תלמוד בבלי · מחברי זמננו · רשימות שיעורים · סדר נשים

רשימות שיעורים על נדרים

הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק [הגרי"ד מבוסטון]

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

רשימות שיעורים על נדרים

הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק [הגרי"ד מבוסטון]

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/רשימות-שיעורים-על-נדרים/
הקובץ נוצר ב־21 בנובמבר 2026 מגרסה v39-202611200317 של הספרייה.

תוכן העניינים

דף ב. 5
דף ב: 21
דף ג: 25
דף ז. 42
דף ח: 47
דף ט. 59
דף י: 61
דף יא: 64
דף יג: 64
דף יד: 71
דף טו. 78
דף טו: 80
דף יז. 82
דף יח. 84
דף סו: 88
דף סז. 97
דף סח. 99
דף סט. 101
דף סט: 110
דף ע. 111
דף ע: 112
דף עא. 112
דף עא: 113
דף עב. 115
דף עב: 115
דף עג. 117
דף עד. 123
דף עה. 126
דף עה: 128
דף עו: 130
דף עז. 131

דף עז 135
דף עח 141
דף עט 144

דף ב.

ענין נדרי גבוה

א

הרמב"ן בפירושו על התורה (ריש פרשת מטות) משיג על פרש"י וסובר שנדרי איסור חלין רק לאסור בשב ואל תעשה ונדרי גבוה חלין לחייב בקום ועשה. וז"ל ולא הזכירו נדרים בגמ' בקום ועשה כלל ואע"פ שמצינו בנדרי גבוה הרי עלי עולה הרי עלי שלמים, שאמירתו לגבוה נתחייבו בו נכסים כמסירתו להדיוט או שהוא חומר נוהג בנדרי הקדש מפני שיש בהן חפץ נאסר להדיוט ונתפס לגבוה לכשיפריש, ולפיכך משעה ראשונה חל חיוב הנדר על נכסיו, עכ"ל.

הרמב"ן מפרש שנדרי גבוה שונים מנדרי איסור וחלין בקום ועשה משני טעמים:

א) על נכסי הנודר חלים שעבודי ממון ועקב כך יש חפצא דנדר. עיין בקידושין (כח:) ורמב"ם פ"ט ממכירה הל"א-ב, ועיין גם בקידושין (יג:) וערכין (כא.) דאמירתו לגבוה קונה כמסירתו להדיוט.

ב) בנדר של הרי עלי קרבן ייאסר חפצא בשעת ההפרשה. ולכאורה תמוה כי אף שהחפצא ייאסר לבסוף, הלא בשעה שנודר אין חפצא. וביאר הגר"מ זצ"ל שלפי הרמב"ן כאן, מי שנודר הרי עלי קרבן נדרו תלוי ועומד וכשמפריש החפצא לבסוף חל הנדר הראשון להקדישו. אינו מקדיש הקרבן בנדר חדש בעת ההפרשה אלא הנדר הראשון של הרי עלי חל להקדיש בשעת ההפרשה. ויוצא שבעצם יסודו מהווה הנדר של הרי עלי קרבן נדר של הרי זה קרבן.

הרמב"ם בסה"מ (מצוה צ"ד) מונה נדרי איסור ונדרי גבוה במצות עשה אחת. הרמב"ן שם בהשגותיו חולק עליו וסובר ששתי מצוות נפרדות הן. וז"ל ואני אומר כי הרב בכאן כלל שתי מצוות שהן חלוקות בדיניהם ועניניהם ועשאן אחת, כי הכתוב הזה מוצא שפתיך תשמור ועשית נאמר בענין מה שאדם מחייב נפשו לתת לשם האל יתעלה בין שיהיה מן הדברים הקרבים לפניו או הנתנים במצותו לאשר צוה לתתם אליו, והוא שנאמר כי תדור נדר לה' אלהיך וגו' כי דרש ידרשנו ה' אלהיך מעמך, ירצה לומר שיבקש ממך המקום הנידר לו ויהיה לך עוד באיחורו חטא. וכן אמרו (ר"ה ד.) חייבי הדמים והערכין והחרמין וההקדשות והחטאות והאשמות ועולות ושלמים צדקות ומעשרות בכור ומעשר ופסח לקט שכחה ופאה כיון שעברו עליו שלשה רגלים עובר בבל תאחר. ונתרבה להם עוד בפסוק זה הצדקה ודרשו (ז) בפיך זו צדקה. אבל מה שחייב בו האדם

את עצמו מדברי הרשות שקראו החכמים בטוי והוא שנדר או נשבע אוכל היום או לא אוכל אלך למקום פלוני או לא אלך זה אינו נכנס בכלל מצות הכתוב הזה כו' אבל בנדרי הרשות מצוה אחרת נתיחדה בה פרשה והיא פרשת נדרים ששם כתוב לאסור אסר על נפשו לאסור את המותר, עכ"ל.

אליבא דהרמב"ן שתי מצוות הן: א) מצות נדרי גבוה הכתובה בפרשת כי תצא. ב) ומצות נדרי איסור הכתובה בפרשת מטות. אמנם לא רק בענין מנין המצוות חלוקים נדרי איסור מנדרי גבוה; הם שונים בעיקר חלותן. וז"ל הרמב"ן (שם): וההפרש עוד ביניהם שאלו הנאמרין בעשה הזה מוצא שפתיך תשמור ועשית איננו צריך להזכיר בו הנדר אלא שיאמר בהמה זו קרבן או כלי זה יהיה לבדק הבית או צדקה לעניים ובזה בלבד הוא מחוייב לקיים מה שיוציא מפיו בעשה ולא תעשה, אבל בדבר הרשות צריך שיזכיר נדר או דבר המורה עליו כגון מה שהחכמים קוראין אותו ידות הנדרים או הכנויים עכ"ל. לדעת הרמב"ן אין נדרי גבוה זקוקים ללשון נדר. ומסתבר שבהבדלה זו נאמן הרמב"ן לשיטתו בפירוש הראשון שלו בפ' מטות שבנדרי גבוה חלים שעבודי ממון ומחמת הקנינים האלה נקבע הנדר לגבוה שיחול בקום ועשה משא"כ בנדרי איסור. ועקב כך מבואר למה אין צורך בלשון נדר, כי יסוד החלות היא התחייבות ממון לגבוה, ובהתחייבות וקנינים אין הכרח שתהיה לשון הנודר לשון מפורשת כבשאר הפלאות איסור. בשאר נדרי איסור יש דין של בטוי שפתים והפלאה מפורשת משא"כ בנדרי גבוה דחלים כקנין.

(והנה מצויה בגמ' ההלכה של דברים הנקנים באמירה (קידושין ט:). וביאר הגר"ח זצ"ל, שיסוד ההלכה הוא שעיקר הקונה הוא דעת הקנין ולא מעשה הקנין. בשאר קניינים, כשחסרה אומדנא של דעת קנין, זקוקים למעשה קנין להוכיח שיש דעת קנין. ברם בדברים הנקנים באמירה גם בלי מעשה קנין יש אומדנא דמוכח של רצון ודעת להקנות ולפיכך נקנים באמירה בלבד. ויתכן שכן סובר הרמב"ן בהקדש, דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט קונה משום שקיים אומדן דמוכח של דעת גמורה להקנות ולהתחייב להקדש. אליבא דהרמב"ן כשיש חלות קנין להקדש ע"י אמירה וגלוי דעת חלים נדרי גבוה והגברא מתחייב במצוות נדרי גבוה הכתובות בפרשת כי תצא)

ואמנם הקשר בין קנין הממון לגבוה וחלות הקדושה דקרבן מבואר גם בפי' הרמב"ן בפרשת ראה[1] וז"ל ואני סובר בפשוטו של מקרא זה כי תרומת ידכם מה שירים אדם לה' מכספו ומזהבו לעשות אותו קרבן עולה או זבח, והזכיר בקרבן שלשה מינין: הנדרים

[1] י"ב ו' על הפסוק: והבאתם שמה וגו' ואת תרומת ידכם.

אשר הם הרי עלי קרבן שור או כשב או עז, והנדבה אשר יאמר בשור ושה הרי זה עולה ואביא אותה למקדש, והתרומה אשר ירים מכל אשר לו כסף או זהב או שהביא בהמתו חולין לעזרה ויאמר לכהנים הרי זו מידי לשם כו' והיו חולין גמורין בידו וכו', ע"כ. היוצא מדבריו שהמקדש של תרומת ידכם הוא קנין היד של הכהן הגזבר שקונה את בהמת החולין מהבעלים בעבור גבוה וע"י הקנין מתקדשת הבהמה להיות קרבן, ומשמע איפוא שקדושת הקרבן למזבח חלה באופן זה בלי מקדש של נדר, והוא חידוש גדול.

ב

עיין בנדרים (ח.) וז"ל הגמרא, ואמר רב גידל אמר רב האומר אשכים ואשנה מסכת זו נדר גדול נדר לאלהי ישראל כו', פליגי הר"ן עם הרא"ש, הר"ן מפרש דרב בשבועה קאמר, ז"ל שהרי נדר כיון שהוא מיתסר חפצא אנפשיה ליתיה לעולם באעשה, עכ"ל. אמנם הרא"ש מפרש דהוי נדר, וז"ל, מחשבינן ליה כאילו נדר צדקה דאמרי' בפ"ק דר"ה (ו.) בפיך זו צדקה, עכ"ל. ולכאורה קשה על הר"ן מ"ש הנודר ללמוד תורה דאינו חל מהנודר הרי עלי צדקה דחל. וצ"ל דהר"ן סובר כהרמב"ן במלחמות (בב"ק לו:) דבנדרי צדקה יש שעבודים וקניני ממון ולכן חלין בקום ועשה כנדרי גבוה משא"כ בנדרי מצוה בעלמא כגון נדר ללמוד תורה. וכן כותב הר"ן בפירושו על הרי"ף בקידושין (יא: בדפי הרי"ף) על הסוגיא דאמירתו לגבוה קונה כמסירתו להדיוט (גמרא שם כח:) וז"ל דצדקה נמי קניא באמירה וכו', עיין שם. ובר"ן כתובות פ"ד (דף י"ח ברי"ף) מביא הרשב"א שסובר כרבינו האי גאון שאין יורדין לנכסים לגבות צדקה דאין בה חובת ממון והר"ן האריך לחלוק עליו ומסיק שכן יורדים לנכסיו לגבות צדקה שלא בפניו. משמע שדעתו שבצדקה יש שעבודי ממון[2]

לכאורה חולק הרא"ש בנדרים (שם) על הרמב"ן והר"ן והוא סובר כרבינו האי גאון (בב"ק (לו), עיין לקמן בשיעורים בענין צדקה) שבנדרי צדקה ליכא קנין ושעבודי ממון אלא חיובי נדר בעלמא שחלים בקום ועשה. עקב כך הדין שייך בכל נדר לקיים איזו שהיא מצוה, כגון הנודר לקום ולשנות מסכת שחל בקום ועשה. אך קשה, כי מהלכות הרא"ש בב"ק (שם) נראה שדעתו כחולקים על רבינו האי גאון הסוברים שיש קנינים ושעבודי ממון בנדרי צדקה, ובכן מנין לו שחלים נדרים לקיים מצוות אחרות בקום ועשה, וצ"ע.

ג

[2] עיין בקצוה"ח סי' ר"צ סק"ג.

במס' נדרים (ג:) בסוגיא בבל תאחר דנזירות היכי משכחת לה, ז"ל הגמרא ואמר רבא כגון דאמר לא אפטר מן העולם עד שאהא נזיר, ופירש שם הר"ן וז"ל דה"ק הרי עלי למנות נזירות בענין שלא יהא חשש בדבר שאשלים נזירות כו' הוה ליה כאומר הרי עלי להביא קרבן כו'. אליבא דהר"ן מדובר בנדר של התחייבות להיות נזיר וכדין נדר הרי עלי להביא קרבן. וקשה, כי בשלמא הנדר של הרי עלי קרבן או צדקה חל בקום ועשה בהדי קנין ושעבודי ממון, ואילו בנזירות ליכא קנין ממון ולמה אליבא דהר"ן יחול הנדר דהרי עלי להיות נזיר בקום ועשה. לכן נראה שיש ליישב את שיטת הר"ן בדרך אחרת ממה שאמרנו לעיל.[3]

הנה קושית הרמב"ן שהובאה למעלה הרי נדר דהרי עלי קרבן בגבוה אינו כנדרי איסור שהם איסור חפצא, ואכן ניתן ליישב שב' פרשיות נפרדות הן, כי דין נדר שבפ' מטות היינו נדר בתורת איסור חפצא וחל דוקא בשב ואל תעשה, ואילו דין הנדר שבפ' כי תצא דין נדר גבוה שאינו דומה כלל לנדרי איסור, דנדר גבוה חל בקום ועשה. ואמנם הרמב"ן מונה אותן לשתי מצוות (בסה"מ), אלא שהרמב"ן כאמור (עה"ת) מפרש ההבדל ביניהם על פי הדין דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. ברם נראה שדעת אחרים, וגם י"ל אליבא דהר"ן שיסוד החילוק הוא דהעשה בנדרי גבוה, "מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת בפיך וגו'" מהווה קיום עשה, ומי שמביא קרבנו לה' מקיים העשה הזה. לעומת זאת העשה בנדרי איסור, "ככל היוצא מפיו יעשה", מהווה איסור עשה ואין בו קיום מצוה; בנדרי גבוה יש קיום מצוה ע"י הנתינה או ההקרבה לגבוה, ומשום כך חלין נדרי גבוה בקום ועשה שלא כנדרי איסור.[4]

לפי"ז עלינו לעיין בנדר נזירות האם נכלל בפרשת נדרי איסור בפ' מטות או"ד הוא בכלל נדרי גבוה שבפרשת כי תצא. ומסתבר דאליבא דהר"ן עיקר דין הנדר דנזירות הוא דין נדר של גבוה, והטעם לכך הוא משום שיש קיום מצות גבוה בנזירות כי נזיר נקרא קדוש, שערו קדוש, ומביא קרבנות, ולכן נחשב מנין מלאת ימי הנזירות למצות גבוה וחל הנדר בקום ועשה שזהו יסוד דין דנדרי גבוה שהם חלין לקיים מצות גבוה. וכן י"ל בנדר צדקה שנדר גבוה הוא כי על ידו מצות גבוה מתקיימת כדחזינן מנדרו של יעקב אבינו לד': "עשר אעשרנו לך" – כלומר לגבוה – ומשו"ה חל בקום ועשה כנדר נזירות והקדש. (עיין בענין צדקה אות ג'). מאידך אליבא דהר"ן האומר אשכים ואשנה פרק זה אינו בכלל

[3] לכאורה הר"ן גם מתפרש ע"פ פירוש האחרון ברמב"ן עה"ת כי נדר של התחייבות חל משום שישנה הפרשה חפצא לבסוף, ובכך נזירות איפוא דומה לקרבן ולצדקה שהרי לבסוף חלות שם חפצא דנזירות חלה בגברא.

[4] עי' ברשימות למס' שבועות (כ:) ד"ה תוס' ד"ה נשים, ולקמן בשיעורים (ט.) ד"ה כנדבותם נדר בנזיר ובקרבן.

נדרי גבוה כי אין בו קיום מצות גבוה אלא בעלמא, ומשום כך ביאר הר"ן שחל מדין התחייבות שבועה דוקא ולא מדין נדרי גבוה.
היסוד שנדר גבוה מהוה קיום מצוה ולא רק איסור ניתן להסיק מכך שדוקא בנדרי גבוה יש מצות בל תאחר (עי' בר"ה (ה:) וברמב"ם פי"ד מעה"ק הל' י"ג) ולא בנדרי איסור בעלמא. ביאור החילוק משום שב"ת קיימת רק כשמאחרים קיום מצוה ולא כשמאחרים איסורים, ומכיון שנדרי גבוה מהווים קיום מצוה יש ב"ת. והואיל ובנזירות יש ב"ת (עי' במס' נדרים (ג:-ד') וברמב"ם פ"א מנזירות הל"ד ובפ"ה שם הל' כ"א) מוכח שקיום נדר נזירות מהווה קיום מצוה. וכן מפורש ברמב"ם (בפ"א מנזירות הל"ג) וז"ל נדר בנזיר וקיים נדרו כמצותו הרי זה עושה שלש מצות עשה. האחת ככל היוצא מפיו יעשה והרי עשה. והשניה גדל פרע שער ראשו והרי גדל. והשלישית תגלחתו עם הבאת קרבנותיו וכו' עכ"ל. נזיר מקיים מצות ככל היוצא מפיו יעשה וקיום מצוה היא כדין נדר גבוה.
(ועי' בשיעורים לשבועות (כ:) על תוס' ד"ה נשים)
ד

הרמב"ם כותב בריש פרק קמא דהלכות נדרים וז"ל הנדר נחלק לשתי מחלוקות החלק הראשון הוא שיאסר על עצמו דברים המותרים לו כו' ועל זה נאמר בתורה לאסר אסר על נפשו שיאסור על עצמו דברים המותרים כו' וחלק זה הוא שאני קורא אותו נדרי איסור. והחלק השני הוא שחייב עצמו בקרבן שאינו חייב בו כו' ועל זה נאמר בתורה ונדריך אשר תדור ונדבותיך וחלק זה הוא שאני קורא אותו נדרי הקדש כו'. ברם מהרמב"ם (בפ"א מהל' נזירות הל"א) וז"ל הנזירות הוא נדר מכלל נדרי איסור כו', יוצא מפורש שנזירות מכלל נדרי איסור ולא מכלל נדרי הקדש שלא כהמבואר בר"ן לעיל.
ואמנם בשיעורים בענין נזירות חלה על נזירות הבאנו פסק הרמב"ם בפ"ו מהל' ערכין הל' ל"ג שמפרש הגמרא דלא אפטר מן העולם עד שאהא נזיר דהוי נדר דקום ועשה, וז"ל והרי האומר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר חייב לנהוג בנזירות ואע"פ שעדיין לא נדר בנזיר הואיל ואמר שידור בנזיר חייב להנזר עכ"ל. ועלינו להתבונן: דאם נדר נזירות מהווה נדרי איסור ולא נדרי הקדש היאך חל בקום ועשה. נוסף לכך הרי הרמב"ם מדמה הדין של לא אפטר מן העולם עד שאהא נזיר לדין נדר להקדיש או לתת לצדקה דבר שלא בא לעולם, ובמקדיש דבר שלא בא לעולם פוסק הרמב"ם בפכ"ב מהל' מכירה (הל' ט"ו-י"ז) שקנינים ושעבודים חלים כדין נדרי הקדש, וא"כ מוכח שסובר שנזירות

נמי נדרי הקדש. ולכאורה זה נסתר מפסק הרמב"ם שנזירות בכלל נדרי איסור.[5]
עקב זה נראה דאליבא דהרמב"ם יש שני דינים בנזירות: א) דין נדרי איסור, ב) דין נדרי הקדש. נדר נזירות חל בקום ועשה כדין נדרי הקדש. אך בנזירות יש גם דין נדרי איסור. בביאור הדבר ניתן לומר שבחלות הנדר מהווה נזירות נדרי גבוה שהרי יש בנזירות קיומי מצוות לגבוה כמו בהקדש (כגון קדושת שער, תגלחת, וקרבנות), ברם במעשה הנדר מהווה נזירות נדרי איסור. הדין של אין נדר חל בקום ועשה תלוי בחלות הנדר. נדר גבוה חל בקום ועשה ואילו נדר איסור חל בשב ואל תעשה. מכיון שחלות נזירות מהווה נדר גבוה נדר הנזירות חל בקום ועשה. אולם במעשה הנדר יש לנזירות דינים של נדרי איסור. הראיה היא שיש התפסה בנדרי נזירות (עיין בשיעורים לעיל בענין התפסה) והתפסה דין בנדרי איסור ולא בנדרי גבוה. נוסף לזה: הדין הוא שהנזיר מן היין הוא נזיר לכל (עיין ברמב"ם פ"א מנזירות הל"ט). והלא במעשה הנדר הזה אינו מקבל על עצמו קיומי הנזירות כמו קדושת שער, תגלחת, וקרבנות, אלא נודר סתם לאסר על עצמו יין ונדרו אינו רק נדר איסור בלבד. עכ"ז מאחר שמעשה הנדר חל כנדר איסור חלה הנזירות – גם לגבי קיומי הנזירות.
כתוב בתורה (במדבר ו': כ"א) זאת תורת הנזיר אשר ידר קרבנו לה' על נזרו מלבד אשר תשיג ידו כפי נדרו אשר ידר כן יעשה על תורת נזרו. ופירש"י שאם אמר הריני נזיר ע"מ לגלח על ק' עולות ועל ק' שלמים שחל. וכותב הרמב"ן שם וז"ל שיאמר בסתם הריני נזיר כי כיון שנדר בנזיר נדור הוא בקרבן הנזכר, וחזר ואמר מלבד אשר תשיג ידו שאם היה עשיר ירבה בקרבנו וכפי נדרו אשר ידור בקרבנות בין עשיר בין עני וכו'. חזינן שבעצם נדר הנזיר נכלל הקבלה להביא קרבנותיו ועקב כך יכול להתחייב בעוד קרבנות כפי נדרו. כל זה מתהווה ע"י חלות דין נדר גבוה שבנזירות – שהנדר חל לגבי כל קיומי הנזירות ובכללם הבאת קרבנות.
והשווה מש"כ הרמב"ם (בפ"א מהלכות נדרים הל' י') וז"ל החטאת והאשם אע"פ שאינן באין בנדר ונדבה כו' אפשר לנודר להביא אותם מחמת נדרו. שהנודר בנזיר מביא חטאת ואם נטמא מביא אשם וכו'. הרי שבעצם חלות הנדר דנזירות חל חיוב הקרבנות ולכן נחשבין הקרבנות באין בנדר ונדבה. ומכאן שנדר הנזירות חל כנדר גבוה, כנ"ל.

[5] הרמב"ם מביא ההלכה של נשכים ונשנה פרק עליו להשכים בפ"א מנדרים הל' כ"ט. ומשמע שדעתו כרא"ש שיש נדר בקום ועשה לקיים מצוה בעלמא. לעומת זאת, בנזירות והקדש מוכח מהרמב"ם בהלכות ערכין ומכירה שיש בהם חלות נדרי גבוה.

עוד ראייה לכך משיטת ב"ש (נזיר ט.) שנזירות בטעות הוי' נזירות ואין עליה שאלה וכדין ההקדש בטעות, ואילו נדרי איסור ניתנים לשאלת חכם ובטלים בטעות, אלא שנזירות יש לה דין נדר גבוה כהקדש.

נ"מ תהיה לגבי נזיר שמשון. הנה בשאר נזירות יש מצוות מלאת ימים, תגלחת, וקרבנות המהוות קיום גבוה דנזירות. אולם בנזיר שמשון אין בו מלאת ימים, אינו מתגלח, ואינו מביא קרבנות. החלות של נזירות שמשון אינה של קיום נזירות וקיום גבוה כבהקדש אלא חלות של איסורי נזיר בלבד. לגבי נזירות שמשון קיים הדין של נדר איסור בלחוד, ואילו בשאר נזירות יש דין של נדרי איסור וגם דין של נדרי הקדש. ויוצא לפי"ז שהנודר לא אפטר מן העולם עד שאהא נזיר שמשון אינו בכלל נדרי גבוה ואין בו איסור בל תאחר שהרי לפי האמור א"א לנדור נדרי איסור בקום ועשה, והוא חידוש הלכה למעשה.

לעומת נזיר שמשון דין נזיר עולם שמביא קרבנות נזיר כל י"ב חודש ומיקל בתער (נזיר דף ד ורמב"ם פ"ג מהל' נזירות הל' י"ב). ונראה בביאור דינו שהשם של נזיר חל בגברא זה לעולם, אמנם נזיר עולם מקיים מצות ספירת מלאת ימי נזירות כל י"ב חודש. ולכן מתגלח כשמביא קרבנות כל י"ב חודש בקיום מצות מלאת ימי נזירות. ברם ברא"ש לנזיר (דף ח') מבואר שאם אינו רוצה להשתמש בקולא דהכביד שערו מיקל בתער א"צ להביא קרבנותיו בי"ב חודש. ונראה שא"א שסובר שקולא בעלמא הוא שיכול להתגלח פעם בי"ב חודש אם רצה שהרי לא מצינו בשום מקום שקרבנות הנזיר באים רק כדי להתיר איסורי נזירות. עיקר קיום מצות הקרבנות הוא בקיום מצות מלאת הימים של הנזירות. ואחרי קיום המלאת פקעה הנזירות והאיסורים הותרו. וצריכים לומר אף לדעת הרא"ש שבדומה לכך הוא הדין של נזיר עולם, אלא שהרא"ש סובר שאין בנזיר עולם חובה לסיים מצות מלאת הימים ולהביא קרבנותיו כשאר נזירים, אלא שבמקום שרוצה להשתמש בהיתר מיקל בתער יכול להביא קרבנות כדי לקיים מצות מלאת הימים ולהתגלח כדין נזיר שמקיים מלאת ימי הנזירות. ולפי"ז יוצא שהנודר לא אפטר מן העולם עד שאהא נזיר עולם חל והוי בכלל נדרי גבוה.

עיין בתוס' בנדרים (ג:, ד"ה מידי) ז"ל הקשה הר"ר יוסף שהלך בארץ הצבי אמאי לא משכחת בל תאחר בנזירות דאמר הרי עלי לקבל נזירות אחר שלשים יום ואי מאחר עובר בבל תאחר, ושמא היינו כשינויא דשנינן לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר כלומר עד שאקבל נזירות, עוי"ל דאי מאחר לשלם נדרו א"כ לאו היינו בל תאחר דנזיר כ"א בל תאחר דנדר שמאחר לנדור נדרו, עכ"ל. אליבא דהתוס' אפשר לנדור נדר בקום

ועשה לקבל נדר נזירות לאחר ל' אלא שב' הדעות חלוקות אם נחשב הנדר הראשון של התחייבות לנדר נזירות (הדיעה הראשונה) או לנדר בעלמא (הדיעה השניה)

משמעות הרמב"ם בהל' ערכין היא כנ"ל שנדר לקבל נדר שני להקדש או נזירות לאחר זמן חל בקום ועשה מדין נדר גבוה ולא מדין נדר בעלמא – כדיעה הראשונה בתוס'. ועלינו להבין שיטתו שהרי הנדר הראשון אינו לכאורה אלא נדר בעלמא וכטענת הדיעה השניה בתוס' ולמה יחשב לנדר גבוה ויחול בקום ועשה.

וע"כ שדעת הרמב"ם היא שנדר לקבל נדר שני של נזירות בכלל נדרי גבוה וחל בקום ועשה שלא כדין נדרי איסור בעלמא שחלים רק בשב ואל תעשה, ואף שאינו קבלת נזירות – הרי הוא נדר נזירות ונדר גבוה וכשנודר "לא אפטר מן העולם עד שאהא נזיר" ואינו מקיים נדרו עובר בבל תאחר דנזירות ולא בבל תאחר דנדרים סתם מאחר שהנדר חשוב נדר נזירות וגבוה.

יש להביא ראייה לשיטת הרמב"ם מהא דאיתא בנדרים (ד') שכשמקבל נזירות בבית הקברות למ"ד שלא חלה נזירות עליו שעובר בבל תאחר דנזירות. והרי במס' נזיר (טז) מבואר דלמ"ד זה יצטרך לקבל נזירות עוד פעם לכשיטהר, ויוצא איפוא שבראשונה לא היה נדר של קבלת נזירות אלא נדר להתחייב בנדר נזירות לאחר זמן ועכ"ז עובר בב"ת דנזירות. חזינן שנדר שמחייב הגברא לקבל נזירות בנדר לאחר זמן נדר נזירות וגבוה הוא ולא נדר בעלמא.[6]

ר"ן ד"ה כל כנויי נדרים. ז"ל עיקר הנדר היא שיאמר דבר זה אסור עלי וכו' עכ"ל, עיין בשיעורים למס' שבועות דף כ. ד"ה שיטת הר"ן בהתפסה.

בא"ד ולר"י דאמר לשון נכרים הם ודאי הנודר בהם כנודר בעיקר קרבן שהנדרים נאמרים הם בכל לשון וכו' שכיון שהנכרים מדברים בהם אע"פ שאינו מעיקר לשונם אלא משיבוש שהוא בידם הרי הוא נדר גמור עכ"ל. ועלינו לחקור בדין נדרים ושבועות נאמרים בכל לשון – האם לשון הקודש מהוה עיקר לשון הנדרים והשבועות ושאר הלשונות מועילות רק בתורת תרגום או"ד אין דין לשון כלל בנדרים ושבועות. ונראה שזה שנוי במחלוקת הראשונים.

הנה התוס' כאן (ב. ד"ה כל כנויי נדרים וכו') כתבו וז"ל וקשה למ"ד לשון נכרים אמאי נקט הני לישני לימא בכל הלשונות שהם נודרים בלשונם יהא נדר, ואומר ר"י ודאי אם יהא כלשונם יהא נדר אחרי שהם מבינים והני דמתני' אפי' לא יבינו האי לשון הרי

[6] ברם ניתן לחלק דבשלמא כשנודר בבה"ק יש הפלאת נדר של קבלת נזירות ואף שחל רק כהתחייבות חשוב נדר נזירות. מאידך כשנודר לכתחילה להתחייב בנדר נזירות לאחר זמן י"ל שאינו מעשה נדר דנזירות אלא דין נדר בעלמא. כנר' כך סוברת הדיעה השניה שבתוס'.

הוא נדר עכ"ל. הר"י מדמה דין הנדרים לקריאת המגילה שדינה שהקורא את המגילה ללועזות בלעז יצאו (מס' מגילה יז.), אמנם אך אלה שמכירים את לשון הלועזים יצאו, ואילו לועז שקרא את המגילה באשורית יצא למרות שאינו מכיר לה"ק. הביאור לכך הוא שעיקר הלשון של קריאת המגילה היא לה"ק ועקב כך כולם אף אותם שאינם מבינים אותה יוצאים בה. לשון לעז לעומת זאת כשרה במגילה רק בתורת תרגום ולכן דוקא המכירה יוצא בה – וה"ה בנדרים. (ונראה שלא התכוין הר"י לומר שהנודר בכנויים ואינו מבין כלל את המשמעות שהנדר חל שהרי בכה"ג הוא נדר שגגות ואינו חל מטעם האדם בשבועה פרט לאנוס, אלא הר"י התכוון לומר שאף שהבין הנודר את משמעות וענין נדרו אך לא הבין כל מלה ומלה של נדרו בלה"ק שחל, וזה פשוט) יוצא איפוא שלדעת הר"י לה"ק מהווה עיקר הלשון של נדרים ושבועות ושאר הלשונות חלות בתורת תרגום, בניגוד לכנויים שחלים מדין לה"ק.

ברם יעויין בתוס' במס' סוטה (לב. ד"ה ק"ש ותפלה) וז"ל תימה אמאי שייר הלל וקידוש של שבת וברכת הפירות וברכת המצות וכו' ונראה דהני נאמרים בכל לשון אפי' אינו שומע, הלכך לא דמי להני דמתני' דנאמרין דוקא בלשונם עכ"ל. העולה מתירוץ התוס' הוא שבדברים המוזכרים שבמשנה – פרשת סוטה, וודוי מעשר, ק"ש, תפלה, ובהמ"ז, שבועת העדות, ושבועת הפקדון – לה"ק מהווה עיקר הלשון ושאר הלשונות מועילות מדין תרגום. אמנם בנוגע לדבר שנאמר בכל לשון ושאינו נזכר במשנה אין צורך להבין כל מלה ומלה של הלשון אך דין כל הלשונות שוה ללה"ק. לאור זה, בנוגע לשבועות העדות והפקדון שהוזכרו במשנה שאר לשונות מועילות בתורת תרגום ואילו בשבועות בטוי ודיינים כל הלשונות שוות. וחידוש מפתיע הוא לחלק בין שבועות העדות והפקדון לשבועת הדיינים, וצ"ע ביסוד המבדיל ביניהם. ברם בנדרים שאינם מוזכרים במשנה יוצא שכל הלשונות שוות שלא כר"י.

והנה הרמב"ם כתב בפי"א מהל' שבועות (הלי"ד) ז"ל הדיינין שהשביעו את הנשבע בכל לשון שהוא מכיר הרי זו כמצותה וכן הורו הגאונים, אבל רבותינו הורו שאין משביעים אלא בלשון הקדוש ואין ראוי לסמוך על הוראה זו ואע"פ שנהגו בכל בתי דינין להשבע בלשון הקדש צריך להודיע את הנשבע עד שיהא מכיר לשון השבועה, ששבועת הדיינין היא שבועת הפקדון בעצמה עכ"ל. לשיטת רבותיו של הרמב"ם (הר"י מיג"ש, עיין בחידושיו למס' שבועות דף ל"ח:) לה"ק דין מיוחד בשבועת הדיינים ומעכבת. אולם אליבא דהרמב"ם בשבועת הדיינים אין צורך בלה"ק, ואף משמע שהרמב"ם משוה כל הלשונות ללה"ק, וכשם שבשאר הלשונות צריך להכיר את הלשון ולהבין כל מלה ומלה

של השבועה כן הדין בלשון הקודש. וכן קבע בנוגע לשבועת הפקדון בפ"ז מהל' שבועות (הל"ז) וז"ל ואינו חייב בשבועת הפקדון עד שישביעו בלשון שהוא מכירה עכ"ל. וכן העלה בנוגע לשבועת העדות בפ"ט מהל' שבועות (הלי"ב) וז"ל ואין העדים חייבין עד שישביעם בלשון שהם מכירין אותה עכ"ל. הרמב"ם דורש מהנשבע אחת משבועות אלו ידיעת הלשון בין כשנשבע בשאר לשונות בין כשנשבע בלשון הקודש.

והנה בנוגע לק"ש כתב הרמב"ם בפ"ב מהל' ק"ש (הל"י) וז"ל קורא אדם את שמע בכל לשון שיהיה מבינה, והקורא בכל לשון צריך להזהר מדברי שבוש שבאותו הלשון ומדקדק באותו הלשון כמו שמדקדק בלשון הקדש עכ"ל. דברי הרמב"ם מורים שהבנת הלשון מעכבת בק"ש רק כשקוראים אותה בשאר הלשונות, אבל אם קוראים את ק"ש בלה"ק יוצאים אף בלי הבנה. וקשה מ"ש שבועות מק"ש שהרי בכל אופן שנשבע ואף הנשבע בלה"ק חייב להכיר את הלשון. ונראה שק"ש שונה משבועות כי גופה של מצות ק"ש הוא לקרוא פרשיותיה ככתבן בתורה, ובכן יוצא בק"ש ככתבה בלה"ק אף בלי הבנת כל המלים. מאידך בשבועות אין קריאה ככתבה בתורה ועקב כך ליכא עדיפות ללה"ק על שאר לשונות וכולן שוות וזקוקות להבנת הנשבע.

ונראה שהרמב"ם הוציא ששבועות העדות והפקדון זקוקות להבנת הנשבע מהסוגיא דמס' סוטה (לג.) שדורשת ששבועת העדות חלה בכל לשון "דכתיב ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה בכל לשון שהיא שומעת, ושבועת הפקדון אתיא תחטא תחטא משבועת העדות". לדעת הרמב"ם פירוש גזה"כ "בכל לשון שהיא שומעת" – ר"ל לשון שהיא מבינה – ואף בלה"ק מצריכים להבנה. שבועת הפקדון נלמדת מעדות מגז"ש, ושבועת הדיינים צריכה להיות באופן שתאפשר הכופר בה להתחייב בחיוב שבועת הפקדון במקום שאפשר ובהתאם לכך זקוקה אף שבועת הדיינים להבנת הנשבע כמו בשבועת הפקדון.

אך יש לעיין קצת בהנ"ל שכן בנוגע לסוטה כ' הרמב"ם בפ"ג מהל' סוטה הל"ז וז"ל ואחר כך משביעה הכהן בלשון שהיא מכרת ומודיעה בלשונה וכו' עכ"ל. משמע מסתימת הרמב"ם שאף במשביעה בלה"ק ככתבה בתורה חייבת להכיר את הלשון מלה במלה, ומ"ש סוטה מק"ש שבק"ש ככתבה אין צורך בהבנת המלים. ונראה שקריאת שמע הואיל והיא קריאת מצוה יוצאים בככתבה וכדין עיקר לשון המצוה אף בלי הבנת כל המלים. שבועת סוטה לעומתה, אינה מצוה אלא חלות מכשיר בסדר ההשקאה, ובהכשר אינו מסתבר לחלק בין עיקר הלשון לבין תרגומו, אלא כל הלשונות שוות, ובכולן צריכים להכיר את הלשון, ועיין בסוטה (לב:) וברש"י שם ד"ה אל האשה וז"ל

משמע דברים הנכנסין בלבה שתהא מכרת בלשון עכ"ל, והוא דין בכל הלשונות בין בשאר לשונות בין בלה"ק של הפרשה.

ענין שם בשבועה

א

ר"ן ד"ה ושבועות כשבועות. הר"ן מביא ג' שיטות בדין שם בשבועה. הר"ן עצמו סובר שאין צורך לשם בשבועה. אליבא דהרמב"ם שם בשבועה מעכב לענין חיוב קרבן ומלקות, ברם בשבועה בלי שם יש איסור, ולדעת הראב"ד שם בשבועה מעכב למלקות ואילו שבועה בלי שם מחייבת קרבן.

שיטת הרמב"ם בפ"ב מהל' שבועות (הל"ד) נתבארה בשיעורים למס' שבועות (יט:) ד"ה בדין גברא וחפצא בשבועות ובנדרים אות ב'. שם העלינו שהרמב"ם אוסר שבועה בלי שם מטעם בל יחל המהווה איסור בשבועות בלי מלקות,[7] ודננו באריכות בחלות איסור זה – האם איסור גברא או איסור חפצא הוא.

בנוגע לראב"ד שהשיג בפ"ב משבועות (הל"ג) וז"ל ולא מצינו שם אלא בעדות ופקדון וכו' אבל בשבועת ביטוי וכו' אע"פ שלא אמר לא שם ולא כינוי אם אמר לשם שבועה – אע"פ שלא הזכיר שם – שבועה היא וכו' וה"מ לקרבן וכן נמי לבל יחל אבל למלקות בעינן שם דכתיב לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא ושבועת שקר נמי נאמר לא תשבעו בשמי לשקר וגו', עיין בשיעורים למס' שבועות דף כ: (ד"ה כי אתא רב דימי אמר ר' יוחנן) שביארנו שנבדל לאו דבל יחל מלאו דלא תשבעו בשמי לשקר כי הלאו של בל יחל מהווה איסור מעשה בדומה לאיסורי תורה אחרים, ואילו הלאו של לא תשבעו בשמי לשקר מהווה איסור הוצאת שקר מפיו. הלאו דבל יחל איפוא שייך רק בשבועה להבא שיש בה חלות איסורי מעשה ולא בשבועה לשעבר שעיקר דינה שישבע הנשבע באמת ושלא ישקר בשעת ההפלאה.

לאור זה, להראב"ד מלקות משום לאו דלא תשבעו בשמי לשקר תלויה בשבועה בשם מפני שעצם חלות האיסור הוא לא לשקר, ושאסור לחלל את שם ה' ע"י שבועת שקר. ברם בשבועה יש אף חלויות איסורים מחמת הלאו דבל יחל. וחלויות איסורי השבועה האלו אינן תלויות בשם. בד"א בשבועה להבא, ברם בשבועה לשעבר אינו חייב אם לא נשבע בשם כי אינה חלות איסורים אלא דין של אמת ושקר בשעת ההפלאה ובלי הזכרת השם וחילולו בשעת ההפלאה פטור.

[7] ועיין בכסף משנה פ"א משבועות הל"ג מה שהביא בשם הריב"ש.

אך צ"ע כיצד יסבור הראב"ד שהנשבע בלי שם בשוגג מתחייב בקרבן שבועה הרי המחייב של קרבן בשוגג הוא לכאורה אותה עבירת הלאו של לא תשבעו בשמי לשקר ואם השם מעכב בלאו זה למה יביא הנשבע בלי שם לשקר קרבן. ואולי לשיטת הראב"ד, לא הלאו דלא תשבעו בשמי לשקר בלבד מחייב קרבן שבועת ביטוי אלא אף הלאו דבל יחל.[8] עיין בגמ' נדרים (דף טז:) שם מבואר שיש שני מיעוטים למעט חיוב הנשבע לבטל את המצוה – וחד קרא אתא למיפטריה מקרבן שבועה וחד אתא למיפטריה מלאו דשבועה. משמע שאילו היה מיעוט אחד בלבד למעט הלאו דשבועת ביטוי היה מביא קרבן אף שאינו עובר בלאו כלל – שהרי בגמ' שם מדובר גם בנוגע ללאו דבל יחל עיי"ש, וצ"ע.

אמנם יתכן שלדעת הראב"ד יש שני דינים בלאו דלא תשבעו בשמי לשקר – עיקר הלאו ולאו טפל. עיקר הלאו מחייב מלקות ודוקא בנשבע לשקר בשם, ואילו לאו טפל חל אף כשנשבע לשקר בלי שם. שבועה בלי שם אינה מחייבת מלקות אך מחייבת קרבן בשוגג משום הלאו הטפל של לא תשבעו בשמי לשקר. ויוצא לפי"ז שהמחייב דקרבן הוא השקר הפשוט בשבועה (ואף בלי שם) אבל המחייב דמלקות הוא חילול השם המתהווה כשנשבע לשקר בשם ומחלל את השם. אמנם נמצא שחיוב הקרבן אינו מחמת הלאו דבל יחל כי אם משום הלאו הטפל של שבועת שקר.[9]

לאור הנ"ל כשהראב"ד כתב שאין הנשבע בלי שם חייב מלקות נתכוין לומר שאינו לוקה משום לא תשבעו בשמי לשקר אבל אכן לוקה משום בל יחל. אך פשטות לשון הר"ן שלפנינו משמע שלפי הראב"ד אינו לוקה כלל, וצ"ע.

ב

והנה הטור ביו"ד ריש סימן רל"ז מביא בשם אביו הרא"ש ששבועה בלי שם חלה מדין הידות וכאילו נשבע בשם. אך חלוקים עליו שאר הראשונים. ונראה שלשיטתם דין הידות אינו מחדש שהנשבע כאילו ביטא ממש את כל דברי השבועה בפיו אלא שחידוש דין הידות הוא שביחד עם מה שחשב בלבו מועילה מקצת הפלאה. אמנם דין זה נתחדש רק בהקשר לשאר דברי השבועה, אבל הזכרת השם זקוקה לעצם ביטוי שפתיו מפיו ממש, ולזה אין מועיל דין הידות. ומכאן משמע שלפי הרא"ש ע"פ דין הידות נשלם מבטא של הנשבע כאילו ביטא שאר דברי השבועה בפירוש אפילו עצם השם, אך קשה

[8] אך לפי"ז אינו מחויב קרבן בשבועה לשעבר בלי שם כי בלשעבר ליכא בל יחל.
[9] ולפי זה יהיה מחויב קרבן אף בשבועה לשעבר בלי שם.

קצת לומר ככה בנוגע לשם. ויותר נראה שהרא"ש סובר שאין צורך שיבטא הנשבע את השם במעשה השבועה בפירוש כי לדעתו אין השם דין במעשה ההפלאה עצמו אלא שיש דין שתהיה חלות שבועה בשם, ומשום כך מועילה יד שע"י תתהווה חלות שבועה בשם. (וע"ע בשיעורים לקמן בענין ידות אות ב')

ג

מבואר במשנה שבועות (לה.) שהמשביע בשמים ובארץ הרי אלו פטורין ברחום וחנון הרי אלו חייבים. ומוסבר שם בגמ' (לה:) בשם אביי וז"ל כיון דליכא מידי אחרינא דאיקרי רחום וחנון ודאי במי שהוא חנון ודאי במי שהוא רחום קאמר הכא כיון דאיכא שמים וארץ בשמים ובארץ קאמר עכ"ל. וכתב הרמב"ם בפי"ב מהל' שבועות (הל"ג) וז"ל מי שנשבע בשמים ובארץ ובשמש וכיוצא בהן אע"פ שאין כוונתו אלא למי שבראם אין זו שבועה עכ"ל. לשונו מורה שאין השבועה חלה כלל וליכא אפילו איסור בלי מלקות. ועולה לפנינו הסתירה מהלכתו הנ"ל בפ"ב שם (הל"ד) ששבועה בלי שם חלה לאסור ולא למלקות ומ"ש שבועה בשמים ובארץ שלא חלה השבועה כלל. ונראה שלפי הרמב"ם אפילו כשאינו מבטא את השם במפורש מ"מ עיקר חלות השבועה היא בצירוף חלות השבועה לשם. ההלכה דשם נמצאת בשני אופנים: א' – במעשה ההפלאה וכדי לחייב הנשבע מלקות; וב' – בחלות השבועה וכדי שהשבועה תחול ותאסור. ולכן כשנשבע בשמים ובארץ מאחר שאין השבועה מצורפת לשם כלל אינה חלה ואף לא לאסור.[10]

ד

לכאורה חלוקים רש"י והרמב"ם בדין נשבע בכינויים חייב. במס' שבועות (לה.) גרס רש"י "במי שהוא חנון במי שהוא רחום קאמר", ומפרש וז"ל ולאו דחנון שם הוא אלא בשם מי שהוא חנון עכ"ל, זאת אומרת שאין הכינויים עצמם שמות אך תוארים של הקב"ה בלבד הם, וכשהנשבע מזכיר את הכינוי בשבועתו אין בהפלאה שלו ביטוי עצם השם בפירוש אלא שנשבע כדי שהשבועה תחול בשם – במי שהוא חנון וכו'. אמנם לרמב"ם כנראה גירסא אחרת בגמרא[11] כי הוא כתב בפ"ב מהל' שבועות (הל"ג) ז"ל וכן האומר שבועה בה' או במי ששמו חנון וכו' ה"ז חייב עכ"ל, ומשמע שחולק על רש"י

[10] עיין במחנה אפרים הל' שבועות סי' ג'.
[11] כהר"ח שגרס "מי ששמו חנון".

וסובר שחנון ושאר הכינויים מהווים שמות של הקב"ה – "ששמו חנון" – אלא שדינם שונה מדין ז' השמות המיוחדים שאינם נמחקים. יוצא, איפוא, שלדעת הרמב"ם הנשבע בכינוי מזכיר בהפלאתו את עצם השם בפירוש, ורק כשהוא מזכיר את השם בעצמו מתחייב בכל דיני שבועה ושלא כרש"י.

ונראה שמשמע מהלכות אחרות ברמב"ם שסובר שכינויים מהווים שמות בעצמם. בפ"ו מהל' יסודי התורה (הל"א) ז"ל כל המאבד שם מן השמות הקדושים הטהורים שנקרא בהם הקב"ה לוקה מן התורה וכו', (ובהל"ב) ושבעה שמות הם וכו', (ובהל"ה) שאר הכינויין שמשבחין בהן את הקב"ה כגון חנון ורחום הגדול הגבור והנורא הנאמן קנא וחזק וכיוצא בהן הרי הן כשאר כתבי הקדש ומותר למוחקן עכ"ל. והנה שם (הל"ח) כ' וז"ל כתבי הקדש כולן ופירושיהן וביאוריהן אסור לשורפם או לאבדם ביד והמאבדן ביד מכין אותו מכת מרדות עכ"ל. ולכאורה קשה להבין פסקיו בנוגע לכתבי הקדש שהרי בהל"ה כתב שמותר למוחקן ובהל"ח פסק שאסור לאבדם ביד. וביארו המפרשים (והסכים להם הגאון ר' משה זצוק"ל)[12] שנ"מ לענין המוחק ע"מ לתקן כי אסור למחוק את שבעה השמות המיוחדים אפילו ע"מ לתקנם ואילו כתבי הקדש אסור לאבדם רק בדרך השחתה אבל מותר למוחקם ע"מ לתקנם. ודין כתבי הקדש שוה להשחתת דברים קדושים בדרך השחתה שכתב עליהם הרמב"ם שם (הל"ז) וז"ל הסותר אפילו אבן אחת דרך השחתה מן המזבח או מן ההיכל או משאר העזרה לוקה וכו' השורף עצי הקדש דרך השחתה לוקה וכו' עכ"ל ואילו שלא בדרך השחתה מותר. ויוצא איפוא שלדעת הרמב"ם אסור לאבד כינויים ביד בדרך השחתה כי יש להם קדושת כתבי הקדש וחלות דין שמות וכפסקו בהל' שבועות, ומבואר שהנשבע בכינוי לוקה כי ביטא שם בפירוש בעצם הפלאתו.[13]

אך בפי"ב מהל' שבועות (הלי"א) קבע הרמב"ם וז"ל ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור ואע"פ שלא נשבע שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את השם הנכבד והנורא וכו' עכ"ל, ומשמע שבכינויים אין איסור להוציא שם שמים לבטלה. ועולה התמיהה, מאחר שלשיטתו הכינויים שמות הם למה לא יחול בהם האיסור של הוצאת שם שמים לבטלה.

ונראה לבאר עפ"מ שהורה לנו הרמב"ם בפ"א מהל' דעות (הל"ה-ז) וז"ל ומצווין אנו ללכת בדרכים האלו הבינונים והם הדרכים הטובים והישרים שנאמר והלכת בדרכיו,

[12] עי' בחינוך פ' ראה במצות לא תעשון כן לד' אלוקיכם.
[13] עיין בקובץ חידושי תורה של הגר"מ והגרי"ד דף קכ"ד.

כך למדו בפירוש מצוה זו מה הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון, מה הוא נקרא רחום אף אתה היה רחום, מה הוא נקרא קדוש אף אתה היה קדוש, ועל דרך זו קראו הנביאים לאל בכל אותן הכינויין ארך אפים ורב חסד צדיק וישר תמים גבור וחזק וכיוצא בהן להודיע שהן דרכים טובים וישרים וחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהדמות אליו כפי כחו וכו' ולפי שהשמות האלו נקרא בהן היוצר והם הדרך הבינונית שאנו חייבין ללכת בה נקראת דרך זו דרך ה' וכו' עכ"ל. בכינויים חלה ההלכה "מה הוא אף אתה" השייכת למוסר הנביאים שהשתמשו בכינויים בכתבי הקדש כדי ללמד לבנ"י מדותיו של הקב"ה. ומסתבר שלשם כך השוה הרמב"ם הנ"ל בהל' יסודי התורה את הכינויים לכתבי הקדש לומר שקדושים בקדושת כתבי הקדש כי עיקר מקור הכינויים הוא בכתבי הקדש ובדברי הנביאים, ולכך דינם בנוגע לאיבוד ככתבי הקדש. (לפי"ז יש לעיין בדינם של שאר הכינויים שאין מקורם בכתבי הקדש בנוגע לאיסור איבוד ביד) ומוסבר איפוא פסקו שאין הוצאת ש"ש לבטלה בכינויים מאחר שהזכרתם מעניקה לנו לקח בטיב מידותיו של הקב"ה ולכן אינם יוצאים לבטלה. מאידך בז' השמות המיוחדים אין דין של "מה הוא אף אתה" ועקב כך מי שמוציא אותם לבטלה עובר באיסור.

ויעויין בתשובות הגרע"א זצוק"ל (סי' כ"ה) האוסר במקרה של ספק ברכות לברך בכינוי בלעז שכן חייבים להחמיר משום ספק הוצאת ברכה לבטלה. וקשה, הרי בכינויים אין איסור הוצאת ש"ש לבטלה, ואיסור ברכה לבטלה הוא מטעם הוצאת ש"ש לבטלה כמבואר ברמב"ם (פ"א מהל' ברכות הלט"ו) וז"ל כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא וכו' עכ"ל ולמה יאסר לברך ברכה בכינוי בלעז לבטלה והלא בכינויים אין איסור הוצאת ש"ש לבטלה.

ונראה ע"פ הנ"ל כי מעיקר הדין גם בכינויים חל איסור הוצאת ש"ש לבטלה כי לדעת הרמב"ם שמות הם אלא שהלקח של "מה הוא אף אתה" היוצא מהם ומהזכרתם הוא המתיר. אך בד"א כשמזכיר את הכינוי לבדו, אבל כשהכינוי הוזכר בתוך ברכה לבטלה לא ניתן לפוטרו מטעם לימוד מידותיו של הקב"ה שהרי השתמש בשם כינוי לבטלה בתוך מטבע של ברכה לבטלה ואיסור מיוחד הוא של השתמשות בש"ש לבטלה. ודומה איפוא לנשבע לשוא בכינוי שהוא עובר על איסור תורה ואין היתר מטעם לימוד מידותיו של הקב"ה שכן השתמש בשם הכינוי בתוך שבועת שוא ואיסור מיוחד של הוצאת ש"ש לבטלה הוא.

ה

והנה הרמב"ם פסק בפי"ב מהל' שבועות (הל"ג-ד) וז"ל וכן הנשבע בנביא מן הנביאים או בכתב מכתבי הקדש אע"פ שאין כוונתו אלא למי ששלח נביא זה או למי שצוה בכתב זה אין זו שבועה וכו' בד"א בשאר כתבי הקדש, אבל הנשבע בתורה אם נשבע במה שכתוב בה דעתו על האזכרות ואם נשבע בה סתם דעתו על הגויל ואין כאן שבועה, נטלה בידו ונשבע בה הרי זה כמי שנשבע במה שכתוב בה ואסור עכ"ל, ודבריו דורשים ביאור, א' – מהו מובן ההבחנה בין כתבי הקדש לס"ת, ואף בס"ת עצמו מהו הסבר החילוק בין נטלה בידו לבין לא נטלה בידו. (עיין ברדב"ז ועדיין מחוסר ביאור)

ונראה לבאר את דבריו הנ"ל בהתאם למה שכתב בפי"א מהל' שבועות (הל"ח) וז"ל ושבועת הדיינין בין שהיתה של תורה או של דברי סופרים כו' הנשבע אוחז ס"ת בזרועו והוא עומד ונשבע בשם או בכינוי וכו' עכ"ל, והוא ששבועת הדיינים זקוקה לנקיטת חפץ – דהיינו ס"ת כשר. אבל כתבי הקדש אינם ראויים לנקיטת חפץ. נקיטת חפץ יסודה בדין שבועה בשם וכפי שלמדים בפרק שבועת הדיינין (לח:) משבועת אברהם אבינו לאליעזר עבדו וז"ל אמר רב יהודה אמר רב משביעין אותו בשבועה האמורה בתורה דכתיב ואשביעך בה' אלהי השמים, אמר ליה רבינא לרב אשי כמאן כר' חנינא בר אידי דאמר בעינן שם המיוחד, א"ל אפי' תימא רבנן דאמרי בכינוי ונ"מ צריך לאתפושי חפצא בידיה דאמר רבא האי דיינא דאשבע בה' אלהי השמים נעשה כמי שטעה בדבר משנה וחוזר עכ"ל. נקיטת חפץ איפוא משלימה דין הזכרת השם בשבועת הדיינים. ברם שבועת אליעזר לא היתה שבועת הדיינים כי אם שבועת ביטוי בעלמא, ויוצא שאף שבועת ביטוי נתפסת בחלות נקיטת חפץ. ובכך מוסברים פסקי הרמב"ם הנ"ל, הואיל ונקיטת חפץ דין בהזכרת השם, ובס"ת יש חלות נקיטת חפץ שחלה אף בשבועת ביטוי, לכן כשנקט ס"ת בידו ונשבע סתם או כשמונח על הקרקע ונשבע במה שכתוב בה הרי הוא כנשבע בשם וחייב משום שבועת ביטוי בשם מטעם נקיטת חפץ.

אמנם יש לשאול שאלה, הרי קבענו למעלה שלרמב"ם אינו חייב אא"כ הזכיר את עצם השם בתוך השבועה. ואילו הנשבע בס"ת אף שע"י נקיטת חפץ מצטרפת השבועה לשם, מ"מ הלא חסרה הזכרת עצם השם בפירוש בשבועתו. ומשמע שאין הרמב"ם מצריך שישבע בעצם השם בפירוש כדי להתחייב כי אם שיגלה שחלות השבועה היא בשם וכנ"ל אליבא דרש"י בנשבע בכינוי. אך יתכן שדין מיוחד הוא בשבועת ביטוי שבמקום שנשבע בנקיטת חפץ הריהו כאילו הזכיר את עצם השם בפירוש. ברם צ"ע מ"ש שבועת ביטוי משבועת הדיינים שצריך להזכיר בה את עצם השם בפירוש אע"פ שנקט חפץ בידו.

ונראה כי בשבועות הדיינים מעכבת הזכרת השם בפירוש ע"פ גזה"כ "ובשמו תשבע" (עי' ברמב"ם פ"א מהל' שבועות הל"א). מאידך בשבועות ביטוי הזכרת השם בפירוש מעכבת למלקות אבל לא לאיסור אלא שתהיה מצורפת לשם וכנ"ל בשיעורינו. ומשום כך מועיל ס"ת לחלות של איסור שבועה אך לא למלקות.[14]
שם. ר"ן ד"ה ושבועות כשבועות. ז"ל תירץ ר"ת ז"ל כו' עכ"ל. עיין בענין דין אמן (שבועות כט:).

דף ב:

ר"ן ד"ה איידי דתנא נדרים וכו'. הר"ן והרמב"ן חלוקים בדין שבועה בלשון נדר (או להיפך). לפי הר"ן אינה חלה כלל ואליבא דהרמב"ן חלה מטעם ידות. ונראה שלדעת הר"ן בדין ידות השבועה דרושה הפלאה נכונה בלשון שבועה ועקב כך שבועה בלשון נדר פסולה שכן יש בה תרתי דסתרי בלשון ההפלאה – בין לשון השבועה ובין לשון הנדר. ואילו אליבא דהרמב"ן חידוש דין הידות הוא שאין צורך בהפלאה נכונה כי אם בהוכחה שנתכוון לכך בדבריו. ובכן לרמב"ן שפיר חלה השבועה שהרי קיימת הוכחה שהתכוון לחלות שבועה.
וע"ע בשיעורים ריש פרק שבועות שתים בתרא (יט:) בדין גברא וחפצא בשבועות ובנדרים.
ענין נזירות חלה על נזירות
במס' נדרים (דף ג'-ג:, יח.) מעלה הגמ' שדין המשנה שיש נדר בתוך נדר שייך לגבי נזירות שחלה על נזירות ונלמד מגזה"כ נזיר להזיר. אך בנדר על נדר ממש נחלקו הרמב"ן (מלחמות סוף פ"ג דשבועות) והריטב"א עם הר"ן. דעת הרמב"ן והריטב"א (בפירושו על הרי"ף למס' נדרים) שבגזה"כ נכללים גם נדרי איסור דעלמא, שכשם שנזירות חלה על נזירות כן חל נדר על נדר. וז"ל הריטב"א, וגזירת הכתוב הוא באיסור חפצא לחול זה על זה אע"ג דהוו חד מינא משא"כ בשבועות ואשכחן נזירות דדמי לנדר וכו'. הריטב"א שם קובע שנזירות מהווה איסור חפצא כנדרי איסור,[15] ואילו הר"ן חולק על דעה זו שכן לשונו (יח. ד"ה הלכך): דכי היכי דאין שבועה חלה על שבועה לחייבו ב' כך אין נדר חל על נדר וכו' דכי תנא יש נדר בתוך נדר דוקא למנות שתי נזירות הוא דאמרינן עכ"ל. ועלינו להתבונן ביסודה של גזה"כ דנזיר להזיר: בשלמא אליבא דהריטב"א דין

[14] עיין בשיעורים למס' שבועות (יט:) ד"ה דין גברא וחפצא בשבועות ובנדרים (אות ב'), ואף בשיעורים לקמן לנדרים (יד:) ד"ה הנודר בתורה.
[15] לעומת זה הרא"ש בפירושו (ב ב ד"ה לאפוקי) סובר שנזירות איסור גברא הוא.

הוא באיסורי חפצא שאיסור חל על איסור. ברם אליבא דהר"ן, מ"ש נזירות מנדרים ושבועות דעלמא שחידש בה הקרא דנזירות חלה על נזירות.

ונראה ששיטת הר"ן שבנזירות יש שני דינים:

א) דין חלות שם נזיר בגברא;

ב) דין של נהוג נזירות ואיסורים הכרוכים בה.

הדין בכהת"כ הקובע שאין איסור חל על איסור נוגע לקיום הנזירות ואיסוריה, זאת אומרת, שאיסורי נזירות שניה אינם חלין על גבי איסורי נזירות ראשונה וכמו בשאר איסורי דאורייתא. ובכך דומה דין הנזיר לנדרים ושבועות דעלמא. אכן שונה היא נזירות שיש חלות שם נזיר בגברא ולגביה אין הלכה שאין איסור חל על איסור. והואיל והנזירות אינה מונעת חלות השם נזיר בגברא שבאה מחמת הנזירות השניה חלה נזירות על נזירות ומשום כך עליו למנות שתי נזירויות, שהרי הנזירות השניה חלה על גבי הנזירות הראשונה לגבי זה שיחשב הגברא נזיר עם שני שמות דנזיר.[16]

הריטב"א, לעומת זה, סובר שבלי נהוגי נזירות ואיסוריה לא יתכן שיחול שם נזיר בגברא, וע"כ שאיסורי נזירות שניה חלים בעת ובעונה אחת עם איסורי הנזירות הראשונה, כלומר, שיש גזה"כ שאיסור חל על איסור בנזירות. והטעם לכך הוא שנזירות מהוה איסור חפצא, ובאיסורי חפצא חל איסור על איסור. ויוצא איפוא שבכל נדרי איסור מאחר שהם איסורי חפצא חל הנדר השני על גבי נדר הראשון. (ועלינו להתבונן אליבא דהריטב"א: בשלמא איסור בל יחל איסור חפצא הוא וגזה"כ דחל איסור חפצא דבל יחל על גבי איסור, ברם בבל יאכל ובל יטמא דנזיר יש לחקור אם איסורי גברא הם או"ד איסורי חפצא ונ"מ לגבי דין איסור חל על איסור. עיין בשעורים לשבועות כ' ע"ב ד"ה עד שידור בדבר הנדור

מאידך, שיטת הר"ן היא שבשעת הנזירות הראשונה חלה הנזירות השניה רק לגבי שם הנזיר בגברא. אולם איסורי הנזירות השניה אינן חלין עד כלות מלאת ימי הנזירות הראשונה כי בנוגע לאיסורי נזיר תקף הכלל שאין איסור חל על איסור.

איתא במס' נדרים (ג:) וז"ל בל תאחר דנזירות היכי משכחת לה כיון דאמר הריני נזיר הוה ליה נזיר, אכל קם ליה בבל יאכל וכו' אמר רבא כגון דאמר לא איפטר מן העולם

[16] עי' בתשו' מהרי"ט ח"א סי' נ"ג ודבריו מובאים בתשו' אבני מלואים סי' כ"ב. ברם פעם פירש מרן רבינו יחי' בשיעור שיתכן לומר אליבא דהר"ן שאין שני שמות נזיר חלים בב"א - כמו שא"א שמישהו יהיה כהן ב' פעמים בב"א - אלא שחלה עליו קבלת נזירות השניה מיד אע"פ שחיובי הנזירות השניה אינם חלים עד לאחר שמונה הראשונה וגזה"כ באה לחלק בין קבלת הנזירות לבין חלות הנזירות. ועיין בריטב"א שבועות (כח.) ד"ה א"ר אשי וכו' וז"ל דשתי הנזירות איתא אפי' באותו היום וכו' דהא חיילי אהדדי עכ"ל. וע"ע בשיעורים על דף (כז:) ד"ה אמר רבא נשבע על ככר וכו'.

עד שאהא נזיר דמן ההיא שעתא הוה ליה נזיר וכו'. ביאר שם הר"ן וז"ל, דכיון שהתנה ואמר לא אפטר מן העולם משמע דה"ק הרי עלי למנות נזירות בענין שלא יהא חשש בדבר שאשלים נזירותי קודם שאפטר מן העולם וכו' הוה ליה כאומר הרי עלי להביא קרבן מיד דקם ליה בבל תאחר לאלתר עכ"ל. פירוש הדבר אליבא דר"ן שמדובר במי שהתחייב עצמו בנדר של הרי עלי להיות נזיר והוה לי' נדר של התחייבות לקיים מצות הנזירות כמו הנודר הרי עלי להביא קרבן או לתת צדקה דמחויב הנודר לקיים את נדרו. אכן דין הר"ן יש לו ענין עם מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בפ"ו מערכין (הל' לא-לג) וז"ל הרמב"ם (שם): יראה לי שאע"פ שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם אם אמר הרי עלי להקדישו הרי זה חייב להקדישו כשיבא לעולם משום נדרו כו' ראיה לדבר זה מה שאמר יעקב אבינו וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך ונאמר אשר נדרת לי נדר. והרי האומר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר חייב לנהוג בנזירות ואע"פ שעדיין לא נדר בנזיר הואיל ואמר שידור בנזיר חייב להנזר, עכ"ל. הרמב"ם פוסק שהנודר להקדיש דבר שלא בא לעולם חייב להקדישו כשיבא לעולם. ונימוקו הוא שזה דומה למי שנדר "הרי עלי נדר", שיכול אדם לנדר שידור נדר שני, ומסתייע: א) מנדרו של יעקב אבינו כי נדר לעשר דבר שלא בא לעולם; ב) מדין לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר שחייב להנזר. ועולה שהרמב"ם סובר כר"ן שדין לא אפטר מן העולם מיוסד בנדר של הרי עלי להנזר שיקבל עליו נזירות אח"כ.

והשיג עליו הראב"ד וז"ל, הראיה מיעקב ראיה היא אבל זו של נזיר אינה כלום כו' כי לא ידע מתי יפטר והרי הוא כאילו אמר הריני נזיר מיד, עכ"ל. ביאור שיטתו שב"לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר" הרי הוא כאילו אמר הריני נזיר מיד ואינו נדר להנזר ע"י נדר שני כפי שפירשו הר"ן והרמב"ם. ואמנם הרדב"ז שם תמה עליו וז"ל, א"כ אם ישתה ביין או יטמא למתים או יגלח לוקה וכיוצא בזה לא שמענו אלא שאם איחר נזירותו עובר בבל תאחר ומשמע דאינו לוקה עד שיתחיל לנהוג נזירותו ולדברי הרב ז"ל דהוי כאילו אמר הריני נזיר מיד היה ראוי ללקות כשאר נזירים, אלא ודאי לא הוי נזיר מיד וכו'.

וביאר הגר"ח זצ"ל שהראב"ד חולק על פירוש הר"ן ודעתו שדין הנדר של "לא אפטר מן העולם" אינו נדר של התחייבות כדין נדר דהרי עלי אלא שחל עליו מיד שם נזיר. ברם אף שהשם נזיר חל בגברא מיד, מ"מ איסורי הנזירות תלויים ועומדים עד שהוא יחליט מתי להתחיל ולנהוג נהוגי נזירות. ויוצא שלפי ביאורו של הגר"ח זצ"ל בראב"ד תיתכן חלות שם נזיר בגברא בלי איסורי נזיר. והוא הדין אליבא דהר"ן בדין נזירות חלה על נזירות ע"פ גזה"כ של נזיר להזיר ששם נזיר חל בגברא שנית בו ובזמן שנוהג

נהוגי הנזירות הראשונה, ואילו איסורי הנזירות השניה תלויים ועומדים עד השלמת ימי הנזירות הראשונה, שאז מתחיל נהוג הנזירות השניה ומונה איפוא נזירות פעמיים.[17]
אמנם פירוש הרמב"ם בלא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר טעון עיון כי מפ"ו מהל' ערכין יוצא שהוא דין נדר של התחייבות כהרי עלי להביא קרבן. ומפ"א מהל' נזירות (הל' י) משמע שדעתו שהנזירות חלה מיד כביאור הגר"ח בהשגת הראב"ד שכן לשונו: האומר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר הרי זה נזיר מיד שמא ימות עתה ואם איחר נזירותו הרי זה עובר בבל תאחר לשלמו וכו'. וצ"ע.[18]
והנה הר"ן השיג על שיטת הריטב"א וסיעתו שאם איסורי הנזירות השניה חלים מיד בשעת הנזירות הראשונה, איך מתפרשת הברייתא "מנה את הראשונה וכו' והא לריטב"א מנין אחד עולה לשתי הנזיריות, וז"ל (יח.) והלא כשמנה את הראשונה מנה גם את השניה דשניהם מנין אחד להם אלא שהוא חייב כשעובר על נזירותו בשתים", עכ"ל.
והנה בנזירות יש שתי הלכות: א) איסורי נזיר; ב) קיום מצות המנין של מלאת ימי הנזירות (עיין ברמב"ם פ"א מנזירות הל"ג ובפ"ג שם). ובכך דומה שמיושבת קושית הר"ן שיתכן שהריטב"א וסיעתו סוברים שאע"פ שאיסורי הנזירות השניה חלים יחד עם איסורי הנזירות הראשונה עכ"ז אין הימים עולים למלאת אחת, אלא כל מלאת ומלאת דנזירות טעונה מנין בפני עצמה.
המרדכי (במו"ק אות תתקכ"א) דן במי שמחוייב ר"ל אבילות פעמיים אם מנין א' עולה לשתיהם או"ד חייב להתאבל מנין ז' פעמיים, פעם אחת לכל מת ומת. בהמשך דיונו הוא מוכיח מהגמ' מדין הנזירות דנזיר להזיר דחייב למנות שתי נזירות – וכן באבל.
ויתכן שהריטב"א וסיעתו סוברים ככה שכל מלאת ומלאת טעונה מנין בפני עצמה.
דרך אגב, ניתן להעיר שבז' ימים נקיים בזבה יש חלות מנין מלאת ואילו בז' ימי טומאה דנדה ליכא חלות מלאת. הראיה לכך כי במנין של מלאת הימים בכהת"כ יש דין של מקצת היום ככולו ודין זה נוהג דוקא בשבעת ימי נקיים דזבה ולא בז' ימי טומאת נדה (עיין ברמב"ם פ"ד מאיסורי ביאה הל"ו, ופ"ז שם הלי"ג). החילוק הוא שאין בנדה מצות מנין מלאת כמו שיש בזבה ולכן אין אומרים בה מקצת היום ככולו, כי רק כשיש מלאת

[17] אלא דצ"ע, למה סירב הר"ן לפרש את הדין של לא איפטר מן העולם כפירוש הראב"ד הלומד ששם הנזיר חל מיד דהוא יסוד גזה"כ נזיר להזיר אליבא דהר"ן. וי"ל שהר"ן סובר שבשלמא בציור של נזירות חלה על נזירות יש חלות שם נזיר בגברא בלי נהוגי נזירות משום שהאיסורים וקיומים של הנזירות הראשונה מונעין את נהוגי הנזירות השניה. ברם בלא אפטר מן העולם בדין הוא שגם נהוגי הנזירות יחולו מכיון שאין מונע לחלותן, ולכן פי' דאינו אלא נדר של התחייבות, ודו"ק.

[18] כבר העיר על זה המל"מ שם בפ"ו מהל' ערכין הל' ל"ג. פסק הרמב"ם בפ"ד מנזירות (הל"י) אינו ענין לנידון כי שם נדר הגברא נדר גמור דנזירות אלא שקיים ספק כל ימיו מתי דינה להתחיל ועיי"ש ברדב"ז, ודו"ק.

אמרינן מקצת היום ככולו, ואותו דין נמצא ביום השלושים דנזיר (רמב"ם פ"ד מנזירות הל"א) וביום השביעי דאבילות (פ"ז מהל' אבל הל"א-ב) כי באלו חל דין מלאת.
והנה התוס' במנחות (סה: ד"ה וספרתם) ובכתובות (עב. ד"ה וספרה) שואלים למה אין מברכים על ספירת ז' ימי טהרה דזבה, ובהתאם להנ"ל נראה דכ"ז יש להקשות בזבה שמקיימת מצות מנין של מלאת ימים משא"כ בנדה שאין לה מצוה של ספירת מלאת ימים, ומשו"ה פשוט שאין בה ברכה.[19]
והנה בש"ע יו"ד (שע"ה: י' ועיי"ש בגר"א) פוסק שמנין א' של ז' עולה לשני חיובי אבילות. וק' למה בנזירות אין ניהוג א' עולה לשתים. ונראה שהש"ע מחלק בין אבילות שאינה חלה ע"י נדר וקבלה ולכן עולה מנין א' לשתים לבין נזירות דהואיל ובאה ע"י קבלה בעינן מנין לכל א' וא'.

דף ג:

גמ'. אמר רבא לעבור עליו בשנים. הואיל והנזירות בכלל איסור בל יחל דבר הנדור היא ועקב כך יש בה התפסה (ועיין בשיעורים למס' שבועות דף כ: ד"ה עד שידור בדבר הנדור אות א'). מאידך תרומה אף שיש בה מעשה הפלאה עכ"ז אין איסורי התרומה בבחינת דבר הנדור מאחר שאין בה חלות איסור בל יחל (ועיין שם בשיעורים אות ב'). הכלל, דבר הנדור הוא דבר ששם איסורו הוא בל יחל (בשם הגר"ח זצ"ל). אמנם יש שאלת חכם למעשה ההפלאה אפילו כשאין עיקר חלות האיסור דבר הנדור, ולכן נוהגת שאלת חכם בתרומה כמו בנדרים ונזירות (עי' לקמן במס' נדרים דף נט.). הפרת הבעל לעומת זאת, נוהגת דוקא במקום שיש חלות איסורי דבר הנדור וכמו בנזירות - ולא בתרומה. ונראה שלזה נתכוון הרמב"ם בפ"ד מהל' נדרים (הל"ח) וז"ל וכשם שהאב או הבעל מפר נדרי איסר כך מפר נדרי הקדשות הדומין לנדרי איסור עכ"ל. ההגבלה לנדרי הקדשות הדומין לנדרי איסור באה למעט תרומה שאינה נאסרת בחלות שם איסור נדר דבל יחל (ועיין בשיעורים למס' שבועות דף כח. ד"ה בענין שאלת חכם אות ג' א)
ובשם הגר"מ זצוק"ל הבאנו בשיעורים (מס' שבועות (כ.) ד"ה שיטת הרמב"ם בהתפסה אות ד') שהרמב"ם חולק על הר"ן וסובר שאין התפסה בגברא דנזיר ובאיסורי הנזיר מאחר שעיקר חלות הנזירות היא בגברא שיתקדש ושיקרא בשם נזיר ודומה איפוא לקדושת הכהן שאינה בת התפסה, ואינה כקדושת הקרבן שעיקר חלותה היא דין

[19] עיין בסדרי טהרה יו"ד סי' קצ"ו אות י"ח.

איסורים ולכן יש התפסה בקרבן. לרמב"ם יש התפסה בנזירות רק במעשה ההפלאה ולא בגברא ובאיסורי הנזיר (ועיי"ש באריכות ובאות ו' שם)
שם. גמ'. לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר וכו'. עיין בשיעורים בענין נזירות חלה על נזירות, בענין נדרי גבוה אותיות ג'-ד', ובענין צדקה אותיות ג' וט'.
ענין בל תאחר
א

מצות בל תאחר חלה דוקא בנדרי גבוה (עי' בר"ה (ה:) וברמב"ם פי"ד מעה"ק הל' י"ג) אבל לא בנדרי איסור בעלמא, וטעם החילוק הוא שעוברים על בל תאחר רק כשמאחרים קיום מצוה ולא כשמאחרים איסורים, והואיל ונדרי גבוה מהווים קיום מצוה יש ב"ת. ומאחר שבנזירות יש ב"ת (עי' במס' נדרים (ג:-ד') וברמב"ם פ"א מנזירות הל"ד ובפ"ה שם הל' כ"א) מוכח שקיום נדר נזירות מהווה קיום מצוה. וכן מפורש ברמב"ם (בפ"א מנזירות הל"ג) וז"ל נדר בנזיר וקיים נדרו כמצותו הרי זה עושה שלש מצות עשה. האחת ככל היוצא מפיו יעשה והרי עשה. והשניה גדל פרע שער ראשו והרי גדל. והשלישית תגלחתו עם הבאת קרבנותיו וכו' עכ"ל. נזיר מקיים מצות ככל היוצא מפיו יעשה וקיום מצוה הוא כדין נדר גבוה. (ועי' בשיעורים שבועות (כ:) על תוס' ד"ה נשים ובענין נדרי גבוה)
ב

שם. ר"ן ד"ה בל תאחר דנזירות וכו'. הר"ן מבאר שזמן בל תאחר תלוי בנדר, שאם נדר להביא קרבן מיד עובר בב"ת מיד וה"ה בנדר לא אפטר מן העולם. אך ראשונים אחרים חולקים (עי' ברא"ש) וסוברים שאינו עובר עד ג' רגלים. ודומה שיש לתלות פלוגתתם במחלוקת בין הרמב"ם להרמב"ן בספר המצוות (עי' מצות עשה צ"ד ובהשגות הרמב"ן שם ובמצות ל"ת קנ"ז) שלדעת הרמב"ם המאחר את נדרו להביא קרבן עובר בבל יחל ביחד עם בל תאחר ואליבא דהרמב"ן עובר בב"ת בלבד ולא בבל יחל. ויוצא איפוא שלהרמב"ם המחייב דב"ת הוא חילול הנדר ואילו להרמב"ן יש חיוב ב"ת כשלעצמו בלי חילול הנדר. ויתכן שהר"ן הולך בשיטת הרמב"ם וסובר שעיקר המחייב דב"ת הוא חילול הנדר ולכן בשנדר להביא קרבנו מיד הואיל ועבר בבל יחל מיד אף עבר מיד בבל תאחר. והרא"ש כהרמב"ן ששני איסורים שונים הם ולכן אף שעבר בב"י מיד אינו עובר

בב"ת עד לאחר שיעברו עליו ג' רגלים.[20]
והנה הר"ן כתב שהנודר הרי עלי להיות נזיר קודם שיעברו ב' שנים שהוא עובר בב"ת לאחר ג' רגלים. וקצת צ"ע, מכיון שלפי הנדר לא עבר בבל יחל עד לאחר ב' שנים למה יעבר בב"ת לאחר ג' רגלים – כי לכאורה כשם שיכול לקצר את הזמן של ב"ת מג' רגלים להיותו עובר מיד והיינו באופן שנדר להביא קרבנו מיד, משום תלות ב"ת בב"י כנ"ל, בדין הוא שיוכל להאריך את הזמן דב"ת מג' רגלים לב' שנים בשנדר להביאו קודם שיעברו ב' שנים, וצ"ע.[21]
ומסתבר אליבא דהרמב"ן שאין בל תאחר איסור חילול נדר (מאחר שאינו תלוי בבל יחל) ומה שמחייבו הוא חיובי הממון להקדש. ראייה לכך מחטאות ואשמות שאינן מתחייבין מחמת נדר ועכ"ז מחייבין בב"ת מחמת חיובי הממון והשתעבדות לגבוה (עיין בענין צדקה אות ט'). ובכן יש לדמות הנודר להביא קרבן לפני שיעברו ב' שנים למי שלווה ממון מחבירו לשתי שנים שזכויות הגבייה והפרעון אינו חלות עד לאחר שנתיים (ולכן אין שמיטה משמטת מלוה זו תוך זמנה שאינה בת גבייה). וא"כ בדין הוא שאין איסור ב"ת עד לאחר ב' שנים כי המחייב של ב"ת אינו עיקר מציאות הנדר כי אם חיובי הפרעון להקדש. וכל זמן שאין להקדש זכויות פרעון אין איסור בל תאחר. ואמנם בנדר זה הרי זכויות הגבייה ופרעון חלות רק לאחר ב' שנים ומשום כך מסתבר שאין בל תאחר עד לאחר ב' שנים. ואין זה מתנה ע"מ שכתוב בתורה שהרי אינו מתנה על זמן התורה בנוגע לבל תאחר אלא שמשנה עיקר חיובי התשלומין לזמן ב' שנים ויותר וממילא מתחיל הבל תאחר מב' שנים והלאה ולא לפני כן. ולפי"ז עלינו לחלק בין קרבנות לנזיר, כי בניגוד לקרבנות שיש בהם שעבודי ממון המחייבים בב"ת (וכדחזינן מב"ת בחטאות ואשמות) אין בנזיר חיובי ממון, ולכן י"ל שהמחייב של ב"ת בנזיר הוא עיקר הנדר דנזירות ומצוות הנזיר, ועיין להלן.

ג

כתב הרמב"ם (פי"ד ממעה"ק הלי"ג) וז"ל, עברו עליו שלשה רגלים ולא הביא קרבנותיו שנדר או התנדב או שלא נתן הערכים והחרמים והדמים הרי זה עבר בלא תעשה שנאמר לא תאחר לשלמו, אינו עובר בלא תעשה עד שיעברו עליו רגלי השנה כולה. ואין לוקין

[20] לכאורה תלייה זו לאו דוקא כי יתכן לומר אליבא דהרמב"ן שמי שעבר בב"ת לא יעבור בב"י, ואילו מי שעבר בב"י יעבור בב"ת כי חילל את הנדר ובכך איחר אף את זמן קיום הנדר.
[21] ואולי י"ל שיש ב' מחייבים - חילול הנדר שמועיל לחייבו מיד ועוד מחייב אחר משום אי קיום חובתו ובזה יש זמן ג' רגלים בכל אופן, ודו"ק.

על לאו זה לפי שאין בו מעשה, עכ"ל. וכן פסק בבל תאחר בנזיר (בפ"א מהל' נזירות הל"ד) וז"ל האומר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר הרי זה נזיר מיד שמא ימות עתה. ואם איחר נזירותו הרי זה עובר בבל תאחר לשלמו ואין לוקין על לאו זה, עכ"ל. מאידך בנזיר שטימא את עצמו, כתב הרמב"ם (פ"ה מהל' נזירות הל' כ"א) וז"ל נזיר טהור שטמא עצמו לוקה אף משום לא תאחר לשלמו שהרי איחר נזירות טהרה ועשה מעשה. וכן אם נזר בבית הקברות לוקה אף משום לא תאחר עכ"ל. ואמנם אליבא דהרמב"ן (עי' בענין לאו שאין בו מעשה אות א') שסובר שמלקות תלויה במעשה הגברא בפועל ניחא – שכן באיחר קרבנותיו שלא עשה מעשה אינו לוקה ואילו בטימא את עצמו שעשה מעשה כן לוקה. ברם הגר"ח זצ"ל הסיק ששיטת הרמב"ם כתוס' שחיוב המלקות תלוי בעצם חלות השם של הלאו, וכדמוכח מדין ביאה ריקנית (עיי"ש), וא"כ מ"ש נזיר המטמא את עצמו שלוקה משום ב"ת מהמאחר קרבנותיו שאינו לוקה.

וצ"ל שלדעת הרמב"ם יש בבל תאחר שני איסורים: א) איסור שב ואל תעשה והוא האיסור של המשהה קרבנותיו; ב) איסור מעשה כשנזיר מטמא את עצמו, ועקב כך במשהה קרבנותיו פוסק הרמב"ם שאינו לוקה. ונראה כפי הגר"ח זצ"ל אינו לוקה אף אם יעשה מעשה עבירה בפועל – כגון שימית את קרבנו – שכן גוף האיסור הוא השהייה ואי הבאת הקרבן למזבח. בנזירות לעומת זאת, עצם מעשה הטומאה מהווה גוף האיסור של בל תאחר ולכן איסור מעשה הוא שלוקין עליו.

אך מדברי הרא"ש בנדרים (ד.) ד"ה כגון שנזר והוא בבית הקברות וז"ל ועובר בבל תאחר אם עמד באותה טומאה ג' רגלים ולא נטהר למצות נזירות עכ"ל. יוצא שגם בנזיר המטמא את עצמו האיסור הוא שהיית נזירות טהרה ומשום כך אינו עובר עד ששהה ג' רגלים. הרמב"ם לעומתו סובר שאיסור מעשה טומאה הוא ועובר עליו מיד ולוקה.

הנה בדין המשנה בנזיר (לט.) וז"ל גילח או שגילחוהו לסטים סותר ל' יום, ע"כ, חלוקים התוס' והרמב"ם. אליבא דתוס' (שם, ד"ה סתם נזירות ל' יום) דין הוא בתגלחת מצוה, וז"ל וטעמא דסותר ל' יום משום דבעיא נזירות שיעלה לו תגלחת של מצוה כדי שיהא שערו גדל כפי שראוי לגדל כסתם נזירות דהיינו שלשים יום, ומיירי שגלחוהו ביום מלאת שהרי אם גלחוהו בכ' או יותר למה יסתור את הכל, איך יחזור וימנה מה שמנה כבר, ואולי הכי נמי קאמר סותר עד שיהא שערותיו כדי שלשים יום כו' והלכך בנזירות של ס' אם גלחוהו ביום שלשים אינו סותר כלום דאיכא עדיין גידול שער קודם יום תגלחת, עכ"ל. מבואר בתוס' שתגלחת מצוה בסוף הנזירות טעונה גידול פרע במציאות של ל' יום. אחרת דעת הרמב"ם שכן כ' בפ' ו' מהל' נזירות (הל' א-ב') וז"ל נתגלח רוב

ראשו בין בתער בין כעין תער כו' הרי זה סותר שלשים יום עד שיהיה לו פרע ואח"כ מתחיל למנות. כיצד נדר נזירות מאה יום ולאחר עשרים יום נתגלח רוב ראשו הרי זה שוהה שלשים יום עד שירבה שער ראשו, ואחר השלשים יום מונה שמונים יום תשלום ימי נזירותו, וכל אותן השלשים יום כל דקדוקי נזירות עליו אלא שאין עולין לו מן המנין, עכ"ל. לשיטתו הלכה היא במנין הנזירות של' יום אינם עולים למנין מאחר שהתגלח בתוך ימי נזירותו.

ומצינו ברמב"ם הבדל בין נזיר שטימא עצמו לנזיר שהתגלח כי בנזיר שטימא עצמו העלה (בפ"ה מהל' נזירות הל' כ"א) שלוקה ארבע מלקיות, משום לא יטמא, משום לא יבוא, משום לא יחל דברו, ומשום בל תאחר, אבל בנזיר שגלח כתב (בפ"ה שם הל' ח') שלוקה שתים אחת משום הלאו של גילוח נזיר ואחת משום בל יחל, משמע ותו לא. ברם בגמ' נדרים (ד.) מבואר שנזיר המאחר להתגלח כמצותו עובר בבל תאחר כי "מצות גילוח מיהא לא מיקיים". ומקשה המנ"ח (מצוה שע"ד), דבשלמא לדעת התוס' שאין גלוח תוך ימי הנזירות סותר את מנין הימים ואינו אלא דוחה גמר הנזירות עד שיגדל פרע שפיר נחשב לאיסור לאו שאין בו מעשה שמאחר תגלחת דמצוה ולכן אינו לוקה. אולם לפי הרמב"ם שגלוח תוך ימי הנזירות סותר ל' יום מהראוי שיחשב ללאו שיש בו מעשה כעין הבל תאחר דטומאה שלוקין עליו, ומ"ש גלוח מטומאה.

ונ"ל שהרמב"ם יבחין בין טומאה לגלוח בנוגע לדין לאו שיש בו מעשה ובל תאחר. טומאה סותרת כל מנין הנזירות למפרע, ואילו גלוח אינו סותר למפרע כי אם דוחה המנין של המלאת לשלושים יום. הרמב"ם סובר שהלאו דב"ת בנזיר כשהוא איסור מעשה משמעותו איסור לסתור נזירות טהרה לגמרי מהגברא ולהופכו להיות נזיר טמא, ועקב כך לוקה. בגלוח, לעומת זאת, אף שאין ל' יום עולים למנין הרי הגברא נשאר נזיר טהור גמור ובכן אינו עובר באיסור ב"ת בקום ועשה אלא בשב ואל תעשה שמאחר תגלחת מצוה. ביתר ביאור: בטומאה, גוף המצוה של קיום הנזירות דטהרה בטלה משום שנזיר טמא חילל קדושתו, ולפיכך נסתרים למפרע כל ימי המלאת דטהרה. בהתאם לכך מהווה הטומאה איסור מעשה של בל תאחר בפועל שכן הפקיע בידים את עצם קיום הנזירות דטהרה. בגילוח לעומת זאת אף שמנין הנזירות נדחה לל' יום עכ"ז הנזיר מקיים קיום נזירות טהרה גם בתוך זמן זה אלא שמשהה תגלחת מצוה. משום כך עובר בבל תאחר בשב ואל תעשה, ואינו לוקה.[22]

[22] ועוד אמר מו"ר נ"י שיתכן שאיסור בל תאחר דתגלחת חל דוקא בנזיר שאיחר להתגלח אחרי מנין מלאת הימים שלו ומשום שנתחייב איפוא במצות הגילוח. מאידך המתגלח בתוך ימי המלאת אינו עובר על איסור ב"ת

ד

כתב הרמב"ם (פ"ח מהל' מתנות עניים הל"א) וז"ל: הצדקה הרי היא בכלל הנדרים. לפיכך האומר הרי עלי סלע לצדקה או הרי סלע זו צדקה חייב ליתנה לעניים מיד ואם איחר עבר בבל תאחר שהרי בידו ליתן מיד ועניים מצויין הן. אין שם עניים מפריש ומניח עד שימצא עניים וכו'. מבואר שבצדקה עובר בב"ת לאלתר. מאידך בלקט, שכחה, ופאה פוסק הרמב"ם (בפ' י"ד מהל' מעה"ק הל' י"ג) שעוברים בב"ת רק לאחר שעברו ג' רגלים. וז"ל שם: אחד נדרים ונדבות עם שאר הדברים שאדם חייב בהן מערכין ודמים ומעשרות ומתנות עניים כו' עברו עליו שלשה רגלים ולא הביא קרבנותיו שנדר או התנדב או שלא נתן הערכים והחרמים והדמים הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא תאחר לשלמו וכו' עכ"ל, וצ"ע מ"ש צדקה מלקש"ו. אמנם התוס' בר"ה (ד:, ד"ה לקט) העלו שבלקש"ו בדקיימי עניים עובר בב"ת לאלתר כמו בצדקה, אך דברי הרמב"ם אינם מוכיחים כן.

ונראה שההבדל ביניהם בנוגע לבל תאחר תלוי בעיקר חיוביהם. בצדקה חיוב הנתינה חל לאלתר ואילו בלקט שכחה ופאה מצותם היא רק לעזב המתנות בשדה אבל אין בהם מצות נתינה לעניים. מצות נתינת הצדקה מחייבת נתינה לאלתר, שהרי אין להתעלם מהעניים אפילו לרגע, ואף על בל תאחר עוברים לאלתר כדי לקיים המצוה דנתינת צדקה כדינה.

מסתבר, לפי זה, שהמחייב של ב"ת בלקש"ו אינו המצוה כי אם תשלומי הממון לעניים. אין מצות נתינה ונדר בלקש"ו אך יש לעניים זכויות ממון בהם, והתורה קבעה זמן ג' רגלים לפרוע לעניים ממונם.

יוצא שבבל תאחר יש שני מחייבים:

א) קיום מצוה, כמצוות נדר, צדקה, ונזירות, בהם תלוי זמן בל תאחר בעצם חובת המצוה. בצדקה הואיל והמצוה בדקיימא עניים מחייבת נתינה לאלתר גם הבל תאחר לאלתר. ה"ה בנזיר אם נודר לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר (ג:) יש בל תאחר לאלתר כי מצות נזירות ההיא מחייבת קיום מצוה לאלתר. (עיין שם בראשונים ובשיעורים לעיל בענין נזירות חלה על נזירות)

ב) תשלומי ממון כגון בלקט, שכחה, ופאה. כשהמחייב הוא תשלומי ממון יש זמן פרעון של ג' רגלים.

כי לא נתחייב עדיין במצות גילוח. ודומה איפוא תגלחת לאיחור הבאת קרבנותיו שאינו עובר בב"ת אלא אם כן מאחר להביאם אחרי גמר המלאת שכבר נתחייב במצות הבאתם.

לאור זה עלינו לחקור איפוא בב"ת דקרבנות – שהתורה קבעה זמן ג' רגלים בקרבנות – האם עיקר המחייב דב"ת הוא קיום מצות ההקרבה (אלא שזמן מצוה זו הוא ג' רגלים שלא כצדקה) או"ד עיקר המחייב הוא תשלומי הממון לגבוה, (שבקרבנות יש שעבודי ממון דאוריי', עיין בקידושין יג: ובשיעורים בענין נדרי גבוה), ולכן הזמן לפרוע הוא ג' רגלים כבלקש"ו, ועיין לעיל אות ב'. ואמנם הגמרא בר"ה (ו.) מביאה שני פסוקים לחייב את מי שאיחר את הבאת קרבנותיו: "חד דאמר ולא אפריש וחד דאפריש ולא אקריב", ומשמע שיש שני מחייבים: א) אחד עבור מצות הנדר דהיינו "אמר ולא אפריש"; ב) ואחד עבור ההקרבה וממון גבוה דהיינו "אפריש ולא אקריב".

עוד יש להתבונן בדין ב"ת בצדקה שהרמב"ם מביאו בפ"ח מהל' מתנות עניים (הל"א) כנ"ל בנוגע לנדר צדקה. ואילו בפ"ז שם (הל"ב) משמיטו וז"ל וכל הרואה עני מבקש והעלים עיניו ממנו ולא נתן לו צדקה עבר בלא תעשה שנאמר לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ידך מאחיך האביון עכ"ל, והשאלה עולה למה אינו מזכיר איסור ב"ת בהלכה זו.

ונראה ליישב בהתאם למה שביארנו בענין הצדקה (אות ה') שיתכן שהרמב"ם יבחין בין צדקה הבאה מחמת נדר לצדקה בעלמא. דוקא בנדרי צדקה חלים קניני ממון לעניים. לעומת זאת בצדקה בעלמא אין חלות קנינים לעניים כי אם חלות שם מצוה. לפי"ז מסתלקת קושייתנו שהרי בפ"ח מדבר הרמב"ם בנדר צדקה המחדש זכויות ממון לעניים ואילו בפ"ז שאין שם נדר ליכא דין ממון ויש רק מצוה בעלמא. דעת הרמב"ם היא שהמחייב של בל תאחר בצדקה הוא הנדר וזכויות הממון לעניים ולא המצוה דנתינת צדקה בעצמה ומשום כך חל איסור בל תאחר דוקא בצדקה הבאה מחמת נדר שיש בה דין נדר ודין ממון עניים ולא בצדקה בעלמא.

לאור זה שונה צדקה בעלמא אליבא דהרמב"ם ממתנות עניים (לש"פ ומעש"ע) שבהן פסק בפ' י"ד ממעה"ק (הל' י"ג) שיש איסור בל תאחר והיינו משום שיש בהן קניינים וזכויות ממון לעניים המחייבים בבל תאחר משא"כ בצדקה בעלמא. ה"ה בחטאות ואשמות, ההקדש הוא הבעלים ויש להקדש שעבוד ממון עבור חטאות ואשמות (ועיין בענין נדרי גבוה ובענין צדקה אותיות א', ג', וז'). לפיכך יש בל תאחר בלי המחייב של נדר.

אך בנוגע למעשרות שהרמב"ם פסק (שם בהל' מעה"ק) שעוברים בב"ת לאחר ג' רגלים יש לעיין אם התכוון למעשר עני או למעשר שני. אם המדובר במעשר עני נימוקו שדומה מעש"ע למתנות עניים שכן מהוה ממון עניים וקנינם ומשום כך עובר בב"ת

כבמתנות עניים. ואם התכוון הרמב"ם למע"ש סברתו שחלה במע"ש בעלות גבוה, ונאמן הוא לשיטתו בפ"ג מהל' מע"ש (הל' כ"ד) שהגונב מע"ש פטור מכפל כי ממון גבוה הוא כהקדש ונתמעט מרעהו ולא של הקדש. חלים במע"ש חיובי ממון לגבוה להביאו לירושלים ולפיכך עוברים בב"ת. (ועיין ברשימות שיעורים למס' סוכה דף קס"ז.)[23]

בנוגע לנזירות פשוט שאין דין ממון כלל לחייב בל תאחר אך הנדר הוא המחייבו. ודומה שאין השיעור של שלשה רגלים נוהג בנזירות, לדעת הרמב"ם, כי זהו רק בבל תאחר הבא מחמת חיובי ממון כגון בקרבנות ובמתנות עניים ולא בחיובי נדר ומצוה בעלמא. והנה הרמב"ם כתב בפ"ח ממתנות עניים (סוף הל"א) ז"ל אין שם עניים מפריש ומניח עד שימצא עניים עכ"ל, דבריו מורים שאף אחר ג' רגלים אינו עובר אם לא נמצאו עניים לפניו. וצ"ע כי במה נשתנתה צדקה מלשו"פ ומתנות עניים שאינו מבחין בכך ומשמע שבכל אופן עובר בב"ת אחרי ג' רגלים.

ונראה שצדקה הואיל ותכליתה להחלק לעניים, ליכא מצוה אא"כ מצויים עניים וכשלא מצא עניים אינו חייב בבל תאחר. ב"ת דממון תלוי במצות החפץ ומאחר שפטור ממצות חלוקה כי אין לפניו עניים, פטור אף מבל תאחר. אכן התוס' במס' ראש השנה (דף ד' ד"ה צדקות ומעשרות) חולקים כנראה על הרמב"ם וז"ל וצדקה מיחייב עלה לאלתר ה"מ דקיימי עניים אבל לא מיחייב להדורי בתרייהו כל זמן שלא עברו שלשה רגלים עכ"ל, משמע שלאחר ג' רגלים מוטל עליו לחפש אחריהם בדומה ללשו"פ. אמנם נראה שלאור סברתינו מבוארת דעת הר"ת בתוס' שם (ד"ה והחרמין) וז"ל ר"ת פסק דצדקה שפוסקים ליתן ביד גבאי ישנה בבל תאחר מלמוסרה לגבאי ואין הגבאי בבל תאחר מלחלקה עכ"ל, לדעתו אין הגבאי בב"ת שכן איסור ב"ת תלוי במצות חלוקה ובידי הגבאי להחליט כיצד לחלק את הממון לעניים. אולם ר"ת חולק על הרמב"ם בדין צדקה של בני העיר שהרי משמעות הרמב"ם לפ"מ שביארנו כי אין בצדקה בלי נדר חיוב ממון ומשום כך ליכא בל תאחר, ואילו אליבא דר"ת יש חיובי ממון בפסיקת צדקה דבני העיר ולכן חל איסור בל תאחר אם אין משלמים אותה לידי הגבאי.

אך בסוף התוס' שם כתבו בשם ר"ת וז"ל אבל מה שאדם נודר ביד עצמו לכשירצה אינה בבל תאחר עכ"ל. פשטות הדברים מורה להיפך מהרמב"ם, ששיטתו של ר"ת שהמחייב של ב"ת בצדקה הוא חיוב הממון שחל עקב פסיקת הציבור דוקא ואילו בנדר צדקה דיחיד אין דין ממון ולכן ליכא ב"ת. ועיין להלן בענין צדקה אות ד' שלדעת כמה ראשונים הוא ההבדל בין דין צדקה של צבור לדין צדקה של יחיד. (עיי"ש שדננו בשיטת ר"ת בזה)

[23] עלינו להבין למה השמיט הרמב"ם איסור בל תאחר בתרומה כי מ"ש ממעשר, וצ"ע.

ברם הר"ן בר"ה שם כ' וז"ל והגזבר אם ממתין עד שיבאו עניים הגונים או מחלקה מעט מעט אינו עובר, גם אנו מטעם זה אין לחוש אם הנודר משהה אותה בידו מפני שאנו נודרים לדעת שיהא הנודר עצמו כגזבר לחלקה לפי ראות עיניו, ונראה שסובר ר"ת ז"ל דכי קאמר רבא וצדקה מיחייב עלה לאלתר ה"ק דמחייב לתת לב לאלתר לחלקה לעניים לפי מראות עיניו ואם גמר בדעתו לקפוץ ידו מלתתה עכשיו מיד עובר בבל תאחר עכ"ל, הסבר דבריו כי הנודר הופך להיות גבאי ומדין חלוקה עליו לחלקה כפי דעתו ואין זמן ג' רגלים חל לשנות סדר החלוקה וכנ"ל ברמב"ם.

ה

דננו (למעלה אות ד') באיסור בל תאחר אליבא דהרמב"ם אם עוברים מיד או"ד רק לאחר שלשה רגלים. ועמדנו על השינוי בפסקי הרמב"ם שאם נדר "לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר" ואיחר ניהוג הנזירות עובר בב"ת מיד (פ"א נזירות הל"ב) וכן משמעות פסקו בפ"ה מנזירות (הל' כ"א) בנוגע לנזיר שטימא עצמו במזיד. במשהה קרבנותיו לעומתם, העלה בפ' י"ד מהל' מעה"ק (הל' י"ג) שעובר בב"ת לאחר שלשה רגלים. העלינו בשיעורינו שיתכן שזמן ג' רגלים תלוי איפוא בחיובי ממון ואין חיובים כאלו חלים בנזירות.

אמנם שיטת הרמב"ם ניתנת להתפרש בדרך אחרת. הרי הרמב"ם כתב בפ' י"ד מהל' מעה"ק (הל' י"ג) וז"ל אחד נדרים ונדבות עם שאר הדברים שאדם חייב בהן מערכין ודמים ומעשרות ומתנות עניים מצות עשה מן התורה שיביא הכל ברגל שפגע בו תחלה שנאמר ובאת שמה והבאתם שמה וגו' כלומר בעת שתבא לחוג תביא כל מה שאתה חייב בו ותתן כל חוב שעליך לשם. הגיע הרגל ולא הביא הרי זה ביטל מצות עשה. עברו עליו שלשה רגלים ולא הביא קרבנותיו שנדר או התנדב או שלא נתן הערכים והחרמים והדמים הרי זה עבר בלא תעשה שנאמר לא תאחר לשלמו וכו' עכ"ל. יוצא שלפי הרמב"ם תלויים הלאו דב"ת וזמן ג' רגלים בעשה של ובאת שמה והבאתם שמה המחייבת הבאה לירושלים ברגל הראשון. והלא מצות הבאה שייכת דוקא בקרבנות, בערכין, ובמתנות עניים שהזכירם הרמב"ם ולא בנזירות. חיוב בל תאחר בנזירות מקורו מלימוד מיוחד – מהיקש נזירות לנדרים ("לנדר נדר נזיר להזיר", עיין נדרים דף ג') ובל תאחר בנזיר מהוה איפוא מצוה לעצמה. בהתאם לכך אין הזמן של ג' רגלים חל בנזירות כי מאחר שאין נזירות כלולה במצות הבאת מקום ברגל הראשון לירושלים אינה נכללת בפרשת כי תצא ובזמן של ג' רגלים.

עיין בר"ן בר"ה[24] שסובר שרק במצוות התלויות במקדש כחייבי הקדשות וקרבנות חל זמן ב"ת בג' רגלים ואילו במתנ"ע וצדקה מאחר שאינן תלויות במקדש עוברים מיד. מאידך הרמב"ם כולל אף מתנות עניים במצות ביאה למקדש וממעט נזירות מהכלל.

ועלינו לבאר למה חולק הרמב"ם על הר"ן וכולל את המצוות של מתנות עניים שאינן לפום ריהטא ממצוות המקדש במצות ביאה למקדש ברגל. ויתכן שטעמו משום שמצות צדקה מיוחדת נוהגת ברגלים יותר ממצות צדקה הנוהגת בשאר ימות השנה וכדמבואר בפסוקים בסוף פרשת ראה (דברים ט"ז: ט'-י"ז): "ועשית חג שבועות לד' אלקיך מסת נדבת ידך אשר תתן כאשר יברכך ד' אלקיך. ושמחת לפני ד' אלקיך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך במקום אשר יבחר ד' אלקיך לשכן שמו שם כו', שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ד' אלקיך במקום אשר יבחר בחג המצות ובחג השבעות ובחג הסכות ולא יראה את פני ד' ריקם. איש כמתנת ידו כברכת ד' אלקיך אשר נתן לך". ובדומה לכך מבואר בפסק הרמב"ם בנוגע למצות שמחה ברגלים (פ"ו מהל' יו"ט הל' י"ז-י"ח) וז"ל שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו וכו' וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האומללים, אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו וכו' עכ"ל. המצוה המיוחדת של צדקה ברגלים מחייבת את הגברא להביא מתנות עניים לירושלים בשעת העלייה לרגל ומשום כך כולל הרמב"ם אף מתנות עניים במצות עלייה לירושלים וביאה למקדש ברגל. (וע"ע במו"נ ח"ג ספמ"ו) ועוד יתכן להסביר את הרמב"ם ע"פ מה שמבואר בפסוקים רבים בתנ"ך שגזל וחמס עניים גורמים לחורבן בית המקדש וכמו שכתוב בס' ישעיה (פרק א'): "למה לי רב זבחיכם יאמר ה' שבעתי עלות אלים וחלב מריאים ודם פרים וכבשים ועתודים לא חפצתי. כי תבאו לראות פני מי בקש זאת מידכם רמס חצרי כו' רחצי הזכו הסירו רע מעלליכם מנגד עיני חדלו הרע. למדו היטב דרשו משפט אשרו חמוץ שפטו יתום ריבו אלמנה כו' שריך סוררים וחברי גנבים כלו אהב שחד ורדף שלמונים יתום לא ישפטו וריב אלמנה לא יבוא אליהם. לכן נאם האדון ה' צבאות אביר ישראל הוי אנחם מצרי ואנקמה מאויבי כו' ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה", וכהנה וכהנה בתנ"ך. המקדש איפוא עומד בסתירה לגזילה וחמס, ובמקום עול ואון מוכרח המקדש להחרב. יעד

[24] דף א' ע"א על הרי"ף דפוס ווילנא ד"ה וצדקה.

המקדש הוא להרבות צדק ומשפט בין אדם לחבירו וכמו שאמר שלמה המלך בתפלתו בעת חנוכת בית המקדש (מלכים א ח':ל"א): "את אשר יחטא איש לרעהו ונשא בו אלה להאלותו ובא אלה לפני מזבחיך בבית הזה. ואתה תשמע השמים ועשית ושפטת את עבדיך להרשיע רשע לתת דרכו בראשו ולהצדיק צדיק לתת לו כצדקתו". ואף הרמב"ם פסק איסור מיוחד להביא גזל למקדש (פ"ה מאיסורי מזבח הל"ז) וז"ל: הגונב או הגוזל והקריב קרבן פסול והקב"ה שונאו שנא' שונא גזל בעולה עכ"ל. על כן מבואר היטב למה התורה מחייבת הבא למקדש להביא איתו מתנות עניים כדי להרבות צדקה וצדק בישראל כיעדם של בית המקדש וירושלים – עיר הצדק.

נחזור לנזירות: והנה לא כתב הרמב"ם מפורש דין ב"ת בקרבנות הנזיר למרות שמר זוטרא בריה דרב מרי בגמרא מבאר שההיקש לנדרים בא ללמד חיוב ב"ת בקרבנות הנזיר. ונ"ל שלדעת הרמב"ם הואיל וחלה מצות הבאת מקום בקרבנות הנזיר, חזר דינם ע"פ הלימוד דמר זוטרא להיות כדין שאר הקרבנות שבתורה הנכללים בפרשת בל תאחר בכי תצא ואין צורך להזכירם בפני עצמם, ולכן זמנם כזמנם שהוא ג' רגלים. ומאידך החיוב דב"ת בנזיר שטימא את עצמו או בנדר "לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר" חיוב מיוחד הוא ואינו נכלל בפרשת כי תצא ומצות הבאת מקום, ולפיכך אין זמנו ג' רגלים אלא עובר עליו תיכף ומיד.

בנוגע לתגלחת הנזיר לא הביא הרמב"ם שהמאחרה או מבטלה עובר בב"ת. וביארנו בשיעורינו לעיל שיתכן שלדעתו עובר אלא שאינו לוקה, עיי"ש. ברם ניתן לומר שהואיל ושיטתו היא שתגלחת אינה מעכבת גם סובר שאין באיחור התגלחת איסור ב"ת שלא כרב אחא כי אם כרב אשי. רק מי שמפקיע עצם המלאת דנזירות ע"י טומאה עובר בב"ת ולא המאחר מצות גילוח בעלמא. אמנם במה דברים אמורים בחיוב המיוחד דנזיר בב"ת, אבל בנוגע לקרבנות הנזיר שמתחייבים בב"ת מדין קרבנות בכל התורה כולה וכנ"ל אין לחלק בין אם מעכבים בקיום המלאת או לא, ואף על פי שאם גילח על אחת משלשתן יצא עכ"ז יש בל תאחר.

ו

ביחס למצוות ההפלאה בצדקה מבואר בר"ה (ו.) שיש איסור בל תאחר ואם מאחר לשלם עובר לאלתר. והנה בסה"מ (מצות עשה צ"ד ומצות ל"ת קנ"ז) חלוקים הרמב"ם והרמב"ן, שלפי הרמב"ם המשהה קרבנותיו מלבד שהוא עובר בבל תאחר עובר גם בבל יחל. ולכאורה אותה מחלוקת שייכת גם במאחר צדקה. ברם הגר"מ זצ"ל היה מסופק

אם בכלל יש איסור בל יחל בצדקה, והיה מוסיף שיתכן שאפילו ביטל לגמרי את הנדר לצדקה, כגון שנדר ככר זה לצדקה ויאכלנו, בכ"ז אינו עובר בלאו דבל יחל. כך היה מדייק מהרמב"ם בהלכות מתנות עניים שאף שמזכיר איסור דבל תאחר (שם ריש פרק שמיני) משמיט איסור דבל יחל בכל הלכותיו, ומשמע שאין איסור בל יחל בצדקה, וצ"ע.[25]

ענין ידות

א

נראה שיש בדין הידות שמועילות בנדרים שני חדושי הלכות: א) שאף לשון שאינו גמור מועיל לדין הפלאה; ב) שנדר חל אף במקום שיש ספק באומדן דעת הנודר[26].

בכך מוסבר ספיקו של רב פפא (דף ו:) האם יש יד לקידושין או לא. ולכאורה תמוה שהרי אין דין הפלאה בקידושין, וכן מצינו שאף בעסוקין באותו ענין ועמד וקידשה בלי דיבור כלל מקודשת (קידושין דף ו. ורמב"ם פ"ג מהל' אישות הל"ח). אך עכ"ז קנין קידושין טעון הוכחת דעת (שם) וזהו ספיקו של ר"פ האם להוכחת דעת הקידושין די בשיעור הוכחה של ידים או"ד דורשת היא דעת יותר מפורשת ומבוררת.[27]

ובכך מוסברת שיטת התוס' בנדרים (דף ה: ד"ה ואמאי דחיק) ובקידושין (דף ה: ד"ה הב"ע דאמר לי) המבחנת בין ידים גרועות שאינן מוכיחות כלל והפסולות לכ"ע (וכגון המקדש אשה ולא אמר לי) לבין ידים שאינן מוכיחות המועילות אליבא דמ"ד ידים שא"מ הויין ידים (כגון הכותב טופסי גיטין ולא כתב ודין או מינאי או הנדר בסתם מודרני ממך) כי בידים שא"מ חלוקים אביי ורבא. ברם הדרגה השלישית – ידים מוכיחות – מועילות לכ"ע.

לשם ביאור טיבן של שלשת הדרגות האלו עלינו להגדיר את ההבדל בין לשון ממש לבין ידים מוכיחות. ונראה שבידים מוכיחות ובלשון גמור אין לנו ספק בכוונת הגברא אלא שבידים מוכיחות אין לשונו מפורש ואילו בלשון גמור הלשון מפורש. משום כך ידים מוכיחות מועילות בקידושין לכ"ע כי קידושין אינם זקוקים ללשון והפלאה כלל. ולכך התכוונה הגמ' (ו:) וז"ל ואת נמי פשיטא היינו קידושין עצמן עכ"ל, כלומר, שבקידושין

[25] עיין בשו"ת מהרי"ט (ח"ג סי' קכ"ד) שכתב שאין הלאו דבל יחל נוהג בצדקה וע"ע בספר דברת שבועה סי' י"ב.

[26] כ"כ הריטב"א בקידושין (נ.) וז"ל ואלו הן ידות נדרים שרבתה אותן התורה שכל זמן שיש הוכחה על מה שנדר שיהא כנדר גמור עכ"ל, ועיי"ש ברשב"א ובמה שהשיג עליו.

[27] עיין בס' ברכת שמואל ובשיעורי הגרב"ד זצוק"ל לקידושין שכ' שיש דין אמירה בקידושין. ברם מרן נ"י התנגד לזה בתוקף. ועיין בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תשע"ד) שמפרש הגמרא ע"פ דין עדי קיום ועיי"ע בשיעורים רפ"ג שבועות (דף כ:) ד"ה שיטת הרמב"ם בהתפסה אות ב' ובהערה 28) שם. ועיין לקמן אות ג' באריכות.

אין צורך להפלאה אלא לאומדן דעת ברור ופשיטא שדי בכך. אמנם בנדרים ונזירות דרושה גזה"כ מיוחדת להכשיר ידים מוכיחות כי זקוקים הם להפלאה, ובידים אין הלשון גמור.[28] בדרגה השניה – ידים שאינן מוכיחות – מדובר כשיש אומדנא מלשונו שהתכוון לחלות (נדר או קידושין וכו') אלא שעכ"ז קיים צד ספק (מיעוט מצוי) שמא לא התכוון לכך, וכאן חלוקים אביי ורבא. והדרגה השלישית – ידים שא"מ כלל – היינו כשיש ספק השקול (מחצה על מחצה) בכוונת לשונו ולכ"ע אין ידים כאלו מועילות.[29]

ב

כתב הרמב"ם בפ"א מהל' נזירות (הל"ה-ו') וז"ל אין אומרין בנזירות עד שיוציא בשפתיו דבר שמשמעו אצל כל העם כענין שבלבו אלא כיון שגמר בלבו והוציא בשפתיו דברים שעניינם שיהיה נזיר אע"פ שהן עניינות רחוקות ואע"פ שאין במשמען לשון נזירות הרי הוא נזיר, כיצד הרי שהיה נזיר עובר לפניו ואמר אהיה הרי זה נזיר הואיל ובלבו היה שיהיה כמו זה ואע"פ שלא פירש ואמר אהיה כמו זה וכו' עכ"ל. פשטות לשון הרמב"ם מורה שאף כשמשמעות ההפלאה אינה לנזירות כלל עכ"ז חלה הנזירות משום שידים שאינן מוכיחות הויין ידים. לפ"ז חולק הרמב"ם על בעלי התוס' הנ"ל שכן לדעתם ידים גרועות שאינן מוכיחות כלל לא הויין ידים.
מאידך בפ"א מהל' נדרים (הל' כ"ג) כ' וז"ל האומר לחבירו מודר אני ממך משמע דבר זה שלא ידבר עמו וכו' אבל אם אמר לו מודר אני ממך שלא אוכל לך וכו' הרי זה אסור לאכול וכו' עכ"ל, פסק בנדרים כמ"ד שידים שא"מ לא הויין ידים. הסתירה בין מש"כ הרמב"ם בהל' נדרים להל' נזירות לכאורה תמוה.
והנה דין ידות נלמד מפסוק בנזירות "נזיר להזיר לעשות ידות נזירות כנזירות" וכמבואר בגמ' נדרים (דף ג.) ואילו נדר נלמד מנזירות (שם) מהיקש "לנדר נדר נזיר להזיר מקיש נדרים לנזירות מה נזירות עשה בו ידות נזירות כנזירות אף נדרים עשה בהם ידות נדרים כנדרים". ויתכן איפוא שלרמב"ם ישנן כאן שתי הלכות שונות. בנוגע לנזירות קובעת גזה"כ מיוחדת שאף ידים שא"מ כלל הויין ידים ואילו ההיקש לנדרים משמיע לנו הלכה

[28] לפי"ז ידים מוכיחות מועילות במקח וממכר שהרי אין דין לשון אלא גילוי דעת לקנין. ברם יעויין במאירי (דף ו א, ד"ה נסתפקו) שכתב שידים מוכיחות אינן מועילות בשאר קניינים, יוצא שהמאירי סובר שקיים ספק אף בידים מוכיחות ויש דין דברים שבלב שאינם דברים - שלא כהתוס'.

[29] אף אין הקשר בין ענין הידים לבין ענין סתם וספק נדרים (לקמן דף יח:) משום שבסתם נדרים הלשון איפוא גמור אלא שיש לו שתי משמעויות המולידות לנו ספק, ואילו בידים עצם הלשון אינו גמור (מו"ר נ"י).

אחרת שבנדרים דווקא מוכיחות הויין ידים, וצע"ג.[30]

ג

כתב הרמב"ם בפ"ד מהל' גירושין (הל' י"א) וז"ל היה בו משמעות שני ענינים או שהיה בכתבו עיקום או בלבול עד שאפשר שיקרא ממנו ענין אחר הואיל ונקרא לענין הגירושין ויש בו משמע גירושין הרי זה פסול עכ"ל (ועיי"ש בהגהה גירסא אחרת ברמב"ם שהובאה בטור). הגט כשר מן התורה (אלא שפסול מדרבנן) אפילו כשיש בו שתי משמעויות הן לגירושין הן שלא לגירושין, והרי שלדעתו ידים שא"מ מועילות בגט. ואילו בפ"ג מהל' אישות כ' (הל"א) וז"ל והאיש הוא שאומר דברים שמשמען שקונה אותה לו לאשה עכ"ל וכמו"כ כתב שם (בהל"ו) וז"ל הדברים שיאמר האיש כשיקדש צריך שיהיה משמעם שהוא קונה האשה עכ"ל, דיוק לשונות הרמב"ם מעלה שבקידושין זקוקים לידים מוכיחות כדי שיהיו קידושי ודאי. וכן פסק (בפ"ד מהל' אישות הל"ב) בשאלת הגמרא כשאמר לה "ואת" שהיא ספק מקודשת, וצ"ע מ"ש גירושין מקידושין. והנה הרמב"ם כ' בפ"א מהל גירושין (הל"א) ז"ל ועשרה דברים הן עיקר הגירושין מן התורה ואלו הן: א' – שלא יגרש האיש אלא ברצונו וכו'. ג' – ושיהיה ענין הכתב שגרשה והסירה מקניינו. ד' – ושיהיה עניינו דבר הכורת בינו לבינה וכו'. ט' – שיתנהו לה בתורת גירושין וכו' עכ"ל. וביאר הגר"מ זצ"ל שכל עשרת הדברים האלו שמנה הרמב"ם לעיקר הגט חלים דוקא בגירושין ואינם שייכים לשאר התורה. בכך למשל נימק את הדבר הראשון דהיינו שיגרש האיש ברצונו שהרי אף קנינים אחרים שבתורה זקוקים לדעת בעלים ולמה איפוא מביא הרמב"ם את דין רצון הבעל כדין מיוחד בגיטין. אמנם הרמב"ם נתכוין להטעים שבגירושין יש דין מיוחד של רצון השונה מדעת מקנה שבכהת"כ שכן בגיטין מצויים דיני מודעה, ביטול הגט, וגט מעושה (ואכמ"ל). עקב כך נכלל ברשימת הרמב"ם.

דין ספירת הדברים המיוחד לגט (מספרים ג' וד' ברמב"ם) מצוי בכמה הלכות כגון בנוגע לכתיבת תנאים בגט (עיין ברמב"ם ובמגיד משנה פ"ח מהל' גירושין הל"ד) ובהלכות כתיבת שמות בגיטין (גיטין לד: ועיין באה"ע סי' קכ"ט). נבדלת ספירת הדברים בגט מדין הלשונות בשאר שטרות שכן הלכה מסוימת היא בגיטין והכשר ידות בגט נוגע לדין ספירת הדברים בגט.

[30] לשון הרמב"ם שכתב וז"ל אין אומרין בנזירות עד שיוציא בשפתיו עכ"ל אף משמע קצת שדין מיוחד הוא בנזירות, וצ"ע.

אף דין הנתינה בתורת גירושין מיוחד לגט (מספר ט') – ועיין בהלכות אלו ברמב"ם (פ"א להל' גירושין הל"ט-י"א) – ומוכח שדין תורת הגירושין אינו הוכחת דעת מקנה בעלמא כי אם הלכה מסוימת בגירושין. ודומה שהוא הדין בקידושין שהוקשו לגיטין (מס' קידושין דף ה') ולכן זקוקים לנתינה בתורת קידושין. בכך ניתן להבין את חלות אמירת האיש בשעת הקידושין לא כדין הפלאה (וכנ"ל) אלא הלכה של תורת קידושין. והנידון בידות הקידושין שייך איפוא בעיקר לתורת הקידושין שדומה לתורת הגירושין. ונראה שהרמב"ם מבחין בדין הידות בין ספירת הדברים בגט לבין תורת הקידושין. בנוגע לספירת הדברים בגט פסק ידים שא"מ מדאורייתא הויין ידים ואילו בקידושין בנוגע לדין תורת קידושין פסק דלא הויין ידים ודאי מדאורייתא אך ספק מקודשת. לדעתו, קידושין זקוקים לאומדנא דמוכח בשעת הקידושין להשוות תורת קידושין ומשמעות בעלמא אינה מועלת ודאי. מאידך לספירת הדברים בגט משמעות בעלמא מועלת מן התורה.
ולפי"ז יוצא איפוא שקיימת מחלוקת בין הרמב"ם ובין תוס' (הנ"ל באות א') שהרי אליבא דהתוס' יד שאינה מוכיחה המועלת צ"ל לפחות מוכיחה קצת ובספק השקול יד אינה מועלת לכ"ע. ואילו אליבא דהרמב"ם ספק השקול מועיל בגט ואילו בנזירות אף עניינות רחוקות מועילות.

ד

כתב הטור בשם אביו הרא"ש (יו"ד סי' רל"ז) ששבועה בלי שם מחייבת מדין ידות. הרמב"ם לעומת זאת פסק שהנשבע לשקר בלי שם פטור (פ"ב מהל' שבועות הל"ד). לשם ביאור המחלוקת עלינו להניח שע"פ דין ידות יתכן שתחול חלות שם שמים בשבועה, אך א"א לומר שהוציא שם שמים ממש מפיו ושהוא הוציא השם לבטלה כששיקר. בהתאם לכך, אם עיקר המחייב של שבועת שקר הוא הוצאת שם שמים לבטלה מפיו פטור ואינו שייך שדין ידות יחייבנו. אולם אם עיקר המחייב הוא שחילל שבועה שיש בה חלות של שם שמים מתחייב אף מדין ידות. (ועיין לעיל בשיעורים לדף ב. בענין שם בשבועה אות ב')

ה

בביאור האיבעיא (ו:) האם יש יד לפאה או לא נראה שהספק הוא האם הפרשת פאה חלה מדין הפלאה ובכן יש יד, או"ד אינה מדין הפלאה. והנה הש"ס מעלה שפאה איתקש לקרבנות לענין בל תאחר. וביארנו (בענין בל תאחר) שבבל תאחר מצויות שתי

הלכות: א) ב"ת משום איחור קיום נדר כמו בקרבנות; ב) ב"ת משום איחור תשלומי ממון כדמצינו במתנות עניים וכמו בלקט ושכחה. והנה אם ב"ת נוהג בפאה מטעם שהפרשת פאה מעשה הפלאה היא אף דין הידות יחול. אמנם נראה שהכל יודו שבחלות פאה אין איסורי נדר דבל יחל דלא אלימא מתרומה כי אף שהפרשת תרומה מהוה הפלאה עכ"ז אינה חפצא של דבר הנדור ואין בה חלות איסורי נדר.[31]

לפי ביאורנו תהיה עוד נ"מ בנוגע לקטן שהגיע לעונת נדרים שהפרשת תרומה שלו הפרשה מה יהיה דין הפרשת פאה שלו. אם הפרשת פאה חלה מדין הפלאה אף הפרשת קטן חלה, אבל אם אין בפאה דין הפלאה אלא חלות הקנאה בלבד לא תחול הפרשת קטן מאחר שאינו בר דעת לקנין. (עי' רמב"ם פ"ד מהל' תרומות הל' ה')

וכתב הר"ן (ד"ה יש יד לצדקה וכו') וז"ל פי' אם תמצא לומר דיש יד לפאה כיון דחמירא דבעל כרחיה חייביה רחמנא בעיקר פאה לצדקה מאי כך פירשו רבותי, ולא נראה לי דהא בעיקר צדקה נמי בע"כ מחייב וכו' עכ"ל. ויתכן שרבותיו של הר"ן סברו שפאה חמורה מצדקה שכן חלה פאה כנדר עם קניני ממון לעניים ואילו צדקה אינה חלה אלא כנדר בעלמא בלי קניני ממון, ועיין בענין צדקה.

אמנם יתכן שהגמרא הניחה שאין דין הפלאה בפאה כי אינה אך הקנאה לעניים, ברם הגמרא נסתפקה בנוגע לגלוי דעת ההפרשה – שא"א היותה דברים שבלב – האם מספיק בגילוי דעת בשיעור אומדנא דידות או לא. וספק הגמרא בפאה דומה איפוא לספק הגמרא בקידושין כי גם שם אין צורך בהפלאה אלא גילוי דעת לקידושין וכנ"ל (אות ג') ו

א) בנוגע לספק הגמרא (ז.) האם יש יד לצדקה או אין יד לצדקה דומה שהשאלה נשאלת באת"ל שאין יד לפאה (ועיין בר"ן ו: ד"ה יש יד לצדקה וכו'), כלומר את"ל שאין יד לפאה משום שאין הפרשתה מעשה נדר והפלאה כי אם הקנאה מה הוא דין הידות בצדקה. אמנם צדקה מהוה מעשה נדר והפלאה וכפי שכתב הרמב"ם בפ"ח מהל' מתנות עניים (הל"א) וז"ל הצדקה הרי היא בכלל הנדרים, לפיכך האומר הרי עלי סלע לצדקה או הרי סלע זו צדקה חייב ליתנה לעניים מיד עכ"ל, ולכן מסתבר שיש לה יד. אך לפי"ז עלינו להבין למה הועלה בגמרא ספק בנוגע לידות צדקה הלא מאחר שצדקה מהוה נדר מהראוי שיחול בה דין הידות כבנדרים אחרים.

[31] עיין בשיעורים לשבועות (כ:) ד"ה עד שידור בדבר הנדור אות ב'.

ונראה שנדר צדקה מהוה דין נדר מיוחד לעצמו שאינו דומה בחלותו לא לנדרי איסור ולא לנדרי הקדש אחרים. הרי בצדקה אין מצויים איסורי מעילה ואילו בנדרי הקדש ובנדרי איסור אחרים יש דין מעילה. עיקר הנדר בצדקה חל לחייב הגברא בנתינה. לאור זה עיקר החלות בנדר צדקה הוא דין של קיום הנדר ועיקר החלות בנדרי הקדש ואיסורין, לעומת זאת, היא של חלות איסורים. ניתן איפוא, להבחין בין צדקה לשאר נדרים ולומר שגזה"כ של ידות חלה בנוגע לנדרי איסור והקדש אחרים ולא בנוגע לנדרי צדקה. (ועיין בענין נדרי גבוה ובענין צדקה)

ב) בנוגע למחלוקת בין הר"ן לבין הרמב"ן (עיין בר"ן דף ז. ד"ה ולענין הלכה) האם בדין ספק צדקה הולכים לחומרא (הרמב"ן) או"ד דינו כממע"ה (הר"ן), והר"ן הוכיח כשיטתו מספק מתנות כהונה שהממע"ה. יתכן שלדעת הרמב"ן צדקה נבדלת ממתנות כהונה וממתנות עניים אחרים שכן מדובר בסוגיין בספק נדר צדקה והחובה לקיים הנדר אינה חובת ממון כבשאר המתנות כי אם חובה של איסורי נדר ולפיכך הספק לחומרא. ואליבא דהר"ן מסתבר שדין הנדר שבצדקה תלוי בדין הממון שלה ולכן הממע"ה כדין הממון. (ועיין בשיעורים בענין הצדקה אות ג')

ז

נראה שספק הגמרא (ז.) האם יש יד להפקר או לא יסוב על שיעור האומדנא הנחוץ לגילוי דעת המפקיר שבלי אומדנא דברים שבלב אינם דברים. וכבר ביארנו (באות א') שבידות ישנן שתי הלכות: א) הלכה בהפלאה; ב) הלכה בגילוי דעת. והואיל ובהפקר אין דין של הפלאה כי אם דין דעת מסתבר שהספק של ידות נוגע דוקא לגילוי הדעת של המפקיר ולא ללשונו. ויוצא שהספק בהפקר דומה לספק הידות בקידושין וכנ"ל.

ברם הרמב"ם בפ"ב מהל' נדרים (הלי"ד) כתב וז"ל ההפקר אע"פ שאינו נדר הרי הוא כמו נדר שאסור לחזור בו עכ"ל. ודבריו תמוהים שמאחר שהפקר אינו נדר וכפי שכתב הוא עצמו, למה אסור לחזור בו "כמו נדר". ולכאורה הטעם שאינו חוזר בו הוא כי משהפקיר את החפץ יצא מרשותו ואינו שלו – אבל לא משום השואה כל שהיא לנדרים. ועוד קשה שהרמב"ם כתב (שם בסוף הלט"ז) שאם הפקיר חפץ אחד ואמר וזה כמו זה "הרי התפיס השני ויהיה הפקר ודאי", משמע שהתפסה חלה בהפקר כמו בנדרים. והרי בקניינים דעלמא לא מצאנו שתחול התפסה, ומ"ש הפקר מקניינים אחרים דעלמא, ודברי הרמב"ם

צע"ג[32] (ורבינו נ"י אמר שכל ימיו הצטער על ההלכות האלו והן מההלכות הכי בעייתיות בכל ספר משנה תורה, וה' יתב' יאיר עינינו בתורתו הקדושה).

דף ז.

גמ'. מנודה אני לך וכו'. הר"ן (ד"ה מנודה אני לך וכו') פירש שלר"ע אין מלקות משום שהוא מסופק בדינו. להרמב"ם בפיה"מ שיטה אחרת, וז"ל וענין אומרו חוכך בזה להחמיר שהוא היה קרוב לאסור אבל לא היה פוסק לגמרי וכו' ואם עבר אינו חייב מלקות לפי שהוא אינו פוסק לגמרי לאסור אבל הוא קרוב לו עכ"ל, משמע שלר"ע אינו לוקה לא מחמת ספק כי אם משום שהאיסור עצמו אינו איסור גמור. וכן יוצא מפסקו במשנה תורה (פ"א מהל' נדרים הל' כ"ד) וז"ל אמר לו מנודה אני לך שלא אוכל לך אינו אוכל לו ואם אכל אינו לוקה עכ"ל, הרי לא כתב שאינו לוקה משום שהוא ספק כמו שכתב בספקות אחרים בהל' נדרים (ועיין דוגמא לכך בפ"ו מנדרים הל"ב)

ונראה שהרמב"ם מפרש שיטת ר"ע כעין פרש"י (המפרש) במשנה (ב. ד"ה מנודה אני לך) וז"ל כמו שאם היה בנידוי דאסור ליה לישא וליתן בהדיה כך אסר נפשיה עליה, ר"ע היה חוכך בזה להחמיר, הוה מחכך להחמיר דאסור נמי דענין נדר הוא ולא בריר ליה עכ"ל. וכתב עוד (ז. ד"ה חוכך וכו') וז"ל כאדם שמתחכך אילך ואילך כך איהו לא בריר ליה שיהא ודאי אסור. לענין מלקות, שאם עבר אינו לוקה, כל כך ודאי לא היה מחמיר עכ"ל. מבואר מפרש"י שרבי עקיבא אוסר מדין נידוי, ואינו מפרש כר"ן (עיין בר"ן ד"ה ירושלמי) אך הוא מבאר הבבלי כמו הירושלמי שקיימת כאן חלות קונמות בנידוי, ור"ע אוסר מדין חלות קונם היוצא מנידוי דיחיד. ברם נראה שאין נדר ונידוי זה דר"ע מעשה נדר רגיל שהרי בעיקרו מעשה נידוי הוא המהוה שם בפני עצמו, אלא שעקב מעשה הנידוי חלים איסורי נדר.

ואמנם הרמב"ם פסק בפ"ה מהל' נדרים (הל"א) ז"ל ראובן שאמר לשמעון הריני עליך חרם וכו' נאסר על שמעון שיהנה בראובן ואם עבר ונהנה אינו לוקה שהרי לא אמר שמעון כלום עכ"ל. הנה אע"פ ששמעון המודר נאסר באיסור נדר עכ"ז אינו לוקה שכן ראובן הוא שנדר מעשה הנדר ולא הצטרף המעשה לשמעון המודר – רק המדיר לוקה עקב מעשה הנדר שלו. (חיוב המעילה, שייך לא למעשה הנדר ולמדיר כי אם לחלות הנדר, ומשום כך שמעון המודר חייב במעילה ולא ראובן המדיר, עיי"ש בלחם משנה).

[32] ועי"ע בשיעורים למס' שבועות (כ:) ד"ה שיטת הרמב"ם בהתפסה אות ב' ובמש"כ בשם מרן הגר"ח זצוק"ל ובהערה 27 שם). ועיין בב"י חו"מ סי' רע"ג ובקצוה"ח שם ובס' שערי יושר ה' כ"ג.

ה"ה אליבא דר"ע בדין קונם שחל מחמת מעשה נידוי דיחיד, מעשה נדר חסר אך חלים איסורי נדר, לפיכך פסק הרמב"ם שאסור ואינו לוקה כי חיוב המלקות חל בנדרים רק כשיש מעשה נדר גמור ולא כשהאיסורים חלים מחמת מעשה נידוי שאינו מעשה נדר גמור.

שם. גמ'. השומע הזכרת השם מפי חבירו צריך לנדותו.

א

איסור הוצאת שם שמים לבטלה אזהרת עשה הוא ע"פ הכתוב את ה' אלקיך תירא כמבואר בתמורה (דף ד'). וכתב הרמב"ם בפ' י"ב מהל' שבועות (הל' י"א) וז"ל ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור ואע"פ שלא נשבע, שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את השם הנכבד והנורא ובכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה, לפיכך אם טעה הלשון והוציא שם לבטלה ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו כדי שלא יזכר לבטלה, כיצד אמר ה' אומר ברוך הוא לעולם ועד או גדול הוא ומהולל מאד כדי שלא יהא לבטלה עכ"ל. יסוד האיסור איפוא הוא ביזוי השם והפקעת יראת שמים ולפיכך אפשר לתקן את האיסור אם ישבח מיד כי בכך יסולק בזיון השם.

לפום ריהטא נבדל האיסור של ברכה לבטלה והוא מהוה איסור בפני עצמו, שכן איסור לאו הוא וחמור מהוצאת ש"ש לבטלה דעלמא. וכן משמע מדברי הרמב"ם בפ"א מהל' ברכות הל' ט"ו וז"ל כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא עכ"ל, ואפשר לפרש שעיקר האיסור הוא עצם הברכה לבטלה ולא ביזוי השם כשהוציאו לבטלה. אמנם הדין לשבח אחרי הוצאת שם שמים לבטלה מקורו בירושלמי בפרק כיצד מברכין בהקשר לברכות לבטלה, והרמב"ם מביאו בהלכות ברכות (פ"ד הל"י) וז"ל נטל אוכל ובירך עליו ונפל מידו ונשרף או שטפו נהר נוטל אחר וחוזר ומברך עליו אע"פ שהוא מאותו המין וצריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על ברכה ראשונה כדי שלא להוציא שם שמים לבטלה עכ"ל. ומזה עולה שאף בברכות לבטלה ושאינן צריכות, עיקר האיסור הוא הוצאת השם בדרך בזיון לבטלה ולא שברכת הברכה בעצמה לבטלה ובכן השבח אח"כ מועיל לתקן את האיסור.

מרן הגרעק"א זצוק"ל (בתשובה סי' כ"ה) דן בדין המברך בלשון לעז לבטלה אם יעבור באיסור או לא. נ"מ תהיה שאם לא יעבור הרי בכל ספק ברכות קיימת עצה לברך את הברכה בלשון לע"ז ובכך יוצאים (כמבואר ברמב"ם פ"א מברכות הל"ו שהברכות

נאמרין בכל לשון עיי"ש) בלי להכשל באיסור ברכה לבטלה. ומסיק הגרעק"א זצ"ל שקיים איסור ברכה לבטלה אף בברכות הנאמרות בלשון לעז. והנה אליבא דהרמב"ם אין איסור להוציא מפיו כינויים לבטלה (כדמשמע מפי"ב משבועות הל' י"א). והרי שמות בלעז דין כינויים להם וכפי שפסק הרמב"ם בפכ"ו מסנהדרין (הל"ג) וז"ל שהשמות שקוראין בהן הגויים להקב"ה הרי הן ככל הכנויים עכ"ל, וא"כ למה יהיה אסור, אליבא דהגרע"א זצוק"ל לברך ברכה לבטלה בלעז ובכינויים. וע"כ לדעתו גוף האיסור הוא הברכה לבטלה עצמה ולא הוצאת ש"ש לבטלה ובהתאם לכך אוסר לברך ברכות בלעז לבטלה.[33]

ומסתבר שבחקירה בדומה להנ"ל חלוקים הרמב"ם והראב"ד בפכ"ו מהל' סנהד' (הל"ג). הרמב"ם פסק וז"ל ואחד המקלל עצמו או חבירו או נשיא או דיין אינו לוקה עד שיקלל בשם מן השמות וכו' או בכנוי מן הכנויים כגון חנון וכו' עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד וז"ל אינו לוקה אלא בשם המיוחד עכ"ל. ונראה לבאר המחלוקת ע"פ המבואר במס' תמורה (ג:) וז"ל מקלל חבירו בשם כיון דקעביד תרתי דקא מפיק שם שמים לבטלה וקמצער ליה לחבריה עכ"ל. לשיטת הראב"ד עיקר המחייב דמקלל הוא הוצאת ש"ש לבטלה ולכן דוקא קללה בשם המיוחד מחייבת שכן בכך מתהווה איסור הוצאת ש"ש לבטלה. ואילו אליבא דהרמב"ם עיקר המחייב במקלל הוא דקמצער ליה לחבריה, כלומר הקללה עצמה, ומשום כך אף קללה בכינויים מחייבת.

ודומה שרק כשהמחייב הוא הוצאת ש"ש לבטלה חל חיוב הנידוי. ולאור הנ"ל יוצא שלדעת הגרעק"א זצ"ל בדין הוא שהשומע ברכה לבטלה מפי חבירו אינו חייב לנדותו מאחר שאין עיקר האיסור הוצאת השם לבטלה אלא הברכה לבטלה. אכן ברמב"ם (פי"ב מהל' שבועות הל"ט) מבואר שמחוייב לנדותו וז"ל השומע הזכרת השם מפי חבירו לשוא או שנשבע לפניו לשקר או שבירך ברכה שאינה צריכה שהוא עובר משום נושא שם ה' לשוא כמו שביארנו בהלכות ברכות הרי זה חייב לנדותו עכ"ל. משמע שעיקר המחייב דברכה לבטלה אליבא דהרמב"ם הוא הוצאת השם לבטלה ולכן השומע מחוייב לנדותו וזה ע"פ שיטתו שהמברך ברכה לבטלה עובר בלא תשא דאורייתא. יוצא איפוא שאף בשבועת שקר בשם עיקר המחייב הוא הוצאת ש"ש לבטלה וחילול השם ועקב כך חייבים לנדותו.[34]

ב

[33] עיין בענין שם בשבועה אות ד' (ב').

[34] עיין בענין שם בשבועה אות ב' ובענין ידות אות ד'.

כתב הרמב"ם בפי"ב משבועות (הל"י) ז"ל בד"א בשהיה הנשבע הזה או המברך לבטלה מזיד, אבל אם היה שוגג ולא ידע שזה אסור אינו חייב לנדותו, ואני אומר שאסור לנדותו שלא ענש הכתוב שוגג אלא מזהירו ומתרה בו שלא יחזור עכ"ל. אליבא דהרמב"ם מנדין את המזכיר שם שמים לבטלה בתורת עונש ולכן השוגג מאחר שאין מגיע לו עונש אין מנדים אותו. ברם הרמב"ם לא הוציא כל השוגגים מכלל מחוייבי נידוי הנזכרים ברשימתו של חייבי נידוי בסוף פ"ו מהל' ת"ת. ויתכן איפוא שבמקרים אחרים השוגג חייב. ואולי מנדים שם לא מדין עונש אלא מדין אזהרה כדי למנוע את העושה מלהמשיך את מעשיו הרעים, והנידוי משמש כאזהרה אף למי שעשה את מעשיו בשוגג.

עוד נ"מ תהיה בנוגע לנידוי בשבת שכן לדעת הרמב"ם אסור להעניש בשבת אפילו כשאין בכך מלאכה (עיין בפכ"ד מהל' שבת הל"ז ובסה"מ ל"ת שכ"ב וכן פירש בעל האגלי טל). בהתאם לכך נידוי בתורת עונש אסור בשבת ואילו נידוי בתורת אזהרה והוכחה מותר בשבת. ויוצא איפוא שאסור לב"ד לנדות בשבת את מי שהוציא שם שמים לבטלה.[35] ויתכן נ"מ אחרת בנוגע להתראה שאם הנידוי בא מדין עונש מסתבר שחייבים להתרות את החוטא לפני שמענישים אותו בנידוי, ואילו אם הנידוי מדין אזהרה אינו זקוק להתראה מלפניו.

אך ניתן לומר אליבא דראשונים אחרים שדין הנידוי בהזכרת השם לבטלה אינו מטעם עונש או מטעם אזהרה כי אם מטעם כפרה. לאור הנחה זו מתפרשת הסוגיא שלפנינו, וז"ל אמר רב חנין אמר רב השומע הזכרת השם מפי חבירו צריך לנדותו ואם לא נידהו הוא עצמו יהא בנידוי שכל מקום שהזכרת השם מצויה שם עניות מצויה ועניות כמיתה שנא' כי מתו כל האנשים ותניא כל מקום שנתנו חכמים עיניהם או מיתה או עוני עכ"ל. והנה הר"ן (ד"ה שבכל מקום) והרא"ש (ד"ה ועניות כמיתה) מבארים שהגמרא מנמקת חומרת האיסור והסיבה לנידוי השומע אם לא נידה למזכיר. אולם מדברי רש"י (המפרש בד"ה כל מקום) והתוס' (ד"ה שכ"מ) עולה פירוש אחר. ונראה שלדעתם עיקר העונש עקב הזכרת שם שמים לבטלה הוא עניות והוא כמיתה בידי שמים. וכדי לכפר עליו שלא יענש חלילה מן השמים הטילו עליו החכמים נידוי, "שכל מקום שנתנו חכמים עיניהם או מיתה או עוני", ר"ל שהנידוי יכפר בעד העונשין מן השמים של עוני או מיתה, שהנידוי – "מקום שנתנו חכמים עיניהם בו" – הוא כמיתה או כעוני מן השמים. ויתכן

[35] ואף שבשו"ע (או"ח ש"ו: י"ב) פסק שמותר לנדות בשבת לצורך שבת, ברם בתשו' מהרשד"ם (או"ח סי' ח') אוסר עפ"י הרמב"ם שאין מענישין בשבת.

שהוא משום שהנידוי מהוה דין גלות מתוך הקהל ובכך דומה לעניות ומיתה שאף הן מטרידות את האדם מתוך הקהל. יוצא איפוא שתפקיד הנידוי הוא לכפר ולהגן עליו מעונשי שמים. ולשיטה זו מסתבר שמנדים גם את השוגג כדי להגן עליו ולכפר בעד חטאו – שלא כשיטת הרמב"ם.

וכתבו בתוס' (ד"ה אין בין נידוי להפרה ולא כלום) וז"ל תימה דאמרי' במ"ק טוט אסר וטוט שרי פי' לאלתר ה"מ לענין מנודה אבל לענין אפקירותא עד דחייל עליה שמתא תלתין יומין וי"ל ה"נ כיון שנידוי זה אינו אלא לכפרה בעלמא וחיישינן עליו שלא ירגיל עוד להזכיר ש"ש לבטלה אין זה נידוי חשוב כאפקירותא אלא כשאר עבירות לחול עליו נידוי שעה אחת עכ"ל. יוצא שלפי התוס' נידוי עבור הזכרת ש"ש לבטלה חל משני דינים: א) כמכפר; ב) כאזהרה – ולפיכך מתירין לו מיד. מאידך נידוי באפקירותא חל מדין עונש ולכן אין להתירו לפני ל' יום.

ועיין בר"ן (ד"ה וש"מ וכו') שמביא את תירוצם של בעלי התוס' לקושיתם ממו"ק. וכתב וז"ל אבל ראיתי לרב אלפסי ז"ל שדחה אותה שבפ' ואלו מגלחין מפני זו כמש"כ בהלכותיו בפ' ואלו מגלחין וכן דעת הרמב"ם ז"ל עכ"ל. ועולה שלהרי"ף והרמב"ם אף הנידוי בהזכרת השם מדין עונש הוא כמו אפקירותא ועקב כך אינם מודים בתשובת התוס', והרמב"ם נאמן לשיטתו הנ"ל שאין מנדין את המזכיר ש"ש לבטלה בשוגג שכן שוגג פטור מעונשין.[36]

ועלינו להתבונן בתכלית הנידוי שמתירין אותו מיד כי לכאורה בדותא הוא. ונראה שבנידוי יש שני דינים: א) איסורי הנידוי; ב) חלות שם מנודה בגברא שיבדל מקהל הגולה. ונראה שלדעת התוס' הנ"ל בא הנידוי כאן לכפרה כי תכלית הנידוי כשמתירין אותו מיד אינה ניהוג איסורי הנידוי בתורת עונשין כי אם חלות שם מנודה בגברא – וחלות שם זו באה לכפרה ויתכן שיחול ויפקע מיד.

ועיין ברמב"ם (פ"ז מהל' ת"ת הלי"ד) הדורש חזרה בתשובה כדי להתיר נדויים – ומשמע שה"ה בהוצאת ש"ש לבטלה. וכבר ביארנו למעלה שסובר הרמב"ם שהנידוי בהוצאת ש"ש בא בתורת עונש. ודומה שאינו עונש רגיל על מעשה העבירה שא"כ למה מתירים אותו מיד, אלא שבא לענוש עבור חלות שם החוטא שבגברא, ומאחר שחזר בתשובה וחלות שם החוטא שבגברא פקעה מפקיעין אף שם המנודה שחל בגברא ודיו.[37]

[36] עיין בב"ח (סי' של"ד) המביא בשם הסמ"ג שמנדין אף השוגג בהוצאת ש"ש ושלא כרמב"ם.

[37] והשווה חיוב עדים זוממים אליבא דהגר"ח זצ"ל, עיין בענין לאו שאין בו מעשה אות ח'; וחיוב בן סורר ומורה, עיין בענין לאו שבכללות חלק ב' אות ו'.

וכתב הרמב"ם בפ"ז מהל' ת"ת הל"ד וז"ל מהו המנהג שינהוג המנודה בעצמו ושנוהגין עמו, מנודה אסור לספר ולכבס כאבל כל ימי נידויו, ואין מזמנין עליו ולא כוללין אותו בעשרה לכל דבר שצריך עשרה ולא יושבין עמו בארבע אמות וכו' עכ"ל. ומסתבר שהניהוגין שאחרים נוהגין עמו חלים מדין העונשין של נידוי. ואילו הניהוגים שנוהג המנודה בעצמו כדין האבל חלים מטעם שם המנודה בגברא המחייב אותו להיות כמו גברא המתאבל.[38]

לאור זה מוסברת הגמ' שלפנינו וז"ל א"ר גידל אמר רב ת"ח מנדה לעצמו ומיפר לעצמו, פשיטא מהו דתימא אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורין קמ"ל עכ"ל. בנדרים הדין הוא שהנודר אינו מוחל לעצמו אלא אחרים הם המוחלין לו – כי אין אדם יכול להתיר נדרים לעצמו בניגוד לנידוי שאדם מתיר נידוי לעצמו. ונראה שההבדל הוא כי חלות הנדר אין בה חלות גברא כי אם חלות איסורים. ואין חבוש מתיר עצמו ממאסרו היינו מאיסורים ואילו עיקר החלות בנידוי הוא בנוגע לגברא שיקרא מנודה ושיבדל מקהל הגולה ולענין זה לא נאמר אין חבוש מתיר את עצמו אלא אדרבא על הגברא עצמו לחזור בו מנידויו ולשוב לתוך הקהל, ומשום כך בידו להתיר נידוי לעצמו.

דף ח:

תוס' ד"ה נדהו בפניו וכו'. ז"ל א"נ בעי למימר דכיון שנדהו בפניו אלים הנידוי כל כך שלא יועיל ההיתר אלא בפניו וכו' עכ"ל.

דומה שכוונתם הוא שכשמתירין נידוי עליהם לפייס את המנודה ולרצותו, והפיוס צ"ל כמידת הבזיון. ומאחר שנידוהו וביזוהו בפניו חייבין לפייסו ולרצותו בפניו בשעת התרת הנידוי.

שם. גמ'. מנין שנשבעין לקיים את המצוה וכו'. עיין ברשימות שיעורים למס' שבועות (כ"ה:) ד"ה לא הנחתי, (כ"ז.) ד"ה נשבע לקיים את המצוה וכו' ושם (כז:) ד"ה בפר"ח וכו' ושם (כ:) ד"ה תוס' ד"ה דכי ושם (כ:) ד"ה שיטת הרמב"ן בדין נדר לקיים דבר מצוה.

שם. דשרי ליה לאינש לזרוזי נפשיה. לדעת הרמב"ם בפ' י"א מהל' שבועות (הל"ג) הרי זו רשות. ואילו אליבא דרש"י (מס' חגיגה דף י' ד"ה שנשבעין לקיים המצוה) מצוה היא. ומדברי הרמב"ן במלחמות ה' (ספ"ג מס' שבועות) וז"ל ולא אמרו נשבעין לקיים את המצוה אלא לומר דלא מיקרי מוציא שם שמים לבטלה אלא זריז ונשכר הוי דקא

[38] עיין ברשימות שיעורים של מרן רבינו נ"י למס' סוכה דף רי"ד שבאבל יש דין ניהוגי אבלות ואף דין של חלות שם אבל בגברא.

אחיל שם שמים עליה דמילתה לזרוזי בה נפשה כו' עכ"ל, עולה שהרמב"ן סובר שאין בכך חלות שבועה כלל כי אם זרוז בעלמא. (ועיין כאן בגליון הש"ס). מאידך לרמב"ם שיטה אחרת וכדמבואר להלן.

כתב הרמב"ם בסה"מ מצוה ז' וז"ל היא שצונו להשבע בשמו כשנצטרך לקיים דבר מהדברים או להכחישו כי בזה תהיה הגדולה והכבוד והעילוי והוא אמרו יתברך ובשמו תשבע, ובבאור אמרו אמרה תורה השבע בשמו ואמרה תורה אל תשבע, רוצה לומר כמו שהשבועה אשר אין צורך אליה מזהיר ממנה והיא מצות לא תעשה כן השבועה בעת הצורך מצוה בה והיא מצות עשה וכו' וכבר אמרו בתחלת תמורה (דף ג:) מנין שנשבעין לקיים המצות דכתיב ובשמו תשבע עכ"ל. כבר ביארנו בענין נדרי גבוה שבניגוד לשבועת ביטוי ולנדר איסור בעלמא שאין בהם מצות עשה, כי עיקר חלות דין של שבועת ביטוי היא האזהרה והאיסור לא לשקר בה, יש בנדרי גבוה קיום מצוה. הוא הדין לפי הרמב"ם במי שנשבע לקיים מצוה שהוא מקיים מצוה מיוחדת ובשמו תשבע המהוה מצוה לעצמה. וכן משמעות דברי הרמב"ם במשנה תורה (פי"א מהל' שבועות הל"א-ג') וז"ל כשם ששבועת שוא ושקר בלא תעשה כך מצות עשה שישבע מי שנתחייב שבועה בבית דין בשם שנאמר ובשמו תשבע זו מצות עשה, שהשבועה בשמו הגדול והקדוש מדרכי העבודה היא והדור וקדוש גדול הוא להשבע בשמו וכו' ומותר לאדם להשבע על המצות לעשותה כדי לזרז את עצמו ואע"פ שהוא מושבע עליה מהר סיני שנאמר נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך עכ"ל. יוצא איפוא שמצות "ובשמו תשבע" מתקיימת אליבא דהרמב"ם בשני אופנים: א) שבועת הדיינים; ב) שבועה כדי לזרז את עצמו לקיים מצוה.

פשטות דקרא (דברים י, כ) "את ה' אלקיך תירא אותו תעבד ובו תדבק ובשמו תשבע" מורה שמצות "ובשמו תשבע" קשורה למצוות יראת ד', עבודת ד', ודבקות בד'. והשיג הרמב"ן בסה"מ (שם) על הרמב"ם וטען שאין "ובשמו תשבע" מצוה בפני עצמה אך אזהרה היא לא לישבע בשם ע"ז או יתכן שרשות היא לישבע בשם כדי לזרז את עצמו במצוות. אליבא דהרמב"ן מהוה היא קיום במצות "ובו תדבק" להדבק בשכינה, שכן ניתן לקיים מצות דביקות בד' בהרבה דרכים (כמו בהתדבקות לחכמים) ואף ע"י שבועה לזרז את עצמו במצוות. הרמב"ם לעומתו מנה מצות "ובשמו תשבע" כמצוה בפני עצמה. ונראה שלדעת הרמב"ם חלות השבועה לזרוזי נפשיה מקורה בפרשת נצבים בנוגע לשבועת ברית סיני – "לעברך בברית ה' אלקיך ובאלתו" (ואלה בו שבועה, עיין במס' שבועות לו. ובנדרים כט.) היא השבועה שהגמרא מתייחסת אליה תמיד באמרה

"מושבע ועומד מהר סיני הוא". החידוש של מצות "ובשמו תשבע" ושל רב גידל אמר רב הוא שביד האדם לישבע ולכרות ברית חדשה בעצמו עם הקב"ה על המצוות, וכדאשכחן בנוגע לציבור בסיני כן אף בנוגע ליחיד בכל מקום. והרי השבועה של כריתת ברית דין שבועה מיוחד הוא ואין בה חלות שבועת ביטוי דעלמא, כי אלמלא כך תקשה לך כל פעם שאדם עובר על עשה שבתורה יעבור אף על לאו של שבועת ביטוי שכן שיקר בשבועת הברית שקבל על עצמו בסיני וכדכתיב "את אשר ישנו פה עמנו עמד היום לפני ה' אלקינו ואת אשר איננו פה עמנו היום". ויוצא איפוא שאין בשבועת כריתת ברית סיני חלות שבועת ביטוי דעלמא כי אם דין שבועת ברית בפני עצמו שאין בה הלאו דביטוי.

וכן דין השבועה לזרוזי נפשיה היוצא ממצות "ובשמו תשבע" אליבא דהרמב"ם.

והנה בה"ג מנה במנין המצוות שלו את הברכות והקללות של הר גריזים והר עיבל כמצוות לדורות, וכבר השיג עליו הרמב"ם בשרש השלישי דסה"מ שאין למנותן מאחר שהיו מצוות רק לשעה ולא לדורות. וכתב הרמב"ן (שם) וז"ל ומנה פרשת ברכות וקללות שהיא קבלה שקבלו אבותינו עליהם ועל זרעם לדורות התורה כולה בפרט וכלל, וקבלו אותה באלה ובשבועה עכ"ל, כלומר שאף שמעשה המצוה של ברכות וקללות לא נהג כי אם באותה שעה עכ"ז ראוי למנותן שכן חלות לדורות הואיל והברית של ברכות וקללות חלה לדורות.[39] אמנם יתכן על פי הנ"ל שקיימת אף נ"מ למעשה לדורות אליבא דבה"ג בנוגע לשבועה דלזרוזי נפשיה כי המקבל על עצמו שבועה לזרוזי נפשיה מקיים מצות כריתת הברית דברכות וקללות שהרי עקב השבועה נכנס לברית על התורה ועל המצוות בהתחייבות חדשה משלו.

ועיין בר"ן (ד"ה עליו להשכים) שכתב שקבלה בעלמא לדבר מצוה מועלת ואף שלא הזכיר לשון שבועה או נדר – ומשמע שמועלת מדאורייתא בלי דין ידות, וצ"ע בדינו. ויותר קשה מה שמבואר להלן (טו.) תניא דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם שנאמר לא יחל דברו ע"כ, והדין הזה הובא בטור (יו"ד רס"י רי"ד) וז"ל הוי כאילו קבלום עליהם בנדר עכ"ל. וצ"ע שהרי בשבועות ונדרים בעלמא כתוב בפר' מטות "כי יפליא" ולשון נכונה מעכבת ומ"ש קבלת מצוות שחלה

[39] ואמר מו"ר נ"י שהבדל גדול איפוא קיים בין כריתת הברית בסיני לבין כריתת הברית בהר גריזים ובהר עיבל שהרי בסיני כפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית (שבת פח.) והיו מוכרחים להכנס לברית ולשבועה - בבחינת מושבעים מפי אחרים. ואילו בהר גריזים ובהר עיבל ענו אמן וקיבלו ברצונם את הברית ואת השבועה - בבחינת מושבעים מפי עצמם (עיין בשבועות כט:). והוסיף - הברית בסיני על התורה מתייחסת לבנ"י בכל העולם כולו ואילו הברית בהר גריזים ובהר עיבל מתייחסת לבנ"י בא"י ומהוה חלות ברית הארץ. בכך דומה לברית האבות - אברהם יצחק ויעקב - שחלה בעיקר בארץ ישראל וכדמבואר ברמב"ן עה"ת. ומשום כך, משה רבינו, שלא נכנס לארץ, לא כרת את הברית הזאת עם ישראל. ויוצא איפוא שכשהגמ' אומרת "מושבע ועומד מהר סיני" כוונתה לשני דינים: לדין מושבע מפי אחרים ע"י הברית בסיני ואף לדין מושבע מפי עצמו ע"י הברית בהר גריזים ובהר עיבל.

בלי הפלאה מפורשת. וע"כ שאין קבלה לקיים מצוות חלה מדין שבועות ונדרים דעלמא הכתוב בפרשת מטות כי אם מדין מיוחד של כריתת ברית שנמצאת בפרשת נצבים ובמצות "ובשמו תשבע", ומכיון שדין אחר הוא, הפלאה מפורשת אינה מעכבת. משום כך אף חל נדר לקיים מצוות בקום ועשה (אליבא דהרא"ש והרמב"ם בפ"א מהל' נדרים הל"ט), והרי נדר בעלמא מתורת פר' מטות חל רק כאיסור חפצא, כי ההתחייבות לקיים מצוות אינה חלה מתורת פרשת מטות אלא ע"פ פרשת נצבים מדין כניסה לברית. ודומה שלכך התכוון הרמב"ם (פ"א נדרים הלכ"ט) וז"ל האומר לחבירו נשכים ונשנה פרק עליו להשכים ולקרות שזה כמו נדר הוא ואע"פ שלא הוציאו בלשון נדר עכ"ל, זאת אומרת שבניגוד לנדרי איסור חלה בנדרי מצוה קבלה בעלמא בקום ועשה, והיינו משום שעיקר חלותם הוא ע"פ "ובשמו תשבע" ופרשת נצבים ולא מפרשת מטות.

לאור גישה זו לנדרי מצוה יעלה בידינו להבין את הדין השלישי של רב גידל אמר רב וז"ל האומר לחבירו נשכים ונשנה פרק זה עליו להשכים שנא' ויאמר אלי קום צא אל הבקעה ושם אדבר אותך ואצא אל הבקעה והנה שם כבוד ה' עומד עכ"ל, ועולה השאלה מה רצו האמוראים לחדש, והרי דין ידוע הוא שזריזים מקדימים למצוות וכדכתיב וישכם אברהם בבקר (יומא כח:). ועוד למה הביא הרמב"ם הדין דרב גידל כדין בפני עצמו בהל' נדרים. אך ע"פ הנ"ל מתבאר היטב כי יש כאן דין חדש שהנכנס לברית עם הקב"ה על המצוות עליו להזדרז במצוה ודין הוא בקיום הברית. וכ"כ רש"י בפירושו על התורה פרשת יתרו (שמות י"ט: ט"ז) וז"ל מלמד שהקדים על ידם מה שאין דרך בשר ודם לעשות כן שיהא הרב ממתין לתלמיד וכו' עכ"ל, כלומר בדין היה שיקדימו בני ישראל את ה' יתב' במתן התורה כתלמיד המקדים להקביל את פני רבו וממתין לו. וכמו כן הנשבע לקיים מצוה מקבל על עצמו ברית על התורה והמצוות והנו כקובע לו מועד להפגש כביכול עם הרבש"ע ועליו להשכים ולהזדרז במועד. וחיובו דומה איפוא למבואר במס' ברכות (ו:) וז"ל בשעה שהקב"ה בא בבית הכנסת ולא מצא בה עשרה מיד הוא כועס עכ"ל. בהתאם לכך הביאו הרמב"ם כהלכה מיוחדת בהל' נדרים.

ב

כתב הרמב"ם בפ"ב מהל' תשובה (הל"ב) ז"ל ומה היא התשובה שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד וכו' וכן יתנחם על שעבר וכו' ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם וכו' וצריך להודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו עכ"ל. ובלחם משנה שם העיר וז"ל וא"ת איך הקב"ה יעיד עליו

כך וכי לא נשארה הבחירה בידו וכו' וי"ל דפירושו כך שבשעה שהוא עושה תשובה צריך שיקבל עליו לעד להשי"ת שלא ישוב לזה החטא לעולם והוא על דרך ואעידה לי את השמים ואת הארץ וכו'. ועולה השאלה לשם איזו תכלית צריך השב לקחת לו את הקב"ה לעד כשמקבל על עצמו שלא ישוב לזה החטא לעולם, למה לא תספיק קבלה בעלמא בינו לבין עצמו. והנה הגמ' ביומא (לז.) לומדת מגזה"כ שחייב הכ"ג ביוה"כ להזכיר את השם בוידויו כדי לקיים מצות כפרת דברים כדין. וכנראה שלרמב"ם הוא המקור לכל וודוי תשובה שחייבין להזכיר בו את השם. וכן קבע בפ"א מהל' תשובה (הל"א) ז"ל כיצד מתודין אומר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך וכו'. אמנם לדעתו הזכרת השם אינה דיבור בעלמא אלא שהשב ממנה את הקב"ה להיות לו לעד בשעת התשובה. ובהתאם לכך כתב בראש הל' תשובה וז"ל מצות עשה אחת והוא שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה עכ"ל, ואף שם בהל"א כתב וז"ל כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני האל ברוך הוא עכ"ל, הקב"ה כביכול הוא העד בדבר כי שב לפניו באמת. ולכאורה כל הענין תמוה.

ונראה שכשהשב מבטיח ומקבל על עצמו לקיים איזה מצוה והוא לוקח לו את השי"ת להיות לו לעד דינו כנשבע על המצוה לקיימה. עצם הזכרת השם עם הבטחתו הופכת את ההבטחה להיותה שבועה ע"פ דין. וכן כתב הר"ן לעיל (ב. ד"ה ושבועות כשבועות) וז"ל דאי בשהזכיר את השם וכו' תיפוק ליה משום הזכרת השם דאפילו בלא שבועה ובלא כינוי הוי שבועה וכו' עכ"ל. מבואר איפוא שקבלת השב להבא לקיים מצוה אינה הבטחה גרידא כי אם הבטחה בשבועה וזהו מובן דברי הרמב"ם שהקב"ה הוא העד על הבטחתו שהרי הוא נשבע בשם לקיים המצוה.

אך עלינו להתבונן למה זקוקה תשובת החוטא לשבועה. ונראה להסביר את הענין ע"פ היסוד הידוע שלכל איש ואיש מבני ישראל יש שתי קדושות: קדושת אבות הבאה לו מורשה מדור דור, וקדושה משלו. וכן פירש רש"י את הפסוק (דברים י"ד, ב) "כי עם קדוש אתה לה' אלוקיך ובך בחר ה' להיות לו לעם סגלה מכל העמים אשר על פני האדמה", וז"ל רש"י שם כי עם קדוש אתה – קדושת עצמך מאבותיך – ועוד ובך בחר ה' עכ"ל, כלומר שתי קדושות הן: אחת קדושת עצמך מאבותיך שהגיעה לך בירושה; ושנית, ובך בחר ה', ר"ל לכל בן ישראל יש לו קדושה משלו.

שתי הקדושות הללו הושרשו בשתי כריתות הברית שבין הי"ת ועמו ישראל. כריתת הברית בחורב בשעת מתן תורה (פרשת יתרו ומשפטים) היא ברית אבות שע"י נתקדש הדור ההוא ואותה הקדושה עוברת בירושה מדור לדור. ואילו הברית הכתובה בפרשת

נצבים לא נכרתה עם אותו הדור בלבד אלא אף עם כל דור ודור עצמן ועם כל איש ואיש מישראל בעצמו עד סוף כל הדורות ככתוב (דברים כ"ט, י"ג-י"ד) "ולא אתכם לבדכם אנכי כרת את הברית הזאת ואת האלה הזאת, כי את אשר ישנו פה עמנו עמד היום לפני ה' אלקינו ואת אשר איננו פה עמנו היום".

מקור קדושת ישראל הוא בכריתת הברית, ועקב החטא וחילול הברית נפגמה הקדושה שניתנה לו מחמת הברית. אמנם בנוגע לקדושת האבות הנעוצה בברית המסורה לכלל ישראל מכח האבות אין כח ליחיד לפוגמה ולבטלה. אולם הקדושה האישית בה נתקדש היהודי מכח הברית עם כל יחיד ויחיד מותנה בניהוג של היחיד. כאשר הוא חוטא הרי פוגם הוא באותה הקדושה התלויה בברית זו, וכיחיד הוא מנתק את עצמו מהברית הזו וחלק זה של קדושת ישראל שלו מתחלל.

בהתאם לכך מזקיק הרמב"ם את בעל התשובה לכרות ברית חדשה עם הקב"ה על המצוות באמצעות התחייבות הגברא בשבועה – התחייבות שיש בה מעין כריתת ברית. ככה מקדשת התשובה את השב בקידוש מיוחד ובקדושה עצמית חדשה. בכך מוסבר הצורך לשוב לפני האל ברוך הוא דוקא כי הקב"ה הוא שמקדשו. כריתת ברית עם בורא העולם טעונה מעמד שני בעלי הברית – האדם עם הקב"ה. אין שלוחים בכריתת ברית; גם האדם וגם בורא העולם חייבים להיותם נוכחים. וכריתת ברית אף מחייבת התחייבות שלמה – התחייבות בשבועה.

לאור זה מובנת הברייתא בסוף מגילה (לא:): עזרא תיקן להם לישראל שיהיו קורין קללות וכו' ושבמשנה תורה קודם ראש השנה. ושאל רבינו נסים גאון, לפי"ז היינו צריכים לקרוא בפרשת כי תבוא ולמה אנו קוראים דוקא בפרשת נצבים, קושי זה מתיישב בכך שכריתת הברית ב"כי תבוא" אינה נוגעת לתשובה בעשרת ימי התשובה שכן הברית ב"כי תבוא" היא המשך ברית סיני עם כלל ישראל והיא ברית אבות שהחוטא לעולם לא יאבד. חטאיו של החוטא פגמו בברית היחיד שבפרשת נצבים ולנוכח חידושה שואף האדם בעשרת ימי התשובה שבין ר"ה ויום הכפורים, לפיכך קוראים דוקא מאותה הברית שנכרתה עם כל יחיד ויחיד בפרשת נצבים.

וע"פ הנ"ל מוסבר היטב מה שהובא למעלה (באות א') שכל אדם מישראל שהעירה אותו רוחו לחדש את הברית של התחייבות אישית לקיום המצוות בידו להשבע "לזרוזי נפשיה" ועם השבועה כורת ברית חדשה עם הקב"ה מעין הברית שבפרשת נצבים. כריתת הברית האישית היא היסוד בין של מצות "ובשמו תשבע" בין של מצות התשובה כי על ידן מחדש הגברא את ברית המצוות האישית בינו לבין הקב"ה.

בכך אף מתבארת המחלוקת בין רש"י לרמב"ם שהבאנו בראש דברינו שלדעת רש"י חובת מצוה להשבע לזרוזי נפשיה ואילו לרמב"ם אינה חובה כי אם רשות. ונראה שלשיטת רש"י מוטלת חובה על כל איש ואיש מישראל לחדש ברית אישית בינו לבין הקב"ה ולשם כך על כל א' וא' לישבע "לזרוזי נפשיה" במצוות. אך אליבא דהרמב"ם החובה להשבע לקיים מצוות חלה על החוטא מחמת מצות התשובה כי מאחר שהפר את הברית האישית שלו כשחטא, מוטל עליו לחזר ולחדשה בהתחייבות לפני השם ובשבועה בשם השם. לעומת זה, מי שלא חטא אינו חייב בכך, אלא שיש לו רשות להתחייב שוב במצוות ע"י לקיחת שבועה. ובכך כורת הוא ברית אישית שיהיה זריז במצוות ובכך מתקיימת המצוה המיוחדת של "ובשמו תשבע".

שם. גמ'. נדר גדול וכו'. עיין ברשימות שיעורים בענין נדרי גבוה אותיות א' וב', בענין צדקה אות ג', שבועות (כד.) ד"ה בעה"מ ספ"ד וד"ה מלחמות ה' ספ"ג, ושם (כ:) ד"ה תוס' ד"ה דכי (אות ג'), ושם (כ:) ד"ה שיטת הרמב"ן בדין נדר לקיים דבר מצוה.

שם. גמ'. כיון דאי בעי פטר נפשיה בק"ש שחרית וערבית וכו'. עיין בשיעורים למס' שבועות (כו:) ד"ה הרהור כדיבור דמי.

שם. ר"ן ד"ה הא קמ"ל. עיין בשיעורים למס' שבועות (כא:) בדין חצי שיעור אות ב' ובענין לאו שבכללות.

שם. גמ'. נידוהו בחלום. נסתפק הר"ן (ח: ד"ה כשם וכו') במי שנידוהו בחלום אם צריך לנהוג בכל דיני מנודה. ונראה להסביר את ספקו של הר"ן לאור מה שנתבאר בשיעורינו למעלה (דף ז., ד"ה השומע הזכרת השם מפי חברו צריך לנדותו אות ב') שבנידוי יש שני דינים: א) ניהוגי הנידוי; ב) וחלות שם מנודה בגברא. ובכן מסופק הר"ן האם המנודה בחלום הוא מנודה רק בנוגע לחלות שם גברא או"ד אף בנוגע לניהוגי הנידוי.

והנה מבואר בגמרא וז"ל ואי ליכא ליזיל וליתב אפרשת דרכים ויהיב שלמא לבי י' עד דמקלעי ליה עשרה עכ"ל. ופירש הר"ן (ח. ד"ה ויהיב וכו') שמתוך שישיבו לו שלום יגינו עליו מן היסורין. ועולה השאלה הרי במס' מו"ק (טו.) נסתפקה הגמרא מנודה מהו בשאילת שלום ולא פשטה הגמ' את האבעיא, והאיך אפשר לו למנודה בחלום לתת שלום לעשרה אנשים בפרשת הדרכים. וע"כ שהספק של היתר שאילת שלום למנודה במס' מו"ק הוא בנוגע למנודה בעלמא ע"פ בי"ד שחלים עליו בין שם המנודה בגברא ובין כל ניהוגי הנידוי, ואילו מנודה בחלום מהוה חלות שם מנודה בגברא, אך אין חלים עליו כל ניהוגי המנודה ומשום כך מותר בשאילת שלום.

ויוצא איפוא שהספק של הר"ן אם על המנודה בחלום לנהוג בכל דיני המנודה היינו איזה ניהוגי המנודה בעלמא קשורים לחלות השם של מנודה בגברא, שכן אלה יחולו במנודה בחלום, ואיזה ניהוגי המנודה בעלמא שייכים לדין ניהוגי הנידוי שאינם חלים בנוגע למנודה בחלום ומותרים לו כשם שהוא מותר בשאילת שלום.

אמנם הרמב"ם (פ"ז מהל' ת"ת הל' י"ב) מפרש את נתינת השלום לעשרה בני אדם באופן שונה מפי' הר"ן וז"ל מי שנידוהו בחלום וכו' לא מצא מתירין לו אפילו עשרה שאינן יודעין לקרות עכ"ל, לדעתו עשרה האנשים עמי הארץ מתירים לו את הנידוי. שאילת שלום היא אמצעי להיתר הנידוי כי עי"ז שהוא שואל בשלומם והם משיבים לו שלום פסקה בדילתו מתוך הקהל ובחזרתו לתוך הקהל פקע ממנו שם המנודה, לפי פי' זה ליכא קושי' כלל מהגמ' דמו"ק, ודו"ק.

מוסף בענין שאלת חכם

ר"ן ד"ה מהו שיעשה שליח לחרטת אשתו. עיין בשיעורים למס' שבועות דף כז: ד"ה אמר רבא נשבע על ככר ואכלה וכו' ודף כח. ד"ה ענין שאלת חכם.

א

להר"ש שולח אדם את חרטת נדרו בכתב לב"ד והם מתירים לו. ונראה שסובר כי אין התרת החכם חלות משפט ובהתאם לכך אין השואל זקוק לבא לפני החכם המתיר שכן בחלות משפט בלבד על הבע"ד להופיע לפני ב"ד השופט את דינו. התרת נדרים אליביה מהוה הוראת איסורים וניתן להורותה כהוראת שאלת איסור אחרת שלא לפני השואל. (אך מה שדימה אותה להפרת הבעל צע"ג וכבר הערנו ע"ז בשיעורינו למס' שבועות.)

והנה מבואר לקמן (עז.) שמתירים נדרים אפילו מעומד ואפילו בלילה ואפילו בקרובים, ולכאורה מוכח כר"ש שאין בהתרת נדרים חלות שם דין. אכן הגרע"א זצ"ל פסק (ביו"ד סי' רכ"ח; ג') שאע"פ שקרובים כשרים להתרת נדרים עכ"ז אשה פסולה כי אשה מופקעת מדין, ודוקא הפסול לדין ועדות כמו קרוב כשר להתרת נדרים ולא המופקע מדין ועדות כאשה או קטן ונכרי (עיין ברא"ש פ"ק דמכות סי' י"ג), ועולה מדברי הגרע"א זצ"ל שקיימת חלות שם דין ומשפט בהתרת נדרים.

וכן יוצא משיטת הר"ן והרמב"ם (פ"ו מהל' שבועות הל"ד) שהנודר עצמו חייב לבוא לפני החכם לשאול היתר על נדרו כי התרת נדרים מהוה חלות שם דין ומשפט, ופוסקים ששליח פסול לשאלת היתר נדרים כשם שא"א לו לבע"ד לשלוח שליח לדין. אמנם לדעתם יש לעיין האם הרשאה מועלת בהתרת נדרים כשם שהיא מועלת בביאת בע"ד

לפני בי"ד בעלמא. ופשטות דבריהם מורה שאין ההרשאה מועלת בהתרת נדרים, ונ"ל שההסבר לכך הוא כי הרשאה מועלת בתורת קנין (ועיין בב"ק (דף ע.) ובראשונים שם) ובשאלת היתר נדרים אין לקנין מקום.

אכן יש להתבונן לפי התוס' (ועי' בר"ן) שסוברים שניתן לשאול היתר נדרים ע"י שליח האם צריך השליח לבא בהרשאה. ונראה שאינו צריך לבא בהרשאה ומההוא טעם כי הואיל והרשאה שייכת לקנין ואין מקום לקנין בשאלת היתר נדרים לכן חלה שליחות בעלמא. עוד נראה כי בדיני ממונות בעלמא שליח הבא בלי הרשאה פסול לטעון לפני ב"ד משום שאין לשליח זכויות וקנין ואפשר איפוא לבע"ד השני לטעון כנגדו "לאו בעל דברים דידי את". בהתרת נדרים לעומת זאת, אין בע"ד שני העומד בדין כנגד הנודר ולפיכך לא נגרעה יד הנודר למנות שליח להביא את שאלתו לפני החכם. ואילו הרמב"ם סובר שהחכם עצמו יטעון כך נגד שליח הנודר שאינו בע"ד לבא ולשאול התרת נדרים ובכן שליחות פסולה לשאלת התרת נדרים, ואין אפשרות בהרשאה וכנ"ל.

ברם המחלוקת בין הרמב"ם והתוס' האם שליחות מועלת לשאלת היתר נדרים ניתנת להתפרש באופן אחר. הגר"מ זצ"ל סיפר למרן רבינו נ"י בשם אביו הגר"ח זצ"ל וזקנו מרן בית הלוי זצ"ל: על דין תורה קשה שהתקיים בביתו של מרן הרב בית הלוי, והצעקות בין שני הבע"ד היו נוראות ואפילו חירפו הרב בית הלוי ובית דינו בדברי בוז ובקולות איומים עד שהחרידו את כל בני הבית. אחר שיצאו שאל הגר"ח פי אביו את פשר הדבר. הרי דין התורה היה בנוגע לכמה פרוטות בלבד ולמה התרגזו הבע"ד בעד סכום כ"כ קטן, הלא כמה פעמים ראה את אביו האב"ד דבריסק כשהיה פוסק הוראות בהקשר לשאלות של כשרות בבית המטבחיים הנוגעות לכסף הרבה יותר מזה, והבעלי בתים לא זעמו נגד הרב כלל אף שההוראה היתה לאסור וההפסד היה מרובה. השיב לו מרן בית הלוי שההבדל נמצא בחלות ההוראה עצמה. כשמורים שאלת איסור והיתר בבית המטבחיים חלה ההוראה בנוגע לעצם חתיכת הבשר אך לא בנוגע לגברא שהציע את השאלה לפני הרב המורה, עקב כך כשמורים להשואל שהבשר שלו לא כשר, איננו נפגע ונעלב ואף שמפסידים הפסד מרובה בני ישראל קדושים הם ומקבלים את ההוראה בסבר פנים יפות, בדיני ממונות לעומת זאת דייני הב"ד פוסקים "חייב אתה לשלם" או "צא תן לו", פסק דינם מופנה כלפי הגברא של הבע"ד עצמו שמורים לו שהוא חייב לשלם. הבע"ד שהפסק מחייבו מרגיש איפוא נעלב ע"י הב"ד וקוצף ומסתער עליהם אף עבור הפסד מועט.

לפי"ז יתכן שמחלוקת הרמב"ם והתוס' תלויה בחקירה זו: האם הוראת היתר הנדרים דומה לשאר הוראות איסור והיתר שחלות בנוגע לחפצא ולא לגבי הגברא וכביאור מרן בית הלוי זצ"ל או"ד שונה הוראת היתר הנדרים שהיא חלה בנוגע לגברא המבקש את ההיתר. והנה אם ההוראה חלה בנוגע לגברא על השואל עצמו להופיע לפני החכם ואינו יכול לשלוח שאלתו ע"י שליח וכהרמב"ם. מאידך אם הוראת היתר נדרים דומה להוראות אחרות שבתורה ושייכת לחפצא בלבד אין הכרח שהשואל יבוא לפני הדיינים אלא ניתן להתיר נדר שנשאל עליו דרך שליח וכדעת התוספות.

ב

הר"ן (ח: ד"ה ושמתא וכו') מביא מחלוקת בין הרמב"ן להרמב"ם בדין יחיד מומחה מתיר נדרים. לדעת הרמב"ן צריך המומחה להיות סמוך ולהרמב"ם די בחכם מומחה וסמיכה אינה מעכבת. דין הסמיכה מצינו בנוגע לחלות שם הוראה בכהת"כ כמבואר בסנהדרין (ה.) שעיקר חלות הסמיכה היא רשות להורות בדיני התורה. כשהסמוך מורה יש למעשיו שם הוראה, ואילו כשחכם שאינו סמוך מורה אין במעשיו חלות שם הוראה כי אם גילוי מילתא שכך דעתו בשאלה הבאה לפניו. בהתאם לכך רק חכם סמוך נעשה זקן ממרא (פ"ג ממרים הל"ד) כי הסמיכה נחוצה כדי שתיחשב הוראתו נגד הסנהדרין לחלות שם הוראה והמראתו תחייבנו. להרמב"ן התרת נדרים חלות הוראה היא ועקב כך סמיכה מן התורה מעכבת. מאידך אליבא דהרמב"ם אינה חלות הוראה כי אם הבעת דעת חכם בעלמא.[40]

ג

שלושה הדיוטות מתירים נדר. ויש להתבונן כשהשלושה חלוקים תרי כנגד חד האם חל הדין של רובו ככולו כבשאר ב"ד דעלמא או לא. ודומה שתלוי בהנ"ל שאם התרת נדרים חלות שם דין מתירים השלושה בתורת ב"ד ויחול דין רובו ככולו. לעומת זאת אם בהתרת נדרים ליכא חלות דין ואין השלושה מתירים בתורת ב"ד אלא פועלים כשלושה

[40] ולפי"ז מסתבר ששליח פסול להתרת הנדרים אליבא דהרמב"ם לא משום שהוא דין וכביאור הראשון למעלה כי מכיון שאין הרמב"ם דורש סמיכה להתרת נדרים אינה חלות של דין. ויוצא שהביאור השני הוא הנכון - שהתרת נדרים שונה משאר הוראות איסור והיתר שבתורה שכן התרת הנדרים מתייחסת לגברא הנודר והשואל התרה ומשום כך צריך הוא עצמו להופיע לפני החכם. אמנם עכ"ז אינו מוכרח שהרי הרמב"ם פסק בפ"ב מסנהדרין (הל"י) שאחד דן דיני ממונות מן התורה ומפרש הכ"מ שם שדן אף בלי סמיכה, יוצא איפוא שלרמב"ם קיימת חלות של דין תורה אף בלי הוראת סמוך, ויתכן שגם בהתרת נדרים כן וכביאור הראשון. ברם הרמב"ם קבע בפ"ו מהל' שבועות (הל"ו) וז"ל הקרובים כשרים להתיר נדרים ושבועות ומתירין בלילה ומעומד שאין ההיתר הזה דין עכ"ל, הרי שאין בהיתר נדרים חלות דין והביאור השני הוא הנכון.

אנשים בעלמא מסתבר שלא יחול דין רובו ככולו וכולם חייבים להסכים להיתר. ונראה לומר לאור מה שהעלה הגר"ח זצ"ל שכשב"ד פוסק דין תורה תרי כנגד חד אין הדין נפסק ע"י השנים לבדם, שהרי קבע הרמב"ם ששנים שדנו אין דיניהם דין (פ"ב מהל' סנהדרין הל"י), אלא כל השלושה שבב"ד מצטרפים יחד ופסק הדין יוצא מפי הב"ד כולו, וביאר הגר"ח זצ"ל שדין "אחרי רבים להטות" בב"ד חל מטעם רובו ככולו, היינו שרוב קולות הדיינים מכריעים את כל הב"ד להורות כמוהם.[41] וכ"ז שייך בב"ד המהוה חפצא אחת, ורוב קובע את כל החפצא של הב"ד. ברם אם התרת נדרים אינה חלות דין ושלושה המתירים אינם חפצא של ב"ד כי אם שלושה אנשים בעלמא לא יתכן שיחול דין רובו ככולו מאחר שאינם מהווים חפצא אחת וזקוקים לכולם כדי להתיר את הנדר.[42]
ד

הרמב"ם בפ"ו מהל' שבועות (הל"ד) כתב וז"ל זה שנשבע הוא שיבא לפני החכם להתיר לו בין איש ובין אשה ואינו עושה שליח להשאל לו על נדרו. והבעל נעשה שליח לחרטת אשתו ומתירין לו וכו' ואינו נעשה שליח להתיר נדר לאשתו עכ"ל. והראב"ד הגיה וז"ל א"א פירוש שלא מדרך חרטה עכ"ל. פשטות דברי הראב"ד מורה שבא ליישב סתירה ברמב"ם שבתחילה העלה שבעל נעשה שליח לחרטת אשתו ואח"כ הוסיף שאינו נעשה שליח להתיר נדר לאשתו. וביאר הראב"ד שהבעל נעשה שליח רק כשהיתר החכם חל מדין חרטה, אבל אם יש לאשה פתח אין בעלה נעשה שלוחה לבוא לפני ב"ד ולבקש מהם התרה על נדרה. (ועיין שם בכ"מ ברדב"ז ובלחם משנה שדנו בישוב סתירת הרמב"ם). ועלינו להבין את נימוק הראב"ד שהבחין בין חרטה לפתח.
והנה הרמב"ם כתב בפ"ו מהל' שבועות (הלי"ב) וז"ל אין פותחין בנולד כיצד נשבע שלא יהנה בפלוני ונעשה סופר העיר הואיל ולא ניחם על שבועתו אין פותחין לו בדבר זה, ואפילו אמר הוא מעצמו אילו הייתי יודע לא הייתי נשבע אין מתירין לו הואיל ועדיין לא ניחם אלא רצונו שלא יהנה לו ושלא יעשה זה סופר, אבל אם ניחם הוא מעצמו מפני הנולד ונהפכה דעתו מתירין לו עכ"ל. להרמב"ם אף יסוד המתיר בפתח הוא שניחם הנודר מעיקרו על נדרו כמו בחרטה. יוצא איפוא שלרמב"ם קיימת רק חלות דין התרת

[41] וכך ביאר את תירוצם של התוס' בב"ק (כז:) ד"ה קמ"ל ז"ל דהתם גבי דיינים שאני דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו עכ"ל, שהוא מטעם רובו ככולו ולא מטעם ביטול ברוב כי א"א לדיין להבטל, עיי"ש. וע"ע בתומים בקיצור ת"כ סי' קכ"ג קכ"ד ובקונטרס הספיקות כלל ו' אות ב'.

[42] ראה רשימות שיעורים למס' סוכה דף כ"ו ועיין בתוס' מגילה דף כג ב ד"ה עשרה ובתוס' ערכין דף יט ב ד"ה או דילמא.

נדרים אחת והיינו היתר חרטה. אמנם הראב"ד (שם) מבחין בין שני דיני התרת חכם: א) פתח, ב) חרטה, וז"ל אין פותחין בו בנולד שאינו מצוי וכו' ודוקא בשאין באין לו מדרך חרטה שאינו מתחרט אלא מפני ענין שאינו יוצא לו כרצונו מפני הנדר ואומר לו אילו היית יודע שיקרה לך מקרה זו בנדרך היית נודר, בזה אנו אומרים אם המקרה ההוא מצוי מתירין לו, דכיון שהוא מצוי ואילו היה באותה שעה לא היה נודר רואין אותו המקרה כאילו היה בשעת הנדר ולא ידע אותו הנודר שנעשה הנדר בטעות, אבל כשהוא בא מדרך חרטה אין כאן לדקדק שהרי הוא עוקרו מעיקרו שהוא אומר כעס היה בלבי או עצבות באותה שעה ועכשיו עבר ממני ונתרציתי ואני מתחרט על אותו הכעס וכו' עכ"ל. שיטת הראב"ד תואמת את דעת הרמב"ן (המבוארת בשיעורים לשבועות דף כח. ד"ה בענין שאלת חכם אות ג' ועיין בר"ן לקמן דף כז.) שפתח חל כמתיר מדין טעות ואילו חרטה חל מדין מתיר מיוחד. ונראה איפוא שלפי הראב"ד אין צורך בפתח שיתחרט מעיקרו אך דרוש שהנדר טעות, לעומת זאת, בחרטה חייב להתחרט מעיקרו. מאידך להרמב"ם בכל אופן אין מתירים לו אא"כ יתחרט מעיקרו על נדרו. (ודומה שלרמב"ם יש בחרטה מעיקרא מעין חרטת החוטא השב בתשובה, המתחרט מנדרו כאילו מתבייש וניחם על מה שעשה. משום כך אף מתיישב המנהג בליל יוה"כ לומר בראשונה את תפלת "כל נדרי" המהוה בעיקרה התרת נדרים כדי לגלות את כחה של חרטה, ועי"כ לזכות איפוא לחרטה ולתשובה שלמה – עיקר מצות היום הקדוש, ואכמ"ל)

לאור זה יתכן שהתרת נדר מדין פתח – דהיינו מדין טעות בדעת הנודר – מהוה חלות של דין שכן החכם פוסק שדעת הנודר בטעות. עקב כך אין בה שליחות ועל בעל הדין עצמו לבוא לפני מי שדן את דינו. מאידך בהיתר חרטה שהוא היתר מיוחד והפקעת דעת הנדר מעיקרא – כי הפלאת הנדר היתה תוצאה מכעס או עצבות – אין הכרח שהנודר בעצמו יופיע שהרי החכם מתיר את הנדר בלי שיחשב ההיתר כפסק דין ולפיכך שפיר חלה השליחות.

ברם בהסבר זה נאמן הראב"ד לשיטתו, אך לא ניתן לפרש כך את הרמב"ם שכן לדעתו הרי קיים רק מתיר אחד של חרטה. ולכן מסתבר פירושם של שאר המפרשים (עיין בנושאי כליו). אולם ניתן לפרשו אף בדרכו של הראב"ד ולהבחין בין אם האשה כבר התחרטה ויכולה או למנות את בעלה כשלוחה לבוא ולבקש את ההתרה מב"ד לבין טרם התחרטה, וב"ד פותחין פתח כדי למצוא לה סיבה להתחרט (לפי שיטת הרמב"ם), אין הבעל נעשה שלוחה כי א"א לו להמציא חרטה בשבילה, ודו"ק.

ה

כתב הרמב"ם בפי"ב מהל' נדרים (הלי"ד) וז"ל השוטה אינו מפר בין אב בין בעל. הקטן אין לו אישות לפיכך אינו מפר עכ"ל. ועולה התמיה, מכיון שפסק ששוטה אינו מפר כי מעשה הפרה זקוק לבן דעת, למה נימק שקטן אינו מפר משום שאין לו אישות – והרי אף קטן כשוטה שאינו בן דעת להפר. וע"כ שלדעת הרמב"ם מדין בן דעת גם מופלא סמוך לאיש שנדרו נדר היה ראוי להפרה אף שקטן הוא לשאר דיני התורה, לפיכך הוסיף הרמב"ם שהקטן אינו מפר משום שאין לו אישות כדי לכלול גם מופלא הסמוך לאיש.
מבואר בגמ' נדרים (סט.) שנשאלין על ההיקם ואין נשאלין על ההפר, וכן פסק הרמב"ם בפי"ג נדרים (הל"כ). והר"ן (ד"ה בעי רבה) מסביר שהיקם כעין נדר ועקב כך נשאלים עליו משא"כ הפרה. אמנם כבר הוזכר למעלה שלפי הרמב"ם חלה הפרה מדין הפלאה וכפסקו בהפרה במופלא סמוך לאיש, ועולה איפוא השאלה כיצד יתבאר אליביה דין שאין נשאלין על הפרה, הלא מהראוי שישאלו עליה כמו שנשאלין על הפלאות אחרות.
ונראה שדין שאלת חכם מרומז בקרא לא יחל דברו שהוא אינו מיחל ודרשו חז"ל אבל אחרים מחלין לו. וכתב הרמב"ם בפ"ו מהל' שבועות (הל"ב) וז"ל כך למדו ממשה רבינו מפי הקבלה שזה הכתוב לא יחל דברו שלא יחלל הוא בעצמו דרך קלות ראש בשאט נפש כענין שנא' וחללת את שם אלקיך, אבל אם ניחם וחזר בו חכם מתיר לו עכ"ל. יוצא ששאלת חכם שאישרה תורה מוגבלת להיתר הנדר ולשם כך נקראת שאלת חכם "היתר נדרים" במשנה ספ"ק דחגיגה. והנה אילו היו נשאלין על ההפרה, הרי לאחר שהחכם יפקיע את ההפרה יחזור הנדר הראשון לאיסורו, ויצטרך החכם לומר "אסור – אסור" ולא "מותר לך – מותר לך", ושאלה לחכם חייבת להיות דוקא להתיר ולא לאסור. (ועיין בשט"מ שם בנדרים סט.)

דף ט.

מתני'. בנדבותם נדר בנזיר ובקרבן. כתב הר"ן (ד"ה כנדבותם וכו') וז"ל "דנדר פירושו דבר שאינו בא לגמרי בנדבת הלב ונדבה פירושו מה שהאדם נודר יותר בנדבת נפשו ושמעשיו יותר רצויים". הבחנה זו בין הנודר לתכלית שאינה רצויה להנודר לשם מטרה נעלה נמצאת גם בדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' דעות הל' א') וז"ל שמא יאמר אדם הואיל והקנאה והתאוה והכבוד וכיוצא בהם דרך רעה הן ומוציאין את האדם מן העולם אפרוש מהן ביותר ואתרחק לצד האחרון עד שלא יאכל בשר ולא ישתה יין ולא ישא אשה ולא ישב בדירה נאה ולא ילבש מלבוש נאה אלא השק והצמר הקשה וכיוצא בהן כגון כהני

העכו"ם, גם זה דרך רעה היא ואסור לילך בה. המהלך בדרך זו נקרא חוטא שהרי הוא אומר בנזיר וכפר עליו מאשר חטא על הנפש אמרו חכמים ומה אם נזיר שלא פירש אלא מן היין צריך כפרה המונע עצמו מכל דבר ודבר על אחת כמה וכמה. לפיכך צוו חכמים שלא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעתו התורה בלבד, ולא יהא אוסר עצמו בנדרים ובשבועות על דברים המותרים. כך אמרו חכמים לא דייך מה שאסרה תורה אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים. ובכלל הזה אלו שמתענין תמיד אינן בדרך טובה, ואסרו חכמים שיהא אדם מסגף עצמו בתענית, ועל כל הדברים האלו וכיוצא בהן צוה שלמה ואמר אל תהי צדיק הרבה ואל תתחכם יותר למה תשומם עכ"ל. וכתב עוד פי"ג מהל' נדרים (הל' כ"ג-כ"ה) ז"ל מי שנדר נדרים כדי לכונן דעותיו ולתקן מעשיו הרי זה זריז ומשובח, כיצד כגון מי שהיה זולל ואסר עליו הבשר שנה או שתים או מי שהיה שוגה ביין ואסר היין על עצמו זמן מרובה, או אסר השכרות לעולם, וכן מי שהיה רודף שלמונין ונבהל להון ואסר על עצמו המתנות או הניית אנשי מדינה זו, וכן מי שהיה מתגאה ביפיו ונדר בנזיר וכיוצא בנדרים אלו – כולן דרך עבודה לשם הם ובנדרים אלו וכיוצא בהן אמרו חכמים נדרים סייג לפרישות. ואע"פ שהן עבודה לא ירבה אדם בנדרי איסור ולא ירגיל עצמו בהם אלא יפרוש מדברים שראוי לפרוש מהן בלא נדר. אמרו חכמים כל הנודר כאילו בנה במה. ואם עבר ונדר מצוה להשאל על נדרו כדי שלא יהא מכשול לפניו. בד"א בנדרי איסר אבל נדרי הקדש מצוה לקיימן ולא ישאל עליהן אלא מדוחק שנא' נדרי לה' אשלם עכ"ל. ובסוף הל' נזירות (פ"י הלי"ד) כתב וז"ל האומר הריני נזיר אם אעשה כך וכך או אם לא אעשה וכיוצא בזה הרי זה רשע ונזירות כזו מנזירות רשעים הוא, אבל הנודר לה' דרך קדושה הרי זה נאה ומשובח ועל זה נאמר נזר אלקיו על ראשו קדוש הוא לה' ושקלו הכתוב כנביא (שנאמר) ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריכם לנזירים עכ"ל.

כבר ביארנו (לעיל ב.) בענין נדרי גבוה שבנדרי גבוה מקיים הגברא קיום מצוה בקיום הנדר עצמו ואילו בנדרי איסור אין לו קיום מצוה שכן עיקר דינו חלות איסורים. ברם בהל' הרמב"ם האלו שהבאנו מבואר שמצויה דרך של קיום מצוות אף בנדרי איסור והוא "כדי לכונן דיעותיו" ו"דרך עבודה לשם" ו"סייג לפרישות". אמנם דבריו מורים שאין קיום המצוה בגוף הנדר עצמו אלא שע"י הנדר האדם מזדרז לקיים מצוות אחרות כמו כינון דיעותיו, עבודת השם ית', ופרישות. מאידך בנדרי גבוה מקיים הנודר מצוה בעצם הנדר. וכן מכוונים דברי הרמב"ם בהקשר לנזירות שכתב שהנזיר עצמו חשוב

כ"נזר אלקיו על ראשו, קדוש הוא לה', ושקלו הכתוב כנביא" – זאת אומרת שהנזירות בעצמה מהווה מצוה ומהוה מצוה ממצוות נדרי הגבוה וכנ"ל.

דף י:

ענין מכלל לאו אתה שומע הן

א

גמ'. מחלוקת ר"מ והחכמים. לפום ריהטא חלוקים ר"מ והחכמים בשנים: א) בכלל משמעות לשון דלאו או הן בכהת"כ; ב) בפרט בהלכות תנאים. וכן יוצא ממס' קידושין (סא.-סב.) שכן מבואר במשנה שם וז"ל ר"מ אומר כל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תנאי שנא' ויאמר אליהם אם יעברו בני גד ובני ראובן וכתיב ואם לא יעברו חלוצים וכו' עכ"ל, הרי שדינו של ר"מ מתייחס בעיקר להלכות התנאים בדומה לדין הן קודם ללאו. ברם הסוגיא שם הרחיבה את הדיון לפי ר"מ והחכמים לפסוקים רבים הכתובים בלשון לאו או הן לבדן שאינם שייכים לחלות דין תנאים כגון הפסוק של ואם לא יתחטא וגו', עיי"ש.

יובנו בכך דברי הרמב"ן בהלכות נדרים (דף ג' בדפוס ווילנא) שמאחר שפסק שלא כר"מ כי אם כחכמים שאמרו מכלל לאו אתה שומע הן מקשה מתנאי בני גד ובני ראובן וז"ל ופליגי רבנן עליה והלכה כרבים, ואע"ג דקי"ל דכל תנאי שאינו כתנאי בנ"ג ובנ"ר אינו תנאי וכו' הנהו לאו בתנאי כפול שייכן דטעמא דרבנן בת"כ לאו משום דלא גמרי' מתנאי בנ"ג ובנ"ר וכו' ושמעת מינה דאיכא מילי דגמרי' מתנאי בנ"ג ובנ"ג ואיכא מילי דלא גמרי' וכו' עכ"ל, ועולה שהרמב"ן סובר שלדעת ר"מ יש דין במשמעות לשון בכהת"כ ועוד דין בהלכות תנאים שיהיה תנאי כפול כמו תנאי בנ"ג ובנ"ר. (וכמו"כ מדוייק בספר הזכות לרמב"ן למס' גיטין דף לח. בדפי הרי"ף דפוס ווילנא, עיי"ש ואכמ"ל)

והנה במסכת שבועות (לו:) מבואר שלרבי מאיר "כי לית ליה בממונא באיסורא אית ליה ושאני סוטה דאיסורא דאית ביה ממונא הוא", ופירש"י "גביית כתובתה". ועולה השאלה הרי אליבא דרוב ראשונים כתובת אשה מדרבנן היא ובכן ליכא בסוטה ממון דאורייתא. עוד הרי לפום ריהטא עיקר דין הסוטה חל בנוגע לאיסור ולא לממון ומה מובן הגמ' שיש בסוטה ממון. וביאר הגר"ח זצ"ל שהגמרא ר"ל שקיים בסוטה דין תנאים. ישנן שתי שבועות בסוטה (סוטה יח.): שבועה ראשונה היא שבועה לשעבר שנשבעת שלא זינתה, והשניה – להבא, שאם שבועתה הראשונה היתה אמתית הנקי; ואם שיקרה בראשונה –

חינקי ומקבלת היא עליה את אלות התורה. ומאחר שבשבועת הסוטה השניה יש תנאי המצרף את הקללות של השניה לשבועה הראשונה זקוקה שבועת סוטה לתנאי כפול כי לחלות דין תנאים דרוש, אליבא דר"מ, תנאי כפול בין בממונא ובין באיסורא. והמלים "איסורא דאית ביה ממונא" לאו דוקא הן אלא כוונת הגמרא היא שאיסור סוטה יש בו דין תנאים בדומה לתנאי בני גד ובני ראובן הנוגע לממון.[43] רק באיסורא, סובר רבי מאיר, מכלל לאו וכו' ולא בחלות דין תנאים.

והוסיף הגר"ח זצ"ל שכך יוצא מדברי התוס' בקידושין (סב. ד"ה הנקי כתיב) שנדחקו שם לפרש שבשבועת הסוטה תנאי קודם למעשה והוא דין מדיני התנאים של ב"ג וב"ר. ומבואר איפוא שלפי התוס' יש בסוטה חלות דין תנאים, ועקב כך התנאי צריך להיות כפול.

אמנם מהתוס' בקידושין (דף ו: ד"ה לא) יוצא איפוא אחרת מהרמב"ן: וז"ל דאיכא תנאי דלא בעי כפול כגון הכא שהיה בדעתו שיברך חבירו על אתרוג שלו וכו' עכ"ל, אליבא דהתוס' כשיש אומדנא דמוכח אין התניית תנאי כפול מעכבת ואף ששאר משפטי התנאים מעכבים, ועיי"ש. מבואר שתנאי כפול אינו מדין משפטי התנאים אלא מדין משמעות הלשון בלבד, ומאחר שהמשמעות איפוא קיימת אמרי' מכלל לאו אתה שומע הן ואף שאין התנאי כפול.[44]

ב

כתב הרמב"ם בפ"א מהל' נדרים הל' י"ח וז"ל האומר לחבירו מה שאוכל עמך לא יהא חולין או לא יהא כשר או לא יהי דכי או לא יהא טהור הרי זה כמי שאמר לו כל מה שאוכל עמך יהא קרבן שהוא אסור עכ"ל, ולכאורה פסק כחכמים שמכלל לאו אתה שומע הן. לעומת זאת בהל' כ' שם פסק כר"מ וז"ל חולין שאוכל לך וכו' חולין שלא אוכל לך החולין שלא אוכל לך כחולין שלא אוכל לך הרי זה מותר עכ"ל, הרי שאין אומרים מכלל לאו אתה שומע הן. וכבר השיג עליו הראב"ד שם וז"ל א"א זה המחבר מזכי שטרא לבי תרי הוא למעלה פוסק כחכמים וכו' והכא קאמר וכו' כר"מ וכו' עכ"ל. ומסתבר שהרמב"ם מפרש שסוף הסוגיא במס' נדרים (דף יא:) סותרת את תחילתה (יא.). בתחילת הסוגיא הניחה הגמרא שאף לשון "לא חולין" תלוי במחלוקת בין ר"מ וחכמים, ואילו למסקנת הסוגיא (דף יא:) חל לשון "לא חולין" אפילו אליבא דר"מ מאחר

[43] אמנם הפירוש דחוק בלשון הגמרא.

[44] וע"ע בספר רשימות שיעורים למס' סוכה (דף רי"א - רי"ג). אך יתכן שאכן תנאי כפול חל ממשפטי התנאים אף אליבא דהתוס' - אלא שסוברים שכמשמעות הלשון קיימת אין חיוב ממשפטי התנאים לכפול את התנאי, ודו"ק.

שאין שום ספק שמובנו ל"קרבן יהא". המחלוקת בין ר"מ להחכמים מוגבלת איפוא למקום שכוונת הלשון אינה ודאית, דהיינו כשניתן לדייק ולשער ממשמעות הלשון אחרת כגון ב"חולין לא אוכל לך" שניתן לדייק ממנו שאם אוכל יהא אסור. בכעין זה סבר ר"מ שמכלל לאו אי אתה שומע הן. אולם בלשון שלילי פשוט כגון "לא חולין" או "לא כשר" אף לדעת ר"מ מכלל לאו אתה שומע הן.

ברם לפי"ז יקשה ממה שפסק הרמב"ם שלשון שלילי פשוט אינו מחייב בקללת נשיא, וכפי שכתב בפכ"ו מהל' סנהדרין (הל"ד) וז"ל או שהיתה הקללה באה מכלל הדברים כגון שאמר אל יהי פלוני ברוך לה' או אל יברכהו קל וכיוצא בדברים אלו אינו לוקה עכ"ל (והוא כסוגיא בשבועות דף לו.), ומ"ש קללה מנדר.

וקרוב לומר שהרמב"ם סובר שלשון שלילי פשוט שפיר מוכיח על כוונת המדבר, אלא שעכ"ז חסר לשון מפורש. עקב זה מתבאר ההבדל בין נדרים לקללת נשיא. בנדרים הואיל ונתחדש דין ידות והוכחת נדר אין דין שצריך לשון מפורש ולשון שלילי מועיל מטעם ידות. מאידך בקללה ליכא חלות דין ידות וזקוקה ללשון מפורש. ולפיכך מי שקילל בלשון שלילי שאינו אלא ידות פטור.

ועיין שם ברמב"ם (בהל' סנהדרין פכ"ו) שצירף פטור דין קללה הבאה מכלל שלילת ברכה ביחד עם דין המקלל בלי שם. ועולה השאלה מה המשותף בהם. וצריך לומר שזהו מובן מאליו שסתם קללה הוא לה' כי קללה לדבר אחר שאינו ה' יתב' אינה קללה בכלל. עכ"ז קיי"ל שהמקלל בלי הזכרת השם בפירוש פטור, והוא משום שצריכים קללה לה' מפורשת ולא סגי שמשמעותה ודאי קללה לה'. ה"ה במקלל באופן של שלילת ברכה שהוא פטור הואיל ואינו לשון קללה מפורש. משום כך כללם הרמב"ם יחד בהלכה אחת.[45]

ג

לאור הנ"ל מוסברים דברי רש"י בשבועות (לו: ד"ה ושאני סוטה וכו') שחייבין להפוך גירסת המשנה (עיי"ש בסוגיא ואכמ"ל) ולומר שר"מ פוטר מחמת שיש בשבועה ממון (ממון דשבועת העדות) כי לפי הגרסא במתני' שר"מ מחייב (משום שהיא איסורא) למה פטרו רבנן. אך צ"ע כי התינח בשבועה שיש בה ממון, אבל עדיין יקשה מ"ט פוטר ר"מ בקללה, הלא באיסורין מודה ר"מ. ונראה שלרש"י עלינו לחלק בין ר"מ לרבנן. אליבא

[45] אמנם נדר בלשון שלילי, אליבא דהרמב"ם מועיל מטעם יד וכמבואר בפנים. אך נדר בלשון מכלל לאו אתה וכו' הזקוק לדיוק משמעותו פטור. ועלינו להבין למה לא יחול אף הוא מדין ידות נדרים. ורבינו נ"י עמד על זה בשיעוריו אבל לא הבנתי היטב את דבריו הקדושים, וה' יתב' יאיר עינינו בתורתו הק'.

דר"מ אף שדלעתו באיסורין מכלל לאו אתה וכו' עכ"ז חסר לשון מפורש ואינו אלא דין הוכחה בעלמא. לכן סובר שהמקלל בלשון מכלל לאו וכו' פטור כי קללה מחייבת דוקא כשהיא בלשון מפורש. הרבנן לעומתו, סוברים מכלל לאו וכו' בכהת"כ ואפילו בנוגע לתנאי ממון. יוצא, איפוא, שהם סוברים שמכלל לאו וכו' מובנו כאילו פירש לשון הן והתנאי איפוא תנאי כפול ממש. עקב כך לדעת רש"י לא ניתן לומר לחכמים שקללה שאני כי צריכים בה לשון מפורש שכן לשיטתם במכלל לאו וכו' יש לשון מפורש והמקלל צ"ל חייב, ודו"ק.

דף יא:

גמ'. בעי רמי בר חמא. עיין בשיעורים למס' שבועות (יט:) ד"ה שיטת הרמב"ם בהתפסה ואף שם (כ:) בענין התפסה בדבר הנדור ד"ה עד שידור בדבר הנדור.

דף יג:

ר"ן ד"ה כבשר חזיר. ז"ל כל מיני אסורין קתני אסורין באכילה כבשר חזיר ואסורין בהנאה כעבודת כוכבים וכו' עכ"ל. ביאור דבריו שאם המשנה היתה נותנת כדוגמא רק בשר חזיר היינו אומרים שרק באיסור אכילה ליכא התפסה אך יש התפסה באיסה"נ לכן קתני שאין התפסה בע"ז. ואם היתה מלמדתנו שאין התפסה בע"ז סד"א שבע"ז אין התפסה הואיל ויש לאיסורה ביטול, אבל בתקרובת ע"ז שאין לה ביטול יש התפסה, קמ"ל שאף באסה"נ שאין לו ביטול כתקרובת ע"ז ליכא התפסה.
אך טעון עיון למה נקטה המשנה דוקא תקרובת ע"ז להודיע את דינה ולא נקטה שאר איסה"נ כגון בשר בחלב ושור הנסקל.
וקרוב לומר בהתאם למה שכתב הרמב"ם בפיה"מ שלו למס' כריתות (פרק שלישי) וז"ל ויש במה שנשאנו ונתננו עכשיו נקודה נפלאה אנו מיעדין עליה לפי שהיא מפתח לענינים אחרים ומוסף על מה שיש בה מדקדוק העיון. וזה שידוע הוא שבשר בחלב אסור בהנאה והחלב דרך משל מותר בהנאה. לכשיבשל החלב עם החלב למה אינו חל איסור בשר בחלב על איסור חלב והוא ההיקש בנבילה שהוא איסור מוסיף וכו' והתשובה על זה שבשר בחלב אסור בהנאה מפני שאסרו הכתוב לאכילה כמו שהקדמנו שכל איסור האכילה אסור בהנאה עד שיפרט לך הכתוב. ואין שם כתוב שאוסר אכילתו וכתב איסור הנאתו. רק שני הענינים יחד הם איסור בשר בחלב. ולפיכך כשאנו אומרים אין איסור חל על איסור לא יחול איסור בשר בחלב על איסור נבילה ולא היה אסור

בהנאה אבל הוא מותר בהנאה וכו' עכ"ל. הרי שהרמב"ם הניח יסוד שאיסה"נ דבב"ח תלוי באיסור האכילה ורק במקום שחל איסור האכילה חל איתו איסה"נ, ולכן איסוה"נ דבב"ח לא יוכל לשמש כאיסור מוסיף עבור איסור האכילה. לעקרון זה נאמן הרמב"ם בפסקיו במשנה תורה כשקבע שאין לוקין באיסוה"נ דבב"ח ושור הנסקל (פ"ט ממאכ"א הל"א ובפ"ח שם הלט"ו-ט"ז) כי איסור הנאה הנלמד מלשון לא יאכל הריהו איסור טפל לאיסור האכילה, ולוקים רק על עיקר האיסור שהוא אכילה ולא על האיסור הטפל של הנאה. אשר לע"ז לעומת זאת, פסק הרמב"ם שלוקים על איסור ההנאה כי איסה"נ של ע"ז חלות שם איסור בפני עצמו הוא שלא נלמד מאיסור אכילה ואינו תלוי בו (פ"ז מהל' עכו"ם הל"ב).

לאור האמור יתכן שההלכה ששאר איסה"נ אינם ראוים להתפסה כלולה באיסורי האכילה הנמנים במשנה (בבשר חזיר נבילה טרפות שקצים ורמשים). מאידך ע"ז ותקרובותיה האסורות באיסורי הנאה לעצמם וכמבואר ולא מדין איסורי אכילה נמנים לבדם במשנה ואינם כלולים באיסורי האכילה.

ב

הר"ן מבאר שהמשנה נקטה עורות לבובין להשמיענו שאף באיסור תקרובת ע"ז שאין לו ביטול ליכא התפסה. ובטעם זה יש להתבונן, הרי אפילו ע"ז דעלמא ביד ישראל אין לה ביטול (פ"ח מהל' עכו"ם הל"ח-ט) ולמה לא נקטה המשנה ע"ז ביד ישראל.

כדי להבינו עלינו להקדים מש"כ כמה ראשונים בנוגע לסוגיא דמס' סוכה (דף ל"א:) שיש ראשונים הסוברים שלולב של ע"ז שאין לה ביטול כמו תקרובת ע"ז וכאשירה דמשה פסול לנטילת לולב אבל לולב של ע"ז דעלמא שיש לה ביטול כשר אע"פ שהוא ביד ישראל. וצ"ע דמ"ש, והרי אף ע"ז ביד ישראל אין לה ביטול.

אמנם ההבדל נכון כי בתקרובת ע"ז עצם איסורה אינו ניתן לביטול, ולפיכך פסול לנטילה. איסור ע"ז דעלמא, לעומת זאת, ניתן לביטול אלא שביד ישראל אין לה ביטול, ודין הוא במעשה הביטול שאין מעשה ביטול חל בע"ז ביד ישראל. בהתאם לכך סוברים ראשונים אלו שרק תקרובת ע"ז ועיר הנידחת שבעצם איסוריהם אינם בני ביטול פסולים למצות לולב, לא ע"ז דעלמא ביד ישראל.

מסייעת לכך שיטת הראב"ד שהובאה בר"ן פרק ר' ישמעאל ובטור יו"ד (סי' קמ"ו) לפיה ביטול מועיל בע"ז ביד נכרי ומשמשיה ביד ישראל להתיר גם את המשמשים. הנימוק לזה, הוא כי באופן זה שייך מעשה ביטול, שכן לעכו"ם יש יד בע"ז שלו וממילא

המשמשים בטלים אע"פ שהם ביד ישראל, שאין הדין תלוי בחפצא של ע"ז ביד ישראל אלא במעשה הביטול.[46]

לאור האמור מוסבר למה נקטה המשנה דוקא תקרובת ולא ע"ז ביד ישראל כי המשנה נקטה את האיסור דע"ז הכי חמור, שהוא איסור תקרובת שבעצם חלותו אינו ניתן לביטול. ואילו ע"ז ביד ישראל אע"פ שאינו שייך מעשה ביטול, אך אין זה נוגע לעצם חלות איסורו המהווה איסור קל כלפי תקרובת. ואמנם הרמב"ם (פי"א מהל' מאכלות אסורות הל"א) מביא לאו מיוחד למי שנהנה מתקרובת ע"ז שנא' אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם נוסף לאיסורי הנאה דע"ז דעלמא – ולא תביא ולא ידבק – המובאים ברמב"ם בפ"ז מהל' עבודת כוכבים (הל"ב).

ברם עלינו להבהיר בנוגע לדברינו שהאיסור של ע"ז ביד ישראל ניתן לביטול אלא שאין היכי תמצי של מעשה ביטול, בשלמא הישראל אינו בר מעשה ביטול אבל למה לא יוכל עכו"ם לבטל הע"ז שביד ישראל כשם שמבטל ע"ז שביד עכו"ם חבירו. אמנם הסבה לכך היא שדין ביטול קשור לבעלות, וכל מקום שהבעלים יכולים לבטל כגון בעלים עכו"ם אז גם עכו"ם אחר יכול לבטל, ואילו בע"ז של ישראל שהבעלים עצמם אינם יכולים לבטל אף אחרים אינם יכולים לעשות מעשה ביטול ואפילו עכו"ם.

ג

הר"ן ממשיך ז"ל ותנא נמי שאסורין באכילה בלבד ויש בהן טומאה כנבילות ושטומאתן חמורה בכעדשה כשקצים ורמשים עכ"ל.

1) הר"ן מבאר שאיסור הנבילה חמור יותר מאיסור החזיר משום שיש טומאת נבילה. וצ"ע כי לכאורה איסור אכילת הנבילה ודין טומאת הנבילה שני דינים שונים שאינם תלויים זה בזה שהרי שתי פרשיות שונות הן בתורה (פרשת ראה ופרשת שמיני). אך הר"ן סובר ששני דיני הנבילה אמנם תלויים זה בזה ולכן נבילה חמורה יותר מחזיר שהרי מטמאה. ועיין בחידושי הגר"ח על הרמב"ם (פ"ג מהל' אבות הטומאות הל"א) שביאר שטומאת נבלת עוף טהור בבית הבליעה אינה תלויה באיסור האכילה, והוא כנגד דעת הר"ן שלפנינו. (וע"ע לקמן במספר 4)

2) מה שכתב הר"ן שנבלה חמורה מבשר חזיר כי נבלה מטמאה לכאורה קשה שהרי אף בשר חזיר מטמא מדין נבלת בהמה טמאה. ונראה שאין כאן קושי כי לשיטת הר"ן טומאת נבלת בהמה טהורה ואיסור אכילת נבלת טהורה קשורים, ולפיכך מהוה איסור

[46] עיין ברשימות שיעורים למס' סוכה דף קנ"א.

האכילה של נבלת בהמה טהורה איסור חמור. ואילו איסור אכילת הבהמה הטמאה וטומאתה בלתי קשורים. ביאור הדבר: בנוגע לבהמה טהורה בין איסור האכילה דנבילה ובין טומאת נבילה תלויים במיתת הבהמה – בשר נבלת בהמה טהורה שמתה אסור לאכול ומטמא. איסור אכילת הבהמה הטמאה לעומת זאת מיוסד במין הטמא כי אף בחייה אסורה באכילה, ומאידך אינה מטמאה אלא אחרי מיתתה, ובנוגע לטומאה אין הבדל בין טהורה שמתה לטמאה שמתה כי טומאה אחת הן. עיין ברמב"ם פ"א מהל' אבות הטומאות (הל"א-ג') שמצטרפות לענין טומאה לכזית אחד. הלכך חלות איסור אכילת הטמאה וחלות טומאתה חלויות שונות הן ואין לתלותן זו בזו, ובכן קבע הר"ן שבשר חזיר נחשב לאיסור קל כלפי בשר נבלה.[47]

3) לפי שיטת הר"ן יוצא שנבלה חמורה מטרפה שכן נכלה מטמאה וטרפה בחייה אינה מטמאה. ברם במשנה במס' עדיות פ"ה (משנה א') ובסוגיא בחולין (דף נח.) מבואר שביצת טרפה אסורה מדאורייתא שהרי גדלה באיסור ואילו ביצת נבילה מותרת מדאורייתא אך אסורה היא מגזרת חכמים (יעויין בתוס' חולין דף נח. ד"ה ושוין וכו'). ע"פ פשוטו הנימוק לכך הוא שאיסור הנבלה לא חל עד לאחר מיתה ומאחר שהביצה פסקה לגדול אינה נאסרת. מאידך איסור טריפה חל מחיים ובכן הביצה שגדלה באיסור נאסרת. עולה שהשנוי ביניהן הוא במציאות בשעת גידול הביצה. והנה הרמב"ם פ"ג מהל' שחיטה (הל"כ) פסק שבהמה שניקב וושטה הרי זו נבלה מחיים (ועיין בבית הלוי ח"ב סי' כ"ד). ואליביה יש לחקור מהו דין ביצה שגדלה בעוף עם וושט נקוב – האם הביצה שגדלה מחיים נאסרה או לא. ואם נתפוס שלדעת הרמב"ם אף כאן ליכא איסור דאורייתא יצא חידוש שאין הדין היוצא מן האסור אסור חל בנבילה. ביאור הדברים: יסוד האיסור דנבלה הוא דין מתה ואף במקרה שחל איסור נבלה מחיים עכ"ז איסור שביסודו הוא חלות שם מתה אינו אוסר יוצא. ובכן היוצא מן הנבלה מותר בכל אופן ואפילו היוצא מנבלה מחיים, (ועיין ברמב"ם פ"ג מהל' מאכלות אסורות הל"א). וא"כ בנוגע לדין היוצא מן האסור אסור טרפה חמורה מנבלה, וצ"ע בכך.

דרך אגב, אשר למה שכתב הר"ן שטומאת נבלה ואיסור אכילת הנבלה תלויים זה בזה יש להוכיח מפסק הרמב"ם הנ"ל שחולק עם הר"ן. הרי לרמב"ם איסור אכילת נבלה חל בנבלה מחיים בלי טומאת נבלה כי א"א לטומאה לחול מחיים, ואיסור נבלה אינו תלוי בטומאת נבלה – שלא כר"ן.

[47] ולכאורה נ"מ גם בנוגע לעוברה שהריחה ביוה"כ שמאכילין אותה הקל קל תחילה.

עוד ראייה יש בפסק הרמב"ם בשחיטת עכו"ם (פ"ב מהל' אבות הטומאות הל"ט) וז"ל שחיטת עכו"ם נבלה ומטמאה וכו' וקרוב בעיני שאף זה מדברי סופרים וכו' וא"ת והלא היא אסורה באכילה דין תורה. לא כל האסור באכילה מטמא שהרי הטרפה אסורה וטהורה וכו' עכ"ל. אליבא דהרמב"ם קיים מעשה שחיטה לעכו"ם בלי חלות שחיטה ולכן בנוגע לאכילה שחיטתו אסורה מן התורה ועכ"ז שחיטתו מטהרת מטומאת נבלות. הרי שאיסור נבלה מתחלק מטומאת נבלה.

אולם צריך עיון בלשון הרמב"ם בפ"ב מהל' אבות הטומאות (הל"א) וז"ל חלק בהמה לשנים או שניטלה ירך וחלל שלה הרי זו נבילה ומטמאה במשא ומגע אע"פ שהיא עדיין בחיים עכ"ל. ונראה שלאו דוקא ר"ל בחיים ע"פ דין כי ע"פ דין הבהמה מתה אך ר"ל שמפרכסת במציאות למרות שע"פ דין חשובה מתה ולכן מטמאה. רק מתה מטמאה ולא בהמה שע"פ דין עדיין בחיים, ופשוט שאפילו לרמב"ם נקובת הוושט אינה מטמאה כל זמן שחיה עי"פ דין.

4) אשר לשקצים ורמשים דברי הר"ן טעונין ביאור שכן שמונה שרצים בלבד מטמאים וכל שאר השרצים האסורים באכילה אינם מטמאים. ויוצא איפוא שאיסור אכילת השרצים אינו שייך לטומאתם. ברם יעויין בסוגיא במס' מעילה (דף טז:) בנוגע לשיעור האיסור של אכילת השרצים – אם הוא בכזית או בכעדשה. הגמרא מסיקה שבחייהם השיעור הוא בכזית ובמיתתם השיעור הוא בכעדשה כדין טומאתם, ופסק הרמב"ם בפ"ב מהל' מאכלות אסורות (הל"ו-ח') לחלק בין יתר השרצים לשמונת השרצים, ששיעור אכילה למלקות בכל השרצים הוא כזית ובשמונת השרצים השיעור הוא בכעדשה כשאכלם אחר מיתתם, וכדין טומאתם. ועולה מזה שבשרצים מצויים שני איסורים: (א) איסור שרצים כולל והוא איסור שלא לאכל מכל מין ממיני השרצים; (ב) איסור מיוחד שלא לאכול שרץ המטמא, ובאיסור הזה השיעור למלקות הוא בכעדשה ולא בכזית. בכך מיושבים דברי הר"ן כי האיסור שלא לאכול ח' שרצים חמור יותר שכן איסורם תלוי בטומאתם.

שם. ר"ן ד"ה כחלת וכו'. ביארנו בשם הגר"ח זצ"ל[48] שדבר הנדור הוא דבר הנאסר באיסור בל יחל, ואמנם כמה דברים חלים ע"י הפלאה – כגון תרומה – ועכ"ז לא חל בהם איסור בל יחל, ואינם בבחינת דבר הנדור. ברם יש שאלה חכם בכל מעשה הפלאה ואפילו אם ליכא חלות איסור בל יחל, ובכן נוהגת שאלת חכם בתרומה כמו בנדרים

[48] עיין ברשימות שיעורים שבועות ונדרים חלק א' בדף כ"ד, כ"ז, וקכ"ט.

אחרים. הפרת הבעל, לעומת זאת, נוהגת רק במקום שיש חלות איסור דבר הנדור דבל יחל כמו בנדרי איסור ונזירות – אך לא בתרומה.

סברת הר"ן כאן ניתנת להבין כביאור מנין לנו שאיסור התרומה אינו איסור דבר הנדור. והוא מסביר שהואיל ואינה אסורה לכל סימן הוא שאין איסורה איסור נדר. אך צ"ע התינח נדר כללי שאסור לכל, אבל הרי יש נדר פרטי שאוסר חפץ לאיש אחד ולא לכל העולם כולו (עיין בסוגיא לקמן דף לה.). ובכן מצוי איסור בל יחל שאינו אוסר לכל העולם כולו, ולכאורה נסתר יסוד הר"ן שאיסור כללי הוא סימן לדבר הנדור.

ונראה שנתכוין הר"ן לבאר שהחלת שם תרומה בחפצא אינו מעשה אוסר אלא מעשה של הטלת קיום מצותו בחפצא, ובכן אין איסור התרומה דבר הנדור. עיקר מעשה הפרשת התרומה חל עבור מצות החפצא של תרומה – שתינתן לכהן ושתאכל ע"י הכהן – ולא לאסור את התרומה להדיוט. ואילו דבר הנדור הוא דוקא כשהמעשה חל כדי להטיל על החפץ איסורים ולא שחל כדי להטיל עליו קיום מצוה.

הקדש הוא דבר הנדור, ולפי הנ"ל עולה שמעשה הקדש ביסודו הוא מעשה אוסר. והנה שונים קדשי בדק הבית מקדשי המזבח שהרי כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' מעילה (הל"א) וז"ל קדשי מזבח שמתו יצאו מידי מעילה עכ"ל, ומשמע שבקדשי בדק הבית מועלים גם לאחר שמתו. וביאר הגר"מ זצ"ל[49] שיסוד ההבדל נעוץ בכך שהמעילה בקדשי בה"ב תלוי' בקנין הממון שיש להקדש שאינו משתנה אחרי מיתה, ואילו המעילה בקדשי המזבח אינה תלויה בחלות ממון ההקדש שהרי בקדשי מזבח אמרינן דמעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן (ב"ק דף עו.). המעילה בקדשי המזבח תלוי' בחלות קיום מצותם, והואיל וכשמתו בטלה מצותם ולפיכך אין בהם מעילה. ולכאורה ביאור זה עומד בניגוד לביאורנו בר"ן שהקדש הוא דבר הנדור מפני שבעיקרו הוא מעשה אוסר, וצ"ע.

ב

להלכה שתרומה אינה דבר הנדור יש פירושים אחרים:

א) התוס' בנדרים (דף יב. ד"ה כחלת אהרן וכו') כתבו וז"ל וא"ת והלא קדושת התרומה חלה על ידי דיבור והפרשה וא"כ הוי דבר הנדור, וי"ל מ"מ אין האיסור שבתרומה בא ע"י הפרשה שהרי קודם לכן נמי היה אסור משום טבל דהפרשת התרומה אינה כ"א להתיר עכ"ל. התוס' מסבירים שאיסורי התרומה נובעים מדין הטבל ובכן הפרשת תרומה אינה

[49] עיין בחידושי הגר"מ הלוי דף קכ"א - קכ"ב.

באה לאסור הפירות באיסור נדר שהרי איסור התרומה הם המשך לאיסור הטבל שאינו איסור נדר. ויתכן שלדעת התוס' האוסר של טבל הוא התרומה הנמצאת בתוכו ושעדיין לא הופרשה ממנו. ועיין במל"מ בפ"ב מהל' תרומות הלי"ד שדן באיסור הנאה של כלוי בטבל ותרומה ומביא ראשונים המשוים אותם. היסוד לשיטתם הוא שיש חלות תרומה בעצם הטבל, וכמו"כ משמע מרש"י במס' ברכות (דף מז: ד"ה האי אידגן).

ב) הראב"ד כתב בפ"א מהל' נדרים הלי"א וז"ל א"א אנו רגילין לפרש מפני שהחלה והתרומה לכהן נכסיו הן וכחולין לגבי ישראל הן עכ"ל. נראה שהראב"ד בא לקבוע את יסוד הנ"ל של הגר"ח זצ"ל ומבאר שהואיל ותרומה הוא נכסי כהן א"א שתחשב דבר הנדור. דבר הנדור הוא דבר קדש שנאסר להדיוט באיסור בל יחל ולא יתכן שהקדש יהיה נכסי אדם וחולין כמו תרומה. מוכח, איפוא, שאין תרומה אסורה מדין איסורי נדר ובל יחל.

ג) הרמב"ם כתב בפ"א מהל' נדרים (הל"י-י"א) שאינו נקרא דבר הנדור לענין התפסה אלא אם כן בא בנדר ונדבה "ואין שם דרך להביא אלו [חלת אהרן או תרומתו] בנדר ונדבה".

כבר הבאנו למעלה בשם הגר"ח זצ"ל שהיסוד של דבר הנדור הוא חלות איסור דבל יחל בחפצא, שבכך מהוה הוא איסור נדר ולא סגי להיחשב כדבר הנדור במה שהאיסור בא לידי העולם ע"י מעשה הפלאה. ונראה שכך היא דעת כל הראשונים בהגדרת דבר הנדור, והביאורים הנ"ל שהזכירו הראשונים באו לבאר רק למה אין איסור בל יחל חל באוכל תרומה. (ועיין לקמן דף י"ד: ד"ה הנודר בתורה אות ג').

שם. פירוש הריטב"א בדבר האסור

כתב הריטב"א רפ"ב (דף ג: ברי"ף) ז"ל פי' שאומר מה שאוכל – משלך יהא אסור עלי כאחד מכל אלו שהן דברים האסורין לא אמר כלום ואפילו משום ידות לא מיחייב מפני שתלה איסורו בדבר האסור איסור גברא והתורה אמרה כי ידור נדר עד שידור בדבר הנדור שהוא איסור חפצא וכו' וטעמא דמילתא משום דחזיר ונבלה אין גופן אסור איסור חפצא אלא כי האדם אסור לאכלן, וא"כ קונם דהוי איסור חפצא היכי שייך לומר שיהא אסור כנבלה שהרי נבלה אין איסור בגופה יותר מהיתר דעלמא והוי כאומר ככר זה אסור כבשר חולין שלא אמר כלום. ומטעם זה אומר מורי נר"ו דדוקא נדרים הוא דלא חיילי כי מתפיס להו בדברים האסורים אבל שבועות שהתפיסם ותלה איסורם באיסור חפצא הויא לה שבועה שאם אמר שבועה שלא אוכל ככר זה כקרבן שבועה הוי אע"ג דשבועה איסור גברא וקרבן איסור חפצא מכל מקום הוא אינו מדבר בגוף הככר ואינו

משוה אותו לקרבן דהא לא קאמר אלא שלא יאכלנו כמו שאינו אוכל הקרבן מאיזה טעם שאינו אוכל הקרבן וכו' עכ"ל. לפי הריטב"א דבר האסור הוא איסור גברא והתפסה בנדרים צריכה להיות דוקא באיסור חפצא.[50] בד"א בנדרים, ואילו התפסה בשבועות חלה בכל דבר גם בדבר הנדור שהרי כל איסור חפצא מהוה אף איסור גברא.

אמנם דברי הריטב"א דורשים ביאור שהרי אף אם נניח שחזיר מהוה איסור חפצא עכ"ז היאך יתכן להתפיס האיסור של חזיר על חפץ אחר והא אינו דומה כלל להקדש שכן בהקדש ניתן להתפיס חלות הקדש מחפץ אחד על גבי חפץ שני וכדחזינן בדיני תמורת ופדיון הקדש משא"א לעשות בחזיר. (ועיין בר"ן רפ"ג דשבועות)

ומוכח שיש לריטב"א שני אופנים בהתפסה: א) דין בחלות האיסור והיינו דוקא התפסה בהקדש שחלות ההקדש נתפסת מהחפץ הראשון על גבי החפץ השני; ב) דין בהפלאת הנדר שכדי שיחשב מעשה נדר צריך שיהיה בו מעשה התפסה. ובכן אילו היה בשר חזיר איסור חפצא היתה מועלת בו התפסה מדין השני של התפסה במעשה הנדר.

ופשוט שמעילה בקונמות חלה רק עקב בהתפסה בהקדש המתפיסה חלות הקדש בחפצא ולא בהתפסה אחרת או בנדר בלי התפסה, וכן אמר הגר"ח זצ"ל.[51]

דף יד:

גמ'. ותלמיד חכם אינו צריך שאלה. כתב הרמב"ם (פ"ב מנדרים הלי"ב-י"ג) וז"ל הנודר בחרם ואמר לא היה בלבי אלא חרמו של ים שהוא המכמורת וכו' וכן כל כיוצא באלו הדברים שמשמעין לכל העם איסור והוא אומר לא נתכוונתי אלא לכך ולכך. אם היה הנודר ת"ח הרי זה מותר ואין צריך שאלה לחכם. ואם היה ע"ה מראין בעיניו שזה נדר ושהוא אסור ופותחים לו פתח וכו' וכן האומר לאשתו הרי את עלי כאמי או האומר פירות אלו עלי כבשר חזיר שאין כאן נדר כמו שביארנו אם היה האומר ת"ח אינו צריך שאלה לחכם ואם היה ע"ה צריך שאלה לחכם וכו' עכ"ל. ואילו בנדר בדבר שאין בו ממש פסק הרמב"ם בפ"ג מהל' נדרים (הלי"ב) וז"ל הנודר בדברים שאין בהם ממש ואסרן אע"פ שאין הנדר חל עליהם אין מורים לו שינהוג בהן היתר הואיל ואסר עצמו

[50] ואמר מו"ר הרב זצ"ל בשם הגר"ח זצ"ל שהבחנת הריטב"א מסתבר שדוקא הקדש מהוה איסור חפצא ואילו שאר איסורי תורה מהווים איסור גברא כי גופו של האיסור בהקדש הוא לא לחלל את קדושת החפצא. ועיין ברשימות שיעורים לשבועות ונדרים חלק א' דף כ'. אמנם מפירוש הרמב"ן עה"ת לפרשת שמיני מבואר שסובר שמאכלות אסורות מזיקות לאוכלן. ויתכן שסובר שיש בהן משום כך איסור חפצא. ועיין בהרחב דבר לנצי"ב עה"ת (דברים פרק ו' פסוק י') שמבחין בין דברים טמאים כמו נבלה לבין דברים אסורים באכילה דעלמא כטבל או אכילה ביוה"כ כי נבלה מטמטמת את הלב. ויתכן שסובר שמהווה משום כך איסור חפצא שלא כריטב"א.

[51] עיין בר"ן על הרי"ף רפ"ג דשבועות בסוגית התפסה בשבועות וברשימות שיעורים לשבועות ונדרים חלק א' דף י' - י"א.

בהן ובדעתו שהנדר חל עליהן אלא פותחין לו פתח ממקום אחר ומתירין לו נדרו אע"פ שלא נאסר כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים עכ"ל. ועלינו לנמק למה בדברים שאין בהם ממש הצריך הרמב"ם היתר חכם בלי להבחין בין ע"ה לת"ח ובנוגע להתפסה בדבר האסור פסק שדוקא ע"ה זקוק להיתר חכם ולא ת"ח.

ודומה שבדבר שאין בו ממש חל הנדר מדרבנן, ולפיכך בין ת"ח בין ע"ה נאסרים. מאידך בהתפסה בדבר אסור אין הנדר חל מדרבנן – אך התקינו חיוב מיוחד ללכת לחכם כאילו הנדר היה חל. החיוב ללכת לחכם חל כעין קנס שקנסו לע"ה דוקא ולא לת"ח. ונראה בביאורו שבנדר בדבר שאין בו ממש הרי קיים מעשה נדר מדאורייתא אלא שלא חל הנדר כי דבר שאין בו ממש אינו נתפס בחלות איסור נדרים. והואיל ובדבר שאין בו ממש יש מעשה נדר מדאורייתא תיקנו חכמים שהנדר יחול. ולפיכך נאסרו בין ת"ח בין ע"ה. בנדר עם התפסה בדבר האסור, לעומת זאת, חסר עצם מעשה נדר, ותקנת רבנן לא היתה אלא בבחינת קנס על ע"ה שלא ינהגו קלות ראש בנדרים, ודוקא ע"ה חייבים לבקש פתח והיתר חכם ולא ת"ח. בכך מוסבר גם פסק הרמב"ם בפ"א מהל' נדרים (הלכ"ז) וז"ל הנודר בתורה כגון שאמר פירות אלו עלי לא אמר כלום ואינו צריך שאלה לחכם, אלא א"כ היה ע"ה כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים עכ"ל. אף בנודר בתורה ליכא מעשה נדר ותקנת החכמים היתה בבחינת קנס לע"ה להזקיקם לפתח והיתר חכם. ברם אין חלות נדר מדרבנן, ומשום כך דוקא ע"ה חייב לפתוח לו פתח ולא ת"ח.

סעד לדברינו ימצא בהשוואת המשנה (דף יג:) בין חולין שאוכל לך להתפסה בבשר חזיר, כי כשם שבחולין שאוכל לך חסר מעשה נדר כן בהתפסה בבשר חזיר.

ב

ביארנו אליבא דהרמב"ם שנדר שאין בו ממש חל מדרבנן, וצע"ק בביאור לשון הרמב"ם בפ"ג מהל' נדרים (הלי"ב) ז"ל ומתירין לו נדרו אע"פ שלא נאסר כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים עכ"ל, והרי נאסר הוא מדרבנן ולמה כתב "אע"פ שלא נאסר" – ולא מסתבר שר"ל שלא נאסר מדאורייתא אלא מדרבנן.

ונראה שחלות האיסור מדרבנן בנדר שאין בו ממש שונה משאר חלותי נדרים בכהת"כ. חלות איסור נדר בעלמא חלה כאיסור חפצא. ואילו בנדר בדבר שאין ממש אין חפצא של איסור ואמנם הנדר חל אך מדין איסור גברא ולא מדין איסור חפצא. ולזה התכוון הרמב"ם בכתבו "אע"פ שלא נאסר" ר"ל שאין חלות איסור חפצא, ויש איסור גברא שחל מדרבנן.

ובכן אף מיושבת את קושית רע"א זצ"ל על הפר"ח (באו"ח סי' תקפ"ו: כ"א) שפסק שמי שאסר קול שופר על עצמו שמותר לתקוע בו בר"ה מאחר שהקול אין בו ממש. והקשה רע"א זצ"ל הרי הנדר חל מדרבנן וא"כ האיסור מדרבנן ימנע אותו מלתקוע בשופר כמו האיסור מדרבנן לא לעלות על גבי האילן ביו"ט שמשום כך מבטלים את מצות השופר, ומ"ש נדר מאיסור העלייה על גבי אילן, ולפי דברינו מבואר שאין איסור נדר שאין בו ממש חל כאיסור חפצא אלא כאיסור על הגברא. ולכן אינו יכול לחול ולבטל את המצוה כי רק נדר שחל מדין איסור חפצא חל לבטל מצוה ולא נדר שחל מדין איסור גברא שאינו יכול לבטל מצוה. (עיין במס' נדרים (דף טז:) ובחילוק בין נדר לבין שבועה לבטל מצוה) כתב הרמב"ם בפ"ח מהל' נדרים (הלי"ג) וז"ל מי שנשבע או נדר שישא אשה או שיקנה בית או שיצא בשיירא או יפרוש בים אין מחייבין אותו לישא אשה או לקנות או לצאת מיד אלא עד שימצא דבר ההגון לו עכ"ל. וקשה דבשלמא שבועה חל בקום ועשה מדין חובת גברא, אבל היאך חל נדר על הגברא בקום ועשה. ולפי הנ"ל מבואר שאף חלות דין נדר בקום ועשה כלולה מדרבנן בתקנת נדר שאין בו ממש. שאף שנדר דאורייתא חל דוקא כאיסור חפצא אך מדרבנן נדרים חלים על הגברא ואף בלי חפצא, ולכן חלים על דבר שאין בו ממש וכן בקום ועשה וכגון לישא אשה ולצאת בשיירא וכדומה.

גמ'. הנודר בתורה. כתב הרמב"ם בפי"ב מהל' שבועות (הל"ג-ד) וז"ל וכן הנשבע בנביא מן הנביאים או בכתב מכתבי הקדש אע"פ שאין כוונתו אלא למי ששלח נביא זה או למי שצוה בכתב זה אין זו שבועה וכו' בד"א בשאר כתבי הקדש, אבל הנשבע בתורה אם נשבע במה שכתוב בה דעתו על ההזכרות ואם נשבע בה סתם דעתו על הגויל ואין כאן שבועה, נטלה בידו ונשבע בה הרי זה כמי שנשבע במה שכתוב בה ואסור עכ"ל, ועלינו להתבונן, מה טעם ההבדל בין כתבי הקדש לס"ת, ועוד בס"ת עצמה למה שונה דין נטלה בידו מדין לא נטלה בידו. (ועיין ברדב"ז ועדיין מחוסר ביאור)

ונראה לבאר את דבריו בהתאם למש"כ בפי"א מהל' שבועות (הל"ח) וז"ל ושבועת הדיינין בין שהיתה של תורה או של דברי סופרים כו' הנשבע אוחז ס"ת בזרועו והוא עומד ונשבע בשם או בכינוי וכו' עכ"ל, והוא ששבועת הדיינים זקוקה לנקיטת חפץ – דהיינו ס"ת כשר ולא כתבי הקדש. דין נקיטת חפץ הוא דין בשבועה בשם וכפי שאנו למדים בפרק שבועת הדיינין (לח:) משבועת אברהם אבינו לאליעזר עבדו וז"ל אמר רב יהודה אמר רב משביעין אותו בשבועה האמורה בתורה דכתיב ואשביעך בה' אלהי השמים, אמר ליה רבינא לרב אשי כמאן כר' חנינא בר אידי דאמר בעינן שם המיוחד, א"ל אפי' תימא רבנן דאמרי בכינוי ונ"מ צריך לאתפושי חפצא בידיה דאמר רבא האי

דיינא דאשבע בה' אלהי השמים נעשה כמי שטעה בדבר משנה וחוזר עכ"ל. בשבועת הדיינים משלימה נקיטת חפץ דין הזכרת השם. אכן שבועת אליעזר לא היתה שבועת הדיינים כי אם שבועת ביטוי בעלמא, ומוכח שאף שבועת ביטוי נתפסת בחלות נקיטת חפץ. בכך מוסברים פסקי הרמב"ם הנ"ל כי מאחר שנקיטת חפץ דין היא בהזכרת השם ובס"ת יש חלות דין נקיטת חפץ אף בשבועת ביטוי, לכן כשאוחז ס"ת בידו ונשבע סתם או כשמונח על הקרקע ונשבע במה שכתוב בה הרי הוא כנשבע בשם וחייב בשבועת ביטוי בשם ומטעם נקיטת חפץ.

בכל זאת עולה השאלה הרי בשבועת הדיינים צריך להזכיר את עצם השם בפירוש ואע"פ שנוקט חפץ בידו ומ"ש שבועת הדיינים משבועת ביטוי. וצ"ל שבשבועת הדיינים הזכרת השם מפורשת מעכבת מגזה"כ "ובשמו תשבע" (עיין בפ"א מהל' שבועות הל"א). ואילו בשבועת ביטוי הזכרת השם מעכבת בנוגע למלקות ולא לאיסור וכפי שפסק הרמב"ם בפ"ב מהל' שבועות (הל"ד) ואף שבועת ביטוי בס"ת חלה לאיסור דוקא ולא למלקות. לאור זה מוסבר פסק הרמב"ם שכשנטל הס"ת בידו ונשבע בו חלה השבועה.

אך עדיין מוטל עלינו לבאר אף את פסקו שכשנשבע במה שכתוב בו ולא נטלו בידו קיים הבדל בין ס"ת לכתבי הקודש.

ונראה לבארו עפ"מ דקיי"ל שס"ת שחסר אות א' פסול (רמב"ם פ"ז מהל' ס"ת הל"ט ופ"י הל"א), ואילו בנוגע למגילת אסתר מבואר במס' מגילה (יח:) וברמב"ם (פ"ב מהל' מגילה הל"י) שאם רובה שלם כשרה. יוצא איפוא שדין כתבי הקודש שונה מדין ס"ת כי כתבי הקודש מתקדשים אף כשחסרות אותיות. והנה הרמב"ם פסק בפכ"ג מהל' שבת (הלכ"ח) וז"ל ס"ת שיש בו ללקט שמונים וחמש אותיות מתוך תיבות שלימות וכו' מצילין אותן מפני הדליקה עכ"ל, ומקור ההלכה במס' שבת (דף קטו:). ועולה מכאן שבס"ת שחסרה בה אותיות אמנם חסרה היא קדושת ס"ת כיון שאינה תמימה, אך בכל זאת יש בה קדושת כתבי הקודש, ובכן מצילים אותה בשבת. וזה בהתאם ליסוד השיעור של פ"ה אותיות שהוא מפרשת "ויהי בנסוע הארון" שהיא נחשבת כחומש בפני עצמו – לחפצא של כתבי הקודש. ברם ס"ת זקוקה לשלמות להתקדש בקדושת ס"ת המיוחדת שלה וכמרומז בקרא "ויכתב משה את כל דברי התורה הזאת עד תומם", תמימות מעכבת בקדושת ס"ת ולא בספרים אחרים ובכתבי הקודש.

לכן, מאחר שכל ס"ת צ"ל נכתבת כולה כדי שתתכשר, כשנשבע במה שכתוב בה דעתו על כל המילים שבסה"ת ואף על האזכרות שבה ומשום כך חלה השבועה. מאידך כשהוא נשבע בשאר כתבי הקודש, שפ"ה אותיות מספיקות לקדשן, אין בכלל דיבורו

שנשבע באזכרות שבהן מאחר שאינן מעכבות, ולכן שבועה במה שכתוב בהן אינה חלה.
בכך אף מוסבר פסק הרמב"ם בפ"א מהל' נדרים (הלכ"ז) וז"ל הנודר בתורה וכו' נדר במה שכתוב בה הרי זה אסור שהרי כתבו בה איסור נדר עכ"ל. ונראה שדין הוא דוקא בס"ת שכן כל אותיותיה אף פרשת נדרים מעכבות ונודר איפוא בפסוק "לאסור איסור". אולם בשאר ספרי נ"ך אפילו כשנודר בספר שנזכר בו ענין נדר לא יחול הנדר לפי שאין תמימות הספר מעכבת בקדושתו.
ב

כתב הראב"ד בהשגותיו לפ' י"ב מהל' שבועות וז"ל אבל אי נקיט ליה בידיה דעתיה אאזכרות שבו ואזכרות כדבר הנדור הוא שע"י הכתיבה והכוונה לשם קדושה הם קדושות עכ"ל. ועולה השאלה, הרי כל אותיות התורה חייבים לכתוב לשם קדושת ס"ת ומ"ש האזכרות משאר תיבות התורה.
ונראה מוכרח בדעת הראב"ד שבשמות יש חלות כוונה מיוחדת שאינה דין לשמה המצוי בשאר ס"ת, אלא שכוונתו מקדשת את השמות באופן ישיר. מאידך בשאר תיבות התורה אין הסופר מקדשן ישיר אלא שסה"ת מתקדש מאליו ואף שחייב לכתבן לשמה – כי רק באזכרות יש מעשה קידוש ישיר ומיוחד של הסופר.
ועיין בחידושי הגר"ח על הרמב"ם (פ"א מתפילין הלט"ו) שכתב כעין זה אליבא דהרמב"ם שבנוגע לשאר סה"ת פסק סתמא לשמה והספר מתקדש מאליו, ואילו בנוגע לאזכרות מחייב כוונה מפורשת לשם קדושתן כי בלי כוונה אינן אזכרות כלל, עיי"ש בדבריו הנעימים.
שם גמ'. הנודר בתורה.
א

כתב הרמב"ם פ"א מהל' נדרים (הלכ"ז-כ"ח) וז"ל הנודר בתורה כגון שאמר פירות אלו עלי כזו לא אמר כלום כו' הנודר במה שכתוב בה הרי זה אסור שהרי כתוב בה איסור ונדר. נטלה בידו ונדר בה הרי זה כמי שנדר במה שכתוב בה עכ"ל. לפום ריהטא פסק הרמב"ם תמוה כיצד יועיל מה שכתובה בתורה פרשת איסור ונדר והרי לא התפיס בחפצא שאסור בנדר, אך לפי יסוד הגר"ח זצ"ל[52] שיש התפסה בחלות שם האיסור של

[52] עין ברשימות שיעורים לשבועות ונדרים חלק א' דף י"ג.

דבר הנדור מובנים דברי הרמב"ם. ובכך ביאר הגר"ח זצ"ל את הנדר פירות אלו עלי כקרבן שחל אינו מדין התפסה בחפצא של הקרבן אלא בחלות שם הקרבן המהוה איסור נדר. ובכך אף ביאר את הסוגיא דבעיקרא קא מתפיס (לעיל דף יא:) המהוה התפסה בחלות שם האיסור דמעיקרא. ובכך אף יישב את פסקי הרמב"ם התמוהים שהנודר הפירות עלי כבכור הרי אלו מותרין (פ"א מנדרים הלי"ג), ועכ"ז פסק (בפ"א שם הלט"ו) שאם היה לפניו בשר בכור לפני זריקת דמים ואמר פירות אלו עלי כבשר בכור זה שהנדר חל. וביאר הגר"ח זצ"ל שהשם בכור הואיל ואינו שם איסור של דבר הנדור שכן בכור קדוש מרחם לפיכך אין התפסה חלה בו, ואילו חלות איסור הבכור החלה בחפצא לפני זריקת דמים מהווה דבר הנדור לפי שמצוה על הבעלים להקדישו, ובכן חלה ההתפסה בבשר בכור שהקדישו בעלים. ה"ה לענין התפסה בתורה – ליכא חלות התפסה בחפצא, ברם חלה התפסה בחלות שם איסור נדרים. והתפסה בפרשת נדרים הכתובה בתורה היא מדין התפסה בחלות שם איסור של נדרים, ולכן שפיר חלה.

ב

כתב הרמב"ם בפי"ב מהל' שבועות (הל"ג-ד') וז"ל הנשבע בנביא מן הנביאים או בכתב מכתבי הקדש אע"פ שאין כוונתו אלא למי ששלח נביא זה או למי שצוה בכתב זה אין זו שבועה וכו' בד"א בשאר כתבי הקדש אבל הנשבע בתורה אם נשבע במה שכתוב בה דעתו על ההזכרות, ואם נשבע בה סתם דעתו על הגויל ואין כאן שבועה. נטלה בידו ונשבע בה הרי זה כמי שנשבע במה שכתוב בה ואסור עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד וז"ל כמה אני תמה על המחבר הזה מה ראה לחלק בין תורה לשאר כתבי הקדש, ואם יש ביניהם לענין בני העיר שמכרו תורה לא יקחו ספרים ולענין מניחין ס"ת ע"ג ספרים אבל לענין קדושה הכל קדוש ומצילין אותן בשבת מפני הדליקה וטעונין גניזה ומטמאין את הידים וקדושים הם לכל דבר כתורה והנשבע בהם ומשקר כמשקר במי שצוה אותן וכו' עכ"ל. וכמו"כ כתב לענין נדרים (פ"א הל' נדרים הלכ"ז-כ"ח) וז"ל הנודר בתורה כגון שאמר פירות אלו עלי כזו לא אמר כלום וכו' נדר במה שכתוב בה הרי זה אסור שהרי כתוב בה איסר ונדר. נטלה בידו ונדר בה הרי זה כמי שנדר במה שכתוב בה עכ"ל.

ונראה שהבחנת הרמב"ם בין תורה לשאר כתבי קודש תובהר לאור ההלכה הידועה שס"ת ששינה בו אות אחת פסול (פ"ז מהל' ס"ת הלי"א) ואילו חומשים או כתבי הקדש דעלמא החסרים תיבות ואותיות אינם פסולים. בכך מוסברים פסקי הרמב"ם שהרי בנוגע לשבועה בשם צריך שהאזכרות תהיינה כלולות בדבריו, וכן בנדרים צריך התפסה

בנדר ובקרבן. והנה בין בס"ת בין בכתבי הקודש מצויות הרבה תיבות ופרשיות מלבד האזכרות הנדרים והקרבנות. קדושת כתבי הקדש חלה גם כשחסרות האזכרות והתיבות השייכות לנדר וקרבן. בהתאם לכך בשאר כתבי הקדש אף שאמר "במה שכתוב בה", בין שבועה ובין נדר אינם חלים, כי יתכן לצרף את דבריו "במה שכתוב בה" לשאר התיבות שבספרי הקדש ולאו דוקא לאזהרות ולקרבנות שבספרים אלה. מאידך קדושת ס"ת תלויה דוקא בשלימות התורה, ובכן דברי "במה שכתוב בה" מצטרפים לכל תיבה ותיבה שבספר התורה. לפיכך כשנשבע או נודר בתורה ואמר "במה שכתוב בה" חלה השבועה כי הדברים האלה מצורפים לאזכרות שבס"ת והנדר חל כי מצורף לפרשיות של קרבנות ונדרים. עפ"ז יוצא שדין ס"ת פסול כדין כתבי הקודש הואיל ואין קדושתו תלוי' בשלמותו אין צירוף המחיל חלות שבועה ונדר. ס"ת כשר שונה לפי שכל תיבה ותיבה שבו מעכבת חלות קדושתו, וכשאמר, איפוא, "במה שכתב בה" מצטרפים השבועה והנדר בין לאזכרות ובין לנדר ולקרבנות הכתובים בתורה ועקב כך השבועה והנדר חלים. (ועיין בפ"ת יו"ד סי' רי"ב)

ג

כתב הראב"ד (פי"ב מהל' שבועות הל"ד) וז"ל והריני מודיע שאין הענין הזה כמו שהוא סובר שלא על הנשבע בתורה קאמר אלא על המתפיס בס"ת שאם אמר ככר זו עלי כספר התורה הזה אם מנחא אארעא לא אמר כלום דדעתיה אגוילים וגוילים אין בהם קדושה אלא בשביל האותיות שעליהן, הילכך אין כאן התפסה. אבל אי נקיט ליה בידיה דעתיה אאזכרות שבו ואזכרות כדבר הנדור הוא שעל ידי הכתיבה והכוונה לשם קדושה הם קדושות וכ"ש אם אמר במה שכתוב בה שהיא התפסה וכו' עכ"ל.

משיטת הראב"ד שהתפסה באזכרות מועלת בנדרים שכן האזכרות נחשבות לדבר הנדור עולה שאינו מקבל את הגדרת הגר"ח זצ"ל שדבר הנדור הוא כשחל איסור בל יחל שהרי בל יחל אינו חל בקדושת אזכרות. וברור שאינו מקבל את הגדרת הר"ן (ריש פ"ג דשבועות) שהתפסה מועלת מדין העברת והתפסת קדושה מחפצא לחפצא כי זה שייך לקדושת הקדש לא לקדושת אזכרות. ומוכרח שלראב"ד הגדרת דבר הנדור היא כל איסור שבא על ידי דיבורו של אדם, ולפיכך קדושת האזכרות דבר הנדור. והנה בנוגע להתפסה בתרומה שאינה מועלת ביאר הראב"ד (בפ"א מהל' נדרים הלי"א) שהוא משום שהתרומה נכסי כהן. ואלמלא טעם זה היה מחשיב תרומה לדבר הנדור למרות שאיסור

בל יחל אינו חל בתרומה. חזינן שהראב"ד נאמן לשיטתו שכל איסור הבא ע"י דיבור והפלאה הו"ל דבר הנדור, ובכן אפילו אזכרות נחשבות לדבר הנדור.
אך עדיין דרוש עיון למה דוקא האזכרות נחשבות לדבר הנדור ולא שאר תיבות התורה המתקדשות ע"י כתיבת הסופר.
והנה הגר"ח זצ"ל הסביר (עיין בספרו על הרמב"ם פ"א מתפילין הלט"ו) שהכוונה בקדושת האזכרות אינה שוה לדין לשמה בשאר תיבות התורה. הכוונה באזכרות מגופו של קידוש האזכרות ומהחפצא של האזכרות עצמן ואילו בשאר תיבות התורה הדין של לשמה הוא דין הכשר - ולא חלות בגופן של תיבות התורה. והוסיף שמשום כך יתכן לכמה ראשונים שיפסקו סתמא כלשמה דמי בכתיבת ס"ת, אך בנוגע לאזכרות יסברו שכוונה מעכבת כי בלי כוונה אין חפצא של שם כלל. לפי"ז י"ל שגם הראב"ד סובר כמוהם ולכן חילק בענין דבר הנדור בין האזכרות לבין יתר תיבות התורה. לפי שכוונת הגברא בפועל מעכבת בקידוש שם שמים לפיכך סובר שהשם נחשב לדבר הנדור. (ולשון הגמרא בגיטין דף כ. ומעביר עליו קולמוס ומקדשו משמע שהגברא הוא המקדש של השם) מאידך בשאר תיבות התורה יתכן שהראב"ד יסבור שסתמא כלשמה דמי ואין כוונת הגברא בפועל מקדשת ספר תורה, כי הקדושה חלה ממילא מן השמים. ולפיכך אין שאר תיבות התורה נחשבות לדבר הנדור מאחר שאינן מתקדשות ע"י כוונת ודיבור הגברא.[53]
וכהערה סופית, משיטת הראב"ד באזכרות יוצא שלדעתו התפסה דין במעשה הנדר ולא בחלות הנדר. הרי חלות קדושת האזכרות אינה נתפסת על הדבר שנדר עליו, אלא הואיל ודברי וכוונת הגברא נחשבים למקדש של האזכרות ניתן להתפיס בהם במעשה נדר אחר.

דף טו.

גמ'. כי לא מזדהיר בתנאה אבל באיסורא מיזדהר. פשטות הגמרא והרמב"ם בפ"ד מהל' נדרים (הלי"ד-ט"ו) מורה שההפרש בין תנאי לאיסור הוא באומדן דעת הנודר האם יזהר או לא. אמנם יתכן שתהיה נ"מ ע"פ דין. י"ל שהחכמים התקינו איסור על חפצא של איסור ולא על תנאי בעלמא. בהתאם לכך כשאסר שינה היום בתנאי שלמחר אסרו לו חכמים לישון היום שכן בכך אסרו חפצא של איסור. ואילו כשנדר שלא יישן למחר

[53] אך קשה שהגר"ח זצ"ל בספרו הסביר שכוונת קידוש האזכרות חלה ע"י כוונה ומחשבה בעלמא ובלי דיבור כלל ואילו דין דבר הנדור אליבא דהראב"ד לכאורה תלוי בדיבור, וצ"ע.

בתנאי של היום לא אסרו לו חכמים לישון היום לפי שהשינה של היום תנאי בעלמא הוא ולא חפצא של איסור.

שם. גמ'. מי שבקינן ליה עד דעבר איסור בל יחל וכו'. לדעת הר"ן (דף יד: ד"ה ואלא וכו') אין הנודר נדר שוא לוקה. אליביה נדר שוא אינו חל, ואיסור בל יחל אינו איסור דיבור והפלאה, אלא איסור מעשה עבירה, ומאחר שהנדר אינו חל ליכא איסור בל יחל. וחולק הר"ן על התוס' בגיטין (ל"ה. ד"ה ונודרת) ובשבועות (כט. ד"ה באומר) לשיטתם לוקה דהנודר נדר שוא משום בל יחל, ונראה שטעמם הוא שבל יחל מהוה איסור הפלאה ולא איסור מעשה. אולם הכרעת שאלה זו לכאורה תלויה במה שנידון בשיעורים למס' שבועות פ"ג (רשימות שיעורים לשבועות ונדרים חלק א' דף כ"ז-ל"א), אם יש איסור בל יחל בשבועה לשעבר כי אין שם איסור מעשה אלא איסור הפלאה ע"ש. ואף עיין להלן בשיעורים (על הר"ן ד"ה הלכה) בנוגע למלקות המדיר או המודר עבור בל יחל.

ברם ביארנו בשיעורינו לפ"ג (שם דף ק"ח) שיתכן לשיטת התוס' שהוא לוקה בשעת הנדר מחמת העבירה שיעשה אח"כ – כגון באסר שינת ג' ימים שבוודאי יישן – ונחשב איפוא בשעת הנדר כאילו כבר עבר על האיסור של שינה ולכן לוקה. לפי"ז אף מוסבר למה נחשב ללאו שיש בו מעשה כי אילו משום ההפלאה לחודה לכאורה לא ילקה שהרי אין בה מעשה (רק הפלאת שבועה יוצאת מכלל לאו שאין בו מעשה ללקות עליה אבל לא נדר)

ודומה שזו שיטת בעלי התוס' בנוגע למלקות עבור הלאו דבל יחל. אמנם אשר לאיסור מעילה שחל בנדרים דעלמא ברור שאין איסור מעילה חל בנדר שוא כי דין מעילה תלוי בחפצא של איסור הנאה, ובנדר שוא ליכא חלות איסור הנאה בחפצא ובכן אין בו דין מעילה ופשוט.

שם. ר"ן ד"ה הלכה וכו'. הר"ן חולק על הרמב"ם וסובר שהמודר עובר בבל יחל ולא המדיר ואילו הרמב"ם סובר שהמדיר לוקה. והקשה הר"ן על הרמב"ם מהמבואר לקמן (לה.) שהמדיר אינו עובר באיסור מעילה. ונראה שהרמב"ם יבחין בין מעילה לבל יחל. מעילה תלויה בחלות הנדר שחלה דוקא על המודר, ולכן המודר חייב במעילה. מלקות דבל יחל, לעומת זאת, תלוי' במעשה הנדר ובהתאם לכך רק המדין לוקה משום בל יחל ולא המודר. ועיין בשיעורים למעלה בנוגע לנדר שוא. ושיטת התוס' שלוקין על נדר שוא משום בל יחל סיוע לרמב"ם שיש איסור חילול דיבור בבל יחל ולאו דיקא איסור חפצא. תו הקשה הר"ן ממס' נדה (דף מו:) שאם הקדיש ואכלו אחרים שהם לוקין על בל יחל, וחזינן שמלקות דבל יחל אינה חיוב המקדיש וה"ה בנדר. ונראה שהרמב"ם יחלק בין

נדר הקדש לנדר איסור. נדר הקדש מחיל חלות הקדש על החפצא ואיסור הקדש זה אינו משתייך דוקא לנודר אלא לכל העולם, לפיכך כל הנהנה מהקדש לוקה משום בל יחל ולאו דוקא המקדיש. מאידך האיסור של קונם פרטי משתייך יותר לנודר שאסר את המודר באיסור הנדר מלאחרים וניתן לקרא למדיר בשם בעל הנדר, והיינו שאחראי עבור חילול מעשה הנדר ולא המודר, ולכן המדיר לוקה משום בל יחל ולא המודר.[54]

דף טו:

גמ'. והא משתעבד לה. כתב הרמב"ם בפי"ב מהל' נדרים (הל"י) ז"ל אמרה יקדשו ידי לעושיהן או שנדרה שלא יהנה במעשה ידיה אינו נאסר במעשה ידיה מפני שידיה משועבדין לו כו' אבל צריך הוא להפר שמא יגרשנה ותהיה אסורה לחזור לו עכ"ל. ובכ"מ שם העיר וז"ל וכתב הר"ן ומיהו משמע דדוקא באומרת יקדשו ידי לעושיהן הא לאו הכי אפילו לכי מיגרשה לא חייל דאין אדם אוסר דבר שלא בא לעולם ולפיכך אני תמה על הרמב"ם בפי"ב מנדרים דמשמע דבנדרה נמי שלא יהנה במעשה ידיה צריך להפר ואמאי והא דבר שלא בא לעולם הוא עכ"ל. וקשה על הרמב"ם מהמבואר בכתובות (נח:) שבמקדיש מעשה ידיה אינו חל דהו"ל דבר שלב"ל ולמה פסק הרמב"ם שנדרה חל. ונראה שהרמב"ם מבחין בין הקדש לקונמות. אין אשה יכולה להקדיש מעשה ידיה בחלות הקדש דעלמא שכן מעשה ידיה הו"ל דשלב"ל, אבל קונמות חלין על דבר שלא בא לעולם. סמוכין לכך ממה שאין אדם מקדיש פירות של חבירו, ואילו בקונמות אדם אוסר פירות חבירו על עצמו. וסובר הרמב"ם שבקונמות אין אדם אוסר פירות חבירו על חבירו מפני שבעל הפירות מעכב. ברם יכול אדם לאסור דבר שלא בא לעולם שלו על חבירו שיאסרו לכשיבואו לעולם. (עדיין לא הונח לנו פסק הרמב"ם ממסקנת הסוגיא בכתובות דף נט. ומנדרים דף מז. שאין אדם אוסר דבר שלא בא לעולם על חבירו, וצ"ע) ויתכן לפי"ז שאדם יכול לאסור הפקר על חבירו בקונמות כשם שיכול לאסור דשלב"ל. ואמנם המובא לקמן (בדף לד:) היתה לפניו ככר של הפקר, מפרש הרמב"ם (פ"ד ממעילה הל"ט) בנוגע לקונמות, ולפיכך ליכא שם חיוב מעילה של הוצאה וגזילה כבמעילת הקדש דעלמא אלא מעילה של הנאה שהרי בקונמות אין חלות מעילה של גזילה, (עיין ברשימות שיעורים לשבועות ונדרים חלק א' דף נ"ג.)

[54] עיין ברשימות שיעורים לשבועות ונדרים חלק א' דף כ"ב וכ"ז.

ועיין בכ"מ פ"ז מהל' נדרים (הלי"א) שכתב שהגם שהרמב"ם פסק בעלמא שטובת הנאה אינה ממון מ"מ נדרים שאני ומי שיש לו טובת הנאה בתרומה יכול לאסור תרומתו על כהן כי דין הבעלות בנדרים אינו כדין הבעלות בכהת"כ.

שם. גמ'. הקדש חמץ ושחרור מפקיעין מידי שעבוד. עיין בתוס' גיטין (דף מ: ד"ה הקדש חמץ ושחרור וכו') שלפי הר"י רק קדושת הגוף מפקיעה מידי שעבוד ולא קדושת דמים, ואילו ר"ת סובר שאף קדושת דמים מפקיעה. ונראה שלדעת ר"ת הקדש עצמו מפקיע מידי שעבוד כי א"א שיתפס הקדש תחת שעבוד בעל חוב הדיוט לפי שהקדש לאו בר שעבוד הוא. מאידך הר"י סובר שהקדש בר שעבוד הוא אך גביית שעבוד שווה לפדיון. לכן קדושת הגוף שאינה בת פדיון אינה יוצאת לחולין בגביית שעבודים. אולם קדושת דמים היוצאת לחולין בפדיון יוצאת לחולין אף בגביית שעבודים, ובהתאם לכך קדושת הגוף מפקיעה מידי שעבוד ולא קדושת דמים.

הובאה במס' פסחים (דף ל:-לא.) מחלוקת אביי ורבא בנוגע לגביית בעל חוב. אליבא דאביי למפרע הוא גובה ולרבא מכאן ולהבא הוא גובה, ונ"מ כשמכר המלוה לפני שגבה דלאביי מכור ולרבא אינו מכור. ברם אם מכר לוה לכ"ע אתי מלוה וטריף. ופרש"י (דף ל. בד"ה כ"ע לא פליגי) וז"ל אפילו לרבא דאמר עד עכשיו היו ברשות לוה מודה הוא דאין מכירתו לאחרים מכירה ואין הקדישו הקדש שהרי ממושכנין הן למלוה ואע"ג שהן שלו אינן ברשותו ורחמנא אמר (ויקרא כ"ז:י"ד) ואיש כי יקדיש את ביתו קדש מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו עכ"ל. ויש להעיר הנה גם רש"י הבחין בין קדושת הגוף שמפקיעה מידי שעבוד לבין קדושת דמים שאינה מפקיעה מידי שעבוד, והיאך תחול קדושת הגוף והרי אין החפץ ברשות הלוה להקדישו. וצ"ל שרש"י סובר שיש ללוה רשות ובעלות להקדיש קדושת הגוף ולא קדושת דמים. ביאור שיטתו: שעבודי המלוה נותנים זכויות גבייה בקדו"ד אך אי אפשר שתהיה גבייה בקדושת הגוף. בהתאם לכך שעבודי המלוה שחלים בקדו"ד הם אלימים וחזקים עד כדי כך שהלוה לא יוכל להקדיש החפץ בקדו"ד ואינו יכול למכור את הקרקע המשועבדת כלל. בקדושת הגוף, לעומת זאת, א"א שהשעבוד יחול ושתהיה גבייה, ובכן עצם ההקדש של קדושת הגוף סותר את השעבוד והשעבוד פקע מעיקרא בשעת ההקדש, וחל איפוא ההקדש דקדושת הגוף.

והנה קונמות כקדושת הגוף נינהו ומפקיעין מידי שעבוד (כתובות דף נט:). ולקמן בגמ' (לה.) מבואר שבקונם פרטי אין פדיון ובקונם כללי יש פדיון. לפי"ז עולה השאלה אליבא דהר"י הסובר שגבייה חלה כמו פדיון בקדו"ד למה חל פדיון בקונמות ולא גבייה. ונראה שקדו"ד דעלמא חלה מעיקרא כחלות דין ממון לגבוה, וכשם שפדיון חל מדין

קנין ממון להפקיע השם קדש כמו"כ חל גבייה בקד"ד כקנין ממון ע"פ שעבודי המלוה. מאידך חלות קונמות אינה חלות ממון לגבוה אלא חלות איסורין, ופדיון בקונמות אינו חל מדין קנין אלא מדין מתיר. רק פדיון, איפוא, חל כמתיר בקונמות ולא גבייה שאינה מתרת אלא המהוה קנין ממון בעלמא, וקנין ממון בעלמא אינו מועיל להפקיע את חלות איסורי הקונמות.[55]

דף יז.

משנה. נדר בתוך נדר. כתב הר"ן (דף יח. ד"ה הכא במאי עסקינן וכו') וז"ל וראיתי לקצת מפרשים שנדחקו להעמידה וכו' שאף בענין זה חמור נדר משבועה שהאומר קונם עלי ככר זה קונם עלי ככר זה חייב ב' ומי שנשבע ב' פעמים שלא יאכל ככר אחד ואכלו אינו חייב אלא אחת וכו' עכ"ל. אליבא ד"קצת מפרשים" נדר חל על נדר בכל נדרי איסור. ויש לחקור בשיטתם – האם חייבים פעמיים משום מעילה או"ד רק ב' פעמים בל יחל. מסתבר שהנודר עובר על בל יחל פעמיים אולם מועל רק פעם אחת שהרי בפעם השנית שנדר לא הוסיף קדושה בחפצא. אמנם יש מקום לבעל דין לבוא ולומר שהמעילה בקונמות אינה תלוי' בחלות ההקדש אלא באיסורי הנדר, ומאחר שהנדר השני מוסיף איסורי נדר אף דין מעילה חל פעם שנית. לפי"ז שונים נדרי איסור מהקדש דעלמא שכן המעילה בנדרי איסור תלויה בחלות האיסורים אבל המעילה בהקדש דעלמא תלויה בחלות הקדש בחפצא. לכן מי שהקדיש חפצא כמה פעמים אינו מועל אלא אחת ואילו מי שאסר דבר בנדר כמה פעמים מועל על כל א' וא'.

והשיג עליהם הר"ן וז"ל והשמועה עולה לפירוש זה בקושי ודוחק דא"כ למה ליה לתנא דמתניתין למתנייה האי דינא בנזירות לתנייה בנדרים ועוד דהיכי הוה ס"ד לאוקמי הא דמי שנזר שתי נזירות וכו' באמר הריני נזיר היום הריני נזיר למחר דא"כ מאי מנה את הראשונה והלא כשמנה את הראשונה מנה גם את השניה דשניהם מנין אחד להם אלא שהוא חייב כשעובר על נזירותו שתים ועוד מאי עלתה לו שניה בראשונה והרי אין השניה חלה אלא לענין שאם אכל ענבים בתוך ימי נזירותו חייב שתים ולמה הוא צריך שתעלה לו וכו' עכ"ל.[56] ויתכן שדינם של "קצת מפרשים" שלוקה ב' על אכילה אחת נאמר בנדרי איסור ולא בנזירות. שונה נזירות מנדרי איסור דעלמא שכן עיקר חלות הנזירות היא להחיל שם נזיר בגברא ולא להטיל איסורים על חפצא. בהתאם

[55] עיין ברשימות שיעורים לשבועות ונדרים חלק א' דף נ"א.
[56] עיין ברשימות שיעורים לשבועות ונדרים חלק א' דף צו - צז ודף קכו - קכח.

לכך ההתפסה בנזיר מועלת דוקא בהתפסת גברא בגברא כשהמתפיס נודר הריני כזה ומתפיס בנזיר שעובר לפניו. ואילו כשמישהו מתפיס יינו ביין נזיר אין התפסתו חלה לפי שאין איסורי הנזירות חלים בחפצא של היין.[57] לכן מסתבר שא"א להוסיף קדושת נזיר בגברא ומאחר שנזר פעם אחת קבלת הנזירות השניה אינה מטילה עליו קדושת נזיר נוספת על קדושת הנזיר הראשונה. ולפיכך אינו לוקה פעמיים על היין.

אמנם ניתן לחלק בין האיסור דבל ישתה לבין האיסור דבל יחל. האיסור דבל ישתה יין חל משום חילול קדושת הגברא דנזיר ובכן בנזר שתי פעמים מכיון שחלה רק קדושת נזיר אחת, לוקה משום בל ישתה פעם אחת בלבד. באשר לאיסור דבל יחל אפשר לומר שהוא תלוי במעשה הנדר (וכשיטת הרמב"ם במדיר ומודר, עיין לעיל בר"ן דף טו. ד"ה הלכה וכו' ובשיעורים שם), והואיל ונדר פעמיים להיות נזיר חל איסור בל יחל פעמיים ולוקה על כל א' וא'.

הר"ן דוחה שיטת "קצת המפרשים" והוא מבאר משנתנו שאין איסורי נדר ונזירות חלים ע"ג איסורי נדר ונזירות אך דין נזירות חל בנוגע לחיוב למנות ב' פעמים המלאת דימי דנזירות. (ועיין ברשימות שיעורים לשבועות ונדרים חלק א' בענין נזירות חלה על נזירות דף קכ"ו-קכ"ח).

אמנם תתכן דרך שלישית בסוגייתנו דהיינו שאין נדר איסור חל ע"ג נדר איסור משום הדין הכללי שאין איסור חל על איסור. לעומת זאת, נזירות חלה על נזירות בין לענין קיום מלאת הימים בין לענין איסורי הנזירות. שני דיני הנזירות תלויים זה בזה. ומאחר שנזירות חלה על נזירות בנוגע לקיום ספירת המלאת של ימי הנזירות ה"ה שחלין ביחד בנוגע לאיסורי הנזירות. ע"פ דרך זו מוסבר למה נקטה המשנה את דינה דוקא בנזירות ולא בשאר נדרי איסור שכן דוקא איסורי נזיר חלים על איסורי נזיר ולא איסורי נדר דעלמא.

ובהתאם לדרך זו עלינו להבין את המחלוקת בין רב הונא לבין שמואל. שמואל סובר שאף הריני נזיר היום והריני נזיר היום חל ורב הונא סובר שצריך לנזור הריני נזיר היום הריני נזיר למחר. וי"ל שרב הונא סובר שנזירות חלה על נזירות רק בתוספת איסורים, ולכן צריך להוסיף יום א'. הואיל והנזירות השניה חלה להוסיף איסורי נזיר לעוד יום הוא חלה גם לענין מלאת ימים נוספת. מאידך לדעת שמואל חלה הנזירות השניה בנוגע לספירת המלאת בלי תוספת איסורי נזיר. ובכך אף מוסבר. מה שמודה רב הונא בשקבל

[57] עיין ברשימות שיעורים לשבועות ונדרים חלק א' דף י"ח וקכ"ט.

עליו שתי נזירויות בבת אחת ששתיהן חלות שכן בקבלת שתיהן בבת אחת חלות שתי הנזירויות לאסור אותו באיסורי נזיר – כי א"א להפריש ביניהן.

דף יח.

גמ'. אין שבועה חלה על שבועה. כתב הרמב"ם פ"ג מהל' נדרים (הל"ב) וז"ל כיצד יחול נדר על נדר, האומר הרי עלי קרבן אם אכלתי ככר זו הרי עלי קרבן אם אוכלנה ואכלה חייב על כל אחת ואחת וכו' עכ"ל. וכן פירש הרמב"ם את משנתנו שמדובר בנדר שני נדרים בתנאי. אך לפי"ז עולה השאלה מה פירושו דסיפא דמתני' "שבועה שלא אוכל שבועה שלא אוכל ואכל אינו חייב אלא אחת" והרי לכאורה אין כאן תנאי ואין הסיפא דומה לרישא.

והנה בדין אין איסור חל על איסור מבואר בגמרא (יבמות דף לב:) שבנוגע לקוברו בין רשעים גמורים האיסור השני כן חל. חזינן שרק לענין עונש בי"ד חל פטור של אין אין איסור חל על איסור, ואילו עצם האיסור השני חל. ועלינו לחקור בדין אין שבועה חלה על שבועה – האם חל פטור עונש בבי"ד כמו בדין אין איסור חל על איסור או אולי הוא מהווה הפקעת חלות השבועה השנית מכל וכל.

ונראה להכריע חקירה זו עפי"מ שכתב הרמב"ם בפ"ג מהל' נדרים (הל' ז') בהקשר לדין אין שבועה חלה לבטל את המצוה, וז"ל ומפני מה נדרים חלים על דבר מצוה, ושבועות אין חלות על דברי מצוה, שהנשבע אוסר עצמו על דבר שנשבע עליו, והנודר אוסר הדבר הנדור על עצמו. נמצא הנשבע לבטל מצוה אוסר עצמו וכבר עצמו מושבע מהר סיני ואין שבועה חלה על שבועה, והאוסר דבר זה בנדר זה הדבר הוא שנאסר ואותו הדבר אינו מושבע מהר סיני עכ"ל. הנה לפי הרמב"ם מתבאר דין אין נשבעין לבטל את המצוה עפ"י הדין של אין שבועה חלה על שבועה הנאמר באין נשבעין לקיים את המצוה (לעיל דף ח.). ולכאורה יפלא שהרי הנשבע לבטל את המצוה הו"ל שבועת שוא (פ"ה משבועות הלט"ו) ואילו הנשבע לקיים את המצוה אינה שבועת שוא (פ"ה מהל' שבועות הל"ט והלי"א). מוכח איפוא שלדעת הרמב"ם מצויים שני דינים: א) אין שבועה חלה בנוגע לדבר מצוה – בין לקיים ובין לבטל; ב) שבועה לבטל המצוה הו"ל שבועת שוא. לאור זה מסתבר שיסוד הדין הראשון הוא שאין אדם בעלים לישבע על עניני מצוה. ובכך מובן הביטוי שבגמרא "מושבע ועומד מהר סיני" דהיינו ששבועת הר סיני מפקיעה מצוות משבועת ביטוי. לפי"ז כשנשבע לקיים את המצוה אין השבועה חלה כלל בדומה לנשבע

לבטל את המצוה אלא שבנשבע לבטל את המצוה יש גם דין שני דהו"ל שבועת שוא.[58] ויתכן שכך הפירוש של הרמב"ם בסיפא דמשנה הנ"ל שהתנה שאם עבר על השבועה שלא יאכל יביא קרבן למדבח וחזר ונדר קרבן פעם שנית בתנאי כזה בנוגע לשבועה שניה שלא יאכל, ועבר ואכל, שאינו חייב אלא אחת. ביאור הדבר שלא עבר כלל על השבועה השניה שלא יאכל שהרי אין שבועה על שבועה חלה כלל, הואיל ואינו בעלים לישבע וכדנ"ל. ואינו דומה לדין אין איסור חל על איסור שהאיסור השני חל אלא שפטור מחיובי בי"ד. ולכן אילו בנדרים בכה"ג חייב שתים – על כל נדר ונדר שעבר עליו כשאכל. שם. גמ'. נשאל על הראשונה עלתה לו שניה תחתיה.

כתב הרמב"ם בפ"ו מהל' שבועות (הלי"ז) וז"ל שבועה שלא אוכל היום שבועה שלא אוכל היום שבועה שלא אוכל היום וכו' ונשאל על שבועה ראשונה והותרה הרי זה חייב משום שבועה שנייה וכו' נשאל על השלישית בלבד חייב משום ראשונה ושנייה וכו' אם כן מפני מה אמרו אין שבועה חלה על שבועה שאם לא נשאל ואכלה אינו חייב אלא אחת וכו' עכ"ל. ועיין בלחם משנה שם שהביא בשם הרמב"ן שחולק על הרמב"ם ולדעתו א"א לשאול על השלישית בלבד שהרי אין מתירין את הנדר עד שיחול והשלישית עדיין לא חלה, ודומה הוא לנודר לאחר זמן שכל זמן שלא חל הנדר אין נשאלין עליו (רמב"ם פ"ד מנדרים הל"ו). (עיין ברשימות שיעורים לשבועות ונדרים חלק א' דף צ"ג-צ"ז.).

ונראה ששונה נדר לאחר זמן משבועה על שבועה. בנדר לאחר זמן הפלאת הנדר אינה חשובה למעשה נדר טרם הגיע הזמן, ולפיכך אין נשאלין עליו לפני הזמן. מאידך בשבועה על שבועה חשובה השבועה האחרונה מעשה שבועה ולפיכך נשאלין עליה מיד ואף שעדיין לא חלה. משום כך פסק הרמב"ם שניתן לשאול על השבועה השלישית גם לפני ששאל על הראשונה והשניה.

סעד לדברינו מהרמב"ם פ"ט מהל' גירושין (הל"א) וז"ל המגרש את אשתו לאחר זמן קבוע הרי זו מגורשת כשיגיע הזמן שקבע והרי זה דומה לתנאי ואינו תנאי. דומה לתנאי שהיא מתגרשת כשיגיע הזמן שקבע, ואינו תנאי שהמגרש על תנאי הרי גירש וזה עדיין לא גירש עד שיגיע אותו הזמן. לפיכך המגרש על תנאי צריך לכפול תנאו וזה אינו צריך לכפול דברו ולא לשאר משפטי התנאין שבארנו. כיצד האומר לאשתו הרי זה גיטך ולא תתגרשי בו אלא לאחר שלשים יום אינה מגורשת אלא לאחר שלשים יום. ואם מת הבעל או אבד הגט או נשרף בתוך שלשים אינה מגורשת וכו' ומה בין המגרש על תנאי

[58] עיין בדף 2 במילואים לרשימות שיעורים לשבועות ונדרים חלק א' השייכים לדף ס"א בענין נשבע לבטל את המצוה.

לזה שקבע זמן לגירושין או תלאן במעשה, שהמגרש על תנאי יש שם גירושין ואינן גומרין עד שיתקיים התנאי. לפיכך כשיתקיים התנאי נתגרשה אם היה הגט קיים אע"פ שאינו ברשותה ואינה צריכה לחזור וליטלו או להיותה ברשותה אחר שתקיים התנאי שהרי הגיע לידה תחלה בתורת גירושין ואם נשאת קודם שיתקיים התנאי לא תצא כמו שבארנו. אבל התולה גירושין בזמן או במעשה לא הגיע גט לידה בתורת גירושין אלא בתורת פקדון עד הזמן שקבע או עד שתעשה המעשה. לפיכך כשהגיע הזמן צריכה להיות גט ברשותה או תחזור ותטלנו או שיהיה במקום שייחדה אותו בו אע"פ שאינו רשותה כמו שבארנו ואח"כ תתגרש בו, ואם נשאת קודם שיגיע הזמן שקבע או קדם שתעשה המעשה שתלה בו הגירושין תצא והולד ממזר שעדיין היא אשת איש גמורה ואין כאן שם גירושין עכ"ל. ביאור הרמב"ם שחלוקין גירושין על תנאי שהגירושין חלין לאחר זמן בעת קיום התנאי (וכשהתנה בתנאי "אם" ולא בתנאי "מעכשיו", עיין ברמב"ם פ"ח מהל' גירושין הל"א) מגירושין לאחר זמן. בגירושין על תנאי מעשה הגירושין התחיל משעת נתינת הגט אלא שנגמר ע"פ דין והגירושין חלין עם קיום התנאי. מאידך בגירושין לאחר זמן אף עצם מעשה הגירושין אינו כלום עד הגעת הזמן. ומשום כך בגירושין לאחר זמן האשה חייבת לחזור וליטול הגט שלא כדין גירושין על תנאי וכפי שמבואר ברמב"ם. לאור הבחנה הזאת אף מוסבר הדין שאין נשאלין על נדר שלאחר זמן קודם שהגיע הזמן כי ע"פ דין ליכא מעשה נדר לפני שהגיע הזמן ואין נשאלין כשאין מעשה נדר. מאידך בשבועה על שבועה מעשה שבועה שני קיים וניתן לשאלת חכם.

ברם עדיין לא הונח לנו פסקו של הרמב"ם בפ"ו מהל' שבועות (הלי"ד) וז"ל נשבע שלא ידבר עם פלוני ונשבע אחר כך שאם ישאל על שבועה זו ויתירה יהיה אסור לשתות יין לעולם וניחם. הרי זה נשאל על השבועה הראשונה ומתירה ואחר כך ישאל על השניה שאין מתירין נדר או שבועה שעדיין לא חלו, לפיכך אם היה עומד בניסן ונשבע שלא יאכל בשר שלשים יום מר"ח אייר וניחם אינו נשאל עד שיכנס אייר עכ"ל. והנה לפי"מ שביארנו למעלה דעת הרמב"ם שמעשה הגירושין על תנאי חשוב מעשה גירושין בשעתו אף שחלות הגירושין לאחר זמן. והרי דין שאלת חכם תלוי במעשה הנדר והשבועה ולא בחלות, ומשום כך נשאלין על שבועה על שבועה כי חשוב מעשה שבועה אע"פ שהשבועה עוד לא חלה. ובכן בדין הוא שנשאלין על שבועה על תנאי לפני קיום התנאי כי חשוב כמעשה שבועה, וקשה א"כ למה פסק הרמב"ם שאין נשאלין על שבועה על תנאי לפני שקיים את התנאי.

ונראה ליישב בהתאם לתירוץ הגר"ח זצ"ל על קושית התוספות במס' נזיר (דף יא.). שם הקשו התוס' (ד"ה דהוי מתנה וכו') על הגמרא שמשמע ממנה שיש חלות דיני תנאים בנזירות וז"ל וא"ת ותיפוק ליה דנזירות אי אפשר לקיים ע"י שליח דאמר בהמדיר (כתובות עד.) דבעינן תנאי דומיא דבני גד ובני ראובן שתקיים המעשה ע"י יהושע שהיה שליח משה והתם 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. והקשה הגרע"א זצ"ל בגליון הש"ס וז"ל ק"ל דעדיין איך יתורץ ההיא דנדרים ר"פ ואלו נדרים קונם רחיצת עולם אם ארחץ (דף פ.), הא נדרים א"א לקיים ע"י שליח וצ"ע, עכ"ל. ותירץ מרן הגר"ח זצ"ל לקושית התוס' וביאר שתנאים בנדרים ובנזירות אינם חלים מפרשת התנאים דבני גד ובני ראובן כי מאחר שנדרים ונזירות אינם חלים ע"י שליח אינם נתפסים בדיני תנאים של בני גד ובני ראובן. אלא שדין נדרים ונזירות על התנאי נלמד מדין האדם בשבועה פרט לשוגג ופרט לאונס (שבועות דף כו.). ולכן התנאי מבטל את הנדר ואת הנזירות כי על ידו חל דין האדם בשבועה.[59]

יתכן לפי"ז ששונה חלות דין התנאי בנדרים ובנזירות הנלמד מפרשת האדם בשבועה בעצם מהותו מדין התנאי של בני גד ובני ראובן בכל התורה כולה. תנאי בכהת"כ אינו משנה את גוף המעשה, שחשוב למעשה בשעתו אלא שהתנאי חל בחלות. גירושין על תנאי חשוב למעשה גירושין בשעתו אך קיום התנאי מעכב את חלות הגירושין שלא יחולו עד שעת קיום התנאי. בנדרים ובנזירות לעומת זאת חל התנאי בעצם מעשה הנדר או הנזירות שלא יחשב למעשה טרם יתקיים התנאי. דין האדם בשבועה אינו דין חיצוני בעלמא אלא דין שחל בגוף מעשה הנדר בעצמו, ובהתאם לכך לפני שיתקיים התנאי ליכא מעשה נדר. לכן פסק הרמב"ם שאין נשאלין על נדר המותנה בתנאי עד שקיים את התנאי – מאחר שבלי קיום התנאי ליכא מעשה נדר. ומשום כך השווה הרמב"ם את הנדר על תנאי לנדר לאחר זמן שכן מעשה נדר חסר בשניהם ובלי מעשה נדר אין שאלה. דרך אגב, אשר לקושית התוס' היאך חל תנאי בנזירות והרי ליתא בשליחות ומילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי נראה שניתן לחלק את הדברים שאינם בשליחות לשני סוגים. חליצה לדוגמא מופקעת משליחות ע"פ דין, ובכן חלה בה ההלכה דמילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי. מאידך נדרים אינם מופקעים משליחות ע"פ דין אלא שבהיכי תמצי א"א לנדור ע"י שליח. נדר דומה למצוה שבגופו דליתא בשליחות שהרי

[59] וצ"ל שדין דמילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי חל דוקא בפרשת התנאים של בני גד ובני ראובן ולא בתנאים בפרשת האדם בשבועה. מאידך דין אין מתנין ע"מ שכתוב בתורה חל אף בתנאים המיוסדים בפרשת האדם בשבועה עיי"ש בסוגיא במס' נזיר. ועיין בחדושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם ריש הלכות נזירות.

כששליח יניח תפילין בעד המשלח לא יקיים המשלח את המצוה כי סוכ"ס אין התפילין מונחות על גופו של המשלח אלא על גופו של השליח, והמצוה של תפילין היא שהתפילין תהינה מונחות על גופו ולא על גוף של מישהו אחר. ה"ה במעשה נדר – כי גופו של הנודר צריך להפליא את הנדר ולא גוף של אדם אחר. אמנם עצם ענין הנדר אינו מופקע משליחות. ומשום כך אין הנדר מופקע מתנאי.

ונראה להוסיף ביאור בזה לאור הנחת הגר"ח זצ"ל שחזר עליה פעמים רבות שרק הבעלים יכולים להתנות תנאי במעשיהם ולא אדם שאין לו חלות שם בעלים. דין מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי מסמן לנו את מי שאין לו חלות שם ודין בעלים, ולפיכך אינו יכול למנות שליח ובכן אי אפשר לו להתנות תנאי. בחליצה למשל אין החולץ הבעלים על החליצה, כי חליצה אינה זקוקה לדעת בעלים – פטור החליצה בא ממילא מן השמים ולא שהיבם פוטר חלוצה מכח דעת בעלים שלו ועם מעשה בעלים. סמוכין לכך הביא הגר"ח זצ"ל מחליצת קטן שכשרה אליבא דרבנן ומחליצת חרש שפסולה משום דלאו בר קריאה הוא ואין אומרים שחליצת חרש וקטן פסולה לפי שאינם בני דעת.[60] ולכן אין החליצה זקוקה לעדי קיום מדאורייתא כי דין עדי קיום בדבר שבערוה חל דוקא כשיש קיום דעת בעלים כפי שיש בקידושין וגירושין.

לפי"ז מוסבר מאד ההבדל בין חליצה לנדרים. בחליצה אין החולץ בעלים, ולכן אין בידו למנות שליח או להתנות תנאים כי אינו בעל המעשה. מאידך הנודר נדר או הנוזר נזירות ע"כ שהוא הבעלים של הנדר ושל הנזירות שהרי נדרים זקוקים לחלות שם דעת בעלים (דמופלא סמוך לאיש קובע דין דעת בעלים לענין נדרים, עיין בשיעורים ריש פרק נערה המאורסה). ומה שהנדרים אינם בשליחות הוא מדין מיוחד שנדר כעין מצוה שבגופו – כי פי השליח אינו כפי המשלח לענין הפלאה, ובכן ליכא שליחות להפליא נדרים ונזירות. ואילו בנוגע להתנאת תנאים בנדרים הואיל והנודר נחשב לבעל הנדר יש לו הכח להתנות תנאי בנדריו מדין בעל הנדר.

דף סו:

בענין גדלות ומופלא סמוך לאיש

א

כתב הרמב"ם פי"א מהל' נדרים (הל"א-ו) וז"ל קטן בן שתים עשרה שנה ויום אחד,

[60] עיין בספר הגר"ח זצ"ל על הרמב"ם הל' חליצה ויבום.

וקטנה בת אחת עשרה שנה ויום אחד שנשבעו או נדרו בין נדרי איסר ובין נדרי הקדש בודקין אותן ושואלין אותן, אם יודעין לשם מי נדרו ולשם מי הקדישו ונשבעו נדריהן קיימים והקדשן הקדש, ואם לא ידעו אין בנדריהם ובדבריהם כלום. וצריכים בדיקה כל השנה כולה שהוא שנת י"ב לקטנה ושנת י"ג לקטן. כיצד הרי שנדרו או הקדישו בתחלת שנה זו ושאלו אותן ונמצאו יודעין ונתקיים נדרן, ונדרו נדר אחר אפילו בסוף שנה זו צריכין בדיקה ואח"כ יתקיים. ואין אומרין הואיל ונמצאו יודעין בתחלת השנה אין צריכין בדיקה אלא בודקין אותן את כל השנה הזו כולה. קודם הזמן הזה אע"פ שאמרו יודעין אנו לשם מי נדרנו ולשם מי הקדשנו אין נדריהן נדר ואין הקדשן הקדש. ואחר הזמן הזה שנמצא הבן בן י"ג שנה ויום אחד והבת בת י"ב שנה ויום אחד אע"פ שאמרו אין אנו יודעין לשם מי נדרנו ולשם מי הקדשנו דבריהן קיימין והקדשן הקדש ונדריהן נדרים ואע"פ שלא הביאו שתי שערות, וזו היא עונת נדרים האמורה בכל מקום, הואיל והגיעו לשני הגדולים נדריהן קיימין, אע"פ שלא הביאו סימנין ועדיין לא נעשו גדולים לכל דבר. ודבר זה מדברי תורה שהמופלא הסמוך לאיש הקדשו ונדרו נדר, אע"פ שנדריהן קיימין אם חללו נדרן או נשבעו והחליפו אינן לוקין עד שיגדילו ויביאו שתי שערות, הקדישו ובא הגדול ונהנה מן ההקדש שהקדישו לוקה משום שנדריהם נדרים מן התורה כמו שבארנו עכ"ל. ועיין בסוגיא במס' נדה דף מה:-מז.

מהרמב"ם עולה שיש שתי הלכות במופלא סמוך לאיש שנדריו נדר: א) קודם זמנו, כלומר בשנת י"ב לקטנה ושנת י"ג לקטן שעדיין לא הגיע לשנות הגדלות אלא שקיים בשנה הסמוכה לשנות הגדלות. בשנה זו בודקין אותו, שאם יודע לשם מי נדר נדרו נדר ואם אינו יודע אין נדרו נדר; ב) לאחר זמנו, כלומר משכבר הגיע לשנות הגדלות, שהוא בן י"ג שנה ויום אחד לאיש או בת י"ב שנה ויום אחד לאשה, אך לא הביא שתי שערות, אין בודקין אותו ונדרו נדר בכל אופן.

ונראה שאליבא דהרמב"ם שרק הדין השני - כשכבר נעשה בן י"ג שנה אלא שחסרות לו ב' שערות - הוא מדאורייתא כי כבר הגיע לעונת הנדרים מן התורה ולוקין על נדריו. ואילו הדין הראשון שהוא לבדוק אותו בשנה הסמוכה לעונת הנדרים - בשנת הי"ב לקטן - הוא דין דרבנן בלבד.

סמוכין לכך יש ממה שהרמב"ם כתב בפ"ד מהל' תרומות (הל"ה) וז"ל קטן שהגיע לעונת נדרים אע"פ שלא הביא שתי שערות ולא נעשה גדול אם תרם תרומתו תרומה ואפילו בתרומה של תורה הואיל ונדריהן והקדישן קיימין מן התורה כמו שביארנו בנדרים עכ"ל. ועולה מדבריו שרק מי שהגיע לעונת הנדרים - וכפי שהגדירה בהל'

נדרים שהאיש הוא בן י"ג שנה טרם שהביא ב' שערות – תרומתו תרומה. מאידך בשנה הסמוכה לשנות הגדלות אע"פ שבודקים אותו לענין נדרים, לענין תרומה אין בודקין אותו ובכל אופן תרומתו אינה תרומה. דין הבדיקות שהוא מדרבנן לא הותקן לענין תרומה.

בדומה לכך יוצא מהרמב"ם בפ"ב מהל' נזירות (הלי"ג) בנוגע לנזירות וז"ל קטן שהגיע לעונת נדרים ונדר בנזיר הרי זה נזיר ומביא קרבנותיו, ואע"פ שעדיין לא הביא שתי שערות, כשאר הנדרים עכ"ל. משמעות הרמב"ם שרק משהגיע לעונת נדרים – שהוא בן י"ג שנה אלא שעדיין לא הביא ב' שערות – יכול לנדור להיות נזיר מן התורה (ועיין שם בהשגת הראב"ד המסופק אם כל הדין דמופלא סמוך לאיש הוא מדאורייתא או מדרבנן). ואילו בשנה הסמוכה לשנות הגדלות – בלפני זמנו – אין בודקין אותו ואינו נזיר אפילו מדרבנן.

ונראה שביסודן יש כאן שתי הלכות שונות. הדין במי שהגיע כבר לעונת הנדרים ונעשה בן י"ג שנה קובע שהוא הופך מן התורה להיות גדול לנדרים, שכן יש לו שנים הקובעות את חלות הגדלות, והוא בניגוד לדין גדול בכל התורה כולה הדורש שני דברים: א) שנים ב) סימנים (עיין ברמב"ם פ"ב מהל' אישות הל"א-כ"ג). מאידך בתוך זמנו, בשנה הסמוכה לגדלות, ההלכה היא שנדריו נבדקים, כלומר, שע"י בדיקות יש לקבע שיש לו דעת לענין נדרים, ומשנדר עם חלות שם דעת של גדול חלים נדריו. הלכה זו היא רק מדרבנן שאע"פ שחסרות השנים שתיקבע חלות השם של גדלות בגברא נדרו נדר הואיל ונדר עם דעת של נודר גדול. ברם הדין השני שהוא מדרבנן של דעת נודר מותנה בשני תנאים: א) רק בשנה הסמוכה לגדלות ניתן לבדוק אותו אם יש לו דעת נודר נכונה וקודם לכן אין סומכים על הבדיקות ואומרים שבשום אופן אין לו חלות של דעת נדר, אך דעתו היא מחשבת קטן דעלמא; ב) אפילו כשכבר נבדק ונדרו נדר ממשיכים לבודקו בכל פעם ופעם ואם נכשל בבדיקות האחרונות נדריו האחרונים אינם נדרים כי נאבדה לו הדעת המעכבת ותו הפכה כוונתו למחשבת קטן בעלמא.

ב

יש לחקור בדין גדלות דעלמא התלויה בשנים וסימנים – אם עיקר הקובע הוא הסימנים אלא שהשנים הן תנאי לקבוע שהסימנים הם סימנים ממש ולא שומא בעלמא, או"ד הגדלות נקבעת ע"י שני הדברים יחד – השנים עם הסימנים.

ולכאורה ניתן לתלות את החקירה הזו בדיון הסוגיא בנדה (דף מה:-מו.) אם תוך זמן כלפני זמן או כלאחר זמן – כלומר האם שערות שגדלו בשנה הסמוכה לשנות הגדלות סימנים הם או לא. אם תופסים שתוך זמן כלאחר זמן – כלומר שהן סימנים גם לפני שהגיע הבן לי"ג שנים – מסתבר שסימנים דעלמא חלים כסימנים מעצמם ושהסימנים מצטרפים יחד עם השנים לקבוע את חלות גדלות. מאידך אם סוברים שתוך זמן כלפני זמן, י"ל שרק הסימנים קובעים את הגדלות, ואילו השנים אין קובעות את הגדלות באופן ישיר, אך זקוקות לשנים כדי שיחשבו הסימנים לסימני גדלות ולא לשומא בעלמא. לכן דוקא סימנים שגדלו לאחר שהגיעו השנים חשובים לסימנים וקובעים גדלות.

ונראה שבזה חלוקים התוס' והרמב"ם. התוס' במס' יבמות (דף י"ב: ד"ה הרי הם כסימנים) פסקו שבנים הרי הם כסימנים אפילו נולדו תוך זמן טרם הגיעה האשה לעונת בת י"ב שנה ויום א'. מאידך הרמב"ם פסק בפ"ב מהל' אישות (הל"ט) וז"ל הבת שילדה אחר י"ב שנה אע"פ שלא הביאה סימנים לא תחתון ולא עליון הרי זו גדולה. בנים הרי הם כסימנין עכ"ל. אליבא דרמב"ם בנים הרי הם כסימנים דוקא כשילדה אותם משהגיעה לבת י"ב שנה ויום א'. מסתבר שדלעת התוס' אין השנים קובעות חלות הגדלות אלא הן מכשירות את סימני השערות. ואילו בנים אינם זקוקים להכשרן של שנים כי בנים הרי הם כסימנים בכל אופן אף כשנולדו בתוך הזמן ולפני הגעת האשה להיות בת י"ב שנה. (כי א"א לקרותם שומא בעלמא כפי שניתן לקרוא לשערות שגדלו בתוך הזמן) ולכן האשה נעשה גדולה ע"י הסימן בלחוד שנולדו לה בנים. אולם הרמב"ם סובר ששני הקובעים מעכבים בקביעת הגדלות: שנים וסימנים. ולפיכך בנים בלבד אינם קובעים אותה להיותה גדולה כשחסרות השנים. דוקא אם הגיעה כבר לגיל י"ב שנה ואז נולדו לה בנים הופכת להיות גדולה. (לפי הרמב"ם סדר הופעת שני הקובעים מעכב: קודם השנים ואח"כ הסימנים. רק משנעשה מקודם בת י"ב שנה ונולדו לה אח"כ הבנים הו"ל גדולה). המורם מזה שלהרמב"ם גדלות דעלמא נקבעת ע"י שני דברים יחד – שנים וסימנים. ולפי"ז לשיטת הרמב"ם מוסבר מאד דין עונת הנדרים, דהיינו שבנדרים שנים בלבד קובעות את חלות השם של גדלות בגברא, ואפילו בלי סימנים. בהתאם לכך משנעשה אדם בן י"ג שנה ויום א' נדריו נדרים בלי בדיקות וגם בלי סימנים כי השנים עצמן קובעות אותו מדאורייתא להיות גדול לענין נדרים.

ג

כתב הרמב"ם בפ"ב מהל' אישות (הלכ"ב) וז"ל אין סומכין על הנשים במנין השנים ולא

על הקרובים אלא על פי שנים אנשים כשרים להעיד עכ"ל. מאידך בנוגע לסימנים, פסק (שם הל"כ) וז"ל כשבודקין הבת וכו' בודקין על פי נשים כשרות ונאמנות ואפילו אשה אחת בודקת ושומעין לה אם הביאה ואם לא הביאה עכ"ל. ועולה השאלה למה בירור השנים טעון העדאת ב' עדים ואילו לבירור הסימנים דיה בנאמנות עד א' ואפילו אשה נאמנת בסימנים.

וניתן להסביר את ההבדל בכמה אופנים:

א) יתכן שלדעת הרמב"ם קביעות גדלות בגברא מהווה דבר שבערוה וזקוקה לשני עדים. אך הרמב"ם מבחין בין תפקיד השנים לבין תפקיד הסימנים בקביעת הגדלות שבגברא. הוא סובר שעיקר הקובע של גדלות הגברא הוא הגיל ולפיכך בירור השנים לגדלות טעון שני עדים כדבר שבערוה. ואילו סימנים אינם הקובעים של הגדלות ואינם כי אם תנאי בעלמא בחלות הגדלות. בירור הסימנים, איפוא, אינו דבר שבערוה אלא דבר שבאיסור ועד אחד נאמן באיסורין. ובכן הרמב"ם נאמן לשיטתו הנ"ל בעונת נדרים שהגדלות לנדרים חלה ע"י שנים בלבד כי לכל קביעות של גדלות עיקר הקובע הוא השנים.

ב) יתכן שהרמב"ם סובר שבין השנים ובין הסימנים הם דבר שבערוה וזקוקים מעיקר הדין לשני עדים ככל דבר שבערוה אלא שעד אחד נאמן לסימנים בהתאם לדין ד"כל מילתא דעבידא לאגלויי לא משקרי בה אינשי" (ראש השנה כב: בכורות לו.) ואף עד א' נאמן. וכן נימק הרמב"ם את נאמנות עד א' שמת בעלה של אשת איש (פי"ג מהל' גירושין הלכ"ט) וז"ל אל יקשה בעיניך שהתירו חכמים הערוה החמורה בעדות אשה או עבד או שפחה או עכו"ם המסיח לפי תומו ועד מפי עד וכו' שלא הקפידה תורה על העדת שני עדים ושאר משפטי העדות אלא בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בוריו אלא מפי העדים ובעדותן כגון שהעידו שזה הרג את זה או הלוה את זה, אבל דבר שאפשר לעמוד על בוריו שלא מפי העד הזה ואין העד יכול להשמט אם אין הדבר אמת כגון זה שהעיד שמת פלוני לא הקפידה תורה עליו, שדבר רחוק הוא שיעיד בו העד בשקר. לפיכך הקילו חכמים בדבר זה והאמינו בו עד אחד וכו' עכ"ל.[61] וכן הרמב"ם בנוגע לשלוחים הנאמנים בקידוש החדש (פ"ג מהל' קה"ח הלי"ד) וז"ל אין השלוחין צריכין להיות שנים אלא אפילו אחד נאמן, ולא שליח בלבד אלא אפילו תגר משאר העם שבא כדרכו ואמר אני שמעתי מפי בית דין שקדשו את החדש ביום פלוני נאמן ומתקנין את המועדות על פיו שדבר זה דבר העשוי להגלות ועד אחד כשר נאמן עליו עכ"ל.

[61] עיין במש"כ ברמב"ם מהדורת פרנקל בספר הליקוטים ובספר המפתח על הלכה זו.

ג) מהרמב"ם בהל' קידוש החדש הנ"ל משמע שמעיקר הדין היינו מצריכים שני עדים להעיד על קביעת הב"ד של החדש אלא שע"א נאמן מדין "מילתא דעבידא לאגלוויי". ועלינו להבין ע"פ איזה יסוד זקוקה קביעת הב"ד לשני עדים. וכן יש לעמוד על מש"כ הרמב"ם בהל' אישות (פ"ב הלכ"א-כ"ב) וז"ל כל השנים האמורות בבן ובבת ובערכין ובכל מקום אינן לא שני הלבנה ולא שני החמה אלא שנים של סדר העיבור שהן פשוטות ומעוברות ע"פ ב"ד כמו שהם קבועין אותן וכו' אין סומכין על הנשים במנין השנים ולא על הקרובים אלא על פי שנים אנשים כשרים להעיד עכ"ל. ומשמעות הרמב"ם שלאו דוקא קביעת גיל הגדלות שבגברא זקוקה לשני עדים אלא כל בירור שנות אדם ואף בירור שנותיו של אדם לענין ערכין זקוק לב' עדים. והרי ערכין הו"ל דבר שבאיסורין בעלמא והיה בדין איפוא שיהיה עד א' נאמן בו כשם שנאמן באיסורין בכל התורה כולה. אך נראה מכאן שלהרמב"ם גזה"כ היא שכל בירור זמן ושנים בכהת"כ זקוק להעדאת שני עדים. ובהתאם לכך שנות האדם לענין חלות גדלות, שנות האדם לענין ערכין, ובירור זמן קדוש החדש ע"י שלוחי ב"ד וכדומה כולם זקוקים להעדאת שני עדים ועד א' בעלמא פסול ואינו נאמן. יתכן שהמקור לכך הוא ראיית הלבנה בקה"ח שצריכה שני עדים (פ"ב מהל' קה"ח הל"א וע"פ הגמרא בר"ה דף כ"ב.) וסובר הרמב"ם שה"ה לבירור זמן בכהת"כ שזקוק לב' עדים.

ד

שיטת הרמב"ם בנוגע לבגרות שונה מראשונים אחרים. לפי ראשונים אחרים (עיין בסוגיא בקידושין דף ע"ט. ובתוס' נדה דף מז. ד"ה איזהו סימניה) גם בגרות תלויה בהבאת סימני בגרות יחד עם הזמן של ו' חדשים. אולם הרמב"ם פסק לכאורה שבגרות תלויה אך ורק בזמן וז"ל בפ"ב מהל' אישות (הל"ב) ומאחר שתביא סימן התחתון תקרא נערה עד ו' חדשים גמורים, ומתחלת יום תשלום הששה חדשים ומעלה תקרא בוגרת, ואין בין נערות לבגרות אלא ו' חדשים בלבד עכ"ל. ויוצא לפי"ז שענין סימני עליון מתפרש רק כהוכחה שהיו בה ב' שערות דנערות אלא שנשרו – עיין בפ"ב שם הל"ז-ח' – אבל אינם סימני בגרות.

אמנם נראה שגם אליבא דרמב"ם תלויה בגרות בסימנין ולא בזמן בלבד. הנה בנוגע לשאר שיעורי זמן כגון הזמן של י"ב שנה לנערה מצריך הרמב"ם שתהיה בת י"ב שנה ויום א' (שם הל"א). פירוש הדבר – מאחר שביום הנוסף חל דין מקצת היום ככולו – הזמן של י"ב שנה צריך להיות זמן שלם. ודוקא משנשלמו כל י"ב השנים וברגע הראשון המתחיל

את שנת הי"ג נעשה נערה. וכן פסק הרמב"ם בנוגע לבן שנעשה גדול רק מבן י"ג שנה ויום א'. אך צ"ע, שהרי מהרמב"ם (שם בהל"ב הנ"ל) משמע שנעשה בוגרת בתחילת היום האחרון של ששה החדשים, כי הזמן הקובע הוא ו' חדשים בלבד ולא ו' חדשים ויום א', ויוצא שאין צריכים ו' חדשים שלמים שכן ביום האחרון של ו' החדשים חל דין מקצת היום ככולו והופכת להיות בוגרת בתחילת אותו היום האחרון של ו' חדשים ולא משנשלמו ו' החדשים. ועלינו לבאר את טעם ההבדל בין הזמן של בגרות שהוא ו' חדשים בלבד בלי יום א' נוסף לבין שיעור הזמן של נערות שהוא י"ב שנה ויום א' דהיינו י"ב שנים שלמות ומשנכנסה כבר לתחילת שנת הי"ג.

ויתכן שבנערות הזמן קובע את הגדלות כמו הסימנים, ובכל מקום שיש שיעור זמן הקובע בפני עצמו צריך הזמן להיות שלם, ובכן מוסיפים יום אחד כדי שי"ב השנים תהיינה שלמות, ורק בתחילת שנת הי"ג נעשה נערה. וכן בן אינו נעשה גדול עד שיגיע לתחילת שנת י"ד – בזמן של י"ג שנה ויום א'. מאידך ו' החדשים שבין נערות לבגרות אינם חלות דין זמן הקובע את הבגרות בפני עצמו אלא שסימני הנערות שהתבגרו במשך ו' חדשים עושים אותה בוגרת. הסימנים הם הקובעים של בגרות, והזמן אינו אלא שיעור בהתבגרות הסימנים מלהיותם רק סימני נערות ולהחשיבם כסימני בגרות. (ועיין בלשון המשנה בנדה דף מז. המכנה לבגרות כ"צמל" ר"ת יצתה מלאה – כלומר שנתבגרו סימניה) ומאחר שהזמן של ו' חדשים אינו קובע את חלות בגרות בפני עצמו אלא שיעור בהתבגרות הסימנים, והסימנים הם הקובעים את חלות הבגרות שבגברא, אין ההלכה דורשת להוסיף יום א' על ששת החדשים, וששה חדשים פשוטים מספיקים וביום האחרון של ו' החדשים חל דין מקצת היום ככולו וכבר מתחילת היום האחרון של ו' החדשים נעשה בוגרת.

מתני', אביה ובעלה מפירין נדריה. פסק הרמב"ם בפי"ב מהל' נדרים (הל"א) וז"ל כל הנדרים והשבועות האב מפר ביום שמעו. שנאמר כל נדריה ואסריה, אבל הבעל אינו יכול להפר אלא כל נדרים ושבועות שיש בהן עינוי נפש או שהן בדברים שבינו לבינה וכו' עכ"ל. הר"ן (לקמן דף סח.) חולק על הרמב"ם וסובר שאף האב אינו מפר אלא נדרי עינוי נפש ונדרים שבינו לבינה. ועלינו לנמק את הבחנת הרמב"ם בין הפרת האב לבין הפרת הבעל.

יעויין במס' נדה (דף מו:) שהגמרא מקשה, אם מופלא סמוך לאיש דאורייתא היאך יכול בעל שנשא יתומה בנשואי מיאון מדרבנן להפר נדריה. והגמ' משיבה "כדרב פינחס משמיה דרבא כל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת". כמו"כ מבואר לקמן (דף עג:)

בנוגע לארוס שנתחייב במזונות ארוסתו שמפר את נדריה לבדו. ונראה שאין כאן אומדן דעת בעלמא כי אילו כך למה יחולו כל ההלכות דהפרה - שמפר דוקא ביום שמעו וחייב להשתמש בלשון הפרה דוקא וכו'. אלא שהגמרא מגדירה את חלות הדין של הפרת הבעל דעלמא שאינה זכות בעלמא אך התורה צירפה את דעת הנודר של האשה לדעת בעלה המפרנסה, ולכן יש לו זכות הפרה שכן האשה סמכה את דעתה לדעתו בשעת נדרה. והואיל וההלכה של הפרת הבעל מיוסדת בכך שדעת האשה סומכת על דעת בעלה קבעה התורה שההלכה חלה דוקא בנדרי עינוי נפש ונדרים שבינו לבינה כי הנדרים האלה נוגעים אליו ועל דעתו היא נדרה. מאידך דין הפרת האב אינו תלוי בסמיכת דעת הנודרת אלא בכך שדין תורה הוא שהנודרת ברשות אביה והאב נחשב לבעל הנדרים של בתו. ומאחר שבתו נמצאת ברשותו ביד האב להפר את כל נדריה כולל אלה שאינם נוגעים אליו.

ויתכן לאור זה שהפרת הבעל שונה בעצם דינה מהפרת האב. יסוד הדין של הפרת הבעל הוא חלות דין מתיר - שמאחר שהאשה סמכה דעתה לדעתו העניקה לו התורה הכח להתיר איסור נדרה. ואילו זכות הפרת האב שהיא מחמת שהבת ברשותו מהותה שהאב עוקר את עיקר מעשה הנדר מכאן ולהבא ועוקר את עצם חלות הנדר מבתו.[62]

והנה להלכה שאין האב מפר נדרי בתו הנשואה כתב הר"ן (דף סז: ד"ה ואיבעית אימא הויה וכו') שני טעמים וז"ל נימא דבין בקדושין בין בנשואין אביה ובעלה מפירין נדריה ליתא דפשיטא לן דכיון שנשאת שוב אין לאביה רשות בה, ועוד דהא כתיב ואם בית אישה נדרה דאלמא בעל מיפר לחודיה עכ"ל. ויתכן שחלוקים שני הטעמים ביסוד כח הפרת האב. אליבא דטעם הראשון בר"ן כח הפרת האב מיוסד במה שבתו נמצאת ברשותו והפרת נדרים בכלל הדברים שבדין כל שבח נעורים לאביה (עי' קדושין ג:).[63] ולפיכך אין האב מפר לנשואה שכן יצאה מרשותו (עי' בבפרש"י בקידושין שם). ויוצא שכח הפרת האב בבתו הקטנה והנערה הוא מדין רשותו בכהת"כ בבתו. מאידך אליבא דטעם השני שבר"ן האב אינו מפר את נדרי בתו הנשואה ע"פ גזיה"כ מיוחדת "ואם בית אישה נדרה". מסתבר, איפוא, שלדעתו האב רשאי להפר את נדרי בתו לא משום שהבת נמצאת ברשותו אלא שמפר ע"פ גזיה"כ מיוחדת לענין הפרת נדרים (בדומה לכח הבעל וכדנ"ל) וע"ז באה גזיה"כ אחרת שאינו מפר את נדרי בתו הנשואה.

[62] ע"ע בספר רשימות שיעורים לשבועות ונדרים חלק א' דף צ"ט - ק'.

[63] עיין בגמרא בקידושין (דף ג:) ובכתובות (דף מו:) שדנים האם דין כסף קידושין לאביה נלמד מזכותו להפר את נדריה, והגמרא מבחינה "ממונא מאיסורא לא ילפינן".

ומפורסמת המחלוקת בין רש"י לבין התוס' אם אב מקבל את גיטה של בתו הקטנה הנשואה. רש"י (ביבמות דף ק"ט. ד"ה קטנה ובסנהדרין דף סט. ד"ה קנאה) סובר שאב מקבל את הגט של בתו הקטנה הנשואה, ולתוס' (בקידושין דף י. ד"ה ומקבל וכו') אינו מקבל גיטה של בתו הקטנה הנשואה. לדעת רש"י לכאורה אין הנשואין מוציאים את בתו הקטנה מרשות האב לגמרי ונשארת ברשותו לענין גט, ולא יתכן, איפוא, הטעם הראשון שבר"ן שאמר שהנשואין מוציאים את הבת מרשות אביה לכל הדברים.

אך ניתן לדחות ולומר שקבלת האב של גט בתו הקטנה הנשואה אליבא דרש"י אינה מחמת שהיא נחשבת עדיין ברשותו לענין גיטין. אך עצם חלות האישות שבקטנה אחרת מאישות דעלמא, כלומר שהאישות של קטנה משתייכת לאביה ע"פ הלכה מיוחדת. לפיכך סובר רש"י שהאב מקבל את גטה אע"פ שיצאה לגמרי מרשות אביה. סמוכים לכך מהמבואר במס' קידושין (דף י"ט.) שאין אישות לקטן ע"פ גזיה"כ אשר ינאף את אשת איש פרט לאשת קטן. וגזיה"כ חלה אף לקטן בן ט' שנים שייבם את יבמתו. אליבא דרש"י (שם) ייבום דקטן קונה ונעשה אשתו לכל דבר מדאורייתא אך גזיה"כ היא שאם זנתה פטורה ממיתת בי"ד. ואילו התוס' סוברים שאין חלות אישות לקטן ואינו קונה אותה לשום דבר מדאורייתא. יוצא איפוא שלשיטת התוס' קטן אינו בר אישות כלל. אמנם לפי רש"י קטן בר אישות הוא אלא שאינו יכול לעשות מעשה קידושין דעלמא מאחר שאינו בן דעת. ובכן יבום קטן חל מדאורייתא הואיל ויבום אינו זקוק לדעת כדי שיחול. לפי התוס' יתכן, שמאחר שקטן מופקע מחלות אישות בכלל ה"ה בקטנה. ואישות חלה בקטנה רק בצירוף עם האב. האב אינו רק זה שמפעיל את דעת הקידושין עבור בתו הקטנה אלא גם מצטרף בחלות הקידושין כדי שהאישות תחול למרות שקטנים בעלמא אינם בני אישות. לאור זה מוסברת שיטת רש"י שהאב מקבל את גט בתו הקטנה משנשאת כי עצם חלות האישות בבתו מצורפת אליו שלא כמו האישות באשת איש דעלמא אלא כחלות מיוחדת של אישות בקטנה.[64]

אך ניתן לבאר רש"י באופן אחר והוא שהאב מקבל את גיטה של בתו הקטנה הנשואה משום שלענין גט עדיין נחשבת ברשותו, ובכל זאת יצאה מרשותו לענין הפרת נדרים אליבא דטעם הראשון שבר"ן הנ"ל. בנוגע לנדרים הכניסוה הנשואין לרשות הבעל, ובכן רשות הבעל של הנשואין מפקיעה ממנה את רשות האב וכדין הבעל בנשואתו בכהת"כ. ואילו זכות קבלת גיטה אין לה קשר לרשות וזכויות של הבעל בנשואתו, ולענין קבלת גיטה נשארה ברשות האב והוא מקבל את גיטה.

[64] אך קשה שהרי רש"י עצמו סובר שיש אישות לקטן, ומ"ש קטנה מקטן.

ב

שיטת הרמב"ם היא שהאב מפר כל נדרי בתו ואילו הבעל אינו מפר אלא נדרי עינוי נפש ודברים שבינו לבינה. ויש לחקור בנערה המאורסה שאביה ובעלה מפירין נדריה ביחד מהו דין הנדרים שאינם נדרי עינוי נפש ולא דברים שבינו לבינה. הואיל ואין הארוס יכול להפר נדרים כאלה, האם האב מפר בלי הארוס או"ד אין בכחו להפר בלי הארוס. הנצי"ב זצ"ל סובר שהאב אינו מפר נדרים אלו. ובהגהות מיימוניות (פי"ב מנדרים הל"א) כ' וז"ל וה"ר יחיאל חילק קודם שנתארסה מפר כל נדריה אבל נתארסה ומת הבעל וחזרה לרשותו אז אינו מפר אלא נדרי עינוי נפש עכ"ל. חידוש גדול השמיע לנו רבנו יחיאל שהואיל וכח האב הצטמצם ע"י האירוסין להפר עם הארוס רק נדרי עינוי נפש ודברים שבינו לבינה ולא נדרים אחרים, משמת הארוס ונתרוקנה לרשות האב נשאר הדין שהאב מפר רק נדרי עינוי נפש ודברים שבינו לבינה בלבד כמו בזמן שהארוס היה שותפו בחיים.

אך לפי דעת הרשב"א שהבאנו להלן בשיעורים (דף סז. ר"ן ד"ה וחזר המקיים) שעיקר כח ההפרה בנערה המאורסה נמצא אצל האב ודין הארוס הוא רק לעכב את הפרת האב, מסתבר שכשמת הארוס חוזר האב ומפר כל נדרי בתו כולל אלו שאינם עינוי נפש או בינו לבינה כדינו בבתו דעלמא בלי ארוס. ויתכן אליביה שגם בחיי הארוס מפר האב שאר נדריה לבדו – עאכ"ו אחרי מיתת הארוס. מאידך הגה"מ סובר שנערה המאורסה נמצאת ברשות האב והארוס ביחד ואין לאב כח הפרה יותר ממה שיש לארוס, וכשהארוס מת ונתרוקנה לרשות האב לא נתחזק כח הפרה של האב ממה שהיה לו קודם עם הארוס. לכן אין האב מפר אלא נדרי עינוי נפש ודברים שבינו לבינה כמו שהיה מפר כשהיה שותף של הארוס.

דף סז.

רש"י ד"ה דמהו דתימא וכו'. ז"ל דהא עקריה בחרטתו והואיל דלאו קיום הוא הא דאיתשיל עליה כי הפר לה דמי ואינו צריך להפר יותר קמ"ל עכ"ל. הה"א טעונה ביאור. והנה עלינו לחקור בדין הקמה – אם הוא רק מעשה בעלמא המונע הפרה או"ד חלה בעצם הנדר, ומשתנה גוף הנדר ונקרא בשם נדר מוקם. ונראה שרש"י סובר שהקמה אינה מעשה בעלמא אלא היא מחילה חלות בעצם הנדר שיקרא בשם נדר מוקם, ובכן

סד"א כשנשאל על ההקמה הו"ל שאלה על חלות שם נדר מוקם וליחשב כהפרת גוף הנדר קמ"ל דלא.

וברש"י לקמן (דף סט. ד"ה ואין נשאלין וכו') כ' וז"ל ע"א יש שאלה בהקם שקיים לה הבעל או האב הנדר ואח"כ הלך ונשאל עליו לחכם והתירו החכם מי אמרי' דכיון שקיים את הנדר שוב אין נשאלין עליו ולא הוי שאלה מעליא או דלמא כיון שהתירו חכם בטלה הקמתו וביטל הנדר עכ"ל. ונראה שרש"י לשיטתו שהקמה מהווה חלות בגופו של הנדר ונתעורר איפוא ספק בגמרא אם גם נדר מוקם ניתן לשאלת חכם או"ד נדר בעלמא ניתן לשאלת חכם ולא נדר מוקם המהווה חלות נדר אחרת.

שם. ר"ן ד"ה וחזר המקיים. הר"ן מבאר את ההבדל בין קידושין על תנאי ובין הפרת א' בלי הפרת השני וז"ל דקידושין מתוך שהוא מעשה גמור אע"ג דכל זמן שלא התירה לא חיילי כי התירה אמרינן דאיגלי מילתא דמעיקרא חיילי אבל הפרה דחד מהני קלשה לה טפי דבאפי נפשה לאו מידי היא אלא בצירופא דאידך וכו' עכ"ל. נראה שר"ל שקידושין על תנאי נחשבין בכל אופן למעשה קידושין. התנאי קובע רק את חלות הקידושין, ולכן שאלת חכם מועלת שהקידושין יחולו. ואילו הפרת הבעל בלי הפרת האב אינה אפילו מעשה הפרה ולכן אין שאלת החכם מועילה להציל את מעשה ההפרה שנתבטל בשעתה.

אמנם הרמב"ם הסובר שאף אחרי השאלה אין ההפרה השניה מועילה נראה שדעתו שאין אדם מפר פעמיים ומאחר שההפרה הראשונה לא הועילה כי הקמת השני בטלתה שוב אינו מפר כי יש לאדם רק זכות אחת להפר ואינו יכול להפר הפרה אחרי הפרה.[65] והנה הרשב"א כתב וז"ל וי"ל ויקיים א' דקאמר היינו דוקא אב ומאי אחד מיוחד שבהם והיינו אב וכו' וטעמא לפי שהורע כח הבעל ואין הפרתו כלום אלא כשהיה האב ראוי להפר שאין הבעל מיפר אלא בשותפות עכ"ל. אליבא דהרשב"א המפר העיקרי של נדר נערה המאורסה הוא האב. דין הפרת הבעל הוא לעכב, כלומר, שהבעל צריך להסכים עם הפרת האב ע"י הפרה משלו. לפיכך דין השאלה תלוי במי המפר ומי המקיים. אם הבעל הפר והאב הקים הקמת האב הפקיעה לגמרי את מעשה הפרת הבעל וא"א לשאלה להחזירה וכפי שביאר הר"ן. מאידך כשהפר האב והקים הבעל אף שלא חלה

[65] לפי"ז יוצא שהרמב"ם סובר שהפרת הא' בשעתה חשובה למעשה הפרה ואף בלי הפרת השני, ולכן מאחר שההפרה הראשונה לא חלה שוב אינו יכול להפר מכיון שאין הפרה אחרי הפרה - שלא כר"ן הסובר שההפרה הראשונה בשעתה לא חשובה למעשה הפרה כלל. ובנוגע לקושית הר"ן מקידושין י"ל דהרמב"ם סובר שמחמת שבשעת ההקמה היה הפסק בין הפרת האב לבין הפרת הבעל שאלת החכם לאח"כ לא יכולה ליצור הצירוף ביניהן ומאחר שאין הפרה אחרי הפרה א"א לשניהם להפר הנדר ביחד (בשם מו"ר זצוק"ל). ועיין בשיעורים לקמן (דף עא.) ד"ה הן הן דברי ב"ש וכו'.

ההפרה בכל זאת הפרת האב חשובה למעשה הפרה כי האב הוא עיקר המפר דנדרי בתו נערה המאורסה והקמת הבעל רק עכבה את חלות הפרת האב. ולכן כשחזר הבעל ושאל על הקמתו מצטרף מעשה הפרת האב עם הפרת הבעל להפר את הנדר.
ברם מתבקש העיון בזה שהרי לקמן (דף סח.) בסוגית מיגז גייז או מיקלש קליש אין הגמרא מבחינה בין הפרת האב לבין הפרת הבעל ולפי שיטת הרשב"א מסתבר שהפרת הבעל בעצמה אינה מחילה חלות כלל ודוקא הפרת האב לבדה מקלישה או מגיזה את הנדר – וצ"ע.

דף סח.

גמ'. דבי ר' ישמעאל תנא. יתכן שקיימת נ"מ בין דרשת רבא לבין תנא דבי ר"י בנוגע לדעת הרשב"א הנ"ל שעיקר המפר בנערה המאורסה הוא האב והפרת הבעל חלה כמעכב בהפרת האב. דרשת רבא מיוסדת בדין ו"ו מוסיף על ענין ראשון (עיין בר"ן) ומסתבר איפוא שעיקר כח ההפרה הוא של הפרת האב. ואילו בדרשת תנא דבי ר"י משוה הפסוק את האב עם הבעל ויוצא שלשניהם יש אותו כח הפרה בנדרי נערה המאורסה.
אולם הר"ן כתב (ד"ה ולתנא דבי ר"י וכו') וז"ל וכ"ת וכו' דתנא דבי ר"י וכו' ארוס מיפר בקודמין מנא ליה י"ל דמשמע ליה דלא בעי קרא דנהי דמיעט קודמין גבי בעל היינו משום דליתיה לאב וכו' אבל ארוס דמיפר בשותפותיה דאב אפילו בקודמין מצי מיפר דלגבי אב ליכא קודמין החכם הותיק ה"ר שמואל ז"ל עכ"ל. אליבא דר"ש גם לפי תנא דבי ר"י נובע כח הבעל להפר מהאב ולפיכך מפר בקודמין כמו האב. ויוצא לדעת ר"ש ההיפך מהנ"ל כי לתנא דבי ר"י כח הבעל נובע מהאב ואילו אליבא דלישנא קמא הארוס מפר בפני עצמו ומשום כך צריכים גזיה"כ ללמדנו שמפר בקודמין ואין שותפות האב מועלת עבור הבעל.
שם. ענין בעל מיגז גייז או מקליש קליש
א

עולה השאלה, למה תפסה הגמרא כדבר פשוט שכל הפרה בפני עצמה חלה להתיר את הנדר במקצת; למה לא הציעה שההפרה הראשונה אינה חלה כלל להתיר עד שהיא מצטרפת עם ההפרה השניה. ונראה שמאחר שיסודה של הפרה שהיא מתירה נדר מסתבר שההפרה הראשונה חלה בשעתה ולא שתחול להתיר לאח"ז.
ב

עיין בר"ן ד"ה ואי אמרת מקליש קליש שכתב שה"ה לענין שבועה שיש ספק אם בעל מיגז גייז או מקליש קליש. ועלינו להבין, התינח קונמות המהווים איסור חפצא שייך בהם דין מיגז גייז – שכזית א' הותר ע"י ההפרה וכזית שני נשאר באיסורו. ברם שבועות מהוות איסורי גברא וכיצד תחול ההפרה בנוגע לכזית א' משני הכזיתים. ועוד עלינו להבין היאך שייך מיגז גייז לענין איסורי נזירות. ונראה שגדר דין מיגז גייז הוא שחלות ההפרה משנה את שיעור האיסור. יסוד הדין הוא שהאיסור מתהפך להיות חצי היתר וחצי איסור בכמות ובכן כדי שילקה צריך לאכול פי שנים של השיעור הראשון. ודין זה שייך בכל דבר שיש לו דיני שיעורין כולל נזירות ושבועות.

ברם עדיין לא הונח לנו כי היאך יחול דין מיגז גייז בשבועה שלא תאכל משהו או בשבועה בקום ועשה לעשות איזה דבר כמו בשבועה שיזרוק צרור לים. לכאורה באופנים האלה מאחר שאין בשבועה שיעור ואין השבועה ניתנת לחלוקת האיסור שלה לחצאין – לחצי כמות היתר וחצי כמות איסור – ההפרה הראשונה אינה חלה כלל בשעתה וחלותה תלויה עד ההפרה השניה ואז היא חלה יחד עם ההפרה השניה. אולם זה נוגד למה שאמרנו למעלה (באות א') שמסתבר שהפרה חלה בשעתה ולא לאחר זמן. ואחרי העיון נראה שיתכן שבשבועות שאין בהן שיעור, אמנם ההפרה הראשונה חלה בשעתה, אך לא לשנות את השיעור שכן ליכא שיעור, אלא היא חלה לפטור את האשה ממלקות ואח"כ מצטרפת עם ההפרה השניה להתירה לגמרי. ודומה שעצם חלות הדין דמיגז גייז הוא שהיתר ואיסור מעורבים זה בזה. קודם ההפרה היה כולו אסור אך ההפרה מחילה חלות של חצי היתר וחצי איסור. ובכן בנדרים ושבועות עם שיעורים חלה ההפרה בכמות השיעור והואיל ואחרי ההפרה מצויים חצי היתר וחצי איסור שני כזיתים מהווים כזית של איסור. בשבועה בלי שיעורין, לעומת זאת, חלה ההפרה להפוך כל משהו ומשהו לחצי היתר וחצי איסור. ועולה שאין החפצא מהווה חפצא של איסור שלם שהרי קיימת סתירה בחפצא במה שהוא בב"א מותר לחצאין ואסור לחצאין, ולפיכך אין האשה לוקה כשעברה על השבועה.

והנה בכל שיעורי התורה – כגון באכילת כזית חלב – י"ל שפחות מכשיעור אינו חפצא של איסור, ואיסור חצי שיעור איסור מחודש ושם איסור לעצמו הוא (עיין ברשימות שיעורים לשבועות ונדרים חלק א' בענין חצי שיעור – רפ"ג דשבועות). יוצא ששיעור כזית דעלמא מצטרף מאכילות רבות של פחות פחות מכשיעור, שכל אכילה ואכילה לחודה אינה אכילת איסור שהרי מבחינת חלות שם האיסור כל משהו ומשהו מותר –

ובכל זאת מצטרפות האכילות לשיעור כזית איסור שלוקין עליו. הוא הדין בנדר שיש בו חלות של שיעורין, והפר האב בלי הארוס, הופך החפצא להיות חצי היתר וחצי איסור, אך כשאכלה ב' כזיתים יש צרוף לשעור של כזית. מאידך בשבועה ונדר בלי חלות שיעורין עצם החפצא אחרי הפרת האב הוא חצי היתר וחצי איסור – ובלי דין צרוף שיעור כזית – ומשום כך גופו של האיסור נחלש ואין בו מלקות.

שם. ר"ן ת"ש אימתי וכו'. וז"ל כיון שכבר הפר אי אפשר דלהוי גבי בעל כהקמה אע"פ שנתבטלה הפרתו דהא מ"מ גלי אדעתיה דלא ניחא ליה בההוא נדרא ומאי הוה ליה למעבד עכ"ל. ונראה דאליבא דההסבר הראשון בר"ן שתיקה ביום שמעו מחילה הקמה כי ע"י שתיקתו מגלה דעתו שרוצה להקים. וכמו"כ כתב הר"ן לקמן (דף עט. ד"ה הפר בלבו). ובאופן דידן שהבעל הפר לה ומת א"א לומר שהקים שהרי הפר וגילוי דעתו מפורשת שלא רוצה קיום. מאידך אליבא דסברת "ומאי הוה ליה למעבד" הקמת יום שמעו חלה מעצמה בלי גילוי דעת. ועכ"ז הקמה לא יכולה לחול בעל כרחו של הבעל, ומאחר שבאופן דידן הפר לה הקמה לא תחול בעל כרחו. ועיין לקמן בשיעורים (דף ע"ח:) בסוגית השותק ע"מ למיקט.

דף סט.

גמ'. א"ר נתן וכו'.

בביאור הגמרא רבו השיטות:

א) פרש"י. כתב רש"י אליבא דב"ש וז"ל חוזר האב ומיפר חלקו של בעל ואין צריך להפר חלקו הואיל וכבר הפר. ב"ה אומרים אין יכול להפר חלקו של בעל בלבד אא"כ חוזר ומיפר חלקו עמו משום דסבירא להו מקליש קליש היכא דהפר חד בלא חבריה ואכתי הוי הנדר שלם אלא שאין איסורא חמור כבתחלה וכיון דאכתי הנדר שלם הוא מיבעי ליה לבטל חלקו וחלק הבעל דנתרוקנה רשותו לו. וב"ש סברי מיגז קא גייז, כי קדם האב והפר חלקו חתכו לשנים ונתבטל חציו ועדיין חציו קיים וכשמיפר עכשיו חלקו של בעל הוי שלו מופר עכ"ל.

לפי פירש"י ניתן לחקור אם הפרת הבעל משתייכת לאיסורי הנדר או למעשה הנדר. בפשטות מכיון שלפי מסקנת הגמ' במס' נזיר (דף כ"ב.) הפרת הבעל מיגז גייז – והאשה שנדרה בנזיר ושמעה חבירתה ואמרה ואני ובא בעלה של ראשונה והפר לה שהראשונה מותרת וחבירתה שהתפיסה בה אסורה (וכן פסק הרמב"ם פי"ג מנדרים הלט"ו), כלומר

שחלות ההפרה מכאן ולהבא, ובכן ההתפסה שלפני ההפרה עדיין קיימת – מסתבר שההפרה משתייכת לאיסורי הנדר ולא למעשה הנדר.

אמנם הרמב"ם כתב בפי"ג מהל' נדרים (הל"ב) ז"ל וכיצד מפר אומר מופר או בטל או אין נדר זה כלום וכיוצא בדברים שענינם עקירת הנדר מעיקרו וכו' אבל אם אמר לה אי אפשי שתדורי או אין כאן נדר הרי זה לא הפר, וכן האומר לאשתו או לבתו מחול לך או מותר לך או שרא לך וכל כיוצא בענין זה לא אמר כלום, שאין האב והבעל מתיר כמו החכם אלא עוקר הנדר מתחילתו ומפירו עכ"ל. עיין בכסף משנה שתמה על הרמב"ם שהרי במש"כ שהבעל עוקר את הנדר מתחילתו והרי דבר זה מתנגד לפסקו בהתפסה שבעל מיגז גייז את הנדר מכאן ולהבא ולא למפרע וחכם דוקא הוא שעוקר את הנדר למפרע כשמתירו. והסביר הכסף משנה וז"ל ועקירת נדר שהזכיר רבינו גבי בעל היינו שחל הנדר והבעל בהפרתו עוקרו ומבטלו ומאי דאיבעיא לן בעל אי מיעקר עקר או מיגז גייז על הקדמת מ"ש רבינו שהבעל עוקר הנדר מעיקרו ומפירו שייך למיבעי הכי אי אמרי' דעקירה ממש עקר ליה שע"י שמבטלו משוי ליה כאילו לא היה או"ד נהי דעוקרו מעיקרו ע"י הפרתו מיהו לא משוי ליה כאילו לא היה אלא כאילו חל הנדר והוא מבטלו ועוקרו ולזה קורא מיגז גייז והשתא אתי שפיר דברי רבינו עם פשיטותא דפשטינן דבעל מיגז גייז כנ"ל לדעת רבינו. אבל דעת הרא"ש בפסקיו ס"פ נערה המאורסה דחכם עוקר הנדר מעיקרו לגמרי והבעל אינו מפר אלא מכאן ולהבא הילכך אם עברה על נדרה ואח"כ הפר לה בעלה לוקה משא"כ בחכם וכך הם דברי תשובות להרמב"ן סי' י' עכ"ל. ביאור הכ"מ לשיטת הרמב"ם אינו כ"כ ברור שכן בפשטות גם הרמב"ם יסכים להרא"ש והרמב"ן שהפרת הבעל חלה מכאן ולהבא דוקא ואם עברה על נדרה ואח"כ הפר לה בעלה לוקה, ואילו מהכ"מ עולה שלדעת הרמב"ם האשה אינה לוקה כי הבעל עקר הנדר מעיקרו. וההבדל בין הפרת הבעל לבין התרת החכם הוא בנוגע להתפסה כי הבעל אינו עוקר את מעשה הנדר מעיקרו אלא איסורי הנדר והתפסה חלה איפוא במעשה הנדר ואילו חכם עקר את מעשה הנדר ואין התפסה חלה.[66]

אך נלע"ד שכוונת הרמב"ם היא אחרת. הרמב"ם יסכים לרא"ש והרמב"ן שחלות ההפרה מכאן ולהבא, אלא שלדעתו מעשה ההפרה צ"ל הפרה במעשה הנדר ולא הפרה באיסורי הנדר. הרי שורש דין דהפרה הוא שכל הנודרת על דעת בעלה נודרת (נדה מו:), דהיינו שהבעל נחשב לבעל הנדר מעיקר מעשה הנדר ועצם הנדר של האשה תלוי בו, ובהתאם לכך קבעה התורה שאם מקפיד על שנדרה והפר לה הנדר מופר. אליבא דרמב"ם ליכא

[66] עיין ברשימות שיעורים לשבועות ונדרים חלק א' דף י' - י"ט.

הפרה אא"כ יקפיד הבעל קפידה גמורה על עצם מעשה הנדר שנדרה – שתהיה קפידה דמעיקרא. ואילו יאמר הבעל ביום שמעו – אמנם ניחא לי במה שנדרה ונאסרה בנדר עד כאן, אלא שמכאן ואילך מקפיד אני שלא תיאסר עוד בנדר הזה אין זו הפרה. זהו אף יסוד הדין שאין הבעל מיפר בקודמין (לקמן דף עב.). הואיל ובשעת הנדר לא היתה אשתו לא התייחס אליו מעשה הנדר שלה בשעה שנדרה ואינו נקרא בעל הנדר וגם אין בידו להקפיד קפידה דמעיקרא על מה שנדרה – שהרי בעת שנדרה לא היתה ברשותו כלל. ובכן אין קפידתו כי אם קפידה מכאן והלאה ולא סגי כבזאת ההקפדה עבור הפרה. ובכן נראה שזוהי כוונת הרמב"ם באומר שהבעל עוקר את הנדר מתחילתו, ר"ל שהבעל משתמש בלשון הפרה המורה על קפידא דמעיקרא. אולם לאמיתו של דבר גם אחר שהקפיד הבעל והפר בקפידה דמעיקרא המשתייכת למעשה הנדר חלות ההפרה היא רק מכאן ולהבא ואיסורי הנדר אינם בטלים למפרע – וכמסקנת הגמרא בנזיר שהפרת הבעל מיגז גייז והתפסה שהיתה קודם ההפרה אינה בטילה כי הנדר אינו ניתר אלא מכאן ולהבא[67].

לא כן הדבר בהתרת החכם. הנה מבואר במס' שבועות (כז:) שבנשבע על ככר אם שייר ממנה כזית נשאל עליה אליבא דרבא, ולפי אמימר נשאלין כל זמן שלא הביא קרבנו או שלא לקה. והיוצא מכך שאין החכם מתיר את הנדר אא"כ יש בהתרה ענין למעשה מכאן ולהבא – או בנוגע לאכילת שאר הככר או למלקות או לקרבן. יסודה של התרת נדרים היא הוראה ופסק דין הנוגע למעשה עכשיו ולא למפרע. ובהתאם לכך דורש הרמב"ם שהחכם ישתמש בלשון שמובנו מכאן ולהבא כגון "מותר לך". אך יסוד ההיתר הוא לעשות את הנדר לנדר טעות שיבטל למפרע ושיעקר לגמרי, שכן חלות היתר החכם הוא למפרע.

לפי"ז יוצא שהרמב"ם מתייחס ללשון ההפרה וההתרה, שהבעל חייב להתבטא בלשון שמראה קפידתו למפרע, והחכם חייב להשתמש בלשון המורה על מעשה מכאן ולהבא. ואילו הגמרא מדברת על חלות הדינים – חלות ההיתר דבעל מכאן ולהבא ואילו חלות ההיתר דחכם עוקרת את עצם ההפלאה למפרע.

עפ"י הדרך הזו ניתן להסביר את המחלוקת בין ב"ש לבין ב"ה אליבא דרש"י. לדעת ב"ש ההפרה מפירה את איסורי הנדר ומאחר שהאב מיגז גייז ומת הארוס נשאר רק חצי כמות הנדר באיסורה, ולכן מפר דוקא את החלק האסור הנשאר. מאידך ב"ה סוברים

[67] בכך מסולקת תמיהת הב"ח על הב"י בסי' רל"ד שלכאורה בש"ע סעיף ל"ז סותר סעיף נ"א - ולפי דברי רבינו ליכא סתירה, עיי"ש. וע"ע ברשימות שיעורים לשבועות ונדרים חלק א' דף צ"ט - ק"ב.

שעליו להפר את מעשה הנדר ולא רק את איסורי הנדר ובכן חייב האב להפר לא רק את חלק הארוס אלא אף את חלקו ובכך מפר את מעשה הנדר כולו.

אך לפי ביאור זה תקצר דעתנו מלהבין למה חלוקים ב"ש וב"ה דוקא באופן שהפר האב ומת הארוס ונתרוקנה רשות הארוס לאב והרי שייכת מחלוקתם לכאורה בכל אופן שהאב והארוס מפירים נדרי נערה מאורסה. ועוד מהו הקשר בין מחלוקתם לבין ענין מיגז גייז או מקליש קליש.

ונראה שבשאר האופנים של הפרת נערה מאורסה סוברים בין ב"ש ובין ב"ה שגם האב וגם הארוס צריכים להפר את מעשה הנדר ולא רק את איסורי הנדר וכנ"ל אליבא הרמב"ם שהפרה מתייחסת למעשה הנדר ולקפידא דמעיקרא על שנדרה. ברם בהפר האב ומת הארוס ונתרוקנה מהארוס לאב ושוב מפר האב פעם שנית סוברים ב"ש שמאחר שהאב מיפר את נדרה פעמיים – שתי ההפרות שלו מתאחדות כהפרה אחת. ומאחר שבהפרה הראשונה הקפיד האב קפידה דמעיקרא על שנדרה והפר את מעשה הנדר אף הפרתו השניה מתייחסת ממילא לעיקר מעשה הנדר כמו ההפרה הראשונה ובהתאם לכך אינו חייב להפר בהפרה השניה גם את מעשה הנדר ודי בהפרת איסורי הנדר שנשארו שכן הצירוף למעשה הנדר בא ע"י ההפרה הראשונה. כ"ז משום מיגז גייז. ואילו ב"ה סוברים מקליש קליש וחייב האב להפר בפעם השניה לא רק את חלק הארוס אלא אף את חלקו כי אף חלקו עדיין באיסור קלוש עד שיפירנו. לכן אליבא דב"ה חייב להפר בפעם השניה את כל חלקי הנדר ובכן ההפרה כוללת את כל הנדר והו"ל הפרה על עיקר מעשה הנדר וכדנ"ל.

ב) הר"ן. ז"ל דלב"ש מיגז גייז כשהפר האב תחלה הפר חלקו בלבד וחלק הבעל לא נגרע כלל אלא עדיין הוא קיים לגמרי וחשוב הוא להורישו לאב, ולב"ה מקלש קליש כשהפר האב חלקו נגרע חלקו של בעל ואינו חשוב להורישו לאב דכיון דאב אכתי איתיה הפרה דידיה לא בטלה לה ואכתי נדרא בקלישותה קאי, וכיון דקליש ליה חלקו של בעל לא מצי מפר אב עכ"ל. דבריו טעונים ביאור.

כדי להסבירם עלינו להקדים חקירה בדין מת הארוס שנתרוקנה רשות לאב: אם יסודו שהאב מפר בתורת אב, כלומר מאחר שמת הארוס פקע דין העיכוב שיש לו בהפרת האב, והאב מפר בתורת עצמו וכאב, או דילמא, הנדר מעיקרו זקוק להפרת האב והארוס ביחד אלא שזכות הארוס המת להפר עוברת לאב, והאב "יורשו של הארוס" כלומר שהאב מקבל את כח הפרת הארוס ממנו ומפר במקומו.

יתכן, איפוא, שמשמת ארוס דעלמא מפר האב בתורת עצמו ומדין אב בלי ירושה מהבעל. וכל זה נכון בין כשהארוס הפר בחייו בין כשלא הפר, שאפילו הפר הארוס את חלקו בחייו מ"מ נתבטלה הפרתו עם מיתתו (וכמבואר בר"ן שמיתתו מבטלת את הפרתו מעיקרא כי ההפרה אינה ראויה לצירוף ובטלה מעצמה[68]). ובכן הנדר נשאר נדר שלם עם חלות איסור גמור ככל נדר דעלמא, ועקב כך הנדר הזה כמו כל נדר דעלמא ניתן להפרת האב לבדו בלי השותפות של הארוס. מאידך אם הפר האב ומת הארוס, והפרת האב לא נתבטלה, הנדר נחלש ונקבע כנדר שניתן להפרה רק ע"פ פרשת נדרי נערה המאורסה. ובכן אין האב יכול להפר עוד פעם מדין אב.

אך זה תלוי במחלוקת ב"ש וב"ה. אליבא דב"ה נדר מקליש קליש; הנדר שהופר ושהוקלש מהווה נדר מיוחד מפרשת נדרי נערה המאורסה (כי בשאר נדרים הנדר שהופר הותר לגמרי ולא הוקלש) והנדר שהוקלש זקוק להפרת הארוס בהדי האב. והואיל והארוס מת, סוברים ב"ה שאין האב יכול להפר כי לדעת ב"ה אין בנתרוקנה חלות דין ירושה אלא דין שהאב יפר לבדו מדין אב. ברם נדר שכבר הוקלש ושחל בו דין הפרה ע"פ פרשת נערה מאורסה אינו ניתן להפרת האב לבדו ולכן לא חל בו דין נתרוקנה רשות ארוס לאב. מאידך לב"ש הסוברים אב מיגז גייז חל דין נתרוקנה. מאחר שהאב מיגז גייז נשתנתה כמות איסור הנדר מכזית לשני כזיתים. אמנם איכות איסור הנדר לא השתנתה וחלות איסור הנדר שוה לשאר איסורי נדר שבתורה שניתנים להפרת האב לבדו, שכן לא נקבע הנדר לנדר הזקוק דוקא להפרת שניהם מפרשת נערה המאורסה. לאור האמור יוצא שלר"ן בין ב"ה בין ב"ש סוברים, שיסוד הדין של נתרוקנה הוא שהאב מפר מדין אב לבדו ולא כיורש של הארוס המת.

והרמב"ם כ' בפירוש למשנה וז"ל אבל אחר מיתת הבעל ונשארה היא נערה בבית אביה הרשות ביד האב בהפרת נדריה למה שאמר בנעוריה בית אביה עכ"ל, משמע שהדין של נתרוקנה מיוסד מדין בית אביה ולא מדין יורש של הארוס. וע"ע בסוגיא (דף ע:) שדין נתרוקנה נלמד מב' מקורות: א) בלא נראו לארוס מבנעוריה בית אביה; ב) בנראו לארוס מהיקש קודמי הויה שניה לקודמי הויה ראשונה. פשטות הסוגיא מורה שבלא נראו לארוס האב מפר מדין אב לבדו, ואילו כשנראו לארוס האב מפר מדין אחר ויתכן שהוא מדין יורש של הארוס.

[68] אליבא דהר"ן שסובר שכשמת בטלה הפרתו יל"ע בציור שהפר הארוס ואכלה האשה את הככר ואח"כ מת האב בטלה הפרתו למפרע ולוקה או"ד שבטלה דוקא מכאן ולהבא ואינה לוקה כי בשעת האכילה מקליש קליש הנדר, ועיין בהערה 5), ולקמן בשיעורים (עא.) ד"ה הן הן דברי ב"ש.

ג) התוס' (סט. ד"ה אמר רבי נתן). וז"ל לב"ש מיגז גייז אב שמיפר חלקו וחלק הבעל כדקאי הלכך הוריש לאב וב"ה סברי מיקלש קליש בהפרה דאב ונדר גרוע הוא הלכך אין יכול הבעל להורישו לאב דה"נ מיגז גייז לא יצאו לבעל, וי"מ דב"ה פליגי נמי אירשא דהפר הבעל ומת דאמר דמפר וב"ה אומרים אינו יכול להפר כיון דהפר בעל מיקלש קליש ונתגרע הנדר ולא יועיל להתבטל ע"י הפרה דאב גרידא ולב"ש מיגז גייז ונשאר נדר חשוב ומועיל לבטלו הפרה דאב, ויכול להיות דלא פליגי ברישא משום דהפרת הבעל נתבטל לפי שאינו קיים בשעת הפרת האב, א"נ שבתחלה לא הפר האב, מתוך שחלקו קיים יפר לו חלק הבעל עכ"ל. דבריהם דורשים ביאור.

ונראה בדומה למה שהוסבר בר"ן שנדר שהפך להיות נדר קלוש נקבע לנדר הזקוק להפרה מפרשת נערה המאורסה ובשותפות של הפרת האב עם הפרת הארוס. בהתאם לכך כשהפר האב ונקלש הנדר ומת הארוס אין אומרים "נתרוקנה" כי האב אינו יורש כח הפרת הארוס שמת, ואינו יכול להפר לבדו מדין אב נדר זה שנקבע לדין הפרה מפרשת נערה המאורסה וזקוק להפרת שותפות האב עם הארוס. מאידך כשהפר הארוס ומת סוברת הדעה האחרונה שבתוס' שהפרתו בטלה עם מיתתו ואין הנדר קלוש ונתפס הוא בהפרת האב לבדו מדין אב, וכנדר דעלמא. אמנם דעה ראשונה שבתוס' סוברת שמיתת הארוס אינה מבטלת את הפרתו והנדר נקבע כנדר קלוש. אולם המיתה מבטלת את הצירוף בין הפרת הארוס להפרת האב מפרשת נערה המאורסה – שהרי משמת הארוס אינה נערה המאורסה ולא ניתן לצרף הפרת האב שלאחר מיתת הארוס עם הפרת הארוס שקדמה לה. לפיכך אין האב יכול להפר אף את חלקו שנשאר כי הפרתו שלאחר מיתת הארוס אינה חלה ע"פ פרשת נערה המאורסה הואיל ואינה מצטרפת עם הפרת הארוס. ובסוף דברי התוס' ז"ל א"נ וכו' עכ"ל נראה בכוונת דבריהם שאין מיתה מבטלת את הפרת הארוס והנדר נשאר נדר קלוש אף לאחר שמת הארוס. מ"מ האב מפר הנדר לאחר מיתת הארוס שהרי האב טרם הפר את חלקו והואיל והאב מפר את חלקו מכח עצמו יכול להפר את כל הנדר גם את חלקו של הארוס ומדין אב ואינו צריך לרשת את כח הארוס. מאידך בסיפא, כשהאב כבר הפר את חלקו ומת הארוס אין ביד האב להפר עוד פעם מדין אב כיון שכבר הפר ואין אדם מפר וחוזר ומפר ב' הפרות. האב יכול להפר רק כיורשו של הארוס, ומאחר שהנדר הזה קלוש אינו יורש את כח הארוס ואינו מפר. לפי"ז נראה בביאור המחלוקת בין ב"ה לבין ב"ש שלדעת ב"ה האב ע"י הפרתו מקליש קליש את הנדר, דהיינו שחלה בנדר חלות של פטור עונשין, ואילו ההפרה השניה של הארוס מתרת את איסורי הנדר לגמרי. ובכן שני דינים וחלויות הפרה שונים הם – הפרה

שפוטרת והפרה המתרת. וב"ה סוברים שאין להעביר את כח המתיר מהארוס לאב לומר שהאב "יורש הארוס" כי בנדר זה האב מהוה הפוטר והארוס מהוה המתיר. מאידך ב"ש סוברים מיגו גייז, ובכן הפרת האב והפרת הבעל שוות. לשניהם יש אותו כח הפרה, ומשום כך כשמת הארוס נתרוקנה רשות ההפרה שלו לאב כי האב ראוי לירש את כח הארוס ולייצגו מאחר שכחות ההפרה שלהם דומים.

ד) הרמב"ן (על הרי"ף). ז"ל ב"ש סברי מיגו גייז בעל פלגא ואב פלגא הילכך אינו צריך להפר אלא חלקו של בעל ומיפר ביום מיתה אע"פ שהוא כמה ימים אחר שמועה וב"ה סברי מקליש קליש ש"מ עכ"ל. הרמב"ן סובר שאם מת הבעל ביום שמעו של האב גם ב"ה מודים שהאב חוזר ומפר הפרה שניה. ביאור הדבר שביום שמעו של האב יש בידו זכות הפרה מדין אב, ומפר וחוזר ומפר מדין אב. לעומת זאת אם מת הארוס שלא ביום שמעו של האב פקעה זכות האב להפר מדין אב ויש לו להפר רק מדין "יורש של הארוס", ובזה חלוקים ב"ש וב"ה. אליבא דב"ש האב יורש את כח הארוס ומיפר בעדו, ואילו לב"ה אין לאב כח לירש את כח הארוס וכנ"ל. אולם שאר הראשונים אינם מבחינים כמו הרמב"ן. לדעתם אין אדם מפר וחוזר ומפר פעמיים מכח עצמו, והואיל והאב אינו יכול להפר פעמיים מדין אב, אף ביום שמעו של האב חלוקים ב"ש עם ב"ה אם האב יכול להפר מדין "יורש של הארוס" או לא וכנ"ל.

שם. גמ' יש שאלה בהקם או אין שאלה בהקם.

יתכן לבאר את ספקה של הגמרא בשני אופנים:

א) י"ל שהספק הוא בהגדרת הקמה: אם הקמה מהווה מעשה לעצמו או"ד הקמה חלה בגופו של הנדר להופכו לנדר מוקם. אם הקמה מהווה מעשה לעצמו מסתבר שאין נשאלין עליה שכן שאלה מועלת רק במעשה נדר. מאידך אם הקמה חלה בעצם הנדר נחשבת היא למעשה נדר והפלאה וניתנת איפוא לשאלת חכם.

ב) י"ל דלכ"ע חלה הקמה כחלות בנדר עצמו שיחשב לנדר מוקם, אלא שספקה של הגמרא הוא לגבי דין הבעל. י"ל שעקב ההקמה גם הבעל הופך להיות בעל הנדר (ע"פ היסוד של כל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת). ומאחר שנעשה לבעל הנדר אפשר לו לשאול על הקמתו כמו האשה שיכולה לשאול על נדרה. מאידך י"ל שעכ"ז אין הבעל יכול לשאול על הקמתו ולהפר אח"כ את הנדר כי הדין בהפרה הוא שאין אדם מפר נדרי עצמו. ומכיון שהקים והנדר איפוא הפך להיות נקרא בשם נדרו של הבעל לא יכול עוד להפר את הנדר כי אין אדם מפר נדרי עצמו והנדר שהקים הפך להיות נקרא בשם נדרו. ולפיכך לא יוכל לשאול על הקמתו שהרי אין בכחו להפר עוד והנדר ממילא קיים.

והנה חלוקים הפוסקים (עיין במחלוקת בין המחבר והרמ"א יו"ד רל"ד: כ"ג) אם אשה יכולה לשאול על נדר מוקם. ונראה שהמחלוקת תלויה בשאלתנו, כי מאחר שהגמרא מסיקה שנשאלין על ההקם סימן לדבר שהקמה חלה בנדר להופכו להקרא בשם נדר מוקם והבעל נחשב לבעל הנדר. משום כך יתכן שבכך מפקיע הוא את בעלות האשה לבא לחכם ולשאול על נדרה. ואחרים סוברים שאף שהבעל נחשב לבעל הנדר עכ"ז אינו מפקיע את חלות הבעלות של האשה על נדרה ויכולה לשאול מהחכם על נדרה.

שם. רש"י ד"ה יש שאלה בהקם. עיין ברש"י שמביא כמה פירושים בביאור ספקותיה של הגמרא. בפירוש הראשון מחלק רש"י בין קיימו האב והארוס שאז יכולים לשאול על הקמתן לבין קיים א' והפר א' שאינו יכול לשאול על הקמתו. לאור הנ"ל שרק מי שנחשב לבעל הנדר יכול לשאול מוסבר יפה חילוקו של רש"י. כשקיימו שניהם והנדר נחשב לנדר מוקם נחשבין שניהם כבעלי הנדר ולכן בידם לשאול על הקמתם. מאידך כשהפר א' וקיים א' הואיל ולא הוקם הנדר ע"י שניהם ולא חל שם נדר מוקם בנדר לא נעשה זה שקיים לבעל הנדר ולפיכך א"א לו לשאול על הקמתו.

לפירוש השני של רש"י, היה ספק לגמרא האם בשאלתו על ההיקם הופך הנדר להיות מופר ומסיקה שאין הנדר מופר וצריך להפר פעם שנית. ונראה שגם לפי פירוש זה ההקמה קובעתו לבעל הנדר ובכן סד"א שהשאלה על ההקמה תחשב להפרת הנדר. והמסקנא היא שאינה הפרה כי הפרה זקוקה לביטוי שפתים מפורש ובהתאם לכך אין שאלת ההקמה חשובה כהפרה.[69]

לפירוש השלישי של רש"י, ספק הגמרא הוא אם אב שקיים נדר בתו יכול לשאול על הנדר עצמו. אף כאן סובר שהאב שקיים נעשה לבעל נדר, ובכן סד"א שיכול לשאול על הנדר עצמו. הגמרא מסיקה שאינו יכול לשאול על הנדר עצמו כי לענין זה אינו בעל נדר[70].

אמנם אחרים פוסקים (עיין ביו"ד סי' רל"ד, כ"ג)[71] שאין אשה יכולה לשאול התרת חכם בנדר שהוקם, אך מבחינים בין נדר שהוקם ע"י מעשה הקמה לבין נדר שהוקם משום שלא הפרו הבעל ביום שמעו. ההבחנה הזאת מתבארת בשני אופנים: א) יתכן שדין יום שמעו אינו פועל חלות הקמה בנדר אלא מגביל את זמן ההפרה ומשעבר יום שמעו פקע

[69] לפי"ז צ"ע כסוגיא (דף סט:) בנוגע לקיים לכי היום ומופר לכי למחר שיש צד שהפרה תחול בלי לשון מפורשת, ועיין בשיעורים לשם.

[70] מסתבר ששאלה זו תלויה במה שנחקרה למעלה אם ההקמה נעשתה חלק מן הנדר, אם ההקמה חלק מן הנדר כשהוא שואל על ההקמה י"ל ששואל גם על הנדר.

[71] עי' בב"י יו"ד סי' רל"ד מה שמביא מהגהות אחרונות במרדכי פ"ג דשבת ובדרכי משה שם אות ה' בשם מהרי"ו ומהרי"ק.

כח ההפרה. ברם ליכא בכך חלות הקמה, ובכן הנדר אינו נחשב לנדר מוקם והאשה נשארת בעלת הנדר ויכולה לשאול התרה מחכם. מאידך כשקיים הבעל את הנדר עקב מעשה הקמה חלה חלות שם נדר מוקם בנדר ופקעה בעלות האשה על הנדר וא"א לה לשאול התרת חכם. ב) יתכן שאף כשעבר יום שמעו חלה בנדר חלות שם נדר מוקם אך ההבדל הוא שכשמקיים הבעל עם מעשה הקמה נעשה הוא לבעל הנדר ומפקיע את האשה מלהיות בעלת הנדר, ולכן אין בידה לשאול עוד היתר מחכם. לעומת זאת כשהוקם הנדר משום שעבר יום שמעו הנדר מוקם מאליו מן השמים, אבל הבעל אינו נחשב לבעל הנדר, ובכן האשה נשארת בעלת הנדר ויכולה לשאול היתר מהחכם.

שם. גמ'. יש שאלה בהפר. נראה שבספק הגמרא כלולים שני ספקות: א) ספק אם דין הפרה דומה לדין הנדר עצמו – שתהא נתפסת בשאלה כנדר עצמו או"ד אינה כמו הנדר שכן אדרבא הפרה עוקרת את הנדר; ב) ספק בשאלת חכם כי שאלת חכם בנדר חלה להתיר, ואילו שאלה בהפרה תחול לאסור את האשה ובכן יש צד לומר שאין שאלה בהפרה. (וכ"כ בשיטה מקובצת לסוגיין בשם הרי"ף ז"ל)

הגמרא מסיקה שאין נשאלין על ההפר. ועלינו לעיין אם חלים בהקמה והפרה דיני הפלאה אחרים כמו האדם בשבועה פרט לשוגג. ומסתבר שלפי הצד השני הנ"ל כן חלים דיני הפלאה בהקמה והפרה כי כלולים בפרשת הנדרים שבתורה והויין הפלאות ונתפסות בדין האדם בשבועה[72], ואף שאין שאלה בהפרה הרי הוא מטעם ששאלת חכם חלה דוקא להתיר ולא לאסור וכדדרשינן "הוא אינו מיחל אבל אחרים מחלין לו" – כלומר מתירים לו, ושאלה בהפרה באה לאסור ולא להתיר ולכן אינה חלה.

שם. גמ' אם נשאל על הראשונה שניה חלה עליו. חקרנו בשיעורינו[73] בדין אין שבועה חלה על שבועה אם השבועה השניה אינה חלה כלל או"ד חלה אלא שחלה עם פטור. והנה בהקמה ע"ג הקמה לכאורה מסתבר שההקמה השניה לא חלה כלל שהרי הנדר כבר הוקם. ומהשוואת הגמרא כאן לענין הדין דרבא שאמר שאם נשאל על הראשונה השניה חלה עליו משמע שב' שבועות דומות לב' הקמות והשבועה השניה אינה חלה כלל. עוד יש לדקדק בסוגיא שלכאורה השבועה השניה אף שלא חלה עליו עכ"ז נחשבת בשעתה למעשה שבועה ואילו ההקמה השניה אינה אפילו מעשה הקמה בשעתה כי מסתבר שהקמה שלא חלה אינה אפילו מעשה הקמה, ובכן עדיין צ"ע בהשוואת הגמרא.

[72] יעויין לקמן (דף פו:) בהפר וסבר שהיא בתו שיש מיעוט מיוחד שההפרה אינה חלה ולא מטעם האדם בשבועה, וצ"ע.

[73] עיין ברשימות שיעורים לשבועות ונדרים חלק א' דף צ"ג - צ"ו. ובמילואים.

שם. גמ' כל דבר שאינו בזה אחר זה אפילו בב"א אינו. וביאר הר"ן ששתיהן בין ההקמה בין ההפרה אינן חלות. ואילו הרמב"ם פסק בפי"ג מהל' נדרים (הלכ"ב) שההקמה חלה. וביאר הגר"ח זצ"ל[74] ששונה הקמה מהפרה כי הקמה מפקיעה וסותרת הפרה. ההפרה, לעומת זאת, אינה סותרת ומפקיעה את ההקמה אלא שבהיכי תמצי א"א לקיים נדר שהופר לפי שאין נדר בעולם לקיים. רק כשב' המעשים סותרים ומפקיעים א' את השני כגון במקדש ב' אחיות חל הדין שכל דבר שאינו בזה אחר זה אפילו בב"א אינו. והגר"ח זצ"ל היה רגיל למשול לזה משל. הרי הדין שיכול להפריש את כל תבואתו להיות תרומה (רק שיהיו שיריה ניכרים). אמנם ליכא שיעור בהפרשת תרומה ויכול להפריש גם חטה אחת והיא תפטור את כל הכרי. והנה אם הפריש אדם חטה אחת לתרומה על הכרי ואח"כ רצה להפריש עוד תרומה ההפרשה השניה לא חלה שכן כבר פטר את הכרי משעת ההפרשה הראשונה. ובכן לכאורה קשה היאך יכול אדם להפריש יותר מחטה אחת להיות תרומה, למה לא יחול הדין דכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו כי אין תרומה ע"ג תרומה בזה אחר זה וכיצד חלה תרומה בב"א בשיעור יותר גדול מחטה אחת. התשובה לכך פשוטה, התרומה השניה אינה חלה ע"ג תרומה ראשונה בזה אחר זה לא משום שהפרשת התרומה הראשונה סותרת ומפקיעה את הפרשת התרומה השניה אח"כ אלא פשוט לפי שחסר טבל, כי אין מפרישין תרומה אלא מן הטבל ומשעת ההפרשה הראשונה פקע הטבל. לכן בהיכי תמצי א"א להפריש תרומה ע"ג תרומה. אך בב"א כל התרומה חלה. הוא הדין בהקמה אחרי הפרה – א"א לקיים נדר מופר כי הנדר חסר ונעלם מן העולם משעת ההפרה. עכ"ז אין בעצם ההפרה סתירה ומפקיע של הקמה, בהתאם לכך אף בב"א אין ההפרה מפקיעה את ההקמה וההקמה חלה ולא ההפרה כי ההקמה סותרת ומפקיעה את ההפרה אך ההפרה אינה סותרת ומפקיעה את ההקמה.[75]

דף סט:

גמ'. קיים ליכי היום מהו וכו'. עיין בר"ן. הספק הראשון בגמרא הוא אם מסיקים מכלל ההקמה של היום שלמחר תהיה הפרה. הספק השני שבגמרא הוא את"ל שאין מסיקים הפרה דלמחר מהקמה של היום האם כשאמר מופר ליכי למחר ניתן להסיק שמקיים

[74] עיין בספרו על הרמב"ם.

[75] אף שהסבר הגר"ח זצ"ל בפסק הרמב"ם בהפרה והקמה בב"א מאיר לעיניים עכ"ז לכאורה אפשר לחלוק על הראייה מהפרשת תרומה, כשמפריש יותר מחטה אחת עושה מעשה אחד עם חלות אחת גדולה - ולכן חלה. מאידך בכל הדוגמאות של "כל דבר שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו" - כגון במקדש שתי אחיות בב"א - יש שני מעשים עם שתי חלויות הסותרות הדדי ולכן אינן חלות.

לה היום. ועלינו להבין למה עלה על דעתם להבחין בין הקמה להפרה לענין זה. ויתכן שהואיל וחלה הקמה ע"י שתיקה ביום שמעו, י"ל שהקמה היום מכלל הפרה שלמחר שמה הקמה – כי אע"פ שלא קיים במפורש עכ"ז הקמה חלה בלי מעשה מפורש מעין הקמה ע"י שתיקה ביום שמעו. ואילו הפרה מאחר שזקוקה למעשה הפרה מפורש כדי שתחול, אין אומרים לגביה שמכלל הקמה יש הפרה.

אמנם עדיין יש להתבונן, היאך תחול ההפרה למחר והרי היא לאחר יום שמעו. וי"ל שלפי הה"א יום שמעו הוא דין במעשה ההפרה ולא בחלות הפרה, ואם מפר ביום שמעו כדי שתחול ההפרה למחר מועילה. א"נ מאחר שקיים היום והפר למחר מצטרפות ההפרה שלמחר וההקמה של היום שיחשב כאילו הפר יחד עם הקמתו ביום שמעו וההפרה חלה למחר שכן הפקעת ההקמה של היום משווה את ההפרה למחר. ע"פ דרך זו מוסבר למה לא דימתה הגמרא את ספקה אל המחלוקת בין ר"מ ור"י (לעיל דף יא.) האם "מכלל לאו אתה שומע הן". ספק הגמרא כאן אינו תלוי ב"מכלל לאו אתה שומע הן" כי הספק הוא אם אפשר לצרף את ההקמה של היום עם ההפרה של למחר או לא, כלומר אם ניתן לקיים ליום אחד וכשההקמה תפקע למחר תחול ההפרה ממילא, ועוד ספק שני אם חלות ההפרה שלמחר משוה להקמה של היום. הספקות נתעוררו בעצם חלויות של ההקמה וההפרה ואין שייכים לענין "מכלל לאו אתה שומע הן" הנוגע למשמעות הלשון בכהת"כ, ודו"ק היטב בהבדל זה.

דף ע.

גמ'. כי קאמר לה מופר ליכי למחר מהיום קאמר. ונראה שלפי צד הזה אין ביד האדם להפר ע"מ שתחול למחר ובכן ההפרה חלה מיד. וכן הוא בספק שלהלן בגמרא בהפרה לאחר שעה. לפי"ז הפרה שונה מדעת קנין בכהת"כ שיש לעושה הקנין הכח לקבע את חלות הקנין לאחר זמן. ואילו בהפרה אין למפר כח זה. דעת הפרה דומה בכך לדעת ייאוש שהמתייאש אינו יכול לדחות את חלות היאוש לאחר זמן אלא היאוש חל תיכף משנתייאש, וה"ה בהפר חלה ההפרה מיד וא"א לו לאחר את חלות ההפרה.

ספק הגמרא הוא שאף שבעלמא א"א להפר לאחר זמן בכל זאת אם קיים היום ניתן לומר שההפרה תחול למחר כי חלות ההפרה תלויה בהפקעת ההקמה וכנ"ל שיש צירוף בין ההקמה וההפרה ובאופן הזה שפיר חלה ההפרה לאחר זמן עקב הפקעת ההקמה.

שם. גמ'. כל ואני כמאן דאמר קיים ליכי לעולם דמי. אפשר לפרש הגמרא מבחינת אומדנא דמוכח בעלמא. אך מסתבר שמצויה כאן הלכה מיוחדת – שההתפסה עצמה

מהווה מעשה הקמה. לשם כך ההתפסה מחילה קיום נדר לעולם כי עצם התפסת הבעל בנדר אשתו מהווה מעשה קיום ואינה רק אומדנא בעלמא שרוצה בקיום הנדר. ובכן קיום הנדר הוא לעולם מעצם החפצא של ההתפסה בנדרה.

דף ע:

ר"ן ד"ה מכדי מיתה וכו'. ז"ל דכיון שמת פקע זכותיה ולא מצי להורישו לבניו ונפקא לן מדכתיב והתנחלתם אותם לבניכם ולא זכות בנותיכם לבניכם בפ' נערה שנתפתתה עכ"ל. יש להעיר למה מביא הר"ן כאן כמקור שמיתה מוציאה מרשות אב את הדין דפ' נערה שנתפתתה שאין אדם מוריש קנס לבניו, והרי הלכה ידועה היא בכהת"כ שמיתה מוציאה מרשות אב.

ונראה שהוקשה לר"ן על הגמרא מהו הדמיון בין מיתה לבגרות, והרי בגרות חלה מדין מפקיע של רשות האב ואילו מיתה אינה חלה מדין מפקיעה אלא מאחר שהאב מת פשוט שאיננה ברשותו משום שהאב אינו בעולם. ובכן י"ל שבמיתה דוקא לא נתרוקנה רשות האב לבעל כי מפקיע לא חל, ולעומת זאת בבגרות יתכן שנתרוקנה רשות האב לבעל שכשיש חלות דין מפקיע של רשות האב אז אומרים נתרוקנה רשותו לבעל.

משום כך הביא ר"ן כמקור לדין שמיתת האב מוציאה את בתו מרשותו את ההלכה שהאב אינו מוריש קנס בתו לבניו. אם ננקוט שמיתת האב פועלת רק מחמת שחסר האב היה בדין שיוריש את קנס בתו לבניו. מאחר שאין האב מוריש את קנס בתו לבניו רואים בעליל שמיתת האב חלה מדין מפקיע של רשות האב בבתו, ולפיכך אינו חל דין ירושה ואינו מוריש את קנס בתו לבניו. עולה, איפוא, שמיתה שוה לבגרות ששתיהן חלות מדין מפקיע של רשות האב – ולכן השוותן הגמרא.

דף עא.

גמ'. הן הן דברי ב"ש וכו'. עיין בר"ן שהוא מפרש שלדעת ב"ש מאחר שהפר הארוס הראשון אין הארוס השני יכול להפר, והאב בעצמו מפר, משא"כ אליבא דב"ה צריך האב להפר ביחד עם הארוס השני. ונראה שהר"ן סובר שלב"ש למרות שחלות הפרת הארוס הראשון בטלה במיתתו עכ"ז נחשבים מעשיו למעשה הפרה, ובכן הואיל ומצוי מעשה הפרה מצד הארוס הראשון דיה בהפרת האב בלי הארוס האחרון כי הפרתו מצטרפת עם הפרת הראשון. כל זה אליבא דב"ש הסובר מיגז גייז ומעשה הפרת הארוס הראשון נחשב למעשה הפרה גמור בפני עצמו. ואילו לב"ה הסובר מיקלש קליש כשמת הארוס

הראשון מעשה ההפרה שלו בטל מעיקרו כי מעשה הפרת הארוס אליבא דב"ה אינו כלום בלי צירוף בחייו עם הפרת האב, ומאחר שמעשה ההפרה של הארוס הראשון בטל לגמרי במיתתו הארוס השני זוכה בנדר ומפר עם האב.[76]

ויעויין ברמב"ן (על הרי"ף) שמפרש שב"ש וב"ה חלוקים בשמע הארוס ולא הפר כלל ומת שלב"ש האב מפר לבדו ולב"ה האב מפר עם הארוס השני. ונאמנים הם לשיטתם שלב"ש בעל מיגז גייז ולב"ה בעל מקליש קליש. בביאור הרמב"ן נראה שלפי ב"ש אחרי מיתת הארוס הראשון יורש האב את הארוס הראשון ומפר עבורו – שהרי לארוס הראשון היתה זכות הפרה גמורה. והואיל והאב יורש את הארוס הראשון אין זכות לארוס השני להשתתף בהפרה שכן יש חלות הפרת הארוס הראשון בהפרת האב. אליבא דב"ה, לעומת זאת, אין הארוס הראשון מפר בתורת בעלים של הנדר אלא הפרתו היא תנאי בהפרת האב, ובכן כשמת הארוס הראשון טרם נתארסה לאחר מפר האב לבדו מדין אב ולא כיורש של הארוס המת. הלכך כשנתארסה לשני הפרת הארוס השני נהייתה תנאי בהפרת האב והאב אינו יכול להפר בלי הארוס השני כבדעלמא שהפרת האב מותנית בהפרת הארוס.

דף עא:

גמ'. גירושין כשתיקה דמיא או כהקמה דמיא. לשם הסברת בעיית הגמרא יש לחקור בדין שתיקה ביום שמעו המשווה הקמה, – אם מובן הדבר הוא שהתורה זיכתה לו לבעל זמן יום שמעו להפר, וכששתק ועבר הזמן, פקעה זכות ההפרה שלו, וממילא חלה הקמה מן השמים. או"ד עצם אי – ההפרה לזמן יום שמעו נחשב למעשה הקמה של הבעל ודומה איפוא להקמה בפה. נ"מ לגירושין. אין סברא לדמות גירושין למעשה הקמה בפה. לפי"ז גירושין כשתיקה דמיא, ואינה כשתיקה ביום שמעו המהוה מעשה הקמה. מאידך ע"י הגירושין נוצר מצב בלי אפשרות של הפרה. ויתכן לדמותו למי ששתק ועבר יום שמעו שאף שם נוצר מצב שאי אפשר לו להפר – והקמה חלה ממילא מן השמים אליבא דצד הראשון של חקירתנו בדין יום שמעו. הוא הדין בגירושין י"ל שמשפקעה האפשרות של הפרה חלה הקמה ממילא מן השמים.

ב

[76] עיין למעלה בהערה 5) ובהערה 8). ואולי ניתן לבאר את הבחנת רבינו זצ"ל בין ב"ש לבין ב"ה כי אליבא דב"ש אחד האב ואחד הבעל נחשבים לבעלים בפני עצמם. ובכן אף שמת וחלות הפרה שלו בטלה עכ"ז נשאר מעשה ההפרה. ואילו אליבא דב"ה אין כל א' ואי בעלים בעצמו אלא מהווים בעלים ביחד ולכן אם מת א' מהם אף מעשה ההפרה שלו בטל למפרע, ודו"ק. ועיין למעלה בשיעורים (דף סט.) בר"ן ד"ה וחזר המקיים.

ביארנו שאם גירושין כשתיקה דמיא שתיקה ביום שמעו מהווה מעשה הקמה ולכן רק אי – הפרה בפועל לכל הזמן של יום שמעו נחשב למעשה הקמה – ולא גירושין. וכתב בפי' הרא"ש (דף עב. ד"ה ושמע בעל וגירשה וכו') וז"ל דוקא דאהדרה ביומיה אבל אם עבר היום לא מצי מיפר אפילו הוו גרושין כשתיקה אע"ג דלא היתה תחתיו בסוף היום ומיהו בירושלמי דפרקין לא משמע הכי דגריס בירושלמי גבי פלוגתא דר' יוסי בר"י ורבנן אי הפרת נדרים הויא מעת לעת או עד שתחשך דוקא נשתתק וחזר לדבורו על דעתיה דר' יוסי בר"י נותנין לו כ"ד שעות ולרבנן לעולם הוא מיפר והולך עד שיחזור לדבורו לפני שקיעת החמה, חזר לדבורו לפני שקיעת החמה שעה אחת שוב אינו יכול להפר. אלמא שעות שאינו ראוי להפר אינן מן המנין, עכ"ל. לדעת הרא"ש חלוקים הבבלי והירושלמי אם שעות שאינן ראויות להפרה עולות ליום שמעו. לפי הנ"ל שאי – ההפרה ביום שמעו מהווה מעשה הקמה מסתבר כירושלמי שרק השעות הראויות להפרה ואינו מפר בהן עולות ליום שמעו ולא שעות שאינן ראויות להפרה, כי כשאינו מפר דוקא בכל אותן השעות שיכול להפר בהן חשוב כאילו קיים בפה. מאידך הבבלי סובר שאף שעות שאינן ראויות להפרה עולות ליום שמעו כי יום שמעו זמן הפרה הוא וכשעבר הזמן זכות ההפרה פקעה ממילא ואע"פ שקיום לא חל. ותהיה נ"מ לענין נתרוקנה רשות לאב, כי מסתבר לשיטת הבבלי שהארוס עצמו אינו יכול להפר אחרי שעבר יום שמעו לפי שפקעה זכות הפרתו. מאידך אם הארוס מת האב יוכל להפר, כי רק כשהארוס קיים את הנדר לא נתרוקנה רשותו לאב ואילו כאן לא קיים הארוס את הנדר אלא שעבר זמן הפרתו.[77]

ג

והנה הבאנו את המחלוקת בין הבבלי לבין הירושלמי שלפי הירושלמי מי ששמע את נדר אשתו בתחילת היום ונשתתק בסוף היום כשנתרפא למחרת יכול להפר, ולדעת הרא"ש חולק הבבלי על זה וסובר שאינו יכול להפר למחרת. ויש להתבונן מה יהיה הדין במי שנשתתק כל היום – אם יכול להפר למחרת או לא. ונראה שבאופן זה גם הבבלי יודה שמפר למחרת כי היה אנוס כל היום שלא היתה לו יכולת להפר כלל ביום שמעו. יום שמעו מהוה זמן שלפחות היתה לו היכולת להפר בתחלתו, אולם אם לא היה יכול להפר כלל אין הזמן חשוב ליום שמעו. לפי"ז יום שמעו לשיטת הירושלמי תלוי

[77] עיין בתוס' רי"ד לסוגיין, וע"ע בשו"ת הגרע"א זצ"ל אות קמ"ד.

בגברא – זאת אומרת שהגברא צריך להיות בר הפרה כל הזמן של יום שמעו. אליבא דבבלי, לעומת זאת, יום שמעו תלוי בנדר – דהיינו שחל דין יום שמעו אם הנדר היה בר הפרה בתחלת הזמן ואינו תלוי ביכולת הגברא להפר כל הזמן.

דף עב.

גמ'. דאין הבעל מיפר בקודמין. ואע"פ שבנשואין גירושין ונשואין נדרה על דעת בעלה (עיין נדה מו:) עכ"ז אין הבעל מפר בקודמין כי בכל אופן אין לו זכות הפרה בנשואין להפר נדרים שמלפני הנשואין.

דף עב:

גמ'. בעל מהו שיפר בלא שמיעה. ספקה של הגמרא הוא אם שמיעה מעכבת בהפרה שבלי השמיעה אין הנדר מצטרף לבעל. לגבי בעל המפר רק נדרי עינוי נפש ודברים שבינו לבינה מובן הספק יותר שכן טרם ישמע את הנדר י"ל שאין הנדר נוגע לו ובכן אינו יכול להפר כשם שאינו מפר שאר נדרי אשתו. אשר לאב נחלקו הראשונים, ושיטת הרמב"ם (בפי"ב מהל' נדרים הל"א) הוא שאב מפר כל נדרי בתו כי בתו נחשבת כברשותו לענין נדרים, ולכאורה ברשותו היא אף שלא שמע. וצ"ל קודם ששמע את הנדר אינו שייך אליו ולכן אינו יכול להפרו.

אמנם הר"ן (בד"ה בעי וכו') פירש וז"ל מהו שיפר לה על הספק עכ"ל. אליבא דר"ן הצורך בשמיעה הוא כדי שלא יפר על הספק שידע מהו הנדר שמפר ואלמלא כן חסרה דעת גמורה להפרה. והנה בגמרא דלכ"ע לכי שמענא מועילה, ולפי הר"ן צריכים לומר דבכה"ג חלה דעת גמורה להפר מאחר שפירט איזה נדר מפר – רק הנדר שישמע ולכן הדעת גמורה ומועלת.

ב) יש לעיין בדין הקמה האם מועלת בלי שמיעה.

ג) יש לעיין לפי אותו צד שהבעל צריך לשמוע הנדר כדי שיפר, ובאופן ששמע הבעל ומינה שליח (ולאותה דעה בתנאים[78] ששליחות מועלת להפרה), אם גם השליח צריך לשמוע או לא. ביאור השאלה – האם השמיעה דין בזכיית הבעל בלבד והרי שמע וזכה בזכות הפרתו או"ד השמיעה היא דין אף במעשה ההפרה. ונראה שלסברת הר"ן שאינו מפר בלי שמיעה משום שאינו מפר על הספק מסתבר שדין הוא במעשה ההפרה ואף שמיעת השליח מעכבת.

[78] פלוגתא דר' יאשיה ור' יונתן במס' נדרים ע"ב: ועי' בתשובת מרן הגרעק"א זצ"ל סי' מ"ז.

שם. גמ'. דאמר לה לכי שמענה. הסבר תירוץ הגמרא הוא ששמיעה אינה תנאי מוקדם לצירוף הנדר לבעל ובזכייתו כי אף שלא שמע יכול לעשות מעשה הפרה. אמנם שמיעה מעכבת בחלות ההפרה – חלות ההפרה חייבת להצטרף לשמיעת הנדר. בהתאם לכך חלה ההפרה כשאמר מופר לך לכי שמענה כי השמיעה מצטרפת להפרה. הנה הר"ן מביא שתי דיעות האם הפרה זו חלה למפרע או רק משעת השמיעה ואילך. ונראה שלדיעה שחלה דוקא לאחר השמיעה, השמיעה מעכבת את חלות ההפרה ולפיכך חלה ההפרה דוקא מהשמיעה ואילך ולא לפני כן. ואילו לדיעה השניה שחלה ההפרה למפרע השמיעה היא תנאי בהפרה, כי ההפרה צריכה להצטרף לשמיעה – שתהיה הפרה מחמת שמיעה, אולם כשישמע אח"כ ונתקיים התנאי של שמיעה חלה ההפרה למפרע. עיין בר"ן שמבחין בין אב לבעל, ששמיעת האב צריכה להיות לפני הנישואין ושמיעת הבעל יכולה להיות גם אחרי הנישואין ומועלת עבור ההפרה שעשה כשהיה ארוס. ונראה בביאור שיטתו שאחרי הנישואין אין לאב שום שייכות לבתו בנוגע לנדר ולכן שמיעתו אחרי הנישואין לאו כלום היא. ואילו הבעל מפר נדרי אשתו הנשואה, אלא שאינו מפר בקודמין. אינו יכול לעשות מעשה הפרה אחרי הנישואין בנוגע לנדרים שנדרה לפני הנישואין. ועכ"ז שמיעתו אחרי הנישואין שמה שמיעה לענין הנדרים שנדרה לפני הנישואין כשהיתה ארוסתו ומצטרפת עם הפרתו שהפר כשהיה ארוס. חסרון דקודמין הוא רק במעשה ההפרה אבל לא לגבי חלות הפרת הארוס. השמיעה אחרי הנישואין מועלת להחיל את ההפרה שהפר באירוסין.

שם. גמ'. ת"ל אישה יקימנו ואישה יפרנו. אנו מוצאים שני דיני שליחות בתורה. בקניינים בגירושין ובקידושין עקב מינוי הבעלים השליח הופך להיות הבעלים על המעשה. ראייה לכך שלהרבה ראשונים (עיין ברמב"ם פ"ב מגירושין הלט"ו)[79] אם מינה שליח לגרש את אשתו ואח"כ נשתטה המשלח בכל זאת יכול השליח לגרש את האשה מן התורה כי הפך להיות בעל הגירושין. אמנם גם לגבי מצוות כגון מצות בדיקת חמץ חלה שליחות, אך אין בהן העברת בעלות מהמשלח לשליח אלא שהוא ממונה לעשות מעשה בעלמא עבור המשלחו. ונראה לפי"ז שהפרה זקוקה לבעלות ואינה מעשה בעלמא, וצריכים איפוא להעביר את בעלות ההפרה לשליח, אולם גזיה"כ היא שבעל אינו יכול להעביר את בעלות ההפרה לשליח.

יעויין במס' ב"מ (דף צו.) לגבי האומר לשלוחו צא והשאל לי עם פרתי שהיא גם כן פלוגתא דר' יונתן ור' יאשיה, כלומר כשם שחלוקים לענין שליחות בהפרת נדרים כמו"כ

[79] עי' בב"ח ובפרי חדש ובערוך השלחן אה"ע סי' קכ"א ובאור שמח שם על הרמב"ם.

חלוקים הם לענין שליחות בנוגע לדין בעליו עמו. ועיין שם בתוס' (ד"ה שליח וכו') שמפרשים שלדעת ר' יאשיה כשם שיש גזיה"כ הממעטת שליחות בהפרה כמו"כ מצויה גזיה"כ הממעטת שליחות בבעליו עמו. בביאור גזיה"כ זו נראה שאף בבעליו עמו צריכים חלות שם בעלים וגזיה"כ קובעת שבנוגע לדין בעליו עמו א"א להעביר הבעלות לשליח. ביסוד הענין יתכן שהעברת בעלות לשליח דעלמא זקוקה לדעת קנין, ולפיכך מועילה שליחות ע"פ דעת קנין בקידושין, גיטין, ובקניני ממון. ואילו הפרה ובעליו עמו אע"פ שהם זקוקים לחלות שם בעלים בכל זאת אינם חלויות ע"פ דעת קנין ובכן לא חלה בהם שליחות.

שם. ר"ן ד"ה והא לא שמע ליה. לפי הר"ן אין שליחות לשמיעה משום "דמי איכא מידי דבעל לא מצי מפר ושליח מצי משוי" כלומר ששמיעה היא המעכבת בבעלות להפרה ולכן אין השליחות מועילה בלי שמיעת הבעל.[80] ואילו הרא"ש כתב וז"ל דבמידי דממילא לא שייך מינוי שליחות עכ"ל. ביאור הדבר שאין כאן מעשה וליכא חלות שליחות לדבר שאינו מעשה. יוצא שהרא"ש חולק על הר"ן והוא סובר ששמיעה אינה מעכבת בחלות בעלות להפר.

דף עג.

גמ'. חרש מהו שיפר לאשתו וכו'. פסק הרמב"ם בפי"ב מהל' נדרים (הלי"ד) שהשוטה אינו מפר, ונימק הרדב"ז משום שאין לו דעת. וממשיך הרמב"ם וז"ל הקטן אין לו אישות לפיכך אינו מפר עכ"ל, וקשה שהרי אף קטן אינו בר דעת. וצ"ל שהרמב"ם סובר שקטן מופלא סמוך לאיש שנדריו נדרים היה יכול להפר[81] אילולא הסברא שאין לו אישות. וע"כ שלדעת הרמב"ם הפרה חלה מדיני הפלאה ומופלא סמוך לאיש חשוב בן דעת לעניני הפלאה למרות שקטן הוא ליתר דיני התורה.

בנוגע לחרש שבסוגיין, בפשטות מדובר בחרש שהוא בר דעת דהיינו המדבר ואינו שומע שהרי חרש שאינו מדבר ואינו שומע אינו בן דעת ואינו יכול להפר כמו שוטה.

ואשר לאלם כמה אחרונים סוברים שמועילה הפרה בכתב. והנה לאור מה שהוכחנו[82] שהפרה מעשה הפלאה היא, יש לדון בזה. התינח אם כתיבה כדיבור בכל עניני ההפלאה מובן שאלם יכול להפר מתוך הכתב שכן כתיבה כדיבור ומועלת בהפלאה. מאידך אם

[80] סברה זו לכאורה סותרת את מה שאמר רבינו זצוק"ל למעלה בנוגע לדין לכי שמענה שאין שמיעה דין בבעלות ההפרה ורק בחלות ההפרה.

[81] עי' באור שמח שם ובצפנת פענח לפרשת מטות.

[82] עיין בשיעורים לדף סט. ברש"י ד"ה יש שאלה בהקם ושם בד"ה יש שאלה בהפר.

כתיבה לאו כדיבור, אינה מועילה אף להפרה שהרי יש לה דין הפלאה. הפרה בלב, איפוא, אינה הפרה משני טעמים: משום שדברים שבלב אינם דברים וחסרה דעת להפר ועוד פסולה משום שחסר מעשה הפלאה והפרה מעשה הפלאה היא.

ב

כתב הר"ן (דף ע"ב:) ד"ה בעי רמי בר חמא בעל מהו שיפר בלא שמיעה וז"ל מהו שיפר לה על הספק עכ"ל. לפי דבריו הצורך לשמיעה מדין ידיעה ודעת שכן הפרה זקוקה לידיעת הנדר כדי שתעשה בדעת גמורה להפר. והוא פירוש מחודש בשמיעה שר"ל ידיעה. אמנם לפי"ז עלינו להתבונן מהי בעיית הגמרא לגבי חרש והרי בחרש אין חסרה ידיעה כי אם שמיעה. ואולי לכך התכוונה הגמרא באמרה "או"ד ושמע אישה לא מעכב" ר"ל ששמיעה אינה מעכבת בהפרה אלא הידיעה היא המעכבת, ובכן אין זה שייך לחרש כי יש לו ידיעת הנדר.

אמנם לפי הצד שחרש פסול להפרה ע"פ היסוד דר' זירא דכל הראוי לבילה וכו' מתבקשת השאלה, הרי בילה מהוה חלות שם במנחות שהרי יש בהן מצות בלילה לכתחילה אלא שאינה מעכבת (רמב"ם פי"ג מהל' מעשה הקרבנות הל' ה'-ו' והל' יו"ד), ובכן חל דין דכל הראוי לבילה וכו'. בהפרת נדרים, לעומת זאת, את"ל שבעל מפר בלא שמיעה וכי ישנה איזה חלות שם שמיעה בהפרה שנאמר שחל הדין דכל הראוי וכו', והרי מאחר שאין ההפרה מצוה א"א לומר שלכתחילה חייב המפר לשמוע את הנדר.

ולכאורה ניתן לדמות את השמוש ביסודו של ר' זירא כאן למבואר במס' נדה (דף סו:) שחציצה פוסלת בבית הסתרים משום "נהי דביאת מים לא בעינן מקום הראוי לביאת מים בעינן וכדר' זירא וכו'". והרי בטבילה ליכא מצוה לכתחילה שהמים יבואו בבית הסתרים. חזינן שיסוד דר' זירא דכל הראוי וכו' שייך אף כשאין מצוה לכתחילה. הוא הדין בשמיעה, שאע"פ שאין מצוה לכתחילה לשמוע לפני שמפר עכ"ז שמיעה מהוה חלות שם בהפרה ומעכבת חרש מלהפר משום כל הראוי וכו'.[83] ברם אין ההשוואה לטבילת בית הסתרים נוחה כ"כ. עלינו להתבונן בדין הטבילה בנוגע לבית הסתרים – אם הביאור הוא שאין טבילה חלה לבית הסתרים, אך יש הפקעת גברא מיוחדת כשמצויה חציצה בבית הסתרים הקובעת שאינו בר טבילה. ויתכן לפי"ז, איפוא, לדמות דין חרש בהפרה לדין בית הסתרים. למרות שדין שמיעה בפועל ליכא בהפרה עכ"ז החרש

[83] והרי מצינו חלות דין שמיעה בנוגע ליום שמעו וכן בדיני נתרוקנה וכדמבואר בסוגיות כי אע"פ ששמיעה בפועל אינה מצוה לכתחילה עכ"ז שמיעה מהווה חלות שם בדיני הפרה.

מופקע מהפרה בתורת גברא בדומה לטמא שיש לו חציצה בבית הסתרים שהגברא מופקע מטבילה. ברם ניתן לתפוס את הטבילה באופן אחר – ביאת מים חלה ע"פ דין אף לבית הסתרים וכשאדם טובל במקוה נחשב כאילו המים הגיעו גם לבית הסתרים שלו. בהתאם לכך חציצה בבית הסתרים פוסלת בפשטות שהרי חוצצת את עצם מעשה הטבילה כחציצה בשאר הגוף, ועולה שאין דמיון כלל להפרה. לאור האמור י"ל שכך הוא ביאור בעיית הגמרא שלפנינו: אם דין דר' זירא חל בהפרה מדין הפקעת הגברא כבטבילה או לא שהרי יתכן שדין דר' זירא חל רק כשיש קיום מצוה לכתחילה כגון בבלילת המנחה או בטבילה משום שיש חלות טבילה וביאת מים בכל הגוף ואף בבית הסתרים. ולפיכך בית הסתרים צ"ל ראוי לביאת המים כי הטבילה חלה בבית הסתרים כשם שחלה בשאר הגוף.

מסקנת הגמרא שגזיה"כ ושמע אישה פרט לאשת חרש מלמדת שחרש אינו מפר נדרי אשתו ובפשטות גזיה"כ מהווה הפקעת גברא בפני עצמה ולא מדין דר' זירא כל הראוי וכו'. אמנם הרמב"ם כתב (פי"ב מהל' נדרים הלי"ג) וז"ל האב או הבעל שאין שומעין אינם מפירין אע"פ שהבעל מפר נדרים שלא שמען הראוי לשמוע אין השמיעה מעכבת בו עכ"ל. מבואר ברמב"ם שחרש פסול להפרה מדין דר' זירא דכל הראוי וכו'. ודבריו לכאורה בניגוד לפשטות הגמרא שהפקעת חרש היא מגזיה"כ מיוחדת לענין הפרת נדרים ולא מדין דר' זירא דכל הראוי וכו'. ויתכן שהרמב"ם מפרש שגזיה"כ מחדשת שדין דר' זירא חל כאן למרות שאין מצוה לכתחילה שישמע, אלא משום ששמיעה מהווה חלות שם בהפרה לכן חל דין דר' זירא.

ועיין בתוס' ביבמות (דף לא: בתוס' ד"ה דחזו וכו') בשם ר"ת שאע"פ שהעדים שולחין עדותן בכתב ידם לב"ד עכ"ז אלם פסול לעדות מאחר שאינו יכול לדבר ואינו ראוי להעיד בעל פה בפני בי"ד ופסול הוא מדין דכל הראוי וכו'. והנה ליכא מצוה לכתחילה אליבא דר"ת שיעיד העדות בעל פה ובכל זאת חל דין דכל הראוי וכו'. חזינן שלדעת ר"ת כל הראוי וכו' מחדש פסול גברא אף במקום שאין מצוה לכתחילה. ודומה איפא לדין החרש שפסול להפרה אף שאין בהפרה מצות שמיעה לכתחילה.[84]

ונראה שלמסקנא מצויים שני דיני הפרה: א) הפרה עם שמיעה; ב) הפרה בלי שמיעה; כשיש שמיעה חל דין יום שמעו, ופקע דין הפרה בלי שמיעה שחל כל זמן שלא שמע.

[84] אולי יש מצוה לכתחילה להעיד בפני ב"ד שהרי הגדת עדות מצוה מפרשת "אם לא יגיד ונשא עונו". ובפני ב"ד שייך יותר דו"ח ובדיקת העדים ולכן מצוה לכתחילה להעיד בפני ב"ד כדי לאפשר יותר דו"ח ובדיקת העדות.

ופסק הרמב"ם ע"פ דין דר' זירא שחרש שאינו ראוי להפרה ע"פ פרשת הפרה עם שמיעה אינו ראוי להפר הפרה בלי שמיעה.

ודומה שגם בתורה מצויות שתי הפרשיות של הפרה: א) "כל נדר וכל שבועת איסר לענות נפש אישה יקימנו ואישה יפרנו" – הפרה בלי שמיעה; ב) "וביום שמעו אישה יניא אותה" – הפרה עם שמיעה.

והנה מהרמב"ם הנ"ל (בפי"ב מהל' נדרים הלי"ג) ניתן לדייק (וכן דייקו הפרישה והמהרש"ל)[85] שרק הבעל יכול להפר בלא שמיעה ואילו האב אינו יכול להפר בלי שמיעה. ויתכן לבאר שבבעל מצינו שתי הפרשיות הנ"ל הקובעות שיפר בין עם שמיעה בין בלי שמיעה. מאידך באב כתוב בתורה רק שיפר עם שמיעה וכדכתיב "ושמע אביה" ולכן השמיעה מעכבת באב ובלי שמיעה אינו מפר.

ויעויין למעלה (דף סח:) בסוגית מיגז גייז או מקליש קליש שהר"ן כתב פעמים רבות שבין האב בין הארוס זוכים בהפרת נדר עם שמיעתם. ולכאורה דבריו סותרים את מסקנת הגמ' כאן שבעל מפר בלי שמיעה. וצ"ל, שאף שמפר בלי שמיעה מ"מ אינו זוכה בנדר להקרא בעל הנדר עד שישמע או עד שיפר, וזוכה בנדר בין ע"י השמיעה ובין ע"י עצם מעשה ההפרה. אולם, לפני ששמע או שהפר לא זכה בנדרה ולא נקרא בעל הנדר בנוגע להפרה. והוא הלקח של ב' הפרשיות – שמיעה מזכה לבעל ואף מעשה הפרה מזכה לו זכות הפרה.

חלות דין דר' זירא בנוגע להפרה קובעת שרק בעל הראוי להפר מדין שתי הפרשיות יכול להפר. ואילו חרש שאינו ראוי להפרה עם שמיעה אינו ראוי להפרה כלל.

שם. גמ'. אותה דוקא או לאו דוקא. פסקי הרמב"ם לכאורה סותרים אחד את השני כי לגבי הפרה פסק שמפר שתי נשיו כאחת (פי"ב מהל' נדרים הלי"ד) ואילו בנוגע לסוטה פסק שאינו משקה שתי נשיו כאחת (פ"ד מסוטה הל"ב).[86] ונראה ששאלת הגמרא בנוגע להפרה הוא אם הפרת הבעל מתייחסת לנדר דוקא או"ד מתייחסת היא גם לאשה שנדרה שהרי אומר לה "מופר לך". אם הפרה מתייחסת גם לאשה עצמה ניתן לדרוש אותה דוקא כמו בסוטה. אך הרמב"ם מבחין ביניהן ולדעתו הפרת נדרים מתייחסת לנדר בלבד ולא לאשה עצמה, ובהתאם לכך פסק שאפשר להפר לשתי נשיו כאחת משא"כ בסוטה מאחר שהשקאתה משתייכת לכל אשה ואשה לעצמה, לפיכך אין משקין שתי סוטות כאחת.

[85] פרישה יו"ד סי' רל"ד סק"מ וביאור מהרש"ל על הסמ"ג ל"ת רמ"ג.
[86] עי' בלחם משנה פי"ב מהל' נדרים הל' י"ד.

שם. מתני'. ר' אליעזר אומר הואיל ובעלה חייב במזונותיה יפר. יעויין בסוגיא ובר"ן. ישנם כמה הבדלים להלכה בין הארוסה לנשואה. הכהן מטמא לאשה הנשואה ולא לארוסתו (רמב"ם פ"ב מהל' אבל הל"ז), בעל יורש את אשתו הנשואה ולא הארוסה (פ"א מהל' נחלות הל"ח-ט' ופכ"ב מהל' אישות הל"א-ב), כל חיובי הכתובה חלים בנשואין ולא באירוסין (פי"ב מהל' אישות הל"א-ה). קידושין קובעים את קנין כספו של הבעל באשתו ואוסרים אותה לעלמא (עיין במס' קידושין דף ב:). מאידך בנשואין חלים שני דינים נוספים: א) חלות שם שארו ("לשארו הקרוב אליו לה יטמא"); ב) בית אישה ("בית אישה נדרה"). בכך מוסברת שיטת ר"א כי לדעתו הפרת נדרים תלויה בכניסתה לבית אישה, ומאחר שנתחייב במזונותיה נחשבת כאילו היא בבית אישה ולכן מפר את נדריה. טומאת כהן לאשתו, לעומת זאת, תלויה בחלות שם שארו שחלה דוקא בחופה (ביחוד הראוי לביאה).

לאור האמור מובן היאך השווה רבה את דין התרומה לדין הפרת נדרים. ארוסה אוכלת בתרומה מדאורייתא מדין קנין כספו. תקנת רבנן מצריכה בנוסף לקנין כספו דאירוסין גם חלות נישואין כל שהיא והיא הכניסה לבית אישה המתהווה בחיוב מזונות. אף הפרת נדרים תלויה אליבא דרבה בחלות הנשואין של כניסה לבית אישה שחלה אחרי י"ב חדש משנתחייב במזונותיה.

לאביי החולק על רבה ניתן להבחין בין תרומה לנדרים. מצד אחד יתכן שי"ב חדש מועילים רק בנוגע לאכילת תרומה מדרבנן ולא בנוגע להפרת נדרים מדאורייתא. ומסתבר שר"ל כי היתרה של אכילת תרומה מדרבנן אינו תלוי בחלות נישואין. הנה ארוסה אוכלת בתרומה מדאורייתא ואף הגזירה מדרבנן האוסרתה משום סימפון או משום שמא תשקה אינה מחייבת חלות נישואין להתיר את אכילתה אלא סילוק החששות האלה, ובכן די להתיר לה את התרומה בשעה שאוכלת מזונות מהבעל. ויוצא שהוא מועיל לענין אכילת תרומה בלבד לפי שאינה תלויה בחלות נישואין אבל אינו מועיל לענין הפרת נדרים הזקוקה לחלות נישואין. ואולי אכילת האשה בתרומה מדרבנן היא חלק מחיוב מזונות הבעל, ולכן משעה שמאכילה מזונות הותרה באכילת תרומה. ואילו מזונות ונדרים אין להם ענין משותף שכן נדרים זקוקים לחלות נשואין גמורים – דהיינו חופה.

מצד שני, אביי אומר שיתכן שי"ב חדש מועילים לענין הפרת נדרים ולא לענין אכילת תרומה. הפרת נדרים תלויה בחלות הנישואין של כניסה לבית אישה כדרב פנחס כנ"ל. מאידך אכילת תרומה תלויה בחלות הנישואין שהיא חלות שם שארו. ודומה שלפי אביי

מדרבנן דין הארוסה לענין תרומה כזרה, וכדי שיחול ההיתר של אשת כהן מצריכים שיחול באשה שם שארו ונשואה והיינו רק אחרי כניסתה לחופה.

והנה מבואר בסוגיין ששיטת ר"א כדרב פנחס האומר כל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת. וביאר הר"ן שאין זה אומדן דעת בעלמא כי אילו כך למה הצריכה התורה לשון הפרה מיוחדת ולמה לן פרשת הפרה החלה דוקא בבעל ולא באחר, ע"כ שהפרת הבעל גזיה"כ, אך רב פנחס בא והסביר לנו למה זיכתה התורה לבעל כח ההפרה הזו והוא משום שאשה נודרת על דעת בעלה. ונראה שבכך מובן מדוע הגבילה התורה את זכות הפרת הבעל לנדרי עינוי נפש ולדברים שבינו לבינה ואינו מפר את כל נדריה, והוא משום שהתורה ירדה לסוף דעתה של האשה שנדרים אלו דוקא נדרה על דעת בעלה, ולכן קבעה את הבעל לבעלים על הנדרים האלה. פרשת הפרת נדרים חלה בנדרים האלה המשתייכים אליו והוא הנקרא בעל הנדר (וכנ"ל בשיעורים) ומשום כך זוכה בהפרת הנדרים. בהתאם להגדרת רב פנחס של זכות הפרת הנדרים של הבעל חידש ר"א שאין מצריכים שיחול שם שארו כדי שיזכה הבעל בהפרת נדריה אלא די בדין בית אישה וכניסה לרשותו, ובכן מאחר שנתחייב במזונותיה נחשבת בבית אישה וזוכה איפוא בהפרת נדריה. אילו היתה זכות הפרת הבעל גזיה"כ בעלמא היה בדין שיפר רק אותם נדרים של אשתו שארו אחרי כניסתה לחופה. ברם מאחר שהתורה זיכתה לבעל את ההפרה משום שהיא נודרת על דעתו, והנדרים משתייכים אליו, לפיכך משנתחייב בחיובי מזונות אשתו ונכנסה לבית אישה ניתן לו מדאורייתא הכח להפר. אליבא דר"א הפרה אינה תלויה בחלות שם נשואה דהיינו בשם שארו כי אם בחיובי הנשואין דהיינו בכניסתה לבית אישה.

ומתבקש העיון אם דין דר"א הוא דין מדאורייתא או מדרבנן. פשטות הסוגיא מורה שההפרה מדאורייתא, וקשה לכאורה אם תקנת המזונות היא מדרבנן כיצד מועילה שיפר נדרים מדאורייתא. ונראה שמאחר שהחכמים חייבו את הבעל לזון את אשתו קבעו בכך שלאחר י"ב חודש נכנסת לבית אישה מדאורייתא ולכן מפר את נדריה מדאורייתא.

אמנם עולה הקושיא מהמבואר במס' נדה (דף מו:) שאשה שהיא בגיל "מופלא סמוכה לאיש" הנשואה בקידושי מיאון מדרבנן בעלה יכול להפר את נדריה ע"פ דין כל הנודרת על דעת בעלה נודרת. והנה קידושין אלה אינם חלים אלא מדרבנן והיאך יכול להפר נדריה שהם מדאורייתא, וצע"ג.

ויתכן ששונה קטנה "מופלא סמוך לאיש" מגדולה. בגדולה אמרינן שדברים שבלבה אינם דברים וכדין בן דעת בכהת"כ. מאידך הדין בקטנה שנדריה נבדקים ולפי"ז י"ל שנתחדשה הלכה שדברים שבלבה הויין דברים. ובכן קטנה שנדרה ובלבה לנדר על דעת בעלה, נדרה חל על תנאי שבעלה יסכים לנדרה, ואם יפר לה הנדר בטל למפרע. לאור האמור אין בעלה של אשה קטנה מפר נדריה ע"פ פרשת הפרת נדרים דעלמא כבאשה גדולה אלא מדין תנאי. לפיכך נראה שלא יחולו בנדריה דיני ההפרה דעלמא ודיני הקמה אינם חלים מאחר שתנאי בעלמא מאפשר לו לבטל את נדריה. ואולי ניתן לדייק כך מלשון הרמב"ם בפי"א מהל' נדרים (הל"ו) שכתב וז"ל בד"א שבת י"ב שנה ויום א' נדריה קיימין בשלא היתה ברשות האב או ברשות הבעל עכ"ל. וקשה שהרי לכאורה הדין כך אף בבת י"א "מופלא סמוך לאיש" ולמה משמיטה.[87] וי"ל שבקטנה יש תנאי שנדרה על דעת בעלה ואין זה גורם חלות דין הפרה אלא דין עקירת הנדר למפרע ע"י הבעל כפי תנאה, ולפיכך לא נקט הרמב"ם הפרה בבת י"א שנה. (אלא דקשה, התינח בבעל, אך באב אין תנאי, שכן רב פנחס דבר רק באשה ובעלה, ולמה השמיט הרמב"ם את הפרת האב בבת י"א שנה, וצ"ע) אך כל זה אינו משמע מהגמרא בנדה ומהראשונים, והדבר עדיין צע"ג.

דף עד.

גמ'. אי יש זיקה אין ברירה. צע"ק שהגמרא כאן משתמשת בסברת "אי יש זיקה אין ברירה" ואילו במס' יבמות (דף י"ז:) לגבי שומרת יבם למ"ד שיבם אסור באמה ובשאר קרובותיה מבואר בגמרא "ה"מ בחד אבל בתרי אין זיקה", ולמה שינוי הלשון.[88]
ונראה שיסוד מ"ד אין זיקה ר"ל שאין חלות אישות בין היבמה לבין היבם, ולמ"ד יש זיקה יש חלות אישות ביניהם. ובכן בנוגע לאיסור הקרובות הכל תלוי ביש זיקה ובאין זיקה. בנדרים, לעומת זאת, אפילו נאמר יש זיקה – כלומר שיש חלות אישות – עכ"ז י"ל שאינו מפר משום שאין ברירה. ביאור הדבר שכדי להיות המפר של נדרי אשתו צריך להיות לבדו בעלה הבלעדי לנדרים, וכשמצויים שני יבמין א"א לקרוא אף לא' מהם בעל האשה לנדרים שהרי היבם השני יכול ליבם כמוהו. וכל א' וא' מפקיע את השני מלהיות בעלה לנדרים. עוד יתכן שביאור הדבר שיש זיקה בתרי הוא שחלות אישות אחת חלה

[87] בערוך לנר למס' נדה שם כ' שהגמ' ע"פ ר' אליעזר והחכמים חולקים עליו והרמב"ם פוסק כחכמים וכ"כ באבני מלואים סי' קל"ז ס"ק ה', עיי"ש.
[88] עי' בפי' הרא"ש.

לשני היבמים ביחד וחלות זו אוסרת את שניהם בקרובותיה, ואילו לנדרים דרושה חלות אישות בלעדית לבעל המפר ולא לשנים ביחד, ובכן א"א להפר בתרי.
סמוכים לביאורנו שאין ברירה ר"ל שכל יבם ויבם מפקיע את השני מלהפר נמצא בפסק הירושלמי (למשנתנו) שאם א' קדש אשה מכאן ולאחר ל' ובא שני וקדשה מכאן ולאחר כ' ששניהם אינם יכולים להפר. חזינן ששני אנשים שיש להם אישות באשה אחת מפקיעים זה את זה וכל א' אינו יכול להפר, הרי שבעל מפר לאשתו רק כשהוא בעל האשה לבדו.
וכן הר"ן מבאר סוגייתנו בנוגע להפרת נדרים דוקא ולפי גזיה"כ אישה יקימנו ואישה יפרנו שיהא ידוע בשעת הפרה, עיין להלן בשיעורינו.
שם. ר"ן ד"ה ורבי יהושע סבר יש זיקה. ז"ל דאדרבא אלימא טפי מארוסין דהויא ככנוסה ומש"ה יפר יבם לחודיה כו' וכ"ת היכי אמר דר"י סבר דזיקה ככנוסה דמיא דהא לא אשכחן דאמר הכי אלא רבי אושעיא אליבא דר"ש ואיתותב התם וכו' עכ"ל. עיין בסוגיא במס' יבמות (דף יט.) בדין זיקה ככנוסה שהגמרא שם מדבר בדין שני יבמות הבאות מבית אחד. ויתכן שבנוגע לדין ההוא בלבד איתותב ר"א אליבא דר"ש, אבל לא לענין הפרת נדרים של היבם בלי שותפות האב. וי"ל שמאחר שחלות אישות דזיקה חלה ממילא עקב מיתת הבעל ומהווה חלות אישות מן השמים ואינה חלה ע"י מעשה קידושין אין בזיקה הבדל בין אירוסין לנשואין שלא כבאישות דעלמא. משום כך מפר היבם לבדו בלי שותפות דאב.
בא"ד. ז"ל דכיון דבשעת הפרתן אין ברור לנו מי הוא אישה אין הפרתן כלום דרחמנא אמר אישה יקימנו ואישה יפרנו דבעינן שיהא ידוע בשעת הפרה וכו' עכ"ל. לפי הר"ן גזה"כ היא שאין הפרה בספק אישות. ונראה שכ"ז כשהספק בעצם חלות האישות כגון בזיקה לשני יבמים, אבל בספק אחר י"ל שהפרה חלה מספק.
אמנם הרמב"ם כתב בפי"א מהל' נדרים (הל"ח) וז"ל ומאימתי מפר הבעל נדרי אשתו ושבועותיה משתכנס לחופה וכו' היתה מגורשת מספק לא יפר לה עכ"ל. ומשמע שאין הפרתו חלה כלל אפילו בספק.[89] אך מרחיק לכת מהר"ן כי לדעת הר"ן מפר בכל ספק אישות מלבד אם יש ספק בעצם חלות האישות כבזיקה לתרי ואילו אליבא דרמב"ם אינו מפר בכל ספק אישות.
ועיין ברא"ש כאן שמבאר הגמרא בנוגע לכל התורה כולה דזיקה לתרי אינה מהווה אישות כלל מאחר שאינו ידוע למי תתייבם ואינו דין מיוחד בהפרת נדרים שלא כר"ן.

[89] לכאורה לא כן משמע מהכסף משנה, ועיין ברדב"ז.

שם. ר"ן ד"ה אבל בשני יבמין לא. וז"ל דאפי' סבירא לך כב"ש דמאמר קונה קנין גמור אפילו הכי מצי אחוה למיסר עליה בגיטא או בביאה עכ"ל. עולה השאלה, לדעת ב"ש אשתו גמורה היא ויוצאת בגט בלי חליצה ואיך איפוא יכול אח שני לפוסלה בגט או בביאה. ונראה שלמרות שמאמר קונה קנין גמור אליבא דב"ש לענין קנין וחלות אישות גמורה, בכל זאת עוד מצויה מצות יבום המוטלת על היבם ליבמה ובנוגע למצוה זו עדיין זקוקה לכל האחים ולפיכך יכול אח אחר לאוסרה על בעל המאמר.[90]

שם. גמ'. ולרבי אליעזר וכו'. יש להתבונן, למה יגרע מאמר אליבא דר"א שאינו קונה אלא לדחות בצרה מזיקה אליבא דמ"ד יש זיקה. (ועיין ביבמות דף כט: שגם לר"א יכול בעל המאמר להפר). ונראה שזיקה מהוה חלות אישות מיוחדת מן השמים ליבם ביבמתו ובכן חלה לכל דיני אישות כולל זכות הפרת הנדרים. מאידך מאמר מהוה מעשה קידושין בעלמא. והואיל ובהשוואת חלותה לקידושין בכהת"כ הו"ל חלות האישות דמאמר חלות אישות חלשה ושאינה גמורה אין לבעל המאמר כח הפרה.

שם. גמ'. וכדרב פנחס וכו'. מסתבר שדין דרב פנחס שייך רק כשעשה בה מאמר שלפחות יש חלות אישות. אך אליבא דמ"ד אין זיקה וליכא חלות אישות כלל ביבמתו לא שייך דין דרב פנחס.

שם. גמ'. שקנה לעצמו ע"י שמים. נראה שיש לחקור בקנין מאמר – אם הוא קנין פשוט הנעשה ע"י דעת ומעשה של בעל המאמר ודומה למעשה קנין דאירוסין ונשואין דעלמא או"ד חל כקנין ממילא מן השמים ודומה לקנין ביאת יבום ביבמתו. ויתכן שבכך מבוארת הגמרא שלנו. תחילה סברו שמאמר דומה למעשה קנין דעלמא – "מאמר קנין לעצמו הוא" – והגמרא מתרצת "שקנה לעצמו ע"י שמים" – כלומר שמהווה קנין ממילא מן השמים בדומה לקנין יבום עצמו.[91]

שם. גמ'. דבעי רבה מאמר לב"ש אירוסין עושה או נשואין עושה וכו'. ז"ל הסוגיא במס' יבמות (כט:): בעי רבה מאמר לב"ש נישואין עושה או אירוסין עושה א"ל אביי למאי הלכתא אילימא ליורשה וליטמא לה ולהפר נדריה השתא ארוסה בעלמא תני ר' חייא אשתו ארוסה לא אונן ולא מטמא לה וכן היא לא אוננת ולא מטמאת לו מתה אינו יורשה מת הוא גובה כתובתה עבד בה מאמר מיבעיא וכו' ת"ש שומרת יבם כו' ר"א אומר יפר

[90] אך קשה שהרי בגמרא ביבמות (דף כט:) אמר רבה דאליבא דב"ש אין ביאת יבם אחר מאמר קונה בע"כ וזקוקה למסירה לחופה וז"ל שאני אומר כל העושה מאמר ביבמתו פרחה ממנו זיקת יבמין וחלה עליה זיקת אירוסין עכ"ל, ומשמע שאין מצות יבום כלל לבוא עליה, וצ"ע.

[91] ולכאורה נ"מ בנוגע לעדי קיום כי יתכן שרק קנין אישות הנעשה ע"י דעת בעלים זקוק לעדי קיום ולא קנין אישות שחל מאליו מן השמים. עיין בספר הגר"ח זצ"ל על הרמב"ם בנוגע לעדי קיום ביבום בחליצה וביעוד.

וכו' הב"ע כגון דעבד בה מאמר וב"ש היא דאמר מאמר קונה קנין גמור אי אמרת בשלמא נישואין עושה משו"ה מיפר וכו' עכ"ל. מפשטות הגמרא יוצא שיתכן שלענין טומאה וירושה מאמר אירוסין עושה ואילו לענין הפרת נדרים מאמר נישואין עושה. וצ"ע מ"ש הפרת נדרים שלגביה מאמר נישואין עושה, מטומאה וירושה שלגביהם מאמר אירוסין עושה.

ונראה שישנם שני דינים בנשואין: א) דין קנין הנשואין; ב) דין חלות שם שארו הקרוב אליו. הפרת נדרים תלויה בקנין הנשואין. מאידך טומאה וירושה תלויות בשם שארו הקרוב אליו. מאמר אפילו עושה נשואין היינו רק קנין הנשואין, אבל אינו מחיל שם שארו. הלכך בעל המאמר יכול להפר נדריה ועכ"ז אינו יורשה או מטמא לה.

לאור זה מובנים דברי הגמרא שם שאם מאמר נשואין עושה "פרחה ממנו זיקת יבמין וחלה עליה זיקת אירוסין". ונראה שר"ל שמאמר מהוה קנין נשואין, והואיל ועיקר קיום המצוה הוא שהיבם יקנה את יבמתו, וכבר קנה אותה במאמר, לפיכך פקעה מצות ביאת יבמה. אמנם בכל זאת אינה אשתו לטומאה ולירושה כי לא חל השם של שארו הקרוב אליו טרם תכנס לחופה.[92]

דף עה.

גמ'. שאין חייבין סקילה כנערה המאורסה. לכאורה יוצא שאף עבד עברי אינו מפר נדרי שפחה החרופה לו מאחר שאין חייבין עליה סקילה.[93]

שם. ר"ן ד"ה כשם וכו'. ז"ל ומסתפקא לי כיון דיבם לא מצי מפר אב במקום יבם מן האירוסין אי מצי מפר או לא וכו' עכ"ל. ניתן לבאר את ספקו של הר"ן בב' אופנים:

א) יתכן שהר"ן מסופק בחקירתנו דלעיל אם נערה המאורסה נחשבת לגמרי ברשות אביה אלא שהארוס משתתף בהפרת האב (כרשב"א) או"ד יש לארוס זכות הפרה בפני עצמו כי איננה ברשות האב לבדו אלא ברשות שניהם. אם נערה המאורסה נמצאת ברשות אביה לגמרי ודין הארוס הוא רק לעכב בהפרת האב מסתבר שמאחר שאין ליבם כח הפרה האב יפר לבדו. לעומת זאת, אם נערה המאורסה אינה בלעדית ברשות אביה כי רשות ארוס דעלמא מפקיעה ומוציאה אותה מרשות האב י"ל שאף רשות היבם תפקיע אותה מרשות האב והאב לבדו אינו יכול להפר.

[92] עיין בשיעורים למעלה (דף עג:) ד"ה מתני' הואיל ובעלה וכו'. עיין בשטמ"ק כאן בשם הר"א ממי"ץ. ועיין ברשב"א.

[93] אך יעויין בירושלמי למתני' וז"ל אפי' אשם תלוי אין לה, מי מיפר לה עכ"ל. משמע שבשפחה חרופה איפה שיש אשם תלוי ע"ע מפר לה.

ב) יתכן שמסופק מהו הדבר המפקיע את רשות האב להפר לבדו, אם הוא זכות הפרת הארוס ומאחר שליבם למעשה ליכא זכות הפרה אינו מפקיע את רשות האב או"ד חלות אישות בעצמה מפקיעה והואיל ויש חלות אישות דזיקת יבום פקעה רשות האב ואינו יכול להפר עוד לבדו.

מסקנת הר"ן היא שבנדרים שנראו לארוס הראשון דין הארוס השני אינו להפקיע את רשות האב אלא מעכב הוא בהפרת האב ומאחר שליבם ליכא זכות הפרה אינו מעכב בהפרת האב והאב מפר לבדו. מאידך בנדרים שלא נראו לארוס הראשון אלא שנראו ליבם י"ל שחלות האישות השניה מפקיעה את רשות האב ובכן אף אישות דזיקה מפקיעה את רשות האב ואין האב מפר לבדו.

שם. גמ'. מיחל חלין ובטלין או"ד לא חלין כלל. ביאור הספק הוא אם הפרת הבעל לפני שנדרה חלה לבטל אף את מעשה הנדר ולכן א"א להתפיס בנדר או"ד חלה רק להתיר את איסורי הנדר ואפשר איפוא להתפיס במעשה הנדר שלא בטל.

בדומה לספק בסוגיא דילן מצוי בתוס' במס' נזיר (דף ס"ב. ד"ה מר זוטרא וכו') שכתבו דגם אם הבעל עוקר את הנדר מעיקרא יש התפסה – שלא כדין התפסה בנדר שהותר ע"י חכם וז"ל אפילו אם הבעל עקר הנדר מעיקרו חבירתה אסורה וכו' כי החכם אינו מתיר אלא בפתח וחרטה ומשוה ליה לנדר טעות מעיקרא והלכך כשהתיר הראשון הוי כאילו לא היה הנדר הזה מעולם כלל הלכך הותרו כולם אבל הבעל מיפר לאשתו בלא חרטה ופתח מגזירת הכתוב הלכך אפילו אי מיעקר קעקר לענין זה חשוב כאילו נשאר עליה נדר קצת וחבירתה אסורה עכ"ל. מובן דבריהם שאע"פ שהבעל עוקר את הנדר למפרע עכ"ז אינו דומה לחכם העוקר נדר למפרע כי החכם עוקר את עצם מעשה הנדר מעיקרא ואילו הבעל עוקר רק את איסורי הנדר ולא את מעשה הנדר, והתפסה חלה במעשה הנדר.

אך יתכן לחלק בין הסוגיא דמס' נזיר שהבעל הפר אחר שכבר חל הנדר שאף שעקרו למפרע אינו עוקר את מעשה הנדר אלא מתיר את חלות האיסורים בלבד, לבין הסוגיא דילן כשהפר לפני שנדרה שהוא עוקר גם את עיקר מעשה הנדר שכן ההפרה לא נתנה מקום למעשה הנדר שיחול.

וכבר דננו בשיעורינו לפרקנו בשיטת הרמב"ם המיוחדת שלמרות שהבעל מיגז גייז וההפרה שלו חלה מכאן ולהבא עכ"ז מבטלת ההפרה את עצם מעשה הנדר מכאן ולהבא. עיין ברמב"ם בפי"ג מהל' נדרים (הל"ב) ובכסף משנה שם.[94]

[94] עי' בכלי חמדה ח"ד עמ' קלא - קלב.

והנה האחרונים הקשו ל"ל לגמרא הנ"מ של התפסה, והרי נ"מ אף כשנדרה ואסרה בית על עצמה ונמצאת בבית בשעת הנדר שאם חיילי ובטלי מיד עברה בנדרה. ונראה שלכ"ע אין חלות איסורין ורק מעשה נדר וגם אליבא דצד שחלין ובטלין, ולכן אף כשנמצאת בבית בשעת נדרה אינה עוברת, וכל הנ"מ הוא רק בהתפסה.

ר"ן ד"ה דאתפיס וכו'. ז"ל דלא דמי דשאני התם דאמר זה כזה וכו' עכ"ל. נראה שר"ל דבדהשתא קמתפיס ההתפסה היא בחפצא, ולפיכך מותר כשהתפיס בחפצא כבדהשתא והחפצא מותר. מאידך בהתפסה בנזירות באופן שאמר ואני כמוך אין ההתפסה בחפצא אלא במעשה הנדר ולכן ההתפסה חלה אליבא דצד דחלין ובטלין. (ועיין ברשימות שיעורים לשבועות חלק א' בענין התפסה ריש פ"ג)

דף עה:

ר"ן ד"ה ת"ש אמר להם ר"א אם וכו'. ז"ל כ"ש שיפר נדרים שנולדו במומן עמהן דהיינו הפרת הבעל עכ"ל . ביאור הדבר שלמרות שחלין ובטלין היינו שאיסורי נדר לא חלו ברם מעשה נדר חל ולכן איתא לק"ו.

שם. ר"ן ד"ה הא כדאיתא. תנאי מודעה חל לכאורה מדין נדרי שגגות, אבל השוואת הגמ' בין תנאי מודעה לבין שאלת חכם מורה לנו שחלות דין תנאי מודעה דומה לדין שאלת חכם ושיש בתנאי מודעה חלות מתיר לנדר שידור אח"ז. כשם שהחכם מתיר את איסור הנדר ששואלין עליו כן הנודר בעצמו מתיר נדרו ע"י תנאי מודעה שהתנה לפני שנדר. ויסוד ההיתר הוא לעשות את הנדר לנדר טעות. בדומה לחכם המשוה למפרע את הנדר לנדר טעות, כמו"כ הנותן מודעה משוה את הנדר שידור אח"ז לנדר טעות.

מסייעת לכך שיטת הגאונים המובאה ברמב"ם (פ"ב מהל' נדרים הל"ו) שדין תנאי מודעה חל דוקא בנדרים בלבד ולא בשבועות. אילו היה דין תנאי מודעה דין טעות ונדרי שגגות דעלמא אין לנו לחלק בין נדרים לשבועות כי בנוגע לטעות ושגגה דעלמא דיניהם שווים. ע"כ שחלות דין תנאי מודעה היא חלות מתיר מיוחד הדומה לשאלת חכם, ובמתיר ניתן להבחין בין נדרים לבין שבועות. הרי בשאלת חכם עצמה יש חילוקים בין נדרים לבין שבועות (עיין בר"ן לעיל דף כב: ד"ה אמר רבא ובסוגיא שם). כמו"כ, סוברים הגאונים, יש להבחין במתיר של מודעה.

וכן יוצא מלשון הרמב"ם בפ"ב מנדרים (הל"ד) וז"ל מי שהתנה קודם שידור ואמר כל נדר שאדור מכאן ועד עשר שנים הריני חוזר בהן או הרי הן בטלים וכו' ואח"כ נדר וכו' ואם לא זכר התנאי וכו' הרי הנדר בטל ואע"פ שלא הוציא עתה החזרה בפיו כבר

הקדים החזרה לנדר והוציאה בפיו מקודם וכו' עכ"ל. משמע מדבריו שאין התנאי חל מדין טעות ושגגה דעלמא אלא מדין חזרה וכשם שחכם מתיר עבור הנשאל שחזר בו על נדרו ה"ה ע"י התנאי ומודעה חוזר בו הנודר מנדרו ומתירו וחלות דין היתר הוא כמו בשאלת חכם.

והנה בשאלת חכם עצמה אין החכם יכול להתיר בלי שהנודר יבקש ממנו התרה וישאל על נדרו. הרי שההיתר תלוי גם בנודר ולא בחכם בלבד, וה"ה בתנאי מודעה שחל ההיתר ע"פ הנודר עצמו.

גם השיטה שמזכיר הרמב"ם שם וז"ל ויש שמורה להחמיר ואומר הוא שיזכור התנאי אחר שנדר בתוך כדי דבור עכ"ל מובנת ע"פ היסוד של מתיר שהנודר הוא שמתיר את נדרו, אך צריך להתירו תוך כדי דיבור של נדרו. ולשם כך צריך לזכור התנאי תכ"ד כדי שיכול להתיר את נדרו ולחזור בו מיד.[95]

לאור האמור גם מוסברת נוסחת "כל נדרי" שמסיימים בה "ונסלח לכל עדת בני ישראל ולגר הגר בתוכם כי לכל העם בשגגה", מצד אחד הרי היא נוסחה המתאימה להיתר חכם, ומצד שני להרבה נוסחאות של כל נדרי מתנים אז תנאי מודעה "מיום כיפורים זה עד יום כיפורים הבא" בלבד ואין נשאלים היתר על הנדרים של אשתקד ובכן איך שייכת כאן לשון התרת חכם.[96] אך כפי שביארנו תנאי מודעה חל להבא ופועל מדין מתיר דומה להתרת חכם ולכן שייכת בו בקשת סליחה כמו שמבקשים בהתרת חכם.[97] תוספתא נדרים פרק ו' משנה ו'. ז"ל אמרו לו ומה למפר נדרי עצמו עד שלא ידור שאם רצה להקים מקים, יפר נדרי אשתו עד שלא תדור שאם רצה להקים אינו יכול עכ"ל. בביאור הדברים נראה שיכול הנודר להתנות תנאי מודעה ואח"כ לחזור בו ולקיים את נדרו, ואילו מהפרה א"א לחזור בו ובכן ההפרה נשלמת בשעתה – בשעת מעשה ההפרה. בהתאם לכך ההפרה לפני שנדר אינה חלה (וכרא"ש שאומר שהקמה לפני שנדר הקמה בטעות) כי מאחר שאינו יודע את מה שהפר וא"א לחזור מן ההפרה הו"ל חסרון בדעת ההפרה ודומה להפרה בטעות. מתנאי המודעה לעומת זאת יכול לחזור בו, ובכן התנאי

[95] עי' בב"ח יו"ד סי' רי"א ד"ה וכתב הרמב"ם ופרישה שם.

[96] עי' בפיה"מ לרמב"ם סוף פ' נערה המאורסה ובמאירי לנדרים דף כג ובברא"ש פ' אלו נדרים סי' ה' ובברא"ש יומא סוף פ' יוה"כ.

[97] לפי"ז מבואר אף למה מקפידים לומר כל נדרי ביום ולא בלילה שהרי לכאורה תנאי בעלמא הוא ולא חלות שם דין כהתרת חכם ולמה זקוקה לאמירה ביום חול. ועוד קשה למה בכלל מתנים תנאי זה בעיו"כ, שהרי התרת חכם מתאימה לעיו"כ כדי להראות את החסד שבתורה לענין כפרת החוטא בנדרים אבל לא תנאי בעלמא. ברם אם תנאי מודעה חל כחלות דין מתיר בדומה לחלות דין התרת חכם התמיהות מבוארות כי אף המודעה מתרת ומועלת לסלק את החטא אח"כ ואינה תנאי ודין טעות בעלמא בדעת הנודר.

לא חל ע"פ דין עד שעת הנדר, ובאותה שעת הנדר שהתנאי חל ידוע לו את מה שנדר, ויש איפוא דעת גמורה לתנאי.
ברם רש"י על המשנה מפרש וז"ל את שלא בא לכלל הקם שעדיין לא באו לעולם ואי אפשר לקיימו וכו' אינו בא לכלל הפר דאינו יכול להפר עכ"ל. רש"י נימק את דין המשנה בפשטות שהחסרון הוא שאין אדם מפר ומקיים נדר שלא בא לעולם. הטעם לכך הוא שאינו בעלים להקם ולהפר נדר שלא בא לעולם.

דף עו:

גמ'. הפרת נדרים כל היום וכו'. נחלקו התנאים אם יום שמעו ר"ל עד חשיכה או מעת לעת, דהיינו אם יום שמעו הוא יום של מעשה בראשית עד החשיכה או כ"ד שעות.
בדין יום שמעו ניתן לחקור אם הוא זמן בעלמא שבו אפשר לבעל להפר ומשעבר הזמן פקעה זכות ההפרה שלו או"ד בהשלמת יום שמעו חלה הקמה. והנה מבואר בגמרא לקמן (דף עט.) וז"ל קיים בלבו קיים היפר בלבו אינו מופר עכ"ל. וכתב הר"ן (שם ד"ה הפר בלבו וכו') וז"ל ונראה בעיני דילפינן לה משתיקה דיום שמעו שהיא מקיימת דטעמא מאי משום דכיון שעבר יום שמיעה ולא הפר גלי אדעתיה שהוא רוצה בקיומו של נדר, אלמא כל שבלבו לקיימו סגי, אלא דיהיב ליה רחמנא כל ההוא יומא להפרה משום דעד דערבא שמשא לא מוכח מידי שיהא רוצה לקיים וכו' ומינה דכל שקיים בלבו קיים לאלתר דהו"ל כאילו עבר יום שמועה וכו' עכ"ל. רואים בעליל שהר"ן סובר שבשתיקה ביום שמעו חלה הקמת הבעל והו"ל כקיים בלבו קיים. שתיקה ביום שמעו יוצרת אומדנא דמוכח שהבעל הקים את הנדר בלבו ולכן קיים.
מאידך בהשותק ע"מ למיקט חלוקים האמוראים (לקמן עח:-עט.) אם יכול להפר אח"כ או שלא יכול. והרי בשותק ע"מ למיקט לא הקים בלבו (עיי"ש בר"ן). ועכ"ז יש מ"ד (וכן המסקנא) דהו"ל הקמה. ולכאורה חזינן משם שיום שמעו הו"ל שיעור זמן בעלמא שאפשר להפר בו ומשעבר הזמן פקעה זכות הפרה אף שלא קיים הבעל את הנדר בלבו. אמנם אין הכרח האם הקמה חלה שם ממילא מן השמים או לא.
ועיין ברמב"ם (פי"ב מהל' נדרים הלי"ח) שכתב וז"ל שמע האב או הבעל ושתק כדי לצערה אע"פ שלא היה בלבו לקיים נדרה הואיל ועבר היום ולא הפר ולא בטל נתקיימו נדריה עכ"ל. בפשטות פסק שהשותק ע"מ למיקט הו"ל הקמה. ומלשון הרמב"ם משמע שאין יום שמעו שיעור זמן בעלמא שאפשר להפר בו אלא שמשעבר הזמן דיום שמעו

וזכות ההפרה פקעה אף חלות הקמה חלה. אמנם חלות ההקמה הזו חלה מאליה בלי מעשה הקמה מצד הבעל.
ויתכן שהתנאים שלפנינו חלוקים בהנ"ל אם ההקמה של יום שמעו חלה מאיליה בלי מעשה גברא מסתבר שתלויה היא ביום של מעשה בראשית כמו יתר דיני יום שבתורה. יום שתיקה עצמו מקיים את הנדר; השלמת היום מקיימת את הנדר ע"פ חלות דין יום דכהת"כ והוא יום דמעשה בראשית – עד חשיכה. מאידך אם הקמת יום שמעו חלה ע"י הגברא שקיים ע"י שתיקתו במשך כל הזמן מסתבר שהזמן הוא זמן קבוע של מעת לעת, כי שתיקה לכל אורך הזמן של כ"ד שעות מוכיחה שקיים הבעל את הנדר בפועל, והו"ל מעשה הקמת גברא.
ונראה עוד שי"ל כמ"ד שיום שמעו הוא יום דמעשה בראשית עד חשיכה – כלומר שההקמה חלה מאליה בלי מעשה גברא – ועכ"ז שתק ע"מ למיקט לא שמה הקמה. ביאור הדבר: שתיקה ע"מ למיקט לא שמה שתיקה וממילא טרם עבר יום שמעו ויש לו עוד זמן להפר עד שיעבר יום שמעו ותחול הקמה מן השמים.

דף עז.

גמ'. תנאי היא וכו'. הרמב"ם מביא את ההלכות שמפירין נדרים בשבת בין לצורך השבת ובין שלא לצורך השבת ושנשאלין על הנדרים שהן לצורך שבת בפכ"ד מהל' שבת (הל"ו) בין ההלכות של ממצוא חפצך ודבר דבר שהן בכלל דיני מעשה חול בשבת. וסיים הרמב"ם שהפרה ושאלה מותרות כל אחת כדינה "שדברים אלו מצוה הן". ומתבקשת השאלה במה נחשבת הפרה למצוה.
ויתכן שהתכוון למה שכתב בסוף הל' נדרים (פי"ג הלכ"ה) וז"ל אמרו חכמים כל הנודר כאילו בנה במה, ואם עבר ונדר מצוה להשאל על נדרו כדי שלא יהא מכשול לפניו עכ"ל. הסרת המכשול היא המצוה בהפרת נדרים. אך לא הונח לנו בכך שהרי הרמב"ם סיים שם וז"ל בד"א בנדרי איסר אבל נדרי הקדש מצוה לקיימן ולא ישאל עליהן אלא מדוחק שנא' נדרי לה' אשלם עכ"ל. ובהיתר ההפרה בשבת אין הבחנה בין נדרי איסור לבין נדרי הקדש. עוד יש להתבונן במה שהגמרא תולה את דין ההפרה בשבת בשיעור יום שמעו – אם הוא עד חשיכה ההפרה בשבת מותרת, אבל אם הוא מעת לעת אז ההפרה אסורה. ועיין בר"ן ובראשונים על הדף שההבדל הוא שאם הפרה מעת לעת ואפשר להפר בחול אחרי שבת אין צורך שיפר דוקא בשבת, ולכן אין ההפרה דוחה שבת. מאידך למ"ד עד חשיכה א"א להפר בחול אחרי שבת – ולכן ההפרה דוחה את השבת. אך הרמב"ם לא

כתב במשנה תורה את הביאור הזה. עוד עלינו לדון באשה שנדרה בערב שבת ולא הפר לה בעלה עד השבת וכלתה מעת לעת בשבת הרי יוצא לפי אותה סברא שהבעל יכול להפר בשבת אפילו אליבא דמ"ד מעת לעת כי במקרה זה א"א לו להפר במו"ש. וכן כתב הרא"ש לסוגיין. ברם מפשטות הגמרא – שאינה מחלקת ככה ושקובעת שאם ההפרה מעת לעת ההפרה בשבת אסורה – אינה מורה כך.

לכן נראה לומר שלדעת הרמב"ם מעשה הפרה כמעשה חול תלוי אם ההפרה עד שחשיכה או מעת לעת. אליבא דמ"ד עד שחשיכה הפרה בשבת היא חלות המוגבלת לשבת, והואיל חלות ההפרה משתייכת לשבת עצמה ולא לחול, לכן היא בכלל חפצי שמים הנעשים בשבת. מאידך אליבא דמ"ד מעת לעת חלות ההפרה היא חלות שאינה מוגבלת ושמשתייכת דוקא לשבת וההפרה הו"ל חלות המשתייכת אף לחול ולאו דוקא לשבת, ולפיכך איננה בכלל חפצי שמים הנעשים בשבת. לאור זה אינו מדובר בקיום מצוה ממש, כי קיום מצוה ממש מותר בשבת בכל אופן ולאו דוקא כשמוגבל לשבת עצמה. ונחשב בכל אופן לחפצי שמים שנעשים בשבת. ואילו חלות הפרה אינה קיום מצוה ממש אלא ענין וחלות של מצוה, כלומר הכשר וצורך מצוה, ובכן דינה תלוי באפשרות שתחול בחול או רק בשבת כהנ"ל. לפי"ז אף בציור שאשה נדרה בע"ש ולא הפר לה בעלה קודם השבת אסור לו להפר לה בשבת למ"ד הפרת נדרים מעת לעת כי אע"פ שלמעשה א"א לו להפר במו"ש עכ"ז עצם חלות שם ההפרה חשובה למעשה חול כי אין חלותה מוגבלת לשבת ואינה בכלל חפצי שמים הנעשים בשבת, ודו"ק היטב כי בכך מבוארת שיטת הרמב"ם מכל התמיהות הנ"ל.

שם. גמ'. ונשאלין לנדרים שהן לצורך השבת. התרת נדרים אינה בכלל דין דעלמא האסור בשבת, אבל אם ההתרה שלא לצורך שבת הו"ל מעשה חול שאסור בשבת.

שם. גמ'. ביחיד מומחה. בנוגע ליחיד מומחה הובאה בר"ן (דף כג. ד"ה והיתר נדרים וכו') מחלוקת בין הרמב"ן לבין הרמב"ם. לדעת הרמב"ן יחיד מומחה המתיר נדרים הוא סמוך, ואילו הרמב"ם (פרק ו' מהל' שבועות הל"ה) סובר שאפילו חכם מובהק שאינו סמוך מתיר נדרים. ועיין לקמן (דף עח.) בר"ן ד"ה ביחיד מומחה. ונראה שלפי הרמב"ן התרת נדרים מהווה חלות הוראה, והוראה מדאורייתא זקוקה לסמוך. מאידך הרמב"ם סובר שהתרת נדרים מהווה מתיר מיוחד ואינה תלויה בחלות שם הוראה בכהת"כ ולכן אף מי שאינו סמוך להוראה בכהת"כ יכול להתיר נדר.[98]

[98] עכ"ז אף לרמב"ם התרת נדרים ניתנת להוראת סמוך וכדפסק בפ"ד מהל' סנהדרין (הל"ח) שסומכין להתרת נדרים. וה"ה שסומכים לכל שאלת איסור והיתר וכגון חלות הסמיכה לפי הרמב"ם לראיית כתמים, עי"ש. מאידך אליבא דהרמב"ן הוראת סמוך מעכבת בהתרת נדרים. אך לא בי"ד של ג' דיינים כי איסורין הוא ולא דיני ממונות

ועלינו לעמוד על הבחנת הגמ' בין יחיד מומחה לבין שלשה הדיוטות אליבא דשיטותיהם השונות של הרמב"ם והרמב"ן, וז"ל הגמ' סבר רב יוסף למימר נשאלין נדרים בשבת ביחיד מומחה אין בשלשה הדיוטות לא משום דמחזי כדינא עכ"ל. ונראה לפי הרמב"ן שמאחר שיחיד מומחה הוא סמוך ומורה הוראה תוכן ההוראה הוא שהנדר הוא טעות. אמנם החכם אינו המתיר, אך עיקר הוראתו שהנדר טעות והותר הנדר מאליו שכן כל נדר טעות בטל מעיקרו. ויוצא שאין כאן מעשה דיין כי אין החכם עצמו המתיר אלא דין שמים הוא המתיר ומותר בשבת. ג' הדיוטות לעומת זה מהווים חפצא של ב"ד ודיניהם דין בכהת"כ ולפיכך אסור להם לדון היתר נדרים בשבת.

לשיטת הרמב"ם חכם אינו מורה הוראה כי אין לו סמיכה להורות. החכם שאינו בר דין כלל מתיר את הנדר ישיר בלי הוראה. ולכן מותר לו להתיר נדר בשבת כי אינו סמוך ואינו בר הוראה ולא בר דין כלל.

שם. גמ'. אפילו מעומד אפילו בקרובים ואפילו בלילה. לשם ביאור הקולות בהתרת הנדרים נראה שעלינו להניח שאע"פ שג' הדיוטות מהווים חפצא של ב"ד בכל זאת בהתרת נדרים ליכא הלכה של ישיבת ב"ד. הנה החלות של ישיבת ב"ד בב"ד דעלמא מבוארת ברמב"ם בפ"ג מהל' סנהדרין (הל"א-ד' ובהל"ז) וז"ל עד אימתי יושבין הדיינין בדין סנהדרי קטנה ובי"ד של שלשה יושבין מאחר תפלת השחר עד סוף שש שעות ביום אבל בית דין הגדול היו יושבין מתמיד של שחר עד תמיד של בין הערבים וכו' אין בי"ד של ע"א צריכין שיהיו יושבין כולן כאחד במקומן שבמקדש כו' כל מי שהיה לו עסק יצא לעשות חפצו וחוזר והוא שלא יפחתו מכ"ג יושבין תמיד כל זמן ישיבתן וכו' אין מתחילין את הדינין בלילה כו' כל בי"ד של ישראל שהוא הגון שכינה עמהם. לפיכך צריכין הדיינים לישב באימה ויראה ועטיפה וכובד ראש ואסור להקל ראש או לשחק או לספר בשיחה בטילה בבית דין אלא בדברי תורה וחכמה עכ"ל. הדיינים חייבים לדון דוקא מתוך כובד ראש וישיבת הדיינים בבי"ד דעלמא מהווה חלות של כובד ראש בשעת הדין. הלכה זו קיימת בבי"ד דעלמא, אולם התרת נדרים מתבצעת גם בלי כובד ראש ולפיכך אינה צריכה ישיבת ב"ד וב"ד מתיר נדרים אף מעומד. כדי להדגיש זאת

או דיני נפשות ודי בחכם אחד. ברם גירות וחליצה צריכות בי"ד של ג' כי אע"פ שאיסורין הן עכ"ז קיימות גזיה"כ מיוחדות בכל א' ואי' לחייב בהן בי"ד של ג'.

ועלינו לדעת שכשסמוך מורה בעניני איסור והיתר חלות שם הוראה חלה. ואילו בזה"ז כשחכם מורה שאלת איסורין אין חלות הוראה מדאורייתא ואינה אלא גילוי מילתא בעלמא שכך ההלכה. בדרך זו ביאר הגר"מ זצ"ל את המילים בתפילה - "השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחילה" - "שופטינו" ר"ל דיינים הדנים דיני תורה וכמו בי"ד של כ"ג וע"א. "ויועצינו" ר"ל סמוכים לעניני איסור והיתר. כי בזה"ז אין לנו חלות שם הוראה מדאורייתא כל זמן שבעו"ה אין סמיכה. לע"ל בעזה"י הסמיכה תוחזר למקומה ונזכה לחלות שם הוראה מדאורייתא (מו"ר זצ"ל).

סיפרה הגמרא (דף עו:) שחייא בר רב שדי גירא ובדיק, זאת אומרת שהיתר נדרים חל בלי כובד הראש וישיבה לדין.[99] ונראה שאף לילה הלכה בישיבת הדיינים וכפי שפסק הרמב"ם שאין יושבים להתחיל דין בלילה, ומאחר שאין ישיבת בי"ד בהתרת הנדרים ה"ה שאין פסול לילה.

אשר לקביעת הפסולים בהתרת נדרים נראה לומר שפסול לדין דעלמא מוגבל לדין המתייחס לגברא העומד להשפט - כמו בדיני ממונות ובדיני נפשות. דיינים פסולים לדון קרוביהם כשהקרובים נשפטים לפניהם. ואילו בהתרת נדרים אין נידון ואין גברא שעומד לדין כי לענין זה היא כחלות של איסור והיתר ואין ההיתר חל כהוראה על הגברא אלא להתיר את האיסור. המבקש התרה לנדרו דומה למי שישאל שאלת כשרות של תרנגולתו לפני סנהדרין שבודאי גם קרובי בעל התרנגולת היושבים בסנהדרין כשרים להורות שכן הוראתם מתייחסת לתרנגולת ולא לבעל. כן הדבר בהתרת נדרים: קרובי בעל הנדר יכולים להתיר נדרו כי היתרם מכוון לאיסור ולא לגברא.[100] ומאחר שקרובים לנשאל מתירים את נדרו ה"ה שקרובים זה לזה כשרים להיות בב"ד אחד של התרת נדרים. רק בדין דעלמא שהקרובים לניידון פסולים לדון חל אף דין שאם שני דיינים קרובים זה לזה הם פסולים. ואילו בהתרת נדרים שקרוב לנשאל כשר ה"ה ששני קרובים זה לזה כשרים להיות בבי"ד.[101] עוד יתכן ששני קרובים זה לזה פסולים לשבת ביחד בדין, ומאחר שאין ישיבת בי"ד בהתרת נדרים אין פסול שני קרובים חל.

[99] השווה דברי רש"י והר"ן.

[100] עיין ברשימות שיעורים לשבועות ונדרים חלק א' דף צ"ח ובדף קמ"ט, ושם מבואר שחלוקים הרמב"ם עם תוס' האם התרת נדרים משתייכת רק לאיסור הנדר או"ד אף לגברא הנשאל היתר נדרו מהחכם, ונ"מ לשליח של הנשאל לבקש התרה, עיי"ש והדברים נעימים.

[101] לפי"ז צ"ע בקידוש החדש. עיין ברמב"ם פרק ס"ז מהל' עדות (הל' ד' - ה') ז"ל וכן שאר מיני פסולין כשם שפוסלין בעדות כך פוסלין בדיינים ולפיכך אין סומכין בסנהדרין שנים הקרובים זה לזה וכו' אבל אלו שמוסיפין עד שבע לעבר השנים וכו' יראה לי שאם היה בהן קרובים אין בכך כלום עכ"ל. וע"ע בפ' י"א מהל' סנהדרין (הל"ז) ובפרש"י לסנהדרין (דף לו.) ד"ה הטמאות והטהרות. וצ"ל שבקה"ח יש דין מיוחד הפוסל קרובים למרות סברת רבינו. ויתכן שמקורו בגמרא ר"ה (דף כה:) ז"ל אמר קרא כי חק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב אימת הוי חק בגמר דין וקא קרי ליה רחמנא משפט מה משפט ביום אף ה"נ ביום עכ"ל, והגמרא קובעת ע"פ גזיה"כ שכל דיני משפט חלים בב"ד של קה"ח וה"ה למדים שדיינים הקרובים זה לזה פסולים לבי"ד של קה"ח. ועיין שם בגמרא שאע"פ שמומחה לרבים דן דיני ממונות יחידי עכ"ז קה"ח חמור וזקוק לב"ד של שלשה ע"פ גזיה"כ וז"ל ואימא הכא נמי, אין לך מומחה לרבים בישראל יותר משה רבינו וקאמר ליה הקב"ה עד דאיכא אהרן בהדך דכתיב ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם עכ"ל. (וצ"ע, היאך הצטרפו אהרן עם משה רבינו לקיה"ח - הרי שנים הקרובים זה לזה פסולים לב"ד של קה"ח כדנ"ל). ועיין בשיעורים למעלה (דף ג') במנין אב ובנו למנין הסנהדרין במשא ומתן ובהסבר הגר"ח זצ"ל לפסק הרמב"ם. והוא מעין סברת רבינו כאן לענין התרת נדרים שחסר גמר דין על נידון. ולפי"ז יתכן שזה ההבדל בין שלשה לקה"ח לז' בעיבור השנה - שלשלשה יש כל דיני ב"ד ומשפט ואילו השבעה באים רק להורות את עיבור השנה ולא לקבע את חלות המשפט, ועיין ברדב"ז שם.

לאור האמור, מוסבר פסקו של מרן הגאון רע"א זצ"ל שאשה פסולה להתרת נדרים המהווה חלות דין, ואין האשה דומה לקרובים שהם כשרים להתרת נדרים מטעם שפסול קורבה לא שייך וכדנ"ל.[102]

בכך גם מובן למה מתירין נדרים בשבת כי איסור הדין בשבת חל רק כשיש ישיבת בי"ד והיא שאסורה בשבת, ומאחר שאין ישיבת בי"ד בהתרת הנדרים מותרת היא בשבת.

והנה פשטות דברי הראב"ד בפי"א מסנה' (הל"ח, עיי"ש) מורה שאף בבי"ד נאמר הדין של נמצא א' מהן קרוב או פסול כולם בטלים. לפי"ז יל"ע אם אשה תשב בבי"ד של התרת נדרים האם תפסול את שאר האנשים או לא. ומסתבר שלא תפסול אותם כי דין נמצא א' מהן וכו' חל דוקא בישיבת בי"ד. אולם בהתרת נדרים ליכא חלות ישיבת בי"ד והו"ל ג' דיינים שאין ביניהם צירוף להוות חפצא של בי"ד אחד ולא יחול איפוא דין נמצא א' מהן וכו'.[103]

דף עז:

גמ'. פותחין בחרטה וכו'. שני אופני היתר נדרים קיימים: א) פתח; ב) חרטה. וכך מגדיר הראב"ד בהשגותיו (פ"ו מהל' שבועות הלי"ב) את המושג פתח וז"ל שאינו מתחרט אלא מפני ענין שאינו יוצא לו כרצונו מפני הנדר ואומר לו אילו היית יודע שיקרה לך מקרה זו בנדריך היית נודר בזה אנו אומרים אם המקרה ההוא מצוי מתירין לו דכיון שהוא מצוי ואילו היה באותה שעה לא היה נודר רואין אותו המקרה כאילו היה בשעת הנדר ולא ידע אותו הנודר בענין שנעשה הנדר בטעות. אבל כשהוא בא מדרך חרטה אין כאן לדקדק שהרי הוא עוקרו מעיקרו שהוא אומר כעס היה בלבי או עצבות באותה שעה ועכשיו עבר ממני ונתרציתי ואני מתחרט על אותו הכעס עכ"ל. לפי הראב"ד מיוסד היתר פתח בדין טעות – שהנדר בטל מדין נדר טעות. בהיתר פתח הנשאל על נדרו מתחרט על שנדר רק משום ענין הפתח שנולד. ואילו בחרטה לא נולד לו ענין פתח אך הוא מתחרט חרטה גמורה על עצם הנדר שנדר מחמת כעס או עצבות.

ונראה שכן היא דעת הרמב"ם שכתב בפ"ו מהל' שבועות (הל"א) וז"ל מי שנשבע שבועת ביטוי וניחם על שבועתו וראה שהוא מצטער אם יקיים שבועה זו ונהפכה דעתו לדעת

[102] צ"ע בדין רשע לענין התרת נדרים, ולפי ההסבר של מרן הרב זצוק"ל מסתבר שרשע פסול. ויתכן שרשע פסול אך ורק כשיש ישיבת בי"ד ולכן כשר להתרת נדרים. ואשה שונה מרשע שאינה בת דין בכלל, עיין בשיעורים לריש פ' שבועת העדות, ואכמ"ל, עיי"ש.

[103] עיין למעלה בדף הראשון של הרשימות שרבנו זצ"ל דן באשה שהיא עדה אם יש דין נמצא אחד מהם קרוב או פסול משום שהיא מופקעת לגמרי מדין עד, ואותה סברא שייכת גם בדיין להתרת נדרים. ועיין ברשימות שיעורים לשבועות ונדרים חלק א' דף ק"נ.

אחרת או שנולד לו דבר שלא היה בדעתו בשעת השבועה וניחם בגללו הרי זה נשאל לחכם וכו' עכ"ל. הרי שאף לרמב"ם ישנן שתי דרכים לבוא לשאול התרת נדרים: א) "כשנהפכה דעתו לדעת אחרת" – כלומר שמתחרט חרטה גמורה על שנדר מתוך כעס ועצבות; ב) "שנולד לו דבר שלא היה בדעת בשעת נדרו" – כלומר שנדר בטעות אבל אין לו חרטה גמורה והוא מתחרט רק בעבור ענין הפתח.[104]

עיין בר"ן (דף כז. ד"ה וכתב עוד) שמביא בשם הרמב"ן שדין נדר שהותר מקצתו הותר כולו הוא רק בנדר שהותר ע"י פתח ולא ע"י חרטה. ביאור שיטתו שדין זה מבוסס על ההלכה שטעות במקצת נדר כאילו טעה בכל הנדר. רוב ראשונים חולקים עליו וסוברים שההלכה כוללת אף היתר חרטה בלי טעות.

והנה בסוגיין מבואר שלגבי ישיבת בי"ד יש הבדל בין היתר נדרים ע"י פתח לבין חרטה. וכשיש צורך לישיבת בי"ד אין להתיר בשבת כי אין בי"ד יושבים בשבת. והראשונים חלוקים לאיזה מתיר דרוש עיון יותר ובכן זקוק לישיבת בי"ד שהוא ענין כבוד ראש וכנ"ל. ומהרמב"ם (פ"ו מהל' שבועות הל"י-י"ב) משמע שהיתר ע"י פתח דורש למשא ומתן ועיון יותר מהיתר ע"י חרטה. ויעוין בר"ן (עו:) ד"ה חייא בר רב.

שם. ר"ן ד"ה תניא האומר לאשתו. וז"ל דנהי דבהפרה בעיא לשון מפורש בהקמה בחד מהנך לישני דתני בתר הכי סגי, ונראה בעיני דטעמא דמילתא דכיון דתניא לקמן קיים בלבו קיים לא גרעי הני לישני מקיים בלבו אבל בהפרה כיון דקיי"ל הפר בלבו אינו מופר אף כשהוא מוציא בשפתיו צריך שיהא לשונו ברור עכ"ל. לפי הר"ן הפרה זקוקה ללשון מפורשת ואילו בהקמה אין הלשון מעכבת.

וכתב הרמב"ם בפי"ג מהל' נדרים (הל"ב-ג') ז"ל וכיצד מפר אומר מופר או בטל או אין נדר זה כלום וכיוצא בדברים שענינם עקירת הנדר מעיקרו וכו' אבל אם אמר לה אי אפשי שתדורי או אין כאן נדר הרי זה לא הפר, וכן האומר לאשתו או לבתו מחול ליך או מותר ליך או שרוי לך וכל כיוצא בענין זה לא אמר כלום. שאין האב והבעל מתיר כמו החכם אלא עוקר הנדר מתחלתו ומפירו. וכיצד מקיים כגון שיאמר לה קיים ליכי או יפה נדרת או אין כמותך או אילו לא נדרת הייתי מדירך וכל כיוצא בדברים שמשמען שרצה בנדר זה עכ"ל. לדעת הרמב"ם הפרה עוקרת את מעשה הנדר אע"פ שחלות היתר

[104] אף בנוגע לתשובה אנו נתקלים בשתי בחינות של תשובה: א) תשובה מעולה כשמתחרט לגמרי והופך להיות איש אחר (רמב"ם פ"ב מהל' תשובה הל"ד); ב) תשובה שאינה מעולה כשמתחרט על חטאו משום שהפסדו יותר משכרו אך עדיין מתאוה לחטא ולא נטהר ממנו לגמרי (רמב"ם שם הל"א) (מו"ר זצוק"ל), ובקבלה מדובר על תשובה עילאה ותשובה תתאה.

ההפרה חלה מכאן ולהבא. ובכן כל לשון שעוקר את מעשה הנדר חשובה לשון הפרה. מאידך לשון התרה בעלמא – כגון מותר לך – לא מועילה.[105]

מסתבר אליבא דר"ן שהפרה מתייחסת לאיסורי הנדר ולא למעשה הנדר, ולכן צריך לשון הפרה המפורשת בקרא. ואילו אליבא דרמב"ם, לעומת זאת, מכוונת ההפרה למעשה הנדר ולפיכך מועילה כל לשון של עקירת מעשה ולאו דוקא לשון הקרא.

עוד יתכן שהר"ן סובר שאין הפרה נחשבת למעשה הפלאה ואינה כלולה בפרשת נדרים. ואילו לרמב"ם הפרה מהווה מעשה הפלאה וכלולה בפרשת נדרים. והנה כל כנויי נדרים כנדרים ואין מצריכים עבור הפלאה לשון המפורשת בקרא, ולכן לרמב"ם לשונות אחרות מועילות בהפרה מדין כינויים ולא רק לשון הקרא. סמוכין לכן שלדעת הרמב"ם הפרה מעשה הפלאה מפסקו (פי"ב מהל' נדרים הלי"ד) שקטן אינו מפר כי אין לו אישות. ולכאורה קשה הרי לקטן אין דעת. וצ"ל שמדובר במופלא סמוך לאיש שיש לו דעת בנוגע להפלאה. מוכח איפוא שהפרה חלות הפלאה היא.

ב

והנה לגבי התרת חכם פסק הרמב"ם בפ"ו מהל' שבועות (הל"ה) שחכם שהשתמש בלשון הפרה לא אמר כלום וז"ל שאין מיפר אלא הבעל או האב אבל החכם אינו אומר אלא לשון התרה ומחילה עכ"ל. בפיה"מ בסוף פירקן כ' וז"ל ולשון ספרי חכם מתיר ואין בעל מתיר בעל מפר ואין חכם מפר, לפי שענין הפרה בטול השבועה מעיקרא וכאילו לא היתה כלל וזה לא יעשנו זולת האב והבעל לפי מה שנתבאר בתורה ובתלמוד וענין השאלה לחכם שאנו קורין אותה היתר נדרים הוא שיתיר השבועה הנקשרת והמחוייבת ויסתלק דינה מן העתיד, וזה לא יעשנה זולתי חכם וכו' עכ"ל. ולכאורה דבריו בנוגע לחכם מרפסין איגרי כי ידוע ומוכרח שחכם עוקר נדר מעיקרו. וצ"ל שעיקר דין התרת החכם הוא להתיר את הנדר מכאן ולהבא, אלא עקב התרת הנדר מכאן ולהבא חל ההיתר למפרע משעת מעשה הנדר. לפיכך לשון התרת נדרים היא מכאן ולהבא אע"פ שחלה למפרע משעת ההפלאה. והנה בהוראה בכהת"כ לא ניתן לחלק בין מכאן ולהבא לבין למפרע שהרי אם החכם מורה על דבר שהוא מותר או אסור באכילה ממילא גם מורה שהיה מותר או אסור למפרע ולא רק מכאן ולהבא, וכמו ההוראה בשאר איסורי תורה כן הוא בהתרת נדרים.

[105] עיין בשיעורים לדף סט א ד"ה א"ר נתן אות א רש"י.

בהתאם לכך נראה שאם הנשאל על נדרו או שבועתו יבקש שההתרה תחול מכאן ולהבא בלבד ולא למפרע לא יוכל החכם להגביל את ההיתר כי א"א לחלק את ההוראה שלו ולהגבילה למכאן ולהבא ולא למפרע כי הגבלות זמן אינן שייכות בהוראת חכם.[106]

והנה אין מתירים נדרים אא"כ תהיה נ"מ לנשאל מכאן ולהבא, עיין ברמב"ם (פ"ו מהל' שבועת הלי"ח) שנשאלין לחכם כל זמן שלא לקה הנודר או לא הביא עדיין את קרבנו – כל זמן שיש נ"מ לנשאל. ומסתבר שאין שאלה על שבועה לשעבר, ואע"פ שעדיין לא לקה.[107] הנימוק לכך כי בשבועה לשעבר ליכא מעשה או דבר שנאסר ע"י השבועה. ובעצם התרת החכם צריך שיחול מתיר של איסורי שבועה והואיל ובשבועה לשעבר ליכא איסורי שבועה אינה נתפסת בהתרת החכם.

גמ'. טלי ואכלי טלי ושתי וצריך שיבטל בלבו.

רבו כאן שיטת הראשונים:

א) הר"ן (ד"ה אחד זה ואחד זה) בשם התוספות ז"ל דכי אמר לקמן הפר בלבו אינו מופר ה"מ היכא דלא א"ל טלי ואכלי טלי ושתי, אבל היכא דאמר לה הכי בבטול שבלב מהני, דנהי דאי אפשי שתדורי ואין זה נדר לא מהני טפי עדיף בטול בלב כל היכא דאמר לה טלי ואכלי טלי ושתי מהיכא שלא בטל בלבו ומוציא בשפתיו לשון גרוע דהיינו אי אפשי שתדורי ואין זה נדר עכ"ל. נראה שהתוס' והר"ן סוברים שהפרה שבלב בלשון נכונה חלה; אמנם בתנאי שיודיע לאשה את הפרתו, ובלי שהבעל יודיע לאשתו אין ההפרה שבלבו חלה. לפיכך צ"ל לה טלי ואכלי בו בשעה שמהרהר את הפרתו בלבו שבכך מצרף את ההפרה שבלבו עם ידיעת האשה ולכן ההפרה חלה.[108] ויוצא שתוס' והר"ן סוברים מעיקרא דדינא בהפרה הרהור כדיבור דמי ובתנאי של ידיעת האשה וכדנתבאר.

ב) ר"א ממי"ץ

בפסקי הרא"ש כאן סי' ט' ובפי' הרא"ש בשם הר"א ממי"ץ וז"ל וצריך שיבטל בלבו כלומר שיאמר בלבו מופר לך אבל בשפתיו לא יוציא בקול רם כי ההיא דפרק היה קורא לא יברך ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא דהיינו שבירך ולא השמיע לאזנו עכ"ל. ומתבקשת השאלה: לכאורה דין דהשמיע לאזניו דין מיוחד בק"ש ובשאר מצוות קריאה

[106] כמו"כ אף כתוב בקרית ספר למרן המבי"ט הל' נדרים פרק י"ג: וז"ל ולזה אם הנדר היה חל לא היה כח החכם להתיר שאין כח בידו להתיר אלא לעקור כאלו לא נדר וכו' אין לו רשות אלא לעקור הנדר ובזה יהא מותר שאם חל קצת אינו יכול להפר עכ"ל.

[107] כן יוצא גם מלשון הרמב"ם שם: מי שנשבע שבועת בטוי "להבא" ושקר בשבועתו וכו'.

[108] ונראה שההודעה לאשה חייבת להיות בבת אחת עם ההפרה שבלב שמהווה תנאי בעצם ההפרה שתהיה ראויה לשמיעת האשה מיד.

שבתורה וכן בברהמ"ז. אולם בדיני נדרים והפלאה דעלמא לא שמענו דין של שמיעה לאזניו, ולמה העלה הר"א ממי"ץ דין שמיעה לאוזן בהפרה.[109]
ונראה שדין שמיעה לאוזניו בהפרה אינו מדיני הפלאה דעלמא כי אם דין מיוחד בהפרה. ביאור הדבר: עצם ההפרה צריכה להיות הפרה הניתנת לשמיעת האשה שכן ההפרה מופנית אליה כדי שתדע שנדרה מופר. ואם קולו נמוך וא"א לה לשומעה לא חלה ההפרה.[110] ויוצא שלר"א ממי"ץ הרהור לאו כדיבור דמי בהפרה כי מחייב עכ"פ הוצאת ההפרה מפיו ולא די בהרהור לבו – וחולק על הר"ן.[111]
ג) הרמב"ם
כתב הרמב"ם בפי"ג מהל' נדרים (הל' ד'-ח') ז"ל המבטל נדרי אשתו או בתו אינו צריך לומר כלום ונתבטלו כל הנדרים ומהו הביטול שיכוף אותה לעשות דבר שאסרה אותו. אבל ההפרה אינו כופה אותה אלא מפר לה ומניחה אם רצתה עושה ואם רצתה אינה עושה. כיצד נדרה או נשבעה שלא תאכל או שלא תשתה ואמר לה מופר לך הרי זה הפר ומותרת לאכל ולשתות. נטל ונתן לה ואמר לה טלי ואכלי טלי ושתי הרי זו אוכלת ושותת והנדר בטל מאליו. המפר נדרי בתו או אשתו צריך להוציא בשפתיו ואם הפר בלבו אינו מופר. אבל המבטל אינו צריך להוציא בשפתיו אלא מבטל בלבו בלבד וכופה אותה לעשות בין עשתה בין לא עשתה בטל הנדר. מפירין נדרים בשבת בין לצורך השבת בין שלא לצורך השבת. ולא יאמר לה בשבת מופר ליך כדרך שאומר בחול אלא מבטל בלבו ואומר לה טלי אכלי טלי ושתי וכיוצא בזה עכ"ל. לדעת הרמב"ם מצויים לבעל שני אופנים לעקור נדר אשתו: א) בהפרה; ב) בביטול. הפרה מהווה מעשה הפלאה המתיר את איסורי הנדר. ביטול, לעומת זאת, אינו מעשה הפלאה אלא מעשה כפייה שהוא כופה אותה לעשות הדבר שאסרתו. רק הפרה אסורה בשבת לפי שהיא מהווה מעשה חול בגלל לשון ההפרה. מאידך ביטול אינו מעשה חול שהרי אומר טלי ואכלי בלבד שמותר לאומרו בשבת.
והשיג עליו הראב"ד וז"ל המחבר הזה שינה עלינו את סדרינו וכל התפוש בידינו שהרי שנינו בנזירות חומר בנשים מבעבדים שהוא כופה את עבדו ואינו כופה את אשתו וכו' ולעולם אין כח לא לאב ולא לבעל לכוף אלא מדעתן ודרך הפרה שהוא בטול הנדר וכו' ובכל זמן אם רצתה אוכלת ואם לאו אינה אוכלת אבל לעבדו אינו אומר לו דרך

[109] אך צ"ע בר"א ממי"ץ עצמו שהרי לקמן (עח:) הרא"ש (בד"ה קיים בלבו) כתב בשם הר"א ממי"ץ שאם אמר בלבו מופר ליכי שהנדר מופר ומשמע בלי השמעת קול כלל ואף לא בקול נמוך, וצ"ע.
[110] עי' בחדושי הריטב"א על מס' נדרים הוצ' מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"ז, עמ' תרנ"ט, הערה 252.
[111] עי' בקרבן נתנאל שם אות ג' ועי' בריטב"א.

הפרה לפי שאינו מופר אלא כל זמן שהוא שלו וכו' עכ"ל. הראב"ד משיג על הרמב"ם מהדין שכופה את עבדו ואינו כופה את אשתו. ונראה שאין זה קשה שהרי הרמב"ם מסכים לראב"ד שהכפייה בעבדו חלה להתיר את איסורי הנזירות כל זמן שהוא עבד דוקא ואילו משיצא לחירות חייב להשלים את נזירותו. כן מפורש ברמב"ם בפ"ב מהל' נזירות (הלי"ח). שונה איפוא דין העבד מדין האשה. בעבד, כפיית האדון מתרת בשעתה אך איננה עוקרת ומבטלת את הנדר מעיקרו. מאידך אצל אשה הביטול עוקר את נדרה לגמרי ומשפקע הנדר אינה אסורה לעולם.[112]

שם. גמ' חכם שאמר בלשון בעל וכו'. עיין בר"ן שהביא מהירושלמי שחכם יכול לומר אין כאן נדר אבל לא הבעל, ומסביר שהוא משום שחכם עוקר את הנדר מעיקרו משא"כ בעל. ובפשטות החילוק הוא משום שהחכם מורה שהנדר טעות ולכן בטל מעיקרו ואילו הבעל שמתיר את הנדר בהפרתו מכאן ולהבא ולא מדין טעות. ועיין למעלה בשיעורנו. שם. רמב"ם פי"ב מהל' נדרים (הלי"ד) ז"ל השוטה אינו מפר בין אב בין בעל. הקטן אין לו אישות לפיכך אינו מפר עכ"ל. וביאר הרדב"ז שהשוטה אינו מפר ז"ל כיון שאין לו דעת אין מעשיו כלום עכ"ל. וביארנו שהקטן שבהלכה זו הוא מופלא סמוך לאיש שלגבי הפלאה בן דעת הוא ואינו מפר משום שאין לו אישות.[113]

ברם בפי' הרא"ש (דף ע"ג. ד"ה חרש מהו שיפר לאשתו) כ' וז"ל בחרש דקרא קאי שמדבר ואינו שומע וכו' אבל חרש דרבנן ברמיזה לא מצי מפקע נדר דאורייתא ועוד שדינו כשוטה עכ"ל. ולכאורה שני הנימוקים חלוקים בכך: לפי הנימוק השני ברא"ש חרש שאינו מדבר ואינו שומע אינו מפר כמו שוטה שאינו מפר כי אין להם דעת. אולם לפי הנמוק הראשון חרש שקדש קידושין דרבנן אינו יכול להפר נדרי אשתו שהם דאורייתא, ומשמע שאלמלא טעם זה היה חרש שאינו מדבר ואינו שומע מפר ואף שאין לו דעת. ויוצא שלטעם הראשון הפרה חלה בלי דעת. ולכאורה הוא פלא.

אך כבר קבע מרן הגר"ח זצוק"ל שמצויים שני דינים בתורה: א) חלות שם דעת; ב) כוונה בעלמא. חרש שוטה וקטן אינם בני דעת לגבי קניינים גיטין וקידושין וכדומה. עכ"ז הויים בני כוונה בעלמא – כגון בנוגע לכתיבת גט לשמה, בשחיטה, ולענין טומאה (עיין בחולין דף י"ב:). ברם עלינו להבחין בין שני מיני שוטה.[114] יש שוטה שהוא שוטה לכל הדברים ואין לו אפילו כוונה בעלמא. אולם יש שוטה לדבר אחד אבל שפוי הוא לשאר הדברים, וע"פ דין אינו בן דעת, אמנם בשאר הדברים בן כוונה הוא. ובכן יתכן שהטעם

[112] ועי' בלחם משנה ובמרומי שדה לנצי"ב לנדרים עז ב.
[113] וכ"כ אף האור שמח.
[114] עיין ברמב"ם פ"ט מהל' עדות (הל' ט - י).

הראשון ברא"ש סובר שהפרה אינה זקוקה לחלות שם דעת אלא לחלות כוונה בעלמא. חרש בר כוונה הוא[115] ובדין הוא שיפר נדרי אשתו אלמלא הטעם שחלות אישות שלו מדרבנן. יוצא איפוא שבזה חלוקים שני הטעמים: לטעם הראשון ברא"ש הפרה זקוקה לכוונה בעלמא, ולטעם השני הפרה זקוקה לחלות שם דעת.

דף עח.

גמ'. אין שאלה בהקדש. לב"ש הסובר הקדש בטעות הוי הקדש אף אין נשאלין על הקדש. והנה אם התרת חכם מיוסדת בקביעת הנדר לנדר טעות שיטתו מוסברת. אולם ביארנו למעלה (דף עז: ד"ה פותחין בחרטה) שלשיטת הרמב"ם והראב"ד ישנם שני דיני התרת חכם: א) פתח המיוסד בחלות טעות בנדר; ב) חרטה המיוסדת בהיתר מיוחד. ולפי"ז אליבא דב"ש עולה הקושיא למה אין שאלה בהקדש מדין חרטה.

ונראה שהפקעת נדר מדין טעות קובעת שהנודר הוא הבעלים על נדרו ולפיכך אם טעה נדרו בטל. אולם מכיון שלב"ש אין טעות בהקדש יוצא שהנודר אינו נחשב לבעלים על חלות הקדשו, ומאחר שאינו בעלים על ההקדש אינו יכול להשאל עליו כי חכם נזקק לשאלת בעלים דוקא.

שם. רמב"ם (פ"ד מהל' נדרים הל' ח) ז"ל וכשם שהאב או הבעל מפר נדרי איסר כך מפר נדרי הקדשות הדומין לנדרי האיסר ע"כ. צ"ע בכוונת הרמב"ם ב"נדרי הקדשות הדומין לנדרי האיסר". ויתכן שהרמב"ם מחלק בנדרי הקדש בין אם התחייבה האשה בנדר "הרי עלי" להביא קרבן לבין נדר "הרי זו קרבן". דוקא נדר "הרי זו קרבן" ניתן להפר שכן חלו איסורי נדר ומעילה בחפצא והפרת הבעל מתירה אותם האיסורים. מאידך נדר "הרי עלי" אינו מטיל איסורים בחפצא ורק חובה על הגברא להפריש ולהקריב קרבן ואינו דומה איפוא לנדרי איסור, ועקב כך אינו מפר.[116]

ומסתבר שאין הבעל מפר תרומה שהפרישה אשתו כי אין החפצא של תרומה דבר הנדור ואיסורי התרומה אינם איסורי נדר כלל, ובעל מפר רק איסורי נדר ולא איסורים אחרים, ואע"פ שהפרשת תרומה מעשה הפלאה היא וניתנת להתרת נדרים,[117] שאני התרת נדרים שהיא מיוסדת במעשה הפלאה, ואילו הפרת הבעל מיוסדת באיסורי נדר.

[115] עיין ברמב"ם פ"ט מהל' עדות (הלי"א), ולפום ריהטא דבריו נוטים קצת שחרש כשוטה לכל הדברים ואין לו כוונה.

[116] צ"ע מ"ש נדר של הרי עלי משבועה להבא לעשות דבר בקום ועשה שלכאורה ניתנת להפרת הבעל ואע"פ שאין בשבועה זו הטלת איסורים ורק התחייבות לעשות דבר בקום ועשה מחמת השבועה.

[117] עיין רמב"ם פ"ד מהל' תרומות הל' י"ז ועי' נדרים נט. בפי' הרא"ש שם.

שם. גמ'. ביחיד מומחה. הרמב"ן מצריך סמיכה להתרת נדרים. הרמב"ם לעומתו סובר שכל חכם מובהק יכול להתיר. בביאור דעת הרמב"ם נראה שדין סמוך נאמר כשיש חלות שם הוראה דכהת"כ. אמנם התרת הנדרים שונה משאר הוראות, שהרי בשאלה דעלמא הבאה לפני חכם אפשר לו להורות מותר או אסור. מאידך בהתרת נדרים יש חלות הוראה רק בחכם שמורה להתיר, אבל אם החכם לא ימצא פתח להתיר את הנדר וימנע מלהתירו אין בכך הוראה שהנדר אסור אלא המנעות מהשאלה. בהתאם לכך סובר הרמב"ם שאינה זקוקה לסמוך שלא כדין ההוראות האחרות שבתורה.

והר"ן (עח:) כתב וז"ל דמש"ה נקטיה כי היכי דלהוי שרי נדרי בדוכתא דאיכא חשיבי מיניה ואי לאו רשותא לא יאי לתלמידא למשרי נדרא באתרא דרביה וכו' עכ"ל. הר"ן סובר שלהתרת נדרים צריכים רשות מיוחדת מגדול העיר. והגדול שבעיר מעכב על חכמים אחרים מלהתיר בלי רשותו. ונראה שאין בכך רק דין כבוד רב בעלמא. כי אילו כך אם כבר התיר התלמיד בלי רשות היה בדין שההיתר שלו יחול למרות שעבר על האיסור של כבוד הרב. וצ"ל שבגלל העיכוב של כבוד הרב ליכא שום סמכות לתלמיד להתיר נדרים, ואין התירו היתר אף בדיעבד וכפי שמשמע מן הירושלמי.

דומה לכך בהלכות קידוש החודש כאשר אסור לבי"ד של ג' דעלמא לקדש את החדש בלי הרשות של הב"ד הגדול.[118] אולם כשבי"ד הגדול אינו קיים אפשר לו לבי"ד של ג' דעלמא לקדש את החודש בלי רשותם. יסוד ההלכה שכבודם של הבי"ד הגדול מעכב ומונע את הסמכות מבי"ד דעלמא לקדש, ויוצא שאין זו הלכה בכבוד חכמים בעלמא אלא הפקעת הסמכות והיכולת לקדש את החודש בזמן שיש ב"ד הגדול. כן הדבר לענייננו, שבמקום שיש חכם הגדול ממנו אסור לחכם להתיר נדרים ואם התיר אף בדיעבד אינו היתרו היתר.

דרך אגב, בכך ניתן ליישב מש"כ הרמב"ם בפ"א מהל' מלכים (הל"ג) שיהושע נתמנה להיות מלך ע"פ משה רבינו ובית דינו. וקשה, שהרי משה רבינו במקום ע"א ולמה היה צורך לב"ד נוסף למשה כדי למנות את יהושע. ולפי דרכנו שאף שהיתה הסמכות למשה למנות את יהושע למלך בלי ב"ד, בכל זאת מדין כבוד חכמים שיתף אותם במינוי. ברם כבוד חכמים שבהתרת נדרים ובקידוש החודש מרחיק לכת יותר שכן הוא מעכב את הסמכות להורות וכנ"ל. מאידך מסתבר שבנוגע למשה רבינו לא היה עיכוב בסמכותו למנות מלך מצד השבעים זקנים אלא דין לכתחילה של כבוד חכמים.[119]

[118] עי' רמב"ם פ"ה מהל' סנהדרין (הל' א') ועי' במצות עשה קנ"ג בספר המצוות לרמב"ם במגילת אסתר ובלב שמח שם.

[119] עיין ביאור אחר ברשימות למעלה דף י"ט - כ"א.

בא"ד דהפרת נדרים נמסרה ליותר מובהקין שבדור וכו' כל שהוא רב מובהק בדורו מתיר וכו' עכ"ל . לדעת הר"ן רק גדולי הדור יכולים להתיר נדרים ביחיד.[120] והנה בהוראה דעלמא ליכא דין של גדול הדור, אך לגבי עיבור שנה מצוי דין גדול הדור לענין הסכמת הנשיא (פ"ד מהל' קה"ח הלי"ב). ונראה שקדה"ח ועבור השנה מהווים מעשי בי"ד ולא הוראות בעלמא, ובמעשה בי"ד שייכת חלות דין גדול הדור. כן לגבי התרת נדרים שאינה מעשה הוראה בעלמא אלא אף חלות מתיר ולכן שייך דין גדול הדור שדוקא לו יש הזכות להתיר נדרים לבדו. וכן אנו מוצאים בשיטת הרי"ף המפורסמת לתקוע בשופר בשבת אצל גדול הדור כי אין כאן הוראה אלא מעשה בי"ד של תקיעת שופר.[121]

ומסתבר שלפי הרמב"ן שהחכם צריך שיהיה סמוך הסמיכה מעכבת בחלות שם הוראה מדאורייתא. הראיה לכך מזקן ממרא שצ"ל סמוך (רמב"ם פ"ג מהל' ממרים הל"ה), ולכאורה יפלא מה לי אם הוא סמוך או לא והלא בין כה וכה מורה נגד ב"ד הגדול והוראתו לאו כלום הוא ולמה לא יתחייב מיתה אא"כ הוא סמוך. אמנם הטעם לזה הוא שלסמוך חל שם הוראה דאורייתא על המראתו וחייב שכן הורה נגד בי"ד הגדול. ואילו אינו סמוך אין לדבריו נגד הסנהדרין הגדול חלות שם הוראה והו"ל התנגדות בעלמא לפסקם שאינה מחייבתו.[122] ונראה לפי"ז שלשיטת הרמב"ן מהווה התרת נדרים חלות שם הוראה ולפיכך צריך החכם להיות סמוך כדי שהיתרו יחשב חלות הוראה מדאורייתא. אליבא דרמב"ם, לעומת זאת, אין התרת נדרים חלות הוראה אלא חלות מתיר ולפיכך אינו דורש סמוך. אולם עלינו ליישב סברא זו עם פסק הרמב"ם בפ"ד מהל' סנהדרין (הל"ח) שאפשר לסמוך חכם להתיר נדרים, והרי התרת נדרים אינה זקוקה לחלות הוראה. וצ"ל שלרמב"ם חלות שם הוראה וסמיכה אינן מעכבות בהתרת נדרים, ועכ"ז התרת נדרים נתפסת בחלות הוראה, וכשיש סמוך המתיר נדרים הו"ל חלות הוראה ולא היתר בעלמא, וניתן איפוא לסמוך חכם להתרת נדרים.

[120] עי' בבית יוסף יו"ד סי' רכ"ח שמפרש שזו היא שיטת הרמב"ם וז"ל הב"י אבל הרמב"ם סתם וכתב יבא הנשבע לחכם המובהק או לג' הדיוטות אם אין שם מומחה נראה החכם מובהק בדורו... היינו לומר שיהיה חכם מובהק בדורו כעין שהיה רב נחמן מובהק בדורו שהיה אחד מהחכמים גדולים שבדורו. ע"כ.

[121] עי' בפי' רבנו מנוח לפ"ב מהל' שופר הל' ט'.

[122] בפירוש המשנה לרמב"ם סנהדרין פ' אלו הן הנחנקין (מהד' קפאח): ז"ל ואינו נעשה זקן ממרא עד שיהא חכם שהגיע להוראה שדבריו נשמעין ויש לו להורות שהרי אמר יתעלה כי יפלא ממך דבר וכו', מי שלא יעלם ממנו אלא הדבר שאינו מצוי הקשה אבל תלמיד שלא הגיע להוראה הרי הכל אצלו פלא ע"כ.

דף עט.

גמ'. קיים בלבו קיים. הר"ן (ד"ה הפר בלבו וכו') מבאר שדין הקמה בלב נלמד משתיקה ביום שמעו. ועלינו להתבונן בדין קיים בלבו קיים אם זה מטעם הרהור כדיבור דמי או לא. והנה הרמב"ם (פי"ג מהל' נדרים הלכ"ב) פסק שבהקמה והפרה בבת אחת ההקמה חלה. ולכאורה תמוה שהרי ההל' הוא שכל שאינו בזה אחר זה גם בבת אחת אינו, ולמה תחול ההקמה. ביאור הגר"ח זצ"ל בספרו ידועה וכבר נזכר למעלה. אך בעל חידושי הרי"ם זצ"ל תירץ שהגם שמעשה ההקמה בפיו בטל מחמת ההפרה, עכ"ז לא בטלה ההקמה בלב. יוצא לפי"ז שאין הקמה בלב חלה מדין הרהור כדיבור כי אילו כך הרי היא כמו הקמה בפה שהיא בטלה ע"י מעשה ההפרה. ונראה שסובר שהקמה בלב דין אחר הוא ואינו מדין הרהור כדיבור אלא הואיל ורצונו לקיים את הנדר חלה ההקמה מאליה מן השמים כמו חלות ההקמה שחלה מאליה מן השמים בשעבר יום שמעו. והם הם דברי הר"ן. ובכן מתקבלת על הדעת שיטת הפוסקים שאחרי הקמה בפה אין רשות לאשה להשאל על נדרה כי בעלה הפך להיות בעל הנדר. מאידך אחרי הקמת יום שמעו שפיר יכולה האשה להשאל על נדרה כי הקמת יום שמעו חלה מאליה מן השמים ואינה הופכת את הבעל להיות בעל הנדר. ולפי"ז ה"ה בהקמה בלבו.

אשר למה שהעלה הר"ן לעיל (דף ע"ז: ד"ה תניא האומר לאשתו) שהקמה אינה זקוקה ללשון מפורשת וז"ל דלא גרעי הני לישני מקיים בלבו וכו' עכ"ל, יתכן שנתכוון לומר שאין ההלכה דורשת מעשה הקמה מיוחד אלא רצון הבעל בעלמא לקיים את הנדר, וכשהבעל מרוצה חלה ההקמה מאליה מן השמים. ולכן קיים בלבו קיים ואין צורך ללשון הקמה מפורשת. אמנם לפי"ז יוצא שכל הקמה חלה מאליה. ועולה השאלה היאך נשאלין על ההיקם, והלא הקמה חלה מאיליה מן השמים בלי מעשה הקמה מפורש מצד הבעל ובכן אינו בעלים על חלות ההקמה החלה מאליה מן השמים, ומניין לו הכח להשאל על הקמתו, וצ"ע.[123]

סיום למסכת נדרים

הרמב"ן על התורה פרשת מטות (ל' ג') בהקשר לחלויותם ודיניהם של נדר ושבועה כתב (לפי גירסא אחת והיא הגירסא שפירש מו"ר נ"י) וז"ל בשבועה יאמר בשמו תשבע ואשביעך בה' וכו' אבל בנדר לא יאמר ידור בה' אלא לה', וכבר רמזו החכמים טעם

[123] אמנם הלבוש יו"ד סי' רל"ד סעיף ו' כ' שאין נשאלין על הקמה שבלב אבל הוא מטעם אחר דלא יחל "דברו" כתיב. ועוד שקושית רבנו הוא על כל הקמה איך ניתן להשאל עליה והלא עיקרה היא הסכמת הלב. וצ"ל שבמקום שיש מעשה הקמה בפה הקמה בלב לא חלה, וא"כ שוב קשה הוכחת הר"ן לדין לשון הקמה, וצ"ע.

הדבר בספרי, אמרו מה הפרש בין נדרים לשבועות בנדרים כנודר במלך עצמו בשבועות כנשבע בחיי המלך (גירסא אחרת להיפך מגירסא זו), אע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר חי ה' וחי נפשך אם אעזבך, והסוד כי השבועה מלשון שבעה כי בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה והנדר בתבונה ראשית דרכו קדם מפעליו מאז, נמצא שהנדרים על גבי תורה עולים ולפיכך חלים על דבר מצוה כדבר הרשות, והנה כל נדר לה' וכל הנשבע בו עכ"ל, ודבריו סתומים.

ונראה לבארם לאור מה שהעלינו בשיעורינו לפרק שבועת שתים בתרא (עיין שם בדף כ: בד"ה כי אתא רב דימי ובמקומות אחרים) שעיקר הדין של שבועת בטוי הוא להשבע באמת ולא לשקר, כך היסוד לכ"ע בשבועה לשעבר ולהרבה שיטות אף בשבועה להבא. עקב כך זקוקה שבועה לשם ה' כדי לקבע את אמיתת השבועה. הנשבע באמת לפעמים אף מקיים מצות עשה מיוחדת וכמו שכ' הרמב"ם בפ' י"א מהל' שבועות (הל"א) וז"ל כשם ששבועת שוא ושקר בלא תעשה כך מצות עשה שישבע מי שנתחייב שבועה בבית דין בשם שנאמר ובשמו תשבע זו מצות עשה שהשבועה בשמו הגדול והקדוש מדרכי העבודה היא והדור וקדוש גדול הוא להשבע בשמו עכ"ל (ועיין בהשגות הרמב"ן לסה"מ מצות עשה ז').[124] וכן הנשבע לשקר מחלל את שמו של הקב"ה כמו שכ' הרמב"ם בפ' י"ב מהל' שבועות (הל"א) וז"ל אף על פי שלוקה הנשבע לשוא או לשקר וכן הנשבע שבועת העדות או שבועת הפקדון מביא קרבן אין מתכפר להן עון השבועה כלו שנאמר לא ינקה ה' אין לזה נקיון מדין שמים עד שיתפרע ממנו על השם הגדול שחלל שנאמר וחללת את שם ה' אלהיך אני ה', לפיכך צריך אדם להזהר מעון זה יותר מכל העבירות עכ"ל. בהתאם לכך כ' הרמב"ן שהנשבע נשבע בחיי המלך רוצה לומר באמיתת הרבש"ע כי בדומה לדבר ה' שהוא אמת בתכלית האמת כן מצהיר הנשבע ששבועתו כמו כן אמת. [ועיין בספר החינוך פ' יתרו מצות לא תשא] ומסיק הרמב"ן כי שבועה היא בבחינת חצבה עמודיה שבעה רוצה לומר בבחינת שבעת אבני הבנין דהיינו שבע הספירות שבהן נוהג בורא העולם את עולמו ושעל דרכן מתגלה אמיתותו בעולם התחתון.

נדר, לעומת זאת, הוא במלך עצמו, ר"ל בהקדוש ברוך הוא, המלך הקדוש. ביאור דבריו: הנודר נדר אינו יוצר איסור מחודש אלא שנדר חל מדין התפסה בדבר שקדוש מכבר (עיין בשיעורים על מס' שבועות דף כ. ד"ה שיטת הר"ן בהתפסה ואף בעניני התפסה בנדר). והנה מקור קדושת הקדש הוא הקב"ה בכבודו ובעצמו והוא המקור לקדושת נדרי איסור

[124] ואמר מו"ר שאליבא דהרמב"ם יש קיום מצוה להשבע בשמו הגדול באמת דוקא בשבועות הדיינים ובשבועה לזרוזי נפשיה במצוות ולא בשבועות בטוי דעלמא שאין בהן קיום מצות עשה כי אם איסורים שלא להשבע בשמו לשקר, ועיין בשיעורים בענין נדרי גבוה אות ג' ולעיל דף ח א ד"ה דשרי ליה לאינש לזרוזי נפשיה.

(עיין בשיעורי שבועות דף כב. ד"ה יש מעילה בקונמות). לפיכך אין דין להזכיר את שמו של הקב"ה בנדרי איסור כי הנדרים בגדר קדשי שמים הם מחמת הצורך להתפיס נדרי איסור בקדש. וכתב הרמב"ן שהנדר הוא במלך עצמו, והוא מאחר שנדר מהוה חפצא של קדושה, ומקור הקדושה הוא הקב"ה בעצמו (וכמו שאנו חותמים בתפילת ראש השנה – קדוש אתה ונורא שמך ואין אלוה מבלעדיך וכו'). הנדר בבחינת בינה שהיא מג' הספירות העליונות העומדות מעל לז' הספירות התחתונות. וכתב בשערי אורה (בשער ח') שבבינה "מתגלה אור הכתר וכו' מושכת השפע עליון מן המקור לז' ספירות שתחתיה". ספירת הבינה מקור לקדושה המתגלה במלך עצמו, ומשמשת כיסוד לדין הנדר המהוה חפצא של קדושה. [ועיין בפ' רבינו בחיי עה"ת ראש פרשת מטות] לכך לשון הנדר הוא לה' כי החפצא של הנדר מתקדש בקדושה ומתייעד לגבוה, ואילו הלשון של שבועה הוא בה' כי הגברא הנשבע מצהיר ע"פ אמיתת בורא העולם כי אף שבועתו אמיתית. ומשום כך נדר איסור חפצא ושבועה איסור גברא, ועיין בראשית שיעורי שבועות שתים (יט: ד"ה דין גברא וחפצא בשבועות ובנדרים)