

דבר משה

פרק כל כנויי נדריים

דף ב' ע"א

(א) בענין נדרי הקדש.

א. דברי הר"ן והרמב"ם והריטב"א שהקדש הוא נדר.

ע"י בר"ן בריש מכילתין שכתב וז"ל, נדר הוא באחד משני ענינים, אם נדרי הקדש שהוא מקדיש לבדק הבית או למזבח וכו', ואיסורו כולל כל אדם וכו', ומס' זו היא בענין נדרי איסור וכו' עכ"ל. הרי שסובר הר"ן שגם כשאדם מקדיש דברים לבדק הבית או למזבח ע"י אמירת "הרי זה", הרי זה מיקרי בשם נדר, דהא משמעות לשונו של הר"ן שכתב שהוא "מקדיש לבדק הבית או למזבח" היא להיכא שהוא מקדיש עכשיו ע"י שהוא אומר "הרי זה" לבדק הבית או למזבח, ואין כוונתו להיכא שהוא אומר "הרי עלי" לתת לבדק הבית או למזבח. ומעתה צריך ביאור למה מיקרי "הרי זה" בשם נדר, הלא אין כאן שום ענין של התחייבות כמו שיש ב"הרי עלי", וכן אינו דומה לנדרי איסור שהרי לא אסר על עצמו כלום, אלא הקדישו, וזהו כבר מהדינים של הקדש שהקדש אסור בהנאה. וגם הרמב"ם קרא ל"הרי זה" בשם נדרי הקדש כמו שנראה מדבריו בריש הלכות

נדריים, וכן עשה גם בריש פרק י"א שם, אבל הרמב"ם בריש הל' נדריים שם הזכיר רק קדשי מזבח כגון עולה ושלמים, אבל לא הזכיר שגם "הרי זה לבדק הבית" מיקרי בשם נדר וכמו שכתב הר"ן, וצ"ע למה. ועכ"פ גם על הרמב"ם קשה מה ענינו של "הרי זה" לנדר.

וז"ל הרמב"ם בפ"א שם, הנדר נחלק לשתי מחלוקות, החלק הראשון הוא שיאסור על עצמו דברים המותרים לו וכו', והחלק השני הוא שיחייב עצמו בקרבן שאינו חייב בו כגון שיאמר הרי עלי להביא עולה הרי עלי להביא שלמים או מנחה, (או, גירסת הוצאת רש"פ) הרי בהמה זו עולה או שלמים, והאומר הרי עלי הוא נקרא נדר, והאומר הרי זה הוא הנקרא נדבה, והנדבה והנדר ממין אחד הוא אלא שהנדריים חייבין באחריותן והנדבות אין חייבין באחריותן וכו' עכ"ל.

וז"ל בפ"א שם, קטן בן שתים עשרה שנה ויום אחד וכו' שנשבעו או נדרו בין נדרי איסור בין נדרי הקדש, בודקין אותן ושואלין אותן, אם יודעין לשם מי נדרו ולשם מי הקדישו נדריהן קיימים והקדשן הקדש עכ"ל, ולשון הקדישו ולשון הקדשן הקדש מתאים להרי זה ולא להרי עלי. וע"י גם בריטב"א כאן בתחילת דבריו

שכתב כהר"ן שגם הקדש מיקרי נדר, וכן שנדרי הקדש כולל גם "הרי זה", בין קדשי מזבח ובין בדק הבית.

וכן מבואר ברשב"ם בב"ב דף קל"ג ע"ב בד"ה ולא תשיימה את וז"ל, שלא תפתח לומר בכך וכך אתננה להקדש, דכיון דשיימת לה בדמי קלילי, תו לא מצית למישקל מינה טפי, דאמירתו לגבוה וכו' כדכתיב ואיש כי יקדיש וגו' (ויקרא כ"ז) מוצא שפתיך תשמור וגו' (דברים כ"ג) עכ"ל, הרי שכתב שיש מוצא שפתיך תשמור על היכא שנעשה הקדש ע"י אמירתו לגבוה כלומר הרי זה, דהא הביא את הדין של אמירתו לגבוה ולא את הדין של הרי עלי.

ב. הביאור שיש כאן נדר להביאו להגזבר או להקרבה.

ויש לפרש שהריטב"א סובר דהיכא שאומר הרי זו קרבן, אע"פ שאינו חייב באחריותו, אבל מ"מ כל זמן שהבהמה נמצאת, יש עליו חובת טיפול עד שיקריבנה, מקרא דמוצא שפתיך תשמור, כי נכלל בכלל הקדשו גם שיביא אותו, וכבר הזכיר הרש"ש חובת זה בדבריו על ב"ק דף י"ב ע"ב עיי"ש. ולפ"ז י"ל שלכן כלל גם הרמב"ם "הרי זה" קרבן בנדרי הקדש.

ובדעת הריטב"א י"ל עוד דס"ל שגם כשמקדיש לבדק הבית יש עליו חובת מצד מוצא שפתיך תשמור להמציאו להגזבר, כי גם בבדק הבית נכלל בכלל הקדשו שימציאנו להגזבר, אלא שעל דבר זה חולק הרמב"ם וסובר שרק בקדשי מזבח אומרים שנכלל בתוך דבריו גם קבלה לטפל בו כי

הרי הוא זקוק להקרבת הקרבן אבל בבדק הבית אין אומרים כן כי אין זה ענינו מה הגזבר יעשה עם החפץ שהקדיש, ולכן לא הזכיר הרי זה לבדק הבית.

ועי' להלן בדף ט' ע"ב דאמרינן שבנדבה, כלומר באומר הרי זה, שייך לבוא לידי תקלה, ופי' הר"ן דלמא פשע ומאחר מלהביאו יותר מג' רגלים, הרי שכתב שיש בל תאחר, ולכאורה הרי זה משום שנכלל בתוך דבריו נדר להביא אותה (כי בלי שהוא עצמו קיבל על עצמו כן מנין לנו חיוב להביאו). מיהו הרא"ש שם כתב ביאור אחר בדברי הגמ' שם ודלא כהר"ן, אלא ביאר שם שהכוונה היא לתקלת מעילה.

ועכ"פ אע"פ שסגי בזה כדי ליישב את דברי הרמב"ם והריטב"א, אבל עדיין צ"ע על הר"ן כאן, כי מלשון הר"ן מבואר שהוא קורא בשם נדר לעצם האיסור הנאה שיש על מה שהקדיש, ולא להחיות להביאו להגזבר, ואילו זה צ"ב למה מיקרי נדר.

ג. הדרך שכשהמקדיש מקדיש, נכלל בזה גם שעושה נדר רגיל של נדרי איסור, ולכן יש בל יחל.

וי"ל שכוונת הראשונים הנ"ל היא דאיכא לאו דבל יחל על הנאה מהקדש וכמו שמבואר מדברי רב הונא בנדה דף מ"ו ע"א, ובע"ב שם מבואר שאפילו אם הקדיש הוא ונהנו אחרים הרי האחרים עוברים על בל יחל, הובא בר"ן להלן בדף ט"ו ע"א כאן, והוכיח מזה הר"ן שה"ה שבכל מודר הנאה המודר עובר בכל יחל ולא המדיר, ודלא כשיטת הרמב"ם שהמדיר הוא זה שעובר (אלא שבהקדש גם המקדיש

עובר כי המקדיש נתכוין לאסור גם על עצמו). ומהנ"ל מבואר שכשאדם מקדיש, נכלל בזה גם עשיית נדר רגיל של נדרי איסור, חוץ מהאיסור הנאה שנתחדש בהקדש, והנדר חל גם על כל העולם בתורת מודרים.

מיהו הרמב"ם השמיט כל יחל, ע"י בריש הל' מעילה. והמל"מ בדבריו על פ"ד מהל' מעילה ה"ט כתב מסברת עצמו שיש כל יחל והעיר על זה שהרמב"ם לא הזכיר דבר זה, ומעתה על הרמב"ם אכתי קשה למה נקרא "הרי זה" בשם נדר.

והנה הרמב"ם בריש הלכות נדרים שם המשיך לכתוב שיש עשה של מוצא שפתיך תשמור גם על נדרי הקדש, והרי כבר הבאנו שהוא סובר שגם "הרי זה" נקרא בשם נדרי הקדש, וא"כ מזה שיש בכה"ג העשה של מוצא שפתיך תשמור מוכח גם לפי הרמב"ם שכלול בתוך מה שאמר "הרי זה" גם שלא יהנה ממנו, וא"כ גם לפי הרמב"ם ניחא למה נקרא בשם נדר.

מיהו אולי יש לדחות דמה שכתב שיש בנדרי הקדש העשה של מוצא שפתיך תשמור הרי זה קאי רק על "הרי עלי", אבל לא על "הרי זה", כי ב"הרי זה" באמת אין שום "מוצא שפתיך" שצריכים לשמור.

מיהו גם ברשב"ם בדבריו בב"ב שהבאנו לעיל לא הזכיר כל יחל לענין מקדיש אבל הזכיר מוצא שפתיך תשמור וכמו שכתבנו כבר, וכן עשה גם הריטב"א כאן בדבריו שהבאנו לעיל. ומעתה אולי כן י"ל גם לפי הרמב"ם דנהי שאין כל יחל אבל מוצא שפתיך תשמור שפיר איכא.

ועכ"פ אכתי בודאי צריכים לתת טעם למה לחלק בין הלאו להעשה.

ד. הדרך שהאיסור הנאה של הקדש הוא עצמו האיסור חפצא של נדר.

והנה באב"מ בתשובה י"ב ראיתי שהביין את האיסור הנאה שיש בהקדש בדרך אחרת ממה שהסברתי, דעיי"ש שהביא את שיטת תוס' בשבועות דף כ' ע"ב בד"ה אלא וכו' והרשב"א בתשובה תרט"ו שנדר שלא יאכל נבילות אינו חל, ודלא כרש"י בשבועות שם ושיטת הר"ן להלן כאן בדף י"ח ע"א שנדר שפיר חל על איסורי התורה משום שיש בנדר הוספת איסור חפצא ולכן הנדר יכול לחול על איסורי התורה שהם איסורי גברא, והביא האב"מ רא"י להרשב"א מכריתות דף י"ד ע"א דאמרינן שם שמוקדשין חל על חלב וחייב קרבן גם עבור מעילה משום שמוקדשין הוא איסור מוסיף כי הוא מוסיף איסור הנאה, והקשה האב"מ דתיפוק לי' משום שמוקדשין הוא איסור חפצא וחל על חלב שהוא איסור גברא ככל איסורי התורה, ובע"כ צ"ל כהרשב"א שגם איסור חפצא אינו יכול לחול על איסורי התורה, ובביאור הדבר למה הקדש הוא איסור חפצא כתב האב"מ וז"ל, ותיפוק לי' דמוקדשין הוא איסור חפצא, דהא נדר הוי האומר כקרבן כאימרא, ומוקדשין הוי נדר גמור עכ"ל, וכוונתו היא לומר שעצם האיסור קודש שלא ליהנות מהקדש אשר בגללו יש קרבן מעילה, הרי הוא האיסור חפצא של נדר, דהיינו שע"י שהקדיש מתהווה האיסור חפצא של נדר, ולכן מתפיסים נדר בהקדש, דהנה הלאו של כל יחל שכתוב בנדרים הרי הוא איסור גברא וכמו שנביא באות י"ז סק"ב, ומה שמוזכר בע"ב כאן

שנדר הוא איסור חפצא הכוונה היא שחזן מהאיסור גברא של כל יחל מצד התורה יש בנדר גם איסור חפצא שהנודר עצמו יוצר, דזהו המהות של נדר, והתורה נותנת לו כח לאסור על עצמו ולכן הרי הוא באמת יכול לעשות כן, ואנו רואים שהתורה נותנת לו כח לעשות כן מזה שקבעה פרשת נדר (ועוד הוסיפה איסור גברא של כל יחל) אבל על כל פנים האיסור הזה שהוא עצמו יוצר אינו כתוב בתורה אלא שזהו המהות של המושג של נדר, ובמקודשין כשאדם מקדיש הרי האיסור הוא אותו איסור חפצא שיש בנדר אלא שבמקודשין האיסור ההוא כתוב שפיר בתורה בהלאו של מעילה ובהחיוב של קרבן מעילה, והלאו של מעילה בהקדש הוא גופא אותו איסור חפצא שיש בנדר, ומש"ה עושים תמיד האיסור חפצא של נדרים ע"י שמתפיסים בהקדש, וכגון כקרבן כאמרא, וממילא הקשה האב"מ על הגמ' למה לא אמרין שהאיסור של מוקדשין חל על חלב משום שהוא איסור חפצא, והוכיח מזה האב"מ כהרשב"א שאפילו איסור חפצא אינו חל על איסורי התורה, כן נראה לומר בביאור דבריו. ומעתה הרי זה יותר ממה שהסברנו לעיל בסק"ג שמלבד ממה שהמקדיש עושהו הקדש ויש איסור הנאה מצד התורה, נכלל בדברי המקדיש גם נדר רגיל של נדרי איסור, אלא סובר האב"מ שהאיסור הנאה של הקדש הרי זה גופא האיסור חפצא של נדר.

ועכ"פ בדעת רש"י והר"ן שסוברים שנדר שפיר חל על איסורי התורה משום שאיסור חפצא חל על איסור גברא, י"ל שלא אמרה הגמ' בכריתות שם את הטעם

של איסור חפצא, כי האיסור הנאה של הקדש, שעבור זה יש המלקות והקרבן מעילה של "מוקדשין", הרי הוא באמת איסור גברא מצד התורה, אלא שנוסף לזה, יש כאן מצדו נדר רגיל של נדרי איסור, ולכן יש כל יחל, וכן האיסור חפצא של נדר, אבל זהו רק בגלל שההקדש יכול לחול, ולכן צריכים את הטעם של איסור מוסיף כדי לומר למה ההקדש חל (מיהו ע"י באות י"ז במה שהבאנו בשם האבני נזר והגרש"ש להגדיר מה זה איסור גברא ומה זה איסור חפצא, דלפי האבני נזר ודרכו השני של הגרש"ש איסור הקדש חייב להחשב איסור חפצא אפילו אם אינו האיסור חפצא של נדר אלא איסור חדש מצד התורה עיי"ש).

ה. הדרך ששם נדר מתאים לכל היכא שיוצר איסורים בדיבורו.

והנה יש לבאר את כוונת הר"ן כאן גם בדרך אחרת, דהנה בנדרי איסור הרי הנודר עצמו ע"י הדיבור שלו מביא על עצמו את האיסור של כל יחל, וא"כ י"ל דס"ל להר"ן שגם בהקדש הרי זה כך, דהיינו שהמקדיש עצמו מביא בדרך ישיר את האיסור הנאה של הקדש בין בבדק הבית ובין בקדשי מזבח, ולאפוקי מהצד שהוא רק מקנהו להקדש ואילו האיסור הוא בתולדה מהממונות, דס"ל להר"ן שזה אינו, אלא המקדיש עצמו מחיל את האיסור על ידי אמירתו לגבוה, ולכן כתב הר"ן שכשהוא מקדיש דבר להקדש הרי זה גדר של נדר, דכוונתו היא שהאיסור הנאה שיש בהקדש מיקרי בשם נדר כי השם של "נדר" שייך כל היכא שהאדם עצמו מחיל בדיבורו

איסור מסוים על החפץ (ואע"פ ש"הרי זה" מיקרי נדבה ו"הרי עלי" מיקרי נדר, וא"כ חזינן ש"הרי זה" לא מיקרי נדר, אבל י"ל שהר"ן סובר שהכוונה בהנ"ל היא רק לומר ש"הרי זה" אינו בגדר נדר של התחייבות כמו "הרי עלי", אבל לעולם גם "הרי זה" נכלל במובן הכללי של נדר).

ולפי דרכנו הנ"ל יוצא שהר"ן סובר שגם בקדשי בדק הבית וגם בקדשי מזבח הרי הוא פועל בדרך ישיר את האיסור והקדושה, ולכן הזכיר גם קדשי מזבח וגם קדשי בדק הבית, ואילו הרמב"ם הזכיר רק קדשי מזבח כי הוא סובר שבבדק הבית הרי הוא פועל רק את הממונות ואילו הקדושה והאיסור הרי זה בתולדה מהממונות וכהדרך שנביא להלן מהקו"ש, ולכן אין זה נקרא נדר.

וע"ע בר"ן בסוף דף ח' ע"ב שכתב שנידוי הוא בגדר נדר, וגם שם צ"ע איך הוא בגדר נדר. ויש להסביר כהנ"ל שנדר מיקרי כל היכא שע"י דיבורו הרי הוא עצמו מביא איסורים. ברם דברי הר"ן בנוגע לנידוי אכתי צ"ע כי סוף סוף נידוי אינו בגדר איסור חפצא ואם בכל זאת נקרא נדר א"כ למה אין שבועה נקראת נדר. ועי' בדברינו שם שהוספנו להקשות עוד על דברי הר"ן שם.

ו. בענין איך קידושין דומין להקדש.

והנה בקידושין דף ב' ע"ב אמרין שהלשון של קידושין (בקידושי אשה) הוא על שם "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש". ולכאורה צ"ע מה ראו חכמים לקבוע לשון חדש של קידושין על שם העובדא של אסר

לה אכו"ע כהקדש, דאין לומר שעשו כן כדי שנכיר מתוך הלשון שאשת איש אסורה היא לכל העולם, דזה אינו, שהרי דבר זה הוא דבר פשוט שאפילו עמי הארץ יודעים אותו, וא"כ למה הוצרכו לקבוע לשון כזה.

וי"ל שרצו להודיע בזה שהאופן של חלות קידושין הרי הוא כמו הדרך של חלות הקדש, דהנה כבר הזכרנו בקצרה שיש לחקור בהקדש האם האמירה של המקדיש מהני רק לשנות את הבעלות שעל החפץ ולהכניסו לרשות הקדש, ואילו הקדושה והאיסור מעילה הרי הם חלים בדרך ממילא מצד התורה כתוצאה מזה שנעשה הדבר ממון הקדש, או האם המקדיש עצמו מביא את האיסור והקדושה ע"י שהוא מיחדו לשימוש הקדש (כמו שנקטנו בביאור דברי הר"ן אצלינו), ושוב נקנה החפץ להקדש מצד התורה כתוצאה מהאיסור והקדושה, וכן יש לומר גם צד שלישי והיינו שע"י האמירה שלו הרי הוא פועל בדרך ישיר את שני הדברים דהיינו גם את הקנין וגם את האיסור. וכהצדדים הנ"ל יש לחקור גם בקידושין (אם נאמר שגם בקידושין יש גם מושג של קנין בעלות, עי' בזה בספרי על קידושין בדף ב' אות ח' בסק"ב וסק"ג וכן באות א' שם), דיש לחקור האם המעשה קידושין של המקדש פועל רק את הקנין, ואילו האיסור של אשת חל מצד התורה בדרך תוצאה מהקנין, או האם המעשה קידושין פועל רק את האיסור, ואילו חל מצד התורה בדרך תוצאה מהאיסור, או האם המעשה קידושין פועל את שני הדברים בדרך ישיר. ומעתה י"ל דס"ל

להגמ' שבהקדש הרי הוא מביא את הקדושה והאיסור בדרך ישיר, וקבעו חז"ל לשון של "קידושין" כדי להורות שגם בקידושין הוא כן, וכוונת הגמ' היא לומר שהמקדש הוא זה שאוסר אותה אכו"ע בדרך ישיר ("דאסר לה") כמו בהקדש (מיהו אכתי צ"ע דנהי שלפ"ז יוצא ששפיר השמיענו חז"ל דבר שהוא חידוש, אבל למה הי' נחוץ להם ללמד לנו חידוש זה ע"י קביעת לשון חדש, דכי נימא שעשו כן בגלל הנפ"מ שנבאר להלן של ידות והתפשטות).

מיהו עיין ברמב"ם בריש הל' אישות דיש להבין מדבריו דלא כמו שכתבנו, אלא שהוא סובר שבקידושי אשה המקדש פועל רק את חלק הקנין לחוד אבל האיסור חל מצד התורה בדרך תוצאה מהקנין, וז"ל שם, וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת, אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש, והבא עלי' חוץ מבעלה חייב מיתת ב"ד עכ"ל, ומשמע שהשלב הראשון הוא שהאשה נקנית ונעשית מקודשת ואשת איש, ורק כשלב שני אנחנו אומרים שמכיון שהיא כבר נקנית הרי מעתה חל עלי' מצד התורה הדין שהבא עלי' חייב מיתה, ויש לדחות. וע"ע בלשון תוס' בקידושין דף ב' ע"ב שם.

והנה אכתי יש לעיין, דלפי דרכנו לעיל למה לא מצינו שגם קידושין מיקרי נדר, דהא גם בקידושין הרי הוא עצמו מביא את האיסור. ועל פי האמור לעיל צ"ל באחת מג' דרכים: א', בגלל שאינו מחיל את האיסור ע"י פיו לבד אלא בעיניו גם מעשה קנין. ב', כהדרך שבקידושין הרי הוא עושה את חלק הקנין, ואילו האיסור הוא בתולדה

מהקנין ודלא כדרכנו הנ"ל בנוגע לקידושין. ג', כהדרך שהקדש מיקרי נדר לא בגלל שהוא עצמו מביא את האיסור והקדושה בדיבורו אלא כהדרכים הקודמים שכתבנו.

ז. בענין יש יד לקידושין.

והנה לפי הדרך שכתבנו לעיל שכוונת חז"ל בהלשון של קידושין היתה להורות שבקידושין הרי הוא אוסר אותה בדרך ישיר כמו בהקדש, יש להבין את כוונת תוס' להלן כאן בדרך ו' ע"ב, דעיי"ש בגמ' דבעי רב פפא אם יש יד לקידושין כמו שיש יד לנדרים, או האם אין יד לקידושין, וכגון שאמר לה לאשה הרי את מקודשת ואמר לה לחבירתה ואת, מי אמרינן ואת נמי אמר לה לחבירתה ותפסי בה קידושין לחבירתה, או דלמא ואת חזאי, וכתבו תוס' שם וז"ל, תימה מהיכא תיתי יד לקידושין, הלא בנדרים לא ידעין יד אלא מדאיתקוש נדרים לנדירות כדאמרינן לעיל, וא"כ אמרינן היכא דגלי גלי, היכא דלא גלי לא גלי וכו', וי"ל דקידושין נמי כיון דאסר לה אכו"ע כהקדש לכן מספקא לן דשמא יש יד לקידושין כמו בהקדש עכ"ל, ולכאורה דבריהם אינם מובנים דאיך שייך להוכיח עיקרי הדינים מהלשון של הרי את מקודשת לי דאסר לה אכו"ע כהקדש, הלא זהו רק משל בעלמא שנתנו חז"ל, וא"כ אכתי מנ"ל מן התורה דין ידות בקידושין.

מיהו לפי הנ"ל הדבר מובן, והיינו משום שכבר ביארנו שכוונת חז"ל במה שחידשו לשון קידושין היתה ללמדנו שהחלות של קידושין דומה באמת להחלות של הקדש, דהמקדש עצמו מביא את

האיסור כמו בהקדש ונדר, וא"כ י"ל שמש"ה צידד ר"פ לומר שגם בקידושין נאמר דין של ידות כמו בנדר, והיינו משום שאולי הטעם למה חידשה התורה בנדר דין של ידות אין זה בגלל היותו דוקא נדר, אלא הרי זה משום טיב החלות (דהיינו שהוא עצמו מביא איסור על ידי דיבורו), וממילא הרי זה קאי גם על כל היכא שמצינו מין חלות כזה, דכוונת התורה היא לחדש דין של ידות גם שם.

ח. בענין גדר נזירות - איסור גברא, איסור חפצא, או איסור קדושה.

והנה הדין של ידות בנדרים ילפינן להלן בדף ג' בהקישא מנזירות, ולפי דרכנו הנ"ל צ"ל שגם בנזירות הרי הנזיר מחיל על עצמו את האיסורים של יין ותגלחת וטומאה בדרך ישיר ע"י הפלאתו, דאל"כ מנ"ל לומר שבנדרים הרי זה משום טיב החלות, ושממילא כן יהי' גם בקידושין וכמו שביארנו לעיל, אולי הרי זה דין פרטי כמו בנזירות. מיהו האב"מ בשו"ת שבסוף הספר בסי' כ"ב בד"ה ונראה דבפ"ק וכו' הביא ג' דרכים בגדר דין נזירות, א', שהנזיר אוסר על עצמו את היין בדרך איסור גברא כמו שבועה, דהיינו שהוא מחיל על עצמו איסור גברא שלא לשתות יין, ב', שנזירות היא איסור חפצא כמו בנדר (ולהלן באות ט"ז נבאר מה הוא החפצא במקרה של נזירות), ג', שהוא מחיל על עצמו קדושת נזירות, ואילו האיסור בא מצד התורה בדרך תוצאה מהקדושה. והדרך השלישי הרי הוא דלא כהדרך הנ"ל שכתבנו בנוגע לחלות קידושין והקדש דהא לפי הדרך השלישי

יוצא שאין הוא עצמו מחיל את האיסור. עוד יש להקשות על דרכנו הנ"ל, דאם נאמר כמו שכתבנו שכוונת התורה בהריבוי של ידות היא לכל היכא שמצינו מין חלות כזה, א"כ למה צריכים להקיש נדרים לנזירות, הלא גם בלא היקש נוכל לדמות נדרים לנזירות כמו שמדמים עכשיו קידושין מהטעם שבשניהם הוא עצמו מחיל את האיסור. וצריכים לדחוק שבלא ההיקש הוה אמינא שהדין של ידות הרי הוא דין המיוחד רק בנזיר, אבל מאחר שמצינו שריבתה התורה גם נדרים ע"י ההיקש א"כ מעתה נקטינן שכוונת התורה היא לכל היכא שמצינו כעין החלות הנ"ל, ודוחק.

עוד י"ל שלעולם נזירות היא בגדר תואר קדושה שמחיל על עצמו וכהצד השלישי שהזכרנו, ולכן אי אפשר לחדש דין ידות בנדרים במה מצינו מנזירות אלא בעינן את ההיקש לנזירות, רק שלאחר ההיקש אמרינן שהתורה מחדשת דין ידות באחד משני מקרים, דהיינו בין היכא שהוא מחיל על עצמו תואר קדושה (ובזה אין לנו דוגמא אחרת חוץ מנזירות), ובין היכא שהוא מחיל איסורים בדרך ישיר כמו שהוא עושה בנדרים, אבל לא היכא שהוא עושה קנינים, ולכן בשביל לחדש ידות בקידושין הרי אנו צריכים להא שבקידושין הרי הוא אוסרה אכולי עלמא כהקדש, וגם זה דוחק.

ט. ביאור ניפשוטו קידושי בכולה (קידושין דף ז' ע"א), ועוד בגדר קדשי מזבח וקדשי בדק הבית.

ועי' בקו"ש בקידושין באות מ"ב שדן

בענין הנ"ל, דהנה בקידושין דף ז' ע"א פרכינן שאם אמר חצי"ך מקודשת לי למה לא אמרינן שניפשו קידושין בכולה וכדאמרינן גבי הקדש שאם הוא מקדיש רק חלק מהבהמה מתפשטת הקדושה בכולה, וכתבו רש"י ותוס' שם שהטעם לדמות קידושין להקדש הרי זה משום דאסר לה אכו"ע כהקדש, וכתב הקו"ש וז"ל, ומבואר מזה דהך פשטה בכולה אינו דוקא בהקדש גבוה, אלא בכל מיני קדושה אמרינן הכי וכו'. והנה בהקדש גבוה, לבד הקדושה הא יש בו קנין ממון לגבוה, ודין פשטה הרי לא שייך רק בקדושה ולא בקנין, וצ"ל שהקנין הוא בתולדה מהקדושה, וכיון דהקדושה פשטה, נעשה ממילא כולו קנין גבוה, והא דתרנגולת של הקדש שמרדה (פי' שברחה) פקע קדושתה, והטעם מפני שנפקע ממון הקדש, אלמא דהקדושה היא מכח הקנין ולא להיפוך, יש לחלק בין קדושת הגוף לקדושת דמים, דבקדושת הגוף הקנין בא מכח הקדושה ושייך בו פשטה, ובקדושת דמים הקדושה בא מכח הקנין וכו' עכ"ל.

ובאות נ"ג שם כתב וז"ל, והתוס' כתבו דלא שייך פשטה אלא במקדש בלשון הרי את מקודשת דאסר לה אכו"ע כהקדש, אבל לא באומר הרי את מאורסת או הרי את אשתי, וקשה וכו', ועוד קשה דמאי נפ"מ באיזה לשון קידשה הלא מ"מ אסר לה אכו"ע כהקדש, ואטו יש שני מיני איסורי אשת איש בתורה. וי"ל דבקידושין יש קנין ואיסור, והא דקידושין דומה להקדש הוא רק האיסור ולא הקנין, אלא שאפשר לומר שהמקדש עושה קנין, והאיסור הוא בתולדה מכח הקנין, או

להיפך שעושה האיסור, והקנין נמשך מהאיסור, ונפ"מ לענין פשטה בכולה, דלא שייך רק בהאיסור, לא בהקנין, אלא דממילא כשהאיסור מתפשט נמשך הקנין מהאיסור, וזהו טעם החילוק, דכשמקדש בלשון קידושין, הוא עושה האיסור, ובה שייך פשטה בכולה, וממילא נעשה הקנין, אבל אם מקדש בלשון את אשתי, הוא עושה הקנין, והאיסור הוא מכח הקנין, ובקנין לא שייך פשטה, ואינה מקודשת כלל וכו' עכ"ל.

וחילוקו של הקו"ש בין קדושת הגוף לקדושת בדק הבית הוא כמו שכתבנו לעיל בסק"ה בדעת הרמב"ם, ודלא כמו שכתבנו שם בדעת הר"ן שגם בבדק הבית הרי הוא מביא את האיסור והקדושה.

ולפי הקו"ש יוצא שהכוונה באסר לה אכו"ע כהקדש היא כהקדש של קדושת הגוף ולא של בדק הבית, וצ"ע דאין דבר זה מונח בהמלים.

י. בענין יש יד לקידושין כשאמר לשון אירוסין.

והנה יש להקשות, דלפי הנ"ל צריך לצאת שלפי תוס' שסוברים שהטעם למה יש יד לקידושין הוא כי אסר לה אכו"ע כהקדש א"כ יש יד לקידושין רק כשהשתמש בלשון קידושין, אבל לא כשהשתמש בלשון אירוסין וכמש"כ תוס' בקידושין דף ז' לענין התפשטות וכמו שהבאנו לעיל, ואילו בקידושין דף ה' ע"ב מבואר להדיא שאם יש יד לקידושין הרי זה גם בלשון אירוסין. שו"ר שכן הקשה הפ"י בדף ה' שם. ולהלן באות ע"ג נכתוב ישוב על זה.

(ב) שיטות הראשונים במה הוא עיקר לשון נדר.

א. דברי הראשונים בדף ב' כאן.

ע"י בר"ן שכתב שעיקר לשון נדר הוא ע"י שנודר בלשון אסור, דהיינו שאומר ככר זו אסור עלי, בין אם הוא ממשיך לעשות התפסה ובין אם אינו ממשיך לעשות התפסה. אמנם בשבועות דף כ' ע"א (בדף ח' ע"א שבריי"ף באמצע טור ב') כתב שעיקר לשון נדר הוא ע"י התפסה דוקא, והיכא שאמר ככר זו אסור עלי הרי זה מועיל משום יד ללשון "אסור עלי כקרבן". והרא"ש כאן בפירושו בתחילת העמוד, וכן תוס' כאן בסוף העמוד, וכן הנ"י כאן, כתבו כהר"ן בשבועות. וע"ע במל"מ בריש הל' נדריים שהביא את שיטות הראשונים הנ"ל. ועוד הראה שהרמב"ם סובר שעיקר לשון נדר הוא בלשון אסור בלי התפסה (וע"י בקרית ספר), ועיי"ש במה שכתב בכוונת הטור.

ועכ"פ צ"ע על שיטת הר"ן בשבועות איך ידעינן להסתכל על לשונו כיד לקרבן ולא יד לחזיר או לנבילה (דלא מהני משום שצריכים התפסה בדבר הנדור ולא בדבר האסור), וא"כ הוי יד שאין מוכיח אם לקרבן או לחזיר ונבילה, ואי משום דסתם נדריים להחמיר, הלא ביד שאין מוכיח לא אמרינן כן אלא אמרינן שלא הויין ידיים, ורק בלשון גמור ושלם שמשמע לתרין אנפין אמרינן שסתם נדריים להחמיר. מיהו ע"י להלן בפרק ואלו מותרין באות כ"ז שהבאנו סוברים שלפעמים גם ביד שאין מוכיח אמרינן סתם נדריים להחמיר, דעיי"ש שהבאנו את פי' הרא"ש שסתם נדריים

להחמיר כי אל"כ הי' לו לשתוק, והקשינו שא"כ גם ביד שאינה מוכיחה נאמר כן. ותירצנו שאה"נ היכא שהספק הוא אם משמע נדר או כלום, בודאי אמרינן להחמיר כי אל"כ הי' לו לשתוק, וכן הוא גם אצלנו דנקטינן שכוונתו היא להתפיס בדבר הנדור, אבל היכא שהספק הוא בין נזירות לתענית אז אמרינן שידים שאינן מוכיחות לא הויין ידיים.

ב. בירור שיטת הר"ן.

והנה צ"ע על דברי הר"ן הנ"ל אצלנו ש"אסור" לבדו הוא עיקר לשון נדר, דהא הר"ן בעצמו להלן בהמשך דבריו כאן כתב וז"ל, הלכך היכא שהתפיס ואמר הרי ככר זה עלי כקרבן חייל נדרי' ועיקר נדר הוא עכ"ל, הרי שהתפסה לחוד הוי שפיר עיקר לשון נדר. ובדבריו להלן בד"ה האומר וכו' הרי הוא סובר ששניהם הם עיקר לשון נדר. ואולי יש לומר שהמשך דברי הר"ן הוא כך, דבתחילה כתב הר"ן שלשון אסור הוא עיקר לשון נדר, ואח"כ המשיך לומר שאם מתפיסים צריכים להתפיס בדבר הנדור וכדדרשינן מכי ידור נדר, ומעתה מאחר שזכינו לדין שהתפסה נזכרת בהתורה בהדרשה הנ"ל א"כ מעתה גם התפסה הרי היא עיקר לשון נדר, ודוחק.

וביותר נראה לומר בביאור דברי הר"ן אצלנו שלעולם ס"ל שעיקר לשון נדר הוא רק כהוא שאומר לשון אסור, ומה שכתב בהמשך דבריו שגם התפסה מיקרי עיקר לשון נדר, כוונתו היא שמהני בלי תורת ידות, והסיבה למה מהני הרי זה משום שכשהוא אומר ככר זו עלי כקרבן הרי המלים "עלי כקרבן" מתפרשות שיהי'

אסור עליו כקרבן, אבל לא מדין ידות, אלא זהו ממש המובן של המלים "עלי כקרבן", דפירוש המלים של "עלי כקרבן" הוא "אסור עלי כקרבן", ולעולם רק "אסור" מיקרי עיקר לשון נדר.

ומעתה י"ל שמש"כ הר"ן בדבריו הראשונים שעיקר לשון נדר הוא "אסור" בין כשהוא מתפס ובין כשאינו מתפס, כוונתו במתפס היא בלי שאומר "אסור", וכוונתו היא בין אם אמר לשון "אסור" ע"י שאמר "עלי כקרבן", שזה נחשב לשון "אסור", אע"פ שלא אמר בפירוש את המלה "אסור" וכהנ"ל, ובין אם לא התפס אלא אמר בפירוש את המלה "אסור".

מיהו לפ"ז הי' הר"ן צריך להקדים תחילה את הציור שאינו מתפס אלא אומר בפירוש את המלה "אסור" כי זהו הציור הפשוט.

ג. עוד בשיטת הר"ן, ובענין היכא שאמר ככר זו אסור עלי כנבילה.

והנה המל"מ בפ"א מהל' נדרים ה"ז כתב שלפי הר"ן בסוגיין שלשון אסור היא עיקר לשון נדר, יש מקום לומר שאם אמר אסור עלי כנבילה אין זה מקלקל את הנדר, וכשיטת המהרלנ"ח שהביא שאינו מקלקל, כי גם בלא ההתפסה יש כאן עיקר לשון נדר, אבל לפי הר"ן בשבועות הרי זה מקלקל את הנדר כי בכה"ג אי אפשר לומר דהוי יד לקרבן שהרי הוא עצמו סיים כנבילה (וע"ע באות ז***) ובאות ח' סק"א שצדדנו לומר שמש"כ המל"מ שיד לא מהני כה"ג תלוי במה הוא יסוד הדין של ידות).

ולכאורה יש לתמוה על המל"מ, דהא

מלשון הר"ן בריש מכילתין כאן משמע שאע"פ שלשון אסור היא בגדר עיקר לשון נדר אבל מ"מ היכא שאמר אסור וסיים בהתפסה בדבר האסור הרי זה שפיר מקלקל ודלא כדברי המל"מ, שהרי כתב שעיקר לשון נדר הוא היכא שאמר לשון אסור עלי, בין אם התפס ובין אם לא התפס, אלא שאם התפס בעינן התפסה בדבר הנדר. מיהו לפי ביאורינו לעיל בסמוך בדברי הר"ן אתי שפיר, כי מביאורינו יוצא שמה שכתב הר"ן בין אם התפס הרי זה איירי היכא שהתפס אבל לא אמר לשון "אסור", ושכוונתו היא שעלי כקרבן הוא ממש לשון "אסור", וא"כ פשיטא שעלי כחזיר לא מהני כי את עצם הלשון "אסור" הרי אמר בפסול.

ד. דברי הר"ן בדף י"ד.

ועי' לקמן בדף י"ד ע"א דילפינן דבעינן התפסה בדבר הנדר ולא בדבר האסור מקרא דאיש כי ידור נדר דדרשינן עד שידור בדבר הנדר, וכתב הר"ן שלגופי', דהיינו שמהני התפסה בדבר הנדר, לא בעינן קרא, דהא יכול להועיל מדין יד ללשון אסור. ולכאורה משמע דס"ל דהיכא שהתפס בלי לומר לשון אסור הרי זה יד ללשון אסור ואינו עיקר לשון נדר, וכך הבין המל"מ בריש הל' נדרים את דבריו ודלא כדרכנו הנ"ל ש"עלי כקרבן" הוא דרך אחרת איך לומר "אסור". ועכ"פ י"ל שכל כוונת הר"ן שם היא רק אי לא הי' כתוב קרא דידור נדר, אבל השתא דכתיב קרא דידור נדר אולי קמ"ל קרא שגם התפסה היא עיקר לשון (מיהו אכתי צ"ע כי אם קמ"ל שגם

התפסה היא עיקר לשון נדר א"כ אין הפסוק מיותר אלא שפיר איצטריך לגופי, ולהלן בסק"ז ובהערה שם נדון על זה).

ה. דברי הריטב"א וביאור מחלוקתו עם הר"ן.

וע"ע בריטב"א על המשנה כאן שסובר שעיקר לשון נדר הוא דוקא ע"י שמזכיר גם לשון אסור וגם כקרבן, אבל כל אחד לחודי הוא רק בגדר יד.

ובביאור מחלוקת הר"ן והריטב"א י"ל, דהנה מדברי הרמב"ם בריש הל' נדרים מבואר דהא דלשון אסור היא עיקר לשון נדר הרי זה כי זהו פירושו של לאסר איסור על נפשו, וכ"כ המחנה אפרים בהל' נדרים סוף סי' י"א, ולפ"ז יש להגדיר שהריטב"א סובר שלעיקר לשון נדר צריכים גם "לנדור נדר" וגם "לאסר אסור", אבל הר"ן סובר שגם בלאסר אסור.

ודע שהריטב"א כאן סיים להדיא שגם כשהוא נודר בעיקר לשון, דהיינו כשהוא מזכיר גם לשון אסור וגם התפסה, בעינין שיזכיר דבר הנדור. וזהו כדברי המל"מ הנ"ל דאם "אסור" מהני מדין יד לקרבן, אם הוא עצמו מסיים בדבר האסור הרי זה מקלקל. והמל"מ בסוף דבריו שם הביא שבריטב"א בקידושין דף נ"ד ע"א בד"ה ואמרינן וכו' מבואר שאסור עלי כנבילה לא מהני, ורצה המל"מ לומר כהנ"ל דהיינו משום דס"ל שאסור עלי לחוד לא הוי עיקר לשון אלא יד להתפסה.

ו. נפ"מ אם התפסה היא עיקר לשון נדר או יד.

והנה יש להקשות על הראשונים הנ"ל שדנו מה הוא עיקר לשון נדר, דמאי נפ"מ אם לשון מסוים הוא עיקר לשון נדר או אם הוא רק בגדר יד. ובשלמא כשדנין אם "אסור" הוא עיקר לשון או רק יד לקרבן, יש נפ"מ לענין דינו של המל"מ, דהיינו אם יאמר אסור עלי כנבילה וכמו שהבאנו כבר, אבל אכתי מה הוא הנפ"מ אם התפסה לחוד היא עיקר לשון או רק יד.

וי"ל דנפ"מ לפי שיטת הריטב"א בריש מכילתין דהיכא דהוי רק בגדר יד הרי הוא יכול לומר שלא נתכוין להיד משא"כ בעיקר לשון אינו יכול לומר כן.

ז. עוד בביאור הסוגיא בדף י"ד.

ברם לפ"ז צ"ע על דברי הר"ן בדף י"ד דאיך כתב דממעטינן התפסה בדבר האסור כי לא בעינן קרא דידור נדר לגופי לומר שמתפיס בדבר הנדור מהני, משום שגם בלא קרא הי' מועיל משום יד ללשון אסור, דאמאי לא נימא דאיצטריך קרא לגופי כדי לחדש שהיא בגדר עיקר לשון ונפ"מ כהנ"ל. ואם נאמר דס"ל להר"ן דליכא נפ"מ אם הדבר נאסר משום עיקר לשון או משום יד א"כ הדרה קושיא לדוכתה למה טרח הר"ן להסביר מה הוא עיקר לשון ומה היא יד*).

ביאורנו לעיל יוצא שהר"ן טרח בתחילת המס' לומר שגם התפסה בלא לשון אסור היא עיקר לשון נדר.

* מיהו יש לדחוק דס"ל להר"ן דשפיר יש נפ"מ בזה ש"אסור" הוי עיקר לשון נדר, דהיינו דינו של המל"מ, אבל ליכא נפ"מ בזה שהתפסה היא עיקר לשון נדר, ודלא כדינו של הריטב"א. מיהו לפי

וגם על הריטב"א צ"ע, איך ילמד הריטב"א את הדרשה בדף י"ד שם, דמנ"ל דאתי למעט דבר האסור, אולי אתי קרא לגופי' למימר שצריכים גם התפסה כדי להיות עיקר לשון נדר, וכשיטתו שהבאנו לעיל, אבל לעולם אימא דמהני אפילו בדבר האסור. וי"ל שהריטב"א יסבור שגם אם בעינן קרא לגופי', לאשמועינן שצריכים התפסה, אבל בכל זאת יש למעט התפסה בדבר האסור כיון שסו"ס התורה נקטה משל של דבר הנדור, ודלא כמו שנקט הר"ן שצריכים שהפסוק יהי מיותר.

ב*) דברי הריטב"א ותוס' שרק "זה עלי כזה" הוא בגדר התפסה.

וע"ע בריטב"א כאן שכתב וז"ל, דלא חשיבא התפסה אלא כשאומר זה עלי כזה, אבל כשאומר איסור נדרו בפירוש, או בידות שהוא כמפרש, אע"פ שתולה איסור בדבר אחר שיהא כקרבן, אינו אלא כמפרש איסור נדרו, ואיסורא מנפשי' היילא אככר זה, ולא מחמת התפסתו של זה עכ"ל. פי' דס"ל להריטב"א שרק היכא שהוא אומר זה עלי כזה הרי זה בגדר התפסה, אבל היכא שאומר זה אסור עלי כקרבן או זה אסור עלי כזה או זה עלי כקרבן (דהוי יד ללשון אסור, וזהו כוונתו במש"כ "או בידות שהוא כמפרש") אין זה נקרא התפסה.

וביאור דבריו הוא דס"ל שהתפסה היא המשכת האיסור והקדושה מהחפץ שהתפיס בו, ואילו כשהוא מפרש את איסורו הרי הוא סובר שלא נעשה כאן המשכה מחפץ

לחפץ, אלא הרי זה לשון בפני עצמו שמיחל בתחילה את האיסור וסוג הקדושה שיש בקרבן, ומה שאמר כקרבן הרי זה נשאר משל בעלמא בתוך נדרו להאיסור שהתורה אסרה (רק שגם כשהוא ממשיך הרי צריך להמשיל בדבר הנדור), ורק היכא שהוא אומר זה עלי כזה הרי זה בגדר התפסה, כי בכה"ג אי אפשר להשלים את הדיבור כדי שיהי' משמע דבר זה אסור עלי כזה. מיהו צ"ע למה באמת אי אפשר להשלים את לשונו מדין ידות כמו הכא שאמר זה עלי כקרבן.

ולכאורה צריכים לדחוק שבודאי שפיר הי' אפשר להשלים, רק שטעמו של הריטב"א הוא משום כוונת הנודר, דהיכא שהוא אומר דבר זה אסור עלי כקרבן, או אפילו היכא שהוא אומר דבר זה עלי כקרבן, אין כוונתו להמשיך איסור וקדושה מהקרבן, אלא כוונתו היא להחיל איסור וקדושה מחדש ע"י ידות, ומה שהוא אומר כקרבן הרי הוא מתכוין לתת משל בעלמא, אבל היכא שהוא אומר זה עלי כזה הרי הוא מתכוין להמשכת קדושה, וצ"ע.

ועכ"פ יש להקשות על דברי הריטב"א דכיון שגם כשהוא מפרש נדרו ואומר ככר זה אסור עלי כקונם בעינן דבר הנדור מהפסוק של ידור נדר, א"כ מנין לנו בכלל לחדש עוד דין של "זה כזה" שהוא בגדר המשכת קדושה, הלא מהפסוק של לנדור נדר אין הכרח ללמוד דבר זה, דהא הפסוק מתוקמא גם בככר זו אסור עלי כקונם וכנהנ"ל.

ועי' בתוס' בריש מכילתין שכתבו וז"ל, דעיקר הנדר (כלומר ולא ידות) הוא

כשמתפס בדבר הנדור כמו דאמר הרי עלי ככר זו כהקדש, ועל ככר אחר אומר יהא כזה, זהו נדר כדאמר פ"ג דשבועות עד שידור בדבר הנדור עכ"ל. ומדבריהם נראה דס"ל כהריטב"א דלא חשיב התפסה אלא כשהוא אומר זה כזה, דמשמע מדבריהם שרק החלק השני, שאמר על ככר אחר יהא כזה, רק הדבר הזה הוא בגדר התפסה, אבל החלק הראשון שאמר ככר זו עלי כהקדש אינו בגדר התפסה, וזהו כדעת הריטב"א וכמו שביארנו, והיינו דהיכא שאומר ככר זו עלי כהקדש אינו מתכוין להמשיך את הקדושה, אלא כוונתו היא לעשות איסור וקדושה חדשים ע"י השלמת המלה אסור מדין ידות, רק שממשיל בהקדש. ולא הזכירו תוס' את הציור של עיקר לשון נדר של ככר זו אסורה עלי כהקדש כי רצו רק להשמיענו שהרי עלי ככר זו כהקדש אינו ציור של התפסה אלא ציור של ידות.

ב* *) דעות הראשונים בנוגע למתפס בנדר אם מהני או לא.

והנה עד עכשיו נקטנו כדעת הר"ן והריטב"א כאן שהתפסה בנדר מהני. ולפ"ז יוצא שמה שנחלקו אב"י ורבא בשבועות דף כ' ע"א אם מתפס בשבועה מהני או לא, דאב"י סובר דמהני ורבא סובר שלא מהני, הרי זה רק לענין שבועה, אבל אפילו רבא מודה שמתפס בנדר שפיר מהני, וכן כתבו תוס' בשבועות דף כ' בריש ע"ב, וכן היא דעת הרמב"ן להלן בדף י"ד כאן.

מיהו יש ראשונים שחולקים על זה,

דעי' בריטב"א בדף י"ד שהסיק בזה"ל, הלכך נראין הדברים דבין לאב"י בין לרבא לא שני בין מתפס בנדר למתפס בשבועה, ואב"י סבר דהוי כנדר וכשבועה גמורים, ונתפס בהם שלישי, ורביעי בג', וכן כמה, ואם התרו בכל אחד מהם משום שבועה עצמה, לוקה, ורבא סבר דלא שנא בנדר ול"ש בשבועה ליכא בהתפסה להיות נדון כנשבע ממש, אלא דמחייב עלה (כלומר על השני) משום ידות, ואין שלישי תופס בו כלל וכר' עכ"ל.

ועוד הביא הריטב"א שם עוד דעה, וגם הרמב"ן והנ"י שם הביאו דעה זו, והיא דעת הבעל המאור בשבועות, שהתפסה בנדר לפי רבא לא מהני כלל, ואפילו לא מטעם יד, ולא מהני אלא היכא שהוא אומר עלי שלא אוכל. והרמב"ן שם הוכיח מכמה וכמה מקומות ששפיר מהני התפסה בנדר.

ועוד הביא הרמב"ן שם עוד דעה, והיינו שגם רבא מודה שמהני התפסה בשבועה לענין הלאו, ורבא פוטר רק מקרבן.

ולהלן באות ג' סק"א נביא את דעת הר"ן שרבא סובר שרק מתפס ככר בככר לא מהני בשבועה אבל מתפס גברא בגברא שפיר מהני.

ג) בענין התפסה: המשכת קדושה ואיסור - או משל.

א. ר"ן וריטב"א.

יש לעיין אם התפסה היא רק הלכה בנוסח הנדר, דצריך לתת דוגמא של דבר הנדור, אבל אין להקדושה שחלה על הדבר

שאוסר עכשיו (וכמו שנבאר להלן שחלה קדושה) שום שייכות עם הקדושה של הדבר שהתפיס בו, או האם כשהוא מתפיס בדבר הנדור הרי אותה סוג של קדושה ממש נתפסת בהדבר שנודר עליו.

ובהצד השני גופא י"ל ג"כ ב' דרכים, א', שאותה סוג קדושה חלה על דרך המשכת קדושה, דהיינו שהקדושה נמשכת מהדבר שהתפיס בו להככר שהוא נודר עלי' עכשיו, ב', שהוא מחיל מחדש על הככר אותה סוג של קדושה שיש להדבר שהזכיר בהתפסתו.

והנה עיין בר"ן בריש שבועות שתיים (בדף ח' ע"א בדפי הרי"ף טור ב') דמבואר שעיקר נדר הוא רק ע"י התפסה, והיכא שאמר ככר זו אסורה עלי הרי היא נאסרת כי ע"י ידות משלימים את ההתפסה, וענין התפסה הוא שכמו שקודש תופס חליפיו ע"י פדיון הה"נ שע"י התפסה הקדושה נמשכת ונתפסת (ובדעת הרי"ף כתב שם שרק על קדושה שייך לומר שהיא נמשכת, אבל לא על איסור, ומש"ה סובר רבא שלא שייך מתפיס בשבועה, והר"ן עצמו צידד לומר שלפי רבא שפיר שייך לומר כן גם על איסור, וממילא גם רבא מודה שבשבועה מהני התפסת גברא בגברא, ורבא קאמר שרק התפסת ככר בככר לא מהני בשבועה, ובספרי על חומש על הפסוק ולא יחל דברו בסק"ג הבאתי את כל דברי הר"ן שם).

מיהו לכאורה קשה להבין איך שייך המשכת קדושה היכא שהוא אומר כקרבן בלי לפרט בהמה שיש עלי' קדושת קרבן, וכל שכן בזמן הזה דליכא קרבנות בעולם

כלל. ועי' ברמב"ן בריש פרק ב' שהביא רא' דמהני התפסה בנדירים מהמשנה בדף י' דתנן כאימרא כדירים וכו', והרי התם איירי שמתפיס בקדשים, ולכאורה איירי גם לאחר חורבן בית המקדש, וא"כ צ"ע כהנ"ל איך שייך בכה"ג המשכת קדושה.

והנה הריטב"א בריש פרק ב' בד"ה חולין וכו' ובעוד מקומות (כמו שנביא להלן באות י"ז) כתב שהטעם של התורה למה לא מהני התפסה בדבר האסור הרי זה כי איסורי התורה כגון נבילה וחזיר הרי הם איסורי גברא, ולכן אינו יכול להתפיס בהם נדר שהוא איסור חפצא, ומדבריו משמע שאילו היו איסורי חפצא אז הדין הי' נותן ששפיר תועיל בהם התפסה, ומוכח דס"ל שהתפסה אינה ענין של המשכת קדושה או איסור כי איך שייך לומר שהוא ממשיך איסור חזיר או נבילה על ככר שאינה חזיר או נבילה, ובשלמא כשהוא מתפיס בקרבן או הקדש הרי הככר מקבלת באמת קדושת קרבן, ולכן סובר רבי מאיר שיש מעילה בקונמות, וגם לפי רבנן חלה קדושת הקדש רק שאין מעילה וכמו שנביא להלן בסק"ב, ויש גם אומרים שהככר נעשית ממון הקדש וכמו שנבאר להלן בסק"ב, אבל איך שייך לומר שהככר מקבלת איסור חזיר או נבילה.

ובאמת נראה שזהו הטעם למה שהבאנו לעיל כאן מהר"ן בדעת הרי"ף שהמשכה שייכת רק בקדושה ולא באיסור, דהטעם הוא כי בקדושה שפיר שייך לומר שגם הככר שהוא נודר עלי' מתקדשת בקדושת הקדש, וק"ו אם נאמר שהיא נעשית ממש הקדש וכמו שביארנו לעיל, אבל במתפיס

גברא בגברא בשבועה לא שייך תופעה כזו. ועי' בר"ן בדף י"ד ע"א בד"ה אמר קרא דמשמע שטעם התורה למה לא מהני התפסה בדבר האסור הרי זה כי דבר האסור אינו משל טוב לנדר כי חזיר אינו נאסר ע"י דיבורו, ומדהוצרך לטעם זה משמע שהתפה אינה ענין של המשכת קדושה אלא רק דין של נתינת משל.

וכבר הקשו האחרונים על טעמו של הריטב"א למה לא מהני התפסה בבכור, דהנה להלן בדף י"ג ע"א אמרינן שהטעם הוא משום שהוא קדוש מאליו מרחם, ואילו לפי הריטב"א מה בכך, הלא סוף סוף הרי הוא איסור חפצא כמו קרבן ונדר, וא"כ צריך להועיל לפי הריטב"א כמו שהיתה מועלת התפסה בחזיר אילו הי' בגדר איסור חפצא.

ב. מחלוקת הר"ן והרא"ש בענין אם ההנאה נעשית הקדש ממש.

והנה עיין לקמן בדף ל"ג דתנן שהמדיר ראשי החזיר אבידה להמודר הנאה ממנו, ואם אין המדיר רוצה לקחת מן המודר שכר בטלה, תפול הנאה להקדש, כלומר שיתן המודר את שכר בטלת המדיר להקדש, כי אסור לו להמודר להחזיק את השכר לעצמו כי על ידי זה הרי הוא נהנה מהמדיר. ועיי"ש בפירוש הרא"ש שכתב שהטעם למה תפול הנאה להקדש הרי זה משום שנעשה ממון הקדש וז"ל, לפי שאסר עליו הנאתו כהקדש, הלכך כל הנאה הבאה לידי ממנו הקדש הוא, ולא מצי להוליכה לים המלח דלאו כל כמיני' להפסיד להקדש עכ"ל. הרי שכתב שההנאה שאוסר הנודר נעשית ממון

הקדש, וכתב דהיינו משום שהתפיס בהקדש, ומוכח מדבריו שפעולת ההתפסה היא שדין הקדש נתפס בהכרך (ברם אכתי אין מוכח אם זה בדרך המשכת קדושה או לא). והרא"ש שם איירי אפילו בקונם פרטי שאסור רק על עצמו ולא על כל העולם, דגם בכה"ג ס"ל שנעשה הקדש. וביאר הקובץ הערות בסי' נ"ב סק"ג דשפיר שייך לומר שלגבי אדם אחד לחוד הרי זה הקדש, וכמו שמצינו בהפקר לעניים לפי ב"ש בהפקר לעניים שרק לגבי עניים הרי זה הפקר עכ"ד.

אמנם עיין בר"ן בדף ל"ה ע"א בד"ה תפול הנאה דמשמע שה"ה שאפשר להוליכו לים המלח, רק שהתנא נקט תפול הנאה להקדש כי לקונמות יש אותם דינים שיש להקדש, כגון מעילה בקונמות, וכן הבין הקובץ הערות שם את דבריו. ומדבריו חזינן שההנאה אינה נעשית הקדש. ומדבריו בדף כ"ט ע"א בד"ה וכי קדושה שבהן וכו' בשם רבינו יונה משמע שגם קונם כללי אינו נעשה הקדש שהרי כתב שם רק שמדמינן את הדינים של קונם כללי להקדש, אבל לא כתב שקונם כללי נעשה ממש הקדש. ולפי דבריו שם לכאורה לא שייך לומר שע"י התפסה נתפסת אותה קדושה כמו הדבר שהתפיס בו, דהא חזינן שאין הכרך נעשית הקדש, וא"כ צ"ל שאזיל הר"ן שם שהתפסה היא רק הלכה בנוסח הנדר דהיינו שממשיל משל.

ואפשר לומר שהר"ן בדף ל"ה שם אתי לשיטתו בריש מכילתין דס"ל דלא כדבריו בשבועות שעיקר לשון נדר הוא רק ע"י התפסה, אלא ה"ה שלשון "אסור" לחוד הוא עיקר לשון נדר גם בלי התפסה, דלפ"ז

מכיון דחזינן שאפשר לנדור גם בלא התפסה א"כ מסתבר שגם כשהוא עושה התפסה הרי זה רק דין בנוסח, שממשיל משל, ואינו סוג אחר של נדר של עשיית אותה הקדושה שהוא תופס בה, כי לא מסתבר לומר שיש שני סוגים של נדר, א' של קדושת הדבר שהתפיס בו, וב' קדושה עצמית של נדר, אבל לפי הר"ן בשבועות שסובר שצריכים תמיד התפסה, שפיר י"ל שע"י התפסה נתפסת אותה קדושה כמו הדבר שהתפיס בו*).

וע"ע בקהלות יעקב בסוף סי' ל"ח שכתב שקונם כללי נעשה הקדש משא"כ קונם פרטי.

והקובץ הערות בסי' נ"ב שם כתב שגם הר"ן בדף ל"ה מודה שקונם כללי הוא הקדש כי הכי איתא ביבמות דף פ"ח ע"א שבקונמות קדושת דמים נחתא להו.

ועוד הקשה הקובץ הערות שם על הרא"ש, דהיכא שאסר על עצמו חפצו של חבירו איך שייך לומר שהוא עושה אותו הקדש, הלא אינו שלו.

שו"ר בקובץ הערות בסי' נ"ה סק"י

שהסיק שגם הר"ן בדף ל"ה סובר רק שאינו נעשה ממון הקדש, אבל קדושת הקדש שפיר יש בו, ולכן יש מעילה בקונמות (כי החיוב של מעילה אינו משום גזילה מהקדש אלא משום שפגע בהקדושה, ואכמ"ל בזה), וכן שייך לומר שיש כאן המשכת קדושה, וגם המ"ד שסובר שאין מעילה בקונמות מודה שיש בו קדושת הקדש (ועי' באות י"ז סק"ב בשם האבני נזר), רק שאין מעילה משום דס"ל דלא מיקרי קדשי ה' וכמו שמצינו בקדשים קלים לפני זריקה עיי"ש (ולכאורה הכוונה היא שאינו מיועד לשימוש גבוה וכמו באימורי קדשים קלים לפני זריקה דלא מיקרי עוד שנתייחדו למזבח). מיהו עי' ביבמות דף פ"ח ע"א דאמרינן ואי קסבר אין מעילה בקונמות ואיסור בעלמא הוא דרכיב להו אכתפי'.

ועי' עוד בפרק אין בין המודר באות י"ז סק"ג שהקשינו איך אמרינן ביבמות דף פ"ח ע"א אי קסבר יש מעילה בקונמות וקדושת דמים נחתא להו לפי הדרך של המשכת קדושה, דהא לפי הדרך של

שם מ"ד שסובר שהיכא שהמחזיר הוא המודר, אסור לו להחזיר משום שהוא נהנה בזה שהוא נפטר מלתת צדקה לעני בשעת החזרה כי עוסק במצוה פטור מן המצוה, ויש שם גם מ"ד שמתיר כי דבר זה לא שכיח, ופי' המפרש שלעולם שפיר שכיח שיבואו עניים, רק לא שכיח שלא יתן להם, כי בודאי יתן להם אע"פ שהוא עוסק במצוה, ולכן אין זה נקרא שנהנה עיי"ש, ולכאורה קשה על פירושו איך מהני מה שיתן להם, הלא מ"מ בהרגע הראשון היתה לו הנאה על ידי שנפטר.

ואולי סבירא לי' להר"ן והמפרש שאף על פי שעכשיו הרי הוא מרויח כסף אבל מכל מקום אם בדעתו להפסידו אם כן הנאה כזאת לא היתה בכלל כוונת הנודר.

* והנה לפי דעת הרא"ש אתי שפיר למה על ידי העצה של תפול הנאה להקדש הותר להבעל אבידה, שהוא המודר, לקבל את האבידה, כי מכיון שפי' הרא"ש שהנאה עצמה היא הקדש א"כ מתחילה כשהמחזיר מוחל לבעל האבידה הרי נעשית הנאה של הקדש, ונתחייב בעל האבידה להקדש, וא"כ יוצא שבעל האבידה לא קיבל שום הנאה. אמנם הר"ן הלא פי' שהנאה עצמה אינה הקדש, אלא הה"נ שתפול הנאה לים המלח, וא"כ לפי הר"ן יוצא שבשעתו נפטר בעל האבידה מהשכר ונשאר השכר אצל בעל האבידה, וא"כ איך מהני מה שזורקו בעל האבידה אח"כ לים המלח, דהא מ"מ הנאה בשעתו היתה לו.

וכעין זה קשה על המפרש בע"ב שם, דהנה יש

להיות בלי המשכת קדושה, וא"כ מוכח שהתפסה אינה עיקר לשון נדר, אלא רק ענין של נתינת משל, ובכל זאת גזרה התורה שימשיל בדבר הדומה.

המשכת קדושה הדין נותן שיהי' קדוש בקדושת הגוף דהא קונם הוא קרבן, ועיי"ש במה שיישבנו על זה.

ג. דברי הבית יוסף.

ע' בב"י בריש סי' ר"ד שכתב שהתפסה לחוד בלא לשון אסור אינה עיקר לשון נדר כי חזינן שצריכים להתפיס בדבר הנדור דוקא, וצ"ב מה הוא הקשר בין שני הדברים.

ונראה לבאר כוונתו בהקדם ד' הנחות. א', דאם התפסה היא עיקר לשון נדר אז צריכים באמת תמיד התפסה, ובאמת ישנה תמיד ע"י הדין של ידות וכמו שביאר הר"ן בשבועות.

ב', שאם צריכים תמיד התפסה וכהנ"ל, אז מפרשינן שפעולת ההתפסה היא לעשות המשכת קדושה וכדברי הר"ן שם, כי נקטינן שהטעם למה צריכים תמיד התפסה הוא כי צריכים באמת המשכת קדושה.

ג', שאם התפסה היא המשכת קדושה הרי זה מכריח באמת שהתפסה צריכה להיות בדבר הנדור ולא בדבר האסור, כי צריכים להמשיך את הקדושה ולכן צריכים דוגמת קדושה זו שהוא עושה עכשיו דהיינו דבר הנדור.

ד', שעיקר לשון נדר מיקרי רק באופן שהקדושה נובעת מיני' ובי', אבל לא באופן שהיא נמשכת ממקום אחר.

ולפי כל הנ"ל דברי הב"י מובנים, והיינו שבע"כ צ"ל שעיקר לשון נדר הוא בלא התפסה, כי אם התפסה היא עיקר לשון נדר נצטרך תמיד התפסה כי נצטרך המשכת קדושה, והרי עיקר לשון נדר חייב

ד) בענין כינויים.

א. בענין במה חולקים רבי יוחנן וריש לקיש.

עיי' בר"ן שהביא את המחלוקת שבין רבי יוחנן ור"ל לקמן בדף י' ע"א, דלפי רבי יוחנן כינויים הם לשון אומות, ולפי ר"ל הרי הם לשונות שבדו להם חכמים להיות נודר בהם.

ולכאורה צ"ע במה פליגי ר"י ור"ל, דניחזי אנן אם האומות מדברים כן או לא.

ולכאורה הי' אפשר לומר שבודאי אין האומות משתמשים עכשיו בהלשונות הנ"ל, ואפילו אם היו משתמשים בהן פעם, אבל כבר נתבטלו מלים אלו מן העולם, רק דפליגי ר"י ור"ל אם הם מועילים משום שפעם היו לשון אומות, או האם אף פעם לא היו לשון אומות אלא הרי הם לשונות שבדו חכמים, ומעתה לא שייך להקשות ניחזי אנן, כי כבר נשכח הדבר.

מיהו להלן נביא שלשון אומות מהני רק באותו מקום ובאותו זמן שמדברים כן, וא"כ צ"ע על הדרך הנ"ל שכתבנו דאם כבר נתבטלו מן העולם למה מהני לפי רבי יוחנן, וא"כ לפי רבי יוחנן צ"ל שמדברים כן גם עכשיו, וא"כ אכתי צ"ע כהנ"ל במאי פליגי, ניחזי אנן אם הוא חלק מלשונם כדברי רבי יוחנן או לא.

ונראה לומר שגם לפי ריש לקיש

האומות מדברים כך עכשיו, רק דפליגי מאיפוא נובעות מלים אלו, דרבי יוחנן סובר שמקורן הוא בלשון האומות המקורי, ואילו ריש לקיש סובר שמקורן הוא בתקנת חז"ל וגם האומות אימצו אותן. מיהו לכאורה דוחק לומר שדבר זה לא ניתן לביטור.

ועוד קשה, דהנה להלן בדף י' ע"ב תניא שב"ש אוסרים כינויי כינויים וב"ה מתירים, ואמרינן מאי לאו, מ"ד כינויי כינויים אוסרים קסבר כינויים לשון אומות הן, ובהני נמי מדברים אומות כמש"כ תוס' שם, ומ"ד מותרים קסבר לשון שבדו חכמים הן וכינויי כינויים לא בדו, וצ"ע דמה בכך שלא בדו הלא מ"מ מכיון שמשמשים בהם האומות הרי הם בגדר לשון אומות.

ולכאורה מוכח מדף י' שם שר"ל סובר שלשון אומות לא מהני כלל, אלא רק לשון שתיקנו חכמים בכח תקנה דרבנן, ולכן אע"פ שגם האומות אימצו את המלה שתיקנו חז"ל (ולכן אי אפשר לבדוק את הדבר וכמו שביארנו) אבל בכל זאת הרי זה מועיל רק בגלל התקנה של חז"ל, ומש"ה כינויי כינויים לא מהני כי הני לא תיקנו.

מיהו לכאורה תמוה טובא לומר שלפי ר"ל לא מהני לשון אומות, דלמה לא יועיל, דאיפוא כתוב בתורה שצריכים לנדור בלשון הקודש.

ועוד דהא הר"ן כאן כתב שלשון שבדו חכמים מהני משום שלא גרע הסכמתן מהסכמת האומות, וא"כ חזינן שגם הסכמת האומות מהני. ועי' עוד בשלמי נדרים שהקשה מאי אתי כל כינויי לאתויי, ותי'

שלפי ר"ל אתי לרבווי לשון אומות, והיינו כהנ"ל שגם לפי ר"ל לשון אומות מהני. וכן מוכח מדברי תוס' כאן בד"ה כל וכו' שכתבו שגבי נזירות גם ר"ל מודה לרבי יוחנן שכינויי נזירות המזכרים בהמשנה הרי הם לשון אומות, וא"כ הדרה קושיא לדוכתה למה לומר שכינויי כינויים לא מהני לפי ר"ל.

ונראה לתרץ כינויי כינויים לפי ר"ל, וכן את מה שהערנו בתחילה במאי פליגי ר"י ור"ל, שלעולם מודה ר"ל לר"י שלשון אומות מעליא מהני, ופליגי רק בהני דמתניתין, כי ס"ל לר"ל שלא יתכן שהם מועילים מדין לשון אומות, כי אע"פ שהאומות משתמשים בהכינויים השנויים בהמשנה אבל הרי כתב הר"ן בשם רבי יהודה ב"ר חסדאי בדעת רבי יוחנן שמקורן של מלים אלו הוא שיבוש של לשון הקודש, וא"כ י"ל שר"ל סובר ששיבוש מלשון הקודש לא מהני מדין לשון אומות, והא דשפיר מהני הרי זה רק בגלל שבדו להם חכמים לשונות אלו, ולכן בנוגע לכינויי כינויים, נהי שהאומות מדברים כן, ולכן לפי ר"י גם זה חשיב לשון אומות, אבל ריש לקיש סובר שאין זה מספיק, והכינויים מועילים רק משום שגם חכמים בדו אותם, והרי כינויי כינויים לא בדו.

ומעתה לפ"ז יש ליישב גם את קושייתנו הראשונה ולומר שאין מחלוקת בין ר"י ור"ל בנוגע למאיפוא לקחו האומות את המלה, האם שיבשו אותן או האם חכמים תיקנו את המלים והאומות לקחו אותם מהם, אלא לפי שניהם האומות מדברים כן גם עכשיו, וכן לפי שניהם האומות שיבשו את המלה מלשון הקודש, רק שר"י סובר

שדבר זה יכול להועיל מדין לשון אומות, ור"ל סובר שאינו יכול להועיל, אלא צ"ל שהיתה תקנת חכמים שיועילו, ובחרו חכמים מלים אלו כיון שהאומות כבר חידשו שיבוש זה, וזה כבר אינו דוחק כל כך לומר שחולקים ר"י ור"ל אם היתה תקנת חכמים כזו או לא.

ועי' גם ברא"ש להלן בדף י' ע"א בד"ה לשון שבדו להם חכמים שכתב כעיקר דברינו הנ"ל שגם לפי ר"ל היו הכינויים בשימוש גם לפני שתיקנו אותם חכמים, רק דס"ל לר"ל שלא הי' בהם כדי להחשב לשון, אלא שהרא"ש לא כתב שהיו בשימוש אצל האומות, אלא שהיו בשימוש אצל לעגי שפה וז"ל, ובאלה הלשונות ראו חכמים שהיו לעגי שפה שלא היו בקיאים לדבר עברית מדברים בהם ותקנו אותם לכינויים ולא בשביל שאלו האותיות קרובין ללשון יותר משאר האותיות עכ"ל.

מיהו מדברי הרא"ש שם בד"ה לשון אומות מבואר דס"ל שלפי רבי יוחנן הכינויים הם לשון אומות מקורי ממש, ודלא כר"י ב"ר חסדאי, ואילו ר"ל סובר שמקורם בלעגי שפה.

ולפי הרא"ש חזרה קושייתנו הראשונה לדוכתה, איך שיין לומר דפליגי בהמציאות של מה קרה בלשון האומות.

עוד מבואר שם ברא"ש בד"ה מ"ד כינויי וכו' שגם לפי רבי יוחנן לא מהני כינויי כינויים מדאורייתא, רק דגזרו בהם רבנן כיון שהכינויים עצמם הם מהתורה לפי רבי יוחנן (כן יוצא לפי מש"כ שם "אסרו" עיי"ש), אבל לפי ריש לקיש

שכינויים מהני רק מדרבנן לא גזרו על כינויי כינויים.

ב. בענין אם לפי ריש לקיש כינויים מועילים רק מדרבנן.

הנה כבר הבאנו שהר"ן כתב שר"ל סובר שלא גרע הסכמתם מהסכמת האומות. ולפ"ז יוצא שלשון שבדו חכמים מהני מהתורה. ועוד הבאנו לעיל בסמוך שמהרא"ש בדף י' מבואר דמהני רק מדרבנן.

ועי' בריטב"א בריש מכילתין שכתב שלשון אומות לא מהני אלא באותו מקום בלבד, אבל לשונות שבדו חכמים מועילים בכל מקום, פי' אפילו במקום שאין שם ישוב ישראל. וי"ל דס"ל להריטב"א שלשון שבדו חכמים מהני רק מדרבנן, משום תקנה, דהיינו שתיקנו שיהי' נדר מדרבנן, ולא משום שלא גרע הסכמתם מהסכמת האומות, כי חכמים אינם נחשבים הבעלים על לשון הקודש כמו חכמי האומות על לשונם, אלא לשון הקודש מסורה היא להקב"ה, ומעתה מכיון דהוי נדר מתקנה דרבנן, הרי זה מהני בכל מקום, אבל אם היו מועילים משום שלא גרע הסכמתם מהסכמת האומות וכדברי הר"ן הדין נותן שיועיל רק במקום שיש שם יהודים, ולא במקום שהנודר הוא היחיד שנמצא שם ואין לו עם מי לדבר מלה זו, דהא לא מהני בכה"ג לשון אומות.

גם י"ל דס"ל להריטב"א שגדר התקנה לא הי' שתיקנו שיהי' לדבריו דין נדר וכמו שכתבנו לעיל בסמוך, אלא תיקנו שיחשב לשון, כי יש כח ביד חכמים לבדות לשון מדין תקנה, ולא מדין הסכמת אומות אלא

בלשון קרבן, רק שאם לא היו מתקנים לישון קונם היו הכל נודרים בלשון קרבן ובאים לפעמים לידי שם לבטלה, אבל עכשיו שתקנו לישון קונם, והרבה נודרים בלשון קונם, א"כ גם כשיגידו קרבן לא יגידו את השם.

ד* (בענין כינויים. הכינויים של המשנה.

הנה בהמשנה תנן שכל כינוי נדרים כנדרים. וכדף י' תנן דהיינו כגון קונם קונח וכו'. והרשב"א כתב שלא דוקא נקטה המשנה הני כינויים אלא ה"ה לכל לישון אומות ואין שום דבר מיוחד בלשונות אלו, ותמה על תוס' בנזיר שכתבו שנקטה אלו כי את אלו אין צריכים להבין משום דדמו טפי ללשון הקודש (וכן כתבו גם כאן שאת אלו אין צריכים להבין אבל לא כתבו טעם לזה). והריטב"א בב"ב סובר להיפך מתוס', הובא בההערה לעיל בסמוך כאן

ועי' בריטב"א כאן בד"ה ומסתברא וכו' שכתב שה"ה דמהני לישון לע"ז וער"ב. ונראה שהוצרך לומר כן כי יש סברא לומר

והיינו שלשון אומות אינו צריך להבין אבל הלשונות של המשנה אם הם לישון אומות הרי הוא שפיר צריך להבין כי האומות שיבשו את הלשון קודש.

ורעק"א ביו"ד סי' ר"ז כתב שבודאי צריכים לכה"פ שירצה לעשות נדר, וכן שידע שע"י מלים אלו נפעל הדבר.

ועי' בקר"א כאן בד"ה ולמ"ד וכו' שכתב דלא כהדעות שצריך להבין את המלה, אלא מספיק בזה שהוא יודע ומתכוין שע"י מלים אלו יהי' נזיר או יחול הנדר.

ועי' ברמב"ן בב"ב שם שכתב "אע"פ שאינו יודע כמה", וצ"ע.

מצד כחם לתקן תקנות, דיש להם גם כח לתקן לישון (אמנם צ"ע מנ"ל דיש להם כח כזה), ולא רק לגזור שיהי' נדר, ומש"ה הרי זה מועיל בכל מקום, כי באמת גם במקומם לא הי' בדין שיועיל אלמלא כח התקנה, וא"כ ה"ה לכל מקום כמו כל התקנות, ורק ללשון טבעי שנולד מהסכמת האומות צריכים באותו מקום, והנפ"מ בהדרך הזה הוא שאולי לאחר שנעשה "לישון" על ידי תקנתם שוב י"ל דמיקרי לישון מדאורייתא*).

ג. נפ"מ בין רבי יוחנן וריש לקיש.

הנה נראה שיש נפ"מ לדינא בין ר"י ור"ל, דהנה הטעם למה בדו חכמים לישונות אלו לפי ר"ל הרי זה כדי שלא יכשל בהזכרת שם לבטלה ע"י שיאמר את השם בלי לומר קרבן לה', ולפ"ז לכאורה יוצא שלפי ר"ל חייבוהו רבנן לומר דוקא לישון קונם ולא לישון קרבן כדי שלא יבוא לידי הזכרת השם לבטלה, משא"כ לפי רבי יוחנן אין חיוב כזה.

מיהו אולי גם לפי ריש לקיש אינו חייב לנדור בלשון קונם, אלא מותר לנדור גם

* ועי' בתוס' בב"ב דף קס"ד ע"ב בד"ה הינא וכו' ובמהרש"ל ומהרש"א ורמב"ן שם דמבואר דס"ל לתוס' שם שלשון אומות מועיל רק אם הוא מבין את הלשון, רק שאלו שהזכיר סומכוס בב"ב שם אינו צריך להבין כי עשאוהו כלשון שבדו חכמים ולשונות שבדו חכמים אינו צריך להבינם, אלא שהמהרש"ל שם כתב שכן ס"ל לתוס' גם במכילתין, ולכאורה הא ליתא, כי תוס' במכילתין כתבו שגם הכינויים של המשנה אינו צריך להבין (אע"פ ששאר לשונות של האומות מועילים רק אם הוא מבינם), ואילו דבר זה אינו נזכר בב"ב שם.

ועי' בריטב"א בב"ב שם שכתב להיפך מתוס',

כתוס' שקונם וקונח עדיפי כיון דדמו ללשון הקודש, וא"כ אולי רק הם מועילים, ולכן הוצרך הריטב"א לומר שה"ה להני.

(ה) דברי הר"י ב"ר חסדאי שהביא הר"ן, והרמב"ם.

הנה הר"ן כאן כתב בשם ר"י ב"ר חסדאי שנקטו הני כינויים כי רבותא אשמועינן דאע"פ שאינם לשון גמור, שהרי לשון הקודש הם אלא שנשתבשו, בכל זאת מהני כיון שהנכרים מדברים כן אע"פ שאינם מעיקר לשונם אלא משיבוש שהוא בידם. מיהו צ"ע מהו הס"ד שלא יועילו, הלא סוף סוף נעשו לשון אומות.

ואולי י"ל לומר שמלבד מקונם יש עוד מלה באותה לשון בשביל קרבן, ומש"ה ס"ד שקונם, שהוא שיבוש של לשון קודש, אינו נעשה חלק מלשונם, וקמ"ל דשפיר מהני.

גם י"ל בכוונת ר"י ב"ר חסדאי דס"ד דלא מהני כי מלים אלו נכנסו להלשון שלא בדרך הסכמת חכמי האומה בהסכמה רשמית מיוחדת, אלא דרך שימוש של ההמון עם, וס"ד דבעינן הסכמה רשמית של חכמי האומה.

והנה הרמב"ם בפ"א מנדרים הט"ז הגדיר את הכינויים של קונם וקונח בזה"ל, יש מקומות שאנשיהם עלגים ומפסידין את הלשון ומכנין על דבר בדבר אחר, הולכין שם אחר הכינויים עכ"ל. ולכאורה הי' נראה פשוט שאין כוונתו לדברי ר"י ב"ר חסדאי, כי אילו כן הי' לו להר"ן להביא כן בשם הרמב"ם, אלא דצ"ע מאי בינייהו.

מיהו אולי כוונת הרמב"ם היא באמת כר"י ב"ר חסדאי, רק שהביאו הר"ן מר' יהודה ב"ר חסדאי כי הוא זה שנחית לפרש שזהו הטעם למה התנא נקט הני לישני שזו היתה קושייתו של הר"ן.

מיהו גם י"ל שדברי הרמב"ם ודברי ר"י ב"ר חסדאי הם שני דברים נפרדים, דכוונת ר"י ב"ר חסדאי היא להיכא שהגויים מכנים כן, והרי זה מועיל מדין לשון אומות, אבל הרמב"ם איירי היכא שהיהודים מכנים כן כי אינם יכולים לבטא על נכון את התנועות של לשון הקודש כי הם עלגים, והרי זה מועיל מדין לשון הקודש.

ברם לפי הביאור הנ"ל צ"ע על הרמב"ם איך שייך לומר על כינויים דמתני' שהם "לשון אומות".

ברם המאירי בדף ג' ע"א כתב לפרש ש"לשון אומות" הוא לאו דוקא, אלא הכוונה ב"אומות" היא לעמי ארץ שמדברים בעלגים לשון.

והרדב"ז כתב וז"ל, אלא מפני שעלגי לשון הקודש אינם יכולים להוציא הלשון על תיקונו, מוציאין אותו כלשון הגויים שנתערבו בהם, וא"כ הכל לפי המקום ולפי הזמן, ואפילו במקום שאין שם גויים או שאין להם לשון ידוע לקרבן, ויש עלגים שאינם יכולים לומר קרבן ומכנים באחד מאלו השמות, הולכים אחריהם דקי"ל בנדרים הולכים אחר לשון בני אדם וכו' עכ"ל. הרי שהזכיר את שתי האפשרויות.

(וכהדרך הנ"ל שכתבנו בביאור הרמב"ם, שהיהודים הם ששיבשו את הלשון, כתב הרא"ש להלן בדף י' ע"א,

אלא שהרא"ש כתב כן בביאור דברי ריש לקיש שסובר שהם לשונות שבדו חכמים, וז"ל, ובאלה הלשונות ראו חכמים שהיו לעגי שפה שלא היו בקיאים לדבר עברית מדברים בהם, ותקנו אותם לכינויים, ולא בשביל שאלו האותיות קרובים ללשון יותר משאר האותיות עכ"ל).

ולפי הביאורים הנ"ל י"ל עוד שהרמב"ם ור"י ב"ר חסדאי חולקים זה על זה לדינא, כי י"ל שהרמב"ם סובר שדוקא היכא שיהודים שהם עלגים חידשו את הכינוי הרי זה מועיל, כי הרי היהודים האלו מנסים לדבר לשון הקודש, רק שאינם יכולים לבטא אותה כראוי, ומש"ה גם הכינויים האלו הרי הם בכלל לשון הקודש, אבל היכא שגוים משבשים מלה מלשון הקודש, הרי הם מתכוונים לדבר את לשונם ולהכניס את המלה לתוך לשונם, ומש"ה הדבר יכול להועיל רק מדין לשון אומות, וא"כ לעולם אימא שבלא הסכמת האומות באופן רשמי אי אפשר להכניס מלה חדשה להלשון, ובפרט לפי מה שצדדנו שאירי באופן שיש להם כבר מלה אחרת לקרבן.

וכן י"ל שר"י ב"ר חסדאי לא יסבור כדברי הרמב"ם, כי בהציוור של ר"י ב"ר חסדאי הרי הגוים שמדברים כן מתכוונים להכניס את המלה לתוך הלשון שלהם וכמו שכתבנו לעיל בסמוך, וא"כ בזה סובר ר"י ב"ר חסדאי שגם זה נקרא הסכמת אומות, אבל בציוורו של הרמב"ם אין היהודים מתכוונים לחדש מלים חדשות, אלא הרי הם מתכוונים לדבר לשון הקודש, וא"כ מכיון שאין זה לשון הקודש מתוקן, לעולם י"ל דלא מהני.

ולפי מה שכתבנו בדעת הרמב"ם שי"ל שהכינויים של המשנה מועילים מדין לשון הקודש מובנים דברי הר"י בתוס' כאן, דהנה הר"י בתוס' כאן כתב שהכינויים של המשנה מועילים אפילו אם אינם מבינים, וכ"כ תוס' בריש נזיר וביארו תוס' בנזיר משום שהם דומים טפי ללשון הקודש, ומעתה י"ל שכוונתם היא לומר שמשום כך יש להם באמת דין של לשון הקודש, ומש"ה אין צריכים להבין את המלים.

מיהו הר"י ותוס' בנזיר לא תלו את הדבר בזה שיהודים הם אלו שמעלגים כן כשהם משתדלים לדבר לשון הקודש, אלא תוס' בנזיר תלו את הדבר בזה שהמלים האלו דומים ללשון הקודש ומשמע אפילו אם הגוים מדברים כן בתורת לשון אומות.

(ועי' בפ"ב מהל' שבועות ה"ה שהוסיף הרמב"ם גם שיבוש של לשון אומות, כגון מומתא דהוי שבועה בלשון אומות, ואמר מוהא [עי' להלן בדף י' ע"ב].)

שו"ר בב"י ובש"ך בריש סי' ר"ז שכתבו שכוונת הרמב"ם היא באמת כהר"ן בשם ר"י ב"ר חסדאי, ודלא כמו שכתבנו לעיל.

ו) בענין לשון אומות.

א. דברי תוס' בסוטה דף ל"ב.

עי' בסוטה דף ל"ב ע"א דתנן אלו נאמרין בכל לשון פרשת סוטה וכו' קריאת שמע וכו', ואלו נאמרין בלשון הקודש וכו'. והקשו תוס' שם וז"ל, תימה אמאי שייר הלל וקידוש של שבת וברכת הפירות וברכת המצות דנאמרין נמי בכל לשון וכו',

ונראה דהני נאמרים בכל לשון אפילו אינו שומע, הלכך לא דמו להנך דמתניתין דנאמרין דוקא בלשונם עכ"ל, פי' שצריכים שיבין את הלשון. וצ"ע מה הוא הגדר של חילוק זה, ולמה במקצתן צריכים שיבין ובמקצתן אין צריכים.

והנה בריש מכילתין ובריש נזיר כתבו תוס' שבלשון הקודש אינו צריך להבין את הנדר אבל בלשון אומות שפיר צריך להבין.

וכבר הבאנו באות ד' בהערה שגם תוס' בכ"ב דף קס"ד ע"ב בד"ה הינא סוברים שצריך להבין לשון אומות (אבל לשון שבדו חכמים אינו צריך להבין).

והרמ"א ביו"ד סי' ר"ז כתב שצריך להבין לשון אומות, והשיג רעק"א שמהמקורות שהביא שם מוכח רק שצריך להיות מודע להעובדא שהוא עושה נדר אבל מי יימר שהוא צריך להבין את המלים, וכ"כ הקר"א כאן בד"ה ולמ"ד.

ועי' בריטב"א בכ"ב שם שכתב שלשון אומות אינו צריך להבין אבל הלשון אומות של המשנה כאן הרי הוא שפיר צריך להבין.

ומהתוס' הנ"ל בסוטה שהבאנו לכאורה יוצא שאין צריכים להבין דהא לא קתני בהמשנה בסוטה שם נדרים. ולפי הראשונים ששפיר צריכים להבין צ"ע באמת למה שייר התנא בסוטה שם נדרים ונזירות (ועי' בשבועות דף ל"ט בתד"ה ואלו).

ב. קושיית הגרי"ז.

והנה הגרי"ז הקשה על הדין שהנודר

בלשון הקודש אינו צריך להבין פירוש המלים, דבשלמא בקריאת שמע י"ל דהא דשאני לשון הקודש מלשון אומות, הרי זה משום שבלשון הקודש הרי הוא קורא את הנוסח של הפרשה הכתובה בהתורה, ומש"ה מיקרי קריאה אפילו אם אינו מבין, אבל כשהוא קורא בשאר לשונות, שאין בהם נוסח מסוים בהתורה, שפיר צריכים שיבין, ובלי שיבין לא מיקרי קריאה, אבל בנדר הלא אין נוסח הכתוב בהתורה, וא"כ גם בלשון הקודש הדין נותן שיצטרך להבין, דלכאורה מצד עצם מהות הלשון אין סיבה לומר שבלשון הקודש אינו צריך להבין ושבשאר לשונות צריך להבין, אלא בודאי כל הטעם הוא משום שבלשון הקודש יש נוסח מסוים הכתוב בהתורה, וא"כ צ"ע כהנ"ל למה גבי נדר אינו צריך להבין כשהוא נודר בלשון הקודש.

ג. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם ק"ש צריכה דקדוק בשאר לשונות.

והנה עיין בפ"ב מהל' קריאת שמע ה"י שכתב הרמב"ם וז"ל, קורא אדם את השמע בכל לשון שיהי' מבינה, והקורא בכל לשון צריך להזהר מדברי שיבוש שבאותו הלשון, ומדקדק באותו הלשון כמו שמדקדק בלשון הקודש עכ"ל, וכתב הראב"ד וז"ל, אין זה מקובל על הדעת לפי שכל הלשונות פירושו הן ומי ידקדק אחר פירושו עכ"ל. פי' דבשלמא כשאנו דנין על דבריו בתורת לשון, שפיר שייך להצריך דקדוק, כי על ידי דקדוק הרי הלשון הוא יותר יפה, כי יש לקול ההברות ערך עצמי, אבל היכא שאין דנין על דבריו בתורת לשון, אלא

בתורת פירוש ללשון הקודש, א"כ ליכא שום מעלה בזה שידקדק, כי על ידי הדקדוק לא נעשה הפירוש יותר ברור.

ובביאור מחלוקתם של הרמב"ם והראב"ד י"ל שהרמב"ם סובר שגם לשאר לשונות יש דין עצמי של לשון, וממילא שפיר שייך בהו דקדוק, אבל הראב"ד סובר שאינם בגדר לשונות אלא בגדר פירוש.

אמנם יש לפרש גם בדרך אחרת, והיינו שבין הרמב"ם ובין הראב"ד סוברים ששאר לשונות הרי הם גם בגדר לשון וגם בגדר פירוש, רק דפליגי בהא דקריאת שמע נקראת גם בשאר לשונות, דהרמב"ם סובר דבעינן הדין לשון של שאר לשונות ומש"ה צריכים דקדוק, ואילו הראב"ד סובר דבעינן רק הדין פירוש של שאר לשונות ומש"ה אין צריכים דקדוק.

והנה עצם חידושו של הראב"ד ששאר לשונות הם פירוש ללשון הקודש איתא גם ברשב"א כאן בלשון "שמא", שהרי כתב שאולי מיקרי לשון אומות בשם כינויים משום שעיקר לשון הוא לשון תורה ושאר לשונות הם כינויים לו עיי"ש.

ד. לפ"ז יש ליישב קושיית הגרי"ז ודברי תוס' בסוטה.

ולפ"ז י"ל שמה שאין צריכים להבין בלשון הקודש אין זה כמו שנקט הגרי"ז משום שיש נוסח מסוים בהתורה, אלא הרי זה משום הדין לשון של לשון הקודש. ומעתה לפ"ז מבואר היטב חילוקם של

תוס' בסוטה, די"ל דהיכא שמספיק בהדין לשון של שאר לשונות, והרי הוא יוצא בשאר לשונות בתורת לשון, אינו צריך להבין כמו שאינו צריך להבין בלשון הקודש, אבל היכא שהדין הוא ששפיר צריכים להבין בשאר לשונות הרי זה משום שהתם צריכים את הדין פירוש של שאר לשונות והרי אם אינו מבין לא מיקרי פירוש. וזהו שחילקו תוס' בסוטה וכתבו שבאותם דברים שנשנו בהמשנה בסוטה שם צריכים להבין את הלשון, דטעמם הוא משום שבהם הרי אנו צריכים את הדין פירוש של לשון אומות, אבל באותם שהשמיט התנא אין צריכים להבין כי התם סגי בהדין לשון של לשון אומות, ואפילו אם לא הבין הרי קרא את הלשון.

ברם כל הנ"ל ניחא רק בדעת תוס', אבל אין זה עולה יפה בדעת הרמב"ם, שהרי הרמב"ם כתב שצריכים דקדוק גם בשאר לשונות, וא"כ חזינן שהוא סובר שבקריאת שמע צריכים את הדין לשון של לשון אומות, ומ"מ כתב להדיא שבשאר לשונות צריכים שיבין, וא"כ חזינן שגם היכא שמשמשים בהדין לשון של לשון אומות צריכים שיבין*, וא"כ בשיטת הרמב"ם בע"כ צ"ל דהא דאינו צריך להבין בלשון הקודש אין זה משום הדין לשון אלא משום שיש נוסח מסוים הכתוב בתורה, וא"כ נשאר קשה קושיית הגרי"ז למה בנדר אינו צריך להבין בלשון הקודש הלא אין בנדר נוסח מסוים הכתוב בתורה.

הדין פירוש, דזה אינו, דהא לא הזכיר הרמב"ם בקריאת שמע דבעינן באותו מקום, ועיין בזה להלן.

* דאין לומר דסבירא ל' להרמב"ם שבקריאת שמע בעינן תרתי, דהיינו גם את הדין לשון וגם את

ה. בעיית ר' ירמי' בהירו' בלשון המשמש גם קרבן וגם חולין.

והנה עיין בירושלמי בפירקין בה"ב דבעי ר' ירמי' לשון שהוא משמש לשם קרבן ולשם חולין מהו שיתפס אדם בנדרו. ולכאורה תמוה דהא להדיא תנן לקמן בדף י"ח ע"ב שסתם נדרים להחמיר, דהיינו שאם אומר כבשר מליח, דמשמע קרבן כדכתיב על כל קרבנך תקריב מלח, ומשמע נמי עכו"ם (דלא הוי דבר הנדור), הרי זה נדר, וא"כ קשה מה בעי ר' ירמי' הלא מתניתין היא.

וראיתי בשיירי קרבן בירושלמי שם שכתב שר' ירמי' מיירי באופן שהוא מתפס בלשון אומות שמשמע שני דברים, ומיבעיא ל' אם גם בלשון אומות אמרינן שסתם נדרים להחמיר. והביא שכהאי גוונא מיבעיא לן להלן בהבבלי בדף י' ע"ב, דמיבעיא לן שם אם קינמא היינו קונם או או האם היינו קינמן בושם שהוא חולין. והנה בלי דברי השיירי קרבן ה' נראה לפרש שכוונת הבעיא בדף י' שם היא לחקור אם קינמא משמע רק קונם או רק לשון קינמן בושם, אבל השיירי קרבן הבין דמשמע באמת שניהם, ושכוונת הבעיא היא לחקור האם נימא דהוי נדר כי משמע גם קונם, וגם בכינויים אמרינן סתם נדרים להחמיר, או האם לא הוי נדר כי לא אמרינן בכינויים סתם נדרים להחמיר והרי משמע גם קינמן בושם. אמנם צ"ע דמאי שנא כינויים לענין זה מלשון הקודש, ולמה לא נימא גם לענין כינויים שסתם נדרים הם להחמיר.

אמנם לפי מה שכתבנו בשיטת תוס' הנ"ל ניחא, כי מכיון שלשון אומות מהני

בנדר בתורת פירוש ללשון הקודש, א"כ איכא סברא טובא לומר שאם יש להכניו שני פירושים אינו מועיל, כי לא מיקרי פירוש כיון דמשמע לתרי אנפין, ומש"ה מיבעיא ל' אם מה שהלשון משמע לשני צדדים חשיב חסרון או לא.

ו. דברי הרמב"ם והריטב"א שכינויים מועילים רק באותו מקום ובאותו זמן.

והנה עיין ברמב"ם בפ"א מהל' נדרים הט"ז שכתב שכינויים מועילים רק באותו זמן ובאותו מקום שמשמשים בהם. וכן כתב הריטב"א בריש מכילתין בד"ה ומיסתברא. והנה אם נאמר ששאר לשונות מועילים בתורת לשון א"כ לכאורה אין מובן למה צריכים באותו מקום, כי לאחר שנעשית המלה בגדר לשון הרי היא נחשבת לשון בכל העולם, ומאי שנא מלשון הקודש דמועיל בכל העולם. אמנם אם נאמר שצריכים שיפרש את המלים של לשון הקודש, ושזהו התפקיד של לשון אומות, א"כ שפיר יש סברא לומר דלא מיקרי פירוש אלא באותו מקום בלבד, וצ"ע.

ולפ"ז בקריאת שמע לפי שיטת הרמב"ם ששאר לשונות מועילים מדין לשון הרי הם מועילים גם בשאר מקומות מאחר שאין צריכים להדין של פירוש שיש ללשון אומות, ואתי שפיר למה לא הזכיר הרמב"ם תנאי זה בהלכות קריאת שמע.

מיהו שוב מצאתי בביאור הלכה בסי' ס"ב שכתב שגם בקריאת שמע הרי זה מועיל רק באותו מקום, והביא את דברי הריטב"א הנ"ל בנדרים (ועיין בראייתו

מקידושין דף ו' ע"א שגם בקידושין בעינן באותו מקום).

ז. הירו' שסובר לכאורה שיכול כל אחד לחדש לשון חדש, וקושיא מזה על שיטת הראב"ד בק"ש.

והנה עיין בירושלמי בריש נזיר שהקשו למה צריכים את הדין של כינויים, הלא אם הוא מתכוין לנזירות א"כ אפילו אם אמר לכשאזכיר פת אהא נזיר הרי הוא נזיר, פי' כי הוא יכול לעשות לשון חדש לעצמו, ואם אינו מתכוין לנזירות, א"כ אפילו אם הזכיר לשון גמור לא מהני כיון שאינו מתכוין, ותירצו דנפ"מ באופן שאמר שרוצה לנדור כפי הלשון הרגיל, דבכה"ג שפיר צריכים להא שגם לשון אומות מיקרי לשון.

והנה לכאורה צ"ע איך הוא יכול לעשות לשון לעצמו הלא חסר התנאי של באותו זמן ובאותו מקום. אמנם י"ל דהא שצריכים באותו זמן ובאותו מקום הרי זה רק היכא שהוא רוצה לנדור כפי הלשון המקובל, דאז צריכים שיהי' נחשב לשון באותו זמן ובאותו מקום, אבל היכא שהוא רוצה לעשות לשון חדש לעצמו, הרי הוא עצמו המקום והזמן.

והנה יש לעיין אם יוכל לחדש לשון חדש גם גבי קריאת שמע. ולפי הראב"ד לכאורה שפיר יוכל כי מאי שנא מנזירות. אמנם לפי הרמב"ם יש לחלק ולומר שגבי נזירות דמהני שאר לשונות בתורת פירוש, הרי הוא שפיר יכול לחדש פירוש חדש משלו ומיקרי שפיר בגדר פירוש, אבל גבי קריאת שמע שצריכים להדין לשון של לשון אומות (דהא צריך דקדוק לפי

הרמב"ם) א"כ י"ל שאינו יכול בעצמו לחדש תורת לשון.

אמנם לכאורה צ"ע לפ"ז על שיטת הראב"ד, כי לפי הנ"ל יוצא שיוכל לפטור את עצמו מדקדוק אפילו כשהוא קורא בלשון הקודש, כי יוכל לקרוא קריאת שמע בלשון הקודש בלא דקדוק ולהתכוין לעשות את המלים לשון חדש לעצמו (והרי הדין הוא שיותר לקרוא קריאת שמע בשאר לשונות אפילו לכתחילה), וא"כ נמצא שלפי דעת הראב"ד יוכל לפטור את עצמו מדקדוק על ידי כוונה לעשות לשון חדש. אמנם לדעת הרמב"ם יש לומר כמו שביארנו דלא מהני לשון חדש גבי קריאת שמע משום שצריכים את התורת לשון של לשון אומות.

איברא, ביותר נראה לומר שאין כוונת הירושלמי הנ"ל שהבאנו לומר שהוא יכול באמת לחדש לשון לעצמו, אלא כוונת הירושלמי היא שאדרבה בנדריים ובנזירות לא בעינן לשון מקובל, אלא סגי בגילוי מילתא לחוד, משום שגם זה נקרא "ביטוי שפתיים", וכן הבין הגר"ז את דברי הירושלמי, אבל בק"ש בעינן דוקא את השם של לשון אומות מקובל, ומעתה תו לא קשה קושייתנו הנ"ל על הראב"ד כי בק"ש לא יועיל מה שהוא מתכוין לעשות פירוש חדש של עצמו.

ועי' בקר"א בד"ה ולמ"ד שכתב שהבבלי אינו סובר כהירושלמי שאם אמר לכשאומר פת אהא נזיר הרי זה מועיל, כי חזינן שצריכים דוקא לשון שבדו חכמים. ולא הבנתי כוונתו, דהא י"ל שמה שהוצרכו לחכמים לבדות לשונות הרי זה

בשביל ציור רגיל שהנודר רוצה כפי הלשון הרגיל.

ת. ביאור "בנדרים הלך אחר לשון בני אדם".

והנה לקמן בריש פרק הנודר מן המבושל פליגי תנאי באם אזלינן בנדרים אחר לשון תורה או אחר לשון בני אדם, וכגון הנודר מן המבושל, דבלשון תורה המלה מבושל כוללת גם צלי, אבל לא בלשון בני אדם, וכן כגון קונם עלי בחג, דבלשון תורה פירושו הוא רק השבעה ימים של סוכות בלי שמיני עצרת כי שמיני רגל בפני עצמו הוא, אבל בלשון בני אדם הרי זה כולל גם שמיני עצרת. וצ"ע דמאיזה טעם נלך בנדרים אחרי לשון בני אדם ולא בתר לשון התורה, דאי אפשר לומר דלשון בני אדם מהני מדין לשון אומות כי א"כ נצטרך לומר שהמ"ד שסובר שאזלינן בתר לשון תורה ולא בתר לשון בני אדם הרי הוא סובר שלשון אומות לא מהני, והרי לכו"ע מהני בנדרים לשון אומות וכמש"כ לעיל באות ד' סק"א, וא"כ בע"כ צ"ל שאינו יכול להועיל מדין לשון אומות כי אין אנשים מתכוונים בזה לחדש לשון חדש.

מיהו יש ליישב שבהא גופא פליגי, דהיינו האם יכול להועיל מדין לשון אומות או לא.

א"נ שבאמת יש ללשון בני אדם דין של לשון אומות, רק דפליגי באם הנודר מתכוין ללשון התורה או ללשון בני אדם. ברם אכתי צ"ע, דהנה הרמב"ם בריש פ"ט מהל' נדרים פוסק שלשון בני אדם מהני רק באותו מקום, והרי אם זה מהני

מדין לשון אומות בע"כ צ"ל שאינו מדין פירוש של לשון הקודש שהרי באמת אין זה הפירוש הנכון, אלא בע"כ צ"ל דמהני מדין לשון, והרי כבר ביארנו בסק"ו שאם מהני מדין לשון אין צריכים אותו מקום.

מיהו י"ל דמהני מדין "ביטוי שפתים", וביטוי שפתים שפיר צריך אותו מקום.

ועוד י"ל דלא כדברינו הנ"ל שהטעם לומר שמועיל לשון בני אדם הרי זה מדין לשון אומות, אלא המ"ד שסובר שאזלינן אחר לשון בני אדם הרי הוא סובר שזה מועיל מדין לשון הקודש, כי הוא סובר שנאמר דין בהלכות לשון שהמובן הוא כלשון בני אדם באותו מקום, והרי זה נשאר הלשון המקורי, ולא לשון חדש, אע"פ שתחילת הסכמת האומות או התורה לא היתה למובן זה (מיהו לכאורה קשה לומר את הגדר הנ"ל בנוגע ללשון הקודש), והמ"ד שהולך אחרי לשון תורה הרי הוא חולק על זה, א"נ דפליגי בכוונת הנודר.

ט. עוד בענין "בנדרים הלך אחר לשון בני אדם".

ועי' בפסחים דף ב' ע"א דתניא שהנודר הנאה מן האור אסור באור כוכבים משום דכתיב הללוהו כל כוכבי אור, הרי שגם אור כוכבים מיקרי אור, וכתבו שם תוס' שאם הי' לשון בני אדם שונה מלשון הכתוב אז בודאי היינו הולכים אחרי לשון בני אדם כי הדין הוא שבנדרים הלך אחר בני אדם. ועיין עוד ביבמות דף ע"א ע"א שהאריכו יותר וכתבו דאיירי באופן שהלשון בני אדם אינה ידועה. ולכאורה דבריהם ביבמות תמוהין דמאחר שלשון

בני אדם הוא העיקר א"כ למה אזלינן בתר לשון תורה בכה"ג ולמה לא הוי ספיקא. וי"ל שבכה"ג לכו"ע הרי הנודר מתכוין ללשון התורה.

ז) בענין ידות.

א. דעות הראשונים בענין מה הוא יסוד הדין של ידות.

עיינן בפ"י הרא"ש כאן שכתב וז"ל, וכך הנך ידות אינו גומר דבריו לפרש הנדר, אלא התחלה בעלמא, ומתוכן ניכר שדעתו ליודר, ומחשבינן לי' כאלו גמר דבריו, ובגמ' מפיק להו מקרא, ואע"ג דגמר בלבו ליודר, אי לאו דחשבינן להו כאילו הוציא בשפתיו לא הוי נדר כדאמרינן בפ"ג דשבועות אמר שמואל גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו עכ"ל. ומשמע דס"ל שדין ידות מהני משום דחשבינן כאילו הוציא הכל בשפתיו (מיהו עי' בדברי הקר"א שהבאתי בסוף האות שכנראה הבין שגם כוונת הרא"ש היא כהבנת הרשב"א או הר"ן בדין ידות שנביא להלן בסמוך).

מיהו יש להוכיח מדברי הרשב"א והר"ן להלן בקידושין דף נ' דלא ס"ל כדבריו, דעיי"ש שהקשו איך מהני אהא בנזיר עובר לפניו משום דאמרינן שהוא מתכוין לנזירות, הלא הוה דברים שבלב ודברים

שבלב אינם דברים. והרשב"א שם בד"ה ואסיקנא וכו' תי' דמה שדברים שבלב לא מהני הרי זה רק כשהם סותרים את דיבורו, אבל היכא שאינם סותרים את מה שאמר בפיו, וכגון באהא ונזיר עובר לפניו, הרי הם שפיר דברים.

ומדברי הר"ן שם בד"ה אמר רבא וכו' נראה שכוונתו היא לתרץ דשאני בידות משום דהוי בגדר גזיה"כ שדברים שבלב שפיר מהני, וז"ל הר"ן שם, דכל שהענין מוכיח מתוך דבריו, אע"פ שלא השלים דיבורו מהני מדין ידות דאתרבו בקרא בהדיא עכ"ל*). הרי שהרשב"א והר"ן סוברים שידות מועילות מדין דברים שבלב משום שבהציוור של ידות אמרינן שדברים שבלב הרי הם שפיר דברים, ודלא כהרא"ש שידות מועילות משום שיש לנו גם גמר דיבור (והרשב"א בעצמו לעיל שם הזכיר הך סברא של "כאילו פירש" והשיג שסוף סוף הוה דברים שבלב).

וגם מדברי הרמב"ם בפ"א מהל' נזירות ה"ה נראה שאין הכוונה כהרא"ש שגומרים את דבריו, אלא הכוונה היא שסגי במקצת דיבור בהדי דברים שבלב וז"ל, אין אומרינן בנזירות עד שיוציא בשפתיו דבר שמשמעו אצל כל העם כענין שבלבו, אלא כיון שגמר בלבו והוציא בשפתיו דברים

הוי דיבור, וגם תירץ בזה מה שהקשה הרשב"א אמאי אמרינן האומר אהא הרי זה נזיר כשנזיר עובר לפניו הא הוי דברים שבלב, ותירץ כיון דהתורה ריבתה יד, אז לא צריך יותר לדבר, משו"ה מהני (כלומר כי כבר אין טענה עליו למה לא אמר בפירוש), וכן תירץ הר"ן עכ"ל, הרי שלא פ"י שכוונת הר"ן היא לגזירת הכתוב בלי סברא אלא שאחרי שחידשה התורה את הדין של ידות שוב אין סיבה לומר שדברים שבלב אינם דברים.

(* וראיתי בחי' הגרנ"ט בשיעורו במס' נדרים על יש יד לקידושין שביאר את דברי הר"ן כך, וזה"ל שם, והביא תירוץ בשם היראים דהיכא אמרינן דברים שבלב לא הוה דברים היכא שהי' לו לפרש ולא פירש, אבל היכא שלא הי' לו לדבר, אז לא הוה דברים שבלב, משום דס"ל דהא דאמרינן דברים שבלב לא הוה דברים משום דאמרינן דאם הי' מקפיד על זה הי' מפרש, אבל היכא שלא הי' לו לפרש, אז אפילו דיבור שבלב

שעניינם שיהי' נזיר אע"פ שהן עניינות רחוקות ואע"פ שאין במשמען לשון נזירות הרי הוא נזיר. כיצד הרי שהי' נזיר עובר לפניו ואמר אהי' הרי זה נזיר הואיל ובלבו הי' שיהי' כמו זה, ואע"פ שלא פירש ואמר אהי' כמו זה וכו' עכ"ל, ומשמע כהנ"ל דס"ל שסגי במקצת דיבור בהדי הדברים שבלב, ולא עוד אלא שאע"פ שהדוגמא שכתב הוא דוגמא שאפשר לגמור את דבריו אבל מלשונו בהגדרת הדין משמע שבא לכלול אפילו היכא שאינו ציור של גמור את דבריו, אלא ציור שאמר לשון שלם שאינו ברור.

ב. היכא שאומר שלא נתכוין להיד מוכיח.

ונפ"מ בין הרא"ש לבין הרמב"ם והרשב"א והר"ן יצויר היכא שאמר לשון של יד מוכיח לנדר ושוב אמר שלא הי' בלבו לנדר, וכגון שאמר אהא והי' נזיר עובר לפניו ושוב אמר שלא נתכוין לנזיר, דאם נאמר כהרא"ש דמיקרי שהוציא בשפתיו אהא נזיר א"כ מה שאומר שלא נתכוין לנזירות הרי זה מיקרי דברים שבלב ואינם דברים, אבל אם נאמר כהסוברים שידות מהני בתור דברים שבלב א"כ הדין נותן שהוא יכול לומר שלא היו לו אותם דברים בלב.

ונבאר את דברינו יותר, דהנה בשו"ת חכם צבי בסי' קט"ו כתב שדברים שבלב אינם דברים משום שבכלל אינו נאמן לומר שכך הי' בלבו, ולפי דבריו בודאי לכו"ע הדין נותן שלא יהי' נאמן לומר שלא נתכוין להוכחת היד כי אינו נאמן שכן הי' בלבו. מיהו הריטב"א להלן בדף י"ח ע"ב

בד"ה וסופא וכו', וכן בקידושין דף נ' בד"ה אלא וכו', וכן תוס' בגיטין דף ל"ב ע"א בד"ה מהו דתימא וכו', סוברים שהוא שפיר נאמן, רק שאין בכחם של דברים שבלבו לבטל את דיבורו. ומעתה לפי שיטה זו הדין יוצא שלפי הרמב"ם והרשב"א והר"ן שפיר יוכל לומר שלא הי' בלבו כהוכחת היד כיון שאינו מבטל על ידי זה דבר שהוא בגדר דיבור, מה שאין כן לפי הרא"ש לא יוכל לומר כן כי הרי הוא מבטל דבר שהוא בגדר דיבור. מיהו מלשונו של הקר"א שנביא בסק"ג מבואר דס"ל שדברים שבלב אינם דברים משום שאינו נאמן שכך הי' בלבו ובכל זאת ביד הרי הוא שפיר נאמן לומר שלא נתכוין להיד.

ועי' בריטב"א בסד"ה כל כינויי שכתב להדיא שהוא יכול לומר שלא נתכוין להוכחת היד, והביא ראי' מהא דאמרין בדף י"ח ע"ב ודף כ' ע"א שאם אמר הרי זה חרם הרי הוא נאמן לפרש שכוונתו היתה לחרם כהנים או לחרמו של ים, ולא לחרם גבוה. מיהו לכאורה ראייתו תמוהה, דהא התם הוי ציור שיש בכלל לשונו ב' משמעויות שוות, והרי הוא מפרש לאיזו נתכוין, אבל הכא הרי הוא אומר להיפך מהוכחה, וא"כ י"ל שאינו מועיל. וכעין חילוק זה כתב הריטב"א בקידושין בדף נ' בד"ה ופשוטה.

מיהו להלן בפרק ואלו מותרין באות כ"ז סק"ב נוכיח שהריטב"א סובר כרא"ש להלן בדף י"ח ע"ב שהטעם למה סתם נדרים להחמיר הרי זה כי יש הוכחה שנתכוין באמת לנדר, דהיינו מדלא שתק, וא"כ לפ"ז אתי שפיר ראיית הריטב"א כאן

מסתם נדריים להחמיר, כי שפיר מוכח משם שיכול לומר כנגד הוכחה.

ועי' בברכ"ש על נדריים בסי' ו' שכתב שהדין נותן שאפילו היכא שנדר בלשון גמור הרי הוא יכול לומר שלא נתכוין לנדר, והביא שכן סובר הגר"ח (ברם הריטב"א בדף י"ח ע"ב שם כתב שאינו יכול).

וטעמו שם הוא משום שדברים שבלב אינם דברים אין פירושו שאינו נאמן, אלא כמו הביאור שכבר הבאנו שלעולם הרי הוא שפיר נאמן, רק שאין בכח דברים שבלב לבטל את דיבורו, ומעתה רק בקנינים אמרינן שדברים שבלב אינם דברים, כי בקנינים אין צריכים את הדברים שבלבו לשם עצמם, אלא אפילו אם בלבו אינו רוצה את הקנין, בכל זאת סגי בזה שיש לו כוונה להוציא בשפתו דיבורים שמראים שהוא שפיר רוצה את הקנין, אבל בנדרים בעינן באמת את הכוונה שבלב לשם עצמה, ומש"ה נהי שאינו יכול לעקור את דיבורו, אבל הרי חסר ה"בלבו", שהרי הוא שפיר נאמן שבלבו הי' ההפוך וכהנ"ל (מיהו לא הבנתי לפי הגר"ח למה צריכים את הדין של נדרי זרוזין ונדרי אונסין, הלא לפי הגר"ח גם בכל ציור של נדר הרי הוא יכול לומר שלא נתכוין להנדר).

ועי' בדף ה' ע"ב בתוס' ד"ה ליתני וכו' שהקשה הריצב"א שלפי המבואר בהסוגיא בדף ד' שם לא מצינו ידינו ורגלינו בנדר, כי כל האומר איני אוכל, הרי עשה נדר (מדין יד מוכיח) עיי"ש. ומדבריו משמע שאינו יכול לפרש שלא נתכוין להיד, דהא אם שפיר יכול, מה קשה לו, הלא יוכל תמיד לומר את האמת שלא נתכוין לנדר

(וכן יש להוכיח מדברי התוס' רי"ד בדף י"ח אות י"ז כי ציורו שם הוא ציור של יד (דהיינו הציור של לקרבן לא אוכל לך דמפרשינן לקרבן יהא לפיכך לא אוכל לך). מיהו התוס' רי"ד כתב שרק היכא שאמר לאחר זמן שלא הי' בלבו כן לא מהני, כי בכה"ג אינו נאמן, אבל היכא שאמר לאלתר שלא הי' בלבו כן, הרי זה שפיר מהני).

וע"ע בר"ן בתחילת דף ה' ע"ב בדברי היש מפרשים שהביא הר"ן שם דס"ל שהוא שפיר יכול לומר שלא נתכוין להיד מוכיח, שהרי הם סוברים שם ששמואל נתכוין לומר שהיכא שאמר מודרני ממך (בלי לומר שאני אוכל לך) המשמעות היא שהוא אוסר על עצמו דיבור עם המודר, אבל אינו נאסר באכילה, כי מודרני ממך בלי שאני אוכל לך לא משמע אכילה, ועל זה המשיכה הגמ' שם להקשות לימא קסבר שמואל ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים, והיינו משום שאם הויין ידים א"כ גם בלא להוסיף שאני אוכל לך אם הוא אומר שנתכוין לאכילה הרי זה צריך להועיל, הרי ששפיר יכול לומר שלא נתכוין להיד מוכיח לצד דיבור.

והנה אם נאמר שאינו יכול לסתור יד מוכיח, אתי שפיר הסוגיא של יש יד לקידושין לקמן בדף ו' ע"ב, דהנה הקשה הגר"ח למה צריכים בקידושין את הדין של יד, הלא גם בלא הדין של יד הדין נותן שתהי' מקודשת אע"פ שאין כאן דיבור, כי סגי באומדנא, כמו בהי' מדבר עמה על עסקי קידושין. מיהו לפי הצד שאי אפשר לסתור יד מוכיח ניחא, כי אי משום הדין של אומדנא הרי הוא יכול לסתור את האומדנא ולומר שלא נתכוין להאומדנא, כי

אינו עוקר עי"ז שום דיבור, אבל אינו יכול לסתור יד כי יש ליד דין של דיבור, וא"כ שפיר איכא נפ"מ בזה שיש הלכה של יד בקידושין. מיהו דוחק לומר שכל השאלה בדף ו' שם היא רק על היכא שאמר אח"כ שלא נתכוין לקדשה.

ג. עוד בדעת הריטב"א בכל הנ"ל.

והנה אכתי יש לעיין באם כנים אנחנו בביאור דעת הריטב"א, דהנה עיין בדבריו בקידושין דף ה' ע"ב בד"ה אמר שמואל וכו' שכתב דהיכא שהדין הוא דהויין ידיים, הרי זה מועיל משום דחשיב כאילו השלים את דיבורו, הרי שהריטב"א סובר באמת כדרכו של הרא"ש. וכן בדף נ' ע"א שם בד"ה תו קשיא לן לשמעתיך הא דתנן בנזיר וכו' משמע מדבריו שהוא מתרין על

(* וז"ל הריטב"א בדף נ' שם, דכיון דנזיר עובר לפניו ואומר אהא הרי זה כאומר אהא כזה, ואלו הן ידות נדריים שרבתה אותן התורה שכל זמן שיש הוכחה על מה שנדר שיהא כנדר גמור עכ"ל. ולכאורה כוונתו היא כהרא"ש שגומרים דבריו וזהו שכתב "הרי הוא כאומר אהא כזה".

מיהו באמת יש גם להבין שכוונתו היא כהר"ן דהוי בגדר גזירת הכתוב, וכוונתו היא לומר רק שמכיון שיש גזירת כתוב, "ורבתה אותן התורה", יש לזה אותו ערך כמו היכא שאומר אהא כזה.

וגם הרמב"ן שם כתב כדברי הריטב"א, ומהשגת הריטב"א שם על דבריו נראה שהוא מסתפק באמת בכוונתו, וז"ל הרשב"א שם, והאי תירוצא לא מחזור לי דמ"מ דברים שבלב הן (כלומר ולא אמרינן סברא זו שגומרים דבריו), ואפילו תמצי לומר שהתורה ריבתה אותן, מ"מ לילף מינה וכו' (פי' ואם כוונת התי' היא דהוי בגדר גזירת הכתוב דהכא מהני דברים שבלב א"כ נלמוד מזה שדברים שבלב מהני בכל מקום).

קושיית הר"ן והרשב"א (איך מהני ידות ולא אמרינן בזה שדברים שבלב אינם דברים), שאין זה בגדר דברים שבלב כי הרי אנו גומרים את דיבורו והרי זה נחשב ששמענו מפיו גם את הנותר, וא"כ מעתה צריכים להבין את שיטתו בנדריים כאן למה מהני אם הוא אומר שלא נתכוין להוכחה היד*).

וצ"ל דס"ל להריטב"א דנהי שאנו אומרים שיד נחשב ממש כמו דיבור שלם, אבל מ"מ הרי אנו נוקטים שחידשה התורה כן רק כשהוא עצמו אינו סותר את זה, אבל אם הוא עצמו אומר שלא נתכוין להיד (והרי הוא נאמן לומר כן), אז לא חידשה התורה שזה נחשב כדיבור שלם, דסברא היא שלא חידשה כן התורה אלא כשאין כאן דבר שעומד כנגד זה**).

** וע"ע בשיטת הריטב"א בשבועות דף כ"ו ע"ב דהיכא שאמר פת סתם, נאמן לומר שנתכוין רק לפת חטין, וכן הרי הוא נאמן לומר שנתכוין לנדר רק להיום, והא דאמרינן בדף כ"ח ע"א כאן שרק באנסין אומרים כן, הרי זה משום שבדף כ"ח איירי שאחרים מדירים אותו, ומש"ה אמרינן שהוא נודר על דעת האחרים, אם לא באנסין, אבל היכא שנדר מעצמו הרי הוא תמיד יכול להגביל אח"כ את הנדר. והנה לכאורה היכא שאמר "פת" הרי זה לכה"פ בגדר הוכחה שנתכוין לכל פת ובכל זאת סובר הריטב"א שהוא יכול לסתור את ההוכחה וכשיטתו בריש נדריים כאן.

וגם תוס' בשבועות שם בד"ה גמר בלבו וכו' בדרך אחד סוברים כהריטב"א, אלא שכתבו דההיא דאנסין איירי בע"ה, ובע"ה מהני רק באנסין. ועוד כתבו תוס' עוד דרך, והיינו שהיום (להלן כאן) חלוק מפת חטין (בשבועות שם), ורק בפת יכול לומר שנתכוין לפת חטין משום שסתם פת היינו חטין. ומהדרך הזה השני יוצא שאינו יכול לומר נגד הוכחה (וע"ע בדרכו של הר"ן בזה להלן שם בדף כ"ח).

שו"ר בקר"א כאן בד"ה פירוש הרא"ש וכו' שכנראה נוקט שכוונת הרא"ש כאן היא דמהני משום דברים שבלב, וכתב שלפ"ז נאמן לומר שלא נתכוין לנדר עיי"ש, ודלא כמו שנקטנו לעיל בכוונת הרא"ש.

ועיין עוד בדברינו בע"ב באות כ"א בענין נדר בלשון שבועה שהבאנו שמדברי הריטב"א והרא"ש בענין נדר בלשון שבועה מבואר שהם סוברים כהדרך שיסוד הדין של ידות הוא שאנו גומרים את דבריו.

ד. דברי השער משפט והאחיעזר בענין ידות ודברים שבלב.

והנה כבר הבאנו לעיל את תירוצו של הרשב"א בקידושין דף נ' שאין בידות חסרון של דברים שבלב כי מה שדברים שבלב אינם דברים הרי זה רק כשהם סותרים את מה שאמר בפיו, וראיתי שהקשה השער משפט בסי' צ"ח על תירוצו דלפ"ז למה לי נזיר עובר לפניו, הלא גם באין נזיר עובר לפניו למה לא מהני היכא שאמר שנתכוין לנזירות, דהא אין כאן חסרון של דברים שבלב אינם דברים כיון שאין זה סותר את דיבורו.

ותי' האחיעזר בחלק א' סי' י"ט דהיינו משום שבנדרים נאמר דין מיוחד שצריכים ביטוי שפתים ולא סגי בדברים שבלב, ומש"ה בעינן את הגזיה"כ של ידות כדי לומר דסגי במקצת דיבור היכא שהוא בגדר יד, ובזה נקטינן שאינו נחשב בגדר יד אלא היכא שעל ידי המקצת דיבור יש הוכחה על כוונתו וכמו היכא שנזיר עובר לפניו, ובלא זה אינו נחשב בגדר יד ואין כאן ביטוי

שפתים, וא"כ שפיר בעינן להדין של יד מוכיח כדי לומר שיש כאן הקיום דין של ביטוי שפתים, אבל עכ"פ גם אחרי הגזיה"כ של ידות אין כאן דיבור שלם אלא הרי אנו צריכים לסמוך על הדברים שבלבו ולכן שפיר הוצרך הרשב"א לומר שאין כאן חסרון של דברים שבלב כי אילו הי' הדין שבכה"ג אמרינן שדברים שבלב אינם דברים א"כ אז לא הי' שייך שהפסוק ירבה שגבי נדר הרי זה מועיל כי לא עדיף נדר מקנינים, וא"כ שפיר מוכח שבכה"ג לא חשיב דברים שבלב, רק שגם אחרי זה אכתי צריכים לדין ידות בגלל התנאי של ביטוי שפתים וכהנ"ל עכ"ד האחיעזר.

ז (*). בענין ידות היכא שאנו רוצים להשלים ענין מסוים שברור לנו שלא חשב על זה, וכגון לפי השיטות ששבועה בלא הזכרת השם מהני מדין ידות, דהא לכאורה דבר ברור הוא שבכלל לא חשב את השם. ועוד מצינו שכתב הר"ן בשבועות דף כ' ע"א דהיכא שאמר לשון אסור בלי התפסה הרי זה מהני משום דהוי יד להתפסה, והרי גם שם הדבר ברור שלא חשב הך סיוס של "כקרבן" ומ"מ מהני מדין ידות. ולכאורה דבר זה צריך ביאור, דבשלמא היכא שאמר אהא והי' נזיר עובר לפניו הרי אנו נוקטים שבלבו חשב את המלה נזיר, וא"כ התם שפיר מהני או משום שגומרים דיבורו כיון שכך הי' בלבו או שמהני עצם הדברים שבלב בהדי מקצת

דיבורו, וכמו שביארנו כבר כל זה בהאות הקודמת, אבל היכא שבכלל לא חשב על הענין שחיסר איך מהני מדין יד. ולכאורה צ"ל שלפי הדרך שגומרים את דבריו הרי אנו גומרים את דבריו אע"פ שהוא עצמו לא חשב כן, דכך היא הגזירת הכתוב של ידות. ולפי הדרך שמהני מקצת דיבורו בהדי הדברים שבלבו צ"ל שמספיק במה שהוא רוצה בלבו שיהי' נדר כדין, ביחד עם מקצת דיבורו, אע"פ שלא חשב בלבו הפלאה שלימה (דהיינו שם או התפסה), והוי כאילו התורה משלימה את הדברים שבלבו.

ז*ז) קושיית הגרי"ז למה אין כינויים מועילים מדין ידות.

הנה ראיתי שהקשה הגרי"ז למה בכלל בעינן את הדין של כינויים, תיפוק לי' דאפילו אם לא חשיב בגדר לשון אבל בכל זאת לא גרע מידות, כי יש כאן הוכחה שהוא רוצה לנדר.

ונראה שקושייתו אינה קשה לפי הצד שיד הוא ע"י שגומרים דיבורו, כי אלמלא הדין של כינוי הרי יוצא שהוא עצמו גמר שלא כהוגן, ודבר זה מקלקל את היד כי אי אפשר לנו לגמור דבריו כהוגן כשהוא עצמו גמר שלא כהוגן, וכבר הבאנו דוגמא לזה לעיל באות ב' סק"ג, אבל לפי הצד שיד מהני מדין מקצת דיבור בהדי דברים שבלב, שפיר הקשה, דהא יש כאן מקצת דיבור ע"י אהא, וע"י הכינוי הרי אנו רואים שיש לו גם דברים שבלב.

מיהו באמת גם לפי הצד הזה יש ליישב את קושיית הגרי"ז ולומר שהעובדא שגמר

שלא כהוגן הרי זה מקלקל, כי י"ל שכיון שהוא רוצה שיועיל ע"י דיבור הרי זה חייב להועיל מדין דיבור וכמו שנביא בהאות הבאה בסק"א מהטורי אבן והקרן אורה והגר"ח עיי"ש.

ועכ"פ הגרי"ז תי' שלדין ידות בעינן שההוכחה תבוא באותו רגע שאמר את המקצת לשון, כגון באהא, דאיירי שהי' נזיר עובר לפניו באותו רגע שאמר אהא, אבל הכא הרי הוא אומר את המלה קונם אחרי שאמר כבר זו עלי, ומש"ה לא מהני מדין ידות אלא צריכים לדין כינוי.

ונראה שביאור תירוצו הוא כך, דהיכא שכבר קיים בהעולם ההוכחה, ושוב בא המקצת לשון שלו על רקע ההוכחה, אז יש גם למקצת לשונו מספיק חשיבות כדי להחשב בגדר ביטוי שפתים, אבל היכא שבשעה שאמר את המקצת לשון עוד לא היתה קיימת ההוכחה, אז אין למקצת לשונו מספיק חשיבות, כלומר, שצריכים את ההוכחה לא רק כדי להוכיח, אלא משום שכשמקצת לשונו באה כשיש כאן כבר את ההוכחה, א"כ במצב כזה גם למקצת לשון יש מספיק חשיבות כדי להקרא ביטוי שפתים.

ח) הר"ן על שבועה בשם. א. דברי הר"ן שאם שבועה צריכה שם אין צריכים להדין של כינוי כי סגי בהשם. והדרך ששם בלי לשון שבועה מהני רק מדין יד.

עי' בר"ן כאן שכתב וז"ל, ומהא שמעינן דשבועה לא בעי שם וכו', דאי בשהזכיר את השם מאי איריא משום כינוי שבועה, תיפוק לי' משום הזכרת השם, דאפילו בלא

שבועה ובלא כינוי הוי שבועה, והראי' מדאמרינן בפרק אין מעמידין לאלקי ישראל לא מגלינא, ולקמן נמי במכילתין מארי כולא לא טעימנא עכ"ל. ולכאורה יש לדחות דלעולם י"ל ששבועה שפיר בעיא שם, וכן ששם לחוד לא מהני, רק דהא דמצינו דשם לחוד מהני הרי זה משום שתמיד משלימים את המלה שבועה ע"י הדין של ידות*), וא"כ היכא שהוא עצמו השלים עם לשון מקולקל הדין נותן שלא מהני, ומש"ה בעינן דין כינויים, אבל אם שם נחשב לשון גמור ושלם של שבועה, ומועיל גם בלא דין יד, אז י"ל שצודק הר"ן שלא מפריע אם הוא גומר בלשון שאינו מועיל, וכן נוקט המל"מ, הובא לעיל באות ב' סק"ג, דהיינו שאם אסור עלי הוא עיקר לשון נדר וחשיב לשון שלם, לא מפריע אם יסיים כנבילה או כחזיר.

מיהו כבר הקשינו שם על המל"מ דהר"ן בריש מכילתין אזיל שאסור עלי הרי זה לשון שלם ועיקר לשון נדר ובכל זאת כתב שאם הוא מוסיף התפסה בדבר האסור הרי זה מקלקל. ומעתה דברי הר"ן סותרים את דבריו כאן.

מיהו י"ל דשאני התם שהתפסה בדבר האסור הרי זה דבר המקלקל, אבל הכא אם לא הי' קיים דין של כינוי, א"כ נהי שאין הכינוי מועיל, אבל גם אין בו דבר שאינו נכון ומקלקל, אלא הוי סתם דבר מיותר, וא"כ בכה"ג שפיר יכול הר"ן לסבור שאינו מקלקל.

ועכ"פ מה שכתבנו שאם שם מועיל

מדין יד הדין נותן שהכינוי שפיר יקלקל, הרי זה נראה אמת רק אם נאמר שיסוד הדין של יד הוא שגומרים את דיבורו, דאז אם הוא עצמו גמר בצורה לא נכונה הרי זה מקלקל, ומש"ה בעינן דין כינויים, אבל אם יסוד הדין של יד הוא שמהני מקצת לשון בהדי הדברים שבלב, א"כ מאי איכפת לן אם גמר בלשון שאין לו ערך על פי הלכה, כגון כינוי (אלמלא דמהני), הלא בכל זאת יש כאן מקצת לשון בהדי דברים שבלב, וא"כ לפי הצד הזה צודק הר"ן שאם שבועה צריכה שם, שוב לא בעינן לדין כינוי.

מיהו באמת אפילו אם נאמר שיד מהני משום המקצת לשון בצירוף הדברים שבלב, ג"כ י"ל שבלי דין כינוי לא הי' יכול להועיל מדין יד, וקשה קושייתנו על הר"ן, והיינו משום שכיון שאמר מלים שיש בהם משמעות שלימה הרי גילה דעתו שהוא רוצה שיועיל בדרך דיבור, ומעתה לא שייך לומר שיועיל בדרך ידות ודברים שבלב, כי הרי זה דומה למה שהקשה הגר"ח על הא דמיבעיא לן להלן בדף ו' ע"ב אם יש יד לקידושין או לא, דהקשה הגר"ח דתיפוק לי' משום דסגי בהוכחה וכמו במדבר עמה על עסקי קידושין, ותי' שבקידושין אין עושים הוכחה מדיבור, כלומר דהיכא שהוא רוצה שיועיל מדין דיבור אינו יכול להועיל מדין הוכחה וכמו שביאר כוונתו באריכות הברכת שמואל בקידושין סי' א', וכבר קדמוהו בכעין דברים אלו הטורי אבן והקרן אורה כמו

שבועה הרי הוא בגדר עיקר לשון שבועה כמו שאנו מדייקים מהר"ן, ואינו רק בגדר ידות.

(* מיהו הדברי יחזקאל בסי' כ"ט סק"ג דייק מלשון הרמב"ן בשבועות דף ל"ו דשם בלא

שנביא באות פ"ג סק"ב, וא"כ ה"ה כאן מכיון שרוצה שיועיל מדין לשון, שהרי אמר מלים שיש בהן משמעות שלימה, הדין נותן שלא יוכל להועיל מדין ידות. וע"ע בדברינו באות כ"א סק"ב שנביא עוד דוגמא של ידות היכא שסיים בלשון מקולקל ונדרן עליו.

וגם התוס' רי"ד על פרק ראשון באות כ"ד כתב כעיקרי הדברים הנ"ל, דעיי"ש שכתב ששם לבדו הוי שבועה (ולא ביאר אם זה מדין עיקר לשון נדר או מדין ידות), אבל אם הזכיר שם ואמר לשון שבועה בכינויי כינויים לא הוי שבועה, והיינו משום שכינויי כינויים לא מהני כדאמרי בית הלל לקמן בדף י' ע"ב, ומש"ה הרי הם מקלקלים את השבועה.

ועי' גם בשלמי נדרים כאן שהביא תשובה מהמהר"ם ששם בלא שבועה חשיב יד, וכמו שכתבנו לעיל, רק שעל פי דבריו רצה השלמי נדרים לתרץ את קושיית הר"ן בדרך אחרת ממה שכתבנו, דאנחנו כתבנו שהכא לא יוכל להועיל מדין יד, ואילו השלמי נדרים נקט דשפיר יכול להועיל, רק שבכל זאת צריכים לדין כינוי כי ע"י המלה שבועה או שבוקה ניתוסף שמעתה הוי שבועה מדין עיקר לשון, ויש נפקא מינה לדינא בין היכא דהוי שבועה מדין ידות לבין היכא שמהני מדין עיקר לשון וכמו שציין שם, ומש"ה שפיר צריכים לדין כינויים. ועוד הביא ליישב על פי מה שהוכיח בספר שמלת בנימין ששיטת הרמב"ם היא שעל שם בלי המלה שבועה יש רק איסור בלי מלקות (עי' בפ"א מהל' שבועות ה"ו), וא"כ בעינן להמלה שבועה ולדין כינויים כדי להלקותו.

שו"ר שהריב"א, הובא בשו"ת הרשב"א סי' תתמ"ב, סובר שגם אם אמר כינוי של הקב"ה בלשון לעז הרי זה מועיל מדין ידות וז"ל, ואע"פ שלא אמר השם אלא בכינוי ולא בלשון הקודש (הרי זה מועיל). שבועה בכל לשון נראה לי (דמהני) כמו שאמר בלשון לעז, כדאמרינן מרא כולא שבועה היא, שאע"פ שאינו שם כלל בשום לשון (הרי זה מועיל), כדאיתא בפרק ד' נדרים וכדרכב הונא דאמר מרא כולא לא טעים מאן דאמר (צ"ל טעימנא) לי' (הרי שזה מועיל), והיינו טעמי' (דמועיל) דלכל הפחות לא גרע מיד, דאילו שבותא ושבוקה כל שכן שבועה מועיל מטעם יד, וה"ה מרא כולא, וה"ה לשון לעז וכו', וחסרון השם שאין מזכיר בשבועתו אין מגרעת שבועתו, דמ"מ שבועה היא מטעם יד וכל שכן אם הזכיר השם בלשון לעז, ואפילו לא הזכיר בתחילת דבריו לשון שבועה מועיל מטעם יד עכ"ל, הרי שהוא סובר שאם אמר את המלה שבועה, צריכים גם שם, רק שמועיל מדין יד, ועוד משמע שאם אמר את השם בלעז אין זה מועיל בזכות עצמו כי צריכים את השם בלשון הקודש (ויש לדחות), רק שאם אמר שבועה והוסיף את השם בלעז הרי זה מועיל מדין יד, וא"כ חזינן מדבריו שיד מועיל אע"פ שאמר לשון שאינה מועילה, ולא עוד אלא שמשמע שעדיף טפי שהרי כתב "כ"ש" שמהני.

ומסוף דבריו מבואר עוד שגם אם אמר את השם בלעז בלי המלה שבועה הרי זה מועיל מדין יד. הרי שהוא סובר שאפשר לעשות מהלשון מקולקל עצמו "יד". ברם צ"ע על הוספה זו כי לפ"ז קשה למה

צריכים לדין כינוי, הלא הכינוי יכול לשמש כהמקצת לשון של יד (הגרי"ז, הובא לעיל, הקשה רק שישמש כהוכחה).

ב. רא"י מהר"ן שאסור לומר חנון ורחום לבטלה כשהכוונה היא להקב"ה.

ע"י בר"ן שכתב וז"ל, ועוד דלמ"ד כינויין לשון שבדו חכמים הן, להכי תקנו כינויין בשבועה כי היכי דלא לומר שבועה לה' כדמוכח בגמ', אלמא כל שהזכיר שבועה או כינוי אפילו בלא הזכרת השם מהני עכ"ל. וצ"ע דלעולם אימא ששפיר צריכים שם, רק שסגי גם בכינוי כגון חנון ורחום, ולכן תקנו שבוקה כדי שלא יאמר את שם המיוחד, אלא יאמר רחום וחנון דליכא איסור לאומרם לבטלה.

וע"י בח"י חתם סופר שהעיר כן, ור"ל שבאמת יש איסור לומר גם רחום וחנון לבטלה כשהוא מתכוין להקב"ה.

ג. הערות בפשט דברי הר"ן.

עוד כתב הר"ן וז"ל, ואיכא לאקשווי מדאמרינן בפרק שבועת העדות דשבועת העדות בעיא שם וכדילפינן שם אלה אלה מסוטה עכ"ל. הנה יש לפרש שכוונתו היא דנילף שבועת ביטוי בבנין אב משבועת העדות, אבל לא קשה לו דנילף שבועת ביטוי בבנין אב מסוטה, כי הרי חזינן דבעינן גזירה שוה מסוטה לשבועת העדות ולא סגי בבנין אב מסוטה, ובע"כ צ"ל דהיינו משום שיש לפרוך מה לסוטה דבעיא כהן, א"נ דאולי בסוטה השם הוא בשביל הקללה ולא בשביל השבועה.

מיהו יש להעיר, דהנה בגמ' שם אמר אב"י שהברייתא של אלה אלה היא רבי

חנינא בר אידי, ונסתייע ממה שמצינו שרבי חנינא בר אידי אומר שנאמר השבע (שבועת הדיינים דכתיב שבועת ה' תהי' בין שניהם) ונאמר אל תשבע (שבועת ביטוי), מה השבע בשם אף אל תשבע בשם, וצ"ע למה צריך רבי חנינא בר אידי ילפותא בשביל שבועת ביטוי, נילף במה מצינו משבועת העדות כמו שנקט הר"ן כאן,

עוד יש להקשות, דהנה הר"ן תי' שההיא ר"ח בר אידי היא, אבל רבנן לא מצרכי לא שם ולא כינוי, וצ"ע דאכתי יוצא שלפי רב חנינא בר אידי אין צריכים את הדין של כינוי שבועות כשבועות וכקושיית הר"ן (וכי נאמר שבאמת לפי רבי חנינא בר אידי אין צריכים דין של כינוי).

ד. רא"י מהר"ן שלא מהני יד בשבועה על העבר.

עוד כתב הר"ן וז"ל, ואע"פ שרש"י ז"ל פי' שם במילתי' דאב"י דמיירי כשהזכיר את השם אין זה כמשמעות הלשון עכ"ל. הנה עדיפא מיני' הול"ל, דאי הזכיר את השם למה לן לשון שבועה, הלא סגי בהשם לחוד וכמו שכתב לעיל.

ובדברי יחזקאל בסי' כ"ט אות ג' רצה להוכיח מזה דס"ל להר"ן שלא מהני ידות בשבועה על העבר, אלא רק על להבא כמו בנדרים ונזירות דכתיבי בהו ידות והרי הם על להבא, דלפ"ז לא קשה הקושיא הנ"ל על הר"ן, כי מצד הקושיא הנ"ל לעולם י"ל דאיירי ששפיר הזכיר את השם, והא דבעינן גם לשון שבועה הרי זה כי מה ששם לחוד מהני הרי זה מדין ידות, ועל העבר לא מהני ידות.

ח* שיטותיהם של הר"ן ויתר הראשונים בשבועה בלא שם לפי רבנן דר"ח בר אידי.

ע"י בר"ן שכתב וז"ל, ואיכא לאקשווי מדאמרינן בפרק שבועת העדות דשבועת העדות בעיא שם וכדילפינן שם אלה אלה מסוטה עכ"ל. הנה התם רבי חנינא בר אידי קאמר דבר זה, אבל רבנן חולקים וכמש"כ הר"ן להלן, וכתב הר"ן שרבנן לא מצרכי אפילו כינוי, ואפילו בשבועת הדיינים. מיהו בדרך ל"ח ע"ב שם איתא שגם לפי רבנן בעינן כינוי וכמו שהביאו תוס' כאן, והקשו תוס' גם מרבנן את קושיית הר"ן על הדין של כינויי שבועות דהא צריכים שם או כינוי השם. ברם הר"ן הביא רק אלה אלה שזהו הדרשה של רבי חנינא בר אידי, וכתב שלפי רבנן לא בעינן אפילו כינוי, וצ"ע מהגמ' בדרך ל"ח שם.

ועכ"פ מאי דאיתא בדרך ל"ח שם שגם לפי רבנן צריכים כינוי לכאורה הרי זה מקרא דלא תשבעו בשמי לשקר.

מיהו הלח"מ כתב טעם אחר למה להצריך כינוי לפי רבנן, דהנה ע"י בראב"ד בפ"ב מהל' שבועה ה"ג, והובא גם ברשב"א כאן, שסובר שרק בשבועת העדות בעינן שם או כינוי משום אלה אלה (ובשבועת הפקדון משום תחטא תחטא), והקשה הלח"מ דהא בגמ' בשבועות שם מבואר שרבנן לא דרשי אלה אלה, וא"כ למה כתב הראב"ד ילפותא זו, ותי' הלח"מ שלעולם גם רבנן סוברים אלה אלה, רק שהם סוברים שאלה אלה אינה ג"ש אלא גילוי מילתא ולכן סגי בכינוי, אבל לא

בעינן שם המיוחד כמו בסוטה כיון שאינה ג"ש גמורה, וצ"ע.

וע"י עוד ברשב"א בשבועות דף ל"ה ע"ב שהביא מהר"י מיגש שרבנן מצרכי כינוי רק בשבועת העדות ושבועת הדיינים. מיהו צ"ע מאי שנא שבועת הדיינים מכל שבועת ביטוי.

והרמב"ם פוסק שבכל השבועות כדי להתחייב קרבן או מלקות בעינן שם או כינוי, ורבנן דסגי בכינוי, וס"ל להרמב"ם שלפי רבנן צריכים כינוי בכל השבועות, אלא שכתב שגם בלי שם או כינוי איסורא מיהא איכא. והכ"מ כתב בשם הר"ן שהאיסור הוא מדברי קבלה ממעשה דשאל ויונתן עיי"ש. והמחנה אפרים בהל' שבועות סי' ג' כתב שהוא איסור דרבנן. והקריית ספר כתב דהוי מהלכה למשה מסיני. וראיתי מפרשים עוד שהרמב"ם סובר שבלי שם או כינוי מיהא מדין ידות, רק דס"ל שאין לוקין ומביאים קרבן על ידות דשבועה כיון דלא כתיבי להדיא וכדדרישה בריש סי' רל"ז בשם המהרש"ל בדעת הרמב"ן שהביא הטור שם שאין לוקין על ידות דשבועות (וזה יכול להיות כוונת תוס' בריש ע"ב כאן שכתבו שאין דין ידות בשבועה, דיכול להיות שכוונתם היא רק למלקות, וע"י בפירושו של הנצי"ב בדבריהם שנביא להלן באות " סק"ד).

והנה כבר הבאנו שתוס' כאן הקשו את קושיית הר"ן על הדין של כינויי שבועות גם מהא דרבנן מצרכי כינוי השם (דכיון שצריכים שם או כינוי השם, ושם לחוד מהני, א"כ למה צריכים דין כינויי שבועות), ותוס' גם הביאו על זה את דברי

ר"ת שרק במושבע מפי אחרים צריכים כינוי אבל לא במושבע מפי עצמו, וכן הוא בחידושי הרשב"א כאן. מיהו לכאורה קשה על זה לפי מה שצדדנו שהטעם למה רבנן מצרכי כינוי בשבועת העדות אין זה מאלה אלה מסוטה אלא מלא תשבעו בשמי לשקר, דקשה דהא לא תשבעו בשמי כתיב בשבועת ביטוי שהיא רק במושבע מפי עצמו, וא"כ איך שייך לומר שבמושבע מפי עצמו אין צריכים שם או כינוי. מיהו י"ל שתוס' סוברים כהלח"מ בדעת הראב"ד שטעמייהו דרבנן הוא מאלה אלה וממילא שפיר י"ל שרק במושבע מפי אחרים בעינן שם או כינוי.

ח***) שיטת הראב"ד בדעת רבנן דר"ח בר אידי בשבועה בלא שם.

עוד כתב הר"ן וז"ל, אלא שהראב"ד ז"ל אמר דלענין מלקות אינו לוקה אלא בהזכרת השם, דבכולהו לאוי דשבועה שם כתיב בהו וכו', אבל לענין איסורא (וכן קרבן) בלא שם נמי איכא עכ"ל. ויש לעיין איסור זה שהזכיר הראב"ד מהו. ובהשגות בפ"ב מהל' שבועות כתב הראב"ד "והני מייל (דלא בעינן שם או כינוי) לקרבן, וכן נמי לבל יחל, אבל למלקות בעינן שם דכתיב לא תשא שם ה' אלקיך לשוא, ושבועת שקר נמי נאמר לא תשבעו בשמי לשקר", הרי דס"ל שאע"פ שעל שבועה דלהבא הרי הוא עובר בבל יחל אבל בכל זאת ליכא מלקות משום בל יחל. מיהו הרמב"ן והרשב"א והרא"ש והר"ן בשבועות דף ל"ו הביאו בשם הראב"ד שבשבועת ביטוי על להבא לא בעינן שם

או כינוי לא לענין להתחייב קרבן ולא לענין בל יחל אבל על שבועה לשעבר לענין מלקות בעינן שם או כינוי וכדכתיב ולא תשבעו בשמי לשקר, ומשמע שעל שבועה על הבא שפיר יש מלקות גם בלי שם (ויש לדחות). וי"ל דהיינו משום בל יחל אבל על שבועה על העבר אין בל יחל אלא רק לא תשבעו בשמי לשקר, ומש"ה בעינן שם, אבל על שבועה על הבא יש גם בל יחל, ובבל יחל לא כתיב שם. ולפ"ז יוצא שהראב"ד בדבריו שהביאו שם סובר ששפיר יש מלקות על בל יחל. ומה שאין צריכים שם הרי זה על להבא. מיהו לפ"ז לכאורה אי אפשר לומר שלשעבר אע"פ שאין מלקות אבל יש איסור דאיזה איסור יש הלא על לשעבר לא שייך בל יחל, ועוד דהיכא שיש בל יחל יש גם מלקות.

והנה הר"ן לא הביא את החלק הראשון של דברי הראב"ד שם דבעינן שם או כינוי בשבועת העדות ושבועת הפקדון משום אלה אלה ותחטא ותחטא כי הר"ן אזיל לשיטתו שאלה אלה הוא רק לפי רבי חנינא בר אידי. ועי' בזה לעיל כאן באות ח**).

ט) בענין שיטות הראשונים בדעת רבי חנינא בר אידי, האם בעי שם גם בשבועת ביטוי.

הנה הר"ן כאן הקשה דחזינן בהסוגיא דשבועות ששבועה שפיר בעיא שם דהא אמרינן שילפינן אלה אלה מסוטה דבעינן שם. והרשב"א כאן הביא שהראב"ד תי' על זה דההיא איירי רק בשבועת העדות משום אלה אלה, ורק בשבועת העדות בעינן שם, וכן בשבועת הפקדון כי ילפינן תחטא

תחטא משבועת העדות, אבל בשבועת ביטוי לא בעינן שם, ואם שפיר בעינן שם הרי זה כדי לחייבו משום שבועת שקר ושבועת שוא, כי בלאוין אלו כתוב שם, ובדבריו כאן אין משמעות בנוגע לאם לפי הראב"ד יש מלקות משום בל יחל אפילו בלא שם וכמו שמשמע מדברי הרשב"א בשבועות וכמו שהבאתי לעיל באות ח***, או האם אין מלקות וכשיטתו של הראב"ד בפ"ב מהל' שבועות ה"ג.

והנה מהרשב"א משמע שהראב"ד סובר שבשבועת העדות בעינן שם ממש ולא סגי בכינוי, ודלא כהבנת הלח"מ שהבאנו לעיל דה"ה כינוי, שהרי הרשב"א הזכיר רק שם. וכבר הבאנו באות ח** שלפי הלח"מ אזיל הראב"ד לפי רבנן, ואע"פ שהראב"ד הביא את הג"ש של אלה אלה, אבל ביאר הלח"מ שאין כוונת הראב"ד לגזירה שיהיה ממש כמו שסובר ר"ח בר אידי, אלא לגילוי מילתא ומש"ה סגי בכינוי. מיהו הרשב"א כתב ג"ש, וא"כ משמע דאזיל הראב"ד כרבי חנינא בר אידי. מיהו לפ"ז יוצא שהראב"ד סובר שרבי חנינא בר אידי סובר שצריכים שם רק בשבועת העדות ולא בשבועת ביטוי. ולהלן בסמוך נדון על ענין זה.

מיהו ביאור זה בדברי הרשב"א אינו, דהנה שוב הקשה הרשב"א על הראב"ד מהא דמשמע מהמשנה בשבועות שאין צריכים שם או כינוי, והרי בגמ' שם מבואר שהמשנה אזיל לפי רבנן שלא בעו שם המיוחד, וא"כ חזינן שהרשב"א נוקט שכוונת הראב"ד היא לפי רבנן ושגם רבנן בעו לכה"פ כינוי בשבועת העדות משום אלה אלה, ולא דוקא כתב הרשב"א

"שם", אלא הה"נ לכינוי. מיהו בדף ל"ח ע"ב שם איתא שלפי רבנן בעינן לכה"פ כינוי בכל השבועות.

ועתה נעיין יותר בענין אם רבי חנינא בר אידי מצריך שם גם בשבועת ביטוי, ודבר זה תלוי בביאור הסוגיא בשבועות דף ל"ה ע"ב שם, דהנה מיייתנן התם ברייתא דקתני דבעינן שם משום דדרשינן אלה אלה, ואמרינן שההיא רבי חנינא בר אידי היא, ומיייתנן שרבי חנינא בר אידי דורש "נאמר השבע, ונאמר אל תשבע, מה השבע בשם אף אל תשבע בשם", ופירש"י ד"השבע" פירושו שבועת הדיינים (דבעינן התם שם כדאיתא שבועת ה'), ואל תשבע פירושו הוא שבועת ביטוי, וא"כ לפ"ז יוצא שרבי חנינא בר אידי קאמר בכל השבועות. מיהו זה סותר לכאורה את מה שרוצים לומר שהברייתא דקתני בה אלה אלה אתיא כרבי חנינא בר אידי, דהא הברייתא ההיא קאמרה רק לענין שבועת העדות דכתיב בה אלה. וכבר נתעכב על זה המהרש"א בשבועות שם וכתב לפרש שבאמת רבי חנינא בר אידי קאמר שגם בשבועת ביטוי בעינן שם המיוחד מהדרשה של השבע ואל תשבע, רק שבלי אלה אלה לא הי' דורש השבע ואל תשבע, אלא הי' אומר שרק היכא דכתיבא בעינן שם המיוחד, אבל לאחר שהתורה העתיקה את הדין גם על שבועת העדות א"כ שוב עושים כן גם אנחנו ע"י הדרשה של השבע ואל תשבע. והנה המהרש"א כתב שאלמלא פירש"י הי' מפרש הוא שהכוונה ב"נאמר השבע" היא לשבועת סוטה, והכוונה ב"אל תשבע" היא לשבועת העדות (ובאמת אין זה דרשה ממש אלא דברי רבי חנינא בר אידי שאמר

שהשבע ואל תשבע שוים הם, וא"כ י"ל שלעולם הטעם הוא באמת בגלל הגזירה שוה של אלה אלה). מיהו יש להקשות על הפירוש הזה דא"כ איך אמרינן בדף ל"ח ע"ב שם שרבי חנינא בר אידי סובר שגם בשבועת הדיינים בעינן שם המיוחד, דלמה ייחסו דבר זה לרבי חנינא בר אידי, דהא רבי חנינא בר אידי לא קאמר שום ילפותא לזה.

והנה באמת יש סברא לומר ששבועת הדיינים בעיא שם כי שבועת ה' תהי' בין שניהם משמעותה שם המיוחד (כמו שהבאנו כבר מרש"י), אבל אין זה קשור עם דברי רבי חנינא בר אידי בשבועת העדות, אלא כו"ע יכולים לסבור כן, וא"כ למה יחסו דבר זה רק לרשב"א, אבל לפי רש"י אתי שפיר הגמ' הנ"ל בדף ל"ח שם, כי לפי רש"י יוצא ששפיר מצינו שרק ר"ח בר אידי סובר ששבועת הדיינים בעיא שם, שהרי רק הוא הזכיר בתוך הברייתא שלו שב"השבע", דהיינו שבועת הדיינים לפי פירושו, בעינן שם.

והרשב"א שם הקשה על פירש"י דהא משמע ש"מה השבע בשם" הרי זה ככולי עלמא, ואילו לפי רש"י שהכוונה היא לשבועת הדיינים הרי זה אמת רק לפי רבי חנינא בר אידי, דהא רבנן חולקים וסוברים שגם בשבועת הדיינים סגי בכינוי כדאמרינן בדף ל"ח ע"ב שם. ופי' הרשב"א ש"מה השבע בשם" פירושו הוא סוטה וכהמהרש"א, אבל משמע שמודה הרשב"א לרש"י ש"אל תשבע" פירושו הוא שבועת ביטוי, ודלא כהפירוש שכתב המהרש"א. ולפי הרשב"א מה שאיתא בדף ל"ח שם שרק לפי רבי חנינא בר אידי שבועת

הדיינים צריכה שם אין זה בגלל שכתוב שבועת ה' אלא בגלל שלא גרע מכל שבועת ביטוי.

י) בענין שיטת ר"ת בשבועה בשם.

א. קושיית הר"ן על ר"ת וישוב על זה.

עיי' בר"ן שכתב בשם ר"ת וז"ל, תי' ר"ת ז"ל דה"מ (דבעינן שם), במושבע מפי אחרים דהא מסוטה גמרינן לה שמושבעת מפי כהן, אבל במושבע מפי עצמו לא בעיא שם, ותמיהני פה קדוש איך אמר דבר זה, דהא אמרינן בס"פ שבועת שתים בתרא דהמוציא אמן אחר השבועה כמוציא שבועה מפיו דמי, וילפינן לה מסוטה דכתיב ואמרה האשה אמן אמן, כלומר והויא כמושבעת מפי עצמה וכמו שפירש"י ז"ל שם וכו', וכיון שכן, דמסוטה גמרינן, הוה לן למימר דאפילו מושבע מפי עצמו ליבעי שם עכ"ל.

והנה יש ליישב את דברי ר"ת מקושיית הר"ן ולומר שלעולם מודה ר"ת שהיכא שעונה אמן צריכים שהמשיב יזכיר את השם, ורק היכא שהנשבע אומר את כל השבועה מעצמו אינו צריך לומר שם, ומה שאמר ר"ת שמושבע מפי אחרים צריך שם, קרי לי' גם לאמן מושבע מפי אחרים, כי אין כוונתו ב"מושבע מפי אחרים" רק להיכא שיש לזה ערך על פי הלכה של מושבע מפי אחרים, אלא כוונתו בלשונו הנ"ל היא לכל היכא שהמלים של תוכן השבועה נאמרו על ידי אחרים, ויש ליתן טעם להדרך הנ"ל, והיינו דס"ל לר"ת שלעולם מדינא גם במושבע מפי עצמו

בעינין שם, רק שאינו צריך לאומרו בפירושו כי גומרים את השם ע"י יד, ומעתה כשאחרים אומרים את השבועה, שפיר צריכים האחרים להזכיר את השם להדיא, כי לא מהני קבלתו אלא על מה שאומרים האחרים בפירושו, וכן אמן לא הוי כמוציא שבועה מפיו אלא על מה שהמשיב אומר בפירושו, ולכן גם בסוטה וגם בשבועת העדות צריכים שיזכיר המשביע את השם אע"פ שהמושבע אומר אמן.

ובסברת הדבר למה לא מהני קבלת המושבע להשלים את השם מדין ידות כמו כשהוא עצמו אומר את תוכן השבועה, י"ל דאם ידות מהני משום מקצת דיבור בהדי דברים שבלב א"כ בודאי הדברים שבלב של המשביע אינם עוברים אליו. וכן אם נאמר שהדין של ידות הוא ע"י שגומרים את דיבורו, י"ל שהיכא שהוא מקבל על עצמו מאדם אחר לא אמרינן שהוא מקבל גם את מה שגומרים דיבורו של המשביע, ואע"פ שאמן הרי זה כמוציא שבועה מפיו וכאילו הוא עצמו אומר את המלים אבל אין הוא מקבל את המלים עם כח להמשיך מהם עוד מלים.

ועיין בחידושי חת"ס שביאר כהדרך הנ"ל שכתבתי בשוב ר"ת, דהיינו שר"ת נתכוין לאפוקי רק היכא שאומר את נוסח השבועה בעצמו, אבל החת"ס ביאר את הדבר בדרך אחרת ממה שביארנו, דעיי"ש שכתב שבאמת גם בנשבע מפי עצמו בעינין שם, רק שאין הכוונה שצריכים שיאמר את השם, אלא צריכים שדעתו תהי' להמושג של שבועה שכתוב בתורה דהיינו בשם, והיכא שהוא עצמו נשבע נקטינן שנתכוין להשבועה שכתובה בתורה, אבל ע"י אמן

לא אמרינן שהוא עצמו באופן עצמאי מתכוין להמושג של שבועה שכתוב בתורה, וכן לא אמרינן שהוא מקבל על עצמו גם דעתו של השני שנתכוין להשבועה הכתובה בתורה. וזהו כהדרך הנ"ל שכתבנו, אלא שהחת"ס קאמר גם בלי הדין של ידות, והיינו שלעולם י"ל שגם בלי הזכרת השם יש כאן דיבור מלא של שבועה, ולא רק יד, אלא שחזן מחלק הדיבור בעינין שדעתו תהי' להמושג שבועה שכתוב בתורה.

ועי' באמת ברמב"ן בשבועות דף ל"ו, וברא"ש שם בפרק ד' ס" כ"ד, שצידדו כדברינו הנ"ל שבנשבע בעצמו גומרים את השם ע"י ידות, שהרי כתבו שיתכן שלעולם שבועה בעיא שם רק שמשלימים את השם ע"י הדין של ידות.

והנה יש לעיין בגוף דברי הרמב"ן והרא"ש שאפשר להשלים את השם ע"י ידות, דהנה לפי רבי חנינא בר אידי נצטרך לדין ידות כדי להשלים את החסרון של אי הזכרת השם המיוחד, שהרי לדידי' בעינין שם המיוחד, והרי יש מקום גדול לומר שאי אפשר להשלים את השם המיוחד ע"י ידות, דהנה בשלמא אם הי' סגי בכינוי א"כ לכאורה הכוונה היא רק שבשבועתו הרי הוא צריך להצביע על הקב"ה, ולכן סגי בכל מלה שמצביעה על הקב"ה, וא"כ לפ"ז שפיר י"ל דסגי בידות, אבל לפי רבי חנינא בר אידי שסובר שצריכים שם המיוחד א"כ י"ל שהכוונה היא דבעינין בתוך שבועתו חפצא של קדושת השם, ומעתה בזה יש סברא לומר דלא סגי בידות להשלים דבר זה, דהנה אם ידות מהני משום מקצת דיבור בהדי הדברים שבלב

א"כ י"ל שע"י שבלבו הרי הוא חושב את השם המיוחד אין זה עושה קדושת השם כיון דפסקינן שהרהור לאו כדיבור דמי*), וכן אם צריכים באמת דיבור, רק שע"י ידות גומרים דיבורו א"כ גם לפ"ז י"ל שבהך דיבור שיש כאן ע"י שגומרים דיבורו אין האופי של קדושת השם.

שו"ר בדברי יחזקאל בסי' כ"ט אות ד' שכתב טעם אחר למה לומר דלא מהני ידות להשלים את השם וז"ל, ועיקר ספקן של הרמב"ן דמספקא לי' אם שבועה בלא שם בשבועת ביטוי מועיל מתורת ידות, נראה משום דמספקא לי' בדינא דשם בשבועה דחדיש רחמנא, אם הוא מתורת לשון שבועה וא"כ שייך בי' ידות כיון שעדיין לא נגמר הדיבור, או שהוא דין חדש בעצם השבועה לבד, אע"פ שכבר נגמר דיבור השבועה, וכמו בנדרים דליכא דין שם, וא"כ לא שייך בי' תורת ידות כלל עכ"ל, כלומר שהוא מצדד לומר בהצד השני שהשם אינו חלק מנוסח השבועה, אלא הדין האמור בזה הוא שהשבועה צריכה להיות בנוכחות שם שאמר בפיו, ולעולם השם הוא דיבור עצמאי לחודי'. ולהלן בסק"ד נביא מהנצי"ב דרך הדומה קצת להדרכים הנ"ל.

ב. דרכם של הקרבן נתנאל והמחנ"א.

והנה עי' בק"נ כאן באות ג' שכתב שר"ת סובר שכל הדין שהעונה אמן אחר

השבועה כמוציא שבועה מפיו דמי הרי זה רק אם המשביע אמר את השם, ומשמע שכוונתו היא מצד גזירת הכתוב, ולא כהחת"ס שכתב מצד שנקטינן שאינו מתכוין לקבל את מחשבתו של המשביע.

ומדבריו נראה שהוא סובר שלדין מושבע מפי אחרים שפיר סגי גם בלי הזכרת שם, ורק ההלכה שכל העונה אמן כמוציא שבועה מפיו לא מהני בלי הזכרת שם (והיכא שהאמן לא חשיב כמוציא שבועה מפיו אינו אפילו על מדריגת מפי אחרים וכמש"כ הר"ן).

וכן מוכח מלשונו של המחנה אפרים בהל' שבועות סי' ג' שכתב כדרכו של הק"נ.

מיהו הדברי יחזקאל בסי' כ"ט הבין את דברי המחנה אפרים שגם לדין מושבע מפי אחרים צריכים שהמשביע יזכיר את השם וז"ל, וטעמא דמילתא משום דדוקא העונה אמן אחר השבועה (עם שם) חשיב כמוציא שבועה מפיו, וכן דבכל מושבע מפי אחרים בעי שם ובלא שם אין זה תורת מושבע כלל, נמצא דבעונה אמן אחר המשביעו בלא שם אין זה עונה אמן אחר השבועה עכ"ל.

ג. דרכו של הב"ח, והדברי יחזקאל בדעת הרא"ש.

והב"ח בסי' רל"ז בד"ה ור"ת כתב וכו' וז"ל, ואני אומר דר"ת רוח אחרת עמו,

על איסור, ואפילו אם הרהור כדיבור דמי, והיינו משום שבכה"ג לאו כדיבור דמי, כי לא אמרינן הרהור כדיבור דמי היכא שלא מתקיים בזה איזה דין חיובי.

* אבל אם הרהור כדיבור דמי שפיר חשיב שיש כאן קדושת "שם" דהא יוצאים בזה ידי קריאת שמע.

ונראה שאם הרהר את השם לבטלה אינו עובר

ועיקר חילוקו דדוקא שבועת העדות ושבועת הדיינים שהם מושבעים מפי אחרים בעל כרחם של הנשבעין דומיא דסוטה, בעינן שיפרש השם או כינוי, אבל בשבועת ביטוי שאוסר נפשו מרצונו, אפילו בלא שם וכינוי מצי אסר נפשי (ומשמע מדבריו שאם הי' שייך שבועת ביטוי שלא מרצונו אז הי' צריך שם אע"פ שהיא מפי עצמו), וה"ה במושבע מפי אחר וענה אמן כיון דמנפשי ורצונו הוא הוי כמוציא שבועה מפי ולא בעי לא שם ולא כינוי עכ"ל. והנה מש"כ סוטה ושבועת העדות ושבועת הדיינים הן בעל כרחו, בודאי משכחת להו גם מדעתו, דהיינו כשהאשה או הבעל דין רוצים להשבע, רק דכוונתו היא דכיון שהם חייבים להשבע ואפילו אם אינם רוצים, לכן בעינן שם אפילו אם הם רוצים להשבע.

ועי' בשלמי נדרים שהקשה על הב"ח דהא שבועת העדות היא רק מדעתו ואין עליו שום חיוב להשבע וכמו שהביא מהש"ך בסי' כ"ח סק"ג.

ועכ"פ כוונת הב"ח היא לפרש דמה שאומר ר"ת שמפי אחרים בעי שם אין כוונתו למפי אחרים במובן הרגיל, אלא כוונתו היא להיכא שיש אחרים שמחייבים אותו להשבע, דאז צריכים שם אפילו אם הוא נשבע מפי עצמו בלשון גמור ומלא.

ברם סברת הדבר לא ברירא. ולכאורה הי' אפשר לבאר את סברתו ולומר דהא דמהני בלא שם הרי זה מתורת ידות (וכמו שהבאנו שכן צידדו הרמב"ן והרא"ש במס' שבועות), ולכן היכא שהוא שלא לרצונו לא סמכינן שנתכוין להיד אלא הרי הוא

יכול לומר אח"כ שלא נתכוין להיד כי יש רגלים לדבר כיון שהי' שלא לרצונו, אבל היכא שנשבע לרצונו אינו יכול לומר אח"כ שלא נתכוין להיד וכשיטת תוס' שהבאנו לעיל באות ז' ודלא כדעת הריטב"א שהבאנו שם. ברם זה אינו כי כבר כתבנו שהב"ח מתכוין להצריך שם אפילו היכא דהוי למעשה מרצונו כיון שעכ"פ הרי הוא חייב להשבע.

ועי' בדברי יחזקאל בסי' כ"ט סק"ה שדייק כחילוקו של הב"ח מדברי הרא"ש כאן בשם ר"ת, רק שכתב הדברי יחזקאל סברא אחרת לחילוק זה, וז"ל הרא"ש, ותי' ר"ת ז"ל דדוקא במושבע מפי אחרים כמו שבועת העדות ושבועת הדיינים הוא דבעינן שם או כינוי לרבנן דרבי חנינא, אבל שבועה שאוסר נפשו בלשון שבועה אפילו בלא שם ובלא כינוי מצי אסר נפשי עכ"ל, הרי שהרא"ש הזכיר בשם ר"ת גם שבועת הדיינים דהוי מושבע מפי עצמו, רק דכיון שאחרים מחייבים אותו להשבע מש"ה בעינן שם. וכתב הדברי יחזקאל וז"ל, וטעמא דמילתא נראה דשם בשבועה אינו שייך לתורת שבועה כלל וכו', דגם בלא שם חלה השבועה מצד עצמה בכל מקום, אלא דכל שנשבע לצורך תביעת אחרים חדית רחמנא דיש בכח התובע להשביעו בשם מצד חומר השבועה, דכמו דבעי נקיטת חפץ בשבועה דאורייתא אע"פ שאינו ענין לעצם השבועה דגם בלא נקיטת חפץ היא שבועה, הכי נמי בשם דינא הכי עכ"ל.

ד. דרכו של הנצי"ב.

והנה הנצי"ב בספרו על חומש בפרשת

חיי שרה ב"הרחב דבר" כתב שקושיית הר"ן על ר"ת לא קשה כי בסוטה צריכים גם מושבע מפי עצמו וגם מושבע מפי אחרים, כי לא סגי אם הסוטה תשבע מעצמה אלא צריכים דוקא שישביענה הכהן, רק שצריכים גם תורת מושבע מפי עצמו ולכן צריכים שתענה אמן ולא סגי אם תאמר אחר השבעתו "לא זניתי", ומעתה סובר ר"ת שמה שצריכים בסוטה שיזכיר הכהן את השם הרי זה רק בגלל התורת מושבע מפי אחרים. וביאר הנצי"ב שטעם הדבר הוא כי באמת גם במושבע מפי עצמו בעינין שם, רק שמשלימים את השם עם הדין של ידות (וכבר הבאנו שנסתפקו בזה הרמב"ן והרא"ש בשבועות), וגם בעונה אמן שייך להשלים את השם ע"י תורת ידות, אבל במושבע מפי אחרים לא נאמרה תורת ידות. ונראה מדבריו שסברתו היא כי הדין של ידות כתוב בנזיר ונדרים שהם מפי עצמם.

וזהו דרך אחרת ממה שכתבנו לעיל בסק"א, דאנחנו כתבנו שאע"פ שאמן נחשב באמת בגדר מושבע מפי עצמו אבל בכל זאת לא שייך להשלים את השם ע"י תורת ידות, ואילו הנצי"ב אזיל שמה שאמן הוא כמוציא שבועה מפיו הרי זה מהני גם לענין להשלים את השם ע"י ידות, ורק במושבע מפי אחרים ליכא תורת ידות, ובסוטה צריכים גם תורת מושבע מפי אחרים.

ועי"ז יישב הנצי"ב את דברי תוס' בע"ב כאן שכתבו שהטעם למה לא תנן בריש שבועות כל כינויי שבועות כשבועות הרי זה כי בשבועות לא מהני ידות, דלכך לא הזכירו גם כינויים, וקשה על דבריהם דהא

תנן להלן כאן בדף ט' ע"א כנדרי הרשעים נדר בנזיר ובקרבן ובשבועה, הרי דשפיר יש יד לשבועה (וכן הוכיח הר"ן בריש דף ז' מהמשנה הנ"ל, ועי' עוד בתוס' בדף ט"ז ע"ב שכתבו שיש יד לשבועה), ותי' הנצי"ב שתוס' בע"ב כאן נתכוונו רק למושבע מפי אחרים, דהיינו שבמושבע מפי אחרים לא מהני ידות, ולכן מכיון דתנן במשניות של מס' שבועות גם ציורים של מושבע מפי אחרים לא תנן שם כל כינויי שבועות כשבועות (וידות שבועות) כי אז הי' מתפרש שזה קאי גם על מושבע מפי אחרים, אבל הכא שפיר תני לי' ומפרשינן דקאי רק על מפי עצמו כיון שמושבע מפי אחרים לא מוזכר להלן במשניות בנדרים כאן עיי"ש.

וכהדברים הנ"ל כתב הנצי"ב גם בספרו מרומי שדה כאן, אלא שבמרומי שדה כאן כתב שהפירוש הנ"ל אינו נכנס לדברי ר"ת שהביא הר"ן. ונראה דהיינו משום שמדברי הנצי"ב יוצא שמאלה אלה ילפינן שכל שבועה בעי שם כמו בסוטה, רק ששוב אמרינן בעצמינו מצד הסברא שבכל זאת רק במושבע מפי אחרים צריך לומר את השם בפירוש אבל במושבע מפי עצמו לא בעינן שיאמר את השם בפירוש כי מהני לזה ידות, ואילו מלשון הר"ן כאן משמע שר"ת קאמר שילפינן מסוטה הא גופא שרק במושבע מפי אחרים בעינן שם ולא גם מפי עצמו והיינו בעל כרחך משום שבסוטה ליכא תורת מושבע מפי עצמו אשר לפ"ז יוצא שמצינו בסוטה הזכרת השם רק בציור שהוא מושבע מפי אחרים, וזה אינו לפי הנצי"ב, כי לפי הנצי"ב לעולם אימא שבסוטה בעינן את השם גם

בשביל התורה מושבע מפי עצמו כיון שבסוטה יש שבועה מפי עצמה, וא"כ לפי הנצי"ב אי אפשר ללמוד את החילוק מסוטה אלא אפשר רק לאומרו מצד הסברא.

והנה הגרי"ז בסוף ספרו על הרמב"ם בחלק המכתבים בעמוד פ"א הביא בקצרה את תירוצו הנ"ל של הנצי"ב על קושיית הר"ן, דהיינו שבסוטה יש גם תורת מושבע מפי אחרים, וכתב וז"ל, והנה י"ל שגם הר"ן ס"ל כן (שבסוטה יש גם תורת מושבע מפי אחרים), אלא דפירכתו היא דכיון דעכ"פ סוטה היא מושבעת מפי עצמה א"כ ליגמר מינה גם למושבע מפי עצמו דליבעי שם עכ"ל, כלומר כי בסוטה מן הסתם בעינן את השם גם בשביל הדין של מושבעת מפי עצמה. ברם דבריו הם לפי משמעות דברי ר"ת שהביא הר"ן שילפינן מסוטה רק מושבע מפי אחרים, אבל על דרכו של הנצי"ב לק"מ, כי אה"נ גם במושבע מפי עצמו בעינן שם גם בסוטה וגם בשאר שבועות, רק שתמיד ישנו להשם ע"י ידות, והא שבסוטה צריכים לומר את השם הרי זה בשביל התורה מושבע מפי אחרים כי במושבע מפי אחרים לא מהני ידות וכהנ"ל.

ושוב כתב הגרי"ז וז"ל, ואין לומר שגם בסוטה הא דבעי שם הוא רק לשבועת הכהן ולא לשבועת עצמה, חדא דמנ"ל הא, דהרי כל חילי' דר"ת לחלק בין מושבע מפי עצמו למושבע מפי אחרים הוא רק מצד הילפותא מסוטה, אבל שום סברא על

זה אין לנו, ומאחר דגם בסוטה עצמה יש בה תרתי, מנ"ל לחלק בינייהו עכ"ל. מיהו כבר ביארנו שהנצי"ב לפי דרכו ביאר טעם החילוק.

ושוב כתב וז"ל, ועוד נראה דבאמת אין שייך כלל לחלק בסוטה בין שבועת הכהן לשבועת עצמה, דחדא שבועה הוה, וממילא דבתרוייהו בעינן דוקא שם עכ"ל. כלומר שבסוטה אין הכוונה שהיא נשבעת שתי שבועות, אלא הכל היא שבועה אחת, רק שבאותה שבועה צריכים גם את הנוסח של מושבעת מפי עצמה וגם את הנוסח של מושבעת מפי אחרים, אבל עכ"פ מצד הדין יש כאן רק שבועה אחת, ומש"ה בודאי מסתבר לומר שאם צריכים את השם כוונת התורה היא שצריכים לו בשביל כל אותה שבועה.

ושוב כתב הגרי"ז וז"ל, ולא שייך לומר דהוי משום לתא דשבועת הכהן, דבאמת הא דסוטה בעי שם הוא לאו משום דין שבועה של כל התורה כולה, כי אם דהוא דין מיוחד בסוטה, דהרי בעי גם שם המיוחד מה שאין זה בכל שבועות דעלמא*) (חוץ משבועת העדות לפי רבי חנינא בר אידי דיליף אלה אלה מסוטה. ולעיל באות ט' הבאנו את דעת רש"י שלפי רבי חנינא בר אידי גם בשבועת ביטוי בעינן שם המיוחד), ומאחר דהוא דין מיוחד של סוטה, פשיטא דנאמר על תרוייהו, דהשבועה צריכה להיות כמו שכתובה בתורה בשם המיוחד, וממילא דאפשר למיגמר מינה גם על כל מושבע

נקט שם שמאי דהוי מחמת דיני סוטה ולא מחמת דין שבועה לא ניתן להעתיק לשבועת העדות.

*) וע"ע בדברי יחזקאל בסי' כ"ט אות א' שדן ג"כ כדברים אלו, אבל דבריו אינם ברורים לי כי

מפי עצמו דליבעי ג"כ שם, אלא דמלשון הר"ן משמע יותר דס"ל דבסוטה חשיבא מושבעת מפי עצמה ולא מפי אחרים וכו' עכ"ל.

והנה גם בזה י"ל שבאמת גם הנצי"ב יכול להודות שבסוטה בעינן את השם משום דיני סוטה ולא משום דיני שבועה, וממילא בעינן ל"י גם בשביל שהיא מושבעת מפי עצמה, וכן ילפינן שבשבעת העדות בעינן שם גם בנשבע מפי עצמו, רק שבכל זאת בנשבע מפי עצמו מהני לזה הדין של ידות.

אולם אכתי יכול להיות שאע"פ שנאמר דין יד בשבועה כמו בנדרים ונזירות, אבל בכל זאת בסוטה גופא נצטרך הזכרת השם גם בשביל מה שהיא מושבעת מפי עצמה ולא יועיל הדין של ידות, והיינו משום מה שכתב הגרי"ז שהסיבה למה בעינן את השם אינה משום לתא דשבועה אלא משום לתא דסוטה, וא"כ מי יימר שגם בסוטה נאמר דין של יד, דהא לענין קידושין ופאה מיבעיא לן להלן בדף ו' ע"ב אם נאמר בהו דין של יד.

ולפ"ז יוצא שגם הנצי"ב יודה שבסוטה בעינן שם גם בשביל הדין של מושבעת מפי עצמה. ברם דברי הנצי"ב הובאו גם בשלמי נדרים ואיתא שם להדיא שגם בסוטה יועיל יד להדין של מושבע מפי עצמה, וכן מבואר גם מלשונו בהרחב דבר שם.

וע"ע בדברי יחזקאל בסי' כ"ט אות ג' שרצה לומר כדרכו של הנצי"ב שבמושבע מפי אחרים בעינן שם כי לא מהני יד במושבע מפי אחרים, אלא שדחה דרך זה כי מדברי ר"ת משמע שאילו היתה סוטה

רק בגדר מושבעת מפי עצמה לא היינו צריכים שם (וכן עכשיו צריכים את השם רק משום ההשבעה מפי אחרים), ולפי הנצי"ב הרי זה כי היינו משלימים את השם ע"י ידות, ואילו הדברי יחזקאל סובר שבשבעה על העבר בכלל לא מהני יד כי מצינו יד רק בנדר ונזירות שהם על הבא, וכן הביא מהשלטי הגבורים בסוף פרק ד' ממס' שבועות בשם הרי"א"ז דכתב שבשבעת העדות ושבועת הפקדון בעינן שם כשיטת רש"י אבל בשבועה על להבא לא בעינן הזכרת שם כי גם בלא שם מהני מדין ידות, הרי שבשבעה על העבר לא מהני ידות, וכן כתב להוכיח מדברי הר"ן כמו שהבאתי לעיל באות ח' סק"ד.

יא) ר"ן ד"ה כל כינויי.

וז"ל, והכי נמי משמע בריש נזיר וכו' עכ"ל. ע"י במה שכתבנו על זה להלן בדף ג' ע"א באות כ"ג.

יב) חרמים.

ע"י בר"ן וברא"ש. ולפי פירושו של האור גדול במשניות לא פליגי אהדדי. וכדברי האור גדול איתא בריטב"א בסד"ה ומסתברא.

יג) דברי תוס' בענין מה הוא הציור של עיקר לשון נדר.

ע"י בתוס' בסוף העמוד שרצו לומר שעיקר לשון נדר הוא אם אמר דבר זה עלי נדר, ושוב חזרו בהם וכתבו ככר זו עלי קרבן. וע"י עוד במשניות בהקדמת התיו"ט.

יד) דברי תוס' כאן.

א. ע"י בקר"א כאן שהבין שכוונת רבינו יחיאל היא למלקות דאורייתא, ותמה עליו עיי"ש. ברם בחידושי הגרי"ז על נזיר הבין שכוונתו היא למכות מרדות דרבנן.

ב. הקר"א בסד"ה ומ"ש וכו' הבין שכוונת התירוץ השני של תוס' היא כהר"ן שלא גרע הסכמתם מהסכמת האומות.

ג. הנה תוס' כאן הקשו איך מיייתנן קרבנות נזירות על לשון שבדו חכמים הלא מהתורה הוי חולין בעזרה. ועי' בחידושי הגרי"ז בריש נזיר דאיתא שקושיית תוס' היא כעין קושיית הגמ' בנזיר דף כ"ט ע"א, דהקשו שם על ריש לקיש שסובר שהאיש מדיר את בנו בנזיר הרי זה משום חובת חינוך דא"כ איך מביא קרבנות נזירות הלא מהתורה הוי חולין בעזרה, ותירצו דס"ל שחולין בעזרה לאו דאורייתא הוא.

דף ב' ע"ב**טו) מ"ש גבי נזיר דלא קתני להו לכולהון ומ"ש גבי נדרים דקתני לכולהון.**

צ"ע מה הקושיא, הלא מס' נדרים שנוי' ברישא לפני מס' נזיר, וא"כ י"ל שלכן פרט התנא במס' נדרים את כולם, ושוב לא הוצרך לשנותם במס' נזיר. ונהי דטעמא בעי למה הוצרך התנא לפרט את כולם, אבל מ"מ אי אפשר להקשות בדרך "מאי שנא גבי נזיר". שו"ר בפורת יוסף בסוף המס' שהקשה כן.

טז) בענין יסוד הדין של נזירות.

א. ד' צדדים בהגדרת יסוד הדין של נזיר.

ע"י באב"מ בשו"ת שבסוף הספר בסי' כ"ב שהביא ד' דרכים בענין מה הוא יסוד הדין של איסורי נזירות, א', שהנזיר מחיל על עצמו איסורי חפצא, והחפצים שאסורים עליו הם יין שער ומתים, ב', שהחפצים הם אברי גופו וכמו שנבאר, ג', שהנזיר מחיל על עצמו איסורי גברא שלא לשתות יין ולטמא למתים ולגלח שער, ד', שהנזיר עצמו אינו מחיל על עצמו את האיסורים, אלא הרי הוא מחיל על עצמו את התואר של קדושת נזירות, ושוב חלים עליו מצד התורה הדינים של תואר קדושה זו, דהיינו איסורי נזיר, ואין זה נקרא שהוא עצמו אוסר אלא התורה אוסרת כמו שהתורה אוסרת דברים מסוימים על מי שיש עליו קדושת כהונה (אלא שגם בזה יש לחקור אם התורה אוסרת עליו בצורת איסורי חפצא או בצורת איסורי גברא).

ומהמהריב"ל הביא שהם איסורי חפצא, ולהלן כשהביא את דברי המהרי"ט מוכח שכוונת הצד הזה היא שהיין נעשה חפצא דאיסורא עליו וכהצד הראשון שכתבנו. וכן י"ל גם בנוגע להשער, דהשער נעשה עליו חפצא דאיסורא לענין תגלחת, וכן המתים נעשים עליו חפצא דאיסורא לענין נגיעה. והמהרי"ט עצמו סובר שהנזיר מחיל על עצמו תואר קדושה, ומהמהר"י באסן הביא כהצד השני בזה"ל, שהנזירות היא איסור חפצא ממש כנדר, אלא שהחפץ שהוא אוסר עליו הן אבריו, ופיו לשתית יין, ושערו לתגלחת, וידיו לנגיעה במת, ורגליו

להכנס באהל המת, לכן דמיא קצת לאיסור גברא לפי שרוב אבריו או כולם אסורים בדברים אלו עכ"ל. והנה מזה נראה דס"ל להר"י באסן שנזירות היא איסורי חפצא, ושהחפצא הם אברי גופו, אבל האב"מ עצמו כתב להלן שם בדעתו שכוונתו לומר שהם איסורי גברא, ואילו בלשון הר"י באסן שהביא איתא שדמיא קצת לאיסור גברא, וצ"ע.

ב. דברי הראשונים בזה במסכת נדרים ובמסכת שבועות.

הנה בריטב"א בשבועות דף כ"ב ע"ב מבואר דס"ל שהם איסורי גברא הנובע מהתואר קדושה שקיבל על עצמו (על הדרך שסובר המהרי"ט), דעיי"ש שיש צד בהגמ' שאם נזיר נשבע שלא יאכל חרצן הרי הוא מתכוין לשיעור כזית, ופירש"י שלפי צד זה אין כאן שבועה כיון שנזיר כבר נאסר בכזית, וכתב הריטב"א שם בד"ה או דלמא וז"ל, ונראה מדברי רבינו ז"ל דנזירות חיוב גברא הוא, דאי איסור חפצא הוא הא קי"ל שהשבועה חלה על הנדר ונדר על שבועה לקיים, דהאי איסור חפצא והאי איסור גברא, וכן הוא בירושלמי וכדברירנא במס' נדרים על משנת יש נדר בתוך נדר, וכן עיקר, דהא נזיר לא אסר עלי' מידי, אלא שקיבל עליו נזירות, ורחמנא אסרי' ביוצא מן הגפן ובטומאת מתים כשם שאסר לישראל חזיר ונבילה ואסר לכהנים טומאה עכ"ל.

וכן איתא בריטב"א בנדרים כאן דהוי איסור גברא, אלא שכאן לא כתב כדבריו הנ"ל בסמ' שבועות שהאיסור נובע מהתואר קדושה ושהוא עצמו אינו האוסר,

דעי' בשט"מ בדף ב' ע"ב בד"ה וז"ל הריטב"א וכו' שכתב וז"ל, וא"ת התם גבי נזיר נמי ליתני שבועות בהדי', דדמו לנזיר דאסר נפשי' מן חפצא עכ"ל. וצ"ע דזה סותר את דבריו הנ"ל במס' שבועות.

וכן איתא בשט"מ בדף ג' ע"א בד"ה אין לי וכו' בשם הריטב"א וז"ל, וידות שבועות (ילפינן) מנזירות, דדמו אהדדי, דאסר נפשי' מן חפצא עכ"ל.

וכן איתא בשט"מ כאן בשם הרא"ם וז"ל, אי הכי גבי נזיר נמי הי' לו לשנות שבועה, שכן דומין זה לזה, דכל אחד אסר נפשי' מן חפצא עכ"ל.

ובדף י"ז ע"א בשט"מ ד"ה הך קרא וכו' הובא בשם הריטב"א שצריכים קרא שנזירות חל על דבר מצוה כי אי אפשר ללמוד מנדרים כי "שאני נדרים שאוסר המצוה עליו, ומש"ה חייל, אבל בנזיר שאוסר עצמו על המצוה אימא לא חייל, מידי דהוי אשבועה".

ובשט"מ בדף י"ז ע"א ד"ה מתני' וכו' כתב בשם הרנב"י וז"ל, וכשתשאל ותאמר מאי שנא דנדרים דעלמא אין נדר חל על איסור נדר ובנדרי נזירות חיל, י"ל דשאני נדרים דאיסור חפצא אינון, ואיסור חפצא על איסור חפצא לא חייל, ונדרי נזירות לאו איסור חפצא אינון אלא איסור גברא אינון, שהרי הנזיר לא אסר על עצמו לא את הענבים ולא את היין, אלא מחוקי הנזירות היא שמיד שקבל אדם בעצמו להיות נזיר נאסר בדברים הללו, ודומה למי שנתגייר שמיד נאסר בכל איסורי תורה ומצווה במצותי', וכך הנזיר מצווה על היוצא מן הגפן, ותדע דלאו איסור חפצא אינון שהרי הוא מוזהר על הטומאה ומצווה על

הגילוח, והנהו לאו איסור חפצא אינון, דלא שייך בהו למימר הכי עכ"ל, הרי שהוא סובר את הדרך הנ"ל של תואר קדושה.

מיהו יש מקורות אחרים לומר דהוי איסור חפצא, דעי' בריטב"א בעירובין דף ל' ע"א בד"ה אמר רב הונא וכו' שכתב וז"ל, אמר רב הונא שבועה שלא אוכל ככר זו מערבין לו בה, ככר זו עלי אין מערבין לו בה, עיקר הפירוש בזה שאין ההפרש בעלמא דשבועה איסור גברא וחשיב אוכל, דהא ודאי אף קונם שאסרו עליו באיסור חפצא כיון דחזי לאחריני אוכל הוא חשיב, והוי לי' כיון שמערבין בו לנזיר ואע"פ שהוא לו איסור חפצא מכיון דחזי לאחריני, אלא הטעם כדפרישית, דשבועה מסתמא אינה אלא איסור אכילה וכו', אבל אם קונם הוא, שאמר ככר זו עלי, ואינו מזכיר אכילה, והוא אסור אף בהנאה, דמסתמא לאיסור הנאה נחית, ואם מערבים לו בו נמצא שנהנה באיסורי הנאה עכ"ל.

ולהלן בנדריים כאן בדף י"ג ע"ב בד"ה ודין נדר על נדר כתב הריטב"א וז"ל, וקשיא לן הא דאמרינן לקמן במס' נזיר בפרק קמא מיין ושכר יזיר לעשות יין מצוה כיון הרשות, ופרכינן מאי ניהו יין מצוה, אילימא קדושה ואבדלתא מושבע ועומד מהר סיני הוא, כלומר אין נזירות חלה על ביטול מצות עשה, ואמאי והא אמרינן דנדריים חלין על ביטול מצוה משום דהוי איסור חפצא ונזירות נמי איסור חפצא הוא עכ"ל.

ובדף ט"ז ע"א בד"ה וגרסינן נמי התם וכו' כתב וז"ל, וגרסינן נמי התם

(בירושלמי בריש פרק קמא דנזיר) ר' אמאי בשם ר' יוסי בר חנינא הריני נזיר מיין של ערלה לא אמר כלום, חברייא אמרי מחלוקת כרבי שמעון, פי' הא מגי רבי שמעון היא דסבר אין איסור חל על איסור, אבל לרבנן דפליגי עלה אסור, ואמר ר' יודן כאן בנדריים כאן בשבועות, נדריים חלות על האיסורין ואין שבועות חלות על האיסורין, פי' דלעולם הא אפילו לרבי שמעון אסור ומודה הוא דנדריים חלין על האיסורים ונזירות נדר הוא ואיסור חפצא עכ"ל.

ובדף י"ז ע"א בד"ה מתניתין כתב הריטב"א וז"ל, דדוקא בנדרי נזירות הוא שהנזירות חלה על הנזירות כדילפינן בפרק קמא מנזיר להזיר, אבל בנדריים דעלמא אפילו בנדרי איסור אין נדר חל על נדר כשם שאין שבועה חלה על שבועה, דשני נדריים חד מינא ניהו דומיא דשבועות, ואע"ג דנזירות איסור חפצא הוא כנדרי איסור דעלמא ולפיכך חלה על דבר מצוה ועל שבועה כדאיתא במס' נזיר וכדכתיבנא בפרק קמא, לא גמרינן מינה לנדריים דעלמא דהוי נמי איסור חפצא, דגלי קרא בנזירות שתהא חלה על נזירות אע"ג דתרוייהו חד מינא הוא, חידוש הוא ולא גמרינן מינה לנדריים דעלמא עכ"ל.

ועי' בש"ך בסי' ר"ו בסק"י שהביא שהרדב"ז סובר שהם איסור גברא ושהמבי"ט חולק עליו. ורעק"א שם הביא את הצד שהיא תואר קדושה. ועי' בגליון מהרש"א כאן שהביא מהרשב"א ומשמעות דברי הרי"ף שהם איסור חפצא, וציין לעיין בזה בשו"ת מהריב"ל.

ג. הגמ' כאן בדף ב' ופי' הרא"ש.

והנה בגמ' כאן בע"ב מקשינן למה הכא תנא כל הארבעה דברים ואילו בתחילת מס' נזיר תנן רק שכל כינויי נזירות כנזירות, ותירצו דהכא מכיון דתני נדר תני נמי שבועה דכתיבא בחד קרא בהדי נדר, ואגב זה תני כל הארבעה, והא דתני חרמים בתר נדרים ולא שבועות בתר נדרים הרי זה כי חרמים הם איסור חפצא כמו נדרים. והקשה הרא"ש דא"כ למה תני נזירות בסוף ולא אחרי חרמים כי גם איסורי נזירות הם איסורי חפצא דאוסר היין על עצמו, ותי' שבאמת אינם איסורי חפצא "אלא בגופו תלוי הנזירות שאומר הריני נזיר וממילא נאסר ביין ותגלחת ובטומאה".

והנה ממה שהזכיר הרא"ש בקושייתו רק יין משמע שלכל היותר רק על יין שייך לומר שהוא איסור חפצא אבל התגלחת והטומאה הם בודאי איסורי גברא (וכבר הבאנו לעיל שהרנב"י בשט"מ בדף י"ז התקשה להבין איך שייך לומר שטומאה היא איסור חפצא). מיהו גם לפי זה הקשה שפיר, כי בכל זאת ראוי למיתני נזירות אחרי חרמים לפני שבועות כיון שיש בו גם איסור חפצא ולא אחרי שבועה שהיא כולה איסור גברא (ברם עי' בדברינו להלן בשם המהרשד"ם). גם י"ל שהרא"ש הזכיר יין רק לדוגמא, אבל הה"נ שהי' סובר שגם תגלחת וטומאה הרי הם איסורי חפצא.

והנה מלשון הרא"ש בתירוצו משמע כהשיטה דהוי תואר קדושה, וזהו כוונתו במש"כ "אלא בגופו תלוי הנזירות שאמר הריני נזיר וממילא נאסר וכו'". ולפ"ז בנוגע לעצם האיסורים אכתי י"ל שהם או איסורי גברא או איסורי חפצא, רק שאפילו אם הם

איסור חפצא אבל אינו דומה לנדר כיון שהאיסור נובע מתואר קדושה. מיהו עי' בש"ך בסי' ר"ו סק"י שכתב ש"משמע" שכוונת הרא"ש היא לאיסור גברא כשבועה. ועכ"פ י"ל שהש"ך כתב רק ש"משמע" כן כי הבין שי"ל שהרא"ש נתכוין לומר שהיא תואר קדושה. ובאמת צ"ע על הש"ך כי לכאורה הרא"ש כתב להדיא שהיא תואר קדושה. ובחי' הגרש"ש בסי' ד' כתב שמהרא"ש "משמע" כהדרך של תואר קדושה ולא כהדרך של איסור גברא כשבועה (אלא שהסיק שה"ה שיש לפרש בלשון הרא"ש כהדרך החמישי שחידש הוא עצמו שם שענין נזירות היא קבלה לנהוג פרישות, ושוב קבעה התורה מה הם פרטי הפרישות).

ובשו"ת מהרשד"ם בחלק יו"ד סי' ע"ו כתב שלעולם י"ל שהרא"ש סובר שנזירות היא איסורי חפצא כנדר, וכוונתו בדבריו הנ"ל היא רק לומר שמצד לשון הקבלה של הריני נזיר הי' משמע שאינה איסור חפצא, ולכן סידר התנא נזירות בסוף כי יש בו קצת דמיון לשוני לאיסור גברא, אבל הרי היא איסורי חפצא.

והנה כבר הבאנו שבגמ' אמרין שהכא תני גם שבועות משום דנדר ושבועה כתיבי גבי הדדי, משא"כ במס' נזיר לא תני שבועה כי שבועה לא כתיב גבי נזיר, ומכיון דלא תני שבועה לא תני כולהו, והקשו תוס' דבכל זאת ליתני גם נדר במס' נזיר (ושוב ליתני כולהו) משום שנדר כתיב בחד קרא עם נזירות, ותירצו שההוא קרא אינו עיקר פרשת נדר, אבל עיקר פרשת נדר ושבועה כתיבי גבי הדדי. ולכאורה אכתי יש להקשות דאם נזירות היא איסורי

חפצא כנדר ליתני גם נדר במס' נזיר גבי נזירות משום שגם נדר הוא איסור חפצא, וכן אם נזירות היא איסורי גברא כשבועה א"כ ליתני גם שבועה במס' נזיר גבי נזירות כי גם שבועה היא איסור גברא, ולכאורה מוכח שנזירות היא תואר קדושה ולכן ליכא מידי למיתני גבי'.

מיהו כבר הבאנו לעיל בסק"ב שהשט"מ כאן הקשה כהנ"ל דליתני במס' נזיר גם שבועות דדמו לנזיר דאסר נפשי מן החפצא, ות"י וז"ל, וי"ל דנזיר ושבועה אע"ג דדמו להדדי מיהו לא כתיבי גבי הדדי, אבל הכא אידי דאמר נדרים איצטריך למיתני כולהו, תנא חרמים בתר נדרים משום דתרווייהו איסור חפצא, אבל התם בנזירות לא איצטריך ל' למיתני שבועות בהדי נזיר דהא לא כתיבי גבי אהדדי, ולא נדרים דהא לא כתיבי בהדי' ולא דמו ל' עכ"ל.

ד. קדוש הוא לה'.

והנה לכאורה המקור לומר כהדרך של תואר קדושה הוא מקרא דקדוש הוא לה'. ברם הראשונים בנזיר דף ט' ע"א כתבו שהמקור לדמות נזירות להקדש לענין הדין של שאלה אינו מקרא דקדוש הוא לה' אלא מקרא דקדש יהי' גדל פרע שער ראשו, וא"כ חזינן שהבינו שקדוש הוא לה' אינו הגדר של המהות של נזירות אלא הרי זה תוצאה מזה שקיבל על עצמו נזירות, דבגלל שנהי' נזיר שוב חלה עליו קדושה, אבל אין קדושה זו הנזכרת בהפסוק של קדוש הוא וגו' בגדר עצם הנזירות. וכן הבין הרמב"ם את הפסוק הנ"ל ולכן כתב

בסוף הל' נזירות שאינו קאי על כל נזיר אלא רק על נזיר שהזיר בדרך קדושה.

ה. הר"ן בדף ד' ע"ב בענין סתם נדרים ל' יום.

והנה יש להוכיח מהר"ן להלן בדף ד' ע"ב דס"ל שהיא בגדר איסור גברא כשבועה, דעי' בדבריו שם בד"ה משום דלית ל' קיצותא שהקשה למה לא ילפינן נדרי איסור מנזירות לענין שנגיד שסתם נדר הוא שלשים יום כמו שסתם נזירות היא שלשים יום, ות"י וז"ל, דלשון נדר כולל נדרי הקדש ונדרי איסור, וכיון דנדרי הקדש לית להו קצותא שהמקדיש בהמה למזבח קדושה עולמית, נדרי איסור נמי דכוותיהו, דשפיר דמי לאקושי נדרים אהדדי עכ"ל, והנה דברי הר"ן קשים ממ"נ, כי אם נזירות היא ציור של נדרי איסור חפצא כנדר א"כ הרי הוא ממש ציור של נדרי איסור, וא"כ למה לא עדיף ללמוד נדרי איסור מנדרי איסור במקום ללמוד נדרי איסור מנדרי הקדש. וכן אם נאמר שנזירות היא בגדר תואר קדושה, דהיינו שהנזיר מקדיש את עצמו בקדושת נזירות, א"כ גם נזירות הרי היא נדרי הקדש ולמה לא נלמוד נדרי איסור מנדרי הקדש דנזירות, וא"כ בע"כ צ"ל דס"ל להר"ן שהיא בגדר איסורי גברא כשבועה אשר לפ"ז שפיר קאמר הר"ן דעדיף למילף נדרים מנדרים (מיהו יש לדחות שלעולם הנזיר מקדש את עצמו בקדושת נזירות רק דעדיף ללמוד נדרים מהקדש כי בנדר הככר נהי' ממש הקדש וכמו שביארנו לעיל).

מיהו מצד שני אם היא איסור גברא אכתי קשה על הר"ן דהי' לו לחלק שאין

לומדים נדרים מנזירות כי לא דמו אהדדי כי נזירות היא איסורי גברא ואילו נדרים הם איסור חפצא. מיהו י"ל שאה"נ רק שלא מספיק בזה לחוד, כי אם נדרים גם אינם דומים להקדש א"כ שוב קשה מהיכא תיתי ללמוד נדרים מהקדש הלא ביותר צריכים ללמוד מנזירות כי יש היקש, ולכן הוצרך הר"ן להדגיש שיש דמיון בין נדרים להקדש.

שו"ר בטור ביו"ד סי' רי"ט שכתב וז"ל, מי שאסר עליו שום דבר בלא זמן אסור בו לעולם עכ"ל. וכתב הד"מ וז"ל, בהגהות מרדכי דשבועות דף ש"ס ע"ד הקשה וא"ת מ"ש מנזירות דאמרינן סתם נזירות ל' יום, ומשני י"ל שגבי נזירות איתסר מן חפצא הלכך סברא הוא שלא שיעבד עצמו אלא בפחות שיכול, אבל נדרים שאסר חפצא עלי' הלכך לא גמרינן מנזירות עכ"ל. הרי שהמרדכי חילק באמת מצד שניזירות היא איסורי גברא ונדרים הם איסור חפצא, וגם כתב שיש סברא להחילוק.

ועי' בט"ז שם שהביא גם את דברי המרדכי וגם את דברי הר"ן בסוגיין, ומשמע קצת דשני תירוצים נפרדים הם. מיהו לפי דברינו הנ"ל גם הר"ן סובר את חילוקו של המרדכי, רק שבנוסף לזה הוצרך לומר שדומה להקדש.

ו. דברי הרמב"ם, ובענין אם קרבנות נזיר הם חיוב מצד התורה או האם מיקרי שהנזיר נדר אותם.

וע"ע ברמב"ם בריש הל' נזירות שכתב שניזירות היא מכלל נדרי איסור, ומשמע דס"ל שהי איסור חפצא כמו כל נדרי איסור. והנה הרדב"ז שם כתב שכוונת

הרמב"ם היא לאפוקי שאינה בגדר נדרי הקדש, דס"ד שהיא בגדר נדרי הקדש כיון שהוא חייב לגלח על קרבנותיו, פי' דס"ד שקרבנותיו הם מחמת נדרו דמיקרי שנדר קרבנות אלו, וקמ"ל הרמב"ם שהקרבנות הם חיוב מצד התורה בכלות ימי נזירותו. ולהלן באות מ"ג נאריך עוד בענין אם התגלחת והקרבנות הם בכלל נדרו.

ברם ביותר נראה לומר שכוונת הרמב"ם אינה אודות קרבנות הנזירות אלא לעצם הנזירות, וכוונת הרמב"ם היא לומר שעצם הנזירות אינה בגדר איסורי גברא אלא הוי בגדר נדר. וכן אינה בגדר נדר הקדש, דהיינו שהוא מחיל על עצמו תואר קדושה ושהיא במוכן זה נדרי הקדש, אלא הרי היא בגדר נדרי איסור ואיסור חפצא.

ז. רש"י בביצה בענין הנ"ל.

ועי' ברש"י בביצה דף כ' ע"א בד"ה נזיר ואינו מגלח שכתב שקרבנות נזירות הם שפיר בכלל קבלתו והרי הוא מתחייב בהם משום שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי עיי"ש.

ח. תוס' בנזיר דף ס"א.

עי' בתוס' בנזיר דף ס"א שכתבו דס"ד שגוי יכול להזיר כי הרי הם נודרים נדרים ונדבות כישראל "והכא נמי נדר הוא", ואם כוונתם היא שנחשב שהנזיר נדר את הקרבנות א"כ יוצא דלא כהרמב"ם לפי הבנתו של הרדב"ז. מיהו ביותר נראה שכוונת תוס' היא שעצם הנזירות היא בגדר נדר וכחצד שהנזיר מקדש עצמו בהתואר קדושה של נזירות ואז הרי זה דלא כהרמב"ם לפי ההבנה

שאנחנו כתבנו לעיל בסק"ג. ועיי"ש בדברי הגרי"ז על תוס'.

ט. הסוגיא בדף י"ג בענין מתפיס בחטאת.

ועי' להלן בדף י"ג ע"א דמרבינן שאפשר להתפיס בחטאת ואשם משום דמיקרי שהוא מתפיס בדבר הנדור כי חטאת ואשם מיקרי בגדר דברים ש"מתפיס בנדר", ופירושו תוס' והרא"ש דהכוונה היא לזה שהוא צריך להקדיש את הבהמה, והר"ן פי' משום שהוא צריך לברר איזו בהמה להביא, ומסתמא גם כוונת הר"ן היא משום שצריך להקדיש (ועכ"פ לכאורה צ"ל בדבריו שם "שמחמת נדרו הוא, שבורר" וכו' עיי"ש).

מיהו הרמב"ם בפ"א מהל' נדרים ה"י כתב וז"ל, החטאת והאשם אע"פ שאינן באין בנדר ונדבה כמו שיתבאר במקומו, אפשר לנדר להביא אותם מחמת נדרו, שהנודר בנזיר מביא חטאת, ואם נטמא מביא אשם כמו שיתבאר, לפיכך האומר פירות אלו עלי כחטאת או כאשם וכו' הרי אלו אסורין וכו' עכ"ל. וכתבו הרדב"ז והכ"מ שהרמב"ם מפרש שהכוונה בדף י"ג ע"א היא שמיקרי שמתפיסו בנדר גבי נזיר. ולכאורה מזה מבואר דס"ל להרמב"ם שנחשב שהנזיר עצמו נודר את הקרבנות ודלא כהרדב"ז. מיהו אולי יש לדחוק ולומר שהכוונה היא רק שהם תוצאות ממה שהזיר בנזיר אע"פ שהתורה היא שחייבה אותו בהקרבנות, והריבוי בדף י"ג שם מחדש שלכן גם בהם מהני התפסה.

י. הסוגיא בתמורה.

וע"ע בתמורה דף י"ד ע"ב שסובר אביי

שקרבנות נזיר נחשבים דבר שנידר ונידב, והוכיח כן מהא דתניא זה הכלל כל שהוא נידר ונידב קרב בבמת יחיד וכו', ותניא המנחות והנזירות קריבין בבמת יחיד (כי הם דברים שבאים בנדר ונדבה) דברי רבי מאיר, ואמרינן סמי מכאן (מהברייתא של במה) נזירות, ופירש"י משום שהוא עצמו לא נדר קרבנות אלא אסר עצמו ביין, ואילו חיוב הקרבנות חל מאליו מצד התורה, וסמי מכאן נזירות כי מהברייתא שהביאו לעיל מבואר שנזירות לא מיקרי בא בנדר ונדבה, ועיי"ש בהמשך הסוגיא, וא"כ יוצא שמסקינן שלא מיקרי שנדר את הקרבנות נזירות. ולפ"ז צ"ל שכוונת הרמב"ם היא כמו שפירשנו שהם באים בגרמת מה שנדר בנזיר וגם זה מספיק להחשב דבר הנדור גבי נדרים. מיהו עיי"ש בשט"מ שגורס אמר רב יוסף סמי מכאן נזירות ורב דימי סבר תנאי היא וכו', הרי שלפי גירסא זו נשאר שלפי רב דימי יש תנא שסובר דמיקרי שפיר נידר ונידב ומשמע נידר ונידב ממש.

יז) בענין הגדרת איסור גברא והגדרת איסור חפצא.

אידי דתנא נדרים דמיתסר חפצא עלי' וכו' לאפוקי שבועה דקאסר נפשי' מן חפצא.

הנה צריכים לבאר מה היא הכוונה באיסור גברא ואיסור חפצא, וכן צריכים לברר אם כל איסורי אכילה והנאה שבתורה חשיבי איסורי גברא או חפצא.

א. ביאור "איסור חפצא".

ובפשטות הי' נראה לומר שאיסור חפצא

פירושו הוא שהסיבה למה אסרה התורה הרי זה בגלל אופי מסוים שיש בהחפץ הזה, ואילו איסור גברא מיקרי היכא שהסיבה להאיסור אינה אופי מסוים שיש בהחפץ הזה, אלא סיבה אחרת, וכמו היכא שנשבע שלא יאכל ככר, דאין בהככר הזאת איזה אופי שגורם שתהי' אסורה באכילה, אבל בנדר חידשה התורה שעל ידי דיבורו הרי הוא יכול להכניס בתוך הדבר הנדור אופי שגורם איסור.

ב. שיטות הראשונים אם כל איסורי תורה הם איסורי גברא או איסורי חפצא.

מיהו לפ"ז צריך לצאת שכל איסורי אכילה כגון נבילה וחזיר הרי הם איסורי חפצא, דהא הסיבה למה הם אסורים הרי זה אופי מסוים בהחפץ.

וכן סובר הרשב"א בהתשובות בח"א סי' תרט"ו, דכתב שם שנדר חל על שבועה משום שנדר מוסיף איסור חפצא אבל אינו חל על איסורי התורה כגון חלב, וא"כ חזינן דס"ל שאיסורי התורה הרי הם איסורי חפצא. ודברי הרשב"א מובאים בהגהות רעק"א על שו"ע יו"ד בסי' רט"ו סעיף ג'.

והרא"ש ביומא פרק ח' סי' י"ד כתב בשם רבינו מאיר שמעדיפים לשחוט בהמה בשבת לחולה שיש בו סכנה לפני שמאכילין אותו נבילה כי בנבילה הרי המאכל עצמו אסור, והבין האתוון דאורייתא בסוף כלל י' שכוונת רבינו מאיר היא לומר שנבילה היא איסור חפצא.

ועיין עוד בריטב"א בעירובין דף ל' ע"ב

בד"ה אי וכו' שכתב שטבל הוא איסור חפצא.

מיהו יש הרבה מקורות שכל איסורי תורה הם איסורי גברא, דעי' בריטב"א להלן בדף י"ג ע"ב בד"ה חולין שאוכל לך שכתב שהטעם למה צריכים להתפס בדבר הנדור הרי זה כי דברים האסורים כגון נבילה וחזיר הרי הם בגדר איסורי גברא ולכן אי אפשר לעשות על ידם איסור חפצא דנדר. וכן כתב גם בקידושין דף נ"ד ע"א בד"ה ואמרינן.

ובשבועות דף כ' ע"ב בד"ה ה"ג סד"א וכו' סובר רש"י שנדר חל על איסורי התורה, ודלא כתוס' שם ושו"ת הרשב"א הנ"ל, וכתב הריטב"א שם בד"ה מ"ט וכו' שהטעם הוא משום דהוי ציור של איסור חפצא על איסור גברא וא"כ יש כאן הוספת איסור.

וכן בדף כ"ב ע"ב שם בד"ה או דלמא וכו' כתב הריטב"א בכוונת רש"י שם שאיסורי התורה הם איסורי גברא, ולכן איסורי נזיר חשיבי איסורי גברא, כי הנזיר רק מחיל על עצמו תואר קדושת נזיר, ושוב התורה אוסרת אותו ביין ותגלחת וטומאה, וממילא הרי הם איסורי גברא ככל איסורי התורה.

והרמב"ן במלחמות בסוף פרק ג' דשבועות סובר ג"כ שנדרים חלים על איסורי התורה וכשיטת רש"י שהבאנו ודלא כתוס' ושו"ת כהרשב"א הנ"ל (ודלא כהבעל המאור שם), וביאר הנ"ל להלן כאן בדף ט"ז ע"א בד"ה וחומר וכו' את שיטת הרמב"ן דהיינו משום שאיסור חפצא יכול לחול על איסור גברא.

והר"ן להלן כאן בדף י"ח ע"א בד"ה

הלכך וכו' כתב ששבועה אינה יכולה לחול על נדר כי הוי ציור של איסור גברא על איסור חפצא ולא שייך לומר שהשבועה מוסיפה איסור גברא (כמו שנדר יכול לחול על

שבועה משום שמוסיף איסור חפצא) כי בנדר יש גם כל יחל וכל יחל הוא איסור גברא "כמו כל האיסורים שבתורה", ומדבריו מבואר שכל איסורי התורה הם איסורי גברא, כי בפשטות כוונתו היא גם לאיסורי אכילה והנאה ולא רק לאיסורים על שאר מעשים כמו מלאכת שבת וכדומה (ולפ"ז יוצא שהר"ן סובר שהכוונה באיסור חפצא דנדר אינה לבל יחל אלא לאיסור עצמי שאינו מוזכר בפירוש בתורה אלא שהנודר ע"י נדרו יוצר אותו, וזהו הפירוש והמהות של נדר).

ומעתה צ"ע על אלו שסוברים שכל איסורי תורה הם איסורי גברא, למה נחשבים נדרים והקדשות וקרבנות איסורי חפצא יותר מכל איסורי תורה, הלא גם בכל איסורי התורה הגורם להאיסור נמצא החפץ ובכל זאת הרי הם איסורי גברא.

ג. שני ביאורים אחרים מהגרש"ש במושג איסור חפצא.

מיהו הדבר מבואר בחי' הגרש"ש כאן בסוף סי' א' וז"ל, שוב התבוננתי לבאר ענין איסור חפצא במובן המושג, שענין כל תשמיש איסור מתחלק לשני אופנים, א', כל מאכלות אסורים, שמטרת האיסור עבור האדם שלא יתגאל בדברים המטמטמים את הגוף והנפש, ויש תשמיש איסור שהוא למטרה אחרת כמו בדברים המקודשים שאסרה התורה לזרים ונכרים

שלא יתחלל הקדושה, שבאופן כזה רחקה תורה את החפץ מן האדם, ובאופן הא' רחקה תורה את האדם מן החפץ. ובה יבואר לנו שכל איסורים חשובים איסור גברא, שהאדם מרוחק מן החפץ, ובקונמות החפץ אסור ומרוחק מן האדם עכ"ל.

וכן כתב גם האבני נזר בחלק או"ח בסי' ל"ז, וביאר שקונמות יש בהן קדושה כדחזינן מהא דאמרינן להלן בדף ל"ה ע"א דיש מעילה בקונמות. ולפי דבריו צ"ל שגם חכמים שסוברים שאין מעילה בקונמות, וחולקים על רבי מאיר שסובר שיש מעילה בקונמות, הרי הם מודים שיש בהן קדושה, רק שאין מעילה (וכ"כ הקובץ הערות, עי' לעיל באות ג' סק"ב, וכבר הערנו על זה שם מיבמות דף פ"ח ע"א), דהא בודאי גם לפי רבנן קונם הוא איסור חפצא, דכי נימא

שדברי הגמ' כאן הם רק לפי רבי מאיר. ובדרכו הראשון כתב הגרש"ש וז"ל, וע"כ נראה לי דמה שקראו איסור חפצא לנדרים הוא משום דכל איסורי התורה יש להם סיבה מוקדמת דמשום זה הזהירה תורה לאסרו באכילה או בהנאה, כגון חלב וטריפה, דמשום זו הסיבה הזהירה תורה, דרצון נותן התורה הי' שלא יאכל ישראל חלב וכן כל כה"ג, אבל בקונם דנעשה החפץ דבר האסור, ולית בהאי חפצא שום שינוי אחר מלבד זה האיסור, והי' קים להו לחז"ל דנדרים מיתסר חפצא אנפשי', דנעשה ע"י קונם איזה השתנות בהאי חפצא, וכיון דלית בי' השתנות אחר רק שנעשה דבר איסור, וזהו שנקרא איסור חפצא, דההשתנות הוא האיסור עצמו עכ"ל. הרי שחילק שבכל איסורי התורה סיבת האיסור כבר קיימת קודם, אבל

בנדרים הנדר עצמו משנה את מהות החפץ ולכן נקרא איסור חפצא כי האיסור בא ע"י שהנדר עצמו שינה את מהות החפץ. והנה מלבד ממה שדבריו נראים דחוקים בביאור המליצה "איסור חפצא", וכן בהלשון של הגמ' של "דמיתסר חפצא עלי", הרי מדבריו יוצא שמהות האיסור שוה הוא בכלל האיסורים רק שהסיבות להאיסורים והדרכים איך האיסורים נבנים הרי הן שונות, וא"כ למה איסור חפצא חל על איסור גברא הלא אינו מוסיף כלום.

ד. יסוד האיסור של טבל.

והנה כבר הבאנו שהריטב"א בעירובין כתב שטבל הוא איסור חפצא. ולכאורה הרי זה סותר את מה שכתב בכמה מקומות שאיסורי תורה הם איסורי גברא וכמו שהבאנו.

מיהו ע"י להלן כאן בדף י"ח ע"ב שכתב הריטב"א שטבל אסור מחמת התרומה, ושמשה"ה לא חשיב תרומה בגדר דבר הנדר, כי האיסור כבר ה"י כאן בהיותו טבל. ויש לבאר שכוונתו היא כהשו"ת עונג יו"ט בסי' קי"ד שבאמת כל האיסור של טבל הוא משום שמעורבת בו קדושת תרומה, וגם בהיותו טבל האיסור הוא משום הקדושה של תרומה, וז"ל העונג יו"ט, וא"כ כיון דאיסור טבל הוא מפני קדושת תרומה שבכל הכרי עכ"ל, מיהו העונג יו"ט שם סובר שהאיסור של טבל הוא איסור נפרד ולא האיסור של תרומה, והאיסור הזה הוא משום קדושת התרומה שמעורבת בו, ואילו הריטב"א סובר שהאיסור הוא ממש האיסור של תרומה של א"כ כי נחשב שמעורבת בהטבל תרומה

(כן משמע לי כוונתו). ומעתה לפ"ז ניחא למה טבל הוא איסור חפצא, והיינו משום שיש בו כבר עכשיו הקדושה של תרומה, או תרומה ממש, והאיסור הוא כדי לשמור על הקדושה הזאת וכהביאור שהבאנו מהאבני נזר והגרש"ש שאיסור חפצא פירושו הוא שהתורה אסרה כדי לשמור על מעלת החפץ (ועכ"פ האתוון דאורייתא בכלל ב' כתב דלא כהעונג יו"ט, אלא יש עכשיו בהטבל רק איסור, והקדושה של תרומה מתחדשת באמת רק ע"י ההפרשה עיי"ש, הובא להלן כאן באות קנ"ג, ולפי דבריו האיסור של טבל אינו כדי לשמור על מעלת החפץ).

מיהו לפ"ז קשה, דהא הריטב"א עצמו כתב שכל הטעם למה אי אפשר להתפיס בדבר האסור הרי זה כי הוא איסור גברא וא"כ למה אי אפשר להתפיס בתרומה וכדאיתא להלן בדף י"ב ע"א, וכן למה אי אפשר להתפיס בטבל, הלא הוא כדבר הנדור כיון דהוי איסור חפצא.

ה. מחלוקת אחרונים אם "מושבע ועומד מהר סיני" הוא מטעם אין איסור חל על איסור או האם הוא כלל אחר.

והנה נידון זה מה היא הכוונה ב"איסור חפצא" נוגע גם לענין מושבע ועומד מהר סיני, דהנה בשבועות דף כ"ג ע"ב מקשה הגמ' שהדין נותן ששבועה שלא יאכל נבילות אינה חלה כי הוא כבר מושבע ועומד מהר סיני ואין שבועה חלה על שבועה, וכתב הש"ך ביו"ד סי' רל"ח סק"ה שהיכא שנשבע שלא לאכול נבילות, ושוב נעשה חולה שיש בו סכנה אשר אז מותר

לאכול נבילות, הרי הוא יכול לאכול בלי לשאול על שבועתו (אע"פ שיש אפשרות לכל הפחות לשאול על שבועתו) כי השבועה לא חלה על נבילות כיון שמושבע ועומד הוא, והקשה הפמ"ג בהפתיחה להל' פסח בחלק ב' פרק א' סוף אות ט"ז דהא מה שאין איסור חל על איסור הרי זה רק לענין שאין מענישים אותו על האיסור השני, אבל לענין איסור הרי הוא שפיר חל כדחזינן מהא שקוברים אותו בין רשעים גמורים כדאיתא ביבמות דף ל"ב ע"ב.

והאבני מילואים בתשובה י"ב כתב שמדברי הפמ"ג נראה שהוא סובר שהטעם למה בנשבע שלא לאכול נבילות אין השבועה חלה הרי זה כי אין איסור חל על איסור, ושבאמת אין הדבר כן, כי בגמ' איתא משום שהוא מושבע ועומד מהר סיני. ושוב הביא האב"מ שהנו"ב בחלק אור"ח סי' ל"ו נתעורר באמת על הא דהקשה הגמ' מהא דמושבע ועומד הוא, ולא משום שאין איסור חל על איסור, וכתב הנו"ב שמזה נראה שבלי הטעם של מושבע ועומד לא הי' מועיל מה שאין איסור חל על איסור כדי לגרום שלא תחול השבועה, ונשאר הנו"ב בצ"ע.

והאב"מ עצמו הסיק שבאמת גם בשבועה שייך הטעם של אין איסור חל על איסור, אבל כיון שהוא נשבע על דבר שכבר נשבע עליו, יש סברא נוספת, דהיינו הסברא שאין שבועה חלה על שבועה, דהיינו שכיון שהוא עצמו כבר אסר על עצמו, לא שייך אחרי זה המושג של שבועה כי המושג של שבועה הוא שהוא מגביל את עצמו והרי הכא הרי הוא כבר הגביל את עצמו בשבועתו, והרי זה פועל

שהשבועה השני' אינה חלה אפילו לענין איסור.

ומעתה לפי האב"מ צריכים לבאר למה נדר שפיר חל על שבועה, דהא גם בזה נאמר שכל המושג של נדר הוא שהוא מגביל את עצמו והרי הכא הרי הוא כבר הגביל את עצמו בשבועתו. אבל לפי הביאור באיסור חפצא שהבאנו לעיל מהגרש"ש והאבני נזר הרי יוצא שבאיסור חפצא יש באמת יותר קלקול ואיסור ממה שיש באיסור גברא, כי באיסור חפצא גם קלקול החפץ הוא מהאיסור, והרי אע"פ שכבר נשבע והגביל את עצמו מלעשות מעשה אכילה, אבל עדיין לא הגביל את עצמו מקלקול חפץ, ואע"פ שלמעשה אינו יכול לאוכלו בגלל שבועתו, אבל בכל זאת מצד החפץ עצמו אין עליו שום הגבלה, וא"כ יוצא שע"י נדרו הרי הוא מוסיף באמת הגבלה, כי עכשיו הרי הוא מוגבל מלקלקל את החפץ.

מיהו לפי הביאור האחר של הגרש"ש בהמושג איסור חפצא שהבאנו לעיל יוצא שאין באיסור חפצא של נדר יותר הגבלה ממה שיש בשבועה, רק שהסיבה להגבלה של נדר היא אופי שהוא עצמו הכניס לתוך החפץ.

יז*) בענין אם כל יחל הוא לאו על המעשה או על חילול הדיבור.

א. דברי הר"ן בדף י"ח שאין שבועה חלה על נדר.

הנה הנידון הנ"ל מה היא הכוונה באיסור חפצא נוגעת גם לביאור דברי הר"ן להלן בדף י"ח ע"א וכמו שנבאר, דהנה

הר"ן שם כתב שאע"פ שנדר יכול לחול על שבועה משום שהוא מוסיף איסור חפצא, אבל שבועה אינה יכולה לחול על נדר כי בנדר יש גם איסור גברא דהיינו הלאו של כל יחל וא"כ אין השבועה מוסיפה איסור, כלומר שהר"ן סובר שהלאו של כל יחל אינו ה"איסור חפצא" של נדר שמוזכר בהגמ' כאן, אלא האיסור חפצא של נדר שמוזכר בהגמ' כאן אינו נזכר בכלל בתוך פסוקי התורה, אלא הרי הוא עצם המהות של נדר שהתורה אמרה שהוא יכול לעשות, אבל כל יחל הוא איסור גברא.

ומעתה יש לחקור מה היא כוונת האיסור גברא של כל יחל, דמצד אחד י"ל שהכוונה היא לציווי שלא לעבור על תוכן השבועה והנדר, אבל מצד שני י"ל שכל יחל הוא איסור על חילול דיבורו, ואינו איסור על המעשה שהזכיר בתוך השבועה והנדר. וי"ל עוד שלפי הצד שכל יחל הוא על חילול דיבורו אולי בשבועה יש באמת רק ענין זה, וזהו האיסור גברא שמוזכר בהגמ' כאן, ואין כאן איסור גברא על עצם מעשה האכילה שהוא עצמו יוצר ע"י השבועה (תדע, שאם שפיר יש איסור כזה, א"כ גם שבועה תוכל לחול על נדר כיון שבנדר אין איסור גברא כזה).

והנה אם נאמר שהר"ן בדף י"ח שם סובר שהלאו של כל יחל הוא על חילול דיבורו א"כ אז שפיר כתב הר"ן ששבועה אינה מוסיפה איסור על הנדר, והיינו משום שכבר נאסר חילול דיבורו מחמת הנדר, ובשבועה ליכא איסור על המעשה חוץ מהאיסור של חילול דיבורו, וכמו שצידדנו שחילול דיבורו הרי הוא האיסור גברא

שנזכר לענין שבועה. ואם נאמר שהר"ן סובר שכל יחל הוא איסור על המעשה שהזכיר בתוך נדרו ושבועתו, א"כ אז יוצא שכוונת הר"ן היא לומר שגם בנדר יש איסור גברא שלא לעשות את המעשה מקרא דלא יחל, והרי זה איסור גברא כמו כל הלאוין שבתורה.

ומעתה לכאורה צ"ע על שני הדרכים, כי אם כל יחל הוא לאו על חילול הדיבור א"כ למה הוצרך הר"ן לומר שהוא איסור גברא כמו כל הלאוין שבתורה, הלא פשיטא שהוא איסור גברא כיון שאינו בכלל בגדר איסור אכילה אלא איסור שלא לחלל את דיבורו. ואם כל יחל הוא לאו על עשיית המעשה א"כ איך לומד הר"ן שבנדר הרי זה איסור גברא מזה שכן הוא בכל איסורי התורה, הלא יש לחלק ולומר שבנדר סיבת הלאו של כל יחל היא הקדושה שיש על הדבר הנדור כמו שאנו נוקטים גבי הקדש, אשר לפ"ז חשיב איסור חפצא, וא"כ אכתי יש מקום לשבועה לחול כי לגבי שבועה הלאו של כל יחל הוא לטובת הגברא, וא"כ כמו שאנו אומרים שאיסור חפצא יכול לחול על איסור גברא כמו כן יכול איסור גברא לחול על איסור חפצא. ועוד קשה דהשבועה מוסיפה איסור גברא של חילול הדיבור דהיינו לא תשבועו בשמי לשקר.

וע"ע בריטב"א בשבועות דף כ"ב ע"ב בד"ה או דלמא וכו' שכתב שכמו שנדר חל על שבועה הה"נ ששבועה חל על נדר משום שנדר הוא איסור חפצא ושבועה היא איסור גברא, ודלא כהר"ן שכתב דלא מיקרי שהשבועה הוסיפה איסור גברא כי גם בנדר איכא איסור גברא. ולכאורה י"ל

שסברתו של הריטב"א היא כהנ"ל שבל יחל דנדר הוא איסור חפצא כי הוא לטובת הדבר הנדור, ואין בנדר איסור גברא כי הכל הוא מסיבת קדושת החפץ ומש"ה יש מקום לאיסור גברא דשבועה לחול.

ב. ראי' מ"מושבע ועומד".

והנה לכאורה מוכח מכל עיקר הענין של מושבע ועומד מהר סיני שהאיסורים העצמיים של נדרים ושבועות המוזכר בסוגיין אינם בל יחל ולא תשבעו בשמי לשקר, דהנה זה פשוט שאע"פ שאדם מושבע ועומד מהר סיני אבל אם הוא עובר על איסורי התורה אינו עובר בבל יחל או בלא תשבעו, וא"כ צ"ע מה היא הכוונה בזה שהוא מושבע ועומד, ובע"כ צ"ל כהנ"ל שהאיסור העצמי של שבועה אינו בל יחל ולא תשבעו, והרי הוא כבול על ידי האיסור העצמי שיצר בהר סיני על ידי שבועתו, וא"כ י"ל שכן הוא גם בנדר, דהיינו שהכוונה היא לאיסור עצמי.

ג. מתפיס בשבועה.

ועי' עוד בשבועות דף כ' דפליגי אביי ורבא אם המתפיס בשבועה כמוציא שבועה מפיו דמי או לא, דאביי סובר דהוי כמוציא שבועה מפיו ורבא סובר שאינו כמוציא שבועה מפיו, וכתב שם הרי"ף דפליגי בין היכא שנשבע על חפץ ושוב התפיס חפץ אחר בהחפץ הראשון, ובין היכא ששמע את חבירו נשבע ואמר הוא "אני כמוך" דהיינו התפסת גברא בגברא.

וביאר הר"ן שם בדעת הרי"ף שרבא סובר ששני הדברים אינם שייכים בשבועה,

כי היכא שהתפיס ככר בככר, בכלל לא שייך התפסה כי כיון שבשבועה אין שום דין על הככר הראשונה לא שייך להמשיך ממנה איסור או קדושה, ואפילו היכא שמתפיס בהגברא דאז הי' שייך שימשיך ממנו את האיסור, אבל בכל זאת אי אפשר ללמוד שבועות מנדרים לענין שתועיל התפסה, כי בנדר עיקר מצוותו הוא רק ע"י התפסה, דזהו עיקר לשון נדר, וכיון שמצוותו בכך אי אפשר ללמוד שבועה מנדר (כי אפילו אם נלמד שבועה מנדר אבל נוכל ללמוד רק שהתפסה מהני אבל לא שמצותה בכך, כי אי אפשר לומר ששבועה היא דוקא ע"י התפסה כי בשלמא בנדר י"ל שהנודר הראשון שבעולם התפיס בקרבן, אבל אם נאמר שגם שבועות הן רק ע"י התפסה בגברא, יהי' קשה איך נעשתה השבועה הראשונה), ועוד דלא שייך התפסה אלא באיסור קדושה אבל לא באיסור גרידא, ועוד דלא שייך לומר ואני כמוך כי לא חל איזה תואר מיוחד על האדם כמו בנדר דחל תואר על הככר.

ובכל זאת הסיק הר"ן דלא כהרי"ף אלא דאני כמוך שפיר חל גם לרבא, אלא שחקר דאולי זה מדין ידות ולא מדין התפסה.

וי"ל שהנידון הנ"ל אם שייך התפסה מגברא לגברא תלוי במה היא הכוונה בלא תשבעו בשמי לשקר, וכך בלא יחל, וכך בהאיסור גברא של שבועות שמוזכר בהגמ' כאן, דאם נאמר שכוונת הלאוין היא שלא יחלל את דיבורו ולא יגרום שדיבורו הי' שקר, א"כ בודאי לא שייך התפסה, כי אין להמתפיס שום דיבור אשר שייך לומר שלא

יחל אותו (ויש לדחות), ולא שייך לומר שהוא ממשיך על עצמו את הדיבור של הראשון, דהא הדיבור של הראשון כבר אינו נמצא כאן עכשיו בשעת ההתפסה, אבל אם יש גם איסור על המעשה שהזכיר בתוך השבועה, א"כ אז שפיר שייך להמשיך את האיסור שיש על הראשון גם על עצמו, דהיינו מגברא לגברא (וכבר הבאנו שהר"ן בדעת הרי"ף השיג גם על זה דשייך המשכה רק בקדושה ולא באיסור).

ד. שני קונמות מצטרפין.

וראיתי שכתבו האחרונים להוכיח שבל יחל הוא לאו על תוכן הנדר מהא דאמרינן בשבועות דף כ"ב ע"א ששני קונמות מצטרפין לענין בל יחל, וכן פוסק הרמב"ם בפ"א מהל' נדרים ה"ו שאם אמר קונם עלי תאנים ושוב אמר קונם עלי ענבים ואכל חצי שיעור מכל אחד הרי הם מצטרפין, ואילו ה' הלאו על חילול הדיבור הרי לא חילל שום דיבור, ובע"כ צ"ל שהלאו הוא על תוכן הנדר, ומש"ה שפיר יכולים להצטרף דהא אכל שיעור שלם מאיסור זה של איסור "אכילת דבר שהוא תוכן נדר". והא דאין שתי שבועות מצטרפות כדאמרינן בשבועות שם הרי זה כי חלוקין הן בקרבנותיהן כדאמר רב פנחס בשבועות שם.

ולפי הצד שהזכרנו שבשבועות סוף האיסור הוא רק הענין של חילול דיבורו, קשה באמת למה צריכים את הטעם של חלוקין בקרבנותיהן, וצ"ע.

ועכ"פ שיטת הראב"ד היא ששני נדרים

מצטרפין רק כשאמר הכל בנדר אחד, דהיינו שאמר אכילה משתייהן עלי קונם.

יח) אידי דתנא דמיתסר הפצא עלי.

א. פירש הרא"ש וז"ל, דאיסור נדר הוא שמתפסו בדבר הנדור ונאסר כמוהו וכו' עכ"ל. הרי שכתב שמזה שיש דין של התפסה חזינן שהוא איסור חפצא. ונראה דהיינו משום דס"ל שהכוונה בהתפסה אינה רק שהוא ממשיל משל בעלמא, אלא הכוונה היא שהוא ממשיך את האיסור והקדושה מחפץ זה לחפץ זה וכדברי הר"ן בשבועות שהבאנו לעיל באות ב' וג', וזה קובע דהוי איסור חפצא, כלומר שהוא קובע שגם לחפץ זה תהי' תכונה שגורמת איסור, א"נ שגם חפץ זה יהי' אסור כי התורה רוצה לשמור על קדושתו, וכהביאורים שכתבנו לעיל באות י"ז בהכוונה באיסור חפצא, אבל אם התפסה היא רק ענין של נתינת משל א"כ אולי גם נדר וגם הקדש הם איסורי גברא רק שצריך לתת משל של דבר שנאסר ע"י דיבור, אבל לעולם אימא ששניהם הם איסורי גברא.

ואולי י"ל עוד שהרא"ש אזל לשיטתו לעיל בתחילת המסכתא שעיקר לשון נדר הוא רק על ידי התפסה, דלפ"ז מוכח שהתפסה אינה רק ענין של נתינת משל בעלמא אלא הוי ממש התפסת חפץ בחפץ, כי למה תקפיד התורה על נתינת משל, אבל אם לא חייבים התפסה, אז שפיר י"ל דהוי בגדר נתינת משל, כי אז סוף הדין הוא רק שגם ע"י נתינת משל אפשר לנדור.

ב. והנה בהמשך דבריו כתב הרא"ש וז"ל,

הלאו של כל יחל. והבאנו שם את דברי הר"ן בדף י"ח ע"א שכל יחל דנדר הוא איסור גברא, אשר לפ"ז יוצא שהאיסור חפצא של נדר אינו כתוב בתורה.

יט) תנא נמי חרמים דמיתסר חפצא עלוי.

הנה הר"ן לעיל בפירושו על המשנה פ"י שהכוונה בחרמים היא להיכא שנדר ע"י שהתפיס בחרם, ואין הכוונה להיכא שהוא מחרים עכשיו לגבוה או לכהנים. ויש להקשות דלפ"ז הגמ' היתה יכולה לומר עוד יותר, והיינו שהטעם למה הוזכרו חרמים לאחר נדרים הרי זה משום שגם חרמים איירי הוא עצמו בציוור של נדר, וצ"ע.

גם יש לעיין למה לא השתמשה הגמ' בענין זה של איסור חפצא מיד בתחילה, דהיינו למה לא תירצה הגמ' מיד בתחילה שתני חרמים בהדי נדרים כי גם חרמים הם איסור חפצא ואגב דתני חרמים תני לכולהו, והא דלא תני במס' נזיר גם שבועות משום שהם שניהם איסור גברא, או נדרים משום שהם שניהם איסור חפצא, הרי זה כי הנזיר אינו עושה לא איסור גברא ולא איסור חפצא אלא הרי הוא מיחל על עצמו תואר קדושה. ולכאורה יש להוכיח מזה דלא כהצד של תואר קדושה, אלא הנזיר עצמו עושה איסור גברא או חפצא, ולכן לא היתה הגמ' יכולה לתרץ כהנ"ל דתני כולהו כי תני חרמים שהם דומים לנדרים בענין איסור חפצא, כי בע"כ צ"ל שמה שדומים לנדרים בנוגע לאיסור חפצא אינה סיבה למיתנייהו, כי א"כ גם

לאפוקי שבועה דאסר נפשי' מן חפצא דכתיב נפש כי תשבע שנשבע שלא יעשה דבר זה עכ"ל. ונראה שאין כוונתו לומר ש"נפש כי תשבע" משמע איסור גברא יותר מאיסור חפצא, דזה אינו, כי אין כאן משמעות לדבר זה, אלא כוונת הרא"ש היא דכיון דלא כתיב לשון שמשמע התפסה בהחפץ א"כ ההנחה הפשוטה היא שבועה היא איסור גברא.

ג. והנה ע"י בתוס' שכתבו וז"ל, כתיב כי ידור נדר, דר"ל דמתפיס בנדור, וזהו החפץ, ואע"ג דגבי שבועה כתיב או השבע שבועה, מ"מ גלי קרא לא תשבעו דמזהר אגברא עכ"ל. הרי שגם הלשון של השבע שבועה ה' אפשר לפרש באופן דהוי איסור חפצא, רק דמכיון דכתיב לא תשבעו בשמי לשקר הרי מוכח שהיא איסור גברא דהיינו שלא לחלל דיבורו.

מיהו גבי שבועה ונדר כתיב גם לא יחל, ומעתה אם הכוונה היא שיש לאו על הגברא שלא לחלל את דיבורו, א"כ נימא שגם נדר הוא כשבועה אע"פ שכתוב ידור נדר, דהא גם בנדר כתיב לאו על חילול הדיבור כמו שבשבועה יש הלאו של לא תשבעו בשמי לשקר. ואם נאמר שכל יחל הוא לאו שלא לעשות את תוכן הנדר והשבועה, ובנדר הרי זה איסור חפצא, א"כ גם בשבועה נימא שהוא איסור חפצא וכדכתיב השבע שבועה. ודוחק לומר שבשבועה מכיון שכתוב לא תשבעו הרי זה גורם שלגבי שבועה לא יחל הוא לאו על חילול הדיבור אבל לגבי נדר הרי הוא לאו על תוכן הנדר.

וע"ע לעיל באות י"ז* בענין מהות

בנזיר ליתני גם שבועות או נדרים ואגב זה ליתני כולהו.

ושור' בשט"מ כאן בשם הרא"ם והריטב"א שכתב כדברינו שלא תירצה הגמ' כהנ"ל שתני חרמים כי דמו לנדרים כי לפ"ז אכתי קשה דליתני שבועות במס' נזיר כי שניהם הם איסורי גברא ע"י הנודר. אמנם באמת לפי דברי הר"ן בפירושו על המשנה לא היתה הגמ' יכולה לומר שאגב דתני נדרים תני חרמים שדומים לנדרים בנוגע לאיסור חפצא ושאגב חרמים תני כולהו, כי מה שתנא גם חרמים הרי זה כי חרמים הם ממש נדר, וא"כ אין זה סיבה למיתני דברים אחרים אגב מה שתני נמי חרמים, ולא שייך למיתני דברים אחרים רק אגב שתני שבועות שהיא דבר אחר ומ"מ תני לה (ויש לדחות), אבל לענין הסדר אכתי נשאר קושייתנו שלפי הר"ן נימא שתני חרמים אחרי נדרים כי הוא עצמו הוא ציור של נדר.

יט*) המפרש בד"ה מ"ש גבי נזיר דלא קתני לכולהו.

וז"ל, ולא קתני לכל הני דנדרים ושבועות עכ"ל. י"ל שלא הזכיר חרמים כי י"ל שהוא מפרש כהר"ן שהכוונה בחרמים היא להיכא שהוא נדר בלשון חרם אשר לפ"ז לא קשה דליתני חרמים גם במס' נזיר כמו שתני לי' במס' נדרים, כי י"ל שרק במס' נדרים פרט אותו כי הוא ציור של נדרים.

ולפי המפרש צריכים לפרש לשון הש"ס כך, דמאי שנא גבי נזיר דלא תני להו "לכולהו", כלומר שאין הכוונה שגם גבי נזיר ליתני כולהו, דהיינו גם חרמים, אלא

הכוונה היא מאי שנא גבי נזיר שכולם אינם נמצאים בהמשנה, דהלא שנים מהם שפיר היו צריכים להיות בהמשנה דהיינו נדרים ושבועות.

ועי' בתוס' שכללו באמת בתוך הקושיא של הגמ' שגם חרמים ליתני במס' נזיר. ונראה שתוס' הוכרחו באמת לפרש כן כי מתוס' לעיל בע"א משמע שהם מפרשים שחרמים כחרמים מיירי באופן שהוא עושה חרם ולא באופן שהוא נודר בלשון חרם.

כ) ר"ן ד"ה גמ' מאי שנא גבי נדרים דתני כולהו.

הנה הדיבור המתחיל בהר"ן הוא "מאי שנא", ולא "ומאי שנא". ושוב כתב הר"ן בתור הפירוש שלו עצמו "כלומר ואילו במס' נזיר לא תני אלא כל כינויי נזירות כנזירות". ומזה נראה שהוא גורס בגמ' כאן רק את המלים "מאי שנא גבי נדרים דתני כולהו".

כ*) ר"ן ד"ה איידי.

וז"ל, ומשמע דקי"ל כרבים עכ"ל. צ"ע דהא כלל גמור הוא, ולמה כתב "משמע". והרמב"ן והרשב"א כאן כתבו להדיא דקי"ל דהלכה כרבים.

כא) השיטות של הראשונים בנדר בלשון שבועה.

א. שיטת הרמב"ן.

הנה הר"ן הביא את דעת הרמב"ן שנדר בלשון שבועה הוא יד לנדר. וצ"ל שיש אומדנא דמוכח שבכה"ג הרי הוא מתכוין לאיסור חפצא. מיהו הריטב"א להלן בדף

י"ג ע"ב בריש פרק ואלו מותרין בד"ה חולין שאוכל לך כתב שהתפסה בדבר האסור לא מהני משום שדבר האסור הוא בגדר איסור גברא, ולא איסור חפצא כמו נדר, ומדבריו יוצא שהתפסה בדבר האסור הרי זה ציור של נדר בלשון שבועה, וא"כ מדבריו יוצא שנדר בלשון שבועה לא מהני כמו שהתפסה בדבר האסור לא מהני. מיהו אולי בציור שהוא מתפיס בדבר האסור נקטינן יותר שנתכוין לעשות באמת איסור גברא מהיכא שהוא נדר בלשון שבועה.

ב. בענין דברי הרמב"ן שזה יד.

יש לעיין במש"כ הרמב"ן שנדר בלשון שבועה הוא יד לנדר, דהנה אם יסוד הדין של יד הוא שגומרים את דבריו א"כ מה שייך כאן לגמור את דבריו, הלא לא השאיר דיבור קטוע אלא אמר דיבור שלם, ואין זה כמו הציור של "אהא" שחיסר את המלה "נזיר", או הציור של "קונם" שחיסר את המלה "עלי".

ולכאורה צ"ל דאזיל הרמב"ן כשיטת הרשב"א שהבאנו לעיל באות ד' סק"א שיד מהני מדין דברים שבלב, כלומר שאין אנו גומרים את דיבורו, אלא המקצת דיבור מהני ביחד עם הדברים שלבו, דלפ"ז גם כאן מכיון שמשמעות דבריו הוא שרוצה נדר, מש"ה אזלינן בתר הדברים שבלב.

מיהו בשבועות דף כ' ע"א כתב הר"ן סברא למה התפסה בהגברא (אני כמותך) לא מהני בשבועה מדין יד וז"ל, לא דמי, דהתם (בידות) לא אסיק דיבורי, אבל הכא הא עסקינן דאמר ואנא נמי דכוותך עכ"ל, הרי דס"ל להר"ן דלא מהני ידות אלא להשלים לשון קטיעא, וא"כ לפ"ז הדין

נותן שגם נדר בלשון שבועה לא יועיל וכהנ"ל, ואילו הכא לא השיג הר"ן על הרמב"ן.

ברם י"ל שהתם גרע מנדר בלשון שבועה, וכוונת הר"ן שם היא לומר שהתם אמר משפט שלם שמראה שכוונתו היא לדבר אחר שאינו מועיל, דהיינו לעשות התפסה, דלא מהני בשבועה, אבל בנדר בלשון שבועה נקטינן שבלבו הרי הוא רוצה איסור חפצא כמו כל נדר, רק שלשנו מקולקל, וא"כ לעולם איכא למימר שבכה"ג שפיר מהני ידות.

וע"ע לעיל באות ח' סק"א שהבאנו עוד דוגמא שסיים הנודר עם לשון מקולקל ודננו אם שייך לומר שמהני מדין ידות, ותלינו את הדבר באם ידות מהני מדין גומרים דבריו או מדין מקצת דיבור ביחד עם דברים שבלב.

מיהו גם י"ל שלעולם ס"ל להרמב"ן שיד הוא משום שגומרים דבריו, אלא שגם כאן גומרים דבריו בלשון המועיל, וכגון אם אמר הרי עלי שלא אוכל בשר הרי אנו גומרים דבריו בצורה דהוי כאומר הרי עלי שלא אוכל בשר כי אני אוסר בשר עלי, כלומר דגומרים את דיבורו בצורה שמה שאמר שלא אוכל בשר אינו הגדרת האיסור, אלא התוצאה המעשית, דהיינו שהתוצאה המעשית היא שלא יאכל בשר, אבל אנחנו משלימים את עצם גוף קבלתו ד"הרי עלי שבשר יהי' אסור עלי באכילה". וגם כשהוא אומר אכילה משניהם עלי שבועה גומרים דבריו דהוי כאומר אכילה משניהם עלי שבועה שלא אוכל.

וכעין זה כתב הריטב"א כאן בד"ה וכי

תימא וכו' לענין שאיני אוכל, דהיינו "דחשבינן לי' כאילו אמר איני אוכל משלך דהנאת אכילה שלך אסור עלי כקרבן".

וכעין זה כתב הרא"ש בשבועות פ"ג סי' י', והיינו שבפירות עולם עלי בשבועה אמרינן ש"אסרו פירות עולם עלי בשבועה שאני נשבע שלא לאוכלו". וע"ע להלן בסק"ז בנוגע לשיטת הרא"ש.

(ועי' עוד בלשון הרמב"ן בהלכותיו בדף ט"ז ע"ב שכתב שנדר בלשון שבועה "לא גרע מידות", וצ"ב.)

ג. בענין נזירות בלשון שבועה.

עי' ביו"ד סוף סי' ר"ו שפסק המחבר שאפשר להזיר נזירות בלשון שבועה ומהני לכו"ע, וכתבו הש"ך והגר"א שגם הרא"ש בפירושו בסוגיין סובר כן כי מבואר מדבריו שנזירות היא איסור גברא כשבועה. וז"ל הרא"ש, לאפוקי שבועה דאסר נפשי מן חפצא דכתיב נפש כי תשבע שנשבע שלא יעשה דבר זה, ונזיר אע"פ שנאסר ביין אינו נאסר היין עליו, אלא בגופו תלוי הנזירות, שאומר הריני נזיר וממילא נאסר ביין ובתגלחת ובטומאה עכ"ל.

מיהו כבר ביארנו לעיל באות ט"ז סק"ג שי"ל שכוונת הרא"ש אינה לומר שהנזיר עצמו עושה איסור גברא כמו בשבועה, אלא כוונתו היא לומר כהשיטה שהבאנו שם שנזירות היא קבלת תואר קדושה, ומעתה לפ"ז י"ל שאם הזיר בלשון שבועה, דמשמע שהוא עצמו אוסר את המעשה עליו, אין זה מועיל.

ד. לשון הר"ן.

הנה הר"ן בתחילת דבריו כתב ש"אכילת

בשר זה עלי" הוא נדר. ועי' להלן בדף ט"ז ע"ב בדברי הר"ן על הלשון של "ישיבת סוכה עלי".

ה. השיטות שיתכן ציור של שבועה שהיא איסור חפצא, וציור של נדר שהוא איסור גברא.

עי' בתוס' בשבועות דף כ"ה ע"א בד"ה מה וכו' שחידשו בדרכס הראשון שיתכן שבועה שהיא איסור חפצא, דהיינו כשנשבע בלשון נדר, דשבועה בלשון נדר נשאת שבועה של איסור חפצא. ומבואר בדברי תוס' שם שבשבועה בלשון נדר חלה השבועה לבטל מצוה כי כיון שהאיסור הוא איסור חפצא הרי הוא חל כמו שנדר רגיל חל לבטל מצוה משום היותו איסור חפצא. וכן מבואר מהרא"ש שם בסי' י' בתירוצו הראשון. וכן נראה מדברי הבעל המאור בסוף פ"ג דשבועות בסוף דבריו שכתב וז"ל, ונדרים חלים בבטול במצות עשה כגון קונם סוכה שאיני עושה וכו', וה"ה לשבועה שהיא דומיא דנדר שאמר ישיבת סוכה עלי עכ"ל, ומשמע דנשאר שבועה ולא נדר. והר"ן בדף כ"ה שם השוה דברי רש"י גבי ישיבת סוכה עלי שהביא שם להבעל המאור. מיהו מלשון הר"ן נראה שכוונתו היא כהשיטה שנביא להלן שחל בכה"ג נדר ממש ולא שבועה של איסור חפצא, ומלשון רש"י שהביא שם אין הכרע עיי"ש. ודברי רש"י ההם שהביא הר"ן הם דברי המפרש להלן בנדרים כאן בדף ט"ז ע"ב בד"ה אמר אביי עיי"ש.

ובאמת מצינו סוברים גם בנדר בלשון שבועה שחל נדר של איסור גברא, דכן

מבואר בשט"מ כאן בשם הרי"ץ וז"ל, נדר משמע שני לשונות, דאוסר עצמו על החפץ, ואוסר נמי החפץ עליו, דאם אמר קונם ככר זו עלי אסור, ואם נדר עלי שלא אוכל ככר זו, אסור בו עכ"ל. ונראה שהרי"ץ אתי לשיטתו בדף י"ד ע"א בשט"מ ד"ה מנא הני מילי וכו' שלאסר איסור הוא קרא מיותר לאסור נדר בלשון איסור גברא (וכן איתא בשט"מ שם בשם שיטה, וכן במאירי שם בשם גדולי הרבנים) דלפ"ז י"ל שהפסוק מחדש באמת נדר חדש של נדר. מיהו תוס' הנ"ל בשבועות שם בתירוצם הראשון סוברים שנדר בלשון שבועה לא חייל כי ליכא נדר שהוא איסור גברא.

(ועי' בלשון רש"י בשבועות דף כ' ע"ב בד"ה תריץ שכתב דהרי עלי שלא אוכל בשו"ס כיום שמת בו אביו עיקר נדר הוא, אע"פ שאסר את עצמו על החפץ.)

ועי' בתוס' להלן בדף ט"ז ע"ב בד"ה הא דאמר וכו' בקושייתם ובתירוצם הראשון דאזלי ששבועה בלשון נדר נשאר שבועה של איסור חפצא וכדבריהם בתירוצם הראשון במס' שבועות שם שהבאנו לעיל. ומלשונם שם שכתבו "סתם נדר" משמע עוד שנדר בלשון שבועה נשאר נדר של איסור גברא עיי"ש.

ודע שיש עוד דרך, והיינו ששבועה בלשון נדר נשארת נדר ממש ולא שבועה (וכבר הזכרתי לעיל בנוגע לדברי רש"י והר"ן בשבועות שיש צד כזה), דכן הזכיר השער המלך בפ"ג מהל' נדרים ה"י בסוף דבריו, אלא שדחה סברא זו מרש"י בשבועות דף כ' ע"א בד"ה ה"ק מבטא

שכתב שמבטא ככר זו עלי הרי זה שבועה. וגם בשו"ת אלשיך תשובה ק"ג (עמוד נ"ט ד') ר"ל כהצד הנ"ל, אבל רק היכא שאמר שבועה בלשון נדר כדי לבטל את המצוה, דאז אמרינן שנתכוין לנדר כדי שתתבטל המצוה.

ו. דברי ר' יודן בירושלמי שנדר בלשון שבועה מהני אבל לא שבועה בלשון נדר.

עי' ביפה עינים שהביא את שיטת ר' יודן לפי הגירסא שלפנינו בירושלמי שנדר בלשון שבועה מהני אבל שבועה בלשון נדר לא מהני (וזהו דלא כהגירסא של הר"ן כאן בהירושלמי), ופי' הקרבן העדה משום ששבועה היא יד לנדר אבל נדר אינו יד לשבועה. ונראה להסביר שאפילו אם אין בנדר איסור גברא אבל בכל זאת הלשון של הרי עלי שלא אוכל אינה לשון מקולקל, כי י"ל שכוונתו במה שאמר שלא יאכל היא שכן תהי' התוצאה המעשית של הנדר, דהיינו שלא יאכל, ואין זה הגדרת האיסור, ולכן לשון זה יכול להיות בגדר יד, אבל כשהוא אומר שבועה בלשון נדר הרי הלשון נדר שהוא לשון איסור חפצא הרי הוא באמת לשון מקולקל בלי שום מובן, כי בשבועה אין שום תוצאה של איסור חפצא, והלשון של ככר זו עלי מתפרש רק במובן "אסור עלי" ולא במובן שלמעשה הככר לא תאכל (ולעיל ביארנו שהרמב"ן סובר שגם שבועה בלשון נדר מהני כי אע"פ שאמר לשון נדר כוונתו היא לאיסור גברא רק שלא דק בלישני להשתמש בלשון איסור גברא).

גם ה' אפשר לומר דס"ל לר' יודן כהשיטה שהבאנו לעיל בסק"ה ששייך נדר שהוא איסור גברא דאוסר עצמו על החפץ, אבל ס"ל לר' יודן שאין שבועה שהיא איסור חפצא. מיהו לפ"ז יוצא שנדר בלשון שבועה הוא עיקר נדר ולא יד ודלא כהקרבן העדה.

ז. השיטה ששבועה בלשון נדר פועלת איסור גברא, ושנדר בלשון שבועה לא מהני.

והנה כבר הבאנו את דרכם של תוס' בשבועות דף כ"ה ע"א ששבועה בלשון נדר מהני מדין עיקר שבועה, ופועל איסור חפצא, כי יש שבועה של איסור חפצא, אבל נדר בלשון שבועה לא מהני. מיהו שוב הביאו מרבינו אלחנן בשם הר"י ששבועה בלשון נדר פועלת איסור גברא, וזהו כהדרך דמהני מדין יד לשבועה. והקרבן נתנאל כאן בפרק ב' אות ס' הבין דס"ל שגם נדר בלשון שבועה מועיל מדין יד לנדר. ברם המהרש"א בשבועות שם וכן האלשיך בתשובה ק"ג סוברים שרבינו אלחנן סובר שרק שבועה בלשון נדר מועלת אבל נדר בלשון שבועה לא מהני (ועי' ביפה עינים כאן), וכן היא דעת הסמ"ג בל"ת רמ"ב, וכן פסק הש"ך בסי' רל"ט סק"ז.

והנה כבר הבאנו לעיל בסק"ג שהרא"ש בשבועות פ"ג סי' י' כתב ששבועה בלשון נדר מהני מדין יד לשבועה. וגם במכילתין בפ"ב סי' ז' סובר הרא"ש ששבועה בלשון נדר מהני, ורק על דבר מצוה לא חיילא. ובנוגע לנדר בלשון שבועה כתב שם דלא

מהני אפילו בדבר הרשות. והב"י בסוף סי' רל"ט הבין שהרא"ש סובר באמת דלא כהרמב"ן אלא שנדר בלשון שבועה לא מהני ושבועה בלשון נדר שפיר מהני. מיהו שוב צידד לומר שאולי מדברי הרא"ש בפ"ב סי' ז' אין ראיה דס"ל ששבועה בלשון נדר מהני עיי"ש. וע"ע בקרבן נתנאל ותפארת שמואל בפ"ב שם שנתקשו בדברי הרא"ש שם וציידו בכונתו. ובפ"א כאן בסוף סי' ב' כתב הרא"ש שהאומר "אני נודר שלא לאכול ממך" אפילו יד לא הוי ולא מהני, והקרבן נתנאל בפ"ב שם הבין שכונתו היא לנדר בלשון שבועה כיון שהזכיר "נודר", אבל התפארת שמואל כאן הבין דהוי בגדר שבועה בלשון נדר כיון שלא הזכיר שום לשון של חלות על חפצא.

ועכ"פ בביאור השיטה ששבועה בלשון נדר מהני ולא נדר בלשון שבועה כתב האלשיך שם וז"ל, דשבועה כיון דסתם שבועה יש בה הזכרת השם א"כ כשזה מזכיר שם שמים על הככר הזה ודאי שכונתו לאוסרו, לכך נפרש דבריו באופן שיאסר עליו, שודאי לאו ברשיעי עסקינן שמזכיר שם שמים לבטלה, משא"כ בנדר, ואף לדברי האומר שבשבועה אין צריך הזכרת השם מ"מ עיקר לשון שבועה הוה בהזכרת שם דאפילו כשאינו בהזכרת שם חמירי מנדרים, כדאמרינן גבי שבועות הבאי דכתבו שם התוס' (שבועות דף כ"ט ע"א סד"ה באומר וכו') דאע"ג דנדר הבאי מותרים והיינו טעמא משום דאין דעתו לומר ממש כקורת בית הבד אפילו הכי בשבועות החמירו משום דכתיב לא ינקה

וכו', כ"ש בנידון דידן שאתה עושה דבריו לבטלה לגמרי ראוי לפרשם שכוונתו על גופו משא"כ בנדרים עכ"ל.

דף ג' ע"א

(כב) הניחא למ"ד כינויין לשון נכרים וכו' אלא למ"ד לשון שבדו להן חכמים להיות נודר בו מאי איכא למימר.

צ"ע מה קשה, הלא רק לרווחא דמילתא אמרו הך אב"א וכמש"כ הר"ן, וא"כ מאי איכפת לן אם לא שייך תירוץ זה אליבא דמ"ד לשון שבדו חכמים, ויש ליישב.

(כג) הניחא למ"ד כינויין לשון נכרים הן אלא למ"ד לשון שבדו להן חכמים וכו' מא"ל.

הנה במס' נזיר לא פריך הגמ' הך פירכא, ומדבר זה דייקו תוס' לעיל בדף ב' ע"א שבנזיר לכו"ע כינויים הם לשון נכרים, אבל הר"ן שם הוכיח מדבר זה שלשון שבדו חכמים הוא מהתורה וחייבים עליו קרבן וממילא גם למ"ד לשון שבדו חכמים שייך לומר שפתח בכינויין שהם דאורייתא.

מיהו דברי הר"ן צ"ע, דהנה חזינן שהכא שפיר פרכינן הכי, ובע"כ צריכים לומר כמו שפירש הר"ן כאן שסובר הש"ס כאן שאע"פ שלשון שבדו חכמים מהני מהתורה אבל מ"מ אינם יותר פשוטים

מידות כדי שיתחיל התנא בהם ברישא, ובנזיר שם חולק בעל הש"ס על סברא זו ומש"ה לא פריך הך פירכא, ומעתה צ"ע דמכיון שזה ברור שיש כאן מחלוקת הסוגיות א"כ אולי פליגי הסוגיות בענין אם לפי ר"ל הוי מהתורה או מדרבנן. ואין זה דוחק לומר שסוגיא דידן סוברת שלשון שבדו חכמים מהני רק מדרבנן דהא סו"ס חזינן דאיכא מ"ד בירושלמי דס"ל שהוא רק מדרבנן כמו שהביאו תוס' בדף ג' כאן מהר"י בשם רבי יחיאל, וא"כ אולי גם סוגיא דידן סוברת שלפי ר"ל מהני מדרבנן ואילו הסוגיא בנזיר סוברת דמהני מהתורה.

ובאמת מתוס' בדף ג' כאן משמע שכוונת הר"י היא לפרש שהגמ' כאן סוברת כהמ"ד הנ"ל בירו'.

(כד) ר"ן ד"ה מאי וכו'.

וז"ל, אדרבה ידות פשיטא טפי דאתו מדרשא עכ"ל. צ"ע למה זה פשיטא טפי, הלא כמו שיש אלו שאינם יודעים שלא גרע הסכמתם מהסכמת האומות, יש גם אלו שאינם יודעים את הדרשה.

ונראה שכוונתו היא שידות פשיטא טפי בנוגע למדת החידוש שיש בזה, והיינו שבכינויים הרי זה חידוש לומר שהלשון מסור לחכמים ושהסכמתן היא כהסכמת כל האומה משום שהם אלו הממונים על חידושים בהלשון, דדבר זה חשיב חידוש יותר גדול ממה שיש דרשה דקרא של ידות (ועכ"פ מלשון הר"ן בדף ב' משמע שלפי שיטתו שלשון שבדו חכמים מהני מהתורה, הגדרת כחם של חכמים בזה היא כהנ"ל,

ואין כחם רק מצד כחם לתקן תקנות, ובאמת אילו כן הי' מועיל רק מדרבנן. מיהו עי' לעיל באות ד'.

כה) ר"ן ד"ה אקדים נמי ותני ידות ברישא.

וז"ל, וכינויין לא צריכי לפרושי עכ"ל, ומאי דתנן בדף י' בהמשנה האומר קונם קונח קונס הרי אלו כינויין, אינו בגדר פירוש, אלא בגדר חידוש דין שאפילו לשון קונם מועיל אע"פ שהוא לשון משובש, אבל לשון אומות רגיל לא צריך לפרושי כי הכל יודעים מה הוא לשון אומות. ומה שאמרה הגמ' כאן ואלו הם כינויין קונם קונח וקונס דמזה מבואר שהמשנה בדף י' הוי שפיר פירוש לכל כינוי נדרים כנדרים, הרי הגמ' קאי בזה לפי ר"ל, ולדידי' בודאי צריכים לפרש מה הם הלשונות שבדו חכמים.

מיהו צ"ע דהא מלשון הגמ' בכל הסוגיא של "ולפרוש כינויין ברישא", וכן "ידות אידי דאתיין מדרשא מפרש להון ברישא", משמע שגם הכינויים נתפרשו.

כו) ר"ן ד"ה ה"ג.

וז"ל, ה"ג לעשות ידות נזירות כנזירות, ולא גרסינן כינוי נזירות כנזירות, דממ"נ לאו מקרא נפקי, דאי לשון נכרים הם לא צריכי קרא וכו' עכ"ל. צ"ע דצריכים קרא לקונם וקונח שהן לשונות משובשות כמו שביאר הר"ן לעיל בדף ב'.

וצ"ל שאין כוונת הר"ן לומר שמצד הסברא לחוד פשיטא לן שאין צריכים פסוק לכינויים, ושממילא הרי זה מכריח אותנו למחוק "לעשות כינוי נזירות

כנזירות", דזה אינו, כי שפיר יש מקום בסברא לומר שקונם צריך פסוק, רק שהר"ן סובר שדבר ברור הוא שלא גרסינן לעשות כינויי נזירות כנזירות, וממילא הרי זה גופא מכריח אותנו לומר שבאמת אין צריכים דרשה לכינויים, ואפילו לכגון קונם, אלא אפשר לעמוד עליהם מצד הסברא לחוד, והטעם למה ברור לנו שאי אפשר לגרוס "לעשות כינויי נזירות כנזירות" הרי זה כי יש כאן רק ריבוי אחד, וא"א לרבות שני דברים מריבוי אחד, דהיינו גם כינויים וגם ידות, וא"כ דבר זה מכריח אותנו לומר שכינויים לא צריכי קראי, ואע"פ שהמשנה שפיר הוצרכה לומר לנו חידוש זה שקונם מהני, אבל במסגרת של דרשות דאורייתא אין צריכים פסוק לדבר זה, וכבר כתב המהר"ם שיף כעין זה בב"ק דף ל"ג דהיינו שיש מקרים שהתנא השמיענו חידוש אבל אי אפשר לומר שפסוק מיותר בא בשביל חידוש זה כי לפי האמת אפשר לדעת כן מצד הסברא עי"ש ובספרי שם באות תל"ג.

מיהו זה נראה רחוק קצת בכוונת הר"ן, כי משמע שכוונתו לומר שדבר פשוט הוא מצד הסברא שאין צריכים קרא, ואין שום צד בכלל מצד הסברא להצריך קרא, וא"כ צ"ע כהנ"ל דהא בקונם וקונס שפיר יש צד. ועוד דלפי דרכנו הנ"ל אכתי י"ל שלעולם גם כינויים צריכי קרא, רק שידות וכינויים "שקולים הם, ויבואו שניהם" מפסוק אחד.

כז) בא"ד.

וז"ל, ואי לשון חכמים הם היכי נפקי מקרא עכ"ל. צ"ע לפמש"כ הר"ן לעיל בדף

ב' דמהני מהתורה משום שלא גרע הסכמתם מהסכמת האומות א"כ אולי אתי הפסוק לומר לנו חידוש זה שהסכמת חכמי התורה הוי כהסכמת כל האומה, והר"ן בעצמו כתב לעיל בד"ה מאי איכא למימר דהא דמהני לשון שבדו חכמים אינו דבר פשוט וא"כ י"ל ששפיר צריכים פסוק בשביל דבר זה.

כח) בא"ד.

הגר"א בספרי גורס שפיר לעשות ידות נזירות כנזירות, וגם לעשות כינוי נזירות כנזירות, ועיי"ש בעמק הנצי"ב.

כט) בענין המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן אם עובר על כל יחל כשאיחר ג' רגלים.

א. ר"ן ד"ה ומה נדרים עובר בכל יחל וכל תאחר.

וז"ל, אם אמר ככר זה עלי איכא כל יחל ואי נדר להביא קרבן איכא כל תאחר עכ"ל. ומדבריו משמע שאם נדר להביא קרבן ליכא כל יחל. ברם הא ודאי שאם הגיע מצב שאי אפשר לו כבר לקיים נדרו, כגון שמת, אז בודאי איגלאי שעבר על כל יחל, אבל היכא שלא הגיע מצב שכבר אי אפשר לקיים נדרו, אלא שאיחר, ס"ל להר"ן שאינו עובר בכל יחל אלא רק בכל תאחר.

ברם הרמב"ם בספר המצות בל"ת קנ"ז כתב דשפיר איכא כל יחל. והרמב"ן במצות עשה צ"ד בסוף דבריו חולק עליו וכתב וז"ל, אבל משום כל יחל אינו עובר

עד שיעבור על הנדר ואי אפשר לקיימו, ואין לבל יחל ענין ברגלים עכ"ל. ושיטת הרמב"ם צ"ב כי לכאורה הרמב"ן צודק כי למה מיקרי "יחל" אם איחר ג' רגלים, הלא יכול עוד לקיים נדרו.

עוד יש להקשות על שיטת הרמב"ם דכיון שמיד אחרי רגל ראשון הרי הוא עובר בעשה למה אין כל יחל ברגל ראשון.

ובישוב שיטת הרמב"ם יש להקדים את חקירת הגרנ"ט (הובאה להלן באות ל"ט) בענין יסוד הדין של הלאו של כל תאחר, דמצד אחד י"ל שהתורה קבעה בזה את זמן קיום הנדר, ואפילו אם הוא התכוין להרחיב את הזמן לעצמו לכל ימי חייו, אבל בכל זאת התורה קובעת זמן של ג' רגלים, ולאחר ג' רגלים הרי זה נקרא שאיחר את הזמן, ועל איחור כל שהוא הרי הוא עובר בלאו דכל תאחר, אבל מצד שני י"ל שלעולם הזמן של קיום הנדר הוא מיד, ואם אינו מקיימו מיד הרי זה נקרא שאיחר, רק שהתורה קבעה לאו של כל תאחר רק על איחור של ג' רגלים. ומעתה י"ל עוד, דהיינו שלפי הצד הראשון של הגרנ"ט אע"פ שמרגל אחד הרי הוא עובר בעשה אבל אין זה נקרא איחור בנוגע לגוף הקרבן, ואין זה נקרא שנעשה זמן של רגל אחד בגוף הקיום של הקרבן, אלא הרי זה רק בגדר חיוב צדדי להזדרז, אבל גם אם הביא את הקרבן אחרי הרגל הראשון הרי זה נקרא שהביאו בזמנו הלכתחילה, רק שיש מצוה להקדימו ולהביא. ודוגמא לדבר היא הא דאמרין שזריזין מקדימין למצות, דהא גם אם לא נזדרז הרי זה נקרא שעשה את המצוה בזמנה, רק שלא

קיים את המצוה להזדרז, ונהי שהכא כתיב עשה מיוחד בשביל הציור הזה של נדר, וגם הרי הוא נענש על שלא קיים את העשה, אבל בכל זאת אין כוונת העשה לחדש דין של זמן מסוים בגוף ההלכות של המצוה, אלא רק לעשות את הזריזות הזאת לחובה גמורה ולא רק למצוה, אבל כמו שאם נטל לולב בסוף היום הרי זה נקרא שנטלו בזמנו הה"נ אם הביא את הקרבן לאחר רגל אחד הרי זה נקרא שהביאו בזמנו (וע"ע בזה בסוף אות ל"ט).

ומעתה בכיאר שיתת הרמב"ם י"ל כהצד הראשון שהבאנו מהגרנ"ט, דהיינו שעיקר זמן ההבאה הוא עד ג' רגלים ולפני ג' רגלים אין זה נקרא שאיחר, דלפ"ז י"ל שהרמב"ם סובר שיש כל יחל כשאיחר ג' רגלים כי ס"ל שנדרו כולל גם קבלה נפרדת שיביא אותו בתוך הזמן שקבעה התורה לקיום נדרו, ולא יביאו בזמן שנקרא שאיחר (וכן ביאר המגילת אסתר שם), אבל לאחר רגל אחד אינו עובר בכל יחל כי אין זה נקרא שאיחר, כי אע"פ שהתורה קבעה מצוה להביאו לפני הרגל הראשון אבל זהו חיוב צדדי להזדרז וכמו שביארנו, וממילא ס"ל להרמב"ם שאין כוונת הנודר לכלול בתוך נדרו גם דבר זה.

אבל עכ"פ כל זה הוא רק לפי הצד הראשון שכתבנו שעיקר זמן נדרו הוא עד ג' רגלים, אבל לפי הצד השני שכתבנו שהזמן הוא מיד, ואם לא הביאו מיד בהזדמנות הראשונה הרי זה נקרא שאיחר, רק שלא חייבתו התורה בלאו א"כ איחר

ג' רגלים, א"כ אם נאמר שכוונתו היא לכלול בתוך נדרו שלא יאחר א"כ הדין נותן שיעבור בכל יחל מיד, ואם נאמר שכוונתו לכלול בתוך נדרו שיביאנו לפני שיעבור על איסור א"כ הדין נותן שיעבור בכל יחל אחרי הרגל הראשון, דדוחק לומר שכוונתו היא לכלול בתוך נדרו רק שלא יבוא לידי עבירה גדולה של לאו דבל תאחר, ולא לעבירה קטנה של עשה.

ובדעת הרמב"ן י"ל דס"ל שאין בכלל נדרו גם נדר מיוחד על זמן ההבאה. ויש להוסיף עוד דס"ל כהצד שהבאנו שכבר מיד הרי זה נקרא שאיחר אם לא הביא את הקרבן בהזדמנות הראשונה שהיתה לו, ומש"ה את"ל שכלול בנדרו נדר מיוחד להביאו בזמנו א"כ הי' צריך להיות כל יחל מיד.

וע"ע בסוף אות מ"ג בענין הגדרת העשה להביא עד רגל אחד.

שו"ר בחידושי חת"ס בדף ג' ע"ב בסד"ה אמר רבא וכו' שכתב וז"ל, ומזה הענין נ"ל נמי מה שכתב הרמב"ם בספר המצות שלו סי' צ"ד דהמאחר נדרו ג' רגלים עובר נמי בלא יחל ורמב"ן טען עליו, וי"ל דהשתא דקבע רחמנא זמן לבל תאחר ג' רגלים, דנהי דברגל א' כבר עבר בעשה, היינו אם ראוי לביאה, ובאת שמה והבאת שמה, אבל ג' רגלים או שנה בלא רגלים עובר על כל פנים, וא"כ כל הנודר הו"ל כאילו אמר להדיא הרי עלי קרבן להקריבו קודם כלות שנה או רגלים, וא"כ כשעבר הזמן הזה עובר נמי בכל יחל דברו, דהוה לי' כאילו התנה להדיא כנלע"ד עכ"ל.

ב. כל יחל בנזיר שטימא עצמו.

והנה על סמך שיטת הרמב"ן הנ"ל רצה הבית הלוי לחדש בח"א סי' י"ז שנזיר עובר בכל יחל רק אם הוא שותה יין או מגלח, אבל אם טימא את עצמו אינו עובר בכל יחל, כי אינו מחלל את דיבורו שהרי הוא סותר ושוב מונה נזירות שלימה, וא"כ הרי הוא עוד יכול לקיים את דיבורו וכמו בקרבן אם איחר ג' רגלים, ונהי שהרמב"ם סובר שנזיר שטימא עצמו עובר בכל יחל כמו שהביא שם, אבל הרמב"ן לא יסבור כן, והביא שהסמ"ג בל"ת ר"נ הזכיר שנזיר ששתה יין עובר בכל יחל, אבל בטימא עצמו לא הזכיר כל יחל. ועוד הביא שהחינוך כתב בפר' נשא בשם הרמב"ם שנזיר שטימא עצמו עובר בכל יחל והשער המלך בפ"ד מהל' מאכלות אסורות הקשה עליו למה כתב כן בשם הרמב"ם הלא גמ' מפורשת היא שיש בנזירות משום כל יחל, וכתב הבית הלוי שלפי הנ"ל לק"מ כי על טומאה אין הדבר פשוט וכהנ"ל ורק הרמב"ם סובר כן.

מיהו לכאורה יש לפקפק בדברי הבית הלוי ולומר שגם הרמב"ן יודה שהיכא שאמר הריני נזיר, דהחיל על עצמו נזירות מיד, א"כ בודאי נתכוין לנדור לעשותו מיד ויש כל יחל אם טימא עצמו.

גם נראה שלפי דרכו של הבית הלוי שאין כל יחל לפי הרמב"ן על טומאה א"כ אם שתה יין ושוב נטמא א"כ מעתה ירד גם הכל יחל של היין, כי כיון שנתברר שהנזירות תתקיים בימים אחרים א"כ יוצא שלא נעשה חילול דיבור ע"י שתייתו, ויש לדחות.

ל) ר"ן ד"ה לנדור.

ע"י בדבריו שכתב וז"ל, דכי היכי דאמרינן ברפ"ק דקידושין דמילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא ה"נ מילתא דאתיא בהקישא אפשר דטרח וכתב לה קרא, ובריש איזהו נשך אמרינן מילתא דאתיא בג"ש טרח וכתב לה קרא עכ"ל. הרי שאע"פ שהראה הר"ן שמילתא דאתיא בג"ש טרח וכתב לה קרא אבל בכל זאת בנוגע להיקש כתב כן רק בלשון "אפשר". ונראה דהיינו משום שהיקש מיקרי יותר מפורש בקרא מג"ש, שהרי אין אדם דן ג"ש מעצמו, אבל בהיקש שיטת תוס' בסוכה דף ל"א ע"א היא דשפיר דן, והיינו משום שנראה מהפסוק עצמו שהכוונה היא להקישם (מיהו תוס' כתבו כן בנוגע לכל המדו שהתורה נדרשת בהן ולא רק היקש, ורק ג"ש אין אדם דן מעצמו. ועכ"פ רש"י שם סובר שגם היקש אין אדם דן מעצמו), וא"כ מכיון שכבר כתוב כמעט מפורש, יותר קשה לומר שאעפ"כ טרח וכתב לה קרא בצורה מפורשת ממש.

דף ג' ע"ב

לא) נזיר להזיר דריש לי שהנזירות חל על נזירות.

לכאורה כבר כאן אפשר להקשות דהניחא אי ס"ל כמ"ד נזירות חל על נזירות אבל אי ס"ל כמ"ד אין נזירות חל על נזירות מאי איכא למימר. מיהו באמת לק"מ כי גם המ"ד הזה מודה שבאומר הרי עלי שתי נזירות הרי הוא מונה ששים יום וא"כ י"ל שנזיר להזיר אתי לדין זה והרי

הוא סובר שצריכים קרא להכי, וכן מבואר מדברי הר"ן בד"ה הניחא.

לב) ר"ן ד"ה הניחא אי ס"ל אין נזירות חל על נזירות.

הנה הר"ן מפרש שאע"פ שבאומר הרי עלי ב' נזירות גם המ"ד הזה מודה דמונה ס' יום אבל י"ל דס"ל דלא בעינן קרא לזה. מיהו הרשב"א כתב בדרך אחד לפרש שכוונת הגמ' היא הניחא אי ס"ל שאין נזירות חל על נזירות אפילו באומר הרי עלי ב' נזירות. ונראה שהרשב"א צידד לפרש כן משום שהוא גורס כמו הגירסא בהר"ן, דהיינו הניחא אי ס"ל אין נזירות וכו', אבל לפי הגירסא שלפנינו דגרסינן הניחא אי ס"ל כמ"ד אין נזירות וכו' אי אפשר לפרש כן, כי אין מ"ד להלן בהסוגיא בדף י"ח שסובר שאין נזירות חל על נזירות אפילו באומר הרי עלי ב' נזירות.

לג) ואית תנא דדריש לה מככל היוצא מפיו יעשה.

הנה לפ"ז יש ילפותא גם לדין ידות בשבועה כי גם שבועה כתיבא שם.

ולפי הלומדים ידות נדרים מלנדור נדר או נזיר להזיר צ"ל כהר"ן להלן בריש דף ז' שיודעים ידות בשבועה משום שיש היקש משבועות לנדרים דכתיב ידור נדר או השבע שבועה.

ובירושלמי איתא שלמ"ד לא דיברה תורה בלשון בני אדם "השבע שבועה" הוא ריבוי, אלא שהירושלמי מרבה מזה כינויים עיי"ש במפרשים.

ותוס' לעיל בדף ב' ע"ב כתבו שאין יד לשבועה, וקשה על דבריהם דהא להדיא מבואר בהמשנה להלן בדף ט' ע"א שנאמר דיין ידות גם בשבועה וכמו שהוכיח הר"ן משם בדבריו בריש דף ז' עיי"ש. מיהו כבר הבאנו באות י' סק"ד (בקטע "ועי"ז יישב") שביאר המרומי שדה שכוונתם היא רק למושבע מפי אחרים.

ועי' בדרישה בריש סי' רל"ז שהביא מהמהרש"ל דליכא מלקות על ידות דשבועה כי אינן מפורשות בקרא. וצ"ע דאם ילפינן מככל היוצא מפיו יעשה הרי זה בודאי נקרא מפורש בקרא, וכן אם ילפינן מהקישא דשבועות לנדרים הרי זה ג"כ נקרא מפורש בקרא, ואם אין זה נקרא מפורש בקרא אז גם על ידות דנזירות הדין נותן שלא יהיו מלקות לפי המ"ד שסובר שילפינן ידות נזירות בהקישא מנדרים, וכן על ידות נדרים לא יהיו מלקות לפי המ"ד שסובר שילפינן ידות נדרים בהקישא מנזירות.

לד) איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר.

הנה בכל הסוגיא כאן מבואר שלנדור נדר פירושו הוא נדר רגיל ולא נזירות, ויש כאן כעין עירוב פרשיות, ושכפסוק זה הוקשו נדרים ונזירות אהדדי.

מיהו בירושלמי איתא שיש מ"ד שלומד כינויי נזירות כנזירות בג"ש דנדר נדר, דבפרשת נדר במטות כתיב נדר וכן גבי נזירות כתיב נדר בהפסוק הנ"ל של לנדור נדר נזיר להזיר, ומוכח שהירושלמי סובר שלנדור נדר פירושו הוא נזירות ולא נדר

רגיל, דלכן הוצרך הירושלמי ללמוד ג"ש מפרשת מטות, דאם הכוונה היא לנדר ממש א"כ אפשר לדעת כינויים בנזירות מדהוקשה נזירות לנדריים בפסוק זה עצמו. ועי' גם באבן עזרא שכתב שלנדור נדר פירושו הוא נזירות.

לה) ר"ן ד"ה אמר מר וכו'.

וז"ל, דקס"ד דכי היכי שבנדריים ליכא אלא חד לאו ה"נ בנזירות, דאי לא, לא שוו אהדדי עכ"ל, כלומר ומלשון הברייתא משמע ששוו אהדדי.

גם יש לפרש שאין כוונתו ללשון הברייתא אלא כוונתו היא כך, דאם נאמר שבנזירות איכא גם בל יחל וגם בל יאכל א"כ יוצא שכל לאו ולא נחשב יותר חמור מאילו הי' לחודי', וכהדרך שאין עשה דוחה שני לאוין משום שכל אחד מהם נחשב יותר חמור (עי' בזה בספרי על יבמות באות מ"ד ובספרי על קידושין חלק ב' אות ת"ג), וא"כ יוצא שלאחר ההיקש בל יחל הנזירות הוא יותר חמור מבל יחל דנדריים, ואילו המדה של היקש מחייבת שיהיו שוים גם אחרי ההיקש.

לו) ר"ן בא"ד.

וז"ל, וקשיא לי כי היכי דמוקמי בנזירות בל יחל האמור בנדריים, נוקי נמי בנדריים בל יאכל האמור בנזירות עכ"ל. יש לעיין אם בקושייתו סבר הר"ן להעמיד בל יאכל בכל נדר, כלומר שגם היכא שאסר הנאה יתחייב משום הך לאו אע"פ שאינו ציור של אכילה, כי אכילה היא רק הציור הפרטי שאירי בו התורה אבל התורה

באמת נתכוונה לקבוע לאו על כל נדר שהוא, או האם כוונתו היא רק בנדרי אכילה, א"נ רק בנדר מן הענבים.

ועכ"פ הר"ן מתרץ באמת שאם נקיש נצטרך, להעביר את הלאו לכל מידי, וזה אי אפשר כיון שגבי נזירות כתוב הלאו רק על אכילת ענבים, ואי אפשר לחלק בין נדר לנדר ולומר שרק על נדר של אכילת ענבים יש לאו, ומש"ה לא מקישים נדריים לנזירות לענין זה. אבל עכ"פ זהו בתירוץ של הר"ן, אבל אנחנו מעירים שלא ברור מה היתה כוונת קושיית הר"ן.

לז) בל יחל דנזירות היכי משכחת לה.

עי' בפ"י הר"ן ובמה שביארנו בכוונתו לעיל באות ל"ה.

ובשט"מ בד"ה וכתב וכו' פי' דס"ד שלא שייך בל יחל בנזירות כי כיון שאינו מזכיר יין, אלא רק הריני נזיר, א"כ כשהוא שותה יין אינו סותר את דיבורו.

ונראה שאפשר לומר כן רק לפי הצד שמהות נזירות היא שהוא מקבל על עצמו תואר של קדושה, וכל האיסורים של נזיר הרי הם רק דיני התואר הנ"ל, דלפ"ז יוצא שהוא עצמו לא דיבר על ענבים, ואין זה בגדר "דברו", אבל לפי הצדדים שהוא עצמו אוסר את הענבים על עצמו בדרך איסור גברא או בדרך איסור חפצא א"כ יוצא שדיבורו מתפרש כדיבור מפורש על ענבים.

ועל זה מתרצינן שגם אם מהות נזירות היא שהוא מיחל על עצמו תואר קדושה, גם לפ"ז שייך בל יחל, כי נכלל בתוך

דבריו קבלה לשמור על תואר הקדושה על פי חוקי התורה. א"נ דאפילו אם לא נכלל בתוך דבריו קבלה כזו, אבל בכל זאת מאחר שקידש את עצמו בקדושת נזיר הרי זה נקרא שסותר את דיבורו אם אינו שומר הלכות נזירות.

לז*) בענין למה לא נקטה הגמרא את הציורים של הרי עלי להיות נזיר, והרי עלי לקבל נזירות, ואהא נזיר קודם שיעברו שני שנים.

ע"י בגמ' דאמר רבא שבל תאחר דנזירות משכחת לה באומר לא אפטר מן העולם עד שאהי נזיר. והקשה הר"ן דהא משכחת לה גם היכא שאמר הרי עלי להיות נזיר קודם שיעברו שתי שנים. ותי' שאה"נ, רק שרבא רצה לומר ציור שיש בל תאחר מיד, ומש"ה אמר את הציור של הריני נזיר קודם שאפטר מן העולם.

וע"ע בתחילת דבריו על הסוגיא שהקשה למה לא אמרו שיש בל תאחר היכא שאמר הרי עלי להיות נזיר. ותי' דהיינו משום שבכה"ג הרי הוא נעשה נזיר מיד כי זה נחשב קבלת נזירות. והנה ביתר דבריו שם מבואר דהוי חידוש לומר דהוי בגדר קבלת נזירות כי ה"י אפשר להבין ש"הרי עלי להיות נזיר" הרי זה בגדר קבלה לקבל על עצמו. ומעתה לכאורה צ"ע דלפי דבריו להלן שהבאנו דהיינו שרבא רצה לומר ציור שיש בל תאחר מיד א"כ ה"י יכול לומר כהפשטות, דהיינו

ש"הרי עלי להיות נזיר" אינו בגדר קבלת נזירות, אלא רק קבלה לקבל על עצמו נזירות, ואה"נ רבא ה"י יכול לומר את הציור של הרי עלי להיות נזיר, רק שרבא ר"ל ציור שיש בו בל תאחר מיד ואילו בהציור של הרי עלי להיות נזיר אין בל תאחר לאלתר.

והנה ע"י בתוס' כאן שכתבו וז"ל, הקשה הר"ר יוסף שהלך בארץ הצבי אמאי לא משכחת בל תאחר בנזירות דאמר הרי עלי לקבל נזירות אחר שלשים יום ואי מאחר עובר בכל תאחר עכ"ל. והקשה הקר"א למה הקשה הר"י מל' יום ולא מהיכא שאמר בלשון סתם הרי עלי לקבל נזירות, ותי' משום שבכה"ג יש בל תאחר רק לאחר ג' רגלים ואילו הר"י ר"ל ציור שיש בל תאחר מיד אחרי חלות החיוב. הרי שהק"ן אורה בדעת הר"י שפיר מתרץ כעין שרצינו שיתרץ הר"ן והיינו דלא נקט הרי עלי לקבל נזירות כי בכה"ג אין בל תאחר מיד, וא"כ גם הר"ן ה"י יכול לתרץ כן על קושייתו למה לא נקטו הציור של הרי עלי להיות נזיר.

עוד יש להעיר שלכאורה תירוצו של הר"ן שהוא נעשה נזיר מיד הרי הוא מתאים רק להציור שכתב הר"ן, דהיינו כשאמר הרי עלי להיות נזיר, אבל לא להציור שכתב הר"י שאמר הרי עלי "לקבל" על עצמי נזירות, דהא בציור זה אמר להדיא שהוא עוד יצטרך לקבל על עצמו נזירות, וא"כ מעתה כ"ש שקשה על הר"ן, דהא תירוצו אינו מספיק להיכא שאמר הרי עלי לקבל, ואילו התירוץ שכתב בסוף הסוגיא שרוצים

לומר ציור שיש בל תאחר מיד מספיק גם לזה, וא"כ למה לא תי' כן הר"ן גם בתחילת הסוגיא על הרי עלי להיות נזיר.

(לח) בענין אם נדר לקבל על עצמו נזירות חשיב בגדר מדה מסוימת של הפלאת נזירות, או האם הוי נדר רגיל לנדור נזירות.

א. דברי תוס' בסוגיין.

עי' בתוס' ד"ה מידי וכו' שכתבו וז"ל, הקשה הר"ר יוסף שהלך בארץ הצבי אמאי לא משכחת בל תאחר בנזירות דאמר הרי עלי לקבל נזירות אחר שלשים יום ואי מאחר עובר בכל תאחר, ושמא היינו כשינויא דשנינן לא אפטר מן העולם עד שאהי' נזיר כלומר עד שאקבל נזירות, עוי"ל דאי מאחר לשלם נדרו א"כ לאו היינו בל תאחר דנזיר כי אם בל תאחר דנדר שמאחר לנדור נדרו עכ"ל. והקשה הקר"א על תירוצם השני דלפי דבריהם גם לא אפטר מן העולם עד שאהא נזיר צריך להיות נחשב ציור של בל תאחר דנדריים כי הרי זה רק בגדר נדר לקבל נזירות. ועוד הקשה הקר"א דנראה לו דהיכא שנודר שיקבל עליו נזירות, דהיינו נדר שינדור, אין זה נדר כלל ואינו עובר בכל תאחר.

ושוב כתב הקר"א בעצמו בביאור למה חשיב בל תאחר דנזירות ולא בל תאחר דנדריים שצ"ל שהיכא שהוא נדר לקבל על עצמו נזירות "דהוי כעין קבלת נזירות אבל לא קבלה גמורה שתתחיל נזירות מיד".

ונראה שכוונתו היא שנחשב כבר שקיבל על עצמו כלל הנזירות, רק שעוד לא קיבל על עצמו את הימים המסוימים, והרי זה נחשב שעשה את החצי הראשון של קבלת נזירות, ועצם הדבר הזה מחייב אותו לגמור את הקבלה ולעשות קבלה על ימים מסוימים, ומש"ה אם הוא מאחר הרי זה נקרא בל תאחר דנזירות ולא של נדריים. מיהו צריכים לבאר מה הוא המהות של קבלה זו על כלל הנזירות.

ויש לבאר, דהנה כבר הבאנו באות ט"ז את שיטת המהרי"ט שהפלאת נזירות אינה בגדר קבלת איסורים, אלא הרי הנזיר מקדש את עצמו בתואר קדושת נזירות והאיסורים הרי הם דיני הקדושה מצד התורה. ויש להוסיף שיתכן לומר שעצם הקדושה אינה שוללת אכילת ענבים ותגלחת וטומאה, אלא הקדושה דורשת שבמשך זמן הקדושה יזיר עצמו מהדברים הנ"ל ל' יום. ומעתה יוצא שיתכן מצב שכבר קידש את עצמו בקדושת נזיר אבל עדיין לא קבע את הימים שינזר מהדברים הנ"ל, ומש"ה עודו מותר בהם אע"פ שיש עליו קדושת נזירות, רק שרכיב עליו חיוב ליחד ימים, ועל איחור דבר זה יש בל תאחר, ומיקרי שפיר בל תאחר דנזירות.

והנה בביאור תירוצם הראשון של תוס' י"ל שתירוץ זה סובר שאם נדר לקבל על עצמו נזירות הרי זה באמת רק בגדר נדר לקבל על עצמו נזירות ואין כאן עוד שום קבלת נזירות כלל, וכן הוא גם בהציור של לא אפטר מן העולם, רק שצריכים את ההיקש כדי לומר שנדר לנדור נזירות חשיב באמת נדר וממילא יש בל תאחר (והקר"א הרי לא רצה לסבול דבר זה וא"כ חזינן

שהוא באמת דבר מחודש וכמו שנבאר בסמוך), ואולי הדר ילפינן כל הנדרים מנזירות שגם אם נדר לנדור כל נדר הרי זה נדר ויש בל תאחר.

והטעם למה היינו חושבים שנדר לנדור לא חשיב נדר הרי זה כי היינו חושבים שלא חשיב נדר לדבר מצוה כי טוב מזה ומזה שאינו נודר כל עיקר.

והנה לפי הדרך שיחסנו להקר"א שיש כאן כבר קבלה על עצם הנזירות א"כ יתכן שאם ימות יתגלה שהי' נזיר במשך ל' ימיו האחרונים גם בלי הפלאה מפורשת על הימים המיוחדים האלו, כי נהי שהוא עצמו יכול לברור את הימים, אבל היכא שלא בירר, ואין ימים אחרים, בכה"ג הימים נקבעים מאליהם, אבל לפי תוס' שלא אפטר הרי זה כמו הרי עלי לקבל על עצמי נזירות א"כ יוצא שעוד לא היתה שום קבלת נזירות כלל, וא"כ אם מת בודאי לא אמרינן שהי' נזיר במשך ל' ימיו האחרונים.

והנה מתוס' בתחילת דבריהם מבואר דלאחר שאמר לא אפטר מן העולם הרי הוא מותר עכשיו לשתות יין. ברם זה אתי שפיר רק אם נאמר דהוי בגדר נדר לנדור נזירות, אבל אם נאמר דהוי התחלת הפלאת נזירות וכהקר"א, ושאם הוא מת הרי מתגלה שהי' נזיר בל' ימים אלו, א"כ הדין נותן שיהי' אסור לשתות יין שמא ימות.

ב. שיטת הרמב"ם שאפשר לנדור להקדיש דבר שלא בא לעולם.

והנה לפי הדברים הנ"ל יש להסביר את המחלוקת שבין הרמב"ם והראב"ד בפ"ו מהל' ערכין, דהנה הרמב"ם שם פוסק שאפשר לנדור להקדיש דבר שלא בא

לעולם, והוכיח כן מנדרו של יעקב אבינו, וכן מלא אפטר מן העולם עד שאהי' נזיר, והק' הראב"ד דבשלמא מיעקב אבינו שפיר יש להוכיח, אבל מה היא הוכחתו מלא אפטר מן העולם הלא "בידו היא, ועוד כי לא ידע מתי יפטר והרי הוא כאילו אמר הריני נזיר מיד". וביאר הקה"י שכוונת הרמב"ם היא להוכיח מיעקב אבינו שאפשר להתחייב בנדר על דבר שלא בא לעולם, כגון הריני נודר לתת לעניים מעות שיבואו לעולם, אבל מזה עדיין לא שמענו שהוא יכול לעשות נדר להקדיש או לידור, כי י"ל שלהקדיש או לידור לא מיקרי דבר מצוה, כי כשהוא מקדיש הרי הוא רק עושה חלות הקדש ובוזה ליכא שום מצוה, ונהי שיהי' מוכרח לתתו להגזבר, ודבר זה יהי' נחשב מצוה, אבל הוא נדר רק לעשות חלות של הקדש (וכנראה סובר הקה"י שאע"פ שנעשה עי"ז ממון הקדש אבל אין זה נקרא שעשה מצוה, כיון שעדיין הוא בביתו, וצ"ע), וכן לידור אינו נקרא מצוה כי טוב מזה ומזה שאינו נודר כל עיקר, ומש"ה הוצרך הרמב"ם להוכיח מלא אפטר מן העולם דשפיר אפשר לנדור לעשות נדר (ומיעקב אבינו ילפינן שאין כאן עיכוב מצד דבר שלא בא לעולם וכהנ"ל).

ולפ"ז יוצא שהרמב"ם סובר שלא אפטר מן העולם הרי זה כמו נדר להזיר נזירות. וכ"כ המל"מ שם, והקשה דהא מלשון הרמב"ם בפ"א מהל' נזירות ה"ד מבואר דס"ל דהוי נזיר מיד וז"ל, האומר לא אפטר מן העולם עד שאהי' נזיר הרי זה נזיר מיד שמא ימות עתה, ואם איחר נזירותו הרי זה עובר בכל תאחר לשלמו ואין לוקין על לאו זה עכ"ל.

לט) בענין יסוד הדין של כל תאחר.

בענין הציורים של קודם שאפטר מן העולם, והאומר מיד, והאומר עד שיעברו ב' שנים.

א. דברי הר"ן על הציור של קודם שיעברו ב' שנים.

עי' בר"ן בד"ה כל תאחר דנזירות וכו' שכתב וז"ל, ובדין הוא דהו"מ רבא לאוקמה באומר קודם שיעברו ב' שנים אהא נזיר דבכה"ג הו"ל בבל תאחר דקרבות דלא עבר עד ג' רגלים עכ"ל. והנה לכאורה יש לבאר שכוונתו היא שהוא עובר בבל תאחר כשיעברו ג' רגלים אחרי כלות הב' שנים. מיהו צ"ע על זה דלמה אין הדין כמו היכא שאמר מיד, דהא היכא שאמר מיד הרי הוא עובר על כל תאחר מיד לפי שיטת הר"ן כאן, וא"כ גם באומר עד שיעברו ב' שנים למה אין כל תאחר מיד אחרי הב' שנים.

ובע"כ צ"ל שכוונת הר"ן היא שהוא עובר בבל תאחר לאחר ג' רגלים מעכשיו (עוד לפני כלות השתי שנים). מיהו גם על זה צ"ע, דאיך שייך לומר כן, הלא הוא הקציב לעצמו זמן של ב' שנים, וא"כ למה יעבור על כל תאחר לפני זמן זה.

מיהו י"ל שבאמת גם היכא שנודר בלי לפרש זמן, יתכן שכוונתו היא להרחיב את הזמן לכל ימי חייו, ובכל זאת התורה קובעת חיוב להקדים ולקיים את נדרו עד ג' רגלים, וא"כ גם היכא שהקציב זמן של ב' שנים התורה קובעת חיוב לקיים את נדרו עד שלש רגלים.

מיהו הא מיהא נשאר דמהני מה שקבע

ועוד כתב הקה"י שכוונת הראב"ד במה שהקשה שהנזירות חלה מיד הרי היא כר"ת בתוס' כאן שכוונת הגמ' היא לומר באמת שהנזירות חלה מיד וממילא אין על זה לאו של כל תאחר. ברם צ"ע על פירושו בדברי הראב"ד דא"כ הי' לו להראב"ד להשיג על הרמב"ם לעיל בהל' נזירות שהביא שבלא אפטר מן העולם עד שאהי' נזיר שפיר יש בל תאחר.

ובאמת דברי הרמב"ם בהל' נזירות קשים מיני' ובי', כי אם הוי נזיר מיד וכלשונו של הרמב"ם, איך יש כל תאחר.

ג. ישוב על דברי הרמב"ם והראב"ד.

והנה לפי היסוד שכתבנו לעיל יש ליישב את הסתירה הנ"ל ברמב"ם, וכן למה לא השיג הראב"ד בהל' נזירות, די"ל שהרמב"ם סובר שלא אפטר מן העולם עד שאהי' נזיר הרי זה כבר בגדר קבלת נזירות בלי לפרט את הימים, וזוהי כוונת הרמב"ם במה שכתב בהל' נזירות שהוא נזיר מיד, אלא שעדיין הרי הוא צריך ליחד ימים מסוימים, ובוה פליגי הרמב"ם והראב"ד מה טיבו של חיוב זה ליחד ימים מסוימים, דהראב"ד סובר שעצם המצב שעשה קבלת נזירות ונתקדש בקדושת נזירות הרי זה מחייב אותו ליחד ימים, ויש כל תאחר על חיוב זה, אבל אין מצדו קבלה לעשות כן, ומש"ה אין מזה שהוא חייב ליחד ימים רא"י שהוא יכול לנדור לעשות נדר, אבל הרמב"ם סובר שזה נקרא שהוא עצמו קיבל על עצמו ליחד ימים מסוימים, ומש"ה הרי זה שפיר בגדר ציור של נודר לנדור נדר.

ב' שנים לפעול שאחרי ב' שנים כבר אי אפשר לו לקיים את נדרו, כי נקטינן שכך היתה כוונתו. א"נ י"ל שלא היתה כוונתו לומר שאחרי ב' שנים לא יוכל כבר לקיים את נדרו, אלא גם אז יוכל לקיים את נדרו, רק שאמר ב' שנים כי כוונתו היתה לתת לעצמו רשות לאחר עד ב' שנים, ובאמת אין זה חל כי הוא מתנה על מה שכתוב בתורה וכהנ"ל (וכדרך זה סובר הגרנ"ט כאן).

ב. דברי הגרנ"ט.

והנה עי' בחי' הגרנ"ט שכתב כדרך זה שכתבנו, דהנה חקר מה היא כוונת התורה בהשיעור של ג' רגלים, דמצד אחד י"ל שהתורה קבעה בזה את זמן קיום הנדר, ולעולם הנודר התכוין להרחיב את הזמן לעצמו לכל ימי חייו, רק שבכל זאת התורה קובעת זמן של ג' רגלים, ולאחר ג' רגלים הרי זה נקרא שאיחר את הזמן, ועל איחור כל שהוא הרי הוא עובר בלאו דבל תאחר (אבל אי אפשר לומר שהוא, ע"י הסתמיות שלו, התכוין מיד, כי אילו כן למה הרחיבה לו התורה את עיקר הזמן לג' רגלים שזהו יותר ממה שהוא עצמו התכוין), ועל פי הצד הזה ביארנו בכוונת הר"ן שהיכא שהוא קבע זמן של ב' שנים אין זה מועיל להקל על עצמו כי הרי הוא מתנה נגד הזמן של התורה של ג' רגלים, אלא עיקר הזמן נשאר רק עד ג' רגלים מהיום, ומש"ה גם היכא שאמר ב' שנים הרי הוא עובר בכל תאחר אחרי ג' רגלים מהיום, אבל מצד שני י"ל שלעולם הזמן של קיום הנדר הוא מיד, כי מן הסתם הוא התכוין עם הסתמא שלו שהזמן יהי' מיד,

וממילא אם אינו מקיימו מיד הרי זה נקרא שאיחר, רק שהתורה קבעה לאו של כל תאחר רק על איחור של ג' רגלים, ולפ"ז היכא שהרחיב לעצמו את הזמן לב' שנים, י"ל שאינו עובר בכל תאחר עד ג' רגלים אחרי ב' שנים, כי היכא שהרחיב את הזמן לב' שנים הרי הזמן הוא עד ב' שנים, ועד שיעברו ב' שנים אין זה נקרא שאיחר, ומש"ה יש בל תאחר רק על איחור של ג' רגלים אחרי הב' שנים.

וביאר הגרנ"ט שמה שסובר הר"ן שהיכא שאמר מיד הרי הוא עובר לאלתר, הרי זה משום שאזיל לשיטתו שהוא סובר כהצד שהתורה קבעה שעיקר הזמן הוא ג' רגלים, ואז הרי הוא חייב על איחור כל דהו (אשר משום כך סובר הר"ן שהיכא שאמר ב' שנים יש בל תאחר אחרי ג' רגלים מהיום), וא"כ נהי שאינו יכול להרחיב את הזמן יותר מהזמן שקבעה התורה, אבל לקצר את הזמן הרי הוא בודאי רשאי, ולא מיקרי שהוא מתנה על מה שכתוב בתורה, ומש"ה היכא שאמר מיד הרי הוא עובר בכל תאחר מיד כי כבר אחרי השעה הראשונה הרי זה נקרא שהוא מאחר.

ג. שיטת הרא"ש.

והנה עי' ברא"ש בדף ד' בד"ה נזיר וכו' שסובר שגם היכא שחייב מיד, הרי הוא עובר בכל תאחר רק לאחר ג' רגלים. וביאר הגרנ"ט שהוא סובר כהצד השני שהזכיר, דהיינו שבאמת תמיד הזמן הוא מיד, רק שהתורה קבעה את הלאו של כל תאחר רק על איחור של ג' רגלים.

ובאמת גם כאן בד"ה לא אפטר מן

העולם סובר הרא"ש שבציור של לא אפטר מן העולם עד שאהי נזיר, אע"פ שהוא חייב לנדור נזירות מיד, ליכא בל תאחר עד לאחר ג' רגלים. וביאר הגרנ"ט כי הרא"ש סובר כהביאור שכתב הר"ן שכיון שאמר קודם שאפטר מן העולם הרי זה כאומר מיד כי יש חשש שמא ימות, וא"כ בודאי נתכוין למיד, וממילא הזמן הוא מיד, ומש"ה הרי הוא עובר בכל תאחר ג' רגלים מעכשיו, וכשיטתו בדף ד', אבל אילו לא הי' חשש של מיתה, ולא היינו מפרשים שנתכוין לומר מיד, אז לא הי' עובר בכל תאחר אפילו לאחר ג' רגלים כי הוא הרחיב לעצמו את הזמן לכל ימי חייו, והרי זה נשאר עיקר זמן הנדר.

וע"ע בחידושי רבי ראובן כאן בסי' ד' שכתב שמסרו לו דברי הגרנ"ט הנ"ל בענין זה, והקשה דהא בירושלמי איתא להדיא שבאומר מיד הרי הוא עובר על כל תאחר מיד, וא"כ איך אפשר לומר שהרא"ש חולק על זה. ולכן רצה לומר שבאמת גם הרא"ש מודה לדרכו של הר"ן, רק שאינו סובר שקודם שאפטר מן העולם הוא כאומר מיד. מיהו אכתי מוכח כהגרנ"ט מדברי הרא"ש בדף ד' ע"א שהביא, דהא התם קאמר הרא"ש להדיא שגם היכא שנתחייב עכשיו תיכף ומיד, בכל זאת אינו עובר בכל תאחר עד ג' רגלים.

ועוד דבלא אפטר מן העולם, אם אינו כאומר מיד, למה הביאה הגמ' שיש חשש מיתה, הלא טעמא דבל תאחר אינו משום חשש מיתה, דהא אם הוא מחשש מיתה למה הרחיבה התורה את הזמן עד ג' רגלים, ועוד דהא בעינן ג' רגלים כסדרם וא"כ אין הזמן תמיד שוה, וכן הקשה

הרשב"א כאן למה הביאה הגמ' חשש מיתה הלא טעמא דבל תאחר אינו משום חשש מיתה.

מיהו אולי אכתי י"ל דמודה הרא"ש שהאומר מיד עובר בכל תאחר מיד וכהירושלמי, רק דס"ל להרא"ש שהאומר לא אפטר מן העולם אינו כאומר מיד ומש"ה השיעור הוא ג' רגלים, והא דצריכים חשש מיתה הרי זה כי זהו באמת טעמא דבל תאחר (וכמו שסובר הרשב"א שאילו הי' זה טעמא דבל תאחר הי' אפשר ללמוד שכן היא כוונת הגמ' כאן), וס"ל להרא"ש דלא כהרשב"א שכתב שאינו משום חשש מיתה, ואע"פ שאין השיעור תמיד שוה, אלא פעמים ג' רגלים ופעמים ד' ופעמים ה' וכמו שהעיר הרשב"א, אבל בכל זאת הטעם למה בכלל הגבילה התורה את הזמן לג' רגלים הרי זה מחשש מיתה, והא דסובר הרא"ש בדף ד' שגם בנזיר טהור שטימא עצמו במזיד הרי הוא עובר רק בג' רגלים וכמו שהבאנו הרי זה כי באמת אינו חייב מצד נדרו לצאת מיד, כי נדרו אינו מחייב אותו לגמור את הנזירות בזמן, אלא רק להתחיל נזירותו עד ג' רגלים, אבל לאחר שהתחיל אין עליו חיוב לגמור בזמן, רק יש עליו איסור לטמא את עצמו וממילא יגמור בזמן, ואם נטמא יש עליו חיוב מצד התורה ככל חיובי התורה לטהר עצמו ולהשלים את נזירותו, וממילא גם חיוב זה הרי הוא עם פסק זמן של ג' רגלים.

ועוד העיר בחידושי רבי ראובן דלפי הגרנ"ט לא יוכל הרא"ש לסבור שהכוונה במאי דאמרינן שבצדקה עובר לאלתר היא לבל תאחר, דהא אפילו אם הזמן הוא מיד

לא שייך בל תאחר עד שהוא מאחר במשך ג' רגלים, אלא יצטרך הרא"ש ללמוד שהכוונה היא רק לעשה. וכן לא יוכל ללמוד כרש"י בר"ה דף ה' ע"ב ד"ה כפסח, ותוס' בע"א שם בד"ה ואי וכו', שבפסח עובר בבל תאחר מיד וכמו שפי' הטורי אבן שם את דבריהם, דהא ליכא בל תאחר עד שלש רגלים.

עוד הקשה בחידושי רבי ראובן על דרכו של הגרנ"ט בדעת הר"ן, דאיך אפשר לומר שגדר בל תאחר הוא שהזמן הוא עד לאחר ג' רגלים, ואז הרי הוא עובר מיד על זה שאיחר אפילו קצת, דהא בר"ה דף ו' ע"א קאמר רבא שגם אחרי רגל אחד יש עשה דכתיב ובאת שמה והבאתם שם. מיהו י"ל שהעשה של ובאת שמה אין פירושו קביעת זמן לגוף הנדר, אלא אם הביא אחרי רגל אחד הרי זה נקרא קרבן מהודר כמו לפני הרגל הראשון, והרי זה נקרא שהביאו בזמנו, רק שיש מצוה צדדית להקדים ולהביא, דוגמת הא דאמרינן שזריזין מקדימין למצות, דגם אם לא נזדרזו הרי זה נקרא שעשה את המצוה בזמנה, רק שלא קיים את המצוה הצדדית להזדרזו, וכאן קבעה התורה את הזריזות הזאת לחובה ולא רק למצוה, אבל עכ"פ אין זה בגדר זמן בגוף הדין של הבאת הקרבן, וממילא מצד שעבר רגל אחד אין זה נקרא שכבר נגמר עיקר זמן קיום הנדר, וממילא אין זה נקרא שהוא מאחר, ומש"ה ליכא בל תאחר אחרי רגל אחד, וכבר כתבנו יסוד זה בהגדרת העשה לעיל באות כ"ט. והחידושי רבי ראובן ניסה לתרץ בדרך אחרת קצת למה יש עשה לאחר רגל ראשון אבל ליכא בל תאחר, אלא שדחהו

והוכיח שהעשה הוא שפיר בגדר זמן בגוף המצוה.

וז"ל בהערה א' שם, ולכאורה הי' אפשר לתרץ דלאו דבל תאחר בעצם חיוב הבאת דקרבן או דנדר תליא, אבל עשה דובאת שמה וגו' אינה אלא דין בדיני היום טוב, כגון במצות ראי' או שמחה, אבל בגמ' ר"ה לא משמע הכי בדבדף ו' ע"א אמרינן מוצא שפתיך זו מצות עשה ופריך למה לי מובאת שמה והבאתם שמה נפקא ומשני חד דאמר ולא אפריש וחד דאפריש ולא אקריב, דמוכח דחד עניינא הן [העשה, והל"ת של בל תאחר] (ועי' פ"י ביצה דף י"ט ע"ב וצ"ע), וכן מוכח שם דף ו' ע"ב יורש מהו בבל תאחר וכו' או דלמא ובאת שמה והבאתם שם והא מיחייב (וצ"ע הביאור שם), וכן בהא דאמרינן שם דאשה חייבת בבל תאחר משום דאיתא בשמחה כתבו התוס' משום דקרינן בה ובאת שמה והבאתם שם עכ"ל.

דף ד' ע"א

(מ) כגון דנזר והוא בבית הקברות.

א. דעת רבי יוחנן לפי הדרך דפליגי אם חיילא או לא חיילא.

עי' בגמ' דאמרינן רב אחא בר יעקב אמר כגון שנזר והוא בבית הקברות, ופרכינן הניחא למ"ד לא חיילא עלי' נזירות מאלתר, אלא למ"ד מאלתר חיילא עלי' מי איכא בל תאחר. ופלוגתא זו נמצאת בנזיר דף ט"ז ע"ב בזה"ל, איתמר מי שנזר והוא בבית הקברות רבי יוחנן אמר נזירות חלה

עליו ור"ל אמר אין נזירות חלה עליו, רבי יוחנן אמר נזירות חלה עליו, סבר מיתלא תליא וקיימא וכיון דמשכחא טהרה חיילא, ור"ל אמר אין נזירות חלה עליו, אי הדר אמר, חיילא עלי, ואי לאו לא.

והנה תוס' בנזיר שם כתבו שלפי רבי יוחנן הרי הוא נזיר גמור מיד לכל דבר, דהיינו שהוא לוקה על טומאה אם התרו בו לצאת, וכן על תגלחת ויין, וממילא אינו צריך קבלה אחרת כשהוא יוצא. ומה שאמר מיתלא תליא וקיימא כוונתו היא שנזירות טהרה תליא עד שיצא. מיהו בהשט"מ כאן איתא שני פירושים אחרים בענין מה סובר רבי יוחנן, א', דלוקה על תגלחת ויין אבל "לענין טומאה הוא נתלה ואין עליו שם נזירות להתחייב עליו משום טומאה עד שיצא מבית הקברות ויקבל עליו הזאת שלישי ושביעי", ב', דרבי יוחנן נתכוין לומר רק שאין צריך קבלה אחרת אבל בינתיים אינו נזיר כלל וז"ל בהזכירו הפי' השני שהזכרנו בשמו, ואית דמפרשי וכו' אבל לר"י דאמר חיילא עלי, כלומר מיתלא תליא וקיימא דכי משכחא טהרה חיילא לאלתר ולא בעי למיהדר ולנדור מאי בל תאחר איכא עכ"ל, ומשמע שכל הנפ"מ הוא רק דלא בעי למיהדר ולנדור, וכתב הקר"א בנזיר דכן הי' נראה לפרש כוונת רבי יוחנן לפי פשטות לשון הגמ' בנזיר, אלא שבהמשך הגמ' שם איתא להדיא שלפי רבי יוחנן שפיר איכא מלקות על תגלחת ויין בעודו בבית הקברות, ובאמת איתא שם דאיכא מלקות גם על טומאה.

והנה כהדרך הראשון של השיטה מבואר בר"ן כאן בביאורו לדברי מר בר רב אשי

שלכו"ע חלה הנזירות רק דפליגי לענין מלקות, דפי' הר"ן דפליגי לענין מלקות דענבים, דלרבי יוחנן לקי, ומשמע שעל טומאה לכו"ע אינו לוקה, והרי אין שום סיבה לומר שלפי מר בר רב אשי רבי יוחנן ממעט במדת הנזירות יותר מלפי הלשון הראשון דפליגי לענין אם חיילא או לא, וא"כ יוצא שגם לפי הלשון הראשון רבי יוחנן סובר דלקי רק על ענבים (ותגלחת) אבל לא על טומאה כי לענין טומאה לא חיילא.

וכן מבואר כהדרך הנ"ל של השיטה לפי תוס' והרא"ש כאן בביאור דעת ריש לקיש לפי מר בר רב אשי, דעי' בתוס' והרא"ש שכתבו שלכו"ע יש מלקות על יין ותגלחת ופליגי רק לענין מלקות דטומאה, דלריש לקיש ליכא מלקות דטומאה.

מיהו צריכים לפרש סברת דרך זה, למה ליכא כבר עכשיו גם איסור טומאה ולמה לענין טומאה אמרינן שהדבר נתלה. ויש לפרש שאין הכוונה דחסר בחלות עיקר הנזירות, אלא הכוונה היא רק שמכיון שלמעשה אינו נזיר טהור, ממילא ליכא לאו דטומאה, כי הלאו של טומאה היא שלא לקלקל נזירות טהרה, אבל היכא שלא הי' במצב של נזיר טהור ליכא לאו. מיהו זה אינו, כי להדיא תנן בנזיר דף מ"ב ע"א שאם הנזיר הי' מטמא כל היום ואמרו לו אל תטמא אל תטמא הרי הוא לוקה על כל טומאה וטומאה, הרי ששפיר יש מלקות גם היכא שנטמא אחרי שהוא כבר טמא ולא טימא נזירות דטהרה.

ברם סברת הדרך הנ"ל מבוארת בתוס' בנזיר דף י"ז ע"א בד"ה הגה"ה (הראשון).

הראשונה לענין שכשהדר מקבל סגי בקבלה פורתא כגון אהא כמו שקבלתי, וכן הביאו תוס' בנזיר שם בשם הקונטרס, וגם דבר זה צ"ב.

וי"ל שהביאור בזה הוא דהקבלה הראשונה בבית הקברות היא קבלה כללית שמחל עליו קדושת נזירות בלי ליחד באיזה ימים ינהג את האיסורים, ואז הרי הוא חייב ליחד את הימים כי הקבלה הראשונה מחייבתו ליחד ימים, וכבר ביארנו ענין זה לעיל באות ל"ח סק"א, ומכיון שיש עליו חיוב ליחד ימים מסוימים שפיר יש בל תאחר. וכן סגי בקבלה פורתא כיון שהיא נסמכת על הקבלה הראשונה על כלל הנזירות.

מיהו מסתימת לשון הר"ן משמע דלא חיילא כלל לפי ריש לקיש וצריך קבלה גמורה. ולפ"ז אכתי צ"ב למה יש בל תאחר הלא לא חל עליו שום חיוב כלל.

וי"ל דס"ל להר"ן שאע"פ שלא חייל שום אופי של נזירות לפי ר"ל, אבל עכ"פ הרי זה לכה"פ כמו נדר לנדור נזירות, ומש"ה איכא בל תאחר, ומיקרי בל תאחר דנזירות כמו לא אפטר מן העולם דיתכן דהוי ג"כ רק נדר לנדור נזירות ובכל זאת מיקרי בל תאחר דנזירות וכמו שביארנו באות ל"ח סק"א.

שו"ר בקר"א בנזיר דף ט"ז ע"ב בד"ה מי שנזר (השני) שנתקשה בדברי המפרש ותוס' בנזיר דסגי אח"כ בקבלה פורתא, ורצה הוא לפרש כמו שכתבתי בדעת הר"ן כאן וז"ל, ואכתי קשה ממ"נ אי לאו קבלה היא לא יהי נדר כלל ואמאי מחויב לחזור ולקבל, ואי קבלה היא ומחויב להיות נזיר

דעיי"ש שכתבו וז"ל, אע"ג דחיילא לשאר מילי ליינ ותגלחת, לא לקי אטומאה, דכיון שמיעטי רחמנא מקרבן טומאה (פי' שבדף י"ח ע"א הובאה דרשה שממעטת שקרבן נזיר טמא יש רק כשטימא את עצמו כשהי' במצב של טהרה אבל לא כשנזר בבית הקברות), מיעטי מכל דין טומאה אף ממלקות עכ"ל. והנה תוס' כתבו כן בדעת ר"ל אליבא דמר בר רב אשי וכשיטתם שהבאנו לעיל בסמוך שלפי מר בר רב אשי סובר ר"ל דלוקה רק על יין ותגלחת אבל לא על טומאה, ואילו אנחנו משתמשים בו גם בדעת השיטה בדעת רבי יוחנן.

והדרך השני של השט"מ בדעת רבי יוחנן דליכא שום מלקות כלל הרי זה כהר"ן שהבאנו בדעת ריש לקיש לפי מר בר רב אשי. וכן כתב באמת השיטה בביאורו הראשון שם בדעת ריש לקיש לפי מר בר רב אשי, וביאר השיטה דהיינו משום דכיון דלא חל לענין לאו דטומאה הה"נ לענין לאו דיינ ותגלחת.

ולהלן בסק"ג נדון למה לפי הדרך הזה ליכא בל תאחר, הלא חייב הוא לצאת כדי שנזירות תחול עליו. וכן נדון שם בענין אם לעת עתה איסורא מיהא איכא.

ב. דעת ר"ל דלא חיילא.

הנה בסוגיין מבואר שלפי הדרך הראשון של הגמ' בביאור המחלוקת שבין רבי יוחנן ור"ל, שפיר י"ל שיש בל תאחר לפי ריש לקיש. מיהו יש לעיין בזה, כי כיון שלפי ר"ל לא חיילא עלי' נזירות כלל א"כ מה מחייבתו לקבל על עצמו נזירות.

עוד צריך ביאור, דהנה המפרש בנזיר דף ט"ז כתב שגם לפי ר"ל הועילה הקבלה

יחול עלי' מיד אחר טהרתו, אע"ג דבשעת קבלה אינו ראוי לנזירות דטמא הוא, מ"מ אחר שיטהר יחול עליו מקבלתו הראשונה וכו', והיכן מצינו כזאת דקבלתו לא יהי' קבלה ויתחייב לחזור ולקבל, ומה שכתבו רש"י ותוס' ז"ל דסגי בקבלה מועטת שיאמר הריני כמו שנדרתי, ג"כ אין טעם לזה לחלק בהכי, ואי בעלמא לא הוי קבלה כה"ג, ה"נ לא ליהוי קבלה. וצ"ל דלר"ל מפרשינן למה שנזר בבית הקברות היינו שנדר שיקבל עליו נזירות לכשיטהר וכמש"כ התוס' ז"ל בריש נדרים, ועי' מש"כ שם עכ"ל. מיהו אכתי לא יישב הקר"א למה סגי בקבלה פורתא.

מיהו אולי כוונת הקרן אורה היא ליישב גם דבר זה, אלא כיון שכבר נדר שיפליא נזירות א"כ בכה"ג אהא כמו שקבלתי גם בלי נזיר עובר לפניו חשיב יד מוכיח.

וע"ע בשט"מ בנזיר דף ט"ז ע"ב בד"ה רבי יוחנן אמר חלה נזירות עליו וכו' שהביא שהרי"ץ ור"ת נסתפקו לפי ר"ל בהלשון הראשון שלא חיילא עלי' נזירות וצריך לחזור ולקבל, אם כל זמן שהוא בבית הקברות אסור מיהא בתגלחת ויין. והקר"א שם בד"ה מי שנזר וכו' (השני) קרוב לסופו הקשה עליהם וז"ל, ולא הבנתי ספק זה, כיון דצריך לחזור ולקבל ודאי נראה דקודם קבלה אין עליו דקדוקי נזירות עכ"ל. מיהו י"ל דס"ל ששייך ימים נפרדים ליין ותגלחת ולטומאה, כל שקיבל עליו מתחילה שיעשה שניהם ולכן מספקא להו להרי"ץ ולר"ת שאולי מה שר"ל סובר שצריך עוד קבלה ושעוד לא התחילו הימים הרי זה רק לענין טומאה אבל לענין

יין ותגלחת כבר התחילה הנזירות בבית הקברות.

ג. דעת מר בר רב אשי דלכו"ע חיילא רק דפליגי לענין מלקות.

הנה מר בר רב אשי קאמר שלכו"ע חיילא נזירות עלי' מאלתר, וכי פליגי לענין מלקות פליגי. ותוס' והרא"ש כאן פירשו שהכוונה היא דפליגי לענין מלקות דטומאה, אבל מלקות דתגלחת ויין בודאי איכא, וכן ס"ל לתוס' והרא"ש בנזיר דפליגי רק לענין מלקות דטומאה. וכבר ביארנו לעיל בשם תוס' בנזיר שם דהיינו משום דכמו שנתמעט מקרבן טומאה ה"ה למלקות דטומאה.

מיהו עי' בקר"א בנזיר דף י"ז שנתקשה על זה דא"כ למה קאמר ריש לקיש לשון של אין נזירות חלה עליו וז"ל, וגם דבריהם ז"ל צ"ע היכן מצינו לחלק באיסור נזיר דילקה על יין ותגלחת ולא ילקה על הטומאה, ואי משום דכבר טמא הוא מתחילת נזירותו דמיעט רחמנא בזה דאינו לוקה על הטומאה, אין זה משום דנזירות לא חייל עליו, אלא גזיה"כ הוא היכא דנזר בטומאה לא ילקה על הטומאה, ולמה אומר ר"ל דנזירות אינה חלה עליו, והתוס' ז"ל בנדריים כתבו דנזירות טהרה לא חייל עליו עדיין, ואין זה מספיק דהא אפילו בימי טומאתו מוזהר הוא על הטומאה כשהוא באמצע נזירות וע"כ הכא גזיה"כ הוא עכ"ל.

ועכ"פ הר"ן כתב דפליגי לענין מלקות דיין ותגלחת ושלפי ר"ל ליכא אפילו מלקות דיין ותגלחת. ובפשטות הרי זה משום שלעת עתה עדיין אינו נזיר כלל, רק

שאינו צריך עוד קבלה, אלא כשיצא יהי נזיר מכח הקבלה הראשונה.

ועי' גם בשט"מ כאן בד"ה הניחא וכו' דמבואר דס"ל שלפי מר בר רב אשי אין הכוונה שלפי ר"ל חל עליו ממש נזירות מאלתר, אלא לעולם לא חל עליו כי אין מלקות (וגם לא איסור), אלא הכוונה בחיילא היא רק שאינו צריך עוד קבלה אח"כ כי הקבלה הראשונה מתלא קאי וכי אשכח רווחא חיילא.

ועי' בירושלמי בפ"ג דנזיר ה"ה דאיתא כהר"ן שלפי ר"ל ליכא מלקות גם על תגלחת ויין, אלא שבהס"ד סברו שגם רבי יוחנן קאמר רק שיש מלקות על תגלחת ויין אבל גם הוא מודה שליכא מלקות על טומאה (וכן משמע באמת שסובר הר"ן בדעת רבי יוחנן לפי מר בר רב אשי וכמו שכתבנו כבר לעיל בסק"א).

מיהו הרש"ש הקשה דאם לפי ר"ל ליכא עכשיו שום מלקות כלל א"כ לפי ר"ל שפיר שייך בל תאחר, שהרי חייב הוא לצאת כדי שתחול עליו נזירות.

ברם הקר"א נקט שאפילו אם ליכא מלקות אבל איסורא איכא. ולפ"ז חזינן שהוא כבר עכשיו בגדר נזיר גם לפי ריש לקיש אע"פ שאין כאן מלקות, וא"כ שפיר פרכינן שאין כאן בל תאחר.

והקר"א קאי על דברי הרא"ש כאן שכתב שהמחלוקת לענין מלקות דטומאה איירי לפי המ"ד שסובר שלאו שאין בו מעשה לוקין עליו, א"נ דהכוונה היא לאיסור מלקות, דעל זה הקשה הקר"א דאיך קאמר הרא"ש שהמחלוקת היא לענין איסור, הלא בע"כ צ"ל שגם לפי ר"ל יש איסור וכהנ"ל. מיהו י"ל שלפי ר"ל אין

איסור חמור של לאו, אבל אכתי יש העשה של מיין ושכר יזיר, והעשה של קדוש יהי גדל פרע שער ראשו.

והנה עד עכשיו נקטנו שלפי מר בר רב אשי, אם נאמר כהר"ן שלפי ר"ל ליכא שום מלקות כלל, וכן אם נאמר כהשט"מ שגם איסור ליכא, א"כ יוצא שמאי דאמרינן שחיילא הרי זה רק לענין שאינו צריך עוד קבלה. מיהו י"ל ביאור אחר, והיינו שבאמת כבר עכשיו הוא נזיר, אבל בלי יחוד ימים, ומיד כשיצא מבית הקברות מתיחדים הימי טהרה מאליהם (ודלא כמו שכתבנו לעיל בדעת המפרש, בביאור דברי ר"ל לפי הלשון דס"ל שלא חיילא עלי', דבעינן קבלה פורתא לזה).

(מא) דברי הגרי"ז במס' נזיר.

הנה בנזיר דף ט"ז מיייתנן דברי רבי יוחנן שבנזיר בבית הקברות נזירות חלה עליו, ומפרשינן שרבי יוחנן סובר שמיתלא תליא וקיימא כיון שמשכחא טהרה חיילא, וכתבו תוס' וז"ל, וכי משכחת טהרה חייל, פירוש דין נזירות טהרה לענין הבאת קרבן, מיתלא תליא וקאי עד שיצא משם ויטהר, וכי יטהר חייל ממילא עלי' לענין הבאת קרבן, ובקיצור הוה מצי למימר דחייל עלי' נזירות מהשתא ולקי על תגלחת ויין וטומאה עכ"ל. ובחי' הגרי"ז על הרמב"ם בהל' נזירות בעמ' כ"ב עמוד ד' של הספר כתב ליישב את קושיית תוס' למה לא אמרו בקיצור שרבי יוחנן סובר שחיילא עלי' נזירות מהשתא ולקי על תגלחת יין וטומאה, דהנה יש לחקור מ"ט דר"ל דס"ל שאין נזירות חלה, האם זה משום שלא שייך חלות נזירות כשהוא טמא, ורק היכא

שכבר הי' נזיר שוב אין הנזירות נפקע אם נטמא, או האם כמו שאינו נפקע הה"נ ששייך שיחול, רק שלא שייך קבלת נזירות כשהוא בבית הקברות, כי לא שייך קבלה כשהוא עצמו אינו מקיים נזירות, דהא קבלתו היא חוכא וטלולא. ולפי הצד השני יוצא שרבי יוחנן סובר שבכל זאת שפיר שייך קבלה, וי"ל דהיינו משום שיוכל לקיים מצות נזירות כשיהי' טהור, דממילא י"ל שהקבלה שלו שפיר חשיבא קבלה, ומעתה י"ל שלכן קאמר ר"י לשון של "מיתלא תליא וקיימא כיון דמשכחנא טהרה חיילא", דכוונתו היא להדגיש שיוכל לקיים דיני נזירות כשיטהר, וממילא שפיר שייך שתיחשב עכשיו קבלה עכ"ד הגר"ז.

(מב) רב אחא בר יעקב אמר כגון דנזר והוא בבית הקברות.

הנה יש לעיין למה לא אמר רב אחא בר יעקב את האוקימתא של רבא של לא אפטר מן העולם וכו', וכן למה לא אמר רבא (וכן הס"ד של הגמ' בכוונת רב אחא בר יעקב) את האוקימתא של מאחר נזירות דטהרה.

והנה הא דלא קאמר רב אחא בר יעקב כרבא י"ל דהיינו משום דס"ל שלא אפטר מן העולם הרי זה ציור של כל תאחר דנדריים ולא כל תאחר של נזירות, עי' בזה לעיל בתוס' ד"ה מידי ובאות ל"ח סק"א. והא דלא קאמר רבא (וכן הס"ד של הגמ' בכוונת רב אחא בר יעקב) כל תאחר דנזירות דטהרה, י"ל דהיינו משום שרבא סובר כהצד שהזכיר האבני מילואים בתשובה כ"ב שהנזיר עצמו אינו עושה

איסור גברא או איסור חפצא, אלא הנזיר מקבל על עצמו תואר קדושת נזירות, ואחרי שחלה עליו קדושת נזירות שוב באה התורה ואוסרת אותו באיסורי נזיר, ומעתה לפ"ז יוצא שהיכא שנזר בבית הקברות, מכיון שנזירות חיילא עלי', הרי קיים נדרו להחיל על עצמו את התואר נזיר, אבל שיהיו שלשים ימים של טהרה אין זה חלק מנדרו, אלא זהו חיוב מצד התורה, ומש"ה י"ל שאין כל תאחר על זה שאיחר את השלשים ימי טהרה, ואע"פ שילפינן מדרוש ידרשנו לרבות חטאות ואשמות, הרי שיש כל תאחר גם על דברים שלא נדר אלא שהתורה חייבה אותו בהם, אבל י"ל דהיינו רק כגון חטאות ואשמות כי דרוש ידרשנו כתוב בתוך הפרשה שדורשים ממנה ג' רגלים, אבל אין כל תאחר על חיובים בעלמא כגון נזירות דטהרה.

(מג) ב"ת תגלחתו וקרבתיו. בענין אם עובר בכל תאחר על דברים אלו מיד, או האם רק לאחר ג' רגלים. וכן בענין אם מיקרי שנדר את התגלחת והקרבתו, או האם הם חיובים מצד התורה.

הנה הר"ן על כל תאחר קרבנותיו כתב וז"ל, להך אוקימתא אינו עובר בכל תאחר אלא לאחר ג' רגלים עכ"ל, ומשמע שבכל תאחר תגלחתו הרי הוא עובר מיד. וצ"ע מאי שנא תגלחתו מקרבנותיו.

וי"ל דס"ל שבנוגע לתגלחתו הרי זה כאומר מיד כי תגלחתו מעכבת, משא"כ בנוגע לקרבנותיו אינו כאומר מיד כיון שאינם מעכבים. מיהו זה נראה דוחק, כי לפ"ז יוצא שנתכוין הר"ן לומר שעל

תגלחתו הרי הוא עובר מיד רק לפי המ"ד
 סובר שתגלחתו מעכבת. וכן יוצא
 שלכה"פ על קרבן אחד יהי' בל תאחר מיד
 כיון שחדא שפיר מעכב.

וביותר נראה לחלק דס"ל שג' רגלים
 שייך רק בדבר שהוא חייב מחמת שנדר,
 א"נ חטאות ואשמות שנתרכו מדרוש
 ידרשנו, כי דרוש ידרשנו כתוב בתוך
 הפרשה שדורשים ממנה ג' רגלים, אבל לא
 מיקרי שנדר לעשות תגלחת, ומש"ה אע"פ
 שנתרבה תגלחת לבל תאחר מההיקש
 לנדרים אבל אינו בדין ג' רגלים, אבל
 קרבנותיו הם שפיר בג' רגלים, כי אפילו
 אם גם הקרבנות אינם מחמת נדרו אבל
 מ"מ אחרי שילפינן שיש בל תאחר על
 קרבנותיו מההיקש לנדרים א"כ הרי הם
 בכלל כי דרוש ידרשנו אלו חטאות
 ואשמות עולות ושלמים וכמש"כ רעק"א
 בגליון הש"ס כאן. מיהו רעק"א תמה בזה
 על הר"ן להלן כאן עיי"ש. ועוד דלא
 ברירא למה תגלחת אינה יכולה להיות
 בכלל כי דרוש ידרשנו, עיי' בתוס' בר"ה
 דף ה' ע"ב בד"ה אולי ובד"ה ומעשרות.

והנה בגמ' מבואר שיש יותר סברא
 לומר שיש בל תאחר על תגלחת אם
 סוברים שתגלחת מעכבת, וצ"ע למה. ואולי
 הרי זה משום שיותר מסתבר לומר דהוי
 בכלל נדרו אם הוא דבר המעכב. מיהו
 לפ"ז שוב יוצא שאם תגלחת מעכבת הדין
 נותן שבל תאחר דידי' הוא לאחר ג' רגלים
 כיון שהיא בכלל נדרו.

(ודע, שאם נאמר שתגלחתו היא בכלל
 נדרו, א"כ יוצא שאם מת בלי תגלחת, או
 אם גילח שלא כדיני תגלחת, הרי זה מיקרי
 שעבר על בל יחל.)

והנה מתוס' כאן משמע שיש בל תאחר
 על קרבנותיו מיד ודלא כהר"ן, והקשה
 הקר"א דא"כ מאי קמ"ל הש"ס במס' ערכין
 דף כ"א ע"א שממשכנין על חטאת נזיר
 כיון דלא אתיא לכפרה, הלא אפילו אם
 שפיר היו באים לכפרה הדין נותן
 שממשכנין כי אע"פ שאין ממשכנין על
 חטאת חלב כיון דאתיא לכפרה אבל לאחר
 ג' רגלים שהגיע לבל תאחר שפיר
 ממשכנין, וא"כ למה שלא ימשכנו גם על
 חטאת נזיר כיון שיש בל תאחר מיד.
 ובשלמא לפי הר"ן צריכים את הדין של
 ממשכנין על חטאת נזיר בשביל קודם ג'
 רגלים, כי בכה"ג אינו עובר עוד בכל
 תאחר, אבל על תוס' שסוברים שיש בל
 תאחר מיד קשה כהנ"ל. ומשום קושיא זו
 על תוס' רצה הקר"א לומר דלא כתוס'
 אלא שיש בל תאחר על הקרבנות רק לאחר
 ג' רגלים (וכהר"ן). וכיאר שטעמם של
 תוס' למה הם סוברים שיש בל תאחר על
 קרבנותיו מיד הרי זה כי סברו שגם מר
 זוטרא ברי' דרב מרי שאמר בל תאחר
 קרבנותיו הרי הוא מודה בתגלחת שיש בל
 תאחר מיד, ומש"ה צ"ל שגם על קרבנות
 יש בל תאחר מיד משום דלא גריעי
 מתגלחת, אבל נראה לו, להקר"א, שמר
 זוטרא ברי' דרב מרי שאמר בל תאחר
 דקרבנותיו הרי הוא סובר שעל תגלחת
 ליכא בכלל בל תאחר (עיי' בזה להלן באות
 מ"ו), אשר לפ"ז שוב י"ל שעל קרבנות יש
 בל תאחר רק לאחר ג' רגלים, ודלא כתוס',
 ולכן שפיר קמ"ל הגמ' בנזיר שממשכנין
 על חטאת נזיר גם לפני ג' רגלים.

ועכ"פ לפי דרכנו לעיל נראה שטעמם
 של תוס' למה בקרבנות יש בל תאחר מיד

הרי זה כי לא חשיבי באים מחמת נדרו, וגם ס"ל שלבסוף אינם בכלל דרוש ידרשנו, ודלא כרעק"א (וכן יהי גם בתגלחת).

גם י"ל דס"ל לתוס' שהם שפיר בכלל נדרו, רק דהוי כאומר שמיד אחרי מלאת הימים יביא קרבנותיו, וכשיטת הר"ן שהיכא שאמר מיד הרי הוא עובר מיד.

והנה הנידון הנ"ל שהזכרנו אם מיקרי שנדר את הקרבנות נוגע גם לביאור דברי הרמב"ם בענין מתפיס בחטאת וכמו שנבאר, דהנה עי' להלן בדף י"ג ע"א דמרבין שאפשר להתפיס נדר בחטאת ואשם משום דמיקרי שהוא מתפיס בדבר הנדרור כי אפשר להתפיס חטאת ואשם בנדר, ופירשו תוס' והרא"ש דהכוונה היא לזה שהוא צריך להקדישם, והר"ן פי' משום שהוא צריך לברר איזה בהמה להביא בשביל החטאת או האשם, אבל בודאי א"א להתחייב בהם ע"י נדר (ומסתמא גם כוונת הר"ן היא משום שצריך להקדישו. ועכ"פ לכאורה צ"ל בדבריו שם שמחמת נדרו הוא "שבורר" וכו' עיי"ש).

מיהו הרמב"ם בפ"א מהל' נדרים ה"י כתב וז"ל, החטאת והאשם אע"פ שאינן באין בנדר ונדבה כמו שיתבאר במקומו אפשר לנדר להביא אותם מחמת נדרו, שהנודר בנזיר מביא חטאת ושלמים, ואם נטמא מביא אשם כמו שיתבאר, לפיכך האומר פירות אלו עלי כחטאת או כאשם וכו' הרי אלו אסורין וכו' עכ"ל. וכתבו הרדב"ז והכ"מ שהרמב"ם מפרש שהכוונה בדף י"ג שם היא שמיקרי שמתפיסו בנדר גבי נזיר. מיהו נראה שאין כוונת הרמב"ם

לומר שמיקרי ממש שנדר חטאת או אשם, אלא כוונתו היא רק שהם תוצאות ממה שהזיר נזירות, והריבוי בדף י"ג שם מחדש שלכן גם בהם מהני התפסה.

גם י"ל עוד חילוק בענין למה בל תאחר דקרבנות הוא לאחר ג' רגלים ואילו בל תאחר דתגלחת הוא מיד, דהנה בר"ה דף ו' ע"א קאמר רבא שבצדקה הרי הוא עובר לאלתר כי קיימי עניים, והר"ן שם הביא בענין זה ג' שיטות, א', שיטת תוס' דהיכא דקיימי עניים יש בל תאחר מיד והיכא שלא קיימי עניים יש בל תאחר רק לאחר ג' רגלים, ב', שיטת הרשב"א והר"י מטראני שכוונת רבא אינה לבל תאחר אלא להעשה של צדקה, אבל בל תאחר יש רק אחרי ג' רגלים אפילו אם קיימי עניים, ג', שיטת עצמו שהשיעור של ג' רגלים נאמר רק על דברים שתלויים במקדש משא"כ בצדקה הרי הוא עובר בכל תאחר לאלתר בין אם קיימי עניים ובין אם לא קיימי עניים כיון שאינה תלויה במקדש (ולפ"ז צ"ל שעיקר כוונת רבא בהטעם של קיימי עניים היא רק להדגיש שהחיוב של צדקה אינו תלוי בבית המקדש אלא בעניים וצ"ע). ומעתה לפ"ז י"ל שעל קרבנות הרי הוא עובר רק לאחר ג' רגלים כי הם תלויים במקדש, משא"כ תגלחת ה"י עושה בעזרת נשים, ושם ה"י משלח את השער תחת הדוד כמו שפסק הרמב"ם בפ"ה מהל' נזירות ה"ג, והרי הוא יוצא גם אם הוא מגלח במדינה, וא"כ י"ל שמש"ה מיקרי שאינה תלויה במקדש.

והנה לכאורה יש להקשות, דהנה לעיל על לא אפטר מן העולם עד שאהי נזיר פי' הר"ן דעובר בבל תאחר מיד כי הוי

כאומר מיד, ואילו לפי דבריו בר"ה תיפוק ל' משום שאינו דבר התלוי במקדש. מיהו י"ל דהתם דנינן על כל הנזירות כולה, דעובר על שאיחר את חלות הנזירות, וא"כ י"ל שכל הנזירות כולה מיקרי שפיר דבר התלוי במקדש כיון שבמלאת ימי נזירותו הרי הוא מביא קרבנות, אבל הכא איירי שלא איחר את חלות הנזירות, וכן לא איחר את הקרבנות, אלא אנו דנים שיהי' בל תאחר על איחור תגלחתו, וא"כ בזה שפיר י"ל שתגלחת לא חשיב תלוי במקדש.

מד) בל תאחר תגלחתו. דין גילוח אחרי שלשים.

ע"י בתוס' שכתבו זו"ל, משמע קצת [שאם] לאחר שלשים יום לא גילח, יגלח, מדקאמר דאיכא עלי' משום בל תאחר עכ"ל. ולכאורה צ"ע למה הגדירו שרק "משמע קצת", הלא לכאורה הדבר מוכרח. ועוד צ"ע מה הוא בכלל הס"ד שלהם לומר שלא יגלח. מיהו את הקושיא הזאת יש ליישב ולומר דהו"א שאחרי שעוברים השלשים יום כבר אין עליו שם של נזיר, ואפילו אם תגלחת מעכבתו מלשתות יין אבל שם של נזיר כבר אין לו, ומצות תגלחת נאמרה רק בנזיר (מיהו לכאורה גם האיסור של יין הוא רק על נזיר לפי המהרי"ט שהבאנו לעיל שסובר שאיסורי נזירות אינם איסורי גברא או חפצא שהוא עצמו פועל אלא הרי הם מדיני הקדושת נזירות שקידש את עצמו וא"כ אם עורנו אסור לשתות יין הרי יוצא שעוד יש עליו שם של נזיר וא"כ למה לא יוכל לגלח). ואפילו אם נאמר ששפיר יש לו עוד שם של נזיר, אבל היכא שאיחר, הרי כבר גדל

שער חדש שאינו שער של השלשים יום, וא"כ י"ל שס"ד שהמצוה היא דוקא שהגילוח סמוך לבשרו יהי' על שער של שלשים יום, וקמ"ל שאין קפידא על זה. ועכ"פ לפי האמת שהוא שפיר יכול לגלח, יש לעיין האם סגי אם יחתוך רק השער של השלשים יום, ויניח את מה שגדל אח"כ (וכגון היכא שאיחר הרבה זמן וכבר גדל הרבה שער חדש אחרי ל' דאפשר בנקל להכיר איזה שער בודאי גדל לאחר ל'), ואפילו אם אין על זה שם של גילוח כיון שאינו מגלח סמוך לבשרו אבל י"ל שאין צריכים דוקא את השם של גילוח אלא כל הטעם למה התורה אמרה גילוח הרי זה כי אם לא חתך סמוך לבשרו לא יוכל להוריד את כל השער של השלשים יום, וא"כ היכא שאיחר יספיק בזה שיווריד את השער של שלשים יום אע"פ שאינו מגלח סמוך לבשרו, או האם גם לאחר שלשים הרי הוא צריך לגלח סמוך לבשרו כדי לקיים את השם של גילוח.

מה) בל תאחר תגלחתו ובל תאחר קרבנותיו.

הנה בגמ' פרכינן ומן הכא נפקא לי' מהתם נפקא לי' כי דרוש ידרשנו אלו חטאות ואשמות. וצ"ע מאי פריך, הלא אי משום הדרשה ההיא הרי הוא עובר על בל תאחר רק עבור שאיחר את החיוב קרבן, אבל י"ל שהכא קמ"ל שהוא עובר גם על זה שאיחר את קיום נזירותו.

מו) ביאור במאי פליגי רב אחא ומר זוטרא.

יש לעיין למה נקט רב אחא ברי' דרב

איך תגלחתו, ואילו מר זוטרא ברי' דרב מרי נקט קרבנותיו, דאיך שייך לומר שפליגי זה על זה, הלא אם יש בל תאחר על תגלחתו, למה לא יהי' בל תאחר גם על קרבנותיו, וכן אם יש על קרבנותיו למה לא יכול ההיקש שיש גם על תגלחתו.

וי"ל שמר זוטרא ברי' דרב מרי סובר דליכא בל תאחר על תגלחת כי ס"ל שאי אפשר לגלח אחר הזמן, וכבר ביארנו לעיל באות מ"ד מה היא הסברא לומר שאינו יכול לגלח. וכן י"ל שרב אחא ברי' דרב איקא לא אמר בל תאחר קרבנותיו כי ס"ל דהוי בכלל כי דרוש ידרשנו ולית לי' הסברא שחטאת נזיר חידוש היא.

וע"ע באות מ"ג בקטע "והנה מתוס' כאן" בשם הקרן אורה בענין אם מר זוטרא ברי' דרב מרי מודה שיש בל תאחר על תגלחת.

מז) מאי חידוש אילימא דלא מתפיס לי' לחטאת נזיר בנדר.

פי' הר"ן וז"ל, דקילא, שאינו יכול להתפיסה בנדר, שאם אמר חטאת נזיר עלי והוא אינו נזיר לא אמר כלום, והואיל וקילא, סלקא דעתך אמינא לא ליקום עלי' בכל תאחר, ופרכינן הרי חטאת חלב, כלומר כל החטאות וכו' אית בהו קולא ואפ"ה קאי עלייהו בכל תאחר והיקישא למה לי עכ"ל. ולכאורה צ"ע למה חשיב העובדא שאינו יכול לנדור חטאת נזיר או חטאת חלב בגדר קולא, הלא פשיטא שכיון שאינו נזיר אינו יכול להביא חטאת נזיר, וכן פשיטא שאם אין לו חטא לא

שייך שיביא חטאת שכל מהותו היא לכפר על החטא, ולמה נחשב דבר זה לקולא. ועי' בתוס' שכתבו וז"ל, י"מ דלא מתפיס פירושו דאצ"ל הרי זה חטאתי, ולא נראה דא"כ מאי פריך מחטאת חלב, הא אמר בהדיא בחולין דאם לא אמר הרי זו לחטאתי דאינו קרב עכ"ל. ולכאורה בר מן דין קשה על הי"מ דהא גם בנזיר הרי הנזיר צריך להפריש קרבנותיו, וא"כ איך קאמר הי"מ שאצ"ל הרי זה חטאתי. ואולי כוננת הי"מ היא לדינו של רשב"ג בנזיר דף מ"ה ע"א, דתנן רשב"ג אומר הביא ג' בהמות ולא פירש, הראוי' לחטאת תקרב חטאת, לעולה תקרב עולה, לשלמים תקרב שלמים. מיהו יש לעיין דא"כ מה הקשו תוס' עליהם, אולי גם בעלמא יהי' כן, דהיינו שהיכא שחייב חטאת ועולה והפריש ב' בהמות אינו צריך לפרט יותר.

והרשב"א כתב וז"ל, יש מי שפירש שא"צ להתפיסו בנדר, דכיון שנדר בנזיר ממילא חייב להביא קרבנות נזיר, ופרכינן הרי חטאת חלב שאין מתפיס בנדר, שאף חטאות א"צ להתפיסן בנדר, דמכי אכל חלב איחייב לי' בחטאת, ואיכא למידק דא"כ היינו חידוש לחומרא כדאקשינן לקמן לאידך, וי"ל דאין זה חידוש לחומרא אלא הדין נותן כך שאותם שנדר בהתפסתו שייך בהו טפי בל תאחר אבל אותן שבאין ממילא שלא מחמת נדרו והתפסתו לא היא עובר עליהם בכל תאחר עכ"ל. ומדבריו מבואר דס"ל שקרבנות נזיר לא חשיבי חלק מנדרו, כי אילו כן הרי הם שפיר בגדר מיתפסי בנדר, וא"כ מוכח דס"ל לפירוש זה שהם חובות הבאות עליו לאחר מכאן. והנה הפי' הנ"ל שהביא הרשב"א שייך

גם בנוגע לעולה ושלמי נזיר, וא"כ צריכים את ההיקף לנדרים גם בשביל כל תאחר דעולת ושלמי נזיר, ומדויק מה שאמר מר זוטרא ברי' דרב מרי כל תאחר קרבנותיו בלשון רבים, כלומר הרבה קרבנות ולא אמר כל תאחר חטאתו, אבל פירושו של הר"ן לכאורה שייך רק בנוגע להחטאת, שהרי שפיר אפשר לנדב עולה ושלמים.

ברם באמת גם לפי הר"ן הרי אם יגיד הרי עלי עולת נזיר או שלמי נזיר לכאורה לא אמר כלום כיון שאינו נזיר, וא"כ גם לפי הר"ן ניחא למה הזכיר מר זוטרא ברי' דרב מרי את כל הקרבנות.

ברם מצד שני הרי חזינן שהגמ' נקטה רק את החטאת כשאמרה שאינו יכול להתפיס בנדר, וצ"ע.

עוד יש להעיר, דלפי פירושו של הר"ן לכאורה יש רבותא גם לומר שיש כל תאחר בעולת ראי' ושלמי חגיגה כמו בנוגע לעולת ושלמי נזיר, דהא גם שם אמר הרי עלי שלמי חגיגה ועולת ראי' לא אמר כלום כי הוא בין כך ובין כך חייב. ברם י"ל דטעם זה לא חשיב קולא.

מיהו אכתי יצויר באומר באמצע השנה הרי עלי עכשיו, שלא בשעת הרגל, עולת ראי' ושלמי חגיגה, דלא אמר כלום.

מיהו אולי עולת ראי' מרצה אותו סוג ריצוי שכל עולה מרצה, וכן שלמי חגיגה (רק שברגל יש חיוב להביאם), ומש"ה שפיר אפשר לומר באמצע השנה הרי עלי עולת ראי' ושלמי חגיגה, ואז יהי' חייב עולה ושלמים רגילים, אבל עולת נזיר ושלמי נזיר הרי הם מרצים סוג אחר של ריצוי מסתם עולה ושלמים, ומש"ה הרי זה נקרא שאינו יכול להתפיסם בנדר וצ"ע.

ולכאורה הפירוש של הרשב"א שייך גם בנוגע לעולת ראי' ושלמי חגיגה.

מח) ר"ן ד"ה חטאת חלב אתיא לכפרה.

בענין אין מזהירין מן הדין.

וז"ל, וקשה בעיני, אכתי תיתי קרבן נזיר במה הצד מחטאת חלב ושלמים, ונראה לי דאה"נ, אלא כיון דלאו מגופי דקרא נפיק אלא במה הצד, היקישא עדיפא דכל מה הצד כל דהו פרכינן עכ"ל. ועי' בקר"א בד"ה חטאת שהקשה על קושיית הר"ן דהא אין מזהירין מן הדין, ואע"פ שאין מלקות משום דהוי לאו שאין בו מעשה, אבל אין מזהירין מן הדין אמרינן גם כשאין מלקות, דהיינו שאי אפשר למילף המדריגה של אזהרה מק"ו, אלא רק את המדריגה של איסור בעלמא.

והוכיח כן מדברי תוס' בע"ב שהקשו למה לא פריך הש"ס גם על כל תאחר שנילף מנדרים במה מצינו גם בלי ההיקש (וכמו דפריך הש"ס שם על הדין של אב מיפר), ותי' תוס' משום שאין עונשין מן הדין, הרי שאע"פ שעל כל תאחר אין מלקות, אבל בכל זאת גם המדריגה של אזהרה ליכא למילף וכהנ"ל (אלא שהקר"א, וכן תוס' בע"ב, היו צריכים לנקוט בלשונם אין מזהירין מן הדין ולא אין עונשין מן הדין).

והנה המהרש"א בסנהדרין דף ס"ד ע"ב כתב שהטעם למה אין עונשין מן הדין הרי זה משום שכיון שיש ק"ו א"כ אולי לא סגי לי' להדבר החמור בהוא עונש. ועוד יש אומרים שהטעם הוא משום שמא יש פירכא ולכן אי אפשר להענישו. ושני

הטעמים האלו שייכים ב"אין מזהירין מן הדין" רק לענין להענישו מלקות, אבל אינם טעמים לענין למה לא נוכל ללמוד מק"ו שיש כלפי שמיא את החומר של אזהרה ולא רק של איסור בעלמא. מיהו יש גם אומרים שהטעם למה אין עונשין ומזהירין מן הדין הרי זה משום שכך ניתנה מדת ק"ו, דק"ו לא מהני לדברים אלו וכדילפינן מקראי במכות דף ה' ע"ב, וא"כ לפ"ז שפיר י"ל שה"ה לענין ללמוד חומרת אזהרה. ברם גם לפ"ז צ"ע כי עכ"פ אין לדבר זה הכרח, כי הפסוקים במכות שם איירי לענין מלקות ולענין להחשב אזהרה לעונש כרת.

גם יש להקשות על מה שנסתמך הקר"א על הסוגיא בריש פרק השוחט והמעלה,, דהנה בתחילת הסוגיא שם רצו ללמוד אזהרה לשחוטי חוץ בק"ו, ושוב בהמשך הסוגיא רצו ללמוד שגם בפסח ומילה יש אזהרה מק"ו, ושוב פרכינן שאין מזהירין מן הדין, והבין הקר"א שקושיית הגמ' היא על מה שרצו ללמוד אזהרה בפסח ומילה, והרי בפסח ומילה אפילו אם תהי' אזהרה אבל לא ילקו כי הלאו יהי' לאו שאין בו מעשה ובכל זאת חזינן שאמרינן שאין מזהירין מן הדין. מיהו צ"ע על הקרן אורה כי רש"י שם פי' שהקושיא היא על מה שרצו ללמוד אזהרה לשחוטי חוץ מק"ו, וא"כ אדרבה מזה שלא פירש רש"י שקאי על פסח ומילה דסמך לי' חזינן דס"ל שבכה"ג שפיר מזהירין מן הדין.

ועכ"פ הקר"א תי' שכוונת הר"ן היא דכיון שיש מה הצד, הרי זה מגלה שגם קרבנות נזירות הם בכלל כי דרוש ידרשנו, ולפעול דבר זה שפיר מהני ק"ו או מה

הצד (ובתחילת דברי הקר"א יש ט"ס דציטט כאילו הר"ן מקשה דתיתי במה מצינו ולא במה הצד).

מט) בא"ד (תירוצו של הר"ן).

בענין היקש לעומת צד השוה.

וז"ל, וקשה בעיני אכתי תיתי קרבן נזיר במה הצד מחטאת חלב ושלמים, ונראה לי דאה"נ, אלא כיון דלאו מגופי' דקרא נפיק אלא במה הצד, היקשא עדיפא דכל מה הצד כל דהו פרכינן עכ"ל. ולכאורה כוונת הר"ן בתירוצו היא לומר שעדיף למילף מהיקשא כי אולי יש פירכא כל דהו על הצד השוה, שהרי על הצד השוה מועיל פירכא כל דהו, וקל למצוא פירכא כל דהו, וא"כ צריכים לחשוש שמא יש פירכא כל דהו.

מיהו עי' ברעק"א בגליון הש"ס דנראה שהוא הבין את תירוצו של הר"ן בדרך אחרת, והיינו שלעולם זה ברור דליכא אפילו פירכא כל דהו, רק דכיון שהדין הוא שעל מה הצד מהני מיהא פירכא כל דהו, משא"כ על היקש לא מהני פירכא, א"כ הרי זה קובע שהיקש הוא לימוד יותר טוב, וממילא מכיון שאפשר לכללו בתוך ההיקש עדיף למילף מהיקש, ומש"ה הקשה רעק"א דבשלמא אם הי' מדובר שנילף מהמה הצד גרידא א"כ אז שפיר תי' הר"ן שהיקש הוא לימוד יותר חזק כיון שעל מה הצד מהני פירכא כל דהו, אבל מכיון שהכא התפקיד של המה הצד הוא רק לגלות דהוי בכלל כי דרוש ידרשנו, א"כ מכיון שסו"ס הוי בכלל כי דרוש ידרשנו הרי אין שום עדיפות אם הסיבה לכללו בתוך כי דרוש

יִדְרֹשְׁנוּ הִיא מֵה הַצַּד אוּ הִיקֶשׁ, אֲבָל אִם כּוֹנֵת הַר"ן הִיתָה שְׁחִיּוּשֵׁינָן בְּאֵמֶת שְׂמָא אִיכָא פִּירְכָא כָּל דְּהוּ, אִזְ לֹא מִקְשָׁה רַעְק"א מִיְדֵי. בְּרַם אֹלֵי לְעוֹלָם ס"ל לְרַעְק"א שְׁכוּוֹנַת הַר"ן הִיא דְּחִיּוּשֵׁינָן הַכָּא לְפִירְכָא כָּל דְּהוּ, רַק שְׁכוּוֹנַת רַעְק"א הִיא לְהַקְשׁוֹת דְּהִיכָא דְּהוּי רַק בְּגַדְר גִּילּוּי מִילְתָּא לְכַלְלוּ בְּכִי דְרוּשׁ יִדְרֹשְׁנוּ אִזְ לֹא סָגִי בְּפִירְכָא כָּל דְּהוּ. מִיְהוּ צ"ע עַל זֶה דְּמַנ"ל לְרַעְק"א דְּבַר זֶה.

מִיְהוּ לְכַאוּרָה נִרְאָה שְׁכוּוֹנַת הַר"ן הִיא לְדוּמַר שְׁחִיּוּשֵׁינָן בְּאֵמֶת שְׂמָא הַכָּא אֲצִלִּינוּ אִיכָא פִּירְכָא כָּל דְּהוּ, כִּי אִם כּוֹוֹנַתוּ הִיא רַק מְשׁוּם דְּבַעֲלָמָא מִהֲנִי פִּירְכָא כָּל דְּהוּ, אֲבָל לְעוֹלָם יִדְעִינָן שְׁאֲצִלִּינוּ אִין אֲפִילוּ פִּירְכָא כָּל דְּהוּ, א"כ לְמָה הוּצַרְךָ לְפִירְכָא כָּל דְּהוּ, הֲלֹא גַם אִם צְרִיכִים פִּירְכָא גְּמוּרָה הִי יִכּוֹל לְתַרְץ דְּהוּאִיל וְעַל מַה הַצַּד מִהֲנִי פִּירְכָא גְּמוּרָה, עֲדִיף לְלַמּוֹד מִהִיקֶשׁ, שְׁהֲרִי נִגַּד הִיקֶשׁ לֹא מִהֲנִי אֲפִילוּ פִּירְכָא גְּמוּרָה, אֲבָל אִם כּוֹוֹנַתוּ הִיא דְּחִיּוּשֵׁינָן בְּאֵמֶת שְׂמָא יֵשׁ פִּירְכָא, א"כ בְּזֵה י"ל דְּנִהִי שְׁחִיּוּשֵׁינָן שְׁנַתְעַלְמָה מֵאֲתַנּוּ פִּירְכָא כָּל דְּהוּ, אֲבָל לֹא חִיּוּשֵׁינָן שְׂמָא נִתְעַלְמָה מֵאֲתַנּוּ פִּירְכָא גְּמוּרָה. מִיְהוּ יֵשׁ לְדַחֲוֹת שְׁלְרוּחָא דְּמִילְתָּא קְאָמַר הַר"ן, דְּהִינּוּ דְּהוּי יִלְפּוּתָא כָּל כַּךְ חִלְשָׁה דְּמִהֲנִי כְּנִגְדָה אֲפִילוּ פִּירְכָא כָּל דְּהוּ.

דף ד' ע"ב

(נ) בענין ואם גילח על אחת משלשתן יצא.

וּמוֹתַר לְשַׁתּוֹת יִין וְלִטְמָא לְמַתִּים. וְהִנֵּה מִהַר"ן וּמִתּוֹס' וּמִהַרָּא"ש כֹּאן מִשְׁמַע שְׁאִין חִילּוֹק עַל אִיזָה מֵהֶם גִּילַח. בְּרַם מִהַמְפָּרֶשׁ

מִשְׁמַע שְׁדוּקָא אִם גִּילַח עַל הַחֲטָאֵת יֵצֵא וּז"ל, דְּנִזִּיר חַיִּיב שְׁלֹשׁ קְרַבְנוֹת עוֹלָה חֲטָאֵת וְשְׁלֹמִים וְכו', וְאִם לֹא הִבִּיא אֲלֵא חֲטָאֵת מִגִּלַּח עֲלִיו עכ"ל. וְנִרְאָה שִׁישׁ מְקוּם לְדוּמַר כְּדִבְרֵיו לְפִי הַמְּבֹאֵר בְּנִזִּיר דָּף מ"ה ע"א וּבְרַמְבַּ"ם בְּהַל' נִזִּירוֹת וְכַמוּ שְׁנַבְאֵר, דְּהִנֵּה בְּנִזִּיר שֵׁם תַּנָּן תְּגַלַּחַת הַטְּהוּרָה כִּיצַד, הִי מְבִיא ג' בְּהַמּוֹת חֲטָאֵת עוֹלָה וְשְׁלֹמִים, וְשׁוֹחֵט אֵת הַשְּׁלֹמִים וּמִגִּלַּח עֲלֵיהֶם דְּבָרֵי רַבִּי יְהוּדָה, רַבִּי אֲלֵעִזֵּר אֹמַר לֹא הִי מִגִּלַּח אֲלֵא עַל הַחֲטָאֵת שֶׁהַחֲטָאֵת קוֹדֶמֶת בְּכָל מְקוּם. וְשׁוֹב תַּנָּן שְׁאִם גִּילַח עַל אַחַת מִשְׁלֹשְׁתָּן יֵצֵא, כְּלוּמַר שְׁאִם גִּילַח אַחֲרֵי אַחַת מֵהֶן לְחֹד יֵצֵא, כְּלוּמַר שְׁאֲפִילוּ אִם שִׁינָה אֵת הַסֵּדֵר וְהַקְּרִיב אֵת הָעוֹלָה אוּ הַשְּׁלֹמִים תְּחִילָה וְגִילַח עֲלִיו הֲרִי הוּא יוֹצֵא בְּזֵה בְּדִיעֵבֵד, וּמִזֵּה מְבֹאֵר שְׁאִין הַחֲטָאֵת לְעִיכּוּבָא. וְלְכַאוּרָה זֶהוּ דְּלֹא כְּהַמְפָּרֶשׁ כֹּאן. וְהִנֵּה תּוֹס' שֵׁם פִּירְשׁוּ שְׁלִפִי רַבִּי יְהוּדָה הִי מְבִיא בְּתַחֲלִילָה אֵת הַשְּׁלֹמִים וּמִגִּלַּח עֲלִיו, וְהַקְּשׁוּ שְׁא"כ לְמָה תַּנָּן בְּהִרְיָשָׁא שֵׁם שְׁהִי מְבִיא חֲטָאֵת עוֹלָה וְשְׁלֹמִים דְּמִשְׁמַע שְׁהִי מְקַרִּיב אֵת הַשְּׁלֹמִים בְּאַחֲרוֹנָה, וְנִשְׂאָרוֹ תּוֹס' קֶשֶׁה. וְהִנֵּה בְּהַמְשַׁנָּה לְפָנֵינוּ תַּנָּן הִי מְבִיא חֲטָאֵת עוֹלָה וְשְׁלֹמִים וְשׁוֹחֵט אֵת הַשְּׁלֹמִים וּמִגִּלַּח עֲלֵיהֶן, וְכַתֵּב הַתִּיּוֹט שְׁזֵהוּ כְּתוּס' שְׁבִאֲמַת הִי שׁוֹחֵט אֵת הַשְּׁלֹמִים רֵאשׁוֹנָה. בְּרַם הַר"ב גּוֹרֵס שְׁחַט אֵת הַשְּׁלֹמִים וּמִגִּלַּח עֲלֵיהֶם, וְכַתֵּב הַתִּיּוֹט שְׁלִפ"ז יֵשׁ לְפָרֶשׁ שְׁבִאֲמַת לְפִי רַבִּי יְהוּדָה הִי מְקַרִּיבִם כְּסֵדֵר הַזְּכֻרָתָם בְּהַמְשַׁנָּה, וְעַל זֶה תַּנָּן שְׁכַשְׁחֵט אֵת הַשְּׁלֹמִים, כְּלוּמַר בְּאַחֲרוֹנָה, הִי מִגִּלַּח, וְהִבִּיא שְׁכָן הִיא שִׁיטַת הַרְמַבַּ"ם בְּפ"ח מֵהַל' נִזִּירוֹת ה"ב שְׁהִי מְקַרִּיב אֵת הַחֲטָאֵת וְאח"כ הָעוֹלָה וְאח"כ הַשְּׁלֹמִים

ואח"כ מגלח. וכתב התיו"ט שזהו כרבי יהודה לפי פירושו, וכן כתב הלח"מ שם בבבאור דברי הרמב"ם. מיהו הכ"מ על ה"א כתב שגם הרמב"ם מפרש כתוס' שלפי רבי יהודה הי' מקריב את השלמים תחילה, רק שבנוגע לסדר הקרבתם פסק כר"א, ובנוגע לעל איזה הי' מגלח פסק כרבי יהודה.

והנה הרמב"ם שם סיים שאם גילח אחר ששחט את החטאת או העולה יצא, וכוונתו היא לחטאת בלא עולה, או עולה בלא החטאת ושגם החטאת אינה מעכבת, דאין לומר שכוונתו היא לעולה אחר החטאת, כי א"כ למה לו להזכיר דבר זה, הלא אפילו אחר החטאת לחוד סגי גם בלי העולה.

ומעתה בדעת המפרש כאן י"ל שהוא מפרש את דברי רבי יהודה כהרמב"ם (לפי הלח"מ והתיו"ט) שהי' מקריב תחילה את החטאת ואח"כ העולה ואח"כ השלמים ומגלח, ועל זה תנן שאם גילח על אחת משלשתן יצא, ומפרש המפרש שהכוונה היא שגילח אחרי החטאת שהיא הראשונה, אבל החטאת באמת מעכבת (ובזה הרי הוא סובר דלא כהרמב"ם) וקרא אותה התנא "אחת מהן" כי היא הראשונה.

ונראה לומר עוד שמקורו של הרמב"ם לומר שלפי רבי יהודה הי' מגלח על שלשתן הרי זה מהסוגיא להלן בדף י"ט על פי פירושו של הר"ן בד"ה ואילו על ספקו וכו', דמבואר שם בגמ' בע"ב שנזיר ספק אינו יכול לגלח, וכתב הר"ן שם בסוף ע"א וז"ל, לפי שצריך לגלח על הבאת קרבנותיו, ולא מצי לאתויינהו דלמא לא הוי נזיר ומייתי חולין בעזרה, וכי תימא נהי דחטאת לא מצי לאתויי שאין חטאת

באה נדבה, ליתי עולה ושלמים וליתני אם נזיר אני הרי אלו לחובתי ואם לאו יהא נדבה דהא קי"ל דאם גילח על אחת משלשתן יצא, י"ל הני מילי בדיעבד אבל לכתחילה אינו מגלח אא"כ הקריב חטאת ועולה ושלמים הלכך לית לי' תקנתא לנזירות הבאה על הספק עכ"ל. ומעתה בשלמא אם רבי יהודה סובר שלכתחילה הרי הוא צריך לגלח על כולם א"כ אז שפיר קאמר שנזיר ספק אינו יכול לגלח כי לכתחילה אין נותנים לו לגלח על השלמים לחוד, אבל אם רבי יהודה סובר שהסדר לכתחילה הוא שיקריב את השלמים תחילה ויגלח על השלמים לחוד, וכמו שסוברים תוס' בשיטתו, א"כ למה אינו יכול לגלח על השלמים ולהתנות, ואע"פ שלא יכול להביא את חטאתו אבל לגלח מיהא יכול.

ותוס' בנזיר יפרשו כפירושם להלן בדף י"ט בע"ב שהטעם למה אי אפשר לספק נזיר לגלח הרי זה משום שהקפת כל הראש שמה הקפה ושמה אינו נזיר ועובר בלאו דהקפה, ואין הטעם משום הקרבנות שלו. מיהו אולי יש לדחוק שלעולם גם הר"ן סובר כתוס' בנזיר שמגלח אחרי השלמים לחוד, רק דס"ל להר"ן שלכתחילה אסור להביא את השלמים היכא שיודע שלא תבוא חטאת אחריו.

והנה מעתה יש לומר שהמקור של המפרש בזה שהוא סובר שהוא חייב לגלח דוקא על החטאת הרי זה מהסוגיא הנ"ל בדף י"ט שם, כי גם הוא סובר כהר"ן שהטעם למה ספק נזיר אינו יכול לגלח הרי זה משום שאינו יכול להביא קרבנותיו, ואת קושיית הר"ן הרי הוא מתרץ שחייבים לגלח דוקא על החטאת.

נא) ההיא קא שריא למיכל בקדשים.

בענין אכילת קדשים קלים ותרומה. פ"י הר"ן כגון אכילת פסחים דאשה נמי מחייבא. מיהו הרא"ש כתב שאכילת קדשים מצוה היא דכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם, ועוד שלא יבואו לידי נותר. והנה כוונת הרא"ש היא לקדשים קלים, דהא קדשי קדשים אינם נאכלים לנשים אלא לזכרי כהונה בלבד. ברם הפסוק של ואכלו אותם אשר כופר בהם שהביא הרא"ש כתוב באמת גבי חטאת שהיא קדשי קדשים, ולא קאי על קדשים קלים, וא"כ צ"ע מאיפוא ילפינן שגם אכילת קק"ל היא מצוה.

וצ"ל דס"ל להרא"ש כהרמב"ם בסה"מ במ"ע פ"ט שכתב שבאמת נכלל בואכלו אותם אשר כופר בהם גם קדשים קלים ותרומה, רק שלא בדרך מצוה חיובית, אלא בדרך מצוה קיומית, דהיינו שאין חיוב לאכול קדשים קלים, אבל האוכל אותם עושה מצוה. ומסתימת דבריו שם משמע שכוונתו היא גם לחלק הבעלים בקדשים קלים ולא רק לאכילת הכהנים של החזה ושוק.

ובדעת הר"ן י"ל דס"ל דליכא באכילת קדשים קלים מצוה כלל. א"נ ס"ל שלא סגי במצוה קיומית כדי להסביר למה יש בל תאחר, אלא בעינן בדוקא להא דשריא לאכול קדשים שהיא חייבת לאוכלם.

וז"ל הרמב"ם בספר המצות שם, ואכילתם (קק"ל) ג"כ נגדרת אחר המצוה, וכן גם כן תרומה הנה אכילתה נגדרת אחר המצוה, אבל אין אכילת קק"ל ותרומה כאכילת בשר חטאת ואשם, כי אכילת

והנה גם מהרמב"ם בסוף פי"ד מהל' מעה"ק מבואר שחטאת נזיר אינה מעכבת וז"ל, חוץ מחטאת נזיר (שממשכנין אותו) הואיל ואינה מעכבת אותו מלשתות יין, שמא יאחר אותה, לפיכך ממשכנין אותו על' עכ"ל. מיהו בפ"ח שם ה"ט כתב וז"ל, וכן נזיר ששחט חטאתו בחוץ בתוך ימי נזירותו פטור (משום דהוי מחוסר זמן בבעלים), הקריב עולתו או שלמיו בחוץ חייב, שחטאת היא המעכבת אותו והיא עיקר הנזירות עכ"ל. וכבר עמד הלח"מ על סתירה זו בפ"ח מהל' נזירות ה"י. מיהו י"ל דאע"פ שהחטאת אינה מעכבתו מלשתות יין, אבל הרי היא שפיר מעכבת בהקיום מצוה של קרבנות נזירות, ובלעדה אין כאן קיום של קרבנות נזירות, וא"כ י"ל שזוהי כוונת הרמב"ם בפ"ח שם, רק שאע"פ שלא קיים מצות קרבנות נזירות הרי הוא מותר לשתות יין הואיל וגילח על אחת מהקרבנות שנזיר חייב להביא, דהיינו עולת נזיר או שלמי נזיר. כי עולת נזיר ושלמי נזיר מיהא מיקרי אפילו בלא החטאת.

והלח"מ שם כתב לתרץ שאולי מודה הרמב"ם שעיקר הכפרה היא ע"י החטאת. ולכאורה כוונתו היא לומר שאע"פ שהרמב"ם סובר שגם העולה יכולה להתיר לו לשתות יין, אבל רק החטאת מכפרת, ומש"ה יש בה משום מחוסר זמן בבעלים, משא"כ עולה דורון הוא, וגם השלמים אינו לכפרה. ברם מלשון הרמב"ם בפ"ח שם לא משמע כהלח"מ, כי לא כתב שהחטאת מכפרת (כלומר והעולה היא דורון), אלא שהחטאת מעכבת, והיא עיקר הנזירות. וצ"ל שהלח"מ מפרש שהיא מעכבת את הכפרה.

הבשר הזה מן החטאת ומן האשם, כס תשלם כפרת המתכפר כמו שביארנו, ובא לשון הציווי באכילתם, מה שלא בא בקק"ל ותרומה, ולפיכך הוא נגרר אחר המצוה, והאוכל אותם עושה מצוה עכ"ל. וגם רש"י בחולין דף י"ב ע"א בד"ה פסח כתב שמצוה לאכול שלמים מואכלו אותם אשר כופר בזה. מיהו דבריו שם קאי על החזה ושוק ששייך לומר בהם שהכהנים אוכלים והבעלים מתכפרים או מתרצים. מיהו בפסחים דף נ"ט ע"א מבואר שגם אכילת הבעלים בקק"ל היא מצות עשה. ורש"י שם בד"ה בשאר ימות השנה שם כתב שהיא בכלל ואכלו אותם אשר כופר בהם. ברם בברכות דף מ"ח ע"ב בד"ה כי הוא יברך כתב שהוא מדכתיב בפרשת ראה והבשר תאכל (דברים י"ב כ"ז), והפסוק וגם דברי הגמ' ודברי רש"י שם קאי על חלק הבעלים. וגם הרמב"ן בספר המצות במצות עשה שהשמיטן הרמב"ם, במצוה א', כתב שבפרשת ראה כתובה מצות אכילת קדשים קלים.

והנה מדברי הרמב"ם בריש פ"י מהל' מעשה הקרבנות נראה שיש לו שם שיטה אחרת ממשמעות דבריו בספר המצות וז"ל, אכילת החטאת והאשם מצות עשה שנאמר ואכלו אותם אשר כופר בהם, הכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, והוא הדין לשאר הקדשים שאוכלים אותן הכהנים שאכילתן מצוה עכ"ל. הרי שהוא סובר שם שרק אכילת הכהנים היא מצוה אבל לא אכילת קק"ל להבעלים, והרדב"ז שם כתב בדעת הרמב"ם שם שאפילו אכילת הכהנים של חזה ושוק בקק"ל אינה

"מצוה מיוחדת אלא גרירת מצוה". והגרי"ז בפר' שמיני, כתב שהרמב"ם סובר שאינה מצוה, וז"ל הרדב"ז, ומה שכתב והוא הדין לשאר הקדשים שאוכלים אותן הכהנים היינו קדשי קדשים הנאכלין לזכרי כהונה עכ"ל. מיהו המנ"ח במצוה ק"ב כתב שהרמב"ם סובר שאכילת החזה והשוק של הכהנים בקק"ל היא שפיר בכלל המצוה.

ועי' בשאגת ארי' בקונטרס אחרון על סי' ל"ג שכתב שמהפסוק שכתוב בתורה ביום קרבנו יאכל (ויקרא ז' ט"ז) אין ראוי שהאכילה היא מצוה, כי י"ל שכוונת הפסוק היא לרשות, ובאה לומר שיש רשות לאוכלה רק ליום ולילה.

(נב) ומה נדרים האב מיפר נדרי בתו וכו' אף נזירות האב מיפר נזירות בתו וכו'.

בענין אם האב מיפר הקדש בתו.
הנה כבר נחלקו הראשונים אם אב מיפר גם נדר שאין בו עינוי נפש, ודעת הרמב"ם היא דשפיר מיפר, עי' בזה בדף ס"ח ע"א בר"ן ד"ה לומר. ויש לעיין לפי הרמב"ם האם האב מיפר גם נדרי הקדש של בתו. ונראה שיש להוכיח מסוגיין שאינו מיפר, כי לכאורה יש להקשות למה נקטו רק אב ולא אמרו שההיקש בא לומר גם שכמו שחכם מתיר נדרים ה"ה שהוא מתיר נזירות. וי"ל משום דפשיטא לן שחכם מתיר נזירות מהא דמתיר הקדש, דעי' בנזיר דף ט' ע"א דבית שמאי אומרים שכיון שאין שאלה בהקדש ה"ה שאין שאלה בנזירות, וכתבו תוס' משום שנזירות

היא כהקדש דכתיב קדש יהי' גדל פרע שער ראשו, ובית הלל שם סוברים ששפיר מהני שאלה בהקדש ובנזירות, וא"כ י"ל דמש"ה לא צריכים את ההיקש של נזירות לנדרים כדי לומר שחכם עוקר נזירות אלא כיון שהוא עוקר הקדש לפי בית הלל הה"נ לנזירות כיון שנזירות נקראת קדש, אבל לא שפיר צריכים את ההיקש כי אב אינו יכול להפר נדרי הקדש של בתו ולכן שפיר צריכים ללמוד נזירות בהיקש מנדרים (ואין לומר שמאחר שחזינן שהוא מיפר נזירות בתו, נימא מעתה שה"ה להקדש בתו כיון דכתיב קדש יהי' גדל פרע שער ראשו, דזה אינו, כי נהי שמהא דנזירות נקראת קדש ילפינן שלנזירות יש דיני הקדש, אבל אין ללמוד מזה שלהקדש יש דיני נזירות, כי ללמדנו דבר זה הי' צריך להיות כתוב שהקדש כביכול נקרא נזירות).

נג) למה לי היקשא תיתי במה מצינו מנדרים.

בענין גדר איסורי נזיר.

עי' ברא"ש שכתב וז"ל, הא מה מצינו לאו דוקא הוא, אלא בנזירות היינו נדרי עינוי נפש עצמן עכ"ל.

והנה האב"מ בשו"ת שבסוף הספר בסי' כ"ב הביא ד' דרכים בענין מה הוא יסוד הדין של נזירות, א', שהנזיר מחיל על עצמו איסורי חפצא, והחפצים שאסורים עליו הם יין שער ומתים, ב', שהחפצים הם אברי גופו וכמו שנבאר, ג', שהנזיר מחיל על עצמו איסורי גברא שלא לשתות יין ולטמא למתים ולגלח שער, ד', שהנזיר עצמו אינו מחיל על עצמו את האיסורים, אלא הרי הוא מחיל על עצמו את התואר

של קדושת נזירות, ושוב חלים עליו מצד התורה הדינים של תואר קדושה זו, דהיינו איסורי נזיר, ואין זה נקרא שהוא עצמו אוסר אלא התורה אוסרת כמו שהתורה אוסרת דברים מסוימים על מי שיש עליו קדושת כהונה (אלא שגם בזה יש לחקור אם התורה אוסרת עליו בצורת איסורי חפצא או בצורת איסורי גברא).

ומהמהריב"ל הביא שהם איסורי חפצא, ולהלן כשהביא את דברי המהרי"ט מוכח שכוונת הצד הזה היא שהיין נעשה חפצא דאיסורא עליו וכהצד הראשון שכתבנו. וכן י"ל גם בנוגע להשער, דהשער נעשה עליו חפצא דאיסורא לענין תגלחת, וכן המתים נעשים עליו חפצא דאיסורא לענין נגיעה. והמהרי"ט עצמו סובר שהנזיר מחיל על עצמו תואר קדושה, ומהמהר"י באסן הביא כהצד השני בזה"ל, שהנזירות היא איסור חפצא ממש כנדר, אלא שהחפץ שהוא אוסר עליו הן אבריו, ופיו לשתיית יין, ושערו לתגלחת, וידיו לנגיעה במת, ורגליו להכנס באהל המת, לכן דמיא קצת לאיסור גברא לפי שרוב אבריו או כולם אסורים בדברים אלו עכ"ל. והנה מזה נראה דס"ל להר"י באסן שנזירות היא איסור חפצא, ושהחפצא הם אברי גופו, אבל האב"מ עצמו כתב להלן שם בדעתו שכוונתו לומר שהם איסור גברא, וכמו שנביא בסמוך, וכאן כתב שדמיא קצת לאיסור גברא, וצ"ע.

והנה מדברי הרא"ש הנ"ל חזינן לכאורה דס"ל שהנזיר עצמו אוסר את היין על עצמו באיסור חפצא, דלכן כתב הרא"ש שאין צריכים מה מצינו כי זה ממש ציור של נדרי עינוי נפש, אבל אם

האיסורים הם מצד התורה בודאי צריכים מה מצינו. ועי' לעיל באות ט"ז בנוגע למשמעות דברי הרא"ש לעיל בדף ב' ע"ב. מיהו צ"ע על הרא"ש, דאם אין צריכים אפילו מה מצינו, א"כ למה לא הקשו כן על כל יחל ועל ידות. דהא כתב הר"ן שלא הקשו שם משום שאין מזהירין מדין מה מצינו אבל לפי הרא"ש הרי אין צריכים מה מצינו, וכן קשה גם על הרמב"ם שכתב בתחילת הל' נזירות שנזירות היא בגדר נדרי איסור.

נד' ר"ן ד"ה תיתי במה מצינו.

כללו של המגיד משנה שהיכא שהדבר כבר אסור משום איסור עשה, אפשר שוב להזהיר מן הדין.

הנה הר"ן כאן כתב וז"ל, הא דאקשי הכא גבי הפרה, ולא אקשי לעיל גבי ידות הך פירכא, משום דידות למלקות נמי מייתי להו ואין עונשין מן הדין, אבל גבי הפרה שייך למיפרך תיתי במה מצינו עכ"ל. ועי' בתוס' שהקשו גם מבל תאחר, ותיירצו משום שאין עונשין מן הדין, וכן י"ל על כל יחל. והשלמי נדרים גורס שקאי מה שכתבו תוס' אין עונשין מן הדין על כל יחל. ויש לעיין למה הקשה הר"ן רק מידות ולא מבל יחל ובל תאחר.

ועי' בקר"א כאן שהעיר כן, ותי' שלענין כל יחל י"ל שבגלל מה מצינו לא מוקמינן בלאו יתירי (שהרי יש כאן כבר הלאו של כל יאכל וכל ישתה). ולענין כל תאחר ציין לדבריו לעיל בסוף ע"א שהקשה על תוס' שבאמת על כל תאחר לק"מ וז"ל, ומ"מ מש"כ התוס' ז"ל למילף לענין כל תאחר

במה מצינו לא הבנתי דלענין כל תאחר דקרבנות הא קאמר הש"ס דלא מצינו למילף משאר קרבנות כיון דלא אתיא לכפרה, ולשאר אוקימתי דלעיל לענין כל תאחר דנזירות ודאי ליכא למילף ממה מצינו, דכל תאחר דקרא איירי בנדרים ונדבות ואינו עובר אלא לאחר ג' רגלים והכא עובר מיד, ובאמת לא מצינו דין כל תאחר בנדרי איסור כגון שקיבל עליו לישב בתענית כמה ימים ולא קבע זמן עכ"ל, וא"כ זה יכול להיות טעמו של הר"ן.

והנה יש להמציא טעם שלא שייך לענין כל יחל לומר שאין מזהירין מן הדין, אלא שפיר אפשר להזהיר מן הדין, והיינו על פי מה שכתב המ"מ ברפ"ב מהל' מאכלות אסורות שהיכא שהדבר בלא"ה אסור משום איסור עשה, שפיר אפשר ללמוד אזהרה מק"ו, והרי הכא גם בלי כל יחל "אכל קם לי' בבל יאכל, שתה קם לי' בבל תשתה".

מיהו אולי כוונת המ"מ היא רק להיכא שבלי הק"ו הדבר אסור משום אותו שם מעשה שאנו רוצים ללמוד מהק"ו, משא"כ הכא נהי שכבר יש איסור אכילה ושתי' אבל י"ל שכל יחל הוא איסור על חילול הדיבור [עי' בזה באות י"ז*] וזהו שם אחר של מעשה, ומש"ה שפיר שייך לומר שאין מזהירין מן הדין.

שו"ר בשער המלך בפי"ז מהל' איסורי ביאה סוף ה"ב שכתב כעין זה, דעיי"ש שכתב שהיכא שבלא"ה הביאה אסורה משום לא תהי' קדשה א"כ לכאורה שוב מהני כללו של המ"מ לענין שנוכל ללמוד מק"ו שיש איסור גרושה או חללה או זונה, ושוב דחה דלא דמי לציורו של המ"מ כי

האיסור של קדשה אינו מעניינא דאיסור גרושה אלא שם אחר של איסור.

ובאמת הכא גרע טפי מציוורו של השער המלך, כי ציוורו של השער המלך איירי בסוג אחד של מעשה, דהיינו מעשה ביאה, אבל הכא יש באמת שני סוגים של מעשים, דהיינו אכילה וכן חילול הדיבור, רק שהוא עושה שניהם ביחד בבת אחת.

ולפי השער המלך אזלה ראיית המל"מ בפ"ב מהל' מאכלות אסורות מתוס' בפסחים דף מ"א ע"א בד"ה איכא בינייהו וכו' נגד המ"מ, דהנה תוס' שם כתבו שילפינן מק"ו שיש לאו על אכילת פסח שנחבשל בשאר משקין ולא מים, והקשו תוס' על זה דהא אין מזהירין מן הדין, והקשה המל"מ דלפי המ"מ הרי לא שייך לומר שם אין מזהירין מן הדין כי גם בלא"ה אסור משום שאינו צלי אש. ברם לפי השער המלך אין ראי' משם שתוס' לא ס"ל כהמ"מ, כי בהציוור של תוס' שם נהי שכבר נאסר מחמת שאינו צלי אש אבל אנחנו רוצים לחדש מק"ו איסור משום העובדא שהוא מבושל בשאר משקין שזהו שם אחר.

וכן לא אתי שפיר לפי הנ"ל דברי הערוך לנר במכות דף ה' ע"ב, דהנה שיטת הרמב"ם היא שבכאשר זמם דמלקות לא איכפת לן אם כבר נתנו ב"ד את המלקות והוי כאשר עשה, דבכל זאת מלקין את העדים זוממין, וכתב הערוך לנר שלפי המ"מ ניחא, כי התם הרי גם בלא"ה יש איסור לא תענה ומש"ה שפיר יש לעשות ק"ו להזהיר מן הדין, דהיינו הק"ו שאם חייבים על כאשר זמם כ"ש שחייבים על כאשר עשה, ואי אפשר לומר את דחיית

הגמ' במכות דף ה' ע"ב שאין עונשין מן הדין כי היכא שבלא"ה אסור, שפיר אפשר להזהיר מן הדין, מיהו לפי דברינו הנ"ל לא שייך שם דברי המ"מ כי אנו רוצים להלקותו בגלל הזממה שזמם על אחיו וא"כ לא מהני לענין זה מה שיש איסור משום השם של עדות שקר. וגם בלאו הכי יש להעיר על דברי הערוך לנר, ואכמ"ל.

נד* ר"ן ד"ה משום דלית ל' קיצותא.

בענין למה לא אמרינן שסתם נדר ושבועה נוהגים רק ל' יום.

וז"ל, וכי תימא כיון דנזירות אית ל' קיצותא נקיש נמי נדרים לנזירות ונימא סתם נדרים שלשים יום, ליתא, דלשון נדר כולל נדרי הקדש ונדרי איסור, וכיון דנדרי הקדש לית להו קיצותא, שהמקדיש בהמה למזבח קדשה עולמית, נדרי איסור נמי דכוותיהו, דשפיר דמי לאקושי נדרים אהרדי עכ"ל. וע"ע בטור בס' רי"ט שכתב וז"ל, מי שאסר עליו שום דבר בלא זמן, אסור בו לעולם עכ"ל. וכתב הד"מ וז"ל, בהגהות מרדכי דשבועות דף ש"ס ע"ד הקשה וא"ת מ"ש מנזירות דאמרינן סתם נזירות ל' יום, ומשני י"ל שגבי נזירות איתסר מן חפצא הלכך סברא הוא שלא שיעבד עצמו אלא בפחות שיכול, אבל נדרים שאסר חפצא עלי' הלכך לא גמרינן מנזירות עכ"ל. הרי שהמרדכי חילק מצד שנזירות היא איסור גברא ונדריים הם איסור חפצא, וגם כתב שיש סברא להחילוק הזה. ועי' לעיל באות ט"ז סק"ה שהוכחנו מתוך דברי הר"ן כאן שהוא סובר שנזירות אינו

בגדר איסור חפצא, ועיי"ש מה שכתבנו עור בדברי הר"ן והמרדכי.

וע"ע בדרכי משה ובש"ך ובט"ז שם שדנו שלפי דברי המרדכי והר"ן הנ"ל בענין למה לא מדמים נדרים לנזירות, לכאורה צריך לצאת שסתם שבועה היא שלשים יום, כי שבועה יש לדמות באמת לנזירות, אלא שהביאו שהרא"ש בשבועות דף כ"ט ע"א סובר שסתם שבועה היא לעולם, והט"ז שם כתב שצ"ל שיש איזו דרשה לענין שבועה.

מיהו באמת הרי זה תלוי מה היא מהות הקושיא, דהנה מדברי הר"ן כאן מבואר שהקושיא היא רק מצד שיש היקש מנדרים לנזירות, וא"כ יוצא שלא קשה על שבועות אבל על נדרים שפיר קשה וצריכים לדברי הראשונים הנ"ל שכתבו לתרץ למה לא ילפינן נדרים מנזירות. מיהו המרדכי בקושייתו שנדמה נדרים לנזירות לא הזכיר כלל את ההיקש, אלא משמע שכוונתו היא למה מצינו, וא"כ לפי דבריו יש להקשות גם על שבועות.

נה) בענין שאני אוכל לך בלי מודרני ממך.

הנה הר"ן בהס"ד בד"ה ובכולן וכו' כתב דס"ל לשמואל שמודרני ממך לבר אינו אפילו בגדר יד משום ד"לא משמע איסור כלל". ונראה שכוונתו לומר דלא משמע מלשונו שבדעתו לאסור, אלא משמע פרישה בעלמא בלי שיהי' אסור, ובהמסקנא מודרני ממך הוא יד שאין מוכיח משום דשפיר משמע איסור, רק דלא מוכיח אם דיבור או אכילה.

ועכ"פ אע"פ שהר"ן סובר שלפי הס"ד

מודרני ממך לא משמע איסור כלל, אבל בכל זאת בד"ה מודרני ממך וכו' כתב דזה שפיר ידעינן ששאני טועם לך משמע שפיר איסור, ואסור באכילה.

מיהו עי' בתוס' בדף ה' ע"ב בסד"ה ליתני, בתירוצם השני, שכתבו שבהס"ד שמודרני ממך לחוד אינו יד צריך לומר שגם שאני אוכל לך אינו בגדר יד, אבל לפי המסקנא דמודרני ממך לחודי' הוא בגדר יד שאין מוכיח, אז שאני אוכל לך הוי יד מוכיח, ודבריהם צ"ב. ונראה דס"ל כדברינו הנ"ל בדעת הר"ן שלפי הס"ד החסרון במודרני ממך הוא משום דלא משמע איסור כלל, וממילא גם בשאני אוכל לך יש חסרון זה, דבזה ס"ל דלא כהר"ן, אבל לפי המסקנא דנקטינן ששפיר נתכוין לאיסור, רק שמ"מ הוי יד שאין מוכיח משום דלא ידעינן אי דעתו לאסור אכילה או דיבור, א"כ בשאני אוכל לך שפיר ידעינן.

והנה הרא"ש סובר להיפך ממש מתוס', דהא לפי תוס' שאני אוכל הוא יותר טוב לפי המסקנא מלפי ההו"א (דהא לפי ההו"א אינו בגדר יד כלל, ולפי המסקנא הוא בגדר יד מוכיח), ואילו לפי הרא"ש שאני אוכל לך עדיף לפי הס"ד מלפי המסקנא, דעי' בפירושו בד"ה וכולן וכו' שכתב שבהס"ד שאני אוכל לך שפיר אסור וכהר"ן, אבל בפסקיו כתב הרא"ש דאינו אסור, הרי דס"ל שלפי המסקנא אינו אסור. ונראה דהיינו משום דס"ל להרא"ש שבין בהס"ד ובין בהמסקנא הרי הוא על מדריגת יד שאין מוכיח לנדר (לעומת לפרישה בעלמא), וא"כ לפי הס"ד הרי זה אסור כי לפי הס"ד ידים שאין מוכיחות אסור

אליבא דשמואל, אבל לפי המסקנא הרי זה מותר כי לפי המסקנא ידים שאין מוכיחות מותר לפי שמואל. ולהדיא כתב שם הרא"ש בהמסקנא ששאני אוכל לך הוא יד שאין מוכיח.

והנה הר"ן בדף ה' ע"ב ביאר שלפי המסקנא הברייתות דקתני אסור אסור אתו כפשטן משום דס"ל שידים שאין מוכיחות הויין ידים, ומש"ה מודרני לחוד נמי אסור. מיהו צ"ע דלפ"ז למה תני שאני אוכל לך, הלא בגמ' מבואר שגם בלא "לך" הרי זה בגדר ידים שאין מוכיחות, דהא הגמ' דייקה מהא דקתני בהמשנה שאיני אוכל לך דס"ל להמשנה שידים שאין מוכיחות לא הויין ידים כי בלי "לך" הוי ידים שאין מוכיחות, וא"כ מכיון שהברייתא סוברת שידים שאין מוכיחות הויין ידים למה תני "לך", וא"כ בע"כ צ"ל שהברייתא סוברת שידים שאין מוכיחות לא הויין ידים, ושאני אוכל לך מהני משום דחשיב מוכיחות. ומאי דקתני מודרני ממך לחודי' אסור, הכוונה היא שאסור לדבר עמו, כי לענין דיבור הוי בגדר ידים מוכיחות וכהשיטה שהביא שם הר"ן שסוברת כן, דהא לענין אכילה הוי ידים שאין מוכיחות. ועי' גם בבאור הגר"א בסי' ר"ו סק"ה שהקשה על הפוסקים שסוברים ששאני אוכל לך לא מהני, דלמה לא מהני, הלא הברייתא קתני ששפיר מהני, ואי אפשר לומר כהר"ן שהברייתא סוברת ידים שאין מוכיחות הויין ידים ולכן בין מודרני ובין שאני אוכל לך אסור באכילה, כי א"כ למה קתני "לך", הלא גם בלא "לך" מהני למ"ד הויין ידים, וא"כ בע"כ צ"ל שהברייתא סוברת לא הויין ידים. ובסק"ו יישב את

הברייתא לפי שיטתם, ופי' שהברייתא חדא קתני, דהיינו שמודרני בהדי שאני אוכל לך אסור באכילה, אבל שאני אוכל לך לחודי' לא מהני משום דהוי יד שאין מוכיח דלא מהני.

ועי' בתוס' בדף ה' ע"ב בד"ה מתני' קשיתי' וכו' שסוברים שבאמת מאי דתני בהברייתא "לך" לאו דוקא הוא, כי גם בלא "לך" מהני, ולא הקפידה הברייתא להשמיט את המלה "לך" כי כבר השמיענו ע"י מודרני ממך אסור שידים שאין מוכיחות הויין ידים (שהרי תני אסור אסור), אבל אם המשנה סוברת הויין ידים היתה המשנה צריכה להשמיט את המלה לך.

נו) ר"ן ד"ה אלא ה"ק שמואל.

עי' בסוף דברי ר"ן שכתב דקונם שאיני אוכל לך מהני מדין נדר בלשון שבועה. ויש לעיין בדעת המחבר בזה, כי המחבר בסי' ר"ו סעיף ה' הביא שנדר בלשון שבועה מהני מדין יד לנדר בשם יש מי שאומר, אבל בסעיף א' שם כתב דמודרני שאיני אוכל לך אסור ולא ייחס את הדבר לדעת יחיד, וצ"ע למה, הלא הוי נדר בלשון שבועה וכדברי הר"ן.

ונראה שכוונתו בסעיף ה' היא להיכא שאומר הרי עלי שלא אוכל לך, וס"ל שבהמקצת לשון של יד צריכים תמיד שיהי' בו גם חלק מפרטי הנדר, ולא רק שהוא רוצה לעשות נדר, ומעתה כשהוא אומר הרי עלי שלא אוכל בשר הרי מה שאמר "הרי עלי" לא חשיב מספיק מקצת לשון, כי "בהרי עלי" עדיין לא פרט שום

פרט מהנדר, ולכן בכה"ג בעינן את מה שסיים "שלא אוכל בשר" בתורת לשון, ולכן כיון שאמר אותו בלשון שבועה הרי זה נחשב בגדר חסרון, ויש מ"ד דלא מהני, אבל במודרני ממך שאיני אוכל לך הרי כבר הזכיר במודרני ממך חלק מפרטי הנדר, דהיינו ממי הוא נודר, וס"ל להמחבר שלכו"ע הרי זה סגי למקצת לשון נדר, ולכן לא בעינן את ה"שאיני אוכל לך" בתורת לשון, ולכן מה שאמרו בלשון שבועה לא חשיב בגדר חסרון.

מיהו לכאורה יש להקשות על זה דהא גם בהרי עלי שלא אוכל בשר יש במה שאמר "הרי עלי" מקצת מפרטי הנדר, שהרי פרט שהוא עצמו יהי' אסור בהאיסור נדר, ולא שהוא מדיר אדם אחר. מיהו י"ל דזה לא מיקרי חלק מפרטי הנדר, אלא פרטי הנדר מתחילים רק אחרי שיוודעים שיש על אדם מסוים נדר, דרק אחרי זה מתחילים מה שנקראים פרטי הנדר כגון ממי או ממה או לכמה זמן הוא נודר. מיהו דרכנו הנ"ל מופרכת מהאומר אהא הרי זה נזיר, הרי דהוי נזיר אע"פ שלא פרט כלום מתוכן הנדר.

נז) בענין יד שאין מוכיח, וסתם נדריים להחמיר.

עי' בנזיר דף ב' ע"ב דפרכינן על הציור של אהא והי' נזיר עובר לפניו דדלמא לפוטרו מקרבנותיו קאמר, ומתרצינן דקאמר בלבו. ולכאורה אין התי' מובן כי בכל זאת איך מהני, הלא זה ציור של ידיים שאין מוכיחות, כי אין הוכחה אם כוונתו היא לפוטרו מקרבנותיו או לנהיגת נזירות. ועי' בחידושי הגרי"ז שם.

וראיתי במחנה אפרים בהל' נדריים סי' ז' שביאר דהיא שזה בגדר יד מוכיח הרי זה מועיל אפילו אם היא מוכיחה לשני הצדדים, ואע"פ שהוא יכול לפרש את דבריו לקולא, אבל אם לא פירש לקולא אזלינן לחומרא, וכתב שכן מוכח מהדין של סתם נדריים להחמיר בדף י"ח ע"ב, דאם אמר הרי זה כבשר מליח הרי זה בגדר יד מוכיח לשני הצדדים, דהיינו גם לקרבן וגם לחולין, ומבואר שם דמהני לנדר מדין סתם נדריים להחמיר.

ועוד כתב שלפ"ז אם אמר על דבר שאינו ברשותו שיהי' הקדש, צריכים להחמיר ולומר שנתכוין לנדר ולא להקדש ממש (דלא מהני כיון דאינו ברשותו), ודלא כהרשב"א שכה"ג מיקרי ידים שאין מוכיחות.

מיהו לכאורה אין הדבר מבואר, כי אם אין כוונתו מבוררת א"כ שוב הוי בגדר אין מוכיח, ואיך שייך לומר דחשיב יד מוכיח לשני הצדדים.

ונראה שכוונתו היא שמהני משום שכבשר מליח אינו בגדר חצי דיבור, אלא הרי זה בגדר דיבור שלם, רק שהוא דיבור שלם עם שני מובנים, ובכה"ג הרי זה נקרא ביטוי שפתיים, ואין צריכים שיהי' מוכיח לצד אחד יותר מלהצד השני, כי לפי הצד שנתכוין לנדר הרי זה לשון שלם של נדר. ומה שקרא לזה המחנה אפרים בשם יד מוכיח, הרי זה כי סוף סוף לא פרט את כוונתו, אבל על פי דין הרי זה מועיל מדין לשון שלם.

שו"ר בספר קהלות יעקב בדפוס הישן בהוספות על מס' נדריים שהבין כהנ"ל את

כוונת המחנה אפרים דהיינו שכוונתו היא משום דהוי לשון גמור.

ומעתה סובר המחנה אפרים שהיכא שיש הוכחה שלימה ומוכיחה לשני הצדדים הרי זה כמו שיש לשון שלימה שיכולה להתפרש לשני הצדדים כי יד מוכיח היא כמו המדריגה של לשון שלם. ושוב כתב וז"ל, ועוד נראה לי דכל היכא דודאי נדר, אלא דלא מוכח אי לאיסור אכילה או לאיסור דיבור, לא חשיב ידים שאין מוכיחות, וכל שאומר בלבי הי' לזה הרי זה אסור, וכן נראה ברפ"ק דנזיר דאמר אהא הרי זה נזיר כשנזיר עובר לפניו, ופריך ודילמא לפוטרו מקרבנותיו קאמר, באומר בלבו נזיר ע"כ, אלמא כיון דאיכא יד לנזירות כל שנזיר עובר לפניו, דאי אינו עובר לפניו אפילו יד ליכא דדילמא אהא בתענית קאמר, אפילו הכי נזיר, והא דאמר שמואל במודרני ממך והוא דאמר שלא אוכל לך משום דהוי ידים שאינם מוכיחות, היינו משום דמודרני משמע לאיסור דיבור כמו שכתב הרמב"ם בפ"א מהל' אלו עכ"ל.

והנה בהציור של מודרני ממך, קשה לומר כהדרך הראשון, דהיינו דחשיב לשון שלם גם להצד של אכילה וגם להצד של דיבור, וכן אי אפשר לומר שאהא חשיב לשון שלם גם להצד של נהיגת נזירות וגם להצד של לפוטרו מקרבנותיו, ובאמת מדברי המחנ"א משמע שדבריו אלו הם חידוש יותר גדול ממה שכתב לעיל דהיכא שהוא לשון שלם אמרינן סתם נדריים להחמיר. ומעתה אכתי צ"ע על ציורים אלו למה מועיל, ואיך שייך לומר סתם נדריים להחמיר, הלא הוי בגדר יד שאין מוכיח.

וצ"ל שכוונתו כאן היא כך, דיש מדריגה מסוימת של דיבור, וכגון האומר אהא, אשר בכה"ג הקובע אם מיקרי שעשה מספיק ביטוי שפתים הוא האם זה מוכיח או לא, דאם יש הוכחה שכוונתו היא לנזירות ולא לתענית הרי זה קובע שעשה מספיק ביטוי שפתים כדי לקיים קרא דלבטא בשפתים (כיון שיש גם גזירת הכתוב של ידות), אבל יש גם מדריגה יותר גדולה של דיבור, דהיינו היכא שבודאי נתכוין לנזירות, רק שאין הוכחה איזה ענין של נזירות, דבכה"ג הרי זה נחשב ביטוי שפתים אפילו אם אינו מוכיח, ורק היכא שאין מבורר אם נתכוין בכלל לענין נזירות או לתענית, הרי אי בירור זה קובע שאין כאן מספיק ביטוי שפתים, אבל כשבודאי נתכוין לנזירות אז ידים שאין מוכיחות (בנוגע למה נתכוין לנדור) הויין שפיר ידים, וצ"ע.

והנה הנ"ל לא אתי שפיר לפי שיטת הר"ן בדף ה' שמודרני משמע בשוה לדיבור ולהנאה, ומיקרי יד שאין מוכיח אע"פ שידעינן בודאי שרוצה לנדור, כי לפי הר"ן מאי שנא מאהא דהוי נזיר אע"פ שיכול להתפרש לפוטרו מקרבנותיו. ובשלמא מהאומר הרי עלי כבשר מליח לק"מ על מודרני ממך, כי י"ל דשאני כבשר מליח שהוא ממש דיבור שלם, רק שמשמע לשני אנפין, משא"כ מודרני ממך הוא דיבור קטיע, אבל אכתי קשה מאהא דהא גם אהא הוי דיבור קטיע.

מיהו המחנה אפרים עצמו כתב שם שדבריו מתוקמי לפי הדרך שמודרני ממך לא מהני לאיסור בהנאה כי משמע יותר לדיבור מלהנאה, וכהיש מפרשים שבהר"ן,

וכמו שהביא שם שכן היא משמעות דברי הרמב"ם, אבל אם הי' משמע בשה לדיבור ולהנאה אז הי' נקרא מוכיח לשני הצדדים והי' אסור בהנאה אם כך כיון בלבד, כי מספיק בזה שודאי נדר כדי לגרום שיש כאן מספיק ביטוי שפתים וכמו באהא דמספיק בזה שנתכוין ודאי לנזירות כדי להחשב ביטוי שפתים.

ועי' בשלמי נדרים בדף ה' על הגמ' שבמודרני ממך אמרינן דילמא לא משתעינא בהדך קאמר שהביא את השיטות שבכה"ג הרי הוא מותר בין באכילה ובין בדיבור כי זה יד שאין מוכיח לשני הצדדים, והביא שהקשה ההפלאות נדרים למה לא אמרינן שסתם נדרים להחמיר ויהי' אסור בשני הדברים, ותי' השלמי נדרים דלא אמרינן סתם נדרים להחמיר בידות כי הוי יד שאין מוכיח לשני הצדדים. מיהו דעת ההפלאות נדרים היא כנראה כהמחנה אפרים, דהיינו שבכה"ג מכיון שניכר בודאות שנתכוין לנדור, חשיב שפיר ביטוי שפתים ואמרינן סתם נדרים להחמיר, וכן דמהני מה שמפרש אח"כ שכיון בלבד.

דף ה' ע"א

נח) תנן הריני עליך חרם המודר אסור אבל המדיר לא, כגון דפריש ואת עלי לא.

וכתב הרא"ש וז"ל, אבל המדיר מותר, ולדידך דאמרת מודרני אע"ג שלישנא משמע לאסור עצמו על נכסי המודר ולא

לאסור נכסיו על חבירו, מ"מ מפרשת לה לחומרא, א"כ הריני עליך חרם אע"ג דמשמעות הלשון משמע לאסור נכסיו על חבירו, הי' לו לפרש לחומרא דאני והנאתי עליך חרם קאמר: כגון דפריש ואת עלי לא וכו', אע"ג דאי לא פריש, תרוייהו אסירי, מכל מקום עיקר הלשון משמע לאסור נכסיו על חבירו, אלא שאנו מפרשים לחומרא לאסור נכסי חבירו עליו, הלכך אהני האי דפריש ואת עלי לא שלא נחמיר עליו וכו' עכ"ל.

והנה יש לפרש דמש"כ שאזלינן לחומרא כוונתו היא להא דתנן בדף י"ח ע"ב שסתם נדרים להחמיר. ועוד נראה דמשמע מדבריו שמה שמפרש ואת עלי לא אין הכוונה שאמר כן בשעת הנדר עצמו, אלא איירי אפילו כשאמר כן לאחר זמן וכדתנן בהמשנה שם שפירושם להקל, ולכן כתב הרא"ש דמהני הפירוש רק בגלל שאסרינן מצד חומרא, והיינו משום דהיכא שלשונו ברור אז הרי הוא יכול לעוקרו רק תכ"ד ולא אח"כ.

ברם צ"ע דלפי פירושו של הרא"ש עצמו בדף י"ח שם לא שייך לומר כאן שסתם נדרים להחמיר, דעיי"ש שכתב דאמרינן סתם נדרים להחמיר משום שאם לא היתה כוונתו לנדור הי' לו לשתוק, והרי סברא זו שייכת רק התם שהצד להקל הוא שאין במשמעות דבריו שום נדר כלל, אבל הכא הרי גם לפי צד הקולא יש כאן נדר ולא הי' לו לשתוק, וא"כ למה לנו לומר שסתם נדרים להחמיר.

ואולי י"ל שגם כאן יש סברא להחמיר, והיינו מדלא פירש להדיא נוסח משמעותו היא להדיא לצד הקולא.

גם י"ל, דלפי פירושו של הרא"ש בדף י"ח הרי יוצא שהכוונה שם היא שכל זמן שלא פירש לקולא נקטינן בתורת ודאי שנתכוין לנדר, וילקה, אבל לעולם י"ל שגם הרא"ש מודה שגם בלא הסברא שכתב שם הדין נותן שנחמיר לכה"פ מספק, וא"כ י"ל שכוונת הרא"ש אצלינו היא רק שמחמירין מספק.

נט) מודרני ממך דלא משתעינא בהדך משמע וכו'.

שיטות הראשונים בגדר ידיים שאין מוכיחות.

יש לעיין מה היא הכוונה בידיים שאין מוכיחות, האם הכוונה היא שבאמת אין כאן שום הוכחה כלל, לא מצד הלשון ולא מצד הענין, ובאמת אין אנו יודעים כוונתו, וכל הצד לומר דהויין ידיים הרי זה כשהוא מפרש אח"כ שנתכוין לנדר, ואולי מהני מה שפירש (למ"ד הויין ידיים) אפילו אם משמע יותר להצד השני, או האם איירי ששפיר יש כאן מדת מה של הוכחה או מצד הלשון או לכה"פ מצד הענין.

א. הר"ן והרא"ש כאן.

ע"י בר"ן כאן שכתב וז"ל, וטעמא משום דלא משמע (מודרני ממך) דאמר אסור, דהוויין ידיים שאין מוכיחות ולא הויין ידיים, דדלמא דלא משתעינא בהדך משמע וכו', ואפילו בדיבורא נמי לא מתסר, דלא ידעינן אי להנאה איכויין אי לדיבורא איכויין, ולכל חד וחד הוויין ידיים שאין מוכיחות, וכיון דטעמי' דשמואל משום דקסבר ידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים ליכא למיפרך עלה

מברייתא, דכיון דפלוגתא דתנאי הוא אי הויין ידיים אי לאו איכא למימר דתנא דברייתא סבירא לי' דהויין ידיים ושמואל דייק ממתניתין דלא הויין ידיים, דלעיל כי פרכינן מברייתא היינו משום דהווי סבירא לן דאפילו ידיים שאין מוכיחות נמי לא הוה. ואיכא מאן דאמר דבמודרני הימך אפילו לשמואל אסור לאשתעויי בהדי', ובמפורשני למעבד משא ומתן בהדי', ובמרוחקני למיקם בד"א דילי', והיינו אסור דברייתא, ושמואל אאכילה קאי, לומר דלא מתסר באכילה עד שיאמר שאני אוכל לך שאני טועם לך עכ"ל.

ולכאורה משמע שכוונת הר"ן היא לומר בפירושא דילי' שבאמת לא ידעינן בשעת דיבורו מה היא כוונתו, וזהו מה שנקרא ידיים שאין מוכיחות. ולפ"ז צ"ל שאח"כ הרי הוא מפרש שכוונתו היתה לאכילה, ופליגי אם ידיים שאין מוכיחות הויין ידיים ומהני מה שפירש או האם לא הויין ידיים ולא מהני מה שפירש (מיהו בקידושין דף ה' ע"ב מבואר שאם ידיים שאין מוכיחות הויין ידיים הרי זה מועיל גם בקידושין, והרי יש לפלפל אם מועיל בקידושין מה שהוא מפרש אח"כ, כי בשעת הקידושין אין זה נקרא שראו העדים מעשה קידושין שלם, ועי' בזה באבני מילואים בסי' כ"ז סק"ו).

ועל זה הביא הר"ן שיש מפרשים שאדרכה הלשון משמע יותר להצד של דיבור, ולכן אם אינו מפרש הרי הוא נאסר בדיבור, רק שבכל זאת אם הוא מפרש שכוונתו היא להנאה הרי זה מועיל למ"ד ידיים שאין מוכיחות הויין ידיים כי סו"ס יש גם משמעות להנאה, ואע"ג דהווי בגדר

יד מוכיח לדיבור אבל ס"ל להי"מ כהריטב"א שהבאנו לעיל באות ז' שאפשר אח"כ לומר שלא נתכוין להיד מוכיח. ויתכן שהר"ן עצמו סובר שאם הי' משמע יותר להצד של דיבור אז לא הי' מועיל פירושו וכדעת תוס' שהבאנו שם שאינו יכול לומר שלא נתכוין להיד המוכיח.

והנה הרא"ש בסוף ע"א כאן כתב וז"ל, אבל אמר מודרני ממך לא משמע דאמר אסור מ"ט דלמא מודרני ממך דלא משתעינא בהדך, ואינו אסור עצמו בהנאתו עד שיאמר גם שאני אוכל לך, וגם לדבר עמו מותר, שאינו מוכיח לזה יותר מלזה, ולא הוי יד כלל, אבל אין לפרש דלדבר עמו אסור דיותר הוי מוכיח לאסור דיבור מלאסור הנאה, דהא בתר הכי א"ל ר"פ לאביי לימא קסבר שמואל ידים שאין מוכיחות לא הוי ידים מדלא אסר במודרני ממך איסור הנאה, מכלל דלמ"ד הויין ידים אסור בהנאה ומותר לדבר, אלמא יותר הוי הוכחה לאסור הנאה מלאסור דיבור עכ"ל. ולכאורה בדעת הרא"ש עצמו יש סתירה, דבתחילה כתב שאינו מוכיח לזה יותר מלזה אלא משמע בשה לשני הצדדים וכמו שנקטנו בדעת הר"ן, ואילו בסוף כתב שיותר משמע הנאה מדיבור.

ובאמת לפי מה שכתב בתחילה שאינו מוכיח לזה יותר מלזה, א"כ קושיית הרא"ש קשה גם על השיטה שלו עצמו שהרי אם אינו משמע לזה יותר מלזה א"כ אפילו אם סוברים שידיים שאין מוכיחות הויין ידים איך ידעינן שנתכוין להנאה ולא לדיבור, ובע"כ צ"ל דמשמע יותר להצד של הנאה.

מיהו באמת לפי הדרך שכתבנו שהוא

מפרש אח"כ א"כ לק"מ קושייתו על היש מפרשים, כי מן הסתם הרי זה משמע דיבור, רק דמאי דאמרינן שאם ידים שאין מוכיחות הויין ידים הרי הוא נאסר בהנאה הרי זה ע"י שהוא מפרש שכוונתו היתה להנאה וכמו שביארנו בדברי הר"ן.

וכן י"ל גם בביאור דברי הרא"ש בתחילת דבריו, דהיינו שאירי במפרש, רק שלא תי' כן הרא"ש את דעת היש מפרשים כי ס"ל להרא"ש עצמו שלפרש מהני לכל היותר רק אם משמע בשוה, אבל אם משמע יותר להצד של דיבור אינו יכול לפרש שנתכוין להנאה.

מיהו באמת אין כאן שום סתירה מיני' ובי' בדברי הרא"ש, כי י"ל שאין כוונתו בתחילת דבריו במה שכתב שאינו מוכיח לזה יותר מזה לומר שמשמע לשני הצדדים בשוה, אלא כוונתו לומר שאין כאן משמעות להצד של דיבור יותר מלהצד של הנאה כמו שסוברים בעלי הפירוש ההוא שבא הרא"ש לדחות, אלא משמע באמת יותר להצד של הנאה, ולכן כתב הרא"ש שלפי הצד של דיבור אינו בגדר יד כלל ולא רק בגדר ידים שאין מוכיחות.

והנה לכאורה יש לפרש את המהות של ידים שא"מ גם בדרך אחרת, והיינו שבהציוור של יד שאין מוכיח, אע"פ שאין לנו הוכחה מלשונו, אבל בכל זאת הרי זה ברור לנו שכוונתו היא לנדר משום שכן מוכח מתוך הענין, רק דכיון שאנו צריכים בנדרים גדר של ביטוי שפתיים, לכן לא מספיק בזה שאנו מבינים את כוונתו, אלא צריכים אנו שיהי' נחשב בכלל הגזיה"כ של ידות כדי שיהי' נקרא שיש כאן ביטוי שפתיים. ואולי יש לפרש כך את כוונת

הר"ן כאן בשיטה דילי, דהיינו שלעולם שפיר ידעינן כוונתו, ומה שכתב הר"ן דלא ידעינן כוונתו, הרי זה רק מצד הלשון, ודוחק.

ועכ"פ דעת הי"מ שהביאו הר"ן והרא"ש היא שאפילו היכא שהלשון משמע יותר להצד השני, כמו במודרני ממך דהלשון משמע יותר להצד של דיבור, אבל מ"מ מהני מה שהוא מפרש להצד של הנאה (לפי דרכנו הראשון), או מהני מה שברור לנו מתוך הענין שכוונתו היא להצד של הנאה (לפי דרכנו השני בהקטע הקודם), והרי זה בגדר יד למ"ד שידים שאין מוכיחות הויין ידים.

מיהו לפי הדרך השני שברור לנו שכוונתו היא להנאה צ"ע למה ס"ל להיש מפרשים שהוא נאסר בדיבור הלא נהי שכך משמע מדיבורו אבל ברור לנו שהוא התכוין להנאה.

ב. ביאור דעת תוס' בקידושין.

והנה מתוס' בקידושין דף ה' ע"ב ודף ו' ע"א, מבואר שיש ד' מדרגות של לשון. א', היכא שאינו אפילו בגדר ידות, וכמו שהזכירו בקושייתם שם בד"ה הא וכו', ואחרי זה יש שתי מדרגות של ידים שאין מוכיחות, וכמו שביארו בקידושין שם בד"ה הכא וכו' בריש דף ו' שם, ואחרי זה יש המדרגה של יד מוכיח (ועי' ביש"ש שם בסי' ד' בדף ב' של הספר קרוב לתחילתו בדפוס הישן).

ולפי דרכנו עכשיו יש לבאר שכוונת הדברים היא כך: שהמדרגה שאינה נחשבת בכלל בגדר יד הרי היא באופן שגם כוונתו אינה ידועה מתוך מה שאמר,

ובקושייתם שם בד"ה הא וכו' סברו שכן הוא באהא כשאין נזיר עובר לפניו. ואחרי זה יש מדרגה של יד שאין מוכיח בציור שכוונתו היא שפיר ברורה, אבל הלשון אינה מוכיחה כלל, אלא דבריו יכולים להיות התחלת לשון גם של ענין אחר אע"פ שאנו יודעים שאין זו כוונתו, וכך הם סוברים בתירוץ שם שכן הוא באהא כשאין נזיר עובר לפניו, דהענין מוכיח שכוונתו היא לנזירות וכמו שביארו תוס' שם כי לא שייך לקבל תענית באמצע היום, אבל משמעות לשונו שקולה היא. ועוד דוגמא לזה הוא הציור שאמר הרי את מקודשת ולא אמר לי וכמו שמבואר שם. והמדרגה אחרי זה היא ציור שגם ההתחלה שאמר הרי היא נוטה קצת מצד הלשון לצד אחד, ודוגמא לזה הוא הרי את מותרת לכל אדם בלא "ודין" דיהוי לך "מינאי" וכמש"כ שם (כי התם הדבר מוכח עוד יותר מצד הענין, וכל שמוכח יותר מתוך הענין הרי זה מקיל עלינו קצת לומר דחשיב המובן של לשון). ואחרי זה יש ציור שהתחלת לשון שאמר הרי היא מוכיחה מאד לצד אחד, וזה נקרא יד מוכיח.

מיהו לפ"ז יוצא שהחילוק בין ב' המדרגות של ידים שאין מוכיחות הוא באם יש היכר מלשונו, ואילו מלשון תוס' שם משמע לא כך, אלא משמע שהחילוק הוא בכמה מכירים אנו את כוונתו, דהיינו שבהמדרגה הגרועה של ידים שאין מוכיחות אין יודעים כלל מה היא כוונתו כי אין שום הכרע לכאן או לכאן, משא"כ בהמדרגה היותר טובה של ידים שאין מוכיחות יש שפיר נטי' למה היא כוונתו, וז"ל תוס' שם, וי"ל דהרי את מקודשת ולא

אמר לי לא משמע כלל דמקודשת לי קאמר, דאדם עשוי לקדש אשה לחבירו, וידיים שאין מוכיחות כלל כי הני ודאי קאמר שמואל לא הויין ידיים, אבל בהאי נדרים הוו מוכיחות טפיי, וכן ההוא דכותב טופסי גיטין הוו מוכיחות, דאין אדם מגרש אשת חבירו עכ"ל. מיהו לפ"ז לא נשאר מקום בשביל המדריגה שאינו בגדר יד כלל.

ברם אולי יש לדחוק שכוונתם היא דכיון שאדם עשוי לפעמים לקדש אשה לחבירו, א"כ נהי שאנן ידעינן שמן הסתם אין זה כוונתו, אבל בכל זאת אין זה נקרא מוכח מצד הלשון, אבל בגט מכיון שאין אדם יכול לגרש אשת חבירו, א"כ הרי זה גורם שזה נקרא מונח קצת בתוך הלשון שהוא מתכוין לגרשה מעצמו, ודוחק.

ג. דעת תוס' בסוגיין.

והנה גם תוס' בסוגיין בד"ה ואמאי וכו' כתבו בשם הר"י שיש שתי מדריגות של ידיים שאין מוכיחות, אבל לא כתבו שיש גם מדריגה שאינה נחשבת יד כלל, וכתבו שאהא בלא נזיר עובר לפניו נחשב ציור של ידיים שאין מוכיחות גרועות כי אהא משמע יותר לענין תענית כי אהא קאי על כל הגוף. הרי שהם סוברים שמיקרי ידיים שאין מוכיחות אפילו אם משמע להצד ההפוך, וזהו כהיש מפרשים בענין מודרני הימך. ובע"כ צ"ל שהצד לומר שהויין ידיים בכה"ג הוא ע"י שמפרש דבריו, א"נ משום שידעינן מתוך הענין.

ד. דעת הריטב"א.

ועי' בריטב"א בקידושין שם בד"ה אמר שמואל וכו' דמשמע שהוא מפרש שאין מוכיחות פירושו הוא שגם כוונתו אינה

ברורה, אלא יש כאן נטי' קצת לצד אחד, ובכלל הדין של ידות נתחדש שגם מדה מועטת זו של הוכחה מספיקה.

והנה ע"ע שם בד"ה הא וכו' שהקשה הריטב"א את קושיית תוס' דאהא בלא נזיר עובר לפניו אינו נחשב בגדר יד כלל וא"כ איך מוכח דס"ל לשמואל שידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים, וכתב הריטב"א דאהא הוי שפיר בגדר יד שאין מוכיח כי המשמעות היא דקאי על גוף האדם כמו בנזירות, ולא על מעשיו כמו בתענית (וכ"כ הרמב"ן). ועוד תי' שלעולם אינו נחשב בגדר יד, רק שהרא"י ששמואל סובר שידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים היא משום שאם שמואל סובר שידיים שאין מוכיחות הויין ידיים הי' לו להעמיד את המשנה של אהא באופן שדיבר קודם לכן בענין נזירות בהפסק של כדי דיבור, דזה הוי שפיר בגדר יד שאין מוכיח.

ברם כשכתב הריטב"א את התי' שאהא קאי על גוף האדם, דקדק הריטב"א לומר שאפילו לפי הצד שידיים שאין מוכיחות הויין ידיים, אבל בכל זאת יצטרך לפרש אח"כ שכוונתו היתה לנזירות, אבל בנוגע להציור שכתב שדיבר מקודם לכן על ענין נזירות, לא הצריך הריטב"א דבר זה. ונראה דהיינו משום שבהציור שדיבר קודם הרי אנו יודעים בבירור את כוונתו, רק שאינה מוכחת מתוך דיבורו עכשיו, ולכן אינו צריך לפרש, אבל בהציור שלא דיבר קודם הרי גם כוונתו אינה ברורה, אלא רק נוטה קצת כיון דמשמע יותר דקאי על גוף האדם, ומש"ה הרי הוא שפיר צריך לפרש אח"כ, כי אפילו אם ידיים שאין מוכיחות הויין ידיים הרי זה מהני רק להשלים ולומר

דהוי מספיק הפלאה, אבל כוונתו חייבת להיות ברורה לנו, ולא מהני לזה דין ידות, אלא על כוונתו בעינין הוכחה גמורה או שיפרש.

ה. הסוגיא בנזיר דף ב' ע"ב בענין מה סובר שמואל.

והנה בנזיר דף ב' ע"ב הביאה הגמ' את דברי שמואל שהאומר אהא הרי זה נזיר רק כשנזיר עובר לפניו, ופרכינן למימרא דסבר שמואל ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים, ויש שני גירסאות בתוס' שם בהתירוץ של הגמ', א', שהגמ' מתרצת שאה"נ שמואל סובר שידים שאין מוכיחות לא הויין ידים, וגרסינן "אמרי אין", כלומר דס"ל באמת שלא הויין ידים, רק שבזמן שנזיר עובר לפניו "ליכא לספוקי במילתא אחרינא". ב', דגרסינן "אמרי לא", פי' דלעולם שמואל סובר דידים שאין מוכיחות הויין ידים, ובזמן שנזיר עובר לפניו הרי זה ציור של ידים שאין מוכיחות. והסוגיא בקידושין דף ה' ע"ב סוברת ששמואל סובר לא הויין ידים וכמו שכתבו תוס' בנזיר שם. ולפי הגירסא שסוברת שנזיר עובר לפניו חשיב ידים שאין מוכיחות, פירשו תוס' שכוונת הגמ' בנזיר היא דליכא לספוקי דיד מיהא הוי. מיהו לכאורה יש לתמוה דהיכא שנזיר עובר לפניו למה חשוב ידים שאין מוכיחות. ועל פי דרכנו הנ"ל יש לפרש דהיינו משום שאע"פ שנזיר עובר לפניו ויש הוכחה על כוונתו, אבל בכל זאת אכתי חשיב אין מוכיחות מצד הלשון, כי הלשון משמע יותר לתענית וכסברת תוס' בנדרים כאן דאהא משמע על כל גופו.

ועי' גם ברא"ש שם שכתב וז"ל, כלומר לעולם קסבר ידים שאין מוכיחות הויין ידים, ובזמן שנזיר עובר לפניו אכתי הוי ידים שאין מוכיחות, ומ"מ מוכח טפי לנזיר מלתענית כיון דנזיר עובר לפניו, הלכך ליכא לספוקי במילתא אחריתי כיון דמוכח טפי לנזיר, אבל אם ה' הדבר שקול לזה כמו זה, הא אמרינן ספק נזיר להקל, אבל אם אין נזיר עובר לפניו דילמא אהא בתענית קאמר, זה דבר השקול ולא הוי נזיר עכ"ל. ולכאורה דבריו צ"ע דמכיון דמוכח טפי לנזירות מלתענית עד כדי כך ש"ליכא לספוקי במילתא אחריתי" א"כ למה לא חשיב ידים מוכיחות. מיהו יש לפרש כוונתו כהדרך שכתבנו שבודאי ידעינן כוונתו, רק שמצד הלשון אין הוכחה.

והנה לכאורה מהגירסא הנ"ל יוצא דלא כהיש מפרשים שסוברים שכל מידי חשיב יד ואפילו מודרני אע"פ שמשמע יותר לדיבור, דהא התם חזינן שבלא נזיר עובר לפניו לא חשיב יד כלל להצד של נזירות והיינו משום דמשמע טפי לתענית. ברם י"ל דשאני התם דאהא משמע דקאי על כל גופו, וזה גורם דהוי הוכחה גמורה לתענית, ובכגון זה גם היש מפרשים מודים שאינו יכול לפרש שנתכוין להצד של נזירות.

ו. דעת הרמב"ם.

ועי' ברמב"ם בפ"א מנזירות ה"ה שכתב וז"ל, אין אומרינן בנזירות עד שיוציא בשפתיו דברים שמשמעו אצל כל העם כענין שבלבו, אלא כיון שגמר בלבו

להוציא בשפתיו דברים שענינם שיהי' נזיר, אע"פ שהן ענינות רחוקות, ואע"פ שאין במשמען לשון נזירות, הרי זה נזיר, כיצד הרי שהי' נזיר עובר לפניו ואמר אהי', הרי זה נזיר הואיל ובלבו הי' שיהי' כמו זה וכו' עכ"ל. ומשמע שגם בנזיר עובר לפניו חשיב ידים שאין מוכיחות. ועוד משמע דס"ל שמשמע יותר לתענית מלנזירות שהרי כתב שהן ענינות רחוקות, והיינו כהי"מ שהביאו כאן הר"ן והרא"ש. ולפ"ז בע"כ צ"ל שאירי במפרש אח"כ שכוונתו היתה לנזירות.

ברם צ"ע דהא בפ"א מהל' נדרים הכ"ג פסק כשמואל שאם אמר מודרני לחוד אינו נאסר באכילה כי הוי יד שאין מוכיח. ועוד דעי' בפ"ג מהל' אישות ה"א שכתב הרמב"ם לענין קידושין שצריכים לומר "לי" ובלא "לי" לא מהני. וגם על זה קשה מהרמב"ם הנ"ל בהל' נזירות דפסק שידיים שאין מוכיחות הויין ידים. ובע"כ צ"ל דס"ל להרמב"ם כתוס' שיש שתי מדריגות של ידים שאין מוכיחות. מיהו בדעת הרמב"ם קשה לומר כן כי יוצא שאהא היכא שהי' נזיר עובר לפניו הרי הוא הסוג המעולה של ידים שאין מוכיחות, ואילו זה קשה כי מהרמב"ם מבואר שמשמע יותר לתענית מלנזירות.

וי"ל דכוונת הרמב"ם היא כך, דלעולם בנזיר עובר לפניו ידעין בודאות שכוונתו היא לנזירות, רק שכוונת הרמב"ם היא דמשמעות לשונו באהא אינה מוכיחה לנזירות, ולא עוד אלא דיותר משמע לתענית משום דמשמע על כל גופו, ורק בדרך רחוק הרי זה מתפרש על נזירות, והרמב"ם סובר שזה שפיר מהני ומיקרי

ידים מוכיחות כיון שידעין כוונתו משא"כ קידושין בלא לי חשיב ידים שאין מוכיחות. גם יש לומר שהרמב"ם סובר דמיקרי המדריגה של ידים שאין מוכיחות דשפיר מהני, לפי הגירסא השני' במס' נזיר שהבאנו, אבל בקידושין בלא לי, וכן במודרני, גם כוונתו אינה ברורה, ומש"ה הרי זה נקרא המדריגה של ידים שאין מוכיחות שלא הויין ידים, וכוונת הרמב"ם בהל' קידושין במש"כ שצריכים משמעות שמקדשה לעצמו כוונתו היא כי צריכים לדעת כוונתו.

דף ה' ע"ב

ס) ר"ן ד"ה רבי יהודה אומר.

וז"ל, וי"ל דדילמא שמואל סבירא לי שאפילו למ"ד ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים, גבי גיטין לא צריך "ודין", דבלאו "ודין" הוי מוכיח משום שאין אדם מגרש אשת חבירו עכ"ל. עי' בשלמי נדרים שהביא קושיית העצמות יוסף בקידושין דף ה' ע"ב על דברי הר"ן הנ"ל, דאיך כתב את הסברא של אין אדם מגרש אשת חבירו על "ודין", הלא אין זה ענין ל"ודין" אלא ל"מינאי", וכתב העצמות יוסף שאינו בדקדוק.

סא) ר"ן ד"ה רבי יהודה אומר.

עי' בדבריו שהקשה שמכיון ששמואל סובר שידיים שאין מוכיחות לא הויין ידים

סב) ר"ן ד"ה אמר רבא מתני' קשיתי'.

וז"ל, דאע"ג דכבר אמר מודרני ממך וכו' עכ"ל. הנה הר"ן קבע את דבריו בדיבור זה בתור פירוש לדברי הגמ', כלומר מה היא הכוונה במתניתין קשיתי', ולכן הר"ן התחיל עם לשון "פי' וכו'". מיהו באמת אין דבריו אלו בגדר פירוש על דברי הגמ', כי כוונת הגמ' היא לומר שאם נאמר שידים שאין מוכיחות הויין ידים, ומודרני לחוד מהני, ומתני' תרתי קתני, א"כ אז קשה ששאני אוכל יועיל גם בלא "לך", כי גם בלא "לך" הרי זה על מדריגת ידים שאין מוכיחות כיון שהוא מדבר אליו, וא"כ בע"כ צ"ל שמתניתין חדא קתני ושמודרני לחוד לא מהני כי ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים, ועל זה בא הר"ן לתרץ למה השתא דחדא קתני לא קשה למה תני "לך", הלא גם בלא "לך" הדין נותן שיועיל, דהיינו אם הוא אומר מודרני ממך שאני אוכל, ועל זה תי' הר"ן שגם בכה"ג הוי בגדר ידים שאין מוכיחות דלא הויין ידים כי י"ל שכוונתו היא להטיל תנאי.

והנה הנ"י כתב שבאמת השתא דחדא קתני הה"נ שמהני מודרני ממך שאני אוכל גם בלא "לך" (אלא שהביא שהרי"ף סובר דשפיר בעינן "לך", וכהר"ן). מיהו צ"ע דא"כ למה גם עכשיו לא קשה למה תני "לך".

סג) מה נזירות בהפלאה אף ידות נזירות בהפלאה.

ורצתה הגמ' לומר שמהאי טעמא סובר רבי יהודה גם בגט שידים שאין מוכיחות

א"כ למה קאמר בגיטין דף כ"ו ע"א רק שצריך להניח מקום הרי את מותרת לכל אדם ולא אמר שצריך להניח ג"כ מקום "ודין" וכו'. ותי' הר"ן בתירוצו הראשון דס"ל לשמואל להלכה כרבנן ש"ודין" לא הוי גופו של גט, ואע"פ שהוא סובר שידים שאין מוכיחות לא הויין ידים אבל שאני התם דאין אדם מגרש אשת חבירו, וכדאמרינן להלן בגמ' כאן לפי רבא שאע"פ שהוא סובר שידים שאין מוכיחות לא הויין ידים אבל בכל זאת אכתי י"ל שגט בלא "מינאי" מהני כי אין אדם מגרש אשת חבירו.

והביא השלמי נדרים את קושיית השער המלך על זה דא"כ למה אמרינן כאן ששמואל מוקי מתני' כרבי יהודה, הלא המשנה אתי שפיר גם לפי רבנן, כי גם רבנן יכולים לסבור שידים שאין מוכיחות לא הויין ידים אע"פ שהם סוברים שאין צריכים "ודין" ו"מינאי".

והנה עיין בר"ן שהמשיך להוכיח כסברתו וז"ל, תדע לך דהתם בקידושין עלה דהך דקאמר שמואל האומר לאשה הרי את מקודשת וכו', וכן בגירושין הרי את מגורשת וכו', שני לי' הכא במאי עסקינן דאמר לה לי', כלומר דאמר לה הרי את מקודשת לי', ואילו גבי גירושין לא שני לי' מידי, והוה לי' למימר בגירושין נמי דאמר לה ממני, אלא ש"מ דבגירושין משום דאין אדם מגרש אשת חבירו כי לא אמר ממני נמי הווי ידים מוכיחות עכ"ל. ולכאורה צ"ע מה היא הראי' משם הלא י"ל דשאני התם משום שכבר כתוב "מינאי" בתוך הגט.

לא הויין ידים. והקשה הפ"י בקידושין דף ה' ע"ב דמנלן לדמות שאר דוכתי לנזירות, אולי מאי דבעינן בנזירות יד מוכיח הרי זה משום דין מיוחד בנזירות כיון דכתיב הפלאה. ות"י דסוף סוף אין לנו מקור אחר לידות חוץ מגבי נדרים ונזירות, והרי התם לא מצינו דמהני אלא יד מוכיח, ומש"ה א"א למילף מנזירות למקומות אחרים אלא יד מוכיח.

ברם אכתי צ"ע דדבריו צודקים אם כוונת הגזירת הכתוב של "אף ידות נזירות בהפלאה" היא לומר שהיכא שאינו מוכיח אין זה מספיק להחשב יד, דלפי זה שפיר קאמר הפ"י שכיון שילפינן ידות משם א"כ אין לנו אלא הסוג של יד שכתוב גבי נזירות, אבל הא גופא מנלן, אולי גבי נזיר גופא הא דידיים שאין מוכיחות לא הויין ידים אין זה משום דלא חשיב על מדריגת יד, אלא לעולם הוי שפיר בגדר יד, רק שיש דין מיוחד בנדרים ונזירות דבעינן הפלאה, והוי דין בנדרים ונזירות ולא דין בידות, ויש ליישב.

סד) עד כאן לא קאמרי רבנן דלא בעינן ידים מוכיחות אלא גבי גט דאין אדם מגרש אשת חבירו.

וכתב הר"ן (בדף ו' ע"א) וז"ל, הרשב"א שיבש לשון זה ואמר דרבא לא קאמר דלא ליבעי רבנן ידים מוכיחות, אלא דקסברי דהנך ידים בגט מוכיחות נינהו משום דאין אדם מגרש אשת חבירו, ולי אתי שפיר, דודאי הידים בעצמן אינן מוכיחות לפי שהלשון אינו מוכיח שיהא הוא מגרשה,

אלא הענין מוכיח מצד עצמו שהוא מגרשה משום דאין אדם מגרש אשת חבירו, ולפיכך אע"פ שהלשון אינו מוכיח מהני, ואין לשבש הספרים עכ"ל. צ"ע דמלשון הר"ן לעיל בדף ה' ע"ב משמע כדרכו של הרשב"א, וז"ל שם באמצע ד"ה רבי יהודה וכו', וי"ל דדילמא שמואל סבירא ל"י דאפילו למ"ד ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים גבי גיטין לא צריך "ודין", דבלאו "ודין" הוי מוכיח משום דאין אדם מגרש אשת חבירו וכו' עכ"ל. וצ"ל שכוונתו לעיל היא רק שהענין מוכיח, ואין כוונתו לומר דמיקרי לבסוף באמת בשם יד מוכיח.

וע"ע באב"מ בסי' כ"ז סק"ד בנוגע לדברי הר"ן כאן.

דף ו' ע"א

סה) ר"ן בהמשך ד"ה מה נזירות בהפלאה.

הנה הר"ן הביא שתי שיטות להלכה:

שיטה א', שלהלכה הרי אנו מחלקים בין "מינאי" ל"ודין", דהיינו שאין צריכים "מינאי" אבל "ודין" שפיר צריכים. ובטעם הדבר למה לחלק כתב הר"ן משום שלענין "מינאי" פסקינן כחכמים שאין צריכים "מינאי", ואע"פ שפסקינן כרבא שידים שאין מוכיחות לא הויין ידים, אבל הלא בסוגיין אמרינן שגם רבא יכול לסבור כחכמים כי אין אדם מגרש אשת חבירו, אבל ב"ודין" פסקינן שהוא שפיר מעכב כי הסוגיא בגיטין חוקרת אם בעינן "ודין" או

לא, ולכן צריכים להחמיר, ואע"פ שרבא סובר שגם בזה י"ל שאפילו אם סוברים שידים שאין מוכיחות לא הויין ידים יתכן לומר כרבנן שאין צריכים "ודין" כי הדברים מראים שהוא רוצה לגרש עם הגט, אבל בכל זאת מכיון שהש"ס מספקא לי" בזה, צריכים להחמיר, וספיקת הש"ס שם היא אם לחשוש לדעת רבי יהודה לענין "ודין", והיינו משום שהבין הש"ס בגיטין שם שאולי יש יותר סברא לומר כרבי יהודה ב"ודין" מב"מינאי", אבל לעולם גם הסוגיא שם מודה למאי דאיתא כאן בסוגיין בדעת חכמים גם לענין "מינאי" וגם לענין "ודין" שיש סברא מיוחדת, דהיינו שחכמים סוברים לקולא אפילו אם ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים, רק שהסוגיא בגיטין שם חוששת לרבי יהודה לענין "ודין".

מיהו לכאורה יש לומר גם דרך אחרת בסברת הסוגיא בגיטין למה לחלק בין "ודין" ל"מינאי", ודלא כדרכו של הר"ן, והיינו שאין זה משום שב"ודין" צריכים לחשוש לרבי יהודה, אלא הרי זה משום שהסוגיא שם חוששת שאולי גם חכמים מודים שאין סברא מיוחדת לענין "ודין", אלא טעמייהו ב"ודין" הוא משום דס"ל שידים שאין מוכיחות הויין ידים, ודלא כסוגיא דידן שרוצה לומר שיש סברא מיוחדת גם ב"ודין" (ושאין ראי' שחכמים סוברים שידים שאין מוכיחות הויין ידים), וממילא צריכים לפסוק דלא מהני וכרבא.

שיטה ב', שלפי הסוגיא בגיטין צריכים גם "מינאי". וביאר הר"ן שיטה זו שכוונת הסוגיא בגיטין שם היא להסתפק מהו

טעמייהו דחכמים, האם משום שידים שאין מוכיחות הויין ידים, אשר לפ"ז צריכים להחמיר כיון שההלכה היא כרבא, או האם טעמם הוא משום שאין אדם מגרש אשת חברו, וכן שבודאי הרי הוא מתכוין לגרש עם הגט, אשר לפ"ז אפשר לפסוק לקולא. ולפ"ז יוצא שהסוגיא שם מחמירה כי י"ל שטעמם של רבנן הוא משום שידים שאין מוכיחות הויין ידים.

מיהו גם כאן י"ל דרך אחרת בסברת הסוגיא בגיטין שם, ודלא כדרכו של הר"ן, והיינו שלעולם י"ל שהסוגיא בגיטין שם מודה לסוגיא דידן שגם חכמים סוברים כרבא שידים שאין מוכיחות לא הויין ידים, רק שיש ב"מינאי" וב"ודין" סברא מיוחדת, רק שהסוגיא בגיטין שם חוששת שמא בשניהם מסתבר טעמו של רבי יהודה.

(סו) אמר לך אביי וכו' אבל אמר הרי הוא ולא אמר עלי הרי הוא דהפקר הרי הוא דצדקה קאמר.

א. דרכו של הר"ן.

הנה מלשון הגמ' הי' נראה שנקטינן בודאות שלא נתכוין לקרבן אלא להפקר או לצדקה. ובאמת לכאורה כן צ"ל, כי אילו הוי מחצה על מחצה הרי משמע מהר"ן לעיל בריש דף ה' ע"ב גבי מודרני ממך דזה מיקרי שפיר יד שאין מוכיח, וביארנו שם דהיינו ע"י שיפרש אח"כ מה היתה כוונתו.

מיהו הר"ן גורס "דלמא" הרי הוא הפקר קאמר, ולכאורה צ"ע על זה כהנ"ל שלפי הר"ן אכתי מיקרי בגדר יד שאין מוכיח.

מיהו חזינן שהר"ן כתב "כלומר"

שבלא עלי אפילו יד לא הוי. ואולי כוונתו בה"כלומר" היא לומר שהכוונה ב"דלמא" אינה לכוונת הנודר, אלא המתרץ עצמו קאמר "דלמא" בנוגע להאם מסתבר לתרץ כן, וקאמר שדלמא יש לתרץ כן, אבל אם שפיר נחליט לתרץ כן הרי כוונת התירוץ היא לומר שנקטינן בתורת ודאי שנתכוין להפקר, ולכן לא חשיב יד כלל.

גם י"ל שלעולם אין כאן ודאות שנתכוין לצדקה או להפקר, רק דמכיון שיש אפשרות גם לצדקה וגם להפקר א"כ נמצא שהצד של נדר הוא צד מיעוט, וא"כ י"ל שבכה"ג גם לפי הר"ן לעיל לא מיקרי יד כלל, אבל אכתי שייך לשון דלמא כיון שיש מיהא צד מיעוט לנדר. ועכ"פ היש מפרשים שהביא הר"ן לעיל שם סוברים שמודרני חשיב יד שאין מוכיח להנאה אע"פ שמשמע באמת יותר להצד של דיבור.

(ולהלן בריש דף פ"ג איתא בגמ' "דלמא" וכתבו הר"ן ויתר הראשונים דלאו דוקא הוא אלא הכוונה היא בודאות, אבל הכא לא הזכירו מזה.)

וכוונת הגמ' בהמשך היא להקשות דהא "הוא" הוי יד לקרבן, הרי שבלא עלי שפיר חשיבא יד, וא"כ בע"כ צ"ל שצריכים עלי כדי שיהי' בגדר יד מוכיח, וא"כ שפיר חזינן שידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים. ומתרצינן שלעולם סגי ביד שאין מוכיח, רק שבלא עלי לא ידעינן אם כוונתו היא לנדר כי דלמא דהקדש קאמר, ולא ידעינן אם הוי יד לנדר או יד להקדש, וממילא כל זמן שלא פירש לקולא צריכים לחשוש

לחומר, אבל עכשיו שאמר עלי, נקטינן שנתכוין לנדר גם בלי שיפרש כן.

ב. דרכו של הרא"ש.

עי' ברא"ש שכתב שכוונת הקושיא של "והא מפני שהוא יד לקרבן קתני", היא שמשמע שבלי עלי ליכא לספוקי במידי אחרינא אלא בודאי קרבן קאמר, ובכל זאת צריכים עלי כי בלי עלי הוי ידים שאין מוכיחות.

ותמה הרש"ש על הרא"ש דאם ליכא לספוקי במידי אחריני א"כ הרי זה בגדר ידים מוכיחות ולא בגדר ידים שאין מוכיחות.

מיהו נראה שכוונת הרא"ש היא כהצד שכתבנו באות נ"ט שהגדר של יד שאין מוכיח הוא כך, שלעולם שפיר ידעינן כוונתו, כי כן דרך בני אדם לדבר, וזהו שכתב הרא"ש דליכא לספוקי במידי אחרינא, רק שמצד לשונו אין כאן הוכחה, ואנו צריכים שהלשון יהי' מוכיח. והראנו בסק"ה שם שכן סובר הרא"ש גם בניזיר דף ב' ע"ב, ומעתה קושיית הגמ' היא שהרי גם בלא עלי הוי יד כי ידעינן כוונתו, רק דהוי יד שאין מוכיח כיון שאין הוכחה מעצם הלשון, וא"כ חזינן דלא הויין ידיים.

מיהו צ"ע מעתה מה מתרץ הגמ' דאולי הקדש קאמר דאם הכוונה היא שאין כוונתו ברורה א"כ אפילו יד לא הוי ולמה מיקרי יד. ויש ליישב.

ג. דברי המפרש והרי"ן.

עי' במפרש שפי' שכוונת הדיחוי של הפקר וצדקה היא דחשיב מוכיחות לצד

הפקר או צדקה. וכן איתא בשט"מ בשם הרי"ף.

וביאר הרי"ף שהסברא לומר כן היא משום שלהצד של הפקר או צדקה הרי הוא צריך לסיים רק מלה אחת, דהיינו הפקר או צדקה, משא"כ להצד של נדר הרי הוא צריך לסיים שתי מלים דהיינו "עלי נדר", ומש"ה לצד הפקר או צדקה הוי יד מוכיח, ואילו לצד נדר לא הוי יד מוכיח כלל. ובאמת זה יכול לשמש בדרכו של הרי"ף כסברא למה חשבנו בתורת ודאי שכוונתו היא להפקר או לצדקה.

וע"ע ברי"ף שם שפי' שכוונת הגמ' היא להקשות על זה, שאע"פ שמשמע יותר להצד של הפקר או צדקה אבל בכל זאת הדין נותן שנחמיר ונחשוש שכוונתו היא לנדר. ומדבריו יוצא שהיכא שמוכיח לצד אחד אפ"ה הרי זה נחשב לכה"פ בגדר יד גם להצד השני, דאל"כ לא הי' שייך למיחש לחומרא שמא נתכוין להצד של נדר, דהא אפילו אם נתכוין אבל אין כאן אפילו מדריגה של יד, וא"כ צ"ל כהנ"ל שאפילו אם חשיב מוכיח להצד הראשון אבל בכל זאת הרי זה נחשב יד גם להצד השני ולכן שייך לחשוש. ולפ"ז ה"ה שאם יפרש אח"כ שנתכוין להצד של נדר הרי זה מועיל בתורת ודאי, רק שגם אם לא פירש, וכגון אם אמר ששכח מה נתכוין, הרי אנו אומרים לו להחמיר.

וזהו כהפירוש שהביאו הרי"ף והרא"ש לעיל שבמודרני ממך הרי הוא נאסר בדיבור כי הוי יד מוכיח להצד של דיבור ובכל זאת הרי הוא יכול לפרש שנתכוין להנאה אם סוברים שידים שאין מוכיחות הויין ידים,

אלא שהיש מפרשים לא אמרו שגם בלי שיפרש הדין הוא שצריכים להחמיר.

(סז) מיתיבי הרי זו חטאת הרי זה אשם וכו' לא אמר כלום וכו' תיובתא דאביי.

הנה לפי הדרך שביד שאין מוכיח ידעיןן מה היא כוונתו, רק שאין כאן דיבור מוכיח, א"כ צ"ע למה זה נחשב כאן חסרון הלא הקדש מהני גם בלב ולא בעינן הפלאה כדילפינן בשבועות דף כ"ו ע"ב מכל נדיב לב.

והנה להלן באות ע"א נביא שגם גבי האיבעיא של יש יד לקידושין מקשים כעין קושיא זו, דהיינו דתיפוק לי' מדין הוכחה כי לא כתיב בקידושין שצריכים הפלאה.

מיהו יש אומרים שכל היכא שרוצה לפעול את הדבר ע"י דיבור, שוב אינו יכול להועיל בלב, אלא צריכים דוקא דיבור טוב, וכבר הבאתי את דעות המחברים בזה לעיל באות ח' סק"א ולהלן באות פ"ג סק"ב עיי"ש. וכן כתב הקרן אורה כאן. מיהו הקרן אורה כתב שהיינו רק היכא שדיבורו סותר את כוונת לבו, דרק אז לא אזלינן בתר כוונת לבו כיון שרצה דיבור, אבל כאן אינו סותר, רק שקיצר, ומש"ה כתב הקרן אורה שאכתי קשה. ושוב הסיק הקרן אורה שצריכים לומר שאם הוי בגדר אין מוכיח, ואין הוכחה שנתכוין בלב ל"חטאת דידי', א"כ גם זה נראה כסותר דיבורו.

ועי' בשט"מ כאן בסוף דף ו' ע"א בד"ה הרי זה אשם שהקשה את הקושיא הנ"ל,

וז"ל בשם הרא"ם, וצ"ע מנדיב לב עולות דמייתי בשבועות, ושמא במקום דאתי למיטעי דלא בעי דבר הנידר ונידב לא שייך למידרש בי' נדיב לב עכ"ל. ולכאורה אין דבריו מובנים. והקהלות יעקב בסי' ב' ר"ל שיש ט"ס וצ"ל "ושמא בדבר דאתי לחובתו וכו', וכוונתו היא לומר שאולי כל נדיב לב קאי רק על קרבנות נדבה ולא על קרבנות חובה כמו חטאת ואשם, וכן כתב לדייק מדברי הרמב"ם בפ"ד מהל' מעשה הקרבנות הי"ב שכתב שב"נדרים ונדבות" אין צריך להוציא בשפתיו.

דף ו' ע"ב

סח) בעי רב פפא יש יד לקידושין או לא.

א. טעמו של הר"ן למה לא ללמוד קידושין מנדרים.

כתב הר"ן וז"ל, אפילו ביד מוכיח קמיבעיא לי' מי אמרינן נהי דלא אתרבו להו ידות בהדיא, גמרינן במה מצינו מנדרים, או אין יד ואפילו מוכיח, ונדרים שאני דחמירי דאפילו בדיבור בעלמא חיילי, משא"כ בקידושין שהן צריכין איזה מעשה, כסף או שטר או ביאה עכ"ל. והנה חזינן שהר"ן כתב שהצד לומר שאין יד הרי זה משום שיש לפרוך דשאני נדרים דחמירי דבדיבורא בעלמא חיילי, ולכאורה כוונתו היא דכיון שקל לעשות נדרים, דהא חזינן שאפילו דיבור בעלמא מהני, א"כ י"ל שמש"ה ה"ה דמהני יד, אבל קידושין קשים לעשות, דהא חזינן שצריך מעשה, וא"כ אולי גם יד לא מהני. מיהו לפ"ז צ"ע

מהו הצד השני למילף מהמה מצינו, הלא פירכא מעלייתא היא.

מיהו עי' באב"מ בסי' כ"ז סק"א בד"ה וביאור וכו' שהבין בדרך אחרת את כוונת פירכת הר"ן וז"ל, וביאור הדברים נראה, דבנדרים כיון דדיבורו כמעשה, ומש"ה מהני בי' ידים, דהיינו אפילו אוחז מקצת הדיבור, כיון דדיבורו כמעשה ואלים טובא, ומש"ה אפילו אוחז מקצת הדיבור חשוב הוא, אבל בקידושין שדיבורו אינו כמעשה, אלא צריך מעשה לקידושין, כסף או שטר וביאה, ואין דיבורו כמעשה, מש"ה בעי לה אם מהני בי' יד אפילו מוכיח, דהיינו אוחז מקצת הדיבור, דאפשר כיון דאין דיבורו כמעשה בעינן כולי' דיבורו ולא מקצתו עכ"ל. הרי שהאב"מ מפרש שהפירכא אינה מהא דחזינן שקל לעשות נדר כי סגי בדיבור, אלא אדרבה הפירכא היא מצד שבנדר הדיבור הוא כמעשה.

ולפי האבני מילואים י"ל שהצד השני הוא שגם בקידושין הדיבור נחשב מעשה, והיינו משום דשאני הדיבור בקידושין מבמקח וממכר, כי במקח וממכר הדיבור הוא רק כדי לגלות שיש כאן דעת מקנה, אבל בקידושין הרי הוא חלק מעצם מעשה הקיחה, וכבר הארכתי בזה בספרי על קידושין בחלק א' אות נ"ג בשם הרבה ראשונים ואחרונים, וכן להלן כאן באות ע"א סק"ג.

ב. עיקר מוכיח.

והנה הר"ן כאן הקשה למה מספקינן בקידושין, הלא חזינן שבגט שפיר מועיל יד, וא"כ מאי שנא קידושין. ותי' וז"ל,

דשאני גט כיון דאיכא מעשה, דהיינו נתינת הגט לידה, הוי טפי מיד, ועיקר מוכיח מיקרי, משא"כ בבעיין דלחדא הוא דיהב שתי פרוטות אבל לחבירתה לא יהיב מידי עכ"ל. ויש לעיין אם כוונתו היא שבגט ידעינן מצד הסברא לחוד דמהני יד, גם בלא ללמוד מנדריים, או האם שפיר צריכים ללמוד מנדריים. ולכאורה לפי דרכנו לעיל בהבנת פירכת הר"ן צ"ל שידעינן גט מצד הסברא, דהא גם מנדריים לגט יש אותה פירכא שיש מנדריים לקידושין, דהיינו דמה לנדריים שקל לעשות נדר שהרי הוא נעשה ע"י דיבור גרידא, אבל לפי דרכו של האב"מ בביאור פירכת הר"ן י"ל ששפיר שייך ללמוד גט מנדריים, אע"פ שא"א ללמוד קידושין מנדריים, כי לפי דרכו של האבני מילואים ליכא פירכא מנדריים לגט, כי לפי דרכו הפירכא מנדריים לקידושין הוא שמה לנדר שהדיבור חשיב כמו מעשה משא"כ בקידושין אין הדיבור נחשב כמו מעשה, וא"כ לפ"ז יוצא שגט שפיר אפשר ללמוד מנדר כיון שהיד היא בהמעשה.

ועכ"פ מלשון הר"ן משמע שידעינן גט גם בלי ללמוד מנדריים, והיינו משום דהוי טפי מיד אלא מיקרי עיקר מוכיח.

וגם באב"מ שם יש להבין דס"ל שכוונת הר"ן היא לומר שיודעים גט מצד הסברא גם בלא ללמוד מידות נדריים, וז"ל האב"מ, וא"כ בגיטין דמהני יד, היינו בכתובת הגט שכותב ודין דיהוי ליכי מינאי, ואינו כותב תיבת ודין או תיבת מינאי, דמהני בתורת יד, כיון דהתם כתיבת הגט היא מעשה, ובמעשה סגי בקצתו ככולו כמו בנדריים, אע"ג דצריך אח"כ נתינה ליד האשה ולומר הרי את מגורשת, עכ"פ כתיבת הגט שהוא

מעשה סגי בקצתו ככולו כיון דהוא מעשה, ועדיף מנדריים, דגבי נדריים אע"ג דדיבורו כמעשה, מ"מ אינו אלא דיבור, ומש"ה צריך ריבוי לידות, אבל כתיבת הגט דהיא גופי" מעשה אינו צריך ריבוי כלל עכ"ל.

מיהו אם נאמר שבגט ידעינן ידות גם בלי ללמוד מנדריים, נשאר קשה קושייתו של הפני יהושע בקידושין דף ה' ע"ב, ואי אפשר לומר כתירוצו וכמו שנבאר, דהנה לעיל בנדריים כאן בדף ה' ע"ב מבואר שהמחלוקת בין רבי יהודה ורבנן גבי גט אם בעינן ידים מוכיחות שייכת גם בנדריים, דרבי יהודה שסובר שצריכים מוכיחות גבי גט סובר כן גם גבי נדריים, וכן רבנן שסוברים שאין צריכים מוכיחות גבי גט הרי הם סוברים כן גם גבי נדריים, וגם רב פפא בדבריו כאן לאב"מ (וכן בקידושין דף ה' ע"ב) הוכיח ששמואל סובר גבי קידושין שידים שאין מוכיחות לא הויין ידים מהא דס"ל כן גבי נזירות, הרי שמשוינן גם גט וגם קידושין לנדריים ונזירות, והקשה הפ"י דאולי שאני נדריים ונזירות משום דכתיב בהם הפלאה, אבל בעלמא סגי גם בידיים שאין מוכיחות, ותי"ה הפ"י שם בד"ה א"ל רב פפא וכו' וז"ל, דאי סבר שמואל דיש יד לקידושין על כרחך היינו משום דילפינן מנדריים, א"כ לא עדיפי מיהא מנזירות גופא דהיכא שאין מוכיחות לא הוו ידים, וכה"ג יש ליישב סוגיא דנדריים גופא במאי דמדמה התם פלוגתא דאב"מ ורבא דתליא בפלוגתא דתנאי לענין גיטין עיי"ש עכ"ל, ומדבריו מוכח דס"ל שילפינן ידות גבי גט מנדריים, דאל"כ, אלא שידעינן כן מצד הסברא מטעם היותו עיקר מוכיח א"כ אכתי קשה דלעולם י"ל שגם רבנן דרבי

יהודה מודים גבי נדרים ונזירות דבעינן יד מוכיח משום דכתיב בהו הפלאה (וע"ע לעיל באות ס"ג מה שהערנו על תירוץ). מיהו אכתי י"ל כתירוץ השני של הפ"י שם וז"ל, ועוד נ"ל דלענין ידיים שאין מוכיחות בלא"ה מדמה להו שפיר, דכי היכי שלענין נזירות לא מיקרי הפלאה בכה"ג, אלמא דלא פשיטא להו לאינשי כל כך מידי דתליא בידים שאין מוכיחות שיהא אצל השומעים כדבר ברור, אע"ג דעיקר נזירות בדידי' לחוד תליא, מכ"ש דלענין קידושין דילפינן דבר דבר שיעידו עדי קידושין בדבר ברור א"כ בידים שאין מוכיחות לא מיקרי דבר ברור לגבי העדים, כן נראה לי נכון עכ"ל. מיהו תירוץ השני הנ"ל של הפ"י אתי שפיר רק אם נאמר שבידים שאין מוכיחות מספקינן באמת בכונתו ואין הוכחה לכונתו, דלפ"ז שפיר כתב שאין העדים יודעים כונתו, אבל לפי הדרך שלעולם שפיר ברירא לן כונתו, רק שהשאלה היא אם מונח בהמלים, א"כ לפ"ז אין התחלה לתירוץ.

סט) בענין עיקר מוכיח, ופרוטה לזו ופרוטה לזו.

ע"י בר"ן בד"ה מיגו שכתב וז"ל, וא"ת ומאי קא מספקא לי' בקידושין, מאי שנא מגיטין דלכו"ע יש יד כדמוכח סוגיין דלעיל ולא פליגי אלא ביד שאין מוכיח, י"ל דשאני גט כיון דאיכא מעשה, דהיינו נתינת הגט לידה, הוי טפי מיד, ועיקר מוכיח מיקרי, משא"כ בבעיין דלחדא הוא דיהיב שתי פרוטות אבל לחבירתה לא יהיב מידי עכ"ל. ולכאורה יש לפרש שכונתו לומר דגט מיקרי עיקר מוכיח כי יש שם

גם עשיית מעשה עם האשה שאנו מסתפקים עלי'. וכן הבין רעק"א בגליון הש"ס, ומש"ה הקשה דא"כ איך מוכיחים מדברי רב פפא שיש יד לקידושין בהציוור של ואת, הלא בהציוור של רב פפא נתן פרוטה לאשה זאת שאמר לה את הלשון של יד, וא"כ הדין נותן שיחשב ציוור של עיקר מוכיח, משא"כ בהציוור של ואת הרי לא נתן להשני כלום.

מיהו לכאורה יש לפרש את כוונת הר"ן בדרך אחרת, והיינו שגט מיקרי עיקר מוכיח כי היד היא מקצת מעשה, דהיינו מקצת כתיבת הגט, אבל בקידושין היד היא מקצת דיבור. ולפ"ז לא קשה קושיית רעק"א, כי לפי פירוש זה הרי גם הציוור של רב פפא לא מיקרי עיקר מוכיח, אע"פ שיש בצדו גם נתינת כסף להאשה שאנו מסתפקים עלי', כי גם שם היד היא מקצת דיבור.

ובאמת לעיל כאן בד"ה דאמר לה וכו' כתב הר"ן שאם נתן כסף גם להשני אז "ליכא לספוקי כלל בואת חזאי, ואפילו תמצא לומר אין יד לקידושין, קידושין עצמן הן". הרי שלא כתב הר"ן דמהני משום דהוי עיקר מוכיח, אלא כתב גדר אחר, דהיינו שבכה"ג "ואת" מתפרש ממש כמו "ואת נמי", וחשיב דיבור שלם. ולפי הדרך הנ"ל השני שכתבנו בביאור "עיקר מוכיח" הרי זה מובן, כי גם כשנתן פרוטה להשני לא שייך לומר דחשיב עיקר מוכיח, כי סוף סוף גם בכה"ג הרי זה ציוור שהיד היא מקצת דיבור ולא מקצת מעשה.

ברם מלשון הר"ן עצמו בד"ה מיגו וכו' שהבאנו בתחילת האות כאן מוכח כהבנת רעק"א, שהרי הר"ן כתב שגט מיקרי עיקר

מוכיח אבל הכא בקידושין "לחבירתה לא יהיב מידי", הרי שאם הי' נותן גם לחבירתה הי' מיקרי עיקר מוכיח אע"פ שהיד היא בהדיבור ולא בהמעשה נתינה. מיהו לפ"ז שוב אין צריכים למש"כ הר"ן לעיל שם שאם נתן כסף גם להשני, אז "ואת" מתפרש ממש כמו "ואת נמי" וחשיב דיבור שלם.

שו"ר גם באב"מ בסי' כ"ז סקי"א שהקשה את קושיית רעק"א, ות' כמו שצדדנו לעיל לתרץ, דהיינו שכוונת הר"ן בגט אינה משום שיש שם גם מעשה, אלא כוונתו היא משום שהיד עצמה היא מקצת מעשה, משא"כ בקידושין היד היא מקצת דיבור. ברם כבר הערנו שבדברי הר"ן עצמו יש משמעות כרעק"א.

ע) עוד בענין נותן פרוטה לזו ופרוטה לזו.

הנה מצינו כאן כמה ציורים שמועילים אפילו אם אין יד לקידושין או לפאה, דעי' בר"ן שכתב שאם נתן פרוטה לזו ופרוטה לזו הרי זה מועיל אפילו לפי הצד שאין יד לקידושין.

ועי' להלן בהשאלה של יש יד לפאה שכתב הר"ן דמיירי שכבר נתן בהפעם הראשונה כדי שיעור פאה, כי אם אין בהאוגיא הראשונה כדי שיעור פאה אז אפילו אם אין יד לפאה אמרינן הדין נמי ולא הדין לנפקותא.

וע"ע ברא"ש שם שכתב שהיכא שנשאר לו אוגיות אחרות לנפקותא אז אפילו אם אין יד לפאה אמרינן הדין נמי. וצ"ב מ"ש שלשה הציורים הנ"ל, הלא נהי שהם מוכיחים טפי, אבל בכל זאת טפי

מיד לא הווי, וא"כ למה מהני אפילו לפי הצד שאין יד.

מיהו י"ל שהטעם הוא משום שבהציורים הנ"ל שהזכרנו מונח בה-ו' החיבור של "ואת" ושל "והדין" שהוא מסנף את השני לענין קידושין ופאה, וממילא ה-ו' החיבור חשיב דיבור ממש של קידושין ופאה ולא רק יד, אבל כדי לומר שה-ו' מתפרש כדיבור ממש על הכל צריכים שיהי' מדת ההוכחה בגדר אומדנא דמוכח, ואומדנא דמוכח הרי היא מדריגה יותר גדולה של הוכחה מסתם יד מוכיח וכמו שנביא להלן באות ע"א סק"ב מהגרש"ש, וא"כ י"ל שמדריגה זו יש רק בהציורים הנ"ל שהזכרנו.

ועל דרך זה יש להבין את דברי תוס' כאן שהקשו למה לן הצד של ואת חזאי, הלא גם אם יודעים בבירור שכוונתו היא לקידושין הרי זה רק בגדר יד. ותירצו דשאני הכא שהזכיר קידושין על הראשונה קודם, והדר אמר ואת, ולכן אם לא היתה אפשרות של ואת חזאי הי' נחשב טפי מסתם יד, והיינו כהנ"ל דאז הי' נחשב הכל בכלל האות ו' החיבור והי' נחשב דיבור ממש ולא רק יד.

ויש להסביר דבר זה ביתר ביאור, והיינו דהיכא שאם הי' מוסיף ואומר דיבור שלם ממש הי' דבר זה מוסיף בהירות, אז אמרינן שהיכא שלא עשה כן, אע"פ שיש הוכחה, אבל בכל זאת מיקרי חצי לשון וצריכים את החידוש של ידות, וכן הוא היכא שנתן שתי פרוטות להראשונה ואמר להשני ואת, כי אם הי' אומר ואת נמי, הי' דבר זה מוסיף בהירות, כי אע"פ שגם עכשיו הוי יד מוכיח, אבל אינו בגדר

אומדנא דמוכח, אלא יש צד פורתא שואת חזאי קאמר, ומש"ה אם הי' אומר "נמי" הי' דבר זה מוסיף בהירות, ומש"ה ואת לחודי' חשיב רק יד, אבל היכא שנתן פרוטה גם להשני' ואמר לה ואת, א"כ מעתה יש כאן אומדנא דמוכח, ובכה"ג אפילו אם הי' אומר לה ואת נמי, לא הי' נקרא שהדבר הוברר יותר, והיכא שהוספת מלים לא הי' מוסיף בהירות, הרי המלים שאמר נחשבות לשון שלם ממש.

והנה בתחילת דבריהם ניסו תוס' לומר תי' אחר על קושייתם למה צריכים ואת חזאי, והיינו דאם לא הי' קיים צד של ואת חזאי א"כ אז הי' פשוט שיש יד, כלומר דלעולם גם אז הי' נחשב רק בגדר יד, רק שאז הי' פשוט שיש יד גם בקידושין. והקשו תוס' על זה דהא בידות נדרים אין שום צד שבעולם לומר שלא נתכוין לנדר, ובכל זאת צריכים פסוק, ובלי הפסוק היינו אומרים דלא מהני. ועכ"פ יש לבאר כוונת התי' הנ"ל שתירצו בתחילה כך, דס"ל שהחידוש של ידות אינו דסגי בחצי לשון, אלא החידוש הוא שהיכא שאמר חצי לשון ויש לנו הוכחה על כוונתו הרי אנו סומכים על ההוכחה, ומש"ה היכא שההוכחה היא על מדריגת אומדנא דמוכח, וליכא לספוקי כלל במידי אחרני, א"כ בכה"ג מועיל ידות מצד הסברא לחוד. ועל זה הקשו תוס' שאין הדבר כן אלא גם בכה"ג צריכים את החידוש של ידות כיון דהוי מיהא רק מקצת לשון.

ושוב תירצו תוס' את התי' שהבאנו לעיל בשמם דכיון שאמר בתחילה לשון שלם של קידושין להראשונה א"כ בכה"ג

בלי צד של ואת חזאי הי' "ואת" נחשב בגדר לשון ממש להשני' ולא רק יד.

והנה עי' בלשון הר"ן שכתב וז"ל, דכה"ג (שנתן פרוטה גם להשני') ליכא לספוקי כלל בואת חזאי ואפילו תמצא לומר אין יד לקידושין, קדושין עצמן הן עכ"ל, ומשמע כהדרך שכתבנו לעיל דלא חשיב כלל בגדר יד. מיהו להלן כתב וז"ל, או דלמא ואת חזאי, דאע"ג דלא משמע הכי ויד מוכיח הוא דואת נמי קאמר, כיון דאין יד, לא מהני הנך קידושין, ואמרינן ואת חזאי קאמר עכ"ל, ומשמע שכוונתו היא שלפי הצד שאין יד בקידושין אז מספקינן באמת לומר שואת חזאי קאמר, ורק אם יש יד הרי אנו סומכים על ההוכחה, וכהנ"ל שהחידוש של ידות הוא שסומכים על ההוכחה, ולפ"ז אין צריכים לומר שבנתן פרוטה גם לזו הרי זה בגדר קידושין עצמן, אלא אפילו אם הוי באמת בגדר יד, בכל זאת מהני כיון דליכא לספוקי במידי אחרניא.

עא) בענין ידות בקידושין.

א. בענין קושיית האחרונים דתיפוק ל"י מדין הוכחה, כמו במדבר עמה על עסקי קידושי', אפילו אם לא נאמר בקידושין דיין ידות.

הנה בגמ' כאן מבואר שבלי הדין של ידות לא יועיל "ואת", ואע"פ שמוכח שנתכוין לקידושין. ועוד מבואר שגם לשון של קידושין, בלי לומר לי, הרי זה יכול להועיל רק מדין ידות. מיהו צ"ע למה בעינן בכלל בקידושין לדין ידות, דהא רק היכא שנאמר בהתורה שצריכים הפלאה

וביטוי שפתים הרי אנו צריכים את החידוש דין של ידות שחידשה התורה שע"י הדין של ידות הרי זה נחשב שנתקיים הדין של ביטוי שפתים, אבל בקידושין הלא לא נאמר בתורה לשון של ביטוי שפתים והפלאה, וא"כ תיסגי בזה שעשה האיש פעולה שמוכיחה שכוונתו היא לשם קידושין. ובאמת כהנ"ל מוכח מהא דאמרינן בקידושין דף ו' דהיכא שדיבר עמה קודם לכן על עסקי קידושי' לא בעינן עכשיו שום דיבור נוסף כלל, אלא הרי זה מועיל משום דסגי בזה שיש הוכחה שכוונתו היא לשם קידושין, וא"כ אפילו אם לא נאמר בקידושין שע"י הדין של ידות יש כאן דיבור וביטוי שפתים, תיפוק ל' משום שיש הוכחה שנתכוין לקידושין.

ב. דרכו של הגרש"ש.

וראיתי בחידושי הגרש"ש כאן בסי' ו' שנתעורר על זה, ותי', שבאמת לא סמכינן על סתם הוכחה, ואפילו אם יאמר האיש אח"כ שנתכוין לשם קידושין אינו נאמן, ועוד דאין כאן עדי קיום שראו מעשה קידושין, ומש"ה לא מהני אלא הוכחה כזו שהיא על המדריגה של אומדנא דמוכח, דהיינו דברים שהם בלבו ובלב כל אדם, וכמו היכא שדיבר עמה מקודם על עסקי קידושי', אבל יד מוכיח אינה על מדריגה זו, אלא הרי היא רק בגדר הוכחה בעלמא, אבל אינה בגדר בלבו ובלב כל אדם, כי לא כל אחד מבין ממקצת לשונו את מה שהתורה מבינה, ולכן הרי אנו צריכים שיהי' על דבריו דין של דיבור על ידי הדין של ידות (וקמ"ל הדין של ידות שגומרים את דבריו ויש כאן דיבור שלם, א"נ קמ"ל

הדין של ידות שסגי גם במקצת הפלאה וביטוי שפתים, עי' בזה לעיל באות ז'), דמאחר שיש על דבריו דין של דיבור, א"כ מעתה תו לא איכפת לן אם הדבר הוא בגדר אומדנא דמוכח או לא אלא הרי הוא יכול לומר אח"כ שהוא נתכוין לקידושין (פי', ואין כאן חסרון של עדי קיום, דלא מיבעיא לפי שיטת תוס' שהבאנו באות ז' סק"ב שאינו יכול לומר שלא נתכוין להיד מוכיח, אלא אפילו לפי דעת הריטב"א שהבאנו שיכול לומר אח"כ שלא נתכוין להיד מוכיח אבל בכל זאת הרי זה נחשב שיש כאן עדי קיום כי כיון שעשה "דיבור" הרי זה נקרא שהעדים ראו מעשה קידושין שלם, ולא איכפת לן אם לא ידעו בשעת המעשה אם הקידושין מועילים או לא, דוגמת מה שביאר האב"מ בסי' כ"ז סק"ו בדעת הר"ן שלא איכפת לן אם לא הבחינו העדים בשעת הקידושין אם האשה מבינה את הלשון או לא כי רצון האשה אינו חלק מהמעשה קידושין, והרי גם התם אין העדים יודעים אם הקידושין מועילים או לא ובכל זאת הרי זה מועיל כיון שעל רצון האשה אין אנו צריכים עדי קיום ואין זה חלק מהדבר שבערוה, וא"כ גם כאן מכיון שע"י הדין של ידות הרי זה נחשב שהעדים ראו שעשה המקדש מעשה קידושין שלם שמתפרש כמעשה של גילוי דעת לקדש, מספיק בזה אע"פ שאין העדים יודעים בודאות שהמעשה קידושין שראו הועיל כי אולי אח"כ יכחיש, ובספרי על קידושין בחלק א' אות ס"ט סק"ב הבאתי שיש חולקים על דברי הר"ן והאב"מ. מיהו יתכן שטעמם הוא משום שהם סוברים שגם הסכמת האשה היא חלק מעיקר הקידושין

ולכן הרי העדים צריכים לראות מעשה שיכול להתפרש כמעשה של גילוי הסכמת האשה [ואז תוכל האשה עצמה לפרש אח"כ שכוונתה היתה באמת לקידושין ולא למלאכה], אבל אכתי יתכן שגם הם מודים שהעדים אינם צריכים לדעת שהקידושין למעשה הועילו).

ולכאורה יש להביא רא' לדברי הגרש"ש דהיכא שיש דיבור לא איכפת לן אם אינו לגמרי מוכיח על כוונתו, דהנה קי"ל שהיכא שעשה דיבור מפורש הרי זה מועיל אפילו אם הוא משתמע לתרי אנפין ואין הוכחה מדבריו לאיזה צד הוא מתכוין, וכגון היכא שנדר בחרם, דיכול להיות שהוא מתכוין לחרם גבוה, וכן יכול להיות שהוא מתכוין לחרמו של ים, וכל זמן שלא גילה לנו את כוונתו הדין הוא שתפסינן לחומרא, רק שהוא יכול לפרש שנתכוין לקולא וכמו שמבואר כל זה בדף י"ח ע"ב, וא"כ חזינן דהיכא שאמר דיבור מפורש אין אנו צריכים שיהי' מוכח. וכן ביאר המחנה אפרים בהל' נדרים בסי' ז' ונסתמך על ההיא דסתם נדרים להחמיר, וכן ראיתי שהבין הקהלות יעקב על נדרים את דבריו, אם כי מה שקרא לזה המחנה אפרים יד מוכיח צ"ב עיי"ש.

מיהו הראי' הנ"ל מסתם נדרים להחמיר מתוקמה רק לפי הר"ן בדף י"ח שם, דמשמע מדבריו שהוא מפרש שהטעם למה סתם נדרים להחמיר הרי זה כי חיישינן לחומרא, אבל הרא"ש שם מפרש דמוכח באמת שכוונתו היא לנדור, כי אם לא נתכוין לנדור למה דיבר.

ולפי דרכו של הגרש"ש מובן מאי דמבואר בגיטין דף פ"א דהיכא שלן עם

גרושתו בפונדקי הרי אנו נוקטים שבעל אותה לשם קידושין, ולפי בית הלל שם הרי היא מקודשת בתורת ודאי אע"פ שלא שמענו ממנו שום דיבור של קידושין, דלפי הנ"ל הרי זה משום דחשיב שם שיש אומדנא דמוכח, וסגי בזה, כי לא נאמר בקידושין דין של דיבור, ורק היכא שלא עשה אומדנא דמוכח, רק אז הרי אנו צריכים שיהי' על מה שאמר דין של דיבור. איברא אולי י"ל שהתם מכיון שיש אומדנא דמוכח שבעל לשם קידושין א"כ ה"ה שהאומדנא אומרת לנו שאמר הרי את מקודשת, וא"כ הרי היא מוקדשת מדין דיבור, וסגי בזה שיש אומדנא שעשה דיבור כמו בהציוור שהעדים ראו את הטבעת ביד שלו ואח"כ ביד שלה די"א שהיא מקודשת כי סגי באומדנא שהיתה כאן נתינה מידו לידה, דלפ"ז ה"ה דסגי באומדנא שהיתה כאן אמירה, אבל לפי הפוסלים שם א"כ אין לנו בלן עמה בפונדק אומדנא שעשה דיבור, וא"כ שפיר מוכח דסגי באומדנא דמוכח שהוא רוצה לקדש, ולא בעינן דיבור.

מיהו יש לעיין אם דרכו של הגרש"ש אתי שפיר לפי כל ביאורי הראשונים בהדין של ידות, דהנה בקידושין דף נ' הקשו הראשונים איך מהני אהא כשנזיר עובר לפניו הלא הוי בגדר דברים שבלב ואינם דברים, ולעיל באות ז' הבאנו דרך אחד בדברי הראשונים שאה"נ דהוי באמת בגדר דברים שבלב, והדין נותן שאינם דברים, רק דקמ"ל הגזיה"כ של ידות שבכה"ג דברים שבלב הם שפיר דברים, ועוד הבאנו דרך אחרת שלא חשיב בגדר דברים שבלב משום דקמ"ל הגזיה"כ של ידות שגומרים את דיבורו ויש כאן גם גמר דיבור והרי זה

נקרא ממש דיבור שלם, ולפי הדרכים הנ"ל יוצא שבלי הגזירת הכתוב של ידות הי' נשאר שיש כאן חסרון של דברים שבלב, וא"כ לפ"ז שפיר י"ל שכדי לסלק חסרון זה, ושיהי' נחשב שיש כאן יותר מדברים שבלב לא סגי בסתם הוכחה אלא צריכים אומדנא דמוכח וכדברי הגרש"ש.

מיהו הרשב"א שם תי' שידות מהני משום שדברים שבלב הם שפיר דברים היכא שאינם סותרים את מה שהוא אמר בפיו. והקשה השער משפט בסי' צ"ח על דבריו דא"כ למה בעינן שיהי' נזיר עובר לפניו, הלא גם כשאין נזיר עובר לפניו תיפוק לי' משום הדברים שבלבו (היכא שאמר אח"כ שנתכוין לשם נזירות) כיון שאינם סותרים את מה שהוא אומר בפיו, ותי' האחיעזר בחלק א' סי' י"ט דהיינו משום שבנדירים נאמר דין מיוחד שצריכים ביטוי שפתים ולא סגי בדברים שבלב, ומש"ה בעינן את הגזיה"כ של ידות כדי לומר דסגי במקצת דיבור היכא שהוא בגדר יד, ובוה נקטינן שאינו נחשב בגדר יד אלא היכא שעל ידי המקצת דיבור יש הוכחה על כוונתו וכמו היכא שנזיר עובר לפניו, ובלא זה אינו נחשב בגדר יד ואין כאן ביטוי שפתים, וא"כ שפיר בעינן להדין של יד מוכיח כדי לפעול שיש כאן הקיום דין של ביטוי שפתים, אבל עכ"פ גם אחרי הגזיה"כ של ידות אין כאן דיבור שלם, אלא הרי אנו צריכים לסמוך על הדברים שבלבו, ולכן שפיר הוצרך הרשב"א לומר שאין כאן חסרון של דברים שבלב, כי אילו הי' הדין שבכה"ג אמרינן שדברים שבלב אינם דברים א"כ אז לא הי' שייך שהפסוק ירבה שגבי נדר הרי זה מועיל, כי לא עדיף

נדר מקנינים, וא"כ שפיר מוכח שבכה"ג לא חשיב דברים שבלב, רק שגם אחרי זה אכתי צריכים לדין ידות בגלל התנאי של ביטוי שפתים עכ"ד האחיעזר, ולכאורה זהו דלא כהגרש"ש, דהא לפי הרשב"א למה צריכים בקידושין שיהי' בגדר אומדנא דמוכח, הלא מכיון שיש כאן הוכחה שהיו לו דברים שבלב ובכה"ג דברים שבלב חשיבי דברים (כיון שאינם סותרים את דיבורו) א"כ למה לא סגי בזה שהבעל עשה קנין כסף ביחד עם "דברים" כדי לצאת ידי כי יקח ולמה צריכים בקידושין לדין ידות.

מיהו לק"מ כי לא סגי בקידושין בסתם הוכחה שהיו לו הדברים שבלב, אלא צריכים שני עדים על זה, והיינו משום דהוי דבר שבערוה וצריכים עדי קיום, וכאן לא ראו העדים את הדברים שבלבו, אבל בידות דחשיבי כמו דיבור הרי זה נקרא שהעדים ראו מעשה שלם של קידושין וכמו שביארנו לעיל.

ג. דרכם של הגר"ח והברכ"ש.

והנה הברכ"ש בקידושין סי' א' כתב דרך אחרת בכל זה וכן הבין את כוונת דברי הגר"ח שהביא שם, דעיי"ש שהביא שגם הגר"ח הקשה את הקושיא הנ"ל למה צריכים בקידושין דין של ידות, תיפוק לי' מדין הוכחה וכמו היכא שדיבר עמה מקודם על עסקי קידושין, ותי' הגר"ח שמזה מוכח שמלשון קידושין א"א לעשות אומדנא, וביאר הברכ"ש את כוונתו שבקידושין התפקיד של האמירה או ההוכחה אינו רק כדי לגלות שיש כאן דעת לקידושין כמו בכל הקנינים, אלא בקידושין

הדיבור או ההוכחה הוא חלק מגוף מעשה הקיחה שנאמר בקרא דכי יקח, והרי זה חלק מהמעשה שהבעל צריך לעשות, וממילא היכא שהמקדש רצה שדבריו יועילו בתורת דיבור, אי אפשר לומר שאפילו אם אין כאן דין של דיבור בכל זאת יועיל משום שעשה הוכחה כמו במדבר עמה על עסקי קידושי, דזה אינו, אלא כיון שהוא רצה שדבריו ישמשו בתורת דיבור אינם יכולים להועיל מדין הוכחה, וכתב שם הברכת שמואל שהרי זה כמו היכא שנתן סודר בדעת לעשות קנין חליפין, דאז בעינן בדוקא שיועיל בתורת קנין חליפין, וא"א לומר שאע"פ שאינו יכול להועיל בתורת חליפין אבל בכל זאת יועיל בתורת קנין כסף, דזה אינו, דהא הוא רצה שיועיל בתורת חליפין, וא"כ גם כאן הרי הוא רצה שדבריו ישמשו כדיבור ולא כהוכחה, אבל הנ"ל נכון רק כי הדיבור הוא חלק מהקיחה וכמו שביארנו, אבל אילו היינו אומרים שאמירת המקדש היא רק כדי לגלות שיש כאן דעת לקידושין, א"כ אז לא הי' איכפת לן כלל באיזה דרך רצה המקדש שתתגלה, כי אז לא הי' נקרא שיש על זה תורת מעשה אשר שייך להקפיד עליו איך הוא נעשה (מיהו היכא שדיבר עמה על עסקי קידושי ושוב אמר דיבור פסול אכתי מהני מה שדיבר עמה קודם, כיון שאין משתמשים בהלשון פסול עצמה כהוכחה, כן מבואר בקושיית הגמ' בקידושין דף ו' ע"א שהקשה "אע"ג דלא אמר לה נמי". מיהו צ"ע כי מזה ששוב אמר לשון הרי חזינן שהוא רוצה לעשות את הקיחה ע"י דיבור ולא ע"י הוכחה והרי הדיבור הוא פסול).

ולעיל באות י"ח סק"א, ולהלן באות פ"ג סק"ב, הבאנו כעין הנ"ל מהטורי אבן.

ד. יסוד הדין של מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושי.

והנה יש לעיין במה שהוכיחו הגר"ח והברכ"ש והגרש"ש שבקידושין לא בעינן דיבור מהא דמהני מדבר עמה על עסקי קידושי, דהנה מזה חזינן שהם נוקטים שמדבר עמה על עסקי קידושי מהני מדין הוכחה. מיהו יש עוד צדדים שנאמרו בזה:

א', שהדיבור שדיבר עמה מקודם על עסקי קידושי הרי זה גופא נחשב הדיבור של קידושין, ובמקום הרי את מקודשת.

ב', שלעולם אין זה נחשב דיבור שלם, רק שבכל זאת הרי זה מהני מדין ידות, וכ"כ הריטב"א בקידושין (בסוף דבריו על דף ה' ע"ב שם) דמהני מדין ידות.

ולכאורה מוכח מדברי הריטב"א כעיקר דרכו של הגרש"ש, כי לפי הגרש"ש לא סגי בהוכחה אלא בעינן אומדנא דמוכח, אלא שהגרש"ש נקט דהיכא שדיבר עמה על עסקי קידושי יש כאן באמת אומדנא דמוכח שהוא נותן לה עכשיו את הכסף בתורת קידושין, ואילו על זה חולק הריטב"א והרי הוא סובר שגם בכה"ג אין כאן אומדנא דמוכח, ולכן בעינן שיהי' על מה שדיבר עמה על עסקי קידושי דין של דיבור ע"י הדין של ידות, דאז לא בעינן שיהי' מוכח שהוא מתכוין לקידושין וכמו שביאר הגרש"ש, אבל דברי הריטב"א לא אתי שפיר לפי הגר"ח והברכ"ש, כי לפי דרכם של הגר"ח והברכ"ש למה בעינן בכה"ג לדין ידות, הלא לא נתכוין לקדשה

ע"י דיבור דוקא, דהא דיבר עמה לפי תומו בענין קידושין ולא משום שהוא רוצה לקדשה ע"י הדיבור הזה, וא"כ למה בעינן בכה"ג לדין ידות ושיהי' על דבריו דין של ביטוי שפתים, אבל לפי הגרש"ש אתי שפיר כי לפי הגרש"ש גם היכא שאינו רוצה לקדשה ע"י דיבור, בכל זאת בעינן שיהי' נחשב בגדר דיבור, כי לא סגי בסתם הוכחה אלא בעינן אומדנא דמוכח.

גם י"ל דס"ל להריטב"א שהמשמעות של כי יקח היא שיעשה דוקא דיבור וביטוי שפתים כמו בנדרים ולא רק אומדנא דמוכח ומש"ה ס"ל שצריכים לדין ידות. ועי' בזה בסק"א בנוגע להסוגיא של המגרש את האשה ולן עמה בפונדק.

וע"ע בענין אם אומדנא דמוכח מהני בקידושין בספרי על קידושין ח"ג אות ק"ל וקל"א.

עב) בעי רב פפא יש יד לקידושין או לא.

כתב הר"ן וז"ל, אפילו ביד מוכיח קמיבעיא לי' מי אמרינן נהי דלא אתרבו להו ידות בהדיא, גמרינן במה מצינו מנדרים, או אין יד ואפילו מוכיח, דנדרים שאני דחמירי דאפילו בדיבור בעלמא חיילי, משא"כ בקידושין שהן צריכין איזה מעשה כסף או שטר או ביאה עכ"ל. והנה לעיל בדף ד' בריש ע"ב כתב הר"ן דהא דצריכים ללמוד ידות נדרים בהיקש מניירות ולא סגי במה מצינו הרי זה כי אין עונשין מן הדין. ולכאורה צ"ע דא"כ איך כתב כאן שילפינן קידושין מנדרים הלא עי"ז נחייב אותה מיתה

משום אשת איש ואין עונשין מן הדין. ברם י"ל שהר"ן סובר שהמעשה קידושין פועל רק את חלק הקנין, ואילו מה שהיא נאסרת לעלמא הרי זה תוצאה מהקנין (ולעיל באות א' סק"ו וסק"ז הארכנו בזה), ולכן אין זה נקרא שאנו מענישין מן הדין, כי אנו לומדים ממה מצינו רק את חלק הקנין. ובאמת בריש קידושין יש כמה מקומות שהגמ' רצתה ללמוד קניני קידושין בק"ו או מצד השוה ממקומות אחרים, וא"כ חזינן ששפיר שייך למילף ואין כאן טענה של אין עונשין מן הדין.

עג) בענין הדין של ידות גבי קידושין.

עי' בתוס' שכתבו שהצד לומר שיש יד לקידושין הרי הוא משום שקידושין דומין לנדרים והקדש וכדאמרינן דאסר לה אכו"ע כהקדש, וכ"כ הרא"ש בפירושו כאן.

מיהו צ"ע, דהנה בקידושין דף ז' ע"א פרכינן שאם קידש חצי אשה למה אין זה מועיל, הלא י"ל שפשטו הקידושין בכולה, כמו שמצינו בהקדש שאם אמר רגלה של בהמה זו עולה, הקדושה מתפשטת בכולה. ופירשו שם רש"י ותוס' ששייך לומר כן רק אם קידשה בלשון קידושין משום שבכה"ג אמרינן שדמי להקדש משום דאסר לה אכו"ע כהקדש, אבל לא היכא שקידשה בלשון של אירוסין ואמר לה הרי את מאורסת לי משום שבכה"ג אין זה דומה להקדש, וא"כ לפי תוס' כאן לכאורה כל הצד לומר שיש יד לקידושין הרי הוא רק היכא שאמר לשון מקודשת, אבל היכא

שאמר לשון מאורסת גם יד מוכיח לא יועיל, ואילו מקידושין דף ה' ע"ב חזינן לא כן, שהרי מבואר שם שאם ידים שאין מוכיחות הויין ידים, סגי אם אמר הרי את מקודשת גם בלא לומר "לי", וכן סגי אם אמר הרי את מאורסת בלא לומר "לי", וא"כ חזינן שגם כשאמר לשון מאורסת שייך לדמות להקדש ולומר שיש דין של ידות. ועי' בפ"י בדף ה' שם שנתעורר על זה.

והנה באמת דברי תוס' הנ"ל בדף ז' צריכים ביאור, דהא מה לי אם אמר לשון קידושין או אם אמר לשון אירוסין. וראיתי בקו"ש בקידושין אות מ"ב ונ"ג שכתב לבאר דברי תוס' על פי מה שביאר שהדין של התפשטות שייך רק בקדושה ובאירוסים, אבל לא בקנינים, והא דרצתה הגמ' לומר דין התפשטות גם בקידושין הרי זה משום שבקידושין הרי המקדש פועל באמת רק את חלק האיסור, ואילו הקנין חל מאליו מצד התורה בדרך תוצאה מהאיסור (ולעיל באות א' סק"ו וסק"ז הארכנו בזה), ומש"ה מאחר שהתפשט האיסור בכולה, תו ממילא חל הקנין בכולה מצד התורה כתוצאה מזה שהיא אסורה, אבל זהו רק היכא שאמר לשון של קידושין, אבל היכא שאמר לשון של אירוסין, התם באמת המקדש פועל בדרך ישיר רק את הקנין, ואילו האיסור חל מצד התורה כתוצאה מהקנין, וממילא בלשון אירוסין לא שייך לומר שיתפשטו הקידושין בכולה.

והנה לכאורה יש לבאר בדרך אחרת קצת ממה שביאר הקו"ש, והיינו די"ל שהיכא שהוא אומר לשון אירוסין הרי הוא

רוצה לפעול בדרך ישיר גם את האיסור וגם את הקנין, והרי בהקנין א"א לומר התפשטות, ולכן לא חלין הקידושין.

ומעתה לפי הדרך הזאת אתי שפיר למה אומרים דין ידות גם כשאמר לשון של אירוסין, והיינו משום שבכה"ג הרי הוא רוצה לפעול בלשונו בדרך ישיר גם את האיסור וכהנ"ל, וממילא שפיר שייך בזה הדין של ידות כמו בהקדש, ואין להקשות דאכתי איך חל החלק של קנין, הלא כתבנו שהוא רוצה לפעול בלשונו בדרך ישיר גם את החלק של קנין, והרי החלק של קנין אינו דומה לנדר אשר שם בנדר כתוב דין ידות, דזה לק"מ, כי נראה שכדי לפעול את הדין של קנין אין אנו צריכים בכלל להדין של ידות, והיינו משום שכבר הקשה הברכ"ש בקידושין סי' א' בשם הגר"ח למה צריכים בכלל בקידושין את הדין של ידות, דהא כיון דאיירי ביד מוכיח א"כ תיפוק לי' מדין הוכחה וכמו היכא שהוא מדבר עמה על עסקי קידושין, ובשלמא בנדר הרי כתוב בתורה שצריכים ביטוי שפתים ושלא סגי בהוכחה על כוונתו, ולכן שפיר בעינן לדין ידות כדי לחדש שעל ידי ידות הרי זה נקרא שנתקיים הדין של ביטוי שפתים, אבל בקידושין תיסגי בהעובדא שיש כאן הוכחה, ותי' הגר"ח (כמו שביאר הברכ"ש את כוונתו) שקידושין לא דמי לשאר קנינים, כי בשאר קנינים צריכים אנו את הדיבור או את ההוכחה רק כדי להוכיח שיש כאן דעת לקנין, אבל בקידושין הדיבור או ההוכחה הרי הם ממש חלק מהקחה, ולכן מכיון שאינם רק בגדר גילוי מילתא על כוונתו, אלא הרי הם

חלק מעצם מעשה הקידושין, הרי זה נקרא שיש על זה תורת מעשה, ולכן היכא שהוא רוצה שדבריו יועילו בתורת דיבור, הרי אנו צריכים שדבריו יועילו מדין דיבור, ומש"ה שפיר בעינן להדין של ידות כדי לחדש שע"י ידות יש כאן ביטוי שפתים ודיבור עכ"ד, וכבר הבאנו את דבריו באות ע"א סק"ג, ומעתה לפ"ז י"ל כהנ"ל שנהי שצריכים את הדין של ידות כדי לעשות את חלק האיסור של קידושין, אבל כדי לעשות את חלק הקנין אין אנו צריכים בכלל להדין של ידות, והיינו משום שי"ל שבשביל חלק הקנין סגי בזה שיש כאן הוכחה ולא בעינן שיעשה דיבור, כי י"ל שהדין הזה שהדיבור או ההוכחה הרי הם חלק ממעשה הקידושין (וממילא כשהוא רוצה לעשות דיבור בעינן שיהיו על דבריו דין של דיבור כשהוא רוצה כן) הרי הוא נאמר רק לענין לעשות את החלק של האיסור, אבל לענין לעשות את חלק הקנין בעינן דיבור רק כדי לגלות שיש כאן דעת לקנין, ולכן סגי בהוכחה אפילו כשהוא רוצה שיהיו על דבריו דין של דיבור, ומש"ה לגבי לפעול את הדין של קנין לא בעינן בכלל להדין של ידות, וא"כ אתי שפיר למה שייך דין ידות גם כשאמר לשון אירוסין, והיינו משום שבאמת גם אז הרי הוא פועל בדרך ישיר את חלק האיסור, ואע"פ שלענין זה בעינן דין של דיבור, אבל הלא על זה מהני באמת הדין של ידות, ואע"פ שהוא רוצה לעשות בדרך ישיר גם את החלק של קנין ובקנינים לא נאמר דין ידות, אבל הרי בשביל חלק הקנין לא בעינן בכלל להדין

של ידות, דהא אין סיבה להצריך לחלק הקנין שיהי' על דבריו דין של דיבור, אלא סגי בזה שיש הוכחה וכמו שביארנו, אבל מ"מ מכיון שכשהוא אומר לשון אירוסין הרי הוא רוצה לעשות גם את הקנין בדרך ישיר, תו לא מהני בזה הדין של התפשטות, כי בנוגע לחלק הקנין לא שייך לומר שיקנה חצי ושיתפשט הקנין בכולה.

ועל כל פנים דברינו הנ"ל הרי הם נכונים רק לפי הדרך שכתבנו שבלשון אירוסין הרי הוא רוצה לפעול גם את חלק האיסור בדרך ישיר, אבל לפי הדרך שכתב הקו"ש שבלשון אירוסין הרי הוא פועל רק את הקנין בדרך ישיר, ואילו האיסור חל בדרך ממילא כתוצאה מהקנין, א"כ א"א לומר כדרכנו הנ"ל, כי עדיין יהי' קשה שבמאורסת למה צריכים שיאמר "לי" והיינו משום שמאי איכפת לן אם ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים, הלא מכיון שכוונתו היא ברורה א"כ מאי איכפת לן אם לא הויין ידים ושאיין כאן דין לשון הלא בכל זאת חל הקנין מדין הוכחה. מיהו עיין לעיל באות נ"ט שצידדנו באם בידיים שאין מוכיחות הרי זה נקרא שכוונתו היא ברורה רק שאין הוכחה מצד הלשון, או האם איירי שגם כוונתו אינה ברורה והשאלה בידיים שאין מוכיחות היא באם אפשר לסמוך על הוכחה כזאת ושלפי הצד שלא הויין ידים א"א לסמוך עלי'.

ויש טעם אחר למה אי אפשר לומר כדרכנו הנ"ל לפי הדרך שכתב הקו"ש שבלשון אירוסין הרי הוא פועל רק את חלק הקנין, והיינו משום שלפ"ז יוצא לפי דרכנו הנ"ל שכשהוא אומר לשון אירוסין אין

צריכים בכלל קיחת דברים אלא כל התפקיד של הדיבור הוא רק כדי שיהי' מוכח שהם מתכוונים לקידושין, וא"כ לפ"ז תיסגי גם באמרה היא הריני מאורסת לך. ויש לדחות. וע"ע בחידושי הגרש"ש בנדרים סי' ו' שהקשה למה בנוגע להתפשטות פשיטא לה להגמ' בקידושין דף ז' דשייך לומר כן גם בקידושין משום הא דאסר לה אכו"ע כהקדש, ואילו בידות מיבעיא לה להש"ס כאן אם נאמר דין ידות בקידושין משום הך סברא של אסר לה אכו"ע כהקדש וכמו שפירשו תוס'.

עד) או דלמא ואת חזאי.

א. פי' הר"ן וז"ל, דאע"ג דלא משמע הכי ויד מוכיח הוא דואת נמי קאמר, כיון דאין יד, לא מהני הנך קידושין ואמרינן ואת חזאי קאמר עכ"ל. עי' לעיל בסוף אות ע'.

ב. עי' בתוס' סד"ה או דלמא שכתבו וז"ל, ובשלא הי' מדבר עם השני' כלל בעסקי קידושי' דאם הי' מדבר עמה על עסקי קידושי' א"כ אז היתה מקודשת אפילו בלא אמר ואת עכ"ל. עי' באות ע"א סוף סק"ג.

עה) יש יד לקידושין (שיטת הרמב"ם).

עי' ברמב"ם בפ"ד מהל' אישות ה"ב שכתב וז"ל, המקדש את האשה ונתן הקידושין מדעתה ביד חבירתה ואמר לחבירתה כשנתן הקידושין בידה ואת נמי או וכן גם את וכיוצא בזה הרי שתיהן מקודשות, אבל אם נתן בידה ואמר לה ואת, הרי זו שקבלה הקידושין מקודשת בספק שמא לא נתכוין אלא לראות מה

בלבה, וכאילו אמר לה ואת מה תאמרי בדבר זה, ולפיכך קיבלה הקידושין היא שהרי זה עדיין שואלה לראות מה בלבה, ומפני זה היא ספק מקודשת עכ"ל. הרי שאינו מפרש את הציור כהר"ן, דהר"ן מפרש שלזאת שאמר ואת לא נתן כלום, ואילו הרמב"ם מפרש שנתן לה קידושין עבור חבירתה כי היא שלוחה של חבירתה וחזן מזה אמר לה לעצמה ואת. וכתב הגר"א על זה בסי' ל"ו סקי"ב וז"ל, ופירושו הרמב"ם נכון יותר, דלפירושו צריך לומר שחבירתה עשתה שליח והוי ידים מוכיחות עכ"ל. ולכאורה דברי הגר"א קשה להולמם, כי מה בכך דהוי ידים מוכיחות, הלא זה ודאי שיש כאן יד מוכיח וכמש"כ הר"ן, רק שבכל זאת מספקינן אם בכלל נאמר דין של ידות בקידושין.

ולפי המבואר לעיל באות ע"א סק"ב אפשר לומר דס"ל להרמב"ם שבהציור של הר"ן, מכיון שחבירתה עשתה אותה שליח (ובודאי האיש יודע מזה), א"כ הרי זה כבר על המדריגה של אומדנא דמוכח, דלפי דרכו של הגרש"ש הרי זה מהני גם בלא תורת ידות.

ברם בכונת הגר"א א"א לומר כהדרך הנ"ל, שהרי הגר"א כתב רק שהרמב"ם סובר שהציור של הר"ן הוא ציור של יד מוכיח, וא"כ אכתי צ"ע כהנ"ל דמה בכך, הלא גם ביד מוכיח איבעיא לן אם נאמר תורת יד בקידושין או לא.

ולכאורה צ"ל שכונת הגר"א היא כך, שמפשטות הגמ' משמע שאין האיבעיא אם מהני יד או לא, כי לפ"ז לא אתי שפיר הלשון "או דלמא ואת חזאי קאמר", וכבר נדחקו הראשונים בביאור לשון זה, ולכן

פי' הרמב"ם שהאיבעיא היא אם הוי יד מוכיח או לא, ועל זה כתב הגר"א שלכן לא פי' כציורו של הר"ן כי ציורו של הר"ן הרי הוא בודאי ציור של יד מוכיח.

מיהו צ"ע לפ"ז איך מפרש הגר"א את המשך הגמ', דמה היא הראי' ממה שאמר רב פפא לאביי, הלא נהי דחזינן דס"ל שם שמהני יד בקידושין, אבל הכא איבעיא לן אם הוי יד מוכיח או לא.

עו) עוד בדברי הרמב"ם.

והנה יש לעיין בלשון הרמב"ם הנ"ל שכתב "את נמי או וכן גם את", דלכאורה לא הי' צריך לכתוב "וכן את", דהא "גם את" הרי זה ממש כמו "את נמי", ואינו צריך להוסיף את המלה "וכן". ועכ"פ לכאורה נראה שגם "וכן את" מהני שהרי משמע מהרמב"ם שרק "ואת" לחודה הרי זה הציור של האיבעיא.

ועי' בשינוי נוסחאות ברמב"ם הוצאת רש"פ.

עז) ר"ן ד"ה דאמר לה.

וזהו, דאמר לה הרי את מקודשת לי ונתן לה שתי פרוטות ואמר לה לחבירתה ואת עכ"ל. הנה אין כאן חסרון של שתיקה לאחר מתן מעות כי הרי השני' כבר עשתה את הראשונה שליח לקבל המעות.

מיהו יש לעיין למה הקפיד הר"ן לצייר באופן כזה, ולא באופן שאמר הרי את מקודשת ואת, ורק אחרי זה נתן את המעות להראשונה, האם משום דס"ל שבכה"ג הרי זה נקרא דיבור שלם כמו היכא שאמר לה ואת נמי, ורק היכא שאמר להשני' ואת

אחרי מתן מעות י"ל ואת חזאי ושנתנית המעות לא הי' בשבילה.

עח) בענין פאה.

עיין בגמ' דבעי רב פפא יש יד לפאה או אין יד לפאה, היכי דמי אילימא דאמר הדין אוגיא ליהוי פאה והדין נמי, ההיא פאה מעלייתא היא, כי קא מיבעיא לי' כגון דאמר והדין ולא אמר נמי, מאי, מכלל דכי אמר שדה כולה תיהוי פאה הויא פאה, אין, והתניא מנין שאם רוצה לעשות כל שדהו פאה עושה ת"ל פאת שדך וכו'. ועיין בר"ן שכתב וז"ל, מכלל דאי אמר תיהוי שדה כולה פאה הויא כולה פאה, דודאי רב פפא בכה"ג קא מיבעיא לי', דבהיא אוגיא קמייתא איכא שיעורא, דאי לא, אפילו את"ל אין יד לפאה, פאה מעלייתא היא, דודאי כיון שהתחיל לעשות פאה, כי אמר והדין לגמרה נתכוין, אלא ודאי כגון דאיכא שיעור פאה בקמייתא מיבעיא לי' עכ"ל.

והנה לכאורה צ"ע, דנהי דר"פ איירי באופן שהוא מפריש יותר מכשיעור, אבל מ"מ מנ"ל שהוא יכול לעשות כל שדהו פאה, ושלא בעינן שיריים, וכמשמעות לשון פאה, דהא כל שדהו אינו המשמעות של לשון פאה.

ועיין בקרן אורה שכתב דאיירי באופן שאמר "והדין" לאחר כדי דיבור, וכוונת הר"ן היא למימר דמכיון שבהאוגיא קמייתא איכא שיעורא א"כ כשהוא אומר "והדין" הרי זה בגדר הפרשה שני' מכיון דהויא לאחר כדי דיבור, ומעתה אם יכול הוא לעשות הפרשה אחרת ולהוסיף על השיעור א"כ ה"ה נמי לכל השדה, ולא דמי

לתרומה דאחר שהפריש פעם אחת כבר נפטר הכרי ותו אינו בגדר טבל.

אמנם אכתי צ"ע, דמ"מ מנ"ל דלא בעינן שיריים, וכמשמעות לשון פאה. ועוד צ"ע, דהא גופא קשיא, מנ"ל דרב פפא איירי לאחר תכ"ד, ולהוציא מזה שה"ה לכל שדהו, אולי איירי בתכ"ד ובאמת אינו יכול להוסיף על השיעור לאחר שכבר גמר להפריש. והקר"א שם הביא באמת שהמל"מ כתב להוכיח מהר"ן כאן שאפשר להוסיף פאה אחרי שכבר הפריש, ודחה המל"מ דאולי איירי הכא בתכ"ד. מיהו הקר"א עצמו כתב שאם איירי בתכ"ד, פשיטא שאפשר להוסיף על השיעור, ואילו מהגמ' משמע דהוי דבר של חידוש, וא"כ בע"כ צ"ל דאיירי אחרי תכ"ד.

(ועי' ברא"ש ותוס' דפליגי על הר"ן, ומפרשים שבע"כ צ"ל שרב פפא עצמו איירי באופן שמפריש כל השדה, כי אם הוא משייר לעצמו, א"כ לא מסתברא לומר את הצד של "והני לנפקותא קאמר", דהא כבר יש לו לנפקותא, וא"כ בע"כ צ"ל שרב פפא עצמו איירי בדליכא טפי מהנך תרי אוגיות, ולכן שפיר אמרינן דש"מ שהעושה כל שדהו פאה הרי זה חל. מיהו צ"ע על דבריהם, דאכתי י"ל שהשאיר שיעור פורתא שאינו מספיק לנפקותא, ולכן שפיר איכא למיבעי, ובכל זאת לא מיקרי שעשה כל שדהו פאה כיון דאיכא מיהא קצת שיריים.)

ובישוב הנ"ל יש להקדים, דהנה הא ודאי שלא שייך הדין של פאה אלא היכא שקצר קצת לעצמו, וכמו שכתבו כל הראשונים דכי תקצור כתיב, וגם לפי מאי דאמרינן שהוא יכול להפריש כל שדהו,

בע"כ צ"ל דאיירי באופן שקצר בתחילה קצת לעצמו. ועיין בתוספתא בריש פאה דתניא שהאומר כל שדהו פאה אינה פאה, והיינו כהנ"ל דהתוספתא איירי באופן שלא קצר לעצמו כלל, אלא עזב כל שדהו כמו שהיא.

אמנם יש לחקור מה טיבה של קצירה זו לעצמו, האם הקצירה לעצמו מחייבת את שדהו בפאה, ולפני הקצירה ליכא מצות פאה כלל, או האם גם לפני הקצירה השדה חייבת בפאה, רק דבעינן קצירה לעצמו כדי שמה שנותן יהי' מציאות של פאה.

והנה עיין בתוס' בסוגיין שהביאו את דברי הירושלמי בריש פאה שהקשה למה לא תני נמי תרומה בהדי הדברים שאין להם שיעור, ותירצו משום שבתרומה גם לאחר שעת החיוב של מירוח הרי הוא צריך לשייר ואינו יכול להפריש את הכל, וא"כ שפיר יש שיעור, אבל בפאה מאחר שנתחייב השדה בפאה, דהיינו לאחר הקצירה, הרי הוא יכול להפריש את הכל. ומזה מבואר שלפני הקצירה אין כאן חיוב פאה כלל, דלפ"ז שפיר יוצא שבפאה הרי הוא יכול לתת את כל השדה שנתחייבה, משא"כ בתרומה שאינו יכול לתת את כל מה שנתחייב, אבל אם השדה חייבת בפאה גם לפני הקצירה א"כ הרי זה ממש כמו תרומה שאינו יכול לתת את כל השדה שנתחייבה. ועיי"ש בירושלמי שאמרו שבאמת אינו צריך להפריש פאה כנגד מה שקצר, כי הקצירה חשיבא קודם שעת חיובו. וגם מזה מוכח שלפני הקצירה ליכא חיוב כלל.

וכן משמע מדברי הירושלמי גם בפרק

ג' שם ה"ז על מתניתין דשדה כל שהוא חייבת בפאה דפריך אי עד שלא קצר אין כאן חיוב וכו'.

ועיין בפ"ג ממס' פאה משנה ג' דתנן המדיל, נותן מן המשואר על מה ששייר, ופירש שם הר"ש דמה שהדיל פטור מפאה משום שמדיל לא מיקרי בגדר קצירה. ולפ"ז מוכח כהנ"ל שלפני הקצירה ליכא חיוב כלל, דהא אם יש חיוב, א"כ כששוב עושה קצירה רגילה למה אינו חייב להפריש אחד מששים גם כנגד מה שהדיל, דהא גם זה נתחייב בפאה, וא"כ בע"כ צ"ל שלפני הקצירה הרגילה ליכא שום חיוב כלל, ומש"ה אינו חייב להפריש כנגד אותם פירות שנסתלקו לפני שעת החיוב. אמנם עיין בר"ש שם שהביא פירוש אחר (וכן הביא רעק"א שם), והיינו שמה שהדיל פטור משום שעדיין "ירק" הוא כי איירי קודם שהגיעו להשיעור של עונת חיוב פאה. ולפ"ז לעולם י"ל שגם לפני קצירה יש חיוב, רק שהתם פטור משום שהוא עוד ירק (והנה לכאורה מעתה יוצא שיש הכרח משם לפי הפירוש הזה שלפני קצירה שפיר איכא חיוב, כי אם ליכא חיוב למה צריכים את הטעם של "ירק" תיפוק לי' משום שמדיל אינו בגדר קצירה, וא"כ מה שהדיל נסתלק מן השדה לפני שעת החיוב. מיהו זה אינו, כי גם אם ליכא חיוב לפני קצירה אתי שפיר למה צריכים את הטעם של "ירק", כי י"ל דס"ל לפירוש זה שמדיל מיקרי שפיר בגדר קצירה, ומש"ה אי לאו משום דעודו ירק הי' חייב על מה שהדיל אחרי הראשון).

ועי' עוד בפ"ז שם משנה ה' לענין שאלה זו.

ומעתה אם נאמר שהקצירה היא מה שמחייבת את השדה בפאה, א"כ כשאנו דנין על השדה של פאה, אם נתן באמת כל שדהו או רק מקצת, הרי אנו צריכים לדון על השדה שנשתייר לאחר הקצירה הראשונה, ואם הוא נותן כל אותה השדה הרי זה שפיר מיקרי שהוא מפריש כל שדהו. אמנם אם נאמר שלעולם השדה מחויבת ועומדת גם קודם קצירה, א"כ כשאנו דנים אם מיקרי שדה שלימה או חצי שדה הרי אנו צריכים לדון על השדה של לפני קצירה. ולפי הצד הזה נמצא שבאמת לא יתכן לתת כל שדהו, ושיהא נחשב באמת כל שדהו, דהא מכיון שהוא צריך לקצור מקצת לעצמו, א"כ כבר חסר כאן מהשדה שנתחייבה בפאה.

ולפ"ז י"ל דס"ל להר"ן שהבבלי חולק על הירושלמי, וס"ל להבבלי שגם לפני הקצירה יש חיוב פאה, אשר לפ"ז יוצא שאפילו אם לאחר קצירה הרי הוא נותן את כל שדהו אין זה נקרא שנתן כל שדהו, והא דקרי לה הגמ' כל שדהו הרי זה משום שבמציאות הרי הוא נותן את כל מה שנשאר, אבל לאמתו של דבר גם זה אינו אלא חלק מאותה שדה של קודם קצירה שנתחייבה בפאה. ומעתה שפיר כתב הר"ן שמכיון שחזינן מהאיבעיא של רב פפא שהוא יכול להוסיף על השיעור, חזינן גם כן שהוא יכול להפריש את כל שדהו, והיינו משום שגם כל שדהו שלאחר קצירה אינו אלא בגדר הוספה על השיעור ותו לא.

והנה עיין בחולין דף קל"ז ע"ב שכתב רש"י טעם אחר למה השמיטה המשנה בריש פאה תרומה, וכתב דהיינו משום

שבתרומה נרמז השיעור של ששים בפסוק, וצ"ע למה לא כתב את טעמו של הירושלמי. וי"ל דהיינו משום דס"ל כהר"ן, אשר לפי פירושו של הר"ן מוכח דפליג הבבלי כאן על הירושלמי וסובר דאיכא חיוב פאה גם לפני הקצירה, וא"כ מתבטל התירוץ של הירושלמי ומש"ה כתב רש"י טעם אחר.

(והנה חזינן שתוס' כאן הביאו את דברי הירושלמי. ולפ"ז שפיר הוצרכו לחלוק על הר"ן בביאור הגמ' כאן, כי מכיון שהם סוברים כהירושלמי שלפני קצירה אין חיוב, א"כ כל שדהו שלאחר קצירה היא באמת כל השדה שנתחייבה, וא"כ תו ליכא ראי' מהא שהוא יכול להוסיף עוד אוגיא שהוא יכול לתת את כל השדה, כי כל השדה לא הוי רק בבחינת הוספת עוד אוגיא, ומש"ה שפיר הוצרכו לומר שרב פפא עצמו איירי באופן שהוא מפריש כל שדהו.)

ברם יש להקשות על דרכנו הנ"ל כי לפי דרכנו הנ"ל יוצא שבאמת לא נאמר דין מיוחד של כל שדהו, אלא גם כשהוא נותן את כל השדה שנשארה אחרי הקצירה הראשונה, הרי זה רק בגדר ריבוי יותר מהשיעור, וא"כ הו"ל להש"ס להביא מתניתין דריש פאה. ועוד דגם הברייתא עצמה לא היתה צריכה לומר מנין שאם רוצה לעשות כל שדהו פאה אלא מנין שהוא יכול להרבות יותר מהשיעור.

והנה עיין בר"ן על הא דבעי רב פפא אם יש יד לקידושין או לא שכתב שהאיבעיא היא אם אפשר ללמוד במה מצינו מנדר או האם שאני נדר דמכיון

שהוא ע"י דיבור לחוד מש"ה מהני גם יד, משא"כ בקידושין דבעינן גם נתינת כסף קידושין. ועיין לקמן דבעי רבא אם יש יד לצדקה או לא, והקשה רעק"א דלפי הר"ן בודאי היינו צריכים ללמוד צדקה מנדר מאחר שגם צדקה היא ע"י דיבור לחוד. וצ"ע למה לא הקשה רעק"א גם על האיבעיא של פאה. ולפי הנ"ל ניחא כי הר"ן אתי לשיטתו שבפאה אין הקצירה באה לחייב את השדה, דהא גם לפני זה השדה מחויבת, אלא הקצירה באה ליצור את המציאות של פאה, וא"כ לפ"ז י"ל שגם הקצירה היא חלק מעצם עשיית הפאה, וא"כ אין זה נקרא שפאה מתהווה על ידי דיבור לחוד. מיהו יש לפקפק בזה כי אפילו אם הקצירה היא מעשה שיוצר את החפצא של פאה, אבל בכל זאת אין היא חלק מהדבר שמחיל על התבואה דין של לתתו להעניינים, אלא דבר זה אכתי נפעל על ידי דיבור לחוד, וא"כ אכתי יוצא שהדין של פאה נפעל ע"י דיבור לחוד.

והנה עיין בתוס' בסד"ה מכלל וכו' שכתבו שהקצירה יכולה להיות אפילו פחות משהו פרוטה. ויש לעיין אם גם בתרומה השירים שלוקח לעצמו יכולים להיות פחות משהו פרוטה. והנה אם נאמר שגבי פאה הקצירה היא כדי לקבוע את המציאות של פאה א"כ חזינן שאפילו תבואה פחות משהו פרוטה יכולה לקבוע על היתר שם של פאה וא"כ לכאורה ה"ה לענין לקבוע על היתר שם של תרומה. אמנם לפי שיטת תוס' על פי הירושלמי דלא בעינן שם של פאה, אלא הרי הוא יכול להפריש באמת את כל שדהו ממש, והקצירה היא רק המחייב את השדה

בפאה, א"כ תו ליכא ראי', כי אע"פ שסגי בפחות משה פרוטה לחייב את השדה בפאה, אבל אכתי אין ראי' שסגי בפחות משה פרוטה להחיל על מה שהרים שם של תרומה וראשית.

והנה כבר הבאנו שהירושלמי הקשה על המשנה דתנן קרקע כל שהוא חייבת בפאה, דאם לא קצר ליכא חיוב, ולאחר שקצר אין כאן פאה. והנה הירושלמי מתרץ שהמשנה איירי בקנה אחד ובו ה' שבליים, דאז שפיר יתכן ע"י שקוצר אחד מן השבליים. והנה כבר כתבנו שמלשון הירושלמי בקושייתו חזינן דס"ל שלפני הקצירה ליכא שום חיוב. ולפ"ז בהציור הנ"ל, אם לא יקצור שבולת אחד, אלא יקצור את כל הקנה, לכאורה לא עבר על כלום, כי לא מיקרי שביטל מצות עשה, אלא מיקרי שפטר את עצמו ע"י שחתך בדרך שלא שייך מצות פאה, והכוונה בקרקע כל שהוא חייבת בפאה היא רק שאם חתך שבולת אחד הרי הוא חייב בפאה אע"פ שיש רק קרקע כל שהוא, אבל אין עליו שום חיוב להכניס את עצמו להמצוה, אלא הרי הוא רשאי לחתוך את כל הקנה, אבל לפי הצד שגם לפני הקצירה הרי הוא חייב בפאה, רק שצריכים את הקצירה כדי שיהי' כאן חפצא של פאה, א"כ אם קצר את כל הקנה בקצירה אחת, ועי"ז לא יצר את החפצא של פאה, א"כ יוצא שביטל את המצוה של פאה שהי' חייב בה, והרי הוא חייב באמת לקצור רק שבולת אחת.

והנה בכל דברינו הנ"ל נקטנו שלפי הירושלמי שהחיוב מתחיל אחרי הקצירה א"כ השדה שנשארת אחרי הקצירה הראשונה הרי היא נחשבת לגבי מצות פאה

בגדר השדה השלימה, ומה שקצר בהקצירה הראשונה אינה נחשבת בכלל השדה, ולכן כתבתי שלפ"ז כשנותן כל השדה שנשארה אחרי הקצירה הראשונה הרי זה בגדר נתינת כל השדה ולא רק בגדר הוספת שיעור, ושכן סוברים תוס' והרא"ש ומש"ה הוצרכו לפרש לא כמו הר"ן כי ס"ל שנתנית כל השדה שנשארה אחרי הקצירה הראשונה הוי חידוש יותר גדול מהוספת שיעור. מיהו לכאורה יש לפקפק על זה ולומר שגם לפי הירושלמי נהי שהחיוב מתחיל אחרי הקצירה, על מה שנשאר, אבל אכתי י"ל שכשאנו דנים על השם של פאה הרי אנו דנין על מה שנחשב השדה במציאות, ומצד המציאות גם מה שקצר הרי זה חלק מהשדה, וממילא כשהוא נותן את כל מה שנשאר, נהי שהוא נותן את כל מה שנתחייב, אבל אכתי י"ל שיש על זה שם של פאה ולא כל השדה.

ע"ט) בעי רב פפא יש יד לפאה.

כתב הר"ן וז"ל, כלומר את"ל בקידושין אין יד דלא איתקש לנדריים כלל, פאה דאיתקש מאי עכ"ל. ולהלן ביאר שאולי הכא לא אמרינן אין היקש למחצה כי פאה לא כתיבא בהדיא ומדרשא אתיא עכ"ל. וצ"ע למה צריכים היקש, דלמה אי אפשר ללמוד פאה במה מצינו מנדריים, דהא הפירכא שכתב הר"ן לעיל לגבי קידושין דצריכי מעשה, אינה קיימת לענין פאה, דהא גם בהפרשת פאה ליכא מעשה אלא דיבור. והנה כן הקשה רעק"א בגליון הש"ס להלן בדרך ז' ע"א על הבעיא לענין צדקה, ויש לעיין למה לא הקשה כאן

לענין פאה (ועי' במש"כ על זה לעיל באות ע"ח בקטע "והנה עיין בר"ן").

והנה לעיל באות ס"ח כתבנו שני דרכים בהבנת הפירכא שהזכיר הר"ן שם, דבדרכנו הראשון כתבנו שכוונתו היא לפרוך דמה לנדרים שהם חלים בקלות ע"י דיבור לחוד, וא"כ אולי הרי הם חלים בקלות גם ע"י ידות, אבל אין ראי' לקידושין כיון שקידושין צריך מעשה, ולפ"ז הדין נותן שנלמד באמת צדקה במה מצינו מנדרים כיון שגם נדרי צדקה אינם צריכים מעשה, וכן קשה מה שהקשינו שנלמד גם פאה.

ברם עיי"ש שכתבנו בשם האבני מילואים ביאור אחר בכוונת הר"ן, והיינו דשאני נדרים שהדיבור שלו חשיב כמו מעשה, כיון שאין שם מעשה אחר, וא"כ מכיון שהדיבור הוא חזק אולי משום כך סגי גם במקצת ממנו, ולא בעינן דיבור שלם אלא סגי ביד. והנה אולי שייך להוסיף ולומר שהדיבור חשיב דבר חזק רק היכא שחל על ידו שינוי מסוים בהחפץ, וכגון בנדר שחל על החפץ איסור חפצא (משא"כ בקידושין דצריכים גם מעשה כדי לחולל שינוי בהאשה). ומעתה לפ"ז יוצא שאע"פ שגם פאה וצדקה חלים ע"י דיבור לחוד, אבל בכל זאת אין הדבר פשוט כל כך ששייך לדמותם לנדר, אלא הרי זה תלוי באם ע"י ההפרשה נעשית התבואה ממון עניים או לא. ומעתה י"ל שרעק"א סובר שפאה, ע"י הפרשתו לחוד, אכתי אינה נעשית ממון עניים או הפקר לעניים, אלא הרי היא נשארת ממון בעלים, רק שחייב לתתה לעניים, ומש"ה על פאה לא הקשה כלום, אלא אי אפשר

ללמוד פאה מנדר במה מצינו, כי בפאה אין הדיבור חשיב מעשה כמו בנדר, אבל בצדקה י"ל דס"ל שע"י אמירת הרי אלו לצדקה הרי המעות שפיר נעשים ממון עניים, ואין זה רק נדר של הרי עלי לתתם לעניים, ומש"ה שפיר הקשה שנילף במה מצינו מנדרים.

מיהו לכאורה אי אפשר לומר כהדרך שכתבנו שהדיבור בנדר חשיב כמעשה רק בצירוף העובדא שהדיבור פועל שינוי בהחפץ, כי א"כ יוצא שהדיבור של הרי עלי עולה לא חשיב כמדריגת מעשה, וא"כ הדין נותן שגם שם יהי' צד לומר שאין ידות, ואילו לכאורה נראה פשוט שהתם פשיטא שיש יד מדלא מיבעיא לן בגמ' על זה, וא"כ למה אי אפשר ללמוד פאה משם.

פ) כגון דאמר והדין ולא אמר נמי.

יש להעיר למה צריכים לענין פאה ציור זה שאמר הרי זה פאה והדין, הלא יש להעמיד בציור שיש פאה מונחת לפניו, ואפילו פאה של אדם אחר של שדה אחרת, ואמר על התבואה של שדה זו "הרי זה", דהוי יד מוכיח לפאה כיון שפאה מונחת לפניו, והרי זה ממש כמו האומר אהא והי' נזיר עובר לפניו.

ובאמת כעין זה יש להקשות גם על השאלה בקידושין, דלמה לא ציירו באופן שהיתה אשת איש עוברת לפניו ואמר לאשה אחרת הרי את. מיהו לפי הר"ן לק"מ כי בכה"ג הרי הוא נותן לזאת שאמר לה הרי את את הכסף קידושין, וא"כ הוי עיקר מוכיח.

פ* (מכלל דאי אמר תהוי שדה כולה פאה הויא כולה פאה.)

כתב הר"ן וז"ל, דודאי רב פפא בכה"ג קא מיבעיא לי' דבההיא אוגיא קמייתא איכא שיעורא, דאי לא, אפילו את"ל אין יד לפאה, פאה מעלייתא היא, דבודאי כיון שהתחיל לעשות פאה כי אמר והדין, לגמרה נתכוין, אלא ודאי כגון דאיכא שיעור פאה בקמייתא מיבעיא לי' עכ"ל. וצ"ע דגם כשלא הי' בהאוגיא הראשונה שיעור פאה הרי יותר מהוכחה אין כאן, כי אין כאן דיבור שלם, וא"כ גם בציוור זה צריכים להגיע לתורת ידות, וא"כ איך מוכח שרב פפא איירי כשכבר נתן שיעור פאה.

מיהו יש ליישב על פי מה שביארנו לעיל באות ע', לענין ואת נמי, דהיכא שנתן פרוטה גם לזו וגם לזו, ואמר רק "ואת", א"כ בכה"ג האות ו' של ואת מתפרשת ממש כ"ואת נמי", והרי זה נקרא דיבור שלם אלא שדיבר בקיצור, דלפ"ז גם כאן י"ל דאם עוד לא נתן כשיעור, ואמר והדין, הרי זה מתפרש ממש כמו והדין נמי, דזהו ג"כ דרך איך לומר והדין נמי, והערך לשוני הרי הוא כמו דיבור שלם.

והנה על פי היסוד הנ"ל יש להבין גם את דרכם של תוס' והרא"ש כאן, דגם הם הקשו מה היא הראי' שהעושה כל שדהו פאה הרי זו פאה דמי יימר ששתי ערוגות אלו הן כל שדהו, ותירצו משום דאילו נשאר עוד חלק בהשדה אז לא היינו מצדדים לומר שנתכוין לומר שהנך לנפקותא, דהא יש לו שאר חלקי השדה לנפקותא, אבל השתא שלא נשאר עוד

חלקי שדה, לכן י"ל שלנפקותא קאמר, ולכאורה צ"ע דגם כשיש שאר חלקי שדה הרי אכתי הוי רק בגדר יד מוכיח לפאה, וא"כ למה אי אפשר לחקור גם כשיש שם שאר חלקי שדה. מיהו לפי הנ"ל י"ל דהיכא שיש שאר חלקי שדה לנפקותא א"כ בכה"ג כשאמר הדין אוגיא ליהוי פאה והדין הרי זה נחשב דיבור שלם לפאה.

דף ז' ע"א

פא) הפקר מי אמרינן היינו צדקה או דלמא שאני צדקה דצדקה לא חזיא אלא לעניים אבל הפקר בין לעניים בין לעשירים.

וכתבו תוס' וז"ל, הפקר היינו צדקה, דסתם הפקר בשביל שיזכו בה עניים, ומסיק מ"מ הפקר הוי לעניים ולעשירים עכ"ל.

ברם לכאורה יש לפרש בדרך אחרת, והיינו דמספקא לי' מה היא הכוונה בהדרשה של בפ"ך זו צדקה, האם הכוונה היא דוקא לצדקה משום המצוה של צדקה, או האם הכוונה היא משום שצדקה היא חלות שהוא עושה בפה, דלפי הצד השני יוצא שגם הפקר יהי' הוקש לקרבן, וכוונת לשון הגמ' היא כך, האם נימא שהפקר היינו צדקה כי בצדקה גופא אין הדין תלוי דוקא בהשם של צדקה, אלא משום היות צדקה חלות שהוא עושה בפיו, וא"כ גם הפקר הוא כך, כי בהפקר יש אותו אופי שיש לצדקה, או האם שאני צדקה שהיא

רק לעניים, כלומר וזהו הטעם למה התורה הקישה אותה לקרבנות משא"כ הפקר.

פב) שיטת הרמב"ם שהפקר הוא כנדר.

ע"י ברמב"ם בפ"ב מהל' נדרים הי"ד שכתב וז"ל, ההפקר אע"פ שאינו נדר הרי הוא כמו נדר שאסור לחזור בו וכו', וכיצד דין ההפקר, כל הקודם וזכה בו קנאו לעצמו ונעשה שלו, ואפילו זה שהפקיר דינו בו כדין כל אדם, אם קדם וזכה בו קנאו עכ"ל.

והגר"א בריש סי' רע"ג, וכן הקרית ספר, גורסים "אינו יכול לחזור בו" במקום "אסור לחזור בו". וטעמם הוא משום שקשה על גירסא דידן איך שייך לומר שאסור לחזור בו, הלא בכלל לא מהני חזרתו, וא"כ מה יש כאן להיות אסור, וכי אסור לו לומר את המלים שהוא חוזר בו.

א. דרכיהם של הסמ"ע והמחנה אפרים.

מיהו ע"י בסמ"ע שם בסק"ד שכתב דשפיר יש כאן מה לאסור, והיינו שהכוונה באסור לחזור בו היא שאסור לו למחות באחרים מלזכות בו, פי' דכל זמן שאינו חוזר וקונה ע"י מעשה קנין, אסור לו לעכב אחרים מלזכות בו כי הוא מנשל בזה את זכותם.

וקרוב לזה כתב המחנ"א בהל' זכי' מהפקר סי' ח', דעיי"ש שכתב שהכוונה היא שאסור לו לקחתו לתוך ביתו שלא לשם לקנותו מחדש, וכן אסור לו לפרוע בו חובו בלי שיקנהו תחילה לעצמו.

והוסיף שמ"מ אם עשה כן אי אפשר לתובעו כי הוי ממון שאין לו תובעין.

והנה חזינן דבר חידוש מדברי המחנה אפרים, והיינו שאדם יכול לשלם לבעל חובו מנכסי הפקר, דהא משמע בפשטות שכוונתו לומר שחובו נפרע באמת על ידי זה, דאם אין זה נקרא שפרע את החוב, רק שהמלוה ויתר לו ומחל את החוב תמורת מה שהטיב הלוה עמו לתתו לזכות את ההפקר, למה זה נקרא שהלוה השתמש בהפקר ועשה בו פעולה מסוימת, וא"כ בע"כ צ"ל שזה נקרא שבאמת פרע בו את החוב, אלא שצ"ע על זה דהנה אם יגיד הלוה להמלוה עצה איך להרויח כסף, והלך המלוה והרויח, בודאי אין זה נקרא שהלוה פרע את חובו, וא"כ לכאורה גם אם אמר לו הלוה שבמקום פלוני נמצא דבר של הפקר והמלוה הלך וזכה בו, גם בזה לא מיקרי שפרע את חובו, וא"כ הכא האם בגלל שלקח את ההפקר לתוך ידו הרי זה שפיר מיקרי שפרע להמלוה, וצ"ע.

ועוד יש להעיר למה כתב המחנה אפרים דהוי ממון שאין לו תובעין, הלא בשלמא מזיק מתנות כהונה הוי שפיר ממון שאין לו תובעין כדאמרינן בחולין דף ק"ל ע"ב עיי"ש, כי הישראל יכול לומר להכהן התובע שהוא רוצה לתתו לכהן אחר, אבל הכא כל אחד יש לו זכות לזכות בהחפץ ואינו צריך הסכמת המפקיר, וא"כ למה לא יוכל לתבוע מהמפקיר שיוציאו מתחת ידו כדי שיוכל לזכות בו.

ועכ"פ משמע בפשטות שכוונת הסמ"ע והמחנה אפרים היא לאסור מצד הזכות ממון שיש להרבים לזכות בו, ומה שכתב הרמב"ם שאינו כנדר, כוונתו היא לומר

שאינן בזה איסור של כל יחל, אבל בכל זאת הרי זה דומה לנדר כי אסור לו לחזור בו (כל זמן שאינו קונה בחזרה ע"י מעשה קנין) כמו שבגדר אסור לו לחזור בו, ורק בהפקר שייך לומר דבר כזה, אבל היכא שמוכר או נותן מתנה, והרי הוא כבר אצל הקונה, לא שייך לומר שאסור לו לחזור בו, כי אין זה בגדר חזרה אלא בגדר גזילה מיד הקונה, אבל בהפקר כיון שהוא עומד בלי בעלים מסוימים, שפיר שייך לקרוא לזה חזרה.

ב. הב"ח והקצה"ח.

וע"ע בב"ח בריש סי' רע"ג שביאר שכוונת הרמב"ם היא שאסור לומר אני חוזר מדיבורי "ואע"פ שהוא עצמו יכול לזכות בו זהו מדין הפקר אבל לא מתורת חזרה". וכוונתו היא שאסור לחזור בו ולהתנהג כך ע"י שהוא מחזיקו בביתו או מוחה באחרים שרוצים לזכות בו וכמו שכתבו הסמ"ע והמחנ"א, רק שהב"ח הוסיף שעובר עי"ז בכל יחל.

וביאר הקצה"ח שם שלפי הב"ח אין הפקר עושה שום שינוי בעלות כלל אלא רק איסור של כל יחל (וביאר שלפי זה אם מת המפקר אין הפקרו מחייב את בניו, אלא מותר להם למחות באחרים).

מיהו לפי הב"ח והקצה"ח צ"ע למה כתב הרמב"ם שהפקר אינו נדר, הלא הוי ממש נדר, ואיכא כל יחל.

ג. דרכו של הדרישה, ועוד דרך מהמחנה אפרים.

והנה בדף מ"ג ע"ב איתא שבהפקר הרי הוא יכול לחזור בו תוך ג' ימים, ופי' הר"ן דהיינו רק בשדות משום הערמה על נתינת

תרומות ומעשרות, כי חוששין שמא יפקיר כדי להיות פטור מתרומות ומעשרות ומיד יזכה בחזרה לפני שיספיק אדם אחר לזכות בו, ומש"ה תיקנו שהוא עצמו יכול לחזור בו עד ג' ימים, דעל ידי זה אין הפטור מתרו"מ חל עד שיעברו ג' ימים, ויצטרך להשאיר את השדה הפקר מספיק זמן שיוכל לזכות בו אדם אחר אשר מעתה שוב אין חשש של הערמה, והך חשש של הערמה ישנו רק בשדות, ולכן רק בשדות תיקנו שיכול לחזור בו עד ג' ימים, אבל היכא שהפקר שאר דברים אינו יכול לחזור בו, ואילו הרא"ש בסוף דף מ"ג ע"ב סובר ששפיר יכול לחזור בו ג' ימים גם היכא שהפקר שאר נכסים. וכתב הדרישה בריש סי' רע"ג שכוונת הרמב"ם היא לאסור לחזור בו מהפקר אפילו בתוך ג' ימים, דאע"פ שמועיל חזרתו אבל בכל זאת לא יחזור בו משום שהוא כנדר (מיהו יש להעיר על הדרישה דהנה הרמב"ם בההלכה הנ"ל הזכיר גם מטלטלין, וא"כ לפי פירושו של הדרישה יוצא שהרמב"ם סובר שגם על מטלטלין תיקנו שמעיקר הדין עד ג' ימים יכול לחזור בו, ואילו להלן שם בהי"ז כשהביא הרמב"ם את ההלכה שעד ג' ימים יכול לחזור בו העתיק הרמב"ם שדות).

ולפי הדרישה יוצא שכוונת הרמב"ם היא שאסור לחזור בו בזמן שבאמת מעיקר הדין יש לו זכות לחזור בו.

וכעין זה פי' המחנה אפרים בפירוש אחר שם, דעיי"ש שכתב שי"ל שכוונת הרמב"ם היא שאסור לו לחזור בו אפילו בתוך כדי דיבור, ואע"פ שמותר לחזור מנדרים אחרים בתכ"ד אבל הפקר הוי כנדר

לדבר מצוה שאסור לחזור בו אפילו בתכ"ד.

ובדרך זה אזיל המחנה אפרים ששפיר יש בו דינים של נדר.

ד. נמצא שיש ג' דרכים בביאור כוונת הרמב"ם. א', דרכם של הסמ"ע והדרך הראשון שהזכרנו בשם המחנה אפרים, דהיינו שאסור לו למנוע מאדם אחר את הזכות שיש לו לזכות בו. ב', הקצה"ח שהבין בדעת הב"ח שבאמת לא נעשה בהפקר שום שינוי בעלות אלא רק נדר לחוד. ג', הדרך של הדרישה והדרך השני שהזכרנו בשם המחנה אפרים שבהפקר שפיר נעשה כאן שינוי בממונות, רק שאפילו כשיש לו זכות לחזור בו, כגון בתכ"ד או בתוך ג' ימים, אסור לו לחזור בו.

ה. מקורו של הרמב"ם.

והנה ע"י במאירי כאן, וכן בביאור הגר"א בחו"מ ריש סי' רע"ג שם, שכתבו שמקורו של הרמב"ם הוא מאי דאמרינן בסוגיין הפקר היינו צדקה, דהנה תוס' פירשו שהכוונה היא רק שמסתמא הטעם למה הוא מפקיר הרי זה כדי שעניים יזכו בה, ומש"ה הוי ג"כ בגדר צדקה ממש, ומש"ה הסברא נותנת שיש יד כמו בכל צדקה, אבל הרמב"ם מפרש שהפקר הוא נדר כמו שצדקה היא נדר. מיהו ע"י במאירי שהקשה שא"כ למה פסק הרמב"ם בתורת ודאי שאסור לחזור בו וכדמשמע מסתימת לשונו, הלא בהגמ' הדבר נשאר איבעיא דלא איפשטא אם הפקר הוא צדקה או לא. והנה הר"ן כתב שמכיון שלא איפשטא אזלינן לקולא כמו בספק ממון,

ומעתה מאחר שלפי הרמב"ם הספק הוא ספק נדר הדין נותן שנלך לחומרא, מיהו נהי שהדין נותן שנלך לחומרא כיון שהוא ספק נדר, אבל בכל זאת שפיר הקשה המאירי, כי מהרמב"ם משמע שבתורת ודאי אסור לזכות בו. וע"ע בזה בפרישה שם באות ג'.

וע"י גם בב"י באו"ח סוף סי' תל"ד שכתב שמקורו של הרמב"ם הוא מהגמ' כאן.

ועוד כתב הב"י שם שהטעם לומר שלא מהני שליחות בהפקר הרי זה כי הפקר הוא מטעם נדר וא"א לנדור ע"י שליח.

ועוד כתב שבכל זאת אפשר לבטל חמץ ע"י שליח כי ביטול חמץ הוא רק בגדר גילוי מילתא והסכמה למה שהפקירה התורה את החמץ וכמאמרם ששני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הם ברשותו ואחד מהם הוא חמץ בפסח.

א"נ שבביטול חמץ אע"פ שהוא מטעם הפקר אבל לא שייך בו הדין נדר של הפקר עכ"ד הב"י. וצ"ע מה היא כוונתו בזה, הלא קא אזיל שהפקר הוא מטעם נדר, ועוד דהא לפי דבריו גם בכל הפקר למה לא יוכל להפקיר ע"י שליח ולא לעשות את הדין של נדר.

ו. קושיות האחרונים על הקצה"ח.

והנה יש כמה קושיות שהעירו על הקצה"ח שסובר בדעת הרמב"ם שהפקר הוא רק ענין של נדר בלי שום חלות של ממונות כלל:

א', למה צריכים ללמוד הפקר משמיטה,

הלא הוי נדר רגיל. וכן למה מהני רק אם הפקיר בין לעניים ובין לעשירים כמו בשמיטה, דכי אינו יכול לעשות נדר רק לגבי עניים.

ב', אם הוי מדין נדר, ולא חל שום קנין, וכדברי הקצה"ח, הדין נותן שיועיל בהפקר התרת חכם. ועי' בר"ן בדף פ"ה ע"א בד"ה ואני מסתפק וכו' שכתב שלא מהני התרת חכם בהפקר. ובהגהות יעב"ץ שם איתא שאע"פ שהוא מטעם נדר, כי אל"כ אין מקור לדין הפקר (וצ"ע דהא ילפינן משמיטה), אבל הוי כנודר על דעת רבים שאין לו התרה. מיהו עי' במנ"ח במצוה י"א אות ה' שכתב שלפי הרמב"ם יש לו התרה, ומה שכתב הר"ן שאין לו התרה הרי זה משום דלא ס"ל כדעת הרמב"ם.

ג', רבי יוסי אומר שמותר לחזור בו מהפקר, ורבנן סוברים שאינו יכול לחזור בו, ואילו הקצה"ח הוא דלא כמאן, כי לפי הקצה"ח יוצא שיכול לחזור בו דלא כרבנן (ולא עוד אלא אין בכלל ממה לחזור בו כי לא חל שום חלות), רק שאסור לו לחזור בו ולעכב אחרים ודלא כרבי יוסי.

ד', בשו"ת הב"ח בסי' קכ"ד איתא שיכול אדם להפקיר דבר שאינו ברשותו (וכן הביא המחנה אפרים בסי' זכ"י מהפקר בסי' ז' משו"ת המהרי"ט ח"א), והקצה"ח בסי' רי"א סק"ד השיג עליו מב"ק דף ס"ט ע"א דמבואר שאינו יכול. מיהו לפי שיטת הקצה"ח שהפקר הוא נדר למה אי אפשר, הלא אפשר לנדור מדבר שאינו ברשותו.

ה', בגיטין דף מ"ז ע"א מבואר שגוי

יכול להפקיר, והרי תוס' בנויר סוף דף ס"א כתבו שגוי אינו בכל יחל.

פג) בענין נדרי צדקה.

א. השיטות בענין אם מהני נדרי צדקה בלב.

עי' בט"ז באו"ח סי' תקס"ב סק"ח שהביא את דברי הרא"ש במס' תענית בשם הר"ר יהודה בשם ר"ת שקבלת תענית מהני גם בלי שיוציא בשפתיו משום הפסוק של כל נדיב לב דוגמת מאי דילפינן בשבועות דף כ"ו ע"ב מכל נדיב לב שאפשר להקדיש קרבן בלב, ואע"ג דאמרינן שם שלענין שבועה צריכים דוקא שיוציא בשפתיו וכדכתיב לבטא בשפתים ולא ילפינן מהקדש שה"ה שמהני גמר בלב, אבל היינו משום שחולין מקדשים לא ילפינן וכמו שאמרו בגמ' שם, אבל מסתבר שכל עניני נדר שוה וילפי הדדי, ואפילו חולין מקדשים, דהא על צדקה כתיב מוצא שפתיך תשמור וגו' בפ"ך זו צדקה ובכל זאת מהני גמר בלב, והואיל והוי נדר, וא"כ ה"ה לנדרי תענית.

והקשה הט"ז סתירה בדברי הרא"ש כי בחו"מ סי' רי"ב מביא הטור תשובת הרא"ש שבזה"ז לא מהני מה שמקדיש בלב, אלא בעינן שיוציא בשפתיו כי כל עניני הקדש בזה"ז הם לצדקה שהיא חולין ושלכן לא גמרינן מכל נדיב לב, הרי שבצדקה לא סגי בגמר בלב.

וכתב הט"ז לתרץ שהרא"ש עצמו חולק על ר"ת בנוגע לצדקה וסובר דלא מהני בלב, כי מאי דאמרינן בשבועות שחולין מקדשים לא ילפינן הרי זה כולל גם נדרים, דגם נדרי חולין מנדרי הקדש לא ילפינן,

אבל בכל זאת סובר הרא"ש שמהני קבלת תענית בלב, אבל לא מטעמו של ר"ת, אלא מפני שזה נקרא כמו נדרי הקדש, כי יש בזה מיעוט חלב ודם והוי כאילו הוא עצמו הוא קרבן.

ועכ"פ כדברי הרא"ש במס' תענית בשם ר"ת שצדקה מיקרי נדר כתב גם הרמב"ם בריש פ"ח מהל' מתנות עניים וז"ל, הצדקה הרי הוא בכלל הנדרים עכ"ל.

מיהו צ"ע דהא בסוגיין אמרינן שהצד לומר שיש יד לצדקה היא כי צדקה איתקש לקרבנות ויש יד לקרבן, ואילו לפי הנ"ל הדין נותן שינהג בה דין ידות כי הרי היא עצמה בגדר נדר והוי בכלל ההיקש של נדרים לנזירות.

והנה בחו"מ סי' רי"ב סעיף ח' הובאו ב' דעות בנוגע לאם מהני צדקה בלב, וכתב הגר"א שמסוגיא דהכא קשה על הדעה שלא מהני בלב כי מבואר שיש צד לומר שצדקה הוקשה להקדש לענין כל מילי ולא רק לענין בל תאחר, וכן מסקינן לפי שיטת הגאונים באת"ל, וא"כ הדין נותן שיועיל בלב (לכה"פ משום דאזלינן לחומרא). ועי' גם ביו"ד סי' רנ"ח בביאור הגר"א בסק"א וסקל"ו שכתב גם שם כדברים אלו.

ומלשונו במקומות הנ"ל משמע שמדין "הוקש להקדש" אתי עלה, ולא משום שצדקה עצמה היא בגדר הקדש (דמה שהוקש להקדש אינו מחייב שהיא עצמה היא בגדר נדר או הקדש אלא יכול להיות שהיא כמו פאה שהוקשה ואינה בגדר נדר והקדש).

והנה אע"פ שלפי ר"ת כל נדיב לב כולל כל הנדרים וגם נדרי חולין דצדקה, אבל מ"מ היינו רק בנדרי הרי עלי, אבל בנדרי איסור חפצא לא מהני גמר בלב, אלא צריכים גם ביטוי שפתיים. ומעתה יש לעיין אם הרי זה צדקה יועיל בלב לפי ר"ת כמו הרי זה הקדש, או האם לא יועיל כי הוי נדרי חולין ונדרי חולין לא מועילים בלב לחוד לשנות את החפצא אלא רק לקבל על עצמו כמו בהרי עלי לתת לצדקה. ועי' להלן באות פ"ו סק"א שנביא שיש אומרים שכשאומר הרי אלו לצדקה לא חל שום חלות על המעות אלא רק נדר על הגברא לתתם לעניים כמו בהרי עלי.

ב. בענין מה שקשה על הנ"ל מהשאלה של יש יד לצדקה.

והנה הרא"ש לעיל בדף ב' ע"א בד"ה האומר לחבירו וכו' כתב וז"ל, ובגמ' מפיק להו (לדין ידות) מקראי, ואע"ג דגמר בלב לידור, אי לא דחשבינן להו כאילו הוציא בשפתיו לא הוי נדר כדאמרינן בפ"ג דשבועות אמר שמואל גמר בלב צריך להוציא בשפתיו עכ"ל. ומדבריו יוצא דהיכא שמהני בלב אין צריכים דין של ידות. והקרן אורה שם השיג על זה דבכל זאת מכיון שרצה לעשות דיבור הרי זה חייב להועיל מדין דיבור, דכן מוכח מהא דתנן בפרק ג' דתרומות משנה ח' שאם נתכוין לומר תרומה ואמר מעשר לא אמר כלום ומשמע שגם אינו תרומה, ואע"פ שמהני תרומה בלב אבל בכל זאת מכיון שנתכוין לעשותו תרומה בדיבור הרי אנו צריכים שיועיל מדין דיבור. וכדברי הקר"א

כתב גם הטורי אבן בחגיגה דף י' ע"א
 באבני שהם ד"ה דילמא לאפוקי וכו'.
 והביא הקה"י בסי' ב' שתוס' בערכין דף
 ה' ע"א בד"ה אדם וכו' בתירוצם הראשון
 כתבו שבאמת מה שנתכוין בלבו שפיר חל,
 ורק מה שהוציא בשפתיו בטעות אינו חל,
 אבל בתירוצם השני נקטו שגם מה שחישב
 בלבו אינו חל, וכן כתב הר"ש על המשנה
 בתרומות שם. אלא שכתב הקה"י שגם אם
 סוברים שהתם לא מהני מה שחישב בלבו
 אכתי י"ל כדברי הרא"ש שהיכא שמהני
 מחשבה אין צריכים לדין ידות, כי התם
 היכא שטעה בדיבורו נקטינן שנתכוין
 שהדבר יחול רק אחרי שיוציא את המלה
 מפיו והרי סוף סוף לא הוציאה מפיו, אבל
 היכא שאמר מקצת לשון של יד הרי נתכוין
 שכשיעשה דבר זה יחול החלות והרי שפיר
 הוציא מפיו את המקצת לשון וא"כ גם
 בלא דין של ידות י"ל שחל.

ובסק"ב הביא שהקרבן אורה הוכיח דלא
 כהרא"ש גם מסוגיא דידן כי כיון שצדקה
 מהני בלב א"כ צ"ע למה צריכים לדין ידות
 לפי הרא"ש, ובע"כ צ"ל דלא כהרא"ש
 אלא כיון שנתכוין שיחול ע"י דיבור הרי
 אנו צריכים באמת שיועיל מדין דיבור.
 והעיר הקה"י שאינו ראוי כי י"ל שהרא"ש
 אזיל שלא מהני צדקה בלב. ועוד הביא
 שכבר הקשה השט"מ כאן את הקושיא
 הנ"ל והביא תי' בשם הרא"ש, וביאר
 הקה"י את כוונת הרא"ש דמהני בלב רק
 כשיש כאן בחינה של "נדבה", דהיינו בלב
 שלם, דהיינו אחרי שנתיישב בלבו ולא
 יתחרט, דזה מיקרי נדיב לב, וכדברי הר"ן
 להלן בדף ט' ע"א בד"ה כנדבותם וכו'
 שנדבה מיקרי בלב שלם, אבל לא בכגון

בסוגיין שאחרי שאמר אלו לצדקה חזר
 ואמר בפחו "והדין".

ולעיל בסוף סק"א צדדנו לומר שאפילו
 אם מהני צדקה בלב אבל היינו רק בהרי
 עלי אבל לא במפריש וחושב הרי אלו
 עיי"ש, וא"כ גם לפ"ז לא קשה מידי על
 הרא"ש.

וע"ע לעיל באות ע"א סק"ג שהבאנו את
 דרכו של הברכת שמואל בביאור דברי
 הגר"ח שבקידושין היכא שרצה לעשות
 דיבור הרי זה מוכרח להועיל מדין דיבור.

פרד) יש יד לבית הכסא.

ע"י בתוס' שכתבו שלכל היותר מהני
 היד רק מדרבנן, דהא ליכא היקישא. מיהו
 מהר"ן משמע דהוי ספק דרבנן משום
 שאפילו אם זימון מועיל הרי הוא מועיל
 רק מדרבנן, אבל אם זימון הי' מועיל כאן
 מהתורה אז הי' מועיל גם יד מהתורה לפי
 הצד שיש יד לבית הכסא. וצ"ע מאיפוא
 יש ללמוד שיד מהני בבית הכסא מהתורה.
 וי"ל במה מצינו מנדריים כמו שכתב הר"ן
 לעיל לענין הצד שיש יד לקידושין, והכא
 ליכא פירכא (כמו שיש לקידושין לפי הצד
 שאין יד לקידושין), כי גם זימון לבית
 הכסא הוא ע"י דיבור בלי מעשה כמו
 נדריים. מיהו א"כ גם בצדקה נימא כן, וכבר
 הקשה כן רעק"א בגליון הש"ס כאן.

פה) והא מיבעיא לי' לרבינא הזמינו לבית הכסא מהו.

צ"ע דבסנהדרין דף מ"ז ע"ב פליגי אביי
 ורבא אם הזמנה מילתא היא או לא,
 ופסקינן כרבא דלאו מילתא היא, ואילו

הכא מיבעיא לי' לרבינא אם יש זימון ופסקינן באת"ל דיש זימון. ועוד צ"ע, דהנה הזמנה דהתם לא מהני בדיבור כמש"כ תוס' שם בדף מ"ח ע"א בד"ה נתנו, ואילו הכא מוכח דשפיר מועילה כמש"כ תוס' כאן. ועוד צ"ע למה חקר רבינא רק בבית הכסא. ועוד צ"ע דהא הזמנה מילתא דהתם לפי אביי היא מהתורה ואילו הכא כתב הר"ן שהיא רק מדרבנן.

וי"ל דהזמנה מילתא דהתם איירי בהזמינו לתכריכי המת או קבר או כיס של תפילין, ובדברים אלו כדי להיות אסור הרי אנו צריכים שיהי' נחשב כבר עכשיו בגדר תכריכין וקבר וכיס של תפילין, ובזה פסקינן דע"י הזמנה לחוד אינו נחשב כבר בגדר החפצא הנ"ל, אבל הכא חוקר רבינא דאולי ע"י זה לחוד שהוא מזומן לבית הכסא פוגע בהמדרגה של והי' מחניך קדוש, דאע"פ שעוד לא חל שם של בית הכסא, אבל אולי גם המצב של להיות מזומן לבית הכסא סגי כדי לאסור (והר"ן סובר שלכל היותר הרי זה מהני רק מדרבנן).

פו) בענין דברי הר"ן ויתר המפרשים בנוגע לאיך להכריע לדינא הספקות בסוגיין.

הנה הר"ן כאן הביא שהרמב"ן והרשב"א החמירו בהספקות של יד לפאה וצדקה כי ספק איסורא לחומרא. ותמה עליהם הר"ן משום שמהסוגיא בחולין דף קל"ד ע"א מוכח שספק מתנות עניים נחשב

כספק ממון דאזלינן לקולא לנתבע משום שהממע"ה.

א. דרכו של המחנה אפרים ודרכו של הקהלות יעקב בביאור מחלוקתם.

ע"י במחנה אפרים בהל' צדקה סי' ב' שכתב לבאר את המחלוקת שבין הר"ן והרמב"ן והרשב"א, דהרמב"ן והרשב"א סוברים דהיכא שאמר הרי זו צדקה אין זה נעשה ממון עניים אלא חל כאן נדר לתת ולכן חשיב ספק איסור (וכדברי המהר"ש חיון), אבל הר"ן סובר דנעשה כבר עכשיו ממון עניים כמו באמירתו לגבוה ואין כאן נדר כלל, ומש"ה הרי זה בגדר ספק ממון, כי אין כאן בל יחל ובל תאחר. ובספר קהלות יעקב הביא שכן פי' בספר עמק יהושע בסי' ט"ז את שיטת הר"ן, אלא שהקשה הקהלות יעקב דהא הרשב"א כתב שגם בפאה אזלינן לחומרא והתם גם הרשב"א יצטרך להודות שע"י ההפרשה הרי זה שפיר נעשה ממון עניים (או הפקר לעניים). והקהלות יעקב כתב לתרץ על זה שהרשב"א סובר כשיטת הרמב"ם בפכ"ב מהל' מכירה הט"ו שהביא שם ש"הרי זו" כולל גם נדר לתת, ודלא כהרא"ש שחולק על זה, ע"י בחו"מ בסוף סי' רי"ב.

מיהו יש להקשות על הקהלות יעקב דא"כ למה ב"הרי זו" אינו חייב באחריות כמו בהרי עלי, דהא גם הרי זו הרי זה כולל נדר של הרי עלי בהמה זו. ולכאורה מוכח שהרמב"ם סובר דהוי קבלה ונדר לתת רק בציוור של דבר שלא בא לעולם, וכציוורו של הרמב"ם שם, כיון שהתם פשטות דיבורו שהוא מקדישו עכשיו לא

מהני, דרק אז אמרינן שנתכוין לקבל על עצמו חובה לתת.

שו"ר בחידושי הרשב"א בסוף דף כ"ט שנקט להדיא שבמפריש צדקה הרי זה נעשה ממון עניים, וגם הר"ן בדף כ"ט ע"א בהמשך ד"ה וכתב הרשב"א הביא את דבריו, וזהו סיוע לדרכו של הקהל יעקב שגם הרשב"א יכול להודות שנעשה ממון עניים רק שבנוסף לזה נתכוין גם לנדור לתת, וז"ל הרשב"א שם, ואפשר שאין זה (הדין שמוזכר שם שאם הקדיש עד זמן מסוים וחזר ופדה הרי זה מתקדש עוד הפעם עד הזמן שאמר) אלא במקדיש בלבד, וטעמא דמילתא משום דהקדש חל בקדושת פה ובאמירה בלחוד, והוא הדין לאומר קרקע זה לעניים עד שאעלה לירושלים דאמירה כמסירה, אבל במקנה לחבריו בעלמא אי אפשר, דבמאי קני דאע"ג דאמר לי מעכשיו אי אפשר לו לקנות אלא בכסף בשטר ובחזקה, וכסף וחזקה ושטר אלו שנעשה על מכר זה או מתנה זו ראשונה, כשחזר זה וקנאו, כבר כלתה קנייתן של אלו, ובמה הוא קונה לבסוף עכ"ל.

ב. ראיית הר"ן מהסוגיא בחולין.

והנה ראיית הר"ן מהסוגיא בחולין צריכה ביאור וכמו שנבאר.

הנה תנן התם שאם יש ספק אם נשחטה הבהמה לפני שנתגייר או אחרי שנתגייר הרי הוא פטור מלתת ממנה זרוע ולחיים וקיבה לכהן משום שהממע"ה. והקשה ריש לקיש לרבי יוחנן מאי שנא מהא דתנן שספק לקט שאחרי הקוצרים הרי זה של עניים ולחומרא, כדתנן שר"מ אומר שספק

לקט לקט, והרי סתם מתני' דבהמה שנשחטה הרי היא ג"כ ר"מ (כן פי' רש"י, ותוס' שם פירשו דפריך גם מרבנן משום שגם רבנן מודים שספק לקט לקט), ואמר לו רבי יוחנן שתנאי היא אליבא דרבי מאיר, דמאי דתנן ספק לקט לקט הרי זה ר' יהודה בן אגרא משום רבי מאיר, ומאי דתנן שגבי בהמה מקילים הרי זה רבנן אליבא דרבי מאיר, וקאמר לי ריש לקיש דהא תניא שטעמו של רבי מאיר בהברייתא הוא משום דכתיב עני ורש הצדיקו, צדק לו משלך, וא"כ מה עושה רבי מאיר דפרה שנשחטה עם הדרשה ההיא של צדק לו משלך (וחזינן שנוקט ר"ל שהדרשה ההיא הולכת גם על מתנות כהונה ולא רק על מתנות עניים), ומתרץ רבא פרה בחזקת פטור קיימא אבל קמה בחזקת חיוב קיימא, ופירש"י דפרה אם תעמידנה על חזקתה הרי היא פטורה כי היתה של גוי. וצ"ע דבכל זאת לא היתה שעה שהפרה היתה פטורה ממתנות, שהרי לפני שנשחטה לא שייך בכלל שום חיוב. מיהו נראה שהכוונה היא שכיון שפעם היתה הפרה שייכת לגוי א"כ כשאנו מסתפקים מה הי' בשעת השחיטה הרי אנו צריכים להחזיק שגם אז היתה עודנה שייכת להגוי (כי הי' בשעה שעוד לא נתגייר).

מיהו צ"ע מה היא הכוונה בקמה בחזקת חיוב קיימא הלא אף פעם לא היתה הקמה בגדר לקט, כי אם הנמלים עקרוה ולקחו אותה לתוך חוריהם הרי היתה פטורה מעולם. ולקמן נדון על זה.

ועכ"פ הר"ן כאן דייק דחזינן שבלא הטעם של חזקת חיוב הי' פטור מלקט, וא"כ חזינן שיש לזה דין של ספק ממון.

ברם צ"ע דאם יש לספק לקט דין של ספק ממון א"כ איך מהני באמת חזקת חיוב להוציאו מהבעלים, הלא אין מוציאין ממון על פי חזקה. ונראה לפרש שאע"פ שלא סגי בחזקה להוציא ממון, אבל הכא הרי זה משום עני ורש הצדיק, רק שלא אמרינן כן אלא בקמה שיש לה חזקת חיוב, אבל לא בפרה שיש לה חזקת פטור.

עוד יש לעיין, דאיך קאמר רבא שטעמא דפרה הוא משום חזקת פטור הלא בהמשנה איתא משום הממע"ה. ברם י"ל שהמשנה קאמר רק למה אין הכהן זוכה מדין ממון, ועל זה קאמר משום שהמע"ה, אבל אכתי קשה דיהי' הישראל חייב לתתו להכהן משום עני ורש הצדיק, ועל זה קאמר רבא דלא אמרינן כן משום שיש חזקת פטור. מיהו אכתי צ"ע איפכא, דהיינו דתיסגי בטעמא דחזקת פטור, ולמה צריכים את הטעם של הממע"ה.

ועכ"פ לכאורה יוצא סתירה בין פרה ללקט בנוגע למה יהי' בציור שאין שום

חזקה כלל, דמדברי רבא בפרה יוצא שנגיד עני ורש הצדיק, ואילו מדבריו גבי לקט משמע דבעינן בדוקא חזקת חיוב, וא"כ לפי דבריו בקמה למה לן בפרה חזקת פטור, תיסגי בזה שאין חזקת חיוב. וי"ל כי בפרה יש חזקה דהשתא לחיובא ולכן בלי שפרה בחזקת פטור קיימא היינו אומרים עני ורש הצדיקו בציורף החזקה דהשתא*).

ומעתה לפי כל הנ"ל יוצא שבסוגיא דהתם מבואר שיש מקום להחמיר רק מדין עני ורש הצדיק, ורק כשיש חזקת חיוב כמו בקמה, או כשיש חזקה דהשתא כמו בפרה אי לאו משום דיש לה חזקה דמעיקרא של פטור, אבל היכא שאין את התנאים הנ"ל מקילים כמו בכל ספק ממון וכמו שהראה הר"ן משם.

מיהו לכאורה יש להקשות דגם בסוגיין למה לא מחמירנן משום עני ורש הצדיק, דהא גם כאן לענין פאה י"ל שיש חזקת חיוב כמו שם גבי לקט. מיהו י"ל דשאני פאה כי כיון שבהאוגיא הראשונה הי'

(* והנה בדברינו הנ"ל נקטנו שגם במתנות כהונה שייך עני ורש הצדיקו ושלכן בעינן להא שפרה היא בחזקת פטור. וכן מבואר להדיא בהגמ' שם וכמו שהבאנו כבר. מיהו ראיתי במצפה איתן בחולין שם שכתב שצריכים בפרה חזקת פטור כי בלי זה הרי יש חזקה דהשתא ויש מ"ד בב"ב דף קנ"ג ע"ב שמוציאין ממון ע"י חזקה דהשתא, וכונתו היא גם בלא עני ורש הצדיק, ולפי דבריו עדיין נשאר קשה מה שהקשינו מהמשנה על רבא, דבהמשנה איתא משום המוציא מחבירו עליו הראי' ואילו רבא קאמר משום חזקת פטור, ואנחנו תירצנו שהמשנה נתכונה רק מדיני ממונות (בלי עני ורש הצדיק) אבל לפי הנ"ל הרי אי אפשר לפוטרו מדיני ממונות בלי פרה בחזקת פטור כי חזקה דהשתא מהני נגד מוחזק.

ועי' בקר"א כאן שהקשה שהסוגיא בחולין נוקטת שאין חילוק בין מתנות עניים ומתנות כהונה, ושגם במתנות כהונה מחמירנן היכא שיש חזקת חיוב, והרי זה סותר כמה סוגיות דמבואר בהן שספק מתנות כהונה להקל וכמו ספק בכור ואפילו היכא שיש חזקת חיוב. וכתב הקר"א שאה"נ אין צריכים בפרה את הטעם של חזקת פטור אלא רבא קושטא קאמר שיש שם חזקת פטור אבל גם בלא זה הי' פטור אפילו כשיש חזקת חיוב, ורק בלקט הרי הוא חייב משום חזקת חיוב כי לגבי לקט כתיב עני ורש הצדיקו. וצ"ע דהא מהסוגיא שם בקושיית ריש לקיש על רבי יוחנן מבואר שעני ורש הצדיקו קאי גם על מתנות כהונה וכמו שביארנו בפנים.

שיעור פאה וכמש"כ הר"ן א"כ כבר מיקרי שהשדה פטורה מפאה ובטלה לה החזקה חיוב*).

והנה הדר מקשה אביי שם על דברי רבא מהא דגבי ספק אם העיסה נילושה קודם שנתגייר או לאחר שנתגייר אמרינן שחייב, הרי שחייב אע"פ שגם שם י"ל שעיסה בחזקת פטור קיימא כמו בפרה. ותי' לו רבא דשאני עיסה דאמרינן שספק איסור לחומרא, ופירש"י דספק חלה הוא ספק איסור מיתה בידי שמים, פי' ומש"ה לא אזלינן בתר החזקת פטור, משא"כ בפרה אמרינן שספק ממון לקולא (פי' ורק בצירוף החזקת פטור משום שבלא חזקת פטור אמרינן עני ורש הצדיקו בצירוף החזקה דהשתא וכמש"כ לעיל), והקשה הר"ן למה לא אמרינן גם לענין קמה שהטעם למה הוא חייב הרי זה כי ספק איסור לחומרא (ואע"ג דליכא איסור מיתה בידי שמים אבל הרי ליכא חזקת פטור וא"כ הדין נותן שנחמיר כמו בכל ספק איסורא), ולמה בעינן להא דקמה בחזקת חיוב קיימא, ובע"כ צ"ל משום דקמה שחיוב ספק ממון ולא ספק איסור וכהנ"ל. ועכ"פ חזינן שהר"ן רוצה לומר שאם מתנות עניים הן ספק איסור א"כ סוגיית הגמ' שם היתה צריכה לתרץ ששאני קמה

משום דהווי ספק איסור משא"כ פרה הוי ספק ממון, וא"כ חזינן שכל הדיון אם חשיב איסור או ממון הרי זה רק במתנות עניים, דהיינו צדקה ולקט שכחה ופאה, אבל מתנות כהונה דזרוע ולחיים וקיבה הוי בודאי ספק ממון, וצ"ע למה.

וצ"ל דהיינו משום שבזרוע ולחיים וקיבה ידעינן שתחילת הדין היא חיוב ממון להכהן, ושגם המצות עשה שנכללת בהך קרא היא שיקיים את החיוב ממון הזה של נתינה לכהן, ולכן חשיב ספק של ממון, כי תחילת הספק היא ספק בנוגע לחיוב ממון, אבל בפאה יש לומר שהמצוה והלאו אינם תלויים בהחיוב ממון. ואולי הטעם לחלק הוא משום שבזרוע ולחיים וקיבה כתיב רק מצות נתינה, אבל במתנות עניים יש גם לאוין, דהיינו לא תכלה ובצדקה לא תאמץ. ולפי האמת סובר הר"ן שגם במתנות עניים הכל תלוי בהממונות, ורק חלה מיקרי איסור כי חזינן שיש שם מיתה בידי שמים.

ג. דברי האחרונים על ראיית הר"ן.

והנה יש שני דרכים כלליים איך לדחות את ראיית הר"ן. הראשונה היא דאפילו אם צודק הר"ן בביאור סוגיא דהתם, אבל הכא בסוגיא דידן יש גם משום בל יחל. מיהו

מיהו בנוגע לפאה י"ל כמו שכתבנו בפנים שכבר נפטר ע"י האוגיא הראשונה וא"כ יש לו חזקת פטור.

וע"ע ברש"י בחולין דף קל"ד ע"א ב"ה קמה שנראה מדבריו כהביאור הנ"ל בקמה בחזקת חיובא קיימא וז"ל, קמה כשנולד לך ספק בלקט ואתה מעמידה על חזקתה חזקת חיוב הוא דמעולם היא עומדת לכך דשל ישראל היא עכ"ל.

* ועי' בקרן אורה כאן שכתב דמאי דאמרינן שם שקמה בחזקת חיוב קיימא לאו דוקא היא, כי איזו חזקה יש, הלא אין שעה שיודעים בודאות שהיתה חייבת, אלא הכוונה היא כדאיתא בירושלמי שם שכל שעיקרו חייב, דהיינו ישראל שהוא בר חיובא, ספקו נמי חייב, וכל שעיקרו פטור, ספקו נמי פטור. והמשיך להקשות על הר"ן כאן דלפ"ז גם כאן בספק פאה וצדקה צריך להיות הדין שמחמירים משום עני ורש הצדיקו כי עיקרו חייב.

זה סגי רק כדי ליישב את הרמב"ן שהביא הר"ן שמחמיר בצדקה, אבל מהרשב"א הרי הביא שהוא מחמיר גם בפאה, והרי בפאה הלאו של לא תכלה פאת שדך דומה הוא להלאו של לא תלקט ולא לכל יחל.

השני" היא פקפוק בביאורו של הר"ן בסוגיא דהתם וכמו שנבאר להלן.

ד. דרכו של הנתייה"מ בביאור הסוגיא בחולין.

והנתייה"מ בכללי תפיסה, בחו"מ לאחר הלכות דיינים, באות ב', כתב ליישב קושיית הר"ן מחורי נמלים, דהטעם למה בלי החזקת חיוב היינו מקילים שם, אינו משום ספק ממון לקולא, אלא משום שיש רוב לקולא, ונביא את דרכו באריכות.

דהנה הנתייה"מ כתב שם לבאר שבהספק של יש יד לצדקה ס"ל להרמב"ן והרשב"א דאזלינן לחומרא משום דחשיב ספק איסור מחמת הלאוין של כל יחל ובל תאחר, ואע"פ שגם בלקט יש לאו של לא תלקט, אבל בכל זאת צריכים את הטעם של חזקת חיוב משום שהתם יש רוב שקמה זו באה מהרוב תבואה שאינו לקט, ואע"פ שכתוב עני ורש הצדיקו, אבל עני ורש הצדיקו מהני רק לענין שלא נאמר הממע"ה, אבל לא מהני לענין איסורין שלא נלך בתר רוב, וא"כ הספק איסור מסולק בקמה ע"י שיש רוב, וא"כ היינו צריכים לומר שם הממע"ה, ולכן צריכים שם את הטעם של חזקת חיוב דמעתה מכיון שיש חזקת חיוב שייך לומר שעני ורש הצדיקו מחייב לתת את הקמה להעני ולא לומר הממע"ה, וכן לא ללכת אחר הרוב, אבל לעולם גם לקט חשיב ספק איסור והיכא שאין רוב צריכים

להחמיר, אבל התם מכיון שיש רוב שוב ליכא משום הלאו אלא רק משום עני ורש הצדיקו מכיון שיש חזקת חיוב. ועוד הביא שם שבמרדכי איתא ששאל רבינו משולם מרבינו ברוך למה לא אזלינן בחורי נמלים בתר רוב, דהיינו שנימא שמה שנמצא בחורי הנמלים בא מהרוב תבואה שאינו לקט, ותי' רבינו ברוך דלא אזלינן שם בתר רוב משום שנאמר עני ורש הצדיקו (פי' מכיון שיש שם חזקת חיוב).

ברם הקהלות יעקב הביא שגם לפי הנתייה"מ אכתי קשה על הרמב"ן והרשב"א, כי בתוך הסוגיא שם איכא ברייתא שגם בספק אם נקצר קודם שנתגייר או אחרי שנתגייר מקילים בלקט, והתם אכתי קשה למה לא חשיב ספק איסור משום לא תלקט דהא אין שם רוב (וחזקת פטור לא מהני באיסורא וכמו שאמרו שם לענין חלה. מיהו כבר הבאנו דהיינו משום דהוי חיוב מיתה בידי שמים. וצ"ל דאזיל שלא נתכוין רש"י דוקא משום שיש חיוב מיתה, ודלא כהפמ"ג בהפתיחה להל' טריפה בד"ה וראיתי להפנים מאירות וכו'. ועי' בבית מאיר באה"ע סי' ו' דף ט' טור ג').

ה. דרכו של הטורי אבן בביאור הסוגיא בחולין.

והנה עי' בטורי אבן בר"ה, באבני מילואים על דף י"ד, שהקשה דאיזה חזקת חיוב יש בקמה (וכבר הבאנו בהערה לעיל שכן הקשה הקרן אורה כאן, והבאנו איך שפי' הקר"א), והכריע שחזקת חיוב במס' חולין שם לאו דוקא היא. ועוד דאל"כ, אלא הוי דוקא, א"כ קשה דיוקא דרישא

אדיוקא דסיפא, דהא מ"פרה בחזקת פטור קיימא" משמע שצריכים דוקא חזקת פטור, ואילו מ"קמה בחזקת חיוב קיימא" משמע שצריכים דוקא חזקת חיוב, ולכן הסיק דחזקת חיוב לאו דוקא היא, אלא הכוונה היא רק שאין חזקת פטור, וכל היכא דליכא חזקת פטור הרי הוא חייב, ודלא כהר"ן שנקט שחזקת חיוב הוא טעם חיובי. ברם לא ביאר הטו"א אם הוא מודה להר"ן דחשיב ספק ממון, רק שמחמירים משום עני ורש הצדיקו, גם בלי חזקת חיוב, או האם הוא סובר דהוי ספק איסור, וזה לחוד הוי סגי כדי להחמיר, רק דמשום עני ורש הצדיקו הרי זה נעשה מתנות עניים בתורת ודאי.

ועוד הקשה מאי שנא מהרבה סוגיות דעלמא דמבואר שבספק מתנות כהונה הרי הוא פטור בלי חזקת פטור, ונוקט הטורי אבן אפילו כשיש חזקת חיוב. וכבר הבאנו בהערה לעיל שכן הקשה הקרן אורה. ועוד הקשה הטורי אבן, דהנה המרדכי הביא שהקשה רבינו משולם למה לא אזלינן בחורי נמלים בחולין שם אחרי הרוב, דהא אפילו רבי מאיר חייש למיעוטא רק ברובא דליתא קמן אבל לא ברובא דאיתא קמן, ותי' לו רבינו ברוך משום דכתיב עני ורש הצדיקו, והקשה הטורי אבן דא"כ מה לי בזה שפרה בחזקת פטור קיימא הלא בכל זאת נחייבנו מעני ורש הצדיקו כמו דאמרינן במקום רוב דעדיף מחזקה. מיהו יש ליישב שבקמה מהני עני ורש הצדיקו רק משום שיש גם חזקת חיוב, דהיכא שיש חזקת חיוב הרי זה מהני עם עני ורש הצדיקו אפילו נגר רוב, אבל אכתי י"ל שעני ורש הצדיקו

לחודי' לא מהני כנגד חזקת פטור (מיהו כבר הבאנו שהטורי אבן עצמו פקפק לומר שבאמת ליכא שום חזקת חיוב). והנה הטורי אבן עצמו כאן נחית לזה וכתב שאפילו את"ל שיש בקמה חזקת חיוב (ודלא כמו שכתב לעיל) אבל בכל זאת רובא וחזקה רובא עדיף, והרי החזקת חיוב כמי שאינו וא"כ שפיר חזינן שעני ורש הצדיקו מוציא מרוב, וא"כ הדין נותן שכ"ש שיוציא מחזקה גבי פרה. מיהו לא הבנתי דבריו, דנהי שרובא וחזקה רובא עדיף אבל בכל זאת אכתי יש לומר שמה שמהני עני ורש הצדיקו בקמה להוציא מהרוב הרי זה רק משום שיש גם חזקת חיוב.

ו. קונטרס הספקות.

והנה הקונטרס הספקות בכלל א' אות ט' הביא את הכרעת מהר"ש חיון דהיכא שיש חזקת ממון לחוד אמרינן עני ורש הצדיקו, אבל היכא שיש להבעל הבית גם חמ"ק אז גם במתנות עניים אזלינן לקולא. ועוד כתב שם כדברי הטורי אבן שקמה בחזקת חיוב קיימא לאו דוקא הוא כי באמת אין כאן חזקת חיוב, אלא הכוונה היא רק שאינה בחזקת פטור כמו פרה ומש"ה מרבינן לה מעני ורש הצדיקו. ועוד כתב שפרה בחזקת פטור קיימא הכוונה היא לחזקת מרא קמא (אבל בקמה לא מהני החזקת מרא קמא כי "קמה לך עומדת", וצ"ב).

והנה שוב הביא הקונטרס את דברי המרדכי שהביא את קושיית רבינו משולם למה בחורי נמלים לא אזלינן בתר רוב, ותי' לו רבינו ברוך משום עני ורש הצדיקו,

והקשה כמו שהקשה הטורי אבן דכיון דחזינן דהיכא שיש חזקת פטור לא אמרינן עני ורש הצדיק, א"כ הדין נותן שכ"ש שהיכא שיש רוב לא נגיד כן כיון שרובא עדיף. והנה הקונטרס הספקות אזיל בקושיא זו שחזקת מרא קמא מהני מדין חזקה דמעיקרא ולכן שייך לומר בזה שרובא וחזקה רובא עדיף. מיהו הוא עצמו האריך לעיל באות ה' שי"ל דמהני משום מוחזקות, וא"כ לפ"ז אולי אע"פ שעני ורש הצדיק אינו מועיל כנגד חמ"ק, אבל אכתי יתכן שמועיל כנגד רוב, כי לפי הדרך שחמ"ק הוי סוג של מוחזקות יתכן לומר שרוב הוא יותר חלש מחמ"ק (אע"פ שכנגד חזקה דמעיקרא הדין הוא שרובא עדיף).

והנה עוד כתב המהר"ש חיון שאפילו היכא שיש מוחזקות וגם חזקת מרא קמא, דאו אזלינן לקולא, אבל היינו חוץ מהיכא שיש שאלה של נדר, כי בנדר הרי זה מיקרי איסורא משום הלאווין של בל יחל ובל תאחר. וכתב הקונטרס הספקות בסוף דבריו שם שמהר"ן כאן חזינן שאינו מחלק בזה אלא גם לספק נדר יש דין של ספק ממון, אבל שהרמב"ן והרשב"א שפיר מחמירים כמו שהביא הר"ן.

דף ז' ע"ב

פז) נידהו בפניו אין מתירין לו אלא בפניו.

הנה הר"ן הביא פירוש אחד דבפניו אלים נדויי ולא מיעקר אלא בפניו דומיא דמאי דאמרינן בפרק השולח כל מילתא

שמתעבידא בי עשרה צריכה בי עשרה למשלפה. והר"ן עצמו כתב על זה ולא נהירא אבל לא פי' למה. ולכאורה נראה דהיינו משום דבשלמא התם דאיירי שמינה שליח בפני עשרה א"כ היכא שנעשה הדבר בפני עשרה הרי זה נחשב כאילו כל העשרה השתתפו בזה ומש"ה חשיב יותר חמור, אבל הכא נהי שנידהו בפניו אבל בודאי לא חשיב המנודה עצמו מהמנדים ומש"ה אין זה סיבה שיחשב יותר חמור. ולפ"ז יוצא שגם לפי הדיחוי של הר"ן אם נידהו בפני עשרה יצטרך להתיר אותו בפני עשרה, וצ"ע.

מיהו הביאור הנ"ל נראה דחוק כי במה זה נחשב שהשתתפו כל העשרה במינוי השליח הלא רק הוא יכול למנות שליח לעצמו.

ועוד דשאני התם בעשאוהו שליח בפני עשרה שהוא דבר שהוא בגדר חלות, דהיינו שחל שם של שליח, וא"כ י"ל דהיכא שהחלות נעשה ע"י עשרה הרי היא חלות יותר חזקה, אבל הכא אינו ענין של חלות, אלא הטלת איסורים של נידוי, ומש"ה לא שייך לומר שהוא דבר יותר חזק. ולפי הדרך הזה יוצא דלא כמו לפי הדרך הראשון, אלא יוצא שלפי הדיחוי של הר"ן אפילו אם נידהו עשרה אין צריכים בדוקא שעשרה יתירו את הנידוי. מיהו גם דרך זה נראה דחוק כי מה הוא מושג זה של חלות יותר חזקה.

ועי' בשו"ע ביו"ד סי' של"ד סעיף כ"ה וכ"ו שנפסק שאם נידהו בפני רבים צריכים להתיר לו בפני רבים, אבל מבואר שם שאם הלכו להם מהני גם בפני רבים אחרים.

פח) ואם לא נידהו הוא עצמו יהא בנידוי.

כתב הר"ן שאין הכוונה שהוא עצמו יהא בנידוי מאליו, כי איך יהי' השומע ושותק יותר חמור מהמזכיר.

והנה לכאורה הי' אפשר לומר שהטעם למה אם לא נידהו הוא עצמו יהא בנידוי הרי זה משום שגם הוא מיקרי מבזה את השם ע"י שתיקתו. מיהו הר"ן כאן כתב שהטעם אינו משום דמיקרי שהוא עצמו מבזה את השם, אלא הרי זה בגלל שעונשו של המזכיר הרי הוא גדול מאד, כלומר דכיון שעונשו של המזכיר שם שמים לבטלה הרי הוא גדול מאד, ה"ה שהחויב לנדותו הוא גדול מאד, ומש"ה אם לא נידהו הוא עצמו יהא בנידוי בגלל שלא קיים את חיובו לנדותו.

והנה לכאורה יש להעיר על הר"ן, דהנה אם היינו אומרים שהטעם למה הוא עצמו יהא בנידוי הרי זה כי גם הוא עצמו מיקרי מבזה את השם, א"כ בודאי צודק הר"ן שאי אפשר לומר שהוא חמור יותר מן המזכיר עצמו, כי בודאי המזכיר עצמו נחשב מבזה טפי, אבל מכיון שהטעם למה הוא עצמו יהא בנידוי הרי זה כי לא קיים את חיובו לנדות א"כ אולי שפיר יתכן שדבר זה שלא הענישו הרי זה נחשב חמור יותר מן המזכיר כיון שהוא סוג אחר של עבירה. מיהו זה אינו, כי אפילו אם הוא סוג אחר של עבירה אבל לכאורה תמוה לומר שהיא נחשבת יותר חמורה מהעבירה של המזכיר עצמו.

והנה להלן כאן כתב הר"ן את הדברים הנ"ל שהבאנו בשמו גם בשם תוס' כדי להסביר למה רק כאן הדין הוא שאם לא

נידהו הוא עצמו יהא בנידוי, דכתבו תוס' דהיינו משום ששאני הכא שהחויב לנדות הוא גדול מאד כיון שעונשו של המזכיר הוא גדול מאד. מיהו באמת גם לפי הדרך שכתבנו דמיקרי שהשומע עצמו ביזה את השם הרי ענין זה שייך רק כאן בהזכרת השם לבטלה, כי אע"פ שצריכים לנדות את כל מי שעושה שלא כהוגן אבל התם אין זה נקרא שהעובר הראשון עשה מעשה שהוא בעצמותו בגדר בזיון התורה, אלא עשה מעשה עבירה כדי למלאות את יצרו, וא"כ מש"ה גם מי שלא נידהו אינו נחשב בגדר מבזה את התורה, וא"כ אין סיבה לנדותו כי הוא עצמו לא עשה את העבירה המקורית וגם אינו נחשב מבזה את התורה, אבל מי שהזכיר שם לבטלה הרי עצם המעשה הוא בעצמותו מעשה של בזיון השם, ומש"ה מי ששומע ואינו מנדה אותו הרי זה כמסכים למה שהראשון מבזה את השם ומש"ה מיקרי גם הוא בגדר מבזה את השם.

והנה להלן באות צ' נביא שהגר"א הביין בשיטת הרמב"ם שהיכא שעושה עבירה בדרך זלזול צריכים לנדותו, ולכאורה צ"ע למה לא אמרו שם שאם לא נידהו הוא עצמו יהא בנידוי דהא לפי דרכנו דהוא עצמו יהא בנידוי כי גם הוא עצמו מזלזל את השם א"כ גם שם שייך לומר שאם לא נידהו הוא עצמו יהא בנידוי כי גם הוא מיקרי

מבזה (אבל לפי תוס' ניחא כי מבזה את השם חמור טפי). ברם יש לחלק דלא סגי במזלזל לחוד אלא בעינן שהזלזול שלו יהי' עבירה מוגדרת מעבירות התורה, והרי בשאר מקומות הרואה לא עשה עבירה

מוגדרת, אבל הכא גוף המעשה עבירה הוא
הך זלזול של הזכרת השם דאסור מקרא
דאת ה' אלוקיך תירא, והרי גם השומע
תומך במעשה זה של הזכרת השם שהוא
זלזול כלפי השי"ת ולכן הרי זה נקרא שגם
הוא עובר על את ה' אלוקיך תירא ומשום
הכי דוקא כאן הוא עצמו יהא בנידוי.

פט) ואם לא נידהו הוא עצמו יהא בנידוי.

ע"י בר"ן שכתב שאין הכוונה שהוא
עצמו יהא בנידוי מאליו אלא הכוונה היא
שהוא ראוי להתנדות, ובתוס' איתא
שחייבים לנדותו, וכ"כ המחבר ביו"ד סי'
של"ד סעיף ל"ז. מיהו הרמב"ם לא הביא
דבר זה שהוא עצמו יהא בנידוי. וי"ל דס"ל
כהר"ן שאינו בנידוי מאליו, וגם לא ס"ל
כתוס' שחייבים לנדותו, מדלא קאמר רב
חנין אמר רב "ואם לא נידהו חייב נידוי",
אלא כוונת רב חנין אמר רב היא רק
להפליג בגודל עבירתו, והרי זה כמו ההיא
דפסחים דף קי"ח ע"א שכל המספר לשון
הרע וכל המקבל לשון הרע וכל המעיד
עדות שקר בחבירו ראוי להשליכו לכלבים
דאין הכוונה שמשליכים אותו לכלבים,
וא"כ גם כאן הכוונה היא רק שמחמת גודל
רשעתו ראוי לנדותו, אבל למעשה אין
מנדין אותו כיון שלא עשה מעשה. וכן י"ל
גם בכוונת הר"ן, ומאחר שאין בדבר זה
הלכה לכן לא הביא הרמב"ם דבר זה.

ברם מהבאר הגולה ביו"ד סי' של"ד
אות ס"ח משמע שהבין שכוונת הר"ן היא
כתוס' שחייב לנדותו, דהנה על מה שכתב
המחבר שם שאם לא נידהו הרי הוא עצמו
חייב נידוי, כתב הבאר הגולה שזהו כהר"ן.

צ) ר"ן ד"ה או מיתה.

דברי הרמב"ם בענין על מה מנדין.
הנה ביו"ד סי' של"ד סעיף מ"ג הביא
המחבר את דברי הרמב"ם שעל כ"ד דברים
מנדין את האדם ופרט אותם, והביא הגר"א
את קושיית הראב"ד שמצינו עוד הרבה
דברים שמנדין עליהם וכמו שהביא המחבר
עצמו בסעיף מ"ד, והביא הגר"א את דברי
הב"י שאותם דברים נכללים הם בהדבר
הרביעי מהכ"ד דברים דהיינו המזלזל בדבר
אחד מדברי סופרים ואצ"ל מדברי תורה,
וכתב הגר"א שדברי הב"י תמוהים כי א"כ
הי' לו להרמב"ם להשמיט הרבה מהכ"ד
דברים מטעם זה.

וצ"ע למה הקשה הגר"א רק על הב"י,
הלא אפשר להקשות כהנ"ל על גוף דברי
הרמב"ם, דהי' לו להרמב"ם להשמיט
הרבה מן הדברים מהטעם הנ"ל.

ונראה דהיינו משום שהגר"א עצמו הבין
שכוונת הרמב"ם בהדבר הרביעי הנ"ל היא
רק להיכא שהוא עובר בדרך זלזול, אבל
שלא בדרך זלזול אין מנדין על כל דבר
אלא רק על שאר הכ"ג, אבל הב"י הרי
כתב שהרמב"ם נתכוין לכלול את הדברים
שציינ עליהם הראב"ד שאינם דוקא דרך
זלזול, וא"כ על הב"י שפיר קשה שא"כ
הי' לו להרמב"ם להשמיט גם הרבה
מהכ"ג.

צא) ושמע מינה אין מתירין לו אלא בפניו.

א. הנה מעצם המעשה של רב הונא אין
ראי' לדבר זה, כי נהי שהוא התיר לה מיד
בעודה בפניו, אבל מי יימר שלא הי' מתיר
לה גם שלא בפניו, וכל הראי' היא מזה

שרבי אבא הדגיש דבר זה כשסיפר את המעשה, דהקפיד לומר ששרא לה באפה, וא"כ מרבי אבא ש"מ שאין מתירין אלא בפניו.

ב. ע"י בגליון הש"ס שכתב שש"מ גם שאם לא נידהו הוא עצמו יהא בנידוי. ולכאורה אין דבריו מובנים איך שמעינן דבר זה.

צב) ושמע מינה אין בין נידוי להפרה ולא כלום.

ע"י בר"ן שכתב בשם תוס' שהיינו רק בהך נידוי של מנדין על הזכרת השם, כי אינו אלא לאיים עליו, אבל בעלמא בעינן ל' יום. ותוס' אצלינו כתבו דשאני הך נידוי של הזכרת השם ש"אינו אלא לכפרה בעלמא וחיישינן (וראייתי מגיהים שצ"ל לאיים) עליו שלא ירגיל עוד להזכיר שם שמים לבטלה". וזהו דלא כהרי"ף והרמב"ם בפ"ז מהל' ת"ת הי"ג (הובא בר"ן, וברא"ש בפירושו) שהכוונה היא לכל נידוי, ושהסוגיא כאן היא דלא כהסוגיא במו"ק דף ט"ז דאין נידוי פחות מל' יום, דהרי"ף והרמב"ם סוברים שזה מחלוקת הסוגיות ופסקו כסוגיא דידן.

מיהו צ"ע, דע"י ברמב"ם בפ"ב מהל' שבועות ה"ט שכתב וז"ל, השומע הזכרת השם מפי חבירו לשוא וכו' הרי זה חייב לנדוהו ואם לא נידהו הוא בעצמו יהא בנידוי, וצריך להתיר אותו מיד כדי שלא יהא מכשול לאחרים שהרי אינו יודע שנידוהו, ואם תאמר יודיעו, נמצא כל העולם בנידוי שהרי למדו לשונם העוה ושבועה תמיד ועכ"ל, הרי שהרמב"ם פסק

שבהזכרת השם צריכים להתיר לו מיד, ודלא כהר"ן ותוס' שכתבו רק שיכולים להתיר לו מיד, אלא שחייבים להתיר לו מיד. ולפ"ז יוצא שגם לפי הרמב"ם נאמר כאן דין מיוחד בהנידוי של מזכיר שם שמים לבטלה. ומעתה לפי הרמב"ם אין סתירה בין הסוגיא במו"ק לבין סוגיא דידן, וא"כ צ"ע דה"י צריך לפסוק כההיא דמו"ק שנידוי הוא שלשים יום, וצ"ע על הפסק הנ"ל שלו בהל' ת"ת שאפשר להתיר כל נידוי מיד, וכן הקשה הלח"מ בהל' שבועות שם.

והמחבר ביו"ד סי' של"ד פסק שאין נידוי פחות מל' יום, ובסעיף ל"ז גבי שומע הזכרת השם כתב כדברי הרמב"ם.

והנה בעין משפט צויין על אין בין נידוי להפרה ולא כלום לדברי המחבר בסעיף ל"א שם שכתב וז"ל, אפילו אם קבע זמן, שאמר יהא בנידוי אם לא אעשה דבר פלוני לזמן פלוני, יכולין להתירו מיד, אע"פ שלא הגיע הזמן עכ"ל. ברם התם ענין אחר הוא, דעוד לא חל הנידוי בכלל, אבל היכא דחל אכתי י"ל דבעינן ל' יום.

צג) בענין תלמיד חכם מנדה לעצמו ומתיר לעצמו.

א. בענין אם הדיוט שנידה לעצמו מתיר לעצמו, ובענין אם תלמיד חכם מתיר לעצמו גם היכא שנידוהו אחרים.

הנה בגמ' אמרינן היכי דמי (שת"ח מנדה לעצמו ומתיר לעצמו) כי הא דמר זוטרא חסידא וכו'. והביא הר"ן את שיטת הרשב"א שרק היכא שאינו בר נידוי מדינא הרי הוא יכול להתיר לעצמו, אבל היכא

שהוא בר נידוי מדינא אינו יכול להתיר לעצמו. והקשה הר"ן דא"כ למה הקשה הגמ' פשיטא, דביותר הי' הגמ' צריך להקשות דאמאי מתיר לעצמו (מקמי שתירצו דאיירי כי הא דמר זוטרא חסידא שלא הי' חייב נידוי). ושוב הביא שהרמב"ם מפרש דאיירי בכל ענין שנידה לעצמו. מיהו לפי הרמב"ם צ"ע למה הקשו היכי דמי, ותירצו כי הא דמר זוטרא חסידא, הלא איירי בכל ענין שנידה לעצמו. וי"ל שהרמב"ם מפרש שכוונת הגמ' במה שאמרה היכי דמי אינה לשאול על איזה עבירה יכול הוא להתיר לעצמו, אלא כוונת הגמ' היא כך, דהי' אפשר לפרש שמנדה לעצמו ומתיר לעצמו הם שני דברים נפרדים, ומתיר לעצמו איירי אפילו כשנידוהו אחרים, ולכן אמר היכי דמי, דהיינו האם מתיר לעצמו איירי דוקא בנידה לעצמו או האם איירי גם כשנידוהו אחרים, ומתיר דאיירי דוקא בנידה לעצמו. גם י"ל שהכוונה היא היכי דמי שצריך לנדות לעצמו, וכן פי' הנ"ל בד"ה היכי דמי. מיהו צ"ע מה היא הקושיא הלא י"ל דאיירי כשעבר על אחד מהדברים שחייבים לנדותו עליהם.

והנה בהדרך הראשון שכתבנו נקטנו שהוא יכול להתיר לעצמו רק אם נידה לעצמו, אבל לא כשנידוהו אחרים. ומזה יוצא שהיכא שנידה לעצמו הרי זה קילא טפי מהיכא שנידוהו אחרים. ברם עי' ביו"ד סי' של"ד סעיף ל"ד שכתב שיש מי שאומר (הרא"ש בהתשובות) שרק ת"ח שנידה לעצמו מתיר לעצמו אבל הדיוט שנידה לעצמו צריך עשרה שיתירו לו, והרי היכא שנידוהו ב"ד סגי בג' להתירו, וא"כ

חזינן שהיכא שנידה לעצמו חמיר טפי. ולפ"ז יוצא שכ"ש שת"ח שנידוהו אחרים הרי הוא יכול להתיר לעצמו, וצ"ע.

ב. ביאורים בדברי הנ"י כאן.

וע"ע בני"י שם שהביא בשם הריטב"א שמאי דאיתא "ת"ח" הרי זה לרבנותא. ויש לפרש כוונתו דכ"ש שהדיוט שנידה לעצמו מתיר לעצמו ודלא כהיש מי שאומר.

מיהו בהדיבור השני שם הרי הוא סותר את עצמו, שהרי כתב שם שהדיוט אינו מתיר לעצמו אפילו כשנידה לעצמו, הרי ש"ת"ח" הוא דוקא ולא לרבנותא.

ולפ"ז צ"ל שכוונתו בהדיבור הראשון היא כך, דלא מיבעיא שאם אחרים נידוהו להת"ח שהוא יכול להפר לעצמו, אלא אפילו כשנידה לעצמו הרי הוא ג"כ מיפר לעצמו וכהדרך שכתבנו לעיל בדעת היש מי שאומר שהבאנו מיו"ד סי' קל"ד.

מיהו גם לפ"ז לא אתי שפיר לשונו בהדיבור השני, שהרי כתב שהדיוט אינו מיפר לעצמו "בכי האי" ולכאורה כוונתו היא אפילו בכהאי גוונא שנידה לעצמו, ואילו לפי הנ"ל מאי אפילו, הלא אדרבה היכא שנידה לעצמו חמיר טפי. וצריך לומר שה"אפילו" קאי על הא שנידה לעצמו אע"פ שבאמת לא הי' חייב נידוי כמו בהציור של מר זוטרא חסידא, מיהו דבר זה הזכיר רק בהמשך דבריו.

צד) מהו דתימא אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים.

עי' ברא"ש שכתב וז"ל, כי היכי דמצינו גבי התרת נדרים דהוא אינו מוחל אבל

אחרים מוחלים לו עכ"ל. וצ"ע למה הוצרך לזה, הלא גם בלא זה מצינו בברכות דף ה' ע"ב וסנהדרין דף צ"ה ע"א ענין זה שאין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים לענין שהחולה עצמו, או מי שנמצא בצרה, אינו יכול להציל עצמו ע"י פעולות כגון אמירת שמות, אלא צריכים שאחר יעשה כן. ועוד דמאי מייתי מנדרים, הלא התם גזיה"כ היא להלן בדף ע"ח ע"א דהתרת נדרים בעיא יחיד מומחה או ג' הדיוטות. ועוד דמה היא סברת המסקנא כאן, דלמה באמת לא אמרינן גם כאן שאין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים.

וי"ל שלא הביא הרא"ש ממש ברכות וסנהדרין כי הי' אפשר לומר שאין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים נאמר רק לענין הצלה, אבל לא לענין התרת איסור שהוא עצמו הטיל על עצמו, ולכן מייתי הרא"ש מהתרת נדרים, וכוונתו היא לפרש דס"ד להגמ' שהטעם של התורה למה בעינן בהתרת נדרים יחיד מומחה או ג' הדיוטות הרי זה כי אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים, וקמ"ל שאין זה הטעם כי אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים שייך באמת רק גבי הצלה, אבל לא בהתרת נדרים, ולכן ת"ח מתיר הנידוי לעצמו, וגבי התרת נדרים גזיה"כ היא דבעינן יחיד מומחה או ג' הדיוטות שלא מטעם אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים.

דף ח' ע"א

צה) בענין נשבע לקיים את המצות (הילפותות).

הנה נשבע לבטל את המצוה פטור בין

מבל יחל ובין מקרבן כמו שמבואר להלן בדף ט"ז ע"ב וי"ז ע"א, דבל יחל ליכא כי דרשינן לא יחל דברו אבל מיחל הוא לחפצי שמים, וקרבן ליכא כי אצל קרבן כתיב להרע או להיטיב ומוקמינן ל' בדבר הרשות וכמו שמבואר בשבועות דף כ"ז אופן הדרשה.

וגם נשבע לקיים את המצוה פטור, אבל בזה פליגי הראשונים בענין אם הוא פטור רק מקרבן או גם ממלקות דבל יחל ואיסור וכמו שנביא להלן באות צ"ו.

ובשבועות שם דרשינן בתחילה, מה הטבה, דהיינו שבועה שאוכל, רשות, כי אם נשבע לאכול דבר עבירה אין זה הטבה אלא הרעה, אף הרעה, דהיינו שבועה שלא אוכל, איירי ברשות ולא לבטל דבר מצוה, כגון שלא לאכול מצה בפסח, וכן דרשינן דמה הרעה, דהיינו שבועה שלא אוכל, איירי ברשות ולא במצוה כגון לא לאכול נבילה, כי אין זה הרעה אלא הטבה, אף הטבה איירי ברשות ולא בהטבה דהיינו לקיים את המצוה, וא"כ מוכח שלהטיב לא איירי לא בלבטל את המצוה, כי אין זה הטבה, וכן לא בלקיים את המצוה, כי לא הוי דומיא דהרעה, וכן להרע לא איירי בלבטל את המצוה, כי אין זה דומיא דהטבה, וכן לא בלקיים את המצוה, כי אין זה הרעה אלא הטבה. והדר מסקינן ילפותא אחרת, דהיינו שיש ריבוי לרבות הטבת אחרים, והרי אם הרעת אחרים איירי בהרעה כזו שיש עלי' מצוה שלא לעשותה, דהיינו נשבע להרע לחבירו הרעה שאסור לו להרע לו, א"כ לא צריכים קרא להטבת אחרים, כי אם הרעת אחרים איתרבי, א"כ כ"ש הטבת אחרים,

וא"כ העובדא שיש ריבוי להטבת אחרים הרי זה מגלה דאיירי הפרשה בהרעה שהיא רשות ולא בהרעה שיש עלי' מצוה שלא לעשותה, וכן בהטבה שהיא רשות, שהרי איירי בהטבה דומיא דהרעה (והגמ' להלן בדף ט"ז הביאה רק את תחילת הילפותא).

והנה תוס' בשבועות שם בד"ה מדאיצטריך וכו' הקשו דהא בהמשנה שם קאמרי רבנן שנשבע לקיים את המצוה פטור משום דלית' בלאו והן, כי שבועה לבטל את המצוה אינה חלה, וכתוב להרע או להיטיב דבעינן אית' בלאו והן, ואילו לפי מסקנת הגמ' קשה למה צריכים טעם זה, תיפוק ל' משום דהרעה לא איירי במצוה אלא ברשות, ובעינן הטבה דומיא דהרעה. ותירצו שהילפותות שנזכרות בהגמ' שם הן ללמד שהתורה למעשה איירי ברשות ולא במצוה, אבל אכתי אין זה אומר שנשבע לקיים את המצוה נתמעט, כי יש ק"ו לחייב כדתנן בהמשנה שם, ולכן בעינן טעמא דאינו בלאו והן כדי למעטו.

צו) נשבע לקיים את המצוה. המחלוקת ראשונים אם נתמעט רק מקרבן או האם גם ממלקות ואיסור.

ע"י בר"ן כאן שכתב שנשבע לקיים את המצוה פטור רק מקרבן אבל לא מכל יחל, כי ילפינן מלהרע או להיטיב דכתיב בפרשת ויקרא גבי החיוב קרבן, אבל לא לענין מלקות.

מיהו הרמב"ן במלחמות בשבועות שם בספ"ג בסוף דבריו כתב שנשבע לקיים את המצוה פטור גם מכל יחל משום שהדרשה של מיחל הוא לחפצי שמים קאי גם על

נשבע לקיים את המצוה, דלחפצי שמים, בין לבטל ובין לקיים, ליכא בל יחל (דהנה לענין למעט נשבע לבטל את המצוה הדרשה פשוטה יותר, כי אם הוא נשבע שלא לישוב בסוכה הרי הוא צריך לחלל את שבועתו ושפיר לישוב, אבל כשנשבע לקיים את המצוה, דהיינו שהוא נשבע ששפיר ישב בסוכה, הרי הוא צריך באמת לקיים את המצוה כמו שנשבע, רק שדורשים שמצד פר' שבועה אין קפידא אם הוא מיחל את שבועתו ע"י שאינו יושב, ובכל זאת סובר הרמב"ן שגם את זה דורשים).

ומבואר בדבריו שם שה"ה שאפילו איסור בעלמא ליכא מצד פרשת שבועה (אלא רק משום שם לבטלה שאסור גם בלא שבועה), וכוונת הגמ' כאן היא להסיק שמותר לזרוזי נפשי' וליכא בזה משום מוציא שם שמים לבטלה, ואיכא זרוזי נפשי' כי אינו רוצה שהזכרת השם תהי' לבטלה, אבל משום לתה דשבועה ליכא אפילו איסור. וז"ל, שאפילו לקיים מצות עשה אינן חלות לא לקרבן ולא למלקות, דלא יחל דברו כתיב וחפצי שמים אינן בכלל, למעוטינהו מלאו דשבועה, שלא כדברי בעל המאור ז"ל, ולא אמרו נשבעין לקיים את המצוה אלא לומר דלא מיקרי שם שמים לבטלה, אלא זריז ונשכר הוי, דקא אחיל שם שמים עלי' דמילתא לזרוזי בה נפשה דלא ליהוי לאו (כלומר כדי שלא יהי' עליו עבירת הזכרת שם שמים), והיינו דאמרי והא מושבע ועומד מהר סיני הוא ולא מוקים לה לענין מלקות, אלא אמר קמ"ל דשרי לזרוזי נפשיה, וכך הם דברי רב אחא משבחא בסדר וישמע יתרו, וכן כתוב בהלכות

גדולות, וזהו דעת כל הגאונים ז"ל עכ"ל. הרי שכתב שגם לקיים את המצוה מתמעט מלא יחל דברו, כלומר דצריך לקיים רק דבריו אבל לא איירי בחפצי שמים. וכן הביא הגליון הש"ס כאן מהרמב"ן בפרשת מטות (כצ"ל).

ועי' בקצה"ח בסי' ע"ג סק"ה שכתב בשם הרמב"ן בסוף פרק שבועות שמים שבנשבע לקיים את המצוה ליכא מלקות משום שאינו בלאו והן. וצ"ע דהא הרמב"ן שם כתב משום שמתמעט מכל יחל דברו, וכן תמה האפיקי ים בסי' ל"ו סק"ד על הקצה"ח.

ועוד, דהא לקמן בדף י"ז איתא להדיא (לענין נשבע לבטל את המצוה) שמאי דממעטינן מלהרע או להיטיב ממועט רק מקרבן ולא ממלקות. וגם הר"ן כאן הביא כן (וצוין שם לשבועות דף כ"ה, אמנם לא מצאתי שם כן). וכן כתבו תוס' שם בדף כ"ד ע"א בסד"ה אלא כדרכא וכו' שצריכים אית' בלאו והן רק לענין קרבן, וכן מדויק ברש"י שם בד"ה בשלמא לר"ל.

ועוד כתב הקצה"ח שגם לפי הרמב"ן צ"ל דאיסורא מיהא איכא, כי אל"כ איזה זרוזי נפשי' איכא. ומדברי הקצה"ח משמע שכוונתו לומר דאיכא איסורא מצד פרשת שבועות. מיהו צ"ע דהא בדברי הרמב"ן עצמו מבואר דלא כדברי הקצה"ח גם בזה וכמו שהבאנו כבר דאיכא איסורא רק משום הזכרת שם לבטלה. ועי' באפיקי ים שם שהקשה על הקצה"ח מנין לנו איסור זה שחידש הקצה"ח, ועל מה שכתב הקצה"ח דאל"כ איך יש זרוזי נפשי' הקשה האפיקי ים דהא איכא הזכרת שם שמים לבטלה, והביא שכן פירשו הרא"ש

והריטב"א והמאירי בסוגיין, וכבר הבאנו שכל זה מבואר בדברי הרמב"ן עצמו שם (אלא שלהלן באות צ"ז נבאר שלפי הרא"ש אפילו אם לבסוף עבר על שבועתו אין כאן שם שמים לבטלה כיון שהוא הזכיר את השם עם כוונה לזרוזי נפשי', ודלא כמשמעות הרמב"ן שאם לא קיים את שבועתו עבר באמת על שם שמים לבטלה). ועוד הביא הקצה"ח שם מהטור על נשבע לקיים את המצוה, דאע"פ שאין השבועה חלה אבל עבירה איכא בכל דבר ששיקר בשבועתו. וכתב האפיקי ים שם שכוונת הטור אינה משום שהשבועה חלה לענין איסור, אלא כוונתו היא שאם שיקר, א"כ מעתה נשאר שנשבע שבועת שוא, כי השבועה לא חלה וגם לא זירזה אותו וכן סובר המאירי בסוגיין. ועי' בזה להלן באות צ"ז.

והנה האפיקי ים לעיל שם באות ב' הקשה על הרמב"ן למה להו לרבנן לענין נשבע לקיים את המצוה את הטעם של לית' בלאו והן דדרשינן מלהרע או להיטיב, תיסגי בהדרשה של בל יחל. ברם אולי בלי הדרשה של להרע או להיטיב הי' שייך לומר שאע"פ שליכא מלקות מהדרשה של בל יחל אבל קרבן שפיר איכא. ועכ"פ האפיקי ים שם תי' בתירוצו השני דמהני טעמא דלית' בלאו והן למעט אפילו כשנשבע בכולל דבכה"ג לא מתמעט מכל יחל אלא שפיר יש מלקות ומש"ה קמ"ל הדרשה מלהרע או להיטיב שבכל זאת קרבן ליכא.

ותירוצו הראשון של האפיקי ים שם אינו מובן לי, דכתב שאם לא הטעם של לית' בלאו והן היינו מרבים נשבע לקיים

את המצוה מנשבעתי ואקיימה דהוי שבועה גמורה בין למלקות ובין לקרבן, אבל השתא דבעינן איתי בלאו והן וליכא קרבן א"כ תו לא מסתבר לרבותו ללאו גרידא. ואין תירוץ זה מובן לי, כי האפיקי ים נוקט בזה שנשבעתי ואקיימה מסוגל להועיל נגד הדרשה של לא יחל דברו (ומש"ה אם לא הדרשה של איתי בלאו והן היינו מרבים נשבע לקיים את המצוה), אבל אינו מסוגל להועיל נגד הדרשה של לאו והן, וצ"ע למה.

צז) לזרוזי נפשי.

בענין אם לא נזדרז האם יש כאן איסור שם לבטלה או שבועת שוא.

הנה הר"ן פ"י שבהס"ד סברנו שקמ"ל רב גידל אמר רב שהשבועה חלה גם לענין קרבן, ולדבר זה צריכים את הפסוק של נשבעתי ואקיימה, ועל זה פרכינן שבאמת אינה חלה לענין קרבן, ושחלה מיהא למלקות לא בעינן קרא.

מיהו הרא"ש לא פ"י כן את הס"ד, אלא כתב על המימרא של רב גידל וז"ל, ולא חיישינן שמא יבוא לידי תקלה ויעבור על שבועתו עכ"ל. הרי שלא פ"י כמו שפ"י הר"ן אלא פ"י שבהס"ד סברנו שקמ"ל שלא חיישינן שמא יעבור. וי"ל דהיינו משום שקשה על הר"ן איך ס"ד להש"ס שקמ"ל רב גידל שהשבועה חלה הלא לפ"ז לא אתי שפיר הלשון של מנין שנשבעין לקיים את המצוה, דביותר הול"ל מנין שהנשבע לקיים את המצוה שבועתו שבועה, ולכן פ"י הרא"ש דקמ"ל שלא חיישינן שמא יעבור.

והנה על זה פרכינן דהא בכלל אין

השבועה חלה כי הוא מושבע ועומד, ומתריצינן שקמ"ל דשרי לזרוזי נפשי, ופירש הרא"ש בפירושו הראשון וז"ל, ולא הוי מזכיר שם שמים לבטלה אם נשבע בשם עכ"ל, פ"י דקמ"ל דלא הוי לבטלה כי הרי זה מזרוזו אותו ומותר להשתמש בהשם לצורך זה. ויש לעיין מה סובר הרא"ש על היכא שלא נזדרז, האם מתגלה שהשם ה"י לבטלה או לא.

ונראה שמוכח מדברי הרא"ש עצמו שלא מתגלה שהשם ה"י לבטלה, כי אם נאמר שאז מתגלה באמת שה"י השם לבטלה א"כ צ"ע למה לא פ"י הרא"ש שלעולם זה פשיטא דלא הוי שם לבטלה אם יקיים שבועתו כי מותר להשתמש בהשם לצורך זה, רק דקמ"ל דלא חיישינן שמא לא יקיים, דוגמת מה שכתב לעיל דקס"ד שר"ג בא להשמיענו שלא חיישינן שמא לא יקיים שבועתו, ומעתה מזה נראה שהרא"ש סובר דכיון דבשעתו נתכוין לזרוז את עצמו א"כ אפילו אם לא נזדרז אין זה נקרא שם לבטלה, ולכן לא נותר להרא"ש אלא לומר שקמ"ל את עצם העובדא שמותר להשתמש בהשם לזרוזי נפשי ואין השימוש הזה נחשב לבטלה.

והנה לפ"ז יוצא שה"זרוזי נפשי" הוא רק בדעת הנשבע, אבל באמת אין כאן מצד ההלכה שום דבר שיזרוז אותו יותר מאם לא ישבע, שהרי עצם השבועה אינה חלה, וגם אם לא יזדרז לא יהי' כאן שם שמים לבטלה (וכן יוצא גם מהדרך השני שכתב הרא"ש דאיירי שבכלל לא הזכיר את השם). וזהו דלא כדעת הרמב"ן והקצה"ח שהבאנו לעיל באות צ"ו שזרוזי נפשי שייך רק כשיש סיבה על פי הלכה.

והנה מדברי הרא"ש יוצא ג"כ שאם הוא עובר על שבועתו ליכא כאן משום שבועת שוא אע"פ שלא נדרו, דהא אם איתא דאיכא משום שבועת שוא א"כ אכתי הו"ל לפרש דאשמועינן שלא חיישינן שמא יעבור ותהי' שבועת שוא.

מיהו יש לעיין למה באמת לא הוי שבועת שוא, ובשלמא אם קיים שבועתו לא הוי שבועת שוא כי השבועה הועילה לזרוזי נפשי, אבל אם עבר למה לא אמרינן שאיגלאי שהיתה לשוא (אבל לפי הר"ן גם בלי לזרוזי נפשי אין כאן שבועת שוא דהא השבועה חלה).

וצ"ל דס"ל להרא"ש שלא אמרינן שאיגלאי שהיא שבועת שוא כיון שבשעתה לא היתה לשוא (וכמו שכתבנו בדעתו לענין שם לבטלה), והיינו שכדי להחשב שבועת שוא לא סגי בזה שהשבועה נשארה בסוף לשוא אלא צריכים שבשעה שנשבע הוא נשבע לשוא.

ברם אכתי צ"ע על הרא"ש, למה פי' הרא"ש שקמ"ל דלא הוי שם לבטלה ולא פי' דקמ"ל דלא הוי שבועת שוא כיון שנשבע כדי לזרוזי נפשי.

וצ"ל דס"ל שגם בלא הענין של לזרוזי נפשי אין כאן שבועת שוא כי שבועת שוא הוא רק כשנשבע על אבן שהוא אבן דאין שום פסול מצד הדין בהתוכן של השבועה אלא שהיא לשוא, אבל היכא שמצד תוכן השבועה הרי היא מופקעת מתורת שבועה א"כ אין זה נקרא שבועה כלל ולכן אין גם משום שבועת שוא.

ועי' במאירי כאן שכתב שנשבע לקיים את המצוה אין בה לא קרבן ולא כל יחל והדין נותן שתהי' בגדר שבועת שוא כמו

נשבע על אבן שהוא אבן אלא שילפינן מנשבעתי ואקיימה שרשאי לישבע כדי לזרוזי נפשי ואין זה שבועת שוא (וזהו כמו שרצייתי שהרא"ש יפרש, וכ"כ הריטב"א והנ"י). מיהו כל זה הוא היכא שקיים את המצוה לבסוף, אבל היכא שלא קיימה הדר הו"ל למפרע שבועת שוא וחייב משום שבועת שוא עכ"ד המאירי. וכתב הקהלות יעקב שיתכן דס"ל להמאירי שזהו באמת הכוונה במה שאמרו שיש בזה משום זרוזי נפשי, דהזרוזי נפשי הוא כי אם לא יקיימנה תהי' למפרע שבועת שוא. ולעיל באות צ"ו הבאנו שכן פי' האפיקי ים את כוונת הטור שהבאנו שם עיי"ש.

צז*) מחלוקת אחרונים בענין הכוונה במושבע ועומד מהר סיני.

הנה בשבועות דף כ"ג ע"ב מקשינן איך שייך לומר שחלה שבועה שלא יאכל נבילות הלא מושבע ועומד מהר סיני הוא. והעירו האחרונים למה לא מקשינן משום שאין איסור חל על איסור.

והנה הש"ך ביו"ד סי' רל"ח סק"ה כתב שהיכא שנשבע שלא לאכול נבילות, ושוב נעשה חולה שיש בו סכנה אשר אז מותר לו לאכול נבילות, הרי הוא יכול לאכול בלי לשאול על שבועתו, כי השבועה בכלל לא חלה על נבילות כיון שמושבע ועומד הוא. והקשה עליו הפמ"ג בהפתיחה להל' פסח בחלק ב' פרק א' סוף אות ט"ז, דהא אע"פ שאין איסור חל על איסור, אבל בכל זאת הרי זה רק לענין שאין מלקין אותו או ממיתים אותו בשביל האיסור השני, אבל לענין איסורא שפיר חל, כדחזינן מהא

דקוברים אותו בין רשעים גמורים, ונשאר קשה על הש"ך.

והאבני מילואים בתשובה י"ב כתב שמדברי הפמ"ג נראה שהוא סובר שהטעם למה שנשבע שלא לאכול נבילות אין השבועה חלה הרי זה כי אין איסור חל על איסור, אבל האמת אינו כן, כי בגמ' איתא משום שהוא מושבע ועומד מהר סיני, והרי זה כלל אחר וכמו שנבאר בסמוך, והביא שהנו"ב בחלק או"ח סי' ל"ו נתעורר באמת על הא דהקשה הגמ' מהא דמושבע ועומד הוא ולא מהא דאין איסור חל על איסור, וכתב הנו"ב שמזה נראה שבלי הטעם של מושבע ועומד לא הי' מועיל לענין שבועה מה שאין איסור חל על איסור, ונשאר הנו"ב בצ"ע למה לא סגי בהכלל של אין איסור חל על איסור.

והאב"מ עצמו הסיק שבאמת גם בשבועה שייך הטעם של אין איסור חל על איסור, אבל היכא שנשבע על דבר שכבר נשבע עליו יש סברא חדשה ומיוחדת של אין שבועה חלה על שבועה, דהיינו שכיון שכבר אסר על עצמו, שוב לא שייך המושג של שבועה, כי המושג של שבועה הוא שיאסור עצמו בדבר שעוד לא אסר, וממילא מכיון שלא שייך כאן בכלל המושג של שבועה הרי זה פועל שהשבועה השני' אינה חלה אפילו לענין איסור.

והנה הבית הלוי בח"א סי' מ"ד הוכיח שגם הרמב"ם סובר שאע"פ שאין איסור חל על איסור אבל לענין איסור הרי זה שפיר חל, ורק לענין עונש אינו חל, והיינו מהא דפסק בפ"ה מהל' שבועות הי"א שהיכא שנשבע שלא לאכול נבילות אינו חייב לא משום שבועת ביטוי ולא משום

שבועת שוא, וכתב הבית הלוי שהטעם למה אינו חייב משום שבועת שוא הרי זה כי באמת אינה לשוא כי היילא לענין איסור, וזהו דלא כהאבני מילואים שבנוגע לשבועה אמרינן שאין השבועה השני' חלה כלל. מיהו לכאורה יש לדחות את ראייתו של הביה"ל ולומר דאינה בגדר שבועת שוא משום שמהני לזרוזי נפשי' וכמו שמבואר בגמ' כאן, וכן יפרש האב"מ.

ברם לכאורה יש להקשות על האב"מ מהגמ' והר"ן כאן דאמרינן שנשבע לקיים את המצות אינו חל משום שמושבע ועומד מהר סיני הוא, וכתב הר"ן דהיינו משום דהכי דרשינן מלהרע או להיטיב, והרי הוא פטור מטעם זה רק מקרבן כי הדרשה כתובה בפר' ויקרא אצל החיוב קרבן, אבל הלאו של לא יחל שפיר איכא, ומעתה לפי האב"מ אין זה מובן, דהא כיון שהוא מושבע ועומד לקיים את המצוה, א"כ גם בלא הדרשה הנ"ל הדין נותן שאין השבועה השני' שלו לקיים את המצוה חלה, וכנהנ"ל, כי לא שייך המושג של שבועה בדבר שכבר נשבע עליו שיעשנו כמו שלא שייך כשכבר נשבע שלא יעשנו, ועוד דמצד הכלל הנ"ל הדין נותן שלא תחול השבועה השני' אפילו לענין הלאו של לא יחל, וצ"ע.

ועכ"פ זה קשה רק לפי האב"מ שסובר שנאמר כלל חדש של מושבע ועומד מהר סיני, אבל אם נאמר רק כלל אחד של אין איסור חל על איסור, א"כ כלל זה לא שייך היכא שנשבע לקיים את המצוה, ושפיר צריכים להגיע להחסרון של להרע או להיטיב, וכוונת הגמ' כאן היא להדרשה של להרע או להיטיב.

וכן קשה על האב"מ מדברי הרמב"ן בשבועות שהבאנו באות צ"ו שנשבע לקיים את המצוה פטור משום הדרשה של לא יחל את דברו אבל מיחל הוא לחפצי שמים, ולא כתב משום דסברא היא שלא שייך שבועה היכא שכבר נשבע עליו מהר סיני.

ועי' דרו"ח לרעק"א בסוף חלק הכתבים שכתב לחדש בדעת תוס' בשבועות שנשבע לקיים את המצוה לא מהני כמו שנשבע שלא לעבור על איסור לא מהני, דגם לקיים את המצוה הוא מגדרי אין איסור חל על איסור, כלומר שכמו שאין איסור חל על איסור כך אין חיוב חל על חיוב שיש לו כבר (א"נ יש להסביר שאין איסור חדש שלא לעשות את המצוה חל על איסור ישן שנמצא כבר שלא לקיים את המצוה).

והנה להלן בדף י"ז ע"א תנן שאם נשבע ב' פעמים שלא יאכל, ואכל, אינו חייב אלא אחת, ופי' הר"ן שהשבועה השני' אינה חלה משום שהוא מושבע ועומד כבר מהשבועה הראשונה, וכבר הבאנו שכן איתא בשבועות דף כ"ג ע"ב בנוגע לנשבע שלא לאכול נבילות דאיתא שאין השבועה חלה משום שהוא מושבע ועומד מהר סיני. מיהו הרא"ש בדף י"ז כתב שהשבועה השני' אינה חלה משום דלית' בלאו והן. וצ"ע למה כתב הרא"ש טעם זה, הלא גם בלא טעם זה, ואפילו לפי רבי יהודה בן בתירא בשבועות דף כ"ז ע"א שחולק על טעם זה של לית' בלאו והן, בכל זאת אין השבועה חלה משום שכבר נשבע ואין שבועה חלה על שבועה. מיהו לפי הנ"ל י"ל שהרא"ש סובר שאין שבועה חלה על שבועה הרי זה משום שאין איסור חל על איסור וכהפמ"ג, והרי

הוא סובר שאע"פ שאין איסור חל על איסור אבל זהו רק לענין עונש אבל המדריגה של האיסור שפיר חל, אבל היכא שאין השבועה בלאו והן הרי זה ממעט אפילו מלאו ואיסורא, (וגם כאן סובר הרא"ש ששבועה לקיים את המצוה אינה חלה כלל, שהרי כתב שהיכא שנשבע לקיים את המצוה אין זה הזכרת שם לבטלה כי מהני לזרוזי, ואילו אם הוא חל לענין בל יחל או איסורא הרי פשיטא שאין כאן שם לבטלה).

צח) מצות תלמוד תורה.

באבות פרק א' תנן עשה תורתך קבע, ופירש"י וז"ל, שלא תהא קובע עתים לתורה אלא כל היום תעשינה עליך קבע, נ"א תקבע לך עתים לתלמוד בכל יום ד' פרקים או ה' עכ"ל. ויש לברר כמה מחייבתו מצות תלמוד תורה, וכן מה הוא הנפ"מ בין שני הפירושים הנ"ל ברש"י. ויתבאר עי"ז גם דברי הר"ן והרא"ש והריטב"א בסוגיין.

והנה במנחות דף צ"ט ע"ב פליגי רבי יוסי ורבי ישמעאל בקרא דלא ימיש ספר התורה הזה מפיק, דלפי רבי יוסי הרי הוא יוצא ידי חיוב זה במה שהוא לומד פרק אחד שחרית ופרק א' ערבית, ואילו רבי ישמעאל פסק שם שאפילו מי שלמד כבר את כל התורה כולה הרי הוא צריך ללמוד בכל עת ובכל שעה, ומבואר מדבריו שלא סגי בפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, ואמר שם רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יוחאי שלפי רבי יוסי יוצא אדם אפילו במה שקרא קריאת שמע שחרית וערבית. הרי ששתי הלשונות הנ"ל של רש"י במס'

אבות תלויות הן בהמחלוקת שבין רבי יוסי ורבי ישמעאל, דהלשון הראשונה של רש"י הרי היא כשיטת רבי ישמעאל, והלשון השני' הרי היא כשיטת רבי יוסי.

והנה הרמב"ם בפ"א מהל' תלמוד תורה ה"ח לא הזכיר אלא שהוא צריך לקבוע עתים ביום ובלילה שזהו כרבי יוסי, ולא הזכיר שעיקר המצוה מחייבתו ללמוד כל היום, ורק במי "שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה" הזכיר הרמב"ם בפ"ג שם ה"ו שלא יסיח דעתו ממנה לדברים אחרים. וכן פסקו המחבר והרמ"א ביו"ד בריש סי' רמ"ו שיקבע עתים ביום ובלילה (ומה שציין הגר"א בסק"ה לדברי רבי ישמעאל, הרי זה רק כדי לתת מקור למה שהביא המחבר את הפסוק שכתוב והגית בו יומם ולילה עיין שם, וצ"ע).

עוד פסק הרמ"א שם כדברי רבי יוחנן דסגי בקריאת שמע שחרית וערבית, וכתב על זה הגר"א שם בזה"ל, כר' יוחנן שם ובנדרים ח', ואין דעת הר"ן כן, ונ"ל דס"ל דסוגיין הוא כר' יוסי במתניתין כמו שאמרו שם מדבריו וכו' עכ"ל. וכוונת הגר"א היא למאי דאיתא בסוגיין אמר רב גידל אמר רב האומר אשכים ואשנה פרק זה, נדר גדול נדר לאלקי ישראל, ופרכינן והא מושבע ועומד מהר סיני הוא, ומתצינן הואיל ואי בעי פטר נפשי' בקריאת שמע שחרית וערבית, וכתב הר"ן וז"ל, מסתברא לי דלאו דוקא דבהכי מיפטר, שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו, ואמרינן בפ"ק דקידושין ת"ר ושננתם שיהיו דברי תורה מחודדין בפין שאם ישאלך אדם דבר שלא תגמגם ותאמר לו וכו', וקריאת שמע

שחרית וערבית לא סגי להכי, אלא מכאן נראה לי ראי' למה שכתבתי בפרק שבועות שתיים בתרא דכל מידי דאתא מדרשא, אע"פ שהוא מן התורה, כיון דליתי' מפורש בקרא בהדיא, שבועה חלה עליו, והכא הכי קאמרינן כיון דאי בעי פטר נפשי' ממאי דכתיב בקרא בהדיא, דהיינו בשכבך ובקומך, בקריאת שמע שחרית וערבית, משום הכי חלה שבועה עלי' לגמרי אפילו לקרבן עכ"ל. והגר"א הבין שכוונת הר"ן היא לומר שהסוגיא כאן אתי כרבי יוסי, ואתי הר"ן לפרש שגם לפי רבי ישמעאל, אע"פ שאינו יוצא בקריאת שמע שחרית וערבית, אבל מכל מקום גם לדידי' הדין של רב גידל שהשבועה חלה אתי שפיר, וכתב הר"ן כן משום דס"ל שההלכה היא כרבי ישמעאל.

מיהו לכאורה י"ל שכוונת הר"ן היא להקשות לפי רבי יוסי, והיינו משום די"ל שהגמ' במנחות שם לא איירי אלא בענין המצוה של מעשה הלימוד לחוד דאיירי בה קרא דלא ימוש, ועל זה הוא שאמרו שם שלפי רבי יוסי הרי הוא יוצא בקריאת שמע שחרית וערבית, אבל מכל מקום בהא כולי עלמא מודים שחוץ מזה הרי הוא צריך ללמוד משום מצות ושננתם, אלא שבזה אין הקיום מצוה בעצם מעשה הלימוד, אלא הקיום מצוה הוא תוצאת הלימוד, דהיינו במה שהוא יודע את התורה, ולפי זה לא יצויר נפקא מינה בין רבי יוסי ורבי ישמעאל אלא בכגון מי שידוע כבר את כל התורה כולה, דבכהאי גוונא סובר רבי יוסי שאינו חייב אלא לקבוע עתים לתורה ביום ובלילה, ומעתה לפי זה י"ל שדברי הר"ן כאן קאי אליבא דרבי יוסי, וכוונתו היא

להקשות דהא גם לפי רבי יוסי הרי למעשה הרי הוא חייב ללמוד תמיד.

ולפי זה אתי שפיר תחילת לשון הר"ן שכתב ד"לאו דוקא הוא", פי' שגם בעצם סוגיית הגמ' דאתי כרבי יוסי צ"ל דלאו דוקא הוא, משום שגם לפי רבי יוסי הרי הוא חייב ללמוד כל היום, ודלא כהבנת הגר"א שרק לפי רבי ישמעאל הרי הוא חייב.

וכן אתי שפיר לשונו בהמשך דבריו שכתב "אלא מכאן נר' לי ראי'", וכן אתי שפיר מה שכתב בסוף דבריו "אלא הכא הכי קאמרינן".

והנה לכאורה מוכרחים באמת לומר שדברי הר"ן כאן קאי בדעת רבי יוסי, דהא הר"ן הקשה רק מקרא דושננתם ולא מקרא דלא ימוש, ועל זה תי' שהחיוב ההוא אינו מפורש בקרא, ואילו לפי רבי ישמעאל הי' לו להר"ן להקשות מקרא דלא ימוש, וגם אולי לפי רבי ישמעאל מה שהוא צריך ללמוד כל היום הרי זה נחשב כדבר המפורש בקרא, כיון שזהו פירושו של לא ימוש אע"פ שהוא פסוק בנ"ך, וא"כ לא שייך אליבא דרבי ישמעאל תירוצו של הר"ן.

ומעתה מכל הנ"ל יוצא שכוונת הר"ן היא לפי רבי יוסי.

מיהו ממה שכתב הר"ן "שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו ואמרינן בפ"ק דקידושין ושננתם", ולא כתב דאמרינן בפ"ק דקידושין ושננתם", משמע קצת דתרי מילי קאמר, ושכוונת תחילת דבריו היא ללא ימוש לפי רבי ישמעאל.

ועל כל פנים הא מיהא חזינן דס"ל להר"ן שלמעשה אינו יוצא ידי חובתו

בקביעות עתים בשחרית וערבית לחוד משום שהוא צריך לקיים ושננתם, ודלא כהרמב"ם והשו"ע.

והנה בשנות אליהו להגר"א על מס' פאה בפירוש הארוך בפרק א' בד"ה ות"ת וכו' איתא בזה"ל, והא דאיתא בגמ' קרא קריאת שמע ערבית ושחרית כאילו קיים והגית בו יומם ולילה, לא בא לאפוקי שאינו יוצא בתיבה אחת, אלא קריאת שמע הוא חיוב על כל אחד לקרות שחרית וערבית, ועל זה אמרו דאם קרא וכו', אז אפילו בתיבה אחת, אינו צריך ללמוד ויוצא בקריאת שמע, והא דכתיב והגית וכו' כיון שיוצא בתיבה אחת, היינו דאילו לא הוי כתיב והגית הוה אמינא שאינו צריך אלא תיבה אחת ולא יותר אף שיש לו פנאי ללמוד, לכך נאמר והגית וגו' לומר שחייב ללמוד תורה יום ולילה, אך אם צריך לעסוק במצוה, או בדרך ארץ שהוא ג"כ מצוה, אזי הוא פוטר את עצמו בתיבה אחת, ונקט תנא הא דאין לתלמוד תורה שיעור למטה להורות שצריך האדם מאד מאד לחבב את התורה, דכל תיבה ותיבה שלמד בה הוא מצוה בפני עצמה, והראי', שיוצא בתיבה אחת מצות לימוד התורה שהיא שקולה נגד כל המצות, והכלל בזה שאין מבטלים תלמוד תורה אפילו למצוה אם יכולה להעשות על ידי אחרים, והשכל מחייב בזה, מפני שכל תיבה ותיבה בפני עצמה הוא מצוה גדולה, והיא שקולה נגד כולם, א"כ כשלומד למשל דף אחד, מקיים כמה מאות מצות, וא"כ בודאי יותר טוב לקיים מאה מצות ממצוה אחת, רק כשאי אפשר לקיים על ידי אחר, אזי רשאי לבטל, ולזה שונה התנא הא דתלמוד תורה אין לה

שיעור למטה להורות כנ"ל וכו', ולולא זאת לא הי' לנו פנאי לעשות איזה מצוה או לאכול דכתיב והגית בו יומם ולילה, ולכן משמיענו דלפעמים אף בתיבה אחת יוצא עכ"ל. ולפי דברי הגר"א האלו יתכן שאין מחלוקת בין רבי יוסי ורבי ישמעאל, רק שרבי יוסי איירי באופן שאין לו פנאי אבל מי שיש לו פנאי צריך ללמוד תמיד, ורבי ישמעאל איירי כשיש לו פנוי ואינו צריך להתבטל. ועי' באמת בברכות דף ל"ה ע"ב שאמר רבי ישמעאל להדיא שמותר לאדם לחרוש בשעת חרישה ולעסוק בשאר עיסוקים של פרנסתו.

וראיתי בברכת שמואל בסוף קידושין שהאר"י בכל הנ"ל. ובאותו ו' שם הבין את כוונת הגר"א בסי' רמ"ו שם כמו שביארנו כוונתו לעיל. וכן הביא שם את דעת הריטב"א בסוגיין שדברי רבי יוחנן אמורים רק במי שדחוק מאד בפרנסתו, אבל מי שיש לו פנאי צריך ללמוד תמיד, והוא כעין דברי הגר"א הנ"ל בשנות אליהו. והנה הריטב"א שם כתב "כדאי"א במס' מנחות", ולכאורה כוונתו היא לדברי רבי ישמעאל, וזהו כמו שכתבנו שרבי יוסי ורבי ישמעאל לא פליגי. וע"ע בברכ"ש שם במה שכתב בבירור דברי הרמב"ם.

והנה כוונת הריטב"א כאן היא ליישב את מה שהקשה הר"ן דסו"ס יש עליו חיוב ללמוד כל היום, ועל זה תי' הריטב"א דאיירי באופן שהוא טרוד בפרנסתו אשר בכה"ג אין עליו חיוב. ברם לכאורה אכתי יש להקשות דהא מיד כשהחליט להשבע ולוותר על פרנסתו הרי מיד חוזרת עליו החיוב ללמוד וא"כ בשעה שהוא ניגש באמת להשבע אכתי יוצא שהוא כבר נעשה

בגדר מושבע ועומד מהר סיני. מיהו זה אינו, כי מכיון שהוא יכול עוד לחזור בו ולהחליט להתפרנס ולהפטר מן המצוה א"כ אין זה נקרא שכבר הגביל את עצמו ע"י שבועה ראשונה ומש"ה שפיר שייך עוד המושג של שבועה. ועכ"פ הא מיהא נראה ברור שלפי הריטב"א לאחר שנשבע, אשר אז כבר מוכרח הוא ללמוד, א"כ שוב חוזרת עליו גם החיוב של מצות תלמוד תורה.

ועיין גם בפ"י הרא"ש כאן שכתב כדעת הרמב"ם בשיטת רבי יוסי דהיינו שיותר משחרית וערבית הרי זה בגדר "רשות". מיהו יש לפרש שכוונת הרא"ש היא רק להיכא שהוא צריך להתפרנס, כי הוא סובר שבהכי איירי הגמ' וכמו שמפרש הריטב"א, ואע"פ שלא פירש כן הרא"ש להדיא, אבל הלא גם הגמ' לא פירשה כן (אבל הרמב"ם הי' צריך לפרש דבר זה כיון שהוא מסדר את ההלכות). גם י"ל שלעולם גם הרא"ש מודה שהוא צריך ללמוד כל היום משום ושננתם שיהיו מחודדין בפין, רק דס"ל כמו שביארנו שהקיום של ושננתם הוא ידיעת התורה וא"כ יוצא שאין בעצם מעשה הלימוד של כל היום (מעבר לפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית) שום חיוב עצמי, אלא הוי רק בגדר הכשר מצוה להחיות של ושננתם, וזוהי כוונתו במה שכתב רשות, וס"ל ששבועה חלה על הכשר מצוה. מיהו הא ליתא, דהנה הרא"ש כתב דהוי רשות, וכוונתו היא דהוי בכלל מה הרעה רשות אף הטבה רשות, פי' דאמרינן בשבועות דף כ"ז דמה הרעה לא איירי בנשבע למנוע מעצמו דבר אסור, כי אין זה בגדר הרעה אלא בגדר הטבה, אף הטבה לא איירי בנשבע לקיים את המצוה,

והרי הרעה לא איירי בהכשר מצוה, דהיינו שמונע את עצמו מדבר שמכשיר עשיית עבירה, כי גם זה אינו בגדר הרעה, וא"כ גם הטבה לא איירי בהכשר מצוה.

ועיין עוד בספרי על אבות באות שני"ב* בענין מה נכלל בתוך הך היתר של פרנסה לפי השיטות שהוא חייב ללמוד תמיד.

והנה עד כאן נקטנו שהריטב"א והגר"א שמחייבים בתלמוד תורה כפי מצבו של האדם, ושכמות וגודל חיובו משתנה לפי מצבו והצורך שלו להתבטל לפרנסה (וכן כתבנו בהאות הבאה בדעת הרמב"ם), הרי זה קאי לפי רבי יוסי אשר לדידי' אמר רבי יוחנן במנחות דף צ"ט ע"ב שאפילו אם קרא קריאת שמע שחרית וערבית יצא ידי לא ימיש, אבל לפי רבי ישמעאל שם הרי הוא חייב ללמוד תמיד.

ועוד צדדנו לומר שבאמת רבי יוסי ורבי ישמעאל לא פליגי, אלא רבי ישמעאל איירי כשאינו מוכרח להתבטל, ורק כשאינו מוכרח להתבטל הרי הוא מחייב ללמוד תמיד.

מיהו באמת יש לומר דרך אחרת בכל זה, והיינו שדברי הריטב"א והגר"א מתוקמי לפי רבי ישמעאל, אבל לפי רבי יוסי הרי הוא יוצא בכל מצב על ידי קביעת עתים לחוד וכן ע"י קריאת שמע שחרית וערבית.

ולפי זה י"ל שמה שכתב הרא"ש שיותר מקריאת שמע שחרית וערבית הרי זה בגדר רשות הרי זה כפשוטו, וכתב כן משום שהוא קאי בדעת רבי יוסי שהרי דבריו אמורים על הגמ' בנדרים שאדם יוצא על ידי קריאת שמע שחרית וערבית אשר דבר זה אמר רבי יוחנן במנחות בדעת רבי יוסי,

וא"כ י"ל שלפי רבי ישמעאל הרי הרא"ש מודה שיוצא ע"י קביעת עתים רק כשהוא צריך לעסוק בפרנסתו.

ועיין עוד במגן אבות (להתשב"ץ) על אבות פרק א' על המשנה של עשה תורתך קבע שהבין שכוונת רש"י שם במה שכתב "כל היום" היא שאסור לו לעסוק בפרנסה אפילו בדרך ארעי, והשיג עליו מהסוגיא בברכות דף ל"ה ע"ב דמסקינן להיתר.

צט) עוד בענין תלמוד תורה.

הנה כבר הבאנו את דברי הרמב"ם בפ"א מהל' תלמוד תורה שחייב כל אחד לקבוע עתים לתורה, וגם הבאנו את דבריו בפרק ג' שכתב שמי שרוצה לקיים מצוה זו כראוי לא יסיח דעתו לדברים אחרים. ולכאורה צריך ביאור, דאם המצוה כראוי היא שלא להסיח דעתו ממנה כלל, א"כ למה אין חייבים בזה מעיקר הדין, ולמה תלה הרמב"ם דבר זה ברצונו.

ונראה שאם נאמר גם בדעת הרמב"ם כדברי הגר"א בשנות אליהו שהבאנו בהאות הקודמת אז הדבר מוסבר, והיינו משום שבודאי מאחר שהוא זקוק לפרנסה מותר לו להתבטל, ואינו חייב אלא לקבוע עתים, אלא שאעפ"כ ברגע שהוא מותר על פרנסתו בשביל שהוא רוצה ללמוד, אז מיד הרי הוא מתחייב באמת ללמוד כל היום, משום שמעכשיו הרי הוא בגדר מי שיש לו פנאי, וא"כ כוונת הרמב"ם היא דמי שהוא רוצה להמשיך על עצמו את החיוב המלא, ולקיים את המצוה במילואה, יותר על פרנסתו משום שבאופן זה הרי הוא באמת מתחייב יותר.

ק) אי בעי פטר נפשי בק"ש שחרית וערבית.

ע"י בפרק א' דאבות דתנן עשה תורתך קבע, ופירש"י וז"ל, נ"א תקבע לך עתים בכל יום ד' פרקים או ה' עכ"ל. והנה מדברי הרמב"ם בפ"א מהל' תלמוד תורה ה"ח משמע שקביעות עתים היא מעיקר הדין, ולא סגי אם הוא לומד רק בדרך אקראי, ואפילו אם יצא לו לעשות כן בכל יום ובכל לילה נהי שיצא ידי מצות תלמוד תורה אבל מכל מקום לא יצא ידי חובת קביעות עתים, וז"ל שם, חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה עכ"ל, ומשמע שהוא חייב לתלמוד בדרך קביעות על ידי קביעות עתים דוקא, שהרי לא כתב רק שהוא חייב לתלמוד ביום ובלילה, אלא כתב שהוא חייב לקבוע לו עתים ביום ובלילה (ועיין בביתאור הגר"א ביורה דעה סי' רמ"ו ס"ק ד' שכתב שהמקור לדבר זה הוא מאי דאיתא בגמ' ששואלים את האדם האם קבעת עתים לתורה). ומה שסמך הרמב"ם את הדבר על הפסוק שכתוב והגית בו יומם ולילה, אולי ס"ל שכן היא המשמעות של יומם ולילה לעומת יום ולילה.

וכדברינו הנ"ל מבואר גם מתוך דברי הפתחי תשובה בסי' רמ"ו סק"ב שהביא בשם שו"ת א"ח שצדדו הפוסקים שאין אדם יוצא במה שהוא לומד בתוך ישיבה ומקבל מזה תמיכה, ועוד כתב בשו"ת הנ"ל שמי שמלמד תינוקות בשכר או מי שדן את הדין בשכר אינו יוצא בזה, והרי באופנים אלו בודאי נראה שהוא יוצא ידי המצוה דאורייתא של תלמוד תורה, שהרי למד, רק דנראה שהכוונה היא לומר שלא

יצא ידי החיוב המיוחד הזה של לקבוע עתים לתורה, משום שלזה בעינן שהקביעות תהי' רק לשם תורה, ולא גם לשם תועלת אחרת, משום דהיכא שהוא לומד גם לשם תועלת אחרת, אכתי לא מיקרי שקבע עתים במיוחד לתורה.

והנה עיין שם במחבר שפסק כדברי הרמב"ם הנ"ל, והגיה הרמ"א שבשעת הדחק הרי הוא יוצא במה שהוא קורא קריאת שמע שחרית וערבית. וצ"ע על המחבר והרמב"ם למה השמיטו דין זה, דהא המ"ד שסובר שהוא יוצא בקביעות עתים בשחרית וערבית הרי הוא סובר שהוא יוצא בקריאת שמע שחרית וערבית וכמו שמבואר מדברי רבי יוחנן בסוגיין וכן במנחות דף צ"ט ע"ב. מיהו לפי הנ"ל י"ל דס"ל להרמב"ם והמחבר שרבי יוחנן איירי רק בנוגע לקיום מצות תלמוד תורה, אבל אכתי אינו יוצא על ידי קריאת שמע לחוד ידי הך חובה של קביעות עתים, משום שלזה בעינן קביעות זמן שהוא מיוחד לתלמוד תורה ולא לתועלת אחרת ג"כ וכמו שביארנו, ואילו בכה"ג יש לו התועלת של לצאת ידי מצות קריאת שמע. ובדעת הרמ"א י"ל דס"ל שגם מצות קריאת שמע הרי היא ביסודה מצוה של תלמוד תורה, רק שהקפידה התורה שילמוד דוקא פרשיות אלו, ולכן מה שהוא יוצא ידי קריאת שמע אינו מחסר מהשם של קביעות עתים לתלמוד תורה, ואין זה בגדר תועלת אחרת (ועיין בזה בשאגת ארי' סי' א').

מיהו לפי הדרך הנ"ל שכתבנו אכתי היו הרמב"ם והמחבר צריכים להביא שעל ידי קריאת שמע הרי הוא יוצא לכל הפחות ידי עיקר המצוה של תלמוד תורה.

ואולי יש לבאר את מחלוקתם בדרך אחרת, והיינו שהרמב"ם והמחבר סוברים כמו המאן דאמר במנחות שם שסובר שדבר זה (שיוצאים על ידי קריאת שמע) אסור לאומרו בפני עם הארץ, ומשום הכי השמיטו דין זה, אבל הרמ"א ס"ל להלכה כרבא שם שסובר שמצוה לאומרו בפני עם הארץ.

מיהו גם לפי זה אכתי צע"ק בדברי הרמב"ם והמחבר, והיינו משום שאכתי היו צריכים להביא את הדין ולומר שאסור לאומרו בפני עם הארץ וכדרך שעשה הסמ"ג עיי"ש.

ועיין עוד בש"ך ובלח"מ שם, ובספרי על אבות באות מ"ז הארכתי בזה יותר.

קא) ואמר רב גידל אמר רב האומר אשכים ואשנה פרק זה נדר גדול וכו'.

ע"י בר"ן שכתב שבאמת לא הוי בגדר נדר (כי אין כאן חפצא הנאסר) אלא איירי בשהזכיר לשון שבועה. והנה לקמן גבי חייב להשכים כתב הר"ן שבכל קבלה לדבר מצוה הרי הוא מתחייב לקיים את דבריו מבפ"ך זו צדקה, ולפ"ז צ"ע למה פ"י הר"ן שהכוונה כאן היא שאמר להדיא לשון שבועה, ולא פ"י שהכוונה היא שאמר את הלשון שכתוב בגמ', רק שאינו נדר של איסור חפצא אלא נדר של הרי עלי דקבלה לדבר מצוה.

והנה לכאורה ה"י אפשר לומר שלא פ"י הר"ן דאיירי בקבלה לדבר מצוה והוי נדר כפשוטו כי לפ"ז לא אתי שפיר קושיית הגמ' של והא מושבע ועומד מהר סיני הוא כי נדר שפיר חל על שבועה ולא מהני לזה

מושבע ועומד מהר סיני, וא"כ י"ל שלכן פ"י הר"ן דאיירי כאן בשבועה. מיהו הא ליחא, דהא הר"ן עצמו סובר בדף י"ח ע"א בד"ה הלכך וכו' שהטעם למה נדריים חלין על שבועה הוא כי הנדר מוסיף איסור חפצא, וא"כ יוצא שנדר של קבלה לדבר מצוה אינו חל על שבועה, וכן כתב הרא"ש כאן, וא"כ אכתי צ"ע כהנ"ל למה לא פ"י הר"ן שנדר הוא דוקא.

וי"ל דהנה שיטת הר"ן לעיל היא שמושבע ועומד מהר סיני פוטר רק מקרבן אבל מלקות איכא, ולכן דקדק הר"ן כאן לומר שקושיית הגמ' של מושבע ועומד מהר סיני היא משום שמ"נדר גדול" משמע שיש כאן כל החומרא של שבועה, דהיינו גם קרבן, ויש להוסיף דס"ל שקבלה לדבר מצוה אינה לא נדר ולא שבועה אלא הרי זה בגדר חיוב חדש הנלמד מבפ"ך, ואין על זה לא קרבן ולא כל יחל אלא רק מוצא שפתיך תשמור ובל תאחר, וכעין זה כתב המהרי"ט בח"ב חלק יו"ד סי' כ"ח שאינו נדר גמור אלא שהוא מצווה לקיים את קבלתו, ומעתה שפיר הוצרך לומר כאן שאמר לשון שבועה, ולא ה"י יכול ללמוד דהוי קבלה לדבר מצוה, כי אז לא ה"י קשה מידי הקושיא של מושבע ועומד, כי זה פוטר רק מקרבן, אבל אכתי שפיר מתחייב בהחיוב המלא של קבלה לדבר מצוה שהוא מוצא שפתיך תשמור ובל תאחר, וא"כ אתי שפיר הלשון של נדר גדול. ועוד י"ל דס"ל שבכלל לא שייך על קבלה לדבר מצוה הלשון של נדר גדול כיון שאין על זה קרבן ובל יחל.

מיהו הרא"ש סובר באמת דאיירי בקבלה לדבר מצוה שהרי הביא את

הדרשה של בפ"ך זו צדקה. וי"ל דהיינו משום דאזיל לשיטתו דהיכא שנשבע לקיים את המצוה ליכא שבועה כלל, רק שאין כאן שם לבטלה כי מהני לזרוזי, וכן קבלה לדבר מצוה אינה חלה על שבועה כיון שאינה איסור חפצא וכמו שביאר הרא"ש, ומש"ה שפיר יכול הרא"ש ללמוד שהכוונה היא לקבלה לדבר מצוה וכוונת רב גידל היא דאיכא מוצא שפתיך תשמור ובל תאחר ועל זה פרכינן שהדין נותן שגם זה ליכא כי הוי מושבע ועומד, וכשיטתו שזה גורם שאינה חלה כלל.

וכן י"ל בדעת הר"ר אליעזר שהביאו תוס' שסובר ג"כ כמו הרא"ש.

והנה תוס' בד"ה האומר בפירושם הראשון כתבו דאע"פ שלא אמר את המלה שבועה אבל מ"מ הוי יד לשבועה, והיינו משום שמשלימים את המלה שבועה, אבל הר"ן כתב דאיירי שאמר להדיא לשון שבועה, וצ"ע למה לא סגי לי' להר"ן ביד. וגם קושיא זו יש ליישב על הדרך הנ"ל שהר"ן אתי לשיטתו, כי י"ל דס"ל כדעת המהרש"ל בדעת הרמב"ן והרא"ש, הובא בדרישה בר"ס רל"ז, שעל ידות דשבועה יש רק איסור אבל לא קרבן ומלקות, וכתב המהרש"ל שכן סובר גם הר"ן בפרק שבועת העדות, וא"כ לא הי' יכול הר"ן לפרש כאן דהוי ציור של יד, כי א"כ לא קשה מידי הקושיא של מושבע ועומד, כי זה מוריד רק קרבן, והכא גם בלא"ה ליכא קרבן אלא איסור, ועוד דנדר גדול משמע גם קרבן ומלקות, ומש"ה הוצרך הר"ן לפרש שהכא איירי בציור שיש קרבן, דהיינו שאמר להדיא שבועה.

גם י"ל דס"ל להר"ן שאם אין עושין

מלשוננו יד לשבועה יש על דבריו דין של לשון שלם של קבלה לדבר מצוה, וס"ל שמשום כך באמת אין עושין מדבריו יד לשבועה.

והנה גם הריטב"א כאן כתב כהרא"ש שהכוונה היא לקבלה לדבר מצוה, אבל כתב רק דהוי יד לקבלה לדבר מצוה כי לא אמר בפירוש הרי עלי. וזהו דלא כביאורינו הנ"ל בדעת הר"ן, כי אנחנו נקטנו בדעת הר"ן דהוי לשון שלם של קבלה לדבר מצוה ושזהו הטעם למה אין נותנים לדבריו דין של יד לשבועה.

מיהו אולי י"ל שגם הר"ן סובר שאם לא אמר את המלה שבועה הרי זה נשאר רק יד לקבלה לדבר מצוה, רק שבכל זאת ס"ל להר"ן שאין משלימים את המלה שבועה, כי י"ל דהיכא שאפשר לתפוס את המועט לא חשיב בכלל בגדר יד להדבר היותר חמור.

ועכ"פ יש להעיר על הפירוש שכתב הריטב"א למה לא הוכיחה הגמ' לעיל בדף ז' שיש יד לצדקה (ולקבלה לדבר מצוה) מרב גידל, וכמש"כ הריטב"א עצמו שכן יוצא מפירושו.

קב) נידוהו בחלום צריך עשרה בני אדם להתיר לו.

עי' בר"ן שכתבו וז"ל, וצ"ע במי שנדוהו בחלום אם צריך לנהוג בכל דיני מנודה עכ"ל. מיהו תוס' כתבו וז"ל, לפי שהחלום הוי כעין נבואה יש לו לדאוג מן הפרענות עכ"ל, ומשמע דנאמר רק לענין לדאוג מן הפרענות אבל באמת אינו מנודה. ועל הצד שחקר הר"ן שהוא נעשה מנודה ממש צ"ע דהא לכאורה נידוי הוא

בגדר פסק דין שהוא חייב עונש נידוי והרי לא בשמים היא.

וי"ל דפסק דין מיקרי כשב"ד פוסקים על אדם חיוב מסוים, אבל הכא אין פוסקים עליו כלום, כי נידוי אינו בגדר פסק דין על המנודה שהוא אסור בכל הדברים שמנודה אסור בהם, ואינם מחייבים אותו בכלום, אלא שכך הוא הדין שאם נודע להם שעשה כך וכך הרי הם עצמם חייבים להרחיקו, והוי חיובא דידהו, וכשהם מנדים אותו הרי הם קובעים על עצמם שהם חייבים להרחיקו, ואחרי שהם מרחיקים אותו, והרי הוא מרוחק, א"כ מעתה זה דינו שאסור לאחרים לקרב את מי שב"ד ריחקו אותו, וגם המנודה עצמו אסור לקרב את עצמו, ומעתה גם אם מן השמים ריחקו אותו נשאר דינו כהנ"ל שאסור להתקרב אל מי שריחקו אותו, ואין זה נקרא שמן השמים פסקו עליו פסק דין, אלא רק ריחקו אותו, ועל הענין הזה של להרחיק אותו (שאינו בגדר פסק דין), לא נאמר שלא בשמים היא.

קג) צריך עשרה בני אדם להתיר לו.

ע"י בר"ן וברא"ש ובתוס' שפירשו כי אז שכינה עמהם ואנו צריכים שאותו כח (ב"ד, רא"ש ותוס') שנידה אותו יתיר לו. והנה ע"י ברמב"ם בפ"ז מהל' ת"ת ה"ז שכתב שיחיד מומחה או ג' הדיוטות מתירין נידוי. והראב"ד שם כתב ב' דרכים: א', דהיינו רק היכא שנשלם זמן הנידוי, אבל בתוך שלשים צריכים כמנין המנדין וכחשיבותם (ובודאי צריכים שיהיו לכה"פ יחיד מומחה או ג' הדיוטות). ב', אפילו

כשנשלם הזמן צריכים כמנין המנדין, ומש"ה אם המנדה הי' יחיד סגי ביחיד מומחה או ג' הדיוטות, אבל אם היו רבים צריכים כמנין המנדין. ובתוך הפירוש השני הזה לא הזכיר הראב"ד חשיבותן, וכן יוצא מגוף דבריו, שהרי מבואר בדבריו שגם אם המנדה הי' יחיד מומחה סגי בג' הדיוטות אע"פ שאין כאן כחשיבותו (וכן יהי' גם אם המנדין היו ג' מומחין). וכן יוצא שאם המנדין היו שנים או שלשה הדיוטות לא יועיל יחיד מומחה כי אינו רבים כמנין המנדין.

וז"ל הראב"ד בפירושו השני, א"נ כשנידהו יחיד, ואפילו אינו מומחה, על דבר עבירה, וכשישלים לו הזמן מתירין לו כל שלשה או יחיד מומחה, אבל נידהו רבים צריכין רבים כמותם להתירו עכ"ל. ושיעור דבריו הוא כך, דלא מיבעיא אם נידהו יחיד מומחה הרי הוא צריך ג' הדיוטות (ומהני ג' הדיוטות), ולא סגי ביחיד הדיוט, אלא אפילו אם נידהו יחיד הדיוט הרי הוא צריך ג' הדיוטות כי יחיד הדיוט לעולם אינו מתיר.

אבל אין לפרש שגם בהפירוש הזה סובר הראב"ד שצריכים גם כמנינם וגם כחשיבותם של המנדין גם כשנגמר זמן הנידוי, כי לפ"ז לא אתי שפיר הלשון "אפילו" שכתב כי אדרבה אם נידהו יחיד מומחה לא סגי בג' הדיוטות, ודוחק לומר שלשון אפילו קאי רק על היכולת לנדות. ועכ"פ גם בפירושו השני יתכן שמודה הראב"ד שבתוך הזמן צריכים גם כמנינם וגם כחשיבותם.

וע"י בטור שכתב שאם נידהו ג' והלכו להם, ואז חזר בו המנודה, יכולים ג'

אחרים להתירו, ושוב הביא הטור בשם הראב"ד (הובא ברא"ש בפ"ג דמו"ק סי' ו') שאם שלשה או רבים נידו אז צריכים שהמתירים יהיו רבים וחשובים כמו המנדין, ומשמע דאירי אפילו בסוף הזמן ודלא כפירושו הראשון של הראב"ד, ומשמע עוד שגם בסוף הזמן צריכים כמנינם וחשיבותם ודלא כמו שכתבנו בלשון הראב"ד בהשגות בפירושו השני שלכל הפחות בסוף הזמן סגי בכמנינם.

ולפי הראב"ד בפירושו השני הדין של יחיד מומחה שרי שמתא שייך רק כשיחיד נידה. וכן סובר הקונדריסין שהביא הב"י לעיל, דהיינו שיחיד מומחה אינו מתיר היכא שהמנדין היו ג' או ד' (צ"ע בב'). והב"י עצמו כתב שם שיחיד מומחה שפיר יכול להתיר כשהמנדין היו הדיוטות, א"נ היכא שהמנדה הי' יחיד מומחה, אבל אם המנדין היו כמה מומחין או צריכים כחשבון המנדים.

ולפי הרמב"ם צ"ב למה בנידהו בחלום צריכים עשרה כדי שתהי' שכינה עמהם וכמו שפסק הוא עצמו בהי"ב שם ולא סגי ביחיד מומחה או ג' הדיוטות, הלא הרמב"ם לא פסק שצריכים אותו כח שנידה. ובשלמא לפי הראב"ד י"ל דמיקרי בתוך הזמן ומש"ה צריכים כחשיבות המנדה, אבל מהרמב"ם יוצא שיחיד מומחה או ג' הדיוטות מתירים לעולם.

וי"ל דהרמב"ם מפרש שלעולם שפיר סגי ביחיד מומחה או בג' הדיוטות גם בנידהו בחלום, רק שצריכים שתהי' שכינה עמהם כי אל"כ חוששין שמא אחרי ההיתר הוסיפה השכינה לנדותו עוד הפעם, אבל

אם השכינה עמהם ומתכוונים לשתף עמהם את השכינה נקטינן שהשכינה באמת משתתפת ומסכימה, וצ"ע.

ולפ"ז ניחא מה שפסק הרמב"ם בהי"ב שם שהיכא שאין עשרה במקומו, אפילו ג' מתירין לו, דלפי הר"ן והרא"ש לא שייך דין כזה דהא בעינן שהשכינה תתיר כמו שנידתה, אבל לפי הרמב"ם י"ל שבדיעבד היכא שאין ברירה לא חיישינן שמא הוסיפה השכינה לנדותו עוד הפעם כיון שאין לנו הסמך של חלום לנידוי שני.

ועי' ברא"ש במו"ק שם בפ"ג סי' ו' דאיתא שמקורו של הראב"ד למה שכתב שצריכים כחשיבותם הוא מאי דתניא במו"ק דף י"ז ע"א נידוהו ואינו יודע מי נידהו ילך אצל נשיא ויתיר לו נדויו, דמזה מוכח שצריכים כחשיבותם.

קד) נידוהו בחלום.

עי' ברמב"ם בפ"ז מהל' ת"ת הי"ב שכתב וז"ל, מי שנידוהו בחלום, אפילו ידע מי נידהו, צריך עשרה בני אדם ששונין הלכות להתירו מנידויו, ואם לא מצא טורח אחריהם עד פרסה, לא מצא מתירים לו אפילו עשרה ששונים משנה, לא מצא מתירין לו עשרה שיודעים לקרות בתורה (הכ"מ כתב שאולי כן הוא גורס בגמ' כאן), לא מצא מתירין לו אפילו עשרה שאינן יודעין לקרות, לא מצא במקומו עשרה מתירין לו אפילו שלשה (בב"י כתב שגם כל זה הי' הרמב"ם גורס בהגמ') עכ"ל. וכתב הכ"מ וז"ל, ומש"כ טורח אחריהם עד פרסה צ"ע מנין לו, ואפשר מדקאמר ליתב אפרשת דרכים משמע לי'

דף ח' ע"ב

קה) ר"ן ד"ה כשם.

וז"ל, צ"ע במי שנידוהו בחלומו אם צריך לנהוג בכל דיני מנודה עכ"ל. וצ"ע דאם אינו חייב א"כ למה נידוהו ולמאי נפ"מ במה שהוא בנידוי. ודוחק לומר שכוונת הנידוי היא רק שצריכים לקרבו ע"י שעושים היתר. ואם נאמר שכוונת הר"ן היא לצדד אם נוהגים בו כל דיני נידוי או רק מקצתן א"כ צ"ע מהיכא תיתי לחלק בין דיני נידוי, ומנא נדע איזה מקצת.

וצ"ל כתוס' דכוונת הנידוי היא שידאג מן הפורענות.

קו) בא"ד.

ע"י בדברי הר"ן שהביא שהרשב"א סובר שאם נדר בחלום הרי הוא צריך היתר. ולכאורה דבריו תמוהין דהא אם נדר בחלום, אפילו אם נאמר שזה מיקרי שהיתה כוונה בלב, אבל ליכא ביטוי שפתים, וא"כ למה חמיר הוא יותר מהיכא שנדר במחשבתו בהקיץ, ומה לי בזה שחלם שדיבר. וע"י בקר"א.

קז) בענין התרת נדריים ע"י שליח, וכתב, ותורגמן.

ע"י בר"ן שהביא מחלוקת הרמב"ם ותוס', דהרמב"ם סובר ששלוחו של הנודר בודאי לא מספיק בהתרת נדריים, אלא שמיבעיא לן הכא בבעל כי בעל עדיף משליח כיון שאשתו כגופו. והביא הר"ן רא"י להרמב"ם כי בירושלמי מיבעיא לן אם סגי בתורגמן ומסקינן דשפיר דמי,

דסתם פרשת דרכים לא הוי עד פרסה, דתוך פרסה הוא כרמים וכיוצא בו, ויש הוכחה לדבר מדאמרינן גבי תפילת הדרך ועד כמה עד פרסה וכפי מה שפירשו בו המפרשים עכ"ל (והב"ח והגר"א כתבו שכן ה"י הרמב"ם גורס בהגמ').

ברם יש להעיר על דברי הכ"מ, דהנה בגמ' משמע שאם יש לו י' דמתנו, שוב אינו צריך ליתב על פרשת דרכים כדי להשיג י' דתנו הלכתא, אלא רק אי ליכא אפילו י' דמתנו הרי הוא צריך ליתב אפרשת דרכים, ואילו מסדר דברי הרמב"ם יוצא שאם לא מצא י' ששונין הלכות הרי הוא צריך לטרוח אחריהם עד פרסה, שזהו פירושא דפרשת דרכים לפי הכ"מ, ורק אם לא מצא עד פרסה הרי הוא יכול להשתמש בי' ששונין משנה, וצ"ע (אם לא שנתלה גם זה בשינוי גירסאות).

והנה הרמב"ם לא הביא הא דיתן שלום לעשרה בני אדם. ולכאורה לפי פירושם של הר"ן ותוס' דהיינו כדי להגן עליו ה"י שפיר צריך להביאו. וכתב הכ"מ שהרמב"ם מפרש דהוי עצה טובה דע"י כן יתקבצו לו עשרה דמתנו כדי שיתירו לו. ברם יש להקשות על זה דא"כ למה איתא פעמיים "עשרה", דלא הול"ל אלא ליתב אפרשת דרכים ויהיב שלמא עד דמיקלעי עשרה. וכעין זה הקשו תוס' על הפירוש שהביאו שמה שנותן שלום לעשרה בני אדם הרי זה גופא ההיתר, דהקשו תוס' דא"כ למה הזכירו פעמיים "עשרה", דלא הול"ל אלא "ויהיב שלמא ליו"ד דמיקלעי דמתנו (הלכתא) דאנן ידעינן דאאותן דכבר יהיב שלמא קא"י".

ומשמע שרק תורגמן מהני כי גם הנודר הוא קמן, אבל שליח לא מהני כי אין הנודר קמן. והב"י כתב בשם הרשב"א שלפי הרמב"ם מכתב מהנודר מהני כי מכתב עדיף משליח.

ושוב הביא הר"ן ששיטת תוס' היא להיפך מהרמב"ם, דתוס' סוברים שהא ודאי דשליח שפיר מהני, רק דמיבעיא לן בבעל אם צריכים לחשוש שמא הבעל הוסיף בהחרטה משום שקשים עליו נדרי אשתו. ולפי תוס' צ"ל שהירו' בעי לענין תורגמן כי סבירא לי' שתורגמן גרע משליח ודלא כמו שיוצא מדעת הרמב"ם שתורגמן עדיף משליח.

ושוב הביא את דברי רבינו שמשון שמכתב מועיל, וכתב הר"ן שהוא סובר כן כי הוא סובר שהתרת נדרים מהני אפילו בלי ידיעת הנודר, וכן איתא בפסקי הרא"ש שרבינו שמשון הוכיח כן מהפרת הבעל דמהני בלא דעת האשה.

ועוד משמע מהמשך דברי הר"ן שלפי תוס' שסוברים שמהני שליחות א"כ יתכן שמכתב לא יועיל כי צריכים השתתפות הנודר וממילא מכתב גרע משליח, שהרי אחרי שהביא הר"ן את דעת תוס' ששליח מועיל, כתב עוד בשם רבינו שמשון שמכתב מועיל, ומשמע שמתוס' אין הכרח לומר כן, אלא יתכן שמכתב הוא גרוע משליח, ודלא כהרשב"א בדעת הרמב"ם שמכתב עדיף משליח.

ומעתה צריכים לבאר מה הן הסברות לומר שתורגמן עדיף או גרע משליח. וכן מה היא הסברא לומר שמכתב עדיף משליח וכמו שסובר הב"י בשם הרשב"א לפי הרמב"ם ומה היא הסברא לומר

שמכתב גרע משליח וכמו שמשמע מהר"ן שיתכן לומר בדעת תוס'.

ויש לבאר דהרמב"ם סובר כמו שכתבנו בתחילת האות שהדין האמור בזה הוא שהנודר יהי' נוכח לפני החכם, ומש"ה ס"ל דשליחות לא מהני כי אין זה נקרא שהנודר נמצא כאן, דס"ל שיסוד הדין של שליחות אינו שהשליח עצמו נעשה הבעל דבר אשר לפ"ז מיקרי שפיר שהבעל דבר נמצא כאן לפני החכם, אלא ס"ל שיסוד הדין של שליחות הוא שהמעשה של השליח נחשב המעשה של המשלח והרי זה נחשב שהמשלח עצמו עשה את המעשה, אבל אין זה נקרא שהבעל דבר עצמו נמצא כאן ע"י שהשליח עצמו נחשב הבעל דבר, ולכן סובר הרמב"ם שלא מהני כאן שליחות, משא"כ בתורגמן הרי הנודר שפיר נמצא כאן לפני החכם, וכן י"ל שמהאי טעמא מהני גם מכתב כי המלים של הנודר עצמו הרי הם נמצאים לפני החכם, וס"ל להרשב"א בדעת הרמב"ם דסגי בזה כי אין צריכים שגופו של הנודר יהי' לפני המתיר אלא סגי בזה שהמלים של הנודר נמצאות לפני החכם ואדרבה הרי זה עדיף משליח. מיהו באמת אכתי אין הדבר מוסבר, כי כיון שע"י מכתב הרי זה נקרא שהמלים של הנודר נמצאות כאן, א"כ למה ע"י שלוחו של אדם כמותו אין זה נקרא שמליו נמצאות כאן שהרי הדיבור של השליח הרי הוא נעשה הדיבור של המשלח.

ותוס' סוברים שהדין האמור בזה הוא שצריכים שהנודר עצמו יהי' בקשר עם החכם, ולכן ס"ל לתוס' ששליח עדיף מתורגמן, כי כיון ששלוחו של אדם כמותו הרי זה נקרא שהנודר עצמו הוא בקשר

עם החכם, משא"כ בתורגמן, אלא שמסיק הירושלמי שגם בתורגמן הרי זה נקרא שהנודר עצמו הוא בקשר עם החכם כיון שהוא עומד שם ומוסר דבריו להתורגמן.

א"נ י"ל שגם תוס' סוברים שיסוד הדין הוא דבעינן שהנודר יהי' נוכח לפני החכם כמו שסובר הרמב"ם, רק דס"ל שגם בשליחות יש לנו מצב זה, כי ס"ל שיסוד הדין של שליחות הוא שהשליח עצמו נעשה הבעל דבר, ולכן סגי בתורגמן כיון שהנודר עצמו נוכח שם. ולפי הדרך הזה אפשר להבין למה ס"ל להר"ן בדעת תוס' שיתכן שמכתב לא מהני, והיינו משום שבמכתב יש רק את המלים של הנודר לפני ב"ד וס"ל שיתכן דלא סגי בכך.

ועל זה מוסיף רבינו שמשון שלא בעינן בכלל שהנודר יהי' נוכח לפני החכם, וכן שהנודר יהי' בקשר עם החכם, אלא סגי בזה שהחכם יודע שהנודר מתחרט, ולכן מהני מכתב, וכן יועיל גם אם החכם יודע מעצמו שהנודר מתחרט בלי מכתב. וי"ל עוד שה"ה שיועיל אם שני עדים יעידו ששמעו שהנודר מתחרט אע"פ שלא עשה אותם שלוחים.

מיהו צ"ע קצת על הרמב"ם איך איתא כאן שבעל נעשה "שליח" לחרטת אשתו, הלא לפי הרמב"ם אינו מטעם שליחות אלא מטעם שאשתו כגופו, אבל לפי תוס' הוי שפיר מטעם שליחות.

וכעין זה צ"ע גם על רבינו שמשון, דהא גם לפי שיטתו אין צריכים תורת שליחות, אלא סגי בזה שהחכם יודע שיש חרטה, וא"כ למה איתא שהבעל נעשה שליח.

עוד צ"ע על שיטת רבינו שמשון דסגי

גם אם החכם יודע מעצמו שהנודר מתחרט, והביא ראיה ממה שמהני הפרת הבעל, דצ"ע דשאני התם דלא בעינן כלל שהאשה תתחרט, וא"כ לכן יכול הבעל להפר אפילו בלא ידיעתה, אבל בהתרת חכם מכיון שצריכים שהנודר יתחרט, א"כ לעולם אימא שצריכים שיבוא לפני החכם וידבר עמו או הוא או שלוחו. שו"ר שכן הקשה הקרן אורה כאן והביא שכבר הרגיש המל"מ בדבר זה.

והנה נקטתי שי"ל בדעת הרמב"ם שיסוד דין שליחות אינו שהשליח נעשה הבעל דבר, אלא לעולם המשלח נשאר הבעל דבר. מיהו אין הדבר ברור אם ניתן לומר כן, דהנה דעת הרמב"ם בפ"ב מהל' גירושין ה"טו היא שנשתטה המשלח אינו מפריע להשליחות מן התורה, וביאר האור שמח שם משום דס"ל שהשליח נעשה הבעל דבר ולכן סגי בדעת השליח. וזהו דלא כדרכנו הנ"ל. מיהו הקהלות יעקב בספרו על גיטין בסי' כ' כתב שלעולם י"ל שהרמב"ם סובר שהמשלח נשאר הבעל דבר ובכל זאת אתי שפיר למה מהני אע"פ שנשתטה המשלח עיי"ש.

קח) עוד בשיטת הרמב"ם שהובאה בר"ן כאן.

א. עי' בב"י בסי' שכ"ח בד"ה כתב הרמב"ם שצריך הנודר וכו' שהביא את תשובת הריב"ש בסי' ש"ע שממעשה דבת יפתח חזינן כהרמב"ם כי לפי רבינו שמשון למה לא הי' פנחס יכול להתיר ליפתח ע"י שנודע לו אודות נדרו. וכן לפי תוס' הי' יפתח יכול לעשות שליח. מיהו כדי ליישב

את שיטת תוס' אולי י"ל דס"ל לתוס' שגם ע"י שליח הי' נחשב בזיון ליפחת, ע"י כעין זה בפסקי הרא"ש כאן בשם ר"ת.

ב. ע"י בר"ן שביאר בדרכו של הרמב"ם "דאפילו בבעל אי מכנפין אין אי לא מכנפין לא, דאע"ג דאשתו כגופו, לא הקילו גבי בעל אלא היכא דמכנפי, אבל דליכנפי לכתחילה גבי לא, כיון דמחזורתא דמילתא שיהא הנודר עצמו שם". וצ"ע למה הוצרך הר"ן לומר שמחזורתא דמילתא שצריכים שהאשה עצמה צריכה להיות שם, הלא אפילו אם הוי רק ספק השקול ג"כ אתי שפיר למה מחמירין היכא שלא מכנפי. ועוד דלמה באמת מקילין כשכבר נאספו הלא הוי ספיקא דאורייתא ולחומרא, ובפרט שמחזורתא מילתא שאינו נעשה שליח.

קט) עוד בשיטת תוס' שהובאה בר"ן כאן.

ע"י בר"ן שכתב שתוס' מפרשים שמספקינן רק בבעל כי "חיישינן שמתוך שנדרי אשתו קשין עליו יוסיף מדעתו בחרטתה". ולכאורה הכוונה בזה היא דשמא היא נתחרטה רק מכאן ולהבא ואילו הבעל יאמר שנתחרטה למפרע (אבל קשה לפרש שיוסיף בחוזק החרטה. וכן א"א לפרש שיוסיף באיכות הפתח דהא אזלינן שסגי בחרטה).

קי) הרא"ש בשם ר"א ממיץ.
ע"י ברא"ש שפי' בשם ר"א ממיץ שהשאלה אם הבעל יכול להעשות שליח לחרטת אשתו היא כן, דכיון שאשתו של

רבינא רצתה שרבינא עצמו יתיר א"כ אולי אם היתה יודעת שרבינא יביא את הדברים לרב אשי היתה מתביישת שרב אשי ידע, ואדעתא דהכי לא היתה מתחרטת. ולכאורה צ"ע דהא סוף סוף הרי היא מתחרטת מהעובדא שנדרה. וצ"ל שלא סגי בזה שהיא מתחרטת מהעובדא שנדרה, אלא צריכים שתרצה את ביטול הנדר, אבל אם אינה רוצה בביטול הנדר (כגון מחמת בוששה מרב אשי וכהנ"ל) לא מהני מה שהיא מתחרטת מהעובדא שנדרה.

קיא) וש"מ לא יאי למישרי נדרא באתרא דרבי'.

כן הביא הב"ח כאן שגורס הריב"ש, "יאי". ומהך לשון משמע דהוי רק בגדר מדת דרך ארץ. מיהו מהגירסא שלפנינו דגרסינן לא שרי משמע דאסור, וכן איתא ברמב"ם בפ"ו מהל' שבועות ה"ג וז"ל, ובמקום שיש בו רבו אסור לו להתיר אלא מדעת רבו עכ"ל.

ולכאורה משמע דהוי אסור חדש ולא משום האיסור הרגיל של מורה הלכה בפני רבו, כי אילו הי' מטעם מורה הלכה בפני רבו הי' לו להרמב"ם להזכיר שאסור רק בתוך ג' פרסאות של רבו. מיהו אי משום הא י"ל שסמך על מש"כ כבר בפ"ה מהל' ת"ת ה"ג דמותר להורות כשיש בינו לבין רבו י"ב מיל. מיהו ע"ע בהל' ת"ת שם דמשמע מדברי הרמב"ם שתוך י"ב מיל לא מהני רשות רבו ואילו הכא כתב הרמב"ם דשפיר מהני מדעת רבו (וכן יוצא מהפי' שכתב הר"ן שרבינא הי' אומר לתלמידו להתיר), וא"כ מבואר שאינו אסור מדין מורה הלכה בפני רבו. וכ"ש שכך יוצא

מהגירסא של לא יאי, דהא ביארנו שלפי גירסא זו ליכא שום איסור כלל. וצ"ל דמה שהוא מתיר את הנדר אין זה נקרא בגדר הוראה.

קייב) וש"מ לא יאלי (גירסת הר"ן למישרי נדרא באתרא דרבי'.

ע"י בר"ן שהקשה דגם בלא"ה איך הי' רבינא מתיר נדרי אשתו הלא ההלכה היא שא"א לאדם להתיר נדרי אשתו מדין היתר חכם. וצידד לומר שאע"פ שאין אדם מתיר נדר אשתו אבל היינו רק לבדו אבל הרי הוא יכול להתיר בהדי אחרים אם לא משום אתרא דרבי'. והנה בספרי על סנהדרין באות מ"ב צדדתי לומר שאע"פ שיש איסור להורות במקום רבו אבל בהדי אחרים אין איסור כי אז ההוראה היא על שם הב"ד ולא מיקרי איהו בגדר מורה הלכה בפני רבו. מיהו מהכא נראה לא כן אלא שגם בהדי אחרני הרי זה נקרא שהוא מתיר במקום רבו.

עוד תי' הר"ן שאין הכוונה כאן שהוא עצמו הי' מתיר, אלא הכוונה היא שהי' אומר לתלמידיו להתיר, וגם זה לא יאלי במקום רבו, כלומר דלא הי' יפה כלפי רב אשי כמו שמשמע להדיא מלשון הר"ן עיי"ש. והנה לכאורה הי' אפשר לפרש דלא כהנ"ל אלא שלא הי' יאלי לתלמידי רבינא להתיר בפני רבינא ולכן הוצרך רבינא בעצמו לבוא לרב אשי. מיהו באמת אי אפשר לפרש כן כי רבינא הרי מחל, ועל הענין של לא יאלי בודאי י"ל שמחילה מועלת אפילו לפי השיטות שאינה מועלת על הוראה תוך ג' פרסאות, ועוד דרבינא

עצמו לא הי' יכול להתיר ובכה"ג אין קפידא, ועוד דאכתי צ"ע למה לא התיר ע"י ג' הדיוטות, וא"כ בע"כ צ"ל שהכוונה היא שלא נראה יפה כלפי רב אשי.

גם הי' שייך לפרש שהטעם למה לא הי' יפה כלפי רב אשי הרי זה כי תלמידי רבינא חייבים בכבוד רבו של רבם כדאיתא ברמ"א ביו"ד סי' רמ"ב סעיף כ"א, אבל ע"י הדיוטות דעלמא שפיר הי' רבינא יכול להתיר. אלא שגם לפ"ז אכתי צ"ע למה לא התיר ע"י ג' הדיוטות.

קייג) וש"מ לא יאלי למישרי נדרא באתרא דרבי'.

ע"י בבכורות דף ל"ו ע"ב דאמרינן שג' מתירין את הנדר במקום שאין חכם, כלומר אבל אם יש שם חכם לא יתירו ג' הדיוטות, וכתבו תוס' שם בד"ה שלשה וכו' וז"ל, בענין זה בההיא דפ"ק דנדריים דאמרינן לא שרי לי' לאיניש למישרי נדרא באתרא דרבי' עכ"ל. ומדבריהם מבואר דס"ל דהווי שניהם מטעם אחד, דהיינו מטעם כבוד רבו וכבוד היחיד מומחה.

מיהו מסוגיא דידן משמע שאינם מטעם אחד, דהנה בהמשך הגמ' כאן אמרינן ששמתא הרי הוא יכול להתיר אפילו במקום רבו, הרי שהקפידא בנוגע לרבו אינה נוהגת בשמתא. מיהו הרמב"ם בפ"ו מהל' שבועות ה"ה הביא שאין ג' הדיוטות רשאים להתיר שבועה במקום שיש חכם, ובפ"ז מהל' ת"ת ה"ז גבי נידוי לא הביא דין זה, אבל הכ"מ בהל' ת"ת כתב שגם בנידוי אין ג' הדיוטות רשאים להתיר במקום מומחה, וכן כתב גם הר"ן בסד"ה ושמתא וכו', ומשמע מדבריו שכך הביין גם

בדעת הרמב"ם, הרי שאע"פ שהקפידא בנוגע לרבו מתבטלת גבי שמתא אבל הקפידא בנוגע למומחה אינה מתבטלת גבי שמתא, ומוכח מזה שאינם מטעם אחד.

וי"ל דהיינו משום שהקפידא בנוגע לרבו הוא משום כבודו אבל הקפידא בנוגע לג' הדיוטות במקום יחיד מומחה הוא גם משום חשש טעות ומש"ה הרי זה נוהג גם בנידוי, אבל הציור של רבו או מי שגדול ממנו איירי כשגם הוא ראוי ואין חשש טעות.

והנה ביו"ד סי' רכ"ח סעיף א' הביא המחבר שלא ילך הנודר אצל ג' הדיוטות אם יש יחיד מומחה. ובסעיף ב' כתב שלא יתיר אדם את הנדר במקום רבו או גדול אא"כ נתן לו רשות. ולכאורה צ"ע דזה יכול לשמש כטעם גם למה לא ילך לג' הדיוטות במקום יחיד מומחה, דהיינו כי צריך ללכת להכי גדול, ואפילו למומחה לא ילך אם יש מומחה יותר גדול ממנו, וא"כ למה הוצרך לומר במיוחד שהוא צריך ללכת אצל יחיד מומחה ולא להג' הדיוטות. וצ"ל כהנ"ל דג' הדיוטות במקום יחיד מומחה הוא גם משום טעות, ובאמת לכן קבע המחבר את הלשון בסעי' א' על הנודר, כי גם הנודר צריך למיחש לטעות, אבל טעמא דסעי' ב' הוא משום כבוד והוי דין על המתיר ולא על הנודר.

ולפי הנ"ל אתי שפיר מה שפסק המחבר שבמקום רבו או גדול ממנו מהני רשותם משא"כ בג' הדיוטות במקום יחיד מומחה לא כתב דמהני, ולפי הנ"ל אתי שפיר כי במקום חשש טעות לא מהני רשות.

(גם י"ל שהזכיר בנפרד שלא ילך לג' הדיוטות במקום יחיד מומחה כי אולי הוי ס"ד שג' הדיוטות מכיון דחשיבי ב"ד הרי

הם יכולים להתיר אפילו במקום יחיד מומחה ואין זה נקרא פגיעה בכבודו של המומחה כיון שהם שלשה ומיקרי ב"ד.)

ועכ"פ חזינן שהמחבר הזכיר שרשות מהני גם ברבו וגם במי שגדול ממנו. מיהו עיי' ברמב"ם בפ"ו מהל' שבועות ה"ג שכתב וז"ל, ואין אדם רשאי להתיר שבועה או נדר במקום שיש גדול ממנו בחכמה, ובמקום שיש בו רבו אסור לו להתיר אלא מדעת רבו עכ"ל. הרי שבנוגע לרבו כתב שמהני רשות, אבל לא כתב כן בנוגע למי שגדול ממנו, ומדבריו יוצא שבמקום רבו אסור משום כבוד רבו ולכן מהני רשות, אבל במקום גדול הוי משום האפשרות של טעות (ואע"פ שהוא עצמו אינו הדיוט) ולכן לא מהני רשות (ורבו איירי בשאינו עכשיו גדול ממנו ולכן ליכא חשש טעות), ולכן חילקם לשתי בבות, ולא הזכיר רשות אלא גבי רבו ודלא כמו שעשה המחבר שהזכיר רשות על שניהם.

ברם אכתי צע"ק למה קבע הרמב"ם את ההלכה של גדול ממנו על המתיר, ולא על בעל הנדר כמו שעשה בג' הדיוטות במקום יחיד מומחה בה"ה שם שכתב שלא ילך לג' הדיוטות במקום שיש מומחה. וכבר ביארנו דהיכא דהוי משום טעות גם הנודר צריך לחשוש.

ועיי' בפ"י הרדב"ז שכתב שגם במקום גדול מהני רשות, ומשמע שהוא סובר כן גם בדעת הרמב"ם, הרי שהוא סובר שגם בגדול הרי זה רק משום כבודו של הגדול. והרא"ש בפסקיו על דף כ"ב ע"ב בסי' ג' כתב שהטעם למה ג' הדיוטות לא יתירו במקום יחיד מומחה הרי זה משום כבודו של המומחה.

קיד) ר"ן ד"ה ושמתא.

א. וז"ל, והאי יחיד מומחה דשרי שמתא איכא מ"ד דוקא סמוך, ולא נהירא אלא כל שהוא חכם מובהק ובקי בהלכות נדריים וכו' עכ"ל. צ"ע דהי' לו לומר שהוא בקי בהל' נידוי ולא בהל' נדריים.

ב. וז"ל, ואיכא מ"ד דכי היכי דג' הדיוטות מתירין את הנדר במקום שאין מומחה ה"נ מתירין את הנידוי במקום שאין מומחה דנידוי נמי נדר הוא דהא אמרינן בסוף פרק ד' מיתות בעובדא דר"א הותר הנדר אלמא נידוי נמי נדר מיקרי, וכן דעת הרמב"ם ז"ל בפ"ז מהל' ת"ת עכ"ל. ולכאור' צ"ע במה נידוי דומה לנדר. ועי' במש"כ לעיל באות א' סק"ה לבאר דבר זה.

דף ט' ע"א**קטו) כנדרי רשעים נדר בנזיר ובקרבן ובשבועה.**

הנה בגמ' מוקמינן ל' באומר כנדרי רשעים הריני, עלי, הימנו שלא אוכל.

א. ביאור הלשונות "נדרי" ו"נדבי".

הנה לפי הר"ן כאן יוצא דהיכא שאמר כנדרי רשעים הריני והי' נזיר עובר לפניו הרי הוא נזיר, ומפרשינן שכוונתו היא הריני נזיר בדרך שאינה לשם שמים גמור כמו הציור של שמעון הצדיק להלן בע"ב שהי' לשם שמים גמור.

והטעם למה נקטינן שנתכוין בדרך שאינה לשם שמים גמור, הרי זה משום שלשון נדר מורה שאינו בהתנדבות גמורה, דוגמת היכא שהוא אומר הרי עלי להביא

קרבן, ולא אמר על בהמה מסוימת הרי זו קרבן, דגם שם אינו בהתנדבות גמורה, כי נקטינן שהטעם שהוא נודר ולא נודב הרי זה כי אינו עושה בלב שלם ולשם שמים גמור ולכן הוא דוחה את הענין להעתיד.

ועוד כתב הר"ן עוד סברא למה אם הוא נודר הרי זה כדרך רשעים, והיינו משום שכשרים אינם עושים נדר כלל על הבאת קרבנות כי "אין רשאים לעשות כן", ולכן אם אחד נדר להביא קרבן, מתאים לקרוא לזה נדרי רשעים ואין זה דרכם של כשרים. ועי' ברדב"ז בפ"א מהל' נדריים הכ"ו דמבואר מדבריו שכשרים שפיר נודרים כשזה בלב שלם, ולכן כתב שכנדבות כשרים עלי מהני אפילו כשאין בהמה עומדת לפניו.

ב. כנדרי רשעים - האם הכוונה היא לרשע בכלליות התנהגותו, או לרשע לאותו דבר.

והנה בדברי הר"ן בד"ה מתני' יש סתירה מיני' ובי', דבתחילה כתב שהכוונה בנדרי רשעים היא לרשעים בכלליות התנהגותם, דרק הם נודרים (כלומר שעושים שלא לשם שמים גמור, א"נ שאומרים הרי עלי אע"פ שאינם רשאים, א"נ עושים מדאגת היסורין, עי' לעיל בסק"א), ושוב כתב שהכוונה היא שאם הוא נודר הרי הוא רשע לאותה דבר, כלומר שבהציור הזה הרי הוא מתנהג כרשע, וצ"ע. ובדף כ"ב ע"א בד"ה כנדרי רשעים כתב וז"ל, אלמא נודר, רשע מקרי עכ"ל. ומשמע כהפי' שנקרא רשע לאותו דבר.

ועי' גם בנ"י שבתחילה כתב שהרשעים דרכם לידור, ושוב בסד"ה נדר בנזיר וכו'

כתב דהוי רשע לדבר זה וכדאמרינן שכל הנודר נקרא רשע.

והריטב"א דחה את הפירוש שהכוונה היא לרשע בשאר דרכיו דהא רשעים אינם נודרים כלל ואפילו לא בדרך הרי עלי. וכתב הריטב"א כהדרך שהנודרים בהרי עלי הרי הם רשעים לענין זה.

והרא"ש כתב ש"רשעים רגילין לידור בכל הני" ומשמע שהוא רשע בשאר דברים.

ג. "הריני" והי' נזיר עובר לפניו.

הנה אם הוא אומר כנדבת כשרים הריני והי' נזיר עובר לפניו, הרי הוא נזיר, ואנו מפרשים שכוונתו היא לנזירות לשם שמים לגמרי כמו בעובדא דשמעון הצדיק דזה מיקרי נדבה כי זה בהתנדבות גמורה.

ואם אמר רק הריני והי' נזיר עובר לפניו, דעת רבותיו של הר"ן היא דלא מהני, ושגרע מאהא דשפיר מהני בנזיר עובר לפניו, והר"ן עצמו סובר דשפיר מהני. מיהו מהסוגיא בנזיר דף ג' ע"א משמע ש"הריני" לחוד בהדי נזיר עובר לפניו לא מהני, ורעק"א כאן ציין לדברי תוס' שם שביארו את הגמ' שם. ועי' עוד בשלמי נדרים שהעיר משם.

ד. אם מהני, למה מקלקל אם מוסיף כנדרי כשרים.

ועכ"פ לפי הר"ן יוצא שאע"פ שהריני בהדי נזיר עובר לפניו מהני, אבל אם הוא מוסיף כנדרי כשרים הרי זה מקלקל. וכעין זה מבואר ברא"ש, דכתב שאפילו אם אמר כבר זו קונם עלי, אם הוא מוסיף כנדרי כשרים הרי זה מקלקל. מיהו תוס' בד"ה כנדרי כשרים נראים כמסתפקים בזה. ולכאורה יש לדמות לזה את דברי

המל"מ שהבאנו לעיל באות ב' סק"ג בשם המהרלנ"ח שאם אמר אסור עלי כנבילה הרי זה נדר, לפי הסוברים שאסור לחודי' הוא עיקר לשון נדר, כי כיון שאמר עיקר לשון נדר לא מפריע מה שהוסיף לשון פסולה של התפסה בדבר האסור, וא"כ גם כאן אם אמר בפירוש קונם או הריני, לא מפריע מה שהוסיף כנדרי כשרים.

קטז) כנדרי כשרים, וכנדבות כשרים.

בענין אם איירי בבהמה מונחת לפניו, ובאיזה קרבן מתחייב.

הנה הר"ן והרא"ש והנ"י כתבו על נדרי כשרים שמסתבר לומר דאיירי באופן שיס בהמה לפניו. ומשמע מהר"ן דלא בעינן שהבהמה תהי' שלו, כי אין כוונתו להביא דוקא בהמה זו לקרבן. מיהו הרא"ש כתב שחייב "להביאה", כלומר שהוא חייב להביא דוקא בהמה זו, ומיקרי נדר כי עוד לא הקדישה אלא עשה נדר של הרי עלי להביא בהמה זו. וגם מהנ"י משמע שהוא חייב להביא אותה בהמה, שהרי כתב וכגון "שהבהמה" מונחת לפניו.

מיהו עי' ברמב"ם בפ"א מהל' נדרים הכ"ו שלא הזכיר עומדת לפניו, ועי"ש ברדב"ז. והכ"מ בפ"ד מהל' מעה"ק הי"א נקט בדעת הרמב"ם שאין צריכים בהמה לפניו. וע"ע בהאות הבאה.

ומלשון הר"ן משמע שהוא יכול להביא איזה קרבן שהוא רוצה. מיהו הרא"ש כתב שחייב להביאה עולה. וצ"ע דמהיכא תיתי שהוא חייב להביאה דוקא עולה ושאינו יכול להביאה שלמים.

והיכא שאמר כנדבות כשרים עלי והיתה

לקונמות. ושוב ביארו מנלן שכוונתו היא לקרבן ולא לצדקה. ומהמשך דבריהם נראה שלהרשב"ם איירי אפי' באין הבהמה לפניו.

ק"ח) כנדבות כשרים הימנו שלא אוכל.

שיטות הראשונים בענין אם בעינן שהציור הזה שלפנינו יוכל להקרות בשם נדבות כשרים או האם סגי בזה שיש מיהא ציור בעלמא שכשרים נשבעים שם.

א. הר"ן.

הנה אם אמר כנדבות כשרים הימנו שלא אוכל לא אמר כלום כי הכשרים אינם נשבעין. והקשה הר"ן מהא דאמרינן לעיל בדף ח' ע"א שנשבעין לקיים את המצוה לזרוזי נפשי' כדכתיב גבי דוד המלך נשבעתי ואקיימה וגו', הרי שכשרים שפיר נשבעין, ותי' דההיא שבועה לא מיקרי נדבה כי בלא"ה חייבים לקיים את המצוה. והר"ן אתי בזה לשיטתו שם שהשבועה שם חלה באמת לענין איסור ומלקות, רק לא לענין קרבן, דלפ"ז שפיר חזינן שם שיש ציור שכשרים נשבעין שבועה שהיא חלה באמת. ברם הרא"ש כאן תי' דהתם אין השבועה חלה כלל. ואתי הרא"ש לשיטתו לעיל בדף ח' שם שסובר כן שם.

ברם צ"ע מה היא בכלל קושייתו של הר"ן, הלא נהי שכשרים נשבעין לקיים את המצות אבל אינם נשבעין שבועות אחרות כמו כאן (ועי' ברש"ש מה שנדחק בזה).

וצ"ל דס"ל להר"ן דסגי בזה שיש איזה מקום שכשרים נשבעין, דאז אמרינן שהנשבע הזה שלפנינו נתכוין למשל

בהמה מונחת לפניו הרי זה חל, וכתב הר"ן דהוה כאומר הרי הוא קרבן נדבה. ולכאורה זה שייך רק אם הבהמה היא שלו. והנה לכאורה גם כאן איירי הר"ן שיכול להביא איזה קרבן שרוצה, מיהו דבר זה צ"ע כי לכאורה אינו יכול יכול להקדיש בלי לפרט איזה סוג קרבן. שו"ר בקהלות יעקב על מכילתין בסי' כ"ב שכתב ששפיר אפשר. והוכיח כן מהא שהמפריש מעות לקרבנות נזירות הרי הוא יכול להביא בכלום שלמים או בכלום עולה, או בכלום חטאת, הרי שהיו קדושים סתם לקרבנות נזיר בלי פירוט.

מיהו הרדב"ז בהל' נדריים שם כתב שמשמע מהרמב"ם שבכנדבות כשרים עלי אין צריכים בהמה מונחת לפניו, וכבר ביארנו לעיל באות קט"ו שזהו כדעת תוס' שהבאנו שם שגם כשרים עושים נדריים רק שעושים כן מאהבה ולא מאימת היסורין, ועל זה מורה לשון כנדבות כשרים.

ק"ז) כנדרי רשעים עלי.

הדרך דאיירי בנדרי איסור, ועוד בענין אם איירי בבהמה מונחת לפניו.

עי' בתוס' שהביאו שהר"ר אליעזר מפרש ד"עלי" איירי בנדרי איסור. וכתבו תוס' שלפ"ז צ"ל דאיירי כשכר מונחת לפניו, כי אל"כ איך יודעים מה הוא בא לאסור. והקשו תוס' עליו דאם איירי בנדרי איסור א"כ גם ב"עלי" לחוד בלי "כנדרי רשעים" הרי זה נדר, והביאו שהרשב"ם מפרש שהכוונה היא לחייב את עצמו בקרבן, והרי הוא מתחייב בקרבן כל שהוא, וביארו שלפ"ז ניחא למה לא סגי בעלי, כי עלי לחוד אינו יד לחיוב קרבן אלא רק

בעלמא, דהיינו שהוא רוצה לעשות בנוגע להכרך הזאת מה שכשרים עושים בנוגע למצות, ואין צריכים שגם שבועה זו שהוא נשבע ויכול להחשב נדבות כשרים.

מיהו זה סותר את דברי הר"ן בע"ב, כי בע"ב מבואר שצריכים שנדר זה גופא יוכל להקרות בשם נדבות כשרים, דהנה בע"ב מסקינן שכשרים נודבים קרבן רק על פתח העזרה דאז אין חשש תקלה, וכתב הר"ן שלפ"ז כנדבות כשרים עלי מהני רק אם הוא אומר כן על בהמה שעומדת (בפתח) העזרה, אבל אם אמר כן על בהמה שבביתו לא אמר כלום כי כשרים אינם נודבים בדרך זה עכ"ד, ואילו לפי הנ"ל גם בכה"ג הדין נותן שיועיל כי הוא מתכוין לעשות על בהמה זו שבביתו מה שכשרים עושים בפתח העזרה, וא"כ חזינן שצריכים שנדר זה גופא יוכל להקרות נדבות כשרים. ועכ"פ צ"ע דגם אחרי תירוצו של הר"ן שנשבעין לקיים את המצוה לא מיקרי נדבה, אכתי שייך נדבות כשרים בציוור שהם אומרים שבועה שאשנה פרק זה, דהא בכה"ג השבועה שפיר חיילא כדאמרינן לעיל בדף ח', וגם כשרים נשבעין שבועה זו (כמו שמבואר בר"ן שם שגם על זה שייך הפסוק של נשבעתי ואייקמה לזרוזי נפשי), וכן לא שייך על זה תירוצו של הר"ן שהבאנו לעיל שאינו נחשב נדבה כיון שהוא חייב בהמצוה אלא שפיר חשיב נדבה כיון שאינו חייב ללמוד פרק זה כיון דאי בעי פטר נפשי בק"ש שחרית וערבית, וא"כ כשהוא אומר כנדבות כשרים הימנו שלא אוכל למה לא מהני.

ועי' בנ"י כאן בשם הריטב"א בשם הרשב"א שכתב באמת שאם אמר כנדבות

כשרים פרק זה הרי זה חל כי כשרים שפיר עושים שבועה כזו, והא דלא מהני בגלל זה גם בדברים אחרים י"ל דהיינו משום דס"ל להראשונים האלו שלא סגי במשל אלא צריכים ששבועה זו גופה שהוא נשבע תוכל להקרות נדבות כשרים, אבל על הר"ן כאן אכתי קשה דתועיל תמיד כנדבות כשרים בשבועה כיון ששייך שבועת כשרים בנשבע ללמוד פרק זה דהא הר"ן בקושייתו נוקט שאין צריכים ששבועה זו עצמה שהוא נשבע תוכל להקרות נדבת כשרים.

והנה לכאורה יש ליישב דלק"מ על הר"ן כי הר"ן בדף ח' שם הסביר דשפיר חייבים ללמוד כל היום בגלל הדרשה של וישננתם, רק שבכל זאת חלה השבועה כיון שהחייב הוא רק מדרשה, וא"כ אכתי י"ל כתירוצו של הר"ן כאן דאין זה נקרא נדבה כיון שהוא חייב בזה, ואע"פ שאינו חייב ללמוד פרק זה דוקא עכשיו, אלא הרי הוא יכול ללמוד עכשיו פרק אחר, אבל אכתי י"ל שכיון שסו"ס הרי הוא חייב ללמוד, א"כ אין שום בחינה של נדבה להקב"ה בזה שהוא מיחד פרק זה ומעדיפו על פרק אחר.

ועוד בדברי הר"ן שנביא באות ק"כ.

ב. הרשב"א.

והנה כתבנו לעיל בסמוך שהנ"י בשם הרשב"א סובר שכנדבות כשרים מהני רק באותו ציוור ממש שכשרים עושים כן. ונראה שלפ"ז אתי שפיר גם דברי הנ"י להלן שם שהביא שגם כשרים נודרים בעת צרה, והרי חזינן שאעפ"כ לא מהני כשהוא אומר כנדרי כשרים, והיינו משום שהוא עצמו אינו עומד בצרה. ובאמת צ"ע על

הר"ן דהא לכאורה גם הוא מודה שכשרים נודרים בעת צרה וא"כ למה אין זה גורם שתמיד יוכל להשתמש בלשון של כנדרי כשרים (ועכ"פ לפי מה שהבאנו כבר מתוס' לק"מ אפי' אם יסברו שמקום אחד מהני לכל מקום, והיינו משום שכשכשרים נודרים הם עושים מאהבה ומיקרי נדבה).

ג. הרא"ש.

והנה גם על הרא"ש בדף ח' צ"ע, שהרי הרא"ש שם כתב דיותר מק"ש שחרית וערבית הוי רשות ואינו חייב ללמוד, ודלא כהר"ן שם שחייב מושננתם, ואילו הכא הקשה גם הוא את קושיית הר"ן דשייך כנדבות כשרים בנשבע לקיים את המצוה, ות"י דהתם אין השבועה חלה כלל וכשיטתו שם וכמו שהבאנו כבר, וחזינן מקושייתו דס"ל כהר"ן דסגי אם מוצאים באיזה מקום שהוא שכשרים נשבעים, וא"כ אכתי קשה דיועיל כנדבות כשרים הימנו שלא אוכל כי שייך נדבות כשרים בנשבע לשנות פרק זה דשבועה זו שפיר חלה, ושפיר מיקרי נדבה כי אינו חייב בלימוד זה.

ובנוגע למה שהוכחנו שגם הרא"ש סובר כהר"ן כאן שמהני כל היכא שמוצאים באיזה מקום שכשרים נשבעין ונודרים, יש להעיר עליו (כמו שהערנו על הר"ן) מדבריו בע"ב, דהנה הרא"ש בע"ב כתב כהר"ן שכנדבות כשרים לא מהני אם אין הבהמה עומדת בעזרה (ודלא כהדעה הראשונה שם שהביא שסוברת שגם כשהבהמה בביתו מהני כנדבות כשרים עלי כיון ששייך ציור של עומדת בעזרה), וצ"ע.

ד. הריטב"א.

ועי' עוד בריטב"א שכתב שכשרים

נשבעין לקיים את המצוה, וכתב שהיינו רק לקיים את המצוה אבל לא בשאר ענינים, ומשמע שכוונתו לומר שממילא אין כאן קושיא, והיינו משום דס"ל שצריכים שציור זה שדנין בו יוכל להקרות נדבות כשרים. מיהו מתחילת דברי הריטב"א שם משמע דלא בעינן שציור זה גופא יהי בגדר נדבות כשרים אלא סגי בזה שיש ציור במקום אחר שהרי כתב וז"ל, אבל אמר כנדבת כשרים נדר בנזירות ובקרבן וכו' כי פעמים שהכשרים עושין נדבה בקרבן כר' יהודה שהי' מביא כבשתו לעזרה וסומך עלי' דהשתא לא אתי לידי תקלה, ובנזירות נמי פעמים שהנזירות מצוה וראוי לכשרים לנהוג בו כשרואה שיצרו מתגבר עליו וצריך להכניעו קודם שיהא טורדו מן העולם עכ"ל, ומשמע דלא בעינן בציור זה שיהי' בפתח העזרה.

וע"ע בריטב"א להלן שם שכתב שבעת צרה גם כשרים נודרים כמו שמצינו ביעקב שנדר שיעשר נכסיו, וכן מצינו בדור המדבר שכתוב וידר ישראל נדר וגו' בפרשת חקת, וכן מצינו שבימים נוראים נודרים לבית הכנסת מפני שנקרא עת צרה. ועוד כתב שמצינו שכשרים נודרים גם בציורים שצריכים למנהג זה בשביל תקנת העניים עיי"ש. ומעתה גם מדבריו אלו מוכח דס"ל דבעינן שמקרה זה שלפנינו יהי' שייך להקרות בשם נדרי כשרים (ודלא כמשמעות דבריו שהבאנו לעיל דלא בעינן בציור זה שיהי' בפתח העזרה), כי אל"כ למה אם אמר כנדרי כשרים לא הוי נדר, הלא שפיר מצינו שכשרים נודרים בהציורים הנ"ל של עת צרה ותקנת עניים שהזכיר הריטב"א.

ה. תוס' והר"ר אליעזר.

והנה תוס' כאן בשם הר"ר אליעזר פירשו שהכוונה ב'נדר בקרבן' היא לנדרי איסור, דהיינו שהוא מתכוין לאסור על עצמו בנדר ככר שנמצאת לפניו. וצ"ע דא"כ למה אם אמר כנדרי כשרים לא מהני, הלא כשרים שפיר עושים נדריים לשם סייג ופרישות כדתנן בפרק ג' דאבות משנה י"ג שנדרים סייג לפרישות, וכ"כ הרמב"ם בסוף הל' נדריים (משא"כ שבועות אינם עושים בשום פעם וכמו שמשמע ברמב"ם בסוף הל' שבועות. והטעם למה שבועה גרע מנדר י"ל כמש"כ הנ"י והריטב"א כאן משום הזכרת השם, ועוד דיש במעילתה מכשול גדול לו ולכל העולם, ועוד דקרוב הדבר לבוא לידי תקלה עכ"ד. מיהו לא הבנתי למה קרוב הדבר יותר לתקלה מנזירות או נדריים עיי"ש. וע"ע בענין שבועה לשם פרישות בספרי על אבות באות קס"ג וקס"ה).

מיהו י"ל דהיכא שעושה לשם פרישות אין זה נקרא נדר אלא נדבה כי הוא עושה ברצון גמור, ומאהבה, ולא מפחד היסורין. מיהו עי' בתוס' שהקשו על הר"ר אליעזר דלפי דבריו דאיירי בנדרי איסור למה אם אמר כנדבות כשרים הרי זה מהני הלא כשרים אינם עושים נדרי איסור, וצ"ע דהא הרי הם שפיר עושים כן לשם פרישות ושפיר מיקרי נדבות כשרים.

ברם י"ל שתוס' סוברים דנהי שכשרים נודרים לשם פרישות, אבל הכא איירי שאינו נודר לשם פרישות, ולא ס"ל לתוס' דסגי במשל, אלא צריכים שציור זה גופא יוכל להקרות נדרי כשרים.

ולפ"ז י"ל שהר"ר אליעזר עצמו סובר

דלא קשה קושיית תוס' עליו, כי ס"ל דלא בעינן שציור זה גופא יוכל להקרות בשם נדבות כשרים, אלא סגי בזה שיש מיהא ציור שכשרים נודרים נדרי איסור.

מיהו מדברי הר"ר אליעזר עצמו בתוס' בע"ב משמע ביאור אחר בלמה מהני כנדבות כשרים בנדרי איסור, דעי' בתוס' בע"ב בד"ה כהלל וכו' שפי' שכנדבות כשרים מהני כי שייך נדבות כשרים בציור שמקדיש בהמתו על פתח העזרה, דכיון ששייך ציור כזה הרי הוא שפיר יכול לומר שהוא עושה קונם נדרי איסור כנדבות כשרים, כלומר עם אותה נדיבות הלב שכשרים מקדישים קרבן בעזרה, כ"ג כוונתו. ועכ"פ תוס' עצמם בע"ב שם סוברים להדיא שצריכים שהלשון יהי' שייך בציור זה גופא שלפנינו עיי"ש.

קיט) כנדרי רשעים הימנו שלא אוכל.

פי' שאם ככר מונחת לפניו ואומר כנדרי רשעים הימנו שלא אוכל הרי זה נקרא שעושה שבועה שלא יאכל ממנו, ומיקרי נדרי רשעים בגלל שכשרים אינם נשבעים.

ובכה"ג אם לא אמר כנדרי רשעים אלא רק הימנו שלא אוכל יש לעיין אם הוי יד לשבועה. ותוס' לעיל בדף ה' ע"ב כתבו ש"אוכל" או "לא אוכל" לא הוי יד לשבועה אלא רק "שאני אוכל" או "שאני אוכל", עם שין, חשיב יד לשבועה כי גומרים דבריו, דהיינו שבועה שאוכל או שלא אוכל, וא"כ יש לעיין מה הדין בהימנו שלא אוכל.

ועכ"פ לכאור' צ"ע דהא כנדרי רשעים

הימנו שלא אוכל הוי שבועה בלשון נדר, והר"ן בדף ב' ע"ב הביא סוכרים שלא מהני. ועוד דלפי הר"ן עצמו שסובר שם שמהני א"כ הדין נותן שיחשב נדר כמו הרי עלי שלא אוכל עי' בר"ן שם.

ועי' ברא"ש לעיל בסוף סי' ב' שכתב ש"הנני נודר שלא אוכל" לא מהני, והתפארת שמואל שם כתב דהוי שבועה בלשון נדר, אבל הק"נ על פ"ב סי' ז' באות ס' כתב דהוי נדר בלשון שבועה, וא"כ ה"ה לנדררי רשעים הימנו שלא אוכל.

קכ) כנדבות רשעים.

עי' בר"ן שכתב וז"ל, וה"ה נמי אם אמר כנדבת רשעים עלי לא אמר כלום לפי שאין רשעים נודבים שאם הם נודבים אינם רשעים לאותו דבר והכי איתא בתוספתא עכ"ל. וז"ל התוספתא, כנדבת רשעים לא אמר כלום שאין רשעים מתנדבין. ברם צ"ע דהא יתכן ציור של נדבות רשעים כשארם מתנדב בביתו בלשון הרי זו ולא בפתח העזרה, דהא בכה"ג אין הדבר ראוי לעשות וכמו שמבואר בגמ', וא"כ בכה"ג הרי הוא רשע לאותו דבר.

והנה תוס' בדף י' ע"א בד"ה דנזירות מאי איכא למימר כתבו פי' אחר, והיינו דלא שייך לומר כנדבות רשעים כי רשע אפילו כשהוא נודב אין זה ברצון גמור ולב שלם ומש"ה הרי זה מיקרי מדריגת נדר ולא מדריגת נדבה. ועל פי דבריהם הנ"ל פירשו פי' אחר בהתוספתא מהר"ן, והיינו שאין הרשעים מתנדבין כי אפילו כשהם אומרים הרי זו אין הם מצליחים להגיע למדריגת נדבה אלא רק למדריגת נדר. וגם לפי תוס' קשה מה שהקשינו,

כי נהי שאדם שבכלליותו הוא רשע אינו נודב בלב שלם, אבל מי שהוא רשע רק לענין זה שהוא נודב בביתו ולא בפתח העזרה הרי הוא שפיר נודב בלב שלם, וא"כ למה א"א לומר כנדבות רשעים ולהתכוין להציור הנ"ל. ולפי תוס' צ"ל שכנדבות רשעים מתפרש רשעים ממש ולא רשעים רק לענין זה.

קכא) דלמא הימנו דאכילנא קאמר.

עי' בתוס' רעק"א על משניות.

קכב) מפרש ד"ה מתני'.

וז"ל בסה"ד, והרי עלי קרבן עכ"ל. נראה דצ"ל והרי עלי קרבן. ועי' באב"מ בסי' כ"ז סקי"ד.

קכג) ר"ן ד"ה כנדבותם.

הנה מה שכתב הר"ן שבנדבה כוונתו היא יותר רצוי, כוונתו היא שהיא יותר רצוי אצל עצמו, כלומר שהוא עושה יותר ברצון ובלב שלם, דכן מוכח מדבריו להלן בסוף ע"ב עיי"ש, אבל אין כוונת הר"ן לומר שכוונתו רצוי כלפי מעלה.

דף ט' ע"ב

קכד) אמרתי לו וכו' העבודה שאגלחך לשמים.

הנה בנזיר דף ג' ע"ב פליגי ר"ש ורבנן באומר הריני נזיר מתגלחת האם חל נזירות או לא, דלרבנן הוי נזיר לכל דבר ולפי ר"ש אינו נזיר. וצ"ע דלפי ר"ש למה הוי נזיר כשהוא אומר שאגלחך לשמים הלא

לא נזר אלא מתגלחת. ברם י"ל שהלשון של העבודה שאגלחך לשמים הוי בגדר יד לכלל הענין של נזירות.

מיהו יש לעיין, דהנה "העבודה" הוי לשון שבועה, וצ"ע למה אמר כן, הלא גם בלי זה, ע"י שאומר "אגלחך לשמים" לחוד, הוי נזיר.

וי"ל ש"העבודה שאגלחך לשמים" אינו בגדר קבלת נזירות, אלא הרי זה רק בגדר שבועה שיזיר בנזירות, ובאמת הי' צריך אחר"כ לקבל על עצמו נזירות. וכן מבואר להדיא בדברי הרא"ש כאן וז"ל, שאגלחך לשמים שאקבל עלי נזירות ותהי' תגלחתך לשם שמים עכ"ל.

ולפ"ז לא קשה הקושיא הראשונה שהקשינו, אלא לעולם י"ל שאינו בדין שתיחשב קבלת נזירות לפי ר"ש.

דף י' ע"א

קכה) ואיבעית אימא אפילו תימא רבי יהודה כי אמר רבי יהודה בנדבה.

ולפ"ז יוצא שר"מ חולק עליו ואוסר לנדוב אפילו בפתח העזרה, וכ"כ הריטב"א. וצ"ע דא"כ איך משכחת לה קרבן נדבה בהיתר. וצ"ל כשהוא נודב בעת צרה, דעי' בריטב"א שכתב שבכה"ג כשרים גם נודרים. א"נ כשהוא צריך להפריש עולה לכפר על עשה, או בשביל הרגל.

קכו) בענין פרישות.

הנה בפ"ג דאבות תנן נדרים סייג לפרישות, ומשמע שפרישה מעולם הזה הרי היא דבר מעולה, דהא מנה לה התנא

בין שאר דברים מעולים עיי"ש, ולא עוד אלא שקבע לה סייג. וכן כתב רבינו יונה כאן שפרישות היא מדה עליונית.

ועיין ברמב"ם בפ"ג מהל' דעות ה"א שכתב שפרישה מרובה היא דרך רעה ומיקרי חוטא כמו בנזיר דמיקרי חוטא (כר"א הקפר ורבי שמעון בסוגיין). והספר חסידים בסי' נ"ב הביא את לשון הרמב"ם וסיים דמי שיצרו מתגבר עליו מותר לסגף את עצמו. וכן כתב המגן אבות (להתשב"ץ) על המשנה באבות שם שמותר אם הוא מפחד שיכשל בעבירה. וכ"כ הרמב"ם עצמו בסוף הל' נזירות שניזירות דרך קדושה (כמו בעובדא דשמעון הצדיק) היא מעולה.

ובספר חסידים בסי' תקכ"ח מבואר דחשיב בגדר מצוה אם הוא עושה כדי שלא יסבלו אחרים עונשים עבור חטאיו, או משום שיש תועלת להעולם כשהצדיק סובל יסורין.

ובספר חסידים סי' י"ב כתב שאם הביאו לו מעדנים אין עוול אם הוא אוכל מהם, אבל צריך מחמת יראת שמים להמנע מלמלאות תאותו עד הסוף ולמלאות כריסו מהם. וזה דומה להמשל שהמשיל רבינו יונה שם שהוא אומר "אם אוכל יותר מזה השיעור עד יום פלוני יאסרו כל פירות וכו'", אלא שמיתר דבריו שם משמע שימנע את עצמו לחלוטין מכל דבר שאינו הכרחי. ובספרי על אבות באות שנ"ב נדון בענין הפורש בגלל תלמוד תורה.

ומרבינו בחיי על המשנה באבות משמע שהוא מפרש שהכוונה ב"נדרים סייג לפרישות" אינה לפרישות מדברי רשות אלא לפרישה מדברים אסורים.

והנה המסילת ישרים בפרק י"ג הביא הרבה מאמרי חז"ל שסותרים זה את זה, דבזכות הפרישה הביא מיבמות דף כ' ע"א ש"קדש עצמך במותר לך", וכן את מה שאמרו בספרא פר' קדושים (א', א') קדשים תהיו, פרושים תהיו. וכן את מה שאמר רבי אלעזר (האמורא) בתענית דף י"א ע"א שכל היושב בתענית נקרא קדוש ק"ו מנזיר, וכן את מה שאמרו בפסיקתא רבתי (ט"ז, ו') צדיק אוכל לשבע נפשו זה חזקיה מלך יהודה שהיו מעלין על שלחנו שני ליטרין של ירק וליטרא אחד של בשר כל יום והיו ישראל מליזים אחריו ואומרים זה מלך (בתמי'), וכן את מה שאמרו בכתובות דף ק"ד ע"א שרבינו הקדוש בשעת מיתתו זקף עשר אצבעותיו כלפי מעלה ואמר רבונו של עולם גלוי וידוע לפניך שיגעתי בעשר אצבעותי בתורה ולא נהייתי אפילו באצבע קטנה, וכן את מה שאמרו בתנא דבי אליהו רבה פרק כ"ו עד שאדם מתפלל על דברי תורה שיכנסו בתוך מעיו יתפלל על אכילה ושתיה שלא יכנסו בתוך מעיו. ועוד הביא בשבח הפרישות את מה שאמרו בסוטה דף ב' ע"א שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין, וכן את מה שאמרו בנדריים דף כ' ע"ב שבשעת תשמיש רבי אליעזר הגדול הי' מגלה טפח ומכסה טפחים, וכן את מה שאמרו בב"ר כ"ב ו' שכיון שרואה היצר אדם שתולה בעקבו וממשמש בכגדו ומסלסל בשערו אומר זה שלי (התם איתא "ממשמש בעיניו, מתקן בשערו, מתלא בעקבו, הוא אומר הדין דידי"), וכן את מה שכתוב במשלי (י"ט, י') ברב דברים לא יחדל פשע.

ובגנות הפרישות הביא את דברי הירושלמי בנדריים פ"ט ה"א ש"לא דיך מה שאסרה לך התורה אלא שאתה בא לאסור עליך דברים אחרים", וכן הביא את הפסוק שאמר שלמה המלך בקהלת אל תהי צדיק הרבה, וכן את מה שאמרו בירושלמי בקידושין פ"ד הי"ב שעתיד אדם ליתן דין וחשבון (לפני המקום) על כל מה שראתה עינו ולא אכל ממנו, וכן את מה שאמרו בתענית דף כ"ב ע"ב אסור לאדם לסגף עצמו, וכן את מה שאמרו בירושלמי בפאה (פ"ח ה"ח) כל שהוא צריך ליטל ואינו נוטל (מתנות עניים) הרי זה שופך דמים, וכן את מה שאמרו בתענית דף כ"ב ע"ב לנפש חי' (בראשית ב', ז') נשמה שנתתי בך החי' אותה, וכן את מה שאמרו בתענית דף י"א כל היושב בתענית נקרא חוטא, וכן הביא את מה שאמרו בויקרא רבה (ל"ד ג') דאמרינן ש"גומל נפשו איש חסד" (משלי י"א, י"ז) זה הלל שהי' הולך לרחוק עצמו בבית המרחץ לכבוד קונו (המסילת ישרים כתב "והלל הי' אומר גומל נפשו איש חסד על אכילת הבקר והי' רוחץ פניו וידיו לכבוד קונו", וצ"ע).

והסיק שפרישה מדברים המוכרחים לקיומו היא דבר מגונה אבל פרישה מדברים שאינם מוכרחים לקיומו היא משנת חסידים, כי באמת כל מגע עם הנאה גשמית מושך את האדם ומקרב אותו לדברים אסורים, והא דהוי רק משנת חסידים ולא גזרו חכמים על זה לכל ישראל הרי זה כי אין רוב הציבור יכולים לעמוד בזה.

ועוד כתב שמה שאמר שמואל בתענית דף י"א שכל היושב בתענית נקרא חוטא

הרי זה בדלא מצי מצער נפשי. מיהו צ"ע דבתענית דף י"א שם איתא ששמואל אמר שכל היושב בתענית נקרא חוטא וכדברי רבי אלעזר הקפר שנוזר נקרא חוטא על שציער עצמו מן היין, ואילו רבי אלעזר (האמורא) אומר שהיושב בתענית נקרא קדוש, וביארו שלפי רבי אלעזר (האמורא) מה שנוזר נקרא חוטא הרי זה קאי רק על נזיר טמא בגלל העובדא שנטמא, ועוד הסיקו שמה שהוא סובר שנקרא קדוש הרי זה רק כשמצי מצער נפשי (וכל אדם מצי מצער נפשי מ"ן לחוד), ומעתה מזה יוצא ששמואל סובר שנקרא חוטא אפילו באופן שמצי לצער נפשי ודלא כדברי המסילת ישרים דהא בגמ' שם משמע ששמואל ורבי אלעזר חולקים זה על זה.

והנה בריש פ' קדושים כתב הרמב"ן שכוונת הפסוק בקדושים תהיו היא לציווי ש"נהי' פרושים מן המותרות" (ודלא כרש"י שם שפי' שקאי על עריות). ורבי צדוק הכהן בשו"ת תפארת צבי ביו"ד סי' כ"ז ב' ביאר בכוונתו שהחוב הוא "לקדש עצמו קצת במותר לו באיזה דבר שיהי'", ושיותר מזה היא "מצוה של רשות" כלומר מצוה קיומית אבל אינו חייב בזה. מיהו גם השל"ה בעשרה מאמרות אות כ"א הביא את הרמב"ן ולא חילק אלא כתב שכוונת הרמב"ן היא לכל מה שהוא יותר ממה שגופו צריך. ברם אולי גם הוא מודה שחוב גמור יש רק בפרישות קצת ושיותר מזה הוא מצוה קיומית.

מיהו דברי הרמב"ן הנ"ל הם דלא כדבריו בספר המצות בדבריו על שורש ד' דהתם כתב וז"ל, קדושים תהיו והתקדשתם והייתם קדושים הם ציוויין לקיים כל

התורה כאילו יאמר היה קדוש בעשותך כל מה שצויתך בו והזהר בכל מה שהזהרתך ממנו עכ"ל, וכדברי הרמב"ם שם. והאדמור ר' מנחם מנדל מחב"ד באגרות קודש כ"ג שפ"ג בהגהה ד"ה והביאור וכו' סובר שמסקנת הרמב"ן "להלכה" היא שהוא ציווי לקיים כל התורה ודלא כפירושו בפר' קדושים. מיהו רבי צדוק הכהן שם סובר שדבריו בפירושו על התורה שנכתב בסוף ימיו הם מסקנתו ושחזר בו מדבריו בסה"מ.

קכז) ר"ן ד"ה הרי אלו כינויים לחרם.

וז"ל, וביהודה דוקא במפרש חרם בדק הבית עכ"ל. צ"ע דבכה"ג לא בעינן המלה חרם אלא תיסגי בבדק הבית. ובחרק לבית הלל קמ"ל שהמלה חרק אינה מקלקלת.

קכח) כינויין.

ע"י לעיל באות ד' - ו' בענין כינויין.

דף י' ע"ב

קכט) כינויי כינויין.

ע"י לעיל באות ד* בענין סוגיית הגמ' כאן בכינויי כינויין.

קל) מאי לאו מ"ד כינויי

כינויין אסורין קסבר
כינויין לשון אומות הן
ולמ"ד מותרין קסבר
לשון שבדו להן חכמים.

הנה תוס' בריש פירקין כתבו בחד

תירוצא שגבי נזירות גם ר"ל מודה שהכינויים הם לשון אומות. וצ"ע דהא עיקר מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל בכינויי כינויים איתא בתוספתא בריש נזיר גבי נזיר, וא"כ צ"ע על דברי תוס' הנ"ל איך אפשר לומר שב"ה סוברים מותרים מפני שהם סוברים שכינויים הם לשון שבדו חכמים הלא גבי נזיר כו"ע סוברים שהם לשון אומות.

וגם בהמשך סוגיין כאן מבואר שפליגי בית שמאי ובית הלל גם בכינויי כינויים דנזירות, דהא אמרינן היכי דמי כינויי כינויים דנזירות, ומשמע שהכוונה היא להכינויי כינויים דפליגי בהו ב"ש וב"ה, הרי דפליגי גם בנזירות, דהא אם לא פליגי בנזירות מי יימר שיש בנזירות כינויי כינויים. מיהו אי משום הא י"ל שהגמ' קאי לפי הדיחוי שלכו"ע לשון אומות הן דלפ"ז בודאי חולקים ב"ש וב"ה גם בנזירות.

קלא) בענין כינויי כינוייין.

ע' בגמ' דדחינן לא דכו"ע כינוייין לשון אומות הן, ובית שמאי סברי בהני נמי משתעי אומות ובית הלל סברי בהני לא משתעי אומות. ופי' הר"ן שהכוונה במאי דאמרינן שבהני לא משתעי אומות היא שאפילו אם שפיר משתעי אבל אינה עיקר הלשון אלא שיבוש מהכינויי ("מנייהו"). וצ"ע דהא הר"ן בריש מכילתין הביא מר"י ב"ר חסדאי שגם קונם הוא שיבוש, וא"כ צ"ע על ב"ה מה לי אם הוא השיבוש הראשון או אם הוא שיבוש מהשיבוש, הרי ממ"נ אם מסתכלים על העובדא שלמעשה משתמשים בהמלה הדין נותן שגם כינויי כינויים יועילו, ואם מסתכלים על עיקר

הלשון הדין נותן שגם הכינויים עצמם לא יועילו.

וכן יש להעיר בנוגע לשיטת בית שמאי, דהנה בית שמאי סוברים שכינויי כינויים מועילים אע"פ שהם בגדר שיבוש שני, והרי שוב מיבעיא לן במיפחזנא והאחרים כי הם הגדר שיבוש גדול, ומעתה צ"ע מה לי בכמה גדול הוא השיבוש. וצ"ל שיש מדריגה של שיבוש שאכתי מיקרי בכלל הלשון.

ועכ"פ הר"ן סובר שהכינויי כינויים הרי הם שיבושים מהכינויי ("מנייהו") וכמו שהבאנו, אבל הטור כתב שהם "כינויי שרחוק הרבה" מהלשון המקורי, ומשמע שאינם שיבושים מהכינויים אלא שיבושים ישירים מעיקר הלשון, רק שהם שיבושים יותר גדולים מהכינויים השנויים בהמשנה. והרשב"א כתב וז"ל, ובית הלל סברי הכי לא משתעין עכו"ם, מסתברא דה"ק אע"פ שיש מקצתן שאומרים כן, אין עיקר הלשון כן, אלא בלעגי שפה וכו' עכ"ל. ולדידי' י"ל שהחסרון בכינויי כינויים הוא שרק מקצתן מדברים כן ולא כולם, ומה שכתב לעגי שפה הרי זה כדי לבאר למה מקצת מדברים כן, ולעולם גם כינויי שרק מקצת מדברים כן הרי הוא על מדריגת כינויי כינויים. מיהו ביותר נראה שכוונת הרשב"א היא לומר שהסברא לומר שלא מהני הרי זה כי לא נעשו חלק מהשפה אלא יש לעגי שפה שאינם יכולים לבטא כהוגן את הכינויים.

קלב) היכי דמי כינויי כינויים.

ע' בפורת יוסף שמקשה למה מקשינן

היכי דמי כינויי כינויים, הלא זה נוגע רק לפי בית שמאי, דלפי בית שמאי צריכים לדעת מה הן הכינויי כינויי, אבל לפי בית הלל אין נפ"מ בזה, כי כל שאינו הכינוי עצמו לאו כלום הוא. וכן מאי דמיבעיא לן במיפחזנא והאחרים הרי זה נוגע רק לפי בית שמאי.

ברם יש ליישב, דהנה בתחילה רצה הש"ס לומר שב"ש וב"ה פליגי בזה שב"ש סוברים לשון אומות וב"ה סוברים לשון שבדו חכמים, ודחו לא דכו"ע לשון אומות הן. מיהו הדיחוי הוא רק לפי רבי יוחנן, אבל ר"ל בודאי סובר שטעמייהו דבית הלל הוא משום דס"ל לשון שבדו חכמים הן (דאל"כ ר"ל דאמר כמאן), וא"כ לפי ר"ל לא מצינו שפליגי ב"ש וב"ה בכינויי כינויים של שיבוש ושב"ה סוברים שלא מהני, ונהי שהכינוי כינויים שהזכיר הש"ס אינם מועילים לפי ב"ה כי הכינויים עצמם הם לשון שבדו חכמים והני לא בדו, אבל דוגמת אלו בלשון אומות שפיר מועילים לפי ב"ה (אליבא דריש לקיש), וא"כ גם לפי ב"ה צריכים לדעת מה הם הכינויי הכינויים לפי ב"ש כדי שנוכל לדמות להם ציורים אחרים של כינויי כינויים של לשון אומות לפי ב"ה.

קלג) שבואל, שבואל בן גרשום משמע.

פי' דמה שאמרנו שכינויי כינויים דשבועה הוא שבואל, אין זה משום שידענו שכך מדברים, כי אילו כן שפיר הי' נחשב לכינוי כינויים, כי הרי הם מתכוונים לשבועה ולא לבן גרשום, אלא מה שאמרנו שכינויי כינויים דשבועה הוא שבואל אמרנו

כן מעצמינו בתור דוגמא בעלמא, ולכן מקשינן שאין זה דוגמא טובה כי לעולם לא יעשו כן, וזהו כוונת הרא"ש במה שכתב שאין הדרך לעשות שבועה משם אדם.

קלד) קינמא מאי.

עי' בזה לעיל באות ו' סק"ה.

קלה) נדר במוהי הרי אלו כינויים לשבועה.

לפי הר"ן להלן בהגמ' יוצא שהכוונה היא שאמר במומתא דאמר מוהי. וצ"ע דתיסגי ב"מומתא" לחוד, דהיינו שבועה, ומה מוסיף מה שהוא אומר "דאמר מוהי".

קלו) ר"ן ד"ה מתני'.

הנה בהמשנה תנן ש"לא דכי" הוי נדר כי משמע לא דכי אלא אסור. וכתב הר"ן וז"ל, וכ"ת אלא אסור משום איסור קאמר ולא משום נדר והוה לי' כמתפיס בדבר האסור ולא מיתסר וכו' עכ"ל, כלומר דנאמר שכוונתו היא להתפיס בדבר שהוא איסור עליו כגון חזיר, ולא לומר שדבר זה יהי' באיסור נדר. והנה אין לפרש שכוונת הר"ן היא להקשות שנימא שהכוונה בלא דכי היא לא דכי אלא "איסור", כלומר המלה "איסור" ולא המלה "אסור", דזה אינו, דהא הר"ן כתב גם בקושייתו שהכוונה היא לא דכי אלא "אסור", אלא כוונת הר"ן היא להקשות שנפרש שכוונתו ב"אסור" היא ל"איסור". ברם לפ"ז צ"ע דא"כ גם כשהוא אומר להדיא "אסור" נחשוש כן. מיהו נראה דמקרא דלאסר איסר ילפינן שלשון אסור הוא לשון גמור ממש של

נדר, ואינו משום שאנחנו מפרשים שכוונתו היא שיהי' אסור באיסור נדר אשר נוכל להקשות שנחשוש שכוונתו היא שיהי' כאיסור חזיר וכדומה, אלא הרי הוא בעצמותו לשון שמשמעו לאיסור נדר, דכך גזרה התורה שכך יהי' מובן המלה, וממילא כשהוא אומר להדיא המלה אסור א"א לו לומר שכוונתו היא ל"אסור" משום דהוי דברים שבלב שסותרים את דיבורו, אבל היכא שהוא אומר לא דכי דמשמע מתוך דבריו שיהי' אסור, אז הוי משמעות זו כמו דברים שבלב ומש"ה שפיר יכול הוא לפרש שהתכוין לאיסור כמו חזיר, כי דברים שבלב שפיר יכולים לעקור דברים שבלב, ומש"ה מקשה הר"ן שנחשוש באמת שכן היא כוונתו.

מיהו הנ"ל נכון רק אם נאמר שלא דכי הרי הוא בגדר יד ל"אסור", וכן אם נאמר שיסוד הדין של ידות אינו שגומרים את דיבורו אלא שמהני באמת בתורת דברים שבלב, דלפי ההנחות הנ"ל שפיר י"ל כדרכנו הנ"ל, אבל אם נאמר שגומרים את דבריו וחשיב שיש דיבור של לא דכי אלא אסור, א"כ לא חשיב דברים שבלב, ואינו יכול לעוקרו וכמו שהבאנו לעיל באות ז' שלפי הצד הזה אינו יכול לומר שלא נתכוין להיד. ומכל שכן שאם נאמר דלא חשיב בכלל בגדר ידות אלא "לא דכי" פירושו הוא "אסור", דכ"ש שלפ"ז הרי זה נחשב דיבור של אסור ולא דברים שבלב של אסור.

ובאמת לכאורה מוכרחים לומר שאינו מדין ידות, אלא לא דכי חשיב דיבור של אסור, דהא הר"ן תי' על קושייתו דהוי נדר

כי סתם נדרים להחמיר, והרי להלן בדף י"ח ע"ב באות כ"ז נבאר באריכות שהכלל של סתם נדרים להחמיר שייך רק היכא שאמר לשון גמור שמשמע לתרי אנפין, כגון בשר מליח וחרס, אבל היכא שעשה יד שמשמע לתרי אנפין הרי זה בגדר יד שאין מוכיח. מיהו עוד הבאנו שם שיש שיטה שלפעמים אע"פ שהוא יד שאין מוכיח אמרינן סתם נדרים להחמיר עיי"ש. ועי' במל"מ בפ"א מהל' נדרים (בתחילת דבריו על סוגיין) שהקשה את הקושיא הנ"ל שהקשינו למה לא הקשה הר"ן על היכא שהזכיר בפירושו לשון אסור, וכתב שדוחק לו (להמל"מ) לחלק בין היכא שאמר בפירושו אסור לבין היכא שאמר לא דכי.

קלז) כאימרא.

א. פירושי הר"ן.

עי' בר"ן שהביא שני פירושים במה היא הכוונה ב"כאימרא", א', דנקטינן שכוונתו היא לקרבן ולא לשה חולין כי סתם נדרים להחמיר, ב', משום דמשמע כאימרא הידוע דהיינו של קרבן.

והנה פירושו השני אתי שפיר רק אם הכוונה היא שאמר כאימרא עם פתח תחת הכף, דזה מתפרש "כהאימרא", דהיינו אימרא הידוע, אבל אם הוא אומר כאימרא עם שוא תחת הכף א"כ מהיכא תיתי לפרש כאימרא הידוע.

ועכ"פ צ"ב למה לא רצה הפי' השני לומר כהפירוש הראשון דסתם נדרים להחמיר. ועוד דלפי הפירוש הראשון יוצא דהוי נדר בכל הציורים, דהיינו גם כשהוא אומר כאימרא עם שוא, וא"כ למה מפרש

הפירוש השני בדרך שצריכים להעמיד שאמר כאימרא עם פתח.

ויש לבאר דהנה בהציורים של סתם נדרים להחמיר הלשון הוא לשון שלם שמשמע לתרי אנפין, וכגון חרם שהוא לשון כללי שכולל את ב' המובנים, ואין הכוונה שאפשר לסיים בשבילו חרם גבוה וכן אפשר לסיים חרם כהנים, אלא חרם עצמו מתפרש חרם גבוה בלי לסיים כלום, וכן הרי הוא מתפרש חרם כהנים בלי לסיים כלום, ומעתה י"ל שאימרא אינו לשון כללי המתפרש גם חולין וגם קדשים, אלא צריכים לסיים או כאימרא חולין או כאימרא תמידא, וא"כ חשיב יד, וביד לא אמרינן סתם נדרים להחמיר, אלא הרי זה נשאר בגדר יד שאין מוכיח דלא מהני, א"נ דגרע אפילו מידי שאין מוכיחות ואפילו יד אינו, ולכן הוכרח הפירוש השני לפרש שכאימרא משמע הידוע. והפירוש הראשון מתקומה לפי הדרך שנביא להלן בפרק ואלו מותרין באות כ"ז שלפעמים גם ביד שאין מוכיח אמרינן סתם נדרים להחמיר עיי"ש.

ב. דברי הרמב"ם.

עיינן בהמשנה דתנן כאימרא כדירים וכו'. וכתב הרמב"ם בפ"א מהל' נדרים הי"ד וז"ל, כתמידים כדירים כעצים עכ"ל, ולכאורה דבריו תמוהין דהא כוונתו במש"כ כתמידים היא להא דתנן כאימרא, והרי כל החידוש של המשנה ב"כאימרא" הוא שגם כשהוא אומר כאימרא כוונתו היא לדבר הנדר, וא"כ איך כתב הרמב"ם שאמר תמידים, הלא בכה"ג פשיטא דהוי נדר. וי"ל דהרמב"ם מפרש שהחידוש הוא

דחשיב דבר הנדרור אע"פ שהוא קרבן חובה. ועי' להלן באות ק"מ בענין המתפיס בחטאת ואשם.

קלח) כאימרא.

אילו של אברהם אבינו.

עיינן בתוס' שכתבו לפרש שהכוונה היא לאילו של אברהם אבינו, וכן קאמר ריש לקיש בירושלמי כאן בה"ג. וצ"ע דקדשי עכו"ם אין מועלים בהם כמו שמבואר בזבחים דף מ"ה ע"א דקדשי עכו"ם לא נהנין ולא מועלין, וכתב הרמב"ם בפ"ח מהל' מעילה הט"ו דלא נהנין מדרבנן וא"כ איך יכולים להתפיס באילו של אברהם אבינו הלא לא הי' אסור מהתורה, ואיסור דרבנן הוא בגדר דבר האסור ולא דבר הנדרור.

מיהו לאברהם אבינו הרי הי' גם דין של ישראל כמו שמבואר בחגיגה דף ג' ע"א וקידושין דף י"ח ע"א (לאחר שמל, עיינן בחגיגה שם בתד"ה תחילה לגרים).

ועוד י"ל דאע"פ שאין מועלים בהם אבל הרי הם קדושים, דהא קרבים הם על גבי המזבח, וא"כ י"ל שבשביל להתפיס סגי בקדושה בלי איסורים, עי' בזה באות קמ"ב.

קלט) כעצים.

עי' בר"ן שפי' שהכוונה היא לשני גזרי עצים שהיו עורכים על המערכה כדכתוב ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר, וכן פירש הרא"ש, וכן הביאו תוס' מהירושלמי. ויש לעיין למה לא פירשו שהכוונה היא לעצי המערכה (ובאמת כן פירשו תוס')

בפירושה הראשון, וכ"כ המפרש, וכן פירושו הרמב"ם בפיה"מ, והמאירי).
ונראה דהיינו משום דאולי שטעם המשנה אינו משום שסתם נדרים להחמיר, אלא משום שעצים הידועים קאמר, והרי לא מצינו לשון עצים בתורה שפירושו הוא שאר עצי מערכה, דהא את המערכות ילפינן ביומא דף מ"ה מקראי ד"אש" עיי"ש, ורק בשני גזרי עצים מצינו לשון עצים בקרא דובער עלי' עצים, ואע"פ שהרמב"ם בפ"ב מתמידין ומוספין ה"ב הזכיר פסוק זה גם על עצי המערכה, עיי"ש בלח"מ שכתב שלא דוקא הוא.

קמ) כהיכל.

ע"י ברא"ש שהזכיר פירוש אחד שהכוונה היא לקרבנות ההיכל, וכוונתו היא לחטאות הפנימיות. והנ"י פי' שהכוונה היא לקטורת שקרב בהיכל.
והנה ע"י ברמב"ם בפ"א מהל' נדרים שכתב שחטאת מיקרי דבר הנדור כי מצינו חטאת נזיר שבאה בנדר דהיינו חטאת נזיר, ודלא כפירושה של הראשונים להלן בדף י"ג ע"א שחטאת מיקרי דבר הנדור כי צריכים להקדישה ואינה קדוש מאל' כמו בכור. ולכאורה לפי הרמב"ם אי אפשר לפרש שהכוונה בכהיכל היא לקטורת כי לפי פירושו קטורת לא מיקרי דבר הנדור כי אע"פ שצריכים להקדישו אבל אינו בא בנדבה (ומה שבחנוכת המשכן הביאו הנשיאים קטורת בנדבה בהוראת שעה י"ל שאין זה מן המנין), וא"כ לפי הרמב"ם צ"ל שהכוונה היא לחטאות הפנימיות, ואע"פ שדיני' שונים מחטאת נזיר אבל מ"מ מכיון שכולן קדושות בקדושת חטאת

אכתי י"ל שמה שחטאת נזיר מיקרי בא בנדר הרי זה מועיל גם לחטאות הפנימיות. גם י"ל שלעולם הרמב"ם שפיר יוכל לפרש שהכוונה היא לקטורת, והיינו על פי דברי הקר"א שנביא באות קנ"ו שלעולם גם הרמב"ם מודה דחשיב דבר הנדור בגלל העובדא שצריכים להקדישו, רק שהוא סובר שבחטאת אין צריכים להגיע להטעם הזה.

קמא) נדר בא' מכל משמשי המזבח וכו' הרי זה נדר בקרבן.

ע"י בנ"י בד"ה הרי זה נדר בקרבן שכתב וז"ל, כאילו התפיס בקרבן כלומר בדבר הנדור, דהני כולהו דבר הנדור ניהו וכו' עכ"ל. ומדבריו מבואר שכשהוא אומר כיעים או שאר משמשי המזבח אין אנו מפרשים שהוא מתכוין להתפיס בקרבן, אלא באמת ההתפסה שלו היא באותם דברים שהזכיר, רק שכוונת התנא היא לומר שמהני התפסות אלו כאילו ה' מתפיס בקרבן, ולכן טרח הנ"י לומר שהם עצמם הם בגדר דבר הנדור.

וע"י בלשון הרא"ש כאן שכתב וז"ל, הרי נדר זה בקרבן, כאילו התפיס בקרבן, וסתם נודר בקרבן מתפיס עכ"ל, ומשמע דס"ל כהנ"י שכוונת הנודר כאן היא להכליל של המזבח, רק התנא נקט לשון של הרי זה נדר בקרבן כי סתם נודר נודר בקרבן. אמנם עיין ברמב"ם בפיה"מ שכתב וז"ל, ואם אמר כיעים שאוכל לך כמזרקות שאוכל לך עשאו קרבן וכאילו אמר כל שאוכל קרבן עכ"ל. ומשמע שהוא מפרש שכשהוא מתפיס במשמשי מזבח כוונת הנודר היא להתפיס בהקרבן עצמו.

ובהיד החזקה בפ"א מהל' נדריים הי"ד כתב וז"ל, הרי הם עלי כתרומת הלשכה, כתמידים, כדירים, כעצים, כאישים, כמזבח, או כאחד ממשמשי המזבח וכו', הרי אלו אסורים, ואע"פ שלא הזכיר שם קרבן, שכל דברים אלו ענינם כאומר הרי הן עלי קרבן עכ"ל. וגם מלשונו שם משמע דחשיב מתפיש בקרבן ממש. ובנוגע לדירים בודאי כוונתו היא לקרבנות שבדירים וכמש"כ הר"ן. ברם צע"ק איך כתב "אע"פ שלא הזכיר שם קרבן" הלא "תמידים" הם קרבן. ועכ"פ צ"ע על הרמב"ם למה צריכים שתהי' כוונת הנודר לקרבן ממש הלא הם עצמם באים מבדק הבית או תרומת הלשכה.

קמב) בענין אם הנודר יכול להתפיש בדבר שיש בו קדושה בלי איסורים.

וכן האם יש חילוק בין אם הדבר שהתפיש בו נאסר ע"י דיבור לחוד או ע"י מעשה.

א. המתפיש בשמות שבספר תורה.

ע"י להלן בדף י"ד ע"ב שהביא הר"ן בשם הראב"ד שאם התפיש במה שכתוב בספר תורה הרי זה נקרא שהתפיש בדבר הנודר כי כוונתו היא להשמות שנתקדשו ע"י הכנה ולא מאליהן. ומוכח מדברי הראב"ד דסגי בדבר שיש בו קדושה אפילו אם אינו אסור (דהא ליכא בהשמות איסור הנאה אלא שאסור לבזותם).

ב. המתפיש בירושלים.

ע"י בסוגיין דמסקינן דפליגי תנאי אליבא דרבי יהודה אם מהני התפסה בירושלים,

והר"ן מפרש שהאוסר סובר שכוונת המתפיש היא לדבר הקרב בירושלים, והמתיר סובר שכוונתו היא להעצים והאבנים. ויש לבאר בפשטות דס"ל להמתיר שחומת ירושלים לא אתו משיירי תרומת הלשכה. ועי' בהרא"ש שפי' דפליגי באמת בדבר זה, דהיינו אם הם באים משיירי הלשכה או לא. והקרן אורה כאן הקשה דהא המ"ד שסובר שאינם באים משיירי הלשכה הוא המ"ד בשקלים שסובר שהם באים מקדשי בדק הבית (לא מצאתי שם מ"ד כזה, ועי' להלן כאן בסק"ה), וא"כ גם לפ"ז הרי זה דבר הנדור.

ותוס' מפרשים שהמתיר סובר שכוונתו היא לקדושת המקום של ירושלים שהיא יתירה משאר ארץ ישראל, והאוסר סובר שכוונתו היא להתפיש בקדושת האבנים שהם מתרומת הלשכה.

ובקידושין דף נ"ד ע"ב בתד"ה תרי תנאי וכו' מבואר דפליגי אם מועלים בשיירי תרומת הלשכה. וגם את כוונת הר"ן כאן יש לפרש כן דהיינו שסברת המתיר היא משום דס"ל שכוונתו היא להעצים והאבנים וס"ל שאין מועלים בשיירי תרומת הלשכה.

ומתוס' בקידושין שם יוצא לכאורה שא"א להתפיש בקדושה בלי איסורין, דהא אפילו אם אין מועלים בשיירי תרומת הלשכה אבל קדושה בודאי אית בי'.

וכן מוכח מהתוס' הנ"ל אצלינו שהבאנו שכתבו שא"א להתפיש בהקדושה שיש לירושלים יתר על שאר ארץ ישראל, דלכאורה צ"ע למה א"א, וצ"ל משום שאין בזה איסורים אלא רק קדושה. ברם יש לדחות דטעמם של תוס' היא משום שנהי

ג. ולד חטאת.

ע"י בתוס' שהביאו פירוש אחד שכאימרא היינו "ולד חטאת", ויש מ"ד בירושלמי שמפרש כן. והנה בולד חטאת ליכא מעילה או איסור הנאה מדאורייתא, אלא אין נהנין מדרבנן דע"י במעילה דף י' ע"ב דתנן ולד חטאת וכו' ולא נהנין ולא מועלין, ופירש"י במנחות דף ד' ע"ב בד"ה לא נהנין וז"ל, מדרבנן עכ"ל*), וא"כ מוכח שיש התפסה בקדושה לחוד גם בלי

שהקדושה של ירושלים יתר על ארץ ישראל היא ע"י הכנה דב' תודות ושיר, אבל התפסה מועלת רק בדבר שנאסר ע"י דיבור לחוד בלי מעשים. מיהו הראב"ד הנ"ל מחשיב אזכרות דבר הנדור בגלל שהם קדושות ע"י "כתיבה והכנה", ואפילו אם כוונת הראב"ד ב"הכנה" היא למה שהוא אומר "לשם קדושת השם", אבל סו"ס הראב"ד הזכיר גם את הכתיבה כסיבה למה מיקרי דבר הנדור.

בהנאה מהתורה, אבל לאחר שמתו ונתקיים דינן הרי הן אסורות רק מדרבנן. אבל כתב שמהרמב"ם משמע שגם מחיים הרי הן אסורות רק מדברי סופרים. והסיק שהרמב"ם במש"כ מדברי סופרים לא נתכוין לומר שאסורין רק מדרבנן דהא ידוע שדרכו לכתוב מדברי סופרים גם על דין דאורייתא אם אינו מפורש בקרא.

והשואל בשו"ת פרי יצחק בח"ב סי' ל"ד, והמקדש דוד ב"מותרות" סי' י"ט סק"ט, הוכיחו שחטאות המתות הן חולין מהגמ' בגיטין דף כ"ח ע"ב דאיתא אבל חטאת מספיקא לא ליעול חולין לעזרה, הרי דחטאת שמת בעלי' היא חולין, והקשה השואל מהא דאמרינן בב"ק דף ק"י שנימא שחטאת שמתו בעלי' תיפוק לחולין משום דאדעתא דהכי לא אפרשה, ומתריצין משום שיש הלכתא דמתות, ומשמע שבאמת לא נפקי לחולין. וכתב הפרי יצחק שאין משם רא"י כי באמת שפיר נפקי לחולין רק דלא אמרינן שאדעתא דהכי לא אפרשה ושיהי' נחשב שמעולם לא היו קרבן חטאת ולא יחול עליהן הדין של מיתה. ועוד הוכיח הפרי יצחק דנעשין חולין מהסוגיא במעילה דף ג' ע"א דלא נהנין רק מדרבנן, אלא שהביא שהרי"ט אלגזי בבכורות אות ל"ח כתב בפשיטות ששפיר אסורות בהנאה מהתורה. ורצה לחלק איפכא מהאבן האזל, והיינו דמה שכתב הרי"ט אלגזי דאסור בהנאה מהתורה הרי זה רק לאחר מיתה אבל מחיים מותר מהתורה.

והנה בנוגע למש"כ האבן האזל שמעצם הדין של מתות מוכח שהן אסורות מהתורה, כתב הפרי יצחק שלכאורה כן מוכח מהגמ' בבכורות דף ט"ז

(* וכ"כ גם במעילה דף ג' ע"א בד"ה לא נהנין מהן, ובנוזיר דף כ"ח ע"ב בד"ה לא נהנין ולא מועלין, דלא נהנין מדרבנן. וגם בתמורה דף כ"ב ע"א בד"ה לא נהנין כתב מדרבנן. ובד"ה ולא מועלין בתמורה שם כתב ד"אזלא קדושתה", וכ"כ במנחות שם בד"ה ולא מועלין ש"לאו קדשי גבוה ניהו". וכדברים אלו כתבו תוס' בנוזיר דף כ"ד ע"א בד"ה דמי חטאת וכו' דלא נהנין מדרבנן, ולא מועלין משום דלא קרינן בהו קדשי ה'. וכן משמע ברמב"ם שלא נהנין רק מדרבנן, ע"י בדבריו בפ"א מהל' מעילה ה"ו שכתב שיש דברים שאין חייבין עליהם מעילה מדברי תורה אבל אסור ליהנות מדברי סופרים, ובפ"ג ה"ד הביא הא דחטאות המתות לא נהנין ולא מועלין, ומשמע שהם פרט אחד מהכלל הנ"ל שהזכיר בפ"א (מיהו הישועות מלכו נקט שאין זה מוכרח בכוונת הרמב"ם שגם חטאות המתות הם פרט של הכלל הנ"ל).

והנה האבן האזל בדבריו על הרמב"ם שם הקשה סתירה ברש"י, דהיינו מדבריו בנוזיר שכתב שאין נהנין רק מדרבנן, ואילו במעילה דף י' ע"ב בד"ה ולא נהנין כתב וז"ל, ולא נהנין מהם לכתחילה הואיל וקדושיהן הוו ואם נהנין אין מועלין בהן דאורייתא אלא מדרבנן ואינו משלם אלא קרן בלבד עכ"ל, הרי שכתב שהן קדושות, ומשמע שלא נהנין מדאורייתא, רק שאין מועלין בהן מהתורה להתחייב בחומש ואשם, אלא משלם רק קרן מדרבנן.

וכתב האבן האזל דנראה פשוט שהן אסורות בהנאה מהתורה דהא מוכח כן מעצם העובדא שיש הלכה למשה מסיני שהן מתות.

וכתב האבן האזל לחלק שמחיים הרי הן אסורות

איסורים (דהא האיסור דרבנן אינו דבר הנדור אלא רבנן אסרוהו).

ברם עי' בחידושי הגרי"ז על מנחות שם בד"ה לא נהנין ולא מועלין דנקט שחטאות המתות אסורות מהתורה, וכוונת רש"י היא רק שאיסור מעילה ליכא מן התורה אבל בודאי אסור בהנאה, דזה מוכח מגוף ההלכה למשה מסיני של למיתה אזלא דנכלל בזה שאסור ליהנות מהן (ובהערה כאן הבאתי הרבה מקורות בענין זה). ולכאורה הכוונה בזה היא דנשאר עוד האיסור הקודם של הנאה מהקדש (רק שאין בו כבר כל החומר של האיסור שגורם מעילה), וא"כ שפיר חשיב דבר הנדור.

ועי' במקדש דוד ב"מותרות" סי' י"ט אות ט' שהוכיח מהירושלמי הנ"ל שהירושלמי סובר שחטאות המתות אסורות בהנאה מדאורייתא. ברם כבר כתבנו ש"ל שטעם הירושלמי הוא משום שנהי שאיסורא ליכא מהתורה אבל קדושה מיהא איכא ואפשר להתפיס בקדושה בלי איסור. מיהו באמת אם אינן אסורות בהנאה מהתורה ה"ה שאין בהן קדושה וכמו שמבואר מלשונות רש"י שהבאנו בהערה כאן.

ד. תרומה.

בדף י"ב ע"א הקשו הראשונים למה

ע"א, דהנה לכו"ע יש איסור אכילה מהתורה על חטאות המתות (אפילו אי נפקי לחולין) מהפסוק של ממפריסי הפרסה כדילפינן בבכורות שם בזה"ל, מנין לחמש חטאות המתות ת"ל ממפריסי הפרסה, ומקשינן למה לן קרא הלא יש הלכתא שהן מתות, ואמרין שאי משום ההלכתא היינו יודעים רק איסור אבל לא לאו ולכן צריכים ממפריסי הפרסה, הרי

מיקרי תרומה דבר האסור ולא דבר הנדור, וכתבו משום שהאיסור אכילה לזרים הוא דבר האסור ואינה מצד הפרשתו אלא הי' אסור באכילה גם בטבלו וכמו שנביא באות קנ"ג. מיהו צ"ע דאכתי יחשב שהוא מתפיס בדבר הנדור מצד שהוא מתפיס בהקדושה של התרומה שבאה ע"י ההפרשה, ולכאורה יש להוכיח מזה שא"א להתפיס בקדושה לחוד בלי איסור, וכדברים אלו מתבארים מתוך דברי תוס' שנביא באות קנ"ג ועיי"ש במה שהבאנו מהעונג יו"ט..

ה. היכל.

הנה הרא"ש על המשנה כתב לפרש שהמתפיס בהיכל מתכוין לגוף ההיכל, וגם הביא את הירושלמי שמפרש קרבנות היכל. ויש לעיין למה לא רצה הירושלמי ללמוד שהכוונה היא לגוף ההיכל, דהא לכאורה צריך להועיל כי אבני ההיכל הם או מבדק הבית וכדאיתא בכתובות דף ק"ו ע"ב או משיירי הלשכה כדאיתא בשקלים פרק ד' הלכה ב', וכתבו תוס' בקידושין דף נ"ד ע"ב בד"ה תרי תנאי וכו' שההיא דשקלים ס"ל שמועלין בשיירי הלשכה, ולכן אבני ההיכל היו קדושים, ואבני ירושלים היו קדושים כי היו מבדק הבית, וההיא דכתובות ס"ל שאין מועלין בשיירי הלשכה, וס"ל שאבני ירושלים שהיו משירי

ששפיר היינו יודעים איסור דאורייתא. אלא שהקשה הפרי יצחק למה היינו יודעים שיש איסור הלא חזינן בשור הנסקל שאע"פ שדינו בסקילה אבל צריכים פסוק לאוסרו באכילה והנאה. וע"ע בפרי יצחק שהקשה עוד מהסוגיא בתמורה דף י"ז עיי"ש. וע"ע בספר ישועות מלכו חיו"ד סי' ע"א, ובאחיעזר חיו"ד סי' י"ג.

הלשכה לא היו קדושים, אבל אבני ההיכל. היו מבדק הבית ושלכן היו קדושים, ואולי סובר הירושלמי שאבני ההיכל היו משירי הלשכה ואין מועלין בשירי הלשכה ולכן לא פי' שכוונת המשנה היא לגוף ההיכל. עוד י"ל, דהנה יש לעיין אם שייך לומר שיש מעילה בגוף ההיכל, דהא ההיכל הי' מחובר ואין מעילה במחובר. והנה למ"ד שאבני ירושלים היו קדושים א"כ בודאי בחומות ירושלים יש מעילה, ואע"פ שהם מחובר אבל כבר נתקדשו האבנים בהיותם תלושים ובכגון זה כו"ע מודים שמועלים, אבל את ההיכל בנו בחול ואח"כ קידשו אותו, ובאותה שעה כבר היו האבנים מחוברים, וכבר נחלקו רב וריש לקיש בזה במעילה דף כ' ע"א, דרב סובר שהמשתחוה לבית לשם עבודה זרה אסור אותו כי יש לו דין של תלוש כיון שבתחילה היו האבנים תלושים אע"פ שבשעה שהשתחוה לו כבר היו מחוברים, ור"ל סובר שאם הקדיש בית בנוי ודר בו אינו מועל כיון שנתקדש במחובר, ודלא כרב, ורק היכא שהקדיש אבנים ושוב בנה מהם בית ודר בו הרי הוא מועל. והרמב"ם בפ"ה ממעילה ה"ה פסק כר"ל, ובדברי הכ"מ שם מבואר שבאמת י"ל שגם רב מודה לר"ל גבי מעילה ולא קאמר אלא גבי עבודה זרה משום חומרא דעבודה זרה ומש"ה פסק הרמב"ם כרב גבי עבודה זרה אע"פ שהוא פוסק כר"ל גבי מעילה, ועיי"ש בשער המלך מה שפלפל בנוגע לזה בהסוגיא בפסחים דף כ"ו, ומבואר בדבריו שכמו דליכא מעילה הה"נ דליכא איסור דאורייתא. ברם איסור דרבנן איכא ליהנות גם ממחובר כמו שביאר השער המלך, וכן

מוכח בב"מ דף ו' ע"ב גבי ההיא מסותא דפרשו רבנן מיני' לאחר שהקדיש אותו אע"פ שהקדיש אותו במחובר (דהי' מסותא של קרקע כדאמרינן בדף ז' ע"א שם).

ומעתה יש ליתן טעם למה הירושלמי לא רצה ללמוד שהוא מתפיס בהיכל עצמו, והיינו משום דס"ל שאין מתפיסים בקדושה בלי איסורים, וס"ל כר"ל דליכא מעילה בתלוש ולבסוף חיברו היכא שנתקדש במחובר, וגם איסור דאורייתא ליכא וכהנ"ל, ואע"פ שיש איסור דרבנן אבל איסור דרבנן אינו דבר הנדור אלא רבנן אסרוהו.

מיהו אכתי טעמא בעי למה מפרש הירושלמי כקרבנות ירושלים ולא כירושלים עצמה (שהרי האבנים נתקדשו בתלוש). וצ"ל דס"ל שבאו משיירי הלשכה ושאין מעילה בשיירי הלשכה, וכהדרך הראשון שכתבנו לעיל כאן בנוגע להיכל.

ו. ביאור דברי הירושלמי כאן.

ע"י בתוס' כאן שכתבו ג' פירושים בכאימרא: תמיד, ולד חטאת, ואילו של אברהם אבינו. ובירושלמי נשנו ג' פירושים אלו בשם ג' מאן דאומרים. והקשו על המ"ד שסובר ולד חטאת מאי טעמא לא תני התנא גם עזרה, ואין הדבר מבואר למה קשה דוקא על המ"ד שסובר שכאימרא הוא ולד חטאת. ועיי"ש בנושאי כלים.

מיהו לפי הנ"ל אתי שפיר, כי הירושלמי הרי מפרש שכשהוא מזכיר כמזבח כהיכל וכירושלים פירושו הוא כקרבנות מזבח היכל וירושלים, וא"כ אולי אין לשון כזה בלשון בני אדם של קרבנות עזרה אלא

קמד) בא"ד.

ע"י בר"ן שכתב שאם הוא אומר טמא או נותר הרי זה נחשב מתפס בדבר הנדרור כי "שמן מורה איסור ושייך בקרבנות", והרא"ש כתב שהכוונה היא להתפסה בקדשים דשייך בהו איסור פיגול ונותר.

קמה) בא"ד.

ע"י בדבריו שכתב שאם הוא אומר רק עולה או חטאת (בלי לומר כעולה או כחטאת), משמע שכוונתו לומר שיעשה ממנה דיני עולה או חטאת ואינו משמע לשון איסור. וצ"ע דאדרבה יותר משמע איסור כי איך יעשה בהכרח דיני עולה או חטאת.

קמו) תוס' לעיל בד"ה לא כשר וד"ה טמא.

ע"י בדבריהם דמבואר ש"לא דכי" פירושו הוא לא טהור, ודלא כהר"ן שכתב לא מותר, ולכן הקשו תוס' דאם לא דכי הוי נדר א"כ כל שכן שאם אמר טמא הוי נדר.

ולפי הר"ן בד"ה טהור שכתב לגרוס (או לפרש) "לטהור" במקום "טהור", יש להקשות באמת דאם "לטהור" הוי נדר כ"ש טמא.

ולפי תוס' צ"ע כקושיית הר"ן בד"ה טהור וכו' מה היא הכוונה ב"טהור", ואין לומר שהכוונה היא "לטהור", דהא כבר תני לא דכי שפירושו לדידהו הוא לא דכי אלא טמא.

אומרים קרבנות מזבח (מיהו צריך טעם למה זה כך), והרי ביארנו שהטעם למה הירושלמי מפרש כקרבנות מזבח והיכל וירושלים, ואינו מפרש כמזבח והיכל עצמם, הרי זה כי ס"ל שאין בהם מעילה ואיסור דאורייתא, ואע"פ שיש בהם איסור דרבנן, אבל איסור זה הוא דבר האסור, ואע"פ שיש בהם קדושה אבל אין מתפיסין בקדושה גרידא וכמו שביארנו לעיל, אבל המ"ד שסובר ולד חטאת הרי הוא סובר ששפיר אפשר להתפס בקדושה גרידא בלי איסור וכמו שביארנו לעיל בסק"ג, וא"כ לדידי' אפשר לפרש שהוא מתפס בהמזבח והיכל וירושלים עצמם, ואין צריכים לפרש כקרבנות מזבח והיכל וירושלים, וא"כ קשה למה לא תני גם עזרה, כלומר העזרה עצמה.

ז. אילו של אברהם אבינו.

מיהו ע"י לעיל באות קל"ח שצדדנו לומר שגם התפסה באילו של אברהם אבינו הרי היא התפסה בקדושה בלי איסורין. ולפ"ז הי' ירושלמי יכול להקשות את הקושיא הנ"ל דניתני עזרה גם על המ"ד שאומר אילו של אברהם אבינו.

דף י"א ע"א**קמג) ר"ן ד"ה טהור.**

הר"ן כתב שאם אמר לטמא לנותר ולפיגול עם למ"ד "איכא למימר" שלהיתירא קמכוין. וצ"ע למה רק איכא למימר.

קמז) מכלל לאו אתה שומע הן.

ע"י בסוגיית הגמ' דמבואר שהציור של כחולין לא אוכל לך הוא ציור של מכלל לאו אתה שומע הן, כי המשמעות היא שמה שכן יאכל לא יהי' כחולין אלא קרבן, והרי זה תלוי בהמחלוקת בין רבי מאיר וחכמים בענין אם אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן או לא.

ומקור המחלוקת בין רבי מאיר וחכמים הוא בענין תנאי, דרבי מאיר סובר שצריכים תנאי כפול כמו בבני גד ובני ראובן ולא אמרינן מכלל הן אתה שומע לאו, ואילו חכמים סוברים שאין צריכים תנאי כפול אלא אמרינן שמכלל הן אתה שומע לאו, דהיינו ששמעינן שאם לא יתקיים התנאי יתבטל המעשה. ולכאורה טעמם של חכמים הוא משום דס"ל שיש כאן אומדנא שהוא מתכוין גם להצד של לאו, ולכן לא ילפי מתנאי דב"ג ובני ראובן שצריכים תנאי כפול.

ומה שהגמ' כאן רצתה לומר שגם בנדר יועיל מכלל לאו אתה שומע הן לחדש שיש כאן נדר, הכוונה היא שמכיון שיש אומדנא א"כ הצד של לאו שאמר הרי זה כמו יד מוכיח שכוונתו היא לנדר ומש"ה הרי זה מועיל מדין ידות.

גם יש מקום לומר שחכמים סוברים שהיכא שאמר את צד ההן הרי זה נחשב ממש שאמר גם את צד הלאו, והרי זה נקרא שצד הלאו נכלל ממש בדיבורו, ולפ"ז בנדר הרי זה מועיל מדין לשון גמור ולא רק מדין ידות.

וע"י בשבועות דף ל"ה ע"א דתנן שאם השביע את עדים בלשון של אל יכך אם

תעידוני, או יברכך אם תעידוני, ר"מ מחייב וחכמים פוטרים. ובדף ל"ו ע"א שם פרכינן על רבי מאיר הא לית לי' מכלל לאו אתה שומע הן, והקשה הרמב"ן שם למה לא הקשו גם על חכמים, דהא אית להו דשפיר אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן, וא"כ למה הם פוטרים, ועיי"ש בתירוציו. ובמשנת רבי אהרן על נדרים בס"י ח' אות ד' תי' משום שלפי חכמים הרי זה רק בגדר אומדנא, אבל אין זה נחשב כאילו אמר גם את הצד השני, ומש"ה פוטרים חכמים שם, כי בקללה לא סגי במכלל לאו אתה שומע הן, כי בקללה לא סגי באומדנא, אלא צריכים שיוציא בפיו, וזהו כהדרך הראשון שהזכרנו דהוי בגדר ידות. ברם יש להעיר דהא בשבועות שם איירי לענין שבועת העדות ולא לענין קללה, ולענין שבועת שפיר מהני ידות וכמו שמבואר בהמשנה לעיל בדף ט' ע"א, וכמו שהוכיח משם הר"ן בריש דף ז'. מיהו תוס' לעיל בריש דף ב' ע"ב כתבו שאין ידות בשבועות, וכבר הבאנו שם באות י' סק"ד את ביאורו של המרומי שדה שכוונתם היא למושבע מפי אחרים, וא"כ לפ"ז אכתי י"ל כעין דברי המשנת רבי אהרן בביאור הסוגיא בשבועות שם ולומר שלא הקשו על חכמים כי י"ל שכוונת חכמים היא למושבע מפי אחרים, ולמושבע מפי אחרים לא סגי במכלל לאו אתה שומע הן, כי במושבע מפי אחרים בעינן לשון גמור ולא ידות.

ועכ"פ בקו"ש בשם הגר"ח מבואר דלא כיסוד דברי המשנת רבי אהרן, אלא כהדרך שכתבנו לפי חכמים דחשיב דיבור מלא גם על הצד ההפוך, דהנה ע"י בקו"ש בב"ב

אות תל"ז שהקשה מה היא הראי' מהא דרבי מאיר לית לי' מכלל הן אתה שומע לאו גבי תנאים שגם בנדרים הרי הוא סובר כן, הלא בתנאים הוי מצד גזירת הכתוב שצריכים תנאי כפול, אבל גם רבי מאיר מודה שיש אומדנא שהוא מתכוין גם את ההפוך, וא"כ למה לא יועיל בנדרים. וכתב שהקשה כן להגר"ח, ותי' לו הגר"ח "דפולוגתא דמכלל הן אתה שומע לאו היא אם הלאו נכלל בלשון ההן, וא"כ כשאומר ההן לחוד הוי כאילו אומר ההן והלאו, וממילא הוי כפול, ואידך מ"ד ס"ל דאף דאנו מבינים גם את הלאו מדבריו, מ"מ אינו בכלל לשונו ולא מיקרי שפירש את הלאו, ולא הוי דומיא דבני גד ובני ראובן, ולענין נדר בעינן לבטא בשפתים, ומש"ה תלי בפולוגתא הנ"ל", הרי שסובר הגר"ח שלפי רבנן אינו בגדר יד אלא בגדר דיבור מלא ממש (ולפי דרכו צריכים לומר כתירוצי הרמב"ן על הקושיא למה לא הקשו בשבועות שם גם על חכמים).

ועכ"פ לכאורה דברי הגר"ח אינם מבוארים כי למה לפי רבי מאיר לא מהני בנדר מדין יד. ולכאורה מבואר מזה דלא כביאורו של הגר"ח בדעת רבי מאיר, אלא מבואר דס"ל לר"מ שאין כאן מספיק אומדנא כדי להחשב יד.

מיהו מצד שני אם טעמו הוא משום דס"ל שאין כאן מספיק אומדנא קשה למה מצינו שמודה רבי מאיר בציורים מסוימים גבי תנאי דשפיר אמרינן מכלל הן אתה שומע לאו, דעי' ברמב"ם בפ"ו מהל' אישות הי"ז ובפ"ג מהל' זכי' ומתנה ה"ח שסובר שבתנאי של מעכשיו, או על מנת

דהוי כאומר מעכשיו, אין צריכים תנאי כפול.

מיהו עי' בזכרון שמואל בסוף סימן מ"ו שביאר הגר"ש דהן אמת שרבי מאיר סובר שאין כאן אומדנא שהוא מתכוין שע"י ביטול התנאי יתבטל המעשה, אבל סוף סוף מכיון שהזכיר את צד ההן של התנאי א"כ יוצא שבמציאות המעשה נעשה רק על הצד הזה של קיום התנאי, רק דהיכא שצריכים משפטי התנאים א"כ נאמר דהיכא שעשה בלי משפטי התנאים הרי התנאי בטל והמעשה קיים, אבל היכא שאין צריכים משפטי התנאים א"כ נהי שאין כאן אומדנא על הצד הלאו אבל בכל זאת סוף סוף המעשה נעשה רק על הצד שיתקיים התנאי.

ועי' ברשב"א בגיטין דף ע"ה ע"א בד"ה רב אשי וכו' שכתב בשם הראב"ד ביאור אחר בהדין הנ"ל של מעכשיו או על מנת וז"ל, והראב"ד ז"ל נתן טעם לדבריהם, דתנאי דעל מנת או של עכשיו, כיון דמהשתא חאיל מעשה, בתנאי חאיל, דהשתא מתנה עמו הוא, אבל על תנאי דאם, כיון שהתנאי בא לבטל המעשה שלא יחול מעתה, אין בו כח לבטל המעשה אא"כ כפל אותו עכ"ל.

וע"ע בשיטה שלא נודעה למי בקידושין דף ח' ע"א בד"ה לא אמרן וכו', שכתב שבגיטין וקידושין לא בעינן תנאי כפול. וכן עי' בהשיטה שהביא הרמב"ם בפ"ו מהל' אישות הי"ד ובפ"ג מזכ"י ומתנה ה"ח שדוקא בגיטין וקידושין צריכים תנאי כפול. וכן עי' בשיטת הרשב"ם הובא בתוס' בקידושין דף מ"ט ע"ב שדוקא

באיסורים בעי רבי מאיר תנאי כפול אבל לא בממון (והקשו תוס' עליו דהא תנאי דבני גד ובני ראובן הי' ציור של ממון, וכן הקשה הרמב"ם על השיטה הנ"ל שרק בקידושין וגיטין בעינן תנאי כפול עיי"ש). ולכאורה גם את השיטות הנ"ל אפשר לבאר על פי דרכו של הגרש"ש שאע"פ שרבי מאיר סובר שאין כאן אומדנא אבל בכל זאת הדבר נעשה רק על צד אחד.

והנה כבר הבאנו את הגמ' בשבועות שרבי מאיר מודה באיסורא דאמרינן מכלל לאו אתה שומע הן, ולפי דרכנו הנ"ל שלפי רבי מאיר אין כאן מספיק אומדנא צריכים להוסיף שגם ר"מ מודה שיש כאן מדריגה מסוימת של אומדנא, רק שפליגי באם אפשר לחתוך דיני ממונות על פי המדריגה הזאת של אומדנא, ובזה אמרינן שגם רבי מאיר מודה שמספיק באיסורא במדריגה כזאת של אומדנא.

וראיתי מוכיחים שלפי רבי מאיר הוי משום חסרון בהאומדנא מהא דכתב הר"ן כאן שהיכא שאמר לא חולין לא אוכל לך, גם רבי מאיר מודה שאמרינן מכלל לאו אתה שומע הן ואמרינן לא חולין יהא אלא קרבן לפיכך לא אוכל לך, והיינו משום שהזכיר בלשונו המלים "לא אוכל לך", וחילוקו מובן רק אם הוי חסרון באומדנא, דבזה שפיר שייך לומר דכיון שהזכיר מלים אלו הרי זה מוכיח שכוונתו היא באמת לנדר.

ועי' בבעל המאור בביצה דף כ' שכתב שגם לפי רבי מאיר מהני אומדנא כדחזינן בעלמא דמהני אומדנא, רק דסובר רבי מאיר שאע"פ שיש אומדנא של מכלל הן אתה שומע לאו אבל בכל זאת גזירת

הכתוב היא שאם מוציא בשפתיו צריך להיות כמשפטי התנאים. ולפ"ז אכתי צ"ע למה לא מהני בנדר מדין יד.

והרשב"א בגיטין ע"ה ע"ב בד"ה אתקין וכו' כתב בחד תירוצא שבאמת רבי מאיר סובר שגם בעלמא לא מהני אומדנא. ועוד צידד לומר בתי' אחר שם שבאמת גם לפי רבי מאיר מהני אומדנא, רק דהוי גזירת הכתוב שהיכא שמוציא בשפתיו צריך לכפול וכמש"כ הבעל המאור, רק שהרשב"א הוסיף שאחרי שקבעה כן התורה א"כ שוב אם לא עשה כן ליכא אומדנא.

ועי' בר"ן בקידושין דף מ"ט ע"ב בד"ה ההוא גברא (השני) קרוב לסופו, וכן בתוס' הר"י הזקן שם בדף ס"א ע"ב בדבריו בדעת הר"ף, שכתבו שטעמו של רבי מאיר הוא משום שהיכא שלא כפל חסר באיכות האומדנא.

קמז*) עוד בענין מכלל לאו אתה שומע הן.

והנה לשלימות הענין הנני מצרף לכאן את מה שכתבתי בהענין הנ"ל בספרי על קידושין חלק ד' אות רכ"א.

א. הנה בקידושין דף ס"ב ע"א מקשינן שלפי רבי מאיר למה אין צריכים שיכפול הכהן את השבועה של סוטה, ותירצה הגמרא שבאמת שפיר כפל. והקשו תוס' שם בד"ה בשלמא לרבי חנינא בן גמליאל וכו' דאכתי הוי השבועה בנוסח של לאו קודם להן ומעשה קודם לתנאי, ועיי"ש במה שתירצו. והרמב"ן והרשב"א והריטב"א תירצו שבאמת בסוטה אין זה

בגדר דין של תנאי (ונראה דהיינו משום שפרשת תנאי נאמרה רק על היכא שהוא עושה חלות והרי הוא מתנה על החלות), וא"כ התם בסוטה באמת אין אנו צריכים משפטי התנאים, ורק כפילות לחוד צריכים. ומבואר מדבריהם שהטעם למה צריכים כפילות אינו משום גזירת הכתוב לחוד, אלא משום דליכא אומדנא, ולכן אע"פ שאין צריכים משפטי התנאים, אבל כפילות שפיר צריכים כיון שסברת הדבר שייכת גם בהציור של שבועה אע"פ שאינה בגדר תנאי (ומסוגיית הגמ' יוצא לכאורה דלא כהמשנת רבי אהרן שגם רבנן מודים שבקללה לא אמרינן מכלל הן אתה שומע לאו).

ועיין באבני מילואים בסי' ל"ח סק"ה שהביא שם את ראיית המל"מ מסוגיית הגמ' בקידושין שם בענין סוטה שגם בתנאי על העבר צריכים משפטי התנאים, וכתב האבני מילואים שלפי הסברא הנ"ל אין ראי', כי כפילות שאני, אבל לעולם י"ל שהדברים שהם רק משום גזירת הכתוב לחוד אינם נוהגים בתנאי על העבר. ומחי' הר"ן בגיטין דף מ"ה ע"ב בד"ה בגמרא והוא שאמר לה וכו' הביא שבתנאי על העבר אין צריכים משפטי התנאים.

והנה תוס' שם בד"ה הנקי וכו' הקשו שלפי ביאורו של רש"י שם בהנקי כתיב, יוצא שהמעשה הי' קודם להתנאי, והמל"מ בפ"ו מהל' אישות ה"א בד"ה ולפי דעתי וכו' ר"ל שרש"י סובר שמאחר שבצד ההן אמר את התנאי קודם, תו לא איכפת לן בצד הלאו. מיהו השער המלך בה"ב שם בעמוד י"ח טור ב' רצה לומר שרש"י סובר

כהרמב"ן וסייעתו שבסוטה אין צריכים משפטי התנאים.

ב. והנה בכל התנאים, בגיטין וקידושין ובקנינים, יש כאן עשיית מעשה בשעה שהוא אומר את התנאי, וכגון בקידושין שהוא נותן לה כסף ומקדשה וגם מטיל תנאי בהקידושין. והרמב"ן במלחמות בפ"ב דביצה הביא בשם הראב"ד שהיכא שאין עשיית מעשה כשהוא מטיל את התנאי כמו שהי' בתנאי דבני גד ובני ראובן שנתן להם אז את חלקם, אין צריכים משפטי התנאים, וכגון היכא שהוא אומר שיתנו ד' מאות זוז לפלוני ויקדש את בתי, והקשה החזו"א בחלק אה"ע סי' נ"ו סק"ב שלפ"ז למה אמרינן בנוגע לנדרים שרבי מאיר לית לי' שמכלל לאו אתה שומע הן, הלא גם שם ליכא עשיית מעשה וא"כ למה צריכים כפילות. והוכיח מזה החזו"א שבע"כ צ"ל שהטעם למה צריכים כפילות אינו משום גזירת הכתוב של משפטי התנאים אלא הרי הוא משום דחשיב לשון גרועה, ומש"ה הה"נ לענין נדרים.

ועוד הביא שם החזו"א את שיטת הרמב"ן בביצה שם שבשכיב מרע אין צריכים כפילות, וכן שהממנה שליח ומטיל תנאי אינו צריך לכפול, וא"כ מבואר מזה שכפילות הרי היא שפיר רק בגדר גזירת הכתוב של משפטי התנאים, דהא אם נאמר שבלי כפילות לא נקטינן שהוא מתכוין לעיכובא א"כ לא שייך לחלק כהנ"ל. והקשה החזו"א דלפ"ז מה שייך בהסוגיא בקידושין להקשות שכשהתורה משמענו חקות התורה תאמר גם את צד ההן וגם את צד הלאו, הלא אינו ענין של תנאי.

מבוסס על ההנחה שטעם התורה בתנאי כפול לפי רבי מאיר הוא משום שאין משמעות לצד הלאו ומש"ה גם בשבועה צריכים כפילות, אבל אם בתנאי הרי זה משום גזירת הכתוב של משפטי התנאים אע"פ שהמשמעות היא ברורה לחלוטין שכוונתו היא רק על תנאי א"כ בשבועה אכתי שפיר צריכים ללכת אחרי הסברא.

ולפ"ז מה שכתבו תוס' "בשלמא לרבי מאיר דלית לי' מכלל הן אתה שומע לאו אע"פ שסברא היא כשאדם מתנה עם חברו אם תעשה זה אתן לך זה שאם לא תעשה לא אתן וכו'" כוונתם היא שלפום ריהטא כן היא הסברא, אבל באמת אין הסברא כן לחלוטין, ומש"ה צריך לכפול.

מיהו לפי דרכו של החזו"א דברי תוס' הם בדקדוק, כי לעולם שפיר יש סברא לומר שמכלל הן אתה שומע לאו, רק שבכל זאת גזרה התורה שלא נלך בתר סברא זו אלא צריכים לשון מבורר, ובזה נקטינן שהצריכה כן התורה לא רק גבי תנאים אלא ה"ה לכל היכא שקיימת הסברא של מכלל הן אתה שומע לאו.

וכדי לבאר את כל הנ"ל כתב החזו"א שצ"ל שכפילות אינה רק בגדר גזירת הכתוב של משפטי התנאים לחוד כי לפ"ז מה זה שייך לנדרים ולחוקי התורה, וכן אינה משום שאנו מסופקים בכוונתו כי לפ"ז למה שונים שכיב מרע ועשיית שליח והיכא שאינו עושה מעשה, אלא כוונת התורה היא לחדש שכל היכא שאירי בציור שצריכים לומר שמכלל לאו אתה שומע הן, או שמכלל הן אתה שומע לאו, דינא הוא שאנו צריכים לשון מבורר ואלים ושלא נסמוך על מכלל הן אתה שומע לאו, אע"פ שבאמת שפיר שמעינן את הלאו, וזוהי כוונת התורה בהגזירת הכתוב של כפילות גבי תנאים, ומש"ה שפיר בעינן כפילות גם כשאין מדובר בתנאים, רק שבכל זאת אכתי שפיר יתכן לומר שיש מקומות שאין צריכים כפילות אלא שפיר סמכינן על מכלל הן אתה שומע לאו כיון שהתם האומדנא הוא יותר חזק וכמו שכתב הרמב"ן בביצה שם, עד כאן דברי החזו"א עד כמה שהצלחתי להבין אותם, ויש לי להעיר עליהם מיני' ובי', ודבריו עדיין צריכים אצלי לימוד.

דף י"א ע"ב

קמח) בעיקרו קא מתפיס או בהיתרא קא מתפיס.

א. דברי הר"ן שהאיסור של בשר קדשים לטמאים והאיסור של חזה ושוק לזרים הם בגדר דבר האסור.

עי' בגמ' דאמרינן בעי רמי בר חמא הרי עלי כבשר זבחי שלמים לאחר זריקת דמים מהו, אי דקאמר בהדין לישנא בהיתרא קא

ג. וע"ע בקידושין לעיל בדף ס"א ע"ב בתד"ה בשלמא לרבי מאיר היינו דכתיב אז תנקה מאלתי וכו' שכתבו וז"ל, לכך פר"י בשלמא לרבי מאיר דלית לי' מכלל הן אתה שומע לאו אע"פ שסברא היא כשאדם מתנה עם חברו אם תעשה זה אתן לך זה שאם לא תעשה לא אתן לך כמו כן כאן אע"פ שהוא סברא שלא השביעו אלא על מנת שיתנו הוצרך לפרש אם לא יתנו תהי' נקי וכו' עכ"ל. ולכאורה פירושו של הר"י

מתפיס, אלא כגון דמחית בשר זבחי שלמים קמי' ומחית דהיתרא גבי' ואמר זה כזה, מאי, בעיקרו קא מתפיס או בהיתרא קא מתפיס. ועי' בר"ן שהקשה דהא גם לאחר זריקה הרי הבשר אסור לטמאים, וכן החזה ושוק אסורים לזרים. ותירץ שהאיסורים ההם הרי הם בגדר "דבר האסור" כיון שאינם אסורים לכל. ולפי הר"ן י"ל שאיירי כאן גם היכא דמחית קמי' החזה ושוק לאחר זריקת הדם, כי גם בכה"ג אם לא אמרינן בעיקרו קא מתפיס אינו נדר, כי הוא מתפיס בהמצב עכשיו שהוא מצב של דבר האסור. ואע"פ שבגמ' איתא "בהיתרא קא מתפיס", אבל יש לפרש שאין הכוונה לומר שהדבר שמתפיס בו הרי הוא מותר עכשיו, אלא הכוונה היא שהוא מתפיס בדבר שאינו גורם שיהי' עליו עכשיו איסור נדר אלא הרי הוא מתפיס בדבר שעושה את נדרו היתרא. א"נ י"ל שהכוונה בהיתרא קא מתפיס היא להא דהותר האיסור מעילה שהי' על הבשר קודם זריקה אע"פ שעכשיו חל עליו איסור חדש של טומאה וכן חזה ושוק לזר. א"נ י"ל דכיון שנקטו בשר, דמשמע סתם בשר ולא חזה ושוק, מש"ה נקטו לשון שהוא עכשיו מותר ממש, אע"פ שאין זה נחוץ להצד שאינו נדר, אלא יכול להיות גם אסור אם הוא בגדר דבר האסור ולא דבר הנדר.

ב. קושיית הקר"א למה לא מיבעיא לן במתפיס בחטאת או אשם.

ועי' עוד בקר"א לקמן בדף י"ב ע"א בד"ה כחלת אהרן וכו' שהקשה דלפי הר"ן למה בעי הש"ס רק בשלמים, ולמה לא

בעי גם בחטאת ואשם, ואע"פ שגם לאחר זריקה הבשר אסור לזרים אבל מ"מ האיסור ההוא הרי הוא בגדר דבר האסור כיון דמותר לכהנים (ועיי"ש במה שניסה לתרץ ואיך שדחה את תירוצו).

ג. בענין היכא שאסור עכשיו מחמת שעוד לא הוקטרו אימוריו.

ומדברי הרמב"ם בפ"א מהל' נדרים הט"ו נראה שהוא מפרש את בעיית הש"ס רק בחלק הבעלים של השלמים ולא בחזה ושוק הניתנים לכהן, וז"ל שם, הי' לפניו בשר קדש, אפילו הי' בשר שלמים אחר זריקת דמים שהוא מותר לזרים, ואמר הרי הן עלי כבשר זה, הרי אלו אסורין, שלא התפיס אלא בעיקרו שהי' אסור עכ"ל, הרי שכתב דאיירי באותו חלק שהוא מותר לזרים. וצ"ע למה פי' כן, דאם לית לי טעמו של הר"ן, אלא ס"ל דחזה ושוק חשיבי באמת דבר הנדר גם אחרי זריקה כיון שהם אסורים לישראל אע"פ שאינם אסורים לכהנים, א"כ גם חלק הבעלים הי' צריך להיות נחשב דבר הנדר גם עכשיו כיון שהוא אסור מיהא לטמאים. ועכ"פ לפי הרמב"ם לא קשה קושיית הקר"א כי לא מצי למיבעי בחטאת ואשם כמו דלא מיבעיא לי' בחזה ושוק.

וי"ל שהרמב"ם סובר שעל חלק הכהנים ליכא למיבעיא כי מן הסתם איירי שהאימורין קיימים אשר בכה"ג החזה והשוק עדיין אסורים לכהנים גם אחרי זריקת הדם עד שיקטירו את האימורין, וס"ל להרמב"ם שאיסור זה הרי הוא שפיר מחמת נדרו וחשיב דבר הנדר, ולכן ס"ל דליכא למיבעי בחלק הכהנים לאחר זריקת

הדם אלא רק בחלק הבעלים כי ס"ל שחלק הבעלים אינו נאסר אחרי זריקת דם לפני הקטרת אימורין (והר"ן י"ל שלא נתקשה בזה כי הוא סובר דאיירי שאינם קיימים). מיהו אכתי יש להקשות למה נקטה הגמ' שהבשר שמחית קמי' הוא לאחר זריקה, אשר לפ"ז סובר הרמב"ם שמוכרחים להעמיד בחלק הבעלים, דלמה לא נקטה הגמ' שהבשר הי' כבר לאחר הקטרת האימורין אשר אז אפשר להעמיד גם בחלק הכהנים. מיהו אולי אז לא הי' אפשר להעמיד בחלק הבעלים כי גם אם בטר עיקרו אזלינן הרי זה מותר כי גם לפני ההקטרה הי' מותר לאחר שנזרק הדם. מיהו יש לפקפק בזה כי אכתי יש לצדד שמא בלפני פניו קא מתפיס דהיינו לפני זריקת הדם. ועוד דיתכן שהכוונה בבטר עיקרו אינה בנוגע לזמן, אלא הכוונה היא בתר יסוד ושורש הדבר, עי' בזה באות קנ"ב.

והנה עיין ברא"ש על הא דס"ד דאיירי באומר כבשר זבחי שלמים לאחר זריקה שהקשה דהא גם לאחר זריקה אסור, דהא כל כמה דלא מקטרי אימורין לא משתרי בשר באכילה (וכן קשה על הציור של המסקנא של זה כזה). ולכאורה ס"ל להרא"ש שגם חלק הבעלים אסור לפני הקטרת אימורים כי מן הסתם בשר זבחי שלמים הוא חלק הבעלים. ותירץ וז"ל, לא פסיקא ל' למימר לאחר הקטרת אימורין דאמרינן בפסחים כי ליתנהו כגון שנטמאו או אבדו לא מיעכבי עכ"ל. וכוונתו לתרץ דכיון שאמר לאחר זריקה פשיטא שכוונתו היא אשעת היתר, כלומר לאחר זריקה מיד היכא שאין האימורין, או לאחר זריקה ועוד

דבר דהיינו הקטרת אימורין, אבל לא פסיקא ל' למימר לאחר הקטרת אימורין כיון שלפעמים הוא ניתר מיד לאחר זריקה (וכן יש לתרץ על הציור של זה כזה).

עוד יש לתרץ על הקושיא הנ"ל שהקשה הרא"ש שגם לאחר זריקה הוא עדיין אסור, די"ל דנהי שהבשר אסור גם לאחר זריקה קודם הקטרה אבל מ"מ אין זה אותו איסור קודש של קודם זריקה, אלא הרי זה איסור חדש, וחשיב דבר האסור (ודלא כמו שכתבנו לעיל בדעת הרמב"ם), וא"כ כדי לומר שיש כאן נדר אכתי צריכים לומר שבתר עיקרו קא מתפיס. מיהו לכאורה זהו דלא כתוס' להלן בדף י"ב ע"א בד"ה אבל נותר וכו' שכתבו דהיכא שעכשיו הוא פיגול ונותר לכו"ע אמרינן שבתר עיקרו קא מתפיס שהוא דבר הנדור כי כיון שגם עכשיו הוא אסור והרי הוא מתפיס בו א"כ חזינן שכוונתו היא לאסור. ואולי יש לחלק בדוחק ודו"ק.

ד. בענין אם חלק הבעלים אסור קודם הקטרת אימורין.

ועתה נעיין יותר באם חלק הבעלים אסור באכילה לפני הקטרת אימורין. והנה בפסחים דף נ"ט ע"ב תניא יכול יהו כהנים רשאים בחזה ושוק קודם הקטרת אימורין ת"ל והקטיר הכהן את החלב המזבחה והדר והי' החזה לאהרן ולבניו. והנה לא מצינו בש"ס מפורש שאסור לאכול קודם הקטרה אלא בחזה ושוק לחוד, אבל בחלק הבעלים לא מצינו שיש איסור. וגם הפסוק שהביאה הגמ' שם איירי בחזה ושוק.

ברם עי' במל"מ בפ"א מהל' מעה"ק ה"ד שכתב וז"ל, וכן הבעלים אינם אוכלין

בשר השלמים קודם הקטרה וכמש"כ רבינו בפ"ח מהל' פסולי המוקדשין ה"ז והאימורין מתירים את הבשר לאדם עכ"ל. ובהשקפה הראשונה כוונת המל"מ היא דמשמע מסתימת דברי הרמב"ם דליכא היתרא כלל לפני הקטרת אימורין שהרי לא כתב חזה ושוק אלא כתב בשר. אמנם לכאורה אינה ראי', דאולי כוונת הרמב"ם היא לקדשי קדשים שהם כולם לכהנים, אבל בקדשים קלים אולי הזריקה לבדה מספקת כדי להתיר את חלק הבעלים. וכן דחה הצ"ח בביצה דף כ' ע"ב בדבריו על תד"ה מאי בינייהו עיי"ש.

ברם נראה ברור שכוונת המל"מ היא להוכיח מהא דכתב הרמב"ם "לאדם", ולא כתב "לכהנים" כמו שכתב להלן שם בנוגע לחטאת העוף (ועוד דברים), וא"כ משמע להדיא שכוונת הרמב"ם היא גם לחלק הבעלים בקדשים קלים.

ועי' עוד בפ"ט מהל' מעה"ק הי"א שכתב הרמב"ם וז"ל, אבל החזה והשוק נאכל לכהנים שנאמר כי את חזה התנופה ואת שוק התרומה, ושאר השלמים נאכלים לבעלים, ואין הכהנים זוכין בחזה ושוק אלא לאחר הקטר האימורין עכ"ל. ומדבריו משמע שרק לחלק הכהנים בעינן הקטרת האימורין, דהא לעיל מיני' הזכיר גם חלק הבעלים, ומ"מ לא כתב שצריכים הקטרה אלא בנוגע לחלק הכהנים דוקא. מיהו יש לדחות שאין כוונתו למתי מותר באכילה, אלא למתי הם זוכין בהחלק, שהרי כתב "זוכין בחזה ושוק", ואם כן אכתי יש לומר שלענין היתר אכילה גם חלק הבעלים אסור עד לאחר הקטרת אימורין.

ועי' בתוס' בביצה דף כ' ע"ב בד"ה מאי בינייהו דמוכח מדבריהם דאסור לאכול גם את חלק הבעלים לאחר זריקה, וכ"כ רש"י בבב"ק דף י"ג ע"ב בד"ה ניזק אוכל בשר וכו'.

קמט) קושיית הר"ן דגם עכשיו הרי החזה ושוק אסורים לזרים.

עי' בר"ן שהקשה דגם עכשיו יש בהבשר איסורא, דהא החזה ושוק אסורים לזרים, וא"כ אפילו אם לאו בעיקרו קא מתפיס אכתי יוצא שהוא מתפיס באיסורא. מיהו יש לעיין דאולי החזה ושוק אינם אסורים לזרים באיסור אכילה אלא רק משום גזל, דעי' ברמב"ם בפ"א מהל' מעה"ק ה"ח שהביא רק שזר אסור באכילת קדשי קדשים משום דכתיב וזר לא יאכל, ולא הביא שיש על זר איסור אכילת חזה ושוק, וגם לא מצינו בתורה שכתוב איסור על זה אלא כתוב רק "והי' אהרן" וכן "לך נתתם", וא"כ אולי באמת יש רק איסור גזילה ובאיסור גזילה פשיטא שאינו יכול להתפיס.

ברם עי' בפ"ט מהל' סנהדרין ה"ד אות נ"ח דמוכח מדברי הרמב"ם שם שזר שפיר לוקה על אכילת חזה ושוק.

קנ) אלא כגון שמחית בשר זבחי שלמים קמיי וכו'.

עי' בר"ן בשבועות דף כ' ע"ב שכתב דאיירי אפילו כשעכשיו עומדים לפני זריקה, והשאלה היא האם הככר שנדר עליו תתהפך להיות מותרת לאחר שיזרקו את הדם של השלמים, כי הצד שאינו תופס

דף י"ב ע"א

**קנב) הרי עלי שלא לאכול
בשר וכו' כיום שמת בו
אבא.**

ע"י בגמ' דאיתא דאיירי באופן שהוא עומד באותו יום שמת בו אביו. וצ"ע למה בעינן כן, הלא אפילו אם הוא עומד ביום אחר למה אי אפשר לומר שנתכוין להתפיס ביום שמת בו אביו ולא לאותו יום בשנים אחרות שלא נדר בהם.

ומפי' הרא"ש כאן בד"ה היכי דמי וכו', בלשון הדיבור המתחיל, וכן בתחילת דבריו שם, נראה שלא הי' גורס בגמ' דאיירי שהוא עומד עכשיו באותו יום שמת בו אביו. מיהו בהמשך דבריו כתב וז"ל, לא שאמר כן בפירוש, אלא אמר באחד בשבא, היום הזה כמו חד בשבא שמת בו אביו עכ"ל, ולכאורה אין דבריו מובנים דהא בתחילה כתב שלא איירי באמר בפירוש כיום שמת בו אביו, וכן כבר כתבנו שמשמעות דבריו לעיל בסמוך היא שאינו עומד עכשיו באחד בשבת ואילו בהמשך דבריו כתב שעומד בו בחד בשבא ואומר כמו חד בשבא שמת בו אביו. מיהו נראה שצריכים להגיה בדבריו "אלא אמר כאחד בשבא היום הזה, כמו חד בשבא שמת בו אביו" כלומר שאמר כאחד בשבא ואנחנו אומרים שכוונתו היא לומר כחד בשבא שמת בו אביו.

והנה עיין בשבועות דף כ' ע"ב בר"ן ד"ה ואמר שמואל וכו' (בדף ח' ע"ב שברי"ף) שכתב דהא דמיבעיא לן שמא בעיקרו קא מתפיס הרי זה דוקא משום שגם עכשיו דין שלמים עליו, אבל באופן

בעיקרו הוא שמתכוין להצמיד את הככר להמצב של הבשר.

**קנא) בעיקרו קא מתפיס או
בהיתרא קא מתפיס.**

יש לעיין מה הוא הצד של רמי בר חמא לומר שבהיתרא קא מתפיס, הלא לכל הפחות היינו צריכים לומר סתם נדרים להחמיר ולחוש שבעיקרו קא מתפיס. מיהו נראה פשוט שכוונת הצד של בהיתרא קא מתפיס היא דליכא שום צד כלל לומר שבעיקרו קא מתפיס.

ומעתה יש לחקור מה היא כוונת הצד של בעיקרו קא מתפיס, האם הכוונה היא שנוקטים כן בתורת ודאי, או האם הכוונה היא רק שיש להסתפק בזה וצריכים להחמיר משום שסתם נדרים להחמיר.

ומדברי המפרש על ראיית הגמ' מפיגול ונותר מוכח דס"ל שאינו רק משום סתם נדרים להחמיר, אלא בתורת ודאי נקטינן שנתכוין לעיקרו, דהנה המפרש בפירושו הראשון מפרש שהרא"י מנותר היא שבדששתא קא מתפיס, ומעתה אם נאמר שהצד של בעיקרו מודה שיש מיהא צד לומר שבהיתרא קא מתפיס, רק שבגלל סתם נדרים להחמיר נוקטים שבעיקרו קא מתפיס, א"כ איזה ראי' יש מנותר, הלא התם אזלינן בתר השתא כי בתר השתא הוא צד החומרא, אבל איפוא שבתר עיקרו הוא צד החומרא אכתי ניזיל בתר עיקרו. מיהו גם לפי זה צ"ע, כי אכתי יש ראי' רק שאזלינן בתר השתא כשזה לחומרא, ואם כן אכתי יכול להיות שבבשר שלמים אזלינן בתר עיקרו לכל הפחות משום שסתם נדרים להחמיר.

בו אביו, כי סוף סוף לא נשאר עכשיו כלום מנדרו וא"כ לא שייך יסוד ושוורש להמצב של עכשיו.

קנג) בענין יסוד האיסור של תרומה.

איסור חדש, או שלא ירד האיסור טבל של קודם.

בספר אתון דאורייתא כלל ב' כתב וז"ל, נסתפקתי הא דתרומה אסורה לזר, אם הוא איסור חדש שנתחדש ע"י הפרשה, או דילמא עניינו שאיסור טבל שבו במקומו עומד, שהתרומה התירה איסור טבל שבה אך לכהן אבל לא לזר, תדע שהרי עונשם שוה, שעונש טבל הוא במיתה בידי שמים, וכן תרומה עונשה מיתה בידי שמים, על כן נראה קצת שאיסור תרומה לזר הוא מטעם טבל, ומצאתי כן מפורש בתוס' יבמות דף ס"ו וכו' עכ"ל.

ולהלן שם כתב וז"ל, ואחד מתלמידי העיר בזה מש"ס נדרים דף י"ב ע"א דקאמר דאם נדר והתפיס בחלת אהרן ובתרומתו מותר משום דהוי מתפיס בדבר האסור ולא בדבר הנדור, וכ' הרא"ש שם בד"ה כחלת אהרן וכתרומתו וז"ל, ואע"ג דמיתסרי ע"י פיו (שקורא שם ואומר הרי זה תרומה), לא הוי דבר הנדור, דהא מעיקרא נמי הוא אסור משום טבל, ופיו לא אסר אלא התיר, שהוציא השירים מידי טבל עכ"ל. ונראה מזה שהתרומה מתרת אך את האיסור טבל אשר בהשירים, אבל היא עצמה נשארת בטבלה לגבי זרים, ע"כ דברי התלמיד, ויפה העיר עכ"ל.

שוב כתב וז"ל, וע"ע בתוס' שם ד"ה

שנתבטל כליל דינו הקדום, לא אמרינן שבעיקרו קא מתפיס, וכגון היכא שהתפיס בנזירה שכבר הפר לה בעלה לא אמרינן שהוא מתפיס בעיקרה (ובעל מיגז גיזי ולא מיעקר עקר) כי לא נשאר עכשיו שום רושם מהנזירות שלה, וז"ל, אבל באשה לאחר שהפר לה בעלה כבר נתבטל לגמרי כל רושם נדר שעלי', דאפילו נימא שבעיקרו מתפיס אין כאן התפסה כלל עכ"ל. וצ"ע דא"כ איך אמרינן שכוונתו היא לההוא יום שמת בו אביו משום שבעיקרו קא מתפיס הלא לא נשאר עכשיו שום רושם מהנדר שהי' אז, והר"ן הרי סובר שבכה"ג לא אמרינן שבעיקרו קא מתפיס. ואולי י"ל דמש"ה איתא דאיירי שקאי בתאריך שמת בו אביו, כי מכיון שהוא היום שמת בו אביו א"כ גם זה הרי הוא סיבה לומר שכוונתו היא להתפיס ביום נדרו.

אמנם בדברינו נקטנו שכוונת הר"ן היא לומר שבענין שעוד יהי' רושם של איסור עכשיו כי אל"כ אין שום סיבה לומר שהוא נזכר ומתכוין למה שהי' קודם, דלפ"ז שפיר כתבנו שהכא שהוא עומד באותו תאריך א"כ דבר זה משמש כסיבה לומר שהוא מתכוין לקודם. ברם י"ל ביאור אחר לדינו של כר"ן, והיינו שלעולם הרי זה ברור שהוא מתפיס בהחפץ שנמצא עכשיו לפניו, ואינו מתכוין להתפיס בזמן קדום, רק שמסתפקים אם הוא מתכוין להמצב המעשי של עכשיו, או האם הוא מתכוין להיסוד של המצב של עכשיו, דהיינו לנדרו, שהוא דבר הנדור, דהא בגמ' איתא "בעיקרו" ולא ב"מעיקרא", וא"כ לפ"ז לא יועיל מה שעכשיו הוא התאריך שמת

כחלת שכתבו וז"ל, וא"ת והלא קדושת התרומה חלה ע"י דיבור והפרשה, וא"כ הוי דבר הנדור, וי"ל מכל מקום אין איסור שבתרומה בא ע"י הפרשה, שהרי קודם לכך נמי ה' אסור משום טבל, דהפרשת התרומה אינה כי אם להתיר עכ"ל. ומדנקטו התוס' בקושייתם קדושת התרומה, ובתירוצם איסור שבתרומה. על כן נראה בכוונתם שיש בתרומה ב' ענינים, א' קדושה, ב' איסור, והקדושה שבה הוא דבר מחודש ע"י ההפרשה, אבל האיסור שבה הוא מטעם טבל, לפי שעדיין לא התירה איסור הטבל שבה כי אם איסור הטבל אשר בשירים. ועל פי זה יובן ג"כ מה שיש בתרומה ענינים מחודשים אשר אינם בטבל, כחיוב חומש לזר, ועשה דושרתם את תרומתי, ואכילתו בטומאת עצמו הוא בעשה, ובטומאת הגוף הוא במיתה בידי שמים, ונוהג בו שלישי לטומאה, שכל זה איננו בטבל, והיינו משום דכל זה בא מפאת קדושת התרומה אשר נתחדשה ע"י ההפרשה עכ"ל.

ושוב כתב וז"ל, אולם באמת אין ראי' מדברי התוס' והרא"ש הנ"ל לומר דיש איסור טבל בתרומה, די"ל דאיסור טבל לגמרי חלף הלך לו ע"י ההפרשה, ואיסור התרומה איסור חדש הוא מטעם קדושת התרומה, לא מטעם טבל, ועל כן לא מיקרי דבר הנדור, דדבר הנדור הוי אך כשהי' מותר באמת לפני נדרו, ואחרי הנדר נאסר, אבל בתרומה דגם לפני ההפרשה היתה אסורה משום טבל, על כן נהי דפקע איסור טבל ע"י ההרמה, ונתחדש איסור תרומה, עם כל זה כיון שלא היתה התרומה מותרת בפועל באיזה זמן ונאסרה

אח"כ ע"י דיבורו, כי אם איסורה הי' מאז ומקדם, על כן לא מיקרי דבר הנדור, כיון שלא חידש דיבורו לאסור המותר, ורק החליף איסור באיסור, שהפקיע איסור הישן דטבל וחידש איסור החדש דתרומה עכ"ל האתוון דאורייתא.

מיהו עי' בשו"ת עונג יו"ט בסי' קי"ד קטע "ולפ"ז" שהביא את לשון הרא"ש הנ"ל וכתב וז"ל, וא"כ כיון דאיסור טבל הוא מפני קדושת תרומה שבכל הכרי עכ"ל. הרי שכתב שאפילו הקדושה כבר ישנה קודם הפרשה.

ברם אכתי יכול להיות שבנוגע להאיסור הרי הוא מודה לדיחוי של האתוון דאורייתא, דהיינו שהאיסור על כל הכרי הוא השם של טבל (שנגרם מהקדושה של תרומה שיש על כולו), ואח"כ יורד האיסור של טבל מהשירים וחל איסור חדש של תרומה (והקדושה נשארת כמו קודם על חלק התרומה), אלא שהעונג יו"ט הבין שכוונת הרא"ש במש"כ שכבר הי' אסור קודם הפרשתו משום טבל הרי זה כדי להראות שכבר אז היתה בו קדושת תרומה דלכך לא הוי בגדר דבר הנדור, ומזה יוצא שאם הקדושה שפיר היתה מחודשת אז הי' שפיר נחשב בגדר דבר הנדור, וזהו דלא כמו שיוצא מתוס' לפי האתוון דאורייתא שאע"פ שהקדושה היא מחודשת אינו יכול להתפס בה.

וע"ע בריטב"א בנדרים דף י"ח ע"ב בד"ה ואם בשל וכו' שכתב שטבל אסור "מחמתה" דהתרומה ומש"ה תרומה לא הוי בגדר דבר הנדור. ומשמע לי מדבריו שכוונתו היא שטבל אסור משום שמעורבת בו תרומה שהיא אסורה, והאיסור של טבל

הוא בעצם האיסור של תרומה שמעורבת בו, והבנה זו היא דלא כהעונג יו"ט לפי מה שצדדנו שלפי העונג יו"ט האיסור של טבל הוא איסור נפרד (מחמת קדושת התרומה שיש בו) ושבאמת איסור זה יורד ע"י ההפרשה ובא איסור חדש של תרומה, אלא אנו נוקטים בדעת הריטב"א שהאיסור הוא ממש האיסור של תרומה ומזה מבואר שהאיסור הוא אותו איסור שיש אחר כך בהתרומה.

וכן דברי הריטב"א אינם כדרכו הראשון של האתוון דאורייתא, כי מהאתוון דאורייתא מבואר שבעצם כל הטבל אסור מחמת עצמו, רק שאח"כ יורד האיסור מהשאר ונשאר רק על התרומה, ואילו מהריטב"א משמע איפכא, והיינו שבעצם רק התרומה אסורה, רק שכל הטבל אסור משום שמעורבת בו התרומה. וע"ע בזה לעיל באות י"ז סק"ד.

דף י"ג ע"א

קנד) ומאן דאסר בכור נמי מתפיסו בנדר הוא דתניא וכו' שמצוה להקדישו.

לכאורה צ"ב דמה לי בזה שמצוה להקדישו הלא בכל זאת אין מעשה ההקדש פועל כלום שהרי כבר נתקדש.

ומצאתי בחי' הגרי"ז על נזיר דף ד' ע"ב שכתוב ביאור על זה, דקודם כל הובא שם שיטת הרמב"ם שחטאת מיקרי בא בנדר כיון שמצינו חטאת נזיר שבאה בנדר, וביאר הגרי"ז דחזינן מזה שלפי הרמב"ם אין צריכים שהדבר הזה עצמו שהתפיס בו

יהי' בגדר בא בנדר ונדבה, אלא מספיק בזה שמצינו במקום אחר שקדושה זו באה בנדר ונדבה, ושוב כתוב שם בנוגע לבכור בזה"ל, וע"כ צ"ל לרבי יעקב דכיון דמצוה להקדישו, בע"כ ששייך מעשה ההקדש בקדושת הבכור, ואך דלא פעל ההקדש כלום כיון דקדוש מרחם, אמנם כיון שאמרה התורה דמצוה להקדישו, אינו רק מצוה לומר שיהא קדוש, ובע"כ זהו מעשה הקדש, וזהו המצוה להקדישו, וא"כ מהא גופא דשייך מעשה הקדש בבכור נלמד דקדושת בכור מיקרי באה בנדר ונדבה כיון דשייך בה מעשה הקדש של קדושת בכור, וזהו הפלוגתא אם מצוה להקדישו המעשה הקדש אף בלא החלות, משווית שיקרא עי"ז באה בנדר ונדבה, רק דמיון קדושתו יהי' בנדר ונדבה, והרמב"ם פסק דבכור לא הוי דבר הנדור עכ"ל שם.

מיהו צ"ע דמשמע שכוונת הגרי"ז היא לומר שבאמת הבכור לא נתקדש בדרך נדר ונדבה, והוא עצמו אינו נחשב דבר הנדור, רק דכיון שמצוה להקדישו א"כ חזינן שקדושתו היא קדושה אחת עם שאר קרבנות שבאות בנדר ונדבה, ומש"ה מכיון ששייך שקדושה זו תבוא בנדר ונדבה במקום אחר הרי הוא יכול להתפיס בהבכור, ומעתה לפ"ז צ"ע למה פסק הרמב"ם שאי אפשר להתפיס בבכור.

וביותר נראה שכוונת הגרי"ז היא לומר דהוי באמת קדושה נפרדת משאר קרבנות, רק דמכיון שמצוה להקדישו א"כ חזינן שקדושה זו מסוגלת לבוא גם ע"י נדר ונדבה, רק שהכא הקדימה התורה וקידשה את הבכור לפני שהוא יכול להקדישו, ומש"ה סובר רבי יעקב דמיקרי בא בנדר

ונדבה. ולפ"ז אינו ממש כמו הציור של חטאת, אלא הדמיון לשם היא רק דחזינן גם שם שאין צריכים שהכא גופא יהי' החפץ בא בנדר ונדבה, אבל להלכה סובר הרמב"ם שבכל זאת צריכים שתוכל במקום אחר לבוא מבחינה מעשית בנדר ונדבה, וכן הוא בחטאת שהרי היא באה למעשה בדרך נדר ונדבה בניזיר, אבל בככור לא מצינו שום ציור בעלמא שבכור מתקדש על ידי הקדושה, רק שחזינן מזה שמצוה להקדישו שהי' יכול להתקדש ע"י הקדושה. והנה לפי דרכו של הגרי"ז יוצא שחכמים סוברים שגם אם התפיס בהככור לאחר שהקדישו בפה אין זה מועיל כי אין הקדשו פועל כלום, וכן רבי יעקב סובר שאפילו אם התפיס בו קודם שהקדישו בפה הרי זה נדר כי התפיס בקדושה שהיתה מסוגלת לחול ע"י נדר ונדבה אלמלא לא הקדימה אותו התורה. מיהו הלח"מ בפ"א מהל' נדרים הט"ו נוקט בדעת הרמב"ם שלאחר שהקדישו בפה לכו"ע אפשר להתפיס בו, כי מה שהקדישו בפה הרי זה באמת מוסיף בו קדושה, והקדושה הזאת הרי היא בגדר דבר הנדור, רק שרבי יעקב סובר שהתורה נתכוונה לרבות אפילו לפני שהקדישו בפה כי אח"כ הרי הוא בא לידי נדר ונדבה ע"י שמקדישו בפה.

קנה) בענין קדושת בכור.

בענין למה הביא הרמב"ם את הפסוק "לא יקדיש איש אותו".

ע"י בגמ' דמייתנין שרבי יעקב סובר שאם אמר הרי עלי כככור הרי זה נדר כי אע"פ שהככור קדוש מרחם אבל מ"מ

מכיון שמצוה להקדישו הרי זה נקרא דבר הנדור, וחכמים סוברים שאינו נדר כי כיון שגם בלי שהוא מקדישו הרי זה קדוש הרי זה נקרא קדושה דממילא ולא דבר הנדור. ובפ"א מהל' נדרים הי"ג הוסיף הרמב"ם פסוק שלא הובא בהסוגיא כאן וז"ל, האומר הרי הן עלי כמעשר בהמה הרי אלו אסורין הואיל וקדושתו בידי אדם. הרי הן עלי כככור הרי אלו מותרין שאין קדושתו בידי אדם ואינו יכול להתפיסו בנדר שנאמר לא יקדיש איש אותו עכ"ל. והביא הכ"מ שהקשו להר"ר אברהם בן הרמב"ם דהא הפסוק של לא יקדיש איש אותו אינו מוזכר בסוגיין, והפסוק ההוא לא איירי בתחילת קדושתו, אלא שלא ישנה את הככור לקדושה אחרת, כגון לעשותו קרבן שלמים, ומהפסוק ההוא ילפינן שכל הקדשים אין משנים אותם מקדושה לקדושה.

וביאר הכ"מ בשם הר"ר אברהם בן הרמב"ם שבדבריו האחרונים רצה הרמב"ם לבאר דנהי שאי אפשר להתפיס בקדושת בכור עצמו כיון שאינו בנדר ונדבה, אבל בכל זאת אכתי נימא שיכולים להתפיס בככור כי "יש לנדר בו מעלה כגון שישנה קדושתו לקדושת עולה וכיוצא בה, והואיל וכן יהא אסור כדבר הנדר, אינו כן, אלא לעולם אין לנדר בו תפיסה, ואינו יכול לשנותו כמ"ש בתמורה, והביא הראי' שנאמר לא יקדיש איש אותו". מיהו לכאורה אין דבריו מובנים כי אפילו אם הי' יכול לשנותו, אבל איהו קא מתפיס בקדושת בכור, והרי קדושת בכור אינה באה בנדר ונדבה.

מיהו י"ל שכוונת הר"א היא שאילו הי'

הדין שאפשר לשנותו א"כ זה הי' מראה שבאמת קדושת בכור היא ביסודה קדושה אחת עם עולה ושלמים, וכשהוא מתפיס בבכור הרי זה נקרא שהוא מתפיס באותה קדושה כמו עולה ושלמים, ואע"פ שהציוור הזה של קדושה זו אינו בנדר ונדבה, אבל לא איכפת לן בזה, אלא סגי בזה שבמקום אחר יכולה קדושה זו לבוא בנדר ונדבה, וכמו שסובר הרמב"ם שאפשר להתפיס בחטאת כי במקום אחר, דהיינו בנזיר, הרי קדושה זו באה בנדר, אבל השתא דחזינן שאי אפשר לשנות, אמרינן שהטעם למה התורה אסרה לשנות הרי זה כי חשיב באמת סוג אחר של קדושה.

שו"ר את דברי הגר"ז על נזיר דף ד' ע"ב ואפשר להבין את הכתוב שם כמו שכתבתי.

קנה*) הפסק של הרמב"ם במתפיס בבכור.

ועוד בענין קדושת בכור.

ע"י בפ"א מהל' נדרים הט"ו שכתב הרמב"ם וז"ל, הי' לפניו בשר קדש, אפילו הי' בשר שלמים אחר זריקת דמים שהוא מותר לזרים, ואמר הרי הן עלי כבשר זה, הרי אלו אסורין, שלא התפיס אלא בעיקרו שהי' אסור, אבל אם הי' בשר בכור, אם לפני זריקת דמים הרי זה אסור, ואם לאחר זריקת דמים הרי זה מותר עכ"ל. וע"י בראב"ד שכפי הנראה הבין שהרמב"ם מפרש את הגמ' כאן כולה על היכא דמחית קמי' בשר בכור, והיינו דבתחילה מקשינן אי נימא לפני זריקת דמים מ"ט דמאן דשרי, כלומר אם איירי שמונח לפניו בשר בכור לפני זריקה, ואמר זה כזה, מ"ט דמאן

דשרי, ואי לאחר זריקת דמים מ"ט דמאן דאסר, כלומר אם איירי שמונח קמי' בשר בכור לאחר זריקה ואמר זה כזה א"כ מ"ט דמאן דאסר, ועל סמך זה פסק הרמב"ם שאם התפיס בבשר בכור שמונח לפניו לפני זריקה אסור, ואם מונח לפניו לאחר זריקה שרי, אלא שתמהו על הרמב"ם דהא מסקינן שאי אפשר בכלל להתפיס בבכור, וכן פסק הרמב"ם עצמו לעיל שם, ועוד דשוב אמרינן שאפילו אם מונח לפניו לאחר זריקה אבל אכתי י"ל שבעיקרו קא מתפיס, והרי הרמב"ם פוסק דאמרינן בעיקרו קא מתפיס, וא"כ גם בבשר בכור לאחר זריקה צריכים לומר כן כמו בבשר שלמים לאחר זריקה.

א. הר"א בן הרמב"ם, והרדב"ז.

ועיי"ש בכ"מ ששינה את הגירסא בדברי

הרמב"ם על פי ספר ישן שמצא.

ובשם הר"ר אברהם בן הרמב"ם הביא ליישב שאין סתירה למה שפסק הרמב"ם לעיל שהתפסה בבכור לא מהני, כי "הפרש גדול יש בין המתפיס בבכור ובין המתפיס בבשר הבכור המונח לפניו קודם זריקת דמים, שהמתפיס בבכור מתפיס בדבר שאינו נידר, שאין אדם יכול לעשות קדושת בכור ולהחזיק חולין בבכור, אבל בשר בכור המונח לפניו, הואיל ודינו כדין בשר שלמים שאינו ניתר לאוכליו אלא בזריקת דמים, וקדושת שלמים אדם יכול לעשותה בנדר, הוה לי' מתפיס בקרבן שהוא אסור עכ"ל. ולכאורה הביאור בדבריו הוא שנהי שהקדושת קרבן והקרבה של בכור הוא סוג קדושה בפני עצמו, אבל לאחר הקרבה הקדושה של הבשר הנאכל הרי היא שוה

לקדושת בשר שלמים ומש"ה אפשר להתפיס בו.

והנה הלח"מ שם הקשה על הרמב"ם דבכל זאת גם כשמונח לפניו בשר בכור לאחר זריקת דמים הי' לנו לומר שבעיקרו קא מתפיס, דהיינו בבשר הבכור לפני זריקת דמים. מיהו י"ל שהרמב"ם סובר שאדרבה אם סוברים בעיקרו קמתפיס צריכים לחזור ולפני שחיטה שאז היתה כאן רק קדושה שאינו בנדר ונדבה כי אז עוד לא היתה הך קדושת בשר שיש לאחר שחיטה.

והנה גם הרדב"ז חילק בין האומר בככור לבין האומר כבשר בכור אבל בדרך אחרת וז"ל, ונראה לתרץ דלעולם כרבי יהודה פסק דהמתפיס בככור מותר, ומודה רבי יהודה היכא דמנח קמי' בשרא דבכור מקמי זריקת דמים דהוי כמתפיס בקרבן שהרי צריך לזרוק את הדם ולהקטיר את האימורים למזבח, והוי כאומר הרי זה כדמו של זה וכאימוריו דהוי מתפיס בקרבן וכו' עכ"ל. וכנראה רצונו לומר שהקדושה שיש להדם ולהאימורין הרי היא אחת עם קדושת הדם והאימורין של שלמים בעלמא.

ב. הלח"מ.

וע"ע בביאורו של הלח"מ עצמו בשיטת הרמב"ם, דכתב כמה דברים מחודשים, והיינו שלמסקנא כל המחלוקת בין רבי יעקב ורבי יהודה היא היכא שהתפיס קודם שהקדישו, דרבי יעקב סובר שגם אז יכול להתפיס בהקדושה ההיא שקדושה מרחם, ואע"פ שאינו דבר הנדור, אבל הרי יש ריבוי דלה', ומסתבר להעמיד את הגזירת הכתוב על בכור כיון שאח"כ הרי הוא

מקדישו בפה, ורבי יהודה סובר שבכל זאת אי אפשר להתפיס בו, אבל לאחר שהקדישו בפה לכו"ע יכולים להתפיס בו, והיכא שאמר הריני מתפיס בבכור סתם, ואפילו אם אמר להדיא בבכור לפני זריקת דמים סובר רבי יהודה שאין כאן התפסה כי בודאי כוונתו היא לבכור בשעת לידתו אשר אז הבכור קדוש מאליו ועוד לא הקדישו, אבל היכא שמחית בשר קמי' לפני זריקה ואמר זה כזה הרי זה אסור כי צריכים לחשוש להצד שבדהשתא קא מתפיס ולא שבעיקרו קא מתפיס ובכה"ג הצד של לחומרא הוא לומר שבדהשתא קא מתפיס (והרמב"ם פוסק שבעיקרו קא מתפיס מספיקא ולא משום דס"ל כן בוודאות), אבל אם מחית קמי' בשר בכור לאחר זריקה אינו נדר כי ממ"נ אם אזלינן בתר השתא לא חשיב דבר הנדור כי אינו אסור לכל אלא רק לזרים וכיסודו של הר"ן שדבר כזה לא מיקרי דבר הנדור, וכן אם בעיקרו קא מתפיס אינו אסור כי צריכים להסתכל על לפני פניו, דהיינו קודם שמקדישו בפה, ובההיא שעתא אי אפשר להתפיס בו לפי רבי יהודה, וכן כשהוא אומר בסתם הרי עלי כככור הרי הוא מתכוין לקודם שמקדישו בפה, דהיינו להקדושה שיש לו מבטן, וכן כשהוא אומר הרי עלי כבשר בכור לפני זריקה הרי הוא ג"כ מתכוין לשעת לידה קודם שהקדישו בפה וכמו שביארנו כבר. וכוונת הגמ' כשתלתה בבתר השתא או בעיקרו היתה להיכא דמחית קמי' בשר בכור לפני זריקה ולא לאחר זריקה. ושיעור דברי הגמ' הוא כן, דפריך במאי עסקינן, אי דאמר הרי עלי כככור לפני זריקה מ"ט דמאן דשרי כי

סברנו עכשיו שמן הסתם כוונתו היא לאחר שחיתה שאז הוי לאחר שהקדישו בפה, ואי אמר לאחר זריקה מ"ט דמאן דאסר דהא בההיא שעתא אינו אסור לכל והוי דבר האסור, ורצינו לומר דאיירי דמחית קמי' בשר בכור לפני זריקה ופליגי אם צריכים לחשוש לדהשתא. ודחינן דלעולם לא איירי במחית קמי' אלא איירי שאמר הרי עלי כבכור, וכוונתו היא כבכור בשעת לידה, ואפילו אם פרט לפני זריקה וכהנ"ל לעיל, ופליגי רבי יעקב ורבי יהודה באם ריבתה התורה בכור אפילו לפני שהקדישו בפה כיון שהוא צריך אח"כ להקדישו בפה.

והנה דרכו של לח"מ מבוססת על ההנחה שמה שמקדישו בפה הרי זה מוסיף באמת בחינה נוספת של קדושה, כי אל"כ למה שאני לפי רבי יהודה בין לפני שמקדישו לבין לאחר שמקדישו, וכן נראה באמת מלשונו של הלח"מ עיי"ש, וכן נקט הקרן אורה כאן בד"ה ולענין וכו' בכוונת הלח"מ והעיר שזה מחדש מאד.

ג. השער המלך.

והנה השער המלך (הובא גם בקהלות יעקב כאן בסי' י"ב) פי' בדרך אחרת ודלא כהלח"מ, והיינו שהשער המלך מפרש שפליגי רבי יהודה ורבי יעקב אחרי קדושת פה, דגם אז סובר רבי יהודה שאינו יכול להתפיס כי פיו אינו מוסיף שום קדושה אלא הוי רק מצות אמירה, אבל לפני קדושת פה כו"ע סוברים שאינו יכול להתפיס, דרבי יעקב קאמר רק לאחר קדושת פה. ומסקנת הגמ' כשאמרה לעולם לפני זריקה היא שהיכא שאומר כ"בכור" בלי שיש לפניו בשר הרי הוא מתכוין

להקדושה מרחם, אבל אם מחית בשר קמי' לפני זריקה (וה"ה לפני שחיטה אחרי שהקדישו, כצ"ל) הרי הוא מתפיס בהקדושת פה, אבל לאחר זריקה בין אם אזלינן בתר השתא ובין אם אזלינן בתר מעיקרא, דהיינו שעת לידה, אין כאן התפסה בדבר הנדור, ולא שמעינן שציידו צד שנלך בתר האמצע. ורבי יעקב ורבי יהודה פליגי על היכא שמונח לפניו בשר לפני זריקה, עכ"ד השער המלך.

ד. קהלות יעקב.

ועי' בקהלות יעקב בסי' י"ב שהקשה איך אפשר להתפיס בהקדושת פה של בכור הלא אין בכור בא בנדר ונדבה, והרי לפי דברי הרמב"ם בחטאת ואשם יוצא שלא חשיב דבר הנדור מחמת שמקדישו אלא בעינן דבר שבא בנדר ונדבה. וכתב לתרץ שהקדושת פה של בכור אינה קדושה מפורטת של קדושת בכור, אלא רק קדושת קדשים קלים, ולכן כתב הרמב"ם רק שהוא אומר הרי זה קדוש ולא כתב שהוא צריך לפרט קדושת בכור. ומעתה לפ"ז יוצא שהקדושת פה של הבעלים ישנה שפיר בנדר ונדבה במקום אחר, דהיינו בשאר קדשי קלים שבאים בנדר ונדבה, דהא שפיר מוצאים שם את הקדושה הזאת שהוא מקדיש כאן בבכור. והביא רא' ששייך דבר כזה שהחפץ יהי' קדוש קדושה כללית ולא פרטית מהא דמצינו שהמפריש מעות לקרבנות נזירות הרי הוא יכול להביא בכולם שלמים או בכולם עולה או חטאת הרי שהיו קדושים סתם לקרבנות נזיר בלי פירוט.

ועוד כתב ליישב את הקושיא הנ"ל למה

מהני התפסה בקדושת בכור הלא אינו בא בשום מקום בנדר אלא חובה, דהנה הרמב"ם סובר שמהני התפסה בחטאת משום שמצינו בנזיר שחטאת באה בנדר ונדבה, אבל לא ס"ל להרמב"ם דמהני התפסה בחטאת בגלל העובדא שהוא מקדיש את החטאת וכמו הראשונים בסוגיין שכתבו כן, והקשה הקר"א דא"כ למה מהני התפסה במעשר בהמה כדתנן בדף י"ח (ועי' בהאות הבאה שנביא את תירוצו, וכן את ישובו של הגרי"ז). מיהו יש ליישב על פי המבואר ברמב"ם בפיה"מ בפתיחתו לסדר קדשים, וכן בפיה"מ בסוף פרק איזהו מקומן, דקדושת בכור מעשר ופסח הן ביסודם קדושת שלמים. דלפ"ז אתי שפיר, כי מעשר בהמה, וכן בכור, באים בנדר ונדבה בשלמי נדבה. והא דלא מהני מטעם זה גם התפסה בהקדושה מרחם של בכור הרי זה כי הרמב"ם סובר שצריכים גם התפסה בקדושת פה, רק שנוסף לזה בעינן גם שהקדושה תהי' קדושה כזאת שבאה בנדר ונדבה, והרי הקדושה מרחם אינה בגדר קדושת פה.

קנו) בענין המתפיס במעשר בהמה (ודברי הרמב"ם במתפיס בחטאת).

בענין אם מעשר בהמה נחשב קרבן חובה או נדבה, וכן אם קדושתו היא קדושת שלמים.

עי' בפ"א מהל' נדרים הי"ג שכתב הרמב"ם וז"ל, האומר הרי הן עלי כמעשר בהמה הרי אלו אסורין הואיל וקדושתו בידי אדם עכ"ל.

ובחי' הגרי"ז על נזיר דף ד' ע"ב העיר על מה שכתב הרמב"ם שאפשר להתפיס במעשר בהמה כי קדושתו היא בידי אדם, דהא מעשר בהמה הוא חובה כמו חטאת ואשם, ובמעשר בהמה לא משכחת ציור שאדם ידור מעשר בהמה מעצמו, וא"כ למה כתב הרמב"ם דחשיב דבר הנדור, ואי משום שלמעשה הרי הוא מקדישו וכמו שכתב שקדושתו בידי אדם, א"כ תיסגי בטעם זה גם בחטאת ואשם וכמו שכתבו הראשונים בסוגיין טעם זה (והקרבן אורה כאן בד"ה והרמב"ם וכו' כתב שבאמת הרמב"ם מודה דסגי בהטעם שכתבו הראשונים דחשיב דבר הנדור משום שהוא מקדישו, רק שבחטאת ואשם סובר הרמב"ם שאין צריכים טעם זה, אלא אפשר ללמוד את הגמ' כפשוטו שהוא יכול להתפיס חטאת ואשם בנדר, כלומר גבי נזיר).

וכפי הנראה מהכתוב בחי' הגרי"ז שם כוונתו לתרץ דנהי שיש עליו חובת גברא להפריש מעשר בהמה, אבל הבהמה בעצמותה חשיבא קרבן נדבה, ואינה בעצמותה קרבן חובה כמו חטאת, דבחטאת התורה אמרה שהוא חייב חטאת לגבוה וכשהוא מביא את החטאת אין זה נקרא שנדב מה שהוא אלא שהוא פורע חוב שהוא חייב, אבל במעשר בהמה הגדר הוא שיש על הבעלים חובת מצוה להביא נדבה זו של מעשר בהמה, דהתורה חייבה אותו לנדב, ולכן הרי זה נקרא שהוא נדב את המעשר כמו שבחטאת נזיר הרי זה נקרא שהוא נדב את החטאת, והרי זה כמו שלמי חגיגה ועולת רא"י דלכאורה חשיבי דבר הנדור אע"פ שיש עליו חובת מצוה

להביאם, והיינו משום שהם עצמם נקראים קרבנות נדבה, רק שברגל יש עליו חיוב לנדוב קרבנות אלו. (אבל אין כוונת הגרי"ז שם לומר שמעשר בהמה הוי באמת חד קדושה עם שלמים ולכן הרי זה נקרא שקדושה זו באה בנדר ונדבה בשלמים, וכדבריו של הקהלות יעקב שהבאנו בסוף האות הקודמת, דמהלשון בחידושי הגרי"ז שם אין נראה שזוהי כוונתו.)

פרק ואלו מותרין

דף י"ד ע"א

(א) ר"ן ד"ה אמר קרא כי ידור וכו'.

ע"י בדברינו לעיל באות ב' סק"ד בענין מה שיש להוציא מדברי הר"ן כאן בענין אם עיקר לשון נדר היא ע"י התפסה או לא.

דף י"ד ע"ב

(ב) ר"ן ד"ה הכי גרסינן ואיבעית אימא וכו'.

ע"י לעיל באות קמ"ב סק"א שיש לדייק מדברי הראב"ד שהביא הר"ן כאן שמהני התפסה בקדושה שאין בה איסור.

דף ט"ו ע"א

(ג) בענין המחלוקת שבין הרמב"ם והר"ן בענין מי מצווה בכל יחל במודר הנאה, האם המדיר או המודר.

ע"י ר"ן כאן שהביא את דברי הרמב"ם בריש פ"ה מהל' נדרים שהמדיר הוא זה שלוקה משום כל יחל אם הוא מהנה את המודר, ואילו הר"ן חולק עליו וסובר שהמודר הוא שמצווה בכל יחל, וסמך

הר"ן עצמו על הגמ' בדף ל"ה ע"א שבככרי עליך אין המדיר מועל כי לא אסירא עליו וא"כ חזינן שהמודר הוא זה שעובר ולא המדיר. ועוד הביא מנדה דף מ"ו ע"ב דהיכא שהקדיש הוא ואכלו אחרים הרי האחרים עוברים בכל יחל.

והנה בנוגע להגמ' בדף ל"ה ע"א כבר חילק הלח"מ שם בין מעילה לבין כל יחל, והיינו שמעילה יש על המודר כי האיסור חפצא שהוא דומה להקדש הרי הוא על המודר (ואפילו למ"ד שאין מעילה בקונמות אבל בכל זאת האיסור חפצא שנוצר ע"י הנדר, מלבד מאיסור כל יחל, הרי הוא על המודר, כן נראית כוונת הלח"מ שם במש"כ "דאסירא עלי' ימעול" עיי"ש), אבל כל יחל הוא על המדיר כי הוא זה שהדיר, והנדר הוא דברו ולא דברו של המודר.

ובנוגע להגמ' בנדה הרי באמת הרמב"ם לא הביא את הגמ' שם. והרמב"ם בכלל לא הזכיר כל יחל לענין המועל בהקדש. וכבר העיר המל"מ על זה וכמו שהבאנו לעיל בפרק כל כנויי אות א'. וע"י עוד באור שמח בנוגע לקושיית הר"ן מהגמ' בנדה.

והנה הר"ן בדף פ"א ע"ב הביא מהירושלמי בזה"ל, קונם הנייתי על בני עירי אינו נשאל לזקן שיש שם (כלומר שזקן שבאותה העיר אינו יכול להתיר את נדרו של המדיר), הנאת בני עירי עלי נשאל לזקן שיש שם עכ"ל. ובכ"מ בפ"ז מהל' נדרים ה"ט הביא את דברי הריב"ש בסי'

ת"ו שביאר שהטעם למה היכא שהדיר את בני העיר אין זקן שבאותה עיר יכול להתיר לו הרי זה כי כיון שע"י ההיתר יהי מותר להזקן ליהנות ממנו הרי ההיתר הוא להתועלת שלו והרי הוא נוגע בדבר ומש"ה חשיב כמתיר נדרי עצמו, דהיינו נדרי הזקן, ודרשינן מלא יחל דברו שאין אדם יכול להתיר נדרי עצמו כי אם יתיר הרי זה נקרא שחילל את דברי עצמו. והקשה הכ"מ דלמה חשיב בהציור הנ"ל נדרי עצמו הלא הזקן לא נדר ואין זה בגדר דברו. ועוד הקשה על הסיפא בהציור שאסר את הנאת בני העיר על עצמו דלמה מותר לזקן שבאותה העיר להתיר את נדרו הלא המדיר נהנה עי"ז מהזקן.

והנה בירושלמי שם יש תנא שחולק על הדין הראשון הנ"ל, והרי הוא סובר שהזקן יכול שפיר להתיר ושאיין זה נקרא נדרי עצמו. וכתב הרש"ש כאן שחולקים בהמחלוקת הנ"ל שבין הרמב"ם והר"ן, דלפי הרמב"ם שסובר שהמדיר עובר א"כ חזינן שהאיסור של כל יחל דברו קאי על המדיר, וא"כ הה"נ למאי דדרשינן מכאן שלא יתיר הרי זה קאי על המדיר, אבל המודר יכול שפיר להתיר את הנדר, וא"כ לפ"ז יהי מותר לזקן שבאותה עיר להתיר, אבל לפי הר"ן שהמודר עובר א"כ יוצא שלא יחל דברו קאי על המודר, דהיינו שהתורה אומרת להמודר שלא יחל דברו של המדיר ע"י שיעבור על הנדר, וא"כ הה"נ לענין מה שלא יחל דברו איירי גם בנוגע להתרת נדרים, דגם לענין זה התורה מדברת אל המודר ואומרת לו שאינו יכול להתיר את הנדר של המדיר.

ודברי הרש"ש הם פירוש אחר בטעמו

של הירושלמי, ודלא כהריב"ש, והיינו שהטעם למה לא יתיר הזקן (המודר) אין זה כי חשיב נדרי עצמו, אלא משום שלא יחל קאי עליו ואומר בפירוש שלא יחל ע"י שיתיר.

והנה הרמב"ם בפ"ז שם פסק שאם אסר על עצמו הנאת בני העיר אסור לו לשאול על הנדר לזקן מאותו העיר, והיינו משום שזה נקרא שהוא נהנה מאותו זקן. מיהו כבר הבאנו מהירושלמי שבכה"ג מותר לו לשאול לזקן שבאותה העיר. וכתב הכ"מ שהרמב"ם מפרש שכוונת הירושלמי היא להיפך ממה שנקטנו עד עכשיו, והיינו שאם הדיר את בני העיר מותר לזקן שבאותה עיר להתיר לו כי לא חשיב נדרי עצמו ואיני קורא עליו לא יחל דברו (וזהו באמת כשיטת הרמב"ם שהמדיר עובר בכל יחל ולא המודר), ואם אסר את הנאת העיר על עצמו אז אין הזקן יכול להתיר לו כי המדיר נהנה עי"ז. אלא שהעיר הכ"מ שמסוף דברי הירושלמי מבואר כהריב"ש שהרי אמרינן שהתנא השני סובר שמותר להזקן להתיר ואין זה נקרא נדרי עצמו, הרי שהמ"ד הראשון אוסר משום נדרי עצמו, ועיי"ש איך שנדחק הכ"מ ליישב הך סיום לפי הרמב"ם.

והנה יש להקשות על פירושו של הריב"ש ממה שכתב הוא עצמו, והובא בב"י בסי' רכ"ח, שאע"פ שזקן, מודר, מאותה עיר אינו יכול להתיר להמדיר את נדרו, אבל היינו רק לבדו, אבל בהדי עוד שנים מן השוק (כלומר לא מאותה העיר) הרי הוא שפיר יכול להתיר, ואילו לפי הטעם שאין אדם מתיר נדרי עצמו הדין נותן שגם בהדי אחריני יהי אסור שהרי

אין אדם מתיר נדרי עצמו אפילו בהדי אחריני.

ועל ביאורו של הרש"ש יש להעיר, דעי' בריב"ש שם שהסיק שגם בשבועה אין זקן שבאותה עיר יכול להתיר את שבועתו של הנשבע שלא יהנו ממנו בני העיר, והרי בשבועה רק הנשבע עובר בכל יחל אם נהנים ממנו בני העיר אבל בני העיר אינם עוברים על לא יחל, וא"כ דין זה של הריב"ש אינו מתאים לביאורו של הרש"ש. והנה עי' ברמב"ם בפ"ה מהל' שבועות ה"ד שכתב שהיכא שנשבע ראובן שלא יהנה ממנו שמעון, אז אם שמעון נהנה הרי ראובן פטור משום שהוא אנוס אבל שמעון חייב. וכבר הביא הכ"מ שם שתמהו על הרמב"ם דהא שמעון לא נשבע, וגם אין בשבועה איסור חפצא שאפשר לומר שהחפץ נאסר על שמעון. וראיתי בספר קהלות יעקב שכתב שטעמו של הרמב"ם הוא משום דהכי ילפינן מלאסר איסור, שמלבד ממה שהנשבע מצווה בהלאוין המפורשין שלא לשקר ולא לחלל דברו (על זה שחילל את דיבורו) הרי הוא גם יוצר איסור גברא על עצמו, וכמו שבנדר הרי הוא יוצר איסור חפצא על החפץ, ובנדר איסור זה הוא על המודר, כן בשבועה הרי הוא יוצר איסור גברא והאיסור גברא הזה שהנשבע יוצר הרי הוא על מי שנשבע עליו, אבל הלאוין של לא תשבעו בשמי לשקר ובל יחל הרי הם על הנשבע. ועכ"פ לפי הביאור הזה אכתי קשה מה שהקשינו על הרש"ש שהדין נותן שזקן שבאותה עיר יוכל להפר שבועה ודלא כהריב"ש, כי הוא אינו בכל יחל, והרי זה כמו נדר לפי הרמב"ם.

והנה הט"ז בסי' רכ"ח סק"ח חולק על הכ"מ שהקשה על הריב"ש למה זה מיקרי נדרי עצמו, ומפרש הט"ז שאין כוונת הריב"ש לומר דחשיב נדרי עצמו, אלא דחשיב נוגע בדבר, וזהו טעם בזכות עצמו, דהיינו שמא בגלל הנגיעה לא יעיין בזה יפה, ודייק כן מהא שהריב"ש לא כתב שזה ציור של נדרי עצמו אלא כתב שזה כנדרי עצמו עם כ"ף הדמיון. ולפ"ז מובן שפיר למה בהדי אחריני הרי הוא יכול להפר, כי היכא שהטעם למה אינו מיפר הוא משום נגיעה הרי הוא שפיר מיפר בהדי אחריני וכמו שכתב הר"ן בדף ח' ע"ב, והביא שם הר"ן את הדין שהוא רואה מומי בכורו בהדי אחריני. ולפ"ז אתי שפיר גם למה גם בשבועה אינו יכול להפר, כי גם בשבועה הרי הוא בגדר נוגע.

והנה המל"מ בפ"ז מהל' נדריים שם הקשה על הירושלמי שזקן שבאותה עיר אינו יכול להפר להמדיר מהא דמצינו שרבה בר בר חנה היפר שבועתו של הקב"ה נגד ישראל, וכן מצינו גם במשה רבינו, והרי לפי הירושלמי איך התירו, הרי שדימה שבועה לנדר כמו שעשה הריב"ש.

דף ט"ו ע"ב

(ד) בענין מצות לאו ליהנות ניתנו כשיש הנאת הגוף.

א. ביאור הסברות לומר שמצות לאו ליהנות ניתנו.

עי בגמ' דאמר רב כהנא שהיכא שאמר קונם הנאת תשמישך עלי הרי הנדר חל והיא אסורה עליו בתשמיש, והקשה הר"ן

דהא הוא חייב לשמש עמה (משום מצות עונה ומצות פרו ורבו), והרי מצות לאו ליהנות ניתנו, ותי' דהנאת הגוף שאני וכמו דאמרינן בר"ה דף כ"ח ע"א שהנודר מן המעיין טובל בו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה.

והנה גם הרשב"א כאן הקשה דנימא שמצות לאו ליהנות ניתנו שהרי הוא מקיים מצות עונה, ותי' וז"ל, וי"ל דמצוה זו (של עונה) אינה אלא מחמתה ולא מחמתו, ומשום דאשתעבד לה, וכיון דאמר הנאת תשמישך עלי ומחמת נדרו פקע שעבודו מינה, אין כאן מצוה המחייבתו עכ"ל. ושוב הקשה דאכתי יש כאן מצות פרו ורבו, וא"כ נימא מצד מצוה זו שמצות לאו ליהנות ניתנו. ותי' שאינו מוכרח לקיים מצות פרו ורבו דוקא עם האשה הזאת, ומש"ה אם הוא בוחר לקיים את המצוה דוקא עם האשה הזאת לא שייך לומר בזה שמצות לאו ליהנות ניתנו. והקשה הרשב"א על זה שא"כ יוצא שאם יאסור הנאת תשמיש כל הנשים עליו, אז שפיר נאמר שמצות לאו ליהנות ניתנו ויהי' מותר, כלומר דקשה לו משום דמשמע לו שהגמ' איירי גם אם אסר כל הנשים על עצמו, דגם בכה"ג הרי זה אסור. והסיק הרשב"א דאיירי באוסר את גופה לתשמיש אשר בכה"ג לא שייך לומר שמצות לאו ליהנות ניתנו כיון שלא אסר הנאה וכמו שמבואר בדף ט"ז ע"ב לענין קונם ישיבת סוכה עלי, ומעתה ה"ה אם יאסור את כל נשי העולם עליו בדרך זה יחול הנדר.

והנה מהא דלא תי' הרשב"א כהר"ן חזינן דס"ל ששייך לומר מצות לאו ליהנות

גם כשיש לו הנאת הגוף. וביאר המהר"ץ חיות כאן דהיינו משום דחשיב דבר שאין מתכוין, כי הוא מעונין בעשיית המצוה ולא בקבלת הנאה, והתורה לא אסרה דבר שאינו מתכוין, ואע"פ שזה פסיק רישא, אבל כבר כתב הר"ן בחולין בפרק גיד הנשה שרק באיסור אכילה אסרינן פסיק רישא אבל לא באיסור הנאה, ועוד הביא המהר"ץ חיות שהטורי אבן הקשה באמת שלפי הר"ן בחולין צריך לצאת שגם הנאת הגוף מותרת בהדי המצוה, כי אינו מתכוין להנאה וגם אין כאן חסרון של פסיק רישא, וא"כ י"ל שזהו באמת סברת הרשב"א עכ"ד המהר"ץ חיות, וי"ל עוד שכמו שהתורה לא אסרה הנאה בציור שאינו מתכוין להנאה הה"נ שגם הנודר עצמו כשנדר נתכוין לאסור על עצמו הנאה רק בציור שהוא מעונין באמת בקבלת הנאה, אבל לא היכא שהוא מקבל הנאה בלי להיות מעונין בהנאה, אלא הנאה כזו לא נתכוין לאסור על עצמו, וא"כ אין כאן משום הנאת הגוף, ואי משום הנאת המצוה הלא בזה אמרינן שמצות לאו ליהנות ניתנו.

ועי' גם בשט"מ להלן בדף ט"ז ע"ב בד"ה וכי מצות ליהנות ניתנו שכתב כהטעם הנ"ל דחשיב דבר שאינו מתכוין וז"ל, שהרי לא נתכוין זה לשם הנאה אלא לצאת ידי חובתו המוטלת עליו וכו' עכ"ל.

ולפי הביאור הנ"ל בלמה סובר הרשב"א שהנאת הגוף מותרת מוכנת היטב גם סברת הרשב"א שאסור היכא שיכול לקיים פרו ורבו עם אשה אחרת, והיינו משום דכיון שהוא יכול לקיים פרו ורבו עם אשה אחרת א"כ כשהוא בוחר דוקא את האשה הזאת

הרי זה שפיר נקרא שהוא בוחר ומתכוין להנאת האשה הזאת ומש"ה הרי זה אסור משום הנאת הגוף*).

ועי' בר"ה דף כ"ח ע"א על הא דאמרינן שמצות לאו ליהנות ניתנו שפירש"י שעצם הדבר שהוא מקיים מצוה אין זה נקרא הנאה אלא הרי זה בגדר עול. ולכאורה צ"ע על טעם זה, כי מזה יוצא שאם יש אדם שצריך לישא עול, והאיש ההוא שצריך לישא את העול הוא מודר הנאה מאיש אחר, והאיש ההוא שהוא מודר הנאה ממנו מאפשר לו לישא את העול, אין זה נקרא שהוא מהנהו, ודבר זה אינו ברור, אבל עכ"פ הא ודאי שאסור לו לפרוק את העול מאדם זה שמודר הנאה ממנו, וא"כ צ"ע למה כשהוא מוציא ידיו המצוה אין זה נקרא הנאה, וצ"ע. אבל עכ"פ סברת רש"י שייכת רק לענין הנאת קיום המצוה, אבל לא בנוגע להנאת הגוף.

ב. למה לפי הר"ן מתירין הנאת הגוף של ישיבת סוכה.

והנה לקמן בדף ט"ז ע"ב קאמר אביי שהנאת סוכה עלי אסור, והקשה רבא וכי מצות ליהנות ניתנו, ולכאורה צ"ע דהא בישיבת סוכה יש הנאת הגוף, וא"כ מה היא קושיית רבא לפי הר"ן שאוסר הנאת

הגוף. וי"ל דלא מיקרי הנאת הגוף כי הי' מעדיף להיות בביתו.

ועוד י"ל שלעולם ישיבת סוכה שפיר חשיבא הנאת הגוף, רק שי"ל שגם הסוכרים שהיכא שיש הנאת הגוף לא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו הרי הם מודים שהכא שפיר אמרינן שמצות לאו ליהנות ניתנו, והיינו משום שהמצוה גופה היא ליהנות הנאה זו מן הסוכה, דהיינו לישב בה בדרך דירה וליהנות הנאה זו (משא"כ בטבילה בימות החמה אין המצוה להתקרר), ומש"ה אין זה נקרא שהוא מתכוין להנאת עצמו אלא הרי הוא מתכוין ליהנות בשביל הקב"ה, ולא נתכוין לאסור על עצמו הנאה כזו.

וע"ע בהאות הבאה בנוגע ליסוד הדין של מצות לאו ליהנות ניתנו, וכן בנוגע לאם אמרינן כן גם כשיש הנאת הגוף.

ג. שכללו של הרשב"א שאפשר בחפץ אחר אמור רק בהנאת הגוף.

והנה עי' בקר"א שהקשה על חילוקו של הרשב"א דהא בר"ה דף כ"ח ע"א מבואר דאמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו גם כשהי' יכול לקיים את המצוה בדרך אחרת, דהא אמרינן שם שהמודר הנאה מחבירו מותר להמודר לתקוע להמודר תקיעה של

אפשר ולא מכוין ואסור לפי הסוכרים כן בפסחים שם, והמתירים באפשר ולא מכוין יצטרכו להעמיד באוסר גופה לתשמיש, גם בשביל הציור שאסור רק את האשה הזאת.

מיהו באמת הכא כשהוא בוחר את האשה הזאת הרי זה בודאי נקרא שמכוין, ואינו דומה לשם שהוא בוחר ללכת בדרך זה משום קורבתו או נוחיותו ולא משום שרוצה ליהנות מהחפץ שאסור עליו שנמצא שם.

* ובאמת הרי זה כמו הציור של אפשר ולא מכוין המוזכר בפסחים דף כ"ה ע"ב, דעיי"ש דמבואר שלפי הלשון הראשון שם רבא סובר שאפשר ולא מכוין אסור גם לפי רבי יהודה וגם לפי רבי שמעון, ואילו אביי סובר שאסור רק לפי רבי יהודה ולא לפי שמעון, ולפי הלשון השני שם בין אביי ובין רבא סוכרים שלפי רבי יהודה אסור ולפי רבי שמעון מותר, וא"כ י"ל שכוונת הרשב"א היא לומר דכיון דאפשר באשה אחרת הרי זה בגדר

מצוה משום שמצות לאו ליהנות ניתנו
אע"פ שהי' יכול לצאת ע"י שאדם אחר
יתקע לו.

מיהו נראה שבהציוור של שופר ליכא
הנאת הגוף, אלא רק ההנאה של לצאת ידי
המצוה, ואילו הרשב"א נתכוין לחלק את
חילוקו הנ"ל רק על היכא שיש הנאת
הגוף, והיינו דהיכא שיש הנאת הגוף הרי
זה אסור היכא שהי' אפשר לעשות את
המצוה עם חפץ אחר, וכמו שביארנו
דהיכא שהוא בוחר לקיים את המצוה דוקא
בחפץ זה הרי זה נחשב באמת שהוא
מתכוין להנאה, אבל היכא שאין הנאת
הגוף, אלא רק ההנאה של לצאת ידי
המצוה, א"כ הנאה זו של לצאת ידי המצוה
אינה נחשבת בכלל בגדר הנאה וכדברי
רש"י שהבאנו, וממילא הה"נ אם הי'
אפשר לצאת בדרך אחרת, דהא סוף סוף
לא מיקרי הנאה. שו"ר שכ"כ האב"מ בסי'
כ"ח סק"ס, דעיי"ש שהקשה למה מותר
לכסות את הדם בעפר עיר הנדחת, ולצאת
ידי חובתו בלולב של איסור הנאה, וכן
לערב בבית קברות, הלא אפשר בחפץ
אחר, ות"י כהנ"ל. ולעיל בסמוך שם הביא
גם את הקושיא הנ"ל משופר מהשער
המלך ומשמע שכוונתו היא ליישב גם את
זה.

**ד. הדרך שכללו אמור רק כשיש
נפקא מינה לו איזה חפץ.**

מיהו לכאורה יש ליישב בפשיטות,
והיינו שכל מה שהרשב"א ייסד שכיון
שאפשר לקיים מצות פרו ורבו עם אשה
אחרת לא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו,
הרי זה רק בכגון פרו ורבו, כי התם אמרינן

שאם הוא בוחר באשה זו הרי זה בודאי
משום שהוא רוצה דוקא אותה, ומש"ה הרי
נקרא שהוא מתכוין להנאה, אבל בתקיעת
שופר, אפילו אם הי' נחשב הנאת הגוף,
אבל מ"מ אין לו שום הנאה או נחתא
מיוחדת מזה שדוקא אדם זה תוקע
בשבילו, ומש"ה התם אע"פ שאפשר ע"י
אחר אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו כי
אינו מתכוין ליהנות מאדם זה.

עוד כתב השער המלך שם שלכאורה
קשה על הרשב"א ממעין, דחזינן שאסור
בימות החמה כיון שיש הנאת הגוף. וכתב
לתרץ בשם הרוקח בשם המאירי ששאני
התם שההנאה נמשכת אחרי שכבר יצא ידי
הטבילה. והאבני מילואים תי' משום
דאפשר במי מערה וכתירוצו של הרשב"א
לענין פרו ורבו דאפשר באשה אחרת. מיהו
לפי דברינו הנ"ל לא שייך שם תירוצו של
הרשב"א שאפשר עם חפץ אחר, כי לא
משנה אצלו מים אלו ממים אלו.

**ד*) בענין מצות לאו ליהנות
ניתנו, וסוכה מאיסורי
הנאה**

א. דברי הנודע ביהודה.

ע"י בנודע ביהודה תניינא בחלק או"ח
סי' קל"ג ששאלו אותו אם מותר לסכך עם
סכך של אשירה. והשיב שאם היא אשירה
דמשה פשיטא שאסור כי היא טעונה
שריפה וא"כ אמרינן שכתותי מיכתת
שיעורא שהרי בסוכה צריכים שיעור של ד'
(צ"ל ז') טפחים, ואפילו אם אינה אשירה
דמשה אסור כי הוא מקבל הנאה והרי היא
אסורה בהנאה, ואע"פ שמצות לאו ליהנות
ניתנו, אבל הכוונה בזה היא להנאת קיום

המצוה, אבל הכא יש הנאת הגוף, ועל זה לא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו, אלא שהביא שבסוגיין בדף ט"ז ע"ב סובר אביי שאם אמר שבועה שלא אהנה מסוכה אסור לו לישב בסוכה, ואילו רבא מקשה עליו דהא מצות לאו ליהנות ניתנו, הרי שרבא, שהלכה כמותו, סובר שאמרינן כן גם על ישיבת סוכה שיש בה הנאת הגוף, ולא רק על הנאת קיום מצוה, אלא שזה גופא קשה, שהרי רבא עצמו סובר בר"ה דף כ"ח ע"א שהמורד הנאה ממעין טובל בו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה משום שיש אז הנאת הגוף, הרי שלא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו על הנאת הגוף, וא"כ למה בשבועה שלא אהנה מסוכה שפיר אומרים שמצות לאו ליהנות ניתנו עכ"ד.

והנה מה שנקט הנו"ב שלא אמרינן מצוה לאו ליהנות ניתנו על הנאת הגוף, הרי זה מחלוקת בין הר"ן והרשב"א כאן בסוף דף ט"ו ע"ב, דהר"ן מקשה למה אם אמר לאשתו הנאת תשמישך עלי הרי היא נאסרת הלא מצות (דהיינו מצות עונה ומצות פרו ורבו) לאו ליהנות ניתנו, ותירץ ששאני התם שיש הנאת הגוף, אבל הרשב"א שם תי' זו"ל, וי"ל דמצוה זו (של עונה) אינה אלא מחמתה ולא מחמתו, ומשום דאשתעבד לה, וכיון דאמר הנאת תשמישך עלי, ומחמת נדרו פקע שעבודו מינה, אין כאן מצוה המחייבתו עכ"ל. ושוב הקשה דאכתי יש כאן מצות פרו ורבו, וא"כ נימא מצד מצוה זו שמצות לאו ליהנות ניתנו. ותי' שאינו מוכרח לקיים מצות פרו ורבו דוקא עם האשה הזאת, ומש"ה אם הוא בוחר לקיים את המצוה דוקא עם האשה הזאת לא שייך לומר בזה

שמצות לאו ליהנות ניתנו. והקשה הרשב"א על זה שא"כ יוצא שאם יאסור הנאת תשמיש כל הנשים עליו, אז שפיר נאמר שמצות לאו ליהנות ניתנו ויהי' מותר, כלומר דקשה לו משום דמשמע לו שהגמ' איירי גם אם אסר כל הנשים על עצמו, דגם בכה"ג הרי זה אסור. והסיק הרשב"א דאיירי באוסר את גופה לתשמיש דבכה"ג לא שייך לומר שמצות לאו ליהנות ניתנו כיון שלא אסר הנאה וכמו שמבואר בדף ט"ז ע"ב לענין קונם ישיבת סוכה עלי, ומעתה ה"ה אם יאסור את כל נשי העולם עליו בדרך זה יחול הנדר, ומהא דלא תי' הרשב"א כהר"ן חזינן דס"ל ששייך לומר מצות לאו ליהנות גם כשיש לו הנאת הגוף.

וכתירוצו של הרשב"א בנוגע לפרו ורבו יש לתרץ גם על ההיא דמעין בימות החמה, דיש לתרץ שלא אמרינן שם שמצות לאו ליהנות ניתנו אפילו לפי הרשב"א שסובר שאומרים כן גם על הנאת הגוף כי גם שם הרי הוא יכול לטבול במעין אחר (מיהו המהר"ץ חיות כאן הביא שהשער המלך מתרץ ששאני במעין בימות החמה שיש ההנאה אחרי עשיית מצוה).

והנה הנו"ב תירץ על קושייתו שהקשה למה סובר רבא שבשבועה שלא אהנה בסוכה אמרינן שמצות לאו ליהנות ניתנו הלא יש כאן הנאת הגוף, דהנה יש להקשות גם קושיא אחרת, והיינו למה בשבועה שלא אשב בסוכה, או בשבועה שלא אהנה מן הסוכה לפי אביי, לא אמרינן שהשבועה חלה על סוכת מצוה משום הדין של איסור כולל, דהיינו שמינו שהשבועה חלה על שאר ישיבות של כל

ימות השנה שאינן ישיבות של מצוה ה"ה שהיא חלה על ישיבת סוכה של מצוה, והביא הנו"ב שכדי לתרץ קושיא זו סובר המחבר ביו"ד סי' רל"ו סעיף ה' (וכן הביא בב"י מהר"ן) דהיינו משום שנקטינן שכוונתו בשבועתו היתה אך ורק לישיבת סוכה של מצוה, ונקטינן כן כי בנדרים ושבועות הולכים אחרי לשון בני אדם, ובלשון בני אדם ישיבת סוכה סתם פירושה היא הישיבת סוכה של מצות סוכה, ושהלבוש סובר (כמו הטור ביו"ד שם) דאירי כשהוא פירש כן להדיא, דהיינו שבועה שלא אשב בסוכה של מצוה, ועכ"פ מזה שהוא נשבע רק על סוכה של מצוה וכהנ"ל מוכח שאם נשבע שבועה שלא אהנה מן הסוכה וכצירורו של אב"י כוונתו היא רק להנאת קיום המצוה, כי אם כוונתו היא לאסור גם את הנאת הגוף למה הגביל את שבועתו רק לישיבת סוכה של מצוה, וא"כ מאחר שכל עיקר שבועתו היתה רק על הנאת קיום המצוה שפיר סובר רבא שאמרינן שמצות לאו ליהנות ניתנו, משא"כ במודר הנאה ממעין התם בודאי היתה כוונתו לאסור גם הנאת הגוף של טבילה בימות החמה ומש"ה אי אפשר להתיר מטעם שמצות לאו ליהנות ניתנו, וכן בסכך של אשירה כיון שאשירה אסורה מצד התורה בכל הנאות, אי אפשר להתיר הנאת הגוף מטעם שמצות לאו ליהנות ניתנו.

ולפי דרכו של הנו"ב מובנת שיטת אב"י בסוכה שם, דהא לכאורה קשה דכי אינו סובר שמצות לאו ליהנות ניתנו, אבל לפי הנ"ל י"ל שבודאי גם אב"י סובר כן, רק שהנאת הגוף שאני, ואינו סובר כרבא

שהכא נתכוין בשבועתו רק לסוכת מצוה ולהנאת קיום המצוה. מיהו לפי הטור והלבוש שהעמידו באופן שפירש להדיא סוכת מצוה, אכתי צ"ע בסברת אב"י, אם לא שנאמר שאב"י סובר שאע"פ שנשבע רק על סוכת מצוה אבל כוונתו היתה גם על הנאת הגוף מישיבת הסוכה, אע"פ שלא נשבע כן על סוכה שאינה של מצוה.

ושוב דן הנו"ב בענין אם עבר וישב בסוכה של איסורי הנאה, האם סוף דינו הוא רק שעבר על האיסור הנאה (בגלל הנאת הגוף), או האם גם לא קיים בכה"ג מצות סוכה. וצ"י הנו"ב שנפ"מ לענין אם אכל בלילה ראשונה בסוכה של איסורי הנאה, דאם סוף הדין הוא רק שעבר על האיסור הנאה, א"כ אינו צריך לחזור ולאכול עוד פעם בסוכה כשירה, אבל אם בסוכה של איסורי הנאה לא קיים בכלל את המצוה, הרי הוא שפיר צריך לחזור ולאכול בסוכה כשירה כדי לקיים את החיוב לאכול בלילה הראשונה בסוכה.

מיהו לכאורה יש בזה נפ"מ גם בשאר הימים, והיינו לענין אם חוץ ממה שעבר על האיסור הנאה הרי הוא עובר גם על האיסור לאכול חוץ לסוכה כיון שהסוכה פסולה. ואולי אה"ג רק שהנו"ב חיפש נפ"מ למעשה ולא רק לענין כמה איסורים עבר. גם י"ל שלא כתב כן כי בשאר הימים אפילו אם לא מיקרי שקיים מצות אכילה בסוכה, אבל בכל זאת אין זה מפקיע מהמבנה את העובדא שהוא חפצא של סוכת מצוה, דהא מה שאסור לו לאכול שם הרי זה דבר צדדי אבל הסוכה בעצמותה כשירה, וא"כ מכיון שבמציאות הרי היא

סוכה שכשירה מבחינת החומר והמדות, י"ל שאין כאן איסור של אכילה חוץ לסוכה, כי האיסור אינו לאכול אכילה שאין בה קיום המצוה, אלא האיסור הוא לאכול חוץ למבנה של דירת ארעי. מיהו גם לפי גדר זה עדיין יש נפ"מ גם בשאר הימים לענין אם קיים מיהא מצות סוכה אע"פ שעבר על האיסור הנאה, וא"כ צ"ל שלא כתב כן הנו"ב כי חיפש נפ"מ למעשה.

ושוב כתב הנו"ב שבודאי אם הי' הדין שמצות ניתנו שפיר ליהנות, והנאת קיום המצוה היתה אסורה בסוכה שעשוי מאיסורי הנאה, א"כ היכא שנתכוין לאסור על עצמו רק את הנאת קיום המצוה בודאי הדין הי' שגם בדיעבד אינו יוצא, כי אם הוא שפיר יוצא הרי עי"ז הרי הוא עובר על האיסור הנאה, שהרי קיבל הנאה "ממה שאינו צריך שוב לעשות המצוה ויצא ידי חובתו", וא"כ בודאי התורה לא תקבע שקיים את המצוה כיון שזה יגרום שהוא עובר על האיסור הנאה. ויש להוסיף שאע"פ שהנו"ב כבר צידד לומר שביושב בסוכה של איסורי הנאה אע"פ שקיבל הנאת הגוף ועבר בזה על האיסור בכל זאת קיים את המצוה, אבל התם הרי זה כי העובדא שהוא קיים את המצוה אינו גורם להנאת גופו, כי גם אם לא יחשב שקיים את המצוה הרי גופו נהנה, אבל היכא שנתכוין לאסור על עצמו רק את הנאת קיום המצוה, אם אמרינן שמצות ניתנו שפיר ליהנות הרי עצם הדבר שקיים את המצוה הרי זה גורם לו את ההנאה של קיום המצוה, וא"כ בודאי לא תקבע התורה שקיים את המצוה כיון שע"ז הרי הוא עובר על האיסור הנאה.

והמשיך הנו"ב לכתוב שזה ודאי שאפילו אם העובדא שהסוכה אסורה בהנאה אינו פוסל את המצוה, אבל בכל זאת בודאי אסור לו לישיב בסוכה של איסורי הנאה, לא רק בגלל הנאת הגוף, אלא גם משום שאסור לקיים בדרך זה את מצות ישיבת סוכה, כי הסוכה מאוסה לגבוה, והרי זה כמו שופר של איסורי הנאה דאע"פ שאין איסור לתקוע בו מצד האיסור הנאה, אבל לכתחילה לא יתקע בו כי הוא מאוס לגבוה.

ושוב דן לומר שיש לפסול את ישיבתו גם בדיעבד כי כיון שעשה עבירה בישיבה זו, דהיינו מה שנהנה הנאת הגוף, א"כ המצוה היא בגדר מצוה הבאה בעבירה, ודן שם באריכות בענין אם העובדא שעשה מצוה הבאה בעבירה פוסל את המצוה גם בדיעבד.

ב. דברי העונג יו"ט.

והנה העונג יו"ט בחלק או"ח סי' נ' הביא את קושיית הנו"ב איך אמר רבא על ישיבת סוכה שמצות לאו ליהנות ניתנו הלא יש בזה הנאת הגוף, וכתב לתרץ שהכא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו גם על הנאת הגוף של הישיבה, כי הכא ההנאת הגוף של ישיבה היא גוף המצוה, כי המצוה היא לדור בסוכה כמו בביתו, כלומר לקבל מהסוכה את הנאת הדירה שהוא מקבל כל השנה מביתו, ומש"ה "מתבטלת ההנאה בתוך קיום המצוה", והטעם למה בעלמא לא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו על הנאת הגוף הרי זה כי התם ההנאת הגוף אינה חלק מהמצוה.

ג. ביאורים שונים במצות לאו ליהנות ניתנו.

והנה חזינן שהנו"ב לא ס"ל את חילוקן הנו"ל של העונג יו"ט. וי"ל שפליגי במה היא הכוונה במצות לאו ליהנות ניתנו, דהנו"ב הבין שהכוונה היא שהנאת קיום המצוה, שהיא הנאה רוחנית, לא חשיבא הנאה לענין איסורי הנאה, ומש"ה על הנאת הגוף של ישיבת סוכה לא אמרינן שמצות לאו ליהנות ניתנו כי הנאה זו היא הנאה גשמית אע"פ שההנאה היא חלק מגוף המצוה.

וכעין הנו"ל בגדר מצות ליהנות ניתנו, אבל בדרך אחרת, כתב הריטב"א בסוכה דף ל"א ע"ב בד"ה והאמר וכו' (נדפס בחידושי הרשב"א כידוע), דהריטב"א כתב שכל הנאה שאינה באה מגוף החפץ אלא ממקום אחר, ואפילו הנאה גשמית, לא אסירא וז"ל, אע"ג דמתהני בעשיית מצות שמקבל שכר בעוה"ז ובעוה"ב, לא חשיב איסור באיסורי הנאה אלא הנאה בגופו של איסור, אבל כל שאין הנאה מגופו, אלא שגורם לו הנאה וריח ממקום אחר, אינו הנאה מן האיסורין, וכדרך שאמרו המודר הנאה ממעיין שטובל בו בימות הגשמים שאינו נהנה בגוף המים, ואע"פ שגורם לו טבילה זו לעלות מטומאה לטהרה ומכשירתו לכל הדברים, לית לן בה וכו' עכ"ל, וא"כ גם הנאה זו שהוא מקבל מזה שקיים את המצוה אינה מגוף החפץ, אלא הרגשה שלבו נותן לו בגלל שקיים את המצוה, דוגמת שכר שהקב"ה נותן לו עבור שקיים את המצוה, וא"כ הנאת הגוף מגוף החפץ עדיין אסורה.

ובדעת העונג יו"ט י"ל שהבין שהכוונה

במצות לאו ליהנות ניתנו היא שהתורה לא אסרה את כל מה שנכנס למהות המצוה, שזה כולל גם הנאת קיום המצוה, ובמצות סוכה גם הנאה הגוף של ישיבה.

מיהו העונג יו"ט עצמו כתב הסבר אחר לשיטתו, וכבר הבאנו את לשונו בזה, והיינו שבכה"ג ההנאה "מתבטלת בתוך קיום המצוה".

וגם הקובץ שיעורים בחלק ב' בקובץ שמועות על מס' חולין באות ל"ט כתב גדר זה שהנאה מתבטלת בתוך המצוה, אלא שהוא הסביר את הדבר, וגם נתן דוגמאות לכעין זה במקומות אחרים. והקו"ש כתב כן על כל הנאת הגוף, ודלא כהעונג יו"ט שכתב כן רק כשהנאת הגוף היא חלק מהמצוה. והקו"ש חידש את הדרך הנו"ל כדי לבאר את שיטת הרשב"א שהבאנו שאמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו גם על הנאת הגוף.

וז"ל הקו"ש שם, והנה טעמו של הרשב"א דשרי אפילו הנאה דבהדי מצוה, דההנאה בטילה לגבי המצוה, ונקרא כל המעשה על שם המצוה, דוגמא לזה בתוס' בשבת כ"ד דאסור להדליק בשמן שריפה (פי' שמן של תרומה טמאה שצריכים לשורפו) להנאתו, דכיון שיש מצוה בשריפתו, הבערה זו אינה לצורך הנאתו אלא לשם מצוה, והיינו דטפל בטל לגבי עיקר, ובמשנה שם צ"ג המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי פטור אף על הכלי שהכלי טפילה לו וכו', רק דהיכא שאפשר באחרת אין ההנאה דבהדי המצוה בטילה לגבי המצוה עכ"ל.

וכעין דרכו כתב המהר"ץ חיות כאן בשם רבו וז"ל, דמאן דאמר נדרים ונדבות

אין קריבין ביו"ט אע"פ שיש בהם אכילת אדם מ"מ מחשיב עקרו לגבוה, ורק כהנים משלחן גבוה זכו, ומפני זה אסור לשוחטה ביו"ט, ומ"ד קריבין ביו"ט סבר עיקר שחיטת נדרים ונדבות לצורך אדם הם עיי"ש, וה"נ בזו היכא דאיכא מצוה והנאת הגוף מאן דשרי סבר עיקר העשי' היא המצוה ולא ליהנות נתנו, ומאן דאסור סבר עיקר העשי' להנאת הגוף והמצוה באה ממילא, ובכה"ג אסור ליהנות עכ"ל.

והנה יש להעיר, דכל הגדרים הנ"ל שהבאנו במצות לאו ליהנות ניתנו אינן בכלל המשמעות של הלשון, כי גם ההגדרה שהנאה ורחנית לא חשיבא הנאה לענין איסורי הנאה, וגם ההגדרה שהנאה ממקום אחר אינה בכלל האיסור של איסורי הנאה, וגם ההגדרה שההנאה מתבטלת בקיום המצוה, ככולן היסוד של ההגדרה הוא שאין זה נחשב בגדר הנאה אסורה, ואילו מהלשון של לאו ליהנות ניתנו משמע ששפיר חשיבא הנאה רק שלא ניתנה ליהנות, וצ"ב מה היא הכוונה בזה.

ובגלל הנ"ל הי' נראה כהגדרת השערי יושר בשער א' פרק ז' ביסוד הדין של מצות לאו ליהנות ניתנו, והיינו שהקב"ה לא נתן את המצוה כדי שיהנו מעשיית המצוה אלא משום שצריכים לעבוד את הקב"ה ולעשות רצונו, ומשום כך הרי זה נקרא שהוא עוסק בעבודת ה' ואילו ההנאה באה מאלי' ובדרך "ממילא". ועל פי הגדרתו ביאר את שיטת הבעל המאור שבמצות דרבנן לא אמרינן שמצות לאו ליהנות ניתנו, והנני מעתיק את כל לשונו שם:

ובדרך זה יש מקום להסביר שיטת בעל

המאור שכתב בפרק ג' דר"ה (ז ב) במודר הנאה משופר דנקטינן דמותר לתוקע ביה תקיעה של מצוה, דדוקא תקיעות שהם מצוה מה"ת, אבל תקיעות דרבנן אסור יעו"ש. והר"ן (שם) תמה ע"ז, דלכאורה אין שום מובן לדבריו, דגם תקיעות דרבנן מחויב לעשות כדאורייתא, ועוד מאי הנאה יתירתא להתוקע תקיעה דרבנן מתקיעה של מצוה מה"ת, אמנם על פי דרכנו י"ל דכיון דעיקר הטעם דלא מיקרי מתהנה כשעושה מצוה אף דיש לו שמחה וגם תועלת עיי' מעשה המצוה בעוה"ז או בעוה"ב ואין לך הנאה גדולה מזו, משום דכל היכא דליכא הנאת הגוף ממש כאכילה ושתיה וכדומה, הנאה חושית מגוף דבר הנאסר, אזלינן בתר הכוונה של מטרת המעשה, ואם נעשית בשביל מטרה אחרת שלא בשביל הנאתו, מה שנהנה חשבינן דממילא מתהנה, וענין זה מוכרח מכמה סוגיות מפורשות במסכת נדרים ואכמ"ל, ומשו"ה במצוה שעל ישראל לעשות צווי הקדוש ברוך הוא, שלא בשביל תועלת שיגיע לו, אז מה שמגיע לו תועלת חשוב כממילא מתהנה, וז"ל רש"י במסכת ר"ה דף כ"ח ע"א לא ליהנות ניתנו לישראל להיות קיומם להם הנאה אלא שעול על צואריהם ניתנו.

"ועל פי זה יש מקום לחלק בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן, דבמצוה שהיא מה"ת, הוא מצווה לעשות עצם המעשה, והוא מוכרח לעשות כעבד לרבו, והתועלת המגיע לו הוא מעבודת רבו, אבל במצוה דרבנן דאינה מצוה מה"ת על עצם המעשה, ורק מצוה לשמוע בקול חכמים, והמעשה שעושה היא מטרה עצמית, שעיי"ז יקיים מאמר חז"ל, ומשו"ה חשוב כמתהנה, וכמו

שכתבו הרשב"א והר"ן בהא דאמרינן בנדרים (לה ב) דאם כהנים שלוחי דידן ניהו, אסורים להקריב קרבנות של מודרי הנאה מהם מטעם דאף דמצות לאו ליהנות ניתנו אבל על השליחות לא נצטוו יעו"ש עכ"ל השערי יושר.

ולפי ביאורו אתי שפיר הלשון של לאו ליהנות ניתנו, והיינו שאינו עובר על האיסור הנאה כי לא ניתנו לשם הנאה אלא לשם לשאת העול שהקב"ה שם עלינו, דזה גורם שהאדם אינו מתכוין לקבלת הנאה אלא "ממילא מתהנה".

מיהו חזינן שהשערי יושר הגביל את סברתו דוקא להיכא שאין לו הנאת הגוף חושית, ודבר זה עדיין צריך אצלי ביאור. וברעת הרשב"א בודאי י"ל דס"ל שאפשר לומר כן גם בנוגע להנאת הגוף, ומש"ה ס"ל שאמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו גם בנוגע להנאת הגוף, דלא כשיטת הר"ן שהשערי יושר נוקט כוותי'.

וכמשמעות לשונו של רש"י שהביא איתא גם ברש"י בסוכה דף ל"א ע"ב בד"ה ואם נטל כשר שכתב וז"ל, דמצות לאו ליהנות ניתנו, כלומר אין קיום מצות הנאת הגוף אלא עבודת עבד לרבו עכ"ל (ומשמעות לשונו היא שאומרים סברא זו גם על הנאת הגוף).

וקרוב להביאור הנ"ל במצות לאו ליהנות ניתנו איתא במהר"ן חיות כאן (אחרי שהביא את ביאורו של רבו), דעיי"ש שהגדיר שמצות לאו ליהנות ניתנו כי קבלת ההנאה היא בגדר דבר שאינו מתכוין דמותר לפי רבי שמעון, כי הוא מעוניין בעשיית המצוה ולא בקבלת הנאה, והתורה

לא אסרה דבר שאינו מתכוין, ואע"פ שזה פסיק רישא, אבל כבר כתב הר"ן בחולין בפרק גיד הנשה שרק באיסור אכילה אסרינן פסיק רישא אבל לא באיסור הנאה, ועוד הביא המהר"ן חיות שהטורי אבן הקשה באמת שלפי הר"ן בחולין צריך לצאת שגם הנאת הגוף מותרת בהדי המצוה, כי אינו מתכוין להנאה וגם אין כאן חסרון של פסיק רישא, וא"כ י"ל שזהו באמת סברת הרשב"א עכ"ד המהר"ן חיות (וי"ל עוד שכמו שהתורה לא אסרה הנאה בציור שאינו מתכוין להנאה הה"נ שהנודר כשנדר נתכוין לאסור על עצמו הנאה רק בציור שהוא מעוניין באמת בקבלת ההנאה, אבל לא היכא שהוא מקבל הנאה בלי להיות מעוניין בהנאה, אלא הנאה כזו לא נתכוין לאסור על עצמו, וא"כ אין כאן משום הנאת הגוף), הרי שכתב שכיון שאינו מתכוין להנאה הרי זה מותר, אלא שהשערי יושר כתב עוד יותר, והיינו שיותר בגלל שלא מיקרי בכלל שעשה מעשה של נהנה. אלא "ממילא מתהנה", ובאמת זה יכול להיות הביאור כל היכא שאמרינן שדבר שאין מתכוין מותר, והיינו דלא מיקרי בכלל שעשה את המעשה.

ד. עוד תירוצים על הקושיא דיש בישיבת סוכה הנאת הגוף.

ולעיל באות ד' סק"ב כתבתי עוד שני תירוצים על הקושיא שיש בישיבת סוכה הנאת הגוף והנני מעתיק כאן את הדברים: וי"ל דלא מיקרי הנאת הגוף כי הי' מעדיף להיות בביתו.

ועוד י"ל שלעולם ישיבת סוכה שפיר

חשיבא הנאת הגוף, רק שי"ל שגם הסוברים שהיכא שיש הנאת הגוף לא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו הרי הם מודים שהכא שפיר אמרינן שמצות לאו ליהנות ניתנו, והיינו משום שהמצוה גופה היא ליהנות הנאה זו מן הסוכה, דהיינו לישב בה בדרך דירה וליהנות הנאה זו (משא"כ בטבילה בימות החמה אין המצוה להתקרב), ומש"ה אין זה נקרא שהוא מתכוין להנאת עצמו אלא הרי הוא מתכוין ליהנות בשביל הקב"ה, ולא נתכוין לאסור על עצמו הנאה כזו.

ה. דברי הערל"נ.

והנה גם הערל"נ בביכורי יעקב על סי' תר"ל בסק"ב דן על סוכה שעשוי מאיסורי הנאה, אלא שהוא דן גם על דפנות שעשויות מאיסורי הנאה ולא רק על סכך, והזכיר שם את הטעם באשירה של כתותי מיכתת שיעורא, אבל אע"פ שהנו"ב פשיטא לי' שמטעם זה סוכה מעצי אשירה פסולה, הערל"נ תלה דבר זה במחלוקת הרמב"ם והראב"ד. ועוד דן שם הערל"נ לפסול משום שאיסורי הנאה אינם שלו והרי בעינן בסוכה שיהי' בגדר "לך". מיהו צ"ע על מה שכתב כן הערל"נ גם על הדפנות, דהא כבר כתבו תוס' בסוכה דף ז' ע"ב שלא שייך בדפנות פסול סוכה, וא"כ לא שייך טעמא דאינו שלו. והנני מעתיק את לשונו שם.

אם עשה דפנות או סכך מעצי אשירה או מקשי כלאי כרס, הי' נ"ל שהסוכה פסולה כיון שסוכה גזולה פסלינן בסוכה (דף כ"ז) מקרא דחג הסוכות תעשה לך,

דגזולה לא איקרי לך, ורק שאולה מרבינן מהאזרח, וא"כ מטעם זה גם סוכה מאיסורי הנאה פסולה, דלא איקרי לך, כמו שפסלינן גם אתרוג של ערלה מקרא דלך שם (דף ל"ה). ועוד יש טעם לפסול דכתותי מיכתת שיעורא, שהרי אשירה וכלאי הכרם לשריפה עומדין, וסוכה בעי שיעור ז' על ז'. שוב א"ע ראיתי בשער המלך פ"ז מה' לולב שהביא בשם הרב המאירי להכשיר, וכתב הטעם ששייבה בסוכה של איסורי הנאה לא מקרי הנאה דמצות לאו ליהנות נתנו ע"ש, וכ"כ בברכי יוסף בשם קרבן חגיגה, ולענ"ד צ"ע ממה שכתבתי דאף דאין כאן איסור לישוב בה אם הי' יוצא מטעם דמצות לאו להנות נתנו, מכ"מ איך יוצא כיון דלא הוי לך, וגם דכתותי מיכתת שיעורא. והנה הא דכתותי לכאורה תלי בפלוגתא שבין הרמב"ם והראב"ד (פי"ז) מה"ל שבת מאיזה טעם לחי של אשירה כשר (כלומר אע"פ שאמרינן כתותי מיכתת שיעורא), ולהרמב"ם הטעם משום דלא בעי ברחבו רק שיעורא זוטא, וא"כ סוכה דבעי גם ברחבו שיעורא רבא של ז' טפחים פסולה, אבל להראב"ד הטעם שם כיון שגם שברים ושברי שברים כשר, וא"כ ה"ה בסכך ג"כ לא שייך כתותי כיון דקש נדף כשר לסכך, ולכן מהא דכתותי אין קושיא על הרב המאירי די"ל דס"ל כשיטת הראב"ד, אבל מטעם דלך קשה עליו, ואפילו מטעם כתותי ג"כ נלענ"ד לפסול, שאף שהתוספ' בעירובין (דף פ') הביאו ב' השיטות ולא הכריעו, מכ"מ מהג"א והריטב"א וה"ה והב"י נראה שהסכימו עם הרמב"ם, ולכן נ"ל דסיכך באיסורי הנאה הסוכה פסולה. גם באוסר סוכתו עליו

בהנאה נ"ל דלא מיקרי לך כמו גבי לולב עיין סי' תרמ"ט (בביכורי יעקב) ס"ק ט"ז עכ"ל.

ו. דברי רבינו מנוח.

והראה לי נכדי הבחור בן ציון וסרמן נ"י את דברי רבינו מנוח על הרמב"ם בסוף פ"ה מהל' סוכה שכתב וז"ל, ושמעתי בשם החכם ר' שמואל בר שלמה דמחיצות הסוכה וכן הסכך כשרין מאשרה ומעיר הנדחת (כלומר אע"פ שצריכים שריפה), ואני אומר דהנך מחיצות אע"ג דאמרינן כתותי מיכתת שיעורי' אפ"ה כשרות דלא גרעי מעפר, אלא סכך מאשרה ועיר הנדחת אמאי כשר הא בעינן בגג הסוכה שיעור טבח לפחות, וכל דבר שיש לו שיעור אסור לעשותו מאשרה ועיר הנדחת דכתותי מיכתת שיעורי' והו"ל אויר ופסול עכ"ל.

וצ"ע על דבריו, דהא גם בהדפנות צריכים שיעור. ועוד דמה זה שכתב שנאמר שיעור של טפח בהגג. ולא זכיתי להבין את דבריו והם צריכים לימוד.

ד*) בענין מצות לאו ליהנות ניתנו בהנאת הגוף שבאה בדרך גרמא**

הנה האבני מילואים בסי' כ"ח סק"ס הביא את דברי הר"ן כאן שהכוונה במצות לאו ליהנות ניתנו היא להנאת קיום המצוה, אבל אם יש הנאה הגוף הרי זה שפיר נחשב הנאה, וזהו הטעם למה הדין הוא שהנודר ממעיין אסור לטבול בו בימות החמה ולא אמרינן שמצות לאו ליהנות

ניתנו, והיינו משום שיש לו הנאת הגוף של קירור. וכן זהו הטעם למה הדין הוא שאם אמר לאשתו הנאת תשמישך עלי אסור לבעול אותה אע"פ שהוא עושה בזה מצוה והי' ראוי לומר שמצות לאו ליהנות ניתנו.

ושוב הביא האב"מ את דברי הריטב"א (כצ"ל כי החידושים על סוכה שמיוחסים להרשב"א הם באמת חידושי הריטב"א) על סוכה דף ל"א שכתב וז"ל, וטעמא דיצא משום דמצות לאו ליהנות ניתנו כדאיתא בכמה דוכתי לרבא, ואף על גב דמתהני בעשיית מצות שמקבל שכר בעולם הזה ובעולם הבא, לא חשיב איסור באיסורי הנאה אלא כשנהנה בגופו של איסור, אבל כל שאין ההנאה מגופו, אלא שגורם לו הנאה וריוח ממקום אחר, אינו הנאה מן האיסור, וכדרך שאמרו (ר"ה דף כ"ח ע"א) בנודר הנאה ממעיין שטובל בו בימות הגשמים, שאינו נהנה בגוף המים, ואף על פי שגורמת לו טבילה זו לעלות מטומאה לטהרה, ומכשירתו לכמה דברים, לית לן בה, וכן הא דאמר רבא התם בסנדל של ע"ז לא תחלוץ, ואם חלצה חליצתה כשרה, דמצות לאו ליהנות ניתנו, ואף על גב דמרווחא טובא בההיא חליצה, לא חשיבא הנאה באיסור, והא ברירנא לה בדוכתא אחרינא עכ"ל, הרי שכתב ג' ציורים שהנאה אינה מגוף החפץ, אלא החפץ גורם לו הנאה ממקום אחר, א', טבילה במעיין בימות הגשמים, שהטבילה מכשרתו לכמה דברים, ב', חליצה בנעל של איסורי הנאה, שהנעל גורם לה להיות מותרת לשוק וליהנות מזה, ג', קיום מצוה בדבר שאסור בהנאה, שזה גורם שכר בעוה"ז ועוה"ב.

והאב"מ הקשה על הריטב"א, דלפי דבריו למה אסור לערב בערב שבת באיסורי הנאה, הלא העירוב רק גורם לו הנאה לאחר מכאן בשבת, וכן למה אסור לשחוט בהמה מסוכנת בסכין של עבודה זרה כדאמרינן בחולין דף ח' ע"א כי יש לו את ההנאה שאינה מתה ונעשית נבילה, דהא גם בכה"ג ההנאה באה רק אח"כ כשהוא אוכל.

והנה שמעתי לתרץ את הקושיא מטבילה על עירוב ועל שוחט מסוכנת, דשאני עירוב שהעירוב מקנה לו כח חדש של היתר טלטול ע"י שנקרא ששבת במקום העירוב, משא"כ בטבילה הרי היא רק מורידה את הטומאה שהיא דבר חדש שמקרוב בא ושמעכב אותו מניסה למקדש ואכילת קדשים וכדומה, שהרי מקודם שנטמא ה' מותר בכל זה, ולכן אין זה נחשב שהטבילה מזכה אותו בדבר חדש, והא דאסור לשחוט מסוכנת בסכין של ע"ז אין זה משום שעכב את האיסור של נבילה מלחול, כי גם זה נחשב רק גורם, רק דאסור משום שמחיים יש איסור אינו זבוח ואיסור אבר מן החי, ואיסורים אלו אינם דברים חדשים שמקרוב באו ולכן מה שהשחיטה מורידה את האיסורים האלו ועושה היתר אכילה הרי זה שפיר נקרא הנאה ישירה ודבר חדש.

מיהו אכתי קשה מחליצה בנעל של ע"ז דכמו שבשחיטת מסוכנת הוא מוריד איסורים שישנם כבר, כמו כן החליצה הרי מורידה את האיסור של יבמה לשוק ומתירה אותה לשוק. מיהו י"ל שגם שם מכיון שהיתה מותרת לשוק לפני שנשאת

להמת, אין זה נחשב שהחליצה מקנה לה כח חדש, אלא היא רק מסלקת דבר חדש שמקרוב בא ועיכב את ההיתר עד עכשיו, וכמו בטבילה שהטבילה רק הסירה דבר חדש שמקרוב בא וגרם עיכוב.

אלא שעדיין קשה קושיית הריטב"א איך אמרינן שמצות לאו ליהנות ניתנו, הלא הוא מקבל שכר בעוה"ז ובעוה"ב שזהו דבר חדש שלא הי' לו מעולם. וצ"ל דשאני התם שההנאה תבוא רק לאחר זמן, והרי זה כמו בטבילה שהנאת אכילת הקדשים באה רק אח"כ, משא"כ בעירובין הרי הוא מקבל עכשיו מקום דירה, וכן בשחיטת מסוכנת כבר עכשיו יורדים האיסורים של אינו זבוח ואבר מן החי.

ולפי הנ"ל יוצא דכדי להיות נחשב הנאה מהחפץ צריכים ב' דברים, א', שההנאה תבוא מיד כמו בעירובין שהוא מקבל עכשיו מקום דירה, וכמו בשוחט מסוכנת שעכשיו יורדים האיסורים של אינו זבוח ואבר מן החי ועצם הורדת האיסורים נחשב הנאה אע"פ שהנאת האכילה תבוא רק אח"כ, משא"כ בהציוור של שכר מצוה השכר בא רק אח"כ, ב', שההנאה תהי' דבר חדש כמו בעירובין שהוא מקבל בית דירה וכמו בשוחט מסוכנת שהוא מקבל היתר אכילה שלא הי' לו מעולם, ולא רק סילוק מעכב שמקרוב בא.

והנה יש עוד דרך איך לחלק בין עירוב ושחיטה בסכין של עבודה זרה ובין טבילה, והיינו שאין הדבר תלוי בזה שהשחיטה מורידה דבר המעכב שמקרוב בא, אלא הטעם הוא משום שקבלת בית דירה, וכן השם שחוטא, הרי הם דברים חיוביים, אבל

טהרה י"ל שאינה דבר חיובי אלא העדר טומאה ולכן אין זה נחשב בגדר הנאה. וגם לפי הדרך הזה צ"ל ששאני שכר בעולם הזה ועולם הבא שהוא דבר עתידי, וכן אכילת בשר קדשים.

ועכ"פ הריטב"א בדבריו הנ"ל התיחס רק להא שבטבילה בימות הגשמים אינו נחשב נהנה מחמת אכילת קדשים וכניסה למקדש של אח"כ אבל לא התיחס לעצם העובדא שירדה הטומאה ונעשה טהור וכהחילוקים שכתבנו לחלק בין זה לעירוב ושחיטה בסכין של עבודה זרה דהתם חזינן ששינוי המצב נחשב שפיר בגדר הנאה.

ועוד י"ל שבשוחט מסוכנת מה שנחשב הנאה אינו רק העובדא שירדו האיסורים של אינו זבוח ואבר מן החי אלא העובדא שדמי המסוכנת עלו בערכם ע"י השחיטה וזה הרי קורה עכשיו.

והנה עוד יש להקשות על הדרך שכתבנו שהשוחט בסכין של ע"ז יש את ההנאה של היתר אכילה מזה שהאיסורים של אינו זבוח ואבר מן החי יורדים מיד, דלמה זה נחשב שההנאה של היתר אכילה באה מיד, הלא גם אחרי השחיטה הבהמה אסורה באכילה כל זמן שהיא מפרכסת עד שתצא נפשה משום לא תאכלו על הדם כדאיתא בסנהדרין דף ס"ג ע"א, וא"כ נהי שהשחיטה מורידה את האיסורים של אינו זבוח ואבר מן החי, אבל הרי היא מוסיפה את האיסור של לא תאכלו על הדם שלא הי' לפני שחיטה, כי האיסור של לא תאכלו על הדם הוא רק מסוף השחיטה עד סוף הפרכוס, וא"כ איזה הנאה יש כאן, הלא יש כאן רק החלפת איסור באיסור, ואפילו

אם נאמר שבכל זאת החליף שני איסורים, דהיינו אינו זבוח ואבר מן החי, באיסור אחד, אבל לפי הסוברים שאין איסור עשה של אינו זבוח הרי החליף רק איסור אחד באיסור אחר.

מיהו לפי הדרך שכתבנו שיש הנאה מזה שהשוויות של הבהמה עולה לק"מ, כי פשיטא שתיכף עם גמר השחיטה דמי' עולים אע"פ שהיא עדיין אסורה משום לא תאכלו על הדם כיון שיודעים שבעוד כמה רגעים תצא נפשה ותהי' מותרת.

והנה עוד הביא האבני מילואים שם את שיטת הרשב"א כאן שמחמת שמצות לאו ליהנות ניתנו, גם אם קיבל הנאת הגוף אין בכך כלום, ולכן הקשה הרשב"א למה באומר לאשתו הנאת תשמישך עלי אסור לו לבעול אותה, הלא הוא מקיים מצוה ומצות לאו ליהנות ניתנו. והביא האב"מ שהקשה השער המלך על הרשב"א דלפי שיטתו שגם הנאת הגוף מותרת, למה במודר הנאה מן המעיין אסור לטבול בה בימות החמה, ותי' השער המלך משום שהתם ההנאה באה אח"כ כשהמצוה כבר נגמרה, והקשה האבני מילואים דאדרבה מה שההנאה באה אח"כ הרי זה סיבה להתיר כמו גבי שכר מצות, ותי' האב"מ דשאני במעיין דכיון שההנאה מתחילה בשעת הטבילה לכן גם מה שהוא נהנה אח"כ אינו בגדר גרמא, ולכן אסור כיון שבאותה שעה כבר אין כאן מצוה.

ונראה שיש לתלות דבר זה במחלוקת הראשונים, דהנה כבר נחלקו הראשונים בענין החיוב לשלם צער בחובל בחבירו, האם הוא חייב רק על הצער של שעת

המכה, אבל על הצער שנמשך אח"כ הרי הוא פטור כי חשיב גרמא, או האם כיון שהצער התחיל בשעת המכה הרי הוא חייב גם על הצער שנמשך אח"כ כי אין זה נחשב גרמא. וכבר דנתי על מחלוקת זו בספרי על ב"ק בחלק ב' באות קמ"ז.

ברם גם י"ל שגם רשב"א יכול לסבור שהתם בתשלומי צער הצער שנמשך אח"כ חשיב גרמא, רק דס"ל שבאיסורי הנאה גם זה אסור, משא"כ שכר מצוה שהוא דבר שנתחדש לגמרי אח"כ.

והנה עוד יש לתרץ את קושיית האב"מ על השער המלך שלעולם הרשב"א סובר שגם הנאה חדשה לגמרי שבאה אח"כ אסורה, ואע"פ שבהל' מזיק הרי זה נחשב גרמא אבל בכל זאת באיסורי הנאה הרי זה אסור, רק שהוא סובר שהיינו רק היכא שהנאה שבאה אח"כ היא תוצאה שבאה מאלי' מהמעשה שהוא עושה, אבל בשכר מצוה הלא השכר אינו תוצאה שבאה מאלי', אלא צריכים מעשה של נתינת שכר מצד הקב"ה, וא"כ בכה"ג ההנאה נחשבת דבר הנוולד ולכן מותר.

ה) הנאת תשמישך עלי.

ע"י בר"ן שהקשה דהא הוי נדר על דבר שאין בו ממש ואיכא רק בל יחל מדרבנן, וא"כ בכה"ג אע"פ שנדר הוא איסור חפצא אבל הדין נותן שלא יועיל נדר דרבנן לבטל את המצוה של עונה והמצוה של פרו ורבו. ותי' דכיון שיש כח ביד חכמים לעקור מצוה בשוא"ת, א"כ גם כאן המצוה בטילה בשוא"ת.

וע"י גם בריטב"א שהקשה את קושיית

הר"ן, אלא שהריטב"א לא כתב כתירוצו של הר"ן, אלא הסיק שבע"כ צ"ל דאיירי שאמר גופך עלי לתשמיש דהוי מעתה דבר שיש בו ממש.

וי"ל דלא ניחא לי' בתירוצו של הר"ן כי ס"ל שכדי לבטל את המצוה בשוא"ת תיקנו תקנה מיוחדת בכל מקרה ומקרה, ולא מצינו שבהנאת תשמישך עלי תיקנו תקנה מיוחדת כמו שעשו בשופר ולולב בשבת, אבל הר"ן סובר שעשו תקנה כללית לעקור כל היכא שמחמת תקנה דרבנן יצטרך לבטל מצוה דאורייתא, ומש"ה גם כאן י"ל שהמצוה מתבטלת בשוא"ת.

ובחי' הגר"א יפה"ן זצ"ל על הריטב"א (בהמילואים סי' י"ב אות ג') למדתי שיש לבאר טעמו של הריטב"א למה לא תי' כהר"ן על פי שיטת הרשב"א לעיל בדף י"ג ע"ב שנדר על דבר שאין בו ממש חל מדרבנן רק בבא לאסור על עצמו, אבל לא בבא לאסור על אחרים, וכתב הגאון הנ"ל דהיינו משום דס"ל להרשב"א שכשאסור חכמים נדר על דבר שאין בו ממש לא תיקנו גדר של איסור חפצא כמו בכל נדר, כי אילו כן למה לא יוכל לאסור גם על אחרים, אלא חכמים תיקנו רק דין דרבנן שיקיים את דיבורו, ומעתה לפ"ז הדין נותן שלא יחול לבטל את המצוה אפילו אם הי' איסור מהתורה, כי אין כאן איסור חפצא כמו בכל נדר, ומש"ה ס"ל להריטב"א שלא מסתבר לומר שחכמים ביטלו את המצוה ושעשו יותר ממה שהי' קורה אילו הי' נדר דאורייתא.

מיהו יש לפקפק בזה כי הרשב"א עצמו לא הזכיר לעיל גדר זה של ביטול דיבורו,

אלא בפשטות משמע דהוי נדר של איסור חפצא כמו כל נדר.

ועכ"פ צ"ע על עיקר קושיית הר"ן והריטב"א, דלמה מיקרי שהוא נודר לבטל את המצוה, דהא מצד מצות עונה אינו חייב עכשיו לבעול אותה דהא לא תבעה אותו וגם אינו עונתה, וא"כ למה מיקרי לבטל את המצוה אם הוא תובע אותה לתשמיש שלא בשעת עונתה. מיהו י"ל דמשמע בפשיטות שהנדר אוסר אותו לבעולה גם בשעת עונתה. ברם אכתי קשה למה מיקרי שהוא נדר לבטל את המצוה של פרו ורבו, דהא אינו מחויב לקיים מצות פרו ורבו דוקא עם אשה זאת, אלא יכול הוא לישא אחרת עלי' ולקיים בה פרו ורבו, והרי זה דומה לפניו שנשבע שלא לישא אשה מסוימת דכי נאמר שאין השבועה חלה משום דמיקרי נשבע לבטל את המצוה, הלא בודאי לא מיקרי נשבע לבטל את המצוה כי הוא יכול לישא אחרת.

וצ"ל שהר"ן סובר דמיקרי לבטל את המצוה כל היכא שהוא עצמו נודר בכונה לבטל עי"ז את המצוה, אע"פ שעצם תוכן דבריו אינו מכריח אותו לבטל את המצוה, וא"כ י"ל דאיירי כאן שאינו מתכוין לגרשה או ליקח אחרת עלי', ומש"ה הרי זה שפיר מיקרי בגדר לבטל את המצוה.

והנה הר"ן העיר גם ממצות עונה וגם ממצות פרו ורבו, אבל הריטב"א העיר רק ממצות עונה. וי"ל בדעת הריטב"א דלא כמו שכתבנו בדעת הר"ן, אלא הרי הוא סובר שמיקרי נודר לבטל את המצוה רק היכא שהנדר מכריח אותו לבטל את

המצוה, ולכן לא הקשה מפרו ורבו כי הרי הוא יכול לישא אחרת על אשתו.

דף ט"ז ע"ב

(ו) ישיבת סוכה עלי.

המחלוקת אם שייך האיסור חפצא של נדר רק כששייך הנאה או האם יכולים לאסור חפץ לענין מעשה שאין בו הנאה.

עי' בר"ה דף כ"ח ע"א דאיתא שהמודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה, וכתבו תוס' בא"ד המודר וכו' וז"ל, ולדברי רבא (בסוגיין) הו' משמע דכאן נמי אי אמר הנאת שופר עלי מותר לתקוע בשופר של מצוה דמצות לאו ליהנות ניתנו אבל אם אמר תקיעת שופר עלי אסור לתקוע בשופר של מצוה אפילו לרבא כמו דאמר גבי סוכה, אם לא נחלק משום דגבי סוכה בלאו מצוה יש הנאה בישיבה אבל שופר אי לאו מצוה אין הנאה בתקיעה עכ"ל. הרי דס"ל בהצד השני שישבת סוכה חשיבא הנאת הגוף, וזהו הטעם למה הנדר חל, וזהו מה שנאסר ע"י הנדר הנ"ל, רק שבכל זאת היכא שאמר הנאת סוכה עלי אמרינן שמצות לאו ליהנות ניתנו, והיינו או משום שגם על הנאת הגוף אמרינן שמצות לאו ליהנות ניתנו, וכהרשב"א כאן ודלא כהר"ן, או משום דשאני הכא שהמצוה גופה היא ליהנות וכמו שביארנו לעיל כאן באות ד' סק"ב, וכיון שיש מיהא הנאת הגוף מש"ה כשהוא אומר ישיבת סוכה עלי שפיר אפשר לאסור משא"כ בשופר. מיהו אין דבריהם מובנים

כי לפי דבריהם שבישיבת סוכה עלי הטעם למה רבא אוסר הוא משום ההנאה א"כ למה לא קשה גם על רבא עצמו דנימא מצות לאו ליהנות ניתנו בהציוור של ישיבת סוכה עלי כמו שהקשה הוא עצמו על אביי בהציוור של הנאת סוכה עלי. ובע"כ צ"ל דלא כתוס', אלא בישיבת סוכה עלי הרי הוא מתכוין לאסור על עצמו את עצם הישיבה גם בלי הנאה ומש"ה לא שייך לומר מצות לאו ליהנות ניתנו.

והנה לפני שנישב דבר זה, נבאר תחילה את דברי תוס' שהביא הרשב"א כאן בביאור הגמ' כאן, דהנה הר"ן הקשה על רבא מה לי בזה שאמר ישיבת סוכה עלי או סוכה לישיבה, הלא בכל זאת נימא שמצות לאו ליהנות ניתנו, ותי' שע"י הלשונות הנ"ל הרי הוא אוסר את הסוכה להמעשה של ישיבה ואינו אוסר רק כשיש הנאה, וה"ה שאדם יכול לאסור על עצמו צרור לזריקתו. וחזינן מדברי הר"ן שבקושייתו הבין שאפשר לאסור חפץ מסוים רק כשיש הנאה, ובתירוצו הרי הוא מחדש דשפיר אפשר לאסור את החפץ גם לענין איזה מעשה אע"פ שאין בהמעשה ההוא הנאה, ויש לעיין מה הוא החידוש בדבר זה.

ועכ"פ הענין הזה נמצא עוד יותר מפורש בדברי הרשב"א כאן וז"ל, וא"ת אע"פ שהוא אוסר נטילת הלולב והנחת התפילין (וישיבת הסוכה) מפני מה אסור, והלא בנדרים הוי אוסר חפצא אנפשי', וה"נ מאי חפצא איכא כיון דליכא הנאה בנטילתן, ותירצו בתוס' דכל היכא שמזכיר האיסור על החפץ חל איסור כל יחל על החפץ, לא שנא לעשות ממנו דבר הנאה

ול"ש לעשות ממנו דבר שאינו של הנאה עכ"ל. הרי שבקושייתו הבין שאין הכוונה כאן לאסור את גוף החפץ, והחפצא דאיסורא אינו החפץ, אלא החפצא דאיסורא הוא ההנאה, וס"ל בקושייתו שעל הנאה שפיר אפשר להסתכל כמו על חפץ, משא"כ על ישיבה או נטילה וכדומה אי אפשר להתסכל כעל חפץ, ועל זה תי' בשם תוס' שאינו כן אלא החפץ הוא עצם הסוכה או הלולב, ומש"ה הרי זה שפיר שייך גם על דברים שאין בהם הנאה.

ומעתה לפ"ז מבואר הנידון בתוס' בר"ה שם, דבתחילה סברו ללמוד כמו הרשב"א והר"ן שהחפצא דאיסורא הוא הסוכה וממילא שייך לאסור את הסוכה גם לדברי תשמיש שאין בו הנאה, כמו ישיבה בלי הנאה, וכן יהי' גם בזריקת צרור, ולכן כתבו שגם בשופר אם אסר את השופר לתשמיש תקיעה, ולא אסר אותו להנאה, יהי' אסור לתקוע בו, ושוב צידדו שאולי אין הפשט כמו הרשב"א והר"ן, אלא כמו שסבר הרשב"א תחילה, דהיינו שבישיבת סוכה עלי הרי הנדר חל רק כי יש כאן הנאה, משא"כ בשופר לתקיעתה לא שייך שיחול הנדר כי אין כאן הנאה שתיחשב החפצא דאיסורא.

מיהו אכתי צריכים ליישב את מה שהקשינו בתחילה שלפי הצד השני שהזכירו תוס' שם קשה דגם לפי רבא נימא מצות לאו ליהנות ניתנו כיון שגם בישיבת סוכה עלי החפצא שנאסר עליו הוא הנאת הישיבה.

ויש לישב, דהנה כבר הבאנו לעיל כאן באות ד' את דברי המהר"ן חיות שכתב שהטעם לומר מצות לאו ליהנות ניתנו גם

בנוגע להנאת הגוף הרי זה כי הוי בגדר דבר שאין מתכוין, כי הוא מתכוין לעשות מצות ולא ליהנות. והנה טעם זה בנוי על ההנחה שהנודר נתכוין לאסור על עצמו הנאה רק כשהוא באמת מתכוין ליהנות, דלכן אע"פ שהוא נהנה בשעת המצוה, אבל מעולם לא אסר על עצמו הנאה שהוא מקבל באינו מתכוין. מיהו הא ודאי שאם הוא רוצה, הרי הוא יכול לאסור על עצמו הנאה גם כשאינו מתכוין להנאה, כי הנאה מיהו מיקרי, דהיינו שהוא יכול לנודר שאפילו אם אין כוונתו ליהנות אבל בכל זאת גם הנאה כזו תהי' אסורה עליו. ומעתה נראה שכן רוצים תוס' לומר בכוונת רבא, דהיינו שהיכא שהוא אומר ישיבת סוכה עלי הרי הוא מתכוין לאסור על עצמו את ההנאה ולעשות את ההנאה לחפצא דאיסורא, רק שהזכיר ישיבה ולא הנאה כי הוא מתכוין לאסור על עצמו את ההנאה אפילו כשהוא מתכוין רק לעשות מעשה ישיבה ולא ליהנות, ולכן גם במקום מצוה הרי זה אסור ולא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו.

(ז) הא דאמר ישיבת סוכה עלי.

קושיית הראשונים למה לא אמרינן שהמצות עשה דוחה את הל"ת של נדר.

א. תירוצו של הרשב"א, ותירוצו של הנ"י וביאור תירוצו.

ע"י ברשב"א בד"ה הא דאמר וכו' שהקשה למה נדר חל לבטל מצוה, הלא בדין הוא שהמצות עשה תדחה את הל"ת

של כל יחל. ותי' דהיינו משום שבנדר איכא גם עשה, דהיינו העשה של ככל היוצא מפיו יעשה. מיהו לכאורה י"ל שאפילו אם הי' רק ל"ת גרידא לא שייך לומר כאן שעשה דוחה לא תעשה, והיינו משום שי"ל שעדל"ת אמרינן רק היכא שהל"ת הוא איסור גברא לא לעשות את המעשה, דבכה"ג מכיון שיש עשה על עשיית המעשה הרי זה דוחה את הל"ת שיש על עשיית המעשה ומותר לעשות את המעשה, אבל לו יצויר שהי' נשאר איזה שהוא מקום של איסור בלי העשה, אז לא היינו אומרים שעשה דוחה ל"ת, ומש"ה היכא שהאיסור הוא איסור חפצא, נהי' שהעשה מתיר לעשות את המעשה, אבל אכתי אין העשה נוגע כלל למהות החפצא, אלא החפצא ממשיך להיות חפצא דאיסורא כי העשה הוא רק עשה לעשות את המעשה, ומש"ה לא שייך בכה"ג לומר שעדל"ת.

שור' בניי על המשנה כאן שלכאורה נתכוין להסברא הנ"ל שכתבנו, שהרי לפני שכתב את טעמו של הרשב"א כתב עוד טעם, ולכאורה כוונתו היא להסברא שכתבנו וז"ל, דנדרים איסור חפצא הם ואין מאכילין לאדם דבר האסור לו שלא אמרה תורה לעשות מצוה באיסורי הנאה, ולפיכך ליכא למימר בהא דליתי עשה דמצוה ולידחי לא תעשה דנדרים, וכ"ש דנדרים עשה ולא תעשה הוא עכ"ל.

וע"ע בחידושי הגרש"ש על נדרים בסוף סי' א' שכתב ג"כ כהדברים הנ"ל עם הוספת סברא וז"ל, שוב התבוננתי לבאר ענין איסור חפצא במובן המושג, שענין כל תשמיש איסור מתחלק לשני אופנים, א',

כל מאכלות אסורות, שמטרת האיסור עבור בני אדם שלא יתגאל בדברים שמטמטמים את הגוף והנפש, ויש תשמיש איסור שהוא למטרה אחרת כמו בדברים המקודשים שאסרה התורה לזרים ונכרים שלא יתחלל הקדושה, שבאופן כזה רחקה תורה את החפץ מן האדם, ובאופן הא' רחקה תורה את האדם מן החפץ. ובזה יבואר לנו שכל איסורים חשובים איסור גברא, שהאדם מרוחק מן החפץ, ובקונמות החפץ אסור ומרוחק מן האדם. ובזה יש לתרץ מה שהקשו הראשונים ז"ל באומר הנאת סוכה עלי למה לא ידחה עשה של סוכה ל"ת דלא יחל וכו' ועל פי דברינו י"ל דכמו דלא מצינו שיודחה ל"ת דלא תגזול משום מצות עשה, כגון אם אין לו תפילין שיותר לו לגזול כדי לקיים המצוה של תפילין, שהטעם בזה לענ"ד דהא שהתירה התורה ל"ת משום עשה הוא רק אם מטרת התורה הוא משם אחד של אדם זה כמצות ציצית וכלאים, אבל בגזלה שאין ספק שהמטרה בזה משני צדדים, דלא יהי' העושה גזולן ושלא יהי' השני נגזל, ומש"ה לא דחי ל"ת דלא תגזול, שאף שיתוקן ע"י המצוה עבירת הגזולן אבל המטרה השני' שלא יופסד הנגזל לא תתוקן ע"י המצוה, ולכן באוסר בקונם את הסוכה או המצוה לא יתוקן ע"י עשייתו של המצוה קלקול חילול הקודש של החפץ עכ"ל (מיהו מלשון הנ"י של אין מאכילין לאדם דבר האסור לו לא משמע בגלל לשמור על החפץ).

ובספר קהלות יעקב כאן בסי' ט"ו העיר שלא שייך לומר כתירוצו של הנ"י א"כ נסבור באמת כמש"כ הנ"י להלן כאן באותו דיבור שכל איסורי תורה הם איסורי

גברא (וכבר הארכנו בזה לעיל בפרק כל כנויי באות י"ז עיי"ש), אבל אם נאמר שהם איסור חפצא וכמו שסובר הרשב"א בתשובה תרט"ו אי אפשר לומר כהנ"י, דהא מצינו ביבמות דף כ' שרצו שיבום תדחה חייבי לאוין אע"פ שהם איסורי חפצא לפי הנ"ל, וכן תוס' בקידושין דף ל"ח ע"א הביאו מה שהקשה הירושלמי שמצה תדחה את הלאו של חדש, וכן מבואר בזבחים דף צ"ז ע"ב דהקשה הגמ' שיבוא עשה דאכילת קדשים ותדחה ל"ת דאכילת פסולים. ועוד מבואר בדבריו שם שהבין את כוונת הנ"י בדרך אחרת ממה שביארנו וז"ל, ונראה כוונתו ז"ל דאיסור חפצא הוא מצד עצמו פגום למצוה ולא נתכוונה תורה לעשות מצוה בדבר שהחפצא עצמה נאסרה למעשה זו עכ"ל.

ב. בענין מתי עשה דוחה ל"ת ועשה שישנן בשאלה.

והנה בתשובות הרשב"א חלק ג' סי' שמ"ג שאלו את הרשב"א על תירוצו הנ"ל דהא העשה והל"ת של נדרים ישנן בשאלה, וביבמות דף ה' ע"א מבואר שעשה שפיר דוחה ל"ת ועשה שישנן בשאלה, ושלכן העשה של תגלחת מצורע דוחה את העשה והל"ת של נזירות. ותי' הרשב"א שהיא דיבמות דיחוי בעלמא הוא, ובאמת אין עשה דוחה ל"ת ועשה אפילו כשישנן בשאלה, ושאני מצורע משום שגדול השלום ולכן רק שם עשה דוחה ל"ת ועשה.

ועיין גם באבני מילואים בתשובה כ"ב בד"ה ויתיישב וכו' שהביא שהפרשת

דרכים הקשה את הקושיא הנ"ל על החינוך שכתב גם הוא כדברי הרשב"א בנדרים כאן, ותי' האב"מ שאי אפשר ללמוד ממצורע נזיר שעשה דוחה על עשה ולא תעשה שישנם בשאלה כי י"ל ששאני מצורע משום שגדול השלום.

ועיין גם בערל"נ ביבמות שם בד"ה וע"פ וכו' שהקשה כעין הקושיא הנ"ל והיינו למה שבועה חלה לבטל את המצוה (היכא שהיא יכולה לחול בכלל) הלא בדין הוא שהמצוה תדחה את העשה ול"ת של שבועה כיון שישנן בשאלה, ובתחילה רצה לתרץ כהנ"ל שא"א ללמוד ממצורע משום שגדול השלום, אלא ששוב דחה תי' זה משום שאכתי נילף מנזירה מצורעת שעדל"ת ועשה שישנן בשאלה, דהא לית בה הטעם של גדול שלום שהרי מצורעת מותרת בתשמיש המטה (דלא כמו מצורע זכר שאסור).

וגם החוסן ישועות ביבמות שם הביא תי' זה דשאני מצורע משום שגדול השלום, והקשה שמה נעשה לפי המ"ד שסובר שמצורע בימי חלוטו מותר בתשמיש המטה וכמו שהעירו תוס' שם על פרט אחר בתוך הסוגיא. מיהו עי' באב"מ שם בד"ה ובר"פ וכו' שהמציא שגם לפי המ"ד הזה יש משום שלום בית עיי"ש.

והנה האבני מילואים הקשה על תירוצו הנ"ל של גדול השלום דהא בתו"כ דרשינן מוהתגלח שגם בנתק הדין הוא שנוזר מגלח, והתם הרי ליכא הטעם של גדול השלום דהא איירי במוסגר ומוסגר הרי הוא מותר בתשמיש המטה, וא"כ מהתם שפיר חזינן שגם בכל מקום עשה דוחה ל"ת

ועשה שישנן בשאלה, וא"כ הדרה קושיא לדוכתה למה אין מצות עשה דוחה את הלאו ועשה של נדרים. מיהו בספרי על יבמות בחלק א' בסוף אות פ"ד ביארתי שיש אומרים שבנתק אין הטעם משום שעדל"ת ועשה שישנן בשאלה כי תגלחת הנתק אינה נחשבת בכלל בגדר מצות עשה, אלא הטעם הוא משום שכן דרשינן מוהתגלח.

וע"ע בקובץ הערות בסי' י"ח סק"ב וד' מה שתירץ על הקושיא הנ"ל שהקשו על הרשב"א מהגמ' ביבמות של ישנו בשאלה. ותירוצו השני שם הוא שכל המושג של דחי' שייך רק כשמדובר באיסור עשה, דבזה שייך לומר שעשה דוחה איסור עשה, אבל לא שייך לומר שעשה דוחה קיום עשה, ומה דמיייתנן ביבמות שם שהעשה של תגלחת מצורע דוחה את הלאו של תער לא יעבור על ראשו וכן את העשה של קדש יהי' גדל פרע שער ראשו משום שישנן בשאלה הרי זה משום שהעשה של קדש יהי' הרי הוא רק בגדר איסור עשה ואינו בגדר קיום עשה, אבל בנידונו של הרשב"א שפיר אמרינן שאין המצוה דוחה את הנדר אע"פ שישנו בשאלה והיינו משום שהעשה של ככל היוצא מפיו יעשה הרי הוא בגדר קיום עשה ולכן לא שייך דחי' (והנה לכאורה אכתי יש להקשות דנהי דלא שייך כאן הדין של דחי' אבל מ"מ אכתי יש כאן סברא של קדימה, והיינו שכיון שא"א לקיים גם את הנדר וגם את המצוה א"כ הסברא נותנת שנשגיח יותר על המצות עשה ולא על המצוה של ככל היוצא מפיו יעשה כיון שישנה בשאלה. מיהו זה אינו, דהא אם נאמר כן

הרי יוצא שבגלל הדין הזה של קדימה יצטרך לעשות את המצוה ולעבור על ככל היוצא מפיו יעשה בדרך קום ועשה, וכבר מבואר בחידושי הגר"ח על הש"ס ביבמות שם שהדין של קדימה מהני רק כדי לבטל את המצוה השני' בדרך שוא"ת אבל לא בדרך קום ועשה).

והנה לכאורה יש להקשות על דברי הקובץ הערות דהא גם בנזיר איכא משום בל יחל ומשום ככל היוצא מפיו יעשה של פרשת נדרים וא"כ אכתי איך אמרינן שתגלחת מצורע דוחה נזירות. ברם י"ל שהקובץ הערות סובר שמכיון שבטלים האיסורים המיוחדים של העברת שער, א"כ שוב אין כאן הל"ת והעשה הנ"ל של נדרים, משום ששפיר נהג נזירות כדין, וכבר הארכתי בענין זה בספרי על יבמות בחלק א' אות פ' והבאתי שרעק"א כתב סברא זו בסוף ספר דרוש וחידוש בתחילת מכתב ה', ושהאבני מילואים בתשובה כ"ב נוקט דלא כסברא זו.

וע"ע בחי' הגר"ח ביבמות שם קרוב לסוף דבריו שביאר עוד שכל הקולא של ישנו בשאלה שייכת רק בלאוין או באיסור עשה, אבל בקיום עשה אין הבדל בין ישנו בשאלה לאינו בשאלה, כי בקיום עשה לא שייך המושג של קולא כגון ישנן בשאלה אלא רק באיסורים שייך מושג זה. ולפ"ז יש לבאר בדרך אחרת למה מצות עשה אינה דוחה את הקיום עשה של ככל היוצא מפיו יעשה (אלא אמרינן שהנדר חל לבטל את המצוה), והיינו משום שמה שהקיום עשה של ככל היוצא מפיו יעשה הוא עשה שישנו בשאלה אין זה נחשב לקולא. ולפי הדרך הזה אין אנו צריכים לומר שבשום

מקום לא שייכת דחי' על קיום עשה. ועכ"פ גם הגר"ח שם כתב כסברת הקובץ הערות דלא שייך שעשה תדחה קיום עשה (אלא שהגר"ח השתמש בהסברות הנ"ל כדי ליישב את דעת הרמב"ם עיי"ש ולא דן שם הגר"ח על דברי הרשב"א).

והנה לכאורה יש לדקדק מנזיר דף נ"ח ומתוס' ביבמות שם בד"ה ואכתי וכו' שלא כהקוה"ע והגר"ח, דעיי"ש בנזיר דאמרינן שבתגלחת כהן מצורע, העשה של תגלחת מצורע דוחה את העשה והל"ת של תגלחת כהן (כמו שדוחה נזירות) משום דהוי לאו שאינו שוה בכל אלא רק בכהנים לחוד, ותוס' ביבמות שם הזכירו שגם העשה אינו שוה בכל, וצ"ע דהא לכאורה העשה של קדושים יהיו שנאמר לכהנים הרי הוא בגדר קיום עשה ולא רק איסור עשה, וא"כ איך הוא נדחה, וגם קשה ממה שהזכירו תוס' שגם העשה אינו שוה בכל על דברי הגר"ח שבקיום עשה לא שייך "קולא" כגון ישנן בשאלה. מיהו יש לדחות שבאמת העשה של קדושים יהיו הרי הוא רק בגדר איסור עשה וכמו שכתב הקובץ הערות בנוגע להעשה של קדש יהי' גדל פרע שער ראשו.

ברם להלן שם כתבו תוס' שבציור שאמר לו אביו אל תחזיר את האבידה שייך לומר את הכלל שאין עשה דוחה ל"ת ועשה משום שהשבת אבידה שוה היא בכל (וממילא א"א ללמוד ממה שתגלחת מצורע דוחה את הל"ת ועשה של כהונה), ומשמע מדבריהם שאם לא היתה שוה בכל אז הי' הדין נותן שעשה שפיר ידחה את הל"ת והעשה של אבידה, והרי המצוה של השב

תשיכם הרי היא בודאי בגדר קיום עשה ולא רק בגדר איסור עשה. מיהו יש ליישב שהכוונה היא שאילו היתה השבת אבידה בגדר "אינה שוה בכל" אז הי' מצוה לשמוע לאביו ולא להחזיר את האבידה, לא מדין דחי', אלא מדין קדימה, דהיינו שלהמצוה של כיבוד אב יש קדימה על המצוה של השבת אבידה, דכיון שהשבת אבידה אינה שוה בכל, הדין של קדימה מחייב שישמע לאביו ויבטל השבת אבידה, והכא שפיר מהני הסברא של קדימה כיון שהביטול הוא בדרך שוא"ת (מיהו לפי הסברא שהבאנו לעיל מהגר"ח שלא שייך המושג קולא בקיום עשה א"כ שוב לא שייך לכאן הדין של קדימה). מיהו בב"מ דף ל"ב ע"א מבואר להדיא שהכוונה היא מדין דחי'.

(ח) ר"ן ד"ה אלא אמר רבא.

וז"ל, מיהו דוקא במפרש ישיבת סוכה או זריקת צרור אבל באומר קונם סוכה עלי קונם צרור זה עלי יושב ישיבה של מצוה וזורק אותו צרור שנאסר בו לים אם רצה דמסתמא לא אסר על עצמו אלא הנאה בלבד דהא מקדיש בהמתו אסרה עליו ועל כל העולם ואפ"ה אינה אסורה בנגיעה וכו' עכ"ל. והנה אם נאמר שבהקדש הרי הוא רק מקנהו לגבוה, אבל האיסורים חלים מצד התורה כתוצאה מזה שנעשה ממון הקדש, א"כ אין דבריו מובנים, דהא התם בהקדש אין הוא זה שאוסר את הדבר אלא התורה אוסרת, וא"כ איזה ראי' יש משם לענין מה היא כוונתו היכא שהוא עצמו אוסר, וא"כ לכאורה יש להוכיח מדבריו

דס"ל דמיקרי שהוא עצמו פועל את האיסורים, וכבר הארכנו בזה לעיל בפרק כל כנויי אות א'.

מיהו באמת גם לפי הצד שהוא עצמו אוסר הרי דברי הר"ן קשים, כי אפילו אם מיקרי בהקדש שהוא זה שאוסר, אבל אין הוא זה שבוחר מה יהי' אסור ומה יהי' מותר, אלא התורה קובעת מה הם האיסורים שהוא פועל, ואפילו אם ירצה לאוסרו על כו"ע בנגיעה אינו יכול לפעול איסור כזה על ידי שהוא מקדישו, משא"כ הכא בנדר הרי הוא עצמו הוא זה שקובע מה יהי' אסור וא"כ מי יימר שאין כוונתו לאסור גם ישיבה שאין בה הנאה.

(ט) תד"ה הא דאמר.

וז"ל, וא"ת אדמפליג בנדרים לשבועות לפלוג וליתני בשבועות, דבשבועות נמי זימנין דחיילי היכא דאמר ישיבת סוכה עלי שבועה עכ"ל. ובתירוצם הראשון תירצו תוס' שאה"נ הגמ' היתה יכולה לחלק בשבועה גופה. ובתירוצם השני כתבו שגם שבועה בלשון נדר נשאת איסור גברא. הרי דס"ל בקושייתם שבשבועה בלשון נדר חל איסור חפצא, וכן ס"ל בתירוצם הראשון. וכן סוברים תוס' בשבועות דף כ"ה ע"א בתירוצם הראשון. ועוד סוברים תוס' שם שנדר בלשון שבועה אינו חל כלל. וכן י"ל גם בדעת תוס' כאן ולכן הקשו רק שלפלוג בשבועה ולא הקשו שלפלוג בנדר. ברם מלשון תירוצם משמע שבאמת כוונתם היתה להקשות גם מנדר, ושנדר בלשון שבועה נשאר איסור גברא ולכן כתבו שסתם נדר החפץ נאסר עליו.

והנה עי' בשט"מ בדף ט"ו ע"ב בד"ה
 והא מן התורה וכו' שכתב בשם הרא"ם
 והשיטה דהיכא שאמר נדר בלשון
 שבועה, דהיינו קונם שלא אשב בסוכה,
 אין הנדר חל לבטל את המצוה כי
 בכה"ג נראה בלשונו כמבטל את המצוה
 משא"כ כשאמר בלשון איסור חפצא אינו
 נראה כמבטל את המצוה. ויש לפרש
 כוונתם שלעולם בנדר בלשון שבועה חל
 איסור חפצא, רק דלא מהני לבטל את
 המצוה כי הוא נראה בלשונו כמבטל את
 המצוה. ושבועה בלשון נדר אינה חלה
 לבטל את המצוה כי אע"פ שאין נראה
 בלשונו כמבטל את המצוה אבל בכל
 זאת סוף סוף מכיון שחל איסור גברא
 הדין נותן שלא יחול לבטל את המצוה.
 וכן מבואר בפ"י הרא"ש שכתב וז"ל,
 דכל נדר אוסר החפץ עליו הלכך אינו
 נראה כנודר לבטל המצוה, שהרי לא קיבל
 על עצמו, אלא אסר החפץ עליו, ואין
 מאכילין לאדם דבר האסור לו עכ"ל, הרי
 שכתב לענין נדר שאינו נראה כמבטל את
 המצוה. מיהו גבי הא דשבועה אינה חלה
 לבטל את המצוה לא כתב הרא"ש משום
 דנראה כמבטל, אלא משמע שאפילו אם
 אינו נראה כמבטל, דהיינו כשאמר שבועה
 בלשון נדר, אבל בכל זאת איסור גברא
 אינו יכול לבטל, רק שבנדר אע"ג דהוי
 איסור חפצא אבל אם הי' רק נראה כמבטל
 גם זה הי' מפריע ומש"ה הקפיד לומר
 שאינו נראה.

ועיין עוד ברשב"א שהביא מפרשים
 שסוברים שרובא נתכוין לחלק באמת בנדר
 גופא בין לשון איסור חפצא לבין נדר
 בלשון שבועה, והרי הם גורסים הא דאמר

קונם שלא אשב בסוכה, ואינם גורסים
 שבועה שלא אשב בסוכה, אלא רבא רצה
 לחלק בין האומר קונם ישיבת סוכה עלי
 לבין האומר קונם שלא אשב בסוכה.
 ולכאורה החילוק הוא משום שהם סוברים
 שבקונם ישיבת סוכה עלי חל איסור חפצא,
 אבל בקונם שלא אשב בסוכה חל איסור
 גברא. מיהו לפ"ז הי' רבא יכול לחלק גם
 בשבועה דהא דאמר שבועה שלא אשב
 בסוכה הא דאמר ישיבת סוכה עלי שבועה
 דאז הוי איסור חפצא. מיהו אולי הרי הם
 סוברים שאע"פ שנדר בלשון שבועה נשאר
 נדר של איסור גברא אבל שבועה בלשון
 נדר אינה חלה כלל. אלא שכעת לא מצאתי
 שיטה כזו, עי' לעיל בפרק כל כנויי באות
 כ"א.

ולכאורה לפי דברינו לעיל אפשר לפרש
 כוונתם בדרך אחרת, והיינו דס"ל לשיטה
 זו שבנדר גם כשהוא אומר קונם שלא אשב
 בסוכה חל איסור חפצא, רק שבכל זאת
 אינו חל לבטל את המצוה כיון דנראה
 כמבטל את המצוה, והא דלא חילקו
 בשבועה הרי זה כי נהי שכשהוא אומר
 ישיבת סוכה עלי שבועה אינו נראה כמבטל
 אבל סו"ס הרי צריך לחול איסור גברא
 (כמו שבקונם שלא אשב בסוכה צריך לחול
 איסור חפצא) ואיסור גברא אינו יכול לבטל
 את המצוה.

ועי' בשט"מ דיש מפרשים שרובא נתכוין
 באמת לחלק בשבועה גופא בין שבועה
 בלשון שבועה לשבועה בלשון נדר, וכן פי'
 הבעל המאור בספ"ג דשבועות, וכן הביא
 הר"ן בדף כ"ה שם בשם רש"י. וי"ל דס"ל
 לשיטה זו שבשבועה בלשון נדר חל איסור

חפצא וכדרכם הראשון של תוס' כאן ובשבועות.

יא) הריני נזיר אם אוכל, הריני נזיר אם אוכל, ואכל.

הנה מלשון המשנה משמע שאירי שאכל בסוף אחרי שתי ההפלאות. והרא"ש בע"ב כאן כתב שהציור הזה של אכל לבסוף נחשב ציור של קיבל עליו שתי נזירות בבת אחת, וגם רב הונא מודה בכך. ג. מיהו צ"ע דהא משמע שרב הונא קאי על המשנה, וא"כ מבואר שהמשנה לא איירי בקיבל עליו בבת אחת.

ועי' בקרן אורה בד"ה אמר רב הונא וכו' שנתעורר על זה, וכתב שהרא"ש נתכוין רק להיכא שאמר הריני נזיר אם אוכל הריני נזיר אם אוכל, אבל לעולם גם הרא"ש מודה שאם אמר הריני נזיר היום אם אוכל, הריני נזיר היום אם אוכל, ואכל, הרי הן חלין בזה אחר זה כיון שהזכיר זמן ושלפי רב הונא אמרינן שאין נזירות חלה על נזירות, ובכך"ג שהזכיר זמן איירי המשנה, וצ"ע.

יב) הריני נזיר אם אוכל, הריני נזיר אם אוכל, ואכל, חייב על כל אחת ואחת.

ביאור דברי הר"ן שהנזירות חלה עכשיו, והימים ימנה אח"כ.

כתב הר"ן וז"ל, וקרי לי' להאי גוונא נדר בתוך נדר לפי שהנזירות שני' היא חלה בתוך זמן הראשונה, אלא שאי אפשר לו שימנה אותה עד שימנה את הראשונה, דאם איתא דלא חיילא בשעת נדרו היאך תחול לאחר מכן והרי אינו נודר באותו זמן וכיון דלא חיילא השתא לא חיילא נמי

דף י"ז ע"א

י) יש נדר בתוך נדר וכו', הריני נזיר אם אוכל הריני נזיר אם אוכל וכו'.

פירושי הראשונים בכוונת המשנה.

עי' בהריטב"א על המשנה שפי' את המשנה כפשוטה, דהיינו ששתי הנזירות חלין כאחת, ואם אכל ענבים בתוך הל' יום הרי הוא לוקה ב' פעמים. וע"ע שם שנוקט שנזירות היא איסור חפצא.

וגם השט"מ בשם הרנב"י כתב דרך זה אבל רק משום שנזירות היא איסור גברא. וצ"ב למה רק אם נזירות היא איסור גברא. והריטב"א שם סובר שלומדים גם נדרים מנזירות, ושגם בנדר אם יאמר קונם עלי ככר זו קונם עלי ככר זו הרי הוא לוקה שנים, ודלא כהדעה שהביא שם שסוברת שאין לומדים נדרים מנזירות לענין זה כיון דחידוש הוא.

ועי' ברמב"ם שמביא נדר בתוך נדר לענין נדרי הקדש דהרי עלי, דאם אמר הרי עלי קרבן אם אוכל ככר זו, הרי עלי קרבן אם אוכל ככר זו, ואכל, הרי הוא חייב ב' קרבנות.

והרמב"ן במלחמות בספ"ג דשבועות (קרוב לסוף דבריו במה שכתב "ושתייהן במשנה אחת נשנו וכו'") מפרש שיש נדר בתוך נדר הוא ציור בפני עצמו ופירושו הוא שאם אמר קונם עלי ככר זו קונם עלי ככר זו הרי הוא חייב שתיים.

בתר זימנא, אלא ודאי מהשתא הוא דחיילא עכ"ל.

וצ"ב איך יכול להיות דבר כזה שהנזירות חיילא עכשיו רק שאת הימים ימנה לאחר זמן. מיהו יש לבאר דבריו לפי הצד שהזכיר האב"מ בסוף הספר בתשובה כ"ב שנזירות היא תואר קדושה, וכשהוא אומר הריני נזיר הרי הוא מקבל על עצמו את תואר הקדושה של נזירות, ואילו האיסורים הם מצד התורה, אבל הוא עצמו אינו מיחל על עצמו את האיסורים, וכבר הארכנו בזה בפרק כל כנויי באות ט"ז, והראנו שכבר הוזכר צד זה בדברי הראשונים, ועוד כתבנו שם באות ל"ח סק"א שי"ל שעצם התואר של קדושת נזירות אינו מכריח שכל ימי שהות הקדושה יהי הנזיר אסור לשתות יין ולטמא למתים, אלא התואר הוא מחייב רק שיעברו עליו ל' יום של איסור שתיית יין וטומאת מת, וא"כ לפ"ז יתכן מצב שלעת עתה יש עליו את התואר, אבל את הימים ימנה לאחר זמן, ונראה שכן הוא גם בסוגיין כאן בנוגע להנזירות השני' שקיבל עליו.

ובאמת גם אם נאמר כהצד שהבאנו באות ט"ז שם שמהות נזירות היא שהנזיר עצמו עושה איסורי גברא דברי הר"ן מובנים, כי לפי הצד הזה הרי זה כאילו נשבע שלא ישתה יין ויטמא למתים, והרי בודאי אדם יכול להשבע שלא ישתה בעוד כמה ימים והרי זה נקרא שכבר עכשיו יש עליו שבועה שלא ישתה כשיבוא הזמן שהזכיר (מיהו בספרי על שבועות באות צ"ט ואות ק"ה חקתי בזה).

מיהו לפי הצד שהזכיר האב"מ שמהות נזירות היא שהנזיר עושה איסורי חפצא,

לכאורה לא אתי שפיר דברי הר"ן, כי לפי הצד הזה הנזירות תלו' בהעובדא שחל איסור חפצא על היין והשער והמתים, והרי כיון שאין האיסור חל בשעת האמירה איך הוא חל אח"כ דהא כלתה אמירתו, ונהי שבהקדש מצינו בדף כ"ט ע"ב שאפשר להקדיש לאחר זמן אבל היינו משום שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט עיי"ש. והנה הר"ן לא הזכיר שהאדם עצמו נתכוין שהימים ימנה אח"כ, אלא יכול להיות שהאדם עצמו נתכוין למנות מהיום, רק דמכיון שזה אי אפשר, חל עליו הנזירות היום והימים ימנה אח"כ וכמש"כ הר"ן, והרי זה כמו היכא שאמר הריני נזיר יום אחד דחל עליו נזירות שלשים יום אע"פ שלא נתכוין לזה כיון שהכניס את עצמו לדין נזירות, דגם כאן מכיון שקדושת נזירות יכולה לחול עליו עכשיו, שוב לא איכפת לן אם לא נתכוין שהימים יהיו אח"כ, דבכל זאת כן גזרה התורה בהילפותא של נזיר להזיר דמייתנין בהמשך הסוגיא.

מיהו מתוס' כאן נראה שפירשו שכשהוא אומר הריני נזיר היום הריני נזיר היום הרי הוא עצמו מתכוין שימנה הימים בזה אחר זה. וע"ע להלן באות ט"ו.

יג) בענין "שבועה שלא אוכל שבועה שלא אוכל".

טעמו של הר"ן של מושבע ועומד, וטעמו של הרא"ש של אינה בלאו והן.

עי' בר"ן שכתב שהשבועה השני' אינה חלה משום שהוא מושבע ועומד כבר

מהראשונה, וכן איתא בשבועות דף כ"ג ע"ב בנוגע לנשבע שלא לאכול נבילות דאיתא שאין השבועה חלה משום שהוא מושבע ועומד מהר סיני. ובאב"מ בסוף הספר בתשובה י"ב הובאו ב' דרכים איך להבין דבר זה, א', דרכו של הפמ"ג שאין שבועה חלה על שבועה הוא משום שאין איסור חל על איסור, והאב"מ עצמו כתב גדר אחר, והיינו שכיון שכבר נשבע עליו, שוב אינו יכול להשבע עוד הפעם, כי כל המושג של שבועה הוא לאסור את עצמו בדבר שעוד לא אסר את עצמו, וכתב שמש"ה אע"פ שאין איסור חל על איסור הרי זה רק לענין עונש אבל המדריגה של איסור שפיר חלה, אבל באין שבועה חלה על שבועה אין השבועה השני' חלה אפילו לענין איסור כי לא שייך בכה"ג כל המושג של שבועה וכהנ"ל. ולהלן באות כ"ב סק"ג נביא דבריו באריכות.

והנה הרא"ש כאן כתב שהשבועה השני' אינה חלה משום שאינה בלאו והן. וכנראה שהוא מפרש שהכוונה במושבע ועומד במס' שבועות שם היא שדבר זה גורם שאינו יכול להשבע על צד ההן, דהיינו לאכול נבילות, ומש"ה גם שבועה של לאו, דהיינו שלא לאכול נבילות, לא מהני. וצ"ע למה כתב טעם זה, הלא גם בלא טעם זה צד הלאו עצמו אינו יכול לחול כי שהוא מושבע ועומד ואין שבועה חלה על שבועה.

מיהו לפי הנ"ל י"ל שהרא"ש סובר שאין שבועה חלה על שבועה הרי זה רק משום שאין איסור חל על איסור, והרי הוא סובר שהמדריגה של איסור שפיר חל, אבל

היכא שהשבועה אינה בלאו והן הרי זה ממעט אפילו מאיסורא, וכן מבואר באמת מדבריו לעיל בדף ח' ע"א כמו שהראנו שם שהרי כתב שהיכא שנשבע לקיים את המצוה אין זה הזכרת שם לבטלה כי מהני לזרוזי נפשי', ואילו אם הוא חל לענין בל יחל או איסור הרי פשיטא שאין כאן שם לבטלה ואין צריכים את הטעם של לזרוזי.

**יד) אמר רב הונא לא שנו
אלא דאמר הריני נזיר
היום הריני נזיר למחר
וכו'.**

הציור של "הריני נזיר, הריני נזיר".
לכאורה לפי רב הונא "הריני נזיר הריני נזיר", שוה הוא להריני נזיר היום הריני נזיר היום.

מיהו אולי יש לדחות דכיון שלפי רב הונא הריני נזיר היום הריני נזיר היום לא מהני, א"כ כשאמר הרי נזיר הריני נזיר נקטינן שהוא מתכוין לדרך שיכול להועיל, דהיינו הריני נזיר היום הריני נזיר למחר או לאחר ל', ועי' בקר"א בד"ה אמר רב הונא וכו' מש"כ על ציור זה.

שו"ר בטור בסי' רל"ט שפסק שבאומר הריני נזיר הריני נזיר שניהם חלין וצריך לנהוג שתי נזירות, ולא הביא בכלל את הציורים של היום והיום או היום ולמחר, ומשמע שהוא סובר שהריני נזיר הריני נזיר הרי זה כמו היום והיום, ושגם בציור זה פליגי שמואל ורב הונא, והרי הוא מתכוין לפסוק כמו שמואל, וא"כ יוצא שלפי רב הונא הריני נזיר הריני נזיר לא מהני. ועי' לעיל באות י"א.

טו) הריני נזיר אם אוכל, הריני נזיר אם אוכל, ואכל, חייב על כל אחת ואחת.

כתב הר"ן וז"ל, וקרי לי' להאי גוונא נדר בתוך נדר לפי שהנזירות שני' היא חלה בתוך זמן הראשונה, אלא שאי אפשר לו שימנה אותה עד שימנה את הראשונה, דאם איתא דלא חיילא בשעת נדרו היאך תחול לאחר מכן והרי אינו נודר באותו זמן וכיון דלא חיילא השתא לא חיילא נמי בתר זימנא, אלא ודאי מהשתא הוא דחיילא עכ"ל.

והנה להלן בסוגיין מיייתנין דרשה שנזירות חלה על נזירות, ואמרינן אילימא דאמר הריני נזיר היום הריני נזיר למחר הא קרא בעי בתמי'. וצ"ע למה לא צריכים פסוק, הרי כבר ביארנו לעיל באות י"ב שלפי ביאורו הנ"ל של הר"ן יש בדין זה חידוש גדול (לפי הצד שנזירות היא קבלת תואר קדושה), והיינו שחל עליו עכשיו תואר וקדושת נזירות ואילו את הימים ימנה אח"כ אע"פ שהוא נתכוין שיחולו מיד. ועוד ביארנו שם שיש כאן גם עוד חידוש לפי הר"ן והיינו דמונה לי' יום אחר לי' יום אע"פ שהוא עצמו לא נתכוין לזה.

וגם להלן שם כשתירץ הש"ס שצריכים קרא לקיבל עליו ב' נזירות בבת אחת, לא פי' הר"ן שצריכים קרא בגלל החידוש הנ"ל, אלא פי' שהחידוש הוא שאינו נזיר פעם אחת ששים יום.

טז) הריני נזיר לאחר לי'.

הנה יש לעיין מה יהי' היכא שאמר

הריני נזיר לאחר לי' יום. ובפשטות י"ל דמהני, דהנה הר"ן כאן כתב שבהריני נזיר הריני נזיר הרי הנזירות השני' חלה עכשיו רק שהימים ימנה אח"כ, כי אם אין הנזירות יכולה לחול עכשיו א"כ כלתה ההפלאה ואין הנזירות יכולה לחול אח"כ, ומש"ה חייבים לומר שנזירות חלה באמת עכשיו רק שאינו מונה עוד את הימים, ומעתה צ"ע למה לפי רב הונא מהני אם אומר הריני נזיר היום הריני נזיר למחר, הלא למחר כבר כלתה הפלאה. וצ"ל שגם בכה"ג אמרינן שחלה עליו נזירות היום אע"פ שפרט למחר, וא"כ הה"נ אם יאמר הריני נזיר לאחר לי' יום חלה עליו נזירות היום ואת הימים ימנה לאחר לי'.

ועכ"פ צ"ע, דהנה חזינן שגם שמואל מודה לרב הונא שהריני נזיר היום הריני נזיר למחר מהני, שהרי אמרינן ששמואל אמר אפילו אמר הריני נזיר היום הריני נזיר היום, ומבואר דכ"ש להריני נזיר היום הריני נזיר למחר, אלא שלפי הנ"ל צ"ע מאי אפילו, הלא גם בהיום ולמחר יש חידוש שאין בב' פעמים היום וכמו שביארנו, דהיינו שעצם הנזירות חלה היום אע"פ שפרט למחר.

מיהו יש גם לפרש את כוונת הר"ן בדרך אחרת, והיינו שאין כוונת הר"ן לומר שיש כאן חסרון של כלתה, אלא כוונת הר"ן היא שהיכא שאמר הריני נזיר היום הריני נזיר היום, א"נ הריני נזיר הריני נזיר די"ל שגם בכה"ג כוונתו היא להיום (עי' לעיל באות י"ד), א"כ בכה"ג אם אינו חל עכשיו אינו יכול לחול אח"כ כי הוא אמר בפירוש שהוא נזיר על דעת שיהי' נזיר היום, ומעתה היכא שאמר בפירוש למחר

או לאחר ל' הרי זה יותר פשוט שיכול להתחיל לגמרי למחר או לאחר ל'.

מיהו לפ"ז ה' יותר מתוקן אם ה' הר"ן כותב בזה"ל, דאם איתא דלא חיילא בשעת נדרו היאך תחול לאחר מיכן "והרי אינו נודר על אותו זמן" במקום לכתוב "והרי אינו נודר באותו זמן", ויש ליישב.

יז) אמר רב הונא לא שנו אלא דאמר הריני נזיר היום הריני נזיר למחר.

א. הציור של אין שבועה חלה על שבועה.

הנה בהמשנה מבואר שאותו ציור שמהני בנזירות על נזירות, לא מהני בשבועה על שבועה. ולפי שמואל שסובר שהמשנה איירי בהריני נזיר היום הריני נזיר היום יוצא שאם יאמר שבועה שלא אוכל שבועה שלא אוכל אין השבועה השני' חלה לענין שילקה שנים, וכן אם יאמר שבועה שלא אוכל היום שבועה שלא אוכל היום אין השני' חלה. ולפי רב הונא שסובר שהמשנה איירי רק בהריני נזיר היום הריני נזיר למחר א"כ יוצא שאם יאמר שבועה שלא אוכל פירות פלוני ל' יום מהיום שבועה שלא אוכל פירות פלוני ל' יום ממחר אין השבועה השני' חלה.

ב. מה סוברים שמואל ורבה בהיום ולמחר.

והנה בסוגיית הגמ' מבואר שלפי רב הונא בהריני נזיר היום הריני נזיר למחר הרי הוא צריך לנהוג שתי נזירות זה אחר זה, דהיינו ל' יום ושוב עוד ל' יום, וכמו שביאר הר"ן בדף י"ח ע"א. ועוד מבואר

בע"ב שרב הונא לית ל' דרבה שסובר שבשבועה שלא אוכל תאנים ושבועה שלא אוכל תאנים וענבים חלה השבועה השני' בכולל.

ומעתה לפי רבה י"ל שבהריני נזיר היום הריני נזיר למחר הכ"ט ימים מיום ב' עד יום ל' הרי הם עולים גם להנזירות השני' ויצטרך לשמור סך הכל ל"א יום, וכן בשבועה.

ועוד י"ל שגם שמואל סובר כרבה, וממילא הוא יסבור שגם במהיום ולמחר יעלו יום ב' עד יום ל' לשתי הנזירות. ולפ"ז צ"ל שמה שאמר שמואל "אפילו" אמר הריני נזיר היום הריני נזיר היום אין הכוונה שבהריני נזיר היום הריני נזיר למחר הרי הוא סובר ממש כמו רב הונא אלא הרי הוא סובר שהימים מיום ב' עד יום ל' עולים באמת לשתי הנזירות.

ג. פסקו של הטור בכ' יום וכ"ב יום.

והנה עי' בטור בסי' רל"ט שכתב וז"ל, ואם אמר הריני נזיר הריני נזיר שניהם חלו וצריך לנהוג שתי נזירות וכו' ונראה כיון שהטעם שאין השני' חלה (בשבועה על שבועה) מפני שאין לה מקום לחול, אם אמר שבועה שלא אוכל בשר עשרים יום וחזר ואמר שבועה שלא אוכל כ"ב יום שני' נמי חלה ואסור בבשר מ"ב ימים עכ"ל.

וכתב הב"י וז"ל, אבל מה שכתב שאסור מ"ב ימים תימה הוא בעיני, דמשמע לי דבכ"ב ימים סגי, דעד כאן לא אמרו באומר הריני נזיר הריני נזיר דמונה שתי נזירות אלא משום שאין נזירות פחות

מל' יום, אבל אומר קונם שלא אוכל פרי פלוני י' ימים וחזר ואמר קונם שלא אוכלנו י"א יום נראה די' ימים עולים לשני הנדרים, וכיון שעברו י"א יום מותר, ודמי לאומר שבועה שלא אוכל ט' אלו וחזר ואמר ואמר שבועה שלא אוכל י' שאם אכל ט' אלו ועוד אחד עובר על שני השבועות כמו שנתבאר בסי' רל"ח עכ"ל.

וז"ל הד"מ, ודבריו צ"ע דמה בכך דאין נזירות פחות מל' יום, מכל מקום למה לא יעלה ממנין הא' לב' נזירות, ואפשר דעת הרב דאין נזירות חלין זה על זה רק במוסיף יום אחד כגון שאמר הריני נזיר למחר דמיגו דמוסיף לו חד יומא חל נזירות על נזירות ואין נזירות פחות מל' יום והוא דעת רב הונא בגמ', אבל הוא דלא כהלכתא דהא שמואל פליג התם וס"ל דאפילו באומר הריני נזיר היום הריני נזיר היום חייב ב' נזירות וכוותי' שם פסק האשרי', אלא שהמרדכי כתב סוף הל' אבילות והתוס' פרק הריני נזיר דאין נזירות חל על נזירות אלא בנדר שניהם ביום אחד דזהו ודאי דעתו על ב' נזירות דאל"כ נדר שני למה לי', ומשמע אבל נדר נזירות ל' יום ואח"כ נדר נזירות מ' יום, ל' יום הראשונים עולים למנין מ', מאחר דמוסיף בנדר השני נזירות, א"כ ה"ה בנדר אם הוסיף בנדר שני, עולים לו מנדר הראשון למנין שני, ודוקא בנדר ב' הנדרים ביום אחד, אבל אם מנה מקצת הנדר הראשון תחילה, ואח"כ נדר השני, אינו עולה לו, כך משמע התם בתוס' ובמרדכי עיי"ש עכ"ל.

והנה הקר"א כאן הבין שכוונת הד"מ היא להקשות על הב"י דמה בכך שנזירות

היא שלשים יום, דלמה זה גורם שאין הימים עולים לשתי הנזירות, וא"כ אם התם אינם עולים הוא הדין להציוור של הטור של כ' יום וכ"ב יום, וכתב הד"מ שאולי הב"י סובר שמה שאין עולים בנזירות הרי זה כרב הונא שסובר כן בהיום ולמחר, אבל אנחנו פוסקים כשמואל. ותמה הקרן אורה על הד"מ "הא מתרוייהו מוכח דאין עולין זה לזה, בין לרב הונא גבי הריני נזיר היום הריני נזיר למחר, ובין לשמואל בהריני נזיר היום הריני נזיר היום".

יח) אמר רב הונא לא שנו אלא דאמר הריני נזיר היום הריני נזיר למחר.

"הריני נזיר ס' יום היום הריני נזיר ס' יום למחר".

הנה היכא שאמר הריני נזיר ששים יום היום, הריני נזיר ששים יום למחר, נראה שגם בכה"ג הנזירות השני' חלה משום שמשכח רווחא ביום ששים ואחד.

מיהו נראה שבכה"ג יצטרך למנות רק שלשים יום בשביל הנזירות השני', כי הוא באמת נזר רק על יום ששים ואחד, רק שהאומר נזיר יום אחד מונה שלשים ומש"ה הרי הוא צריך למנות נזירות שלימה, וא"כ תיסגי בל' ואין סיבה לדרוש נזירות שני' של ששים יום.

מיהו לפי שמואל אם אמר הריני נזיר ס' יום אם אוכל הריני נזיר ס' יום אם אוכל בודאי ימנה ב' פעמים ס' יום.

יח*) ר"ן ד"ה גמ' וכו'. וז"ל, ונראה בעיני וכו' עכ"ל. הנה

מדבריו כאן מוכח שב' התראות אינן רק כדי שלא יוכל לומר ששכת.

דף י"ז ע"ב

(ט) ר"ן ד"ה תנן וכו'.

וז"ל, לפיכך אני אומר דכי אמרינן וחזר ואמר שבועה שלא אוכל תאנים וענבים הכי קאמר שלא אוכל אותם כאחת, ובכי האי גוונא נמי מתפרש האי לישנא בסוף פרק שבועות שתיים בתרא, ואמר רבה דמיגו דחיילא שבועה על ענבים חיילא נמי אתאנים וכו' עכ"ל. צ"ע למה לא הוכיח כן ממה שרבה אומר שהענבים מיקרי חצי שיעור. ונראה שהר"ן כאן גורס כהגירסא שהביאו הרא"ש ותוס' דלא איירי כאן רבה בהפריש קרבן והוי חצי שיעור.

(כ) שבועה שלא אוכל תאנים וחזר ואמר שבועה שלא אוכל תאנים וענבים.

מחלוקת אם אכל תאנים וענבים האם לוקה שנים.

עי' בר"ן שביאר שכוונת רבה היא להיכא ששבועתו השני' היא שבועה שלא יאכל שניהם יחד (ובתוס' הוסיפו שלא יאכל כזית מזה וכזית מזה ביחד, ועיי"ש שביארו למה דוקא כזית מכל אחד ואחד), ונתקשה הר"ן דבשלמא היכא שהשבועה השני' היא על כל אחד לחודי', דהיינו שלא יאכל תאנים לחוד ולא יאכל ענבים לחוד, ואם אכל אפילו אחד מהם הרי זה נקרא שעבר על שבועתו השני', א"כ שפיר יש

נפ"מ בשבועתו השני', והיינו שאסור לו לאכול ענבים אפילו אם אינו אוכל תאנים, אבל השתא ששבועתו השני' היא רק על שניהם יחד א"כ איזה נפ"מ יש בשבועתו השני', הלא אם יאכל שניהם יחד הרי הוא בלא"ה עובר על שבועתו הראשונה שהיתה על תאנים לחודייהו. וכתב הר"ן שהנפ"מ בשבועתו השני' הוא שאם לא התרו אותו על שבועתו הראשונה אלא על שבועתו השני' הרי הוא לוקה על שבועתו השני'.

ולכאורה יש להקשות למה לא כתב הר"ן שהנפ"מ בשבועתו השני' היא שמעתה אם הוא אוכל תאנים וגם ענבים הרי הוא לוקה שנים, דהיינו גם בשביל שבועתו הראשונה וגם בשביל שבועתו השני' (היכא שהתרו בו בשביל שתייהן). וכן מבואר בהרא"ש כאן שהוא לוקה שנים.

ויש ליישב שהר"ן סובר שבכה"ג באמת אינו לוקה שנים כי אין איסור חל על איסור, אלא שזה תלוי במה הוא יסוד הדין של אין איסור חל על איסור, דהנה מצד אחד י"ל שהכוונה באין איסור חל על איסור היא שהתורה לא אסרה דבר אחד שני פעמים, ולפ"ז לכאורה הכא לא שייך לומר שאין איסור חל על איסור, כי שבועתו השני' היא על שניהם יחד וכמש"כ הר"ן, וא"כ נמצא ששבועתו השני' היא על חפץ חדש שלא הזכיר בשבועתו הראשונה, דהיינו תאנים וענבים יחד, וא"כ לא שייך לומר בכה"ג שהתורה לא אסרה דבר שכבר אסרה, כי הכא התורה אוסרת את החפץ החדש הזה של תאנים וענבים יחד, ואת החפץ הזה מעולם לא אסרה, אבל אם נאמר שיסוד הדין של

אין איסור חל על איסור הוא דין בהדבר הנאסר, והיינו דדבר שכבר נאסר אינו יכול להאסר עוד הפעם א"כ גם כאן מכיון שהתאנים כבר נאסרו שוב אינם יכולים להאסר, ומעתה י"ל שהר"ן סובר כהצד השני ומש"ה ס"ל שהכא אין לוקין שנים כי אין איסור חל על איסור.

ואין להקשות דנימא דיחול בכלל דמיגו דחיילא על הענבים חיילא נמי על תאנים, דזה אינו, כי זה שייך לומר רק היכא שנתכוין לשבועה אחת שאוסרת כל אחד לחודי, דאז שייך לומר שמיגו שנאסר בענבים בלי תאנים הה"נ דנאסר בתאנים*), אבל היכא שאינו עובר ע"י אכילת ענבים לחוד לא שייך מיגו (מיהו אכתי קשה כי הר"ן עצמו כתב את הלשון שמיגו שחלה על ענבים חלה נמי על תאנים דמשמע שחלה לגמרי משום כולל וכהרא"ש).

מיהו לפי דרכנו הנ"ל אכתי צ"ע למה סובר הר"ן שאם מתרין בו בשביל השבועה השני' אז הרי הוא לוקה בשביל השבועה השני' הלא השבועה השני' לא חלה כי אין איסור חל על איסור וכהנ"ל.

ברם יש ליישב, דעי' בתוס' ביבמות דף ל"ב ע"ב בד"ה ותו חמותו וכו' שכתבו וז"ל, וליכא למימר דמשמע לי' נידון בחמותו ולא חל כלל איסור אשת איש ואם לא התרו בו משום חמותו אלא משום אשת איש פטור עכ"ל, ומדבריהם מבואר דהיכא שאין איסור חל על איסור אז אפילו אם התרו בו משום האיסור השני ולא משום

הראשון אין הוא נענש בשביל השני, והעיר השער המלך בפ"ז מהל' איסורי ביאה ה"ח בד"ה ויש להביא ראיה (קרוב לסופו) שזהו דלא כשיטת המהרימ"ט דהיכא שהתרו בשביל השני הרי הוא שפיר נענש בשביל השני, ומעתה י"ל שהר"ן כאן סובר כהמהרימ"ט ומש"ה כתב שאם מתרין בו בשביל השבועה השני' הרי הוא לוקה עבורה אע"פ שפירשנו שאמרינן כאן שאין איסור חל על איסור.

ומדברי המהרימ"ט יוצא שהדין של אאחע"א נאמר רק לענין העונש אבל האיסור שפיר חל, דאל"כ איך אפשר לומר שאם התרו בו משום השני הרי הוא נענש בשביל השני הלא האיסור השני בכלל אינו חל על האיסור הראשון ומצד האיסור השני מותר לו לעשות את המעשה.

והנה אכתי יש להעיר על הר"ן, דאכתי נימא את הכלל שאין שבועה חלה על שבועה שהוא כלל אחר לפי ביאורו של האב"מ בתשובה י"ב (ודלא כהפמ"ג שהביא שם), וביאר האב"מ שהכלל הזה נאמר גם לענין שאפילו המדריגה של איסור אינה חלה עבור השבועה השני', והטעם הוא משום שהמושג של שבועה הוא שיכול לאסור על עצמו דבר שעוד לא אסר על עצמו, אבל היכא שכבר אסר על עצמו לא שייך מושג של שבועה שני', ומעתה אכתי צ"ע למה הוא לוקה כאן עבור השבועה השני' הלא נימא שאין שבועה חלה על שבועה.

התאנים, לכן אין זה דומה לדברי הרמב"ם בפירוש המשניות על מסכתא כריתות דף י"ג ע"ב, וכמו שביאר הקובץ הערות ענין זה בס"ל' אות ג'. ולהלן כאן באות כ"א נדון בדברי הרמב"ם והקובץ הערות.

* ואף על פי שבודאי אין השבועה חלה על הענבים בלי שתחול גם על התאנים, אבל דבר זה אינו מפריע, כי כיון שעל כל פנים אין האיסור של הענבים בגדר תוצאה ותולדה מן האיסור של

מיהו י"ל שהכלל שאין שבועה חלה על שבועה נאמר באמת על האוסר, דהיינו שאינו יכול לאסור דבר שכבר אסר על עצמו, אבל הכא הרי השבועה השני' היא על חפץ חדש של תאנים וענבים יחד שעוד לא אסר על עצמו, וא"כ הכא לא שייך לומר שאין שבועה חלה על שבועה, ולא שייך לומר אלא שאין איסור חל על איסור וכמו שביארנו שהיסוד של הכלל הזה הוא שחפץ שכבר נאסר אינו יכול להאסר עוד הפעם, דגם כאן התאנים שכבר נאסרו אינם נאסרים עוד הפעם, והרי הכלל הזה של אין איסור חל על איסור נאמר רק לענין עונש, אבל לא לענין איסור, וא"כ לכן שפיר מהני התראה.

(כא) שבועה שלא אוכל תאנים וחזר ואמר שבועה שלא אוכל תאנים וענבים. בענין איסור כולל.

הנה הראשונים כאן הביאו גירסא אחת שרבה אמר שהשבועה השני' חלה בכולל. ועי' ברמב"ם בפ"ד מהל' שבועות ה"י שכתב וז"ל, וכן אם אמר שבועה שלא אוכל היום, וחזר ונשבע על הככר שלא יאכלנה, ואכלה כולה באותו היום, אינו חייב אלא אחת, וכן כל כיוצא בזה שאין שבועה חלה על שבועה עכ"ל. והקשה האור שמח למה לא נימא שמיגו שהשבועה השני' על הככר חלה למחר הרי היא חלה גם היום. ותי' שאי אפשר להשבועה לחול למחר בלי שתחול לענין היום, כי הככר אינה כמו נבילה שאפילו אם לא תהי' אסורה היום הרי היא יכולה להיות אסורה למחר כיון שהיא מציאות

של נבילה גם למחר, אלא שבועה צריכה להתחיל בשעה שהוא מוציא את השבועה מפיו, ואם אינה מתחילה באותה שעה אינה יכולה להתחיל אח"כ, ומש"ה אי אפשר לומר שמיגו שהשבועה השני' חלה למחר הה"נ להיום, אלא אדרבה מכיון שאינה יכולה לחול היום הה"נ למחר, וכתב "וקרוב לזה מה שכתב רבינו בפירוש המשנה בנקודה הנפלאה דאם תאמר דאיסור בשר וחלב אינו חל לענין אכילה תו לא מיתסר גם בהנאה עכ"ל.

וכוונתו היא לדברי הרמב"ם בפיה"מ בכריתות דף י"ג, דכתב שם הרמב"ם שאם בישל חלב או נבילה בחלב, ונעשה בשר וחלב, אין האיסור אכילה של בשר וחלב חל כיון שכבר אסור משום נבילה, ולא אמרינן שהאיסור של בשר וחלב הוא איסור מוסיף כי הוא מוסיף איסור הנאה ומיגו דחל לענין הנאה הה"נ דחל לענין אכילה, דזה אינו, כי לפני שאסור באכילה אינו אסור בהנאה.

והנה הקובץ הערות בסי' ל' אות ג' ביאר שכוונת הרמב"ם היא לומר שבבשר וחלב כל האיסור הנאה הרי הוא רק בדרך תולדה מהאיסור של אכילה (ועע"ש בסק"ד).

וכעין זה הביא הקובץ הערות לעיל שם מהמהרש"א בחולין דף צ' ע"א, דעיי"ש בתוס' ד"ה קדשים וכו' שהקשו למה לא חל האיסור של גיד הנשה על האיסור של מוקדשים (שחל במעי אמו לפני האיסור גיד), משום מוסיף שהרי האיסור של גיד הנשה מוסיף איסור לגבוה, ומיגו שהאיסור חל לגבוה הרי הוא חל גם להדיוט, והקשה המהרש"א על תוס' דלא שייך בכה"ג

תופעה של תולדה ותוצאה, וא"כ אין זה דומה להציוור של הרמב"ם בהנקודה הנפלאה וכמו שדימה האור שמח.

דף י"ח ע"א

(כב) אמר רבא אם נשאל על הראשונה שני' חלה עליו. בענין היכא שהיפר לה בעלה את הראשונה.

עי' להלן בדף ס"ט ע"א דאמרינן בעי רבה קיים ליכי קיים ליכי, ונשאל על הקמה ראשונה מהו, ת"ש דאמר רבא אם נשאל על הראשונה שני' חלה עליו. ובספר שלמי נדרים הביא מספר יד יוסף למחבר ספר ידות נדרים שהקשה איך מביאים ראי' מהמימרא של רבא, הלא הטעם למה השבועה השני' לא חלה עד עכשיו הרי זה כי אין איסור חל על איסור, והרי מה שאין איסור חל על איסור הרי זה רק לענין עונש, דאינו מקבל עונש עבור האיסור השני, אבל המדריגה של איסור שפיר חלה גם מחמת האיסור השני, דלכך קוברים אותו בין רשעים גמורים כדאיתא ביבמות דף ל"ב ע"ב, וא"כ כיון שכל הזמן הי' נמצא כאן גם האיסור השני, שפיר אמרינן שאם נשאל על השבועה הראשונה יש עכשיו מלקות מחמת השבועה השני', אבל היכא שהקים לה פעם אחת ושוב הקים לה פעם שני' הרי אין ההקמה השני' חלה כלל, וא"כ מי יימר שאחרי שעוקרים את ההקמה הראשונה למפרע, השני' שפיר חלה. וצידד לדחוק שאולי גם ההקמה השני' חלה בשעתה לענין הא גופא שאם

מוסיף משום שכל האיסור לגבוה הרי הוא רק מכח זה שהוא אסור להדיוט, דבעינן משקה ישראל, וא"כ מקודם שנאסר להדיוט לא שייך לומר שהוא נאסר לגבוה. מיהו אולי גם בלא לומר שהאיסור הנאה של בשר וחלב, או האיסור לגבוה בגיד הנשה, הרי הם בגדר תוצאות מהאיסור אכילה ומהאיסור להדיוט, אולי מספיק לומר ששני האיסורים תלויים זה בזה ושכל אחד הוא תנאי המעכב בהחלות של השני, דאולי גם זה מספיק כדי לפעול שא"א לומר מיגו.

מיהו הקובץ הערות שם הוכיח שהרמב"ם אמר את דבריו רק כשהם בדרך תולדה אחד מהשני כי אל"כ קשה מהדין של שבועה שלא אוכל תאנים ושוב נשבע שלא אוכל תאנים וענבים דאמרינן שהשבועה השני' חלה משום הדין של איסור כולל, דלכאורה קשה דהלא השבועה השני' על ענבים אינה יכולה לחול אם לא תחול השבועה גם בנוגע להתאנים (אפילו אם נתכוין שיהי' חייב על ב' האכילות זה בלא זה כי בכל זאת צריכים שכל השבועה כולה תחול), וא"כ בע"כ חזינן דלא איכפת לן בזה, ולא נתכוין הרמב"ם אלא להיכא שאחד הוא בתולדה מהשני (ועי' עוד בזה בחי' הגרש"ש כאן בסי' י"ג).

ולפי הנ"ל יש לפקפק בדברי האור שמח כי הציוור של הרמב"ם שנשבע שלא יאכל ככר מסוים אינו ציוור של "תולדה" ו"תוצאה", כי האיסור שבועה למחר אינו בגדר תוצאה ממה שהשבועה חלה בשעת אמירתה, אלא הוא בשבועתו תלה אותם זה בזה ועשה הכל שבועה אחת ומש"ה אחד אינו חל בלי השני, אבל אין כאן

ישאל על הראשונה תשאר השני, דגם זה מיקרי חלות.

והנה נראה שיש ג' דרכים איך ליישב את קושייתו:

א, ע"י דברי הבית הלוי שאע"פ שאין איסור חל על איסור, האיסור השני שפיר חל לענין איסור, אבל זהו רק כשהוא שם אחר של איסור, אבל אם השני הוא אותו שם של איסור (כמו הכא בשבועה על שבועה) אינו חל אפילו לענין איסור וא"כ שפיר יש מזה ראי' לקיים ליכי קיים ליכי. ב, ע"י שנאמר שאע"פ שהשני חל לענין איסור אבל אין בו כל חומר האיסור כמו בציוור רגיל, אלא הרי הוא רק בגדר איסור בעלמא, ולכן אם בכל זאת מציינו שאחרי ששאל על השני חוזרת הראשונה, א"כ שפיר יש מזה ראי' לקיים ליכי קיים ליכי.

ג, כהאב"מ שאע"פ שבאין איסור חל על איסור הרי השני שפיר חל לענין איסור, אבל באין שבועה חלה על שבועה אין השבועה השני חלה כלל.

ועכשיו נבאר את כל הדרכים הנ"ל אחד אחד.

א. דרך א', על פי דברי הבית הלוי.

הנה רש"י בשבועות דף כ"ז ע"ב על המימרא של רבא (שהובא גם שם) כתב שטעמו של רבא הוא משום שחכם עוקר את הנדר למפרע. וכבר כתבנו שלפ"ז יוצא שהיכא שהפר הבעל את השבועה הראשונה של אשתו לא נגיד דינו של רבא שמעתה השבועה השני חלה, כי בעל מיגז גיז ואינו עוקר למפרע. וכן הביא הש"ך בסי' רל"ח סעיף כ"ו מהמהר"ם מינץ, והביא

רעק"א שם שכן דייק המהר"ם מינץ מדברי רש"י הנ"ל.

והבית הלוי בח"א סי' מ"ד הקשה על זה דאע"פ שבעל מיגז גיז אבל בכל זאת הדין נותן שאם הפר לה את השבועה הראשונה, השני תחול, כי כשהשבועה הראשונה קיימת, אע"פ שאינה לוקה משום השני כי אין איסור חל על איסור, אבל בכל זאת גם השבועה השני חלה לענין איסור, ורק מלקות ליכא עבור השני, אבל איסור שפיר איכא, שהרי כן הוא כל היכא דאמרינן שאין איסור חל על איסור, דלכן אע"פ שאין איסור חל על איסור אבל בכל זאת קוברים אותו בין רשעים גמורים כדאמרינן ביבמות דף ל"ב ע"ב וכמו שהבאנו כבר, והוכיח מתוס' שם שגם רבי שמעון שסובר שאין קוברים אותו בין רשעים גמורים הרי הוא מודה שהאיסור השני חל לענין איסור רק דס"ל שאין זה מספיק כדי לקוברו בין רשעים גמורים, וא"כ מכיון שהשבועה השני היתה כאן כל הזמן לענין איסור, הדין נותן שלאחר שנסתלקה השבועה הראשונה ע"י בעל מיגז גיז דמעתה יהיו מלקות בגלל השבועה השני.

והסיק הבית הלוי שלעולם לענין מלקות שפיר חלה השבועה השני גם היכא שהשבועה הראשונה נסתלקה ע"י הפרת הבעל, אבל היינו רק לענין מלקות, אבל קרבן ליכא עבור השבועה השני היכא שהפר לה בעלה על הראשונה, כי לענין קרבן בעינן שהשבועה תהי' בלאו והן, והרי בשעה שנשבעה את השבועה השני לא היתה יכולה לישבע לעבור על השבועה הראשונה, ולכן לא חלה השבועה השני

לענין קרבן, ולכן כדי שיהי' חיוב קרבן שפיר ביאר רש"י דהיינו משום שחכם עוקר את השבועה למפרע, כי מדברי רבא משמע שאם נשאל על הראשונה הרי השני' חלה גם לענין קרבן דאיירי בה שם, ומש"ה תלה רש"י את הדבר במה שחכם עוקר למפרע.

מיהו הבית הלוי המשיך להקשות על הנ"ל מהא דכתב הריטב"א כאן בדף י"ח ע"א דקודם ששאל על הראשונה הרי השבועה השני' בגדר שבועת שוא, ואילו לפי הנ"ל למה הויא שבועת שוא, הלא הועילה לענין איסורא.

ועוד הקשה מדברי הריטב"א בשבועות דף כ"ז ע"ב בד"ה דאמר רבא וכו' שהביא שתוס' דייקו מפירש"י שאם אכל את הככר לפני ששאל על הראשונה, ואח"כ שאל על הראשונה, תו לא חלה השני' לענין שיחשב למפרע שעבר על השבועה השני', ושלפ"ז אם אכל מקצתה לפני ששאל, א"כ עכשיו אחרי ששאל מותר לו לאכול את הנותר, כי שבועתו היתה לא לאכול את הככר בשלימותה, והרי מקצתה אכל בהיתר מצד השבועה השני', וכהנ"ל שאין אכילתו שכבר אכל חוזרת להיות אסורה מחמת השבועה השני', וא"כ יוצא שעכשיו רק המקצת שנשאר יכול להיות אסור, והרי השבועה השני' היתה על כל הככר, ומש"ה אין סיבה לאסור עליו את אכילת המקצת שנשאר, ואילו לפי היסוד הנ"ל אין דין זה עולה שפיר כי הרי גם כשאכל את המקצת הראשון בזמן שהיתה כאן השבועה הראשונה הרי זה שפיר נקרא שאכל באיסור גם מחמת השבועה השני', וא"כ "לכל הפחות" צריך להיות אסור עכשיו

להשלים את אכילת יתר הככר "אע"ג דחיובא ליכא".

ולכן הסיק הבית הלוי שאע"פ שהאיסור השני חל לענין איסור, אבל היינו רק אם הוא משם אחר, אבל אם הוא מאותו השם, כגון שבועה על שבועה, אינו חל כלל. ובאמת שפיר כתב המהר"ם מינץ שהיכא שהפר הבעל את השבועה הראשונה, השני' לא תחול מעתה כלל, כי באמת עד עכשיו לא היתה כאן השבועה השני' אפילו לענין איסורא.

ומעתה לפ"ז לא קשה מידי קושיית היד יוסף, אלא שפיר מדמינן קיים ליכי קיים ליכי לשבועה על שבועה, כי בשבועה על שבועה לא חלה השבועה השני' לענין שום דבר כלל כל זמן שהיתה כאן השבועה הראשונה, ובכל זאת מהני עקירה למפרע, וא"כ הה"נ לענין קיים ליכי קיים ליכי.

ב. דרך ב', שהשני חל רק לענין איסור קל בעלמא.

והנה יש עוד דרך איך לתרץ את קושיית היד יוסף ולהמציא דשפיר יש ראי' משבועה לספקו של רבה, אפילו אם נאמר שבאין איסור חל על איסור האיסור השני שפיר חל לענין איסור אפילו אם הוא אותו שם של איסור כמו הראשון ודלא כהבית הלוי, והיינו על ידי שנאמר שאע"פ שהיכא שאין איסור חל על איסור המדריגה של איסור שפיר חל, אבל בכל זאת הרי זה רק בגדר איסור בעלמא, אבל לא איסור חמור של לאו. ולפ"ז אי אפשר להקשות שאולי רק בשבועה על שבועה סובר רבא שאם שאל על הראשונה השני' חלה לענין מלקות וקרבן כי באמת השבועה השני'

היתה כאן כל הזמן לענין איסור, דזה אינו, כי מה שהי' אסור כל הזמן גם מחמת השבועה השני' הרי זה הי' בגדר איסור קל שאין בכחו לחייב מלקות וקרבת, וא"כ אם בכל זאת יש מעתה מלקות וקרבת עבור השני' שפיר יש להוכיח מזה לענין קיים ליכי קיים ליכי.

והנה הסמך לומר דהוי איסור יותר קל הוא מדברי תוס' ביבמות שם שהביא הבית הלוי וכמו שנבאר, דהנה כבר הבאנו שהבית הלוי הוכיח שאיסור מיהא חל מהא דסובר רבי יוסי שקוברים אותו בין רשעים גמורים, וכתבו תוס' שהטעם למה רבי שמעון סובר שאין קוברים אותו בין רשעים גמורים הרי זה משום שהוא חייב רק חטאת אחת, והרי לכאורה דבריהם צריכים ביאור כי ביותר הי' להם לומר משום שלא עשה אלא מעשה אחד משא"כ הרשעים גמורים הרי עשו שני מעשים, כי זהו לכאורה קולא יותר יסודי בנוגע למדריגת רשעתו. ועוד דבאמת צריכים להבין דלפי הצד שהאיסור שפיר חל א"כ למה באמת אינו חייב ב' חטאות, דנהי שבנוגע לעונשים אמרינן שלא חייבה אותו התורה ב' עונשים, אבל בנוגע לחטאת שהיא לכפרה למה נאמר שאינו חייב ב' חטאות. ולכאורה כדי ליישב דברי תוס' י"ל כהנ"ל, דהיינו דס"ל לר"ש שמלבד ממה שאינו מתחייב בעונש על האיסור השני, גם עצם האיסור הרי הוא נחשב איסור יותר קל מהיכא שאין כאן איסור אחר, ואינו נחשב איסור חמור שצריך כפרת חטאת, ומש"ה אין חיוב חטאת על האיסור השני, ומה שכתבו תוס' שאין קוברים אותו בין רשעים גמורים לפי ר"ש משום שאינו חייב

אלא קרבן אחד כוונתם היא משום שמזה שחייב רק קרבן אחד מוכח שהאיסור השני הוא איסור יותר קל ואינו דומה למי שעבר בזה אחר זה ששניהם הם איסורים חמורים. ומעתה לפ"ז יש ליישב גם את קושייתנו הקודמת, כי י"ל שעדיף להו לתוס' חילוק זה מלחלק בין מעשה אחד לב' מעשים, משום דס"ל שמה שהאיסור השני הוא במהותו יותר קל הרי זה נחשב קולא יותר יסודי מכמות המעשים.

ואולי י"ל שגם רבי יוסי מודה שהאיסור השני מיקרי איסור יותר קל, רק שהוא סובר שבכל זאת הרי הוא אכתי נחשב סוג אחד של רשע עם מי שעבר על שתי עבירות בב' פעמים נפרדים.

ובאמת אם נאמר שרק העונש אינו חל אבל האיסור שפיר חל לענין כל חומרו, א"כ קשה איך נפרנס את הלשון של אין איסור חל על האיסור, הלא האיסור שפיר חל, אבל אם נאמר כהנ"ל שהאיסור שחל הוא איסור יותר קל, אז יש לומר שכוונת הלשון הנ"ל היא שאין האיסור השני חל לענין כל חומר האיסור.

ג. דרך ג', על פי דברי האב"מ.

הנה בשבועות דף כ"ג ע"ב מקשינן למה חלה שבועה שלא יאכל נבילות הלא מושבע ועומד הוא מהר סיני. והעירו האחרונים למה לא מקשינן בלשון של אין איסור חל על איסור.

ותחילתו של ענין זה הוא דברי הש"ך ביו"ד סי' רל"ח סק"ה דעיי"ש שכתב שהיכא שנשבע שלא לאכול נבילות, ושוב נעשה חולה שיש בו סכנה דמותר לאכול נבילות, הרי הוא יכול לאכול בלי

לשאול על שבועתו (אף על פי שיש אפשרות לשאול על שבועתו) כי השבועה לא חלה כיון שהוא כבר מושבע ועומד. והקשה הפמ"ג בהפתיחה להל' פסח בחלק ב' פרק א' סוף אות ט"ז, דהא אע"פ שאין איסור חל על איסור אבל בכל זאת לענין איסור שפיר חל כדחזינן מהא דקוברים אותו בין רשעים גמורים, ונשאר קשה על הש"ך.

והאבני מילואים בהתשובות שבסוף הספר בתשובה י"ב כתב שמדברי הפמ"ג נראה שהוא סובר שהטעם למה בנשבע שלא לאכול נבילות אין השבועה חלה הרי זה כי אין איסור חל על איסור, אבל האמת אינו כן כי בגמ' איתא משום שמושבע ועומד מהר סיני הוא.

ושוב הביא האב"מ שהנו"ב בחלק א"ח סי' ל"ו נתעורר על הא דהקשה הגמ' מהא דמושבע ועומד הוא, ולא משום שאין איסור חל על איסור, וכתב הנו"ב שמזה נראה שבלי הטעם של מושבע ועומד לא ה' מועיל בשבועה מה שאין איסור חל על איסור, ונשאר הנו"ב בצ"ע.

והאב"מ עצמו הסיק שבאמת גם בשבועה שייך הטעם של אין איסור חל על איסור, אבל היכא שהוא נשבע על דבר שכבר נשבע עליו, יש סברא נוספת למה אין שבועה חלה על שבועה, דהיינו שכיון שכבר אסר על עצמו, לא שייך עוד המושג של שבועה, כי המושג של שבועה הרי זה שאוסר את עצמו ומגביל את עצמו בדבר שעוד לא הגביל את עצמו, אבל לא הכא שכבר הגביל את עצמו, ומעתה הרי זה פועל שהשבועה השני' אינה חלה אפילו לענין איסור.

והנה הבית הלוי בח"א סי' מ"ד שם הוכיח שגם הרמב"ם סובר שאע"פ שאין איסור חל על איסור אבל לענין איסור הרי זה שפיר חל, והיינו מהא דפסק בפ"ה מהל' שבועות הי"א שהיכא שנשבע שלא לאכול נבילות אינו חייב לא משום שבועת ביטוי ולא משום שבועת שוא, וכתב הבית הלוי שהטעם למה אינו חייב משום שבועת שוא הרי זה כי באמת אינה שבועת שוא כי חיילא לענין איסור. מיהו לכאורה יש לדחות שהטעם למה אינה בגדר שבועת שוא הרי זה משום דמהני לזרוזי נפשי' וכמו שמבואר לעיל בדף ח', וכן יפרש האבני מילואים, וכן ראיתי שפי' הקרן אורה כאן בד"ה ומדברי הרמב"ם.

מיהו לכאורה יש להקשות על האב"מ מהגמ' לעיל בדף ח' שם דאמרינן שנשבע לקיים את המצות אינו חל משום שמושבע ועומד מהר סיני הוא, וכתב הר"ן שהכוונה היא שהשבועה אינה חלה כי להרע או להיטיב איירי בדברי הרשות כדאמרינן בשבועות דף כ"ז ע"א, ועוד כתב דהיכא שנשבע לקיים את המצוה הרי הוא פטור מהטעם הנ"ל רק מקרבן כי הדרשה שצריכים איתא בלאו והן כתובה בפר' ויקרא אצל החיוב של קרבן, אבל לאו דלא יחל שפיר איכא עכ"ד הר"ן, ואילו לפי האב"מ אין זה מובן, דהא כיון שהוא מושבע ועומד לקיים את המצוה הרי זה צריך לגרום שאין שבועתו חלה אפילו לענין איסור, כי לא שייך המושג של שבועה כשנשבע לעשות דבר שכבר נשבע עליו לעשותו, כמו שלא שייך על דבר שכבר אסור בו, וצ"ע.

ועוד קשה מנזיר דף ד' ע"א דאיתא שם

לפי פירושם של תוס' שם שלפי רבי שמעון שסובר שאין איסור חל על איסור צריכים קרא למימר דהיכא שנשבע שלא ישתה יין ושוב נזר נזירות הרי הנזירות חלה על היין ולא אמרינן שאין איסור חל על איסור, ואילו לפי האבני מילואים אין זה ענין לאין איסור חל על איסור אלא אפילו המ"ד שסובר שאיסור שפיר חל על איסור יכול לסבור שאין שבועה חל על שבועה וכן שאין נזירות חלה על שבועה כי כיון שכבר אסר יין על עצמו לא שייך שיאסור על עצמו פעם שני ושלא כן צריכים פסוק להציור הנ"ל (מיהו אם נזירות היא קבלת תואר קדושה והתורה היא שאוסרת הרי זה שפיר ענין של אין איסור חל על איסור ולא של אין שבועה חלה על שבועה).

וע"ע בתוס' בדף י"ז ע"א בד"ה יש נדר וכו' שכתבו שאם אוסר עצמו פעמיים בקונם אין השני חל משום שאין איסור חל על איסור, וגם מזה נראה דלא כהאבני מילואים כי כדבריו במושב ומומד י"ל גם בנדר על נדר.

ד. עוד דרך בשבועה על שבועה.

והנה עי' ברמב"ם בפ"ו מהל' שבועות הי"ז שכתב שהיכא שנשבע שלא יאכל ככר זה, ושוב נשבע כן פעם שני, הרי הוא יכול לשאול כבר עכשיו על השבועה השני'. והביאו הרדב"ז והלח"מ שראשונים אחרים חולקים על זה כי לא חלה השבועה השני' עד שהוא נשאל על הראשונה. מיהו אם נאמר שלענין איסור הרי השבועה השני' שפיר חלה כבר עכשיו א"כ שפיר יוצא שאפשר לשאול עלי' כבר

עכשיו. שו"ר בקרן אורה בדף י"ח כאן בד"ה אם נשאל שהוכיח מדברי הרמב"ם הנ"ל שהשבועה השני' חלה לענין איסור. מיהו לכאורה יש לומר דרך חדש בזה, והיינו שהיכא שנשבע שלא יאכל ככר זה, ושוב נשבע עוד הפעם שלא יאכל ככר זה, הרי גם השבועה השני' חשיבא שבועה גמורה, והרי היא מתפרשת כשבועה שלא יאכל אפילו אם ישאל על השבועה הראשונה, וממילא גם עכשיו הרי היא חלה על לאחר שישאל על הראשונה. ומעתה שפיר יוצא שאפשר לשאול על השני' כבר עכשיו כי היא כבר חלה לגמרי.

ובאמת כעין הנ"ל י"ל גם בנוגע לנשבע שלא יאכל נבילה, דהיינו ששבועתו מתפרשת כשבועה שלא יאכל אפילו אם לא יהי' מצווה על הלאו של נבילה, וכגון אם יהי' חולה שיש בו סכנה, ומש"ה אע"פ שכל זמן שהוא בריא אין כאן שבועת ביטוי אבל גם אין כאן שבועת שוא וכמו שהבאנו כבר שכתב הרמב"ם. וכן לפ"ז יצטרך לשאול על השבועה כשיהי' חולה שיש בו סכנה, ואם אינו שואל יהי' מותר לו לאכול רק איסור אחר אם הוא צריך ולא נבילה (ועי' בזה בש"ך בסי' קל"ח סק"ה), והרי זה דומה להיכא שנשבע שיעשה או לא יעשה דבר מסוים מחר, דבודאי גם עכשיו יש כאן שבועה.

ואם נאמר כהדרך הנ"ל א"כ כדי להסביר את הדמיון לקיים ליכי קיים ליכי נצטרך לומר שגם בהקמה על הקמה נחשבת ההקמה השני' הקמה על הזמן לאחר שישאל על ההקמה הראשונה ויתגלה שההקמה השני' יכולה להתחיל מעכשיו.

ולפ"ז צריך לצאת שגם אחרי הפרת הבעל תחול השבועה השני' לענין הכל.

כג) עוד בענין היתר חכם, ועוד בדברי רבא שאם שאל על הראשונה השני' חלה עליו.

ע"י להלן בדף ס"ט ע"א דאמרינן בעי רבה קיים ליכי ונשאל על הקמה ראשונה מהו, ת"ש דאמר רבא אם נשאל על הראשונה שני' חלה עליו. והנה יש לעיין בספיקת רבה ובדינו של רבא לאור יסוד הדין של היתר חכם, דהנה יש ג' דרכים בענין איך פועל היתר חכם: א', שע"י היתר חכם מתגלה שהנדר הי' טעות, כי אילו הי' יודע כך וכך לא הי' נודר, ומעתה מתגלה שבאמת לא הי' כאן נדר כלל, רק שעד עכשיו לא ידענו מזה. ב', שאין זה נקרא שהי' נדר בטעות, אלא החכם עוקר את הנדר למפרע, ולעולם גם עכשיו הרי זה נשאר אמת שלא טעינו בזה שחשבנו אתמול שיש נדר, אבל עכשיו הרי החכם עוקר אותו למפרע, ואם לקה אתמול עבור הנדר הרי זה נקרא עכשיו שלקה שלא כדיון. ג', שהנדר נעקר בדרך מכאן ולהבא למפרע, דהיינו שגם עכשיו הרי זה נקרא שהי' כאן נדר אתמול לענין הדברים שנעשו אתמול, ואם לקה אתמול, אז גם היום הרי זה נקרא שלקה כדיון, רק שלענין דברים שיהיו מכאן ולהבא מסתכלים כאילו מעולם לא הי' כאן נדר.

והנה אם נאמר ששאלת חכם מהני כי הוברר שהדבר הי' טעות, א"כ בודאי נראה פשוט שבקיים ליכי וקיים ליכי ונשאל על הראשונה הרי מעתה השני' חלה כי הרי

הוברר שהראשונה היתה טעות, רק שעד עכשיו לא ידענו מזה. ובאמת לפי הצד הזה אין מובן מה הוא בכלל החידוש של רבא בשתי שבועות, הלא פשיטא שמכיון שהוברר שהשבועה הראשונה היתה טעות א"כ הוברר שהשבועה השני' היתה שפיר קיימת כל הזמן רק שלא ידענו מזה, וכן פשיטא לפ"ז שגם בקיים ליכי קיים ליכי חלה השני'.

ובאמת אפילו אם נאמר שע"י שאילת חכם לא הוברר למפרע שהי' טעות, אלא רק נעקר הדבר למפרע, ג"כ נראה שלכאורה אין שום חידוש בדברי רבא, כי כיון שעכשיו יוצא שנעקרה הראשונה מעיקרה א"כ למה לא תוכל השני' לחול.

אבל לפי הצד דהוי בגדר עקירה רק מכאן ולהבא למפרע, א"כ לפ"ז שפיר יש הו"א לומר שאין השבועה השני' או ההקמה השני' יכולה לחול, כי נהי שמכאן ולהבא מסתכלים כאילו הראשונה לא היתה כאן, אבל גם עכשיו נשאר אמת שאתמול כשיצאה השבועה השני' או ההקמה השני' מפיו לא חלה, וא"כ אולי דבר זה מפריע.

והנה הריטב"א בשבועות דף כ"ז ע"ב הביא שתוס' מדייקים מרש"י בשבועות שהיכא שכבר אכל את הככר ושוב נשאל על השבועה הראשונה לא אמרינן שמעתה נתגלה שאכל את הככר באיסור מחמת השבועה השני'. ונראה שמזה מוכח שעקירת חכם אינה בגדר בירור שהיתה השבועה בטעות, כי אם איגלאי שהשבועה היתה בטעות א"כ יוצא שגם בשעת אכילתו האכילה היתה אסורה מחמת השבועה השני' רק שלא ידענו מזה. ואולי מוכח גם דלא כהצד דהוי עקירה גמורה

למפרע, כי גם לפי הצד הזה י"ל שסגי בזה שעכשיו יוצא ששפיר אכל את הככר באיסור מצד השבועה השני, אבל לפי הצד שעקירת חכם מהני מכאן ולהבא למפרע, ושלעולם גם עכשיו נשאר אמת שלגבי דברים שקרו בהעבר הרי זה נחשב שלא נעקרה, א"כ שפיר יוצא כדברי הריטב"א הנ"ל כי גם עכשיו מיקרי שאכל אותה בזמן שהיתה כאן השבועה הראשונה.

ועי' עוד להלן בפרק ארבעה נדרים "בענין היתר חכם" שנביא הרבה מקורות בענין יסוד הדין של היתר חכם.

נד) בענין מחלוקת הראשונים אם נדר חל על שבועה, וכן אם נדר חל על איסורים.

עי' בר"ן כאן שכתב שנדרים חלים על שבועות, וכגון שנשבע שיאכל ככר זו ושוב אסר אותה על עצמו בנדר, דהרי זה כמו היכא שנדר ואמר ישיבת סוכה עלי דחל הנדר כי הוא איסור חפצא. ועוד כתב דאפשר דה"ה דהיכא שנשבע על ככר שלא יאכל אותה ושוב אסר אותה על עצמו בנדר דגם בכה"ג יחול הנדר, כי אם נדר מהני לבטל את השבועה וכהנ"ל, כ"ש דמועיל לקיים את השבועה, והטעם הוא כהנ"ל דכיון שנדר הוא איסור חפצא יש לו מקום לחול.

ורש"י בשבועות דף כ' ע"ב בד"ה ה"ג סד"א וכו' סובר שנדר חל גם על איסורי אכילה והנאה שבתורה דהיינו לא לעבור על איסורים, וביאר שם הריטב"א בד"ה מ"ט וכו' דהיינו משום שאיסורי התורה הם

איסורי גברא וא"כ גם בכה"ג הרי זה ציור של איסור חפצא על איסור גברא. מיהו תוס' בשבועות שם בד"ה דכי לא נדר, וגם הרשב"א בתשובה תרט"ו, סוברים שנדר אינו חל כשנדר שלא לעבור על איסורים משום שאין איסור חל על איסור.

והבעל המאור בספ"ג דשבועות סובר שנדר לא לעבור על לאוין אינו חל, אבל הרמב"ן שם סובר דשפיר מועיל, והני"י כאן כתב בדעתו כהטעם הנ"ל שאיסור חפצא יכול לחול על איסור גברא, אבל הרמב"ן עצמו שם כתב טעם אחר, והיינו שנדר יכול לחול אפילו על נדר אחר, וזהו דין מיוחד בנדר איסור, וכבר הבאנו שכן מפרש הרמב"ן את המשנה כאן דתנן יש נדר בתוך נדר.

והאב"מ בתשובה י"ב הוכיח כתוס' והרשב"א מכריתות דף י"ד ע"א דאמרינן שם שמוקדשין חל על חלב וחייב קרבן גם עבור מעילה משום שמוקדשין מוסיף איסור הנאה, ובדף כ"ג ע"ב שם אמרינן דילפינן שיש מעילה על חלב מכל חלב לה' לרבות אימורי קדשים קלים למעילה, והקשה האב"מ דתיפוק לי' משום שמוקדשין הוא איסור חפצא ויכול לחול על איסורי התורה, ובע"כ צ"ל כהרשב"א שגם איסור חפצא אינו יכול לחול על איסורי התורה (ועי' באיך שרצה המגי' בהאב"מ שם לדחות את ראיית האב"מ).

ובביאור הדבר למה הקדש הוא איסור חפצא כתב האב"מ וז"ל, ותיפוק לי' דמוקדשין הוא איסור חפצא, דהא נדר הוי האומר כקרבן כאימרא, ומוקדשין הוי נדר גמור, ואיסור חפצא חייל על שאר איסורי

עכ"ל. וכוונתו היא לומר שעצם האיסור שלא ליהנות מהקדש הוא האיסור חפצא של נדר, דהיינו איסור חפצא שנתהווה ע"י שהקדיש ועשה איסור חפצא דנדר, ונהי שבנדרי חולין אין מלקות בשביל האיסור חפצא שהוא מטיל על החפץ, אלא יש מלקות רק בשביל כל יחל, אבל בהקדש, הקרבן מעילה הוא בשביל האיסור חפצא של נדר, והלאו של מעילה בהקדש הרי הוא גופא האיסור חפצא של נדר, ומש"ה עושים נדרים ע"י שמתפיסים בהקדש, וממילא יש להקשות למה אין האיסור של מוקדשין חל משום שהוא איסור חפצא, כן נראה לומר בביאור דבריו.

ושוב כתב האב"מ שלעולם י"ל שגם הרשב"א מודה שהאיסור חפצא של נדר שפיר חל גם על איסורים, וכוונת הרשב"א היא רק שהלאו של כל יחל אינו חל, כי הלאו הזה הרי הוא באמת איסור גברא. מיהו לא הבנתי דבריו אלו כי הסברו אינו מספיק כדי לבאר למה במוקדשין אין האיסור קודש יכול לחול על חלב מטעם דהוי איסור חפצא. ברם י"ל שכוונתו היא לומר שאה"נ, הרי זה שפיר יכול לחול, רק שהגמ' אמרה משום שיש גם איסור הנאה כדי לבאר למה גם כל יחל יכול לחול וכמבואר בנדה דף מ"ו שיש בנהנה מן הקודש גם משום כל יחל. מיהו אכתי צ"ע כי לכאורה העובדא שהאיסור קודש מוסיף גם הנאה אינו יכול לשמש כמוסיף לענין כל יחל אלא צריכים לזה הוספה מצד כל יחל עצמו, ועוד דהגמ' שם איירי לענין להתחייב עוד קרבן עבור מוקדשין ולא לענין כל יחל.

ובדעת הר"ן ביאר שהר"ן סובר שגם

האיסור של כל יחל יכול לחול על איסורי התורה כי חשיב איסור מוסיף, כי יש כאן ההוספה של האיסור חפצא שהוא עושה ע"י נדרו. וגם על דבר זה יש להעיר איך העובדא שיש איסור חפצא יכול לשמש כמוסיף לענין כל יחל.

ועוד ביאר האב"מ שהרשב"א חולק על הר"ן בזה וסובר שהאיסור חפצא אינו יכול להחשב איסור מוסיף כי אינו מוסיף נפקותא לשום אדם כיון שאינו מוסיף איסור על הגברא. ולא הבנתי דבריו אלו כי שפיר יש נפקותא שהרי הגברא אסור לו לעשות את האיסור חפצא (וע"י בלח"מ בפ"ט מהל' מאכלות אסורות ה"ו שכתב שאיסור שאין לוקין עליו אינו יכול להחשב מוסיף ושמהאי טעמא העובדא שנאמר בהנאה לא חשיב איסור מוסיף, וצ"ע).

ובאמת בע"כ צריכים לומר דלא כהאב"מ אלא שהרשב"א סובר שגם האיסור חפצא של נדר אינו יכול לחול על איסורי התורה, והיינו משום דס"ל שאיסורי התורה הם באמת איסורי חפצא שהרי הרשב"א עצמו כתב שם שנדר שפיר יכול לחול על שבועה שלא יאכל כי שבועה היא בגדר איסור גברא. וא"כ יוצא שטעמו למה אינו יכול לחול על איסורי התורה הוא משום שאיסורי התורה הם איסורי חפצא, וזהו דלא כדרכו של האב"מ שהרשב"א סובר שאיסורי תורה הם איסורי גברא ושבאמת האיסור חפצא של נדר שפיר יכול לחול על איסורי התורה, ורק כל יחל אינו חל כיון שהוא איסור גברא דא"כ הדין נותן שגם על כל יחל דשבועה אינו יכול לחול

והנה עדיין צריכים לבאר מה עושים

רש"י והר"ן עם ראיית האבני מילואים מהגמ' בכריתות לשיטת תוס' והרשב"א, דהיינו למה לא אמרה הגמ' בכריתות שמוקדשין חל על חלב משום שאיסור חפצא יכול לחול על איסור גברא.

וי"ל שהם סוברים שלא אמרה הגמ' בכריתות שם את הטעם של איסור חפצא כי האיסור הנאה של הקדש, שעבור זה יש המלקות והקרבת מעילה של "מוקדשין", הרי הוא באמת איסור גברא מצד התורה. (ויש להוסיף שמכיון שלמעשה ההקדש יכול לחול, יש כאן גם נדר מצדו לקיים הלכות הקדש), ולכן צריכים את הטעם של הנאה כדי לומר למה ההקדש חל (ועי' באות י"ז מה שהבאנו בשם האבני נזר והגרש"ש להגדיר מה זה איסור גברא ומה זה איסור חפצא, ולפי האבני נזר ודרכו השני' של הגרש"ש לכאורה האיסור של הקדש הוא איסור חפצא ודלא כדברינו כאן עיי"ש).

ובספר קהלות יעקב כאן בסי' י"ח ראיתי שדן על ענינים אלו, דעיי"ש שכתב שהר"ן שסובר שנדר חל על שבועה הרי הוא סובר שבאמת רק על שבועה נדר יכול לחול, אבל נדר אינו יכול לחול על איסורי התורה, כי איסורי התורה הרי הם איסורי חפצא, ומש"ה אתי שפיר הגמ' בכריתות. ורש"י והריטב"א שסוברים שנדר חל גם על איסורי התורה כוונתם היא רק להאיסור חפצא שעושה הנדר אבל כל יחל אינו חל כי כל יחל הוי איסור גברא כמו כל הלאוין, וכן הלאו של נהנה מהקדש הרי גם הוא איסור גברא ולכן הדין נותן שלא יחול על חלב, וא"כ גם לדידהו אתי שפיר הסוגיא בכריתות כי בלי הטעם של מוסיף

או הילפותא לא הי' חייב קרבן מעילה על חלב כי יש חיוב של קרבן מעילה רק כשהוא עובר על הלאו של נהנה מהקדש. והרמב"ן במלחמות שכתב להדיא שנדר חל על איסורי התורה לענין ללקות משום יחל (וכ"כ הרא"ש בפ"ג דשבועות סי' ג' והטור שו"ע בסי' רט"ו), טעמו שם אינו משום שהוא סובר שגם כל יחל דנדר הוא איסור חפצא ואיסור חפצא יכול לחול על איסור גברא, אלא טעמו הוא משום שנדר יכול לחול אפילו על נדר אחר אע"פ ששניהם הם איסורי חפצא, דזהו דין מיוחד בנדר הלמד מריבויא דנזיר להזיר, וה"ה שזה מרבה שנדר יכול לחול על איסורי התורה אע"פ שהם באמת איסורי חפצא. אלא שהיינו רק בנדרי איסור אבל לא האיסור שלא ליהנות מהקדש וממילא צריכים את הטעם של איסור מוסיף או הדרשה שבדף כ"ג שם, אלא שכתב שאכתי צ"ע על דעת השו"ע כי הוכיח שם שהשו"ע סובר שהשיטה שסוברת שנדר חל על איסורי התורה גם לענין כל יחל הרי זה משום שגם כל יחל דנדר הוא איסור חפצא, ואיסורי התורה הם איסור גברא, ואיסור חפצא יכול לחול על איסור גברא, ואינו משום שנדר חל אפילו על נדר אחר, וא"כ אכתי צ"ע על הסוגיא בכריתות למה לא אמרו טעם זה למה מוקדשין חל על חלב. והסיק הקהלות יעקב שהשיטה היא סוברת שמה שנדר חל על איסורים אין זה מסברא, אלא ילפינן כן מהך דרשה גופא שאמרו בכריתות דף כ"ג שאיסור מעילה חל על חלב, וממילא אין להקשות דתיפוק לי' משום שנדר חל על איסורי התורה כי זה גופא ידעינן רק מאיסור

מעילה על חלב. והסוגיא בדף י"ד הוצרכה לטעמא דמוסיף כי הסוגיא ההיא לא הביאה את הדרשה הנ"ל שבדף כ"ג אשר לפ"ז באמת לא ידעינן שנדר חל על איסורי התורה.

ועי' לעיל בפרק כל כנויי באות י"ז* שדננו במה שיש לדייק מדברי הר"ן כאן אם הך איסור גברא של בל יחל הוא לאו על חילול הדיבור או האם הוא לאו על עשיית מה שהזכיר בתוך נדרו, ואם הוא לאו על חילול דיבורו הרי הוא בודאי בגדר איסור גברא, אבל אם הוא לאו על עשיית המעשה יש לדון אם הוא איסור גברא לא לעשות את המעשה, או האם הוא איסור חפצא, דהיינו שהחפץ נאסר עליו באכילה או איזה מעשה אחר שהזכיר בנדרו.

דף י"ח ע"ב

כה) בענין למה בהציוור של סתם נדרים להחמיר אין שואלים אותו.

צ"ע למה אין שואלים אותו, דהנה אם יאמר שכוונתו היתה לנדר, לכאורה הדין נותן שיהי' נאמן מדין ע"א נאמן באיסורין. ואפילו אם נאמר שנקרא שמעיד נגד חזקת היתר ואין ע"א נאמן כנגד חזקה, אבל הכא הרי זה בידו לנדר.

והנה תוס', וכן הרא"ש בפסקיו, כתבו דאיירי כשהוא אומר שנתכוין לאיך שחכמים מפרשים את המלה, ולפי דבירהם לק"מ כי אין מה לשאול אותו, אבל הר"ן, והרא"ש בפירושו, לא כתבו דבר זה, וא"כ קשה כהנ"ל למה אין שואלים אותו.

וצ"ל דאיירי שאומר ששכח מה היתה כוונתו.

א"נ איירי באופן שכבר עבר על הנדר ואנו רוצים להלקותו, דבכה"ג אי אפשר לסמוך על דבריו, כי אין אדם עושה עצמו רשע, ועוד דנהי שבידו לנדר עכשיו, אבל אין בידו עכשיו לנדר למפרע, דעי' בכ"ב דף קל"ד ע"ב דאמרינן שלכו"ע בעל שאמר גרשתי את אשתי סתם או גירשתי את אשתי עכשיו הרי הוא נאמן, אבל אם הוא אומר שגירשה אתמול אינו נאמן על אתמול כי אינו עכשיו בידו לגרשה למפרע, וא"כ י"ל שצריכים את ההלכה של סתם נדרים להחמיר כדי להלקותו וכדברי הרא"ש שסתם נדרים להחמיר הוא בתורת ודאי מדלא שתק וכמו שנבאר להלן בהאות הבאה.

ועוד י"ל, דהנה בכ"ב שם יש מ"ד שסובר מכיון שאינו נאמן למפרע ה"ה אינו נאמן אפילו על מכאן ולהבא, דלא פלגינן דיבורי', וא"כ לפ"ז יוצא שאצלינו, לא יהי' נאמן אפילו לענין איסורא מכאן ולהבא, ומעתה לפ"ז צריכים את ההלכה של סתם נדרים להחמיר אפילו אם הוא רק מדין ספיקא דאורייתא לחומרא.

כו) בענין המחלוקת בין הר"ן והרא"ש אם סתם נדרים להחמיר הוא מדין ספק או מדין ודאי.

עי' ברא"ש שכתב מדלא שתק, אבל הר"ן לא כתב דבר זה, ומשמע שגם בלא סברא זו אמרינן סתם נדרים להחמיר משום שספיקא דאורייתא לחומרא. ומהר"ן יוצא

דהוי רק מדין ספק, אבל לפי הרא"ש הרי זה בגדר ודאי נדר.

והנה לפי הר"ן יוצא שיש רק חידוש אחד בהמשנה, והיינו שאין כאן חסרון מצד שאין הוכחה מתוך לשונו לצד נדר, ולהלן בהאות הבאה נבאר למה באמת אין כאן חסרון זה, אבל לפי הרא"ש יש עוד חידוש, והיינו שנקטינן בתורת ודאי שנתכוין לשם נדר. ובאמת צ"ע מנא לו להרא"ש דבר זה, הלא גם בלא זה הדין נותן שנחמיר משום שספיקא דאורייתא לחומרא. ואולי לא משמע לו להרא"ש שכוונת המשנה היא רק לחומרא מספק. וראיתי בקר"א שרצה להטות גם כוונת הר"ן לדברי הרא"ש כי כתב הקרן אורה שלא משמע שכוונת המשנה היא מספק.

והנה עי' בתד"ה ואם סתם אסור שכתבו וז"ל, פי' שאמר שנתכוין סתם למה שהלשון משמע, והשתא ניחא דכולה מתניתין משמע חידוש, בין סתם להחמיר ובין פירושן להקל עכ"ל. ונראה שכוונתם היא כך, שהוא אומר שנתכוין למה שהלשון משמע, דאם משמעות הלשון היא נדר, אז הרי הוא רוצה נדר, ואם אין משמעות הלשון נדר, אז אינו רוצה נדר, ומכיון שהלשון משמע גם נדר, והרי זה ג"כ מובן אמת של המלה, הרי זה מספיק כדי שיחול נדר, והרי זה נדר בתורת ודאי ולא רק מספק, ולא בעינן שתהי' המשמעות היחידה של המלה רק לנדר. ועי' בקרן אורה שרצה להטות כוונת תוס' להרא"ש, מיהו באמת אע"פ שלפי שניהם הרי זה נדר בתורת ודאי אבל לכאורה שני פירושים הם באיך נהי' נדר בתורת ודאי, דלפי הרא"ש הרי זה משום שהוא עצמו

נתכוין בתורת ודאי לנדר ואילו לפי תוס' הרי זה משום עצם פירוש המלה אבל הוא עצמו נתכוין רק לפירוש המלה.

סוף דבר, הקרן אורה ביאר דברי הר"ן ותוס' והרא"ש בחדא מחתא, ואילו אנחנו מפרשים שדבריהם הם ג' פירושים נפרדים בסתם נדרים להחמיר.

כז) סתם נדרים להחמיר.

למה אין חסרון של "אין מוכיח".

הנה לכאורה יש להקשות למה מהני לשונות אלו בהמשנה, הלא מכיון שאין הוכחה מתוך הלשון אם נתכוין לנדר או לא, הדין נותן שיהי' כמו ידים שאין מוכיחות ולא יועיל למ"ד דלא הויין ידים (והנה לעיל בפרק כל כנויי באות נ"ט הבאנו שני דרכים בהבנת ידים שאין מוכיחות, חדא דאיירי שבאמת אנו מסתפקים בכוונתו, וב' שהיכא שבאמת אנו מסתפקים בכוונתו לכו"ע לא הוי ידים, רק דאיירי שידעינן כוונתו, רק שאין כוונתו מוכחת מתוך לשונו, ולפי הדרך השני יוצא דהיכא שאין כוונתו ברורה לכו"ע לא הוי ידים וא"כ לכו"ע הדין נותן שלא יועיל כאן).

וצ"ל שהחסרון של אין מוכיחות הוא רק בידות, אבל הכא הרי זה נחשב לשון גמור ושלם, רק שהלשון יכול לשמש לשון שלם לשני הכיוונים, דהיינו גם לצד נדר וגם להצד השני, אבל לכל צד וצד חשיב לשון שלם, ובכה"ג שפיר מהני.

ועי' במחנה אפרים בהל' נדרים סי' ז' שביאר דהיכא דהוי בגדר יד מוכיח הרי זה מועיל אפילו אם היא מוכיחה לשני הצדדים, ואע"פ שהוא יכול לפרש את

דבריו לקולא, אבל אם לא פירש אזלינן לחומרא, וכתב שכן מוכח מהדין של סתם נדרים להחמיר בסוגיין, דהרי זה כבשר מליח הרי זה בגדר יד מוכיח לשני הצדדים ומהני מדין סתם נדרים להחמיר.

ועוד כתב שלפ"ז אם אמר על דבר שאינו ברשותו שיהי' הקדש צריכים להחמיר ולומר שנתכוין לנדר ולא להקדש ממש (דלא מהני כיון דאינו ברשותו), ודלא כהרשב"א שכתב שכה"ג מיקרי ידים שאין מוכיחות.

מיהו לכאורה אין הדבר מבואר, מה היא הכוונה ביד מוכיח לשני הצדדים, הלא אם אין כוונתו מבוררת א"כ שוב הוי בגדר אין מוכיח.

מיהו נראה שכוונתו היא כמו שביארנו שמהני משום שבאמת כבשר מליח אינו בגדר חצי דיבור, אלא הרי זה בגדר דיבור שלם, רק שהוא דיבור עם שני מובנים, ובכה"ג הרי זה נקרא ביטוי שפתים שלם, ואין צריכים שיהי' מוכיח לצד אחד יותר מלהצד השני, כי לפי הצד שנתכוין לנדר הרי זה לשון שלם של נדר, ומה שקרא לזה המחנה אפרים בשם ידים מוכיחות, הרי זה כי סוף סוף לא פרט את כוונתו אבל על פי דין הרי זה מועיל מדין לשון שלם.

שו"ר בספר קהלות יעקב בדפוס הישן בההוספות על מס' נדרים שהבין כהנ"ל את כוונת המחנה אפרים דהיינו שכוונתו היא משום דהוי לשון גמור.

ומעתה סובר המחנה אפרים שהיכא שיש הוכחה שלימה ומוכיחה לשני הצדדים הרי זה כמו שיש לשון שלימה שיכולה להתפרש לשני הצדדים כי יד

מוכיח היא כמו לשון שלם, ומש"ה ס"ל שהיכא שיש יד מוכיח לשני הצדדים אמרינן שסתם נדרים להחמיר.

ושוב כתב המחנה אפרים וז"ל, ועוד נראה לי דכל היכא דודאי נדר אלא דלא מוכח אי לאיסור אכילה או לאיסור דיבור לא חשיב ידים שאין מוכיחות, וכל שאומר בלבי ה' לזה הרי זה אסור, וכן נראה ברפ"ק דנזיר דאמר אהא הרי זה נזיר כשנזיר עובר לפניו, ופריך ודילמא לפטרו מקרבנותיו קאמר, באומר בלבו נזיר ע"כ, אלמא כיון דאיכא יד לנזירות כל שנזיר עובר לפניו, דאי אינו עובר לפניו אפילו יד ליכא דדילמא אהא בתענית קאמר, אפילו הכי נזיר, והא דאמר שמואל במודרני ממך והוא דאמר שלא אוכל לך משום דהוי ידים שאינם מוכיחות, היינו משום דמודרני משמע לאיסור דיבור כמו שכתב הרמב"ם בפ"א מהל' אלו עכ"ל.

ונראה שכוונתו כאן היא כך, די ש מדריגה מסוימת מועטת של דיבור, וכגון האומר אהא, אשר בכה"ג הקובע אם מיקרי שעשה מספיק ביטוי שפתים הוא האם זה מוכיח או לא, דאם יש הוכחה שכוונתו היא לנזירות ולא לתענית הרי זה קובע שעשה מספיק ביטוי שפתים כדי לקיים קרא דלבטא בשפתים (כיון שיש גם גזירת הכתוב של ידות), אבל יש גם מדריגה יותר גדולה של דיבור, דהיינו היכא שבודאי נתכוין לנזירות, אשר בכה"ג יד נחשב בגדר ביטוי שפתים אפילו אם אינו מוכיח, וכמו שכבר כתב לעיל לענין לשון גמור שאינו מוכיח, ורק היכא שאין מבורר אם נתכוין בכלל לענין נזירות או לתענית הרי אי בירור זה קובע שאין כאן מספיק ביטוי

שפתים, אבל כשודאי נתכוין לנזירות אז ידים שאין מוכיחות (מה נדר) הויין ידים, וצ"ע.

והנה לפ"ז צ"ע לפי שיטת הר"ן שמודרני ממך משמע בשה לדיבור ולהנאה, ומיקרי יד שאין מוכיח אע"פ שידעינן בודאי שרוצה לנדור, דלפ"ז אכתי קשה למה מהני אהא בנזיר עובר לפניו הלא דלמא לפוטרו מקרבנותיו קאמר. ובשלמא האומר הרי עלי כבשר מליח מהני משום דהוי דיבור שלם, רק דמשמע לשני אנפין, אבל אהא הוי דיבור קטיע וא"כ הדין נותן שלא יועיל כמו שמודרני ממך אינו מועיל.

מיהו המחנה אפרים עצמו כתב שם שדבריו מתוקמי רק לפי הדרך שמודרני ממך לא מהני לאסור בהנאה כי משמע יותר לדיבור מלהנאה, וכהיש מפרשים שבהר"ן, והביא שם שכן היא משמעות דברי הרמב"ם, אבל אם הי' משמע בשה לדיבור ולהנאה אז הי' אסור בהנאה כי מספיק בזה שודאי נדר כדי לגרום שיש כאן מספיק ביטוי שפתים, וכמו באהא דמספיק בזה שנתכוין ודאי לנזירות כדי להחשב ביטוי שפתים.

ועי' בשלמי נדרים בדף ה' על הגמ' שבמודרני ממך אמרינן דילמא לא משתעינא בהדך קאמר שהביא את השיטות שבכה"ג הרי הוא מותר בין באכילה ובין בדיבור כי הוי יד שאין מוכיח לשני הצדדים, והביא שהקשה ההפלאות נדרים למה לא אמרינן שסתם נדרים להחמיר ויהי' אסור בשני הדברים, ותי' השלמי נדרים דלא אמרינן סתם נדרים להחמיר

בידות כי הוי יד שאין מוכיח לשני הצדדים. מיהו דעת ההפלאות נדרים נראה כהמחנה אפרים דכה"ג דנתכוין ודאי לנדור הדין נותן ששפיר יועיל.

והנה כל דברינו עד כאן היו לפי דרכו של הר"ן שבציור של סתם נדרים להחמיר הרי אנו מחמירים בלי שתהי' הוכחה לצד הנדר, מיהו כבר הבאנו לעיל בהאות הקודמת שהרא"ש כאן פי' שסתם נדרים להחמיר הוא משום דחזינן שלא שתק, ומעתה צ"ע דאם זה נחשב הוכחה א"כ למה לא אמרינן כן בכל יד שאין מוכיח, דהיינו שתחשב יד מוכיח מהא דלא שתק, ולמה גרע ההוכחה מהא דלא שתק מההוכחה של נזיר עובר לפניו.

מיהו יש ליישב על פי מה שהבאנו לעיל בפרק כל כנויי אות ז**' בשם הגרי"ז, דהנה הקשה הגרי"ז למה בכלל בעינן לדין כינויים, תיפוק לי' דאפילו אם לא חשיב בגדר לשון אבל בכל זאת לא גרע מידות כי הכינוי הוא הוכחה שהוא רוצה לנדור. ותי' הגרי"ז שלדין ידות בעינן שההוכחה תבוא באותו רגע שאמר את המקצת לשון, כגון באהא והי' נזיר עובר לפניו באותו רגע שאומר אהא, אבל הכא הרי הוא אומר את המלה קונם אחרי שאמר כבר זו עלי ובכה"ג לא מהני ההוכחה. ונראה שסברת הדבר היא שהיכא שההוכחה כבר קיימת, והמקצת לשון שלו באה על רקע ההוכחה, אז יש גם למקצת לשונו חשיבות להחשב מספיק ביטוי שפתים, אבל היכא שבשעה שאמר את המקצת לשון עוד לא היתה ההוכחה קיימת, אז אין למקצת לשונו מספיק

חשיבות, כלומר שצריכים את ההוכחה לא רק כדי להוכיח, אלא משום שכשמקצת לשונו באה כשיש כאן כבר ההוכחה, א"כ במצב כזה שיש כאן הוכחה, גם למקצת לשון יש חשיבות.

ומעתה לפ"ז יש ליישב את מה שהקשינו על הרא"ש שכל יד שאין מוכיח תחשב בגדר מוכיח מדלא שתק, כי י"ל שגם לא סגי בזה שההוכחה באה ע"י הדיבור עצמו וכמו בצירורו של הרא"ש, כי גם בכה"ג לא מיקרי שלשונו באה על רקע של מצב של הוכחה, ורק היכא שאמר לשון שלם, רק משתמע לשני אנפין, רק התם מהני ההוכחה שכתב הרא"ש.

מיהו יש לפקפק בהנ"ל מצד הסברא, כי לכאורה גם היכא שע"י הדיבור גופא מתהווה ההוכחה יש להדיבור חשיבות כמו היכא שהדיבור בא על הרקע של הוכחה.

ועוד צ"ע דהנה מצינו בכמה מקומות שאומרים סתם נדרים להחמיר גם היכא דהוי באמת ציור של יד שאין מוכיח, ולהלן בסמוך נביא כמה ציורים כאלו.

וכדי ליישב את הציורים ההם יש לומר דרך אחרת בכל זה, והיינו שלעולם הרא"י שכתב הרא"ש מדלא שתק מהני גם ביד שאין מוכיח, כי כיון שהי' לו לשתוק א"כ יש כאן הוכחה שנתכוין לנדר וחשיב יד מוכיח, והיכא שהספק הוא אם נתכוין לנדר או לכלום אז מהני באמת ההוכחה שכתב הרא"ש, וכל היכא דאמרינן שידים שאין מוכיחות לא הויין ידים הרי הם ציורים שלשני הצדדים יש כאן משמעות, וכגון באהא, דאם אין הכוונה לנזירות אז אהא בתענית קאמר, ובהני גווני לא שייך הרא"י

של הרא"ש כי לשני הצדדים טוב עשה שלא שתק, ומש"ה בהני גווני לא אמרינן סתם נדרים להחמיר אלא אמרינן ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים.

ועכשיו נביא כמה מהמקומות הנ"ל שמוכח מהם לומר את הדרך הנ"ל:

א. הנה שיטת הר"ן ברפ"ג דשבועות היא שעיקר לשון נדר הוא רק ע"י התפסה, רק שאם הוא אומר "אסור" לחוד הרי זה מועיל כי משלימים ע"י ידות דאסור כקרבן קאמר, וצ"ע מנא לנו להשלים קרבן, אולי נתכוין לומר דאסור כחזיר, ולכאורה צ"ל משום דאמרינן סתם נדרים להחמיר, הרי דשפיר מהני סתם נדרים להחמיר בידות, וכהנ"ל דכיון שלפי הצד השני של דבר האסור לא ישאר על דיבורו שום דין כלל, מש"ה אמרינן סברת הרא"ש שבודאי נתכוין לדבר הנדור, כי אל"כ הי' לו לשתוק, ומש"ה חשיב יד מוכיח לקרבן.

מיהו לכאורה יש להקשות על הנ"ל דהא כתבנו לעיל בהאות הקודמת שהר"ן כאן אינו מפרש כהרא"ש, אלא הרי הוא סובר שסוף הדין של סתם נדרים להחמיר הוא רק משום שספיקא דאורייתא לחומרא, וא"כ אכתי קשה על דבריו בשבועות למה לא חשיב יד שאין מוכיח. מיהו לק"מ כי באמת הכא בריש מכילתין לא כתב הר"ן כדבריו בשבועות, אלא כתב שעיקר לשון נדר הוא "אסור" לחוד, וא"כ זה אתי שפיר באמת גם בהדי פירושו במכילתין בסתם נדרים להחמיר, אבל דבריו בשבועות אתי שפיר באמת רק כפירושו של הרא"ש, והרי גם בלא"ה דברי הר"ן סתרי אהדדי, וא"כ

כמו שבשתי המסכתות אזיל הר"ן בנוגע למה הוא עיקר נדר בשתי שיטות נפרדות, אין קושי לומר שכן הוא גם בנוגע לביאור סתם נדרים להחמיר כיון שגם זה תלוי בשתי השיטות הנ"ל.

וע"ע לעיל בדף י' ע"ב דתנן שאם אמר לא דכי הרי זה אסור כי אמרינן שנתכוין לומר לא דכי אלא אסור, והקשה הר"ן דדילמא לא דכי "אלא אסור, איסור קאמר, ולא משום נדר, והוה לי' כמו מתפיס בדבר האסור", ותי' דאמרינן סתם נדרים להחמיר. אבל עכ"פ גם בזה צ"ל שהר"ן אתי לשיטתו שאסור הוא עיקר לשון נדר ולא בגדר יד לקרבן דלפ"ז שפיר י"ל סתם נדרים להחמיר לפי פירושו בסוגיין שזה רק משום ספיקא דאורייתא לחומרא, אבל אם הי' בגדר יד לקרבן היינו צריכים לומר שידים שאין מוכיחות לא הויין ידים.

ובדברינו הנ"ל אנו נוקטים שלא דכי הוא לשון שלם, וכאילו אמר אסור או איסור, ואינו רק בגדר יד, דהיינו שאנו משלימים את המלה אסור או איסור.

ב. והנה ע"י בדף י' ע"ב דתנן לחולין שאוכל לך אסור, וכתב הריטב"א דהוי יד, כלומר לא חולין אלא קרבן, ואע"פ שיש לפרש ש"לחולין" הוא תיבה אחת, ופירושו הוא שיהי' מותר כחולין, אבל סתם נדרים להחמיר עכ"ד הריטב"א. הרי שכתב שאמרינן סתם נדרים להחמיר גם בידות. ולפי הנ"ל הרי זה כפירושו של הרא"ש דאם לא נתכוין לנדר הו"ל לשתוק (והנה שיטת הריטב"א היא שמהני סתם נדרים להחמיר גם נגד רוב, וגם זה אתי כשיטת

הרא"ש וכמו שנבאר בהאות הבאה).

ג. הנה לעיל בהמשנה בדף י' ע"ב תנן שאם אמר "כאימרא" הרי זה נדר, והביא הר"ן ב' פירושים על "כאימרא", א', דנקטינן שכוונתו היא לקרבן ולא לשה חולין כי סתם נדרים להחמיר, ב', משום דמשמע כאימרא הידוע. וצ"ב למה לא רצה הפ"י השני לומר כהפירוש הראשון דסתם נדרים להחמיר.

והי' אפשר לומר שלעולם גם הלשון השני סוברת שאפשר לומר באימרא שסתם נדרים להחמיר, אבל אילו כן הוי רק מדין ספיקא לחומרא לפי הר"ן, ולכן עדיפא לי' לפרש אימרא הידוע דאז חשיב נדר בתורת ודאי.

מיהו לפי דרכנו הנ"ל יש לבאר שהפירוש השני לא רצה לפרש כהפירוש הראשון משום שאם לא נגיד שכאימרא הידוע קאמר א"כ יוצא שאימרא הוא רק בגדר יד, שהרי צריכים לסיים כאימרא של קרבן, וא"כ י"ל דס"ל להפירוש השני שביד לא אמרינן סתם נדרים להחמיר אלא הרי זה בגדר יד שאין מוכיח דלא הוי יד ולכן הוכרח לפרש אימרא הידוע, אבל הפירוש הראשון סובר כהרא"ש דאמרינן סתם נדרים להחמיר כי אל"כ הו"ל לשתוק, וס"ל שטעם זה שייך גם בידות כדי לשווי יד מוכיח.

ד. מיהו צ"ע על הדרך הנ"ל שכתבנו שגם בידות אמרינן סתם נדרים להחמיר, דא"כ למה בעינן בהמשנה שיאמר בשר מליח, ולמה לא סגי גם בבשר לחוד, דנגמור דיבורו ונימא שנתכוין כבשר מליח משום

שסתם נדרים להחמיר. ולכאורה מזה נראה שלא מהני בידות סתם נדרים להחמיר.

כח) סתם נדרים להחמיר ופירושיהן להקל.

היכא שיש רוב לאחד מהצדדים.

ע"י בריטב"א כאן שכתב שאמרינן סתם נדרים להחמיר אפילו היכא שרוב אנשים משתמשים בהמלים שלא במובן של נדר. ולכאורה י"ל שכתב כן משום דס"ל כהרא"ש שכוונת התנא של המשנה היא משום דהו"ל לשתוק, ד"ל שראי' זו מועלת גם במקום רוב, אבל אם נאמר כמו שמשמע מהר"ן שסוף הדין הוא רק משום שספיקא דאורייתא לחומרא א"כ הדין נותן שרוב לקולא שפיר יועיל. ולפי תוס' דאיירי באופן שהוא תולה עצמו בהמובן הנכון של המלה יש לעיין אם בכה"ג מיקרי שגם המיעוט הוא פירוש נכון בהמלה.

והנה הטור פוסק שפירושם להקל מהני רק כשאינו נגד רוב, והבית יוסף שם השוה סתם נדרים להחמיר לפירושם להקל לענין זה, דהיינו שאם לא מהני פירושם להקל נגד רוב אז הה"נ שלא אמרינן סתם נדרים להחמיר נגד רוב. מיהו לפי הרא"ש לכאורה יש לחלק ולומר שאע"פ שפירושם להקל לא מהני נגד רוב אבל סתם נדרים להחמיר שפיר מהני נגד רוב בגלל ההוכחה שאם לא נתכוין לנדור הי' לו לשתוק.

ובאמת הריטב"א עצמו שכתב שאמרינן סתם נדרים להחמיר אפילו נגד רוב, המשיך לומר שאם הוא מפרש להקל נגד רוב, הרי זה מועיל כי "איסורא דנפשי" הוא וקולר תלוי בצוארו", ומשמע שלגבי אחרים, כגון היכא שהדיר אחרים מנכסיו,

אינו נאמן להקל, אבל משמע שסתם נדרים להחמיר הרי הוא מדינא ואפילו נגד רוב. וי"ל כהנ"ל משום סברת הרא"ש. ברם הריטב"א עצמו לא כתב כסברת הרא"ש, וצ"ע.

ולפי תוס' יש לחלק איפכא, והיינו שאפשר לומר שסתם נדרים להחמיר לא מהני נגד רוב כי אין המיעוט נקרא מובן נכון של המלה, אבל בכל זאת פירושם להקל שפיר מהני נגד הרוב כי הוא יכול לומר שהוא מהמיעוט.

והנני מסדר את דברי הטור והבית יוסף והפוסקים בענין זה. דזה לשון הטור בסי' ר"ח, ואם רוב אנשי המקום קורין לבשר מליח של קדשים בשר מליח סתם, וליין נסך לשמים יין נסך סתם, אינו נאמן (לפרש להקל) עכ"ל. וכתב הב"י וז"ל, ומה שכתב ואם רוב אנשי המקום קורין וכו', ומשמע דהלכתא כרבי יהודה דהולך אחר משמעות שבני אותו מקום מכירים בו, וכ"כ הרמב"ם בפ"ב על מה שפסק כסתם מתני' דסתם נדרים להחמיר, ופירושם להקל ולהחמיר, במה דברים אמורים במקום שמשמע כל אחד מאלו שם ב' ענינים, אבל מקום שדרכן שאין קורין חרם סתם אלא לחרמי בדק הבית בלבד, ואמר שם הרי הן עלי חרם, הרי זה אסור, וכן אם הי' דרכן שאין קוראים חרם סתם אלא לחרמי כהנים הרי זה מותר, וכן כל כיוצא בזה שאין הולכין בנדרים אלא אחר לשון אנשי אותו מקום באותו זמן עכ"ל (הרמב"ם), ומשמע ודאי דה"ה לאומר כבשר מליח וכיין נסך שאם אין בני המקום קורין כן בסתם אלא לשל שמים שהוא אסור ואע"פ שהוא מפרש שלא נתכוון אלא לשל ע"ז, ומשמע לרבינו

דבתי רוב בני המקום אזלינן ולא חיישינן למיעוטא כדקי"ל בכל דוכתא אזלינן בתי רוב עכ"ל. והנה חזינן שהבית יוסף הביא שהרמב"ם כתב שאזלינן בתי מנהג לשון המקום לשני הכיוונים, דהיינו שלא אמרינן סתם נדרים להחמיר היכא שאין זה כלשון המקום, וכן לא אמרינן פירושיהן להקל, ומדברי הב"י משמע שכוונתו לומר שלפי הטור לשני הכיוונים אזלינן בתי רוב, כמו שכתב הרמב"ם לענין כולם, דהיינו שלפי הטור ה"ה שלא אמרינן סתם נדרים להחמיר היכא שהרוב משתמשים בהלשון לקולא. מיהו לכאורה יש לחלק וכהנ"ל, דהיינו שהטור סובר כן רק לענין פירושם להקל, דהיינו שלא אמרינן פירושם להקל נגד רוב, אבל סתם נדרים להחמיר אמרינן גם נגד רוב משום הסברא של מדלא שתק. והנה הב"י המשיך להקשות מהא דקי"ל שהנודר מן השמן הרי הוא אסור גם בשמן זית וגם בשמן שומשמין היכא שמסתפקין משניהם אע"פ שרוב סיפוקן הוא מאחד מהם, דחזינן שאמרינן סתם נדרים להחמיר גם נגד רוב. ונראה שהקושיא הזאת קשה גם לפי החילוק הנ"ל שחילקנו בדעת הטור

כי גם לפי דרכנו הדין נותן שנלך כאן בתי רוב כי הכא לא שייך לומר סברת הרא"ש שמוכח שכוונתו היא להמיעוט מדלא שתק דהא הכא לא הי' יכול לשתוק כי רצה לאסור על עצמו הסוג שהוא הרוב.

והנה כבר הבאנו לעיל בסמוך את דברי הרמב"ם דהיכא שאומרים חרם רק על בדק הבית לא מהני פירושו להקל שנתכוין לחרמי כהנים. ולכאורה צ"ע דהא הלשון הוא לשון גם בהמקום ההוא, דהא בלשון הקודש לא בעינן באותו זמן ואותו מקום, וא"כ למה אינו יכול לפרש להקל, דהא אפילו כשאין פירוש נכלל בכלל לשונו מאמינים אותו שכן היתה כוונתו רק שלא מהני הדברים שבלבו לעקור את מה שאמר בפיו וכמש"כ הריטב"א על משנתנו, וא"כ הכא הרי זה שפיר נכנס ללשונו כי חרם יכול להיות גם חרם כהנים, וא"כ מה לי' בזה שאנשים אינם מדברים כן. וצ"ל שהרמב"ם אינו סובר כהריטב"א אלא הרי הוא סובר שבאמת אין מאמינים לו שכן היתה כוונתו וכדעת שו"ת חכם צבי בסי' קט"ו שדברים שבלב אינם דברים ביאורו הוא שבאמת אין מאמינים לו.

פרק ארבעה נדרים

בענין נדרי זרוזין

דף כ' ע"ב - כ"א ע"א

א. הסוברים שטעמא דנדרי זרוזין הוא משום בלבו ובלב כל אדם.

הנה בהמשנה כאן תנן נדרי זרוזין כיצד, הי' מוכר חפץ ואמר קונם שאיני פוחת לך מן הסלע והלה אומר קונם שאיני מוסיף לך על השקל שניהם רוצים בשלשה דינרים. ופי' הר"ן וז"ל, וטעמא דמילתא לפי שדרכן של מוכר ולוקח בכך ומש"ה לא מיקרו דברים שבלב עכ"ל, ומשמע שכוונתו היא משום דהוי בגדר דברים שבלבו ובלב כל אדם. וכן מבואר מדברי הרא"ש בפירושו וז"ל, ואע"ג דדברים שבלב אינן דברים ואם יאמר הנודר כך הי' בלבי כשנדרתי לא אזלינן בתר מחשבתו, היכא דמוכח מילתא כי הכא שכן דרך כל מוכרין ולוקחין לעשות כן אזלינן בתר דברים שבלב עכ"ל. וכן מבואר בריטב"א וז"ל, איכא למימר דחכמים ירדו לסוף דעתם של בני אדם כשנודרין על דרך זה אינם נודרים כדי שיתקיים נדריהם, אלא לזרז חברו, ואלו הם דברים שבלבו ובלב כל אדם, ואומדנא דמוכח דכי האי גוונא הוי כמאן דפריש בין בנדריים בין בממונות כדפרישית במסכת קידושין ובדוכתי אחריתי עכ"ל.

ב. מחלוקת הראשונים בענין אם מהני מה שהדבר הוא בלבו ובלב כל אדם לעקור את מה שאמר בפירוש בפיו.

מיהו יש להקשות על הריטב"א מדבריו בקידושין דף ג' ע"א, דהנה בגמ' שם שאלו מנלן שדברים שבלב אינן דברים ורצו להביא רא' מהא דתנן בכולן אע"פ שאמרה בלבי הי' להתקדש לו אעפ"כ, אינה מקודשת (כלומר שאם האשה המתקדשת אמרה שלא נתכוונה ברצינות שהתנאי שהטיל המקדש לטובתה יעכב, אין אמירתה מועילה, והתנאי תופס), ודחינן ודלמא שאני התם דכיון דאתנאי' לאו כל כמינה דעקרא לה לתנאי'. וביאר שם הריטב"א שכוונת הדחי' היא שאפילו אם דברים שבלב הם דברים הרי זה רק לענין להגביל סתמיות, אבל לא לענין לבטל דברים שפרט המקדש בפירוש בפיו. והוסיף שם הריטב"א שה"ה לדידן שסוברים שדברים שבלב אינם דברים אבל קי"ל שאם הם בלבו ובלב כל אדם הרי הם שפיר בגדר דברים, אבל בכל זאת הרי הם מועילים רק היכא שעשה את הדבר בלשון סתם, אבל אינם מועילים כדי לבטל את מה שהתנה בפירוש. וז"ל, ושמעינן מהכא דדברים שבלבו ובלב כל אדם דהו

דברים, אם הוא עוקר מה שהתנה עליו בפירוש, לא מהני דברים שבלבו, ותנאו קיים עכ"ל.

מיהו לכאורה יש לתלות את זה במה הוא הגדר בהדין הזה שהיכא שיש אנן סהדי אזלינן שפיר בתר דברים שבלבו, דמצד אחד י"ל שהכוונה היא שאז שפיר מהני דברים שבלב ושפיר הוו דברים, אבל מצד שני י"ל שהגדר הוא שהיכא שיש אנן סהדי אין זה נחשב בגדר דברים שבלב אלא הרי זה כאילו אמר כן להדיא, ומעתה אם נאמר שלעולם גם היכא שיש אנן סהדי הרי זה נחשב בגדר דברים שבלב רק שבכח"ג גם דברים שבלב הם דברים א"כ שפיר הוכיח הריטב"א מהצד שדברים שבלב הם דברים להיכא שיש אנן סהדי אליבא דידן, כי שני הדברים הרי הם על משקל אחד, אבל אם נאמר שהיכא שיש אנן סהדי אין זה בגדר דברים שבלב, א"כ אכתי י"ל שנהי שאם סוברים שדברים שבלב הם דברים אין הם מועילים לבטל את מה שהתנה בפירוש, אבל בכל זאת אכתי י"ל שהיכא שיש אנן סהדי ואין זה נחשב בכלל בגדר דברים שבלב הרי זה שפיר מועיל גם כדי לבטל את מה שאמר בפירוש.

והר"ן כאן כתב "לא מיקרי דברים שבלב", וגם הריטב"א כאן כתב "כאילו פירשו ולא הוו דברים שבלב" (וכ"כ בדבריו שנביא להלן בסק"ג), אבל הרא"ש כתב "אזלינן בתר דברים שבלב", וכבר הבאנו לעיל בסק"א את הלשונות הנ"ל.

מיהו התוס' הרא"ש בקידושין שם כתב

להדיא שהיכא שיש אנן סהדי הרי זה כאילו אמר להדיא, ובכל זאת כתב שלא מהני האנן סהדי היכא שהתנה בפירוש וז"ל, אע"ג דבעלמא היכא דאנן סהדי אזלינן בתר אומדנא היינו משום דהוי כאילו התנה בפירוש שעל מנת כן הוא עושה אבל הכא שמכחיש בפיו מה שבלבו וכו' עכ"ל.

ג. חילוק בין קנינים לנדרים לענין הנ"ל.

והנה לפי דברי הריטב"א בקידושין שם צ"ע למה אמרינן שנדרי זרוזין מותרין, דנהי דהוי בלבו ובלב כל אדם שהוא רוצה בשלשה דינרים, אבל הלא אין זה מועיל לסתור את מה שהוא אומר בפירוש בפיו.

עוד יש להקשות על דברי הריטב"א הנ"ל בקידושין מדבריו להלן שם שכתב וז"ל, תו קשיא לר"ת הא דאמרינן במס' כלה במעשה דר"ע שהי' נשבע בשפתיו ומבטל בלבו אלמא דברים שבלב דברים, ותי' הוא ז"ל דשאני התם דהוה אנוס שאמרו לו לר"ע היאך אתה מגיס דעתך לחלוק על דברי רבותיך, ודמיא להא דאמרינן נודרין להרגין וחרמין וכו' ואוקימנא בדוכתה בנודר יאסרו פירות שבעולם עלי אם אינן של תרומה או של בית המלך ואומר בלבו היום, ואע"ג דדברים שבלב אינם דברים, אגב אונסי' אי אפשר דלא עקר נדרי', כלומר שכיון שהוא אנוס ומחמת האנוס נודר, הדברים מוכיחים שמערים לישבע להם ואינו נודר אלא לכל זמן פחות שאפשר לו ולא הוו דברים שבלב, והא נמי דכוותה עכ"ל. ולכאורה

צ"ע מה לי בזה שהוא בלבו ובלב כל אדם, הלא זה סותר את מה שאמר בפיו.

ברם לכאורה י"ל שכוונת הריטב"א היא כדברי הרשב"א שם שכתב על הציורים הנ"ל שאנו מתרצינן דיבורי' והרי זה נקרא בכלל לשונו, כי לשונו יכולה להתפרש במובן של רק היום, וכן שיש לה רק חלק קטן לעוה"ב. וז"ל הרשב"א על הקושיא מנודרין לחרמין, ולא הוו דברים שבלב **דבכלל לשונו הוא עכ"ל**, וא"כ י"ל שכן היא כוונת הריטב"א. ועיינן בר"ן שכתב וז"ל, והיינו טעמא לפי שהענין מוכיח מצד עצמו, שהרי מערים ליטבע לחרמים, והדבר ברור שהוא נשבע לזמן קצר בכל מה שהוא יכול לדחותם, ולא הוו דברים שבלב, ודר"ע נמי איכא למימר דכיון בלבו שיהא לה איזה חלק לעוה"ב שכל ישראל זוכין בו עכ"ל.

מיהו מלשון הריטב"א לא משמע שכוונתו היא כדברי הרשב"א הנ"ל דהוי בכלל לשונו.

שוב ראיתי בשו"ת אבני נזר שהקשה על הריטב"א הנ"ל בקידושין מנדרין זרוזין, דעיינן בחלק אה"ע סי' קל"ג שדן על ציור שקידש אשה ויש אנן סהדי שנתכוונו לשחוק בעלמא, ועל פי דברי הריטב"א הנ"ל בקידושין רצה לומר שהיא מקודשת כי לא מהני האנן סהדי לבטל את מה שדיבר בפירוש בפיו. והוסיף לבאר בזה"ל, וכן לא דמיינן לנדרין זרוזין, דשאני נדרים שהולכין אחרי כוונת הנודר וכו', אבל בנידון דידן אף אומדנא לא יועיל לבטל דיבור הקידושין לומר בלבי לצחוק

נתכוונתי. מיהו לדעת הרשב"א בת' אלף ר"מ דאפילו קנין לא מהני ואזלינן בתר דברים שבלבו שהשטות משום האומדנא, ה"נ י"ל כן בנידון דידן, ועל כרחך ליתא הא דריטב"א עכ"ל. ומה שכתב ששאני נדרים שהולכים אחרי כוונת הנודר צ"ב.

ונראה שכוונתו היא לחלק שבקידושין וקנינים אין החלות נפעלת על ידי כוונת לבו אלא ע"י מעשיו או דיבורו, רק שצריכים דיבור שמראה שיש לו כוונת הלב, והרי זה מן התנאים של הדיבור, והיכא שהדיבור הוא מין דיבור כזה שיש בו כדי להראות על כוונת הלב הרי הוא פועל את החלות אפילו אם אנחנו יודעים ממקור אחר שאין לו כוונת הלב וכגון היכא שאנו יודעים כן מאנן סהדי, דסגי בזה שהיתה לו כוונה לומר את הדיבור אע"פ שאין לו כוונה לעצם תוכן הדיבור, אבל בנדרים הנדר נפעל גם ע"י העובדא שיש כאן כוונת הלב לנדרו, ולכן היכא שיש אנן סהדי שחסרה לנו כוונת הלב אין כאן נדר. והטעם למה אמרינן שנדר שאני הוא על פי הגמ' בשבועות דף כ"ו ע"ב שתרומה והקדש מועילים גם במחשבה מגזירת הכתוב דכתיב כל נדיב לב עיי"ש, וא"כ י"ל שנכלל בהגזירת הכתוב הנ"ל שגם היכא שעשה ע"י דיבור אכתי צריכים גם כוונת לבו, והרי גם הקדש הוא ענין של נדר וכמו שמבואר בהראשונים בתחילת המסכת, ולכן אע"פ שבנדר נתחדש שצריכים ביטוי שפתים אבל בכל זאת י"ל שאכתי לא נתבטל שהדבר תלוי גם בכוונת הלב. ועי' עוד להלן כאן בסוף סק"ד בשם הברכ"ש בשם הגר"ח.

ד. עוד בשיטות הראשונים הנ"ל.

והנה ע"י בריטב"א כאן שכתב בתוך דבריו שגם בממון מועיל בלבו ובלב כל אדם אפילו לעקור את מה שאמר בפירוש בפיו, וכבר הבאנו בסק"א את לשונו בזה, ומעתה יוצא וזהו כשיטת הרשב"א בתשובה שהביא האבני נזר, וזהו דלא כשיטתו בקידושין שם שבלבו ובלב כל אדם לא מהני לעקור את מה שאמר בפירוש בפיו.

והנה לפי שיטת הריטב"א כאן שדברים שבלבו ובלב כל אדם מהני גם בממון לעקור את דיבורו, א"כ אין צורך לחדש את הסברה המיוחדת הנ"ל לענין נדרים, אלא בכל מקום מהני דברים שבלבו ובלב כל אדם לעקור את דיבורו, ורק היכא שאינו בלב כל אדם לא מהני דברים שלב לעקור את דיבורו, אבל עכ"פ י"ל שגם אז הרי הוא נאמן באמת שכן היתה בלבו, רק שלא מהני לעקור, אבל לפי השיטה של הריטב"א בקידושין שבקידושין וקנינים לא מהני העובדא שהוא בלבו ובלב כל אדם וצריכים לחדש ששאני נדרים משום שבנדרים צריכים באמת את הדברים שבלב ג"כ, א"כ לפ"ז צ"ע למה אינו יכול תמיד לומר שלא נתכוין להנדר. וצ"ל משום שהיכא שאינו בלבו ובלב כל אדם אינו נאמן בכלל שכך ה"י בלבו, וכשיטת החכם צבי בתשובה קט"ו שדברים שבלב אינם דברים משום שאינו נאמן.

והנה בתחילת המסכתא כתב הריטב"א שנאמן הוא לומר שלא נתכוין להיד מוכיח, וכגון היכא שנזיר עובר לפניו הרי הוא נאמן לומר שלא נתכוין לאהא נזיר אלא

לאהא בתענית. ובפרק כל כנויי באות ז' ביארנו שי"ל דהא דאין כאן חסרון של דברים שבלב הרי זה משום שידות הרי הן בעצמן דברים שבלב, ודברים שבלב שפיר יכולים לעקור דברים שבלב. ועוד ביארנו שאפילו אם יסוד הדין של ידות הוא שגומרים דיבורו אבל י"ל דהיכא שאומר שלא נתכוין להיד א"כ לכתחילה לא חידשה התורה את הדין של ידות. והנה כבר כתבנו שלפי שיטת הריטב"א כאן צ"ל שהיכא שאמר לשון גמור אינו נאמן לומר שלא נתכוין בכלל לנדר, ומעתה לאור הנ"ל צריכים להוסיף שהיינו רק היכא שאמר לשון גמור אבל היכא דהוי רק יד מוכיח הרי הוא שפיר נאמן.

וע"י בברכ"ש על נדרים בסי' ו' שכתב שהדין נותן שאפילו היכא שנדר בלשון גמור הרי הוא יכול לומר שלא נתכוין לנדר, והביא שכן סובר הגר"ח, ברם הריטב"א בדף י"ח ע"ב כתב שאינו יכול, וטעמו של הגר"ח הוא משום דס"ל דלא כהדרך שכתבנו לעיל בדעת הריטב"א בקידושין שדברים שבלב אינם דברים פירושו הוא שאינו נאמן, אלא לעולם הרי הוא שפיר נאמן רק שאין בכח דברים שבלב לעקור את דיבורו, ומש"ה רק בקנינים אמרינן שדברים שבלב אינם דברים, כי בקנינים אין צריכים את הדברים שבלבו אלא סגי בכונה להוציא בשפתיו, אבל בנדרים בעינן באמת את הכוונה שבלב ומש"ה נהי שאינו יכול לעקור את דיבורו אבל הרי חסר ב"לבו". מיהו לא הבנתי לפי הגר"ח למה צריכים את הדין של נדרי זרוזין ונדרי אנסיין, הלא לפי

הגר"ח בכל ציור של נדר הרי הוא יכול לומר שלא נתכוין להנדר.

נדר גמור, אבל הכא שמאליו הוא נודר כיון שאין בלבו מה שמוציא בשפתיו לא חייל הנדר עכ"ל.

ה. למה בנודר לחרמים ואנסים צריכים שבלבו יאמר היום, דמאי שנא מנדרי זרוזין.

ו. תוס' רי"ד שטעמא דנדרי זרוזין הוא משום נדר בטעות.

והנה כבר הבאנו שמהריטב"א בקידושין משמע שבאנסין מהני מה שבלבו אפילו לסתור לגמרי את מה שהוא אומר בפיו, דלא משמע שכוונת הריטב"א היא דוקא משום דאמר בלבו היום ונשאר נדר על היום וכדברי הרשב"א שהבאנו. מיהו מהגמ' להלן בדף כ"ח משמע דהוי דוקא משום שאומר בלבו היום ונשאר נדר על היום, ובאופן זה יש לקיים גם את דיבורו. וכן כתב הר"ן שם שאם אמר להדיא בתוך נדרו שהוא אוסר לעולם לא מהני מה שהוא מבטלו בלבו. ויש להקשות דאפילו אם אמר "לעולם" למה אינו יכול לומר שלא נתכוין כיון דהוי בלבו ובלב כל אדם שנדר כן רק בגלל האנסים וכמו דחזינן בנדרי זרוזין שהוא נאמן לסתור לגמרי את מה שאמר בפיו.

והתוס' רי"ד כתב לפרש בגלל הקושיא הנ"ל פירוש אחר בלמה נדרי זרוזין בטלין, דהיינו שאינו משום שאם הדבר הוא בלבו ובלב כל אדם הרי זה מועיל לבטל את מה שאמר בפיו, אלא גם בנדריים אי אפשר לבטל את מה שאמר בפיו אפילו אם הוי בלבו ובלב כל אדם, אלא הטעם זה משום דחשיב נדר בטעות, כי הוא נדר שלא יוריד מסלע רק בגלל שחשב שעי"ז הרי הוא יכריח את הלוקח לשלם סלע, אבל אילו הי' יודע שהלוקח לא ישנה את דעתו לא הי' נודר.

ועי' בשיטה כאן בד"ה ויש מפרשין וכו' בשם שיטה, וכן בתוס' רי"ד בפירקין באות י"ח, שהקשו כן, והשיטה תי' וז"ל, ואין לתמוה (על נדרי זרוזין) מאי שנא מההיא דלקמן דתנן נודרין לחרמין דכיון דאמר יאסרו וכו' ליתסר עלי' ואמאי הרי אין פיו ולבו שוים דאינו נדר אלא להשמט לפי שעה (וא"כ למה צריכים שיחשוב בלבו "היום"), וי"ל דכיון שהודה למשביע אותו שיאסר בדבר אם אינו של בית המלך, הוי

וז"ל התוס' רי"ד, התם בנדרי זרוזין דשרי לאו משום דלא נדר בכל לב, שכיון שמוציא נדרו מפורש בפיו, נדר גמור הוא, ואין לומר לא בכל לב נדרתי וכו', ונדרי זרוזין דשרי משום דאנן סהדי שלא נדר אלא לזוז את חבירו שיתן לו במקחו סלע, אבל אלו ידע שחבירו יהי' סורבן מליתן לו סלע לא הי' נודר, גם חבירו שנדר בשקל כדי לזוז את חבירו שיתן לו בשקל, אבל אלו הי' יודע שהוא סורבן לא הי' נודר, ומש"ה הן מותרין דאדעתא דהכי לא נדרי עכ"ל.

מיהו לא הבנתי את דברי התוס' רי"ד, דבשלמא בנוגע להראשון שנדר, שפיר י"ל כהנ"ל, דהיינו שחשב שחבירו יותר בגלל

הנדר, אבל אי אפשר לומר כן בנוגע להשני שנדר, כי הוא רואה שהראשון כבר נדר, וא"כ אי אפשר לומר שכל הסיבה למה השני נדר הרי זה כי חשב שעי"ז יוותר לו

הראשון, דהא הראשון כבר נדר, ואם השני חושב שהראשון לא נדר על אמת אלא רק כדי שהוא יוותר, א"כ איך הוא חושב שהראשון יתפעל מנדרו הוא.

בענין היתר חכם

טעינו בזה שחשבנו שיש נדר, אלא שעכשיו הרי החכם עוקר אותו למפרע, ולכן אם לקה אתמול עבור שעבר על הנדר הרי זה נקרא עכשיו שלקה שלא כדין.

ג', שהנדר נעקר בדרך מכאן ולהבא למפרע, דהיינו שגם עכשיו הרי זה נקרא שהי' כאן נדר אתמול לענין הדברים שנעשו אתמול, ואם לקה אתמול אז גם היום הרי זה נקרא שלקה כדין, רק שלענין דברים שיהיו מכאן ולהבא מסתכלים כאילו מעולם לא הי' כאן נדר. ובהערה כאן הבאנו עוד דוגמא לדבר כזה*.)

והנה יש לעיין מה הוא הצד לא לומר

למפרע, אלא דמ"מ לא מהני הפקעת המיאון לענין שנימא שגם בשעתן קודם המיאון לא היו הקידושין חלין וקיימין בה אז, כי אם רק דלאחר המיאון דיינינן לה מכאן ולהבא כאילו לא נתקדשה מעולם ועל זה הוא דמהניא הפקעת המיאון, וע"כ לענין איסור קרובים שפיר אמרינן דכיון שהשתא ע"י המיאון הופקעו הקידושין למפרע ע"כ שפיר היא מותרת בקרוביו והוא מותר בקרובותי, כיון דדיינינן לה השתא כאילו לא נתקדשה מעולם, משא"כ לענין זכותו במציאתה ובמעשי ידי' והפרת נדרי' שקודם המיאון, בזה אמרינן דמאחר דהנישואין בשעתן היו חלים וקיימים אז, ע"כ שפיר זכה בהן בשעתן ולא מהניא על זה כלל הפקעת המיאון וכמו שנתבאר דלענין דין הנישואין בשעתן לא מהניא הפקעת

דף כ"א ע"ב - כ"ב ע"א

א. ג' צדדים בגדר חכם עוקר את הנדר למפרע.

הנה יש ג' דרכים להבין איך פועל היתר חכם:

א', שע"י היתר חכם מתגלה שהנדר הי' טעות כי אילו הי' יודע כך וכך לא הי' נודר. ולפ"ז יוצא שמעולם לא הי' כאן נדר, רק שעד עכשיו לא ידענו מזה.

ב', שאין זה נעשה נדר בטעות, אלא החכם עוקר את הנדר למפרע, ולעולם גם עכשיו הרי זה נשאר אמת שאתמול לא

(* וכעין זה מצינו בדין מיאון, דהנה עיין בחידושי הגר"ח על פ"ב מהל' אישות בסוף דבריו על ה"ט שכתב וז"ל, דהנה ביסוד הדין דמיאון הרי תנן ביבמות דף ק"ח הממאנת באיש הוא מותר בקרובותי' והיא מותרת בקרוביו, והטעם לזה מבואר ברמב"ם בפ"א מהל' גירושין ה"ט"ז שכתב וז"ל, הממאנת אינה מגורשת ממנו, ודינה עם בעלה שמיאנה בו כדינה עם מי שלא קידשה מעולם, היא מותרת בקרוביו והוא מותר בקרובותי' וכו', הרי שדין המיאון הוא שמפקיע הנישואין למפרע, ומ"מ הרי אמרינן ביבמות שם דקטנה שנישאת בעלה זכאי במציאתה ובמעשי ידי' ובהפרת נדרי' וגם לאחר מיאון ג"כ אין חזרון כל הנך דינים למפרע, וביאור הדבר נראה, דודאי המיאון הוא הפקעה על עיקר הקידושין

כהצד הראשון שכתבנו שע"י הפתח הוי נדר בטעות, ועוד דלמה אינו מותר אפילו בלי היתר חכם כי למה אין מספיק מה שהוא עצמו יודע בנפשו שנדר בטעות. ולכאורה יש לומר שני טעמים לזה.

חדא, דלא מיקרי טעות אלא כגון במקח טעות שיש חסרון בגוף החפץ שלא ידע ממנו, ולעולם גם במקח וממכר אין טענת טעות מחמת שלא הי' קונה אילו הי' יודע ידיעה מסוימת, כל שאין כאן חסרון בגוף החפץ, רק שגזירת הכתוב היא שבנדר מועיל היתר חכם, רק שבודאי הטעם למה מהני היתר חכם הרי זה בגלל מדת הטעות שיש כאן, אבל אין במדה זו של טעות כדי לבטל את הנדר בלי הגזירת הכתוב של היתר חכם וכהנ"ל, ומש"ה בעינן קרא. ומעתה בנוגע למה הוא הגדר שמשמיענו הפסוק י"ל ככל אחד משלשה צדדים הנ"ל שכתבנו.

ב', דהעובדא שלא הי' נודר אילו הי' יודע אודות הפתח הרי זה בגדר דברים שבלב שאינם דברים. ולפי הדרך הזה יש להגדיר שע"י היתר חכם נפעל

המיאון למפרע עכ"ל. הרי שכתב שלגבי דברים שמכאן ולהבא חשבינן שנעקרו הנישואין למפרע, אבל לגבי מה שכבר נעשה לא אמרינן שמתבטלים הנישואין למפרע, וא"כ יוצא שהמיאון פועל באמת חלות דין של הפקעה אבל לא באופן מוחלט לכל מילי.

והנה הקהלות יעקב ביבמות סי' י"ח כתב דלא כדרכו של הגר"ח אלא שלאחר שמיאנה מתברר שלא היו כאן שום נישואין כלל, רק שעד עכשיו לא ידענו מזה. ולפי דרכו קשה באמת מהדין שהביא הגר"ח שגם לאחר מיאון אינו צריך להחזיר את מציאתה ומעשי ידי, אם לא שנדחוק שתיקנו

שהדברים שבלב האלו הרי הם שפיר נחשבים כאן לדברים וממילא הרי זה מעתה בגדר טעות מעיקרא. וכן אכתי י"ל כאחד משני הצדדים האחרים שכתבנו.

ב. מבי"ט דמותר מהתורה גם בלי היתר חכם משום דנשאר טעות, והסברות למה לומר דלא כדבריו.

ועי' בשו"ת מבי"ט בח"א סי' צ"ח שכתב וז"ל, ובחרטה בלחוד הוא דבעי היתר מדאורייתא, אבל בפתח לא בעי היתר אלא מדרבנן, והוי נמי נדר טעות כעין ד' נדרים, אלא דבד' נדרים אלו לא בעי התרה כלל דחכמים התירו עכ"ל. הרי שכתב באמת שע"י פתח הרי הנדר הותר מהתורה מאליו בלי היתר חכם, והיינו משום דחשיב באמת נדר בטעות, ורק מדרבנן בעינן היתר חכם. ברם צ"ע על המבי"ט למה לא מיקרי דברים שבלב, והרי אינו במדריגת בלבו ובלב כל אדם שהרי יש כאלו שהיו נודרים גם במצב של הפתח.

מיהו עי' בכרכת שמואל על נדרים בסי' ו' שכתב שהדין נותן שהיכא שנדר אפילו בלשון גמור (ולא רק היכא שנדר בדרך יד

חז"ל תקנות מיוחדות בנוגע לדברים אלו דהיינו שאע"פ שעתה נודע שמעולם לא היתה נשואה אבל בכל זאת תיקנו חז"ל שישארו דברים אלו על מקומם. והכרחו של הקהלות יעקב הוא כי היכא שיבמה נפלה ליבום והרי היא ערוה על היבם הרי גם צרתה אסורה, והראה שם שאפילו אם אח"כ נעקר קידושי הערוה למפרע אבל בכל זאת הרי זה נקרא שנאסרה בשעת נפילה וממילא הרי היא אסורה עולמית, ובכל זאת הרי תנן בריש יבמות שאם הערוה מיאנה הרי הצרה מותרת, וא"כ חזינן שמיאון אינו בגדר עקירה למפרע אלא גילוי מילתא שלא היתה כאן שום אישות כלל מעולם.

המבי"ט הדבר מובן, כי בפתח צריכים את החכם רק מדרבנן, ומש"ה הקילו ואמרו שהוא יכול להתיר גם לעצמו.

וע"ע ברשב"א בסוף דף כ"ב שהביא את הדעה הנ"ל ודחהו וז"ל, ובפ"י ראיתי לעיל בריש שמעתין ענין וז"ל, והלכתא אפילו ת"ח נמי לא מצי למיפתח בחרטה, ומיהו אי אשכח מילתא דלאו אדעתא דהכי נדר מצי למישרי נדר נפשי' אגב ההוא מילתא הואיל ולא הי' נדר מעולם וכדאמרינן לקמן וכו', ואינו מחזור כלל עכ"ל.

ועי' גם בשט"מ בדף כ"א ע"ב בד"ה אמרו לו שכתב וז"ל, והלכך אפילו ת"ח נמי לא מצי למיפתח פיתחא לנפשי' ע"י חרטה, מיהו אילו משכח מילתא דלא אדעתא נדר, מצי למישרי אגב ההיא מילתא הואיל ולא הי' נדר מעולם וכדאמרינן לקמן עכ"ל.

ד. ש"ך דהיתר חכם הוא משום אתי דיבור ומבטל דיבור.

ועי' בש"ך בחו"מ סי' רנ"ה שכתב שהיתר חכם הרי זה מדין אתי דיבור ומבטל דיבור (קידושין דף נ"ט), והתם הרי זה בגדר ביטול ולא בגדר גילוי מילתא שהי' טעות, וא"כ חזינן שהש"ך סובר שהיתר חכם אינו משום שנתגלה שהי' נדר בטעות.

(וכבר דנו המפרשים אם אתי דיבור ומבטל דיבור מהני רק מכאן ולהבא, או האם הוי בגדר עקירה למפרע, ומדברי הש"ך חזינן דס"ל דהוי בגדר עקירה למפרע דהא חכם מיעקר עקר ולא מיגז גיזו.)

מוכח) הרי הוא יכול לומר שלא נתכוין לנדר (והביא שכן סובר הגר"ח, ברם הריטב"א בדף י"ח ע"ב כתב שאינו יכול), והיינו משום שדברים שבלב אינם דברים אין פירושו שאינו נאמן, אלא לעולם הרי הוא שפיר נאמן, רק שאין בכח דברים שבלב לעקור את דיבורו, ומעתה רק בקנינים אמרינן שדברים שבלב אינם דברים כי בקנינים אין צריכים את הדברים שבלבו, דהיינו רצון בלבו לעשות את הקנין, אלא סגי בכונה להוציא בשפתיו דיבורים של רצון לעשות קנין, ואם הוציא במתכוין בשפתיו דיבורים כאלו, תו לא איכפת לן אם באמת לא הי' בלבו רצון בשביל הקנין, אבל בנדרים בעינן באמת את הכוונה שבלב, ומש"ה נהי שאינו יכול לעקור את דיבורו אבל הרי חסר ב"לבו", וא"כ י"ל שכן סובר גם המבי"ט, אבל יתר המפרשים שסוברים שצריכים היתר חכם מהתורה הרי זה כי הם סוברים כהדרך הראשון לעיל בסמוך דלא חשיב בגדר טעות אשר בכחו לבטל את הנדר בלי הגזירת הכתוב של היתר חכם וכמו שביארנו (מיהו לא הבנתי לפי הגר"ח למה צריכים את הדין של נדרי זרוזין ונדרי אנסין, הלא לפי הגר"ח בכל ציור של נדר הרי הוא יכול לומר שלא נתכוין להנדר).

ג. הסוברים שחכם מתיר לעצמו על ידי פתח ורק ע"י חרטה אינו מתיר לעצמו.

עי' במאירי בסוף דף כ"ב שכתב וז"ל, ויש מפרשים שתלמיד חכם מתיר לעצמו במקום פתח, ולא אמרו הוא אינו מחיל אף בת"ח אלא דוקא בחרטה לבד עכ"ל. ולפי

ה. הירושלמי והרא"ש שנדר מיקרי דבר שיש לו מתירין כי מועיל היתר חכם.

ובספר ארזא דבי רב על גיטין בסוף סי' כ"ג הוכיח מדברי הרא"ש להלן בפרק ו' סי' ג' שמה שחכם עוקר נדר למפרע הרי זה בגדר מכאן ולהבא למפרע, דהנה הרא"ש שם ביאר בכוונת הירושלמי שאם היתר חכם ה' מועיל כי מתגלה שהנדר ה' טעות א"כ אז נדר לא ה' נחשב בגדר דבר שיש לו מתירין, כי לפי הצד הזה אין כאן דבר שה' אסור על פי דין ואח"כ הותר, אלא עכשיו מתגלה שמעולם לא ה' כאן נדר, ומה שחשבנו שהחפץ אסור הרי זה ה' בגדר טעות, וא"כ מכיון שנדר חשיב דבר שיש לו מתירין בע"כ צ"ל שבאמת ה' כאן נדר רק שהחכם עוקר למפרע עכ"ד הרא"ש, ומעתה אם הוי בגדר עקירה למפרע לחלוטין, לכאורה אכתי לא ה' צריך להיות נחשב דבר שיש לו מתירין, אבל אם הוי רק בגדר מכאן ולהבא למפרע שפיר חשיב דבר שיש לו מתירין כי גם עכשיו הרי זה נקרא שה' אסור אתמול, לענין אתמול, רק שלענין מה שיקרה מכאן ולהבא הרי אנו מסתכלים שלא ה' כאן נדר גם אתמול, וא"כ יוצא שגם היום מסתכלים שיש כאן דבר שה' אסור ושוב הותר (מיהו אולי יש לדחות שלעולם סובר הרא"ש דהוי עקירה גמורה למפרע ובכל זאת חשיב דבר שיש לו מתירין ונקרא שה' אסור ועכשיו הותר כי גם היום נשאר שאתמול לא טעינו במה שנהגנו איסור וא"כ מבחינה מעשית נשאר שיש כאן עכשיו דבר שה' אסור אתמול ועכשיו הותר, אבל אם ה' נקרא שנתגלה שה'

טעות א"כ יוצא שאף פעם לא ה' אסור ולא שייך להחשב דבר שיש לו מתירין).
וז"ל הרא"ש שם בשם הירושלמי, ואלו נדריים מה את עביד להון, כדבר שיש לו מתירין או כדבר שאין לו מתירין, מסתברא עבדינן כדבר שיש לו מתירין, התני תמן חכם עוקר את הנדר מעיקרו, כלומר וכיון שעוקר מעיקרו נמצא שלא נאסר מעולם ולא הוי כדבר שיש לו מתירין, אמרי אין עוקרו אלא מכאן ולהבא, כלומר עיקר העיקור מכאן ולהבא שהרי ה' אסור עד עתה, ואעפ"י שעוקרו מעיקרא, מ"מ ה' אסור עד היום, הלכך חשוב דבר שיש לו מתירין עכ"ל הרא"ש.

ו. הדעות בענין אם מותר לעבור על הנדר כבר עכשיו על סמך שהולך לעוקרו ע"י היתר חכם.

הנה עיין בדף פ"א ע"ב שהביא הר"ן את דברי הירושלמי שאם הדיר עצמו מלקבל הנאה מבני העיר הרי הוא שואל על נדרו אצל זקן שבאותה עיר. והקשה הכ"מ בפ"ז מהל' נדריים ה"ט דלמה לא מיקרי שהוא נהנה מהחכם. ותי' הלח"מ דכיון שא"א לתבוע כסף עבור התרת נדריים א"כ לא מיקרי שנהנה ע"י שחסך כסף, וגם עצם ההיתר לא מיקרי הנאה כי מצות לא ליהנות ניתנו (צ"ע איזה מצוה מקיים הנודר), והוי כמו הדין של ללמדו מדרש דמותר משום שאסור לקחת כסף עבור זה, ועצם הלימוד הוי מצוה ולא חשיב שמהנהו.

וראיתי מתרצים בדרך אחרת, והיינו דעצם העובדא שהחכם נזקק לו אינו נחשב הנאה כי הנדר עדיין בעינו עומד, וא"כ

עדיין לא קיבל כלום, וגם המעשה שמתיר לו אינו אסור כי ע"י ההיתר הרי מתבטל הנדר ומותר לו ליהנות, וא"כ אין רגע שאפשר לומר שהוא נהנה מתוך מצב שאסור ליהנות.

ומעתה צ"ע על הרמב"ם בפ"ז ה"ט שפסק דלא כהנ"ל אלא שאסור לשאול אצל חכם מאותה עיר כי מיקרי ששפיר נהנה, דלמה מיקרי שנהנה. וצ"ל דס"ל להרמב"ם דשפיר מיקרי שהוא נהנה מהחכם בזה שהחכם נזקק לו.

מיהו מזה מוכח שאסור לו לעבור על הנדר אע"פ שבדעתו לשאול על הנדר מיד והחכם הרי יעקור את הנדר למפרע.

וכבר חקר בזה השער המלך בפ"ו מהל' שבועות ה"ה, דהנה בסוטה דף ל"ו ע"ב אמרינן שיוסף אמר לפרעה שאם לא יתן לו ללכת לקבור את אביו יתיר את שבועתו שלא לגלות שפרעה אינו יודע לשון הקודש, וכן להלן כאן בדף ס"ה ע"א אמרינן שצדקיהו התיר את שבועתו שלא לגלות שנבוכדנצר אכל ארנבת, וצ"ע איך עשו כן הלא היו צריכים לפרט את השבועה והרי על ידי זה גופא עברו על השבועה, ובשם השט"מ על נדרים כתב לתרץ שהיו מתירים בלי לפרט את תוכן השבועה אלא רק שנשבע שלא לגלות דבר פלוני בלי להגיד למי נשבע, או שנשבע שלא לגלות סוד מסוים של פרעה ונבוכדנצר בלי לגלות מה הסוד. ועוד כתב השער המלך לתרץ דהיכא שנתחרט על השבועה, ועומד לשאול עליו, מותר לו כבר עכשיו לעבור עליו כי לאחר שישאל הרי תהי' בטילה למפרע ונמצא שלא עבר עליו, דכיון שחכם עוקר את השבועה למפרע א"כ יוצא שאין איסור. והביא

שהרשב"א בתשובה השתמש בטעם זה להתיר לעבור על שבועה היכא שבדעתו לשאול (לכל הפחות היכא שזה נוגע לשלום בית עיי"ש). מיהו לפ"ז שוב צ"ע בדעת הרמב"ם למה אסור לו לישאל מחכם שבאותה העיר הלא החכם יעקור את הנדר למפרע.

ועכ"פ לפי הצד שחכם עוקר בדרך מכאן ולהבא למפרע נראה שיהי' אסור לו לעבור על הנדר על סמך שיעשה היתר חכם, כי גם אחרי ששאל הרי זה מיקרי שעבר על נדרו ולא תיקן את מה שכבר קרה בהעבר, ונהי שלא נוכל עכשיו להלקותו על זה כי לענין מה שנוגע להתנהגותינו מכאן ולהבא הרי אנו צריכים להסתכל כאילו הנדר נעקר למפרע, אבל לגבי איסורא הרי זה נקרא גם עכשיו שעשה אז איסור.

ז. בענין השיטות שלא להתיר או להפר שבועה.

והנה ע"י בר"ן בדף כ"ב ע"ב בד"ה אמר רבא וכו' שהביא בתחילה דעת "גאון" שמי שנשבע בספר תורה אין לו היתר עולמית. ועוד הביא את דעת רב האי גאון שלא לפתוח בנדרים בחרטה, ושלא להתיר שבועות אפילו ע"י פתח חוץ מלצורך תקנתו או מצוה וגם בכה"ג רק בפתח מוכח וברור. ושוב הביא את דעת הרב הנשיא אל ברגלוני בשם רבי יהודאי גאון שגם לא להתיר נדרים אפילו בפתח אלא לדבר מצוה. וגם לדבר מצוה רק בפתח אבל לא בחרטה. ושכתב עוד הרב אל ברגלוני שרק בהתרת חכם החמירו אבל בהפרת בעל לא החמירו אלא בעל מיפר

בין נדר ובין שבועה. הרי שסובר רב האי גאון שמתיר להתיר נדר בפתח אבל לא שבועה. והחת"ס בסוף פרק ב' בד"ה שסוף וכו' כתב שהטעם להחמיר בשבועות יותר מבנדר הרי זה כי ע"י שהחכם מתיר את השבועה הרי היא נשאת שבועת שוא למפרע.

והנה לפי הדרך שכתבנו שע"י הפתח מתברר שהי' נדר או שבועה בטעות, רק שצריכים חכם כי דברים שבלב אינם דברים, א"כ לכאורה גם אינו נשאר שבועת שוא כי חשיב שוגג וחסר בהאדם בשבועה. וכן לפי הדרך שהחכם עוקר רק מכאן ולהבא למפרע אבל גם עכשיו נשאר שהיתה שבועה לענין כל מה שכבר קרה א"כ לכאורה אין זה נקרא שהשבועה נקראת שבועת שוא. אבל לפי הדרך דהוי עקירה גמורה למפרע א"כ בזה שפיר י"ל דחשיב שבועת שוא. אלא שבאמת גם בזה יש לפקפק כי סוף סוף גם עכשיו נשאר אמת שאתמול בשעה שיצא השבועה מפיו לא היתה לשוא.

ועכ"פ אפילו אם נאמר שע"י היתר חכם מתברר שהיתה שבועת שוא אבל היינו רק בהיתר חכם אבל ע"י הפרת בעל אין כאן שבועת שוא דהא בעל מיגז גיזו ועד עכשיו היתה השבועה קיימת וגם עכשיו תלקה על מה שאכלה קודם.

וע"י בירושלמי בפרק ואלו נדרים ה"א, דאיתא ר' יעקב בר אחא אמר איתפלגון רבי יוחנן ורשב"ל, רבי יוחנן אמר בין לנדרים בין לשבועות הבעל מיפר, ורשב"ל אמר לנדרים מיפר ולא לשבועות, אמר רבי יוסי בי רבי בון אף בנדרי הזקן פליגי רבי יוחנן ורשב"ל, רבי יוחנן אמר בין לנדרים

בין לשבועות הזקן מתיר, ורשב"ל אמר לנדרים הזקן מתיר ולשבועות אין הזקן מתיר. והנה לא פירט ר' יעקב בר אחא מה סוברים רבי יוחנן ור"ל לענין אם חכם מתיר שבועה, דנהי דס"ל דלא פליגי אבל לא פרט אם שניהם סוברים שמתיר או אם שניהם סוברים שאינו מתיר. ונראה שלדידי' בין ר"י ובין ר"ל מודים שחכם אינו מתיר, והיינו משום שכיון שחכם עוקר למפרע נשאר שבועת שוא, אבל אין לומר שהוא סובר ששניהם סוברים ששפיר מתיר רק שר"ל סובר שבעל אינו מיפר כי אין נראה שום טעם לומר שבעל גרע מחכם לענין זה. מיהו נראה שיש ליתן טעם למה בעל גרע ושאע"פ שחכם מתיר שבועה אבל בעל אינו מתיר לפי ריש לקיש, והיינו משום שנהי שהוא גיזו את האיסור גברא שהאשה עשתה על עצמה ע"י השבועה (לפי הצד שע"י השבועה יוצרים איסור כזה, ע"י בזה בפרק כל כנויי אות י"ז* סק"א וסק"ב), אבל אכתי במקומו עומד המציאות שהוציאה מפ"י שבועה, ואסור לה להשוות את דיבורה לשבועת שקר וכדכתיב לא תשבעו בשמי לשקר, והבעל אינו יכול למחוק את המציאות של דיבור השבועה, ומש"ה לא מהני הפרת הבעל להתיר לה את השבועה, אבל בנדר שפיר מהני הפרת הבעל כי י"ל שכל יחל אינו לאו על חילול הדיבור אלא הרי הוא לאו על עשיית הדבר שפרט בתוך הנדר, ורבי יוחנן סובר שמהותה של שבועה היא לקיים את דיבור השבועה רק אם יש כאן גם האיסור גברא שהשבועה יוצרת, כי דנינן שעל ציור שהאיסור גברא מסולק לא נשבע מעולם.

ח. המחלוקת אם פותחין בחרטה.

הנה בגמ' פליגי אם פותחין בחרטה או לא. וכתב הר"ן בדף כ"א ע"ב בד"ה אין חכם מתיר אלא כעין ארבעה נדרים הללו וז"ל, כלומר שאין לו להתיר בחרטה אלא בפתח, שהנדר כשהוא ניתר בפתח מוכיח מתוכו שהוא נדר טעות והוי כעין ארבעה נדרים, אבל בחרטה לא, והיינו טעמא דעדיף פתח מחרטה לפי שכל נדר שהוא ניתר בפתח הרי הנודר אומר שאפילו בתחילה כשנדר אילו הי' נותן אל לבו אותו פתח לא הי' נודר ונמצא נדרו בטעות, אבל נדר שהוא ניתר בחרטה אינו מוצא עם עצמו שום ענין שאילו הי' נותנו אל לבו מתחילה שלא הי' נודר, אלא שהוא אומר עכשיו מתוך הכעס או מפני מהירות נדרתי ועכשיו אני מתחרט על שנדרתי מעולם עכ"ל, כלומר אבל אפילו אם הי' יודע בשעת הנדר שהוא עומד להתחרט אח"כ לא הי' שם לב לזה, אלא הי' נודר אעפ"כ, ולכן הרי זה רק בגדר חרטה ולא בגדר פתח.

והנה מה שכתב הר"ן שפתח עדיף משום דהוי טעות יש להבין דבריו כהצד שכתבנו שהוא נשאר טעות ממש רק שצריכים היתר חכם כי בלי החידוש של הפרשה היינו אומרים שלא איכפת לן בטעות שאינו בגופו של חפץ, א"נ הי' נשאר חסרון של דברים שבלב, אבל החכם משווהו באמת לטעות. אמנם אפילו אם נאמר שדבר כזה לא מיקרי טעות אלא החכם עושה עקירה למפרע, דהיינו או עקירה גמורה למפרע או עקירה מכאן ולהבא למפרע, אבל בכל זאת י"ל ששאני פתח כי י"ל שטעם התורה היא משום

שעכ"פ הרי זה נראה כטעות, וקרוב לטעות, משא"כ חרטה. ומפשטות לשון הר"ן נראה דס"ל דנשאר טעות ממש.

ט. דברי תוס' בגיטין דף ל"ג.

ועיין עוד בגיטין דף ל"ג ע"א בתד"ה אפקעינהו וכו' שכתבו וז"ל, דאוקמינן אחזקתה שהיא עכשיו נשואה דאל"כ נזיר שהי' שותה יין או מטמא למתים אמאי לוקה וכו' והא התראת ספק היא שמא ישאל על נזירותו עכ"ל. ובספר שערי יושר בשער ב' סי' ט' בד"ה ועתה וכו' ביאר שיש חזקה משום שהיכא שחכם מתיר את הנדר אין הכוונה שמתברר שלא הי' מעולם נדר ושהיתה לנו חסרון ידיעה עד עכשיו, אלא הרי זה דין של עקירה למפרע, דאילו הי' רק ענין של גילוי מילתא שהי' טעות א"כ לא הי' שייך ללכת אחר חזקה, כי יתכן שכבר עכשיו אין נזירות רק שאין אנו יודעים מזה, וא"כ אין לנו שעה של ודאי נזירות שאפשר להחזיק מאותה שעה, אבל מאחר שזה ענין של עקירה למפרע שפיר שייך בזה חזקה כי גם אח"כ נשאר אמת שעכשיו עשינו כדין במה שהחזקנו אותו כנזיר.

ובפרק י' באמצע ד"ה ולפי"ז וכו' כתב שע"י הנ"ל מיושבת קושיית תוס' למה לא חשיב התראת ספק גם בלי להגיע לחזקה, כי זה נשאר אמת שבשעה ששתה את היין הי' אסור בתורת ודאי ואילו התראת ספק היא באופן שהמעשה איסור לא יגמר עד אח"כ.

ובספר ארזא דבי רב סי' כ"ז אות ג' כתב ליישב בזה קושיית רעק"א בגיטין שם, דהנה רעק"א בדו"ח שם הקשה

למה כתבו תוס' רק דהוי התראת ספק שמא ישאל, הלא אפילו אם התראת ספק שמא התראה אבל איך נלקה אותו הלא יכול להיות שישאל אחרי המלקות ונמצא שהלקינו אותו שלא כדין. ולפי הנ"ל י"ל דכיון שצורת הדברים היא שעד עכשיו בודאי היתה כאן נזירות, רק שחל עכשיו ע"י החכם ביטול למפרע, א"כ גם עכשיו יוצא שבשעתו עשינו כדין במה שהלקינו אותו (ולעיל בסק"א כתבנו שהיינו רק לפי הצד של מכאן ולהבא למפרע), ובכה"ג אין זה נקרא שעשינו איסור ולכן אפשר להלקותו, רק שתוס' מקשים דהוי התראת ספק כי הם סוברים שלא מספיק בודאי איסור אלא צריכים ודאי עונש והרי אולי ישאל ויפטר ממלקות (מיהו עי"ז נדחים דברי הגרש"ש הנ"ל בפרק י').

י. דברי הרשב"א והר"ן להלן בדף פ"ה.

עי' בר"ן להלן בדף פ"ה ע"א בד"ה ומהא שמעינן וכו' שהביא מהרשב"א שאם אסר אדם ככר שלו על עצמו, דמעתה הרי זה אסור לו בהנאה, מותר לאדם אחר לזכות בה, רק שאם אח"כ שאל על נדרו צריך הזוכה לשלם לו, רק שמ"מ מותר להזוכה לאוכלו לכתחילה כי לא חיישינן שישאל הנודר על נדרו. והר"ן עצמו חולק עליו וסובר שאפילו אם הדר שאל הנודר על נדרו אין הזוכה צריך לשלם לו כי מלבד ממה שהוא נודר הרי מכיון שנעשה אסור עליו הרי הוא גם מתכוין להפקירו, ונהי שהוא שואל על הנדר אבל הפקיר נשאר כי לא מהני שאלה על הפקר.

וז"ל הר"ן, ומהא שמעינן שהאוסר הנאת פירות על עצמו, יכולים אחרים ליטול אותן בעל כרחו ואינו יכול לעכב, אע"פ שיכול לישאל על נדרו, כיון דהשתא מיהא הא לא איתשיל, מיהו היכא דאיתשיל חייבין לשלם, דכיון שחכם עוקר הנדר מעיקרו, כיון דאיתשיל הוויין להו הנך פירי כאלו לא אתסרו עלי' מעולם וכו', הרשב"א ז"ל, ואני (הר"ן עצמו) מסתפק בזה, לפי שמעשה שאסרו על עצמו, הפקירו, וכל שזכה בו אחר קנה כזוכה מן ההפקר, ואע"פ שאיסור שבו הלך ע"י שאלה, קנין ממונו של זה אינו בטל, שאיני מוצא שאלה בהפקר, ומשום הכי יטלו בעל כרחו וכו' עכ"ל.

הרי שהרשב"א סובר שהזוכה צריך לשלם להנודר אחרי שנתבטל הנדר ע"י שאלה, וגם הר"ן הי' מודה לו אם לא משום שהנודר גם מפקירו ואין שאלה על הפקר.

והנה כבר הבאנו בההערה לעיל בתחילת האות שבמיאון הדין הוא שגם אחרי שמיאנה אין הבעל צריך לשלם את כל מה שאכל ממעשה ידי, וביארנו בשם הגר"ח דהיינו משום שמיאון אינו משהו את הקידושין הקודמין לטעות אלא הרי זה בגדר עקירה למפרע, וביארנו שכוונתו היא לעקירה מכאן ולהבא למפרע. וכדי להתאים את דבריו לשיטת הרשב"א והר"ן צ"ל שבנדר הרי הוא שפיר חייב לשלם כי שאלת חכם משהו את הנדר טעות גמור (אבל רק משום הגזיה"כ דמהני פתח אבל בלי זה לא הי' נחשב טעות, ולכן לא מהני

שאלה בהפקר כי התם אין גזירת הכתוב
ובלי גזירת הכתוב לא חשיב טעות),
משא"כ במיאון אין כאן טעות אלא רק
עקירה למפרע.

וגם יש לומר בדרך אחרת, והיינו שגם
בנדר יש כאן רק עקירה למפרע, אבל הרי
זו עקירה גמורה למפרע, ומש"ה הרי זה
נחשב עכשיו שאכל שלא כדין ומש"ה
חייב לשלם (ולפ"ז נשאר קשויית רעק"א

למה לא כתבו תוס' בגיטין שחוששין שמא
ישאל על נזירותו ויתגלה שהמלקות היו
שלא כדין), משא"כ במיאון תיקנו רק
עקירה מכאן ולהבא למפרע וכהנ"ל.

ועיין עוד בהערה שם שהבאנו
שהקהלות יעקב כתב שבמיאון חשיב
באמת טעות, וכתבנו שצ"ל לדידי' שבכל
זאת תיקנו במיוחד שאין הבעל חייב
להחזיר את כל הממון שאכל עד עכשיו.

בענין פותחין בחרטה

א. בענין אם צריכים שיעשה מהחרטה פתח.

ע"י בגמ' שהוזכרה המחלוקת אם פותחין בחרטה או לא. ולכאורה יש להבין את המ"ד שסובר פותחין בחרטה בב' דרכים.

א', שהוא סובר שבאמת החרטה צריכה להיות בגדר פתח, דהיינו שהוא צריך לומר שאילו הי' יודע בשעת הנדר שסופו להתחרט לא הי' נודר, ובאמת אין הדבר כן בכל המקרים, כי יתכן ציור שידע בשעת הנדר שסופו להתחרט ובכל זאת נדר מחמת כעסו ויהי מה, וכן יתכן שלא ידע שיתחרט אבל הרי הוא משער עכשיו בנפשו שאפילו אם הי' יודע שיתחרט בכל זאת הי' נודר מחמת רוב כעסו ויהי מה, ורק היכא שהוא אומר שברור לו שאם הי' יודע בשעת הנדר שהוא עומד להתחרט לא הי' נודר אז, רק בכה"ג פותחין בחרטה כיון שעיי"ז יש פתח.

ב', שהם באמת שני דינים נפרדים, חדא, היתר חכם ע"י פתח, דהיינו שהוא אומר שאילו הי' יודע מתחילה לא הי' נודר, אבל באמת עכשיו אינו מתחרט על זה שנדר אז כיון שלמעשה אז לא ידע, כי לפי המצב אז שלא ידע אודות הפתח, טוב עשה שנדר, ואין לו חרטה על זה שלמעשה נדר אז באותו מצב, רק שאם הי' יודע אודות הפתח לא הי' נודר. ב', חוץ מפתח יש דין שני שמתירין ע"י חרטה, דהיינו היכא שבשעת הנדר ידע שיתחרט,

רק שנתן לכעסו להתגבר עליו, ועכשיו הוא אומר שאם הי' יכול לחזור אחורה לא הי' נודר.

והנה לפי הדרך שפתח וחרטה הם שני דברים, וחרטה היא אפילו שלא ע"י פתח, א"כ צריכים להבין איך ילפינן שניהם מהדרשה של אבל אחרים מחילים לו, ובשלמא אם היסוד של היתר חכם ע"י פתח הוא עקירה למפרע, ולא משום שמתגלה שהי' נדר בטעות, אלא דבר כזה לא מיקרי טעות, וכמו שביארנו כל זה לעיל בסימן "היתר חכם" סק"א וב', א"כ יוצא שהיתר ע"י פתח והיתר ע"י חרטה הרי הם לכה"פ סוג אחד של חלות, כי בשניהם החכם עוקר את הנדר למפרע, וא"כ י"ל שידעו חז"ל שהדרשה של אבל אחרים מחילים לו הרי היא גם ע"י פתח וגם ע"י חרטה, אבל אם נאמר שהיתר חכם הוא ע"י שמתגלה שהנדר הי' טעות, רק שצריכים את החכם כי על פי הכללים של כל התורה כולה היינו צריכים לומר שדבר כזה לא נקרא טעות א"נ משום שדברים שבלב אינם דברים, רק שהכא חידשה התורה שדבר כזה שפיר נחשב טעות וכן שעל ידי חכם אפשר להתחשב עם הדברים שבלב, א"כ יוצא שהיתר ע"י פתח הרי הוא סוג אחר לגמרי של חלות מהיתר ע"י חרטה, כי בפתח הרי זה משום שנשאר נדר בטעות ואילו בחרטה הרי זה משום עקירה למפרע, וא"כ צ"ע איך ילפינן את שני הסוגים האלו של חלות מדרשה אחת, והרי

יש לנו לתפוס רק את המועט, דהיינו היכא שנתברר שהי' טעות, והר"ן כתב שזהו באמת טעמו של המ"ד שסובר שאין פותחין בחרטה.

שו"ר שהר"ן בדף כ"ז ע"א הביא באמת מהרמב"ן שכתב בדעת המ"ד שסובר פותחין בחרטה שפתח אינו בגדר טעות ממש, דעיי' בר"ן שם לפני ד"ה מתני' שכתב וז"ל, דאפילו במשנה, דוקא בנדר שהותר ע"י פתח שדומה קצת לנדרי טעות, וכיון שיש טעות בנדר בטל כולו, אבל התירוהו בחרטה אין כל הנדר נותר אלא מה שהוא מתחרט בו בלבד עכ"ל. הרי שכתב רק שפתח "דומה קצת" לטעות, אבל לא כתב שהיתר חכם הוא באמת משום שמתגלה שהי' טעות וכמו שכתב הר"ן בהמ"ד שסובר אין פותחין בחרטה. וי"ל שהטעם למה הרמב"ן לא נחית לומר דהוי טעות ממש הרי זה משום שהוא קאי בהדעה שפותחין בחרטה וס"ל שאם הוא טעות ממש אז קשה איך אפשר ללמוד גם פתח וגם חרטה מדרשה אחת, ויש לדחות.

ב. הלשון של פותחין בחרטה.

והנה אין להביא ראי' להצד הראשון שצריכים לעשות מהחרטה פתח מהלשון של פותחין בחרטה דמשמע שצריכים לעשות מהחרטה פתח, דנראה שאין שום ראי' מלשון זה, כי גם בפתח הכוונה בהמלה "פתח" היא פתח איך לצאת מהנדר, א"נ מלשון פתח פיך לאלם וכמש"כ התוס' רי"ד כאן, וא"כ אותו לשון אפשר לומר גם על חרטה, דהיינו שנותנים לו דרך לצאת ע"י חרטה, או שמציעים לו טענת חרטה על פי הכלל של פתח פיך

לאדם, ואין הכרח ללמוד שהכוונה ב"פותחין" בחרטה היא למה שנקרא בעלמא בשם "פתח".

ג. דברי הריטב"א.

והנה הריטב"א כאן בד"ה קסבר אין פותחין בחרטה וכו' כתב להדיא שחרטה מהני רק אם הוא עושה ממנה פתח, וגם ביאר את הצד לומר דלא הוי פתח טוב, וז"ל, ורב הונא סבר פותחין בחרטה והלכתא כוותי', ולשון חרטה שגור בפי הכל ואין הכל בקיאין בפירושו, והנכון הוא דחרטה שמתחרט על נדרו מעיקרו ואומר שלא נדר אלא מחמת כעס, ואלו הי' לו באותה שעה לבו של עכשיו והי' יודע בצערו של עכשיו לא היה נודר, אבל אם אינו מתחרט מעיקרו, כלומר שידע צערו כשנדר אלא דהשתא הדר ביה, אין זו חרטה, שאל"כ אין לך פתח בעולם שאין בו חרטה, שכל הנשאל מנדרו מתחרט הוא (וא"כ צ"ל כהנ"ל שעושה מהחרטה פתח), נמצא שבחרטה לא נתחדש דבר בנדרו לגמרי (כלומר דבר מבחוץ) משעת נדרו עד שעת שאלתו, אלא שנדר מחמת כעסו ושלא הרגיש בצער של עכשיו, ועבר כעסו ונתחרט על שנדר מפני הצער המגיע לו, וזה הצער ראוי הי' לבא, ומשום הכי חשיב פתח קל, ומ"מ פתח הוא, שעל ידי פתח זה שאומר שאילו היה לו לב של עכשיו לידע בצערו לא היה נודר, ולכ"י דההוא שעתא אטעיי', שרינן ליה. פתח בעלמא (כלומר בהציוור של פתח רגיל), יש בנדרו דבר שנתחדש לגמרי אחר נדרו, והוא אומר אלו הייתי יודע בשעת נדרי שזה הדבר יתחדש לא הייתי נודר והווי כעין נדרי

טעות. מיהו אם אמר דבשעת נדרי' דעתו' הוא אכל מאי דאיפשר דמתחדש ואפילו הכי נדר, תו לית ליה התרה מהאי טעמא, אבל אפשר בפתח חרטה, ובפתח חרטה נמי, ודאי לא סגייא דלא ידע בשעת נדרי' דמטי ליה צערא מחמת נדרי', ואדעתא דהכי נדר, אלא דלא אסיק אדעתו' מחמת כעסו' דמטי ליה כולי האי צערא דמטי ליה השתא, ומכל מקום כיון דהא ידע מעיקרא דהי' לי' צערא והצער הגדול ראוי לבוא, לא חשיב דבר המתחדש לגמרי, ומשום הכי חשיב פתח קל דאע"ג דנדר אדעתא דצערא שרינן ליה עכ"ל.

ד. פסקו של הרמ"א.

ועי' ברמ"א בסי' רכ"ח סעיף ז' שכתב שאע"פ שמהני חרטה אבל מחמירין לעשות מן החרטה פתח. וכתבו הט"ז והש"ך שבאמת גם הרמ"א מודה שמדינא מועילה חרטה בלי שיעשה ממנה פתח, אבל היינו רק בציור שמתחרט על שעשה את הנדר בתחילה, אבל אם הוא אומר שאינו מתחרט על הנדר עד עכשיו רק שהוא מתחרט על מכאן ולהבא ועל זה שלא הגביל את הנדר לזמן, אין זה מועיל, ולכן היכא שהוא רק אומר שנתחרט הרי אנו חוששים שמא אינו בקי בחרטה ובאמת אין הוא מתחרט על כל הנדר מעיקרו, אבל כשהוא עושה מהחרטה פתח ואומר שאם הי' יודע מתחילה שיתחרט לא הי' נודר א"כ אפילו אם עכשיו הרי הוא מתחרט רק מכאן ולהבא אבל כיון שהוא אומר שאם הי' יודע בשעת הנדר שיתחרט א"כ (אפילו חרטה מכאן ולהבא) לא הי' נודר

כל עיקר א"כ אין חשש כי הוא אומר שלא הי' נודר ויש כאן פתח.

מיהו לפי מה שהבאנו לעיל י"ל שטעמו של הרמ"א הוא משום שחושש להצד שכל חרטה צריך להיות בגדר פתח וכהריטב"א.

ה. ר"ן בשם ירושלמי למה אין בחרטה חסרון של נולד.

ועי' בר"ן בסוף דף ס"ד ע"ב שכתב בשם הירושלמי בפ"ט ה"א בזה"ל, ותהות (חרטה) לאו נולד הוא (בתמיה), אמר רבי אילא התהות מצוי עכ"ל, כלומר שהירושלמי מקשה איך מהני חרטה הלא אין פותחין בנולד, והירושלמי מתרץ דשאני חרטה שהיא נולד מצוי ושפיר פותחין בנולד מצוי. ומבואר שהירושלמי סובר שצריכים לעשות מהחרטה פתח, ולעולם יש רק דין אחד של פתח, ולכן מקשה הירושלמי שהרי אין פותחין בנולד, אבל אם חרטה הוא דין אחר, ומהני אפילו בציור שהי' נודר אפילו אם הי' יודע בשעת הנדר שיתחרט, א"כ לא שייך בזה הדין של אין פותחין בנולד.

ו. השיטה שכולי עלמא מודים שבנדר מהני חרטה, וכל המחלוקת בסוגיין היא רק בענין אם חרטה מהני בשבועה.

והנה עי' ברשב"א בדף כ"א ע"ב ד"ה א"ל אלו וכו' שכתב בשם רה"ג וז"ל, ולענין נדרים לא נחלק אדם שפותחין בחרטה שהרי משניות שלמות שנינו, אלא לענין שבועה נחלקו רב הונא וכל החכמים אלו שסוברים כדרך שפותחין בחרטה

בנדריים כך פותחין בחרטה בשבועות עכ"ל. ולכאורה הטעם לומר שמתירים שבועה ע"י פתח אבל לא ע"י חרטה, הרי זה לפי הדרך שחרטה ופתח הם שני סוגים של היתר, והגדר למה מהני פתח הרי זה כי מתגלה שהנדר הי' טעות מעיקרו, וטעם זה מועיל גם בשבועה, ולא חשיב שבועת שוא כי כיון שהי' טעות הרי גם שבועת שוא אין כאן כי חסר בהתנאי של אדם בשבועה, אבל בחרטה גדר הדין הוא עקירה למפרע, וא"כ בזה י"ל שכיון שנעקר למפרע לחלוטין א"כ יוצא מעתה שבשעה שנשבע היתה השבועה לשוא. וע"ע בזה לעיל "בענין היתר חכם".

ותרומה רק טעות ולא כל הדין של היתר חכם.

מיהו ע"י גם מחנה אפרים בהל' צדקה סי' ה' שכתב שלא מהני חרטה בהקדש אלא רק פתח לחוד, וביאר את הדבר על פי דברי הרמב"ם בסוף הלכות נדריים שנדרי הקדש אין נשאלין עליהן אלא מדוחק כי מצוה לקיימן שנאמר נדרי לה' אשלם. ומדבריו יוצא לכאורה שבדיעבד אם התירו מחמת חרטה הרי זה מועיל. וראיתי באמרי בינה בהל' נדריים סי' י"ח בד"ה וי"ל וכו' שכתב ג"כ את הטעם הנ"ל וכתב דממילא הרי זה רק דין דרבנן.

ז. השיטה שחרטה לא מהני בהקדש ותרומה.

וע"י במאירי בדף נ"ט ע"א בסד"ה ותי' וכו' שכתב שהקדש ותרומה אינן ניתנים ע"י חרטה אלא רק ע"י פתח, כי שאלה בתרומה והקדש מהני רק מדין טעות. ולכאורה מוכח מדבריו שחרטה היא דין בפני עצמה ואינה מטעם שעושים מהחרטה ופתח. אלא שצ"ע למה מהני בהקדש

ח. גדרו של הברכת שמואל למה מהני חרטה.

מיהו גם הברכת שמואל בסי' י"ז סק"ו הביא את הדין הנ"ל בשם ספר משכן בצלאל, וביאר שטעם הדבר הוא משום שהיתר ע"י חרטה אינו כמו היתר ע"י פתח, דהיתר ע"י חרטה אינו משום טעות אלא משום דחשיב נדרי אונסין כי כעסו וכדומה אנסו, ובהקדש מהני היתר רק משום טעות ולא משום אונס.

הסוגיא של בר פדא

דף כ"ח ע"ב

(א) ביאור סברות האמוראים בסוגיין בענין אם קדושה פקעה בכדי או לא.

א. הדרך שחולקים בענין איך נפעל הדין של הקדש.

הנה בסוגיין מבואר שבר פדא ורב המנונא סוברים שאפילו קדושת דמים לא פקעה בכדי. ועולא סובר שקדושת דמים שפיר פקעה בכדי, ולא גילה מה הוא סובר בקדושת הגוף. ורבא מחלק בין קדושת הגוף לקדושת דמים, דקדושת דמים פקעה בכדי אבל קדושת הגוף לא פקעה בכדי, ואבבי סובר שאפילו קדושת הגוף פקעה בכדי. וצריכים לבאר סברות האמוראים בכל זה מה הוא יסוד מחלוקתם.

ובביאור ענין זה יש להקדים דזה פשוט שקנין ממון פקע בכדי כדחזינן בנכסי לך ואחריו לפלוני דפקעה זכותו של הראשון בכדי וכמו שהוכיח הר"ן משם, אבל קדושה ואיסורין לא פקעי בכדי. ובטעם החילוק י"ל דהנה יש לחקור אם בהקנאת ממון קונים רק את הרגע הראשון של הבעלות, ואז הקונה ממשיך להיות בעלים כי הי' בעלים בהרגע הראשון, או האם צורת ההקנאה היא שהמקנה מקנה להקונה את הבעלות של כל הזמנים. והנה לפי הצד הראשון הדין נותן שלא יוכל לעשות קנין רק לזמן ושח"כ יפקע בכדי, כי הרי אחרי הרגע הראשון אין הקונה צריך לבוא מכחו

של הקנין אלא הרי הוא נשאר בדרך ממילא הבעלים, וא"כ מכיון דחזינן מהדין של אחריו שאפשר לעשות קנין לזמן בע"כ צ"ל שצורת ההקנאה היא שהמקנה מקנה להקונה את הבעלות של כל הזמנים, ומש"ה הרי הוא שפיר יכול להקנות לו רק לזמן. אבל עכ"פ כל זה הוא רק היכא שפועלים קנין ממון, אבל היכא שהוא עושה קדושה או איסורים, התם צורת הדבר היא שהוא פועל רק על הרגע הראשון, ואז הרי זה ממשיך מאליו, ומש"ה אין בשליטתו לגרום שיפקע אח"כ, ומש"ה ממון פקע בכדי אבל לא קדושה ואיסורים.

ואם נקבל את החילוק הנ"ל י"ל שבר פדא ורב המנונא סוברים שאפילו קדושת דמים לא פקעה בכדי כי הם סוברים שאפילו בקדושת דמים הרי הוא עושה את חלק הקדושה והאיסור, ורק כתוצאה מזה הרי זה נעשה ממון הקדש, ומש"ה לא פקעה בכדי, כי הקדושה אינה יכולה להפקע בכדי, וכל זמן שיש קדושה הרי זה נשאר ממון הקדש, אבל עולא סובר שקדושת דמים פקעה בכדי כי עולא סובר שהוא פועל את הממונות, והקדושה והאיסורים הם בגדר תוצאה מן הממונות, והממון שפיר יכול להפקע בכדי.

ורב המנונא הוכיח מקידושין שקדושה לא פקעה בכדי כי ס"ל שגם בקידושין הרי הוא פועל את חלק האיסור, והקנין הוא תוצאה מהאיסור, ומש"ה האישות לא

פקעה בכדי ואינו יכול לומר היום את אשתי ולמחר אי את אשתי, והוכיח מזה להקדש שגם בהקדש הרי הוא פועל את חלק האיסור והקדושה כמו בקידושין. ורבא מחלק בזה בין קדושת הגוף לקדושת דמים דבקדושת דמים הרי הוא פועל הממונות אבל בקדושת הגוף הרי הוא פועל את הקדושה, וקידושין דומה לקדושת הגוף, ואביי סובר שאפילו בקדושת הגוף הרי הוא פועל את הממונות ואילו הקדושה והאיסורין הם תוצאה, ומש"ה גם קדושת הגוף פקעה בכדי, וכן בקידושין הרי הוא סובר ששפיר אפשר לומר היום את אשתי ולמחר אין את אשתי וכמש"כ הר"ן בדרך אחד, כי גם בקידושין הרי הוא סובר שהמקדש פועל את חלק הקנין ואילו האיסור הוא תוצאה מהקנין, א"נ דגבי קידושין מודה הוא שהקנין הוא תוצאה מן האיסור וממילא לא פקעי בכדי וכמש"כ הר"ן בהדרך השני.

ב. ביאור דברי הר"ן שקנין לזמן חשיב קנין פירות.

מיהו הר"ן כתב בהדרך השני הנ"ל חילוק אחר למה לומר בדעת אביי שקדושת הגוף פקעה בכדי אבל קידושין

לא פקעי בכדי, והיינו דס"ל לאביי שכל קנין לזמן נשאר קנין פירות, ובהקדש שפיר שייך קנין פירות כי אפילו קדושת דמים שייך, אבל בקידושין לא שייך קנין פירות.

ומש"כ הר"ן שבקדושת הגוף שייך קנין הפירות כיון ששייך בהקדש קדושת דמים. נראה שכוונתו היא כך, דהנה מהות קדושת דמים היא שגוף החפץ אינו קדוש אלא רק שוויותו, ובהערה כאן כתבתי דוגמאות בדברי המחברים לדבר זה*), אבל מהות קנין פירות אינה שהוא נחשב בעלים על השוויות כמו המהות של קדושת דמים, אלא הרי הוא נחשב בעלים על הגוף, רק לא על כל הגוף אלא רק על הכח של הגוף לייצר שוויות, כגון לגדל פירות, ולכן כתב הר"ן שמכיון שבהקדש שייך שלהקדש יהי בעלות רק על השוויות לחוד א"כ בודאי שהקדש יכול להיות בעלים על הגוף לייצר שוויות, וממילא קדושת הגוף לזמן נשארת בגדר קנין הגוף לענין לייצר שוויות לזמן (כלומר קנין פירות), כן נראה כוונתו ודו"ק.

ג. דרכו של הקו"ש בכר פדא.

מיהו יש להעיר, דלפי הדרך הנ"ל

וע"ע בתוס' בב"ק דף ס"ו ע"א בד"ה הכא נמי וכו' שכתבו שמה שיאוש אינו קונה באבידה לאחר שהרים הרי זה רק לענין שאינו נפטר מלשלם אבל את הגוף הרי הוא שפיר קונה, וביאר הקצה"ח בס"י שני"ג סק"ב דהא דחייב מיהא לשלם דמים הרי זה משום שהיאוש מועיל רק לענין גוף החפץ אבל לא לענין דמי החפץ, משום שהתורה שיירה בקנינו בנוגע לדמי החפץ. ועי' בחי הגרש"ש שם בריש ס"י ל"ז שכתב דו"ל, ולא אדע בזה שום מושג שיהי' שיור לשלם לדמי החפץ עכ"ל.

*) עיי' בקו"ש בב"ב אות שע"ג שהביא שבמעשר שני ממון גבוה שייך ירושה כמו שמבואר בזבחים דף ר' ע"א, דהיינו שהוא יכול להורישו לבניו והם יאכלו אותו בירושלים או יוסיפו חומש כמו הבעלים כשפורדים אותו, אבל לא שייך למוכרו או לתתו במתנה כמו שמבואר בקידושין דף נ"ד ע"ב, כי מעשר שני ממון גבוה הוא פירושו הוא שהדין ממון והשוויות של הפירות שייך לגבוה אבל הגוף שייך להישראל, ובשביל להוריש מספיק בזה שהגוף שייך לו, אבל כדי למכור או לתת במתנה צריכים שהדין ממון יהי' שלו.

בביאור שיטות האמוראים שהבאנו בסק"א, קשה על בר פדא שסובר שאפילו קדושת דמים לא פקעה בכדי מהגמ' שתרגולת של הקדש שמרדה פקעה קדושתה, דחזינן מהדין הזה שבקדושת דמים שפיר אמרינן שהקדושה תלוי' בהממון, ושאם הממון נפקע הה"נ להקדושה, וא"כ למה קדושת דמים אינה פקעה בכדי הלא ממון שפיר פקע בכדי. וכן קשה על בר פדא מהא שרק קדושת הגוף מפקיעה מידי שיעבוד אבל לא קדושת דמים, אלא אם הקדיש קדושת דמים הרי המלוה גובה והקדושה פקעה, הרי שכיון שהמלוה יכול לגבות את הממון הרי הקדושה ג"כ נפקעת כי הקדושה היא תוצאה מהממונות.

ועי' בקו"ש על קידושין באות ס"ה שהעיר כהנ"ל על בר פדא, והביא שהרשב"א ביאר באמת שהטעם למה תרגולת שמרדה פקעה קדושתה הרי זה כי הקדושה היא תוצאה מהממונות.

ובגלל זה רצה לומר שבר פדא סובר שמה שאנו אומרים שהקדושה תלוי' בהממונות הכוונה היא שהקדושה נובעת מעצם העובדא שנעשה ממון הקדש בהרגע הראשון, דזה גורם קדושה לעולם ועד, ומש"ה היכא שהקנין ממון הי' מתחילתו רק לזמן הרי הקדושה אכתי נשארת כי היא תוצאה מהרגע הראשון של הקנין ממון, ולכן סובר בר פדא שקדושה לא פקעה בכדי, והא שנשאר הקנין ממון גם אח"כ הרי זה כי הוא נמשך אחרי הקדושה, אבל היכא שבא דבר מסוים והפקיע את הממון הרי גם הקדושה נפקעת כי עצם העובדא שקרה הפקעה וביטול על הממונות, כגון

מרידת התרגולת או גביית בעל חוב, ההפקעה הזאת של הממונות גורמת שגם הקדושה מתבטלת (מיהו כדי לומר שהעובדא שהממונות נפקעת הרי זה גורם שהקדושה תיפקע, אין חייבים לומר שגם בתחילת חלות הקדושה היא תוצאה מהממונות, וכמו שהביא מהרשב"א, דהא בין כך אין הקדושה תוצאה מהממונות של אח"כ ובכל זאת כתב שהפקעת ההיא ממונות מהני לגרום שגם הקדושה תיפקע).

ד. ביאורו של הקו"ש בהמחלוקת אם קדושת הגוף פקעה בכדי או לא.

ולעיל שם בדעת רב המנונא ורבא שסוברים שקדושת הגוף לא פקעה בכדי נקט ביאור אחר ממה שכתבנו לעיל, דאנחנו כתבנו שבאמת כל היכא שהוא עושה קדושת הגוף הרי הוא עושה רק את הרגע הראשון ושוב נמשכת הקדושה מאלי', ומש"ה אינו יכול לעשות אותה רק לזמן, ואילו הקובץ שיעורים נוקט שלעולם י"ל שבהציוור הרגיל הרי הוא עושה את כל הקדושה לעולם, רק שהיכא שהוא מקדיש רק לזמן שהוא כמו קנין פירות חל התפשטות ונעשה קנין לעולם, וזהו הכוונה בלא פקעה בכדי, ושוב הוי קנין הגוף ולא רק קנין פירות, וכן הוא גם בקידושין ולכן היכא שקידש אשה לזמן הרי היא נשארת מקודשת לעולם, אבל אביי לא סבר שאמרינן בכגון זה התפשטות, ומש"ה אם הקדיש לזמן הרי זה נשאר קנין פירות לזמן ואח"כ פקעה, ובקידושין מכיון שלא שייך קנין פירות אמדינן דעת' שלא נתכוין שתהי' מקודשת לזמן אלא שתהי' מקודשת

לעולם ושאח"כ יפקע, ובכה"ג גם בממון אמרינן כיון דפסקה פסקה כמו שהביא שם באות מ"ח בשם הרא"ה ומש"ה הרי היא נשאת מקדושת לעולם גם לפי אביי.

ה. דרכו בקובץ הערות.

ובקובץ הערות סי' נ"ו הקשה על בר פדא לא רק מתרנגולת שמרדה וממה שקדושת דמים אינה מפקיעה שיעבוד, אלא הקשה גם מהא שהקונה שדה מאדם אחר והקדישה הרי היא חוזרת להבעלים הראשונים ביובל כי המקדיש הי' בעלים להקדישו רק עד יובל, הרי דקדושת דמים פקעה בכדי ואפשר לעשותה לזמן. והנה כבר הבאנו שבקובץ שיעורים תי' על הא דתרנגולת שמרדה ועל הא דקדושת דמים אינה מפקיעה מידי שיעבוד דשאני התם שבא דבר מסוים והפקיע את הממונות וזה גורם שגם הקדושה נפקעת, אבל על מה ששדה מקנה שהקדיש אותה חוזרת ביובל ופקעה הקדושה לכאורה אי אפשר לתרץ כן, כי התם לא בא דבר מסוים והפקיע אלא מתחילה הי' בכחו להקדיש רק עד היובל, כי היא שלו רק עד אז, ואם גם התם חזינן שהקדושה נפקעת, הרי שפיר חזינן שאפשר לעשות קדושת דמים לזמן, וקשה על בר פדא. מיהו באמת מיהו יש לומר שגם כשקנה מהבעלים אין הכוונה שהוא קונה רק עד היובל, אלא הרי הוא קונה לעולם ואח"כ בא יובל ומפקיע, וממילא גם כשהוא מקדיש הרי הוא מקדיש לעולם רק שאח"כ בא יובל ומפקיעו, ובאמת הדבר מוכח שכן אזיל הקו"ש כי עתב בתוך דבריו דהא שנקטינן גם שכשבא דבר מסוים ומפקיע את ממונות גם

הקדושה נפקעת ילפינן מהא שבשדה מקנה גם הקדושה נפקעת ביובל.

ועכ"פ נראה שבקובץ הערות לא ס"ל כהנ"ל בנוגע ליסוד הדין של יציאת יובל, דהנה הקובץ הערות שם בסקי"ב ביאר בדרך אחרת את דעתו של בר פדא, ונראה דהיינו משום שהוא נוקט שבמקדיש שדה מקנה לא שייך לומר שהוא מקדיש לעולם ושאח"כ יפקע, כי אין לו בעלות אלא עד היובל, ומש"ה פשיטא שאין לו כח להקדישו אלא עד היובל, ומש"ה מתבטלת הממונות, ושוב מתבטלת הקדושה, כי הקדושה תלוי' בהממונות, וביאר שם את דעתו של בר פדא שלעולם בר פדא סובר שבקדושת דמים הקדושה באה כתוצאה מהממונות, אבל לא כמו שכתב בקובץ שיעורים שכל הקדושה היא תוצאה מהממונות של הרגע הראשון, אלא הקדושה של כל רגע ורגע הרי היא תוצאה מהממונות של אותו רגע, ומש"ה אם מתבטלת הממונות אפילו שלא בדרך הפקעה וכמו בשדה מקנה הרי גם הקדושה מתבטלת כי אין כבר מאיפוא לקחת קדושה, ולפ"ז הדין נותן שיוכל לעשות קדושת דמים לזמן, רק שבכל זאת סובר בר פדא שאי אפשר לעשות קדושת דמים לזמן כי בר פדא סובר שגם קדושת דמים אינה יכולה להיות בצורה של קנין פירות, ומש"ה אומדים דעתו שהוא מתכוין לעשות קדושה לעולם ושאח"כ יפקע ומש"ה ס"ל שלא פקעה כי כיון דפסקה פסקה, אבל בשדה מקנה מכיון שהיא שלו רק עד יובל א"כ התם באמת יש בכחו להקדישה רק עד יובל ולא לעולם, ומש"ה הרי היא קדושה רק עד היובל, ואז מכיון שהממונות

מתבטלת הה"נ להקדושה. אלא שסיים בקושיא למה באמת יש בכחו להקדיש שדה מקנה הלא מכיון שיש בכחו להקדישו רק לזמן הרי יצטרך להשאר קנין פירות ובר פדא הרי סובר שגם בקדושת דמים לא שייך קנין פירות, ואע"פ שגזירת הכתוב היא שאפשר להקדיש שדה מקנה, אבל למה לא נלמד מזה שאפשר שיהי' הקדש לזמן, ונשאר בצ"ע*).

ועכ"פ לכאורה לפי דבריו אלו אי אפשר להגדיר קדושת דמים וקנין פירות כדרך שהגדרנו לעיל, דהנה הגדרנו לעיל שקדושת דמים פירושו הוא שרק השוויות קדוש, וקנין פירות פירושו הוא שגופו של הכח לייצר שוויות הרי הוא קדוש, ומעתה לפי הנ"ל קשה דמכיון שהדבר קדוש רק לענין שוויותו למה אינו יכול להיות קדוש רק לזמן, דלמה "לזמן" נחשב כחסרון היכא שכל הקדושה היא רק קדושת שוויותו. ולכאורה לפי ביאורו הנ"ל של הקובץ הערות צ"ל שגם בקדושת דמים הגוף קדוש, רק דמכיון שאינו קרב על המזבח אלא סופו להמכר ולהשתמש בדמיו, מש"ה חשיבא קדושתו קדושה יותר קלה וחלשה, אבל לעולם עצם גופו קדוש, אשר לפ"ז שפיר י"ל שאי אפשר לו להיות קדוש רק לזמן, כי זה נקרא רק קנין פירות (פי' דרק גופו של הכח לעשות שוויות הוא קדוש), ולא שייך דבר זה בקדושה חלשה זו של קדושת דמים.

ובדעת רבא ביאר שאע"פ שהוא סובר

שבקדושת דמים שייך קנין פירות ומש"ה ס"ל שאפשר לעשותה לזמן ופקעה בכדי אבל מודה הוא שקדושת הגוף לא שייך בצורה של קנין פירות, ומש"ה בקדושת הגוף חייבים לפרש שהוא עושה את הקדושה בתחילה לעולם ושאה"כ תפקע, ומש"ה לא פקעה בכדי, כי כיון דפסקה פסקה, ואביי סובר ששפיר שייך קדושת הגוף בצורה של קנין פירות, אבל מודה הוא שקידושי אשה לא שייך בצורה של קנין פירות.

ו. רבינו יונה.

והנה עי' בר"ן בד"ה וכי קדושה וכו' שכתב בשם רבינו יונה שקונם כללי לא פקע בכדי לפי בר פדא אבל קונם פרטי שפיר פקע בכדי גם לפי בר פדא, והיינו משום דכמו שקדושת קונם כללי אלים למיתפס פדיונו הה"נ שלא פקע בכדי, כמו הקדש שאלים למיתפס פדיונו ולא פקע בכדי, אבל קונם פרטי מכיון דלא אלים למיתפס פדיונו א"כ חזינן שהקדושה היא חלשה ומש"ה הה"נ שפקעה בכדי. ולכאורה חילוק זה לא אתי שפיר לפי כל הביאורים שכתבנו, כי לפי כולם אין הדבר תלוי בחוזק הקדושה. ועוד דלפי ביאורו למה קנין ממון שפיר פקע בכדי הלא מצד החוזק הרי הקנין ממון חזק כמו הקדש וקונם כללי, וצ"ע.

ב) ר"ן ד"ה וכתב הרשב"א.

הנה פירושו של הרב הגדול ר' משה

עד היובל, ומש"ה מתבטלת הממונות, ושוב מתבטלת הקדושה, כי הקדושה תלוי' בהממונות. ועי' בספרי על קידושין בחלק א' אות ט"ו בהערה שהארכתי בענין המהות של יציאת יובל.

(* והנה הקובץ הערות נקט בכל דבריו שבמקדיש שדה מקנה לא שייך לומר שהוא מקדיש לעולם ושאה"כ יפקע, כי אין לו בעלות אלא עד היובל, ומש"ה פשיטא שאין לו כח להקדישו אלא

קרטבי מיוסד על הסברא שכיון שלפי עולא
 "עד שיקצצו" פועל שאחרי שנקצצו אין
 צריכים פדיון, א"כ תו לא אייתר "עד
 שיקצצו" כדי שנגיד שנתכוין לומר
 שחזורת וקודשות. מיהו עי' בתוס' בסוף
 דף כ"ח שכתבו דיחוי לזה.

דף כ"ט ע"א

(ג) ר"ן המשך ד"ה וכתב הרשב"א.

וזהו, ואף הרשב"א הי' חוכך בדינו
 לומר דאין דין זה אלא במקדיש בלבד
 משום שהקדש חל בקדושת פה ובאמירה
 בלחוד וכו', אבל במקנה לחבירו בעלמא
 לא, דבמאי קני, הא אפילו א"ל מעכשיו
 אי אפשר לו לקנות אלא בכסף בשטר
 ובחזקה, וכסף או שטר או חזקה שנעשה
 על מכר זה או מתנה זו ראשונה, כשחזר
 זה וקנה כבר כלתה קנייתן של אלו,
 ולבסוף במה יקנה עכ"ל. ולכאורה צ"ע
 דא"כ גם באמירה לגבוה נאמר כן, דהיינו
 שאמירה אחת יכולה לעשות רק הקדש
 אחד אבל לא שנים.

מיהו יש לחלק ולומר שכשהוא אומר
 עד שיקצצו הרי זה נחשב כהרכה אמירות,
 דהיינו דהוה כאילו אמר הרי הן הקדש
 עכשיו, וכן אם אפדה יהיו הקדש עוד
 הפעם, רק שאמר את כל האמירות בקיצור
 ע"י שאמר עד שיקצצו, אבל חשיב באמת
 הרבה אמירת, משא"כ בחזקה הרי יש כאן
 רק מעשה אחד של תיקון.

ועוד יש לחלק, דאפילו אם נאמר
 דחשיב רק דיבור אחד, אבל בהקדש הרי

אין צריכים בכלל אמירה, אלא גם מחשבה
 מהני וכדאמרין בשבועות דף כ"ו ע"ב
 מקרא דכל נדיב לב, ובלבו הרי הוא בודאי
 חושב שיהיו הקדש גם לאחר פדיון. מיהו
 לכאורה דרך זה אתי שפיר רק אם נאמר
 כמו שמבואר מדברי הרא"ש בפירושו בדף
 ב' ע"א בד"ה האומר לחבירו וכו' דהיכא
 שמהני בלב הרי זה מועיל אפילו אם רצה
 לומר את הדברים בפה, אבל אם נאמר
 כהטורי אבן בחגיגה דף י' באבני שהם
 ד"ה דילמא לאפוקי, וכן כתב הקרן אורה
 לעיל כאן בדף ב' ע"א בדבריו על דברי
 הרא"ש הנ"ל, שהיכא שרצה לפעול את
 הדבר בפה הרי זה צריך להיות טוב מדין
 דיבור (ועי' בפרק כל כנויי אות ע"א סק"ג
 בשם הגר"ח), א"כ לכאורה אי אפשר לומר
 כהדרך הזה, דהא הכא הרי בודאי רצה
 שכל עניני ההקדשות יחולו ע"י דיבורו
 שאמר עד שיקצצו. ועי' בקהלות יעקב.

והנה לכאורה צ"ע מה הוא הצד של
 הרשב"א לומר דמהני גם בחזקה הלא סוף
 סוף אין כאן אלא מעשה אחד של חזקה.
 מיהו יש ליישב על פי מה שמבואר
 בתוס' בכתובות דף ק"ב ע"א בד"ה אליבא
 וכו' ובכורות דף י"ח ע"ב בד"ה אקנויי
 וכו', שלפעמים גם בלי קנין אמרינן שאדם
 משעבד עצמו ומקנה, ומבואר מדבריהם
 שהקנין עצמו אינו הדבר שמקנה, אלא
 צריכים את הקנין רק כי עי"ז הרי הוא
 גומר דעתו, ולכן היכא שגם בלא"ה ידעינן
 שהוא גומר דעתו אין צריכים קנין, ומעתה
 לפ"ז י"ל דהיכא שהוא רוצה עכשיו
 להקנות לחבירו גם עכשיו וגם לאחר
 שיקנה ממנו, שפיר י"ל דסגי במעשה אחד
 של חזקה, כי ע"י שעושה חזקה יש אצלו

גמירת דעת לכל הפעמים שהוא אומר להקנותו לחבירו.

ד) ר"ן סד"ה וכתב הרשב"א.

וז"ל, וה"ה לאומר יהא קרקע זה לעניים עד שאעלה לירושלים דאמירה כמסירה עכ"ל. וכדברים אלו ממש איתא בחידושי הרשב"א כאן בסוף דבריו על דף כ"ט, ואין זה רק הוספת הר"ן. ומוכח דס"ל להרשב"א שהנודר ואומר מעות אלו לצדקה הרי הם נעשים ממון עניים ואינו רק נדר לתת אותם לעניים, ועי' בענין שיטת הרשב"א בזה לעיל בפרק כל כנויי באות פ"ו סק"א.

ה) ר"ן ד"ה וכי קדושה.

א. הנה לכאורה הר"ן הי' יכול להקשות את קושייתו כאן גם על בר פדא ולא רק על רב המנונא, דהא גם לפי בר פדא קשה למה אפשר לעשות קונם לזמן הלא לפי הפירוש שהמשנה איירי בקונמות הרי יוצא שקונם לא פקע בכדי.

ב. וז"ל, ות"י (רבינו יונה) דהני מילי בקונם פרטי כי התם, שאינו חל אלא על אשתו, ומש"ה קליש איסורי' ופקע בכדי, אבל קונם כללי כי האי דמתני', דנטיעות הללו אסור להו אכולי עלמא, כי היכי דאלים דתפיס פדיונם כהקדש כדאמר רבי מאיר לקמן בריש פרק אין בין המודר, הכי נמי סבירא לן דחמירי ולא פקע בכדי עכ"ל. והנה מדברי רבינו יונה יוצא שרבנן בדף ל"ה ע"א חולקים גם על מה שאמר רבי מאיר שקונם כללי נפדה כמו שהם חולקים על מעילה והרי הם סוברים שגם

קונם כללי אינו אלים למיתפס פדיונו. מיהו ממה שכתב "סבירא לן" משמע שהוא רוצה לומר שגם רבנן מודים שקונם כללי לא פקע בכדי, ולא רק רבי מאיר. וצ"ל שכוונתו לומר שכמו שחזינן לפי רבי מאיר שקדושת קונם כללי חמורה טפי שהרי אלים למיתפס פדיונו משא"כ קונם פרטי א"כ גם לפי רבנן הרי היא יותר חמורה לענין שקונם אינו פקע בכדי משא"כ קונם פרטי.

ג. והנה מדברי רבינו יונה משמע שאפילו קונם כללי אינו נעשה ממש הקדש, אלא דחמיר קדושתו כמו שקדושת הקדש חמור וממילא לא פקע בכדי. ועי' בזה לעיל בפרק כל כנויי באות ג' סק"ב.

ד. עי' לעיל באות א' כאן סק"ו מה שכתבנו בביאור דברי רבינו יונה כאן.

ו) ר"ן ד"ה אמר לי' אביי.

וז"ל, והיינו טעמא משום דכל קנין שאינו עולמית קנין פירות בלחוד מיקרי וכו', הלכך גבי הקדש וכו' עכ"ל. לעיל באות א' כאן סק"ב ביארנו דברי הר"ן האלו עיי"ש.

דף כ"ט ע"ב

ז) ר"ן ד"ה אמר רב פפא.

וז"ל, אלא אפילו כשהתפיס בו לאחר מכאן קדושת עולה סד"א חיילא דכי האי גוונא לא מיקרי פקעה בכדי דאדרבה קדושה בתרא מעליא טפי והוי מן קדושה קלה לחמורה עכ"ל. י"ל שכוונתו היא

דסד"א שהקדושה החמורה אינה לגמרי סוג אחר של קדושה, אלא הרי היא הקדושה קלה ממש עם עוד תוספת קדושה, ומש"ה ס"ד דלא מיקרי שהקדושה קלה פקעה, ויש לדחות.

(ח) בא"ד.

בענין המקדיש לאחר ל'.

וז"ל, אלא אפילו היכא שהקדים ואמר לאחר שלשים יום עולה סד"א קדושת שלמים לא משכחא רווחא אלא שלשים יום ולא תחול יותר, קמ"ל דכיון שבתכ"ד אמר מעכשיו שלמים חיילא ל' קדושת שלמים ושוב אין מקום לקדושת עולה לחול כלל עכ"ל. ומשמע שאם הקדיש את הקדושת שלמים לאחר כדי דיבור שוב אין מקום לקדושת שלמים לחול (אבל אין נראה שכוונתו לומר שאז היתה חלה קדושת שלמים רק עד ל' יום).

ונראה דהיינו משום מה שמבואר להלן בסמוך שאם קידש לאחר שלשים מכיון שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי, הדין הוא שאינו יכול לחזור בו, וביאר הר"ן דהיינו משום דהוי כאומר מעכשיו, ובפשוטו כוונתו היא דחל באמת מעכשיו ולאחר ל', ומש"ה אם לא הי' אומר "מעכשיו שלמים" בתכ"ד, אלא לאחר כדי דיבור, הרי כבר חלה קדושת עולה מעכשיו ולאחר שלשים, ושוב אינו יכול לומר מעכשיו שלמים, וכמו בקידושין שאם קידשה מעכשיו ולאחר שלשים אינה יכולה לקבל קידושין מאחר כי לאחר ל' הקידושין של הראשון חלים למפרע, וגם כאן הקדושת עולה חלה למפרע, משא"כ

אם קידשה לאחר שלשים בלי לומר מעכשיו הרי היא שפיר יכולה לקבל קידושין מאחר.

מיהו להלן נביא בשם הקהלות יעקב שגם הר"ן להלן שם קאמר רק לענין שאינו יכול לחזור בו, אבל אין הקדושה חלה למפרע מעכשיו, ולפ"ז לא אתי שפיר דברי הר"ן כאן, כי לפ"ז הרי גם לאחר כדי דיבור נהי שאינו יכול לחזור בו אבל אכתי הדין נותן שיוכל לעשותו שלמים, וכמו בקידושין לאחר ל', דאפילו לפי ריש לקיש שסובר (בקידושין דף נ"ט ע"א) שאין האשה יכולה לחזור בה אבל הרי היא יכולה לקבל קידושין מאחר. וראיתי במהדורא אחרונה מהספר קהלות יעקב בהערה בשולי העמוד שהעירו לו שמדברי הר"ן האלו יוצא שלא כדבריו.

והנה נראה שדינו של הר"ן כאן עולה יפה רק לפי ביאורו להלן שהבאנו אבל לא לפי דברי הרשב"א שם, דהנה הרשב"א להלן בסמוך שם כתב שהטעם למה אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט גורם שאינו יכול לחזור בו הרי זה משום דכיון דהוי כמסירתו להדיוט הרי זה נחשב על מדריגה של מעשה ולא אתי דיבור ומבטל מעשה, ולא כתב כהר"ן דהוי כאומר מעכשיו. ולפ"ז לכאורה היכא שאמר לאחר ל' עולה ועכשיו שלמים הרי זה יועיל אפילו אם אמר מעכשיו שלמים לאחר כדי דיבור, כי אינו חוזר בו ע"י דיבור לחוד אלא ע"י עוד אמירתו לגבוה שגם היא חשיבא מעשה, והרי מעשה שפיר מבטל מעשה. ועוד דאפילו אם הי' נחשב בגדר דיבור, אבל אין כאן תופעה של דיבור מבטל מעשה, אלא הדיבור חל עכשיו

במקום הפנוי, וממילא לאחר שחל שוב לא פקע בכדי ומתבטל המעשה.

ט) ר"ן ד"ה פשיטא. דברי הר"ן שבאמירה לגבוה ליכא חסרון של כלתה.

ע"י בדבריו שהקשה דהא האומר משוך פרה זו ולא תקנה אלא לאחר יום לא קנה משום שכלתה קנינו, וא"כ גם כאן למה מהני מה שהוא אומר לאחר ל' יום עולה הלא כלתה אמירתו, ות"י דהעובדא שאמירתו לגבוה היא כמסירתו להדיוט הרי הוא פועל שאין כאן חסרון של כלתה והרי זה כמו בקנין כסף שאין חסרון של כלתה כיון ששיעבודו קיים. ולכאורה אין דבריו מבוארים. ובפשטות כוונתו לומר שהאומר ב"אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט" הוא דמהני אמירה לגבוה לפעול כל מה שרק שייך שמסירה להדיוט תפעל, וכיון שמהני קנין כסף לאחר ל' בהדיוט הה"נ לאמירה לגבוה, ואע"פ שלא שייך באמירה לגבוה הטעם שקיים בקנין כסף, אבל בכל זאת גזירת הכתוב היא שאמירה לגבוה פועלת כל מה שהדיוט שייך לפעול ע"י קנין. מיהו צ"ע מנלן דין כזה הלא ליכא פסוק מיותר לכך.

וע"י בחידושי הגרש"ש כאן בסי' כ"ב ד"ה אמנם שכתב וז"ל, אמנם בתוס' יבמות דף צ"ג ע"א ד"ה קנוי' לך כתבו בתוה"ד וז"ל, ובפירות ערוגה נמי לא בעי מעכשיו לפי שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי, וחשיב כאילו מוסרה ליד הקונה לעמוד בידו ולקנות כשיגיע הזמן שקבעה עכ"ל הצריך לכאן, וכן כתב הרשב"א ז"ל בחידושו לקידושין דף ס"ג

וז"ל, ובתרומה טעמא אחרינא וכו' והלכך לכשיביאו שלישי ונתלשו הרי זו תרומה דכמסור ביד הקדש דמי ע"כ. ונראה מדבריהם שפי' הדברים כמשמעו והטעם דלא הוי כלתה קנינו משום דהוי כמסור ביד הקדש, היינו דע"י אמירתו הוא מוסר הדבר לרשות הגבוה שיחול ההקדש בזמן שקבע, ואינו בגדר רשות ההדיוט בקנין חצר, רק שכן הוא ענין כל הקדשות שנעשים ע"י אמירה, דמחשבינן כאילו הוא נמסר תחת יד גבוה, וכדאיתא בירושלמי פ"ק דקידושין הלכה ו' שור זה עולה וכו' קנה הקדש בכל מקום שהוא דכתיב לה' הארץ ומלואה וכו', וע"כ אינו בגדר קנין חצר, דהרי שיטת תוס' בב"ב דף ע"ט דאין חצר ויד להקדש יעו"ש, אלא ודאי הענין שע"י אמירתו הוא כמסור לרשות הגבוה, שיהי' רשות הגבוה ע"ז הדבר עד שיחול הקדש על זה.

"והנה נראה לפ"ז שהענין בכל הקנאה לגבוה שאין הקנאה גרידא פועלת לשנות שם הבעלים ע"י אמירה ורצונו לחוד, רק שע"י האמירה נעשה הדבר מסור לרשות הגבוה, ומה שהוא מסור לרשות הגבוה פועל על הדבר שתועיל הקנאתו, והוה בגדר מעשה הקנין כמו בכל הקנאות דעלמא, ומשו"ה לא הוה כלתה קנינו דגם אח"כ הוא מסור ברשות הגבוה, דאם נאמר דבמקדיש מעכשיו רק האמירה פועלת, מה הוא ענין זה שאנו אומרים שהוא כמסורו לרשות הגבוה, הרי זה ענין אחר ואינו מעין המעשה דמעיקרא, דבמקנה ע"י חליפין וכדומה אם כלתה המעשה לא יהני מה שהי' הדבר עומד בסימטא אח"כ, כמוכן, וכן משמע להדיא בירושלמי

שהבאנו דגם במקדיש (לגמרי) מעכשיו הטעם הוא משום לה' הארץ ומלואה עכ"ל.

מיהו אם זוהי כוונת הר"ן א"כ ביותר הי' לו להשוותו למשוך פרה זו ולא תקנה אלא לאחר ל' היכא שבסוף ל' הפרה קיימא בחצירו של המושך, ולא הי' לו לדמות לכסף כי בכסף הרי זה משום טעם אחר, דהיינו מטעם ששיעבודא גבי'. ועי' עוד לעיל בתחילת הסי' שכתב הגרש"ש ביאור אחר, וגם הביאור ההוא אינו נכנס ללשון הר"ן.

י) ר"ן ד"ה הכא שאני דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט.

בענין דברי הר"ן שהקדש לאחר ל' הרי זה כאומר מעכשיו.

וז"ל, וכמאן דאמר מעכשיו ולאחר שלשים יום דמי כלומר דלא מהני הדר בי' עכ"ל. מיהו עי' ברשב"א כאן שפי' דלא כהר"ן, אלא דכיון דהוי כמסירתו להדיוט הרי האמירה נחשבת על המדריגה של מעשה ולא אתי דיבור ומבטל מעשה. ולעיל כאן באות ח' כתבנו שלפי הרשב"א יוכל לבטל את ההקדש ע"י שיקדיש בתוך שלשים לסוג אחר של הקדש ע"י אמירה לגבוה, דהא גם זה הוי מעשה ואתי מעשה ומבטל מעשה, וכן אם ימכרנו להדיוט וכדומה, ועוד דאפילו אם הי' נחשב מה שהוא עושה בתוך שלשים בגדר דיבור, אבל אין כאן תופעה של דיבור מבטל מעשה, אלא הדיבור בתוך שלשים חל עכשיו במקום הפנוי, וממילא לאחר שחל שוב לא פקע בכדי ומתבטל המעשה

הראשון, אבל לפי הר"ן מכיון דהוי כאומר מעכשיו ולאחר שלשים, הרי ההקדש הראשון חל למפרע מעכשיו, וא"כ אי אפשר לו להקדישו קדושה אחרת ולמוכרו, וכמו באומר לאשה הרי את מקודשת מעכשיו ולאחר שלשים שאינה יכולה לקבל קידושין מאחר (כמו היכא שאמר לה לאחר שלשים בלי לומר מעכשיו).

והנה גם רעק"א בשו"ת במהדורא קמא סי' קמ"ו עמד על המחלוקת הנ"ל שבין הר"ן להרשב"א (אלא שהביא כן מהרשב"א ביבמות, וכן בשו"ת, ולא מדבריו בנדרים כאן). ובספר צמח דוד, הובא בקהלות יעקב כאן בסי' כ"ב, הקשה על הר"ן דהא בעירובין דף ל"ו ע"א אמרינן שאם אמר על ככר שהיום יהי' חול ולמחר יהי' קודש מערבין בו משום דהוי בין השמשות סעודה הראוי' כי מספק עוד לא נחתא עלי' קדושה בין השמשות, ואם נאמר שבהקדש כל היכא שהוא אומר לאחר ל' הרי זה כאומר מעכשיו ולאחר ל' א"כ אינו יכול לאוכלו כבר מעכשיו כי למחר יהי' קודש למפרע מעכשיו.

מיהו לכאורה יש ליישב בפשיטות דשאני בעירובין שם שפרט להדיא שהיום יהי' חול, וי"ל דמשה באמת הוזכר שאומר בפירוש שהיום יהי' חול, דלכאורה צ"ע למה הוצרכו לומר כן, הלא גם אם הוא אומר ככר זו למחר קודש הרי המובן מדבריו הוא שהיום יהי' חול ורק למחר יהי' קודש, ובע"כ צ"ל כהנ"ל כי בלי שיאמר בפירוש שהיום יהי' חול היינו אומרים דנעשה כאומר מעכשיו ולמחר. מיהו צריכים לבאר סברת הדבר למה גרע היכא דאמר בפירוש "היום חול".

ולכאורה הרי זה תלוי באיך מבינים את דברי הר"ן דחשיב כאומר מעכשיו ולאחר שלשים, דאם הכוונה היא שהקדושה מחמת עצם טבעה מתפשטת ממצב של לאחר שלשים למצב של מעכשיו ולאחר שלשים א"כ לכאורה אין לחלק כהנ"ל, כי גם היכא שאמר בפירוש היום חול למה לא תוכל להתפשט כמו היכא שאמר רק למחר קודש, אבל אם נאמר שכוונת הר"ן היא שהיכא שאמר לאחר שלשים הרי התורה החשיבה אותו כאומר מעכשיו ולאחר שלשים א"כ בזה שפיר י"ל שהתורה עשתה כן רק היכא שהוא עצמו סתם את הדברים ולא דיבר על היום, אבל היכא שאמר בפירוש להיפך לא החשיבתו התורה כאומר מעכשיו ולאחר שלשים. ואין לי כעת את הספר צמח דוד לעיין בו לראות אם עמד על החילוק הנ"ל.

והנה הקהלות יעקב הקשה עוד מדברי הרמב"ם בפ"ג מהל' ערכין ה"ט שפסק על פי תוספתא דמס' תמורה בפרק ג' שאם הקדיש שור לאחר ל' ושחטו בתוך ל' הרי הוא מותר בהנאה אבל אם אמר מעכשיו ולאחר שלשים ושחטו בתוך שלשים הרי הוא אסור בהנאה, הרי שהיכא שאמר לאחר שלשים אין זה נחשב כאומר מעכשיו ולאחר שלשים.

והסיק הקהלות יעקב שהר"ן קאמר רק לענין שאינו יכול לחזור בו, דרק לענין זה הוי כאומר מעכשיו אבל לא לענין שיחול למפרע מעכשיו.

והביא ראי' שאפשר לומר דמהני מעכשיו רק לענין שאינו יכול לחזור בו אע"פ שהחלות עדיין אינו חל, משיטת

הרמב"ן, הובא ברשב"א בקידושין דף ס"ג ע"א בד"ה כגון דכתב ל' לכשאקחך וכו', דהיכא שהקנה דבר שלא בא לעולם, ואמר מעכשיו, שהרי זה מועיל, הרי זה מועיל רק לענין שלא יוכל לחזור בו, אבל החלות עדיין אינו חל כיון שלא בא לעולם ואין על מה לחול, ולכן צריכים שהשטר ישאר קיים עד שיבוא לעולם, וזהו להיפך משיטת תוס' שסוברים שיכול לחזור בו כיון שהחלות עוד לא חל אבל בכל זאת אין צריכים שהשטר ישאר קיים, והר"ן בתשובה כ"ג סובר כהרמב"ן, וא"כ חזינן מהרמב"ן שאפילו היכא שהחלות לא חל עדיין, אכתי יתכן שיועיל "מעכשיו" לענין הא לחוד שאינו יכול לחזור בו, וא"כ הה"נ שי"ל כן על היכא שהקדיש לאחר ל' דהוי כמו מעכשיו.

מיהו עיי"ש שהביא שהעירו לו שמהר"ן לעיל כאן מבואר דס"ל דחשיב כמעכשיו גם לענין שחל למפרע מעכשיו, הובא אצלינו לעיל באות ח' עיי"ש.

מיהו יש להביא סמוכים להחילוק הנ"ל שכתב הקהלות יעקב, דהנה יש להעיר דאם חשיב כאומר מעכשיו א"כ למה אינו חוזר וקדוש גם היכא שפדוהו אחרים, דהא הטעם הוא משום שמה שהוא מקדישו עכשיו על הזמן לאחר שפדוהו אחרים הרי זה כדבר שלא בא לעולם, ואילו לפי הנ"ל קשה דהא היכא שאמר מעכשיו אין חסרון של דבר שלא בא לעולם. ובע"כ צ"ל שאע"פ שאמירתו לגבוה חשיב כאומר מעכשיו אבל היינו רק לענין לפעול שאינו יכול לחזור בו אבל לא לענין לסלק את החסרון של דבר שלא בא לעולם, כמו שאינו מועיל לענין שיחול למפרע מעכשיו.

דף ל' ע"א

יא) אמר ר' יוחנן פדאן הוא חוזרות וקדושות פדאום אחרים אין חוזרות וקדושות.

גדר הבעלות שיש להפודה את הקדשו מהקדש.

צ"ב דהטעם למה אינו מועיל היכא דפדאום אחרים הרי זה משום דחשיב דבר שלא בא לעולם, והיינו או מהטעם שביאר הר"ן שאין בידו עכשיו להקדישו אותה קדושה שני', או מהטעם שביאר הרשב"א שאזלינן עכשיו שבידו לא מהני, וא"כ צ"ע למה מהני בפדאן הוא, הלא גם בזה הדין נותן שיחשב דבר שלא בא לעולם מהטעמים הנ"ל.

מיהו י"ל דהיכא שאדם פודה את מה שהקדיש אין זה נחשב שקיבל בעלות חדשה מהקדש, אלא ההקדש נפקע והרי הוא נשאר מעתה הבעלים על הזמן הזה כמו קודם, והרי זה כאילו הי' יכול להקדישו רק לזמן, דאז ההקדש הי' נפקע והי' הוא נשאר עם אותה בעלות שהיתה לו קודם, ולא הי' נקרא שהקדש מוכרו לו ונותן לו בעלות מחודשת, ומעתה י"ל שכן הוא היכא שהוא פודה מהקדש, דאין זו זכי' חדשה ובעלות חדשה, אלא ההקדש פקע ושוב הרי הוא נשאר הבעלים על הזמן הזה כמו שאמור הי' להיות קודם שהקדיש, וממילא לפ"ז אתי שפיר למה הוא יכול להקדיש עכשיו את אותה בעלות, והיינו משום כי היא אותה בעלות שיש לו עכשיו, והרי זה כמו היכא שהוא מקדישו לאחר ל' יום דחל ההקדש ואינו נחשב דבר שלא בא

לעולם. אבל היכא שפדאום אחרים והוא קנה מהם הרי זה שפיר מיקרי שקיבל בעלות חדשה, כי כשהשני מוכרו לו אין הכוונה שבעלותו של השני נפקעת וכאילו מעולם לא קנה אותו על אותו זמן, אלא הוא קנהו לעולם, רק שעכשיו מוכרו, וא"כ הרי זה באמת אצל הראשון שקנהו בחזרה בגדר בעלות חדשה.

יב) גדרי בידו.

בענין אם בידו מהני היכא שעכשיו בכלל אין החפץ עוד שלו.

ע"י בגמרא דאמרין לבר פדא דאמר פדאן חוזרות וקדושות תפשוט דבעי רב הושעיא הנותן שתי פרוטות לאשה ואומר לה באחת התקדשי לי היום ובאחת התקדשי לי לאחר שאגרשיך הכי נמי דהווי קידושי, איתער בהו ר' ירמי' אמר להו מאי קא מדמיתון פדאן הוא לפדאום אחרים, הכי אמר רבי יוחנן פדאן הוא חוזרות וקדושות פדאום אחרים אין חוזרות וקדושות, ואשה כפדאוא אחרים דמיא.

וכתב הקרן אורה וז"ל, תפשוט דבעי רב הושעיא, יש לדקדק היכי מדמה הש"ס הא דרב הושעיא למתניתין, הא במתניתין אפילו אם לאחר שהקדיש אמר לכשאפדנה תחזור ותקדוש נראה דהוי הקדש, ואין זה דבר שלא בא לעולם כיון דבידו לפדותה, והוי דומיא דשדה זו שמשכנתי לך תקדוש לכשאפדנה, דקדוש הואיל ובידו לפדותה, והכי נמי גבי הקדש בידו לפדותה, ואילו גבי אשה אילו אמר הרי את מקודשת לאחר שאגרשיך אינה מקדושת משום דאין בידו לקדשה כדאיתא בקידושין פרק האומר, וי"ל דהיינו דאמר להו ר' ירמי'

מהא דאמר רבי יוחנן דוקא פדאן הוא חוזרות וקודשות, והיינו משום דבידו הוא, אבל פדאן אחרים אינו בידו, ומש"ה אינן חוזרות וקודשות, ואשה כפדאווה אחרים דמי משום דאין בידו לקדשה לאחר גירושין עכ"ל.

מיהו מהר"ן נראה שאינו מפרש כן את הדיחוי של ר' ירמיה' וז"ל, לא שנו אלא שפדאם הוא דכיון דפדאם הוא ולעולם לא יצאו נטיעות הללו מרשות הקדש או מרשותו דין הוא שיהיו חוזרות וקודשות, אבל פדאום אחרים אפילו הכניסום אחר כך לרשותו אין חוזרות וקודשות לפי שמיד שפדאום אחרים נסתלק רשות בעלים הראשונים, וכיון דההיא שעתא אי אפשר להקדש שיחול אליהם בתר שעתא נמי כשהכניסם אחרים לרשותו לא חייל עכ"ל, ומשמע מלשונו שאין הטעם משום שבידו לפדותו ולהקדישו, אלא גם בלא זה, עצם הדבר שלא יצא לרשות אדם אחר הרי זה מועיל לענין שבתחילה הרי הוא יכול להקדיש גם על המצב ההוא .;

ועוד, דהנה הר"ן המשיך להקשות דגבי קידושין למה מסתכלים מצד האישה אשר לפ"ז הרי זה כפדאום אחרים, ולא מסתכלים מצד האשה אשר אז הרי זה כפדאום הוא, כי לא יצאת לרשות אדם אחר חוץ מרשות הבעל ורשות עצמה, ואילו לפי פירושו של הקרן אורה לק"מ כי אפילו אם חשיב ציור של פדאום הוא, אבל הרי בצירוף זה אין בידה להתגרש ולהתקדש עוד הפעם כי גירושין הוא רק מרצון הבעל. מיהו באמת גם לפי הפירוש שכתבנו בהאות הקודמת לא אתי שפיר קושיית הר"ן ודו"ק.

ועי' בבית הלוי בח"ב סי' מ"ט שהקשה גם הוא את קושייתו של הקר"א, וכתב לתרץ בב' דרכים, א' דבהיותו הקדש אין זה נקרא שבידו לפדותו כי צריכים לפדות ע"י ג' ואולי לא יסכימו וכמו דאמרינן בקידושין דף ס"ב ע"ב שאין זה נקרא שבידה להתגייר כי מי יימר דמזדקקי לה ג', ואע"פ שתוס' שם סוברים שאמרינן כן רק היכא שצריכים ג' לעיכובא, וכגון קבלת מצות דגרות אבל לא היכא שאין צריכים ג' לעיכובא וכגון טבילת גרות, אבל י"ל שהר"ן אינו סובר כתוס', ועוד דהכא נהי שמהני פד' בדיעבד בלי ג' אבל עכ"פ אם אין לו ג' אסור לו לפדותו משא"כ בהצירוף של תוס' אם אין לו ג' אין איסור לעשות טבילת גרות בלא ג', וא"כ אולי גם תוס' יודו כאן דלא מיקרי בידו עכ"ד הבית הלוי.

מיהו יש להעיר על הבית הלוי מדברי הרשב"א ביבמות דף פ"ח ע"א בד"ה הא דאמרינן וכו' שסובר בחד תירוץ שרק בגרות מיקרי שאינו בידו כי התם צריכים יותר מסתם הדיוטות היודעים לפתוח בפתחי נדרים, אלא בעינן תלמידי חכמים או מומחין (ואכמ"ל בהשיטות בזה), אבל התרת נדרים מיקרי שפיר בידו, וא"כ לפ"ז גם פדיון הקדש חשיבא שפיר בידו.

ועוד כתב הבית הלוי לתרץ שבידו לא מהני היכא שאין הדבר עכשיו שלו, אלא הרי זה מועיל רק היכא דהוי שלו רק שחסר תנאי מסוים, וכגון באומר פירות אלו תרומה לכשיתלשו דמהני כיון שבידו לתולשם, וכן שדה זו שמשכנתי לך לכשאפדנה תהא הקדש כי גם עכשיו הגוף הוא שלו אלא שמשועבד להבעל חוב,

וא"כ לכן מהני מה שבידו לפדותו, אבל הכא הרי לעת עתה הרי זה הקדש ולא שלו, ומש"ה לא מהני מה שבידו לפדותו מהקדש כיון שאינו שלו.

ובביאור הדבר כתב וז"ל, וע"כ נראה דעיקר הסברא דבידו לא אמרינן רק דומיא דפירות ערוגה זו יהיו תרומה לכשיתלשו, דגם עתה הפירות הם שלו, ורק דאי אפשר לחול עליהם שם תרומה משום דהם מחוברין, בזה אמרינן הך סברא דבידו לתולשן, אבל דבר דעתה אינם שלו כלל אע"ג דבידו לעשות תחבולה ועצה שיהיו שלו, בזה לא מהני כלל הסברא דבידו, ולא אמרינן דיחול עתה ההקדש משום דבידו לעשותו כיון דמ"מ השתא לא הויא הוא הבעלים של החפץ והיאך יחול דיבורו מה שאומר עתה, דכי יקדיש את ביתו אמר רחמנא שלו דוקא עכ"ל. מיהו צריכים לבאר חילוק זה למה לא מהני בידו גם נגד העובדא שאינו עכשיו שלו כמו שמהני נגד חסרון תנאי אחר.

ויש לבאר, דהיות הפירות מחוברים אינו סיבה למה אי אפשר לעשות עכשיו מעשה הפרשה, אלא הרי זה סיבה רק שאי אפשר להחלות של תרומה לחול, אלא שהיכא שאין החלות יכולה לחול הרי זה גופא גורם שאינו יכול לעשות את המעשה, אבל חוץ מהחסרון הזה שאין החלות יכולה לחול ליכא שום סיבה למה לא יוכל לעשות את מעשה הפרשה, ולכן על זה נאמר שהיכא שבידו להביאו לעולם ולגרום שהחלות תחול אין כאן חסרון של דבר שלא בא לעולם, אבל היכא שאין הדבר שלו הרי זה שפיר בגדר סיבה עצמית למה אינו יכול לעשות את מעשה ההקדש,

דנאמר בזה שגם עצם מעשה ההקדש (ולא רק החלות) צריך להיות על דבר שהוא שלו, ומעתה י"ל שהדין של בידו לא נאמר לתקן חסרונות עצמיות בעצם מעשה ההקדש.

והנה הבית הלוי הביא שכבר נחלקו הראשונים להלן בדף ל"ד ע"ב באם מהני בידו היכא שאין הדבר שלו, דעיי"ש דאמר רבא היתה לפניו ככר של הפקר ואמר ככר זה הקדש דנעשה הקדש, והר"ן שם פי' דאיירי שהי' בתוך ד' אמותיו והרי הוא יכול לפעול שהד' אמות יקנו בשביל הקדש ולא בשבילו, אבל הרא"ש הביא בשם הר"א ממיץ שה"ר יצחק פי' דאיירי אפילו חוץ לד' אמותיו ורחוק ממנו הרבה רק שאין שם אדם אחר שיכול לזכות בו, ואמר לכשאזכה בככר זה יהא הקדש, ומהני משום שכיון שבידו לזכות בו הרי הוא יכול להקדישו, וכמו בשדה זו שמשכנתי לך לכשאפדנה תהא הקדש, וכתב הבית הלוי שהר"ן לא פי' כן כי הוא סובר שלא מהני בידו כשאינו שלו ולכן נדחק לפרש דאיירי בד' אמותיו.

וגם החזו"א בחלק אה"ע בסי' קמ"ח בדבריו על קידושין דף ס"ב בד"ה וכן נחלקו וכו' הביא את דברי הר"ן והרא"ש הנ"ל, והוא נקט שלעולם י"ל שגם הר"ן מודה לה"ר יצחק שמהני בכ"ה"ג בידו, רק שאדרבה פירושו של הר"ן הוא יותר פשוט, ופירושו של ה"ר יצחק דאיירי חוץ לד' אמותיו הוא דחוק, כי דוחק לפרש שאין שם אדם אלא הוא, וכן שאינו הקדש עד שיבוא לידו. ושוב הביא שמהר"ן אצלינו בביאור החילוק בין פדאו הוא לפדאום אחרים מבואר דלא מהני בידו

כשאניו שלו, כי אם שפיר מהני א"כ הי' לו להר"ן לפרש שפדאו הוא מהני משום שהי' בידו גם כשהי' הקדש וכדרך שפי' הקרן אורה.

יג) ר"ן ד"ה ואשה נמי כפדאוה אחרים דמיא.

מחלוקת בין הרשב"א והר"ן למה מהני בידו.

ע"י בדברי הר"ן שהביא את דברי הרשב"א שאע"פ שרוב הושעיא נסתפק בנותן שתי פרוטות לאשה ואמר לה באחת התקדשי לי היום ובאחת התקדשי לי לאחר שאגרשיך, אבל להלכה נראה שהיא מקודשת כי כיון שבידו לקדשה עכשיו אין חסרון של לא בא לעולם וכמו היכא שאומר שדה זו שאני מוכר לך לכשאקחנה מידך תקדוש דהרי היא הקדש. והר"ן השיג על הרשב"א דבשלמא התם בשדה זו שאני מוכר לך הרי בידו לעשות עכשיו ההוא הקדש שיעשה אח"כ, אבל הכא אין בידו עכשיו לקדשה הקידושין השניים, וכן בפדאום אחרים אין

בידו עכשיו להקדישו ההוא הקדש שני. ויש לעיין למה סובר הרשב"א דחשיב שפיר בידו.

וי"ל דפליגי בלמה מהני בידו לסלק את החסרון של דבר שלא בא לעולם, דהר"ן סובר דהוא משום דהיכא שהוא בידו לעשותו עכשיו, הדבר נחשב באמת בא לעולם, וכמו התם דכיון שבידו להקדיש את השדה עכשיו הרי זה כאילו ההזדמנות להקדישה לאחר שיחזור ויקחנה נמצאת כבר לפנינו בעולם, ומה שאמר שיהי' קדוש לאחר שיקחנו הרי זה כאומר לאחר שלשים, ומש"ה שפיר הקשה הר"ן שצריכים שיהי' בידו לעשות אותו חלות ממש, והכא הרי אינו יכול עכשיו לעשות את הקידושין או ההקדש השניים, אבל הרשב"א סובר שמה שנאמר בהדין של בידו הוא דהיכא שהדבר בידו מהני באמת הקנאה גם על דבר שלא בא לעולם, וא"כ גם הכא מכיון שבידו להקדישו עכשיו ולקדשה עכשיו תו לא איכפת לן בזה שההקדש השני והקידושין השניים הם בגדר דבר שלא בא לעולם.

פרק אין בין המודר

דף ל"ב ע"ב

(א) בענין דריסת הרגל.

הסברות להתיר ויתור.

הנה בגמ' כאן מיייתנן את המחלוקת שבין רבי אליעזר ורבנן בענין אם ויתור אסור במודר הנאה או לא. ומחלוקתם היא לגבי אותו דבר מועט שדרכם של המוכרים להוסיף להלוקח. ואמרינן שה"ה שיחלקן לגבי אם דריסת הרגל מותרת למודר הנאה כי גם דריסת הרגל היא דבר שאין מקפידים עליו. ובב"ב דף נ"ז ע"ב אמר רבינא שהה"נ דפליגי בהעמדת כירים ותנור בחצר שיש לו שותפות בה כי גם זהו ציור שאין מקפידים.

והנה הרשב"ם בב"ב שם בד"ה אפילו ויתור וכו' כתב שהטעם להתיר בהציוור של מקח הרי זה כי הוא מוסיף לו בגלל המקח, כלומר וממילא הרי זה נחשב שהמעות ששילם הקונה הרי הם גם כנגד ההוספה ואינה נחשבת כמתנת חנם, ואילו לעיל בד"ה אסורין ליכנס לחצר, בנוגע לדריסת רגל בהחצר, כתב שהטעם הוא כי כיון שאינו מקפיד על דבר זה הרי זה כמו שהפקיר שימוש לבני החצר.

והטורי אבן במגילה דף ח' ע"א הקשה על פירושו שא"כ מה הקשר בין שני הציוורים, ומגלן שרבי אליעזר שאוסר במקח כי אינו מחשיבו חלק מהמקח, יאסור גם העמדת ריחים ותנור בחצר או

דריסת רגל, אולי שם גם רבי אליעזר מודה שהפקיר.

ועוד הקשה, דהא הפקר לעניים לחוד לא מהני, ואילו בהעמדת ריחים ותנור הרי הוא מפקיר רק לגבי השותף, וכן בדריסת הרגל הרי הוא מפקיר רק לבני החצר.

ופירש הטורי אבן שהטעם של רבנן הוא כי מן הסתם לא נתכוין לאסור דברים שאין מקפידים עליהם.

מיהו הר"ן בסוגיין כתב ביאור אחר, והיינו שאין דבר כזה מיקרי בגדר הנאה כלל וז"ל, דכל היכא דלא אסר עליו אלא הנאתו, כה"ג לא מיקרי הנאה, דכיון דלא קפדי בה אינשי הוא, אין זה קרוי נהנה מחבירו עכ"ל. והקשה עליו דהא בכל איסורי הנאה שבתורה חזינן שהוא אסור אפילו בהנאה שדרכם של אנשים לא להקפיד עליהם כמו שהראה שם, וא"כ חזינן דשפיר מיקרי הנאה.

ולכאורה י"ל ביאור אחר, דהנה הא ודאי שאם הוא מדירו הנאה מעצם הקרקע, אז גם דריסת הרגל אסורה, רק דהכא איירי שהוא מודר הנאה מהגברא ולא מהקרקע, וא"כ י"ל שרבנן סוברים שויתור הוא שפיר בגדר הנאה רק דכיון שאינו מקפיד עליו חשיב הנאה מהקרקע ולא מהגברא, ואילו רבי אליעזר סובר דכיון שהקרקע היא שלו, חשיב שפיר הנאה מהגברא. ואולי יש לפרש כן את לשון הר"ן שהבאנו לעיל, דהיינו שהיכא שאסר עליו הנאתו לא מיקרי הנאה, כלומר שאין זה הסוג הנאה שאסר

עליו וכמו שסיים משום שאין זה נקרא "נהנה מחבירו". ולפ"ז לא קשה קושיית הטורי אבן. מיהו מצד הסברא מושג זה קשה להולמו, דהיינו דמיקרי מציאות של הנאה אבל לא מחבירו, כי כיון שהחצר שייכת לחבירו ובכחו לאוסרה עליו למה לא מיקרי שנהנה מחבירו.

והנה כבר הבאנו שהטורי אבן הבין שכוונת הר"ן היא לפרש שטעמם של רבנן הוא משום שבכלל אינו נחשב הנאה, ובאמת י"ל שהוכרח לפרש כן ולא הי' יכול לפרש כהדרך הנ"ל שכתבנו לעיל בסמוך, והיינו בגלל דברי הר"ן בריש דף ה', דהנה הר"ן בדף ה' ע"א כתב דהיכא שנדר הנאה הכוונה היא גם מהאדם וגם מנכסיו (ועי' ברא"ש שם שפי' בדרך אחרת), וא"כ מה לי בזה שלא נחשב הנאה מהגברא הלא אפילו אם חשיב הנאה רק מהקרקע הדין נותן שיהי' אסור כי אסור גם הנאה מהקרקע, ומש"ה הוצרך הטורי אבן לפרש שהכוונה היא שאינו נחשב הנאה כלל, כי אילו הי' נחשב הנאה לא הוי איכפת לן בזה שנחשב שהנאה היא מהקרקע.

והנה לכאורה יש לבאר את הצד שויתור מותר במודר הנאה בדרך אחרת, די"ל שזה ודאי דחשיב הנאה מהגברא, רק שרבנן סוברים שלא מספיק בזה שקיבל הנאה מהגברא, אלא צריכים שיחשב שהמדיר מהנה אותו, והכא נהי שקיבל הנאה מהמדיר אבל לא מיקרי שהמדיר מהנה אותו, כי לא מיקרי שעשה לו דבר מה, כיון שאינו דבר שהוא מקפיד עליו. מיהו גם דרך זה לא אתי שפיר לפי הר"ן בדף ה' שם.

ומדברי הריטב"א כאן יש ללמוד שהבין כפירושו של הטורי אבן, דהנה הריטב"א כאן כתב וז"ל, פי' מתניתין דקתני המודר הנאה סתם, אסור בדריסת הרגל, אע"ג דלא חשיבא כולי האי, דליכא שום פסידא לבעל החצר, ואין הנכנס סבור ליהנות ממנו בכך, רבי אלעזר היא דתניא רבי אלעזר אומר אפילו ויתור אסור במודר הנאה, פי' אפילו דבר שדרכו לוותר אצל חבירו ואינו סבור שיהנה לחבירו בכך אסור למודר הנאה סתם לפי שכבר נהנה מכל מקום עכ"ל, הרי שהריטב"א כתב שהמדיר והמודר עצמם אינם מסתכלים על דבר זה כהנאה. ולכאורה אין הדבר מובן למה זה תלוי בדעתם. מיהו י"ל דס"ל כהטורי אבן שהטעם להתיר ויתור הרי זה כי לא נתכוין לאסור דבר כזה, ומסביר הריטב"א שהטעם למה לא נתכוין לדבר כזה הוא משום שהוא מתכוין לאסור רק דבר שמתקבל אצלו ואצל המודר כהנאה ממנו.

ומדברי רעק"א בתוס' רעק"א על משניות בריש פרק השותפין נראה שהבין כהדרך שכתבנו דלא מיקרי שהמדיר מהנה אותו, דהנה עי' בריש השותפין דתנן שהשותפין שנדרו הנאה זה מזה אסורין ליכנס לחצר, ופי' הר"ן דאתי כרבי אליעזר שויתור אסור במודר הנאה, ועוד ביאר הר"ן דאע"פ שהחצר משועבד להמודר אבל קונם מפקיע מידי שיעבוד, והקשה רעק"א דהיכי איירי, דאם איירי שאסור הנאה מהגברא א"כ מה שייך לומר על זה שקונם מפקיע מידי שיעבוד, הלא הקונם אינו אוסר את הנכסים שעליהם הוא שיש שיעבוד, אלא הקונם בא לאסור הנאה

(ב) בענין מודר מאכל.

א. השיעור של איסור מעילה, במודר הנאה ובמודר מאכל.

הנה בהמשנה כאן מבואר שהמודר הנאה מחבירו אסור בדריסת הרגל, וכן בכלים שאין עושין בהם אוכל נפש, משא"כ מודר מאכל מותר בדברים אלו, ובהמשנה השני' אמרין שאפילו מודר מאכל אסור בכלים שאין עושים בהם אוכל נפש היכא שהדרך הוא להשכיר כיוצא בהם והיינו משום שיוכל לקנות אוכל נפש בדמי השכירות שחסך.

ובמגילה דף ח' ע"א כתבו תוס' בד"ה אלא וכו' שאסור להשאל כלים שעושים בהם אוכל נפש למודר מאכל אפילו אם אין ההשתמשות שוה פרוטה, אבל כלים שאין עושים בהם אוכל נפש אסורים רק אם הדרך הוא להשכיר כיוצא בהם בשוה פרוטה דאז הרי הוא מהנהו פרוטה.

ועיי"ש בטורי אבן שתמה על תוס' למה בכלים שאין עושים בהם אוכל נפש בעינין שדמי השכירות יהי' פרוטה, ואי משום שאין דעתו על פחות משוה פרוטה, וכמו שהוכיח מגיטין דף י"ב ע"ב דפירשו תוס' שם שאין דעתו של מקדיש שיחול הקדש על פחות משוה פרוטה, א"כ גם בכלים שעושים בהם אוכל נפש הדין נותן שיהי' כן. ושוב הביא ירושלמי דבעי ר' אבון בר חי' הנודר מן הככר מהו לחמם בו את ידיו, ונקט הטורי אבן שזה ציור של הנאה פחות משו"פ, וכתב שמשמע מהירושלמי ששאר הנאות של פחות משוה פרוטה אסורות.

והנה עי' בשבועות דף כ"ב ע"א דאיתא שמעילה בקונמות היא רק בשוה פרוטה,

מהגברא, וא"כ השיעבוד שיש להמודר על הנכסים במקומו עומד, והדין נותן שיוכל להשתמש בהנכסים כי הם משועבדים לו, והרי לקחת מה שמגיע לו מהנכסים אינו נקרא הנאה מהגברא, והוי כמו היכא שהוא מודר הנאה מחבירו דמותר לחבירו לשלם לו את החוב שהוא חייב לו כי אין זה נקרא הנאה אלא הרי המודר רק גובה מה שחייב לו, ואם איירי שנדר הנאה מהקרקע, א"כ מה שייך לומר שאתי רק כרבי אליעזר אבל לא כרבנן, הלא גם לפי רבנן צריך להיות אסור, כי הטעם למה רבנן מתירין ויתור הרי זה כי "לא מיקרי מהנה" כיון שלא עשה דבר מיוחד בשבילו, אבל גם רבנן מודים שהיכא שנדר מהנכסים גם ויתור אסור כי סו"ס הרי נהנה מהקרקע, ע"כ קושיית רעק"א. הרי שכתב כדרכנו הנ"ל בביאור למה רבנן מתירים ויתור, דהיינו שמיקרי הנאה רק שאינו נקרא מהנה את חברו.

והנה עי' עוד ברעק"א על יו"ד ריש סי' רכ"א שהביא את דברי המג"א שמתיר ללעוס חטין בפסח ולתת על גבי מכתו כי הוי שלא כדרך הנאתו, והקשה רעק"א דא"כ למה בסוגיין במודר ממנו מאכל אסור ללעוס חטין ולשים על גבי מכתו הלא המג"א בסי' שצ"ו מתיר שלא כדרך הנאתו במודר הנאה, שהרי התיר שם לנודר מן הככר להשתמש בה בשביל עירוב (ודלא כפסק השו"ע שם אלא כהחולקים על דבריו) כי אינו דרך הנאתו.

מיהו אולי יש לחלק דשאני התם שנדר מן הככר אבל הכא נדר הנאה מהגברא ואם כן אולי בכהאי גוונא נתכוין לאסור אפילו כשלגבי החפץ אינו כדרך הנאתו, ודוחק.

מיהו הר"ן להלן בדף ס"ח ע"א בד"ה ואי אמרת מקלש קליש כתב בכזית (ובגליון הש"ס בדף ס"ח תמה עליו רעק"א מהגמ' הנ"ל בשבועות), ותוס' להלן בדף ל"ד ע"ב בד"ה היתה וכו' כתבו שמעילה בקונמות היא אפילו בכל שהוא, וגם עליהם קשה מהגמ' הנ"ל בשבועות. ולענין מלקות של שבועת שקר יש מחלוקת בשבועות שם אם השיעור הוא כזית או אפילו פחות מכזית. והנה כבר הבאנו שתוס' אוסרים כלים שעושים בהם אוכל נפש למודר מאכל אפילו בהנאה פחות משהו פרוטה. ונראה שאין סתירה מהגמ' הנ"ל בשבועות כי תוס' איירי בנוגע לאיסור ולא לענין קרבן מעילה, ועל זה כתבו שאין צריכים פרוטה, ובנוגע לכזית יתכן שהם מודים שצריכים שיבשל בו כזית, וכדעה אחת בהגמ' בשבועות שם, ולא אתו לאפוקי אלא שאין צריכים פרוטה.

גם י"ל שבשבועות שם בעינין כזית כי איירי שאסר אכילה, אבל היכא שאוסר הנאה המביאה לידי מאכל אין צריכים כזית.

והנה עי' בשו"ת רעק"א בסי' ק"צ שהביא את הצד שהשיעור של כל איסורי הנאה שבתורה הוא כזית, דהיינו שעוברים על הלאו בזה שנהנים מכזית איסור, ורעק"א עצמו סובר שהשיעור הוא הנאה שווה פרוטה, ולכאורה דברי רעק"א הם דלא כהתוס' הנ"ל במגילה שכתבו גם פחות משו"פ. מיהו באמת לא קשה מידי כי הכא איירי בנדירים ותלוי בכוונת הנודר וא"כ י"ל שכוונת הנודר היא גם לפחות משו"פ וכדברי תוס'.

(והנה כדי ליישב את קושייתו של

הגליון הש"ס על הר"ן מהגמ' בשבועות כתב הרש"ש בפסחים דף ל"ב ע"ב בד"ה אי דלית וכו' שאע"פ שהשיעור של מעילה הוא הנאה שווה פרוטה אבל על אכילה יש מעילה גם בכזית אפילו אם לא נהנה הנאה שווה פרוטה לרבנן דאבא שאול שהביא שם שהרי הם סוברים שאיסור אכילת תרומה לזרים הוא בכזית וא"כ שוב ילפינן מעילה חטא חטא מאכילת תרומה (אבל אבא שאול סובר שגם באכילת תרומה צריכים שיהיה פרוטה ולא בעינין כזית). והקהלות יעקב בסי' ל"ח ר"ל שלעולם השיעור של מעילה בהקדש הוא רק שווה פרוטה גם באכילה (וגם לפי רבנן דאבא שאול), כי צריכים שתיפגם רשות הקדש וכמו שהביא שם ממעילה דף י"ח, אבל בקונמות סגי בכזית, והגמ' בשבועות שאמרה שצריכים שווה פרוטה איירי בשאר הנאות ולא באכילה, א"נ באכילה אבל בקונם כללי דהוי ממון הקדש ממש דהא לר"מ יש לו פדיון, אבל השיעור של מעילה בקונמות באכילה דקונם פרטי הוא כזית וכהר"ן. והטעם למה באכילה סגי בהנאה מכזית אע"פ שדנינן מצד הנאה ולא מצד אכילה (שהרי אסר על עצמו הנאה) הרי זה על פי דברי הרמב"ם בסה"מ ל"ת קפ"ז שבדבר שאסור בהנאה גם האיסור אכילה שבו הוא מצד ההנאה אשר לפ"ז צ"ע למה השיעור של אכילה הוא כזית ולא שווה פרוטה לפי רעק"א בשו"ת שהבאנו שכל איסורי הנאה שיעורן הוא בהנאה שו"פ, ובע"כ צ"ל שאכילת כזית מיקרי הנאה חשובה, ומעתה הה"נ בקונמות דאע"פ שאסר על עצמו הנאה אבל שיעור הנאת אכילה הוא בכזית. והנה

הקהלות יעקב נקט בזה שקונם כללי נעשה הקדש ממש משא"כ קונם פרטי. מיהו להלן באות ג' סק"ב הראנו שהרא"ש בפירושו בדף ל"ג ע"א סובר שגם קונם פרטי נעשה הקדש ממש, ושהר"ן בדף ל"ה ע"א סובר שלכה"פ קונם פרטי אינו נעשה הקדש ממש, וכן הוכיח הקובץ הערות בסי' נ"ב סק"ג מהרא"ש הנ"ל שגם קונם פרטי נעשה הקדש ממש, וביאר דיכול להיות תופעה שחפץ מסוים שיין להקדש לגבי אדם אחד אבל לא לגבי אדם אחר, ועוד כתב הקובץ הערות שמהר"ן בדף כ"ט ע"א בשם רבינו יונה משמע שגם קונם כללי אינו נעשה הקדש (גמור).

ועכ"פ מדברי תוס' במגילה שם יוצא שאסור לתת סתם כלים למי שמודר ממנו הנאה אפילו אם הנאת הכלי הוא פחות משהו פרוטה, שהרי כל הכלים לגבי מי שמודר ממנו הנאה הרי הם כמו כלים שעושים בהם אוכל נפש למי שמודר ממנו מאכל.

והנה עיין בסוגיית הגמ' כאן דאמרינן שמאי דתני במתניתין שהמודר הנאה מחבירו אסור בדריסת הרגל הרי זה אתי כרבי אליעזר שסובר שויתור אסור במודר הנאה. והקשו הראשונים דהא יש להעמיד גם כרבנן ובחצר כי גם רבנן מודים שבחצר מקפידים על דריסת הרגל. וגם תוס' במגילה שם הקשו קושיא זו, והתם תירצו משום דמשמע להגמ' שהמשנה איירי בדריסת רגל כזו שאין מקפידים עליה, דהא משמע דאיירי דומיא דכלים שאין עושים בהם אוכל נפש דמיירי באינם מקפידים עליהם וכרבי אליעזר שאוסר דהא מיירי

אפילו כשאין משכירים וכמו שהוכיח הגמ' להלן בדף ל"ג ע"א מהמשנה השני'. מיהו בנדרים כאן תירצו תוס' תי' אחר, והיינו שאם איירי בדריסת הרגל בחצר שמקפידים עליה א"כ גם במודר מאכל הרי זה אסור כי הוי כמו כלים שמשכירים כיוצא בהם.

ברם צ"ע, דאי משום הא, אכתי הי' אפשר לתרץ שאיירי בדריסת הרגל בחצר בציור שאין הדריסת רגל שוה פרוטה אשר לפ"ז יוצא שרק במודר הנאה הרי זה אסור, וכמו שביארנו לעיל שאז הרי זה כמו כלים שעושים בהם אוכל נפש במודר מאכל, שאסורים אפילו בהנאה פחות משהו פרוטה, דכן יהי' גם בדריסת הרגל בחצר במודר הנאה, כי כלים שאין עושים בהם אוכל נפש הרי הם בנוגע למודר הנאה כמו כלים שעושים בהם אוכל נפש לגבי מי שמודר מאכל וכמו שביארנו, וא"כ אכתי אפשר להעמיד גם כרבנן בדריסת הרגל בחצר כשאין הדריסת רגל שוה פרוטה, דאסור במודר הנאה אבל לא במודר מאכל, כי במודר מאכל בעינן שהדבר יהי' עשוי להשכיר בעד שוה פרוטה וכמו שכתבו תוס' במגילה שם.

ולכאורה מזה מוכח שתוס' כאן סוברים דלא כדבריהם במגילה אלא שיש שיעור אחד בין להנאת כלים שעושים בהם אוכל נפש ובין לכלים שהדרך להשכיר כיוצא בהם, ולכן שפיר כתבו שאם איירי בחצר הרי זה אסור גם במודר מאכל.

ולכאורה לכן לא תירצו תוס' במגילה כמו שתירצו כאן שאם הוי דריסת הרגל שמקפידים עליו אז גם במודר מאכל יהי' אסור, כי אכתי אפשר להקשות כמו

שהקשינו שאכתי יצויר באופן שמקפידים על דריסת הרגל אבל אינה שוה פרוטה דבכה"ג הרי זה אסור במודר הנאה אבל לא במודר מאכל וכמו שביארנו, ולכן הוצרכו לתרץ שבכל זאת לא רצו להעמיד באופן שמקפידים על דריסת הרגל כי רצו לנקוט דומיא דכלים שאין עושים בהם אוכל נפש דמבואר מהמשנה השני' דאיירי באין משכירים כיוצא בהם, והרי הטעם למה אין משכירין הוא משום שאין מקפידים על זה, דאילו היו מקפידים לא היו נותנים בחנם אלא היו משכירים בפחות משה פרוטה.

(מיהו עי' להלן בדף ל"ג ע"א בתד"ה מאן תנא וכו' שכתבו תוס' כדבריהם במגילה, וזה סותר את דבריהם כאן שלא כתבו כדרכם במס' מגילה וכהנ"ל, וצ"ע.)

ב. יסוד האיסור בכלי שאין עושה אוכל נפש אבל משכירין כיוצא בו.
ומעתה צריכים להסביר במה פליגי שתי השיטות של תוס'.

וי"ל דפליגי במה הוא החפצא של איסור בכלים שאין עושים בהם אוכל נפש אבל משכירין כיוצא בהם, דתוס' במגילה סוברים שהמדיד מתכוין לאסור על המודר את הכסף שהוא חוסך לו ע"י שמשאיל לו את הכלי, והרי זה נחשב שבא מהמשאיל כיון שהוא זה שחוסך לו כסף זה ע"י הכלי, ומעתה מכיון שאוסר עליו את הכסף הנ"ל (שהוא נחשב שבא ממנו וכהנ"ל) מש"ה השיעור הוא פרוטה כי פחות משה פרוטה אינו נחשב כסף ושויות, אבל תוס' בנדרים כאן סוברים שהוא מתכוין לאסור עליו את גוף ההנאה מהכלי, רק שהוא

אוסרו עליו מטעם שאם יהנה הרי זה יחסוך לו כסף ויוכל לקנות אוכל נפש, אבל בכל זאת מה שהוא אוסר עליו הרי זה עצם ההנאה מהכלי, ומש"ה אין השיעור בשה פרוטה כי אינו אוסר עליו כסף בכלל (מיהו יש עוד לדון בזה).

ויש להוסיף שהטעם למה נקטינן שהוא מתכוין לאסור עליו את ההנאה מגוף הכלי הרי זה כי כיון שמשכירין כיוצא בו הרי זה גורם שגוף הכלי מיקרי בגדר כלי שעושה אוכל נפש, רק שיש סוג כלי שעושה אוכל נפש ע"י שמבשלים בו ויש סוג כלי שעושה אוכל נפש ע"י שמשכירין אותו (גם בזה יש עוד לדון).

והנה עיין בשט"מ בדף ל"ג ע"א כאן שהקשה בשם הרא"ם למה אסרינן כלים שאין עושים בהם אוכל נפש היכא שהדרך הוא להשכיר כיוצא בהם, הלא נהי שהמודר חוסך כסף ע"י שהמדיד נותן לו להשתמש בחנם אבל למה זה גרוע מפורע את חובו דמותר כדתנן להלן משום דהוי רק בגדר מברית ארי מנכסי חבירו דגם כאן הרי הוא רק מברית הוצאה. ותי' דשאני בפורע את חובו שאין המלוה עומד עכשיו לפניו מוכן לגבות וז"ל, פסקא, במקום שמשכירין אסור שמזמין לי' מעות לקנות מאכל שהי' צריך לשכור בהם הני, ואי תיקשי מה בין זה לפורע חובו דמותר, שזה וזה אינו כי אם גרם מאכל, ואיכא למימר דשאלת חלוקה היא בשעת הצורך, ללכת לבית המשתה, ואז מיד הי' צריך להוציא דינר לשכור, וזה מרויחו בפניו שישארו לו אותן מעות לקנות מאכל, אבל פורע חובו, שלא בפניו הוא, ושלא בשעת הצורך,

שהרבה בני אדם ממתניין בשעת פרעון חובם באהבתם או באהבת אוהביהם עכ"ל. והנה הרא"ם בקושייתו נקט שכשמדירו מכלי שמשכירין כיוצא בו כוונתו היא לאסור עליו את הכסף שהוא חוסך בגלל הכלי, ולכן הקשה הרא"ם דהא הוי כמבריה ארי, אבל לפי הדרך שהוא מתכוין לאסור עליו את גוף ההנאה מהכלי, אין זה ענין למבריה ארי אלא הרי הוא מהנהו בדרך ישיר את הנאת הכלי, רק שהוא אוסרה עליו מטעם שאם יהנה הרי זה יחסוך לו ויוכל לקנות אוכל נפש, אבל בכל זאת זהו רק הטעם למה הוא אוסר עליו, אבל עצם החפצא שהוא אוסר עליו הוא ההנאה מהכלי, ומש"ה אין זה ענין לפרוע את חובו.

ג) ויתור אסור במודר הנאה.

כתב הר"ן וז"ל, אותו ויתור אסור במודר הנאה ואע"ג דהוי זבינא דרמי על אפי' עכ"ל, פי' דאע"ג דהוי זבינא דרמי על אפי' שהוא מותר במודר הנאה אבל בכל זאת החלק של ויתור אסור. ויש להטעים את דבריו יותר, דהנה הטעם למה הויתור אסור הרי זה כי הוי מתנת חנם, אבל אם גם הויתור הי' נחשב בכלל המקח ושהמעוה באים גם עבור הויתור, אז הדין הי' נותן שיהי' מותר, ומהרשב"ם בב"ב דף נ"ז ע"ב בר"ה אפילו ויתור אסור משמע שזהו באמת הטעם למה לפי רבנן ויתור מותר, ומעתה יש לפרש שכוונת הר"ן היא לומר דהיכא דהוי זבינא דרמי על אפי' א"כ התם יש יותר סברא לומר שהויתור נחשב חלק מהמקח ושהמעוה באות גם בשביל הויתור, והיינו

כדי לחפות על העובדא שזה זבינא דרמי על אפי', וקמ"ל שגם בכה"ג המעות הם רק בשביל הקרן ואילו הויתור הוא מתנת חנם ומש"ה אוסר רבי אליעזר. וזהו שכתב הר"ן שויתור אסור אע"ג דהוי זבינא דרמי על אפי'.

וע"ע בפ"י הרא"ש כאן שכתב וז"ל, אותו ויתור אסור למודר הנאה כיון שהוא מותר שלו, אבל שוה בשוה (כלומר שאינו נותן לו שום ויתור) מותר, דהיינו זבינא דרמי על אפי' עכ"ל. ויש להבין שכוונתו לומר שבלי הויתור הרי זה מותר רק בציוור של זבינא דרמי על אפי'. מיהו גם יש לבאר כוונתו דס"ל שלעולם גם רבי אליעזר מודה שהמעות נחשבים גם כנגד הויתור ושאינו מתנת חנם, רק שאם הוא לוקח את הויתור הרי זה הופך את כל הזבינא מלהיות נחשב זבינא דרמי על אפי' ולכן הרי זה אסור.

דף ל"ג ע"א

ד) שק להביא פירות וחמור להביא עליו פירות וכו', סוס לרכוב עליו.

צ"ע מה החידוש בחמור הלא חמור הוא דבר שמשכירין כיוצא בו, וא"כ פשיטא דאסור. ועוד דצריך להיות אסור אפילו כשמשאילו לצורך אחר ולא להביא עליו פירות. וכן יש להקשות על סוס לרכוב עליו ולכאורה גם על טבעת ליראות בה. ואולי י"ל דאיירי שאדם זה לא הי' מוציא מעות כדי לשכור דברים אלו, ולכן צריכים את הטעם של הנאה המביאה לידי מאכל.

ה) טבעת ליראות בה מהו.

פירשו הראשונים כדי שיתנו לו מנה יפה. והר"ן פי' כן גם בעיא דסוס לרכוב עליו. וצ"ע מה היא השאלה, דהא חזינן שכלים שאין עושין בהם אוכל נפש במקום שמשכירין כיוצא בהן אסורים, והיינו משום שיוכל לקנות אוכל מהכסף שנשתרש אצלו, ופשיטא שכל שכן שאסור לתת לו כסף עצמו כי בודאי יוכל לקנות בו מאכל, וא"כ הכא בנידון דידן הרי הוא נותן לו סוס וטבעת להשתמש בהם כדי לקבל יותר אוכל, וא"כ מה הוא הטעם להחזיר, וצ"ע.

ו) שוקל לו את שקלו ומחזיר לו את אבידתו.

א. סתירה בין הסוגיא כאן להסוגיא בכתובות.

הנה בהמשנה תנן שהמדיר שוקל לו את שקלו ופורע את חובו ומחזיר לו את אבידתו, ובנוגע לשוקל את שקלו צריכים לדון על ג' נקודות. א', למה אינו אסור מפני שהוא נותן לו חלק בהקרבות, ב', למה אינו אסור מפני שהוא פורע בזה את חובו ויהי' אסור לכה"פ לפי רבנן שסוברים שפורע את חובו מיקרי הנאה, ג', למה אינו אסור מפני שהוא טורח בשבילו.

ובנוגע למחזיר את אבידתו צריכים לדון על שתים מהנקודות הנ"ל. א', למה אינו אסור בגלל שהוא נותן לו את האבידה, ב', למה אינו אסור בגלל שהוא טורח בשבילו. והנה בהגמ' כאן איתא שהמשנה הוא כחנן שסובר שפורע את חובו של הלוי אינו יכול לתבוע ממנו את מעותיו. והר"ן פי' שהגמ' קאי בזה גם על שוקל את שקלו ולא רק על פורע את חובו. ולפי פירושו

יוצא דאיתא בגמ' כאן ששוקל את שקלו מותר משום מברית ארי שזהו טעם ההיתר בפורע את חובו כדאמרין בהגמ' כאן. ועל זה המשיך הר"ן לפרש שמה שרבא תי' שהמשנה איתא אפילו כרבנן משום דאיירי באופן שאינו חייב לפרוע את החוב, גם זה קאי גם על שוקל את שקלו, כי י"ל שגם שוקל את שקלו איירי בכה"ג וכמו שצייר הר"ן שהלך לאיבוד בדרך הבאתו לירושלים, דבכה"ג הרי הוא פטור ואינו חייב באחריות.

ובנוגע למחזיר אבידתו אמרין להלן בסוגיין דמותר מפני שמידעם דנפשי' קיהיב לי' ולא נתן לו שום דבר חדש אלא דידי' קיהיב לי'.

ברם עי' בכתובות דף ק"ח ע"א דאיתא בשלמא שוקל את שקלו מצוה קעביד דתנן תורמין על האבוד ועל הגבוי ועל העתיד לגבות, ומחזיר לו אבידתו נמי מצוה קעביד, אלא פורע לו את חובו הא קמשתרשי לי', אמר ר' אושעיא הא מני חנן היא וכו'.

ופירש"י שהכוונה בנוגע לשוקל את שקלו היא שבאמת אינו מקנה לו חלק בהקרבות כי גם בלא"ה יש לו חלק כי תורמין על העתיד לגבות ואפילו אם לבסוף לא גבו, אלא סוף הדין הוא שהי' להמודר מצוה לעשות, דהיינו נתינת מחצית השקל, ולא עשה את המצוה, אלא המדיר עשה את המצוה של נתינת מעות להקדש, אבל עכ"פ הסיבה למה מותר לו לשקול את שקלו הרי זה כי אינו נותן להמודר כלום כי גם בלא"ה יש לו חלק בהקרבות וכדחזינן מהמשנה של תורמין על העתיד לגבות. ומעתה הרי זה סותר את האמור

בסוגיין לפי פירושו של הר"ן, שהרי כאן מבואר שהסיבה היא משום פורע את חובו, ולא דיברו כלל אודות מה שהוא מקבל חלק בגוף הקרבנות, אלא הר"ן בעצמו הוסיף בהמשך דבריו כאן דבר זה עיי"ש. וגם בנוגע למחזיר אבירתו יש סתירה דהא הכא איתא דמותר משום שדידי' קיהיב לי', ואילו התם איתא שמותר משום שמצוה קעביד.

ב. הדרך ששתי הסוגיות משלימות זו את זו.

ברם עי' בנ"י כאן שכתב מעצמו (בלי להביא את הסוגיא בכתובות) בנוגע למחזיר אבירתו שהטעם של מצוה קעביד פועל שאין זה נחשב שהוא מהנהו ע"י שהוא טורח בשבילו, אבל הכא דנינן למה אינו אסור משום החזרת גוף האבירה שהוא מקבל ועל זה אמרין משום שדידי' קיהיב לי'. ולפי הנ"י יוצא שמצוה קעביד מהני רק בנוגע לטירחא, כי כיון שהוא עושה מצוה אין זה נקרא שהוא טורח בשביל המודר ומהנהו, אבל אינו מועיל בנוגע להנאת קבלת החפץ, ולכן הוצרכו לומר כאן שדידי' קיהיב לי'.

ולפי הנ"י י"ל שאין זה נחשב סתירה בין הסוגיות אלא הסוגיות משלימות זו את זו.

ולפ"ז גם על הר"ן לק"מ בנוגע לשוקל את שקלו כי י"ל דס"ל להר"ן שהכא דנינן מצד שהוא פורע את חובו להקדש, ואילו התם דנינן מצד שהוא נותן לו חלק בהקרבנות, ושתי הסוגיות משלימות זו את זו.

ומעתה יוצא שבין בנוגע לשוקל את

שקלו ובין בנוגע למחזיר אבירתו שתי הסוגיות משלימות זו את זו.

ברם לכאורה הי' מקום לומר דלא כהר"ן, אלא שהגמ' כאן קאי רק על פורע את חובו, והיינו משום שי"ל שלשוקל את שקלו אין צריכים להגיע להדין של מבריא ארי ופורע את חובו, כי בכלל אין כאן חוב של ממון לתת מחצית השקל להקדש אלא הרי זה רק ענין של מצוה, וכמו צדקה שיש מצוה לתת צדקה לעני אבל אין זה נקרא שהוא חייב ממון לעניים.

מיהו זה אינו, כי אפילו אם אין כאן חוב של ממון, אבל בכל זאת מכיון שיש עליו מצוה, והדין הוא שב"ד כופין על המצות, א"כ שפיר צריכים להגיע להדין של מבריא ארי, שהרי גם בגוף הציור של מבריא ארי ליכא שום חוב או השתעבדות להארי, רק שהי' עומד להזיקו, וא"כ גם כאן היו ב"ד עומדים להפסידו ממון ע"י כפי' על המצות, וא"כ שפיר צריכים להגיע להדין של מבריא ארי.

ג. דברי תלמידי רבינו יונה בנוגע לצדקה.

וע"ע בשט"מ בכתובות שם בשם תלמידי רבינו יונה שהקשו למה אסור לו להמיר לתת צדקה להמודר דלמה אינו מותר כמו שמותר לו להשיב לו אבירתו, דהא גם צדקה היא מצוה. ותי' דהיינו משום שמצות צדקה הרי הוא יכול לקיים ע"י עניים אחרים, וא"כ אם הוא נותן להמודר הרי זה שפיר מיקרי שהוא מהנהו, כי המצוה אינה מחייבת אותו לתת דוקא להמודר, אבל במחזיר אבירתו הרי אינו יכול לתת אבירה זו לאדם אחר.

ד. הדרך שהסוגיות חולקות זו על זו.

והנה מדברי התלמידי רבינו יונה חזינן שהבינו דלא כהנ"י, אלא שלפי הסוגיא בכתובות סגי בהעובדא שמצוה קעביד לחודי' גם בלא הא דמידעם דנפשי' קיהיב לי', דאל"כ, אלא צריכים גם להא דמידעם דנפשי' קא יהיב לי', מה קשה להם מצדקה, הלא היכא שנותן לו צדקה הרי הוא נותן לו דבר חדש שלא הי' שלו קודם, ומש"ה נהי שאין קפידא בזה שטורח בשבילו כיון שמצוה קא עביד, אבל אכתי אסור משום עצם נתינת החפץ, וא"כ חזינן דס"ל להתלמידי רבינו יונה דהיותו מצוה הרי זה היתר לא רק על הטירחא אלא גם על השבת הממון, דכיון דהוי מצוה אין זה נקרא שהמודר מקבלו מהמדיר אלא שמקבלו מהקב"ה.

ועכ"פ לפי התלמידי רבינו יונה צריכים לומר שבפורע את חובו וכן שוקל את שקלו לא מיקרי שמהנהו ע"י טירחא, כי אילו הי' נחשב שמהנהו ע"י טירחא הי' צריך להיות אסור משום שהוא טורח בשבילו, דהא הכא ליכא הטעם של מצוה כיון שהוא יכול לטרוח בשביל אחרים דהיינו לשקול את שקלו או לפרוע את חובו של אדם אחר.

ובביאור דבר זה למה אין הטירחא אסורה י"ל שסתם מעשה של טירחא בשבילו, שאין לו הגדרה של שוויות ממון, לא חשיב מהנהו. וע"ע בזה להלן באות ז' סק"ג.

ה. הדרך ששתי הסוגיות מתכוונות לדבר אחד ממש.

והנה צ"ע על דברי הרא"ש בפירושו

כאן, דעי' בדבריו על מידעם דנפשי' קא מהדר לי' שכתב וז"ל, מצוה בעלמא קעביד ולא מהני לי' מידי עכ"ל. הרי שהביא את דברי הסוגיא בכתובות בתור פ"י על האמור כאן בסוגיין, וזה נראה אינו מובן כי הכא אמרינן משום שדידי' קיהיב לי'.

ולכאורה צריכים לדחוק שכוונת הרא"ש היא לומר שהכוונה אצלנו אינה לתלות את ההיתר בהעובדא שהוא מחזיר לו את שלו, דזה לבד אינו סיבה, כי בכל זאת הרי הוא מקבל דבר שהי' סבור שהוא אבוד ממנו, אלא הכוונה גם בסוגיין היא לומר שמותר בגלל שמצוה קעביד, רק דנקט הגמ' הטעם למה זה מצוה, והיינו משום שהוא מחזיר לו את שלו דלכן הרי זה בגדר מצוה.

וגם מדברי הרמב"ם מבואר כהרא"ש, דעיין בדבריו בפיה"מ כאן שכתב רק טעמא דמצוה, ולא כתב בכלל שמדי דנפשי' קא מהדר לו. ומשמע שהטעם הוא משום שזה מצוה, ומאי דאמרינן כאן דמידי דנפשי' קא מהדר לי' הכוונה היא דכיון דהוה מידי דנפשי' מש"ה יש מצוה, אבל סיבת ההיתר היא היותו מצוה.

ו. דברי הרא"ש על שוקל את שקלו.

והנה הרא"ש על הדין של שוקל את שקלו כאן כתב שהטעם הוא משום דמצוה קא עביד, ולא הזכיר מאי דאמרינן בכתובות שם שבלא"ה יש לו חלק בהקרבות, וזה אתי שפיר לפי הביאור שכתבנו בדבריו במחזיר אבידתו שסגי במצוה קא עביד להתיר גם את ריווח החפץ, דה"ה דסגי בזה להתיר גם את

ריווח רכישת הקרבנות, אבל צ"ע דהא חזינן שהגמ' בכתובות קאמרה משום שגם בלא"ה יש לו חלק בהקרבנות.

ז. מקריב את קרבנותיו.

והנה בדף ל"ה ע"ב תנן שמותר להמדיר להקריב קרבנות בשביל המודר, ובגמ' אמרינן שאם כהני שלוחי דידן הדבר צריך להיות אסור, והקשו תוס' שגם אם שלוחי דשמיא הדבר צריך להיות אסור כי הוא מזכהו בקרבן, ותירצו תוס' דמצוה קעביד, כלומר והמודר ממילא קא מיתהני.

והנה לפי דברי התלמידי רבינו יונה לכאורה לא שייך להתיר שם מטעם דמצוה קעביד, דהא הכהן יכול להקריב קרבנות של אנשים אחרים ולא של האיש הזה, וא"כ לכאורה חזינן שתוס' אינם סוברים כהתלמידי רבינו יונה.

ועוד חזינן מתוס' שמצוה קא עביד יכול להתיר אפילו קבלת חפץ, ודלא כהדרך שכתבנו לעיל שמצוה קא עביד מתיר רק טירחה.

מיהו צ"ע דאם מצוה קעביד יכול להתיר קבלת חפץ א"כ מה מפריע אם הם שלוחי דידן, דמה איכפת לן אם המודר מקבל עשיית שליחות הלא המדיר מצוה דידי' קא עביד.

עוד צ"ע דעי' בר"ן שם שהקשה דהיכא שהי' מחוסר כפרה שאסור לאכול בקדשים הרי יוצא שהמדיר מזכה את המודר באכילת קדשים, ותי' דהוי רק בגדר גרמא, ולכאורה כוונתו היא כי רק לאחר זמן יודמן לו לאכול קדשים, ולכאורה צ"ע כי אכתי קשה דהא הוא מזכהו בהעובדא שיש לו קרבן וכמו שהקשו תוס', וא"א לומר

שהר"ן יתרץ כמו תוס' דמותר משום דמצוה קא עביד כי זה מתרץ גם אכילת קדשים.

עוד צ"ע דהר"ן שם הקשה אח"כ על הדין שמלמדהו מדרש שהרי מהנהו בזה ותי' דמצות לאו ליהנות ניתנו, והנה לא סגי בזה לתרץ את מה שהקשה שהוא מתירו לאכול בקדשים שהרי הר"ן בדף ט"ז ע"ב סובר שמצות לאו ליהנות ניתנו לא מהני להנאת הגוף, אבל קשה על תוס' מה הקשו שמהנהו בזה שיש לו קרבן הלא מצות לאו ליהנות.

ח. דברי רש"י בב"ק שמברית ארי פטור משום שמצוה קעביד.

והנה עי' ברש"י בב"ק דף נ"ח ע"א שכתב שהטעם למה מברית ארי פטור הרי זה מפני שהמברית עושה מצוה ולכן אינו יכול לתבוע את הניצול. וכן הביא המאירי שם בשם גדולי המפרשים (הראב"ד). וצ"ע דהא בכתובות דף ק"ח שם אמרו רק ששוקל את שקלו ומחזיר את אבידתו מותר משום מצוה, אבל בנוגע לפורע את חובו אמרו רק משום חנן ולא הזכירו שזה מצוה, וא"כ משמע שפורע את חובו לא מיקרי מצוה רק שבכל זאת לא מיקרי שההנאהו וכשיטת חנן, וא"כ צ"ע איך כתב רש"י בב"ק שם דבר זה כדי לבאר למה מיפטר.

ועי' בש"ך בחו"מ סי' קכ"ח סק"ח שכתב שטעמו של רש"י הוא דכיון שזה מצוה א"כ נקטינן שהמברית מוחל. וצ"ע כי א"כ למה מותר להברית ארי מנכסי מודר הנאה וכדחזינן בסוגיין שפורע את חובו מותר משום שזה בגדר מברית ארי

הלא כל שכן שהוא מהנהו בזה שהוא מוחל.

וראיתי בחי' הגרש"ש על ב"ק בסי' י"ט אות ו' בד"ה ובזה וכו' שביאר שפעולת היותו מצוה היא שמיקרי בגלל כן שאין המבריה חסר כיון שיש לו את המצוה והוא מרצה מזה, ומש"ה פטור הנהנה משום שזה נהנה וזה לא חסר פטור מלשלם. וגם על זה קשה למה מותר במודר הנאה הלא סוף סוף נהנה ממנו.

מיהו י"ל שלעולם מודה רש"י שהיכא שהוא פורע את חובו אין ההיתר משום שהוא עושה מצוה והיינו משום שהי' יכול לעשות מצוה זו גם באחרים, אבל בהציוור של מבריה ארי ממש הרי אינו יכול לעשות עכשיו את המצוה עם אדם אחר, ומש"ה לענין הציוור של מבריה ארי ממש כתב רש"י שהטעם הוא משום שזה מצוה והי' פטור מלשלם אפילו לפי רבנן דחנן. והא דאמרינן בסוגיין לשון של אברוחי ארי בעלמא הוא הכוונה היא רק שאינו מהנהו בדרך ישירה אלא בדרך גרמא כמו במבריה ארי וזה מספיק כדי להתיר לפי חנן, אבל לעולם בהציוור של מבריה ארי עצמו גם רבנן מודים כי הוא עושה מצוה כמו בהשבת אבידה.

ט. דרכם של תוס' ור"ת במבריה ארי פטור.

וע"ע בתוס' בכתובות בתחילת דבריהם שסוברים שמבריה ארי פטור לפי חנן משום שזה רק מניעת הפסד, פי' וחשיב רק גרמא בעלמא, ושוב הביאו שר"ת מפרש מפני שהפסד אינו ודאי אבל מציל

מפי הארי חייב, וגם בזן את אשתו אין ההפסד ודאי כי אולי היתה מצטמצמת, אבל אם פרע בשבילו חובות אחרים הרי הלוח חייב להחזיר להפורע. ועי' גם בתוס' אצלינו שהביאו את דרכו של ר"ת. ולפי ר"ת צ"ע למה שוקל את שקלו פטור משום מבריה ארי הלא בשוקל את שקלו הפסד הוא ודאי שהרי בודאי יכופו אותו לשקול. וצ"ל שר"ת יסבור כמו הסוגיא בכתובות שלא הזכירה לענין שוקל את שקלו את הענין של אברוחי ארי, אלא רק הענין של מצוה, וס"ל לר"ת דהיינו משום שאי משום מבריה ארי הי' נחשב מציל מפי הארי, רק שהטעם למה לא חשיב פורע את חובו הרי זה משום הדרך שכתבנו בסק"ב שאין זה בגדר חוב של ממון אלא רק בגדר מצות נתינה. מיהו כבר דחינו דרך זה בסק"ב.

וע"ע בספרי על ב"ק ח"א אות תשי"ד בענין מה שקשה על רש"י מהסוגיא בב"ק שם, ועוד הוספנו בזה כמה נקודות.

דף ל"ג ע"ב

ז) ומחזיר לו אבידתו.

הנה בהמשנה תנן ומחזיר לו אבידתו, ואמרינן בגמ' פליגי בה ר' אמי ור' אסי חד אמר לא שנו אלא בנכסי מחזיר אסורין על בעל אבידה דכי מהדר לי' מידעם דנפשי' קא מהדר לי', אבל נכסי בעל אבידה אסורין על מחזיר לא קא מהדר לי' דקא מהני לי' פרוטה דרב יוסף, וחד אמר אפילו נכסי בעל אבידה אסורין על מחזיר מהדר

ל"י ומשום פרוטה דרב יוסף לא שכיח.

א. דרכם של הר"ח והבה"ג בביאור סברת רבה ששומר אבידה הוא ש"ח.

הנה בב"ק דף נ"ו ע"ב פליגי רבה ורב יוסף אם שומר אבידה הוא שומר חנם או שומר שכר, דרב יוסף סובר שהוא שומר שכר משום שיש לו את השכר שהוא נפטר מלמיתב פרוטה לעני, ואילו רבה סובר שהוא שומר חנם. ותוס' שם הביאו בשם הר"ח והבה"ג שההלכה היא כרב יוסף משום דאמרינן בסוגיין שגם ר' אמי וגם ר' אסי סוברים כרב יוסף רק דהמתיר להחזיר סובר כן משום שפרוטה דרב יוסף לא שכיח. פי' דהר"ח והבה"ג סוברים שהטעם של רבה שסובר ששומר אבידה הוא שומר חנם הוא משום שאינו סובר שפרוטה דרב יוסף מיקרי שהוא נהנה, ואילו בסוגיין אמרינן שלכו"ע מיקרי שהוא שפיר נהנה רק שהמתיר סובר שזה מותר משום שפרוטה דרב יוסף לא שכיח, וא"כ מזה חזינן דלא כרבה.

והנה מעתה י"ל כמה דרכים בסברת רבה למה לא מיקרי שהמחזיר נהנה, ובתחילה נאמר שמהמשך דברי תוס' בב"ק שם משמע שהבינו שהר"ח והבה"ג סוברים שטעמו של רבה הוא שום דלית ל"י שעוסק במצוה פטור מן המצוה, שהרי הר"י שם השיג על הר"ח והבה"ג שאין דבריהם נראים כי בודאי גם רבה סובר שעוסק במצוה פטור מן המצוה, וא"כ משמע שהבין שהר"ח והבה"ג סוברים שלפי רבה לא אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה. ועי' גם בשבועות דף מ"ד ע"א שהקשו על

הר"ח והבה"ג דאטו מי לית ל"י לרבה שעוסק במצוה פטור מן המצוה הלא הוי משנה וברייתא.

מיהו י"ל בדעת הר"ח והבה"ג עוד כמה ביאורים אחרים ברבה וכדלהלן.

א', י"ל דס"ל לרבה שאין זה נקרא הנאה מבעל האבידה אלא הנאה מהמצוה, והוכיחו הר"ח והבה"ג מסוגיין שלכו"ע הרי זה נקרא הנאה מבעל האבידה רק שלענין מודר הנאה לא נתכוין לכלול הנאה זו בתוך הנדר משום שהיא לא שכיח.

ב', גם י"ל שסברת רבה היא משום דלא חשיב שבעל האבידה נתן להמחזיר דבר חיובי, אלא רק הבריח ממנו את הארי, דהיינו העני, ולכן לא מיקרי שומר שכר, כי לא מיקרי שכר חיובי אלא רק חשך ממנו הפסד, ולכן ה"ה שאין זה אסור במודר הנאה, כי ההלכה היא כחנן שמבריח ארי מותר במודר הנאה. וסברת רב יוסף היא דלא חשיב ככה"ג מבריח ארי וכמו שהסבירו תוס' כאן דשאני הכא שהוא משתמש בהחפץ של חברו כדי להבריח מעל עצמו את העני וממילא הרי זה נקרא שקיבל הנאה מהחפץ של חברו, והוכיחו הר"ח והבה"ג מסוגיין שלכו"ע אין זה נחשב מבריח ארי.

ג', י"ל שסברת רבה היא שבאמת אינו נפטר מלתת ריפתא לעני כי עוסק במצוה אינו פוטר אותו מחיוב ממון שהוא חייב לחברו וס"ל לרבה שהחיוב לתת צדקה אינו רק בגדר חיוב מצוה אלא הרי זה בגדר חיוב ממון להעניים.

ב. דרכו של הר"י בביאור סברת רבה.

ועכ"פ הר"י בתוס' בב"ק שם חולק על הר"ח והבה"ג וסובר שאפילו רבה שסובר בשומר אבידה דחשיב שומר חנם אבל בכל זאת בנוגע למודר הנאה הרי זה שפיר מיקרי הנאה, וכוונת הגמ' כאן היא שכו"ע סוברים את הסברא של רב יוסף גבי מודר הנאה, כלומר שאפילו רבה סובר כן. ולפי הר"י צריכים להסביר למה סובר רבה שלא חשיב שכר גבי שומר אבידה אע"פ שהוא מודה שגבי מודר הנאה הרי זה שפיר נחשב שהמחזיר קיבל הנאה.

ויש לבאר כדברי הנתיחה"מ בחו"מ סי' רס"ז סק"ג שרבה סובר שפריטי דרב יוסף לא חשיב שכר גבי שומר שכר כי גבי שומר שכר צריכים שהשכר יתקבל בשביל השמירה ושהשמירה תהי' בשביל השכר ואילו בשומר אבידה אין המוצא מקבל על עצמו את השמירה בכוונה להשכר, ואפילו אם לבסוף בא עני ונפטר אבל בכל זאת אינו מקבל את הפטור אדעתא דהשמירה.

ג. ביאור דעת המ"ד שאפילו אם פרוטה דר"י לא שכיח אבל שומר אבידה הוא ש"ש.

והנה על הא דאמרינן שפרוטה דרב יוסף לא שכיח ושלכן הרי זה שפיר מותר במודר הנאה כתב הר"ן שבכל זאת יתכן לומר שגבי שומר אבידה הרי זה נחשב שכר.

ולכאורה הביאור בזה הוא שרק גבי

מודר הנאה הרי זה מותר כי לא נתכוין לאסור הנאה שאינה שכיחא.

מיהו עיין באבן האזל בפ"ג מהל' גזילה ואבידה ה"י שכתב דרך אחרת בביאור הענין של לא שכיח, והיינו שכדי להחשב שכר בנוגע לשומר שכר מספיק בזה שנתן לו הנאת הגוף, אבל כדי להחשב הנאה במודר הנאה בעינין שיהי' להנאה דין של ממון, ומעתה שומר אבידה נקרא שומר שכר כי נהי שלא שכיח שיבוא עני אבל הרי הוא נפטר גם מעוד מצות שהי' צריך לטרוח בהן, ולכן אפילו אם לא שכיח שיבוא עני, אבל אכתי שכיח שהיתה באה איזו מצוה אחרת, אבל במודר הנאה מותר לו להחזיר את האבידה כי במודר הנאה הרי הוא נקרא נהנה רק אם יבוא עני ויחסוך ממון, ודבר זה לא שכיח. וכתב שלכן דייק הרמב"ם לכתוב בנוגע לשומר אבידה דהוי שומר שכר משום שפטור מכמה מצות. וע"ע בזה לעיל באות ו' סק"ד.

ד. ביאור דעת המ"ד שאסור להחזיר בגלל פריטי דרב יוסף.

ובדעת המ"ד שאוסר להחזיר י"ל או שהוא סובר שפריטי דרב יוסף שפיר שכיח, או שהוא סובר שגם אם לא שכיח הרי זה אסור במודר הנאה ולכן חשיב שומר שכר. ולפי האבן האזל שהמ"ד שמתיר במודר הנאה סובר ששומר אבידה מיקרי ש"ש משום שאר מצות, צ"ל שנקטו בב"ק עני כי אזלה הגמ' שם כהמ"ד שאוסר במודר הנאה משום עני, דלדידי' סגי בעני גם להחשב ש"ש.

דף ל"ד ע"ב

(ח) אמר רבא היתה לפניו ככר של הפקר ואמר ככר זו הקדש נטלה לאוכלה מעל לפי כולה.

בענין הא דגזבר אינו מועל.

ע"י בגמ' דאמרינן אמר רבא היתה לפניו ככר של הפקר ואמר ככר זו הקדש נטלה לאוכלה מעל לפי כולה. וכתב הר"ן וז"ל, האי דנקיט לה בככר של הפקר ולא נקט ל"י בככר שלו שהיתה עומדת בחצירו והקדישה, משום דבכי האי גוונא נטלה לאוכלה לא מעל, דכיון דמקמי הקדש שלו היתה ולאחר הקדש ג"כ ברשותו עומדת ה"ל כגזבר של הקדש דאמרינן בסוף פ"ק דחגיגה שאם נטל דבר של הקדש לזכות בו לא מעל משום דמעיקרא נמי ברשותי קאי והשתא נמי ברשותי ואין מעילה בהקדש אלא במוציא מרשות הקדש לרשות אחר ומה לי בחצירו מה לי בידו, הכא והכא לא נפיק מרשותי, להכי נקיט ל"י בככר של הפקר שהיתה עומדת תוך ד' אמותיו שקונות לו בכל מקום ומש"ה כי אמר ככר זו הקדש חייל ומקדיש זה לא זכה בו מעולם עכ"ל. ברם לכאורה אכתי צ"ע דגם בהציוור של רבא למה הוא מועל הלא כיון שהיתה בד' אמותיו שהן כרשותו א"כ כשלקחה אכתי לא הוציא מרשות לרשות.

ואולי י"ל דס"ל שהטעם למה ד' אמות קונות אינו משום שחכמים עשו אותן לחצירו, אלא כך תיקנו חכמים שאם החמץ הוא בד' אמותיו שיהי' לו, ומש"ה כשנטלה הרי זה שפיר מיקרי שלקח עכשיו

לתוך רשותו. א"נ דאפילו אם ד' אמות קונות משום שחכמים עשו אותן חצירו אבל בכל זאת היינו רק בשעת הקנין אבל לאחר שקנה שוב אינן נחשבות רשותו.

מיהו אולי יש ליישב גם בדרך אחרת, דהנה יש לעיין מה הוא יסוד הטעם למה גזבר אינו מועל. וכבר הבאנו שזה משום שבמציאות לא השתנה כלום, כי גם לפני שנטלה הי' בביתו. ולפ"ז גם אם לא יהי' לו דין גזבר הרי זה כך, ואין צריכים שיהי' לו דין גזבר, ומש"ה הקשינו שגם כאן הרי הככר מונחת בתוך ד' אמותיו. מיהו י"ל לא כן, דהא חזינן שבכל שומר אמרינן שהפקדון מיקרי ברשות הבעלים, ואם השומר גונב את הפקדון הרי זה נקרא שהוציאו מרשות הבעלים והכניסו לתוך רשותו, וא"כ בע"כ צ"ל שהטעם למה גזבר אינו מועל הרי זה דוקא משום שיש לו דין גזבר, דרק העובדא שיש לו דין גזבר גורם שהככר תיחשב ברשותו, דאע"פ שבכל שומר אמרינן שהפקדון מיקרי ברשות הבעלים וכהנ"ל, אבל שאני גזבר של הקדש שהחפץ נקרא ברשות הגזבר דלא ככל פקדון בעלמא.

ומעתה י"ל שכוונת הר"ן היא לומר שרק היכא שהיתה שלו מעיקרא הרי הוא מקבל דין גזבר מעצמו (דהיינו בלי שאחרים נתנו לו ומינו אותו לגזבר) אבל לא היכא שלא קנה אותו לעצמו מעולם, ומכיון שאינו גזבר הרי הוא שפיר מיקרי בגדר מוציא מרשות הקדש כי אע"ג דמנח בד' אמותיו אבל ברשותא דמרא איתא דהיינו בי גזא דרחמנא.

מיהו דרך זה נראה דחיק טובא, כי

דוחק לומר דהיכא שלא הי' שלו מעיקרא, רק שהוא הקדישו, והרי הוא ברשותו שמור להקדש, אין הוא נעשה גזבר.

ועוד דדוחק לומר שגזבר שונה מכל שומר.

וביותר נראה לומר שלעולם גזבר שוה לכל שומר בזה שהדבר אינו נקרא ברשותו אלא ברשות הבעלים, דהיינו בי גזא דרחמנא (ע"י ברש"י בחגיגה שם), רק דהטעם למה אינו מועל הרי זה כי גם אחרי שלקחו בשביל עצמו הרי זה אכתי בי גזא דרחמנא, והא דאדם אחר מועל הרי זה בגלל העובדא שבמציאות לקחו לתוך רשותו. ולפ"ז אכתי קשה קושייתנו על הר"ן כאן שגם היכא שלא היתה שלו אלא היתה בד' אמותיו למה הוא מועל הלא גם עכשיו הרי הוא בי גזא דרחמנא וכן גם מעיקרא הי' במציאות בתוך רשותו דהיינו ד' אמותיו ולא נשתנה שום דבר במציאות. וצ"ל כהדרכים הקודמים שכתבנו.

והנה לפי הדרך שהסקנו עכשיו שגזבר אינו מועל משום שלא נשתנה הרשות וגם לא לקח את החפץ במציאות לתוך ביתו משא"כ אדם אחר שלוקחו הרי הוא שפיר לוקח אותו במציאות לתוך רשותו, וגם בככר של הפקר שמונחת בד' אמותיו והקדישה ולקחה הרי זה נקרא שלקחה מחוץ לביתו לתוך ביתו וכמו שביארנו לעיל (דהיינו או משום שד' אמותיו באמת אינן בגדר רשותו א"נ שהן בגדר רשותו רק בהרגע של הקנין), א"כ לפ"ז צ"ל שעיקר כוונת הר"ן היא לחלק בין היכא שהיתה בביתו קודם שנטלה לבין היכא שלא היתה בביתו קודם שנטלה, וככר של

הפקר שמקדישה, מן הסתם אינה בביתו, משא"כ ככר שלו שהקדישה מן הסתם היא בביתו, אבל אה"נ גם בככר שלו שמונחת ברה"ר והקדישה ונטלה הרי הוא מועל, וכן בככר של הפקר שנמצאת בביתו והקדישה ונטלה לא ימעול, אבל לפי הדרך הקודם שכתבנו הרי זה תלוי באמת באם הככר היא שלו או אם היא של הפקר, דבככר שלו הרי הוא נעשה גזבר וממילא חשיבא ברשותו אפילו לפני שמעל, ומש"ה ע"י שנטלה לא שינה את רשותה של הככר, משא"כ בציוור של הפקר אינו נעשה גזבר ולכן ע"י שנטלה שפיר שינה את רשותה אע"פ שהיתה בד' אמותיו. ובאמת מלשון הר"ן קשה להבחין מה העיקר, כי הזכיר את שני הדברים, דהיינו דאיירי דוקא בהפקר, ולא איירי בככר שלו שהיתה בחצירו, כי אז מכיון שהיתה שלו והרי היא בביתו אינו מועל, ולהלן הזכיר רק "ואיהו מעולם לא קנה", וכן "שלא זכה בו מעולם", ולא הזכיר בביתו, וצ"ע.

ט) ואמר ככר זו הקדש.

בענין קנין המועיל.

כתב הר"ן וז"ל, ומקדיש זה לא זכה בו מעולם, דאע"ג דאמר בפ"ק דב"מ דד' אמות של אדם קונות לו אפילו כי לא אמר אקנה, הכא שאני משום דכיון דאמר ככר זו הקדש גלי אדעת' דלהקדש ניחא לי' דליקני לדידי' לא ניחא, וגילויי דעתא כי האי מהני כדמוכח סוגיא דהתם עכ"ל. הנה יש לעיין למה צייר הר"ן באופן שהיתה בתוך ד' אמותיו, דהא ה"ה שיש לצייר

באופן שנכנס ככר של הפקר לתוך חצירו, וא"כ למה לא צייר הר"ן אפילו בחצירו (ונקטתי בקושיא זו שכוונת הר"ן היא לחלק בין אם הככר היא שלו או של הפקר ודלא כמו שהסקנו בהאות הקודמת שכוונתו היא לחלק בין אם היא מונחת בביתו או ברה"ר).

מיהו ע"י בב"מ דף י' ע"א דתנן שאם ראה אותן רצין אחר המציאה ונפל הוא עלי' כדי לקנותה אינו קונה, ובגמ' אמרינן דהא דאינו קונה בכה"ג בקנין ד"א הרי זה כי גלי דעתי' דבנפילה ניחא לי' דליקני בד"א לא ניחא לי' דליקני ונפילה אינה קונה, וכתבו הנ"י והח"י הר"ן דהיינו רק משום שקנין ד"א הוא רק מדרבנן, אבל היכא שעשה קנין דאורייתא לא מהני מה שגלי דעתי' שלא נתכוין להקנין ההוא, אלא הרי הקנין מועיל אע"פ שלא נתכוין לו (ודלא כהרשב"א שם).

ומעתה לפ"ז ניחא למה לא רצה הר"ן לומר דאיירי שהככר היא בחצירו, כי קנין חצר מהני מהתורה, וא"כ אע"פ שגילה דעתו שרוצה להקדישו ולא לקנותו לעצמו אבל בכל זאת הרי חצירו קונה לו.

ברם לכאורה הא ליתא, כי הכא גרע טפי מההיא דבבא מציעא, וכאן אי אפשר לומר שהוא קונה, כי הכא גילה דעתו שבכלל אינו רוצה לקנותו, וא"כ בכה"ג לא מהני קנין המועיל אפילו אם הוא קנין מהתורה.

ויש להוכיח כן וכמו שנבאר, דהנה הר"ן בקידושין דף כ"ה הקשה למה לא מהני משיכה ברה"ר, הלא כל מעשה משיכה כולל בתוכו גם מעשה מסירה,

ומסירה מועילה גם ברה"ר, וא"כ משיכה יכולה להועיל ברה"ר מדין מסירה, ותי' הר"ן משום שלא נתכוין לקנין מסירה, ומזה יוצא שהר"ן סובר שלא מהני הקנין המועיל אפילו אם הוא מהתורה. וכדברי הר"ן איתא גם ביד רמה על ב"ב בפרק הספינה אות כ"ו בד"ה ברם וכו', ונסתמך הרמ"ה על הגמ' הנ"ל בב"מ דף י'. ועי' עוד בחו"מ סי' קצ"ח סעי' י"ב שפסק המחבר כהרמ"ה והר"ן הנ"ל שמשיכה לא מהני ברה"ר מדין מסירה כי כיון שמשך גילה הלוקח דעת שהוא רוצה קנין משיכה. ורעק"א, וכן הפתחי תשובה בשם המשכנות יעקב, הקשו דבסי' רס"ח סעיף א' הביא הרמ"א שיש אומרים דמהני קנין המועיל אפילו אם לא נתכוין לזה (ואפי' אם הוא קנין דרבנן כי אין ההלכה כהלשון בב"מ שם של בנפילה ניחא לי' דליקני) וא"כ גם בסי' קצ"ח למה לא הביא הרמ"א דעה זו. ותי' הפ"ת על פי דברי המל"מ שקנין המועיל מהני רק היכא שנתכוין באותה שעה לקנותו, רק שלא נתכוין להקנין המועיל, אבל הכא הרי מסירה באה לפני המשיכה, והרי באותה שעה עוד לא נתכוין בכלל לקנות ומש"ה לא מהני המסירה (והנה אע"פ שהרמ"ה בב"ב נסתמך על הגמ' הנ"ל בב"מ וכמו שהבאנו, אבל הר"ן בקידושין שם לא הביא את הגמ' היא, וי"ל דהיינו משום דס"ל כהנ"ל שהציור של מסירה גרע טפי כיון שלא נתכוין לקנות בהיא שעתא).

ומעתה לפי זה כל שכן הכא שבכלל אינו רוצה לקנותו לעצמו דלא מהני הקנין המועיל.

י) ואמר ככר זו הקדש. בענין שיכול להקדיש החפץ שלו ברה"ר.

וכתב הר"ן וז"ל, האי דנקיט לה בככר של הפקר ולא נקט לי' בככר שלו שהיתה עומדת בחצירו והקדישה וכו' עכ"ל. צ"ע למה נקט הר"ן שהככר עומדת בחצירו, הלא אפילו אם הככר היא ברה"ר הרי הוא יכול להקדישה, כי גם כשהככר שלו היא ברה"ר הרי היא נקראת ברשותו וכמו שהסיק הקצה"ח בסי' שמ"ט סק"א בדעת הבבלי דרק היכא שנגזל הרי זה נקרא שהחפץ אינו ברשותו של הבעלים, אבל היכא שהחפץ מונח בגג שאינו מבוצר הרי זה שפיר נקרא ברשותו, ודלא כדעת הירושלמי שגם זה מיקרי אינו ברשותו.

ונקטתי בקושיא זו שכוונת הר"ן היא לחלק בין אם הככר היא שלו או של הפקר ודלא כמו שהסקנו באות ח' שכוונתו היא לחלק בין אם היא מונחת בביתו או ברה"ר.

יא) ואמר ככר זו הקדש. מגביה הפקר לחבירו.

כתב הר"ן וז"ל, ומצי למיעבד הכי דה"ל כמגבי' מציאה לחבירו דקנה חבירו ולא הוא, הכא נמי הקדש קני ואיהו מעולם לא קנה עכ"ל. והקשה הרש"ש דהא הכא רבא קאמר לה ורבא סובר שהמגבי' מציאה לחבירו לא קנה חבירו.

מיהו יש ליישב, דהנה בב"מ דף י' מבואר שרב נחמן ורב חסדא סוברים שהמגבי' מציאה לחבירו לא קנה חבירו כי זה כמו התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים דלא קנה, ואילו רבי יוחנן שם

סובר שהמגבי' מציאה לחבירו קנה חבירו, ופירשו תוס' דאע"פ שגם הוא מודה שהתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה אבל שאני מציאה דמיגו דאי בעי זכי לנפשי' זכי נמי לחברי', אבל הרמב"ן שם מפרש שרבי יוחנן סובר שמגבי' מציאה לא מיקרי חב לאחרים, כי אין זה נקרא שהוא חב לאנשים דעלמא כי אין זה נחשב חוב אם אינם מוצאים את המציאה, וכן אין זה נחשב חוב לבעל האבידה כי כבר יצאה האבידה ממנו עכ"ד, ויש לפרש כוונתו דכיון שכבר נתיאש א"כ כבר אין האבידה שלו, אבל תוס' סוברים דחשיב שפיר חב לאחרים כי ס"ל לתוס' כהנתייה"מ בסי' רס"ב סק"ג והקצה"ח בסוף סי' ת"ו שגם אחרי יאוש הרי זה עדיין שייך לבעל האבידה, רק שיש רשות לאדם אחר לזכות בה, ומש"ה שפיר חשיב חב לאחרני, ומש"ה הוצרכו לומר את הטעם של אי בעי זכי לנפשי'.

ומעתה לפי הנ"ל י"ל שטעמו של רבא למה הוא סובר שמיקרי שפיר חב לאחרים הרי זה כי ס"ל דחשיב בגדר חוב לבעל אבידה וכהנ"ל. ולפ"ז יוצא שאע"פ שסובר רבא שמגבי' מציאה לחבירו לא קנה חבירו, אבל מגבי' הפקר לחבירו שפיר קנה חבירו כי אינו חב לשום אדם, וא"כ שפיר יכול לקנות הפקר בשביל הקדש.

מיהו אם כי הי' אפשר לפרש כן את טעמו של רבא כאן אבל מהר"ן משמע בפשטות דמהני כאן משום דהוי על משקל אחד ממש עם המגבי' מציאה, וא"כ לפ"ז אכתי צ"ע כקושיית הרש"ש דהא רבא עצמו סובר שהמגבי' מציאה לחבירו לא קנה חבירו.

יב) ואמר ככר זו הקדש.

בענין אם אפשר לזכות בשביל הקדש ע"י ד' אמות או חצר או האם צריכים דוקא אמירה לגבוה.

כתב הר"ן וז"ל, ומצי למיעבד הכי דה"ל כמגבי מציאה לחבירו דקנה חבירו ולא הוא, הכא נמי הקדש קני ואיהו מעולם לא קנה עכ"ל. והנה לכאורה צ"ל שכוונת הר"ן אינה שהוא מתכוין לעשותו הקדש ע"י אמירה לגבוה, דהיינו ע"י שאמר ככר זו הקדש, ושוה מועיל אע"פ שאין הככר שלו, דהא על זה לא שייך לומר שהמגבי מציאה לחבירו קנה חבירו, דזה אמרינן רק היכא שהגבי לחבירו, דכיון שחבירו יכול לקנות על דרך זה, א"כ היכא שהוא עושה בשביל חבירו את הקנין שייך לומר שזכי היא מטעם שליחות והרי זה כאילו חבירו הגבי, אבל הכא הרי הקדש עצמו אינו יכול לזכות ע"י אמירה, וא"כ ה"ה ששליח לא מצי משוי כי כל היכא דאיהו לא מצי עביד שליח לא מצי משוי (קידושין דף כ"ג ע"ב), ואין לומר שהר"ן סובר שזכי אינה מטעם שליחות ולכן הרי הוא שפיר יכול לעשות אמירה ומועיל להקדש אע"פ שהקדש עצמו אינו יכול לעשות אמירה, דזה אינו, שהרי הר"ן בקידושין דף מ"ב ע"א סובר להדיא שזכי היא מטעם שליחות, ועוד דהא בעינן שהבעלים יעשו אמירה (דמה ביתו שלו אף כל שלו), וא"כ כיון שאינו בעלים איך הוא יכול לעשות דבר זה בשביל הקדש. ועוד שאם נאמר שהטעם למה מגבי מציאה לחבירו קנה חבירו הוא כי מיגו דאי בעי זכי לנפשי זכי נמי לחברי א"כ הכא הרי לעצמו אינו יכול לזכות ע"י אמירה לחוד.

וא"כ בע"כ צ"ל שאין כוונת הר"ן כאן כהנ"ל, אלא כוונתו היא לומר שהוא מתכוין לקנות בשביל הקדש ע"י הקנין של ד' אמות, דזה שפיר מהני כי גם הקדש יכול לזכות ע"י ד' אמות.

מיהו אין זה פשוט שהקדש יכול לקנות ע"י קנין חצר או ד' אמות, ואפילו אם שפיר יכול, אבל בכל זאת נהי שע"ז נעשה ממון הקדש אבל אכתי יש לדון אם בכה"ג יש מעילה. ועכשיו נבאר דבר זה, דהנה ע"י בב"ב דף ע"ט ע"א דמבואר שאם יש להקדש בור ונתמלא הבור מים אין מועלים בהמים, ופירשו הרשב"ם ותוס' משום שהקדש אינו יכול לקנות בקנין חצר כי חצר משום יד איתרביאי ואין יד להקדש. ברם הרמב"ן שם ביאר בחד פירושא שהקדש שפיר קנה רק שאעפ"כ ליכא מעילה. וביאר הקצה"ח בס"י ר' סק"א וז"ל, ונראה טעמא משום דאין מעילה אלא בהקדש שהוקדש ע"י אדם, אבל זה שאינו קדוש ע"י דעת אחרת מקנה, אלא ממילא זכי לה הקדש בתורת חצר, אין מועלין בו עכ"ל. ולא ברירא אם מתכוין הקצה"ח לומר שלמעילה בעינן קדושת פה, או האם כוונתו היא לומר שצריכים דעת אחרת מקנה, ונפ"מ לענין נידון דידן שהוא זוכה להקדש ע"י קנין ד' אמות שהרי בכה"ג ליכא קדושת פה אבל יש כאן דעת אחרת, אלא שאכתי יש לעיין אם סגי בדעת אחרת שזוכה בשביל הקדש וכמו בהציור דידן, או האם צריכים דוקא דעת אחרת מקנה וכלשון הקצה"ח.

והנה לכאורה הי' אפשר להבין שכוונת הרמב"ן היא לומר שאין מעילה משום שהמים בכלל אינם נעשים קדושים אלא

הרי הם נעשים ממון הקדש בלי שיהיו קדושים (כי לחלות קדושה צריכים אמירה או דעת אחרת מקנה וכהנ"ל), ושפיר יתכן שיהי' להקדש ממון בלי שיהי' קדוש (עי' בזה בקו"ש ח"ב סוף סי' כ', ובתוס' הרא"ש בגיטין דף ל"ח ע"ב איך שפי' "לדמי לא קאמר"), ברם הקצה"ח שם דימה את דברי הרמב"ן להמ"ד שסובר שאין מעילה על קדשי עכו"ם, ואילו התם הרי הבהמה בודאי קדושה שהרי מקריבים אותה, וא"כ מוכח שהקצה"ח הבין שלפי הרמב"ן הרי זה שפיר מתקדש רק שאין מעילה.

ומעתה צ"ע על מה שכתבנו בדעת הר"ן שהקדש יכול לקנות ע"י ד' אמות, דהא זהו דלא כהרשב"ם ותוס' שסוברים שהקדש אינו יכול לקנות ע"י חצר וה"ה לד"א, ואפילו לפי הרמב"ן אבל הא ודאי שאין חיוב מעילה ואילו הכא איתא דשפיר מועל.

וי"ל שהר"ן סובר כהרשב"ם ותוס', רק דנהי שאין יד להקדש, אבל הכא הרי האדם זוכה בד' אמותיו להקדש ואיהו שפיר יש לו יד, וה"ה שיהי' אפשר לאדם לזכות ע"י חצירו בקנין חצר להקדש.

מיהו לכאורה גם על זה קשה מה שהקשינו בתחילת האות על הדרך שרוצה לעשותו הקדש ע"י אמירה, דגם כאן קשה שהרי זה תלוי באם זכי' היא מטעם שליחות או לא, דאם זכי' היא מטעם שליחות א"כ הדין נותן שלא יועיל כי הקדש עצמו אינו יכול לקנות בד"א או בחצר, וא"כ ה"ה ששליח לא מצי משוי כי כל היכא דאיהו לא מצי עביד שליח לא מצי משוי (קידושין דף כ"ג ע"ב), אבל אם

אינה מטעם שליחות הדין נותן ששפיר יועיל, ומעתה צ"ע על הר"ן דהא הר"ן סובר שזכי' היא מטעם שליחות וכמו שהבאנו כבר. מיהו י"ל דכל דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח אמרינן רק היכא שלא מצי עביד מצד הדין אבל לא היכא דהוי רק מצד חסרון מציאות כגון הכא דבמציאות לא שייך יד להקדש.

יג) ואמר ככר זו הקדש.

פירושו של הרא"ש בשם ה"ר יצחק שיכול להקדיש משום שבידו לקנותו לעצמו ולהקדישו.

א. בענין אם בידו מהני כשאינו עכשיו שלו.

עי' ברא"ש שהביא את פירושו של ה"ר יצחק שלעולם איירי כשהכר רחוק ממנו, ואמר לכשאזכה תהא קדוש, ושוב כשנכנסה לד' אמותיו הרי היא נעשית הקדש, כי בידו לקנותו לעצמו ושוב להקדישו, וכיון שבידו להקדישו ע"י לקנותו קודם, אין זה נחשב דבר שלא בא לעולם אלא יכול הוא להקדישו, ודימהו הרא"ש להדין שאם אמר שדה זו שמשכנתי לך, לכשאפדנה תהא הקדש, דמהני כיון שבידו לפדותו.

ובדעת הר"ן שלא פי' כן י"ל דהיינו משום שהוא סובר שלא מהני בידו היכא שאין הדבר שלו, אלא רק היכא שהדבר הוא שלו רק שיש סיבה שאינו יכול עכשיו לפעול את הדין, וכגון בהציוור של שדה שם שהיא ממושכנת, רק אז מהני העובדא שבידו לסלק את הסיבה.

והבית הלוי בח"ב סי' מ"ט, והחזו"א

חלק אה"ע סי' קמ"ח בתחילת פרק האומר, והקהלות יעקב כאן בסי' כ"ג, תלו כהנ"ל את המחלוקת בין הר"ן ובין הר"ר יצחק. והקהלות יעקב שם הביא שהקרן אורה לעיל בדף ל' ע"א בקושייתו נוקט דשפיר מהני בידו גם כשאינו עכשיו שלו.

והחזו"א כתב לדחות שאולי מהר"ן אין ראוי וז"ל, ומיהו אפשר דהר"ן מודה לדינו של הרא"מ (בשם הר"ר יצחק) אלא דלא ניחא לי' לפרש דלא הוקדש עד שיטלו, או דלא משמע לי' דאיירי שאין שם אדם אחר, ואף אם פליג על דינו י"ל דלא מיקרי בידו כיון שמופקר לכל ואם יזכה אחר לא יזכה הוא עכ"ל.

ב. בענין שדה זו שמשכנתי לך, לכשאפדנה תהא הקדש, למה אינו יכול לעשותה הקדש כבר עכשיו.

והנה הרא"ש כאן כתב דאיירי שהכרך רחוקה ממנו ואמר לכשאזכה תהא הקדש ושוב כשנכנסה לדי' אמותיו הרי היא נעשית הקדש כמו בשדה זו שמשכנתי לך לכשאפדנה תהא הקדש דכשפדאו הרי היא הקדש, ומבואר מדבריו שלפני שנכנסה לדי' אמותיו אינה נעשית הקדש וכמו במשכון שם, ולכן הוצרך לצייר שאומר לכשאזכה. מיהו הר"ן בדף מ"ו ע"ב כתב שלפני שפדה את השדה אינה נעשית הקדש כי קדושת בדק הבית אינה מפקיעה מידי שיעבוד, וא"כ לפי דבריו צריך לצאת שהכא בציורו של הרא"ש הרי היא נעשית הקדש כבר עכשיו.

והנה תוס' כתבו כפירושו של הרא"ש בשם הר"ר יצחק (בד"ה ואמר וכו') לכ"נ וכו' אי נמי וכו'), אבל משמע מדבריהם

דלא כהרא"ש אלא שהכרך קדושה כבר עכשיו. ויש להסביר דס"ל כהר"ן בדף מ"ו וכהנ"ל.

ובדעת הרא"ש י"ל דס"ל כטעמו של הסמ"ג בלאוין רמ"ב בענין למה התם אין השדה קדושה כבר עכשיו, דהיינו משום שעכשיו אינה ברשותו שהרי הוא מסולק כי משכן אותה וקיבל כסף ההלוואה וא"כ גם כאן הרי הוא מסולק כי אין לו עוד שום כח בהכרך.

והנה י"ל עוד טעם למה הר"ן לא ניחא לי' בפירושו של הר"ר יצחק, והיינו דס"ל שלפי פירושו של הר"ר יצחק הרי זה נעשה הקדש רק אחרי שקנה הוא, ואילו ע"י שקנה הוא הרי הוא נעשה גזבר ושוב אינו מועל על ידי שנטלתה. ברם כבר כתבנו שלפי הר"ן בדף מ"ו יוצא שהכא יוכל להקדיש את הכרך מיד גם קודם שהגיעה לרשותו.

ועכ"פ בדעת הרא"ש צ"ל דס"ל שאע"פ שנעשה הקדש אחרי שנעשה שלו בכל זאת לא חשיב גזבר.

ג. עוד בענין המחלוקת אם מהני בידו היכא שאינו עכשיו שלו.

והנה כבר הבאנו שי"ל שהר"ן כאן לא פי' כפירושו של הר"ר יצחק כי הוא סובר שבידו מהני רק כשהדבר הוא שלו רק שיש עיכוב צדדי למה אינו יכול לפעול עכשיו את החלות, אבל לא מהני היכא שאינו עכשיו שלו רק שבידו לעשותו שלו כי בכה"ג חסר לו כח בסיסי ואינו רק בגדר עיכוב צדדי. ועוד הבאנו מחלוקת למה בהציור של שדה זו שמשכנתי לך אינו יכול להקדישו כבר עכשיו כיון שבידו

לפדותו, דהר"ן כתב משום שקדושת בדק הבית אינו מפקיע מידי שיעבוד, ואילו הסמ"ג סובר מפני שלא מיקרי ברשותו.

ונראה ששני הדברים תלויים זה בזה, דהנה לפי הסמ"ג חזינן דשפיר מהני בידו אע"פ שחסר לו עכשיו כח בסיסי להקדישו, דהיינו הכח של ברשותו, וא"כ הה"נ להיכא שחסר לו הכח של שלו, וא"כ הסמ"ג יוכל שפיר ללמוד כפירושו של ה"ר יצחק בכרך של הפקר דמהני משום שבידו לזכות בו, אבל הר"ן שלא רצה ללמוד כפירושו של ה"ר יצחק הרי סובר דלא מהני בידו היכא דחסר לו כח בסיסי של שלו, וא"כ הה"נ להיכא שחסר לו הכח של ברשותו, ולדידי' בע"כ צ"ל ששדה ממושכנת חשיבא שפיר ברשותו כיון שהוא יכול לפדותה, ומש"ה הוצרך לפרש שהטעם למה אינה קדושה עכשיו הרי זה משום שהקדש אינו מפקיע מידי שיעבוד.

ד. דברי הרא"ש שאינו יכול לחזור בו.

והנה צ"ע על מה שכתב הרא"ש בהדיבור השני שאינו יכול לחזור בו, דהא כיון שעוד לא חל ההקדש למה אינו יכול לחזור בו. וי"ל שאה"נ, לפני שהגיע לד' אמותיו הרי הוא שפיר יכול לחזור בו, וכוונת הרא"ש היא שרוצה לחזור בו אחרי שכבר הגיע לד' אמותיו.

מיהו באמת י"ל שגם לפני שהגיע לד' אמותיו אינו יכול לחזור בו, דהנה עי' בב"מ דף ט"ז ע"ב דאמרינן שאם אמר לחבירו שדה זו לכשאקחנה תהא קנוי' לך מעכשיו הרי הוא קונה, וכתבו הראשונים דהא ודאי דאינו קנוי לחבירו מעכשיו

שהרי עכשיו אינו שלו, ואינו יכול להקנותו אלא להיהא שעתא שכתבא לידו, ויש דעה בהראשונים דמועיל מה שאמר מעכשיו לענין שאינו יכול לחזור בו (עי' ברשב"א בקידושין דף ס"ג ע"א, וכן בתוס' בב"מ שם), והנה הר"ן לעיל כאן בסוף דף כ"ט (ותחילת דף ל') בד"ה הכא שאני וכו' כתב שבהקדש גם בלא מעכשיו הרי זה כאומר מעכשיו, ודלא כדברי הרשב"א שהביא שם, ומעתה לפי הנ"ל יוצא שיש דרך לומר שגם קודם שמגיעה לידו אינו יכול לחזור בו, והיינו משום שבהקדש הרי זה כאומר מעכשיו, ומהני לענין שאינו יכול לחזור בו כבר מעכשיו, וכדדעה הנ"ל שהבאנו.

יד) ככרי עליך ונתנה לו במתנה מהו.

ככרי עליך ומכרה לו, או הפקירה, או הורישה לו.

הנה להלן בדף מ"ז ע"א מסקינן שאדם אוסר דבר שהוא ברשותו לכשיצא מרשותו, כלומר שאם אמר לחבירו על הככר שלו "ככר זו עליך" הרי היא אסורה על חבירו אפילו אם מכר אותה לאחר. וכתב הר"ן כאן שהיכא שאמר ככרי עליך, כלומר שפרט "ככרי", אז הדבר פשוט שאם מכר אותו לאחר הרי זה מותר להמודר, והיינו משום שאע"פ שבכחו לאסור את הככר אפילו אז וכמו שהבאנו מדף מ"ז אבל מ"מ מכיון שאמר ככרי אינו אסור בכה"ג, והוכיח כן הר"ן מהמשנה להלן בדף מ"ז ע"א דתנן ביתך שאני נכנס מכרו לאחר מותר להנודר ליכנס לשם, רק ששאלת רב חייה בר אבין כאן היא על היכא שנתנה במתנה להמודר עצמו ולא אפסקי' אחר.

והגדיר הר"ן כאן את הצד לומר שאסור בזה"ל, דה"ק לי' זו שהיא עכשיו ככרי אסורה עליך לעולם עכ"ל (ויש לבאר שכוונתו היא רק כשבאה להמודר ממצב של "ככרי", אבל לא היכא שבאה לו ממצב של בעלותו של אדם אחר).

והנה לכאורה נראה דהיכא שהמדיר הפקיר את הככר מותר להמודר ליהנות ממנו כי גם זה הוה כמו מכרן לאחר דמותר. מיהו הרשב"א בדף מ"ו ע"ב בד"ה וכן שדך וכו' הגדיר בזה"ל, דכל שהוא אומר ביתך שאני נכנס ה"ק כל שלא אוכל ליכנס בה אלא מחמתך יהא אסור עלי בקונם עכ"ל, פי' אבל כשמכרן לאחר הרי הוא נהנה מחמת האחר, ועל פי החלטתו של האחר, ולא על פי הראשון, ולפ"ז יש לחקור מה יהי כשהפקיר, כי מצד אחד כבר אינו צריך החלטתו של הראשון, אבל מצד השני הרי גם אינו על פי החלטת אדם אחר ומש"ה י"ל שאכתי מתיחס לגרמת הראשון.

והנה עי' ברשב"א כאן בד"ה א"ל פשיטא וכו' שנתקשה למה באוסר נכסיו על בנו הדין הוא שאם מת יירשנו, דמאי שנא מככרי עליך ונתנו במתנה, ותי' וז"ל, ואפילו מת השני, משום דאין היורש יורשו אלא לאחר מיתה שכבר נפיק מרשות המדיר, ולא מן המוריש באה לו נחלה אלא שהתורה זכתה לו עכ"ל, ומשמע שכוונתו היא לומר שירושה חלה אחר מיתה, דהיינו לאחר שכבר יצאו הנכסים מרשותו, וממילא אין זה נקרא שהירושה באה מן המדיר. ומשמע שכוונתו היא שיש רגע אחד שהוא הפקר ורק אחרי שנפיק מרשותו התורה נותנו להיורשים. מיהו עי'

בקו"ש על קידושין באות קל"ז שהביא משו"ת הרשב"א שירושה חלה עם גמר מיתה ולא אחרי גמר מיתה, וזהו דלא כדברי הרשב"א כאן (ובספרי על ב"ב בפרק יש נוחלין אות ק"י הבאתי ראיות לכאן ולכאן בענין אם המוריש מיקרי בגדר מקנה או האם הוא מסתלק והתורה מקנה, ובסק"ה ביארתי שלפי הצד שירושה חלה לאחר גמר מיתה א"כ בודאי אי אפשר לומר דחשיב מקנה, ועי' להלן בסמוך).

עכ"פ לפי דברי הרשב"א אצלנו יוצא שהרשב"א סובר שככרי עליך והפקירו הרי זה מותר, דהא כן הוא בהציוור של יירשנו. ובספר קהלות יעקב בסי' ל' סק"ב ראיתי שרצה לחלק בדרך אחרת בין ככרי עליך ונתנה לו במתנה אסורה לבין אם מת יירשנו, והיינו דשאני ירושה שהיא ממילא, כלומר דלעולם ירושה חלה מחיים עם גמר מיתה, רק שאין המת מתפקד בדרך מקנה אלא החלות היא מצד התורה, ואילו המדיר נתכוין לאסור רק היכא שהוא מקנה בפועל להמודר, וכתב הקהלות יעקב שלכן סובר הרמב"ם שבשותפין שנדרו הנאה זה מזה או הדירו זה את זה אע"פ שאסורין להכנס לחצר אבל לאחר חלוקה הרי הם מותרין, דסובר הרמב"ם שאינו דומה לככרי עליך ונתנה לו במתנה דאסור, והיינו משום שבשותפין שחלקו אע"פ שאין ברירה והרי הם כלקוחות אבל כל אחד מיקרי שקיבל מהשני בדרך ממילא כי הוא יכול להכריח את בחבירו לחלוק ואינו צריך דעתו או הקנאתו כלל (ועי' בדף מ"ו בביאורו של הר"ן בדעת הרמב"ם).

ולפי דרכו של הקה"י אפשר לומר שככרי עליך והפקירו הרי זה אסור כי אין

זה ממילא כי צריכים להעובדא שהמדיר הפקיר בפועל.

טו) ככרי עליך ונתנה לו במתנה מהו.

ע"י בר"ן שהקשה למה לא מביאים ראי' מהא דתנן להלן בדף מ"ו ע"א שאם אמר קונם ביתך שאני נכנס שדך שאני לוקח אם מכרו לאחר מותר, ומשמע שאם מכרו לו אסורה, ותי' הר"ן דה"י אפשר לדחות שאולי אפילו אם מכר להמודר הרי זה מותר, רק שקתני אחר בגלל הסיפא של ביתך זה שאני נכנס דאסור אפילו אם מכרו לאחר.

והשלמי נדרים כאן הביא מהמחנה אפרים שה"י אפשר לדחות דקתני מוכרן לאחר בשביל הציור של שדך שאני לוקח, דהא התם בודאי אסור למכור להמודר שהרי בפירושו נדר על ציור כזה.

מיהו השלמי נדרים הביא שגם הרשב"א להלן בדף מ"ו ע"ב בד"ה וכן שדך וכו' סובר כהר"ן שלביתך שאני נכנס גם אם מכר לו את הבית הרי זה אסור ורק אם מכרו לאחר הרי זה מותר, וביאר הרשב"א שאי אפשר לומר שלעולם גם אם מכר את הבית להנודר הרי זה מותר רק דנקט התנא מוכרן לאחר משום הציור של שדך שאני לוקח, כי אם נאמר שלביתך שאני נכנס הרי זה מותר אם מכרו להמודר לא ה"י לו להתנא לכלול ציור זה יחד עם הציור של שדך שאני לוקח כיון שהתם רק אם מכרה לאחר הרי היא מותרת. וסיים השלמי נדרים שנקודה זו גורמת קושי קצת בדברי הר"ן שהרי כבר הבאנו שהר"ן תי' שאי אפשר להוכיח מהתם שככרי עליך ונתנה

לו במתנה מותרת כי י"ל שנקט מכרה לאחר אגב הסיפא של ביתך זה אבל באמת הוא הדין נמי למכרה להמודר, והרי קשה דמ"מ לא ה"י לו להתנא לכלול לביתך שאני נכנס בהדי שדך שאני לוקח כיון שאין דינם שוה.

ועכ"פ מכיון שהרשב"א סובר ש"אגב סיפא" אינו מספיק סיבה לכוללם יחד, אלא שפיר יש לדייק שלביתך שאני נכנס ומכרו להמודר עצמו הרי זה אסור, א"כ לפי הרשב"א אכתי נשארתי קשה קושיית הר"ן דנוכח כאן בסוגיין מהסוגיא להלן, וע"י בהאות הבאה שהבאנו את מה שכתב הרשב"א בסוגיין לתרץ את זה.

טז) ככרי עליך ונתנה לו במתנה מהו.

ע"י בר"ן שהקשה למה לא מביאים ראי' מהא דתנן להלן בדף מ"ו ע"א שאם אמר קונם ביתך שאני נכנס שדך שאני לוקח אם מכרו לאחר מותר, ומשמע שאם מכרו לו אסורה, ותי' הר"ן דה"י אפשר לדחות שאולי אפילו אם מכר להמודר הרי זה מותר, רק שקתני אחר בגלל הסיפא של ביתך זה שאני נכנס דאסור אפילו אם מכרו לאחר.

והנה הרשב"א כאן בסוף דבריו על דף ל"ד כתב תי' אחר על הקושיא למה לא הוכיחו מקונם ביתך שאני נכנס, והיינו שהו"א שרק התם הבית אסור אם מכרו להמודר, כי התם איירי שהמודר נדר, וא"כ אכתי אין ראי' מזה להציור של ככרי עליך דאיירי שהמדיר הדיר, כלומר דאולי הנודר מתכוין לאסור על עצמו טפי ממה שהמדיר מתכוין לאסור עליו.

מותר רק דקתני מכרו לאחר בגלל הסיפא.

דף ל"ה ע"א

יז) בענין מעילה בקונמות.

א. קונם כללי וקונם פרטי לענין קדושת הגוף, קדושת דמים, ופדיון.

הנה ביבמות דף פ"ח ע"א איתא שקונמות קדושת דמים נחתא להו ומש"ה מהני פדיון, ופירש"י שם שהכוונה היא לקדושת בדיק הבית. ברם להלן בדף פ"ו ע"ב כאן איתא שקונמות הן בגדר קדושת הגוף ומש"ה הרי הן מפקיעין מידי שיעבוד. ונבאר ענין זה באריכות.

הנה בסוגיין מיייתנין ברייתא דתניא שרבי מאיר סובר שבין בקונם כללי, דהיינו היכא שאסר על כל העולם, ובין בקונם פרטי, דהיינו היכא שאסר רק על עצמו או על אדם אחר, יש מעילה אם נהנה האדם שאסור ליהנות, רק שבקונם כללי הרי החפץ נפדה אבל בקונם פרטי אין פדיון (וצ"ע על רש"י ביבמות שם שפי' שקונם פרטי יש לו פדיון), וחכמים אומרים שבכלל אין מעילה ופדיון בקונמות. וכתב הר"ן שפסקינן כרבי מאיר.

ועוד כתב הר"ן שהטעם למה בקונם פרטי אין פדיון הרי זה משום דלא אלים למיתפס פדיונו (ודלא כר"ת בתוס' ביבמות שם שהטעם הוא משום שקונם כללי דומה להקדש בזה שאסור על הכל משא"כ קונם פרטי אינו דומה להקדש).

ונסתפק הר"ן אם ע"י מעילה הככר נהי' מותרת דוגמת מה שהקדש יוצא לחולין ע"י מעילה.

מיהו צ"ע, דהנה בדבריו לעיל בסמוך כתב הרשב"א שמאי דאמרינן הכא ככרי עליך ונתנה לו במתנה אסור הה"נ למכרה לו, והוכיח כן מלהלן שם דתנן שאם אמר ביתך שאני נכנס אם מכרו לאחר הרי זה מותר ומשמע שאם מכרו להנודר הרי זה אסור, ולכאורה צ"ע דלפי מה שסיים אין שום ראי' כי התם איירי בנודר וא"כ אכתי י"ל שהיכא שהדיר אע"פ שמסקינן בסוגיין שאם נתנה לו במתנה אסור, אבל אכתי י"ל שאם מכרה לו מותר. וצ"ל דס"ל להרשב"א שלאחר שזכינו לדין שגם במדיר אם נתנה לו אסורה כמו בנודר א"כ לא מסתבר לחלק בין נודר למדיר רק לענין מכרה לו.

וכעין זה יש להקשות גם על הר"ן בדף מ"ו ע"ב, דעיי"ש בד"ה אבל יש בה דין חלוקה וכו' שהביא את שיטת הרשב"א שבשותפין שנדרו הנאה זה מזה בחצר שיש בו דין חלוקה הרי הם אסורים בחלקם אפילו לאחר חלוקה, וכתב הר"ן שטעם הדין הנ"ל הוא משום שבחצר שיש בו דין חלוקה קי"ל אין ברירה וא"כ אי אפשר לומר שהוברר שחלק זה הי' תמיד שלו, וממילא הרי הם כלקוחות זה מזה, והרי היכא שאסר נכסי חבירו על עצמו הרי הם נשארין אסורים אפילו אם מכרו לו וכמו שבככרי עליך ונתנו במתנה הרי זה אסור, והוסיף הר"ן שאין לומר שאולי רק אם נתן במתנה אסור אבל לא אם מכר לו, כי מהמשנה של ביתך שאני נכנס מכרו לאחר מותר חזינן שאם מכר להנודר אכתי אסור, ומעתה ראיית הר"ן צ"ע, דהא אין ראי' משם כלל, כי לפי דברי הר"ן בסוגיין יש לדחות שאולי גם אם מכר לו הרי זה

והמנ"ח במצוה קכ"ז הבין שכוונת הר"ן היא להסתפק על קונם כללי, דכיון שיוצא לחולין ע"י פדיון א"כ אולי הרי הוא יוצא לחולין גם ע"י מעילה, אבל קונם פרטי מכיון שאינו נפדה ה"ה שאינו יוצא לחולין ע"י מעילה כמו שקדושת הגוף אינו נפדה ואינו יוצא לחולין ע"י מעילה.

והקובץ הערות בסי' נ"ד סק"ב העיר עליו שהרי הר"ן כתב שהטעם למה אינו נפדה הרי זה משום שלא אלים למיתפס פדיונו, ולא משום שקדושתו חמורה, אלא אדרבה קונם כללי אלים קדושתו טפי, וא"כ אכתי י"ל שע"י מעילה קונם פרטי שפיר יוצא לחולין כיון שאין הקדושה צריכה לתפוס פדיונה.

ברם ע"י בר"ן בדף פ"ו שכתב שקונם נעשה קדושת הגוף "שהרי הן כקדושת המזבח, דכי היכי דקדשי מזבח אין להם פדיון כך אין פדיון לקונם", ותוס' והמפרש שם כתבו שקונם נעשה קדושת הגוף כי כמו שקדושת הגוף אינו נפדה ה"נ שקונם אינו נפדה להיות מותר למי שנאסר עליו, וכוונתם היא לקונם פרטי שאינו נפדה, דהא איירי שם באמת בקונם פרטי, ומזה מבואר כדרכו של המנ"ח דמה שקונם פרטי אינו נפדה הרי זה כי אלים להחשב כקדושת הגוף ולא משום שהקדושה חלשה מדאי ואינה יכולה לתפוס פדיונה, ובאמת צ"ע כי דברי הר"ן שם סותרים את מה שכתב בדף ל"ה כאן שאינו נפדה משום שלא אלים למיתפס פדיונו.

וע"ע ברא"ש שם שכתב וז"ל, שאני קונמות דכקדושת הגוף דמי, דכי היכי דקדושת הגוף אין לה פדיון כך קונמות אין להן פדיון להתירן למי שנאסרו עליו דלא

אלים איסורייהו לתפוס פדיונם כיון שלא נאסר כי אם על אדם אחד עכ"ל, ושוב המשיך להסביר דכיון שכקדושת הגוף דמי לכן מפקיעין מידי שיעבוד (כדאיתא בגמ' שם) כמו שקדושת הגוף מפקיעה מידי שיעבוד ודלא כקדושת בדק הבית שאינה מפקיעה, הרי שכתב שהסיבה למה קונם פרטי אינו נפדה הרי זה כי לא אלים למיתפס פדיונו, ושוב כתב שמעטה הרי זה קובעו להיות כמו קדושת הגוף דמפקיעה מידי שיעבוד.

וכדברי הרא"ש איתא גם ברש"י בכתובות דף נ"ט ע"ב בד"ה דקדושת הגוף נינהו שכתב וז"ל, דקדושת הגוף נינהו, כקדושת הגוף שאין להן פדיון, כך אין פדיון לקונם להיות נותר למי שנאסר עליו, שהרי אינו הקדש גמור לתפוס פדיונו אלא אסור על אדם אחד, וכיון דקדושת הגוף הוא, מפקיעה מידי שיעבוד וכו' עכ"ל.

מיהו לכאורה אין הדבר מובן דכיון שהטעם למה בקונם פרטי לא מהני פדיון להוציא לחולין הרי זה כי לא אלים למיתפס פדיונו א"כ איך דבר זה גורם שיהי' כקדושת הגוף שמפקיעה מידי שיעבוד.

ועכ"פ מדברי הראשונים הנ"ל יוצא שקונם פרטי הרי הוא בגדר קדושת הגוף, אבל קונם כללי מכיון שיש לו פדיון אינו בגדר קדושת הגוף אלא בגדר קדושת דמים. וכתב הקובץ הערות בסי' נ"ד בסק"א שלפ"ז הגמ' ביבמות דף פ"ח איירי בקונם כללי ולכן קרי לה קדושת דמים.

מיהו לכאורה הרי זה מרפסן איגרא לומר שקדושת קונם פרטי היא יותר חמורה מקדושת קונם כללי. והקובץ הערות שם נקט שאדרבה קדושת קונם כללי היא יותר

חמורה מקדושת קונם פרטי, והוכיח כן מדברי הר"ן בדף כ"ט ע"א בד"ה וכי קדושה שבהן להיכן הלכה שכתב שרק קונם כללי לא פקע בכדי אבל קונם פרטי שפיר פקע בכדי.

ברם אולי יש לבאר את דעת הראשונים בדף פ"ו ורש"י בכתובות ע"י שנחדש שבאמת הקובע אם דבר מסוים מתקדש בקדושת הגוף או רק קדושת דמים הרי זה אם יש לו פדיון או לא, וממילא מכיון שקונם פרטי אין לו פדיון כי לא אלים למיתפס פדיונו הרי זה קובע שהוא קדושת הגוף.

ונבאר דבר זה, דהנה י"ל שבאמת כל היכא שאדם מקדיש הרי הדבר צריך להיות קדוש בקדושת הגוף ולא בקדושת דמים, אפילו אם הקדיש לצורך בדק הבית, רק דהיכא שהזכיר בדק הבית התורה חידשה שיש פדיון, וזה שחידשה התורה שיש פדיון זהו הדבר שמעכב את הקדושת הגוף מלחול, ולכן חל רק מדריגת הקדושה של קדושת דמים, ומעתה לפ"ז אתי שפיר דברי הראשונים הנ"ל, כי אפילו אם תחול קדושת דמים הרי תהי' קדושה חלשה שאינה תופסת פדיונה, וא"כ מעתה שאין לו פדיון הרי זה גורם שהוא מתקדש קדושת הגוף, וכיון שהוא מתקדש קדושת הגוף שוב אמרינן שקדושת הגוף מפקיעה מידי שיעבוד.

ברם כל עיקר היסוד הנ"ל הוא דלא כההבנה הפשוטה, כי בפשטות יש סיבה עצמית למה חל רק קדושת דמים, ומה שחל רק קדושת דמים הרי זה גופא גורם שיהי' פדיון, ואילו אנחנו רוצים עכשיו לומר להיפך, דהיינו שתחילת הדין היא

שישנו בפדיון, וזהו הדבר שגורם שלא חל קדושת הגוף.

(ועכ"פ לכאורה אפשר לומר כהדרך הנ"ל רק אם סוברים שיש רק שני סוגים של קדושה, דהיינו קדושת בדק הבית שהיא בגדר קדושת דמים, דהיינו שרק דמי החפץ והשוויות שלו קדוש, וכן קדושת הגוף אשר התם גוף הדבר הוא קדוש, וכן סובר הגר"ע, אבל אם נאמר כמו שסובר הגרי"ז בספרו על הרמב"ם בחלק המכתבים שיש שלשה סוגים של קדושה, דהיינו קדושת בדק הבית, וכן קדושת הגוף לדמים, וכן קדושת הגוף למזבח, לכאורה אי אפשר לומר כהנ"ל, אלא צ"ל שיש קובעים אחרים איזו קדושה חלה, דהא אי משום הענין של פדיון א"כ למה בדבר שיש לו פדיון יש שני סוגים של קדושת דמים דהיינו קדושת בדק הבית וקדושת הגוף לדמיו. מיהו לק"מ כי נהי שכשיש פדיון יש דברים מסוימים שקובעים אם נעשה קדושת הגוף לדמיו או קדושת בדק הבית, אבל אכתי יכול להיות אמת מה שכתבנו שהעדר פדיון הוא הדבר שגורם שתחול קדושת הגוף כי מן הסתם תמיד חל קדושת הגוף גמורה.)

ב. גדר קונמות למ"ד אין מעילה בקונמות.

ועי' עוד בש"מ בכתובות שם בד"ה וכתב עוד לקמ"י וכו' שהביא מרש"י במהדורא קמא דרך אחרת בכל זה, והיינו שהתנא שסובר שקונם אינו מפקיע מידי שיעבוד הוא רבי מאיר שסובר שיש מעילה בקונמות, דלדידי' חזינן דס"ל שקונמות הם כקדושת בדק הבית, דהא כיון שיש בהן

מעילה הרי הן יוצאים לחולין ע"י המעילה כמו בכל מעילה, אבל התנא שסובר שקונם מפקיע מידי שיעבוד הוא התנא שסובר שאין מעילה בקונמות, דחזינן שלדידי קונמות הם בגדר קדושת הגוף שהרי אין בהן מעילה.

ברם דבריו צ"ע מהמשך הגמ' ביבמות שם, כי נהי דאמרינן שם שאם יש מעילה בקונמות קדושת דמים נחתא להו, אבל מהמשך הגמ' שם מבואר שהמ"ד שסובר שאין מעילה בקונמות הרי הוא סובר שאין בהם קדושה כלל, ולא שנחתא להו קדושת הגוף, דהא איתא שם שלפי המ"ד שאין מעילה בקונמות אין פדיון משום ד"איסור בעלמא רכיב להו אכתפי" ו"לא אמרו משום דקדוש קדושת הגוף.

ובאמת גם בלא"ה אין דברי השט"מ מובנים דהא גם בקדושת הגוף יש מעילה, ואדרבה יש גם מועל אחר מועל כיון שאינו יוצא לחולין ע"י המעילה הראשונה.

ג. עוד בענין התפסה.

והנה היכא שהוא מתפיס את הככר בקרבן מובן למה חל קדושת הגוף, שהרי התפיס בקדושת הגוף, אבל קשה להבין את הצד שחל רק קדושת דמים, דהא הנודר התפיס בקרבן שהוא קדושת הגוף.

ויש לבאר, דהנה יש לחקור האם קדושת דמים וקדושת הגוף הן שני סוגים שונים לחלוטין של קדושה, או האם קדושת הגוף כוללת בתוכה גם קדושת דמים, רק שיש בה גם תוספת קדושה, אבל לעולם הרי היא כוללת בתוכה גם המהות של קדושת דמים. ולפי הצד השני י"ל

שאע"פ שהוא התפיס בקרבן אבל שייך להתפיס רק במדריגה של קדושת דמים שיש בקרבן ולא בהתוספת של קדושת הגוף, ודבר זה תלוי בסברת חז"ל איזה סוג של קדושה מתאים להככר.

והנה לפי הנ"ל יוצא שרבנן שסוברים שאין מעילה בקונמות לא יוכלו לסבור שבהתפסה הככר מתקדש בקדושת קרבן ע"י המשכת קדושה.

מיהו ראיתי בקובץ הערות בסי' נ"ה סק"י שדן בזה וז"ל, וקשה ממש"כ הר"ן בפ"ג דשבועות בטעמא דמתפיסין בדבר הנדור ולא דבר האסור דהתפסה אינה שייכא אלא באיסור קדושה ולא באיסור גרידא (פי' כי המשכה שייכת רק בקדושה כיון שהיא דבר חיובי אבל אינה שייכת באיסורין) וא"כ איך מתפיסין בקונמות למ"ד אין מעילה בקונמות, ות"י הג"ר לוי מיליקובסקי זצ"ל דלכו"ע איסור קונמות הוא משום קדושה אלא למ"ד אין מעילה בקונמות ס"ל דלא הוי קדשי ה' למעול בו וכמו אימורי קדשים קלים לפני זריקה (לכאורה הכוונה היא שאינו מיועד לשימוש גבוה וכמו אימורי קדשים קלים לפני זריקה דלא מיקרי עוד שנתייחדו האימורין למזבח) עכ"ל. (מיהו צ"ע על דבריו מיבמות דף פ"ח ע"א דאמרינן ואי קסבר אין מעילה בקונמות ואיסור בעלמא הוא דרכיב להו אכתפי").

עוד הבאנו באות ג' שם את דברי הר"ן בדף ל"ה כאן שכתב שמאי דתנן לעיל בדף ל"ג ע"א תפול הנאה להקדש לאו דוקא הוא אלא ה"ה שתפול הנאה לים המלח, דחזינן שהוא סובר שאין ההנאה נעשית

הקדש. ולפי דרכנו יוצא שאזיל בזה הר"ן כרבנן שסוברים שאין מעילה בקונמות. ולכאורה קשה לומר כן שהרי הר"ן עצמו פוסק כאן שיש מעילה בקונמות.

שו"ר בקובץ הערות בסי' נ"ב סק"ג וכן בסי' נ"ה סק"י שכתב שצ"ל שהר"ן סובר שמעילה אינו מדין גזילה מהקדש, שהרי הר"ן סובר שאינו שייך להקדש וכהנ"ל, אלא המעילה היא משום פגיעה בהקדושה. הרי שנוקט ששפיר שייך מעילה אפילו אם אינו נעשה ממון הקדש, כי יש כאן קדושת הקדש בלי שיהי' ממון הקדש.

היוצא מדברי הקובץ הערות הוא ששייך לומר אין מעילה בקונמות אע"פ שיש כאן המשכת קדושה מקרבן, כי אינו קדשי ה', וכן יוצא ששייך לומר יש מעילה בקונמות אע"פ שאינו נעשה ממון הקדש.

יח) בענין אם השיעור של מעילה בקונמות הוא פרוטה או כזית או כל שהוא.

הנה בהאות הקודמת דננו באריכות בענין אם קונמות הן כקדושת הגוף או כקדושת דמים. ושאלה זו נוגעת גם לכמה הוא השיעור של המעילה, דהנה הנתיחה"מ בסי' כ"ח סק"ב כתב שאע"פ שבבדק הבית אין מועלים עד שיהנה שוה פרוטה, אבל בכל זאת בקדושת הגוף הרי הוא מועל גם אם נהנה בכל שהוא, והיינו משום שבבדק הבית הדין של המעילה הוא משום שהוא מוציא ממון הקדש לחולין, והוי מדין גזילה שגוזל הקדש וכמו שכתבו תוס' בכתובות דף ל' ע"ב, ולכן בעינן שוה פרוטה, כי פחות משו"פ אינו בגדר

ממוקדושת הגוף אינו יוצא לחולין, דהא יש מועל אחר מועל בקדושת הגוף, וא"כ בקדושת הגוף יסוד הדין של המעילה הוא משום חילול הקדושה ולא משום גזילה מהקדש, ובחילול קדושה לא שייך השיעור של פרוטה.

מיהו עי' בחי' הגר"ח בהל' מעילה שכתב גם בנוגע לקדושת הגוף שיסוד הדין של המעילה הוא מדין גזילה, וכן כתב השערי יושר והוכיח כן מהא שבספק מעילה בקדושת הגוף פטרינן ל' כדין ממון כדמוכח בהמשנה בכריתות דף כ"ב ע"ב ולא מחייבין מספק כמו שעושים בכפרה.

ועי' בשבועות דף כ"ב ע"א דאמרין שמעילה בקונמות היא בפרוטה, ואיירי שם בקונם פרטי, שהוא כקדושת הגוף.

ועיין עוד לקמן בדף ס"ח ע"א שכתב הר"ן שם שמעילה בקונמות היא בכזית, ורעק"א בגליון הש"ס שם תמה עליו מהגמ' הנ"ל בשבועות.

ובדברי תוס' בדף ל"ד ע"ב בד"ה היתה וכו' מבואר שמעילה בקונמות היא בכל שהוא. וכבר דננו בזה לעיל כאן באות ב'.

יט) עוד בהגמ' בדף פ"ו.

העירוני, דהנה תוס' בגיטין דף מ' ע"ב בד"ה הקדש וכו' כתבו בשם הר"י שהטעם למה קדושת דמים אינה מפקיעה מידי שיעבוד הרי זה כי כיון שהקדושה נפקעת ע"י פדיון הה"נ ע"י גביית הבעל חוב, ולפ"ז י"ל שכוונת הגמ' כאן בדף פ"ו ע"ב ובכתובות דף נ"ט ע"ב היא לומר דכיון שלקונם אין פדיון, א"כ כמו שקדושת הגוף מפקיעה מידי שיעבוד כיון שאין לה

פדיון כמו כן קונמות מפקיעין מידי שיעבוד כי אין להם פדיון, אבל אין כוונת הגמ' לומר שקונמות עצמן הרי הן במהותן בגדר קדושת הגוף,

והנה הפירוש הנ"ל אתי שפיר בלשון הגמ' להלן בנדרים כאן בשם רב אשי דאמרינן שקונמות "כי קדושת הגוף דמי", אבל בכתובות הנוסח הוא "דקדושת הגוף נינהו".

והמעייין בלשון רש"י בכתובות שם יראה שנוטה יותר להתפרש דהוּו ממש קדושת הגוף, ואילו לשון הרא"ש להלן בדף פ"ו ע"ב נוטה יותר להתפרש שיש לקונמות אותו דין לענין הפקעת שיעבוד שיש לקדושת הגוף.

כ) ספיקת הר"ן אם הקונם נותר ע"י מעילה.

ע"י בר"ן שנסתפק אם ע"י שמועל הרי האיסור נותר דוגמת מה שהקדש יוצא לחולין ע"י מעילה או האם אינו נותר, אבל לא ביאר הר"ן את צדדי הספק. והאריך בזה הקובץ הערות בסי' נ"ה, והעולה מדבריו (בסק"ז וסק"ח) הוא שאם נאמר שתמיד העובדא שהוא מתחייב קרבן מעילה הרי זה הדבר שמפקיע את הקדושה בדרך ישיר, א"כ גם בנדרים הדין נותן שיהי' כן, ולפי הצד הזה קשה להבין את הצד שכתב הר"ן שאין הנדר נותר, ואם אם נאמר שהעובדא שמתחייב קרבן מעילה אינו מפקיע את הקדושה אלא כיון שמעל נפקע הממונות, ושוב נפקעת הקדושה משום שהקדושה תלוי' בהממונות, ומש"ה יש קרבן מעילה, א"כ לפ"ז קשה להבין את הצד שיש מעילה בקונמות, דהא

בקונמות א"א לומר שהאיסור והקדושה תלויים בהממונות של הקדש ושמיכותן שנפקע הממונות של הקדש הה"נ להאיסור והקדושה, וא"כ קשה למה יש מעילה בקונמות, והוכיח מזה ששייך חיוב של קרבן מעילה אע"פ שלא אהני מעשיו.

ושוב הסיק בסוף הסימן שספיקת הר"ן היא באמת בהצדדים הנ"ל, דהיינו האם העובדא שמעל הוא הדבר שמפקיע את הקדושה וממילא הה"נ בנדר הדבר נותר ע"י מעילה בקונמות, או האם בהקדש העובדא שמעל מפקיע רק את הממונות, והעובדא שנפקע הממונות הרי זה מפקיעה את הקדושה, אשר לפ"ז בנדר הדבר נשאר אסור כי בנדר הקדושה והאיסור אינם תלויים בהממונות, אבל קרבן מעילה יש משום שהמעילה היא עבור הממונות, דהיינו הגזילה מהקדש, ומש"ה גם בקונמות יש מעילה.

ושוב ביאר ע"י התל"י הנ"ל את דברי רש"י במהדורא קמא שהובא בשט"מ בכתובות דף נ"ט ע"ב (הובא לעיל כאן באות י"ז סק"ב) שהמ"ד שסובר יש מעילה בקונמות סובר שקונם אינו מפקיע מידי שיעבוד, אלא החפץ נשאר משועבד ויוצא לחולין ע"י גביית המלוה, וז"ל השט"מ, דס"ל כמ"ד בשבועות יש מעילה בקונמות, וכיון דאית בהו מעילה נפקי לחולין, דאין מעילה בכל מקום אלא שינוי, שמוציא לחולין, וכיון דנפקי לחולין לא הוּו כקדושת הגוף עכ"ל, ומזה שהדגיש השט"מ את היציאה לחולין הבין הקובץ הערות שכוונתו לפרש שמכיון שיוצא לחולין ע"י מעילה הה"נ ע"י שיעבוד (ואין כוונת השט"מ לסימן, דהיינו דזה שיש מעילה ויוצא

לחולין הרי זה מראה דהוי קדושת דמים והדין נותן שקדושת דמים אינה מספיק חזקה להפקיע את השיעבוד, וביאר הקוה"ע דבשלמא אם העובדא שמעל מפקיע את הממונות של הקדש, ומה שמפקיע את הקדושה הרי זה העובדא שנפקע הממונות, א"כ ה"ה שי"ל כן לענין שיעבוד, והיינו דכיון שלהמלוה יש זכות לגבות הרי זה מפקיע את הממונות, וממילא שוב נפקעת הקדושה, אבל אם החיוב של מעילה בדרך ישיר מפקיע את הקדושה א"כ אי אפשר להמשיך מזה שגם שיעבוד המלוה מפקיע את הקדושה, כי מהו עניינו של השיעבוד והגבוי של המלוה לענין להפקיע את הקדושה.

ומעתה לפי רש"י יוצא שהמ"ד שסובר יש מעילה בקונמות סובר שבכל ציור של מעילה הרי המעילה מפקיעה את הממונות, וממילא כתוצאה מזה נפקע האיסור, ולכן סובר המ"ד הזה שקונם אינו מפקיע מידי שיעבוד, אלא השיעבוד מפקיע את הממונות, כמו שמעילה מפקיע את הממונות, ושוב ממילא נפקע האיסור של נדר.

מיהו אין זה עולה שפיר עם מה שהביא הוא עצמו לעיל בסק"ט שהר"ן סובר שבקונמות אין החפץ נעשה ממון הקדש.

דף ל"ה ע"ב

כא) בענין כהנים שלוחי דידן או שלוחי דשמיא.

א. עיין בסוגיין דאיבעיא לן הני כהני

שלוחי דידן הוו או שלוחי דשמיא, למאי נפ"מ למודר הנאה, אי אמרת דשלוחי דידן הוו הא מהני לי' ואסור, ואי אמרת שלוחי דשמיא שרי, והאיבעיא לא איפשטא, והקשו הראשונים דהא בקידושין דף כ"ג ע"ב מסקינן שאי אפשר לומר שהם שלוחי דידן דהא כל דאיהו לא מצי עביד שליח נמי לא מצי משוי, ואילו בנדרים כאן נשאר הדבר איבעיא דלא איפשטא. והר"ן כאן תי' שהכל אחד, דהתם מסקינן מסברא דהוי שלוחי דשמיא אבל הגמ' אצלינו רצתה לנסות להביא רא' ממשנה או ברייתא. והרשב"א בקידושין שם פי' שהכוונה בסוגיין היא לשחיטה דכשירה בזר, והיא שפיר בגדר איהו מצי עביד, וממילא שפיר שייך לומר שהכהן הוא שליח דידן. ותוס' בקידושין שם כתבו בתירוצם הראשון כתירוצו של הר"ן עיי"ש. ובתירוצם השני תירצו שלעולם זה ודאי שהם שלוחי דרחמנא וכהוכחת הגמ' בקידושין, ואין הכוונה בסוגיין כאן לצדד שהם רק שלוחי דידן, אלא הכוונה היא לצדד באם הם נמי שלוחי דידן, ואין חסרון של איהו לא מצי עביד כיון שהם ג"כ שלוחי דרחמנא.

מיהו לכאורה דברי תוס' הנ"ל אינם מובנים, כי מה לי בזה שהם בודאי שלוחי דרחמנא ומספקינן רק אם הם נמי שלוחי דידן, הלא גם על זה קשה איך שייך לומר שהם נמי שלוחי דידן הלא כל דאיהו לא מצי עביד שליח נמי לא מצי משוי.

ועיין בקובץ הערות בסי' ע"ו אות י"ז שר"ל שכיון שיש להכהן כח לעשות את העבודה גם בלי שליחות דידן, כי הם שלוחי דרחמנא, וכל השליחות היא רק כדי

לייחס את העבודה להישראל, א"כ בזה ליכא חסרון של איהו לא מצי עביד. ובספרי על זבחים דף מ"ז ע"א כתבתי ביאור בענין זה עיי"ש.

ב. והנה זה לשון תוס' בקידושין שם, א"נ י"ל דהתם (בנדרים כאן) הכי קמיבעיא לי' הני כהני שלוחי דרחמנא דוקא נינהו ולא שלוחי דידן כלל, או דלמא הוו נמי שלוחי דידן, ונפ"מ שאם הי' כהן מקריב שלא לדעת הבעלים אי שלוחי דרחמנא נינהו הוי קרבן כשר ואי הוו שלוחי דידן אינו כשר כיון שהקריב שלא מדעת הבעלים עכ"ל, כן היא הגירסא בתוס' לפנינו. ולכאורה מה שכתבו "ונפ"מ" כוונתם היא שכך הוא הנפ"מ בין הצדדים בקידושין שם. ומלשונם משמע שהשאלה בקידושין היא אם הם רק שלוחי דרחמנא או רק שלוחי דידן. מיהו לפ"ז ה"ה שיש נפ"מ גם לענין מודר הנאה דאם הם רק שלוחי דרחמנא מותר במודר הנאה ואם הוו רק שלוחי דידן אסור.

מיהו המהרש"א שם גורס בזה"ל, ונפקא מינה וכו' אי שלוחי דרחמנא נמי נינהו הוי קרבן כשר ואי הוו דוקא שלוחי דידן אינו כשר כיון שהקריב שלא לדעת הבעלים עכ"ל. ומגירסתו יוצא שהצדדים בקידושין שם הם האם הם רק שלוחי דידן או האם הם גם שלוחי דרחמנא, הפוך ממש מהצדדים במס' נדרים כאן. ולפ"ז יוצא שבאמת אין נפ"מ לענין מודר הנאה בין שני הצדדים בקידושין, כי לפי שני הצדדים הרי הם לכה"פ גם שלוחי דידן וזה מספיק כדי לאסור במודר הנאה כמו שמבואר מהסוגיא בנדרים כאן שאפילו אם הם נמי

שלוחי דידן הרי זה אסור במודר הנאה, וא"כ יש נפ"מ רק לענין דעת בעלים. וכל זה מבואר בדברי המהרש"א עיי"ש.

מיהו צ"ע למה אם הם נמי שלוחי דרחמנא אין צריכים דעת בעלים, הלא כיון שהם נמי שלוחי דידן למה לא נצטרך שיהי' מדעת הבעלים, ולמה לענין מודר הנאה שפיר אזלינן בתר העובדא שהם גם שלוחי דידן, ואילו לענין דעת בעלים אמרינן שהעובדא שהם גם שלוחי דידן אינו מכריח שניבעי דעת בעלים.

ויש ליישב, דהנה לכאורה כוונת הצד שהכהנים הם גם שלוחי דידן וגם שלוחי דרחמנא היא כך, דהכח של הכהנים לעשות עבודה הוא דוקא ע"י שני הכחות יחד ואם חסר אחד מהם אין להכהן כח לעשות עבודה, מיהו כדי ליישב את הנ"ל י"ל שאין זה הכוונה, אלא הכוונה היא שסגי בכל אחד מהם לחוד כדי לתת לו כח לעשות עבודה. ומעתה הענין מובן, דסגי בזה שהוא שלוחי דרחמנא כדי לתת לו כח לעשות עבודה אפילו אם אין כאן דעתו של הישראל, אבל מ"מ מכיון שהיכא שיש להישראל דעת הרי הכהן נחשב גם שלוחו של הישראל א"כ נמצא שהוא מהנהו.

מיהו עי' גם ביומא דף י"ט ע"ב שכתבו תוס' כדרכם בקידושין לפי גירסתו של המהרש"א, וגם שם כתבו שהנפ"מ בקידושין הוא באופן שאין לנו הדעת של הישראל, ושלפי הצד שהם נמי שלוחי דרחמנא הרי הכהן יכול להקריב, אלא שכתבו דהיינו משום שהעיקר הוא השלוחי דרחמנא ולא השלוחי דידן, וצ"ע למה הוצרכו להא דהוי בגדר "עיקר", הלא גם

בלא זה סגי, כי סגי בזה לחוד ש"שלוחי דרחמנא" הוא כח עצמאי המזכה לו לעשות עבודה אפילו אם שלוחי דידן הוא כח ששוה לו ולא פחות ממנו. וי"ל דס"ל לתוס' שם קצת אחרת מהדרך שכתבנו, והיינו דס"ל שרק שלוחי דרחמנא הוא כח עצמאי שיכול לבדו לזכותו לעשות את העבודה כי ה"עיקר" הוא השלוחי דרחמנא.

והנה לכאורה קשה על תוס' בקידושין שם, דלפי המסקנא שהם שלוחי דרחמנא, כלומר שהם גם שלוחי דידן וגם שלוחי דרחמנא, אשר לפ"ז אין צריך דעת בעלים כיון שהם גם שלוחי דרחמנא, א"כ למה אסור במודר הנאה, הלא בכלל אין צריכים דעת בעלים ושיהיו גם שלוחי דידן, וכתבנו לעיל דהיינו משום שנהי דסגי בשלוחי דרחמנא ואין צריכים דעת בעלים, אבל היכא היכא שיש דעת בעלים הרי הם גם שלוחי דידן, ובכה"ג שיש דעת בעלים יהי אסור במודר הנאה.

וראיתי גם בקרן אורה כאן שנתקשה בדבר זה למה אסור במודר הנאה אם אין צריכים דעת בעלים, והקרן אורה ר"ל שגם כשאין דעת בעלים התורה עשתה את הכהן שליח של בעל הקרבן, ולפי פירושו יהי אסור במודר הנאה גם כשאין דעת בעלים. מיהו הקר"א דחה דרך זה כי א"כ למה אמרינן גבי זב וזבה שכיון שאין צריכים דעת בעלים התם בודאי הרי הם שלוחי דרחמנא ולא שלוחי דידן הלא גם שם יכול להיות שהם שלוחי דידן כי התורה עושה את הכהן שלוחו של בעל הקרבן גם שלא מדעת בעל הקרבן.

ועכ"פ באמת לכאורה דברי תוס'

נסתרים מתוך הסוגיא כאן, שהרי תוס' כתבו שאם סוברים שהם גם שלוחי דידן וגם שלוחי דרחמנא אין צריכים דעת בעלים, ואילו בסוגיין אמרינן להדיא שלפי הצד של אף שלוחי דידן, שהוא הצד שאסור במודר הנאה, שפיר צריכים דעת בעלים, שהרי אמרינן שבזב וזבה הרי זה מותר כי התם אין צריכים דעת בעלים דזה מראה שאינם שלוחי דידן ומש"ה מותר במודר הנאה, הרי שאם הם אף שלוחי דידן ואסור במודר הנאה שפיר צריכים דעת בעלים.

והקרן אורה הקשה עליהם קושיא אחרת, והיינו דלפי דבריהם יוצא שלפי מסקנת רב הונא ברי' דר"י בקידושין אין צריכים דעת בעלים כיון שהם אף שלוחי דרחמנא, ואילו הדין הוא שבחטאת ואשם שפיר צריכים דעת בעלים וכופין אותו עד שיאמר רוצה אני. וכתב לחלק שכוונת ר"ה ברי' דר"י היא שאין צריכים דעת בעלים לענין שהכהן של המשמר יקריב, אלא אפילו אם הוא רוצה כהן של משמר אחר בכל זאת יכול הכהן של המשמר הזה להקריב, אבל אכתי צריכים דעת בעלים לעיקר הבאת הקרבן.

והנה לכאורה הי' אפשר ליישב על דרך זה גם את הקושיא שאנחנו הקשינו, שהרי הקשינו שמהסוגיא כאן יוצא שאם הם אף שלוחי דידן שפיר צריכים דעת בעלים ואילו לפי תוס' בקידושין יוצא שאין צריכים דעת בעלים, דגם על זה יש ליישב שאין צריכים דעת בעלים להכהן אבל לעיקר ההקרבה שפיר צריכים דעת בעלים. מיהו זה דוחק, כי אז יוצא מסוגיא דידן בנדרים כאן שאם הם שלוחי דרחמנא לחוד

אז אין צריכים דעת בעלים אפילו לעיקר ההקרבה, וזה קשה, דהא קשה לחלק בנוגע לאם צריכים דעת בעלים לעיקר ההקרבה בין אם הם רק שלוחי דרחמנא או גם שלוחי דידן, כי גם אם הם רק שלוחי דרחמנא למה לא נצטרך שירצה להתכפר, דבשלמא לענין אם הוא צריך לרצות שהכהן הזה יקריב, דבר זה שפיר יש לתלות באם הכהן הוא גם שלוחי דידן, אבל לענין אם צריך בכלל לרצות להתכפר הרי זה צריך להיות תנאי המעכב לפי שני הצדדים. ועוד דהא הדין הוא שחטאת ואשם צריכים דעת בעלים להקרבה, וא"כ למה לא נוכיח מהדין ההוא שהם גם שלוחי דידן, וא"כ מוכח שדעת בעלים בסוגיא דידן פירושו הוא דעת בעלים שהכהן הזה יהי' זה שמקריב את קרבנו, ושזה על משקל אחד עם מודר הנאה, ודלא כתוס' שסוברים שאם הם גם שלוחי דידן וגם שלוחי דרחמנא אין צריכים דעת בעלים אבל במודר הנאה אסור.

דף ל"ו ע"א

(כב) הכהנים שפיגלו במקדש.

ע"י בסוגיין דאמרינן תנן הכהנים שפיגלו במקדש מזידין חייבין, הא שוגגין פטורין, ותני עלה אלא שפיגולן פיגול, אי אמרת בשלמא שלוחי דשמיא הוו היינו שפיגולן פיגול, אלא אי אמרת שלוחי דידן הוו אמאי פיגולן פיגול לימא לי' שליחא שותף לתקוני ולא לעוותי. וכתב הר"ן וז"ל, שוגג הוא דקשה לי', בשלמא במזיד נהי דשלוחי דידן נינהו פיגולן פיגול, דכיון

שמפגל במזיד אינו עושה שליחותי' אלא אדעתא דנפשי' קעביד, וקי"ל בפ"ב דחולין דאדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה, אבל בשוגג אי שלוחי דידן נינהו אמאי פיגולן פיגול, דהא כיון דשוגג הוא לאו אדעתא דנפשי' קעביד, שמתכוין הוא לעשות שליחותו, ולימא שליח שותף לתקוני ולא לעוותי עכ"ל. הרי דס"ל להר"ן שבשוגג לא אמרינן אדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה. ובהשקפה ראשונה הי' נראה לבאר דהיינו משום שכדי לומר שאדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה צריכים שיתכוין להאיסור. ולפ"ז יוצא שאם הוא מתכוין לעבור, אז אפילו אם הוא עושה אדעתא דחברי' כי חושב שחבירו רוצה בזה, גם בכה"ג נאמר שאדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה כיון שעושה במזיד.

מיהו מלשון הר"ן משמע שאין כוונתו לחלק בין שוגג למזיד, אלא בין עושה אדעתא דנפשי' לבין עושה אדעתא דחברי', דכיון שעושה אדעתא דחברי' וחבירו אינו רוצה, אז באמת אינו נאסר. ולפ"ז גם אם הוא עושה במזיד, אם הוא עושה כן אדעתא דחברי', לא יוכל לפגל. מיהו סברת חילוק זה צ"ב, למה צריכים שיהי' אדעתא דנפשי', ומאי איכפת לן אם הוא טועה לחשוב שחבירו רצה והוי טעות, הלא בכל זאת נעשה המעשה שאוסר, אבל לחלק כחילוקנו הראשון בין שוגג למזיד שפיר יש לשמוע סברא קצת, והיינו שכדי לאסור את של חבירו צריכים סוג יותר חזק של "אוסר", שהרי צריכים מעשה, וא"כ שפיר י"ל שצריכים גם מזיד.

והנה עיין ברשב"א, ובנימוקי יוסף בשם

הריטב"א, שפירשו בדרך אחרת את קושיית הגמ' ושהקושיא היא על מזיד, וז"ל הנ"י, כתב הריטב"א ז"ל וז"ל, דאע"ג דאדם אוסר דבר שאינו שלו כל היכא דעביד מעשה ולא מצי למימר לתקוני שדרתיך, והכא נמי הא איכא מעשה דד' עבודות שפיגל בהם, התם הוא במידי דלא בעי שליחותי, אבל הכא אי איתא דבעי שליחות הא ודאי אין במעשיו כלום, ולא חשיבא עבודתו עבודה ליאסר בפיגול, והרי הוא כנוחר או זורק ומקבל דם בעלמא, וזה ברור, וכן פי' רבינו נר"ו עכ"ל. וכדברים אלו כתב גם הרשב"א. הרי שפי' שהקושיא היא שלפי הצד של שלוחי דידן אין להכהן בכה"ג כח לעשות את העבודה וא"כ למה פיגולו פיגול, ולפי ביאור זה הקושיא היא גם על מזיד, כי גם בכה"ג כיון שאינו יכול להיות שליח אין לו כח לעשות את העבודה, ועוד יוצא לפי ביאור זה שהקושיא היא שיהי' פסול בלי להיות פיגול, ואין כוונת הקושיא שיהי' כשר, וכן ביאר הרשב"א בפירושו.

ומעתה יש להקשות באמת על דרכו של הר"ן, איך כתב שבמזיד ניחא למה פיגולן פיגול כי אדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה, הלא אם סוברים שלוחי דידן א"כ אין לו כח בכלל לעשות את העבודה והדין נותן שהעבודה תהי' פסולה אבל לא פיגול. ויש ליישב, דהנה גם בקידושין דף כ"ג ע"ב נמצאת איבעיא זו אם כהני שלוחי דרחמנא או שלוחי דידן וכמו שהביא הר"ן לעיל, והתם פשיט ר"ה ברי' דר"י שהם שלוחי דרחמנא כי לא יתכן הצד של שלוחי דידן כי כיון שהישראל אינו יכול לעבוד הרי זה גורם שאי אפשר לו לעשות

שליח, והר"ן לעיל כתב ששתי האיבעיות היא אותה איבעיא, רק שהכא רוצים לפשוט ממשנה או ברייתא, מיהו תוס' בקידושין שם כתבו בדרכם השני' ששתי איבעיות הן, דהתם איבעיא לן דאולי אינם בכלל שלוחי דרחמנא, ועל זה פשטינן דחייבים לומר שהם שלוחי דרחמנא מהטעם הנ"ל של ר"ה ברי' דר"י, אבל באמת גם לפ"ז אכתי י"ל שהם גם שלוחי דידן, כי כיון שיש להם כח לעשות את העבודה מכח שלוחי דרחמנא, וצריכים שלוחי דידן רק כדי לייחס את הקרבן אלינו, אבל לא בשביל עיקר הכח לעבוד את העבודה, א"כ בזה ליכא חסרון של איהו לא מצי עביד, וכבר הבאנו לעיל בהאות הקודמת בסק"א ביאור זה בשם הקובץ הערות בסי' ע"ו סקי"ז, ושוב באה סוגיא דידן ושואלת באמת שאלה זו, והיינו האם הם רק שלוחי דרחמנא או האם הם גם שלוחי דידן.

והנה לכאורה הי' נראה שלפי הר"ן ותוס' בדרכם הראשון שם ששתי האיבעיות אחת הן, א"כ השאלה היא האם הם רק שלוחי דרחמנא או האם רק שלוחי דידן וכמו שנקטתי לעיל כאן. מיהו בדעת הר"ן יש לומר שזה ודאי שהם שלוחי דרחמנא, אלא דמיבעיא לן גם בקידושין וגם כאן אם הם רק שלוחי דרחמנא לחוד, ואין תופעה כזאת שהם משמשים כשלוחי דידן, או האם הם גם שלוחי דידן, ויש להוסיף שהצד השני שהם גם שלוחי דידן אינם שהם חייבים להיות גם שלוחי דידן, אלא הצד הזה הוא שהם יכולים לשמש גם כשלוחי דידן וגם כשלוחי דרחמנא, אבל גם לפי הצד הזה הרי הם יכולים לשמש

רק כשלוחי דרחמנא. ופשטינן בקידושין שא"א לומר שהם גם שלוחי דידן כי איהו לא מצי עביד, וזה גורם שאי אפשר לומר אפילו שהם גם שלוחי דידן ודלא כהקובץ הערות.

ומעתה אם נקבל את הדרך הזה אתי שפיר דרכו של הר"ן כאן, כי יוצא שגם לפי הר"ן הקושיא היא שאם נאמר שלוחי דידן למה הוי פיגול, הלא הדין נותן שיהי' רק פסול, כי כיון שהוא רוצה להיות גם שלוחי דידן, שהרי אינו מודע לעובדא שע"י פיגולו הרי הוא עובר על דעת הבעלים, כי הוא שוגג, א"כ מכיון שרוצה להיות גם שלוחי דידן, והרי אינו נשאר שלוחי דידן כי הוא עושה "עוותי", א"כ העבודה פסולה, כי העובדא שסבור לעשות בתורת שלוחא דידן, ואין הדבר כן, מקלקל את העבודה, אבל במזיד הרי זה שפיר פיגול, כי גם לפי הצד של שלוחי דידן הרי הוא יכול לעשות בתורת שלוחי דרחמנא לחוד, ובמזיד הרי הוא יודע שאין זה רצון הבעלים, ומש"ה הרי הוא מתכוין להיות רק שלוחא דרחמנא, ולכן הרי זה פיגול.

ולפ"ז מיושב מה שהערנו לעיל על הר"ן, דהנה הר"ן כתב שבשוגג אין אומרים שאדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה כיון שעושה אדעתא דחברי, והקשינו דמשמע מדבריו שגם אם יעשה במזיד לא יוכל לעשותו פיגול אם הוא עושה אדעתא דחברי, וכתבנו שלכאורה אין לזה סברא. מיהו לפי ביאורינו הנ"ל אתי שפיר, כי במזיד היכא שעושה אדעתא דחברי א"כ נהי שהוא מזיד אבל בכל זאת אי אפשר שיהי' פיגול כי הוא רוצה להיות

שלוחי דידן והרי בכה"ג אינו שלוחי דידן כיון שחברי' באמת אינו רוצה בפיגולו. ולפ"ז יתכן שבעלמא הדין הוא שאדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה גם בשוגג, ורק הכא אינו אוסר בשוגג כי מן הסתם כשהוא שוגג הרי הוא עושה אדעתא דחברי' וא"כ אין כאן עבודה כלל.

מיהו לפי הדרך הזה שכתבנו אין הדבר מובן למה לפי הצד של שלוחי דידן הדבר אסור במודר הנאה הלא יש להכהן ברירה לא להיות שלוחו, ויש ליישב.

(כג) פירושו של הרא"ש בכוונת קושיית הגמרא, ומחלוקתו עם הר"ן.

והנה עי' בהרא"ש כאן שפי' דלא כהר"ן וכן דלא כהרשב"א והנ"י, וז"ל הרא"ש, אמאי פיגולין פיגול הא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו עכ"ל. וגם מדברי הרא"ש יוצא כמו שכתבנו בהאות הקודמת לפי פירושים של הרשב"א והנ"י בשם הריטב"א, והיינו שהקושיא היא גם על מזיד ולא רק על שוגג, דהא גם על מזיד יש להקשות דהא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. מיהו יש להקשות על הרא"ש דהא הכא קעביד מעשה והרי אדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה וכמו שכתבו הראשונים הנ"ל.

ויש לבאר שהם חולקים בענין אם מיקרי ע"י מעשה או לא. ויש לבאר את המחלוקת על פי דברי הרמב"ן בקונטרס דינא דגרמי בדפוס הישן בעמוד רט"ז טור ב', דעיי"ש שכתב שהטעם למה פיגול מיקרי היזק שאינו ניכר בגיטין דף נ"ג, הרי זה כי המחשבה היא הדבר שאוסר והרי

להחשב מזיק בידיים סגי אם צריכים מעשה, אפילו אם זה רק לשם השלמת תנאי, והרי זה נחשב שע"י המעשה שחיטה הוא הזיק עם המחשבה. ומעתה לפ"ז י"ל שלעולם גם הראשונים מודים להרמב"ן שהדבר שאוסר הוא המחשבה, רק שהם סוברים שכשמודדים אם חשיב שאסר ע"י מעשה או לא, מספיק בזה שיש מעשה אע"פ שהמעשה אינו הדבר שאוסר, ואילו הרא"ש סובר דחשיב ע"י מעשה רק אם המעשה הוא הדבר שאוסר.

דף ל"ו ע"ב

(כד) בענין תורם את תרומתו. בענין זכין לאדם שלא בפניו, וזכין מאדם.

הנה הרמ"א ביו"ד סי' שכ"ח פסק בשם התרומת הדשן שמשרתת יכולה להפריש חלה שלא מדעת בעל הבית. והקצה"ח בסי' רמ"ג סק"ח הקשה שזהו דלא כהרשב"א בסוגיין, דהנה בגמ' כאן מיבעיא לן אם אדם יכול לתרום משלו על של בעל הבית בלי דעת בעל הבית, דהיינו האם אמרינן מן הסתם דניחא לי' לבעל הבית או לא, והקשה הרשב"א דהא לא סגי בזה שאמדינן דעתו דניחא לו, אלא בעינן מינוי שליחות וכדאמרינן מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, ותי' הרשב"א שבאמת אין צריכים כאן מינוי שליחות בפועל, כי היכא ששייך הדין של זכין לאדם שלא בפניו הרי גם זה מועיל, אלא שרק היכא שהוא תורם משלו על של בעל הבית שייך הדין של זכין, אבל היכא שהוא רוצה

המחשבה אינה ניכרת. ולפ"ז י"ל שהרא"ש סובר כמו הרמב"ן שהמחשבה היא הדבר שאוסר וממילא אין זה נקרא שהוא אוסר ע"י מעשה, ואילו בדעת הראשונים הנ"ל י"ל שהם סוברים שהשחיטה היא הדבר שאוסר ודלא כהרמב"ן, רק שבכל זאת חשיב הזיק שאינו ניכר משום שסוף סוף יש תנאי של מחשבה, והמחשבה אינה ניכרת.

ועי' בתוס' בב"ב דף ב' ע"ב בד"ה וחייב וכו' שכתבו שהטעם למה מטמא חשיב הזיק שאינו ניכר בגיטין שם, אע"פ שניכר שיש עליו שרץ, הרי זה כי אין ניכר שהי' הכשר. הרי שהם סוברים דחשיב הזיק שאינו ניכר אפילו אם הדבר שמזיק הרי הוא שפיר ניכר, וכמו התם בשרץ, דבכל זאת חשיב אינו ניכר כיון שיש מיהא תנאי שאינו ניכר, וזהו כמו שכתבנו כאן בדעת הראשונים שאע"פ שהשחיטה היא הדבר שאוסרת, ומש"ה מיקרי שאוסר ע"י מעשה, אבל בכל זאת חשיב הזיק שאינו ניכר כיון שיש כאן תנאי של מחשבה והמחשבה אינה ניכרת.

גם יש לומר בביאור המחלוקת שבין הראשונים והרא"ש, שלעולם גם הראשונים מודים שהמחשבה היא הדבר שאוסר, ובכל זאת הרי הם סוברים שחשיב שאוסר ע"י מעשה, דהנה עוד הקשה הרמב"ן שם בטור א' למה פיגול חשיב מזיק בידיים ולא הוי בגדר גרמי, ותי' משום שעושה מעשה, דהיינו השחיטה, כלומר דאע"פ שהמעשה שחיטה אינו הדבר שאוסר, וכשיטתו משום כך חשיב הזיק שאינו ניכר, אבל בכל זאת מכיון שיש מיהא מעשה, הרי הוא נחשב מזיק בידיים ולא גרמי, כי כדי

לתרום משל בעל הבית על של בעל הבית לא שייך הדין של זכין לאדם כי זכין לאדם אמרו ולא זכין מאדם, אלא התם בעינן שימנה אותו שליח להדיא ולא סגי בזה שאמדינן דעתו דניחא לי' אלא צריכים מינוי שליחות. וביאר הקצה"ח וז"ל, דלא אמרינן זכין לאדם שלא בפניו אלא היכא שזוכה המקבל באיזה דבר, כמו במזכה חפץ לפלוני, או המזכה גט לאשתו, דזוכה האשה בגט, או המפריש משלו, אבל מפריש משל בעל הבית אין זה זכות, אלא ניחותא איכא, ושליחותא לאו מתורת ניחותא הוא, ובעינן לדעתכם דוקא עכ"ל. פי' אבל במשלו על של חברו הרי זה נחשב שפיר בגדר זכין לאדם כיון שהבעל הבית עושה השתמשות בהפירות של התרום, אי נמי משום שע"י זה הותרו לו פירותיו (וצ"ע).

וז"ל הרשב"א כאן, קשיא לי והא שליחות לאו מדין דניחא לי' או לא ניחא לי', אלא גזירת הכתוב היא דמה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם וכו', וי"ל דתרום משלו על חברו שאני, דלא בעינן שלוחו לדעתו אלא בתרום משל בעל הכרי על בעל הכרי, אבל בתרום משלו על בעל הכרי כיון שאינו של בעל הכרי לא בעינן שליחות ממש, ואין הדבר תלוי אלא אי זכות לו וזכין לו לאדם שלא בפניו או לאו זכות לו דמצוה דנפשי' עדיף לי' כנ"ל עכ"ל.

מיהו בשו"ת ראשי בשמים בחלק א' סי' ט"ז סק"ז ביאר את דברי הרשב"א בדרך אחרת, והיינו שהרשב"א אזיל שזכי' אינה מטעם שליחות, אבל אם סוברים שזכי' היא מטעם שליחות, אז זכי' מהני על כל

דבר כמו ששליחות מהני על כל דבר, ואפילו זכין מאדם אמרינן אם זה בגדר זכות בשבילו וכמו בצירורו של התרומת הדשן, רק שהרשב"א אזיל שזכי' אינה מטעם שליחות ולכן הקשה שלא שייך הכא שליחות כיון שלא מינהו, וגם זכי' לא מהני כי אין התרום מזכה את בעל הבית בשום חפץ חדש, ועל זה תי' הרשב"א שמכיון שהוא תרום משלו, אין אנו צריכים לא תורת שליחות ולא תורת זכי', אלא גם בלא זה, יש לו כח לתרום ולהפקיע את השם של טבל היכא שאין להבעל הבית קפידא על זה.

הרי שלפי הראשי בשמים יש ג' מדריגות, א', שליחות, ב', זכי' שאינה מטעם שליחות, ג', היכא שאין צריכים אפילו תורת זכי'. ויש לבאר שזכי' לאו מטעם שליחות פירושו הוא כך, שבשליחות המעשה של השליח נחשב המעשה של המשלח וידו כידו, והרי זה נחשב שהמשלח עשה את המעשה, משא"כ בזכי' הרי זה נחשב שהמעשה נעשה על ידי זה שעושה את הקנין, רק שהמעשה שייך לחברו ופועל בשבילו וזה אינו גדר של שליחות, ושוב כתב הראשי בשמים שהיכא שתרום משלו אין צריכים אפילו תורת זכי', כלומר שאין צריכים אפילו שהמעשה של התרום יהי' שייך לבעל הכרי.

והנה הברכת שמואל על קידושין בסי' י"ב סק"ד, וכן בסי' י"ט, והאבן האזל בפ"כ מהל' מלוה ולוה בד"ה והנראה וכו', כתבו בביאור דברי הר"ן בקידושין שאפילו אם זכי' היא מטעם שליחות אבל בכל זאת יש חילוק ביניהם, והיינו שבשליחות רגילה המעשה של השליח חשיב המעשה של

המשלח, דהיינו דמיקרי שהמשלח עשה את המעשה, ואילו בזכ"י המעשה נחשב המעשה של המגבי, דהיינו שהמגבי עשה את המעשה, רק שהמעשה שייך לחבירו ופועל בשבילו (כן יש להבין את דבריהם), וכן איתא בחידושי רבי ראובן על ב"מ בסי"א. הרי שכתבו כהגדר שכתבנו, אלא שאנחנו כתבנו שזהו הגדר של זכ"י אינה מטעם שליחות.

וע"ש שהביא הראשי בשמים שהרשב"א בקידושין דף מ"ב, וכן תוס' בנדרים כאן, אזלי דלא כהרשב"א כאן, אלא הוכיחו מהסוגיא כאן שזכ"י היא שפיר מטעם שליחות כי בתרומה כתיב שליחות. ועכ"פ בין לפי הקצה"ח ובין לפי הראשי בשמים החסרון היכא שהוא תורם משל חבירו על של חבירו הרי זה משום שזה ציור של זכין מאדם דלא מהני, אלא שלפי הראשי בשמים הרי זה לא מהני רק אם סוברים שזכ"י אינה מטעם שליחות.

מיהו הברכת שמואל בקידושין בסי"ט כתב ביאור אחר לגמרי בדברי הרשב"א אשר לפי דבריו רק בתרומה לא מהני זכין מאדם, אבל בשאר מקומות מהני אפילו זכין מאדם, והיינו שקושיית הרשב"א כאן היא משום שבתרומה הטעם למה אנו צריכים דעת בעלים אינו כמו בכל הקנינים, כי בכל הקנינים דעת בעלים היא רק בגדר תנאי המעכב בחלות הקנין, אבל בתרומה דעת הבעלים הרי היא חלק מעצם מעשה הפרשה, ובכגון זה לא מהני זכ"י אלא צריכים דוקא שליחות, כי לא מהני זכ"י היכא שצריכים את הבעלים בשביל עצם המעשה וכמו שהביא שם בשם הגר"ח. ועל זה תי' הרשב"א שהיינו רק היכא

שהוא תורם משל חבירו אשר בכה"ג אין זה בגדר זכות גמור, אבל כשהוא תורם משלו, מצדדת הגמ' לומר דהוי בגדר זכות גמור אשר בכה"ג זכ"י היא שליחות ממש וכדברי הרי"ט אלגזי שהביא שם בבכורות דף י"א אות ז' דהיכא שזה זכות גמור אז זכ"י היא שליחות ממש, והיכא שאינו זכות גמור אז זכ"י אינה שליחות ממש אבל היא מדין ומגדר שליחות.

ויש לבאר דבריו על פי החילוק שהבאנו לעיל כאן, והיינו דהיכא שזה שליחות ממש הכוונה היא שהמעשה של העושה נחשב המעשה של המשלח כי ידו היא כידו והרי זה נחשב שהמשלח עצמו עשה את המעשה, אבל היכא שזה רק "מדין ומגדר" שליחות הכוונה היא שזה נחשב שהעושה עשה את המעשה, רק שהמעשה שייך לחבירו.

דף ל"ו ע"ב - ל"ז ע"ב

(כה) מקרא, מדרש.

הנה בהמשנה תנן שמלמדו מדרש אבל לא מקרא, ובגמ' אמר שמואל משום שנוטלין שכר על המקרא, אבל על מדרש אסור ליקח שכר משום דכתיב ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה' מה אני בחנם אף אתם נמי בחנם, ופליגי בגמ' למה מותר ליטול שכר על מקרא, דרב סובר שהכוונה היא לשכר שימור, ורב יוחנן סובר שהכוונה היא לשכר פיסוק טעמים. וכתב הר"ן שרבי יוחנן סובר שפיסוק טעמים אינו מדאורייתא ולכן מותר ללמד פיסוק טעמים בשכר, וכן משמע בדף

כו) כאשר צוני וגו' מה אני בחנם וכו'.

א. צ"ע לפי הרמב"ם בפ"ד ממס' אבות משנה ה', ופ"ג מהל' תלמוד תורה ה"י, שסובר שאסור לקחת כסף בשביל לימוד תורה משום חילול ה', למה צריכים את הדרשה של כאשר צוני וגו' מה אני בחנם וכו' כדי לומר שאסור ללמד תורה בשכר, תיפוק ל' משום שאסור לקחת כסף בשביל לימוד תורה.

ב. עי' ברמב"ם בפ"א מהל' תלמוד תורה ה"ז שכתב שאם לא מצא מי שילמדנו בחנם ילמוד בשכר שנאמר אמת קנה, יכול ילמד לאחרים בשכר ת"ל ואל תמכור, הא למדת שאסור לו ללמד בשכר אע"פ שלמדו רבו בשכר עכ"ל, ומקורו הוא מבכורות דף כ"ט ע"א.

ברם צ"ע למה צריכים את הפסוק של אל תמכור, דלמה היינו חושבים שהיכא שלמד בשכר הרי זה מותר. וי"ל דמכיון שלומדים את האיסור ממה אני בחנם אף אתם בחנם א"כ היינו חושבים שדבר זה הוא תנאי בעיקר האיסור, ורק היכא שלמד הוא בחנם, מצווה הוא ללמד לאחרים בחנם, והיינו משום שמה שלמד בחנם הרי זה גופא הסיבה למה אסור לו ללמד בשכר

ל"ז ע"ב דאמרינן שהמ"ד שסובר משום שכר שימור לא אמר משום שכר פיסוק טעמים משום דס"ל שפיסוק טעמים הוא דאורייתא, וא"כ משמע שהמ"ד שאומר משום שכר פיסוק טעמים סובר שפיסוק טעמים אינו מדאורייתא.

מיהו הריטב"א הביא את הדרשה דדרשינן מינה פיסוק טעמים גם לפי המ"ד שסובר משום שכר פיסוק טעמים, ומשמע שהוא סובר שזה מדאורייתא גם לפי המ"ד שסובר משום שכר פיסוק טעמים.

ברם י"ל דס"ל להריטב"א כהמאירי שכתב שהדרשה היא אסמכתא לפי המ"ד שסובר שכר פיסוק טעמים (מיהו עי' בר"ה דף ט"ז בשיטת הריטב"א במהות אסמכתא).

וביותר י"ל בדרך אחרת, דהנה בירושלמי איתא שהטעם למה מותר ללמד מקרא בשכר הרי זה כי מקרא אינו בגדר חוקים ומשפטים (אשר משם ילפינן שאסור ללמד תורה בשכר), וגם מהרמב"ם בפ"א מהל' ת"ת ה"ז משמע דס"ל כהירושלמי עיי"ש. ומעתה י"ל שהריטב"א סובר שהטעם של המ"ד שסובר משום שכר פיסוק טעמים הרי זה כי ס"ל שלכה"פ פיסוק טעמים אינם בכלל חוקים ומשפטים.

פרק השותפין

דף מ"ה ע"ב

א) השותפין שנדרו הנאה זה מזה.

בענין אם איירי שנדרו מהנכסים או שנדרו מהגברא.

א. דברי רעק"א על קונם מפקיע מידי שיעבוד, ועל ויתור אסור במודר הנאה.

ע"י בר"ן כאן שהק' למה אסורין ליכנס לחצר, הלא החצר שייך לשניהם, וא"כ לשלו הוא נכנס. ותי' דלא שייך לומר שהחצר שייך ממש לשניהם לעולם, אלא רק חצי מהחצר שייך לכל אחד, והחצי השני משועבד לו לשימוש, והרי קונם מפקיע מידי שיעבוד, וא"כ יוצא שהנדר מפקיע את מה שחציו של השותף השני הי' משועבד לו, ומש"ה אסור לו להכנס להחצר.

עוד כתב הר"ן דאסור כאן משום שאזלינן כאן כר"א שסובר שויתור אסור במודר הנאה, אבל רבנן סוברים שויתור מותר במודר הנאה.

וע"י בתוס' רעק"א במשניות כאן, שהקשה דממ"נ, אם איירי באופן שאסר על עצמו הנאה מהגברא א"כ מה שייך לומר על זה שקונם מפקיע מידי שיעבוד, הלא הקונם אינו אוסר את הנכסים שעליהם הוא שיש שיעבוד, אלא הקונם בא לאסור הנאה מהגברא, וא"כ השיעבוד נכסים במקומו עומד, ולא שייך לומר שהקונם מפקיע את

השיעבוד, וא"כ הדין נותן שיוכל להשתמש בהנכסים כי הם משועבדים לו, ולקחת מה שמגיע לו מהנכסים אינו נקרא הנאה מהגברא, והרי זה כמו היכא שהוא מודר הנאה מחבירו דמותר לחבירו לשלם לו כסף שהוא חייב לו כי אין זה נקרא שמהנהו אלא הרי המודר רק גובה מה שהמדיר חייב לו, ואם איירי באופן שאסר הנאה מהנכסים, א"כ לא שייך לומר שויתור מותר במודר הנאה, כי זה שייך רק במודר הנאה מהגברא וכמו שנבאר.

והנה מש"כ רעק"א שאם אסר הנאה מהנכסים לא שייך לומר שויתור מותר במודר הנאה הרי זה תלוי בהטעמים למה ויתור ודריסת הרגל מותרים במודר הנאה: דהנה לעיל בריש פרק אין בין המודר הבאנו חמשה דרכים בזה:

א', הרשב"ם בב"ב דף נ"ז ע"ב כתב שהטעם להתיר דריסת הרגל הרי זה כי הפקיר את חלקו בהחצר לכל בני החצר לענין דריסת הרגל.

ולפי דרכו לכאורה אפילו אם הוא מודר הנאה מהחצר של השותף השני יסברו רבנן שויתור מותר במודר הנאה כי החצר הפקיר היא לענין זה ואינה שייכת להמדיר, וזהו דלא כרעק"א.

ב', עוד הבאנו שהטורי אבן סובר שהטעם להתיר ויתור ודריסת הרגל הרי זה כי כיון שהוא דבר שהדרך הוא לוותר עליו א"כ נקטינן שהמדיר לא נתכוין לאסור הנאה פורתא כזו. ולכאורה גם טעם זה

שייך אפילו היכא שהנדר הוא שלא ליהנות מהנכסים.

ג', עוד הבאנו שהטורי אבן שם הבין מלשון הר"ן בריש פרק אין בין המודר בדף ל"ג ע"א בהמשך ד"ה אפילו ויתור וכו' שהוא סובר שהטעם הוא משום שדבר שמוותרים עליו אינו חשוב במציאות בגדר הנאה, והרי זה כמו פחות מכשיעור. וגם טעם זה שייך אפילו כשהנדר הוא שלא יהנה מהנכסים.

ורעק"א בקושייתו בע"כ אינו סובר את הטעמים הנ"ל בענין למה ויתור מותר במודר הנאה.

ד', וי"ל שהוא סובר כהדרך שכתבנו שם שאע"פ שמיקרי הנאה, אבל מכיון שהדרך הוא לוותר על דריסת הרגל, א"כ אין זה נקרא בכלל שהוא מקבל הנאה מחבירו. מיהו הסקנו שם שדרך זה קשה להבין.

ה', והסקנו שביותר י"ל שהרי זה שפיר נקרא שנהנה מחבירו, רק שלא מספיק בזה שנהנה מחבירו, אלא שצריכים שיהי' נקרא שחבירו מהנה אותו, והיכא שהדרך הוא לוותר על ההנאה אין זה נקרא שהבעלים מהנים אותו, כי הבעלים לא עשו שום דבר מיוחד כלפי המודר כדי להנות אותו, כי הבעלים בלא"ה אינם מקפידים על דבר זה. ומעתה לפ"ז שפיר יוצא ששייך לומר שויתור מותר רק היכא שהוא מודר הנאה מחבירו, אבל היכא שהוא מודר מהנכסים הרי סוף סוף הרי הוא מקבל הנאה מהנכסים, וכשהוא מודר מנכסים לא שייך לומר שהכוונה היא שהנכסים לא יהנו אותו, אלא הכוונה היא רק שהוא לא יקבל הנאה מהנכסים. ורעק"א בלשונו כאן כתב

באמת שויתור מותר משום ד"לא מיקרי מהנה" וכהנ"ל (וע"ע במה שהבאתי שם מהקו"ש).

והנה לפי הדרך שכתבנו שבמודר הנאה מהגברא צריכים שיהי' נקרא שהגברא מהנה אותו א"כ לכאורה אם נהנה ממנו בגזילה אינו עובר על הנדר. וע"ע בזה בהאות הבאה.

ב. הוכחה מדברי הר"ן דאיירי שנדר מהגברא.

והנה יש משמעות בדברי הר"ן שכוונתו היא להיכא שהנדר הוא שלא ליהנות מהגברא ולא שלא ליהנות מהנכסים, וז"ל הר"ן, ותמהני נהי דקא סברי רבנן אין ברירה, אמאי אסורין ליכנס לחצר, דהא כיון דחצר שאין בה דין חלוקה היא, ואין שותף יכול לכוף את חבירו לחלוק, ולא לעכב עליו שלא ליכנס לחצר, היאך הוא יכול לאסרה עליו הא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו עכ"ל, וצ"ע דמבואר מלשון הר"ן שאם הי' מדובר בחצר שיש בה דין חלוקה אז לא הי' קשה לו כלום, וצ"ע למה, הלא נהי שיש בה דין חלוקה, אבל הלא כל זמן שלא תבע חלוקה הרי חבירו נהנה מדבר שכולו שלו כמו בחצר שאין בה דין חלוקה ואיך הוא יכול לאוסרה עליו. וצ"ל דנהי שהחצר הוא גם שלו אבל בכל זאת הרי הוא שפיר נהנה מחבירו, דהיינו מזה שלא תבע חלוקה, אלא שזה אתי שפיר רק אם איירי שהנדר הוא שלא ליהנות מחבירו, אבל אם הנדר הוא שלא ליהנות מהחצר הרי גם היכא שיש בה דין חלוקה הרי הוא נהנה מחצר ששייכת לעצמו, ומהגברא עצמו לא נדר, וקשה

קושיית הר"ן גם על חצר שיש בה דין חלוקה, וא"כ לכאורה מוכח מהר"ן שהוא מפרש דאירי בנודר מן הגברא. מיהו לפ"ז קשה מה שהעיר רעק"א דמהא שהביא הר"ן שקונם מפקיע מידי שיעבוד הרי מוכח דאירי באוסר את הנכסים.

ג. דברי הר"ן בדף ה' דנודר משניהם.

והנה לעיל בדף ה' ע"א בד"ה דאמר ר' יוסי וכו' כתב הר"ן דהיכא שאומר מודרני ממך הרי הוא מתכוין לאסור על עצמו הנאה גם מחבירו וגם מנכסיו. ולפ"ז כיון שהוא מתכוין לאסור הנאה מהנכסים, שפיר שייך לומר שקונם מפקיע מה שהחלקים משועבדים זה לזה, וכן אתי שפיר מה שמבואר בדברי הר"ן שאילו הי' מדובר ביש בה דין חלוקה לא הי' מקשה כלום אלא שפיר הי' אסור, והיינו משום דכיון שהוא מתכוין לאסור גם הנאה מהגברא א"כ היכא שיש בה דין חלוקה יש כאן מיהא הנאה מהגברא דהיינו מזה שאינו תובע חלוקה.

מיהו אכתי קשה מה שהקשה רעק"א איך שייך לומר שאסור כאן משום שויתור אסור במודר הנאה אבל אם ויתור מותר במודר הנאה הי' מותר לו להכנס להחצר, הלא אין זה מועיל כלפי האיסור ליהנות מהנכסים לפי הבנתו בלמה ויתור מותר.

ב) השותפין שנדרו הנאה זה מזה אסורין ליכנס לחצר. קושיית הר"ן שלתוך שלו הוא נכנס.

כתב הר"ן וז"ל, ותמהני נהי דקא סברי

רבנן אין ברירה, אמאי אסורין ליכנס לחצר, דהא כיון דחצר שאין בה דין חלוקה היא, ואין שותף יכול לכופף את חבירו לחלוק, ולא לעכב עליו שלא ליכנס לחצר, היאך הוא יכול לאסרה עליו, הא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ואפילו נדרו ג"כ הן עצמן למה הן אסורים, הרי כשכל אחד נכנס לחצר, משלו הוא נהנה, ולא משל חבירו, כיון שאין הלה יכול לעכב עליו עכ"ל.

והנה לכאורה צ"ע מה היא קושיית הר"ן, דהנה הר"ן אזיל בקושייתו שמיקרי שהחצר שייכת לשניהם לגופו לעולם, ולכן הקשה דלתוך שלו הוא נכנס, וא"כ מה קשה הלא נהי שהוא נכנס לתוך שלו אבל הרי הוא נכנס גם לשל חבירו ומשתמש גם בנכסי חבירו ונהנה מנכסי חבירו.

ולכאורה יש לבאר, דנהי שהוא משתמש גם בחצר חבירו אבל בכל זאת צודק הר"ן, כי אם כוונת הנדר היא שלא יהנה מחבירו, כלומר מהגברא, הרי אין זה נקרא נהנה מחבירו כי אינו זקוק לרשותו של חבירו, וכן אם כוונת הנדר היא שלא יהנה מהחצר, ג"כ קשה קושיית הר"ן כי כדי לעבור על הנדר לא מספיק בזה שהדבר שייך לחבירו אלא כוונתו לאסור רק כשנקרא שהוא נהנה ממה שהדבר שייך לחבירו, ובדרך כלל הרי הוא נהנה ממה שהדבר שייך לחבירו כי רק בגלל שהוא שייך לחבירו יש לו רשות להשתמש, כי הוא צריך שחבירו יתן לו רשות, ומעתה הכא אין זה נקרא שהוא נהנה ממה שהחצר שייך לחבירו, כי אינו צריך רשות חבירו, שהרי יש לו מספיק בעלות לבדו כדי ללכת בהחצר.

מיהו יש להקשות על הביאור הנ"ל,

ג) השותפין שנדרו הנאה זה מזה אסורין ליכנס לחצר.

בענין ויתור, והסוגיא בב"ב דף נ"ז. פי' הר"ן וז"ל, דקסבר האי תנא ויתור אסור במודר הנאה עכ"ל. והנה דבריו לקוחין מב"ב דף נ"ז ע"ב, אבל לכאורה יש לתמוה מה שי"ך לקרוא לזה ויתור, הלא אין השותף מותר לחבירו כלום, אלא יש לחבירו זכות עצמי בתור שותף ליכנס ולהשתמש בהחצר, וחלקו משועבד לחבירו, וכמו שביאר הר"ן להלן כאן, וא"כ אפילו המ"ד שסובר שויתור אסור כי המדיר מתכוין לכלול בהנדר גם דברי ויתור, אבל אכתי יתכן שאינו מתכוין לכלול דריסת הרגל שהוא חייב להרשות לחבירו.

והנה עי' בב"ב שם דתנן שאם העמיד תנור ריחים וכירים בחצר שלש שנים וטוען שהחצר שלו ושיש לו חזקת ג' שנים, אין כאן חזקה, כי לא מקפידים על דבר זה, ולא הי' המערער צריך למחות, ומבואר בגמ' דאיירי שהם שותפין וטוען שותף אחד שקנה את חלק חבירו ויש לו את החזקה הנ"ל של העמדת תנור ריחים וכירים שלש שנים, ותנן שאינה חזקה כי שותפין אינם מקפידים על דבר כזה וממילא יכול המערער לומר שלכן לא מיחה. והקשו בגמ' דהא חזינן ששותפין שפיר מקפידים אפילו על דריסת הרגל שהרי לכן תנן הכא שהיכא שנדרו הנאה זה מזה אסורין ליכנס לחצר. ותירץ רב נחמן בשם רבה בר אבוא שהמשנה כאן איירי בחצר שלפני הבתים, דעל זה שותפין שפיר מקפידים, ואילו המשנה בב"ב איירי בחצר שאחורי הבתים. ורב פפא תירץ שיש

דהא היכא שהוא מודר הנאה מהנכסים, א"כ לכאורה גם היכא שהוא נהנה בגזילה בלי רשות חבירו הרי הוא עובר על נדרו, אע"פ שבכ"ה"ג לא שי"ך לומר שהוא נהנה ממה שחפץ שי"ך לחבירו, וא"כ חזינן שלא אמרינן שהוא אוסר על עצמו רק הנאה הנובעת מהעובדא שהחפץ שי"ך לחבירו (וע"ע בזה בסוף האות הקודמת).

וביותר י"ל בביאור קושיית הר"ן שבההלכה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו נאמרו שני דברים, א', שאינו יכול לאסור על חבירו דבר שאינו שי"ך לעצמו, כלומר להאוסר, ועוד דאפילו היכא ששפיר שי"ך להאוסר, אבל אינו יכול לאסור על חבירו אפילו את שלו היכא שעל ידי זה הרי הוא שולל מחבירו את זכותו של חבירו, ולכן גם כאן מכיון שהחצר שייכת לגמרי גם להמודר, א"כ משום כך אין המדיר יכול לאסור אפילו את החלק שלו על חבירו, כי על ידי זה הרי הוא פועל שהמודר אינו יכול להשתמש בשלו.

מיהו לפי הדרך השני אכתי אין מובן מה שהוסיף הר"ן להקשות למה כשהוא אסר על עצמו את הנאה מחבירו אינו רשאי להכנס בחצר הלא החצר שייכת גם לו, ואילו לפי הנ"ל לא קשה מידי כי הוא שפיר יכול לאסור על עצמו את של חבירו אע"פ שהוא שולל על ידי זה את עצמו מלהשתמש בשלו. וצ"ל שכוונת הר"ן בקושייתו השני' היא שנהי שהוא יכול לאסור אבל מכיון שהחצר שייכת לגמרי גם לו א"כ בודאי לא נתכוין לאסור על עצמו חצר ששייכת לגמרי גם לו.

שותפין שמקפידים, ויש שאין מקפידים, ומש"ה בנדר צריכים להחמיר שמא הוא מאלו שמקפידים, אבל בב"ב שם אי אפשר להוציא מהחזקת מרא קמא אלא ע"י חזקה ודאית. ורבינא תי' שבאמת לא קפדי ולכן לא היו חזקה, רק שויתור אסור במודר הנאה. והר"ן כאן סתם כרבינא, וכן עשו תוס' כאן. אבל הרא"ש הביא בתחילה את הדרך שאסור כאן כי שפיר קפדי, ושוב הביא את דרכו של רבינא דהוי בגדר ויתור רק דאזיל כר"א שויתור אסור במודר הנאה. ותוס' בב"ב שם בד"ה רבינא הקשו שמכל הסוגיא שם יוצא שסתם אנשים שאינם שותפין בודאי קפדי על דריסת הרגל, דאפילו רבינא קאמר רק ששותפין לא קפדי, וקשה מלעיל כאן בריש אין בין המודר דאמרינן שדריסת הרגל הוי בגדר ויתור ולא איירי בשותפין. ותירצו שבריש פרק אין בין המודר איירי בבקעה, אבל בחצר סתם אנשים שאינם שותפין שפיר מקפידים. וכן כתבו תוס' לעיל בריש אין בין המודר.

והנה לכאורה יש לתמוה על רב נחמן בשם רבה בר אבונה ורב פפא איך שייך לומר ששותפין קפדי אהדדי בנוגע לדריסת הרגל, הלא שותפין הם, ושניהם מותרים בדריסת הרגל ושימוש.

וי"ל שבודאי למעשה מותר לכל שותף ליכנס כי זהו חלק מהסכם השותפות, רק שהכוונה היא לדון מה הי' מצד הא לחוד שהם שותפין בהבעלות, בלי שנשתתפו יחד מרצונם, וכגון האחין שירשו, האם זה לחוד שהם שותפין בהבעלות גורם שאינם מקפידים זה על זה או לא, אבל למעשה היכא שנשתתפו מיזמתם הרי הסכימו לא

להקפיד, ומעתה רבה בר אבונה ור"פ סוברים דשפיר היו מקפידים זה על זה אלמלא ההסכם שעשו ביניהם, ולמדו כן מהא דתנן שהיכא שנדרו הרי הם מתכוונים לאסור גם דבר זה, ואילו רבינא סובר שלא היו מקפידים.

והנה כבר הבאנו שרבינא אמר שם ששותפין לא קפדי אהדדי, רק שהם מתכוונים לאסור גם דברים שלא קפדי אהדדי וכרבי אליעזר שויתור אסור במודר הנאה. ומעתה יש לעיין בטעמו של ראב"י במשנתינו.

ולכאורה נראה פשוט שטעמו של רבי אליעזר בן יעקב הוא משום שבכה"ג אית ל"י ברירה, וכמו שביאר באמת הר"ן, דכיון שזה ברור שכל אחד יכנס באיזה זמן שהוא, כיון שאינם יכולים לעכב זה על זה, א"כ הוי ציור שעיקרו ידוע ושצריכים את הברירה רק בשביל מיעוטו. ולפ"ז י"ל שבהעמדת ריחים ותנור ותרגולים הרי ראב"י מודה שאסור כי כיון שהתם הרי הם יכולים באמת לעכב זה על זה, א"כ יוצא שיתכן שלעולם לא יעשה שם ריחים ותנור ותרגולים, וא"כ נמצא שצריכים את הברירה גם לעיקרו של דבר וכמו בכל דוכתי, ולכן מודה ראב"י שאסור כי קי"ל שבדאורייתא אין ברירה.

אבל אין לומר שטעמו של ראב"י בחצר הוא משום דס"ל שויתור מותר במודר הנאה, כי א"כ הי' לו להתיר גם בריחים ותנור, כי גם זה הוא ציור של ויתור וכמו שכתב הר"ן בדף מ"ו ע"א בד"ה ושניהם אסורין וכו', וכן מוכח מהאוקימתא של רבינא בב"ב שם שהרי הוא מפרש שבשותפין העמדת תנור ריחים וכירים אינה

חזקה כי שותפין לא קפדי אהדדי, הרי שבשותפין זה בגדר ויתור, וכן הביא הר"ן עצמו שם. ועוד דראב"י קאמר שהטעם למה הוא מתיר בחצר הרי זה משום שזה נכנס לתוך שלו וכו', ואילו אם הוא סובר שויתור מותר במודר הנאה הרי מותר לו ליכנס גם לשל חבירו וכמו שמבואר בריש אין בין המודר.

וז"ל הר"ן להלן בדרך מ"ו, ושניהם אסורין להעמיד ריחים ותנור ולגדל תרנגולין, דאע"ג דאמרין בפרק חזקת הבתים דשותפין אהעמדה כדי לא קפדי, מ"מ אי קפדי יכולין לעכב זה על זה (פי' ולכן ראב"י מודה), ואע"פ שדרכן לותר, ויתור אסור במודר הנאה עכ"ל.

והנה לפי המקשן בהגמ' שם, וכן לפי רבה בר אבוה ורב פפא, הטעם של המשנה כאן הוא משום ששותפין קפדי אהדדי. ובאמת גם לפ"ז י"ל שטעמו של ראב"י הוא משום ברירה כיון שברור שיכנסו כי זהו זכותם על פי הסכמתם (רק שאלמלא הסכמתם שותפים שפיר מקפידים), אלא שגם י"ל שהוא חולק על ת"ק וסובר שלא קפדי אהדדי ומותר משום שויתור מותר במודר הנאה משא"כ בריחים ותנור ותרנגולים גם הוא מודה שקפדי. מיהו כבר כתבנו שאי אפשר לפרש כן כי ראב"י עצמו קאמר שטעמו הוא משום שזה נכנס לתוך שלו, ואילו אם הוא סובר שויתור מותר במודר הנאה הרי מותר לו ליכנס גם לשל חבירו וכמו שמבואר בריש אין בין המודר.

וצריכים להוסיף בביאור דברי הגמ' שם, דהנה בהמשנה שם תנן שהעמדת תנור ריחים וכירים לא הוי חזקה, ועל זה

מקשינן מהרישא של משנתינו ששותפין קפדי על דריסת הרגל, וצ"ל שהכוונה היא להקשות דכיון שקפדי אפילו על דריסת הרגל א"כ כ"ש שקפדי על תנור ריחים וכירים, וכמו שתנן באמת בהסיפא כאן, רק שהביאו רק את תחילת המשנה, ואי אפשר לתרץ שהמשנה בב"ב שם אזלה כראב"י כי גם ראב"י מודה שקפדי אפילו על דריסת הרגל וכ"ש על העמדת תנור וכירים, רק שהוא מתיר בדריסת הרגל משום ברירה וכהנ"ל, ואפילו אם הי' חולק גם בהסיפא אבל על כל פנים גם הוא סובר שקפדי רק שהוא חולק מטעם ברירה וכמו שאמר זה נכנס לתוך שלו וזה נכנס לתוך שלו.

מיהו בשט"מ שם בשם הראב"ד ראיתי שהבין שבאמת הגמ' בב"ב תמיד ידעה שעל דריסת הרגל שותפין לא קפדי אהדדי ושהטעם למה אסורים ליכנס לחצר הרי זה משום שויתור אסור במודר הנאה, רק שהכוונה שם לא היתה להקשות מהרישא של דריסת הרגל אלא מהסיפא של העמדת ריחים ותנור ותרנגולים, ואע"פ שהביאו את הרישא של המשנה אבל הכוונה היא להסיפא, ורק על הסיפא סוברים רבה בר אבוה ור"פ דקפדי. ועוד מבואר בהראב"ד שהמקשן סבר באמת שטעמו של ראב"י הוא משום שהוא סובר שויתור מותר במודר הנאה, ולכן הרי הוא מודה בריחים ותנור ותרנגולים כי שותפין קפדי על דברים אלו ולכן אינו ציור של ויתור. והנה כבר כתבנו שקשה ללמוד כן כי ראב"י קאמר משום שזה נכנס לתוך שלו ולא משום דהוי ציור של ויתור.

ובדעת רבינא שם כתב הראב"ד שני פירושים, א', שהוא סובר כהנ"ל בדעת

(ד) עוד בהסוגיא בב"ב דף נ"ז.

והנה רב פפא אמר שם דהוי ספק אם קפדי או לא קפדי, ולכן הכא באיסורא מחמירים, אבל לענין ממונא אין זה חזקה כי שמא אין חבירו מקפיד, ור"פ אמר שם לשון ש"ממונא לקולא", ופי' הרשב"ם שמותר לזה שהחזיק בו עד עכשיו להמשיך ולהשתמש בו, כי אמרינן לקולא שדלמא חבירו הוא מאלו שאינם מקפידים.

והקשה הקו"ש שם הלא הוי ספק איסור גזילה, ומאי דאמרינן בכל מקום שממונא לקולא הרי זה כשאחד הוא מוחזק ונולד ספק אם הדבר הוא שלו דבכה"ג אמרינן שהממע"ה, ומאחר שהכי פסקינן הרי זה גורם שגם אין איסור גזילה, אבל הכא הרי הוי של חבירו, דהא אמרינן שאין חזקתו חזקה, וא"כ למה אינו אסור מספק.

מיהו לא הבנתי לא את דברי הרשב"ם שאזלינן לקולא, ולא את קושיית הקו"ש שזה ספק איסור, דהא הדין נותן שבתורת ודאי מותר לו להמשיך להשתמש דהא חבירו טוען שהוא מאלו שאינם מקפידים ושלכן לא מיחה. ואם הוא באמת מאלו שכן מקפידים א"כ בודאי מותר להמחזיק להמשיך להשתמש כי לפי הצד הזה חזקתו חזקה.

(ה) רבי אליעזר בן יעקב אומר זה נכנס לתוך שלו וכו'.

ביאורו של הר"ן בראב"י.

עי' בר"ן כאן שביאר שטעמו של ראב"י הוא משום ברירה, ואע"פ שקי"ל שבנוגע לדינים דאורייתא אין ברירה, אבל מ"מ

ראב"י, דהיינו שטעמו הוא משום שויתור מותר במודר הנאה, ולעולם ראב"י חולק גם בהסיפא כיון ששוותפין לא קפדי גם על העמדת ריחים ותנור וויתור מותר במודר הנאה, ב', שרבינא סובר שטעמו של ראב"י אינו משום דס"ל שויתור מותר במודר הנאה, אלא גם הוא מודה שויתור אסור, רק דס"ל שמהני ברירה, משא"כ בהסיפא הרי הוא מודה כי בהסיפא לא מהני ברירה. וז"ל הראב"ד שם, והא תנן שותפין שנדרו הנאה זה מזה וכו', נראה לי דמסיפא דמתניתין קא מקשה והכי איתא שותפין שנדרו הנאה זה מזה אסורין ליכנס לחצר ראב"י אומר זה נכנס לתוך שלו וכו' ושניהם אסורים מלהעמיד ריחים וכירים ותנור וגידול תרנגולים, וקסלקא דעתך דאפילו ראב"י דפליג ארישא מודה בהנך, ורישא ודאי רבי אליעזר קתני לה דאמר אפילו ויתור אסור במודר הנאה, אלא אפילו ראב"י דפליג ארישא בהא מודה, אלמא קפדי אהדדי ולא ויתור הוא. ומסקנא תירץ רבינא דסיפא לאו דברי הכל היא אלא רבי אליעזר דקתני רישא הוא דתני לה, אי נמי דרבי אליעזר בן יעקב גופי' הוא דקתני לה, ופליג עלי' ביש ברירה אבל בויתור במילתא דלא שייכא לי' ברירה מודה לי' כגון העמדת תנור וכירים וגידול תרנגולים דלא מצי למימר בשלי אני עושה, דמאן פליג לי', וכולו חצר משעבדא לתרוייהו לשאר תשמישין, ואיך יוכל זה לייחד מקום לעצמו, הלכך אפילו ויתור אסור, ולעולם שותפין אהעמדה כדי לא קפדי אפילו בחצר, ודבר ויתור הוא, ואפילו הכי במודר הנאה אסור, הראב"ד ז"ל עכ"ל.

ברירה דהכא עדיף משאר מקומות, ומש"ה הכא פסקינן שיש ברירה, וז"ל, דהיינו טעמא דאמרינן בעלמא דאין ברירה לפי שאין ראוי שיחול דבר על הספק וכו', אבל הכא עיקרו של דבר מתברר משעה ראשונה ומיעוטו לאחר מכן, לפי שאף משעה ראשונה אין אנו מסופקין שלא יזכה כל אחד מהם בכל גוף חצר זה וכו', שהרי משעה ראשונה אנו יודעין שעתידי כל אחד לזכות בכל גוף חצר זה, ושיזכה בו כל שעה שירצה, הלכך כיון שעיקרו של דבר מתברר מתחלתו, ומה שהוא מתברר לאחר מכן שלא נתבררה מתחלה, אינו אלא מיעוטא, דהיינו הזמן שרצה לזכות בגופה של חצר וזכה בה, כל כהאי גוונא יש ברירה וכו' עכ"ל. פי' דראב"י סובר שהטעם למה אמרינן תמיד אין ברירה אין זה משום שהוא סובר שלא יתכן שדבר מסוים יהי' הוברר למפרע, אלא הרי זה שפיר יכול להיות הוברר, רק שהטעם למה אמרינן שאין ברירה הרי זה כי לפני שהוברר אי אפשר שיהי' מצב שהדבר חל על ספק, כי ברירה אין פירושו שאיגלאי שתמיד הי' כך רק שלא ידענו מזה, אלא הוי חלות חיובי למפרע, אבל לפני שהוברר, הי' באמת בגדר ספק, ולהלכה קי"ל שאין ברירה ושאי אפשר שיתקיים מצב כזה שהדבר חל על ספק, ולכן בשותפין שפיר מהני ברירה, כי הקנין ודאי חל לכל אחד מהם ואין כאן ספק בעיקר הקנין, כי ידעין שכל אחד סופו להשתמש, אבל רבנן סוברים שגם בשותפין אמרינן שאין ברירה כי הם סוברים שבכלל אי אפשר לדבר להיות הוברר למפרע ומש"ה ה"ה בהציור של שותפין.

והנה הר"ן הדגיש שידעין בודאי שסופו של כל שותף הוא להשתמש בהחצר. מיהו לכאורה הי' מספיק לומר שכל שותף יש לו זכות להשתמש מתי שירצה, אפילו אם אין הדבר ברור שישתמש בזכותו זאת, כי מספיק גם בזה לקבוע שכבר עכשיו חל קנין לכל אחד מהם, ואינו רק בגדר ספק, ואדרבה מכיון שיש לו עכשיו זכות בודאות, יש יותר סברא לומר ברירה, כי כיון שיש לו זכות להשתמש באיזה זמן שירצה א"כ הרי זה גורם ביותר קלות שנוכל לומר שכשהוא משתמש הוברר שחלק זה הי' קנוי לו לשעה זו. ובאמת יש להביא ראי' דסגי בזה מהדין של "אחריוך לפלוני", דהא חזינן ש"אחריוך לפלוני" מהני אע"פ שאין ודאות שיגיע לידו, ובע"כ צ"ל דהיינו משום שיש מיהא להפלוני זכות ודאית לקבלו אחרי הראשון.

מיהו חזינן שהר"ן לא הסתפק בזה, אלא דקדק לומר שידעין בודאי שכל שותף לבסוף ישתמש בה, וצ"ע למה הקפיד הר"ן על זה.

ולפי דרכנו הנ"ל י"ל דהיינו משום דס"ל שלא מספיק לפי ראב"י בזה שבתורת ודאי יש לו היכולת לקנותו קנין גמור באיזו שהיא שעה, אלא בעינן שיהי' בתורת ודאי קנוי לו לאיזו שהיא שעה, כי אי אפשר שיהי' מצב שקנוי לו מספק וכמו שביארנו, ומש"ה בעינן שבתורת ודאי יהי' ברור שבאמת ישתמש בו, דאז הרי זה נקרא שקנה אותו באמת בתורת ודאי לאיזו שהיא שעה מסוימת אלא שעוד לא נתבררה איזו שעה.

ברם מעתה לפי דרכו של הר"ן הנ"ל

צ"ע למה מהני אחרין לפלוני אפילו לפי ראב"י, הלא התם יתכן שה"אחרין" ימות קודם, או שלא ישאיר הראשון כלום לה"אחרין", והרי אין לה"אחרין" אלא מה ששייר הראשון, וצ"ע.

ועכ"פ נראה דמה שהכריח את הר"ן להקפיד לומר שהדבר ברור שכל אחד ישתמש, הרי זה מה שמבואר להלן בדף מ"ו ע"ב שראב"י מודה שבחצר שיש בה דין חלוקה הרי הם אסורים ליכנס לחצר, דלכאורה צ"ע דהא גם שם הרי יש לכל שותף זכות ודאית ליכנס כל זמן שלא חלקו, וצ"ל כדברי הר"ן דבעינן גם שהדבר יהי' ודאי שישתמש והרי ביש בה דין חלוקה אין הדבר ודאי כי השני יכול לתבוע חלוקה מיד.

ולפ"ז יוצא שביש בה דין חלוקה מודה ראב"י שאין ברירה, וממילא אין ביניהם ההסכם הנ"ל שכל אחד בשעת שימוש יהי' לגמרי שלו, שהרי אין ברירה, וא"א שיתברר שעכשיו הוי לגמרי שלו, וא"כ בכה"ג צורת השותפות היא שיש לכל אחד מהם מחצה, רק שאין הדבר מבורר איזה מחצה, והמחצה של כל אחד מעורב עם השני, וכשהוא נכנס הרי הוא נכנס גם לשל השני.

מיהו הרא"ש בפירושו שם כתב שהטעם לאסור ביש בה דין חלוקה הרי זה כי בכה"ג לא סמכינן על ברירה. הרי שלא כתב שבכה"ג לא שייך ברירה, אלא שלא סמכינן על ברירה, ומשמע משום שיש עצה אחרת, דהיינו לחלוק. וגם הרשב"א בד"ה ואמר רב הונא וכו' הזכיר פי' זה. ולהלן שם כתב הרשב"א עוד ביאור, והיינו שכיון

שיכול לכופו לחלוקה ואינו כופה, אלא נותן לו להשתמש, הרי זה נקרא שמהנהו, כלומר דחשיב הנאה מהגברא בזה שאינו תובע חלוקה.

שו"ר במערכת הקנינים להגרש"ש בסוף סי' י"ג שכנראה נתכוין לכעין דרכנו הנ"ל שסגי בזה שיש לו זכות ודאית להשתמש, וז"ל שם אחרי שהביא את דברי הר"ן, ולכאורה עדיין אינו מובן החילוק בין ברירה דהכא לברירה דעלמא, ומה לי אם אינו מבורר שמתחלק החפץ לחלקים בגופו של החפץ או בחלקים לזמנים. אבל על פי דברינו הוא מבואר היטב, היינו דכל עיקר של דין ברירה הוא שצריך לומר איגלי מילתא למפרע שמתחילה קנה זה את חלק זה דוקא והשני את חלק האחר, ומתחילה אין זה ידוע וצריך לבוא מדין ברירה. אבל הכא אף דבשעה שכל אחד משתמש הוא קנין הגוף שלו ולא של השני, מ"מ גם להשני היה לו זכות להשתמש בשעה זאת, וזה שמשתמש עכשיו בשעה זאת לא היה לו קנין יותר מחבירו, והוא דבראשית הקנין קנו שיהיה לכל אחד רק זכות בחפץ שבכל שעה ושעה שיבוא להשתמש שיהיה אז שלו וכו', כ"כ הכא הקנין שקנו מתחילה בחצר שאין בו דין חלוקה הוא שיהי' לכל אחד זכות בחצר שיזכה אז החצר לגמרי בשעה שיבוא להשתמש, רק שיהיו ערך תשמישיהם בשוה זה כזה, ונמצא דמה שאין זוכה בשעה שמשתמש חבירו הוא לא משום דעל זמן זה לא זכה כלל בהאי חצר, אלא שלא נשלם זכותו מפני שחבירו משתמש בו, וכל כה"ג היכא שהי' לכל אחד זכות בכל החצר ועל כל הזמנים, רק שזכותו תלוי באיזה אופן

ו) ר"ן ד"ה ואיכא דמקשו וכו'.

מח' הר"ן והרמב"ן בענין יסוד הדין של שותפות.

הר"ן כאן כתב וז"ל, כתב הרב רבינו משה בהלכותיו וכו' עכ"ל. והנה רבינו משה"ה הוא הרמב"ן, דכן כתב בחידושו בדפי הרי"ף עיי"ש. והנה מלשון הרמב"ן נראה שכוונתו לומר שיסוד הדין של שותפות הוא שהכל שייך לכל אחד מהם, וכמו שסבר הר"ן עצמו לעיל בקושייתו בד"ה רבי אליעזר בן יעקב וכו', אלא שהר"ן שם הסיק שאי אפשר לומר גדר זה כי אי דמר לאו דמר ואי דמר לאו דמר. וכהדרך הנ"ל בכוונת הרמב"ן כתב הר"ן כאן בהמשך דבריו, דהיינו שכוונת הרמב"ן היא שכל החצר שייכת לכל אחד מהם, ודחה באמת כמו לעיל שאין מקום בסברא לגדר זה, אלא יסוד הדין של שותפות הוא שחצי שייך לזה וחצי לזה, רק שהחצי של כל אחד משועבד ג"כ לשימוש ע"י חבריו. והנה לכאורה י"ל שגם הרמב"ן כתב מה שכתב רק בדעת ראב"י אבל בדעת רבנן י"ל שמודה הרמב"ן להר"ן שהם סוברים באמת כסברת הר"ן שלא שייך לומר שהוא של שניהם לגופו לעולם.

ועי' ברשב"ם בב"ב דף ק"ו ע"ב בד"ה קנו כולן שכתב בנוגע לאחין שחלקו וז"ל, ואע"ג דלא אחזוק כל אחד בשלו, דכיון שמוחזקין ועומדין הן כולן בכל הקרקע אין הגורל מקנה להן כלום אלא מברר לכל אחד חלקו המגיעו עכ"ל. ולכאורה מבואר מהרשב"ם כהרמב"ן שבהיותו שותף הי' נקרא שהכל שלו, וכן לחבירו, ומש"ה יוצא שאינו קונה שום דבר חדש ע"י הגורל.

שיושלם, כמו בשיעבוד שהשלמת זכותו היא גביית החוב, וכן באחריו השיוור מן הראשון, אף שלא ידוע מקודם איזה חלק ישתייר אבל זהו אופן זכותו, והכא בחצר שאין בו דין חלוקה דאופן השלמת הזכות הוא שיבוא להשתמש, בכל כה"ג א"צ לדין ברירה לדין דפסקינן כראב"י, וזה נכון בביאור דברי הר"ן בס"ד עכ"ל.

ה*) עוד בשיטת ראב"י.

רעק"א, קר"א, וברכת שמואל.

הנה יש אחרונים שנקטו שכוונת הר"ן בדעת ראב"י היא שבשעה שמשמש הרי החצר שייכת לגמרי לו ואין לחבירו שום חלק בה והוי כאילו קנו אותה כל אחד להזמן שהוא משמש בו ואחריו ילך להשני, והוי קנין לזמן. דעיין בשו"ת רעק"א בסי' ס"ו בד"ה ועדיין וכו' שכתב שאם הוא שותף עם עכו"ם בבית הרי הוא חייב במזוזה בזמן שהוא משמש בו כי באותה שעה אין להעכו"ם חלק בו והרי זה נקרא ביתך, וגם הקר"א כאן סובר כדרך זה שהרי הקשה שלפי הר"ן למה עבד של שני שותפין אינו יוצא בשן ועין הלא הגוף קנוי לגמרי לכל אחד ביומו.

מיהו עי' בברכת שמואל כאן בסי' כ"ו שכנראה ר"ל שלעולם גם הר"ן מודה שבשעה שאחד מהם משמש הרי השני נחשב שותף בו, וכוונת הר"ן היא רק לומר שבשעה שהוא משמש הרי זה קנוי לו לבד לענין התשמיש של דריסת הרגל, והראה דשייך לומר שחפץ מסוים קנוי לאחד לענין תשמיש אחד ולאדם שני לענין תשמיש אחר.

וע"ע בשער משפט בריש סי' רע"ה שכתב שאם הי' שותף עם גר, ומת הגר, מעתה הרי הוא הבעלים היחידי, ואפילו אם לא ידע ממיתת הגר, ואין אחר יכול לזכות. וגם מדבריו מבואר ששותף הוא בעלים על הכל, ומש"ה כשמסתלק הגר הרי הוא נשאר הבעלים היחידי.

ועכ"פ לפי הרמב"ן לכאורה הכוונה של רבינא בב"ק כשאמר שראב"י כאן סובר שיש ברירה אינה כמו בכל הש"ס, אלא הכוונה היא שמבורר שהוא נכנס לתוך שלו כיון שכולו שלו, וכוונתו אין ברירה היא שאין הדבר מבורר שהוא נכנס לתוך שלו כי לא הוי כולו של כל אחד מהם.

מיהו לכאורה אפשר לפרש בדרך אחרת, והיינו שכוונת רבינא ב"אין ברירה" היא שרבנן סוברים בכל מקום אין ברירה, ומש"ה גם הכא אי אפשר להתיר מצד הדין הרגיל של יש ברירה כי הם סוברים אין ברירה, ו"אין ברירה" בדברי חכמים היא כמו הפירוש בכל מקום, ורבי אליעזר בן יעקב סובר יש ברירה כלומר ששפיר הוברר שהוא שלו והיינו משום שכולו שייך לכל אחד מהם. ולפי הדרך הזה לשונו של רבינא בב"ק היא פחות דחוקה, כי בדעת רבנן "אין ברירה" הוא כמו בכל מקום, וכיון שבביאור טעמם של רבנן השימוש בלשון אין ברירה הוא כמו בכל מקום, לכן גם לפי ראב"י השתמש רבינא בלשון זה אע"פ שבדברי רבי אליעזר בן יעקב אין פירושו כמו בכל מקום, והיינו משום שהשתמש בו רק כמענה לדברי רבנן, ואמר רבינא שרבי אליעזר בן יעקב סובר ששפיר מבורר שהוא שלו. מיהו הר"ן לא הביין כך את דברי הרמב"ן, אלא הביין שלפי הרמב"ן

גם מה שאמר רבינא שרבנן סברי אין ברירה אין פירושו כמו בכל מקום, שהרי כתב הר"ן בהשגתו על הרמב"ן וז"ל, דאינו נוח לי, דאם איתא, מאי לישנא דאין ברירה ויש ברירה וכו' עכ"ל.

ו*) עוד דרכים בראב"י.

א. תוס' כאן.

ע"י בתוס' שהבינו דלא כהרמב"ן, אלא כהר"ן דהכא הוי דין של ברירה ממש, רק דמהר"ן מבואר שכשהוא משתמש הרי כל החצר שייכת לו, ואילו תוס' סוברים שאי אפשר לומר שבאותה שעה הכל שייכת לו ושחבירו מסולק לגמרי, אלא רק השטח שהוא משתמש בו שייך לו. וכתבו תוס' לפרש שזהו הטעם למה לא יעמיד ריחים ותנור ותרגולים כי דברים אלו גורמים שימוש בכל החצר.

ב. רשב"א כאן ורמב"ן בב"ק.

ע"י ברשב"א כאן שכתב שטעמו של ראב"י הוא שויתור אסור במודר הנאה רק מדרבנן, ובדרבנן יש ברירה, וא"כ שפיר קי"ל כראב"י אע"פ שקי"ל שבדאורייתא אין ברירה. וכן כתב הרמב"ן בב"ב דף ק"ז בד"ה והלכתא. ולפ"ז יוצא שראב"י מתיר רק דריסת הרגל ולא שאר הנאות שמקפידים עליהן.

ז) המשך המשנה - ושניהם אסורים להעמיד ריחים ותנור ולגדל תרנגולים.

וכתב הר"ן וז"ל, דאע"ג דאמרנן בפרק חזקת הבתים דשוותפין אהעמדה כדי לא קפדי, מ"מ אי קפדי יכולין לעכב זה על

זה, ואע"פ שדרכן לוותר, ויתור אסור במודר הנאה עכ"ל. ולכאורה יש לבאר דמה שכתב שהם יכולים לעכב זה על זה הרי זה כדי לבאר למה ראב"י מודה שאסור, וכונתו היא דכיון שהם יכולים לעכב זה את זה א"כ בזה מודה ראב"י שאין ברירה, כי הכא אין זה כמו דריסת הרגל שברור שכל אחד ישתמש באיזה זמן שהוא, אלא יתכן באמת שלא יבוא להעמיד כי חבירו יעכב עליו, ומש"ה הרי זה ציור שגם העיקר צריך להתברר, ובכה"ג גם ראב"י סובר שאין ברירה. מיהו צ"ע דבכל זאת הדבר ברור שיעשה לכה"פ דריסת הרגל ואז תהי' כל החצר שייכת לו וכלעיל באות ו*'. מיהו לפי ביאורו של הברכ"ש שהבאנו באות ה* נחא, כי אז תהי' שלו רק לענין דריסת הרגל.

והנה כבר הבאנו באות ו' שהרמב"ן ועוד ראשונים סוברים שטעמו של ראב"י אינו משום שבהציור של דריסת הרגל יש ברירה וכמו שביאר הר"ן, אלא טעמו הוא משום שהגדר של שותפות הוא שהכל שייך לכל אחד מהם, וכמו שסבר הר"ן עצמו לעיל בקושייתו בד"ה רבי אליעזר בן יעקב וכו', והר"ן תי' שהמהות של שותפות אינה שהכל שייך לכל אחד לגופו לעולם, אלא יש לו רק חלקו, וחלק חבירו משועבד לו, והרי קונם מפקיע מידי שיעבוד, אבל מהרמב"ן וסייעתו מבואר שזהו באמת טעמו של ראב"י, ומעתה לפ"ז צריכים לעיין למה מודה ראב"י בריחים ותנור, כי מה לי בזה שיכול להקפיד ולעכבו, הלא סו"ס עכשיו שאינו מקפיד הרי הוא נהנה מחצר של עצמו.

וצ"ל לדידהו שבכה"ג הרי זה אסור

משום דמיקרי הנאה מהגברא, דהיינו מזה שאינו מעכב עליו. וכהביאור הזה כתבו תוס' כאן בפירושם הראשון, וכן משמע מפירוש הרא"ש שכתב "ואינו מעכב", וכן פי' הנ"י כאן. והש"ך בסי' רכ"ו סק"ח ייחס פירוש זה גם להר"ן, וצ"ע דהא אפשר לפרש כוונת הר"ן גם כהדרך שכתבנו לעיל.

וע"ע באות ו* שהבאנו את הביאור של תוס' בריחים ותנור.

ח) גדרים שכירות שאלה ושותפות.

ר"ן ד"ה רבי אליעזר בן יעקב אומר. ע"י בר"ן להלן בסוף דף מ"ו ע"ב בד"ה היכי דמי וכו' שהקשה מהא דבערכין דף כ"א ע"א איתא שהמשכיר יכול להקדיש את הבית ולאוסרו על השוכר ואילו בדף מ"ו שם מבואר שאין המשכיר יכול לאסור את הבית בנדר היכא שאין לו תפיסת יד. וכתב כמה תירוצים על זה, חדא בשם תוס' שהיא דדף מ"ו איירי באופן שאסר את כלל נכסיו, דבכה"ג אמרינן שמן הסתם לא הי' דעתו על הבית שהשכיר, משא"כ בערכין שם איירי באופן שהקדיש בפירוש בית זה. ועוד הביא לתרץ בשם ר"ת דבערכין שם הרי איירי בהקדש, והקדש מפקיע מידי שיעבוד, אבל בדף מ"ו כאן איירי בקונם פרטי דאינו מפקיע מידי שיעבוד. ועוד הביא שאחרים מתרצים דהתם בערכין איירי כשעוד לא שילם השוכר, אבל להלן בדף מ"ו איירי באופן שכבר שילם דבכה"ג אין המשכיר יכול להקדיש. והר"ן עצמו כתב שהיא דמס' ערכין איירי שהשכיר בית סתם ולא בית

מסוים ומש"ה יכול המשכיר להקדישו ולתת להשוכר בית אחר לדור בו, אבל היכא שהשכיר בית מסוים אינו יכול להקדישו לבדק הבית ולאסור על השוכר לדור בו כי קדושת בדיק הבית אינה מפקיעה מידי שיעבוד (לפי שיטת רש"י). ושיטת תוס' בב"ק דף נ"א היא שגם במקדיש בית זה אסור להשוכר לדור בו. ועי' עוד בר"ן בריש פירקין כאן שהקשה על התירוץ הנ"ל של האחרים דהא הכא בשותפין, כיון שאינו צריך לשלם, הרי זה כאילו כבר שילם, ובכל זאת חזינן שאפשר לאסור. ולכאורה הרי זה קושיא חזקה על השיטה ההיא, וצריכה ישוב.

מיהו יש ליישב דס"ל להשיטה ההיא שבשותפין הרי זה נקרא שיש להאוסר תפיסת יד שהרי יכול הוא להשתמש בהחצר. שוב ראיתי בקהלות יעקב כאן בסי' ל"א סק"ב שנתקשה להבין ראיית הר"ן וכהנ"ל דהא יש להאוסר תפיסת יד, ונשאר בצ"ע.

גם יש ליישב את קושיית הר"ן על שיטת האחרים ע"י שנעיין מה הוא יסוד הדין של שכירות ושאלה ושותפות, דע"י זה נוכל לחלק בין שכירות לשותפות, ונביא שהרא"ש בב"ק דף נ"א ע"ב בסי' י' חילק באמת בין שכירות לשותפות, אלא שצריכים לבאר מה הוא החילוק.

א. הדרך ששכירות ליומיו ממכר הוא, רק אחרי תשלומין, אבל שותפות אינה כממכר אלא רק שיעבוד.

הנה יש לעיין באם יסוד הדין של

שכירות הוא שהשוכר קונה באמת קנין מסוים בגוף החפץ, או האם הרי רק דין של השתמשות דהיינו שהמשכיר חייב לתת לו להשתמש תחת מעות השכירות.

ועי' ברמב"ם בפ"א מהל' שאלה ופקדון שכתב ששכירות היא קנין בהגוף לפירותיו לזמן, וכן שאלה, רק שבשכירות הרי הוא משלם עבור זה ובשאלה הרי הוא מקבלו במתנה.

ועי' עוד בתוס' בערכין דף ל' ע"א שכתבו ששאלה ושכירות אינן נקנין בחליפין כי חליפין לא מהני על דבר שאינו נקנה לצמיתות אלא סופו לחזור. ומדבריהם מוכח כהרמב"ם, כי לפי הרמב"ם הרי הגוף לפירותיו עתיד באמת לחזור להמשכיר ולהמשאיל, אבל אם נאמר ששאלה ושכירות הרי הן רק ענין של השתמשות, דהבעלים חייבים לתת לו להשתמש, א"כ השימוש הזה הרי אינו חוזר להמשכיר והשואל.

ובאמת כדברי הרמב"ם דהוי קנין ממש בגופו מבואר בב"מ דף נ"ו דאמרינן שיש אונאה גם בשכירות כי שכירות ליומיו ממכר הוא.

וע"ע בש"ך בחו"מ סי' שי"ג שהביא את דברי הריב"ש בתשובה תק"י ששוכר אינו יכול למחול על הזכות להשתמש (אלא הרי הוא יכול לחזור בו מהמחילה) כי שכירות ליומיו ממכר היא ואינה רק בגדר חוב או שיעבוד.

מיהו הש"ך עצמו חולק עליו והסיק ששכירות ליומיו ממכר היא אמרינן רק לענין אונאה, כלומר שאינה ממש בגדר ממכר, אלא מכיון שהוא דומה לממכר, ונראה כמו ממכר ליומיו, מש"ה יש דיני

אונאה גם בשכירות.

וע' בקו"ש על קידושין באות קי"ד שהביא ראשונים שסוברים שאם אין להלוה מה לשלם אינו חייב להשכיר עצמו כדי לשלם את החוב, כי אם הוא משכיר את עצמו הרי זה כמו שהוא מוכר את עצמו כי שכירות ליומי' ממכר הוא, והרי דרשינן "ונמכר בגניבתו ולא בחובו". הרי שהם סוברים שאמרינן שכירות ליומי' ממכר הוא גם לענין דברים אחרים ולא רק לענין אונאה.

והנה הרמב"ם בפ"ו מהל' ערכין ה"ל הביא ההיא דמס' ערכין שהמשכיר יכול להקדיש את ביתו והשוכר נאסר לגור שם ואם נהנה מעל, ורצה הרדב"ז שם לומר שהרמב"ם איירי באופן שעוד לא שילם השוכר, וכתב הרדב"ז כן כי בתוספתא איתא שאין המשכיר יכול להקדישו, ורצה הרדב"ז לומר שהרמב"ם סובר שהתוספתא איירי כשכבר שילם השוכר, ואילו הרמב"ם איירי כשעוד לא שילם. ויש לבאר חילוק זה ולומר ששכירות ליומי' ממכר הוא אמרינן רק כשכבר שילם אבל לא כשעוד לא שילם. מיהו לפי הדרך הזה נצטרך לומר שהרמב"ם בהל' שאלה ופקדון שכתב ששכירות היא קנין בגופו איירי דוקא אחרי שהשוכר כבר שילם. ועכ"פ הרדב"ז דחה דרך זה כי דוחק לומר שהרמב"ם בהל' ערכין איירי רק כשלא שילם. ומש"ה הסיק שצ"ל שהתוספתא חולק באמת על ההיא דערכין.

והנה בקידושין דף כ"ז ובב"מ דף י"א אמרינן שאמר רבן גמליאל עישור שאני

עתיד למוד נתון ליהושע ומקומו מושכר לו, ואיתא שם שר"ג קיבל שכר, והקשו תוס' למה קיבל שכר. וי"ל דס"ל לרבן גמליאל שכדי שהשוכר יוכל לקנות בקנין חצר בעינין דוקא הסוג של שכירות של קנין בגופו לפירות לזמן, ומש"ה הוצרך ר"ג לקבל מעות, כי בלא זה הרי זה רק בגדר שיעבוד. מיהו יש לפקפק בזה כי גם היכא שמחל לו התשלומין, ושוב אינו חייב לשלם, הדין נותן שיהי' כמו ממכר ליומי', וכעין שהעיר הר"ן משותפין, וא"כ אכתי צ"ע למה נחית ר"ג לקבל שכר. מיהו אם נאמר שמה שעושה את "ממכר ליומי'" אינו העובדא שאין השוכר חייב לשלם, אלא עצם התשלומין הרי הם בגדר מעשה קנין שעושה ממכר ליומי', א"כ צריכים דוקא מעשה תשלומין ושפיר הוצרך לקבל שכר.

ומעתה י"ל כהחילוק הנ"ל גם בדעת האחרים, והיינו דלפני תשלומין סוף הדין הוא רק שיש להשוכר רשות להשתמש כי יש חיוב על המשכיר לתתו להשתמש, ולכן יכול המשכיר להקדיש ולאסור, אבל אחרי תשלומין הרי זה בגדר קנין בגופו לפירות*).

ומעתה מיושבת קושיית הר"ן משותפין על השיטה של האחרים, כי קושיית הר"ן בנוי' על ההנחה שהדבר שמסלק את המשכיר הוא עצם העובדא שאין השוכר חייב לו כסף ושהוא רשאי מעתה להשתמש בלי תשלומין (כיון ששילם כבר), ומש"ה הקשה הר"ן שגם שותף רשאי להשתמש בלי לשלם, אבל כבר

אחר בהחילוק הנ"ל שהביא בשם "אחרים" עיי"ש.

* והנה מהר"ן עצמו בדף מ"ו ע"ב משמע ביאור

צדדנו לומר שמה שמסלק את המשכיר אינו עצם העובדא שהשוכר רשאי להשתמש בלי לשלם, אלא מה שמסלקו הוא העובדא שע"י מעשה התשלומין נעשה מעשה קנין של ממכר ליומי' וחשיב ממש של השוכר, והרי בשותפות מכיון שאין מעשה תשלומין א"כ יוצא שצורת ההשתתפות היא רק רשות השתמשות בחלק חבירו.

שו"ר שכהביאור הנ"ל בדעת האחרים כתב הקובץ הערות בסי' נ"ג סק"א ד' ח' וי', וביאר שגם החילוק של הירושלמי שהביא הר"ן לענין הקדים שכרו תלוי בהנ"ל.

ועוד הביא הקובץ הערות לעיל שם עוד מקורות בנוגע לאם שכירות היא רק רשות להשתמש או האם היא קנין בהגוף לפירותיו לזמן, ואפרט אותם.

א', הנה קי"ל ששוכר הוא כשומר שכן, אבל לענין קנין לזמן (שמיקרי שיש לו הגוף לפירותיו לזמן) סוברים תוס' בפרק השואל דהוי רק שומר חנם. ומזה חזינן ששכירות אינה קנין בגופו לפירות לזמן. (סק"א). [והרמב"ן סובר שגם לוקח לזמן הוא כש"ש]. (סק"ב).

ב', ועוד מוכח שאינו בגדר קנין בהגוף לפירותיו לזמן מהא דתנן בריש בכורים ששוכר אינו מביא בכורים אע"פ שבקנין בהגוף לפירותיו לזמן הרי הוא שפיר מביא לפי רבי יוחנן שסובר קנין הפירות כקנין הגוף דמי. (סק"א).

ג', עוד כתב הקובץ הערות שם שלפי הצד דהוי קנין בגופו לפירותיו, אם הקדיש

המשכיר, הרי השוכר בודאי מותר להמשיך לגור שם, אבל לפי הצד דהוי היתר השתמשות אסור לו להמשיך לגור שם אע"פ שאם המשכיר מכר להדיוט מותר להשוכר להמשיך לגור שם. והנה הקובץ הערות לא ביאר סברת תלי' זו. ולעיל בריש סי' נ"ב תלה שאם האיסור הנאה מהקדש אינו משום גזילה מהקדש, אלא הרי הוא דין של איסור הנאה, אז אסור להמשיך לגור שם, אבל אם הוא משום גזילה, מותר לו לגור שם כי יש לו זכות ממוני ואינו גזילה, ולכאורה תלייתו כאן צ"ע, כי אם הוי איסור גזל א"כ הדין נותן שיוכל להמשיך לגור בין אם שכירות היא קנין בגופו לפירותיו לזמן ובין אם היא זכות השתמשות, וכן אם הוי בגדר איסור הנאה הדין נותן שיהי' אסור לפי שני הצדדים, וצ"ע. וע"ע להלן כאן בקטע "ט".

ד', הנה שוכר מתחייב לשלם רק בסוף, ואילו לוקח לזמן מתחייב בדמי המקח לאלתר, וא"כ מזה חזינן שאין לו קנין בגופו לפירותיו לזמן. (סק"א).

ה', הנה הרא"ה סובר שאם נפל הבית בציוור שאין המשכיר חייב לתת לו בית אחר, חייב השוכר לשלם שכר, כי כבר נתחייב בתחילה, ואילו הרמב"ן כתב שאינו חייב. ותלה הקובץ הערות דאם הוי קנין בגופו לפירותיו לזמן הרי הוא חייב כי כבר קנה את מקחו, וכהרא"ה, אבל אם הוי רק זכות השתמשות א"כ על הזמן שלא נשתמש הדין נותן שלא יהי' חייב וכהרמב"ן. (סק"ג).

ו', עוד סובר הרא"ה שבציורים שבמכר אם נפל הבית המוכר יכול להראותו את הנפול ולומר זה ביתך, גם בשכירות הרי הוא יכול לעשות כן, והרמב"ן סובר שבשכירות הרי המשכיר חייב לתת לו בית אחר, ולא דמי שכירות למכר. וגם נידון זה תלוי בהנ"ל. (סק"ד).

ז', המחנה אפרים מסתפק בגר ששכר בית ומת, האם אפשר לכל אחד לזכות בהשכירות. ותלה הקובץ הערות דאם הוי קנין בגופו לפירותיו לזמן א"כ כשמת הגר יש במה לזכות, כי גם בית זה נחשב נכסי הגר, אבל אם הוי רק שיעבוד וזכות השתמשות א"כ כשמת פקע שיעבודו. (סק"ה).

ח', הנה הא ודאי ששוכר יכול להקדיש את שיש לו בהבית אפילו אם אינו בגדר קנין בגופו לזמן אלא רק שיעבוד וזכות השתמשות. וכן הא ודאי שאינו יכול לאסור את הבית אם הוא משתחוה לו. ולענין קונם כתבו הרשב"א והר"ן שהוא יכול לאסור בקונם, ותלה הקובץ הערות דאם הוי בגדר קנין בגופו לזמן הדין נותן ששפיר יכול לאוסרו (ולא ברירא לי דבריו מאי שנא מהשתחואה), אבל אם הוי רק זכות השתמשות הדין נותן שאינו יכול. (סק"ו).

ט', הנה הר"ן כאן הביא מהירושלמי שאם הקדים שכר להמשכיר, ושוב הקדיש המשכיר, אין השוכר חייב לשלם עוד הפעם להקדש, וביאר דהיינו משום דהוי בגדר קנין וכבר קנה. (סק"ז). ועי' לעיל בקטע "ג" מה שהבאנו עוד מהקובץ הערות.

ב. בענין שאלה.

והנה הרמב"ם בהל' שאלה ופקדון שם השוה שאלה ושכירות, דשתיהן הרי הן בגדר קנין בגוף החפץ לפירות לזמן כמו שהבאנו כבר. מיהו עי' בש"ך בסי' ר"ב סק"ב שהביא את שיטת רבינו ירוחם שקרקע בשאלה ומטלטלין במתנה לא מהני לקנין אגב, ואינו כמו קרקע בשכירות ומטלטלין במתנה דשפיר מהני, ותמה הש"ך למה שונה באמת מקרקע בשכירות ומטלטלין במתנה. והקצה"ח תי' דשני ושני, כי שכירות ליומי' ממכר הוא, כלומר אבל שאלה ליומי' אינה כמתנה, ואפילו לפי הש"ך שסובר דאמרינן שכירות ממכר ליומי' הוא רק באונאה, אבל בכל זאת שכירות עדיפא, אבל לא הסביר הקצה"ח למה. ועכ"פ לפי דרכנו הנ"ל ששכירות ליומי' ממכר הוא אמרינן רק לאחר תשלומין, מובן למה שאלה אינה כממכר ליומי'*. מיהו יש לפקפק בזה כי גם היכא שמחל לו התשלומין ושוב אינו חייב

* והנה עוד הביא הקצה"ח שהטור כתב בשם הרא"ש ששאלה אינה נקנית בחליפין משא"כ שכירות שפיר נקנה, ולכאורה הרי זה היפך מהדרך שכתבנו, כי הקצה"ח הביא את הרא"ש כדי להראות ששכירות עדיפא משאילה, ואילו לפי הדרך שכתבנו לעיל הרי אדרבה דבר זה מראה

ששכירות היא יותר חלשה, כי לפי הדרך שכתבנו הרי יוצא מדברי הרא"ש ששכירות היא רק חיוב לתת להשתמש, והרי השימוש אינו חוזר, ומש"ה הרי זה נקנה בחליפין, ואילו שאלה הוי כמו מתנה ליומי', כי הוי קנין הגוף לפירותיו לזמן, והרי דבר זה שפיר חוזר, ומש"ה לא מהני חליפין.

לשלם הדין נותן דהוי כממכר ליומי' וכעין שהעיר הר"ן משותפין. מיהו אם נאמר כמו שצדדנו לעיל שמה שעושה את ה"ממכר ליומי'" אינו העובדא שאין השוכר חייב לשלם, אלא שעצם התשלומין הם בגדר מעשה קנין שעושה ממכר ליומי', א"כ צריכים דוקא מעשה תשלומין.

ג. שיטת הסמ"ג.

הנה עי' בסמ"ג בחלק הלאוין בל"ת רמ"ב שכתב שהטעם למה בהמשנה היכא שאין לו תפיסת יד אין המשכיר יכול לאסור, הרי זה משום שאינו נחשב ביתו, והרי צריכים דומיא דאיש כי יקדיש את ביתו קודש, ואע"פ שלענין שכירות קי"ל שאם גוי מכניס אליל לבית שהשכיר מישראל הרי הישראל עובר על לא תביא תועבה אל ביתך, אבל בכל זאת לענין לאסור ולהקדיש אינו נחשב ביתו. ועוד ביאר דהיינו רק היכא שכבר קיבל המשכיר את הכסף, אבל היכא שהשוכר עוד לא שילם הרי המשכיר שפיר יכול להקדיש וכמבואר בהגמ' בערכין שהמשכיר יכול להקדיש. ועוד ביאר בשם הריב"א דהנה אם אומר שדה זו שמשכנתי לך לכשאפדנה תהא הקדש הרי זה מועיל, אבל משמע שאין בכחו לעשותה הקדש לפני שפדאה, והטעם לזה הוא כהנ"ל כי הציור של משכון הרי הוא כעין שכירות היכא שהשוכר כבר שילם, כי הלוה כבר קיבל את כסף ההלוואה והמלוה אוכל את השדה בנכייטא, וא"כ הלוה הוא כמו משכיר שכבר קיבל את כסף השכירות. וכתב הסמ"ג שבכל זאת מצינו בפרק איזהו נשך גבי מרי בר רחל שאדם יכול למכור דבר

הממושכן, ומסתמא הוא הדין להיכא שמושכר ביד אחרים, וכתב הסמ"ג דהיינו משום שהקדש שאני ממכירה כי גבי הקדש כתיב ביתו.

ובספר קהלות יעקב בסי' ל"א סק"א הבין שהסמ"ג סובר שהיכא שקיבל כבר את דמי השכירות אינו נחשב ביתו כי מיקרי אינה ברשותו של המשכיר כיון שאינה ברשותו להשתמש בו, ולכן אינו יכול להקדיש, אבל במכירה ס"ל כהרשב"א בשבועות דף ל"ג שכתב שאפשר למכור דבר שאינו ברשותו, ורק הקדש לא מהני (וכבר תמה הקצה"ח על דבריו בסי' קכ"ג סוף סק"א מהא דמבואר בב"ק דף ס"ט ע"א שאינו יכול להפקיר דבר שאינו ברשותו, ורצה הקה"י לומר טעמים למה הפקר דומה בזה להקדש משא"כ מכר עיי"ש), ועכ"פ כל זה הוא לענין להקדיש אבל מ"מ מכיון שהבית הוי ביתו של המשכיר, רק שאינו ברשותו, הרי הוא עובר על לא תביא תועבה אל ביתך, והא דיכול המשכיר להקדיש לפני שקיבל שכרו הרי זה כי אז הבית נחשב שפיר ברשותו כי יש לו עוד השימוש של קבלת מעות עכת"ד הקה"י.

מיהו לכאורה אין זה פשוט שאין הבית נחשב ברשות המשכיר, ונבאר דברינו, דהנה יש שתי דעות בענין למה גזילה מיקרי "אינו ברשותו", דיש אומרים שהטעם הוא משום שיש במציאות מי שמעכב מהבעלים גישה להחפץ, ויש אומרים שגזילה מיקרי אינה ברשות מפני שיש להגזלן קנין גזילה, וכבר האריך בענין זה הקו"ש בב"ק אות ח' ט' וי', וצריכים לבאר את הצד דמיקרי אינו ברשותו מחמת

הקנין גזילה, דמה הוא הגדר בזה. ויש לבאר דמיקרי אינו ברשותו של הנגזל בגלל העובדא שמחמת הקנין גזילה יש בכח הגזולן לקנותו בשינוי, דמחמת זה יוצא שהגזולן הוא זה ששולט על הבעלות של הנגזל, והוא הקובע אם תהי' להנגזל בעלות או לא, ומש"ה לא מיקרי ברשות הנגזל.

ומעתה לענין שכירות, הרי אין להשוכר קנין גזילה, וגם הרי הוא מסכים להחזיר לאחר תום השכירות, וא"כ אם נרצה לומר שאינו ברשותו של המשכיר נצטרך לומר שמספיק בזה שאין להמשכיר גישה במשך זמן השכירות. אלא שלפ"ז קשה להבין את מה שכתב הקה"י שהעובדא שהוא צריך עוד לקבל מעות שכירות הרי זה משהו להיות נחשב ברשותו, כי אפילו אם נאמר שמיקרי שיש להמשכיר שימוש בהבית, אבל בכל זאת אין לו גישה להבית, וממילא קשה לומר שסגי בקבלת המעות

(* והנה בענין הא דיכול המשכיר למכור אע"פ שהוא אצל השוכר, וכן הא דיכול הלוה למכור אע"פ שהוא ממושכן אצל המלוה, יש לפקפק על דרכו של הקה"י שחילק בין הקדש למכר וכהרשב"א, וביותר יש לומר שהרי זה כי נהי שנקרא אינו ברשותו של הלוה משום שהמלוה מעכבו ממנו ויכול להיות שלא יחזירנו לעולם כי אולי הלוה לא ישלם מעות, אבל מ"מ המלוה אין לו סיבה להתנגד להמכירה של הלוה כי מאי איכפת לן בזה, וכן גם להשוכר אין סיבה להתנגד, והרי יש פוסקים שהיכא שגם הגזולן מסכים למה שהנגזל מקדיש הרי ההקדש שפיר חל, אבל אין הלוה והמשכיר יכולים להקדישו כי לזה אין המלוה והשוכר מסכימים כי עי"ז יאסור עליהם להשתמש בו (ועיין לעיל כאן בסק"א קטע ג") מה שהבאנו מהקובץ הערות בענין אם מותר להשומר להשתמש).

להחשיבו ברשותו.

(והנה רש"י בפסחים דף ל' ע"ב בד"ה כולי עלמא לא פליגי כתב שהקרקע שנמצאת גבי הלוה ומשועבדת להמלוה, הרי היא נקראת אינה ברשותו של הלוה, אפילו אם סוברים שבעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה, ולכן אין הלוה יכול להקדישה. מיהו כבר העירו הראשונים והאחרונים טובא על דבריו, וכבר הארכתי בזה בספרי על גיטין בפרק השולח - עבדים אות ע"ח סק"ב עיי"ש*).

וביותר יש להסביר את הסמ"ג על פי דרכנו הנ"ל, והיינו דס"ל שאחרי קבלת מעות אין המשכיר יכול להקדישו ולא מיקרי ביתו כי שכירות היא ממכר ליומי, וממילא חסר בהתנאי שצריך להיות "שלו" (ולא בהתנאי של "ברשותו"), כי בכה"ג הרי יש אדם אחר שיש לו הבעלות על קנין הגוף לפירותיו, אבל עכ"פ מכיון שלשאר דברים הגוף שייך להמשכיר הרי זה מספיק

מיהו אכתי יש לעיין בזה כי לפי דרכנו יוצא שאין הסמ"ג מתכוין לחלק בין מכר להקדש לענין אם בעינן דומיא דביתו, אלא טעמו הוא משום שבמכר הרי זה שפיר נשאר דומיא דביתו וכמו שביארנו, ואילו מלשונו משמע יותר שהוא רוצה לחלק באמת בין מכר להקדש לענין אם צריכים דומיא דביתו, ויש לדון על זה בלשונו. וגם בלא"ה יש להעיר על מה שכתבתי שבמכר מיקרי ברשותו כי גם המלוה והשוכר מסכימים להמכירה, והרי זה כמו היכא שהגזולן מסכים להקדש, דלכאורה זה אינו, כי התם הגזולן מסכים להוציאו מתחת ידו ולתתו להקדש, וא"כ הרי זה כמו היכא שהוא מסכים להחזירו, אבל הכא אינו מסכים לתתו להקונה לפני שמישם זכויותיו. ומעתה כדי לקיים חילוקו של הסמ"ג בין מכר ומקדש אכתי צריכים לומר שהוא סובר כהרשב"א וכדרכו של הקה"י.

כדי לחייבו בהלאו של לא תביא תועבה אל ביתך, ולפני שקיבל מעות הרי המשכיר שפיר יכול להקדיש כי אז עוד לא חלה המכירה ליומי'. ומצד התנאי של "ברשותו" י"ל שלעולם מיקרי ברשותו של המשכיר אפילו לאחר קבלת מעות, דגם אז מיקרי ברשותו בנוגע למדת הבעלות שיש בו, והיינו משום שאין להשוכר קנין גזילה וגם הרי הוא מסכים להחזירו לאחר זמן השכירות.

מיהו אכתי צ"ע למה לענין הלאו של לא תביא תועבה אל ביתך לא בעינן דומיא דביתך דעלמא וכמו שדרשינן לענין הקדש, וזה קשה גם על דרכו של הקה"י.

דף מ"ו ע"א

ט) ה"י אחד מן השוק מודר באחד מהם הנאה וכו'.

ע"י בהמשנה דתנן ה"י אחד מן השוק מודר באחד מהם הנאה לא יכנס לחצר, רבי אליעזר בן יעקב אומר יכול לומר לו לתוך של חבירך אני נכנס ואיני נכנס לתוך שלך. וכתב הר"ן וז"ל, מיהו כתב הרשב"א דדוקא כשהוא נכנס לצורך השותף, בין שהוא צריך לשותף או שהשותף צריך לו, לפי שהחצר קנוי לכל אחד מהם ולכל מי שצריך להם, אבל ליכנס בתוכו אחד מן השוק לעצמו שלא לצורך השותף אסור, שאם הקנו זה את זה את החצר לדריסת רגליהם ולכל מי שצריך להם, לא הקנו אותו לכל העולם, אבל הרא"ה ז"ל כתב שבכל ענין שרי, ולא נראו לי דבריו עכ"ל. והנה יש להעיר על הלשון של הר"ן

בשם הרשב"א, דמלשונו שכתב "ולכל מי שצריך להם" מבואר שכשנכנס לצורך השותף, אז החצר נקנית להאחד מן השוק, והרי אין הדבר כן אלא הרי הוא נקנה להשותף כי מיקרי שהוא משתמש בו ע"י האחד מן השוק.

ועל כל פנים יש כמה שיטות ופרטים בהראשונים והפוסקים בנוגע להציוור הזה שה"י אחד מן השוק מודר הנאה מאחד מהם, ונבאר את הדברים בהקדם כמה הקדמות.

הנה יש בזה ג' ציורים, א', כשהוא נכנס לצורך השותף שלא הדיר אותו כי השותף ההוא זקוק לו, ב', שהוא נכנס כי הוא זקוק לאותו שותף, ג', כשאינו זקוק להשותף אלא היא נכנס לצורך עצמו ללא כל קשר להשותף.

א. ארבע שיטות בהראשונים כאן.

והנה יש בזה ד' שיטות, א', שיטת הרשב"א שמותר לו ליכנס בין אם השותף זקוק לו ובין אם הוא צריך את השותף, והנני נוקט שהיינו אפילו אפילו אם לא נטל רשות מהשותף, ב', שיטת הריטב"א שאם נטל רשות מותר לו ליכנס לצורך עצמו אפילו אם אינו זקוק להשותף, אבל כשלא נטל רשות אסור לו ליכנס אפילו אם הוא נכנס כי הוא יודע שהשותף צריך לו, ג', שיטת הרא"ה שהיכא שלא נטל רשות מותר לו ליכנס אפילו לצורך עצמו ואינו זקוק להשותף, ד', שיטת הנ"י שאפילו ע"י נטילת רשות אסור היכא שהוא צריך את השותף ואין השותף צריך לו, ועכשיו אבאר את הדברים ביותר אריכות.

א', הנה הר"ן כאן הביא בשם הרשב"א

שמותר להאחד מן השוק ליכנס רק אם השותף שלא הדיר אותו צריך לו או אם הוא צריך להשותף וכמו שהבאנו לעיל.

ב', הריטב"א כאן הזכיר רק היכא שהשותף שלא הדיר אותו צריך להאחד מן השוק, ומבואר דלא סגי בזה שהאחד מן השוק צריך את השותף. ומה שכתב הריטב"א בהמשך דבריו שעל דעת כן נשתתפו מתחילה שישתמש הוא "וכל הצריכין לו", כוונתו היא לכל הצריכין לו לעצמו כלומר שהוא צריך להם.

והב"י כתב שמהטור משמע שה"ה אם האחד מן השוק צריך להשותף השני שלא הדיר אותו, ושכן יש לפרש בלשון הרא"ש בפסקיו כאן, ואילו הב"ח כתב דמשמע מדבריהם שמתר דוקא אם השותף צריך לו אבל לא אם הוא צריך את השותף.

ולכאורה המחלוקת בין הרשב"א והריטב"א היא אם כשהאחד מן השוק צריך את השותף הרי זה נקרא שהשותף עצמו משתמש בהצטרף, דהריטב"א סובר שאין זה נחשב שימוש של השותף.

ועכ"פ הריטב"א כתב דהיינו רק כשנכנס בלי לקבל רשות וז"ל, דוקא שהוא נכנס לצרכי השותף האחר שאינו מודר הימנו וכו', אבל שלא לצורך השותף מי נתן לו רשות לזה ליכנס לשם, והיאך הוא יכול לומר לתוך של חבירך אני נכנס וכו', אבל דעת מורי נר"ו (הרא"ה) שאפילו שלא לצורך השותף האחר ושלא מדעתו זה נכנס שם עכ"ל.

ומלשון הריטב"א משמע שהוא אוסר כשלא נטל רשות אפילו אם הוא צריך להשותף, ולא רק כשהוא נכנס לצורך עצמו

ואינו צריך להשותף עצמו (ומשמע גם שהרא"ה מתיר אפילו לצורך עצמו אפילו אם הוא אינו צריך להשותף). ועוד מבואר שגם הריטב"א מודה שהיכא שקיבל רשות שפיר יוכל ליכנס אפילו לצורך עצמו כשאינו צריך להשותף עצמו. וצ"ל דהיינו משום שאז שפיר מיקרי שהשותף משתמש ע"י שמשתמשים על פי רשותו.

מיהו ע"י בנ"י שכתב שאסור כשהוא צריך להשותף אפילו ע"י רשות השותף וז"ל, וכתב הריטב"א ז"ל נראין דברי מורי הרשב"א נר"ו דדוקא כשנכנס לצורך החבר השותף שרי, שכשם שהוא זוכה בחלקו זוכה לכל מה שהוא בא לצורכו, אבל אם נכנס שלא לצורך השותף כלל, נהי דלא בעי שותף לעכבו (פי' שאינו רוצה לעכבו), מיהו אינו יכול להרשות לאחרים ליכנס שם, ויכול המדיר לעכב על המודר וכו', וכן דעת הרנב"ר עכ"ל. ומשמע שכונתו לומר שגם בלי הנדר רשות לא מהני, ויכול אדם אחר ליכנס רק שכזה לצורך השותף, אבל אם אינו לצורך השותף הרי השותף השני יכול לעכב, והיינו משום שאין שותף אחד רשאי להרשות לאנשים ליכנס לצורך עצמם היכא שהשותף השני אינו רוצה, דנהי שהוא עצמו מותר ליכנס, וכן יכולים אחרים ליכנס לצרכו כיון שגם על ידי זה הרי זה נקרא שהוא משתמש, אבל אינו יכול להרשותם ליכנס לצורך עצמם, כי אין זה נקרא שהוא משתמש ע"י כניסתם, ולכן אסור להמודר ליכנס כי לא שייך לומר שהוברר ששייך להשותף (לפי פירושו של הר"ן בראב"י), וכן אינו יכול לומר שהוא מתכוין ליכנס רק לחצרו של השותף השני

(לפי פירושם של הרמב"ן והריטב"א בראב"י) היכא שהשימוש שלו אינו מתיחס להשותף השני.

ג', הב"ח בחו"מ סי' ק"פ כתב שהוא הדין אם האחד מן השוק נכנס לצורך המדיר הרי זה מותר, וביו"ד סי' רכ"ו בד"ה שנים וכו' כתב שהטעם הוא משום שנקטינן שהמדיר לא נתכוין להדירו מליכנס לצרכים שלו. ולפ"ז הוא הדין בשותפין שהדירו זה את זה יהי' מותר לאחד ליכנס לצורך השני כי לא נתכוין להדירו מדבר זה.

והט"ז ביו"ד שם בסוף סק"א חולק על הב"ח כי מבואר לעיל בדף ל"ט שמותר להמודר ליכנס להחצר כדי לבקר את המדיר החולה כי מחיותי' לא אדרי', אבל בכל זאת אסור לו ליכנס כדי לבקר את בנו כי מזה שפיר אדרי', והרי אין לבעל החצר המדיר צורך גדול מזה שיבקרו את בנו החולה, ובכל זאת חזינן שאסור להמודר ליכנס לדבר זה כי שפיר אדרי' גם מדבר זה.

והנה לכאורה הי' אפשר לומר בדעת הב"ח שבאמת אין ביקור בנו מיקרי צורך דנפשי'. מיהו אפילו אם נאמר כן אכתי קשה על הב"ח למה הוצרכו לומר שמחיותי' לא אדרי', דמשמע דוקא משום דהוי ממש חיותי', הלא מכל צורך דנפשי' לא אדרי' לפי הב"ח.

ועכ"פ צ"ע איך אפשר בכלל לאסור על האחד מן השוק ליכנס לצורך המדיר, וכן לפי ת"ק דרבי אליעזר בן יעקב אפילו לצורך השותף השני, הלא כיון שאינו נכנס לצורך עצמו אין לו הנאה מזה. וצ"ל דכיון

שסו"ס יש אצלו רצון ליכנס לצורך המדיר או השותף השני א"כ שפיר חשיב שהוא נהנה בדריסת הרגל כי עי"ז הרי הוא ממלא את רצונו.

ד', הרא"ה סובר שמותר להאחד מן השוק ליכנס אפילו לצורך עצמו כמו שהביא הר"ן. ולהלן נבאר את שיטתו.

ב. חצר שיש בה דין חלוקה.

והנה הפוסקים דנו אם מותר להאחד מן השוק ליכנס אפילו בחצר שיש בה דין חלוקה, דבשותפין שנדרו הנאה זה מזה מסקינן שאסור בכה"ג אפילו לרבי אליעזר בן יעקב.

והנה הב"ח ביו"ד שם כתב שלפי הרא"ה נראה שבודאי מותר אפילו אם יש בה דין חלוקה כי לגבי אחר שאינו שותף אין חילוק בין יש בה דין חלוקה לבין אין לו דין חלוקה כי בין כך הוא אינו יכול לדרוש חלוקה. וצ"ב מה היא כוונתו בזה, ולהלן יבואר.

ועכ"פ שוב המשיך הב"ח לומר שלפי הר"ן שמותר רק לצורך השותף שלא הדיר אותו שפיר יש לומר שהיכא שיש בה דין חלוקה הרי זה אסור, כי לפי הר"ן האחד מן השוק בא רק מכח השותף שלא הדיר אותו וא"כ לא עדיף מיני', וכמו שהשותף שלא הדיר אותו הי' אסור ביש בה דין חלוקה הה"נ להאחד מן השוק. ושוב כתב שגם לפי הר"ן נראה לו שמותר, כי נקטינן שלא נתכוין המדיר לאסור עליו היכא שכניסתו היא לצורך השותף השני, כי אינו מתכוין לנודר נגד השותף השני. והש"ך סובר דאסור היכא שיש בה דין חלוקה כי

לא עדיף הוא מהשותף השני שהי' אסור היכא שהחצר יש בה דין חלוקה.

ולהלן בסק"ד נאריך יותר בביאור דינים אלו ביש בה דין חלוקה.

ג. סברת ראב"י שמתיר להאחד מן השוק ליכנס.

והנה הר"ן כתב לעיל שטעמו של ראב"י שמתיר לשותף שמודר הנאה משותפו ליכנס לחצר הרי זה משום שבכה"ג יש ברירה כיון שצריכים לברר רק מיעוטו, ולפ"ז גם כאן היכא שנכנס האחד מן השוק לצורך השותף שלא הדיר אותו יש לומר כהנ"ל, דהיינו שטעמו של ראב"י הוא משום ברירה, כי כשהוא נכנס לצורך השותף שלא הדיר אותו הרי זה נקרא שהשותף הוא משתמש בה, ואע"פ שגם האחד מן השוק משתמש, אבל הרי הוברר הדבר שעכשיו הרי החצר היא של השותף שלא הדיר אותו.

והרמב"ן והריטב"א כתבו שטעמו של ראב"י לעיל הוא משום שהשותף המודר נחשב בעלים על הכל ומש"ה לתוך שלו הוא נכנס ואין השני יכול לאסור עליו את שלו, ולפ"ז י"ל שהאחד מן השוק יכול ליכנס לצורך השותף השני כי זה נקרא שאותו שותף משתמש. מיהו לכאורה אכתי צריך להיות אסור להאחד מן השוק כי סוף סוף יש לו רצון ליכנס והרי הוא נהנה גם מהחצר של המדיר. וי"ל שבכל זאת מכיון שאם האחד מן השוק נכנס לצורך השותף שלא הדיר אותו הרי זה נקרא שהשותף הוא משתמש בהחצר א"כ אין המדיר יכול לאסור את החצר על האחד מן השוק

לענין זה כיון שזה שולל מהשותף השני את שימוש.

ולפי שני הדרכים הנ"ל הדין נותן שאסור להאחד מן השוק ליכנס לצורך המדיר, אם לא שנאמר כסברת הב"ח שהמדיר לא נתכוין להדירו מליכנס לצורך דידי'.

ד. טעמו של הרא"ה.

הנה בטעמו של הרא"ה כתב הריטב"א וז"ל, וטעמא דמילתא לפי שאין אדם יכול לאסור על אחרים שאינו שלו לגמרי, ויש רשות לאותן אחרים להשתמש שם בעל כרחו של מדיר, כגון זה שאפשר ליכנס שם על כרחו לצורך חבירו, וכיון דכן לא חייל עלי' קונם דידי' כלל, ואפילו שלא מדעתו רשאי ליכנס לשם, ולמעשה ראוי להחמיר עכ"ל. ולכאורה יש לתמוה איך לומד הריטב"א שמתיר ליכנס לצורך עצמו מהא דמותר ליכנס לצורך השותף שלא הדיר אותו.

והנה הברכת שמואל בסי' כ"ז סק"ב כתב בביאור טעמו של הרא"ה דס"ל דחסירה להמדיר מספיק בעלות כדי לאסור על האחד מן השוק, כלומר דאע"פ שהוא עצמו נחשב בעלים על הכל, וכן ע"י הנדר אינו בא להפסיד את השותף השני את שלו, אלא הרי הוא רוצה לאסור על האחד מן השוק, והרי נכסי עצמו הרי הוא שפיר יכול לאסור על אחד מן השוק, אבל כיון שאינו הבעלים היחידי אלא יש לו גם שותף, אינו יכול לאסור, והרי זה נקרא שבא לאסור דבר שאינו שלו. מיהו אם כי כתב הברכת שמואל שזהו טעמו של הרא"ה אבל אכתי צ"ע איך מוכיח הרא"ה

את דינו מהא דמותר לו להמודר ליכנס לצורך השותף השני.

וצ"ל בכוונת הרא"ה דס"ל מצד הסברא שליכנס לצורך השותף השני אינו עדיף מליכנס לצורך עצמו, ולכן מכיון שהא ודאי שראב"י מתיר לכה"פ ליכנס לצורך השותף השני א"כ הה"נ שמותר לו ליכנס לצורך עצמו. והא דס"ל שליכנס לצורך השותף השני אינו עדיף מליכנס לצורך עצמו הרי זה כי אינו סובר שכשהוא נכנס לצורך השותף השני הרי זה נקרא שהשותף השני משתמש אשר שייד לומר אז ברירה (או סברת הרמב"ן והריטב"א בראב"י).

מיהו הברכת שמואל עצמו נוקט בדעת הרא"ה דשפיר עדיף היכא שהוא משתמש לצורך השותף השני, דהנה הברכת שמואל כתב שבציוור שכל אחד מהשותפין אסר על עצמו את חלק חבירו הרי אסור לו ליכנס לחלק חבירו כי נהי שאינו יכול לאסור את שלו על אחרים היכא שאין לו בעלות בלעדית, אבל על עצמו שפיר יכול לאסור, שהרי יכול לאסור על עצמו אפילו דבר שבכלל אינו שייד לו, אלא שכתב שעכ"פ בשותפין שנדרו הנאה זה מזה יהי' מותר לשותף אחד ליכנס לצורך השותף השני לפי הרא"ה, הרי שנוקט שגם הרא"ה מודה שלצורך השותף השני הרי זה נחשב שימוש של השותף השני.

ה. עוד בענין היכא שיש בהחצר דין חלוקה.

והנה היכא שנדרו השותפין הנאה זה מזה מסקינן שהיכא שיש בה דין חלוקה מודה ראב"י דאסור להם ליכנס להחצר. ובראשונים יש ד' טעמים לזה. לפי הר"ן

שטעמו של ראב"י הוא משום שהכא קל יותר לומר ברירה כיון שעיקרו כבר מבורר, א"כ בחצר שיש בה דין חלוקה הרי אין עיקרו מבורר כי אולי לא ישתמש השותף כי השני יתבע חלוקה. והרא"ש בפירושו כתב שאסור משום שכיון שיש בה דין חלוקה לא סמכינן על ברירה כיון שיש עצה של חלוקה. והרשב"א כתב דכיון שיכול לתבוע חלוקה ואינו תובע הרי זה נקרא שהוא מהנה להשותף השני בזה שאינו תובע חלוקה אלא נותן לו ליכנס לכל החצר. ובשו"ת הרשב"א ח"ב סי' קמ"א איתא דכיון שיש בה דין חלוקה א"כ לא שייד לומר כטעמם של הרמב"ן והריטב"א בדעת ראב"י שמיקרי שהוא משתמש בשלו כיון שכולו שייד גם לו, כי כיון שיש בה דין חלוקה ויכול השני לתבוע חלוקה הרי זה מגרע בהבעלות של שותף זה על הכל.

ומעתה יש לעיין מה הדין ביש בה דין חלוקה היכא שהדיר אחד מהם לאחד מן השוק, האם מותר להאחד מן השוק ליכנס לפי ראב"י גם כשיש בהחצר דין חלוקה.

והנה כבר הבאנו בסק"ב שהב"ח כתב שלפי הרא"ה בודאי מותר להאחד מן השוק ליכנס לצורך עצמו גם ביש בה דין חלוקה, והיינו משום "דאין לחלק גבי אחר דאין לו כלום בהחצר בין שיש בו דין חלוקה לאין בו". וכבר כתבנו שכוונתו צריכה ביאור. ויש לבאר שהוא סובר כהרא"ש שטעמא דיש בה דין חלוקה הוא משום שבכה"ג לא סמכינן על ברירה כיון שאפשר בחלוקה, ויש לבאר שהכוונה היא שאומרים להשותף שרוצה ליכנס דאם הוא רוצה ליכנס א"כ יתבע חלוקה, ומעתה הרי

האחר מן השוק אינו בעלים לתבוע חלוקה ולכן לגבי דידי' שפיר סמכינן על ברירה גם ביש בה דין חלוקה.

ועוד כתב הב"ח שגם לפי שיטת הר"ן דמותר ליכנס רק לצורך השותף השני אבל גם ביש בה דין חלוקה מותר כי אע"פ שבכה"ג לא סמכינן על ברירה אבל בכל זאת לא נתכוין המדיר להדירו היכא שהוא לצורך חבירו.

והנה הש"ך בנקודות הכסף חולק על הב"ח וסובר שגם האחד מן השוק אסור היכא שיש בה דין חלוקה, וכתב משום דלא עדיף האחד מן השוק מן השותף. מיהו כבר כתבנו לפי הב"ח סברות לחלק.

ולהט"ז יש הכרעה שלישית בהענין, דעי' בסק"א שם שכתב שהיכא שנכנס לצורך השותף השני הרי זה מותר אפילו אם יש בה דין חלוקה, אבל היכא שנכנס לצורך עצמו אז מותר רק כשאין בה דין חלוקה. ובאמת כבר הבאנו שהב"ח צידד לומר איפכא, והיינו דהיכא שנכנס לצורך עצמו לפי הרא"ה הרי זה מותר אפילו ביש בה דין חלוקה אבל היכא שנכנס לצורך השותף השני לפי הר"ן הרי זה אסור, אלא שהסיק שגם לפי הר"ן הרי זה מותר אפילו ביש בה דין חלוקה כי אמרינן שלא נתכוין להדירו היכא דהוי לצורך השותף השני. אבל עכ"פ הט"ז כתב שלצורך עצמו גרע טפי ואסור ביש בה דין חלוקה משא"כ לצורך השותף השני מותר גם בכה"ג. מיהו הביאור בהחילוק הנ"ל לא ברירא לי.

וז"ל הט"ז שם, ונראה טעם לדינים אלו, דכל שאין בו דין חלוקה אין כאן נדר לגמרי על חצר זה אפילו הדיר אחד מן

השוק, דיכול לומר לו לא לתוך שלך אני נכנס אלא לתוך של חבירך וכו', והיינו באין בה דין חלוקה, ובזה אמרינן יש ברירה, אבל ביש בה דין חלוקה לא יכול לומר לתוך של חבירך אני נכנס כיון שיש מקום לחלוק אין הרשויות מעורבים וזה פשוט, אלא דמ"מ כשהוא לצורך אחד מן השותפין יכול ליכנס מטעמא אחרתא שזכר הר"ן וז"ל, כתב הרשב"א דוקא שנכנס לצורך השותף בין שהוא צריך להשותף או שהשותף צריך לו לפי שהחצר קנוי לכל אחד מהם ולכל מי שצריך להם, אבל ליכנס לתוכו אחד מן השוק לעצמו אסור, שאם הקנו זה את זה החצר לדריסת רגליהם ולכל מה שצריך להם, לא הקנו אותו לכל העולם עכ"ל וכו', מזה מבואר דכל שצריך לחצר אפילו לטובת עצמו ע"י השותף יש היתר שהחצר קנוי לו לזה, א"כ אפילו ביש בו דין חלוקה יש היתר זה שיאמר לתוך שלי אני נכנס, דהיינו בחלק חבירך יש לי זכות כדאמרינן, דעד כאן לא מחמרינן ביש דין חלוקה אלא מחמת שאפשר בתקנה, אז לא אמרינן יש ברירה, וזה דוקא בשותפין עצמן שנדרו זה מזה כיון שבידו לכוף כל אחד את חבירו, משא"כ באחד מן השוק הברירה מועלת לו גם בזה כיון שהוא לאו בר חלוקה עם הנודר ממנו וא"כ מה לי יש בו דין חלוקה ומה לי אין בו דין חלוקה, וזה ברור לכל מבין עכ"ל.

(י) ר"ן ד"ה הי' אחד מהן.

הנה הר"ן כתב דחיישינן לקנאה. מיהו תוס' כתבו משום דלא מינכר, כלומר

דחיישינן שמא ישכח. ולפי תוס' אין התחלה לקושיית הר"ן שיוכל להקפיד עליו.

דף מ"ו ע"ב

יא) אמר רב נחמן למחצה לשליש ולרביע אבל בבציר לא, אביי אמר אפילו בבציר וכו' דמקבל בטסקא.

שיטת רב נחמן בטסקא.

והנה לפי אביי אפילו בבציר ממחצה שליש ורביע אין המשכיר מסולק כיון שהוא מקבל חלק מהפירות ולא שכר קצוב, כי מה שקובע הוא העובדא אם קבעו שכר קצוב או אם קבעו חלק מהפירות, אבל לפי רב נחמן י"ל שהכל תלוי בכמות, דהיינו דאם הוא מקבל כמות רגילה וסבירה לפי מנהג העולם הרי זה נקרא שיש לו תפיסת יד, בין אם זה חלק בהפירות ובין אם זה שכר דירה קבוע, ואז אין המשכיר מסולק, אבל היכא שזה בציר ממחצה שליש ורביע, דזה אינו נחשב שכר הגיוני, אז הרי הוא נחשב כמסולק, וגם בטסקא הכל יהי' תלוי באם הוא טסקא רגיל או בציר וכהנ"ל. ולפי הדרך הזה יוצא שהקושיא מהא דאיתא במס' ערכין שהמשכיר יכול להקדיש לא קשה לפי רב נחמן, כי מן הסתם איירי שם שהוא מקבל שכר רגיל אשר בכה"ג אינו מסולק, אבל על אביי שפיר קשה כי בשכירות בתים הרי הוא מקבל שכר קצוב וא"כ הרי זה ציור שאין לו בה תפיסת יד.

מיהו יש גם לפרש שלעולם רב נחמן

מודה לאביי שבטסקא הרי זה נקרא תמיד שאין לו בו תפיסת יד כיון דהוי שכר קצוב, רק שהוא מחדש שגם כשקבעו אכילת פירות הרי זה ג"כ לפעמים כך, והיינו היכא שקבעו פחות מרביע, ועל דבר זה חולק אביי. ולפי הדרך הזה הקושיא מערכין קשה גם לפי רב נחמן כי שכירות בתים היא ציור שאין בו תפיסת יד.

ולהלן בהאות י"ג סק"ג נדון עוד על שני הדרכים הנ"ל בהבנת שיטת רב נחמן.

יב) ר"ן ד"ה אבל יש בה דין חלוקה.

א. וז"ל, וכ"ת הא מ"מ קי"ל כשמואל דאמר האחין שחלקו לקוחות הן והרי זה כאילו לקחה ממנו, ליתא, דאפילו לקחה ממנו אסורה כדאמרינן לעיל גבי ככרי עליך דאע"ג דיהבי' ניהלי' במתנה כל היכא דלא אפסקי' אחר אסור, ומכירה כמתנה וכו', זהו דעת הרשב"א עכ"ל. מיהו עי' ברשב"א כאן שכתב טעם אחר לשיטתו, דהנה מדברי הר"ן יוצא שההנאה מחלקו אחרי החלוקה היא ההנאה האסורה כמו בככרי עליך ונתנה לו במתנה, אבל הרשב"א ביאר באריכות שעצם החלוקה, שהיא בגדר מכירה מהשותף השני לפי שמואל, אסורה כי היא נחשבת הנאה. והנה טעמו של הרשב"א מתאים להיכא שהנדר הי' שלא ליהנות מהשותף עצמו, ואילו טעמו של הר"ן מתאים להיכא שהנדר הי' שלא ליהנות מנכסיו, ועי' בזה לעיל באות א'.

ב. עי' עוד בפרק אין בין המודר באות ט"ז מה שכתבנו בנוגע לדברי הר"ן כאן,

ובנוגע לככרי עליך ונתנה לו במתנה.

יג) ר"ן ד"ה ואם אין לו בהם תפיסת יד מותר.

דברי הרשב"א שאם השכיר אחרי שהדיר, אין היתר של אין בו תפיסת יד.

א. ע"י בר"ן שהביא מהרשב"א שהיכא שלא הי' מושכר בשעת הנדר, לא מהני מה שהשכירו אח"כ, אפילו אם אין לו תפיסת יד, דאין האיסור מסתלק ע"י שכירות, וכדחזינן בהציור של ביתך שאני נכנס, שרק מכירה מהני ולא שכירות.

והנה הר"ן הביא מתוס' שהטעם למה באין להמדיר תפיסת יד מותר להמודר ליהנות מהחצר הרי זה כי המדיר לא דיבר על החצר הזאת במיוחד, ומש"ה נקטינן שכיון שאין לו בה תפיסת יד לא היתה כוונתו לכלול את החצר הזאת בהנדר, ומעתה לפ"ז י"ל באמת כדינו של הרשב"א כי כיון שבשעת הנדר לא היתה החצר מושכרת, וחל עלי' הנדר, א"כ בכה"ג נקטינן שנתכוין שתשאר אסורה גם לאחר שהשכירה.

(מיהו לפ"ז צ"ע מה היא ראיית הרשב"א מביתך שאני נכנס, דאולי שאני התם שהזכיר בפירוש את הבית, אבל הכא שהזכיר רק כלל נכסיו, ונקטינן שהיכא שאין לו תפיסת יד אינו מתכוין להחצר ההוא, א"כ יתכן שגם היכא שמשכירו אח"כ אינו מתכוין שיהי' אסור.)

ועוד הביא הר"ן בשם ר"ת שהטעם למה באין להמדיר תפיסת יד מותר להמודר ליהנות מהמרחץ הרי זה כי הכא

איירי בקונם פרטי והמשכיר אינו יכול לאסור בכה"ג על השוכר כי אלמוה רבנן בכה"ג לשיעבודא דשוכר, פי' וממילא הרי זה נקרא שהשוכר הוא עיקר בעלים וכאילו המשכיר מסולק, ומעתה גם לפי ר"ת יתכן דינו של הרשב"א כי י"ל שהיכא שהשכיר את הבית אחרי שנדר לא אלמוה רבנן לשיעבודא דשוכר.

ועוד הביא הר"ן מאחרים דהא דאמרין כאן שאם אין לו תפיסת יד מותר להמודר ליכנס להמרחץ הרי זה איירי כשהקדים השוכר לשלם להמשכיר דבכה"ג הרי המשכיר נחשב מסולק, ומעתה לפ"ז לכאורה לא א"ש דינו של הרשב"א כי גם היכא שהשכיר את הבית אחרי הנדר הרי מכיון שהשכירו וקיבל דמים הרי הוא נחשב מסולק.

והר"ן עצמו פי' דאיירי גם בלי שהקדים לו השוכר שכרו, כי הרי המדיר יכול לאוסרו על השוכר בנדר כי קונמות הן קדושת הגוף ומפקיעין מידי שיעבוד, רק שאע"פ שהוא יכול לאוסרו על השוכר אבל בכל זאת כיון שהשכירו הרי המודר יכול לומר שהוא נכנס לשל השוכר ולא לשל המדיר כיון שאין לו להמדיר תפיסת יד, ומעתה גם לפ"ז לכאורה אין סיבה לחלק בין היכא שהשכיר אחרי שנדר.

והרשב"א עצמו להלן שם הביא את דרכם של תוס' דשאני הכא שלא אסר מרחץ זה בפירוש, וכן דרכם של האחרים דשאני הכא שכבר הקדים לשלם שכרו.

וז"ל הרשב"א, אבל אם הי' מודר מחבירו ונאסר בבית המרחץ זה, אע"פ שלאחר מכן השכירן אסור, דלא דמי שכירות למכר, דמכר כיון שמכרו לחלוטין

ואין לו בגופו של קרקע, שוב לא מיקרי על שמו, ואינו ביתו, ולפיכך מותר וכדתנן בסמוך וכו', אבל זה אע"פ שהשכירן, עדיין לא יצאו מרשותו, ועדיין על שמו הם נקראים, והאיסור שחל עליהם אינו מסתלק ע"י שכירות, אבל בששכירן תחילה ואח"כ אוסרן אין האיסור תופס בהם, דכיון שאין לו בהם תפיסת יד, ופירותיהן לאחר, אין יורדין לידי איסור עכ"ל. מיהו לא ביאר לנו סברת חילוק זה.

ב. והנה יש להקשות על ראיית הרשב"א, דהנה הרשב"א הביא ראי' מביתך שאני נכנס ומכרו לאחר הרי זה מותר דמשמע שאם השכירן הרי זה אסור, הרי ששכירות לאחר הנדר לא מהני לסלק את האיסור, וצ"ע דשאני התם משום שאמר ביתך, והרי גם כשהוא מושכר הרי זה ביתו, אבל הכא הרי הנדר הוא מהגברא, והרי כשהוא ביד השוכר ואין להמשכיר תפיסת יד הרי זה נקרא הנאה מהשוכר כי הוא זה שעושה טובה להמודר.

מיהו לעיל בריש דף ה' כתב הר"ן שכשאומרים מודרני הימך (או ממך) הכוונה היא אני ונכסי ממך ומנכסיך, וא"כ גם כאן הרי זה כאומר ביתך, ולכן הרי זה ממשיך להיות אסור גם כשהוא מושכר.

ג. והנה יש עוד מקום עיון בראיית הרשב"א מביתך שאני נכנס, דהנה לכאורה רב נחמן סובר שבבית היכא שהוא מקבל שכירות רגילה (דוגמת מחצה שליש ורביע בהמרחץ) הרי זה נקרא שיש לו בו תפיסת יד, אבל בבציר משכירות רגילה הרי זה נקרא שאין לו בו תפיסת יד, וא"כ אין שום ראי' מהמשנה שם כי בפשטות איירי

בשכירות רגילה, ולכן הרי הבית שפיר נשאר אסור על המודר על מיקרי שיש להמשכיר תפיסת יד. מיהו אם נאמר כמו שצדדנו לעיל באות י"א שלפי רב נחמן כל ציור של שכירות קצובה חשיבא אין לו בו תפיסת יד, אז שפיר יש ראי' משם. מיהו הרשב"א כתב בדבריו הקודמים כאן שהדין של המשנה דהיינו החילוק שבין יש לו בו תפיסת יד לאין לו בו תפיסת יד אמת גם בבתיים, וא"כ חזינן שגם בשכירות קצובה סובר רב נחמן שהיכא שמקבל שכירות רגילה הרי זה נקרא שיש לו בו תפיסת יד, וא"כ הדרה קושיא לדוכתה, דלפי רב נחמן ליכא שום ראי' מהמשנה שם.

מיהו נראה שבכל זאת יש ראי', כי אנו נקטנו עכשיו שצורת הדיוק היא שרק במכרו הרי זה מותר אבל אם השכירו הרי זה נשאר אסור, וכתבנו שלכאורה הכוונה היא לשכירות רגילה, מיהו יש לפרש הדיוק באופן אחר, ויותר מסתברת, והיינו שדוקא מכרו מותר אבל כל מה שאינו כמו מכרו, אלא נשאר אצלו דבר מה, ואינו מסולק לגמרי ממש כמו במכרו, הרי זה אסור, והרי בשכירות, גם היכא שאין לו תפיסת יד אינו מסולק לגמרי ממש כמו במכרו וא"כ משמע שגם זה נשאר אסור.

והנה באמת ההערה הנ"ל יש לשאול גם לפי אביי, כי אביי קאמר לפי פירושו של הר"ן בשם אחרים שכל שכירות קבועה הרי זה נקרא שיש להמשכיר תפיסת יד, ואפילו שכירות קטנה שהיא בבחינת "בציר", ורק היכא שהשוכר מוריש זכויותיו ליורשיו הרי זה מיקרי שאין להמשכיר תפיסת יד, וא"כ גם לפי אביי ליכא ראי' מהמשנה שם, כי הדיוק קאי לכאורה על שכירות רגילה

שאינן הבית הולך לבניו, והרי זה מיקרי שיש לו תפיסת יד, וא"כ מש"ה הרי זה שפיר נשאר אסור, ובע"כ צ"ל כהנ"ל שהדיוק קאי על כל מה שהוא פחות ממכר.

יד) בענין כחו של המשכיר להקדיש ולאסור.

הנה הר"ן כאן כתב כמה דרכים בענין למה המשכיר אינו יכול לאסור על המודר את המרחץ שלו שמושכר לאחרים היכא שאין לו בו תפיסת יד, דבשם ר"ת כתב משום שבקונם פרטי אלמוה רבנן לשיעבודי דשוכר, וגם על השוכר לא הי' יכול לאסרו, ובשם אחרים כתב משום דאירי כשכבר קיבל כספו ובכה"ג הרי הוא מסולק, ועוד הביא מפרשים משום דהכא עדיף משכירות דעלמא כי אירי שמורישו השוכר לבניו לעולם, והר"ן עצמו כתב משום שהכא אינו בא לאוסרו על השוכר אלא על אחרים.

ועוד דן הר"ן על הגמ' בכתובות דף ג"ט ע"ב שאם אמר שדה זו שמשכנתי לך לכשאפדנה יוקדש דמהני, דלמה אינו יכול להקדישו גם לפני שפדאה כיון שהיא שלו רק שהיא ממושכנת, וכתב משום שהיא משועבדת להמלוה וקדושת דמים אינה מפקיעה מידי שיעבוד. וכבר הבאנו לעיל באות ח' סק"ג שהסמ"ג תי' משום דהתם הרי זה דומה להיכא שהשוכר נתן כבר את דמי השכירות כי גם שם המלוה נתן כבר את כסף ההלוואה להלוה והרי הוא אוכל את הקרקע בנכייता.

והנה עי' בתוס' בכתובות שם שהקשו כהנ"ל למה במס' ערכין אמרינן שהמשכיר יכול להקדיש בתוך ימי השכירות ואילו

שדה ממושכנת אינו יכול להקדיש לפני שפדאה. ותירצו תוס' כמה תירוצים. א', שבאמת גם במס' ערכין שם אין הכוונה שע"י ההקדש הרי הוא יכול לשלול מהשוכר את הזכות של השכירות שלו, אלא הרי הוא יכול להקדיש רק את הבעלות של עצמו, אבל השוכר נשאר עם הזכות שלו, רק שאין השוכר יכול לדור בהבית כי הוא בחלקו הקדש, ולכן צריכים למכור את הבית והשוכר יקבל בחזרה את דמי השכירות, ובאמת גם במשכון הלוה יכול להקדיש חלקו בתוך ימי המשכונא, רק שהתם בכתובות איירי שהוא רוצה להקדישו כליל, ואת זה הרי הוא יכול לעשות רק לכשפדאה.

ושוב כתבו עוד תי', דיש לחלק בין הקדש לקונם, דאע"פ שיכול להקדישו אבל אינו יכול לאוסרה בקונם, כלומר שהגמ' בכתובות איירי כשרוצה לאוסרו בקונם ולא בהקדש ממש, אבל תוס' לא ביארו טעם לחילוק זה. וביאר הקה"י כאן דא"א לומר שנתכוונו לחילוקו של ר"ת שבקונם אלמוה רבנן לשיעבודי דשוכר כמו שאלמוה לשיעבודי דבעל, דהא הגמ' בכתובות שם עוד לא הזכירה הא דאלמוה רבנן לשיעבודי דבעל, דרק אח"כ בהסוגיא שם הזכירו דבר זה וא"כ בע"כ צ"ל שנתכוונו תוס' לחלק מטעם אחר.

והאור שמח בפי"ב מהל' זכי' ומתנה הי"ג הביא מהריטב"א כעין תירוצם הראשון של תוס', דהיינו שבכתובות שם הרי הוא רוצה להקדיש את השדה כליל, והרי אינו יכול להקדיש את זכותו של השוכר, אבל הריטב"א כתב קצת אחרת, והיינו שבכתובות שם איירי באופן שהוא

רוצה להקדיש רק הגוף להפירות וזה הרי קנוי למי שממושכן אצלו, וכתב האור שמח שזהו באמת קרוב לתירוצם הראשון של תוס', כי יסוד שתי האוקימתות הוא שהמשכיר יכול להקדיש את חלקו אבל לא מה ששייך להשוכר.

והנה הרא"ש בב"ק פרק ה' סי' י' הביא שהריצב"א חילק שבערכין הרי הוא יכול להקדיש משום שאירי בהקדש, אבל בכתובות שם אירי בקונם, וכמו שתירצו תוס' בתירוצם השני בכתובות, וביאר שהחילוק הוא משום שבקונם הרי הוא אוסר רק הנאתו, והרי ההנאה כבר קנוי להמלוה, ומש"ה אינו יכול לאסור. והקהלות יעקב כאן בסי' ל"ד סק"ד ביאר שגם כשהוא מקדיש את גוף השדה המושכרת, מודה הריצב"א שהוא יכול להקדיש רק את מה שיש לו אבל לא את מה שיש להשוכר הגוף לפירותיו. וכן כתב הרא"ש עצמו להלן שם. וזהו כדעת הריטב"א הנ"ל.

מיהו באמת מסדר דברי הרא"ש שם משמע שהריצב"א הבין שהיכא שהוא מתכוין להקדיש גופו הרי הוא שפיר יכול ע"י זה להפקיע גם את זכותו של השוכר, ודלא כמסקנת הרא"ש עצמו להלן שם.

עוד רצה הקה"י לומר שגם כוונת תוס' בכתובות שם בה"א נמי" הרי זה כמו הריטב"א והריצב"א. מיהו לכאורה אי אפשר לומר כן כי תוס' בכתובות בה"א נמי" רצו לפרש ע"י דבריהם הנ"ל גם למה היתה הו"א שם שכיון שאינו יכול להקדיש עכשיו הה"נ שאינו יכול להקדיש על לאחר שיפדנה, וגם בזה תלו תוס' את הדבר בהעובדא דאירי בקונם ולא בהקדש, והרי

טעמם של הריטב"א והריצב"א לא שייכי על זה דהא לאחר שיפדה הוי שפיר שלו, וא"כ הרי הוא בא לאסור דבר דהוי שפיר שלו.

עוד נקט הקה"י שרק בקונם פרטי הרי זה נקרא שהוא אוסר על המודר רק את הדבר להנאתו, כי התם הרי בע"כ שאין הגוף נעשה הקדש לחלוטין, שהרי לאחרים הרי זה מותר, וא"כ בע"כ צ"ל שבקונם פרטי הדבר נאסר רק לגבי ההנאות שהמודר יהנה ממנו, אבל בקונם כללי הרי הקדושת קונם חלה על עצם הגוף.

מיהו ע"י בקובץ הערות בסי' י"ב סקי"ג שכתב וז"ל, והנה הגמ' מייתי דיש מעילה בקונמות מהא דתנן מפיל הנאה לים המלח משום דלא כל כמיני' להפסיד ממון הקדש, ומבואר לפירוש זה דבקונם פרטי יש להקדש בו קנין ממון, ואף דלכל העולם הוא חולין, מ"מ כיון שלהאיש הזה הוי קדוש הוי ממון גבוה נגדו, וכמו שמצינו בהפקר לב"ש דלא ילפי משמיטה אפשר להפקיר לאיש אחד, וכן בגט לרבי אליעזר אפשר להתירה לאדם אחד, וא"כ בהקדש דלא ילפינן משמיטה אפשר שיהא הקדש לאדם אחד ולא לכל העולם וכו' עכ"ל.

טו) עוד בענין הכח של המשכיר להקדיש.

א. עכ"פ שיטת תוס' היא שבהקדישו משכיר נאסר על השוכר לדור שם, רק שאין שיעבודו של השוכר נפקע והרי הוא מקבל כספו מהקדש. וכן סוברים תוס' גם בב"ק דף ג"א ע"ב בד"ה השותפין דנאסר על השוכר לדור שם. מיהו הר"ן אצלינו סובר שמותר להשוכר לדור שם, והא

דבערכין שם אסור להשוכר לדור שם הרי זה כי לא השכיר לו דוקא בית זה אלא השכיר לו בית סתם.

והקובץ הערות בסי' נ"ב סק"א ביאר פלוגתתם, דהר"ן סובר שאע"פ שהבית קדוש בכל זאת מותר לדור שם משום שהאיסור ליהנות מהקדש הוא מדין גזל, ואילו הכא הרי יש לו זכות ממון ליהנות מן הבית, והרי זה דומה להיכא שמכר אותו המשכיר דבודאי מותר להשוכר להמשיך לדור שם כל ימי שכירותו, וא"כ הה"נ להיכא שהקדישו כיון שהאיסור ליהנות מהקדש הוא מדין גזל, אבל תוס' סוברים שהאיסור ליהנות מהקדש הוא איסור עצמי מחמת פגיעה בהקדושה ולא משום גזל ומש"ה אסור להשוכר להמשיך לדור שם אע"פ שיש לו זכות ממון (מיהו צ"ע דמלשון הר"ן משמע שמתכוין לומר שאינו נעשה הקדש בכלל).

ועוד הוכיח שם הקובץ הערות שגם תוס' מודים שהחיוב חומש ואשם הוא משום גזל, אבל שבכל זאת י"ל שהאיסור ליהנות הוא משום הקדושה. אלא שהקשה שבהגמ' בערכין איתא שיש על השוכר מעילה, ואילו לפי דרכו הנ"ל צ"ע דהא יש לו זכות ממון לדור שם והרי הקרבן מעילה הוא מדין גזל וכהנ"ל.

ב. והנה הר"ן עצמו להלן בסוף דבריו הסיק שבקונם מכיון דהוי כקדושת הגוף והרי זה מפקיע מידי שיעבוד, ואם יאסור המשכיר את הבית על השוכר בקונם יהי אסור להשוכר לדור שם, אבל מ"מ הכא איירי שהמודר אינו השוכר, אלא אדם אחר הוא השוכר וא"כ נהי שאם יאסור על

השוכר הרי זה יפקיע את שיעבודו אבל כשהמודר הוא אדם אחר, יכול האחר לומר אני נכנס לחלקו של השוכר, ואילו שאר הראשונים שהביא הר"ן אינם סוברים חילוק זה.

ובסק"ב ביאר הקובץ הערות את מסקנת הר"ן ולמה הראשונים הקודמים שהביא הר"ן חולקים על חילוקו, ובגלל שהדברים סתומים קצת אבאר אותם.

דהנה לפי הר"ן שהאיסור ליהנות מהקדש הרי זה משום גזל א"כ צ"ע למה קדושת הגוף מפקיעה מידי שיעבוד השוכר, הלא אין סתירה בין שני הדברים, אלא יכול השיעבוד להשאר והשוכר יהי מותר לדור שם כיון שיש לו זכות ממון, והרי לכאורה כל הטעם למה קדושה מפקיעה מידי שיעבוד הרי זה כי יש סתירה ביניהם, דהשיעבוד מתיר לו יחנות, ואילו הקדושה אוסרת לו ליהנות מן השיעבוד, אבל אם הקדושה יכולה להשאר, ובכל זאת השוכר יהי מותר להשתמש בגלל השיעבוד, ואין סתירה בין השנים, א"כ למה באמת נפקע השיעבוד. וכן למה קונם מפקיע מידי שיעבוד, דנהי שהקונם קובע איסור גזל הקדש, אבל השוכר בא מצד הזכות ממון שלו. וצ"ל שהטעם למה השיעבוד נפקע הרי זה כדי שהקונם יוכל לחול גם על דירת השוכר, דכיון שאם לא יפקע השיעבוד לא יחול הקונם על הדירה, אלא יהי מותר להשוכר להשתמש, מש"ה הקונם מפקיע את השיעבוד כדי שיהי אסור לדור באיסור קונם.

ומעתה לפ"ז ניחא מש"כ הר"ן שאע"פ שיכול לאסור על השוכר (וכהנ"ל כדי שהקונם יחול גם על דירת השוכר), אבל

היכא שאסור על אדם אחר, יכול האחר להכנס ולומר לשל השוכר אני נכנס, כי בכה"ג נשאר שיעבוד השוכר וממילא הרי המודר יכול לומר אני נכנס על סמך שיעבוד השוכר, וכמו שהשוכר עצמו הי' יכול לעשות אילו הי' נשאר שיעבודו.

אבל הראשונים האחרים הרי הם סוברים שהאיסור ליהנות מהקדש הוא איסור עצמי מחמת שפוגע בהקדושה, ולכן לדידהו אתי שפיר בפשיטות למה קונם מפקיע מידי שיעבוד כי יש באמת סתירה בין הקונם והשיעבוד וכשיש סתירה הקונם גובר ומש"ה הרי הוא מפקיע גם את שיעבודו של המודר.

אלא שהמשיך להקשות לפי הר"ן דתינח בקונם, אבל למה אם הקדיש המשכיר קדושת הגוף הרי היא מפקיעה מידי שיעבוד השוכר, הלא גם התם אין סתירה בין הקדש להשיעבוד כי גם אם ישאר השיעבוד הרי הקדושה חלה רק שתהי' לו זכות לדור שם, ואין זה כמו בקונמות שהקונם לא יחול כיון שיהי' מותר להשתמש.

והסיק שצ"ל שבקדושת הגוף האיסור אינו מצד גזל אלא מצד קדושה, ומש"ה שפיר יש סתירה בין האיסור ובין השיעבוד.

מיהו צ"ע דהא נקט הקובץ הערות שאם האיסור ליהנות מהקדש הוא משום גזל, הה"נ להאיסור הנאה של קונמות, ומש"ה הדין נותן שהשוכר יכול לדור שם, וצ"ע דהא שיטת הר"ן לעיל בדף ט"ו ע"א היא שהמודר עובר בכל יחל ולא המדיר, והרי איסור זה בודאי אינו משום גזל.

טז) ר"ן ד"ה היכי דמי.

וז"ל, תירצו התוס' דאין ה"נ שאם אסור אותו המרחץ בפירוש וכו' עכ"ל. דעת תוס' נראית כמו שביארנו דבריהם לעיל באות י"ג סק"א, וכן כתבנו שם לבאר את דעת הרשב"א שהביא הר"ן שם, שבעצם יש לו הכח לאוסרו רק שאמדינן שאין דעתו עליו (היכא שהיתה מושכרת לפני שנדר).

יז) בא"ד.

וז"ל, ור"ת תי' וכו' אבל בקונם פרטי כיון דלא דמי להקדש אלמזה רבנן לשיעבודי' דאידיך דלא ליפקע לי' וכו' עכ"ל. צ"ע על ר"ת למה אינו יכול לאוסרו על המודר, הלא ע"י זה אינו בא להפקיעו מן השוכר. ברם י"ל דמיקרי שבאו להפקיעו מן השוכר כי מעתה אין השוכר יכול לקבל את השימוש של ליתנו להמודר ליכנס אצלו.

והנה מר"ת מבואר שבאמת מדינא גם קונם פרטי בדין הוא שיפקיע את שיעבודו של השוכר רק שאלמזה רבנן לשיעבודא דשוכר, כלומר שאם בא להפקיע בקונם פרטי עשו רבנן את השוכר כמו בעלים ממש ע"י הפקר ב"ד הפקר וכאילו המדיר בא לאסור דבר שאינו שלו, אבל היכא שיש להמשכיר תפיסת יד לא עשו רבנן דבר זה.

יח) בא"ד.

הנה האחרים שהביא הר"ן חילקו בין היכא שכבר הקדים לו שכרו לבין היכא שעוד לא שילם שכר. וכבר כתבנו לעיל באות ח' סק"א לבאר שהיכא ששילם הוי שכירות כמכר, אבל היכא שעוד לא שילם

הוי רק בגדר שיעבוד. מיהו הר"ן כתב דברים אחרים, והיינו דהיכא שעוד לא שילם, א"כ מכיון שאם יחול ההקדש יצטרך להעלות שכר להקדש, ויהי' להקדש דבר מה, א"כ מש"ה יכול להקדישו. וצ"ע מה הכוונה בזה.

גם צ"ע, דהנה לפי הדרך שכתבנו שאם השוכר כבר שילם אין המשכיר יכול להקדיש כי בכה"ג אמרינן ששכירות ליומי' ממכר הוא א"כ נראה שלכל הפחות יכול להקדישו כבר עכשיו שיהי' קדוש לאחר ימי השכירות, דוגמת שדה זו שמשכנתי לך לכשאפדנה תהא הקדש, רק שאינו יכול להקדישו עכשיו, כי עכשיו הוא כמכר, וכן לפי הטעם שכתב הר"ן נראה שיוכל להקדישו על השעה שלאחר השכירות, כי באותה שעה הקדש שפיר מקבל דבר מה, אבל צ"ע דלפי הר"ן למה אינו יכול להקדישו גם עכשיו, ולמה אין זה נקרא שהקדש קיבל יד וזכות בהבית, ולמה צריכים שהקדש יקבל כספים כבר עכשיו, דלמה לא מספיק בזה שאח"כ יהי' להקדש ריווח מהבית כדי להחשב שע"י שמקדישו זוכה רשות הקדש ביד וזכות וממילא ההקדש חל גם עכשיו.

יט) עוד בענין פירושם של האחרים.

והנה לפי האחרים נראה ששיטת אביי היא כך, דהיכא שקבעו טסקא, דהיינו שכר קצוב, והקדים שכרו, שוב נחשב המשכיר כמסולק, אבל היכא שקבעו מחצה שלישי ורביע א"כ התשלומין הן תמיד אחרי שיש כאן כבר פירות, וממה שיגדל מכאן ולהבא שוב יצטרך השוכר לשלם בהעתיד אחרי

התקופה שבה גדלו, כי השוכר אף פעם לא ישלם לו על העתיד כי איך יתן לו מחצה לפני שגדלו הפירות וראו כמה יש, וא"כ אין רגע שהמשכיר מסולק ואינו כמו היכא שקבעו שכר קבוע דמשלם לו על התקופה מראש.

כ) בא"ד.

שוב הביא הר"ן דשאני היכא שהוא אוסר על השוכר מהיכא שהוא אוסר אעלמא, דעל השוכר הרי הוא יכול לאסור גם כשאין לו תפיסת יד כי קונם מפקיע מידי שיעבוד, אבל על אחר אינו יכול לאסור כי ההוא אחר יכול לומר שהוא נכנס לשל השוכר. מיהו צ"ע דחזינן שאם יש לו להמשכיר תפיסת יד אין ההוא אחר יכול לומר שהוא נכנס לשל השוכר, וא"כ הדין נותן שכן יהי' גם אם אין לו להמשכיר תפיסת יד של דמי שכירות כי כיון שהמשכיר יכול לאוסרו על השוכר למה אין זה גופא נחשב תפיסת יד.

דף מ"ז ע"א

כא) מהו בחילופיהן.

א. ביאור הגמ' על פי הר"ן כאן. עי' בר"ן שהוכיח מלהלן בע"ב (דאמרינן ת"ש המקדש בערלה וכו') שהבעיא היא בכל איסורי הנאה ולא רק בקונמות. ועוד כתב שהא ודאי שאסור להחליף, כי עי"ז הרי הוא נהנה מהאיסור הנאה המקורי, ועוד דאילו הי' מותר להחליף א"כ הי' יוצא שיש דמים לחמץ בפסח, והרי מהמשנה בפסחים שהאוכל

תרומת חמץ בפסח פטור מן התשלומין שהביא מוכח שחמץ בפסח אין לו דין מומן. ועוד כתב דהא ודאי שהחליפין אינם אסורים בהנאה מדאורייתא, דהא רק שביעית ועבודה זרה תופסין דמיהן, ואמרינן בגמ' שהם שני כתובים באים כאחד ואין מלמדים, רק דמיבעיא לי' לרמי בר חמא כאן אם החליפין אסורין מדרבנן. ועוד כתב שאפילו אם הם אסורין מדרבנן אבל הא ודאי שהם אסורין רק על המחליף, אבל לא על אחרים, וכדאמרינן שחמצן של עוברי עבירה מותר לאחר הפסח כי נקטינן שמסתמא החליפו אותו בחמץ אחר של גוי.

והנה להלן בע"ב אמרינן ת"ש המקדש בערלה אינה מקודשת, מכרן וקידש בדמיהן מקודשת, וביאר שם הר"ן שמוכח משם שהחליפין מותרין להמחליף, כי את"ל שהם אסורין א"כ הדין נותן שגם חליפי חליפין יהיו אסורין, וא"כ איך הוא נהנה מן האשה הלא האשה היא בגדר חליפי חליפין של הערלה, והדין נותן שיצטרך לקדש אותה פעם שני בדבר שמוותר הנאה. ועל זה דחו שם בגמ' שלעולם י"ל שחליפין אסורין, רק שבכל זאת חליפי חליפין מותרין. ועי' בלשונו של הר"ן בהדיחוי ובהגהות הרש"ש שביאר כהנ"ל את כוונת הר"ן בהדיחוי וגם כתב שמצא שהגר"א ציטט את הר"ן בלשון חליפי חליפין עיי"ש.

ומעתה יוצא לפי הר"ן שההו"א סבר שהדין נותן שחליפי חליפין יהיו אסורין, והמסקנא סוברת שמוותרין, וצ"ב במה פליגי.

והנה גם תוס' פירשו כהנ"ל את הדיחוי,

אבל תוס' כתבו שגם בהדיחוי הרי זה נשאר אמת שבעלמא גם חליפי חליפין אסורין כמו החליפין, ורק בקידושין הקילו רבנן וכמו שביארו בדבריהם עיי"ש.

ולכאורה י"ל לפי הר"ן שהמסקנא סוברת שהטעם למה אסרו חליפין הרי זה בתורת גזירה שמא יבוא ליהנות מגוף האיסור, ולכן י"ל שגזרו רק על החליפין אבל לא על החליפי חליפין, אבל בההו"א סברנו שגדר הגזירה הוא משום שכשהוא נהנה מהחליפין מסתכלים שזה נקרא בגדר הנאה מגוף האיסור, וא"כ לפ"ז גם החליפי חליפין צריכים להיות אסורים כי עיי"ז שהוא נהנה מהחליפי חליפין הרי זה נקרא שהוא נהנה מהחליפין והרי עיי"ז הרי זה נקרא שהוא נהנה מגוף האיסור.

ב. דברי הר"ן במס' קידושין שמשפיק אם הכסף קידושין מותר בהנאה להאשה.

ועכ"פ לכאורה יש לתמוה כי גם אחרי דחיית הגמ' אכתי יש להוכיח שחליפין מותרין כי אם הם אסורין בהנאה על המקדש הרי יוצא שקידש בדבר שאסור לו בהנאה וא"כ אין כאן כסף קידושין.

מיהו כבר נתעורר הר"ן על זה בקידושין דף נ"ו ע"ב שם, וכתב שמשפיק בזה שהכסף קידושין מותר להאשה ואין צריכים שיהי' מותר להאיש, כי מספיק בזה שהאשה מקבלת ואין צריכים שיהי' נקרא שהאיש נתן.

ועוד כתב הר"ן שם שמטעם זה הרי היא מקודשת היכא שגול האיש וקידש אותה עם הגזילה אפילו אם סוברים שיאוש כדי לא קני אלא רק יאוש בהדי שינוי

רשות, כי אע"פ שבכה"ג לא הי' הכסף שייך בכלל להגולן שהוא המקדש, אלא רק לה ע"י יאוש ושינוי רשות, אבל בכל זאת הרי היא מקודשת משום דסגי במה שהאשה קיבלה.

ולפי דברי הר"ן כאן, בצירוף דבריו הנ"ל בקידושין שם, יוצא שזה הי' פשוט לסוגיית הגמ' כאן שמספיק בזה שהאשה מקבלת כסף קידושין אפילו אם זה בגדר איסורי הנאה על הבעל המקדש, רק שהגמ' הקשה שיהי' אסור להבעל ליהנות מן האשה כיון שהיא בגדר חליפי חליפין.

ובנוגע לאם סגי בזה דחשיב כסף לגבי האשה, עי' עוד בספרי על קידושין בחלק א' סק"ז, קי"ח סק"ג, קכ"ו סק"א, ק"פ קטע "והנה הר"ן", ובחלק ג' אות קל"ו, קס"ג סק"ג, קס"ד סק"ב, ובחלק ההערות על דף נ"ח הערה כ"א והערה כ"ו והערה כ"ט.

ג. ביאור הגמ' על פי רש"י בחולין והר"ן בקידושין.

מיהו הר"ן בקידושין שם אזיל בדרך אחרת מאיך שפירש כאן, דהנה הר"ן שם הביא את דברי רש"י בחולין דף ד' ע"ב בד"ה מפני שהן מחליפין שכתב שבע"כ צ"ל שהחליפין אסורים להמחליף כי אל"כ מצינו דמים לחמץ בפסח, הרי שרש"י כתב דלא כדברי הר"ן כאן, שהרי מדברי הר"ן כאן שהבאנו לעיל יוצא שכדי לגרום שאין דמים לחמץ בפסח מספיק בזה שאסור לו להחליף, ואפילו אם אחרי ההחלפה יהי' מותר לו ליהנות מהחליפין, ואילו רש"י שם כתב שכדי לגרום שאין דמים לחמץ בפסח בעינן בדוקא שיהי' אסור לו

להשתמש בהחליפין. ועי' באמת בתוס' בחולין שם שהשיגו על רש"י מהטעם הנ"ל דהיינו שכדי לגרום שאין דמים לחמץ בפסח מספיק בזה שאסור לו לכתחילה למכור.

ועכ"פ צ"ע על רש"י איך הוא לומד את סוגיית הגמ' כאן, דאיך מיבעיא לי' לרמי בר חמא בכל איסורי הנאה אם החליפין מותרין או אסורין (וכדמוכח מהת"ש מהמקדש בערלה דמיבעיא לי' בכל האיסורין וכמו שהוכיח הר"ן) הלא פשיטא דאסורין כי אל"כ מצינו דמים לחמץ בפסח.

וצ"ל דמיבעיא לי' דבר זה גופא, דהיינו האם כדי לסלק את דין דמים מאיסורי הנאה מספיק בזה שאסור לו להחליף, או האם צריכים גם שהחליפין יהיו אסורין. ומסקינן שלעולם י"ל שהחליפין אסורין כי צריכים גם דבר זה כדי לגרום שלא יהיו דמים לחמץ בפסח רק שהחליפי חליפין מותרין.

ד. בענין אם האיסור ליהנות מהחליפין הוא מהתורה או מדרבנן.

והנה הר"ן כאן כתב שאפילו אם החליפין אסורין על המחליף אבל לכל היותר הרי זה רק מדרבנן, ולכאורה שייך לחלק בין המחליף לאדם אחר רק בגלל שזה איסור דרבנן. וכבר ביארנו שאסור על המחליף או משום גזירה בעלמא או משום שגדר הגזירה הוא שרבנן החשיבו שהוא נהנה עי"ז מהאיסור המקורי.

ומעתה יש לעיין בדברי רש"י בחולין שם, דהנה רש"י בחולין שם כתב שאסור ליהנות מהחליפין כי עי"ז הרי הוא נהנה

מהאיסור המקורי, וז"ל, ואע"ג דהשתא נמי (ע"י שהחליף את חמצו שעבר עליו את הפסח עבור חמצו של גוי) איסור הוא לגבי' דהא מתהני מחמץ שעבר עליו הפסח וכו' עכ"ל.

וגם משמע מדבריו שהאיסור ליהנות מהחליפין הוא איסור דאורייתא (אשר לפ"ז בודאי צ"ל שזה משום דמיקרי שהוא נהנה עי"ז מגוף האיסור). ובאמת אם הוא רק איסור דרבנן, א"כ אז נהי שמדרבנן אין דמים לחמץ בפסח, אבל מהתורה אכתי יוצא שיש דמים לחמץ לפסח, וא"כ אין הדבר ברור שיהי' פטור מלשלם את התרומת חמץ שאכל, ותלוי באם נאמר שכיון שאין לו דמים מדרבנן הרי זה נקרא שאין לו דמים מדאורייתא.

ועכ"פ אם נאמר שלפי רש"י החליפין אסורים על המחליף מהתורה, ובכל זאת מוכח שרק על המחליף הן אסורין וכמו שהוכיח הר"ן, א"כ נצטרך לומר שאע"פ שמיקרי מדאורייתא שהמחליף נהנה מהאיסור המקורי, אבל הרי זה רק כי הוא החליף, אבל אדם אחר שנהנה מהם אינו נחשב בגדר נהנה מהאיסור המקורי, וצ"ע.

ואולי גם הרמב"ם (שהביא הר"ן כאן) סובר שלפי הצד שהחליפין אסורין הרי הם אסורין מהתורה, ומש"ה פסק לחומרא, כי הוי ספיקא דאורייתא ולא ספיקא דרבנן.

ועכ"פ תוס' בחולין שם נקטו שרש"י בחולין שם סובר כמו שהבינו מדבריו בע"ז דף נ"ד ע"ב שהביאו שם שהאיסור על המחליף הוא רק מדרבנן ולא מהתורה עיי"ש.

מיהו יש להעיר על ראיית תוס' מרש"י שחליפין אסורין רק מדרבנן, דהנה עיין בדבריו בע"ז דף נ"ד ע"ב בד"ה למעוטי ערלה שכתב וז"ל, אבל ערלה היא אסורה בכל מקום שהיא, אבל דמי' אינה תופסת לאסרן, ואם מכרן וקידש בדמיהן מקודשת דלא מיתפסי באיסורא וממונא הוא, אע"ג דאיהו אסור לאתהנויי מינייהו, מיהו ההיא הנאה מטיא לי' על ידי ערלה, אבל איהי לא מערלה קא מטיא לה, ודוקא קידושי אשה אבל איתהנויי מינייהו מדרבנן אסור עכ"ל, ולכאורה צ"ל שכוונת רש"י במה שכתב שרק קידושי אשה מותרת היא להנאה מהאשה אחרי קידושין, וזהו בגדר חליפי חליפין, דבזה כתב שרק חליפי חליפין דאשה מותרין, אבל שאר חליפי חליפין אסורין מדרבנן, וא"כ אכתי יכול להיות שהחליפין עצמן אסורין מהתורה, כי אי אפשר לומר שכוונת רש"י היא לעצם השימוש של החליפין בתור כסף קידושין ושעל זה הוא שכתב שרק תשיש זה מותר מהחליפין אבל לא שאר תשמישין, דזה אינו כי גם לקדש בהן אסור לכתחילה, וא"כ צ"ל שכוונתו היא לשימוש בהאשה, ודבריו באים לאסור מדרבנן שאר חליפי חליפין, וא"כ אכתי יכול להיות שהחליפין עצמם אסורים מהתורה, וצ"ע על תוס' בחולין.

וצ"ל דס"ל לתוס' שאם שימוש מהחליפין הי' אסור מהתורה משום שנקרא שימוש מהאיסור המקורי א"כ ה"נ להחליפי חליפין, דגם שימוש מהחליפי חליפין הי' אסור מהתורה, כי השימוש בהם חשיב שימוש מהחליפין שמיקרי

שימוש מהאיסור המקורי, וא"כ לא הי' שיין להתיר לו את האשה, וא"כ מוכח שכוונת רש"י היא לומר שגם החליפין עצמן אסורין רק מדרבנן.

שו"ר במהרש"א שם שכתב שתוס' הבינו שרש"י במס' ע"ז נתכוין לעצם מה שמקדש בדמיהן ונהנה עי"ז מהחליפין, דעל זה כתב רש"י שאע"פ שאסור ליהנות מהחליפין אבל לקדש בהם מותר, דהנאה זו שפיר מותרת ומותר לו לקדש בהחליפין

לכתחילה, ומעתה לפ"ז שפיר חזינן מרש"י שהנאה מהחליפין אסור רק מדרבנן. והמהרש"א הביא שהרא"ש בקידושין דף נ"ו ע"ב בסי' ל"א מקשה על רש"י דהא באמת אסור לקדש עם החליפין, רק שאם קידש מוקדשת כי לא אסרו הנאה מהאשה, וגם הנאה משאר חליפי חליפין מותרת (וזהו כמו שפי' הרא"ש כאן את מסקנת הגמ' כאן, ודלא כהר"ן ותוס' שרק אשה מותרת, אבל לא שאר חליפי חליפין).

פרק נערה המאורסה

דף ס"ז ע"א

(א) הפרת האב

הנה שיטת הרמב"ם בפ"ב מהל' נדרים ה"א היא שהאב מפר גם נדרים שאינם של עיניו נפש או בינו לבינה, הובא בר"ן בדף ס"ח ע"א בד"ה לומר. ופליגי האחרונים אם לפי הרמב"ם גם בנערה המאורסה הרי הוא מפר לחודי' נדרים אלו.

ויש להוכיח שגם בכה"ג הרי הוא מפר, דהנה חכמי לוניל שאלו את הרמב"ם מהספרי דתניא בפירוש שהאב יכול להפר רק נדרי עיניו נפש, והשיב להם שהספרי הוא דעת רבי שמעון (דסתם ספרי רבי שמעון כדאיתא בסנהדרין דף פ"ו ע"א), ושצריכים לומר שרבנן חולקים עליו, כי אל"כ למה לא הובאו דברי הספרי בשני התלמודים או בתוספתא, מיהו הר"ן בדף ס"ח הביא דשפיר איתא כדברי הספרי בירושלמי בפ"א ה"א. ועי' גם בכ"מ, וכן בבדק הבית בסי' רל"ד בב"י ד"ה ואני וכו', שהעיר על הרמב"ם מהירושלמי הנ"ל, ועכ"פ לכאורה הי' הרמב"ם יכול לתרץ דאירי הספרי בארוסה, ולכן הרי הוא יכול להפר רק נדרי עיניו נפש כי בארוסה הרי הוא צריך להפר ביחד עם הארוס והארוס יכול להפר רק נדרי עיניו נפש, ובע"כ צ"ל שגם בארוסה ס"ל להרמב"ם שהוא מפר לבדו נדרים שאינם של עיניו נפש וכמו קודם. מיהו יש לדחות

שלעולם מודה הרמב"ם שבנערה המאורסה אין האב יכול להפר לבדו נדרים שאין בהם עיניו נפש, רק דלא מסתבר לו להרמב"ם להעמיד את הספרי דוקא כשיש ארוס.

והנה יש לתלות את השאלה הנ"ל אם האב מפר לבדו נדרים שאין בהם עיניו נפש גם בארוסה בחקירה למה אמרה התורה שנערה המאורסה אבי' ובעלה מפירים נדרי', דאם הטעם למה התורה שיתפה את הארוס הרי זה כי גם בארוס אמרינן שהיא נודרת על דעת הארוס כמו דאמר רב פנחס בדף ע"ג ע"ב בנשואה, א"כ הדין נותן שהאב יפסיד רק את הזכות להפר לבדו נדרי עיניו נפש אבל אכתי יוכל להפר שאר הנדרים לבדו כמו לפני שנתארסה, כי נדרים אלו אינה נודרת על דעת בעלה, אבל אם נאמר שהטעם למה שיתפה התורה את הארוס בנדרי עיניו נפש הרי זה כי התורה ניתקה אותה קצת מרשות אבי' כיון שיש ארוס, א"כ י"ל שה"ה גם לענין נדר שאינו של עיניו נפש כי כבר יצאה קצת מרשות האב.

ולכאורה יש להוכיח שטעמא דארוס אינו כרב פנחס בדף ע"ג שנודרת על דעת בעלה, שהרי הדין הוא שארוס מפר בקודמים, דהיינו הנדרים שיש עלי' מקודם שנתארסה, והרי בכה"ג לא שייך לומר שעל דעת הארוס היא נודרת. ועוד דחזינן שאחרי שמת הארוס נתרוקנה הרשות אצל האב, והרי הוא מפר גם מה שנדרה בעודה ארוסה, ואילו לפי הנ"ל איך שייך לומר

שהוא מפר בכה"ג לבדו הלא נדרה על דעת הארוס.

והנה עי' בטור שהביא את שיטת רבינו יחיאל דקודם שנתארסה הרי האב מפר כל נדרי', אבל לאחר שנתארסה ומת הארוס, דנתרוקנה הרשות אצל האב, אז הרי הוא מפר רק עינוי נפש כמו הארוס. וחזינן מדברי רבינו יחיאל שהבין שכל עוד שהארוס חי אין האב מפר אלא עינוי נפש ביחד עם הארוס, ואינו כמו שהי' לפני האירוסין, שהרי אפילו לאחר שמת הארוס סובר רבינו יחיאל שאין האב חוזר להיות כמו שהי' לפני האירוסין. ועי' בבית יוסף שם דמבואר שכתב כן רבינו יחיאל כי הוא סובר כשיטת הרמב"ם בגלל פשטות הפסוק של "כל נדרי'", והרי הוא רוצה ליישב את דברי הספרי לפי שיטה זו, וכוונתו היא להעמיד את הספרי על היכא שמת הארוס, וסברתו היא כי באמת גם לפני שמת הארוס לא הי' יכול להפר שאר נדרים כי כבר איבד זכות זה ע"י שנתארסה, ומש"ה גם אחרי שמת הארוס אינו בדין שיוכל להפר נדרים שלא הי' יכול להפר קודם שמת הארוס (מיהו צע"ק דהי' יכול להעמיד את הספרי היכא שהארוס עוד חי, דהא גם בכה"ג הרי הוא סובר שהאב אינו מפר לבדו שאר נדרים אלא רק נדרי עינוי נפש בהדי ארוס, וא"כ אכתי אין הכרח לחדש שגם אחרי מיתת הארוס אינו חוזר לאיך שהי' לפני האירוסין. מיהו י"ל דמשמע לו לרבינו יחיאל שכוונת הספרי היא לציור שהאב קיימא לחודי').

והנה נראה שדינו של רבינו יחיאל שלאחר מיתת הארוס אין האב חוזר לאיך שהי' לפני האירוסין, תלוי במה הוא יסוד

הדין של נתרוקנה הרשות אצל האב, דאם הכוונה היא שהוא מקבל את חלקו של הארוס, א"כ דיו להפר רק את מה שהארוס הי' יכול להפר, אבל אם הכוונה היא שהתורה מחדשת לו כח חדש, אז יכול להיות שהתורה מחזירה אותו לאיך שהי' בתחילה, ויוכל להפר כל נדרי'.

והנה הרמב"ם בתשובתו לחכמי לונל, הובא במגדל עוז, הקשה שאיך אפשר לומר כהספרי שהאב מפר רק נדרים של עינוי נפש ודברים שבינו לבינה, הלא משמע שהאב יכול להפר עם הארוס גם נדרים שבינה לבין הארוס, והרי מה שייך האב בהדי דברים שבינה לבין הארוס, הלא האב לא איכפת לו בדברים אלו, וא"כ איך יכול הוא להפר אותם בהדי הארוס, דבשלמא אם האב יכול להפר גם נדרים שאינם של עינוי נפש ובינו לבינה, א"כ הרי הוא שפיר יכול להפר בהדי הארוס נדרים שבינה לבין הארוס מצד כחו להפר כל נדרי', ונהי שהכא אינו יכול להפר לבדו כיון שהתורה שיתפה את הארוס, אבל בנוגע לחלקו לא גרע מהיכא שהוא מפר שאר נדרים לבדו, אבל אם הוא יכול להפר רק מה שהארוס יכול להפר, דהיינו עינוי נפש ודברים שבינו לבין בתו, ואין לו כח להפר שאר נדרים, א"כ למה הוא יכול להפר נדר שבינה לבין הארוס.

מיהו עי' בפרישה באות פ"ה שכתב בדעת רבינו יחיאל שאה"נ, בחיי הארוס, האב והארוס יוכלו להפר ביחד רק נדרים של עינוי נפש, או דבר שבינה לבין שניהם, אבל לא נדר שהוא רק בינה לבין הארוס, וכן לא נדר שרק בינה לבין האב. ועוד

כתב שגם אחרי מיתת הארוס לא יוכל האב להפר נדר שרק בינה לבין האב כיון שבחיי הארוס לא הי' יכול. מיהו באמת יש לפקפק בזה ולומר שגם על נדר שבינו לבין בתו שייך לומר שיורש את הכח של הארוס, כי אין מסתכלים על הנדר הפרטי, אלא מסתכלים שלהארוס הי' כח להפר נדרים שפוגעים בנחיותו, ועכשיו יורש האב את הכח הזה, וכמובן אצל האב הרי זה מתבטא בנדרים הנוגעים לנחיותו דידי'. וע"ע בשלמי נדרים, ובהעמק שאלה בסי' קל"ו סק"ז, ובשער המלך בהגהות מעשה חושב באות שנ"ט, ובעמק הנצי"ב (על ספרי) פסקא ג' (רצ"ו).

(ב) בענין שאלה על ההקמה.

עי' בגמ' דאיתא כי איצטרין ל' כגון דהפר אחד מהן וקיים אחד וחזר המקיים ונשאל על הקמתו מהו דתימא מאי דאוקי הא עקרי' קמ"ל. וכתב הריטב"א דאיירי ששאל על הקמתו באותו יום שהקים, וכן מבואר בר"ן בדף ע"ט ע"א בד"ה נשאלין, ורעק"א שם ציין שכך סוברים תוס' בכתובות דף ע"א ע"ב בד"ה אבל הכא, וכן סובר הדעה השני' ביו"ד סי' רל"ד סעיף מ"ט. מיהו הדעה הראשונה שם סוברת שהוא יכול לשאול גם למחרת ההקמה, והיא דעת הטור שם, והב"י שם כתב שכן סובר הרמב"ם.

והנה טעם הסוברים שצריכים לשאול ביום ההקמה הרי זה לכאורה כי אם ישאל למחר א"כ נהי שעקר את ההקמה אבל אכתי נשאר שהיתה כאן שתיקה ביום שמעו. מיהו הטור כתב שהרי זה כמו היכא שלא ידע

שיכול להפר, דאז הרי הוא מפר גם לאחר יום שמעו וכמו שמבואר בדף ע"ט. ומעתה שוב צריכים לבאר מה הוא הטעם של הסוברים שיכול לשאול רק ביום ההקמה.

ויש לומר טעם אחר בהדעות הנ"ל, והיינו שהם סוברים כהר"ן בדף ע"ט בד"ה הפר בלבו שכתב שהטעם למה שתיקה ביום שמעו מהני הרי זה כי דבר זה מגלה שהוא רוצה את הנדר והוי הקמה, ומעתה לפ"ז צ"ע למה אינו יכול לשאול על שתיקה ביום שמעו כמו שהוא יכול לשאול על כל הקמה, ובע"כ צ"ל שאפשר לשאול רק ביום ההקמה ולא אח"כ, והוי גזיה"כ, דכן מוכח מהדין של שתיקה ביום שמעו (מיהו יש לפקפק על זה דאולי באמת הרי הוא יכול לשאול למחרת על שתיקתו ביום שמעו).

והטור י"ל דס"ל ששתיקה ביום שמעו אינו משום שהקים בלבו אלא היא הלכה חדשה שהעדר הפרה ביום שמעו מקיים את הנדר, ועל דבר זה לא נאמר דין של שאלה, ולכן שפיר י"ל שהיכא שהקים הרי הוא יכול לשאול על ההקמה גם למחר (ואין כאן שתיקה ביום שמעו כי לא ידע שהוא יכול להפר וכמש"כ הטור).

והנה ע"ע בר"ן כאן שכתב שלאחר שנשאל על הקמתו, מהני מיהא אם המפר הראשון יחזור ויפר עם השני, אבל שמהרמב"ם משמע דלא מהני. ומשמע שהר"ן סובר שהראשון יכול שפיר לחזור ולהפר אפילו למחרת הפרתו הראשונה, וצ"ע למה, הלא כיון שהפרתו בהיום הראשונה לא הועילה (כיון שהשני הקים),

א"כ נשאר שהיתה כאן מצדו שתיקה ביום שמעו. מיהו לפי הר"ן אתי שפיר כי הרי הר"ן סובר ששתיקה ביום שמעו מהני כי נקטינן שעשה הקמה ואילו הכא הרי לא הקים אלא אדרבה היפר. ובאמת גם בלא"ה הרי זה לא גרע מהיכא שלא ידע שיכול להפר.

דהפר אחד מהן ומת בטלה לה הפרתו, הלכך כיון דהפרה דחד אפילו כי לא הקים חברי' קלישא טובא, כל היכא דהקים כיון דההיא שעתא לא חזיא לאיצטרופי בטלה לה לגמרי וכיון דלא חזיא ההיא שעתא לא חזיא נמי בתר זימנא עכ"ל.

ונראה לבאר את תירוצו של הר"ן בהקדם ב' הנחות:

א', הנה כשאדם מקדש על תנאי ואינו מקיים את התנאי הקידושין אינן חלין ואין כאן חלות קידושין. ולכאורה הה"נ שמעתה לא חשיב מה שעשה בגדר מעשה קידושין. מיהו י"ל בדעת הר"ן שאפילו אם לא נתקיים התנאי, בכל זאת המעשה שלו נשאר בגדר מעשה קידושין, רק שאין החלות חלה.

ב', הרא"ש בפרק ו' סי' ג' כתב בביאור הירושלמי שהביא שם שמה שחכם עוקר את הנדר למפרע אין הכוונה שמתגלה שהי' טעות, אלא היתר חכם הוא ענין של עקירה למפרע. ולעיל בפרק ארבעה נדרים - "בענין היתר חכם" בסק"ה ביארנו שאין כוונתו לומר שנעשה עקירה למפרע לחלוטין, אלא כוונתו היא ל"מכאן ולהבא למפרע", דהיינו שבנוגע למכאן ולהבא מסתכלים כאילו אף פעם לא הי' נדר, אבל בנוגע למה שכבר קרה בהעבר שפיר מסתכלים גם עכשיו שהי' כאן נדר, ולכן האיסור של נדר נחשב איסור שיש לו מתירין כי לפי הביאור הנ"ל יוצא שיש כאן דבר שהי' אסור ונעשה מותר, כי גם עכשיו מסתכלים שאתמול הי' אסור לענין מה שנוגע לאתמול.

ומעתה אתי שפיר תירוצו של הר"ן, כי

ג) בענין הפר אחד מהם וקיים אחד מהם וחזר המקיים ונשאל על הקמתו.

ע' בגמ' דאמרינן כי איצטריך לי' כגון דהפר אחד מהן וקיים אחד וחזר המקיים ונשאל על הקמתו מהו דתימא מאי דאוקי הא עקרי' קמ"ל. וכתב הר"ן וז"ל, והקשה הרשב"א ז"ל אמאי אמרינן דהפרה קמייתא בטלה לה, דהא לבתר דאתשיל על הקמתו כיון דחכם עוקר את הנדר מעיקרו הרי הוא כאילו לא הקים כלל וכדתנן בפרק האיש מקדש המקדש את האשה על מנת שאין עלי' נדרים ונמצאו עלי' נדרים אינה מקודשת, הלכה לפני חכם והתירה הרי זו מקודשת דחשבינן לה כאילו לא הי' עלי' נדרים כלל בשעת קידושין, ה"נ לבתר דאתשיל נחזיי' להאי גברא כאילו לא הקים מעולם. ולדידי לאו קושיא היא כלל, דבקידושין מתוך שהוא מעשה גמור, אע"ג דכל זמן שלא התירה לא חיילי, כי התירה אמרינן דאיגלאי מילתא דמעיקרא חיילי, אבל הפרה דחד מהני קלשה לה טפי, דבאפי נפשה לאו מידי היא אלא בצרופא דאידיך, ואפילו בצרופא דאידיך לא מהני כל זמן שאינן ראויים להצטרף ביחד וכדתניא

לפי דברי הרא"ש הנ"ל יוצא שהיכא שקידש על תנאי שאין עלי' נדרים והיו עלי' נדרים אבל אח"כ שאלה עליהם, בכה"ג גם אחרי שהתירו לה את נדרי' אכתי מיקרי שבשעת הקידושין היו עלי' נדרים (רק שבנוגע מכאן ולהבא נחשב שלא היו עלי' נדרים), רק שאעפ"כ אין המעשה קידושין מתבטל, כי אע"פ שהיו עלי' נדרים ולא נתקיים התנאי, אבל בכל זאת אכתי מיקרי מעשה קידושין, ולכן עכשיו יכול המעשה קידושין ההוא להתאחד עם המצב עכשיו שמכאן ולהבא מסתכלים כאילו אף פעם לא היו נדרים, אבל בהפרה סובר הר"ן שמכיון דקלישא, אם לא חלה ההפרה בשעתה, אין כאן מעשה הפרה כלל, ומש"ה בשלמא אם חכם הי' עוקר למפרע לגמרי אז הרי זה נחשב עכשיו שמעולם לא היתה הקמה, אבל מכיון שעוקר רק מכאן ולהבא למפרע א"כ יוצא שבנוגע לאז אכתי נקרא שהיתה אז הקמה, ומש"ה המעשה הפרה לא חשיב כלום ואינו יכול להתאחד עם ההפרה העכשוי של השני.

והנה לכאורה יש לעיין למה הקפיד הרשב"א להקשות דוקא מההיא דקידושין הלא דבר ידוע הוא שחכם עוקר את הנדר למפרע.

ונראה לומר, דהנה כבר כתבנו בשם הרא"ש שהיתר חכם אין ענינו שמתגלה שהי' טעות, ובאמת נראה שכן מוכח גם מסוגיין, כי אילו הי' בגדר גילוי מילתא שהי' כל הזמן בגדר טעות רק שלא ידענו מזה, א"כ למה אי אפשר להשתמש בהפרה הקודמת, הלא נתגלה שלא היתה כאן הקמה מעולם, רק שבטעות חשבנו

שיש כאן הקמה, והגע בעצמך אילו חשבנו שיש כאן הקמה, ושוב באו שני עדים והעידו שלא קיים, וכי נימא שכבר בטלה לה הפרת הראשון, וא"כ מסוגיין מוכח שאינו בגדר טעות, אלא הרי זה בגדר עקירה למפרע, רק דסובר הרשב"א מצד הסברא שאם זה עקירה גמורה למפרע קשה באמת למה לא אמרינן שמאי דאוקי עקרי' ושמעתה תועיל ההפרה, וא"כ בע"כ צ"ל שאין כאן עקירה גמורה למפרע אלא רק מכאן ולהבא למפרע, דמעשה מכיון שגם עכשיו הרי זה אמת שלפני כן היתה כאן הקמה מש"ה ההפרה נשארת בטילה, וא"כ הגמ' כאן כשהוא לעצמו מוסבר היטב, רק שהרשב"א מקשה שמההיא דקידושין חזינן שהיתר חכם הוא עקירה גמורה למפרע, כי אם זה מכאן ולהבא למפרע וגם עכשיו אחרי ההיתר חכם הרי זה נשאר אמת שאתמול היו עלי' נדרים, א"כ הדין נותן שהקידושין ישארו בטלין, ועל זה תי' הר"ן שבכל זאת התם אע"פ שהיו עלי' נדרים, וגם היום הרי זה נשאר אמת שאתמול לא היתה חלות קידושין, אבל המעשה קידושין מיהא נשאר, אבל בנוגע להפרה מאחר שאין כאן חלות הפרה גם מעשה הפרה אין כאן.

מיהו צ"ע על לשון הר"ן כאן שכתב על היתר חכם לשון של "איגלי מילתא", דהא מלשון זה משמע שנתגלה שהי' טעות, כי לפי הצדדים האחרים אין כאן גילוי אלא עקירה.

וע"ע בפרק ארבעה נדרים שם שביררנו דעת הר"ן במה הוא יסוד הדין של היתר חכם.

דף ס"ט ע"ב

ד) קיים ליכי ומופר ליכי
בבת אחת מהו.

ע"י בגמ' דמיבעיא לן אם אמר לה קיים ליכי ומופר ליכי בבת אחת מהו, והביאו את המימרא של רבה דכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו. והרמב"ם בפ"ג מהל' נדרים פסק שבקיים ליכי ומופר ליכי בבת אחת הדין הוא שיש כאן הקמה, והר"ן כאן השיג עליו, והסיק ששתייהן אינן חלין, דהיינו לא הקמה ולא הפרה. ולהלן כאן נביא את ביאורו של הגר"ח בשיטת הרמב"ם, ואת השגתו של החזון איש על דבריו, אבל כדי להבין את הדברים לאשורם נכון להקדים את הסוגיא בקידושין וכדלהלן.

א. הגדר של הכלל של כל שאינו
בזא"ז אפילו בב"א אינו.

ע"י בתוס' בזבחים דף ל' ע"א בד"ה דבריו קיימים, דמבואר שהטעם למה אפילו בבת אחת אינו הרי זה כי שניהם יחד אינם יכולים לחול כי הם סותרים זה את זה, וגם חד מינייהו אינו יכול לחול כי הי מינייהו מפקת. ולפ"ז לכאורה עיקר חידושו של רבה הוא שלא אמרינן שחד מיהא חייל (רק שאינו מבורר איזה), אבל הא דאין שניהם חלים הרי זה פשוט מצד הסברא כי אין שניהם יכולים להתקיים יחד.

(* וכן א"א לומר שיתקדשו רק ארבעים מהן, כי הי מינייהו מפקת וכהנ"ל. ברם לכאורה שפיר י"ל שיתקדשו רק מ' והשאר יהיו לאחירות גם בלי שיהי' מבורר איזו מהן הוקדשו ואיזו מהן הן לאחירות, וכמו שמצינו היכא שאמר להדיא

והנה בהסוגיא בקידושין דף נ"א ע"א מובאים ד' דוגמאות של הדין של כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו: א', המקדש ב' אחיות או אשה ובתה, ב', המרבה במעשרות, ג', יצאו שנים בעשירי, ד', המקדיש פ' חלות לקרבן תודה. ולכאורה צ"ע דמקושיית אביי ממרבה במעשרות חזינן שאפילו אם לא נאמר כרבה אי אפשר לומר שהכל יהי' מעשר אלא רק שטבל ומעשר מעורבין זה בזה, וצ"ע למה אי אפשר לומר שהכל הוא מעשר, דבשלמא בחלות תודה, התורה אמרה שהשיעור של לחמי תודה הוא מ' חלות, וממילא לאחר שהפריש מ' שוב אין תפיסת מקום ליותר מזה, ומש"ה הה"נ שא"א להפריש פ' בבת אחת, כי אם הראשונות הן חלות תודה הרי זה סותר היות השניות חלות תודה*), אבל במרבה במעשרות, כל הטעם למה אי אפשר להוסיף עוד פירות לאחר שכבר הפריש מעשר, הרי זה משום חסרון בהמציאות, דהיינו העובדא שכבר נפקע השם של טבל, והחפצא של מעשר צריך להיות מפירות שהם טבל, וא"כ היכא שהפריש שתי עשיריות בבת אחת במקום להפריש רק מעשר אחד, למה א"א לחול דין של מעשר על כל החומש, דהא כולו הופרש מפירות שהם טבל ואין שום סתירה בדבר אם שתי העשיריות יהיו מעשר.

ומהטעם הנ"ל קשה איך שייך לומר במרבה במעשרות שכל שאינו בזה אחר זה

יקדשו מ' מתוך פ'. ולכאורה צ"ל שלא שייך סוג זה של חלות דין אלא היכא שאמר להדיא שיקדשו מ' מתוך פ', אבל היכא שהוא רצה שההקדש יהי' מבורר לא שייך לומר שמתקדשים מ' מתוך הפ' ושלא יהיו מבוררין, וצ"ע.

אפילו בבת אחת אינו דהא מה שאינו בזה אח זה הרי זה רק משום חסרון בהמציאות. ולכאורה צ"ל שהטעם למה אי אפשר להוסיף לאחר שכבר הפריש מעשר אינו רק משום שהפרשת מעשר צריכה להיות מפירות שהם טבל, אלא גם במעשר נאמר דין של שיעור, והיינו שלא יתכן שיחול דין של מעשר על יותר מעשירית של הפירות, ומש"ה א"א ששתי העשירות יהיו מעשר.

ומעתה יש לעיין למה שייך הדין של כל שאינו בזא"ז אפי' בב"א אינו גבי המקדש ב' אחיות כאחת או אשה ובתה כאחת, הלא התם לכאורה בודאי כל הטעם למה א"א לקדש אשה ובתה בזה אחר זה הרי זה משום שכבר חל שם של ערוה על השני' ואין קידושין תופסין בעריות, וא"כ היכא שקידושן בבת אחת, אשר בכה"ג אכתי לא נעשית ערוה, למה א"א להקידושין לחול וא"כ נימא שיחולו שני הקידושין וששתיהן יהיו אסורות משום ערוה.

והנה שיטת רש"י ביבמות דף מ"ט ע"ב היא שכמו שאין קידושין תופסין בעריות, הוא הדין שהיכא שנתקדשה ונעשית אח"כ ערוה הרי הקידושין נפקעין. ולפ"ז אי אפשר לומר ששתיהן יהיו מקודשות, כי כיון שהן נעשות ערוה עליו הרי הקידושין נפקעין (מיהו אם זהו הטעם, הדין נותן שיהי' נחשב שהקידושין חלין ונפקעין,

וממילא יהי' כאן איסור קרובים, ויש לפלפל בזה). ברם תוס' שם חולקים על רש"י וסוברים שלא איכפת לן אם נעשית ערוה אח"כ, וא"כ צ"ע למה אי אפשר להיות ששתי האחיות תהיינה מקודשות הלא בשעת הקידושין לא היו עריות עליו, וא"כ יכולים הקידושין לחול, ומה שאחרי הקידושין הרי הן עריות עליו אינו גורם הפקעת הקידושין.

ולכאורה יש לומר שבאמת גם בקידושין נאמר כעין דין של קצבה, והיינו שמבית אחד של אחיות או של אשה ובתה א"א לקדש אלא אחת מהן.

ב. גדר אחר בביאור הכלל הנ"ל.

והנה י"ל טעם אחר בענין למה א"א לשני הדברים לחול ביחד בבת אחת, והיינו שלעולם לא נאמר במעשר וקידושין שום דין של שיעור, רק שכיון שאילו יעשה בזה אחר זה, הרי החלות הראשונה מולידה מציאות ששוללת את האפשרות של החלות השני', וכגון בב' אחיות שהשני' נעשית ערוה, וכגון במעשר שכבר נפקע השם של טבל, א"כ גם כשהוא רוצה לעשות בבת אחת, כל אחת דוחה את השני' מלחול, כי מסתכלים כאילו כבר עשה את החלות האחרת, ומש"ה אמרינן שכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אינו, ושבת אחת א"א אפילו לאחת לחוד לחול*).

ולפ"ז יוצא שרבה בא לחדש גם

במציאות, דהיינו משום שכבר אין כאן מציאות של טבל, והרי בבת אחת ליכא חסרון זה וא"כ ניחא למה נשאר מעשר וטבל מעורבין זה בזה (מיהו אנחנו הקשינו איפכא, דהיינו למה אין שתי העשירות מעשר), משא"כ גבי ב' אחיות הרי

(* והנה ראיתי בחמדת שלמה בקידושין שכתב דרך אחרת מהנ"ל, דעיין בדבריו בד"ה מתני' וכו' שהקשה את הקושיא שהקשינו איך מקשה אביי ממרבה במעשרות הלא שאני התם שהטעם למה אינו בזה אחר זה הרי זה רק משום חסרון

ששניהם יחד אינם יכולים לחול, כי שפיר יש בזה חידוש, והיינו שאמרנו כן אפילו כששפיר הי' אפשר לשניהם להתקיים יחד ואין סתירה בדבר, רק שבכל זאת אינו מועיל כי מסתכלים כאילו כבר קיים מצב שכבר חל אחד מהם אשר לפ"ז אי אפשר כבר להשני לחול.

מיהו לפי הדרך הזה אכתי קשה מה שהקשינו למה בלי הדין של רבה הדין הוא

הטעם למה אינו בזה אחר זה הרי הוא משום שהראשונה דוחה באמת את השני' ע"י שהיא עושה אותה ערוה וא"כ אולי בכה"ג גם בבת אחת אינו (מיהו עיין במה שהבאנו לעיל מרש"י ותוס' בסוטה).

וכתב לתרץ שבאמת קושיית אביי אינה על מה שאנו רוצים לומר את הכלל הנ"ל גבי ב' אחיות, אלא קושייתו היא על עיקר מימרא דרבה השנוי' במס' עירובין, דהא גם במס' עירובין הטעם למה אינו יכול לקבוע ב' מקומות לשביתתו הרי זה רק בגלל סיבה בהמציאות, כי זמן קניית שביתה הוא או בסוף היום או בתחילת היום וכיון שכבר קנה במקום אחד איך שייך לומר שהוא שוכת במקום אחר, וא"כ על זה שפיר קשה ממרבה במעשרות שהרי במעשרות חזינן שהיכא שהוא רק משום חסרון במציאות הרי הוא שפיר יכול להחיל שיעור אחד גם כשהוא עושה בבת אחת, וא"כ עיקר קושיית אביי הרי היא על דברי רבה בנוגע למקום שביתה, וכן גם במס' עירובין שם הובאה קושיית אביי על דברי רבה שם.

ועוד כתב שם שלפי זה מיושבת גם קושיא אחרת, דהא יש להקשות מה היא קושיית אביי על הדין של ב' אחיות ממרבה במעשרות הלא י"ל שבאמת הדין של כל שאינו בזה אחר זה הרי הוא פועל רק שאין שניהם יכולים לחול אבל לעולם אחד לחוד שפיר יכול לחול (רק שאינו מבורר איזה) ולכן במרבה במעשרות יש כאן מעשר וטבל מעורבים זה בזה, משא"כ בב' אחיות הרי מכיון שקידושי אחת מהן אינן חלין א"כ הרי זה נשאר ציור של קני את וחמור וממילא גם הקידושין של השני' אינן חלין ומש"ה נשאר ששתיהן אינן מקודשות. אמנם לפי הנ"ל הרי יוצא שקושיית אביי

שטבל ומעשר מעורבין זה בזה ולא אמרינן ששתי העשירות הן מעשר.

ועכ"פ כעין דברינו הנ"ל מצאנו בהצד החיובי, דהיינו שאמרנו "באין כאחד" כדי לקיים את החלות, וכגון מה שעבד כנעני יכול להשתחרר ע"י שהוא עצמו מקבל את השטר שחרור, ואע"פ שקודם שנשתחרר א"א להחשב שהשטר יצא מרשות האדון כי יד עבד כיד רבו, וכן עד שהשטר יוצא

היא על מה שאמר רבה כן במס' עירובין שם שזהו הטעם למה אינו קונה שום מקום שביתה כלל וא"כ על זה שפיר קשה ממרבה במעשרות למה אינו קונה מקום אחד כמו במעשר.

וע"ע בדברי החמד"ש שם בד"ה אמנם וכו' שכתב ד"ל, אמנם מהר"ן משמע להיפך דלענין שלא יתקדשו שתייהם לא מהני הא דכל שאינו בזה אחר זה, ממה שתירץ על הקושיא מתמורת עולה תמורת שלמים דהתם אפשר לקיים שניהם אבל הכא לא אפשר לקיים שניהם דשתייהם ודאי אינם מקודשות דהוי אחות אשה, הרי מוכח להדיא דלענין שלא יתקדשו שתייהם לא מהני הא דכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, אמנם מדברי הראב"ד שהביא הריטב"א שתי' דמש"ה אי אמר כולכם אין אחת מהם מקודשת דכו"ע ידעי שאין שתי אחיות מתקדשות משום דרבה וע"כ להשטות נתכוין, הרי שכתב להדיא דהאי שאין שתייהן מתקדשות הוי מדרבה ושלא כדברי הר"ן עכ"ל.

והנה הרשב"א בקידושין הקשה שמאחר שאביי סובר שכל שאינו בזה אחר זה ישנו בבת אחת וכדחזינן מזה שהקשה על רבה, וכן הרי אביי סובר שקידושין שלא נמסרו לביאה הוו קידושין, א"כ למה המקדש ב' אחיות אין קידושי קידושין, ועיי"ש בתירוץו של הרשב"א. והחמדת שלמה בהמשך דבריו שם ר"ל שאביי סובר שגם בלא הדין של רבה זה ברור ששניהם אינם יכולים לחול, וא"כ מאחר שזה ודאי שאחת מהאחיות אינן מקודשות א"כ שוב גם השני' אינה מקודשת משום דהוי בגדר קני את וחמור.

ועיי"ש שביור באריכות אם להלכה יש בזה חסרון של קני את וחמור.

מרשות האדון א"א לו להשתחרר, וא"כ לכאורה אין איפוא להחלות שחרור להתחיל, אבל בכל זאת אמרינן שגיטו וידו באין כאחד, ושמכיון שאילו ישתחרר יתהוה מציאות שמאפשרת שחרור, ממילא גם בשעת השחרור עצמו הרי אנו מסתכלים כאילו המציאות היא כבר נמצאת לפנינו, וא"כ כן י"ל גם בנוגע לשלילת חלות, והיינו שמכיון שע"י החלות יתהוה מצב ששוללת את האפשרות לעשות את החלות השני, הרי אנו מסתכלים כאילו המציאות היא כבר קיימת, וכגון במקדש ב' אחיות כאחת, דמכיון שע"י שיחולו הקידושין נולד כאן סיבה ששוללת את תפיסת הקידושין השניים, דהיינו הקידושין של אחותה, הרי אנו מסתכלים לגבי כל קידושין וקידושין כאילו כבר חלו הקידושין השניים*).

ומעתה לפי הנ"ל יוצא שיש שני דרכים איך להבין את הכלל של כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבית אחת אינו: א', שהכלל הנ"ל נאמר על היכא שנאמר דין של שיעור וקצבה, דבכה"ג אמרינן ששניהם יחד אינם יכולים לחול כי יש שיעור וקצבה בדבר, ודין זה הוא דבר פשוט גם בלי רבה, ורבה בא להשמיענו שא"א לומר שחל רק אחד

מתוך השנים ולא מינכרא איזה, כי הי מינייהו מפקת. ב', שגם היכא שלא נאמר דין של שיעור, אבל בכל זאת קמ"ל רבה ששניהם יחד אינם יכולים לחול, וכן אחד לחודי' אינו יכול לחול, כי אנו רואים כאילו כבר חל אחד מהם. ועי' בדברי החמדת שלמה שהבאתי בהערה כאן.

והנה רבה עצמו אמר את דינו של כל שאינו בזה אחר זה וכו' גבי עירובין, דמבואר בעירובין דף נ' שאם רצה לקנות שביתה בב' מקומות כאחת אינו יכול, ואמר רבה משום שכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבית אחת אינו. ולכאורה י"ל כשני הדרכים הנ"ל גם שם, דהא י"ל שנאמר בזה כעין דין של שיעור וקצבה, דהיינו שא"א שיהי' לו יותר ממקום אחד של שביתה, ורבה בא לומר שאפי' אחד אינו חל (והנני נוקט בכל דברי שלא משמע שרבה בא להשמיענו את עצם הדין שנאמר בעירובין דין של שיעור, אלא רבה בא להשמיענו דיני זה אחר זה ובת אחת), וכן י"ל שלא נאמר דין של שיעור, רק שא"א בזה אחר זה כי כיון שכבר קנה שביתה במקום אחד הסברא נותנת שתו לא שייך שיהי' לו מקום שביתה במקום שני**).

ואכמ"ל בזה.

** והנה על הקושיא ממרבה במעשרות מתרצינן ששאני מעשר דאיתי' לחצאין דאי אמר תיקדש פלגא דחיתתא קדשה, ותירוץ זה צ"ב.

ונראה שלפי הדרך הראשון שכתבנו, שפיר אפשר להמציא ביאור להתירוץ הנ"ל של הגמ', כי הרי כבר ביארנו שלפי הדרך ההוא קושיית הגמ' מיוסדת על ההנחה שנאמר במעשר דין שיעור של מעשר אחד ותו לא, ומש"ה לא יתכן ששתי העשיריות יהיו מעשר, ואין אנו צריכים לדינו של

* מיהו יש לחלק קצת, דהנה בעבד כנעני הרי הך שחרור גופא של העבד מוליד את התנאים המאפשרים את השחרור, אבל הכא בקידושי ב' אחיות, הקידושין של כל אחות ואחות אינו מוליד מצב שמעכב את הקידושין שלה, אלא שמעכב את קידושי אחותה, וא"כ אולי כשדנין על קידושי כל אחות ואחות, אין מסתכלים כאילו יש כאן כבר קידושי אחותה.

עוד יש אומרים שבבת אחת מהני רק היכא שסגי במעשה נתינה, עי' בזה בקצה"ח בסי' ר' סק"ה,

ורבה בא להשמיענו ששניהם אינם חלים

בב"א, וכן שאחד לחודי' אינו יכול לחול,

רבה בשביל דבר זה, רק שרבה בא להשמיענו שגם א"א שרק מעשר אחד יחול כי הי מינייהו מפקת, ומעתה י"ל שכוונת התי' היא לדחות שאין הטעם משום שהי מינייהו מפקת, אלא הטעם הוא כך, דרק באחות אשה שייך לומר שא"א שיחולו קידושין על אחת מתוך שתיים בלי להיות מבורר, והיינו משום שגבי קידושין הרי א"א שתחול החלות על חצי אשה אלא הרי אנו צריכים שאחות אחת שלימה תהי' מקודשת ואחות אחת לא תהי' מקודשת, וא"כ בזה אמרינן שפיר שאי אפשר מעצמנו לומר שהחלות חלה על אשה אחת שלימה ושלא מינכרא איזו מהן, אבל במעשר הרי אין אנו צריכים שהחלות תחול על צורה מסוימת כמו שבקידושין צריכים אשה שלימה, ומש"ה שפיר י"ל שבציר של בבת אחת חל שם מעשר על חצי הכמות ושלא מינכרא איפוא הוא החצי.

ושוב פרכינן דהא גם גבי מעשר בהמה צריכים דבר של צורה, דהיינו בהמה שלימה, ואין הדין אמור על כמות של חומר אלא על צורה של בהמה, ובכל זאת מצינו שישנו בבת אחת ושחל שם עשירי על אחת מהשתים אע"פ שלא מבורר איזו מהן. ומתריצינן ששאני מעשר בהמה שמצינו גם במקום אחר שיכול לחול שם של מעשר על בהמה שלימה גם בלי שיתכוין לכך המפריש, ומש"ה גם כשיצאו שנים בעשירי יכול לחול שם של מעשר על אחת מהשתים גם בלי עשיית המפריש, כי הדין של הי מינייהו מפקת נאמר רק בנוגע לעשיית האדם, דעשיית האדם צריכה להיות על דבר מבורר, אבל לא נאמר שלא יתכן מצב כזה שחלות תחול על א' משני עצמים, אלא נאמר רק שאדם אינו יכול לעשותו, ומש"ה מכיון שמעשר בהמה אינו צריך עשיית אדם, מש"ה היכא שקרא לשנים עשירי שפיר אמרינן עשירי ואחד עשר מעורבין זה בזה.

מיהו כל זה הוא לפי הדרך שכוונת רבה היא לומר באמת שא"א שיחול הדין רק על אחד מהם משום שלא מינכרא על איזה, אבל לפי הדרך שכוונת רבה היא לומר שכיון שבזה אחר זה הראשון מוליד תנאים שדוחים את השני א"כ הה"נ שבבת אחת הרי הם דוחים אחד את השני כי רואים כאילו התנאים הם כבר קיימים, א"כ לפ"ז לכאורה אין מובן התי' של איתא לחצאין, דהא מה בכך אם איתא לחצאין הלא מסתכלים כאילו כבר הופרש

המעשר, וכן אין מובן התי' על מעשר בהמה, וא"כ לכאורה מוכח כהדרך הראשון שכתבנו בהבנת הדין של רבה.

והנה כבר הבאנו שבסוגיית הגמ' שם מתריצינן על הקושיא ממעשר בהמה ששאני מעשר בהמה שאית' בטעות, וביאר רש"י שמכיון שהעשירי נקבע למעשר גם ע"י טעות היכא שקרא לו תשיעי, משום הכי הרי הוא נקבע למעשר גם כשקרא לו עשירי ביחד עם הי"א. וכבר ביארנו לעיל את סברת התי'. מיהו הגמ' בעירובין דף נ' ע"א תירצה בדרך אחרת את קושיית הגמ' ממעשר בהמה, דעיי"ש דמתריצינן ששאני מעשר בהמה דאית' בזה אחר זה בטעות, ומבואר שכוונת הגמ' היא להבהמה הי"א וכוונת הגמ' היא להדין שהאחד עשר יכול להקבע לקרבן שלמים בזה אחר זה בהציר של טעות, דכמו שבזה אחר זה נשאר העשירי מעשר והי"א שלמים הה"נ כשיצאו שניהם בעשירי אחד מהם יהי' מעשר ואחד מהם שלמים. מיהו לכאורה אין התירוץ מובן דהא הקושיא היתה איך נקבע כאן דין עשירי כשקרא לשניהם עשירי, וא"כ מה יעזור אם נמצא מעליותא בהי"א לענין להיות שלמים.

מיהו אם נאמר כדרכנו השני בביאור הדין של רבה אחי שפיר, כי לפ"ז יוצא שכוונת הגמ' בקושייתה ממעשר בהמה היתה כך, דכיון שבהציר של בזה אחר זה העובדא שנשלם השיעור של מעשר ע"י הראשון הרי זה סיבה שדוחה את הי"א מלהיות מעשר, א"כ גם בבת אחת ידחו זה את זה ולא יחול שם מעשר אפילו על אחת מהם כי הרי אנו רואים כאילו הסיבה הנ"ל כבר ישנה כאן, וא"כ על זה מתריצינן שאם האפשרות היחידה היא ששניהם יהיו מעשר אז שפיר י"ל שהם דוחים אחד את השני, אבל מכיון שאנו רוצים שרק אחד יהי' מעשר והשני יהי' שלמים א"כ לענין זה אינם דוחים זה את זה כי הרי יתכן כן בזה אחר זה בהציר של טעות.

מיהו אכתי יש לעיין בזה שהרי הסוגיא בעירובין תירצה על הקושיא ממרבה במעשרותיו את אותו תירוץ שתירצה הגמ' כאן, והרי כבר הערנו שלכאורה התירוץ ההוא אתי שפיר רק אם נאמר כהדרך הראשון (ולא מצאתי סמך מספיק לומר שכוונת הסוגיא בעירובין היא לומר שאנחנו

כי אנו מסתכלים בנוגע לכל מקום ומקום כאילו כבר קנה שביתה במקום אחר.

ג. הציור של הפרה והקמה בבת אחת ודברי הגר"ח על זה.

ועתה נביא את ביאורו של הגר"ח בדעת הרמב"ם בקיים ליכי ומופר ליכי בבת אחת שיש כאן הקמה, דביאר הגר"ח שטעמו של הרמב"ם הוא משום שהסיבה למה אין הקמה אחר הפרה הרי היא משום חסרון במציאות, דהיינו שכבר אין כאן נדר להקים, אבל אינו משום שהפרה היא סיבה חיובית המונעת את חלות ההקמה, ולכן בכה"ג לא אמרינן שכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, כי הכלל הנ"ל נאמר רק היכא שאינם בזה אחר זה משום שהראשון הוא סיבה חיובית המעכבת את השני, ולא היכא שמצד חסרון במציאות אין השני יכול לחול, אבל הסיבה למה אין הפרה אחרי הקמה הרי היא משום סיבה מסוימת בהלכה, דהיינו משום שכבר הוקם הנדר ואינו ניתן כבר להפרה, והקמה הרי היא סיבה חיובית המעכבת את ההפרה, ואם ההפרה תחול הרי זה סותר את הדין של הקמה, ומש"ה גם בבת אחת אין ההפרה חלה.

הרי שנוקט הגר"ח בדעת הרמב"ם שהיכא שאינם בזה אחר זה משום חסרון במציאות לא אמרינן שאפילו בבת אחת אינו, ולעיל ביארנו שזה תלוי באיך מבינים את סברת הדבר למה אפילו בבת אחת אינו, ודברי הגר"ח הם כהדרך הראשון שכתבנו לעיל.

והנה החזו"א הקשה על הגר"ח מהציור של מרבה במעשרות, שהרי גם שם הטעם למה א"א לעשר לאחר שכבר עישר הרי זה רק משום שכבר אין כאן מציאות של טבל, ובכל זאת אמרינן שאפילו בבת אחת אינו, ואילו לפי הגר"ח הדין נותן שאחד משניהם יחול (מיהו צ"ע למה הקשה רק שאחד מהם יחול, ולא הקשה ששניהם יחולו, וכדרך שהקשינו אנחנו לעיל כאן). ועוד הקשה מב' אחיות דגם שם הטעם למה אינן בזו אחר זו אינו משום שהראשונה דוחה את השני, אלא הרי זה משום סיבה בהמציאות, דהיינו שהשני נהיית ערוה ואין קידושין תופסין בעריות.

מיהו כבר ביארנו לעיל שי"ל שבמעשר נתחדש באמת דין שיעור של מעשר אחד ותו לא, וא"כ יוצא שבהציור של בזה אחר זה כבר נולד ע"י הפעם הראשונה שעישר סיבה חיובית למה אין השני יכול לחול, דהיינו העובדא שכבר נשלם השיעור, ואינו רק משום שחסר המציאות של טבל, ולכן גם בבת אחת יש כאן סיבה חיובית למה שניהם אינם יכולים לחול, ושוב אמרינן שאפילו מעשר אחד אינו יכול לחול כי הי מינייהו מפקת. וכעין זה נסינו לומר גם באחיות.

ועכ"פ הגר"ח שם המשיך לבאר שרק הרמב"ם סובר כהנ"ל, אבל הר"ן כאן שחולק על הרמב"ם וסובר שגם הקמה אין כאן הרי הוא סובר שגם היכא שהראשון מונע את החלות של השני משום חסרון במציאות גם בכה"ג אמרינן שאפילו בבת אחת אינו, כי הכלל של

נוקטים שהוא עצמו נתכוין להפריש רק חצי מכל

חטה וחתה עיין ברש"י שם ובמאירי בקידושין).

כל שאינו בזה אחר זה וכו' נאמר על כל היכא שאינם בזה אחר זה ואפילו אם הוא רק מחמת חסרון במציאות. ודברים אלו הם כהדרך השני שכתבנו לעיל.

ד. דברי תוס' בזבחים דף ל'.

ועי' בזבחים דף ל' ע"א דאמרינן האומר הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים הרי זו תמורת עולה דברי רבי מאיר, אמר רבי יוסי אם לכך נתכוין תחילה הואיל ואי אפשר להוציא שתי שמות כאחת דבריו קיימין, וכתבו תוס' בד"ה דבריו קיימין וז"ל, וא"ת והא אמרינן בפ"ב דקידושין וכו' כל שאינו בזה אחר זה בבת אחת אינו, וי"ל דכיון דמשכחת בזה אחר זה כגון דאמר חצי' לדמי עולה וחצי' לדמי שלמים, ואפילו בקדושת הגוף משכחת לה כגון בבהמה של שני שותפין, ועוד דכל שאינו בזה אחר זה בבת אחת אינו מיירי בדבר שאי אתה יכול לקיים את שניהם, שסותרים זה את זה, כגון מקדש אשה ובתה דהי מינייהו מפקת, וכן קיים ליכי ומופר ליכי דנדרים, וכן ארבע אמות דעירובין, אבל הכא מיקמי תרוייהו, וכן בפרק השולח בגיטין הכותב כל נכסיו לשני עבדיו קנו ומשחררין זה את זה ולא אמרינן כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, משום דהתם בזה אחר זה אי אפשר לקיים את שניהם, דבזה אחר זה קמא קני נפשי' וקני חברי' ובתרא לא קני כלל (כלומר כי הנותן כבר אינו הבעלים) אבל בבת אחת אפשר לקיים את שניהם דאמרינן קנו ומשחררין זה את זה עכ"ל.

(* ועי' בהערה לעיל שהבאנו את לשונו של

הרי שבתירוצם השני כתבו שהתם בתמורת עולה תמורת שלמים יתכן שיחולו בבת אחת משום שאינם סותרים אהדדי כי יש דרך ששניהם יחולו כאחת, ואילו בתירוצם הראשון לא הסתפקו בכך אלא דקדקו לומר שהתם שפיר ישנו בזה אחר זה. וצריכים לבאר במה פליגי שני התירוצים.

ונראה שהתירוץ השני שם הרי הוא כדרכנו הראשון לעיל, דהיינו שהטעם למה אינם יכולים לחול כאחת הרי זה משום שהתורה קבעה דיין של שיעור, כמו מ' חלות תודה, ועשירית למעשר, וכן אחת אחת מכל בית וכמו שביארנו, ומש"ה בתמורת עולה תמורת שלמים הרי הם שפיר יכולים לחול לחצאין כי אין זה מתנגד לשום הלכות שיעורים, ואע"פ שאינם בזה אחר זה אבל דבר זה לבד אינו גורם שאינם יכולים לחול בבת אחת כשיש דרך שלא יהיו סותרים זה את זה, אלא כלל זה גורם רק שהיכא שהם סותרים אחד את השני ושניהם יחד אינם יכולים לחול ה"ה שגם אחד לחוד אינו חל כי הי מינייהו מפקת, אבל היכא שיש דרך ששניהם יכולים לחול בב"א לא איכפת לן בזה שאינם בזה אחר זה, כיון שהטעם למה אינם בזה אחר זה הרי זה רק משום חסרון במציאות, וכן ביארו בפירוש בגיטין דף מ"ב ע"א בד"ה הא וכו' (*), אבל תירוצם הראשון סובר כהדרך השני שכתבנו, והיינו שכיון שאינם חלים בזה אחר זה כי ע"י החלות הראשונה נוצר מצב שאינו מאפשר את החלות השני' א"כ הרי זה גופא גורם שגם בבת אחת אינם יכולים לחול כי אנו מסתכלים כאילו

החמדת שלמה בביאור דברי הר"ן שכתב תירוץ זה.

כבר קיים המצב ההוא, וא"כ הה"נ שהיינו צריכים לומר כן גם בתמורת עולה ותמורת שלמים, ומש"ה הוצרכו להראות בתירוץ הראשון שבאמת גם בזה אחר זה יתכן

שיחולו שניהם על הדרך שאנו רוצים שיחולו בבת אחת (דהיינו שחצי יהי תמורת עולה וחצי תמורת שלמים) ומש"ה גם בבת אחת אינן דוחות זו את זו.

פרק ואלו נדריים

דף פ"ג ע"א - פ"ג ע"ב

(א) בענין אין נזירות לחצאין.

עי' בגמ' דאמר רב יוסף שאי אפשר לומר שהבעל מפר לה מן היין דאית לה צערא, אבל לא מן החרצן וזג דלית לה צערא, כי אין נזירות לחצאין, ושוב אמרינן שא"א לומר שהבעל מפר לה רק מיין דאית לה צערא, אבל לא מטומאה דלית לה צערא, כי גם מטומאה אית לה צערא. וכתב הר"ן וז"ל, האי דפריק לי הכי ולא פריק אין נזירות לחצאין כדפריק לעיל, משום דטומאה אינה תלויה בנזירות, דאשכחן נזירות בלא טומאה, שהרי נזיר שמשון אסור ביין ומטמא למתים כדאיתא פ"ק דמס' נזיר, וכיון דלא תליא טומאה בנזירות, אפשר נמי דאיתא לאיסור טומאה בלא איסור שאר דיני נזירות עכ"ל.

ולכאורה קשה להבין מה הוא הדמיון, כי נהי דשייך איסור יין ותגלחת בלי איסור טומאה כדחזינן מנזיר שמשון, אבל מי יימר דשייך איסור טומאה בלי תגלחת ויין.

ועוד דנזירות שמשון הרי היא סוג אחר של נזירות, שהרי הוא נזיר עולם, אבל בנוגע לסתם נזירות שהוא לי' יום, לעולם אימא שלא שייך שישאר נזיר רק מיין

ותגלחת ולא מטומאה או איפכא.

ועכ"פ מהר"ן יוצא ששייך שבעל יפר רק את היין ולא את הטומאה.

והנה עי' בנזיר דף י"א ע"ב דמבואר שלפי רבנן בדרך ג' ע"ב שם, ולעיל כאן בדרך ד' ע"א, שסוברים שאם הזיר עצמו מיין הרי הוא נזיר על הכל, א"כ היכא שהי' נזיר ועשה שאילת חכם רק על יין, הותרה כל הנזירות, אבל לפי ר"ש שם שסובר שבתחילת הנזירות אינו נזיר עד שיזיר עצמו מן הכל, א"כ ה"ה כשבא לשאול, הרי הוא צריך לשאול על הכל. וכתב הרא"ש וז"ל, לרבנן סוף נזיר כתחילת נזיר, כמו בקבלת נזירות אם קיבל עליו דבר אחד חל עליו כל תורת נזיר, ה"ה נמי סוף נזיר אם נשאל על אחד הותר הכל עכ"ל.

והנה אם נאמר ששאלת נדר ונזירות היא בגדר גילוי מילתא שתחילת הנדר היתה בטעות א"כ לכאורה אין הדבר מובן למה הותר הכל לפי רבנן, הלא היכא ששאל על חלק הרי זה נקרא שנתברר שבתחילה יצר רק חלק, והרי זה כאילו הזכיר בתחילה רק חלק, וא"כ למה לפי רבנן אינו נשאר נזיר מהכל, הלא היכא שנזר רק מיין ורצה להיות נזיר רק מיין ולא מתגלחת וטומאה הדין הוא שנעשה נזיר לכל, וא"כ מאי איכפת לן

אם לבסוף נתברר שרצה רק יין*).

ולכאורה צ"ל שהתרת חכם אינה בגדר גילוי שהי' טעות, אלא הרי היא בגדר עקירה למפרע, דלפ"ז שפיר י"ל שכמו שכשהוא נזדרז במקצת הרי זה מחיל את הכל, כמו כן ביטול על מקצת מבטל את הכל.

ועכ"פ צ"ע מאי שנא היתר חכם מהפרת בעל, דבהפרת הבעל הראנו ששפיר יכולה להשאר נזירות לחצאין, ולמה לא אמרינן גם בהפרת הבעל שהפרת מקצת מפר את הכל.

ואולי י"ל משום שמסקינן בנזיר דף כ"ב ע"א שבעל מיגז גיזו מכאן ולהבא, אבל אינו מיעקר עקר כמו חכם, וא"כ אולי רק בחכם אמרינן שסופו כתחילתו, כי כמו שבתחילת הפלאתו, הפלאתו במקצת מהני על הכל, א"כ גם כשהוא מבטל את אותה הפלאתו אמרינן שביטול מקצתה מבטל את הכל, אבל בעל אינו מבטל את ההפלאה הראשונה אלא הרי הוא מפסיק את הנזירות מכאן ולהבא, וא"כ אולי על זה לא שייך לומר סופו כתחילתו, אלא שפיר שייך לחצאין.

ברם מה שכתבנו שהבעל אינו מבטל את ההפלאה הראשונה אינו ברור כל כך, דהנה יש לחקור איך פועלת הפלאת נזירות, דמצד אחד י"ל שהיא פועלת רק על הרגע הראשון, ומאז והלאה הרי הנזירות ממשיכה בדרך ממילא, אבל מצד שני י"ל שההפלאה פועלת על כל השלשים יום בדרך ישיר וקובעת אותו לנזיר בכל

רגע ורגע, וכאילו אמר הריני נזיר על כל רגע ורגע. והנה לפי הצד שההפלאה פועלת רק על הרגע הראשון פשיטא שיש לחלק בין בעל לחכן, כי חכם מבטל את ההפלאה למפרע וממילא אמרינן שחלות הביטול מתפשטת על כל ההפלאה כמו תחילת חלות ההפלאה, אבל בעל אינו פועל כלום על ההפלאה, אלא רק מפסיק מה שהנזירות היתה צריכה להמשיך מאליו, וא"כ בזה שפיר י"ל שיכול לגרום שרק חלק מהנזירות ימשיך הלאה, אמנם לפי הדרך שההפלאה פועלת על כל רגע מהנזירות א"כ לכאורה גם הבעל כשהוא "מיגז גיזו" הרי הוא עוקר את ההפלאה, וא"כ גם בזה נימא שסופו כתחילתו. מיהו באמת גם לפי הצד הזה י"ל שהבעל אינו פועל על ההפלאה, אלא ההפלאה בעיניה עומדת רק שהפרת הבעל משחררת את האשה מלציית לההפלאה אבל חכם הרי הוא פועל על ההפלאה והרי הוא עוקר את ההפלאה למפרע.

והנה עד כאן חילקנו בין בעל לחכם לענין נזירות. ועי' בר"ן בנדרים דף כ"ז ע"א שחילק ביניהם לענין נדר, דכתב שם להסביר למה אמרינן שאם התיר החכם את מקצת הנדר הותר כולו משא"כ בהפרת הבעל לא אמרינן כן, וביאר דהיינו משום שחכם עוקר למפרע משא"כ בעל דמיגז גיזו, והסברא היא כי מכיון שחכם עוקר למפרע הרי זה נקרא באמת שהותר מקצתו, אבל בבעל מכיון שאינו עוקר א"כ אין זה נקרא שהותר מקצתו מעיקרא.

אמר לשון ונתבטל חלק ממנו א"כ מעתה אין כאן התנאי של פיו ולבו שוין.

(* מיהו העירוני שהר"ן לעיל בדף כ"ה ע"ב בד"ה וב"ה אומרים אלו ואלו מותרין כתב שאם

הרי שגם בנדר העובדא שחכם עוקר למפרע גורם שכולו מתבטל. מיהו י"ל שהתם בהיתר חכם הרי זה פועל בדרך שונה מאיך שפועל בנזירות, כי י"ל שבנדר יש דין שאי אפשר שרק מקצת הנדר יהי קיים אלא כולו בטל, ולכן אם חכם עוקר חלק מהנדר הכל מתבטל, אבל בנזירות הרי הדין הוא להיפך, דהיינו שאם מקצתה מתקיימת אז הרי זה גורם שכולה מתקיימת, ולכן צריכים לומר שיש הלכה שסופה כתחילתה שהתרת החכם על מקצת הרי היא פועלת לבטל בדרך קום ועשה את כל הנזירות, ובדברינו הנ"ל כתבנו שגם בנוגע לנזירות יש לחלק בין מיעקר עקר למיגז גיז כמו שביארנו.

דף פ"ד ע"ב - פ"ה ע"א

(ב) בענין מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין.

ע"י בגמ' דאמרינן הגונב טבלו של חברו ואכלו משלם דמי טבלו דברי רבי, רבי יוסי ב"ר יהודה אומר אינו משלם אלא דמי חולין שבו, מאי לאו בהא קמיפלגי דרבי סבר טובת הנאה ממון ורבי יוסי ב"ר יהודה סבר טובת הנאה אינה ממון, לא דכו"ע טובת הנאה אינה ממון, אלא הכא במתנות שלא הורמו קא מיפלגי, ואי טובת הנאה אינה ממון מה לי הורמו מה לי לא הורמו וכו'. ופי' הר"ן וז"ל, במתנות שלא הורמו קמיפלגי, דרבי סבר כיון שלא הורמו, תרומות ומעשרות הוו להו כחולין שבו דלאו כמי שהורמו דמיין, ורבי יוסי סבר כמי שהורמו דמיין ואין לו בהם כלום

ומשום הכי אינו משלם אלא דמי חולין שבו, מה לי הורמו מה לי לא הורמו, דכיון דטובת הנאה אינה ממון כי לא הורמו מאי הוי דהא פתיחי ב"י תרומה ומעשר שאין לו בהן כלום עכ"ל. הרי שההו"א שרצה לומר שפליגי באם כמי שהורמו דמי או לא סובר שלאו כמי שהורמו דמיין הוא סיבה שישלם כנגד התרו"מ, והדיחוי סובר שאינו סיבה, וצ"ב במאי פליגי.

ולכאורה י"ל דפליגי בענין מה נותן דין ממון לחפץ מסוים, דהדיחוי סובר שהכל תלוי באם אנשים יתנו כסף בשבילו או לא, וכאן כיון שלא ישלמו לו עבור החלק שעתיד להיות תרומות ומעשרות א"כ לא חשיב שוויות וכסף אע"פ שלאו כמי שהורמו דמיין, אבל ההו"א סובר שאם אין סיבה בגוף החפץ לא להחשיבו כסף, רק שאעפ"כ אנשים אינם מוכנים לשלם כי הם יודעים מה שעתיד להיות, אין זה מפקיע את הדין שוויות מהחפץ, והרי זה כמו היכא שניבא אף אחד אינו מוכן לשלם בשבילו, וממילא אף אחד אינו מוכן לשלם בשבילו, דסובר ההו"א שבכל זאת הרי זה מיקרי שוויות כי אין סיבה בגוף החפץ להפקיע ממנו דין כסף, משא"כ הדיחוי סובר שמכיון שסו"ס אין אנשים משלמים בשבילו אין לזה דין של שוויות.

והנה גם בקידושין דף נ"ח ע"ב הביאו ברייתא זו, וגם שם תלו את המחלוקת באם מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמי או לא, אבל בדרך הפיכת, והיינו דאיירי בכהן שהי' לו טבל ומת והוריש את הטבל לבן בתו ישראל, דרבי סובר שמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין, וממילא הרי זה כאילו כבר זכה הכהן בהתרומה והוי

ממונו, וממילא הרי הוא יכול להורישו לבן בתו ישראל, והישראל יפריש תרומה ויוכל למוכרה לכהנים, ומש"ה הוי ממונו של בן בתו הישראל, וצריכים לשלם להישראל גם על החלק הזה, אבל ר"י ב"ר יהודה סובר שלא כמי שהורמו דמיין וממילא חייב הישראל להפריש תרומה וליתנה לכהן בחנם.

מיהו ע"י בתוס' רי"ד שם שכנראה גורס שם כההו"א כאן, דהיינו שפליגי בציוור רגיל שיש לישראל טבל, ורבי סובר שלא כמי שהורמו דמיין ודלא כהדיחוי כאן. ולפי התוס' רי"ד יוצא שהסוגיא בקידושין סוברת שאם לאו כמי שהורמו דמיין, שפיר יש לזה דין ממון להישראל. וי"ל כמו שביארנו כי אע"פ שיודעים שעתיד הוא להפריש מתנות, וממילא אין אנשים נותנים כסף כנגד המתנות, אבל בכל זאת מכיון שאין סיבה בעצם הפירות הרי הם נחשבים ממון.

והנה לפי גירסא דידן בקידושין שם דאיירי בבן בתו של כהן שהוא ישראל, י"ל שלא אמרה הגמ' את האוקימתא שבסוגיין כי ס"ל כהדיחוי של הגמ' כאן. מיהו נראה שיש גם לומר טעם אחר למה לא אמרה כהאוקימתא של הסוגיא כאן דאיירי בטבלו של ישראל, והיינו משום דס"ל להסוגיא בקידושין שבטבלו של ישראל לא מהני לומר שמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין, וכדי להסביר דבר זה נקדים את הסוגיא בדף נ"ד ע"ב שם.

הנה עיין בדף נ"ד ע"ב שם דמייתנין את המשנה דתנן הפודה מעשר שני שלו מוסיף עליו חמישיתו, בין משלו בין

שניתן לו במתנה, מני, אילימא רבי מאיר מי מצי יהיב לי' במתנה והאמר מעשר ממון גבוה הוא, אלא לאו רבי יהודה היא, לא לעולם רבי מאיר והכא במאי עסקינן כגון דיהיב ניהלי בטיבלי' וקסבר מתנות שלא הורמו כמי שלא הורמו דמיין. והקשה התוס' ר"י הזקן שם על הרמב"ם בפ"ג מהל' מעשר שני הי"ז דהא הרמב"ם פוסק שם שמעשר שני ממון גבוה הוא, וכן הרי הוא פוסק בפ"ו מהל' מעשר הכ"א ובעוד מקומות שמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין, ובכל זאת בפ"ה מהל' מעשר שני ה"א הביא את המשנה שניתן לו במתנה מוסיף חומש, והרי זה היפך הסוגיא הנ"ל. וע"ע בפירוש המשניות על הא דתנן בין שניתן לו במתנה שהביא את האוקימתא של יהיב לי' ניהלי' בטבלי' ולא תלה את הדבר באם מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין או לא. ותי' התוס' ר"י הזקן בתירוצו השני שכוונת הסוגיא שם אינה לומר שבכל מקום לאו כמי שהורמו דמיין, אלא לעולם יכול להיות שבעלמא הוויין כמי שהורמו, אבל לענין אם חשיב כבר עכשיו "ממון גבוה", רק לענין זה אמרינן שלא כמי שהורמו דמיין, כי כתיב כל מעשר הארץ לה', דלא מיקרי לה' אלא אחרי שקרא עליו שם מעשר. וכדברי התוס' ר"י הזקן כתב הכ"מ בפ"ג מהל' מעשר שני הי"ז עיי"ש בשם הר"י קורקוס (ובתירוצו הראשון כתב התוס' ר"י הזקן שלעולם כוונת הסוגיא היא להדין של לאו כמי שהורמו דמיין האמור בכל מקום, רק שהרמב"ם סובר מסברא שלענין להקראות בגדר "לה" גרע טפי וממילא לא סמכינן על הסוגיא

בקידושין אלא נקטינן שהסוגיא נתכוונה לאוקימתא בעלמא ולא דוקא הוא).

מיהו לכאורה יש לומר ביאור אחר בלמה רק לענין ממון גבוה אמרינן שלא כמי שהורמו דמיין, והיינו שהרמב"ם סובר שמאי דאמרינן בעלמא שמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין הרי זה רק בנוגע להדברים שהם מעצם התכלית והקיום דין של המתנות, וכגון הא דצריכים לתת את המתנות לכהן וללוי, דזהו מעצם קיומם של המתנות, ולכן כשיש לכהן טבל אמרינן שהרי זה כמי שהורמו דמיין, וכאילו התרומה כבר שייכת להכהן וכדאמרינן בדף נ"ח ע"א שם, אבל לענין שיהי' נחשב כבר כממון גבוה לא אמרינן שכמי שהורמו דמיין, כי העובדא שמעשר שני הוא ממון גבוה אינו בגדר קיום דינו של החפץ, אלא הרי זה דין צדדי הבא כתוצאה מזה שהוא קדוש, וכוונת הגמ' היא לומר שבנוגע לזה י"ל שכו"ע סוברים שלא כמי שהורמו דמיין וכהנ"ל.

ברם לכאורה הרי זה תלוי במה היא הכוונה ב"ממון גבוה הוא", דאם נאמר שהכוונה בממון גבוה היא רק ענין של ממונות, דהיינו שהישראל אינו נחשב הבעלים על הפירות ומש"ה אינו יכול למוכרם או לקדש בהם אשה, א"כ שפיר י"ל שדבר זה אינו בגדר הקיום דין של הפירות, אבל אם נאמר שלעולם הרי הוא שפיר נחשב בגדר בעלים מחמת הזכות של אכילה, רק שהכוונה בממון גבוה היא רק להא שיש על הפירות קדושה ועובדא זו גורמת שאינו ניתן למכירה או מתנה (וכדברי הגר"ח הובא בחי' הגרי"ז על

זבחים דף ו' עיי"ש), א"כ לכאורה המציאות של קדושה זו הרי היא שפיר מהקיום דין של הפירות.

גם יש לומר שהדרך הנ"ל תלוי במה היא הכוונה בכמי שהורמו דמיין, דהנה אם נאמר שהטעם למה כמי שהורמו דמיין הוא משום שטבל הרי הוא באמת חולין ותרומה ומעשר מעורבים זה בזה, א"נ שהדין של כמי שהורמו דמיין הוא שמסתכלים כאילו כבר נעשית ההפרשה, ולכן כשיש לכהן טבל הרי זה נקרא שכבר זכה בהתרומה, א"כ לפ"ז נראה שאי אפשר לחלק כחילוקנו הנ"ל, אלא הדין של כמי שהורמו דמיין אמור גם לענין דינים שאינם מעצם הקיום דין של הפירות, דהא נקטינן שיש כאן כבר מציאות ממש של מעשר שני (ויש לדחות). אבל אם נאמר שהכוונה בכמי שהורמו דמיין אינה שיש כאן כבר מציאות של תו"מ, אלא לעולם הרי הפירות נחשבים כולם טבל, רק שטבל בזכות עצמו יכול לקבל דינים מסוימים של תו"מ, ומש"ה הרי הוא שייך כולו להכהן, א"כ לפ"ז שפיר יש לחלק ולומר שהוא מקבל רק דינים שהם מעצם קיום דינם של הפירות.

והנה חזינן שבסוגיין רצתה הגמ' לומר בהו"א שמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין פועל שהמזיק פטור כי אין לו דין ממון להישראל. והנה אם נאמר שתרומה אחרי הפרשה היא ממון השבט א"כ בודאי שהדין הזה שנפעל על ידי ההפרשה הרי הוא מעיקר הקיום דין של תרומה שהרי עיקר הקיום דין של תרומה הוא שתהי' נתונה לכהנים, אבל אם נאמר שאינה

דף פ"ז ע"א

ג) בענין תוך כדי דיבור
כדיבור דמלי.

א. דרך מחודשת בענין למה מהני חזרה תכ"ד.

הנה יש מקום לומר שהטעם למה אפשר לחזור מקנין בתכ"ד מעשיית הקנין אינו משום שבתכ"ד אפשר לעקור ולבטל את הקנין שכבר עשה, אלא הדין האמור בזה הוא שמכיון שחלות קנין צריכה דעת קונה ומקנה, א"כ נאמר בזה שהדעת צריכה להתקיים במשך כל הכדי דיבור שלאחר הקנין, כיון שהוא נחשב בגדר זמן אחד עם עשיית הקנין, ואם הוא מתחרט בתכ"ד הרי הקנין בטל בגלל האי דעת שיש לו עכשיו, אבל לעולם אין כאן שום חלות עקירה על העבר, אלא אם הוא מתחרט הרי לא נתן להקנין לגמור.

ועי' במהרש"א בכתובות דף כ"ב שכתב שאע"פ שאשה שאמרה אשת איש אני יכולה לחזור בה בתכ"ד אבל בכל זאת הרי היא צריכה אמתלא, וכ"כ הפוסקים באבן העזר סי' מ"ז סעיף ד' עיי"ש. וזהו כהדרך הנ"ל שכתבנו שלעקור אי אפשר, אלא לכל היותר הרי היא יכולה להמציא עוד אמירה, ולכן שפיר צריכים אמתלא כדי להכריע בין שתי האמירות.

והנה עיין בכתובות דף י"ח ע"ב דתנן העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו הרי אלו נאמנים משום שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. והקשו תוס' דהא הוי מיגו במקום עדים (ויש מפרשים שם משום שהשטר הוא בגדר עדות מצדם שלא

נעשית ממון שבט, אלא הרי היא בגדר הפקר לכהנים א"כ לכאורה מצב ביניים זה של להיות הפקר לכהנים אינו מעיקר הקיום דין של תרומה, דאם הי' אפשר לדלג על שלב זה לא הי' חסר כלום בהקיום דין של תרומה, ומעתה הרי על כגון זה כתבנו שלא שייך לומר שכמי שהורמו דמיין, וא"כ י"ל שהטעם למה הסוגיא בקידושין לא רצתה לומר כהאוקימתא של סוגיא דידן הרי זה כי ס"ל דהוי הפקר לכהנים וממילא על זה לא שייך לומר כמי שהורמו דמיין, ולכן העמידה את הברייתא בכהן שיש לו טבל דעל זה שפיר י"ל כמי שהורמו דמיין כי בכה"ג ע"י שנאמר כמי שהורמו דמיין הרי התרומה הגיעה כבר ליד כהן שזהו עיקר קיומה.

ומעתה לפי הביאור הזה יוצא שהסוגיא בקידושין דף נ"ח ע"ב היא באותה שיטה כמו הסוגיא בדף נ"ד ע"ב דהיינו שלא שייך כמי שהורמו דמיין על דינים שאינם מעצם קיומם של תרומות ומעשרות כגון ממון גבוה והפקר לכהנים.

עי"ל בביאור מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין לפי הסוגיא בדף נ"ח שם, שלעולם אין זה נחשב שיש כאן כבר תו"מ, וכן אין לטבל בזכות עצמו דינים מסוימים של תו"מ, אלא הכוונה היא רק שכשיש לכהן טבל יש לו זכות בהטבל לקבל את התרומה כשיופרש, ואת הזכות הזאת הרי הוא יכול להוריש לבן בתו ישראל, וא"כ יוצא שלענין שאר דברים, כגון ממון גבוה הוא, לאו כמי שהורמו דמיין.

היו אנוסים). והבין המהרש"א שם שתוס' בקושייתם סוברים שבהרישא של המשנה מועיל מה שהם אומרים אנוסים היינו כדי להוות מצב של תרי ותרי ושוב מכריע המיגו, ועל זה הקשו שמיגו אינו מועיל נגד עדים אפילו אם יש מצב של תרי ותרי ויש שני עדים גם להצד של המיגו. וכתב החידושי הרי"ם שם בד"ה ונראה דהנה וכו' שהטעם למה הדבר נשאר תרי ותרי ולא פסלינן את מה שהם אומרים שהיו אנוסים משום הדין של כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד הרי זה משום דאיירי באופן שאמרו אנוסים היינו בתכ"ד של כתב ידינו הוא זה כמש"כ רש"י שם). מיהו אכתי צ"ב דהא מכיון שהם חוזרים בתכ"ד א"כ הרי הם עוקרים לגמרי את העדות הראשונה, ולמה נשאר הדבר בגדר תרי ותרי (ועיין בשט"מ שם בד"ה הרי אלו נאמנים).

מיהו לפי הנ"ל אתי שפיר, כי ביארנו דהא דמועיל חרטה בתכ"ד בקנינים אין זה משום שיש לו באמת כח לעקור את הגמירת דעת שהיתה לו מקודם, אלא הדין האמור בזה הוא שמכיון שחלות קנין צריכה דעת קונה ומקנה, א"כ נאמר בזה שהדעת צריכה להתקיים במשך כל הכדי דיבור שלאחר הקנין, כיון שהוא נחשב בגדר זמן אחד עם עשיית הקנין, ואם הוא מתחרט בתכ"ד הרי הקנין בטל בגלל האי דעת שיש לו עכשיו, אבל לעולם אין כאן חלות עקירה על העבר, ומעתה לפי ביאור זה לא שייך לומר שהוא יכול לבטל את העשוי כבר אלא בקנינים וכדומה, אבל לא בעדות, משום שנהי שבתכ"ד הרי הוא יכול להמציא עוד עדות, אבל מ"מ גם העדות

הראשונה נשארת, דהא הגדת עדות אינה בגדר חלות דין המתהווה עכשיו אשר שייך לומר שהיא זקוקה לגמירת דעת ול"אי חרטה" במשך כדי דיבור, והרי גם עקירה לא שייכא כאן וכהנ"ל, וא"כ שפיר יוצא לפ"ז שכשעדים חוזרים בתכ"ד הדבר נשאר תו"ת.

מיהו יש להקשות דמכיון שאינם יכולים לעקור את עדותן הראשונה, למה הם יכולים להמציא עוד עדות, דלמה לא חל גם על זה הגזירת הכתוב של כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, ומנין לנו שדין זה נאמר רק על אחר תכ"ד, ובשלמא אם בתכ"ד הרי הוא יכול לעקור את עדותו הראשונה אז לק"מ כי לפ"ז יוצא שעוד לא הגיד, אבל לפי דרכנו הנ"ל למה הם יכולים להמציא עוד עדות, וצ"ע.

והנה ע"י בתיו"ט להלן בכתובות על המשנה בדרך כ"ב שהביא את דברי המ"מ שהביא מחלוקת אם הפה שאסר מהני אם אמר את הסוף לאחר כדי דיבור, והקשה המ"מ דאם מהני רק תכ"ד תיפוק ל"י משום חזרה תכ"ד, ועיי"ש מה שתירץ. מיהו לפי דברינו הנ"ל לק"מ כי באמת אי אפשר לעקור אפילו בתכ"ד וכמו שכתבנו כדי ליישב את דברי המהרש"א.

והנה בב"ב דף קכ"ז ע"ב אמרינן שאם האב אמר על בן אדם שהוא בנו, דנאמן על זה משום יכיר, ושוב אמר שהוא עבדו, אינו נאמן לומר שהוא עבד. וכתב הרשב"ם שאינו יכול לחזור בו מהנאמנות של יכיר אפילו בתוך כדי דיבור. וביאר הנ"י וז"ל, דכיון שהכירו פעם אחת שוב לא נתנה לו תורה הכרה אחר הכרה, וכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, ואפילו תכ"ד אינו יכול

לסתור דבריו עכ"ל. ועי' בטור בחו"מ סי' רע"ט ובמאירי כאן שהקשו על הרשב"ם מאי שנא מעדות שהעדים שפיר יכולים לחזור בהם בתכ"ד. ות"י הב"י וז"ל, דכיון דאין דרך לקרוא לעבדו בני, כיון שיצא מפיו לקרותו בני אמרינן חזקה שאם הי' עבדו לא הי' קוראו כן, וכי הדר בי' אפילו תכ"ד ואמר עבדי אינו יכול להוציאו מחזקתו הראשונה עכ"ל.

והמאירי תירץ דשאני התם שניכר שהעדים מתכוונים לחזור בהם, אבל הכא הרי דיבורו מורה לשני ענינים שונים דכשאמר בני הרי זה מורה שיהי' נחשב בנו לענין ירושה וכדומה, וכשאמר שהוא עבד, הרי זה מורה שיהי' לו הדין של עבד כנעני לענין להיות מותר בשפחה וכדומה, ואין ניכר שהוא מתכוין לחזור בו ממה שאמר קודם, ואע"פ שבדאי שני הדברים אינם יכולים להתקיים יחד, אבל אין ניכר שהוא עצמו מתכוין לחזרה.

ועיין עוד באור שמח בפ"ד מהל' נחלות מה שתי' על קושייתם.

מיהו לפי דרכנו הנ"ל שפיר יוצא שביכיר אי אפשר להאב להתחרט אפילו בתכ"ד, והיינו משום שאי אפשר לו לעקור את ההכרה הראשונה, וכמו שביארנו שלא שייך עקירה, וכן אי אפשר לו להמציא כאן עוד הכרה (אשר אז יהי' בגדר הכחשה) כי התורה נתנה לו רק הכרה אחת וכדברי הנ"י, ולכן נשארת ההכרה הראשונה. ואין להקשות דמכיון שבעדות הרי הוא יכול להמציא עוד עדות בתכ"ד ולא אמרינן שהתורה נתנה לו רק עדות אחת א"כ למה ביכיר אינו יכול להמציא עוד הכרה, ולמה ביכיר אמרינן שהתורה נתנה לו רק הכרה

אחת, דיש לחדש שלאחר שכבר הכיר, אם אינו יכול לעקור את ההכרה הראשונה, תו לא שייך לעשות עוד הכרה, כי כל המושג של הכרה היא רק היכא שאין האדם מוכר והאב בא לעשות הכרה, אבל היכא שתשאר ההכרה הראשונה לא שייך עוד הכרה נגדית.

וע"ע בב"ב דף קכ"ט ע"ב שפי' הרשב"ם על הא דמהני חזרה תכ"ד וז"ל, כל שני דברים שאדם מוציא מפיו בזה אחר זה בתכ"ד וכו' לא חשבינן לי' נמלך, אלא הרי הוא כאילו אמר שני דברים ביחד, ואם שניהם יכולים לתפוס כגון הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים, תימכר ויביא בדמי חצי' עולה ובדמי חצי' שלמים עכ"ל. והנה מדבריו משמע שאם הי' נחשב נמלך לא הי' יכול לשנות את הדין, ולכאורה צ"ע דהא בסוף הדיבור שם כתב שבאמת גם נמלך מהני בתכ"ד וז"ל, והיכא דהדר בי' בהדיא תוך כדי דיבור דאמר חזורני כי הכל מודים דהויא חזרה עכ"ל, וא"כ לפ"ז יוצא שההגדרה של תכ"ד כדיבור דמי אינה דלא חשיב נמלך, דהא באמת גם נמלך מהני, רק שבתמורת עולה תמורת שלמים לא היתה כוונתו להתחרט אלא להוסיף, וא"כ ביותר הי' לו לומר סגנון כזה: דכל שני דברים שאדם מוציא מפיו בזה אחר זה בתכ"ד, היכא דלא נמלך וכו', והיכא דנמלך וכו'.

מיהו לפי הנ"ל אתי שפיר כי ביארנו שכשהוא משנה בתכ"ד אין כאן שום חלות של עקירה על העבר, וא"כ כוונת הרשב"ם בתחילת דבריו היא שלא חשבינן לי' כנמלך במובן של עקירת דבריו הראשונים. והנה בסוגיין, וכן בב"ב דף קכ"ט ע"ב,

מבואר שגבי מגדף ועכו"ם ומקדש ומגרש לא מהני חזרה תכ"ד. ולפי הנ"ל ניחא למה במגדף לא מהני חזרה תכ"ד, והיינו משום שהתם מספיק בזה שגידף בכוונה, ולא איכפת לן בזה שע"י הדין של תכ"ד הרי זה נקרא שבאותו זמן היתה לו חרטה, אלא התם במגדף כדי לפוטרו הרי אנו צריכים שיוכל לעקור את המעשה שלו, והרי לא נאמרה הלכה של תכ"ד על היכא שצריכים לעקור את הנעשה כבר ולומר שהוא כאילו לא הי' (ובענין למה לא מהני חזרה תכ"ד על עכו"ם וקידושין וגירושין, עיין ברשב"ם בב"ב שם שכתב שזה רק דין דרבנן).

ב. דרכו של הר"ן ודרכו של ר"ת.

והנה הר"ן בסוגיין ביאר את הענין של תכ"ד בדרך אחרת, והיינו שהטעם למה אפשר לחזור בו הרי זה כי נקטינן שמתחילה מוסכם אצלו שלא לגמור דעתו עד עבור כדי דיבור, משא"כ במגדף ואינך מכיון דחמירי אין הוא עושה מעשה אא"כ הוא גומר דעתו לחלוטין מיד. ולפי דרכו יוצא שגם בעדות הטעם למה מהני חזרה בתכ"ד הרי זה כי בתכ"ד הרי הוא מבטל את עדותו הראשונה לגמרי כי עוד לא נגמרה אמיתות דעתו. וכן ביאר העמודי אור בסי' צ"ט, וחידש מתוך כך שאם נפסל העד בתכ"ד של הגדתו הרי הגדתו פסולה כי נמצא שהעד הי' פסול בשעת גמר עדותו. ועיין באחיעזר בח"א סי' כ"ה שפלפל בדבריו.

ועיין עוד בספר דברי יחזקאל בסי' כ"ז שהקשה על דרכו של הר"ן דלפי הגדרתו למה אמרינן שהיכא שקרע ומת לו מת

בתכ"ד הרי הוא יוצא ידי קריעה על המת, הלא הר"ן לא כתב שתכ"ד חשיב כמו בבת אחת.

ובאמת קושיא זו כבר הקשו תוס' בב"ב דף קכ"ט ע"ב על דרכו של ר"ת בענין למה מהני חזרה תכ"ד, דהנה ר"ת סובר דהוי בגדר תקנה דרבנן כדי שיוכל התלמיד לומר שלום לרבו, והקשו תוס' עליו דלפ"ז למה יצא ידי קריעה, ותירצו תוס' שתיקנו בדרך לא פלוג.

מיהו נראה שעל הר"ן אי אפשר לתרץ כן, כי לכאורה כוונת תירוצם של תוס' היא כך, דלפי ר"ת כשתיקנו רבנן שיוכל לחזור בו תכ"ד, צורת התקנה היתה שיחשב באמת כזמן אחד, וא"כ מאחר שתיקנו כן, י"ל שתיקנו בדרך לא פלוג, ושכל מקום יחשב כזמן אחד, וגם בנוגע לקריעה אע"פ שבקריעה לא שייך הטעם, אבל לפי הר"ן הרי יסוד הדין של תכ"ד אינו דחשיב זמן אחד, אלא הרי הוא יכול לחזור בו כי הוא עצמו אינו גומר דעתו עד אז, וא"כ אכתי קשה מקריעה. ועוד דלפי הר"ן הדין של תכ"ד הוא מהתורה וא"כ לא שייך לומר בזה לא פלוג.

וע"ע במה שהקשו תוס' בסוגיין על ר"ת ממקומות שמהני חזרה אע"פ שהם דינים דאורייתא ולא שייך לומר לא פלוג.

ועוד יש להקשות על הר"ן ור"ת מהדין שמוזכר בסוגיין שאם נודע לו בתכ"ד אחרי ההפרה שהנודרת היא אשתו ולא בתו (והוא חשב שהיא בתו) מהני ההפרה, והרי התם לא שייכים הטעמים של הר"ן ושל ר"ת, וכן לא שייך לומר שם לא פלוג להתיר לה נדרה שהוא איסור דאורייתא.

והדברי יחזקאל שם ר"ל שגם ר"ת

והר"ן מודים שתכ"ד חשיב כמו בבת אחת, רק דס"ל שאם יש לו גמירת דעת, לא מפריע אם בבת אחת יש לו גם אי גמירת דעת (ודלא כדרכנו לעיל דשפיר מגרע), ולכן הוצרכו לתת טעמים אחרים להא דמהני נמלך.

ג. עוד בדרכו של ר"ת.

והנה מעתה נעיין יותר בדרכו של ר"ת, דהנה תוס' הביאו כאן בשמו שמהני חזרה תכ"ד משום שהכי תיקנו חז"ל כדי שאם יפגע ברבו כשהוא עושה קנין יוכל להפסיק כדי לומר לו שלום עליך רבי ועוד יוכל לחזור בו מהקנין. ועיין בקו"ש בב"ק אות ג"ח ובב"ב אות תל"א שהקשה שא"כ יוצא שהוא יכול לחזור בו גם בזמן של המלה הרביעית שזהו באמת יותר מכדי הדיבור של שלום עליך רבי. והביא שיש מחלוקת במס' נזיר אם הוא יכול לחזור בו בזמן של המלה הרביעית, דהנה בנזיר דף כ' ע"ב תנן שאם אמר הריני נזיר ושמע חבירו ואמר ואני, הרי גם השני נזיר, וכן השלישי, וקאמר ר"ל שם שמהני רק עד כדי דיבור, וכמה עד כדי דיבור כדי שאילת שלום תלמיד לרב, ופירשו תוס' שם דס"ל לר"ל שמהני רק עד המלה השלישית, דהיינו שלשה פעמים ואני, והקשה לו רבי יהודה נשיאה שם שלא שבקת רווחא לתלמידא, פי' שאם תכ"ד הוא רק ג' מלים א"כ עדיין לא יוכל תלמיד להשיב לרבו, והרמב"ן והנ"י בב"ב דף קכ"ט, ותוס' בב"ק דף ע"ג, כתבו שדברי ר"ת הם כהסברא שהזכיר רבי יהודה נשיאה, וביארו תוס' בנזיר שם שלפי רבי יהודה נשיאה אפשר לחזור בו גם לאחר המלה השלישית, כל

משך זמן המלה הרביעית (הקו"ש בב"ק שם כתב "מיד" אחרי המלה השלישית), והקו"ש שם הקשה שהרי ההלכה היא כר"ל ולא כרבי יהודה נשיאה.

מיהו עיין בשט"מ בנזיר שם בשם התוס' הרא"ש שהביא בשם ר"ת שבאמת ר"ל סובר שמהני גם להמלה הרביעית ואילו רבי יהודה נשיאה סובר גם אם שהה זמן גדול, כדי שיוכל תלמיד להחזיר שלום לרבו בריווח.

דף צ' ע"ב

ד) בענין שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא.

א. היכא שחב לאחריני.

ע"י במתניתין דתנן האומרת טמאה אני לך יוצאת ונוטלת כתובתה, חזרו לומר (שאינה נאמנת) שלא תהא אשה נותנת עיני' באחר ומקלקלת על בעלה. והקשה הר"ן על המשנה אחרונה, דאיסור שבה להיכן הלכה, כי מעיקר הדין הרי היא נאמנת וכהמשנה הראשונה, ותי' וז"ל, ואחרים תירצו דמשנה ראשונה לא דינא קתני, דמדינא ודאי אין האשה נאמנת לומר טמאה אני לך להפקיע עצמה מבעלה שהיא משועבדת לו, אלא משום דהא מילתא דטמאה אני לך כסיפא לה, תקינו במשנה ראשונה להאמינה, דאי לאו דקושטא קאמרה לא הות מזלזלה נפשה למימר הכי, ומכי חזו רבנן בתראי דאיכא למיחש לשמא תהא נותנת עין באחר אוקמוה אדינא עכ"ל.

והבית יעקב בכתובות דף ט' ע"א הביין

שדברי הר"ן מתרצים למה לא שייך לומר שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא, דעל זה כתב הר"ן שלא מהני שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא להפקיע שיעבוד, ולכן הקשה על הגמ' בכתובות שם שאמר רבי אלעזר האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה על עצמו משום דשויה אנפשי' חתיכה דאיסורא דאיך הבעל נאמן לחוב לאשתו ולהפקיע את השיעבוד שהוא משועבד לה, ותי' משום שבידו לגרשה.

מיהו עי' בבית מאיר בסי' קט"ו ס"ו שהבין שהר"ן מתרץ רק למה אין לה נאמנות גמורה, אבל אכתי קשה שתהא נאמנת משום שויה אנפשי' חד"א, וכתב שמשום כך גם הר"ן יצטרך לומר כתוס' ביבמות ריש דף כ"ה שכתבו וז"ל, ואין לתמוה אמאי שריא כיון שאומרת טמאה הא שויתה לנפשה חתיכה דאיסורא, דלפי שראו חכמים שנתקלקלו הנשים ליתן עיניהם באחר ורוב האומרות כן משקרות לכך נראה להם להתירן עכ"ל. וכן הביא הבית מאיר מהרא"ש שם, וז"ל הרא"ש, ואל תתמה היאך מתירין אותה לבעלה הא שויתה לנפשה חד"א כיון שאמרה טמאה אני לך וכי מאכילין לו לאדם דבר האסור לו, וי"ל דלפי שראו חכמים קלקול הדורות שנתנו הנשים עיניהם באחר ורוב האומרות כך משקרות לכך נראה להם להתירן עכ"ל. ועי' עוד בתוס' בסוגיין שהקשו מצד שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא, ותירצו וז"ל, ונראה לי דכיון דיש לחוש שמא נתנה עיני' באחר יש כח ביד חכמים לעקור דברי' מכל וכל בסברא גדולה כזאת עכ"ל. ויש לומר שכוונתם היא כתוס' ביבמות והרא"ש דיש רוב צדדים שהיא משקרת.

והנה יש לעיין בסברת הבית מאיר למה לא מספיק בתירוצו של הר"ן גם בשביל שויה אנפשי', דכיון שהיא משועבדת להבעל אין לה נאמנות, כמו שהודאת בעל דין לא מהני כשחב לאחריני, וכבר הבאנו שכן הקשה הבית יעקב על הדין של רבי אלעזר בכתובות.

וי"ל בביאור כוונת הבית מאיר, דהנה הקצה"ח בסי' ל"ד סק"ד, וכן בסי' רמ"א סק"א, כתב שהטעם למה הוא נאסר היכא ששויה אנפשי' חד"א הרי זה משום שלגבי עצמו הרי הוא נאמן מקרא דכי הוא זה כמו בהודאת בעל דין כמאה עדים דמי, וא"כ הדין נותן שלא יועיל כשחב לאחריני כמו שהודאת בעל דין לא מהני, אבל תוס' ביבמות והרא"ש מתכוונים להקשות שגם בלא הדין של נאמנות, הרי מכיון שהיא אומרת שאסור, אי אפשר להכריחה להזקק לבעלה כי אין מאכילין את האדם דבר שהוא עצמו אומר שאסור עליו, והן אמת שבכה"ג תוכל לחזור בה גם בלי אמתלא ולומר שעכשיו אני סוברת שאני מותרת, וכן אולי לא יהי' חיוב של לאיפרושי מאיסורא כי בעינינו אין לה שום נאמנות וכמו שביארתי בספרי על כתובות בחלק א' באות קמ"ו קמ"ז וקמ"ח, אבל ה"ה שא"א להכריחה, ועל זה תירצו תוס' והרא"ש שהי' מצב כמעט ברור שהיא משקרת (מיהו צ"ע איך סומכים על זה, הלא סוף סוף היא טוענת שאסור לה, וא"כ איך מכריחים אותה), וזהו שכתב הבית מאיר שגם הר"ן נתכוין לתרץ רק למה אין לה נאמנות גמורה, אבל גם הר"ן יצטרך לומר כדברי תוס' והרא"ש לענין למה לא אמרינן שויה אנפשי' חד"א. מיהו צריכים להוסיף

שהבית מאיר סובר בדעת הר"ן שסברת תוס' והרא"ש מועילה רק לתרץ איך מאכילין אותה דבר שלדברי' אסור לה אבל אינה מועילה לפגום נאמנות גמורה (מיהו צ"ע למה), ומש"ה אכתי צריך הר"ן לתירוצו שנאמנות גמורה לא מהני נגד שיעבוד (וגם בזה צ"ע למה).

מיהו אכתי צ"ע על הדרך הנ"ל דמהיכא תיתי שתהי' לה נאמנות גמורה הלא אין דבר שבערוה פחות משנים.

ב. היכא שאינו יודע בבירור אלא שמאמין לאדם אחר שאומר אסור.

והנה בקידושין דף י"ב ע"ב אמרינן דביתהו דרבי חייא הו"ל צער לידה, אמרה לי' (לרבי חייא) אמרה לי אם (פי'), אמי אמרה לי' קיבל ביך אבוך קידושין כד זוטרת (כלומר, ואני אסורה לך), אמר לה לאו כל כמינה דאמך דאסרה לך עילווי, והקשה התוס' רי"ד וז"ל, אע"ג דהיא מהימנא לשווי' נפשה חתיכה דאיסורא, ותנן לקמן פרק האומר קדשתני והוא אומר לא קדשתך הוא מותר בקרובותי' והיא אסורה בקרוביו, התם משום דלא אגידא גביהו, הילכך כי קא אסרה נפשה עילוהו מהימנא כיון דלא מיפסדא לאחריני, אבל הכא דאגידא בי' ומשעבדה לי' ומטי איסורא לגבי' לא מהימנא עכ"ל. והשער המלך בפ"ט מהל' אישות הט"ו כתב שדבריו הם כהר"ן בסוגיין, אבל שתוס' הרי חולקים על הר"ן ונקטו ששפיר אמרינן שויה אנפשי' גם לענין להפקיע שיעבוד.

והנה השער המלך נוקט בזה דלא כהבית מאיר שכתב שגם הר"ן מודה שאכתי יש מקום לקושיית תוס' ושגם הוא

סובר כתירוצם של תוס' על שויה אנפשה חתיכה דאיסורא, רק דאכתי צריכים לתירוצא דידי' (וכבר הבאנו שגם הבית יעקב סובר דלא כהבית מאיר אלא שתירוצו של הר"ן מתרץ שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא).

וכתב השער המלך ליישב קושיית התוס' רי"ד לפי תוס' וז"ל, והנראה לענ"ד דס"ל דעד כאן לא אמרינן שויה אנפשה חד"א אלא דוקא בטוענת, כההיא דפרק האומר דהיא אומרת קדשתני דאיהי קים לה בגוה דודאי קידשה, ומש"ה אמרינן שפיר דשויה אנפשה חד"א ואסורה בקרוביו, משא"כ בהך דשמעתין דאיהי לא קים לה שקדשה אבי' אלא שאמה אמרה כן, ואע"ג דאינה מכחישה לדברי האם, מ"מ איהי לא ברירא לה מילתא אלא על פי דיבור אמה, כל כי האי ליכא למימר שויה אנפשה חד"א עכ"ל.

(והנה לכאורה הי' אפשר ליישב קושיית התוס' רי"ד על דרך תוס' והרא"ש ביבמות כי גם בקידושין שם יש נגדה כעין אנן סהדי, דהיינו שהיא משקרת ואומרת כן כי אינה רוצה להוליד יותר ילדים משום צער לידה. מיהו י"ל שלא תירץ כן התוס' רי"ד כי רבי חייא לא אמר משום שיש כנגדה אנן סהדי, אלא אמר שחסרה לה נאמנות בסיסית לאסור את עצמה, ומש"ה הקשה התוס' רי"ד דהא שפיר יש לה נאמנות משום ששויה אנפשה חד"א.)

והנה יש להעיר על דרכו של השער המלך, דהנה תוס' בנדריים כאן כתבו שהיכא שהבעל מאמין לה שזינתה שפיר אמרינן שויה אנפשי' חד"א, וזהו דלא כהשער המלך, ולא עוד אלא שהשער

המלך כתב כן בדעת תוס' שסוברים שאמרינן שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא גם במקום שיעבוד, וא"כ גם בדעת תוס' בנדרים נצטרך ליישב ההיא דדביתהו דרבי חייא על הדרך שכתב השער המלך שלא סגי במאמינה, ואילו תוס' בנדרים כתבו דשפיר סגי בזה.

ברם באמת גם השער המלך יכול להודות דהיכא שמאמין לאדם אחר הרי זה אסור עליו, כי השער המלך לא כתב שהיא מאמינה לאמה, אלא שאינה מכחישה, כלומר שהיא סוברת רק שיכול להיות שאבי' קידש אותה לאדם אחר (מיהו מצד שני משמע מלשון השער המלך שעל פי אמה שפיר "ברירא לה מילתא").

עכ"פ תוס' אצלינו סוברים שאמרינן שויה אנפשה חד"א גם כשהוא רק מאמין, וצ"ע למה זה מיקרי ש"שויה" הלא אין לו ידיעה ברורה.

והנה אם נאמר כדברי הקצה"ח שהטעם למה הוא נאסר היכא שויה אנפשי' חד"א הרי זה משום שלגבי עצמו הרי הוא נאמן מקרא דכי הוא זה כמו בהודאת בעל דין כמאה עדים דמי, א"כ לכאורה לא שייך

(* והנה רבא בב"ב דף קל"ה ע"א סובר שברי מפי אחר מיקרי טענת ברי, ואין זה נקרא שהוא טוען שמה אלא ברי, ודלא כאביי שם, וכמו שביאר הבית הלוי בח"ג סי' ל"ו סק"ב. מיהו אין ההלכה כרבא בדבר זה וכמו שהביא הבית הלוי שם מהר"ן בשם הרמב"ן, וכ"כ רעק"א במשניות כאן באות ע"ד (והרש"ש בב"ק דף ל"ה תמה מנ"ל לרעק"א לפסוק כן). ועוד דנהי שלפי רבא הרי הוא נחשב בגדר טוען ברי, אבל אכתי קשה לומר שגם בכה"ג אמרינן שהוא נאמן בעינינו לגבי עצמו מקרא דכי הוא זה, דהא סוף סוף אין הדברים דברי עצמו אלא דברי אדם אחר.

לומר דהיכא שהוא מאמין לאדם אחר הרי זה נקרא בגדר שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא, דהא מה שייך לומר בכה"ג שהוא נאמן על עצמו, דהא אנו יודעים שהוא יודע כן רק מפי אחר, ונהי שהוא מאמין להאדם ההוא אבל אנו לא מהימנינן לוי, ונהי שהוא נאמן בעינינו לגבי עצמו אבל האדם ההוא אינו נאמן בעינינו לגבי*.) מיהו לפי הדעה שהביא הקצה"ח שם ששויה אנפשי' מהני מדין נדר א"כ לפ"ז י"ל שגם היכא שהוא מאמין לאדם אחר הרי זה נקרא שהוא מקבל על עצמו להיות אסור.

גם י"ל דהיכא שהוא מאמין לאדם אחר, אין הכוונה ששייך בזה הנאמנות של שויה אנפשי' חד"א הלמד מכי הוא זה, אלא הכוונה היא רק שאומרים לו שאסור לו לעבור (אע"פ שבעינינו אין לו נאמנות) כי דינו הוא לנהוג איסור במה שהוא מאמין שאסור**).

והנה באמת דברי תוס' כאן שמהני מה שמאמין לאדם אחר, הרי זה גמ' מפורשת בקידושין דף ס"ו ע"א, דעיי"ש דמבואר שאם ע"א אומר שזינתה אשתו והוא מהימן

ועי' בשב שמתתא בשמתתא ב' פרק כ' שכתב שהנאמנות של יכיר אמורה גם כשהאב אומר כן מפני שהוא מאמין לאדם אחר שאומר כן. מיהו י"ל שהתם הרי זה משום שגם זה מיקרי בגדר יכיר ודו"ק.

** ואפילו לפי אביי שסובר שברי מפי אחר לא הוי ברי אבל י"ל שהיינו רק לענין טענות בב"ד, דב"ד מקבלים בתורת טענת בעל דין רק טענה שהיא ברי אצלו מידיעת עצמו, אבל לעולם הוא עצמו חייב לנהוג איסור בכל מה שהוא מאמין ומשוכנע שאסור.

להבעל כבי תרי צריך הבעל לפרוש ממנה, דאמרינן שם שהעיד עד אחד לאיש אחד שאשתו זינתה ואמר לו שמואל שאם הוא נאמן עליו כבי תרי הרי הוא צריך לגרשה, ועי' ברי"ף שם שכתב וז"ל, אמר רבא הוי דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים, והני מילי בדיני אדם אבל בבא לצאת ידי שמים אי מהימן לי' כבי תרי מחייב לאפוקה וכו' עכ"ל. הרי שהוא סובר שמה שאמר לו שמואל שאם מהימן לך כבי תרי אפקה הכוונה היא מדיני שמים. ועי' גם בשו"ת הרשב"א המיוחסות להרמב"ן בתשובה קל"ג שכתב שזה או מדיני שמים או מדרבנן.

מיהו עיין בט"ז באה"ע סי' קט"ו בסוף סקי"א שפי' שהיכא שהוא מאמין להע"א הרי הוא חייב מדינא להוציאה, רק שלמעשה אין ב"ד יכולים להכריחו כי הרי הוא יכול לומר שהוא חוזר בו ממה שהאמין לו (אבל בלי זה היו שפיר יכולים להכריחו, ואע"פ שאין כאן שום נאמנות אפילו לגבי עצמו אבל אכתי הרי הוא בעינינו בגדר נתכוין לאכול בשר חזיר

דצריך כפרה אפילו אם עלה בידו בשר כשר, וא"כ י"ל שמשום דבר זה צריכים להפרישו, עי' בזה בספרי הנ"ל על כתובות באות קמ"ו סק"א ובאות קמ"ז, ולכן למעשה אין עליו חיוב אלא כלפי שמיא, אבל החיוב הזה הרי הוא חיוב גמור כמו היכא שיש שני עדים שזינתה.

וז"ל הט"ז, ובאמת במאי דקי"ל לרבא דאין עד אחד נאמן, היינו אפילו בלצאת ידי שמים, כיון דאין כאן ריעותא אלא מכח שתיקת הבעל, אבל במקום שיש ריעותא, דמהימן לי' כבי תרי, דרבא מודה לאיסור, היינו בדיני שמים דוקא, דאילו בדיני אדם אין לחייבו להוציא, דהוא יכול לומר אע"ג שאמרתי שמהימן לי חזרתי מכך, וזה הדבר מסור ללב, והך חילוק בין דין אדם לשמים אינו כמו במקומות אחרים, דשם הוה החילוק דבדיני בני אדם אין העבירה שקולה לדונו כל כך, אבל כאן הוה החילוק דבדין אדם אין יכולים לדונו דין, דאין אדם יודע מה שבלבו של חבירו, אלא הוא עצמו צריך להזהר מדין שמים ששם יודעים מה בלבו כנלענ"ד נכון עכ"ל.