

פרק שבועות שתיים בתרא

דף י"ט ע"ב

(א) ביאור דברי רבי עקיבא בהמשנה.

פירש"י על דברי רבי עקיבא שמחייב אם נשבע שלא יאכל ואכל כל שהוא.

הנה בהמשנה תנן שבועה שלא אוכל ואכל כל שהוא חייב דברי רבי עקיבא, אמרו לו לרבי עקיבא היכן מצינו באוכל כל שהוא שהוא חייב, אמר להם ר"ע וכי היכן מצינו מדבר ומביא קרבן שזה מביא קרבן, ופירש"י וז"ל, מדבר ומביא קרבן בשביל ביטול דיבורו, וכיון דמשום ביטול דיבורו, והא, אף זה ביטול דיבורו, שהאומר לא אוכל דעתו לאסור עצמו בכל שהוא עכ"ל. והנה יש אריכות דברים בענין אם יסוד האיסור לעבור על שבועה הוא העובדא שהוא מבטל בזה את דיבורו וכמו שנראה מדברי רש"י, או האם יסוד האיסור הוא שע"י דיבורו הרי הוא יוצר איסור אכילה (ונזכיר מזה להלן באות ט"ז ובאות י"ח ובאות ל"א), וצ"ע למה נחית רש"י כאן להגדיר שיסוד האיסור הוא ביטול דיבורו, דהא גם אם יסוד האיסור הוא איסור אכילה, גם לפ"ז שייך לומר כדברי רבי עקיבא שכמו שעל ידי דיבורו יכול הוא ליצור חיוב של הבאת קרבן, שלא מצינו דוגמתו בכל התורה, ה"ה שהוא יכול ליצור חיוב על כל שהוא

אע"פ שלא מצינו דוגמת דבר זה בכל התורה.

ונראה שרש"י הוכרח לפרש שהוא משום ביטול דיבורו, כי אם נאמר שיסוד האיסור הוא איסור אכילה, יש להקשות על דברי ר"ע, דנהי שלא מצינו בכל התורה שמדבר מביא קרבן והכא הרי הוא שפיר מביא קרבן, אבל סוף סוף מה שהכא מדבר שפיר מביא קרבן אין זה סותר איזה דין אחר שבהתורה, אלא שלא מצינו בעלמא איסור אכילה כזה, משא"כ אם נאמר שמדבר מביא קרבן על אכילת כל שהוא הרי זה סותר את הדין בכל התורה שהוא פטור על פחות מכזית, ולכן אזיל רש"י שיסוד האיסור הוא העובדא שהוא מבטל את דיבורו ולא המעשה אכילה, דלפ"ז אם נאמר שהוא חייב גם על כל שהוא אין זה סותר דין אחר מדיני התורה, כי נהי שבאיסורי אכילה בכל התורה נאמר שאין אכילה פחות מכזית, אבל הכא הרי לא מדובר באיסור אכילה אלא על ביטול דיבורו, ולא מצינו ביתר דיני התורה שאין איסור של ביטול דיבורו על כל שהוא.

והנה דברי רבי עקיבא נראים נכונים רק אם נאמר שמה שאין אכילה פחות מכזית הוא דין של שיעור, אבל אם נאמר שפחות מכזית לא חשיב בגדר אכילה, אם כן כל שהוא אינו בכלל לשון שאוכל שהזכיר בשבועתו.

דף כ' ע"א

**ב) מסרבין בו לאכול וקאמר
לא אכילנא ולא אכילנא.**

הנה כלשון זה איתא גם בנדריים דף ט"ז ע"א. מיהו הראשונים שם כתבו לא אכילנא רק פעם אחת, והרמב"ם בפ"ד מהל' שגגות הכ"ב כתב וז"ל, או שהי' מסרב בו לאכול אצלו, והוא נמנע, ונשבע ואמר שבועה שאוכל לך וכו' עכ"ל, הרי שכתב רק שהוא נמנע דמשמע אפילו אם אמר לא אכילנא רק פעם אחת.

והנה הר"ח כאן לא הזכיר בכלל שנשבע אחרי שאמר לא אכילנא אלא רק שהיו מסרבין, וכנראה אינו גורס בהגמ' שאמר לא אכילנא, ובכל זאת נקטינן שכוונת הנשבע היא שלא יאכל, כי אם הוא מסכים לאכול למה לו להשבע על זה, הלא מספיק בזה שיאמר לו שהוא מסכים לאכול אצלו ותו לא, ולכן נקטינן שכוונתו היא להשבע שלא יאכל אצלו, ונשבע כדי שהמסרב יפסיק לסרב בו כי יבין שכיון שנשבע לא יוכל לאכול אצלו בגלל השבועה.

והנה בנדריים שם איתא בדברי אביי עוד ציור, והיינו שאם היו מסרבין בו לאכול ואמר אכילנא אכילנא, ושוב נשבע שבועה שאוכל, בכה"ג מפרשינן ש"שאוכל" קאמר, הרי ששפיר שייך שישבע שיאכל ואינו מסתפק בסתם אמירת שאוכל, ודלא כמו שכתבנו לפי הר"ח. מיהו שאני התם שכבר אמר שיאכל, ובכל זאת ממשיכים לסרב בו, ולכן שפיר נשבע כדי שיהיו בטוחים שיאכל, אבל כאן שעוד לא אמר

כלום, אלא תיכף נשבע "שאוכל", נקטינן שאם כוונתו לאכול אצלו הי' צריך להסכים בלי לשון שבועה.

ועי' בטור ביו"ד סוף סי' רל"ז שכתב בשם הרמב"ם בזה"ל, והרמב"ם כתב אם הפציר בו שיאכל עמו ואמר שבועה שאוכל לך אסור לאכול עמו (כלומר שהוא פוסק כאביי), ואדוני אבי ז"ל כתב כסברא ראשונה (שפוסק כרב אשי ודלא כאביי) עכ"ל, הרי שלפי איך שהוא מביא את הרמב"ם יוצא שהרמב"ם לא הזכיר שהוא אומר לא אכילנא, והיינו כהר"ח, אלא שיש לתמוה עליו שהרי הרמב"ם כתב בפירוש "והוא נמנע" וכמו שהבאנו.

**ג) רב אשי אמר וכו' מהו
דתימא לישני דאיתקילא
לי קמ"ל.**

והקשו תוס' למה לא נשאל אותו מה היתה כוונתו, ותירצו דאיירי שהוא אומר שדעתו היתה לאיך שהיא משמעות הלשון, א"נ דאיירי כשהוא אומר ששכח למה נתכוין. והנה יש לתמוה על הציור הראשון שכתבו, דאיך יכול להיות שנתכוין להשבע אבל לא הי' איכפת לו אם שבועתו היא שכן יאכל או שלא יאכל. וגם על הציור השני יש לתמוה, איך יתכן לומר שאינו זוכר אם רצה לאכול אצלו או לא רצה, והרי הרצון או האי רצון בודאי עוד קיימים בלבו. ועכ"פ רש"י כתב וז"ל, דאיתקל, נכשל, ולא נתכוין לומר שאי עכ"ל, כלומר אלא נתכוין לומר שאוכל, ודבריו מתאימים להת' השני של תוס' שאומר שאינו זוכר, דלפ"ז הנידון הוא למה נתכוין, אבל לפי

תירוצם הראשון הנידון אינו למה נתכוין אלא למה היא משמעות לשונו, והרי משמעות לשונו היא שלא יאכל, וא"כ מהו הס"ד לומר לישנא דאיתקלא ל"י.

ובפירושו הרא"ש בנדרים דף ט"ז ע"א פי' באמת בדרך אחרת, והיינו שאיירי שאמר שאי אוכל רק שהוא אומר שבאמת כוונתו היתה להשבע ששפיר יאכל אצלו רק שנתקל בדיבורו, והס"ד הוא שמהימנינן ל"י, וקמ"ל שלא מהימנינן ל"י. והב"ח בסוף סי' רל"ז כתב שתוס' כאן חולקים על הרא"ש שהרי נקטו שהוא שפיר יכול לפרש שנתקל בדיבורו. מיהו נראה שאין זה מוכרח, כי תוס' קאי על ההו"א ששפיר יתכן לומר שנתקל בדיבורו, ושכוונת הגמ' היא שאנחנו בעצמינו נפרש שנתקל בדיבורו, ולכן הקשו תוס' למה לא נשאל אותו כדי לראות אם הוא עצמו יאמר שנתקל בדיבורו, ועל זה תירצו תוס' שאיירי שאין בפיו מענה, ולכן הקשה הגמ' שאנחנו נפרש כן, ועל זה אמרה הגמ' שקמ"ל שאין אנו מפרשים כן, ומעתה לפי הקמ"ל שאנחנו אין אנו מפרשים כן, יתכן שמודים תוס' שגם אם הוא עצמו אומר כן אין זה מועיל.

ועי' במחנ"א בהל' שבועות בסוף סי' ה' שהביא את דברי תוס' שהוא נאמן לפרש על הקמ"ל, וזה נראה כדברי הב"ח. מיהו אולי יש לדחות שגם המחנה אפרים מודה לדברינו הנ"ל, רק שכוונתו לומר שלפי פירושיהם דאיירי כשאנו טוען כלום שוב אין ראי' מסוגייתנו למש"כ הרא"ש שלפי המסקנא אינו נאמן, אלא יכול להיות שהוא שפיר נאמן, אבל אין כוונת המחנה אפרים

לומר כדבר מוחלט שלפי תוס' הרי הוא שפיר נאמן לפי המסקנא.

והנה הר"ן בנדרים כתב פירוש אחר בדברי רב אשי, והיינו שלא איירי באומר בפירוש לא אוכל, אלא איירי שהאריך בהאלף (וראשונים אחרים כתבו שהאריך בהשין), וממילא יש לומר שעצם הדיבור הוא דיבור של "אוכל", וקמ"ל שלא אמרינן כן אלא נקטינן שהדיבור הוא דיבור של שאי אוכל.

וכן פי' הנ"י שם אלא שהוסיף הנ"י שהוא עצמו נאמן לומר שהתכוין לומר שכן יאכל רק שנתקל ואמר שין ארוכה, כי בדף י"ח ע"ב שם תנן שאע"פ שסתם נדרים להחמיר אבל פירושיהם להקל. ולפי דבריו אביי איירי כשהוא עצמו אינו אומר לנו מה היתה כוונתו וכמו שפירשו תוס'.

וגם הריטב"א בנדרים שם פי' שהאריך בהשין, אבל הוא פירש שאיירי שהוא עצמו אומר שלא נתכוין לאי אוכל, אלא נתכוין להשבע שכן יאכל, רק שנתקל והאריך בהשין, וס"ד שנאמין לו, וקמ"ל שלא מהימנינן ל"י, אלא שכתב הריטב"א שאם הוא תלמיד חכם שפיר מהימנינן ל"י כי בתלמיד חכם אמרינן שפירושיהם להקל.

והנה אם נאמר שהקמ"ל הוא שבתורת ודאי נקטינן שכוונתו היתה לומר שאי אוכל א"כ לפ"ז י"ל שההוה אמינא היתה שזה ספק ושזה ציור של סתם נדרים ושצריכים להחמיר אבל יכול הוא לפרש להקל, אבל לפי איך שפירשו הריטב"א והנ"י את הקמ"ל יוצא שמסקינן שאין הדבר מוחלט שנתכוין לומר שאי אוכל, כי אילו הי' דבר מוחלט לא הי' שייך לומר

שפירושיהם להקל, וא"כ יוצא שלפי הקמ"ל הרי זה ציור של סתם נדרים להחמיר, ולפ"ז יש לעיין מה היתה הס"ד, דאין לומר שהס"ד היתה שגם בעם הארץ אמרינן שפירושיהם להקל, כי למה דנו על זה רק כאן, וא"כ צ"ל שהס"ד היתה שבתורת ודאי אין המשמעות שבועה שלא יאכל כי נראה באמת שנתקל בדיבורי, מיהו לפ"ז צ"ע למה כתב הריטב"א שהס"ד הוא שמהימנינן ל', הלא אין זה משום שמהימנינן ל' אלא אפילו בהציורים שכתבו תוס' כאן שאינו זוכר או שרצה כמו משמעות לשונו, גם בציורים אלו היינו אומרים שאיתקל בלשונו.

מיהו הנ"י כתב שקמ"ל שסתם נדרים להחמיר, ומשמע שגם בהס"ד לא הי' מוחלט שנתקל בדיבורי' ושנתכוין לומר שאוכל, אלא יכול להיות שנתכוין לומר שלא יאכל, רק שלא ידענו שסתם נדרים להחמיר, וצ"ע.

ד) אמר אביי מבטא שבועה.

א. פירש"י בד"ה ה"ק מבטא שבועה וז"ל, האומר מבטא ככר זו עלי כאומר שבועה שלא אוכלנו, ואם אכלו הרי זה בעולה ויורד עכ"ל. צ"ע למה נקט רש"י לשון של שבועה בלשון נדר, דביותר הי' לו לומר מבטא שלא אוכל ככר זו דוגמת מש"כ בד"ה איסר זה וכו' איסר שלא אוכל ככר זה. ועוד דאם כבר נקט שבועה בלשון נדר הי' לו גם לסיים שהוא כאומר שבועה ככר זו עלי.

ועוד צ"ע למה הזכיר רק את הקרבן ולא גם את מלקות. וגם בד"ה אם אתה

אומר הזכיר רק את הקרבן, אבל בד"ה ואם לאו וכו' הזכיר גם את המלקות.

ונראה לומר בביאור דבריו בד"ה ה"ק מבטא שבועה, דהנה רבא להלן מפרש שכוונת התנא ב"איסר שבועה" היא שאם הוציא את המלה איסר בלשון שבועה, דהיינו שאמר איסר שלא אוכל ככר זו, הרי זו שבועה, אבל אם הוציאו בלשון נדר, דהיינו שאמר איסר ככר זו עלי, הרי זה נדר, ומבואר מדברי רבא שהיינו רק בנוגע ללשון איסר, אבל מבטא הוא שבועה אפילו אם הוציאו בלשון נדר, דהיינו שאמר מבטא ככר זו עלי, וגם משמע שלא נחלקו אביי ורבא בנוגע למבטא, וא"כ י"ל שנקט רש"י באביי מבטא בלשון נדר, כי מהגמ' כאן יוצא שאפילו אם הוציא את המלה מבטא בלשון נדר הרי זה שבועה וכהנ"ל.

ולכן נקט רש"י רק את הקרבן ולא מלקות, כי רצה לומר בזה שזה נשאר שבועה ולא נדר, והרי הנפ"מ שיוצא מהעובדא שזה שבועה הוא שחייב קרבן, וכמו שכתב בד"ה איסר זה וכו' שהיכא שנשאר נדר יש מלקות ופטור מקרבן.

מיהו עדיין לא מתורץ למה גם בד"ה אם אתה אומר וכו' נקט רק את הקרבן כי התם לא איירי רש"י בשבועה לעומת נדר.

ב. עוד צ"ע, למה סיים רש"י רק שאם אכלה חייב, דלמה אינו נאסר גם בהנאה, שהרי לא כתב שאמר מבטא אכילת ככר זו עלי, אלא סתם וכתב שאמר ככר זו עלי.

ועוד צ"ע, דהנה בד"ה איסר זה וכו' בדברי רבא כתב שהכוונה בהוציאו בלשון

שבועה היא שאמר איסר לא אוכל ככר זו, והכוונה בהוציאו בלשון נדר היא שאמר איסר ככר זו עלי, וכתב שהנפ"מ בין אם זה שבועה או נדר הוא אם חייב קרבן או רק מלקות, וצ"ע דיש עוד נפ"מ בין הציורים שכתב, והיינו שבהציור שכתב של הוציאו בלשון שבועה הרי הוא נאסר רק באכילה, משא"כ בהציור של איסר ככר זו עלי הרי הוא נאסר גם בהנאה, אלא שבאמת צ"ע למה הפריד בין הציורים ולא נקט איסר ככר זו עלי באכילה או איסר לא אהנה מככר זו.

ה) פירושי רש"י ותוס' כאן בהמחלוקת בין אביי ורבא במתפיס בנדר ומתפיס בשבועה.

הנה תוס' בפירושם השני בדרכו של ר"ת כתבו שמתפיס בשבועה מהני רק אם הזכיר את הפעולה שהוא רוצה לאסור, דהיינו שאמר הרי עלי שלא אוכל ככר זו כזו, אבל לא סגי בהרי עלי זו כזו לחוד. מיהו ברש"י ד"ה איסר מתפיס בשבועה מבואר ששפיר מהני. והביאור בזה הוא כדלהלן.

דהנה מרש"י בסוגיין יוצא שלפי אביי הרי עלי שלא אוכל בשר כיום שמת בו אביו הוא ציור של התפסה, והכוונה של הברייתא של איזהו איסר וכו' היא להתפסה, דהיינו שאמר הרי עלי שלא אוכל בשר והתפיס ביום שמת בו אביו והי' נדור ובא מאותו יום, וסובר רש"י שכיון שהתפסה כזו מועילה ה"ה להציור של התפסה של זו כזו, דהיינו שמונחת לפניו ככר שהוא נדור עלי' ואמר על ככר אחרת

זו כזו, וכיון שמועילה בנדר ה"ה לשבועה, אבל רבא סובר שהרי עלי שלא אוכל בשר כיום שמת בו אביו אינו ציור של התפסה, אלא ציור של עיקר נדר, אבל זו כזו שזהו ציור של התפסה אינו מועיל לא בשבועה ולא בנדר.

ותוס' כאן סוברים שאביי סובר שבשבועה מהני התפסה רק אם הוא מזכיר את הפעולה שהוא רוצה לאסור, וכגון כשהוא אומר הרי עלי שלא אוכל זו כזו, אבל לא בהרי עלי זו כזו לחוד וכמו שהבאנו בתחילת האות, והם סוברים כן כי כך הם מפרשים את דברי אביי שאמר בכוונת הברייתא "שאם אתה אומר מתפיס בשבועה וכו'" כמו שמבואר בדבריהם, אבל בנדר שפיר מהני אם הי' מונח לפניו ככר שהוא נדור ממנה ואמר זו כזו (כמו שמוכח מהמשנה בנזיר שהביאו בתחילת ע"ב), וגם רבא סובר שבנדר מהני התפסה, אבל בשבועה לא מהני אפילו כשהזכיר את לשון הפעולה ואמר הרי עלי שלא אוכל זו כזו, וקושיית הגמ' על רבא מהברייתא היא שהברייתא לא היתה צריכה לומר שאיסר דקרא היינו התפסה, כי אם איסר דקרא היינו התפסה צריכים אנו לומר שה"ה להתפסה דשבועה, כי איסר דקרא קאי גם על שבועה, וגם רבא עצמו פי' לעיל שאיסר דקרא הוא גם לשון שבועה, ועל זה מתרצת הגמ' שהברייתא לא קאי על איסר דקרא וכמו שפירשו תוס' בריש ע"ב.

ו) בענין הנ"ל.

ועי' בריטב"א בנדריים דף י"ד ע"א שהסיק בזה"ל, הילכך נראין הדברים דבין

לאב"י בין לרבא לא שני בין מתפיס בנדר למתפיס 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 וכו' עכ"ל.

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

ולהלן באות ט"ז נביא את דעת הר"ן שרבא סובר שרק מתפיס ככר בככר לא מהני בשבועה, אבל מתפיס גברא בגברא שפיר מהני.

ז) כיום שנהרג בו גדלי' בן אחיקם וכו' קמ"ל.

א. הנה בגמ' אמרינן כיום שנהרג בו גדלי' בן אחיקם איצטריך ל', סד"א כיון דכי לא נדר נמי אסור, כי נדר נמי לא הויא עלי' איסור, והאי לאו מיתפיס בנדר הוא, קמ"ל. ולכאורה הקמ"ל הוא שהנדר שנדר ביום שנהרג בו גדלי' בן אחיקם שפיר חל כי נדרים חלים על דבר מצוה כמו שהביא רש"י מלהלן בדף כ"ה ע"א דתניא שם שהנדרים חלים על דבר מצוה. מיהו צ"ע דאם זהו החידוש הי' לו להתנא להשמיענו בדרך פשוט ולומר שנדרים חלים על דבר מצוה וכמו הברייתא הנ"ל בדף כ"ה, ולמה הוצרך לומר את הציור של כיום שנהרג בו גדלי' בן אחיקם.

וביותר י"ל שהחידוש כאן אינו עצם

העובדא שהנדר שנדר ביום שנהרג בו גדלי' חל, כי לא מספיק בזה, כי אע"פ שהוא חל אבל אכתי הו"א שאי אפשר להתפיס בו כיון שגם בלא"ה אסור וכמו שסובר באמת רבי יצחק בתד"ה דכי, ולכן קמ"ל דשפיר אפשר להתפיס בו.

מיהו אכתי צ"ע כי לשון הגמ' היא דסד"א וכו' כי נדר נמי לא הויא עלי' איסור, ומשמע שסד"א שהנדר שנדר כיום שנהרג בו גדלי' אינו חל, אלא שלפ"ז למה הוצרכו לסיים והאי לאו מיתפס בנדר הוא, דהא פשיטא שאין זה מיתפס בנדר כיון שהנדר שהתפיס בו לא חל, וא"כ מלשון זה משמע שהס"ד הוא שאע"פ שהנדר חל אבל א"א להתפיס בו.

ובאמת לכאורה א"א לומר שהסד"א הוא שהנדר שנדר כיום שנהרג בו גדלי' אינו חל, דאיך אפשר לומר כן, הלא צום גדלי' הוא איסור דרבנן, וא"כ איך ס"ד שנדר אינו חל על איסור דרבנן, וא"כ בע"כ צ"ל דשפיר ידענו שהנדר חל, רק דס"ד שא"א להתפיס בו כיון שגם בלא"ה הדבר הי' אסור באכילה, דלענין זה י"ל שגם אם הוא אסור רק באיסור דרבנן הרי זה גורם שא"א להתפיס בו וכמו שנבאר להלן. וכן נראה מגירסת רש"י כאן וז"ל, סד"א דכיון דכי לא נדר אסור, כי נדר נמי לאו מיתפס בנדר הוא קמ"ל, הרי שאינו גורם "לא הויא עלי' איסור", והיינו כהנ"ל דפשיטא שהנדר שנדר ביום שנהרג בו גדלי' בן אחיקם חל, רק שהיינו אומרים שאי אפשר להתפיס בו.

והנה רש"י הביא גירסא אחרת בהקמ"ל, והבין רש"י שכוונת אותה גירסא היא

שקמ"ל שמה שהנדר שנדר בצום גדלי' חל הרי זה רק כי האיסור לאכול בצום גדלי' הוא מדרבנן, אבל אם הי' מדאורייתא לא הי' מועיל, ובתוס' מבואר משום שאין איסור חל על איסור, ורש"י השיג על הגירסא ההיא שגם אם הי' אסור מן התורה הנדר הי' חל. מיהו גם רש"י מודה שאם הנדר לא הי' חל משום שאין איסור חל על איסור לא הי' אפשר להתפס בו, וצ"ע דהא יש אומרים שאע"פ שאין איסור חל על איסור אבל היינו רק לענין עונש. אבל מדריגת איסור שפיר חלה, וא"כ צ"ע למה אי אפשר להתפס בו. מיהו לפי הדרך שנביא באות ק"ז סק"ב שאע"פ שהאיסור שפיר חל אבל הרי זה מדריגה של איסור יותר קלה, א"כ יותר קל לומר שאי אפשר להתפס בו וליצור איסור רגיל.

ב. והנה עי' בתוס' שהשיגו בשם רבי יצחק על רש"י, וס"ל לרבי יצחק כאותה גירסא שדחה רש"י, וביאר את אותה גירסא שאם האיסור של צום גדלי' הי' מן התורה, א"כ אפילו אם נודה לרש"י שהנדר שנדר באותו יום חל, אבל כיון שגם בלי נדרו אסור מן התורה, הרי זה גורם שאי אפשר להתפס בו וז"ל, מ"מ דבר אחר שתלה בו לא איקרו נדר בדבר הנדור עכ"ל. וצ"ב למה לא מיקרי שהתפס בדבר הנדור (ולעיל בסמוך כתבנו שגם לפי רש"י הס"ד הוא שאי אפשר להתפס בו כיון שגם בלא"ה אסור). ולכאורה צ"ל שהעובדא שהדבר הוא גם דבר האסור הרי זה בגדר דבר שפוסל אותו להתפסה (והנה להלן באות י"ג סק"ג נביא את ספיקת המל"מ באומר כבר זו אסורה עלי כחזיר, דאם 'אסור' כשהוא לעצמו הוא עיקר לשון נדר

גם בלי התפסה, אז יש מקום לומר שלא מפריע מה שהוא ממשיך להתפס בדבר האסור, וא"כ מזה חזינן שהתפסה בדבר האסור אינה דבר הפוסל. מיהו אפילו אם נאמר שאינה פוסלת את העיקר לשון נדר שאמר, אבל אכתי י"ל שזה פוסל את הדבר הנדור מלהיות דבר שאפשר להתפס בו).

מיהו עי' להלן באות ט"ו סק"א שהבאנו את דברי הריטב"א בנדרים שכתב שהטעם למה התפסה בדבר האסור אינה מועילה הרי זה כי ע"י נדרו הוא רוצה לעשות איסור חפצא, ואילו דברים האסורים מצד התורה, כגון חזיר, הם איסורי גברא, ולפ"ז יוצא שהחסרון בהתפסה בדבר האסור הוא שלא שייך בכלל להתפס בו נדר כי בכלל אינו מענינא דאיסור נדר, ולפ"ז קשה לומר שזה דבר הפוסל, כי זה שייך לומר רק אם התפסה בדבר האסור היא התפסה פסולה, אבל לא אם דבר האסור הוא דבר שבכלל לא מסוגל להיות דבר שמתפסים בו.

ג. והנה תוס' הקשו על מה שהביא רש"י שנדרים חלים על דבר מצוה, דהיינו רק אם נדר לבטל את המצוה, כגון כשהוא אוסר על עצמו ישיבת סוכה, אבל אם אסר על עצמו נבילה בנדר אין זה חל כי אין איסור חל על איסור. ושוב כתבו וז"ל, מיהו לר"י בן בתירא דאית לי' לקמן בפירקין דנשבע לקיים את המצוה חייב, וס"ל שהיינו גם כשנשבע שלא לעבור עבירה (אע"פ שנשבע לבטל את המצוה אינו חל) כ"ש נדרים שחלין לבטל שיחולו לקיים עכ"ל, והביא רעק"א שתוס' להלן בדף כ"ז ע"א בד"ה לקיים וכו' כתבו דלא

כדבריהם כאן, אלא שריב"ב סובר שרק נשבע לקיים מצות עשה חל אבל שבועה לא לעבור על לא תעשה אינה חלה, וכתב רעק"א להוכיח כדבריהם להלן ממאי דאמרינן במכות דף כ"ב ע"א שאם נשבע שלא יחרוש ביו"ט אין השבועה חלה משום שמושבע ועומד הוא מהר סיני ואין שבועה חלה על שבועה, והרי אם ריב"ב קאמר שגם נשבע שלא לעבור עבירה חלה הרי מבואר בהמשנה להלן כאן שחכמים חולקים עליו משום שהשבועה אינה בלאו והן (שהרי שבועה לעבור אינה חלה), ודברי חכמים קאי על כל דברי ריב"ב, דהיינו גם על הנשבע שלא לעבור על לאו, והרי מה שצריכים שתהי' בלאו והן הרי זה רק לענין החיוב של קרבן, אבל לא לענין להיות חייב מלקות וכדאיתא בדף כ"ה ע"ב, והרי במכות שם איירי לענין מלקות, וא"כ אם ריב"ב איירי גם בנשבע לא לעבור על לא תעשה, ורבנן פליגי רק משום שהשבועה אינה בלאו והן, א"כ יוצא שגם לפי רבנן יש מלקות, ולא אמרינן בזה שמושבע ועומד מהר סיני הוא, וא"כ בע"כ צ"ל שריב"ב לא איירי בנשבע לא לעבור על לא תעשה, אלא גם לדידי' אין זה חל משום שאין איסור חל על איסור גם לענין מלקות.

(ח) רש"י ד"ה איסור מתפיס בשבועה, וד"ה איסור איסור, וד"ה אם אתה אומר.

וז"ל, איסור מתפיס בשבועה. איסור עלי ככר זו הרי הוא כמי שנשבע על הככר וחזר ואמר על ככר אחר ה"ז כזה, שהתפיס

את השני בראשון: איסור איסור. ומהו איסורו של איסור זה: אם אתה אומר כו'. אם תמצוי לומר שהמתפיס בשבועה כמוציא שבועה מפיו דמי ואם אכלו חייב קרבן, אף זה האומר איסור ככר זה עלי חייב קרבן אם אכלו, שהאיסור לשון התפסת שבועה הוא עכ"ל.

הנה יש לעיין לפי הצד של התנא של הברייתא שמתפיס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו דמי, איך הוא מפרש לשון איסור שכתובה בתורה.

ועוד יש לעיין דלכאורה גם אביי הי' יכול לפרש את ה"אם אתה אומר" כרבא, דהיינו שאם אמר איסור שלא אוכל ככר זו יש לזה דין של מתפיס בשבועה, ואם אמר איסור ככר זו עלי יש לזה דין של מתפיס בנדר, ולעולם מתפס בשבועה מהני.

(ט) רש"י ד"ה רבא אומר.

וז"ל, לא איסתפיק לי' לתנא למימר בהא אם אתה אומר, דפשיטא לי' דמתפס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו עכ"ל. הנה מלשונו של רבא בהשגתו על אביי לא משתמע כלל דס"ל שפשיטא לי' להתנא שלאו כמוציא שבועה מפיו דמי, דהא רבא אמר רק לעולם אימא לך לאו כמוציא בשבועה דמי ושאינן כוונת התנא לומר שלהאומר איסור יש דין של מתפיס בשבועה ומהני, אלא הכוונה היא שאיסור בזכות עצמו הוא לשון שבועה כמו מבטא, אבל לא גילה רבא דעתו בדבריו אלו מה ס"ל בענין מתפיס בשבועה, והא דפירש"י שפשיטא לי' שמתפיס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו הרי זה כי הכי איתא

להלן בסמוך בגמ' שרבא חולק על אביי וסובר שלא כמוציא שבועה מפיו דמי.

י) תד"ה שלא אוכל בשר.

וז"ל, לא חש התנא לדקדק בלשונו, דבלשון זה אינו חל, דשלא אוכל הוי דבר שאין בו ממש, שאינו אוסר על עצמו כלום, כמו בקונם שאני ישן דלא אמר כלום אם לא אמר קונם עיני בשינה וכו' עכ"ל. וכעין זה כתב הר"ן בנדרים דף ב' ע"ב בתחילת דבריו וז"ל, דהני לישני לאו בדוקא נקיט להו, דההוא דאיזו איסר האמור בתורה לא אתא אלא לאשמועין דרך איסר ע"י התפסה וכו' עכ"ל.

והנה בנדרים דף ט"ו ע"א אמר רבינא שמדרבנן נדר חל גם על דבר שאין בו ממש, כמו שהביאו תוס' עצמם להלן בדף כ"ה ע"א בד"ה מה וכו', אבל הכא הרי הברייתא מדברת אודות הדין דאורייתא וכדתניא איזה איסר האמור בתורה.

יא) בא"ד.

וז"ל, והכא צריך שיאמר קונם אכילת בשר עלי עכ"ל. צ"ע דכמו שאמירת "שלא אוכל בשר" מתארת את המעשה אכילה ולא את הבשר עצמו, ולכן חשיב דבר שאין בו ממש, ה"ה שאמירת "אכילת בשר" מתארת את המעשה אכילה ולא את הבשר עצמו. וביותר ה"י להם לומר קונם פי לאכילת בשר כמו קונם עיני בשינה. מיהו כדבריהם איתא בנדרים דף ט"ז ע"ב, דאיתא שם ש"שיבת סוכה עלי" הוא נדר, אלא שגם שם צ"ב.

עוד קשה להבין מה שכתבו תוס' בסוף

הדיבור וז"ל, מיהו יש לחלק דדוקא שינה לא אמר כלום משום דשינה עצמה אין בו ממש עכ"ל, דצ"ב מה לי בזה שבשר יש בו ממש, הלא כשהוא אומר שלא אוכל בשר הרי לשונו מתארת את המעשה אכילה ולא את הבשר עצמו.

ויש לבאר על פי מה שהביא הר"ן בדף ב' שם את שיטת הרמב"ן שהוכיח מלשון הברייתא כאן ומעוד מקומות שנדר בלשון שבועה מהני כי הוי יד לנדר "כיון שפיו ולבו שוין לאסור נדר על עצמו, אע"פ שלא אמרו בלשון מדוקדק, יד מיהא הוי", וא"כ י"ל שגם תוס' סוברים כן, אבל לא בכל נדר בלשון שבועה כגון הרי עלי שלא אוכל בשר, אלא רק כשאמר אכילת בשר עלי, כי אע"פ שהזכיר את המעשה של אכילת בשר, אבל לא הזכיר אותו בתור המעשה שלו כמו היכא שאמר שלא אוכל בשר, ולכן יותר קל להחשיבו יד לקונם בשר עלי ושבאמת כוונתו היתה לומר שהוא אוסר את הבשר עצמו על עצמו, והא שהזכיר אכילת בשר הרי זה רק כדי לומר שאינו אוסר על עצמו הנאה מבשר כגון לסחור בו או להריח אותו. ושוב צידדו לומר שאולי גם אם אמר קונם שלא אוכל בשר י"ל שכוונתו היא לאסור את הבשר על עצמו כיון שהזכיר בשר אשר הוא דבר שיש בו ממש ומסוגל להאסר.

יב) עוד בענין נדר בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר.

והנה יש לעיין דלעיל בד"ה איסור וכו' כתבו בשם ר"ת שאם נשבע על ככר ושכר

אמר על ככר שני הרי עלי שלא אוכל ככר זה כזה הרי זה בגדר מתפיס בשבועה, וזה נשאר שבועה אע"פ שאמר הרי עלי, ואילו הכא מבואר שהרי עלי שלא אוכל בשר כיום וכו' הוא נדר בלשון שבועה ושיש לו דין של נדר.

וצ"ל דתלוי במה התפיס, דאם התפיס בדבר שהוא נדור עליו, אמרינן שהלשון של הרי עלי הוא העיקר, ושזה נשאר נדר בלשון שבועה, אבל אם התפיס בדבר שהוא מושבע עליו, אמרינן שהלשון של שלא אוכל הוא העיקר ושזה נשאר שבועה בלשון נדר.

יג) שיטות הראשונים במה הוא עיקר לשון נדר (העתקה מספרי על נדרים עם התאמה לכאן).

א. דברי הראשונים בתחילת מסכת נדרים.

ע"י בר"ן בריש נדרים בד"ה כל וכו' שכתב שעיקר לשון נדר הוא ע"י שנודר בלשון אסור, דהיינו שאומר ככר זו אסורה עלי, בין אם הוא ממשיך לעשות התפסה ובין אם אינו ממשיך לעשות התפסה. אמנם בשבועות כאן, בדף ח' ע"א בדפי הרי"ף באמצע טור ב', כתב שעיקר לשון נדר הוא ע"י התפסה דוקא, והיכא שאמר ככר זו אסורה עלי הרי זה מועיל משום יד ללשון "אסורה עלי כקרבן". והרא"ש בריש נדרים בפירושו בתחילת העמוד, וכן תוס' שם בסוף העמוד, וכן הנ"י שם, כתבו כדברי הר"ן בשבועות כאן. וע"ע במל"מ בריש הל' נדרים 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 בכוננת הטור.

ועכ"פ צ"ע על שיטת הר"ן בשבועות כאן, איך ידעינן להסתכל על לשונו כיד לקרבן ולא כיד לחזיר או לנבילה (דלא מהני משום שצריכים התפסה בדבר הנדור ולא בדבר האסור), וא"כ הוי יד שאינה מוכיחה אם לקרבן או לחזיר ונבילה, ואי משום דסתם נדרים להחמיר, הלא ביד שאינה מוכיחה לא אמרינן כן, אלא אמרינן שלא הויין ידים, ורק בלשון גמור ושלם שמשמע לתריין אנפין אמרינן שסתם נדרים להחמיר. מיהו ע"י בספרי על נדרים בפרק ואלו מותרין באות כ"ז שהבאתי סוברים שלפעמים גם ביד שאינה מוכיחה אמרינן שסתם נדרים הם להחמיר, דעיי"ש שהבאנו את פי' הרא"ש שהטעם למה אמרינן שסתם נדרים הם להחמיר הרי זה כי אם לא התכוין לאסור ה' לו לשתוק, והקשינו שא"כ גם ביד שאינה מוכיחה נאמר כן. ותירצנו שאה"נ היכא שהספק הוא אם משמע נדר או כלום, בודאי נקטינן לחומרא כי אל"כ ה' לו לשתוק, וכן הוא גם אצלנו ולכן נקטינן שכוונתו היא להתפיס בדבר הנדור, אבל היכא שהספק הוא בין נזירות לתענית, אז אמרינן שידיים שאינן מוכיחות לא הויין ידים.

ב. בירור שיטת הר"ן.

והנה צ"ע על דברי הר"ן הנ"ל בנדרים שם דמשמע שרק "אסור" הוא עיקר לשון נדר, דהא הר"ן בעצמו להלן בהמשך

המלה "אסור" וכהנ"ל, ובין אם לא התפיס אלא אמר בפירוש את המלה "אסור".

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

ג. עוד בשיטת הר"ן, ובענין היכא שאמר כבר זו אסורה עלי כנבילה.

והנה המל"מ בפ"א מהל' נדרים ה"ז כתב שלפי הר"ן בנדרים שלשון אסור הוא עיקר לשון נדר, יש מקום לומר שאם אמר אסור עלי כנבילה אין זה מקלקל את הנדר, וכשיטת המהרל"ח שהביא שאינו מקלקל, כי גם בלא ההתפסה יש כאן עיקר לשון נדר, אבל לפי הר"ן בשבועות כאן הרי זה מקלקל את הנדר כי בכה"ג אי אפשר לומר שזה יד לקרבן שהרי הוא עצמו סיים כנבילה (וע"ע בספרי על נדרים 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 בדבריו הראשונים בנדרים שם משמע שאע"פ שלשון אסור הוא 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 התפיס ובין אם לא התפיס, אלא שאם התפיס בעינין התפסה בדבר הנדר. מיהו לפי ביאוריני לעיל בסמוך בדברי הר"ן אתי שפיר, כי מביאוריני יוצא שמה שכתב הר"ן בין אם

דבריו שם כתב בזה"ל, הלכך היכא שהתפיס ואמר הרי כבר זה עלי כקרבן, חייל נדרי' ועיקר נדר הוא עכ"ל, הרי שהתפסה לחוד הוי שפיר עיקר לשון נדר. ובדבריו להלן שם בד"ה האומר וכו' הרי הוא סובר ששניהם הם עיקר לשון נדר.

ואולי יש לומר שהמשך דברי הר"ן הוא כך, דבתחילה כתב שלשון אסור הוא עיקר לשון נדר, ואח"כ המשיך לומר שאם מתפיסים צריכים להתפיס בדבר הנדר וכדררשינן מכי ידור נדר, ומעתה מאחר שזכינו לדין שהתפסה נזכרת בהתורה בהדרשה הנ"ל א"כ מעתה נקטינן שגם התפסה הרי היא עיקר לשון נדר, ודוחק.

וביותר נראה לומר בביאור דברי הר"ן שם שלעולם ס"ל שעיקר לשון נדר הוא רק כשהוא אומר 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 כבר 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 מתפיס ובין כשאינו מתפיס, כוונתו במתפיס 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

התפיס הרי זה איירי היכא שהתפיס 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 שם.

ועי' בנדרים דף י"ד ע"א דילפינן דבעינן התפסה בדבר הנדור ולא בדבר האסור מקרא דאיש כי ידור נדר דדרשינן עד שידור בדבר הנדור, וכתב הר"ן שלגופי', דהיינו שמהני התפסה בדבר הנדור, לא בעינן קרא, דהא יכול להועיל מדין יד ללשון אסור. ולכאורה משמע דס"ל דהיכא שהתפיס בלי לומר לשון אסור הרי זה יד ללשון אסור ואינו עיקר לשון נדר, ולכן לא בעינן קרא לומר שמהני, דהא כבר ידענו שיד מועילה, וכן הבין המל"מ בריש הל' נדרים את דבריו, ודלא כדרכנו הנ"ל ש"עלי כקרבן" הוא דרך אחרת איך לומר "אסור". מיהו י"ל שכוונתו 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 איצטרין לגופי').

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

וע"ע בריטב"א בנדרים שם על המשנה שסובר שעיקר לשון נדר הוא דוקא ע"י שמזכיר גם לשון אסור וגם כקרבן, אבל כל אחד לחודי' הוא רק בגדר יד. ובביאור מחלוקתם י"ל, דהנה מדברי

הרמב"ם בריש הל' נדרים מבואר דהא דלשון אסור הוא עיקר לשון נדר הרי זה כי זהו פירושו של לאסר איסר על נפשו, וכ"כ המחנה אפרים בהל' נדרים בסוף סי' י"א, ולפ"ז יש להגדיר שהריטב"א סובר שלעיקר לשון נדר צריכים גם "לנדור נדר" וגם "לאסר אסר", אבל הר"ן סובר שסגי בלאסר אסר.

ודע שהריטב"א שם סיים להדיא שגם כשהוא נודר בעיקר לשון, דהיינו כשהוא מזכיר גם לשון אסור וגם התפסה, בעינן שיזכיר דבר הנדור. וזה דומה לדינו של 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 נדרים שהיכא שזה 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 שם דאיך כתב דממעטינן התפסה בדבר האסור כי לא בעינן קרא דידור נדר לגופי' לומר שמתפס 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 היא עיקר לשון ומה היא יד.

(מיהו יש לדחוק דס"ל להר"ן דשפיר יש נפ"מ בזה ש"אסור" הוא עיקר לשון נדר, דהיינו דינו של המהרלנ"ח, אבל ליכא נפ"מ בזה שהתפסה היא עיקר לשון נדר, ודלא כדינו של הריטב"א. מיהו לפי ביאורנו לעיל יוצא שהר"ן בנדרים טרח בתחילת המס' לומר שגם התפסה בלא לשון אסור היא עיקר לשון נדר.)

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 (אשר אז אינו יכול לומר שלא נתכוין לזה), 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.

יד) דברי הריטב"א ותוס' שרק "זה עלי כזה" הוא בגדר התפסה (העתקה מספרי על נדרים עם התאמה לכאן).

ע"י בריטב"א בריש נדרים 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' חיילא אככר זה, ולא מחמת התפסתו של זה עכ"ל. פ"י 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 שהתפס 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 הוא 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 היכא שאמר זה עלי כקרבן.

ולכאורה צריכים לדחוק שבדאי 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 בעינין דבר הנודר מהפסוק של ידור נדר, א"כ מניין לנו בכלל לחדש עוד דין של "זה כזה" שהוא בגדר המשכת קדושה, הלא מהפסוק של לנודר נדר אין הכרח ללמוד דבר זה, דהא הפסוק מתוקמא גם בככר זו אסורה עלי כקונם וכהנ"ל.

ועי' בתוס' בריש נדרים שכתבו וז"ל, דעיקר הנדר (כלומר ולא ידות) הוא כשמתפיס בדבר הנודר כמו דאמר הרי עלי ככר זו כהקדש, ועל ככר אחר אומר יהא כזה, זהו נדר כדאמר פ"ג דשבועות עד שידור בדבר הנודר 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.

(טו) בענין התפסה: המשכת קדושה ואיסור או משל (העתקה מספרי על נדרים עם התאמה לכאן).

א. ר"ן וריטב"א.

יש לעיין אם התפסה היא רק הלכה בנוסח הנדר, דצריך לתת דוגמא של דבר הנודר, 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 הנודר הרי אותה סוג של קדושה 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 כאן בדף ח' ע"א בדפי הרי"ף טור ב' דמבואר בדבריו שעיקר נדר הוא רק ע"י התפסה, והיכא שאמר כבר 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.

מיהו לכאורה קשה להבין איך שייך המשכת קדושה היכא שהוא אומר כקרבן בלי לפרט בהמה מסוימת שיש עלי' קדושת קרבן, וכל שכן בזמן הזה דליכא קרבנות בעולם כלל. וע"י ברמב"ן בנדריים בריש פרק ב' שהביא רא"י דמהני התפסה בנדריים מהמשנה בדף י' שם 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' שם בד"ה חולין וכו' ובעוד מקומות 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 כבר 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.

וע"י גם בר"ן בנדריים דף 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 שהתפסה אינה ענין של המשכת קדושה אלא רק דין של נתינת משל.

וכבר הקשו האחרונים על טעמו של הריטב"א למה לא מהני התפסה בככר, דהנה בנדריים דף 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 בנדריים דף ל"ג דתנן שהמדיר רשאי להחזיר אבידה להמודר הנאה ממנו, ואם אין המדיר רוצה לקחת מן המודר שכר ביטול מלאכה, תפול הנאה להקדש, כלומר שיתן המודר את השכר של ביטול מלאכה של 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 לידו 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 זה הקדש, וכמו שמצינו בהפקר לעניים לפי ב"ש שרק לגבי עניים זה הפקר.

אמנם עיין בר"ן בדף ל"ה ע"א שם 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 בסי' נ"ב סק"ג את דבריו. ומדבריו חזינן שאינה נעשית הקדש. ומדבריו בדף כ"ט ע"א שם 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 שצריך להמשיל משל.

ואפשר לומר שהר"ן בדף ל"ה שם אתי לשיטתו בדף ב' שם דס"ל דלא כדבריו אצלינו שעיקר נדר הוא רק ע"י התפסה, אלא ה"ה שלשון "אסור" לחוד הוא עיקר לשון נדר גם בלי התפסה, דלפ"ז מכיון דחזינן שאפשר לנדר גם בלא התפסה א"כ מסתבר שגם כשהוא עושה התפסה הרי זה רק דין בהנוסח, דהיינו שצריך להמשיל 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 אצלינו שסובר שצריכים תמיד התפסה, ואסור לחוד מהני כי זה יד להתפסה, שפיר י"ל שע"י התפסה נתפסת אותה קדושה כמו הקדושה של הדבר שהתפיס בו.

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

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

ועוד הקשה הקובץ הערות שם על הרא"ש, דהיכא שאסר על עצמו חפצו של חברו 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, וכן שייך לומר שיש כאן המשכת קדושה, וגם המ"ד שסובר שאין מעילה

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 להיות בלי המשכת קדושה, וא"כ מוכח שהתפסה אינה עיקר לשון נדר, ולא נאמר שצריכים בדוקא להתפיס, וממילא אם הוא מתפיס הרי זה רק ענין של נתינת משל, ובכל זאת גזרה התורה שימשיל בדבר הדומה.

(טז) בענין מתפיס בשבועה (העתקה מספרי על חומש על הפסוק לא יחל דברו עם התאמה לכאן).

הנה בגמ' כאן פליגי אביי ורבא אם המתפיס בשבועה הוא כמוציא שבועה מפיו או לא, דאביי סובר שהוא כמוציא שבועה מפיו ורבא סובר שאינו כמוציא שבועה מפיו, וכתב הרי"ף דפליגי בין היכא שנשבע על חפץ ושוב התפיס חפץ אחר בהחפץ הראשון, ובין היכא ששמע

בקונמות מודה שיש בו קדושת הקדש, 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 אימורי 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'.

ובספרי על נדרים בפרק אין בין המודר באות י"ז סק"ג הקשינו איך אמרינן ביבמות דף פ"ח ע"א שאי קסבר יש מעילה בקונמות קדושת דמים נחתא להו לפי הדרך של המשכת קדושה, דהא לפי הדרך של המשכת קדושה הדין נותן שיהי' קדוש בקדושת הגוף דהא קונם הוא קרבן, ועיי"ש במה שיישבנו על זה.

ג. דברי הבית יוסף.

עי 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 כאן.

ב', שאם צריכים תמיד התפסה וכהנ"ל, אז מפרשינן שפעולת ההתפסה היא לעשות המשכת קדושה וכדברי הר"ן כאן, כי נקטינן שהטעם למה צריכים תמיד התפסה אינו כי צריכים להמשיל משל אלא משום שצריכים באמת המשכת קדושה.

את חבירו נשבע ואמר הוא "אני כמוך", דהיינו התפסת גברא בגברא.

וביאר הר"ן 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, או להשתמש בה כמשל, ואפילו היכא שמתפיס בהגברא, דאז ה"י שייך שימשיך ממנו את האיסור, אבל בכל זאת אי אפשר ללמוד שבועות מגדרים לענין שתועיל התפסה, כי בנדר עיקר מצותו הוא רק ע"י התפסה, דזהו עיקר לשון נדר, וכיון שמצותו בכך אי אפשר ללמוד שבועה מגדר, כי אפילו אם נלמד שבועה מגדר אבל נוכל ללמוד רק שהתפסה מהני, אבל לא שמצותה בכך, כי אי אפשר לומר שבועה היא דוקא ע"י התפסה מ"השבע שבועה" שצריכים שישבע בדבר המושבע, כי בשלמא בנדר י"ל שהנודר הראשון שבעולם התפיס בקרבן, אבל אם נאמר שגם שבועות הן רק ע"י התפסה בגברא, ה"י 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 שאם אמר אני כמוך הרי זה שפיר חל גם לפי רבא, אלא שחקר דאולי מה שזה חל הרי זה מדין ידות ולא מדין התפסה.

וי"ל שהנידון הנ"ל אם שייך התפסה

מגברא לגברא תלוי במה היא הכוונה בלא תשבעו בשמי לשקר, וכן בלא יחל, דאם נאמר שכוונת הלאוין היא שלא יחלל את דיבורו ולא יגרום שדיבורו ה"י שקר, וזהו באמת האיסור גברא של שבועות שמוזכר בגדרים דף ב', א"כ בודאי לא שייך התפסה, כי לא דיבר המתפיס שום דיבור עצמי אשר שייך לומר שלא יחלל אותו (יש 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 האיסור הוא לא לעשות את המעשה שהזכיר בתוך השבועה, א"כ אז שפיר שייך להמשיך את האיסור שיש על הראשון גם על עצמו, דהיינו מגברא לגברא (אלא שהר"ן בדעת הרי"ף השיג גם על זה דשייך המשכה רק בקדושה ולא באיסור וכמו שהבאנו).

דף כ' ע"ב

(יז) תד"ה אלא לרבא קשיא.

וז"ל, אע"ג דרבא נמי מודה דמתפיס בנדר נדר, דמשנה שלימה היא מי שאמר הריני נזיר ושמע חבירו ואמר ואני עכ"ל. הנה צ"ל שהם סוברים שיסוד הדין של נזירות הוא איסור חפצא כמו נדר, והיינו או שהוא אוסר על עצמו יין לשתי' ומתים לנגיעה ושערו לתגלחת, או שהנזיר מחיל על עצמו קדושת נזירות והאיסורין הנ"ל הם מצד התורה, אבל אם יסוד הדין של נזירות הוא שהנזיר פועל איסורי גברא על עצמו א"כ התפסתו כשהוא אומר ואני היא

יח) בענין על איזה לאוין עוברים בשבועות ונדרים.

הנה בגמ' כאן אמר רב דימי בשם רבי יוחנן שעל אוכל ולא אוכל עוברים על לא תשבעו בשמי לשקר, ועל אכלתי ולא אכלתי עוברים על שבועת שוא, ואילו כל יחל קאי על קונמות. ופירש"י שכל יחל קאי רק על קונמות ולא על שבועה של אוכל ולא אוכל, ותוס' פירשו שכל יחל קאי גם על קונמות וגם על אוכל ולא אוכל, ולהלן בדף כ"א ע"א אמר רבין בשם רבי יוחנן שעל אכלתי ולא אכלתי עוברים על לא תשבעו בשמי לשקר, ועל אוכל ולא אוכל עוברים על כל יחל (וה"ה שעל קונמות עוברים בכל יחל).

והנה הרמב"ם בפ"א משבועות ה"ג פסק שעל אכלתי ולא אכלתי, וכן על אוכל ולא אוכל, עוברים על לא תשבעו בשמי לשקר, והביא הכ"מ שהריב"ש הקשה שזהו דלא כמאן, שהרי לפי רב דימי על אכלתי ולא אכלתי עוברים על שבועות שוא, ואילו לפי רבין על אוכל ולא אוכל עוברים על כל יחל, ואין מ"ד שסובר שעל ארבעתן עוברים על לא תשבעו בשמי לשקר. ותי' הריב"ש שהרמב"ם מפרש שכוונת רבין היא שעל אוכל ולא אוכל עוברים גם על כל יחל אבל לעולם עוברים גם על לא תשבעו והרמב"ם פוסק כרבין שלא תשבעו בשמי לשקר קאי על ארבעתן.

והנה לפי הפירוש הנ"ל בדברי רבין יוצא שעל אוכל ולא אוכל הרי הוא עובר בשני לאוין, דהיינו גם על לא תשבעו וגם על כל יחל (וכן יוצא לפי תוס' בדעת רב דימי), והקשה המנ"ח

התפסה באיסור גברא, וגם מה שהוא רוצה להחיל עצמו הרי זה איסורי גברא כמו שבועה, וא"כ אין זה ציור של נדר ולא של התפסה בנדר וקשה על רבא גם משם. ועי' באבני מילואים בשו"ת שבסוף הספר בסי' כ"ב בד"ה ונראה דכפ"ק וכו' שהביא את דעות האחרונים בנוגע ליסוד הדין של נזירות.

ולפי הסוברים שנזירות היא איסורי גברא א"כ לפי רבא צ"ל שאין הכוונה בהמשנה בנזיר שם שמועיל מדין התפסה, אלא מדין יד לאני נזיר, כמו היכא שאמר אהא והי' נזיר עובר לפניו דהוי כאומר אהא נזיר, ובאמת צ"ע למה סוברים תוס' שזה כמי שאומר ואני כמוהו ולא כמי שאומר ואני נזיר כי זה יד לנזירות.

וי"ל, שאם הי' אומר אני בלי האות ו' החיבור, כמו שהתם אמר אהא, אז הי' אפשר לומר שמה שחבירו עומד שם הרי זה מועיל מדין יד מוכיח, אבל כיון שאמר ואני, משמע שאינו רוצה לומר קבלה עצמית, אלא הרי הוא רוצה לתלות ולחבור לקבלתו של חבירו, ולא רק שנזירות חבירו תשמש כהוכחה למה שהוא עצמו מתכוין לומר.

ועוד י"ל ש"ואני" אינו יכול להועיל מדין יד, כי המלה "אני" אינה מורה על עשיית מעשה או הנהגה, וממילא אין בכחה לשמש כקבלת נזירות בזכות עצמה מדין יד, אבל המלה אהא פירושה הוא אהי', שזה מורה על עשיית מעשה או הנהגה מסוימת, ולכן שפיר נחשבת קבלת נזירות מדין יד.

במצוה רכ"ז למה לא כתב הרמב"ם שהוא לוקה שתיים כמו שכתב לענין נזיר שהנזיר לוקה גם משום הלאו של נזירות וגם משום בל יחל, ונשאר בצ"ע.

מיהו י"ל שהרמב"ם סובר שבאמת הכא אינו לוקה שתיים, אלא רק התם בנזירות הנזיר לוקה שתיים, והיינו משום שהלאו של נזירות הוא על עצם המעשה של אכילת ענבים או נגיעה במת או תגלחת, ולא על חילול דיבורו, משא"כ בל יחל הוא לאו על חילול דיבורו, ומש"ה הרי הוא לוקה שתיים, אבל בשבועה גם לא תשבועו בשמי לשקר וגם בל יחל הם על חילול דיבורו, ומש"ה ס"ל להרמב"ם שהוא לוקה רק אחת אע"פ שהוא עובר בשני לאוין.

ברם לפ"ז אכתי יוצא שדברי הרמב"ם הם דלא כמאן, כי נהי שהוא פוסק כרבין שעל ארבעתן הרי הוא עובר על לא תשבועו, אבל בנוגע לבל יחל הרי הוא פוסק כרב דימי שבל יחל קאי רק על נדרים. מיהו לק"מ כי הרמב"ם יכול שפיר לחלק את פסקותיו ולפסוק בנוגע ללא תשבועו כרבין, ולענין בל יחל כרב דימי, וקושיית הריב"ש היתה על זה שלענין לא תשבועו עצמו הוא פוסק שלא כמאן.

והנה אם נאמר שעל אוכל ולא אוכל לוקין באמת שתיים כמו שסוברים תוס' בדעת רב דימי, וכמו שסובר הרמב"ם בדעת רבין, א"כ כדי ללקות שתיים צריכים להתרות בהעובר משום שניהם, ואם התרו בו רק משום אחת הרי הוא לוקה רק פעם אחת. ויש לעיין לענין קרבן, האם התורה חייבה את הקרבן משום בל יחל או משום

לא תשבועו בשמי לשקר, ונפ"מ על איזה לאו צריך להתוודות (מיהו י"ל שבידוי על הקרבן אין צריכים וידוי על השם של הלאו, אלא רק על העובדא שעבר על לאו). ולכאורה צריכים לומר שהקרבן בא בשביל לא תשבועו ולא משום בל יחל כי אם הוא בא משום בל יחל למה לא חייבה התורה קרבן גם על קונמות (חוץ ממעילה בקונמות", דהיינו שיתחייב קרבן גם משום האיסור של בל יחל).

דף כ"א ע"ב

**(ט) והרי נמלה, ברי' שאני,
והרי הקדש, הא בעינן
שו"פ.**

הנה רש"י פי' שגם בהקושיא של והרי הקדש ידענו שצריכים שוה פרוטה כמו שבהקושיא של והרי נמלה ידענו גם בהקושיא שמדובר בברי' שהרי הזכירו נמלה. ויש לעיין למה לא תירץ התרצן בלשון של 'שוה פרוטה שאני' כמו שאמר 'ברי' שאני', אי נמי שיאמר בלשון של 'הא בעינן ברי' כמו שאמר 'הא בעינן שוה פרוטה'.

ועי' בפירוש הר"ח דנראה מדבריו דלא כרש"י, אלא שבהקושיא של והרי הקדש לא ידענו שצריכים שוה פרוטה. ולפ"ז ניחא הלשון של התרצן של הא בעינן שוה פרוטה, אבל על רש"י יש להעיר את ההערה הנ"ל.

ונראה שבהקושיא של והרי נמלה סבר המקשה שחייבים על כל ציור של כל

אכילה א"כ אז הדין הי' נותן שיתחייב רק על כזית כמו בשאר איסורי אכילה, והי' קשה למה חייבים על שוה פרוטה אע"פ שאין בו כזית, כי ס"ד דהא דבעינן שו"פ אין זה דין של שיעור, דהיינו שזה השיעור של איסור אכילת הקדש, אלא הרי זה משום שפחות מזה אינו בגדר כסף וכמו שביארנו באות י"ט, וא"כ קשה למה לא נאמר במעילה שיעור של כזית, אבל האיסור של מעילה אינו איסור אכילה, אלא איסור הנאה, או איסור של הוצאה מרשות הקדש (עי' בפ"ו מהל' מעילה ששיטת הרמב"ם שם היא שאין חיוב מעילה על ההוצאה מרשות הקדש בלי שיהנה, ודלא כהראב"ד שם שסובר ששפיר איכא חיוב מעילה על ההוצאה מרשות הקדש לחוד), וא"כ אולי משום כך לא נאמר שם שיעור של כזית, ומה היא הראי' משם שבאיסורי אכילה חייבים גם על כל שהוא (ועי' במל"מ בריש הל' מעילה).

והנה רעק"א בשו"ת מה"ק סי' ק"צ הביא את הצד שהשיעור של איסורי הנאה הוא כזית, דהיינו שיהנה מחתיכה של כזית, ולא נאמר שההנאה צריכה להיות שו"פ כמו שלא נאמר כן באיסורי אכילה, והצד לומר כן הוא משום דברי רבי אבהו בפסחים דף כ"א ע"ב שכל מקום שנאמר לא תאכל גם איסור הנאה במשמע, דמש"ה יש להנאה אותו שיעור שיש לאיסור אכילה, ואילו רעק"א חולק על זה וסובר שהשיעור של איסור הנאה הוא הנאה ששוה פרוטה, אפילו אם הוא נהנה שוה פרוטה מחתיכה שהיא פחותה מכזית. ומעתה לפי הצד שהשיעור של איסורי הנאה הוא כזית אתי שפיר סברת המקשן,

שהוא, רק שנקט המקשה נמלה משום היותה דוגמא של פחות מכזית, ועל זה תירצו בלשון של ברי' שאני, כלומר שחייבים דוקא על נמלה יען היותה ברי', אבל בעלמא אין חייבים על כל שהוא אלא צריכים כזית, רק שלברי' יש את החשיבות של כזית. אבל בהקדש ידע המקשן שצריכים שוה פרוטה, רק שסבר שאין זה מדין שיעור, אלא משום שפחות משהו פרוטה אינו בגדר ממון ושוויות, אבל בשאר איסורים חייבים גם על כל שהוא ולא בעינן שום שיעור, ועל זה תירצו שלעולם גם לפחות משהו פרוטה יש דין של כסף ושוויות, רק שצריכים שיעור של שו"פ ואין חייבים על כל שהוא, דהיינו פחות משהו פרוטה, ולכן לא אמריןן שוה פרוטה שאני, כי גם המקשן ידע ששוה פרוטה שאני רק שסבר ששאני בזה שרק שוה פרוטה נחשב כסף, ולכן תירצו בלשון של הא בעינן שוה פרוטה, כלומר דלא כמו שסבר המקשן שאין צריכים שיעור אלא בעינן שיעור של שוה פרוטה.

כ) והרי נמלה, ברי' שאני.

צ"ע דהא קושיא זו עצמה הקשה רבי שמעון (שסובר שלוקין על כל שהוא) על רבנן בהמשנה במכות דף י"ג, ותירצו לו שברי' שאני כמו שתירצה הגמ' כאן, וכמו שהביא רש"י כאן.

כא) והרי הקדש, הא בעינן שו"פ.

צ"ע מה היא הקושיא של הרי הקדש, דבשלמא אם האיסור של מעילה הי' איסור

איסור אכילה ולא איסור הנאה אלא הפגיעה בהקדושה וכמו שכתבנו, וא"כ גם המקשן ידע שאין ראי' לאיסורי אכילה. (ועכ"פ הגר"ח עצמו בהל' מעילה שם כתב גם בנוגע לקדשי מזבח שיסוד הדין של המעילה הוא גזילה. וכן כתב השערי יושר והוכיח כן מהא שגם בספק מעילה בקדושת מזבח פטרינן ל' כדין ממון כדמוכח בהמשנה בכריתות דף כ"ב ע"ב, ולא מחייבינן כמו שעושים בכפרה כמו שמבואר בתוס' בכתובות שם.)

דף כ"ב ע"א

(כב) והרי מגדף, מדבר ואוסר קאמרינן והאי מגדף וחוטא הוא.

הנה לכאורה הכוונה במדבר ואוסר קאמרינן היא שאנו מדברים אודות זה שהוא מביא קרבן על זה שעבר על האיסור שדיבורו יצר, דתופעה זו לא מציינו במקום אחר. מיהו לפ"ז לא מובן מה המשיכו להקשות מגזיר, דפרכינן והרי נזיר, ופירש"י וז"ל, שמדבר ואוסר שדיבורו ומביא קרבן ביום תגלחתו עכ"ל, ומה קשה, הלא הנזיר לא עבר על כלום.

וצ"ל שעיקר התירוץ הוא שאני מגדף שהדיבור עצמו הוא עבירה וחטא, וכמו שסיימו והאי מגדף וחוטא הוא, ואילו אנחנו מדברים שיביא קרבן על דיבור שאין הדיבור עצמו בגדר חטא, ותופעה זו לא מציינו במקום אחר, ונקט מדבר ואוסר רק כדי לומר שהדיבור אינו חטא, אבל אין הכוונה שצריכים דוקא מדבר ואוסר ושעבר

כי י"ל שהוא סובר שהאיסור של מעילה הוא איסור הנאה, ולכן ס"ל ששפיר שיין שם השיעור של כזית, ובכל זאת חזינן שחייבים על כל שהוא אם הוא שוה פרוטה שנחשב כסף ושיות, ועל זה מתרצינן שבמעילה צריכים שוה פרוטה בתורת שיעור, והשיעור הוא שוה פרוטה ולא כזית, ויש לבאר דהיינו משום שיסוד התשלומין הם משום גזילה מהקדש וכמו שביאר הגר"ח בהל' מעילה, וכן סוברים תוס' בכתובות דף ל' ע"ב שהתשלומין במעילה הם משום גזילה מהקדש.

עוד צ"ע, דהנה הנתיבות המשפט בסי' כ"ח סק"ב סובר שמה שכתבו תוס' בכתובות שם שהתשלומין הם משום גזילה הרי זה רק בנוגע לקדושת בדק הבית, אבל על קדושת מזבח חייבים גם בכל שהוא משום שהתם התשלומין הם משום כפרה (ועי' ביסודו של הגר"ח שהביא הברכת שמואל על ב"ק בסי' ל"ד עיי"ש), כלומר על זה שפגע בהקדושה וז"ל שם, דשאני התם בפסחים דהוא קדושת דמים, ומעילה דקרבן וחומש הוא משום גזילת הקדש, כמו שכתבו התוס' בכתובות דף ל' בד"ה זר שאכל תרומה, משום הכי בעינן שיהיה בר דמים, מה שאין כן הכא מיירי בקדושת הגוף, דמעילה דידה לא תליא בדמים כלל וכו', דלא משום גזילת הקדש הוא, רק משום כפרה כמו תרומה עכ"ל, ולפי דבריו יש מעילה על קדושת הגוף גם בכל שהוא. וא"כ אכתי חזינן בקדושת הגוף שחייבים גם על כל שהוא, וא"כ למה לא הקשו כאן מקדושת הגוף דלא בעינן שם שוה פרוטה. מיהו נראה פשוט שלא קשה מידי, כי פשיטא שהתם הטעם הוא משום שאינו לא

על האיסור שיצר, ולכן המשיכו להקשות מנזיר שהוא מדבר, כלומר שהדיבור עצמו אינו חטא כמו מגדף, ובכל זאת הרי הוא גורם להבאת קרבן, ועל זה מתרצינן שהכוונה היא שלא מצינו מדבר ומביא קרבן על זה שהחליף את דיבורו אבל נזיר מביא את הקרבן כדי להתירו ביין.

והנה מצינו נזיר טמא שמביא קרבנות נזיר טמא על זה שהחליף את דיבורו בזה שנטמא למתים, וע"י בזה בגליון מהמרש"א כאן.

כג) והרי נזיר.

הנה אם נאמר שהריני נזיר כולל בתוכו נדר להביא קרבנות נזירות, והתורה גזרה שאם הוא מקבל על עצמו נזירות גם דבר זה יהי' בכלל קבלת נזירותו א"כ לק"מ דהא זהו ציור שהוא נודר להביא קרבן, וכמו שלא קשה מכל נודר להביא קרבן דחזינן שהוא מביא קרבן בגלל דיבורו, גם מקרבנות נזירות לא קשה, וא"כ צ"ל שקרבנות נזירות הם חובה שהתורה הטילה עליו, דמזה חזינן שדיבורו יכול לגרום שהתורה תחייב אותו להביא קרבן. ברם אכתי יכול להיות שמאחר שהתורה חייבתו בקרבנות נזירות שוב אמרינן שנכלל בקבלת נזירותו גם נדר שיביא את הקרבנות. וע"י בזה בספרי על נדרים באות מ"ג.

כד) על דיבורו קאמרינן והאי מביא קרבן לאשתרויי ל"י חמרא הוא מביא.

והנה בניזיר דף מ"ו ע"א תנן שאם גילח

על אחת משלשתן יצא, וא"כ יוצא שרק הראשון מתירו ביין. וי"ל שאה"נ רק שכוונת התירוץ היא רק שאינם באים על זה שהחליף את דיבורו, דבזה שנים האחרים שוים להראשון. ואולי י"ל עוד שהיכא שהביא את שלשתן ההיתר נעשה ע"י כולם.

כה) והרי הקדש.

פירש"י וז"ל, שמדבר ואוסר בדיבורו את שהוא מקדיש, ואם החליף דיבורו ונהנה ממנו מביא קרבן מעילה עכ"ל. וצ"ע למה זה נחשב שהחליף את דיבורו, דהא לא אמר שלא יהנה, אלא נתנו להקדש.

והנה הקו"ש בקידושין אות כתב שבקדשי בדק הבית המקדיש רק נתנו לרשות הקדש, ולאחר שהממונות שייכת להקדש, חלים הקדושה והאיסור ליהנות ממנו כתוצאה מהממונות, אבל בקדושת הגוף המקדיש הוא זה שמחיל את הקדושה, ושוב נעשה ממון הקדש כתוצאה מהקדושה. ולפ"ז י"ל שקושיית הגמ' כאן היא מקדושת הגוף, דהתם הוא עצמו אוסר ויוצר את הקדושה, וחזינן שהוא מביא קרבן על זה שהחליף את דיבורו, אבל מקדושת בדק הבית לק"מ, כי אין זה נקרא שדיבורו אסר, אלא הרי זה כמו היכא שנתנו לחבירו, וחבירו אסרו על כל העולם, שאין זה נקרא שהנותן יצר איסור.

מיהו אכתי צ"ע, דנהי שבקדושת הגוף דיבורו אסר, אבל הקרבן בא בשביל הגזילה מהקדש או משום חילול הקדושה ולא משום שהחליף את דיבורו. וי"ל שזהו גופא הדיחוי של הגמ' ששאני הקדש

וכו' סובר שאם נדר בלשון איסור, דהיינו שאמר ככר זו אסורה עלי, חל הנדר אע"פ שלא התפיס בקרבן, ואין צורך לומר שככר זו אסורה עלי הוא יד לככר זו אסורה עלי כקרבן, ומעתה לפי זה יוצא שבנדר כזה לא יהי' חיוב מעילה לפי מה שכתב רש"י כאן שיש מעילה כי קונם הוא לשון הקדש, ועי' בזה במל"מ בהל' מעילה.

כח) קסבר אין מעילה בקונמות.

פירש"י וז"ל, אין מעילה בקונמות, דלא קרינן ביה מקדשי ה' שהרי חולין הוא אצל כל אדם עכ"ל. הנה מדבריו משמע שהוא חולין רק אצל כל אדם, אבל להנודר אינו חולין, אלא שפיר יש בו קדושה, רק שאין מעילה כיון שהוא חולין אצל כל אדם. וצ"ע דבשלמא בקונם כללי י"ל שאע"פ שאין מעילה אבל קדושה יש בו (ועי' בקובץ הערות בסי' נ"ה סק"י שכתב שגם המ"ד שסובר שאין מעילה בקונמות מודה שקדושה שפיר יש בו), אבל בקונם פרטי איך אפשר לומר שיש קדושה רק לגבי דידי'. מיהו הקובץ הערות בסי' נ"ב סקי"ג כתב דשפיר שייך לומר שלגבי אדם אחד לחוד הרי זה הקדש כמו שמצינו בהפקר לעניים לפי בית שמאי שרק לגבי עניים הרי זה הפקר.

כט) אמר רבא מחלוקת בסתם אבל במפרש דברי הכל בכל שהוא, מאי טעמא מפרש נמי כברי' דמי.

עי' ברש"י לעיל בסוף ע"ב שכתב וז"ל, ברי' טעמא מאי דחשיבא, מפרש נמי איהו

שנאסר על כל העולם, דמזה חזינן שאין הקרבן בא בשביל שהחליף את דיבורו שהרי שאר אנשים לא דיברו כלום.

מיהו אכתי צ"ע דבנדה דף מ"ו ע"ב איתא שהיכא שהקדיש הוא ומעלו אחרים הרי הם עוברים בלא יחל דברו, וביאר הר"ן בנדרים דף ט"ו ע"א וז"ל, ואע"ג דכתיב לא יחל דברו, לא יחל אדיבור קאמר עכ"ל, כלומר שאפילו אחר לא יחל את דיבורו של המקדיש, וא"כ אכתי יכול להיות שמעילה היא משום חילוף הדיבור, ואין ראוי ממה שהדבר נאסר על כל העולם, ושגם שאר אנשים מתחייבים בקרבן מעילה.

כו) והרי קונמות.

פירש"י וז"ל, והרי קונמות, שלא אסרה אלא עליו, ואם אכל ממנו קס"ד דמביא קרבן מעילה, שהקונם לשון הקדש הוא עכ"ל. צ"ע דנהי שבקונם פרטי, דהיינו כשאסר רק על עצמו, יש מעילה, אבל הלא גם בקונם כללי, דהיינו היכא שאסרו על כל העולם, יש מעילה וכל העולם מועלים, וא"כ הרי זה כמו הקדש שיש בהדיבור כח לאסור על כל העולם, ומה לי בזה שבהציור הזה הגביל את הדיבור רק לענין לאסור על עצמו, הלא בכל זאת י"ל ששאני קונמות שהדיבור מסוגל לאסור על כולי עלמא.

כז) והרי קונמות.

פירש"י וז"ל, והרי קונמות, שלא אסרה אלא עליו, ואם אכל ממנו קס"ד דמביא קרבן מעילה, שהקונם לשון הקדש הוא עכ"ל. הנה הר"ן בתחילת נדרים בד"ה כל

אחשבה דאסרי' עלי' עכ"ל. וצ"ע למה צריכים לומר שזה כברי', דהא אפילו אם לא הי' דין של ברי', למה לא יתחייב אם הוא מפרש שבועה שלא אוכל כל שהוא. והרי רבא עצמו אמר שאם נשבע שלא יאכל עפר הרי הוא חייב, וכי גרע כל שהוא מעפר.

מיהו י"ל דשאני בעפר שכיון שאינו בגדר אוכל, א"כ לא מיקרי שבועה על אכילה, אלא הרי זה כנשבע שלא יכניס לפיו ולבטנו עפר, ואין דעתו לאסור דבר שנקרא אכילה, רק שהשתמש בלשון אכילה כי זה נראה כמו אכילה, א"נ כי הוא אוסר רק כזית לפי הצד של רבא שהוא חייב רק על עפר שהוא כזית, אבל כשהוא נשבע על אוכל נקטינן שהוא מתכוין להשבע שלא יעשה אכילה, וא"כ אכתי י"ל שצריכים דבר של חשיבות כדי שיחשב בגדר אכילה, אלא שאע"פ שאי אפשר להקשות משבועה שלא אוכל עפר, אבל אפשר להקשות מצד הסברא, וכמו שהקשינו, והיינו שאפילו אם לא הי' דין של ברי', אבל אם הנשבע עצמו מפרש שבועה שלא אוכל כל שהוא, למה לא יתחייב, הלא הוא עצמו אחשבי'.

והנה יש לחקור מה היינו אומרים אם התורה לא היתה מחייבת על ברי', דמצד אחד י"ל שהיינו מפרשים שנהי שהיתה ברי' מהני להחשיבה בגדר אכילה כמו כזית, אבל בכל זאת התורה חייבה דוקא על כזית, ובזה קמ"ל שנקטינן שהתורה שפיר מחייבת על ברי' מחמת חשיבותה, אבל מצד שני י"ל שהיינו אומרים שלא מהני חשיבות להחיל עלי' שם של אכילה

כשאין בה כזית, ובזה קמ"ל דנקטינן ששפיר מהני חשיבות להחיל עליו שם של אכילה, ולפי הצד הראשון שפיר קשה קושייתנו הנ"ל, דהיינו שאפילו אם התורה לא היתה מחייבת על ברי' שהיא פחותה מכזית, כי התורה הקפידה דוקא על כזית, אבל הנשבע עצמו שפיר יכול לאסור על עצמו גם פחות מכזית, וא"כ למה צריכים להגיע להא שהתורה אסרה ברי', אבל לפי הצד השני אם התורה לא היתה מחייבת על ברי' היינו אומרים שבכלל לא מהני חשיבות להחיל שם של אכילה היכא שאין בו כזית, וא"כ גם הנשבע לא הי' יכול לעשות כן, וא"כ היינו דאמר רבא שמפרש נמי כברי' דמי, כלומר שחזינן מברי' ששפיר מהני אחשבי' להשלים את השם של אכילה.

מיהו צ"ע דמה היא הראי' מברי', דהא התם יש סיבה בגופה להחשיבה, דהיינו היותה ברי' שלימה, אבל מי ימר שמהני אחשבי' מצד הגברא להחשיבו בגדר אכילה.

והנה רש"י לעיל כאן בסוף ע"ב פי' שחייבים על ברי' מחמת חשיבותה, וכמו שהבאנו לעיל, וכמו שנקטנו עד עכשיו, אבל תוס' בחולין דף צ"ו ע"א בד"ה מאי טעמא דרבנן ברי' היא כתבו טעם אחר וז"ל, ויש לומר דהיינו טעמא דהני, דכי אמר רחמנא לא תאכל גיד, ולא תאכל עוף טמא, וכן באבר מן החי, כאילו פירש בין גדול בין קטן, דכולהו מיקרי גיד ועוף טמא, ובלבד שיהיו שלמים, אבל נבילה חתיכה נמי משמע נבילה, וכן טבל, דאי הוה כתיב לא תאכל חטה של טבל, אז

הוה חשיב ברי' עכ"ל, ולפי תוס' כוונת רבא כאן היא שכשהנשבע מפרש כל שהוא הרי זה כמו היכא שהתורה מפרשת גיד הנשה או אבר מן החי.

והנה יש לעיין לפי פירש"י שחייבים על ברי' מצד הסברא מחמת חשיבותה, א"כ י"ל שה"ה שהיכא שנשבע שלא יאכל, אשר לפי רבנן הרי הוא חייב רק על כזית, הרי הוא יתחייב גם אם אכל ברי', אבל לפי תוס' נראה שלא יתחייב, כי לא נשבע על חפץ מסוים כמו עוף וכדומה, אבל אם ישבע שלא יאכל אבר או עוף יתחייב גם על פחות מכזית אם זה ברי'.

(ל) מהו דתימא ליטעום נמי כדאמרי אינשי וכו'.

צ"ע כיון שבנדריים הולכים אחר לשון בני אדם, למה באמת לא אמרינן שחייב רק על כזית כי כוונת לשונו היא לכזית כדאמרי אינשי, ואפילו אם נאמר דאע"פ שאמרי אינשי טעימה במובן של אכילה אבל הרי הם משתמשים במלה זו גם לטעימה בעלמא, ומש"ה אמרינן סתם נדרים להחמיר, דהיינו שאסר על עצמו גם טעימה כל שהוא, אבל בכל זאת גם לפ"ז אכתי צריך להועיל פירושיהם להקל. ועוד דלא משמע שכוונת רבא היא משום שסתם נדרים להחמיר.

וי"ל שכוונת הקמ"ל היא שקמ"ל שגם בלשון בני אדם כשאומרים "ניטעום מידי" אין כוונתם שהמלה טעימה משמשת בהמובן של אכילה מרובה, אלא גם אז משתמשים בהמלה במובן של טעימה בעלמא, רק שנוקטים כן על אכילה רגילה

כי רוצים לדבר בלשון עדינה וצנועה ולכן משתמשים בהמלה טעימה גם על אכילה מרובה, ולעולם אין הכוונה שבלשון בני אדם טעימה פירושה גם טעימה מרובה, ומש"ה בנדריים שאינו מדבר עם אנשים אחרים הרי הוא בודאי מתכוין לטעימה כל שהוא, כי אם הוא רוצה לאסור רק כזית אין סיבה למה ישתמש במלה טעימה. מיהו אכתי צ"ע מה יהי' כשהוא מדיר אדם אחר ממנו בנוכחותו.

(לא) בענין המחלוקת אם יש איסור של חצי שיעור בשבועות ונדריים.

הנה בגמ' אמרינן אמר רב פפא מחלוקת בשבועה אבל בקונמות דברי הכל בכל שהוא, מ"ט קונמות נמי כיון דלא מידכר שמא דאכילה כדמפרש דמי. וכתב הר"ן וז"ל, ולענין פסק הלכה קי"ל כרבנן דבשבועות בעינן שיעורא, אבל בחצי שיעור פטור, ויש מי שאומרים דאפילו איסורא נמי ליכא, ומי [שנשבע] שלא יאכל מותר לו לכתחילה לאכול פחות מכשיעור, דלא דמי לשאר האיסורין שבתורה דקי"ל כר' יוחנן דאמר בפ' בתרא דיומא (דף ע"ג ע"ב) דחצי שיעור אסור מן התורה, ואפי' ר"ל דפליג עלי' מודה דאסור מדרבנן כדאיתא התם, דהני מילי איסורא דאורייתא, אבל הכא איסור הבא מעצמו הוא, וכיון שלא נתכוין אלא לכזית, פחות מכזית היתר גמור הוא, וכך הדין בקונמות היכא דהזכיר בהן אכילה, כגון דאמר אכילה מזו עליו קונם, שמותר לו לאכול פחות מן השיעורין מן הטעם שאמרנו, אבל

משא"כ כשנשבע שלא יאכל, הרי חצי כזית בכלל אינו החומר שנאסר, כי לא הי' על זה שום דיבור, אבל אם יסוד הדין של שבועה הוא איסור אכילה, דהיינו שהוא יוצר איסור אכילה על הככר, א"כ שפיר שייך איסור של חצי שיעור, כי גם חצי כזית מהככר הוא החומר של האיסור, רק שחסר השיעור.

מיהו נראה שגם לפי הצד הזה שהוא יוצר איסור אכילה יש לצדד בענין אם חצי שיעור אסור, ויש לתלות את הדבר בשני הצדדים שיש לחקור בהבנת הילפותא של כל חלב והסברא של חזי לאיצטרופי, דמצד אחד י"ל שהכוונה היא שכל חלב מגלה שמצד הסברא צריכים לאסור חצי שיעור משום שחזי לאיצטרופי, ובלי הילפותא של חצי שיעור לא היינו יודעים מעצמינו סברא זו, ועכ"פ מאחר שנקטינן שסברא היא שהיכא שיש איסור הדין נותן שגם חצי שיעור יהי' אסור, א"כ גם בשבועה מכיון שהנשבע יצר איסור אכילה, הדין נותן שגם חצי שיעור יהי' אסור, אבל מצד שני י"ל שיסוד הדין של האיסור של חצי שיעור הוא שהתורה אסרה חצי שיעור בהפסוק של כל חלב, רק שבלי הסברא של חזי לאיצטרופי היינו חושבים שהדרשה היא אסמכתא בעלמא וכמש"כ תוס' ביומא דף ע"ד ע"א בד"ה כיון וכו', רק דכיון שקיימת הסברא של חזי לאיצטרופי נקטינן שהיא דרשה גמורה. ולפי הדרך הזה האיסור הוא הפסוק של כל חלב, ואילו לפי הדרך הראשון האיסור עצמו אינו כתוב בכל חלב, אלא האיסור הוא מצד הסברא, רק שכל חלב מגלה לנו את הסברא. ולפי הדרך השני י"ל שחצי שיעור

הרמב"ם ז"ל כתב בהלכות שבועות מי שנשבע שלא יאכל, ואכל פחות מכזית, פטור, והרי הוא כאוכל חצי שיעור מנבילות וטרופות וכיוצא בהן, וכן בפרק ראשון מהלכות נדרים כתב שאם אמר אכילות פירות ממדינה פלונית עלי אינו לוקה עד שיאכל כזית, דמשמע שאיסורא מיהא איכא, וכדבריו נ"ל (שאיסורא מיהא איכא משום חצי שיעור), אף על פי שלא כתבתי כן בחידושי, מדאמרינן בפרק יום הכיפורים חצי שיעור רבי יוחנן אמר אסור מן התורה, וריש לקיש אמר מותר, רבי יוחנן אמר אסור דכיון דחזי לאיצטרופי איסורא קא אכיל, אלמא חצי שיעור אפילו באיסורי תורה לא מיתסר אלא משום דחזי לאיצטרופי, ובשבועות נמי אף על פי שאין בכלל דבריו אלא שיעור שלם, הני מילי למלקות ולקרבן, אבל כיון דחזי לאיצטרופי ולאשלומי לכזית איסורא מיהא איכא, דאע"ג דהתם ביומא מריבויא דכל חלב מייתינן חצי שיעור, הא ודאי ההוא ריבויא לא כתיב אלא גבי חלב, ואפ"ה ילפינן מיני' לכל איסורין, משום דפשיטא לן דלא אסרי' רחמנא אלא משום דחזיא לאיצטרופי, ולמה לא יהא דין שבועות כדן שאר איסורין עכ"ל

והנה אם יסוד הדין של שבועה הוא איסור לעבור על דיבור, א"כ לכאורה אין סיבה לאסור חצי שיעור, כי אין כאן שום דיבור על זה, שהרי אכילה היא בכזית, ואע"פ ששייך מציאות של איצטרופי, אבל מצינו איסור זה רק היכא שגם להחצי שיעור יש את המציאות של חומר האיסור רק שחסר השיעור, וכגון בחצי שיעור של חלב, דחלב מיהא הוי רק שחסר השיעור,

כן למה סוברים רבנן שחייב רק אם אוכלים כזית, הלא לא תאכל דקרא כולל גם חצי שיעור, וא"כ גם שבועה שלא אוכל צריך לכלול גם חצי שיעור.

(לב) אכילה מזו עלי קונם אכילה מזו עלי קונם.

הנה בגמ' מבואר שבכה"ג הרי זה בגדר שני נדרים נפרדים, ומש"ה מקשינן שאי אפשר לומר שחצי שיעור מזו וחצי שיעור מזו מצטרפין, ואמרינן שהציוור של שני קונמות מצטרפין הוא כשאמר אכילה משתיהן עלי קונם, ודכוותה גבי שבועות אם אמר שבועה שלא אוכל משתיהן אינן מצטרפות. והנה ה"ה היכא שלא אמר אכילה משתיהן וכללן במלה אחת ובדיבור אחד, אלא הוא הדין אם אמר אכילה מזו ומזו עלי קונם הרי זה נדר אחד, וחצי שיעור מזו וחצי שיעור מזו מצטרפין, אבל אם אמר שבועה שלא אוכל מזו ומזו אינם מצטרפין, והטעם לכל הנ"ל הוא כי ילפינן מוה"י כי יאשם מאחת מאלה שכל אחת היא שבועה בפני עצמה, ולכן הרי הן חלוקות לחטאות, ואם אוכל משתיהן בהעלם אחד חייב שתים, ומש"ה אינן מצטרפות, אבל בנדר הרי זה בגדר נדר אחד, ואם אוכל משתיהן בהעלם אחד חייב מעילה אחת, וכן הרי הן מצטרפות, וכל זה מבואר ברש"י, והביא רש"י את המשנה בע"ב ששבועה שלא אוכל פת חטין ופת שעורין וכו' חייב על כל אחת ואחת בפני עצמה אפילו אם אכלן בהעלם אחד, וביאר רש"י דהיינו כהנ"ל משום הדרשה של מאחת מאלה. ועוד תנן בע"ב כהאי גוונא על שבועה שלא אשתה יין ושמן ודבש.

לא יהי' אסור בשבועה כי כל חלב קאי רק על איסורים שהתורה אסרה ולא על איסור שהאדם עצמו יוצר. ומלשון הר"ן שהבאנו משמע כהצד הראשון שכתבנו.

והנה תוס' להלן בע"ב בד"ה אהתירא וכו' כתבו שאע"פ שחצי שיעור אסור מן התורה לפי רבי יוחנן, אבל לא אמרינן שהוא מושבע ועומד על זה מהר סיני, כי הוא רק איסור בעלמא ואין על זה חיוב מלקות, והרי הוא יותר קל אפילו מאיסור עשה. מיהו צ"ע דסוף סוף כיון שילפינן את האיסור מכל חלב, למה לא אמרינן גם על זה שהוא מושבע ועומד מהר סיני.

ברם יש לומר טעם אחר למה אינו מושבע ועומד על חצי שיעור, והיינו לפי הדרך שכתבנו שהאיסור הוא מצד הסברא, ואינו כתוב בהתורה, כי כל חלב אינו גוף האיסור, אלא רק גילוי שיש סברא שיהי' אסור, ולעולם האיסור הוא מסברא, דלפ"ז י"ל שמכיון שגוף האיסור אינו כתוב בהתורה אינו מושבע ועומד על זה.

והנה הר"ן כאן, וכן בנדרים דף ח' ע"א, סובר שעל כל מה שילפינן מדרשה ואינו מפורש בהתורה לא אמרינן שהוא מושבע ועומד, ושזהו הטעם למה אינו מושבע ועומד על חצי שיעור, וא"כ ה"ה שי"ל כדרכינו הנ"ל שעל דבר שהוא מסברא אין מושבע ועומד. ועי' להלן באות נ' שכתבנו עוד דרך למה לומר שאין מושבע ועומד על חצי שיעור.

והנה הא ודאי שגם אחרי הילפותא של כל חלב לא אמרינן שזה מגלה שחצי שיעור הוא בכלל גוף הפסוק של לא תאכל לענין איסורא (אבל לא למלקות), כי אילו

הכל הוא דיבור אחד ולכן מספיק בזה שיש בין כולן שוה פרוטה. וצ"ע דלפי המבואר כאן גם רבנן סוברים שבזו ובזו חשיב הכל דיבור אחד ולכן בקונמות הרי הם מצטרפין, ורק בשבועה הרי הם סוברים שחייב על כל אחת ואחת משום הדרשה של מאחת מאלה.

לג) רבי מאיר אומר שבועות כקונמות ולית לי לדרב פנחס.

יש לבאר שרבנן סוברים שהילפותא של מאחת מאלה שמלמד שחייבים בהעלם אחד על כל אחת ואחת מגלה שהן נחשבות שתי שבועות נפרדות וכלשון רש"י בד"ה מתוך שחלוקות לחטאות וז"ל, וכן אמר נמי מזו ומזו שתי שבועות חשיבי עכ"ל, ולכן אינן מצטרפות, אבל רבי מאיר סובר שלעולם הן שבועה אחת רק שגזירת הכתוב היא שחייב בנפרד על כל חלק מהשבועה, ולכן הרי הן מצטרפות.

לד) רש"י ד"ה אין לה פדיון.

וז"ל, אין לה פדיון להתירה לו, שלא נאמר פדיון באיסורין עכ"ל. צ"ע דדבר פשוט הוא שלא מהני פדיון להתיר איסורין, אבל הכא למה לא מהני הפדיון לפדות את הקדושה ושוב ממילא אין כאן איסור, כמו בקונם כללי דמהני בו פדיון, וא"כ רש"י הי' צריך ליתן טעם למה לא מהני פדיון על הקדושה, וכדרך שהביאו תוס' בע"ב בשם ר"ת שפדיון מהני רק על קונם כללי כי קונם כללי דמי להקדש שאסור על הכל, והר"ן בנדרים דף ל"ה ע"א כתב משום

והנה להלן בדף ל"ו ע"ב תנן שאם חמשה בני אדם תובעין אותו ואמר שבועה שאין לך בידי ולא לך ולא לך וכו' חייב על כל אחת ואחת, וכן אם אמר שבועה שאין לך בידי פקדון ותשומת יד וגזל ואבידה חייב על כל אחת ואחת, וכן שבועה שאין לך בידי חטה ושעורה וכוסמת חייב על אחת ואחת, והנה רבי שמעון חולק שם על לא לך ולא לך וסובר שחייב על כל אחת ואחת רק אם הזכיר שבועה על כל אחד ואחד, והיינו משום שהוא סובר שבלי להזכיר שבועה לכל אחד ואחד הכל היא שבועה אחת, ואינו דורש מאחת מאלה, וצ"ע למה אינו חולק על שאר הציורים.

והנה הרע"ב על המשנה בע"ב של פת חטין ופת שעורין וכו' כתב שחייב על כל אחת ואחת כי הזכיר פת על כל אחד בפני עצמו, דזה קובען לשבועות נפרדות, וזהו דלא כרש"י כאן שדימה את המשנה ההיא להציור של מזו ומזו, ואולי כוונת הרע"ב היא לפי ר"ש ושר"ש יודה להמשנה ההיא כי מה שהזכיר פת בכל אחד הרי זה בא במקום להזכיר שבועה בכל אחד ואחד.

והנה בקידושין דף מ"ו ע"א תנן שאם אמר התקדשי לי בתמרה זו התקדשי לי בזו התקדשי לי בזו אם יש באחת מהן שוה פרוטה מקודשת ואם לאו אינה מקודשת, בזו ובזו ובזו אם יש שוה פרוטה בכלן מקודשת ואם לאו אינה מקודשת, ובגמ' אמרינן שהמשנה היא כרבי שמעון שסובר שצריכים לומר שבועה לכל אחד ואחד ולכן רק אם אמר התקדשי והתקדשי הרי זה מפרידן, אבל אם אמר בזו ובזו

שלא אלים קונם פרטי למיתפס פדיונו.

וכדי ליישב פירש"י אפשר לומר שבקונם כללי תחילת הדין היא שהוא מחיל קדושה, וכתוצאה מזה הרי החפץ נאסר, ולכן כשהוא מפקיע את הקדושה ע"י פדיון שוב אין החפץ אסור, אבל בקונם פרטי תחילת הדין הוא שהוא מחיל איסור, וכתוצאה מזה חלה קדושה, וממילא לא מהני פדיון על הקדושה כי גם אחרי הפדיון על הקדושה נשאר האיסור, וממילא שוב חלה הקדושה כתוצאה מהאיסור, וא"כ י"ל שלכן כתב רש"י שלא מהני פדיון על קונם פרטי כי איסור אינו נפדה, דכוונתו היא שמש"ה לא מהני מה שהוא פודה את הקדושה כי כיון שאין פדיון על האיסור שוב ממילא חלה הקדושה. מיהו כמובן צריכים ראיות כדי לומר את החילוק הנ"ל בין קונם כללי לקונם פרטי, וגם קשה להכניס את כל זה לדברי רש"י.

לה) תד"ה רבינא וכו'.

וז"ל, לרבינא נמי טעמא דרבנן כדרב פנחס כדמסיק בסמוך, ובא רבינא לחדש דאין צריך לומר איפוך, דכיון דר"מ לאו טעמא דנפשי' קאמר אלא לדבריהם דרבנן קאמר להו כדקאמר בסמוך, וטפי ניחא לי' לאפוכי דרבי מאיר לרבנן בההיא בתרייתא דמייתי, מלהגיה ולהפך דר"מ, משום דבין שבועות לקונמות ובין קונמות לשבועות לא טעי תנא עכ"ל.

וביאר המהרש"א וז"ל, בד"ה רבינא אמר כו', דאין צריך לומר איפוך, דכיון דר"מ לאו טעמא דנפשיה כו' עכ"ל (תוס'), דהשתא לא תקשי לי' מאי קאמר ר"מ

לדבריהם דרבנן קונמות כשבועות, דבשלמא שבועות הואיל וחלוקות לחטאות אלא קונמות כו', דאיכא למימר דר"מ לא הוה ידע טעמא דרבנן דאית להו בשבועות דאינן מצטרפות משום דרב פנחס, ולכך קאמר להו שפיר לדידכו דאינן מצטרפות בשבועות ה"נ אודו לי מיהת דקונמות כשבועות, ורבנן א"ל שבועות איכא כדרב פנחס כו' כדמסיק, אבל לעיל דר"מ טעמא דנפשי' קאמר בשבועות דאינן מצטרפות, וע"כ דליכא טעמא אלא כדרב פנחס, ואהא קשיא לתלמודא אלא קונמות אמאי לא כיון דבקונמות ליכא דרב פנחס, ואבן ל"ב האריך בזה לאין צורך ע"ש עכ"ל. הרי שכתב שלפי הדרך שר"מ לדבריהם דרבנן קאמר, לא אסיק אדעתיה דר"מ שטעמייהו דרבנן הוא כרב פנחס, אלא ס"ל שמה שרבנן אומרים ששתי שבועות אינן מצטרפות הרי זה מצד הסברא בעלמא, ולכן הקשה שכמו ששתי שבועות אינן מצטרפות, הדין נותן שגם שני קונמות לא יצטרפו, ואין צורך להגיי' ולומר איפוך ושר"מ קאמר שבועות כקונמות, דזה צריכים לומר רק אם ר"מ טעמא דנפשי' קאמר, דלפ"ז בע"כ ידע שמה ששתי שבועות אינן מצטרפות הרי זה משום דרב פנחס, וא"כ למה קאמר שגם שני קונמות אינם מצטרפין, ולכן בע"כ צ"ל איפוך ושר"מ אמר שבועות כקונמות, וששתי שבועות אינן מצטרפות משום דלית לי' דרב פנחס.

מיהו לא הבנתי דאם לפי הדרך שרבי מאיר לדבריהם דרבנן קאמר, סבר רבי מאיר שרבנן סוברים מצד הסברא לחוד ששתי שבועות אינן מצטרפות, ושלכן

הקשה שכן צריך להיות גם בקונמות, א"כ למה סבר דוקא בדרך זה, ולא סבר להיפך, והיינו שטעמייהו דרבנן בקונמות הוא מצד הסברא, ויקשה עליהם שא"כ למה אינם אומרים ששבועות הן כקונמות.

ועוד למה לפי הדרך שרבי מאיר טעמא דנפשי' קאמר, אי אפשר לומר שהוא עצמו סובר שמצד הסברא שתי שבועות אינן מצטרפות (כמו שהוא סבר שזהו טעמם של חכמים לפי הדרך שלדבריהם דרבנן קאמר), ושלכן אמר שה"ה לקונמות, ושקונמות הן כשבועות.

לו) כי תניא ההיא לענין קרבן דבעינן שוה פרוטה.

הרי שהשיעור של מעילה הוא הנאה משהו פרוטה. מיהו הר"ן בנדרים דף ס"ח ע"א בד"ה ואי אמרת מקלש קליש כתב בכזית, ובגליון הש"ס שם תמה עליו רעק"א מהגמ' כאן. ותוס' בנדרים בדף ל"ד ע"ב בד"ה היתה וכו' כתבו שמעילה בקונמות היא אפילו בכל שהוא, וגם עליהם קשה מהגמ' כאן.

וכדי ליישב את קושייתו של הגליון הש"ס על הר"ן מהגמ' כאן כתב הרש"ש בפסחים דף ל"ב ע"ב בד"ה אי דלית וכו' שאע"פ שהשיעור של מעילה הוא בשוה פרוטה אבל על אכילה יש מעילה גם בכזית אפילו אם אין בו שוה פרוטה לרבנן דאבא שאול שהביא שם, שהרי הם סוברים שאיסור אכילת תרומה לזרים הוא בכזית, וממילא שוב ילפינן מעילה חטא חטא מאכילת תרומה (אבל אבא שאול סובר שגם באכילת תרומה צריכים שוה פרוטה ולא בעינן כזית).

והקהלות יעקב בנדרים סי' ל"ח ר"ל שלעולם מעילה בהקדש היא רק בשוה פרוטה גם באכילה (וגם לפי רבנן דאבא שאול), כי צריכים שתיפגם רשות הקדש וכמו שהביא שם ממעילה דף י"ח, אבל בקונמות סגי בכזית כי לא שייך הענין של פגם רשות הקדש, והגמ' בסוגיין שאמרה שצריכים שוה 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) והשיעור של הנאה הוא שוה פרוטה, הרי זה על פי דברי הרמב"ם בסה"מ ל"ת קפ"ז שבדבר שאסור בהנאה גם האיסור אכילה שבו הוא מצד ההנאה, ובכל זאת חזינן שהשיעור של אכילה הוא כזית ולא שוה פרוטה כמו השיעור של כל איסורי הנאה כמו שהעלה רעק"א בתשובה ק"צ (דלא כהצד שהביא רעק"א שם שהשיעור הוא הנאה מכית), ובע"כ צ"ל שרק אכילת כזית מיקרי הנאה חשובה, ומעתה הה"נ בקונמות דאע"פ שאסר על עצמו הנאה אבל השיעור של הנאת אכילה הוא כזית.

(והנה הקהלות יעקב נקט בזה שקונם כללי נעשה הקדש ממש משא"כ קונם פרטי. מיהו באות ט"ו סק"ב הבאנו שהרא"ש בפירושו בנדרים דף ל"ג ע"א סובר שגם קונם פרטי נעשה הקדש ממש, ושהר"ן בדף ל"ה ע"א שם 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 שייך להקדש רק לגבי אדם אחד אבל לא לגבי אדם אחר, כמו שמצינו שאם הפקיר רק לעניים הרי זה הפקר רק לעניים ולא לעשירים לפי בית שמאי. ועוד כתב הקובץ הערות שמהר"ן בדף כ"ט ע"א שם בשם רבינו יונה משמע שגם קונם כללי אינו נעשה הקדש גמור.

דף כ"ב ע"ב

לז) אמר רבא שבועה שלא אוכל ואכל עפר פטור.

צ"ע מה קמ"ל הלא מתני' היא להלן בדף כ"ג ע"ב שאם אמר שבועה שלא אוכל ואכל אוכלין שאין ראויין לאכילה ושתה משקין שאינן ראויין לשת' פטור. וי"ל דס"ד שרק על אוכלין שנתקלקלו הרי הוא פטור, אבל לא על עפר שהוא בעינייהו, ולכן לא נקט התנא דברים שאינן ראויין, אלא אוכלין שאינן ראויין, דהיינו שהדבר הוא אוכל רק שנתהפך להיות אינו ראוי.

מיהו להלן בדף כ"ד ע"א מסקינן שכוונת הך בבא היא "כדרבא", ופירש"י וז"ל, ואוכלין שאין ראויין לאכילה דקתני רישא פטור כדרבא מיפרשא כגון עפר שאינו ראוי לאכילה עכ"ל. הרי שהמשנה עצמה מתכוונת לדברי רבא וא"כ מה קמ"ל רבא.

וי"ל שבלי רבא היינו מפרשים שכוונת המשנה היא רק לאוכלין שנתקלקלו, וקמ"ל

רבא שכוונת המשנה עצמה היא גם לאכילת עפר. ברם אכתי צ"ע דאיך אפשר לומר שכוונת המשנה עצמה היא לעפר הלא קתני אוכלין שאינן ראויין והרי אי אפשר לקרוא לעפר בשם אוכל.

גם י"ל דהנה בדף כ"ג ע"ב ס"ד להש"ס שכוונת המשנה שם היא שנשבע שלא יאכל ואכל נבילות וטריפות, ולפ"ז אכתי לא שמעינן דינו של רבא, ובהמשך הגמ' בדף כ"ד ע"א מבואר שלפי ריש לקיש יש לפרש כן באמת, ורק לפי רבי יוחנן אי אפשר לומר פירוש זה בהמשנה, וא"כ לפי ריש לקיש אכתי לא שמעינן דינו של רבא מהמשנה, וא"כ שפיר קמ"ל רבא שאם אכל עפר פטור.

ברם מרש"י בדף כ"ג ע"ב בד"ה מאי שנא רישא וכו' משמע שגם לפי הס"ד אין כוונת הרישא רק לנבילות וטריפות אלא גם לדברים שאינן ראויין לאכילה מצד המציאות וז"ל, קס"ד נבילה וטריפה נמי אוכלין שאין ראויין הן עכ"ל. ובזה מתיישבת קושיית תוס' שם בד"ה רישא בסתם וסיפא במפרש וז"ל, קצת תימה כיון דרישא וסיפא איירי בנבילה וטריפה מאי שנא שברישא נקט אוכלין שאינן ראויין ובסיפא נקט נבילה וטריפה עכ"ל, די"ל שנקטה המשנה כן כדי לכלול גם אוכלין שאינן ראויין מצד המציאות.

לח) אמר רבא שבועה שלא אוכל ואכל עפר פטור.

הנה הראשונים כאן הביאו גירסא אחרת דגריס אמר רבא שבועה שאוכל ואכל עפר פטור, כלומר שיצא ידי השבועה, וכתב

הר"ן דהיינו משום שכשהוא נשבע שיאכל "מסיק אדעתו" דבכל מאי דאכל יצא ידי שבועתו, פי' דכך נתכוין בשעה שנשבע. מיהו הרא"ש כאן כתב בביאור גירסא זו וז"ל, דאכילת עפר נמי כיון דאחשבה שמה אכילה לצאת ידי שבועתו כיון שאכלו כדי לקיים שבועתו עכ"ל. ולפי הר"ן הרי הוא יוצא ידי שבועתו בתורת אכילת עפר כי כך התכוין בשעה שנשבע, אבל לפי הרא"ש הרי הוא יוצא ידי שבועתו בתורת אכילת אוכל, כי אחשבה אוכל בשעת האכילה.

ונראה שיש נפ"מ בין הר"ן והרא"ש היכא שנשבע על העבר, דהיינו שנשבע שאכל ונתגלה שאכל עפר, דלפי הר"ן גם בכה"ג י"ל שהתכוין בשעת השבועה לכל אכילה שאכל, אבל לפי הרא"ש ליכא בכה"ג אחשבה בשעת אכילה. מיהו זה אינו, כי בסוף דף כ"ד ע"א - ע"ב אמרינן שבשעת שבועתו שפיר שייך לומר שאחשבי' אכילה מסוימת בהעבר, וזה"ל שם, הכי השתא התם כיון דמעיקרא אכל והדר אשתבע לי' חשובי' אחשבי' וכו'.

והנה הטור פסק כב' הגירסאות, ונראה שאי אפשר לומר שהוא גורס כגירסא דידן ופסק מצד הסברא ששבועה שאוכל ואכל עפר פטור, דהא לפי גירסא דידן מהיכא תיתי לחדש את החידוש דין של הגירסא השני' ולומר מעצמינו מצד הסברא את הטעמים שכתבו הר"ן והרא"ש בלי שהדין כתוב בגמ' אשר אז אפשר לומר את הטעמים הנ"ל כפירוש להדין שכתוב בהגמ'. וצ"ל שהוא גורס כהגירסא השני', ופסק גם את הדין של גירסא דידן, דהא

סברא היא שאם נשבע שלא יאכל ואכל עפר שיהי' פטור כיון שאינו מידי דאכילה וכמו שנבאר להלן בסמוך. ועוד דלהלן אמרינן שכוונת המשנה להלן בע"ב היא לומר את הדין הנ"ל של רבא וכמו שהבאנו בהאות הקודמת.

והנה לכאורה צ"ע על הטעמים שכתבו הר"ן והרא"ש, דלכאורה הטעמים שלהם שייכים גם בשבועה שלא אוכל ואכל עפר, דגם שם י"ל שאחשבה בשעת האכילה כדי לעבור על שבועתו, א"נ שהנשבע התכוין לכל מה שיאכל. מיהו להלן כאן תנן שאם נשבע שלא יאכל ואכל אוכלין שאינם ראויין לאכילה פטור, והרי מזה מוכח שבשבועה שלא אוכל ואכל לא אמרינן את הסברות של הר"ן והרא"ש שהרי גם שם י"ל שאם נשבע שלא יאכל ואכל אוכלין שאינן ראויין לאכילה הרי הוא חייב משום סברות הר"ן והרא"ש, ונהי ש"ל שאין ראוי' מהציוור של אוכלין מקולקלין להציוור של אכל עפר וכמו שכתבנו בהאות הקודמת, אבל הסברות של הר"ן והרא"ש שייכות גם באכל אוכלין מקולקלין, וא"כ חזינן משם שלא אמרינן את הסברות של הר"ן והרא"ש על שבועה שלא אוכל, וא"כ ה"ה לשבועה שלא יאכל ואכל עפר.

לט) נזיר שאמר שבועה שלא אוכל חרצן בכמה.

וביאר רב אשי שהטעם לומר שדעתו על משהו הרי זה כי כזית בלא"ה אסור לו מצד התורה. והנה מוכח שדבר פשוט הוא שהנזיר התכוין לאסור חרצן רק במשך ימי נזירותו, כי אם הוא התכוין לאסור חרצן

בלשון של אי אתה מוצא וא"כ משמע שברור לו, שבסתמא בלי לפרש, לא אמרינן שאהתירא דחצי שיעור קא משתבע.

(מא) בענין שתי בכלל אכילה, ובענין נפש לרבות את השותה.

ע"י בגמ' דאמר רבי חייא בר אבין אמר שמואל שבועה שלא אוכל ושתה חייב וכו' שתי' בכלל אכילה. ובחולין דף ק"כ ע"א אמרינן שגבי חמץ וגבי חלב וגבי נבילת העוף כתיב נפש כדי לרבות את השותה, ומבואר שם שכתוב בכולם משום שאי אפשר ללמדם זה מזה כי יש פירכות, וכתבו תוס' שם בד"ה לרבות השותה וז"ל, וא"ת ולמה לי קרא הא שתי' הויא בכלל אכילה כדדרשי' בפ"ג דשבועות מדכתיב ואכלת לפני וגו' מעשר דגנך תירושך וקרי תירוש אכילה, וי"ל דהתם במילי דשתי' כגון יין ושמן, והכא במידי דבר אכילה דממחי להו ושתי' להו עכ"ל. ובגדה דף ל"ב ע"א בד"ה שתי' וכו' כתבו וז"ל, שתי' בכלל אכילה, וא"ת בפרק העור והרוטב גבי חלב למה לי כל נפש לרבות שותה, ויש לומר דאשמעינן דחלב מהותך שמי' חלב עכ"ל (ולהלן בסוף אות מ"ו נכתוב עוד תירוץ על קושייתם).

והנה הרמב"ם בפ"ד מהל' שבועות ה"ג כתב וז"ל, מי שנשבע שלא יאכל היום ושתה חייב שהשתי' בכלל אכילה, לפיכך אם אכל ושתה אינו חייב אלא מלקות אחת אם היה מזיד, או חטאת אחת אם היה שוגג עכ"ל, ובה"ד כתב וז"ל, נשבע שלא ישתה היום הרי זה מותר לאכול, שאין

לעולם א"כ לעולם י"ל שהוא התכוין רק לכזית, כי הוא שפיר אוסר בזה דבר שלא אסרה התורה, ולא עוד אלא ששבועה כזו תחול על כזית גם בימי נזירותו משום הדין של איסור כולל, דמיגו ששבועתו חלה על לאחר ימי נזירותו הרי היא חלה גם על ימי נזירותו. מיהו ע"י להלן באות צ"ט שיש אומרים שצריכים שהציור של הכולל יהי קיים עכשיו ולא בהעבר או בהעתיד.

(מ) וטעמא דפריש הא לא פריש דעת' אכזית.

הנה מלשון הגמ' משמע שהראי' היא מריש לקיש, שהרי ריש לקיש הוא זה שהזכיר ענין זה של פריש וסתמא, וכן פירש"י להדיא שהראי' היא מריש לקיש. וצ"ע דהא יש להוכיח גם מרבי יוחנן, שהרי חזינן שגם רבי יוחנן לא רצה לומר דאיירי בלי כולל ושנקטינן שאהתירא, דהיינו חצי כזית, קא משתבע, אלא נקטינן שכוונתו היא רק לשיעור שלם.

מיהו י"ל שהא שלא העמיד רבי יוחנן בסתמא אין זה משום שברור לו שלא אמרינן שאהתירא קא משתבע, אלא גם הוא הסתפק בדבר כמו רב אשי, ולכן העמיד בכולל, והרי חזינן שרבי יוחנן לא אמר בלשון אי אתה מוצא כמו שאמר ריש לקיש וי"ל כהנ"ל כי יש לו צד שאמרינן שאהתירא קא משתבע (מיהו יש לדחות ולומר שלא אמר כן משום שבאמת אתה מוצא במפרש חצי שיעור כמו שאמר ריש לקיש, רק שלא רצה להעמיד כדברי ריש לקיש כדאמרינן להלן בדף כ"ג ע"ב שרצה להעמיד כדברי הכל), אבל ריש לקיש אמר

אכילה בכלל שתי, וכמה ישתה ויהא חייב נראה לי שאינו חייב עד שישתה רביעית כשאר האיסורין עכ"ל. ובריש הלכות חמץ ומצה ס"ל שנפש לרבות את השותה גבי חמץ שיעורו הוא בכזית וז"ל, כל האוכל כזית חמץ בפסח, מתחלת ליל חמשה עשר עד סוף יום אחד ועשרים בניסן, במזיד חייב כרת שנאמר כי כל אוכל חמץ ונכרתה, בשוגג חייב קרבן חטאת קבועה, אחד האוכל ואחד הממחה ושותה עכ"ל.

ונראה שמש"כ הרמב"ם שהשיעור הוא רביעית, אע"פ שקבע את הדבר על היכא שנשבע בפירוש שלא ישתה, אבל יש להוכיח שכן הוא גם היכא שנשבע שלא יאכל אשר זה כולל גם שלא ישתה, שגם שם השיעור הוא רביעית, דאם נאמר שהתם השיעור של שתי' הוא כזית א"כ יש להקשות על הגמ' כאן, דהנה רבא ר"ל שהכוונה בהמשנה היא לשבועה שלא אשתה ושלא אוכל, והשבועה שלא אוכל חלה כי אכילה אינה בכלל שתי' של השבועה הראשונה (אע"פ ששתי' היא בכלל אכילה), ולכאורה יש להקשות שגם אם אכילה היא שפיר בכלל שתי', והשבועה הראשונה כוללת גם שלא יאכל, אבל בכל זאת השבועה השני' חלה כי היא אוסרת גם שתי' של כזית כיון שאמר לשון אכילה, ודלא כהשבועה הראשונה שאוסרת רק שתיית רביעית (שזהו יותר מכזית), כיון שאמר לשון של שתי', וא"כ השבועה השני' היא איסור כולל שהרי היא כוללת גם שתי' של כזית, ובע"כ צ"ל שגם השבועה השני' אוסרת רק שתיית רביעית. שו"ר בקרן אורה על נזיר דף ל"ח ע"ב

שהעיר כהנ"ל וז"ל, ומש"כ בהלכות שבועות. דבשלא אשתה שיעורו ברביעית ככל האיסורין, היינו אלו האיסורין שנאסרו בלשון שתי' כמו נזיר ומקדש. אבל שאר איסורין שנאסרו בלשון אכילה אפילו דרך שתי' שיעורן בכזית וכו', אלא דאכתי יקשה לפי זה הך דשבועות, דמשמע דאי אכילה בכלל שתי' לא הוי חייל שלא אוכל אחר שלא אשתה, ואמאי הא בשלא אוכל חייל אפילו אכזית. ובשלא אשתה לא אסר עצמו אלא ברביעית. וגם בפ"ב מהלכות מעשר שני סתם הרמב"ם ז"ל להדיא דשיעור שתי' ברביעית אף על גב דנאמר האיסור בלשון אכילה עכ"ל, הרי שנוקט הקרן אורה שכשנשבע שלא יאכל הרי הוא חייב על שתיית כזית, ודלא כמו היכא שנשבע שלא ישתה שהשיעור הוא רביעית, וזהו דלא כדרכינו הנ"ל שתירצנו את קושייתו על ידי שאמרנו שגם כשהוא נשבע שלא יאכל רק שתיית רביעית היא בכלל.

מיהו אכתי צ"ב למה ב"שתי' בכלל אכילה" נקטינן שהשיעור הוא רביעית, ואילו ב"נפש לרבות את השותה" נקטינן שהשיעור הוא כזית.

וע"ע במנ"ח במצוה קמ"ח שדן על כמה מקומות שכתב הרמב"ם ששתי' היא בכזית, ובמקומות אחרים כתב ברביעית. ועי' בדרכו של האבן האזל על הל' ביאת מקדש בפ"א ה"א בקטע "ובזה יתישב".

ויש לבאר שהשיעור של רביעית הוא השיעור של שתי' בתורת מעשה שתי', והכוונה בשתי' בכלל אכילה היא שהמלה אכילה יכולה לשמש למלה גם עבור שתי'

בתורת מעשה שתי, א"ג שהתורה החשיבה משקין כעוד סוג של אוכל (שאוכל אותו בדרך מעשה שתי) [וע"ע בשני צדדים אלו להלן בסוף אות מ"ז], ולכן השיעור הוא רביעית, אבל הכוונה בנפש לרבות את השותה אינה שהוא חייב על שתי בתורת מעשה שתי, אלא הכוונה היא שהתורה החשיבה גם שתי כמעשה אכילה, ומש"ה שיעורו הוא בכזית כמו מעשה אכילה, וס"ל להרמב"ם שההכרח לומר כן הוא קושיית תוס' הנ"ל שהבאנו דס"ל להרמב"ם שצריכים נפש לרבות את השותה כדי לשויו כמו מעשה אכילה ששיעורו הוא כזית (שזה פחות מרביעית).

ויש לעיין אם היכא שנשבע שלא יאכל ואכל ושתה האם השתי יכולה להצטרף להשלים את השיעור, וכגון כשאוכל חצי כזית ושתה חצי רביעית. ולכאורה הרי זה כמו ביום כיפור שאכילה ושתי אינם מצטרפים. מיהו אולי שאני התם שתלוי ביתובי דעתי.

(מב) איבעית אימא סברא דאמר לי אינש לחברני נטעום מידי ועיילי ואכלי ושתו.

ועי' בתוס' שהביאו גירסא דגריס רק שאזלי ושתו. וצ"ע דמהגירסא שלנו משמע שלא קיימת תופעה כזו שאמרי נטעום ואזלי ורק שתו, וא"כ אדרבה מזה מוכח שאין שתי בכלל אכילה.

וי"ל דס"ל לגירסא זו שגורסת אכלי ושתו, שבאמת אינו משתמש בלשון אכילה כשבדעתו רק לשתות, ובאמת גם בשבועה

לא הי' משתמש בלשון של לא אוכל כשבדעתו רק ללא אשתה לחוד, אבל כשבדעתו גם לאכילה, אז הלשון כוללת גם אם ישתה בלי אכילה. וגם בהאיבעית אימא קרא מצינו רק ששתי היא בכלל אכילה כשהלשון של אכילה קאי גם על אכילה ממש, דאז בדרך טפל קאי גם על שתי, ומעתה מאחר שבנשבע שלא אוכל, השבועה היא גם על אכילה ממש, הרי זה שפיר כולל גם שתה ולא אכל.

(מג) תד"ה איבעית אימא קרא.

הנה לכאורה י"ל שיש כאן מחלוקת בין שני האיבעית אימא, והיינו שהאיבעית אימא קרא אינו סובר את הסברא, וכן האיבעית אימא סברא אינו סובר שצריכים קרא, ולית לי' הג"ש של שכר שכר. מיהו תוס' כאן נוקטים שאין כאן מחלוקת, אלא הסתמא דגמ' אומרת את שני הדברים יחד, וסוברת ששניהם אמת, ולכן הקשו שאם יש סברא למה צריכים קרא.

ועוד יש להעיר, שאם יש כאן מחלוקת, והאיבעית אימא קרא אינו סובר את הסברא, אלא הרי הוא סובר ששתי אינה בכלל אכילה בלשון בני אדם, א"כ מה מהני הילפותא, הלא בנדרים הלך אחר לשון בני אדם.

(מד) בא"ד.

וז"ל, ויש לחלק דיש דברים שאין הסברא פשוטה כל כך צריך הפסוק להשמיענו הסברא עכ"ל. והנה גם לפי תירוצם י"ל ששני האיבעית אימא אינם

דף כ"ג ע"א

**(מה) בענין דעתו של אביי
שאינ שתי' בכלל
אכילה.**

ע"י בגמ' דאמר ל"י אביי אלא מאי שתי' בכלל אכילה, אימא סיפא שבועה שלא אוכל ושלא אשתה ואכל ושתה חייב שתיים, כיון דאמר שלא אוכל איתסר ל"י שתי', כי אמר שלא אשתה אמאי חייב, אילו אמר שלא אשתה שלא אשתה תרי זימני מי מחייב תרתי.

א. הנה לעיל בדף כ"ב ע"ב בעי רב אשי נזיר שאמר שבועה שלא אוכל חרצן, בכמה, דכיון דכזית איסורא דאורייתא הוא, כי קא משתבע אהתירא קא משתבע ודעת'י אמשהו, או דלמא כיון דאמר שלא אוכל דעת'י אכזית ע"כ. ולכאורה מוכח שאביי סובר כהצד השני של רב אשי, כי לפי הצד הראשון י"ל ששבועתו השני' של לא אשתה באה לאסור שתי' פחות מרביעית, דהא שבועתו הראשונה אוסרת רק רביעית, וגם מזה שלא תי' רבא כן מוכח שגם הוא סובר כהצד השני של רב אשי, אלא שצ"ע איך לא העירה הגמ' על זה, דהיינו שמאי דמספקא ל"י לרב אשי פשיטא להו לאביי ורבא.

וצ"ל דשאני התם שחרצן אסור לנוזיר מהתורה, אבל הכא מכיון שהוא עצמו אסר על עצמו שתי' ע"י שבועתו הראשונה, וכוונתו בשבועתו הראשונה היא לרביעית, אם איתא שבשבועתו השני' כוונתו היא לכל שהוא, ה"י לו לפרש שאין כוונתו רק לחזור על שבועתו הראשונה.

חולקים זה על זה, אלא גם האיבעית אימא סברא סובר שצריכים את הפסוק כי אין הסברא פשוטה כל כך, וגם האיבעית אימא קרא מודה שיש סברא רק שאין הסברא פשוטה כל כך.

מיהו מהלשון של איבעית אימא ואיבעית אימא משמע שהם ב' דעות שחולקות זו על זו, ולא שמשלימות זו את זו, ולפ"ז יש לפרש כמו שכתבנו בתחילה שהאיבעית אימא קרא סובר שבכלל אין שום סברא (מיהו כבר הערנו בהאות הקודמת דהא בנדרים הלך אחרי לשון בני אדם), אי נמי שהאיבעית אימא קרא מודה שיש סברא רק שצריכים קרא כי אין הסברא פשוטה כל כך, והאיבעית אימא סברא סובר שהסברא פשוטה וגלוי' ואין צורך בקרא.

מיהו לכאורה יש לתמוה למה כאן אין הסברא פשוטה, הלא זה עובדא שאנשים אומרים ניטעום ועיילי ואכלי ושתו. והנה תוס' לעיל כתבו וז"ל, תא ונטעום מידי ואזלי ואכלי ושתו, ואי שתי' לאו בכלל אכילה הוא ה"י להן להזכיר גם השתי', ולפי הספרים דל"ג אלא אזלי ושתו ניחא טפי עכ"ל, הרי שכתבו שלפי הגירסא של ועיילי ושתו הראי' היא יותר מבוררת מלפי הגירסא של ואכלי ושתו, והיינו משום שהתם אין ראי' כל כך כי אולי שתי' אינה בכלל אכילה רק שלא טרחו להזכיר גם את השתי'. ומעתה לפי הגירסא של ועיילי ואכלי ושתו שפיר י"ל שאין הסברא פשוטה כל כך וכהנ"ל שאולי שתי' אינה בכלל אכילה רק שלא טרחו להזכיר גם את השני', וקמ"ל קרא שהסברא אכן נכונה ושהלשון כוללת גם שתי'.

ב. צ"ע דכיון שאב"י סובר ששתי' אינה בכלל אכילה א"כ איך הוא מתרץ את קושיית רבא על הרישא, דאם שתי' אינה בכלל אכילה למה הוצרך התנא לומר שאם נשבע שלא יאכל ואכל ושתה חייב רק אחת.

ועוד דאיך אב"י מתרץ את מה שהביאה הגמ' שאנשים אומרים ניטעום ואכלי ושתו. והנה הגירסא שגורסת ואכלי ושתו סוברת שאין מציאות שאמרי ניטעום מידי ועיילי ושתו לחוד (כמו שסוברת הגירסא השני'), אלא יש רק מציאות שעיילי ואכלי ושתו, וא"כ י"ל שגם אב"י סובר שאין מציאות שאמרי ניטעום מידי ועיילי ושתו. מיהו אכתי קשה איך אב"י מתרץ את המציאות שעיילי ואכלי ושתו, וכי זה מחלוקת במציאות אם יש תופעה כזו או לא. וי"ל שאב"י סובר שאין מזה ראי' ששתי' היא בכלל אכילה, כי י"ל שאינה בכלל אכילה, רק שלא טרחו להזכיר גם את השתי'.

ועכ"פ אכתי קשה מה שהקשינו איך הוא מתרץ את הרישא של המשנה וכקושיית רבא.

וי"ל שאב"י סובר שנהי שהיכא שנשבע שלא יאכל אין כוונתו לשתי' לחוד בלי אכילה, אבל אב"י מודה שכוונתו היא שהיכא שיאכל וישתה גם השתי' תהי' בכלל השבועה, וא"כ שפיר הוצרך הרישא להשמיענו שאע"פ שבכה"ג שאכל ושתה הרי זה נקרא שהוא עובר על שבועתו גם ע"י השתי', אבל בכל זאת אינו חייב אלא אחת כיון שלא פרט שתי' בתוך שבועתו. ולפ"ז שוב לא קשה על אב"י הא דאמרי

ניטעום מידי ועיילי ואכלי ושתו, כי אב"י מודה ששתי' היא בכלל אכילה כשהוא גם אוכל.

עוד יש להעיר, מה עושה אב"י עם הראי' מהפסוק ששתי' היא בכלל אכילה. ובפשטות י"ל שאב"י לא קיבל את הגזירה שוה של שכר שכר. וכן רצינו לומר לעיל באות מ"ד לפי האיבעית אימא סברא. מיהו י"ל שכוונת הפסוק היא להיכא שהוא גם אוכל אשר בכה"ג הלשון של אכילה כוללת גם שתי' וכהנ"ל. ועי' להלן בסוף אות מ"ו שכתבנו עוד תירוץ.

(מו) אלא לעולם כדקתני (שלא אוכל ושלא אשתה) ושאני הכא כיון דאמר שלא אוכל והדר אמר שלא אשתה גלי אדעת' דהך אכילה דאמר אכילה גרידתא היא.

והנה בעלמא כשאדם אומר שלא התכוין למשמעות לשונו אמרינן שדברים שבלב אינם דברים. ולפ"ז אם אמר שבועה שלא אוכל ואח"כ אמר שלא התכוין לשתי', גם בכה"ג נאמר שדברים בלב אינם דברים, רק דשאני כששוב נשבע שלא ישתה שיש הוכחה לכך דהיינו מה שהדר ונשבע על שתי'.

מיהו הניחא אם הטעם למה דברים שבלב אינם דברים הוא משום דלא מאמינים לו, דלפ"ז שפיר י"ל דשאני הכא שיש הוכחה, אבל יש הרבה שסוברים שמה שדברים שבלב אינם דברים אין זה

משום שאין מאמינים לו, אלא לעולם שפיר מאמינים לו, רק שאין בכח דברים שבלב לעקור את מה שאמר בפיו, ולפ"ז צ"ע על הגמרא כאן דמה לי בזה שיש הוכחה שלא התכוין בשבועתו הראשונה לשתי, הלא גם כשאין הוכחה, אלא רק הוא אומר כן, הרי אנו מאמינים לו, רק שאין בכח דברים שבלב לעקור את מה שאמר בפיו, וא"כ מה לנו בזה שאח"כ יש הוכחה שלא התכוין לשתי, הלא אינו יכול לעקור את מה שאמר בפיו.

וי"ל דשאני הכא שההוכחה באה בתוך כדי דיבור למה שנשבע שלא יאכל. מיהו לפ"ז יוצא שאם הדר נשבע שלא ישתה לאחר שכבר עבר כדי דיבור מאז שנשבע שלא יאכל לא יהי חייב שתיים.

עי"ל שהכוונה כאן בשתי בכלל אכילה אינה שהמלה אכילה תמיד כוללת גם שתי, אלא הכוונה היא רק שהמלה אכילה יכולה לשמש כמלה גם לשתי, אבל ה"ה שיכולה להשתמע רק לאכילה לחוד, רק ששמואל סובר שמן הסתם אנשים מתכוונים בהמלה אכילה גם לשתי וממילא יש כאן ביטוי שפתיים גם לשתי, וא"כ העובדא ששבועתו שלא יאכל כוללת גם שתי הרי זה בעצם בנוי על דברים שבלב, וא"כ כשהוא אומר שלא התכוין לשתי אין זה נחשב שהוא עוקר דיבור, אלא שהוא עוקר דברים שבלב, דהיינו שהוא אומר שלא הי' בלבו שדיבורו יתפרש גם לשתי, וזה שפיר מהני.

ולפ"ז יוצא שגם אם יאמר בלי הוכחות שלא התכוין לשתי לא יהי אסור בשתי, וצ"ע.

ועכ"פ יש להביא דוגמא להנ"ל מהדין

של ידות נדרים, דהנה בספרי על נדרים בפרק כל כנויי באות ז' הבאתי מחלוקת ראשונים בענין יסוד הדין של ידות, דהיינו האם ידות מהני משום דחשבינן כאילו הוציא הכל בשפתיו, או האם ידות מהני מדין דברים שבלב משום שבהציור של ידות אמרינן שדברים שבלב הרי הם שפיר דברים, וכתבו הראשונים טעמים למה עיי"ש, ויצויר נפ"מ בין השיטות היכא שאמר לשון שהיא יד מוכיח לנדר ושוב אמר שלא הי' בלבו לנדור, וכגון שאמר אהא והי' נזיר עובר לפניו ושוב אמר שלא נתכוין לנזירות, דאם נאמר דמיקרי שהוציא בשפתיו אהא נזיר א"כ מה שאומר שלא נתכוין לנזירות הרי זה מיקרי דברים שבלב שבאים לעקור דיבור ואינם דברים, אבל אם נאמר כהסוברים שידות מהני בתור דברים שבלב א"כ הדין נותן ששפיר יוכל לומר שלא היו לו אותם דברים בלב (מיהו הכא גרע, כי הכא נהי שהעובדא ששבועתו שלא יאכל כוללת גם שתי הרי זה בנוי על דברים שבלב, אבל הרי זה גורם שמה שאמר שלא יאכל מתפרש כאמירה גם לענין שתי).

ועכ"פ לפי דרכנו הנ"ל יוצא שהראי' מהפסוק ששתי בכלל אכילה אינה שבהחלט המלה אכילה כוללת שתי, אלא רק שיש אפשרות להשתמש בהמלה אכילה גם לשתי, אבל אין הכוונה לומר שכל מקום שכתוב אכילה הדבר מוכרח שזה כולל גם שתי.

ולפ"ז לא קשה קושיית תוס' בחולין דף ק"כ ע"א ונדה דף ל"ב ע"א למה לן נפש לרבות את השותה, תיפוק לי' משום ששתי בכלל אכילה, דלפי הנ"ל לק"מ כי

נהי שיש אפשרות לומר ששתי' היא בכלל אכילה, אבל אין הדבר מוכרח, ונהי ששמואל סובר שמן הסתם אנשים מתכוונים בהמלה אכילה גם לשתי', אבל אין ראי' שגם התורה תמיד מתכוונת לכך, ומש"ה שפיר בעינן נפש לרבות את השותה. ועי' עוד לעיל באות מ"א שכתבנו עוד ישוב על קושיית תוס' לפי הרמב"ם.

והנה לעיל בסוף אות מ"ה הערנו מה עושה אביי עם הראי' מהפסוק ששתי' היא בכלל אכילה, וכתבנו שי"ל שלא קיבל את הגזירה שוה של שכר שכר. מיהו לפי מה שכתבנו כאן י"ל דס"ל שנהי שחזינן מהפסוק שיש אפשרות לומר ששתי' היא בכלל אכילה, אבל אין הדבר מוכרח, ונהי ששמואל סובר שמן הסתם אנשים מתכוונים בהמלה גם לשתי' אבל אביי אינו סובר כן.

מז) תד"ה כגון דאמר שלא אשתה ושלא אוכל.

וז"ל, וא"ת א"כ מאי איריא אכל ושתה אפילו שתה תרי זימני נמי, דמיגו דחיילא שבועה בתרייתא אאכילה חיילא נמי אשתי', דכה"ג אמר לקמן גבי שבועה שלא אוכל תאנים וחזר ואמר שבועה שלא אוכל תאנים וענבים עכ"ל, וכתב רעק"א בגליון הש"ס וז"ל, לא ידעתי דלמה להו דשתה ב' זימני, אף בשתה חד זימנא לחייב ב' דהא עבר משום שתי שבועות עכ"ל. ובגליון הובא שראשונים אחרים כתבו באמת רק שתה ולא כתבו תרי זימני, ושהחת"ס מחק דבר זה מתוס'.

ולכאורה ס"ל לתוס' (לפי הגירסא

שלפנינו) שגם בציור של תאנים וענבים אם יאכל תאנים רק פעם אחת חייב רק אחת, ורק אם אכל ב' פעמים יתחייב שתיים, ודלא כהרמב"ם בפ"ד מהל' שבועות שחייב שתיים על אכילה אחת של תאנים.

ובסברת תוס' י"ל שנקטינן שנתכוין לאסור בשבועתו השני' רק את מה שלא נאסר ע"י שבועתו הראשונה, ולכן כששתה רק פעם אחת, הרי שתי' זו אסורה מחמת שבועתו הראשונה, ולכן נקטינן שלא נתכוין לכלול אותה בשבועתו השני', אבל השתי' השני' שפיר נאסרת ע"י שבועתו השני', כי אינו חייב עלי' מחמת שבועתו הראשונה, שהרי כבר נתחייב על שבועתו הראשונה ע"י שתייתו הראשונה שהיתה בהעלם אחד עם השתי' השני', ולכן הרי הוא שפיר חייב על השתי' השני' מחמת שבועתו השני'.

ואולי יש לחלק שלעולם בתאנים וענבים יתחייב שתיים על אכילה אחת של תאנים כי הזכיר בשבועתו השני' תאנים להדיא ומש"ה נקטינן ששבועתו השני' באה לאסור כל אכילה של תאנים אפילו אם היא אסורה כבר מחמת שבועתו הראשונה, אבל בהשבועה השני' של לא אוכל הרי לא הזכיר שתי' בפירושו, רק ששתי' היא בכלל אכילה, וא"כ בזה י"ל שהתכוין לכלול בכלל אכילה רק שתי' שלא נאסרה כבר מחמת שבועתו הראשונה.

והנה רעק"א הביא את שיטת תוס' להלן שאם נשבע שלא יאכל תאנים, ושוב נשבע שלא אוכל בסתמא, נקטינן שאין כוונתו בשבועתו השני' לתאנים שכבר נאסרו מחמת שבועתו הראשונה, והיינו אפילו אם

אכל תאנים תרי זימני, ואע"פ שעל האכילה השני' אינו חייב משום שבועתו הראשונה בכל זאת גם בכה"ג אינו חייב על תאנים מחמת השבועה השני', ומש"ה הקשה רעק"א שגם כאן נימא שאפילו אם שתה תרי זימני אינו חייב מחמת שבועתו השני' כי בשבועתו השני' של לא אוכל אין שתי' בכלל כיון שכבר נאסרה מחמת שבועתו הראשונה אע"פ שבשתייתו השני' אינו חייב משום שבועתו הראשונה.

מיהו אולי יש לחלק, דהנה רעק"א דן על שתי' בכלל אכילה כאילו שתי' היא עוד סוג מסוים של אוכל, דכמו שתאנים הם מאכל כמו כן משקין הם מאכל, ומש"ה י"ל שכמו שהיכא שנשבע על תאנים אין המאכל של תאנים בכלל שבועתו השני' של לא אוכל סתם, ה"ה למשקין. מיהו לכאורה אין הדבר כן אלא שתי' בכלל אכילה פירושו הוא שהמלה אכילה מתפרשת גם על שתי', דאכילה פירושה היא גם שתי', אבל אי אפשר לומר שלא יאכל סתמא פירושו היא גם בפירוט אכילת תאנים, וא"כ הכא כשהוא נשבע את השבועה השני' שלא יאכל הרי זה כמו שפרט שתי' והרי זה מקביל להיכא שבהשבועה השני הזכיר תאנים בפירושו.

דף כ"ג ע"ב

מח) מפרש וכו' והא מושבע מהר סיני הוא.

מחלוקת אחרונים בביאור מושבע ועומד מהר סיני.

הנה 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 איסור 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 בנשבע 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.

מיהו לפי הצד שהלאוין בשבועה אינן על עשיית המעשה אלא על חילול דיבורו שפיר י"ל שבנשבע לא לאכול נבילה לא שייך לאתווי עלה משום אין איסור חל על איסור כי שני האיסורים הם על שני דברים שונים. ועיין להלן באות ס"ג שכתבנו

שפליגי רבי מאיר וחכמים בענין אם בכגון הנ"ל אפשר לאתויי עלה משום שאין 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 שאוסר את עצמו בדבר שעוד לא אסר את עצמו, 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 חיילא 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 בנדרים דף ח' ע"א, וכן יפרש האבני מילואים.

ברם לכאורה יש להקשות על האב"מ

מהדין של נשבע לקיים את המצוה, דהנה להלן בדרך כ"ז ע"א דרשו רבנן שאם נשבע לקיים את המצוה ולא קיים הרי הוא פטור מהפסוק של להרע או להיטיב, ובנדרים דף ח' ע"א אמרינן ששבועה לקיים את המצוה אינה חלה משום שמושבע ועומד מהר סיני הוא, וביאר הר"ן שהכוונה היא להדרשה הנ"ל של להרע או להיטיב, וכתב הר"ן שהוא פטור מטעם זה רק מקרבן כי להרע או להיטיב כתוב בפר' ויקרא אצל החיוב של קרבן, אבל הלאו של לא יחל שפיר איכא, ומעתה לפי האב"מ כיון שיש כלל חדש של מושבע ועומד לקיים את המצוה ואין שבועה חלה על שבועה, א"כ גם בלא הדרשה של להרע או להיטיב הדין נותן שאין השבועה השני' שלו לקיים את המצוה חלה, וכהנ"ל, כי לא שייך המושג של שבועה בדבר שכבר נשבע עליו שיעשנו כמו שלא שייך כשכבר נשבע שיעשנו, 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 ואין שבועה חלה על שבועה, 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 להדרשה של להרע או להיטיב, וכוונת הגמ' בנדרים במושבע ועומד מהר סיני היא כדברי הר"ן שהכוונה היא להדרשה של להרע או להיטיב.

וכן קשה על האב"מ מדברי הרמב"ן להלן בשבועות כאן שנשבע לקיים את

המצוה פטור משום הדרשה של לא יחל את דברו אבל מיחל הוא לחפצי שמים, ולא כתב משום דסברא הוא שלא שייך שבועה כיון שכבר נשבע עליו מהר סיני. ועי' בדו"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 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). מיהו זהו דלא כהסוברים שאין איסור חל על איסור נאמר רק לענין עונש.

והנה בנדירים דף 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, וכן איתא באמת בסוגיין שהרי אמרינן בנוגע לנשבע שלא לאכול נבילות שאין השבועה חלה משום שהוא מושבע ועומד מהר סיני (ותוס' בריש דף כ"ז כתבו משום שאין איסור חל על איסור). מיהו הרא"ש בדף י"ז שם כתב שהשבועה השני' אינה חלה משום דלית' בלאו והן. וילפינן מלהרע או להיטיב שצריכים אית' בלאו והן, וצ"ע למה כתב הרא"ש טעם זה, הלא גם בלא טעם זה, ואפילו לפי רבי יהודה בן בתירא להלן כאן בדף 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 איסור שפיר חל, אבל היכא שאין השבועה בלאו והן הרי זה ממעט אפילו מלאו ואיסור (וגם בנדירים דף ח' ע"א סובר הרא"ש ששבועה לקיים את המצוה אינה חלה כלל, שהרי כתב שהיכא שנשבע לקיים את המצוה אינה חלה כדדרשינן מלהרע או להיטיב, רק שאין זה הזכרת שם לבטלה כי מהני לזרוזי, ואילו אם הוא חל לענין בל יחל או איסור הרי פשיטא שאין כאן שם לבטלה). ולפי הרא"ש צ"ל שהטעם למה אמרה הגמ' לענין נשבע שלא לאכול נבילות את הטעם של מושבע ועומד ולא את הטעם של לית' בלאו והן, הרי זה בשביל ריב"ב דלית לי' שצריכים אית' בלאו והן.

ועוד קשה על האב"מ מנזיר דף ד' ע"א דאיתא שם לפי פירושם של תוס' שם בד"ה ר"ש וכו' 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 צריכים קרא, כי כיון שכבר אסר יין על עצמו לא שייך שיאסור על עצמו פעם שני' ושלכן 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' בנדריים דף י"ז ע"א בד"ה יש נדר וכו' שכתבו שאם הוא אוסר עצמו פעמיים בקונם אין השני חל משום שאין איסור חל על איסור, וגם מזה נראה דלא כהאבני מילואים כי כדבריו במושבע ועומד י"ל גם בנדר על נדר.

מט) כולל דברים המותרים עם דברים האסורים.

פירש"י שנשבע שלא יאכל נבילות ושחוטות עכ"ל. והנה רש"י לעיל בדף כ"ב ע"א בד"ה שלא אוכל ושלא אשתה כתב ששתי שבועות הן. ולכאורה ה"ה למאי דתנן שם שבועה שלא אשתה יין ושמן ודבש שחייב על כל אחת ואחת בהעלם אחד. וכן מבואר ברש"י בע"א שם בד"ה מתוך שחלוקות לחטאת שכתב וז"ל, לחייב על כל אחת ואחת וגו' וכי אמר מזו ומזו שתי שבועות חשיבי עכ"ל. ומעתה לפ"ז קשה מה שייך לומר בזה דחשיב איסור כולל, וכן קשה על הציור להלן בע"ב של שבועה שלא אוכל תאנים ושוב נשבע שלא יאכל תאנים וענבים דאמרינן שהשבועה השני' חלה על תאנים כי זה ציור של איסור כולל ומיגו דחייל על ענבים חייל נמי על תאנים, וצ"ע דהא תאנים וענבים של השבועה השני' הם באמת שתי שבועות, וא"כ איך שייך לדון על זה מדין כולל, הלא השבועה השני' על תאנים היא שבועה רק על תאנים לחוד, ואילו השבועה על ענבים היא שבועה אחרת, וכן הוא בשבועה שאוכל נבילות וטריפות, והגע

בעצמך היכא שאומר שבועה שלא אוכל תאנים ושוב אמר שבועה שלא אוכל תאנים שבועה שלא אוכל ענבים, האם שייך לומר כולל, הלא כולל שייך רק אם השבועה עצמה של תאנים, וכן השבועה של נבילות, כוללת יותר.

ובודאי דוחק לומר שבכה"ג כיון שאם הן ב' שבועות אין כאן כולל ואין השבועה השני' חלה א"כ משום כך נקטינן שכוונתו היא לשבועה אחת שלא יאכל לא תאנים ולא ענבים.

ועכ"פ אם נאמר ששבועתו השני' היא שבועה אחת לא לאכול לא תאנים ולא ענבים א"כ יוצא שאם יאכל תאנים וענבים יתחייב שתיים, דהיינו אחת משום שבועתו הראשונה ואחת משום שבועתו השני'.

ואם הן ב' שבועות יתחייב שלש, אחת משום שבועתו הראשונה ושתיים משום שבועתו השני' שהיא באמת שתי שבועות. וכן אם יאכל תאנים לבד יתחייב שתיים. ושני הדינים האלו הם לפי רעק"א בגליון הש"ס לעיל בע"א (וכ"כ הרמב"ם בפ"ד מהל' שבועות הי"א), ולפי תוס' שם שכתבו "אם שתה תרי זימני" יתחייב על התאנים רק אחת.

ואם יאכל תאנים תרי זימני וגם ענבים, אם שבועתו השני' היא שבועה אחת הרי הוא יתחייב שתיים, ואם היא שתי שבועות הרי הוא יתחייב שלש.

ועכ"פ אין נראה לומר שקושייתנו הנ"ל (דלא שייך כולל כיון שהן ב' שבועות) היא טעמו של ריש לקיש למה לא אמרינן כולל באיסור הבא ע"י עצמו, דהא דבר זה שהן ב' שבועות אינו מוזכר בדבריו.

(ג) תד"ה דמוקי.

**בענין יסוד הדין של חצי שיעור
אסור מן התורה.**

הנה תוס' כאן מקשים למה לא אמרין שרבי יוחנן לא אמר כריש לקיש כי הוא הרי סובר שחצי שיעור אסור מן התורה, וא"כ אכתי קשה שהוא מושבע ועומד מהר סיני. ותירצו שהאיסור של חצי שיעור הוא איסור יותר קל אפילו מאיסור עשה, ועל דבר כזה אינו מושבע ועומד, ואע"פ שאין איסור חל על איסור עשה, אבל איסור שפיר חל על האיסור של חצי שיעור שהוא יותר קל, והא שדנו תוס' מצד אין איסור חל על איסור הרי זה או משום דס"ל שמושבע ועומד הוא גופא משום שאין איסור חל על איסור, או משום שנהי שאינו מושבע ועומד מהר סיני על חצי שיעור, אבל אכתי צריכים לדון מצד אין איסור חל על איסור, ומש"ה הוצרכו לבאר שאיסור שפיר חל על חצי שיעור.

ומהמשך דברי תוס' משמע דס"ל שאין מושג של אין שבועה חלה על שבועה, אלא הכוונה במושבע ועומד מהר סיני היא משום שאין איסור חל על איסור וז"ל, אע"ג דאין איסור לאו חייל על איסור עשה, דהא לקמן פריך אילימא מתנה לעני מושבע ועומד מהר סיני הוא עכ"ל.

ועכ"פ צ"ב דכיון שסוף סוף יש איסור של חצי שיעור, למה לא השביע הקב"ה גם על זה (לפי הדרך שמושבע ועומד הוא טעם בפני עצמו), וכן למה איסור יכול לחול על האיסור של חצי שיעור.

והנה אם מושבע ועומד הוא טעם בפני עצמו א"כ בודאי קשה מהיכא תיתי

שהקב"ה לא השביע גם על זה, אבל אם הכוונה במושבע ועומד מהר סיני היא שאין איסור חל על איסור, וכמו שהוכחנו מהמשך דברי תוס', נראה ששפיר יש ליתן טעם למה איסור יכול לחול על חצי שיעור, והיינו ע"י שנאמר שבהריבוי של כל חלב שמרבה חצי שיעור לא נתחדש שבכל איסור ואיסור נכלל גם איסור של חצי שיעור, אלא הרי זה איסור חדש להתרחק מאיסורי התורה ע"י פרישה גם מפחות מכשיעור, ואם אכל חצי שיעור של נבילה, שם האיסור אינו איסור נבילה, אלא מה שלא התרחק מאיסורי התורה. ולפ"ז שפיר י"ל שאיסור חל על חצי שיעור כיון שלא נאסר החצי שיעור מחמת השם המסוים של איסור. מיהו לא משמע מדברי תוס' כדרך זה, כי לפ"ז אין הטעם משום שזה איסור קל, אלא משום גדר האיסור, ואפילו אם הי' איסור חמור.

(ועי' לעיל באות ל"א שכתבנו עור דרך למה אין מושבע ועומד על חצי שיעור.)

והנה עי' במהרש"ל על תוס' כאן דמבואר שלפי ר"ש שסובר שלוקין גם על כל שהוא ה"ה שגם שלא כדרך אסור מהתורה ולוקין עליו כמו שלוקין על כל שהוא לפי רבי שמעון, ולכאורה סברת הדבר הוא שגם אכילת כל שהוא הוא סוג של שלא כדרך.

ואין להקשות שא"כ למה צריכים הלכה למשה מסיני של שיעורים תיפוק לי' שמזה שמותר שלא כדרך מוכח שגם פחות מכשיעור מותר, דזה לא קשה מידי, כי אה"נ רק שצריכים את ההלכה למשה מסיני כדי לומר מה הוא השיעור שבפחות

משה מיקרי שלא כדרך. ועוד די"ל שכל האפשרות לומר ששלא כדרך מותר הרי זה רק אחרי שיש הלכה למשה מסיני שיש שיעור, אבל אם לא הי' שום שיעור, אלא גם כל שהוא אסור, א"כ הי' מוכח שגם שלא כדרך אסור, וכהנ"ל שגם כל שהוא הוא ציור של שלא כדרך.

וכן אין להקשות שכיון שכלאי הכרם ובשר וחלב אסורים שלא כדרך הנאתן כמו שאמר אביי בפסחים דף כ"ד ע"ב ודף כ"ה ע"א, א"כ גם כל שהוא יהי' אסור, דזה לא קשה מידי, כי נאמר בהלכה למשה מסיני דין של שיעור גם שלא מטעם שלא כדרך, וכל זה הוא פשוט.

והנה המהרש"א הקשה על המהרש"ל דהא חזינן שרבי יוחנן אוסר כל שהוא מהתורה, ובכל זאת גם לדידי' שלא כדרך מותר (ורק ח"ש אסור משום דחזי לאיצטרופי). מיהו לפי דרכינו הנ"ל יש ליישב קצת, דהנה אם נאמר שכוונת המהרש"ל היא כמו שנקטנו שכל שהוא חשיב ממש שלא כדרך, א"כ אז שפיר קשה שאם כל שהוא אסור מהתורה ה"ה לכל ציור של שלא כדרך, אבל י"ל דרך אחרת, והיינו שכוונת המהרש"ל היא שסברא היא שאם התורה החמירה כל כך לאסור אפילו כל שהוא, סברא היא שהחמירה לאסור את כל הציורים, דהיינו גם שלא כדרך, וא"כ לפ"ז י"ל שהיינו רק לפי רבי שמעון שסובר שגוף שם האיסור נאמר גם על כל שהוא, אבל חצי שיעור נבילה לפי רבי יוחנן אינו אסור משום השם של נבילה, אלא משום דין כללי שהתורה רצתה שנתרחק מאיסורין, אבל לא משום שגוף מהות האיסור דורש שיהי'

אסור בכל שהוא, וא"כ אולי לא אמרינן שה"ה שהתורה רצתה שנתרחק ע"י להתנזר גם משלא כדרך, די"ל שאין זה כלל מוסד שכל מקום שהתורה אסרה כל שהוא ה"ה לשלא כדרך, אלא כלל זה קאי רק על היכא שהתורה אסרה כל שהוא משום חומר האיסור, דבזה אמרינן שכמו שאסרה כל כמות שהוא ה"ה שאסרה כל איכות המעשה שהוא, אבל היכא שלא אסרה מחמת גוף חומר האיסור, אלא קבעה דין נוסף להתרחק מאיסורין, וכעין סייג, א"כ אולי אי אפשר להניח שעשתה כן גם בנוגע לשלא כדרך (ולפי הדרך השני שכתבנו יש לעיין מה יהי' אם אכל כל שהוא שלא כדרך, אבל לפי הדרך שכל שהוא חשיב הוא עצמו ציור של שלא כדרך נראה שה"ה שאם יש גם אופן אחר של שלא כדרך הרי זה אסור)..

והנה שו"ר שהצד שכתבתי שהאיסור של חצי שיעור הוא איסור חדש כללי לא לאכול חצי שיעור מאיסורי התורה מוזכר בקובץ ביאורים על בכורות באות ג' בקטע "ובזה", ובקובץ שמועות על חולין באות מ"ה, וכן בשו"ת צפנת פעניח סי' רפ"ח. ומוזכר בצפנת פעניח שם שלפי הצד שזה איסור חדש כללי אין דין של הקל הקל תחילה בחצי שיעור של איסורים כיון שאין כאן השמות הפרטיים של האיסורים, אבל לפי הצד שזה גילוי שבכל איסור ואיסור כלול גם איסור על חצי שיעור שפיר יש דין של הקל הקל תחילה. ובתורת האדם להרמב"ן "בענין סכנה" ראיתי שכתב להדיא שיש דין של הקל הקל תחילה גם בחצי שיעור. ולפי הדרך שכתבנו שהטעם של האיסור החדש לא לאכול חצי שיעור

מאיסורי התורה הוא משום הרחקה, א"כ לפ"ז שפיר י"ל שנאמר שהקל הקל תחילה גם לפי הצד שזה איסור חדש.

נא) בא"ד.

וז"ל, דהא לקמן פריך אילימא מתנה לעני מושבע ועומד מהר סיני הוא דכתיב נתן נתן לו עכ"ל. והקשה הרש"ש דהא בצדקה נאמרו גם הלאוין של לא תקפוץ ירך ולא תאמץ את לבבך. והנה לכאורה לק"מ שאה"נ אבל חזינן שהגמ' הקשתה רק מהמצות עשה של נתן נתן לו ולא מהלאוין, ומש"ה הקשו תוס' שלפי דבריהם לעיל הדין נותן שהשבועה תחול.

נא*) ריש לקיש אמר אי אתה מוצא אלא אלא אי במפרש חצי שיעור ואליבא דרבנן אי בסתם ואליבא דרבי עקיבא.

א. בענין המחלוקת שבין הרמב"ם והרמב"ן בביאור הלאו של לא תסור (והעשה של ועשית ככל אשר יורוך), והקושיא למה אינו מושבע ועומד מהר סיני על חצי שיעור משום לא תסור.

הנה דברי רבי יוחנן וריש לקיש כאן מובאים גם ביומא דף ע"ד ע"א, ומקשה הגמ' שם על ריש לקיש דכיון שהוא מודה שחצי שיעור אסור מיהא מדרבנן א"כ גם זה צריך לגרום שלא תחול שבועה שלא יאכל חצי שיעור, ופירש"י שם וז"ל, והרי אף עליו מושבע מלאו דלא תסור עכ"ל. וזהו כשיטת הרמב"ם בפ"א מהל' ממרים

ה"ב, וכן בספר המצות בשורש א', שהעובר על איסור דרבנן עובר על הלאו דאורייתא של לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך, ודלא כשיטת הרמב"ן בסה"מ שם.

ומסקינן ביומא שם שכיון שהאיסור של חצי שיעור הוא רק מדרבנן הרי השבועה שפיר יכולה לחול. וצ"ב מה סובר המסקנא ביומא שם בנוגע להלאו דלא תסור.

ולפי הרמב"ן י"ל שהמסקנא היא כשיטתו שהעובר על איסור דרבנן אינו עובר בלא תסור, אבל לפי הרמב"ם צ"ב, וכן הקשה המגילת אסתר על ספר המצות בדף ד' (בהדפוס הישן) בשם התשב"ץ בזהר הרקיע.

וז"ל הרמב"ם בהל' ממרים שם, כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה שנאמר לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, ואין לוקין על לאו זה מפני שניתן לאזהרת מיתת בית דין, שכל חכם שמורה על דבריהם מיתתו בחנק שנאמר והאיש אשר יעשה בזדון וגו', אחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה והם תורה שבעל פה, ואחד דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא, ואחד דברים שעשאו סייג לתורה, ולפי מה שהשעה צריכה, והן הגזרות והתקנות והמנהגות, כל אחד ואחד מאלו השלשה דברים מצות עשה לשמוע להן, והעובר על כל אחד מהן עובר בלא תעשה, הרי הוא אומר על פי התורה אשר יורוך אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם, ועל

המשפט אשר יאמרו אלו דברים שילמדו אותן מן הדין באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן, מכל הדבר אשר יגידו לך זו הקבלה שקבלו איש מפי איש עכ"ל.

עוד יש להעיר, דהנה רבי יוחנן מוקי לה בכולל דברים המותרים עם דברים האסורים, ולהלן בדרך כ"ג ע"ב דנה הגמ' למה רבי יוחנן לא אמר כר"ל דאיירי בנשבע על חצי שיעור, והקשו תוס' כאן למה לא אמרו שלא אמר כר"ל כי ס"ל שחצי שיעור אסור מן התורה באופן שגם על חצי שיעור הרי הוא מושבע ועומד, ותירצו שאע"פ שחצי שיעור אסור מן התורה אבל אינו מושבע ועומד על זה מהר סיני כי זה איסור בעלמא שקל יותר אפילו מאיסור עשה, ואילו לפי הרמב"ם הרי הוא אכתי מושבע ועומד מכח הלאו של לא תסור.

ב. בענין איך מפרש הרמב"ן את הלאו של לא תסור.

והנה יתכן שהקושיא הנ"ל קשה גם על הרמב"ן, דהנה הקובץ ביאורים על שב שמעתתא באות ט' כתב שגם הרמב"ן מודה שאם עבר על דברים שחז"ל דרשו מהי"ג מדות או שמסרו מהלכה למשה מסיני הרי הוא עובר על לא תסור, וא"כ מכיון שרבי יוחנן דורש שחצי שיעור אסור מן התורה מכל חלב הרי יש כאן משום לא תסור.

מיהו באמת דברי הקובץ ביאורים הנ"ל אינם מוכרחים, דהנה הוא הקשה שם במה הרמב"ן מעמיד את הלאו של לא תסור, ומכח הקושיא הזאת כתב שם כדבריו הנ"ל

שהרמב"ן מודה שעל דרשות שדרשו חז"ל עוברים על לא תסור, אבל לכאורה קושייתו לק"מ כי י"ל שהרמב"ן מוקי את הלאו של לא תסור רק על זקן ממרא.

והנה באמת הרמב"ן שם כתב שדברים שהוציאו מהי"ג מדות או מהלכה למשה מסיני הם בכלל לא תסור, אבל לא ברירא לי אם כוונתו היא רק לענין הדין של זקן ממרא, או אם יש בזה לאו ועשה גם למי שעובר על האיסור לתיאבון. וגם י"ל צד שלישי, והיינו שלא נאמרו הלאו והעשה על מי שעובר לתיאבון, אבל שפיר נאמרו על מי שעובר בגלל שאינו סובר כדבריהם, אע"פ שאינו נעשה זקן ממרא כי אינו מורה לאחריים. ובאמת הרמב"ן הזכיר רק מי שאינו סומך על דבריהם, אבל לא הזכיר מי שעובר לתיאבון אבל מסכים הוא שיש עבירה בדבר מהדרשה שדרשו הם.

וז"ל הרמב"ן שם, אבל הדבר הברור, המנוקה מכל שבוש, הוא שנודיע שאין הלאו הזה לא תסור אלא במה שאמרו בפירושי התורה כגון הדברים הנדרשים בתורה בגזרה שוה או בבנין אב ושאר שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, או במשמעות לשון הכתוב עצמו, וכן במה שקבלו הלכה למשה מסיני תורה שבעל פה, שאם יראו הם שזה הדבר אסור או מותר מן התורה לפי מדרש הכתוב או לפי פירושו או הלכה מפי השמועה ממה רבינו, ויראה הוא היפך חייב לבטל דעתו ולהאמין במה שאמרו הם, זהו שאמר הכתוב כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין, כלומר שנתכסה מהם דבר ונחלקו במשפטי התורה ואיסורי'

ונגע'י, והעובר על דברי ב"ד הגדול שבדורו וסומך על דעתו עובר על עשה ועל לא תעשה הללו. ואפילו אם נחלקו ב"ד עצמם בדבר הולכין בהם אחר הרוב כמו שאמרו במחלוקתם אם שמעו אמרו להם, ואם לאו, עומדין למנין רבו המטמאין טמאו, המטהרין טהרו. ומה שהסכימו עליו רובם הוא הדבר שנצטוינו עליו מן התורה, והעובר עליו וסומך על דעתו שאינו כמו שהסכימו הם, נעשה זקן ממרא בזמן דיני הנפשות, והוא שנאמר אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן, וענשו אבוד מן העוה"ז ומן העולם הבא עכ"ל.

ומדברי הרמב"ן להלן שם נראה שהעובר לתיאבון אינו בכלל לא תסור וז"ל, אבל התקנות והגזרות שגזרו חכמים למשמרת התורה ולגדר שלה אין להם בלאו הזה אלא סמך בעלמא ואין בהם דין המראה כלל. וכל שכן שהמורה בהן והעובר באחת מהן על דעת שהוא עושה איסור שאינו עובר בלאו הזה ואינו בכלל דין פרשה זו כלל לפי שהיא כולה עונש הממרים לא החוטאים עכ"ל.

ומסתימת דברי הקובץ ביאורים, והמנ"ח במצוה תצ"ו, משמע שהם סוברים שלפי הרמב"ן כל העובר על מה שהוציאו חכמים מדרשה עובר על לא תסור.

ג. תירוצם של הרדב"ז והמגילת אסתר על הקושיא הנ"ל.

והנה הרדב"ז בשו"ת חלק ה' לשונות הרמב"ם אלף תק"מ (קס"ו) כתב וז"ל, וק"ל כיון שהוא (חצי שיעור) אסור מן

התורה הרי הוא מושבע עליו דכתיב ארוור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת (מיהו ע"י ברמב"ן בפר' כי תבוא על קרא דארוור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת שכתב שהארור קאי רק על העובר בדרך כפירה אבל לא בעובר לתיאבון), וי"ל דנהי שחצי שיעור אסור מן התורה משום דחזי לאיצטרופי, אבל אין מפורש בתורה איסורו, והשבועה לא היתה אלא על הדברים המפורשים בתורה, תדע שהרי כתיב בתורה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך, ואפ"ה חיילא שבועה אאיסורין דרבנן עכ"ל.

וכן תי' המגילת אסתר שם וז"ל, וא"ת אם הן בכלל הלאו הרי הוא מושבע על זה, זה אינו, כי מאחר שלא נאמרו בביאור בסניני לא נאמר עליהם מושבע ועומד מהר סיני וכו' עכ"ל.

מיהו לא הבנתי את דבריהם, כי נהי שהאיסור דרבנן אינו כתוב בתורה, אבל האיסור של לא תסור כתוב בפירוש בתורה, וא"כ למה אינו מושבע ועומד על זה.

ד. תירוצו של הגרש"ש.

ועי' בחידושי הגרש"ש על יבמות בסי' א' בד"ה ומאי טעמא וכו' שכתב וז"ל, ומהאי טעמא ניחא לי בהא דנתקשו האחרונים ז"ל לשיטת הר"ם ז"ל דבכל איסורי דרבנן איכא לאו דלא תסור מהא דמבואר בגמ' שבועות דאם לא חלה שבועה על איסורין אבל על חצי שיעור חלה, עי' בספר אבני מילואים בחלק התשובות סי' י"ד דלא תירצו כמעט קושיא

זו, והעיקר דלא שייך אין איסור חל על איסור אלא רק היכא ששני האיסורים על מעשה אחד ואכילה אחת, ולא דלא תסור אינו על עצם האכילה, דמהתורה ליכא חסרון בעצמות אכילתו, רק שהוא אינו שומר לדברי חכמים ואכמ"ל עכ"ל.

ה. דברי הגר"ח בביאור המחלוקת שבין הרמב"ם והרמב"ן.

שו"ר בקובץ שיעורים חלק ב' בקונטרס דברי סופרים באות ל"ב שהביא מהגר"ח להיפך מדברי הגרש"ש, והיינו שגם הרמב"ן מודה שעוברים בלא תסור כשעוברים על איסור דרבנן, אבל שם האיסור הוא שם חדש לא להשמע לחכמים, אבל לפי הרמב"ם יש כאן מדרבנן השם הפרטי של כל איסור ואיסור, וזה"ל שם, ושמעתי ממו"ר הג"ר חיים הלוי זצ"ל מבריסק לפרש דעת הרמב"ן הנ"ל דנהי נמי שנצטוינו בסיני לשמוע לדברי חכמים, והעובר על דבריהן עובר על הציווי הזה, אבל אין בהן איסור מצד עצמן, ולדוגמא שבות דדבריהן אין בהן מדאורייתא איסור שבת כלל, וכן שניות לעריות מדאורייתא (צ"ל מדרבנן) אינן איסור ביאה, אלא שיש ציווי כללי מדאורייתא שלא לעבור על דבריהן [ולדוגמא למלך שאסור להמרות את פיו] (וזהו כדרכו של הגרש"ש בדעת הרמב"ם), והרמב"ם ס"ל דיש על כל דבר של דבריהם איסור המיוחד, כגון איסור ארוסתו בבית חמיו הוא מדאורייתא (צ"ל מדרבנן) מאיסורי ביאה [ומהאי טעמא אין המים בודקין את אשתו], וכן איסורים

דרבנן שבג' דברים החמורין הוויין כאביזרייהו, וזהו טעם פלוגתתן לענין אם נעשה זקן ממרא באיסור חמץ דרבנן, דלרמב"ם הוא איסור חמץ, וחמץ הוא דבר שיש בו כרת אם הוא חמץ דאורייתא, ולהרמב"ן אין זה איסור חמץ כלל, ואינו שייך להכרת שיש באיסור חמץ עכ"ד.

ו. תירוצו של הלח"מ בשם הקרית ספר על הקושיא הנ"ל.

גם יש ליישב על פי דברי הלח"מ בהל' ממרים שם בשם הקרית ספר, דהנה הרמב"ן הקשה על הרמב"ם דלפי שיטתו למה אמרינן שספיקא דרבנן לקולא, הלא לפי הרמב"ם הרי זה ספיקא דאורייתא דהיינו ספק אם יש כאן הלאו של לא תסור. וכתב הלח"מ וז"ל, והנה בקרית ספר שחיבר הרב מהר"ם טראני ז"ל בתחלת ספרו האריך לתרץ זה, וכלל דבריו הם דהחכמים התנו מתחילה שלא יהא עובר על גזירתם כעובר על דברי תורה, אלא שיהא קל מאד, ושילכו בספק דבריהם להקל, וכיון שכן אין אנו עוברים על מה שצותה התורה, שהתורה לא צותה אלא שישמעו למה שאומרים חכמים ז"ל, והם עצמם אמרו שלא ילכו בדבריהם להחמיר אלא להקל, ושלא יהא להם עונש כעובר על דברי תורה, וכי תימא א"כ אין מקום למ"ש רבינו שכל מי שאינו עושה כדבריהם במה שהוא סייג לתורה וכל הדברים שאמרו הם שעובר בעשה ולא דלא תסור, דהא כיון שהם אמרו שמי שעובר על דבריהם לא יהיה נענש כעובר על דברי תורה, א"כ לא יהיה לו עונש

דלאו ועשה, לזה תירץ דאהני לאו ועשה לזקן ממרא שחולק על שום דבר מדבריהם ואומר שאינו אמת כמו שתיקנו הם, אבל מי שעובר על דבר אחד מדבריהם, אפילו שיעבור במזיד, כיון שאינו חולק לומר שאינו אמת מה שצוו חכמים, אלא שלצורכו ולהנאתו עושה מה שעושה, אינו עובר על לאו, שהם מחלו בתחילה על כך כיון שאינו חולק ואומר שאינו אמת מה שעשו הם, זהו כלל כוונתו שם עם שהאריך לבאר הדברים יותר ונכון הדבר בעיני עכ"ל. ולפי הנ"ל י"ל דמדריגת האיסור שנתנו לאיסורים דרבנן מכח הפסוק של לא תסור היא אותה מדריגה של איסור בעלמא כמו מדריגת האיסור של גוף האיסור המקורי של חצי שיעור אסור מן התורה אשר על מדריגה כזו של איסור לא היתה מושבע ועומד.

ז. עוד תירוץ על הקושיא הנ"ל.

גם י"ל עוד טעם למה אין מושבע ועומד על האיסור מהתורה של חצי שיעור משום לא תסור, דהנה משמעות הפסוק של כל הלאוין הוא שאפילו כל שהוא אסור, דהא לא פרטה התורה שיעור, רק שבאה הלכה למשה מסיני של שיעורים ולימדה שהשיעור הוא כזית, וא"כ כשדרשו חז"ל מכל חלב שחצי שיעור אסור, לא חידשו בזה איסור חדש, אלא רק אמרו שמה שההלכה למשה מסיני הוציאה את הפסוק מפשוטו וקבעה שחייבים רק על כזית, הרי זה רק לענין חיוב מלקות, וכן לענין שיחשב איסור חמור, אבל לענין איסור קל נשאר הפשטות של הפסוק שגם חצי שיעור אסור כי על זה לא אמרה ההלכה למשה

מסיני כלום, וא"כ יוצא שהעובר על חצי שיעור אינו עובר על דבר שהורו חכמים אלא עובר על פשטות הפסוק.

ובהדרך הנ"ל נקטתי שהאיסור של חצי שיעור אינו בגדר שם חדש של איסור לא לעשות חצי שיעור של דבר שאסור מן התורה, אלא הגדר הוא שבכל איסור ואיסור נכלל איסור לעשות גם חצי שיעור של האיסור, וכשהוא אוכל חצי שיעור של נבילה הרי זה נחשב שעבר על איסור של נבילה, ולא שעבר על האיסור לא לעשות חצי שיעור מאיסורי התורה.

דף כ"ד ע"א

נב) באיסור הבא על ידי עצמו לא אמרינן.

צ"ב מה היא הסברא של חילוק זה.

והנה אם העובדא שאיסור חל על איסור בכולל הוא דבר של סברא א"כ אין נראה סברא לחלק, וכן אם זה הלכה למשה מסיני שקבעה דין כללי שכל איסור יכול לחול על איסור אחר בכולל, גם לפ"ז אין נראה טעם לחלק (אם לא שגם זה הוא בכלל ההלכה), אבל י"ל שההלכה היא שכשהתורה קבעה איסור, התורה קבעה בו היכולת לחול על איסור אחר בכולל, וא"כ לפ"ז שפיר יש מקום לחלק ולומר שנהי שהתורה עשתה כן כשהיא קבעה איסור, אבל מי יימר שהיא עושה כן כשאנחנו קובעים והרי לנו אין את הכח הזה מעצמינו.

ועי' באבני מילואים בתשובות שבסוף

שלם, דהא לא אוכל סתמא קאמר, אם אכל נבילה חייב שהרי כלל בסתמו דברים המותרים והאסורים, ומיתסרי אסורים על ידי כולל, והן משכחת לה, דהא אוכל סתם קאמר ומקיים שבועתו בדברים המותרים, ואם לא אכל חייב עכ"ל. וצ"ע למה חשיב איתי' בהן, הלא החלק של השבועה שהוא על נבילות וטריפות ליתי' בהן. והנה אם השבועה שנשבע שלא יאכל מתפרשת כשבועה על כל מאכל ומאכל שבהעולם א"כ קשה כהנ"ל, אבל י"ל ששבועתו מתפרשת שלא יעשה מעשה אכילה, וא"כ שפיר איתי' בהן שהרי הוא יכול לישבע שיעשה מעשה אכילה.

נד) רש"י ד"ה אלא כדרבא.

וז"ל, והן משכחת לה דהא אוכל סתם קאמר ומקיים שבועתו בדברים המותרים ואם לא אכל חייב עכ"ל. לכאורה משמע דס"ל שאם אכל דברים האסורים אין בזה קיום של שבועתו. מיהו יש לדחות שכוונתו היא רק שאפשר לקיים את שבועתו בדברים המותרים, ושמשה לא חשיב שבועה לאכול נבילות. ברם ממה שכתבו ש"אם לא אכל חייב" משמע שכוונתו היא שאם לא אכל דברים המותרים חייב אפילו אם אכל דברים האסורים. מיהו הרשב"א הביא בשם רש"י שגם אם אכל נבילות וטריפות יש בזה קיום של שבועתו וז"ל, לר' יוחנן משכחת לה לסיפא באוכל נבילות, דהא משכחת לה אפי' בהן, שאילו נשבע בסתם שיאכל, אילו לא אכל כלום חייב משום שבועת ביטוי, ואילו אכל נבילות אכילה זו פוטרתו

הספר בסי' י"ב בד"ה ובזה נלענ"ד וכו' שכתב ביאור אחר בדברי ריש לקיש למה באיסור הבא ע"י עצמו לא מהני כולל וז"ל, ובזה נלענ"ד לפרש מה דאמר ריש לקיש כי אמרי' איסור כולל באיסור הבא מאליו, אבל באיסור הבא מעצמו לא אמרי', דלכאורה אינו מובן מאיזה טעם נחלק ביניהן, ולפי דברינו יובן שפיר, דבאיסור הבא מאליו אף דאין אחע"א מ"מ תרין איסורין רביעי עלי' אלא שאין עונשין על האיסור השני מש"ה אמרי' כולל, כיון דאיתי' גם לאיסור השני אמרינן דע"י כולל עונשין אותו גם על השני, אבל גבי שבועה דאי לאו כולל אין האיסור השני חל כלל ואפי' תרין איסורין ליכא, וע"י כולל אנו רוצין שיחול איסור השבועה זה לא אמרינן דדוקא היכא דהאיסור ממילא חייל עלי' כמו יוה"כ על נבילה דבלא כולל נמי איסורא רמי עלי' אלא שאין עונשין להכי מהני כולל לעונשין, אבל באיסור הבא מעצמו בלא כולל אין כאן שבועה כלל ס"ל לר"ל דלא אמרי' כולל לחדש האיסור שלא היה חל כלל, ודו"ק עכ"ל.

וע"ע בזה להלן באות ס"ו.

נג) אלא כדרבא.

פירש"י וז"ל, והכי פירושה לא תשני לעיל קושיא דרישא וסיפא כאן בסתם כאן במפרש, אלא כולה בסתם, ואוכלין שאינן ראויין לאכילה דקתני רישא פטור כדרבא מיפרשא, כגון עפר שאין ראוי לאכילה, אבל נבילות ראויות לאכילה הן, ואריא הוא דרביע עלייהו, ותו לא קשיא מידי לר' יוחנן, דמשכחת לה בלאו והן אף בשיעור

משבועתו, ואף על פי שהוא מושבע ועומד מהר סיני שלא לאכול נבילות, מ"מ אכילתו זו פוטרתו, ומיהו אינו כנשבע ממש לאכול נבילות, שהרי אם רצה יכול לקיים שבועתו בהיתר, והוא שיאכל דברים המותרין בו, והיינו סיפא דמתני' דקתני ואכל נבילות שקצים ורמשים חייב, שהרי נכנסו בכלל שבועתו מן הסתם, וכשאכל עבר על שבועת ביטוי וחייב, זה תורף פירושו של רש"י ז"ל עכ"ל. ונראה דפליגי ב' הדרכים בזה, שלפי דברי רש"י שלפנינו הדין האמור בזה שאינו יכול לישבע לבטל איסור שבתורה הוא שדברים אסורים אינם יכולים להיות חלק משבועת הן, ולכן אם אבל נבילות וטריפות אין בזה קיום שבועתו, אבל לפי דברי רש"י שהביא הרשב"א הדין האמור בזה הוא רק שלא יתכן ששבועה תחייב אותו לאכול דברים אסורים, אבל אם השבועה אינה מחייבת אותו לאכול דברים אסורים, הרי דברים אסורים שפיר יכולים להיות בכלל שבועתו לענין שאם אכל אותם יצא ידי שבועתו שיאכל (ותוס' כאן בד"ה אלא כדרבא הביאו מחלוקת רבי שמעון ורבנן על היכא שנשבע שיאכל האם הוא יכול לצאת ידי השבועה ע"י אכילת דברים האסורים, דלחכמים הרי הוא שפיר יכול, ואילו רבי שמעון סובר שאינו יכול, והעירו שי"ל שרש"י אזיל כרבי שמעון. ועי' להלן באות נ"ט שכתבנו ביאור אחר בהמחלוקת אם הוא יכול לצאת ע"י אכילת דברים האסורים.

ועי' בר"ן על הרי"ף (בדף ט' ע"ב בדפי הרי"ף) שכתב וז"ל, ומפרקינן משכחת לה בהן כדרבא שאמר שבועה שאוכל ואכל

עפר פטור, כלומר הן משכחת לה בסתם [כגון שאמר שבועה] שאוכל בסתם, דנבלות בכלל לענין שאם אכל נבלות פטור, וכיון דמשכחת לה בהן סתם, סגי, אף על פי דשבועה דלאו אינו בלאו מפורש, כדאוקימנא לה מתני' במפורש דוקא. וכי תימא וכי נשבע שאוכל סתם, כי אוכל נבלות אמאי פטור, והא כיון דאמרינן ברישא בנשבע שלא יאכל סתם שאם אכל נבלות פטור, אלמא אין נבלות בכלל אכילה, וכיון שכן בנשבע שאוכל ואכל נבלות הוה לן למימר חייב לפי שאין נבלות בכלל שבועתו, ולא משכחת לה בהן, דלפרוקי הך קושי אמר משכחת לה כדרבא כלומר לא דמי מי שנשבע שיאכל למי שנשבע שלא יאכל, שמי שנשבע שלא יאכל מסתמא אמרינן שלא נתכוין אלא על דברים הראויין, דדברים שלא היו ראויין לא היה צריך לישבע עליהו, ומש"ה אמרינן ברישא דמתניתין הנשבע שלא יאכל סתם, ואכל אוכלין שאינן ראויין לאכילה, שהנבילות בכלל, פטור, אבל כי נשבע שיאכל, מסתמא מסיק אדעתיה דבכל מה שיאכל יצא ידי שבועה, הלכך נבלות בכלל, ומש"ה משכחת לה בהן, דה"ק רבא שבועה שאוכל ואכל עפר פטור, אלמא דברים שאינן ראויין בכלל שבועה שאוכל הן ויצא, ואף על פי שאינן בכלל שבועה שלא אוכל, דהא תנן שבועה שלא אוכל ואכל אוכלין שאינן ראויין לאכילה פטור עכ"ל. הרי דס"ל שכדי להחשב ישנו בהן מספיק בזה שהוא יכול לישבע בנוסח אחר אשר לפי הנוסח ההוא שפיר שייך קיום שבועתו אע"פ שהנוסח שנשבע בו את צד הלאו לא הי' יכול לישבע לצד ההן.

נה) תד"ה האוכל.

וז"ל, ולריצב"א אין נראה פירוש זה דא"כ למ"ד לאו לאברים עומדת היכי מצי חייל איסור אבר על עשה דאינו זבוח עכ"ל. צ"ע למה לא הקשה מהלאו של נבילה, דהיינו שאיך חל הלאו של נבילה על האיסור עשה של אינו זבוח. מיהו י"ל שהכלל של אין איסור חל על איסור שייך רק כשהאיסור השני הוא מסיבה אחרת ושם אחר, אבל הכא הלאו של נבילה הוא ג"כ לאו על זה שהוא אוכל בלא שחיטה, רק שהזמן של הלאו הוא רק לאחר מיתה (אבל לא נראה לומר שבאמת עם מיתת הבהמה פקע האיסור עשה והוא מתחלף ללאו), ולכן הקשה הריצב"א מאבר מן החי.

ברם יש לפקפק בזה ולומר שיסוד הלאו של נבילה אינה לא לאכול בלי שחיטה, אלא הלאו הוא על אכילת הדבר הנחות דרגה של נבילה, ונהי שהטעם למה הוא נחות דרגה הוא מפני שלא שחטו אותה, אבל יסוד הלאו אינו לאכול בלי שחיטה, אלא יסוד הלאו הוא אכילת הדבר הנחות דרגה של נבילה, ולפ"ז שפיר שייך לומר שהדין נותן שהאיסור של נבילה אינו יכול לחול על האיסור עשה של אינו זבוח כי האיסור של נבילה הוא מסיבה אחרת ושם אחר.

עוד יש להקשות דהנה הריצב"א עדיין לא נחית לומר שיש איסור של אינו זבוח כבר במעי אמו, וא"כ היכא שהבהמה היא טריפה מתחילת ברייתה האיסור של טריפה יכול שפיר לחול, אבל אכתי צ"ע דהיכא שנטרפה אחרי לידתה איך חל הלאו של

טריפה על האיסור עשה של אינו זבוח. מיהו י"ל כדברי הגר"ח שיסוד הדין של האיסור של טריפה הוא שלא מהני השחיטה להוציאה מידי נבילה לענין אכילה אלא רק לענין לא להטמא טומאת נבילה, וא"כ יוצא שהלאו של טריפה הוא בעצם הלאו של נבילה, וכבר כתבנו דרך שהלאו של נבילה יכול שפיר לחול.

והנה לכאורה יש ליישב את קושיית הריצב"א דכיון שאי אפשר לאיסור אבר מן חי אלא באופן שיש כאן האיסור עשה של אינו זבוח א"כ הרי זה כגזירת הכתוב שהכא איסור שפיר חל על איסור. ברם זה אינו כי אדרבה נילף מכאן לעלמא שבכל מקום איסור חל על איסור.

ודוגמא לדבר מצינו בתוס' בב"מ דף ג' ע"א, דאמר שם רבה מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע וכו', וכתבו תוס' בד"ה מפני מה אמרה תורה וז"ל, פי' יהא נאמן במיגו דאי בעי כופר הכל, או נילף מהכא דלא נימא מיגו בעלמא עכ"ל. הרי שאין סברא לומר שבעלמא מהני מיגו ורק במודה במקצת גזרה התורה שלא מהני.

ועי' בחידושי רעק"א כאן שהקשה את הקושיא הנ"ל איך חל נבילה על אינו זבוח, והקו"ש על פסחים באות קס"ז תי' שזה גזירת הכתוב ושבהכי חייבי' רחמנא.

והנה הריצב"א המשיך להקשות שגם לפי המ"ד שסובר שבהמה בחיי' לאיברי' עומדת, אבל במעי אמה אינה עומדת עוד לאברי', וא"כ גם לדידי' קשה איך חל בשעת לידת הבהמה האיסור של אבר מן החי על האיסור של אינו זבוח שחל כבר

במעיי אמו, והכא כבר הקשה המהרש"א למה הקשה הריצב"א רק מאבר מן החי ולא הקשה איך חלים האיסורים של חלב וטריפה על האיסור של אינו זבוח שחל כבר במעיי אמו.

ותי' המהרש"א שי"ל שבאמת אינם חלים עד לאחר שחיטה, אבל האיסור של אבר מן החי חל כשתולשים את האבר כשהבהמה חי' והרי יש אז על האבר איסור של אינו זבוח, הרי שנקט המהרש"א שיתכן תופעה שאע"פ שהחפץ שאמור להיות נאסר ישנו כבר בעולם עכשיו, בכל זאת האיסור יכול להתחיל רק אח"כ, דהא כן כתב בנוגע לחלב וטריפה. ובאמת כן איתא ביבמות דף ל"ב ע"א וכמו שנביא להלן שבאין איסור חל על איסור אם נפקע האיסור הראשון שוב חל האיסור השני, אלא שהמהרש"א חידש שאפשר לומר שכל עיקר האיסור תמיד חל רק אחרי שכבר נפקע האיסור הראשון וכגון הכא שר"ל שכל עיקר האיסורים של חלב וטריפה חלים רק לאחר שחיטה.

מיהו לכאורה קשה על המהרש"א מתוס' בחולין דף צ' ע"א בד"ה אלמא וכו' שהקשו איך תמיד חל האיסור של גיד הנשה על האיסור של אבר מן החי שהרי האיסור של אבר מן החי קיים כבר במעיי אמו בשעה שעוד לא נתקשה ונעשה גיד, ותירצו שבע"כ צ"ל שחל כי אל"כ אי אפשר לאיסור גיד הנשה בענין אחר (ועוד תירצו שלכו"ע במעיי אמה אינה עומדת לאברי' וכדבריהם הנ"ל בשבועות כאן). ואילו לפי דברי המהרש"א אינו בגדר אי אפשר, דהא י"ל שאה"נ האיסור של גיד

הנשה חל רק לאחר שחיטה אשר אז פקע האיסור של אבר מן החי, וא"כ מוכח דלא כהמהרש"א אלא שאי אפשר לומר שאע"פ שיש כאן החפצא דאיסורא אבל כל עיקר האיסור נאמר רק על אח"כ.

והנה תוס' להלן בחולין שם בד"ה קדשים וכו' התעכבו על מה שהגמ' רצתה לומר שגיד הנשה לא תחול על מוקדשין (דהיינו בולדות קדשים שהאיסור של מוקדשין חל מיד במעיי האם לפני שנתקשה הבשר ונעשה גיד), וכתבו תוס' דמשמע שהגמ' רוצה לומר שהאיסור של גיד הנשה אינו חל גם אחרי שכבר פקע האיסור של מוקדשין כגון כמו בשר שלמים לאחר זריקה, והקשו על זה למה לא יוכל לחול, ותירצו שבגיד הנשה צריכים שהאיסור יחול מחיים דומיא דיעקב שנשה לו הגיד מחיים, וא"כ לפ"ז לא קשה מה שהקשינו שאולי כל האיסור של גיד הנשה איירי רק לאחר שחיטה. מיהו נראה שאכתי קשה כי בד"ה אלמא וכו' עדיין לא כתבו תוס' חידוש זה.

ועכ"פ לפי הצד שהכוונה באין איסור חל על איסור היא רק שהחיוב של עונש מלקות וכדומה אינו חל, אבל המדריגה של איסור שפיר חל, א"כ לפ"ז יותר קל לומר שכיון שעצם האיסור כבר חל, החיוב של מלקות יכול שפיר לחול רק אח"כ.

והנה תוס' שם כשהקשו למה אין האיסור של גיד הנשה יכול לחול במוקדשין לאחר זריקת הדם שאז כבר פקע ממנו האיסור של מוקדשין, הביאו ראיה מיבמות דף ל"ב ע"א, דאמרינן שם שאם אדם נשא את האחות של אשת אחיו, אשר

מעתה אשת אחיו היא גם אחות אשתו, האיסור של אחות אשה אינו חל על האיסור של אשת אח, אלא הרי הוא תלוי ועומד, ואם אחיו ימות בלי בנים, אשר אז פקע האיסור של אשת אח בגלל מצות יבום, יחול אז האיסור של אחות אשה, וא"כ גם כאן כשיירד האיסור של מוקדשין למה לא יוכל לחול האיסור של גיד הנשה, ושמעתי מקשים למה הוצרכו להביא ראיה, דמה הוא הס"ד לא לומר כן, ובפרט אם בכל ציור של אין איסור חל על איסור האיסור שפיר חל רק לא העונש. מיהו י"ל דהא חזינן מדברי תוס' הנ"ל בד"ה אלמא וכו' שבנוגע לכלל האיסור אי אפשר לומר שכל האיסור כולו, תלוי ועומד וחל רק אח"כ, ולכן הוצרכו להביא ראיה שבציור בודד שפיר י"ל כן. מיהו גם בלא"ה לק"מ, כי גם התם דאיירי בציור בודד סברה הגמ' בקושייתה שאם האיסור הראשון אינו חל בתחילה שוב אינו יכול לחול אח"כ כשיורד האיסור הראשון, וא"כ י"ל שכן סברו תוס', ולכן הוצרכו להביא מיבמות שם ששפיר יכול לחול.

נה* (בענין האיסור של אינו זבוח והמצוה של שחיטה.

א. שיטות הראשונים בענין אם קיימת מצות שחיטה וכן איסור עשה של אינו זבוח.

הנה בסוגיין תניא רבי שמעון אומר האוכל נבילה ביום הכיפורים פטור מהכרת של יוה"כ, ופירש"י דהיינו משום שאם נתנבלה לפני יוה"כ, א"כ בכה"ג אין

האיסור של יוה"כ יכול לחול על האיסור של נבילה, ואפילו אם נתנבלה ביוה"כ, שאז האיסור של יוה"כ בא לפני האיסור של נבילה, אבל בכל זאת האיסור של יוה"כ אינו יכול לחול על האיסור של אבר מן החי.

והקשו תוס' דהא לפי המ"ד שסובר שבהמה בחי"י לאו לאברי' עומדת הרי לא נאסרה הבהמה בחי"י משום אבר מן החי וא"כ למה אי אפשר להאיסור של יום כיפור לחול מחיים, וכן לפי המ"ד שסובר שבהמה בחי"י לאברי' עומדת, הלא כשמתה הבהמה יורד האיסור של אבר מן החי, וא"כ למה אי אפשר להאיסורים של נבילה ויום כיפור לחול בבית אחת. ותירצו תוס' שהאיסור של יום כיפור אינו יכול לחול לא מחיים ולא לאחר מיתה בגלל שיש על הבהמה איסור עשה של אינו זבוח.

מיהו רש"י עצמו הזכיר רק אבר מן החי, ומזה משמע שאינו סובר שיש איסור עשה של אינו זבוח. ועי גם בחולין דף ט' ע"א דאמרינן שבהמה בחי"י בחזקת איסור עומדת, ופירש"י שם בד"ה בהמה בחי"י וכו' שהכוונה היא להאיסור של אבר מן החי, וא"כ גם משם משמע שאינו סובר שיש איסור עשה של אינו זבוח, ולכן הוצרך לדחוק ולפרש שהכוונה היא להאיסור של אבר מן החי אע"פ שזה ציור של מחזקינן מאיסור לאיסור. וגם הפרי מגדים בהפתיחה להלכות שחיטה בשורש ב' העיר שמרש"י בהמקומות הנ"ל מבואר שהוא סובר שאין איסור עשה של אינו זבוח. ועי' בחידושי חת"ס על הגמ' בחולין הנ"ל שרצה לומר שרש"י סובר שפלוגתת

האמוראים שם היא באמת בענין זה, דהיינו אם קיים איסור עשה של אינו זכות או לא. וגם הריצב"א בתוס' כאן סובר שאין איסור עשה של אינו זכות.

והנה עיין במנין המצות שלפני היד החזקה במצוה קמ"ו שכתב הרמב"ם וז"ל, (שמצוה) לשחוט בהמה חי' ועוף ואח"כ יאכל בשרן שנאמר וזבחת מבקרך וכו'. וכתב הראב"ד וז"ל, א"א זה אין לו טעם, ואולי לאו הבא מכלל עשה עשה עכ"ל. וביאר הכ"מ שהרמב"ם סובר ששחיטה היא מצוה קיומית אם הוא רוצה לאכול, ואילו הראב"ד סובר שאינה מצוה, אלא נאמר בזה רק לאו הבא מכלל עשה לא לאכול בשר שלא ניתר ע"י שחיטה, ויש לזה החומר של מצות עשה ולא החומר של לאו עכ"ד, אלא שלפ"ז צריכים להוסיף שאין כוונת הראב"ד לומר שזה ממש בגדר לאו הבא מכלל מצות עשה, כי הראב"ד סובר שבאמת אין כאן מצות עשה, אלא כוונתו היא שזה לאו הבא מכלל לשון של עשה. וז"ל הכ"מ, נראה שטעמו (של הראב"ד) מפני שאין זו מצוה מחויבת, שאם ירצה שלא לאכול בשר, או אם ירצה שלא לשחוט הוא בעצמו רשאי, אבל היא לאו הבא מכלל עשה, לא שיאכל אבר מן החי ולא נבילה, הא שחוטה אכול. וי"ל לדעת רבינו שהיא עשה למי שירצה לאכול בשר שיחוט או ישחוט לו אחר עכ"ל.

וגם הרמב"ן סובר שאין למנותה במנין תרי"ג כי זה לאו הבא מכלל עשה, דעי' בדבריו בשורש א' בד"ה ואני תמי' על הרב בפליאה הזאת שהתפלא וכו' שכתב הרמב"ן וז"ל, אבל אלו (עירובין ונטילת

ידים לסעודה) היתר האיסור הן, דומה למצות השחיטה שתקנו בה נמי וצונו על השחיטה, ודקדקו בה לימא לשחוט, לא סגיא דלא שחיט. ואלו וכיוצא בהן, לאו הבא מכלל עשה, ועיקרן הוא הלאו שנאמר בהן כעניין כל צפור טהורה תאכלו וכו' עכ"ל.

ולפי כל הנ"ל יוצא שיש ג' שיטות, שיטת הרמב"ם שנאמר בזה מצות עשה, שיטת הראב"ד והרמב"ן שלא נאמר בזה מצות עשה אלא לאו הבא מכלל עשה, ושיטת הריצב"א שגם לא נאמר בזה לאו הבא מכלל עשה אלא הפסוק נאמר רק בתורת רשות.

מיהו אולי גם הראב"ד מודה להרמב"ם שנאמר בזה מצוה קיומית שהשוחט מקבל עלי' שכר של מקיים מצות עשה, וכל מחלוקתו עם הרמב"ם היא רק אם יש למנות מצוה כזו בתוך המנין של תרי"ג, וכוונתו היא לומר שהחלק המחייב של הפסוק הוא רק לאו הבא מכלל עשה, ולא הבא מכלל עשה אינו נמנה בתרי"ג, וכן י"ל שגם הרמב"ם מודה להראב"ד שנאמר בזה גם לאו הבא מכלל עשה, ולא רק ביטול עשה. ולפי הדרך הזה נקטתי שאין מונין לאו הבא מכלל עשה בתוך מנין תרי"ג. ועי' בספרי על זבחים בחלק ג' אות ס"ז שביררתי שכן סובר המגילת אסתר בדעת הרמב"ם והרמב"ן שהבאתי שם, ואילו המנ"ח והאבן האזל סוברים בדעתם ששפיר אפשר.

ואין להקשות על הראב"ד שאם אין מונין מצוה קיומית בתוך מנין תרי"ג א"כ איך מונין מצות ציצית, הלא אין חיוב ללבוש בגד של ד' כנפות, די"ל שמצות

ציצית אינה ללבוש בגד של ד' כנפות מצויצות אם הוא רוצה ללבוש את הבגד, אלא אחרי שהוא לבוש בבגד של ד' כנפות יש מצוה חיובית שיהיו בו ציצית. וכבר הארכתי בזה בספרי על יבמות בח"א באות פ"ו, וכן בספרי על חומש בסוף פר' שלח על הפסוק ועשו להם ציצית [ב].

וכן לא קשה איך מונין הפרשת תרומות ומעשרות וחלה למצות עשה, הלא אם אינו רוצה לאכול אינו צריך להפריש מתנות כהונה ולוי', דזה אינו, כי שפיר חייבים בדוקא להפריש וכמש"כ הט"ז ביו"ד סי' א' סק"ז, וי"ל דהיינו משום שהוא צריך לקיים מצות נתינה, וזה גורם שיש עליו מצוה חיובית להפריש את המתנות, וז"ל הט"ז, מצות הפרשה חיוב עליו אפילו אם אינו רוצה לאכול מן התבואה עדיין, א"כ הוה מצוה זאת כשאר מצות, וכיון שאין הוא חיוב בגופו לעשות כן, דאפשר לתרום ע"י שליח, לא נחלק המצוה והברכה זה מזה אלא התורם יברך עכ"ל.

ועכ"פ מלשון הריצב"א מבואר דס"ל שלא רק שלא נאמר בזה איסור עשה, אלא גם לא נאמר בזה מצות עשה וביטול עשה וז"ל, אלא ודאי וזבחת לא אתא לאסור וכו', אלא בא להתיר את האיסור עכ"ל (וכן הבאנו מהרמב"ן).

א*'. בענין אם נאמר האיסור עשה של אינו זבוח גם על פחות מכזית, או האם פחות מכזית אסור רק משום האיסור הכללי של חצי שיעור.

והנה הפרי מגדים בהפתיחה להלכות שחיטה בשורש ב' כתב שלפי הריצב"א

שאינן כאן איסור עשה א"כ יוצא שעל חצי כזית של נבילה עוברים רק על האיסור של חצי שיעור נבילה, אבל אם נאמר בזבחת ואכלת איסור עשה הרי הוא עובר על איסור זה גם ע"י אכילה של כל שהוא וז"ל, וזה (שאינן כאן אלא חצי שיעור של נבילה) לשיטת ריצב"א דאין בו עשה (כלומר איסור עשה) וזבחת, משא"כ אי הוה עשה וזבחת, ודאי דעשה חייב על כל שהוא, דלא כתיב בי' אכילה, ואי דכתיב וזבחת ואכלת, האי אכילת רשות הוא, ועל כרחך (נראה דצ"ל "ועד כאן", דה"י כתוב "וע"כ" וטעו בפיענוח הראשי תיבות) לא אמרינן כל מקום שנאמר אכילה בכזית אלא במניעה או ציווי כמו בערב תאכלו מצות, משא"כ באכילת רשות עכ"ל.

מיהו יש להעיר דאין הדבר ברור שואכלת נחשב רשות, כי נכלל בואכלת דין מסוים, דהיינו לא לעשות ואכלת בלי וזבחת, וגם אם נאמר כהרמב"ם שנאמר בזה רק מצות עשה וביטול עשה הרי נאמר בזה לא לעשות ואכלת בלי וזבחת כי יש בזה ביטול עשה. ועוד דנאמר בואכלת דין מסוים גם בנוגע לקיום העשה, דהנה חזינן שהרמב"ם הקפיד לומר שאח"כ יאכל, ואולי כוונתו היא שבאמת יש קיום מצות עשה רק כשהוא שוחט כדי לאכול, אבל אם הוא שוחט כדי להאכיל לכלבים אין בזה קיום של מצות עשה, כי המצוה של וזבחת היא רק כשהוא לשם ואכלת, וא"כ יוצא שבואכלת נאמר דין, דהיינו שיש מצוה רק כשיש ואכלת, וא"כ י"ל שגם על כגון זה נאמר שאין אכילת פחות מכזית, ויש מצוה רק אם הוא רוצה לאכול לכה"פ כזית.

ועוד דבשלמא אם הכוונה באין אכילה פחות מכזית היא שלעולם גם פחות מכזית נחשב מעשה אכילה, רק שבההלכה למשה מסיני של שיעורין נאמר בלאוין וקיום עשין שיעור של כזית, א"כ שפיר י"ל שלא נאמר דבר זה בלשון אכילה שהיא רשות, אבל אם נאמר שההלכה למשה מסיני מחדשת שאכילת פחות מכזית אינה נחשבת בכלל בגדר מעשה אכילה, א"כ ה"ה להיכא שהואכלת היא רשות.

והנה שיטת המהרש"ל לעיל בדף כ"ג ע"ב היא שלפי רבי שמעון מכיון שחייבים מלקות על פחות מכזית ה"ה שחייבים גם על אכילה שלא כדרך אכילה (ועיי"ש במהרש"א ובקרני ראם), וא"כ לפי הפרי מגדים צריך לצאת שיש איסור עשה או הביטול עשה של אינו זבוח אפילו אם אכל שלא כדרך אכילה. וצ"ע דא"כ למה לא כלל הרמב"ם בפיי"ד מהל' מאכלות אסורות ה"י לאינו זבוח בהדי כלאי הכרם ובשר וחלב שחייבים עליהם אפילו שלא כדרך אכילה.

מיהו לכאורה יש סתירה בדברי המהרש"ל מיני' ובי', דמצד אחד כתב שלפי רבי שמעון שסובר שחייבים על כל הלאוין בכל שהוא ואין צריכים כזית, הוא הדין שחייבים גם על שלא כדרך, הרי שהוא נוקט בזה ששלא כדרך וכל שהוא הם על מדריגה אחת, ושוב כתב שלפי רבנן שסוברים שצריכים כזית ואין חייבים על כל שהוא, 'כל שכן' שאין חייבים על שלא כדרך, ובדבריו אלו שכתב 'כל שכן' הרי הוא נוקט ששלא כדרך הוא יותר גרוע מכל שהוא, וא"כ דבריו סותרים זה את זה מיני' ובי', דאם שלא כדרך הוא יותר גרוע

מפחות מכזית וכמו שחזינן מדבריו בדברי חכמים שכתב לשון של כל שכן, א"כ מנ"ל שכמו שרבי שמעון מחייב על כל שהוא ה"נ שהוא מחייב על שלא כדרך, דאולי על שלא כדרך הרי הוא פוטר, דהא שלא כדרך הוא יותר גרוע מכל שהוא.

ועכ"פ לפי הנ"ל י"ל בישוב דברי הרמב"ם שאע"פ שנחשב שביטול את המצות עשה של זבחת ואכלת גם אם אכל כל שהוא, אבל אכתי י"ל ששלא כדרך הוא יותר גרוע מכל שהוא.

ובנוגע לדברי הפמ"ג הנ"ל, עי' עוד בחולין דף ל"ג ע"א בתד"ה אחד וכו' שהקשו על הכלל שלא מצינו דבר שלישראל מותר ולעכו"ם אסור דהא לפי רבי מאיר שסובר שאבר מן החי אסור לישראל רק בבהמה טהורה בלבד א"כ מצינו אבר מן החי של חי' ועוף דלישראל מותר ולעכו"ם אסור, ותירצו וז"ל, דמ"מ אבר מן החי דידהו אסור משום דבעיא שחיטה אע"ג דעכו"ם אסור במשהו ואסור בגדין ועצמות וישראל לא מיתסר אלא בכזית בשר, הא אמר רבי יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה וכו' עכ"ל. ועי' בשו"ת פרי יצחק בסי' כ"א, ובספר ראש יוסף (לבעל הפרי מגדים) על התוס' הנ"ל, שביארו שהכוונה במה שכתבו תוס' "משום דבעיא שחיטה" היא שיש איסור של אינו זבוח, וא"כ יוצא שהם סוברים שהשיעור של איסור זה הוא כזית, וכל שהוא אסור רק משום דברי רבי יוחנן שחצי שיעור אסור מן התורה. והראש יוסף עצמו שם הביא רא' זו מדבריהם שאינם סוברים כשיטתו הנ"ל.

והאמרי בינה בדיני שחיטה סי' י"ח בקטע "ונראה ליישב" סובר שהאיסור הוא רק בכזית, דכתב שם לתרץ קושיית תוס' איך חל אבר מן החי על האיסור עשה של אינו זבוח וז"ל, ועוד הא בפשיטות יש למצוא איסור אבר מן החי באבר שלא יש בו כזית בשר רק בצירוף גידין ועצמות, א"כ לענין בשר האסור מטעם אינו זבוח לא הוי רק חצי שיעור, וחל איסור אבר מן החי שיתחייב בצירוף גידין ועצמות, וכה"ג חל כמבואר תוס' חולין (דף ק"ב ע"ב) ד"ה שאין דבאבר מטריפה כשאין בו כזית בשר חייל עליה איסור אבר מן החי כיון דליכא מטריפה אלא חצי שיעור, כמו דחל שבועה שלא אוכל נבלה חצי שיעור, וא"כ מה קשי' להו עכ"ל.

ועוד הוכיח שם האמרי בינה דלא כהפמ"ג אלא שהאיסור הוא רק בכזית, ושחצי שיעור אסור רק משום דינו של רבי יוחנן, מתוס' בשבת דף צ"א בד"ה כגון וכו', דמבואר מדבריהם שהאיסור עשה לא לאכול תרומה טמאה הוא רק בכזית, וחצי זית אסור משום דינו של רבי יוחנן שחצי שיעור אסור מן התורה, והתם הרי האיסור עשה נובע מלשון אכילה שהוא רשות, דהא ילפינן את האיסור עשה מהא דכתיב גבי פסולי המוקדשין בשעריך תאכלנו הטמא והטהור, דדרשינן תאכלנו לזה ולא לאחר, דהיינו תרומה טמאה, והרי המלה תאכלנו שם היא רשות ולא חובה.

ב. בענין מצות לאו ליהנות ניתנו במצות זביחה.

עי' בחולין דף ח' ע"א דאמרינן שמותר לשחוט בסכין של עבודה זרה משום

שמקלקל הוא, וממילא אין זה נקרא שהוא נהנה מהסכין, אבל אסור לשחוט בהמה מסוכנת משום שמתקן הוא כי הוא פועל שלא תהי' אסורה משום נבילה, וממילא הרי זה שפיר נקרא שהוא נהנה מהסכין. וקשה דאם נאמר שזבחת הוא מצות עשה, א"כ למה לא אמרינן שמצות לאו ליהנות ניתנו, דהא שיטת הרשב"א היא שאין הכוונה רק שקיום המצוה לא מיקרי הנאה, אלא אומרים כן גם בנוגע להנאה צדדית, כגון היכא שהוא טובל בימות החמה במעיין שהוא מודר הנאה ממנו (ודלא כשיטת הר"ן שזה אסור).

מיהו י"ל שלא אמרינן כאן שמצות לאו ליהנות ניתנו כי זבחת היא מצוה קיומית (שהרי אינו חייב לשחוט אם אינו רוצה לאכול בשר), כי הטעם למה אמרינן שמצות לאו ליהנות ניתנו הרי זה כדברי רש"י בר"ה דף כ"ח ע"א בד"ה לא ליהנות ניתנו שכתב וז"ל, לא ליהנות ניתנו לישראל להיות קיומם להם הנאה אלא לעול על צואריהם ניתנו עכ"ל.

והנה הדין שעשה דוחה לא תעשה הרי אנו לומדים מזה שציצית דוחה כלאים, והקשו האחרונים למה יש איסור בכה"ג הלא כיון שיש מצות ציצית א"כ אינו עובר על איסור כלאים כי מצות לאו ליהנות ניתנו (לפי שיטת הרשב"א הנ"ל), ודנתי בענין קושיא זו בספרי על יבמות בח"א אות ס"ו. ויש אחרונים שתירצו כהנ"ל שבנוגע למצוה קיומית לא שייך לומר שמצות לאו ליהנות ניתנו, ומצות ציצית אינה מצוה חיובית דהא אינו חייב ללבוש בגד של ד' כנפות, וכבר דנתי באריכות בענין יסוד מצות ציצית בספרי שם באות

פ"ו, והזכרתי ענין זה לעיל בסק"א בקטע "ואין להקשות".

ג. בענין אם גם בחי' ועוף יש המצוה של וזבחתי והאיסור לא לאכול בלי זביחה.

הנה הרמב"ם בפ"א מהל' שחיטה ה"א כתב וז"ל, מצוה לשחוט מי שירצה לאכול בהמה חי' ועוף עכ"ל. ובסה"מ במצוה קמ"ו כתב וז"ל, הוא שציונו לשחוט בהמה חי' ועוף עכ"ל. ומבואר דס"ל שגם שחיטת עוף נכללת בהפסוק של וזבחתי. מיהו עיין בפמ"ג בהפתיחה להלכות שחיטה בשורש ב' שחקר בזה, דהיינו האם שחיטת עוף אינה בגדר מצוה משום דכתיב מבקרך, רק שצריכים גם בעוף היתר שחיטה מהלכה למשה מסיני או משום שיש היקש לבהמה בהפסוק שכתוב זאת תורת הבהמה והעוף, או האם כיון שהוקש לבהמה לענין שצריכים שחיטה הה"ג לענין ששחיטתו היא מצוה ולא רק היתר. וכתב שדברי רבינו יונה שהביא שם עולים שפיר רק אם בעוף אין איסור עשה של אינו זבוח, וא"כ הוא הדין שאין מצוה, אבל מדברי הרשב"א בחולין דף ט' ע"א שם הוכיח ששפיר יש איסור עשה של אינו זבוח, שהרי הרשב"א כתב על בהמה בחיי' בחזקת איסור עומדת שהכוונה היא לחזקת אינו זבוח, דהיינו בשנים או רוב שנים בבהמה ובסימן אחד בעוף, הרי דס"ל שהאיסור של אינו זבוח מקרא דוזבחתי קאי גם על עוף וא"כ ה"ה להמצוה, וצ"ע למה לא הביא הפמ"ג את דברי הרמב"ם הנ"ל שהבאנו.

ועי' בתוס' בחולין דף ל"ג ע"א בד"ה

אחד וכו' שכתבו וז"ל, אלא לרבי מאיר דאבר מן החי אין נוהג אלא בבהמה טהורה בלבד (משום דכתיב וזבחתי מבקרך ומצאנך כדאמרינן בדף ק"ב ע"א שם), והא איכא אבר מן החי דחיות ועופות הטהורין דלישראל שרי ולעובר כוכבים אסור וכו', דמ"מ אבר מן החי דידהו אסור משום דבעיא שחיטה עכ"ל, והבין הראש יוסף שם, וכן בשו"ת פרי יצחק (בח"א סי' כ"א ד"ה ועכ"פ), שכוונת תוס' היא משום האיסור עשה של אינו זבוח. והפרי יצחק הוכיח כן עוד מתוס' בחולין דף ק"כ ע"א בד"ה מה להנך וכו' שכתבו שנבילת עוף טהורה אינה בגדר "היתה לה שעת הכושר" משום שהיתה אסורה מחיים משום האיסור של אינו זבוח.

וכדברי תוס' הנ"ל בדף ל"ג שיש איסור של אינו זבוח גם בעוף כתב הפמ"ג מצד הסברא להלן בהפתיחה שם בשורש ה' וז"ל, עוד אבאר לך שזה שכתבנו לעיל בשורש הב' שיש מחלוקת תוספות וריב"א אי עשה הוה קרא דוזבחתי, או הוה תיקון הלאו, הנה שאלה אחת אני שואל, לפירוש ריב"א דלא הוה עשה כי אם תיקון הלאו של אמ"ה או שלא לאכול נבילות, א"כ לר"מ דאית ליה בחולין ק"ב א' דאמ"ה אינו נוהג אלא בבהמה טהורה בלבד, לא בחיה ועוף, האם אמר יאמר בו דמחיים לית בהו איסור כלל, דאמ"ה אין נוהג בהן, כי אם במתה מאילי' אסורין דלא תאכלו כל נבילה, הא מחיים מותרין המה לגמרי, זה [דברן] שאין הדעת סובלתו וכו' עכ"ל. מיהו בשו"ת רעק"א בחלק תניינא בסי' ק"ג אות ט', וכן בשו"ע ביו"ד סי' כ"ז על הש"ך בסק"ב, כתב שלפי רבי מאיר אין

איסור של אינו זבוח בעוף, כי רבי מאיר הרי סובר שבקרך וצאנך דוקא הוא לענין אבר מן החי וא"כ ה"ה לענין האיסור עשה של אינו זבוח וז"ל בסי" כ"ז, אך נראה דזהו מלתא דמסתבר דלר"מ דס"ל דאמ"ה אינו נוהג בחי' ועוף, ויליף לה מקרא דזבחת מבקרך וצאנך, דס"ל דוקא בקר וצאן, ממילא בחי' ועוף גם עשה שאינו זבוח ליכא עכ"ל. ובהתשובה הנ"ל כתב וז"ל, הא עכ"פ לר"מ דס"ל חולין (דף ק"ב) דאמ"ה אינו נוהג בחי' ועוף דכתיב לא תאכל הנפש עם הבשר וסמין ליה וזבחת מבקרך וצאנך, כיון דס"ל דמבקרך וצאנך דוקא אפילו למה דסמין ליה דהיינו אמ"ה, מכ"ש מה דילפינן מוזבחת עצמו, דהיינו עשה דאינו זבוח לא תיכול, דהוא דוקא בבקר וצאן ולא בחיה ועוף וכו'.

ועוד כתב רעק"א בהתשובה הנ"ל וז"ל, האומנם דתוס' כתבו בחולין (דף ל"ג ע"א) וי"ל דמ"מ אמ"ה אסור דבעי' שחיטה עכ"ל (תוס'), וא"כ שפיר הוי חזקת איסור, אבל לא זכיתי להבין דבריהם הקדושים, דמהיכן ילפינן האיסור בלא שחיטה, דשחיטה בעינן שלא תהא נבילה אחר שתמות, אבל מחיים כיון דליכא משום אמ"ה, מהיכא נפקא איסור אם לא דכוונתם מחמת עשה שאינו זבוח, אבל גם בזה קשה, הא לר"מ כיון דבקרך וצאנך דוקא לענין אמ"ה, מכ"ש דהוי דוקא לענין איסור אינו זבוח דנפקא מהא קרא עצמה דזבחת וצע"ג, ובמק"א הארכתי עכ"ל.

ד. טריפה ששחטה.

הנה יש לעיין בגדר האיסור של אינו

זבוח, האם האיסור קאי על היכא שלא עשה מעשה שחיטה, אבל היכא שחשיב מעשה שחיטה אין את האיסור עשה אפילו אם בפועל השחיטה לא הועילה להתיר באכילה, או האם האיסור קאי על היכא שלא חל ההיתר של שחיטה, וכוונת הפסוק היא שהוא עובר על האיסור עשה כל היכא שהוא אוכל בלי 'זבחת' שמביא לידי 'ואכלת', כלומר היתר אכילה. ונפ"מ בזה יצויר אם הוא אוכל טריפה אחרי ששחטה, לפי מה שכתב בספר אתוון דאורייתא בסי' ט"ז, וכן סובר הגר"ח מבריסק, שהאיסור אכילה של טריפה ששחטה הוא האיסור של נבילה, כי בטריפה נאמר שהשחיטה אינה מוציאתה מידי נבילה לגבי אכילה, ולאפוקי מהצד שאינו האיסור אכילה של נבילה, כי השחיטה שפיר מתרת איסור זה, רק שהוא איסור חדש של טריפה, דלפי האתוון דאורייתא והגר"ח יש לעיין אם הוא עובר בטריפה ששחטה על האיסור של אינו זבוח, דאם נאמר שהאיסור קאי על היכא שלא עשה מעשה שחיטה הרי התם שפיר עשה מעשה שחיטה, והשחיטה גם מועילה להוציא מידי טומאת נבילה, אבל אם האיסור קאי על היכא שאכל בלי ההיתר אכילה ששחיטה מביאה א"כ גם בטריפה ששחטה השחיטה לא הביאה היתר אכילה כי השחיטה אינה מתרת את האיסור אכילה של נבילה.

ובאמת אולי גם אם לא נאמר כהאתוון דאורייתא והגר"ח, אלא נאמר שאין בטריפה ששחטה האיסור אכילה של נבילה אלא איסור חדש של טריפה, אולי גם לפ"ז י"ל שהוא עובר על אינו זבוח כל היכא שהזביחה לא התירה את הבהמה מחמת

סיבה בגוף הבהמה ואפילו אם אינו האיסור של נבילה.

ועי' במהרש"א על תוס' כאן שכתב וז"ל, וכן באיסור טריפה לא תיקשי להו בפשיטות וכו' דהיכי חייל על איסור אינו זבוח דקיימא במעי אמו די"ל דמשכחת להו וכו' בזבוחה דפקע לי' איסור שאינה זבוחה בשחיטתה עכ"ל. הרי שהוא סובר שעל טריפה ששחטה לא קיימא איסור אינו זבוח.

ה. שאין איסור אינו זבוח בדבר שאין בו היתר אכילה.

והנה בספר אתון דאורייתא בסי' י"ד כתב להיפך מכל הנ"ל וכמו שנביא להלן בסמוך, והיינו שהאיסור של אינו זבוח שייך רק היכא שנאמר דין של היתר שחיטה אבל היכא שאין היתר שחיטה אין איסור של אינו זבוח.

ולפ"ז לפי הגר"ח ששחיטת טריפה אינה מועילה להוציאה מידי נבילה בנוגע לאכילה, א"כ בטריפה לא שייך האיסור של אינו זבוח. ברם אולי כיון שהי' עלי' האיסור של אינו זבוח קודם שנטרפה תו לא פקע. מיהו גם לפ"ז אכתי יוצא שעל טריפה מלידתה לא יהי' איסור של אינו זבוח, אם לא כהדרך שהאיסור של אינו זבוח חל כבר במעי אמו משא"כ האיסור של טריפה חל רק כשנולד.

ועכשיו נביא את דברי האתון דאורייתא, דהנה הביא שם את הגמ' בחולין דף ע"ד ע"א שחקרה אם הושיט ידו למעי בהמה ושחט בן ט' חי שבתוכה, האם העובר נותר ע"י שחיטת עצמו או לא,

דהיינו האם ד' סימנין אכשר בי' רחמנא, או האם הוא נותר רק ע"י שחיטת אמו, וכתב האתון דאורייתא שלפי הצד שאינו נותר ע"י שחיטת עצמו, א"כ כשהוא נותר ע"י שחיטת אמו י"ל שגדר הדבר אינו שהוא עצמו נחשב נשחט ע"י שחיטת האם וכמו כל שאר גופה של האם, אלא באמת אינו נחשב כנשחט, אלא הרי הוא נותר בלא שיחשב נשחט, דזהו הכוונה של הדרשה שמתירה בן ט' חי במעי אמו. ועל פי זה רצה לומר שלפי הצד שניתר רק ע"י שחיטת האם, מאחר שלא שייך היתר ע"י שחשיב בגדר נשחט, ה"ה שאין בו האיסור של אינו זבוח.

ועוד כתב וז"ל, ועוד נלענ"ד שי"ל דאפילו אם ד' סימנין אכשר בי' רחמנא, עם כל זה כיון שאין לו שחיטת עצמו לבד, אלא גם שחיטת אמו מתירתו, וע"י שחיטת אמו הרי אינו חשב זבוח, רק היתר בעלמא הוא וכנ"ל, ע"כ לית בי' במעי אמו עשה דשאינו זבוח, דנהי דשייך בי' זביחה בשחיטת עצמו, עם כל זה אי אפשר שיאסר מכה אינו זבוח כיון שיש לו היתר שלא ע"י זביחה, דהיינו ע"י שחיטת אמו עכ"ל.

ושוב המשיך להביא ראיות שהעובר נחשב שפיר נשחט גם ע"י שחיטת אמו.

ועכ"פ מכל דבריו מבואר דס"ל שלא שייך איסור אינו זבוח כשלא שייך בו עצמו היתר שחיטה (אם לא שנחלק בין היכא שלא שייך היתר שחיטה כי אין צורך בשחיטה, לבין היכא שלא שייך היתר שחיטה כי תהי' אסורה גם אחרי שחיטה).

ו. עוד בענין דברי הפרי מגדים שאיסור אינו זבוח הוא אפילו בחצי כזית.

הנה כבר הבאנו את דברי הפמ"ג בהפתיחה להל' שחיטה בשורש ב' שהעשה של אינו זבוח קאי אפילו על חצי כזית, כי אין האיסור כתוב בלשון אכילה, דהא "ואכלת" (וזבחת ואכלת) הוא רשות, וממילא חצי שיעור של אינו זבוח אסור מהתורה משום גוף העשה של אינו זבוח, ולא רק משום "כל חלב" שמרבה חצי שיעור בכל האיסורים.

והקשה הפמ"ג דהא הרמב"ם פסק בפ"ה מהל' שבועות שאם נשבע שלא לאכול חצי שיעור מנבילה השבועה חלה, ואילו לפי הנ"ל הלא מושבע ועומד מהר סיני הוא אפילו על חצי שיעור, ולא דמי למש"כ תוס' לעיל בדף כ"ג ע"ב בד"ה דמוקי וכו', וכן פסק הרמב"ם עצמו בהל' שבועות שם, שמצד האיסור של חצי שיעור אסור מהתורה שלומדים מ"כל חלב" לא מיקרי מושבע ועומד, וממילא שבועה שפיר חלה על חצי שיעור של איסור, כי שאני חצי כזית של אינו זבוח שאינו אסור משום הדין של דין חצי שיעור שלומדים מ"כל חלב", אלא גם כל שהוא הרי הוא שיעור שלם של העשה של אינו זבוח, וא"כ הרי הוא שפיר מושבע ועומד הוא על חצי שיעור של אינו זבוח, וא"כ למה אם נשבע שלא לאכול חצי כזית של נבילה השבועה חלה.

ותי' שהרמב"ם סובר שאיסור חל על איסור עשה ודלא כדברי תוס' בהדיבור הנ"ל בדף כ"ג שם. והביא ראי' שאיסור

חל על איסור עשה, דהנה להלן בדף כ"ז פטרינן נשבע לבטל את המצוה משום הדרשה של להרע או להיטיב, וצ"ע למה לא פטרינן ל"י משום שהשבועה אינה בלאו והן, שהרי אם נשבע לקיים את המצוה אין השבועה חלה משום שאין איסור חל על איסור (כלומר שהאיסור של שבועה אינו חל על האיסור לא קיים את העשה), ובע"כ צ"ל ששפיר ישנו בהן משום שאיסור שפיר חל על עשה.

והנה הפמ"ג שם הקשה על הנ"ל (שאיסור חל על עשה) ממאי דאמרינן בדף כ"ה מאי אתן (שבועה שאתן), אילימא צדקה (כלומר שנשבע לתת צדקה), מושבע ועומד מהר סיני הוא, הרי שבועה אינה חלה על עשה. ובאמת תוס' בדף כ"ג הוכיחו משם שאיסור אינו חל על עשה, ותי' הפמ"ג שהרמב"ם יפרש ששאני צדקה שיש בה גם לאו (אלא שכתב שתוס' שהוכיחו משם שבועה חלה על עשה הרי זה כי הגמ' שם הביאה את הפסוק של נתון תתן לו ולא את הפסוק של הלאו).

מיהו אכתי צ"ע, כי שיטת הרמב"ם היא שאין עוברים על הלאו של צדקה אלא כשהעני מבקש והוא קופץ ידו מליתן, אבל אם סתם אינו נותן צדקה אין לאו אלא רק עשה, וכן דקדק הצפנת פענח בפ"ז מהל' מתנות עניים ה"א, וא"כ אכתי הי' יכול הש"ס לומר שאתן פירושו הוא לצדקה, רק שיש רק עשה משום שלא ביקש העני, ומש"ה השבועה חלה, ובע"כ צ"ל שגם על עשה מיקרי מושבע ועומד.

והנה הפמ"ג בכל לשונותיו הנ"ל הרי האו נוקט שהכלל שמושבע ועומד מהר

סיני הוא ואין שבועה חלה על שבועה, וכן הכלל שאין איסור חל על איסור, הרי הם בעצם כלל אחד, ועי' בזה באריכות השו"ת שבסוף ספר אבני מילואים בסי' כ"ב.

אותה באכילה אלא רק מוציאה מידי טומאת נבילה, כי לפי הגר"ח איך שייך לומר שהאיסור של טריפה שהוא האיסור של נבילה חל כבר מחיים.

וי"ל דנהי שאין האיסור של טריפה חל מחיים, אבל כדי להחשב בבת אחת מספיק בזה שהסיבה שגורמת שאח"כ יהי' אסור, נמצאת כאן בבת אחת עם האיסור השני, אע"פ שגוף האיסור יבוא רק לאחר מיתה.

מיהו התוס' רי"ד בקידושין דף נ' ע"א הקשה למה מהני בבת אחת הלא כללא הוא שכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, ותי' שלפוטרו לגמרי אי אפשר, וא"כ בע"כ חייב עבור שניהם כי הי מינייהו מפקית, וכן כתב השאגת ארי' בסי' ע"ב שמהני בבת אחת כי הי מינייהו מפקית, והרי היכא שאיסור אחד ישנו כאן, ורק הסיבה של השני' נמצאת כאן, שפיר יש סיבה למה לבחור את האיסור שישנו כאן עכשיו.

ועכ"פ נראה שגם לפי הגר"ח אכתי יתכן לומר ששחיטת טריפה יתיר מיהא את האיסור של אינו זבוח כמו שהשחיטה מועילת להוציא מידי טומאת נבילה.

נח) הכי השתא התם כיון דמעיקרא אכל והדר אשתבע לי' חשובי אחשבי', אלא הכא מי אחשבי'.

פי' ומשום כך אכתי נימא שהיכא שנשבע שלא יאכל אין נבילות וטריפות בכלל, ופירש"י וז"ל, חשובי אחשבי' באכילתו וגילה על עצמו שאינו קץ בהן

נו) בא"ד.

וז"ל, ומהאי טעמא תיקשי נמי למ"ד לאברים עומדת איסור אבר מן החי היכי משכחת לה, דלא קיימא לאברים במעי האם, וא"כ היכי חייל על איסור שאינו זבוח עכ"ל. וצ"ע דבמעי אמו הי' אסור כי סימני האם לא נשחטו, אבל כשהוא נולד הוא נאסר מחמת שהסימנים שלו עצמו לא נשחטו, וא"כ האיסור החדש הזה חל יחד עם האיסור של אבר מן החי. וצ"ל שיסוד האיסור של אינו זבוח אינו הסימנים שאינם שחוטים, אלא יסוד האיסור הוא שאין להבשר היתר שחיטה, ומעתה הרי שם זה לא השתנה.

מיהו צ"ע על מה שמקשה הריצב"א "דלא קיימא לאברים במעי האם", דלמה לא, הלא העובר הוא חלק מזה שהאם לאברי' עומדת, דהא העובר ואבריו הם חלק מאברי האם.

נז) בא"ד.

הנה תוס' כאן הביאו את הגמ' בחולין דף ק"ג ע"א שאם נטרפה עם יציאת רובה, האיסור של אבר מן החי והאיסור של טריפה והאיסור של חלב חלים בבת אחת. ולכאורה קשה מהגמ' הנ"ל על דברי הגר"ח שהבאנו באות נ"ה שהאיסור אכילה של טריפה הוא בעצם האיסור של נבילה כי בטריפה נאמר שאין השחיטה מתרת

עכ"ל. וצ"ע דא"כ גם כשנשבע שלא יאכל, ואכל נבילות וטריפות, למה לא אמרינן שגלה דעתו בזה שאינו קץ בהם ושמיילא גם הם היו בכלל שבועתו שלא יאכל.

וצ"ל שאם אצל סתם אנשים אינם בכלל אוכל, א"כ אע"פ שגילה דעתו דא"כ שאצלו שפיר חשיבי אוכל, לא אמרינן ששבועתו היתה גם על זה, כי צריכים שבשעת השבועה יהי גלוי על מה קאי השבועה, ואם לא הי' גלוי א"כ בשעת השבועה הי' דבר שבלב, אבל היכא שכבר אכל נבילות וטריפות, וכבר גילה דעתו, אז בשעת אמירתו אין זה בגדר דבר שבלב.

ולפ"ז הי' אפשר לומר שלעולם הרישא איירי גם באכל נבילות וטריפות, ופטור משום שגם נבילות וטריפות אינן ראויין לאכילה, רק שהסיפא איירי כשכבר אכל, רק שלא רצתה הגמ' להעמיד כן כי דוחק לאוקמה כשכבר אכל.

נט) תד"ה אלא הן וכו'.

עי' בדבריהם שהביאו את קושיית הריצב"א ממה שאיתא בירושלמי שאם נשבע שלא לאכול מצה אסור לאכול גם בליל פסח משום ששבועתו כוללת גם שאר ימות השנה, וממילא מיגו שחל על שאר ימות השנה חל נמי על ליל פסח, וא"כ גם כאן למה אם נשבע שיאכל נבילות ושחוטות אין השבועה חלה על נבילות, ותי' וז"ל, דהכא דוקא לא חיילא שבועה משום שהזכיר נבילה ונשבע עלי' לאוכלה, אבל התם דלא מדכר פסח חיילא עלי' שבועה עכ"ל. והנה מהריצב"א יוצא ששבועה שפיר יכולה לאסור אותו לקיים

מצוה או לחייב אותו לעבור עבירה אם היא יכולה לחול, רק שכשהזכיר נבילה או ליל פסח להדיא אינה יכולה לחול. ונראה לבאר דהיינו משום שהיכא שנשבע סתם שלא יאכל מצה, או נשבע שיאכל, אז יש כאן רק שלב אחד של חלות, דהיינו שהשבועה חלה על כל הימים ועל כל המאכלים יחד, ואין כאן חלות מיוחדת על ליל פסח או על נבילות וטריפות, אבל כשנשבע שלא יאכל מצה, והוא מפרט בליל פסח וכל השנה, החלות צריכה לחול בשני שלבים, דהיינו על כל השנה בנפרד ועל ליל פסח בנפרד, ובזה נאמר שלא שייך חלות שבועה מיוחדת על מצות ועבירות.

ובדברי הריצב"א מבואר שהיכא שנשבע שיאכל בלי לפרט הרי הוא יכול לצאת ידי השבועה ע"י אכילת נבילות וטריפות ודלא כרש"י. ותוס' להלן בד"ה כדרבא הביאו שיש מחלוקת בין רבי שמעון וחסכמים בענין זה, דלפי חכמים יוצא, ולפי ר"ש אינו יוצא.

וע"ע לעיל באות נ"ד (קטע ראשון) שכתבנו ביאור אחר בהמחלוקת הנ"ל אם הוא יכול לצאת ידי שבועה שיאכל ע"י אכילת נבילות וטריפות.

והנה יש לעיין לפי הירושלמי אם נשבע לא לאכול מצה, דאסור לו לאכול גם בליל פסח, האם זה נחשב שיש בידו עבירה של ביטול עשה, דהיינו האם זה נחשב שהוא מצווה, רק שהוא אנוס מחמת שבועתו לא לקיים את המצוה, וכיון שהוא הכניס את עצמו מדעת להמצב של אנוס הרי הוא נענש על שלא אכל מצה ואין כאן הפטור

של אונס (עי' בקובץ שיעורים על כתובות באות י"ב בענין אם היכא שהכניס את עצמו למצב של אונס יש כאן הפטור של אונס), או האם זה נחשב שבכלל אינו מצווה.

והא דלא אמרינן שהעשה של מצה דוחה את הלאו של שבועה, כבר דיברו על זה הראשונים בנוגע להא שנדרים חלים על דבר מצוה, והבאתי את דבריהם בספרי על יבמות באות פ' ובאות פ"ב, ובספרי על נדרים בפרק ואלו מותרין באות ז'.

ועכ"פ היכא שנשבע שיאכל אשר לפי הריצב"א יכול לצאת ידי שבועתו גם ע"י אכילת נבילה נראה פשוט שהוא שפיר עובר על האיסור של נבילה כי אינו אונס שהרי הוא יכול לצאת ידי שבועתו ע"י אכילת שחוטה.

ולפ"ז הי' אפשר לומר שאע"פ ששבועה שלא אוכל מצה חלה ואסור לו לאכול מצה בליל פסח, אבל אם נשבע שבועה שיאכל, אין השבועה חלה לענין נבילות וטריפות, ואם אכל אותן אינו יוצא ידי שבועתו כיון שהן נשארות אסורות, אלא שהריצב"א עצמו סובר שאם אוכל נבילות וטריפות הרי הוא שפיר יוצא ידי שבועתו כמו שמבואר להדיא בדבריו.

והנה תוס' הקשו על הריצב"א שאיתא להלן בהירושמי שם שאם נשבע לא לאכול מצה בליל פסח אין שבועתו חלה, ואילו לפי הריצב"א גם אם יכלול בפירוש גם שאר ימות השנה אין השבועה חלה כיון שהזכיר בפירוש ליל פסח, ותירצו שזה גופא היא כוונת הירושלמי דהיינו שהזכיר

ליל פסח אבל ה"ה שהזכיר גם שאר ימות השנה.

מיהו לכאורה אפשר לתרץ בדרך אחרת, והיינו שלעולם הכוונה היא שנשבע בסתמא שלא לאכול מצה, רק שהוא עומד בליל פסח, וזהו הכוונה במאי דאיתא שם שנשבע לא לאכול מצה בליל פסח, דהיינו שנשבע בליל פסח, ובכה"ג אין השבועה חלה, והיינו משום שבכה"ג נקטינן שבודאי אין כוונתו לישבע שלא יאכל מצה כל השנה, אלא בודאי כוונתו היא למצות מצוה של ליל פסח, ומש"ה אין השבועה חלה כי אין כאן כולל, אלא שכנראה סוברים תוס' שאין זה המשמעות של לשון הירושלמי, כי ביותר הי' צ"ל שנשבע בליל פסח לא לאכול מצה.

(ס) בא"ד.

וז"ל, ור"י מפרש דודאי שב ואל תעשה כדאיירי הכא לא חיילא דקאמר שבועה שאוכל ולא אכל, אבל התם כשנשבע שלא לאכול ואכל דהוי בקום ועשה ודאי חיילא עכ"ל. הרי שהר"י מתרץ שגבי שבועה שלא לאכול מצה הטעם למה השבועה חלה הרי זה כי הדרך איך לעבור על השבועה הוא בקום ועשה, אבל בשבועה שאוכל נבילה ושחוטה הדרך איך לעבור על השבועה הוא בשב ואל תעשה. ולכאורה אין חילוק מובן. וביותר הי' נראה לומר להיפך, דהיינו שבשבועה שלא לאכול מצה השבועה חלה כי הדרך איך לקיים את השבועה ולעבור על דברי תורה הוא בשב ואל תעשה, משא"כ בנשבע שיאכל נבילה ושחוטה הדרך איך לקיים

את השבועה ולעבור על דברי תורה הוא בקום ועשה, ולכן אין השבועה חלה.

ונראה לבאר סברת הר"י, דהנה היכא שבהכרח יצטרך לעבור על איסור, או בשב ואל תעשה או בקום ועשה, אמרינן שעדיף לעבור בשב ואל תעשה, וא"כ כשנשבע לא לאכול מצה, אם תחול השבועה, א"כ בליל פסח תהי' לפניו ברירה לאכול מצה ועי"ז לעבור על השבועה בקום ועשה, או לא לאכול מצה ועי"ז לעבור על מצות אכילת מצה בשב ואל תעשה, וא"כ בכה"ג בודאי נאמר לו שלא לאכול מצה ולעבור על מצות אכילת מצה בשב ואל תעשה ולקיים את שבועתו, וממילא מכיון שאם השבועה תחול, יוכל לקיים אותה, לכן היא חלה באמת, אבל כשנשבע לאכל שחוטת ונבילה, אם השבועה תחול, א"כ מצד אחד הרי הוא יוכל לקיים את השבועה ולעבור על איסור נבילה בקום ועשה, או לא לקיים את השבועה ולעבור על השבועה בשב ואל תעשה, וא"כ בכה"ג מכיון ששב ואל תעשה עדיף, בודאי נאמר לו לא לאכול נבילה אלא לעבור על שבועתו בשב ואל תעשה, וא"כ בכה"ג אם השבועה תחול אין דרך איך לקיימה ולכן אינה חלה, וזהו כוונת הר"י, דהא מכיון שהדרך איך לעבור על השבועה היא בשוא"ת אין השבועה חלה, כי אם תחול אנו נאמר לו לעבור על השבועה, אבל במצה מכיון שהדרך איך לעבור על השבועה הוא בקום ועשה, לכן השבועה חלה, כי אם תחול אנו נאמר לו לקיים את השבועה ולעבור על המצוה בשוא"ת...

סא) תד"ה אלא כדרבא.

וז"ל, ואומר ר"ת דאין זו קושיא דשפיר מיקרי נבילה מדאיצטריך קרא למעוטי לר"ש בשילהי ע"א דדריש הראוי לגר קרויי' נבילה, ורבי מאיר מוקי לה בסרוחה מעיקרא עכ"ל. וצ"ע למה הביאו גם את דברי רבי מאיר. וי"ל שבאמת מדברי ר"ש לא מוכח מידי, דהא אפשר לומר שהא גופא קמ"ל הפסוק שאינה קרויי' נבילה במציאות, אלא שחזינן שרבי מאיר סובר שהפסוק בא למעט רק סרוחה מעיקרא, וא"כ לדידי' אי אפשר לומר שכוונת הפסוק היא לומר שבמציאות אינה נחשבת בגדר נבילה, כי לפ"ז מה הוא החילוק בין סרוחה מעיקרא או לא, הלא בשניהם המציאות עכשיו היא שוה, וא"כ בע"כ צ"ל שהאמור בזה הוא רק שמצד הדין אין בו איסור נבילה, אבל במציאות הרי זה שפיר נחשב חפצא של נבילה, וא"כ מדרבי מאיר נשמע לר"ש. מיהו אין זה מוכרח כי אכתי י"ל שלפי ר"ש כוונת המיעוט היא לומר שבכלל אינה בגדר נבילה, ולא עוד אלא י"ל שכיון שהוא סובר שכוונת הפסוק היא לומר שאינה נחשבת בגדר נבילה מש"ה אינו מחלק בין סרוחה מעיקרא ללא סרוחה מעיקרא.

דף כ"ד ע"ב

סב) בענין שבועה על תאנים וענבים.

עי' בגמ' דאמר רבא שבועה שלא אוכל תאנים, וחזר ואמר שבועה שלא אוכל

מחילה את השבועה מחדש בכל רגע ורגע א"כ השבועה תתבטל בהגיעו לגדלות ונעשה מושבע ועומד.

(סג) רבי מאיר אומר אף אם היתה שבת והוציאו בפיו חייב, אמרו לו אינו מן השם.

ע"י בכריתות דף י"ד ע"א מבואר שהחידוש של המשנה היא שהאיסורים יכולים לחול ושאינן כאן משום אינן איסור חל על איסור משום הטעמים שהזכירו שם.

והנה תוס' כאן כתבו וז"ל, אמרו לו אינו מן השם, ור' מאיר חשיב ל"י בהדי אכילות משום דבליעתו זו היא הנחתו, כדאמרינן כתב ב' אותיות כשהוא מהלך חייב, כתיבתן זו היא הנחתן עכ"ל.

הנה בלי דברי תוס' הי' נראה לפרש שרבי מאיר סובר שכוונתו הך רשימה היא רק להמציא כמה חיובי מלקיות שבאים יחד, וכוונתו היא להיכא שהוציא בפיו וגם הי' לו חפץ בידו וברגע שבלע גם הפסיק ללכת, דע"י שהפסיק ללכת נעשית הנחה, כי הנחת גופו היא כהנחת חפץ (ע"י בשבת דף ג' ע"א), ואין לזה שייכות עם אין איסור חל על איסור, כי האיסור של שבת אינו בא מחמת הבליעה אלא מחמת הנחת גופו, רק שהנחת גופו קרה בבת אחת עם הבליעה, ועל זה השיבו לו חכמים שהם מתכוונים רק למלקיות שבאות מחמת הבליעה שזהו מעניינא דאין איסור חל על איסור.

מיהו תוס' לא ניחא להו בביאור זה, כי

תאנים וענבים, מיגו דחייל על ענבים חייל נמי אתאנים. ויש לעיין מה יהי' אם שוב שאל על הענבים, האם השבועה השני' יכולה להמשיך להתקיים רק על תאנים אע"פ שנתבטל האופי של כולל.

וכן יש לחקור כהנ"ל בשבועה שלא יאכל מצה, דקי"ל שמיגו שחל על כל ימות השנה חל נמי על ליל פסח, מה יהי' אם שאל על כל ימות השנה.

ויסוד השאלה הוא האם מה שאין שבועה חלה על שבועה משום שמושבע ועומד מהר סיני הוא, הרי זה דין רק בתחילת חלות השבועה, או האם זה דין בעצם יכולת השבועה להתקיים, דהיינו שאי אפשר שתתקיים שבועה על דבר שהוא מושבע ועומד עליו.

ועכ"פ אם נאמר שההפלאה מחילה את השבועה מחדש בכל רגע ורגע א"כ בודאי בעינן שה'כולל' יהי' קיים כל הזמן.

מיהו ע"י בנדרים דף כ"ז ע"א דיתכן שבכ"ג ששאל על הכולל אמרינן שנדר שהותר מקצתו הותר כולו.

ברם אכתי יש לחקור בנוגע למה שאיסור חל על איסור באיסור כולל, דהיינו מה יהי' אם אח"כ הותר הציור של הכולל.

עוד יש לחקור במופלא הסמוך לאיש שבועתו שבועה, מה יהי' אם נשבע שלא לאכול נבילות וטריפות, דלכאורה השבועה חלה, שהרי לעת עתה אינו מושבע ועומד לא לאכול נבילות וטריפות, וא"כ יש לחקור מה יהי' כשיגיע לגדלות, האם השבועה תתבטל, או לא כיון שבשעת חלות השבועה לא היתה מציאות של מושבע ועומד. ולפי הצד הנ"ל שההפלאה

לא משמע שגם הוציא חפץ בידו, אלא משמע שגם רבי מאיר איירי בזה שהבליעה היא החילול, וגם רבי מאיר ידע שמתכוונים בענין אין איסור חל על איסור, רק שהוא סובר שגם בזה יש חידוש בענין אין איסור חל על איסור, כי הוא סובר שגם בזה שייך לומר שאין איסור חל על איסור אילו שבת לא היתה איסור כולל, ואע"פ שהאיסורים של החמשה שהזכירו ת"ק הם משום השם של אכילה שיש בהבליעה, ואילו האיסור של הוצאה הוא משום האופי של הנחה שיש בהבליעה, בכל זאת כיון שהכל הוא משום מעשה אחד הרי זה שייך לאין איסור חל על איסור, ואילו חכמים סוברים שאין איסור חל על איסור שייך רק כששני האיסורים הם משום אותו אופי שיש בהמעשה. ועי' לעיל באות מ"ח בקטע "מיהו לפי הצד" שיישבנו בסברא זו את קושיית הנו"ב שהבאנו שם.

וכדבריהם כאן מבואר ביתר ביאור בדבריהם ביבמות דף ל"ד ע"א בד"ה אם היתה וכו' וז"ל, וא"ת והיכי חשיב רבי מאיר חיובי הוצאה בהדי חיובי דאכילה, מה ענין זה אצל זה, דכמו כן הי' יכול לומר אם עשה מלאכה בשבת חייב, ואר"י משום דבשעת בליעה אתי נמי חיוב הוצאה, אף על גב דאכתי לא נח, משום דבליעתן זו היא הנחתן כדאמר רבא בפרק המוציא יין הוציא ב' אותיות וכתבן כשהוא מהלך חייב דכתיבתן זו היא הנחתן עכ"ל.

וכן מבואר בדבריהם בכריתות דף י"ד ע"א בד"ה אם הי' וכו' וז"ל, אם היה שבת והוציאו, וא"ת מה שייך זה לענין אכילה, ויש לומר דהכי פירושו, והוציאו בפיו,

דכיון שהניחו בפיו ברה"י והוציאה ברשות הרבים, מחייב משום הוצאה, דבליעתו היא הנחתו, דהא מוציא שתי אותיות וכתבן כשהוא מהלך חייב דכתיבתן זו היא הנחתן עכ"ל.

והנה במכות דף כ"א ע"ב תנן בזה"ל, יש חורש תלם א' וחייב עליו משום שמונה לאוין, החורש בשור וחמור, והן מוקדשין, וכלאים בכרם, ובשביעית, ויום טוב, וכהן ונזיר בבית הטומאה, חנניא בן חכניאי אומר אף הלוּבש כלאים, אמרו לו אינו השם, אמר להם: אף הנזיר לא הוא השם. והנה התם האיסורים של לבישת כלאים ושל כהן ונזיר בבית הקברות אינם בשביל החרישה, וא"כ לכאורה התם בודאי הכוונה היא רק להמציא הרבה חיובים שבאים יחד.

וכן הוא בהב"יתא שהביאה הגמ' שם דתנן המבשל גיד בחלב ביום טוב ואכלו לוקה חמש, לוקה משום אוכל גיד, ולוקה משום מבשל ביום טוב שלא לצורך, ולוקה משום מבשל גיד בחלב, ולוקה משום אוכל בשר בחלב, ולוקה משום הבערה. וכן יוצא מהפירוט שבדף כ"ב ע"א כגון ליחשב נמי המוחק את השם בהליכתו וכל השאר שהזכירו שם.

סד) בענין נשבע בצורה של איסור כולל.

הנה במכות דף כ"א ע"ב תנן בזה"ל, יש חורש תלם א' וחייב עליו משום שמונה לאוין, החורש בשור וחמור, והן מוקדשין, וכלאים בכרם, ובשביעית, ויום טוב, וכהן

ועוד יש להעיר דרבי זעירא ה' יכול לומר גם שבועה שלא אחרוש סתם ואז איתי' גם בהן כי אם ישבע שיחרוש הרי הוא יכול לקיים את השבועה ע"י חרישה בחול לפי רש"י לעיל בע"א, ולפי הרשב"א גם ע"י חרישה ביו"ט וכמו שביארנו לעיל בע"א באות נ"ד.

סה) תד"ה שלא אוכל תמרים וחלב.

וז"ל, מפר"ת דאתיא (צ"ל דאיתי') בלאו והן דמשמע נמי חלב שעל גבי הקיבה או של חי' וכו' עכ"ל. והשבועה איתי' בהן כי הוא יכול להשבע שיאכל חלב ויאכל סוג חלב שמותר לפי רש"י, ואפילו סוג חלב שהוא אסור לפי הרשב"א, וכמו שביארנו לעיל בע"א באות נ"ד.

סו) בא"ד.

וז"ל, וי"ל משום דדלמא קסבר ר' יוחנן דאיכא שום תנא דאית ליה איסור כולל בבא מאליו ולא בבא מחמת עצמו, אבל מדרבא משמע לי' דאין חילוק (חולק), והשתא נמי ניחא דאי לאו הכי מאי קמ"ל רבא טפי מר' יוחנן, ומיהו יש לומר דאיצטריך לאשמועינן אף על פי ששניהן באין מחמת עצמן עכ"ל.

וצ"ב בסברת הדבר, למה גרע כששניהם באים מחמת עצמם, דהא הסברות שהבאנו לעיל באות נ"ב בענין למה בבא על ידי עצמו לא אמרינן כולל הרי הן סברות רק בנוגע להאיסור שאנו רוצים עכשיו שיחול ע"י כולל אבל לא בנוגע להאיסור הראשון שכבר חל.

ונזיר בבית הטומאה ע"כ, ובדף כ"ב ע"א א"ל רבי זעירא לרבי מני וליחשב נמי כגון שבועה שלא אחרוש ביו"ט, ומתריצין התם לא קא חלה, מושבע ועומד מהר סני הוא, א"ל כגון דאמר שבועה שלא אחרוש בין בחול בין ביום טוב, דמיגו דחלה עלי' שבועה בחול, חלה עלי' נמי ביום טוב וכו' וכו', אלא האי תנא איסור כולל לית לי', וכתבו תוס' שם בד"ה אמר לי' וז"ל, אמר לי' כגון דאמר שלא אחרוש בין בחול בין ביום טוב, וקשה דאכתי ליתי' בלאו והן כדפריך פ"ג דשבועות גבי שלא אוכל נבילה ושחוטת דפריך מי איתי' בלאו והן, ואולי י"ל דמשכחת לה בהן כגון עפר תיחוח דלית בה חיובא מן התורה באותה חרישה עכ"ל (וכבר תמה המל"מ בפ"א מהל' שבועות ה"ד בד"ה הן אמת וכו' דבעינן איתי' בלאו והן רק בשביל חיוב חטאת אבל לא בשביל עונש מלקות, והרי התם במכות איירי במלקות וא"כ לק"מ). ולכאורה תירוצם קשה כי לכאורה הטעם למה אינו חייב על עפר תיחוח הרי זה כי אין זה נחשב בגדר חרישה אלא בגדר מהפך עפר בעלמא, וא"כ אכתי יוצא ששבועה שלא אחרוש לא בשבת ולא בחול אינה בצד ההן. וצ"ל דס"ל לתוס' שחרישה בעפר תיחוח חשיבא שפיר בגדר חרישה, רק שאינו חייב עלי' בשבת כי אינה בגדר מלאכת מחשבת.

ועכ"פ חזינן דס"ל לרבי זעירא כרבי יוחנן דאמרינן כולל גם באיסור הבא על ידי עצמו, אלא שצע"ק דכשהגמ' מתרצת שהאי תנא איסור כולל לית לי', היתה יכולה לומר רק שאיסור כולל באיסור הבא ע"י עצמו לית לי'.

דף כ"ה ע"א

סז) שבועה שאתן לאיש פלוני שתי הגירסאות בהמשנה.

ע"י בגמ' דאמרינן מאי אתן, אילימא צדקה לעני, מושבע ועומד מהר סיני הוא שנאמר נתן נתן לו, אלא מתנה לעשיר. הנה לכאורה יש לתמוה מה הי' ההוה אמינא שמדובר בנתינה לעני ולא לעשיר.

והנה הגירסא לפנינו בהמשנה היא שבועה שאתן לאיש פלוני, אבל יש גירסא אחרת שגורסת שבועה שאתן סתם, בלי לאיש פלוני. ולפי גירסא זו י"ל שהגמ' הבינה שקשה לומר שנתכוין סתם שיתן לכל מאן דהו, יהי' מי שיהי', כי מי יעשה דבר זה, ולכן הבינה שבודאי כוונתו היא לנתינת צדקה שהוא חייב לתת, והוא נשבע שיקיים את חיובו, ועל זה תירצה הגמ' שאין הכוונה שנשבע אתן סתם, אלא איירי שפרט אדם מסוים אע"פ שלא תנן כך להדיא בהמשנה, ודבר זה שפיר מצוי כי מן הסתם איירי שיש לו סיבה לתת לו.

סח) שבועה שאתן לאיש פלוני וכו'.

ע"י בגמ' דאמרינן מאי אתן, אילימא צדקה לעני מושבע ועומד מהר סיני הוא, והוסיף התיו"ט ותנן לקמן נשבע לקיים וכו' פטור. וכתב הרש"ש דהא רבי יהודה בן בתירא חולק שם וסובר שהשבועה שפיר חלה, כלומר וא"כ אפשר לתרץ שהמשנה כאן אזלה כריב"ב, וכתב הרש"ש לפרש שהקושיא היא על הבבא של שלא

אתן כי מודה ריב"ב שבועה לבטל את המצוה אינה חלה. מיהו בגמ' איתא מאי אתן, הרי שהקושיא היא על הציור של שבועה שאתן ולא על הציור של שבועה שלא אתן, וצריכים לדחות שהגמ' נקטה את הרישא ושאלה מאי אתן אילימא צדקה לעני וממילא גם מאי דתנן בהסיפא לא אתן פירושו הוא שלא אתן לצדקה לעני.

ברם ע"י בתוס' בנדרים דף ח' ע"א בד"ה האומר אשנה פרק זה וכו' שכתבו וז"ל, וא"ת דתנן בשבועות נשבע שבועה שלא אתן שחייב משום שבועת ביטוי ופריך בגמ' אילימא שלא אתן לעני מושבע ועומד וכו' עכ"ל, הרי שהם גורסים כפירושו של הרש"ש.

סט) שבועה שאתן לאיש פלוני וכו'.

ע"י בגמ' דאמרינן מאי אתן, אילימא צדקה לעני מושבע ועומד מהר סיני הוא. וצ"ע דהא אינו מצווה לתת דוקא להעני הזה.

וע"י בנדרים דף ח' ע"א דאמר רב גידל אמר רב האומר אשכים ואשנה פרק זה נדר גדול נדר לאלוקי ישראל, ופרכינן והא מושבע ועומד מהר סיני הוא ואין שבועה חלה על שבועה וכו', הא קמ"ל כיון דאי בעי פטר נפשי' בקריאת שמע שחרית וערבית מש"ה חייל שבועה עלי', וכתב הריטב"א שם שכוונת התירוץ היא שאינו חייב ללמוד דוקא פרק זה שנשבע עליו, שהרי הוא יכול לצאת ידי המצוה גם על ידי ק"ש שחרית וערבית או לימוד שאר דברים, ומש"ה השבועה חלה, וא"כ ה"ה

כאן הרי אינו חייב לפרנס דוקא את העני הזה וכמו שהקשינו.

ואולי יש ליישב ולומר שיסוד החיוב של צדקה אינו ליתן רק לעני אחד, אלא יסוד החיוב הוא לפרנס את כל העניים, רק שנתנה לעני אחד היא בגדר פוטר שמפקיע את החיוב לפרנס את שאר העניים, א"נ שאחרי שפרנס עני אחד התורה חישבה אותו כמי שאין לו כסף דאנוס הוא מלפרנס את שאר העניים, וממילא לפני שפרנס עני אחד הרי הוא מושבע ועומד לפרנס גם עני זה.

מיהו נראה פשוט שאין שום מקום בסברא לומר את הגדר הנ"ל במצות צדקה. ועוד שא"כ ה"ה שי"ל כן גם בנוגע למצות תלמוד תורה, וכתבתי כן רק לחדודי.

והנה הריטב"א בדבריו הנ"ל אזיל שיש חיוב ללמוד תמיד בכל עת ובכל שעה, רק שאינו מצווה ללמוד דוקא פרק זה. מיהו הר"ן שם פי' שכוונת הגמ' בהתירוץ שם היא שהחיוב ללמוד תמיד אינו מפורש בקרא, אלא מצד המצוה המפורשת של תלמוד תורה מספיק גם אם יקרא ק"ש שחרית וערבית, ועל דברים שמרבים מדרשה לא אמרין שהוא מושבע ועומד.

והנה לעיל באות מ"ח הבאנו את דברי האחרונים בביאור "מושבע ועומד מהר סיני", האם הכוונה היא להדין שאין איסור חל על איסור, או האם זה דין חדש שאין שבועה חלה על שבועה. ומעתה אם הכוונה במושבע ועומד ואין שבועה חל על שבועה היא להדין של אין איסור חל על איסור, ואם נשבע שלא יאכל נבילות אין השבועה חלה כי כבר יש עליו איסור

לאכול נבילות ומש"ה אינו יכול לעשות איסור חדש, וכן היכא שנשבע לקיים מצוה, הרי הוא כבר מצווה בדבר, ויש עליו כבר איסור לא לקיים את המצוה, ומש"ה אינו יכול לעשות עוד איסור לא לעשות את המצוה, א"כ לפי ביאור זה בודאי קשה כהנ"ל, דכיון שאינו מצווה דוקא על עני זה או פרק זה אין כאן ציור של איסור חל על איסור, דהא אם לא למד פרק זה או לא נתן לעני זה לא עבר על שום איסור, כי הוא יכול לקיים את חיובו ע"י פרק אחר או עני אחר, אבל אם מושבע ועומד ואין שבועה חלה על שבועה אינו מטעם אין איסור חל על איסור, אלא הרי זה דין חדש, א"כ יש להגדיר שהכוונה היא ששבועה חלה רק בציור שע"י קיום השבועה הרי הוא מקיים רק את שבועתו, אבל אינה יכולה לחייבו על דבר שאם יקיים את שבועתו יהי' כאן גם קיום של שבועה אחרת, ואילו הכא ע"י שילמד פרק זה או יפרנס עני זה יקיים גם את מה שנשבע כבר לקיים את המצוה. מיהו בודאי צ"ע מהיכא תיתי לחדש את הגדר הנ"ל במתי שבועה מסוגלת לחול.

שו"ר בהגהות מצפה איתן כאן שהביא שהמחנה אפרים הקשה את הקושיא הנ"ל שאינו חייב לפרנס דוקא עני זה ונשאר בצ"ע.

ועוד הביא שכן הקשו תוס' בנדרים דף ח' ע"א בד"ה האומר אשנה פרק זה וכו', ותירצו וז"ל, וי"ל דמשמע שלא אתן כלל מדלא פירש וכו' עכ"ל, וכתב המצפה איתן שכנראה לא היו גורסים בהמשנה כאן לאיש פלוני.

קדימה, וא"כ למה שבועה אינה חלה על זה.

ע) אילימא צדקה לעני מושבע ועומד מהר סיני הוא.

המחלוקת ראשונים אם נשבע לקיים את המצוה נתמעט רק מקרבן או האם גם ממלקות ואיסור.

ע"י בר"ן בנדרים דף ח' ע"א בד"ה והלא מושבע ועומד וכו' (הראשון) שכתב שנשבע לקיים את המצוה פטור רק מקרבן אבל לא מבל יחל, כי ילפינן שפטור מלהרע או להיטיב דכתיב בפרשת ויקרא גבי החיוב קרבן, אבל לא לענין מלקות.

מיהו הרמב"ן במלחמות בסוף הפרק כאן בסוף דבריו כתב שנשבע לקיים את המצוה פטור גם מבל יחל משום שהדרשה של מיחל הוא לחפצי שמים קאי גם על נשבע לקיים את המצוה, ולא רק על נשבע לבטל את המצוה, דלחפצי שמים, בין לבטל ובין לקיים, ליכא בל יחל,

והנה לענין למעט נשבע לבטל את המצוה הדרשה פשוטה יותר, כי כשהוא נשבע שלא לישב בסוכה הרי הוא צריך לחלל את שבועתו ושפיר לישב, 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, וסובר הרמב"ן שגם את זה דורשים. ומבואר בדבריו שם שה"ה שאפילו איסור בעלמא ליכא מצד פרשת שבועה, אלא רק

והנה שוב כתבו תוס' שם וז"ל, והוה מצי לשנויי שלא אתן לעני מנה אבל תירון פשוט לקח לו דמתוקמא ב"י שלא אתן כלל כדמשמע המשנה עכ"ל, פ"י דאם היינו מפרשים שהכוונה היא שלא אתן מנה הרי זה סותר את המשמעות של לא אתן דמשמע כל סכום שהוא, אבל עכשיו שאנו מתרצים שלא אתן לעשיר אין הכוונה שפירש להדיא שלא יתן לעשיר, דהא אילו כן הרי גם זה סותר את הלשון סתמא של המשנה, אלא הכוונה היא שאמר לא אתן סתם, רק שאנו מפרשים שבודאי כוונתו היא לעשיר כי אינו יכול להשבע שלא יתן לעני כיון שהוא מושבע ועומד הוא על זה.

והנה המצפה איתן כתב ליישב את קושיית תוס' והמחנה אפרים (לפי הגירסא שלנו שפרט לאיש פלוני) שהכוונה כאן היא "דלאיש פלוני קרוב איירי, דהוא קודם לאחר", וא"כ בכה"ג הרי הוא מושבע ועומד לתת דוקא להעני הזה. ולכאורה דבריו תמוהין דאיך נקטה הגמ' כן כדי להקשות קושיא, הלא בפשטות איירי באחד מעניי העולם (וע"י לעיל באות ס"ז שביארנו למה נקטה הגמ' דאיירי מיהא בעני), ועוד דתוס' לעיל בדף כ"ג ע"ב בד"ה דמוקי וכו' כתבו ששבועה חלה על חצי שיעור כי חצי שיעור הוא איסור בעלמא, אבל על איסור עשה אינה חלה כדחזינן בסוגיא דידן שאינה חלה על מצות צדקה, רק שהאיסור של חצי שיעור הוא יותר קל מאיסור עשה, והרי היכא שלא נתן להעני הקרוב, אלא להרחוק, בודאי לא עבר על איסור עשה, אלא על איסור בעלמא בזה שלא קיים את הדין של

מלהרע או להיטיב רק לענין קרבן, וכן מדויק ברש"י שם בד"ה בשלמא לר"ל (ועי' לעיל באות ס"ד, ולהלן באות ע"ו וע"ז, בנוגע לדברי תוס' במכות דף כ"ב ע"א בד"ה אמר לי').

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 שאם יעבור על שבועתו איכא 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 השבועה מזרזת אותו כדי שלא תהי' הזכרת שם שמים לבטלה, והביא שכן פירשו הרא"ש והריטב"א והמאירי בסוגיין, וכבר הבאנו שכן מבואר בדברי הרמב"ן עצמו שם.

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 בנדרים שם.

והנה האפיקי ים לעיל שם באות ב' הקשה על הרמב"ן למה להו לרבנן לענין נשבע לקיים את המצוה את הטעם של

משום שם לבטלה שאסור גם בלא שבועה 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 וכו', דקא אחיל שם שמים עלי' דמילתא לזרוזי בה נפשה דלא ליהוי לאו (כלומר כדי שלא יהי' עליו עבירת הזכרת שם שמים) וכו', 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 בנדרים שם מהרמב"ן בפרשת מטות (כצ"ל).

ועי' בקצה"ח בסי' ע"ג סק"ה שכתב בשם הרמב"ן בסוף פרק שבועות שתיים שבנשבע לקיים את המצוה ליכא מלקות משום שאינו בלאו והן. וצ"ע דהא הרמב"ן שם כתב משום שמתמעט מבל יחל דברו, וכן תמה האפיקי ים בסי' ל"ו סק"ד על הקצה"ח.

ועוד, דהא להלן בדף י"ז שם איתא להדיא (לענין נשבע לבטל את המצוה) שמאי דמעטינן מלהרע או להיטיב ממועט רק מקרבן ולא ממלקות. וגם הר"ן בנדרים שם הביא כן (וצוין שם לשבועות דף כ"ה, אמנם לא מצאתי שם כן). וכן כתבו תוס' לעיל כאן בדף כ"ד ע"א בסד"ה אלא כדרבא וכו' שצריכים איתי' בלאו והן

לית' בלאו והן דדרשינן מלהרע או להיטיב, תיסגי בהדרשה של כל יחל. ברם אולי בלי הדרשה של להרע או להיטיב הי' שייך לומר שאע"פ שליכא מלקות מהדרשה של כל 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 מבל 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 אית' בלאו והן, ואם אינה בלאו והן ליכא 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 אית' בלאו והן היינו מרבים נשבע לקיים את המצוה), אבל אינו מסוגל להועיל נגד הדרשה של לאו והן, וצ"ע למה (מיהו לעיל בתחילת האות כתבנו שהדרשה של אתה מיחל לחפצי שמים אינה פשוטה כל כך בנוגע למעט נשבע לקיים את המצוה, ולפ"ז שפיר י"ל כדרכו הנ"ל).

עא) תד"ה חומר.

וז"ל, בפ"ב דנדרים נפקא לן מדכתיב לה, ובריש מסכת נזיר דרשינן מיין ושכר יזיר לאסור יין מצוה כיינ הרשות, ותימה

תרי קראי למה לי הא איתקוש נדרים ונזירות אהדדי בריש מסכת נדרים, וי"ל צריכי, הנזירות אוסר כל יין עליו, הלכך חייל איין מצוה כיינ הרשות, אבל נדרים שאינו אוסר עליו אלא המצוה, כגון סוכה ושופר ולולב ותפילין אימא דלא חייל, ואי כתיב נדרים ה"א לפי שאוסר המצות עליו, אבל בנזיר שאוסר עצמו על היין לא חייל, דנדרים גופייהו כשאוסר עצמו על הסוכה לא חייל עכ"ל.

והנה עי' באב"מ בשו"ת שבסוף הספר בסי' כ"ב שהביא 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 לא לשתות יין ולא לטמא למתים ולא לגלח שער, ד', שהנזיר 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 שהתורה אוסרת, כמו שהתורה אוסרת דברים מסוימים על מי שיש עליו קדושת כהונה (אלא שגם בזה יש לחקור אם התורה אוסרת על נזיר 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

על עצמו יין של מצוה, כן צריך להיות גם בנזיר כיון שקבעה התורה שהריני נזיר הרי זה נקרא שהנזיר עצמו אוסר. ועכ"פ מתירוצם של תוס' מבואר לכאורה דס"ל שהנזיר אוסר יין ותגלחת וטומאה בדרך איסור גברא.

עב) תד"ה מה.

הנה שיטת תוס' כאן בתחילת דבריהם היא ששבועה בלשון נדר, כגון יאסרו פירות עלי בשבועה, חלה בצורה של איסור חפצא, ונתקשו שא"כ מהו החומר בנדרים מבשבועות, הלא גם בשבועה מצינו ציור של איסור חפצא וחל על המצוה. ותירצו וז"ל, וי"ל דהיינו בנדרים דבכל ענין דחל על דבר הרשות חלה על דבר מצוה, דהיינו כשאוסר חפץ על עצמו, אבל כשאוסר עצמו על החפץ אינו חל אפילו בדבר הרשות, כשאומר קונם גופו על החפץ, דקונם היינו קרבן, ולא שייך על עצמו, אבל בשבועה בכל ענייני שבועה אינה חלה על דבר מצוה כדבר הרשות, דהיינו כשאוסר עצמו על החפץ עכ"ל.

ולכאורה אין דבריהם מובנים דאיזה חומר יש בנדרים, הלא באותו ציור שנדרים חלים על דבר מצוה גם שבועה חלה, דהיינו כשהוא אוסר את החפץ, ומה לי בזה שיש ציור של שבועה שאין בנדר ושם אין השבועה חלה לבטל מצוה, ולמה חשיב בגלל דבר זה שנדר הוא יותר חמור.

מיהו באמת גם בלא"ה צ"ע מה היא בכלל כוונת המשנה בזה שהיא מחשבנת מה חמור ממה, דמהו הנפ"מ בזה שאחד

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 של הר"י באסן שכוונתו לומר שהם איסור גברא, וכהצד השלישי שהבאנו, ואילו בלשון הר"י באסן שהביא איתא שדמיא קצת לאיסור גברא, וצ"ע.

והנה אם נאמר כהצד שהנזיר מחיל על עצמו תואר נזירות, ושוב מחילה עליו התורה איסורים, א"כ לכאורה קושייתם לק"מ, כי נהי שהוא עצמו יכול לאסור על עצמו יין מצוה כיון הרשות בדרך איסור חפצא של נדר, אבל מי יימר שהתורה עשתה כן בנזירות בלי שהפרשה תגלה כן, וכן אפילו אם התורה אסרה על הנזיר יין מצוה, אבל מי יימר שגם נודר דעלמא יכול לעשות כן, וא"כ בע"כ צ"ל דס"ל שהנזיר עצמו אוסר את האיסורים, דגזרה התורה שקבלת נזירות פירושו יהי' שהנזיר אוסר בנדר רגיל יין תגלחת וטומאה, ומש"ה שפיר הי' שייך ללמוד מזה שהנזיר יכול לאסור את עצמו ביון של מצוה שה"ה שכל נודר מן היין יכול לאסור על עצמו יין של מצוה, וכן אם סתם נודר יכול לאסור

הוא יותר חמור מהשני או יותר קל.

וי"ל שבאמת אין הכוונה לחשבן איזה הוא יותר חמור ואיזה הוא קל, אלא הכוונה היא רק לומר שיש חילוקי דינים ביניהם בנוגע למתי הם נוהגים, וכשאמר התנא חומר בנדריים מבשבועות הכוונה היא שיש ציור שנדר חל ושבועה אינה חלה.

ולפ"ז מובנים דברי תוס', דכוונתם היא לפרש שיש חילוק דין בין נדר לשבועה בזה שבנדר אין ציור שנדר אינו חל על מצוה משא"כ בשבועה שפיר יש ציור כזה.

מיהו מש"כ שא"א לאסור גופו על החפץ, צ"ע דהא להדיא תנן בנדריים דף י"ד ע"ב שקונם עיני בשנינה מהני וכמו שהביא רש"י כאן.

עג) בא"ד.

וז"ל, ורבינו אלחנן תירץ בשם ר"י דבשבועה אפי' כשיאמר ישיבת סוכה עלי שבועה אסר נפשי' מן חפצא, דלשון שבועה לא שייך אלא על עצמו, וקונם לא שייך אלא על החפץ שאוסר על עצמו כקרבן, ולכך חלה נמי שבועה על השינה דאסר נפשי' עלי', אבל בנדר אסר שינה עליו, ואין בה ממש, ובפ"ב דנדריים מסיק רבינא שגם נדריים חלים מדרבנן על דבר שאין בו ממש, והשתא אתי שפיר הא דאמר בריש נדריים לאפוקי שבועות דאסר נפשיה מן חפצא עכ"ל. הרי דס"ל לרבינו אלחנן ששבועה בלשון נדר נשאר אסור גברא של שבועה. ולכאורה הרי זה מדין יד וכדברי הר"ן בנדריים דף ב' ע"ב בשם הרמב"ן, אבל קונם שלא אישן אינו חל כי לא יתכן בכה"ג איסור חפצא כי שינה אינה

בגדר חפץ. ולפי דבריהם אם אמר קונם עלי אכילת בשר, או הרי עלי שלא אוכל בשר שפיר יועיל ויחול איסור חפצא של נדר, והיינו כדברי תוס' לעיל בדף כ' ע"א בד"ה שלא אוכל בסוף דברי דבריהם. וצ"ע למה לא הביא שם שכן היא שיטת רבינו אלחנן בשם הר"י.

עד) שבועה שזרק פלוני צרור לים רב אמר חייב ושמואל אמר פטור ליתי בלהבא.

הנה בע"ב אמרינן שטעמו של רב הוא "כי לא מחייבי רבנן בלאו והן שכתוב להרע או להיטיב בהדיא, אבל להבא ולשעבר דמריבויא דקרא אתו מחייבי. ויש לבאר דהנה אם נאמר שלהרע או להיטיב הרי זה בגדר מיעוט על דבר שאינו בלאו והן א"כ אם נאמר שצריכים איתי' בלהבא נצטרך לומר שלהרע או להיטיב הוא בגדר מיעוט על ליתי' בלהבא, והיינו שאע"פ שמרבינן שבועה לשעבר אבל להרע או להיטיב ממעט היכא שאינה בלהבא, וא"כ בזה י"ל שהמיעוט לא קאי על דין שעיקרו הוא מדרשה. ובספרי על ב"ק בחלק א' אות ל"ה* הבאתי עוד דוגמאות שתנאים מסוימים שדרשינן בהפרשה לא קאי על דברים שמרבינן בדרך ריבוי שהם בכלל הפרשה.

וכן אם נאמר שהילפותא שצריכים איתי' בהן ולא הוא בגדר היקש, דהיינו שמקישים להרע אל להיטיב, דהיינו ששבועה שהיא להרע הוקשה לשבועה של להיטיב למימר שצריכים שתהי' אפשרות

שיאכל מצה בליל פסח או שישב בסוכה בליל ט"ו תשרי כי לית' בלאו, הלא יכול הוא להשבע אחרי החג שלא יאכל מצה או לא ישב בסוכה. ברם שאני התם שאולי צריכים שיהי' אית' בלאו גם בנוגע להאופי של היום דהיינו שיש מצוה בהאכילה ובהשיבה.

עה) תד"ה ושמואל.

וז"ל, ושמואל דאמר כר' ישמעאל, וא"ת והא לעיל קאמר שמואל טעמא משום דלית' בלהבא, וי"ל דאין זה מדברי שמואל אלא הש"ס מפרש כן אליבי', וכענין זה יש בכמה מקומות בש"ס עכ"ל. ולכאורה אכתי קשה, כי איך יתכן לומר שהגמ' פירשה שפליגי באם צריכים אית' בלהבא, ושוב רצתה לומר ששמואל סובר כרבי ישמעאל שבכלל לא חלה שבועה על העבר.

ולכאורה יש מקום לומר שלעולם שמואל עצמו הוא שאמר סיום זה, וס"ד דס"ל כרבי ישמעאל ושטעמו של רבי ישמעאל למה לא ס"ל שהריבוי של לכל אשר יבטא וגו' מרבה גם לשעבר הרי זה כי יש ציורים שאינם גם בלהבא, וזה גורם לא רק שאותה שבועה פרטית אינה חלה אלא הרי זה גורם שכל שבועה שלשעבר אינה חלה כיון שיש ציורים של לשעבר שאינם בלהבא, ואע"פ שיש ציורים של שבועה בצד ההן שאינם בצד הלאו ואין זה גורם ששום שבועה של הן אינה חלה, וכן איפכא שיש ציורים של צד הלאו שאינם בצד ההן, אבל שאני התם שאי אפשר לומר כן כי להדיא כתוב להרע או

לישבע על הדבר ההוא גם להיטיב (וכן איפכא), א"נ דכיון שהם כתובים יחד זה לעומת זה משמע שצריכים האפשרות של שתיהן, א"כ בנוגע לשבועה לשעבר בודאי לא שייך לומר כן, כי כיון ששבועה שלשעבר היא מדרשה א"כ אין כאן מבנה של היקש, וכן אין כאן מבנה של לשעבר ושלחבא כתובים יחד זו לעומת זו.

ובדעת שמואל י"ל דס"ל דילפינן לשעבר ולהבא בבנין אב מלאו והן, דכמו שצריכים לשני הצדדים בנוגע ללאו והן, ה"ה בנוגע לשעבר ולהבא, א"נ ס"ל שכך היא המשמעות של להרע או להיטיב כי משמע שהשבועה צריכה להיות להבא, ואע"פ שאין צריכים להבא ממש כי מרבין לשעבר, אבל צריכים לכל הפחות ראוי להבא.

ויש נפ"מ בין שני הדרכים בביאור סברת שמואל, והיינו אם היכא שנשבע על להבא האם צריכים שיהי' שייך גם לשעבר, דאם סברת שמואל היא שילפינן לשעבר ולהבא בבנין אב מלאו והן א"כ ה"ה שאם נשבע על להבא צריכים שיהי' אית' בלשעבר, אבל אם סברת שמואל היא משום המשמעות של להרע או להיטיב, דהיינו שצריכים אפשרות של להבא, א"כ אין משמעות כזאת בנוגע לשעבר. ולכאורה יתכן ציור כזה כגון שאשתו עומדת ללדת והוא נשבע שלכשתלד יטפל בהולד טיפול מסוים, דלא שייך שבועה זו על העבר, דהיינו שטיפל בו אותו טיפול, שהרי אינו בעולם. מיהו אולי מספיק בזה שאחרי הלידה יוכל לישבע על זה לשעבר. מיהו אם מספיק בזה, למה לא חלה שבועה

להיטיב, אבל בנוגע לשבועה לשעבר שפיר יש לומר כן, ועל זה אמרינן שאין הדבר כן אלא שמואל ס"ל כר"ע וקאי דבריו רק על היכא שאין השבועה שייכת להבא.

מיהו כמובן שדוחק גדול מאד לומר מה שכתבנו בההו"א של הגמ'.

דף כ"ה ע"ב

עו) לא הנחתי למלקות.

הנה בפשטות הכוונה היא שכדי להתחייב מלקות אין צריכים שהשבועה תהי' שייכת גם להבא לפי שמואל, וכן לא בעינן שתהי' אית' בלאו והן, והיינו משום שהתנאי של אית' בלאו והן, וכן אית' בלהבא לפי שמואל, הרי זה מהא דכתיב להרע או להיטיב, ולהרע או להיטיב כתוב גבי החיוב קרבן, ולא גבי הפסוק של לא תשבעו בשמי לשקר. והר"ן בנדרים דף ח' ע"א הוכיח באמת מהגמ' כאן שחייבים מלקות גם על שבועה שאינה בלאו והן.

מיהו תוס' במכות דף כ"ב ע"א בד"ה אמר לי' וכו' סוברים שגם כדי להתחייב מלקות צריכים שהשבועה תהי' בלאו והן, דהנה בגמ' שם אמרינן שאם נשבע שלא יחרוש בין ביו"ט ובין בחול השבועה חלה בכלל, דמיגו שהשבועה חלה על חול הרי היא חלה גם על יו"ט, ואירי שם לענין שיתחייב מלקות, והקשו תוס' דהא לית' בהן, שהרי אם נשבע שיחרוש ביו"ט ובחול אין השבועה חלה לענין יו"ט, ותירצו שאולי י"ל דאית' בהן בעפר תיחוח ביו"ט דהא שבועה שיחרוש עפר

תיחוח שפיר חלה, ולכאורה קשה על תוס' מהגמ' כאן של "לא הנחתי למלקות", דמבואר שלענין להתחייב מלקות אין צריכים שהשבועה תהי' אית' בלאו והן.

ונראה שתוס' מפרשים שכוונת הגמ' כאן היא שלענין מלקות אית' באמת בלהבא, כי אם ישבע שלא יניח חייב מלקות משום שבועת שוא לפי מה שכתב רש"י להלן בדף כ"ו ע"א בד"ה מאי מיעט מיעט מצוה.

והנה הנשבע לקיים את המצוה פטור מקרבן כמו שמבואר להלן בהמשנה בדף כ"ז ע"א כי לית' בלאו שהרי אינו יכול להשבע לבטל את המצוה, ואע"פ שאם ישבע לבטל את המצוה יתחייב מלקות משום שבועת שוא אבל המשנה איירי בלהתחייב קרבן, וכדי להתחייב קרבן צריכים שהשבועה תהי' אית' בלאו והן גם לענין חיוב קרבן, אבל כדי להתחייב מלקות שפיר י"ל דסגי בזה שהשבועה אית' בלאו והן לענין להתחייב מלקות, והרי שבועה שלא הנחתי אית' להבא לענין להתחייב מלקות משום שבועת שוא.

ומעתה אתי שפיר דברי תוס' במכות שם כי שבועה שלא אחרוש בין ביו"ט ובין בחול נחשבת שבועה שאינה בהן, כי אם ישבע שיחרוש בין ביו"ט ובין בחול הרי מה שנשבע שיחרוש ביו"ט אינו חל כי היא שבועה לעבור על דברי תורה, אבל אין כאן שבועת שוא כי החלק של חול שפיר חל.

והנה לפי ביאור אחד ברש"י ד"ה ומודה רב וכו' שנכתוב להלן, איתא ברש"י שאם הוא נשבע בב"ד שהוא יודע לו עדות הרי

זה נחשב שבועה שאינה בלאו כי על שבועה בכ"ד שאינו יודע עדות אין חיוב משום שבועת ביטוי אלא משום שבועת העדות, הרי שאם חיובו בהצד השני הוא משום שם אחר של שבועה אין זה נחשב ששבועה זו אית' בלאו והן, וא"כ הדין נותן שגם בנידון דידן העובדא שבהצד של להבא יהי' חייב משום שבועת שוא אין זה מועיל להחשיב את השבועה לשעבר של לא הנחתי לשבועת ביטוי בגלל העובדא שישנו בלהבא בתורת שבועת שוא.

מיהו יש לחלק דנהי שעל שבועת שוא נתייחד לאו בפני עצמו, אבל גוף השבועה הוא כמו כל שבועת ביטוי ושבועת שקר, רק שבצירוף של שוא השקר מבורר לכל כבר עכשיו, אבל שבועת העדות נקבע ע"י התורה לסוג אחר לגמרי של שבועה, שהרי חייבים עלי' רק בכ"ד, ורק בכשר לעדות, וכן אפילו במזיד, ומש"ה שבועת ביטוי אינה נחשבת אית' בלאו בעבור היותה לצד הלאו בגדר שבועת העדות.

וע"ע בזה באות ע"ח.

עז) לא הנחתי למלקות.

הנה ממה שהגמ' אמרה כאן לא הנחתי למלקות מבואר שמה שצריכים שהשבועה תהי' אית' בלאו והן, ולפי שמואל אית' בלהבא, הרי זה רק לענין חיוב קרבן, אבל מלקות חייבים אפילו אם השבועה אינה בלאו והן, ולפי שמואל גם אם אינה בלהבא. וכבר הקשינו שתוס' במכות דף כ"ב ע"א נקטו שצריכים אית' בלאו והן גם כדי להתחייב מלקות.

מיהו יש להמציא שיש שיטה אחת

בראשונים שסוברת שהסוגיא במכות שם חולקת באמת על הסוגיא כאן וסוברת שצריכים אית' בלאו והן גם לחיוב מלקות, דהנה תוס' לעיל בדף כ' ע"ב בד"ה דכי וכו' נקטו בסוף דבריהם שרבי יהודה בן בתירא בדף כ"ז ע"א שסובר ששבועה לקיים את המצוה חלה הרי הוא סובר כן לא רק כשנשבע לקיים מצות עשה כגון לישב סוכה אלא גם כשנשבע לא לעבור על לאוין כגון לא לאכול נבילות, והקשה רעק"א בגליון הש"ס שלפ"ז יוצא שרבנן שחולקים עליו בהמשנה שם סוברים שאם נשבע לא לאכול נבילות הרי הוא פטור רק מקרבן אבל אכתי יהי' חייב מלקות, כי טעמם של רבנן שם למה הם חולקים על ריב"ב הרי זה כי השבועה אינה בלאו והן, שהרי נשבע לבטל את המצוה אינה חלה, וכלל זה שצריכים אית' בלאו והן הרי נאמר רק לענין קרבן ולא לענין מלקות, וא"כ לפי תוס' שריב"ב איירי גם בנשבע לא לאכול נבילות הרי יוצא שלפי רבנן רק לענין קרבן אינה חלה אבל לענין מלקות שפיר חלה שהרי דברי חכמים שם וטעמם קאי על כל מה שכלול בדברי ריב"ב, ואילו ממכות דף כ"ב שם מבואר שהנשבע שלא יחרוש ביו"ט אינו לוקה כי מושבע ועומד מהר סיני הוא, וא"כ בע"כ צ"ל שריב"ב אמר רק על הנשבע לקיים מצות אבל שבועה לא לעבור על לא תעשה אינה חלה אפילו לענין מלקות משום שאין איסור חל על איסור ע"כ קושיית רעק"א.

מיהו עי' בנדרים דף ח' ע"א שהביא הר"ן שם שלית' בלאו והן הוא תנאי רק בקרבן ולא במלקות, והביא רעק"א בגליון

הש"ס שם שהרמב"ן בחומש סובר ששבועה לקיים את המצוה אינה חלה גם לענין מלקות וא"כ חזינן דס"ל שהתנאי של איתי' בלאו והן נאמר גם לענין מלקות. וי"ל עוד שבאמת שבועה שלא לאכול נבילות אינה חלה רק בגלל שאינה בלאו והן ולא משום שאין איסור חל על איסור כי י"ל שאין איסור חל על איסור נאמר רק בנוגע לאיסורים שהם מהתורה, והיינו שהתורה אינה אוסרת דבר שכבר נאסר, אבל האדם עצמו שפיר יכול לעשות כן, וממילא הטעם למה שבועה לא לאכול נבילה אינה חלה אפילו לענין מלקות הרי זה משום שאינה בלאו והן ולא משום שאין איסור חל על איסור, אלא שקשה על הרמב"ן מסוגיא דידן דמבואר שלייתי' בלהבא הוא סיבה לפטור רק מקרבן אבל לא ממלקות, וא"כ ה"ה לליתי' בלאו והן. ברם אכתי י"ל שהרמב"ן סובר שהסוגיא במכות חולקת על סוגיא דידן וסוברת ששבועה שלא אחרוש ביו"ט אינה חלה אפילו לענין מלקות משום שאינה בלאו והן הוא סיבה לפטור גם ממלקות וכשיטת הרמב"ן, דלא כהסוגיא דידן, ומה שאמרה הגמ' שם ששבועה שלא אחרוש ביו"ט אינה חלה משום שהוא מושבע ועומד מהר סיני הכוונה היא דאינה בלאו והן כי אינו יכול להשבע שיחרוש ביו"ט כי הוא מושבע על זה מהר סיני.

ומעתה לא קשה מידי על תוס' במכות שם שנקטו שאיתי' בלאו והן הוא תנאי גם לענין חיוב מלקות כי כן ס"ל לפי הסוגיא במכות.

מיהו אכתי צ"ע על תוס' והרמב"ן למה

להוציא את הסוגיא במכות מפשרות דמשמע שמה שאמרו שהוא מושבע ועומד מהר סיני קאי על שבועה שלא אחרוש ולא על שבועה שאחרוש.

ועוד דהרמב"ן בדף י"ג ע"ב בדפי הרי"ף כאן כתב ששבועה לקיים את המצוה אינה חלה כלל משום הדרשה של מיחל הוא לחפצי שמים כמו שהבאנו לעיל בתחילת אות ע'.

עח) העדתי ולא העדתי מחלוקת.

הנה רש"י פי' שאינו חייב קרבן כי שבועה שלא העדתי ליתי' בלהבא כי שבועה שלא יעיד היא שבועה לבטל את המצוה. והנה יש לבאר דחשיב ליתי' בלהבא כי על שבועה לבטל את המצוה הרי הוא חייב רק מלקות משום שבועת שוא אבל אינו חייב קרבן, וכדי להתחייב קרבן על שבועה שלא העדתי צריכים שהשבועה תהי' איתי' להבא בהבאת קרבן, אבל עצם העובדא שעל להבא הרי הוא עובר משום השם של שבועת שוא ולא משום השם של שבועת ביטוי אינו חסרון, וכבר כתבנו דרך זה לעיל באות ע"ו בביאור שיטת תוס' במכות דף כ"ב ע"א.

מיהו הרי"י מיגש כאן כתב וז"ל, ולענין העדתי נמי, כיון דליתי' בלהבא, דהא אי משתבע שלא יעיד לו עדות להבא או שיעיד לו עדות להבא לא חיילא עלי' שבועה, דהא מושבע מהר סיני הוא שיעיד לו עדות, משום שבועת שוא הוא מחייב ולא משום שבועת ביטוי עכ"ל, ויש לפרש שאין כוונתו משום שיש רק מלקות אלא

משום עצם העובדא שהיא שבועת שוא ולא שבועת ביטוי.

עט) מכלל דאביי סבר איתה לשבועה בעולם, והאמר אביי מודה רב וכו'.

הנה לפי רש"י ביאור דברי אביי ורבא הוא כך, דרבא סובר שבנשבע שאינו יודע לו עדות ליכא חיוב של שבועת ביטוי אפילו באופן שאינו חייב קרבן משום שבועת העדות, דהיינו בפסול להעיד או בכשר להעיד שנשבע חוץ לב"ד, ואילו אביי סובר שמלאחת ממצטינן שאי אפשר להתחייב ביחד גם משום שבועת ביטוי וגם משום שבועת העדות, דהיינו שהיכא שכשר להעיד נשבע בב"ד הרי הוא חייב רק משום שבועת העדות ולא גם משום שבועת ביטוי, אבל פסול שנשבע או כשר שנשבע חוץ לב"ד שפיר חייב משום שבועת ביטוי, ועל זה מקשינן דהא לעיל אמר אביי ששבועה שאני יודע לו עדות אינו בלאו כי צד הלאו היא שבועת העדות ולא שבועת ביטוי, ואילו לפי דברי אביי השניים שפיר שייך שבועת ביטוי לצד הלאו, כי היכא שנשבע חוץ לב"ד הרי הוא שפיר חייב משום שבועת ביטוי, ויש לבאר שהקושיא היא משום שאביי אמר סתמא שמודה רב בשבועה שאני יודע לך עדות, ומשמע שכוונתו היא לכל הציורים, דהיינו גם כשנשבע חוץ לב"ד, והרי לפי דברי אביי השניים שפיר איתי' בלאו ככה"ג משום שבועת ביטוי.

גם י"ל שגם אם נשבע בתוך ב"ד שהוא יודע עדות הרי זה בגדר נשבע חוץ לב"ד כי כיון שאין צריכים ב"ד בשביל שבועה

זו א"כ בשעת שבועתו אינם מתפקדים בתורת ב"ד וא"כ הרי זה בגדר חוץ לב"ד. גם י"ל שמה שסובר אביי שהיכא שכשר נשבע בב"ד שאינו יודע עדות הרי הוא חייב רק אחת אין הכוונה שהקרבן בא רק על האופי של שבועת העדות, אלא הקרבן בא גם בשביל היות השבועה שבועת ביטוי, רק שבעלמא כשיש שני שמות חייבים ב' קרבנות, ואילו הכא גזרה התורה שעל שני השמות יביא רק קרבן אחד, ומש"ה גם בכשר שנשבע בב"ד שהוא יודע לו עדות השבועה איתי' בלאו בתורת שבועת ביטוי כי הקרבן של שבועת העדות בא גם בשביל היותה שבועת ביטוי (ולית ל' לרש"י סברת הר"ן שנביא בסמוך שכיון שבלא"ה ה' חייב על לא ידעתי משום שבועת העדות הרי זה גורם ששבועה שידעתי נחשבת ליתי' בלאו).

והנה הרי"ף כתב שהקושיא על דברי אביי לעיל שמודה רב היא מההוה אמינא שהיכא שנשבע שבועת העדות בשוגג יתחייב שנים, דהיינו גם משום שבועת העדות וגם משום שבועת ביטוי, דחזינן מהס"ד שהנשבע שאינו יודע לו עדות חייב גם משום שבועת ביטוי, ותמה הר"ן דהא אביי הסיק שחייב רק אחת, דהיינו משום שבועת העדות ולא משום שבועת ביטוי, וצידד הר"ן לומר שאולי הרי"ף סובר שכוונת אביי במסקנתו היא שחייב רק משום שבועת ביטוי, ושמשום שבועת העדות חייבים רק כשנשבע במזיד, ומש"ה יוצא גם למסקנא שעל שבועת העדות בשוגג חייב משום שבועת ביטוי, אלא שהקשה הר"ן שעדיין קשה על הרי"ף כי גם לפ"ז יוצא ששבועה שאני יודע לך

עדות אינה בלאו, כי נהי שאם נשבע שאיני יודע לך עדות הרי הוא חייב משום שבועת ביטוי, אבל אם לא הי' חייב משום שבועת ביטוי הי' חייב משום שבועת העדות, משא"כ על שבועה שאני יודע לך עדות אם אינו חייב משום שבועת ביטוי אינו חייב משום שבועת העדות, וא"כ שבועה שאני יודע לך עדות אינה בלאו לבדה כמו שהיא בצד ההן, וגם חילוק זה בין צד הלאו לצד הן נחשב שאין השבועה בלאו והן.

מיהו י"ל שהרי"ף מפרש כמו הפירוש שכתב הר"י מיגש, והיינו שרבא סובר שכל החיוב של שבועת העדות הוא רק על מזיד, אבל על שוגג ליכא חיוב של שבועת העדות אלא רק של שבועת ביטוי, ובאותו ציור שמזיד חייב משום שבועת העדות, דהיינו במי שהוא כשר להעיד שנשבע בפני ב"ד, הרי שוגג חייב משום שבועת ביטוי, וגם אם לא הי' חייב משום שבועת ביטוי לא הי' חייב משום שבועת העדות, ולפ"ז כל שכן שאם הנשבע הוא פסול לעדות או שכשר לעדות נשבע חוץ לב"ד הרי הם חייבים משום שבועת ביטוי (מיהו צ"ע על לשונו של הר"י מיגש שם שכתב על שבועת העדות "לחייב מזיד כשוגג" דמשמע שגם בשוגג חייב משום שבועת העדות) וסובר הר"י"ף שגם אביי מודה לדינא לרבא ששבועת חייב רק משום שבועת ביטוי, רק שאביי יליף לה מאחת שבועת חייב רק משום שבועת ביטוי, ושבועת העדות הוא רק במזיד (ודלא כרש"י שהחיוב הוא משום שבועת העדות), ואילו רבא יליף לה מדבר שהי' בכלל, ולכן כתב הר"י"ף שחזינן שהגמ' בההוה אמינא נקטה שחייב משום שבועת ביטוי,

כלומר ודבר זה נשאר גם בהמסקנא כי המסקנא היא שחייב רק משום שבועת ביטוי ולא משום שבועת העדות, ואם לא הי' חייב משום שבועת ביטוי לא הי' חייב משום שבועת העדות, ולא כמו שנקט הר"ן שהי' חייב משום שבועת העדות.

והנה הרשב"א כאן הקשה על הר"י מיגש דהא היכא שהוא מזיד על ידיעת העדות, רק שהוא שוגג בזה שאינו יודע שחייבים קרבן שבועת העדות, הרי תנן להלן בדה"ל ע"א שחייבים משום שבועת העדות, דהא זהו הציור שתנן שם של שגגתה עם זדון עדות, ואילו היכא ששגג בזה שסבר שאינו יודע לו עדות ואח"כ נזכר הרי גם משום שבועת ביטוי אינו חייב כי הוא אנוס.

ועכ"פ בדעת רבא יש ג' שיטות בראשונים, דרש"י סובר שרבא פוטר משבועת ביטוי גם אם הוא פסול וגם אם הוא כשר שנשבע בשוגג חוץ לב"ד אע"פ שבהני גוונים אין חיוב משום שבועת העדות, והרמב"ן בסוגיין סובר שרבא פוטר כשר שנשבע חוץ לב"ד משבועת ביטוי אבל לא פסול שנשבע, ואילו הר"י מיגש סובר שרבא מחייב משום שבועת ביטוי בכל הציורים חוץ מכשר שנשבע בפני ב"ד במזיד שאז חיובו הוא משום שבועת העדות.

(פ) עוד בענין המחלוקת בין אביי ורבא (נכתב בזמן אחר, ומשום כך כמה דברים שבאות ע"ט נכפלו כאן).

הנה בגמ' מיתנינן מה שאמר אביי שאם

מי שכשר לעדות נשבע בב"ד בשוגג שאינו יודע עדות הרי הוא חייב רק משום שבועת העדות, אבל אינו חייב גם משום שבועת ביטוי כי דרשינן מוהי' כי יאשם לאחת מאלה שחייבים על שבועה אחת רק קרבן אחד ולא שנים, ובדברי רש"י בד"ה סבר איתה לשבועה בעולם מבואר כהנ"ל שבכה"ג חיובו הוא משום שבועת העדות, שהרי ביאר שהיכא שהוא פסול לעדות או שנשבע בשוגג חוץ לב"ד הרי הוא שפיר חייב משום שבועת ביטוי, שהרי כתב שהנפ"מ בזה שאמרינן שאיתה לשבועה בעולם הוא "כגון בפסולין לעדות או שלא בב"ד, דליכא למיפטר"י מלאחת, מחייב משום ביטוי", ומשמע שבכשר שנשבע בשוגג בב"ד אין חיובו משום שבועת הביטוי, דאם נאמר שגם בכה"ג חיובו הוא משום שבועת ביטוי א"כ יוצא שאיתה לשבועת ביטוי בעולם גם בכשר שנשבע בב"ד בשוגג.

ובגמ' מקשינן שאין זה כמימרא דאביי לעיל שאמר שאם נשבע שבועה שאני יודע לך עדות הרי הוא פטור משום דלית' בלאו, והיינו משום שאין בכה"ג חיוב בשביל שבועת ביטוי אפילו בפסול בפני ב"ד או כשר חוץ לב"ד, אע"פ שבהני גווי אין חיוב משום שבועת העדות, וא"כ חזינן שליתה לשבועה בעולם. ומתריצין שהדר בי' אביי מהמימרא הראשונה (א"נ חדא מינייהו רב פפא אמרה). והנה הא דסבר אביי בתחילה דליתה לשבועה בעולם לכאורה הרי זה כי סבר כרבא שדבר שהי' בכלל וכו'. וי"ל שלבסוף חזר בו מזה כי לפי רבא צ"ל שלאחת בא לומר שאם נשבע שלא יאכל ואכל פת חטין ופת

שעורין ופת כוסמין אינו חייב אלא אחת וכמו שפירש"י, והרי לכאורה בשביל זה אין צורך בדרשה, כי מהיכא תיתי לחייב על כל אחת ואחת בנפרד, הלא הוא נשבע שלא יאכל סתם, וא"כ למה ס"ד שיתחייב על כל מאכל ומאכל בנפרד. ובאמת צ"ע כהנ"ל על רבא.

וי"ל שרבא סובר שהו"א שהיותם מינים שונים קובע שאכילת כל אחד חשיבא אכילה נפרדת והוי כמו שתי העלמות, דהו"א שגם אכילת דברים שונים מחלקת, וקמ"ל הדרשה שהכל חשיב אכילה אחת, אבל אע"פ שכן צ"ל בדעת רבא, אבל י"ל שאביי לא ס"ל ששייך ס"ד כזה ולכן חזר בו ממה שסבר כדברי רבא.

ברם עדיין צ"ע, למה צריכים לומר שהדר בי' אביי מההיא, אולי המימרא הראשונה של אביי איירי בכשר לעדות שנשבע בב"ד שהוא יודע עדות, ובכה"ג לית' בלאו כי בכה"ג חיובו בה"לאו" הוא משום שבועת העדות, ובדאי לא אהני לי' מה שפסול שנשבע חייב משום שבועת ביטוי, או מה כשר שנשבע חוץ לב"ד חייב משום שבועת ביטוי, כי הוא הרי הוא כשר שנשבע בב"ד, וא"כ בדידי' השבועה לית' בלאו בתורת שבועת ביטוי.

וי"ל שהיכא שכשר נשבע בב"ד שהוא יודע עדות אין שום משמעות להעובדא שהוא נשבע כן בב"ד, ובתוך ב"ד וחוק לב"ד שוים בנוגע לשבועה זו, ונוכחותם של הדיינים לא מעלה ולא מוריד, כי אינם מתפקדים בתורת ב"ד, וא"כ יוצא שלפי דברי אביי השניים שבועה שאני יודע לך עדות איתי' בלאו בתורת שבועת הביטוי גם בכשר שנשבע בתוך לב"ד.

מיהו אכתי צ"ע דאולי לא הדר בי' אביי מההיא כי מלאחת מאלה ילפינן שבאמת ליתה לשבועה בעולם, דהיינו שהיכא שכשר נשבע בב"ד אינו חייב שתים כי שבועת ביטוי ליתה בעולם אשר משום כך גם כשנשבע חוץ לב"ד אינו חייב משום שבועת ביטוי.

ברם י"ל שכדי לומר שליתה לשבועה בעולם אין צורך ב"לאחת מאלה", כי לזה סגי בזה דהוי דבר שהי' בכלל ויצא מן הכלל וכדברי רבא (דהא אזלינן השתא שלא כתוב לאחת מאלה ומש"ה לא קשה מה שכתבנו שהי' קשה לאביי על דברי רבא).

והנה הר"ן כאן דן אם החיוב האחד של הנשבע בשוגג בב"ד שאינו יודע לו עדות הוא בשביל שבועת העדות או משום שבועת ביטוי, ולפי הצד שחיובו הוא משום שבועת ביטוי יוצא שהדין של שבועת העדות נוהג רק במזיד. ולכאורה דבריו תמוהין דהא להלן בדף ל' ע"א בהמשנה של שבועת העדות תנן שחייבים על שגגתה עם זדון העדות, ופשיטא שהכוונה היא לחיוב עבור שבועת העדות ולא משום שבועת ביטוי. ולהלן נביא שכן העיר הרשב"א על דברי הר"י מיגש שהביא שם.

והנה דברי הר"ן שם הם בתוך השגתו על דברי הר"ף, דהנה הר"ף פי' שמה שאמרה הגמ' מכלל דסבר אביי איתה לשבועה בעולם הדיוק הוא מהס"ד שהנשבע שבועת העדות יתחייב גם משום שבועת העדות וגם משום שבועת ביטוי דזה סותר את מה שאמר אביי לעיל ששבועה שאני יודע לך עדות ליתי' בלאו

בתורת שבועת ביטוי, ותמה הר"ן דאי משום הא מה היא הקושיא, הלא מסקינן שילפינן מלאחת מאלה שבכה"ג אינו חייב משום שבועת ביטוי.

וכתב הר"ן שי"ל שהרי"ף סובר שה"אחת" שהוא חייב בנשבע בשוגג בב"ד הוא משום שבועת ביטוי ולא משום שבועת העדות וא"כ יוצא שגם לפי מסקנת אביי שבועה שאני יודע לך עדות איתי' בלאו בתורת שבועת ביטוי, אלא שהקשה הר"ן שגם לפ"ז יוצא שלייתי' בלאו, כי בצד ההן, דהיינו שבועה שאני יודע לך עדות, יש לחייבו רק משום שבועת ביטוי, משא"כ בצד הלאו, נהי שחייב משום שבועת ביטוי, אבל אם לא הי' חייב משום שבועת ביטוי הי' חייב משום שבועת העדות, וזה מספיק כדי לקבוע ששבועה שאני יודע לך עדות אינה בלאו, כי ה"לאו" אינו דומה לה"הן" וכהנ"ל. מיהו צ"ע דא"כ למה לפי הס"ד דחייב תרתי הרי זה שפיר מיקרי שאיתי' בלאו, הלא גם בזה נאמר שאין הצד של לאו דומה להצד של הן, כי בהצד של הן הרי הוא חייב רק משום שבועת ביטוי, אבל בהצד של לאו הרי הוא חייב גם משום שבועת העדות, וצ"ע.

וגם בלא"ה צ"ע על הר"ן דסברא זו שכתב הר"ן אינה כל כך פשוטה אשר יש להקשות מזה על הר"ף, וצ"ע.

ועכ"פ יש לחקור אם העובדא שלייתי' בלאו והן הרי זה גופא הסיבה למה אין השבועה חלה, כי הצורה של שבועה שחייבה עלי' התורה היא רק שבועה ששייכת גם לצד הלאו ודם לצד ההן, או

האם הסיבה למה אין השבועה חלה אינה גוף העובדא שאינה שייכת לשני הצדדים, אלא הרי זה רק סימן שסימנה התורה שהתוכן של השבועה ההיא מופקעת מדין שבועה, ואת גוף הסיבה לא גילתה לנו התורה. והנה אם לית' בלאו והן הוא בגדר סימן א"כ י"ל כהר"ן שגם העובדא שלצד הלאו הי' חייב משום שבועת העדות גם בלי היותה שבועת ביטוי, גם דבר זה הוא בכלל הסימן שנתנה התורה שאינה מחייבת על הצד ההן, אבל אם העובדא שאינה בלאו והן הוא גופא הסיבה למה לא חייבה התורה, א"כ נראה שלפ"ז קשה לומר שגם העובדא שאלמלא היותה שבועת ביטוי הי' חייב משום שבועת העדות הרי זה נחשב חסרון וסיבה לא לחייב משום שבועת ביטוי.

פא) בענין שבועת העדות.

הנה בדף ל' ע"א תנן ואינן חייבין על שגגתה, ופירש"י וז"ל, אם שוגגים הם לגמרי שאין יודעין, ואחר כך נזכרו, שהרי אנוסין הן ולא קרינא בהו נשבעין לשקר עכ"ל. ובדף ל"א ע"ב כתבו תוס' בד"ה ואין חייבין על שגגתה וז"ל, ואם תאמר תיפוק ל' דבקושטא קמשתבעי, וי"ל כגון דאמרי שבועה שלא ידענו או לא ראינו לך שום עדות עכ"ל, הרי שבכה"ג מיקרי שבועת העדות ולאחר שנזכרו איגלאי שנשבעו לשקר שהרי שפיר ידעו או ראו, רק שהם פטורים משום שהיו נחשבים אנוסים.

מיהו עי' ברשב"א כאן שהביא את פירושו של הר"י מיגש בדברי רבא בסוגיין, והיינו שרבא מתכוין לומר שהציור היחידי

שחייבים על שבועת העדות הוא רק כשנשבעו במזיד שאינם יודעים עדות, אבל אם נשבע בשוגג הרי הם חייבים משום שבועת ביטוי, והקשה הרשב"א שאינו יודע למה מתכוין הר"י מיגש בדבריו שכשר שנשבע בפני ב"ד בשוגג חייב משום שבועת ביטוי, דאם הוא מזיד על ידיעת העדות רק שהוא שוגג בזה שאינו יודע שחייבים קרבן, הלא להלן בדף ל' ע"א תנן שבציור זה חיובו הוא משום שבועת העדות וכמו שהבאנו, דהיינו מאי דתנן שם שחייבים על שגגתה עם זדון העדות, וכמו שפירש"י שם, ואילו בציור שהוא שוגג גם בנוגע לידיעת העדות, דהיינו שהוא סבור שאינו יודע לו עדות, א"כ בכה"ג הרי הוא פטור גם משבועת ביטוי משום שהוא אנוס, ושוב הביא שבירושלמי איתא שאם נשבע שאינו יודע לו עדות חייב משום שבועת ביטוי, ור"ל שהירושלמי איירי כשהוא נשבע שמעולם לא ידע לו עדות, כלומר דהרשב"א סובר שאין זה בגדר שבועת העדות, ומש"ה חייבים על זה בציור של שגגת קרבן וזדון העדות משום שבועת ביטוי. מיהו כבר הבאנו שתוס' מפרשים שזהו באמת הציור של הסיפא שאין חייבין על שגגתה גרידתא, וא"כ מזה יוצא שאם נשבע כך בציור של שגגת קרבן עם זדון העדות הרי הוא שפיר חייב משום שבועת העדות. וצ"ע דלהלן על המשנה שם כתב הרשב"א כדרכם של תוס'.

ועכ"פ צ"ב מה הם הצדדים לומר ששבועה שלא ידעתי מעולם חשיב שבועת העדות או לא, הלא גם כשהוא נשבע שלא ידע מעולם הרי יוצא שגם עכשיו אינו יודע.

ויש לבאר ששבועת העדות היא רק כשהוא נשבע שעכשיו אינו יודע לו עדות, ומעתה כשתובעים אותו להעיד, והוא נשבע שמעולם לא ידע לו עדות, סוברים תוס' שהפירוש של שבועתו הוא שבועה שאינו יודע עכשיו עדות, רק שבתוך שבועתו פרט את הסיבה למה אינו יודע לו עדות, דהיינו שאינו משום ששכח, אלא משום שמעולם לא ידע לו עדות, ואילו הרשב"א סובר ששבועתו היא באמת שמעולם לא ידע, דהיינו שלא ראה ולא ידע, ונהי שמזה יוצא שגם עכשיו אינו יודע, אבל שבועתו אינה על עכשיו, ומש"ה אינה בגדר שבועת העדות. מיהו אכתי צ"ב מהיכא תיתי לומר שכוונת התורה היא דוקא כשהוא נשבע בפירוש על עכשיו.

וגם תוס' בסוגיין סוברים כדבריהם בדרך ל"א ששבועה שלא ידעתי לך עדות מעולם חשיב שבועה שבועת העדות ולא שבועת ביטוי, דהנה אמרינן לעיל כאן שלא ידעתי לך עדות הוא מחלוקת רב ושמואל אם חייבים משום שבועת ביטוי, דלפי שמואל הרי הוא פטור משום דליתיה בלהבא, והי' קשה להם לתוס' למה אינו חייב משום שבועת העדות, ופירשו דאיירי כשחבירו אינו צריך עכשיו לאותה עדות, הרי שאם חבירו צריך לאותה עדות הרי זה שפיר בגדר שבועת העדות.

והא דלא תירצו דאיירי בפסול לעדות או כשנשבע חוץ לב"ד הרי זה משום שרבא סובר שבכה"ג נהי שאינו חייב משום שבועת העדות אבל גם משום שבועת ביטוי אינו חייב, ונהי שאביי

במסקנתו סובר ששפיר חייב אבל רצו לפרש גם לפי רבא, ועוד שלכאורה אביי הוא זה שאמר גם שידעתי ולא ידעתי מחלוקת, ואין זה הסתמא דגמ', והרי בהס"ד אביי סובר כמו רבא להלן.

ולפ"ז יוצא שגם אם סוברים שפסול או כשר שנשבע חוץ לב"ד אינו חייב משום שבועת ביטוי, אבל היכא שאין צורך באותה עדות שפיר י"ל שחייב משום שבועת ביטוי.

והנה להר"ן להלן בדרך ל' על המשנה יש שיטה שלישית בנוגע להיכא שנשבע שמעולם לא ידעתי לך עדות, והיינו שהיא שבועה גם על עכשיו וגם על העבר, והיכא שא"א לחייבו משום שבועת העדות, דהיינו על מה שהשבועה היא על עכשיו, כגון בפסול או בכשר שנשבע חוץ לב"ד, אכתי שייך לחייב על העבר משום שבועת ביטוי, וגם לפי רבא יהי' חייב בכה"ג משום שבועת ביטוי, כי מה שהוא חייב משום שבועת ביטוי הרי זה על דבר אחר, דהיינו שלא ידע בהעבר, ולא על מה שחייבים עליו משום שבועת העדות, דהיינו שאינו יודע עכשיו.

פב) שיטת הרמב"ם.

עיי' ברמב"ם בפ"ט מהל' שבועות הי"ד שכתב וז"ל, אבל המחויב בשבועת העדות, אע"פ שהוא נשבע על שקר, ואע"פ שהוא מזיד, אינו חייב משום שבועת ביטוי אלא משום שבועת העדות בלבד, שהרי הכתוב הוציא שבועת העדות מכלל שבועת ביטוי לחייב המזיד בה כשוגג בקרבן, לא במלקות, שנאמר לאחת מהנה, במין אחד

איירי שנשבע בשוגג שיודע לו עדות, דאלו איירי במזיד הרי בלי העובדא שאינו בלאו אין כאן חיוב של שבועת ביטוי שהרי החיוב של שבועת ביטוי הוא רק בשוגג, וא"כ בע"כ צ"ל דאיירי שנשבע בשוגג ובכל זאת כתב הרמב"ם שבצד הלאו הרי זה שבועת העדות.

והנה יש שלש נקודות בסוגיית הגמ' שצריכות ביאור, חדא, איך סברו 'רבנן' שהדרשה של אחת מאלה דאינו חייב שתים איירי במזיד, הלא במזיד אין חיוב של שבועת ביטוי וכמו שענה להם אביי. ועוד צ"ב מה עושה אביי עם הדרשה של רבא, הלא מדה היא בתורה שאין לך רשות להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב בפירושו. ועוד צ"ב מה עושה רבא עם הדרשה של מאחת מאלה, דמה שכתב רש"י שרבא סובר שבא לומר שאם נשבע שלא יאכל ואכל פת חטין ופת שעורין ופת כוסמין חייב רק אחת קשה וכמו שכבר הערנו לעיל למה הוה ס"ד שחייב שלש.

ונראה לומר שהרמב"ם מפרש שלפי רבא הדרשה של מאחת מאלה באה לומר שהנשבע שבועת העדות במזיד חייב רק קרבן ואינו חייב גם מלקות, ואע"פ שהוא עובר בלא תשבעו בשמי לשקר גם כשהוא נשבע שבועת העדות אבל אין על זה מלקות, ודבר שהי' בכלל וכו' בא למעט שבשוגג הרי הוא חייב קרבן רק משום השם של שבועת העדות ולא גם משום השם של שבועת ביטוי, ואביי סובר שאדרבה דבר שהי' בכלל בא למעט שאם נשבע שבועת העדות במזיד, אין חיוב מלקות בשביל שבועת העדות, אבל מה

ממיני שבועות אתה מחייב הנשבע, ואי אתה מחייבו בשני מינין עד שיהי' חייב בדין שבועת העדות ובדין שבועת ביטוי עכ"ל. והנה דברי הרמב"ם צריכים ביאור, דמדבריו נראה שהדרשה של מאחת מאלה באה למעט מזיד ממלקות, וכבר העיר הלח"מ שאין זכר מזה בגמ'. ועוד יש להקשות דתחילת לשונו של הרמב"ם שכתב "הוציא שבועת העדות מכלל שבועת ביטוי" היא הדרשה של רבא, ואילו המשך דבריו הם הדרשה של אביי.

ובביאור דברי הרמב"ם יש להקדים דהנה שיטת הר"י מיגש בסוגיין היא ששבועת העדות נוהגת רק במזיד אבל בשוגג חייב משום שבועת ביטוי. ולכאורה מדברי הרמב"ם הנ"ל הי' נראה שגם הוא סובר כן, שהרי לא כתב שחייב אפילו כשהוא מזיד, דאז הי' משמע שחייב גם על שוגג, אלא כתב אע"פ שהוא מזיד, דמשמע שזהו הציור היחידי של קרבן שבועת העדות. מיהו אי אפשר לומר כן שהרי המשיך לכתוב "לחייב המזיד כשוגג" וא"כ משמע שגם שוגג חייב (ובאמת לשון זה איתא גם בדברי הר"י מיגש, וכבר הערנו על זה לעיל באות ע"ט).

וכן מבואר מדברי הרמב"ם בהי"ח ששבועת העדות נוהגת גם בשוגג, שהרי כתב הנשבע לחבירו שהוא יודע לו עדות ונמצא שאינו יודע לו עדות הרי זה פטור, ואין כאן לא שבועת העדות ולא שבועת ביטוי, מפני ששבועת ביטוי אינו אלא בדבר שיש בו לאו והיין, ואם יאמר שבועה שאיני יודע לך עדות אין זו שבועת ביטוי אלא שבועת העדות עכ"ל, דהנה הרמב"ם

שבשוגג אינו חייב קרבן גם משום שבועת ביטוי, את זה ילפינן מאחת מאלה.

ולפ"ז י"ל ש'רבנן' הקשו לאביי שנימא שמאחת מאלה אתי למזיד ושבא למעט מזיד ממלקות וכמו שסובר רבא באמת, אבל בשוגג חייב שתים, והשיב להם אביי שאחת מאלה בא למעט שאינו חייב שני קרבנות, וא"כ בע"כ דאיירי בשוגג וכהנ"ל דס"ל שמזיד ממלקות ממועט מדבר שהי' בכלל.

ולפ"ז י"ל שהרמב"ם קאי בדרכו של אביי, וממעט שבמזיד אין מלקות מזה שהכתוב הוציא שבועת העדות מן הכלל, ומה שכתב בהמשך דבריו שנאמר לאחת מאלה הרי זה איירי בשוגג ובא למעט שבשוגג אין קרבן בשביל שבועת ביטוי.

מיהו לפי הנ"ל הי' צ"ל בדברי הרמב"ם "ונאמר" ולא "שנאמר".

דף כ"ו ע"א

פג) בענין המחלוקת בין רבי ישמעאל ורבי עקיבא.

הנה בהמשנה לעיל בדף כ"ה ע"א תנן רבי ישמעאל אומר אינו חייב אלא על העתיד לבוא שנאמר להרע או להיטיב, אמר לו רבי עקיבא אין לי אלא דברים שיש בהן הרעה והטבה, דברים שאין בהן הרעה והטבה מנין, אמר לו מריבוי הכתוב, אמר לו אם ריבה הכתוב לכך, ופירש"י שהריבוי הוא מה שכתוב אחרי להרע או להיטיב לכל אשר יבטא

האדם בשבועה, ומשמע שיש כאן רק ריבוי אחד, ורבי ישמעאל סובר שהריבוי בא לרבות רק דברים שאין בהם הרעה והטבה, ואילו ר"ע סובר שבא לרבות גם לשעבר.

מיהו מהחלק הראשון של התנו רבנן שהביאה הגמ' כאן מבואר דרך אחרת, והיינו שלפי רבי ישמעאל יש רק ריבוי אחד, ושלפי ר"ע יש שני ריבויים, דת"ר להרע או להיטיב אין לי אלא דברים שיש בהן הרעה והטבה, שאין בהם הרעה והטבה מנין, ת"ל אשר יבטא (כן היא גירסת הגר"א, וזהו הפסוק שהבאנו לעיל בסמוך, ובתורת כהנים איתא ת"ל לבטא בשפתים הכתוב לפני להרע או להיטיב), אין לי אלא להבא לשעבר מנין ת"ל לכל אשר יבטא האדם בשבועה דברי רבי עקיבא, רבי ישמעאל אומר להרע או להיטיב להבא, א"ל ר"ע א"כ אין לי אלא דברים שיש בהן הרעה והטבה (כצ"ל), דברים שאין בהן הרעה והטבה מנין, אמר לו מריבוי הכתוב, א"ל אם ריבה הכתוב לכך ריבה הכתוב לכך.

ושוב מיייתנן בשם רבי יוחנן ביאור אחר במחלוקתם, דהנה בגמ' פרכינן שפיר קאמר לי' ר"ע לר"י, ואמר רבי יוחנן שרבי ישמעאל דורש בדרך כלל ופרט, ור"ע דורש בדרך ריבוי ומיעט וריבוי, כי ר"ע קאי בשיטת נחום איש גמזו רבו שהי' דורש את כל התורה בריבוי מיעוט וריבוי, ואילו רבי ישמעאל דורש כל התורה בדרך כלל פרט וכלל כמו רבי נחוניא בן הקנה רבו, ומיייתנן ברייתא דדריש בריבוי ומיעט וריבוי ואמרינן שרבי עקיבא היא, דתניא או נפש כי תשבע ריבה, להרע או להיטיב

להיכא שיש הרבה דברים לרבות. מיהו לפי רב י"ל שמרבינן שגם שבועה לשעבר אפילו אם אינה בלהבא.

פד) בענין הנ"ל.

והנה אם נאמר שלפי התנא של המשנה לא פליגי בכלל פרט וכלל ובריבוי מיעוט וריבוי, אלא פליגי אם לכל אשר יבטא מרבה רק דברים שאין בהם הרעה והטבה או האם גם לשעבר, צריכים לבאר במה פליגי.

ויש לבאר, דהנה יש שתי אפשרויות למה אין על דבר מסוים חיוב שבועה, א', היכא שהתורה גזרה שעל תוכן מסוים אי אפשר לישבע, ב', היכא שיש חסרון בהצורה והמבנה של השבועה, ומעתה יש לומר שרבי ישמעאל סובר שלכל אשר יבטא מרבה רק דברי תוכן של השבועה, כגון תוכן שאינו הרעה או הטבה, אבל החסרון בשבועה על העבר אינו בהתוכן, דהא על תוכן זה שייך שפיר לישבע על להבא, אלא החסרון הוא בהמבנה של השבועה, כי בלהרע או להיטיב נאמר שהמבנה של שבועה צריך להיות על להבא, ואילו ר"ע סובר שאין חסרון כזה של מבנה השבועה, ואם יש החסרון בשבועה על העבר החסרון הוא בהתוכן של השבועה, כי על העבר חשיב תוכן אחר משבועה על העתיד אע"פ ששתי השבועות מדברות על אותו מעשה, ולכן מרבינן גם זה מהריבוי כי הריבוי מרבה כל דברי תוכן (כל שאין מיעוט או סיבה למעטם כמו דבר מצוה).

ולפ"ז אתי שפיר למה גם לפי ר"ע לא

מיעט, לכל אשר יבטא האדם חזר וריבה, ריבה ומיעט וריבה ריבה הכל, מאי ריבה, ריבה כל מילי, מאי מיעט, מיעט דבר מצוה, אבל רבי ישמעאל דורש או נפש כי תשבע לבטא בשפתים כלל, להרע או להיטיב פרט, לכל אשר יבטא האדם חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש להבא אף כל להבא, אהני כללא לאתוי אפילו דברים שאין בהן הרעה והטבה להבא, ואהני פרטא למעוטי אפילו דברים שיש בהן הרעה והטבה לשעבר.

הרי שלכאורה יש כאן ג' דרכים שונים בביאור הדרשות לפי רבי ישמעאל ורבי עקיבא, א', שיש ריבוי אחד ופליגי בענין כמה דברים הריבוי מרבה, ב', דפליגי אם יש רק ריבוי אחד או שני ריבויים, ג', דפליגי אם לדרוש בדרך כלל פרט וכלל או בדרך ריבוי מיעוט וריבוי. וצ"ע דהא בגמ' לא אמרו שיש כאן מחלוקת בדבר.

ובאמת נראה שיש להעמיס את הדרך האחרון שפליגי בריבוי ומיעוט וריבוי או בכלל ופרט וכלל בכוונת המשנה, וכן בכוונת הסיפא של התנו רבנן (שתני כהלשון של המשנה), ולומר שמה שאמר רבי ישמעאל שריבה הכתוב התכוין לכלל ופרט וכלל, ואילו מה שאמר ר"ע בהמשנה ובהסיפא של הברייתא שריבה גם שלעבר התכוין כי לכל אשר יבטא הוא ריבוי ולא כלל ויש כאן ריבוי ומיעוט וריבוי.

ועכ"פ צ"ע לפי ר"ע למה צריכים את המבנה של ריבוי ומיעוט וריבוי, תיסגי בזה שיש שני ריבויים כי יש כאן רק שני דברים לרבות, וריבוי ומיעוט וריבה צריכים רק

המצוה אינה חלה כי היא נחשבת שבועת שוא, דווקא כוונתו במה שכתב שדבר שאי אפשר הוא. וי"ל עוד שהחסרון בשבועה על לשעבר הוא כי כבר מבורר עכשיו אם הדבר הוא שקר או אמת אע"פ שאינו מפורסם לכל, ומש"ה הרי זה דומה לשבועת שוא, וא"כ א"א לומר שעל שוא ממש, דהיינו לקיים את המצוה, השבועה חלה, אבל על הדומה לשוא אינה חלה.

מיהו הניחא לפי רב יצחק בר אבין שאמר שהחסרון בשבועה לשעבר הוא כי בכה"ג הביטוי קודמת להשבועה, כלומר שהאמת או השקר שבדבריו כבר נמצא כאן בשעת השבועה, דיש להבין כהנ"ל שהכוונה היא דמשום כך הרי זה דומה לשבועה בחנם, אבל לפי רב יצחק שסובר שהחסרון הוא משום שאינו בלא יחל כמו להרע או להיטיב אלא בלא תשקרו, ליכא משמעות זו. ועי' בסוף בהאות הקודמת.

פו) תד"ה מיעט מצוה.

וז"ל, הוה מצי למימר מיעט דבר דליתי' בלאו והן, ולשמואל מילתא דליתי' בלהבא, וצ"ל דשקולים הן וכו' עכ"ל. הנה לכאורה כוונתם בזה היא גם להסביר איך ממעטים את כולם ממיעוט אחד.

ונראה שתוס' אזלי בתירוץ זה שהטעם למה שבועה לקיים את המצוה אינה חלה הרי זה משום דליתי' בלאו וכמו שאומרים חכמים בהמשנה להלן בדף כ"ז ע"א, דלפ"ז מצוה וליתי' בלאו והן חד מילתא היא, וכן אינה בלאו והן ואינה בלהבא שקולים הם כיון שבשניהם החסרון הוא בזה שאי אפשר לישבע להצד השני, אבל

מרבין גם דבר שאינו בלאו והן, אלא ילפינן מלהרע או להיטיב שצריכים איתי' בלאו והן, והיינו משום שעצם מה שאפשר להשבע על הדבר רק לצד הלאו או רק לצד ההן אין זה חסרון בהתוכן (וכן לא אמרינן שליתי' בלאו והן הרי זה בגדר סימן שהתוכן הזה מופקע משבועה, אלא ליתי' בלאו והן הוא הסיבה למה השבועה אינה חלה, עי' בצדדים אלו לעיל באות פ' בקטע "והנה יש לחקור"), וא"כ הרי זה דין אחר ולא חסרון בהתוכן, ובזה קיימינן שהריבוי בא לרבות רק דברים שהם תוכן אחר מלהרע ולהיטיב,

מיהו יש להקשות על דרכינו הנ"ל דלכאורה מדברי ר' יצחק ורב יצחק בר אבין מבואר שהחסרון בלשעבר הוא דחשיב סוג אחר של תוכן.

ברם נראה שלא קשה מידי, כי הקושיא היתה שאיפוך אנא, ושירבה רבי ישמעאל מבנה אחר וימעט תוכן אחר, ועל זה דרשו ר' יצחק ורב יצחק בר אבין את הדרשות שלהם, ולפי הדרשות שלהם שבועה על העבר חשיבא באמת סוג אחר של תוכן, אבל אכתי י"ל שהטעם למה התורה מיעטה שבועה על העבר הרי זה כי היא מבנה אחר של שבועה.

פה) איפוך אנא.

צ"ע למה לא הקשו קושיא זו גם על שיטת רבי עקיבא, דהיינו למה ס"ל שמרבים לשעבר וממעטים מצוה, ולא להיפך, דהיינו שנרבה נשבע על המצוה ונמעט נשבע על העבר.

והנה רש"י כתב כאן שנשבע לקיים את

אם החסרון בנשבע לקיים את המצוה הוא משום שהוא מושבע ועומד או משום דחשיב שבועת שוא, א"כ מי מדד בשעלו ומצא שחסרון זה שקול הוא עם החסרון של אינה בלאו והן או אינה בלהבא.

מיהו מלשונם ש"שקולים הם" משמע שלעולם מצוה ולית' בלאו והן הם שני חסרונות שונים, רק שהם על מדריגה אחת, כמו בכל מקום שאומרים ששקולים הם ויבואו שניהם.

והנה לכאורה הדרשה מלהרע או להיטיב דבעינן אית' בלאו והן היא בגדר היקש, דהיינו שמקישין הן ולא אהדדי, וזה מלמד שבשבועה על הן צריכים את האפשרות של לאו, וכן להיפך, ולפ"ז לא קשה איך ממעטים יותר מדבר אחד, כי הדרשה הנ"ל שממעטת שבועה שאינה בלאו והן אינה בגדר מיעוט אלא בגדר היקש, אבל לעולם מלהרע או להיטיב בתורת מיעוט ממעטינן רק מצוה, וכן הוא אם הילפותא שמלמדת שצריכים אית' בלאו והן הוא מזה שלהרע או להיטיב כתובים יחד, זה לעומת זה, דזה מורה שצריכים את האפשרות לישבע לשני הצדדים, אבל אם נאמר שהדרשה שצריכים אית' בלאו והן היא בגדר מיעוט על דברים שאינם בלאו והן שפיר קשה איך ממעטים יותר מדבר אחד.

פז) האדם בשבועה פרק לאנוס.

צ"ע למה צריכים ילפותא הלא בכל התורה כולה אונס פטור מולנערה לא תעשה דבר. וי"ל שהכא קמ"ל הדרשה

שלא רק דחשיב אנוס אלא שבכלל אינה בגדר שבועה. מיהו לכאורה אין נפ"מ בין אם חשיב אנוס או אם בכלל אינה נחשבת בגדר שבועה, וא"כ צ"ע למה צריכים את הדרשה.

וצ"ל שהו"א שאינו בגדר אנוס אלא בגדר שוגג רגיל כי הו"ל לעיוני, וקמ"ל דחשיב באמת אנוס, ולכן אמרו שהיכי דמי כדרב כהנא ורב אסי וכו', כי בהציור הרגיל של אונס, דהיינו היכא שהכריחו אותו לעבור על השבועה, אין צורך לילפותא של האדם פרט לאנוס, כי כבר ידענו דבר זה מולנערה לא תעשה דבר.

והנה תוס' כאן דנו בענין אם הוא פטור גם מעונש בידי שמים, ונראה דהיינו משום שיש לומר שגם לאחר הדרשה של האדם בשבועה פרט לאנוס אינו נחשב אונס גמור, והדרשה באה רק לפוטרו מקרבן אבל לא מעונש בידי שמים.

ועוד נראה שגם לאחר שהוכיחו תוס' שגם אין עונש בידי שמים, אכתי י"ל שאינו נחשב אונס גמור, ולכן המשיכו להקשות למה אין צריכים פסוק מיוחד לכך, ותירצו וז"ל, ויש לומר וכו' אבל הכא כשפטר שוגג פטרו לגמרי מקרבן ומעונש עכ"ל, ונראה שגם לפ"ז ס"ל שאינו בגדר אונס גמור, רק שמסתבר לומר שהמיעוט מיעט אותו לחלוטין, שהרי חזינן שתוס' קראו אותו שוגג, וצ"ב.

ברם להלן בדף ל"א ע"ב מבואר בגמ' ביאור אחר בזה, והיינו דחשיב באמת בגדר אונס גמור, רק שהטעם למה צריכים פסוק כדי לפוטרו אין זה משום שהו"א דחשיב שוגג, אלא הו"א שכיון שכתוב ונעלם גם

חטאת שמינה עכ"ל. הנה ביותר היו צריכים לומר בנוגע לזמן הבית שלא יתחייב חטאת, רק שאמרו לענין לכתוב על פנקסו כי קיימי בדברי רב, וכוונתם היא לומר שרב התכוין לומר להם גם לענין שאינם צריכים לכתבו על פינקסם.

והנה תוס' הוכיחו שגם אין עונש מהא שעל הציוור של רב כהנא ורב אסי איתא במס' נדרים לשון מותרת, וצ"ע למה לא הוכיחו כן מגוף דברי רב, שהרי רב רצה לומר להם שלא נשבעו לשקר, ולנחם אותם בזה, ואם יש עונש הרי עדיין יוצא שלשקר נשבע, ויש ליישב.

פ"ט) ואינו חייב על העלם הפיץ.

ע"י בגמ' דאמר רב יוסף שהכוונה היא שנשבע שלא יאכל פת חטין, והושיט ידו לסל ליטול פת שעורין, ועלתה בידו של חטין, וכסבר שעורין היא ואכלה, דשבועתי' דכיר ל"י, חפצא הוא דלא ידע ל"י, א"ל אביי כלום מחייבת ל"י קרבן אלא אמאי דתפיס ביד"י, העלם שבועה הוא, לישנא אחרינא א"ל אביי סוף סוף קרבן דקא מייתי עלה דהאי פת, מיהת העלם שבועה הוא, ורב יוסף אמר לך כיון דכי ידע ל"י דחטין הוא פריש מיני' העלם חפץ הוא ע"כ.

והנה נראה שרב יוסף סובר שנהי שנעלם ממנו שיש איסור שבועה על פת זו שבידו, אבל צריכים להסתכל על מה היא הסיבה של העלם האיסור שבועה, והכא הסיבה שנעלם ממנו שיש איסור שבועה היא העובדא שנעלם ממנו שזו פת חטין,

אנוס חייב, דהנה עיי"ש דתנן שבשבועת העדות הרי הם פטורים על שגגתה גרידא, דהיינו כשלבם אנסם והם סבורים שבאמת אינם יודעים לו עדות, ובגמ' אמרינן שאולי יש להוכיח מזה כדברי רב בההיא דרב כהנא ורב אסי שאמרינן לבך אונסך, ודחו שלעולם י"ל שרק בשבועת העדות הם פטורים משום דלא כתיב ונעלם, אבל בשבועת ביטוי אולי חייבים גם על כהאי גוונא כיון דכתיב ונעלם, וקמ"ל רב שהם פטורים, והיינו מהאדם בשבועה ע"כ, ומזה שפוטרים בכה"ג בשבועת העדות מוכח שאינו בגדר שוגג אלא בגדר אונס, כי אם זה חשיב שוגג למה באמת אינם חייבים, וא"כ מוכח דחשיב באמת אנוס, רק שאכתי היינו מחייבים משום שבועת ביטוי משום שגם אונס הוא כלל ונעלם, ולכן קמ"ל רב במה שאמר לבך אונסך שבכל זאת הרי הוא הפטור מהאדם בשבועה כי חשיב אונס.

והנה חזינן שבפר העלם דבר של ציבור חייבים על שגגת הוראה, דהיינו ממש כמו הציוור של רב כהנא ורב אסי ששייך לומר לבך אונסך, ולפי מה שמבואר בגמ' כאן הרי זה משום שכתוב שם ונעלם ולא נאמר שם האדם בשבועה, ולכן מחייבינן.

ועכ"פ הא מיהא נראה ברור שרק בכגון רב כהנא ורב אסי או פר העלם דבר שייך לומר לבך אונסך כיון שעיינו יפה ובכל זאת טעו, אבל סתם אומר מותר לא חשיב אנוס אלא שוגג, כי הי' לו ללמוד ולא למד.

פ"ח) תד"ה לבך אונסך.

וז"ל, נראה דלאו למפטר"י מקרבן גרידא קאמר שלא יצטרך לכתוב על פנקסו שיביא

דהיינו העלם חפץ, ובהדרשה נאמר שחייב רק אם הסיבה היא העלם העובדא שנשבע, וכגון בציור ששכח את תוכן השבועה, ולא כשהסיבה היא העלם החפץ, ואילו אביי סובר שצריכים להסתכל על מה למעשה נעלם ממנו, ולכן גם בהציור הנ"ל הרי נעלם ממנו שיש איסור שבועה על על ככר זו שבידו.

לחייב, ולכן אם יש העלם שבועה לא איכפת לן אם יש גם העלם חפץ, או האם העובדא שיש העלם חפץ הרי זה דבר הפוטור, אשר לפ"ז אע"פ שיש כאן גם העלם שבועה הרי הוא פטור.

צב) עוד בענין העלם זה וזה בידו.

הנה בגמ' אמר רב אשי חזינן אי מחמת שבועה קא פריש הרי העלם שבועה בידו וחייב, אי מחמת חפץ קא פריש הרי העלם חפץ בידו ופטור (ועי' בתוס' לעיל בדף י"ט ע"א בד"ה אמר וכו' שביארו איך בפועל עושים הבחנה זו), א"ל רבינא לרב אשי כלום פריש משבועה אלא משום חפץ, כלום פריש מחפץ אלא משום שבועה, אלא לא שנא.

הנה לעיל ביארנו שפליגי רב יוסף ואביי אם צריכים להסתכל רק על העובדא שנעלם ממנו שיש כאן איסור שבועה, או האם צריכים להסתכל למה נעלם ממנו שיש כאן איסור שבועה, דהיינו האם הסיבה היא שנעלם ממנו שנשבע, או האם הסיבה היא העלם החפץ. ונראה שרב אשי סובר שצריכים להסתכל על הסיבה למה נעלם ממנו האיסור שבועה, ושם הסיבה היא העלם החפץ הרי הוא פטור, ולכן אמר שאם כשמזכירים לו שנשבע הוא פורש, אבל כשמזכירים לו את החפץ אינו פורש א"כ חזינן שהסיבה למה יש כאן העלמה היא ששכח שנשבע, וא"כ הרי זה ציור של העלם שבועה, אבל אם כשמזכירים לו את החפץ הוא פורש, אבל כשמזכירים לו שנשבע אינו פורש, א"כ חזינן שהסיבה

צ) עוד בענין העלם חפץ.

צ"ע דלכאורה אין נראה שום חילוק בין שתי הלשונות בענין מה אמר אביי אלא רק חילוק של נוסח וסגנון בלבד.

מיהו נראה שהלשון הראשון של אביי סובר שצריכים להסתכל על מה הוא הדבר שמחייב את הקרבן, דהיינו העלם השבועה, וס"ל שלא מסתכלים על הסיבה של ההעלם, אלא על גוף ההעלם, אבל הלשון השני סובר שאם היינו צריכים להסתכל על מה הוא המחייב של הקרבן היינו שפיר צריכים למדוד על פי מה היא הסיבה של ההעלם וכמו שסובר רב יוסף, אבל צריכים להסתכל לא על מה הוא המחייב של הקרבן, אלא על מה הקרבן מכפר, והרי הקרבן בא לכפר על זה שעבר על השבועה ע"י "האי פת".

צא) בענין העלם זה וזה בידו.

עי' בגמ' דאמרינן בעא מיני' רבא מרב נחמן העלם זה וזה בידו מהו, א"ל הרי העלם שבועה בידו וחייב, אדרבה העלם חפץ בידו ופטור. ונראה שהשאלה היא האם מה שנאמר בהעלם שבועה ולא העלם חפץ הוא שצריכים העלם השבועה כדי

למה יש כאן העלמה היא החפץ, וא"כ הרי זה ציור של העלם חפץ, ואם אינו פורש עד שמזכירים לו את שניהם אז הרי זה באמת ציור של העלם זה וזה בידו.

והנה לכאורה כוונת רבינא היא לומר שלא מסתכלים על מה היא הסיבה של ההעלמה, וכן לא על מה שכוח אצלו יותר, אלא כיון שלמעשה שני הדברים נעלמו ממנו וכשמזכירים לו אחת הרי הוא נזכר גם מהשני הרי זה ציור של העלם זה וזה בידו ופטור (כפירש"י).

צג) שיטת הרמב"ם בהעלם שבועה והעלם חפץ.

עי' ברמב"ם בפרק ג' מהל' שבועות ה"ח ה"ט וה"י שכתב וז"ל, וכיצד היא השגגה שחייבין עליה קרבן להבא, כגון שנשבע שלא יאכל פת חטים, ושגג ודמה שנשבע שיאכל פת חטים ואכלה, שזה נעלמה ממנו השבועה היאך היתה, והרי הוא זוכר את החפץ שנשבע עליו, זו היא שגגת שבועת ביטוי להבא שחייבין עליה קרבן, אבל אם נשבע שלא יאכל פת חטים, ואכל פת חטים על דעת שהוא פת שעורים, הרי זה אנוס ופטור, שהרי לא נעלמה ממנו שבועה, ולא נעלם ממנו אלא חפץ שנשבע עליו. נעלמה ממנו שבועה היאך היתה, ונעלם ממנו חפץ שנשבע עליו, הרי זה פטור מן הקרבן, כיצד כגון שנשבע שלא לאכול פת חטים, ודמה שנשבע שיאכל פת חטים ואכל פת חטים על דעת שהוא פת שעורים, שהרי העלם שבועה וחפץ בידו, הרי זה כאנוס ופטור עכ"ל.

ועי' בכ"מ שהקשה למה כתב הרמב"ם

שפטור על העלם חפץ משום אנוס, הלא בגמ' דרשינן כן מקרא. ותי' שהרמב"ם סובר שלעולם גם על העלם שבועה, דהיינו ששכח שנשבע שלא יאכל, הי' בדין שיהי' פטור משום אנוס, רק שגזירת הכתוב היא שעל העלם שבועה על להבא הרי הוא חייב, וא"כ הדרשה של העלם שבועה ולא העלם חפץ אינה בגדר פטור חדש, אלא כוונת הדרשה היא רק שהעלם חפץ אינו בכלל הגזירת הכתוב שעל העתיד הוא חייב אע"פ שהוא אנוס, וממילא נשאר שהוא פטור על העלם חפץ משום שהוא אנוס, ולכן כתב הרמב"ם שהוא פטור משום אנוס.

ועוד הקשה הכ"מ על מה שפסק הרמב"ם שבהעלם זה וזה בידו פטור, וכן פירש"י שכוונת רבינא כשאמר לא שנא היא שלא שנא ופטור, דלמה לא פירשו שלא שנא וחייב, דהא הוה ספיקא דאורייתא והדין נותן שנלך לחומרא. והנה לכאורה לא שייך כאן לחייבו משום ספיקא דאורייתא לחומרא כי הרי יש כאן גם ספק איסור של הקרבת חולין בעזרה אם הוא פטור, אלא הי' לו להקשות מנין לפרש שכוונת רבינא היתה שלא שנא ופטור אולי נתכוין לומר לא שנא וחייב בודאות.

ובאמת הי' נראה לפרש שרבינא לא בא בכלל להכריע אם חייב או פטור, אלא הוא חולק על מה שרב אשי אמר חזינן וכו', דס"ל לרבינא שסוף סוף כיון שיש בידו העלם שניהם בידו, אכתי קיימא הבעיא של העלם זה וזה בידו מהו, ומה שאמר לא שנא כוונתו היא ששני הצדדים שוים, דהיינו הציור שידיעת השבועה מזכירו,

והציור שידיעת החפץ מזכירו, דאין הברל ביניהם כיון שלבסוף יש בידו העלם שניהם. ואולי כן מפרש הרמב"ם, ומה שפסק שפטור הרי זה באמת משום שיש ספק איסור של חולין בעזרה. ועכ"פ מדברי רש"י שכתב לא שנא ופטור לא משמע כן, אלא משמע שהוא מפרש שכוונת רבינא היתה לומר שפטור בודאות ולא מטעם ספק חולין בעזרה.

ועכ"פ הכ"מ כתב שלפי דרכו שהבאנו לעיל יש להמציא טעם למה פסק הרמב"ם לקולא, והיינו משום דכיון שגם על העלם שבועה ה"י צריך להיות פטור משום אנוס מהאדם בשבועה, רק שגזרה התורה שהוא חייב, א"כ אם איתא שהעלם זה וזה בידו חייב, ה"י צריך להיות יתור כדי לרבות כן כיון שיש בהעלם החפץ האופי של אנוס.

מיהו גם את זה לא הבנתי, כי גם אם בשבועה על להבא העלם שבועה לא חשיב אנוס ג"כ י"ל שכיון שיש כאן העלם חפץ אם תימצי לומר שחייב בגלל העלם השבועה ה"י צריך להיות יתור לכך.

והנה מה שכתב הכ"מ שהרמב"ם סובר שעל שבועה על להבא ושכח ועבר על השבועה ה"י אפשר לפוטרו משום אנוס אלמלא הגזירת הכתוב שחייב, הרי זה דלא כרש"י בע"ב שכתב שעל להבא לא שייך לפטור משום האדם בשבועה כי "בשעת השבועה דעתו מיושבת עליו ולאחר זמן נתעלמה ממנו שבועה", ויש לפרש דהיינו משום שהדרשה של האדם בשבועה משמעותה היא שבשעת השבועה יהי בגדר האדם, וכבר ביארנו לעיל שי"ל בזה שני דרכים, א', שבלי הדרשה היינו מחייבים

גם על אנוס משום שגם זה הוא בכלל ונעלם, וקמ"ל שבכל זאת הרי הוא פטור, ב', שהיינו חושבים שאינו אנוס כי הו"ל למידק, וקמ"ל הדרשה ששפיר חשיב אנוס, ומעתה י"ל שאפילו אם על העבר הרי הוא נחשב אנוס, אבל בשבועה על להבא ושכח ואכל אינו נחשב אנוס, כי כיון שכבר נשבע ויש עליו שבועה, ה"י לו לשים על לבו תמיד שנשבע, אבל בשבועה על העבר הלא שכח איך ה"י העובדא לפני שנשבע, דהיינו בשעה שאי אפשר לומר שה"י לו לדייק, ולכן חשיב אנוס.

ומעתה בדברי רש"י אי אפשר לומר כפירושו של הכ"מ בענין למה פ"י הרמב"ם שכוונת רבינא היא שלא שנא ופטור, שהרי גם רש"י פ"י לא שנא ופטור והרי רש"י סובר שעל להבא אין סיבה לחשבו אנוס, וממילא אין סיבה לומר שאם העלם זה וזה בידו חייב ה"י צריך להיות ילפותא לדבר זה לדברי הכ"מ.

דף כ"ו ע"ב

צד) בענין הלאוין והקרבת בשבועת ביטוי.

הנה הנשבע שבועת ביטוי שלא יאכל, ושוב אכל, הרי הוא עובר בלא תשבעו לשקר האמור בפר' קדושים, וכן בלא יחל דברו שכתוב בפר' מטות (עי' בזה לעיל באות י"ח). ויש לעיין על מה בא הקרבן לכפר, האם על שני הלאוין, או האם רק על אחד מהם, ונפ"מ הוא בענין על איזה לאו צריך הוא להתוודות בשעת הבאת

החטאת. מיהו לעיל באות י"ח צידדנו שאולי בוידוי על הקרבן אין צריכים וידוי על השם של הלאו, אלא רק על העובדא שעבר על לאו.

ויש להמציא עוד נפ"מ וכמו שנבאר, דהנה בגמ' כאן הקשה רבא לרב נחמן איך יתכן שבועת ביטוי על העבר, דהיינו כגון שנשבע שלא אכל ובאמת אכל, הלא אם הוא יודע שהוא משקר הרי הוא מזיד ואין חיוב קרבן על מזיד, ואם שכח שאכל הרי הוא בגדר אנוס בשעה שנשבע וממועט מהדרשה של האדם בשבועה, ובשלמא בשבועה על להבא, דהיינו שנשבע שלא יאכל, ובשעת האכילה שכח שנשבע, שפיר יתכן חיוב קרבן כיון שבשעה שהוא נשבע אינו אנוס וכמו שפירש"י, אבל על שבועה על העבר קשה כהנ"ל, ותירץ לו רב נחמן דאיירי שבשעה שנשבע הוא יודע שאכל, וכן שאסור ליטבע בשקר, אבל אינו יודע שהוא חייב קרבן.

ועי' עוד בשבת דף ס"ט ע"א דאמר אב"י שכדי להתחייב בקרבן שבועת ביטוי צריכים לשגוג בהלאו, דהיינו שיחשוב שהדבר מותר, ולא רק ששכח שיש על הדבר חיוב קרבן, ובע"ב שם הקשו עליו מברייתא דקתני שהחיוב קרבן על שבועה על העבר הרי זה כשהוא יודע בשעה שהוא נשבע שזה אסור אבל שכח שיש על זה חיוב קרבן, הרי שאין צריכים שיסבור שאין על זה לאו, ומתרצינן שהברייתא היא אתיא כמונבז, אבל לפי רבנן בעינן באמת שישגוג בהלאו, וממילא לא שייך חיוב קרבן על שבועת ביטוי על העבר, כי אם בשעה שהוא נשבע אינו יודע שיש לאו

אין זה בגדר אדם בשבועה, כן פירש"י את הסוגיא שם.

ותוס' הביאו שה"ר אליעזר הקשה לרבינו שמואל על פירושו דהא רבי עקיבא אינו סובר כמונבז אלא כרבנן שצריכים לשגוג בהלאו, ובכל זאת הרי הוא סובר ששייך חיוב קרבן על שבועה על העבר.

והביאו את פירושו של רבינו שמואל שגם לפי רבנן יתכן שבועה על העבר, והיינו כשהוא חושב שיש עשה ואינו יודע שיש לאו.

מיהו בדעת רש"י י"ל דס"ל שלא סגי בידיעת העשה כי הקרבן אינו בא על העשה אלא על הלאו, ואם אינו יודע שיש לאו הרי הוא בגדר אנוס בנוגע לעבירת הלאו.

ומעתה יש לעיין אם צריכים שתהי' לו ידיעת הלאו של לא תשבע או ידיעת הלאו של לא יחל.

ויש להמציא עוד נפ"מ, דהנה שיטת הרמב"ם בפ"ה מהל' שבועות ה"ד היא שאם ראובן נשבע ששמעון לא יהנה מנכסיו, ושוב נהנה שמעון מנכסי ראובן, שמעון הוא זה שחייב קרבן או מלקות. והנה נר"פ ששמעון עובר רק על לא יחל (כלומר שלא יחל את דברו של הנשבע) אבל לא על לא תשבעו בשמי לשקר, שהרי הוא עצמו לא נשבע, ומעתה אם שמעון נהנה בשוגג והקרבן בא כדי לכפר על כל יחל הרי שמעון מביא קרבן, אבל אם הקרבן בא כדי לכפר על לא תשבעו בשמי לשקר אז שמעון אינו חייב בקרבן. ועכ"פ אם הקרבן בא בשביל שעבר על כל יחל בכל זאת רק בשבועה גזרה התורה חיוב

קרבת, אבל לא בנדר אע"פ שגם בנדר עוברים על כל יחל.

ובספרי על נדרים פרק ואלו מותרין בסוף אות ג' הבאתי מהקהלות יעקב ששמעון אינו עובר על כל יחל אלא הוא עובר על האיסור גברא שהנשבע קובע תמיד על עשיית המעשה.

צה) נשבע על ככר ומסתכן עלי'.

הנה בגמ' אמרינן בעא מיני רבינא מרבא נשבע על ככר ומסתכן עלי' מהו, ופרכינן מסתכן לישרי לי' מר, ושוב אמרינן אלא מצטער ואכלה בשגגת שבועה מאי וכו', א"ל תנינא וכו', פי' שרבא פשט לרבינא תנינא. והנה בהקושיא של לישרי לי' מר לא מוזכר שרבא הוא זה שהקשה לרבינא כן, ונראה שהגמ' היא שהבינה שרבא שאל על מסתכן, והגמ' היא שהקשה שלישרי לי' מר, ומסקינן שבאמת רבינא לא שאל על מסתכן אלא על מצטער. מיהו מהלשון של לישרי לי' מר משמע שרבא אמר כן לרבינא, ושבאמת בתחילה רבינא עצמו שאל על מסתכן.

וצ"ב מה סבר רבינא כששאל על מסתכן, הלא פשיטא שאם הוא מסתכן אין כאן איסור.

והנה כבר כתבו האחרונים שהיכא שהדין הוא שעשה דוחה לא תעשה, אם עשה את המעשה באופן שאין בידו קיום העשה, כגון אם סוברים שמצות צריכות כוונה ולא נתכוין לצאת, הרי הוא לוקה על הל"ת.

ולכאורה יש לומר שהנ"ל הוא אמת רק

בנוגע לעשה דוחה לא תעשה, אבל לא בנוגע לפיקוח נפש, והיינו שאם הוא חולה מסוכן, רק שהוא עושה בכוונה לעבור על האיסור ולא לשם פיקוח נפש, אין בידו איסור, כי שאני פיקוח נפש שהגדר הוא שכל האיסורים הותרו, ולא רק נדחו. ועוד שאפילו אם הגדר הוא שהאיסורים נדחו בפני פיקוח נפש, אבל בכל זאת אין זה דומה להדין הנ"ל בעשה דוחה לא תעשה, כי בעשה דוחה לא תעשה מכיון שלא כיוון לשם מצוה הרי באמת אין בידו כלום, שהרי הוא עובר על הלא תעשה בלא קיום עשה, אבל בפיקוח נפש סוף סוף החי' את נפשו, וא"כ אולי זה גורם שאינו לוקה אפילו אם עשה כן במזיד בכוונה לעבור על האיסור.

ואם נאמר שגם בפיקוח נפש הרי הוא לוקה, אולי יש להוסיף על הנ"ל ולומר שהוא לוקה לא רק אם אכל במזיד בכוונה לעבור במזיד ושלא לשם פיקוח נפש, אלא אפילו אם הוא אוכל לשם פיקוח נפשו, אבל לא איכפת לו בעבירת האיסור, אלא גם בלי פיקוח נפשו הי' מוכן לאוכלו, הרי הוא לוקה, והיינו משום שאולי הוא לוקה כל היכא שהעובדא שהוא עובר על האיסור אינו רק לשם פיקוח נפש, כי נהי שעצם האכילה הוא עושה לשם פיקוח נפשו, אבל העובדא שהוא עובר בזה על איסור אינו עושה לשם פיקוח נפשו.

ומעתה אם נאמר שהיכא שאוכל בהציור הנ"ל הרי הוא חייב מלקות כיון שעבירת הלאו אינו לשם פיקוח נפש, א"כ שפיר יש מקום לומר שבשוגג הרי הוא חייב קרבן, כי גם כשהוא אוכל בהעלם שבועה, אע"פ

שהוא אוכל לשם פיקוח נפשו, אבל את עבירת האיסור אינו עושה לשם פיקוח נפשו, שהרי אינו יודע שיש בזה איסור, ובמזיד כה"ג שעבירת האיסור אינו לשם פיקוח נפשו הי' חייב עונש, וא"כ גם בשוגג יתחייב קרבן כיון שיש כאן התנאי של חיוב, דהיינו שהוא עובר על האיסור שלא לשם פיקוח נפש.

והנה את הדיחוי של לישרי לי' מר. לכאורה יש לפרש שהכוונה היא להקשות שהרי המעשה מותר במקום פיקוח נפש, ברם באמת אין זה קושיא מספקת, כי שפיר יש מקום לומר שאע"פ שהמעשה מותר במקום פיקוח נפש, אבל שפיר יש מקום לחיוב קרבן כמו שביארנו שכיון שלא נתכוין שעבירת האיסור תהי' לשם פיקוח נפש, המעשה הוא באמת מעשה איסור, ולכן כתב רש"י וז"ל, וכיון דאי אתא לקמן שרינן לי' לכתחילה, כי אכיל לי' בהעלם שבועה לא עבר על שבועתו עכ"ל, דיש לפרש שכונתו לומר שבכלל אין כאן שבועה כי בתחילה לא נתכוין לישיבע על היכא שיש בזה פיקוח נפשו, ואין צריכים להגיע להא שאיסורים מותרים במקום פיקוח נפש, וזהו שכתב שלא עבר על שבועתו.

צו) אלא מצטער ואכלה בשגגת שבועה מאי.

פירש"י וז"ל, מצטער בדבר (כצ"ל), ואי נמי לא נעלמה ממנו הי' אוכלה, ואכלה בשוגג בהעלם שבועה עכ"ל, והקשו עליו תוס' וז"ל, דא"כ למה נקט מצטער עכ"ל. והנה לכאורה יש לפרש לפי רש"י

שספיקת רבינא היתה שאולי רק בחטאת חלב נאמר התנאי שצריך שיהי' שב מידיעתו, שהרי הדרשה של אשר לא תעשנה ואשם, דדרשינן שרק מי ששב מידיעתו מביא קרבן על שגגתו, כתובה בפר' ויקרא לעיל גבי חטאת חלב, וא"כ אולי חטאות אלו שבסוף הפרשה על שבועת ביטוי והאחרים חייבים גם אם אינו שב מידיעתו, ועל זה הקשו תוס' למה נקטו הציור של אינו שב מידיעתו מפני שהוא מצטער, הלא רבינא הי' יכול לנקוט גם היכא שהוא מומר והי' עובר גם במזיד.

מיהו יש לפרש את כוונת רש"י בדרך אחרת בנוגע למה היתה השאלה, והיינו שלעולם ידע רבינא שגם בקרבן על שבועת ביטוי צריכים שיהי' שב מידיעתו, רק שהוא נסתפק שאולי הדרשה הנ"ל באה למעט רק היכא שאינו שב מידיעתו מחמת רשעות, אבל לא היכא שהי' עובר במזיד מחמת צערו. ולפ"ז לק"מ קושיית תוס' אלא שפיר נקט מצטער עלי' כי השאלה היא רק על ציור זה.

והנה עי' בחשק שלמה בסוף המס' שהקשה על רש"י למה רבינא שאל רק על הציור של שבועת ביטוי, הלא הי' יכול לשאול בנוגע לכל איסורי כרת לענין קרבן חטאת קבועה, וכגון היכא שנצטער על חלב או דם, ונעלם ממנו האיסור, אבל הי' אוכלו גם אם לא הי' נעלם ממנו שיש איסור כרת, וכתב שאולי משום כך פירשו תוס' בדרך אחרת. מיהו לא הבנתי דבריו, דהא תוס' עצמם כתבו את הטעם למה פירשו בדרך אחרת, ועוד דקושייתו קשה גם על פירושם של תוס' שהרי רבינא הי'

יכול לשאול גם בכל האיסורים אם אכל היכא שנעלם ממנו שזה חלב אבל גם אם הי' מכיר שזה חלב הי' מצטער על זה שלא נעלם ממנו. שו"ר באביעזרי על הרמב"ם שהקשה כהנ"ל גם על תוס'.

והנה הרמב"ם בפ"ג מהל' שבועות הי"א מפרש את הגמ' בדרך אחרת וז"ל, נשבע על ככר שלא יאכלנו ונצטער עליו ואכלו מפני הצער, והוא שוגג שהרי דמה שמותר לו לאכלו מפני הצער, הרי זו פטור מן הקרבן, שאינו שב מידיעתו, אלא ידע שאסורה היא ואכלה בטעות עכ"ל.

מיהו הראב"ד שם פי' בדרך אחרת, וכנראה הוא סובר שבהציוור של הרמב"ם הרי הוא בודאי חייב, כי הוא שפיר בגדר שב מידיעתו, כי אילו הי' יודע שאסור גם אם הוא מצטער הי' נמנע מלאוכלו, רק דאיירי ששכח לגמרי את שבועתו, רק שגם אם הי' זוכר הי' אוכל כי הוא חושב שמותר לאכול לצער, ומש"ה הוא פטור משום שאינו חוזר מידיעתו. ולפי פירושו יש לפרש ששאלת רבינא איתתה אם הדין שהוא פטור אם אינו שב מידיעתו הוא רק אם אינו שב מידיעתו מחמת זדון אבל לא אם אינו שב מחמת טעות בהלכה. אי נמי שהכא שפיר חשיב שב מידיעתו, כי נהי שגם אם הי' נזכר משבועתו הי' אוכלה, אבל אם הי' יודע שאסור לו לעבור על שבועתו כדי לא להצטער לא הי' אוכלה.

והנה רש"י נוקט שנקטינן בתורת ודאי שהי' אוכל גם במזיד, ולא ידעתי מנין לנו דבר זה. ושו"ר שכתב הכ"מ שכן הי' קשה להרמב"ם על פירושו של רש"י, ושלכן פי' בדרך אחרת.

ובר"ח מבואר שבאמת אין הדבר פשוט, שהרי הביא שני פירושים במה שאמר רבא, והפירוש השני הוא שרבא נתכוין לומר שהוא פטור משום שאינו שב מידיעתו, אבל פירושו הראשון הוא שרבא נתכוין לומר שצריכים שב מידיעתו והאיש הזה הוא שפיר בגדר שב מידיעתו. ולפ"ז י"ל שבזה גופא נסתפק רבינא האם צריכים לנקוט שהי' שב מידיעתו או לא, אלא שאין הדבר מוסבר מה הם צדדי הספק.

(צו) אמר רב ששת וכו' בשפתים ולא שגמר בלבו להוציא בשפתיו ולא הוציא וכו'.

פירש"י וז"ל, שלא נתכוין שתהא שבועה עד שיוציאנה בשפתיו עכ"ל, הרי שרב ששת מפרש שכוונת הבריייתא היא שלעולם מספיק בגמר בלבו בלי להוציא בשפתיו, רק שאם נתכוין להוציא בשפתיו ולא הוציא, אז לא סגי במה שגמר בלבו, ושוב מקשינן שלפ"ז הבריייתא היא דלא כשמואל, ומסקינן פירוש אחר בהבריייתא. והנה בתרומה וקדשים אמרינן בהמשך הגמ' שסגי בגמר בלבו גם בלי שיוציא בשפתיו. ולכאורה אכתי נשאר שם כדינו של רב ששת שאם גמר בלבו להוציא בשפתיו ולא הוציא שאינם חלים.

מיהו עי' בקידושין דף מ"א ע"ב דמיייתנן שבקדשים מספיק בזה שגמר בלבו, ופירש"י שם בד"ה שכן ישנן במחשבה וז"ל, גמר בלבו לומר שור זה עולה הרי הוא עולה וכו' עכ"ל. הרי שאע"פ שגמר בלבו להוציא בשפתיו ("גמר

בלבו לומר שור זה עולה" בכל זאת הרי זה חל במחשבה גם אם לא הוציא.

וצ"ל שלפי המסקנא כאן בכיבור הברייתא, כבר לא נקטינן כדינו של רב ששת.

מיהו צ"ע דלכאורה דינו של רב ששת נכון הוא מצד הסברא, כי גמר בלבו שהשבועה לא תחול עד שיוציאנה בשפתיו. ברם מצד שני חזינן שלפי רב ששת הוצרכה הברייתא לדרוש דין זה מהפסוק, וצ"ע למה, הלא סברא פשוטה היא. ולכאורה צ"ל כמו שכתבו תוס' כאן לפי שמואל, והיינו שאין כאן יתור אלא כך היא פשטות הפסוק, דכן צ"ל לפי רב ששת, והברייתא כתבה דין זה רק בשביל הסיפא שגמר בלבו שפיר מהני אם לא נתכוין להוציא בשפתיו.

צח) גמר בלבו להוציא פת חטין והוציא פת סתם מנ"ל, ת"ל לכל אשר יבטא האדם.

ע"י בתוס' שהקשו מהא דאמרינן בנדרים דף כ"ח ע"א שאם נדר לאנסין על אכילת פירות בלשון סתם, ובלבו חשב רק היום, הרי זה נדרי אונסין ואסור לו רק היום, אבל אלמלא האונס הי' נאסר לעולם אע"פ שבלבו חשב היום, וא"כ מאי שנא מהכא שבלבו חשב רק פת חטין ואזלינן בתר מה שבלבו גם בלי מצב של אונס. ותירצו שגם שם רק בעם הארץ הצריכו שיהי' מצב של אונס, כי בלי אונס לא מאמינים לו שבלבו חשב רק להיום, אבל בחבר גם בלי אונס מהני מה שחשב בלבו היום, וכן בסוגיין

מה שחשב בלבו רק פת חטין. ושוב רצו לומר שהתם בנדרים איירי שמשביעים אותו ולכן בלי אונס אמרינן שעל דעת המשביע הוא נשבע.

והנה יש לחקור בנוגע לכל שבועה ונדר דלא סגי בגמר בלבו אלא צריכים שיוציא בשפתיו וכדברי שמואל, האם הדבר שאוסר הוא העובדא שגמר בלבו, רק שנאמר תנאי שצריכים שיוציא בשפתיו כי צריכים שפיו לא יסתור את מה שגמר בלבו, ואם אינו מוציא בשפתיו א"כ שפתיו מורות שאינו נשבע כלל, להיפך ממה שגמר בלבו, אבל גוף הנדר והשבועה הוא מה שגמר בלבו, או האם גוף הנדר והשבועה הוא מה שהוציא בשפתיו, רק שנאמר תנאי שצריכים גמר בלבו כי צריכים שבלבו לא יסתור את מה שהוציא בשפתיו, ואם אינו גומר בלבו הרי בלבו אינו נשבע, להיפך ממה שהוציא בשפתיו. גם י"ל שגוף הנדר והשבועה הוא צירוף שני הדברים, דהיינו גם מה שגמר בלבו וגם מה שוציא בשפתיו.

ולפי שני התירוצים הנ"ל של תוס' שהבאנו, דהיינו שבחבר, והיכא שאין משביעין אותו, הולכים אחרי מה שגמר בלבו רק חטין (וכן היום), י"ל ככל אחד מהצדדים הנ"ל, כי כיון שצריכים שיגמור בלבו, או משום שזהו הדבר שאוסר, או כדי להשלים את תנאי, אי אפשר לאסור יותר ממה שגמר בלבו.

אבל נראה שיש להביא רא"י מהמשך דברי תוס' כאן שהדבר שאוסר הוא העובדא שהוציא בפיו, דהנה שוב כתבו תוס' עוד תירוץ, והיינו ששאני הכא שהוא

בשפתיו הרי זה נחשב ששפתיו סותרות את מה שגמר בלבו כי שפתיו אומרות שלא גמר בלבו כלום, וגם היכא שגמר בלבו לומר חטין והוציא פת סתם היינו חושבים שזה נקרא שפיו סותר את מה שגמר בלבו, רק שקמ"ל הדרשה שהוא שפיר נאסר בפת חטין, כי "פת חטין פת שמה", הרי שלא כתב כתוס' שסתם פת פירושו הוא פת חטין אשר לפ"ז יוצא שחשיב שאמר גם בפיו פת חטין, אלא משמע שכוונתו היא לומר שגם פת חטין לבדה יכולה להקראות בשם פת סתמא, אבל לעולם גם פת שעורין יכולה להקראות פת סתמא, וכן לשונו של פת סתמא יכולה להתפרש על כל המינים, ומש"ה אע"פ שלא פירט בפיו לאיזה פת נתכוין, אבל אין זה נחשב שפיו סותר את מה שחשב בלבו, וממילא מה שחשב בלבו יכול להחיל דין של נדר, אבל אם הדבר שאוסר הוא העובדא שהוציא בפיו, א"כ למה הוא נאסר רק בפת חטין, הלא בפיו אמר לשון שמתפרש גם על כל מיני פת.

מיהו ביותר נראה דס"ל להרי"ף כהצד השלישי שכתבנו, דהיינו שגוף השבועה הוא צירוף שני הדברים יחד, דהיינו גם מה שגמר בלבו וגם מה שהוציא בשפתיו, והיינו משום שלעיל בסמוך שם כתב הרי"ף וז"ל, וכן אם גמר בלבו להוציא פת חטים והוציא פת שעורין אינו אסור לא בחטים ולא בשעורים, אינו אסור בחטים שהרי לא הוציא בשפתיו, ואינו אסור בשעורים, שהרי לא נתכוין לומר שעורים, דבעינן עד שיהא פיו ולבו שוין עכ"ל, והנה אם נאמר דס"ל שהעיקר הוא מה שגמר בלבו, ושזהו גוף

נאסר רק בפת חטין משום שסתם פת משמע פת חטין, ומדרכס יוצא שאלמלא העובדא שסתם פת יכול להתפרש פת חטין, ה"י נאסר בכל פת אע"פ שבלבו נתכוין לפת חטין לחוד, וכן בנדירים שם בציוור שלא ה"י אנוס הרי הוא נאסר לעולם אע"פ שבלבו חשב רק היום, ומשמע שאין הטעם משום שלא מאמינים לו, וא"כ מדבריהם יוצא שגוף השבועה הוא מה שהוא מוציא מפיו, והתנאי שצריכים גמר בלבו הוא רק שלא יהי' בלבו דבר אחר לגמרי שאינו נאסר לפי אמרי פיו, וכגון כשאמר חטין ובלבו הי' שעורין, אבל אם בלבו הי' חטין, ובשפתיו אמר פת סתם, כיון שלפי פיו גם פת חטין נאסר כמו שחשב בלבו, סגי בזה כדי לקיים את התנאי של גמר בלבו, והרי הוא נאסר בכל כמו המשמעות של פיו (וכן בנדירים שם כיון שלפי פיו גם היום נאסר כמו שחשב בלבו, סגי בהכי להכשיר אמרי פיו), אבל אם הדבר שאוסר הוא העובדא שגמר בלבו א"כ כיון שגמר בלבו לאסור פת חטין איך הוא נאסר בכל פת.

והנה ברי"ף משמע להיפך, והיינו שגוף הנדר הוא מה שגמר בלבו, דהנה בדבריו מבואר שבלי הדרשה של לכל אשר יבטא האדם בשבועה היינו אומרים שאינו נאסר בכלום, והיינו דלא ה"י נאסר בכל פת כי בלבו הי' רק פת חטין, וכן לא ה"י נאסר בפת חטין כי בפיו אמר פת סתם דמשמע כל פת, והחידוש הוא שהוא נאסר בפת חטין, ונראה דהיינו משום שהוא סובר שגוף השבועה הוא מה שגמר בלבו בתנאי ששפתיו אינן סותרות את מה שגמר בלבו, והיכא שגמר בלבו ולא הוציא כלום

השבועה, וצריכים רק שלא יאמר להיפך בפיו, א"כ הי' צ"ל שאינו נאסר בחטים משום שבפיו אמר שעורים שזה סותר את מה שגמר בלבו, ומזה שכתב משום שלא אמר בפיו חטין משמע דבעינן שיזכיר חטין גם בפיו, ולא רק שלא יסתור את מה שגמר בלבו חטין, וכן בנוגע למה שאינו נאסר בשעורים לא כתב משום שאמר בלבו חטים אלא כתב שלא גמר בלבו שעורים, וא"כ משמע שצריכים שניהם, ושגוף השבועה בנוי משניהם יחד, ולכן כתב שאינו נאסר בחטים משום שלא הוציא בשפתיו חטים, וצריכים שניהם, וכן אינו נאסר בשעורים משום שלא גמר בלבו שעורים וצריכים שניהם, אבל היכא שהוציא בשפתיו פת סתמא הרי הוא נאסר רק בפת חטין כי בלבו חשב פת חטין, וגם פת סתמא שהוציא בשפתיו יכול להתפרש רק על פת חטין, ואע"פ שיכול להתפרש גם על כל מיני פת, אבל כיון שגם העובדא שגמר בלבו הוא מהדבר שאוסר, ובלבו חשב פת חטין, סגי בזה שהחלק האוסר של הוצאה בשפתיו יכול להתפרש על פת חטין לחד.

והנה הר"ן כאן הביא את קושיית תוס' הנ"ל מהא דאמרינן שרק בהציור של אונס מהני מה שבלבו הי' לומר היום, ותירץ בדרך אחרת מאיך שתירצו תוס' והר"ף וז"ל, לפיכך עיקרן של דברים דהתם בנדרים באומר יאסרו כל פירות שבעולם עלי, דינא הוא דאע"ג דאמר בלבו היום שיהו אסורים עליו לעולם אי לאו משום טעמא דאונסא, משום דהתם גמר בלבו לומר לשון שיהא משמעותו שיהו הפירות

אסורין עליו לעולם, הלכך אף על גב דבלבי' לא ניחא לי' אלא בהיום, הווי להו דברים שבלב ואינם דברים, אי לאו משום טעמא דאונסא, אבל הכא שגמר בלבו להוציא פת חטים והוציא פת סתם, לא גמר בלבו להוציא בשפתיו דבר שיהא משמעותו להיות אסור בשאר מיני פת, הלכך כי אמר פת סתם לישני' הוא דאיתקיל לי', דבלבי' לא ניחא ליה למימר הכי, ובנדרים הא בעינן שיהו פיו ולבו שוין כמו שכתבתי למעלה עכ"ל, ומדבריו מוכח לכאורה שגוף השבועה הוא רק מה שגמר בלבו, רק שצריכים שפיו לא יסתור את מה שגמר בלבו, דלפ"ז אתי דבריו שפיר, כי אע"פ שאם לא אמר כלום הרי זה נחשב שפיו סתר את מה שגמר בלבו וכמו שביארנו, וכן אם נתכוין לומר פת סתם (או יאסרו סתם, דמשמע לעולם במס' נדרים שם), הרי זה נחשב שפיו סותר את מה שגמר בלבו, אבל בכל זאת אם אמר פת סתם וטוען שנתקל בדיבורו אין זה נחשב שפיו סותר את מה גמר בלבו, אבל אם צריכים את פיו לגוף השבועה א"כ נהי שנתקל בדיבורו אבל אין זה נחשב שיש לנו דיבור חיובי של פת חטים.

צט) בענין איסור כולל היכא שהציור של הכולל הי' רק בעבר, או רק בעתיד, ולא עכשיו.

הנה שמואל בסוגיין סובר ששבועה על העבר חלה רק אם איתי' גם להבא, ופרכינן על שמואל מהא דתניא ששבועה שלא הנחתי תפילין היום חלה אע"פ שאינה בלא אניח, כי לא אניח היא שבועה לבטל את

חלה גם על חול, ובע"כ צ"ל שנחשבת ליתה בלהבא כי אם ישבע היום שלא יניח בין בשבת ובין בחול אין זה בגדר איסור כולל, כי אנו רוצים שהשבועה שלא יניח תחול היום, והרי היום עדיין אין כאן איסור כולל.

ועי' בגליון מהרש"א ביו"ד סי' קט"ו סעיף ח' שהבין שיסוד דברי הכ"מ הוא שלא אמרינן כולל מזמן לזמן, אלא צריכים שבאותו זמן שרוצים שתחול השבועה יהי קיים הציור של הכולל, ושוב הקשה על הכ"מ מדברי הרמב"ם בפ"ה הי"ח שכתב וז"ל, נשבע שלא יאכל מצה שנה או שנתיים, הרי זה אסור לאכול מצה בלילי הפסח ואם אכל חייב משום שבועת ביטוי, ואין זה שבועת שוא, שהרי לא נשבע שלא יאכל מצה בלילי הפסח, אלא כלל עתים שאכילת מצה בהם רשות עם עת שאכילתה בו מצוה, ומתוך שחלה שבועה על שאר הימים, חלה על ליל הפסח עכ"ל, והנה משמעות דברי הרמב"ם היא שנשבע באמצע השנה ומהני מדין איסור כולל, אע"פ שהציור של הכולל הוא עכשיו, ואילו בליל פסח כבר לא יהי קיים הציור של הכולל, וא"כ חזינן שמהני כולל גם מזמן לזמן.

ורצה הגליון מהרש"א לחלק שרק בהציור שבפרק ד' לא מהני כולל, כי בהציור ההוא רוצים שהשבועה השני' על הככר תחול כבר עכשיו ואילו הציור של הכולל הוא בהעתיד, אבל בפ"ה הציור הוא שהוא נשבע באמצע השנה שלא יאכל מצה, וא"כ הציור של הכולל כבר הי' ונתקיים כשמגיע ליל פסח, וממילא בכה"ג

המצוה. וכתבו תוס' וז"ל, וליכא לאוקומה בשבת ויו"ט, דלמאי קתני לא הנחתי אי לאו לאשמועינן אף על גב דלית' בלא אניח, אי נמי משני אפי' למ"ד שבת זמן תפילין הוא עכ"ל. פי' שנוקמא באופן שנשבע שלא הניח בשבת, אשר בכה"ג ישנה בלהבא, כי הוא שפיר יכול לישבע שלא יניח בשבת, ועל זה תירצו שאין בזה חידוש.

והנה עי' ברמב"ם בפ"ד 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 עכ"ל. ובפשטות כוונת הרמב"ם היא שבשבועתו השני' אסר את הככר על עצמו לעולם, ובכל זאת אינו חייב על השבועה השני'.

והשיג הראב"ד וז"ל, גם זה שיבוש שבתחילה לא נשבע אלא יומו, ולבסוף נשבע על אותו ככר לעולם, ואולי כשיאמר שלא אוכלנה היום קאמר עכ"ל.

וכתב הכ"מ וז"ל, ואיני רואה כאן שיבוש, דמה לנו אם לבסוף נשבע על אותו ככר לעולם, וגבי היום אין כאן תוספת, ולפיכך אם אכלה באותו היום אינו חייב אלא אחת עכ"ל.

ועי' בשער המלך בפ"ז מהל' איסורי ביאה ה"ח בד"ה ויש להביא ראי', שהוכיח כדברי הכ"מ מסוגיא דידן, כי לכאורה יש להקשות למה שבועה שלא הנחתי היום ליתה בלהבא, הלא שפיר ישנה להבא אם ישבע שלא יניח בין בשבת ובין בחול, דמיגו שהשבועה חלה על שבת הרי היא

שפיר מהני כולל אע"פ שהציור של הכולל לא יהי' בנמצא בליל פסח עצמו.

אלא ששוב כתב להוכיח דלא כהחילוק הנ"ל, דהנה כבר הבאנו את דברי השער המלך שהקשה למה אמרינן ששבועה שלא הנחת היום ליתי' להבא, הלא שפיר ישנו להבא, דהיינו היכא שנשבע שלא אניח בין בשבת ובין בחול דמיגו שחל לענין שבת חל גמי לענין חול, והוכיח השער המלך מקושיא זו כדברי הכ"מ שלא אמרינן כולל בכה"ג שהציור של הכולל אינו נמצא עכשיו, והקשה הגליון מהרש"א שאכתי קשה דנימא שהברייתא איירי בנשבע ביום שבת שלא הנחת אשר בכה"ג שפיר שייך להבא אם ישבע היום בשבת שלא יניח בין בשבת ובין בחול, דהא בכה"ג הציור של הכולל בא קודם, ובע"כ צ"ל שגם בכה"ג לא מהני.

מיהו לא הבנתי קושייתו דבשלמא אם הי' תני לא הנחת תפילין מעולם לא בשבת ולא בחול א"כ אז השבועה להבא צריכה להיות שלא אניח לעולם, דהיינו בין בשבת ובין בחול, ועל זה שפיר מקשה הגליון מהרש"א למה אינה בלהבא, הלא שפיר איתי' להבא כי היא חלה בכולל, ובע"כ שלא אמרינן בכה"ג שחל בכולל, אבל הציור של הברייתא הוא שהוא נשבע לא הנחת תפילין היום, ואם הוא עומד בשבת קשה שגם בלא כולל השבועה איתי' באמת להבא שהרי הוא יכול לישבע שלא יניח היום, וזוהי קושיית תוס' שנוקמה בנשבע בשבת, ותירצו מה שתירצו, וא"כ יש להקשות רק את קושיית השער המלך שגם אם נשבע בחול לא הנחת היום השבועה איתי' בהן שהרי הוא יכול לישבע

שלא יניח בין בשבת ובין בחול ותחול גם על חול מדין כולל.

ועכ"פ לכאורה יש לבאר את החילוק הנ"ל שרצה הגליון מהרש"א לומר, דהנה לכאורה יש לחקור היכא שנשבע שיאכל מחר, האם זה נחשב שהשבועה חלה כבר היום, דהיינו שהיום חלה שבועה שמחייבת אותו לאכול מחר, ושעת חלות השבועה היא עכשיו, ושעת הקיום היא מחר, או האם בכה"ג עצם השבועה תבוא לעולם רק מחר, והדיבור היום קובעת שמחר תהי' שבועה (מיהו לכאורה יש חסרון בזה שמחר, כשמגיע הזמן של חלות השבועה, כבר כלתה ההפלאה).

ומעתה לפי הצד השני מובן מאד דברי הכ"מ, והיינו שכשהוא נשבע על הכר פעם שני' שבועה שלא יאכלנה לעולם, לא אמרינן שמיגו שהשבועה תועיל למחר ה"ה להיום כי היום עוד לא קיימת השבועה השני' כלל. ובדעת הראב"ד י"ל כהצד הראשון שכתבנו והיינו ששבועה על מחר חלה כבר היום, ומש"ה ס"ל ששפיר שייך לכאן הדין של איסור כולל.

ולפ"ז שפיר י"ל מצד הסברא את החילוק שרצה הגליון מהרש"א לחלק, והיינו משום שבהציור שבפ"ה שנשבע באמצע השנה שלא יאכל מצה לעולם הרי הציור של הכולל חל כבר עכשיו, וממילא כשיגיע ליל פסח, הציור של הכולל כבר חל, ועצם העובדא שהכולל הוא בזמן אחר, עצם הדבר הזה כשהוא לעצמו אינו חסרון.

והנה האור שמח כתב טעם אחר לפסקו של הרמב"ם שאם נשבע שלא יאכל היום

ושוב נשבע שלא אוכל ככר זו לעולם, ואכלה היום, הרי הוא חייב רק אחת, ושאין השבועה השני' חלה מדין כולל, והיינו משום שאפילו אם נאמר שהשבועה על מחר דינה לחול כבר היום (על מחר), וא"כ הציור של הכולל נמצא כבר היום, אבל בכל זאת אי אפשר לומר כאן שהשבועה השני' שלא יאכל ככר זו לעולם חלה מדין כולל, והיינו משום שאי אפשר להשבועה על מחר לחול 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 בהשעה שנשבע עלי', ואם אינה מתחילה באותה שעה אינה יכולה להתחיל אח"כ, ומש"ה אי אפשר לומר שמיגו שהשבועה השני' חלה על מחר הה"נ שהיא חלה על היום, אלא אדרבה מכיון שאינה יכולה לחול על היום הה"נ שאינה יכולה לחול על מחר, וכתב "וקרוב לזה מה שכתב רבינו בפירוש המשנה בנקודה הנפלאה דאם תאמר דאיסור בשר וחלב אינו חל לענין אכילה תו לא מיתסר גם בהנאה".

וכוונתו היא לדברי הרמב"ם בפיה"מ בכריתות דף י"ג, דכתב שם הרמב"ם שאם בישל 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 שחל לענין הנאה הה"נ שחל לענין אכילה, דזה אינו, כי לפני שאסור באכילה אי אפשר לו להיות אסור בהנאה, וא"כ ה"ה כאן אי

אפשר שהשבועה תחול על מחר בלי לחול על היום. ברם יש לפקפק על הדמיון שדימה לדברי הרמב"ם הנ"ל בכריתות, דהנה הקובץ הערות בסי' ל' אות ג' ביאר שכוונת הרמב"ם בפיה"מ שם 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 הדין של איסור מוסיף משום שכל האיסור לגבוה הוא רק תולדה מזה 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 תולדה מהאיסור אכילה ומהאיסור להדיוט, אלא אולי מספיק לומר ששני האיסורים תלויים זה בזה ושכל אחד הרי 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 דאמרין שהשבועה השני' חלה משום הדין של איסור כולל, דלכאורה קשה דהלא השבועה השני' על ענבים אינה יכולה לחול אם לא תחול השבועה גם על התאנים (אפילו אם נתכוין שיהי' חייב על ב' האכילות זה בלא זה, אבל 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.

ולפי הנ"ל יש לדחות אם מה שדימה האור שמח את הציור שכתב הרמב"ם כאן לדברי הרמב"ם בפירושו המשניות, כי הציור של הרמב"ם כאן שנשבע שלא יאכל כבר זו לעולם אינו ציור של "תולדה" ו"תוצאה", כי האיסור שבועה על מחר אינו בגדר תוצאה מהאיסור שבועה על היום, אלא הוא בשבועתו תלה אותם זה בזה ועשה הכל שבועה אחת, אבל אין כאן תופעה של תולדה ותוצאה, וא"כ אין זה דומה להציור של הרמב"ם בהנקודה הנפלאה וכמו שדימה האור שמח, אלא הרי זה ציור ששני הדברים רק תלויים זה בזה, ובכח"ג שפיר שייך כולל וכמו שהוכיח הקובץ הערות מתאנים וענבים. ובאמת האור שמח כתב רק ש"קרוב לזה" מה שכתב הרמב"ם בכריתות שם.

דף כ"ז ע"א

ק) בענין נשבע לקיים את המצות.

הנה בהמשנה תנן שריב"ב סובר ששבועה לקיים את המצוה חלה מק"ו דאם

נשבעין לדברי הרשות כל שכן לקיים את המצוה, ורבנן סוברים שאינה חלה משום שאינה בלאו והן, ובגמ' מסקינן שטעמייהו דרבנן הוא משום שכיון שדרשינן מ"או" לרבות הטבת אחרים, חזינן ש"להרע" איירי בדברי הרשות, כי אילו איירי במצוה, דהיינו נשבע להרע לאחרים, השתא הרעת אחרים חלה הטבת אחרים מיבעי. ועי' בתד"ה מדאיצטריך וכו' שהקשו שא"כ למה אמרו רבנן בהמשנה את הטעם של לית' בלאו והן, ותירצו וז"ל, (דאי משום או לרבות הטבת אחרים), נהי דקיום מצוה לא כתיב הכא, מ"מ נילף מקל וחומר עכ"ל.

והנה תוס' לעיל בדף כ"ד ע"א בד"ה אלא כדרבא, ורש"י בד"ה בשלמא לר"ל, והר"ן בנדרים דף ח' ע"א סוברים, שלית' בלאו ולהן פוטר רק מקרבן אבל לא ממלקות, וממילא נשבע לקיים את המצוה פטור לפי רבנן רק מקרבן ולא ממלקות, אבל הרמב"ן במלחמות בסוף הפרק כתב שהדרשה של לא יחל דברו אבל מיחל הוא לחפצי שמים קאי לא רק על נשבע לבטל את המצוה אלא קאי גם על שבועה לקיים את המצוה. ולפי הרמב"ן צ"ע למה לא אמרו חכמים בהמשנה כאן טעם זה שפוטר גם ממלקות. ותי' אפיקי ים בסי' ל"ו בסק"ב בזה"ל, וצ"ל דבאמת עיקר טעמי' דריב"ב לאו מק"ו הוא, ורק כמש"כ תוס' ז"ל בד"ה לקיים המצוה דטעמי' כדאמר בנדרים מנין שנשבעין לקיים המצוה שנאמר נשבעתי ואקיימה, וס"ל לריב"ב מהא קרא דחלה שבועתו לגמרי, וקרא דאבל מיחל לחפצי שמים ע"כ רק בנשבע לבטל קאי, ורבנן נמי אי לאו טעמא דבעינן

את המצוה או לא לעבור על איסור, פטור גם ממלקות ולא רק מקרבן, דהא הרמב"ם איירי שם בכל ההלכות בחיוב מלקות, ועוד מבואר שאם נשבע לבטל את המצוה הרי הוא לוקה משום שבועת שוא, אבל בנוגע לנשבע להרע לאחרים כתב בלשון "יראה לי", וצ"ע למה כתב בלשון "יראה לי", ולא בסתמא כמו לעיל בנשבע לבטל את המצוה.

קא) בענין שיטת רבי יהודה בן בתירא.

הנה תוס' לעיל בדף כ' ע"ב בד"ה דכי וכו' סוברים שריב"ב סובר שגם שבועה שלא לאכול נבילה חלה, והביא רעק"א בגליון הש"ס שם שכן משמע גם מרש"י בדף י"ד ע"א בד"ה אינו חייב וכו', ודלא כתוס' בדף כ"ז כאן שהביאו שבהירושלמי איתא בפירוש שגם ריב"ב מודה שאין השבועה חלה משום שאין איסור חל על איסור, ושריב"ב קאמר רק שאם נשבע לקיים את המצוה, כגון לישב בסוכה, השבועה חלה.

ורעק"א בגליון הש"ס בדף כ' שם הקשה על שיטת תוס' בדף כ' שם שהרי בהמשנה כאן מבואר שרבנן חולקים על ריב"ב כי הם סוברים שצריכים שהשבועה תהי' אית' בלאו והן, והרי שבועה לקיים מצוה אינה בלאו כי שבועה לא קיים את המצוה אינה חלה, ובדף כ"ה ע"ב מבואר שמה שצריכים ששבועה תהי' בלאו והן הרי זה רק לענין להתחייב קרבן, אבל מלקות איכא גם אם השבועה אינה בלאו והן (דאמרינן שם "לא העדתי למלקות"),

אית' בלאו והן הוי ילפינן מהאי קרא דנשבעתי דחלה שבועתו בלקיים לגמרי, רק כיון דבעינן אית' בלאו והן, וא"כ קרבן בודאי ליכא, לא משמע להו קרא דנשבעתי דללאו גרידא אתא לומר שחלה עלי' שבועה למלקות, רק או לשבועה גמורה אף לקרבן, או לזירוז בעלמא, וכיון דבעינן אית' בלאו והן, וליכא למדרש לשבועה גמורה, ע"כ דלזירוז בעלמא אתי, וכן פי' הגאון רעק"א ז"ל בתשובה אחת בסוף פר דו"ח אליבייהו דתוס', ונאמר כן גם להרמב"ן ז"ל, ואתי שפיר עכ"ל, פי' דלפי הרמב"ן הטעם למה לא כתוב בהמשנה את הטעם של מחיל לחפצי שמים הרי זה כי אי משום הא לחוד היינו אומרים שכוונת הדרשה היא רק לנשבע לבטל את המצוה, ולא לנשבע לקיים, אלא נשבע לקיים שפיר חל כדכתיב נשבעתי ואקיימה, רק שכיון שידעינן שלענין חיוב קרבן בודאי אינה חלה, כי לקרבן בעינן אית' בלאו והן, שוב אמרינן שנשבעתי ואקיימה נאמר רק לזריזות, ושמחיל הוא לחפצי שמים איירי גם בלקיים את המצוה ושגם מלקות ליכא. והנה הרמב"ם בפ"ה מהל' שבועות הי"ד וט"ו כתב שנשבע לבטל את המצוה ולא ביטל פטור משבועת ביטוי ולוקה משום שבועת שוא (וכן תנן לקמן בדף כ"ט ע"א), ובהט"ז כתב שנשבע לקיים את מצוה ולא קיים פטור משבועת ביטוי אבל לא כתב שחייב משום שבועת שוא וכמו שביאר הרדב"ז עיי"ש. ועוד כתב בהט"ז שאם נשבע להרע לאחרים הרי הוא פטור משבועת ביטוי והוסיף "ויראה לי שהוא לוקה משום שבועת שוא". והנה מדברי הרמב"ם מבואר שלפי רבנן נשבע לקיים

ולפ"ז אם נאמר שריב"ב איירי גם בנשבע שלא לאכול נבילות, יוצא שגם רבנן מודים שמלקות מיהא חייבים גם על שבועה כזו, ורק קרבן ליכא, שהרי רבנן בהמשנה אמרו שאינם סוברים כריב"ב רק מטעם שהשבועה אינה בלאו והן, ודבריהם בודאי קאי על כל דברי ריב"ב, והקשה רעק"א על זה ממכות דף כ"ב ע"א דפרכינן שם למה לא חשיב התנא שם בהמשנה גם שבועה שלא אחרוש ביו"ט ועבר על שבועתו שהוא לוקה, ומתצינן שאינו לוקה כי השבועה אינה חלה כי הוא מושבע ועומד מהר סיני, ואילו לפי תוס' בדף כ' הרי אכתי יש מלקות גם לפי רבנן. ועי' לעיל באות ע"ו ואות ע"ז שכתבנו תירוצים על זה. מיהו צ"ע שגם לפי רעק"א שהוכיח ממכות שם דלא כתוס' לעיל בדף כ', אלא שלכו"ע אם נשבע לא לעבור על לאו אין השבועה חלה גם לענין מלקות משום שאין איסור חל על איסור, ושלכן שפיר תירצה הגמ' שם על שבועה שלא אחרוש ביו"ט שגם מלקות ליכא, אבל אכתי יש להקשות על הגמ' הנ"ל במכות למה לא הקשה הגמ' שליחשב שבועה לקיים מצות שבייתה ביו"ט, דבכה"ג לא נשבע שלא יעבור על לא תעשה מלאכה אשר נאמר שאין איסור חל על איסור, אלא נשבע שיקיים מצות עשה, וא"כ נהי שקרבן ליכא כיון שאינה בלאו והן אבל מלקות מיהא איכא.

קב) עוד בענין מושבע ועומד מהר סיני.

הנה בתוס' כאן מבואר שאם נשבע לא לעבור על עבירה לכו"ע אין השבועה חלה

(דהיינו גם לפי ריב"ב) כי אין איסור חל על איסור. והנה כבר האריכו המחברים להוכיח שמה שאין איסור חל על איסור הרי זה רק לענין עונש, אבל מדריגת איסור שפיר חל (עי' בזה לעיל באות מ"ח ואות ק"ז), וא"כ גם כאן השבועה שנשבע שלא לאכול נבילה חלה לענין איסור, ואם אכל נבילה הרי זה נחשב שעבר על איסור שבועה.

ולפ"ז יש לעיין מה הדין אם נשבע לא לעבור עבירה שאין בה מלקות, ושוב עבר על העבירה, דנמצא דעבר על העבירה וגם עבר על שבועתו, ועצם העובדא שעבר על העבירה אינה פוסלת אותו לעדות ולשבועה כי רק עבירה שיש עלי' מלקות פוסלת אותו לעדות ולשבועה, אבל חוץ מעצם העבירה יש בידו את המדריגה של איסור של עון שבועת ביטוי (אבל לא מלקות) וכנהנ"ל, ויש לעיין האם הוא נחשב עבור זה בגדר חשוד על השבועה שפסול לשבועה ולעדות.

ואם נאמר שאין איסור חל על איסור אפילו לענין מדריגת האיסור א"כ לכאורה בהציור הנ"ל בודאי לא יהי' פסול לעדות ולשבועה.

ואם מושבע ועומד מהא סיני ואין שבועה חלה על שבועה אינו מטעם אין איסור חל על איסור, אלא מטעם שאי אפשר לאסור ע"י שבועה דבר שכבר אסור עליו משום שבועה, א"כ גם לפ"ז אין שבועתו חלה אפילו לענין איסור ולא יהי' נעשה ע"י זה חשוד על השבועה שפסול לעדות ולשבועה.

ולפי כל הנ"ל יש לעיין איך השבועה

שהשביע הקב"ה (דהיינו ה"מושבע ועומד מהר סיני") יכלה לחול על האיסור נבילה וכדומה הלא אין איסור חל על איסור. ולפי השיטה שהמדריגה של איסור שפיר חלה א"כ י"ל שבאמת רק המדריגה של איסור חלה. ולפי השיטה שבאין איסור חל על איסור גם המדריגה של איסור אינה חלה י"ל ששבועה יכולה שפיר לחול על איסור ולא שייך לאתויי עלה משום אין איסור חל על איסור כי האיסור של שבועה אינו איסור אכילה אלא האיסור הוא בזה שהוא מחלל את דיבורו וא"כ דבר זה יכול שפיר לחול על איסור אכילה, ולכן המושבע ועומד שהשביע הקב"ה היתה יכולה לחול על האיסור של נבילה וכל השאר, רק שאחרי שהקב"ה השביע שוב אי אפשר לישבע לא לעבור עבירה כי אנחנו כבר מושבעים ועומדים ואין שבועה חלה על שבועה.

והנה בפוסקים מבואר שעצם העובדא שעבר על המושבע ועומד מהר סיני אינו פוסל אותו לעדות ולשבועה וכמו שנביא להלן, ולכן שייך לומר שאם עבר עבירה שאין עלי' מלקות אינו נפסל לעדות ולשבועה (וכמו שנפסק בחו"מ סי' ל"ד). ולפי הנ"ל הטעם הוא משום שכיון שאין איסור חל על איסור משום כך השבועה שהשביע הקב"ה חל רק לענין איסור, ודבר זה אינו פוסל אותו וכמו שצדדנו לעיל. ולפי הדרך שכתבנו שאותה שבועה חלה באמת בכל חומרו כי לא שייך לומר בזה שאין איסור חל על איסור כי האיסור של שבועה הוא על חילול הדיבור (ולכן שייך לומר רק שאין שבועה חלה על שבועה), א"כ לפ"ז י"ל שהא שאינו נפסל לעדות

ולשבועה בגלל המושבע ועומד הרי זה משום שסוף סוף הוא עצמו לא נשבע בפיו ובשפתיו ממש כמו בכל שבועה, ומטעם זה גם אינו חייב קרבן על אותה שבועה.

ועכשיו נביא מה שכתבו הפוסקים שאינו נפסל עבור העובדא שעבר על המושבע ועומד, דהנה ביו"ד סי' ב' סעיף ג' נפסק בזה"ל, מומר לתיאבון ששחט, אפילו נשבע ששחט בסכין יפה, אינו נאמן ע"כ. ופירשו הט"ז והש"ך כי כיון שהוא מושבע ועומד לא לעבור על איסור נבילה או על איסור אחר, והוא עובר, הרי הוא חשוד על השבועה שפסול לשבועה, ולכן אינו נאמן בשבועתו, והקשה הט"ז שא"כ למה פסקינן בחו"מ סי' ל"ד שרק מי שעבר על עבירה שיש עלי' מלקות פסול לעדות, הלא מאחר שמי שעובר על שבועתו פסול לעדות ולשבועה א"כ גם אם עבר על עבירה שאין עלי' מלקות הדין נותן שיהי' פסול לעדות ולשבועה שהרי עבר על שבועתו שהרי הוא מושבע ועומד מהר סיני.

ועי' בבאר היטב שם שתי' על הקושיא הנ"ל דאין כוונת המחבר שהעובדא שעבר על מה שהוא מושבע ועומד הרי זה פוסל אותו לשבועה, אלא העובדא שהוא עובר על האיסור נבילה לתיאבון הרי זה הדבר שגורם שגם בשבועה אינו נאמן וז"ל, ונ"ל דה"פ שהרי מושבע ועומד לשחוט בסכין יפה וא"כ יהא נאמן אף בלא שבועה, אע"כ מאחר שאוכל נבילה הוא חשוד לאותו דבר, א"כ אף בשבועה אינו נאמן מאחר שהוא חשוד לאותו דבר עכ"ל.

הרי שהעובדא שעבר על מה שהוא

מושבע ועומד מהר סיני אינו פסול אותו לעדות ולשבועה.

הראשונה, אבל לפי שיטת תוס' לעיל בדף כ"ג ע"ב ועוד ראשונים שאיסור וכן שבועה חלים על איסור חצי שיעור קשה כהנ"ל.

דף כ"ז ע"ב

קג) שבועה שלא אוכל ככר זו, שבועה שלא אוכלנה וכו', ואכלה, אינו חייב אלא אחת.

ובגמ' מבואר דהיינו משום שהשבועה הראשונה של שבועה שלא אוכל ככר זו אוסרת לאכול גם כזית, אבל השבועה השני' אוסרת אותו רק לאכול את כולה וא"כ השבועה השני' אינה מוסיפה כלום (וכן אם הי' נשבע פעם שני' שלא יאכל ככר זו, גם שבועה שני' כזו אינה מוסיפה כלום על הראשונה), ולכן אינו חייב משום השבועה השני' כי אין שבועה חלה על שבועה.

מיהו יש לעיין בזה כי כשאכל את כולה חוץ מחצי זית האחרון שהוא צריך לאכול כדי לעבור על שבועתו השני', א"כ על החצי כזית הזה אינו עובר משום שבועתו הראשונה כי הוא רק חצי שיעור, אבל ע"י החצי זית הזה יעבור על שבועתו הראשונה לא לאכול את כולה, וא"כ בכה"ג חוץ ממה שכבר עבר על שבועתו הראשונה ע"י האכילות הראשונות הרי מעתה יעבור גם על שבועתו השני', ובשלמא לפי הסוברים שאיסור אינו חל גם על חצי שיעור לק"מ, כי החצי כזית האחרון אינו יכול להאסר מחמת שבועתו השני' כיון שהיא כבר אסורה באיסור חצי שיעור מחמת שבועתו

מיהו י"ל דנראה פשוט ששבועתו של לא אוכלנה לא היתה לא לאכול את המשהו האחרון שמשלימה לככר שלם, אלא שבועתו היתה לא לאכול את כל הככר כולה מחמת שבועה זו שהוא נשבע, והרי השבועה הזאת אינה יכולה לאסור את כולה אלא רק את המשהו האחרון, וא"כ הרי זה דומה להיכא שנשרפה כל הככר חוץ מהמשהו האחרון, דבודאי אינו עובר על שבועתו אם הוא אוכל את המשהו הזה שנשאר מהשריפה כי לא אכלה כולה. ואם הי' נשבע שלא יאכל ככר זו, ושוב נשבע שלא יאכל את החצי שיעור האחרון שנשאר ממנה, הרי השבועה השני' שפיר היתה יכולה לחול לפי השיטה ששבועה חלה על חצי שיעור של איסור, אבל אדם זה נשבע שלא יאכלנה, כלומר כולה, והרי כולה אינה יכול להאסר כיון שכבר נשבע שלא יאכל ככר זו.

קד) שבועה שלא אוכלנה, שבועה שלא אוכל.

ע"י בגמ' דאמרינן אבל אמר שלא אוכלנה והדר אמר שלא אוכל, מיחייב תרתי, כדרבא וכו', פי' כי בכה"ג השבועה הראשונה אוסרת רק את אכילת כולה, ומש"ה השבועה השני' מוסיפה איסור של כזית. מיהו צ"ע דהא על כל כזית יש איסור חצי שיעור מצד השבועה הראשונה וא"כ לפי הסוברים ששבועה אינה חלה על

איסור חצי שיעור איך חלה השבועה השני' של לא אוכל ככר זו.

מיהו נראה פשוט שלא שייך לאסור חלק מהככר משום חצי שיעור של השבועה שלא יאכלנה, כי השבועה הראשונה של לא יאכלנה אינה שבועה על אכילת שיעור מסוים, אלא על כולה מצד היותר כמו ברי', וחצי מהככר אינו בגדר חצי שיעור אלא בכלל אינו בגדר החפצא שאסור, ובכה"ג לא חסר בהשיעור אלא בכל עיקר אופי החפצא. וע"ע באות ק"ו בענין זה.

קה) שבועה שלא אוכל ככר זו, שבועה שלא אוכלנה, שבועה שלא אוכלנה.

הנה בהמשנה תנן שבועה שלא אוכל ככר זו, שבועה שלא אוכלנה, שבועה שלא אוכלנה, ואכלה אינו חייב אלא אחת, ובגמ' אמרינן הא קמ"ל חיובא הוא דליכא (על השבועה השני' של שלא אוכלנה), הא שבועה איכא, דאי משכחת רווחא חיילא. למאי הלכתא לכדרבא, דאמר רבא שאם נשאל על הראשונה עלתה לו שני' תחתי', ופירש"י וז"ל, להכי נקט למנינא דאשמועינן חיובא הוא דליכא אשבועות אחרונות, הא שבועות הם, ולא יצאו לבטלה, ואם ימצאו מקום יחולו, והיכי דמי כדרבא, שאם נשאל לחכם על הראשונה, עלתה שני' תחתי', ונאסר בככר משום שבועה שני', וכן אם נשאל על השתים חלה על השלישית, לפי שהחכם עוקר הנדר מעיקרו, שהרי פותח לו בחרטה, והוי כמי שלא נדר, וחלה השני' למפרע,

שהראשונה היתה מעכבתה מלחול, ואינה לראשונה הואיל ונשאל עלי' עכ"ל.

והנה חזינן שרש"י ביאר שהטעם של הדין של רבא הוא משום שחכם עוקר את הנדר למפרע, ומשמע שבהפרת בעל שאינו עוקר את הנדר למפרע, אלא בעל מיגז גיז, ולא מיעקר עקר, אין השבועה השני' חלה, 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. מיהו נראה שהיינו רק אם האשה נשבעה שהשבועה השני' תחול עכשיו, דזה יתכן רק אחרי התרת חכם על השבועה הראשונה, כי אחרי ההתרה הרי הראשונה למפרע "כמי שלא נדר", אבל בהפרת בעל גם אחרי ההפרה עדיין נשאר שהשבועה השני' אינה יכולה להתחיל משעה שנשבעה, אבל אם נשבעה שהאיסור של השבועה השני' יתחיל רק לאחר הפרת הראשונה, השני' שפיר תחול גם אחרי הפרת הבעל. ואולי יכולה היא לישבע שלא רק שזמן האיסור יהי' אחרי הפרת הבעל, אלא שכל עיקר השבועה תחול אז. מיהו אולי בהציור הזה יש חסרון בזה שבבוא הזמן של הפרת הבעל יש חסרון שכבר כלתה ההפלאה של השבועה השני' (ועי' בזה לעיל באות צ"ט בקטע "ועכ"פ לכאורה").

קו) שבועה שלא אוכל, שבועה שלא אוכלנה.

עי' בשו"ע בסי' רל"ח סעיף י' שנפסק בזה"ל, שבועה שלא אוכל ככר זו, חייב על כל כזית וכזית שיאכל ממנה, ואסור

אפילו בכל שהוא, שבועה שלא אוכלנה, אינו חייב עד שיאכל כולה, אבל אסור אפילו בכל שהוא עכ"ל, ובסעיף ט"ו נפסק בזה"ל, שבועה שאוכלנה, לא יצא ידי חובתו עד שיאכל כולה. לפיכך נשרף מקצתה, אין צריך לאכול המותר, שלא יצא בו ידי חובתו עכ"ל.

ועי' בש"ך בסקי"ב שכתב וז"ל, אבל אסור אפילו בכל שהוא, כ"כ הטור, ולא ידעתי מנ"ל הא, וגם לקמן סעיף ט"ו בשבועה שאוכלנה ונשרף מקצתה אמרינן שאין צריך לאכול המותר, ומשמע דאפילו איסורא ליכא אם לא יאכל המותר, ומדברי הב"ח סעיף ח' נראה מבואר דמדמי לה לחצי שיעור אסור מן התורה, ולפי זה י"ל דדוקא בשבועה שלא אוכלנה אסור אפי' בחצי שיעור, אבל באוכלנה לא נתחייב אלא לאכול כולה, אבל צ"ע מנ"ל לחלק בכך, דודאי לא דמי לחצי שיעור, דהתם כיון דאסר עליו סתם אמרינן אף על גב דלענין מלקות לא לקי אלא בכזית, לענין איסורא אפי' חצי שיעור אסור מה"ת, אבל הכא לא נשבע אלא שלא יאכלנה כולה, ודמי למי שנשבע בפירוש שלא יאכל כזית ככר דודאי לא מיתסר בחצי שיעור, וכ"מ מלשון רש"י והר"ן דכתבו דשלא אוכלנה משמע כולה, אבל מקצת לא אסר עליו כו', ומכ"ש למ"ש הב"ח לעיל סעיף ד' דדעת הטור דאף בנשבע שלא לאכול פחות מכזית נבילה לא חיילה השבועה כיון דאיכא איסורא בחצי שיעור א"כ אם איתא דנשבע שלא יאכלנה איכא איסורא בחצי שיעור אמאי באמר אח"כ שבועה שלא אוכל ככר זה חלה השניה וצ"ע עכ"ל.

והנה בדברי הש"ך מבואר שהסיבה

לאסור גם כל שהוא מהככר היכא שנשבע שלא יאכלנה הוא משום האיסור הכללי של חצי שיעור, ואילו כשנשבע שיאכלנה לא שייך לחייבו לאכול רק חצי שיעור. והש"ך עצמו סובר שלא שייך כאן האיסור של חצי שיעור.

והנה נראה שסברת הש"ך למה לא שייך לאסור כאן משום חצי שיעור הוא משום שהאיסור של חצי שיעור שייך רק היכא שגם בהפחות מכזית יש את אופי האיסור, רק שחסר בהכמות, כמו בחצי כזית נבילה, אבל כשנשבע על ככר שלימה, או על כזית שלם, א"כ האופי של האיסור הוא הדבר השלם, וא"כ בחלק ממנה אין כאן בכלל האופי של האיסור, וחסר בגוף אופי החפצא ולא רק בהכמות. ונראה שגם מה שחזי לאיצטרופי לא יעזור לתקן את החסרון הזה שאין כאן בכלל האופי של האיסור.

והסברא לומר ששפיר אסור, הוא שהאיסור של חצי שיעור נאמר גם כשאין בהחצי שיעור האופי של האיסור, דבכל זאת אסור לאכול חלק מהדבר השלם שאסור, א"נ שהטעם למה אסור אינו משום האיסור הרגיל של חצי שיעור, אלא הוא משום שאם יאכל חלק ממנה הרי הוא עלול להמשיך ולאכול את כולה.

והנה הש"ך הקשה שאם יש איסור לאכול חצי שיעור א"כ למה אין גם חיוב לאכול חצי שיעור ולמה נפסק בסעיף ט"ו שאם נשרף חלק מהככר אין חיוב לאכול את מה שנשאר. מיהו אם נאמר שהטעם שאסור הוא שמא יגמור ויאכל את כולה א"כ קושיית הש"ך לק"מ מסעיף ט"ו כי

לפ"ז אין טעם לחייבו בסעיף ט"ו לאכול את החלק שלא נשרף.

מיהו אפילו אם נאמר שהטעם לאסור הוא כי גם כשנשבע על דבר שלם שייך האיסור הרגיל של חצי שיעור, אבל גם לפ"ז י"ל ששייך לאסור רק כשקיים לפנינו החפץ השלם, דהיינו הככר, דאז אסור לאכול גם חלק ממנה, אבל היכא שנשבע לאכול ככר ונשרף חצי א"כ החפץ שנשבע עליו אינו קיים בכלל וא"כ לא שייך לומר שהוא חייב לאכול את מה שנשאר, כי בכה"ג לא שייך לומר שהוא אוכל חלק מהככר שנשבע עליו.

ולפי הסברא הנ"ל יתכן שגם היכא שנשבע על ככר שלימה שלא יאכלנה ואכל כזית באיסור, א"כ נהי שאם יגמור לאוכלה הרי הוא עובר על שבועתו, אבל אולי אם יאכל עוד חלק קטן אין על אכילת החלק ההוא שום איסור כי כשאכל אותו הרי החפץ שאסר על עצמו כבר אינו קיים, אבל שפיר יש כאן איסור לגמור את כולה, כי אז אכילת כל הככר מצטרפת לענין שעבר על שבועתו.

קז) בענין היכא שהיפר לה בעלה את הראשונה.

הנה בנדרים דף ס"ט ע"א אמרין 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 של השני שפיר חלה, 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 אמרין 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 ישאל על הראשונה תשאר השני', דגם זה מיקרי חלות (מיהו יש לפקפק בתירוץ זה, כי סוף סוף בשבועה על שבועה יש כבר עכשיו איסור למעשה מחמת השבועה השני', משא"כ בהקמה על הקמה אין שום נפ"מ עכשיו בההקמה השני').

והנה נראה שיש ג' דרכים איך ליישב את קושייתו:

א', ע"י דברי הבית הלוי שאע"פ שבאין 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

איסורא בעלמא, ולכן אם בכל זאת מצינו שאחרי ששאל על השני' חוזרת הראשונה, 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 חל 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 כאן על המימרא של רבא 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 גיזז 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 גיזז 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 איסורא, 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 גיזז 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 כאן, ומש"ה תלה רש"י את הדבר במה שחכם עוקר למפרע.

מיהו הבית הלוי המשיך להקשות על הנ"ל מהא דכתב הריטב"א בנדריים דף י"ח ע"א דקודם ששאל על הראשונה הרי השבועה השני' בגדר שבועת שוא, ואילו לפי הנ"ל למה היא שבועת שוא, הלא הועילה לענין איסור. ונראה שכן יש להקשות גם מדברי רש"י כאן, שהרי רש"י

כתב על דברי רבא שלא אמריןן שהשבועה השני' היתה לבטלה כי אם תמצא מקום תחול כדרבא, ומשמע שאלמלא הדין של רבא השבועה השני' היתה לבטלה, וצ"ע כהנ"ל למה, הלא היא חלה לענין איסור (ועכ"פ מרש"י משמע דלא כהריטב"א, כי מדבריו משמע שהשתא שזכינו להדין של רבא, גם קודם ששאל אינה נחשבת לבטלה כיון שיש אפשרות שתחול).

ועוד הקשה מדברי הריטב"א כאן בד"ה דאמר רבא וכו' שהביא שתוס' דייקן מפירש"י שאם אכל את הככר השני' לפני ששאל על הראשונה, ואח"כ שאל על הראשונה, תו לא חלה השני' לענין שיחשב למפרע שעבר על השבועה השני', וממילא 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 כללי, ולכן 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 שיש 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 אמריןן שהמדריגה של איסור שפיר חלה אבל 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 וקרבן, וא"כ אם בכל זאת לאחר שנשאל על הראשונה יש מעתה מלקות וקרבן עבור השני', שפיר יש להוכיח מזה לענין קיים ליכי קיים ליכי.

והנה הסמך לומר שהאיסור הוא 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 רשתתו. ועוד דבאמת צריכים להבין דלפי הצד שהאיסור שפיר חל א"כ למה באמת אינו חייב ב' חטאות, דנהי שבנוגע לעונשים אמרין 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 עונש על האיסור השני, גם עצם האיסור הרי הוא איסור יותר קל מהיכא שאין כאן איסור אחר, ואינו 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 חומרו האיסור.

ג. דרך ג', על פי דברי האב"מ.

הנה לעיל בדף כ"ג ע"ב מקשינן למה חלה שבועה שלא אוכל נבילות הלא מושבע ועומד הוא מהר סיני. והעירו האחרונים למה לא מקשינן בלשון של אין איסור חל על איסור.

והאב"מ בתשובה י"ב בהתשובות שבסוף הספר הסיק שהיכא שהוא נשבע על דבר שכבר נשבע עליו, יש סברא נוספת של אין שבועה חלה על שבועה, דהיינו שכיון שכבר אסר על עצמו, שוב לא שייך

המושג של שבועה, כי המושג של שבועה הוא שאוסר את עצמו ומגביל את עצמו בדבר שעוד לא הגביל את עצמו, אבל לא היכא שכבר אסר על עצמו והגביל את עצמו, ומעתה הרי זה פועל שהשבועה השני' אינה חלה אפילו לענין איסור. ולעיל בדף כ"ג ע"ב באות מ"ח הבאנו את דברי האחרונים על זה. ולפי האבני מילואים שפיר מדמינן קיים ליכי קיים ליכי לשבועה על שבועה, כי גם בב' שבועות כל עוד שלא נשאל על הראשונה השני' אינה חלה כלל.

ד. עוד דרך בשבועה על שבועה.

והנה עי' ברמב"ם בפ"ו מהל' שבועות הי"ז שכתב שהיכא שנשבע, שלא יאכל ככר זו, 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 שהשבועה השני' שפיר חלה לענין איסור כבר עכשיו, א"כ שפיר יוצא שאפשר לשאול עלי' כבר עכשיו. שו"ר בקרן אורה בנדריים דף י"ח 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 זו, ושוב נשבע עוד הפעם שלא יאכל ככר זו, 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 כמש"כ הרמב"ם בפ"ה מהל' שבועות הי"א (ועי' בזה לעיל באות מ"ח בקטע "והנה הבית הלוי"), וכן לפ"ז יצטרך לשאול על השבועה כשיהי' חולה שיש בו סכנה, ואם אינו שואל יהי' מותר לו לאכול 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.

ולפ"ז צריך לצאת שגם אחרי הפרת הבעל תחול השבועה השני' לענין הכל.

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.

קח) עוד בענין היתר חכם, ועוד בדברי רבא שאם שאל על הראשונה השני' חלה עליו.

הנה יש לעיין בספיקת רבה ובדינו של רבא לאור יסוד הדין של היתר חכם, דהנה יש ג' דרכים בענין איך פועל היתר חכם:

יוצא שנעקרה הראשונה מעיקרה, למה לא תוכל השני לחול.

אבל לפי הצד ששאלת חכם פועלת 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 או ההקמה מפיו לא חלה, וא"כ אולי דבר זה מפריע.

והנה הריטב"א כאן הביא שתוס' מדייקים מרש"י כאן 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 הרי עכשיו יוצא ששפיר אכל את הככר באיסור מצד השבועה השני, אבל לפי הצד שעקירת חכם מהני רק 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 בספרי על נדרים בפרק ארבעה נדרים "בענין היתר חכם" שהבאתי הרבה מקורות בענין יסוד הדין של 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, ולכן אם לקה אתמול עבור 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.

והנה אם נאמר ששאלת חכם מהני כי הוברר שהשבועה הראשונה היתה טעות, א"כ בודאי נראה פשוט שאם נשאל על הראשונה הרי מעתה השני חלה כי 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 שהיתה טעות, אלא רק נעקר הדבר למפרע, ג"כ נראה שאין שום חידוש בדברי רבא, כי כיון שעכשיו

קט) אי דאמר שלא אוכל מכזית קמייתא עבדי' לאיסורי'.

כלומר וממילא אינו יכול לשאול על השבועה כי הוי בגדר אכלה כולה. ויש לעיין מאי שנא מנזירות שאע"פ שעבר ושתה רביעית יין, בכל זאת הרי הוא יכול לשאול על הנזירות. ונראה פשוט דהיינו משום שאע"פ שעבר על שתיית רביעית, אבל כל הנזירות היא קיום אחד גדול של הנזירות שהוא חייב לקיימה, ולכן אין זה נחשב אכלה כולה, אבל הכא אין עליו חיוב כמו בנזירות, דהיינו להמציא תקופה של אי אכילת הככר, אלא יש עליו רק איסור לא לאכול כל כזית וכזית, ואכילת כל כזית וכזית היא איסור עצמאי, ולכן חשיב בגדר אכלה כולה.

מיהו אכתי צ"ע דבכל זאת מכיון שהשבועה עוד קיימת ואוסרת עליו לאכול עוד כזיתים, למה זה נחשב בגדר אכלה כולה, דבשלמא אם שבועתו היתה מתפרשת כשבועה נפרדת על כל כזית וכזית, אז השבועה על הכזית שאכל היתה שפיר בגדר אכלה כולה, אבל אין הדבר כן, כי אילו כן הי' צריך להיות חייב מלקות על כל כזית וכזית כמו בשבועה שלא אוכל פת חטין ופת שעורין ופת כוסמין, וא"כ כיון שאין כאן אלא שבועה אחת למה זה נחשב בגדר אכלה כולה.

וי"ל דסברה הגמ' שהטעם למה אם אכלה כולה אינו יכול לשאול אין זה משום שכבר אזלה לה השבועה, אלא הטעם הוא משום שלא מהני שאלה לבטל את האיסור שכבר גמר לעבור עליו, ובאמת לפי קושיית הגמ' כאן גם בנזירות השאילה

תועיל רק להתיר לו מכאן ולהבא אבל לא לפוטרו על מה שכבר עבר.

מיהו אכתי צ"ע דלפ"ז מה הוא התירוץ של הגמ' שאיבעית אימא שלא אוכל דמיגו דמהניא לי' שאלה אכזית בתרא מהניא לי' שאלה נמי אכזית קמא, ופירש"י וז"ל, מיגו דמהניא שאלה כו', דהא כי אכלי' לכזית קמא עדיין כל זיתים שבה אסורין עליו, ומהניא להו שאלה, וכיון דנשאל, וקיי"ל חכם עוקר נדר מעיקרו, ואשתכח דלא הויא שם שבועה כלל, הלכך כזית קמא אשתכח דלא באיסורא אכלי' עכ"ל. וצ"ע למה צריכים מיגו, דמה לי בזה שכבר גמר לעבור על האיסור של הכזית שאכל, הלא סוף סוף מכיון שחכם עוקר את השבועה למפרע למה לא תועיל שאילה גם על זה, ולמה נחשב בגדר אכלה כולה באיסור, הלא לאחר ההיתר של החכם יתגלה שמעולם לא היתה כאן שבועה, דהא יהי' נחשב כאילו לא נשבע, וא"כ למה צריכים מיגו.

ברם אם הגדר של התרת חכם הוא שהחכם עוקר את השבועה רק מכאן ולהבא למפרע, עי' בזה לעיל בהאות הקודמת, אבל בנוגע למה שכבר אירע הרי זה נחשב גם עכשיו שהיתה כאן שבועה, א"כ לפ"ז הדין נותן שלא תועיל התרת חכם על מה שכבר אכל משום שגם עכשיו נחשב שאכלה כולה באיסור, ושפיר צריכים מיגו. ואולי אתי שפיר גם לפי הצד שהחכם עושה עקירה למפרע גם על העבר.

אלא שלפ"ז שוב הדרה לדוכתה שקשה להבין את התירוץ של הגמ', כי איך שייך שיועיל לזה מיגו.

הרי גם זה נחשב שתיית כוס של ברכה, ונכלל בכלל השתיית מצוה, ומש"ה סברה הגמ' בהקושיא שהדין נותן שאכתי יוכל לשאול על השבועה, ועל זה מתרצינן שבכל זאת מכיון שגם בלא המיעוט, האחרון הרי זה נחשב שעבר על שבועתו, לא חשיב המיעוט האחרון לאיתשולי עלי'.

דף כ"ח ע"א

ק"א) הכא במאי עסקינן בשלא כיפר.

הנה כוונת התירוקן היא שאירי כשלא הביא אפילו קרבן אחד מהג' קרבנות, שהרי אם גילח על אחד מהם מותר לו לשתות יין, וא"כ הרי זה כבר בגדר אכלה כולה, ואע"פ שעדיין חייב להביא את האחרים, אבל הרי זה כמו דאמרינן להלן בסמוך שרק אם תגלחת מעכבת אין זה בגדר אכלה כולה, אבל אם תגלחת אינה מעכבת א"כ אע"פ שחייב לגלח הרי זה בגדר אכלה כולה.

מיהו צ"ע דכנדרים דף ד' ע"א מבואר שאפילו אם סוברים שתגלחת אינם מעכבים בכל זאת אם איחר את התגלחת הרי זה נחשב בל תאחר דנזירות, וא"כ הדין נותן שגם אם תגלחת, וכן שאר הקרבנות, אינם מעכבים, בכל זאת הרי זה נחשב שעוד לא נגמרה הנזירות, כי אם יגמור קרבנותיו ויגלח גם זה נחשב מהקיום של נזירות, והרי זה דומה למה שכתבנו בהאות הקודמת שאע"פ שאם השאיר פחות מכזית מהככר הרי זה נקרא שעבר על שבועתו, אבל אם גמר לאכול את הפחות מכזית, גם

ועי' בתוס' בגיטין דף ל"ג ע"א בד"ה ואפקעינהו וכו'.

ק"י) אי דאמר שלא אוכלנה מאי איריא כזית אפילו כל שהוא נמי.

ומתרצינן ואב"א שלא אוכלנה, אי שייר כזית חשיב לאיתשולי עלי' ואי לא לא חשיב לאיתשולי עלי', וכתבו תוס' וז"ל, אם נשתייר הימנו כזית נשאל עליה, נראה דכי לא שייר אלא פחות מכזית דחייב עלי' (כלומר שנחשב שעבר על שבועתו), אף על גב דאמר שלא אוכלנה, דכי משתבע על הככר אין דעתו שלא שייר פחות מכזית, דאין לך אדם שיאכל ככר שלם שלא יהו מעט פירורין נושרים ממנו, דאי מיפטר עד שיאכל גם אותו פחות מכזית אמאי קאמר בסמוך דלא חשיב לאיתשולי עלי', מ"ש משבועה שלא אוכל כל שהוא דהתם פשיטא שיכול לישאל עכ"ל. וצ"ע דלפי דבריהם מה היא הקושיא של הגמ', הלא כיון שהשאיר רק פחות מכזית הרי עבר בזה על שבועה והוי בגדר אכלה כולה, ותוס' הרי קבעו את דבריהם על תחילת הגמ' ומשמע שכבר אז ידענו שהוא עובר כל שלא השאיר כזית.

וי"ל שבהקושיא סברה הגמ' שאע"פ שאם אכל את כל הככר חוץ מפחות מכזית הרי זה נחשב שעבר על שבועתו, אבל אם גמר ואכל גם את הפחות מכזית האחרון, גם זה הוא בכלל האיסור, והרי זה נחשב אכילת הככר האסורה עליו. וכמו הא שיוצאים ידי שתיית כוס של ברכה ע"י ששותים רוב רביעית, ובכל זאת בודאי גם אם שתה את המיעוט בתרא של הרביעית

אכילה זו היא חלק מעבירת השבועה, ומש"ה אין זה נחשב בגדר אכלה כולה, והי' יכול עוד לשאול על השבועה, רק שפחות מכזית לא חשיב לאיתשולי עלי', וא"כ גם כאן, אפילו אם תגלחת אינה מעכבת, וכן גם אם כבר הקריב את הקרבן שמעכב, אכתי בדין הוא שלא יחשב בגדר אכלה כולה ושיוכל לשאול על הנזירות.

והנה בספרי על נדרים באות ט"ז סק"ו - סק"י ואות מ"ג ואות מ"ז הארכתי בענין אם קרבנות נזירות ותגלחת הם חלק מקיום נדרו, דהיינו שמיקרי שנדר גם להביא את הקרבנות ולגלח, או האם הם חיובים מצד התורה אחרי תום ימי הנזירות. ויש להוסיף לזה שמה שמעכב אותו מלשתות יין הרי זה דוקא אם עוד לא גמר לקיים את מה שהוא עצמו נדר.

ומעתה לפ"ז י"ל שאם תגלחת מעכבת אותו מלשתות יין הרי זה סימן שזהו חלק מנדרו, וממילא לפני הגילוח אין זה נחשב כמו אכלה כולה, כי עוד לא גמר לקיים את נדרו, ומש"ה הרי הוא יכול עוד לשאול על הנזירות, אבל אם תגלחת אינה מעכבת הרי זה נחשב כמו אכלה כולה ושגמר לקיים את נדרו, רק שמ"מ מכיון שהתורה חייבה אותו לגלח יש על זה בל תאחר ומיקרי בל תאחר דנזירות כי רק נזיר חייב בזה.

וגם כשמתרצינן שהוא יכול לשאול משום שעוד לא כיפר הכוונה היא כמו שכתבנו שלא כיפר כלום, אבל אחרי שהביא קרבן אחד, שדבר זה מעכב ושאר הקרבנות אינם מעכבים, הרי זה כבר בגדר אכלה כולה אע"פ שהוא חייב עוד להביא גם את האחרים וכמו שכתבנו שנדרו הוא

רק על מה שמעכב, אבל מה שאינו מעכב הרי זה חיוב מצד התורה ולא קיום נדרו. גם י"ל שהטעם למה אם תגלחת מעכבת אין זה נחשב בגדר אכלה כולה אין זה משום שעצם העובדא שעוד לא גילח הרי זה נחשב שלא גמר את קיום נדרו, אלא לעולם י"ל שגם אם תגלחת מעכבת אין זה נחשב שהוא עצמו נדר לעשות תגלחת (וכן להביא קרבן אחד), אלא הא שאין זה בגדר אכלה כולה, הרי זה משום שכיון שתגלחת מעכבת הרי הוא עומד עוד בהאיסור לשתות יין ולטמא למתים ולגלח שערו, ולכן לא מיקרי אכלה כולה.

והנה עי' בנזיר דף י"א דתנן הריני נזיר על מנת שאהי' שותה יין ומטמא למתים הרי זה נזיר ואסור בכלן, וכתבו תוס' וז"ל, דהוי מתנה על מה שכתוב בתורה, דכשאמר הריני נזיר חייל עליו נזירות לכל מילי, וכי אמר ע"מ מטיל התנאי על מה שכתוב בתורה, ובטל התנאי, וא"ת ותיפוק ליה דנזירות אי אפשר לקיים ע"י שליח, דאמר בהמדיר (כתובות דף ע"ד ע"א) דבעינן תנאי דומיא דבני גד ובני ראובן שנתקיים המעשה ע"י יהושע שהיה שליח משה, והתם (כשאפשר ע"י שליח) מהני תנאה לבטל המעשה, ולא בעלמא, וי"ל אחרי שאחרים יכולים להביא קרבנות תחתיו נחשב כאילו כל המעשה יכול לעשות ע"י שליח עכ"ל. ומתירוצם מוכח שהבאת קרבנות הרי זו חלק מגוף קיום נדרו, ולא רק חיוב מצד התורה, כי אם היא רק חיוב מצד התורה אכתי יוצא שהקיום של נדר נזירות א"א ע"י שליח. ולפי הדרך הראשון שכתבנו י"ל שכוונת תוס' היא רק שממה שמהני הבאת אחרים

על כל הקרבנות, ואפילו אחד מהם אינו צריך להביא מעצמו, אלא מהני ע"י אחרים, אע"פ שקרבן אחד מהם הוא חלק מקיום נדרו.

ק"ב) שבועה שלא אוכל ככר זו אם אוכל זו.

א. דרכו של רש"י.

ע"י בגמ' דאמר רבא, לפי גירסת רש"י ותוס', שבועה שלא אוכל ככר זו אם אוכל זו, ואכל את הראשונה בשוגג והשני במזיד פטור, ראשונה במזיד ושני בשוגג חייב, שניהם בשוגג פטור, שניהם במזיד חייב. ולפי רש"י שעת האכילה הראשונה היא שעת חלות "איסור השבועה", בין אם אכל את הככר של תנאי ראשונה ובין אם אכל את הככר של איסור ראשונה, וממילא כדי שיתחייב קרבן צריכים שבאותה שעה יהי זכור מהשבועה, ופירוש דברי רבא הוא כך:

שאם אכל את הככר של תנאי ראשונה בשוגג, דהיינו ששכח בשעת האכילה שהתנה עלי', אין השבועה חלה. ואם אכל את של תנאי במזיד, דהיינו שזכר את התנאי, ואח"כ אכל את הככר של איסור בשוגג הרי הוא חייב קרבן, ואם אכל אותה במזיד הרי הוא חייב מלקות. ואם אכל את הככר של איסור תחילה בשוגג, דהיינו ששכח שנשבע, אין השבועה חלה.

ואם אכל את הככר של איסור תחילה במזיד, ושוב אכל את הככר של תנאי בשוגג, סוברים תוס' לפי רש"י שאין חיוב של קרבן כי צריכים שיאכל את הככר של איסור בשוגג ולא במזיד, וכן מבואר

ברש"י בד"ה אמר רבא וכו' ("ובלבד שתהא בשגגה"), ובד"ה אכל את הראשונה ("שגגה באיסור בעינין"), ובע"ב בד"ה אכל זו בזדון עצמה ובשגגת חבירתה עיי"ש, וגם מלקות ליכא למפרע כיון שאכל את זו של תנאי בשוגג (אפילו אם התראת ספק שמה התראה).

אבל אם בתחילה כשאכל את הככר של איסור זכר את השבועה, רק שלא ידע שזוהי הככר שנשבע עלי', ושוב אכל את הככר של תנאי הרי הוא חייב קרבן, כן פירשו תוס' את דברי רש"י בד"ה אכל את הראשונה שכתב וז"ל, והאי דנקט אכילת תנאי ברישא לאו משום דאי עביד איפכא לא חיילא, דודאי חיילא ומתחייב למפרע עכ"ל.

ונראה שגם אם בינתים נודע לו שאכל באמת את הככר של איסור ואח"כ אכל את הככר של תנאי בשוגג חייב קרבן, ואם אכל את הככר של תנאי במזיד אולי חייב מלקות.

וכתבו תוס' שלפי רש"י יוצא שבע"ב בהציור של תלאן זו בזו, בהציור שאכל זו בשגגת עצמה וזדון חבירתה, וזו בשגגת עצמה וזדון חבירתה, דאמר רבא שחייב, לפי רש"י צ"ל שחייב רק על השני שאכל, דהא על הראשונה לא חלה השבועה כי כשאכל אותה הרי שכח שבועת עצמה, אבל על אכילת השני הרי הוא שפיר חייב קרבן, כי כשאכל את הראשונה הי' זכור שהיא של תנאי בנוגע להככר השני'.

ב. שיטת ר"ת.

והנה שוב הביאו תוס' מר"ת שהוא מפרש כרש"י, אלא שהוא סובר שאם אכל

ראשונה בשוגג ושני' במזיד חייב, ראשונה במזיד ושני' בשוגג פטור, והרי הוא מפרש שהכוונה בראשונה היא להככר של איסור. ולפי הר"ח יוצא כתוס' ששעת חלות השבועה היא שעת אכילת הככר של תנאי.

ה. עוד בענין המחלוקת בין רש"י ותוס'.

הנה מכל הנ"ל יוצא שתוס' סוברים ששעת חלות השבועה היא השעה שהוא אוכל את הככר של תנאי, ולכן הרי הוא צריך להיות מודע מהתנאי בשעת אכילת הככר של תנאי, ולא סגי בזה שהי' מודע בשעה שנשבע, דהיינו שנשבע מדעת, ושוב אכל את של תנאי בשוגג. ונראה דהיינו משום ששעת אכילת הככר של תנאי היא השעה שחל כאן דין מסוים, שהרי באותה שעה חל שאסור לו לאכול את הככר של איסור, אבל בשעה שנשבע אכתי אין כאן שום איסור כי עוד לא אכל את הככר של תנאי.

ורש"י סובר ששעת האכילה הראשונה היא שעת חלות השבועה גם אם אכל את הככר של איסור בתחילה, כי נהי שעוד לא חל שום איסור, אבל מכיון שאם יאכל אח"כ את הככר של תנאי יתברר שאכילה זו היתה באיסור, א"כ גם בשעת עשיית מעשה שיתכן שאח"כ יעבור עי"ז על השבועה הרי זה נקרא שעת חלות השבועה, והרי זה נחשב שכבר יש כאן איסור שבועה בעולם.

ומכיון ששעת אכילת האיסור תחילה היא שעת חלות השבועה, ממילא אם אכל אותה בשוגג, דהיינו ששכח שנשבע, אין השבועה חלה, כי אין כאן האדם בשבועה,

את של איסור תחילה במזיד, דהיינו שהי' זכור מהשבועה, ושוב אכל את של תנאי בשוגג, הרי הוא חייב קרבן, ודלא כמו שנקטו ברש"י שצריכים שיאכל את של איסור בשוגג. אבל אם אכל את של איסור בתחילה במזיד בכוונה שגם יאכל אח"כ את של תנאי במזיד, הרי הוא פטור (וזהו הציור בע"ב של זו בודון עצמה פטור) כי אינו בגדר שב מידיעתו.

ג. דרכם של תוס'.

והנה שיטת תוס' היא שהכל תלוי באם הי' מודע לשבועתו בשעת אכילת הככר של תנאי, כי שעת אכילת הככר של תנאי היא שעת חלות השבועה, ואם בשעת אכילת הככר של תנאי שכח שנשבע אין השבועה חלה, בין אם אכל את הככר של תנאי תחילה ואח"כ אכל את הככר של איסור בזוכרו את השבועה, ובין אם אכל תחילה את הככר של איסור, כלומר בזוכרו את השבועה, אבל אח"כ כשאכל את הככר של תנאי שכח את השבועה.

ואם בשעה שאכל את הככר של תנאי הי' זכור שנשבע הרי השבועה חלה, ואם אכל אח"כ את הככר שנשבע עלי' בשוגג, חייב קרבן שבועה, ואם אכל תחילה את הככר שנשבע עלי' בשוגג, ואח"כ אכל את הככר של תנאי והי' זכור את השבועה בשעה שאכל את של תנאי, הרי הוא חייב, אלא שדנו שאולי צריכים שיהי' שכוח שכבר אכל את של איסור כי אל"כ אינו בגדר שב מידיעתו.

ד. דרכו של הר"ח.

ותוס' כאן הביאו שהר"ח מפרש כפירושם, דהביאו את גירסת הר"ח שגורס

אבל אם זכר את השבועה, רק שנתחלפה לו ככר בככר, ולא ידע שזוהי הככר שנשבע עלי, שפיר חלה השבועה (כמו שכתבו תוס' לפי רש"י), ואם אח"כ אכל את הככר של תנאי הרי הוא חייב.

ולפי רש"י נראה שבהציוור הנ"ל שאכל את של איסור ראשונה, כיון ששעת חלות השבועה היא שעת אכילת האיסור וכהנ"ל, ולמפרע מתברר שבאיסור אכל, א"כ כשהוא שב מחטאו הרי הוא צריך לשוב על האכילה של קודם ולא על העובדא שאכל אחר כך את הככר של תנאי. אבל לפי תוס' י"ל שאי אפשר לומר שאח"כ מתברר שאכילת האיסור היתה אכילת איסור, כי אז עוד לא חלה שבועה, וא"כ י"ל שהאכילה האסורה היא אכילת הככר של תנאי כי עי"ז הרי הוא גורם שהאכילה של קודם היא חילול שבועתו, וא"כ יצטרך לשוב על אכילת הככר של תנאי.

ק"ג) שיטת הרמב"ם.

ועי' ברמב"ם פ"ד מהלכות שבועות הט"ז והלכה י"ז שכתב וז"ל, שבועה שלא אוכל ככר זו הגדולה, אם אוכל ככר זו הקטנה, ושכח תנאי זה בעת שאכל הקטנה, ואכל אח"כ הגדולה במזיד (כלומר שאז כבר נזכר שהתנה על אכילת הככר הראשונה), חייב. אכל את הקטנה, והוא זוכר התנאי, ויודע שבאכילתה תאסר הגדולה, ושכח ואכל את הגדולה, וכמדומה לו שעדיין לא נאסרה, פטור עכ"ל. וביאר הכ"מ שהרמב"ם גורס כגירסת הר"ח, רק שהוא מפרש שלפי גירסת הר"ח הכוונה בראשונה היא להככר של תנאי, והכוונה של שני' היא להככר של איסור, והרי הוא

מפרש שלענין מלקות קאמר. ונראה שהיכא שבשעה שאכל את הככר הקטנה שהיא של תנאי, ה"י זכור שנשבע, רק ששכח שנשבע על תנאי, אלא חשב שנשבע בלי תנאי שלא יאכל את הגדולה, ושוב אכל את הגדולה במזיד, הרי הוא חייב מלקות גם כשלא נזכר מהתנאי אלא המשיך לחשוב שנשבע עלי' בהחלט, כי מה לי בזה שהוא חושב שנשבע עלי' בהחלט והאמת היא שנשבע עלי' בתנאי ונתקיים התנאי.

והנה מש"כ בהי"ז שאם אכל את של תנאי במזיד ואת של איסור בשוגג הרי הוא פטור, י"ל שאין כוונתו רק שהוא פטור ממלקות, אלא י"ל שהוא פטור גם מקרבן, וכשיטתו לעיל בפ"ג ה"ו שאם נשבע שלא יאכל ככר ושכח את שבועתו ואכל הרי הוא פטור משום האדם בשבועה ודלא כרש"י בדף כ"ו ע"ב שחייב בכה"ג.

ק"ד) שבועה שלא אוכל ככר זו אם אוכל זו.

הנה מדברי רבא מבואר שבציוור זה בשעה שהוציא את השבועה מפיו עדיין לא חל שום שבועה, אלא שעת חלות השבועה היא בשעת האכילה הככר הראשונה לפי רש"י או אכילת הככר של תנאי לפי תוס'.

והנה היכא שנשבע שלא יאכל שתי ככרות, באופן שהוא עובר רק אם יאכל שתיהן, אבל לא אם יאכל רק אחת מהן, הרי בודאי שעת חלות השבועה היא השעה שנשבע, ולא אמרינן ששעת חלות השבועה היא כשהוא אוכל את הראשונה כי ה"י מותר לו לאכול את הראשונה, ורק כשהוא

קטו) דברי הבעל המאור כאן.

הנה הבעל המאור כאן כתב חידוש, והיינו שהטעם למה יש פטור של האדם בשבועה הרי זה משום שאדעתא דהכי שיהי' אנוס ומוטעה לא נשבע וז"ל, שכל זמן שהראשונה בשוגג הרי היא כשבועות שגגות שהתירו חכמים, שלא היתה דעתו על השבועה שתחול אלא בזמן שהראשונה במזיד משום דבעי' אדם בשבועה וכו' עכ"ל.

קטז) קושיית המלחמות בסוגיין.

הנה הבעל המאור כאן סובר שאם אכל את הככר של איסור ראשונה ושוב אכל את של תנאי בשוגג הרי הוא חייב קרבן, כי בכה"ג מודדים עם שעת אכילת התנאי, וכיון שבשעת אכילת התנאי הי' שוגג הרי הוא חייב קרבן אע"פ שבשעת אכילת האיסור הי' מזיד, וזהו כשיטת ר"ת שהבאנו לעיל באות קי"ב סק"ב, אבל לפי רש"י הרי הוא פטור כי צריכים שיאכל את של האיסור בשוגג, ולפי תוס' הרי הוא פטור כי שעת חלות השבועה היא שעת אכילת התנאי, ומכיון שאכל את הככר של תנאי בשוגג אין כאן האדם בשבועה).

והקשה הרמב"ן עליו שלפי דבריו למה אם אכל את האיסור בלי התראה ואח"כ את התנאי בהתראה הרי הוא פטור ממלקות, דגם בכה"ג נכריע על פי אכילת התנאי

וז"ל הרמב"ן, ועוד אמר רבא שבועה שלא אוכל ככר זו אם אוכל זו וכו', ומה שכתב בפירוש השמועה דשגג בתנאי

אוכל את הראשונה נאסרה השני', כמו בהציור של תנאי, שרק כשהוא אוכל את זו של תנאי (לפי תוס'), או את הראשונה (לפי רש"י), מתחיל האיסור.

ונראה פשוט דהיינו משום שהיכא שנשבע על שתי ככרות לא חסר כלום בהתנאים שצריכים בשביל להשלים את האיסור של כל ככר וככר, כי החפצא הזה של שתי ככרות שאסר הרי הן כמו ככר אחת, שהרי אחרי שיאכל את שתיהן, יהי' נקרא שאכילת שתיהן היא המעשה איסור, אבל הכא שאסר את הככר רק בתנאי שיאכל את השני' הרי חסר בעצם הככר שאסר על עצמו שהרי צריכים שיתקיים בו תנאי מסוים לפני שתהי' אסורה, דהיינו אכילת הככר של תנאי, ואם לא נאמר כהנ"ל ה"ה שקשה על כל היכא שנשבע שלא יאכל דנאסר רק בכזית לרבנן, דגם שם נאמר שלמעשה רק המשהו האחרון שמשלים את הכזית מוליד את האיסור, וא"כ נימא ששעת חלות השבועה אינה השעה שנשבע אלא אח"כ כשהוא מגיע להמשהו האחרון (אשר לפ"ז לעולם לא יהי' חייב כי אם הי' שוגג באותה שעה הרי הי' שוגג בשעת חלות השבועה, ואם הי' מזיד הרי על מזיד אין חיוב קרבן, אם לא באופן שזכר באותה השעה שנשבע רק שנעלם ממנו שזוהי הככר שנשבע עלי', עי' לעיל באות קי"ב סק"א בקטע אבל אם בתחילה).

ועוד דבאוסר על עצמו אכילת שני הככרים או אכילת כזית הרי גם כשהוא מתחיל לאכול יש כאן איסור של חצי שיעור כמו שהבאנו לעיל באות ק"ו.

ק"ח ט' וי'.

הנה אבימי סובר שבכה"ג אינו חייב על השבועה של י'. ונראה שהא דלא אמרינן שהשבועה של י' חלה מדין כולל, דהיינו שמיגו שהשבועה חלה על העשירי חלה נמי על ט' כמו בשבועה שלא אוכל תאנים ושוב נשבע שבועה שלא אוכל תאנים וענבים דאמרינן שמיגו שהשבועה השני' חלה גם על ענבים הרי היא חלה גם על תאנים, הרי זה משום ששאני התם שהשבועה חלה גם על ענבים לחודייהו, דמצד השבועה השני' אם יאכל ענבים לחודייהו הרי הוא עובר, אבל הכא אי אפשר לומר שמיגו שחלה על העשירית חלה נמי על הט', דהא אי אפשר לעבור על ידי אכילת העשירית לבדה, כי אי אפשר לו לעבור על העשירית בלי לאכול לפני זה תשע, דהא עשירית לתשע קאמר, והרי על התשע הוא כבר מושבע משבועתו הראשונה, וזהו כוונת אבימי במה שאמר אם תשע לא אכל עשר לא אכל, וכ"כ רש"י בד"ה אישתבשת וז"ל, דכל כמה דלא אכיל תשע לא אתי לכלל עשר עכ"ל, ומש"כ בתחילת דבריו שם שהנשבע שלא יאכל ט' מושבע על י' כוונתו היא שהוא מושבע כבר על ט' של הי'.

וכדברים אלו מבואר להלן כאן בתד"ה שבועה וכו' וז"ל, וצריך לחלק ע"כ בין הך (תאנים וענבים) להיא דט' וי', דהתם איכא איסור שבועה בכל י', וכל ט' שיאכל מהנך עשר קאי באיסור שבועה, אבל הכא לא הי' איסור שבועה בתחלה כלל על ענבים, ושייך כאן מיגו, וה"ה נמי אי אמר שבועה שלא אוכל ט' אלו, וחזר ואמר

באחרונה חייב כיון שעון השבועה נגמר באחרונה, עלתה לו שגגתו בזה להתחייב קרבן על איסור הראשונה אף על פי שהיתה במזיד מפני שאין עונה של ראשונה נגמר, אלא באחרונה, יש לדקדק בדבריו שהרי לענין מלקות אמרו אכלי' לאיסורי' והדר אכלי' לתנאי פטור לפי שא"ל לחייב מלקות, ולא אמרינן כיון שאין עתה נגמר אלא באחרונה חייב עליה מלקות, ולמה יתחייב עלי' קרבן עכ"ל. ונראה שכוונתו היא להקשות כמו שביארנו, והיינו שילקה היכא שלא התרו בו בשעת אכילת הככר של איסור, אלא התרו בו אח"כ בשעת אכילת הככר של תנאי.

מיהו י"ל דשאני חיוב מלקות מחיוב קרבן, דכדי להתחייב בקרבן מספיק בזה שבשוגג המציא מצב שעבר על שבועתו, ומש"ה גם כשאכל את הככר של תנאי בשוגג הרי הוא חייב קרבן כי גרם בשוגג שבאכילת הככר של איסור עבר על השבועה, אבל בשביל להתחייב מלקות לא מספיק בזה שבמזיד גרם שאכילתו של קודם היתה עבירה על הלאו, אלא צריכים שבשעת האכילה של האיסור הי' מזיד לעבור על הלאו.

דף כ"ח ע"ב

ק"ז) שבועה שלא אכלתי
שבועה שלא אכלתי
וכו'.

צ"ע איך טעה עיפא הלא משנה מפורשת היא להלן בדף ל"א ע"ב שאם השביע עליו חמש פעמים חוץ לב"ד חייב על כל אחת ואחת.

שבועה שלא אוכל עשר, דחיילא שבועה שני' על ידי מיגו עכ"ל. וכוונתם היא שאם יאכל את הט' הראשונות ועוד עשירית הרי הוא חייב שתים, כי מיגו שכשהוא נשבע שבועה שני' של עשר בעלמא השבועה חלה על העשירית, ה"ה שהיא חלה על העשירית כשהוא נשבע על עשירית לתשעה אלו.

מיהו לא הבנתי איך יש כאן איסור כולל, דבשלמא ביה"כ על נבילה אמרינן שכיון שהאיסור של יוה"כ חל על כל המאכלים ה"ה שאותו איסור של יוה"כ חל גם על נבילה, וכן בנבילה על גיד הנשה אמרינן שאותו איסור של נבילה שחל על יתר הבהמה חל גם על הגיד הנשה, אבל הכא איך רוצים תוס' לומר שמיגו שבשבועה אחרת מצינו שחלה על העשירית איסור שבועה שנשבע בתחילה על י', שה"ה שחל על העשירית האיסור שבועה של השבועה שהוא נשבע עכשיו על עשירית לתשעה אלו.

ק"ט ט' וי'.

הנה בגמ' מסיק אבימי שבכה"ג הרי הוא חייב רק אחת, ורש"י בדבריו הזכיר שהכוונה בצירוף זה היא שהזכיר שתי פעמים שבועה, והיינו שאמר שבועה שלא אוכל ט' ושבועה לא אוכל י', ולא שאמר שבועה שלא אוכל ט' וי', והיינו משום שהיכא שאמר שבועה שלא אוכל ט' וי', פשיטא שכוונתו היא שלא יאכל ט', ועוד שבועה שאחרי הט' לא יאכל את העשירית, ואכילת העשירית היא שבועה בפני עצמה רק על העשירית, דהיינו שלא יאכל את העשירית אחרי שאכל את הט' הראשונות,

ואין כוונתו כשהזכיר י' לאסור את כל העשר אשר אז אין השבועה השני' חלה כי כבר אסור לאכול את הט' הראשונות מחמת שבועתו הראשונה, ולכן פ"י שהזכיר שבועה במיוחד גם על י' אשר בכה"ג נקטינן שכוונתו בשבועתו השני היא לאסור את כל העשר.

קכ) י' וט'.

הנה עיפא סבר שבכה"ג אינו חייב אלא אחת, וי"ל דהיינו משום שהוא סבר שכשהוא נשבע על י' אין כוונתו דוקא על אכילת כל הי', אלא ה"ה אם יאכל כל מה שנכלל בי', דהיינו ט' וח', דעל כולם ג"כ עובר על שבועתו, ומש"ה יוצא שהוא כבר מושבע על ט' מחמת שבועתו הראשונה, ועל זה השיב לו אבימי שאין הדבר כן, אלא שבועתו הראשונה מתפרשת כשבועה על י' דוקא ושט' מותרים, וכן מבואר בלשון רש"י בד"ה אינו חייב אלא אחת שכתב וז"ל, טעה לומר ששבועת תשע בכלל עשר לפי שיש בכלל עשר תשע עכ"ל. מיהו צ"ע דנהי שההלכה היא כאבימי אבל למה אין הנשבע יכול לטעון שהוא חייב רק אחת כי הוא התכוין כמו שהבין עיפא, ויש ליישב.

דף כ"ט ע"א

קכא) נשבע על דבר שאי אפשר לו וכו', שבועה שלא נעידך, נשבע לבטל את המצוה.

פירש"י וז"ל, שבועה שלא נעידך,

ביטול מצוה היינו דבר שאי אפשר עכ"ל. והנה לפי רש"י ניחא הסדר בהמשנה, דתני בתחילה דבר שאי אפשר להיות ורק אח"כ שבועה שלא נעידך ונשבע לבטל את המצוה, כי שבועה שלא נעידך ושבועה לבטל את המצוה הן דוגמאות של דבר שאי אפשר להיות כמו גמל פורח באויר.

מיהו הרמב"ם בפ"א מהל' שבועות ה"ו הביא שנשבע לבטל את המצוה היא שבועת שוא, ורק בה"ז הביא שהנשבע על דבר שאי אפשר להיות הרי זה שבועת שוא, ומזה מבואר דלא ס"ל כרש"י ששבועה לבטל את המצוה היא שבועת שוא משום שהיא דבר שאי אפשר להיות, אלא הטעם הוא משום עצם העובדא שהשבועה אינה חלה.

עוד צ"ע על סדר המשנה, למה הקדים התנא את הציור של שבועה שלא נעידך, הלא זהו ציור של נשבע לבטל את המצוה וכמש"כ רש"י, וא"כ התנא הי' צריך לכוללו יחד עם שאר הדוגמאות של נשבע לבטל את המצוה, דהיינו נשבע לא לישב בסוכה והאחרות.

והנה הרמב"ם בפ"ה הי"ד פסק שהנשבע לבטל את המצוה כגון לא לישב בסוכה לוקה משום שבועת שוא.

ובהט"ו שם כלל את הציור של לא אעידך ביחד עם שאר הציורים של נשבע לבטל את המצוה, ובהט"ז הביא שנשבע להרע לאחרים אינו לוקה משום שבועת ביטוי וכתב דוגמאות לזה, וצ"ע למה לא כלל לא אעידך עם שאר הגומאות של נשבע להרע לאחרים.

עוד יש לעיין שהרמב"ם כתב "לא אעידך

לך", שזה מתפרש גם כשהוא העד היחידי, ודלא כמשמעות המשנה שתני "לא נעידך" בלשון רבים.

והנה בב"ק דף נ"ה ע"ב מבואר שהיודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו פטור מדיני אדם וחייב מדיני שמים, והיינו משום דחשיב רק גרמא בניזקין, ולהלן שם פרכינן דהיכי דמי, אילמא בבי תרי, פשיטא דאורייתא היא, אם לא יגיד ונשא עונו, ופירש"י שהכוונה היא דפשיטא שהם חייבים בדיני שמים.

ברם עיין ברמב"ם בסוף פי"ז מהל' עדות שפסק שעד אחד שכבש עדותו הרי הוא חייב בדיני שמים, ומשמע ששני עדים שכבשו עדותן הרי הם חייבים גם בדיני אדם, ושזוהי כוונת הגמ' במה שאמרה פשיטא (וכן משמע בכסף משנה שם). וצ"ל דס"ל שונשא עונו פירושו הוא חיוב לשלם בדיני אדם (ואולי יש לבאר את שיטתו גם בדרך אחרת, והיינו שמכיון שהוא חייב להעיד מהתורה, א"כ שוב מיקרי גרמי אם אינו מעיד, ומש"ה הרי הוא חייב בדיני אדם, משא"כ בע"א, אע"פ שגם הוא חייב להעיד מהתורה משום גמילות חסדים וכמש"כ הנ"י שם, אבל מ"מ אכתי לא מיקרי גרמי מאחר שבין כך ובין כך אין בכחו לחייב אלא שבועה לחוד, ועיין להלן בסמוך בזה).

ועיין בנ"י שכתב בשם הרא"ה דהא דכובש עדותו אינו חייב מדיני אדם משום גרמי הרי זה משום "שאינו חייב להעיד אלא ממדת גמילות חסדים".

והנה יתכן שכוונת הרא"ה היא רק לע"א שלא קאי עליו קרא דונשא עונו,

חסדים, ומש"ה הרי זה בכלל הרעת אחרים שהזכיר בהט"ז. מיהו לפ"ז יוצא שהרמב"ם לא הביא את הדין של לא נעידך שכתוב בהמשנה אלא ציור חדש של לא אעידך.

קכב) נשבע לבטל את המצוה שלא לעשות סוכה וכו'.

הנה הרמב"ם בפ"א מהל' שבועות ה"ו הוסיף גם שלא להתעטף בציצית וז"ל, שלישיית, שנשבע לבטל את המצוה, כיצד כגון שנשבע שלא יתעטף בציצית, שלא ילבש תפילין, ושלא ישב בסוכה בחג הסוכות, ולא יאכל מצה בלילי הפסח, או שיתענה בשבתות ובימים טובים וכן כל כיוצא בזה עכ"ל. וצ"ע על מה שכתב שלא להתעטף בציצית, דהא אינו חייב ללבוש בגד של ד' כנפות, וא"כ למה נחשב שהוא נשבע לבטל מצוה. וי"ל שכוונתו היא שנשבע על אחרי שהוא כבר לבוש בהבגד.

ועי' בשו"ת עונג יו"ט בחלק או"ח סי' א' בד"ה ובענין מש"כ הר"ם וכו' שכתב וז"ל, ובענין מש"כ הר"מ ז"ל בהלכות שבועות דהנשבע שלא ללבוש בגד ד' כנפות מקרי נשבע לבטל את המצוה, ותמה עליו הה"מ ז"ל (סימן ד') דמנ"ל, דנראה דכיון דאינו מחויב ללבוש בגד ד"כ רק אם לובש בגד ד"כ בלי ציצית עובר במ"ע, אבל אם אינו לובש כלל אינו מבטל מ"ע, לא מקרי נשבע לבטל את המצוה, וכתב שצריך למחוק זה מדברי הר"מ ז"ל, ולענ"ד נראה רא"י לדברי הר"מ ז"ל מהא דאמרינן בירושלמי, הביאו התוס' והרי"ף בפ' שבועות שתיים, דהנשבע שלא לאכול מצה סתם הוי כולל משום דסתם מצה

אבל בשני עדים שכבשו עדותן א"כ נהי שאין כאן איסור מזיק, אבל מ"מ אכתי יתכן לומר שהוא חייב גם בדיני אדם משום קרא דאם לא יגיד ונשא עונו וכמו שצדדנו בדעת הרמב"ם. מיהו אם כוונת הרא"ה היא רק לע"א, הי' יכול לומר שלא מיקרי גרמי משום שהוא מחייב רק שבועה, וא"כ בע"כ צ"ל שכוונתו היא לב' עדים, אלא שלפ"ז צ"ל דס"ל שהכוונה בונשא עונו היא העון שלא קיים גמילות חסדים, וצ"ע.

ועכ"פ לעיל בסמוך כתב הנ"י בשם הרא"ה שגם בשני עדים הרי הוא חייב רק בדיני שמים וז"ל, דאילו בב' עדים שאין רוצין להעיד פשיטא דאורייתא חייב בדיני שמים דכתיב אם לא יגיד וגו' דאפילו בלא שבועה איכא נשיאות עון עכ"ל. וכבר הבאנו שכן כתב רש"י, ודלא כהרמב"ם שסובר שחייב בדיני אדם.

ולפי כל הנ"ל י"ל שהרמב"ם כלל לא אעיד לך ביחד עם שאר הציורים של נשבע לבטל את המצוה כי הוא סובר שהחויב של עד אחד להעיד הוא רק משום גמילות חסדים, ושהחויב של גמילות חסדים הוא מצוה כלפי שמיא ולא חיוב לחבירו, וממילא אין זה נחשב הרעה לחבירו, אלא רק ביטול מצוה כמו ישיבת סוכה, והרי זה כמו החיוב לתת צדקה שאינו זה בגדר חיוב ממון להעניים, אלא מצוה כלפי שמיא. ולפ"ז י"ל שהטעם למה כתב הרמב"ם בהט"ו לא אעידך בלשון יחיד, ולא כתב לא נעידך בלשון רבים, הרי זה כי ס"ל שבשנים שכבשו עדותם הרי זו עבירה שבין אדם לחבירו מקרא דאם לא יגיד ונשא עונו, ולא רק משום גמילות

בלשון ב"א הוי מצת מצוה ומצת רשות, אבל הנשבע שלא לישב בסוכה לא הוי כולל ולא חייל, משום דסתם סוכה בלשון ב"א לא הוי אלא סוכת מצוה. ואין שבועה חלה לבטל את המצוה, והנה הא ודאי דאף דסוכת הרשות אינה בכלל סוכה בלשון ב"א, מ"מ סוכה כל שבעת ימי החג מקרי נמי סוכה בלשון ב"א דהוי נמי מצוה ומברכין עלי' כל שבעה, וסוכת החג בכל שבעה לא הוי חוב לאכול, כדאמרינן בסוכה (דף כ"ז) דסוכה כדירה מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, אף סוכה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל וכמ"ש התוס' דמשום סעודת יום טוב יוצא בפירות ומשום מצות סוכה אינו מחויב לאכול, והשתא אם נימא דמצוה שאינו חובה לעשות, רק אם עושה הוי מצוה, חלה שבועה עלה אם נשבע שלא לעשותה, א"כ בנשבע שלא לאכול בסוכה נמי הוי כולל. דכולל לילה הראשונה שהיא חובה, וכל ימי החג שאינם חוב עליו לאכול, ומגו דחייל על כל ימי החג, חייל נמי על לילה הראשונה בכולל, אלא ודאי דגם הנשבע על דבר שאינו מחויב לעשותה, ואם עושה אותה מקיים מ"ע ומברך עלי', נמי לא חלה שבועה. ושפיר קאמר הירושלמי דהנשבע שלא לאכול בסוכה לא הוי כולל, דסתם סוכה הוי סוכת מצוה, ואסוכת מצוה לא חייל בין דלילה הראשונה ובין בכל ימי החג, ושפיר כתב הרמב"ם ז"ל דהנשבע שלא ללבוש בגד ארבע כנפות הוי נשבע לבטל את המצוה, ועיינן בנדרים (דף ח')

בעי פטר נפשי' בק"ש שחרית וערבית, משמע דודאי אי שונה ולומד מקיים מ"ע, מ"מ שבועה חלה ע"ז משום דאי בעי פטר נפשי'. מיהו יש לחלק בין קיום מצוה לביטול מצוה. ועוד דלפי מה שכתב הר"ן ז"ל להכי חייל משום דמצוה דושנתם אתיא רק מדרשא וחייל עלה שבועה ודו"ק עכ"ל.

קכג) אמר עולא והוא שניכר לג' בני אדם.

פירש"י שאם אינו ניכר לג' בני אדם ונשבע לשנות את הידוע הרי הוא חייב משום שבועת שקר. מיהו עי' ברמב"ם בפ"ה מהל' שבועות הכ"ב שכתב וז"ל, דבר ידוע אצל החכמים בעלי שכל ומדע שהשמש גדולה מן הארץ מאה ושבעים פעמים, נשבע אחד מן העם שהשמש גדולה מן הארץ אינו לוקה משום שבועת שוא, שאף על פי שהדבר כן הוא, אין דבר זה גלוי וידוע לכל העם, אלא לגדולי החכמים בלבד, ואינו חייב אלא אם כן נשבע על דבר שגלוי וידוע לשלשה בני אדם משאר העם, כגון איש שהוא איש ואבן שהוא אבן, וכן אם נשבע שהשמש קטנה מן הארץ אינו לוקה, ואף על פי שאין הדבר כן, מפני שאין זה ידוע לכל אדם, ואינו כמי שנשבע על האיש שהוא אשה, שהרי לא נשבע אלא על ראית עיניו, שהרי הוא רואה אותה קטנה, וכן כל כיוצא בזה מדברי חשבון תקופות מזלות וגימטריאות, וכיוצא בהן מדברי חכמה שאין ניכרין אלא לאנשים אחרים עכ"ל. ומבואר בדבריו שלפעמים אם אינו ניכר לשלשה אנשים רגילים הרי זה בגדר

שבועת אמת היכא שי"ל שנשבע על ראיית עיניו.

קכד) וכי קא משתבע אדעת' דידי' אישתבע.

ע' בגמ' דאמרינן ודלמא האי גברא ציפורא רבא חזי ואסיק ל' שמא גמלא, וכי קא משתבע אדעת' דידי' אישתבע וכו', ומסקינן שבתר פומי' אזלינן. וצ"ב מה הוא ההוה שהוא יכול לומר שהוא ראה עוף גדול ושהתכוין לקרוא לו גמל.

מיהו ע' בירושלמי במס' נזיר בפרק א' הלכה א' דאמרינן אם במתכוין לזוור, אפילו אמר שאזכיר פת אהא נזיר ע"כ, הרי שאדם יכול לקבוע פירוש חדש למלה, והרי זה תופס בהלכה ונחשב פירוש מעליא של המלה, כמו התם שהוא יכול לקבוע שבשבילו המלה פת פירושה נזיר, דעיי"ש בפני משה ובקרבן העדה שפירשו כן את הכוונה שם (ולא שהוא מקבל על עצמו דין נזירות כשיאמר את המלה פת, ואמירת המלה פת תהי' רק הזמן של תחילת הנזירות), וכן מוכח באמת מקושיית הירושלמי שם כמו שיבואר למעיין שם. ולפ"ז י"ל שגם כאן הוה אמינא שהוא יכול לומר שהתכוין להפירוש הזה החדש שנתן להמלה גמל.

ובביאור הא דמסקינן שבתר פומי' אזלינן י"ל דשאני בהירושלמי שם דאיירי כשאמר את פירושו לפני הפלאתו, אבל הכא הרי רק אחרי שנשבע הרי הוא אומר שהתכוין לפירוש חדש להמלה גמל, וא"כ נהי שבכחו לעשות כן, אבל מה שהוא אומר שכן הי' בלבו בשעה שנשבע הוא

דברים שבלב. וזהו הטעם למה מסקינן שבתר פומי' אזלינן. ברם נהי שהפני משה שם פי' שאיירי שהוא אומר לכשאזכיר פת וכו' לפני שאמר את המלה פת, אבל הקרבן העדה פי' דאיירי שאחרי שאמר פת הרי הוא אומר שכוונתו היתה לנזירות

דף ל' ע"א

קכד*) מראה מקומות.

הנה מלבד ממה שאני מדפיס כאן, יש הרבה מקומות בספרי האחרים שדנתי על הרבה ענינים שבדפים הבאים כאן, ואפשר למוצאם ע"י העיון במפתחות ש"ס במסכת שבועות מה שציינתי דף אחר דף על הגמ' רש"י ותוס'.

קכה) ועמדו שני אנשים ולא נשים.

ע' בחי' חת"ס לעיל על דף כ"ט ע"ב על תד"ה שבועת העדות וכו', וכן כאן על תד"ה כל כבודה וכו', שביאר שאע"פ שהגדת עדות היא מ"ע שהזמ"ג, שהרי אין ב"ד דנין בלילה, בכל זאת צריכים למעט נשים מועמדו שני אנשים, כי מצד היותה מ"ע שהזמ"ג אכתי לא היו נשים פסולות אם היו מעידות.

וכעין זה איתא בתוס' בקידושין דף ל"ו ע"א בד"ה הקבלות וכו', דעיי"ש שהקשו למה צריכים פסוק למעט נשים מעבודה, תיפוק ל' משום שאין עבודה כשירה בלילה, ונשים פטורות ממ"ע שהזמן גרמא, ותירצו שצריכים את הפסוק כדי לפוסלן.

שעבודה ועדות בכלל אינן בגדר מצות שהזמן גרמא, כי מצד המצות של עדות ועבודה הרי המצות ההן היו נוהגות גם בלילה, רק שאינן נוהגות בלילה כי אין ב"ד דנין בלילה, וכן אין עבודה כשירה בלילה, וכן תי' בספר המקנה בקידושין על קושיית תוס' שם שהבאנו. וכבר הארכתי בספרי על חומש בפרשת כי תצא על "תמחה את זכר עמלק" [ב] סק"א, וכן בספרי על קידושין בח"ב אות ת"א, ובחלק ההערות שם על דף ל"ו הערה כ"ה, בענין היכא שהמצוה אינה נוהגת בזמן מסוים משום סיבה צדדית.

קכו) ועמדו שני אנשים ולא נשים.

הנה בב"ק דף ט"ו ע"א וקידושין דף ל"ה ע"א דרשינן שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין ולכל דינין ולכל מיתות שבתורה. וצ"ע למה צריכים קרא לדינין, דהיינו הילפותא מואלה המשפטים אשר תשים לפניהם אחד אנשים ואחד נשים במשמע, הלא אם אינם בכל דינין שבתורה למה צריכים למעט נשים מעדות מועמדו שני אנשים ולא נשים, תיפוק ל' משום שהעדות היא עדות שאי אתה יכול להזימה.

וי"ל שנהי שמהמיעוט של ועמדו שני אנשים ידעינן שהם בדין הזמה, אבל לא היינו יודעים שהשוה אותן הכתוב לאנשים גם בנוגע לשאר דינין שבתורה, ולכן צריכים את הילפותא הנ"ל מלפניהם. והנה יש ליתן עוד טעם למה צריכים למעט מועמדו, והיינו משום שבאמת לא הי' סגי בזה שעדותן היא עשאא"ל, כי

מיהו לכאורה אפשר לומרשמה שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא הרי זה רק ממצות שנוגעות להן עצמן, כגון סוכה ותפילין, אבל במצות שהן צורך אחרים, כגון הגדת עדות לבעל דין והקרבת קרבנו של בעל הקרבן, אולי הן חייבות, ולכן צריכים פסוקים לפוטרים מהגדת עדות והקרבת קרבנות, ומעתה קשה מנלן שהן פסולות, אולי הפסוקים באים רק לפוטין ולא לפוסלן.

וצ"ל שסברא פשוטה היא שהן פטורות גם ממצות שהן לצורך אחרים ואין צורך לפוטין מדרשה, ומש"ה בע"כ צ"ל שהפסוק בא לפוסלן.

מיהו מתוס' כאן בד"ה כל כבודה בת מלך פנימה יוצא שאינה סברא פשוטה, דהנה תוס' הקשו מה היא הראי' מלשון אנשים שנשים פסולות להעיד, אולי כשירות הן להעיד רק שנקטה התורה אנשים כי כל כבודה בת מלך פנימה, ותירצו וז"ל, דגבי עדים ע"כ צריכין לבא דאין עד מפי עד כשר וכו' עכ"ל, הרי שתוס' סוברים שאם היו כשירות היו חייבות לבוא להעיד, ולא היינו אומרים שכל כבודה של בת מלך פנימה, וא"כ ה"ה שי"ל שלא היינו פוטרים אותן משום זמן גרמא, ולכן צריכים דרשה כדי לפוטרים וצ"ל דרך הפכית, והיינו כעין תירוצם של תוס', שא"א לומר שהתורה מתכוונת רק לפטור אותן, כי אם הן כשרות לא שייך שהתורה תפטור אותן ממצות שהן צורך אחרים, ומש"ה בע"כ צ"ל שהתורה באה לפוסלן (וטעם התורה בזה לא ידוע לנו). והנה יש מקום לתרץ את הקושיות הנ"ל של תוס' בקידושין והחת"ס ולומר

צריכים ועמדו כדי לפעול שהן פסולות בפסול הגוף ולא רק שהגדתן פסולה משום עשאאי"ל, והנפ"מ הוא דמשום כך אמרינן שאם אחד מהעדים היא אשה כולם פסולים משום הדין שאם נמצא אחד מהם קרוב או פסול כולם בטלים, משא"כ משום הפסול של עשאאי"ל לא היו כולם בטלים כי אין זה פסול בגוף העד אלא רק בהגדתו.

ועיין בקו"ש על כתובות באות קי"ג שהביא שתוס' בסנהדרין דף מ"א ע"א בד"ה כמאן וכו' סוברים שגם אם אחד מהעדים הוא עשאאי"ל כולם בטלים, שהרי כתבו תוס' שאם יש ג' עדים, ואחד מהם אמר איני יודע בהחקירות, כולם בטלים משום הדין של נמצא אחד מהם קרוב או פסול כולם בטלים, והרי מי שאומר איני יודע בהחקירות הרי הוא פסול משום שהוא נעשה עי"ז עד שאי אתה יכול להזימו, ובכל זאת אנו רואים שתוס' סוברים שגם בכגון זה כולם בטלים אע"פ שהפסול הוא רק בהגדה.

מיהו הקו"ש העיר שם שרש"י בסנהדרין שם בד"ה ורבי עקיבא וכו' פירש בדרך אחרת מתוס', והיינו שכולם בטלים כי באמת גפ שאר העדים הם עדים שאי אתה יכול להזימם, כי אין העדים נעשים זוממים עד שיזומו כולם, והרי את העד שאמר איני יודע אי אפשר להזים.

ועוד הביא הקו"ש שבמכות דף ו' ע"א פרכינן הרוג יציל את הרוצח כי הוא פסול לעדות וזה גורם שגם יתר העדים פסולים (ומתרצינן שכיון שלא בא להעיד לא שייך שיפסול את כולם), ובסנהדרין דף ט' ע"ב בד"ה לרצונו פירשו תוס' שההורג פסול לעדות משום שהוא טריפה וטריפה פסול

לעדות, והעיר הקו"ש דהא ברף ע"ח ע"א שם מבואר שהטעם למה טריפה פסול לעדות הוא כי אינו בזוממי זוממין אשר משום כך הוא עד שאי אפשר להזימו, הרי שאולי תוס' גם בדבריהם הנ"ל שגם היכא שפסול משום עשאאי"ל אמרינן שכולם בטלים.

(והנה באמת יש לעיין בדברי תוס' הנ"ל ברף ט' שם, דנהי דס"ד במכות שם שאם נמצא אחד מהם קרוב או פסול כולם בטלים אפילו אם לא העיד הפסול בב"ד, אבל מ"מ לכאורה לא שייך לומר כן אלא בפסול קורבה וכדומה, דגם בשעת ראי' הי' קרוב והי' כאן דבר הפוסל, משא"כ בטריפה שפסול משום עשאאי"ל הרי הפסול הזה אינו נמצא בעולם בשעת ראי', דהא אינו חל על גופו של העד אלא על הגדתו, דהא כבר כתבנו שהיכא שהעד הוא עשאאי"ל משום שאמר א"י בחקירות לא מיקרי שהגברא הוא עד פסול, אלא רק הגדתו פסולה משום שא"א להזימה, וא"כ לכאורה כל גווי דעשאאי"ל שוים הם בדבר זה, והה"נ שכשהסיבה היא משום היותו טריפה לא חל על הגברא שם של עד פסול, אלא כל הפסול הוא רק על הגדתו לחוד, וא"כ מאחר שרק הגדתו לחוד פסולה, לא קיים פסול זה אלא לאחר שבא לב"ד והעיד, אבל בשעת ראי' עוד לא קיים עוד שום דבר הפוסל, דהא בשעת ראי' אכתי אין כאן הגדה, וא"כ קשה מאי פרכינן שהרוג יציל בראייתו לחוד, הלא הפסול של טריפה חל רק בשעת ההגדה, אבל בשעת ראי' אכתי לא מיקרי שנמצא אחד מהן קו"פ. ואולי יש להוכיח מדברי תוס' דהיכא שהוא עד שאאי"ל משום

סיבה בגופו, שפיר מיקרי שיש כאן פסול בגופו של העד, וממילא הרי הוא בגדר עד פסול גם בשעת ראי', וצ"ע. ועכ"פ לפ"ז גם אם אשה היתה פסולה רק משום עשאאי"ל היינו אומרים שכולם בטלים כיון שהסיבה היא בגופו של העד.)

ועי' עוד בדו"ח לרעק"א בגיטין דף ג' ע"ב בד"ה בגמ' אי לר"מ וכו' שכתב שלא אמרינן נמצא אחד מהם קרוב או פסול כולם בטלים אלא כשהפסול הוא בגופו של העד, אבל לא היכא שרק הגדתו פסולה ואילו הוא עצמו אינו פסול בגופו, ומש"ה היכא שאחד מעדי הגט חתם שלא לשמה, אין העדים האחרים נפסלים בגללו (ומשמע שכוונתו היא כהנ"ל, ולא רק משום שלא לשמה אינו מפסולי עדות אלא מפסולי גירושין) וז"ל שם, ולענ"ד באם הרבה עדים חתומים (על גט), וקצתם חתמו שלא לשמה, דהגט כשר ע"י אינך חתימות דחתמו לשמה, ובפסול זה שלא לשמה אין הפסול מתפשט על כל העדים, ואינו דומה לנמצא א' מהם קרוב או פסול, דהתם הפסול בגופו דעד דלא חזי להעיד עכ"ל.

והנה השיטה של הנו"ב במהדורא תניינא בסי' ע"ו היא שאם העד פסול רק בפסול דרבנן לא אמרינן שאם נמצא אחד מהם פסול כולם בטלים. וצ"ע דכיון שהוא פסול מדרבנן א"כ לא ידונו בו דין הזמה, וא"כ שוב מיפסל מן התורה משום שהוא עשאאי"ל, וא"כ שוב נימא שבטלו כולם משום הפסול הזה שהוא מדין תורה, ובע"כ צ"ל שהנו"ב נוקט שבגלל זה שהוא עד שאי אתה יכול להזימו לא אמרינן שכולם בטלים.

(מיהו גם בלא"ה יש לומר שלק"מ על הנו"ב, כי בכה"ג מהתורה הרי הוא שפיר עד שאפשר להזימו, ומההסתכלות של התורה הרי הוא עד שאי אפשר להזימו רק משום סיבה צדדית, דהיינו שאין לנו ב"ד שיקבלו את עדות המזימים כיון שהם פסולים מדרבנן, וא"כ י"ל שהיכא שאי אפשר להזימו רק משום סיבה צדדית ולא משום סיבה בגוף העד או בעדותו, אינו פסול, וכבר הבאתי עוד דוגמאות לדבר זה בספרי על סנהדרין באות כ"ג, ובספרי על מכות באות י"ג. גם יש לעיין דאולי אם יעברו ב"ד ויקבלו את עדותו אע"פ שהוא פסול מדרבנן, אשר בכה"ג שפיר יש כאן עדות מהתורה, ושוב הזימו אותם, אולי באמת נקבל את עדות ההזמה כיון שמהתורה הרי הוא חייב בכאשר זמם, מיהו לא מסתבר שמשום זה לחוד נחשב יכול להזימו.)

והנה יש עוד טעם למה צריכים למעט נשים מועמדו ולא הי' מספיק בזה שהיא עשאאי"ל, דהנה עיין ברא"ש כאן שהביא שהירושלמי ממעט אשה מג"ש שני שני מהא דכתיב באלדרד ומידרד וישארו שני אנשים במחנה, דמה התם היו אנשים ולא נשים הה"נ שלעדות צריכים אנשים ולא נשים, וסיימו "למדנו שאין אשה מעידה, מעתה אין אשה דנה", ומעתה אילו היתה אשה פסולה לעדות רק משום עשאאי"ל, אכתי היתה כשר לדון, דרק אם היא פסולה משום פסול הגוף שייך לומר שגם בדיינים נאמר פסול זה, אבל אם הפסול אינו משום השם של אשה, אלא משום שעדותה היא עדות שאי אתה יכול להזימה, א"כ איך שייך להעביר פסול זה לדיינים, הלא אינם

הקורבה הפוסלת, משא"כ בעשאאי"ל הלא עצם הדבר הפוסל מתחדש רק בשעת הגדתו, דאז נעשית לפנינו הגדה שאי אתה יכול להזימה, אבל בשעת הראי' אכתי ליכא לפנינו שום דבר הפוסל, ומש"ה לא שייך לפסול משום תחילתו בפסלות (וכבר הערנו כעין זה בנוגע לדברי תוס' בסנהדרין דף ט'), משא"כ לאחר שממעטים קטן מאנשים, הרי זה בגדר פסול הגוף, ושפיר שייך לפסול משום זה שתחילתו היתה בפסלות.

דף ל"ב ע"א

קכז) בענין עד אחד בממון, ובענין מתוך שאינו יכול להשבע משלם.

ע"י בקצה"ח בסי' ע"ה סקי"א שהביא את שיטת המהרש"ך שמתוך שאינו יכול להשבע משלם הוא דין דרבנן. ובביאור שיטתו יש להקדים, דהנה בגמ' כאן פליגי תנאי במשביע עד אחד שיבוא ויעיד לו עדות, והעד נשבע שבועת העדות שאינו יודע לו עדות, ואח"כ הודה ששיקר, האם הוא חייב קרבן כמו ששני עדים חייבים בציור כזה, דתנא קמא פוטר ורבי אלעזר ב"ר שמעון מחייב, ואמרינן שראב"ש סובר שעד אחד לממונא הוא דאתא, ומש"ה הרי הוא מדמה אותו לשני עדים, ות"ק סובר שלשבועה הוא דאתא, ופירש"י שלממונא הוא דאתא פירושו הוא דס"ל לראב"ש שעד אחד אינו מחייב שבועה אלא הרי הוא מהני להוציא ממון כמו שני עדים, ו"לא יקום עד אחד וגו'" לא בא למעט

עדים, ולא שייך בהם אפשרות של הזמה ואי אפשרות להזימם.

וע"י עוד בב"ב דף קנ"ה ע"ב דאמרינן שקטן פסול לעדות כי כתיב ועמדו שני אנשים, ורש"י ב"ק דף פ"ח ע"א כתב טעם זה, אבל כתב ג"כ משום שעדותו היא עשאאי"ל, וכתב רעק"א בגליון הש"ס בב"ק שם שהגמ' בב"ב לא נקטה הטעם של עשאאי"ל כי י"ל כשיטת הסמ"ע שמדרבנן לא צריכים בדיני ממונות עשאאי"ל, אבל רש"י בב"ק שם אזיל על הגמ' שם דאירי בדינים דאורייתא, ולכן שפיר כתב גם משום עשאאי"ל. מיהו צ"ע דא"כ למה צריכים מדאורייתא את הדרשה של ועמדו שני אנשים ולא קטן, תיפוק לי' משום עשאאי"ל. וי"ל שבאמת מהתורה צריכים את המיעוט רק בשביל נשים (כיון שאפשר להזימן כיון שהן בכל דינין שבתורה) אלא שזה נשאר אמת שאפשר למעט גם קטן, כי המיעוט הוא על כל מי שאינו איש. מיהו גם י"ל ככל הנ"ל, והיינו שצריכים ועמדו למעט קטן גם מהתורה, והיינו כדי לקבוע פסול הגוף אשר משום כך שייך לומר שאם נמצא אחד מהם קטן כולם פסולים, וגם כדי שנאמר שמעתה שאין קטן מעיד גם אין קטן דן.

ובאמת בנוגע לקטן יש עוד נפ"מ שיוצא מזה שיש בו פסול הגוף, והיינו לענין תחילתו בפסלות, דאי משום עשאאי"ל לחוד אכתי נראה שהי' יכול להעיד בגדלותו על מה שראה בקטנותו, דהא בכה"ג לכאורה א"א לאתויי עלה משום הדין של תחילתו בפסלות, דהא זה שייך רק בפסול הגוף כגון קרוב, משום שגם בשעת הראי' היתה כאן

דף ל"ח ע"ב

קכח) שבועת הדיינים הטענה שתי כסף וההודאה בשוה פרוטה.

ע"י ברמב"ם בריש הל' טוען ונטען שכתב וז"ל, הטוען את חבירו במטלטלין והודה לו במקצת, הרי זה משלם מה שהודה בו ונשבע על השאר מן התורה וכו' עכ"ל. וצ"ע למה הוצרך לכתוב שהוא משלם את מה שהודה, דהא דבר פשוט הוא, והי' צריך לכתוב רק שהוא נשבע על מה שכפר.

וי"ל שכוונתו היא לומר שחייב שבועה על מה שכפר רק אם ההודאה שלו היא הודאה שמחייבת אותו לשלם, ולאפוקי אם הוא הודה במקצת קנס, דבכה"ג מכיון שאינו חייב לשלם את מה שהודה כי המודה בקנס פטור, הרי הוא פטור מלהשבע. ולכאורה זהו דלא כהדרך בתוס' להלן בדף מ' ע"א בד"ה והודה לו וכו' שרבן גמליאל סובר שבטענו חטין והודה לו בשעורין הרי הוא פטור רק מלשלם דמי שעורין, אבל חייב הוא לישבע על כפירת החטין. מיהו ע"י בדברינו שם.

גם י"ל כהנ"ל שהרמב"ם בא לאפוקי מודה במקצת קנס, רק שלעולם מודה הרמב"ם שאין צריכים הודאה המחייבת, רק הטעם למה הוא פוטר מודה במקצת קנס משבועה הרי זה כי ס"ל שכל התכלית של השבועה היא כדי שיודה על מה שכפר וישלם, והרי בקנס אם יודה יהי' פטור כי מודה בקנס פטור, וא"כ אין טעם להשביעו. ויש נפ"מ בין שני הדרכים,

שאינו מועיל בממון אלא שאינו מועיל לחייב מלקות ומיתה, והקשה הפורת יוסף שלפי רש"י היתה הגמ' צריכה לומר בפירוש שמר סבר שע"א מחייב ממון. ופירש הפורת יוסף דלא כרש"י, אלא שלכו"ע הרי הוא קם רק לשבועה, רק שת"ק סובר שכל עיקר עדותו מהני רק לחייב שבועה, וא"כ עדותו אינה עדות שמחייבת ממון, ומש"ה אינו מדמהו לשני עדים, אבל ראב"ש סובר שבאמת עדותו מחייבת את הבעל דין ממון, רק שהתורה גזרה שהוא יכול לפטור עצמו ע"י שבועה, ומש"ה הרי הוא מדמהו לשני עדים.

והנה רגילים להסביר, וכן כתב הפורת יוסף שם, שגם המחלוקת בין רבי אבא שסובר שאמרינן שמתוך שאינו יכול להשבע משלם לבין רב ושמואל שסוברים שהוא פטור (ורק אם הוא יכול להשבע ואינו רוצה להשבע הרי הוא חייב לשלם), תלוי' בהצדדים הנ"ל, דאם הע"א מחייב ממון, רק שהבעל דין יכול לפטור את עצמו ע"י שבועה, א"כ יוצא שאם אינו יכול להשבע הרי הוא נשאר עם החיוב ממון, אבל אם ע"א מחייב בעיקרו רק שבועה, א"כ אם אין הבעל דין יכול להשבע אין סיבה לחייבו ממון. ומעתה מכיון שאנו פוסקים שהמשיב ע"א פטור א"כ יוצא שאנו פוסקים שע"א מחייב בעיקרו רק שבועה, וא"כ צ"ע למה אמרינן משאיל"מ, וצ"ל שזה רק דין דרבנן וכדברי המהרש"ך.

וע"ע בטעמא דמתוך שאינו יכול לישבע משלם בספרי על ב"ק בחלק א' אות תקנ"ד סק"א.

והיינו היכא שטענו קנס וממון, והודה בהממון וכפר בהקנס, דבכה"ג יש כאן הודאה המחייבת אותו ממון, אבל אין טעם להשביעו כי אפילו אם יודה בהקנס יהי פטור.

מיהו לפי הדרך הזה השני אין דברי הרמב"ם מדויקים כל כך, כי יוצא שגם כשהוא שפיר משלם את מה שהודה אכתי יכול להיות שהוא פטור משבועה, דהיינו כשהחלק שכפר הוא קנס, וכן גם כשאינו משלם את מה שהודה כי הוא קנס, אכתי יכול להיות שהוא חייב להשבע, דהיינו כשהחלק שכפר הוא ממון, וא"כ לא הי' הרמב"ם צריך לתלות את הדבר בזה שהוא משלם את מה שהודה, אלא במה טיבו של החלק שכפר, ואם נרצה לקיים דרך זה בכוונת הרמב"ם נצטרך לומר שנקט הרמב"ם את הציור הפשוט, דהיינו שגם מה שהודה וגם מה שכפר הם אותו סוג, דהיינו או ממון או קנס.)

ונברר קצת את דעות הראשונים בענין אם יש חיוב שבועה על קנס, דהנה עי' בתוס' בב"ק דף מ"א ע"ב בד"ה מודה וכו' שסוברים שאין שבועת ע"א על קנס, ובדף מ"ו ע"א בד"ה דאפילו וכו' סוברים שאין שבועת מודה במקצת כשהוא מודה במקצת קנס של חצי נזק של קרן תמה, וגם הרשב"א בדף מ"א שם בד"ה אלא כשהמית וכו' סובר שאין שבועת עד אחד על קנס, וביאר הרשב"א כהסברא הנ"ל שכתבנו שכל הטעם למה חייבה התורה שבועה הרי זה כדי לאלצו להודות על שקרו ולשלם, והרי בקנס אם יודה יהי פטור, וא"כ אין טעם להשביעו, וכן היא

גם כוונת תוס' בדבריהם בהמקומות הנ"ל עי' בדבריהם, וכן הבין רעק"א בשו"ת מהדורא תניינא סי' נ"ו בד"ה ויש ראי' לנגד המהרש"א וכו', וכן בתשובה ק"מ שם, את כוונת תוס' (ועי' במהרש"א על תוס' שם, ודנתי על דברי המהרש"א בספרי על בבא קמא בחלק א' בסוף הכרך בההוספות על דף מ"ו באות ה'). וגם הטור בסי' שצ"ט כתב כהדרך הנ"ל.

מיהו בשט"מ בדף מ"א ע"ב שם בשם התוס' שאנן בדרכו הראשון מבואר ששפיר יש חיוב שבועת עד אחד גם על קנס, וכן מבואר ברשב"א שם בדברי הראב"ד שהביא שיש שבועת ע"א כשיש ע"א שמעיד על נגיחת תם שמשלם חצי נזק קנסא. והמ"מ בפ"ט מהל' נזקי ממון ה"י כתב שיש שבועת מודה במקצת על הודאה במקצת על נגיחת תם, והש"ך בסי' ת' סק"ו תמה עליו דליכא שבועה על חיוב קנס. ובדברי הר"ש משאנן שהבאנו מבואר ששפיר יש טעם לחייב שבועה בקנס, כי זה פועל שאם אינו מודה שעשה את המעשה, רק שאינו רוצה להשבע, יהי חייב לשלם, וכוונת התורה בהחיוב שבועה היא גם לדבר זה, דהיינו לחייבו ממון אם לא ירצה להשבע אע"פ שאינו מודה, ולכן יש חיוב שבועה גם על קנס אע"פ שאם יודה יהי פטור.

ועי' ברמב"ם בפ"ט מהל' נזקי ממון ה"ו שכתב וז"ל, אבל אם הי' תם פטור (כשהוא כופר הכל) אף משבועת היסת, שאפילו הודה מעצמו פטור, שחצי נזק קנס הוא ומודה בקנס פטור עכ"ל. והש"ך בסי' ת' סק"ו הוכיח מדבריו שגם אין שבועת

מודה במקצת על קנס. והקהלות יעקב על ב"ק בסי' ל"ג כתב וז"ל, ה"י אפשר לחלק ולומר שדוקא שבועת היסת דרבנן, דכשאינו נשבע לא נחתינן לנכסי, ואינו אלא חיוב כדי שיודה, ובקנס דאי מודה מיפטר לא שייך חיוב שבועה, אבל שבועה דאורייתא שמתחייב על ידה ממון אם לא ישבע, אפשר דאיכא נמי בתביעת קנס עכ"ל (כלומר דבשבועה דאורייתא י"ל שכוונת התורה בהחיוב שבועה אינה רק שיודה וישלם מרצונו ולא ישבע, אלא כוונת התורה היא גם לאלצו שיפרוש מהשבועה בלי להודות אשר אז יתחייב לשלם וגם נרד לנכסיו).

ובדברי רעק"א בהתשובות שציינתי אליהן לעיל מבואר שהא ודאי שאם סוברים שבאמת כל מחויב שבועה ה"י צריך להיות פטור, רק שהתורה חייבה שבועה לטובת התובע כדי לאלץ את הנתבע להודות ולשלם, א"כ שפיר יוצא שבקנס לא שייך חיוב שבועה כיון שאם יודה ה"י פטור. אבל לפי הדרך שבכל חיוב שבועה הרי הוא חייב ממון מיד ע"י הודאתו במקצת או ע"י העד אחד, רק שהתורה קבעה שבועה לטובת הנתבע, דע"י שישבע יוכל לפטור את עצמו, ושלכן אם הוא מחויב שבועה ואינו יכול להשבע הרי הוא נשאר חייב לשלם, א"כ י"ל שגם בקנס שייך חיוב שבועה כדי לאלצו להודות, כי אם יודה באמת לא יהי' נחשב מודה בקנס, כי גם בלא הודאתו הרי הוא חייב מעיקר הדין, וא"כ אם הוא יודה הסיבה לחייבו לא תהי' הודאתו אלא העובדא שהוא חייב ממון מעיקר הדין כל זמן שלא נשבע, אלא

שתוס' בדף מ"א שם כתבו שלא מסתבר לומר שלא נאמר בכגון זה שמודה בקנס פטור, ובדף מ"ו שם צידדו בדבר, ולכן כתבו שם עוד תירוץ נוסף על התירוץ שבקנס לא שייך חיוב שבועה עכ"ד רעק"א.

והנה יש עוד נפ"מ שיוצא מהביאור שכתבנו בכוונת דברי הרמב"ם שהבאנו בתחילת האות, והיינו שהיכא שעל מה שהוא מודה הרי הוא פטור משום קים ל"י בדרכה מיני' לא יצטרך להשבע על מה שכפר. מיהו באמת גם היכא דאמרין קים ל"י בדרכה מיני', אע"פ שהוא פטור מדיני' אדם ואין ב"ד גובים ממנו, אבל אכתי חייב הוא מדיני' שמים, וא"כ אולי סגי בזה כדי להחשב הודאה שמחייבת ממון, וכ"כ הקצה"ח בסי' פ"ח סק"י בביאור הדרך שבטענו חטין והודה לו בשעורין רבן גמליאל מחייב שבועה אבל גם הוא מודה שהוא פטור מלשלם את השעורין, וכתב דחייב שבועה משום שהוא חייב לשלם את השעורין מדיני' שמים. מיהו אכתי יצויר היכא שעושים בו החומרא אשר בכה"ג סובר הקצה"ח בריש סי' כ"ח שהוא פטור אפילו מדיני' שמים.

והנה הקצה"ח שם ציין לדבריו לעיל בסי' פ"ז סקכ"ג. מיהו המעיין בדבריו בסי' פ"ז שם יראה שכתב שם דרך אחרת, והיינו שהיכא שעל מה שהודה הרי הוא פטור משום קים ל"י בדרכה מיני' הרי הוא בכל זאת חייב לישבע על מה שהוא כופר משום שבקל"ב"מ הרי הוא חייב באמת מדינא רק שגזירת הכתוב היא שב"ד לא יגבו ממנו, והרי זה כמו היכא שהוא חייב אבל הוא

גבר אלים שאי אפשר לגבות ממנו עכ"ד, ומעתה כיון שציינן הקצה"ח לדבריו בסי' פ"ז, ודימה טענו חיטין והודה לו בשעורין לקלב"מ, צ"ל שבטענו חיטין והודה לו בשעורין הרי הוא חייב באמת לשלם בחיוב גמור כיון שיודע האמת שהוא חייב לו, רק שאין ב"ד יכולים לדונו, ומש"ה סגי בהודאה כזו בשביל מודה במקצת, אבל היכא שחייב באמת רק מדיני שמים וכמו בגרמא בניזקין אין זה מספיק בשביל מודה במקצת. וצ"ע אם הנ"ל נכון בכוונת הקצה"ח במה שציינן לדבריו בסי' פ"ז.

קכט) שבועת הדיינים הטענה שתי כסף וההודאה בשוה פרוטה.

הנה יש שלשה מקרים שהדיינים משביעין את הנתבע שבועה דאורייתא, דהיינו שבועת מודה במקצת ושבועת השומרים ושבועת עד אחד. ובדף מ"א ע"א אמר רב נחמן בר יצחק בשם שמואל ששבועת עד אחד נוהגת אפילו כשהתובע תובע רק שוה פרוטה, ולפ"ז המשנה לא איירי בשבועת עד אחד.

ובנוגע לשבועת השומרים יש מחלוקת איך לפרש את מה שכתוב בפרשת שומרים כי הוא זה, דהיינו האם זה קאי על מודה במקצת הלואה, ולא קאי על שבועת השומרים, אלא עירוב פרשיות כתוב כאן, או האם זה קאי על שבועת השומרים, ואין עירוב פרשיות כתוב כאן. ושיטת רש"י בב"ק דף ק"ז ע"א היא שאם כי הוא זה קאי על טענת מלוה ולא על שבועת השומרים, אלא עירוב פרשיות כתוב כאן,

הרי השומר נשבע על טענת נאנסה אפילו אם לא הודה בכלום. ולפ"ז לכאורה יוצא ש"הטענה שתי כסף וההודאה בשוה פרוטה" קאי רק על שבועת מודה במקצת, וצ"ע למה נקט התנא לשון של שבועת הדיינים שהיא לשון כללית, הלא כוונתו היא רק לשבועת מודה במקצת, וא"כ ביותר הי' לו לומר שבועת מודה במקצת הטענה שתי כסף וכו'. ובע"כ צ"ל שהתנא של המשנה סובר שאין עירוב פרשיות כתוב כאן, אלא כי הוא זה קאי על שבועת השומרים, ובשבועת השומרים צריכים כפירה והודאה, והיינו שמלבד מטענת נאנסה על חלק אחד של הפקדון שזהו בגדר כפירה, צריכים גם שיודה על חלק אחר, דהיינו שיודה שפשע, או שנגנבה או נאבדה בשומר שכר או שואל, ושוב ילפינן שבועת מודה במקצת משבועת השומרים כמו שמבואר בתוס' בדף ק"ז שם.

(איברא יש מקום לומר שגם אם סוברים שעירוב פרשיות כתוב כאן, נהי שלפי רש"י יש שבועת השומרים על כפירה לחוד בלי שום הודאה כי "כי הוא זה" קאי רק על מלוה, אבל אכתי יכול להיות שטענת שתי כסף לפי שמואל, או כפירת טענה שתי כסף לפי רב, צריכים גם בפקדון, כי כסף או כלים קאי גם על פקדון. ועי' להלן באות קמ"ד בענין אם צריכים שתי כסף בשביל שבועת השומרים).

והנה דברינו הנ"ל הם כשיטת רש"י, אבל ר"ת שם סובר שגם המ"ד שסובר שעירוב פרשיות כתוב כאן סובר ששומר אינו חייב להשבע על טענת נאנסה אא"כ הוא גם מודה במקצת, דכי הוא זה קאי גם

על פקדון, ואילו המ"ד שסובר שאין עירוב פרשיות כתוב כאן סובר שמלבד החלק שטוען עליו נאנסה, וכן החלק שהוא מודה בו, צריכים גם כפירה (כגון להד"ם), ולפ"ז לשון המשנה מתאימה גם לשבועת השומרים גם לפי המ"ד שסובר שעירוב פרשיות כתוב כאן. ועי' עוד בב"ק דף ק"ז ע"א ובתוס' שם בנוגע לשיטות רש"י ור"ת הנ"ל.

והנה כבר הבאנו ששמואל סובר שהדין של המשנה אינו נוהג בשבועת עד אחד, אלא בשבועת עד אחד אין צורך בטענת שתי כסף והודאה בשה פרוטה. וי"ל שגם הלשון של שבועת הדיינים אינה מתאימה לשבועת עד אחד, כי אינה נלמדת ממה שכתוב בפרשת שומרים ונקרב בעל הבית אל האלהים "אלו הדיינים", אלא מלא יקום עד אחד באיש לכל עון וגו' "אבל קם הוא לשבועה", אבל שבועת מודה במקצת כתובה בפרשת שומרים למ"ד שעירוב פרשיות כתוב כאן, ולפי המ"ד שסובר שאין עירוב פרשיות כתוב כאן הרי היא נלמדת במה מצינו משבועת השומרים כמש"כ תוס' בב"ק שם.

ועי' בר"ן שכתב דברים אחרים בנוגע לכל הנ"ל וז"ל, פרש"י ז"ל שבועה שהדיינים משביעין אותה ע"י כפירה והודאה, שלמדנוה מאשר יאמר כי הוא זה וכתוב עלה ונקרב בעל הבית אל האלהים דהיינו שבועת מודה מקצת הטענה שתי כסף וכו', פירוש לפירושו שאע"פ ששבועת הפקדון [שבועת הדיינים] היא, בטוען נאנסו או נאבדו או נגנבו, וכן שבועת עד אחד שבועת

הדיינים נמי היא, הכא הכי קתני שבועת הדיינים של מודה מקצת צריך שתהא הטענה שתי כסף וההודאה שוה פרוטה, ולא כל שבועת הדיינים קתני, אי נמי דשבועת הפקדון לאו בכלל שבועת הדיינים היא, דשם אחר יש לה ושבועת הפקדון מקריא, לפי ששבועת הפקדון כוללת כל עסק שבועה שעל ידי פקדון, ושבועת עד אחד נמי כיון דלא [כתיבא] בהדיא, ליתא בכלל שבועת הדיינים עכ"ל.

קל) שבועת הדיינים הטענה שתי כסף וההודאה בשוה פרוטה.

הנה להלן בדף ל"ט ע"ב פליגי רב ושמואל, דרב סובר שכוונת המשנה היא שהכפירה צריכה להיות שתי כסף, אשר לפ"ז יוצא שהתביעה צריכה להיות שתי כסף ופרוטה, ואילו שמואל סובר שכוונת המשנה היא שהתביעה עצמה צריכה להיות שתי כסף, ולשונו של שמואל היא ש"הטענה עצמה שתי כסף אפילו לא כפר אלא בפרוטה ולא הודה אלא בפרוטה", ולכאורה שמואל או או קאמר, דהיינו שכוונתו לומר אפילו אם כפר בפרוטה והודה בכל היתר, או שהודה בפרוטה וכפר בכל היתר. מיהו לפ"ז הי' מספיק לומר אפילו לא כפר אלא בפרוטה, ולא הי' צריך להזכיר את הציור שהודה בפרוטה וכפר בכל היתר, דהא גם רב סובר שמספיק בהודאה בפרוטה וכדאיתא בפירוש בהמשנה.

ואולי י"ל שכוונת שמואל במה שאמר אפילו לא כפר אלא בפרוטה ולא הודה

אלא בפרוטה היא לרבות היכא שהודה בפרוטה וכפר בפרוטה ועל השאר אמר איני יודע, דהי' מקום לומר שעל כל השתי כסף הרי הוא צריך להודות ולכפור, וקמ"ל שאין צריכים כן, אלא מספיק בזה שהטענה היא שתי כסף. מיהו לכאורה דחיק טובא לפרש כן את כוונת שמואל בלשונו הנ"ל.

והנה אפילו אם נאמר שלפי שמואל הרי הוא חייב שבועה בהציור הנ"ל, אבל לפי רב לכאורה הרי הוא פטור כי צריכים כפירה של שתי כסף. ואיני יודע אינו בגדר כפירה, דהנה זה לשון הגמ' להלן שם בדעת רב, אמר לך רב כסף (כסף או כלים) כי אתא מעיקרא לכפירה הוא דאתא, דא"כ (כלומר שאם נאמר שלהטענה הוא דאתא כמו שסובר שמואל) לכתוב רחמנא כי יתן איש אל רעהו כלים לשמור, ואנא אמינא מה כלים שנים אף כל שנים, כסף דכתב רחמנא למה לי, אם אינו ענין לטענה תנהו ענין לכפירה, ובפשטות כוונת הפסוק היא לחדש דין מסוים שצריכים בדוקא כפירה של שתי כסף, מיהו אולי י"ל שכוונת הפסוק היא רק שצריכים טענה של שתי כסף ופרוטה, ומה שכתוב כפירת טענה של שתי כסף, הרי זה רק בגדר ילפותא שממנה משתמע שהטענה היתה שתי כסף ופרוטה, ואם נאמר שהדין האמור בזה הוא רק שצריכים טענה של שתי כסף ופרוטה א"כ גם בהציור הנ"ל של הודה בפרוטה וכפר בפרוטה ועל השאר אמר איני יודע יהי' חייב שבועה כי יש טענה של שתי כסף ופרוטה. ועכ"פ בודאי בפשטות נראה שלפי רב נאמר באמת שצריכים בדוקא שיכפור בשתי כסף.

ברם באמת אפילו אם נאמר שב"כפירת טענה שתי כסף" נאמר דין עצמי מסוים, ואינו רק גילוי מילתא שצריכים טענה של שתי כסף ופרוטה, גם לפ"ז יש לחקור מה יהי' לפי רב בהציור הנ"ל של הודאה בפרוטה וכפירה בפרוטה ואיני יודע על השאר, דמצד אחד י"ל כמו שנקטנו עד עכשיו שהכוונה ב"כפירת טענה שתי כסף" היא שצריכים כפירה ממש בשתי כסף אשר לפ"ז בהציור הנ"ל יהי' פטור כי לא כפר בשתי כסף וכמו שנקטנו לעיל בסמוך, אבל מצד שני י"ל שהכוונה בזה היא שצריכים חיוב שבועה על שתי כסף, והרי בהציור הנ"ל שפיר יש חיוב שבועה על שתי כסף, כי גם על מה שאמר איני יודע הרי הוא מחויב שבועה. ובאמת לפי הצד הזה ה"ה שהיכא שהודה בפרוטה ועל כל השתי כסף אמר שאינו יודע יהי' מחויב שבועה.

ובאמת כן הוא הדין, דהיינו שאין צריכים כפירה ממש אלא סגי באיני יודע, שהרי הדין הוא שאם אמר חמשין ידענא וחמשין לא ידענא הרי הוא מחויב שבועה שאינו יכול להשבע ומשלם. וכך הוא גם לפי שיטת רב בשתי כסף שצריכים כפירת טענה שתי כסף, דהא אנחנו פוסקים כרב שצריכים כפירת טענה שתי כסף, וכן שבחמשין ידענא וחמשין לא ידענא הרי הוא חייב לשלם כי הוא מחויב שבועה שאינו יכול להשבע, וא"כ ה"ה בהודה בפרוטה וכפר בפרוטה ועל השאר אמר איני יודע יהי' חיוב שבועה. מיהו הנ"ל הוא אמת רק לפי רבי אבא שסובר שמחויב שבועה שאינו יכול להשבע משלם, אבל רב ושמואל סוברים שהוא פטור, וא"כ רב

עצמו סובר שעל טענת איני יודע אין חיוב שבועה, והכוונה בכפירת טענה שתי כסף היא דוקא לכפירה.

שוב ראיתי בשער משפט על חו"מ סי' פ"ח בסק"ב שכתב כעיקר דבריני הנ"ל, אלא שצייד בתחילה לומר שהציור של הודה בפרוטה וכפר בפרוטה ועל השאר אמר איני יודע הוא יותר גרוע מהציור של חמשין ידענא וחמשין לא ידענא, דהנה כתב שם כדרכינו הנ"ל שכוונת שמואל היא לציור אחד שהודה בפרוטה וכפר בפרוטה ועל השאר אמר איני יודע, והוסיף לדון שי"ל שהיינו רק לפי שמואל שסובר שהטענה עצמה שתי כסף ושלא נאמר שהכפירה צריכה להיות של שתי כסף, אבל שיש לדון מה יהי' לפי רב שסובר כפירת טענה שתי כסף, והביא הא שרב ושמואל סוברים שמחויב שבועה שאינו יכול להשבע פטור, ודלא כרבי אבא שסובר שמשלם, וכתב שלפי רב יהי' פטור בהציור הנ"ל שכפר בפרוטה והודה בפרוטה ועל השאר אמר איני יודע, כי אין כאן לא כפירה על שתי כסף ולא חיוב שבועה על שתי כסף, אבל דן שם מה יהי' בהציור הנ"ל לדידן שאנו סוברים כרבי אבא שמחויב שבועה שאינו יכול להשבע משלם, וכן אנו פוסקים כרב שצריכים כפירת טענה של שתי כסף, וצייד לומר שגם לדידן יהי' פטור, ודלא כדבריני הנ"ל שהשונו ציור זה להציור של חמשין ידענא וחמשין לא ידענא וז"ל, כיון שמה שאמר איני יודע צריך לשלם, דהא חמשין ידענא וחמשין לא ידענא הוי מחויב שבועה דאינו יכול להשבע משלם, והכא נמי (כשהודה

בפרוטה וכפר בפרוטה ועל השאר אמר איני יודע) כיון שחייב שבועה על כפירתו (בהפרוטה), ואינו יכול להשבע על מה שטוען איני יודע וצריך לשלם, א"כ שוב לא נשאר חיוב שבועה רק פרוטה לבדה ופטור עכ"ל, פי' דלא סגי בזה שבתחילה חל חיוב שבועה על שתי כסף אלא צריכים שגם כשהוא נשבע יהי' חיוב על שבועה על שתי כסף. אלא ששוב הסיק שיותר מסתבר לומר ששפיר יכול להשבע בהציור הנ"ל וז"ל, אך מ"מ אכתי יש לחלק, דדוקא לרב דס"ל בנ' ידענא ונ' לא ידענא דפטור לגמרי כיון שאינו יכול להשבע, הוא דלא מחייבין ליה שבועה על הכפירה דפרוטה שאינו דבר חשוב כלל, ומה שאומר איני יודע הוא פטור לגמרי, אבל לדידן דקי"ל מחויב שבועה ואינו יכול להשבע משלם, א"כ כיון דהשבועה חלה על כפירתו שתי כסף, אלא דעל מה שאומר איני יודע אינו יכול להשבע וחייב לשלם, אבל על המותר כיון דמ"מ נתחייב שבועה עליו בצירופא, דהא בבת אחת היא שתי כסף ביחד, שוב לא פקעה השבועה מעליו בשביל מה שחייב לשלם מקצת הטענה, וכן מסתבר. אלו הם דברי הה"ג אאמ"ו זצ"ל והם נכונים ודו"ק עכ"ל.

קלא) ואם אין ההודאה ממין הטענה פטור, כיצד וכו'.

הנה בדף ל"ט ע"ב מבואר שרב מפרש שה'כיצד' קאי על הרישא של המשנה דתנן הטענה שתי כסף וההודאה בשוה פרוטה, וכוונת ה'כיצד' היא שטענו שתי כסף

והודה לו בפרוטה פטור משום שהטענה היא רק שתי כסף ולא שתי כסף ופרוטה, והכפירה היא רק שוה פרוטה ולא שתי כסף, ואילו שמואל מפרש שהכיצד קאי על הסיפא של המשנה דתנן ואם אין ההודאה ממין הטענה פטור, וטענו שתי כסף והודה לו בפרוטה פטור משום שאין ההודאה ממין הטענה, שהרי טענו כסף והודה לו פרוטה שהיא מנחושת, והא דקתני שתי כסף ופרוטה יש לי בידך, אין לך בידי אלא פרוטה, חייב, הרי זה כי טענו חטין ושעורין והודה לו באחד מהן חייב.

והנה רש"י בד"ה וההודאה הביא את המחלוקת שבין רב ושמואל בביאור המשנה, דרב סובר שכוונת המשנה היא שכפירת הטענה צריכה להיות שתי כסף, והטענה עצמה צריכה להיות שתי כסף ופרוטה, ואילו שמואל סובר שכוונת המשנה היא שהטענה היא שתי כסף, ואילו את הבבא של טענו שתי כסף והבבא של טענו שתי כסף ופרוטה פ"י רק כמו פירושו של שמואל, דהיינו שאירי בענין הודאה שאינה ממין הטענה.

ואולי פ"י כן משום שגם רב יכול להודות להדין שיוצא מהמשנה לפי פירושו של שמואל, דהיינו הדין של רב נחמן בשם שמואל שטענו חטין ושעורין והודה לו באחד מהן חייב גם לפי רבנן דרבנן גמליאל, אבל שמואל אינו מודה להדין שיוצא מהמשנה לפי רב דהיינו שטענו שתי כסף פטור.

ועכ"פ יש להקשות על דרכו של שמואל למה הקדים התנא ציור זה של הודאה שאינה ממין הטענה לשאר הציורים ששניים רק לאחר כמה בבות.

קלב) טענו חטין והודה לו בשעורין פטור ורבן גמליאל מחייב.

צ"ע למה לא קבעו את דברי רבן גמליאל על הציורים הקודמים של זהב וכסף, ותבואה וקטנית.

קלג) אפילו תימא רבנן דאמרי בכינוי.

ע"י בר"ן בנדריס דף ב' ע"א שסובר שלפי רבנן אין צורך אפילו בכינוי, וקשה על זה מכאן.

קלד) רש"י ד"ה לאתפוסי חפצא בידי.

וז"ל, או ספר או תפילין כאברהם דאתפסי' לאליעזר ברית מילה עכ"ל. צ"ע למה לא הזכיר ספר תורה שהרי זהו הלכתחילה וכמו שמבואר בסוגיין. וע"י ברש"י על הרי"ף שכתוב בזה"ל, ספר תורה או תפילין כאברהם וכו' עכ"ל. ומסתבר שכן צריך להיות גם ברש"י כאן לפנינו, ובטעות נשמטה המלה תורה.

ואם נרצה לקיים את הגירסא שלפנינו ברש"י כאן י"ל שרש"י איירי בהדין דאורייתא, וס"ל לרש"י שמדאורייתא אין צריכים ספר תורה, אלא רק רבנן תיקנו שלכתחילה צריכים ספר תורה, ורב פפא סובר שתיקנו שדבר זה מעכב ושאינו רק דין לכתחילה.

קלה) בא"ד.

וז"ל, לאתפוסי חפצא בידי, או ספר או תפילין עכ"ל. הנה מלשון לאתפוסי משמע

שלא מספיק בזה שתפילין מונחים עליו דרך קיום מצותן, אלא צריכים תפיסה מיוחדת לשם השבועה. וכן נראה מלשון הרמב"ם שכתב בפ"א מהל' שבועות הי"א וז"ל, ואם אחז תפילין בידו עכ"ל.

קלו) תד"ה שבועת הדיינים.

וז"ל, הא דלא נקט נוהגת באנשים ובנשים כדתנן לעיל גבי שבועת הפקדון משום דמילתא דפשיטא היא, ולעיל לא תני אלא דלא נימא נילף שבועת הפקדון משבועת העדות עכ"ל. צ"ע למה נקטו רק שבועת הפקדון ולא הקשו גם מהא דתנן בסוף פרק ג' לענין שבועת ביטוי ושבועת שוא שהן נוהגת בין באנשים ובין בנשים. וגם בנוגע לשבועת ביטוי יש לתרץ דנקטו כן כי הוה אמינא שילפינן להו משבועת העדות שכתובה בסמוך לה ואינה נוהגת בנשים, והו"א שגם שבועת שוא לומדים משבועת העדות כיון ששוא ושקר בדיבור אחד נאמרו.

קלז) תד"ה לאתפושי חפצא בידי'.

וז"ל, תימה דבשבועת העדות וביטוי ופקדון כשהוא מושבע מפי אחרים דהוי דומיא דשבועת הדיינים ליבעי בהו אנקוטי חפצא עכ"ל. צ"ע איך כתבו שבשבועת הדיינים יש ציור של מושבע מפי אחרים, הלא הוא צריך להשבע בעצמו את נוסח השבועה, או לכל הפחות לענות אמן על מה שב"ד משביעים אותו אשר זהו כמוציא שבועה מפיו, ואילו הציור של מושבע מפי אחרים הוא כשאינו מוציא

שבועה מפיו ואינו עונה אמן, אלא המשביע אומר משביע אני עליכם שאם אתם יודעים לי עדות שתבואו ותעידוני והם אומרים אין אנו יודעים לך עדות. ועוד קשה איך כתבו על שבועת ביטוי "כשהוא מושבע מפי אחרים", הלא אין דין של מושבע מפי אחרים בשבועת ביטוי, אלא הדין של שבועת ביטוי הוא רק כשהוא נשבע בעצמו.

והרש"ש כאן כתב שאין כוונתם במושבע מפי אחרים להמובן לעיל בהמשניות של שבועת העדות ושבועת הפקדון, אלא כוונתם היא כשהוא נשבע בעצמו, אבל לא מרצונו, אלא משום שאחרים מחייבים אותו להשבע, דוגמת שבועת הדיינים שהוא חייב על פי דין להשבע, וכמו באברהם אבינו שדרש וחייב את אליעזר להשבע.

מיהו גם זה קשה דמה היא קושיית תוס' על שבועת העדות ושבועת הפקדון ושבועת ביטוי, הלא הדין של נקיטת חפץ שייך רק כשהוא חייב להשבע, דבזה שייך לומר שאם הוא נשבע בלי נקיטת חפץ אין ב"ד מאמינים את שבועתו ולא יצא ידי חובתו להשבע, והרי זה כאילו לא נשבע, והוא חייב ממון כמו שהוא חייב כשלא נשבע, ואם אינו רוצה לשלם הרי הוא צריך להשבע עוד הפעם עם נקיטת חפץ, אבל בשבועת העדות ושבועת הפקדון ושבועת ביטוי דאינו חייב להשבע, מה שייך לומר שצריכים נקיטת חפץ, וכי שייך לומר שאם תובעים ולוחצים עליו להשבע ונשבע בלי נקיטת חפץ אין זה נחשב שבועה ואינו עובר על

שבועת שקר, א"נ שאין על זה חיוב קרבן.

קלח) בא"ד.

וז"ל, תימה דבשבועת העדות וביטוי ופקדון כשהוא מושבע מפי אחרים דהוי דומיא דשבועת הדיינין ליבעי בהו אנקוטי חפצא עכ"ל. ועי' במהרש"א שכתב וז"ל, ומדברי הפוסקים נראה שבשבועת הפקדון קושטא הוא דבעי אנקוטי חפצא ודקאמר הכא היכי משביעין לי' וכו' קאי נמי אפירקא דלעיל עכ"ל, ונראה שהמהרש"א הבין שתוס' סוברים שהמשנה איירי רק בשבועת מודה במקצת ולא בשבועת השומרים שהיא ציור של שבועת הפקדון, ושתוס' סוברים שמשמע כאן שבשבועת השומרים אין צריכים נקיטת חפץ. ולכן כתב שבפוסקים נראה שגם בשבועת השומרים צריכים נקיטת חפץ, והעיר הרש"ש שלכאורה אין זה כוונת תוס', אלא כוונת תוס' היא לענין קרבן דאיירי בו בהפרקים הקודמים, דלמה לא אמרו גם לענין חיוב קרבן שחייב קרבן רק אם הוא נשבע בנקיטת חפץ, ולעולם המשנה כאן איירי גם בשבועת השומרים.

קלט) תד"ה האי דיינא דאשבע בתפילין.

וז"ל, ואע"ג שהשביע אברהם את אליעזר במילה, הא אמרינן בסמוך דתלמיד חכם לכתחילה בתפילין, א"נ כיון דעדיין לא נצטוו יותר הוי כספר תורה לגבייהו עכ"ל. הנה לפי הדיבור המתחיל קאי דבריהם על דברי רב פפא, ולכאורה קשה דכיון שרב פפא סובר שספר תורה מעכב א"כ לא שייך לומר שבת"ח לא בעינן לי'

משום כבודו, והא דאמרינן שת"ח לכתחילה בתפילין הרי זה לפי מאי דלא קי"ל כרב פפא, אלא סבירא לן שספר תורה אינו מעכב, אבל אם זה מעכב איך שייך לחלק את החילוק הנ"ל.

והנה לעיל כתבנו בדעת רש"י שצריכים ספר תורה רק מדרבנן ולכן באברהם אבינו לא הי' צורך בספר תורה, וא"כ אולי גם בדעת תוס' י"ל כן, רק בדרך אחרת, והיינו שמה שרב פפא סובר שספר תורה מעכב הרי זה רק מדרבנן, אבל מהתורה צריכים ספר תורה רק לכתחילה (ודלא כמו שכתבנו לפי רש"י שמהתורה אין צריכים ספר תורה כלל), ומש"ה גם לפי רב פפא שייך לומר שבזמן אברהם אבינו, כיון שעוד לא תיקנו שזה מעכב, והי' רק דין לכתחילה, הי' קיים הדין שת"ח שאני. מיהו לכאורה קשה לומר שצריכים ספר תורה מהתורה רק לכתחילה.

וביותר יש לומר שבאמת גם לפי רב פפא שייך לומר שת"ח לכתחילה בתפילין, דהנה הטעם למה צריכים נקיטת חפץ הרי זה כדי לאיים עליו כי נקיטת חפץ מגדילה בעיניו את חומרת העבירה של להשבע לשקר, דמרמזים לו בזה שאם הוא ישקר הרי זה נחשב שהוא פוגע בהספר תורה, והטעם למה להקפיד על ספר תורה הרי זה כי כיון שקדושתו גדולה הרי זה מגדיל בעיניו ביתר עוז את חומר שבועת שקר, ורב פפא סובר שצריכים דבר זה לעיכובא. ומעתה לפ"ז י"ל שבתלמיד חכם אין צורך בספר תורה, כי כיון שהוא תלמיד חכם, הרי הוא בודאי מכיר חומר שבועה, ומש"ה מספיק גם בתפילין כדי להדגיש עוד יותר את חומר הענין של שבועה.

מיהו רש"י כאן כתב דלא כדרכינו הנ"ל בדעת רב פפא, אלא שמה שלתלמיד חכם סגי לכתחילה בתפילין הרי זה משום כבוד תלמיד חכם.

קמ) בענין שבועת הדיינים מעומד ובנקיטת חפץ.

ע"י בגמ' דמסקינן שבועה מעומד, תלמיד חכם מיושב, שבועה בספר תורה, תלמיד חכם לכתחילה בתפילין. והנה לכאורה הטעם למה צריכים מעומד אין זה משום כבוד הזכרת ה' או הכינוי. דזה אינו, כי בשבועת ביטוי לא מצינו שאם הוא רוצה להשבע הרי הוא צריך לעמוד, וא"כ משמע שזה דין מיוחד בשבועת הדיינים. וי"ל דהיינו משום ששעת השבועה נחשבת בגדר שעת גמר דין, והרי בשעת גמר דין צריכים בעלי דינין בעמידה כדאמרינן לעיל בדף ל' ע"ב, והא דנחשב בגדר שעת גמר דין הרי זה כי ע"י השבועה כבר נחלט הדין. ובספרי על סנהדרין בפרק זה בורר באות י"ז הבאתי מחלוקת הראשונים בנוגע להא שהאומר נאמן עלי אבא אינו יכול לחזור בו לאחר גמר דין האם לאחר שבועה הרי זה נחשב לאחר גמר דין אע"פ שלמעשה ב"ד עוד לא פסקו, והיינו כהדרך הנ"ל שלאחר שבועה הרי זה נחשב לאחר גמר דין כיון שהדין נחלט ע"י השבועה. והא שבשעת גמר דין שני הבעלי דינין עומדים, ואילו הכא רק הנשבע צריך לעמוד, הרי זה כי בגמר דין רגיל הגמר דין הוא בפירוש על שני הבעל דין, דהיינו שהדיינים אומרים איש פלוני אתה חייב איש פלוני אתה זכאי, משא"כ כאן רק הנשבע הוא פעיל בהשבועה, ואילו ב"ד

אינם אומרים כלום להבעל דין השני, והא שתלמיד חכם נשבע מיושב הרי זה כמו שמבואר לעיל בדף ל' ע"ב שם שב"ד יכולים להושיב תלמיד חכם כי עשה דכבוד התורה עדיף. והא דלא כתב המחבר בחו"מ סי' פ"ז שתלמיד חכם נשבע מיושב הרי זה כי סמך על מה שפסק כבר לעיל שם בסי' י"ז סעיף ב' שדיינים יכולים להושיב בעל דין ת"ח.

והנה רש"י כאן כתב שמה שלתלמיד חכם סגי לכתחילה בתפילין הרי זה משום כבוד תלמיד חכם. ולפ"ז הרי זה הלכה אחת עם מה שתלמיד חכם נשבע מיושב, דשניהם הם מטעם אחד, דהיינו משום כבודו.

מיהו צ"ב, למה בנוגע לתפילין אמרו שת"ח לכתחילה בתפילין, ואילו בנוגע למיושב אמרו רק שת"ח מיושב ולא אמרו לכתחילה מיושב.

ולכאורה יש לפרש בדרך אחרת ממה שפירש"י, אלא כמו שכתבנו בהאות הקודמת בדעת רב פפא,, והיינו שהטעם למה לת"ח סגי לכתחילה בתפילין אין זה בשביל כבודו, דהנה הטעם למה צריכים נקיטת חפץ הרי זה כדי לאיים עליו, כי נקיטת חפץ מגדילה בעיניו חומרת העבירה של להשבע לשקר, דמרמזים לו בזה שאם הוא ישקר הרי זה נחשב שהוא פוגע בהספר תורה, והטעם להקפיד על ספר תורה הרי זה כי כיון שקדושתו גדולה הרי זה מגדיל בעיניו ביתר עוז את החומר של שבועת שקר, אבל תלמיד חכם, אשר מצד היותו ת"ח הוא בודאי מכיר חומר שבועה, מספיק בנקיטת תפילין כדי להדגיש עוד יותר את חומר הענין של שבועה.

ולפ"ז בנוגע לישיבה, אע"פ שמושיבין ת"ח משום כבודו אבל י"ל שיש מיהא מדת חסידות על התלמיד חכם למחול על כבודו ולעמוד (אע"פ שלא מצאתי בפוסקים מי שאומר כן בנוגע לעמידה בשעת הגדת עדות וגמר דין), אבל בנוגע לנקיטת חפץ אין מדת חסידות על תלמיד חכם לנקוט ס"ת, כי מספיק בשבילו תפילין, ולכן אמרו שתלמיד חכם לכתחילה בתפילין, כלומר שזהו לכתחילה גמור, אבל בנוגע לישיבה לא אמרו שת"ח לכתחילה בישיבה, כי התם לכתחילה משום מדת חסידות עדיף שימחול על כבודו ויעמוד.

והנה הרמב"ם בפ"א מהל' שבועות הי"ב כתב וז"ל, ת"ח לכתחילה משביעין אותו והוא יושב ותפילין בידו, ואינו צריך ליטול ספר תורה, אלא תפילין בכפו חפץ הוא עכ"ל. הרי שכתב גם בנוגע לישיבה לשון של לכתחילה, דהיינו שת"ח לכתחילה בישיבה ודלא כדרכינו הנ"ל (ובספר המפתח ברמב"ם הוצאת רש"פ איתא בשם ספר מעשה רוקח בזה"ל, משמע (מדברי הרמב"ם) דגם מיושב הוא רק לכתחילה, ואילו בריש פרק שבועת הדיינים משמע שהוא מעכב גם בדיעבד ע"כ הלשון שם. ולא הבנתי מה שיך לומר שצריכים ישיבה לעיכובא).

מיהו לאחר העיון בלשונו שם נראה שאדרבה מדבריו יוצא שפיר כדרכינו הנ"ל, דהנה יש לעיין למה חזר וכתב "ואינו צריך ליטול ס"ת, אלא תפילין בכפו חפץ הוא" ולא חזר וכתב ש"אינו צריך להשבע מעומד". ונראה שמה שכתב שת"ח לכתחילה משביעין אותו והוא יושב ותפילין בידו הרי זה קאי על ב"ד, דהם

מושיבין אותו כי הם נוהגים עמו כשורת הדין שהוא זכאי לשבת, ואין זה מענינם להציע לו לקיים מדת חסידות, כי זהו הענין שלו, ושוב עבר הרמב"ם לפרט את הדין של הת"ח עצמו, ועל זה כתב שגם הוא עצמו יכול לכתחילה להשבע בנקיטת תפילין, אבל לא כתב כן בנוגע לישיבה, דהיינו שלא כתב שאינו צריך לעמוד, והיינו כדי לרמוז שבאמת משום מדת חסידות הרי זה שפיר ראוי שיעמוד ולמחול על כבודו, אבל מה שמשביעין אותו לכתחילה בתפילין אין זה משום כבודו כפירש"י אלא כמו שפירשנו לעיל.

והנה הש"ך בסי" פ"ז סק"א כתב בשם רב האי גאון שהכוונה בת"ח בנוגע שלכתחילה מספיק אם הוא אוחד תפילין היא לכל מי שמניח תפילין, וזה יתכן רק לפי הדרך שכתבנו לעיל, כי כיון שהוא מניח תפילין, סגי בזה כדי להדגיש בעיניו את החומר של שבועה, משא"כ מי שאינו מניח תפילין אינו מתפעל מקדושת תפילין, אבל לפי פירש"י שלת"ח מספיק לכתחילה בתפילין משום כבודו אי אפשר לומר כדברי הש"ך בשם רב האי גאון, כי העובדא שהוא רגיל להניח תפילין אינו מזכהו בכבוד.

ועכ"פ יש להעיר על דברי רב האי גאון, דלפי דבריו ת"ח מיושב ות"ח לכתחילה בתפילין איירי בתרי גווני תלמיד חכם, והרי לא משמע כן.

קמא) בענין יסוד הדין של נקיטת חפץ.

ע"י ברמב"ם בפ"א מהל' שבועות הי"א והי"ב שכתב וז"ל, הדיינין שהשביעו בלא

נקיטת חפץ בידו הרי אלו טועים, וחוזר ונשבע וספר תורה בידו, ואם אחז תפילין בידו והשביעוהו אינו חוזר ונשבע שהרי אחז תורה בידו וכמו ספר הן עכ"ל. ומלשונו נראה שיסוד הדין האמור בנקיטת חפץ אינו שיאחז דבר שבקדושה או חפצא של מצוה, אלא שיאחז בידו דברי תורה.

מיהו צ"ע שלפ"ז למה הועילה אחיזת מקום הברית מילה אצל אברהם אבינו, דבשלמא אם יסוד הדין הוא שיאחז בידו חפצא של ספר תורה או תפילין, א"כ י"ל שהמעלה של ספר תורה היא משום שכל המצות כתובות בו, וכן המעלה של תפילין היא משום שכתובות בה הרבה מצות, וא"כ י"ל שכיון שהיתה לו לאאע"ה רק מצות מילה, ה"י זה על המדריגה של ספר תורה וכמו שכתבו תוס', אבל אם נאמר שצריכים שיאחז דברי תורה א"כ לא התקיים דבר זה ע"י אחיזת המקום של ברית מילה.

ועי' ברא"ש כאן שהגדיר שצריך שיאחז "ספר תורה או חפצא של מצוה".

קמב) דברי הר"ן כאן על הילך.

עי' בר"ן בדף י"ז ע"ב - י"ח ע"א בדפי הרי"ף שכתב בשם הר"י מיגש שאם הודה במקצת ונתן להתובע משכון על מה שהודה אין זה בגדר הילך משום שלא מהני משיכה לקנות חפץ בתורת משכון שלא בשעת הלואה. ובסוף דבריו שם כתב הר"ן וז"ל, ואפילו נאמר שנקנה הוא במשיכה לשיעבודו כשם שנקנה בכסף לשיעבודו במשכנו בשעת הלואה, אבל

מ"מ אינו ככסף לקנות בו אמה העברי', והכא נמי משכון לאו הילך הוא עכ"ל. פי' שהמשכון אינו נעשה ממונו של המלוה, ואינו יכול לקנות בו דברים, וזוהי סברא אחרת ולא הטעם שכתב הר"י מיגש. ולכאורה הר"י מיגש לא כתב כן משום דס"ל שהמשכון קנוי להמלוה לגמרי, והרי הוא שפיר יכול למוכרו, רק שיש להלוה זכות לפדותו גם מהלוקח (אשר משום כך מן הסתם אף אחד לא יקנה אותו), ומש"ה הוצרך לומר שבכלל אינו יכול לקנותו שלא בשעת הלואה.

מיהו מכל לשונות הר"ן שם מבואר שאזיל גם בדעת הר"י מיגש, דהיינו שגם לפי הר"י מיגש קנין משכון הוא קנין רק לענין שהוא משועבד לו ולא קנין של בעלות גמורה. ולפ"ז י"ל שהטעם למה הר"י מיגש לא אמר את טעמו של הר"ן אלא הוצרך לומר שבכלל אי אפשר להמלוה לקנות משכון שלא בשעת הלואה הרי זה כי ס"ל שסגי גם בזה שהתובע קיבל שיעבוד כדי שיהי' בגדר הילך.

והנה הנתיחה"מ בסי' ק"ה הקשה למה צריכים בתופס לבעל חוב את הטעם שהוא חב לאחריני כדי לומר שלא מהני, תיפוק ל"י משום שאינו שלוחו של הלוה שהוא בעל הממון, וצריכים שיהי' שלוחו של בעל הממון כמו שמבואר בנימוקי יוסף על ב"מ דף י"א ע"א, ותי' שבתופס לבעל חוב אינו צריך להיות שלוחו של הלוה כי אינו משנה את הבעלות של הממון, כי לפני שתפס הי' הממון משועבד להמלוה, וגם אחרי התפיסה יש להמלוה רק שיעבוד כי הלוה יכול לפדותו (מיהו המחנה אפרים הוכיח מזה שתמיד אין צריכים שלוחו של

הבעל הממון). ודברי הנתיחה"מ הם כדברי הר"ן הנ"ל שהמשכון אינו קנוי לו כממון גמור.

דף מ' ע"א

קמג) תד"ה בטוענו.

וז"ל, וזה דוחק לומר שאין שוה פרוטה באותו חסרון (שיצטרך לתת כדי להטיב) עכ"ל. הנה לכאורה סבירא להו לתוס' בזה שלא איכפת לן אם חסר פחות משו"פ מהסכום של שתי כסף.

מיהו יש לדחות שאין זה כוונתם, אלא כוונתם היא שבאמת אין הערך יורד משתי כסף מחמת שיצטרכו לשלם פחות משו"פ בשביל הטיבוע, אלא אם ירצה למכור את הכסף ישלמו בשבילו שתי כסף אע"פ שיצטרכו להטיבועו.

א"נ י"ל שבאמת לא איכפת לן אם חסר פחות משו"פ מהערך של שתי כסף, כי יסוד הדין האמור בזה שצריכים שתי כסף אינו דין של שיעור, אלא יסוד הדין הוא שצריכים דבר חשוב, והעובדא שיצטרך לחסרו פחות משו"פ אין זה מוריד מחשיבותו.

קמד) בענין שבועת ע"א ושבועת השומרים על טענה שהיא פחותה משתי כסף.

הנה בגמ' כאן אמר שמואל דבעינן טענת שתי כסף רק בשבועת מודה במקצת, אבל שבועת עד אחד חייבים אפילו בטענת פרוטה, דכתיב לא יקום עד אחד באיש

לכל עון ולכל חטאת וכו' אבל קם הוא לשבועה (ושוב כתוב שם על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר) כל מקום ששנים מחייבין אותו ממון, עד אחד מחייבו שבועה, והקשו תוס' שם דמאי שנא מהא דאמרינן שאין נשבעין על קרקעות, וקי"ל הכי גם בשבועת עד אחד, ולא אמרינן שכיון ששנים מחייבי אותו ממון גם בקרקעות ה"ה שאחד מחייבו שבועה על קרקעות. ותירצו שדברי שמואל הם לשיטתו דס"ל במודה במקצת שהטענה שתי כסף והכפירה פרוטה, וכיון דחזינן ששייך שבועה על כפירת פרוטה לכן ה"ה שבשבועת ע"א נשבעין על כפירת פרוטה גם בלי טענת שתי כסף כיון ששנים מחייבים אותו ממון בכה"ג, ואין זה דומה לקרקעות דלא מצינו בשום מקום שבועה על קרקעות, אבל לרב דס"ל שצריכים בשבועת מודה במקצת כפירת שתי כסף, ה"ה שבשבועת ע"א לא סגי בכפירה של פרוטה, אלא הרי זה כמו קרקעות. וסיימו תוס' שמכיון שאנו פוסקים כרב א"כ כמו שאין נשבעין שבועת מודה במקצת על כפירת פרוטה ה"ה שאין נשבעין שבועת ע"א על כפירת פרוטה.

והנה הרמב"ם בפ"ג מהל' טוען ונטען ה"א פוסק כרב דס"ל דבעינן כפירת שתי כסף, ומ"מ בה"ו פסק שחייבין שבועת ע"א גם על שוה פרוטה, וא"כ צ"ע על שיטתו מאי שנא מקרקעות דאמרינן שאין נשבעין עליהן גם שבועת ע"א ולא אמרינן שכל מקום ששנים מחייבין אותו ממון אחד מחייבו שבועה.

ברם י"ל דס"ל להרמב"ם שילפינן משבועת השומרים, דהא שיטתו בה"ו היא

בשבועת השומרים צריכים באמת שתי כסף, ושוב ילפינן שתי כסף בשבועת מודה במקצת משבועת השומרים, כמו שעיקר שבועת מודה במקצת ילפינן משבועת השומרים כמש"כ תוס' בב"ק דף ק"ז ע"א, ולכן ה"ה שהיינו לומדים גם שבועת ע"א משבועת השומרים אי לאו הילפותא של כל מקום וכו'.

קמה) בענין שבועת ע"א בטענת שמא.

ע"י בר"ן כאן בדף י"ט ע"א בדפי הרי"ף שכתב וז"ל, ודקדקו רבינו אפרים וה"ר יוסף הלוי בן מיגש ז"ל דאין שבועת עד אחד אלא בטענת ברי, כגון שטוענו ברי מנה יש לי בידך, ועד אחד מעיד כן, אבל אם אין טוענו בברי אלא בשמא, ועד א' מעיד בדבר, אינו נשבע, והיינו דאמרינן בטענת מלוה, ואמרינן נמי אפילו לא טענו, דאלמא טענת ברי בעינן, וברישי בבא מציעא [דף ד' ע"א] נמי אמרינן הצד השוה שבהן, כלומר דמודה מקצת ועד אחד, שע"י טענה וכפירה הן באין, אלמא דוקא בשטענו בברי, אבל בשמא לא, ואין אלו ראיות, דמאי טענה תביעה, כלומר שהוא תובעו וזה כופר, אבל לאו דוקא שיהא תובעו בברי עכ"ל.

והנה לכאורה מבואר מדברי רבינו אפרים והר"י מיגש ששמא אינו בגדר טענה, ולכן אין חיוב שבועה, כי צריכים טענה וכהלשונות של הגמ' שהביאו. וע"י בספרי על כתובות בח"א באות ר"ד ובאות רע"ב ובאות רע"ז סק"ג, וכן בספרי על ב"ק בח"א באות תקנ"ד סק"א (בקטע "והנה שמעתי"), וכן בח"ב בהמשך פרק

שנשבועין שבועת השומרים גם על שוה פרוטה, וביאר המ"מ שהרמב"ם סובר בזה כהר"י מיגש, אבל הרמב"ן סובר שגם בשבועת השומרים צריכים שתי כסף, אלא שהא גופא צ"ע, למה סובר הרמב"ם שבשבועת השומרים לא בעינן שתי כסף דמאי שנא מהא דאין נשבועין שבועת השומרים על קרקעות.

והרמב"ן בדף מ' כתב שטעמם של הר"י מיגש והרמב"ם הוא משום שלפי מה שאנו פוסקים שעירוב פרשיות כתוב כאן נקטינן שכסף או כלים קאי רק על מלוה אבל לא על שבועת השומרים, וא"כ ה"ה דלא קאי על שבועת ע"א, אלא שהקשה הרמב"ן מאי שנא דלא ילפינן שבועת השומרים משבועת מודה במקצת לענין שגם לשבועת השומרים צריכים שתי כסף כמו שילפינן לענין שאין נשבועין שבועת השומרים על קרקעות דהא להלן בדף מ"ג ע"א ממעטים גם קרקעות מכסף או כלים.

עוד הקשה הרמב"ן על שיטת הר"י מיגש והרמב"ם דלפי שיטתם למה אמר שמואל רק על שבועת ע"א דלא בעינן שתי כסף, דביותר הי' צ"ל כן על שבועת השומרים שכתובה באותה פרשה.

ועוד דלמה צריכים את הילפותא שכל מקום ששנים מחייבים אותו ממון אחד מחייבו שבועה, תיפוק לי' משום ששתי כסף כתוב רק על מלוה, וכמו שלא קאי על שבועת השומרים ה"ה שלא קאי על שבועת עד אחד.

ואת שתי הקושיות הנ"ל יש ליישב דס"ל להר"י מיגש שמואל אזיל שאין עירוב פרשיות כתוב כאן, וכסף או כלים קאי על שבועת השומרים אשר לפ"ז

הגוזל קמא באות ד' ובאות שכ"ב, שאין זה פשוט, אלא יש לומר ששמא שפיר נחשב בגדר טענה ואכמ"ל.

מיהו יש לבאר בדרך אחרת את כוונת רבינו אפרים והר"י מיגש, דהנה יש לחקור מהו יסוד הדין של שבועת ע"א, דהיינו האם החיוב הוא להשבע כנגד העדאת העד, או האם החיוב הוא להשבע נגד טענתו של הבעל דין היכא שיש ע"א שמסייעו. ומעתה י"ל שאין כוונת רבינו אפרים והר"י מיגש לומר שצריכים טענה וששמא אינו בגדר טענה, אלא לעולם י"ל ששמא הוא שפיר בגדר טענה, רק שבכל זאת אינו בדין שיתחייב שבועה היכא שהתובע תובע רק בשמא, כי השבועה היא להכחיש את התובע, והתובע טוען רק שמא, אבל אם השבועה היתה כדי להכחיש את העד, לא הי' איכפת לן בזה שהתובע תובע רק שמא, וכוונתם היא להראות שיסוד הדין של השבועה הוא להכחיש את התובע. ודייקו כן מזה שאיתא "אבל טענת מלוה וכו'", ולא אמרו "אבל בע"א על מלוה וכו'", וכן מזה שאמרו "אפילו לא טענו וכו'", ולא אמרו "אפילו לא העיד וכו'", וס"ל שזהו גם הכוונה בהלשון של "על טענה וכפירה הן באין" כלומר שהשבועה באה להכחיש את הטענה ולא את הע"א.

קמו) עוד בענין שבועת עד אחד בטענת שמא.

ונראה שיש עוד דרך איך לבאר את דינם של רבינו אפרים והר"י מיגש שהביא הר"ן כאן (אע"פ שהם עצמם לא נתכוונו לדרך זה) אפילו אם יסוד הדין של שבועת

ע"א הוא להכחיש את העד, והיינו על פי מאי דפסקינן בחו"מ סי' נ"ט שגם שטר לא מהני כשהתובע תובע רק בשמא, וביאר הקצה"ח שם בסק"א דהיינו משום שהעובדא שהנתבע הוא מוחזק, ביחד עם המעלה של טענת ברי לעומת טענת שמא, עדיפי מהשטר, וא"כ ה"ה שי"ל שמוחזקות ביחד עם המעלה של ברי נגד שמא, עדיפי מע"א כמו שעדיפי משטר.

ועוד הביא הר"ן שיש חולקים וסוברים ששפיר חייבים שבועת ע"א גם כשהתובע תובע רק בשמא משום שכל מקום ששנים מחייבים אותו ממון ע"א מחייבו שבועה. מיהו קשה מאי שנא מהא שאין נשבעין שבועת ע"א על קרקעות ולא אמרינן שמכיון ששנים מחייבים אותו ממון בקרקעות ה"ה שע"א מחייבו שבועה. וזהו דוגמת קושיית תוס' על מה ששמואל מחייב שבועת ע"א גם על טענת שוה פרוטה ולא בעינן טענת שתי כסף כמו שצריכים בשבועת מודה במקצת לפי שיטתו, כי כל מקום ששנים מחייבים אותו ממון ע"א מחייבו שבועה, דהקשו תוס' מאי שנא מהא דאין נשבעין שבועת ע"א על קרקעות.

ברם י"ל שאפשר לומר טעם אחר למה לחייב שבועת ע"א על טענת שמא (ולא משום שכל מקום ששנים מחייבים אותו ממון ע"א מחייבו שבועה), והיינו משום שילפינן משבועת השומרים, שהרי שבועת השומרים נשבעין גם על טענת שמא, שהרי הציור הפשוט של שבועת שומרים הוא כשהמפקיד אינו יודע מה קרה עם הפקדון, והרי הוא טוען רק שמא, אבל רבינו אפרים והר"י מיגש שפוטרים סוברים שאי אפשר

למילף מפקדון משום ששאני פקדון שעיקר השבועה התקינה התורה על טענת שמא, ולא עוד אלא שהיכא שהמפקיד טוען ברי באמת אין השומר נשבע (עי' ברש"י ותוס' בב"ק דף ק"ז ע"א).

והנה בפ"ד מהל' גזילה הי"ז סובר הרמב"ם שנשבעין שבועת ע"א על טעמא שמא, וי"ל כהנ"ל שהוא סובר שילפינן משבועת השומרים שנשבעין על טענת שמא.

מיהו צ"ע על זה, דהנה בפ"ב מהל' שכירות הי"ז פסק הרמב"ם שנשבעין שבועת השומרים על טענת קטן ולא ממעטים שבועה מהדרשה של כי יתן איש ולא קטן משום ששאני שבועת השומרים שנשבעין אותה על טענת שמא וז"ל, קטן שהפקיד ביד גדול או השאילו, הרי זה הגדול נשבע שבועת השומרים לקטן, הוורו רבותי שאין זה נשבע בטענת הקטן כדי שנאמר אין נשבעין על טענת קטן, שכל השומרין שבועתן שבועת שמא היא עכ"ל, וצ"ע דבנוגע לשבועת ע"א אע"פ שהוא סובר שנשבעין אותה גם על טענת שמא כמו שהבאנו לעיל, בכל זאת בפ"ה מהל' טוען ונטען ה"ט פסק שאין נשבעין שבועת ע"א על טענת קטן, וצ"ע למה לא אמרין גם על שבועת ע"א שכיון שנשבעין שבועת ע"א על טענת שמא ה"ה שנשבעין על טענת קטן אע"פ שטענתו היא טענת שמא כמו שכתב הרמב"ם לענין שבועת שומרים.

ובע"כ צ"ל שכוונת הרמב"ם בדבריו הנ"ל גבי שבועת השומרים אינה ששבועת השומרים נוהגת בטענת שמא ושנשבעין על טענת קטן משום שטענתו חשיבא

לכה"פ כטענת שמא, דזה אינו, אלא לעולם טענת קטן לא חשיבא טענה כלל, והא דנשבעין שבועת השומרים על טענת קטן הרי זה משום שלשבועת השומרים לא בעינן שום טענה כלל, והיינו משום שהמחייב של שבועת השומרים אינו "טענתו" של המפקיד, אלא עצם השמירה הוא הדבר שמחייבת את השבועה, וכן מבואר בלשונו בהל' שכירות שם שכתב שאין זה "נשבע בטענת קטן כדי שנאמר אין נשבעין על טענת קטן", כלומר שבכלל אינו נשבע כמענה לטענת המפקיד, אשר נאמר משום כך שאין נשבעין על טענת קטן, וכן מבואר בלשונו בהל' טוען ונטען שם שכתב שנשבעין שבועת שומרים לקטן משום "שאין נשבע מחמת טענה", ומש"ה בשבועת עד אחד, נהי שנשבעין על טענת שמא, אבל מ"מ הרי זה משום שגם זה מיקרי טענה, אבל על טענת קטן אכתי אין נשבעין משום שאין לטענתו דין טענה כלל (ומש"כ הרמב"ם בהל' שכירות שכל השומרים שבועתן שבועת שמא, כוונתו היא שהשבועה באה על מצב של שמא, אבל לא שבעינן מדריגה של טענת שמא), וכדברינו אלו מתבאר מתוך דברי הסמ"ע בסי' צ"ו סק"ג עיי"ש.

קמו* (תד"ה והודה).

הנה בסוף דבריהם כתבו תוס' שי"ל שרבן גמליאל מחייב רק שבועה אבל גם הוא מודה שהוא פטור מלשלם דמי שעורין.

ולעיל באות קכ"ח בקטע "והנה יש עוד נפ"מ" הבאתי את ביאורו של הקצה"ח בדברי תוס', וכבר הארכתי בדבריהם בספרי

על ב"מ בפרק שנים אוחזין באות קפ"ו
ואות קפ"ז עיי"ש.

דף מ' ע"ב

**קמז) לפיכך יצאו כלים למה
שהן.**

עי' בגמ' דאמר רב ענן אמר שמואל
טענו שתי מחטין והודה לו באחת מהן
חייב, לפיכך יצאו כלים למה שהן. והנה
יש לעיין מה הדין היכא שטענו מחט
ופרוטה והודה בהמחט וכפר בהפרוטה
האם הוא חייב שבועה על הפרוטה לפי

שמואל שסובר שסגי בכפירת פרוטה,
דמצד אחד תביעת המחט מחייבת שבועה
אע"פ שאינה שוה שתי כסף כיון שיצאו
כלים למה שהן, אבל מצד שני י"ל שאין
הפרוטה יכולה להצטרף להתביעה
שמחייבת שבועה כיון שהיא רק פרוטה
ואינה בגדר כלי,

וכן לפי רב שסובר שצריכים כפירת
טענה של שתי כסף מה יהי' היכא שכפר
כלי ופרוטה, דבכה"ג סגי בכפירת הכלי
כדי לחייב שבועה אפילו אם אינו שוה
שתי כסף כיון שיצאו כלים למה שהן, האם
יצטרך להשבע גם על הפרוטה, או האם
אינה מצטרפת לכפירת הכלי.