דבאיני יודע שיש מפירין לא חשיב כשתיקה, וה"ה הכא דלאחר ההקמה דלית ליה כח הפרה וממילא דלא חשיב שתיקה, ושיטת הר"ן צ"ע.

ומצאנו ביאור מחודש בשיטת הר"ן בדברי הרדב"ז [פי"ג ה"כ] שחידש שביסוד הדבר מודה הר"ן לטור דבלי שיש אפשרות להפר דלא חשיב יום שמעו ודומה לאיני יודע וכו', אלא שהר"ן ס"ל שגם לאחר הקמה חשיב זמן הראוי להפרה, והיינו טעמא משום שבידו להשאל על הנדר ולהפר ולפי"ז חידש עוד שאם לא ידע הבעל שאפשר להשאל על ההיקם דאז גם הר"ן מודה דלא חשיב כעבר יום שמעו, וכבר דומה לאיני יודע שיש מפירין - וכן נקט המהרי"ל בתשו' החדשות [סי' ק"ה].

אולם כפשוטו יש לומר דבר פשוט בשיטת הר"ן ואזיל לשיטתו - דיעויין בר"ן לקמן [ע"ט.] שכתב דהטעם דבאיני יודע שיש מפירין לא הוי הפרה הוא משום דבכה"ג לא מיקרי "שמיעה", וכ"כ הרא"ש שם [בסו"ד - נדפס ע"ח:], ופשוט דלפי"ז לא קשה קושית הטור, דכל זה שייך רק בכה"ג שבשעת השמיעה לא ידע שיש מפירין דבכה"ג אין זה שמיעה כלל, משא"כ בנידו"ד דבשעת השמיעה היה כאן שמיעה מעלייתא אלא שאחרי כן נתחדש מעכב שהוקם הנדר ונעשה לנדר דלאו בר הפרה - דבכה"ג שפיר חיילא על כל הזמן זמן של "יום שמעו", וממילא י"ל כהר"ן דאע"ג דאין בידו להפר קרינן ביה יום שמעו, ונצטרך לחדש שהטור חולק בכל הנ"ל, ואכתי צ"ע. עכ"פ נתחדש הכא בר"ן שגם זמן שאינו ראוי להפרה מיקרי זמן של יום שמעו, וע"ד זה מבואר נמי לעיל בר"ן, שכתב דגם אליבא דב"ה אם נתארסה לאחר בו ביום אביה ובעלה אחרון מפירים נדריה, ועיין בבית מאיר שתמה דאמאי בעי שתתארס בו ביום - הא לשיטת ב"ה לא זכה האב בנדר קודם שנתארסה ונמצא שאין כאן שתיקה מצד האב.

ולהנ"ל ניחא דלאחר שמת הארוס הוי זה זמן שאינו ראוי להפרה ואעפ"כ זמן זה מצטרף להך זמן של יום שמעו, והיינו לשיטתו הכא שגם זמן שאינו ראוי להפרה הוי בכלל הזמן דיום שמעו.

ביאור פלוגתתם - האם שתיקה היא החלטה לא להפר או שהשתיקה עצמה מקיימת.

והנה לעיל [סימן י"ז] הבאנו ב' דרכים לבאר את החידוש הנוסף בשתיקה ע"מ למיקט - או שיש 'החלטה' לשתוק או שעצם העובדה שהוא לא מתערב בנדר שתלוי בו יוצר 'מצב של התייחסות' לנדר של 'חוסר התנגדות' - המצב מוגדר כמצב שהנדר תלוי בו והוא לא התערב - וההתייחסות הזו בעצמה מוגדרת כהקמה דממילא, וגם באונס ההתייחסות מוגדרת כך, רק בהפר ומת אינו כן שאז אדרבה - הוא באמת הפר - אלא שלא הועילה הפרתו.

ויתכן דפליגי בזה הטור והר"ן, שהר"ן לומד שההתייחסות בעצמה לנדר בזה שהוא לא מפר הוא הוא ההקמה, ולכן גם בזמנים שא"א להפר מיקרי 'הקמה דממילא', והטור חולק בזה, דדווקא בע"מ למיקט דאיכא החלטה לא להפר - התם איכא הקמה דממילא, אף שמפני השבת הוכרח לא להפר - אכן סו"ס הוא החליט לא להפר בשבת, אכן כשאין דין הפרה כלל, וכגון בזמן שיש כבר הקמה או במת הארוס והאב אין לו נתרונה, התם ליכא הקמה מכח השתיקה.

ביאור פלוגתת הבבלי וירושלמי בנשתתק.

ועיין להלן בסוגי' [ע"א:] בגירשה ואהדרה ביומיה - אי גירושין כשתיקה או גירושין כהקמה, וביאר הרא"ש שם דפליגי הבבלי והירושלמי אי שעות שאינם ראויים להפרה עולות למנין יום שמעו או לא, שהבבלי ס"ל שגם שעות שאינם ראויים להפרה עולות למנין ומשו"ה בעינן 'אהדרה ביומיה' אע"ג שהשעות שבינתיים אינם ראויים להפרה, והירושלמי ס"ל דהנך שעות אינם עולות למנין וכדאיתא בירושלמי לענין שמע ונשתתק.

וגם הכא לכא' תלוי בספק הנ"ל - הרי בנשתתק אף שהוא אנוס אכן סו"ס איכא שתיקה לנדר שתלוי בו - אף דליכא 'החלטה' לא להפר.

ישוב שיטת הטור והמאירי דליכא סתירה בין נשתתק לגירשה והחזירה למחר.

ובאור שמח [פי"ג ה"כ] הק' ע"ד הטור - דנמצא שהטור פסק כהירושלמי ודלא כהבבלי, ויתירא מזה קשה דמלשון הטור והשו"ע [סי' רל"ד סעיף כ'] משמע ג"כ שכל הספק אם גירושין כשתיקה או כהקמה הוא רק באהדרה ביומיה, וצ"ע דהא הנך שעות הם שעות שאינן ראוי להפרה.

ועיין נמי במאירי שאף שפסק והביא להבבלי, שגירשה דוקא באהדרה בו ביום, בכל אופן העתיק לירושלמי דנשתתק, וצ"ב מ"ש נשתתק מהקמה דע"י גירושין.

ואמר הגר"ש רוזובסקי זצ"ל שיש חילוק בין גירשה, שהוא גרם לעצמו שלא יוכל להפר בשאר היום, שהרי גירשה ולא הפר קודם הגירושין, משא"כ בנשתתק, שמחמת אונסו, אינו יכול להפר.

ועומק הסברא בזה - שכדי להגדיר שתיקה של הקמה, אין צריך, 'שיעור' של שתיקה לכל היום שמעו, וגם לא צריך את סופו של היום שאז הוא שותק, אלא צריך שישתוק מלהפר את "ההפרה" של 'יום שמעו' - שתיקה היא 'שתיקה מהפרה' והשתיקה צריכה להתייחס לכל ההפרה שממנה הוא שותק - והיינו שתיקה מכל ההפרה של כל היום שמעו.

ומעתה - כל ששותק בתחילת היום בלבד, הרי אין בשתיקתו כלל שתיקה מההפרה של כל היום שמעו, שהרי הוא עדיין יכול להפר בהמשך היום, אבל בגירשה, הרי בזה שהוא שתק ולא הפר עד הגירושין, הרי בזה הוא שתק מכל ההפרה של כל יום שמעו, שהרי הוא יודע שהוא לא יוכל להפר בהמשך היום, וא"כ שתיקתו מתייחס להפרה של כל היום - גם מההפר של סוף היום - ודו"ק.

ולפי"ז יש ליישב קושית האו"ש, שבסוגיין - אף שהוא ע"י הקמתו גרם שלא יוכל להפר, הרי כיון שנשאל ונעקרה ההקמה, א"כ מה שלא הפר בשאר היום, היה בטעות, כי חשב שלא יוכל להפר, א"כ אין בשתיקתו שתיקה מהפרת כל היום.

אולם העירוני דבדעת הטור קשה לומר כן, שהרי הטור לא העתיק לדברי הירושלמי בנשתתק, וטעמא מאי, כי ס"ל כהרא"ש, שהבבלי בגירשה ואהדרה בו ביום חולק, ואילו הטור סובר כהמאירי הנ"ל, הרי שיש לחלק בין גירשה להקים ונשאל, וצ"ע.

ובעיקר סוגי' דגירושין כהקמה עיין בשיעור כללי של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בזה.

הערה בשיטת הטור.

עיין בחי' הגר"ש רוזובסקי זצ"ל שהק' משמיה דהגר"מ זעמבא לשי' הטור מ"ט הוצרכו להתיר להפר נדרים בשבת הא איכא עצה פשוטה שיקיים בשבת ואחר השבת ישאל על הקמתו ויוכל להפר - ויש לדון בזה אי הקמה כזו שמה הקמה.

מפתח מפורט

פרק קמא דנדרים

סימן א' נדרי איסור ונדרי הקדש / /

פרק א' שיטת הר"ן דנדרי איסור והקדש חזא ונינהו, וכל 'הרי עלי' ביסודו חשיב כ'הרי זו', וכדעת הרמב"ן על התורה. / / מבואר בר"ן דהבל יחל בנדרי הקדש הוא בגוף הנדר ולא בתוצאה מהנדר. / / הוכחה לזה מהר"ן להלן לגבי נגיעה, ומהשטמ"ק במנחות, והתוס' בתמורה חולק. / / מבואר בר"ן, שכל המושג של נדר - היינו איסור חפצא וליכא חיוב בגברא, ודלא כהרמב"ם וריטב"א דלמדו דזה עיקר החילוק בין נדרי איסור לנדרי הקדש, וזה שורש פלוגתת הראשונים בנדרי מצווה בלי חפצא, ומתמה מנדרי הקדש של 'הרי עלי'. / / בדברי הרמב"ן עה"ת דגם ב'הרי עלי' הנדר עצמו חיילא בבהמה כשיפרישנה, וזה דעת הר"ן, ודלא כהרמב"ם וריטב"א דחולקים בכל זה ולדידהו, נדרי איסור והקדש ב' פרשיות נינהו. / / כל 'הרי עלי' ביסודו הוא 'הרי זו' - מבאר שזו פלוגתתם בנדרי מצווה, ומוסיף לגבי נדרי צדקה. / / נדר היינו קבל על עצמו שכך תהיה ההנהגה של החפצא. / /

פרק ב' דעת הריטב"א ורמב"ם, דכל 'הרי זו' הוא בכלל 'הרי עלי'. / / מדויק ברמב"ם ש'הרי זו' בכלל 'הרי עלי' הוא - ותרווייהו התחייבות בגברא, ובדברי הזכר יצחק ב'הרי זו' בנדרי מחשבה ובדבשלב"ע. / / בדברי החזו"ד דכל 'הרי זו' אית ביה 'הרי עלי'. / / דן האם הר"ן ורמב"ן יכולים להודות להנך שני חידושים של הרמב"ם. / / שיטת הרמב"ם במתחייב להקדיש לבדק הבית. / / תוספת דברים - מקור לשורש פלוגתא זו, ודרך שלישית בעיקר נידון זה. / /

פרק ג' הנפ"מ בין הנך ב' דרכים. / / סיכום המחלוקת ראשונים. ומסכם כמה נפ"מ לדינא בפלוגתא זו, א] נדרי מצווה, ב] חיוב הבא בנדריים במחשבה, ג] חיוב הבא במקדיש דבשלב"ל. / / מבאר פלוגתתם אי חייב בבל יחל בהדי כל תאחר, ומבאר שיש מקור שהרמב"ם סובר שאין בל יחל בנהנה מקרבן. / / בפלוגתת הראשונים באיסור הנאה בקדשים שאין בהם מעילה, והרמב"ם לשיטתו. / / מבאר בזה את חידושו של הר"ן דמשכחת לה בל תאחר בנדרי איסור. / / דן בדין בל יחל ב'הרי עלי', ובדעת המהרי"ט בזה. / / מחלוקת לגבי גדרי דבר הנדור בהתפסה. / /

פרק ג' בעיקר דברי הר"ן - איסור השוה בכל. / / ביאור בדברי הר"ן, דבנדרי איסור אין האיסור שוה בכל עפ"י יסודו של הגר"ח דנדרי איסור נגמרין בגברא. / /

פרק ה' הערה בדין וחרמים כחרמים. / /

סימן ב' בגדרי נדרי הקדש ואמירתו לגבוה, ובחילוקים בין 'גוף הנדר' ל'דיני הנדר' - לגבי התפסה ולגבי הפקר, והמסתעף בגדר נדרי ערכין והמיעוט של עכו"ם בזה. / /

פרק א' כמה תמיהות בדרכו של האבני מילואים, שאמירתו לגבוה היא התחייבות ממונית פשוטה, וזה גם הגדר בחיוב ערכין. / / בדברי המשנה למלך דאף דעכו"ם אין לו בל יחל אכתי מעריך, דאף דאינו חייב אבל הדין בזה הוא שאם הפריש חלה קדושה על הערך. / / שיטת האבני מילואים בחיובא דערכין של עכו"ם, ובכל ערכין. / / דן דלפי שני הצדדים בעיקר הגדר של חיוב ערכין - לא מובן המחלוקת אי עכו"ם בערכין או לא. / / מתמה עלה אבני מילואים מכמה הלכות של ערכין. / /

פרק ב' בגדרי הבעלות וההתחייבות באמירתו לגבוה, ובגדר הריבוי של עכו"ם בנדריים ונדבות והמיעוט של עכו"ם בערכין. / / כמה הוכחות שהאיסורים של נדרי הקדש אינם בתולדה מהקנין של אמירתו להקדש, אלא שהכל חל מכח הנדר עצמו, כמו נדרי איסור. / / מצאנו בעלות ושותפות בנדר, ובקנין איסור של עבד בלי ממונות. / / מצאנו תביעות וזכויות לא ממונית בתשלומי תרומה באוכל תרומת עצמו, ומצאנו בעלות בקדושת הארץ בלי בעלות ממונית בקרקע. / / פלוגתת האבנ"מ ופנ"י במה שהאשה היא ברשות בעלה באישות. / / גם החוב וההתחייבות של נדריים בדין אמירתו לגבוה, וגם החלות בעלות דחיילא מכח הנדר, אין זה בגדר ממונות רגיל, אלא מפרשת נדרים. / / ביאור מה ששייך קונמות בממון חבירו וטיפול הנאה להקדש, וביאור בגדרי ערכין לפי השלטי גיבורים היאך מחיל קדושה על חבירו. / /

פרק ג' בדברי הגרשש"ק בהתפסה בגוף הנדר ולא בדיני הנדר, ובדברי התורת זרעים בהפקר כנדר. / / ראיות של הגרשש"ק שלא חל קנין וממילא קדושה אלא שהוא האוסר בעצמו בנדרו. / / קושי' הגרשש"ק מכיכר של הפקר. / / יסוד הגרשש"ק - שהבעלות חיילא מכח מה שהחפצא נדור והתפסה היא בנדר ולא באיסורים של הנדר. / / בדברי התורת זרעים דבעכו"ם איכא נדר בלי הלכות נדרים,

ודומה לדברי הרמב"ם ש"ההפקר אעפ"י שאינו כנדר הרי הוא כמו נדר", נדר בלי דינים של נדר. / /
חידושי דינים בהפקר כנדר. / / הערה. / /

סימן ג' התפסה ולא התפסה, ב' חלויות או ב' עשייות, ובפלוגתת הר"ן ומהרל"ח. / /
פרק א' כמה נפ"מ בין החלות התפסה לחלות נדר. / / כמה נפ"מ בין נדר עם ובלי התפסה, לגבי מעילה ולגבי חפץ חבירו, ולגבי דיני קדושה ומציאות של קדושה, ולגבי איסור על חבירו. / / עוד נפ"מ לגבי איסור נגיעה, ולגבי מי שאוסר 'הנאה' ולא אוסר 'חפץ', ולגבי שלא כדרך הנאה וחזרה תוכד"ד, ולגבי נדרי טעות, ונזירות שמשון. / / דן עוד דהותר ראשון הותרו כולם דתלוי בחלות התפסה. / /
סיכום י"א נפ"מ בין התפסה לנדר בלי התפסה. / / חילוקים בין התפסה מכח נדר שהוא עצמו היה בלי התפסה להתפסה מכח קדושה. / / מחלק עוד שיש ב' פרשיות של התפסה וב' פסוקים. / /
פרק ב' 'עשייה' של נדר חלוק מ'עשייה' של התפסה - אף שיש חלות חדא דתרווייהו. / / חוקר עם זה עשייה חדא או עשייה אחרת - אף שיש כאן הך חלות ממש וליא לכל הנפ"מ. / / מקור גדול ממה שדייק הברכ"ש בריטב"א בדין התפסה בידות. / / אכתי יהיה נפ"מ ביניהם א' טעות, ב' ליכא שאלה בנזירות שמשון, ג' בטלה ראשון בטלה כולם. / / מקור לחלק בין התפסה לנדר - שזו עשייה אחרת. / /

פרק ג' פלוגתת מהרל"ח ור"ן - אם התפסה בדבר האסור מקלקלת. / / פלוגתת הר"ן ומהרל"ח במתפיס בדבר האסור באופן שהשלים נדרו. / / פלוגתתם תלויה בספיקת המשנה למלך ואיכא ביניהם הרבה חילוקי דינים, ודן בחלק מהספיקות במשנה למלך. / / מחלק עוד בעשייה, ונחלקו בין כוונה על צורת העשייה המסויימת של נדר. / / דן בכעין זה בידות וכינויים. / /

סימן ד' יסוד הר"ן בשבועות בגדר המשכת קדושה בהתפסה, ובדברי האחרונים בב' דינים של התפסה. / /

פרק א' עיקר דברי הר"ן בשבועות בגדר 'המשכת קדושה' וקודש עושה חליפין, וכמה קושיות בזה. / / פלוגתת הר"ף ורש"י במסקנת הסוגי' בשיטת רבא דליכא התפסה בשבועה - האם עכ"פ איכא התפסה בנדר. / / עיקר המהלך של הר"ן בדין עיקר נדר בהתפסה ומדין המשכה, וג' טעמים למה לא שייך כן בשבועה. / / כמה הערות בפשט בדברי הר"ן - למה היה צריך לחדש דעיקר הנדר בהתפסה, ועוד. / / מתמה בעיקר הסברא שקודש עושה חליפין ולכן יש המשכת קדושה וכן למה אינו עושה דבר המותר. / /

פרק ב' ביאור החילוק בין קדושה לאיסורים, וביאור דברי הר"ן בגדרי התפסה בתור המשכת קדושה. / / בעיקר הסברא ש'אין אדם אוסר דבר המותר - והיינו דכל דבר שהוא אסור באיסור חפצא יש לו סיבה מוקדמת בחפצא דמחמת זה היא אסורה וזה גם 'שם האיסור', ובנדר אינו כן. / / מבאר דבקודש עושה חליפין נתחדש שקדושה מישך שייכא לחפצא אחרת אף שאין בה את סיבת הקדושה - קדושה לא צריכה סיבה מוקדמת בחפצא הלכך עושה חליפין, ובזה היא שונה מאיסורים. / / בגדר התפסה שחידש הר"ן דמהני מדין "המשכת קדושה" - ומבאר דבקודש עושה חליפין נתחדש שקדושה מישך שייכא לחפצא אחרת אף שאין בה את סיבת הקדושה - ובזה חיילא בה קדושה, וה"ה בהתפסה, ומבאר את הדמיון לחליפין ולתמורה. / / מיישב כל האופנים ששייך התפסה אף היכא דלא שייך פדיון קדושה. / / מוסיף לבאר - התפסה אינה פרשה בפני עצמה כעין תמורה ופדיון אלא פרשה מפרשת נדרים, ובזה שעושים דבר ל'נדור' - בזה הוא מופרש ומוקדש בקדושת דחיילא ביה בהתפסה. / /
החפצא הנדור - וה'נדור' שבחפצא' - בזה חיילא קדושת התפסה, ואין הפעולות השונות שנאסרו דינים בעלמא בקדושה, אלא הם ה'דבר הנדור' שהתקדש בהתפסה, ופשוט איך איכא התפסה מאזכרות בלי שום דינים לנדר שיש בו דינים. / /

פרק ג' מה שייך התפסה כשאין קדושה מסויימת לפניך, או כשאין את הקדושה ההיא בעולם, ודרך חדשה בעיקר גדרי 'המשכת קדושה'. / / הקדמה / / מה שיש לדון לגבי התפסה בדבר שאינו בעולם ובדבר שאינו מסויים. / / דברי האבי עזרי בזה. / / יש שלמדו בר"ן שהתפסה היינו ב'פרשת קדושה' - ויש לתמוה בזה. / / ביאור חדש בר"ן - שאין המשכת קדושה כפשוטו - אלא חידוש שאפשר להקדיש לנדר בקדושה אחרת שלא שייכת לנדר. / / במה שיש להעיר בדרך זו. / /

פרק ד' בדברי האחרונים לחלק בין ב' סוגים של התפסה. / / בדברי הגרש"ק שיש ב' דיני התפסה, בחפץ לפניו בגוף הקדושה ובאינו בפניו בדיבור של הנדר, ומובן ראיית הר"ף דרבא מודה שיש התפסה בנדר. / / ע"ד הנ"ל לבאר דברי הרמב"ם למה בעינן תוכד"ד כשאומר ואני כמוהו. / / ע"ד הנ"ל מהקובש"ע ליישב סתירת הר"ן בגדרי דבר האסור - ובסתירת הרמב"ם בבכור. / / מבאר ששורש

החילוק - היינו ע"ד המשנה למלך שיש חלות אחרת וע"ד הברכ"ש שיש רק 'עשייה' אחרת. / / מעורר
דכל דבריהם דלא כהר"ן ודלא כהרמב"ן ברי"ף. / /

**סימן ה' ביאורים בסדר דברי הר"ן בדין התפסה, וישוב ג' סתירות בדברי הר"ן, והערות בסתירות
ברא"ש. / /**

פרק א' פלוגת הר"ן בנדרים והר"ן בשבועות בדין עיקר הנדר בהתפסה. / / מחלוקת ראשונים
וסתירת הר"ן בדין עיקר הנדר בהתפסה. / / סיכום חשבון הדברים בדברי הר"ן בשבועות בביאור שיטת
הרי"ף דרבא מחלק בין התפסה בנדר להתפסה בשבועה. / / הר"ן הוסיף שם - "חוכך להחמיר" - דלא
כהרי"ף, וסובר דגם רבא מדמה שבועה לנדר ושייך התפסה בשבועה, ומוכרח שהוא חולק על עיקר
ההנחה שעיקר הנדר בהתפסה, ומוכרח שיש גם נדר בלי התפסה. / / מבואר בר"ן דתחילת המחלוקת אי
איכא נדר בלי התפסה - היינו האם אפשר לאסור דבר המותר. / / הר"ן הכא איירי בשיטת עצמו - אלא
שיש להעיר מהר"ן בשבועות בהמשך. / / הבהרה - להוציא מ'טעות נפוצה' בישוב סתירת הר"ן. / /
פרק ב' ישוב סתירה ר"ן להלן [י"ד], וביאורים בסדר דברי הר"ן בריש מכילתין. / / בדברי הר"ן
בגדר התפסה מדין "לא גרע מידות". / / מביא את סתירת הר"ן מלהלן [י"ד], ומביא כמה תמיהות
בדבריו [שם] מיניה וביה. / / מבאר את דברי הר"ן דמה שאמר לא גרע מידות - היינו לפי הדין התפסה.
/ / ביאור דברי הר"ן בריש מכילתין - "הלכך היכא" - עפ"י הר"ן להלן [י"ד]. / / הוכחה מהר"ן דלית
ליה כל הני נפ"מ של המשנה למלך, וחלות התפסה וחלות נדר חדא נינהו, וחלוקין דווקא בעשייה. / /
חידוש מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל בביאור סדר דברי הר"ן, ונתחדש שבכינויים מודה הר"ן למהרל"ח. / /
פרק ג' סתירות בשיטת הרא"ש / / ג' סתירות ברא"ש. / / דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בזה. / /
סתירה מהתשובת הרא"ש. / /

סימן ו' סוגי' דכינויים / /

פרק א' ב' צדדים בגדר לשונות העכו"ם, וכמה נפ"מ בזה / / הקדמה לכינויים. / / בג' דרגות של
דבור - קידושין נדרים וקריאת שמע, והנפ"מ שביניהם. / / בדברי התוס' הרא"ש ריש נזיר בלשון
שאדם בדא מליכו למשא למתן, ודן בדין כינויים אי הוו בכלל לשון. / / בפלוגת הראשונים בלשונות
העכו"ם, אי מיקרי כינויים או לא, ובעיקר מעלת לשון קודש על לשונות העכו"ם, ונפ"מ בפלוגת
הרמב"ם וראב"ד בדקדוק אותיות בקריאת שמע בשאר לשונות, ובחילוק האם צריכים להבין שאר
לשונות, ולמה קרי לה לשאר לשונות כינויים ללשה"ק. / / בביאור פלוגת הר"ן והתוס' אי שבוישים
של לשה"ק שנכנסו לשאר לשונות עדיפי או גריעי משאר לשונות, ואי לשונות העכו"ם מפקיעים
שיבושים הללו מתוך לשה"ק. / / חידוש בתוס' הרא"ש דמי שבא לבדות לעצמו לשון לישא וליתן בו
מהני להחשב לשון גמור, ומוכרח שאין כאן הגדרה עצמית לעצם המושגים, ומעורר שיש קצת סתירה
בדבריו, ומביא מהירושלמי בתולה נזירות כשיאמר 'פת'. / / סיכום ד' חידושים במה שלשון אומות אינו
אלא תירגום וכינוי ללשה"ק ואינו לשון בעצם. / /

**פרק ב' ב' בשיטת הר"ן איכא ב' גדרים בלשון עכו"ם והנפ"מ ביניהם במקומות שלא מדברים,
ובפלוגת הראשונים בכינויים לשון חכמים. / /** ביאור בדברי הר"ן ביסוד דין לשון האומות - דאיכא
בזה ב' דרגות ונפ"מ בכינויים דהוי מלשונם ולא מעיקר לשונם. / / כמה חידושים לדינא בהגדרה זו
דאיכא באמת כמה גווני שמתחלקים הדינים בין הנך תרי דיני לשון, ומבאר את המקור של הר"ן לכל
דבריו מהירושלמי. / / ביאור פלוגת הראשונים אי מהני שאר לשונות היכא דלא מדברים כן -
הריטב"א והרמב"ם וברא"ש, ובדברי הח"ח בזה. / / ביאור בפלוגת הר"ן והתוס' בכינויים לשון
חכמים, וכן בפלוגת השטמ"ק והתוס' הרא"ש בזה. / /

**פרק ג' עיקר הנידון אי בעינן 'לשון' בנדרים ולא סגי בביטוי שפתיים, והערות נוספות ברשב"א,
ובדינים של "נאמרין בכל לשון", ובגדר קריאת שמע בכל לשון. / /** עיקר הדיון של הגרי"ז דלמה
באמת נצטרך להלכות לשון בנדרים - ומבאר שצריכים שייכות אמיתית בין החלות איסור ונזירו ללשון
שמחיל אותה. / / מחדש שיש מקום לחלק בין הלשון נדר עצמו לשאר הלשון בנדר. / / בדברי
הראשונים בב"ב [קס"ד]. / / לשון 'תורה' ולשון 'הקודש'. / / מתמה בדברי הרשב"א דלמה אמרו
כינויים ולא אמרו "אלו נאמרין בכל לשון, ומיישב דהכא עיקר החידוש הוא מצד הקלישות המסוימת
שאינו לשון שמגדיר הגדרות בעצם. / / מהלך אחר דאיכא למימר דבלשונות העכו"ם שייך אמירה שלא
בתורת לשון, ואז הוי כינוי ואז מהני בנדרים, ואיכא בזה ב' אופנים. / / מחדש דגם הרשב"א מודה
שלשונות העכו"ם הם 'לשונות בעצם' / / ביאור הך דין דלשונות העכו"ם צריכים להבינם, וסברות
הפוכות בזה בין הר"ן להתוס'. / / בדברי הגרי"ז דקריאת שמע בעי הבנה בשאר לשונות כיון שאינו

קריאת הפרשה אלא קיום חדש של המצוה. / / מחדש ששאר לשונות בקריאת שמע הוא מצד 'תירגום' הפרשה. / / באמירת ברוך שם כבוד מלכותו. / / בחידוש הגרי"ז דמצות קריאת שמע היא קריאת הפרשה הכתובה בתורה, ובביאור סברת רש"י בברהמ"ז ובפרשת סוטה בכל לשון. / / בדברי התוס' מתי צריכים להבין ומתי לא. / / מביא שני נפ"מ בדין "נאמרין בכל לשון" בין תירגום לפרשה הכתובה לאמירת גוף הדברים בשאר לשונות. / /

סימן ז' ביסוד דינא דשם בשבועה, ובב' גדררי שבועה, [והמסתעף באיסור גברא ובל יחל של שבועה]. / /

פרק א' מהות השבועה והנדר, ויסוד הנידון למה בעי 'שם', וביאור הנידון אי 'מהני' ידות לענין שם - או דלא 'בעי' ידות. / / בגדר הדין 'שם בשבועה' - ובמהות השבועה והנדר, שיש ב' צדדים לשבועה דלהבא, מצד פרשת נדרים ומצד פרשת שבועות - ושמו של הקב"ה היינו הצורה 'לאמת' 'באמת' בשבועתו. / / דברים מפורשים בראשונים בזה. / / שי' הראשונים בשבועה בלי שם ובשם בלי שבועה, אי מדין ידות או לא, והיסוד בזה דענינה של שבועה 'לאמת' 'באמת המוחלטת'. / / שיטת הרמב"ם דלא מהני ידות להשלים שבועה בלי שם - ודברי הברכ"ש בזה. / / סברת הברכ"ש מתפרשת בכמה אופנים. / /

פרק ב' דרכם של הראשונים דמחלקים שבועה לתרתי, שבועה מדיני נדר ושבועה מדיני שבועה. /
/ ב' דרכים באחרונים בש"י הרמב"ם דבלי שם איכא איסורא דבל יחל וליכא קרבן ומלקות, ומבאר
דשבועה אית ביה תרתי. / / מקורות נוספים בראשונים לחלק בין הנך ב' דינים של שבועה. / / ישוב
שיטת הראב"ד עפ"י הנך ב' דינים בשבועה, ומבאר שיש ב' דינים שונים של שם בשבועה, ונפ"מ אי מהני
בזה דיו ידות או לא. / /

פרק ג' בשיטת הרמב"ם בדין בל יחל ובאיסור גברא של שבועה. / / בשיטת הרמב"ם דליכא מלקות בבל יחל של שבועה, ולמה קרי ליה בלל יחל בלשון איסור סתם. / / מבאר שהרמב"ם לשיטתו שבל יחל ואיסור חפצא של הנדר תרתי נינהו, והר"ן חולק דבל יחל ואיסור חפצא חדא נינהו. / / חידוש - דבהתפסה - חסר בגוף הנדר וגוף השבועה - וליכא בל יחל לפי הרמב"ם. / / דן לגבי שבועה שלי שם, דיתכן דבידות לשבועה ליכא בל יחל ויש רק איסור גברא. / / מתמה בלשון הרמב"ם שמועיל נדר "ואף על פי שאין שם שבועה כלל ולא הזכרת שם ולא כנוי", ומתמה בשיטת הריב"ש ברב דימי דליכא בל יחל בשבועה. / / מבאר דליכא בל יחל בשבועה לענין הלאו ורק לענין גילוי על האיסור גברא איכא בל יחל. / /

סימן ח' פלוגתת הר"ן ור"ת ושיטת הרא"ש בדין שם בשבועה. / /

פרק א' ביאור פלוגת הר"ן ור"ת, לדרכו של הנצי"ב. / / ביאור בפלוגת הראשונים בהוכחה לדין שבועה בלי שם, וביאור פלוגתם אם כינויי כינויים מקלקל באופן שאמר שם. / / בעיקר הילפותא מסוטה ושבועה העדות דבעינן 'שם'. / / דרכו של הנצי"ב בביאור סברת ר"ת במושבע מפי עצמו ומפי אחרים לענין שם בשבועה, ומחדש דגם עניית אמן חשיבא כמושבע מפי אחרים לענין זה דליכא מושבע על 'ידות'. / / סברת הר"ן - ובמה פליג על ר"ת, או בגדרי עניית אמן, או בגדר הדין 'שם' האם שייך בו ידות. / / דוחה את עיקר המהלך של הנצי"ב. / /

פרק ב' דרכים אחרים ביאור פלוגתת הר"ן ור"ת. / / ביאור בדרכו של המחנ"א בסברת ר"ת - ומתמה בדבריו. / / מבאר בזה יסוד דינא דעניינא אמן דחשיב כמוציא שבועה מפיו, דסו"ס החפצא של השבועה היא שבועת אחרים, ומביא בזה מעניינא אמן אחר הברכה. / / ביאור שיטת הר"ן ובמה חולק על ר"ת. / / דרכו של הב"ח והתוס' ישנים שהכל תלוי בתביעות וטוען ונטען. / /

פרק ג' שיטת הר"ן ושיטת הרא"ש / / בשו"ט בר"ן בפלוגת ר' חנינא בר אידי וחכמים. / / מתמה
בסתירת הרא"ש. / / מיישב בזה עפ"י המבואר בברכ"ש שיש ב' דינים נפרדים בשם בשבעה. / /

סימן ט' הערות קצרות [ב'] - בגדרי ידות. / / פלוגתת הראשונים בגדרי ידות. / / בקושי' האחרונים על הרא"ש בידות בצדקה. / / בקושי' האחרונים דיהני כינויין מדין ידות. / / ביאור דברי הר"ן בסוף - [ד"ה האומר מודרני]. / /

סימן י' בגדרי גברא וחפצא / /

פרק א' ביאור עיקר הנידון אי דנים שחלות שבועה תחול בחפצא, או שאין צד כזה, ותלוי בעיקר הנדר בהתפסה. / / ביאור שיש גידון מצד הלכות לשון אי חיילא או לא ויש גידון אי חיילא שבועת בלשון

חפצא בחפצא. / / ביאור בר"ן למה שבועה בלשון נדר חיילא בחפצא, וליכא חסרון של 'אין אדם איסור דבר המותר'. / / דווקא לפי הצד שעיקר הנדר בהתפסה יש להסתפק אי שבועה חיילא גם בחפצא - לא כן לפי הצד שעיקר נדר גם בלי התפסה, והר"ן בשבועות ובנדרים חולקים לשיטתייהו, והרא"ש והתוס' לשיטתייהו. / /

פרק ב' ביאורים בדברי הרא"ש בסוגיין. / / ביאור בדברי הרא"ש בגברא וחפצא, למה הביא נפ"מ להתפסה. / / ביאור בלפוטא של הרא"ש לשבועה בגברא - מהפסוק "נפש כי תשבע". / /

פרק ג' בגדרי גברא וחפצא ובחפצא שאין בו ממש ואי כל אברי האדם חשיבי כחפצא, ובדברי הרא"ש בנזירות. / / מבאר למה גוף האדם חשיב חפצא ולא גברא. / / מבאר למה פעולות הגברא הם חפצא ולא גברא. / / האם 'גופו' מוזהר במצוות או 'הוא' מוזהר במצוות. / / בביאור דברי הרא"ש בגדר נדר דנזירות, ונתחדש שכאן שייך איסור חפצא בלי שיש בו ממש - תגלחת וטומאה. / /

סימן י"א נדר בלשון שבועה / /

פרק א' פלוגתת הראשונים בנדר בלשון שבועה אי מהני מדין ידות, ודן אי גברא וחפצא תרי עשויות שונות נינהו או לא. / / הבהרה - להוציא מליבן של טועים. / / ביאור בסוגי' לרמב"ן דנדר בלשון שבועה מדין ידות, וביאור קושי' התוס' דמה נפ"מ בדין דנדר בחפצא, ומתבאר הכא דנאמר דין נוסף בזה דנדר בעי חפצא, דזה הלכה גם בלשון הנדר, ומפורש כן בר"ן. / / מוכרח דלפני הסוגי' שפיר חיילא נדר בחפצא אף דאמר גברא - גם בלי הלכות ידות, ומוכרח דגם למסקנה שיש ידות דמהני לחול בחפצא בכוונתו לגברא. / / ביאור הצדדים אי אמרינן ידות בנדר בלשון שבועה, דתלוי בגדרי ידות - להשלים או דסגי במקצת - ומתמה בזה. / / מבאר דאין יסוד פלוגתת הראשונים בנדר בלשון שבועה בגדרי ידות, רק בעיקר דין גברא וחפצא בנדר ושבועה, האם הו' שני עשויות או עשייה חדא, ומבאר נמי למה בתרי עשויות לא שייך ידות, וביאור בירושלמי. / / מיישב את הסתירה הגדולה ברא"ש דמחלק בין נדר לשבועה בנידון זה. / / בדברי הרמב"ן "כיון דפיו וליבו שוין לאסור בנדר". / / מבאר מאי שנא נדר בלשון שבועה דאמרינן ביה ידות ממתפס בדבר האסור דאינו יד להתפסה בדבר הנדור. / /

פרק ב' חידוש ברמב"ם ורש"י דנדר בלשון שבועה חל בחפצא בלי דין ידות, ובדברי הגר"א בביאורו בשו"ע, ומבאר דשיטת הרמב"ם במדיר ומוזר בבל יחל, ושיטתו בנדר בלשון שבועה, ושיטתו בגדר דנדרי הקדש ומצוה חדא היא. / / ביאור בשי' רש"י והרמב"ם דנדר בלשון שבועה חיילא בחפצא אבל עיקר הנדר הוא, ולא מדין ידות, ומבאר שורש האי חידוש במהות הנדר והאיסור דחיילא מכוח הנדר, האם חדא נינהו או תרתי. / / מבאר את שורש פלוגתת הר"ן ורמב"ם במדיר ומוזר לענין בל יחל, והר"ן והרמב"ם אזלי לשיטתייהו. / / במהות הנדר לפי הרמב"ם. / / תוספת דברים בזה בעיקר החידוש בסוגי'. / / ביאור דברי הגר"א בב' מקומות - [סי' ר"ג] - [סי' ר"ו] - שהגר"א תולה דין נדרי מצוה בדין נדר בלשון שבועה. / / מבאר איך תולה הגר"א ב' הנך פלוגתות אהדדי, ומקשה ומבאר למה איירי דוקא בשי' הרמב"ם ולא ברמב"ן, ומבאר שורש פלוגתת הראשונים האם נדרי מצוה וצדקה בכלל הנדרים נינהו או לא. / / מסקנה - שיטת הרמב"ם במדיר ומוזר בבל יחל, ושיטתו בנדר בלשון שבועה, ושיטתו בגדרי נדרי הקדש ונדרי מצוה - הכל אחד הוא, ומתמה בשיטת הריטב"א.

פרק ג' פלוגתת הרא"ש תוס' והר"ן אי לשון "שאיני" או לשון "שלא אוכל לך" מיקרי "לשון שבועה". / / מבאר את פלוגתת הרא"ש תוס' והר"ן אי לשון "שאיני" או לשון "שלא אוכל לך" מיקרי "לשון שבועה" או לא ותולה בפלוגתתם אי עיקר הנדר רק בהתפסה או לא. / / ביאור בשי' התוס' בנדר בלשון שבועה דלשון "שאיני" הוא לשון נדר ורק לשון "שלא" הוא לשון שבועה. / / קוש' גדולה בדין נדר בדבר שאין בו ממש. / /

פרק ד' חידוש בראשונים שנדר בלשון שבועה שחל בגברא, ובלשון קבלה של "הרי עלי", וכן בנדרי הקדש. / / בשיטות הראשונים דנדר בלשון גברא חיילא בגברא. / / מהלך חדש שנדרי הקדש ואיסור חדא נינהו דשניהם קבלה על עצמו. / / דיקדוק בשיטת רש"י שחל בגברא. / / שיטת הרמב"ם דמהות הנדר קיימת בלי האיסור חפצא. / / סתם נדר בחפצא וסתם שבועה בגברא. / /

סימן י"ב הערות [ג' - ג':], ובגדרי בל יחל דנזירות. / /

פרק א' בל יחל בנדרי הקדש ונדרי איסור ונדרי נזירות, הערות בסוגי' - דף ג' עמוד א'. / / בהיקש בין נדרים לנזירות לענין בל יחל, דפליגי אי ילפינן מנדרי איסור או מנדרי הקדש, ובעיקר הגדר בבל יחל בנזירות. / / פלוגתת הרמב"ם והתוס' אי יליף נזירות מנדרי איסור או מנדרי הקדש. / / מבאר עפ"י הנ"ל פלוגתת הראשונים בכינויים בנזירות. / / בדברי הר"ן בבל יחל ובל תאחר, בנדרי איסור ונדרי הקדש שהר"ן בא לחדש שיש פרשה א' שיש בה בל יחל ובל תאחר. / / במה דיליף בל

תאחר בנדרים איסור מנדרים הקדש דחידא ניהו. / / מוכרח מכל הנ"ל שהיסוד בנדרים איסור היינו 'קבלה על עצמו'. / / דרך נוספת בדין בל תאחר בנדרים איסור. / /

פרק ב' בל יחל דנזירות סוגי' עמוד ב'. / / בפלוגתא הראשונים בגדרי ידות, ובילפותא מ"כל היוצא מפיו יעשה". / / ביאור השו"ט - "בל יחל דנדרים משכחת לה וכו' אלא בל יחל דנזירות היכא משכחת לה". / / בדברי הר"ן בהנ"ל, ומבאר עיקר הגדר בנדר דנזירות לדרכו של המהר"י באסאן דה"ל בל יחל בנזיר על הנ"ל. / / ביאור בדברי המפרש "דליכא בל יחל דברו" ותוספת דברים בכל הנ"ל. / / בקושי הר"ן דנילף בל יאכל מנזירות לנדרים. / / ביאור בספיקת המנ"ח בבל יחל בנזיר מן החרצן. / /

סימן י"ג בגדרי קבלת נזירות ב'לא אפטר מן העולם', ותוספת ביאור בדברי הרמב"ן עה"ת [מטות], ובדברי הרמב"ם בערכין. / /

פרק א' ביאור בר"ן למה "הרי עלי להיות נזיר" חיילא מיד, ועפ"י יסוד דברי הרמב"ן על התורה. / / מבאר את דברי הר"ן [ד"ה בל תאחר דנזירות], דב"הרי עלי להיות נזיר" הנזירות חיילא מיד - אף דדומה להרי עלי להביא קרבן, ומתמה בזה. / / מבאר את דבריו עפ"י היסוד מדברי הרמב"ן עה"ת. / / ביאור בדברי הר"ן שמחלק - ש"האומר הרי עלי להביא קרבן מחוסר מעשה דהיינו הבאה". / /

פרק ב' תוספת ביאור בדברי הרמב"ן עה"ת, והרחבת דברים ביסוד דינא דנדרים - קבלת ניהוג על עצמו. / / קושי הגרשש"ק בכל נדר או הקדש דצריך לחול על ימים מסוימים ואיכא ספק על איזה ימים דלא חיילא ומוכרח שיש מהלך חדש בגדר קבלת נזירות - לא כהמהרי"ט ולא כהמהר"י באסאן. / / בגדר הקבלת נזירות ב"לא אפטר מן העולם", ותוספת ביאור בדברי הרמב"ן עה"ת דיסוד דינא דנדרים - היינו קבלה על עצמו, וזה הביאור בר"ן להלן [ס"ג]. / / תוספת דברים מדברי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל בכל הנ"ל, וביאור בדברי הגר"ח שצריכים ריבוי מיוחד לאסור חפצא ידיה על אחרים. / / סיכום הדברים - ומבאר בזה את הקבלת נזירות של תוך ב' שנים. / / בספיקת הקרן אורה אי חל מעצמו בל ימים האחרונים של הב' שנים. / /

פרק ג' ביאור שיטת הרא"ש והרמב"ם בגדר הנדר של לא אפטר, דנדר לקבל על עצמו נזירות, ובפלוגתא ב' התירושים ברמב"ם. / / מוכיח שנחלקו הרא"ש והתוס' בגדר הקבלה דלא אפטר מן העולם אם נדר 'לידור' וחסר בקבלה או שכבר קיבל ע"ע נזירות וחסר ב'סיום הימים' - ונחלקו בזה ב' התירושים של התוס'. / / מבאר למה חל הנדר ולמה מיקרי ב"ת דנזירות - לפי הנך שלומדים שיש כאן "נדר לידור" נדר של נזירות, וע"כ שהכל כפי התוצאה, ומחדש שנדרים מצווה תלויים בזה שהם לגבוה ולא בזה שיש 'ציווי' וקיום 'מצווה'. / / ביאור בדברי הרמב"ם בהל' ערכין בגדר הקבלה ד"לא אפטר מן העולם", שכל מה שהנדר הוא נדר שמחייבו הוא משום שהתוכן של הנדר היינו לגבוה - חיוב נזירות. / / **פרק ד' בדברי הרמב"ם בהלכות ערכין.** / / דברי הרמב"ם בערכין. / / כמה תמיהות וקושיות ברמב"ם. / / ביאור כל הנידון ב"יראה לי" ברמב"ם בהל' ערכין שהנידון הוא האם ללמוד כהרמב"ן והר"ן שכל נדר בגברא היינו 'מעשה הקדש' שחל בחפצא אלא שתחילתו בגברא, והרמב"ם חולק שנדרים גבוהים נדרים בגברא מצד עצמו. / / ביאור ההוכחה של הרמב"ם מלא אפטר מן העולם. / / הערה - היאך למד הרמב"ם בכל הרי עלי להביא קרבן, ומחדש שגם קרבן שאינו בעולם היה פשוט להרמב"ם שזה מדין התחייבות בגברא בלי חלות בחפצא. / /

סימן י"ד בגדר שיעור הג' רגלים בבל תאחר, ובגדרי בל תאחר בלא אפטר מן העולם. / /
פרק א' דרכו של הגרנ"ט בפלוגתא הר"ן והרא"ש, בגדר הג' רגלים והמסתעף. / / פלוגתא הר"ן ורא"ש בג' רגלים דבל תאחר ב"לא אפטר מן העולם" ובב' שנים. / / במה שיש לחקור בגדר הג' רגלים. / / נמצא שהר"ן והרא"ש נחלקו בתרתי, ונתבאר בזה פלוגתתם, גם בלא אפטר וגם בב' שנים. / / בדברי הרא"ש דלולי הטעם דחיישינן לשמא ימות לא היה ב"ת כלל, ועוד הערות נוספות בדברי הגרנ"ט. / /

פרק ב' נפ"מ נוספות בין הר"ן והרא"ש, במהות האיחור, ובעיקר החשש שמא ימות, ונפ"מ לדינא / / תוספת ביאור ע"ד הנ"ל בפלוגתא הר"ן ורא"ש בגדר הג' רגלים, ומבאר עוד דלפי"ז פליגי גם במהות האיחור בב"ת. / / מבאר דפליגי עוד גם בגדר החשש דשמא ימות ב"לא אפטר מן העולם". / / בדברי הגר"א שהביא מקור ל"שמא ישכח" מהרא"ש בסוגיין, וביאור בפלוגתא הריב"ש ומחנ"א, והכל עפ"י פלוגתא דלעיל. / /

פרק ג' פלוגתא הראשונים [רשב"א ר"ן ותוס'], בבל תאחר בצדקה בקיימי עניים והמסתעף. / / ביאור בש"י התוס' והר"ן בר"ה בב"ת בצדקה ובדברים שאינם תלויים במקדש, וישוב קושי הרשב"א על התוס'. / / ביאור בכל דברי הרשב"א בהנ"ל. / /

סימן ט"ו הערות בסוגי' דנזיר בבית הקברות / / האם בעיני קבלה כשיצא ויטהר, ומה המחייב בזה, ומביא שכל "הרי זו" יש בו "הרי עלי". / / בשי' מר בר רב אשי בדעת ר"ל דחיילא נזירות בבית הקברות אבל אין מלקות - ב' פלוגתות - אי בעי עוד קבלה ואי ליכא מלקות לגבי כל הלאוין. / / ביאור בדברי הרא"ש בר"י דאיכא איסור של מלקות אף דאין מלקות בפועל. / / פלוגתת הראשונים בשיעור זמן הבל תאחר בנזיר בבית הקברות, והערה בר"ן במלקות דב"ת בנזיר שטימא עצמו, דחשיב כלאו שיש בו מעשה. / / ביאור בדברי הרא"ש בנזיר שטימא עצמו במזיד, דבעינן שהייה דג' רגלים במזיד. / / הערה בדברי הבית הלוי בדין בל יחל בנזיר שטימא עצמו - בפלוגתת הסמ"ג והרמב"ם בזה. / / הערת הקרן אורה בב"ת בגילח עצמו. / /

סימן ט"ז בל תאחר דתגלחת וקרבנות, והערות [ד':]. / /

פרק א' בל תאחר דתגלחת וקרבנות. / / ביאור בשי' הרמב"ם דהשמיט ב"ת דתגלחת, וביאור בשי' הר"ן דב"ת דקרבנות הוא גי' רגלים. / / בדברי האחרונים שהסתפקו ברמב"ם אי הב"ת הוא מדיני הקרבן או מדיני הנדר, ומביא שיש סתירות בזה. / / מוכיח דשני הצדדים אינם סתירה, דאין ב"ת מתייחס לחיוב נדר רק לתשלומין שבנדר וכמבואר בירושלמי לענין מילה. / / ביאור בצריכותא בסוגי'. / / ישוב לקושי' רעק"א במה הצד בר"ן, וביאור בקושי' רעק"א בחטאת יולדת. / /

פרק ב' הערות [ד':]. / / במצות אכילת קדשים. / / בדברי הר"ן דאין עונשין מן הדין במה הצד בידות. / / הערות בהמשך הר"ן. / / "מה שאני אוכל לך". / /

סימן י"ז ידיים מוכיחות. / / שי' הר"ן בדין ידיים שאין מוכיחות ב"לא משתעינא". / / ביאור פלוגתת הר"ן ורא"ש ב"לא משתעינא" וביסוד דינא ידיים שאין מוכיחות. / / בפלוגתת הר"ן והתוס' בגופו של גט אי "דין ומינאי" מדין ידות או לא, ונפ"מ בדין לשמה. / / שיטת הרמב"ם בפלוגתא הנ"ל. / / ביאור פלוגתת הרא"ש והר"ן בגדר מוכיחות ואינו מוכיחות בנזיר עובר לפניו, וביאור פלוגתתם ב"מתני' קשיתיה". / / בפלוגתת הר"ן והרא"ש בדרשה ד"מה נזירות בהפלאה, אף ידות בהפלאה". / / בפלוגתת הראשונים בגדר המוכיחות דנתחדש ב"אין אדם מגרש אשת חברו". / /

סימן י"ח בגדר הדין דיבור בקידושין, לגבי נתן הוא ואמרה היא ולגבי עסוקין באותו ענין. / /

פרק א' ביאור במחלוקת בגדר הדין דיבור בקידושין, והביאור בדין נתן הוא ואמרה היא והביאור בדין עסוקין באותו ענין. / / פלוגתת הראשונים והאחרונים ביסוד דינא דיבור בקידושין, וראיות לכאן ולכאן. / / ביאור הסוגי' דנתן הוא ואמרה היא לסוברים דאין דין דיבור בהל' קידושין, דמצד דעת האיש אתינן עלה. / / מבאר שיש אפשרות לומר שהדיבור של האשה מגרע. / / מביא מהראשונים שסוברים שיש דין דיבור בקידושין, ומבאר שמלבד המעשה קנין יש גם מעשה קיחה בקידושין ויש כמה הלכות ששייכות לדין הזה, וגם דיבור שייך להלכה זו. / / הבהרה: ביאור בגדר ה'מעשה קיחה' של הברכ"ש. / / מבאר את הדין עסוקין באותו ענין לשיטות הללו דמוכרח שאינו דין דיבור כפשוטו, ומבאר שהנתינה משווה את העסוקין לפירוש למעשה קידושין מזמן הנתינה ולא שהדיבור של העסוקין עצמו נהיה לדיבור של קידושין, ומבאר כן ברשב"א [בסוגיין] ובמלחמות [גיטין ע"ח]. / / מחלק בין עסוקין דמהני לאמרה היא דלא מהני, דאין לעשות פירוש לפירוש נוסף ורק עסוקין נהפך לפירוש. / / בדין אמירת "הן" של הבעל, ובדין עסוקין באותו ענין כשהיא דיברה ולא הוא, ומבאר למה העסוקין שלה עדיפא מאמרה היא, ומתמה מדברי הר"ן. / /

פרק ב' מהלך נוסף בדין דיבור של קידושין, ומביא כמה נפ"מ מהמהלך הראשון. / / ביאור אחר בעיקר דין דיבור דקידושין, ומבאר בזה את לשון הרי"ד התמוה. / / הבהרה: ביאור היאך דיבור האשה מגרע - וממילא שכבר אין מרחק גדול בין האבני מילואים לנתה"מ. / / מבאר בזה את שיטת הר"ן בדיבור של האשה בעסוקין עצמה, ומבאר בזה את פלוגתת הראשונים בעסוקין בהדי נתן הוא ואמרה היא, והתוס' רי"ד אזיל בזה לשיטתו, ומבאר בזה פלוגתת המשנה למלך ורעק"א באמרה היא והוא אמר הן. / / מראה מקומות נוספים על דין דיבור בקידושין.

סימן י"ט ידות בקידושין בחילוק בין יד לקידושין ועסוקין באותו ענין. / /

פרק א' כמה דרכים ליישב סוגי' דידות מסוגי' דעסוקין. / / הקדמה: ב' תמיהות בדין דיבור בקידושין מסוגי' דידות בקידושין. / / ביאור בגדר הדין דיבור בקידושין וכמבואר מתוך סוגיין, ובמה חלוק דיבור בקידושין מדיבור דנדרים. / / ביאור הסוגי' דיד לקידושין לפי הפנ"י ואבנ"מ דסברי דמהני אומדנא בקידושין ולדידהו דין דיבור בקידושין הוא רק להוציא מדברים שבלב, וביאור בדברי הגרש"ק

בזה. / / דרכו של הגר"ח ביישוב סוג' זו. / / מהלך של הגר"ח בביאורו לדברי הגר"ח למה לא מהני אומדנא ביד לקידושין, והדמיון לקנין המועיל. / / תוספת עומק בדברי הברכ"ש. / / יש לדון בדברי הגר"ח מהתוס' בסוגיין. / / ישוב נוסף לקושי' מידות עפ"י מה שנתבאר בדין נתן הוא ואמרה היא, ועפ"י מבאר את כל דברי הגר"ח באופן אחר בלי לבא לקנין המועיל שחידש כאן הברכ"ש. / / מוכיח מדין עסוקין וגם מהסוג' בלשון "ואת נמי" דע"כ דדין דיבור דקידושין חלוק ביסודו מהדין דיבור בנדר, ומכאן תמיהא רבתי בכל דברי הגר"ח, ומוסיף ביישוב חדש לעיקר הקושי' דמאי שנא ידות מעסוקין. / /

פרק ב' נפ"מ בין ב' הדרכים חלק בין ידות לעסוקין, ובדין ידות בקנינים. / / יש לדון בדין "עסוקין" ע"י ידות, ועוד יש לדון בידות בקנינים, ועוד יש לדון ב"עסוקין" בשאר לשונות שלא בלשון קודש, ונפ"מ לפי הדרכים דלעיל בגדר דין דיבור דקידושין. / /

פרק ג' בעיקר הספק אי יש יד לקידושין / / ביאור הילפותא דידות מנדרים לקידושין דתלוי ביסוד הדין דיבור בקידושין. / / ביאור בכונת הר"ן למה לא ילפינן קידושין מנדרים, ומוכיח שהרא"ש ור"ן פליגי ביסוד דין דיבור בקידושין אי הדיבור רק בא להוציא מידי דברים שבלב או דהדיבור הוא חלק מהקידושין. / / בביאור פלוגתת הר"ן ורא"ש בספיקת הגמ' אי יש יד לקידושין, דנחלקו אי מהני ממה הצד או לא, ופלוגתתם תלוי בתרתי, א] אי בידות משלימין לו נדרו או דסגי במקצת, ב] אי עיקר הנדר בהתפסה או לא. / / מבאר דהרא"ש ור"ן פליגי ביסוד דין דיבור בקידושין אי הדיבור רק בא להוציא מידי דברים שבלב או דהדיבור הוא חלק מהקידושין. / /

פרק ד' ביאור בשו"ט בר"ן מגט. / / מבאר עפ"י את קושי' הר"ן מגט דלמה פשיטא לן התם דאיכא ידות ולא מספקין ביה כמו בקידושין. / / ביאור דברי הר"ן שיש מעשה נתינה בידות של גט, וביאור הנתינה שיש בשטר שזה מעשה בתוך הדיבור של שטר. / / הערות קצרות בסוגי'. / /

סימן כ' יד לפאה. / / בגדר עשיית פאה אי הוי עשייה ידיה או עזיבה בעלמא, וכמה נפ"מ בזה. / / בקושי' הגליון הש"ס מצדקה ולא מפאה. / / מתמה בדברי הרא"ש בשם הירושלמי בגדר שבולת ראשונה. / / יסוד התורת זרעים לחלק בין הפרשת פאה להפרשת תרומה - ומבאר בזה את עיקר הגדר של הפרשת פאה. / / מבאר בזה את השיעור של ב' קצירות של תבואה לחיוב פאה ומבאר נמי את השו"ט בירושלמי ביסוד הדין שבולת ראשונה. / / ביאור הנידון בגמ' אי מפריש פאה ב' פעמים, לדרכו של הר"ן. / / ביאור בהוכחת הגמ' דמדמצי מפריש ב' פעמים, דמצי נמי להפריש את כל שדהו פאה. / /

סימן כ"א יש יד לצדקה / / בקושי' השטמ"ק למה בעי יד, הא תיפוק ליה מצד מחשבה, לשיטות דמהני מחשבה בצדקה. / / בדברי הקרן אורה עפ"י היסוד של טורי אבן, ומתמה מהרא"ש ריש מכילתין, וסברת הדבר אברהם לחלק בזה. / / ישוב הקושי' מהשטמ"ק דחסר בגמ"ד, ולכן לא חל במחשבה, ומתמה בזה, ומביא את יסודו הגדול של הושב הכהן שיש דין מיוחד של רצון מגזה"כ ד"כל נדיב לב עולות". / / מבאר שיש ג' חילוקים בין מחשבה בתרומה למחשבה בהקדש, א] בעבירה, ב] בשמא יתחרט, ג] ובדבר שבחובה, ומיושב למה לא דנו מצד ידות בתרומה. / /

סימן כ"ב בדין ספק מתנות עניים / /

פרק א' שיטת הר"ן וביאור הסוגי' בחולין. / / ביאור פלוגתת הראשונים האם הוי ספק ממון או ספק איסור, האם הממון ואיסור תלויים זה בזה או לא. / / הוכחות שלפי הרשב"א שני הדינים לא תלויים זה בזה. / / הוכחת הר"ן מהסוגי' בחולין. / / מתמה טובא בעיקר הסוגי' דמחלקינן "פרה בחזקת פטור קמה בחזקת חיוב". / / דרכו של החת"ס לבאר דחזקת חיוב לאו דווקא והעיקר מצד 'עני ורש', ובפרה אנו מסופקים האם הוא בפרשת עני ורש הצדיק. / / דרכו של המהרי"ט בזה דאין הכוונה לחזקת חיוב אלא ל'איתחזיק שם לקט'. / / דרכו של השערי יושר - בגדר עני ורש הצדיק דרק מתחיל אחרי שיש חזקת חיוב, וזה רק שייך כשיש חיוב כללי על כל הקמה וכדומה, עני ורש מחייבו כל עוד שלא נתברר פטור. / / מבאר למה בספיקות של יד לצדקה ויד לפאה ליכא דין 'עני ורש הצדיק' לדרכו של הגרשש"ק. / / מבאר למה לדרכו של החת"ס - בספיקות של יד לצדקה ויד לפאה ליכא דין 'עני ורש הצדיק'. / / הוכחה מהגר"א לדרכו של הגרשש"ק. / /

פרק ב' ישוב לשיטת הרשב"א / / דרכם של הנתה"מ והתורת זרעים דמתחלקים הממון והאיסור, וסוגי' דחולין קאי לגבי הדין ממון. / / דרכם של המחנ"א דנחלקו בדין אמירתו לעניים כמסירתו להדיוט. / / מבאר עומק פלוגתא זו ב' דרכים. / / הערות בדרך הנ"ל. / / דרך נוסף בזה מבעל האבי עזרי. / / תוספת דברים. / /

סימן כ"ג ביסוד חיובא דנידוי . / / מביא מקורות שנידוי בא על הזילזול ולא על גוף העבירה. / / מקורות שנידוי אינו בתורת עונש אלא שבא לכבודו של מי שזילזלו בו. / / חיובא דנידוי לא מצד ב"ד אלא דב"ד מנדין מחמת החיוב של הציבור. / / ביסוד חיובא דנידוי דשומע ש"ש לבטלה דשומע כמזכיר. / / בשי' הר"ן בנדידוי דשומע ואינו מנדה. / / בר"ן ש"מ אין בין נידוי להפרה. / / באור שיטת הרמב"ם דבשומע הוא מתירו מיד, ובכל כ"ד בעינן עד שיעשה תשובה. / / שיטת הרמב"ם - ב' טעמים למה מתירו מיד, וביאור דין הקהל ודין היחיד. / / בסתירת הר"ן. / / ש"מ תלת - בקוש' רעק"א דש"מ ד'. / / ת"ח משמט לעצמו. / /

סימן כ"ד שבועה לקיים את המצוה. / / פלוגתא הראשונים בעיקר השו"ט במנין שנשבעין לקיים את המצוה, ר"ן רמב"ן ורא"ש. / / ביאור בשיטת הקצוה"ח בזירוזי נפשיה לרמב"ן, ודן אי שבועת לזירוזי היא סוג חדש של שבועה. / / בדין אאחע"א ובדין שבועה על שבועה. / / ביאור הגדר דאין שבועה על שבועה, ובמה חלוק מאאחע"א. / / קוש' על אבנ"מ מסוג' דידן. / / פלוגתא הר"ן והרמב"ן בסוג' להלן [י"ז] - ומבאר דשבועה דפרשת ויקרא ופרשת מטות תרתי נינהו. / / קוש' ברא"ש. / /

סימן כ"ה נדרי מצוה - נדר גדול נדר לאלוקי ישראל. / / חידוש מהגאון ר' אליעזר משה - מושג חדש של שבועה - לפני מתן תורה. / / גדר חדש של נדר גדול נדר לאלוקי ישראל. / / כעין זה באבני נזר. / / ביאור בתשובת הר"י מיגאש שנשבע לחבירו בכתב שחייב לקיים דברו. / / ביאור חדש בקצוה"ח שחידש שבנשבע לחבירו לתת לו מנה ומת המקבל חייב לבניו, ושייך בזה ירושה. / /

פרק נערה המאורסה

סימן א' הקדמות קצרות לפירקין. / / הקדמה. / / חילוקים בין הפרה להיתר חכם. / / בדין הקמה ושתיקה. / / שותפות של האב והבעל - וכל אחד בפני עצמו. / / יש לדון האם שוין או שהאב עיקר - ומביא ג' צדדים בגדר השותפות. / / בגדרי נתרונקה. / / סברת ר' פנחס - נודרת ע"ד בעלה. / /

סימן ב' הפרת אב היתר חכם, להתיר את האיסורים בלי גוף הנדר - והמסתעף. / / **פרק א' ביסוד הגר"ח בחילוק בין הפרה להיתר חכם.** / / בעיקר החילוק בין האיסורים של הנדר ולא לגוף הנדר עצמו - וביסוד הגר"ח דהפרה מתייחסת רק לאיסורים של הנדר, ובוזה שונה מעקירת חכם. / / דיוק בפסוק מלשון "והניא". / / ראיות של הגר"ח ליסוד הנ"ל. / / הוכחות נוספות ליסוד הגר"ח מחילוקים שונים בהפרה של בינו לבינה [וכן משאלת חכם על הפרה]. / / הערה בעיקר הבנת הדברים. / / בדברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל ביסוד הנ"ל, ובדברי התוס' רי"ד העיקר בהיתר חכם היינו הטעות של הנודר. / / ביאור בדברי הגר"ז שהיתר חכם הוא דין בנדר עצמו. / / **פרק ב' תוספת הגדרה במהות ההפרה, להתיר איסורים של הנדר ולא את הנדר עצמו.** / / הקדמה - כמה הערות בהפרה. / / בגדר הדין הפקר לעניים ולא לעשירים. / / מבאר בזה כמה ענינים בעיקר גדר הפרה. / / סיכום. / /

פרק ג' הפרה בשבועה הקדש ותרומה / / הפרה בנדרי הקדש. / / שאלת חכם והפרה בתרומה. / / הערה בהפרה בשבועה. / / יש לדון מצד השבועה של לפני מתן תורה - לגבי שאלת חכם ולהפרת אב. / /

סימן ג' כל הנודרת ע"ד בעלה, ובגדר ה'בעלות' וה'רשות' וה'זכאות' להפרת נדרי האשה [ובדברי הרמב"ם שהבעל מפר למפרע]. / /

פרק א' כמה תמיהות ביסוד דינא דכל הנודרת ע"ד בעלה היא נודרת. / / כמה חידושים שלמדנו מסברת ר' פנחס דכל הנודרת ע"ד בעלה נודרת. / / הוכחות דאינו סברא בעלמא אלא גזה"כ. / / מתמה משיטת התוס' בנדה. / / ביאור למה מהני בהגעת זמן ובנישואין מדרבנן. / / מבאר דסו"ס הרי זה דין תורה שבנוי על המערכת יחסים של אישה ואשה. / / מצבים שונים שרואים שהכל תלוי במערכת יחסים שבפועל שבין איש ואשה. / / חילוק בין קידושין דרבנן לקידושין של אי תפיסת קידושין. / / אכתי אכתי תמוה מהסוג' של זה אוסר וזה מתיר וגם דלא ברור עיקר הסברא והגדר בהך גזה"כ. / / **פרק ב' יסוד דינא דכל הנודרת, ובגדר ה'בעלות' וה'רשות' וה'זכאות' של אב ובעל על נדרי האשה.** / / מבאר את עצם המושג של 'רשות של נדרים' - יש בעלות ויש זכויות אף שאין כאן ממונות. / /

/ סברת ר' פנחס - ליישב מאי שנא בעלות במצוה של חבירו בעלות בנדרים שלו. / / הנפ"מ בחידוש לגבי הגעת זמן ונשואה דרבנן. / / ביאור הסוגי' של "לא מצאנו זה אוסר וזה מתיר" - שיש כאן בעלות ורשות וזכאות בנדר להפרתו. / / מבואר שהראשונים לא אמרו 'לא פלוג', אלא הגדירו את הרשות של נדרים. / / מהאי טעמא מצאנו כמה הלכות בהפרת נדרים, אולם אכתי קשה מקודמין. / / מבאר דין הפרה בקודמין- ובדברי הרמב"ם שיש קלישות לנדר בזה שהיא תחת רשות המפירים. / / מבאר את הנידון בתשב"ץ אי חכם עוקר נדרים שבינו לבניה. / / מביא שיטת התשב"ץ דמחלק בין נשואה ממש לנשואה קטנה - ומתמה בזה. / /

פרק ג' בדברי הרמב"ם דבעל למפרע והחכם מכאן ולהבא. / / מתמה בשיטת הרמב"ם דבעל מכאן ולהבא וחכם למפרע. / / מביא שיש קלישות בנדר תחת רשות בעלה ואביה. / / בזה מבוארים דברי הרמב"ם. / /

סימן ד' בגדר השותפות בין האב לבעל. / /

פרק א' בעיקר גדרי השותפות בין האב לבעל, יש לארוס 'רשות בתוך רשות' של האב, ובגדר קודמין, ופלוגתת התוס' רי"ד והראשונים בבוגרת. / / פשט בדברי הר"ן ריש פירקין. / / פלוגתת הראשונים בדין 'בוגרת' האם הארוס מפר את הכל כיון דליכא שותפותיה דאב. / / חוקר בעיקר גדרי השותפות - וראיה שזה טפלות מהדין קודמין. / / גדר רשות של הבעל שהיא 'רשות בתוך רשות' - וביאור בפלוגתת הר"ן התוס' רי"ד. / /

פרק ב' ג' גווי של אב בלי ארוס, והחילוק בין קודמים לאידך גווני, וצדדים שונים בביאור ספיקת הר"ן, וג' צדדים בדין נדרים שאינם של עינוי נפש. / / ג' גווי דמשכחת לה שיש כח הפרה של האב וליכא כח של הארוס, א[ארוס שני, ב] אשת חרש, ג[לאו עינוי נפש לפי הרמב"ם. / / קושי' הלח"מ דמאי שנא קודמין מעינוי נפש - ומחלק בין חסרון בעלות לחסרון בדין הפרה. / / תוספת ביאור במה שיש בעלות בלאו עינוי נפש אף דליכא בזה דין הפרה. / / מקור דמהני בעלות בלי דין הפרה לעכב ממה דליכא נתרונה לארוס מחמת הרשות של האב לאחר מיתה. / / ספיקת הר"ן - מצד אחד יש לומר שהספק בכל הנך גווי - גם בלאו עינוי נפש וגם בחרש וגם בארוס שני, דבכולהו איכא בעלות בלי דין הפרה. / / מחלק - דחלוקין חרש ולא עינוי נפש מארוס שני. / / ג' שיטות בנדרים שאינם של עינוי נפש, דמה דינו של האב כשהיא ארוס. / / ג' צדדים בנדרים שאינם של עינוי נפש, ונפ"מ בנידון הנ"ל. / / נפ"מ לדינא אי חסרון של לאו עינוי נפש הוא בבעלות על הנדר או בדין הפרה של הנדר. / /

פרק ג' ביאור סתירת הסוגיות, האם איכא 'יציאה' באירוסין לענין נדרים. / / מתמה - דמסוגי' דריש קידושין משמע שהיתה יציאה וקשה מקודמין / / סתירת הסוגי' - כתובות [ל"ט]. וקידושין [ד'] - אי איכא ראייה מנדרים שיש יציאה או איפכא - שמוכרח שאין יציאה. / / תלוי אי הנידון כלפי כסף קידושין או כלפי קנס - והיינו דווקא משום שיש רשות בתוך רשות. / / מתמה בדברי התלמיד הרשב"א. / / פלוגתא נוספת בגזה"כ של נתרונה אי בעי פסוק בלא נראו לבעל. / /

סימן ה' הערות בפשט בריש פירקין, ודן בגדר חדש בהקמה בשותפין. / / בר"ן למדנו שנתחדש בקס"ד של 'או אביה או בעלה' קתני' - שיש סוג הפרה שכל כולה אינה אלא 'הפקעה' על השתיקה של יום שמעו. / / דברי הר"ן בנויים על הצד בחקירה שהרי היא לגמרי ברשות אחד אלא שהשני מגרע. / / במפרש וברא"ש בהאי קס"ד למדנו יסוד שחלוקין ניהו שתיקה ביום שמעו מהקמה. / / נפ"מ בגדר הקמה ויום שמעו בין הר"ן לרא"ש. / / נפ"מ בפשט בגדר ה"אינו מופר" בין הר"ן לרא"ש. / / ביאורו המחודש של המפרש בסוגי' דחזר המקיים ונשאל על הקמתו, ובמה שיש לתמוה עליו - ודרך חדשה בזה. / / קושי' הרש"ש היאך א' מקיים בלי שותפות. / / ישוב של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל לקושי' הרש"ש - שיש חידוש מיוחד בדין הקמה של שותף דדינו כדבר המעכב את הפרת השותף, וזה נמי הביאור בהקמה ושתיקה של אחד אף שאין לו זכות הפרה. / / ישוב לקושי' הרש"ש. / /

סימן ו' דיני צירוף, ובדין ביטול הפרת הא' כשהקים השני, ובדין מקליש קליש בזה. / /

פרק א' שותפות במעשה הפרה, מעשה א' שיש בו ב' חצאים, ובדין מקליש קליש בזה. / / בעיקר הנידונים ובנקודות שצריכים לעמוד עליהם בסוגי' זו. / / מדייק את דברי הר"ן שהקמה היא דבר המפסיק בין ההפרות, והוכחה שיש בהקמה דין עיכוב ביחס להפרת השותף. / / מדייק בר"ן דאין כאן דבר המפסיק - אלא שיש דין שצריכים 'ראוי לשותפות' - והקמתו מתייחס אליו ולא לשותף. / / ג' צדדים בצירוף שני המעשים של הפרה - ב' חלויות, ב' מעשים וחלות א', מעשה א' וחלות א'. / / דיני צירוף מלמדים שיש מעשה אחד וחלות א', וביאור ב' הצדדים אי השני בטל למפרע או מכאן ולהבא. / /

כמה קושיות על כל הנ"ל מהדין מקליש קליש. / / מבאר דע"א בשבועה הוא חיוב לא מוחלט של חיוב ממון של ב' עדים, וכך מקליש קליש מיקרי הפרה לא מוחלטת של הפרה של השותפות - ומיתלי תלי באפשרות להצטרף. / / ב' פעמים מקליש קליש לא נהיה הפרה כמו דב' שבועות לא נהיה לממון. / / **פרק ב' שיטת הרמב"ם בדין מקליש קליש, שזה דין בפני עצמו בלי השותפות.** / / בדברי הגר"ט בביאור שיטת הרמב"ם דאין הפרה אחר הפרה - שהמקליש קליש לא בטלה. / / מבאר למה לפי הרמב"ם לא מצטרפים ב' כחות של מקליש קליש לסלק את כל הנדר - מדמה לע"א בשבועה בתור 'מקצת' מכת של שנים לממון. / / מחדש שגם בקדמה הקמה מהני הפרה למקליש קליש - ונפ"מ לנדרים שאינם של עינוי נפש דאז מצי מפר בתורת מקליש קליש. / / מחלק בין ארוס בבוגרת להקמה דחד בדין מקליש קליש. / / ג' שיטות - מתי ואם - בטלה מקליש קליש כשיש הקמה של השותף. / / **פרק ג' בטעמא דאין הפרה אחר הפרה.** / / מעורר דלמה שייך דין אין הפרה אחר הפרה. / / דרכו של הגר"ד בזה, ומה שיש לתמוה עליו. / / מתמה דמה שייך לומר דאין הפרה אחר הפרה היא גזה"כ ודרשה. / / מעורר דגם אחרי דברי הגר"ד שהפרה היינו גילוי דעת ומציאות של התנגדות - ולא מעשה בעלמא, אכן יש הלכות היאך ההתנגדות תתייחס לנדר. / / דווקא גילוי דעת שחל בנדר מיקרי הפרה ואף דחל לענין מקליש קליש הא סו"ס יש התייחסות לנדר ושוב ליכא אחריה עוד הפרה - דסו"ס הרי גילה דעתו. / / מבאר למה המציאות של דעתו מגולה לא עומדת לצירוף עם הפרה נוספת. / / תוספת ביאור ממה דמצאנו דאין חופה אחר חופה. / / **פרק ד' ביאור חדש ברמב"ם ושו"ע.** / / דרך חדשה ברמב"ם ושו"ע - ובדברי הט"ז. / / חידוש הגר"נ פרוצוביץ זצ"ל בזה שיש דין מסויים בהקמה דשותפות דהקמה מעכבת בשותפות. / / ביאור חדש במסקנת הסוגי' בקרית ספר דבהקמת שותפין ליכא שאלת חכם. / /

סימן ז' בגדרי 'מכאן ולהבא למפרע' בחכם שעוקר נדר למפרע, ובפלוגתת הר"ן ורשב"א. / / **פרק א' בעיקר גדרי 'עקירה' למפרע [המכונה מכאן ולהבא למפרע], ומתמה טובא דאיך מחלקינן בין מעש"י לקרובות.** / / דברי הר"ן בסוגיין. / / בדברי הרא"ש לגבי עקירת חכם לנדר למפרע - דהוי בגדר 'עקירה' למפרע [המכונה מכאן ולהבא למפרע]. / / בדברי הגר"ח דעקירה דמיאון היינו 'עקירה' למפרע, וכבר דימה אותם האבי עזרי. / / כל המושג של מכאן ולהבא למפרע - היינו כפשוטו - עקירה למפרע לעומת איגלאי מילתא למפרע - בלי חידושים. / / בחידוש של מכאן ולהבא למפרע ב'תשובה' - לגבי עושה מעשה עמך ולגבי להיות זרעו של אברהם. / / חידוש גדול בדברי הברכ"ש בחלות קנין וחלות קידושין לאחר ל' - וזה חל מכאן ולהבא למפרע. / / סיכום. / / כמה נפ"מ במצב של אתמול שלא נשתנו ע"י העקירה מכאן ולהבא למפרע. / / מתמה דמה החילוק בין מעש"י לקרובות לגבי הכללים של מכאן ולהבא למפרע, ומתמה מקידש ע"מ שאין עליה נדרים, דא"א לחלק בין דיונים של אתמול לדיונים של היום. / /

פרק ב' בדברי הגרי"ז דמצאנו תרי גווני של עקירה למפרע, היתר חכם והפרת בעל למפרע והמסתעף לגבי מיאון, ובר"ן בסוגיין. / / חידוש הגרי"ז בעקירה של הבעל למפרע בנזירות - לחלק בדין מכאן ולהבא למפרע בין התייחסות לדינים שהם חלק מגוף החלות שבאים לעקור, לדינים שאינם חלק מגוף החלות שבאים לעקור - אף ששניהם היום ושניהם אתמול. / / עפ"י חלוק מעש"י ומזונות לאיסור קרובות. / / מתמה ממקדש אשה ע"מ שאין עליה נדרים, ושאלה לחכם. / / מביא את החילוק בדין למפרע בין בעל לחכם בתוס' בנזיר, ומבאר עפ"י התוס' רי"ד דעיקר ההיתר של החכם נעשה בחרטה וטעות ע"י הנודר עצמו. / / מביא שכבר חילק כן הגרי"ז מיניה וביה - וא"ש גם הכא במקדש ע"מ שאין עליה נדרים. / / מחלק מיניה וביה בתשובה עצמה - כעין החילוק בין מיאון לעקירת חכם. / / סיכום - תשובה - חכם - בעל - מיאון. / /

פרק ג' ביאור דברי הר"ן והרשב"א בסוגיין. / / מבאר עיקר קושי' הר"ן מתנאי על דברים להפרה. / / חידוש הר"ן - דגם בעקירת חכם איכא הגבלות אף דמשהו את הנדר לנדר של טעות, לגבי הפרה והקמה ועוד. / / מכאן מוכרח שתנאי אינו מעשה על הצד ומוכרח שב' הפרות הם מעשה אחד ולא ב' מעשים וחלות אחד. / / עיקר החילוק עדיין תמוה מאד. / / חידוש ברשב"א לחלק בין האב לבעל בעקירה למפרע, ונפ"מ בגדרי מעשה הפרה של האב והארוס. / / דוחה - ומבאר דשורש פלוגתתם בהקמה אי מעכב במעשה הפרה או בבעלות דהפרה. / /

פרק ד' בביאור עיקר הגדרים, בהאי כללא ד'מכאן ולהבא למפרע'. / / סיכום בכללים ב'מכאן ולהבא למפרע'. / / כמה קושיות על עיקר היסוד לגבי מיאון. / / כמה קושיות על עיקר היסוד לגבי עקירת חכם. / / כמה קושיות על עיקר היסוד לגבי 'תשובה'. / / אין זה סוג הסתכלות דינית' בעלמא. / / בגדר העקירה של החכם על ידי "טעות" - לשנות מציאות של אתמול. / / נוסח חדש - פעולת

החכם הוא לגרום שהנדר של אתמול לא יחייב היום. / / מוכרח שיש שינוי היום כלפי האתמול - לא רק שינוי בדינים, אלא גם המציאות של אתמול השתנה היום. / / אחרי המיאון והחכם - יש לפני ב' מציאויות סותרות. / / קשה להבין היאך שייך עשייה היום שפועלת במציאות של אתמול. / / שורש החילוקי דינים והמחלוקות באות כתוצאה מהנך ב' מציאויות סותרות שנמצאות אחרי הפעולה של החכם מכאן ולהבא למפרע, וביאור שיטת רעק"א למה מודדים למפרע ממש לגבי המלקות של הנזיר. / / מבאר כמה הלכות של מכאן ולהבא למפרע שחוששים להם כמו בלמפרע ממש. / / ביאור בר"ן. / /

סימן ח' בגדרי הקמה והפרה, בשותפות המחודשת [בקס"ד], דאחד מפר הכל והשני שותף רק להקמה ושתיקה. / /

פרק א' שיטת הרא"ש ב'אימא אב לחודיה מפר'. / / כמה חידושים בגדר הדין הפרה לפי הרא"ש - בקס"ד - דכל אחד מפר לחוד, ונפ"מ לנתרוקנה וקודמין ולאו עינוי נפש. / / מחדש דלפי הרא"ש יש לומר שיש בעלות אחת עם דין א' של הפרה, ושניהם מפירים מכח הך דין, ונפ"מ לכל הנ"ל, ומקור מהשער המלך. / / תוספת דברים - שותפות חלוק מבני העיר - בעלות אחת מורכבת מסיבות לבעלויות שונות לעומת בעלות אחת מוחלטת - ונפ"מ לשותפות של נדרים. / /

פרק ב' בדברי הר"ן בבעל מפר הכל ואב מקיים, וכן איפכא. / / בשיטת הר"ן הקשו לב' הצדדים, או דבעל עיקר או דאב עיקר, אבל אב תמיד עיקר. / / יש לעיין האם הארוס והאב מפירין או שאין תורת הפרה לאב - ואין דינו אלא בהקמה לחודיה, ומוכיח שיש לו הפרה. / / מתמה דמה שייך הפרה שמצטרפת עם הפרת האב אבל האב מצידו יש לו הפרה גמורה - ותמוה. / / אפשרויות שונות בגדר הפרה דארוס - ביטול זכות הקמה וכדומה - ותמוה. / / מבאר שיש הפרה שכל כולה אינה אלא שלא תהיה מקים לעכב חבירו - ודן בזה. / / מבאר שיש מעשה הפרה אחת לכל השותפות והאב מייצג את כל השותפות והארוס לא - וע"כ דמעשה אחד הוא, ומחדש דבהיכי תימצי דלא חזי לצירוף לא מהני - ונמצא שיש חלות הפרה אבל ההפרה לא 'מועילה' מלבד מה שבפרה נגרם שהוא לא הקים את הנדר. / / מיושב קושי' השער המלך מנתרוקנה. / / מבאר למה ליכא מקליש קליש. / /

פרק ג' בגדר הדין הקמה ושתיקה, באחד מהשותפות דא"צ להפרתו. / / מה שיש לדון דמה שייך הקמה של אחד שיקלקל את השני במצב כזה. / / מתמה דמה שייך שתיקה במצב כזה, בין מצד איבוד זכות ובין מצד הקמה. / /

סימן ט' מקליש קליש. / /

פרק א' עיקר הגדר במקליש קליש. / / מקליש קליש - פחות אסור או פחות נדר - ומצאנו כמה גווני של איסורים שהוקלש חומר האיסור באופן שהמעשה או החפצא של העבירה היא פחות עבירה. / / בדברי הקרן אורה - בדמיון לקומץ ולבונה, ולמה הכא ליכא צד שלישי שלא חל כלום. / / מתמה בעיקר הסוגי' - מצד אחד מקליש קליש ומצד אחד איכא דיני צירוף בין ההפרות. / / מבאר דע"א בשבועה הוא חיוב לא מוחלט של חיוב ממון של ב' עדים, וכך מקליש קליש מיקרי הפרה לא מוחלטת של הפרה של השותפות - ומיתלי תלי באפשרות להצטרף. / / ב' פעמים מקליש קליש לא נהיה הפרה כמו דב' שבועות לא נהיה לממון. / / בדברי הגר"ט בביאור שיטת הרמב"ם דאין הפרה אחר הפרה - שהמקליש קליש לא בטלה, ויש לדמות לעד אחד בשבועה בתור 'מקצת' מכת של שנים לממון. / / מחדש שגם בקדמה הקמה מהני הפרה למקליש קליש - ונפ"מ לנדרים שאינם של עינוי נפש דאז מצי מפר בתורת מקליש קליש. / / מחלק בין ארוס בבוגרת להקמה דחד בדין מקליש קליש. / / בנדרים בינו לבינה - לגבי מקליש קליש ולגבי כל ההפרה המשותפת. / / ג' שיטות - מתי ואם - בטלה מקליש קליש כשיש הקמה של השותף. / /

פרק ב' אופנים שונים של לא ראוי לצירוף, ומתי בטלה המקליש קליש באופנים הללו. / / כמה גווני דמקליש קליש ועיקר ההפרה לא שייכי זל"ז. / / בקושי' הגר"א קוטלר זצ"ל - דלא חזי לצירוף אחרי האכילה ובטלה המקליש קליש. / / בהערת הגר"ש רזובסקי זצ"ל משיטת הרדב"ז שכל המקליש קליש בטלה למפרע, ובמה שיש לשייב בזה. / / בקושי' החזו"א ממת השני ותוספת דברים בקושי' מנאכל הנדר, ובמה שיש לחלק בין סוגים שונים של לא חזי לצירוף, דרק בהפקעה על החלק השני של הנדר בטלה תורת 'התחלת הפרה' לראשון. / / במה שיש להעיר בכל הנ"ל ממת המפר, וכן בעיקר סברת הרדב"ז. / /

פרק ג' שיטת הרמב"ן במקליש קליש, קלישות ועוד קלישות. / / טענת הרמב"ן דהפרה היינו 'קלישות ועוד קלישות', וממילא דלא בעינן יום שמעו אחד לב' ההפרות, ומתמה דלמה לי הלכות צירוף וחזי לצירוף. / / ג' שיטות, הר"ן דבטלה המקליש קליש הראשון, והרמב"ם דלא בטלה, אבל א"א לצרף

עוד הפרה, ולפי הרמב"ן קשה דלמה לא יוכל לצרף עוד מקליש קליש למקליש קליש הראשון. / / מתמה טובא מיניה וביה בשיטת הר"ן מהמבואר בלשונו להלן [ע"א:]. / / מבאר שלפי הרמב"ן יש צירוף בבעלות של הנדר, וזה תנאי למעשה הפרה העצמאית של כל אחד. / / ביאור נוסף ברמב"ן - בעלות והפרה אחת ממש וממילא יש צירוף, אלא כל חצי פועל את שלו במעשה הכללי. / / ביאור נוסף עפ"י מה שפשוט שכל אחד מפר את הכל ובוזה יוצא מקליש קליש בחצי, וכן במיגז גיז. / / מבאר ברמב"ן דאיכא ב' אופנים לקבל מקליש קליש אחר מקליש קליש - או בתור מקליש קליש נפרד שגם יוריד מלקות, או בתור גמר להפרה וזה יוריד את כל האיסור בתורת הפרה, והנדר מצרפם. / / מבאר דלשון הרמב"ן מתפרש שהמקליש קליש מתקבל בתור גמר הפרה, ולא בתור מקליש קליש שני, כיון שהנדר מצרפם להפרה אחת, ולכן כשיש הקמה בנדר - שוב ליכא לצרפם. / /

סימן י' בגדרי מיגז גיז. / /

פרק א' פלוגתת הרשב"א והר"ן אי איכא היתר ואיסור בכל מקום, או שמעמידים זית מול זית. / / פלוגתת הרשב"א והר"ן, אי איכא היתר ואיסור בכל חלק וחלק או זית של איסור וזית של היתר, ונפ"מ בשיטת התוס' בכל זיתים שבעולם, ודן בנפ"מ באכל ב' בלי כדי אכילת פרס. / / דן בעיקר שיטת הר"ן דמה סברתו, ומוכיח שהוא חייב להודות לעיקר סברת הרשב"א. / / מוכיח דעשייתו וכוונתו לא יגדיר את המיגז גיז לחול על חלק מרוכז. / / מה שיש לדון מפלוגתת רש"י ותוס' בגיטין [מ"ז] בשותפות עם עכו"ם - ביאור פלוגתתם ומה שייך להכא. / /

פרק ב' חוקר בעיקר גדרי מיגז גיז, ב' נדרים לענין הפרה או דמיגז גיז הוא מעין מקליש קליש. / / בדברי הריטב"א לחלק בין מיגז גיז למקליש קליש לענין חזי לאיצטרופי. / / חוקר אי איכא ב' נדרים לגבי ההפרה, או מעשה הפרה אחד על הכל שהביטוי הוא מיגז גיז או מקליש קליש. / / מחדש דלפי הרא"ם והריטב"א איכא ב' חלויות נפרדות, הלכך לא בעינן חזי לצירוף, ואז איכא סברא שיהיו חלקים מרוכזים. / / דן בזה בנדר על זית אחד אי איכא בזה מיגז גיז. / / דן בשיטת הרמב"ם האם מצרפים מיגז גיז של הראשון עם השני גם כשהיתה הקמה ביניהם. / / הערה בדברי הרא"ם בגדר מיגז גיז, דלב"ה איכא מיגז גיז וגם מקליש קליש, ומוכיח דאיכא תרי גווני של מיגז גיז. / / הערה גדולה דלפי הרא"ם יתכן שיש מיגז גיז וגם מקליש קליש באב לפי ב"ה. / / כמה אופנים שיש להסתפק בדין מיגז גיז. / / בנדרה ממין מסויים. / /

סימן י"א בגדרי נתרונה, ובחילוקים בין נראו ללא נראו ובנדרה אחרי מיתה, ובפלוגתת הרמב"ם ורבינו יחיאל ב'לאו עינוי נפש' לאחר מיתה. / /

פרק א' ב' צדדים בגדרי נתרונה וג' פלוגתות תלויות בזה. / / במה שיש להעיר דתמיד שתיקה כהקמה - גם בלי הגילוי דעת ותמיד חשיב כגילוי דעת. / / חקירה ביסוד דינא דנתרונה - והוכחה מהר"ן דמכח הארוס הוא בא, ורק מחמת זה מעכב הקמה דארוס ודן בזה. / / פלוגתת המאירי והרשב"א האם איכא הוכחה לדין אין הפרה אחר הפרה מנתרונה היכא שהארוס הפר. / / בדברי הגרא"ל דפליגי רבינו יחיאל והרמב"ם בגדרי נתרונה, ונפ"מ בנודרת אחרי הנתרונה נדרים דלאו של עינוי נפש. / / בשיטת הרמב"ם מוכרח דנתרונה היינו רשות של האב מצד עצמו, ומוכרח כן בג' מקומות. / / מחלוקת יסודית בגדר העיכוב של הקמת הארוס בנתרונה לאב. / / צד נוסף בעיקר החקירה. / /

פרק ב' ביאור פלוגתת הראשונים בנפ"מ בין נדרים שנראו ללא נראו, וביאור חדש בפלוגתת הרמב"ם ורבינו יחיאל. / / דן לחלק בין נראו ללא נראו וכן לגבי נדרים שנדרה אחרי מיתת הארוס. / / נחלקו הראשונים אי בלא נראו בעינן קרא דנתרונה. / / ביאור פלוגתא זו - דכבר נחלקו בנדרים שנדרה גם אחרי מיתה אי בעינן פסוק של נתרונה. / / תרי דיני נתרונה - בבת ובנדר - וביסוד דינא ד'נראו'. / / החקירה הראשונה בגדרי נתרונה במקומה עומדת - גם לראשונים שתמיד יש ילפותא וגם לראשונים דרק בנראו יש ילפותא. / / חידוש דין בהקמה בלי שמיעה דמהני בזה נתרונה להפר שוב את כל הנדר. / / חידוש נוסף בהפר האב ומת הארוס בלי נראו. / / מביא מהב"ח תדרי גווני נתרונה מצאנו - מדין ירושה ולא מדין ירושה, ונפ"מ אי שמע הארוס ונראו אליו, ונפ"מ בחידוש של מקליש. / / ביאור חדש בפלוגתת הרמב"ם ורבינו יחיאל בגדרי נתרונה, דתלוי בפלוגתת הראשונים והרא"ש אי בעינן קרא ללא נראו. / / בפלוגתות האחרות בגדרי נתרונה אכתי צריכים לפרש כבתחילה. / /

פרק ג' מקור לגדר חדש בנתרונה ברבינו יחיאל, מההיקש של עינוי נפש שנשתנה דיני ההפרה של האב מחמת הארוס. / / הקדמה. / / מתמה בעיקר סברת הרא"ש שיציאה של 'שעה אחת' לא מתבטלת. / / מתמה טובא - הא סו"ס למה לי דרשת הספרי בהיקש לעינוי נפש - הא גדרי הנתרונה מחייבים שיהיה לשניהם עינוי נפש. / / מתמה דלא מובן עיקר ההיקש בין אב לארוס דבעי עינוי נפש

דווקא כשיש שותפות. / / מבאר דעצם 'היציאה שעה אחת' שמשם למדנו גדרי נתרונה - גדר זה נתחדש בהיקש. / /

פרק ד' בפלוגתת הפרישה ורבינו הלל. / / פלוגתת הפרישה ורבינו הלל האם סגי בבינו לבינה של הארוס גם כלפי האב. / / דן האם רבינו הלל יכול להודות לעיקר דינו של הפרישה דאיכא דין עינוי נפש באב גם לאחר נתרונה וליכא בינו לבינה. / /

סימן י"ב בדין הפר ומת, ובפלוגתת הרא"ש והריטב"א, בנתרונה במת המפר. / / **פרק א' בסברא דמת בטלה הפרתו.** / / בדברי הרא"ש דאי היתה הפרה א"כ למה לי נתרונה, וחידוש דבטלה כיון דלא נגמרה בחייו, ונפ"מ בין מקליש קליש לעיקר ההפרה. / / תוספת ביאור ברא"ש בחסרון שלא נגמרה בחייו. / / בסברת הר"ן [ס"ז] למה מת בטלה הפרתו. / / **פרק ב' בדברי הריטב"א - מתי מת לא בטלה הפרתו, ולמה אעפ"כ בעינוי נתרונה.** / / השו"ט בריטב"א בקושי' זו איכא היתה הפרה למה לי נתרונה. / / מבאר את פלוגתת הראשונים אי מת בטלה הפרתו או לא - ומבאר את החילוק בין מיגז גיז דלכל אחד איכא 'מעשה גמור' - למקליש קליש דלכל אחד איכא 'חצי מעשה', והאי חילוק הוא החילוק בין אב לבעל, דאב במקליש קליש הוא גם מעשה גמור, וחילוקים נוספים בין אב לארוס. / / ב' חידושים בהפר' א' והקים השני ונשאל על הקמתו. / / מבאר בריטב"א שיש נתרונה לחלק של הארוס במעשה של האב שמשלים את מעשיו - להיות מעשה גמור. / / מוכיח דממנפ"ש הדברים מופרכים, דמהאי טעמא דליכא נתרונה על חלק המת - דלא בטלה הפרתו, מהאי טעמא נמי לא בעי נתרונה על חלק החי. / / מבאר בריטב"א שהם שותפין בבעלות ולא בכח הפרה - דתרתני נינהו. / / נתחדש שיש נתרונה על הבעלות בלי שהנתרונה חיילא במעשה הפרה. / / סיכום הריטב"א.

סימן י"ג בגדרי נתרונה - לעמוד במקום המת, חידוש בשיטת הר"ן בדין נתרונה בהפר ומת, וביאור החילוק בין נתרונה דארוס שני לנתרונה דאב. / / הקדמה - פלוגתת הריטב"א והרא"ש בנתרונה במת המפר. / / מבאר שהר"ן למד ע"ד הריטב"א שיש נתרונה בבעלות שבנדר ולא במעשה הפרה של הנדר. / / מדקדק בדברי הר"ן - דליכא נתרונה בהפרה אלא בבעלות. / / המשך דברי הר"ן דנתחדש בברייתא דבמת בטלה ההפרה, ומסקינן כהרא"ש ודלא כהריטב"א. / / ב' הוכחות שהר"ן לא למד כהריטב"א, ומתמה עוד בעיקר דברי הר"ן דמה שייטא לברייתא דנתרונה דיון בדין מת בטלה הפרתו. / / מחדש שהר"ן למד דעל ידי נתרונה בחלקו ובבעלות של המת - דשוב חזרה הפרת המת דלא בטלה, ושוב סגי בהפרת החי על חלק החי. / / מתמה בעיקר יסוד זה דמה שייך נתרונה להכא - דבאים להעמיד את ההפרה של המת ע"י הבעלות של החי. / / מבאר היאך חוזר ההפרה אחרי שחוזר הבעלות ברשות. / / כמה ראיות שבירושה מעמידים למת את בעלותו ורשותו. / / מוכיח דגם לגבי נתרונה מצאנו שזה חלק המת - ונפ"מ לבינו לבינה. / / ביאור בדברי הר"ן דמחלק בין ארוס שני לאב דארוס שני מיקרי כרעי' דארוס שני. / /

סימן י"ד נתרונה בהפר ומת השני סיפא דברייתא - פלוגתת ב"ה וב"ש. / / בדברי הגרנ"ט לחלק בין מת השני להקים השני / / דרכו של החזו"א בזה. / / דרך חדשה לחלק בין נאכל החלק השני או מת השני - דלא בטלה הראשון, ודווקא בהקמה בטלה הפרת הראשון. / / פלוגתת ב"ה וב"ש. / / מתמה טובא בלא נראו ליכא ירושה בנתרונה אלא שהכל חוזר לאב כמו בהתחלה - ומה אכפת לן מה שהיה מקליש קליש ופורתא, ודן דאולי כהריטב"א ששמע קודם מיתתו. / / מחדש דגם הפר האב, אף דלא נראו לארוס - אכתי דומה הך נתרונה לנתרונה של נראו לארוס, דנקבע השותפות בתור שותפות. / / צד שלישי בעיקר החקירה של נתרונה - ובזה מיושב. / / השלמת הסוגי'. / /

סימן ט"ו בגדר דין הקמה, ובדין נשאלין על הקמה. / / **פרק א' ב' דרכים בראשונים, חיזוק בנדר או איבוד זכות הפרה, ומתמה בשני הצדדים.** / / כמה ראיות שהקמה היינו אלימות בנדר ולא רק איבוד זכות הפרה. / / דברי המאירי דאינו אלא איבוד זכות הפרה. / / מתמה טובא על המאירי. / / מתמה בר"ן דהקמה בנתרונה מעכב לאב דווקא משום שבא במקום הבעל. / / כמה תמיהות בגדר האלימות וחיזוק בנדר שנעשה בו הקמה, א' מתמה בעיקר המהות של החיזוק הזה, ב' למה חיזוק זה יעכב להיתר חכם, ג' בדברי המהרי"ק דהכל מחמת ע"ד בעלה היא נודרת, ד' גם שתיקה מיקרי הקמה ואעפ"כ אינה מעכבת להיתר חכם. / /

פרק ב' בגדר החיזוק דהקמה, דמשווהו לנדר דלאו בר הפרה, ובהא דגם 'הפרה' היא 'כעין נדרא'. /
 / מביא את דברי הלבוש - לבאר את שיטת המאירי. / / מהלך חדש, לא אלימות של תוספת נדר אלא
 'אלימות' לקבוע דין בנדר שהוא 'לאו בר הפרה' והיא האלימות עצמה. / / ביאור במאירי ובלבוש.
 / / מבאר בזה למה לפי המאירי הקמה היא כעין נדרא. / / הוכחה ברורה לכל הנ"ל ממה שגם 'הפרה'
 היא 'כעין נדרא' - ולכן יתכן דנשאלין עליה. / / ביאור בר"ן למה הקמה בנדרונה מעבב לאב דווקא
 משום שבא במקום הבעל - מושג של 'הקמה יחסית' להך 'רשות מפירים'. / / ישוב לקושית הרש"ש -
 למה סגי בהקמה של אחד אי צריכים הפרה של שניהם - דבהקמת אחד חלק של הנדר הוא לאו בר הפרה,
 וכן הדין גם כשלא צריכים את ההפרה של אחד וכדלעיל [ס"ז]. / /

פרק ג' גדר המניעה להיתר חכם בנדר שיש בו הקמה, משום שיש עוד 'בעל דין' ועוד 'דעת' בנדר. /
 / מבאר שגדר המניעה להיתר חכם בנדר שיש בו הקמה - הוא משום שיש עוד 'בעל דין' בנדר, ועוד
 'דעת' בנדר. / / מוכיח כן בכמה הוכחות, א[לכן הביאו סברת ע"ד בעלה היא נודרת, ב] זו טענת
 המאירי דמהני בהסכמת הבעל, ג[כן מוכרח מהשיטות שהביא התשב"ץ דגם בלי הקמה אינה יכולה
 להתיר, ד] סברת הרא"ש לבאר את הצד בגמרא דליכא היתר חכם בהקמה, ה[הוכחה מרש"י [ע"ט]
 שהאב ובעל יכולים להשאל לחכם על נדרה. / / סיכום פלוגתתם - דיקדוק בלשון המאירי ולשון
 הלבוש. / /

סימן ט"ז בגדרי הפרה, ובדין נשאלין על ההפרה. / /

פרק א' כמה תמיהות בהיתר חכם בהפרה, והגדרת מהותו של הפרה. / / בספיקת הגמרא דנשאלין
 על ההפרה, ובמה ששייך היתר חכם בתרומה והקדש והקמה, ודומה למופלא בכולהו. / / במה שיש
 לתמוה על עיקר ספיקת הגמרא דנשאלין על ההפרה, דמה שייך בזה היתר חכם ומה שייך בזה כעין נדרא,
 ולולי הכעין נדרא אין מה להקיש להקמה - תמיהות רבות בדברי הר"ן שיש היקש על דבר שלא שייך. /
 / ביאור היאך הוי כעין נדרא, כיון שהוא עושה עשייה בתוך הנדר - עשייה של הפרה. / / מביא הגדרה
 של הפקר לעניים ולא לעשירים - שחל חלות חיובית בחפצא שהבעלות לא תעכב זכייה כלפי העניים
 וכלפי העשירים דיני הבעלות בתוקפן, ומוכרח שהפקר הוא עשייה חיובית שחל בחפצא, וביאורו הרמב"ם
 שהפקר זה נדר. / / מבאר בזה כמה ענינים בעיקר גדר הפרה. / / ביאור הסוגי' היאך שייך היתר חכם
 להפרה. / /

**פרק ב' ביאור דרכו של הר"ן ב'היקש דלא שייך', ודן אי הפרה היא כח חיצוני נדר או שהיא
 עשייה ממש בתוך הנדר.** / / העמדת דברי הר"ן - הנידון של 'לא שייך' - היינו דלאו כעין נדרא. / /
 / מסתפק דיתכן דהפרה אינה כעין נדרא, משום שדנים אותה כח חיצוני - שיש להסתפק האם הוי כח
 חיצוני או כח בתוך הנדר - כעין החילוק בין 'חוץ' ל'תנאי'. / / ביאור בדברי הר"ן - דילפינן מההיקש
 את גדר ההפרה שחל בנדר עצמו כמו בהקמה, והנפ"מ מזה יהיה אי הוי כעין נדרא - וממילא שיתחדש זה
 דין היתר חכם, ומבאר למה זה מיקרי היקש בדבר שלא שייך. / /

סימן י"ז בגדר שתיקה ביום שמעו. / /

פרק א' כמה תמיהות בגדר דין שתיקה, הקמה או איבוד זכות הפרה. / / בקוש' הרש"ש דיהני היתר
 חכם בשתיקה ביום שמעו ותלוי אי הקמה ושתיקה חדא נינהו או תרתי נינהו. / / מביא כמה הוכחות
 דשתיקה היא הקמה ולא רק איבוד זכות הפרה. / / מתמה מסוגיין - ומתמה מהחילוק בין שתיקה להקמה
 לגבי היתר חכם. / / דן אי שתיקה ע"מ למיקט היא שתיקה אחרת - מדין איבוד זכות הפרה - ומוכיח
 דגם זה הוי כהקמה. / / ממנפ"ש תמוה ההלכה שפסק הרמ"א - דמחלק בין כל ההקמות לכל השתיקות.
 / /

**פרק ב' ביאור הגדר בשתיקה - חפצא של 'אי התנגדות', גם ב'רצון' וגם ב'החלטה' בלי רצון, גם
 בע"מ למיקט.** / / מבאר שכמו שהפרה היא מציאות של התנגדות, כך הקמה היא מציאות שהוא 'אי
 התנגדות' אלא שהקמה היא צורה פעילה ושתיקה היא צורה לא פעילה - בלי עשייה. / / יש כמה דרגות
 של 'אי התנגדות' - ובדין שתיקה ע"מ למיקט נתחדשה דרגא נוספת - 'החלטה' לא להתנגד בלי 'רצון' לא
 להתנגד. / / ביאור החילוק בין שתיקה ע"מ למיקט ושותק מחמת החלטה לא לחלל שבת בהפרתו, להפר
 ומת ד'מאי הוי ליה למעבד'. / / תוספת הגדרה בג' דרגות, הקמה שתיקה סתם ושתיקה ע"מ למיקט,
 דא"צ 'החלטה' ל'אי התנגדות' וסגי ב'מצב של התייחסות' של 'אי התנגדות'. / / כמה נידונים נוספים
 שצריכים לדון בכל הנ"ל. / / מבאר למה ליכא היתר חכם על שתיקה אף דשתיקה מדין הקמה. / /
 בחילוקי דינים מתי חכם עוקר נדר שיש בו הקמה, בשתיקה הוא עוקר ובהקמה בלב הוא לא עוקר, ושיטת
 המאירי דתמיד עוקר. / / דברי הגר"נ פרצוביץ צ"ל בסוגי' זו. / / גדר חדש ב'שיעור' של יום שמעו -

שאינו שיעור בזמן של הפרה - ומזה נהיה אומדנא - אלא שזה שיעור בזמן של הקמה דממילא. / / אף
 שלומדים הקמה בלב משתיקה, אכן סו"ס תרתי נינהו, זה בעשייה וזה בלי עשייה, ומיישב את הסוגי'
 בשבועות דדווקא תרומה וקדשים איתנהו בלב. / /

סימן י"ח עוד בדין שתיקה ויום שמעו. / / פלוגתת הר"ן והטור אי זמן שאינו ראוי להפרה מצטרף
 ליום שמעו או לא. / / ביאור פלוגתתם - האם שתיקה היא החלטה לא להפר או שהשתיקה עצמה
 מקיימת. / / ביאור פלוגתת הבבלי וירושלמי בנשתתק. / / ישוב שיטת הטור והמאירי דליכא סתירה
 בין נשתתק לגירשה והחזירה למחר. / / הערה בשיטת הטור.