

מסכת שבועות

פרק שלישי

אלול תש"פ-חורף תשפ"א

י"ט ע"ב

(א) רש"י ד"ה מדבר ומביא קרבן- בשביל ביטול דיבורו וכיון דמשום ביטול דיבורו הוא אף זה ביטול דיבורו שהאומר לא אוכל דעתו לאסור עצמו בכל שהוא- מבואר מדבריו דיסוד טענת ר"ע וכי היכן מצינו מדבר ומביא קרבן הוא להוכיח דהקרבן עבור ביטול דיבורו הוא שבא, ושוב ממילא ס"ל דהוי ביטול דיבורו אפי' בפחות מכזית. אכן יעויין דברי התוס' לקמן דף כ"א ע"ב ד"ה היכן מצינו מדבר ומביא קרבן שכתבו, וז"ל: הילכך כיון דחמיר דעתו אכל שהוא, עכ"ל, הרי שפירשו באופן אחר, דעיקר טענת ר"ע בזה הוא דמצינו דחמיר, ומהאי טעמא דעתו אפי' אפחות מכזית. (ועי' מאירי שפי' בזה כדברי רש"י.)

והנה מדברי רש"י דלא הוה בעינן הכרח למימר דליהוי דעתו אפחות מכזית אלא מסתמא אומרין כן מבואר לכאורה כדברי הרמ"מ שהביא המל"מ פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ז דמשמעות אכילה בכל מקום הוא בכל שהוא, ושיעור כזית הוא מהלכה למשה מסיני לעונשין, אשר ממילא שפיר ס"ל דלשון אכילה שאמר האדם כונתו אכל שהוא. והתוס' שהוצרכו להך טעמא דכיון דחמור דעתו אכל שהוא, מבואר לכאורה מדבריהם דס"ל דלעולם אין אכילה פחות מכזית, ודלא כהרא"מ. (שו"ר שאמר כן מרן הגר"ש אלישיב שליט"א, עי' הערות במס' שבועות.)

ומה שפירש רש"י כן, היינו לכאורה ע"פ מסקנת הגמ' לקמן כ"ב ע"א דפריך אדברי ר"ע והרי מגדף וכו' והרי נזיר וכו' והאי הקדש, דע"כ כד פריך ממגדף וכדומה לא הבינו כן בדברי ר"ע דא"כ לא שייכי אהדדי, וכן מבואר שם בדברי רש"י דדווקא בהקדש ובקונמות כתב דהיינו משום שהחליף דיבורו, וז"ל, ודוק.

והנה טעמא דרבנן מבואר בדברי התוס' בדף כ"א ע"ב דהיינו משום דסתמא דמילתא דעתו אסתם אכילות שבתורה, ונמצא דיסוד פלוגתת ר"ע ורבנן הוא אי דעתו אכל שהוא משום דחמירי, או שמא דעתו אסתם אכילות שבתורה. ועי' דברי רש"י כ"א ע"ב ד"ה קמ"ל דפסרי שכתב, וז"ל: דקסברי אין דעתו על אלא על שיעור אכילה, עכ"ל. ונראה ע"פ דקדוק לשונו דבהא פלגי ר"ע ורבנן, דר"ע ס"ל דשפיר הוי ביטול דיבור בכל שהוא כיון דבאמת אף בתורה הויא אכילה בכל שהוא, רק דנאמרה הל"מ לענין עונשין, ורבנן ס"ל דאין דעתו אמאי דחיל עלה שם אכילה בתורה, אלא גם על שיעור האכילה בתורה, כלומר, במה שלמעשה מתחייב בתורה, דהיינו בכזית. והתוס' שלא כתבו כן אלא תפסו כדבר פשוט דדעתו אכזית כסתם אכילה בתורה, היינו כמשנ"ת דס"ל דבפחות מכזית לא חשיב אכילה כלל. עי' לקמן אות כ"ד.

ועויין במאירי שביאר סברת רבנן באופן אחר, וז"ל: וחכמים סוברים שלא מצינו אוכל כל שהו מתחייב ואין כאן בטול דבר שאין אכילת כל שהוא קרויה אכילה כלל ואע"פ שלא מצינו מתחייב קרבן בדבור וזה מתחייב קרבן בדבור אם התחדש בו חדוש זה אין למדים ממנו וכו', עכ"ל. ומבואר מדבריו דנחלקו ר"ע ורבנן ביסוד הענין אי חשיבא אכילה בפחות מכזית, דאי חשיב בתורה אכילה בפחות מכזית כיון דדעתו אאכילה שבתורה שפיר הוי ביטול דיבור בכך, אלא דרבנן ס"ל דלא חשיבא אכילה בתורה כלל בפחות מכזית, אשר ממילא אין אכילת פחות מכזית מהוה ביטול דיבור.

והנה יעויין גליון מהרש"א יו"ד סי' רל"ו שנסתפק לרבנן דבעינן כזית, אי בעינן שיאכלנו בכדי אכילת פרס. ולפי הנ"ל נראה דלשיטת רש"י דאין דעתו אלא על שיעור האכילה לחיובי התורה, דהא אף בתורה חשיבא אכילת כל שהוא אכילה רק דליכא חיוב, וכו"ל, פשוט לכאורה דאחר כדי אכילת פרס הרי

ליכא צירוף לשיעורא ואינו חייב, דהא דעתו אשיעורא שחייבה תורה ואחר כדי אכילת פרס הרי לא חייבה. וכן לדברי המאירי דטעמא דרבנן משום דאין אכילת כל שהוא קרויה אכילה כלל, אם אך ליכא צירוף דכדי אכילת פרס הרי לא הוי כל אכילה אלא אכילת כל שהוא שאינה כלום. רק לשיטת התוס' דאין סברת חכמים אלא משום דדעתו של אדם אסתם אכילות שבתורה, בזה יש להסתפק אם הכונה בזה הוא דאין דעתו אלא על שיעור האכילה שבתורה אבל לא על ענין הצירוף, או שמא דעתו על האכילות שחייבה תורה ושפיר בעינן שיהא בכדי אכילת פרס.

(ב) רש"י ד"ה שבועה שאוכל לך- באיסור שבועה יהא עלי מה שאוכל משלך דהכי משמע מה שאוכל לך יהא באיסור שבועה- לפי פירוש הוי לכאורה שבועה בלשון נדר, ומוכח דס"ל דמהני שבועה בלשון נדר, עי' חידושי הגר"א נדרים דף ב' ע"ב שדקדק כן מדבריו וכתב דזולת זה לא ידע לפרש שבועה שאוכל דשלא אכילנא קאמר, והוכיח מזה דלא כהני ראשונים דס"ל דלא מהני שבועה בלשון נדר. וכדברי רש"י כ"כ בפי רבינו אברהם מן ההר בנדרים ט"ז ע"א, ע"ש שכתב להדיא דהוי דבר זה שבועה בלשון נדר, וכדברי הגר"ע"א.

והנה אהא דאיתא לקמן דף כ' ע"א מבטא שבועה פירש רש"י דמיירי בהאומר מבטא ככר זו עלי ואמרינן דהוי כמי שאמר שבועה שלא אוכלנו, ובר"ן שם תמה על דבריו למה הזכיר עלי זה לשון נדר, וכתב דבא רש"י בזה לומר דמהני שבועה בלשון נדר. ולכאורה צ"ב, דהיה לו להוכיח כן מדברי רש"י לעיל ממאי דמפרש שבועה שאוכל לך דהוי כאומר שבועה עלי מה שאוכל משלך. ומבואר לכאורה מדבריו שהבין דמדברי רש"י דידן ליכא ראייה ואין זה שייך לשבועה בלשון נדר, וצ"ב. (אם לא דנימא דמה שכתב רש"י באיסור שבועה יהא עלי מה שאוכל לך דאין כונתו על חפצא דמה שיאכל, אלא על מעשה האכילה שיהא על הגברא באיסור שבועה, ואין זה משתייך לשבועה בלשון נדר, משא"כ בהא דמבטא שבועה דמה שאמר עלי עולה על הככר, כלומר שהככר יהא אסור עלי בשבועה, אשר זה שפיר הוי שבועה בלשון נדר, וצ"ע בזה.)

ובגוף דברי הש"ס, עי' ר"י מגאש ור"ח בסוגיין שפירשו מאי דהוי שבועה שאוכל לך כשבועה שלא יאכל באופן אחר, דבמסרבינן בו לאכול "כי קא משתבע בתר הכי וקאמר שבועה שאוכל לא אוכל הוא דקאמר והכי קאמר שבועה עלי אם אוכל". וביאור דבריהם, דהוי כאומר אם אוכל אעבור במה שאכלתי באיסור שבועה, ולפום פירושם לא שייך ד"ז לשבועה בלשון נדר כלל, וכן איתא להדיא בר"ן נדרים ב' ע"ב דבאמת ס"ל להר"י מגאש דלא מהני שבועה בלשון נדר.

והנה מאי דפרכין בסוגיין למימרא דשאוכל דאכילנא משמע וכו', ביאורו בפשטות דהא נקיט ברישא דמתני' שבועה להרע ולהיטיב, ומדהוי שבועה שלא אוכל שבועה להרע, דפשוט דר"ל שלא יאכל, מוכח דשאוכל היינו להיטיב, דדאכילנא משמע, וכ"ה בר"ן ובריטב"א בנדרים דף ט"ז, ע"ש. אכן יעויין בר"ח בסוגיין שכתב, וז"ל: ואקשינן למימרא דשאוכל דאכילנא משמע מדקתני סיפא שבועה שלא אוכל ואכל כל שהוא וכו', עכ"ל, הרי דלא הוכיח דדאכילנא משמע אלא מסיפא דמתני', וצ"ב לכאורה אמאי הוצרך לכך, הרי מרישא דמתני' שפיר מוכח כן, וכנ"ל. ועכצ"ל דס"ל דאילו מרישא דמתני' הוה מצין למימר דשלא אוכל דאכילנא משמע ושאוכל דלא אכילנא משמע, אלא דצ"ב האיך שייך לפרש

שלא אוכל שיהא משמעותו שאוכל, וצ"ב. ואף דאיתא בנדרים ט"ז ע"א דנאי רב אשי מטעמא דאביי משום דס"ל דבמסרבין בו לאכול איכא צד לפרש מה שאמר שבועה שלא אוכל דר"ל שאוכל, אין זה אלא במסרבין ואמר אכילנא אכילנא דנשבע לקיים דבריו, אבל בלא מסרבין פשיטא דליכא לפרש כן, ואף במסרבין ע"ש בר"ן שכתב דלעולם אין כונת רב אשי דבכה"ג תחול שבועה שיאכל, אלא דלא הוי שבועה שלא יאכל (והרא"ש לכאורה פליג, ע"ש), וצ"ע.

אכן נראה דהדבר תלוי, דלשיטת רש"י הר"ן ודעמ"י דמאי דמשמע שבועה שאוכל דלא אכילנא הוא דמפרשינן שבועה עלי מה שאוכל, ודאי דגבי שבועה שלא יאכל ליכא לפרשו שיאכל, דלדבריהם היה פירושו שבועה עלי מה שלא אוכל, אשר אין זה שבועה כלל¹. אכן לפום פירושם של הר"י מגאש והר"ח דמאי דשבועה שאוכל דלא אכילנא משמע הוא משום דהוי כאומר שבועה אם אוכל, שאם יאכל יהיה בזה איסור שבועה, ה"ה שיש לפרש באומר שבועה שלא אוכל דדאכילנא קאמר, דהוי כאומר שבועה אם לא אוכל, כלומר, אם לא אוכל יהא בזה איסור שבועה, אשר ממילא מעצם רישא דמתני' ליכא למשמע מידי, דאפשר דשבועה שאוכל דלא אכילנא קאמר ושבועה שלא אוכל דאכילנא קאמר, רק מסיפא דמתני' הוא דמוכחנין לה דשאוכל דאכילנא קאמר, ועדיין צ"ע בזה.

ג) **תוד"ה לא שבועה לא אוכל לך אסור** - ואע"ג וכו' ור"מ לית לי מכלל לאו אתה שומע הן גבי נדרים כדאמרינן סופ"ק דנדרים יש חילוק בין שבועה לנדרים כמו שאפרש בס"פ שבועת העדות וכו' - עיי לקמן דף ל"ו ע"ב ד"ה היג שכתבו התוס' דשבועה חמירא וחשיבא כחייבי כריתות אשר על כן ס"ל לר"מ דאמרינן בה דמכלל לאו אתה שומע הן, והוא ע"פ מה שביארו שם התוס' דברי השי"ס, דדווקא גבי איסור חמור הוא דאית לי לר"מ דמכלל לאו אתה שומע הן.

אכן יעויין בר"ן שם בנדרים דף ט"ז ע"א שכתב בד"ה מתני', וז"ל בא"ד: ונראה בעיני דהיינו טעמא משום דהא מסקינן בסוף פרק שבועת העדות דכי לית לי לר"מ מכלל לאו אתה שומע הן ה"מ בממונא אי"נ באיסורא דאית בי ממונא אבל באיסורא גרידא אית לי ונדרים איסורא דאית בי ממונא ניהו משום דלא משכחת בהו בלא חפצא דהא אינן חלין על דבר שאין בו ממש אבל שבועות אינן אלא איסורא גרידא שהוא חל בגופו וכו', עכ"ל. ומבואר מדבריו דבלא מאי דחשיב לי נדרים איסורא דאית בי ממונא לא הוה מחלקינן בין איסורא דנדר לבין איסורא דשבועה מצד חומר איסורא דשבועה. ומאידך, מדברי התוס' מבואר דלא חשיבא להו איסורא דנדרים כאיסורא דאית בי ממונא. וטעמא דידהו בזה, דנהי דבעינן חפצא דממונן שיחול עליו איסור הנדר, מ"מ הרי סו"ס אינו אלא חלות איסור ולא דיני ממונות, וכה"ק רבינו אברהם מן ההר בנדרים י"א ע"א על ביאורו של הר"ן (שהביא בשם בעל ההשלמה), ע"ש². וע"ש ברבנו

אברהם מן ההר שכתב בזה טעם אחר, דבנדרים הלך אחר לשון בני אדם, ודרכם לבאר דבריהם, וכ"ה ברא"ש בהלכה בנדרים דף י"א, ע"ש. ועיי תוס' הרא"ש סוף פרק שבועת העדות שכתב טעם אחר דליחשב נדר איסורא דאית בי ממונא, והוא משום דאיכא נדר דנזירות שיש בו ממונ לענין קרבן. ואף מדבריו מבואר דמצד עצם איסורא דנדר שחל על חפצא דהממונ לא הוה חשיב איסורא דאית בי ממונא.

ובחידושי הרמב"ן בסוגיין, וכע"ז איתא בחידושי הריטב"א נדרים י"א ד"ה לא חולין, דגרסינן לשבועה לא אוכל לך, ופירושו, לשבועה יהא לפיכך לא אוכל לך, דלא בעינן לזה להא דמכלל לאו אתה שומע הן, ולדידהו אף בשבועה לית לי לר"י מאיר מכלל לאו אתה שומע הן. והא דאמרינן דבאיסורא דלית בי ממונא מודה ר' מאיר, כתב הריטב"א שם, וז"ל: היינו היכא דהוי דרך אזהרה ושלא בדרך תנאי כההיא דאמרינן גבי שתויי יין שהן במיתה אפי' לר' מאיר מדכתיב יין ושכר אל תשת אתה ובניך וכו' ולא תמותו הא אם תשתו תמותו, אבל היכא דהוי דרך תנאי לא אמר ר"מ מכלל הן אתה שומע לאו אפי' באיסורא דלית בי ממונא וכו', עכ"ל.

והנה בעיקר דינא דמכלל לאו אתה שומע הן, עיי קוב"ש ב"ב קל"ב אות תל"ז, שהביא שיטת הראשונים (בעה"מ) שכתב דיסוד הדין לר"מ הוא דגוה"כ הוא דבעינן תנאי כפול ולכך לא מהני מטעם אומדנא, והקשה מהמבואר בנדרים י"א גבי חולין לא אוכל לך דס"ל לרבי מאיר דמכלל לאו אי אתה שומע הן, ולדברי בעה"מ יקשה מה ראה איכא מדבעי ר"מ תנאי כפול דס"ל דאתה שומע הן, רק גוה"כ הוא דבעינן תנאי כפול. וע"ש שהביא בשם הגר"ח דאין פירוש מכלל לאו אי אתה שומע הן דאין מובן ההן מתוך הלאו, דשפיר מובן, אלא הנדון הוא אי חשיב כאילו אמר ההן, ואילו הוה ס"ל לר"מ דמכלל לאו אתה שומע הן, היה פירושו דהוי כאילו אמר גם ההן ושפיר הוה חשיב תנאי כפול. וע"ש אות תל"ח שהוכיח ממש"כ בחידושי הר"ן גיטין מ"ו דפליג הר"ן בזה וס"ל דאי מכלל לאו אי אתה שומע הן ר"ל דאין ההן מובן מתוך הלאו.

והנה סברת התוס' לחלק בין נדר לשבועה דשבועה הוי איסור חמור אשר בזה מודה ר"מ דמכלל לאו אתה שומע הן, ד"ז שפיר מובן אי נימא דהא דס"ל לר"מ בעלמא דמכלל לאו אי אתה שומע הן פירושו דלא מוכחא ההן מהלאו, אשר בזה שפיר כתבו התוס' דבשבועה דחמירא אין לומר דמדלא פירש הוי כגילוי דחסר בדעתו בזה, דאדרבה, כיון דשבועה הוי איסור חמור אם אמר דבר שמשעו בפשטות שעושה שבועה ודאי דגמר בדעתו לעשות כן. אך אי נימא כדברי הגר"ח דיסוד ר"מ דמכלל לאו אי אתה שומע הן אינו דחסר בדעתו, רק דלא הוי כאילו פירש, מה חילוק יש בין שבועה לנדר, הרי תרווייהו איסור פה נינהו, ואי גבי שבועה חשיב כאילו פירש ה"ה גבי נדר, וכן איפכא.

וסברת הרמב"ן והריטב"א הנ"ל דלא נאמר דבאיסורא ס"ל לר"מ דמכלל לאו אתה שומע הן אלא בזמן שהוא בדרך אזהרה ולא בדרך תנאי, מתבארת לכאורה היטב ע"פ דברי הגר"ח, דמאחר דאף אי מכלל לאו אי אתה שומע הן מ"מ שפיר מוכח ההן מהלאו, פשוט דסגי בזה לענין איסור בדרך אזהרה להבין, למשל בשתויי יין, שהם במיתה, אך כשהוא בדרך תנאי הרי לא סגי במה שהוא מוכח ומובן, אלא בעינן שיפרש, אשר בזה, כיון דס"ל לר"מ דמכלל לאו אי אתה שומע הן אין זה כמפורש. ואתי שפיר הא דגבי סוטה לא אמרינן דלר"מ אי אתה שומע הן אלא משום דהוי איסורא דאית בה ממונא, בלא טעם זה שפיר היה מודה ר"מ, דהתם הרי אינו בא לעשות חלות או תנאי, אלא העיקר במה שיבנו העדים העונש

¹ ואף למה שז'לדנו לאפשר לאין הכונה דשבועה עלי מה שאוכל דשבועה דלשון נדר, אל"ל ר"ל דמעשה האכילה יהא עלי דשבועה, אף זה לא שייך דשבועה שלא אוכל למימר דלאכילנא קאמר, ללא שייך לומר כן אל"ל דמעשה, דמעשה האכילה תהא מעשה באיסור, אל"ל אי - האכילה אינה מעשה.

² ועיי תוס' נדרים ב' ע"ב שהקשו מה דלמת הגפ"מ בין נדר דשבועה, דבין איסור גכרל בין איסור חפצא אין זה אל"ל האין יתנהג כלפי הנזכר האסור, ות"י דיסוד הגפ"מ הוא לענין נדר דלשון שבועה ושבועה דלשון נדר ללא מהניין. ולדידהו מוצא לכאורה דניסודו לא הוי נדר חלות דין איסור ממש על החפץ, רק דכן חל דין על האדם לנהוג. ולדבריהם דליכא חלות איסור ממש פשוט לכאורה אף בלא

מה שכתבנו למעלה ללא חשיב נדר איסורא דלית בי ממונא.

המגיע להם אם לא יעידו, אשר בזה שפיר סגי במאי דמוכן לגמרי. אכן עיי דברי הריטב"א בקידושין ס"ב ע"א דמבאר הריטב"א עצמו חילוק זה באופן אחר, וז"ל: שלא אמר ר"מ באיסורא גרידא מכלל הן אתה שומע לאו אלא במקום אזהרת איסור כההיא דמייתנין מדכתיב יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבואכם אל אהל מועד ולא תמותו דכיון דהוי אזהרת איסור לא הוצרך לכפול ולומר ואם תשתו תמותו דכיון דאמר לא תעביד ולא תענש ממילא משמע דאי עבד מיענש אבל שלא במקום אזהרת איסור אפילו באיסורא גרידא לית לן מכלל לאו אתה שומע הן דאלו אמר רחמנא תשתו מים ולא יין בבאכם אל אהל מועד ולא תמותו אין במשמע שאם ישתו יין ימותו אלא אם כן (לא) ישתו בריא להם שלא ימותו ואם ישתו אפטר שימותו ואפטר שיחיו וזה עיקר, עכ"ל. הרי מבואר מדבריו בעצם ההיפך ממה שביארנו בדבריו, אלא לעולם יסוד השאלה במכלל לאו אתה שומע הן הוא במשמעות הדברים, ודלא כדברי הגר"ח³. והנה סברתו לכאורה מבוארת, אלא דצ"ב לדבריו מהו דסוטה, דהא התם ליכא אזהרת איסור אלא לתני תנאי הוא, ומ"מ מבואר דלולא מאי דהוי איסורא דאית בה ממונא שפיר הוה מודה ר"מ בזה דמכלל הן אתה שומע לאו, וכה"ק בשעה"מ פ"ו אישות ה"ב⁴ והאריך בהאי ענינא, ע"ש שתיי דהיכא דבמקום אחר איכא אזהרת איסור סגי.

כ' ע"א

ד) רב אשי אמר תני שבועה שאי אוכל לך - עיי סוגי דנדרים ט"ז ע"א דטעמא דפליג רב אשי אדאביי הוא משום דאי מיירי במסרבין, אף בשבועה שלא אוכל נימא הכי, אע"כ דאף במסרבין מפרשינן דר"ל שלא יאכל, וא"כ ה"ה באומר שבועה שאוכל אמרינן דכונתו שיאכל אף במסרבין בו לאכול ואמר לא אכילנא לא אכילנא. וביסוד פלוגתא אביי ורב אשי, עיי פ"י רבינו אברהם מן ההר שם מה שהאריך בזה. ועיקר דבריו, ד"ל דאף אביי מודה דבאמר שבועה שלא אוכל לא מפרשינן אף במסרבין דר"ל שיאכל, דאף אם נפרש כן הרי לא תחול שבועה לקיים דבריו, אלא דיהא רשות שאם ירצה יאכל ואם ירצה לא יאכל, דהוה מפרשינן בשבועה יהא מה שלא אוכל לך הא מה שאוכל לך לא יהא בשבועה, אשר אין זה עשיית שבועה כלל, משא"כ באמר שבועה שאוכל שפיר מפרשינן היכא דמסרבין ואמר לא אכילנא דר"ל שבועה עלי מה שאוכל. ורב אשי ס"ל דאף בשבועה שאוכל לא נימא על ידי דמסרבין דליהוי שבועה עליו מה שאוכל כיון דהוי שבועה בלשון נדר וכל היכא דאמר שבועה לא תלינן לומר דלשון נדר קאמר, עיי תו"ד, ע"ש בארוכה.

והנה כל זה יתכן לרבינו אברהם מן ההר לשיטתו דס"ל דפירוש שבועה שאוכל היכא דמסרבין בו לאכול הוא שבועה עלי מה שאוכל, אבל למה שנתפרש לעיל מדברי הר"י מגאש והר"ח דר"ל שבועה עלי אם אוכל, ולא הוי שבועה בלשון נדר, לא יתכן לפרש כן. וכן לא יתכן לפרש כן א"כ נימא דשבועה שלא אוכל לא שייך שתחול שבועה שיאכל אפי' היכא דמסרבין בו ואמר אכילנא, אבל לדברי הר"י מגאש והר"ח הרי אף בשבועה שלא אוכל תחול שבועה שיאכל, כאשר

³ ולחצר העיון נראה דשפיר יתבאר דברי הריטב"א ע"פ דברי הגר"ח, דהא גם באזהרה הרי נאמר בצורת תנאי, כלומר, לאם לא תעבור לא תמות ואם תעבור תמות, ושפיר הוה צענין בזה תנאי כפול כמו למעשה צענין בתנאי צ"כ שיהיה הריטב"א, ומאי ללך צענין אינו אלל משום דמכלל לאו אחת שומע הן, כלומר, לכיון דהוה בצורת אזהרה הרי מבואר מיני' ובי' לאם יעבור ימות ושפיר חשיב כאילו אמר, משא"כ היכא דהוי בדרך תנאי ולא בדרך איסור.

⁴ ע' ת"ז בהוצאת מכון ירושלים

נתבאר לעיל, ולדידהו הא לכאורה ליכא לחלק בין שבועה שאוכל לבין שבועה שלא אוכל, וצ"ב מאי טעמא דאביי דמחלק בדין מסרבין בינייהו. (אם לא טעמא דס"ל דדווקא בשבועה שאוכל מפרשינן לה שבועה עלי אם אוכל, כלומר, אם אוכל תיחשב מעשה האכילה עבירת השבועה, אבל בשבועה שלא אוכל לא מפרשינן לה למימר שבועה אם לא אוכל, דבאי-האכילה לא שייך לומר שמה שלא אכל תיחשב מעשה עבירת שבועה, דאין עבירת שבועה שיאכל אלא מה שלמעשה לא נאכל ואין אי-האכילה מעשה עבירת שבועה, ועדיין צ"ע בזה.)

ובדעת הר"ן שפירש בנדרים דאף למאי דקאמר רב אשי דאילו מיירי במסרבין אף בשבועה שלא אוכל נימא הכי אין הכונה שתחול שבועה שיאכל אלא שלא תחול שבועה שלא יאכל, פשיטא דמאי דפליג אביי הוא משום דס"ל דשבועה שלא יאכל כיון דלא יחול כלל אי נפרשה שיאכל, ודאי דמרפשינן לה כפשוטו אפי' במסרבין, משא"כ בשבועה שאוכל. (ולדידי' ליכא לפרש דמאי דס"ל לרב אשי דלא מחלקין ואף היכא דמסרבין כונת שבועה שאוכל כפשוטה הוא משום דהוי שבועה בלשון נדר, דהא דקדקנו לעיל מדברי הר"ן דכנראה דס"ל דאין זה משתייך לשבועה בלשון נדר.)

ובשינויי הסוגיות בין סוגיין לבין סוגי' דנדרים, עיי בר"ן בסוגיין ובנדרים.

ה) תוד"ה לישנא איתקל לי' - וי"ל כגון שאמר שבדעתו כל מה שיהיה משמעות לשונו א"נ כגון ששכח מה היה בדעתו - מבואר מדבריהם דלעולם נאמן לומר אח"כ מה היה בדעתו. ומוכח מדבריהם דלא היתה השאלה מה כיוון לומר, שאוכל או שאי אוכל, דאילו היה כן לא הוה אתי שפיר תירוצם דדעתו על כל מה שיהיה משמעות לשונו, דהרי סו"ס יודע מה שרצה לומר ומשמעות ב' הלשונות ברורה, ואמאי לא נשיילי' מה רצה לומר ושוב נדע מה כונתו, ומה ר"ל דדעתו על כל מה שיהיה משמעות לשונו. אלא הא מיהא פשיטא דאמר שאי אוכל, וזהו שכיוון לומר, אלא דמסתפקין מהו משמעותו של לשון זה דשאי אוכל, ד"ל דהכונה שלא יאכל, או י"ל דהכונה הוא שיאכל אלא שכך הוא אומר שיאכל כיון דמנגמם הוא. ובה שפיר הקשו התוס' דנשיילי' מה היתה כונתו במה שאמר שאי אוכל. והא דתפסינן דודאי כיוון לומר שאי אוכל, פשוט דהיינו משום דאף אי לישנא איתקל לי' מ"מ אין פירושו אלא שדיבר בגמגום, כלומר, שכך צורת אמירת מה שרצה לומר, באופן דנמצא דהא מיהא ודאי דכיון לומר שאי אוכל, ואין הספק אלא במה כיוון לעשות על ידי אמירה זו. אשר בזה הוא דאמרו מ"ד לישנא איתקל לי', כלומר דנדון דהיתה כונתו לשאובל מכיון דלא אמר שלא אוכל⁵, קמ"ל דלא אמרינן הכי. אולם רש"י כתב בד"ה דאיתקל, וז"ל: נכשל ולא נתכוין לומר שאי, עכ"ל, הרי דלדידי' הנידון הוא מה נתכוין לומר, ודלא כדברי התוס', ולדידי' ודאי דליכא למימר כתי' זה דהתוס'.

נמצינו למדים דהתוס' שפיר נאמן לומר אח"כ מה היתה כונתו. אכן יעויין בפ"י הרא"ש בסוגי' דנדרים ט"ז שכתב, וז"ל בא"ד: קמ"ל כיון דהוציא בשפתו שאי אוכל לא מהימנינן לי' במאי דקאמר בתר הכי, עכ"ל, הרי שפ"י דלא כהתוס', אלא לעולם מסקנת הש"ס היא דאינו נאמן לומר למה כיוון. ובב"ח יו"ד סו"ס רל"ז הקשה סתירה בדברי הרא"ש, שפסק בפירקין סי' י"ד ע"פ סוגי' דלקמן דף כ"ו דבגמר בלבו להוציא פת חטים והוציא פת שעורים אינו אסור בשעורים משום שלא כיון לכך, הרי דשפיר אזלינן בתר כונתו (וכבר הביאו מקור לדין זה ממתני' דתרומות ותוספתא דטהרות), והוא לכאורה דלא כדבריו הנ"ל דאינו נאמן לומר לומר שנתכוון דלא כמשמעות הלשון.

ועפמשני' נראה דנפ"מ טובא איכא בין ב' הנידונים, דבסוגיין נתבאר דהא מיהא פשיטא שנתכוין לומר

⁵ כ"פ הר"ן בנדרים דף ט"ז, ע"פ

שאי אוכל, אלא דהנידון הוא מה היתה כונתו בזה, ובזה הוא דפליג הרא"ש על דברי התוס' וס"ל דמסקינן דתופסים שמשמעותו הוא שלא אוכל ומכיון שנתכוין לומר שאי אוכל ומשמעותו שלא יאכל שוב אינו נאמן לומר שמה שנתכוין לעשות בזה שיאכל. אך בנתכוין לומר פת חטים והוציא פת שעורים הרי לדבריו לא אמר בכלל מה שנתכוין לומר, אשר בזה שפיר אמרינן דנאמן לומר שלא כיוון כלל לומר פת שעורים ואינו נאסר בשעורים, וז"ל. שו"ר שכי"כ בהגהות אמרי צבי שבספר מלאכת בצלאל (הנמצא בקובץ "על מסכת שבועות"), ע"ש ודוק.

ו) תוד"ה לישנא איתקל לי- וי"ל כגון שאמר שבדעתו כל מה שיהיה משמעות לשונו וכו' ובגדרים מפרש אמאי רב אשי לא אמר כאביי- ביאור המשך דברי התוס', דבשלמא אילו לא הוה מוקמינן לרב אשי דמייירי ששכח, והיה פירוש המשנה דאינו נאמן לומר למה נתכוין כיון דעצם לשונו הוא שלא יאכל, (וע"ד שפירש באמת הרא"ש), שפיר היה מובן טעמא דפליג אדאביי, דס"ל דאף במסרבין לא נימא דנתכוין לומר שלא יאכל כיון דאמר להדיא שאוכל, אך למה שכתב דמייירי לדידי' ששכח, ולעולם היה נאמן לפרש דלא כמשמעות עצם הלשון, רק דהנידון מהו באמת משמעותו של הלשון, בזה שפיר יקשה דאי"כ היה יכול לפרש כדברי אביי דמייירי במסרבין, אשר זהו שהביאו התוס' בגדרים פריך לה ומשני, ודוק. ונראה דכן הוא כונת החת"ס בחידושו, ע"ש.

ז) רש"י ד"ה ה"ק מבטא שבועה- האומר מבטא ככר זו עלי כאומר שבועה שלא אוכלנו ואם אכלו הרי זה בעולה ויורד- עי' בר"ן שכתב בביאור דבריו דד"ז בא להשמיענו דשאני בזה לשון מבטא מלשון איסור, דאיסור לא מהני להיות שבועה אלא בלשון שבועה, ואילו מבטא מהני להיות שבועה אפי' בלשון נדר, ומי"מ סיים הר"ן דמשמע מדברי רש"י דמהני שבועה בלשון נדר, דלא עדיפא לישנא דמבטא מלשון שבועה עצמה.⁶ והנה מדכתב דמשמע כן מבואר לכאורה דהיה צד לפרש אחרת, דמאי דמהני מבטא בהאי לישנא אינו משתייך לשאלה דשבועה בלשון נדר ומהני אפי' אי לא מהני שבועה בלשון נדר.⁷ וגדרא דמילתא, דהיה אפשר לפרש דאף דלא מהניא שבועה בלשון נדר, מ"מ מהניא הך לישנא למיהוי שבועה בכל לשון שיאמר, וכי"כ בשו"ת מהר"ם אלשיך סי' ק"ג בביאור דברי רש"י, ע"ש שכתב בא"ד, וז"ל: וכי תימא מאי דהקשה הר"ן דהכי עדיף מבטא משבועה נלע"ד דהיינו טעמא מדכתב ונדריה עליה או מבטא שפתייה אשר אסרה על נפשה וכו' שמבטא אפילו אסרה החפץ עליה מהני דאי לא תימא הכי היה לו לומר אשר אסרה נפשה, ע"ש כל דבריו, והוא דין מסויים בלישנא דמבטא דמהני למיהוי שבועה אפילו בלשון נדר, ואף דלא מהני לשון שבועה בלשון נדר, דעצם אמירת מבטא מהוה עשיית שבועה אף באופן שאמר ככר זו עלי, דזהו חידוש הדין במבטא.

עכ"פ, הר"ן הני"ל הבין בדברי רש"י דמדין שבועה בלשון נדר הוא דמהני, דשבועה בלשון נדר הוי שבועה. ועי' מי"מ בסוגיין שהקשה סתירה בדברי הר"ן, וז"ל: וצ"ע לקמן גבי חומר בגדרים מבשבועות שהרנב"ר ז"ל כתב בשם רש"י דשבועה שאמרה בלשון נדר חלה על דבר מצוה אלמא לא הויה שבועה, עכ"ל. והנה ז"ל הר"ן לקמן דף כ"ה (ט' ע"ב בדפי הר"ף): ופי' רש"י ז"ל דה"ק אם אמר מצות סוכה עלי שבועה אסור לישיב בסוכה אבל אמר שבועה שלא אשב בסוכה אין נשבעין לעבור על המצוות אלמא שבועה חלה לבטל את המצוה י"ל דהתם מפני שאמרה בלשון

נדר וארכבה אתרי ריכשי ומחומרא נדר שבה שחלה לבטל את המצוה אבל הכא בשבועות ונדריים שאמרם בלשונם קאמר ולישנא אתי שפיר שהנדריים חלין על דבר מצוה בכל צד שהם חלין על דבר הרשות משא"כ בשבועות שבלשונם חלין ע"ד הרשות ולא בדבר מצוה וכו', עכ"ל. והבין הנ"י דממאי דכתב דחלה על המצוה מחמת חומרא דנדר שבה מבואר דשבועה בלשון נדר בתורת נדר הוא ולא ולא מדין שבועה, ודלא כדברי הר"ן בסוגיין. ולכאורה היה נראה מיני' ובי' מתוך דברי הר"ן דאין זו כונתו, דהא חזינן שהוצרך לומר דהך חומרא בנדר מבשבועה מפרשינן לה דר"ל דנדריים חלין על דבר מצוה כמו שחלין על דבר הרשות, אבל שבועת כלשונם אינן חלין אלא על דבר הרשות ורק בלשון נדר חלין על דבר מצוה, ואי נימא כמו שהבין הנ"י דשבועה בלשון נדר חל בתורת נדר תמוה מה הוקשה להר"ן, הרי אף מה שחל על המצוה ככה"ג מדין נדר הוא ולא מדין שבועה, ואתי הך חומר בגדרים מבשבועות שפיר, וצ"ע. ואשר מוכח לכאורה מדבריו, דודאי שבועה בלשון נדר מדין שבועה הוא דחל, אלא דבכה"ג חיילא שבועה באיסור חפצא מחמת חומר לשון נדר, אך בסופו של דבר שבועה היא. ויסוד החילוק שבין נדר לשבועה לדברי הר"ן, דנדר יסודו המשכת איסור על החפצא (בפרט למאי דמבואר מדברי הר"ן בשבועות דעיקר הנדר בהתפסה, ודלא כדבריו ריש נדרים, אבל גם לדברי הר"ן בגדרים הא מיהא דיסודו חלות איסור על החפץ), אך פירוש שבועה היא שאומר שכמו שהקבי"ה אמת כך שבועתו אמת, כלומר, דמחוייב הוא לקיים שבועתו, והאיסור שמחוייב לקיים יכול להיות או איסור גברא, באופן שהוא בלשון שבועה, או איסור חפצא, באופן שהוא בלשון נדר, והיכא דהוא איסור חפצא שפיר חייב על דבר מצוה כמו שחל נדר על דבר מצוה. ולפי"ז נדר בלשון שבועה לא שייך שיחול אלא מדין יד, אבל שבועה בלשון נדר לא מדין יד הוא שחל אלא כמשנ"ת. וכל זה נבנה על היסוד דשבועה איכא ב' ענינים, מאי דמחוייב לאמת השבועה והאיסור שפעל על ידי השבועה. ועפ"ז ליכא סתירה כלל בדברי הר"ן, דלעולם מדין שבועה בלשון נדר הוא דאתינן עלה בין בסוגיין בין בדף כ"ה, וכמשנ"ת.

והנ"י אפשר דס"ל דלעולם ליכא בעצם דין שבועה אלא דין השבועה עצמה אשר הוא ביסודו איסור גברא, אשר ממילא אם אך חזינן דחיל אחפצא וחל על דבר מצוה, ע"כ דלאו מדין שבועה הוא אלא מדין נדר, אשר על כן שפיר הקשה סתירה בדברי הר"ן. ובדברי הר"ן שפיר י"ל כמשנ"ת.

והנה מדכתב רש"י במבטא שבועה דהוי כאומר שבועה שלא אוכל זה, היה משמע בפשטות דמאי דחיילא באומר מבטא ככר זו עלי הוא שבועה באיסור גברא כשם שחל באומר שבועה שלא אוכלנו, והוא לכאורה דלא כמו שהביא הר"ן בדף כ"ה משמו. וצ"ל דלעולם אין כונת רש"י לומר דהוה גדר האיסור שחל באומר מבטא ככר זו עלי, אלא ר"ל דמה שחל הוא חיוב שלא לאוכלו ולא חיוב לאכלו, ולעולם באומר מבטא ככר זו עלי איסור חפצא הוא דחיילא, וכמשנ"ת.

ח) רש"י ד"ה ואם לאו- שהמתפיס בשבועה אינו כנשבע לענין קרבן ומלקות וכו'- מבואר מדקדוק לשונו דאף אי המתפיס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו וליכא קרבן ומלקות, איסורא מיהא איכא, וכן דקדקו הראשונים מדבריו, עי' רמב"ן ור"ן. וביאור דבריו, דקרבן ומלקות תליין בחפצא דהשבועה שעושה השבועה לשבועת שקר, אשר זה לא שייך אלא היכא דהוציא שבועה מפיו, אשר זהו דנחלקו אי המתפיס בשבועה כמוציא שבועה מפיו או לא. אמנם אף אי לאו כמוציא שבועה מפיו, מי"מ על ידי שהתחבר לדבר שהיה אסור משום שבועה שפיר פועל עי"ז איסור, רק כיון שלא הוציא שבועה מפיו ליכא קרבן ומלקות. ויסוד דבר זה שפועל איסור אף שלא הוציא שבועה מפיו יתכן דמקורו הוא מדברי הספרי פרשות מטות, אין לי אלא שהוציא בפיו קיבל עליו בנדר ובשבועה מנין תלמוד לומר לאסור אסר על נפשו

⁶ ומקור רש"י לפרש הכי הוא ממאי דמפרש רבא דנאמר איסור אמרו בלשון נדר נדר אמרו בלשון שבועה שבועה, דמשמע להדיא דמבטא אינו כן אלף בכל מקרה הוי שבועה, וס"ל דאף אביי לא פליג אלף בלשון איסור, אצל דין מבטא לא פליג, ועי' חידושי הרמב"ן.

⁷ וכן הבין בשו"ת מהר"ם אלשיך בתחילת דברי הר"ן, ע"ס.

וכו', (ע"ש בספרי שפי רבנו הלל באופן אחר). וכ"ה ברמב"ם פ"ב מהל' שבועות ה"ט, ע"ש שכתב, וז"ל: וכן אם נשבע שלא אוכל בשר זה וחזר ואמר והרי הפת הזו כבשר הזה הרי הוא פטור על הפת שהרי לא הוציא שבועה מפיו עליה אלא התפיסה ואע"פ שהוא פטור מן המלקות או מן הקרבן אסור לו לאכול אותה הפת, עכ"ל⁸. וכן הביא הרא"ש בשם הר"י מגאש, ודלא כדברי הרמב"ם רפ"ב דנדרים ובסוגיין שכתב דאי מתפיס לאו כמוציא שבועה מפיו ליכא איסורא כלל, כדבואר להלן⁹.

והנה הקשו התוס' על דברי רש"י דמשמע דתנא בא לאשמעינן דין איסור ואינו משמיענו כלום שהרי מסתפק במתפיס שבועה עצמו. ולרש"י לשיטתו לא יקשה כלל, דשפיר נקט דינא דמתפיס בשבועה חל איסור, רק שנסתפק אי הוי כמוציא שבועה מפיו לענין שיתחייב מלקות וקרבן. ומדברי התוס' שהקשו מבואר לכאורה דס"ל דאי לאו דמוציא שבועה מפיו לא חייל כלום, וכדברי הרמב"ם, אשר ממילא שפיר הקשו.

והנה מדברי רש"י בהמשך סוגיין מבואר דכמו דאמרין דמתפיס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו כך אמרין דמתפיס בנדר לאו כמוציא נדר מפיו. ולמשנ"ת, ביאורו פשוט, דאי מה שקיבל עליו איסורי שבועה לא חשיב כהוצאת שבועה מפיו כך קבלת איסורי נדר לא חשיב כמוציא נדר מפיו, ואף מלקות דבל יחל דגבי נדר תליין בחפצא דהנדר- בל יחל **דברו**. באופן דלשיטת רש"י ליכא לחלק בזה בין נדר לבין שבועה.

ובמאי דמתרץ רבא לקושיית הש"ס מברייתא דאיהו איסור האמור בתורה תרין ואימא הכי אזהו איסור נדר האמור בתורה וכו', פי רש"י דבעיקר נדר איירי ואשמעינן שאינו חייב בנדר אא"כ פירשהו ואח"כ תלאו בדבר הנדר עליו כבר, הרי דלעיקר הנדר בעינן פירשו ותלאו. ובר"ן פירש דבריו דלעולם אין ר"ל דבעינן תלאו, דשפיר שייך עיקר הנדר בלא התפסה, אלא ר"ל דהיכא דתלאו בעינן שעכ"פ יתלהו בדבר הנדר ולא בדבר האסור. אכן מפשטות לשונו של רש"י שכתב דאינו חייב בנדר אא"כ פירשו ותלאו וכו' משמע לכאורה דס"ל דזהו עיקר הנדר ובלא תלאו לא הוי אלא יד. ויש לבאר דבריו עפמשנ"ת, דס"ל דליכא איסור נדר אלא על ידי המשכת איסור ממקום אחר, והיינו דבעינן תלאו, אלא דבתלאו לחודי לא סגי, דבכה"כ לא הוי אלא התפסה דלאו כמוציא נדר מפיו לרבא, אשר משום הכי בעינן נמי "פירשו", דעל ידי כך שפיר חשיב מוציא נדר מפיו, ומבוארים דברי רש"י בזה.

והנה הקשו התוס' על דברי רש"י בקושייתם הראשונה, וז"ל: וקשה דלקמן קתני בברייתא איזהו איסור האמור בתורה הרי עלי כו' ואילו איסור ככר זה עלי לא קתני וכו'. ובדעת רש"י י"ל לכאורה בפשטות, דהא מיהא ודאי דלא אמרין דהיכא דכתיב בתורה איסור תהא כונתו דווקא לאומר בלשון איסור, דהא מאי דכתיב איש כי ידר נדר כו' או השבע שבועה לאסור איסור וכו' ע"כ דאין הכונה לאומר בלשון איסור, דהא בלשון איסור הוי לאביי שבועה אפי' אמר איסור ככר זה עלי, ואילו התם עולה לאסור איסור בין על נדר בין על שבועה, וא"כ ה"ה מאי דכתיב ואסרה איסור על נפשה אין פירושו דאסר בלשון זה, אלא יסוד קושיית הש"ס על רבא לרש"י לשיטתו פשוטה היא, דהרי לרבא כמו דמתפיס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו, כך המתפיס בנדר לאו כמוציא נדר מפיו, וא"כ נמצא דעצם הדין דהברייתא הוא דלא כרבא, אשר זהו יסוד קושיית הש"ס, ומשני רבא דלעולם לא

מייירי קרא במתפיס בנדר אלא בנדר עצמו, וזה פשוט לכאורה.¹⁰

והתוס' שהקשו על דבריו, היינו לשיטתם שפירשו בריש ע"ב דלעולם אף לרבא מתפיס בנדר נדר, ומעצם דינא דהברייתא ליכא קושי' כלל על דברי רבא, וכל קושיית הש"ס הוא כמו שפירשו שם, דמבואר דאיסור דקרא מתפיס הוא ואילו לרבא אינו כן, ומשני רבא דלעולם אין איסור דקרא מתפיס. ולדידהו הרי יסוד הקושי' הוא ממאי דמפרשינן איסור דקרא, אשר לפי"ז שפיר הקשו על דברי רש"י דלדבריו אף אביי אינו מפרש הפסוק כהברייתא.

והנה לשיטת התוס' דלא נחלקו אביי ורבא אלא בשבועה ולא בנדר, ע"כ דלכו"ע אם אך חיילא התפסה חיילא לגמרי והוי חפצא נדר או חפצא דשבועה, ואין נקודת מחלוקתם אלא אי **שייכא** התפסה בשבועה, דס"ל לרבא דבנדר שהוא איסור חפצא שייכא התפסה אבל לא בשבועה. (ואפשר דפליגי ביסוד ההתפסה במאי חיילא, אי הוי התפסה בדבר הנאסר באיסור נדר או בנדר עצמו, דאי הוי בנדר עצמו, כמו דשייך בנדר שייך בשבועה, משא"כ אי הוי בהאיסור, ועוד חזון למועד.) ולפי"ז פשוט הוא מה שנתבאר לעיל דלשיטת התוס' אם אך אמרין דהמתפיס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו ליכא איסורא כלל, דהא יסוד הסברא לרבא הוא דלא **שייכא** התפסה, וכנ"ל.

(ט) תוד"ה איסור מיתפיס בשבועה - ועי"ל איסור איסור היינו איסור שלישי שהתפיס ככר שלישי בשני ואם אתה אומר מתפיס בשבועה וכו' - מבואר מדבריהם דאף דהככר השני הוי כמוציא שבועה מפיו לענין שחייב עליו קרבן, דפשיטא לי' לאביי דהמתפיס בשבועה כמוציא שבועה מפיו, מ"מ לא הוי לגמרי כשבועה לענין שתועיל התפסת הככר השלישי בו. וי"ל בבניאר הדברים, דס"ל דמאי דמהניא התפסה ביאורו הוא דמהניא התפסה בשבועה עצמה, ולא באיסורים הנעשים על ידה, דכמו שיש על הדבר הראשון מעשה שבועה אשר מפאת זה הוא אסור, כך יהיה על השני. ומעתה יש להסתפק מה חל על ידי התפסה, כלומר, האיד חלה, דיי"ל דהא גופא שתולה ככר זה בשבועה הראשונה חשיב שפיר מעשה שבועה ושוב אסור מצד התפסה, או י"ל דאין זה כעושה הוא שבועה חדשה לגמרי, אלא איסורי שבועה החלין הם משום שעל ידי התפסתו חיבר ככר זה לשבועה הראשונה, ומעתה חייב הוא על חילול השבועה הראשונה שעל ידי עבירת האיסור על זה הככר השני כיון שנתחבר לה, (בין שהיתה הראשונה על ידו בין שהיתה על ידי אחר). והנפ"מ בין ב' אלו הצדדים לגבי הככר השלישי שהתפיס בשני, דאי נימא כד הא' דהא גופא שמתפיס בהראשון חשיב מעשה שבועה מצד עצמה, ואיכא שבועה על זה הככר, שפיר תהני התפסה בזה הככר השני, דמתפיס בשבועה שעלה, אך אי נימא כד חלה דלעולם ליכא שבועה חדשה, אלא דמתחבר לשבועה הראשונה, לא מהניא התפסה בככר השני, דהתפסה הרי היא בשבועה, וליכא עצמה של שבועה על הככר השני. וכן נראה מבואר בתוס' הרא"ש, ע"י שכתב, וז"ל: אם אתה אומר מתפיס בשבועה כמוציא שבועה מפיו דמי כלומר דהוי ככר שני **לגמרי כאילו נשבע עליו** אז גם ככר השלישי נתפס ואם לאו דנהי דשבועה הוי להתחייב עליו קרבן מ"מ לא הוי לגמרי **כאילו נשבע עליו** אז פטור על השלישי וכו', עכ"ל.

והנה בדברי רש"י נראה דהתפסה היא בהאיסור, דהא לדידי' שפיר איכא פרשה דאיסורים בנדר ובשבועה, וכנ"ל, אשר ממילא לענין האיסורים שפיר מהניא ההתפסה, רק הספק הוא אי הוי כמוציא שבועה מפיו, וכמשנ"ת, אבל להתוס' דהתפסה היא בהשבועה, אם אך נימא דלא מהניא ההתפסה פשיטא דאף

⁸ וכלבנוס כתב דאיסור זה במתפיס אינו חלל לרבנו, אך מפשטות לשון הרמב"ם לא משמע הכי.

⁹ ובחידושי הריטב"א נדרים דף י"ז כתב דאף ללאו כמוציא שבועה או נדר מפיו, מ"מ מהני מדין ידות, ע"ש כל דבריו.

¹⁰ ובקושיית הש"ס הדגיש רש"י לחזינן דהמתפיס בנדר הכי הוא כלל יחל כנדר עצמו, דווקא מהא דהוא כל יחל הוא לאיכא קושי', דהא איסורא מיהא איכא אפי' לרבא הגס ללאו כמוציא נדר מפיו למי.

איסורים לא יהיו, דממני"פ אי חיילא התפסה במעשה השבועה איכא נמי קרבן, ואי לא מהניא, מהיכי תיתי שיהיו איסורים, והוא זה הכרח אחר להתוסי' דאי לאו כמוציא שבועה מפיו אפי' איסורא ליכא.

ויש לכאורה מקום עיון בדברי הרא"ש, דבריש דבריו הקשה אף הוא על דברי רש"י דאין זה לשון משנה וברייתא שיתפסקו בדבר אם חייב אם פטור, וכמו שהקשו התוס', ועל ביאור זה האחרון שהביא לא הקשה כלל, אף דלכאורה אף ע"ז יקשה דסו"ס הרי התנא מסתפק, כאשר הקשו ע"ז באמת התוס'. ובדוחק י"ל דהא דאין זה לשון משנה או ברייתא להסתפק אם חייב או פטור זהו בכגון פירוש רש"י דהספק הוא על עצם דין ההתפסה הנלמד מקרא אי מהניא או לא, אבל לפום פירוש זה הרי בעצם מאי דעל ידי עיקר ההתפסה הוי כמוציא שבועה מפיו לענין שחייב לגמרי, ואף בקרבן, הא מיהא פשיטא ל"י לתנא, ושפיר מתקיים הדין הנאמר בפסוק, רק דמסתפק מהו גדר דין זה דהוי כמוציא שבועה מפיו, ואין שורש הספק בזה בעצם אם חייב או פטור, דהא ודאי הוי כמוציא שבועה מפיו, רק דבגדרא דהך מילתא יהא תלוי דין הככר השלישי, וכנ"ל, וצ"ע בזה.

כ' ע"ב

י' תוד"ה אלא לרבא קשיא - אע"ג דרבא נמי מודה דמתפיס בנדר נדר דמשנה שלימה היא מי שאמר הריני נזיר ושמע חבירו ואמר ואני וכן בנדרים קאמר דבקרבן הוי נדר וכו' - ולדעת רש"י דס"ל לרבא דכי היכא דמתפיס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו כך המתפיס בנדר לאו כמוציא נדר מפיו יקשה לכאורה מהני דוכתי. וכן הוכיח הר"ף ממתני' הנ"ל דאף לרבא מתפיס בנדר נדר, ועוד הוכיח ממתני' דתנן הריני כשמשון הריני כבעל דלילה הרי זה נזיר.

ועי' ריטב"א נדרים י"ד ע"א שהאר"ך לדחות ראיות הר"ף, וצי"ד דמהא דתנן כאימרא כדירים וכו' לאו ראיה היא, דההיא באומר דבר זה עלי אסור כאימרא כדירים דלאו מתפיס הוא שהרי פירש איסורו ותלה אותו כאימרא, וקמ"ל דסתם נדרים להחמיר. וכן ההיא דהריני כשמשון כבעל דלילה, דילמא אף התם מיירי שאמר הריני נזיר כשמשון.¹¹ והא דשמע חבירו ואמר ואני, הרי מוקמינן התם דמיירי שהתפיסו כולם תוך כדי דיבור, דחשיב נזירות גמורה כאלו פירש כל אחד מהם ואני נזיר כמותך, כלומר, דבכה"ג דהוי תוכד"ד הוי לשון נזירות מעליא. והנה הר"ן בסוגיין הזכיר דחייב ז', אלא שדחאה דא"כ דהוי לכל אחד לשון נזירות מעליא, אמאי קתני התם בסיפא הותר הראשון הותרו כולם, ע"ש. אך הריטב"א שפיר כתב כן, וסיים דהוי כאילו אמר כל אחד הריני נזיר כמותך דלא חשיבא התפסה אלא שתלה נזירותו בו שכשיהא מותר הוא יהיו הם מותרים, ולעולם לאו מדין התפסה הוא, ע"ש כל דבריו.

והנה אי נימא בסברת רבא דהמתפיס בנדר או בשבועה לא הוי כמוציא מפיו דהיינו משום דכשמתפיס באיסור, בין איסור שבועה בין איסור נדר, לא נעשה על ידי זה חלות שם נדר או שבועה כיון דאין הדבר האסור הנדר עצמו ואין האיסור עצמו השבועה עצמה, יש לדחות הראיה מההיא דאמר הריני נזיר ואמר חבירו ואני באופן אחר, דהתם הרי אינו מתפיס באיסורי נזיר, דבכה"ג ודאי דלא הוה

מהני התפסה, אלא מתפיס הוא בעצם הנדר דנזירות שאמר חבירו, אשר בזה יתכן דאף רבא מודה דשפיר הוה התפסה, ועדיין צ"ע בזה.

יא) אמר לך רבא תריץ ואימא הכי איזהו איסור נדר האמור בתורה וכו' - עי' כל דברי הר"ן בסוגיין. והנה כתב בסוף דבריו דעדיין חוכך להחמיר דאף רבא מודה בהתפסת גברא אגברא דמהני בשבועה מדאורייתא, או מטעם התפסה או מטעם יד, ורק בהתפסה חפצא אחפצא הוא דס"ל לרבא דליכא איסורא דאורייתא, ואף בזה יתכן דאיכא איסורא דרבנן. ודבריו לכאורה צ"ע מכמה צדדים, ראשית, דהא הכריח הר"ן לעיל בדבריו דלרבא כיון דעיקר הנדר בהתפסה ומצותה בכך הוי יסוד ההתפסה בנדר מדין המשכת איסור קדושה, וזהו עצם מהותה של הנדר, מה דלא שייך גבי שבועה דהוי איסורא גרידא, וא"כ האיך חזר ואמר דאף לרבא שייכא התפסת שבועה גברא אגברא. ואין לומר דמה שכתב לעיל דעיקר הנדר בהתפסה זה אינו אלא לשיטת הר"ף, והר"ן עצמו לא ס"ל הכי¹², אלא ס"ל דאין עיקר הנדר בהתפסה, ושוב שפיר שייך התפסה גבי שבועה כמו גבי נדר, דהא לקמן דף כ"ה כתב הר"ן להדיא דעיקר הנדר בהתפסה, הרי דלא חזר בו מזה כלל, על כן צ"ע כנ"ל.

ובא"כ ודאי דלא ס"ל ל"י הך יסוד דיסוד הנדר הוא המשכת קדושה, כמבואר להדיא בדברי הר"ן דדבר זה נתחדש בתירוצו של רבא דאיזהו איסור האמור בתורה מיירי בעיקר הנדר אשר אינו שייך אלא בהתפסה והמשכת קדושה, אבל לאביי ודאי דאין הדבר והתפסה נדר ושבועה חדא מילתא הוא, וכקושיית הש"ס דמתפיס בנדר נדר מתפיס בשבועה שבועה, דעיקר הפרשה מיירי בשבועה ונדר משבועה ילפינן לה כמש"כ הר"ן להדיא, ולאביי כמו דשייכא התפזה בשבועה כך דשייכא התפסה בנדר.)

עוד צ"ב מה שצי"ד הר"ן דאפשר דהא דמהניא התפסת גברא אגברא לרבא הוא מטעם יד, והא כתב הר"ן לעיל דאם אך נימא דלא מהני מדין התפסה שוב ליכא למידן עלה מצד יד, דהאיך נגמור דבריו כשגמור הוא באופן אחר, וא"כ האיך חזר בו ואמר דיתכן דמהני התפסת גברא אגברא מטעם יד. ועוד, דממני"פ, אי מדין התפסה לא מהני אלא דמי"מ הוי יד, מאי שנא גברא אגברא דחייילא דאורייתא מדין יד מחפצא אחפצא דלא חיייל, הרי מדין התפסה אף בגברא אגברא לא חיייל, ואילו מצד יד מאי נפ"מ איכא בינייהו.

והנה יעויין דברי הריטב"א בנדרים י"ד ע"א שהאר"ך לחלוק על דברי הרמב"ן דס"ל דאף לרבא מתפיס בנדר נדר ולא פליג אלא בשבועה, ובשבועה ס"ל דלאו כמוציא שבועה מפיו דמי ואפי' איסורא ליכא. והקשה הריטב"א דנהי דמדין התפסה לא מהני מ"מ שפיר תהני מדין יד, וכן ס"ל באמת להריטב"א, והנפ"מ שבין אביי ורבא הוא דאילו לאביי דהוי כמוציא שבועה מפיו שפיר יכול להתפיס ככר ג' בהך ככר הב', אך לרבא דאינו כמוציא שבועה מפיו ואינו מועיל אלא מדין יד, א"א להתפיס בו ככר ג', "דאין התפסה אלא בנדר גמור". ודבריו לכאורה צ"ב מכמה צדדים, ראשית, גוף החידוש דלא חשוב מאי דחיייל מדין יד כנדר גמור מהו גדרו, דלכאורה כיון דחיייל לגמרי לכל חיובי נדר הרי הוא נדר גמור. ועוד יותר צ"ב האיך כתב דלא מהני התפסת הג' משום דאין הב' נדר גמור, הרי מאי דחיייל הב' גופי' לאו מטעם התפסה הוא אלא מדין יד, זאת אומרת, דאף דמה שאומר שהוא עושה אינו חל, מ"מ כיון דחזינן ומוכח דרוצה לעשות שבועה הרי"ז מהני מדין יד, (וצ"ב באמת האיך מהני דבר זה, וכמו שהקשינו על דברי הר"ן הנ"ל, דכיון דגמור דבריו בצורה אחרת האיך מפרשינן אנו באופן אחר), וא"כ אף לענין ככר הג' נימא הכי, וצ"ב.

¹² והיה מהיישג בזה גם ללך יסחור הר"ן את דבריו במש"כ בריש נדרים לאין עיקר הנדר בהתפסה.

¹¹ ומה שצי"ד שם עוד לחפ"י מייירי ללך אמר, מ"מ לא הוי התפסה ללך מהני מדין ידות, זה לא יתכן ללך לפום פירושן שפירש שם דבריו דא"כ ככר שלישי, אבל ככר שני כיון דהוי ידות שפיר חייב עליו, אבל לדעת רש"י דאף ככר שני אין חייב עליו קרבן ומלקות על האלך ללכו כמוציא שבועה מפיו, פשוט לכאורה ללך חיייל כלל, ואף לא מדין ידות.

והנראה בזה, דהנה הא פשיטא דהאיסורין דחילל מדין יד הרי הן ממש כאיסורין דנדר גמור ודשבועה גמורה, ואילו הוה ס"ל להריטב"א דיסוד ההתפסה הוא באיסורים, לא היה שייך לחלק כמו שחילק בין יד לבין נדר גמור. ועיי"כ דס"ל דיסוד ההתפסה הוא בעצם מעשה הנדר או מעשה השבועה, אשר בזה שפיר ס"ל דיד לא חשוב נדר גמור. והדבר מוכרע לכאורה בדבריו גם מצד אחר, דהרי באמת ביסוד הדברים הסכים הריטב"א לדברי הרמב"ן דאי נימא דהמתפיס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו דמי לא חייל מדין התפסה אפי' לענין איסורא, אלא דפליג עלי' וס"ל דנהי דלא מהניא כלל מדין התפסה, מ"מ שפיר חייל מדין יד. ונמצא מבואר מדברי הרמב"ן והריטב"א דאם אן לא מהניא התפסה ליכא אפי' איסורא. וזהו דלא כמבואר מדברי רש"י הנ"ל (וכפי שפירש דבריו הר"ן) דאף דלרבא המתפיס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו דמי, מ"מ אין זה אלא לענין מלקות וקרוב אבל איסורא מיהא איכא, וכמו שהארכנו לעיל. וביאור הדברים, דלרש"י ולהר"ן יסוד ההתפסה הוא באיסורים, אשר על כן שפיר מצי ס"ל לרבא דאף דלא חשיבא ההתפסה באיסורים כמוציא שבועה מפיו, מ"מ מהניא בכדי שיחולו איסורים, וכמשנ"ת לעיל. אמנם הרמב"ן, וכן הריטב"א, ס"ל דיסוד ההתפסה הוא במעשה הנדר או במעשה השבועה, זאת אומרת, דס"ל דלהתפיס איסורים לא שייך כלל, וכל יסוד ההתפסה הוא דמתפיס במעשה הנדר והשבועה ועל ידי כך הוי כמוציא נדר או שבועה מפיו, וממילא חלין עיי"ז האיסורים, אשר בזה שפיר טענו דאם אן אינו כמוציא נדר או שבועה מפיו, שוב ממילא ליכא איסור כלל, דאין האיסורין נובעין אלא ממעשה השבועה או הנדר, אשר עיי"כ לא אתי הריטב"א עלה אלא מדין יד. נמצינו למדים דלהריטב"א הוי יסוד ההתפסה במעשה הנדר או השבועה.

והנה הקשה הר"ן על מה שהביא בשם הראשונים בביאור שיטת הר"ף דלרבא דין המתפיס בנדר ילפינן לה מקרא דאיש כי ידור נדר לדי', דלדידהו דילפינן לעיקר דין התפסה מהתם, האיך ילפינן מהך קרא לדינא דעד שידור בדבר הנדור ולא בדבר האסור, הרי לא מייתר קרא להכי. ועיי"פ משנ"ת נראה פשוט בזה, דלשיטת הר"ן דעיקר ההתפסה הוא באיסורים, שפיר היה שייך שתהא דין התפסה אף בדבר האסור, דהא אף אלו הויין איסורים, ועיי"כ דדין דבר הנדור ולא דבר האסור דין אחר הוא דילפינן לה מהך קרא, אשר על כן שפיר הקשה הר"ן דאי בעינן להך קרא לעיקר דין ההתפסה, מנ"ל למידרש נמי הך דינא דדבר הנדור ולא דבר האסור. אכן אי נימא כמו שביארנו בשיטת הרמב"ן והריטב"א דיסוד ההתפסה הוא במעשה הנדר, הרי עיקר דין התפסה ודין דבר הנדור ולא דבר האסור חד דינא ניהו, דהא דבדבר האסור ליכא התפסה הרי היינו משום דליכא מעשה נדר או שבועה להתפיס בו, ולא בעינן לזה דרשה מסויימת, אלא בלשוניסוד הדרשה דדבר הנדור ולא דבר האסור היא היא הדרשה לעיקר דין ההתפסה, וכמשנ"ת. והר"ן שהקשה, היינו לשיטתו דס"ל דיסוד ההתפסה הוא בהאיסורים, וכמשנ"ת, ודוק.

והנה בעיקר מאי דכתב הריטב"א דמהניא התפסה בשבועה לרבא מטעם יד, נראה דבי מיני יד איכא, דבכגון ואני דגבי נזיר, הרי ואני הוא מקצת מלשון עיקר קבלת נזירות, אשר ממילא מדין יד אמרינן או דמשלימים דיבורו או דסגי במקצת לשון ליחשב לזה גופא מה שאמר ללשון קבלת נזירות, וכיון דמקצת לשון הוי כלשון, שוב הרי הוי זה נדר גמור ושפיר שייך בו התפסה. אכן בנידון דידן שלא אמר אלא לשון התפסה והתפסה הרי לא חיילא כלל, בזה הרי בעצם לא אמר אפי' מקצת לשון ואין בזה הלכות לשון כלל, אלא יסוד הך דין יד הוא דעצם ההתפסה חשיבא יד ואחזיה לעשיית שבועה, דעל ידי ההתפסה הרי הוא כאוחז במעשה השבועה הראשונה והוי כאילו אמר אותו הלשון עכשיו, וחייל בו על ידי כך דין שבועה אף דבעצם ליכא עכשיו מעשה שבועה או נדר כלל, דכך

הוא דין היד. אשר זהו דכתב הריטב"א דאין יד זה דהתפסה נדר גמור, ולהכי לא מהניא התפסה בו, זאת אומרת, דהתפסה הרי הוי ביסודה במעשה השבועה או הנדר, וכיון דליכא בשני אלא איסורי וחיובי נדר אבל לא מעשה נדר עצמו, לא שייכא התפסה בו. ועיי"ז מובן שפיר החילוק שבין יד זה לבין יד כגון ואני דגבי נזיר, דהתם כיון דסו"ס איכא לשון נדר שפיר מהניא בה התפסה, משא"כ ביד דהתפסה הרי בעצם ליכא לשון נדר אלא דעל ידי דהוי אחזיה למעשה נדר הראשון הוי כאילו אומר אותו הלשון עכשיו, אך למעשה ליכא עכשיו מעשה נדר ממש, אשר ממילא לא מהניא בזה התפסה, וכמשנ"ת.¹³

ועיי"ז נבוא לביאור דברי הר"ן, דלמש"כ דרבא ס"ל דלא מהני התפסה בשבועה משום דהתפסה הוי המשכת איסור קדושה והוא מציאותו של נדר, ביאור הדבר הוא דלא שייכא התפסה באיסורים אלא בכה"ג דהוי איסור קדושה. וביאור סוף דברי הר"ן, דאף דעיקר הנדר בהתפסה והתפסת נדר מדין המשכת איסור קדושה היא, מ"מ ס"ל לרבא דאיכא מושג דהתפסת גברא אגברא בשבועה **מסברא**, והיא התפסה במעשה השבועה דליחשב על ידי זה כאילו נשבע, ואין בזה סתירה כלל למש"כ הר"ן לעיל דהתפסה היא באיסור קדושה דווקא, דזהו דווקא בהתפסה שהיא באיסורין, (והתפסה כעין זו באמת צריכה לימוד), אבל בגברא אגברא בשבועה שייך התפסה במעשה השבועה של האחר דהוי ממילא כאילו נשבע הוא. ונסתפק הר"ן האיך מהני דבר זה לרבא, אי מטעם התפסה או מטעם יד, כלומר, אי חשיבא התפסה זו במעשה השבועה כאילו הוא עצמו עושה עכשיו מעשה שבועה גמורה, דהיא גופא מעשה שבועה היא, או שמא אין זה כמעשה שבועה דידי' אלא דהויא יד למעשה השבועה הראשונה דהוי כאילו נשבע. אשר לפי"ז מובן היטב אמאי הכא דווקא צידד הר"ן דמועיל מדין יד ואילו לעיל כתב דלא שייך בזה דין יד כיון שהרי גמר לשונו, דהא לעיל מייירי בהתפסה באיסורין, ואין בזה

¹³ אכן מדברי הריטב"א מבוחר להדיא ללך כדברינו, שכתב בגדר היד דמתפיס בשבועה ליד מוכיח הוא לזה אסור כזה קאמר (ד"ה ואנו צענינוטנו). הכי דהוי מדין ידות דעלמא. (אלא לז"כ האיך הוי זה אסור כזה עיקר לשון שבועה.) וביאור דברי הריטב"א שמעתי ממו"ר ז"ל, דס"ל דמאי ללך הוי כמוציא שבועה מפיו לרבא אין זה משום ללך שייך התפסה, אלא משום דחכר בלשון שבועה או לשון נדר, אך מלך ההתפסה שפיר איכא גילוי דעתו שבועה נדר או שבועה, וכיון דאין החסרון אלא בלשון השבועה או הגדר אצל הוכחה שפיר איכא, שפיר שייך בזה דין יד. ובעינן בזה לדין יד משום דס"ל להריטב"א דהתפסה הוי בנדר או בשבועה ולא באיסורים, ומאחר ללך חשיב לשון נדר או שבועה ממילא ליכא איסורים, לכך בעינן לדין יד למימר דחשיב כשבועה או נדר לענין להחיל איסורים. אצל לעולם לא חשיב על ידי דין יד כלשון שבועה או נדר ממש, ולכך לא אכן הר"ן ס"ל דמאי ללך מהניא התפסה אלא מככר שני לככר ראשון אצל לא מככר שלישי לככר שני, דמה שצא לעשות נכר או שבועה נכנה על מאי דהוי התפסה (רק שחכר בלשון), והתפסה הויא בנדר או בשבועה, אשך ליה בעינן לשון נדר גמור או לשון שבועה גמורה. והר"ן שכתב דאי אמרינן דהמתפיס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו דמי לא מהני אפי' מדין יד, היינו משום דס"ל דהחסרון במאי דליכא התפסה בשבועה הוא חסרון צעם ההתפסה שלא שייך התפסה בשבועה כלל, אשך בזה שפיר כתב דכיון שאמר דיבור אשך לא פעל כלום וצא לעשות דבר שלא שייך לעשות, הרי זה כלום ואין החסרון בזה מלך הלשון גרידא אלא דבעצם לא גילה דעתו כלל לשבועה, אשך בזה לא מהני דין ידות.

מושג דאחיזה בשבועה הראשונה, דזה לא שייך אלא בשבועה ובהתפסה אגברא דסו"ס הוא מושבע, אשר ממילא אם אך לא חיללה ההתפסה באיסורין כמו שאמר תו ליכא למידן עלה מדין יד, וכל דין יד השייך התם הוא דין יד דמשלימין דיבורו או אמרינן דסגי במקצת הדיבור, אבל בהתפסה הרי גמר דיבורו בצורה שאינה מועילה, ושוב ל"ש בזה דין יד. אך הכא גבי שבועה דיסוד ההתפסה הוא במעשה השבועה, וכנ"ל, הרי הוא כמשנית לעיל בדברי הריטב"א, דהתפסה זאת עצמה היא יד למעשה השבועה הראשונה.¹⁴

וכן מובן שפיר מאי דלא שייכא התפסה זו דשבועה אלא בגברא אגברא ולא בחפצא אחפצא, דא"א לומר דאיכא התפסה במעשה שבעה אלא בהתפסת גברא אגברא דהשבועה היא על הגברא, ובחפצא לא שייך אלא התפסה באיסורים, מה דלא שייך לרבא אלא גבי נדר דהוי איסור קדושה. ודווקא לאביי דלא ס"ל הך יסוד דהמשכת קדושה וילפינן לדידי דין התפסת איסורים בשבועה מקרא, לדידי ליכא נפ"מ בזה בין חפצא אחפצא לגברא אגברא, אבל לרבא דלא שייך בשבועה דין התפסת איסורין ולא מהני אלא מצד התפסה במעשה השבועה, ודאי דאין זה אלא בגברא אגברא, ודוק היטב בכל זה.

(ב) אמר לך רבא תריץ ואימא הכי איזהו איסור נדר האמור בתורה וכו' - כתב הרמב"ם בפ"א

מהלי נדרים ה"ז, וז"ל: האומר פירות אלו עלי קרבן או שאמר הרי הן כקרבן או שאמר לחבירו כל מה שאוכל עמך עלי קרבן או כקרבן או הרי הן עלי קרבן הרי אלו איסורין עליו מפני שאפשר שידור אדם קרבן ויעשה בהמה שהיתה חול קרבן ותאסר, עכ"ל, והוא דין התפסה בהקדש. ועיי' דבריו ריש פ"ג שם שכתב, וז"ל: ארבעה דברים יש בין נדרים לשבועות ביטויי שבועות ביטויי אין שבועה חלה על שבועה ובנדרים יחול נדר על נדר המתפס בשבועה פטור ובנדרים חייב וכו', עכ"ל. ובה"ג"ד שם כתב, וז"ל: כיצד המתפס בנדרים חייב שמע חבירו שנדר ואמר ואני כמון בתוך כדי דיבור הרי זה אסור במה שנאסר בהו חבירו שמע שלישי זה שאמר ואני ואמר ואני אפילו היו מאה וכל אחד מהן ואמר ואני בתוך כדי דיבור של חבירו הרי כולן אסורין. וכן האומר הבשר הזה עלי אסור וחזר ואמר אפילו אחר כמה ימים והפת הזאת כבשר הזה הרי הפת נתפסה ונאסרה חזר ואמר ודבש

¹⁴ עיי' לעיל הערה 13 ליסוד מה /שכתבנו בדברי הריטב"א אינו, וזהבאנו דברי מו"ר ז"ל. ולפי זה אף בדברי הר"ן אין הדבר כמו שכתבנו, אלא ביאור דבריו, דהתפסת שבועה גברא אגברא יועיל מדין התפסה בשבועה, להיות מושבע כמו חבירו, ונסתפק הר"ן הא"ך מהני ל"ז, אי משום דככה"ג שפיר, או משום דלאף לשפיר הוי התפסה עדיין חסר בלשון שבועה כיון שאמר זה כזה אשר אינו לשון עשיית שבועה, וזוהו כיוון לשפיר הוי התפסה לענין גילוי ראונו לעשות שבועה ואין החסרון אלא בלשון, שפיר מהני בזה דין יד, ואינו כללעיל דהו"ס"ל לדיכא אלא התפסת המשכת קדושה מה דלא שייכא גבי שבועה כלל, וזוהו לא שייך לדון מדין ידות כיון שהתפסה בשבועה היא דבר שאינו שייך והוי חסרון בעצם ולא רק בלשון. והנה לעיל בנדרים דף ב' ע"ב הוי מסקנת הר"ן כדעת הר"י מגאש דמהני שבועה בלשון נדר מדין יד אף שגמר לשון, ואינו הכא כהז דמאחר שגמר ולא מהני לא שייך לדון בזה משום ידות. ועפמשת"ת א"ש, דנדר בלשון שבועה אין החסרון אלא בלשון שאמר, אבל ע"כ הדיבור שפיר הוי דיבור המגלה ראונו לעשות נדר או שבועה, אשר בזה שפיר מהני דין יד לומר דבהכי מהני, אבל בנ"ד הרי בלא לעשות מה שאינו יכול לעשות ולא אמר כלום, אשר בזה אין החסרון מלד הלשון גרידא אלא כיון שלא אמר כלום ליכא דין דיבור של גילוי דעת לעשות נדר או שבועה, ולא שייך בזה דין ידות.

זה כפת הזאת ויין זה כדבש זה אפילו הן מאה כולן אסורין, עכ"ל. ויש לעיין בדבריו, דבפ"ג הוא דחידש לן הך דינא דהמתפס בנדר חייב, וצ"ב, דהא הביא כבר דין התפסה בהקדש לעיל בפ"א, ועוד, אמאי בפ"ג לא הביא גם ציור זה בדיני התפסה.

והמוכרח ומבואר בדבריו, דהך התפסה שנוכירה בפ"א אין זה התפסה באיסורי חפץ אחר או במעשה נדר. וגדר הדברים, דבפ"א הרי ליכא קמ"י כלום, אלא יסוד הך התפסה דפ"א הוא דעושה על חפץ זה איסור קרבן, זאת אומרת, שמתפס בשם האיסור, ובכה"ג הוי עיקר הנדר, שאומר שעושה איסור קרבן על החפץ. כן שמעתי בזה ממ"ר זצ"ל, ושוי"ר ברשימות שיעורים מהגר"י זצ"ל שהביא כיסוד זה בשם הגר"ח, דבפ"א הוי התפסה בחלות שם איסור, עיי' בדבריו. ועפ"ז שפיר יתבאר דברי הרמב"ם, דבפ"ג הרי יסוד החילוק שבין שבועה לנדר הוא דינא דרבא בסוגיין, ועיי' שפירש הרי"ף (אלא דס"ל להרמב"ם דאף במתפס בשבועה איסורא מיהא איכא)¹⁵, ופלוגתא אביי ורבא היא היכא דמתפס באיסורים על חפץ אחר או במעשה שבועה אחרת אי חשיבא על ידי זה כמוציא שבעה מפיו, וזוהו הוא דק"ל כרבא דבנדרים הוי שפיר כמוציא נדר מפיו משא"כ בשבועות, ודבר זה שפיר הוי **חומר** בנדר מבשבועה. אך דין ההתפסה בחלות שם האיסור דבפ"א, אין זה זה שייך כלל לפלוגתא אביי ורבא, אלא לשון נדר ממש הוא שעושה על ככר זה איסור קרבן, וכנ"ל, ונחי דלא שייך דבר זה בשבועה, היינו משום דליכא מציאות דאיסור גברא כזה בתורה, אך אין זה **חומר** בנדר מבשבועה, אשר על כן לא הביא הרמב"ם ד"ז בדיני התפסה שבפ"ג, ודוק היטב.¹⁶

(ג) ואמר שמואל והוא שנדרו ובא מאותו הום - עיי' ר"ן דאי בעינן בזה שהיו אסורין עליו כל השנים מאז אותו היום או לא מיתלא תליא בשאלת בגמי פ"ק דנדרים אי גבי מתפס בבשר זבח שלמים אחר זריקה אי בעיקרו קא מתפס או בסופו קא מתפס, עיי' ש

¹⁵ והנה לעיל ביארנו דעת רש"י לרצא גם מתפס בנדר אלו כמוציא נדר מפיו אלא בין בנדר בין בשבועה איכא איסורא, דהיינו משום דס"ל ליסוד ההתפסה הוא באיסורים, וכן ביאר מו"ר ז"ל בזה, וגם רבא מודה דנעשו איסורים על ידי התפסה, אלא דס"ל לאין זה כמוציא שבועה או נדר מפיו לעין קרבן ומלקות בשבועה וכל יחל בנדר, ולדרש"י אין לחלק בזה בין נדר לשבועה דבתרווייהו דעינן שיוציא מפיו דליכא תורת לשון, ואי לאו כמוציא מפיו לענין שבועה כמו כן אינו כמוציא מפיו לענין נדר. ולדעת הרמב"ן לרצא ליכא איסורא, היינו משום דההתפסה היא בנדר או בשבועה ואי לא חשיב מעשה נדר ללאו כמוציא נדר מפיו או לאו כמוציא שבועה מפיו, שזו ממילא אף איסורים ליכא כיון דהיתה התפסה בגוף הגדר או השבועה. ולדעת הרמב"ם חזינו לאף דליסורא איכא, כלומר, דשפיר איכא התפסה באיסורים, ומ"מ מעשה שבועה גמורה ליכא כיון דלאו כמוציא שבועה מפיו, מ"מ לענין נדר שפיר חשיב כמוציא נדר מפיו, ולדידי' לכאורה ז"ל דלענין שבועה שפיר איכא חפלא דשבועה דבעינן לקרבן ומלקות, לשמור אמיתת השבועה, אשר בזה עד כמה שלא פירש לשון שבועה לאו כמוציא שבועה מפיו הוא, אבל לגבי נדר שפיר מהני מה שמביע דעתו שראונו לעשות נדר, ושפיר הוי המתפס בנדר כמוציא נדר מפיו, ועדיין ז"ע בזו.

¹⁶ אלא דלפ"ז ז"ב לכאורה הא דמבואר מדברי הרמב"ם כדעת הרי"ף דאף דהמתפס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו מ"מ מהניא התפסה גבי נדר, התפסה לנדר מהיכא ילפינן לה, דליכא למימר דילפינן לה מדעיקר הגדר בהתפסה, דהא למשנ"ת אין עיקר הגדר כהתפסה אלא האומר כקרבן הוי כעושה איסור קרבן על החפץ, אשר אין זה דין התפסה המבואר בפ"ג.

שהאריך בדיעות הראשונים האיך ק"ל להלכה. והנה הרמב"ם כתב בפ"ג מהל' נדרים ה"ה, וז"ל: הרי שמת אביו או רבו היום ונדר שיצום אותו היום וצם ולאחר שנים אמר הרי יום זה עליו כיום שמת בו אביו או רבו הרי זה אסור לאכול בו כלום שהרי התפיס יום זה ואסרו כיום האסור לו וכו', עכ"ל, ולא הביא הא דהיה דנדור ובא, והיינו משום שפסק דבעיקרו קא מתפיס, עיי' ר"ן. ויש אמנם לדקדק בדבריו במה שכתב שנדר שיצום אותו היום וצם, דאמאי בעינן דווקא למימר שצם, וצ"ע.¹⁷

יד) רש"י ד"ה דכיון דכי לא נדר אסור כי הדר נמי לא מיתפיס בנדר הוא וכו' - דהא א"נ מדאורייתא הוא אמרינן הנדרים חלים על דבר מצוה כדבר הרשות- עיי' חידושי הרמב"ן בסוגיין שהביא בשם רש"י ומקורו בזה דחיל נדר לקיים את המצוה הוא מהא דיש נדר בתוך נדר בנדרים דף י"ז, עיי' בסוגי' שם. וזהו לפום פירוש הראשונים שהביא שם הר"ן וכן הביא דיעה כזו בסוגיין, דבאמת יש נדר בתוך נדר לחול עליו ב' איסורין, אכן ע"ש בר"ן, וכ"ה בר"ן בסוגיין, שיש לפרש הא דיש נדר בתוך נדר באופן אחר, דלעולם לא בא לחייב שתיים על אכילה אחת, ודין מסויים הוא בנזירות דחיל עליו עוד נזירות, כלומר, למנות עוד ל' יום, ע"ש, וכ"ה בפ"י הרא"ש שם בנדרים דלא מהני נדר בתוך נדר לעבור עליו בב', וכן י"ל שפירשו החולקים על רש"י בזה וסוברים דלעולם לא חיל נדר לקיים את המצוה בכ"ה. ועיי' עוד בר"ן בסוגיין דאף אי חאל התם בבת אחת, היינו דווקא על נדר דקל הוא דהוי אסור הבא מעצמו, אבל אסור לא תעשה של תורה אין נדר חל עליהם.

טו) תוד"ה דכי לא נדר - אע"ג דאי הוי דאורייתא נמי חיל עליו נדר מ"מ דבר אחר שתולה בו לא איקרי נדר בדבר הנדור כיון דאי לא נדר איכא עלי' אסור דאורייתא- יעויין חידושי הריטב"א שכתב, וז"ל בא"י: אבל אין צריך למחוק הגירסא לפי שיש לפרש דאע"ג דאם נדר מיוה"כ נשרי' חיל על יוה"כ מ"מ אילו אמר יום זה אסור עלי כיוה"כ לא הוי נדור מיום זה דכיון דאיכא ביוה"כ אסור חמור של תורה שהוא בכרת לכל אע"פ שהוא ג"כ נדור ממנו מסתמא כי אמר יום זה עלי כיוה"כ לא משמע דתלי ליום זה אלא באיסור יוה"כ דהו"ל דבר האסור ולא במה שהוא נדור בו אבל השתא דתלי יום זה ביום גדליה הן אחיקם דהוי איסורא דרבנן מסתמא דעתו לתלות יום זה במה שענדור בו ולא באיסור תענית שבו דלא שבקי למתליה בנדור שיש בו בל יחל דאורייתא ותלי ב' באיסורא דרבנן, עכ"ל. ומבואר מדבריו דמאי דלא הוי מתפיס בדבר הנדור אילו היה איסור התענית דאורייתא אינו אלא משום חסרון בדעתו, דעיקר האיסור בעניו הוא איסור התענית דאורייתא, אשר משו"ה הוי מתפיס בדבר האסור. וכן מבואר בדברי הטור יו"ד סי' רט"ו, ע"ש שכתב, וז"ל: נדר מדברים האסורים כגון נבלות וטרפות חל הנדר ואם אוכל מהן עובר משום בל יחל ומיהו אם התפיס בהן דבר אחר אינו נתפס שאין דעתו אלא בעיקר האיסור והוה ל' מתפיס בדבר האסור וכו', עכ"ל. אכן מלשון התוס' מבואר לכאורה דלא כדבריו, דהרי כתבו דלא איקרי דבר הנדור, כלומר, דבעצם הדבר כן דלא נחשב דבר הנדור אלא דבר האסור. ועיי' חידושי הרמב"ן שכתב דחשיב בכ"ה"ג מתפיס בדבר האסור משום דאם לא אכל בשר אין זה משום איסור הנדר אלא משום איסור שבו שחל עליו תחילה, ואינו דבר הנדור אלא היכא דמאי שלא יאכל הוא מחמת איסור הנדר ולא היה אסור אף קודם לכן. והוא לכאורה כדברי התוס' ודלא כמבואר בדברי הריטב"א. וביתר עומק, כש

להתפיס הרי בא לאסור דבר שהיה מותר לו, שמעכשיו יהיה אסור מחמת איסור זה, והנדר שחל שלא לאכול ביוה"כ, הרי לא אסר לו הך נדר לאכול ביוה"כ כיון דבלאו הכי היה אסור מקודם, ואין ההתפסה בכגון זה מועלת, דמה שמתפיס בו, אף שאם יעבור עליו יעבור נמי איסור נדר, מ"מ הרי לא פעל איסור כמו מה שרוצה לעשות על ידי ההתפסה, ושפיר חשיב דבר האסור. ונפ"מ בין ב' אלו השיטות, אי יאמר מפורש שכונתו להתפיס איסור נדר (אם אך לא נימא בזה דבטלה דעתו אצל כל אדם), דלהריטב"א שפיר תהני התפסה בכ"ה"ג, ואילו לדעת התוס' והרמב"ן אכתי חשיב מתפיס בדבר האסור.

ועיי' מח"א הלי' נדרים סי' י' שהביא המבואר בסוגיין דהיכא דקיימי אחפץ ב' איסורין, הא' איסור תורה והב' איסור נדר, דחשיב דבר האסור, והקשה ע"ז ממאי דמבואר פ"ק דנדרים בסוגי' דבעיקרו קא מתפיס או בדהשתא קא מתפיס דבנותר של עולה, כיון דאף עכשיו איכא איסור מעילה מצד נדרו, שפיר חשיב דבר הנדור, אף דאיכא עלה נמי איסור תורה מצד נותר, הרי דשפיר חשיב בכ"ה"ג דבר הנדור. והנה לשיטת הריטב"א והטור דמאי דחשיב בסוגיין מתפיס בדבר האסור הוא משום דכן הוא דעתו להתפיס בעיקר איסורו, נראה פשוט לכאורה דלא יקשה מהתם, דאף דאיכא איסור תורה דנותר, מ"מ מסתבר דאף דבדהשתא קא מתפיס דעתו באיסור עולה ולא באיסור נותר, דבסוגיין הרי הויין ב' איסורין נפרדים, איסור יוה"כ ואיסור נדרו, אשר בזה לא אמרינן דדעתו להתפיס באיסור יוה"כ אלא משום דאיכא חיוב כרת וחומר הוא יותר מאיסור הנדר, וכמו שכתב הריטב"א, אכן בנותר של עולה, הרי כל איסור נותר בא מפתא היותו עולה, אשר בזה, כיון דאכתי איתא לאיסור העולה, יתכן דודאי דעתו להתפיס באיסורא דעולה, שהוא מקור הכל. וכן לדעת התוס' והרמב"ן נראה נמי לא יקשה, דהרי יסוד דברי הרמב"ן הרי הוא דחשיב בסוגיין מתפיס בדבר האסור מכיון דאיסור יוה"כ איכא עלי' מתחילה, אשר משו"ה לא חשיב שהוסף הנדר לאסור בדבר שהיה בלאו הכי מותר, וכנ"ל, וזה הרי לא שייך גבי נותר של עולה, דאדרבה, איסורא דעולה קדים, ובכ"ה"ג ליכא סברא למימר דליחשב מתפיס בדבר האסור, וז"פ. (ובמח"א

כתב בסוף דבריו דברים הקרובים לזה, ע"ש.) ועיי' עוד במח"א שהקשה ממאי דאמרינן גבי מתפיס בבכור דלחד מ"ד חשיב דבר הנדר משום דמצוה להקדישו, ואף דמאליו הוא קדוש, הרי מבואר דאם אך איכא עלה איסור נדר לא איכפת לן במאי דאסירא נמי מדאורייתא מצד איסור תורה. ונראה בזה דשאני בכור, דגדר מאי דמצוה להקדישו הוא דאם אך מקדישו חשיבא קדושתו כבאה כולה מחמת הקדשו, דהא ליכא ב' קדושות בבכור, הא דקדוש מאליו ומה שבאה מחמת הקדשו, אלא דאפי' אם אינו מקדיש קדוש הוא מאליו, אבל אם מקדיש חשוב כאילו באה קדושתו מחמת נדר ההקדש, ובאופן שהקדיש הרי כולו דבר הנדר ולא הוי דבר האסור כלל, אשר בזה שפיר אמרינן דאי הקדישו ומתפיס בו חשיבא התפסה בדבר הנדר, ודוק.¹⁸

¹⁸ והנה דעת הרמב"ם בזה"ל ש"ס פ"ג ח"א דככל איסור לרבנן איכא נמי לאו לאורייתא ללא תסור, והקשה הרשב"ץ בזהר הרקיע מסוגיין דמבואר לאילו הוי איסורא לאורייתא ללא חשיב דבר הגדול, ודווקא משום דהוי איסור לרבנן הוא דחשוב מה שנדור וצ"ל לזכר הגדול, ולזכרי הרמב"ם דככל איסור לרבנן איכא לאו לאורייתא ללא תסור יקשה האיך חשוב דבר הגדול, הרי איכא איסורא לאורייתא, ע"ש מגילת אסתר מש"כ בזה ועיי' א"ח תש"ו י"ד שכן דבריו בלחוד. וע"פ דברי הריטב"א יתיישבו היטב דברי הרמב"ם, דמאי דבאיסורא לאורייתא ללא חשיב דבר הגדול הוא משום דלעתו אעיקר האיסור אשר הוא האיסור לאורייתא והרי זה דבר האסור. ובזה נראה דאף לאיכא לאו ללא תסור, מ"מ

¹⁷ ונראה ביאור דבריו, דאילו לא היה כס, נהי דשפיר איכא התפסה ביאורי נדר או נדר שגנר ציוס שמת בו אביו, מ"מ אך לא כס חלף עבר על נדרו ואכל, כשכא עכשיו לומר שתהא אכילת יום זה כיום שמת בו אביו, כיון שלא מנעתו הגנר אז מלאכו, אין בהתפסתו גילוי שקוזה לאסור אכילה, אשר לזה הוא שהוצרך לומר ש"ס.

טז) תוד"ה דכי לא נדר- ומיהו לר' יהודה בן בתירא דאית ל' לקמן בפירקין דנשבוע לקיים את המצוה חייב כ"ש נדרים שחלן לבטל שיחולו לקיים- עי' ר"ן שכתב דאפי' לריב"ב דחיילא שבועה לקיים את המצוה, מ"מ נדר בכה"ג לא חיילא, דבשבועה היינו טעמא משום שחידש השבועה חיוב קרבן, משא"כ בנדר. ומדברי התוס' מבואר דלא ס"ל לחלק בהכי, וצ"ב מהו יסוד השאלה בזה.

והנה מדברי התוס' מבואר דמאי דלא חייל נדר לקיים מצות לא תעשה הוא משום דאין איסור חל על איסור. ולכאורה צ"ב, דהא איסור תורה כגון איסור תענית הרי אינו אלא איסור גברא, ונדר איסור חפצא הוא, ואמאי לא יחול איסור החפצא אף באיסור תענית דאורייתא. ואשר מוכרח לכאורה בדבריהם, דיסוד הא דאין איסור חל על אסור הוא דהיכא דלמעשה כבר נאסר בדבר, יהיה מאיזה איסור שיהיה, לא חייל על דבר זה עוד איסור, דאיסורו הראשון מונע עוד איסור מלחול, וזהו אף באיסור חפצא על איסור גברא, כיון דסו"ס הדבר היה אסור עליו מקודם.

והנה משי"ב הר"ן דאף לריב"ב דחייל שבועה לקיים את המצוה היינו משום דאיכא חיוב קרבן, ביאורו לכאורה דהוי כמין איסור מוסיף, וכ"ה להדיא בחידושי הרמב"ן בסוגיין, ע"ש. ולכאורה צ"ב, דהא בפשטות מאי דחייל באיסור מוסיף אף דבעלמא אין איסור חל על איסור, היינו משום דמאחר שחל גבי ההוספה, חייל נמי לגבי הא, דמאי דאין איסור חל על איסור פירושו דהיכא דקודם לכן היה אסור שוב הרי זה מונע האיסור השני מלחול, והיכא דהוי איסור מוסיף ואית ל' מקום לחול שוב חייל נמי אף על האיסור הראשון, כמין מיגו דחייל אהאי חייל אהאי. ואי נימא הכי, תמוה האידן חשיב מה שנתחייב על ידי השבועה קרבן לאיסור מוסיף, דהא הכא אין זה חל על אדם אחר או לאסור דבר אחר, אלא דמחמת הך איסורא דשבועה אי תחול יתחייב קרבן, ומכיון דאין איסור חל על איסור היה לנו לומר אף בזה דאמחע"א, וצ"ב. (עי' כעין סברא זו במהרש"א חולין דף צ' על סוף דברי התוס' ד"ה קדשים.) ועכ"פ יתבאר לפ"ז מאי דלא נחתו התוס' לחילוק זה של הר"ן, דכיון דאין איסור חל על איסור ליכא נפ"מ במאי דמתחייב על ידי השבועה קרבן.

איברא דבדברי הרמב"ן בסוגיין מבואר להדיא דאין נדר חל לקיים מצות לא תעשה משום דאין איסור חל על איסור, מ"מ שבועה שפיר חיילא לריב"ב משום דמתחייב קרבן והוי כאיסור מוסיף, וצ"ב כנ"ל. ועי' שפי' הרמב"ן הא דמהני באיסור מוסיף באופן אחר, דעצם מה שהאיסור מוסיף על הראשון מראה שאיסור זה כמין איסור חמור הוא אשר ממילא חייל, אשר בזה שפיר כתב הרמב"ן דמאחר דאיסור השבועה מוסיף חיוב קרבן מה שלא היה מקודם, הרי זה שפיר איסור מוסיף וחייל.¹⁹ אכן בדברי התוס' שפיר י"ל כנ"ל, דמאי דמהני באיסור מוסיף הוא משום כמין מיגו דחייל אהא חייל אהא, מה שלא שייך בשבועה לקיים מצות ל"ת, וכמשנ"ת.²⁰

פירושו הוא דלעל מה שקבעו חכמים שיהיה חסור נאמר על קיומו לאו ללא חסור והכי הלך חסור מחייבו שלא לעבור האיסור, אכן תחילת הדין הוא על ידי תקנת החכמים, אשר ממילא היכא דאיכא נמי נדר אשר הוא ביסודו לאורייתא שפיר הוי דעתו על איסור הנדר ולא על הללו ללא חסור, וחשיב שפיר דבר הגדול, ודוק.

¹⁹ עי' ספר שו"ת נאות יעקב סי' ח' ע' ל' ד"ה אכן שכתב כעין סברא זו.

²⁰ ומדברי התוס' בחולין דף כ' שכתבו ללא כקושיית המהרש"א וחשיב ליה שפיר איסור מוסיף לא יקשה, ליש לפרש דבריהם דס"ל לאיסור גבוה ואיסור הדיוט ב' דברים נפרדים הם ושפיר הוי איסור מוסיף, וללא כהנחת המהרש"א, עי' נאות יעקב הנ"ל אות ו', או יש לבאר דבריהם באופן אחר, ואכמ"ל.

והנה למעייין בדברי הר"ן מבואר לכאורה דאיהו מצד אחר אתי עלה, דבמאי דלא חייל נדר לקיים מצות לא תעשה לא הזכיר דהוא משום דאין איסור חל על איסור, אלא משום דאין האיסור השני מחדש כלום, וכן מאי דמהני בשבועה לריב"ב כיון דאיכא חיוב קרבן, לא כתב הר"ן דהיינו משום דהוי איסור מוסיף. ונראה מהלך דבריו, דבאמת מאי דלא מהני לא אתי עלה מצד אין איסור חל על איסור, (ויתכן דמצד אאחע"א באמת לית לן בה גבי נדר כיון דהוי איסור חפצא), אלא מטעם אחר הוא, דהיכא דלא חידש הנדר או השבועה דבר, לאו שם נדר או שבועה עלה, אשר ממילא בנדר לקיים מצות ל"ת דאין הנדר מחדש דבר כיון שהיה אסור מקודם, אף דמצד אין איסור חל על איסור לית לן בה, מ"מ כיון שלא חידש דבר שהרי היה אסור מקודם, אין הנדר חל. אכן בשבועה כיון דהרי חידש חיוב השבועה חיוב קרבן, שפיר שם שבועה עלה ולהכי שפיר חייל לריב"ב.²¹ והתוס' לא ס"ל יסוד זה דצריך לחדש דבר, ולא אתינן עלה אלא מצד אין איסור חל על איסור, וכמשנ"ת, אשר בזה ליכא נפ"מ במאי דבשבועה מתחייב קרבן, וכמשנ"ת, ולכן לא חילקו כמו שחילק הר"ן, ודוק.

יז) תוד"ה דכי לא נדר- ומיהו לר' יהודה בן בתירא דאית ל' לקמן בפירקין דנשבוע לקיים את המצוה חייב כ"ש נדרים שחלן לבטל שיחולו לקיים- מבואר מדבריהם דלריב"ב חלה שבועה לקיים את המצוה אפי' בנשבוע לקיים מל"ת, עי' גליוהש"ס להגרע"א שהביא דכן משמע מדברי רש"י, אלא דהקשה ממש"כ התוס' לקמן דף כ"ז בשם הירושלמי דלא מהניא לריב"ב אלא שבועה לקיים מצות עשה ולא שבועה לקיים מצות ל"ת. והוכיח הגרע"א דלא מהניא שבועה לקיים מל"ת מסוגי' דמכות דף כ"ב ביש חורש תלם אחד וכו' שהקשו וליחשב נמי שבועה שלא אחרוש ומשני מושבע ועומד מהר סיני הוא, ואם איתא דלריב"ב מהני אף שבועה לקיים מצות ל"ת, הרי רבנן לא פליגי עלי' אלא מטעמא דליתא בלאו והן אשר אין זה טעם אלא לענין קרבן, אבל לענין מלקות מודו דחייל והתם במכות הרי מייירי במלקות, ואמאי באמת לא חייל שבועה שלא אחרוש, אע"כ דלריב"ב דווקא שבועה לקיים מצות עשה הוא דחייל אבל לא שבועה לקיים מל"ת, ומטעם דאין איסור חל על איסור, עכתי"ד הגרע"א.

והנה בעצם הנחתו של הגרע"א דאי חייל לריב"ב שבועה לקיים מל"ת, ממילא לרבנן דלא פליגי אלא מטעם דליתא בלאו והן קרבן הוא דליכא אבל מלקות שפיר איכא, מדברי התוס' מבואר לכאורה דלא דבריו, דהא כתבו מקודם דנדר לא חל לקיים את המצוה משום דאין איסור חל על איסור, וכש"כ שבועה, ורק לריב"ב כתבו דחייל, וא"כ פשוט דלרבנן אמרינן דאין איסור חל על איסור ולא חייל, ומטעם אין איסור חל על איסור פשוט דליכא אפילו מלקות, הרי דלרבנן אפי' מלקות ליכא וליכא ראייה מסוגי' דמכות, ודלא כהנחת הגרע"א. (שו"ר שכבר עמד בזה בקה"י למכילתין סי' ט"ו.) אלא דלפי"ז צ"ב אמאי נקטו רבנן טעמא דליתא בלאו והן, הרי לא חייל מטעם אין איסור חל על איסור. ובהו י"ל דכיון דרבנן הרי פליגי אדריב"ב אפי' בנשבוע לקיים מצות עשה, והתם לא שייך טעמא דאין איסור חל על איסור, וע"כ דטעמייהו משום דליתא בלאו והן, אשר מהאי טעמא נקטו במתני' הך טעמא.

ואם כי בדברי התוס' סגי בזה, מ"מ לא יספיקו הדברים בדברי הרמב"ן במלחמות סוף פירקין (י"ג ע"ב בדפי הר"ף), שכתב דלרבנן שבועה בין לקיים מל"ת בין לקיים מ"ע לית ב"י לא קרבן ולא מלקות מדדרשינן בנדרים ט"ז גבי שבועה אבל מיחל הוא לחפצי שמ"ס,²² ולדבריו ודאי דיקשה אמאי נקטו

²¹ דבשבועה ליכא משום אין איסור חל על איסור לריב"ב ושפיר חייל היכא דמחדש דבר.

²² וס"ל להרמב"ן דחפצי שמ"ס מופקעים לגמרי מדון שבועה בין לבטל בין לקיים.

רבנן במתניי טעמא דליתא בלאו והן, דאינו פטור אלא לענין קרבן, ולא כתבו טעמא דאבל מיחל הוא לחפצי שמים שהוא פטור גם לענין מלקות. ולכאורה צ"ל דאחי"ט טעמא דידהו משום דמיחל הוא לחפצי שמים, והא דנקטו טעמא דליתא בלאו והן אינו אלא לדבריו דר' יהודה, דטענו לו לדבריך דלא סברת דממעטינן מאבל מיחל הוא לחפצי שמים, תודה דעכ"פ אינו חייב קרבן משום דליתא בלאו והן, וכן ראיתי שכתב בקהלות יעקב למכילתין סי' ט"ו לצדד כן בדברי התוס', ע"ש.

ונראה דאולי י"ל בזה באופן אחר, והוא ע"פ מה ששמעתי ממורי הגרי"ב זצ"ל לבאר דבשבועה נאמרו ב' פרשיות חלוקות, בפרשת מטות נאמר פרשה דשבועת איסור כנדר, כלומר, דכמו דגבי נדר עושה איסור חפצא כן בשבועה עושה איסור גברא, ומוזהר לקיים הני איסורים בלאו דבל יחל. אך בשבועה נאמרה עוד פרשה בפרשת ויקרא, והיא פרשת שבועת שקר, זאת אומרת, דעל ידי שבועתו נעשה מושבע, ואסור לעבור על מה שנשבע משום שעל ידי כן עושה שבועתו לשקר, והוא דין חלוק לגמרי מדין שבועת איסור. והנה הך מיעוטא דליתא בלאו והן אין זה מיעוט מקרבן גרידא, אלא מיעוט הוא מפרשת שבועת שקר, אשר הוא מיעוט גם ממלקות דשבועת שקר, אלא דאכתי איכא מלקות מצד פרשת שבועת איסור, דמיעוטא דליתא בלאו והן לא נאמר בה. והיינו, משום דב' פרשיות אלו דשבועה שייך שתתקיים הא' בלא השני, כלומר, דבלאו מיעוטא דלאו והן אלא מצד מיעוטא דאבל מיחל הוא לחפצי שמים גרידא, היתה מתמעטת שבועה מפרשת שבועת איסור אבל לא מפרשת שבועת שקר, ואף דלא היה בה בל יחל מ"מ דין קרבן ולאו דשבועת שקר אכתי נאמר בה. וכן מאידך גיסא, מצד מיעוטא דליתא בלאו והן לא נתמעטה השבועה אלא מפרשת שבועת שקר, אבל בל יחל דשבועת איסור שפיר היה בה, ונמצא דלעולם בעינן לב' המיעוטים. עכתו"ד מורי"ר זצ"ל.

והנה אי נימא דס"ל להרמב"ן הכי, אתיין דבריו שפיר היטב, דהא דנקטו רבנן במתניי טעמא דלית בלאו והן, היינו משום דהתם הרי מיירי בקרבן, אשר הוא מצד פרשת שבועת שקר, ומיעוטא דשבועת שקר היינו שפיר הא דליתא בלאו והן. ומאי דכתב הרמב"ן מיעוטא דאבל מיחל הוא לחפצי שמים, היינו משום דדווקא מחמת הך מיעוטא הוא שנתמעט שבועה לקיים את המצוה מפרשת שבועת איסור, וכמשנ"ת.

שו"ר שהדברים מפורשים לכאורה בדברי אחד מן הראשונים, הלא הוא ספר ההשלמה למכילתין, ע"ש שכתב להוכיח מסוגי' הני"ל דמכות דלא חלה שבועה לקיים מצות לא תעשה אפילו לענין מלקות, וכהוכחת הרע"א, ויליף לה התם במה דאבל מיחל הוא לחפצי שמים, וכדברי הרמב"ן הני"ל. וע"ש המשך דבריו שהקשה מאי טעמא לא אמרו רבנן במתניי אלא טעמא דליתא בלאו והן דאינו אלא פטור מקרבן ולא ממלקות, ות"י, וז"ל בא"ד: ואע"פ ששינו בפרק זה אם אמרת בדבר הרשות שכן עשה בה לאו כהן אלמא לקרבן דכתוב ב"י לאו והן הוא דלא חיילא הא למלקות דלא כתיב בה לאו והן חיילא התם הכי קאמרי לא אם אמרת בדבר הרשות שכן חלה לקרבן שכן עשה בה לאו כהן תאמר בדבר מצוה שאינה חלה לקרבן דהא מלהרע ולהיטיב ממעטינן לקמן בין לקיים בין לבטל וכו', עכ"ל, והוא להדיא כמש"כ בקה"י דמאי דאמרו רבנן לריב"ב אינו אלא פירכא על ק"ו דידי ולא עיקר טעמא דידהו. וע"י המשך דברי בעל ההשלמה, וז"ל: וכשתעיין בפרק שני דנדרים לא קשיא מידי דהא איתא התם מנין שאין נשבעין לעבור על המצות דאמר קרא לא יחל דברו דברו הוא דאינו מיחל אבל מיחל הוא חפצי שמים ופריך מהכא נפקא מהתם נפקא ופריק קרא דלהיטיב למפטר"י מקרבן הך קרא דלא יחל למפטר מלאו וכו', עכ"ל. הרי להדיא בדבריו דלעולם בעינן לב' הלימודים, וממאי דממעטינן מלאו מצד דרשה דמיחל לחפצי שמים לא הוה ממעטינן מקרבן, וכן להיפך, והוא כמשנ"ת

דלעולם ב' פרשיות הם פרשה דשבועת איסור ופרשה דשבועת שקר, ודוק היטב.

(ח) תוד"ה קונמות עובר משום בל יחל - בשבועות נמי עובר משום בל יחל דהכתיב או השבע וגו' ולא יחל דברו ובפ"ב דנדרים תניא בהדיא דיש בשבועה בלא יחל והכא ה"ק בקונמות ליכא אלא בל יחל גרידא - ורש"י כתב בד"ה קונמות ה"ז בלא יחל כתב, וז"ל: כלומר לא יחל דמשמע להבא לאו לאזהרת שבועת להבא אתא דשבועת להבא מלא תשבעו בשמי לשקר נפיק וכי אתא לא יחל לאזהרת נדרים אתא וכו', עכ"ל, ומשמע בפשוטות מלשונו דפליג איסוד דברי התוס' וס"ל דליכא בשבועות משום בל יחל, ויקשו עליו ראיות התוס'. אכן יעויין חידושי הריטב"א בסוגיין שהקשה על רש"י כקושיות התוס', וכתב דדברי רש"י יש להולמם אף אי נימא דמודה דאיכא בל יחל בשבועה, דמה שכתב דאזהרת בל יחל לא לשבועה אתא פירושו דלא הוצרך לזה, דלא הוצרך אלא אלא לנדרים, אך פשיטא דאף בשבועות איכא משום בל יחל, ע"ש דברי הריטב"א דמבואר דס"ל דבל יחל דשבועה הוא ממש כמו בל יחל דגבי נדר. ולפי דבריו צריך לחוקק דמש"כ רש"י לעיל בד"ה ואזהרתי מלא תשבעו בשמי לשקר דהמתרה בו צריך להתרות בו שהוא עובר באזהרת לא תשבעו בשמי לשקר, עיקר כונתו דצריך להתרות בו משום שבועת שקר ולא משום שבועת שוא, אך משום בל יחל שפיר יכול להתרות בו, ודוחק לכאורה לפרש כן בדבריו. אלא דאם לא נפרש כדברי הריטב"א יקשו קושיות התוס' הני"ל, ונהי דסוגי' דנדרים יש ליישב בדוחק דאתיא כרבין ודלא כרב אידי (ונימא דנחלקו גם התנאים בזה), אך אכתי יקשה ממקרא מפורש דכתיב גבי שבועה לא יחל דברו, וכקושיות התוס', וצ"ב.

והנראה בזה ע"פ דברי המאירי בסוגיין, ע"ש שכתב, וז"ל: כבר בארנו ששבועת ביטוי חלוקה על ד' פנים שתיים להבא להבא ושתים לשעבר ואזהרתו בכלם מלא תשבעו בשמי לשקר וזדוןן במלקות ושגגתן בקרבן עולה ויורד²³ וכל שהותרה בהן מכח לאו אחר אינו לוקה וכן בארנו שהנדרים זדוןן במלקות מלא יחל דברו ואע"ג דלא יחל בא גם כן לשבועה דהא כתיב כי ידור וכו' או השבע וכו' לא יחל דברו מ"מ שבועה מלא תשבעו נפקא ולא בא בל יחל אלא לענין נדרים שתדוןן במלקות מכח לא יחל ושגגתו בלא כלום וכו', עכ"ל. ונראה פשוט בביאור דבריו, דלמלקות בעינן שיהא הלאו **ניתן** לדבר, זה, כלומר, דלא סגי במאי דעובר הלאו במעשה זו לחייב מלקות, אלא בענין שתהא אזהרת לאו זה על האי מילתא להיותו מתחייב עונש מלקות על עברו את הלאו, והוא כדוגמת לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, דאף דעובר אהלאו אינו מתחייב מלקות כיון שלא ניתן הלאו להך מילתא. אשר זהו דכתב המאירי דודאי קאי לאו דבל יחל אף על השבועה, אמנם אין בזה שום נפ"מ לדניא אלא הך מילתא גופא שעבר הלאו, דלעולם לא באה פרשת לא יחל אלא לנדרים, כלומר, לאזהרת נדרים, ונמצא דאף דשבועות כלולות בהך קרא, מ"מ לענין שבועה אין על זה מלקות ואין פרשת שבועה אלא פרשת שבועת שקר הנלמדת מקרא דלא תשבעו בשמי לשקר. ועפ"ז נראה דזהו ביאור דברי רש"י במה שכתב דלא לאזהרת שבועה דלהבא הוא **דאתא** פרשת בל יחל אלא לנדרים, דנהי דבבא כתיב נמי שבועה ועובר גם בלא יחל, מ"מ אין בזה שום דינים, דליכא מלקות בשבועה אלא משום לא תשבעו בשמי לשקר, וכמו שכתב רש"י לעיל, וזה פשוט ומבואר.

(ט) זכור ושמור בדיבור אחר נאמרו מה שאין הפה יכול לדבר ומה שאין האזן יכול לשמוע - יש לעיין לכאורה מהו ביאור כפל הלשון דאין הפה יכול לדבר ואין האזן יכול לשמוע. ונראה דהדברים מתבארים היטב עכ"פ לדברי כמה ראשונים, ע"י תוס' רי"ד ראש

²³ והוא כלשון הרמב"ם, ע"י סם המשך דברי המאירי שפירש דפסק במקל"ט ככז דימי וצמקל"ט ככזין, ועוד נאחריך בזה לקמן, בעזרי"ת.

השנה כ"ז ע"א שכתב, וז"ל: והתניא זכור ושומר וכו' פ"י היכא דאיכא תרי קלי חד מבטל חברי ואין אדם מבין אפי' אחד מהם²⁴ גם בזה נמי וכו' ומתוך אלא תרי קלא מחד גברא וכו' פ"י אימת אמרינן דתרי קלי לא משתמעו ולא חד מינייהו שזה מבטל את זה הני מילי מחד גברא כגון אם שם אדם בפיו שופר וחצוצרות ותקע בשתייהן אין אדם מבין ממנו לא קול שופר ולא קול חצוצרות שזה מבטל את זה ואין זה יכול לעשות אלא הבורא לבדו שאמר זכור ושומר בדיבור אחד אבל תרי קלי מתרי גברי משתמעו וכו' אבל אם רוצה לשמוע ולכוון בשניהם אינו יכול שעל דבר זה נאמר ואין האוזן יכול לשמוע שני דברים כאחת כי אם מפי הגבורה כגון אם תקעו שני בני אדם בשני שופרות זה עשה תקיעה וזה עשה תרועה ביחד לא יצא ידי שניהם וכו', עכ"ל. הרי מבואר להדיא מדבריו דב' דינים נפרדים הם הא דאין הפה יכול לדבר והא דאין האוזן יכול לשמוע, והוא מכוון היטב בלשון, דאין הפה יכול לדבר ר"ל דאי אפשר לאדם אחד לעשות כן שיצאו ב' קולות נפרדים לגמרי שלא יחא זה מבטל את זה, אכן זה ליתא אלא בחד גברא, אבל נאמר עוד חסרון, דאין האוזן יכול לשמוע, דאפי' היכא דאין עצם הקולות מבטלין זא"ז, מ"מ מצד השומע איכא חסרון דלא שייך לשמוע ב' קולות בלא שיתערב הא' עם חבריו. (וחסרון זה ליתא אלא היכא דרוצה לשמוע ב' הקולות, אבל היכא דאין רוצה לשמוע אלא קול אחד ליתא לחסרון זה, דשפיר שייך לשמוע חד קול, אלא דמטבע הדברים מתבלבל על ידי הקול השני, אשר לזה אמרו שם דלא מהני אלא היכא דחביב עליו, דבכה"א אינו מתבלבל על ידי הקול השני, אבל מצד חסרון דאין הפה יכול לדבר ודאי דלא מהני אפי' היכא דחביב עליו, דהא סו"ס אין אדם יכול להוציא ב' קולות באופן שיהא נשמע אחד מהם בנפרד, וז"פ. ועי' מה שהארכנו בזה בפרי יהודה סי' י"א.

ב) תוד"ה נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה-
דבניחותא אין לפרש דאדרבה משום דמושב ועומד מהר סיני הוא איצטריך קרא לאסור כדמשני התם אלא כי הא דאמר רבא שבועה שאשתה יין ואמר הריני נזיר דאיצטריך קרא דחיל עליה נזירות לפי שהוא מושבע ועומד- אכן עי' במפרש שם בנזיר שפירש באמת דבניחותא קאמר, והקשה הוא עצמו קושיית התוס' ממסקנת הש"ס, וכתב בד"ה אלא הכי הא וכו', וז"ל: וכי תימא מאי שנא נשבע מפי עצמו מנשבע מהר סיני הכי אמרינן ל"י בהדיא במס' שבועות שבועה שאוכל כבר זו וחזר ואמר שבועה שלא אוכלנה על הראשונה חייב משום שבועת בטוי ועל השניה חיי משום שבועת שוא והתם מפרש טעמא ומיהו איכא ל' למשמע מינה דקאמר חייב על השניה אע"ג דהוי נשבע לבטל את המצוה דנזירות נמי חיילא אהאי דנשבע לשתות יין, עכ"ל. ודבריו תמוהים לכאורה, דראייתו הוי ראייה לסתור, דהא מבואר דבשבועה שאוכל שבועה שלא אוכלנה השבועה השניה היא שבועת שוא, כלומר, דאינה חלה כלל, וכבר עמד בזה בשו"ת מהר"ם אלשיך סי' ק"ג ד"ה וכן נראה מדברי רש"י, ע"ש שכתב לבאר דכונת המפרש להוכיח ממאי דחילקן לתרתי הא דאין נשבעין לבטל את המצוה והא דאינו נשבע שלא לאכול מה שנשבע קודם לאכול, דבלאו הך בבא דסיפא היה מקום לומר דדוקא לבטל עת המצוה שהוא מושבע עליו מהרי סיני הוא דהוי שבועתו שבועת שוא, משא"כ היכא דליכא חיוב אלא מחמת שבועתו הראשונה, ע"כ דקיל

הוא והו"א דלא הויא שבועתו ה' שבועת שוא, ומדמוכח דקילא הא דמושבע על ידי עצמו, כמו כן לענין נזירות אמרינן דשפיר חלה נזירות לבטל שבועת עצמו אבל לא לבטל מצוה דאורייתא שהוא מושבע עליו מהר סיני, עכתו"ד הנוגעים לענינו. אכן לא ביאר מהו הסברא דקילא שבועת עצמו, וכן אמאי יהיה נפ"מ בזה לענין חלות נזירות.

ונראה הביאור בזה, ע"פ מה שהקשה הגרי"ז (בסטנסיל לנזיר שם) מה הקשו כלל גבי נזירות והא מושבע ועומד מהר סיני על קידוש והוי כנשבע לבטל את המצוה, הרי עיקר הנזירות אינה מתחלקת בעיקר חלותה לחול על היין בפ"ע ולבל איסורי נזירות בפני"ע, דחלות נזירות אחת היא, וכל אדם הרי מצווה בקידוש והבדלה ומ"מ נאמר בתורה דין קבלת נזירות, וכיון דהא מיהא דקבלת הנזירות חיילא שוב ממילא נימא דחיילא לגבי יין מצוה כמו דחיילא אין רשות. והכריח מזה הגרי"ז, דע"כ לבד הא דנאמר בשבועה לבטל את המצוה דכיון דמושבע ועומד מהר סיני לא הוי שבועתו שבועה, נאמר בה עוד חסרון בחלות האיסורין, דחפצי שמים מופקעין מלחול עליהו איסור פה, וזה שפיר שייך אף בנזירות, דנהי דקבלת הנזירות הויא קבלה, מ"מ לא שייך שיחול על ידי כך איסור על חפצי שמים, כלומר, על יין דקידוש ודחילא. (ע"ש מש"כ בגרי"ז לבאר בזה סוגי' דהתם לפום גירסת הרא"ש).

ועפ"ז נראה דשפיר איכא מקום לחלק בין יין דקידוש ודחילא לבין שבועה שאשתה יין, דבקידוש הבדלה שפיר על על היין דין חפצי שמים, ושוב אמרינן דלא חייל אחפצי שמים שום איסור פה, אבל בנשבע שיאכל נראה דאפשר לומר דלא חייל על ידי שבועתו דין ושם חפצי שמים, דבעצם הרי אינו מצווה על שתיית היין, רק דאם לא ישתה נמצא משקר בשבועתו, ובכה"ג יתכן דלא מיקרי חפצי שמים, אשר ממילא שפיר חיילא איסור יין דנזירות, אשר זהו ביאור מאי דאמרו דאף דלאסור יין קידוש והבדלה אמרינן דמושבעו ועומד מהר סיני הוא ולא מהניא נזירות כלפייהו כיון דחפצי שמים הם, מ"מ שפיר חיילא נזירות לאסור יין שנשבע הוא לשתות²⁵. וכן מבואר בזה ראיית המפרש מהא דלקמן דף כ"ט ע"פ ביאורו של מהר"ם אלשיך, דמדחוצרכו לעוד בבא למימר דשבועה שאוכל שבועה שלא אוכלנה השבועה ה' שבועת שוא ולא ידעין לה משבועה לבטל את המצוה, מוכח דאיכא נפ"מ בינייהו ואיכא קולא מסויים בשבועת עצמו מה דליתא בנשבע לבטל את המצוה, והוא, דבשבועה לבטל את המצוה הוה אמינא דמאי דהוי שבועת שוא הוא משום דכיון דהוי חפצי שמים הרי זה מופקע מלחול עליו איסור פה אשר ממילא הוי שבועתו שבועת שוא, אבל שבועת עצמו כגון שנשבע שיאכל, הרי אין זה חפצי שמים והיה מקום לומר דלא ליהוי שבועתו שבועת שוא, קמ"ל סיפא דמתני' דאיכא נמי חסרון בעצם השבועה דלא מהני היכא דהוא מושבע ועומד, וזה שפיר איכא אף בהיתת השבועה הראשונה שבועת עצמו. ומזה הוכיח המפרש דליכא דלא חייל על שבועת עצמו שם חפצי

²⁵ ועפ"ז תתייבז גם משה"ק התוס' לדרבנא ניימא להכי אתי קרא למימר דאף דמושבע ועומד מ"מ החילא נזירות איין דקידוש ודחילא, ללא שייך לומר כן אלא אי ניימא דהחסרון הוא כנדר לנזירות ללא מצי חיילא על חיוב יין דקידוש ודחילא, בזה שפיר אפשר לומר להכי אתי קרא למימר דשפיר חיילא. אכן למשנ"ח צלעת המפרש הרי אין החסרון בקבלת הנזירות אלא בחלות על דבר מצוה ללא חיילא עלה איסור פה, ואם אף ניימא דנתחבא הכא דחיילא נזירות, פירושא דמילתא הוא דשפיר מצי חיילא איסור פה על חפצי שמים, וקוב אין לחלק בין נזירות לבין מקום אחר ובגל מקום יחול איסור פה על דבר מצוה, וזה הרי לא שייך כלל, וע"כ ללא מצי חייל נזירות איין קידוש ויין הבדלה.

²⁴ והוא להדיא ללא כדברי הטו"א שם כנ"ה שכתב דכל החסרון דתרי קלי לא משתמעו אינו אלא היכא דלכידן לשמוע ב' הקולות, ע"ש דלייק כן ממקור הדין מזכור ושומר, ואילו מדברי התוס' כ"ז מבוואר להדיא דאפי' אחד מהם אין אדם מבין. ובלא"ה הקשו עליו ממאי דהביאו בסוגי' דהתם מקריאת התורה והלל למשתמעו, דהא התם אינו לכידן לשמוע אלא קול אחד, וכבר העיר בכך הרש"ש שם.

שמים, אשר ממילא גבי נזירות דליכא חסרון במעשה קבלת הנזירות שפיר חיילא לאסור עליו יין.²⁶ ובמאי דמבואר מדברי המפרש דאף יין הבדלה הוא חפצי שמים, צ"ע לכאורה מגמי מפורשת בברכות ל"ג ע"א דמעיקר הדין יצאו ידי חובת הבדלה בתפילה עד שהעשירו וקבעו על הכוס, הרי דאין דין יין דהבדלה אלא דרבנן.

ועי' פ"י הרא"ש שם בנוזר שכתב דלהך פירושא דבניחותא קאמר דבאמת הוא מושבע ועומד מהר סיני, לא גרסינן אלא כי הא דאמר רבא, דליהוי משמע שחוזר בו ומוקים לה באנפי אחריתי (דבזה היה קשה מ"ש מצוה דלא חיילא שבועה משבועת עצמו דחיילא, וכקושי' הנ"ל על דברי המפרש) אלא דלא גרסינן "אלא", דלא הדרין מאוקימתא קמייתא אלא מוכחנין מהא דרבא דכי היכי דהתם חיילא נזירות על נגד שבועת עצמו כך חיילא נגד הא דהוי מושבע ועומד מהר סיני. ולדבריו ע"כ דלהך תירוצא שאני נזירות ואינו כנשבע לבטל את המצוה דלא חייל.

כ"א ע"א

כא) כי אתא רבין א"ר ירמיה אמר ר' אבהו א"ר יוחנן אכלתי ולא אכלתי שקר ואזהרתי מלא תשבועו בשמי לשקר אוכל ולא אוכל עובר בלא יחל דברו וכו' - כתב הרמב"ם בפ"א מהל' שבועות ה"ג, וז"ל: נשבע אחת מדי מחלוקות אלו והחליף כגון שנשבע שלא יאכל ואכל וכו' ועל זה וכיוצא בזה נאמר לא תשבועו בשמי לשקר וכו' עכ"ל. ומבואר לכאורה מדבריו שפסק דלא כרבין ודלא כרב דימי, דהא פסק דבין לשעבר בין להבא איתא ללאו דלא תשבועו בשמי לשקר, ולרב דימי הרי ליכא לאו דלא תשבועו בשמי לשקר באכלתי ולא אכלתי, ולרבין איכא בל יחל באוכל ולא אוכל וליכא בזה לאו דלא תשבועו בשמי לשקר. ובמאירי הנ"ל כתב באמת כן בדברי הרמב"ם דפסק במקצת כרב דימי ובמקצת כרבין.

אמנם בשו"ת הריב"ש סי' שפ"ז, הובאו דבריו בכס"מ, כתב דודאי לרבין איכא באוכל ולא אוכל לאו דלא תשבועו בשמי לשקר, אלא דס"ל דאף בל יחל איכא. והביא ראיה לדבריו, דבפרשה דקרנן שבועה כתוב שקר, והתם הרי מיירי באוכל ולא אוכל, אשר מוכח מזה דאף באוכל ולא אוכל איתא ללאו דשבועת שקר. ובאוי"ש ריש הל' שבועות טען על דברי הריב"ש דהא דכתבי שקר היינו בפרשת שבועת הפקדון, אבל בשבועת ביטוי וקרננו לא כתיב כלל שקר. אמנם עכ"פ כפי הנחת הריב"ש דהוזכר בזה שקר צ"ב מה יענה בזה המאירי דס"ל דרבין איכא דווקא בל יחל.

ומדברי החינוך מבואר לכאורה כדברי הרמב"ם ע"פ המאירי ולא כהריב"ש, דבמצוה רכ"ז כתב להדיא דבאוכל ולא אוכל עובר משום לא תשבועו בשמי לשקר, ובמצוה ת"ז כתב בריש דבריו, וז"ל: שנמנעו שלא לשנות מה שהחייב בנפשותינו בדיבור אע"פ שהוא בלא שבועה, עכ"ל, ובסוף דבריו סיים, וז"ל: ועובר על זה בנדר או אסור על נפשו בלא שבועה ולא קיימו עבר על לאו זה, עכ"ל. ומבואר לכאורה מדבריו דשבועה ליכא בל יחל כלל, ועל דרך הרמב"ם כפי פירוש המאירי בדבריו, דאילו להריב"ש הרי פסק הרמב"ם כרבין ואף בל יחל איכא.

עוד יש להעיר, דבתוס' לקמן בע"ב מבואר דשבועת ביטוי הקרבן תלוי בלאו, וצ"ב לכאורה לשיטת רבין, לראשונים דס"ל דבאוכל ולא אוכל עובר רק משום בל

יחל, האיך נוכל לומר דהלא יחל מחייב קרבן, הא לכאורה הלאו דבל יחל חדא איסורא הוא בשבועה ובנדר, ובנדר הא חזינן דאינו מחייב קרבן. ומדברי רש"י מבואר דלרבין ליכא בשבועה דלהבא אלא לאו דבל יחל, ע"י דבריו לעיל כי ע"ב ד"ה אף שוא לשעבר שכתב, וז"ל: וע"כ שבועת להבא מלא יחל דבריו אבל לא תשבועו בשמי לשקר לשעבר היא וה"ק ולא תוציאו שבועה לשקר מפיכם, עכ"ל. וכן כתב להדיא בשיטת רבין בד"ה ואזהרתי מלא תשבועו בשמי לשקר, וז"ל: והרי משמע בשעת שבועה לא תהא שקר דהיינו לשעבר, עכ"ל. הרי מבואר מדבריו דזהו ביאור הקרא דלא תשבועו בשמי לשקר אליבא דרבין, וממילא מוכח דלא שייך האי לאו בשבועה דלהבא. וכן מבואר מדברי התוס' לעיל ד"ה בקונמות, דמבואר מדבריהם דלרב אידי איכא בלהבא גם לאו דבל יחל וגם ללאו דלא תשבועו בשמי לשקר, ומשמעות הדברים הוא דלרבין ליכא אלא לאו דבל יחל, דאלי"כ אמאי שינה בזה בלשונו מדברי רב אידי, על כן צ"ע האיך שייך לומר דתלוי הקרבן בהלאו בשבועה דלהבא, הרי ליכא אלא לאו דבל יחל וחזינן מנדר דאין לאו זה מחייב קרבן, וצ"ע.

והנראה בזה ע"פ דברי הר"י מגאש בסוגיין שכתב, וז"ל: כי אתי רבין אמר ר' ירמיה אמר ר' אבהו א"ר יוחנן אכלתי ולא אכלתי שקר ואזהרתי מהכא לא תשבועו בשמי לשקר אוכל ולא אוכל היינו שקר ואזהרתי מהכא איש כי יזור נדר וכו' לא יחל דברו, עכ"ל. ולכאורה צ"ע, מאי האי דהכניס הר"י מגאש בדברי רבין "היינו שקר". אולם נראה בביאור דבריו דשאני לא יחל דשבועה מלא יחל בנדר²⁷, דבנדר על ידי נדרו עשה איסור חפצא, וחילול הנדר פירושו דעובר על איסור זה שעשה על ידי נדרו, אבל בשבועה נראה דס"ל להר"י מגאש דלעולם לא נעשה איסור לו לעשות או לא לעשות מה שנשבע עליו, והאיסור גברא דשבועה הוא דמוזהר שלא לעשות שבועתו לשבועת שקר, אלא דאיכא ב' אופנים לעשות שבועתו לשבועת שקר, הא', דבשעה שהוציא השבועה מפיו הוי שקר, והאזהרה לזה הוא מלא תשבועו בשמי לשקר, והב', דבשעה שהוציא השבועה מפיו לא היה שקר, אלא דע"י עשיית או אי-עשיית איזה דבר לאח"כ נתהפך השבועה לשבועת שקר, והאזהרה לזה הוא מלא יחל דברו. ולהר"י מגאש אין ביאור הקרא דאיכא לא יחל על האיסורים שעשה על ידי שבועה או נדר, אלא דאיכא לא יחל שבועה ולא יחל נדר, והאי כדיני' והאי כדיני', דחילול נדר מיקרי הא דעבר על איסורו שעשה על ידי הנדר, וחילול שבועה הוא על ידי הא דעושה את שבועתו לשבועת שקר. וזה מאוד מוסבר ע"פ דברי החינוך במצוה ל' דשבועה הוי חפצא של אמת כאמיתתו של הקב"ה כביכול, וחילול השבועה הוא הא דעשה את האמת לשקר.

ועפ"ז תתיישב קושיית הריב"ש הנ"ל שהקשה האיך שייך לומר דשבועה דלהבא ליכא אלא בל יחל, הא כתיב בפרשה שקר, דלמשנ"ת אתי שפיר היטב, דאף אם נימא כדבריו דהשקר דכתיב בשבועת הפקדון עולה גם על שבועת ביטוי ודלא כמש"כ באוי"ש, מ"מ אתי שפיר, דודאי אף הלאו דבל יחל הוי בשבועה אזהרה על שבועת שקר, והקרנן בא על שבועת שקר, אשר זהו דכתיב בקרא שקר, ולעולם לליכא לרבין באוכל ולא אוכל אלא לאו דבל יחל, וכמשנ"ת.

וכן מבואר לפ"ז הא דהלאו דבל יחל מחייב קרבן בשבועה אבל לא בנדר, דזה פשוט דהקרנן בשבועת ביטוי בא על שבועת שקר, אלא דחייב הקרבן תלוי בלאו, כלומר, דבא קרבן על שבועת שקר דמוזהר עליו בלאו, אשר ממילא פשוט דשבועה איכא קרבן הכס דבנדר ליכא, דהא הלא יחל דשבועה הוי אזהרה על שבועת שקר, ושפיר מחייב השקר קרבן, ודוק.

²⁷ וכן משמע לכאורה בריטב"א ר"ט נדרים גבי קס דשבועה דאיכא חילוק בין הלא יחל לנדר לכן הלא יחל דשבועה, ע"ש.

²⁶ חלל דיך לעיני קלמ, לפוס ס"ד דהש"ס דחייילא נזירות איין קידוש, ולא הוי מסקי אלעתייהו החסרון למושב ועומד מהכ סיני וההוי חפצי שמים, אמאי הוה צענין קרא להכי למימר דחייילא איין קידוש, דמהיכי תיחי קלא יחול. וי"ל דהיינו משום דהוה ס"ד דכיון דס"ס איכא מלוא דקידוש על היין צה"ג לא נאמר פרשה לנזירות לזכותו, והוא מלך עלם פרשה לנזירות, קמ"ל קרא.

והנה הרמב"ם, כפי פירוש המאירי, והחינוך, דכתבו דליכא בל יחל בשבועה פסקו בפרט זה כרב דימי ולא כרבין. ולפי הני"ל נראה דביאור המח' רב דימי ורבין בפרט זה הוא דרב דימי ס"ל דאין בל יחל אלא חילול איסור כמו גבי נדר, ועל כן בשבועה דאינו פועל עם השבועה שום איסור לא שייך הלאו דבל יחל וליכא בל יחל אלא בקונמות, ורבין הוא דחידש דאיכא בשבועה בל יחל, דהוי בל יחל גם אזהרה על חילול שבועה, דהיינו שבועת שקר. ופסקו הרמב"ם והחינוך דאין לא יחל אלא אזהרה על חילול איסור אשר על כן לא שייכא בשבועה, רק במאי דנתחדש בדברי רבין דקיימא לאו דלא תשבעו בשמי לשקר גם אשבועה שלעבר, בזה שפיר פסקו כרבין.

והנה הביאו הראשונים דיעה דליכא ידות בשבועה, וכתב המאירי דס"ל להרמב"ם הכי. ולמשנית הדבר מבואר היטב, דבשלמא בנדר דיסודו עשיית חלות איסור והבל יחל בא על חילול איסור זה, שפיר שייך בזה לימוד דידות נדרים כנדרים וחל על ידי ידות איסור, ושפיר איכא על חלות איסור זה איסור בל יחל, דהא בל יחל דנדרים בא על חילול האיסור שפעל, אבל בשבועה דאינו פועל איסורים, וכל יסוד איסורו הוא משום שבועת שקר, בזה מסתברא דלא שייך לחול שם שבועת שקר אלא על לשון של שבועה, ולא מהני בזה ידות. ומבואר בזה הא דטען הר"ן כדבר פשוט דאיכא ידות בשבועה דנלמד מהקישא לנדרים, דלפי משנית אתי שפיר, דלא שייך כלל היקש בין נדרים לשבועות בפרט זה, דהא אין חלות שבועה דומה לחלות נדר, וכמשנית.

והנה אף דיסוד איסורא דשבועה הוא עשיית השבועה לשבועת שקר ולא עשיית איסורים כבנדר, מ"מ הא מיהא פשיטא דאף להרמב"ם והר"י מגאש איכא דין איסור הנעשה על ידי השבועה, ע"י פ"ה מהל' שבועות דכתב הרמב"ם דיכול לומר שבועה שלא תיכנס לביתי, וע"י באו"ש דמקורו מדברי הירושלמי ריש נדרים. ולמדו האחרונים דזה נלמד מ"לאיסור איסור" דעל ידי לשון של שבועה חל איסור, אבל אין זה מעצם דיני השבועה, אלא דדן מחודש הוא דלבד עצם הפרשה דשבועה איסוריה וקרבה, איכא לימוד חדש דע"י לשון של שבועה חל איסור. וזהו לכאורה ביאור דברי הרמב"ם שכתב גבי שבועה בלא שם דאיכא איסורא אבל ליכא מלקות וקרבה, דמצד הלכות עצם השבועה בעינן שם ולא מהני בזה דין יד (ובפרט לדברי המאירי הני"ל), אבל זהו דווקא מצד הלכות עצם השבועה אבל ביחס לדין הנלמד מלאסור אסר דאינו משתייך לתם הלכות השבועה, בזה שפיר ס"ל להרמב"ם דנעשה חלות איסור אפי' בלא שם.

ועפ"י יש לפרש פלוגתת הראשונים בהמתפיס שבועה אי לא כמוציא שבועה מפיו אי איסורא מיהא איכא באופן אחר ממש"כ לעיל, ע"י מה שהארכנו בזה בפרי יהודה ס"י נ"א. וע"י דהך מילתא אי פרשה דחלות איסורי שבועה חלוקה ביסודה מפרשת נדרי איסור תליא לכאורה בפלוגתת הר"ן והרא"ש ריש נדרים.

כתב תוד"ה חוץ מנשבע ומימר כו' - וי"ל דשאני התם דבדיבור עושה מעשה שהבהמה נמנעת מלאכול והוי כמו מימר דא"ל ר' יוחנן לתנא לא תיתני מימר דבדיבור קעביד מעשה בריש תמורה - צ"ב לכאורה, דא"כ הרי אין הטעם משום דעקימת פיו הוי מעשה אלא משום דבדיבורו איתעביד מעשה, ואילו מדברי ר' יוחנן ב"מ מבואר דטעמא דעקימת פיו מעשה הוא. וצ"ל דאי לאו דעקימת פיו מעשה הוא לא הוה מהני הא דבדיבורו איתעביד מעשה ליחשב יש בו מעשה, דאי לא הוה חשיב מצדו מעשה היתה התוצאה כאילו נעשית משום מליה ולא הוה מהני לן הא דנעשה מעשה, ורק משום דעקימת שפתיו הוי מעשה חשיב שהוא פעל התוצאה. ואילו מצד הא דעקימת שפתיו מעשה, בלא הא דבדיבורו עשה מעשה לא הוה חשיב מעשה כלל, רק מה שנעשה על ידו מעשה מחשיבו כמעשה, וכמבואר בדברי התוס' ב"מ דף צ' ע"ב ד"ה רבי יוחנן אומר, "דלא קאמר ר' יוחנן דעקימת פיו הוי מעשה אלא הכא משום דבדיבורו קעביד מעשה וכו'".

והנה כתב הרמב"ם ריש פ"א דהל' תמורה, וז"ל: כל המימר לוקה על כל בהמה ובהמה שימיר שני לא יחליפנו ולא ימיר אותו ואע"פ שלא עשה מעשה מפי השמועה למדו שכל מצות לא תעשה שאין בה מעשה אין לוקין עליה חוץ מנשבע ומימר ומקלל את חברו בשם שלשה לאוין אלו אי אפשר שיהיה בהן מעשה כלל ולוקין עליהן וכו', עכ"ל. הרי דפסק כריה"ג דאף מימר הוא בכלל היוצאין מן הכלל ולוקין אף שלא שאין בהן מעשה הן, ודלא כר' יוחנן דס"ל דשפיר חשיבא מימר מעשה משום שבדיבורו איתעביד מעשה. וכ"כ גם בפ"ח מהל' סנהדרין ה"ב, ע"ש שכתב, וז"ל: כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל את חברו בשם וכו', עכ"ל. ועפ"י צ"ב ממה שפסק בפ"ג מהל' שכירות ה"ב כדברי ר' יוחנן דבחסמה בקול לוקה, וע"כ דהיינו משום דעקימת שפתיו הוי מעשה, ומעתה יקשה כקושיית התוס' אמאי לוקה, הרי לאו שאין בו מעשה הוא, דהא אף תמורה חשיבא לאו שאין בו מעשה, וצ"ע.

וכקושי' דא יקשה גם על דברי הר"י מגאש בסוגיין, ע"ש שהקשה כקושיית התוס' וכתב, וז"ל: תשובתך אע"ג דהקצת שפתים הויה מעשה מכל מקום לאו מעשה רבה הוא אלא מעשה זוטא דהכי אוקימנא שם בפרק ארבע מיתות דהקצת שפתים מעשה זוטא הוא²⁸ וכיון שכן הא דאמרין הכא כל לא תעשה שבתורה לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו הכי קאמר לאו שאין בו מעשה ממש אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל את חברו בשם דאע"ג דלית בי מעשה ממש שהוא מעשה רבה אלא מעשה זוטא הוא דאית בהוה שהוא הקצת שפתים לוקין עליו, עכ"ל. וצ"ב מה תירץ במש"כ דהוי מעשה זוטא, והא מ"מ מבואר במאי דק"ל דהקצת שפתים הוי מעשה וממאי דבלאו הא דאיתנהו בראיה הוה חשיב עדים זוממים כש בו מעשה דאף מעשה זוטא חשיב יש בו מעשה ולוקין עליו, וצ"ע.

והנה כתב הרמב"ם בפ"א מהל' שבועות ה"ג, וז"ל: נשבע על אחת מארבע מחלקות אלו והחליף כגון שנשבע שלא יאכל ואכל או שיאכל ולא אכל או שאכלתי וכו' הרי זו שבועת שקר ועל זה וכיוצא בו נאמר לא תשבעו בשמי לשקר ואם נשבע לשקר במזיד לוקה בשוגג מביא קרבן עולה ויורד וכו', עכ"ל. ומפשטות לשונו משמע שלוקה אף היכא שנשבע שיאכל ולא אכל, והוא דלא כמבואר בסוגיין דבאוכל ולא אכל פשיטא דאינו לוקה, וכן פסק הוא עצמו בפרק ד' שם ה"כ, ע"ש שכתב, וז"ל: שבועה שאוכל ככר זה היום ועבר היום ולא אכלו בשוגג מביא קרבן עולה ויורד במזיד אינו לוקה שהרי לא עשה מעשה ואע"פ שעבר על שבועת שקר, עכ"ל. ובכס"מ שם פ"א כתב דמאי דכתב הרמב"ם דלוקה ר"ל בגי' מד' הציורים, ולעולם בשבועה שאוכל ולא אכל אינו לוקה, וזה דוחק, דהא מפשטות לשונו שפיר משתמע שבכל ד' המחלקות לוקה, אלא דצ"ב כנ"ל. ובפנ"י בשבועות לעיל דף ד' כתב ליישב דברי הרמב"ם, דבפ"א מיירי דשפיר עשה מעשה, שזרק הככר לים, על כן שפיר לוקה, משא"כ בפ"ד מיירי שעבר הזמן ולא אכלו, דליכא מעשה כלל, אשר משו"ה אינו לוקה. וגם זה דוחק לכאורה, דהא אין זה מרומז בדברי הרמב"ם בפ"א כלל ומנן לנו לאוקמי דבריו הכי. ועוד, גופא דמילתא דעל ידי זריקת הככר חשיב שיש בו מעשה חידוש הוא, דעבירת הלאו הרי הויה מאי דלא אכל, וזה ודאי שאין בו מעשה, ולעולם אין זריקת הככר לים מעשה עבירה בלאו. איברא דכדן זה מבואר להדיא בירושלמי דבכה"ג חייב, מ"מ גופא דמילתא צ"ב אמאי יחשב על ידי כך לאו מעשה, וצ"ב.

והנה יעויין במ"מ פ"ג שכירות ה"ב ביישוב הקושי' על דברי הרמב"ם שפסק דחסמה בקול לוקה אף דלא

²⁸ ויש לעיין היכן מוכח התם לכו' יוחנן לא הוי עקימת שפתים אלא מעשה זוטא.

ס"ל להלכה להא דבדיבורו אתעביד מעשה, שכתב בסוף דבריו, וז"ל: ואפשר היה לי לומר שא"א בו מעשה אלא דיבור שאין הדיבור קרוי מעשה אבל חסימה כיון שישנה במעשה גמור אף החסימה בקול הוא כמעשה, עכ"ל. וע"ש בלח"מ שהקשה עליו מסוגי הנ"ל בסנהדרין שהקשו אמאי דחשיב עדים זוממין אין בו מעשה מהא דבחסמה בקול ס"ל לר' יוחנן דלוקה, ולדברי המ"מ מאי קושיא, הרי מאי דלוקה בחסמה בקול היינו משום דחשוב יש בו מעשה כיון שאפשר על ידי מעשה, ע"ש בלח"מ שתי' דאף בעדים זוממין הדבר כן, דאפשר על ידי מעשה, שיכתוב עדותו, דהוי שפיר מעשה, על כן שפיר השוו דנים דע"ז וחסמה בקול. וכבר תמה במנ"ח מצוה ח' על דברי הלח"מ, דא"כ הרי לא חשיב לא תענה לאו שאין בו מעשה כיון דמשכחת מעשה על ידי שיכתוב עדותו, וזהו נגד סוגי ערוכה דמכות דף ב' ע"ב דמבואר להדיעה דהוי לא תענה לאו שאין בו מעשה. ועוד יש לדון בדברי הלח"מ מכמה טעמים, הא', דכי איתא לכלל דהמ"מ, דווקא במאי דהרגיל הוא לעבור על ידי מעשה כמו שלא על ידי מעשה, בזה שפיר כתב המ"מ דכיון דאפשר על ידי מעשה מתפרשת הלאו כלאו שיש בו מעשה, אך בכגון כתיבת עדותן הרי אין זה הצורה הרגילה דהגדת עדות, ואין הצורה הנורמלית דהגדת עדות אלא בפה, אשר בזה ליתא לסברת המ"מ. ועוד יש לדון על דברי הלח"מ מצד אחר, דיסוד הגדת עדות הרי הוא מאי דאומר לבי"ד עדותו, והיכא דכתב עדותו, אין הכתיבה משתייכת להעדוהו אלא קריאת הבי"ד את עדותו הוא העדות, וזה הרי אין בו מעשה, ויש לדון בזה.

ועוד יש להעיר בדברי המ"מ במש"כ דבחסמה בקול לוקה כיון דמשכחת לה על ידי מעשה מהא דבסוגי דבי"ד דף צ' ע"ב הנ"ל מהא דהדיא דטעמא דר' יוחנן הוא משום דעקימת פיו הוי מעשה ולא משום דמשכחת לה על ידי מעשה, וצ"ע. וכן הקשו על דברי המ"מ מהרבה מקומות שפסק הרמב"ם דאף שאפשר לעבור על ידי מעשה מ"מ היכא דלא עביד מעשה אינו לוקה, כגון מש"כ בפ"א מהל' חו"מ דהיכא דקנה חמץ בפסח לוקה משום שעבר על ידי מעשה, ומ"מ היכא דלא קנה חמץ אלא היה לו חמץ אינו לוקה אף דמשכחת לה על ידי מעשה. וכן יקשה מדברי הירושלמי הנ"ל דבזרק הככר לים חשוב שפיר יש בו מעשה, דלפ"ז איך אמרינן דאם עבר היום ולא אכל דאינו לוקה, הרי היה אפשר לעבור על ידי מעשה, וכהנה רבות, וצ"ב.

והנראה בכל זה, ע"פ סוגי דמכות י"ג ע"ב, אי הכי לאו שאין בו מעשה נמי (ילקה), לעשות כתיב, לאו שניתק לעשה נמי, דומיא דלאו דחסימה, השתא דאיתת להכי כולו דומיא דלאו דחסימה וכו'. ובפשוטות, לפי מסקנת הש"ס טעמא דאינו לוקה אלא שאין בו מעשה הוא משום דאינו דומה ללאו דחסימה. אכן יעייין דברי רש"י בסנהדרין דף י' ד"ה לאו שאין בו מעשה, וכן דברי התוס' ב"ק דף ע"ד ע"ב, שכתבו להדיא דטעמא דאינו לוקה הוא מקרא דלעשות, ומבואר לכאורה מדבריהם דלעולם איכא ב' טעמים שאינו לוקה על לאו שאין בו מעשה, דבעינן שיהא דומה ללאו דחסימה, וגם מדכתיב לעשות. ונראה דחלוקים ב' טעמים אלו ביסודם, דהא דבעינן שיהא דומה ללאו דחסימה פירושו דהוי גדר בהלאו, דלא נאמר דין מלקות אלא בלאו שיש בו מעשה דומי דחסימה. אכן הא דילפינן מקרא דלעשות אין זה הגדרה בהלאו, אלא דין הוא במלקות דלעולם אינו לוקה א"כ עשה מעשה. (וכבר כתבנו בזה בלבנות המנחה מצוה ל"ז אות ב', ע"ש.) ועפ"ז דאיכא נפ"מ בזה גם בסוג המעשה דבעינן, דמצד הא דבעינן שיהא דומה ללאו דחסימה, דהוא הגדרה בהלאו, בעינן שיהא בו מעשה גמור כמו בחסימה, אכן למאי דבעינן מצד קרא דלעשות סגי במה שעשה מעשה כל שהוא. ונראה דמאי דס"ל לר' יוחנן דעקימת שפתיו חשיב מעשה, זהו דווקא באשר נוגע לדין הנלמד מקרא דלעשות דאינו לוקה כי אם היכא דעשה מעשה, בזה שפיר ס"ל דעקימת שפתיו חשיב נמי שעשה מעשה,

אך מצד הא דבעינן שיהא דומה ללאו דחסימה, הרי בעינן מעשה גמור כמו גבי חסימה, ולא סגי בזה בעקימת שפתיו.

ונראה עוד, דהך סברא דהמ"מ דהיכא דאפשר על ידי מעשה חשיב שפיר לאו שיש בו מעשה, אין זה מועיל אלא באשר נוגע למאי דבעינן דיהא דומה ללאו דחסימה, זאת אומרת, בעצם הגדרת הלאו, דבחסמה אמרינן דכיון דאפשר במעשה גמור, כלשון המ"מ, חשיב שפיר על ידי כך לאו שיש בו מעשה, אך אכתי מצד דינא דלעשות דליכא מלקות אלא היכא דעשה מעשה לא סגי בזה ולא היה לו ללקות דהא סו"ס אכתי לא עשה מעשה אף דחשוב עצם הלאו לאו שיש בו מעשה. אשר לפ"ז איתין שפיר דברי המ"מ, דמצד גוף הלאו ליכא חסרון דהא שפיר אית ב' מעשה גמור, כדברי המ"מ, אך מפאת הא גרידא לא הוה לן לומר דבחסמה בקול לוקה, דהא אכתי חסר ב"לעשות", אשר זהו דקאמרינן דטעמא דחסמה בקול לוקה הוא משום דעקימת שפתיו הוי מעשה, ואף דלא הוי אלא מעשה זוטא, מ"מ סגי בכך לענין הא דבעינן "לעשות" כיון דמעשה מיהא הוי. ומ"מ בעינן להא דאית בחסימה מעשה גמור, משום דאליה לא הוה חשיב הלאו לאו שיש בו מעשה, וכמשנ"ת, ואתיא שפיר סוגי דבי"ד לדברי המ"מ.

ועפ"ז יש ליישב גם סוגי דסנהדרין, דבעדים זוממין התם הא מיירי לענין קרבן, ע"ש דברי רש"י, ולענין קרבן הא לא שייכא הא דבעינן שיהא דומה ללאו דחסימה כלל, וכל יסוד הא דבעינן התם מעשה ע"כ דאינו אלא משום דבעינן שיהא חשוב "עשה", וכדאיתא התם ברש"י. אשר לפ"ז אתי שפיר היטב, דמהא דחסמה בקול לוקה הרי מוכח דחשיב שפיר עשיית על ידי דעקימת פיו הוי מעשה, אשר בזה שפיר הקשו דה"ל לענין חיוב קרבן בעדים זוממין נימא הכי, ושפיר הוכרחו לתרץ דשאני עדים זוממין דאיתנהו בראיה, ודוק.

ועפ"ז מבוארים היטב דברי הר"י מגאש, שהקשה איך אמרינן דחשיבי נשבע מימר ומברך את השם לאוין שאין בהן מעשה, הרי חזינן דק"ל גבי חסימה דהקצת שפתיו הוי מעשה, וכן מבואר דהוה חשיב עדים זוממין יש בו מעשה אי לאו מאי דאיכא בראיה. ותי', דנהי דמוכח מהתם דחשיב מעשה, אך לא הוי אלא מעשה זוטא, ובעלמא מצד מעשה זוטא גרידא לא היה לוקה, דהא לא חשיב על ידי כך דומה ללאו דחסימה, דלזה בעינן מעשה גמור, וכמשנ"ת, והא דסגי במעשה זוטא גבי חסימה, היינו כדברי המ"מ דחשיב עצם הלאו לאו שיש בו מעשה כיון דאיתא במעשה גמור כלשונו של המ"מ ולא בעינן אלא שיעבור על ידי מעשה אשר לזה סגי במעשה זוטא, וכן גבי עדים זוממין כיון דהנידון הוא לגבי קרבן וממאי דבעינן "עשה", לא בעינן אלא שיעשה מעשה זוטא, וכמשנ"ת, ודוק. וכדברי הר"י מגאש כן דברי הרמב"ם, דמימר חשיב לאו שאין בו מעשה, דאף דאיכא מעשה זוטא מ"מ לא הוי דומה ללאו דחסימה דאית בה מעשה גמור, ומ"מ שפיר פסק דחסמה בקול לוקה, דכיון דהתם שפיר יש בו בהלאו מעשה גמור לא אתינן עלה אלא מצד מאי דבעינן שיעשה מעשה בפועל, אשר לזה סגי במעשה זוטא דעקימת שפתיו, וכמשנ"ת.

ועפ"ז נבוא לביאור דברי הרמב"ם בהל' שבועות, דבפ"א משמע מדבריו דלוקה גם אאוכל ולא אכל, אשר הוא דלא כסוגיין ודלא כמו שכתב הוא עצמו בפ"ד שם. ונראה ביאר דבריו, דהא פשיטא דעיקר מה שנאמר בהלל"מ הוא דבלאו דלא תשבנו בשמי לשקר לא בעינן שתהא דומה ללאו דחסימה, אשר בזה אין לחלק בין שבועה שאוכל לבין שבועה שלא אוכל, דלאו אחד הוא והרי נאמר בו דהוי לאו שיש בו מלקות אף שאינו דומה ללאו דחסימה ואין בו מעשה, אשר זהו שכתב הרמב"ם בפ"א דלוקה על לאו זה אף באופן שנשבע שיאכל ולא אכל, אלא דחוף מדין עצם הלאו הא איכא נמי דין במלקות דבעינן שיעשה מעשה עבירה בכדי להתחייב, מדכתיב לעשות, דלזה לא מהני כלל ההלל"מ, אלא דמפאת דין זה ודאי

דחשיבא שריפת הככר כמעשה, כמש"כ הפניי ומבואר בדברי הירושלמי, וא"כ שפיר משכחת למעשה שילקה באוכל ולא אכל, אכן עיקר יסוד הדין הנאמר בפ"א הוא דגוף הלאו דלא תשבועו בשמי לשקר חשיב לאו שיש בו מלקות על כל אופניו. ובפ"ד, דמייירי להדיא דלא עשה מעשה כלל, שפיר כתב הרמב"ם ע"פ המבואר בסוגיין דאינו לוקה, דאף דהלאו הוא לאו שיש בו מלקות, מ"מ כיון שלא עשה מעשה אפי' מעשה זוטא חסר ב"לעשות" ואינו לוקה. וכן לא יקשה על דברי המ"מ מדברי הרמב"ם בהל' חו"מ, דנהי דבלאו דבל יראה נאמר דהוי לאו שיש בו מלקות כיון דשייך לעבור על ידי מעשה, מ"מ היכא דאיכא חמץ ברשותו דליכא מעשה כלל לא שייך שיהיה בזה מלקות כיון דהא לא עשה מעשה וחסר ב"לעשות".

ונראה דהדברים מדוייקים היטב בדברי הרמב"ם, שכתב בפ"ד ה"כ דאינו לוקה שהרי לא עשה מעשה **אע"פ שעבר על לאו דשבועת שקר**. ולכאורה צ"ב מה הוסיף במש"כ אע"פ שעבר על לאו דשבועת שקר, הרי בכל לאו שאין בו מעשה הוא כן דאע"פ שעבר בלאו מ"מ אינו לוקה. אך ביאור דבריהו כמשנ"ת, דהכא איכא חידוש מיוחד בזה, דאע"פ שעבר על לאו שיש בו מלקות אף בלא מעשה, מ"מ אם אף לא עשה מעשה אינו לוקה משום דחסר ב"לעשות", ודוק היטב.

וכן מדוייק מה שכתב הרמב"ם בפ"א לבאר הא דלוקה באכלתי ולא אכלתי דהוא משום דמשעת השבועה הוי שקר, וכונתו בזה, דאית בזה משום עקימת פיו דהוי מעשה זוטא וסגי בזה ליחשב שעבר על ידי מעשה וחשיב שפיר "לעשות", משא"כ באוכל ולא אכל. ומבואר דבר זה גם בדברי הר"י מגאש בהמשך סוגיין, דבמאי דפריך מאי שניא (לחייב מלקות באכלתי ולא אכלתי) כן דלא אכל ולא אכלתי כתב רש"י דר"ל דהרי שתייהן לאוין שאין בהן מעשה הם, אכן הר"י מגאש פירש באופן אחר, דהא ודאי הוה ידעינן מעיקרא דיש לחלק ביניהו, דגבי אכלתי ולא אכלתי איכא מעשה זוטא משא"כ באוכל ולא אכל, אלא דקושיות הש"ס היתה דהרי אף עם מעשה זוטא אינו לוקה כיון דלא הוי דומה ללאו דחסימה, וא"כ ע"כ דנתחדש בזה דהגם דלא היה צריך להיות בזה דין מלקות מ"מ לוקה, וא"כ אף לגבי אוכל ולא אכל נימא הכי ומי יימר דבעינן אפי' מעשה זוטא, ותירצו דדוקא שקר דומיא דשוא, כלומר דהוי שקר בשעת מעשה ואיכא משום עקימת שפתיו, וכשיטתו דלדין לעשות דבעינן סגי במעשה זוטא.²⁹

כג) תוד"ה חוץ מנשבע ומימר וכו' - וא"ת וליחשוב נמי עדים זוממים ומוציא ש"ר וכו' - ע"י חידושי

הגרי"ז (סטנסיל) תמורה דף ג' שכתב ליישב קושיית התוס' דבעדים זוממין ובמוצ"ר אין העונש עבור עבירת הלאו דלא תלך רכיל או לא תענה אלא חידוש דין הוא דלוקה ונענש מצד פרשה מסויימת דעדים זוממין ודמוצ"ר, רק דבעינן דהני לאוין משום דאין עונשין אפי' מזהירין, אבל לעולם אין העונש עבור עבירת הלאו, אשר ממילא לא שייך זה לדינא דר' יוחנן בלאו שאין בו מעשה, דיסוד דינא דר"י הוא דלא מצינו שיהיה עונש על עבירת לאו אפי' יש בו מעשה חוץ מהני ג', עכנו"ד, ע"ש. אכן מדברי רש"י מכות ב' ע"ב מבואר דס"ל כאשר זמם עונש הוא על עבירת הלאו דלא תענה, וכן מבואר גם מדברי הרמב"ם בסה"מ מ"ל רפ"ה, ע"ש, וכן ס"ל להתוס', על כן שפיר הקשו דליחשב נמי מצ"ר וע"ז. אכן יעויין במאירי מכות דף ד' דמבואר להדיא בדבריו כדברי הגרי"ז דאין כאשר זמם ודין מלקות דמוצ"ר בתורת עונש על עבירת הלאוין, אלא דפרשיות מחודשות הן דעדים זוממין ודמוצ"ר.

כ"א ע"ב

כז) רש"י ד"ה סתם נמי חייב - שיש לומר שהנשבע אין דעתו על אכילה של תורה אלא אחר לשון בני אדם ובכל שהוא נתכוין לאסור את עצמו - מכאן משמע דלא כמש"כ לעיל ריש מכילתין (והבאנו שכתב כן הגרי"ש אלישיב שליט"א) דטעמא דחשיב חילוף דיבור בכל שהוא הוא משום דבאמת מן התורה שפיר הויא אכילה בכל שהוא ולא נאמר הלכתא דכזית אלא לענין מלקות, דהא הכא כתב רש"י דאין טעמא דר"ע אלא משום דבלשון בני אדם הוא לקרוא אף לאכילת כל שהוא אכילה. ומ"מ חלוק הוא פירושו של רש"י מפירושים של התוס', דלרש"י בלא חומרא דשבועה הוא דאמרינן דדעתו אכל שהוא משום שכן הוא לשון בני אדם, ואילו להתוס' אין זה אלא מחמת חומרא דשבועה. (ובמאירי משמע קצת כמו שכתבנו לעיל ריש מכילתין.)

ונפ"מ בינייהו, ע"י אפיקי ים סי' ל"ה דהוא בנשבע שיאכל אי לר"ע מקיים שבועתו באכילת כל שהוא, דלדעת רש"י דבלשון בני אדם הויא אכילה פחות מכזית, ה"ה והוא הטעם בשבועה שיאכל, אבל לדברי התוס' דטעמא דבכל שהוא לר"ע אינו אלא משום חומרא דשבועה, הרי בנשבע שיאכל אדרבה, מה שמקיים שבועתו באכילת פחות מכזית קולא הוא ולא חומרא ואף לר"ע אין מקיים שבועתו בפחות מכזית.

והנה מבואר בגמ' דטעמא דר"ע הוא דהואיל ומפרש חייב סתמא נמי חייב, ויש לעיין לכאורה לפום פירוש רש"י מה שייך ד"ז להא דלשון בני אדם הוא לקרא לאכילת פחות מכזית אכילה. אך דבר פשוט הוא, דאף במפרש הרי אמר שעושה איסור אכילה, ונמצינו למדים מזה דאף אכילת פחות מכזית אכילה היא לענין שבועה, וע"כ דהיינו משום דכיון דחייב דשבועה על ביטול דיבורו הוא שבא, כדמוכח מהא דמדבר ומביא קרבן על שהחליף דיבורו, ובלשון בני אדם חשיבא אף אכילת פחות מכזית אכילה, שפיר מיחשב ביטול דיבור בהכי, וא"כ הוא הדין והוא הטעם בסתם כיון דהרי לשון בני אדם לקרא לאכילה פחות מכזית אכילה, נימא דדעת סתם נשבע על מה שנקרא אכילה בלשון בני אדם. ורבנן, דטעמייהו לדעת רש"י משום דאין דעתו אלא אשיעור אכילה, כלומר דאף דשפיר הוי אכילה בפחות מכזית בלשון בני אדם, מ"מ אין דעת הנשבע אלא בשיעור האכילה של התורה, דהיינו בכזית, ולדידהו מאי דחייב אף לרבנן במפרש, היינו משום שגילה דאין דעתו על שיעור אכילת התורה אלא אמאי דבלשון בני אדם נקרא אכילה, כלומר, שהחשיבו לאכילה, כמבואר מדברי רש"י ד"ה מפרש נמי כבריה דמי, רק בנשבע סתם שלא יאכל אין מניחין דדעתו אלשון בני אדם אלא אשיעור התורה.

ולפירוש התוס' דטעמא דר"ע משום חומרא דשבועה, דמהאי טעמא דעתו אכל שהוא, ביאור הא דהואיל ומפרש חייב סתם נמי חייב הוא דמהא דבמפרש חייב חזינן דחשיבא לענין שבועה אכילה בפחות מכזית אף דבעלמא לא הויא אכילה בפחות מכזית, אשר הוא

²⁹ אלא דפרט אחד איכא נפ"מ בין דברי הר"י מגאש לבין דברי הרמב"ם, דמהמשך דברי הר"י מגאש מצוה דבאכול ולא אכל ליכא ריבוי כלל דליחשב לאו שיש בו מלקות, ואילו מדברי הרמב"ם מצוה דשפיר איכא ריבוי דחשיב לאו שיש בו מלקות, רק דלמעשה עד כמה דליכא אפי' מעשה זוטא ליכא מלקות בפועל, וכנ"ל. וביאור הך שינוי נראה לכאורה דפשוט הוא, דהר"י מגאש הרי דן כמה דאמרינן בסוגיין דלאו ללא תשבועו בשמי לשקר אינו אלא בלעבר ולא באכול ולא אכל דאינו אלא משום כל יחל, וה"כ למאי דאמרינן דשקר דמייירי הוא באכלתי ולא אכל ומשום דלמעשה רק התם יהיו מלקות משום דליכא מעשה זוטא, נהי דנתרבה על ידי זה גם ללאו ללא תשבועו בשמי לשקר הוא לאו שיש בו מלקות, מ"מ הרי אין זה אלא ציהס ללאו דלא תשבועו בשמי לשקר אבל לא ציהס ללאו דלא יחל, וזוהא אכתי נימא דהיכא דלא עביד מעשה לא נתרבה כלל דליכא מלקות בצופן לאין בו מעשה, אבל הרמב"ם להלכה הרי פסק דלאו ללא תשבועו בשמי לשקר הוא בין לעבר בין להבא, ומאחר דילפינן דהוי לאו שיש בו מלקות גם בצופן שאין בו מעשה, קוב ממילא איתא להך ריבויא אף בשבועה להבא, דהא חד לאו ללא תשבועו בשמי לשקר הוא.

לכאורה מטעם חומרא דשבועה, וא"כ גם לענין סתם יסבור האדם דמשום חומרא דשבועה חשיבא שפיר אכילה בפחות מכזית. ולרבנן לא אמרינן הכי, אלא בסתם דעתו אסתם אכילות שבתורה, רק במפרש ע"כ דסובר דליהוי אכילה גם בפחות מכזית.

כה) רש"י ד"ה אי אתה מוצא- ואליבא דרבנן דמתני' דאמרי דסתם אין דעתו לכל שהוא וכו'- וכ"כ לעיל ד"ה קמ"ל דפטרי דאין דעתו אלא על שיעור אכילה. מבואר מדבריו דטעמא דרבנן משום חסרון בדעתו, דאין דעתו אלא על כזית.³⁰ אכן יעויין בר"י מגאש ד"ה תא שמע דאמרו לו לר' עקיבא, שכתב, וז"ל: שהרי כל איסורין שבתורה האוכל אותם אינו חייב אלא עד שיאכל מהן כזית וזה כיון שנשבע על ככר זה שלא יאכלנה נעשית עליו אסורה וכיון שכן אמאי מתחייב עליה בכל שהוא וכו', עכ"ל. הרי מבואר מדבריו דאין יסוד טעמא דרבנן משום דאין דעתו אלא על כזית, דהא לא הזכיר דעתו כלל, אלא טעמם משום דיסוד השבועה חלות איסור עליו הוא שנאסר הדבר מחמת שבועתו, ולא שייך חלות איסור בפחות מכזית. והוא כמו שהבאנו לעיל אות א' מדברי הגמארי דטעמא דרבנן משום דפחות מכזית לא חשיב אכילה ולא דווקא משום חסרון דעת. והא דבמפרש שאוסר באכילה פחות מכזית חייב אף דליכא איסור אכילה בפחות מכזית, י"ל בטעמא דרבנן דלא ילפינן מפרש מסתם דהיינו משום דס"ל דמאי דחייב במפרש אינו בתורת איסור אכילה, דהא לאיסור שבועה לא בעינן שיהא דווקא איסור אכילה, שהרי יכול לאסור עצמו מלעשות כל דבר, שלא ילך, שלא ישב, וכו', ולכך כיון דאין אכילה בפחות מכזית ואומר הוא שאוסר בפחות מכזית, ס"ל לרבנן דחייב אבל שלא בתורת אכילה, ולכך אין זה שייך כלל להיכא דאסור עצמו באכילה סתם, ור"י ס"ל דמפרש בתורת אכילה הוא שאסור, וכמשנ"ת, ועדיין צ"ב.

כו) בריה שאני- ע"י רש"י ד"ה מפרש נמי כבירה דמי שביאר דהא דבריה שאני ר"ל דחשיבא, וכן פירש מאי דאמרו דמפרש נמי כבירה דמי. אכן יעויין בר"י מגאש שכתב, וז"ל: שכיון שהיא בריה ואסרה רחמנא מחייב עליה ואע"פ דלית בי' כזית, עכ"ל, הרי דלא פירש משום דאחשבי' כדפי' רש"י (וכ"ה גם בהר"ח), אלא דכיון דאסרה רחמנא לאכול בריה, דלית לה כזית, ע"כ דיסוד האיסור הוא באכילת הבריה בלא שיעור מסויים, אשר על כן חייב אף דליכא כזית, ע"י הגהות הרמשי"ש שלטי"א שדקדק כן מדבריו. והנה יעוי"ש בר"י מגאש שלא גרס כגירסנתו וכדגרס רש"י דמפרש נמי כבירה, אלא גרס סתם דמפרש לא גמרינן. ופשוט דלא שייך לפרש דמפרש כבירה דמי אלא למה שפירש רש"י ביסוד הא דבריה שאני דר"ל דאחשבה, דה"ה דאיכא דלמימר דעל ידי שפירש אחשבי' לפחות מכזית לאכילה, אבל למה שכתב הר"י מגאש בביאור הא דבריה שאני דר"ל דחייבה תורה על אכילה הבריה ואין הדבר תלוי בכזית, הרי לא שייך דבר זה כלל למפרש שלא יאכל פחות מכזית, וע"כ דלא גרסינן דהוי כבירה אלא מתרצינן דסתם ממפרש לא ילפינן, וביאור הדברים כמבואר לעיל אות כ"ה. אלא דיש לעיין מהו יסוד פלוגתת רש"י והר"י מגאש בביאור הא דבריה שאני. ואפשר דתלוי הדבר ביסוד החסרון דפחות מכזית בסוגיין אי הוי סתם משום חסרון חשיבות, כלומר, דליכא חשיבות באכילת פחות מכזית, או משום דיסוד ליכא שם אכילה כלל על פחות מכזית ואינו מפאת חסרון חשיבות, דאי נימא דהיינו משום חסרון חשיבות, כמבואר לכאורה מדברי רש"י, סגי לומר דשאני נמלה דהוי בריה וחשבה תורה לאכילה אף דליכא כזית, ואינה האכילה הרגילה, וכן לענין מפרש, וכנ"ל, אבל אי נימא דהוי חסרון בעצם, כלומר, דליכא שם אכילה על פחות מכזית, והוא חסרון הלכתי ולא מצד דעתו, וגם אין זה חסרכון חשיבות, אפשר דבזה לא סגי למימר

דחשבה אכילה, דהא גופא קשיא הרי ליכא שם אכילה כלל בפחות מכזית, אלא עכ"ל דיסוד איסור האכילה דהתם הוא אכילת חפץ ולא אכילת שיעור דבר האסור, ועדיין צ"ע בזה.

ויותר נראה לבאר, דהרי לשיטת הר"י מגאש יסוד סברת רבנן הוא דאף דדעתו אכל שהוא, מ"מ הרי בא לעשות איסור אכילה, ולא הוי חפצא דאכילה בפחות מכזית. אשר ע"ז הקשו בש"ס, והרי נמלה, כלומר, הרי חזינן דשפיר שייך שם אכילה אפי' בפחות מכזית, וממילא כיון דדעתו אכל שהוא שפיר נימא דחיילא איסור שבועה אפי' אאכילת כל שהוא, וע"ז תירצו דבריה שאני, ואי נימא דאין הכונה אלא דאחשבה, לא יספיק תי' זה, דסו"ס הרי חזינן דשייך שם אכילה בכל שהוא, וה"ה נימא דכיון דדעתו אכל שהוא שפיר חל איסור אכילה דשבועתו אכל שהוא, לכך הוצרך הר"י מגאש לפרש דהכונה בבריה שאני הוא דהוי אכילת חפץ מסויים אשר לא שייך בזה שיעור כזית, וכנ"ל. אכן לדעת רש"י ותוס', הרי יסוד טעמא דרבנן הוא דדעתו אאכילה שבתורה שהיא בכזית, וכנ"ל, אשר לדידהו מתפרשת קושיית הש"ס מנמלה, דכיון דעכ"פ איכא אכילה בתורה בפחות מכזית, שפיר נחמיר ונימא דכונתו במה שאמר שלא יאכל הוא שלא יאכל כזית, וע"ז תירצו נמלה שאני, ולדידהו שפיר אפשר לפרש דר"ל דשאני התם דאחשבה רחמנא לאכילה, ולא ילמד האדם מזה להיות דעתו אכל שהוא, וכן הוא לשיטתם ביאור הא דמהני במפרש, דהתם הרי שפיר החשיב להדיא אכילת כל שהוא לאכילה. ומה שהקשו והרי מפרש, פירושו ג"כ כנ"ל, דכיון דעכ"פ במפרש חזינן דחשיב אכילה, שוב נימא דבסתם דעתו אפי' אפחות מכזית.

והנה לדברי רש"י ותוס' מתפרשת קושיית הש"ס ממפרש כמו קושיית הש"ס מנמלה, דכיון דשייך איסור בפחות מכזית נימא דבסתמא דעתו אכל שהוא, אכן מדברי הר"י מגאש שגרס בת' קושיית הש"ס ממפרש דסתמא ממפרש לא ילפינן, ע"כ דהקושי' ממפרש קושי' אחרת היא מהקושי' מנמלה, והדברים מבוארים היטב, דיסוד הקושי' מנמלה היתה דכיון דחזינן דאיכא איסור אכילה בתורה בכל שהוא שוב יאסר על ידי שבועתו בכל שהוא כיון דהרי דעתו אכל שהוא, ואילו יסוד הקושי' ממפרש הוא דשפיר חזינן דשייך איסור אכילה בשבועה בכל שהוא, אשר לזה באה התיירוץ דסתמא ממפרש לא ילפינן, וביאורו כנ"ל, ודוק.

והנה כתב הרמב"ם בפ"ד מהל' שבועות ה"א, וז"ל: מי שנשבע שלא יאכל היום כלום ואכל פחות מכזית פטור שאין אכילה פחותה מכזית והרי הוא כאוכל חצי שיעור מנבלות וטרפות וכיוצא בהן ואם אמר שבועה שלא אוכל דבר זה ואכלו חייב ואפי' היה הדבר שנשבע עליו זרע חרדל אחד או פחות ממנו, עכ"ל. הרי דפירש דמפרש אין פירושו שמפרש כל שהוא כדפי' רש"י, אלא פירושו דפירש שלא יאכל דבר מסויים אשר אין בו כזית. ונראה ברור דהיינו משום דגרס כרש"י דמפרש כבירה דמי, והבין הא דבריה שאני כמו שפירש בר"י מגאש, אשר ממילא פירוש מפרש הוא כטעמא דבריה, דפירש שלא יאכל דבר מסויים, אשר יסוד איסורו הוא אכילת אותו דבר ואין בזה שיעור כזית, וכמשנ"ת בדברי הר"י מגאש.

ובהא דאמר רב פפא לקמן כ"ב ע"א דבקונמות דברי הכל בכל שהוא משום דקונמות כיון דלא קא מדכר שמא דאכילה כדמפרש דמי, כתב הרמב"ם בפ"א מהל' נדרים ה"ה, וז"ל: האוסר על עצמו מין ממיני מאכל כגון שאמר תאנים אסורין עלי וכו' ואכל מהן כל שהוא לוקה מן התורה שנא' לא יחל דברו שאין לנדרים שיעור שכל הנודר מדבר זה הרי זה כמפרש כל שהוא וכו', עכ"ל, הרי דפי' מפרש דנדרים באופן אחר ממפרש דשבועות, דר"ל כפשוטו דהוי כמפרש כל שהוא. וביאור הדברים, דבשבועה שהזכיר אכילה הרי הוי ביסודו איסור אכילה, ואכילת כל שהוא בעלמא לאו אכילה הוא, אשר בזה מאי דמהני במפרש הוא ע"כ משום דהוי אכילת דבר ולא אכילת שיעור, ואילו מפרש שיאכל כל שהוא ס"ל להרמב"ם דאין בזה

³⁰ ע"י מל"מ פ"ד מהל' שבועות ה"א שנקט כך בדכני רש"י, ולפלגא שלא הביא למדכני רש"י עצמו מבוחר להדיא הכי.

חידוש כלל, דכיון שפירש כל שהוא ואין אכילה בפחות מזכית ע"כ דאין זה איסור אכילה אלא הוי כמו שאסור על עצמו לזרוק וכדומה, רק אכילת דבר מסויים איסור אכילה הוא, ובוה חידוש רבא דמורו רבנן דחייב. אך בנדרים הרי לא פירש אכילה, אלא אסר החפץ, אשר בזה ע"כ דפירושה דהוי כמפרש הוא דהוי כמפרש כל שהוא, כלומר, דמה שחל הוא ביסודו לא איסור אכילה דניבעי ב"י כזית.

כ"ב ע"א

כז תוד"ה והרי מגדף - ה"נ הוה מצי למיפרך משבועת העדות וכו' - ע"י רמב"ן וריטב"א בסוגיין, דמבאר מדבריהם דיקשה כן אף משבועת הפקדון, ע"י ריטב"א מה שתיירך בזה, ואילו מדברי התוס' משמע דלא הוקשה להו אלא משבועת העדות ולא משבועת הפקדון. וי"ל בביאור דבריהם, דס"ל דבשבועת הפקדון עיקר מחייב הקרבן הוא הגזילה שבו שמחזיק ממון חבירו שלא כדון, כדקרינן להקרבן אשם גזילות, ונהי דאין הך גזילה מחודשת נשלמת אלא על ידי השבועה, מ"מ עיקר חיוב הקרבן הוא עבור הגזילה, אשר ממילא לא שייך לקרותו "מדבר ומביא קרבן". ושאר הראשונים יתכן דס"ל דנהי דהוי גזילה, מ"מ אין מה שהממון אצלו מהוה הגזילה, אלא "מעשה" הגזילה הוא עצם השבועה, ושפיר שייך לקרותו מדבר ומביא קרבן.

כח רש"י ד"ה והרי הקדש - שמדבר ואוסר בדיבור את שהוא מקדש ואם החליף דיבורו ונהנה ממנו מביא קרבן מעילה - משמע מפשטות לשונו דקרבן מעילה בא עבור מה שהחליף דיבורו, ולא על עבירת עצם האיסור הנעשה על ידי דיבורו.³² ומה שפירש כן הוא לכאורה משום שפירש מה שאמרו דמביא על דיבורו דהיינו על החליף דיבורו. אכן יעויין בר"י מגאש שפירש דעיקר הכונה במה שמביא קרבן על דיבורו הוא שמביא קרבן על עבירת איסור שנעשה על ידי דיבורו, ופירש דבהקדש מביא קרבן כשעובר האיסור שעשה, ודלא כדברי רש"י, וכן משמע מלשון הרמב"ן בסוגיין, ע"ש.

ונפ"מ בזה גם במה שהקשו ממעילה בקונמות, דלרש"י יסוד הקושי הוא כנ"ל, דהתם איכא חיוב קרבן על חילוף דיבורו, דמדקונם לשון הקדש נאמר על חילופו דין קרבן, ומאן דס"ל דאין מעילה בקונמות היינו משום דס"ל דכיון שנאמר קדשי ד' ליכא חיוב קרבן אלא על חילוף דיבורו הנוגע לקדשי השם. אולם להר"י מגאש מאי דיש מעילה בקונמות פירושו הוא משום דהאיסור שעשה הוא כמו שאסור הקרבן, ומאן דס"ל דאין מעילה בקונמות הוא משום ד"אע"פ שעשה דבר איסור על עצמו כמו הקרבן איסורא בעלמא הוא דאיתסר עלי' אבל לחיובי קרבן מעילה עליו כמו שנתחייב על אכילת קרבן לא".

כט תוד"ה והרי הקדש - תימה מאי פריך דנימא דמתני' הכי קאמר היכן מצינו מדבר ומביא קרבן על דבורו בלא שום מעשה שזה מדבר ומביא קרבן בלא שום מעשה כגון שבועה שאוכל ולא אכל אבל הקדש מביא קרבן על מה שאכל שעשה מעשה - ונראה ד"י"ל דהתוס' שהקשו כן לא הוקשה להו אלא לשיטתייהו, אבל לדעת רש"י לא יקשה קושייתם כלל. ומהלך הדברים, דהנה לעיל כ"א ע"ב במאי דס"ל לר"ש דלא אמרו כזית הלכה למשה מסיני אלא לענין קרבן כתב רש"י, וז"ל: ולא אמרו בכזית הלכה למשה מסיני אלא לענין קרבן דשגגת כרת הילכך הכא אפי' לקרבן דקרבן שבועה על חילוף השבועה בא וכיון דאכילה בכל שהוא היא הרי אסר עצמו בשבועתו בכל שהוא וכשאוכל כל שהוא החליף את שבועתו, עכ"ל. אכן ע"ש בתוד"ה ולא אמרו דטרחו ופירשו מאי דהכא איכא אפי' קרבן באופן אחר, דכזית דבעינן בעלמא לקרבן אינו דין בהקרבן וכדמשמע מדברי רש"י, אלא

דין הוא בכרת דבעינן כזית, וקרבן על שגגת כרת הוא שבא, דיסוד חיוב הקרבן הוא על מה ששגג בחייבי כריתות. וע"י חידושי הגרע"א שעמד באמת על דבר זה אמאי לא פירשו התוס' כפשוטו דהא דשאני הכא הוא משום דקרבן שבועה על חילוף דיבורו הוא שבא ושלא אוכל ר"ל לר"ש אפי' פחות מזכית, וכדפי' באמת רש"י, וצ"ב.

והנראה בזה, דנחלקו רש"י ותוס' ביסוד הגדר דקרבן שבועה, דרש"י הדגיש בסוגיין ולעיל ריש פירקין במתני' דהוא משום חילוף דיבורו, אשר ממילא שפיר כתב דכי בעי ר"ש כזית לענין קרבן, זהו דווקא היכא דבא הקרבן על אכילת איסור, בזה הוא שנאמר בהלכה דבעינן אכילת כזית, משא"כ בקרבן שבועה שאינו בא על אכילת איסור אלא על חילוף דיבורו, בזה אין הדבר תלוי אלא באי חשיב חילוף דיבורו או לא.³² אכן התוס' נראה דס"ל דאף יסוד הפרשה דשבועה הוא חלות דין איסור, דע"י שבועתו נעשה חלות איסור אשר אזהרתה הוא שבועת שקר, אך יסודו הוא חלות דין איסור. (וכן מוכח לכאורה מדברי המאירי והר"י מגאש שפירשו דטעמא דרבנן דבעינן כזית הוא משום דעל ידי שבועתו נעשה כנבילה ומעתה נאמרו שיעורי התורה באיסור אשר משר"ה בעינן כזית. ואף דהתוס' פליגי במש"כ הני ראשונים דאינו יכול לעשות איסור אכילה פחות מזכית וס"ל דהא דבעינן כזית אינו אלא משום דדעת האדם לכך, מ"מ אעיקרא דמילתא דעושה איסור על ידי שבועתו אשר זהו יסוד פרשה דשבועה, בהא מודו התוס'). והאמת דלא מוזכר כלל בדברי התוס' הך מילתא דחילוף דיבורו כמו שכתב רש"י, והוא מטעם הני"ל. והיינו דרש"י הדגיש בביאור הא דאיתא במתני' היכן מצינו מדבר ומביא קרבן דר"ל דהוא משום ביטול דיבורו, ואילו התוס' פירשו באופן אחר, דר"ל דחמיר ומשו"ה דעתו אפחות מזכית.³³

ועפ"י נראה פשוט דלהתוס' לשיטתייהו, אילו היה דין בקרבן על אכילת איסור דבעינן אכילת כזית, היה הדין נותן דאף בקרבן שבועה בעינן אכילת כזית, דאין מקום לחלק ביניהו כלל כיון דהרי אף קרבן שבועה יסודו משום אכילת איסור שנעשה על ידי השבועה, ומוכח דלדידהו ליכא דין בקרבן דאינו בא אלא על אכילת כזית, וטעמא דבעינן כזית אינו אלא משום

³² ואף דוליא איכא כשצוה גם תורת לין חלות איסורין, מ"מ אין זה משתייך לגוף הפרשה לשבועה וקרבן צבועה דפרשת ויקרא, ואף ללאו דכל יחל לא שייך, ללא דין הוא הנלמד מלחכור איסור דנעשים כצבועה איסורים, וכמו שנתבאר לעיל. ואף אי איכא איסור מזל השבועה ענמה, הרי"ז תולאה מחלות השבועה.

³³ והנה רש"י פירש בטעמא דר"ע דלעתו אלשון בני אדם, לאכילה בכל שהוא, ורבנן פליגי וס"ל דלעתו לאכילה שבתורה, ואילו התוס' כתבו דהא מיהא פשיטא דלעתו לאכילה שבתורה, רק ס"ל לר"ע דס"ל למדחזינן דכצבועה מדבר ומביא קרבן לשבועה חמורה, סובר הגצ"ע שהוא גם חמור זמה שאיסור בכל שהוא, אך הא פשיטא דלעתו לאכילה של תורה. ויש לזכר שינוי זה על פי הג"ל, דלשיטת התוס' יסוד פרשת צבועה הוא שעושה איסורים, ופשוט מסביר דכשמוסיף איסורים לאיסורי התורה דלעתו לאותו הגדר שצבועה התורה, אשר על כן הא פשיטא להו דלעתו לאכילה שבתורה. אכן לרש"י לשיטתו הרי פרשת צבועה היא פרשה של חילוף דיבורו, אשר כך פירש מאי דאיתא בסוגיין למדבר ומביא קרבן על דיבורו, ולדידי' אין עיקר הפרשה עשיית איסורים, ללא אמירת דיבור אשר חייב לאמתה אשר בזה שפיר מוכנת סברת ר' עקיבא, דכיון דיסוד השבועה הוא דיבורו, דעתו אחיך שאנשים מדברים, דהיינו כלשון בני אדם, ורבנן פליגי וס"ל דלפילו הכי דעתו לאכילה שבתורה. אכן להתוס' לשיטתו אין מקום כלל לזכר שיהא ענתו אלשון בני אדם, וכמשנ"ת.

³¹ ואף דאיכא נמי מעילה היכא דמעל בה אחר שאינו הגורל, מ"מ יסוד קרבן מעילה הוא על מה שמתחלף הדיבור, כלומר שאינו נשאר הדיבור אמת.

דיסוד חיוב הקרבן הוא על שגת דבר שיש בו כרת, ולכרת הרי בעיני כזית, אשר זהו שחילקו בין קרבן דעלמא לבין קרבן שבועה, דקרבן שבועה אינו קשור לכרת כלל, ולכך לא בעיני ב"י כזית, ודוק.

אשר לפז"ז ד"ל דהתוס' שהקשו בסוגיין לא הקשו אלא לפום שיטתם דעצם עבירת האיסור הנעשה על ידי השבועה הוא יסוד העבירה בשבועה אשר באה הקרבן עליה, אשר בזה שפיר הקשו דבשבועה הרי חזינן דמתחייב קרבן עבור זה אף בלא מעשה איסור, ודלא כבהקדש. אכן לדעת רש"י הרי יסוד העבירה בשבועה הוא מה שנעשה השבועה לשבועת שקר ע"י שהחליף דיבורו, כאשר הדגיש רש"י דבר זה בקושיית הש"ס, ע"י בדבריו, אשר בזה נראה דאין לחלק בין שבועה להקדש, דבמאי דכפועל יוצא נמצאת שבועתו או נדרו שקר אין לחלק בכך, דבכל מקרה אין מחייב הקרבן אלא מה שנמצאת השבועה שבועת שקר אשר לית בזה מעשה איסור, וביסוד זה שהחליף דיבורו הקדש ושבועה שוין הן, ושפיר הקשו בש"ס והרי הקדש וכו'. ולבד זה נראה פשוט דלפ"י רש"י בקושיית הש"ס לא יקשה קושיית התוס', דעיקר קושיית הש"ס היא מצד מה שמצינו בהקדש חיוב קרבן עבור שהחליף דיבורו, אשר זה אמת הוא בין אי אית ב"י מעשה בין אי לית לי, והתוס' שהקשו היינו לשיטתם דאין הני קושיית מצד החליף דיבורו אלא כונת הקושי' להראות דאיתא להך חומרא דמדבר ומביא קרבן גם בהני דוכתי כגון הקדש, אשר בזה שפיר הקשו דהא אכתי איכא חומרא גבי שבועה שהרי אף בלא מעשה עבירה על האיסור מתחייב בקרבן. ולדעת התוס' פשוט דפירוש מדבר ואוסר אין ר"ל שהחליף דיבורו כמו שפירש רש"י, אלא ע"ד שהבאנו לעיל בשם הרמב"ן והר"י מגאש, דעושה על ידי דיבורו איסור אשר על ידי עבירת איסור זה מתחייב קרבן, ודוק היטב בכל זה.

ל) אבל בקונמות דברי הכל בכל שהוא מאי טעמא קונמות נמי כיון דלא קא מדכר שמא דאכילה כדמפרש דמי- ע"י ר"י מגאש שגרס בזה כיון דלא קא מדכר שמא דאכילה כבריה דמי, והוא דלא כגירסתו לעיל קונמות נמי כמפרש דמי. ולבד זה צ"ב להר"י מגאש לשיטתו האידך שייך לומר דקונמות כבריה דמי, והרי פירש לעיל דיסוד מה שאמרו בריה שאני הוא דע"כ דאסרה תורה אותה בריה אף דלית בה כזית, מה דלא שייך דבר זה גבי קונמות. איברא דאיכא ראשונים שגרסו גם לעיל וגם הכא דקונמות כבריה דמי, ע"י חידושי הריטב"א, אלא שפירשו דלרווחא דמילתא נקט לי' משום דאמרין לעיל דמפרש דיני כבריה דהא אחשבי' בדיבורי, ולדידהו אתי שפיר, אך הר"י מגאש לשיטתו הרי ס"ל דלא מצד אחשבי' הוא דאתינן עלה, וכנ"ל, ולדידי' לא שייך מפרש או קונמות להא דבריה, וצ"ע. אם לא דנדחוק דלעולם אין הכונה לומר דשוין הם בריה וקונמות, רק ר"ל דבתרוייהו איסורין נובע מצד החפץ ותרוייהו אינן איסורי אכילה הרגילים, האי כדניי' והאי כדניי', ומשו"ה לא בעינן בהו כזית, וזהו לכאורה דוחק גדול.

לא) תוד"ה אבל קונמות דברי הכל בכל שהוא- תימה דחמיר קונם מהקדש ואיהו גופי' לא אסיר אלא משום דהוי כהקדש והקדש בעי שוה פרוטה- מבואר מדבריהם דאף לענין קרבן מעילה דקונמות לא בעינן שיעור פרוטה, וכ"כ גם בנדרים ל"ד ע"ב, ע"ש, אשר ממילא שפיר הקשו האידך שייך למימר הכי, הרי נמצא דנלמד יותר חמור מהמלמד. אך יעויין ברמב"ן, רשב"א וריטב"א בסוגיין שכתבו דבאמת אף בקונמות אין מעילה בפחות משוה פרוטה, ודווקא לענין מלקות הוא דלא בעינן שו"פ.

אכן ע"י תוס' הרא"ש שתי קושיית התוס', וז"ל: וי"ל דודאי איסורא ילפינן מהקדש ומ"מ כיון דאסרו בפיו עליו ולא הזכיר לשון אכילה אלמא דעתי' אכל שהוא, כן נראה לי, עכ"ל. והנה הריטב"א רמז לתירוץ זה, וכתב, וז"ל בא"ד: ואפילו תימא דכיון דאסרו בפיו סתם בלא לשון אכילה דעתי' אכל שהוא מ"מ לגבי מעילה אין לנו אלא כהקדש הנדון שאין בו מעילה

בפחות משוה פרוטה ואפי' יש בו כזית וכו', עכ"ל. ודברי הרא"ש צ"ב.

ונראה ביאור דברי הרא"ש, ע"פ דברי הגר"ח הידועים דמעילה בקדושת דמים הוא מדין גזל (וע"י שט"מ כתובות דף נ"ט בשם רש"י במהדורא קמא שכתב דאם אך איכא מעילה בקונמות הויין כקדושת דמים ולא כקדושת הגוף). ולפי זה יש מקום לומר דמאי דבעינן בהקדש שיהא שוה פרוטה, אין זה דין מסויים במעילה, דמצד מעילה עצמה יתכן דלא הוה בעינן שו"פ, רק כיון דמעילה מדין גזל הוא, בפחות משו"פ הרי ליכא גזל וממילא ליכא מעילה.

והנה מאי דאמרין דאיכא מעילה בקונמות פירושו דודאי גוף החפצא לא חייל עלה הקדש, דהא לא יתכן שיהא החפץ הקדש ומ"מ יהיה מותר לאחרים, אלא יסודו, דבקונמות יכול לפעול על חפץ זה ביחס לדידי' **איסורי הקדש** והחיובים הנובעים מהם, אבל לעולם לא חייל על החפץ קדושה כלל. אשר לפ"ז אתיין דברי הרא"ש שפיר והרי הם מבוארים היטב, דנהי דעיקר הך מילתא שיכול לעשות איסורים כאלה נלמד מהקדש, אך איסורים וחיובים אלו חלין על מה שפירש שעושה עליו הקונם, וכיון דלא אמר אכילה, חייל על שהוא איסורי וחיובי מעילה, דהכא הרי אינו הקדש ממש דנימא דבעינן פרוטה, דפרוטה הוא מדין גזל וגבי קונמות בלא"ה לא הוי גזל, ואילו מצד איסורי מעילה דחיילי בחפץ, הרי בדין מעילה בעצם ליכא שיעור שו"פ ואינו אלא שיעור בגזל, וכמשנ"ת. והחולקים על הרא"ש שלא תירצו כדבריו, יתכן דס"ל דשיעור פרוטה דבעינן אינו מפאת גזל גרידא, אלא דין מסויים הוא במעילה עצמה דבעינן בה שו"פ, אשר ממילא שפיר הקשו או כתבו דבאמת בעינן אף בקונמות שו"פ, ודוק.

לב) בענין חצי שיעור בשבועה- יעויין דברי הר"ן בסוגיין שהביא פלוגתת הראשונים היכא דנשבוע שלא לאכול, דשיעורו לרבנן בכזית, אי איכא עכ"פ איסורא באכילת חצי שיעור, וס"ל להרמב"ם ריש פ"ד מהל' שבועות דאם אכל פחות מכזית פטור "שאין אכילה פחותה מכזית והרי הוא כאוכל חצי שיעור מנבלת וטרפות וכיוצא בהן". והטעם הר"ן דבריו, דכיון דמאי דחצי שיעור אסור מן התורה הוא משום דחזי לאצטרופי, הרי זה שפיר שייך בשבועה כבכל איסורים.³⁴

והנה לדעת הר"י מגאש אשר נתבאר לעיל דס"ל דאיסורא דשבועה הוא איסור התורה דלכך הוא כזית לרבנן דמעטה הוא כלל איסורי התורה אשר זה הוא שיעורן, לדידי' לכאורה מאי דאיכא איסור חצי שיעור פשוט הוא ואף דלא נימא דנבנה אסורא דחזי לאצטרופי, דמאחר שחל איסור ככל איסורי התורה הרי בכל איסורי התורה נאמר איסור חצי שיעור, ויש לעיין בזה.

ונראה ביאור דברי החולקים על הרמב"ם, ע"פ המבואר מדברי התוס' במס' יומא ריש פרק יום הכיפורים, דלמעשה הא דאסור חצי שיעור הוא מקרא דכל חלב אלא דאי לאו סברת חזי לאיצטרופי הוה דרשינן לה למילתא אחרית'. וביאור דבריהם, דבסברא דחזי לאיצטרופי לחוד לא סגי, דלא מהניא הך סברא אלא לומר ד"איסורא הוא דאכיל", כלומר, דעל חצי זית חלב חל ג"כ שם איסור חלב, אך מ"מ הוה אמרינן דכיון דנאמר שיעור דכזית, יכול לאכול אף דבר האסור עד שיעור זה, אשר לזה הוא דדרשינן מכל חלב דכיון דעכ"פ יש על חצי שיעור שם איסור, הרי הוא אסור מצד דרשה דקרא. ולולא סברת חזי לאיצטרופי לא הוה אמרינן דחייל על פחות מכזית שם חלב כלל, אשר ממילא לא היה שייך לאסור מדרשה דכל חלב. נמצינו למדי' דלשיטת התוס' יסוד האיסור דחצי שיעור הוא מצד דרשת כל חלב, ועוד מבואר מהנ"ל דיסוד איסורא דחצי שיעור לדברי התוס' הוא משום שנכלל אף פחות מכשיעור בכלל

³⁴ ובחילוקי הר"ו הביא דברי הרמב"ם ונשאלר בתומה עליהם האין שייך בשבועה איסורא לחצי שיעור, ע"ש.

איסור חלב- כל חלב. והנה הא פשיטא דכיון דיסוד איסורא דחצי שיעור הלמד מכל חלב הוא דהוי פחות מכזית בכלל מה שאסרה תורה, ד"ז לא שייך לענין שבועה כלל, דהא אי כונתו לכזית אין בדעתו לאסור אלא כזית ופחות מכזית אינו בכלל איסור שבועתו כלל.

והר"ן והרמב"ם דפליגי, היינו משום דס"ל דאין יסוד איסורא דחצי שיעור נלמד מדרשה דכל חלב, אלא יסוד איסורו משום סברא דחזי לאצטרופי, כלומר, מחמת הא גופא דאם יאכל עוד חצי זית נמצא דאכילת כל הכזית היתה אכילת איסור, דאף דעתה הוא בעצם דבר המותר, מ"מ אסרה תורה משום שיתכן אם יאכל עוד חצי זית דיחשב אף חצי זית הראשון אכילת איסור, אשר זה שפיר שייך גם לענין שבועה, וכמשי"כ הר"ן. ואף דילפינן מקרא, ביאורו הוא מהאי טעמא הוא שאסר הפסוק, ובעינן להך טעמא למילף לענין שאר איסורין, דלא נימא דדן מסויים הוא לענין חלב שגזרה תורה דאף פחות מכשיעור איסור, וכמו שכתב הר"ן להדיא, וכ"כ גם בחידושי הריטב"א שם ביומא, ע"ש בדבריו. ולדברי הר"ן נמצא יסוד איסורא דחצי שיעור אינו משום שנכלל בכל איסור חלב וכדומה, אלא דאסור מצד סברא מסויימת דחזי לאצטרופי, ודלא כמשי"כ התוס'. ונפ"מ לענין מאכילין הקל הקל תחלה, ע"י רמב"ן וימא דף פ"ג.³⁵

והנה כתב הרמב"ם בפ"א מהל' חו"מ ה"ז דהאוכל מן החמץ בפסח כל שהוא הרי זה אסור מן התורה שנאמר לא יאכל חמץ, אלא דאינו חייב כרת וקרנן אלא על כזית. ולכאורה צ"ב אמאי הוצרך להביא לזה דרשה מיוחדת, הרי נקטינן כדברי ר' יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה. ולמשנ"ת הדברים מבוארים, דאילו מצד איסורא דחצי שיעור בעלמא הרי לשיטת הרמב"ם אינו אלא מצד סברת חזי לאצטרופי ואינו בעצם בכלל איסורא דחמץ, אבל מחמת הך דרשה הרי הוא בכלל איסורא דחמץ, ודוק.

והנה חקר הגרע"א (שו"ת קמא סי' קנ"ד) היכא דנשבע שלא לאכול ככר ולא נשאר ממנו אלא חצי שיעור אי אסור באכילתו משום חצי שיעור, או שמא מאחר דכל יסוד איסורא דחצי שיעור הוא משום דחזי לאצטרופי והכא הרי לא חזי לאצטרופי, לית בזה איסורא, וכתב דלפ"ז יצא דאי יאכל חצי שיעור איסור בסוף היום באופן שלא חזי לאצטרופי לא איסורא משום חצי שיעור בכה"ג, וכן נסתפק בזה בתשו' אב"מ סי' י"ד, ע"ש.³⁶ והנה לדברי התוס' פשיטא לכאורה דאסור, דלדעתם לא בעינן שיהא למעשה חזי לאצטרופי, רק סברת חזי לאצטרופי מלמדת דאיסורא קא אכיל, וממילא איתא לדרשה דכל חלב אשר מפאתה אסירא חצי שיעור, ופשיטא דלזה לא בעינן שיהא בפועל חזי לאצטרופי. רק לשיטת הר"ן יש מקום לשאלה הנ"ל, דבפשוטו היה אפשר לומר דכיון דיסוד איסורא דחצי שיעור הוא מחמת סברא דחזי לאצטרופי, היכא דלמעשה לא חזי לאצטרופי לא אסירא. אלא די"ל לאידך גיסא, דאף דטעמא דאסרה תורה הוא מחמת סברת חזי לאצטרופי, מ"מ אין זה אלא הטעם אך למעשה הרי מהאי טעמא אסרה התורה חצי שיעור ושוב אסור אף

היכא דלמעשה לא חזיא לאצטרופי. ויסוד השאלה בזה, אי חזי לאצטרופי הוא האסור בפועל, זאת אומרת, דליכא איסור מסויים דחצי שיעור אלא יסוד הדין הוא דחזי לאצטרופי אסור, או דילמא איכא איסור מסויים דחצי שיעור דאסור מן התורה, רק הטעם דאסרה התורה הוא משום דחזי לאצטרופי. (ואפשר היה לומר דהא דחזי לאצטרופי הוא סימן שהוא אסור ולא סיבה, אלא דלפ"ז לא יתיישבו דברי הר"ן והרמב"ם.)

והנה נחלקו הראשונים אי לר' יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה חיילא שבועה אחצי שיעור, ע"י רמב"ן ועו"ר שהביאו דיעה דמאחר דאסור מן התורה הרי הוא מושבע ועומד מהר סיני ולא חיילא שבועה. אכן התוס' לקמן בע"ב ד"ה אהתיירא קמשתבע כתוב בתירוץ הא' דאף דלר' יוחנן אסור ח"ש מן התורה, מ"מ כיון דאין בו מלקות וכו' אינו אלא איסורא בעלמא ואינו מושבע עליו מהר סיני ושפיר חיילא שבועה וכו"כ בדעת הרמב"ם שפסק כר' יוחנן ומ"מ פסק דחיילא שבועה אחצי שיעור. וכ"כ הריטב"א לקמן בע"ב, ע"ש. אכן יעויין דברי התוס' סוף כ"ג ע"ב דמבואר מדבריהם דשפיר מושבע מהר סיני אף על חצי שיעור ולא חיילא שבועה לר"י.

והמאירי לעיל דכ"א ע"ב סוד"ה מי שאמר כתב, וז"ל: ומ"מ גדולי המחברים כתבוה כשטנתו אע"פ שפסקו בחצי שיעורא שהוא מן התורה ואפשר הואיל ואף רבי יוחנן מודה שאין בה מלקות וקרנן ושלא הוזכר איסורו בהדיא אינו אסור תורה גמור אלא דרך סמך והוא הענין לדעתי שלא נאמר שם שהוא מן התורה אלא ממה שראוי להצטרף עם השלמת השיעור וכו', עכ"ל. חזינן דאף הוא כתב דאף דחצי שיעור אסור מן התורה לר"י מ"מ אינו מושבע עליו מהר סיני, והגדיר אינו אסור תורה "גמור", כלומר, דהוא איסורא בעלמא ואינו בכלל איסורי החפצא דתורה אשר מושבעין עליהן מהר סיני. וכתב להוכיח ולבאר הדבר במאי דכל יסוד איסורא דחצי שיעור לר"י אינו אלא משום דחזי לאצטרופי, כלומר, דאין איסור חצי שיעור איסור עצמי שהוא אסור מצד עצמו, אלא כל יסוד איסורו הוא משום שאם יגמור אכילת שיעור הוי זה כהתחלת אכילתו, וכיון דליכא איסור מצד עצמו, אינו מושבע על זה מהר סיני. ומבואר להדיא מדבריו דליכא איסורא דאורייתא אלא עד כמה דהוה חזי לאצטרופי.

והמאירי לקמן דף כ"ה כתב בהאי ענינא בדרך אחרת, "שאף ר' יוחנן לא אמרה אלא משום דחזי לאצטרופי כמו שהתבאר שם וזה שנשבע על חצי שיעור כבר גלה בדעתו שאין כונתו על שיעור שלם והרי הוא מפקיעו מאיסור תורה שלא אסרתו אלא משום דחזי לאצטרופי והוא כהתחלת אכילה הא כל שאינו מכויין להתחלת אכילה אלא שמחשב להיות כל אכילת האיסור בחצי שיעור זה אינו מן התורה שאין שם אכילה עליו." ומבואר להדיא מדבריו כנ"ל, דיסוד איסורא דחצי שיעור הוא מאי דחזי לאצטרופי, ויש לחשוב תחילת אכילת איסור, אלא שחידש בזה עוד, דלא סגי במאי דיכול לאצטרופי, אלא דצריך להיות עומד אצלו לכך, אשר מהאי טעמא כיון דגילה דעתו שאינו עומד אצלו לכך ליכא איסורא דאורייתא דחצי שיעור. ולדעת התוס' דבסופו של דבר טעמא דחצי שיעור אסור מן התורה הוא מחמת הדרשה דכל חלב, ודאי די"ל דאף בנשבע שלא לאכול חצי שיעור איכא איסורא דאורייתא, דאף דאין בכונתו לגמור אכילת כזית, מ"מ הרי נתחדש מקרא דאף על פחות מכזית חייל שם אותו האיסור, וכמשנ"ת. ובנידון דהגרע"א והאב"מ, ודאי דלהמאירי כיון דלא שייך כלל צירוף לית בזה איסור דאורייתא דחצי שיעור. וע"י אב"מ הנ"ל שנטה כדבר פשוט לאסור בכה"ג, אך מדברי המאירי נראה כנ"ל.

לג) רש"י ד"ה מתוך שחלוקות לחטאות- אבל קונמות אין חלוקות לאשמות למאן דאמר יש מעילה בקונמות דאם נהנה וחזר ונהנה בהעלם אחד חדא הוא דמיחייב דכולהו חדא מעילה כדתנן צריך את המעילה לזמן מרובה וכו'- ע"י משה"ק התוס' על

³⁵ והנה בתשו' אב"מ סי' י"ד הביא מדברי המל"מ והש"ך דטעמא דחייל איסור צבועה גם אחזי שיעור הוא משום דלענתו לאסור אף חזי שיעור. אכן מדברי הר"ן מבואר לכאורה להדיא ללא כדבריהם, לאלא מחמת סברת חזי לאצטרופי הוא כמו לענין שאר איסורין, וכבר הסיג בכך על דבריהם בצב"מ שם, ע"ש.

³⁶ וכ"כ הל"ה בפסחים דמ"ד ובנו"ב תניינא ל"ה סי' נ"ג לבאר דברי הרמב"ם הנ"ל בזה' חו"מ, דמאי דלבעינן לימוד מיוחד לחזי שיעור חתם. הוא בצופון שאוכל חזי שיעור בסוף אחרון של פסח דבכה"ג ללא היה חזי לאצטרופי ללא היה שייך בזה איסורא דחצי שיעור.

דבריו, ועי' חידושי הרמב"ן שהאריך בביאור הקושי, ד"אדרבה ההוא טעמא מסייעא לאיחויבי ב' שתיים דהכי יש התם א"ל רבי עקיבא אם הלכה נקבל ואם לדין ית תשובה אמר לו השב אמר לו אם אמרת במעילה שעשה בה המאכיל כאוכל ואת המהנה כנהנה וצירף את המעילה לזמן מרובה ומש"כ חייב שתיים בשתי גופין או בשני תמחויין תאמר בנותר שאין בו אלא אחד מכל אלו ומש"ה אינו חייב אלא אחת וש"מ בהדיא שמפני שצירף את המעילה לזמן מרובה הם יותר חלוקות לאשרמעין דמדאחמיר בה רחמנא כולי האי דאע"ג דאכל פחות פחות מכשיעור מצטרף מחמרין בה נמי היכא דאכל שני שיעורין בהעלם אחד דליחייב שתיים בשני תחויין או בשני גופין".

ודברי רש"י צ"ב.

והנראה בביאור שיטת רש"י, דס"ל דיסוד מה שנלמד מה שבשבועה חייב על כל אחת ואחת הוא דממה דחלוקין לקרבנות מוכח דחשיבן כשתי שבועות נפרדות לגמרי אף היכא דאמר שבועה שלא אוכל מזו ומזו, דהיה אפשר לפרש דהוי שבועה אחת על "זו וזו", ומ"מ נתחדש מדרשה דקרא דמפרשינן לה דהויין ב' שבועות נפרדות. ומובן לפ"ז הא דפי' רש"י דשבועה שלא אוכל משתיהן בסוגיין פירושו דאמר מזו ומזו ולא פי' הדברים כפשטן דאמר שבועה שלא אוכל משניהם כלישנא דהש"ס, וכן דקדק הרמב"ן בדבריו, דבכה"ג שאמר שלא יאכל משניהם ודאי דאין שייך לפרשו דהויין ממש ב' שבועות. עכ"פ, לשיטת רש"י דיסוד הלימוד דשבועה הוא דהויין ב' שבועות, אילו לא היה מוכח מיני' ובי' מקונמות דליכא נפ"מ בזה, הוה שפיר ילפינן לה ממאי דאמרין גבי שבועה, דהא אינו דין מסויים בשבועה אלא לימוד דמפרשינן לדיבור דהויין ב' שבועות, וכמו כן הוה אמרין גבי נדרים, אלא דמוכח מהא דצירף את המעילה לזמן מרובה דאף דנחשיב להו לבי' קונמות מ"מ אינן חלוקין לקרבנותיהן. והראיה מהא דצירף את המעילה, דלא דיינינן על כל מעשה בנפרד, דא"כ, ודאי דהויין ב' מעשים, אלא דיינינן על סה"כ כמה נלקח מהקדש, דהך מעילה מדין גזל היא ותלוי הכל בממון שנטל, כדבבואר לקמן, וא"כ ה"ה לענין אכילת זו וזו עלי אף דהויין כב' קונמות רואים כל האכילה כאחת. והתוס' שכתבו דהוה סגי לן למימר דהדרשה דדרשינן מינה דחלוקין הן לקרבנותיהן אינה אלא לגבי שבועה וגבי קונמות דליתא לדרשה זו אינן חלוקין לאשמותיהן, היינו משום דס"ל להתוס' דיסוד הך לימוד דגבי שבועה אינו דהויין ב' שבועות נפרדות אלא דדין הוא בשבועה דחייב ב' קרבנות על ב' מעשי איסור בשבועה אחת, אשר זהו חומרא בשבועה ובלאו קרא לא אמרין לה גבי קונמות.

ובאשר לכושיית התוס' דהא דצירף את המעילה אינה אלא חומרא יתירה, עי' חידושי הרמב"ן דיסוד הקושי' הוא דכיון דאינו אלא מחומרא יתירה אדרבה, מהאי טעמא יש לומר דאמרין נמי דחלוקין לקרבנות מעילה, כאשר מוכח באמת ממתני' דמעילה אמרו לו אם אמרת במעילה (דגופין או תמחויין מחלקין) שעשה בה המאכיל כאוכל ואת המהנה כנהנה וצירף את המעילה לזמן מרובה וכו', הרי דמהוה חומרא דצירף את המעילה טעם למימר דאיכא חילוק קרבנות, ע"ש כל דברי הרמב"ן.

ואשר י"ל לכאורה בביאור דברי רש"י, וכן ראיתי שכתב בארוכה בספר באר יעקב למכילתין סי' כ"ו, דמאי דאיתא בכריתות דאיכא חילוק קרבנות במעילה, זהו דווקא במעילה בקדושת הגוף, אבל במעילה בקדושת דמים אין הדבר כן. ומהך הדברים, ע"פ דברי הנתיחה"מ בסי' כ"ח סק"ב דמאי דמבואר מדברי התוס' בכתובות דף ל' ע"ב דתשלומי קרן וחומש במעילה אינן תשלומי כפרה אלא משלם ממון שגזל, דחייב מעילה מדין גזל הוא, וכפשטות לישנא דהש"ס בב"ב פ"ח ע"ב קשה גזל הדיוס יותר מגזל הקדש, זהו דווקא במעילה דקדושת דמים, אבל מעילה דקדושת הגוף אינה מדין גזל אלא דין מסויים הוא במעילה בהקדש (וכתב בנתיחה"מ דהוא משום כפרה). ועי' תוס' רי"ד שבת כ"ה ע"א שכתב

דמעילה בקדוה"ג ליכא תשלומין כלל שאינו חייב לשלם למזבח חתיכת בשר קודש שאכל וכיון דליכא קרן ליכא חומש, דקרן וחומש היינו דווקא בקדושת דמים, והוא מיסוד הנ"ל. והתוס' בכריתות י"ג ע"ב כתבו דהנהנה מקדושת הגוף חייב אשם מעילה אע"ג דלא שוה מידי (כל שהוא נהנה עכ"פ פרוטה, עי' ערולי"ן שם), וזהו דווקא בקדושת הגוף ומטעם הנ"ל, אבל בקדושת דמים כיון דיסודו מדין גזל ודאי דבעינן שיהא שוה הדבר פרוטה דבלא"ה לא הוי גזל, ע"ש בערולי"ן. ועי' עוד תוס' זבחים מ"ה ע"א שכתבו התוס' דהא דפליגי אי קדשי עכו"ם אית בהו משום מעילה אינו אלא במעילה דקדושת הגוף, אבל במעילה דקדושת דמים פשיטא דאית בהו מעילה דהא גזל הוא.

אשר לפז"נ דשאני דין צירף את המעילה דגבי קדושת דמים מדין צירף את המעילה דגבי קדושת הגוף, דבקדושת דמים הא דמצטרף הוא מסברא, דכיון דיסודו מדין גזל הוא, פשיטא דכל כמה שמועל עוד מוסיף הוא לסכום שגזל ומצטרף כיון דתלוי במה שנלקח מהקדש, וכ"כ בחידושי רבנו הלוי על הרמב"ם פ"ח מהל' מעילה דהוי כגזל הדיוס שהכל ממון אחד. אכן הא דמהני צירוף במעילה דקדושת הגוף דין אחר הוא, דהא מעילה בקדושת הגוף לאו מדין גזל הוא אלא דין מסויים דמעילה, ואין הך דין צירוף נלמד מסברא אלא מגוה"כ דתמעול מעל במעילה דף י"ח ע"ב, וחומרא מיוחדת היא במעילה דמצטרף. ועפ"ז פשוט דמאי דמבואר דמעילה גופין מחלקין ותמחויין מחלקין, זהו דווקא במעילה דקדושת הגוף, דחומרא הוא דעל ידי דמחלקין מתחייב ב', אבל במעילה דקדושת דמים אשר יסודו מדין גזל, פשוט דאין גופין ותמחויין מחלקין כלל כיון דכל המעילה נמדדת בממון הקדש שנטל, ובה פשוט דהכל מעילה אחת היא.

והנה בקונמות אי אמרין דיש בהו מעילה, עי' שט"מ כתובות נ"ט בשם רש"י דקונם יוצא לחולין על ידי מעילה, דהוי כקדושת בדק הבית ולא כקדושת הגוף, וכפשטות לישנא דהש"ס ביבמות פ"ח ע"א קסבר יש מעילה בקונמות וקדושת דמים נחתא להן, וכתב שם רש"י דקדשי בדק הבית הן משאמר קונם דבר זה עלי, אשר לפ"ז לא יקשה לדעת רש"י מה שהקשו התוס' והרמב"ן, דאיברא ודאי משמש הא דצירף את המעילה לחומרא דנימא דאיכא חילוק קרבנות, אכן אין זה אלא במעילה דקדושת הגוף, והכא במעילה בקונמות הרי הוי מעילה דקדושת דמים אשר יסודו מדין גזל אשר בזה דין צירוף מסברא הוא דהכל גזילה אחת היא, ומבוארים דברי רש"י. אלא דכל יסוד זה דנתיחה"מ דחלוק ביסודו דין מעילה בקדושת דמים מדין מעילה בקדושת הגוף צ"ב לכאורה ממש"כ הרמב"ם פ"ה מהל' מעילה ה"ב, וז"ל: כל קדשי בדק הבית עם דברים שמועלין בהן מקדשי מזבח מצטרפין זה עם זה למעילה ואם נהנה בשווה פרוטה מכולן מעל, עכ"ל, ומקורו ממתני' פ"ד דמעילה דף ט"ו אשר דין זה מפורש שם, ואי נימא דמעילה דקדושת בדק הבית מדין גזל ואילו דין מעילה דקדושת הגוף לאו מדין גזל אלא דין מסויים דמעילה, האיך מצטרפין לפרוטה, וצ"ע.

ועי' ר"י מגאש בסוגיין שפי' באופן אחר, וז"ל בא"ד: ופריק ר' פנחס שאני שבועות מתוך שחלוקות לחטאות אין מצטרפות פירוש אף על פי ששניהם בשבועה אחת כלל ונעשו שתיים איסור אחד מ"מ כיון דגופים מחולקין הן חלוקין הן לחטאות שאם אכל כזית תאנים וחזר ואכל כזית וענבים בהעלם אחד מתחייב שתי חטאות דלא דמי לחלב וחלב דאילו חלב וחלב שם אחד וגוף אחד הוא ומשום הכי כי אכל כזית חלב וחזר ואכל כזית חלב אחר בהעלם אחד אינו חייב אלא חטאת אחת אבל תאנים וענבים אלו אע"פ ששם אחד הן שהרי שניהם בשבועה אחת כלל ונעשו שתייהן איסור אחד כיון דגופין מחולקין הן אם אכל כזית מזה וחזר ואכל כזית מזה בהעלם אחד מתחייב שתי חטאות כמו שמתחייב מי שאכל חלב ודם בהעלם אחד והוא דומיא לאוכל חמש חתיכות מחמשה זבחים

של נותר שהוא חייב חמש חטאות הואיל וגופין מחולקין הן כדמפרש ממוס' כריתות וכו' וכיון דחלוקין הן לחטאות משום הכי לא מצטרפי אבל שתי קונמות שאין שם חיוב חטאות כלל אלא מלקות בלבד הוא שמתחייב במזיד אין שם דרך לומר דחלוקין הן ולא מצטרפי שהרי לענין מזיד אפי' מי שאכל כזית תאנים וחזר ואכל מאותם תאנים עצמן שהוא שם אחד וגוף אחד מתחייב הוא מלקות על כל אכילה ואכילה וכיון שכן לגבי תאנים וענבים אין כאן דרך לומר דכיון דחלוקין לחטאות לא מצטרפי וכו', עכ"ל. הרי דפירש דאף דלא הוי אלא שבועה אחת מ"מ על ידי דהוי שמות מחולקין באכילת האיסור מתחייב שפיר ב' קרבנות, וכיון דנחלקו לקרבנות אמרינן דאף לענין מלקות אינן מצטרפין. ולדידי' מיירי כפשטות לישנא דהש"ס דאמר אכילת שתיהן על שבועה. ולכאורה נראה פשוט דלא שייכא הך פירושא אלא למה שפירש הר"י מגאש לעיל בטעמא דרבנן דאף דדעתו אכל שהוא, מ"מ כיון דיסוד מה שנעשה על ידי השבועה הוא שעשה הדבר כמו נבילה, שוב נאמר בזה שיעורא דכזית ואינו חייב בכל שהוא. אשר לפי שפיר פרש דכיון דחלוקין הן גופין דב' הני ככרות שאסר על עצמו, הוי אכילת כל אחת מהן כאכילת איסור בפני עצמה, דב' אכילות איסור אלו כלולין בשבועה האחת, משא"כ בנדר דליכא חטאת וליכא אלא מלקות בלבד, בזה לא נתחדש כלל דיתחלקו ב' הככרות לענין מעשה איסור אכילתן. אכן למה שנתבאר בדברי רש"י דיסוד חיוב הקרבן הוא עבור חילול דיבורו, ולא מצד דאמרינן דנעשה מה שאסר כנבילה, לא שייך כלל לפרש כדברי הר"י מגאש, דמה לנו דגופין מוחלקין הן, הרי מ"מ עכ"פ דלא חשיב אלא שבועה אחת אין מתחלל אלא דיבור אחד ושליטא דלא יתחייב על זה ב' חטאות, אשר ע"כ הוצרך רש"י לפרש דנתחלקו לב' שבועות מקרא דמאחת מאלה, והוכרח לפרש דמיירי שאמר אכילה מזו ומזו שבועה ולא אכילת שתיהן עלי, וכמשנתי לעיל.

והנה הקשו הראשונים על דברי הר"י מגאש ממתני' דלקמן בעי"ב דנשבע שלא יאכל ואכל פת חטים פת שעורים ופת כוסמין אינו חייב אלא אחת ולא אמרינן דגופין מחלקין, ועוד הקשו אמאי דכתב הר"י מגאש לחלק בין שבועה לנדר דבנדר ליכא קרבן דהרי למ"ד יש מעילה בקונמות שפיר איכא קרבן בקונמות, ור"מ ס"ל באמת הכי וא"כ צ"ב קושיית הש"ס לר"מ, ע"כ כל זה בחידושי הרמב"ן ובחידושי הרשב"א. והנראה בדעת הר"י מגאש, דשאני נידון דידן דאמר שבועה שלא אוכל משניהם ממתני' דלקמן, דלקמן הרי אמר שבועה שלא אוכל, דאסר כל אכילה עלי, והוי כל אוכל עליו כגוף אחד, דכיון דיסוד מה שאסר הוא "אוכל", הרי כל אוכל שוה בזה ואין השינוי שביניהם משנה כלל, משא"כ בני"ד דאמר "שניהם", אין זה תואר דבר האיסור אלא שאסר שני דברים עליו בלי שם משותף ביניהם, אשר בזה שפיר כתב הר"י מגאש דגופין מוחלקין הן, ודוק. ובמאי דהקשו על דבריו ממתני' יש מעילה בקונמות, נראה בכונת דבריו, דלמענין בדבריו מוכח דלא נאמרו דבריו דמחלקין אלא בחטאות ואין ד"ו שייך באשם מעילה כלל. ומהלך הדברים, דיסוד חיוב החטאת הוא עבור שגגת המזיד דשבועת שקר, אשר בזה שפיר אמרינן דכיון דגופין מחלקין לענין חטאות, ע"כ דלענין לאו דשבועת שקר הן מחלקין, וממילא הדין כן אף לענין מלקות דמזיד. לא כן באשם מעילות, הרי הוא חלוק מדין מזיד בנדר, דאין אשם מעילות בא עבור שגגת לאו דבל יחל, דאין על בל יחל שום חיוב אלא מלקות במזיד, ודין מעילה הנאמר בקונמות למ"ד יש מעילה בקונמות דין אחר הוא, כדמוכח ממאי דס"ל לכמה אחרונים, וכ"כ להדיא המאירי בנדרים, דלא נאמר דין מעילה אלא בלשון קונם או קרבן ולא בסתם לשון נדר אף דבל יחל שפיר איכא, אשר ממילא אין מאן דחלוקין לענין אשם פועל כלל שיחשב כחלוקין לענין מלקות דבל יחל, ודוק. ועי' רמב"ן ורשב"א מש"כ בביאור סוגיין.

והנה כתב הרמב"ם בפ"א מהל' נדרים ה"ו, וז"ל: אסר על עצמו אכילה מן התאנים ואכילה מן הענבים בין בנדר אחד בין בשני נדרים הרי אלו מצטרפין לכזית וכן כל כיוצא בזה, עכ"ל. והשיג הראב"ד, וז"ל: א"א הגמרא לא אמרה כן דהא אקשינן אי אמר אכילה מזו עלי קונם אכילה מזו עלי קונם זיל הכא ליכא אכילה וגו' וקונמות אמאי מצטרפי ואוקמוה דאמר אכילה משתיהן עלי קונם, עכ"ל. ובכס"מ כתב לבאר דעת הרמב"ם שסובר דאע"ג דמעיקרא אמרינן זיל הכא ליכא שיעורא וכו' כי אמר רב פנחס שאני שבועות הואיל וחלוקות לחטאות אין מצטרפות שמעינן דקונמות הואיל ואין חלוקות לחטאות מצטרפות אפילו באומר אכילה מזו עלי קונם אכילה מזו עלי קונם. וצ"ב לכאורה מה תלוי דין זה דצירוף ב' קונמות במאי דאמרינן דשאני שבועות הואילו וחלוקות לחטאות, וכבר נתקשה בדבריו באבי עזרי חלק חמישאה פ"א נדרים ה"ו, ע"ש.

ועפמשנתי בדברי רש"י י"ל דמדחידש רב פנחס הך חילוק בין שבועות לנדרים, הרי יסודו דאף דלענין נדרים חשיבי נמי ב' נדרים ככה"ג, מ"מ כיון דצירוף את המעילה חזינן דיסוד האיסור גבי נדר הוא כעין גול מהקדש, כמעילה דקדושת דמים, אשר בזה אף דחשבינן האומר אכילת שניהם עלי כב' נדרים מ"מ מצטרפין, דהא כל הגזל חדא מילתא היא, וא"כ י"ל דאף היכא דהוי ב' נדרים ממש הדבר כן דמצטרפין, רק בס"ד דהש"ס דלא הוה קאתינן עלה דשבועות מצד הא דחלוקות לחטאות, ולא הוה אמרינן דחשבינן להו ב' נדרים, הוה אמרינן דאין יסוד האיסור מצד המעילה שבה, כלומר, מצד גול ממון שבה, אלא מצד איסור עצמי דכל נדר, אשר בזה הוה פשיטא להו דאם אף הזכיר אכילה על כל אחת, דהויין ב' שבועות, ודאי דהויין ב' איסורין נפרדים ואינן מצטרפין. והראב"ד שהקשה, היינו משום דס"ל דאף לרבינא דחלוקות שבועות לחטאות אכתי חשיב שבועה אחת אלא דהוי דין מסויים דגופין מחלקין, אשר ליתא לדין זה בנדרים, ועי"ד הר"י מגאש הני"ל, אשר ממילא אף לדברי רבינא פשוט דהיכא דהזכיר שם אכילה על כל נדר בנפרד דהויין ב' נדרים פשוט דאין מצטרפין.

ועי' רדב"ז שם שפ"י דברי הרמב"ם באופן אחר, דלרבינא דהדין ממאי דהוה ס"ל דהיכא דהזכיר שם אכילה על כל אחד דאין מצטרפין, וצ"ב האיך תליא הך מילתא בדברי רבינא. ואולי יש לומר בביאור דבריו, דמתחילה כד לא הוה מחלקין בין קרבן למלקות הוה ס"ד דאף לענין קרבן נאמר הא דקונמות בכל שהוא, אשר מוכח מזה דאין זה מדין גזל, אלא איסור מסויים הוא דנאמר במעילה בקונמות דעל עבירת האיסור איכא קרבן, אשר לא בעינן לזה שיעור. ולפ"ז פשוט דהיכא דהוי ב' נדרים נפרדים אשר אמר בהו לשון אכילה לית בזה צירוף, דעבירת כל איסור נדר הוא מחייב בפני עצמו (ודלא כפירושו של רש"י בזה). אכן למאי דקאמר רבינא דלענין קרבן מיהא פשוט דבעינן שיעורא, שוב אמרינן דהוי יסוד איסור מעילה בקונמות כדן מעילה דקדושת דמים אשר הוא מדין גזל, אשר ממילא אף היכא דהויין ב' נדרים אכתי הוי הכל גזל אחד ושפיר איכא צירוף, וכמש"כ הרמב"ם. והראב"ד ע"כ דס"ל דאף לדברי רבינא אין זה אלא איסור מסויים כאילו הוי מעילה אבל לעולם לית בזה גזל, אשר על כן אף לדברי רבינא ליכא צירוף ב' קונמות, ועדיין צ"ע בזה. שו"ר שכתב כע"ז בבאר יעקב למכילתין סי' כ"ו, ע"ש. אכן לכאורה אין הדברים מדויקים בדברי הרדב"ז, שכתב בא"ד, וז"ל: אבל במסקנא אמר רבינא כי קאמר רב פפא לענין מלקות כי תניא ההיא לענין קרבן הילכך נקטינן דר"פ דאמר כל שהו ליש ליה בין בנדר אחד בין שני נדרים מצטרפין לענין מלקות והכא איירי לענין מלקות, עכ"ל, ומבואר מדבריו דדווקא לענין מלקות הוא דאמרינן דאיכא צירוף לכזית אפי' ב' נדרים, אבל לענין קרבן משמע דבכה"ג ליכא צירוף לפרוטה, ודלא כמש"כ, והדר צ"ב מה היא כונת

הרדב"ז. ולולא דבריו שפיר יש ליישב דברי הרמב"ם כ"ל.

או י"ל בדברי הרמב"ם דתליין דבריו בדברי רבינא, אבל מטעם אחר, ע"י דברי הנצי"ב במרומי שדה, חת"ס, ואבי עזרי הנ"ל, דקודם דברי רבינא הוא סבירא לן דאין מעילה בקונמות, (ולחכי לא היה קשיא לן בדברי חכמים כדמקשינן בדברי רבינא, ואי"כ לא הויין נדרים אלא איסור, והא לכאורה מצד חילול דיבור, אשר בזה פשוט דאם אך הויין ב' דיבורים ליכא צירוף בנייהו והויין ב' איסורין נפרדים. אכן לדברי רבינא ס"ל לחכמים דיש מעילה בקונמות, והכי קיימא לן, ושוב הוי מדין מעילה מצד הקדושה שבה, אשר בזה הא ק"ל דצירף את המעילה לזמן מרובה חייב, הרי דחשיב הכל למעשה אחד, ובה ליכא נפ"מ או הויין ב' דיבורים או דיבור אחד, אשר זה דפסק הרמב"ם דבכל מקרה מצטרף. וע"י מלי"מ פ"ד מהל' שבועות ה"א מש"כ בדברי הרמב"ם.

לד) רש"י ד"ה אין לה פדיון - להתירה לו שלא נאמר פדיון באיסורין. ואף דהוא מעל הגם דאינו אלא איסורין, ע"כ דיסוד האיסור לגבי הוא כאילו היה קודש אשר ממילא שייך בזה מעילה, אך פדיון אשר יסודו קנין לא שייך כיון דסו"ס ע"כ דלא חיייל כלום בגוף החפץ דהאי מותר לאחרים. ועוד נכתוב בזה בעזהשי"ת לקמן בע"ב אות ל"ב אות ה'.

כ"ב ע"ב

לה) תוד"ה וחכמים אומרים בין הוא בין חבירו לא מעל כו' - ות"י ר"ת דקונמות דאסר אכ"ע יש להן פדיון לר"מ כיון דדמיא להקדש וכו' - מבואר דס"ל לחלק בין קונם כללי לבין קונם פרטי, דדוקא בקונם כללי דדמיא להקדש הוא דאיכא פדיון. וממשי"כ "דדמיא להקדש" משמע לכאורה דלעולם אף בקונם כללי אינו נעשה הקדש, רק כיון דדומה הוא להקדש נאמר בו דין פדיון. וצ"ב לכאורה כיון דלא חיייל בה שום הקדש מה פדיון שייך בזה, דפדיון הוא לכאורה ביסודו קנין ממון, והכא כיון דלא הוי ממון הקדש האיד שייך בזה מושג דפדיון. (וע"י חידושי הרמב"ם שכתב ע"פ סוגי דנדרים ל"ה דקונם כללי, שאומר קונם ככר זה, חיייל ב"י הקדש גמור ועל כן שפיר יש בו פדיון.) גם צ"ב אף אך איכא פדיון בקונם כללי אף דליכא קדושה ממש מאי שנא דבקונם פרטי ליכא פדיון אף דאיכא מעילה, והחילוק טמון במאי דכתבו דקונם כללי דימא להקדש אך צ"ב מהו ביאור וגדר דבר זה.

והנה מצינו ב' סוגי פדיון, פדיון דקדשי בדק הבית אשר יסודן מאי דהויין ממון הקדש, ודין פדיון דידהו הוא כעין קנין ממון שנותן להקדש ממון אחר במקום ממון זה, ועוד איכא פדיון דקדשי מזבח, אשר לא שייך בזה קנין ממון כיון דאין ביסודן ממון דהקדש, וכראייתו הידועה של הגר"ח בזה "דמעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן", ואין דין פדיון אלא מדין מפקיע קדושה, דהפדיון מפקיע חלות הדין שבהן. ועפ"י אפשר ד"ל גבי מעילה בקונמות, דאף דלא נחתי בהו אלא כמין קדושת דמים, וכלישנא דהש"ס שם בסוגי דיבמות פ"ח וברש"י שם, מ"מ יסוד דין פדיון דקדשי בדק הבית לא שייך ב"י, וכנ"ל, דהא אף בקונם כללי לדעת התוס' אינו באמת ממון הקדש, אלא דין פדיון דאית ב"י הוא כעין דין פדיון דקדשי מזבח, דהיינו הפקעת הקדושה, דכמו דבקדשי מזבח נאמר דין פדיון דהפקעת הקדושה, כך במעילה בקונמות אף דבאמת אינו הקדש, מ"מ כיון דעשה איסור כעין הקדש שייך ב"י דין פדיון דהפקעת איסור הקדושה. וזה לא שייך אלא בקונם כללי, דחיייל איסור בהחפצא, דהא איסור לכו"ע, אבל בקונם פרטי דאינו איסור אלא לו לא שייך דין פדיון, ועדיין צ"ע בזה.

ואפשר לבאר באופן אחר, דאי יש מעילה בקונמות חיייל באמת כמין קדושה אף שאינו הקדש ממש, דמ"מ הוי סוג של קדושה, אשר מפאת זה הוא דאית ב"י מעילה ומצד זה הוא דבקונם כללי שייך פדיון.

והחילוק שבין קונם כללי לבין קונם פרטי, ע"י ר"ן נדרים דל"ה ע"א ד"ה חבירו לא מעל לפיכך אין לו פדיון שכתב, וז"ל: דכיון דחבירו לא מעל לא אלים כהקדש למפתס פדיונה, עכ"ל. וכ"כ גם הרא"ש, ע"ש. ומשמע לכאורה מדבריהם דשפיר חיייל נמי קדושה על כל פנים כלפי עצמו גם בקונם פרטי, רק דקדושה זו מאחר דאינה אלא כלפיו ולא כלפי שאר העולם לא אלימא למתפס פדיונה. וכך יש לומר בדברי התוס', דמש"כ דבקונם כללי דמיא להקדש ולכך יש לו פדיון ר"ל דכיון דקדוש הוא לכל שפיר אלים קדושתה כמוהקדש מש ושפיר תופסת פדיונה.

אכן מדברי רש"י הנ"ל אות ל"ד מבואר שפירש באופן אחר, דמאי דליכא פדיון בקונם פרטי הוא משום דאין פדיון באיסורין, והוא דלא כדברי הר"ן, ומשמע מדבריו דבקונם פרטי באמת ליכא מושג דקדושה כלל ואינו אלא איסור, ואין פדיון באיסורין. ואף דאיכא מעילה, מ"מ ליכא אלא איסור, ע"י מה שכתבנו בדעת רש"י לכלאות ל"ד. והדברים מבוארים יותר בר"י מגאש בסוגיין, ע"ש שכתב, וז"ל: לפיכך יש לה פדיון כמו שיש פדיון לכל ההקדשות דבדק הבית ואם אמר ככר זו עלי הקדש שנמצא שלא אסרה אלא על עצמו בלבד דהוי"ל כמו שאמר דבר זה קונם עלי אכלה הוא מעל וחברו לא מעל שהאר לא אסר אלא על עצמו בלבד לפיכך אין לה פדיון לפי שהפדיון אינו אלא בדבר שהוא גופו הקדש אבל בדבר שאין גופו הקדש אלא שהוא אוסר על אדם אחד כהקדש הו"ל הו"ל איסור בעלמא על אותו אדם והאיסור אין לו פדיון וכו', עכ"ל. וכ"ה גם במאירי, ע"ש שכתב "שאיין פדיון אלא בדבר שגופו קדוש אבל דבר שאין גופו קדוש אלא שהוא מוקדש לאדם אחד לבד אין זה אלא איסור בעלמא על אותו אדם ואין פדיון באיסורין". ולדידהו הנפ"מ בין קונם כללי לבין קונם פרטי הוא במה שבקונם כללי שאסור לכל חיייל כמין הקדש אשר ממילא שייך בו פדיון כפדיון דבדק הבית, משא"כ בקונם פרטי דמאחר דאינו אסור אלא לו ע"כ דליכא קדושה אלא דאיכא איסורא לו כאילו היה הקדש, בזה כיון דלא הוי אלא איסורא בעלמא לא שייך בו פדיון. וגם על דרך זה יש לבאר לשיטת התוס' החילוק בין קונם כללי ובין קונם פרטי.³⁷

ובדברי רש"י יש לכאורה מקום עיון, שפירש בסוגי הנ"ל דיבמות דמייירי שאמר קונם דבר זה עלי, הרי דמייירי התם לדידי' בקונם פרטי, ואיתא עלה בגמ' דיש לו פדיון, אשר הוא דלא כדברי התוס', ולדידי' יקשה קושיית התוס' מהמבואר בסוגיין דליכא דין פדיון עכ"פ בקונם פרטי, וצ"ע. וכן צ"ב לדבריו מה פדיון שייך בקונם פרטי. ועכצ"ל לדידי' דכל דין מעילה הוא משום דבקונמות אמרינן דהוי כאילו היה הקדש ומעיקר יסוד איסור הקונם נאמר בו דין מעילה ופדיון כאילו היה הקדש בה"ב, וצ"ע בזה.

וע"י רש"י כתובות נ"ט ע"ב ד"ה דקדושת הגוף ניהו, דכיון דאינו אסור אלא על אדם אחד אין בו פדיון, והוא לכאורה דלא כמבואר מדבריו ביבמות, וצ"ע.

וע"י שט"מ שם בכתובות שהביא דברי רש"י במהדו"ק דלמאן דס"ל דיש מעילה בקונמות כיון דאית בהו מעילה נפקו לחולין (והר"ן בנדרים דל"ה נסתפק בזה) ולכך לא הוו כקדושת הגוף להפקיע שעבוד, אבל למ"ד אין מעילה בקונמות שפיר הוי כקדושת הגוף אשר לפ"ז י"ל דסוגי דיבמות אזלא דיש מעילה בקונמות, וסוגי דכתובות אזלא דאין מעילה בקונמות. אלא דעדיין יקשה מדברי רש"י בסוגיין,

³⁷ ולרבינו אברהם מן ההר וכן בשט"מ נדרים סם מצוהרת ליעה אחרת צמאי דקונם פרטי לא מהני פדיון, וז"ל השט"מ בשם ר"ן: או נוכל לפרש דמאן הכי הוא אינו יכול לפדותה דאפילו לאחר פדיונה מעל אפילו לאחר פדיונה, עכ"ל. ולידיעה זו שפיר שייך צעלם פדיון מולד הקדושה שחל גם בקונם פרטי, רק דצפועל לא מהני מאסו לשוץ תחול הקונם כיון שאמר עלי ומיולא ימעל.

וצ"ב. ומדברי רש"י בכתובות נמצאו למדים לפ"ז דאי אין מעילה בקונמות הו"ל כקדושת הגוף ולא הוי אלא איסור (והוא כעין מה שמבואר מדבריו בסוגיין אי יש מעילה בקונמות).

לו) אמר רבא שבועה שלא אוכל ואכל עפר פטור בעי רבא שבועה שלא אוכל עפר וכו' - המשך דברי רבא, דכיון דבשבועה שלא אוכל ואכל עפר פטור, דהיינו משום דעפר לאו בר אכילה הוא אשר משו"ה לא חשיב עבירה על השבועה, איכא למיבעיא אי בשבועה שלא אוכל עפר בעינן דווקא כזית או שמא כיון דלאו בר אכילה אין דעתו אכזית או שלא נאמר בו דין שיעור כזית. אכן ע"י בר"י מגאש דגירסא אחרת לו בזה, דגרס אמר רבא שבועה שאוכל ואכל עפר פטור, כלומר, דיצא ידי אכילה. (ועי' כס"מ פ"ה מהל' שבועות ה"ה דכן גרס גם הרמב"ם). ועי' חידושי הריטב"א שביאר דבריו, דה"ט דפטור משום דבשבועה שאוכל דבעי לחיובי נפשי בכל מידי בעי למיפטר נפשי. והוסיף הריטב"א דה"ה דפטור נפשי אפי' בכל דהו עפר, והיינו דקא מיבעיא לן עלה שבועה שלא אוכל עפר בכמה דיינינן ליה, האם אמרינן דכיון דנחית לעפרא אפי' לכל דהו נחית, כמו בשבועה שאוכל, או שמא אמרינן דבאיסורא אפי' כי פריש עפר לא אסר נפשי אלא בכזית. אכן הר"י מגאש עצמו לא הזכיר דבר זה דכד אמר שבועה שאוכל נחת נמי לכל דהו עפר, רק כתב לקמן דף כ"ד דאע"ג דעפר לאו בר אכילה הוא כשנשבע סתם ואמר שבועה שאוכל אכילת עפר עולה לו באכילה ונפטר מאותה שבועה, ע"ש. ויש לעיין לכאורה בדבריו, אמאי קא מיבעיא ליה לרבא דווקא בשבועה שלא אוכל עפר אי בעינן כזית או לא, ולא מיבעיא ליה בשבועה שאוכל ואכל עפר דיצא ידי שבועתו, אי היינו דווקא באכילת כזית או דסיגי בכל שהוא. ולכאורה צ"ל, דבשבועה שאוכל שלא הזכיר עפר, ודאי דלקיום שבועתו בעינן שיעור אכילה, ואף דנימא דדעתו לצאת ידי שבועתו אפילו על ידי אכילת עפר, אכילת כזית מיהא בעי. ורק גבי שבועה שלא אוכל עפר הוא דמיבעיא ליה, דכיון דהזכיר עפר שאינו בר אכילה, בזה יתכן דכוננו לאסור אפי' כל שהוא. ולפ"ז היה נראה לכאורה דה"ה דהוה מצי למיבעי באמר שבועה שאוכל עפר מהו שיעור אכילה דבעינן לקיום שבועתו, (והאמת דכן יוצא לכאורה גם לדברי שאר הראשונים), וצ"ב אמאי העמידו השאלה דווקא על שבועה שלא אוכל. ונראה בזה, דהנה מבואר להדיא במתני' דשבועה שלא אוכל ואכל דברים שאינם ראויים פטור, וכן פסק הרמב"ם פ"ה שבועות ה"ה, וצ"ב לכאורה מ"ש דגבי שבועה שאוכל שפיר הוי קיום שבועתו על ידי אכילת עפר. וכתב הר"ן בחידושיו בסוגיין בבאורא דמילתא דמי שנשבע שלא יאכל מסתמא אין דעתו אלא על אוכלים הראויים, דעל אוכלים שאינם ראויים אינו צריך לישבע כיון דבכל מקרה לא יאכלם כיון דאינן ראויין, אבל בנשבע שיאכל מסתמא מסיק אדעתיה דבכל מה שירצה לאכול תתקיים שבועתו. אשר לפ"ז יש להוסיף בדברי הר"י מגאש דכיון דאף בלא הזכיר עפר היה מקיים שבועתו שיאכל על ידי אכילת עפר, היכא דפירש להדיא שבועה שאוכל עפר מלמד ייתור זה דכוננו אף בפחות מכזית, משא"כ בשבועה שלא יאכל דאילו לא היה מזכיר להדיא דלא יאכל עפר לא היה אכילת עפר מהוה עבירת השבועה. ועי' עוד בדברי הר"י מגאש באת ל"ז.

לז) בעי רבא שבועה שלא אוכל עפר בכמה וכו' - מפשטות לישנא דהש"ס משמע דיסוד איבעיא דרבא הוא בדעת הנשבע אי דעתו אכזית כבכל אכילה או שמא דעתו בכל שהוא כיון דאין עפר בר אכילה כלל. אכן יעויין ברמב"ם פ"ה מהל' שבועות ה"ח שכתב בא"ד, וז"ל: שבועה שלא אוכל עפר וכיוצא בו מדברים שאינן ראויין לאכילה אם אוכל כזית חייב אכל פחות מכזית הרי זה ספק שמא יתחייב בכל שהוא מפני שאין זה דרכו לאכילה כדי להצריכו שיעור, עכ"ל. וממה שכתב "שאין זה דרכו לאכילה להצריכו שיעור" משמע דאין הנידון בדעת הנשבע אלא בעצם הדין, דכיון דאינו ראוי לאכילה אפשר

דלא חייל עלה דין שיעור אכילה, דאין זה בעצם איסור "אכילה". וכן מבואר להדיא בדברי המאירי בסוגיין, ע"ש שכתב, וז"ל: אמר שבועה שלא אוכל עפר ואכל ממנו כזית חייב אבל אם אוכל ממנה פחות מכזית הדבר בספק שמא אין אכילה בפחות מכזית או שמא הואיל ואינו ראוי לאכילה אין לאכילתה שיעור, עכ"ל. ולדבריהם לא אתי שפיר לישנא דהש"ס "דעתיה אכזית", דהא אין יסוד השאלה בדעתו, ואפשר דלא גרסי ליה.

ושיטתם מתבארת היטב ע"פ מה שנתבאר לעיל בדעת הר"י מגאש והמאירי דטעמא דרבנן דס"ל דשיעור איסור אכילה דשבועה בכזית הוא משום דאף אי דעתו אפחות מכזית, מ"מ כיון שעשה איסור אכילה הרי זה כמו נבלה אשר איסורו מוגדר ע"י גדר איסור אכילה שבתורה דהוא בכזית, אשר לפ"ז שפיר מיבעיא ליה לרבא אי אף בעפר חייל איסור "אכילה" לענין זה.

אכן ע"י בר"י מגאש בסוגיין שפירש איבעיא דרבא כפשוטו, דמיבעיא לן מה דעתו של הנשבע, ודבריו לכאורה צ"ב דהא לדידי' אם אף חייל איסור אכילה הרי הוא כנבילה וע"כ דשיעורו בכזית אף דדעת הנשבע אכל שהוא. וצ"ל דמאי דמיבעיא ליה לרבא לפום דברי הרמב"ם והמאירי פשיטא ליה לפום דברי הר"י מגאש, דכיון דאין עפר בר אכילה ודאי דלא נאמר באכילתה שיעור אכילה דכזית, ולא מיבעיא ליה אלא שמא כיון דבעלמא נאמר שיעור אכילה דכזית, אף בזה דעתו אכזית.

ובאיבעיא דרבא שבועה שלא אוכל חרצן בכמה, היה אפשר לפרש ע"פ דרך הרמב"ם והמאירי דשוב מיבעיא לן כעין איבעיא ראשונה, ז"א, את"ל דגבי עפר לא נאמרו גרדי אכילה כיון דלא חזי לאכילה, חרצן מהו, האם חשיב ראוי לאכילה כיון דסו"ס מתאכל ע"י תערובת, או לא. (ולקמן בעזהשי"ת נבאר דעת הרמב"ם שבאמת פירש כן.) אכן ע"י במאירי שפירש איבעיא זו דהיא בדעתו של אדם, ולדבריו צ"ל דאת"ל דגבי עפר לא נאמרו גרדי אכילה, כמו כן לגבי חרצן לא נאמרו כיון דסו"ס אינו נאכל על ידי עצמו, וכל יסוד האיבעיא אינו אלא בדעתו של אדם, כלומר, דנהי דמצד גוף חלות האיסור לא בעינן ב"י כזית, מ"מ כיון דעכ"פ נאכל על ידי תערובת שמא דעתו של אדם אכזית.³⁸

לח) נזיר שאמר שבועה שלא אוכל חרצן - להני שיטות דס"ל דמאי דבעינן כזית לרבנן הוא משום דכן הוא שיעור אכילה בתורה ואינה שאלה בדעת הנשבע, צ"ב לכאורה מהו הצד לומר בנזיר שאמר שבועה שלא אוכל חרצן דיאסר בפחות מכזית, הרי אין אכילה בתורה פחות מכזית. וצ"ל לכאורה דשאלת הגמ' היא דכיון דמוכח דדעתו אפחות מכזית, דהא בלאו הכי אסור בכזית, הוי כמפרש דמהני אפי' לרבנן.

לט) תוד"ה אהתירא קמשתבע - אינן לרי' יוחנן נפרש אהתירא קמשתבע כגון ליהנות שלא כדרך הנאתו וכו' - מבואר מדבריהם דמסקי דאף אחצי שיעור מושבע ועומד ולא חייל עלי' שבועה, וכן דעת הרמב"ן בסוגיין שכתב דע"כ דבעיא זו כ"ל דחצי שיעור מותר מן התורה. אכן ע"י חידושי הריטב"א שמסיק דכיון דלית בחצי שיעור מלקות ולא קרבן ולא כרת לא חשיב ליה מושבע ועומד מהר סיני לענין זה, וחייל עלי' איסור שבועה כאיסור חמור שהוא חל על איסור קל, ואפילו מאן דלא מודה בעלמא מודה הכא. ונראה ביסוד שאלה זו אי חיילא שבועה אחצי שיעור, דדברי התוס' ב"אי נמי" מובנים היטב ע"פ דבריהם ביומא, הארכנו בזה לעיל אות ל"ב, דיסוד איסורא דחצי שיעור נלמד מדרשה דכל חלב, ע"ש שכתבנו בדבריהם דמכל חלב נתרבה שהוא בכלל איסורא דחלב. אשר לפ"ז דס"ל הכא דליכא למימר

³⁸ ולפי הני שיטות דה"י מגאש והמאירי יולא דבאכול גמור חוץ ממנה דבעינן כזית משום דכן הוא איסור אכילה בתורה, גם בעינן כזית משום דכן הוא לעתו של אדם, דהא עד כאן לא מיבעיא לן אלא באכול שאינו נאכל כמות שהוא.

דחשיב איסור קל, דנהי דהיכי דלא הוי אלא חצי שיעור ליכא מלקות ולא קרבן, מ"מ עצם יסוד האיסור הרי הוא איסור חלב אשר עליו ודאי דמושב ועומד מהר סיני, וכן נימא דס"ל להרמב"ן. אכן הריטב"א לשיטתו הרי כתב ביומא דיסוד איסורא דחצי שיעור הוא מסברא דחזי לאיצטרופי, ע"י מה שהארכנו בזה לעיל, ולדידי' נמצא דאיסורא דחצי שיעור איסור מסויים הוא בפני עצמו, אשר בזה שפיר מסתבר כמש"כ הריטב"א דכיון דלית ב"י לא מלקות ולא קרבן חשיבא חץ איסורא דחצי שיעור כאיסור קל ושפיר חיילא עלי' שבועה. והנה הרמב"ם בפ"ה מהל' שבועות ה"ט כתב כמסקנת סוגיין דבגזיר שנסבע שלא יאכל חרצן אין שבועתו שבועה כיון דאין דעתו אלא אכזית ומושב עליו מהר סיני, הרי דס"ל דאילו היה דעתו אחצי זית שפיר היה חייב משום שבועה אף דפסק כר' יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה, והוא בפשטות כדברי הריטב"א, וכ"כ הרמב"ם להדיא שם ה"ז, וז"ל: שבועה שלא אוכל כל שהוא מנבלות וטרפות ואכל פחות מכזית חייב בשבועה שהרי אינו מושבע על חצי שיעור מהר סיני, עכ"ל. וזה מתאים עם מה שכתבנו לעיל ל"ב דס"ל להרמב"ם דאיסורא דחצי שיעור איסור בפני עצמו הוא מחמת סברא דחזי לאיצטרופי.

מ) וטעמא דפריש הא לא פריש דעת'י אכזית שמע מינה אלא תפשוט דבעי רבא שבועה שלא אוכל עפר בכמה וכו' - נחלקו הראשונים במסקנת סוגיין להלכה, ע"י חידושי הרמב"ן שכתב דמאי דהוכיחו מנבלות וטרפות אינו אלא דלא אמרינן דכיון דמושב על זית דעתו בשבועתו על פחות מכזית אלא דעתו אכזית, אכן אכתי איכא למיבעי דכיון דאין חרצן ראוי לאכילה בפני עצמו שיעורו במשהו כדאיבעיא ל' לעיל בכל אדם, דלא שאני בזה נזיר מכל אדם, והיינו דאמרו תפשוט דבעי רבא שבועה שלא אוכל עפר, ומאי דאמרו תפשוט בעיא דעפר ולא בעיא דחרצן, משום שהוא עיקר, כלומר, דבעיא דחרצן היא באת"ל דעפר, ואי מוכח דשיעור עפר בכזית ודאי דשיעור חרצן בכזית. ולדידי' נמצא דלהלכה בין גבי כל אדם בין גבי נזיר ספק הוא אי שיעורו בכזית או בפחות מכזית³⁹, וגם איבעיא דרבא לא איפשיטא, מדאמרו תפשוט וכו' ודחאוה.

אכן ע"י בחידושי הריטב"א בסוגיין דדווקא איבעיא דעפר הוא דלא איפשיטא, אבל איבעיא דישאלא בחרצן שפיר איפשיטא, דהוא בכלל בעיא דרבא אשי גבי נזיר. ואף דלא נפשט אלא דלא אמרינן חץ סברא דכיון דאסור בכזית דעתו אפחות מכזית, דהא יותר מזה ליכא להוכיח מנבלות וטרפות, מ"מ כיון דנאמרה איבעיא דנזיר באת"ל מישאלא דשיעורו בכזית, שפיר נפשט מזה דשיעורו בכזית. וע"י ספר ההשלמה בסוגיין.

והרמב"ם כתב בפ"ה מהל' שבועות ה"ח-ט, וז"ל: שבועה שלא אוכל עפר וכיוצא בו מדברים שאין ראויין לאכילה אם אכל כזית חייב אכל פחות מכזית הרי זה ספק שמא יתחייב בכל שהוא מפני שאין זה דרכו לאכילה כדי להצריכו שיעור וכן הנשבע שלא לאכול חרצן ואכל ממנו פחות מכזית הרי זה ספק היה הנשבע נזיר שהוא אסור בחרצן בכזית ואכל פחות מכזית אינו חייב בשבועת ביטוי שאין דעתו בשבועתו אלא על כזית שהוא מושבע עליו ואין שבועה חלה עליו וכו', עכ"ל. הרי דפסק דבגזיר בחרצן ודאי דשיעורו בכזית, ואילו בישראל הוי איבעיא דלא איפשיטא. וכבר תמה עליו בחידושי הר"ן דודאי דלא שאני נזיר משאר אינשי, ואי איכא בשאר אינשי צד לומר דחייב בכל שהוא ה"ה בנזיר. ע"י כס"מ מש"כ בביאור דברי הרמב"ם, וע"י שו"ת מהרי"ק שורש קס"ה מש"כ בזה.

ונראה בביאור דברי הרמב"ם ע"פ הא דיש לדקדק בדבריו, דבאיבעיא דעפר כתב דספק הוא שמא יתחייב בכל שהוא מפני שאין זה דרכו לאכילה כדאי להצריכו שיעור, דמשמע להדיא דאין עיקר האיבעיא בדעתו אלא ביסוד הדברים אי נאמר בזה דין שיעור כזית, וכמו שהבאנו ד"ז לעיל. וע"ז כתב "וכן הנשבע שלא לאכול חרצן וכו' ", אשר משמעותו להדיא דאף שאלת דישאל שנסבע שלא יאכל חרצן מתפרשת כן. ואילו במאי דפשיטא ל' דנזיר שנסבע שלא יאכל חרצן לא חלה שבועתו אפחות מכשיעור כתב דהיינו משום דאין דעתו בשבועתו אלא על כזית וכו', הרי דבגזיר היה יסוד השאלה בדעתו. (והוא באמת כלישנא דהש"ס דמשמע להדיא דהוי שאלה בדעת, ואף בישראל משמע דהוי שאלה בדעת, וכבר הערנו בזה לעיל.) והנה יסוד השאלה בדינא אי נאמר בדברים שאינם ראויים לאכילה שיעור כזית הוא דבכל מה שחשבה תורה לאכילה נאמר שיעור כזית, ודברים שאינן ראויין לאכילה שמא לא חשבה תורה לאכילתן אכילה, אשר ממילא לא נאמר בהו שיעורא דכזית. והנה גבי נזיר דכתבה תורה להדיא מחרצנים ועד זג ע"כ דאחשבי' רחמנא לאכילת חרצן לאכילה, אשר ממילא גבי נזיר ליכא למידן אלא שמא דעתו אפחות מכשיעור וחשיב כאילו פירש דלא יאכל כל שהוא, וזהו הוא דמסקינן דלא אמרינן הכי, אלא לעולם דעתו אכזית, כלומר, דעתו אמה שאסרה תורה. וכל זה גבי נזיר, אכל בישראל מיבעיא לן שמא לא נחשבה אכילת חרצן כאכילה שיהא נאמר בה שיעורא דכזית, ושוב אף בדיני התורה אין שיעורו בכזית ויתכן דחייב אכל שהוא, וזה שפיר הוי איבעיא דלא איפשיטא, אבל גבי נזיר לא שייך דבר זה כלל, וכמשנ"ת, ולא אתינן עלה אלא מפאת דעתו, אשר בזה שפיר מוכחנן דדעתו אכזית, ומבוארים דברי הרמב"ם, ודוק. שו"ר שכ"כ בתורת חיים בביאור דברי הרמב"ם.

מא) שבועה שלא אוכל ואכל אוכלין שאינן ראויין לאכילה וכו' פטור - ע"י רש"י לעיל במאי דאמר רבא שבועה שלא אוכל ואכל עפר פטור שהקשה מה חידש רבא, הרי משנה מפורשת היא דאם אכל אוכלין שאינן ראויין לאכילה פטור, ותי', דמשמע בשבת דף קי"ב ע"ב דאיכא דאכלי עפר, קמ"ל רבא דאפ"ה פטור. אכן כבר עמד בזה חד מקמאי, הרי הוא ספר ההשלמה, ע"ש שכתב, וז"ל: אמר רבא שבועה שאוכל ואכל עפר פטור ואע"פ דשבועה שלא אוכל ואכל אוכלין שאינם ראויים פטור אלמא לא מיקרי אכילה שאני מפטור נפשי משבועת מלקות ור"ש ז"ל גריס אמר רבא שבועה שלא אוכל ואכל עפר פטור ומתני' דקתני אכל אוכלין שאין ראויין לאכילה פטור דילמא נבלות וכיוצא בהם שאין רשאי לאכלם אבל בעפר שרשאי לאכלו אימא אכילה היא קמ"ל ואע"ג דאמרינן לקמן נבלה בת אכילה היא ואריא הוא דרביע עלה דאלמא נבלה בת אכילה היא טפי מעפר זיל הכא ומדחי ל' זיל הכא ומדחי ל', עכ"ל. והנה ממאי דאיתא בהמשך המשנה שבועה שלא אוכל ואכל נבלות וטרפות וכו' חייב לא יקשה על מה שכתב דס"ד דמאי דאיתא במתני' דבאוכל אוכלין שאינן ראויין פטור, דהא מפרשינן לקמן דף כ"ג דמיירי חץ בבא במפרש. אכן דבריו לכאורה צ"ב מסיפא דמתני', קונם אשתי נהנית לי אם אכלתי היום והוא אכל נבלות וטרפות שקצים ורמשים הרי אשתו אסורה, הרי דאכילת נבלות וטרפות חשיבא שפיר אכילה, והאיך ס"ד דמאי דאיתא במתני' דאכל אוכלין שאינן ראויין פטור מיירי נבלות וטרפות. ולכאורה צ"ל דמאי דס"ד דאכל אוכלין שאינן ראויין פטור, היינו משום דכיון דהתורה אסרה נבלות וטרפות אמרינן דכד נשבע שלא יאכל אין כונתו בשבועה לאסור מה שאסרה כבר התורה, אבל בקונם אשתי נהנית לי אם אכלתי דאין האכילה בכלל עצם הנדר אלא הוא חלק התנאי, בזה שפיר יתכן דאמרינן דדעתו בלשון בני אדם אף אנבלות וטרפות, ומה עוד דכיון דמוכח דעתו לאסור על אשתו בקונם מסתבר דאף אכילת נבלות וטרפות בכלל, ועדיין צ"ע בזה.

³⁹ חלף להרמב"ן לשיטתו כתב למאי דבגזיר הוה חיילא שבועה אפחות מכזית זכו דווקא לר"ל, אבל לר' יוחנן דחזי שיעור אסור מן התורה לא חיילא אפי' אפחות מכשיעור, ונמצא לדלוד' ליכא נפ"מ כלל בהך איבעיא גבי נזיר.

מב) תוד"ה איבעית אימא קרא כו' - דיש דברים שאין הסברא פשוטה כל כך וצריך הפסוק להשמיענו הסברא - מבואר מדבריהם דיתכן לומר דהפסוק משמיענו הסברא, והא דסוי"ס בעינן לסברא ולא סגי בקרא גופי, פשוט לכאורה דהוא משום דבנדריים אזלינן בתר לשון בני אדם, ולזה הוא דבעינן לסברא דמדחזינן דבתורה שתיה בכלל אכילה סברא היא דכן הוא כונת הנשבע. אכן יעויין בחידושי הריטב"א בסוגיין שהקשה כקושיית התוס' ותירץ באופן אחר, דבאמת הסברא סברא היא, והא דבעינן לקרא הוא להיכא דנשבע שלא יאכל כלשון התורה, דלזה שפיר בעינן למידע דבתורה היא שתיה בכלל אכילה. ונראה מדבריו דאין בפסוק שום גילוי לסברא מהו דעתו של אדם, וע"כ דהא דבעינן לקרא הוא לכה"ג שנשבע כלשון התורה, וצ"ב מהו יסוד פלוגתת התוס' והריטב"א בזה.

כתב הרמב"ם בפ"ד מה' שבועות ה"ג, וז"ל: מי שנשבע שלא יאכל היום ושתה חייב ששתייה בכלל אכילה לפיכך אם אכל ושתה אינו חייב אלא מלקות אחת אם היה מזיד או חטאת אחת אם היה שוגג, עכ"ל. ודבריו לכאורה צ"ב, כאשר העירו כבר נושאי כליו, (עי' לח"מ) דמשמע ממש"כ "לפיכך" דהא דשתיה בכלל אכילה הוא סיבה שלא ליחייב שתיים באכל ושתה, ואילו מסוגיין דדף כ"ג ע"א משמע להדיא להיפך, דאילו הוה אמרינן דשתיה לאו בכלל אכילה פשיטא דלא היה חייב אלא אחת מכיון דאין שתיה נאסרת בכלל שבועתו, דהרי אינה בכלל אכילה. ובה"ד שם כתב הרמב"ם, וז"ל: נשבע שלא ישתה היום הרי זה מותר לאכול שאין אכילה בכלל שתייה וכמה ישתה ויהא חייב יראה לי שאינו חייב עד שישתה רביעית כשאר איסורין, עכ"ל. ומדקדוק לשונו משמע דלא הוי ד"ז חידושי דשיעורו ברביעית אלא בדין זה שאמר שבועה שלא אשתה, אבל בהלכה הקודמת משמע דליתא להך "יראה לי", ויש לעיין מה הכונה בזה, אי בדין הקודם פשיטא דשיעורו ברביעית ולא הוי חידוש כלל, או שמא התם באמת אין השיעור רביעית אלא שיעורו בכזית, ומאי נפ"מ איכא בין הדין הקודם לבין דין זה, וצ"ב.

והנה הא דשתיה בכלל אכילה יש לפרשו בשני אופנים, דיש לומר דפירוש אכילה אינו אכילה גרידא אלא פירוש אכילה כדוגמת consumption, אשר פשיטא דזה כולל גם שתיה. וראיתי בערך השלחן שיצא לאור לא מזמן שכתב דמצינו דלשון אכילה אין הכונה מעשה אכילה דווקא, כדאיתא בפרשת פנחס לגבי עדת קרח, ותאכל אותם, אשר הוא כנ"ל. או יש לפרש הך דשתיה בכלל אכילה באופן אחר, דבאמת פירושא דאכילה הוא אכילה ממש, אלא דבכל מקום שכתבה התורה אכילה (או שאוסר בלשון אכילה) הכונה ג"ג לשתיה, אך אין עצם פירוש המילה דאכילה כולל שתיה.

והנה במאי דכתבו התוס' דהפסוק משמיענו הסברא, ע"כ דפירושו הוא דמדחזינן דבתורה היא שתיה בכלל אכילה, כמו כן בלשון בני אדם, דכונתן בזה כדעת התורה, והוא ע"ד מש"כ התוס' לעיל לדעת רבנן דדעתו אסתם אכילה שבתורה ולהכי שיעורו בכזית. והנה בריש דף כ"ג ע"א כתבו התוס' גבי לישנא דתירוש, דאף דבלשון התורה הוי יין, מ"מ בלשון בני אדם הוי מיני מתיקה ולא יין, ובנדריים (ושבועות) הלך אחר לשון בני אדם. הא קמן דלא תמיד אומרים דדעתו כדעת התורה, אלא לעמים דעתו כמו דמדבריהם בני אדם אף דלא הוי כלשון התורה. ויש לתת טעם וגדר לדבר, דהיכא דהוי שאלה בגדרי איסור, ודאי דדעתו כדת התורה, דהרי מקור האיסורים הוא התורה. אכן במה שנוגע לפירוש המלים ומובן בזה ודאי דתליא בלשון בני אדם ודעתו כמו שמדברים הם, והוא לכאורה גדר פשוט. ואם כנים הדברים, יהא מוכח מזה דס"ל להתוס' בגדר שתיה בכלל אכילה דהוא דין ולא פירוש המלים דלשון אכילה, דבשלמא אי הוי באמת אכילה ממש רק דמקרא חזינן דאף כשאמרה תורה אכילה הכונה ג"כ לשתיה לאסרה, אתי שפיר מש"כ דהפסוק

משמיענו הסברא, דפירושו כנ"ל דכיון דחזינן דזהו גדר איסור אכילה בתורה, שוב ידעינן מסברא דכן הוא ג"כ כונת האדם הנשבע, אך אי נימא כצד הא' הנ"ל דהא דשתיה בכלל אכילה הוא משום דהוא בכלל עצם פירושא דאכילה דקרא, הא זהו נידון בפירוש המלים ודאי דאזלינן בזה בתר לשון בני אדם ואין שום ראייה מהפסוק למאי מכוון האדם הנשבע כיון דבשבועה אזלינן בתר לשון בני אדם.

ונראה דבהכי תליא פלוגתת התוס' והריטב"א הנ"ל, דהריטב"א ס"ל דפירושא דשתיה בכלל אכילה הוא דזהו פירוש המלים דאכילה, אשר בזה ודאי דדעתו של הנשבע הוא כלשון שבני אדם אומרים ולא כדעת התורה, אשר ממילא כתב דלא מועיל לן הך קרא אלא באופן שאמר להדיא שהוא נשבע "כלשון התורה", דבלא"ה ליכא להוכיח מהפסוק שום סברא, וכמשנ"ת. והתוס' ס"ל כנ"ל דאין השאלה דשתיה בכלל אכילה שאלה בפירוש המלים, וכמשנ"ת.

והנה כל שיטת התוס' לא תתכן אלא לפום גירסתם בסוגיין, דקודם איתא איבעית אימא סברא ואח"כ איתא איבעית אימא קרא, דבזה שפיר אפשר לפרש דמן הפסוק מוכח הסברא. אכן יעויין בריטב"א ובשאר הראשונים דגרסי קודם איבעית אימא קרא ושוב איבעית אימא סברא, אשר בזה א"א לפרש כמו שפירשו התוס', דהא הביאו איבעית אימא קרא לפני שהביאו שום סברא כלל, ומשמע להדיא מזה דהלימוד מהפסוק הוא לימוד בפני עצמו בלא כל קשר לסברא, ודוק.

ואשר נוגע להא דכתב הרמב"ם "לפיכך", אשר הקשינו בזה לעיל, עיי' מש"כ בזה בחמדת שלמה ביבמות דף ל"ב, ותוכן דבריו, דלמד הרמב"ם דאיכא נפ"מ בעיקר חיובא דשתיה בין ב' הלשונות בסוגיין, דאי הא דחייב נמי אשתייה הוא מצד הסברא, הויין שתיה ואכילה באמת ב' דברים נפרדים, אלא דסברא היא דכונתן נמי אשתייה, והאמת דבהך לישנא אין מוזכר כלל דשתייה בכלל אכילה, והיינו כנ"ל, דבאמת ב' ענינים נפרדים הם, אכן ללישנא הב' ילפינן מקרא דשתיה בכלל אכילה היא, כלומר, דלא קאמר רחמנא אלא אכילה וע"כ דשתיה בכלל לישנא דאכילה, דבתורה ליכא למימר דכונה גם אשתייה כבדעת בני אדם, וע"כ דשתיה בכלל אכילה. ונפ"מ בין ב' הלשונות בעיקר יסוד האיסור דשתיה, דללישנא קמא דהוא מצד הסברא, הויין אכילה ושתיה באמת ב' איסורין נפרדים, וכנ"ל, והוא כצד הב' בדברינו לעיל, אך ללישנא בתרא דילפינן דשתיה בכלל אכילה מהויין אכילה ושתיה איסור אחד, וכצד הא' לעיל בדברינו. ויסוד הלשון הב', דאילו מצד הסברא הוה אמרינן דב' איסורין הן אכילה ושתיה, והו"מ למימר דאם אכל ושתה בהעלם א' חייב שתיים, לזה הוא דחידש לשון זה דילפינן מקרא דשתיה בכלל אכילה, ולא הוי אלא איסור אחד, אשר משו"ה הוא דאינו חייב אלא אחת. (ומישובת לכאורה בזה קושיית התוס' דמאחר דאיכא סברא אמאי בעינן קרא, דלהנ"ל אתי שפיר היטב, דאילו מצד הסברא, ס"ל להך לישנא דהויין ב' איסורין נפרדים, והיה חייב שתיים, לזה בעינן דווקא למילף מקרא דשתיה בכלל אכילה, אשר מהאי טעמא אינו חייב אלא אחת.) ומעתה אתיין דברי הרמב"ם שפיר, דבא לפסוק כלישנא בתרא דשתיה בכלל אכילה והוי איסור אחד, ולאפוקי מלישנא קמא דהויין ב' איסורין נפרדים, אשר זהו שכתב דשתיה בכלל אכילה, ולפיכך אינו חייב אלא אחת, דאילו לא הוה אמרינן דשתיה בכלל אכילה אלא דהויין ב' איסורין כדהוה אמרינן מצד הסברא, היה חייב שתיים, קמ"ל. עכתי"ד החמד"ש הנוגעין לענינו, עיי' כל דבריו. (ולכאורה יקשה לפי' אלישנא קמא ממתני' דמבואר דאינו חייב אלא אחת, אך י"ל דס"ל ללישנא קמא דכל כמה דלא אמר להדיא ב' דיבורים, כגון שלא אוכל ולא אשתה, לא שייך להחשיבו ב' איסורין ולא חשיב על ידי כך לבי שבועות, אשר ממילא אינו חייב אלא אחת. אך לישנא בתרא פליג על זה וס"ל דאילו מצד הסברא אתיין עלה הוה חשיבי ב' שבועות, וכנ"ל.)

והנה מבואר מדברי הרמב"ם הנ"ל בה"ד דבשבועה שלא אשתה שיעורו ברביעית ככל איסורי שתייה. ובעיקר שיעור באיסורי שתייה מצאנו לכאורה סתירה בדברי הרמב"ם, כאשר עמד כבר במניח מצוה קמ"ח במצות ל"ת דאכילת דם, ע"ש שכתב החינוך, וכן ס"ל להרמב"ם, דשיעורו בכזית, אכן גבי שתיית מעשר שני חוץ לירושלים כתב דשיעורו ברביעית, וגבי חמץ כתב דשיעורו בכזית. ועוד כתב הרמב"ם גבי סתם יינם דשיעורו ברביעית, וכתב הכס"מ דהיינו משום דאף דדרבנן הוא, תקנו דיהא כמו איסורי שתייה דאורייתא דהן ברביעית, יעו"ש במניח שנשאר בצ"ע בסתירת הדברים.

והנראה בבואר דהך מילתא, ע"פ דברי הר"י קורקוס והרדב"ז בפ"י מה"ל תרומות ה"ב, שכתבו לבאר אמאי גבי תרומה הוי שיעורו בכזית ואילו בסתם יינם שיעורו ברביעית, דהיינו משום איתנן עלה דשתיה מטעם דשתיה בכלל אכילה, אשר משו"ה שיעורו בכזית. (והוא דלא כדברי התוס' שכתבו דשיעור שתייה היכא דשתיה בכלל אכילה הוא מה דבעינן בכדי שיעמוד על כזית בדבר יבש, שהוא רביעית, או במים, יותר מרביעית.) ויסוד דבריהם, עפ"ש שנתנו לעיל דלשיטת הרמב"ם ק"ל כלישנא בתרא דשתיה בכלל אכילה וילפינן לה מקרא, ומהוין שתייה ואכילה מעשה איסור אחד, דעצם פירושא דאכילה כולל שתייה, אשר לפ"ז פשוט דאם באכילה נאמר שיעור דכזית ה"ה בשתייה, דדבר אחד הם. אשר לפ"ז איתנן שפיר דברי הרמב"ם ברוב המקומות, דגבי חמץ הרי כתיב אכילה ואתנן עלה מפאת הא דשתיה בכלל אכילה, אשר ממילא שפיר כתב הרמב"ם דשיעורו בכזית, וגבי סתם יינם כתב דשיעורו ברביעית משום דהוי איסור שתייה, ושיעור שתייה בתורה הוא ברביעית. וכן אתי שפיר הא דגבי דם כתב הרמב"ם דשיעורו בכזית, דאף התם הרי כתיב לא תאכל דם ואתנן עלה מצד אכילה שבה.

וע"פ הדברים האלה איתנן שפיר דברי הרמב"ם שכתב דגבי שבועה שלא אשתה שיעורו ברביעית ומדויק דחידוש זה הוא דווקא בשבועה שלא אשתה ולא בדין הקודם בשבועה שלא אוכל דאמרנן דשתיה בכלל, דע"פ הנ"ל אתי שפיר היטב, דהיכא דאסרינן שתייה משום דשתיה בכלל אכילה שיעורו בכזית, וכמש"כ הרדב"ז והר"י קורקוס, ורק בשבועה שלא אשתה דאסר שתייה בתורת שתייה הוא דחידוש הרמב"ם דשיעורו ברביעית ככל איסורי שתייה, ודוק. אכן צ"ע, דהדברים נסתרים לכאורה מדברי הרמב"ם גבי מעשר שני שכתב דשיעורו ברביעית אף דגם התם כתיב אכילה ואתנן עלה משום דשתיה בכלל אכילה, וצ"ע. וי"ל בזה ע"פ מש"כ בשו"ת מהר"ם שיק חאו"ח סי' רנ"ב, דכי אמרינן דשיעורו בכזית מצד הא דאיסורו הוא מדין שתייה בכלל אכילה, זהו דווקא היכא דבהך קרא נאסר גם אכילה וגם שתייה, דבזה שפיר אמרינן דכיון דשיעור האכילה הוא בכזית כ"ה גם שיעור השתייה, וכנ"ל. אך היכא דבהך קרא לא נאסר אלא שתייה לחוד ולא נכלל בו למעשה שום אכילה, בזה הוי איסור שתייה ושיעורו ברביעית. והנה גבי מעשר שני חוץ לירושלים פסק הרמב"ם להדיא דאם אכל דגן תירוש ויצהר וכו' חוץ לירושלים חייב על כל אחת ואחת, והיינו משום דדרשינן מקרא דהוי כאילו כתיב על כל אחד מהפרטים לא תוכל לאכול בשערך דגן, לא תוכל לאכול בשערך תירוש וכו', אשר נמצא לפ"ז דבהך לאו דמחייבין איצהר ליכא אלא יצהר גרידא, אשר ממילא שפיר כתב הרמב"ם בזה דשיעורו ברביעית.

אמנם התימה בזה, וכבר הקשה כן המהר"ם שיק עצמו, מדם, דאף דכתיב ב"י לא תאכל כל דם מ"מ הרי בפשוטו של מקרא לא קאי הלאו אלא אדם ממש, שהוא משקה, ולא מדובר בשום אוכל, ובכל זאת הרי פסק הרמב"ם דשיעורו בכזית, ע"ש במהר"ם שיק מש"כ בזה.

והנראה ברור בזה, דהנה מדלא נאסר אלא דם, שהוא משקה, צ"ב לכאורה אמאי כתבה תורה בלשון לא תאכל ולא כתיב לא תשתה, וע"כ דבא הכתוב בזה

לקבוע בשתיית דם דין אכילה, דיהא שיעורו בכזית. אכן כל זה לגבי דם, אך לענין מעשר שני חוץ לחומת ירושלים ליכא למימר הכי, דע"כ היה צריך לכתוב לא תוכל לאכול דהא עולה הך קרא גם על דגן וכו' דהוי אוכל, אשר ממילא ליכא למילף ממאי דהוציא הכתוב בלשון אכילה דבא להורות דאף באיסור שתייה שיעורו בכזית, ובה שפיר כתב הרמב"ם דשיעורו שתייה ברביעית, וכמש"כ המהר"ם שיק, ודוק היטב בכל זה.

כ"ג ע"א

מג) תוד"ה גמר שכו שכו מזויר - ואי בשקרא והתניא דם שקרש אינו לא אוכל ולא משקה וכו' - עיי' גליוהש"ס להגרע"א שתמה דהרי מבואר בחולין ובמנחות דהקפה דם ואכלו חייב, ובירושלמי פריך אהך ילפותא מהא דהקפה את הדם ואכלו אם יש בו כזית חייב, אשר מוכח מזה דהא דאמרו דאינו לא כאוכל ולא כמשקה אינו אלא לענין טומאה אבל לענין איסור שפיר אסור, ומהאי טעמא חזרו בו מהך לימוד, והניח הדבר בצע"ג.

אכן יעויין בחידושי חתם סופר השלם שכתב לבאר ד"ל דאף דנימא דהא דאינו לא אוכל ולא כמשקה הוא גם לענין איסור, והא דחייב בהקפה את הדם היינו משום דאחשבי' על ידי שהוא הקפה (ומשמע דמייירי בהכי מדאמר הקפה את הדם ולא סתם דם קפול), ואתיא כרבא בפרק גיד הנשה דף ק"ב ע"ב דס"ל זה לפי מחשבתו וזה לפי מחשבתו, ומהאי טעמא ס"ל התם גבי אבר מן החי דציפור פחות מכזית דחישב לאכלה אבר אבר ואכלה כולה חייב, ע"ש. ועפ"ז אתי שפיר מאי דלא הוקשה להתוס' מהא דהקפה, דאף דודאי יהיה חייב משום דם כבה"ג, מ"מ לא מסתבר לאוקמי' קרא בהכי דהא כתיב כל נפש מכס לא תאכלו דם, דמשמע דאזהרה הוא לכל ישראל ולא רק למי שהקפה. (והירושלמי דפריך לה היינו לכאורה משום דס"ל דלא מהני הא דחשב לאכלה לאשוויי חפצא דאיסורא, וע"כ דמאי דחייב בהקפה הוא מעיקר הדין, וצ"ע בזה.)

ומאי דבסוגיין לא הביאו דם כמקור דשתיה בכלל אכילה, צ"ל דס"ל כדבר פשוט דהא דחייב בהקפה הוא מעיקר הדין (ואף בלא ההכרח ממאי דלא הוה מהני אחשבי' לענין איסורין, דהא מבואר בחולין דעכ"פ לרבא מהני, אם לא דנימא דס"ל לסוגיין דלא כרבא), אלא דשפיר כתבו התוס' דל"י יהודה איכא למימר דילפינן הא דשתיה בכלל אכילה מדם, והא דהקפה אינו אלא משום אחשבי'.

מד) תוד"ה שכו מזויר - וא"ת דלמא מיירי בין קרוש ולהכי כתב ואכלת - לכאורה, לפי מה שכתבו לעיל בד"ה גמר שכו שכו ע"פ דברי הירושלמי דדם שקרש אינו לא אוכל ולא משקה פשיטא דליכא לאוקמי' בין קרוש, וצ"ב. שו"ר שהקשה כן בחידושי חת"ס השלם בסוגיין, ע"ש. אכן לכאורה פשוט לפי הנ"ל באות מ"ג דדברי התוס' לעיל הרי לא נאמרו אלא לדברי ר' יהודה, אבל לפום סוגיין דבעינן מידי דמשכר ואינו חייב באכל דבילה קעילית ונכנס למקדש אמרינן דהקפה חייב מעיקר הדין ולא מדין אחשבי', על כן שפיר הקשו התוס' דנוקמי' קרא בדבילה קעילית ושוב לא יהיה ראייה דשתיה כאכילה.

מה) תוד"ה מי איצטריך לאשמעינן אכל ועשה מלאכה - וא"ת ודלמא היא גופה אתא לאשמעינן דשתיה לאו בכלל אכילה וי"ל וכו' - ביאור קושייתם ותירוצם, דהוקשה להם דאף דאי שתייה לאו בכלל אכילה פשיטא דאינו חייב אלא אחת, מ"מ דילמא הא גופא אתא לאשמעינן במאי דקאמר דאינו חייב אלא אחת דשתיה לאו בכלל אכילה, כלומר, דאילו היה שתייה בכלל אכילה היה חייב שתיים (והוא כדוגמת ה"איבעית אימא קרא" לשיטת הרמב"ם הנ"ל), זהו יסוד קושייתם. וביאור תירוצם, דאי היתה זאת כונת התנא, לא היה משמיענו דבר זה בציור דאכל ושתה דיכול להתפרש דלעולם שתייה בכלל אכילה והחידוש הוא דאעפ"כ אינו חייב אלא אחת, אלא היה לו

להשמיענו באם נשבע שיאכל ושתה דפטור, דמזה מוכח דשתיה לאו בכלל אכילה, וכן מבואר בביאור דברי התוס' בחידושי מהר"י בן לב. ועיי' מהרש"א.

מו' תוד"ה כגון דאמר שלא אשתה ושלא אוכל- וא"ת אי"כ מאי איריא אכל ושתה אפי' שתה תרי זימני נמי וכי- עיי' גליוהש"ס שתמה הגרע"א דאי"כ אמאי בעינן ששתה תרי זימני, הרי אפי' אי לא שתה אלא פעם אחת חייב שתיים כיון דמיגו דחיילא שבועה הב' אאכילה חיילא נמי אשתיה. ועיי' חידושי חת"ס השלם שהקשה אף הוא כן, וצייד דטעות סופר הוא בדברי התוס'. והאמת, דבתוס' הרא"ש איתא באמת הכי דהקושי היתה דבשתיה אחת יתחייב שתיים, ע"ש. ועיי' עוד בחת"ס משי"כ לבאר דברי התוס' לפום חד לישנא בשבת פרק המוציא יין, ודבריו דחוקים קצת בדברי התוס'.

ועיינן בחידושי הרשב"א שהקשה באופן אחר, דיתחייב שלש אם אכל ושתה, דיתחייב ב' על השתיה, א' מצד השבעה הראשונה וא' מצד השבעה השנייה, וא' על האכילה מצד שבועה הב'. ותמה הגרע"א (הובאו דבריו בספר קושיות עצומות להגרע"א), הא"כ שייך שיתחייב על שבועה הב' גם על האכילה וגם על השתיה, הרי אינה אלא שבועה אחת אשר גם שתיה וגם אכילה בכלל. ועוד תמה שם על סיוס לשון הרשב"א שחזר בו וכתב שאינו חייב אלא אחת, דהא פשיטא דחייב שתיים.

ואולי אפשר לומר בביאור דברי הרשב"א, דס"ל דנהי דכשנשבע שלא יאכל ושתה ושתה אינו חייב אלא אחת, כדמבואר במתני', מ"מ כד אמר שלא אשתה ושלא אוכל יתכן דחייב מצד שבועה הב' בין על האכילה בין על השתיה. ומהלך הדברים, דכשאמר שלא אוכל, ואמרין דשתיה בכלל אכילה, חשיבן אכילה ושתיה למעשה אחד, וכמשנית לעיל דתווייהו בכלל פירושא דאכילה הן. אכן כשאמר קודם שלא אשתה, הרי חזינן שנכנס לפרטים, דליחשב אכילה ושתיה לבי מעשים, ואף דלת' זה דהרשב"א לא סברינן דהוי זה גילוי דאין כונתו במה שאמר אחי"כ שלא אוכל לאכילה דווקא, מ"מ הא הוה פשיטא ל' להרשב"א דע"כ אף דנכללת שתיה בכלל אכילה, מ"מ אין פירושו אלא דהכונה גם על שתיה ולא דהוי ממש בכלל אכילה. (ואין לתמוה דלכאורה אף לשיטת הרמב"ם לעיל דאיכא יסוד לתרווייהו הני מובנים בשתיה בכלל אכילה בסוגיין, האי מצד הפסוק והאי מצד הסברא, מ"מ הרי לדבריו פליגי הני לישני אהדדי בדינא וע"כ דלא קיימי תרווייהו לדינא, ד"ל דס"ל להרשב"א דלעולם אף אי אמרינן דלכו"ע בסוגיין שתיה היא בכלל פירושא דאכילה, מ"מ אין הכונה דלא ס"ל דאף בלא"ה הכונה גם לשתיה, אלא דלא הוה סגי בהכי, דאילו היה כן היה לו לחייב ב', דאף דהוי שבועה אחת, מ"מ היכא דהוי מעשים נפרדים, נהי דלא חשיב ב' שבועות, מ"מ המעשים מחלקין להיות ב' מעשי איסור מצד שבועה אחת אשר חייב מצד שניהם, וכדוגמת דברי הר"י מגאש לעיל כ"ב ע"א דגופים מחלקים דתאנים וענבים חשיבן ב' איסורים וחייב ב' מצד שבועה אחת. ואף דהרשב"א פליג התם אדברי הר"י מגאש, היינו בגופין מחלקין במעשה אחד, אבל שפיר ס"ד דמעשי איסור מחלקין ועפ"ז י"ל, דהיכא דאמר קודם שלא אשתה דמוכח דכונתו אשתיה לחודה והדר אמר שלא אוכל, אף דכונתו בשלא אוכל הוא ג"כ לשתיה, מ"מ ב' מעשים נפרדים הם הכלולים בתוך השבועה, אשר ממילא חייב ב' מצד השבועה הב', אשר זהו קושיית הרשב"א שיתחייב ג'. (ונהי דאכתי לא ידעינן הא דכיון שאמר לא אשתה גילה אל לא יוכל שאינו כולל אכילה, מ"מ הא מיהא דמאחר שאמר לא אשתה דנין על השתיה כדבר בפני עצמו ואף דמסברא כשאוסר אכילה אוסר גם שתיה, מ"מ הרי זה מעשה איסור בפני עצמו אשר על כן חייב מצד השבועה הב', אחד על אכילה ואחד על שתיה.) ובסוף דבריו חזר בו מזה וס"ל דאף מעשיו אינן מחלקין ושוב אינו חייב עבור השבועה השנייה אלא אחת, דמש"כ דאין חייב אלא אחת היינו מצד שבועה הב' ודלא כדקס"ד מעיקרא.

והנה כתב הרמב"ם פ"ד שבועות ה"ו, וז"ל: שבועה שלא אוכל ושלא אשתה ואכל ושתה חייב שתיים שהשתיה בכלל אכילה והואיל ופירש ואמר ושלא אשתה גילה דעתו שלא כלל השתיה בכלל האכילה ונמצא כנשבע על זה בפני עצמו ועל ה בפני עצמו ולפיכך חייב שנים, עכ"ל. ודבריו לכאורה צ"ב, דאי שתיה לאו בכלל אכילה פשיטא שחוב על אכילה מצד שבועה ראשונה ואשתיה מצד שבועה שנייה, ואמאי תלה הרמב"ם דבר זה בשתיה בכלל אכילה.

ואפשר ד"ל בביאור דבריו ע"פ דברי החמדת שלמה המובאים לעיל אות מ"ב דכד בא הרמב"ם לעיל ה"ג לומר דמאי דבאמר שבועה שלא אוכל ושתה אינו חייב אלא אחת משום דשתיה בכלל אכילה, לא בא לשלול מאן דס"ל דאין שתיה בכלל אכילה כלל, אלא בא לשלול מאן דיליף לה מסברא, דלדידי' כשאמר שבועה שלא אוכל אמרינן דכונתו גם לעשות בכלל זה איסור שתייה, אבל ב' איסורים הם בתוך שבועה זו איסור האכילה ואיסור השתיה ואילו היה כן הוה אמרינן דחייב שנים, אאכילה וגם אשתיה, לזה בא הרמב"ם לומר דשתיה דנקטינן דשתיה בכלל אכילה ולא כמ"ד מסברא, ואי הוה בכלל אכילה פירושו דחדא איסורא הוא, אשר על כן אינו חייב אלא אחת. ועפ"ז דהוא הדין הכא, דמאי דאמרין דכשאמר שבועה שלא אוכל ואחי"כ אמר שבועה שלא אשתה דזה מגלה על אמרו שבועה שלא אוכל דלא נתוכין אלא לאכילה ולא לשתיה, זה אינו אלא למאי דאמרין דילפינן מקרא דשתיה בכלל אכילה, אבל למאן דס"ל דילפינן לשתיה בכלל אכילה מקרא אילו היה מצד הסברא לא הוה אמרינן הכי.

ומהלך הדברים, דס"ל להרמב"ם דלא מהניא הך גילוי לומר אלא דליכא למימר דאיסור אכילה ואיסור שתייה היינו הך, דהא חזינן במה שאמר שבועה שלא אשתה שחילקן, אשר לפ"ז, בשלמא למאי דנקטינן מקרא דשתיה בכלל אכילה, שפיר הוי מה שאמר אחי"כ שבועה שלא אשתה דהרי זה מגלה דבמה שאמר תחילה שבועה שלא אוכל היה פירוש אכילה אכילה גרידא ולא שתייה, אך אילו היה מסברא, אשר פירושו דכי היכי דאוסר אכילה הכי נמי אוסר שתייה, בזה לא הוה אמרינן דמה שאמר אחי"כ שבועה שלא אשתה מגלה שלא היה בכלל מה שאמר שבועה שלא אוכל איסור שתייה, דאין זה מגלה אלא דשתיה הוי איסור לחוד על מעשה שתיה ואינו אחד עם אכילה, אבל הסברא דכד אמר שבועה שלא אוכל מתוכין נמי לעשות איסור שתייה שפיר קיימת. אשר זהו שכתב הרמב"ם דווקא משום דשתיה בכלל אכילה הוא דאמרין דמה שאמר לא אשתה מגלה על שלא אוכל דאינו אלא אכילה גרידא ואינו חייב אלא שנים, אבל אילו היה מצד הסברא, כלומר, אך דין דשתיה בכלל אכילה אלא סברא דכי היכי דבא לעשות איסור אכילה בא לעשות גם איסור שתייה, נהי דהיה הדין שחייב שתיים, אבל היו הב' שחייב תרווייהו מצד שבועתו הראשונה שלא יאכל, ושבועה שלא אשתה לא הוה חיילא מאחר דאיסור שתייה חלה כבר מצד שבועתו שלא יאכל, ודוק.

ועיי' דברי הגרע"א בסוף דבריו שהקשה דכל קושיית התוס' לא יקשה להתוס' לשיטתם מאחר שכבר נאסר על ידי שבועתו הראשונה נקראים כבר אינם רואיים ואינם בכלל שבועתו השנייה, והוא הדין הכא מאחר שנשבא שלא ישתה שוב הוה אשתיה דבר אסור וממילא אינה בכלל שבועתו שלא יאכל ולא תחול על השתיה בכלל, וכתב דצריך לדחוק דקושיית התוס' אינה אלא לשיטת רש"י. והאמת דבריטב"א ברשב"א ובר"ן מבואר באמת דהקושיה היא לפי שיטת רש"י.

אכן מדברי התוס' ללכאורה לא משמע הכי.

וראיתי שכתב באילת השחר לבאר דברי התוס', דגבי שבועה שלא אוכל דאמרין דהכל בכלל, זהו משום דהי מינייהו מפקת, כלומר, אין סיבה שיכוין לאחד יותר מהשני, אשר בזה אמרינן דהיכא דהוא כבר אסור, בזה יש סברא שאינו בכלל. אכן באמר שבועה שלא אשתה שבועה שלא אוכל, מאי דשתיה בכלל אכילה אינו משום דהי מינייהו מפקת אלא משום

דבעצם איסור שתיה היא בכלל איסור אכילה, דכל היכא כדילפינין דכל היכא דאיכא איסור אכילה איכא איסור שתיה, אשר זה יתכן דאיתא באומר שבועה שלא אוכל אף שאמר מקודם שבועה שלא אשתה. כן הבנתי כונתן בזה, ע"ש כל דבריו.

והנה דבריו נבנים על ההנחה דמאי דאיכללו כל מילי במה שאמר שלא יאכל הוא משום דהי מייניחו מפקת. אכן אפשר לבאר באופן אחר, והוא גם לכאורה הפשטות, דשלא יאכל פירושו שלא יאכל כלום וממילא הכל כלול בו. ולפי זה, אם אך נימא דבאמר שלא יאכל תאנים והדר נשבע שלא יאכל אין תאנים בכלל שבועתו הב', ע"כ דהיינו משום דסברא הוא דכשאוסר הכל, כונתו כל המותר, אבל אין דעתו לאסור דבר האסור כבר. ואם זהו הטעם דלא הויין תאנים בכלל שבועתו הב', הוא הדין והוא הטעם בני"ד דאף דודאי שתיה בכלל אכילה וכשאוסר אכילה על הכלל כונתו לאסור גם שתיה, אך היכא דשתיה אסורה כבר מחמת שבועתו הראשונה שוב אין דעתו במה שנשבע שלא יאכל אלא על אכילה ולא שתיה. ונראה דכן ס"ל להני ראשונים שהקשו קושיית התוס' דווקא לשיטת רש"י ולא לשיטת התוס'. ובדברי התוס' שלא הזכירו דקושייתם היא לשיטת רש"י דווקא י"ל כמשי"כ באילת השחר.

מז) תוד"ה דלמא למיפטור נפשי' מאחרנייתא קא מיכיון- דאפילו אמר שבועה שלא אוכל סתם כיון שאין בלבו לאסור עצמו אלא באלו המינים לא מיתסר באחרוני אע"ג דבעלמא דברים שבלב אינן דברים היינו היכא דהלב סותר מה שמוציא בפיו אבל היכא דאין סותר הויין דברים וכן משמע קצת לקמן ע"י דברי הגרע"א בגליוהש"ס דר"ל בסוגי דלקמן דכ"ו ע"ב בגמר בלבו להוציא פת חטים והוציא פת סתם דאינו אסור אי כי אכל בפת חטין, וכתבו שם התוס' דהיינו טעמא משום דאזלין בתר דברים שבלב כשאין הפה מכחיש, ע"ש בדבריהם מה שהוקשה להם על פי זה. אכן יעויין ברא"ש בפירקין ס"ד שכתב בשם הרמב"ן דמאי דאינו אסור אלא בפת חטין היינו משום דמייירי בשטעה בהוצאת פיו, שבכונתו היה להוציא פת חטין והוציא פת סתם, ולדבריו יוצא דלא כהתוס', דאף כשאין הדברים שבלב סותרים למה שאמר לא אזלין בתרייהו. ובמח"א הלכות נדרים ס"ו צידד דיש לומר דלא פליגי בעיקר היסוד דהיכא דלא סתרי דברים שבלב אזלין בתרייהו, אלא דס"ל דהכא גבי פת חטין שסותר, דכך אמר פת סתם הרי הוא כאומר כל מיני פת, ומה שאומר דבלבו היה לומר פת חטים סותר מה שאמר פת סתם, ע"ש שם שהאר"ך בעינין.

וידועים דברי הרשב"א בקידושין דף נ' דהיכא דאין מחשבתו סותר את מה שבשפתיו הויין דברים שבלב דברים, ע"ש שהוכיח כן מהא דהאומר אהא הרי זה נזיר ונזיר עובר לפניו דאמרין דהוי נזיר, דאע"ג דלא פירש אזלין בתר מחבתו. וכן הוכיח ממאי דתרומה ניטלת במחשה דכיון דאין מחשבתו סותר פיו או מעשיו אמרין דדברים דבלב הויין דברים. וע"י נתייה"מ ס' רס"ט סק"א דהיכא דמגביה מציאה ולא אמר כלום ואח"כ אומר דבשעת הגבהה כיוון לזכות לשמעון זכה בו שמעון דכיון דאין לבו סותר את פיו אזלין בתר מחשבתו.

ובאחרונים הביאו דיעות החולקות על הרשב"א, ע"י שער משפט סצ"ח סק"א שהביא בין השאר דעת הר"ן ריש פסחים שהוכיחו דביטול חמץ אינו מדין הפקר, דהא ביטול מועיל בלב והפקר אינו מועיל בלב דדברים שבלב לא הויין דברים, הרי מוכח דאף היכא דאין הדברים באים לסתור אמרי פיו לא מהניין דברים שבלב. וכ"כ הר"ן פסחים ל"א דאיכא מ"ד דכל ביטול חמץ בעי דיבור דדברים שבלב אינן דברים. (וע"ש בשע"מ מה שהקשה עוד על דברי הרשב"א, ואין כאן מקום להאריך.) ובברכ"ש קידושין ס' א' אות ג' כתב דאין דברי הר"ן סותרים דברי הרשב"א, דודאי היכא דבעינן שיפעלו דברים שבלב חלות דודאי דלא מהני אפי' היכא דאינו מתנגד לדיבור, אשר על כן לא הוה מהני ביטול בלב אילו היה

מדין הפקר. והדברים לכאורה טעוים ביאור, דהא כתב הרשב"א להדיא דאמרין הכי לגבי תרומה שיכול להפריש בלב והתם הרי הוי חלות, וכן בנדר הרי בא לפעול חלות, ואין כאן מקומו. (ובנידון זה בהרשב"א ע"י שו"ת אחיעזר חיו"ד ס"י"ט אות ג', ודבר אברהם ח"ב ס"י"ד, ואין כאן מקומו.)

ונראה דיש לדון דאין לדברי התוס' ענין לדברי הרשב"א, דאין מבואר מדברי התוס' אלא דהיכא דאמר דיבור מהניין דברים שבלב לפרש מה שהוציא מפיו, רק היכא דסותרין מה שאמר לא מהניין. אכן מדברי הרשב"א מבואר עוד, דכל דליכא התנגדות מדיבור שפיר אזלין בתר דברים שבלב, באופן דלהרשב"א כל עוד דליכא סתירה מהדיבור הויין דברים שבלב דברים, ואילו לשיטת התוס' אין מוכח אלא דלפרש דבריו שפיר הויין דברים שבלב דברים, אבל לא שיועילו מצד עצמן, ועדיין צ"ע בזה.

כ"ג ע"ב

מח) ודילמא ע"י תערובת- ע"י ראשונים בסוגיין שנחלקו אי באמת היה הדין כן, דהרמב"ן בסוגיין, הובאו דבריו גם בר"ן ובריטב"א, כתב דהכא וכן לקמן מין אלו הוא דלא שתינא וכו', כאלו וכיוצא בהן סתם נדרים הם, ופירושן כפי מה שבלבו לומר, ושואלין אותו ואם אמר איני זכור דנין בהן להחמיר, ע"ש כל דבריו. אכן דעת הרשב"א דדינא ודאי דלאו הכי בהני קושיות, אלא ר"ל דדילמא סבור הוא כך ולכך אמר פת פת וכו'. וצ"ב מהו נקודת המח' בזה.

מט) רש"י ד"ה הכא מאי- מי פליגי בה נמי רב אחא ורבינא במתני' לחייבי ד' חדא אשלא אוכל ותלתא אפירושא דפרטא- צ"ב לכאורה לדבריו, מאי קס"ד דהש"ס, הרי פשיטא כטענת רבא דעד כמה שתחול שבועה כללית שוב לא תחול שבועה פרטית משום דמושבע ועומד הוא, והאיך ס"ד דיחולו תרויהו. והר"ח והר"י מגאש בסוגיין פירשו באמת באופן אחר, וע"ד שכתבו התוס', דמיבעיא לן שמא מחית איניש נפשי' לפחות מכשיעור, כלומר, דכיון דיודע דאין השבועה הכללית יכולה להיות על כזית מכל אחד משום דא"כ לא תחול השבועה הפרטית, אין דעתו בשבועה הכללית אלא בפחות מכשיעור מכל אחד ואחד שיצטרף בסה"כ לכשיעור, ולדבריהם אתי שפיר ס"ד דהש"ס דמהאי טעמא מחית איניש נפשי' לפחות מכשיעור, קמ"ל דלא אמרין הכי, ע"י ביאור הדברים בדברי הראשונים בסוגיין (רמב"ן, רשב"א וריטב"א). ע"י שיטתם בארוכה לקמן אות נ'. אכן לדעת רש"י שלא פירש כן ומחק גירסא זו משום דנראה לו דחוק דנימא דדעתו אפחות מכזית כיון שאמר שלא אוכל והך לישנא דשלא אוכל עולה גם על השבועה הפרטית אשר בודאי כונתו לכזית, ופירש כנ"ל דס"ד דיחולו ב' השבועות אשיעורא דכזית, חדא שבועה כללית וחדא שבועה פרטית, לדידי' צ"ב כנ"ל מהו הס"ד בזה. וכה"ק באמת בחידושי הריטב"א, ע"ש שכתב "ותימא היכי לא אסיק אדעתיה השואל הזה תירוצא דמתרץ לה רבא בסמוך שהוא דבר פשוט בכולה מכילתין ועוד אי ההיא דרבא לא מסיק אדעתיה מאי מספקא לי' בהא טפי מההיא דלעיל".

ודברי רש"י צ"ב. ועוד יש לעיין, דמבואר מדברי רש"י דבטעמא דרבא דמאי דלא חיללא השבועה הכללית הוא משום דאילו תחול לא תחול השבועה הפרטית משום דמושבע ועומד הוא, ולכאורה איפכא הוה לן למימר, דכיון דאמר קודם שלא אוכל אשר זה כולל חטין שעורין וכוסמין, שבועה זו היה לה לחול ושוב לא תחול השבועה הפרטית. והפשט לכאורה בזה, דבאמת הרי עצם השבועה בין לשבועה הכללית בין לשבועה הפרטית הוא מה שאומר "לא אוכל", ולתרויהו בעינן גם הפירוט (ע"י חידושי הרשב"א ד"ה ובעיקר בעינין), ובאמת אין השבועה הכללית קודמת, ובי' השבועות חלקן בבת אחת, והיכא דחלקן בבת אחת לית בזה משום מושבע ועומד דהא בבת אחת הוא, (בין אי

נימא דיסוד הא דמושבוע ועומד הוא דין אין איסור חל על איסור בין אי נימא דהוי דין מסויים בשבועה דלא חלה שבועה הבי"ד, וזהו ס"ד דהש"ס במאי דקאמר "הכא מאי". והצד לומר דאינו כשבועת הפקדון הוא דדילמא דווקא בשבועת הפקדון דבא לחזק כפירתו הוא דאמרינן דהויין ב' שבועות, מש"כ בשבועת ביטוי כיון דסגי בשבועה אחת לאסור על עצמו מהיכי לא נימא דכונתו לעשות גם שבועה כללית כיון דעכ"פ ע"פ מה שפירש מתפרש כפשוטו כשבועה פרטית על כל מין ומין. ויסוד סברת רבא, דאילו היתה כונתו לעשות שבועה כללית, הוה אמרינן דלא תחול השבועה הפרטית, דאף דב' השבועות כלולות במה שאומר שלא אוכל, מ"מ איכא נפ"מ בינייהו, דבשבועה הכללית, עצם השבועה הוא מה שאמר שלא אוכל, אלא דמפרש מה הם הדברים שלא יאכל, אבל בשבועה הפרטית, הרי מה שעושה שיעלה ה"שלא אוכל" על כל מין ומין הוא עצם מה שחילק המינים, ומיתורא דלשנא, כדמבאר בגמ', ובכה"ג הוי מה שמפרט חטין שעורין כוסמין חלק ממה שעושה לשבועה על כל מין ומין, אשר ממילא לא שייך שיחול גם השבועה הכללית וגם הפרטית, דעד כמה שתחול הכללית לא תחול הפרטית, ואף דודאי יחולו תרוייהו בבת אחת, מ"מ עצם השבועה הכללית הוא מה שאמר שלא אוכל, ומה שמפרט חטים שעורים וכו' אינו אלא מוציא מינים אחרים מכלל השבועה, ומכיון שכן, עצם השבועה נעשית כבר על ידי מה שאמר שלא אוכל, ושוב מונע שבועה זו את השבועה הפרטית מלחול, דאין השבועה הפרטית נעשית אלא על ידי מה שפרט פת חטים פת שעורין וכו', ומכיון דלמעשה פרט פת חטין וכו', הרי מוכחת דעתו לעשות השבועה הפרטית, ומאחר דאי תחול השבועה הכללית לא תוכל לחול השבועה נעשית כבר על ידי מה שאמר שלא אוכל, שפירט, שבא לעשות שבועה על כל אחד ואחד. ויתכן דמש"כ דהיתה השבועה הכללית כיון דהוי שבועה מונעת השבועה הפרטית מלחול אף דלמעשה היו חלין תרוייהו בבת אחת, זהו דווקא אי נימא דמאי דאין שבועה חלה על שבועה אינו מבוסס על דין אין איסור חל על איסור, דבדין אין איסור חל על איסור תלוי הדבר לכאורה בחלות, אלא דין מסויים הוא דאין שבועה חלה על שבועה. ואם כנים הדברים, יתבאר היטב מאי דפליגי התוס' אהך פירושא, דהא מבאר להדיא מדבריהם דדין אין שבועה חלה על שבועה מבוסס על דין אין איסור חל על איסור.

ג) תוד"ה הכא מי מחית נפשי וכו' - מי איכא למימר הכי בשבועת ביטוי דנוקי שבועה אכללא דפת חטין שעורין וכוסמין לענין פחות מכשיעור דאם אכל מכל מין ומין פחות מכשיעור שיצטרפו דמסיק אדעתיה דאי אכיל שיעור אכילה מכולן שיתחייב דאיכיון לצירוף ואחשבה לאכילה פחות מכשיעור מכל מין ומין - עי' ריטב"א שהאריך בדברי הרמב"ן, ויסוד השאלה לדבריו היתה שמה במה שאמר שלא יאכל הוי שבועה כללית שאוסר אכילת כזית מתערובת כולם, וזה ודאי דאינו נכלל בשבועה הפרטית, ואם יאכל שיעור שלם של אחד מהם בעין אין זה בכלל השבועה הכללית דאינה אלא בתערובת. ומדברי התוס' מבואר שלא הבינו יסוד הך שבועה כללית כן, ראשית, שלא הזכירו תערובת כלל, והעיקר, שכתבו דאחשבי לאכילה פחות מכשיעור מכל מין ומין, ואי

אסר על עצמו כזית מן התערובת לא בעינן בזה שום אחשבי כלל. אלא מבואר שהבינו באופן אחר, דמירי אף שאוכל פחות מכשיעור מכל אחד מהם בזה אחר זה ולא בתערובת, ומצד ג' השבועות הפרטיות הוה אמרינן דהיכא דאכל פחות מכזית מכל מין ומין לא עשה כלום, דהרי בכל אחד מהם ליכא שיעור אכילה, ובאה השבועה הכללית לומר דשפיר יחשב אכילת פחות מכזית מכל אחד כאכילה, ושוב שפיר יוכלו להצטרף לשיעור כזית, כלומר, שבא לאסור אכילת פחות מכשיעור לענין צירוף ותו לא, ולזה שפיר בעינן מושג דאחשבי. וביאור דברי רבא לשיטת התוס', דמאחר דאילו היה בא לאסור כשיעור לא היה יכול, דאם כן הרי לא היו חלות השבועות הפרטיות, אין דעתו לאסור דווקא לענין צירוף דפחות מכשיעור. ויסוד השאלה ד"הכא מאי" לשיטת התוס', בהך מילתא גופא, אי אמרינן דדעתו דווקא לצירוף דפחות מכשיעור מכל מין.

ועי' כל דברי הריטב"א, דמבואר מדבריו דשאלת "הכא מאי" נבנית על ההנחה דהשבועה הכללית דגבי שבועת הפקדון אף היא כזו, דלא בא לומר אלא שאין לו תערובת השהו פרוטה, ולחכי מספקא להש"ס שמא אמרינן הכי נמי לענין שבועת ביטוי דפת חטין פת שעורין וכו' וכדומה. והצד דלא נימא הכי הוא משום דבשלמא גבי שבועת פקדון טעמא איכא לעשות גם שבועה כללית כיון שבא להכחישו מכל וכל, מה דלא שייך בשבועת ביטוי. ומסקנת רבא, דלעולם גבי שבועת הפקדון אין השבועה רק על תערובת אלא גם באופן כללי על כל הדברים בעין, ובכה"ג ליכא למימר גבי שבועת ביטוי מאחר דאין שבועה חלה על שבועה. ועי' ר"ח שכתב בביאור מסקנת רבא, וז"ל: ומשני רבא וכו' אבל הכא גבי אסר עצמו בשבועה אי ס"ד איתא לשבועתו בכללי וכו' דאמר שבועה שלא אוכל איתסר באכילה דכל פת הויה ל"י כנבילה כי הדר פריט פתח חטין פת שעורין וכו' אמאי חייב, עכ"ל. וחזינן דרבא לא אתי עלה מצד דאין דעתו אפחות מכשיעור, אלא מכריח הדבר מדינא, דאף דבא לאסור אכילת פחות מכשיעור (בצירוף) הרי איסורא דחילל הוא דנעשה דבר האסור כנבילה, ומאחר דנעשה כנבילה ליכא למימר דלא יתחייב אם יאכל מאחד מהם כזית, דהא נאסר הוא כנבילה. (ומאן דמסקא ל"י הוה ס"ל דלענין זה לא נימא דיעשה נבילה אלא דהפחות מכשיעור (בצירוף) הוא הוא הדבר האסור.) ויתכן דהר"ח שפי' כן הוא משום שהבין דמאי דלרבנן בעינן כזית הוא משום דנעשה כנבילה ולא משום דעתו גרידא, אשר לפ"ז אפשר לפרש כן בדברי רבא (הגם דאפשר לפרש נמי בדעתו דאתי עלה מצד דעתו, עי' ר"י מגאש), אכן לשיטת התוס' דמאי דלרבנן בעינן כזית אינו אלא משום דכן הוא דעתו, ודאי דליכא לפרש הכי וע"כ דמסקנן

גא) תוד"ה דמוקי לה כדברי הכל - וזה הפירוש נראה יותר דלפירוש קמא קשיא דמ"מ הכי המ"ל דלא אמר כ"ל כיון דסבר דחצי שיעור אסור מן התורה לא משכחת לה הן ולא דהיכי מישתבש שאוכל חצי שיעור הא מושבע ועומד מהר סיני הוא-מבואר מדבריהם דאף דלענין שבועה חלה על שבועה נקטו להדיא לעיל דבאיסורא דחצי שיעור כיון דאינו אלא איסורא בעלמא לא הוי כמושבוע ועומד מהר סיני, מ"מ לענין שבועה לבטל את השבועה שפיר חשיב כמושבוע ועומד מהר סיני, וטעמא בעי מהו נפ"מ בין שבועה לקיים את המצוה לבין שבועה לבטל את המצוה. והרמב"ם פסק דחלה שבועה על חצי שיעור בין לקיים בין לבטל, וצ"ב במאי פליגי.

והנה בפשטות מבואר מדברי התוס' דיסוד הא דאין שבועה חלה על שבועה הוא מדין אין איסור חל על איסור, דהא כתבו לחלק בין שבועה על חצי שיעור לבין הא דכהן טמא שאכל תרומה טמאה דאמרינן בי אין איסור חל על איסור אף דאיסורא דתרומה טמאה אינה אלא איסור עשה, משום דהתם על כל פנים הוי איסור עשה, אבל הכא אינו אלא איסור בעלמא, והתם הרי מפורש דהוי דין אין איסור חל על איסור.

⁴⁰ ואף למה שכתב האב"מ בתשובה י"ב לפנ"מ אי הוי דין מושבע ועומד מדין אלה"ט או להוי דין מסויים לכיון דמושבע ועומד לא חלה שבוועה לגבי נח אהה, וכגון שנקבע על נבילה ונתחבלה אחר שזבעתו, דאי הוי מדין אין איסור חל על איסור לית לן בה, דהוי צ"ל, אך אי הוינו טעמא משום מושבע ועומד הרי הוא מושבע ועומד על איסור נבילה, זה דווקא כגון נבילה, דשפיר הוי מושבע ועומד על עטם איסור נבילה קודם שזבעתו, אך צ"ד הרי קודם שזבעתו לא היה מושבע ועומד על זה כלל והכל נעשה על ידי שזבעתו.

אשר לפי יתבאר דברי התוס' כפשוטן, דיסוד דבריהם לענין שבועה שלא לאכול חצי שיעור נבלה הוא דהך דינא דאין איסור חל על איסור או אין שבועה חלה על שבועה ליתא היכא דלא הוי איסור בעלמא, ולא אמרינן לה אלא היכא דהוי לכה"פ איסור עשה בתורה, אבל באיסורא בעלמא שפיר חיילא עלה איסורא דשבועה. אכן כל זה לענין לקיים את המצוה, אבל שבועה לבטל את המצוה ע"כ דדין אחר הוא לגמרי, דהא לא שייך בה דין אין איסור חל על איסור כלל כיון דאדרבה, הרי בא לבטל האיסור, וע"כ דדין מסויים הוא דשבועה לבטל את המצוה לא הוי שבועה, או דע"כ אינו יכול לעשות חלות איסור בשבועתו היכא דהוי לבטל את המצוה, אשר בזה ליכא נפ"מ בין איסור לאו או עשה בתורה לבין איסורא בעלמא, דאם אך איכא איסורא דאורייתא אינו יכול לעשות שבועה לבטלה. והדברים באמת מדוייקים בדברי התוס', דלא כתבו סתם דכיון דלא הוי אלא איסורא בעלמא לא הוי מושבע ועומד מהר סיני עלה, אלא כתבו דכיון דהוא לאו מושבע ועומד מהר סיני עלה, דודאי דהוי שבועה לקיים לא חשיב ל"י הך מושבע ועומד ואין בזה חסרון דאין איסור חל על איסור, וכמשנ"ת.⁴¹

ודעת הרמב"ם בזה, דאף שבועה לקיים את המצוה אינה מדין אין איסור חל על איסור, אשר ממילא אם אך הוה אמרינן דחשיב חצי שיעור בעצם מושבע ועומד מהר סיני לא הוה חייל שבועה עלי כלל, בין לקיים בין לבטל, אלא דסבירא לן דאחצי שיעור אינו מושבע מהר סיני כלל, ודלא כדברי התוס', אשר ממילא אף לענין שבועה לבטל את המצוה הדין כן, דאינה נגד שבועת סיני כלל. וטעמא דאינו מושבע מהר סיני כלל, י"ל ע"ד שכתב הר"ן דעל מה שאינו מפורש בתורה אינו מושבע ועומד. ואפשר דתליא הך מילתא ביסוד איסורא דחצי שיעור ל"י יוחנן, דלהתוס' לשיטתם דהוא מריבויא דכל חלב, הרי יסודו הוא דהוא בכלל איסור חלב, כאשר הארכנו לעיל, ושוב ליכא למימר דאינו מושבע ועומד על זה דהא בכלל עצם האיסור הוא (באיזה איסור שיהיה), וליכא למימר אלא דמאחר דאין בוא למעשה אפי' איסור עשה הרי הוא איסור קל, ושפיר חייל עלי שבועה, אבל אי נימא דיסוד איסורא דחצי שיעור לר"י הוא מסברא דחזי לאצטרופי, כלומר, דאינו מצד עצמו דבר האסור רק משום שראוי להצטרף ולהיות אסור הוא שאסרוהו, כיון דאינו איסור עצמי שפיר יתכן דאינו מושבע ועומד מהר סיני על זה.

(ג) תוד"ה דמוקי לה כדברי הכל - דהא לקמן פריך אילימא מתנה לעני מושבע ועומד מהר סיני הוא דכתב נתן לתן לו - ע"י תוס' חולין דף ק"י שכתב דאיכא בצדקה גם ל"ת דלא תקפוץ ולא תאמץ, וא"כ מאי הקשו התוס', הא פשיטא דאמרינן התם דאין איסור חל על איסור. ע"י תשו' מהר"י אסאד חיו"ד ס"י ק"י"ח שכתב דע"כ מה שהוקשה להתוס' הוא דמפשטות לישנא דהש"ס משמע דהקושי מושבע ועומד מהר סיני הוא אפי' מצד העשה גרידא, וכתב דאיכא גוונא דליכא אלא עשה ע"פ דברי הרמב"ם פ"ד מהל' מתנו"ע ה"ב שכתב דכל הרואה עני מבקש והעלים עינו ממנו ולא נתן לו צדקה עבר בל"ת שנא' וכו', דמשמע דזולת זה, שהוא רואה עני מבקש ומעלים ממנו אינו עובר בלאו רק בעשה, וכן דקדק קצת מגירסת התוס' בגמ' לקמן דף כ"ה, ע"ש.

(ג) תוד"ה דמוקי לה כדברי הכל - ואמר נמי בפרק כל הנשרפין מנין לכהן טמא שאכל תרומה טמאה שאינו במיתה שנאמר ומתו בו כי יחללוהו פרט לזו

שמחוללת ועומדת ומפרש בפרק כל הבשר דטעמא משום דאין איסור חל על איסור - ע"י רמב"ם פ"ז מהל' תרומות ה"א שכתב בסו"ד, וז"ל: וטמא שאכל תרומה טמאה אע"פ שהוא בלאו אינו לוקה שהרי אינה קדש, עכ"ל. והנה התוס' בסנהדרין פ"ג ע"ב כתבו דלמאן דס"ל דאין איסור חל על איסור מקורו מהך קרא, ע"ש, והיינו מה שכתבו בסוגיין דבסוגיין דחולין מבואר דטעמא דמילתא משום דאין איסור חל על איסור, ותירצו בחד תירוץ דלעולם איסור חל על איסור ושאני הכא דכתיב הך דרשה, ובתי' ה' אמרו דלעולם אין איסור חל על איסור וכו', וע"ז הוקשה להתוס' דאי סבירא לן דאין איסור חל על איסור אמאי בעינן להך דרשה, ותירצו דהמקור מהכא. אכן מדברי הרמב"ם דלא הביא אלא דאינו חייב מיתה מכיון שכבר אינו קודש, דהיינו הך דרשה, ולא כתב דה"ט משום דאין איסור חל על איסור, מבואר לכאורה דפליג אדברי התוס' וס"ל להלכה דטעמא דאינו חייב הוא משום דרשה מסויימת ולא משום דאין איסור חל על איסור, אף שהוא עצמו ס"ל דאין איסור חל אפי' על איסור עשה כגון במתנה לעני, וצ"ב אמאי הוצרך ולא סגי לן במאי דאין איסור חל על איסור. וזה י"ל בפשיטות, דהנה התוס' שם בסנהדרין כתבו דלא אמרו דאינו חייב מיתה אלא היכא דנטמאה התרומה תחלה ואח"כ נטמא הוא, דבזה שייך לומר דאין איסור חל על איסור, אבל היכא דהוא נטמא תחלה ואח"כ התרומה שפיר חייב מיתה. והרמב"ם הנ"ל לא חילק בזה אלא כתב סתם דאינו חייב מיתה. ומעתה ז"פ דהרמב"ם שכתב כן היינו משום דס"ל דאיכא דרשה מיוחדת דפרט לזו שהיא מחוללת אשר אינה שייכת לאין איסור חל על איסור, אלא אפי' מסויים הוא דכיון שנטמאה אינה קדש ושוב ליכא מיתא, והתוס' שכתבו לחלק היינו משום דס"ל דיסוד הך דינא דילפינן מהך קרא הוא דאין איסור חל על איסור, אשר ממילא שפיר הביא הרמב"ם דווקא דין זה ולא הא דאין איסור חל על איסור. שו"ר שכי"כ בשו"ת נפש חיה דיני אין איסור חל על איסור סימן י"ב, ע"ש.

אכן מה דצ"ב עוד בדברי הרמב"ם, דמסוגי' הנ"ל בחולין מבואר להדיא כדברי התוס' דיסוד דינא דהך דרשה הוא דאין איסור חל על איסור, ע"ש דאיתא וסבר שמואל איסור חל על איסור והא אמר שמואל משום ר' אלעזר מנין לכהן טמא שאכל תרומה טמאה וכו', ואי נימא דהך דינא דפרט לתרומה טמאה שהיא מחוללת דרשה בפני עצמה היא אשר אינה שייכת לאין איסור חל על איסור, מה הקשו, נהי דאיסור חל על איסור, מ"מ לגבי תרומה טמאה איכא דרשה מיוחדת דפרט לתרומה טמאה שהיא מחוללת. ולפי התי' שתירצו דלעולם ס"ל דאיסור חל על איסור ושאני גבי תרומה טמאה דכתיב קרא, שפיר היה אפשר לומר דר"ל דהוי גוה"כ ודין מסויים, אכן למאי דאמרו דלעולם ס"ל דאין איסור חל על איסור, וכן למה שתירצו הא דידי' הא דרבי' מוכח דעדיין סבירא לן דדין זה הוא ביסודו דין אין איסור חל על איסור, וכדברי התוס', ודברי הרמב"ם צ"ב, וכבר העיר כן בראש יוסף חולין ק"א ע"א ד"ה בא"ד.

כ"ד ע"א

(נד) תוד"ה באיסור הבא מעצמו לא אמר - ויש לומר דהכא באיסור הבא מעצמו על עצמו קאמר דלא אמרינן אבל מוקדשין שאסורין על כל העולם אמרינן ביאור חילוק ר"ל בין איסור הבא מאליו לבין איסור הבא מעצמו לכאורה הוא דיסוד דינא דאיסור כולל הוא דהאיסור אינו מתחלק ומדחיל אהא חייל נמי אהא, וי"ל דזה שייך דווקא באיסור הבא מאליו, דזהו מציאות החפצא דאיסור תורה ואין לחלקו, אכן לענין איסור הבא מאליו דהאדם הוא שעושה האיסור, מהיכי תיתי דנימא שלא יתחלק, הא שפיר

⁴¹ ומאי דס"ל להתוס' דלקיים מצוות ל"ת ליכא חסרון לאין שבועה חל על שבועה אלא יסודו מדין אין איסור חל על איסור, אפ"כ דהוא משום דכל חסרון אין שבועה חל על שבועה הוא מה שהולך נגד ציווי התורה, לאינו יכול לעשות שבועה כזאת, אבל לקיים מצוות התורה לית לן צה ואין חסרון בזה אלא משום לאין איסור חל על איסור.

שייך איסור פה על החלק כמו ששייך על הכל, ונימא דעל מה שיכול חול יחול ועל מה שלא שייך לחול לא יחול. ועפ"י מובן היטב משייך התוס' דבאיסור לכל העולם אף באיסור הבא על ידי עצמו שייך כולל (והאב"מ בשתי"ב נתקשה בזה), דהא דאסור לכו"ע פירושו דהחפץ נאסר, ובאיסור שנאסר החפץ ודאי דחל האיסור לגמרי כמקשה אחת, אשר ממילא בזה ודאי דשייך איסור כולל, וז"פ. (ע"י תשו' הגרע"א סוסי"י קס"ח שהביא כעין סברא זו ודחאה דאין זה בלשון התוס', ולפי מה שכתבנו לכאורה יש להתאים הדברים לדברי התוס', אלא דלפי דברינו יצא לדינא כדברי הגרע"א ולא כדברי השואל שצידד הגרע"א כן בדבריו, ע"ש.)

וע"ש עוד בדברי הגרע"א שכתב לבאר החילוק בין הקדש לאיסור הבא על ידי עצמו באופן אחר, דבשבועה דהאיסור בל יחל דברו, הרי כל האיסור מה שדיבר, וזה איסור הבא על ידי עצמו דס"ל לר"ל דלא אמרינן ב"י איסור כולל, אבל בהקדש דאסר אכו"ע, ביאורא דמילתא דהחפץ הוא הקדש, ועל הקדש אסרה תורה באיסור מעילה, והוא לכאורה כמו איסור בשר בחלב דהאדם עושה מציאות דבשר בחלב ושוב אסרה תורה, ולא חשיב ד"ז איסור בא על ידי עצמו אף דנעשה הקדש על ידו, אשר ממילא שפיר אמרינן בזה איסור כולל. (וע"י שם בדברי הגרע"א דמשמע דר"ל דיש לבאר כן בכונת התוס', ולכאורה לא משמע כן מלשונם, דמשמע להדיא מדבריהם דחשיב הקדש איסור הבא על ידי עצמו רק שאסר אכו"ע אשר משו"ה מהני בכולל).⁴²

עכ"פ מבואר מדברי התוס' דהקדש, אף דהוי איסור הבא ע"י עצמו, מ"מ שפיר אמרינן ב"י דחל באיסור כולל אפי' כיון דאסורין על כל העולם. אכן יעויין בתשו' אב"מ סי' י"ב שהביא מחידושי הרשב"א סוף סוגיין דאף בהקדש לא אמרינן דחל בכולל לר"ל

דבאיסור הבא ע"י עצמו לא אמרינן כולל, ומיישב הא דלקמן דיש אוכל אכילה אחת וכו' דמייירי בבכור דקדשו מרחם, ע"י לקמן בע"ב. ומבואר להדיא מדבריו דחשיב הקדש איסור הבא על ידי עצמו. ותמה באב"מ, דאכתי יקשה מהא דהאוכל גיד הנשה של עולה, והניח הדבר בצ"ע. ע"י קה"י למכילתין סי' כ' משייך בזה ע"פ יסוד דברי הגרע"א הנ"ל, דאיכא עוד איסור אכילה גבי עולה מכח מה שהוא כליל, ליל תהיה לא תאכל, אשר זה ודאי דחשיב איסור הבא על ידי עצמו.

ולדברי הרשב"א והתוס' יש לעיין האין חשיב להו הקדש איסור הבא על ידי עצמו, דלכאורה סברת הגרע"א סברא פשוטה היא. וראיתי בקה"י ס"כ שכתב דבאמת בהקדש מצד שהוא קרבן אכתי לית ב"י מעילה אא"כ הקדשו אדם, דצריך שהאדם יאסור על כל העולם שזהו פירוש מלת הקדש שהוא מובדל לגובה ואסור להדיוט, ועל הקדש כזה שאסרו אדם הוא שהזהירה התורה באיסור מעילה. ועל ידי כך חשיב איסור הבא על ידי עצמו. ויסוד לזה, מהא דקדשי עכו"ם אע"פ שיש להם דין קרבן ומקריבין אותן, מ"מ מ"מ ליכא בהו מעילה ומבואר בזבחים מ"ה ובתמורה דף ג' דאפילו איסור הנאה בעלמא לית בהו מדאורייתא דאמרינן התם לא נהנין מדרבנן. עוד הביא דברי הקצוה"ח סי' ר' סק"א בשם הרמב"ן בחד תירוץא דאע"פ דחצר הקדש קונה, מ"מ איסור מעילה ליכא, וביאר בקצוה"ח דהוא משום דדמי לקדשי עכו"ם דליכא מעילה משום דבעינן מקדשי בניי והכא הוקדש ממילא ואין זה מקדשי בניי. וי"ל דס"ל להרשב"א דגדר דבר זה הוא כנ"ל, דבעינן הקדש על ידי ישראל בכדי שיהא בר מעילה, וכמשנ"ת.

וע"י אב"מ הנ"ל שכתב לבאר עיקר החילוק בין איסור הבא מאליו לבין איסור הבא מעצמו ע"פ מה שישד שם דבאיסור דאין חל על איסור, פירושו דודאי חיילא גם איסור הב' רק דאין עונשין על האיסור השני, אבל על ידי כולל שפיר עונשין גם על האיסור השני, אבל מאי דאין שבועה חלה על שבועה, אין הכונה דאין איסור חל על איסור, אלא דין מסויים הוא דאין שבועה חלה על שבועה, אשר פירושו דאין השבועה הב' שבועה כלל, ובוה לא מהני כולל, דלא מהני כולל למימר דמה שלא הוה חייל כלל בלא כולל יחול על ידי כולל, דלא מהני כולל אלא היכא דבעצם חייל איסורא רק דלא היו עונשין עליו אי לאו דהוי איסור כולל. ועפ"י חילוק איסור הבא על ידי עצמו מאיסור הבא מעליו הוא דבאיסור הבא מאליו דאין החסרון אלא משום דאין איסור חל על איסור, דחיילא איסורא רק דליכא עונשין, בזה שפיר מהני איסור כולל, אבל באיסור הבא על ידי עצמו, דהיינו בכגון שבועה, מאחר דאין שבועה חלה על שבועה ליכא איסור כלל ולא שייך איסור כולל. וע"ש דע"פ יסוד זה כתב ליישב קושיית התוס' מהקדש, דבהקדש כיון דהוי איסור חפצא, ע"כ דחייל ההקדש בהחפצא, רק דאי אפשר להענישו עליו משום דאין איסור חל על איסור, אשר בזה שפיר יחול ע"י כולל. והתוס' שלא פירשו כדבריו, היינו לכאורה לשיטתם דס"ל דאף דינא דאין שבועה חלה על שבועה מדין אין איסור חל על איסור הוא, כדהוכחנו לעיל.

נמצינו למדים מדברי האב"מ דבאמת איתא לחסרון דאין איסור חל על איסור גם גבי שבועה, אלא דבנוסף לזה איכא חסרון דאין שבועה חל על שבועה, דאין שבועה הב' חלה כלל, וכנ"ל. ויעויין קובץ הערות ליבמות סי' ל"ג אות א' שכתב הגאב"ו זצ"ל לבאר דבשבועה ליכא אין איסור חל על איסור ולא אתינן עלה אלא משום אין שבועה חל על שבועה, דאין איסור חל על איסור לא שייך אלא היכא דאותר דבר שנאסר כבר אתאן למימר דיחול עליו עוד איסור, אכן גבי שבועה דיסוד הדבר הוא ביטול דיבורו, הרי כל שבועה הוא דיבור אחר ואין אחד קשור לשני, ולא שייך בזה לומר דאין איסור חל על איסור, עכתי"ד הנוגעים לעניננו. והנה נתבאר לעיל דלדעת רש"י יסוד איסור השבועה הוא באמת ביטול הדיבור, ויש לומר

⁴² והנה לפוס' דברי הגרע"א תמוה לכאורה מאי דמקשינן לקמן בע"ב והוי הקדש ומוקמינן לה צבוק, דלדבריו הרי אין הקדש איסור הבא על ידי עצמו כלל אלא איסור הבא מאליו, דמאחר שנעשה הקדש אסרה התורה מעילה. עוד ל"ב מה שהערינו למעלה. דמדברי הגרע"א מבואר שקידד כן בזה לבאר דברי התוס' שחילוקו בין אסורו לכל העולם לבין אסורו לעצמו, כלומר דולאי חשיב על ידי עצמו, רק דלא אמרינן ליתא לאיסור כולל אלא באוסר על ידי עצמו לעצמו, ומשמע לעולם הוי איסור הבא על ידי עצמו. ומה עוד, דהוקשה להו להתוס' לפי תירוץ מה פריך והוי הקדש כיון דהתם שפיר חייל בכולל, ותירוץו דכיון דלא איירי באיסור הבא מעצמו לא ה"ל למינקט הקדש אע"ג לאסור על כל העולם, ולדברי הגרע"א הרי ליכא למימר הכי, דחשיב שפיר איסור הבא מאליו, ומבואר לכאורה מדברי התוס' דלא כדבריו, וז"ל. והמוכרח לכאורה בדבריו, דאין זה איסור אחר לגמרי כמו צקר בחלב (כמו שקדמה בקהלות יעקב) למה שעושהו לצקר בחלב אינו שייך לעצם החפצא דהאיסור, אלא דהתורה אסרה צקר בחלב, ודבהקדש האיסור הוא ביטול עשה הקדושה, דהאיסור הוא שלא לפגוע בקדושה, והשזב זה יותר איסור הבא על ידי עצמו מכגון צקר בחלב דאין לו בעשיית האיסור כלום, אלא דמלך שני אינו כמו שבועה, דבשבועה עשה הוא עצם האיסור, משא"כ בהקדש. אשר זהו כונת הגרע"א דביאור תירוץם של התוס', דליצירא שפיר חשיב איסור הבא על ידי עצמו, רק לית בזה החסרון לאיסור הבא על ידי עצמו, וכיון לאסור לכל, הרי עשה החפצא הקדש וקוב ממילא איתא לאיסור תורה דמעילה להגן על ההקדש, ולכך שייך בזה איסור כולל, ודלא כשבועה, אך עדיין חשיב איסור הבא על ידי עצמו כיון שהביא הוא ביטול עשה האיסור, אשר ממילא שפיר שייך בזה תירוץם של התוס' דמאחר דלא מייירי צבא על ידי עצמו כלל, לא הו"ל להביא הקדש דחשבו בעצם צא על ידי עצמו.

כני"ל (ולעיל כתבנו בדעת רש"י באמת דיסוד אין שבועה חלה על שבועה לאו מטעם אין איסור חל על איסור הוא, ע"י לעיל אות נ"א. אבל לדעת התוס' נתבאר לעיל דאין איסור שבועה מצד ביטול דיבורו, ולדידהו שפיר שייך גבי שבועה אין איסור חל על איסור, ומצינו באמת דס"ל להתוס' דיסוד דינא דאין שבועה חל על שבועה בסוגיין הוא באמת משום דאין איסור חל על איסור, ע"י לעיל אות נ"א.

ובמה שכתבו התוס' בסוף דבריהם ומ"מ פריך שפיר לקמן והרי הקדש דאיסור הבא מעצמו וכו', ע"י תוס' הרא"ש שם שכתב דבאמת הוה מצי לשנויי דהקדש אסור אכו"ע וכי האי קתני כיון דאכו"ע חייל.

נה) תוד"ה באוכל נבלה ביום הכפורים פטור- מתוך פ"ה משמע דאיירי אפי' בנתבלה ביוה"כ וקשיא וכו' ואפי' למי"ד לאברים עומדת כי מותר פקע איסור אבר מן החי וחלו איסור נבילה ואיסור יוה"כ בבת אחת וכו' - והנראה בביאור דברי רש"י, דהנהגה דאמרין בחולין דף ט' ובביצה דף כ"ה דבהמה בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה, פי' רש"י הדך חזקת איסור היינו חזקת אבר מן החי, והקשו התוס' בביצה דף כ"ה על דבריו, דהא הך איסורא ודאי דפקע כשמתה, ופי' דבחזקת איסור עומדת ר"ל חזקת אינו זבוח, וכדבריהם בסוגיין. וברשב"א חולין דף ט' צידד לבאר דברי רש"י ע"פ היסוד דמחזיקין מאיסור לאיסור, "דאפשר לומר דכיון דמעיקרא בחזקת איסור אבר מן החי עומדת ועכשיו נמי לא נתברר אם נשחטה כהוגן הרי היא מחזקת מאיסור לאיסור, ר"ל, דנהי דכבר אינה אסורה משום אבר מן החי כיון דעכ"פ אינה חיה, מ"מ איכא יסוד דמחזיקין מאיסור לאיסור, דמהאי טעמא שאתר באיסורה, ואסורה משום נבילה. ע"י ביאור ד"ז דמחזיקין מאיסור לאיסור בש"ש שמעתתא ה' פ"ו. אכן הך יסוד דמחזיקין מאיסור לאיסור לא יועיל ליישב דברי רש"י בסוגיין, דנהי דמחזיקין מאיסור לאיסור, מ"מ סו"ס הרי עצם האיסור דאבר מן החי פקע במיתת הבהמה ואמאי לא יחול איסור יוה"כ בבת אחת עם איסור נבילה, וכמו שהקשו התוס'.

והנה מדברי האחרונים משמע דהא דמחזיקין מאיסור לאיסור הוא לאו דווקא מאיסור אבר מן החי לאיסור נבילה, ע"י פלתי ס"י ד' סק"ב דמחזיקין גם מאיסור אבר מן החי לאיסור תקרובת עבודה זרה, וע"י ש"ש פ"ה שהקשה אמאי אין מחזיקין מטומאת שרץ לטומאת מת, וע"י גם חכמת אדם כלל רוב וחזקה אות כ"ג. ולדבריהם גדר הך דינא דמחזיקין מאיסור לאיסור הוא לכאורה דכיון שהוא בחזקת איסור אמרינן שנשאר אסור עד דאיכא ראייה שהוא מותר, אשר על כן מהני אף בבי' איסורין שאינן שייכין זה לזה.

וע"י שט"מ שם בחולין ביאור אחר בדברי רש"י, ז"ל בא"ד: וי"ל דכיון דמעיקרא בחזקת איסור אבר מן החי עומדת עכשיו שנשחטה ונולד ספק בשחיטתה שלא נתברר אם נשחטה כהוגן אע"ג דיצאתה מידי איסור אבר מן החי לידי היתר לא נכנסה והרי היא מחזקת מאיסור לאיסור שבכל ספק אי אתה יכול להתירו אם לא שיהיה לו מתחילה חזקת היתר כדי שנאמר העמד דבר על חזקתו אבל בהמה זו מעולם לא קדם לה חזקת היתר אלא אדרבה חזקת אבר מן החי קדם לה ממצאת אומר שבהמה זו אע"ג דיצאת מידי אבר מן החי מ"מ הרי היא אסורה ועומדת עד שיודע לך שנשחטה כראוי ובהא פליגי (האמוראים שם אי על ידי דבחזקת איסור עומדת מטמאה טומאת נבלה) מ"ס בחזקת איסור הראשון עומדת וטמאה ואע"ג דיצאת מידי אבר מן החי מידי שאינה שחוטה לא יצאת מוקמינן לה בחזקת שאינה שחוטה דדמיא לה דכל כמה דמצינן לאמשוכי איסורא קמא ממשכינן וכד נפקין מאיסורא קמא עיילי' לי' לאיסורא דדמי לי' דהיינו שאינה שחוטה וזהו שכתב רש"י ז"ל לקמן מ"ס בחזקת איסור הראשון עומדת שלא היתה שחוטה וכיון דבחזקת אינה שחוטה מוקמינן לה היתר היא מתה ומטמאה וכו' ומר סבר כיון דעל כרחיך

יצאת מידי אבר מן החי אע"ג דלידי היתר לא נכנסה והרי היא מחזקת מאיסור לאיסור מ"מ פנים חדשות באו לכאן ובחזקת איסור אמרינן ולאכילה חזקת טומאה דאבר מן החי הלכה לה וחזקת אינה שחוטה ליכא למימר שהרי שחוטה לפניך ואע"ג דהשתא נולד לנו ספק בשחיטה שמא לא נשחט הרוב משום הכי לא מחזיקי' טומאה דהא לבתר שחיטה נולד לנו הספק וכו', עכ"ל. ומתבאר מדבריו ביאור אחר בהא דמחזיקין מאיסור לאיסור, דלעולם אינו משום דממשיכים האיסור הקודם אף עכשיו, אלא דמכיון דמקודם לא היה חזקת היתר ואדרבה היה אסור משום אבר מן החי, ושוב לא חייל דין הספק הנולד אח"כ שיהא דינו להקל אלא דינו להחמיר. ויסוד המח' אי מטמאה, דמר ס"ל דמוקמינן בדדמי לה וממילא כיון דיש דין על הספק להחמיר מוקמינן לה בחזקת אינה שחוטה, דאף דעיקר האיסור מחיים הוא אבר מן החי, מ"מ איסור אינה שחוטה דומה לה (ואפשר דיש להטעים הדברים ע"פ מאי דכתב בזכר יצחק ס"י ל"ג דאיסור אבר מן החי לישראל הוא משום דהוי מקצת נבילה, כלומר, דאינה שחוטה, וכן מוכח להדיא כדבריו בדברי הר"ן כתובות דף ס' בשם הרמב"ן, ע"ש שכתב דמאי דאסור אבר מן החי הוא משום שטעון שחיטה), כלומר, דיסוד האיסור דאבר מן החי הוא משום שטעון שחיטה, וממילא היכא דספיק אם נשחטה אף דתו לא הוי אבר מן החי אכתי מוקמינן לה אחזקה דאינה שחוטה, וכיון דבחזקת אינה שחוטה מוקמינן לה פשוט דמטמאה. ומר ס"ל דאף דמחזיקין מאיסור לאיסור ודין הך ספק לחומרא, מ"מ כיון דיצאה מאיסור אבר מן החי לגמרי תו לא מוקמינן לה אחזקה דאינה שחוטה, רק דמספק אסור, ואיסור חדש מצד הספק דעכשיו וטומאת אבר מן החי הלכה לה וגם עכשיו אף דאיכא ספק בכשרות השחיטה מ"מ ליכא למימר חזקה אינה שחוטה, די לנו בזה לאסור באכילה. נמצא דיסוד המח' הוא בהך דינא דהספק שדינו לאיסורא אי שייך לומר בזה דמוקמינן לה באיסור אינה שחוטה או דהוי איסור חדש דפנים חדשות באו לכאן ואינה אלא כדן טריפה ולא כדן נבילה. ולפום ביאור זה אתיא נמי שפיר מאי דכתב רש"י בהך מ"ד דמטמאה דמוקמינן לה בחזקת אינה שחוטה, דזה האיסור שנותנין לה עכשיו כיון דדומה למה שהיה מקודם, וכל זה מיסוד דינא דמחזיקין מאיסור לאיסור, ודלא כביאור הא'. ולפי דברי השט"מ יתכן דהך מילתא אי באיסורים חלוקים אמרינן דמחזיקין מאיסור לאיסור תליא בפלוגתא אי מטמאה, דלמ"ד דמטמאה יסוד הדין הוא דמכיון דדינו להיות אסור מוקמינן לה באיסור הדומה, וזה שייך דווקא היכא דבי' האיסורין מעין איסור א' הן. אכן אין זה מוכרח דיתכן דאף הך מ"ד שפיר הוה אסרינן אף דלא היו האיסורין דומין, רק דלא הוה מטמאה, וז"פ.

והנה לפום ההבנה הראשונה בדין מחזיקין מאיסור לאיסור, דאין בזה המשכת עצם האיסור שהיה מקודם אלא דין הוא דכיון דעד עכשיו היה אסור מניחים דאף עתה הוא אסור, ואפי"ן באיסורים נפרדים, ודאי דעדיין יקשה אמאי לא חייל איסור יוה"כ כיון דהרי איסור אבר מן החי ע"כ דפקע. אכן לפי ביאורו של השט"מ בדברי רש"י, נמצא דלמ"ד דמטמאה טומאת נבלה, דק"ל כוותי', יסוד דינא דמחזיקין מאיסור לאיסור הוא משום דמחזיקין באיסור דדמי לה לומר שלא נשתנה, והא דאינה שחוטה כלול באיסור אבר מן החי, וכני"ל, אשר לפיז אין זה דווקא אלא ביחס לאיסור אינה שחוטה שהוא ביסודו ממין איסור אבר מן החי, וכדברי השט"מ, ונחשב לענין ה"אינה שחוטה"י שבה כהמשך האיסור הקודם, אשר לפיז דהוי כאילו עדיין קיים חלק מאיסור אבר מן החי, שפיר מובנים דברי רש"י דאית בזה משום אין איסור חל על איסור, דלעולם לא פקע איסור אבר מן החי לגמרי, ואיסור אינה שחוטה הוא כהמשך ממנו, אשר זה מונע איסור יוה"כ מלחלו. והדברים מבוארים לכאורה בדברי המארי בקידושין דף ע"ז, ע"ש שכתב, וז"ל: וגדולי הרבנים פירשו שהרי

מכל מקום ערב יוה"כ עומדת באיסור אבר מן החי ושמא תאמר אף בנשחטה כך אינו כלום שכל שנשחטה פרח איסורה ויוה"כ חל על היתר אבל נתבלה אע"פ שפרח איסור אבר מן החי **כבר עמד במקומו** איסור נבילה ואין שהות לאיסור יוה"כ לחול, עכ"ל. וביאור דבריו לכאורה כנ"ל, דאיסור נבילה, דהיינו אינה שחטה, היא כהמשך איסור אבר מן החי, דאיסור נבלה המת הוא כמין איסור אבר מן החי בחי, וכיון דהוי כהמשך איסור אבר מן החי שפיר אית בזה משום אין איסור חל על איסור, וכמשנ"ת, ודוק. והנה מדברי הרמב"ם פ"ד מהל' מאכלות אסורות ה"י מבואר דאיסור אבר מן החי הוא מדין איסור טריפה, ד"מה לי טריפה אותה חיה מה לי חתכה בסכין", ואילו יסוד איסור טריפה, כבר ביאר בחידושי מרן רי"ז הלוי במכתבים שבסוף הספר בשם הגר"ח דיסודו הוא משום העדר שחיטה, והוי כאיסור נבילה. ויוצא מזה דאף לדבריו איסור אבר מן החי הוא ביסודו כאיסור נבילה.

נז) תודה"ה האוכל נבילה ביוה"כ פטור - ולרצב"א אין נראה פירוש זה דא"כ למ"ד לאו לאברים עומדת היכי מצי חייל איסור אבר על עשה דשאנו זבוח וכו' ומהאי טעמא תקשי נמי למ"ד לאברים עומדת וכו' - ע"י מהרש"א. ובעיקר קושיות הרצב"א, לכאורה צ"ב גם האיך חייל איסור גיד הנשה על איסור אינו זבוח, וראיתי שכבר הקשו כן. וע"י חידושי ראי"מ הארויץ שהקשה האיך חייל איסור נבילה על איסור אינו זבוח (ובזה היה אפשר לומר לכאורה דאין איסור נבילה איסור אחר, אלא איסור אינו זבוח הוא האיסור מחיים ואינו זבוח מת איסורו איסור נבילה), והכריח מזה דע"כ כיון דאי אפשר בענין אחר גז"ה"כ הוא דחייל ואין איסור אינו זבוח מונעו, אשר ממילא י"ל גם לענין קושיות הרצב"א, ע"ש כל דבריו.

ובעיקר מה שהקשה הרצב"א דאי בהמה לאו לאברים עומדת האיך חל איסור אבר מן החי על איסור אינה זבוחה, הקשה בשו"ת מהר"י אסאד דהא הוי איסור מוסיף דאבר מן החי חייב עליו בזכות בצירוף גידין ועצמות ומשהו בשר משא"כ איסור אינו זבוח. ויעו"ש שהביא מש"כ הפרמ"ג בפתיחה ליו"ד כדבר פשוט דאיסור אינו זבוח הוא בכל שהוא ולא בענין כזית.

נז) תודה"ה אלא הן היכי משכחת לה - ותיירך דהכא דוקא לא חיילא שבועה משום שהזכיר נבילה ונשבע עליה וכו' ורי"י מפרש דודאי שב ואל תעשה כדאירי הכא לא חיילא וכו' - יש לבאר פלוגתת הרצב"א והר"י דנחלקו ביסוד החסרון והגדר דנשבע לבטל את המצוה, דס"ל להריטב"א דיסוד החסרון אינו בחלות אלא במעשה השבועה, כלומר, דשבועה לבטל את המצוה לא הוי מעשה שבועה, דאינו יכול לעשות שבועה נגד מה שמושבע מהר סיני, אשר לפ"ז עיקר הנידון אי חשיב שבועה לבטל את המצוה הוא אי הזכיר ביטול המצוה, דאז הוא דחשיב שעשה שבועה נגד התורה, משא"כ בההיא דהירושלמי שנשבע שלא יאכל מצה כלל, נהי דחלק מחלות השבועה הוא בפסח אשר מצית בזה ביטול מצוה, מ"מ כיון דאין עצם מעשה השבועה מתפרשת כשבועה לבטל מצוה, שפיר חיילא השבועה. ואין בזה נפ"מ בין שוא"ת לבין קום ועשה, דאם אך מתפרשת שבועתו כנגד מה שמושבע ועומד מהר סיני לא הוי שבועה. אכן הר"י ס"ל דאין יסוד החסרון דשבועה לבטל את המצוה במעשה השבועה דלא הוי שבועה, אלא בחלות, דלא שייך חלות שבועה לבטל את המצוה, אשר בזה ליכא נפ"מ כלל אי אמר להדיא שיבטל את המצוה או שאמר סתם שלא יאכל מצה כל השנה, כיון דסו"ס ע"י חלות השבועה איכא ביטול מצוה מיחשבא שבועה לבטל את מצוה ולא חיילא עכ"פ חלק זה שהוא לבטל את המצוה, כדיבואר לקמן, אשר מהאי טעמא הוכרח הר"י למצוא חילוק אחר בין הך דהכא לבין דינא דהירושלמי.

וביאור דברי הר"י ע"פ המתבאר בדברי הראשונים בסוגיין, דהיכא דאילו תחול השבועה ותהא שבועתו שנשבע נגד הא דמושבע ועמד מהר סיני, יהא הדין

שלא יקיים שבועתו שנשבע בקום ועשה אלא שב ואל תעשה ותתקיים הלאו, בכי האי גוונא הרי השבועה שבועה שאינה יכולה להתקיים והוי עכ"פ חלק זה דהשבועה לשוא ולא חיילא, כלשון הרמב"ן בסוגיין, (ואין כונת הרמב"ן דהוי שבועת שוא ממש, דמבואר מדברי הריטב"א לקמן דף כ"ט דעכ"פ לגבי מה שאינו לבטל את המצוה שפיר חיילא השבועה, ועוד נאריך בד"ז לקמן, בעזה"ש"ת). אבל היכא דאי תחול השבועה תחייב השוא"ת לעבור על המצוה, בכה"ג שפיר פועלת השבועה ושייך שתחול בכלל. וכל זה דווקא על ידי כולל, דהא דהוי בכלל מחייב השבועה שתחול, אבל בלא כולל אלא נשבע סתם לבטל את המצוה, חלות כזאת אינו יכול לפעול. ומבואר לפ"ז דהחסרון בכה"ג הוא דהוי שבועת שוא כיון שאינו יכול לחול, או עכ"פ דבכה"ג לא מהני איסור כולל לפעול שתחול שבועה אף אאיסורא.

אכן נראה דיש לבאר הדברים באופן אחר, וכן ביאר מו"ר זצ"ל, דהנה יעויין במאירי בסוגיין שכתב בביאור דברי הירושלמי דחייל שבועה לבטל את המצוה בכלל, דהיינו משום דמועיל הכולל שיהיה כאילו לא נתחייב במצוה, ע"ש שהביא בשם יש מתרצים (החילוק בין נשבע לבטל מ"ע ונשבע לבטל מל"ת) דמצות עשה חיובו שעבוד הוא שהוא משועבד למצוה ובכולל הופקע שעבודו מכח שעבודו לשבועתו. וכ"כ בנדריים דף ח' דאם נשבע בכולל שלא לקיים מ"ע, כגון שלא אוכל מצה כל השנה, "הופקע מחיוב המצוה וחלה עליו שבועת בטוי והרי אותה מצוה אצלו כמי שלא נתחייב בה". ויש לעיין לכאורה אמאי בעינן לדבר זה, הרי סגי לן למימר דכיון דחייל בכלל שוב הויין ב' דברים המתנגדים זא"ז, כאשר כתב באמת במח"א, וסגי בזה דעכ"פ חלה השבועה, וצ"ב. (אמאי דהמאירי במכילתין ע' ס"ג כתב דשבועה לבטל מצות עשה דחייל היכא דהוי שוא"ת הויין באמת ב' שבועות המתנגדות זא"ז, והוא לכאורה כדברי המח"א, וסותר לכאורה דבריו בנדריים, וצ"ב.) ועוד יש מקום עיון כעין זה, דבהא דחלין נדרים לבטל את המצוה משום דהויין איסור חפצא כתבו הרמב"ן ועו"ר בסוגיין דנדריים ט"ז דהיינו משום דאין מאכילין לאדם דבר האסור לו. וצ"ב לכאורה אמאי בעינן לזה ולא סגי במאי דלמעשה החפץ נאסר ושפיר חלה הנדר. והרמב"ם בפיה"מ שם כתב, וז"ל בא"ד: ואמרו בנדריים אסור לפי שהוא אסור גוף הדבר שלא יתקיים המצוה אלא בהיותו דבר מותר כגון שיאסר סוכה זו עליו שחזרה ישיבתה עבירה שיהיה ענינו בה כמו מי שלא ימצא בליל הפסח אלא מצה שהיא אסורה עליו באכילה כגון שתהיה טבל או הקדש שאסור עליו אכילתו לפי שהוא מצוה הבאה בעבירה וכו', עכ"ל. והנה מסוגיין דנדריים עולה דמאי דחיילי נדרים לבטל מצוה ולא שבועות זהו משום דדרשנין בנדריים כי ידור נדר לדי', דאפילו על חפצי שמים חלין נדרים, והסברא דנאסר החפצא לא הובאה אלא לומר אמאי לא דרשנין נמי הכי לענין שבועה, והרמב"ם הביא הא דהוי מצוה הבאה בעבירה, מה דלא מוזכר שם כלל, והוא לכאורה לא שייך לנידון אי חיילא כלל, דהרי עצם הנידון הוא אי חל הנדר או לא, ולא מה שאחר שיחול יהיה מצוה הבאה בעבירה, וצ"ב.

וביאר בזה מו"ר זצ"ל, דהנה בסוגיין דנדריים הקשו אמאי בשבועה דרשינן אבל מחיל הוא לחפצי שמים, ואילו בנדריים דרשינן מלד' דחלין אף על חפצי שמים, ואמרו דהיינו משום דנדריים איסור חפצא ושבועות איסור גברא. וביאורו לכאורה דמהאי טעמא דרשינן דגבי נדרים אף דהויין חפצי שמים מ"מ חל הנדר, ואילו שבועה לא חלה על חפצי שמים. אכן נראה דיש לבאר הדברים באופן אחר, דלעולם אין החילוק בנדריים חלין על חפצי שמים ושבועות לא חיילא אחפצי שמים, אלא הא מיהא דגם נדרים אינן חלין על חפצי שמים, רק כיון דהוי איסור חפצא שוב לא פקע מינייהו שם חפצי שמים. ועל זה באו דברי הראשונים הנ"ל לבאר האיך לא חשיב חפצי שמים, דהרמב"ם כתב דהיינו משום דמעשה הוי מצוה הבאה בעבירה, אשר מהאי טעמא פקע מיני שם חפצי

שמים, ושוב שפיר חל הנדר, והראשונים כתבו דהיינו משום דאין מאכילין לאדם דבר האסור לו. אבל לעולם אילו הוה חשיבי עדיין חפצי שמים לא הוה חייל נדר עליהו, וכדון שבועות דאין חלון על חפצי שמים. (ועד"ז? הוא הביאור במאי דאיתא דהיכא דאסר הנאת תשמיש אשתו עליו חל הנדר, והוסיף הר"ן בנדרים ט"ו דממילא פקע שעבודו, דהא דהוצרך להוסיף דממילא פקע שעבודו היינו משום דכל כמה שהיה השעבוד קיים היה השעבוד מונע חלות הנדר, והוא כעין נ"ד גבי חפצי שמים, ודוק.)

ועפ"ז יתבאר דברי המאירי בנדרים שכתב דהיכא דנשבע שלא יאכל מצה כל השנה פקע מצות מצה, דעד כמה דלא הוה פקע הוה חשיב שפיר חפצי שמים ולא הוה חיילא שבועה עלה, וכמשנ"ת. וכן יש לומר בביאור החילוק בין שוא"ת לבין קום ועשה, דהיכא דאילו הוה חיילא הנדר הוה אמרינן ל"י לעבור השבועה בשוא"ת ולקיים המצוה, עדיין הוה חשיב דהמצוה קיימת וחשיב שפיר חפצי שמים אשר על כן הוה שבועה לבטל את המצוה אף דהוה בכלל, רק כיון דנשבע שלא יאכל מצה אמרינן ל"י לקיים השבועה ולא המצוה, בכה"ג דע"פ דין אין המצוה מחייבתו לאכול תו לא חשיב חפצי שמים ושפיר חיילא השבועה. באופן דנמצא דמאי דלא מהני היכא דהוה בקום ועשה הוה משום דעדיין חשיב חפצי שמים וחשיב שפיר שבועה לבטל את מצוה, דשבועות אינן חלן על חפצי שמים, ודוק.

והנה יעויין במח"א הלכות שבועות סימן ח' שהבין בדברי הרמב"ן והריטב"א דמה שאמרו דאין השבועה חיילא בקום עשה אפילו אי הוה בכלל לאו למימרא דלא חיילא כל עיקר, אלא חיילא וחשיב כאילו יש כאן שתי שבועות זו הפך מזו ולפיכך מוטב שיעבור בשבו ואל תעשה ואל יעבור בקום עשה. ומקורו לכאורה מדברי הריטב"א שכתב בגדר מאי דלא חיילא היכא דנשבע לעבור בקום ועשה דהוה משום ד"מוטב שלא תחול שבועתו ויבטלה בשב ואל תעשה", דלשון זה משמע לכאורה דבאמת איכא מקום לקיום שבועתו, דשפיר חלה, אלא דמעתה איכא ב' שבועות המתנגדות זו את זו ואמרינן ל"י דמוטב לא לקיים שבועתו ולא לעבור הלאו בקום ועשה. וכן כתב הרמב"ן היכא דנשבע בשוא"ת דמוטב שיעבור על המצוה ממילא ולא יעבור על השבועה בידים. אכן הלשון שכתב הריטב"א דמוטב שלא תחול שבועתו משמע לכאורה בפשטות דלא חלה השבועה, ולא דהויין ב' שבועות המתנגדות. וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ן הנ"ל שכתב דכיון דבמצות לא תעשה אין מאכילין לאדם בידים דבר האסור לו, משעת שבועה יצאה לשוא וליתא בהן, ונהי דאין כונתו דהוה שבועת שוא ממש, דהא מדברי הריטב"א מבואר דע"פ לגבי דברים המותרים שפיר חלה השבועה, וכמשנ"ת לעיל, מ"מ הא מיהא דלישנא דיצאה שבועה לשוא משמע להדיא דלא חלה השבועה כלל על דברים אסורים. אלא ביאור דברי הרמב"ן והריטב"א כנ"ל, דכיון דאפי' אי תחול השבועה לא תחייב בכלום דאמרינן ל"י דשוא"ת עדיף, שוב ממילא אמרינן דלא חיילא, דשבועה שאינה מחייבת כלום, כלומר, שאינה יכול להתקיים, הוה בעצם שבועת שוא, רק הכא כיון דחיילא שבועה על דברים המותרים אין השבועה שבועת שוא, אך באשר נוגע לדברים האסורים, יצאה השבועה לשוא, וכדברי הרמב"ן. וכן תפס באב"מ תשו"י דלא חיילא כלל, ע"ש.

והנה לדעת המח"א דבאמת חלה השבועה והויין ב' שבועות המתנגדות זו את זו, יש לעיין לכאורה אמאי חשיב שבועה שלא אוכל נבילות ושחוטות ליתא בהן, הרי אי ישבע שיאכל נבילות ושחוטות שפיר חלה השבועה בכלל, רק דלמעשה יורו לו לעבור עליה בשב ואל תעשה. ויהא מוכח מזה דמאי דבעינן שיהא בלאו והן אינו בחלות השבועה גרידא, אלא בעינן גם שתחול דין קיום השבועה, ומאחר דיהא דינו לעבור על השבועה בשוא"ת ולא לקיימה, חשיב שפיר ליתא בלאו והן.

ויעויין בר"י מגאש בסוגיין שכתב בסו"ד, וז"ל: ואם תאמר בכלל אותן עם דברים האסורין כי אמרינן כולל הני מילי היכא דקא מוסיף איסור איסורי קמא אבל למשירייה לאיסורא קמא לא, עכ"ל. ומשמע להדיא מדבריו דלא חילק בזה בין שוא"ת לבין קום ועשה, וכן לא הזכיר כלל חילוקו של הריצב"א, וצ"ב לכאורה מה יענה על דברי הירושלמי. (ואולי ס"ל כתי' הראשונים המובא ברמב"ן ובריטב"א דהך דהירושלמי אינו אלא לענין איסורא ולא למלקות, או כדיעה שהביאה הר"ן בסוגיין דדברי הירושלמי הם שלא כהילכתא.) ואפשר ד"ל בביאור דבריו, דהנה פשוט דיסוד מאי דבלא איסור כולל לא חייל אפי' לקיים את המצוה, היינו משום דלא שייך חלות כזה אלא משום דמה שמושבע ועומד מהר סיני מונעו מלחול, אשר בזה שפיר אמרינן דהיכא דכלל דברים מותרים בהדי' דברים אסורים, מיגו דחייל אדברים המותרים חייל נמי אדברים האסורים. וזה הדין היה שייך גם לענין לבטל את המצוה, ומצד זה שפיר הוה מהני כולל, רק דבלבטל את המצוה נאמר עוד דאיכא חסרון בעצם שאינו יכול לפעול חלות כזה, אשר בזה לא מהני איסור כולל, כיון דסו"ס לא שייך חלות כזה, וע"ד שכתבנו בביאור דברי הר"י. ומדקדוק לשונו של הר"י מגאש נראה דדין זה דלא שייך בעצם לפעול חלות כזה יסודו הוא דלית ל"י כח כלל למישרייה לאיסורא קמא, דלא שייך חלות להתיר איסורים, ויתכן דאין זה אלא להתיר איסורים, אבל בשבועה לבטל מצות עשה דאינו מתיר איסורים אלא מחייב עצמו שלא לקיים מ"ע, ליתא לדין זה, ואין בזה אלא חסרון דמה שמחוייב ומושבע לקיים המצוה מונעו מלחול, אשר בזה שפיר מהני הא דהוה איסור כולל. וטעם הדבר, דלבטל איסור של תורה לא שייך, אבל מצות עשה חלות אלא שעבוד, כלשון הראשונים, אשר בזה שפיר שייך על ידי כולל שיעשה חלות חיוב שבועה לבטל מצות עשה, כ"י בביאור דברי הר"י מגאש.

והנה כתב הרמב"ם בפ"ה מהל' שבועות הי"ח, וז"ל: נשבע שלא יאכל מצה שנה או שתים הרי זה אסור לאכול מצה בלילי הפסח ואם אכל חייב משום שבועת ביטוי ואין זו שבועת שוא שהרי לא נשבע שלא יאכל מצה בלילי הפסח אלא כלל עתים שאכילת מצה בהם רשות עם עת שאכילת מצה בו מצוה ומתוך שחלה שבועה על שאר הימים חלה על ליל הפסח וכו', עכ"ל. ולכאורה מש"כ ואין זו שבועת שוא וכו' אך למותר הוא, דלא הו"ל למיכתב אלא דכיון דחל לגבי שאר ימות השנה חל נמי לגבי הפסח, וכלשונו גבי שבועה לקיים את המצוה לעיל שם הי"י. ונראה לכאורה ביאור דבריו, דס"ל דאיכא ב' חסרונות בלבטל את המצוה, הא' מצד החלות, דהשבועה שמושבע מהר סיני מונעתו מלחול, והב' במעשה השבועה, דשבועה אשר שם לבטל את המצוה עלה הוה חפצא דשבועת שוא. ועפ"ז יתבאר דברי הרמב"ם, דגבי שבועה לקיים את המצוה דליכא אלא חסרון בחלות דהשבועה שמושבע מהר סיני מונעתו מלחול, בזה שפיר מהני מאי דאמרינן בכלל דמיגו דחיילא אהא חיילא אהא, אכן בלבטל את המצוה לבד חסרון זה הרי איכא נמי חסרון בעצם החפצא דהשבועה דהוה שבועת שוא, וע"ד שנתבאר בדברי הריצב"א, אשר בזה לא הוה מהני מאי דהוה כולל, אשר לזה הוצרך הרמב"ם להקדים דכיון שלא נשבע להדיא שלא לאכול מצה בפסח ליכא חסרון במעשה השבועה ואין זה שבועת שוא, ושוב שפיר אמרינן דמיגו דחיילא אדברים המותרים חייל נמי אדברים האסורים, כמו דאמרינן בשבועה לקיים את המצוה, ודוק.

ודעת בעה"מ דלא חיילא שבועה לבטל את המצוה כלל, ואף בכלל, ולא ס"ל לחלק כחילוקי התוס' ושאר"ר, אלא ס"ל דדברי הירושלמי הם שלא כהילכתא, דהבבלי פליג בזה, ע"ש.

ובעצם דינא דהירושלמי דהיכא דנשבע שלא יאכל מצה חלה שבועתו אף לענין אכילת מצה בפסח, עיי' השגות הראב"ד על בעל המאור בפרק ערבי פסחים (דף כ"ז ע"א בדפי הרי"ף) שכתב, וז"ל בא"ד: מיהו

דווקא כשחל עליו הנדר קודם איסור תורה שכבר נכלל האיסור עם ההיתר אבל אם לא חל עליו הנדר תחלה מפסיק אפי' למגלת תענית וכש"כ לאיסור תורה לפי שאין זה כולל אלא מתחיל באיסור, עכ"ל. ביאור דבריו, דדוקא היכא דחלה שבועתו קודם הפסח הוא דלא חשיבא בעצם שבועה לבטל את המצוה ומדחיילא לענין קודם הפסח חיילא נמי לגבי מצה בפסח, אבל היכא דנשבע בזמן חיוב מצות מצה, אף שנשבע שלא יאכל כל השנה, מ"מ כיון שהתחיל באיסור מתפרשת שבועתו כשבועה לבטל את המצוה, ולא אמרינן דכולל איסור בהד"י היתר אלא היכא דמתחילה חשיבא שבועה אהיתר. ולכאורה לא שייך דבר זה אלא אם כן נימא דיסוד החסרון דלבטל את המצוה הוא במעשה השבועה, אבל מצד החלות הרי החלות שפועלת השבועה היא אותה החלות בין אם נשבע קודם הפסח בין אם השבע בפסח עצמו. אלא דיש לדון בזה, דאף אי הוי חסרון בחלות, בכדי שיחשב איסור כולל בעינן שיהא עכשיו חלות איסור שבועה על המותר לו, ועד כמה דליכא עכשיו חלות איסור על המותר לו לא שייך בזה לומר דמיגו דחיל אהא חיילא נמי אהא, וכן משמע קצת לשון הראב"ד.

והנה מדברי הריטב"א לקמן דף כ"ט מבואר דכד אמרינן דאפי' בכולל לא חיילא שבועה לבטל את המצוה, הכונה דלא חיילא לגבי הדברים האסורים, אבל לגבי דברים המותרים שפיר חיילא, ע"ש שכתב דהנשבע לשלם קרן וריבית, לא חלה השבועה לענין ריבית אבל שפיר חיילא לענין קרן. ובמח"א הנ"ל דקדק מדברי הרמב"ם הנ"ל דלא כזה, מדכתב דמדמהני כולל אמרינן מיגו דחייל וכו' ולא הוי שבועת שוא, הרי מדוייק מדבריו דאילו לא הוה מצי חייל אדברים האסורים היתה השבועה שבועת שוא. ולכאורה אין הדברים מוכרחים בדברי הרמב"ם, דמש"כ ואין זו שבועת שוא וכו' משמע מלשונו שלא בא לאפוקי אלא היכא דהיה נשבע להדיא שלא יאכל מצה בפסח, דזה ודאי דהוי שבועת שוא, וכנ"ל, ושפיר מצי ס"ל כדברי הריטב"א.

והנה אמירא דרבא לקמן בע"ב דאמר שבועה שלא אוכל תאנים וחזר ואמר שבועה שלא אוכל תאנים וענבים מיגו דחייל אענבים חייל נמי אתאנים, איתא בנדרים י"ז ע"ב, רב הונא לא ס"ל כרבה (רבא), וביאר הר"ן, דס"ל לרב הונא דלא חיילא שבועה שניה כללדלית לוי לרב הונא דתחול שבועה על שבועה אפילו בכולל. הרי מבואר מדבריו דאף לגבי מה שלא היה אסור מקודם לא חייל, אשר זהו לכאורה דלא כדברי הרמב"ן והריטב"א בסוגיין. אכן פשוט דלא שייכי אהדדי, דיעו"ש בר"ן שפירש הא דרבא דשבועה ה"ב שנשבע שלא יאכל תאנים וענבים פירושו שלא יאכל שניהם יחד, וכל אחד הוי חצי שיעור ביחס לחברו, אשר בזה פשוט דאם אך לא חייל אתאנים שוב ממילא לא חייל לגבי ענבים.

(והנה יעויין קובץ הערות סי' ל"ד שכתב לבאר פלוגתת האמוראים אי אמרינן כולל באיסור הבא על ידי עצמו, דפליגי ביסוד דינא דכולל, דרב הונא ס"ל דאינו מדין מיגו, אלא דמכיון דחייל שם האיסור השני לגבי היתר, על כרחך כיון דחל חל ושוב אסור ממילא גם לגבי האיסור, אשר זה לא שייך אלא באיסור הבא מאליו, אבל באיסור הבא על ידי עצמו, שנשבע על שני דברים, ודאי דאין מאי דחייל האיסור אענבים מחייב שתחול האיסור אתאנים, דאיכא למיפלגינהו חדא מאידך, ושוב אין השבועה חלה כלל. ומאן דס"ל דאף באיסור הבא על ידי עצמו אמרינן כולל, היינו משום דס"ל דאית בכולל נמי משום מיגו דחייל אהא חייל אהא, אשר זה שייך גם באיסור הבא על ידי עצמו כמו באיסור הבא מאליו. ועפ"ז כתב שם דלרב הונא דאין כולל משום מיגו דמהני אהא מהני אהא אלא משום דכיון דחייל שם האיסור השני לא מחלקינן לה, וזה הרי לא שייך גבי שבועה הבא על ידי עצמו, לכך באיסור הבא על ידי עצמו לא חיילא איסור השני באיסור הראשון, וכיון דאסר דברים המותרים ודברים האסורים כאחד, שוב לא חיילא שבועה כלל. אכן רבא דס"ל דמהני כולל אף באיסור

הבא על ידי עצמו, ע"כ דס"ל דאמרינן מיגו דחייל אהא חייל נמי אהא, אשר על כן שפיר ס"ל דחייל תרוייהו, עכתו"ד.)

(נח) תוד"ה אלא כדרבא כו' - ועיקר לר"י מדתניא בתוספתא וכו' אלמא אפי' באין סרוחה חלה שבועה לרבנן ע"י כולל ולפי' הקונטרס נמי וכו' 43- לכאורה היה אפשר לומר דלא שייכא הא דהתוספתא להכא כלל, דהרי לא נשבע אלא שיאכל, ולא חיבתו שבועתו כלל לאכול דברים האסורים ואין זה נחשב שבועה לבטל את המצוה כלל ושפיר חלה ככל שבועה, רק דהנידון הוא אי חשיבא אכילת דברים האסורים **קיום שבועתו. והתוס' לא פירשו כן אלא ס"ל דבכדי דנימא דתתקיים שבועתו על ידי אכילת דברים האסורים בעינן ליסוד דכולל, וטעמם, דבכדי ליחשב קיום השבועה סבירא להו דבעינן שתחול השבועה על כל דבר, כלומר, דמחייבת השבועה אכילת אחד מהדברים האלה, והיכא דנשבע שיאכל סתם, חל דין השבועה על כל מאכלים, ואי חזינן דעל ידי אכילת דברים האסורים נתקיימה השבועה, ע"כ דחלה השבועה אף עלייהו והוא ע"כ מדין כולל, אשר לפי"ז שפיר הוקשה להו מדברי התוספתא.**

ולכאורה מוכח כהבנת התוס' מדחזינן דפליג ר"ש אדינא דהתוספתא, וטעמא דר"ש לכאורה הוא לשיטתו דס"ל דלא מהני איסור כולל, ואי נימא כנ"ל דמה דחייל אליבא דרבנן לאו מדין איסור כולל הוא אלא משום דלא הוי כלל שבועה לבטל את המצוה, מ"ט דר"ש דפליג. אכן נראה ד"ל בזה ע"פ מה שיש לבאר טעמא דר"ש דפליג באיסור כולל דהוא משום דס"ל דאיסור תורה איסור אבסלוטי ואולטימטיבי הוא אשר לא חייל עלי' שבועה בין לבטל בין לקיים בשום אופן, אשר ממילא ס"ל דאף דכולל בשבועתו דברים מותרים מ"מ לא שייך שתחול השבועה אדברים האסורים. ולפי"ז, אף בהך דהתוספתא שפיר פליג ר"ש, דלדידי' לא שייך שיחול על שום עבירת איסור דין קיום שבועתו.

ורמז לפירוש זה, דהתוס' בהמשך דבריהם הרי הביאו ראיה מדברי התוספתא לדינא דהריצב"א לעיל בתוד"ה אלא הן היכי משכחת לה דאף היכא דאינו בשוא"ת חיילא שבועה בכולל לבטל את המצוה. ויש לעיין לכאורה אמאי לא הקשה הריצב"א עצמו שם מדברי התוספתא כמו שהקשה מדברי הירושלמי, או אמאי לא הביא משם ראיה לדבריו. ולמשנ"ת אתי שפיר דס"ל דלא שייכא דינא דהתוספתא לכולל, וכנ"ל, רק התוס' שפירשו לדברי התוספתא באופן אחר ושייך לאיסור כולל שפיר כתבו דמדברי התוספתא מוכח כדברי הריצב"א. ובדעת הר"י דפליג אדברי הריצב"א י"ל כמו שביארנו.

והנה יעויין במהרש"א שהקשה דמדברי התוספתא שהביאו התוס' מוכח דלכאורה דחייל בכולל אפי' באיסור הבא על ידי עצמו, ויקשה מכאן לר"ל דס"ל דליתא לאיסור כולל אלא באיסור הבא מאליו. וכן הקשה מדברי הירושלמי שהביאו התוס' לעיל דהנשבע שלא יאכל מצה חיילא שבועה בכולל ואסור אפי' בפסח.

ולכאורה יש מקום לומר דלא שייכא סברת ר"ל אלא בשבועה לקיים את המצוה ולא בשבועה לבטל את המצוה. וסברת החילוק, דהא דמועיל כולל בלקיים

⁴³ צענז ש"ט ז' ל'איתא דהן על ידי נצילה סרוחה, ל"ב לכאורה דהרי אינו שבועה חלה על עפר אלא אס פירש וגילה שקעתו לאסור עפר, והכא ש'אומר נצילות וטריפות, הרי לא פירש דר"ל גם נצילה סרוחה, ויתכן דאינו מחזין אלא לנצילה אשך היא בר אכילה ככל דבשר. וז"ל דמאחר לרעה זו אכתו קיימינן דחשבו נצילה אינו בר אכילה מלך איסורו, ממילא דמה שאמר נצילות ע"כ דכולל מה שלאו בר אכילה, לכל נצילות הרי הם כן, ומאחר דלענו אללו בר אכילה שפיר אמרינן דלענו נמי אנצילה סרוחה דלחינה בר אכילה מלך הסרחון ולא מלך איסור, דעכ"פ תרוייהו לאו בני אכילה. ש"ר שכינותי בזה להגרע"א בסוגיין, ע"ש.

את המצוה הרי יסודו דמיגו דחייל אהא חייל נמי אהא, וזוה פליג ר"ל וס"ל דאף דחייל לגבי האחד שפיר יתכן באיסור הבא מאליו דלא חייל לגבי האחר, וכמו שביארנו לעיל. אכן כל זה בלקיים את המצוה, אך בלבטל את המצוה אין יסוד הא דחייל בכולל מהאי טעמא, אלא יסודו דהיכא דהוי כולל לא חשיב שבועה לבטל את המצוה, אשר אין זה שייך כלל לדברי ר"ל, דאף באיסור הבא על ידי עצמו היכא דהוי כולל ולא הזכיר האיסור להדיא אף לדידי לא חשיב שבועה לבטל את המצוה. (ובדברי הרמב"ם הבאנו לעיל דמבואר להדיא מדבריו דאף בלבטל את המצוה בעינן להך יסוד דמיגו דחייל אהא חייל אהא, ולדידי ליכא למימר הכי.)

אך לכאורה אין זה מעלה ארוכה, דהא בהך דינא דהתוספתא פליג ר"ש, והיינו משום דלית ל"י איסור כולל, והרי הכא לא שייך לדין כולל דעלמא, ואף לדידי אמאי לא נימא דאין השבועה מתפרשת כשבועה לבטל את המצוה, וכנ"ל. אכן למשנית בביאור דברי ר"ש דס"ל דאיסורי תורה אבסולוטים הם ולא חייל עליהו שום ביטול, אתי שפיר היטב, דאף דלא חשיב בעצם שבועה לבטל את המצוה מטעם הנ"ל, מ"מ סו"ס לא מצי חייל חלות שבועה לבטל איסור דאורייתא, ושפיר יש לפרש דברי התוספתא כמשנית, ולעולם אף ר"ל מודה בזה דחיילא אף דהוי איסור הבא על ידי עצמו, ודוק.

נט) רש"י ד"ה אלא כדבא- ותו לא גרס וכו' והכי פירושה וכו' ותו לא קשיא מידי לר' יוחנן דמשכחת לה בלאו והן אף בשיעור שלם דהא לא אוכל סתמא קאמר אם אבל נבילה חייב שהרי כלל בסתמו דברים המותרים וכו' והן משכחת לה דהא אוכל סתם קאמר ומקיים שבועתו בדברים המותרים וכו'- תמצית שיטתו, דאיכא נפ"מ בין נשבע סתם שלא יאכל לבין נשבע שלא יאכל נבילות ושחוטות, דבלא יאכל נבילות ושחוטות לא חיילא שבועה ולא מהני בזה מאי דהוי בכולל כיון דליתא בהן, וכמו שהקשו בגמ', דהיכא דאמר שיאכל נבילות או שחוטות חשיב שבועה לבטל את המצוה ולא חל בכולל, רק היכא דנשבע סתם שלא יאכל שפיר חיילא שבועה, דאיתא בהן כיון דאם נשבע שיאכל שפיר חיילא שבועתו ומקיימה על ידי אכילת דברים המותרים. ומבואר מדבריו דמאי דשייך שישבע שיאכל סתם לא חשיב איתא בהן לענין שבועה שלא יאכל שחוטות ונבילות. והיינו לכאורה משום דבעינן שתהא אותה השבועה איתא בלאו והן, ושבועה סתם ושבועה שפרט ב' סוגי שבועות הן.

ועוד מבואר מפשטות לשונו דשבועה שלא אוכל סתם דחייל אנבילות בכולל חשיב איתא בלאו והן על ידי שבועה שאוכל סתם דאינו חל אלא על דברים המותרים, ומוכח דמאי דבעינן שיהא איתא בלאו והן זהו במעשה השבועה ולא בחלות השבועה, דהא אין השבועה שיאכל חל על מה שחל השבועה שלא יאכל. וכן מבואר בדברי התוס' בסוגיין. אכן הראשונים (רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, חידושי הר"ן) הביאו בדברי רש"י דשבועה שאוכל אם רצה מקיים שבועתו במותר לו "ולא עוד אלא שאם אכל נבילות וטרפות פטור", כלשון הרמב"ן. וטעמם בזה לכאורה, משום דס"ל דמאי דבעינן שיהא איתא בלאו והן זהו דין בחלות השבועה, ואילו לא היה מקיים שבועתו על ידי אכילת נבילות וטרפות לא הוה חשיב איתא בהן. אכן מדברי הרמב"ן מבואר לכאורה דלא כזה, דבהביאו שיטת רש"י כתב רק "ולא עוד אלא שאם אכל נבילות וטרפות פטור", ואילו בהמשך דבריו בהביאו שיטת הר"י מגאש בסוגיין כתב דחייל בכולל על נבילות וטרפות שתיחשב אכילתן קיום השבועה, דכי לא אכיל אישתכח דאינהו נמי מיחייבי ל"י קרבן שבועה. וכונתו לכאורה, דבעינן שתחול בשבועה דין שאכילת נבילות וטרפות תיחשב קיום שבועה ומצטרף אי-אכילתן למחייב הקרבן, אשר לזה בעינן למימר דחל בכולל, ועוד יבואר דבר זה לקמן בעזרהשי"ת. אך עכ"פ משמע להדיא מדקדוק לשונו דבדעת רש"י לא כתב כן, דלדעת רש"י לא אמרינן דחייל בכולל, ועי"כ דמאי דחשיב איתא בהן הוא משום דהוי דין במעשה

השבועה, וכמו שכתבנו בדברי רש"י, רק שהוסיף דלמעשה תיחשב קיום השבועה על ידי אכילת נבילות וטרפות. ומבואר מזה דלשיטת רש"י לא בעינן שתחול דין מסויים בעצם החפצא דהשבועה שתוכל להתקיים על ידי אכילת נבילות וטרפות, רק למעשה כיון דחשיבן ראויין לאכילה, אף דאסור לאכלן מ"מ שפיר נתקיימה שבועתו על ידי אכילתן. וודאי אילו הוה בעינן שיהא איתא בלאו והן מצד החלות לא הוה חשיב איתא בהן ככה"ג. (והנפ"מ בין שבועה שלא יאכל, דבכדי שתחול שבועתו אנבילות וטרפות בעינן להא דהוי כולל, לבין שבועה שיאכל דלא בעינן חלות בשבועה, פשוט הוא, דשבועה שלא יאכל הרי אסור דברים מסויימים לאכילה, ובעינן שתחול השבועה כלפי כל דבר ודבר, ולא שייך שתחול אנבילות וטרפות בלא דינמא דכולל בשבועתו גם דברים המותרים, משא"כ בשבועה שאוכל, הרי אינו מחייב אכילת דברים מסויימים, אלא מחייב עצמו לאכול ותו לא, אשר בזה לא בעינן כלל שיהיה חלות מסויים כלפי נבילות וטרפות, ואם אך חשיבן בני אכילה שפיר נתקיימה שבועתו על ידי אכילתן, וכמשנית.)

ודעת הר"י מגאש בסוגיין, דלא גרסינן אלא כדבא, ולא הדרינן ממאי דהוה ס"ד דנבילות וטריות חשיבן אוכלין שאינן ראויין, וכשנשבע סתם לא חיילא שבועתו אנבילות וטרפות כיון דאין דעתו אוכלין שאינן ראויין, אלא משנינן ולעולם מיירי במפרש ונשבע שלא יאכל נבילות ושחוטות, ומ"מ שפיר חשיב איתא בהן דכמו דאמר רבא (לגירסתו של הר"י מגאש) שבועה שאוכל ואכל עפר פטור, דחשיבא אכילת עפר כאכילה לקיים שבועתו, כך היכא דנשבע שיאכל חשיב אכילת נבילה כקיום שבועתו ד"כיון שאם ישבע שיאכל סתם ואכל אחר כך נבילות וטריות אכילתן עולה לו באכילה ונפטור בה מידי שבועה נמצא כאילו השבועה מעיקרא על כל אכילת דבר היתה ואפילו על נבילות וטרפות. ומבואר מדבריו דחשיב אף מאי דשבועה שאוכל חל על נבילות וטריות כהן לגבי שבועה שלא אוכל נבילות ושחוטות, ודלא כדברי רש"י. ומבואר נמי מדבריו דשבועה שאוכל פירושה דמילתא הוא דחיילא שבועתו אף לענין נבילות ושחוטות, דבכדי ליחשב קיום שבועה בעינן למימר דמיקרי מעיקרא שבועה על אכילת הדבר⁴⁴, ומאי דחייל היינו לכאורה מטעם דהוי כולל, וכמו שביאר הרמב"ן. ולדעת הר"י מגאש מאי דבעינן שיהא איתא בלאו והן דין הוא בחלות השבועה, אשר ממילא שפיר חשיב לדידי דשבועה שלא יאכל נבילות ושחוטות חשיב איתא בהן על ידי

⁴⁴ ועי' אפיקוי יס סי' ל' שחקר לפ"ז אם יהיה אח"כ חולה ומלך פיקוח נפש יותר לו אכילת נבלות. (לשטיות דהותרה אכל פיקוח'ג), אי צכה"ג אמרינן לכיון דמתחילה לא חלה השבועה לגבי נבלות וטרפות לא חיילא עלה שבועתו ואינו צריך התרה, אלא למסקי דמאחר דהותרה ונעשו ראויין לו נמלא דמעיקרא היו אלו הנבלות בכל שבועתו וצריך התרה, ע"כ כל דבריו. וי"ל דשאלה זו היכא דנעשה אח"כ היתר משום פיקוח'ג (ללא דהותרה) אי נאסרים שבועה גם דברים אסורים, מיתלח תליא בגדר מאי דנאסר שבועה שלא אוכל כלולים שבועתו כל האוכלים, דאי הוא משום דהי מניייהו מפקת, כאשר צידד בצאילת הגשר שהבאנו לעיל, הרי פירושו דנעמס לא היו כל דברים כלולים רק הי מניייהו מפקת, ואוכל זה שהיה אסור, הרי שפיר מפקינן לה ואינה בכלל השבועה, וזוה מאחר דאינה בכלל השבועה לא יכלל אח"כ כשהיה מסוכן, דמאחר דלא לאינו בכלל השבועה לא יכלל מעיקרא שוב לא שייך שחיכלל, וכדברי הש"ך רל"ה ה' שהביא סם בצפיקי יס. אכן אי נימא דמאי דנכללים כל אוכלים הוא משום דכן הוא ביאור מה שאמר שלא אוכל, כלומר, דכולל כל האוכלים יחד, בזה י"ל דכל שנתברר אח"כ כשהיה מסוכן ד"ז מותר לו ובכלל אוכל הוא, הרי הוא ממילא נכלל בזה שנסבע תחילה שלא יאכל, ודוק.

דבשבועה שאוכל חיילא נמי שבועה גם אנבלות. ומבואר בזה מאי בדדעת רש"י לא כתב הרמב"ן אלא דאם נשבע שיאכל ואכל נבילות וטריפות פטור, ולא הזכיר כלל דחיילא שבועה אנבילות בכולל, ואילו בדעת הר"י מגאש כתב להדיא דחיילא בכולל, והוא מטעם הני"ל, לדעת רש"י אף היכא דנשבע שיאכל סתם חשיב לענין נבלות שבועה לבטל את המצוה ולא מהני בזה מאי דהוי כולל, רק דאם אכל פטור כיון דסו"י אכל, ולדידי לא בעינן שתחול השבועה מעיקרא על מה שיהא נחשב אכילתו כקיום השבועה, ומי"מ ס"ל דחשיב שפיר איתא בלאו והן כיון דשבועה דמיירי בה היא שבועה שלא יאכל, ושפיר איתא בלאו והן מצד מעשה השבועה, אכן הר"י מגאש ס"ל דבעינן שיהא איתא בלאו והן מצד חלות השבועה, אשר בזה ע"כ דבעינן למייר דחיילא שבועה גם אנבילות, אשר משום הכי הוצרך הרמב"ן לבאר דחיילא בכולל. (וגם מדברי התוס' בסוגיין במה שהביאו בסוף דבריהם מדברי התוספתא מבואר דמאי דחייל בתוספתא שבועה שאוכל אדברים אסורים מדין כולל הוא דחייל).⁴⁵

והנה מדס"ל להר"י מגאש דשבועה שלא אוכל שפיר חייל אף אנבלות ואילו שבועה שאוכל נבלות ושחוטות לא חייל משום דהוי שבועה לבטל את המצוה, אך שבועה שאוכל חייל אנבלות בכולל, מבואר דאיכא ב' חסרונות בשבועה לבטל את המצוה ולא מהני היסוד הפשוט דכולל אלא לא' מהם, אשר הוא כמו שביארנו לעיל בדעת הרמב"ם. והרמב"ם באמת פירש סוגיין ע"ד הר"י מגאש, שהרי פסק בפ"ה מהל' שבועות ה"ה דאם נשבע שלא יאכל ואכל נבלות וטריפות פטור, הרי דלא חיילא שבועה שלא אוכל סתם אנבלות וטריפות, ודלא כדברי רש"י דלמסקנא שפיר חשיבן נבלות וטריפות אוכלין הראויין.

והנה לדעת הר"י מגאש והרמב"ם אכתי קיימי דנבילות חשיבן אוכלין שאינן ראויין. ומה שפסקו דאם אמר שבועה שאוכל ואכל עפר או אוכלין שאינן ראויין דהוי קיום שבועה, כתב הרמב"ם פ"ה שבועות ה"ה, וז"ל בא"ד: שבועה שאוכל ואכל אוכלין שאינן ראויין לאכילה ושתה משקין שאינן ראויין לשתיה או שאכל נבילות וטריפות וכיוצא בהן פטור משבועת ביטוי שהרי יצא ידי אכילה מאחר שהן חשובין אצלו אכילתן שמה אכילה, עכ"ל. ומבואר מדבריו דמאי דחשיב אכילת דברים שאינן ראויין קיום של שבועה שאוכל הוא מטעם אחשביי-מאחר שהן חשובין אצלו אכילתן שמה אכילה, כלומר, דשבועה שאוכל פירושה אכילה רגילה, וחשיב אכילת אוכלין שאינן ראויין לאכילה רגילה על ידי דאחשביי. וזהו דלא כמש"כ הר"ן דכי נשבע שיאכל מסיק אדעתיה דכל מאי דיאכל יצא ידי שבועה, עכ"ל, כלומר, דדעתו כשנשבע דכל אכילה שתהיה תיחשב קיום השבועה, ואין זה מדן אחשביי, אלא דכונתו לפירוש יותר רחב של תיבת "שיאכל" שתכלול אף דברים שאינם ראויים, משא"כ בשבועה שלא יאכל, וכמו שכתב שם.

כ"ד ע"ב

ס) מייגו דחיילא שבועה אענבים חיילא נמי אתאנים- עיי ראשונים שדנו האיך איתא שבועה זו

⁴⁵ ואולי יק' לתלות הך מילתא חי מאי דבעינן לחייתא בלאו והן הוא דמעשה השבועה או בחלות ביסוד ענינא דשבועה, דלעת הר"י מגאש ענינו עשוקא איסור וקוין הוי כנבילה, אשך ממילא ס"ל לחי דבעינן שיהא בלאו והן, פירוקו דבעינן שתהא חלות השבועה איתא בלאו והן. אכן ללעת רש"י ביסוד איסורא דשבועה הוא ביטול דיבורא, כאשך הארכנו לעיל, ליכא חלל עכ"ס החפלא דהשבועה, ולדידי מאי דבעינן שיהא בלאו והן הוא לין בעכ"ס החפלא דהשבועה, ועדיין ז"ע בזה.

בהן, ועיי מש"כ התוס' לעיל בע"א. ועיי תוס' הרא"ש שכתב, וז"ל: ועוד י"ל דמיקרי שפיר אית' בהן משום דאי בעי מיתשיל אשבועה דתאנים קמיתא, עכ"ל. וחדש בזה דמאי דבעינן שיהא איתא בהן אין פירושו דבעינן שבמצב הנוכחי יהיה שייך בהן, אלא כיון דעל ידי שאלה נעקרה שבועה ראשונה לגמרי, אף דלמעשה לא שאל חשיב שפיר איתא בהן כיון שיכול לישאל. ושאר דניידי מתירוץ זה פשוט דהיינו משום דס"ל דבעינן דיהא איתא בהן עכשיו דאיתא עדיין לשבועה קמייתא.

סא) רש"י ד"ה מידי דהוי איסור מוסיף- והכי אמרינן מתוך שחל עליה שם נותר לאוסרה על המזבח ואין איסור הראשון מעכב על ידו מלחול שאין זה איסור חל על איסור חל עליה נמי איסור שם נותר אצל כל אדם האוכלו- מבואר ממשטות לשונו דהיכא דאמרינן דאין איסור חל על איסור, אין זה רק לענין העונשין אלא אף האיסור אינו חל כלל, דכתב דהיכא דלא הוי איסור חל על איסור חל על חלב שם נותר, דמשמע להדיא דאילו הוה אמרינן בזה דאאחע"א, הוה אמרינן דלא חייל על החלב שם נותר. וכבר דנו בזה בארוכה, עיי פרמ"ג בפתיחה להל' פסח חלק שני פרק א' אות ט"ז, שכתב דמאי דאמרינן דאאחע"א אינו אלא דלא מתחייב שנים, אבל מ"מ תרי איסורי איכא, והוכיח לה מהא דאיתא ביבמות ל"ב ע"ב דנפ"מ אף אי אאחע"א לקברו בין רשעים גמורים, וכן הביא מדברי הראב"ד פ"ב מהל' איסורי ביאה ה"ו, ע"ש.

וכן מבואר לכאורה מדברי רש"י לקמן דף כ"ז, דתנן שבועה שלא אוכל ככר זה שבועה שלא אוכלנה שבועה שלא אוכלנה אינו חייב אלא אחת, והקשו בגמ', הא תו למה לי, ואמרו, הא קמ"ל, חיובא הוא דליכא הא שבועה איכא דאי משכח רווחא חיילא וכי כדרבא דאמר רבא שאם נשאל על הראשונה עלתה לו שניה תחתיה, וכתב שם רש"י, דהיינו לפי שהחכם עוקר הנדר מעיקרא והוי כמו שלא נדר כלל וחלה השניה למפרע. ובש"ך יו"ד סי' רל"ח סעי' כ"א (סקכ"ו) דקדק מדברי רש"י אלו דהיינו דווקא משום דאם נשאל נעקר הראשון למפרע, אבל אי יפר בעל, דמיגו גיז, ואינו עוקר הנדר מעיקרא, לא תחול השבועה השניה, וכן הביא שם בשם תשו' מהר"י מינץ. ומבואר לכאורה מדברי רש"י כמו שביארנו בדבריו בסוגיין, דהיכא דאמרינן דאין איסור חל על איסור לא חל האיסור לגמרי, אשר בזה שפיר ס"ל דאילו הוה מפר בעל דמיגו גיזי מכאן ולהבא, נמצא דמעיקרא לא חיילא שבועה הב' כלל, וכיון שלא חלה בשעת מעשה אינה שבועה כלל ולא חלה אחר הפרת הבעל, רק היכא דנשאל לחכם דנעקר הראשונה למפרע נמצא דמתחילה חלה השבועה הב', וכמו שכתב רש"י. ואילו הוה אמרינן דלעולם חיילא אף הב' רק דליכא עונש, אף אי הפר בעל דמיגו גיזי מכאן ולהבא היה לנו לומר דתחול השבועה השניה לגמרי אף לענין עונש, דהא מעיקרא שפיר חלה, רק שלא היה עונש מצד השבועה הב' משום דאין איסור חל על איסור, ומאחר שהפר הבעל מעתה אמאי לא יענש על השבועה הב' כיון דתו ליתא לשבועה הא'. עיי כל זה בשו"ת בית הלוי ח"א סי' מ"ד, ועיי שדחה הראיה מדברי רש"י, דלא אמרינן הכי אלא היכא דהוי אותו איסור פעמיים, בזה אמרינן דלא חלה השניה כלל דאינה אלא חזרה על הראשון, אבל בבי' איסורים נפרדים כמו אשת אח ואחות אשה כבסוגי' ביבמות, שפיר אמרינן בזה דאף דאין איסור חל על איסור מ"מ שפיר חיילא הב' לענין איסורא ורק לענין עונשין הוא דאמרינן דאין איסור חל על איסור. או יש לדחות ע"פ דברי האב"מ בתשובה י"ב דבשבועה איכא דין מסויים דאין שבועה חלה על שבועה, דאין השבועה הב' שבועה כלל, אבל באיסורין יתכן דשפיר אמרינן דאף דאאחע"א מ"מ איסורא שפיר חיילא. אכן להמבואר מדברי רש"י בסוגיין יש לבאר דבריו בדף כ"ז כפשוטן, והוא כלל בכל אין איסור חל על איסור דלא חיילא האיסור הב' כלל.

ואשר לראיה מסוגי דיבמות דאמרינן דאף דאחע"א מ"מ נפ"מ לקברו בין רשעים גמורים, ע"י ביה"ל הני"ל יתכן דזהו דווקא לרבא, אבל שאר אמוראי התם לא ס"ל הכי אלא ס"ל דלא חייל האיסור הב' כלל. וע"י שם עוד שיישב כל סוגי דהתם דמסיק אף רב אשי דנפ"מ לקברו בין רשעים גמורים לשיטות דס"ל דלא חייל כלל, והוא ע"פ דברי רש"י שם. אכן מדברי התוס' שם הכריח דס"ל דע"כ חל גם האיסור השני.

וע"י דברי התוס' בחולין דף צ' ע"א ד"ה קדשים, דהוה בעינן למימר דלא חייל איסור גיד הנשה על איסור קדשים, וכתבו התוס', וז"ל: משמע דאפילו בשלמים ולאחר זריקה דשרי אף לזרים בעי למימר דלא חייל כלל איסור גיד ושרי באכילה אע"ג דלאחר זריקה פקע איסור קדשים וכו', עכ"ל. ואי נימא דאף דאחע"א מ"מ עצם האיסור שפיר חל, הרי מתחילה חלה איסור גיד הנשה על הקדשים ואמאי לא נימא דלאחר זריקה דפקע איסור קדשים יחול דין עונש עבור גיד הנשה. אלא מבואר מדבריהם דכיון דאחע"א לא חל איסור גיד כלל, ומכיון דלא חל שוב אינו חל אח"כ מאחר דמחיים לא חל, וכמו שכתבו התוס' בהמשך דבריהם. וכן הוכיח בביה"ל הני"ל מדברי התוס' בנדרים דף צ' גבי נטולה אני מן היהודים. וכן הביא להוכיח מדברי הריטב"א בנדרים שכתב דבנשבע שבועה שלא אוכל שבועה שלא אוכל, דהשבועה השניה היא שבועת שוא, הרי דלא חייל כלל, וכן מבואר מדבריו לקמן דף כ"ז דמצד השבועה הב' מותר לאכול, והוא כנ"ל, אם לא נדחה דשאני איסור פה דודאי לא חייל כלל, משא"כ באיסור תורה, וכנ"ל.

והרמב"ם כתב בפ"ה מהל' שבועות הי"א, וז"ל: אבל אם נשבע שלא יאכל נבלה וטרפה וכיוצא בהן וכו' אין כאן חיוב שבועה כלל לא שבועת ביטוי ולא שבועת שוא, עכ"ל. ומדכתב דאינו חייב משבועת שוא, ואילו לקמן בהלכה ט"ו כתב דהנשבע שלא יעשה סוכה חייב משום שבועת שוא, מבואר לכאורה דס"ל דאף דאין שבועה חל העל שבועה, אין זה אלא לגבי חיוב, אבל עצם השבועה הב' שפיר חלה, אשר משו"ה לא היו שבועת שוא, משא"כ בנשבע לבטל את המצוה, וכ"כ בביה"ל, ע"ש כל שדבריו. ויש לדחות, ד"ל דמאי דהוה שבועת שוא אינו סתם משום דלא חייל כלל, אלא משום דמכיון דאינו יכול לעשות שבועה לבטל את המצוה הוה חפצא דשבועת שוא, משא"כ בשבועה לקיים מצות ל"ת, נהי דלא חייל, מ"מ שבועת שוא לא הוה דבעצם יכול לעשות שבועה כזו ושפיר יש עלה שם שבועה, רק השבועה הא' או מה שמושבע מהר סיני מונעתה מלחול.

והנה הביא המחבר דינא דרבא דאם נשאל על הראשונה חלה השניה בס"י ר"ח סכ"א. ולעיל מיני בסעי' י"ז כתב, וז"ל: מי שנשבע על דבר וחזר ונשבע לבטל שבועה הראשונה ונשאל על שבועה ראשונה יש להסתפק אי אמרינן שנפטר מידי שבועת שוא ותחזור שבועה שניה משבועת שוא לשבועת ביטוי כיון שמצאה מקום לחול, עכ"ל. והקשה הש"ך שם סקכ"ב, וז"ל בא"ד: וא"כ תימה על המחבר דלקמן סעיף כ"א וכן לעיל סימן רכ"ט ס"י פסק כהך דרבה וכן כתב דיש להסתפק בדבר ואפשר דעת המחבר לחלק דשאני הכא כיון דהשבועה הב' היא נגד השבועה הא' וצ"ע, עכ"ל. והחילוק בזה לכאורה פשוט הוא, דבשבועה לקיים את השבועה, אף דנימא דלא חלה השבועה, מ"מ אין זה מחמת חסרון בשבועה עצמה, אלא משום דהשבועה הא' מונעתה מלחול, אך השבועה מצד עצמה שפיר הוה חפצא דשבועה, אשר על כן אינה שבועת שוא, וכנ"ל, אשר בזה ודאי דאמר רבא דכיון דחכם עוקר נדר מעיקרא שפיר פעלה שבועה הב', אשר הוה מעשה שבועה, חלות שבועה. אכן בשבועה לבטל את המצוה הרי הוה שבועת שוא, כלומר, דהוה חסרון בעצם החפצא דהשבועה דאינה שבועה כלל, אשר בזה יש מקום להסתפק שמא כיון דהוה שבועת שוא ואינה שבועה כלל הוה כלא אמר כלום, ואף דנימא דחכם

עוקר השבועה הראשונה מעיקרא, מ"מ ליכא אמירת שבועה כלל, ודוק.

וממאי דאיתא ביבמות ל"ב ע"א אבות אשה מתלא תלי וקאי אי פקע איסור אשה אח אחתי איסור אבות אשה וחייל ליכא ראייה דע"כ חייל גם האיסור הב' דאלי"ה הא"ך שייך שתחול אחר כך מאחר שלא חל מתחילה, דדווקא גבי איסור אבר מן החי או בשבועה הוה דאמרינן כן, דגבי אבר מן החי אם לא חייל מחיים שוב לא יחול אחר מיתה, וכמו שכתבו התוס' בחולין, וגבי שבועה מאחר שכשנשבע לא חל שבועתו הא"ך נאמר דחל אח"כ, משא"כ באיסור תורה כגון אבות אשה, הרי הוה אח"כ אבות אשה כמו שהיתה מקודם ושפיר תחול האיסור אח"כ, וז"פ.

סב) רש"י ד"ה טמא שאכל חלב כו'- אקדשה מינו דחל איסור מוקדשים אבשר ועור חל נמי אחלב הרי כולל וכו'- והוא לכאורה דלא כמבואר בסוגי דכריתות דף י"ד ע"א דה"ט בהקדש דמינו דאיתוסף איסור הנאה אהך חלב משום הקדש איתוסף נמי איסור אכילה דהקדש. וכ"כ הריטב"א בסוגיין כדברי רש"י בזה. וביארו התוס' דלעולם הוה איסור כולל וכמש"כ רש"י, והכונה בכריתות הוא לומר דהוה איסור חמור שחל על איסור קל⁴⁶, וע"י השמטות לשט"מ שם בכריתות אות ד' דמאחר דהוה איסור חמור דחייל לר"מ אאיסור קל הרי הוא חל אפי' בלא כולל, אשר הוא לכאורה דלא כדברי רש"י ותוס' בסוגיין. ולדבריהם צ"ל לכאורה דאיסור קל לא חייל על איסור חמור אפי' בכלל, אשר על כן הוצרכו לומר דלא הוה קל על חמור אלא חומר על קל, וכן מבואר מדברי התוס' בסוגיין בד"ה מינו דחיילא דהיכא דהוה איסור קל על איסור חמור לא מצי חייל אפי' באיסור כולל⁴⁷.

אכן יעויין ב"נקודה הנפלאה" של הרמב"ם בפיה"מ פ"ג דכריתות שפירש דבאמת מאי דחייל עלי' הקדש היינו משום דהוה איסור מוסף, ודלא כדברי רש"י ותוס', ע"ש שחילק בין איסור הנאה דבשר בחלב, דיסוד איסורו הוא עצם איסור האכילה, אשר בזה לא חייל על איסור אכילה אחר, לבין איסור הנאה דהקדש דהוה ביסודו איסור הנאה ושפיר הוה איסור מוסף⁴⁸. וכ"כ גם הר"י מגאש בסוגיין דהוה איסור

⁴⁶ ולדברי התוס' קשה הא לאיתא התם דהקדש מוסף איסור הנאה, דהיינו אהך חפצא, והוה לכו למימר דאיתוסף איסור אבשר, ע"י מהר"ט"ל שהעיר כן.

⁴⁷ וצ"ע וצ"ע ד"ז ללא חל קל על חמור אפי' ככולל, י"ל דנהי דמאז דהוה כולל היה לנו לומר שיחול דמינו דחייל אהא חייל אהא (או דמאחר דחל האיסור אין לחלק, וכנ"ל), אכן זהו מלד כח האיסור לחול, אך בחמור על הקל, מאחר דהאיסור הקיים חמור הוא, חסוד הוא "יותר" אסור ממה שאסורו האיסור השני, ובכה"ג כאילו כלול הקל דהחמור ואינו נותן לאיסור הקל לחול. ולכאורה יש לדון, דהא פשיטא לדברי התוס' דבקל על החמור לא חייל ככולל דבחמור על הקל שפיר חייל, אך יש לעיין מה הדין היכא דשניהם שוין, בלא צענין דווקא שיהא חמור על הקל או דמאי דלא מהני אינו אלא בקל על החמור. ושורש הספק הוא בגדר מאי דאינו חל בקל על החמור, דאי הוה משום דאין הקל חסוד איסור ציחם להחמור, אין זה אלא בקל על החמור אבל בשוין שפיר מצי חייל. אך אי נימא דמאי דלא חייל הוא משום דאינו מוסף כלום צענא דהפלא אף לכולל איסור דבכרים אחרים, הרי זה גם אם שניהם שוין.

⁴⁸ וצ"ע וצ"ע דברי הרמב"ם, כתב דשיעורי רבנו יחיאל מיכל שם דלא מהני איסור מוסף אלא היכא דהאיסור הגוסף יכול לחול גם מצלי שיחול עיקר האיסור אבל היכא דהאיסור הגוסף אינו יכול לחול מצלי שיחול גם עיקר האיסור דעיקר האיסור הוא הסיבה והאיסור הגוסף מסובב ממנו לא שייך לומר דמינו דחייל האיסור הגוסף חייל נמי עיקר האיסור

מוסיף, וכן פירש רש"י שם בכריתות. ומאי דלדעת רש"י בסוגיין והתוס' לא חשיב איסור מוסיף בכך, עיי' השמטות לטש"מ הנ"ל שהיינו משום דהוי חתיכה אחת, והוא צ"ב לכאורה, דמחמת האי טעמא גופא הוה ל"י ליחשב איסור מוסיף, וכמו שביאר רש"י בסוגיין. אלא הכונה לכאורה, דאיסור הנאה אף שלא בבשר בחלב לא חשיב איסור אחר דנימא דניתוסף בה, דאף איסור האכילה עצמה הנאה היא, לא חשיב בכך איסור מוסיף, וצ"ע בזה. וראיתי באילת השחר שכתב לבאר הך מילתא מאידך גיסא, דלא אמרינן דהוי איסור מוסיף אלא היכא דהאיסור שניתוסף הוא מסוג אותו האיסור שקיים כבר, ואיסור הנאה איסור אחר הוא, אשר על כן לא חשיב איסור מוסיף. ומאי דחשיב איסור מוסיף היכא דנעשה נותר ונאסר למזבח, היינו משום דאף למזבח חשיב אכילת מזבח, והוי מאותו סוג האיסור.

והנה התוס' לעיל בע"א הקשו אמאי דאמרו דר"ל לית ל"י איסור כולל באיסור הבא על ידי עצמו ממוקדשין. ולדעת הרמב"ם והר"י מגאש (ורש"י בכריתות) לכאורה לא תיקשה קושייתם, דהא מוקדשין הוי איסור מוסיף, ובאיסור מוסיף יתכן דמודה ר"ל. והתוס' שהקשו היינו לשיטתם בסוגיין דלא חשיב מוקדשין איסור מוסיף אלא איסור כולל.

והנה מבואר מדברי הראשונים הנ"ל דמאי דחל איסור הקדש על איסור חלב היינו או משום דהוי איסור מוסיף או משום דהוי איסור חמור על איסור קל, או משום דהוי איסור כולל. והנה דעת הריטב"א בקידושין דף נ"ד ע"א ד"ה אי רבי יהודה דכל איסורין שבתורה חשיבי איסורי גברא, ולדידי' יקשה לכאורה ע"פ דברי הר"ן בנדריים דמאי דחל נדר על שבועה הוא משום דשבועה אינה אלא איסור גברא ונדר איסור חפצא, דא"כ אמאי בעינן לטעמא דמוסיף או כולל לומר דחייל איסור הקדש איסור חלב, תיפ"ל דהקדש הוי איסור חפצא ושפיר חייל איסור חלב דאינו אלא איסור גברא, וצ"ע. ולכאורה י"ל דפשטות דאף דעצם חלות ההקדש הוא חלות בחפצא, איסור מעילה איסור גברא הוא.

סג) ואשם אחד - עיי' תו"י כריתות י"ג ע"ב שהקשו אמאי חייב אשם מעילות, הרי כיון דהוי נותר לא שוה מידי, ואמרינן בפסחים דהאכל חמץ הקדש במועד לא מעל, ותימצו דהיינו דווקא בקדושת דמים, אבל בקדושת הגוף שפיר מעל. והדברים מתבארים היטב ע"פ הנ"ל דמעילת דמים מדין גזלה היא אשר זה ודאי דתלוי בשיווי הדבר, אבל מעילה דקדושת הגוף אינו מדין גזל אלא חיובו עבור עצם מה שמעל בהקדש, ואף דשיעורו פרוטה, אין זה אלא שיעור בהנאה דידי' בכדי שיתחייב אבל אינו תלוי במאי שישוה עצם הדבר פרוטה, וכבר הבאנו ד"ז לעיל.

והנה כתבו התוס' בפסחים דכ"ט ע"א ד"ה ר' נחוניא, דהיכא דפטור מקרן וחומש פטור נמי מקרבן שאין אשם מעילות בא אלא כשיש קרן וחומש. והקשה בקצוה"ח סכ"ח סק"א דא"כ מה אמר ר"מ שיש להוסיף איסור שבת, הרי שבת הוי חייבי מיתות ב"ד אשר אפי' בשוגג פוטרים וא"כ ליכא קרן וחומש והאיך יהיה בזה חיוב קרבן מעילה. והוכיח בקצוה"ח מזה כדעת רש"י ב"מ צ"א ע"א דאף היכא דפטור מדין קלב"מ בחייבי מיתות שוגגין אי תפיס לא מפקינן מיני', דחיוב בידי שמים מיהא איכא ומפאת זה שפיר מהני תפיסה. וחיוב קרבן מעילה הוא בעצם מדיני שמים, דהא אין ממשכנין עלה, ומאחר דהוי מדיני שמים, ובדיני שמים שפיר איכא חיוב קרן וחומש, שפיר איכא קרבן מעילה.

ובצל"ח שם בפסחים הקשה כקושיית הקצוה"ח, וכתב דדלר' נחוניא בן הקנה דחיוב מיתה בידי שמים

פוטר, לדידי' ליכא חיוב בידי שמים, כיון דס"ל דגם עונש בידי שמים חשיב עונש לפוטרו, דכרת הרי הוא חיוב מיתה בידי שמים ואי אפשר שיתחייב עוד עונש השני אפי' בידי שמים, אבל לידן שפיר מתחייב בעונש השני בידי שמים דדווקא ברשעה המסורה לבית דין אי אפשר לדונו תרת"י.

סד) ואם איתא משכחת לה חמש כגון שאמר שבועה שלא אוכל תמרים וחלב וכו' - עיי' תוס' כריתות י"ג ע"ב ד"ה ארבע חטאות ואשם אחד הקשו, וז"ל: וא"ת אמאי לא חשיב ה' כגון שנשבע שלא יאכלנו ואכלה וי"ל מידי דאיתא בשאלה לא קתני וכו', עכ"ל. וצ"ב דהוא לכאורה דלא כסוגיין בכמה פרטים, ראשית, דלכאורה לא תחול שבועה בכה"ג כיון דמושבע ועומד מהר סיני, וב', דהא בסוגיין אמרו דלא שייך לכלול בזה חיוב משום שבועה משום דלא קתני אלא איסור הבא מאלו' ומעוד טעמים חוץ ממאי דאינו בשאלה, ואמאי כתבו התוס' דווקא להך טעמא. ומש"כ בהמשך דבריהם דליכא למימר דאיירי בבכור, וכדמוכח מהמשך סוגי' דהתם, אף הוא לכאורה דלא כסוגיין דמוקמינן לה בבכור, וצ"ע. עיי' ברכת הזבח ועירולי' שם בכריתות מש"כ בזה.

סה) תוד"ה שלא אוכל תמרים וחלב - מפר"ת דאתיא בלאו והן דמשמע נמי חלב שע"ג הקיבה וכו' - עיי' תוס' הרא"ש שהביא בשם רבנו מאיר דהכל מקרי חלב בין חלב האסור בין חלב המותר אלא כדי להפריש ביניהם קראו העולם לחלב הטהור שומן הילכך חלב איתי' בהן בחלב טהור. ועיי' פ"י הרמב"ן עה"ת ויקרא ג' ט', שהאריך הרמב"ן לבאר החילוק שבין חלב לשומן, והוא טעם החולקים על הרא"ש. ועל דברי הרא"ש יקשה לכאורה אמאי צריך לישבע על תמרים וחלב, הרי בחלב עצמו הוי שפיר איסור כולל כיון דכלול בו גם שומן, אלא דמשוט דכיון דבלשון העולם מיקרי חלב רק הנאסר והשאר נקרא שומן, שוב כשאומר חלב משמעות לשונו הוא כלשון בני אדם דמכוון לחלב אשר בכלל איסור חלב, לכך בעינן שישבע גם אתמרים, עיי' פורת יוסף בסוגיין.

סו) תוד"ה שלא אוכל תמרים וחלב - ומיהו י"ל דאצטריך לאשמועינן אע"פ ששניהם באים מחמת עצמם - עיי' חידושי הריטב"א ד"ה מהו דתימא שכתב בביאור דבריהם, וז"ל בא"ד: והנכון יותר דאלו מרבי יוחנן דלעיל לא שמעינן לה אלא כשהאיסור הראשון מאלו באיסור תורה כגון נבילה ודכוותה אבל השתא אשמועינן רבא דאפילו האיסור הראשון הוא מעצמו כגון זה שנשבע על התאנים אתי איסור כולל שבא מעצמו וחייל אראשון מהו דתימא וכו' דלא אתי דבור בתרה דידי' למיחל על איסור דבור קמא דידי' דדיבורא קמא לא שביק בה שום רווחא קמשמע לן דאפילו בהא חייל דבור האחרון על דבור הראשון בכולל והיינו דמותבינן לרבא ממתני' דקתני אוכל אכילה אחת דהא מוקדשין דהוה איסורא קמא איסור הבא מעצמו הוא דאיהו אקדשה, עכ"ל. וביאור דבריו, וכ"כ בשיעורי רבי יחיאל מיכל את קני"א, דבאיסור תורה שפיר שייך הוספת איסור על איסור ע"י כולל או מוסיף משום דיש בעצם מקום לחלות של איסור נוסף דהא טובא איכא בתורה כמה לאוין על איסור אחד, אמנם באיסור שהוא מחיל על עצמו מאן יימר לן דשייך שיחיל על עצמו כמה איסורים והא כל הך דינא שיכול לאסור עצמו הוא כח מחודש שנתנה לו התורה והו"א דכיון שכבר אסר עצמו תו לא נתנה לו תורה כח לאסור באיסור נוסף דלא שביק איסור הראשון רווח לחלות איסור שני, קמ"ל.

והגרע"א כתב ליישב קושיית התוס' בצורה הפוכה, עיי' מערכה בסוגי' דאין איסור חל אל איסור אות י"ד שכתב דרבא חידש דאף ר"ל דס"ל דלא אמרינן איסור כולל באיסור הבא על ידי עצמו, מודה דהיכא דאף האיסור הראשון היה איסור הבא על ידי עצמו שפיר חייל בכלל, דמאי דלא חייל בכלל היינו משום דאיסור הבא על ידי עצמו חשוב איסור קל ואין איסור קל חל על איסור חמור, אבל היכא דתרווייהו באו על ידי עצמו דלא הוי קל על החמור שפיר מודה

אלא דלדעת י"ל לומר דכיון דעיקר האיסור שהוה הסיבה לא חלל משום לכבר היה אסור בו מחמת שם האיסור הראשון ואין איסור חל על איסור, לא חייל נמי האיסור הנוסף המסובב ממנו וממילא אין כאן איסור מוסיף כלל, ע"פ

דחייל על ידי כולל, אשר זהו חידושא דרבא. ומדברי הריטב"א מבואר דלא כדבריו. ולכאורה צ"ב לדבריו מה הקשו מהא דיש אוכל אכילה אחת וכו', הרי איכא התם דם איסור תורה, ולכך לא חייל איסור שבועה הקל דבא על ידי עצמו איסור תורה.

זז) תוד"ה הרי הקדש הא בעינן שוה פרוטה- הומ"ל הא אוקימנא בבכור כדמשני לעיל- התמיה בזה גלויה, דהא אף בבכור הרי ליכא מעילה בפחות משו"פ ואיכא מעילה בפחות מכזית, וכבר תמה על כך בתורת חיים בסוגיין, ע"ש. ומבואר לכאורה מדברי התוס' שפירשו סוגיין באופן אחר דלא כרש"י, דמאי דקאמר רב אשי כי קתני מידי דחיילא כשיעור אין הכונה על השיעור דבעינן לעבירת האיסור, אלא על השיעור דבעינן לחלות האיסור, דלא חל האיסור אלא על כזית, וע"ז הקשו והרי הקדש, דחייל איסור הקדש ואיסור מעילה אף על פחות מכזית, ואמרו דמ"מ בעינן פרוטה. ובזה שפיר כתבו התוס' דהוה מצי למימר הא אוקימנא בבכור, כלומר, דאף בלא דנימא דע"פ בעינן פרוטה, הא מייירי בבכור, וכל בכור ע"כ דאית ב"י כזית. אלא דעדיין צ"ע דנהי דשייך חלות הקדש אכזית בבכור, מ"מ עדיין יקשה דעצם הקדש שייך בלא כזית, וכמו דגבי שבועה אמרינן דכיון דבמפרש לא בעינן שיעור שוב לא תני שבועה אף היכא דאסר דווקא כשיעור, ויש לחלק, וצ"ע.

כ"ה ע"א

סח) רש"י ד"ה דלית ב"י מששא- שהשינה אין בה מששא שאזרק צרור לים לא גרסינן הכא- ביאור דבריו לכאורה, דמאי דחשיב לית ב"י מששא אינו משום שאוסר פעולה ופעולה לית ב"י מששא, והדבר מוכרח לשיטתו, דאי היינו טעמא משום דהפעולה חשיבא לית בה מששא, אף שבועה שלא אוכל היה צריך להיות כן. אלא מאי דחשיבא שבועה שלא אישן לית ב"י מששא, משום דעצם השינה לית מה מששא, משא"כ אכילה דהוי שפיר מעשה אכילה, ומשו"ה כתב רש"י דל"ג שלא אזרק צרור לים, דלפום הבנתו אף זה לא חשיב לית ב"י מששא.

ומדברי התוס' שהקשו מסוגי דמכות דקאמר וליחשב נמי כגון דאמר שבועה שלא אחרוש ביו"ט ודחיק למימר האי תנא לית ליא איסור כולל ולישני כי הכא דלא קתני מידי דחייל אמדי דלאו בר מששא, מבואר דלא כרש"י, דלדעת רש"י כמו דשבועה שלא אזרק חשיב אית ב"י מששא (וכן הבין בשיעורי רבי יחיאל מיכל), כך חשיבא שבועה שלא אחרוש אית בה מששא, וע"כ דס"ל להתוס' דעצם דכשאוסר פעולה חשיב לית ב"י מששא, דעצם הפעולה חשיבא לית בה מששא. וכן מבואר מדברי הר"ח שגרס שפיר שבועה שלא אזרק, וכ"ה בר"י מגאש, ע"ש, ודלא כרש"י. ומאי דשאני שבועה שלא אוכל, היינו משום דהתורה מחילה עליו איסור כמו שאר איסורי אכילה של תורה, וזה שפיר חשיב יש בו מששא, כ"כ בשיעורי רבי יחיאל מיכל, ע"ש.

וע"פ דבריו יתכן דרש"י והראשונים בזה לשיטתייהו, דלדעת רש"י דיסוד האיסורא דהשבועה הוא ביטול דיבורו, הרי אף שבועה שלא יאכל תיחשב אין בה מששא, אע"כ דאין זה גדר אין בה מששא, אלא תלוי אם הפעולה הוי בדבר שיש בו ממש, משא"כ שינה. אכן אף התוס' לא ס"ל כדעת הר"י מגאש ודעמי דנעשה על ידי השבועה איסור כנבילה, מ"מ הא מיהא מודו דיסוד איסור השבועה הוא האיסור שנעשה, על ידי השבועה, אשר בזה שפיר י"ל כנ"ל דמכיון שפעול איסור אכילת החפץ חשיב שפיר יש בו מששא, ועדיין צ"ע בזה.

טט) תוד"ה אלא כי קתני מידי דחייל אמדי דבר מששא- תימה וכו' ודחוק למימר האי תנא לית' לי איסור כולל וכו' וי"ל דעדיפא מיני משני התם- מתחילת דבריהם מבואר דדחוק לומר האי תנא לית' לי כולל כדמשני התם, ויסוד קושייתם, דעדיפא הוה להו למימר דלא חייל שבועה אמדי דלית ב"י מששא. אכן מסוף דבריהם שתייצו דעדיפא מיני משני התם

מבואר דתייצו דהתם עדיפא, ונמצאו דבריהם סותרים זא"ז מיני ובי'. ע"י תשו' הגר"א מהד"ק סי' ס"ה שעמד בזה, וכתב לבאר דברי התוס', דלפי מאי דפריך וליתני שבועה שלא אחרוש עדיפא למימר דלא חייל אדבר שאין בו ממש ולא שייך בזה שבועה כלל, אבל עדיין היה אפשר להקשות דליתני קונם על חרישת יו"ט וחול, אשר זה הוי שפיר דבר שיש בו ממש, וזה שפיר מתורץ במאי דאמרינן דלית לי כולל, ואף נדר אינו חל לקיים את המצוה אלא בכולל, ונמצא דב' הדברים אמת, דגבי שבועה עדיפא תירוץ דאין בו ממש, אשר זהו יסוד קושיית התוס', ומ"מ שפיר תירצו התוס' דסו"ס עדיפא משני, דבמאי דאמרו דלית לי כולל לא יקשה גם מנדר, עכתי"ד. ובסוגיין לא היה קשה כלל מנדר, דהא מייירי הכא לענין קרבן ובנדר הרי ליכא קרבן, רק בסוגי דמכות דמייירי לענין מלקות שפיר היה קשה גם מנדר, אשר בזה תירצו דלית לי כולל, וכנ"ל.

ע) תוד"ה חומר בנדרים שהנדרים חלים כל דבר מצוה כדבר הרשות- ובריש מסכת נזיר דרשינן מין ושכר יזיר לאיסור יין מצוה כיון הרשות ותימה תרי קראי למה לי וכו'- לפום פירושם של התוס' שם בנזיר ולעיל דף כ"י ע"ב מבואר באמת דמהך דרשה דשפיר ילפינן דחלה נזירות לבטל מצוה דאורייתא, אשר על כן שפיר הקשו אמאי בעינן לבי הלימודים. אכן לפי פירושו של המפרש שם, למעשה לא ילפינן מהך דרשה דחייל לבטל מצוה דאורייתא, ורק לבטל שבועה הוא דחל, וכמו שהארכנו לעיל כ"י ע"ב בביאורא דמילתא, ולדידי' לכאורה לא יקשה קושייתם.

עא) תוד"ה חומר בנדרים שהנדרים חלים על דבר מצוה כדבר הרשות- אבל בנזיר שאוסר עצמו על היין לא חייל- מבואר מדבריהם דאיסור יין לנזיר אינו איסור חפצא אלא איסור גברא או איסור תורה, שעושה עצמו נזיר וממילא נאסר הגברא ביו, ע"י בזה ברא"ש ריש נדרים, ובתשו' מהר"י ח"א סי' נ"ג שהאריך בזה ופשיטא לי' דלא הוי איסור יין לנזיר איסור חפצא, אלא עושה עצמו נזיר ושוב ממילא נאסר ביו. וע"ש ובתשו' אב"מ שהביאו דעת המהר"י בן לב דאיסורי נזיר איסור חפצא ניהו. ובסימן נ"ד הביא המהר"י דעת הר"י באסאן דנזיר איסור חפצא הוא אלא דאברי הגברא הם החפצא, וכבר האריכו בכל זה טובא.

עב) תוד"ה חומר בנדרים דהנדרים חלים על דבר מצוה כדבר הרשות- דנדרים גופייהו כשאוסר עצמו על הסוכה לא חייל- דבריהם לכאורה צ"ב, דהא עצם מאי דנדרים גופייהו כשאוסר עצמו לא חייל אינו משום דבכה"ג לא מצו חייל על דברי מצוה, אלא משום דאיסור נדר הוא ביסודו איסור חפצא ולא איסור גברא, וכמשי"כ התוס' להדיא בד"ה מה שאין כן בשבועות, ואף דנימא דגם אילו הוה חייל נדר באיסור גברא מ"מ לא הוה חייל לבטל את המצוה, מ"מ סו"ס כיון דאין כזה נדר אין להביא ממנו לענין לבטל את המצוה כלום, וצ"ע. שו"ר שהקשה כן באילת השחר. ואפשר היה לומר דכונת התוס' לומר דאף היכא דאסר הגברא את גופו באיסור חפצא, דשפיר חייל נדרא בכה"ג, וכגון קונם עיני בשינה, אין הנדר חל לבטל את המצוה כיון דסו"ס הגברא מחוייב, אלא דמדברי התוס' בד"ה הבא מבואר דלא כזה, דהא כתבו דגבי נדר כל משום שחל על דבר רשות חייל נמי אדבר מצוה, ואי נימא דבאסר חפצא דהגברא לא חייל אדבר מצוה, הרי אף בנדר איכא גוונא דחייל אדבר הרשות ולא אדבר מצוה, אע"כ דאף בכה"ג חייל למעשה לבטל את המצוה, דדוקא כגון איסור גברא דשבועה, דאינו אלא כמין חיוב, הוא דאמרינן דאינו חל לבטל את המצוה, אבל היכא דנאסר חפצא דהגברא לענין עשיית המצוה שפיר חייל, והדר צ"ע כנ"ל. ומבואר לכאורה מדברי התוס' דשייך לעשות חלות נדר בלא חפצא, רק שיחול על עצמו, והוא דלא כדברי התוס' בד"ה משא"כ, וצ"ב. ובהאי ענינא, ע"י רש"י עה"ת במדבר ל', ג', שכתב בד"ה נדר, וז"ל: האומר הרי עלי קונם שלא אוכל או

שלא אעשה דבר פלגוני יכול אפילו נשבע שיאכל נבלות אני קורא עליו ככל היוצא מפיו יעשה ת"ל וכו', עכ"ל. ובפ"י הרמב"ן שם גרס בדברי רש"י יכול אפי' שיאכל נבלה, ולא גרס שבועה, וכתב, וז"ל: לשון רש"י ולשון ספרי אינו כן וכו' הזכירו הדבר בזה שבועות והרב החליפו לנדרים ולפי דעתו שלא נזהר שהרי אמרו בנדרים דהוה אסר חפצא עלי' ולפיכך אינן חלין על דבר שאין בו ממש כגון נדר עליו שלא אדבר עמך או שלא אלך או לא אישן וכיוצא בהם וכיון שהדבר כן נראין הדברים שאפילו בדבר הרשות אם אמר נדר עליו שאוכל היום או שאוכל כיכר זה אינו נדר שאין הנדר חל על החפץ כלל אלא עלי' שיעשהו ולא הוזכרו נדרים בגמרא בקום ועשה כלל ואע"פ שמצינו בנדרים גבוה הרי עלי עולה הרי עלי שלמים שאמירתו לגבוה נתחייבו בו נכסיו כמסירתו להדיוט או שהוא חומר נוהג בנדרים הקדש מפני שיש בהם חפץ נאסר להדיוט ונתפס לגבוה לכשיפריש לפיכך משעה ראשונה חל חיוב הנדר על נכסיו אבל בנדרים ביטוי אין לנו לפי שאין שם חפץ כלל לא בתחלה ולא בסוף וכו', עכ"ל.

ומבואר מדברי הרמב"ן ב' סברות במאי דחיילי נדרי הקדש דהרי עלי ואף דאינו חל על חפץ ובכ"ה לא שייכי נדרים. הא, דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, כלומר, דהרי זה פועל בצורה אחרת מנדרים איסור, דהוי כאילו נמסר הדבר להקדש, ועל ידי ה"כמסירתו להדיוט" נתחייבו נכסיו, כלשונו, וחשיב שפיר כאילו איכא חפץ. (ובדבריו מונח לכאורה חידוש גדול, דבפשטות ליכא למימר אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט אלא בכעין הרי זו, דמידי עם אמירתו נעשה הקדש בלא קנין, אבל בהרי עלי ליכא למימר הכי. ומדבריו מבואר במהלכו האי דאמירן דכמסירתו לגבוה הוא לענין שיתחייבו נכסיו.) ולפום מהלכו ה"ב' מה שנתחייבו נכסים הוא משום חומרא בנדרים הקדש משום שיש בהם חפץ שנאסר להדיוט ונתפס להקדש לכשיפריש דמשעה ראשונה חייב חיוב על נכסיו.

והנה כתב הרמב"ם בפיה"מ נדרים ד"ג ע"ב, וז"ל: ודע שאם אמר לכשאדבר עמך או אלך עמך או מכיוצא בזה מדברים שאין בהם ממש הרי עלי קרבן ה"ה מחוייב קרבן כשידבר עמו ולא נאמר ע"ז נדרים אין חלין אלא ע"ז שיש בהם ממש שזה כהולך בדרך שבועה וכו', עכ"ל. ומבואר מדבריו דדווקא בנדרים הקדש הוא דמהני אף אם התנאי הוא בדבר שאין בו ממש, אבל בנדרים איסור לא, וכן דקדק בגליון מהרש"א שם. וביד החזקה פ"ג מהל' נדרים ה"א כתב הרמב"ם, וז"ל: האומר הרי עלי קרבן אם אדבר עם פלוני או אם לא אדבר עמו ועבר על דבריו חייב בקרבן וכן ע"ז נדר דברתי ולא דברתי וכיו"ב שאין אלו נדרים איסור וכו' אלא נדרים הקדש, עכ"ל. וכתב שם ברדב"י "ומבואר הוא שאין זה נדרים איסור אלא נדרים הקדש הלכך אפי' תלה נדרו בדבר שא"ב ממש בין להבא בין לשעבר בין בהן בין בלאו". הרי דס"ל להרמב"ם דחלוקין נדרים הקדש מנדרים איסור, והויין חלות על הגבא כמו שבועה, ולכך הוא דחלין על דבר שאין בהן ממש. והוא דלא כהבנת הרמב"ן הנ"ל.

עג) תוד"ה מה שאין כן בשבועות - ותימה א"כ מה חומר יש בנדרים מבשבועה שבועה נמי חיילא כה"ג כי אמר ישיבת סוכה עלי שבועה דאסר חפצא עליה וכו' - מבואר לדעתה זו בתוס' דשייך שבועה באיסור חפצא. וממש"כ בתירוצם דהיינו חומר בנדרים דבכל ענין דחל על דבר הרשות חל על דבר מצוה וכו' אבל בשבועה בכל ענייני שבועה אינה חלה על דבר מצוה כדבר הרשות דהיינו שכשאוסר עצמו על החפץ, משמע לכאורה דלא דמהני שבועה באיסור חפצא מדין שבועה הוא לגמרי, ודלא כמש"כ הר"ן בסוגיין בריש דבריו דהא דמהני אינו אלא משום דאמרה בלשון נדר וארכבה אתרי ריכשי, כלומר, דעצם החלות על החפצא הוא ביסודו מדין נדר, ולדידי' לא בעינן לתירוץ התוס' דבלא"ה איתי שפיר כיון דמאי דחילל אחפצא וממילא אדבר מצוה נלמד מדין נדר. ובאר דברי התוס', דנדר יסודו עשיית חלות איסור בחפצא,

אשר כמובן לא שייך ד"ז באיסור גבא. אך יסוד איסור השבועה הוא דמחייב עצמו בשבועה לעשות כדברי השבועה, יהיה מה שיהיה, איסור גבא או איסור חפצא, וביאור דברי הר"ן, דפרשת שבועה עצמה הוא מה שנעשה מושבע וחייב לאמת שבועתו, אשר זה לא הוי אלא מציאות דאיסור גבא, ויסוד הדברים נבנה על ביטול דיבור, אשר הוא על הגבא והאיסור הנעשה על החפץ בשבועה בלשון נדר הוא משום דאף בכ"ה בלשון זה נדר לפעול איסור ולחייבו בכל יחל. ומדברי התוס' משמע דלא נחתי להכי, דס"ל דלא שייך מציאות זה דארכבי' אתרי ריכשי, ואם אך שייך שבועה באיסור חפצא ע"כ דדין השבועה הוא כך. ויסוד פלוגתתם בזה לכאורה, דהר"ן כתב בסוף דבריו דעצם יסוד דשבועה הוא דמחוייב לאמת דבריו, וזה שוה לאוסר נפשו על החפצא ולאוסר החפצא על נפשו, כלומר, דבעצם עושה איסור, ושייך איסור חפצא ג"כ כנלמד מנדרים, וכמש"כ הר"ן לעיל, ועל זה באה השבועה לומר דמחוייב לאמת השבועה כמו שהקב"ה אמת. ויוצא מדבריו דעצם עשיית האיסור אינו מצד עצם השבועה, אשר ממילא שפיר שייך שיהא האיסור הנעשה מדין נדר. אכן התוס' ס"ל דעשיית האיסור הוא על ידי השבועה, כלומר, דהשבועה מחייבתו לא להנתער מן הדבר שאמר שאוסר, ואם אך נימא דשייך שבועה באיסור חפצא, ע"כ דהיינו משום דמעצם דיני השבועה נאמר שיכול לעשות איסור כזה, דמכיון שהשבועה עושה האיסור לא שייך שיהא האיסור אלא מדין השבועה.

ועי' סוף דברי הר"ן, שכתב לבאר באופן אחר, דלעולם מאי דחיילא שבועה בלשון נדר מדין שבועה הוא, וגדר הדברים, דשבועה יסודה דאומר דכמו שהקב"ה אמת כך מה שאומר הוא אמת, ובוה אין נפי"מ בין איסור גבא לאיסור חפצא, משא"כ נדר דעיקרו בהתפסה והוי ביסוד דינו איסור חפצא. ונפי"מ בין מסקנת דברי הר"ן לדעתה הראשונה בתוס', דלהתוס' גדר הדברים הוא עשיית איסורים, והאיסור הנעשה על ידי השבועה תלוי בלשון שאמר, איסור גבא או איסור חפצא. ואילו להר"ן, אין יסוד הגדר איסור, אלא שמירת אמיתת השבועה, בין שאמר האיסור בלשון איסור גבא בין שאמר בלשון איסור חפצא.

(והנה במאי דאיתא לעיל ריש פירקין דהמתפיס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו דמי, כתב רש"י, וכן הסכים הר"ן, דזהו לענין חיוב משום השבועה, אבל איסור מיהא איכא (ויתכן דאיכא נמי בל יחל), ומדברי התוס' דקדקנו לעיל דס"ל דאי לאו כמוציא שבועה מפיו דמי לא חילל כלל ואף איסורא ליכא. ונראה דיסוד פלוגתתם הוא כנ"ל, דלהר"ן עשיית האיסור ודין השבועה ב' דינים נפרדים הם, דעל ידי מעשה שבועה פועל איסור, בין איסור גבא בין איסור חפצא, וה"כמוציא שבועה מפיו" הוא לענין אי אית בזה חלות דין שכמו שד' אמת זה יהיה אמת, אבל לענין ואף דלאו כמוציא שבועה מפיו דמי י"ל דאינו אלא באשר נוגע לחלות דין השבועה, אבל איסור שפיר פעל, וכמו שפועל איסור בנדר אף דלית בזה דין נדר שקר ונדר שוא כשבועה. והתוס' דס"ל דאי מתפיס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו אפי' איסורא ליכא, היינו לשיטתו דס"ל דעשיית האיסור מעצם דין השבועה הוא, אשר ממילא אם אך נימא דלאו כמוציא שבועה מפיו דמי, שוב לא שייך שיחול אפי' איסור, וז"פ לכאורה.)

והנה אי נימא דשייך שבועה באיסור חפצא, יקשה לכאורה מה הקשו בסוגי' דלעיל דף כ"ד ע"א אלא לר' יוחנן הן היכי משכחת לה, והא שפיר משכחת לאו והן בשבועה באיסור חפצא דשפיר חיילא לבטל את המצוה, וכה"ק האחרונים. ולדברי הר"ן בתחילת דבריו אתי שפיר, דהא הנידון דאיתא בלאו והן הוא לענין קרבן, ומאי דמהני שבועה באיסור חפצא הרי אינו אלא מדין נדר, ופשוט לכאורה דלא מהני ד"ז אלא לענין האיסור ולא דבל יחל, אבל דין הגבא דאינו יכול לעשות שבועה לבטל את המצוה ואינו יכול להיות מושבע לדבר זה במקומו עומד, ולעולם לית

בזה חיוב קרבן, ושפיר חשיב ליתא בהן. אכן לדעת התוס' וכן למסקנת דברי הר"ן דאי איכא שבועה באיסור חפצא מעצם דיני שבועה הוא, יקשה כנ"ל דהא שבועה באיסור חפצא שפיר משכחת לה בלאו והן. ואפשר דאף דאה"נ לדעתם משכחת לה שבועה באיסור חפצא לבטל את המצוה בלאו והן, מ"מ הרי במתני' איתא להדיא דמייירי שאמר שבועה שלא אוכל, דהיינו איסור גברא, אשר בזה שפיר הקשו דליתא בלאו והן. ובר מן דין, הרי פשוט דבשבועה שלא אוכל נבילות לא משכחת לה הן כלל דהא לא שייך שבועה שאוכל נבילות באיסור חפצא, אלא דעיקר הקושי' בזה אינו מסוגיין אלא ממתני' דלקמן דף כ"ז תאמר בשבועת מצוה שלא עשה בה לאו כהן שאם נשבע לבטל לא ביטל פטור, והרי שפיר משכחת לה בשבועה באיסור חפצא, וכן הקשה הרמב"ן במלחמות שם (דף י"ב ע"ב בדפי הר"י"ף), וצ"ע.

ועי' ספר השלמה ע' ט', שכתב בא"ד, וז"ל: אלא לאו ש"מ שאין הנדרים חלין בדבר מצוה כדבר ברשות כלומר על קיום מצות לא תעשה וכש"כ בבטולה שאם אמר הרי עלי שאחרוש ביום טוב או שאוכל נבילה לאו כל כמיני' דמושב מהר סיני הוא ואפילו במצות עשה נמי לא אמרן שהנדרים חלין על דבר מצוה אלא כון שאמר ישיבת סוכה עלי או שאמר קונם שוכה שאני עושה אבל אם אמר הרי עלי שלא אוכל לאו כל כמיני' וטעמא דמילתא שהוא אינו יכול לאסור עצמו על החפץ שהוא מושבע עליו אבל יכול החפץ לאסור על עצמו וכו' והפרש שבין שבועות לנדרים בענין זה אינו אלא מפני הלשון שלשון שבועה הוא שאסר עצמו על חפץ שאומר שבועה שלא אוכל גונא אם לאו כל כמיני' ודכותי' גבי נדרים כי האי גונא אם אמר הרי עלי שלא אוכל בסוכה לאו כל כמיני' אבל אם אמר ישיבת סוכה עלי הרי אסר החפץ עליו ואין מאכילין לאדם דבר האסור לו וגכותי' גבי שבועה אם אמר ישיבת סוכה עלי בשבועה חיילא עלי' שבועה ואסרינן ל' לישב בסוכה אלא שמלקין אותו משום דשבועת שוא והכי משמע בנדרים פרק אלו מותרין הא דאמר ישיבת סוכה עלי הא דאמר שלא אוכל בסוכה וכו', עכ"ל. ודבריו תמוהין לכאורה בכמה נקודות, ראשית דמבואר להדיא מדבריו דנדר באיסור גברא שפיר חיילא במילי דרשות רק אמצוה לא חיילא משום דמושבע ועומד, וזה צ"ב, האיך שייך חלות נדר, דהוי ביסודו חלות בחפצא על הגברא. עוד יש לעיין מה כוננו במש"כ בההבדל בין שבועות ונדרים בענין זה אינו אלא מפני הלשון, דבשפוט שינוי הלשון בין נדר לשבועה הוא תוצאה מהשינוי במהות חלותם, דנדר, בהיותה איסור חפצא, לשונו הוא שאסור החפצא ושבועה שהיא ביסודה איסור גברא לשון עשייתה הוא לשון איסור גברא. והוט המשולש בתמיחות, מש"כ דשבועה באיסור חפצא חלה ואסרינן ל' במצוה, אלא שמלקין אותו משום שבועת שוא, דמתני', אם חייל שבועה באיסור חפצא לבטל את המצוה, הרי חיילא שבועה, והאיך חשבינן לה לשבועת שוא, אתמהו.

והנראה מבואר מדבריו, דבאמת מצד חלות איסור נדר ושבועה לא הוה מחלקינן ביניהו, וכי היכי דבנדר שייך איסור חפצא כך שייך בשבועה, וכי היכי דאיכא איסור גברא בשבועה כך איתא בנדר, אלא דסתם נדר הוא בלשון איסור חפצא (כקונם) ולכך על פי לשון חייל איסור חפצא, וסתם שבועה הוא באיסור גברא (עי' ר"ן בסוף דבריו שכתב כן), ולכך מן הסתם עשה על לשון נדר איסור חפצא ועל פי לשון שבועה איסור גברא, אבל אה"נ אם אומר שעושה בנדר איסור גברא או בשבועה איסור גברא שפיר מהני דהכל על פי לשונו, אשר זהו ביאור מסקנת הגמ' בנדרים דט"ז. ומה שאמרו ריש נדרים דבשבועה אוסר עצמו על החפץ ובנדר עושה איסור גברא, זה מאי שבסתם שבועה או הסתם נדר הדבר כן, וכנ"ל. אשר זהו דקדוק לשונו דכל החילוק בין נדר לשבועה אינו אלא מפני הלשון.

ועפ"ז נמצא דביסוד איסורן שוין הם נדר ושבועה ושניהם יכולים לפעול גם איסור דברא וגם איסור

חפצא. (ואפשר דהוא מטעם דלדידי' גם שבועה גם נדר יסודן קיום הדיבור, אשר בזה לא משנה אם הדיבור או איסור גברא או איסור חפצא. ולפי"ז צ"ב אם שוים הם בגדרם, אמאי גבי שבועה חייבין קרבן ואילו בנדר לא, הרי ביסוד איסורן שוין הן, וצ"ב.

אכן נראה בזה, דהנה נתבאר לעיל אות י"ז דעת בעל ההשלמה דפרשת שבועת שקר וקרבן דפרשת ויקרא, ופרשת בל יחל ואיסורי שבועה שפרשת מטות, ב' פרשיות נפרדות הן, ע"ש דמחמת האי טעמא בעינן ב' מיעוטים דלא חיילא שבועה לבטל את המצוה. אשר לפי"ז נראה דס"ל לבעל ההשלמה דהנידון אי הוי שבועת שוא אינו קשור באי חיילא איסורים או לא, דאף אי חיילי מאי דחיילי לאו מדין עצם השבועה הוא, ומאי דחיילא לבטל את המצוה בשבועה באיסור חפצא הרי אינו אלא משום איסור החפצא אשר הוא כנדר ואין בזה דין קרבן, ולעולם מצד פרשת שבועה דבפרשת ויקרא אינה שבועה כלל נגד התורה ולא מצי חיילא לבטל את המצוה, ומצד עצם השבועה שפיר יתכן דחשיבא שבועת שוא, דאין שבועת שוא סתם שבועה שלא חיילא, (וכמו שהוכחנו לעיל מדברי הרמב"ם), אלא איכא חפצא דשבועת שוא, כל היכא דהוא נגד התורה הוי חפצא דשוא ולוקה עליה, ומ"מ לענין איסורין דשבועה אשר בזה נדרים ושבועת שוין, שפיר יתכן דאיכא איסורים אף דמצד הפרשה דקרבן שבועה דלהרע או להיטיב הוא שבועת שוא, ודוק.

עד) אילימא צדקה לעני מושבע ועומד מהר סיני הוא שנא' נתון תתן לו- ואף דאינו מחוייב לתת דווקא לעני זה, עי' חידושי הרשב"א שהביא בשם גדולי רבותינו הצרפתים דמייירי דווקא ככשעני שואל ממנו צדקה, דהשתא מושבע ליתן לו, הא לעני דעלמא שבועה חלה עליו. ועי' מש"כ הנצי"ב במרומי שדה דבכל גוונא חשיב שפיר נשבע לבטל את המצוה משום דעכ"פ אם יתן לו צדקה אית בזה קיום מצוה, וסגי בזה ליחשב מושבע ועומד מהר סיני, עי' מש"כ לבאר בזה דברי רש"י לקמן בע"ב. אכן בשו"ת הרשב"א ח"ד סי' ר"פ ובשו"ת הריב"ש סי' קנ"ט מבואר דבכה"ג שיכול לקיים המצוה באופן אחר לא חשיב מושבע ועומד, וכדברי הרשב"א בסוגיין.

ועי' עוד בחידושי הרשב"א דמייירי דווקא שנותן מתנה מועטת לעני, אבל אילו היה נשבע לתת מתנה מרובה לעני, הרי אינו מושבע ועומד על זה, וזהו בכלל תי' הגמ' דמייירי במתנה לעשיר, וכ"כ גם בתוס' הרא"ש. עוד כתב הרשב"א, דמאי דחייב אם לא נתן אינו אלא היכא דאותו אחר רוצה לקבל, אבל אם אינו רוצה לקבל, לא חשיב עבירת השבועה, דלא נשבע אלא על דעת שיקבל האחר מדעת, וכן בכל התנאים, ודלא כמאי דאמרינן בגיטין ובערכין דנתינה בע"כ לא שמי' נתינה, דהתם מייירי דמתנה ליתן את שלו על מנת שיתן לו חבירו מאתיים זוז דאם לא רצה לקבלם לא נתקיימה התנאי, וכן בבתי ערי חומה, ע"ש כל דבריו. וכ"כ בשו"ת ח"י"ב סי' תי'.

עה) רש"י ד"ה מלקין אותו- משום שבועת שוא דדבר שא"א הוא ומשנשבע יצאת לשקר אלמא לאו שבועת ביטוי הוא דקתני וישן לאלתר- מבואר לכאורה מדבריו שלא הוכיח דהוי שבועת שוא אלא משום דישן לאלתר, וצ"ב, דהרי מוכח דלאו שבועת ביטוי הוא ממה שנאמר תחלה דמלקין אותו משום שבועת שוא. ומבואר לכאורה מדבריו דבעצם היה שייך לומר דמצד אחד לוקה משום שבועת שוא מאחר שלא יוכל ללכת ג' ימים בלא שינה, ומאיך גיסא חשיב שבועת ביטוי לענין שצריך להמנע מלישון עד ג' ימים. שו"ר שהעיר וכתב כן בשיעורי רבנו יחיאל מיכל, אלא שכתב דא"א לומר כן, דאם מלקין אותו מתחילה משום שבועת שוא הרי מבואר דהחפצא דהשבועה הוא לשוא, דלא חשיב מעשה שבועה כלל, והאיך נימא דהוי שבועת ביטוי לענין שלא יישן עד ג' ימים, הרי אז נמצא דלא היתה השבועה לשוא. אם לא דנימא דעצם החפצא שהשבועה הוי שבועת שוא כיון שאינו יכול להיות אמת, רק האיסורים הנעשים בשבועה (מדין לאסור איסור), אלו האיסורים היה אפשר לומר דחלו עד כמה שאפשר, או י"ל ע"ד

שכתבו לעיל אות ע"ג בביאור דברי ססר ההשלמה, ועדיין צ"ע.

(עו) התם דאמר ג' הכא דלא אמר ג' - עי' חידושי הרשב"א בסוגיין דבעלמא היכא דאמר סתם לעלמא משמע, כדאיתא בנדרים גבי יאסרו כל פירות העולם עלי, מ"מ דינא גבי שלא אישן הוא דצריך שלא יישן יום או יומיים עד פחות משלשה ימים, דמסתמא על כל מה שאפשר לעמוד בלא שינה נשבע אבל שלשה, על מה שלא אפשר לא נשבע, שהרי אי אפשר לעומד בלא שינה ג' ימים. אכן יעויין ברא"ש בפירקין סי' כ"א שכתב בא"ד, וז"ל: ואע"פ שאסר עליו כל פירות בסתם ולא הזכיר לעולם כיון שלא קבע זמן ממילא נאסרו עליו לעולם דאיהו זמן תתן לו לא מסתבר שלא יאסר אלא רגע אחד הלכך גרסינן לעיל על מתני' דשאשן התם דאמר שלשה והא דלא אמר שלשה כלומר אלא אמר יום אחד או יומיים ולא גרס הכא בסתמא דא"כ היה נאסר לעולם, עכ"ל, והוא דלא כדברי הרשב"א. ומלשון התוס' בסוגיין בד"ה איני והא"ר יוחנן משמע דמסע לכאורה כדברי הרשב"א בזה, דמשמע מדליתר דמשקטת הגמ' הוא דכשאמר דלא יישן סתם לאלתר קאמר בלא שיאמר שלא אישן יום אחד וכדומה. ומן התימה לכאורה על הבי"ח יו"ד ריש סי' רל"ו דלא הביא בזה אלא דברי הרא"ש ולא כתב דהרשב"א חולק.

אולם כלל זה שכתב הרא"ש דכיון שלא קבע זמן ממילא נאסרו עליו לעולם, נראה לכאורה דלא אמר הרא"ש כן בכל ענין, דיעויין תשו' הרא"ש כלל ו' אות י"ט שכתב לענין אחד שפטרורו גדולי העיר לפוטרו ממס, ופטרורו סתם ולא קבעו זמן לפטור, כיון דבסתם פטרורו יכולים הם לומר לא פטרונך אלא מן המס הראשון, דשפיר דנין דאיכא צד זה שלא פטרורו אלא פעם א' ושוב מרינן דכיון דבעצם כל אחד חייב במס אלא שפטרורו, ידו על התחוננה, וכן הביא הרמ"א בחו"מ סוסי' קס"ג. עכ"פ מבואר מדבריו דלא דנינן בזה כדבר ברור דהכונה היתה לעולם. וטעם הדבר לכאורה פשוט הוא דיסוד הרא"ש דהכונה לעולם הוא משום דלא מסתבר שלא יאסור אלא לרגע אחד, והיינו, דהיכא דאמר סתם שלא אישן ולא פירש לכמה זמן ישנן בזה ב' אפשרויות, דודאי לא תלה בזמן, ואפשר דהוא משום דאין כונתו אלא לפעם אחד או שיעשה מיד ותו לא, ולכך לא תלה בזמן, ואי ליכא למימר הכי ע"כ דכונתו במה שלא תלה בזמן הוא לעולם, אשר זהו שכתב דזה ודאי דלא מסתבר גבי שינה דכונתו היתה לרגע אחד, ולפיכך ע"כ דהכונה לעולם. אכן בנידון דמסים האי שפיר איכא למימר דהיתה הכונה לפוטרו פעם אחת ותו לא, וליכא הוכחה שתהא כונתו לעולם, וז"פ ומבואר.

ודברי הרשב"א דהיכא דשייך לקיימו הוי סתמא לעולם, מצאנו שכתב כן גם שלא לענין שבועה, דבב"י אה"ע סי' קי"ד הביא הבי"י תשובת הרשב"א דהמקבל עליו לזון, כל זמן שצריך מזונות משמע, והביא שם הבי"י דהתשו' הרא"ש הנ"ל פליג עלי. ויש לעיין בדברי הרשב"א אי ס"ל דכללא הוא בכל מילתא דלעולם משמע היכא דשייך, או שמא הכל לפי ענינו, ובמזונות סברא איכא דכונתו לעולם.

(עז) האומר שבועה שלא אישן ג' ימים מלקין אותו וישן לאלתר - עי' בר"ן שנתספק בהאומר שבועה שלא אטעום כלום חודש ימים מהו דינו אם נדמהו לשבועה שלא אישן ג' ימים ונימא שיאכל אלתר, שזה ג"כ אי אפשר לו לעמוד בשבועתו, או לא אלא יעמוד בשבועתו עד שיסתכן ואחר יאכל, וכתב דלא דמי לשלא אישן ג' ימים, דהתם היינו טעמא דישן לאלתר מפני שהוא דבר שאי אפשר שבכל כרחו יישן בתוך ג' ולכך לא חיילא שבועה עלי' והוי שבועת שוא, אבל זה יכול לעמוד בשבועתו, מנאי אמרת שימות לכשיסתכן תדחה שבועתו מפני סכנת נפשות מכל מקום לא יאכל אלא שיעור שיהא יכול לעמוד בו'. ותמה הר"ן על הרמב"ם שכתב בפ"א מהל' שבועות ה"ז, וז"ל: רביעית שנשבע על דבר שאין בו כח לעשותו כיצד כגון שנשבע שלא יישן שלשה ימים לילה ויום רצופים או שלא יטעום כלום שבועת ימים רצופים וכן כל כיוצא

בזה, עכ"ל. ובפ"ה שם ה"כ כתב, וז"ל: נשבע שלא יישן שלשה ימים או שלא יאכל כלום שבועת ימים וכיוצא בזה שהיא שבועת שוא אין אומרים יעור זה עד שיצטער ולא יהיה בו כח לסבול ואח"כ יאכל או יישן אלא מלקין אותו מיד משום שבועת שוא ויישן ויאכל בכל עת שירצה, עכ"ל. ומסקנת הר"ן, דבאמת לא חיילא שבועה ככה"ג אבל מטעמא אחרת, משום דהוי שבועה לעבור על דברי תורה, שנשבע להמית את עצמו, ולכך הוי שבועת שוא. ועי' כס"מ שם פ"ה שכתב בביאור דברי הרמב"ם, "שדעת רבינו שאע"פ שהוא יכול להעמיד עצמו מלאכול עד קרוב שיסתכן מכל מקום כשאוכל אז הרי עבר על שבועתו ונמצא שנשבע על דבר שא"א לו לקיימו והוה ל"י שבועת שוא ולא חלה עליו אמנם הנ"י בסוגיין כתב (ונפל טעות סופר בדבריו), וז"ל: תמנהני על מה שתמה הרב"ר ז"ל על הרמב"ם כי איני רואה חלוק בדבר דבין באכילה בין בשינה אין חלות לשבועה ומה לי אם בא האונס מצד הגוף דהיא השינה או מצד התורה דהיא (המותר מצד) האכילה, עכ"ל. ויתבאר הנפ"מ ביניהם בהמשך דברינו, בעזהשי"ת.

והנה דברי הר"ן דלא חשיב ככה"ג נשבע על דבר שאי אפשר יש לפרשם לכאורה בב' אופנים, וכבר האריך בזה באפיקי ים סי' כ"ח, דיש לפרש דמאי דחשיב אפשר לקיימו הוא משום דיכול באמת שלא לאכול ולמות ובכה"ג שפיר יחשב קיום שבועתו, אלא דלפי"ז לכאורה לא אתי שפיר מש"כ "מאי אמרת שימות וכו", דמה הוקשה לו, הרי זהו גופא שיכול למות חשיב קיום שבועתו, ואם נפרש כן בדבריו עכ"ל דלא הוקשה לו אלא האיך למעשה יקיים השבועה, ע"ש באפיקי ים שכתב כל זה. ועי' שלטי גיבורים דמשמע קצת מדבריו כמהלך זו, ונביא דבריו לקמן, בעזהשי"ת. או יש לפרש דבריו דלעולם מה שיכול שלא לאכול ולמות לא יחשב ככה"ג קיום שבועתו, אשר זהו שהוקשה לו מאי אמרת וכו', ותי' דלכשיסתכן תדחה שבועתו משום פיקוח נפש ונאכילהו השיעור הנצרך, ושוב ימשיך ויקיים שבועתו, ובאופן זה הוא דאפשר לקיימו. ולפי"ז נמצא דס"ל דמה שנאכילהו לכשיסתכן מצד פיקוח נפש אין זה סותר לאפשרות קיום שבועתו (דזהו אף לפי הדרך הא'), אלא אדרבה מסייע, כיון דסו"ס מה שיאכל אז בהיתר יאכל דנדחה משום פיקוח נפש, (ולכאורה אין זה תלוי באי הוי פיקו"ני הותרה או דחיה כיון דסו"ס ע"פ דין מוחזר לו לאכול ונדחה השבועה.) וסברת הרמב"ם כפי מה שכתב בכס"מ, דעל ידי שיצטרך לאכול, אף שהוא מדינא דנדחה שבועתו משום פיקוח נפש, מ"מ מהוה זה אי-קיום שבועתו, דאף דודאי דליכא עבירה במה שיאכל, מ"מ הרי שבועתו היתה **שלא יאכל**, וראי אפשר שיהיו ז' ימים רצופים שלא אכל. והיינו משום דס"ל להרמב"ם דמה שיכול שלא לאכול ולמות לא חשוב דבר זה קיום השבועה, דאלי"ה הרי הוה חשיב אפשר לקיימו מצד הא גופא שיכול להתענות ולמות, וליכא למידן דליחשב אפשר לקיימו אלא על ידי שיחיה ויאכל מחמת פיקו"ני, ואף זה ס"ל להרמב"ם דלא חשיב קיום השבועה, ונמצא דהוי אי אפשר לקיימו. באופן דנמצא דפלותתם דהרמב"ם והר"ן הוא אי חשיבא מה שיאכל מצד פיקוח נפש אי-קיום שבועתו, דלהרמב"ם אף אי-קיום שמצד הדין חשיב אי-קיום. אכן מדברי הנ"י מבואר סברא אחרת בזה, שהרי כתב מה לי דהאונס מצד הגוף כמו שינה או מצד התורה כמו אכילה, דמשמע דר"ל דכמו דגבי שינה חשיב אי אפשר לקיימו משום דע"כ יישן, כלומר, דבמציאות אי אפשר לקיימו, כך גבי אכילה חשיב אי אפשר לקיימו משום דע"כ יאכל, דהרי התורה חייבתו בכך, ומה שבדיני התורה חייב בכך לא גרע ממאי דבחוקי הטבע חייב בכך. ועומק דבריו, שהבין טענת הר"ן על דרך הפירוש הא' הנ"ל דחשיב אפשר לקיימו משום שאפשר במציאות שלא לאכול ז' ימים (ולמות), אשר בזה שפיר טען דאי אפשר לעשות כן כיון דבחוקי התורה חייב לאכול. באופן דנמצא דהנ"י הבין דברי הר"ן כדרך הא', אשר על כן טען מה שטען, ואילו

הכס"מ הבין דברי הר"ן כדרך הב' הנ"ל, אשר ממילא יישב דברי הרמב"ם על פי דרכו, ודוק. ולדעת הרמב"ם מאי דלא חשיבא שבועה שלא אישן ז' ימים שבועה לבטל את המצוה כמש"כ הר"ן, היינו משום דהרי לא נשבע לבטל מצוה או שימות, אלא שנשבע שלא יאכל ז' ימים ולא נשבע שאפי' אם יסתכן לא יאכל וימות, וכ"כ באבי עזרי מהדורא תליתאה פ"ה מהל' שבועות הי"ח, ע"ש, והדברים עדיין טעונים ביאור.

ובאפיקי ים שם הקשה על דברי הרמב"ם ממש"כ בפ"ה שם ה"ח והנשבע לאכול פחות מכזית נבלה וטרפיפה חלה שבועתו, וכי"פ בשו"ע סי' רל"ח ס"ד, וכתב שם בשו"ך סק"כ דאף דחלה שבועתו מ"מ לא נאמר לו בזה שיעבור איסור דרבנן בידיים כדי לקיים שבועתו, וכש"כ איסורא דחצי שיעור דאיסורא דאורייתא. אשר לפ"ז יקשה לכאורה דכיון דמצד הדין אינו יכול לקיים שבועתו דהרי אסור לעבור בידיים על איסורא דאורייתא דחצי שיעור, אמאי לא תיחשב שבועה שאי אפשר לקיימו, דאין לומר דחשיב אפשר לקיימו משום דבמצאות אפשר לקיימו, דאי"כ אף בנידון דידן נימא הכי. אכן החילוק פשוט הוא לכאורה, וכן רמז באפיקי ים, דבשבועה שלא יאכל ז' ימים, הא פשיטא דאם לא יאכל אלא ימות לא יחשב ד"ז קיום שבועתו, וע"כ דבעינן למה שיאכל בכדי שיהא חשיב אפשר לקיימו, וזה הרי לא מהני כיון דחשיב על ידי זה אי-קיום שבועתו כמו השינה בשבועה שלא יישן ג' ימים, אשר על כן חשיבא **שבועה** שאי אפשר לקיימה. לא כן בנשבע על חצי שיעור, הרי שפיר יכול לקיים השבועה על ידי שיאכל חצי שיעור, אשר ממילא שפיר חשיבא שבועה שאפשר לקיימה, ואף דלמעשה יורו לו שלא יעבור איסור חצי שיעור על ידי אכילתו אלא יעבור על שבועתו, מ"מ **אפשר** לקיים השבועה על ידי שיאכל.

והנה הקשה בחמדת שלמה ימות דף ל"ב אמאי לא נימא דתחול שבועה שלא יאכל ז' ימים על כל הז' ימים בכלל, דכיון דחייל על הזמן עד שישתכן חל נמי על הזמן לאחר שישתכן. (ולכאורה היה אפשר להקשות כן אף בשבועה שלא אישן ג' ימים, אלא דפשוט שהתם לא קשיא, דכיון דלא שייך במציאות ג' ימים בלא שינה היו עצם השבועה שאמר שבועת שוא, וכלשון רש"י בסוכה דף נ"ג דהוי בכה"ג כנשבע על העמוד של אבן שהוא של זהב). ות"י בפשטות, דכיון דגם אי נימא דחל על ידי כולל ברור שיהא אי אפשר לקיימו, דהרי נאכיל אותו כשיסתכן, אכתי הוי חלק זה של השבועה אי אפשר לקיימו. אלא שכתב דאין זה מעלה ארוכה אלא לשיטת הרמב"ם דמאי דלא חיילא שבועה שלא אוכל ז' ימים הוא משום דאי אפשר לקיימו, אבל לדעת הר"ן דטעמא דמילתא הוא משום דהוי שבועה לבטל את המצוה, אכתי יקשה אמאי לא נימא דחייל בכלל כיון דשפיר אפשר לקיימו. וקושיותו לכאורה צ"ב, דהא כתב הר"ן לעיל דמאי דמהני כולל בשבועה לבטל את המצוה אינו אלא היכא דהוי שב ואל תעשה, אבל בשבועה זו, הרי לא נימא לו להיות בשב ואל תעשה ולא לאכול, אלא נימא דתדחה פיקו"נ שבועתו ויאכל בקום ועשה, אשר בכה"ג לא חיילא שבועתו, וזה לכאורה פשוט ומבואר. אלא דיעו"ש שהקשה עוד דנימא דעכ"פ תחול השבועה עד הזמן שישתכן, ע"ש שכתב דאמרין דשבועה שבטלה מקצתה בטלה כולה כי היכי שאמרין דנדר שבטלה מקצתה בטלה כולה. והנה לכאורה מצינו כע"ז במאי דאיתא בראשונים⁴⁹ בשבועה שאוכל נבילות ושחוטות דאף דלא חיילא שבועה אנבילות חיילא שפיר אשחוטות, ולא אמרינן התם שבועה שבטלה מקצתה בטלה כולה. (וכבר העיר על כך במחנה אפרים הלכות שבועות סי' י"ט, ובקצוה"ח סי' ע"ג סק"ג, ע"ש בקצוה"ח מה שכתב ליישב ע"פ דברי הראב"ד בהשגות על בעה"מ בפסחים

כ"ז ע"א בדפי הר"ן) בהך דהירושלמי דחיילא שבועה שלא אוכל מצוה, דאם שבועתו שלא לאכול מצוה היה בפסח עצמו אין זה כולל אלא מתחיל באיסור ולא הוי שבועה. אשר לפ"ז כתב בקצוה"ח דהיכא דנשבע שלא יאכל ז' ימים מעולם לא היתה השבועה על דבר היתר בפני עצמו אלא תיכף שבועתו לשוא יצאה כיון דצריך לאכול תוך שבעת הימים, ע"ש כל דבריו.

והנראה פשוט בזה, דלא שייך לומר דחל בכלל אלא היכא דעשה ב' דברים שהא' יכול לחול והשני מצד עצמו אין לו דין לחול, בזה שפיר אמרינן דמינו דחייל אהא חייל נמי אהא. אכן כד נשבע שלא יאכל ז' ימים, הרי יסוד שבועתו הוא שיהיו ז' ימים של אי – אכילה, ומהווין כל ז' הימים מקשה אחת של מה שנאסר על ידי השבועה, אשר בזה, מאחר דסו"ס איכא חלק מהז' ימים שלא שייך שתחול עליו השבועה, או משום דאי אפשר לקיימו או משום דהוי לבטל את המצוה, הרי שוב ליכא ז' ימים של אי-אכילה וליתא לשבועתו כלל, ולא בעינן לזה ליסוד דבטלה מקצתה בטלה כולה כמש"כ בחמד"ש. וכן פשוט דלא שייך בזה לדון דתחול בכלל, דהא עד כמה דלא שייך בעצם ז' ימים של אי-אכילה ליתא לשבועה כלל, ודוק. שו"ר שכתב כן הגרא"ב בקובץ הערות סי' ל"ג אות ה', ברוך שכוניתי לדעת הרמב"ם.

והנה כתב בשלטי גיבורים בסוגיין אות ב', וז"ל: כתב ריא"ז ומו"ה דימה לזה ענין הנשבע שלא יאכל לעולם שאף זה נשבע על דבר שאי אפשר לקיימו והרי זו שבועת שוא (והוא כדעת הרמב"ם) ול"נ שאין זה דומה לשינה לפי שהשינה אין אדם יכול להכריח את עצמו שלא יישן שהשינה קופצת עליו בעל כרחו אבל באכילה יכול להרעוב עצמו כל מה שירצה וחלה עליו שבועה ואין זו שבועת שוא ויש לו לעמוד בשבועתו ואסור לו לאכול אלא כדי קיום נפש שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש, עכ"ל. ומבואר מדבריו דסו"ל דשפיר חשיב בכה"ג שבועה שיכול לקיימו, ודלא כדעת הרמב"ם, וכן סו"ל דלית בזה משום שבועה לבטל את המצוה, ודלא כדברי הר"ן, אלא כדהוה סבירא ל"י להר"ן מעיקרא דשפיר חלה השבועה בכה"ג. ומשמע בפשטות מלשונו דמאי דחשיב אפשר לקיימו, זהו משום שיכול שפיר לא לאכול ז' ימים, ואף אם ימות עדיין תיחשב קיום השבועה כיון דסו"ס לא אכל ז' ימים, ומאי דכתב דמותו לו לאכול כדי קיום נפשו משום פיקוח נפש, משמע מריהטת לשונו דאין זו הסיבה דחשיב אפשר לקיימו, אלא דביאר למעשה האיך יקיים השבועה, וכדרך האי הנ"ל בהר"ן.

ובדברי הר"ן, הקשו האחרונים דאיכא לכאורה סתירה בדבריו, דבסוגיין כתב דשבועה שלא אוכל ז' ימים הוי שבועה לבטל את המצוה, אבל שפיר חשיב אפשר לקיימו. ולפ"ז היה צריך הדין להיות גבי נדרים דשפיר חיילא בכה"ג האוסר פירות העולם עליו באכילה, דנדרים שפיר חלין לבטל את המצוה, ואילו הר"ן בנדרים נ"ה ע"ב כתב דאם אסר עליו כל גידולי שנה לעולם הוי נדר שא"א לקיימו ואינו חל, וכ"כ גם לעיל מיני' דף ל"א ע"א ובגיטין דף ל"ה. (ע"י אפיקי ים סי' ל"ג ול"ה שדן בזה). וכה"ק המהר"ם שיק בספרו על תרי"ג מצוות מצוה ל', ע"ש.

וע"פ הדרך הב' הנ"ל בביאור דברי הר"ן נראה דאפשר לומר בזה, דהנה מאי דחשיב אפשר לקיימו היינו משום דאף מה שיאכל משום פיקו"ח לא נחשב כעבירה על השבועה מכיון דאיסורי תורה נדחים מפני פיקו"נ. ונראה לחדש דכל זה אינו אלא באשר נוגע לאיסור גברא, דכיון דמחוייב הגברא לאכול ליתא לאיסור השבועה (אף אי דחוייה דהא מחוייב לאכול, אשר ממילא חשיב שפיר קיום השבועה). אכן גבי נדר דאיסור חפצא הוא, נהי דודאי אמרינן דמשום פיקו"נ יאכל, מ"מ אכתי איתא לאיסור החפצא, דהא אין החפצא מחוייב בפיקו"נ, אשר ממילא אף שמוותר לו לאכול משום פיקו"נ, מ"מ מכיון דסו"ס לא נתקיים הדין בהחפצא לא חשיב קיום השבועה, ונמצא דשפיר

⁴⁹ זמח"ל הביא כן נסח תנ"ן הר"ן סי' ע"ג, וכתב דמהרמב"ם משמע ללא חייל כלל.

כתב הר"ן בהני דוכתי דגבי נדר חשיב נדר שאי אפשר לקיימו ואינו חל כלל, ועדיין צ"ע בזה.

ועייין בכס"מ הנ"ל פ"ה שבועות ה"כ שכתב דמדברי הירושלמי משמע כדברי הר"ן (ודלא כהרמב"ם), דגרסינן התם שבועה שלא אישן ג' ימים מלקין אותו וישן מיד שבועה שלא אוכל שלשה ימים ממתנינים אותו עד שיאכל ומלקין אותו. ומבואר מדברי הירושלמי דשפיר חיילא שבועה שלא אוכל ז' ימים, אשר זה ודאי דלא כדברי הרמב"ם, אלא דהוי נמי דלא כדברי הר"ן במסקנתו דלא חיילא שבועה כלל משום דהוי שבועה לבטל את המצוה. וגם צ"ב מה היא כונת הירושלמי דמתנינים אותו עד שיאכל ומלקין אותו, דאי מיירי באוכל משום פיקו"נ, אמאי מלקין אותו, הרי נדחה איסור השבועה משום פיקו"נ, וכמש"כ באמת בשלטי גיבורים הנ"ל, ואי הכונה שיאכל יתר על השיעור הנצרך לפיקו"נ, ומאי דלוקין אותו הוא משום עבירה על השבועה, אין מדוקדק לשון הירושלמי דמתנינים אותו עד שיאכל ומלקין אותו, דהא אין זה קשור דלהמתנה כלל אלא דאם יאכל הוי זה עבירה על השבועה כבכל שבועה. ולכאורה היה נראה דהכונה דכשיאכל יצא באמת דהוי שבועה שאי אפשר לקיימו, אשר זה גם דלא כדברי הר"ן בריש דבריו, וצ"ע. (עי זכרון שמואל סי' נ"ה אות ד' שדן בדברי הירושלמי).⁵⁰

עח) רש"י ד"ה לית' בלהבא- יזרוק פלוני או לא יזרוק אין זה שבועת ביטוי אלא שבועת שוא שהרי אין פלוני ברשותו לזרוק או לא לזרוק- משמע מדבריו דבין יזרוק פלוני בין לא יזרוק הוי שבועת שוא. אכן יעויין ברמב"ם פ"ה מהלי שבועות ה"א-ג שכתב, וז"ל: מי שנשבע שזרק איש פלוני צרור לים והוא לא זרק או שלא זרק והוא זרק הרי זה חייב בשבועת ביטוי ואי"פ שאינו בלהבא שהרי אינו יכול להשבע שיזרוק ושלא יזרוק איש פלוני וכל מי שנשבע על אחרים שיעשו כך וכך או שלא יעשו וכו' אינו חייב בשבועת ביטוי שהרי אין בידו לא לקיים ולא לבטל ומכין אותו מכת מרדות שהרי אין בידו לקיים שבועה זו ונמצא גורם לשבועת שוא ולמה אינו לוקה משום שבועת שוא שהרי אפשר לאותן אחרים שישמעו ממנו ותתקיים שבועתו ונמצא כשמתרין בו בעת שנשבע התראת ספק שאין לוקין עליה וכו' ואין אותן האחרים נזקקים לקיים דברי זה הנשבע וכו' ואם קיימו דבריו הרי אלו משובחין שלא הרגילו להוציא שבועת שוא, עכ"ל. ומבואר בפשטות מדבריו דאם יתקיימו דבריו לא הוי שבועת שוא, ורק אם לא יתקיימו הוי דהוי שוא, ואין לוקין עליה משום דהוי התראת ספק. ומפשטות לשון הרמב"ם מבואר דמצד שבועת שקר לא דייננן כלל כיון דיצאה מפרשת שבועת ביטוי. וכן מבואר לכאורה שהבין בקרית ספר להמב"ט, ע"ש שכתב, וז"ל: ומשום שבועת שוא נמי לא לקי דהוי התראת ספק דאפשר שישמעו ממנו ותתקיים שבועתו, עכ"ל. הרי להדיא בדבריו דהנידון במה שכתב הרמב"ם דהוי התראת ספק היה על שבועת שוא ולא על שבועת שקר.

ונמצא לפ"ז דנחלקו רש"י והרמב"ם ביסוד שבועת שוא בכה"ג, דלדעת רש"י עצם מאי דלא חלה השבועה כלל ונשבע שבועה שאינה שבועה משוהו לשבועת שוא, ואין בזה נפ"מ אם למעשה יקיים הלה השבועה או לא, כיון דלא חלה השבועה. אכן הרמב"ם ס"ל דתרי מילי נינהו, ואף דיצא מכלל שבועת ביטוי אין זה מחייב שתהיה שבועת שוא, דעד כמה שפעלה השבועה שישמע הלה בקולו ויקיים מה

שנשבע, נהי דשבועת ביטוי לא הוי כיון דלא תלוי בהנשבע, מ"מ שבועת שוא לא הוי כיון דלא היתה לשוא, שהרי שמע השני בקולו. וכן מדוייק בדברי הרמב"ם שכתב "שהרי אפשר לאותן אחרים שישמעו ממנו ותתקיים שבועתו". ולפ"ז יצא לכאורה דאם נשבע בדבר שאינו תלוי בו וגם ליכא שום צד תועלת בשבועתו, כגון שנשבע שלא ירדו גשמים למחר, אף לדעת הרמב"ם הוי שבועת שוא כיון דלא פעלה השבועה כלום. ועי' אבן האזל פ"ד מהל' מלוה ולוה ה"ג שלא כתב כן, אלא כתב דאף בכה"ג לא הוי לדעת הרמב"ם שבועת שוא, אכן מדברי הרמב"ם מדוייק כנ"ל, וכן נראה לכאורה מסברא.

והנה כתב הרמב"ם שם הטי"ו, וז"ל בסו"ד: וכן האומר לחבירו שבועה שלא אדע לך עדות הרי זו שבועת שוא שאין בידו שלא ידע לו עדות וכן כל כיוצא בזה, עכ"ל. וע"ש בלח"מ שהקשה מהלכה דידן דלא הוי שבועת שוא עכ"פ על הצד שיקיים הלה מה שנשבע, וה"ה הכא נימא דעל הצד שלא ידע עדות לא תהיה השבועה שבועת שוא. וכתב הלח"מ, וז"ל: ויש לומר דלא דמי דלעיל אולי חבירו יעשנו מפני שהוא משוכח כדכתב רבינו ז"ל לעיל כדי שלא יוציא חבירו שבועה לשוא אבל הכא אע"פ שאפשר שיארע כן מ"מ אין בידו דאולי שלא במתכוין יראה עדות לחבירו ואין הדבר בידו ולכך לוקה משום שבועת שוא, עכ"ל.

והדברים מבוארים היטב ע"פ מש"כ, דלא חשיב שבועת שוא אלא היכא דלא פעלה שבועתו כלום, דנמצא על ידי זה דהיתה שבועתו לשוא, אבל היכא דפעלה מידי, אף דלא חל בזה שם שבועת ביטוי, מ"מ שבועת שוא לא הוי, אשר ממילא גבי לא אדע לך עדות אף על הצד שלמעשה לא ידע אין זה משום שבועתו, ונמצא דשבועתו בכל מקרה היתה לשוא, אשר על כן לוקה.

אכן יעויין שו"ת ריב"ש סי' שפ"ז, הובאו דבריו בכס"מ, שפירש דברי הרמב"ם באופן אחר, שכתב, וז"ל בא"ד: אבל דע הרמב"ם ז"ל לפי הנראה מדבריו שיזרוק פלוני אע"פ שיצתה משבועת ביטוי לקרבן מכלל אסור לאו לא יצתה אלא שבועתו עליו לפי שיהא התראת ספק ואינה שבועת שוא לפי שאפשר שיזרוק פלוני ונמצא שלא נתבטלה שבועתו ולכן אינו לוקה משום שבועת שוא ומשום שבועת שקר ג"כ אינו לוקה לפי שהיא התראת ספק ונראה שדעתו ז"ל שחייב שבועה זו תלוי ועומד שאם יזרוק פלוני נתקיימה שבועתו למפרע ואם לא יזרוק נתבטלה משעה שיצתה מפיו וכיון שכן אינה בכלל שוא שאין שוא אלא לשעבר כדאמרין מה שוא לשעבר ואינו לוקה משום שקר לפי שהיא התראת ספק שאפשר שיזרוק, עכ"ל. וכן הביא בבאור הגר"א סי' רל"ו דברי הריב"ש, ע"ש. ומבואר מדבריו דהא מיהא פשיטא דלא הוי שבועת שוא כיון דקיימת אפשרות שיעשה פלוני מה שנשבע הוה, ומה שהוצרך הרמב"ם להא דהוי התראת ספק היינו בכדי שלא תהיה שבועת שקר, דלענין זה אכתי חשיבא שבועת ביטוי. ומפשטות דברי הרמב"ם משמע לכאורה דלא כדבריו, ולדבריו יקשה לכאורה קושיית הלח"מ מדברי הרמב"ם בהטי"ו, דהסברא הנ"ל לא שייכא אלא לענין שוא ולא לגבי שקר. (ומה שהעיר דשוא אינו אלא לעבר כדאמרין מה שוא לעבר וכו', לכאורה נראה דשוא זה בשבועה שיזרוק פלוני אינו חפצא דשבועת שוא אלא שבועת ביטוי הוה שנעשה לשוא כיון שלא פעל חלות דין שבועת ביטוי ולא היה בזה שום תועלת, וראיתי שכתב כיסוד זה בשיעורי הגר"ד, ע"ש בארוכה.)

ולדברי הריב"ש נמצא דהא מיהא פשיטא דלא הוי שוא על כל צד שיהיה, דעד כמה דקיימת אפשרות שיעשה הלה כדבריו לא הוי שוא, דלא הוי שוא אלא היכא דבשעת מעשה היה ברור שלא יקרה. ודעת רש"י כמשנ"ת דעצם הא דלא חל מדין שבועת ביטוי משוהו לשבועת שוא.

⁵⁰ ואפשר דיק נלזאר דברי הירושלמי, דלדעתם אם לא יאכל וימות שפיר חשיב אפסר לקיימו והייל, ואף דלעל פי רוב גמור יחיו אותו מדין פיקוח נפש, מ"מ עד כמה שלא אכל אכתי אין לקובעה כשבועת שוא, רק כשאכל (מה שיהיה רוב פעמים) אז הוא שנתכרר למפרע דהיתה שבועת שוא כיון שאי אפשר לקיימה (ומה שאוכל משום פיקוח נפש לא חשיב קיום השבועה, כלעת הרמב"ם, ועדיין ל"ע בזה).

כ"ה ע"ב

עט) תוד"ה מי איתא בלא אניח - וליכא לאוקמה בשבת ויו"ט דלמאי קתני לא הנחתי אם לאו לאשמעונין אע"ג דליתני בלא אניח - ע"י שעה"מ פ"ז הל' איסורי ביאה ה"ח (ע' ל"ג בהוצאת מכון ירושלים) שהקשה דאפי' בנשבע בחול איתני שפיר בלא אניח, שנשבע שלא יניח בין בחול בין בשבת דחל בכלל, ע"ש שהוכיח מזה דכיון דבזמן המיגו ליתני לאיסורא קמא כלל לא חשיב איסור כולל או מוסף, כלומר, דבשבת הרי ליתא למצות תפילין בכדי דנימא דכיון דחילי שבועתו נגד מצות תפילין בשבת חייל נמי בחול. ודבריו לכאורה צ"ב מדברי הירושלמי שהביאו התוס' לעיל כ"ד ע"א דהנשבע שלא יאכל מצה כל השנה חייל בכלל, והרי התם בשאר הימים הרי ליכא איסורא כלל בכדי דנימא דיחשב איסור כולל, וצ"ב.

ואגוף קושיתו, לכאורה י"ל דאף דנימא דשפיר חשיב כולל בכה"ג, מ"מ לא חשיב איתא בלהבא על ידי כך, והוא ע"פ משנ"ת בדברי רש"י ותוס' לעיל כ"ד ע"א דיסוד דין איתא בלאו והן דבעינן אינו בחלות השבועה אלא במעשה השבועה, שתהא אותו לשון השבועה שייך בלאו והן, וא"כ הוא הדין והוא הטעם במאי דבעינן שיהא איתא בלהבא, בעינן שיהא אותה השבועה שייכת בלהבא, ונהי דנימא דשייך שבועה שלא אניח בשבת ובחול, אבל בכדי שתיחשב שבועת לא הנחתי היום, דהיינו יום חול, איתא בלהבא, בעינן שיהא שייך לישבע שלא יניח היום תפילין, דהיינו ביום חול, ומה דשייך שבועה אחרת, שישבע שלא יניח תפילין בין בשבת בין בחול, לא חשיב ע"כ איתא בלהבא. שו"ר שכי"כ בשו"ת שואל ומשיב מהדורא רביאה ח"א סי' נ"ב, ע"ש.

וע"י שם עוד בשואל ומשיב שהביא בשם אביו להקשות, דאף אי מיירי בחול הא מיירי שנשבע שלא הניח, והוא באמת הניח, דחייב קרבן, וא"כ בלהבא היינו שישבע שלא יניח והוא באמת הניח, אשר באופן זה הרי קיים כבר המצוה ולא הוי לבטל את המצוה, ואמאי אמרינן דליתא בלהבא. וי"ל בזה, וכן תירץ באמת בשואל ומשיב, דאנן בעינן שיהא איתא בלהבא אפילו באופן דבשלעבר לא עבר על שבועתו, דכמו דבשלעבר חלה שבועתו ואם היה כן לא עבר ואם לא היה כן עבר, כמו כן בעינן בלהבא שתחול שבועה ואם יקיים יקיים ואם יעבור יעבור, וזה דשייך בלהבא דווקא על הצד שעבר לא חשיב איתא בלהבא, וז"פ לכאורה.

והנה דעת הלבוש דמצוה דאורייתא להיות התפילין עליו כל היום, אשר לפ"ז פשוט דאף שהניח כבר אכתי שבועה שלא אניח נשבע לבטל את המצוה. ע"י פרמ"ג או"ח סי' ל"ז אשל אברהם סק"ב דאף אי הוי דאורייתא יצא ידי המצוה אם הניח לרגע ושאר היום מצוה מן המובחר הוא, וא"כ יש לדון אי בכה"ג אם הניח כבר ואינו אלא מצוה מן המובחר אף דדאורייתא הוא אי אית בזה משום נשבע לבטל את המצוה. וע"י ישועות יעקב או"ח סי' ל"ז סק"א שהוכיח דדעת התוס' בסנהדרין דף פ"ח גבי זקן ממרא כדעת הלבוש. וע"י מגן גיבורים או"ח ל"ז שדן בזה בארוכה.

פ) לא אכלתי לקרבן לא הנחתי למלקות - היינו בפשטות, משום דמאי דבעינן שיהא בלהבא זהו אף לשמואל אינו אלא לקרבן, אבל מלקות שפיר איכא גם היכא דליתא בלהבא. אכן יעויין שו"ת אבני מילואים סי' י"ד ד"ה עוד אפשר שכתב דלעולם בעינן שיהא איתא בלהבא ובלאו והן גם לחיוב מלקות, ומאי דאמרו בסוגין לא הנחתי למלקות זהו משום דלמלקות שפיר איתא בלאו והן על ידי כולל כמו שהקשו כאן אמאי אמרינן דליתא בלהבא והא איתא שפיר בלהבא בשבועה שלא אניח שום דבר על ראשי דחיייל נמי אתפילין בכלל, אך לקרבן לא מהני משום דאף היכא דחייילא שבועה בכלל מ"מ קרבן ליתא כמש"כ הרמב"ן דחייובא דקרבן שייך רק בדבר הרשות ולא בדבר מצוה, אך מלקות שפיר איכא. ודבריו לכאורה צ"ב מהמשך סוגיין דפריך ממאי דאיתא איזו היא שבועת שוא וכו' הא לא ניכר עובר

משום שבועת ביטוי ואמאי והא אינו בלהבא שיהא של זהב, ומשנינן ניכר עובר משום שבועת שוא לא ניכר עובר משום שבועת ביטוי, הרי להדיא דשפיר איכא מלקות היכא דאינו בלהבא, ודברי האב"מ צ"ב. **פא) רש"י ד"ה ידעתי ולא ידעתי מחלוקת** - וליתא בלהבא דנשבע לבטל את המצוה הוא - לכאורה צ"ב, דהשבועה להבא בזה היא לכאורה שלא אדע, ואין זה לבטל את המצוה אם נשבע שלא יהיה יודע, אלא טעמא דאינה שבועה הוא משום דאין הדבר בידו לדעת או לא לדעת וליתא כלל בלהבא, וכמו שבאר הר"ן לקמן בהא דקאמר בשלמא לשמואל וכו'. וכבר עמד בזה במהרש"א, ע"ש שכתב דשבועה שלא אדע יש לפרש דדבר שאני יודע לך עתה לא אדע לך ולא אגיד לך, והיינו לבטל את המצוה.

פב) רש"י ד"ה סבר איתא לשבועה בעולם - ונ"מ היכא דאיתני לביטוי וליתני לעדות כגון בפסולין לעדות או שלא בבכ"ד דליכא למיפטר"י מלאחת מיחייב משום ביטוי - מבואר מדבריו דאף בפסולין לעדות ס"ל לרבא דכיון דהוי דבר שהיה בכלל וכו' לית ב"י חיוב משום שבועת ביטוי. אכן יעויין בחידושי הרמב"ן שכתב, וז"ל בא"ד: שכל האומר שבועה שאיני יודע לך עדות וכן שאני יודע אע"פ שפטורין משבועת העדות כגון חוץ לב"ד ושלא יחד עדין ושלא שמע מפי התובע פטורין משבועת ביטוי אבל קרוב ופסול וכן הכופר בב"ד וחזר ונשבע כיון שאינן ראויין להעיד אינן בכלל עדות וחייבין בבטוי, עכ"ל. ודעת המאירי כדעת רש"י, וכ"ה גם ברא"ש לקמן פ"ד סי' י"ט, וכ"כ גם בר"ן ובספר ההשלמה. וטעם הני ראשונים לכאורה, דאף היכא דלמעשה פסול הוא לעדות, אף דלא שייך גבי דין שבועת העדות בפועל, מ"מ מדניתנה פרשת שבועת העדות הוציא דינם מדין שבועת ביטוי, אף דלידי שבועת העדות לא יבואו כיון דפסולים הם. והרמב"ן לכאורה ס"ל דעד כמה דאין הגברא מצד עצמו כשר לעדות, לא נאמר גבי דין שבועת העדות ואכתי אית בזה משום שבועת ביטוי. ויש לעיין לכאורה לדעת רש"י ודעמ"י, האם גבי נשים שייך בזה דין שבועת ביטוי, דאפשר דדווקא בפסולים הוא דס"ל דליכא דין שבועת ביטוי, דהא בכלל פרשת עדות נינהו רק דפסולים הם, משא"כ נשים שאינן בכלל פרשת עדות כלל. וראיתי בספר הערות למס' שבועות להגר"ש אלישיב שליט"א שתפס כדבר פשוט דבנשים אף רש"י ודעמ"י מודו דאית בזה משום שבועת ביטוי.

פג) רבא אמר משום דזהו דבר שבכלל ויצא לידון בדבר החדש אין לך בו אלא חידושו בלבד - ע"י רש"י ורמב"ן, דיליף רבא דבאיני יודע אינו חייב אלא משום שבועת העדות ולית ב"י חיובא משום שבועת ביטוי כלל מהא דהוי דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש, ואחת לאו לענין עדות וביטוי דרשינן לה אלא לענין ביטוי עצמו, כאשר כתב רש"י. ומדברי אב"י דדריש מאחת לענין עדות וביטוי, מבואר דס"ל דשפיר איכא דין שבועת ביטוי, אשר בזה הקשו דא"כ היכא דליכא משום שבועת העדות שפיר הוי איתא בלאו, דחייב בשבועת איני יודע משום שבועת ביטוי. ולדידהו יסוד הך דרשה דמשום אחת אתה מחייבו וכו' מראה דבעצם שפיר שייך חיוב שבועת ביטוי, רק דלמעשה לא מחייבינן עובר שבועת בטיי היכא דהוי בכלל דין שבועת העדות. וכ"ה גם ברמב"ן במלחמות, ע"ש. אלא דאיכא שינוי בין רש"י לבין הרמב"ן (שבא ליישב דברי הר"ף, ע"ש) בפירושא דמשום אחת אתה מחייבו, דלרש"י האחת דאתה מחייבו הוא משום שבועת העדות, רק היכא דלא שייך שבועת העדות כגון בפסולים אפשר לחייבו מדין שבועת ביטוי, ואילו הרמב"ן כתב "ששתי שבועות הללו אינו חייב אלא אחת על שתייהן". ולדעתם נמצא דלאב"י לא יודה רב בנשבע שיודע עדות, דחשיב שפיר איתא בלאו היכא דהוי בקרובים או חוץ לב"ד, ואילו לרבא דבשום אופן ליכא חיוב שבועת ביטוי באינו יודע שפיר יודה רב בזה דהרי ליתא בלאו.

וע"י שיעורי ר' יחיאל מיכל שנסתפק בכשר שנשבע בב"ד שיודע עדות אי איכא בכה"ג חיוב משום שבועת

ביטוי, דבכה"ג שהוא בבית דין הרי ליתא בלאו, דאם ישבע בבית דין שאינו יודע יהיה בזה חיוב שבועת העדות ולא שבועת ביטוי, או דילמא כיון דעכ"פ חוץ לבי"ד שייך חיוב שבועת ביטוי בנשבע שאינו יודע, חשיב שפיר על ידי כך איתא בלאו והן.

ולא כן דעת בעה"מ בסוגיין, ע"ש שפירש דאף לאביי שפיר איכא למימר דמדדרשינן משום אחת אתה מחייבו וכו' נתמעטה עיקר פרשת שבועת ביטוי מזה, וקושיית הש"ס על אביי, דמשמע מדבריו דמאי דבעינן למילף דין שבועת העדות לאביי בדברי רב הוא למילף דמזיד כשוגג, ובלא"ה לא הוה בעינן לה, והא בעינן לה למימר שאינו מתחייב בקרבן שבועה באומר שבועה שאני יודע לך משום דליתא בלאו, ותירצו דהדר בי"ד אביי מדההיא, כלומר, דכיון דשפיר מתחייב באיני יודע, אם כי מדין שבועת העדות הוא, מ"מ שפיר חשיב על ידי כך איתא בלאו והן. ויוצא מדבריו חידוש גדול, דדין איתא בלאו והן לפי"ז אינו אלא שיהא אפשרות שיחול שבועה בלשון זה, אף דאינו חל מדין שבועת ביטוי אלא מדין שבועת העדות. ולדידי מאי דנתמעט מ"אחת" פירושו דנתמעט בעיקר דינו ודלא כדברי רש"י, הרמב"ן ודעמ"י, ע"ש ברמב"ן במלחמות מה שהשיג עליו. והעיר בי"ד בדברי בעל המאור, דלכאורה אף לפום מאי דהדר בו אביי וס"ל דשפיר חשיב איתא בלאו והן, אכתי יקשה אמאי הוצרך לומר דכתבה תורה פרשת שבועת העדות משום מזיד כשוגג, הרי בעינן לה לחדש דבשוגג אינו חייב אלא בבי"ד וע"פ תנאי שבועת העדות, ולא חוץ לבי"ד, דהא לדידי' מדרשה דאחת נתמעט שוגג לגמרי מדין שבועת ביטוי, דהא על ידי זה חשיב ליתא בלאו והן לפום ס"ד דמקשן, וצ"ב. ואפשר די"ל דלעולם אף לשיטת בהע"מ לא נתמעטה שבועת ביטוי לגמרי מחמת דרשה דאחת, ובאמת היה מעיקר הדין חייב משום שבועת ביטוי חוץ לבי"ד, אלא ס"ד דהש"ס דחשיב ליתא בלאו והן, והיינו משום דס"ל דכמו דשבועה דהן, דהיא שבועה שאני יודע, שייך בכל האופנים, בין בבי"ד בין חוץ לבי"ד, בעינן נמי שתהא בלאו בכל האופנים, גם חוץ לבי"ד וגם בבי"ד, וכיון דעכ"פ בבי"ד ליכא דין שבועת ביטוי אלא שבועת העדות, שפיר ס"ד דהש"ס דחשיב ליתא בלאו והן, ושוב כיון דאינו חייב בהן אינו חייב בלאו אפי' חוץ לבית דין כיון דליתא בהן, ועדיין צ"ע בזה.

והנה בין לדברי הרמב"ן בין לדברי בעה"מ פירושה דמאי דיצא פרשת שבועת ביטוי לדון בדבר החדש הוא דעל ידי זה תו ליכא פרשת שבועת ביטוי, ואפי' בשוגג. אכן יעויין ברי"י מגאש שפירש באופן אחר, דמאי דקאמר רבא דיצא לידון בדבר החדש פירושו דאין לך בו אלא חידושו, כלומר, דליתא לפרשת שבועת העדות אלא במזיד ולא בשוגג, ובשוגג אינו חייב אלא משום שבועת ביטוי. ואביי ס"ל דבאמת שפיר היה בדין דאף בשוגג יהא חיוב נמי משום שבועת העדות, ומאי דליכא למעשה הוא מחמת דרשה דאחת, ואילו לרבא מאי דליכא דין שבועת העדות בשוגג הוא משום דאין לך בו אלא חידושי. ומה שהקשו על אביי, פירושו דלפי מה שאמר מחמת דרשה דאחת דליכא בשוגג אלא חיוב משום שבועת ביטוי ולא משום שבועת העדות, יקשה אמאי אמר דידרה רב באיני יודע דליכא משום שבועת ביטוי משום דליתא באיני יודע, והרי שפיר איכא חיוב באיני יודע משום שבועת ביטוי, ועל זה הוא דמשנינן דהדר בי. ולדברי הר"י מגאש מאי דאמר רבא דהוי דבר היצא לידון בדבר החדש, אין פירושו כבכל מקום דאין לך רשות להחזירו למקומו אא"כ החזירו הכתוב, דהא הכא אדרבה, אמרינן דנשאר חיוב שבועת ביטוי בשוגג, אלא פירושו דאין לך בו אלא חידושו כפשוטו, דלא נתחייב דין שבועת העדות אלא במזיד ולא בשוגג. ולדבריו בין לאביי בין לרבא ליכא בשוגג אלא חיוב שבועת ביטוי ולא שבועת העדות. והנה לדעת רש"י וכן לדעת בעה"מ מובן שפיר ס"ד דאביי לפטור הנשבע שיודע עדות משום דליתא באיני יודע, דהא באיני יודע אף בשוגג הוי שבועת העדות ולא שבועת ביטוי לרבא, ושפיר איכא למימר דכך הוה ס"ד

דאביי. אך לדעת הר"י מגאש דמילתא דפשיטא בין לרבא בין לאביי דבשוגג אינו חייב אלא משום שבועת ביטוי ולא משום שבועת העדות, צ"ב לכאורה מה ס"ד דאביי למימר דליתא באיני יודע. ודברי הא"י מגאש יתבאר עוד לקמן ע"פ מש"כ בחידושי רבנו מאיר שמחה.

והנה כתב הרמב"ם בפ"ט מהל' שבועות הי"ד, וז"ל: כל מקום שאמרנו פטור משבועת העדות אבל חייב בשבועת ביטוי והוא שנשבע או שענה אמן אם השביעו אחר שהרי נשבע על שקר אבל המחוייב בשבועת העדות אע"פ שהוא נשבע על שקר ואע"פ שהוא מזיד אינו חייב משום שבועת ביטוי אלא משום שבועת העדות בלבד שהרי הכתוב הוציא שבועת העדות מכלל שבועת ביטוי לחייב המזיד בה כשוגג בקרבן ולא במלקות שני לאחת מהנה במין אחד ממניי שבועת אתה מחייב הנשבע ואי אתה מחייבו בשני מינן עד שיהיה חייב בדין שבועת העדות ובדין שבועת ביטוי, עכ"ל. ובה"י"ח כתב, וז"ל: הנשבע לחבריו שהוא יודע לו עדות ונמצא שאינו יודע לו עדות הרי זה פטור ואין כאן לא שבועת העדות ולא שבועת ביטוי מפני ששבועת ביטוי אינה אלא בדבר שיש בו לאו והין ואם יאמר שבועה שאיני יודע לך עדות אין זו שבועת ביטוי אלא שבועת העדות הואיל ולא זה שיש בה אינה שבועת ביטוי כך הן שבה שהוא נשבע שיודע לו עדות אינו שבועת ביטוי, עכ"ל. והנה מש"כ דהיכא דאינו חייב משום שבועת העדות חייב הוא משום שבועת ביטוי, זהו לכאורה כדברי אביי ולא כדברי רבא, ולאביי הרי אמרינן דסותר דבר זה למה שאמר דמודה רב דלא הוי שבועה שיודע עדות שבועת ביטוי כיון דליתא בלאו והן, דהא לפי"ז שפיר איכא חלות שבועת ביטוי יודע עדות, אשר מהאי טעמא הוצרכו בגמ' לומר או דהדר ביה אביי או דחדא מינייהו רב פפא אמרה, והרמב"ם הרי פסק ב' הדינים, וצ"ב, וכה"ק בכס"מ בה"י"ח, ע"ש מש"כ בזה. בר מן דין יש לעיין בדברי הרמב"ם דהביא בה"י"ד דהלימוד דמשום אחת וכו' הוא לענין מזיד ודנימא דחייב קרבן משום שבועת העדות ולא מלקות משום שבועת ביטוי, ואילו מסוגיין מבואר לכאורה דכל הנידון בזה היה בשוגג ולענין קרבן דשבועת ביטוי. גם מבואר מדברי הרמב"ם דאם אך אינו חייב משום שבועת העדות חייב הוא משום שבועת ביטוי, אשר זה דלא כשיטת רש"י ודלא כשיטת הרמב"ן הני"ל דעכ"פ היכא דאינו פסול, הגם דלית בזה משום שבועת העדות לית בזה משום שבועת ביטוי. וגם נראה לכאורה מדברי הרמב"ם שפסק כדברי אביי ודלא כדברי רבא, והוא לכאורה תמוה. סוף דבר, דברי הרמב"ם צ"ב.

ויעויין בחידושי רבנו מאיר שמחה שהאריך לבאר דברי הרמב"ם ע"פ שיטת הר"י מגאש, ונבאר עיקרי הדברים. הנה מדברי הר"י מגאש מבואר דבין לרבא בין לאביי בשוגג חייב משום שבועת ביטוי ולא משום שבועת העדות, לרבא משום דיצא לידון בדבר החדש, דמיני' ידעינן דבשוגג אינו חייב אלא אחת ולא באה פרשת שבועת העדות למימר דיתחייב בשוגג שתיים, ולאביי משום דרשה דמשום אחת אתה מחייבו. והנה מצד דרשה זו לא מוכחא דמאי דהאחד דחייב בשוגג הוא משום שבועת העדות או שבועת ביטוי או קרבן אחד לתרויהו. וכן לרבא לא נלמד מהא דאין לך בו אלא חידושו אלא דלא בא לחייב בשוגג ב', אבל לא מוכחא מהו החיוב האחת בשוגג, אשר זהו יסוד הסתירה שהקשו בדברי אביי דכיון דיתכן דבשוגג חייב משום שבועת ביטוי האך אמר דליתא בלאו והן. והנה רש"י פירש דלרבא דלא בעינן דרשה דאחת למימר דבשוגג ליכא משום שבועת העדות דרשינן לה לשבועת ביטוי עצמו לשבועה שלא אוכל ואכל פת חטין וכו'. אכן הרמב"ם ע"פ הר"י מגאש פירשה באופן אחר, דלרבא דרשינן לה למזיד למימר דאינו חייב גם קרבן משום שבועת העדות וגם מלקות משום שבועת ביטוי, אלא קרבן שבועת העדות בלחוד, דאינו מחייבו אלא מדין שבועת אחת ולא מדין ב' שבועות. והנה הסברא החיצונה דרבא היתה דבשוגג

אינו חייב אלא אחת ולא באה פרשה דשבוטת העדות לחייבו ב' קרבנות, ומאחר דדרשינן לענין מזיד דהא' דמחייבין אותו הוא מדין שבוטת העדות ולא מדין שבוטת ביטוי, אף לגבי שוגג אמרינן הכי דהיכא דיש לחייבו משום שבוטת העדות חייב משום שבוטת העדות ולא משום שבוטת ביטוי. ולפי כל זה מבואר דלפום פירושא דהר"י מגאש אין מבואר כלל יסוד דברי הרמב"ן ורש"י בדברי רבא דאם אך נאמר פרשה דשבוטת העדות תו ליכא לחייבו מדין שבוטת ביטוי, דאין מבואר אלא דהיכא דלמעשה חייב משום שבוטת העדות, אינו חייב משום שבוטת ביטוי.

אשר לפי זה יתבאר דברי הרמב"ם, דלמאי דדריש רבא הך דרשה דמשום אחת אתה מחייבו לענין מזיד דהיכא דחייב קרבן משום שבוטת העדות אינו מתחייב מלקות משום שבוטת ביטוי, ה"ה דילפינן לגבי שוגג כסברא החיצונה דאינו חייב אלא אחת, כלומר, דהיכא דאיכא לחייבו קרבן משום שבוטת העדות אין מחייבין אותו קרבן משום שבוטת ביטוי, והיכא דאין שייך לחייבו משום שבוטת העדות, בין בשוגג בין במזיד מחייבין אותו משום שבוטת ביטוי. אשר זהו דכתב הרמב"ם בה"י"ד דכל משום דפטור משבוטת העדות חייב משום שבוטת ביטוי, אבל היכא דמחייב משום שבוטת העדות, אין מחייבין אותו משום שבוטת ביטוי (בין בשוגג בין במזיד) אלא על שבוטת העדות בלבד, והיינו מדרשה דאחת, כמבואר להדיא ברמב"ם. ומאי דכתב הרמב"ם בה"י"ח דשבוטת דיועד לו עדות ליתא בלאו והן, היינו ע"פ דקדוק לשונו של הרמב"ם ששינה מלשון הגמ' וכתב שם הנשבע **לחבירו**, דמבואר דמייירי דתובעו חבירו בשבוטת העדות ודיש לחייבו משום שבוטת העדות, אשר בכה"ג ליכא לחייבו משום שבוטת ביטוי בשבוטת שאיני יודע, ושפיר כתב הרמב"ם בזה דליתא בלאו והן. ומבואר מדבריו דהיכא דנשבע אני יודע בבית דין (על ידי תביעה) במצב שאילו היה נשבע שאינו יודע (בבית דין) היה חייב משום שבוטת העדות, לא חשיב איתא בלאו והן על ידי מה שאם ישבע חוץ לב"ד שאינו יודע היה חייב משום שבוטת ביטוי, ע"י לעיל דנסתפק בשיעורי רבינו יחיאל מיכל בזה לדעת רש"י.

והנה מבואר במתני' לקמן מ"ט ע"ב גבי שבוטת השומרין דהיכא דפטור משבוטת השומרין פשוט דחייב משום שבוטת ביטוי, והקשו שם התוס' מ"ש משבוטת העדות דאף היכא דפטור משום שבוטת העדות אמרינן דכיון דיצא לידון בדבר החדש פטור משבוטת ביטוי, ע"ש מה שתירצו. אכן לדעת הרמב"ם לא קשיא כלל, דאף בשבוטת העדות דינא הכי דהיכא דאינו חייב משום שבוטת העדות חייב משום שבוטת ביטוי.

ומה שיש לדון עוד לפ"ז אליבא דאביי דדריש דרשה דאחת דווקא לגבי שוגג למימר דאחת אתה מחייבו, אבל לענין מזיד לא דריש לי', כמבואר להדיא בש"ס, האיך ידעינן לדידי דבמזיד אינו חייב מלקות משום שבוטת ביטוי היכא דנתחייב על שבוטת זו קרבן מדין שבוטת העדות, ע"ש בחידושי רבנו מאיר שמחה מה שכתב בזה.

כ"ו ע"א

פד) רש"י ד"ה מאי מיעט מיעט מצוה - דדבר שאי אפשר הוא וה"ה למשנה את הידוע לאדם - מבואר לכאורה מדבריו דמאי דלא מהני שבוטת לבטל את המצוה הוא משום דהוי דבר שאי אפשר, וצ"ב.

פה) האדם בשבוטת פרט לאנוס היכי דמי כדבר כהנא ורב אסי וכו' לבן אנסך - הנה הא פשיטא דלא שייך דין זה דהאדם פרט לאנוס אלא הכא בשבוטת לשעבר, אבל בשבוטת להבא שאנוס הוא לבטלה או שלא לקיימה זה ידעינן מסברא, ואינו שייך ללימוד דידן, דבכה"ג שפיר הוי האדם בשבוטת, דהרי השבוטת עשה מדעתו, וכ"כ הריטב"א בסוגיין. אמנם בגדר דינא דהך אנוס דסוגיין נחלקו הראשונים,

דהר"ח כתב בסוגיין, וז"ל: אי"ל רב לאידך כי האי גוונא לא הוי שבוטת שקר מאי טעמא לבן אנסך שעמד בדעתך כי האמת אתך, עכ"ל, הרי דלא הוי שבוטת שקר כלל, ואין זה רק פטור מסויים דאנוס אלא מיעוט מכל דין שבוטת שקר. אכן יעויין בר"י מגאש שכתב בא"ד, וז"ל: אמר לי' לבן אנסך ואי אתה חייב קרבן, עכ"ל, ומשמע להדיא מדבריו דשבוטת שקר מיהא הוי, אלא דהוי הך אנוס פטור מקרבן ולא פטור והפקעה מעצם שם שבוטת שקר, ולדידי מיעוט זה דהאדם דין מסויים הוא בשבוטת לענין קרבן וכמו דינא בלאו והן ושאר המיעוטים.⁵¹ וע"י תש"י הרא"ש כלל ח' סי' א' שכתב דבהך עובדא דרב כהנא ורב אסי י"ש עברת שבוטת באנוס או בשגגה. והרי להדיא בדבריו כדברי הר"י מגאש דבעצם הוי שבוטת שקר רק דילפינן דפטור מטעם שוגג או אנוס. וע"י מאירי בסוגיין שכתב דמאי דפטור באנוס דסוגיין הוא משום דלא חייבה תורה קרבן אלא בשוגג ואין האנוס בכלל שגגה, הרי דלא כתב דאינה שבוטת שקר, רק דאינה בכלל השגגה המחייבת קרבן. ומשמע קצת מדבריו דאין בזה פטור מעונש, דהא סברא זו שייכא דווקא לענין קרבן, ואילו היה פטור גם מעונש היה לו לומר דאיכא פטור דאנוס או מיעוט דאנוס בעיקר חיובי השבוטת, ולא להדגיש דלקרבן בעינן "שגגה" ואנוס לאו בכלל שגגה הוא, וצ"ב בזה.

והנה ממשנה"ק התוס' בד"ה את לבן אנסך אמאי בעינן גבי שבוטת לבטל את המצוה ב' קראי, חד למיפטור מקרבן וחד למפטור מעונש, ואילו בסוגיין סגי במיעוט אחד. והנה אילו הוה אמרינן דיסוד מאי דליכא קרבן הוא משום דלא הוי שבוטת שקר כלל, וכמשי"כ הר"ח, ל"ק קושיותם כלל, דהא פשיטא דאי לא חשיבא שבוטת שקר כלל ליכא עונש. אלא מבואר לכאורה מדבריהם דשבוטת שקר מיהא הויא, רק דנלמד האדם פרט לאנוס דליכא לא קרבן ולא עונש, אשר בזה שפיר הקשו מ"ש משבוטת לבטל את המצוה.

ותירצו התוס', וז"ל: וי"ל דלא דמי כלל דהתם שפיר מיבעי לן תרי קראי חד למיפטור שוגג מקרבן וחד למיפטור מזיד ממלקות אבל הכא כשפטור שוגג פטור לגמרי מקרבן ומעונש, עכ"ל. אכן יעויין בחידושי הריטב"א שתי' בזה"ל: שאני הכא דסברא הוא דכיון דמחמת אנוס מיפטור דמיפטור לגמרי, עכ"ל. וחזינן דהריטב"א לא הביא הא דהתם הוא דבעינן תרי לימודי חד למזיד למלקות וחד לשוגג לקרבן, אלא כתב בפשטות דכיון דהוא משום אנוס אין לחלק בין קרבן לבין עונש, ואילו התוס' שפיר הקדימו כנ"ל, ולא הזכירו מסברת הריטב"א כלום. והנראה מבואר מדבריהם, דהתוס' ס"ל דהך מיעוט דהאדם פרט לאנוס באמת אין הפטור בזה משום אנוס, אלא דין הוא דפטרינן מחמת הך מיעוטא מקרבן, ולדבריהם שפיר היה שייך לומר דפטרינן מקרבן אבל לא מעונש, וכמו בשבוטת לבטל את המצוה, אשר על כן הוצרכו לפרש דשאני הכא משבוטת לבטל את המצוה, דהתם מייירי ב' ציורים נפרדים, הא' שוגג לענין קרבן והב' מזיד לענין מלקות, אשר על כן בעינן מיעוט בכל חד מנייניהו, וכדחזינן בשאר מיעוטי כגון איתא בלאו והן דאינו אלא מקרבן אבל לא ממלקות, אבל הכא דהוי היכי תימצא אחת ודאי דכשבאה התורה למעט מיעוטא לגמרי. ולדבריהם ודאי דפשיטא דאכתי הוי שבוטת שקר, רק דנתמעט מקרבן ועונש.

ודעת הריטב"א, דודאי אי נימא דמשום דהוי אנוס לא הוי שבוטת שקר כלל מוכרחת סברתו דלא מחלקינן בין קרבן לבין עונש, וכמו שכתבנו בדעת הר"ח, ובאמת במה שדן הריטב"א לפני כן דאנוס

⁵¹ ומדכרי הר"י מגאש היה משמע לכאורה לאין הפטור אלא מקרבן ולא מעונש, ונתוס' הרא"ש נסתפק בזה, אלא דמסוגיין ומסוגי' נגדלים מוצאכ לזיכא עונש, כאשך כתבו התוס', הרא"ש, ושא"כ, ע"י צאנז' וצ"ב בחידושי הריטב"א, ול"ע כגונת הר"י מגאש.

בקיום השבועה מבואר דעכ"פ התם אינה שבועה כלל שלא על דעת כן נדר, ואפשר דכן הוא גם בהך פטור דהאדם פרט לאונס, ולא ילפינן מקרא אלא דהוי באמת אונס, ושוב פשוט דפטור לגמרי כיון דאינה שבועה. אכן לא בעינן למימר כך בדבריו, דסגי במאי דנימא דאף דמצי ס"ל דאכתי הוי חפצא דשבועת שקר, מ"מ מיעוטא דהאדם פרט לאונס דאין זה סתם מיעוט דאונס, אלא דנתחדש בהך קרא פטור מסויים בשבועה דאונס, אשר בזה שפיר כתב דמסתברא דכיון דחידשה תורה דאיכא בזה פטור דאונס על החיובים הנובעים מהשבועה, הרי זה פטור נמי מעונש, ולא הוצרך הריטב"א כלל לדון על הך דשבועה לבטל את המצוה ולמימר דהתם ב' אופנים איכא, דבלאו הכי אתי שפיר כיון דהכא פטור משום אונס משא"כ התם.

(ובסוגי' דגיטין שהביאו התוס', יש לעיין איזה מין שבועה היא דלכאורה אין זה אלא קללה.)

פז) על העלם שבועה הוא חייב ואינו חייב על העלם חפץ - פירושו בפשטות, דהוא דין בהעלם המחייב את השבועה, דרק העלם שבועה מחייבת, ומאי דאין העלם חפץ מחייב הוא משום מיעוטא דשבועה ונעלם. אכן יעויין בר"י מגאש בסוגיין שכתב, וז"ל: כשנתעלמה ממנו שבועה וזכור החפץ הוא שמתחייב ולא שנעלם החפץ וזכור את השבועה לפי שכיון שהוא זכור את השבועה הא לא קרינא ב' בשבועה ונעלם ממנו וכיון שנעלם ממנו החפץ שנשבע עליה הוה ל' אונס, עכ"ל. ומבואר להדיא מדבריו דמישך שייכא הך מילתא למיעוט דהאדם פרט לאונס. וגדר הדברים לכאורה, דבאמת אף שגג בשבועה היה צריך ליחשב בכלל האדם בשבועה פרט לאונס, אלא דבזה הוה שחידשה תורה חיוב שבועה, ולא נתחדש חיוב השבועה אלא בשגגת שבועה אבל לא בשגגת חפץ כדילפינן מבשבועה ונעלם, וממילא הוי שגגת חפץ בכלל האדם בשבועה פרט לאונס. וכ"כ בבבאור דברי הר"י מגאש בהגהות הגרמשי"ש, ע"ש.

והנה כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' שבועות ה"ח-ט, וז"ל: וכיצד היא השגה שחייבין עליה קרבן להבא כגון שנשבע שלא יאכל פת חטים ושגג ודמה שנשבע שיאכל פת חטים ואכלה שזה נעלמה ממנו השבועה האין היתה והרי הוא זוכר החפץ שנשבע עליו זו היא שגגת שבועת ביטוי להבא שחייבין עליה הקרבן אבל אם נשבע שלא יאכל פת חטים ואכל פת חטים על דעת שהיא פת שעורים הרי זה אונס ופטור שהרי לא נעלמה ממנו שבועה ולא נעלם ממנו אלא חפץ שנשבע עליו, עכ"ל. והנה מאי דנראה מדבריו שפסק כרב יוסף ודלא כר"א ואב"י, ע"י כס"מ שכתב דמשמע ל' מסוגיית הש"ס דכן הוא ההלכה. וממה שכתב בשגגת חפץ דהרי זה אונס מבואר להדיא כדברי רבו הר"י מגאש.

ויש לעיין בדברי הרמב"ם והר"י מגאש, דלכאורה הך מיעוטא דהאדם בשבועה אינה אלא באונס בעצם מעשה השבועה, וזה אינו אלא בשבועה לשעבר, כאשר כתב הריטב"א הנ"ל, ושגגת חפץ הרי אינה אונס במעשה השבועה אלא בעברו על השבועה ובשבועה דלהבא, והאין שייך בזה מיעוטא דהאדם בשבועה. ואשר מבואר לכאורה בדברי הרמב"ם והר"י מגאש, דגם הפטור דהאדם בשבועה אינו מיעוט במעשה השבועה אלא בחיובי השבועה, דאינו חייב על עבירת שבועה זו, אשר זה שייך נמי בשבועה דלהבא. והוא ע"פ מה שנתבאר לעיל בדברי הר"י מגאש דאף אחר המיעוט דהאדם בשבועה אכתי הוי שבועת שקר, אלא דהוי מיעוט בחיובו בקרבן ואפשר דגם מעונש אחר, כאשר הארכנו לעיל, אשר זה שפיר שייך לכאורה גם בשבועה דלהבא. והריטב"א שלא כתב כן, אי נימא דס"ל דפטור דהאדם בשבועה הוא דלא הוי שבועת שקר כלל, ודאי דלא שייכא דבר זה בשבועה דלהבא. אכן אף אי נימא דשפיר הוי שבועת שקר ולא נתחדש בהך מיעוטא דהאדם בשבועה אלא פטור אונס, אכתי דבריו מבוארים, דהך פטור דאונס ס"ל דלא נתחדש אלא היכא דהשבועה הוא באונס, כלומר, דשבועת שקר באונס אינה מחייבת שום חיובים, אבל

היכא דעצם השבועה לא הוי באונס, ליתא למיעוט זה. ויסוד המח' דהרמב"ן והר"י מגאש לפ"ז, בגדר יסוד המיעוט דהאדם בשבועה אי הוי דין בשבועה דאינה מחייבת (אף דהוי שבועת שקר), או דהוי פטור בחיובים עצמם, דלהרמב"ם והר"י מגאש דהוי פטור דאונס בחיובים עצמם דשפיר שייך זה אף בשבועה דלהבא, וכמשנ"ת.

פז) בעא מיני' רבא מרב נחמן העלם זה וזה בידו מהו א"ל הרי העלם שבועה בידו וחייב אדרבה הרי העלם חפץ בידו ופטור וכו' - ביאור הך שו"ט לכאורה, דיש לפרש מאי דבעינן שגגת שבועה ולא שגגת חפץ ב' אופנים, הא', דנימא דנלמד דשגגת שבועה היא המחייבת קרבן ולא שגגת חפץ, כלומר, דבעינן שיהא בזה שגגת שבועה ואם איכא שגגת שבועה חייב בקרבן, או י"ל דלא רק דבעינן שיהא שגגת שבועה, אלא בעינן שכל עבירת השבועה תהיה על ידי שגגת שבועה. אשר בזה יתבאר היטב שו"ט דהש"ס, דמאן דאמר הרי שגגת שבועה בידו וחייב, היינו משום שהבין דפטור דהדין הוא דאף דרק שגגת שבועה מחייבת קרבן אבל לא בעינן שתהא עבירת השבועה רק משום שגגת שבועה, אשר ממילא היכא דזה וזה בידו ואיכא ב' שגגות נפרדות, שגגת שבועה ושגגת חפץ, הרי כיון דאיכא שגגת שבועה שפיר איכא חיוב קרבן. ואהדר ל' הרי דאדרבה, עד כמה דאיכא נמי שגגת חפץ הרי שגגת חפץ פוטרתו מקרבן, כיון דאין כל המעשה נעשה על ידי שגגת השבועה. (ומאי דאמר לעיל דבנשבע שלא יאכל חטים ושגג וחשב שאסר שעורים דסו"ס הוי שגגת שבועה אע"ג דהוי נמי שגגת חפץ, ואמאי לא נימא אף התם דמה דאיכא שגגת חפץ פטור, היינו משום דהתם אין השגגת חפץ דבר בפני עצמו, ומאי דאמרין דסו"ס שגגת שבועה הוא ר"ל דבכה"ג חשיבא עיקר השגגה שגגת השבועה וחשיבא שגגת שבועה ולא שגגת חפץ, משא"כ בני"ד דמיירי כגון דאיכא ב' שגגות נפרדות, וכגון שנשבע שלא יאכל וקסבר שיאכל, ונתכוין להעלות שעורים ועלה חטים וקסבר דשעורים הם, ע"י ר"י מגאש בסוגיין.)

ולכאורה יש בזה מקום עיון, דהתייבא אי נימא דמאי דשגגת חפץ פטור הוא זה דין בחיוב השבועה דדוקא שגגת שבועה מחייבת ולא שגגת חפץ, שפיר איכא למימר כנ"ל דהיה צד דאם אך איכא משום שגגת שבועה לא איכפת לן דאיכא נמי שגגת חפץ. אכן למשנ"ת לעיל בדברי הר"י מגאש דמאי דשגגת חפץ פטור משום אונס הוא וכנ"ל אות ע"ט, צ"ב האין שייך למימר דכיון דאיכא שגגת שבועה חייב בקרבן, הרי כיון דאיכא נמי שגגת חפץ אונס הוא ושוב לא שייך לחייבו כלל. ולמה שנתבאר בדעת הר"י מגאש דלעולם אין זה פטור דאונס אלא דהוי מיעוט מסויים מקרבן שבועה, וכגון מיעוטא דליתא בלאו והן וכדומה, איכא למימר דאין ד"ז ביסודו פטור אלא דכמו דבלייתא בלאו והן לכאורה אין זה פטור אלא דבכה"ג לא נאמר חיוב קרבן, כך שגגת חפץ חשיבא כאונס אשר הוא בכלל האדם בשבועה ולא אונס, דבכה"ג לא נאמר חיוב שבועה, אבל היכא דהעלם זה וזה בידו דאיכא נמי העלם שבועה אשר בגינו שפיר איכא למימר דאיכא חיוב קרבן שבועה, שפיר יתכן דחייב בקרבן, ודי לנו במאי דאיכא עכ"פ שגגת שבועה לחיוב הקרבן.

ונראה דבאמת נחלקו הראשונים ביסוד בעיין, דהנה במאי דמסקינן א"ל רבינא לרב אשי כלום פריש משבועה אלא משום חפץ כלום פריש מחפץ אלא משום שבועה אלא לא שנה, פ"י רש"י הכא וכן לעיל בסוגי' דף י"ט (דהוא כעין סוגי' דידן) דמסקינן דפטור. אכן יעויין בר"י מגאש דכתב דלא איפשיטא בעיין. וכ"כ הלח"מ בפ"ג מהל' שבועות ה"י בדעת הרמב"ם דלא איפשיטא בעיין (ומעצם לשון הרמב"ם לכאורה ליכא הכרח, ע"ש). ונראה ביאור פלוגתייהו, דהוא ביסוד עיקר בעיין, דרש"י ס"ל דהא מיהא פשיטא דהיכא דחשיב דאיכא גם שגגת שבועה וגם שגגת חפץ ודאי דפטור, דהא מיהא לכ"כ דבעינן שתיחשב שעבירת השבועה היתה על ידי שגגת השבועה, אלא דפטור דהאיבעיא הוא בכה"ג דאיכא

שגגת שבועה ושגגת חפץ הי מינייהו חשיב העיקר, אשר זהו דחד מ"ד אמר הרי העלם שבועה יש כאן, ומ"ד הב' אמר אדרבה שגגת שבועה יש כאן, דלכאורה לישנא דאדרבה מיותרת היא, אלא הכונה כנ"ל, דהשאלה היא הי מינייהו העיקר, אשר על זה השיב לו דאדרבה, העיקר הוא שגגת החפץ. ומאחר דמסקינן דלא שגג ממה פריש איכא הא והא, כלומר, דלא שייך למימר דחד מינייהו עיקר יותר מהשני, שוב ממילא איפשטיא בעיין דודאי פטור הוא כיון דלא נעשה עבירת השבועה דווקא על ידי שגגת השבועה. אכן הרי"י מגאש פירש בעיקר בעיין כמשנית לעיל דהא ודאי דאיכא ב' שגגות ואין האחד עיקר יותר מהשני, אלא דמיבעיא לן מהו גדר שגגת שבועה דבעינן, מי סגי במאי דאיכא שגגת שבועה, או שמא בעינן שתהא כל עבירת השבועה משום שגגת השבועה, אשר זה ודאי דלא נפשט למסקנת סוגיין, ושפיר כתב הרי"י מגאש דלא איפשטיא בעיין, ודוק.

והנה במאי דאין שגגת חפץ מחייבת שבועה, כתב הרמב"ם הני"ל דהיינו משום דהוי אונס, וכדברי רבו הרי"י מגאש. ואילו בדינא דהעלם זה וזה בידו, כתב בה"י דהרי זה כאונס ופטור. והפשוט בזה, והדברים מבוארים באמת בכס"מ, דהיכא דליכא אלא שגגת חפץ שפיר חשיבין ל"י אונס, כלומר, דהוא בכלל מיעוטא דהאדם בשבועה פרט לאונס, כאשר נתבאר לעיל, אבל היכא דהעלם זה וזה בידו, הרי מה שעבר על השבועה אינו משום שגגת חפץ גרידא אלא משום שגגת שבועה ואין זה האונס דהאדם בשבועה כיון דאיכא בזה שגגת שבועה, רק כיון דאיכא נמי שגגת חפץ כתב דפטור משום דהוי כאונס, דאיכא במעשה עבירת השבועה גם משום שגגת חפץ.

כ"ו ע"ב

פח) עד כאן לא פליגי רבנן עלי' דמונבו אלא בכל התורה כולה דליכא חיודוש אבל הכא חיודוש הוא דבכל התורה כולה לא אשכחן לאו דמייתי קרבן וכו' - צ"ב לכאורה מהו סברת ד"י, הא מאי דאמרין דשגגת קרבן לאו שגגה היא הוא לכאורה משום דלא חשיב ככה"ג שגגה בחומר העבירה, ואי איתא להך טעמא, אף קרבן שבועה נימה בזה מסברא דשגגת קרבן לאו שגגה היא. ונראה בזה, דמאי דשגגת חטאת לא הוי שגגה היינו משום דאין אי-דיעת חיוב החטאת מהוה גריעותא וחסרון בידיעת העבירה, דאין החטאת בא מחמת חומר העבירה דמחייבו בקרבן, אלא באה החטאת על שגגת כרת, דכך דינא דשגגת כרת דחייב חטאת, אך חיוב החטאת אינו מחמת חומר העבירה אלא משום שעשה בשוגג דבר אשר במזיד חיובו כרת, ומשום הכי לא חשיבא שגגת חטאת כשגגה כיון שהרי ידע לחומר דחייב כרת. אכן גבי שבועה דחייב קרבן אף בלא חיוב כרת, ע"כ דאין הקרבן עבור שגגת הכרת אלא בשביל העבירה עצמה, אשר בזה שפיר ס"ד דחשיבא שגגת קרבן שגגה מעלייתא.

פט) תוד"ה אפי' תימא רבנן וכו' - וגרס הקונטרס הא מני מונבו היא ופירש אבל לרבנן לית להו שבועת ביטוי לשעבר והקשה הרי"ר אליעזר ממגנצ"א לפירושו דמאן האי תנא דפליג עלי' דמונבו התם ר"ע ואיהו אית ל"י שבועת ביטוי לשעבר וכו' - ובדעת רש"י, ע"י מג"ש שבת דס"ט שכתב בביאור דבריו דאביי דהכא מוקי הא דר"ע דחייב בשבועה לשעבר לענין מלקות ולא לקרבן, דהכי בעי נמי השי"ס לאוקומי מעיקרא בריש שבועות, אלא דהא דלמסקנא דהתם מוקמינן לה לקרבן היינו דלא כאביי אלא כרבא ורב נחמן בסוגיין, וכמו שהוצרכו התוס' לומר גם לשיטתם דרבא ורב נחמן פליגי אדאביי, ע"י פנ"י בשבת וע"י גם בחידושי הריטב"א החדשים שם.

צ) תוד"ה אפי' תימא רבנן כו' - והשיב לו רשב"ם דה"פ הא מני מונבו הוא אבל לרבנן משכחת לה בענין אחר כגון דאמר יודע אני ששבועה זו אסורה אבל איני יודע אם יש בה לאו או לא וסבור שיש בה עשה - ע"י ביאור ד"י באריכות בחידושי הריטב"א, ונבנה על

היסוד דכמו דממעטינן מהאדם פרט לאונס היכא דלביי אנסיי, וכדלעיל, כך ממעטינן נמי האומר מותר, דאף דבעלמא חשיב שוגג, מ"מ גבי שבועת ביטוי נתמעט מהאדם בשבועה, ולמשי"כ התוס' דרבא ורב נחמן לית להו דאביי, פירושו, דאביי ס"ל דאף דהאומר מותר פטור משבועה, מ"מ לרבנן שפיר משכחת לה אף בלא שגגת קרבן (דאינו אלא למונבו כפי' פי' זה בסוגי' דשבת) היכא דטעה וחשב דהוא בעשה ולא בלאו, דבכה"ג לא הוי אומר מותר. ⁵² ומאי דפליגי רבא ורב נחמן אדאביי וס"ל דע"כ אף לרבנן היינו שגגת קרבן, היינו משום דס"ל דבכה"ג דטעה וחשב דאיכא עשה, טעות הוא ולא חשיבא ידיעא כלל ואכתי חסר בהאדם בשבועה, ע"י כל זה בריטב"א. וגם הרמב"ם ס"ל דהאומר מותר נתמעט מהאדם בשבועה, ע"י פ"א מהל' שבועות ה"י והי"ג. ולמאי דאמרין דאף אומר מותר נתמעט מהאדם בשבועה, גדר הך מיעוטא דהאדם בשבועה הוא דבעינן שיהא יודע שהוא מושבע ושה מחייבתו שיהיה אמת, אשר על כן לא משכחת לה שוגג אלא בשגג בקרבן או בחשב שליכא לאו אלא עשה.

אכן יעויין בחידושי הריטב"א בשבת ס"ט ע"ב, שהביא דס"ל להרשב"ם והראב"ן דודאי אומר מותר בשבועה חייב כמו בעלמא, דלא אמרו האדם בשבועה פרט לאונס אלא במי ששכח מה שעשה בלבו להשבע באמת שזה לביי אנסיי וכו' אבל במי שידוע שהוא נשבע לשקר אלא שהוא טועה לומר שמותר לעשות כך, טעות בהלכה הוא וחייב קרבן, אפי' בחשב שמותר לגמרי. וע"ש עוד שכתב דלמעשה איכא נמי עשה, מדכתיב את ד' אלקיך תירא, דבכלל מורא הקב"ה שלא ליטע בשמו לשקר, ואפשר ידע בעשה ולא ידע בלאו. ולדיעה זו גדר האדם בשבועה הוא דבעינן שידע שנשבע לשקר, ואף דסבר דמותר הוא שפיר חשיב האדם בשבועה. ולשיטה זו, מאי דמיבעיא לן בסוגיין היכי משכחת לה שגגת שבועה לשעבר ולא קאמר בפשטות באומר מותר, לרבותא נקטה למימר דאפילו שגגת קרבן שמה שגגה לרבנן גבי שבועת ביטוי משום דחיודוש הוא, ולאפוקי מדאביי, ע"י כל זה בריטב"א שם.

וע"י רש"י שבת דס"ט ע"א ד"ה שבועת ביטוי שכתב, וז"ל: הכל מודים בשוגג שלה דאם נשבע שלא אוכל ואכל אינו חייב אלא א"כ שכח שבועתו כשאכל דהשתא שגג בלאו שבה, עכ"ל. מבואר מדבריו, דדווקא ככה"ג הוא דחשיב שגג בלאו דחייב, אבל אילו הוה שכח בשעת אכילה לאיסור שבועה לא, ודלא כדברי התוס', וטעמא דמילתא, דס"ל לרש"י דבכה"ג ששכח איסור שבועה פטור מקרבן, דלא מיקרי האדם בשבועה ופטור מטעם אונס, וכמו שכתב

⁵² ומלשון התוס' לא נזכר אי כונתם לאיכא בלחמת עשה רק ששכח לאיכא לאו, או לפני טעותו שחזר לאיכא עשה, ובלחמת ליכא עשה. ובפנ"י שבת דס"ט סו"ה דפרש"י דל"ה אכל איני יודע וכו' נסתפק בלדבר זה אי אשכחן איסור עשה בשבועת ביטוי (לשעבר) או דווקא לאו, ע"ש. וע"י חת"ס בסוגיין שכתב דבלחמת ליכא עשה והתוס' כתבו רק לסבור שיש בו איסור עשה ועל ידי כך חשיב האדם בשבועה. ומדבריו יוצא חיודוש גדול, דאף ללא סבר ששכח אלא מזל עשה, ובלחמת טעה בזה ואין הדבר כן, ומה שהו"א בלחמת אסור לא ידע כלל, מ"מ חשיב בזה האדם בשבועה כיון דסו"ס סבר לאיכא עשה וחושב על ידי כך על השלכות השבועה שפוסק. אכן יעויין בחידושי הריטב"א החדשים שם שכתב שכתב דלחמת ליכא עשה לאחך תירא. ומדברי הרמב"ם אין מנצח עשה בזה אלא דמוציא קס שמים לנטלה, איסור מזל השבועה לית לן בה מהאי עשה. וע"י חידושי הר"ן שכתב בסו"ד דלמי מיידי שאינו יודע הללו אכל יודע העשה, ומלשון יודע משמע דבלחמת איכא בזה עשה, וע"ד שכתב הריטב"א.

שם בעי"ב ד"ה אבל, ע"ש, כ"כ הרשב"א בדבריו. ומבואר מדבריו דפטור דאדם פרט לאונס הוא אפי' על שבועה להבא. וכן ס"ל להרמב"ם בפ"א מהל' שבועות הי"ג, ע"ש שכתב, וז"ל: כיצד שגגת שבועות העדות כגון שנעלם ממנו שחייבין עליה קרבן וידע ששבועה זו אסורה ושהיא שקר וכו' אבל אם לא ידע שהיא אסורה או ששכחו העדות ונשבעו ואח"כ נודע להם שהן יודעין לו עדות ושנשבעו על שקר הרי אלו אנוסין ופטורין אף מן הקרבן, עכ"ל. והקשה הרשב"א, "ואינו מחזור דלא ממעטנין מהאדם בשבועה פרט לאונס אלא אכל ושכח ונשבע שלא אכל וכעובדא דתלמידי דרב דמר אמר שבועה הכי אמר רב ומר אמר שבועה הכי אמר רב דסבור שקיים שבועתו אלא שלבו אנסו וכו' אבל טועה באיסור דסבור מותר זה אינו אונס אפי' בשבועה אלא חייב כמו שהוא חייב בכל שאר איסורין שבתורה כדתיניא לעיל גבי תינוק שנשבה בין הגויים וחייב על הדם אחת ועל החלב אחת ועל ע"ז אחת וכן בשהיתה עיקר של שבת שכוחה ממנו וכש"כ אם הכיר ולבסוף שכח שהוא חייב לכ"ע וכן כתב רבינו שמואל ז"ל וההיא דלקמן אינה ראייה וכתבתי לקמן". וכן הביאו הראב"ן, הרמב"ן והריטב"א בשם רבינו שמואל.

והנה הא פשיטא דהלכא דהאדם בשבועה אינו שייך לפטור דאונס דכל התורה דאמרין דאונס רחמנא פטרי, והוא משום דהכא בעצם לא חשיב אונס כלל, אלא דדין מסויים הוא בשבועה. ופלוגת רש"י והראשונים אינה אלא בגדר הך דינא דהאדם בשבועה, דהתוס' ס"ל דהוא דין בשעת השבועה ולא בשעת העבירה על השבועה, כאשר כתבו להדיא, וגדר הדברים לדבריהם, דבעינן שיהא אדם בשבועה, כלומר, דבשעה שנשבע ידע שנשבע על דבר שאינו אמת, ולזה היכא דברור לו (בטעות) שכך אמר רבו לא חשיב האדם בשבועה כיון דסבר שהוא אמת. ולדעת התוס' לענין שבועה להבא לא חסר בהאדם בשבועה, דבשעת השבועה ליכא "לבו אנסו", ושוב לא שייך לדון בזה מצד האדם בשבועה.

ודעת רש"י דאיברא ודאי אין זה פטור דאונס דכל התורה, כדמוכח מכל הני דוכתי דמחייב האומר מותר ותינוק שנשבה וכו', מ"מ לענין שבועה נלמד דין מסויים דהאדם בשבועה אשר גדרו דבעינן שבשעה שעובר על השבועה יהא אדם, כלומר, שידע שצריך להיות אדם למנוע מלעשות כרצונו לישבע כשאינו אמת, ואם אך אינו יודע על ידי ששכח האיסור, או בנידון דכך אמר רבי דמיד שהוציאו הוי שקר, הרי מאחר דברור לו לפי דעתו שהוא אמת ועל אמת נשבע לא שייך לומר דידוע לו כלפי שבועה זו דמנוע מלישבע עליו לשקר, והוא זה דין מסויים בשבועה. ע"י כע"ז בדברות משה שבת ח"ב סי' ס"ד הערה ט"ז.

צא) רש"י ד"ה מצטער - ברעב (בדבר, כגירסת המהרש"ל) ואי נמי לא נעלמה ממנו היה אוכלה ואכלה בשוגג בהעלם שבועה - יש להסתפק בכונתו אי ר"ל דמשום שהיה מצטער היה עובר על השבועה במזיד גם אי לא היה העלם שבועה, או שמא ר"ל דהוא ס"ל דכיון שמצטער מותר לו, ונמצא דשגג גם בזה, אלא דלבסוף אכלה בשגגת שבועה. ואי נימא כצד זה הב' תתיישב קושיית התוס' אמאי נקט רש"י דווקא מצטער, די"ל דס"ל לרש"י דאילו היה אוכל ועובר על שבועתו במזיד, יהיה מאיזה טעם שיהיה, פשיטא דלא היה מביא קרבן, דלא גרמה לו שגגתו כלל אלא רשע הוא, ופשוט גם דלאו שב מידעיתו הוא (וכן הקשה באמת התוס' הרא"ש על דברי רש"י דכיון דמייירי שהיה אוכל אפי' לא היה שוכח הרי פשוט דלאו שב מידעיתו הוא, והיינו משום שהבין כדברי התוס',) ולכך כתב דווקא במצטער שהיה חושב שמותר לו, ונמצא דבכל מקרה היתה אכילתו בשגגה, בזה שפיר הוה ס"ד דכיון דאיכא למעשה שגגת שבועה (אלא דאיכא נמי שגגה אחרת) יתחייב בקרבן, קמ"ל דכיון שאינו שב מידעיתו, כלומר, מידעית שגגת השבועה, אינו מביא קרבן. וכ"כ באמת בביאור סוגיין בראב"ד פ"ג מהל' שבועות הי"א, וכ"ה במאירי

בסוגיין, ע"ש.⁵³ וחידוש מסויים הוא ד"ז באינו שב מידעיתו, דאינו כבעלמא כגון גבי מומר דאינו שב מידעיתו משום שהיה עושה כן במזיד, דהכא הרי כל עשייתו אינו אלא בשוגג, אלא דבכלל דין שב מידעיתו דבעינן הוא דיהא שב מחמת ידיעת שוגג זה המחייבו בקרבן. וכן מוכח באמת גם מדברי התוס' ושיטת הרמבם שתתבאר להלן דאין השב מידעיתו הנזכר בסוגיין כבעלמא. והתוס' שהקשו ע"כ שלא הבינו כן בדבריו אלא הבינו כצד האי הנ"ל.

והר"ח בסוגיין כתב, וז"ל: נשבע על כר שלא יאכלה ומצטער עליה כלומר הרעב מצטער ואין שם זולתה ואכלה בשוגג מהו א"ל תניתוה וכו' והא נמי שב מידעיתו הוא וחייב קרבן י"א כיון שמצטער עליה אע"ג שאתה מודיעו לא פריש אפי' אם אכלו בשוגג כמו מזיד חשיב, עכ"ל, הרי שהביא ב' דיעות אי פשטינן דחשיב שב מידעיתו או לא חשיב שב מידעיתו. והסברא לומר דחשיב שב מידעיתו היא דאילו היו מודיעין לו עכשיו שזה אסור, הרי עתה שידוע שהוא אסור מזיד הוא וודאי שלא יאכל, וחשיב שפיר שב מידעיתו. והסברא דלא חשיב שב מידעיתו, דכיון דמצטער הוא אמדינן דעתי' שלא היה פורש, ושוב ממילא חשיב כמזיד. וע"י שיעורי רבי יחיאל מיכל דמייירי שאומר שלא היה פורש, אלא דאפי' הכי לצד האי' כמו דאמדינן דעתי' דסתם בני אדם דדעתיהו לפרוש עם הידיעה, ולכך אינם נאמנים לומר שלא היו פורשים, ולדיעה האי' בר"ח אף במצטער הרי הוא בחזקתו, ולדיעה הב', מאחר דמצטער הוא אמדינן דלא היה חוזר ושוב דינו כמזיד. ויסוד האיבעיא הוא אי חשיב במצטער שב מידעיתו או לא.

ויעיין חידושי הריטב"א שהקשה על פירושו של רש"י, דכיון שמצטער, אשר פירושו בפשטות דמצטער מחמת רעב והוי כחולה שאין בו סכנה, אמאי לא הוי ככל נדרי אונסין דאמרין דמותר משום דאדעתא דהכי לא נדר, והביא דבאמת יש מפרשים דלא מייירי הכא אלא במצטער מחמת תיאבון ולא מחמת חולשת הרעב, ע"י פי' ר"ח ובמאירי, אלא דדחה פירוש זה וכתב לתרץ דלא התירו נדרי אונסין שהן בשבועה להבא אלא בנשבע לעשות מעשה, "שאינן גמר חלות שבועתו עד שעת מעשה ואההיא שעתא מחייב על עבריינתו וכיון דאניס ולא מצי למעבד באונסא דלא שכיח או דשכיח ולא שכיח פטרינן ל"י דאנן סהדי דאדעתא דהכי לא נדר והו"ל דברים שבלבו ובלב כל

⁵³ אלא דדעת רש"י לכאורה ליכא למומר הכי, דיקשה לדידי' מאי שנא מהעלם זה וזה זידו דמסקינן לדעת רש"י דפטור, וה"ה כאן הרי ליכא נמי מאי דלמטער והוה דמותר, דהוא כעין אומר מותר דכ"ל לרש"י דאין זה מחייבו דשבועה, ואפשר ליש לחלק, דבזה זה זידו איתנהו ב' טעמים למה שעכשיו עובר, הא', משום שגגת שבועה והא' משום שגגת חפץ, אכן דלמטער דהוי לרש"י כמין אומר מותר, עד כמה דליכא שגגת שבועה, למעשה מה שעובר אינו אלא משום ששכח איסור השבועה, רק אף שלא היה שוכח מ"מ היה אוכל משום לערו, אשר אין זה נחשב זה וזה זידו, ואין לדון עליו אלא משום דאינו שב מידעיתו, ועדיין ז"ע. וראיתי דשיעורי רבינו יחיאל מיכל שכתב לייקב דברי רש"י, דרבינא ודאי דהוא ידע דינא דבעינן שיהא שב מידעיתו לחיובא דקרבן, אלא דהכא שאני, דכלל דוכתא דאמרין דמותר לדבר חשיב לא שב מידעיתו והואיל וכבר ראונו שעבר עבירה זו בזמיק, ונכתפך רבינא אס זהו דוקא ככה"ג דכבר חזינן ל"י שעבר העבירה או דלמא דקניי' בזה שהוא אומר שיעבור העבירה בזמיק לאשויי' ללא שב מידעיתו. וזהו דנקט לאיבעיא דמצטער דווקא משום דכלאו הא דהוי מצטער פשיטא לרבינא דבאמריהו גרידא לא חשיב שב מידעיתו על ידי דכריס דבעלמא ופסיר חשיב שב מידעיתו, רק היכא דלמטער ואומר דמחמת לערו יעבור על השבועה, בזה הוא דיתכן לחשיב לא שב מידעיתו.

אדם שהם דברים כאילו פירש וכו' אבל בנשבע להבא שלא יעשה שחלות שבועתו בשעת שבועה ומתקיימת בשב ואל תעשה וחיובו על שעת שבועתו וכו' הרי נאסרה עליו כבר זו מיד בלאו דשבועה כחלב ונבילה ולית לן למשרייה כלל אלא במקום סכנה ופיקוח נפש כחלב ודם ושאר איסורין". וכ"כ גם בסוגי' דנדרים כ"ז ע"א, ע"ש. ויש לבאר משי"כ דשבועה שלא לעשות נגמר חלותו מיד משא"כ שבועה לעשות, דאף דהא ודאי דעצם חלות השבועה הוא מיד בכל מקרה, מ"מ נפ"מ בינייהו בחלות חיוב השבועה, דשבועה לעשות דבר תוך זמן מסויים (ובודאי אי לא אמר זמן מסויים), אין השבועה מחייבתו מיד לקיימה, ועד לרגע האחרון ליכא חלות חיוב לעשות המעשה, אשר ממילא אם אך איכא אונס דשכיח או דשכיח ולא שכיח תוך זמן זה, הרי הוא אונס בחלות חיוב השבועה ושפיר חשיב על ידי כך נדרי אונסין. אכן בשבועה שלא לעשות, הרי חיוב השבועה חל מיד, דאיסורא הרי חל מיד, ושוב אם נעשה אונס בעבירת השבועה אין זה אונס בעצם החלות השבועה או חלות חיוב השבועה, אלא בעבירת איסור השבועה, אשר בזה אינו פטור אא"כ אינו מותר אלא במקום סכנה ופיקוח נפש כחלב ודם ושאר איסורי תורה.

אלא דעדיין צ"ב לכאורה, דכיון דטעמא דנדרי אונסין מבואר להדיא בדברי הריטב"א דהוא משום דאדעתא דהכי לא נדר, מאי נפ"מ אי כבר חלה חיוב השבועה או לא חלה, הרי אף דחלה כבר אם נוצר מצב דאמרינן ב' דאדעתא דהכי לא עשה כל הנדר והוי בלבו ובלב כל אדם, הרי נמצא דליכא נדר כלל ואדעתא דהכי מעולם לא היה נדר, וצ"ב.

אלא דבאמת צ"ב ביסוד ד' הנדרים, דאי טעמא משום דבלבו ובלב כל אדם הוא דלא גמר ונדר, הרי אין זה יסוד מסויים דד' נדרים מותרים אלא יסוד כללי דלא גמר ונדר, ואילו ממתני' דנדרים משמע דאיכא דין מסויים דד' נדרים מותרים. והרא"ש פ"ג דנדרים כתב כמה פעמים בד' הנדרים דהיינו משום דהוי בלבו ובלב כל אדם, וקראו הרא"ש דברים שבלב דמוכח. ובנדרי זירוזין, אחר שכתב דהוי דברים שבלב דמוכח, הוסיף דאין פיו ולבו שוין, וצ"ב לכאורה אמאי הוצרך לזה, הרי כיון דאיכא דברים שבלב דמוכח דלא גמר ונדר הרי לא גמר ונדר וליכא חלות נדר גם בלא היסוד דאין פיו ולבו שוין אשר ביאורו דלא הוי חפצא דנדר כלל, וע"כ דבעינן לבי הטעמים, וכן מבואר מדברי הרא"ש בכתובות ריש אלמנה ניוזנית דבעינן לתרוייהו, וצ"ע גדר הדבר. והרא"ש בנדרים כ"ח כתב דנדרים שגגות נבנין על היסוד דבלב כל אדם, ואילו בדף כ"ה כתב בטעם נדרי שגגות דהוא משום האדם פרט לאונס, וצ"ע כנ"ל.

וביאר מו"ר זצ"ל דבר זה ב' אופנים, הא', ע"פ מה שאמר מרן הגר"ח שמואלביץ זצ"ל דבנדרים לא בעינן שיהא גמר ונדר, כלומר, לא בעינן דעתו שיעשה חלות כמו בכל חלות, ולא בעינן אלא שיהא פיו ולבו שוין, שנתכוין לומר הנדר. אשר לפ"ז, בהני ד' נדרים, הרי נתכוין לומר הנדר, ואף דאיכא דברים שבלבו ובלב כל אדם שלא רצה חלות הנדר, מ"מ כיון דשפיר נתכוין לומר הנדר סגי בכך והוה חייל נדרא, אלא טעמא דלא חייל הוא משום דאיכא יסוד דד' נדרים מותרים, דבהני נדרים על ידי דהוי בלבו ובלב כל אדם שלא עשה אדעתא דהכי או שנתכוין לזרוזי בעלמא ולא לנדר וכדומה, נעשה על ידי הך דברים שבלב דמוכח לנדרי זירוזין או נדרין שגגות וכדומה, דנאמר בהו דינא דנדרים כאלה אינם נדרים, והיינו טעמא למשל בנדרי זירוזין, משום דאין פיו ולבו שוין, דמהאי טעמא עצם הנדר נדר, או גבי נדרי שגגות, כיון דהויין דברים שבלב דמוכח נעשה על ידי כך חפצא דנדרי שגגות, ונדרי שגגות מותרים משום דהאדם פרט לאונס.

אלא דהראה מו"ר זצ"ל דד"ז דלא בעינן בנדר שיהא גמר ונדר במחלוקת ראשונים היא שנויה, דיעויין ברמב"ן נדרים כ"ז שכתב דגבי נדרים ליכא דין אסמכתא, ומבואר מדבריו לכאורה כנ"ל, דבנדרים ליכא דין דבעינן גמר ונדר, אשר ממילא אף

באסמכתא איכא למימר דלא גמר ונדר מ"מ חייל נדרא, דכיון דנתכוין לומר הנדר סגי בהכי למיחל נדרא. אכן מדברי התוס' בסנהדרין דף כ"ה שהקשו אמאי בעינן דרשה דהפלאה, תיפ"ל דהוי אסמכתא, מבואר לכאורה דמסברא איכא בנדרים דין אסמכתא, אשר מבואר מזה דס"ל להתוס' דאף גבי נדרים בעינן שיהא גמר ונדר, ודלא כיסוד הנ"ל.

אלא דביאר מו"ר באופן אחר, והוא ע"פ דברי הריטב"א בקידושין דף נ' ע"א ד"ה ודילמא שאני התם, דדברים שבלבו ובלב כל אדם אף דהויין דברים, מ"מ אם הוא עוקר מה שאמר בפירושו, לא מהניין הני דברים שבלב. ועפ"ז דגבי ד' הנדרים, הרי אמר בפירושו שעושה נדר, והדברים שבלבו דלא רצה הנדר, אף דהוי בלב כל אדם, מ"מ כיון דהוי נגד מה שאמר בפיו לא הוה מהניין למימר דליכא גמר ונדר, אלא דמאחר איכא דין דבנדר בעינן דיהא פיו ולבו שוין, והדברים שבלבו כיון דהויין בלב כל אדם בעצם הויין דברים, והוי ע"ז בכלל נדרי זירוזין דמותרים כיון דאין פיו ולבו שוין. או, בנדרי שגגות, כיון דבעצם הויין דברים הוי על ידי זה נדרי שגגות אשר מותרים מדין האדם בשבועה פרט לאונס, עכ"ל מו"ר זצ"ל הנוגעים לענייננו.

אשר לפ"ז יתבאר דברי הריטב"א, דאף דהוי דברים שבלבו ובלב כל אדם, ואמרינן דאדעתא דהכי לא נדר, מ"מ הרי מה שלמעשה נדר מראה להיפך, וע"כ דבכדי דנימא דלא הוי שבועה בעינן ליסוד דנדרי אונסין אן שבעת אונסין, דהוא דין מסויים דלא הוי שבועה, כאשר נתבאר לעיל, ודין זה לא שייך אלא היכא דלא חלה השבועה, דאמרינן דלא הוי שבועה ואינה פועלת חלות, אכן אחר שחלה השבועה, תו לא שייכא כלל התירא דאונסין, אשר זהו דכתב הריטב"א דבשלמא גבי שבועה שיאכל, אף דמיד שעשה שבועה לא היה סיבה לומר שאינה שבועה, מ"מ לא נגמרה חלות השבועה, כלומר, דלא חל חלות חיוב עד סוף הזמן אשר בתוכו צריך לאכול, (או, היכא דלא קבע זמן, עד שיאכל למעשה), ואם אך קודם זה חייל אפי' אונס דשכיח לא שכיח דאמרינן על ידו דאילו הוה ידע לא הוה נדר, הרי חל על השבועה דין שבועת אונסין ואינה שבועה, משא"כ היכא דנשבע שלא יאכל, הרי חיילא איסורא דהשבועה מיד, ושוב לא שייך בה כלל התירא דאונסין. ואף על דרך ביאורו של הגר"ח הנ"ל יש לבאר דברי הריטב"א על דרך זה, ודוק.

הדרך לעיקר סוגיין, דבין לדעת רש"י בין לדעת התוס' מייירי בהך איבעיא דמצטער באופן שלמעשה היה בזה שגגת שבועה. אכן יעוין ברמב"ם פ"ג מהלי שבועות ה"א שכתב, וז"ל: נשבע על ככר שלא יאכלנה ונצטער עליה ואכלה מפני הצער והוא שוגג שהרי דמה שמוטר לו לאכלה מפני הצער הרי זה פטור מן הקרבן לפי שאינו שב מידיעתו אלא ידע שאסורה היא ואכלה בטעות, עכ"ל. הרי שפ"י דמייירי שאכלה באמת מחמת טעותו דבמצטער מותר לאכול, ולא היה בזה שום שוגג אחר. ומאי דנאיד מפירושו זה דמייירי ששגג בשבועה, היינו לכאורה לשיטתו, וכ"כ המאירי, דהא ס"ל דדרשה דהאדם בשבועה פרט לאונס הוא גם בשבועה דלהבא, אשר מהאי טעמא ס"ל דבהעלם חפץ פטור משום דהוי אונס, וכנ"ל, (ועי' גם דבריו פ"ד שבועות ה"ט"ז), ואילו הוה מייירי דאיכא נמי שגגת שבועה בהדי' מאי דס"ל דכיון שמצטער הוא מותר, הרי פשיטא דחשיב אונס, דכיון דלמעשה טועה וסובר שמוטר הרי זה בכלל האדם בשבועה פרט לאונס, וכמו מאי דחשבו הני אמוראי שאמר רב כדבריהם בשבועה לשעבר, וע"כ פירש הרמב"ם דמייירי דליכא אלא מאי דס"ל דמותר כיון שהוא מצטער, ולעולם זכר שבועתו, ויסוד השאלה בזה הוא שמא אף כה"ג דחושב שמוטר משום שמצטער הוא בכלל השגגה המחייבת שבועה, ומסקינן דלא חשיב ככה"ג שב בידיעתו לחייב שבועה, דאינו אלא היכא דנעלם ממנו השבועה ולא היכא דלא ידע ההלכה. ורש"י ס"ל כנ"ל (הגה"ה 53), דאף דדין האדם פרט לאונס הוא גם בשבועה להבא, יש לחלק בין הך דהכא לבין שגגת חפץ דהוא אונס. והתוס' שפירשו דמייירי דאיכא נמי

שגגת שבועה, היינו לשיטתייהו דלא נאמר דין האדם בשבועה אלא על שבועה לשעבר, ובשבועה דלהבא ליכא פטור זה דאונס, אשר לדידהו שפיר מיירי בשגגת שבועה, דלדידהו דליכא פטור דאונס הרי יתכן דזה שפיר בכלל שגגת שבועה המחייבת קרבן.

ובדין שכח השבועה לגמרי אי חשיב ככה"ג שגגת שבועה לחייב קרבן, עיי' רמב"ם פ"ג שבועות ה"ו שכתב דשכח שבועתו פטור.

צב) רש"י ד"ה ולא שגמר בלבו להוציא - שלא נתכוין שתהא שבועה עד שיוציאנה בשפתיו- עיי' המשך סוגיין דמבואר דמהני מחשבה בקדשים, ולדברי התוס' בתרומה. וכבר הקשו ע"ז מהא דאיתא בתרומות פ"ג מ"ח ובפסחים דף ס"ג ע"א דהמתכוין לומר תרומה ואמר מעשר לא אמר כלום ולא חל אפי' תרומה, וכן מבואר ברמב"ם פ"ד מהל' מעה"ק ה"יב דהמתכוין לומר עולה ואמר שלמים לא חייל כלום, ואפי' לא עולה, ולכאורה יקשה אמאי לא חייל תרומה או עולה, נהי דמה שהוציא בשפתיו לא חייל כיון דאין פיו ולבו שוין, מ"מ אמאי לא יחול ע"פ מחשבתו, דהא מהניא מחשבה בהני דוכתי. וכבר הקשה כן הר"י קורקוס שם בהל' מעשה הקרבנות, עיי' שתירץ בזה כמה תירוצים, הא, "דטפי עדיף כי לא הוציא כלום מפיו מבשהוציא הפך מה שבלבו כי אין הולכין אחר לבו אלא כשאין מה שבפיו מכחיש". וביאור יסוד זה לכאורה, דמאי דמהני עשייה בלב הוא **במקום** דיבור, וזה לא שייך אלא היכא דליכא דיבור, אבל היכא דהוציא דיבור הפך מה שבלבו, ודאי דחשבינן העשייה בדיבור ולא על ידי הלב. ויש לזה רמז מסויים, דהא אף בהקדש כתיב מוצא שפתיך תשמור, וא"כ אף דנתחדש דמהני בלב, מ"מ פירושו הוא דחשיבא מה שעושה בלבו **כאילו היה מוציא בשפתיו**.

ובתירוץ ה' כתב, וז"ל: עוד דכי אמרינן דגמר בלבו סגי ה"מ כשהסכים שלא להוציא דבר רק שיהא הקדש במחשבה אבל כשהוציא בפיו הרי לא גמר שיהא הקדש במחשבה אלא בדיבור ולכך צריך שיהא דיבור של הקדש, עכ"ל. ועיי' שדקדק כדרך זה מדברי רש"י בסוגיין שכתב דהיכא דגמר בלבו להוציא בשפתיו לא נתכוין שתהא שבועה עד שיוציאנה בשפתיו. וביאור הדברים, דבכדי שיחול על ידי הלב בעינן שיהא כונתו לפעול על ידי הלב, דדווקא ככה"ג הוא דשייך למיקרי עשייה בלב, והיכא דנתכוין להוציא בשפתיו הרי אין דעתו לפעול על ידי הלב גרידא, ושוב אין הלב פועל, וכן הוא ביאור דברי רש"י דלא נתכוין שתהא שבועה עד שיוציאנה בשפתיו, דהוה מה שמונח במה שגמר בלבו להוציא בשפתיו.

אלא שלפי ביאור זה יקשה לכאורה לדעת רש"י אמאי בעינן לזה קרא, הא פשיטא דעד כמה שאין כונתו לפעול על ידי הלב אלא על ידי הדיבור שלא יחול על פני הלב. אכן הביאור בזה ע"פ משי"כ בברכ"ש קידושין סי' א' אות וד' משמ"י דהגרי"ז, דבהקדש איכא ב' דינים (וכן לשבועות לענינו), דין דמחשבה מהני, ודין דהיכא דגמר בלבו להוציא בשפתים נעשה ההקדש על ידי דיבור, והוא מדין לבטא ובעינן שם כל הדינים דאיתנייהו בנדרים. ואף במקום דפועל על ידי מחשבה, אין הפירוש דליכא דין לבטא, דודאי איכא דין לבטא על כל פרטיה, רק דמהני נמי על ידי דין עשייה במחשבה. ולפ"ז ביאור דברי רש"י, וכן כונת הר"י קורקוס, אינו דאין דעתו שיחול אלא כשיוציא בשפתיו ולא עכשיו, דלא ודאי דלא הוה בעינן קרא, אלא יסוד הך דינא הוא דבמקום שדעתו להוציא בשפתו ולפעול על ידי דיבור ליתא להך דינא דחייל על ידי מחשבה, אף דלמעשה הרי שפיר איכא מחשבה, דהא יש לו רצון שיהיה הקדש או שבועה, רק דילפינן מקרא דבמקום דעתו להוציא משפתיו לא מהניא על ידי מחשבתו, וזה ודאי דלא הוה ידעינן מסברא.

ולפי דרכו הראשון של הר"י קורקוס דהיכא דהפה מתנגד להלב לא אזלינן בתר הלב, מבואר דעדיין שייך שתיחשב בעצם עשייה על ידי הלב, אלא דכיון דהוציא בשפתיו, לא אזלינן בתר הלב נגד מה שאמר. ונמצא דאין מבואר מזה טעם אמאי לא מהני היכא דגמר בלבו להוציא בשפתיו ולא הוציא (משא"כ לפי

דרכו ה' וכמבואר ברש"י). וצ"ל דגדר יסוד זה הוא עיי' הנ"ל, דהיכא דנתכוין להוציא בשפתיו, תו ליכא למימר דתהא מחשבתו במקום הדיבור, דהא נתכוין לדיבור, ואף דבעצם היה שייך שיפעול הלב חלות, וכנ"ל.

ובעיקר קושיית הר"י קורקוס, עיי' טורי אבן חגיגה דף י' באבני שוהם ד"ה דילמא לאפוקי מדשמואל שהקשה כן וכתב ע"פ סוגיין דהיכא דגמר בלבו להוציא בשפתיו לאו כלום הוא, ולא ביאר הדברים, והביאור הוא לכאורה א' מהדרכים הנ"ל בר"י קורקוס.

ועיי' תירוץ השלישי של הר"י קורקוס, וז"ל: עיי' דכי אמרינן דהוי הקדש במחשבה היינו לחייב אותו אבל לאו או בל תאחר אין בו אלא בהוציא בפיו דלאו גבי הוציא בפיו הוא דכתיב, עכ"ל, והוא כדברי הרמב"ם והמאירי דס"ל הכי, ועוד נדון בדבריהם לקמן בעזה"ש.

צג) גמר בלבו להוציא פת חטין והוציא פת סתם מנין ת"ל לכל אשר יבטא האדם - עיי' תוס' ושאר כמה שיטות אמאי חייל ככה"ג דגמר בלבו להוציא פת חטים והוציא פת סתם, דהתוס' כתבו "ועוד נראה דהכא דסתם פת הוי דחטין להכי שרי אפי' שלא במקום אונס, וביאור דבריהם, דמאי דמהני הוא משום דאמירת פת עצמו היא באמת אמירת פת חטין כיון דסתם פת הוי דחטין. ולפי תירוץ זה, אם יאמר שבועה שלא יאכל, ואח"כ יאמר שהיה בלבו פת חטין וכדומה, לא תחול השבועה, דהכא הרי ליכא למימר דסתם אכילה הוי פת חטין, וכיון דאין בעצם מה שאמר משמעות למה שגמר בלבו לומר, לא חשיב פיו ולבו שוין, ולא סגי במה שאין מה שאמר בפיו מכחיש, אלא בעינן שיהא עצם משמעות מה שאמר כמה שגמר בלבו לומר. ואף דסתם פת הוי פת חטין, מ"מ לא ידעינן דחיילא שבועה ככה"ג אלא מקרא, דבלאו קרא הוה אמנא דאף דסתם פת הוי דחטין, מ"מ ודאי דכונת פת יכולה להיות גם כלליות כל מיני פת, דאף דסתם הוי דחטין, מ"מ הרי לא אמר חטין, ועד כמה שלא אמר יכול פת להתפרש ככל פת, אשר משו"ה הוה אמרינן דחסר בפיו ולבו שוין כיון שלא פירש מה שבלבו, קמ"ל קרא דככה"ג כיון דסתם פת הוי דחטין, שפיר חשיב פיו ולבו שוין. והאמת, דאף לפום תירוץ הא' מבואר להדיא בדבריהם דצריך לומר פת, וטעמא דמילתא, דפשיטא להו דמה דמועיל הלב אינו שהלב מועיל כחלק ממה שפועל חלות הנדר, אלא דמועיל מה שהיה בלבו לפרש מה שאמר בכדי שנוכל לומר דבאמת אמר כך, ובזה הוא דאיכא ב' דיעות אי היינו דווקא היכא דסתם פת הוה פת חטין או דאף דלא נימא דסתם פת פת חטין מ"מ על ידי מה שבלבו נתפרש דכן הוא פירושא דפת שאמר. אכן לעיל דף כ"ג ע"א כתבו התוס' ד"ה דלמא למיפטר נפשי' מאחרנייתא קא מיכוין, וז"ל: וא"ת הא לא בעי למפטר נפשי' מאחרנייתא דאפי' אמר שבועה שלא אוכל סתם כיון שאין בלבו לאסור עצמו אלא באלו המינים לא מיתסר באחרניי וכו', עכ"ל, הרי מבואר מדבריהם דאפי' באופן שלא אמר למעשה אלא שלא יאכל חיילא שבועתו אחטין היכא דגמר בלבו להוציא פת חטין. וזהו דלא כדברי התוס' בסוגיין דלא מהני אלא היכא דאמר שלא יאכל פת כיון דסתם פת דחטין. וביאור דבריהם בדף כ"ג, דס"ל דנתרבה דמועיל הלב בהפעלת החלות יחד עם הפה היכא דאינו מכחישו, אשר בזה ליכא נפ"מ אי אמר פת או לא אמר.⁵⁴

⁵⁴ והאמת גם מריש דכתיב התוס' מנזר ללא כדבריהם כדף כ"ג, שהכי כתבו להא דלמא שמואל לרזיך להוציא בשפתיו הוא שרזיך עכ"פ לומר פת, ונאמן לומר שנתכוין לפת חטים כיון דאינו מכחיש מה שאמר, הכי מנזר מן מדבריהם דלילו הוה אומר סתם שלא יאכל לא הוה מהני מה שאומר שנתכוין לפת חטים, ולפוס ריהטא לשון התוס' משמע דככה"ג הוה חשיבן למכחיש מה שאמר, והיינו לכאורה משום דכשאומרא

ויעויין חידושי הרמב"ן בסוגיין, שכתב בביאור החילוק שבין ג"ד לבין הך דנודרים להרגין שהקשו התוס', וז"ל בא"ד: אבל הכא שהיה דעתו לומר חטים בפיו ולא אמר דאיתניס ולא אסקי לדיבורי על כרחך אינו אסור אלא במה שהיה בלבו שהרי בעיניו פיו ולבו שוין ואע"פ שאין בפיו אלא פת סתם אינו אסור בפת שעורים שהרי לא היה בלבו להיות נודר מן השעורין וכו', עכ"ל. ומבואר מדבריו דמאי דמהני לאסור פת חטין בהיה בלבו לומר פת חטין ולא הוציא בשפתיו אלא פת סתם הוא לא משום דאמרינן דעצם לישנא דפת הוא פת סתם, כאשר מבואר מדברי התוס' הנ"ל, אלא לעולם פת סתם אין משמעותו דווקא פת חטין, אלא דכיון דהיה בלבו פת חטין אמרינן דלישנא הוא דאיתקל ליי והיתה כונתו באמת לומר פת חטין, אשר משו"ה חילא אחטין.

אכן יעויין חידושי הריטב"א שכתב בא"ד, וז"ל: אבל הכא שהוא נשבע מעצמו ולדעת עצמו הוא נאמן על עצמו וכשאומר שלא נתכוין בלשון פת סתם אלא בפת של מין אחד בלבד הרי הוא נאמן וכו', עכ"ל. ומבואר לכאורה מדבריו דלא אמרינן דלישנא הוא דאיתקל ליי, אלא דאזלינן בתר מה שהיה בלבו לומר דזאת היתה כונתו במה שאומר פת לאסור פת של מין אחד בלבד. וגם לא הוצרך למה שכתבו התוס' דאיכא משמעות בסתם פת דווקא לפת חטין, אלא ס"ל דמהני מה שבלבו לפת חטין לומר דזאת היתה כונתו במה שאמר פת.

והנה כתב הרמב"ם בפ"ב מהלי שבועות הי"ד, וז"ל: גמר בלבו שלא לאכול פת חטים ונשבע שלא לאכול פת סתם אסור בפת חטים שפת חטים פת שמה, עכ"ל. וממה שכתב בריש שדבריו גמר בלבו שלא לאכול פת חטים, ולא אמר גמר בלבו להוציא משפתיו פת חטים, מבואר דלא כדברי הרמב"ן, דמאי דנאסר בפת חטין אינו משום דאמרינן דלישנא הוא דאיתקל ליי. ומשמע להדיא מדבריו שכתב דפת חטים פת שמה או כדברי הריטב"א או כדברי התוס' הנ"ל בסוגיין, דמאי דנאסר למעשה בפת חטין הוא משום דמפרשינן דפת דקאמר היינו דכונתו לאסור פת חטין, דהא אף לדברי הריטב"א בעינן שיהא עכ"פ שייך שתהא הכונה בפת לפת חטין.

ולדעת התוס' והריטב"א לכאורה נראה דאילו לא היה שייך למימר דפת ר"ל פת חטין, לא הוה חשיב פיו ולבו שוין ולא הוה אמרינן דלישנא הוא דאיתקל ליי כמש"כ הרמב"ן. והיינו לכאורה משום דס"ל דמדין פיו ולבו שוין בעינן שיהא מה שאמר ומה שגמר בלבו לעשות שוין. ואילו לדעת הרמב"ן, לדין פיו ולבו שוין סגי במה שלא יהא מה שאמר בפיו **סותר** לה שאמר בלבו.

ועי' חידושי הריטב"א שהביא דיעה (והוא דעת הראב"ד בהשגותיו על הרי"ף), דבגמר בלבו להוציא פת חטים והוציא פת סתם חייב בכל פת שבעולם כיון שהוציא בפיו פת סתם, ונסתמכו על סוגי' הנ"ל בנדרים דהתירו דווקא באונס ובל"א אסור לעולם.

סתם שלל יאכל, פירושן שהוא לא יאכל כלום, דהא אינו אומר שלל יאכל דברים מסויימים אלא שהוא לא יאכל, וכד אמר אח"כ שנתכוין לפת חטים הרי מונח בזה שלל נשבע סתם שהוא לא יאכל, אלא נשבע על דבר מסויים, אשך זה יתכן דקפיד חשיב שמכחש דבריו, ולכך ע"כ דמייר שאמר שלל יאכל פת. וזה ללא כדבריהם לעיל דכ"ג. ואפשר דהל"ה הך מילתא בגדר מה שנאסר בכל כשנשבע שלל יאכל, וכבר הבאנו ד"ל לעיל, דאי נימא דמה שנאסר בכל הוא משום דהוה איסור כללי שלל יאכל שהוא לא יאכל כלל ואינה צבועה על פריטים, מסתבר כנ"ל דמה שאומר שהיה צבועה פת חטים חשיב הכתשה והוה דברים שבלב, אבל אי נימא דאיסור מה שנאסר בכל הוא משום דהי מנייהו מפקת, פירושא דמילתא הוא דבאמת הוה איסור פריטי על כל דבר ודבר, ואח"כ במה שאומר שהיה צבועה פת חטים לית בזה הכתשה.

ולפום שיטה זו גדר מאי דבעינן דיהא פיו ולבו שוין הוא שיהא בלבו לפחות חלק ממה שנכלל במה שהוציא מפיו, ומאחר דפת חטין נכלל בפת סתם, שפיר חילא על כל הכלול בפת סתם, דהיינו כל פת שבעולם.

ומלשון התוס' בתחילת דבריהם שכתבו דילפינן מקרא דכשנתכוין לפת חטים והוציא פת סתם אינו נאסר בכל אלא בפת חטים, מבואר להדיא דללא הך דרשה הוה אמרינן דנאסר בכל אף שלא היה בדעתו אלא פת חטים, והוא כיסוד דברי הראב"ד הנ"ל.

צד) גמר בלבו מנין ת"ל כל נדיב לב- יעויין במאירי בסוגיין שכתב ד"ל כל שגמר בלבו דרך הסכמה נגמרת להיות אי זה דבר שלו מוקדש אם למזבח אם לבדק הבית אע"פ שאינו קדוש לענין מעילה מכל מקום מצות עשה עליו לקיימו שהרי מצונו בעזרא בקדשים כל נדיב לב וכן בתרומת המשכן כל נדיב לב הביאו. ומבואר דמאי דמהני בלב אינו להיות חלות הקדש גמור, אלא לחייב הגברא לקיים דבריו ולהביאו. והוא כתירוצו הג' של הרי"ף קורוקס הנ"ל באות פ"ג דכי אמרינן דהוי הקדש במחשבה היינו לחייב אותו אבל לאו או בל תאחר אין בו אלא בהוציא בפיו דלאו גבי הוציא בפיו הוא דכתיב כל נדיב לב. ומבואר מדבריו גם גדרא דמילתא, דדווקא לענין החיוב להביאו הוא דכתיב כל נדיב לב, אבל לעשותו הקדש ממש בעינן שיוציא בשפתיו. ועי' רמב"ם פ"ד מהלי מעשה הקרבנות הי"ב שכתב, וז"ל: אין הנודר ולא המתנדב חייב עד שיהיו פיו ולבו שוין כיצד המתכוין לומר הרי עלי עולה ואמר שלמים וכו' לא אמר כלום וכו' בנדרים ונדבות אינו צריך להוציא בשפתיו אלא אם גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו כלום חייב כיצד גמר בלבו שזו עולה או שביא עולה הרי זה חייב להביא דני כל נדיב לבו יביאה בנדיבות הלב יתחייב להביא וכן כל כיוצא בזה מנדרי קדשים ונדבות, עכ"ל. ומדקדוק לשונו שכתב דהרי הוא חייב להביא מדוייק נמי כנ"ל דלעולם אין חלות ההקדש נעשה בלב, וכ"כ בכונת הרמב"ם בצפנת פענח פ"א מהלי נזירות הי"ג, ע"ש. ומדברי רש"י בקידושין דף מ"א ע"ב ד"ה שכן, שכתב דבגמר בלבו הרי הוא עולה, משמע בפשטות דלא כדברי הראשונים הנ"ל, אלא ס"ל דחל לגמרי על ידי מה שגמר בלבו.

ועי' קצוה"ח סי' י"ב סק"א שכתב דאפי' בהקדש בעינן דיבור ממש לבד בקדשי המזבח מהני בי מחשבה משום דכתיב קרא כל נדיב לב. ועי' חזון יחזקאל נדרים פ"א הי"ד שדקדק מדברי הרמב"ם הנ"ל בהלי מעשה הקרבנות כן, דלא הביא דחייב להביא על ידי מחשבה אלא בקדשים כגון עולה ולא בהקדש, שהיה זה כולל בדק הבית, אלא משמע מדבריו דדווקא בקדושת מזבח הוא דמהני מחשבה, ומדברי רש"י שכתב דמיירי גם בתרומת המשכן, מבואר לכאורה דאף בקדושת בדק הבית חייל על ידי מחשבה, וכן דקדק מדברי רש"י בשיח יצחק חגיגה דף י" ע"א. וכ"ה להדיא בחידושי הריטב"א בסוגיין דגבי הקדש מהני במחשבה אפי' בקדשי בדק הבית.

צה) דהוה תרומה וקדשים שני כתובין הבאין כאחד- כתב רש"י דתרומה ר"ל תרומת מלאכת המשכן דכתיב בי' כל נדיב לב הביאו וכו'. אך בתוס' כתבו דמיירי בתרומה ממש דכתיב ונחשב לכם תרומתכם. וכבר הבאנו לעיל אות צ"ד דעת הראשונים דס"ל דבקדשים לא מהני בלב אלא בקדשי מזבח.

ובמה שכתבו התוס' דמיירי בתרומה ממש, כ"ה בחידושי הריטב"א קידושין מ"א ע"ב, וכ"ה בחידושי הרמ"ה (הריטב"א מכת"י) בגיטין ד"ל ע"ב, עי' בדבריהם שהביאו ראייה דמהני הפרשת תרומה במחשבה שנותן עינו בצד זה וכו' אף בלא מעשה ובלא דיבור כלל, והביאו ראייה ממה שאמרו בסוגיין דתרומה ניטלת במחשבה. וכן פירש רש"י שם בגיטין דל"א ע"א ד"ה ובמחשבה.

אכן יעויין דברי רש"י בכורות דני"ט ע"א ד"ה במחשבה שכתב, וז"ל: שמחשב ואומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה כאמרינן גבי לוקח יין

מן הכותים ולהכי קרי ל'י מחשבה משום דאינו מונה אותן אי נמי נותן בעד זה ואוכל ובצד אחר וכו', עכ"ל. הרי שלדיעה הראשונה שהביא לא מהני מחשבה ממש בתרומה, ולעולם בעינן דיבור, ולא נקרא מחשבה אלא משום שאין מונה. והראשונים בסוגי' דגיטין הביאו דבריו (עי' חי' הרמ"ה שם) והקשו עליו מסוגיין דמבואר דמהני תרומה בלב. ולפי מה שפירש רש"י בסוגיין דתרומה אין ר"ל תרומה ממש אלא תרומת מלאכת המשכן ליכא ראייה מהכא, ויתכן שפירש כך בסוגיין משום דמספקא ל'י אי באמת מהני הפרשת תרומה בלב. והצד לומר דלא מהני בלב הוא דמאי דכתיב ונחשב לכם תרומתכם כתרומת מעשר הוא דכתיב, ויתכן דלא ילפינן תרומה מיני, כן מבואר מסדר דברי הרמ"ה הנ"ל, ע"ש.

כ"ז ע"א

צו תוד"ה לקיים המצוה פטור שהיה בדין שהוא חייב דברי ר' יהודה בן בתירא - מבואר מתוך דברי התוס' דדווקא לקיים מצות עשה הוא דחייב ומתחייב קרבן לריב"ב אבל לקיים מצות ל"ת מודה דאין איסור חל על איסור ולא חייב. (והוא דלא כדבריהם לעיל דף כ' ע"ב⁵⁵ ע"ש ובגליון השי"ס שם, ומה שהארכנו בזה לעיל אות י"ז.) ומבואר עוד מדבריהם דאף לקיים מצות עשה לא מחייב ר' יהודה אלא מדילפינן בנדרים דף ח' מנין שנשבעין לקיים המצות שנה' נשבעתי ואקיימה, וה"נ מחייב עלה קרבן. וביאור דבריהם לכאורה, דלולא לימוד זה הוא אמרינן דכיון דהוא מושבע ועומד מהר סיני לקיים מצות העשה איכא למימר אף בזה דאין איסור חל על איסור מצד המושבע ועומד, או דעכ"פ הוה אמרינן דאין שבועה חלה על שבועה.

ולדין דק"ל דלא כר' יהודה בן בתירא, לכאורה אין המיעוט דליתא בלאו והן אלא מקרבן אבל לאו מיהא איכא, וכמבואר לכאורה מסוגי' דלעיל דף כ"ה ע"ב לא הנחתי למלקות, דאף דליתא בלהבא, (דס"ל לשמואל דבעינן דיהא איתא בלהבא) מ"מ מלקות איכא, ומשמע לכאורה דה"ה היכא דליתא בלאו והן, דליכא סברא לחלק ביניהן. ומדברי התוס' לעיל כ' ע"ב מבואר דנשבע לקיים מצות לא תעשה, ס"ל לרבנן דליכא אפי' איסורא משום דאין איסור חל על איסור, והך דנדרים דילפינן מיני' דחיילא שבועה לקיים את המצוה במצות עשה לא מהני לרבנן אלא לענין לאו ולא לענין קרבן. ומדברי התוס' בסוגיין מוכח לכאורה דאף לרבנן איכא בל יחל בנשבע לקיים

מצות עשה, דהא כתבו דילפינן לה מקרא דנשבעתי ואקיימה, ולכאורה, האיך מוכח משם דחייב, אפשר לא קמ"ל אלא דהוי זירוז, וכלישנא דהשי"ס. ועכצ"ל דס"ל להתוס' בסוגיין (דלא כדבריהם בנדרים שם) דאי לא דחייב ליכא זירוז, וסוגי' דנדרים פשוט דאיתא לא רק לריב"ב, וא"כ מוכח דלדידהו איכא לאו וחיילא שבועה, רק דליכא קרבן. ולריב"ב בעינן גם לקרא וגם לק"ו, והוא כמו שנתבאר לעיל, דבעינן לקרא למילף דחייב עיקר שבועה ולא אמרינן בנשבע לקיים עשה דאיכא כמין אין איסור או שבועה חל על איסור או שבועה, ואילו הוה אמרינן כן לא הוה מהני ק"ו כלל כמו דלא מהני בנשבע לקיים את הלאו, דהא אין איסור חל על איסור, אלא דאף לאחר דאיכא קרא אכתי בעינן לק"ו, דבלא ק"ו לא הוה ידעינן דחיילא שבועה אף לענין קרבן.

והנה יעויין בר"ן שם נדרים דף ח' דמבואר מדבריו דלענין בל יחל לא בעינן לימוד כלל דחייב, דכל מיעוטא דליתא בלאו והן אינו אלא לגבי קרבן ופשיטא דאיכא משום בל יחל, ולא קמ"ל אלא דשרי ל'י לאיניש לזרוזי נפשי' כלומר, דדבר הוון לעשות כן. ומבואר מדבריו דלא כדברי התוס', דאילו לדברי התוס' אף מאי דאיכא לאו לא הוי אלא משום דילפינן מנשבעתי ואקיימה, כאשר כתבו להדיא, ואילו מדברי הר"ן מבואר דהא מיהא פשיטא בלא שום לימוד דאיכא מלקות בנשבע לקיים מצות עשה, והיינו משום דס"ל להר"ן דגבי מצות עשה לא שייך אין איסור חל על איסור או אין שבועה חל על שבועה כלל, אשר משו"ה לא בעינן לזה שום לימוד, וכבר עמד על ד"ז בחידושי הגרע"א שם בנדרים, ע"ש.

ושמעתי ממו"ר זצ"ל לבאר דברי הר"ן, ע"פ הא דיש לדקדק לדבריו מאי האי דאיתא התם מושבע ועומד הוא ואין שבועה חל על שבועה, הרי לדידי שפיר חיילא שבועה רק דאיכא פטור מקרבן, ונהי דכתב הר"ן דאין שבועה חל על שבועה לענין קרבן, מ"מ צ"ב מהו נוסח זה דאין שבועה חל על שבועה. וביאר מו"ר זצ"ל דבאמת ב' עינים ובי' פרשיות הם פרשת שבועה לענין קרבן ופרשת שבועה איסור דבפרי' מטות, וכבר הארכנו בזה לעיל, דענין שבועה לגבי קרבן הוא דנעשה מושבע, ואין זה קשור למאי דנתחדש בפרשת מטות דשבועה עושה איסורים. ובמה דנעשה מושבע, נאמר דין דאין שבועה חל על שבועה, כלומר, דאינו נעשה מושבע פעמיים, ומאחר דמושבע ועומד הוא מהר סיני שוב אינו נעשה מושבע על ידי שבועה, אשר משו"ה ליכא דין קרבן. אכן פרשת שבועה איסור אכתי איתנה, אשר משו"ה כתב הר"ן דשפיר אית בזה משום בל יחל. ובעצם מאי בדבר מצוה אינו נעשה מושבע הוא לא משום דליתא בלאו והן, אלא משום דלהרע ולהיטיב מיירי בדבר הרשות ולא בדבר מצוה, ומאי דאמרו רבנן דהיינו משום דליתא בלאו והן, טעמו על דרך הפשט משום דריב"ב הרי יליף ק"ו דאף דעצם הפרשה מיירי בדבר הרשות, מ"מ מק"ו יש לומר שיעשה מושבע גם בדבר מצוה, אשר לזה ילפי רבנן מהא דליתא בלאו והן דלא ילפינן ק"ו והדר דינא דלא נאמר בפרשת להרע ולהיטיב אלא דבר הרשות ולא דבר מצוה. וניחא בזה ליישב הא דיש לדקדק לכאורה בדברי הר"ן, דכתב דאינו פטור אלא מקרבן משום דלהרע ולהיטיב הוא בדבר הרשות, ואח"כ כתב כמין ראייה לזה ממקום אחר, דחזינן התם בפרק שבועות שתיים בתרא דמילתא דליתא בלאו והן אי נמי בלהבא דאמעטא מקרבן מלהרע ולהיטיב ולא אמעיטא ממלקות, ולכאורה צ"ב, דאין זה ראייה ממקום אחר אלא הן הן הדברים, דהא מהך טעמא הוא דאין שבועה חלה על המצוה. ועפשמנ"ת אתי שפיר, דלעולם מאי דאינו נעשה מושבע על דבר הרשות הוא משום דלהרע ולהיטיב מיירי בדבר הרשות ולא בדבר מצוה, וכנ"ל, ומהך דליתא בלאו והן לא ילפינן אלא דלא גמרינן ק"ו כדגמיר ריב"ב. ובדעת הני ראשונים דס"ל דשבועה לקיים את המצוה לא חלה בכלל, נביא דבריהם בהמשך, איכא למימר דאין הטעם משום דס"ל דאף במצות עשה אמרינן דאין איסור חל על איסור, אלא משום דס"ל דאף

⁵⁵ וכן מבואר מדברי רש"י בסוגיין שג"ס כדברי ריב"ב, ללא שייך שתהא משנתנו כריב"ב משום ללדי' אף בשבועה לקיים הלאו חלה השבועה. והיה אפשר לזכור פלוגתה רש"י ותוס' בזה לנחלקו ביסוד איסורא לשבועה, דלדעת רש"י הוא נוצע מציטול דיבור, אשך ממילא יס' לזון לאין בזה משום אין איסור חל על איסור, רק מלד מאי ללא נאמרה פרשת שבועה בדבר מצוה, אשך בזה שפיר מהני לריב"ב ק"ו לומר דשפיר איתא לשבועה בדבר גס בדבר מצוה. אך התוס' ס"ל דשבועה עושה איסורים ככל איסורי תורה, ושפיר אית בזה משום אין איסור חל על איסור, אשך לדבריהם בסוגיין לא שייך אין איסור חל על איסור אלא בשבועה לקיים את הלאו ולא בשבועה לקיים את העשה. והתוס' לעיל דף כ' שכתבו דאף בלקיים את הלאו ס"ל לריב"ב דהוי שבועה, מ"מ כתבו דמאי דלרבנן לא חיילא הוא משום לאין איסור חל על איסור, הרי דלריב"ב חלה השבועה אף במקום שאין איסור חל על איסור. ולכאורה ס"ל בדבריהם דס"ל דאף בשבועה איכא כמין אין איסור חל על איסור, וכי היכי דאינו יכול להיות יותר אסור, כך אינו יכול להיות יותר חייב, ומס"ל לריב"ב דבלקיים את העשה חייב, וי ליכא לחלק וע"כ דחייב גם בלקיים את הלאו.

פרשת איסורים דשבועה נעשים על ידי מה שנעשה מושבע, ומאחר דאמרינן דאינו נעשה מושבע על דבר מצוה, שוב ממילא ליכא איסורים ולא חלה שבועה כלל. ועיי' ברא"ש שם בנדריים שכתב דלא חייל שבועה כלל ולא קמ"ל אלא דלא הוי מוציא ש"ש לבטלה, ואילו בהא דאיתא שם בהמשך נדר גדול נדר כתב ב' תירוצים אמאי לא אמרינן בזה דנדריים חלין על המצוות, ורק בתי' הבי' חידש דאמרינן במצות עשה אין איסור חל על איסור, ומשמע בפשטות דבמה שכתב מתחילה דשבועה לקיים מ"ע לא חיילא כלל אין זה משום דאחע"א, ע"כ ממו"ר זצ"ל.

ומאחר דלא אמרו התם בנדריים אלא דקמ"ל דשרי לזרוזי נפשי, ולא אמרו דחייל השבועה עכ"פ לענין הלא, דקדק הגרע"א הנ"ל דלרבנן לא דרשי הך קרא כלל למימר דלא נימא בזה דאין שבועה חל על שבועה, ולדידהו אף לאו ליכא. והוא מתאים עם דברי התוס' שם בנדריים, ע"ש. והאמת דכן מבואר גם בדברי הריטב"א והרא"ש דלא חל כלל, דאף הם פירשו דקמ"ל קרא דנשבעתי ואקיימה דלא חשיב הוצאת שם שמים לבטלה, כלשון הרא"ש, או דלא הוי שבועת שוא, כלשון הריטב"א, ואילו הוה חייל פשיטא דאין זה הוצאת ש"ש לשוא. וכן הביא הגרע"א שם מדברי הרמב"ן עה"ת שמות ל' ג', ע"ש. וכל הני ראשונים לא יקשה מהא דלעיל כ"ה ע"ב, דמאי דלא חייל אפי' לענין לאו היינו משום דאין איסור חל על איסור או משום דאין שבועה חלה על שבועה (דס"ל דאיתא אף במצות עשה, וכנ"ל), ובשבועה שלא הנחתי הרי לא שייך דבר זה ופשוט דאיכא מלקות. או, לפי דברי מו"ר זצ"ל, אתי נמי שפיר, דמאי דלא חיילא שבועה כלל להני' דיעות הוא משום דקראי בדבר רשות כתבי, וס"ל להני' ראשונים דהאיסורין תלוין במה שנעשה מושבע, וכמשנ"ת, אשר לפי' פשוט דשבועה שלא הנחתי, דהוא בדבר הרשות, ודאי דבעצם נעשה מושבע עליו, רק למעשה ליכא קרבן משום דליתא בלהבא, אך כיון דנעשה מושבע שפיר חלו האיסורין ושפיר אית בזה משום שבועת שקר, ודוק.

וכבר הבאנו לעיל פלוגתא בעה"מ והרמב"ן במלחמות אי נתמעט גם מלאו או רק מקרבן, ובקצוה"ח סי' ע"ג סק"ה כתב דאפי' לדברי הרמב"ן איסורא מיהא איכא בעובר על השבועה, דאל"ה מאי זירוז איכא בזה, וע"כ דלא נתמעט אלא ממלקות אבל איסורא איכא, וכן דקדק מדברי הטור סי' רל"ו שכתב דעבירה איכא בכל דבר שנשבע לשקר. אכן מוכח למעיני בדברי הראשונים הנ"ל דס"ל דשבועה לקיים מ"ע לא חייל כלל, כאשר כתבו כן להדיא, (וכן הבי' הגרע"א הנ"ל), ואין החידוש דנשבעין לקיים את המצוה אלא דלא הוי שבועת שוא. ועכ"ל לדברי הני ראשונים דהזירוז הוא עצם מה שנשבע, כלומר, שהוציא מפיו לשון שבועה, דזה שעשה כן מזרזו לקיים דבריו אף דלא חייל כלום. וכבר מצינו שדן בשאלה זו מה הוא הזירוז המאירי לעיל דף כ"ה, ע"ש שכתב בסוד"ה זה שביארנו, וז"ל: ולחכמי הדורות שלפנינו ראיתי שהנשבע לקיים מצות עשה שבועת ביטוי חלה עליו שאם לא כן מהו שאמרו שארי לי' לאיניש לזרוזי נפשי וכו', ואם אין שבועה אין זירוז ואין הדברים נראין שלא אמרו כן אלא להערת עצמו שאף בדבור חזק וכפול אדם מתעורר כל שכן בשבעה או אזכרת השם אע"פ שאין קרבן או מלקות, עכ"ל, והוא להדיא כנ"ל, ודלא כדברי הקצוה"ח.

וע"ש עוד במאירי לעיל מיני' שם דף כ"ה ע"א ד"ה הרביעי, שכתב, וז"ל: שאם נשבע עליה (על מצות עשה) בפרט בדבר שאין השבועה מוספת על המצוה כלום אין השבועה חלה עליה כלל אלא שאין כאן שבועת שוא אם הוא נשבע דרך הערה וזירוז לעצמו אחר שקיימה אבל אם לא קיימה לוקה משום שבועת שוא, עכ"ל. ומבואר מדבריו כנ"ל דנשבע לקיים את העשה אין השבועה חלה כלל, וחידש גם דאי אינו מקיים דבריו לוקה משום שבועת שוא. ויסוד הדבר, דעד כמה שקיימה ופעלה השבועה לזרוז לא הוי שבועת שוא, אבל אם למעשה אינו מקיימה, נמצא דלא היה בשבועה שום זירוז, ושוב ממילא הוי שבועת

שוא. והוא כדוגמת מה שכתבו לעיל בדברי הרמב"ם שנשבע שיזרוק פלוני, דלא הוי שבועת ביטוי כלל, והיותה שבועת שוא תלוי אם למעשה יזרוק חבירו, דאם יזרוק נמצא דפעלה השבועה שעשאו שיזרוק, ושוב אינו לשוא. ולענין נשבע לקיים מצות לא תעשה, כתב המאירי דאם ראה שיצרו מתגבר עליו וצריך זירוז דהשבועה אף בזה אינו שבועת שוא, אבל אם נשבע עליה בלא שום צורך כגון שלא הורגל באותה העבירה, ואף יצרו אינו מתגבר עליו, ליכא זירוז והוי שבועת שוא. והוא דלא כדברי הרמב"ם שסתם בפ"ה שבועת הי"א דנשבע שלא יאכל נבלה וטרפה בין אכל בין לא אכל אין כאן חיוב שבועה כלל לא שבועת ביטוי ולא שבועת שוא. (ועיי' דבריו שם בהט"ז וברדב"ז שם.)

צז) תוד"ה מצוה שמושבע עליה מהר סיני - תימה מהאי טעמא נמי אמאי אין איסור חל על איסור וכו' אם כן היכי עביד קל וחומר נימא איסור שאינו חל על איסור יוכיח - עיי' תוס' הרא"ש שתי"ץ קושיית התוס' ע"פ מה שכתבו לעיל דאף ריב"ב לא אמר דחיילא שבועה ואיכא חיוב קרבן אלא בנשבע לקיים מצות עשה כדילפינן מהא דנשבעתי ואקיימה, אבל לא בנשבע לקיים מצות לא תעשה, אשר לפי' ס"ל לריב"ב דאין זה יוכיח "דכל מצות עשה שמוטלת על האדם לעשות דרך הוא שאדם נשבע לזרוז את עצמו לקיים המצוה כדכתיב נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך והיינו נדרי זירוזין אבל אין דרך לישבע על מצות לא תעשה. אכן יעויין דברי הרשב"א ד"ה עוד כתב שהביא דמדברי הירושלמי בפירקין נראה דאף במצות לא תעשה שפיר למעבד הכי לזרוז עצמו להתרחק מן האיסור דגרסינן התם שבועה שלא אוכל ככר זו היום שבועה שלא אוכלנה היום ואכלה על דעתך דריש לקיש אינו חייב אלא אחת אף ריש לקיש מודה שאינו אלא כמזרזו עצמו מן האיסורין, ע"כ. ולפי דברי הירושלמי ליתא לתירוצו של הרא"ש.

צח) הטבת אחרים - עיי' חידושי הרמב"ן שפי' דע"כ מייירי באומר להדיא אם ירצה יקבל, דאל"ה הרי הוה כמו שבועה שיזרוק פלוני צרור דהוי שבועת שוא כיון דאין הדבר בידו. אלא שצידד הרמב"ן דאף בלא אמר הכי, אגן סהדי דכן היא כונתו, שמתכוין להנאת חבירו, ע"ש הוכיח כן מכמה דוכתי. וע"ש עוד ברמב"ן שכתב לבאר באופן אחר, דאף דנימא דהכונה שיתן ממש, מ"מ כיון שלא רצה הלה לקבל אונס חשבינן לי' ואונס רחמנא פטרי, אשר על כן לא חשיבא שבועת שוא, שאינו כשבועה שיזרוק פלוני. ועד"ז הקשה גם בחידושי הריטב"א לעיל דף כ"ה ע"א ד"ה אלא מתנה לעשיר, וז"ל: וא"ת היכי חיילא שבועה שאתן דהא אמרינן בגיטין דנתינה בע"כ לא הוי נתינה וא"כ נשבע זה על דבר שאין בידו וי"ל שאין במשמע לשון שאתן בשבועת ביטוי אלא שיעשה מה שבידו או שיניחנו לפניו או שיזרקנו לידו או לרשותו לפניו ואם לא רצה לקבל הרי הוא פטור, עכ"ל. והוא דלא כתירוצי הרמב"ן. וראה לקמן אות ק"א.

צט) תוד"ה אביא נשבע להרע לעצמו - כולי הך בבא לא צריכא אלא לאשמועינן דאדם רשאי לחבול בעצמו דפלוגתא היא בהחובל - אכן יעויין בר"ן שכתב דאף למי"ד דאין אדם רשאי לחבול בעצמו, מ"מ כיון דמדרשא אתיא לן, כל דליתא מן התורה מפורש לא מקרי מושבע ועומד לענין שלא תחול שבועה עליו. והנה אף התוס' לעיל דף כ"ב ע"ב ודף כ"ג ע"ב צידדו דהיכא דלא הוי אלא איסור בעלמא לא חשיב מושבע ועומד מהר סיני לענין זה, וע"כ דמה שכתבו בסוגיין הוא לפי מאי דמסקי לעיל דאף בכה"ג חשיב מושבע ועומד ולא חייל שבועה לרי' יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה אלא בשלא כדרך.

והנה דברי התוס' דברי הגמ' קצת דחוקים לכאורה, דבדרשה בפרשה דשבועה באו להשמיענו דמותר לחבול בעצמו. ולדברי הר"ן צ"ע מסוגי' דב"ק דמבואר להדיא דס"ל להך תנא דמותר לחבול בעצמו, עיי' גליון מהרש"א ופורת יוסף שעמדו בזה.

ק) תוד"ה דילמא בדבר מצוה כתיבי - אלא פשיטא לי' להש"ס דבדבר הרשות כתיב דלהרע ולהיטיב

משמע נמי בהרעת הגוף ובהטבת הגוף- משמע מדבריהם דהא מיהא פשיטא להשי"ס דלהרע ולהיטיב משמע בדבר מצוה, אלא שכתבו דמשמע נמי בהרעת הגוף והטבת הגוף. וכן יעויין תוס' הרא"ש שכתב בא"ד, וז"ל: אלא פשיטא לי' דפשיטא דקרא בדבר שמטיב ומרע לגוף אלא הכי פריך דילמא אף בדבר מצוה כתיב להרע כגון שלא אוכל מצה דהיינו הרעה גמורה לגופו ולנפשו ולהטיב שאוכל מצה שמטיב לגופו ולנפשו, עכ"ל. ומבואר מדבריו דפשיטא דקרא בהרעת הגוף, ודלא כמשמעות דברי התוס' דמשמע נמי בהרעת הגוף והטבת הגוף, אך איכא עיקר משמעות להטבת והרעת מצוה. אכן אף להתוס' ע"כ דקושיית השי"ס דילמא בדבר מצוה כתיבי הוא באופן דהוי הטבה או הרעה גמורה, וכמשי"כ להדיא ב"ד"ה הבא, והיינו משום דאל"ה הרי הוי הרעה והטבה יחד ואין לחשבו הרעה לחוד או הטבה לחוד. (ועיי' חידושי הריטב"א דמשמע מדבריו כדברי הרא"ש).

קא) השתא הרעת אחרים איתרבי וכו'- עיי' חידושי הריטב"א ד"ה גירסת רש"י ז"ל שכתב בסו"ד, וז"ל: ומה שנשבע לבטל מצוה ולא ביטל חייב קרבן אע"פ שמרע בזה לעצמו וגם לאחרים דכל ישראל ערבים זה לזה נשבע להיטיב לאחרים ולא היטיב מיבעייה דחייב קרבן וכו', עכ"ל. ודבריו לכאורה צ"ב אמאי הוצרך לזה, הרי מבואר להדיא לעיל בברייתא ואיזו היא הרעת אחרים אכה את פלוני ואפצע את מוחו, וממעטין לה מדרשה דלהרע או להיטיב דמירי בדברי הרשות, וא"כ הכא דס"ד דקראי בדבר מצוה מיירי, שפיר יתחייב אף באכה את פלוני, וא"כ יש לפרש בפשוטו דבהכי מיירי, וכן הוא להדיא ברי"י מגאש, ע"ש, ודברי הריטב"א צ"ע.

והמוכרח מדברי הריטב"א, דאף למאי דס"ד דקראי בדבר מצוה קא מיירי, מ"מ הא מיהא פשיטא דבכונן אכה את פלוני לא חייל. וביאור הדברים, דהנה במאי דהוי הטבת אחרים שיתן לפלוני, או מאי דאיתא לעיל אתן לעשירי, הקשו הראשונים דהא נתינה בע"כ ל"ש נתינה וא"כ תלוי בדעת הלה אם יקבל או לא, והוי דבר שאינו ברשותו דהוי שבועת שוא. ות"י הריטב"א דכונתו לעשות מה שבידו, ואם לא ירצה הלה יניחנה לפניו ודיו. ולפי זה יש לדון דלהכות את פלוני הוא באמת דבר שאינו ברשותו, דהא יכול חבירו למונעו מלהכותו, וא"כ כיון שאינו ברשותו הוי שבועת שוא, דהכא לא שייך ת"י הנ"ל. וכן לפום תירוץו הא' של הרמב"ן דדעתו בנתינה לחבירו רק על הצד שירצה חבירו, גם זה לא שייך באכה את פלוני, אכן תירוץו האחרון של הרמב"ן דעל הצד שלא ירצה חבירו אנוס הוא, זה שפיר שייך אף באכה את פלוני. והנה מה שנתמעט מלהרע ולהיטיב הרעת אחרים כגון אכה את פלוני, אין זה מצד האיסור שבו, אלא לישנא דהשי"ס, נשבע להרע לאחרים ולא הרע שאין הרשות בידו, ואפשר דפירשה הריטב"א דר"ל דכיון שאינן ברשותו להכותו אלא תלוי במה שיניח לו חבירו, משום הכי הוא נתמעט ולא מצד האיסור שבו, ומיעוט זה קיים אף למאי דס"ד דקראי בדבר מצוה קא מיירי, לכך הוצרך הריטב"א לפרש דהרעת אחרים היינו על ידי עשיית עבירה ומצד דין ערבות, אלא דצ"ע בזה, דהא נשבע על דבר שאינו ברשותו שבועת שוא הוא ודרשות דהך ברייתא אינן ממעטין אלא מדין קרבן, וצ"ע. שו"ר שבעיקר ב' צדדים אלו בהבנת הראת אחרים נסתפק בחקרי לב, ע"ש בארוכה.

כ"ז ע"ב

קב) אפי' תימא ר' יאשיה וכו'- עיי' פי' רש"י- ועיי' ר"י מגאש גירסא אחרת בסוגיין דבאמת איכא ב' תירוצים בשי"ס, הא', דהכא לא שייך לומר דבעינן לתרוייהו, דאם אך עשה שבועה להיטיב, שוב הויא שבועה להרע שבועה לבטל את השבועה והוי שבועת שוא, וכן להיפך והת"י ה"י ע"ד שפירש רש"י (אלא דיש לעיין בדבריו שלא הזכיר כלל הא דהוי כר"ע דדריש ריבוי ומיעוט).

קג) תוד"ה אלא אי אמרת בדבר מצוה מאי מיעט- וא"ת אימא דמיעט וכו' ומילתא דליתא בלהבא לשמואל ומילתא דליתא בלאו והן אליבא דרב וי"ל שקולים הן וכו'- וכ"כ לעיל דף כ"ו ע"א ד"ה מיעט דבר מצוה. אכן יעויין בריטב"א שכתב דליכא לפרושי דמיעט מידי דלית' בלאו והן או דלית' בלהבא, דההיא מוגפי' נפקא בלא טעמא דמיעט, ומלשונות את הידוע לא הוקשה לו כלל, וצ"ב מהו יסוד פלוגתתם.

קד) ורבנן התם איתא בלא איטיב הכא מי אית' בלא אקיים- נמצא לכאורה ביאור פלוגתייהו דפליגי בגדר איתא בלאו והן דבעינן (כלומר, אי בעינן לה), דלריב"ב אי הוה בעינן שיהא איתא בלאו והן הוי פירוש הטבה הטבה ממש ופירוש הרעה הרעה ממש, ומה שיכול לישבע שלא ייטיב לחבירו לא חשיב על ידי כך איתא בלאו והן כיון דאין זה הרעה אלא מניעת הטבה, וע"כ דבכדי שיהא בלאו בעינן שיוכל לישבע שירע לאחרים. ורבנן ס"ל דליחשב איתא בלאו והן לא בעינן אלא שייך לישבע שלא יעשה הך, והא שפיר שייך לישבע שלא ייטיב לאחרים.

קה) שבועה שלא אוכל כבר זו שבועה שלא אוכלנה וכו' אינו חייב אלא אחת- עיי' ר"י מגאש שכתב, וז"ל: לפי שכיון שנשבע שלא יאכל אותה נעשית אסורה עליו והוה לי' כאילו מושבע עליו מהר סיני ולפיכך אינו חייב אלא אחת וכו', עכ"ל. ודבריו לכאורה צ"ב, וכבר עמד בזה הגרמשי"ש שליט"א בהגהותיו, דמה הוצרך לומר דהוה לי' כאילו מושבע עליו מהר סיני, הרי כיון שנשבע כבר שלא יאכל פשוט דאין שבועה ה"ב חלה, דאין שבועה חל על שבועה. ומבואר לכאורה מדבריו דהא דאין שבועה חל על שבועה אינו אלא משום דעל השבועה הא' הוי כבר מושבע מהר סיני, ובלאו הכי שפיר היתה שבועה חלה על שבועה. וכ"ה בפירוש הרא"ש בנדרים י"ז ע"א אהא דתנן שבועה שלא אוכל ואכל אינו חייב אלא אחת שכתב, וז"ל: דאין שבועה חלה על שבועה דאין נשבעין לקיים המצוה דליתא בלאו והן, עכ"ל, הרי להדיא דמאי דאין שבועה חלה על שבועה הוא משום דהוי נשבע לקיים את המצוה, דעל ידי שבועתו הא' נעשה מושבע מהר סיני לקיים את שבועתו. ויש לעיין אמאי באמת בעינן לזה ולא סגי במאי דאיכא למימר בפשטות דאין שבועה חלה על שבועה. וכן מבואר להדיא בדברי הרא"ש לעיל שם דף ח' ע"א, ע"ש ד"ה והלא מושבע ועומד הוא שכתב, וז"ל: לקיים המצוה ואין שבועה חלה על שבועה דדרשינן לה בשבועות מלהרע או להיטיב דבהטבת רשות איירי ולא בקיום מצוה, עכ"ל. הרי דכתב שם דמצד אין שבועה חלה על שבועה איתין עלה (אף דהתם מיירי בנשבע לקיים את המצוה), וכתב דמאי דאין שבועה חלה על שבועה יסודו משום דלא כתיב בפרשה אלא שבועת רשות ולא שבועת מצוה, והוא כנ"ל.

ואפשר ד"ל בזה, דמצד מה שמחוייב לאמת דיבורו ולא לעבור על שבועתו, זה יתכן דלא שייך כלל דאין איסור חל על איסור או אין שבועה חלה על שבועה, דכל דיבור הרי הוי דיבור בפני עצמו אשר מחוייב לאמת אותו. ואילו מצד האיסורים שנעשו על ידי השבועה, יתכן דלא שייך בזה אין איסור חל על איסור, דאין באיסור הנעשה על ידי פיו דין למנוע חלות איסור אחר, וצ"ע בזה. (ומשי"כ הר"י מגאש דנעשה מושבע ועומד על הרי סיני על שבועתו, מתאים ביותר עם משי"כ ריש פירקין דמאי דלרבנן איכא באיסור שבועה שיעור כזית הוא משום דעל ידי שבועתו נעשה אסור כנבילה, אשר לפ"ז מובן היטב דנעשה על ידי זה מושבע ועומד מהר סיני כיון שהרי נחשב כאיסור תורה.)

קו) שבועה שלא אוכל שבועה שלא אוכלנה- עיי' חידושי הריטב"א שדן באומר שבועה שאוכל כבר זו אם מקיים שבועתו באכילת כזית או צריך לאכול כל הככר, וכתב דחייב לאכול כל הככר מב' טעמים. הא', דכי היכי דבשבועה שלא אוכל אמרינן שבא לאסור אפי' אכילת כזית מיני, כך בשבועה שיאכל אמרינן שבא לחייב עצמו לאכול כל הככר, דכי היכי דבאיסורא אזלינן בתר מיעוטא כך בחיובא אזלינן

בתר ריבויא. והטעם ה'ב', דכי היכי דבשבועה שלא יאכל חייל איסור השבועה על כל כזית וכזית, דבאכילת איזה כזית שיהיה עובר על שבועתו, כך בשבועה שיאכל חיילא שבועתו על כל כזית וכזית, וכמו דאיסור לאכול אף כזית כך בשבועה שיאכל חייל לאכול כל כזית. אלא דנפ"מ איכא בין נשבע שיאכל כבר זו ושבועה שיאכלנה, דבשבועה שיאכלנה אינו חייב אלא היכא דכל הככר נמצא, אבל אם נאבד מקצתה פטור מאכילת השאר, משא"כ בשבועה שיאכל כבר זו חייב באכילת מה שיהיה מן הככר. וע"ש בריטב"א שכתב עפ"י דבנשבע לפרוע לחבירו סך ידוע ואינו יכול לפרוע כולו ויכול לפרוע מקצת, חייב הוא לפרוע אותו מקצת, דעל כולו ועל מקצתו משתבע כיון דאיכא הנאה במקצתה, ולאפוקי נשבע ללכת למקום מסויים שאם אינו יכול להגיע לשם אין לו ללכת למקום שיכול, דהא ליכא הנאה באותו מקצת. ודבריו נבנים אמשי"כ דהיכא דנשבע שיאכל כבר זו חייב לאכול כולו, אף היכא דנאבד חלקו, עדיין חייב לאכול השאר, וא"כ ה"ה לענין הנשבע לשלם פרוע לחבירו סך ידוע. אכן יעויין בט"ז יו"ד סי' רל"ח סק"י"א שלמד מסוגיין דאם אירע אונס שלא היה לו כל הסך פטור מן השבועה כיון שאינו יכול לקיים כמו שנשבע, ומבואר מדבריו דהשוה ד"ז לאמר שבועה שאוכלנה ולא לשבועה שאוכל כבר זו, ודלא כהריטב"א.. וע"ש בחידושי הגרע"א שהביא מדברי תשו' הרדב"ז סי' ס' דס"ל שצריך ליתן לו מה שבידו, והוא כדברי הריטב"א, ונתבסס הרדב"ז על דבריו.

קז) שבועה שלא אוכל שבועה שלא אוכלנה - עי' רמב"ם פי"ד מהל' שבועות ה"י שכתב, וז"ל: וכן אם אמר שבועה שלא אוכל היום וחזר ונשבע על הככר שלא יאכלנה ואכלה כולה באותו היום אינו חייב אלא אחת וכן כל כיוצא בזה שאין שבועה חלה על שבועה, עכ"ל. ובהשגות הראב"ד שם השיג, וז"ל: וגם זה שיבש הוא שבתחלה לא נשבע אלא ליומו ולבסוף נשבע על אותו כבר לעולם ואולי כשיאמר שלא אוכלנה היום קאמר, עכ"ל. וטענתו פשוטה לכאורה, דמאחר שהשבועה שלא אוכלנה אוסרתו באכילת כבר זה לעולם הרי זה איסור מוסף ושפיר חייל. ובדעת הרמב"ם, עי' רדב"ז שכתב דלא חשיב איסור מוסף בכח"ג, דבשעה שאסור מחמת איסורו הראשון לא ניתוסף בה שום איסור אחר, ומאי דלא חייל אינו אלא לאותו היום, אבל פשיטא דלמחר שנסתלקה השבועה הראשונה שפיר חיילא שבועה ה'ב', וכ"כ בקצרה בכס"מ, ע"ש⁵⁶.

ודעת הראב"ד לכאורה צ"ב, דהא בהשגותיו על בעל המאור בפסחים פרק ערבי פסחים (הובא דבריו לעיל אות נ"ה) כתב בדינא דהירושלמי בנשבע שלא יאכל מצה כל השנה דלא חשיב כולל אלא היכא דנשבע בשאר ימות השנה, אבל בנשבע בפסח הרי הוא מתחיל באיסור ולא אמרינן בזה איסור כולל. וה"ה הכא היה לו לומר דמאחר דמתחיל באיסור לא אמרינן בזה איסור כולל או מוסף, וצ"ב. ולכאורה צ"ל בזה, דלא נאמרו דברי הראב"ד אלא התם דבעצם לא שני עצם האיסור על ידי שנשבע שלא יאכל כל השנה, רק משום כולל אתינן עלה שכולל גם ימים מותרים, אשר בזה אם אך עכשיו בזמן השבועה לא הוי יום המותר לא חיילא שבועה ולא אמרינן בזה איסור כולל, דלא שייך בזה לומר דמיגו דחייל אהא חייל אהא כיון דהכא ליכא חלות על שעת היתר. אכן בני"ד, הרי עצם האיסור שעושה בשבועתו שלא יאכלנה איסור אחר הוא דהוא איסור אכילת הככר ולא איסור מעשה אכילה, ואם אך איכא נפ"מ בזה במאי שנאסר לעולם הרי זה נפ"מ בעצם החפצא דהאיסור ושפיר חיילא אותו איסור שלא יאכלנה אף היום, דמצאיא אותו של האיסור כולל טפי מאיסורא

קיימא, ולא בעינן בזה לומר מיגו דחייל אהא חייל אהא כמו בכל איסור כולל, ועדיין צ"ע בזה. שו"ר שכבר הקשה כן על דברי הראב"ד בשו"ת אבני נזר יו"ד סי' ש"ט, ע"ש שכתב לבאר, וז"ל: ע"כ נראה טעם הראב"ד משום שתחילה לא חיל האריסור על עצם הככר רק בצירוף הזמן אבל הככר בעצמו מופשט מהזמן מותר באכילה ולבסוף אסר הככר בעצמותו וכו' וע"כ הנשבע שלא יאכל היום נשבע על הככר בצירוף היום וכשחזר ונשבע על הככר לבד דומה לשבועה שלא אוכל תאנים וענבים ביחד וחזר ונשבע שלא אוכל תאנים לבד דחל שבועה שניה אבל בפסח דחל החיוב עליו לאכול מצה בפסח וחזר ונשבע שלא יאכל מצה דומה לנשבע שיאכל תאנים וענבים יחד וחזר ונשבע שלא יאכל תאנים דודאי חשיב לבטל המצוה שמחמת שבועה ראשונה הא נתחייב לאכל תאנים ג"כ וחזר ונשבע שלא יאכלם, עכ"ל, ע"ש שכתב דנפ"מ סברא זו היכא דנשבע שלא יאכל היום וחזר ונשבע שלא יאכל היום ולמחר, דכיון דשניהם בצירוף הזמן נמצא דעל היום אינו ועל היום אינו כולל כלום. ודבריו קרובים מאוד לדבריו ביסוד חילוקו, וב"ה שזיכני לכוון קצת לדבריו. ויוצא לפי הנ"ל דהיכא דהאיסור בעצמותו כולל יותר מהאיסור הראשון, לא בעינן בכדי שיחול על הראשון לומר מיגו דחייל אהא חייל אהא, דהרי כן הוא יסוד הביאור בדברי הראב"ד, והיכא דלא כולל יותר בעצמותו, כגון היכא דנשבע שלא יאכל מצה, שפיר בעינן בזה לומר מיגו דחייל אהא וכו' ולכך ס"ל להראב"ד דהיכא דקאי בפסח לא חיילא שבועה שלא אוכל מצה לשנה וכדומה. ודעת הרמב"ם מבוארת להדיא בפ"ה מהלכות שבועות דבין שבועה לקיים את המצוה בין בשבועה לבטל מאי דחייל בכלל נבנה על היסוד דמיגו דחייל אהא חייל אהא (אלא דלבטל את המצוה בעינן יותר, כאשר ביארנו לעיל), וסתם כן ולא חילק בין הני גווני שחילק בהם הראב"ד, אלא ס"ל דליכא חלות שבועה על שבועה (ומסתבר גם כללא דאיסור חל על איסור) אלא על ידי שאומרים מיגו דחייל אהא חייל אהא, אשר מש"ו פליג על הראב"ד וס"ל דהיכא דנשבע שלא אוכל היום וחזר ונשבע על הככר שלא יאכלנו לא חיילא שבועה ה'ב', דהרי ליכא למימר בזה מיגו דחייל אהא חייל אהא, דהיום לא חייל שום איסור שהיה מותר מצד השבועה הא'⁵⁷.

קח) חיובא הוא דליכא - עי' חידושי הריטב"א שכתב, וז"ל: וק"ל לכולהו נוסחי אמאי לא קתני הכא והשניה שבועת שוא וכדקתני לקמן שבועה שאוכל כבר זו שבועה שלא אוכלנה השנית שבועת שוא דהתם נמי אי איתשיל אקמייתא שניה חלה עליו ואסור לאוכלה וי"ל דבשלמא התם שבועה האחרונה הפך הראשונה ואין לו לקיימה כל זמן שלא נשאל על הראשונה ראוי לקרותה מעתה שבועת שוא אבל הכא שהשבועה השניה קיום הוא לראשונה ועל קושטא אישתבע לה אלא שכבר מושבע עליה אין ראוי לקרותה שבועת שוא כיון דאיתא היכא דנשאל על הראשונה וזה נראה לי ברור, עכ"ל. ומבואר מדבריו כמה דברים, ראשית, דאף בשבועה לבטל שבועתו הראשונה, הגם דמעתה הוי שבועת שוא, מ"מ אם נשאל על הראשונה שפיר חלה השניה. ועי' נ"י דפליג עליי וכתב, וז"ל: והא דאמרינן הכא דכיון שנשאל על הראשונה חיילא השניה ודאי לא אמרינן הכי אלא באומר שלא אוכלנה שהשניה מקיימת הראשונה אלא שלא היתה צריכה אבל אם אחר שנשבע שלא אוכלנה הדר ואמר שבועה שאוכלנה לאלתר הויא שבועת שוא כדתנן במתניי וא"כ אין לה מקום לחול כלל, עכ"ל. ולכאורה מסתבר כדברי הנ"י, דמאחר דהוי שבועת

⁵⁷ ועי' שיעורי רבנו יחיאל מיוכל שכתב צ"ע בזה דברי הראב"ד לחלק בין שבועה לקיים את המצוה לשבועה לבטל את המצוה, דבלקיים את המצוה לא צעיק להא דמיגו דחייל אהא וכו' אך בלבטל את המצוה שפיר צעיק לה, ע"ש כל דבריו.

⁵⁶ ויך לעיין אי מתאים דבר זה עם מש"כ רש"י בסוגיין דדווקא משום דהכס עוקר נדר למפרע הוא דחיילא שבועה ה'ב', כאשר דקדק הש"ך בדבריו בסו' רל"ט, להכא הרי שפיר איתא לשבועה הא' על למחר, והאיך תחול אז שבועה ה'ב'.

שוא הרי אינה שבועה כלל ולא שייך בזה לומר דקיימת השבועה לענין שאם ישאל על הראשונה תחול, דהא מיד שבועת שוא היא ואינה שבועה כלל. ואשר מוכרח ומבואר מדברי הריטב"א, דאף שבועת שוא בעצם שבועה היא, רק בדמצב הנוכחי כיון שהיא שבועה אשר אין לו לקיימה כיון ששבועה הראשונה היא הפוכה, נחשב שנשבע אותה שבועה לשוא, אבל אכתי שבועה היא, וממילא אם ישאל הראשונה תחול השניה ושוב נמצא דאינה לשוא.⁵⁸

ומש"כ הריטב"א דבשבועה לקיים את השבועה אין ראוי לקרותה שבועת שוא כיון דאיתא היכא דנשאל על הראשונה, בפשטות ביאורו דמאחר דמאי דאינו חל אינו אלא משום דכיון שמושבע כבר לא חיילא, לא הוי חפצא דשבועת שוא, וגם לא חשיבא שבועה שנשבע לשוא כיון דהרי שייך שיחול אם ישאל על הראשונה, משא"כ בלבטל חשיב בחפצא שבועת שוא. אין כונתו דלא שייך דתיחשב שבועת שוא כלל. אכן יעויין מש"כ לקמן דף כ"ח ע"ב ד"ה א"ל אשתבשת (הא'), וז"ל בא"ד: דבשלמא שבועה להבא שהוא בא לחייב עצמו לעשות ואין שלא לעשות אין שבועה חלה על שבועה שכבר נתחייב בראשונה בחיוב זה והשניה שבועת שוא וכו', עכ"ל. הרי מבואר מדבריו דשפיר חשיבא שבועת שוא, וע"כ דמאי דלא חשבינן לה שבועת שוא אינו אלא עד כמה שעדיין שייך שישאל עליה ויהיה בה תכלית, אבל אם אינו נשאל עליה, כגון שכבר אינו יכול לשאול דלא נשתייר ממנה, נחשבת השבועה ה' שבועת שוא, אלא דכיון דאינה שבועה דאין לו לקיימה לא קרינן לה חפצא דשבועת שוא מיד. והדברים מפורשים בדבריו בנדרים ד"ח ע"א ד"ה והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא, ע"ש שכתב, וז"ל: פירוש דאין שבועה חלה על שבועה אפילו לקיים שהאומר שבועה שאוכל כבר זו שבועה שאוכלנה אין השניה חלה עליו לשעתה אלא שאם נשאל על הראשונה שניה חלה עליו אבל אם לא נשאל על הראשונה לוקה על השניה משום שבועת שוא, עכ"ל. ויסוד החילוק שחילק הריטב"א בין נשבע לקיים את השבועה לבין נשבע לבטל את השבועה, הוי דבנשבע לבטל את השבועה כיון דאין לו לקיימה, הוי כבר עכשיו עצם השבועה שבועת שוא עד שישאל על שבועתו הראשונה, משא"כ בנשבע לקיים את השבועה דבעצם יש לו לקיימה, ואין חסרון בעצם השבועה, רק מה שכבר מושבע על ד"ז מונעו מלחול, בזה לא דיינינן לעצם השבועה כשבועת שוא עד שלא ישאל על שבועתו הראשונה וימצא על ידי זה שהיה לשוא. ובקצרה, בלבטל את השבועה הוי עצם השבועה שבועת שוא מצד עצמו כיון דאין לו לקיימו, ואילו בלקיים את השבועה אינה שבועת שוא אלא במה שנמצא שהיתה לשוא, אבל עכ"פ בתרוייהו היכא דנשאל על הראשונה חיילא שבועה השניה, וכנ"ל.

ועיי לשון הנ"י ד"ה מתני' שכתב, וז"ל: קמ"ל דנהי דמשום חיובא ליכא משום שבועה איכא והיכא דמשכח רווחא חיילא כדאיתא בגמרא ואשמעינן נמי דאע"פ שהשניה קיום לראשונה אי לאו משום דמשכח רווחא חיילא היתה שבועה לבטלה משעה שהוציאה בפיו ולא אמרינן שבועה זירו לשבועה כי היכי דאמרינן דשאר מצוות בפרק קמא דנדרים וכו', עכ"ל. ומבואר ממש"כ דמשום שבועה איכא והיכא דמשכח רווחא חיילא, דמאי דלא חשיב שוא אינו משום ששאל, אלא משום שיכול לישאל, אשר ממילא כיון דאיכא שבועה אם שואל שפיר חל, וכמו דהוה ס"ד למימר בדברי הריטב"א. ולהניי לשיטתו מוכח דבשבועה לבטל דהוי שבועת שוא ע"כ דלא תחול אף אם ישאל על הראשונה, דהא מאי דלא הוי שבועה לקיים שבועה שבועת שוא אינו אלא משום דידכול לישאל, ואי נימא דאף בלבטל יכול לישאל גם בלבטל לא תהיה שבועת שוא. ונמצא דגם מאי דס"ל

להריטב"א דגבי לבטל מהני שאלה הכרח הוא שאין לפרש דבריו כפשוטן דמאי דבלקיים לא הוי שוא הוא משום שיכול לישאל.

ומדברי הירושלמי שהביא הרשב"א לעיל סוף ע"א, הובאו דבריו לעיל אות צ"ז, מבואר דטעמא דלא חשיבא שבועה לקיים את הלאו שבועת שוא הוא משום דהוי זירו, כסוגי' דנדרים ד"ח.

ועיי ר"י מגאש בסוגיין שכתב בא"ד, וז"ל: והאי שבועה שניה דאמרינן דלא מחייב עליה לא תימא דמשום שבועת ביטוי הוא דלא מחייב עליה אבל משום שבועת שוא מחייב עליה אלא אפילו משום שבועת שוא נמי לא מחייב עליה דכי אמרינן דמחייב משום שבועת שוא הני מילי היכא דאשתבע למשרי איסורא כגון דאמר שבועה שלא אוכל והדר אמר שבועה שאוכל אי נמי שבועה שאוכל והדר אמר שבועה שלא אוכל והוא הדין נמי היכא דאשתבע לבטולי מצוה דהויא לה שבועתו למיעבר איסורא אבל היכא דאשתבע למיסר אנפשי' דבר איסור אי נמי לקיומי דבר מצוה כיון דלאחזוקי ההוא מידי הוא דקא משתבע ולא למיעבר עליה לא מחייב עליה משום שבועת שוא, עכ"ל. ומבואר מדבריו דלא כהריטב"א, דבשבועה לקיים את השבועה אינה שבועת שוא בכל מקרה, ואף שלא ישאל על הראשונה, דמאי דלא חשיב שבועת שוא הוא משום דלאחזוקי שבועה ראשונה אתא, והיינו כדברי הרשב"א הנ"ל בשם הירושלמי. דשבועת שוא לא הויא אלא היכא דמישתבע לעבור על איסור שעשה על ידי שבועה או על איסור תורה. ויסוד דבריו, דמה שנחשב שבועת שוא אינו על ידי דהוי לשוא, אשר על כן בלקיים את השבועה לעולם לא הוי שבועת שוא, דהאיכא זירו, משא"כ בנשבע לבטל. ודווקא בשבועה לקיים דשבועה איכא אף דאינה חלה הוא דמהני שאלה, משא"כ בלבטל.

והנה דעת הרמב"ם פ"ה מהלי שבועות הי"ד ט"ו דהנשבע לבטל את השבועה לוקה משום שבועת שוא, וסתם הדברים ולא כתב דאם ישאל על שבועתו הראשונה תחול השבועה הב', ומשמע לכאורה דאף אם ישאל על הראשונה אכתי הוי שבועת שוא ולא חלה, ואילו בלקיים את המצוה כתב דאינו חייב משום שבועת ביטוי, ולא כתב דאם לא ישאל על הראשונה נמצא דהוי שבועת שוא, ומשמע לכאורה מדבריו כדברי הר"י מגאש הנ"ל. אכן יעויין תשובות הרמב"ם פאר הדור סי' י"ג דאיתא בה"ל: ותרוייהו מי שנשבע שלא יפריש לים מפני כבוד אב ואם ולאחר כן קושי הזמן גרם לו ונשבע לפרש ואם לא יפרש יתחייב ליתן ה' דינרין מהו הדין לפוטרו שהרי הוא מתחרט בשתייהו וכו' תשובה השניה היא שבועת שוא ואם הוא מזיד וידע שזו שבועת שוא חייב מלקות בין פירש לים ובין לא פירש ואם לא ידע פטור ומאחר שנתחרט יש לו להשאל על איזו משתי השבועות שירצה ואם ירצה להתיר שתי השבועות ויתחרט על שתייהו ותהיה הרשות בידו בין לפרש בין של לפרש ולא יהא שום עונש, עכ"ל. הרי מבואר מדבריו דדווקא אם ישאל על שתייהו הוא שיהא הרשות בידו בין לפרש בין שלא לפרש, אבל אם לא ישאל אלא על הראשונה לא תהיה הרשות בידו אלא יהיה חייב לפרש, וכשבועתו השניה, הרי מבואר מדבריו דאף דכל כמה דלא שאל על שבועתו הא' הויא שבועתו הב' שבועת שוא, מ"מ כשישאל על הראשונה שפיר תחול שבועתו הב', וכדברי הריטב"א בזה. ומבואר דהגם דהוי בשעת מעשה שבועת שוא שפיר תחול על ידי שאלתו על הראשונה. ובאמת יש רמז לזה גם מדבריו בהלכה, שכתב בפ"ה הי"ד בסו"ד, וז"ל: וכן כל הנשבע לבטל את המצוה ולא ביטל פטור משבועת ביטוי ולוקה משום שבועת שוא ועושה המצוה שנשבע לבטלה, עכ"ל, ולכאורה אך למותר הוא מש"כ ועושה המצוה שנשבע לבטלה, דפשיטא כיון דלא חיילא שבועה כלל והויא שבועת שוא הרי מחוייב לקיים את המצוה ומהיכי תיתי שלא יתחייב לקיימה. ונראה כונתו, דמאי דחשיב שבועת שוא אינו אלא משום שאפילו לאחר השבועה דינו לקיים המצוה שנשבע

⁵⁸ והרשב"א בתשובותיו ח"א סי' תש"ב נסתפק בהך מילתא כפואל על צבועה ראשונה נמצא לצבועה שניה מעולם לא היתה לשוא ושפיר חיילא.

לבטלה, אבל אילו היה אופן להפקיע חיוב המצוה שנשבע לבטלה שוב לא היתה שבועתו שבועת שוא, ונפ"מ היכא דנשבע לבטל את השבועה, דאם ישאל על שבועתו הא' נמצא דאינו מחוייב לקיים שבועתו הא', ושוב לא הויא שבועתו הבי' שבועת שוא, ודוק.

והנה כתב הרמב"ם בפ"ו מהלי שבועות ה"ז, וז"ל: שבועה שלא אוכל היום שבועה שלא אוכל היום שבועה שלא אוכל היום או שאמר על ככר זו שבועה שלא אוכלנה שבועה שלא אוכלנה שבועה שלא אוכלנה ושאל על שבועה ראשונה והותרה הרי זה חייב משום שבועה שנייה וכן אם נשאל על השנייה חייב משום שלישית נשאל על השלישית בלבד חייב משום ראשונה ושנייה נשאל על השנייה חייב משום ראשונה אם כן מפני מה אמרו אין שבועה חלה על שבועה שאם לא נשאל ואכלה אינו חייב אלא אחת כמו שבארנו, עכ"ל. ומבואר מדבריו דאפשר לשאול על השבועה השנייה או השלישית אף דעדיין לא חלו, וכבר תמה המאירי בסוגיין ובנדרים דף י"ח על דבריו, האיך שייך לשאול על שבועה שעדיין לא חלה, וכתב שהוא בן הדברים המתמיהים, ע"י לחי"מ משי"ג בזה, וע"י מרדכי שכתב, וז"ל בא"ד: והטעם דאע"ג דאמרין אין שבועה חלה על שבועה ה"מ לענין שאם עבר עליהן אינו חייב אלא אחת אבל לעולם השבועה מיתלא תליא וקיימא שאם יתיר הראשונה חלה השנייה ומשום הכי יכול לשאול על השלישית תחלה וברור הוא, עכ"ל. ויסוד המחלוקת בזה הוא לכאורה בגדר הא' דמיתלא תליא וקאי, דיסוד טענת המאירי הוא דאין היתר לשבועה או נדר שלא חלו, כלשונו, והיינו, דס"ל דאין שבועה חלה על שבועה פירושו הוא דלא חלה השבועה כלל, רק דאיכא מעשה שבועה אשר בכה לפעול חלות, ואם אך ישאל על הראשונה שוב פועלת השנייה חלות למפרע. ומאחר דלא חלה כלל, לא שייך בזה שאלה. אכן מדברי הרמב"ם, וכביאורו של הרדב"ז, נראה דבאמת שפיר חלה השבועה, כלומר, דאיכא חלות שבועה, אלא דלענין חיובים אם עבר עליו אין עבירתה מחייבתו כלום, (ויתכן דאילו דבר זה לא היה אמרינן דעל ידי שאלת הראשונה חלה השנייה), וכיון דבעצם חלה השבועה, שפיר ס"ל דשייך בזה שאלה.

והנה מלשון הרמב"ם בתשובתו הנ"ל במשי"כ ומאחר שנתחרט יש לו להשאל על איזו משתי השבועות שירצה, משמע לכאורה דיכול לישאל על השבועה השנייה בלא שנשאל על השבועה הא'. וזה ודאי דצ"ב, דהרי שבועה זו היתה שבועה לבטל את השבועה, ולכאורה לא חלה כלל, והאיך שייך בזה שאלה. ועי"פ הנ"ל אפשר דיש לומר דשבועה לבטל את השבועה אף היא שבועה היא, אלא דאין השבועה מחייבתו בכלום כיון דהוי לבטל שבועתו הא', אבל מ"מ חל ב"י שם שבועה, ושבועה כזו שאינה יכולה לחייבו בכלום הרי זה שבועת שוא (ודלא כשבועה לקיים את השבועה דבעצם יכולה לחייבו רק שחלות השבועה הראשונה מונעת), וכיון דבעצם חלה שם ודין שבועה (רק בלא חיובים), יתכן דאף בזה מהני שאלה, ועדיין צ"ע. עכ"פ מבוארת דעת הרמב"ם דאף בשבועה לבטל את השבועה אם נשאל על הא' תו לא חשיבא השבועה הבי' שבועת שוא וחלה השבועה בתורת שבועת ביטוי, וכמשנ"ת.

וכן מבואר מדברי הרא"ש בתשובתו כלל ח' אות ב' דהיכא דנשבע לבטל את השבועה ונשאל על הראשונה חלה השבועה הבי', אלא דיעו"ש עוד ובדרישה חו"מ סי' ע"ג סק"ט, דמבואר מדברי הרא"ש דאף דעבר אשבועת שוא מיד עם השבעו השבועה הבי', מ"מ אם עבר עליו אח"כ במעשה חשוב זה עבירה על שבועת שוא בקום ועשה, והוא עוד עבירת איסור, ע"י מה שביאר הדרישה בזה בארוכה, וחידוש גדול הוא, ואף הרא"ש בהלכה חזר בו מיני, כאשר הוכיח בדרישה. ולדברי הרא"ש בתשובה מובן היטב מאי דאם שאל על הראשונה חלה הבי', דאף דמיד בהשבעו היה שבועת שוא, מ"מ הרי חזינן דעכ"פ שבועה היא מדעבר עלה אח"כ כשעושה נגד אותה השבועה.

ובדין זה אי נשבע לבטל השבועה ונשאל על שבועה הא' אי חוזרת שבועה הבי' מהיותה שבועת שוא להיות שבועת ביטוי, ע"י יו"ד רל"ח סי"ז שנתפסק המחבר בזה והוא ע"פ תשו' הרשב"א, אלא דהרשב"א נסתפק אף בשבועה לקיים את השבועה ושאל על הראשונה אי חלה השנייה, כלומר, אי ק"ל כרבא בזה, ואילו המחבר פסק להדיא גבי לקיים את השבועה דחיללא שבועה הבי' היכא דנשאל על הראשונה, ע"ש סכ"א, ובסי' רכ"ט סי"ג, ומ"מ נסתפק בשבועה לבטל את השבועה, וכבר כתבנו בזה לעיל. וע"י ש"ך שם סקכ"ב שדן בכל זה וכתב דאפשר דדעת המחבר לחלק דשאני הכא דהוי שבועה הבי' נגד שבועה הא', והניח הדבר בצ"ע, ע"י מה שכתבנו בזה לעיל. אלא דהקשה שם הש"ך ממה שפסק המחבר בחו"מ סי' ע"ג ס"ה כדברי תשו' הרא"ש הנ"ל דמבואר דשפיר חיללא שבועה הבי' כשנשאל על הא', ע"י מה שנדחק בזה. ועי"פ המבואר בתשו' הרא"ש אפשר ד"ל בזה, דיתכן דמה שיצא מפיו לשוא לא ישתנה על ידי מה שנשאל על שבועתו הא', אלא דכל זמן שלא נשאל על שבועתו הא', שהיתה שלא לפרוע, הוה אמרינן ל"י דמוטב לעבור על השבועה הבי' (דאף דיצאה מפיו לשוא מ"מ שבועה היא להרא"ש בתשובה, וכנ"ל) בשוא"ת ולית ב"י אלא מכת מרדות, מלעבור על השבועה שלא לפרוע, דהיינו שבועת ביטוי, בקו"ע, ואמרין ל"י שלא לפרוע, אבל אם נשאל על הראשונה, שוב אמרינן ל"י לפרוע, ואף דאכתי יתכן דמה שיצאה מפיו לשוא אינו נפקע על ידי שאלת השבועה הא', וכמו שמסתפק המחבר, מ"מ אמרינן ל"י לפרוע, שלא לעבור על שבועת שוא בפועל, מה דלא הוה אמרינן ל"י אילו לא היה שואל על השבועה הא', ואתיין שפיר דברי המחבר. אלא דדוחק לומר דפסק המחבר כדברי הרא"ש בתשובותיו בפרט זה כיון דהרי חזר בו דבריו בהלכה מחמת ירושלמי דמפורש דלא כדבריו אלו בתשובה, וצ"ע בזה.

העולה מכל זה, דדעת הריטב"א, הרא"ש, והרמב"ם דבנשבע לבטל את השבועה ונשאל על הא' שפיר חיללא שבועה הבי' ונעשית שבועת ביטוי (אם לא נימא כמו שביארנו בדברי הרא"ש דיתכן דאכתי איכא במה שיצאה מפיו לשוא משום שבועת שוא), ולדעת הנ"י כיון דיצאה לשוא שוב לא חלה אף שנשאל על הא', והמחבר נסתפק בזה. וע"י חידושי הגרע"א (והוא לקוח מחידושי על המשניות) שכתב להוכיח דע"כ חלה שבועה הבי' בכה"ג, משום דהרי מבואר מדברי רבא דהיכא דנשבע לקיים את השבועה, כגון שלא אוכלנה שלא אוכלנה, שפיר חיללא הבי' כשנשאל על הא', ומבואר בפשטות דמתחייב בקרבן אם יעבור על שבועה הבי', ואי נימא דבכה"ג שהיה נשאל על הא' לא היתה שבועה לבטל את השבועה חלה, שוב אינו מתחייב בקרבן בשבועה לקיים את השבועה על שבועה הבי' היכא דנשאל על הא' דהא ליתא בלאו והו", ע"ש כל דברי הגרע"א.

והנה הבאנו לעיל לעיל דף כ"ד ע"ב מאי דאיתא בתוס' הרא"ש בנשבע שלא יאכל תאנים והדר נשבע שלא יאכל תאנים וענבים דחיללא בכולל, שהקשה כקושיית הראשונים האיך חיללא, הא ליתא בלאו והו", דאם אמר שבועה שאוכל תאנים לא חיללא, דהוי לבטל את שבועתו הא', ות"י הרא"ש בתירוץ הג' דמיקרי שפיר איתי' בהן משום דאי בעי מיתשל אשבועה דתאנים קמייטא, כלומר דאף שלמעשה לא נשאל, מ"מ כיון שהיה יכול לישאל ואח"כ לישבע שיאכל תאנים, שפיר חשיב על ידי כך כאיתי' בהן. ואי נימא דס"ל הנ"י כדבריו לא יקשה עליו קושיית הגרע"א הנ"ל, דכיון שיכול לישאל על שבועתו הא' ואח"כ לישבע, חשיב שפיר על ידי כך איתי' בלאו והו". והנה עמדו הראשונים בסוגיין אמאי דהשמט הרי"ף הך מימרא דרבא דאם נשאל על הראשונה חלה השנייה, ע"י רשב"א, ריטב"א, חידושי הר"ן ור"ן על הרי"ף משי"כ בזה. ודבריהם לכאורה תמוהים, דהביא הרי"ף הך דינא דרבא להלכה בנדרים דף י"ח, ע"ש דף ו' ע"א בדפי הרי"ף, וצ"ע.

קט) תוד"ה אם נשתייר הימנו כזית נשאל עליה-
נראה דכל לא שייך אלא פחות מכזית דחייב עליה
אע"ג דאמר שלא אוכלנה וכי- נראה ברור דכונתם
דלמסקנת הגמ' כל הוא, וכ"כ להדיא בתוס' הרא"ש,
ע"ש, דאילו לס"ד דהש"ס, אי נימא דפשיטא לי דעבר
אף בנשתייר פחות מכזית מה הקשו אי דאמר שלא
אוכלנה מאי איריא כזית אפילו כל שהוא נמי, הרי
היכא דשייר כל שהוא כבר עבר על השבועה, אלא
מבואר לכאורה דלס"ד דהש"ס הוה סבירא לן
דבכה"ג עדיין לא עבר על שבועתו, ורק למסקנא
דאמרינן דאם שייך פחות מכזית אינו חשוב
לאיתשולי עלי' הוא דאמרינן דחילא שבועה אף
באופן שנשאר פחות מכזית. וכן מבואר מדברי רש"י
ריש כ"ח ע"א ד"ה אפי' כל שהוא דעכ"פ לפום ס"ד
דהש"ס אינו עובר אשבעתו היכא דנשאר כל שהוא.
ועי' חידושי הריטב"א דד"ז תלוי בשו"ט דהש"ס,
וכנ"ל.

וע"ש בריטב"א שהביא דיעה דאף למסקנת הגמ' אינו
עובר על שבועתו היכא דנשאר כל שהוא, ודלא כדברי
התוס' והרא"ש (ודלא כמסקנת הריטב"א), והיא דעת
הר"י מגאש בסוגיין, ע"ש שכתב, וז"ל בא"ד: אבל
אפחות מכזית לא חשיב ולא אפשר לאיתשולי עליה
כי היכי דליפקע לי איסורא מכולה, עכ"ל. ולשונו
לכאורה צ"ע, כאשר עמד כבר הגרמשי"ש שליט"א,
דמאחר דס"ל להר"י מגאש להדיא שם דלא עבר
איסורא דהשבועה אלא באכילת הכל, הרי שפיר
תהני השאלה על הכל שהוא האחרון להפקיע איסור
השבועה מהשאר שאכל, ולא היה לו לומר דלא אפשר
לאיתשולי כי היכי דליפקע לי איסורא מכולה, אלא
דכיון דלמעשה בפועל אין השאלה מתרת לו אלא הך
כל שהוא שנשאר, לא חשיבא הכל שהוא לאיתשולי
עלה ולא דאי אפשר לאישולי ולהפקיע איסורא
מהשאר. וכן מבואר בפ"י הר"ח כדברי הר"י מגאש
דאף למסקנא אינו עובר על שבועתו אפי' היכא
דנשאר פחות מכזית, ע"ש, וכ"ה במאירי סוד"ה הרי
שנשבע, ע"ש. ולכאורה נראה ביאור דברי הר"י
מגאש, דיסוד מאי דס"ל דאף דאינו עובר על איסור
השבועה אלא באכילת כולה, ואפילו נשאר כל שהוא
אינו עובר, מ"מ אינו שואל, היינו משום דלחשיבות
שתחול השאלה אין דנין על התוצאות לענין איסור
השבועה, אלא על עצם מה ששואל עליה, והיכא
דנשאר פחות מכזית, מצד מה ששואל עליה ליכא
חשיבות כלל, ואין כל החשיבות אלא מצד דבצירוף
למה שאכל כבר נמצא דיעבור על השבועה ועל ידי
השאלה נפקע איסורא מכולה, ובזה הוה ס"ד דתהני
שאלה, ומסקינן דכיון דלמעשה על מה ששואל, דהיינו
כל שהוא הנשאר, ליכא חשיבות, לא מהני בזה שאלה,
אשר זהו דכתב הר"י מגאש למסקנא אי אפשר
לאיתשולי עליה כי היכי דליפקע לי איסורא מכולה,
כלומר, דזה לא מהוה חשיבות על מה שנשאל בפועל
בכדי דתהני שאלה, ודלא כהש"ס, ולמסקנא בעינן
חשיבות דכזית בכדי שיוכל לישאל עליו.
והנה התוס' הוכיחו דע"כ דאיכא בפחות מכזית
חשיבות, דהא פשיטא דאם נשבע שלא יאכל כל שהוא
דיכול לישאל עליו, ויקשה ד"ז לכאורה על דברי הר"י
מגאש. אכן נראה ביאור דברי הר"י מגאש, דמבואר
מכל דבריו דהא מיהא הוה פשיטא דיכול לשאול על
כזית הנשאר, אלא דהוה אמרינן דתהני השאלה על
כזית זו ויתחייב קרבן על מה שאכל, הרי דס"ל דליכא
סתירה ממאי דמהני שאלה ומ"מ מה שעבר עבר.
וחידושי דסוגיין הוה דנגרר מה שאכל כבר בתר מה
ששואל על מה שנשאר. אשר לפ"ז דמאי דבעינן
חשיבות דכזית אין זה משום דבפחות מכזית לא שייך
לישאל עליו, דודאי יכול לישאל, וכמו שהוכיחו
התוס', אלא מאי דבעינן כזית הוא בכדי שיגרא
מה שאכל כבר דתהני השאלה גם לגבי זה, וכלישנא
דהר"י מגאש דלא מהני שאלה כי היכי דליפקע לי
איסורא מכולה, דבפחות מכזית לא נתפסה השאלה
על כל השבועה אלא על מה שלא אכל, אשר ממילא
בשבועה שלא אוכלנה לא מהני השאלה כלל, דעד
כמה דליכא שבועה על מה שנשאר, ממילא נתחייב

בשבועה על ידי מה שאכל כבר, דמאחר ששאל על
הנשאר שוב נמצא שאכל כל מה שנשבע עליו ומה
שאכל מהוה קיום דשלא אוכלנה. או, בנוסח אחר
ויותר מסתבר, בשבועה שלא אוכלנה הרי כל הכר
הוא איסור אחד ולא כשבועה שלא אוכל דשייך לחלק
אכילת כל כזית דהוי עבירה נפרדת, אשר ממילא עד
כמה דליכא לפחות מכזית חשיבות ליחשב כתופס כל
הכר לא מהני בזה שאלה כלל. ובדעת התוס' שלא
חילקו בכך, נראה דהיינו משום דס"ל דלעולם לא
מחלקינן למימר דעל חלק מהני שאלה ועל חלק לא,
ואם אך על חלק זה מהני שאלה שוב ממילא הותרה
כל השבועה, ואי אמרינן דבפחות מכזית לא שייך
שאלה, ע"כ פירושו דבעצם לא חשוב פחות מכזית
דתהא שייך בו שאלה, אשר ממילא שפיר הוכיחו
משבועה שלא אוכל כל שהוא דמהני שאלה בכה"ג.⁵⁹

כ"ח ע"א

ק) אי שייך כזית חשיב לאיתשולי עליה ואי לא
לא חשיב לאיתשולי עליה- עי' שו"ת הגרמ"א מהד"ק
ס"י קנ"ד בסוף התשובה שהקשה לשיטת הרמב"ם
פ"ד שבועות ה"א דגם בשבועה איכא איסור חצי
שיעור, אמאי בעינן שישאר כזית שלם, הרי גם חצי
שיעור אסור מן התורה, ע"ש שכתב מחמת הך קושי'
דהא דחצי שיעור אסור אינו אלא היכא דהאיסור
בעין בכזית דשייך חזי לאצטרופי לשיעור שלם, אבל
באכלו ושייר חצי שיעור דליכא שיעור בעולם ולא
שייך חזי לאצטרופי, מותר לאכלו, אשר לפ"ז בסוף
יום אחרון של פסח או סוף יוה"כ בענין דליכא שהות
לאכול כזית יהא מותר לאכול חצי שיעור, וכתב דצ"ע
לדינא. ולפי מה שכתבאר לעיל בר"ן ביאור דברי
הרמב"ם דאיכא בשבועה איסור חצי שיעור דהוה
משום דאיסור חצי שיעור הוא איסור חדש דהוה
דאצטרופי, אתי שפיר לכאורה קושיית הגרע"א
בפשטות, דאיסורא דחצי שיעור הרי אינו איסור
השבועה, אלא איסור מטעם דחזי לאצטרופי, ולעולם
מצד איסור עצם השבועה ודאי דליתא אלא בכזית,
אשר בזה שפיר אמרו דהיכא דלא שייך כזית לא
חשיבא לאיתשולי עליה, ע"י מה שכתבנו בזה לעיל
אות ל"ב. ולמשנ"ת לעיל אות ק"ט בדברי הר"י
מגאש, אתי שפיר כפשוטו, דנהי דאיסור חצי זית, מ"מ
בכדי שתהני שאלה על מה שנאכל כבר, כלומר,
שתיחשב הנשאר כאילו הוה כל מה שנאסר, בעינן
שתהא בה חשיבות של כזית, וכמשנ"ת, וז"פ.

⁵⁹ ויסוד פלגותתם לכאורה, אי בעינן שתחול השאלה על כל
מה שנאסר על ידי השבועה, או שלא בעינן אלא שתחול
השאלה בשבועה, דהר"י מגאש ס"ל דבעינן דתחול על כל
פרט הנאסר בשבועה, ומאי דחל על מה שנאכל כבר ואינו,
הוא או על ידי שנגרר בתר מה שעדיין נמלא כנוסח הא'
הנ"ל, או דעל ידי שנקשר כזית חזקו כאילו תופס כל הכר,
וקפיר יתכן לזהו בעינן כזית אף שעדיין לא עבר השבועה.
אך התוס' ס"ל דלא בעינן אלא שתחול השאלה בחפלא
דהשבועה, ועד כמה שעדיין לא עבר אכתו קיימא איסור
השבועה וקפיר שואל עלה. וכן מצווארל לכאורה בדברי
רש"י ד"ה מיגו דמהניא שאלה שכתב, וז"ל: דהא כי אכלי'
לכזית קמא עדיין כל זיתים שבה אסורין עליו וכיון דנשאר
וק"ל חסם עוקר נדר מעיקרו ואשתכח ללא הויה שם שבועה
כלל הלכך כזית קמא אשתכח דכלל איסורא אכלי', עכ"ל,
הרי ללא בעינן שיהי לגבי הכזית הראשון להפקיע איסורו,
אלא כיון דליכא עכ"פ כזית שפיר תופס נדר ועוקרו ושז
ממילא ליכא איסורא אף אכזית קמא שאכל כבר, והוא ללא
כדברי הר"י מגאש דבעינן שיתשב כאילו שואל אף על הכזית
הראשון.

קיא) הכא במאי עסקינן בשלא כיפר - עיי' חידושי
הריטב"א שהקשה דהא אף בשבועה עדיין לא הביא קרבנו ואמאי לא מהני בזה שאלה, ותי' דמ"מ הרי עבדי' לכולי' איסורי' ואין הקרבן בא לכפר אלא על מה שכבר עבר, אבל בניזר כל זמן שלא כפר עדיין הוא באיסור נזירותו כדמעיקרא ליאסר בכל איסורי נזיר וכו'. וכונתו, דעדיין איתנהו לאיסורי הנזירות עד כמה שלא הביא קרבנו, ומפאת האיסורין דעדיין קיימין הוא דמהני שאלה. אכן יעויין בר"י מגאש, הובאו דבריו בתוס' הרא"ש, דהקשו קושי' זו ותי' באופן אחר קצת, וז"ל: דהתם קרבן מכלל חיוב הנזירות הוא שהרי אפילו כשישמור את הנזירות תקנה קרבן זה חיוב הוא להביאו ומשום הכי הוה ל"י מכלל הנזירות וכאילו לא השלים עדיין הנזירות אבל לענין השבועה קרבן זה אינו מביא אותו אלא כשעובר על שבועתו אבל אם לא עבר על שבועתו אינו חייב להביאו וכיון שכן נמצא שאינו מכלל השבועה וכו', עכ"ל. ולדידי' לא תליא מילתא במאי דעדיין איתנהו לאיסורי הנזירות, אלא במאי דעצם חיוב הקרבן בנזירות מדין קיום הנזירות הוא, משא"כ קרבן שבועה, שבאה על עבירת השבועה, וז"פ. והוסיף ב"א, די"ל דהר"י מגאש דנאיד מדברי שא"ר ולא ס"ל דסגי במאי דאכתי קיימי האיסורין בכדי דינהי שאלה, לשיטתו אזיל עפמ"כ דבאמר שבועה שלא אוכלנה ונשאר פחות מכזית לא סגי בכדי שיוכל לישאל אף דאכתי לא עבר איסור השבועה, הרי דאף דאיסור השבועה עדיין קיים, מ"מ בלא דבר חשוב לא סגי, אשר מהאי טעמא הוצרך הר"י מגאש לפרש באופן אחר, והוא נכון לכאורה.

קיב) בשלא גלח ור"א היא דאמר תגלחת מעכבא -
לכאורה יש לעיין בזה, דמה לנו אי אין תגלחת מעכבת, מ"מ הרי בכלל מצות ודיני הנזירות הוא, ואמאי לא ינהי בזה שאלה כיון דאכתי קיים דין זה. אך נראה פשוט דלבי' הדעות הנ"ל באות ק"י"א בביאור הא דהיכא דלא כיפר מהני שאלה אתי שפיר, לדעת הריטב"א, הרי מאי דהוה מהני שאלה היכא דלא כיפר הוא משום דעד כמה שלא כיפר אכתי איתנהו לאיסורי נזירות, וכן כתב רש"י כאן לגבי תגלחת למאן דס"ל דתגלחת מעכבת, ע"ש שכתב, וז"ל: תגלחת מעכבת לשתות יין וליטמא למתים הלכך הוי שפור, עכ"ל. אשר לפ"ז פשוט דלמ"ד תגלחת אינה מעכבת, נהי דאיכא מצות תגלחת לכו"ע, מ"מ אף בלא תגלחת תו ליתנהו לאיסורי נזירות, אשר ממילא לא מהני בזה שאלה. וכ"כ באמת הריטב"א, דהא דרבא הוא כגילוח לרבנן, דלא מעכב באיסור שבועה.

והר"י מגאש כתב דהא דמהני שאלה היכא דלא גלח למ"ד תגלחת מעכבת הוא מיגו דמהניא ההיא שאלה אתגלחת שער ראשו שלא יהא מחוייב לגלח מהניא נמי למפרע לענין שמונה ימים לשם נזירות ראשונה, ולא הזכיר איסורי נזיר כלל, והיינו לשיטתו דהא דמהני היכא דלא כיפר הוא משום דהקרבן הוא חלק מעצם הנזירות, וכמו כן למ"ד תגלחת מעכבת הויא התגלחת חלק מעצם הנזירות, ומהאי טעמא גופא הוא דאכתי שייך שאלה. ומובן מזה דלמ"ד תגלחת אינה מעכבת, אף דאיכא מצות תגלחת, מ"מ אינה חלק מעצם החפצא דהנזירות, אשר ממילא לא מהניא שאלה, וז"פ.

קיג) רש"י ד"ה ואינה - והרי גלה החכם לך
שחרטו של זה חרטה ועקר את הראשונה מעיקרא ונמצא מנין המנוי של שניה נמנה וכולה ראשונה אכתי הוה קיימא כשנשאל- הדברים לכאורה טעונים ביאור, דהא סו"ס כבר נמנה מנין הנזירות הראשון והותר בכל האיסורים והאיך למעשה נשאל עליו. ובחידושי הריטב"א עמד בזה, וביאר דברי רש"י, דהא באמת ב' נזירות חלין עליו ואותו המנין ראוי להיות מנין השני כמו מנין הראשון כיון דאפשר בשאלה, והוי כאילו מונה המנין לשניהן, אשר ממילא כיון שבא לישאל ומתחרט על הראשונה שפיר חשיבא המנין מנין השני ולא מנין הראשון ומנין הראשון הוי כאילו עדיין לא היה, מה דליכא למימר גבי שבועה

שלא יאכל, דעד כמה שעבר כבר על השבועה אינו יכול לישאל עליה, וכמו שכתב רש"י. אלא דייעויין בתוס' הרא"ש שהקשה על פירושו של רש"י דהא חרטה הנדר אינה עוקרת הנדר אלא התרת החכם היא העוקרת וקודם התרתו לא יכול המנין הראשון להיות בשביל השנייה, ונמצא שבשעת התרת החכם אין הראשונה קיימת, ע"ש מה שהביא בשם הר"י מגאש, דכיון שנשאל עכשיו על נזירות הא' איגלאי מילתא שנזירות ראשונה אינה ושאותן ימים שמנה לנזירות שניה הו', וכאילו מתחילה לשם נזירות שניה מנה אותן אבל לענין שבועה אם ישאל עליה עכשיו איעקר הדבר לגמרי בלא שיחול אחר במקומו ואין בו יכולת לאחר שאכל את הככר כולו ועשה את האיסור שישאל על השבועה עכשיו ויעקר את הדבר כולו מעיקרו למפרע בלא שיחול אחר במקומו. וצ"ב מה הוסיף בזה, במה נשתנה מדברי רש"י, ומהו ביאור הדברים, דקודם השאלה הרי כבר נמנו ימי הנזירות הראשונה וגילח והביא כפרתו, ולאחר ששאל הרי ליתנה לנזירות הראשונה כלל שנעקרה, וגם נזירות השניה נתקיימה, ומה היה קיים שתחול עליה השאלה, וצ"ב.

והנראה בזה, דהנה מה דהיכא דלא נשאר כזית אינו יכול לישאל על הנדר, ביאורו בפשטות דבעינן שיהא השבועה קיימת בכדי שיהא להשאלה על מה לחול, והיכא דלא נשאר כזית ליכא על מה שתחול השאלה (והיכא דאיכא כזית ואיכא על מה שתחול השאלה שוב ממילא נמצא למפרע שלא עבר כלל). וכן נראה שפירשו רש"י ודעמ"י, אשר לזה כתבו לענין נזירות דבעינן למימר שחשוב כאילו לא מנה עדיין ימי הנזירות הראשון, כאשר ביאר הריטב"א (אלא דאכתי קשיא משה"ק בתוס' הרא"ש). אכן נראה דלהר"י מגאש אין החסרון דליכא על מה שתחול השאלה, אלא דמה שעבר אי אפשר לשנותו שיחשב שלא עבר אם לא דע"כ צריך לשנותו מטעם אחר, כלומר, היכא דע"כ איכא מילתא דיכולה השאלה לשנות. אשר לפ"ז שפיר כתב לחלק דגבי נזירות, מאחר דשאל על הראשונה הרי אינו עוקר מנין הימים, אלא חייל עליהו שם מנין ימי הנזירות ה' מה דלא שייך גבי שבועה. ולפום פירוש זה ל"ק משה"ק הרא"ש על דברי רש"י, דהה"נ דליתא לימי המנין הראשון, אלא דמ"מ מהני בכה"ג שאלה כיון דיתפרשו על ידי השאלה מנין הימים שמנה כמנין נזירות ה' ולא הא'. ולפ"ז היכא דנשבע שבועה שלא אוכל שבועה שלא אוכל אה"נ, בעצם שפיר היה שייך בזה לומר שישאל על הראשונה אחר שאכל כל הככר, אלא דלא היה נפ"מ בזה, דאם נשאל על הא' נמצא שעבר על ה' ועכ"פ נמצא דאיכא עבירת שבועה, ועדיין צ"ע בכל זה.

ולכאורה צ"ל בדעת רש"י, וכן ראיתי שכתב בשיעורי רבינו יחיאל מיכל, דהתרת נדרים תרתי אית בה, א', קביעת הטעות על ידי חרטה דהיינו הפתח, וב', ההיתר של החכם, שהוא מעשה מתיר, וס"ל לרב אשי דכיון דהיתה חרטה על הנדר כבר אפשר שייחשב המנין של הראשונה לשניה אף קודם היתר החכם בפועל ואע"ג דאכתי חסר מעשה המתיר דהתרת החכם מ"מ כיון דכבר חייל בהנדר דנזירות הראשונה דינא שהיה בטעות על ידי חרטה כבר שייך לומר דיחשב המנין לשניה אשר ממילא בשעת חרטה שפיר יש לשאלה על מה לחול כיון דאכתי קיימא נדר הנזירות הראשונה שלא נמנית, דהרי המנין לשניה, ע"ש שהניח הדברים בצ"ע.

והנה כתב רש"י בד"ה א"ר אשי נזירות קא רמית וכו', וז"ל: לעולם משעבר על שבועתו לא חזיא לשאילה ולא מהניא לה שאלה, עכ"ל. ויש לעיין מה הן ב' הדברים שכתב, דלא חזיא לשאילה ולא מהניא לה שאלה. ועי"פ הנ"ל אפשר די"ל דס"ל דלעולם איתנהו לבי' החסרונות במה שאכל כבר, הא', דלא חזיא לשאלה, כלומר, דלא שייך שאלה אלא על מה שישנו, והב', דלא מהניא לה שאלה, כלומר, דלא מהני שאלה לעקור חלות דין שכבר נעשה, וכדברי הר"י מגאש.

ועי' בתוס' הרא"ש עוד ביאור בזה, וז"ל: מי גרם לשנייה שלא תחול כח הראשונה דאם לא היתה הראשונה היה המנין שמנה לשנייה נמצא דאע"ג דעברה נזירות הראשונה מ"מ כחה עדיין קיימת למנוע המנין שלא יהיה בשביל השנייה ואינה כלומר ועתה שהחכם עוקר אותה המנין שמנה עולה לשנייה הילכך יש לחכם כח להתירה כי לא עברה לגמרי, עכ"ל. וכונתו, דלענין זה עדיין מנין הנזירות הא' קיים. ולפום פ"י זה מאי דלא מהני שאלה היכא דאכל כל הככר הוא משום דליכא על מה שתחול השאלה, וכצד האי הנ"ל, אלא דאית בזה חידוש מסויים, דאף דמנין הימים של נזירות הראשון בעצם ליתנה ולא נשאר אלא מה שנוגע למנין השני שצריך למנותה בנפרד, סגי בזה ליחשב דאיתנה בכדי שתחול עלה שאלה. אלא דראיתי שהעיר בזה בקה"י למכילתין ס"י כ"ב, דלכאורה מאי דבעינן שתהא קיים היינו עצם המנין ולא תוצאה ממנה, דהא גבי שבועה התוצאה מהשבועה, דהיינו חיוב הקרבן, אכתי קיים, ומ"מ לרבא לא מהני שאלה בכה"ג, ודווקא לאמימר הוא דמהני שאלה מהאי טעמא, ומאי שנא הא דחשבנין שקיים מנין נזירות הא' לענין שצריך למנות נזירות ב', דלכאורה אין זה אלא תוצאה. אכן יש לחלק בזה, וכן כתב באמת בקה"י שם, דכלפי מנין הנזירות הב', הרי זה כח של מנין ימי נזירות הראשון עצמם, דעל ידי דימים אלו היו למנין נזירות הא' שוב ממילא אינם למנין נזירות הב', והוא מחמת כח עצם מנין ימי נזירות הא', אכן מאי דאכתי קיים חיוב הקרבן הרי אין זה אלא עבור **עבירת** השבועה ולא משום עצם חלות השבועה, ואנן בעינן שתהא עצם חלות השבועה או כחה קיים בכדי דתהני שאלה, וז"פ.

ויש להוסיף בביאור דיעה זו, דחזינן דמאי דמונה הימים לנזירות הראשונה ולא לנזירות הב' אין זה סתם משום חסרון מציאות דאם מנה כבר הימים לנזירות הראשונה כבר לא נשארו פנויים לנזירות השניה, דלא היה זה דין בנזירות הראשונה אלא מציאות דאין ימים לספור, אלא מבואר דהיא דקיבל עליו ב' נזירות **דינא הוא** שימנה קודם לנזירות הראשונה ואח"כ לשניה, באופן דמדינא מונע מנין הראשון מליחשב הני ימים למנין השני, אשר בזה שפיר כתב הרא"ש דיתכן דחשיב כאילו הימים הראשונים עדיין קיימים.

קיד) אמימר אמר אפילו אכלה כולה נשאל עליה אי בשוגג מחוסר קרבן אי במזיד מחוסר מלקות- סברת אמימר בפשטות, דבכדי דתהני שאלה לא בעינן שיהא חלק מעצם השבועה קיימת, אלא סגי במה שעדיין קיים תוצאה מן השבועה, ועד כמה דאיכא חיוב קרבן או חיוב מלקות, עדיין קיימת תוצאה מן השבועה.

והנה יעויין ברא"ש ס"י י"ז שכתב, וז"ל: אמימר אמר אפי' אכלה כולה נשאל עליה וכו' והלכתא כאמימר ואפי' אם לא התרו בו למלקות מיהו עונש מלקות איכא. והנה הוא פשיטא דבלא התראה ליכא עונש מלקות כלל, וכונת הרא"ש לכאורה דאיכא עונש בידי שמים, ומבואר מדבריו דלאמימר בכדי דתהני שאלה לא בעינן שתהא קיימת תוצאה בפועל בידי אדם, אלא סגי במאי דאיכא תוצאה בידי שמים על מה שעשה, דאף בלא התראה איכא כמין חיוב מלקות בידי שמים. וכן הביא במאירי בסוגיין דיעה זו בשם חכמי הדורות שלפנינו, ע"ש שכתב, וז"ל: וחכמי הדורות שלפנינו חולקין לומר שאף במזיד ולא התרו בו ואכלה כלה נשאל לענין האיסור והעונש שהרי מכל מקום מחוסר הוא דין שמים עד שילקה, עכ"ל, ע"ש שכתב המאירי דלא נראה לו כן. והיינו טעמיה, דס"ל דבכדי שתהא שייך שאלה בעינן שיהא בזה נפ"מ למעשה ולא סגי במאי דאיכא עליו עונש בידי שמים, וזהו יסוד המחלוקת בדבר זה. ועי' שער המלך סוף"ו מהלכות שבועות שהביא דעת הראב"ד בתמים דעים דס"ל כמסקנת המאירי דדווקא היכא דהיה התראה הוא דמהניא שאלה, ודלא כדברי הרא"ש.

ובספר מלאכת בצלאל הקשה על דברי הרא"ש, דמשמע מדבריו דכשישאל יסתלק מעליו עונש שמים מה שעבר אשבועתו במזיד ואכל הככר קודם שנשאל אשבועתו, ומאי שנא מהא דאיתא בנזיר דף כ"ג אישה הפרם וד' יסלח לה באשה שהפר לה בעלה והיא לא ידעה הכתוב מדבר שצריכה סליחה וכפרה ומדמהו למתכוין לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה דטעון סליחה וכפרה, וכן הוא לכאורה נידון דידן, דבעת שאכל במזיד נתכוין לעבירה.

והנראה בזה ע"פ דברי הגר"א באדרת אליהו פרשת אח"מ עה"פ ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם אני ד', ע"ש שכתב דבאמת בכל מצוה איכא ב' ענינים, הא', דעצם חפצא דהמצוה מצד עצמה חיים היא לעושיה וחוף מזה, כיון שנצטוו לעשותה אית בזה משום קיום ציווי ד'. ועי' אמר שאלה המצוות יעשה אותם האדם וחי בהם, זהו צד עצם מציאותם, אני ד', שצויתי, ואתם תעשו דווקא משום הציווי ולא משום שטוב הוא לכם. וכן פירש מאי דאמרינן אשר קדשנו במצותיו וצונו, דר"ל דקדשנו במצותיו זהו מצד עצם המצוה, אמנם אהנו צריכים לעשות לא מהאי טעמא אלא משום שצונו. ע"ש דכן הוא נמי לענין לא תעשה, דאית בי הרע שמצד עצם מעשה העבירה, וגם המרידה מצד מה שעובר על ציווי ד', וביאר בזה מאי דבעץ הדעת אמר הקב"ה כי האוכל מות יומת, ואילו העונש שמצונו עבור האכילה אחרת היא, אלא הוא כנ"ל, דהמיתה הוא מצד עצם הרע דאכילת עץ הדעת, ובזיעת אפיך וכו' זהו העונש על המרידה. אשר לפז"י דהפר לה בעל או בנתכוין לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, הרי פשיטא דליכא רע מצד עצם החפצא דהעבירה, דהא למעשה לא עבר עבירה, ולית בזה אלא המרידה, אשר מפאת זה צריך סליחה וכפרה, ואין זה עבירה מסויימת של אכילת בשר חזיר או עבירה על נדר, אלא ענין כללי של מרידה, וזה ודאי דאיכא גם בשבועה אחר שנשאל, ומאי דמהניא שאלה הוא לעונש שמים אשר הוא רע לנשמתו משום עצם עבירת השבועה, דעי"ז הוא דחשיב דאכתי קיימא תוצאת השבועה אשר על כן מהני בזה שאלה, וכמשנ"ת.

קטו) ולא היא התם רץ והכא לא רץ - עי' רש"י, דבמה שרץ ונתבזה במנוסה זו חשיב ונקלה אחיד. אכן עיי' בר"י מגאש שפירש באופן אחר, דכי אמרינן דכפתוהו כמי שלקה דמי, היכא דרץ, שאין אנו חייבין לחזור עליו ולהביאו לבית דין ולהלקותו אבל היכא דלא רץ כיון שחייבין אנו להלקותו כמה דלא לקה יכול הוא עדיין לישאל על עיקר השבועה כדי שיפטר מן המלקות. ולדבריו לעולם לא חשיב ונקלה אחיד, אלא יסוד הפטור, דאין חייבין להחזירו ולהלקותו, וממילא פטור הוא.

קטז) רש"י ד"ה אמר רבא שבועה שלא אוכל ככר זו אם אוכל זו - ואשמעינן רבא דכל שבועה שנשבע על תנאי ותלה דבר בחבירו אין איסור השבועה חל עליו בשעת שבועה אלא בשעת מעשה הראשון הלכך ההיא שעתה שעת שבועה היא זוכר את שבועתו קרינן בי' האדם בשבועה וכו' - דבריו לכאורה צ"ע, דמאי שנא מכל תנאי, דאם אך נתקיים התנאי, ובנידון דידן, אכל ככר זו של התנאי, בין שתהא ראשונה בין שתהא שניה, שוב ממילא כיון דנתקיים התנאי חלה איסור השבועה מכח הדיבור, והוא ככל שבועה, דהא אחר שנתקיים התנאי נאסר הככר על ידי דיבורו, ודי לנו שהיה מזיד בשעת דיבור השבועה, וככל שבועה שהוא מזיד בשעת דיבור השבועה ושוגג בשעת עבירת איסור השבועה.

והמוכרח מדברי רש"י, דתנאי בשבועה ובנדר אינו כלל תנאי, דכל תנאי יסודו הוא דהחלות הוי חלות אשר הוא בעצם על כל האופנים, רק דאיכא נמי חלות תנאי התולה ומגביל החלות לקיום (או ביטול) התנאי, דבזה אם אך נתקיים התנאי שוב נעשה החלות על ידי דיבור השבועה ויקשה כנ"ל. אלא מבואר דתנאי בנדר ובשבועה נדר אחר לו, וי"ל דהיינו כמבואר בחידושי מרן ר"י על הלוי על הרמב"ם ריש הלכות נזירות בשם

הגר"ח זצ"ל, דאם אָך לאַ נתקיים כפי מה שהתנה לא הוי בכלל האדם בשבועה, והוי כמו נדרי שגגות וכמו נדרו ופתחו עמו דהנדר בטל, ולא בעינן לזה פרשת תנאים כלל (ויתכן דלא שייך כלל פרשת תנאים כיון דליתא בשליחות, עי' תוס' נזיר י"א וקושיית הגרע"א שם, אשר על זה הוא שדנו הגר"ח והגר"י, ע"ש כל דברי הגר"י). ויסוד הדברים, דכל איסור השבועה נעשה על דעתו על הצד והאופן שהתנה, והיכא דלא הוי כמו שהתנה ליכא דעת לשבועה וחסר בהאדם בשבועה.

אשר לפי אפסר ד"ל, דבכגון נ"ד שתולה חלות האיסור בדבר אחר, מתפרש הך מילתא דאין דעתו שתחול איסור השבועה אלא על ידי שיאכל הראשונה, שעל ידי זה תחול איסור לאכול השניה, בין שתהיה השניה האיסור בין שתהיה התנאי, דאף היכא דהיא התנאי הרי על ידי אכילתו נמצא שעבר איסור על ידי אכילת הראשון והרי הוא אחר אכילת הראשון אסור לאכלה, באופן שנמצא דמה שמחיל האיסור הוא אכילה הראשונה, אשר ממילא בעינן שיהא באותה השעה "האדם בשבועה", ועדיין צ"ע בזה.

והנה דעת רש"י המתבאר מתוך סוגיין, דלא חיילא איסור השבועה אלא כד אכיל ראשונה, בין שתהא של תנאי בין שתהא של איסור, וליכא חיוב קרבן אלא היכא דאכיל של תנאי קודם במזיד, ואח"כ אכל של איסור בשוגג, אבל באכל של איסור במזיד ושל תנאי בשוגג אינו מתחייב בקרבן, דבעינן שגגה באכילת האיסור. ויסוד דברי רש"י מבואר באריכות בחידושי הר"ן, ע"ש שביאר יסוד הך מילתא דס"ל לרש"י דחלות השבועה הוא אחר אכילה הראשונה ולא אחר אכילת התנאי מתי שיהיה כדס"ל להתוס', דיסוד חלות השבועה הוא בשעה שיש לו להזהר על אכילת הדבר, ואם אכל תחילה האיסור במזיד שוב מחייבתו השבועה לזהר שלא לאכול התנאי, אשר זהו שעת חלות השבועה. ולשיטת רש"י יסוד דינא דהאדם בשבועה דבעינן הוא דבשעה שחל עליו החובה לזהר מחמת השבועה הוא שצריך שיהיה דעתה עלה, אף דבעצם, חלות השבועה הוא על ידי קיום התנאי. וע"ש עוד בר"ן שהקשה מאי שנא דבנתאי דאם אמרינן דאינו חל האיסור אלא אחר קיום התנאי ולא ולמפרע, ואילו הכא אמרינן דחל למפרע, ע"ש מש"כ בזה.

ודעת ר"ת המתבאר מתוך דברי התוס' וביותר מתוך דבריו בספר הישר סי' תרפ"ו, דאף הוא מודה ליסוד דברי רש"י דלא חיילא איסור השבועה אלא אחר אכילת הראשונה, בין שתהא של איסור בין שתהא של תנאי, ואי הוי שוגג באכילת הראשונה אינה שבויה משום האדם בשבועה פרט לאונס, אלא דס"ל דבהזיד בראשונה ושגג בשניה שפיר חייב קרבן אף באופן שאכל האיסור בראשונה ושגג באכילת התנאי. ומאי דכתב רש"י דליכא חיוב קרבן בכה"ג, עי' לשון ר"ת שם בספר הישר שכתב דחייב קרבן משום דמקצת שגגה ככל שגגה. והדברים לכאורה צ"ב, דהא הך שגגה דאכילת התנאי אינה משתייכת לאיסור כלל, ואיסור השבועה בעצם לא אסר אלא אכילת האיסור, ומה תהני שגגה בתנאי לחייב קרבן, והאיך תיחשב עי"כ אפי' מקצת שגגה.⁶⁰ ונראה מבואר מזה כיסוד

⁶⁰ והתוס' כתבו דה"ט דסגי בשגגה בתנאי משום ללא דענין שגגה באכילת האיסור ללא שישגוג בשעה שעובד על השבועה, ולדבריהם לא יקשה, דתשובה שגגה דעבירת איסור השבועה שהי עובד למפרע על ידי אכילת התנאי, אך לפוס' ליפנא דר"ת צ"ב כ"ל מה מקלטה שגגה ככל שגגה איכא בזה, דמשמע מהך ליפנא דעלם השגגה בתנאי תשובה מקלטה שגגה וסגי בזה לחייב קרבן. ולפון דעה"מ דס"ל בזה כר"ת, לכיון שעון השבועה נגמר באחרונה עלתה לו שגגתו זו להתחייב קרבן על איסור הראשונה, והוא לכאורה כדברי התוס'. והרמב"ן פירש דאף בהזיד באיסור ושגג בתנאי דיינין ל' כגג באכילת האיסור "ושגג הוא שאינו סבור לאכול את

מו"ר זצ"ל שחידש דחלוק הוא דין נדר על תנאי מכל דין תנאי בעלמא, דגדר כל תנאי הוא דעל צד קיום התנאי עושה החלות ועל צד ביטול התנאי אינו עושה, אבל בנדר על תנאי ודאי דעושה נדר, אלא דיסוד דין איסור הנדר הוא דצריך לעשות מה שאמר, ובנדר על תנאי זהו האיסור שעשה, וכגון בנדרי ט"ו, שלא יישן היום אם יישן למחר, ולעולם ב' הדברים הם בכלל איסורו של הנדר, אלא דנעשה אחד בתורת תנאי ואחד בתורת האיסור עצמו. אשר לפי מבוארים דברי ר"ת, שחידש עוד דכיון דאף איסור אכילת התנאי כלול הוא בעצם הנדר, דעל הצד שיאכל האיסור אסור לו לאכול התנאי, ממילא היכא דאכל לתרוייהו שפיר חשיבא אכילת התנאי כמקצת שגגה. ובמש"כ התוס' בסוף דבריהם בדברי ר"ת עי' ספר הישר שר"ת עצמו כתב בזה.

ועי' הנ"ל ביאר מו"ר זצ"ל דברי התוס' הנ"ל בנייר שלא תקשה עליהם קושיית הגרע"א הנ"ל, דלעולם באיסורא נדר כיון דהרי עשה נדר וכל הדינים נובעים ממה שאמר בדיבורו ודאי דליתנהו בזה למשפטי התנאים, אכן שאני נזירות דהא עושה חלות נזירות, ושוב הוי תנאי זה ככל תנאים אשר בעינן לזה למשפטי התנאים, אשר על כן שפיר הקשו התוס' דהא ליתא לנזירות על ידי שליח. אלא דאין מוכרח בדברי התוס' למימר דחייב קרבן באכל התנאי בשגגה כדברי ר"ת, דשפיר יתכן דכיון דדיבורו היה בצורת איסור ותנאי, אין חייב בקרבן אלא על שגגת האיסור ולא על שגגת התנאי, וז"פ.

והנה כתב הרמ"א ביו"ד סי' ר"כ דלא בעינן בנדר על תנאי תנאי כפול, דלא גרע מכונת הנדר, וע"ש בהגהות הגרע"א שהביא דבתשובות מיימוני דס"ל דשפיר בעינן בנדר על תנאי תנאי כפול, אלא דיעויין שם דלא מיירי בתשובות מיימוני אלא בנדר הקדש. ואמר מו"ר זצ"ל דלפמשינת י"ל דלעולם לא פליגי התשובות מיימוני והרמ"א, דשפיר יש לחלק בזה בין נדרי איסור לבין נדרי הקדש, דבנדרי איסור לא בעינן משפטי התנאים, וכנ"ל דהתנאי בכלל עצם הנדר, אכן בנדרי הקדש הרי זה עשיית חלות הקדש, אשר בזה שפיר הוי תנאי ככל התנאים ושפיר בעינן בזה למשפטי התנאים. עי' בשיעור מו"ר זצ"ל במס' נדרים שהאריך בזה טובא.

קי"ז רש"י ד"ה אכל את הראשונה כו' ודווקא דהך שניה דאיסור הוא דהויא לה שגגה באכילת איסור דאי בתנאי לא מייני קרבן על אכילת האיסור למפרע שהיתה מזיד ובהיתר שעדיין לא נאסרה עליו וכו' לכאורה צ"ב, דהא תינח מש"כ דאי הראשונה הוא האיסור אינו מתחייב בקרבן כיון דמזיד הוא אתי שפיר, אבל מש"כ דבהיתר הוא כיון דעדיין לא נאסר לכאורה צ"ב, דהא מבואר דבאכל תרוייהו במזיד ואכל של איסור בראשונה תליא הך מילתא בהתראת ספק אי הוי התראה, ואי הוי התראה שפיר מתחייב מלקות עבור מה שאכל האיסור בראשונה, ולא אמרינן דאינו חייב משום דעדיין לא נאסר. ומוכח לכאורה מדבריו דאיכא חילוק בזה בין חיוב קרבן דבשוגג לבין חיוב מלקות דבמזיד, דלחיוב הקרבן לא סגי במאי דעבירת האיסור היה בשוגג על ידי אכילת התנאי בסוף בשגגה, אלא בעינן שתהא השגגה בעצם אכילת האיסור, שהיתה בראשונה, ובראשונה הרי לא היתה עצם השגגה שגגת איסור כיון דעדיין לא נאסר. אכן חיוב מלקות נראה דאינו תלוי בעצם אכילת האיסור, אלא בעבירת האיסור, דאם היתה עבירת האיסור במזיד, (אשר לא יצויר ד"ו אלא באכל תרוייהו במזיד, דאי אכל ראשונה לתנאי בשוגג הרי לא חלה השבועה כלל דפטור מדין האדם בשבועה פרט לאונס), בזה שפיר אמרינן דאף דבשעת היתה אכילת האיסור בהיתר דעדיין לא נאסרה, מ"מ כשאוכל התנאי במזיד לבסוף הוי שפיר עבירת האיסור במזיד למפרע ושפיר חייב מלקות, אלא דבעינן התראה בשעת אכילת האיסור לומר לו

השניה הילכך ההוא זדון דראשונה שגגה היא לענין האיסור ומזיד הוא לענין חלות השבועה". ואף ללדי' אתי שפיר.

דאכילתו זו אכילת איסור הוא, אשר זה הוי התראת ספק כיון דתלוי באכילת התנאי דלאח"כ.

ועי' חידושי הריטב"א שכתב דמאי דאינו מתחייב קרבן בשוגג בשוגג קודם שנאסר הוא משום דכתב ועשה אחת מכל מצות ד' אשר לא תעשינה, שבשעת עשיית החיוב הויא בלא תעשינה. הרי מבואר מדבריו דדין מסויים הוא בשוגג ובחיוב שבועה דבעינן שתהא עצם השגגה בזמן שחל כבר האיסור, ולא סגי לן במאי דנמצא למפרע אחר אכילת התנאי דהיה אסור. אכן לענין מלקות שפיר סגי לן במאי דנמצא דאכל האיסור במזיד, ואין לפטור אותו אלא משום התראת ספק, וכ"ה לכאורה הביאור בדברי רש"י. (והריטב"א שם מייירי בעצם בשיטת רש"י אלא שהביא בדברי רש"י לפרש באופן אחר קצת ממאי דאיתא ברש"י בסוגיין, ע"ש כל דבריו. ומדברי רש"י עצמו לקמן בע"ב ד"ה אכל זו בזדון עצמה ובשגגת חברתה מבואר דילפנין להך מילתא מקרא דתחטא בשגגה, ע"ש.

ק"ח תו"ה אמר רבא שבועה שלא אוכל ככר זו אם אוכל זו- ונראה לפרש דלא מיפטר משום אדם בשבועה אלא על התנאי לחודי' כשאוכלו בשוגג בין בתחלה בין בסוף אבל על האיסור לא חיישינן דבעת אכילת התנאי הוא דחיילא השבועה עלי' הלכך בעינן שלא יהא אנוס וכי- ביאור דברי התוס', דלעולם התנאי הוא שמפעיל את איסור השבועה, שעצם חלות השבועה הוא על ידי קיום התנאי, אשר ממילא דווקא בתנאי הוא דאיכא בשגגתו משום האדם בשבועה פרט לאנוס, ואף היכא דאכל קודם את האיסור במזיד, אין האיסור חל אלא על ידי דעם אכילת התנאי אח"כ חל האיסור למפרע, ואי הוי אכילת התנאי בשוגג לא חיילא שבועה. ורש"י דפליג היינו כמשנ"ת לעיל דס"ל יסוד החובה לזוהר מאיסור השבועה הוא דעל ידי אכילת הראשון, יהיה איזה שיהיה, בין של תנאי בין של איסור, מפעיל איסור השבועה, דשוב ממילא על ידי אכילת השני יעבור על האיסור, או בעצם האכילה אי הוי הב' של איסור, או דגורם על ידי אכילת הב' שעובר על אכילת הא', אשר ממילא דווקא באכילת הראשון בשוגג הוא דאיכא משום האדם בשבועה, ואז בשעת החובה לזוהר מהשבועה הוא דבעינן שיהא "אדם". והנה פליגי התוס' על דברי רש"י למעשה בתרתי, דלרש"י באכילת השני לא שייך לפטור משום האדם בשבועה, וגם לשיטתו אם הראשון הוא בשגגה שוב ליכא לחייב כלל עבור אכילת השני. וב' פרטים אלו תלויין בהנ"ל, מהו גדר הדין דהאדם בשבועה.

ק"ט תו"ה אמר רבא שבועה שלא אוכל ככר זו אם אוכל זו- וכן משמע מתוך פירוש הר"ח דחיליות השבועה תלוי באכילת התנאי אלא דקרי לאיסור ראשונה וגרס איפכא וכי- מבואר מדברי הר"ח כדברי התוס' דאם אך אכל התנאי במזיד ושגג באכילת האיסור חייב קרבן, וליכא נפ"מ באיזה סדר אכלו, ואם אך אכל האיסור במזיד אף ששגג בתנאי אינו חייב קרבן. ולכאורה צ"ע, דלקמן בהא דתלאן זו בזו כתב הר"ח שאם אכל זו בשגגת חברתה וזדון עצמה וזו בשגגת חברתה וזדון עצמה דחייב, דנמצא אכילת שתיהן בזדון עצמן, והרי התם לא היה שוגג אלא בתנאי ולא באיסור. גם צ"ב עצם דבריו שכתב דחייב משום דשניהם נאכלו בזדון עצמן, דמה סיבה היא זו לחיוב קרבן, ואין לומר דר"ל דחייב מלקות, דהא מבואר מתוך הסוגי' דדווקא במזיד בתרתייהו הוא דחייב מלקות, אלא דיעויין בר"ח דגירסא אחרת לו בסוגיין, אך אפי' לפי גירסתו הרי כתב דחייב ולא התנה דבר זה בהתראת ספק אי שמה התראה, ודווקא בהך בבא הזיד בשניהן הוא דתלאן בזה, ואילו מייירי לענין מלקות הרי אף חיוב הראשון אינו אלא התראת ספק והו"ל לתלותו בפלוגתת ר"י ור"ל. אלא ד"ל דשפיר שייך ככה"ג לחייבו מלקות ולא חשיבא התראת ספק, והוא ע"פ המבואר בר"י מגאש דכיון דהתרו בו שאכילה זו של האיסור אכילת איסור הוא, והוא הרי שכתב מהתנאי וחושב שהדבר אסור בלא תנאי, ככה"ג שפיר הוי התראת ודאי.

ויעויין ר"י מגאש בסוגיין דגרס כגירסת הר"ח אלא שפירש באופן אחר, וז"ל: פירוש הראשונה היא הככר שעשה אותה תנאי ותלה בה השבועה היא הנקראת באכילה ראשונה והשניה היא הככר עצמה שנשבע עליה וכיון שכן הו"ל פירוש ואכל את הראשונה בשוגג והשניה במזיד הכי כלומר שכתב התנאי שהיה בראשונה על אכילת השניה נמצא דזה שהיה זכור על השניה שנשבע עליה שעל שבועה בלי תנאי היה זכור והא קמ"ל שאע"פ שהשבועה מעיקרא על תנאי היתה והרי שכתב התנאי כיון שהיה זכור על השבועה שנשבע על השניה ומכל מקום הרי אנו רואים שלא אכלה אלא לאחר שאכל התנאי שנמצאת השניה אסורה עליו חייב הוא על אכילת השניה שהרי במזיד אכלה ואותה שגגה ששגג בתנאי שהיה בראשונה ושכתב אותה לא מעלה ולא מוריד בדבר הואיל והשניה שעליה היתה שבועה במזיד אכלה לאחר שנעשית אסורה עליו באכילתו הראשונה שהיה בה התנאי אבל אכל את הראשונה במזיד והשניה בשוגג פטור כלומר אם היה זכור על התנאי שהיה בראשונה על אכילת חברתה אבל שכתב איזה הוא ככר שנשבע עליו פטור שהרי הככר שהיתה השבועה עליה בשוגג הוא שאכלה, עכ"ל. וביאור דבריו, שפירש דמאי דאכל התנאי בשוגג פירושו דלא זכר שאכילת ככר זו תנאי באיסור ככר האחר, אלא ס"ל דככר האחר איסורו בלא תנאי, ודי בידיעה זו שתחול השבועה, דלא בעינן אלא שבשבעת חלות איסור השבועה ידע דאיכא שבועה, וכשאכל הככר האחר במזיד חייב מלקות. אכל כשאכל התנאי במזיד, כלומר שידוע שאכילת ככר זו תנאי באיסור הככר האחר, ואכל הככר האחר בשגגה, כלומר, ששכתב איזה ככר נשבע עליו הראשון או השני, הרי זו שגגת חפץ ופטור אפי' מקרבן (דלמלקות הרי לא היה צריך לומר ששכתב איזה ככר אסור, דבלא"ה על אכילת שוגג אינו חייב מלקות).

וחיוב קרבן שבא על השוגג לא משכחת לה ככה"ג ששגג אי זה הככר, דאין חייב קרבן אלא על שגגת שבועה וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ג מהל' שבועות ה"ח, וז"ל: וכיצד היא השבועה שחייבין עליה קרבן להבא כגון שנשבע שלא יאכל פת חטים ושגג ודמה שנשבע שיאכל פת חטים ואכלה שזה נעלמה ממנו השבועה האין היתה והרי הוטא זוכר החפץ שנשבע עליה, עכ"ל.

והרמב"ם אף הוא גרס כגירסא הנ"ל אלא שפירש באופן אחר, ע"י פ"ד מהל' שבועות ה"ז-י"ז, שכתב, וז"ל: שבועה שלא אוכל ככר זו הגדולה אם אכלתי ככר זו הקטנה ושכתב תנאי זה בעת שאכל הקטנה ואכל אחר כך הגדולה במזיד חייב אכל את הקטנה והוא זוכר התנאי תאסר הגדולה ושכתב ואכל את הגדולה וכמדומה לו שעדיין לא נאסרה פטור אכל שתיהן בשגגה פטור שתיהן במזיד בין שאכל הגדולה בתחלה או באחרונה חייב, עכ"ל. ומבואר מדבריו דהכל תלוי באכילת האיסור, וליכא נפ"מ באכילת התנאי אי אכלו במזיד או בשוגג כל שאכלו חל האיסור וחייב על אכילת האיסור. ומש"כ באכל האיסור בשוגג דהיינו דכמדומה לו שעדיין לו נאכלה, ע"י לח"מ דפירושו דכמדומה לו שעדיין לא אכל התנאי, ולא חשיב ככה"ג העלם שבועה אלא העלם קיום התנאי, אשר אין העלם זה מחייב קרבן. ועיקר מימרא דלרבא לדידי' נאמר לענין מלקות.

ובהי"ח-י"ט כתב, וז"ל: וכן אם תליין זו בזו ונשבע ואמר שבועה שלא אוכל אחת מהן אם אכלתי האחרת ושכתב התנאי ואכל אחת מהן ואכל השנייה בזדון חייב הראשונה בזדון והשנייה בשגגה פטור שתיהן בזדון חייב, עכ"ל. ולכאורה צ"ב, דמשמע מדבריו דבאכל הראשונה בזדון והשנייה בשגגה פטור אפי' מקרבן, ולכאורה כיון דהיה שגגה באכילתה אמאי יפטר, ולעיל כתב דשגגה מייירי דכמדומה שעדיין לא נאסרה אבל הכא סתם ולא פירש כן, ומשמע דמייירי בשכתב השבועה כמו שכתב התנאי בהי"ח, אם לא דנימא דסתם הרמב"ם בזה אמשי"כ לעיל בהלכה י"ז, וצ"ב.

גם יש לעיין היכא דהראשונה בזדון והשנייה השגגה אמאי לא יתחייב מצד מה שהוא מזיד הראשונה על היותה איסור עצמה, ואח"כ שאכל בשגגת התנאי שוב יתחייב מלקות על אכילתו הראשונה, דהא ס"ל להרמב"ם דהתרת ספק שמה שהתראה, כדמבאר מדבריו, וכ"כ בנושאי כליו. עיי' לח"מ שעמד בזה וכתב דבכה"ג מודה הרמב"ם דאף למ"ד התרת ספק שמה התראה דלא מהני כיון דהיתה אכילת התנאי בשוגג. ומבאר מדבריו דנהי דאכילת התנאי שוגג בתחילה ליכא נפ"מ במה שהוא בשוגג, אבל אם אכלה בסוף בשוגג שפיר איכא נפ"מ ופטור אף היכא דאכילת האיסור שבראשונה היתה במזיד. והטעם הפשוט לכאורה לחילוק זה, דהיכא דאכל את התנאי בשוגג אחר אכילת האיסור, הרי נמצא דעבירת האיסור לא היתה אלא על ידי השוגג, ובכה"ג לא חשיב מזיק להתחייב מלקות, משא"כ היכא דעבר התנאי בשוגג קודם אכילת האיסור, בזה היתה אכילת האיסור במזיד בשעה שהיה אסור כבר אשר זה שפיר חשיב מזיד להתחייב מלקות. ומאי דאינו מתחייב קרבן בכה"ג על אכילת התנאי בשוגג, פשוט דהיינו משום דבעינן דתהא השגגה באכילת האיסור.

כ"ח ע"ב

קכ) אמר רב מרי אף אנו נמי תנינא וכו' - יש לעיין, לפום פירושם של הר"י מגאש והרמב"ם הנ"ל מה ראה הביא רב מרי מהא דשכח ואכל ושתה התנאי מותר, הרי אדרבה, לדידהו באופן ששכח התנאי וחשב דאוסרת השבועה האיסור בלא תנאי חיילא שבועה בכה"ג וכד אכיל לאיסור אח"כ חייב, וצ"ב. ועוד יותר יקשה לשיטת הרמב"ם, דהא בכה"ג פסק הרמב"ם דחייב ואף שאכל התנאי בשוגג מ"מ חיילא איסור השבועה, וכה"ק בלח"מ, ע"ש, וצ"ע. ואפשר ד"ל שפירש הרמב"ם דברי רב מרי כהפשט ששלל רש"י משום דאי מיירי שאני אוכל על מה שאסור ואכלה בשוגג, לא שייך על זה לומר מותר, שהרי כבר אכלה. אך הרמב"ם ע"ל שפירש דמיירי שזהו באמת מה שאסור, אלא שאומר דדבר זה יאסר עליו אם יעשה דבר אחר, אשר לפי זה יוצא דמיירי ששכח ואכל הדבר שאסור, ולכך לא חיילא שבועה ומותר, והוא כדברי הרמב"ם והר"י מגאש. (והנה רש"י גרס שאני אוכל, ופירש ד"ל שיאסר דבר אחר אם ירכל דבר זה. אך יעויין בר"ח שגרס "שאיני אוכל" דלכאורה ליכא לפרש הכי, אלא שאיני אוכל מיירי בעצם הדבר שאסור, והוא לכאורה כנ"ל בדברי הרמב"ם.

קכא) רש"י ד"ה הרי יצאה שבועה לשקר - ואין לך לפוטרו בשבועה לשעבר משום אין שבועה חלה על שבועה אלא בשבועה להבא שחוזר ואוסר עליו את האיסור והוא לי' נשבע לקיים את המצוה - מבואר מדבריו דמאי דאין שבועה חלה על שבועה לאו מכמין דין אין איסור חל על איסור הוא אלא משום דעל ידי שבועתו הראשונה הו"ל בשבועה הב' כנשבע לקיים את המצוה, והוא ע"ד שהבאנו מדברי הר"י מגאש והרא"ש לעיל אות ק"ה, ע"ש מה שכתבנו בזה. וכ"כ גם לעיל דכ"א ע"א ד"ה אינו חייב אלא אחת שכתב, וז"ל: דאין שבועה חלה על שבועה דכיון דנשבע שבועה ראשונה הו"ל שבועה שניה לקיים את המצוה ותנן במתני' דפטור, עכ"ל. ומדברי הרמב"ם שהביא דין אין שבועה חלה על שבועה בפ"ד, ואילו דינא דנשבע לקיים את המצוה הביא רק בפ"ה, משמע דמאי דאין שבועה חלה על שבועה דין בפני עצמו הוא ולא שייך להא דנשבע לקיים את המצוה. וכן מבואר מדברי הר"י מגאש דלא ס"ל דטעמא משום דהוי לקיים את המצוה, דהא ס"ל להר"י מגאש לעיל דכ"ז ע"ב דעד כמה שאינו שואל על שבועה הא' הו"ל שבועה ב' שבועת שוא, ואילו נשבע לקיים את המצוה אין שבועה הב' שבועת שוא.

והנה עילפא דהוה משהו שבועה לשעבר לשבועה להבא, היינו לכאורה משום דהוה ס"ל דמאי דאין שבועה חלה על שבוה בלהבא הוא משום דאין השבועה הב' מוסיפה כלום על השבועה הא', דמה שאמר שאוסר בשבועה הא' חוזר ואומר שאוסר בשבועה הבר, והוה ס"ל דהוה הדין גבי שבועה לשעבר, לא חשיבא השבועה הב' שבועה מאחר שבועה שא' נשבע שלא אכל וגם בשבועה הב' נשבע אותו דבר. ועפ"ז יש לדקדק בדברי הראשונים במאי דלמעשה לא הוי כן בשבועה לשעבר, דרש"י כאן האריך וכתב, וז"ל: משנשבע הראשונה יצאה לשקר מפיו והלכה לה והשניה שבועה אחרת היא לעצמה ואין לך לפוטרו בשבועה לשעבר משום אין שבועה חלה על שבועה וכו', עכ"ל. ומבואר מדבריו דבעצם בסוג שבועה של שבועה לשעבר היה שפיר שייך לדון משום אין שבועה חלה על שבועה, רק משום דשבועה ראשונה הלכה לה הוא שלא שייך. אך יעויין בריטב"א שכתב, וז"ל בא"ד: אבל כל שנשבע לשעבר שחיובו לפי שהוא מוציא שקר מפיו אפילו הן אלף חייב על כולם דהא אף באחרונה הוציא שבועה מפיו לשקר, עכ"ל.

ופשר שינוי זה שביניהם, דהנה יש לדון בס"ד דעילפא דהוה משהו שבועה לשעבר לשבועה להבא לענין אין שבועה חלה על שבועה, דלכאורה אין הוה אמינו להשוותם כלל, דשבועה להבא אשר עושה חלות שבועה ומחללה שפיר שייך בו מושג דאין שבועה חלה על שבועה, אבל שבועה לשעבר אין יסוד איסורו אלא שנשבע לשקר, כלומר, מעשה שבועת שקר, ובוה פשוט דכל שבועה שנשבע כך הוי עוד ועוד שקר, וכמו שכתב באמת הריטב"א בביאור מאי דנקטינן דלא כעילפא. והמוכרח בזה, דהוה ס"ל לעילפא דאין גדר שבועה לשעבר מעשה שבועת שקר, אלא גדרו דומה לשבועה להבא, דכמו דשבועה להבא עושה חלות שבועה אשר אם עובר עליו משהו לשקר, כך בשבועה לשעבר עושה חלות שבועה ועל ידי שבאמת אכל נעשית השבועה מחוללת בבת אחת עם חלותה על ידי מה שאכל. ולפי זה שפיר הוה עילפא שבועה לשעבר לשבועה להבא, דכמו דשבועה להבא, דכמו דשבועה להבא אינו יכול להוסיף עוד שבועה לקבוע שאותו השבר יחלל השבועה כיון שאינו מוסיף כלום, כך בשבועה לשעבר לא חיילא שבועה היכא דאינו מוסיף כלום במה שמחלל השבועה.

ומעתה ניתן להבין מאי טענתו של עילפא בב' אופנים, דרש"י ס"ל דאכן כן הוא באמת גדר שבועה לשעבר דעושה חלות שבועה אשר חילול השבועה והעשותה לשבועת שקר נעשה בבת אחת, אשר משו"ה האריך לבאר דמ"מ לא שייך לומר דאין שבועה חלה על שבועה בשבועה לשעבר, דאין השבועה מחייבתו להבא בכלום ומיד נעשה השבועה לשבועת שקר, הרי הלכה לה הך שבועה ושוב ממילא הו"ל שבועה הב' שבועה חדשה אשר שפיר מתחייב עליה. אך הריטב"א פירש דהיינו טענתא דעילפא, דלעולם שבועה לשעבר אין יסודה שמשקר בשבועתו כמו שבועה להבא, אלא מה שמשקר ומוציא שקר מפיו, ואינו דומה לשבועה להבא כלל, ומאחר דיסוד דינו הוא מה שמוציא שקר מפיו, הרי לא שייך בזה מושג דאין שבועה חלה על שבועה כלל.

נמצינו למדים דלדעת רש"י יסוד החילוק שבין שבועה לשעבר לשבועה להבא הוא דשבועה לשעבר מיד עם מה שנשבע נגמר ענינה, שהרי יצא לשקר, ושוב אינה קיימת בכדי דנימא דאין השבועה הב' מוסיפה כלום, משא"כ בשבועה להבא, הרי שפיר קיימת השבועה הא' דהא אסרתו לאכול, אשר בזה שפיר אמרינן דהיכא דאינו נשבע אלא על מה שנשבע כבר לא חיילא שבועה, דאית בזה משום אין שבועה חלה על שבועה. ויש בזה לכאורה מקום עיון קצת, דלפי זה מה שהוסיף רש"י דטעמא דאין שבועה חלה על שבועה הוא משום דהוי לקיים את המצוה לא הוה בעי לה כלל לעיקר החילוק שבין שבועה להבא לשבועה לשעבר, דהרי עיקר החילוק הוא כנ"ל. והאמת דלכאורה היה אפשר לחלק גם מצד מאי דבלהבא אין

הטעם דלא חיילא אלא משום דהוי שבועה לקיים את המצוה, מה דלא שייך בלעבר. אלא י"ל דאה"י היה יכול רש"י לפרש כן, אלא דמלשון הגמ' דהרי יצאה לשקר מפיו משמע דהחסרון הוא במאי דהלכה לה שבועה ראשונה, ובאמת עדיפא דהך טעמא למימר דלא שייך לדון בשבועה לעבר משום אין שבועה חלה על שבועה כלל, יהיה טעמו מה שיהיה, ובאמת אף אי הוה אמרינן דלא הלכה לה היה שייך לחלק דהיינו טמא משום דלא שייך נשבע לקיים את המצוה, אלא דעדיפא מיהו קמשני. ומאי דס"ל לרש"י דטעמא דאין שבועה חלה על שבועה הוא רק משום דהוי לקיים את המצוה, כבר ביארנו לעיל דלדעת רש"י דיסוד איסור השבועה הוא ביטול דיבורו, יתכן דלא שייך מושג דאין איסור חל על איסור גבי שבועה.

קכב) א"ל אישתבשית אי תשע לא אכיל עשר לא אכיל- וכתבה הרמב"ם בפ"ד מה'ל' שבועות הי"ב, ע"ש שכתב, וז"ל: שבועה שלא אוכל שמונה שבועה שלא אוכל תשעה שבועה שלא אוכל עשרה בין שאכל שמונה בין שאכל תשעה בין שאכל עשרה אינו חייב אלא אחת, עכ"ל.⁶¹ ויש לעיין לכאורה בדבריו, דהביא ד"ז לאפוקי טעותו של עיפא, ואילו טעותא דלעיל דשבועה שלא אכלתי שבועה שלא אכלתי לא הביא. והמחבר שפיר הביא דין טעותו הראשונה של עיפא ביו"ד סי' ר"ח סכ"ב, וצ"ב מהו פשר דהך מילתא.

והנה יסוד עצם טעותו של עיפא בדינא קמא, ביארנו לעיל אות קכ"א דס"ל דהא דאין שבועה חלה על שבועה הוא משום דכיון שבמה שאומר בשבועתו ה' אינו מחדש דבר שלא אמר בשבועתו הא', אין שבועתו שבועה, אשר ממילא הוה ס"ל דאף בשבועה לשעבר, חיילא שבועה אלא שנעשה בבת אחת לשקר, והיכא דאין בתוכן מה שאמר בשבועתו ה' לא אכלתי מה שלא אמר בשבועתו הא', אין שבועתו שבועה.

ומאי דאין הדבר כן ביארנו דנחלקו בביאורו רש"י והריטב"א, דלרש"י לא הדרין מגדר זה בשבועה לשעבר, רק דלא שייך בזה אין שבועה חלה על שבועה מאחר דשבועה הא' הלכה לה, ואילו הריטב"א ס"ל דעיקר הבנה זאת בגדר שבועה לשעבר טעות הוא, דאין גדר שבועה לשעבר אלא מה שמוציא שבעת שקר מפיו, אשר לא שייך בזה מושג דאין שבועה חלה על שבועה כלל. והנה לדעת הריטב"א למאי דנקטינן דטעות הוא לומר דלשעבר איכא חלות שבועה ופשיטא דאינו אלא משום מוציא שקר מפיו, הרי למאי דסבירא לן דלא כעילפא דבר זה פשוט הוא ולא היה להרמב"ם מה להביא בזה. אכן לדעת רש"י דבאמת נקטינן בגדר שבועה לשעבר כדנקט עילפא, רק דסבירא לן דמאחר דהלכה לה שבועה לא שייך בזה אין שבועה חלה על שבועה, אכתי יש בזה חידוש מסויים, דהיה שייך לומר דאפילו הכי כיון דבמעשה השבועה ה' לא מחדש כלום שלא היה במעשה השבועה הא' אכתי אית בזה משום אין שבועה חלה על שבועה על כל פני היכא דאמרם יחד בתוך כדי דיבור, אשר על כן שפיר הביא המחבר דהך דינא דלא כעילפא.

ומאי דהביא הרמב"ם טעותא ה' דעיפא, היינו משום דבזה אף לדידי איכא חידוש מסויים, דבאמת חלות שבועה דשלא אוכל י' חלות אחרת הוא מחלות שבועה דשלא אוכל ט', והיה מקום לומר דאף דהוא מושבע כבר על אכילת ט', מ"מ שבועה שלא אוכל י' מושבע אחר הוא, (ונפ"מ לכאורה דאם אכל ט' כבר עבר על שבועה דט' ואם אח"כ יאכל עשירי יהיה חייב משום שבועה ה'), אלא דהטעות בזה היא דכיון דמן ההכרח עד שישקר בשבועה ה' ע"כ דישקר בשבועה הא', שפיר מונעת המושבע הא' מלהיות מושבע מצד השבועה ה'. על כל פנים כיון דאית בזה חידוש מסויים, שפיר הביאה הרמב"ם להלכה.

ובגוף דהך דינא דשבועה שלא אוכל ט' שבועה שלא אוכל י', ע"י רדב"ז שם פ"ד הי"ב שהקשה אמאי לא אמרינן דתחול שבועה שלא יאכל י' בכלל, דמינו דחלה לאסור ככר ה' חלה לענין ט' הראשונים, ותי' "דלא חשיב כולל עד שיפרש ויאמר שלא אוכל שמונה ותשע ועשר דמינו דחיילא שבועה אעשר חיילא נמי אתשע ואשמונה דומיא דהך דתאנים וענבים דלעיל אבל אם לא פירש אלא שלא אוכל עשר לא חיילא אתשע ואשמונה בכלל", ע"ש שהביא ראיא דלא חיילא שבועה אנבילה בכלל דשחוטות אלא כד פירש שלא אוכל נבילות ושחוטות, אבל באמר סתם שלא אוכל לא. והנה יסוד זה לא ברירא בדברי הראשונים, ע"י רשב"א לעיל כ"ד ע"א שדקדק מדברי רש"י שם ד"ה הי"ג דאם נשבע במפורש שלא יאכל נבילות ושחוטות לא חייל בכה"ג בכלל משום דליתא בהן, רק באמר סתם שלא אוכל הוא דמהני בזה כולל, דזה שפיר איתא בהן דאם נשבע שאוכל יקיים שבועתו בדברים המותרים (או, כמש"כ הראשונים שם בדברי רש"י, אף אם יאכל נבילות וטריפות תתקיים שבועתו). וע"ש שבאמת הקשה הרשב"א על דברי רש"י מהא דתאנים וענבים דאמרינן ב"י כולל. (ובדעת רש"י צ"ל דהא מאי דלא מהני בכה"ג שפירש הוא משום דליתא בלאו והן כדאיתא לעיל להדיא, ובהני גווני דתאנים וענבים דמהני בכלל יתכן דס"ל לרש"י דאינו כנבילות ושחוטות וחשיב שפיר איתא בהן, ע"י למשל, בתוס' הרא"ש, ואכמ"ל.) ולפום גירסת הר"י מגאש שם ופירושו (וכן הוא ברמב"ם) יוצא להדיא דשפיר אמרינן כולל היכא דפירש, ולדבריהם שפיר איכא למימר כדברי הרדב"ז.

ובעצם קושיית הרדב"ז, אפשר ד"ל דהכא לא שייך לדון שיחול בכלל, דהרי שבועתו לא יאכל י' ככרות הוי ביסודו איסור אחד לאכול סך י' ככרות, ולא שייך כלל לדון שתחול בכלל, דמאחר דבט' מהני ככרות הרי הוא כבר מושבע, לא שייך מושבע על י' ככרות, דמעולם לא אסר אכילת ככר ה' בנפרד, אלא אכילת סך י' ככרות, והוא כסברא שכתב בקובץ הערות לבאר דלא שייך לחול בכלל בנשבע שלא יאכל ז' ימים, ואכמ"ל.

ועו"ל, דלא שייך לדון איסור כולל אלא היכא דב' הדברים חלין עכשיו, וכגון נבילות ושחוטות, דכמו שנאסר עכשיו בשחוטות נאסר עכשיו גם נבילות על ידי כולל, אבל באמר שבועה שלא אוכל י' שבועה שלא אוכל ט', הרי לא שייך איסור ה' אלא אחר אכילת הט', ועל הט' ליכא מצד השבועה ה' אלא מה שאינו יכול לחול, אשר על כן לא שייך בזה כולל, וז"ל (אלא דכע"ז היא סברת הראב"ד שבעינן שיחול על האחר עכשיו, וכבר כתבנו בזה לעיל, והרמב"ם לכאורה לא ס"ל הכי).

קכג) א"ל אישתבשית עשר הוא דלא אכיל הא תשע מיהא אכיל- משמע מפשטות לישנא דהש"ס דהיכא דלנשבע שלא לאכול י' ככרות מותר לו לאכול ט', וליכא איסורא אלא באכילת י', ע"י חידושי הריטב"א שהקשה מ"ש שבועה שלא אוכל ככר ז' שאסר עצמו בכל כזית ממנה, ותי' דשאני הכא דנחית למניינא וקפידא בכללי מניינא הוא, אשר משו"ה מותר בט'. והנה נחלקו הראשונים לעיל אי איכא בנשבע שלא יאכל, דשיעורו בכזית, איסור חצי שיעור, דהר"ן והרמב"ם ס"ל דאיכא איסור חצי שיעור ומדברי התוס' מבואר דליכא איסור ח"ש. ולכאורה יש לדון דהכא אפ"י איסור חצי שיעור ליכא, דלא אסרינן חצי שיעור אלא היכא דמאי דחסר הוא בשיעור, אבל הכא דיסוד החפצא דהאיסור הוא אכילת ככר אחד או י' ככרות וכדומה, היכא דלא הוי י' ככרות חסר לא רק בשיעור, אלא בעצם החפצא דהאיסור, ולא נאמר בזה איסור חצי שיעור. ואף למה שביאר דברי הר"ן בדעת הרמב"ם דמאי דאיכא בשבועה איסור חצי שיעור הוא משום דיסוד דינא דחצי שיעור הוא מצד הא דחזי לאיצטרופי, ולכאורה, הרי אף הכא חזי לאיצטרופי לככר שלם, מ"מ יש לדון דלא יהא בזה איסורא דחצי שיעור, דלא אמרינן דהך סברא אלא למיסר אכילת חצי שיעור ולמימרא דאף

⁶¹ ומה שהאריך הרמב"ם והוסיף להזכיר גם שלל אוכל שמונה מה ליתא כוונתו, ע"י רדב"ז כה"ג שעמד בזה וייקצ לפי לרכו.

אכילת חצי שיעור אסור הוא, אבל הכא אין החסרון באוכל פחות ממי ככרות בשיעור כמו פחות מכזית, אלא דאין זה דבר האיסור כלל, אשר בזה יתכן דאף דחוי לאיצרופי לוי ככרות, מ"מ עד כמה שלא אכל י" לאו כלום הוא.

קכד) דאמר רבה שבועה שלא אוכל תאנים וענבים וחזר ואמר שבועה שלא אוכל תאנים ואכל תאנים והפריש קרבן ואח"כ אכל ענבים לחודיהו הויא להו ענים חצי שיעור ואחצי שיעור לא מחייב קרבן- הדברים לכאורה צ"ב, דהרי אין הקרבן מתייחס אלא לעבירת השבועה שלא יאכל תאנים לבד, דעל שבועה שלא אוכל תאנים וענבים כיון דעדיין לא עבר איסורא דהך שבועה לא שייך קרבן כלל, והאיך ואמאי לא תצטרף אכילת התענים בהדי אכילת הענבים באשר נוגע לשבועה זו. ועיי' תוס' הרא"ש שהשוה הך מילתא להא דאמרין בכלל גדול אכל כזית וחצי והפריש קרבן וחזר ואכל חצי זית בהעלמו של ראשון פטור, דהפרשת קרבן מחלקת. ולכאורה אינו דומה הך דהכא להתם, דהתם מה שאכל כזית וחצי, חצי הזית המיותר הוי נמי חלק מעצם עבירת האכילה הראשונה, אשר בזה שפיר אמרין דכיון שהפריש קרבן שוב אין חצי זית זו מצטרפת לחצי זית שאכל אח"כ, אבל בני"ד הרי הקרבן משתייך לשבועה שלא אוכל תאנים גרידא, ומאי דאכילת תאנים הוא גם חלק משבועה שלא אוכל תאנים וענבים מילתא אחריתי היא אשר אין היא שייכת לקרבן כלל.

והמוכרח ומבואר בזה, דהא פשיטא דמאי דאינו מצטרף אינו משום שכבר הוקבע לו כפרה על התאנים על ידי הפרשת הקרבן, אלא יסוד הדין הוא דהפרשת הקרבן מחלקת, וכמשי"כ להדיא התוס' בנדרים י"ז ע"ב, אשר יסוד דהא דהופרש קרבן על מעשה אכילה זו מחלק לבין אכילה שאח"כ, והוא דין מסויים דהפרשת קרבן מחלקת דמעשה אכילה אשר הופרש עליה קרבן שוב אינה מצטרפת עם מעשה אכילה שלאח"כ, ושוב אין צירוף בינה לבין אכילת ענבים שלאח"כ, ותו ליכא עבירת השבועה דתאנים וענבים, דלעבירת תאנים זו בעינן שתיחשב שאכל תאנים וענבים. וכן מבואר לכאורה בדברי הריטב"א בסוגיין שכתב, וז"ל: ואשמעינן אביי תרתי חדא דאפילו הפרשת קרבן דשבועה אחרת מחלק בין השיעור וכו', עכ"ל.

כ"ט ע"א

קכה) תוד"ה שבועה שלא אוכל תאנים וענבים וחזר ואמר שבועה שלא אוכל תאנים כו'- וצריך לחלק ע"כ בין הך להיא דט"ו וי' דהתם איכא איסור שבועה בכל ט"ו וכו' אבל הכא לא היה איסור שבועה בתחלה כלל על ענבים ושייך כאן מיגו וכו'- וכן היא גירסת הרמב"ם פ"ד מהל' שבועות הי"ד, ע"ש. וביאור דברי התוס' ע"כ דאינו דבעצם הוא אוסר התאנים בעוד איסור והא דחיל האיסור הנוסף על התאנים הוא במיגו דחל על הענבים חיל נמי אתאנים, דא"כ הרי לא הוי ענבים חצי שיעור, וכמו שכתבו התוס' לעיל, אע"כ דאין שבועה על ענבים בפני עצמו בכדי דנימא מיגו דחיל אהא חיל אהא, אלא הביאור הוא דעל ידי שבועתו שנשבע שלא יאכל תאנים וענבים הרי הוא עושה דלבד ממה שאכילת התאנים אסורה בפני עצמה עוד תהיה אכילת התאנים אסורה בצירוף הענבים, דמעשה אכילת התאנים מצטרפת נמי לחייב על אכילת תאנים וענבים יחד ועל זה מהניא השבועה שנשבע לאסור התאנים אע"ג דתאנים כבר אסורים משום דעל ידי זה מצטרפים התאנים לאיסור חדש דהיינו לחייב על אכילת תאנים וענבים. כלומר, לא נתחדש איסור חדש על התאנים, אלא דמצטרף איסור אכילת התאנים בהדי אכילת ענבים שתהיה גם זו אסורה.

והדברים מבוארים בדברי הר"ן בנדרים ד"ז ע"ב ד"ה תנן יש נדר וכו', (אף דסיים הר"ן דלא ניחא לוי בהכי) ע"ש שכתב בתוך דבריו, וז"ל: אלא זיל בתר

לישנא דכי אמר הריני נזיר למחר ממחר ועד שלשים יום קאמר והו"ל כאילו אמר הריני נזיר היום ומחר שאף כאן כ"ט יום מנדר השני מעורבין בזמן הנדר ראשון ואע"פ שאותן כ"ט ימים אין חלקן כלל מחמת נדרו שני מ"מ בהאי לישנא חייל נדרי לענין שיהא יום שלשים ואחד סוף שלשים יום של נזירות שניה שהרי הוא כך נדר נמצא שעל כ"ט ימים מנזירות ראשונה חלה נזירות שניה לענין שתהא יום שלשים ואחד לנזירותו אלא לפי שאין נזירות פחות מל' יום צריך למנות עוד לתשלום שלשים בשביל נדר שני וכו', עכ"ל. ובגמ' הביאו ע"ז הך דינא דרבה בהפריש קרבן לענין תאנים וענבים, דמבואר מיני' דשפיר חיילא שבועה דתאנים וענבים לענין שתיאסר אכילת תאנים עם ענבים אף דלענין איסור התאנים אינו חל כלל רק לענין שיתחייב על אכילת תאנים וענבים, והוא כנ"ל.

ולפי"ז לפום גירסת התוס' פשוט מאי דמהני מה שהפריש קרבן לחלק, (עיי' לעיל אות קכ"ד) דהרי לעולם ליכא איסור חדש בתאנים, אלא כשמצטרף לאכילת תאנים גם אכילת ענבים חייב משום תאנים וענבים, אבל אם הפריש קרבן על איסור אכילת התאנים שוב אין אכילת התאנים מצטרפת לאכילת הענבים, עיי' שיעורי רבי יחיאל מיכל שכי"כ.

קכו) אמר לעדים באו והעידונו- מבואר לכאורה דדווקא באמר לו כן קודם ונשבע שלא יעיד לו הוא דהוי נשבע לבטל את מצוה ולא חלה השבועה, אבל אילו לא תבעו להעיד, אף דיתכן דאיכא מצוה להעיד, מ"מ ליכא חיוב להעיד, ושפיר חלה השבועה, ואף אם אח"כ תבעו, כבר חלה השבועה בכלל, והוא לכאורה כדברי הירושלמי באכילת מצה. וכבר עמד בזה הגרי"ש שליט"א בהערותיו למכילתין, ע"ש.

ועיי' רש"י ד"ה שבועה שלא נעידך שכתב, וז"ל: ביטול מצוה היא היינו דבר שאי אפשר, עכ"ל. ומבואר מדבריו דשבועה לבטל את המצוה מדין שבועה שאי אפשר אתינן עלה. ופשוט בגדר הדברים, דהא דלא חיילא אינו משום דלא אפשר אלא משום דמיחל הוא לחפצי שמים, אך מאי דהוי שוא הוא משום דהיינו דבר שאי אפשר.

קכז) נשבע לבטל את המצוה וכו'- בהא דאיתא בירושלמי דחיילא שבועה שלא אוכל מצה כל השנה, עיי' ראשונים לעיל דף כ"ד (ריצב"א ור"י בתוס', ועו"ר), ועיי' בעה"מ (דלא ק"ל כהירושלמי), רמב"ן במלחמות (דשפיר חייל כדברי הירושלמי, אך ליכא קרבן כיון דקראי בלהרע ולהטיב מיירי בדבר הרשות ולא בדבר מצוה), ור"ן בסוגיין. והראב"ד בתמים דעים וכתוב שם בערבי פסחים.

קכח) שלא לעשות סוכה- ואף דלענין מצה אמרו בירושלמי דהנשבע שלא יאכל מצה הוי כולל דכולל נמי מצה שאינה של מצוה, מ"מ סוכה משמעותו סוכה דמצוה, כ"כ הר"ן ועו"ר.

ומלישנא דמתני' דחשיב שלא לעשות סוכה נשבע לבטל את המצוה משמע לכאורה דאיכא מצוה בעשיית סוכה ולא רק בישיבתה, וכ"ה באבני נזר או"ח סי' תנ"ט, ע"ש. וכן מבואר בדברי רש"י מכות דף ח' ע"א ד"ה השתא נמי שכתב, וז"ל: כי לא מצא חטובה אין החטבה מצוה אלא עשיית הסוכה, עכ"ל. אלא דיש לעיין בזה, דלכאורה פלוגתא היא דהבבלי והירושלמי אי עשיית סוכה מצוה, דאיתא במנחות מ"ב ע"א העושה סוכה לעצמו מברך שהחיינו בא לישב בה מברך אקב"ו לישב בסוכה ואילו לעשות בסוכה לא מברך, והתוס' שם ריש ע"ב ד"ה ואילו לעשות תפילין לא מברך הביאו בשם הירושלמי דמברך אעשיית ציצית סוכה ותפילין. והובא דין זה דאינו מברך אעשיית סוכה באו"ח סי' תרמ"א ס"א, ע"ש. והנה בט"ז שם כתב בטעם הדבר דאין עשיית גמר מצוה רק ישיבתה וגם כשירה ע"י נכרי, וגרע מכתבת ועשיית תפילין דזה צ"ל לשמה על ידי ישראל, והוא ע"פ כללא דכל שהוא גמר מצוה מברך עליה אפי' אי יכולה להעשות על ידי עכו"ם, וכל שאינה גמר מצוה אין מברך עליה אפי' היכא דאינה יכולה לעשות על ידי גוי. ועיי' לבוש שם דהטעם דהיכא דכשירה בגוי אינו מברך הוא משום דהאיך

יאמר קדשנו במצותיו וצונו. ונמצא דמבי טעמים לא מברכינן אעשיית סוכה, האי, משום דאינה גמר מצוה, והבי' משום דיכולה לעשות על ידי גוי. ולכאורה מבואר דבעצם שפיר איכא מצוה בעשיית סוכה, אלא דכלל הוא בברכת המצוות שכל שאין עשייתה גמר המצוה לא מברכינן עלה, וכן מאי דכשירה אם נעשה על ידי עבד, אין זה אלא משום דלא שייך ברכה, וכדברי הלבוש, אבל מצוה לעולם איכא ובאמת אינו מקיימה בסוכת גב"ד, אך מצוה חיובית שפיר הוה, כלומר, דאינה סתם מצוה קיומית, אשר ממילא שפיר הוי אף לשיטת הבבלי הנשבע שלא לעשות סוכה מצוה לבטל את המצוה.

ועיי' עוד באבני נזר שם שכתב תלמידו דשלא לעשות סוכה ר"ל שלא ישב בסוכה, וכ"ה באמת בנדריים, אך דוחק הוא בפירושה דמתני', כמשי"כ שם האבני נזר. ועיי' עוד בזה תשו' מנחת אלעזר ח"ד סי' נ"ה שדן דלעולם אין עשיית סוכה מצוה.

קכט) תוד"ה אם לא ראיתי גמל פורח - תימה
הכא קתני גמל פורח ולא קתני כעולי מצרים ובפרק ארבעה נדרים גבי נדר הבאי תני עולי מצרים ולא קתני גמל פורח - עיי' חידושי הריטב"א שהביא תירוץ לקושיית התוס' (בשם התוס') דדווקא קתני הכי, והוא משום דאיכא נפ"מ בין "שוא" ל"הבאי", דלא חשיב שוא "אלא במידי דלית"י כלל ולא בדבר שהשוא אצלו תלוי בין רב למעט כי דרך בני אדם לגזום דבריהם שאומרים על דבר רב מנין מרובה ממנו כגון שיאמר אלף ויאמר רבבה או יותר לגזום והכל יודעים כי לגזום נתכוין", אשר מהאי טעמא לא חשיב שוא אלא במידי לא שייך כלל ולא נאמר על ידי בני אדם אפי' בדר גוזמא. אכן הבאי פירושו שאמר למעשה מאי דלא שייך, אשר בה דבר שפיר חשיב כעולי מצרים כהבאי. וכ"כ גם הר"ן בנדרים כ"ד ע"ב, ע"ש.

קל) נשבע לבטל את המצוה - עיי' ריטב"א שהביא
דברי הירושלמי דה"ה היכא דנשבע באמת על האמת הידוע דהוי שבוטע שוא, והביא פלוגתת הראשונים אי איסורו דאורייתא או דרבנן, דלכאורה מדלא הוזכר ד"ו במתני' היה משמע לכאורה דרבנן הוא, אלא שביאר הריטב"א דלעולם איכא למימר דאורייתא הוא, כפשטות דברי הר"ן והרמב"ם (פ"א ה"ה), רק לא הזכירו במתני' אלא שוא שהוא דומה לחיוב שבוטע ביטוי, ע"ש כל דבריו. ועיי' גם במאירי שכתב דבכה"ג הוי ש"ש דאורייתא.

ועיי' עוד בריטב"א שדן בהנשבע לבטל מצוה דרבנן אי חיילא שבוטעו, ואף אי חיילא, אי אמרינן לי לקיים שבוטעו ולבטל המצוה, ע"ש דבנשבע לבטל מצות עשה נראה לו פשוט שתחול השבועה ואמרינן לי דמוטב לקיים שבוטעו ולעבור על המצוה דרבנן בשוא"ת מלקיים המצוה ולעבור על שבוטעו דאורייתא. אבל בשבועה לעבור על איסור דרבנן, כגון שנשבע לאכול שמנו של גיד או לשתות סתם יינם, כתב דנראה לו דאין השבועה חלה כלל⁶² ואסור לאכול

ולשתות, "דמוטב שיבטל שבוטעו בשב ואל תעשה משיעקור איסורין דרבנן בידיים דב"ד מתנין לעקור דבר של תורה בשב ואל תעשה", כלומר, דהא מיהא פשיטא דחיילא שבוטעו בכה"ג כיון דאין האיסור אלא דרבנן, אלא דכיון דיש לב"ד כח לעקור דבר מן התורה בשוא"ת, אלימא הך איסור דרבנן כאילו היתה דאורייתא, ואמרינן דמוטב לו שלא לעבור האיסור דרבנן על ידי מעשה ולעבור השבועה בשוא"ת.

וחזינן מדברי הריטב"א חידוש מסויים במאי דאמרינן דיש כח ביד חכמים לעקור דאורייתא בשב ואל תעשה, דלכאורה לא שייך ד"ז הכא, דלא שייך אלא כגון מה שתקנו שלא לתקוע בשופר בשבת, דתקנו כן, ויש להם כח לעשות כן כיון דעבירת דאורייתא תהיה על ידי שב ואל תעשה. אכן בני"ד הרי לא תקנו כלום, רק אמרינן דהיכא דאיכא דאורייתא ודרבנן עדיף לי' לעבור דאורייתא בשוא"ת ולא לעבור דרבנן בקום ועשה, והרי הכא אין זה ענין של תקנת חכמים נגד דאורייתא, ומה קשור זה להא דיש כח ביד חכמים לעשות תקנה הגד דאורייתא בשוא"ת. והמוכרח ומבואר מדברי הריטב"א, דיסוד מאי דיכולים לעקור דאורייתא בשוא"ת הוא כמין דחיה, דאורייתא נדחית בשוא"ת מפני דרבנן, אשר משוזה נובע מאי דיכולים חכמים לעקור דבר מן התורה בשוא"ת.

והנה הקשה הריטב"א על עצמו מדברי הירושלמי מתני' דלקמן שבוטע שאוכל ככרוז שבוטע שלא אוכלנהוכי' אכלה עובר על שבוטע שוא לא אכלה ובר על שבוטע ביטוי ואמרינן עלה בירושלמי כיצד עושה מוטב שיעבור על שבוטע שוא ואל יעבור על שבוטע שוא ועל שבוטע ביטוי הכא נמי נימא מוטב שיעבור על איסור דרבנן ואפי' בקום ועשה ולא יעבור על איסור תורה שהוא יותר חמור. וכתב לתרץ "דהתם כיון דהא הוא איתא מוטב לעבור חדא בידיים מלעבור על תרתי אבל הכא כחדא וחדא היא ושוא"ת עדיף. ועצם הדמיון לכאורה צ"ב, דהתם הרי עבר על שבוטע שוא בשבועה שלא אוכלנה מיד כשנשבע, ומעתה פשיא לכאורה דנאמר לו לאכול ולקיים שבוטע ביטוי כיון דשבוטע שוא הרי כבר עבר. ומבואר מדבריו דחוץ ממה שעבר על שבוטע שוא מיד כשנשבע שלא יאכלנה, איכא נמי איסורא במאי דאוכל שעושה על ידי מעשה את השוא לשוא על ידי קיום השבועה שנשבע קודם שיאכל. וזהו לכאורה כדברי הרא"ש בתשובותיו (ח"ב) שהבאנו לעיל אות ק"ח, ע"ש.

ועיי' בריטב"א שדן עפ"י בהנשבע לחבירו לפרוע לו מנה של אבק ריבית מהו הדין, וכתב דאם נימא דבאיסורין דרבנן אמרינן דחלה השבועה ויקיים שבוטעו, חייב לפרוע לו אבק ריבית, אבל למה שהסיק דאמרינן שמוטב לעבור השבועה בשוא"ת, ה"ה הכא, וכ"כ בתשו' הר"ן סי' ע"ג. ובשו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף שמי"ט ואלף רס"א הביא בשם תשו' הרשב"א דפליג וס"ל דחיילא שבוטע. אכן כבר כתב במל"מ פ"ד מלוה ולוה דפשוט לכאורה דלא פליגי, דהא הרשב"א לא כתב אלא דחייל שבוטע, ובה גם הריטב"א מודה, ולעולם הגם דחייל שבוטע אמרינן לי' לעבור על השבועה בשוא"ת וכמשי"כ הריטב"א.

אכן יעויין תשו' הרא"ש כלל י"א אות ג', שפסק להדיא דהנשבע לבטל מצוה דרבנן חלה שבוטעו ואסור לו לעשות המצוה דרבנן וכן נמי חייב לעבור עבירה דרבנן לקיים שבוטעו, והוא להדיא דלא כדברי

שיחיו לו שבוטעו, עכ"ל. וכוננו בפסקות, דכאף דלשיטתו אינו נוהג אבק ריבית ואין ענין להחזיר את השבועה, רק ליש לחשוף לדיעה דמחייבתו השבועה לתת הריבית ולהחזיר השבועה. והנה אם נימא דלא להריטב"א שפיר החיילא השבועה רק דמקום איסור אבק ריבית אמרינן דש"ת, כרי אף לדיד' יש ענין להחזיר השבועה שלא יהיה בזה עבירה שבועה כלל, אלא מוכח לכאורה דלהריטב"א לא חיילא שבועה כלל.

⁶² עיי' אפיקוי ים סי' ל"ז אות י' שכתב דאף נשבע לבטל איסור דרבנן חיילא שבוטעו, עיי' צ"ח צסי' רל"ט דאף דלכו"ע חיילא שבוטעו דאורייתא איסור דרבנן, והוא ש"ס ערוך דיומא דע"ג דשבוטעו חל על האי שיעור לר"ל דאינו אסור מן התורה, מ"מ פשוט הדבר דאם נשבע לעבור על איסור דרבנן לא מניחין אותו לעבור בידיים עליה כדי לקיים שבועתו. ואכתיו אפ"ר לרן דבכה"ג לא חיילא שבוטעו, דמאחר דאף אם תחול יהא דינו לעבור בשבועה נשבע וכו', נמא דהשבועה אינה מחייבת כלום ולכך לא חלה, וכבר הזכרנו סברא זו לעיל. ומסוגי' דיומא לכאורה ליכא ראייה, דהתם מיידי שנסבע שלא יאכל חיי שיעור איסור, דהוי לקיים ולא לבטל. ויש להביא ראייה מהמשך דברי הריטב"א דס"ל דלא חיילא כלל, ע"ש שכתב דהיכא דנשבע לתת אבק ריבית ידנס דיעות דחיילא שבוטעו ומקיימה בקום ועשה, ודעת הריטב"א ורבו דאמרינן לי' לא לתת אבק ריבית דהוא בשוא"ת, וסיים הריטב"א, ח"ד: ועכ"ז מוטב

הריטב"א. ועי' מח"א ה' שבועות סי"ז שהקשה סתירה בדברי הרא"ש ממש"כ בתשובות כלל ח' אות ט"ז דהנשבע לפרוע לחבירו בז' בניסן ואירע דז' בניסן הוא יום שבת כיון שלא ידע בז' בניסן דיהיה בשבת שבועתו קיימת וצריך לפרוע לו קודם השבת כדי שלא יעבור על שבועתו, הרי מבואר בדבריו דאם ידע דז' בניסן הוא שבת לא הוה חיילא שבועתו, דנשבע לבטל מצוה דרבנן לא חיילא שבועתו, והוא דלא כדבריו בכלל י"א. ומש"כ במח"א ליישב דברי הרא"ש, ד"ז נסתר לכאורה מעצם דברי הרא"ש בכלל י"א, ואכמ"ל, ודברי הרא"ש צ"ע.

קלא) תוד"ה באומר יאסרו כל פירות שבעולם עליו אם לא ראיתי כו' - והיינו שבועת שוא לפי שאי אפשר לו לעמוד באיסור בכל פירות שבעולם וכו' ואר"ת דבנדר לא חיילא כה"ג וכו' - מבואר מלשון התוס', וכן כמה פעמים בהמשך דבריהם, דאף היכא דהוי שבועת שוא מיקרי דחיילא שבועה, דבלא חלות דין שבועה לא היה בזה גם משום שבועת שוא. וביאור גוף דבריהם, עי' תוס' הרא"ש, דהוקשה להו אמאי הוי שבועת שוא, הרי אין הדבר שאי אפשר אלא התנאי וא"כ ודאי דחיילא שבועה והוי ככל שבועת ביטוי, אע"כ דמאי דהוי שוא הוי משום השבועה עצמה דאי אפשר לו לעמוד באיסור כל פירות שבעולם, וז"פ. ומאי דנקטו דווקא בכה"ג שהתנה אם לא ראיתי גמל פורח באויר, רבותא קמ"ל דלא תימא אין כאן שבועת שוא אלא ראה גמלא פרח ממחר לרוץ ונראה לו כאילו פורח באויר, קמ"ל דלא אמרינן בשבועות הכי.

ולכאורה יש לעיין בדבריו, דמבואר דלהך ס"ד דראה גמל הממחר לרוץ אין כאן שבועת שוא, והיינו משום דבכה"ג אמרינן דשפיר נתקיים מה שאומר שראה ולא חיילא שבועה, וצ"ב דהא בכל מקרה הוי שבועת שוא, דנשבע שבועה שאינה יכולה לחול אפילו תתקיים התנאי ולא יעבנה מלחול. שו"ר שהקשה כן בשיעורי רבינו יחיאל מיכל, ע"ש מש"כ בזה. והנראה בזה עפ"מ שנת' מדברי התוס' דלא הוי שבועת שוא אלא היכא דחיילא שבועה, אשר זהו שכתבו לעיל דבנדר לא חיילא כה"ג. ועפ"ז פשוט דהיכא דנשבע אם לא ראה גמל פורח באויר ובאמת ראה, כלומר דכונתו לגמל הממחר, הרי לא חיילא שבועה (ולכא חלות שבועת שוא, ודוק).

קלב) תוד"ה באומר יאסרו כל פירות שבעולם עליו אם לא ראיתי כו' - אבל קשיא מפ"ב דנדרים דפריך גבי קונם עיני בשינה ואי דלא יהיב שיעורא מי שבקינן ל"י עד דעבר באיסור בל יחל וכו' - ביאור הקוש"י, דלשון "מי שבקינן ל"י" פירושו דאין מניחין אותו בלא מלקות עד שיעבור אלא מלקין אותו מיד, וכמו גבי שבועה, ומוכח דאף בנדר איכא איסור נדר שוא. והוא לכאורה בכלל בל יחל, וכ"כ התוס' בגיטין דף ל"ה ע"א ד"ה ונודרת, ע"ש. ולפ"ז מאי דאיכא איסורא אבל אינו לוקה הוא משום שאין בו מעשה. אכן הגר"א ביו"ד סי' רט"ו סק"א כתב בדעת הרא"ש דאין האיסור אלא דרבנן.

אכן יעויין בר"י נדרים י"ד ע"ב ד"ה ואלא דאמר קונם עיני בשינה שכתב דמאי דנקט הכי הוא משום דבעי לאתווי עלה הא דר' יוחנן דגבי שבועה, וגבי שבועה שפיר שייך האי לישנא דאיכא איסורא דשבועת שוא, אבל בנדר, נדר שוא לא אשכחן דאסר, ואתיין שפיר דברי ר"ת.

ולדברי התוס' דפליגי אר"ת, אילולי התנאי שפיר הוה חיילא הנדר והיה לוקה מיד משום בל יחל, כפשטות סוגי' הנ"ל דנדרים, ומאי דנדרים הבאי מותרים, משום דאמרינן דהגזם ואין דעתו לומר ממש כקורת בית הבד, ובשבועה מאי דאסור (אי גרסינן הכי) הוה מדרבנן משום דכתביב גבי שבועה לא ינקה, וכן הוה בתוס' גיטין ל"ה כמסקנת דברי התוס' בסוגיין. וע"ש דברי התוס' בסו"ד שכתבו, וז"ל: וא"ת בפי בתרא נדרים דאמר הוה גברא דאמר תיתסר הנאות דעלמא עלי אי נסיבנא איתתא עד אל תנינא הילכתא וכו' ואתא רב אלא ושבשי ונסבי איתתא ושרקי טינא כדי שלא יהנה מן העולם מה מועיל מאי דשרקי

דכי אנסבי מיד עבר כיון שאין יכול בסוף לקיים וי"ל דדווקא בשעה שנודר אם אי אפשר לו לקיים עובר לאלתר אבל התם בשעה שנדר היה יכול לקיים דאפשר לו שלא ישא אע"ג דכי אנסבי אין יכול לקיים אינו עובר לאלתר עד שיהנה, עכ"ל. וביאור סברתם, דיסוד האיסור היכא דנדר בדבר שאי אפשר מבואר מדבריהם דהוה דבכה"ג מיד עם שנודר הנדר הנדר מחולל משום שאי אפשר שלא יתחלל, והוי כמין בל יחל מידי, אשר בזה שפיר כתבו דהיכא דאיכא תנאי ושייך שלא תחול הנדר ליכא איסורא, דהא לא נדר נדר שודאי יהיה מחולל.

ונראה סברא זו לא שייכא אלא לפום סברת התוס' דנדר על דבר שאי אפשר אסור (דלא תנאי) משום דהוי כמחולל מיד, בזה שפיר איכא למימר כני"ל דהיכא דאיכא תנאי ויתכן שלא תחול לא חשיבא כמחוללת מיד, אך למאי דס"ל לר"ת דבנדר ליכא איסור כזה ורק בשבועה הוה דאסור, לדידי לא אתינן עלה מצד לתא דנדר מחולל או שבועה מחוללת אלא יסוד מאי דבשבועה אסור הוה משום דאיכא חלות כזה דשבועת שוא ובה נראה דאף שיתכן שלא תחול השבועה מ"מ עם החפצא דהשבועה עדיין היא שבועת שוא, כלומר, דאפי' יהיה תנאי שאפשר שעל ידה לא תחול השבועה, מ"מ דלמעשה חלה השבועה והשבועה היא בדבר שאי אפשר לקיימו שפיר הוי שבועת שוא, וזה לכאורה פשוט ומבואר.

ועיין בר"י בסוגיין שהקשה דלרבא יהיו הפירות נאסרין עליו ולא יהא לוקה משום שוא, ותי' דהא ודאי לא נתכוין זה לאסור הפירות שאם היה מתכוין לכך היה לו לאסר בלא שום תנאי שהרי עכשיו ג"כ פירות אסורין עליו, ולמה תלה נדרו בדבר שאינו אלא ודאי לא לאסור הפירות נתכוין אלא לקיים שראה אותו דבר נמנע ומשום הכי לוקה משום שבועת שוא, וכ"כ הרמב"ן. ודבריו לכאורה צ"ב, האיך יאסרו כל פירות העולם עליו, הרי הוי שבועת שוא מצד עצם איסור הפירות, דאף דס"ל להר"ן לעיל דשבועה שלא אוכל ז' ימים לאו היינו שבועה בדבר שאי אפשר לקיימו כיון דיכול שלא לאכול עד שיהיה במצב של פיקו"נ ואז מה שיאכל אינו סותר לשבועתו, מ"מ הרי הסיק שם הר"ן דעכ"פ לא חיילא שבועה משום דהוי שבועה לבטל את המצוה. וע"כ דס"ל להר"ן כהני ראשונים דס"ל דכד אמר שיאסרו פירות העולם עליו כיון דאי אפשר בהכי ע"כ דכונתו להיום, עי' חידושי הריטב"א. או ס"ל דכל פירות העולם אין הכונה אלא לפירות ממש ושפיר חשיב אפשר לקיימו. ועצם סברת הר"ן, דמאי דחשיב בסוגיין שבועת שוא הוא משום דעיקר שבועתו הוה לקיים שראה גמל פורח באויר, ולא נתכוין לאסור הפירות עליו, וכיון דלא חל בשבועתו שום איסור, מהאי טעמא הוה דחשיב שבועת שוא, וכן ביאר הר"ן בחידושו, ע"ש. והוה לכאורה חידוש דחשיבא שבועת שוא בכה"ג. ולדעת הר"ן מדהוי שבועת שוא, ע"כ דלא חיילא שבועה לאסור הפירות ולעבור באכילתן בשבועת ביטוי, משום דאילו הוה חיילא איסורא אפירות לא הוה חשיב שבועת שוא. והתוס' ס"ל דמאי דהוי שוא אינו מצד מה שאמר אם לא ראיתי גמל פורח באויר, אלא משום דאיסור פירות לעולם חשיב דבר שאי אפשר ומצד עצם השבועה הוי שוא, ולדידהו פשיטא דלא חיילא איסורא אפירות.

ועי' חידושי הריטב"א שכתב אף הוא כן כדברי הר"ן דמאי דהוי שוא הוא משום דתלה שבועתו בדבר שוא, וע"כ דלא חיילא שבועה לאסור, דא"כ לא הוי שוא. אכן יעוי"ש שהביא דיעה דבהא דרבא אסור הוה בפירות משום שבועת ביטוי, והוה ע"פ גירסתם בנדרים כ"ד ע"ב דשבועת הבאי אסור, ופירשו דהכונה הוה לענין איסור הפירות, וכ"ה בפי הרא"ש שם, ע"ש. וכן הביא הרשב"א בסוגיין דיעה כזו דלוקה על שבועתו משום שבועת שוא ואם אכל לוקה משום בל יחל, ע"ש שדחאה. ובאמת צ"ב, כיון דמהניא שבועה לאסור הפירות, האיך שייך למימר דהוי שבועת שוא. ומוכרח מדבריהם דאף היכא דחיילא שבועה לאסור מדין שבועת ביטוי מ"מ שייך

שתיחשב שבועת שוא, דכיון דלא נשבע סתם לאסור על עצמו פירות העולם אלא להוכיח שראה גמל פורח באויר, מה דלא אפשר, נמצא דשבועתו היתה לשוא, ואף דחלה השבועה הוי שייש כיון דהוא למטרת שוא, דהא לא בא בעצם לאסור פירות משום שאינו רוצה לאכול פירות, דאילו כן לא היה מתנה כלל. והוא באמת כלישנא דהריטב"א דתלה שבועתו בדבר שוא, אלא דהריטב"א ס"ל דמחמת האי גופא דהוי למטרת הוכחה שראה גמל פורח באויר שהוא דבר שוא לא הויא שבועה כלל ואינו אסור בפירות העולם (והריטב"א לא הזכיר כלום מסברת הר"ן דלא נתכוין לאסור אלא לחזק דבריו אלא דמשום הא גופא דתלה בדבר שוא הוא דהוי שייש), ואילו להך דיעה אף בכה"ג כיון דנתכוין לומר השבועה שפיר חלה האיסור, ומ"מ שייך שתיחשב שייש, וכנ"ל. ואפשר דיש להטעים הדברים, דמצד פרשת שבועה דפרשת ויקרא דיסודו שעושה עצמו מושבע, בזה, כיון דאין רצונו אלא לחזק שראה גמל פורח באויר הרי לא נעשה השבועה בכדי שיהיה מושבע ונחשב על ידי כך לשבועת שוא, אכן כיון דסו"ס אמר לשון שבועה, ונתכוין לומר כך, שפיר חלין איסורים על ידי השבועה אשר מהאי טעמא אית בזה משום בל יחל. ולהריטב"א לכא שייש כה"ג, דאם אך חלה לענין האיסור לא חשיבא שייש.⁶³

(ואגב, עיי' ריטב"א הנ"ל שכתב דמאי דאיתא באומר יאסור כל פירות העולם עלי בשבועה אם לא ראיתי וכי אין זה לשון הנשבע, דהו"ל שבועה שאמרה בלשון נדר. ולמש"כ התוס' לעיל כ"ה ע"א דיתכן דשבועה חל באיסור חפצא, ומדין שבועה הוא ולא משום שאמרה איתי ריכשי, וכמו שביארנו שם, איתא לישנא דסוגיין כפשוטה, דשפיר הוי שבועה בכי האי גוונא.)

ועיי' מאירי בסוגיין שהקשה כנ"ל אמאי הוי שבועת שוא, הרי תחול שבועת ביטוי שלא לאכול פירות העולם, והביא תי' התוס' דעצם השבועה אי אפשר לקיימה, ואח"כ כתב, וז"ל: או שמא אפשר שנשבע שבועה שלא אוכל אם לא ראיתי כך ואכל ועל זה הוא אומר שלוקה משום שבועת שוא, עכ"ל. וכונתו לכאורה, או כדברי הר"ן ודעמי' דבכה"ג לא נתכוין לאסור פירות העולם אלא לחזק מה שראה גמל פורח באויר, או כדברי הריטב"א הנ"ל דכיון דתלה שבועתו בדבר שוא לא הוי שבועה. אלא דצ"ב מה שכתב דמאי דלוקה משום שבועת שוא הוא משום שאכל, דהא אין מה שהוי שייש תלוי כלל במה שיאכל או לא יאכל. (וכן העיר באמת המגיה שם, ע"ש.) ובדוחק יי"ל דכונתו, דכיון דבאמת הרי אמר לשון שבועה, לא ברירא הך מילתא למימר דאין כונתו לאסור, אלא הדבר תלוי, דעל ידי מה שאוכל אח"כ, מה שנשבע שלא יעשה, איגלאי מילתא דלא נתכוין אלא להוכיח כדבריו ולא נתכוין לאסור, דאילו היה מתכוין לאסור לא היה אוכל, ומכיון דאיגלאי מילתא שלא נתכוין לאסור אלא להוכיח כדבריו, הדר הויא לה שבועת שוא, וצ"ע בזה.

קלג) ודלמא האי גברא ציפורא רבא חזי ואסיק לה שמה גמלא וכו' - יש לעיין לכאורה מהו ס"ד דרבינא, דהאיך נימא דליהוי הנדר כפי מה שהיה בלבו כיון דמה שאמר אין פירושו כן, הרי איכא דין לבטא בשפתים ומה שאמר הרי אין פירושו כן כלל. וביאור הדברים לכאורה, דס"ד דכיון דהוא לא נתכוין לגמלא כלל אלא לציפורא רבא, לא חשיב בכה"ג פיו ולבו

שוין ולא חיילא שבועה כלל, ושוב ממילא לא הוי נמי שבועת שוא כיון דאינה שבועה. ומסקינן דכיון דאמר גמלא ונתכוין לומר גמלא, שפיר הוי שבועה (וממילא הויא שבועת שוא) ומה שנתכוין לציפורא רבא חשיב דברים שלב. ואף דנימא דבעינן דעת לחלות השבועה (ונתבאר לעיל בשם מו"ר זצ"ל דנחלקו הראשונים בזה), מ"מ סגי בדעת המוכח מתוך מה שאמר, וכיון דגמלא פירושו החד-משמעית הוא גמלא ולא ציפורא רבא, הוי הדעת המתבארת מתוך מה שאמר דאם לא ראה גמל ממש תחול השבועה. (עיי' כע"ז בברכת אברהם)

קלד) תוד"ה דעבודת כוכבים איקרי אלוה- אפי' יזכירו שם המיוחד וכו' - עיי' חידושי הרמב"ן (הובאו דבריו גם בחידושי הריטב"א) מש"כ בזה.

כ"ט ע"ב

קלה) תוד"ה כי היכי דלא תהוי הפרה לשבועתייהו - אין ללמוד מכאן דהיינו שנים לחודי דילמא דעת הקב"ה שאני וכו' - עיי' חידושי הריטב"א, שהסכים לדעת הרמב"ן דבעל דעת המקום לחודי סגי דלא יהיה בו התרה, ומאי דהזכיר משה גם דעתו, אינו אלא משום שהיה שליח בין ישראל להקב"ה, כלומר, כדעתי שאתם שומעים כך צוני המקום להשיבעם על דעתו. ועיי' דיש שלמדו מזה דשבועה שהיא על דעת המקום אין לה התרה, אלא שחילק הריטב"א בין שבועת התורה לבין שבועה שאדם נשבע על דבר הרשות, עיי' כל דבריו. ומדברי התוס' מבואר דלא אמרינן הכי, דהוצרכו לומר דבחרמות שאנו גוזרין מאי דמוזכרין הקב"ה היינו משום דתיקנו כן לחומרא בעלמא. וגם מבואר מדבריהם דלא חשיבא על דעת המקום גרידא דלא יהא בו התרה. ומאי דג"סא, מדברי הריטב"א מבואר דלא הוה נחית להך חילוקא שחילקו התוס' ואף במה שגוזרים חרמות שפיר היה שייך הא דהוא על דעת המקום, ואף דהריטב"א בסוף דבריו כתב ע"ד התוס' דהוי כאילו אמרו שיהא אסור עד שיתירוהו, הכרחו לומר כן הוא לא מקושי' זאת אלא משום דאל"ה הוה בעינן פתח או חרטה, ושיהיו מקצתם מתירים לאחרים, עיי'.

ועיינן דברי הרמב"ן גיטין דל"ו ע"א ד"ה הי"ג שכתב, וז"ל בא"ד: אבל במצוה אחרת אין לוח הפרה כיון שע"ד רבים נשבע דמנ"ל שכך היה דעתם משעה הראשונה להתרחט משום מצוה זו וא"ת יהו נשאלין עליו כיון שאינן מושבעין אין נשאלים ועוד דאיהו למיסר עליה שוינהו שליח ולא למישרי לי וכו', עכ"ל. והנה מדין הרמב"ן שישאלו האחרים, מבואר דאין מה שנעשה הנדר על דעתם סתם תנאי שיהיה על דעתם, דבזה לא היה שייך מושג דשאלה, אלא יסודו דבנודר על דעת אחרים דעת האחרים הוא הדעת הפועל הנדר, דחלות הנדר נעשה על ידי דעת האחרים. וביאור דבריו, (וכן ראיתי שהבין בשיעורי רבינו יחיאל מיכל, ע"ש), דמה דמהניא שאלה לעקור נדר הוא מדין טעות, (וכ"כ בקצוה"ח סי' רנ"ה סק"ב) דאיכא כעין טעות בנדר, וביתר דיוק, על ידי שנשאל אמרינן דעל זה לא היה בדעתו וממילא נעקרת הדעת שהיתה לו בשעה שעשה הנדר. ועפ"ז מובן היטב מאי דבנודר על דעת אחרים לא מהניא שאלה, דמה שהוא עוקר דעתו לא מהניא ולא מידי, דהא לא דעתו פעל חלות הנדר אלא דעת האחרים. אלא דהוקשה להרמב"ן שיהיו האחרים יכולים לשאול ולשוויי דעתם לטעות ועל ידי כך לעקור את דעתם, ותי' ע"ז ב' תירוצים, הא', דאינם מושבעים, כלומר, דרק בהנודר עצמו הוא דנתחדש דין שאלה, והב', דעושה הנדר לא עשאם שלוחים אלא למיסר אבל לא למישרי.

והנה הריטב"א הנ"ל כתב דבעל דעת המקום לחודי סגי, ומאי דהזכיר משה גם דעתו אינו אלא משום שהוא שליח בין הקב"ה לישראל וכו', ואילו מדברי התוס' מבואר דלא כזה, שדנו רק אי חשיב הקב"ה יותר מאחד, אבל הא מהיא דעת משה היה חלק מדעת הרבים בזה. ואפשר לומר בביאורא הך מילתא,

⁶³ ועיקר הך מילתא אי חלה עכ"פ לענין איסורים היכא דבאמת לא נתכוין לאסור, לכאורה תליא הך מילתא בכונה דבעינן לענין איסורי נדרים, דאי לא בעינן לאלא כונה לביטוי הנדר או השבועה, הרי הכא נתכוין לומר שבועה, רק ללא נתכוין שתחול, אשך ממילא שפיר חלה השבועה לענין איסורים, רק לדין מושבע יתכן דבעינן שיהא מכוין להיותו מושבע, וכנ"ל, אבל אי נימא דבעינן כונה לחלות השבועה, הרי הכא לא נתכוין שתחול כלל וליכא אפי' איסורין.

דהריטב"א ס"ל כדעת הרמב"ן דיסוד דינא דנדר על דעת רבים אין לו הפרה הוא דדעת הרבים הוא שעושה את חלות הנדר, וכנ"ל, ובהא לראורה הדין כן גם בעל דעת יחיד (וצ"ב אמאי נקט הש"ס דווקא נדר על דעת רבים דאין לו הפרה, ובסוגיין לכאורה היה סגי במה שהיה אומר משה רבינו "על דעתיה"⁶⁴) ופשיטא דמהני על דעת הקב"ה לבד, ואפילו נאמר דלא נאמר הך דינא יכול למסור דעת הפועלת חלות הנדר אלא לרבנים ולא ליחיד, מ"מ מאחר דבדעת הפועלת החלות תליא מילתא פשיט דדעת הקב"ה יותר הוא מדעת רבים. אכן התוס' נראה דס"ל דלא כהרמב"ן אלא גדר מאי דבגדר על דעת רבים אינו לו הפרה באופן אחר, דלעולם דעת הנודר פועלת החלות, ומאי נדר על דעת רבים הוא רק שעשה הנדר על דעתם והסכמתם, אך לעולם דעתו היא דעת הפועלת. ולפ"ז דאין הרבים אלא המספר אשר עשה הנדר על דעתם והסכמתם, שפיר היכא דעשה נמי על דעת המקום חשיב המקום חלק ממספר זה שתלה בהסכמתם, אלא דאפשר דחשיב כיותר מא'. וכן מה שכתבו התוס' בהמשך דבריהם ד"דעת הקהל כך הוא שיתרו כשירצו, וזהו דווקא לשיטתם דאין פועלת הרבים אלא שהוא על פי הסכמתם, אבל הדעת הפועלת חלות הנדר הוא של הנודר עצמו, בזה שפיר כתבו דהיכא דכך היתה הסכמת האחרים שיתירו כשירצו ואף בלא חרטה, דהא כך התנה שיהא תלוי בדעתם ובהסכמתם וכן הוא דעתם והסכמתם. אכן לשיטת הרמב"ן לא שייך דבר זה, דהיכא דנעשה על דעת אחרים הרי דעתם היא שפועלת החלות, ואין הוא יכול לשאול כיון דלא נעשה על ידי דעתו.

והרא"ש בהלכה ס"י כ"ג כתב דחרמות שמטילין על הצבור אין להם דין נדרים וחרמים להצריכם חרטה והתרת חכם אלא כעין גזירה ונידוי שמנדין על מי שיעבור על גזירתם הלכך מנדין ומתירין הם בעצמם.

קלו) תוד"ה שבועה שאוכל ככר זו שבועה שלא אוכלנה היאשונה שבועת ביטוי והשניה שבועת שוא- ושמה יש לחלק בין אוכל לשלא אוכל- כלומר, דשלא אוכל עובר על שבועתו בכזית ושאוכל אינו עובר אלא בזמן שאוכל את כולו, אשר על כן שפיר הוי שבועה לבטל את השבועה. ומבואר מדבריהם דלמאי דהוה ס"ד בקושייתם לא היתה שבועה שאוכל מחייבתו לאכול אלא כזית אחד ותו לא.

וביאור החילוק בין אוכל לשלא אוכל, ע"י חידושי הריטב"א לעיל דף כ"ז ע"ב שכתב ב' טעמים במה שבשבוע שאוכל ככר זו אינו מקיים שבועתו אלא על ידי אכילת כל הככר, הא', דכי היכי דבשלא אוכל בא לחמירי שלא יאכל אפי' כזית, כך בשאוכל בא לחמירי שיאכל הכל. והב', דבאמת אף בשבועה שלא אוכל הוי עובר על שבועתו בכל כזית שיאכל, ונמצא דחלה השבועה על כל הכזיתים, וה"ה לענין שבועה שאוכל. וע"י רא"ש ס"י ט"ז שכתב כסברא ה' ומדברי התוס' שכתוב דשמה יש לחלק בין אוכל לשלא אוכל, מבואר דלא כסברא ה', דהרי לפי ת"י זה הסברא לומר דחייב אכל כזית בשבועה שאוכל הוא דווקא משום שדומה לשלא אוכל, ואילו התוס' כתבו דמאי דחייב לאכול כל הככר הוא משום דחלוקים הם שאוכל ושלא אוכל.

אכן יעויין בתוס' הרא"ש שיישב קושיית התוס' ב' אופנים אחרים, דהביא בשם הרמ"ה דכיון דמעיקרא נשבע שבועה שאוכל ככר זו משמע אפי' בכזית, וכי הדר אמר שבועה שלא אוכלנה משמע דאהיהא

שיעורא גופי' דאדכר מעיקרא קא משתבע, והיינו משום שלא אוכלנה פירושו בכח"ג לא אוכל מה שנשבעתי מקודם שאוכל. (ומשמע מפשטות לשונו דהיינו אפי' אם אמר שלא אוכלנה זמן מה אחר שאמר שאוכל ככר זו, דהא כתב דלא משכחת לה הא דרבא דאינו חייב עד שיאכל את כולה אלא היכא דלא אמר מעיקרא כלל, ע"ש.) ולד"ד לעולם מקיים שבועת שאוכל ככר זו על ידי אכילת כזית, וגם לדבריו אין זה דבר מוחלט דשלא אוכלנה פירושו שלא אוכל הכל, דאינו אלא היכא דלא אמר שלא אוכל קודם. והתוס' פליגי עלי' בהני תרתי מילי.

ועוד הביא הרא"ש ת"י אחר, דנהי נמי דשלא אוכלנה אינו לוקה עד שיאכל כולה מ"מ איסורא איכא מתחלה ועד סוף ולכך היא שבועת שוא. וכונתו, דאף שאינו חייב עד שיאכל את כולה, מ"מ אכילת כל הככר נאסרה עליו, ואף כזית ראשונה ממנה, וזה שפיר הוי שבועה לבטל את השבועה. ומבואר מדבריו דעכ"פ בשבועה שלא אוכלנה איכא איסור חצי שיעור, דשפיר נאסרה אכילה זו בכלל שבועתו, ודלא כחצי כזית דלא הויא אכילה ולשיטת התוס' לא נאסרה בכלל שבועתו. וכן מפורש בטור ס"י רל"ח שכתב, וז"ל: שבועה שלא אוכלנה אינו חייב עד שיאכל כולה אבל אסור אפילו בכל שהוא, עכ"ל. והדברים לכאורה טעונים ביאור, דאפי' היכא דאסר סתם אכילה איכא ראשונים דס"ל דליכא איסור חצי שיעור בשבועה, ואפי' להני דיעות דס"ל דאיכא איסור חצי שיעור בשבועה מצד סברת חזי לאצטרופי, היכא דאמר להדיא שלא יאכל כזית, כתב הש"ך ביו"ד ס"י רל"ח סק"י"ב דליכא איסור חצי שיעור, דהוי כאומר ששלא אוכל ממנו כזית דאסור כזית דווקא ולא חצי שיעור. ואפי' נימא דאיכא בשלא אוכל אסור חצי שיעור, מ"מ גבי שלא אוכלנה דלא הוי כזית מיני חסרון בשיעור גרידא אלא בעצם החפצא, בזה לכאורה ליכא איסורא דחצי שיעור, וכתבנו בזה לעיל. ועוד יש לעיין דאפי' נימא דשבועה שלא אוכלנה איכא שפיר איסור חצי שיעור, אין זה בכלל עצם שבועתו אלא דהוי כאיסורא דחצי שיעור דכל התורה אשר אינו אסור אלא משום דחזי לאיצטרופי, ואין שבועתו שלא אוכלנה שבועה לבטל את השבועה שאוכל, דהרי איסור עצם השבועה אינו אלא על כל הככר, דהרי כתבתו התוס' לעיל דלר' יוחנן שפיר חייל שבועה על חצי שיעור משום דלית ב' מלקות, ושוב לא הוי שבועת שוא. ובפרט זה י"ל דס"ל כדעת הראשונים דבאמת לר' יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה לא חיילא עלי' שבועה, ומאי דחייל אחצי שיעור זהו דווקא לריש לקיש, ע"י רשב"א לעיל דכ"ג ע"ב, או כדברי התוס' לעיל דלר' יוחנן חיילא אם נשבע לאסור שלא כדרך אבל אחצי שיעור לא חיילא שבועה, היה אפשר לדון שמצד איסור חצי שיעור יחשב לבטל את מצוה.

קלו) משום שבועת ביטוי מחייב משום שבועת שוא לא מחייב- ע"י תוס' הרא"ש שהקשה, וז"ל: ותימה לי אמאי לא מקשי מרישא אכלה עובר משום שבועת שוא דמשמע אבל לא אכלה אינו עובר וי"ל דרישא ניחא ל' דנקט אכלה עובר משום שבועת שוא כלומר ולא משום שבועת ביטוי אבל סיפא אם איתא דחייב משום שבועת שוא הו"ל לפרושי ולא ליתני למיטעי, עכ"ל. ולמה שהבאנו לעיל אות צ"ח דברי הדרישה חו"מ ס"י ע"ג בביאור דברי תשו' הרא"ש כלל ח' אות ב', דאף אעבר אשבועת שב מיד עם השבעו שבועה ה', מ"מ אם עבר עליו אח"כ במעשה חשוב זה עבירה על שבועת שוא בקום ועשה, לפ"ז אתיין שפיר דברי הש"ס, דארישא דאכלה עובר משום שבועת שוא לא קשה מידי, דכונת הש"ס היא דאם אכל, חוץ ממה שבשעת השבועה היתה שבועת שוא, על ידי מעשה האכילה עובר אשבועת שוא במעשה, ונמצא דעובר אשוא גם מצד השבועה וגם מצד המעשה (ובשבועת ביטוי אינו עובר), רק על הא דלא אכלה עובר משום ביטוי, דמשמע דלא עבר אלא אביטוי ולא אשוא כלל, בזה שפיר הקשו משום שבועת ביטוי מחייב משום שבועת שוא לא מחייב,

⁶⁴ ולכאורה ז"ל דמאי דנענין רבים הוא משום דהך דינא שיוכל למסור דעתו לאחרים שיהיה דעתם פועלת חלות שבועה לדי' לא נאמרה אלא לרבים, דרק לרבים הוא דמלי מסר דעתו, ואם מסר לאחד לא מהני ולעולם דעתו היא הפועלת אשר ממילא שפיר יס' לה לשבועה היתר. ועפ"ז ניתן להבין מאי דשאני הקב"ה, דהא פשיטא דיכול למסור דעתו להקב"ה, וקוב לא נענין לדעת משה רבינו כלל אלא מטעם שכתב הריטב"א, ודוק.

דוק היטב. והרא"ש כאן שלא כתב כן והוקשה לי, היינו ע"פ דבריו בהלכה שהסיק דלא כדבריו בתשובה, כאשר כתב שם בדרישה.

קלח) כל העונה אחר השבועה כמוציא שבועה מפיו - נפ"מ גדולה איכא בעלמא בין מאי דאמרינן בעלמא שומע כעונה לבין מאי דעונה אמן כמוציא מפיו, דבדין שומע כעונה, בין אי נימא דפירושו הוא דיוצא בשמיעתו על ידי אמירת האחר, בין אי נימא דעצם השמיעה חשיבא כענייה, מ"מ בסופו של דבר לא הוי אמירה ממש. אמנם על ידי מאי דהעונה אמן כמוציא מפיו דמי, חשיבא שפיר שהוציא כל הדבר מפיו.

והדברים מבוארים לכאורה בדברי הרמב"ם, עיי' הל' ברכות פרק א' הי"א שכתב דכל השומע ברכה מן הברכות מתחלה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא ואע"פ שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה וכו'. וע"ש במ"מ שכתב, וז"ל: וא"ת ע"כ במתכוון לצאת עסקינן וא"כ מאי קמ"ל בעונה אמן הא אפילו לא ענה אמן אשמעינן רבנו דיצא וי"ל דכשמתכוון ולא ענה יצא ולא כמברך אבל כי ענה אמן יצא כמברך וכו', עכ"ל. ומבואר להדיא היסוד הנ"ל, דבלא אמר אמן אף דיוצא על ידי שומע כעונה, מ"מ מברך מיהא לא הוי, אבל על ידי עניית אמן חשיב כמברך. (ומבואר דאף דיצא, מ"מ איכא עדיפות במאי דחשיב כ"מברך").

והנה כתב הרמב"ם בפ"ח מהל' תפלה ה"ט, וז"ל: שלח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן כיצד בשעה שהוא מתפלל והם שומעין ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה הרי הן כמתפללין במה דברים אמורים כשאנו יודע להתפלל אבל היודע אינו יוצא ידי חובתו אלא בתפלה עצמו, ומבואר להדיא מדבריו דמאי דיצא ידי תפילה אינו אלא בעונה אמן ועל ידי שחשוב על ידי כך **כמתפלל**, אבל בלא עניית אמן ומדין שומע כעונה לא מהני, ודלא כבברכות כנ"ל. וביאור דבריו, ע"פ המבואר בדברי הרמב"ם ריש הלכות תפלה דתפלה מפאת עבודה שבלב נגעו בה, שנאמר ועבדתם את ד' אלקיכם ומפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה שנא' ולעבדו בכל לבבכם, אי זו היא עבודה שבלב זו תפלה. וכן בה"ב שם כתב דחייב האדם להתחנן ולהתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקב"ה ואח"כ שואל צרכיו שהוא צריך בבקשה ובתחנה ואח"כ נותן שבח והודיה לדי' על הטובה שהשפיע לו כל אחד לפי כחו, ע"ש. ופשוט לכאורה דלא שייך דין שומע כעונה אלא היכא דלא הוי אלא דין אמירה, לומר דבר מסויים, דעל ידי ששמע שפיר יוצא מדין שומע כעונה, אבל כגון תפלה דהוי עבודה שבלב כל אחד לפי כחו לשפוך לבו קמ"י דהקב"ה, בזה לא שייך ולא מהני דין שומע כעונה כלל, ולא שייך לדון שיצא על ידי אחר אלא על ידי עניית אמן דחשוב הוא עצמו כמתפלל, דתפלה היא דבר פרטי לכל אחד ואחד אשר לא שייך בזה דין שומע כעונה, וצריך שיחשב שהוא התפלל. ואף מאי דמהני בעניית אמן, דאינו אלא היכא כשאנו יודע להתפלל, מהאי טעמא הוא, דבמי שאינו יודע, שפיר חשיב אצלו מאי דעל ידי עניית אמן הוי כמתפלל כהשתפכות הלב בכל כחו, דהא אינו יודע להתפלל בעצמו, אשר לזה סגי במאי דהרי הוא כמתפלל, אבל מי שיוודע להתפלל אין עניית אמן חשובה עבודה פרטית של תפילה שלו אלא צריך להתפלל ממש בעצמו, וכל זה פשוט ומבואר.

ובמאי דמבואר בסוגיין דעל ידי עניית אמן חשיבא שבועה על ידי עצמו, עיי' ר"ן נדרים ד"ב ע"א שהביא דעת ר"ת דמאי דבעינן שם בשבועה אינו אלא במושבע על ידי אחרים, דהא ילפינן לה מסוטה. ותמה עליו הר"ן דהרי בסוגיין מבואר להדיא דלא כדברי ר"ת, דהא הסוטה עונה אמן והויא כמוציאה שבועה מפיה ואין זה מושבע על ידי אחרים. וכתב הנצי"ב בהרחב דבר פרשת חיי שרה לבאר דברי ר"ת, דסוטה תרתי אית בה, דחשיבא שבועה על ידי עצמה על ידי עניית אמן, ומ"מ אינה יכולה ליטבע על ידי עצמה אלא צריכה להיות מושבעת על ידי הכהן ומאי

דבעינן שם זהו משום לתא דהשבעת הכהן, כמשי"כ ר"ת. אשר לפ"ז אתיא סוגיין שפיר דשפיר חשיבא שבועה על פי עצמו על ידי עניית אמן.

ועיי' חידושי מרן רי"ז הלוי במכתבים שבסוף הספר עי' פ"א שכתב דאף דנימא כדברי הנצי"ב דבי' שבועות איכא בפרשת סוטה, מ"מ אין לחלק ולומר דמאי דבעינן שם אינו אלא ביחס למושבע על ידי אחרים, דהא חדא שבועה כתיב, וגם חידוש הוא בפרשת סוטה, דהא בעינן שם המיוחד, מה דלא בעינן בשאר שבועות, אלא גז"ה"ג הוא בפרשת סוטה, ומהיכי תיתי דנחלק לומר דזה אינו אלא במושבע על ידי אחרים ולא במושבעת על ידי עצמה, הרי חדא שבועה כתיבא העולה לתרוייהו, ואי בעינן שם פשיטא דניבעי בתרוייהו. ולפי דבריו היה אפשר לומר דהשגת הר"ן על ר"ת הוא אפי' לדבריו דאיתנהו הי' שבועות, אלא דמלשון הר"ן משמע שהבין דאין בזה אלא שבועה על ידי עצמה ולא מושבע מפני אחרים.

ואשר לקושיית הר"ן על דברי ר"ת, הנה יסוד הדברים מוזכר כבר בקרבן נתנאל ריש נדרים שיישב קושיית הר"ן, דאין אומרים דכל העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו דמי אלא דווקא היכא דמושבע על ידי אחרים בשם, כלומר, שעונה אמן לשבועה בשם, וכן ראיתי בשו"ת בית אפרים חיו"ד סי' ב' ד"ה ואמנם אני תמה וכו'. זאת אומרת, דמה שכתב ר"ת דאל בעינן שם אלא במושבע על ידי אחרים אין זה מצד חלות השבועה, דמושבע על ידי אחרים נאמר בו דין דבעינן שם, אלא דין הוא בעניית אמן אחר השבועה דצריכה להיות אחר השבועה, ומאי דמהני שבועה בלא שם מדין יד הוא, וכמו שציטטו הראשונים, ונהי דמושבע על ידי עצמו שפיר מהניא בלא שם מדין יד, אכן ככדי שתיחשב כמוצאת שבועה מפיה על ידי עניית אמן צריך האמן להיות על לשון שבועה גמורה, ושבועה בלא שם, נהי דמהניא מדין יד, מ"מ אינה לשון גמור של שבועה ומה שענתה אמן לזה אין זה עונה אמן ללשון של שבועה. ונראה עוד, דיתכן דלא נאמר דין יד במושבע על ידי אחרים אלא במושבע עצמו שמצטרפת דעתו למה שמר, ואף במושבע על ידי אחרים בלא עניית אמן (היכא דמהניא) בעינן שם דאלי"ה חסר בלשון ולא דנין בזה דין ידות. ויותר נראה דלא בעינן לזה כלל, דבמושבע על ידי אחרים, אף שאינו עונה אמן, הרי על כל פנים מונח במה שאומר קבלת השבועה של אחרים, ולא חשיב קבלת שבועה אפי"כ הייתה לשון שבועה גמורה, ולא שייך בזה ענין של ידות, דסו"ס לא קיבל **שבועה**, וז"פ.

ויסוד פלוגתת הר"ן ור"ת בזה, ראיתי בספר עטרת מרדכי להגה"צ ר' מרדכי רוגוב זצוק"ל, ד"ל דתליא במאי דכתב בברכ"ש נדרים ס"ה דיש להבין מאי דבעינן שם בשבועה בבי' אופנים, ד"ל דהוא חלק מלשון השבועה, או יש לומר דאינו חלק מלשון השבועה אלא דדין הוא בשבועה דבעיא שם. ונפ"מ בזה אי שייך לומר דמהניא שבועה בלא שם מדין יד, דאי הוי חלק מלשון השבועה, שפיר שייך בזה לדון מדין יד ככל לשון שבועה שאינו שלם, אמנם אי נימא דמאי דבעינן שם הוא דאף דשפיר חשיב לשון שבועה בלא שם, דין הוא בשבועה דבעינן שם ואחרת ליכא שבועה, בזה לא שייך יד דהא בכל מקרה לשון שלם הוא אלא בעינן שם. ומעתה י"ל דבהכי פליגי ר"ת והר"ן, דר"ת ס"ל דשם הוי חלק מלשון השבועה, ונהי דבעל ידי עצמו גמור לא בעינן שם ומהני מדין יד, מ"מ היכא דעונה אמן לשבועה צריך עניית האמן להיות לשבועה, כלומר, ללשון גמור של שבועה. וכן בעל ידי אחרים ממש בלא עניין אמן דלאחרים ליכא ידות לא מהני בלא שם דהא חסר בלשון השבועה. אך הר"ן ס"ל דאין שם מדין לשון אלא דדין הוא בשבועה דבלא שם אינה שבועה, אשר בזה שפיר הקשה דאם אך נימא דדווקא בעל ידי אחרים בעינן שם ולא בעל ידי עצמו הויא פירושא דמילתא דדווקא בעל ידי אחרים הוא דאיתא להך דינא דבלא שם לא הויא שבועה, אשר בזה שפיר הקשה דבסוטה הרי הוי על ידי עצמה ומ"מ בעינן שם, ואין לומר דלא חשיב עונה

אמן לשבועה, דהרי מה שאינו אומר שם אינו חסרון בלשון השבועה ושפיר הו' לשון גמור בלא שם, ודוק. **קלט**) **תוד"ה שבועת העדות נוהגת באנשים וכו'-** אם כן אשה פסולה לדון דהא תנן פ' בא סימן כל הכשר לדון כשר להעיד- עיי' תוס' ב"ק ט"ו ע"א ד"ה אשר תשים שכתבו דהא דתנן כל הכשר לדון כשר להעיד היינו דכל הכשר באיש לדון כשר להעיד ולא אתי לאפוקי אשה כלל. וביאור דבריהם לכאורה, דלהיות כשר לדון לא בעינן שיהא ראוי להעיד, רק דמאן **דפסול** להעיד פסול לדון, וא"כ אין זה אלא באיש, אבל מאי דאשה אינו יכולה להעיד אינו משום דפסולה להעיד אלא משום דאינה ראויה להעיד דלא

נאמרה בה פרשת עדות, ולא נתמעטה מהא דכל הכשר להעיד וכו'. **קמ**) **דוקיא דמתני' קמ"ל-** עיי' ביאורא דהך מילתא בתוס' הרא"ש, דבלא חידושא דשמואל הוה אמרינן דמאי דמהני בעל ידי אחרים בסיפא אינו דווקא בעניית אמן כמבואר במתני', אלא אורחא דמילתא קתני כי הוא צריך לומר דבר שנדע שקיבל השבועה עליו, אלא שהתנא קיצר, והוא הדין אם אמר לא אכלתי ולא הנחתי, ולעולם פליג אתנא דרישא דס"ל דמפי עצמו דווקא, קמ"ל שמואל דכולי חד תנא הוא ולא פליגי, דסיפא היינו דווקא משום שענה אמן ומשום דכל העונה אמן כמוציא שבועה מפיו.

מסכת שבועות

פרק רביעי

חורף תשפ"א

ל' ע"א

א) שבועת העדות נוהגת באנשים ולא בנשים ברחוקין ולא בקרובין בכשרין ולא בפסולין וכו'- מבואר ממתני' דנשים פסולות לעדות, ויוצא מזה דפסולות גם להיותן דין, ומאי דשפטה דבורה, כתבו התוס' לעיל כ"ט ע"ב לחד דיעה דהיינו משום שקבלו עליהם, וכן הוזכר ד"ז בחידושי הריטב"א ובשאר בסוגיין, ע"ש. ועיי' מש"כ לעיל פרק שלישי אות קל"ט בדברי התוס' בב"ק דט"ו.

ובשאלה אי איכא דין שבועת העדות היכא דקיבלו עליהם פסולי עדות או קרובים, עיי' שו"ת הגרע"א מהד"ק ס"י קע"ט שכתב דבעד אחד במיתת הבעל או בעד טומאה לא שייך דין שבועת העדות, דמאי דנאמנים אינו מדין עדות אלא במיתת הבעל משום דדייקא ומינסבא ובעד טומאה משום דרגלים לדבר, וכן היכא דקיבלו עליהם קא"פ אינו חייב קרבן שבועה דלאו שם עדות עלה. (ועיי' שהיכא דקיבל עליו עד כשר דיהא כשנים, וכן היכא דאילו היה מגיד עד אחד כשר היה מועיל, שפיר אית בזה דין שבועת העדות.)

והדברים באמת מבוארים בדברי הראשונים לקמן דף ל"ה, דאמאי דאיתא התם במתני' שבועה שאין אנו יודעין לך עדות והם יודעין לו עדות עד מפי עד או שהיה אחד מהן קרוב או פסול הרי אלו פטורין, כתבו הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א ותוס' הרא"ש דהיינו חידושא דמתני' הוא דלית בהו דין שבועת העדות אפי' כשקיבל עליו בעל דבר עד מפי עד או קרוב או פסול, ואשמעינן דאף על גב דאיכא כפירת ממון פטורין, דכי כתיבא ב"י והוא עד או ראה בראויין להעיד לחייב ממון בכח עדותן משמע. הרי להדיא כדברי הגרע"א דאף היכא שקיבל בעל דבר עליו מ"מ לאו דין עדות עלה אלא כמין התחייבות הוא שיקבל בעל דבר דבריהם, אבל לעולם אינו מדין כח עדות שבה, אשר על כן לית בזה דין שבועת העדות. (והתוס' פירשו שם בענין אחר, ע"ש, ולדידהו ליכא ראייה, אלא דיתכן דאף התוס' ס"ל הכי לדינא.) אכן יעויין במלאכת בצלאל בסוגיין שהביא דברי השבות יעקב ח"א ס"י קמ"ו שהוכיח מדאמרו בסוגיין דאתי לאפוקי מלך ומשחק בקוביא ולא אמר לאפוקי בקיבל עליו קא"פ להכשירו, דלעולם היכא דקיבל עליו שפיר אית בהו דין שבועת העדות, דבכה"ג חשיב שפיר ראוי להעיד. ולדידי' גדר מאי דמהני היכא דקיבל עליו הוא דבכה"ג שפיר חשיבן עדים לענין קרבן שבועה אף דפסולים הם, משום דע"כ"פ מוציאין ממון על פיהם. ולפום דברי הראשונים הני"ל בדף ל"ה פשיטא דאזלא לה ראייתו, דהא ליכא למימר דזהו דממעטין הכא במתני', דהא ד"ז נתמעט שפיר במתני' דלקמן. ועיי' במלאכת בצלאל דאף לדברי התוס' בדף ל"ה יש לדחות ראיית השבויי. ובשו"ת הלכות קטנות ח"א ס"י ק"כ כתב דלית בזה משום שבועת העדות, עיי' שדקדק כן מלשון הטור ומלישנא דקרא הוא עד או ראה שצריך להיות ראוי להיות עד מטעם ראייה.

והנה במאי דאיתא במתני' דשבועת העדות נוהגת באנשים ולא בנשים כתב רש"י דהיינו משום דכתיב והוא עד בראוי להעיד דבר הכתוב. ולכאורה צ"ב מה בעינן לזה לימוד, הא מאחר דאשה פסולה לעדות לא מהניא עדותה כלל ואין בעל הדין מפסיד במה שאינה מעידה, ופשיטא דלית בזה דין שבועת העדות, וכה"ק הגרע"א בתוספותיו על המשניות ובתשובותיו ס"י קע"ט, עיי' שכתב דנפ"מ לענין עדות מיתת הבעל דנאמן עד אחד לומר דמת בעלה, ואף לענין להגבותה כתובתה, ובה אשה נאמנת, והוה לה להתחייב בשבועת העדות, קמ"ל דרשה דוהוא עד דבעינן עד הראוי להעיד וממילא, אף שמוציאין ממון על פיה מ"מ אינה בדין שבועת העדות.

עוה"ק הגרע"א, וכה"ק באמת הרשב"א לקמן דל"א ע"א, אהא דאיתא התם לחד מ"ד דהא דקתני ואינה נוהגת אלא בראויין להעיד אתי לאפוקי משחק בקוביא, ותיפו"ל דאין כאן הפסד הואיל ובי"ד לא יקבלו עדותו, וביותר יקשה למ"ד דמשחק בקוביא בכלל פרשת שבועת העדות, מה שייך ב"י שבועת העדות ומה בעינן לזה מיעוט, הרי לא יקבלו ב"ד עדותו, עיי' ברשב"א שתי' דמ"מ מהניא עדותו לענין דאי לתפס התובע לא מפקינן מיני' והו"א שיתחייב קרבן שבועה על כפירתו קמ"ל מתני' דבעינן ראוי להעיד.

ובש"ש ש"ז פ"ג הקשה דהא חזינן דעדות דמהניא לתפיסה לא מהניא לענין שבועת העדות, דהא מבואר לקמן ל"ג ע"ב דהיכא דידועים העדים עדות על ממון שיש עליו פטור של קלב"מ ליכא חיוב קרבן עדות אף דמהניא בשזה תפיסה כדאיתא ברש"י ב"מ צ"א ע"א, וכן בקנס דחצי נזק דקרבן חזינן כן לשיטת הראב"ד דמהניא תפיסה אף היכא שהודה ומ"מ אין בכפירתו חיוב שבועת העדות. וביאור בש"ש, דגבי חצי נזק ואן לענין קלב"מ כל עדותו אינה מועלת אלא לענין תפיסה, ובה ודאי דלא חשיב עד ולית בזה חיוב קרבן שבועה. אכן במשחק בקוביא הרי מדאורייתא נאמן הוא על הממון ואף דרבנן פסלוהו מ"מ ס"ד דיהיה בזה חיוב קרבן שבועה משום דמאי דאי תפיס לא מפקינן הוא משום דמדאורייתא הו' שפיר עד, קמ"ל דבעינן קרוי להעיד.

ועיי' ברשב"א שהקשה עוד ממאי דאמרינן לקמן דהיכא דהנתבע חשוד על השבועה אין ע"א מתחייב קרבן שבועת העדות משום דאפשר דשכנגדו לא ישבע, והרי התם מדינא היה מתחייב ממון ומ"מ אמרינן דפטור מקרבן שבועה וא"כ כש"כ משחק בקוביא דמדרבנן אינו נאמן כלל. וממה שהקשה דווקא בהאי נוסח דמדינא נתחייב, אתי שפיר היטב להני"ל דווקא היכא דמדאורייתא הו' שפיר עד הוא דס"ד דמהני. ובגוף הקוש"י, תליא מילתא לכאורה ב"י תירוצי התוס' בב"מ ד"ה ע"א ד"ה שכנגדו, עיי' שהקשו התוס' אמאי אמרינן דשכנגדו ישבע ויטול ולא אמרינן מתוך שאינו יכול לישבע משלם, ותי' בתי' הא' דאה"נ הוה אמרינן מתוך והיה שפיר חייב

דאורייתא, אלא דרבנן חייבו שכנגדו לישבע דאליכ לא שבקת חיי לכל חשוד. ועוד תירצו דבאמת שפיר חשיב בכה"ג יכול לישבע, דהא ברצונו שפיר היה נשבע אלא שאין מניחין לו. והנה לפום ת"י האי דמדאורייתא באמת חייב שפיר הקשה בש"ש, אכן לפום תירוצם ה"ב באמת היה פטור מדינא ואין כל החיוב דשכנגדו ישבע ויטול אלא תקנה.

ב) רש"י ד"ה ואין חייבין על שגגתה - אם שוגגים הם לגמרי כסבורין שאין יודעין לו עדות ואחר כך נזכרו וכו' - ע"י ראשונים (רמב"ן, רשב"א, ריטב"א) שהקשו דהא לקמן ל"א ע"ב אמרינן לימא תנן דרב כהנא ורב אסי דאנסו לבו פטור, ואילו לפום פירושו של רש"י שנשבע שעכשיו אינו יודע, הרי אינו דומה להתם, דהתם הרי אחד נשבע לשקר ואילו הכא אמת נשבע דעכשיו אינו יודע, על כן פירשו דמירי כגון שנשבע שלא ידע עדות מעולם ונתברר דשפיר ידע קודם, אשר זה שפיר דומה להא דרב כהנא ורב אסי, וכן פירשו התוס' לקמן ל"א ע"ב ד"ה ואין לחד פירושא. אלא דמדברי התוספתא כתב הרשב"א שנראה כדברי רש"י, ע"ש וע"י מה שכתבו בדברי התוספתא הרמב"ן והריטב"א (ואין דברי הריטב"א בזה מובנים לי כל הצורך). ובדעת רש"י, ע"י ר"ן שכתב לבאר דבריו, דאף מה שנשבע שאינו יודע בעצם שקר הוא, דהא באמת יודע אלא שאינו זוכר, ואילו היה מתבונן היה שפיר זוכר, ושפיר דמיא להא דרב כהנא ורב אסי. ונפ"מ בין הני ראשונים לבין רש"י בפירושה ד"איני יודע עדות", דלשא"י פירושו הוא דלמעשה איני יודע עכשיו, אשר זה ודאי דאמת הוא, ואילו לרש"י פירושה דאיני יודע הוא שאין לו ידיעה זו כלל, וזה אינו אמת, דשפיר יש לו ידיעה זו רק שמפאת זיה ההתבוננות אינו זוכרה בפועל.

ג) רש"י ד"ה ומפי אחרים - כגון משביע אני עליכם שתבואו ותעידוני ואמרו לו אין אנו יודעים לך עדות ולא הוציאו שבועה מפייהם - ע"י חידושי הריטב"א, דמבואר מדברי רש"י דדוקא כשכפרו בפירוש אין אנו יודעין לך עדות, אבל משום שתיקה בעלמא לא היא קבלת שבועה שאין אנו יודעין לך עדות ופטורים, ודלא כדעת הרמב"ן דס"ל דאפי' בשותק חייב קרבן אם הוא ב"ד ודינו ככופר בעדות כיון שאינו מעיד לו כלום. וכתב הריטב"א בפשטות כולי פירקין מדוייק כדברי רש"י, ונבאר בזה לקמן דף ל"א ע"ב, בעזה"ש.

ד) וחייבין על זדון השבועה ועל שגגתה עם זדון העדות ואינן חייבין על שגגתה - ע"י ר"י מגאש לקמן דל"א ע"ב ד"ה מתני' וחייבין על זדון השבועה, שכתב אמאי דאיתא התם דבשגגת העדות פטורים משום אנוס, וז"ל: נקטינן השתא דלענין שבועה בין שבועת העדות בין שבועת ביטוי היכא דאישתלי ההוא מידי דאישתבע עליה דאנוס הוא ופטור מקרבן שבועה אע"פ שלא מצינו בכל התורה דכל איסורין שבתורה לא שנת שוגג במעשה ולא שנת שגג בחיוב שוגג הוא וחייב וכו' והיינו טעמא דשניא שבועה משאר איסורין משום דשבועה על דיבור פיו הוא מתחייב וכיון שעלה בלבו שאותו דבר כן הוא כמו שנשבע עליו הו"ל אנוס ופטור שלא הוציא מפיו אלא הנמצא בלבו ושאר איסורין על המעשה שעשה הוא מתחייב וכיון שעל מעשה שעשה בידים הוא מתחייב לא איכפת לן בלבו כדי שיהא אנוס, עכ"ל. וביאור דבריו לכאורה, דבאופן שהחייב הוא על המעשה, הרי עשה המעשה ברצון, רק שחשב שמותר ששכח האיסור, אשר זה שפיר חשיב שוגג. אכן היכא דליכא אלא דיבור, הרי אין דיבור מעשה ואינו אלא הבעת מה שבלבו, אשר בזה, כיון דאנסו לבו הרי אין הדיבור אלא הבעת אנוס לבו ואין כאן מעשה עבירה.

שו"ר שכ"כ בביאור דברי הר"י מגאש בשיעורי רבינו יחיאל מיכל, ע"ש שהקשה על דברי הר"י מגאש אלו ממה שמבואר מדבריו לעיל בסוגי' דשבועה שלא אוכל ככר זו אם אוכל ככר זו, דדעת הר"י מגאש היא כדעת הרמב"ם דפטור האדם בשבועה הוא בעבירת איסור השבועה, והתם הרי עביד מעשה ומ"מ אמרינן דפטור משום אנוס, וצ"ע.

ה) תוד"ה מנהגי מילי - תימה אמאי צריך קרא דעבד פסול לעדות בפי החובל מלא יומתו אבות על בנים תיפ"ל משום דגמרינן לה לה מאשה. ובתוס' שם תירצו, וז"ל: דכי גמרינן לה לה מאשה היינו להחמיר על העבד לעשותו כישראל לכל הפחות במצות שהאשה חייבת אבל לגרעו מאיש ולפסלו לעדות כאשר לא נלמוד דמן הדין כשר הוא לעדות דכתיב ועמדו שני האנשים והאי איש הוא וכו', עכ"ל. ויעו"ש בתוס' רבינו פרץ שהקשה דהא ממעטינן עבד מחגיגה מהך גז"ש דלה לה, הרי דאף לקולא ילפינן לה. אכן ביאור דברי התוס', וכ"כ בארוכה בשו"ת בית אפרים חיו"ד סי' ס', דמאי דגמרינן לה לה אינו אלא לענין חיוב מצוות, ולא לענין דינים התלויים במציאות דאיש ואשה, דבעצם היה עבד צריך להיות פטור מן המצוות, רק מאשה ילפינן דחייב במצוות שהאשה חייבת בהם, ושוב על ידי דאשה פטורה מחגיגה, ממילא עבד פטור מחגיגה, דאינו מתחייב יותר מאשה כיון דבלא"ה היה פטור. אכן במה שנוגע לדינים התלויים במה שהיא אשה, ולא בחיוב מצוות, הרי במציאות עבד הוא איש ולא אשה (ואף בעכו"ם הוה אמרינן הכי אי לאו דאינו אחין, וכמשי"כ שם התוס'), אין גז"ש דלה לה מחיל עליו דין אשה ממש, אשר ממילא שפיר היה כשר לעדות. ולא יקשה נמי לפ"ז מה שהקשו באחרונים דהא אין גז"ש למחצה, דכל יסוד הך גז"ש הוא לענין חיוב מצוות ובהא באמת אמרינן דאין גז"ש למחצה, וז"פ. ומה שאמרו התוס' דלא ילפינן לקולא אלא לחומרא, היינו משום דאי הוה ילפינן לקולא, כלומר, דהוה אמרינן דבאמת עבד מצד עצמו היה חייב במצוות אי לאו דילפינן מאשה דפטור ממצוות שהאשה פטורה מהם, שוב ממילא הוה נמי אמרינן דמהך ילפותא הבא להפקיעו מדינא נילף נמי דפסול לעדות, ע"ש בבית אפרים שביאר ד"ז בארוכה. ובקושייתם הוה ס"ל להתוס' דבאמת מצד עצמו היה עבד חייב במצוות, אלא דבאה גז"ש לפטור ממצוות שהאשה פטורה, אשר לפ"ז שפיר הוה בעינן למילף נמי דפסול לעדות ממה שהאשה פסולה לעדות. וכן ס"ל באמת להתוס' בסוגיין, אשר על כן לא תירצו כמו שתירצו התוס' בב"ק.

וע"י חידושי חת"ס שהביא להקשות להיפך, למה לי קרא גבי אשה דלית בה דין שבועת העדות, נילף לה לה מעבד, ע"ש מש"כ בזה.

ו) מנהגי מילי דת"ר ועמדו שני האנשים בעדים הכתוב מדבר - מבואר מסוגיין דילפינן להא דנשים אינן בכלל עדות משום דכתיב אנשים. אכן יעויין ברמב"ם פ"ט מהל' עדות ה"ב שכתב, וז"ל: נשים פסולות לעדות מן התורה שני ע"פ שנים עדים לשון זכר ולא לשון נקבה, עכ"ל. הרי דשינה וילף לה ממקרא אחר, ע"י רדב"ז שם שעמד בזה ומשי"כ בזה. והנה יעויין סוגי' דב"ק נ"ו ע"א ובתוס' שם ד"ה פשיטא, דמבואר דליכא קרבן שבועה אלא היכא דעל ידי שאינו מעיד איכא נשיאת עון, כלומר, דמחוייב להעיד ואינו מעיד, אבל היכא דאינו מחוייב להעיד, אף דכשר לעדות, לית בזה דין קרבן שבועה. והנה הרמב"ם בסה"מ מ"ע קע"א וביד החזקה ריש הלכות עדות מנה מצות עשה להגיד עדות, וכ"כ גם החינוך במצוה קכ"ב, והוא לכאורה מ"ע שהזמן גרמא, דהא אין עדות כשרה בלילה, וא"כ נשים פטורות. וכבר דקדק כן בשער משפט סי' כ"א. (ויש לדון אי בכה"ג חשיב מ"ע שהז"ג דבעצם איכא מצוה גם בלילה אלא דאין מקבלין עדות בלילה.) ולפ"ז צ"ב אמאי בעינן למעוטי נשים למימר דפסולים לעדות בכדי דנימא דלית בהו דין קרבן שבועה, הא כיון שאינן מצוות להעיד, כשאין מעידות אין בזה נשיאת עון וממילא לא שייך בהו קרבן שבועה. וכבר העיר כן בחידושי החת"ס בסוגיין, ע"ש שכתב דלרוחא דמילתא מייתי הש"ס דפסולין לעדות נמי הויין. וע"י אילת השחר שיצא לידון בדבר החדש, דאין מצות עשה זו כתפילין וציצית וכדומה, אלא דכמו שיש לאו הבא מכלל עשה שדינו כעשה, כך מצוה זו יוצאת מן הלאו, דהא הרמב"ם הליף למצות עשה זו ומקרא דאם לא יגיד ונשא עונו, ונמצא דהמצוה להעיד נובע מה"אם לא

יגיד", אשר אין דין מצוה זו כמי"ע שהז"ג שנשים פטורות, אלא כאיסור דחייבות, וכיון דשפיר היה להן להיות בכלל המצוה, שפיר הוצרכו למילף דפסולות לעדות.

ז) וכי תימא אשה לאו אורחא משום כל כבודה בת מלך פנימה וכי' - עיי' ר"י מגאש שדקדק מכאן דמכיון דכל כבודה בת מלך פנימה אין האשה צריכה לבוא לב"ד אלא שולחין ב"ד שליח אליה שתגיד לו טענותיה. ובראשונים כתבו דאין ראייתו מוכרחת מב' טעמים, הא', דלמסקנא לא קיימא הך מילתא (חידושי הרמב"ן), והב', דלא קאמר אלא דלאו אורחא, שהעולם נוהגים בהם כבוד בכך, אבל מי יימר שאם לא רצה התובע לא נכוף אותה לבוא (חידושי הריטב"א, רמב"ן, ורשב"א).

ח) תוד"ה כל כבודה בת מלך פנימה - ויש לומר דגבי עדים ע"כ צריכין לבא דאין עד מפי עד כשר אבל לדין יכולה למסור טענותיה ביד אחר- מבואר מדבריהם כדעת הראשונים דיכול הנתבע לעשות אנטלר לבוא במקומו לב"ד ודלא כמו שהביאו הראשונים בסוגיין מדברי הר"י מגאש והר"י דאין ממנין אנטלר לנתבע אלא הוא עצמו בא לב"ד. וטעמא דהר"י מגאש, עיי' חידושי הריטב"א דהוא משום שהנתבע מעיז פניו שלא בפני בעל דינו לשנות מן האמת, וכן איתא גם בשא"ר. ובנ"י דחה טעם זה, ד"אם באנו לחוש לטעם הרמאין דבר זה א"א לתקנו שהרי דבר זה ודאי מסור בידו של בעל דין זה הבא למנות אנטלר שידון בעל דין חבירו עם מי שירצה בדין זה כגון שיתן לו כל נכסיו במתנה או במכר או לשעבד לו כל נכסיו". ועוד מבואר בדברי הריטב"א טעם אחר למה שאינו יכול למנות אנטלר, והוא, "לקיים מה שנאמר ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ד", כלומר, דבעינן האיש אשר לו הריב דהיינו הנתבע דווקא ולא מי ששולח במקומו. ומאי דמבואר בב"ק דף ע' דעל ידי הרשאה שפיר יכול התובע לשלוח אחר, עכ"ל דאף דמבואר שם דהוי שליח דידי', מ"מ אית בזה נמי משום תקנה שיהא חשוב כבעל הבית, ומאחר דחשוב כבעל הדבר, ושפיר נתקיים על ידי זה ועמדו שני האנשים, ואכמ"ל כי לא זה הוא ענינו. ודעת הני ראשונים דס"ל דיכול לשלוח אלטלר, דעל ידי שהוי שלוחו שהוא כמותו חשיב שפיר ועמדו לפני ד', עיי' ריטב"א.⁶⁵ והביאו ראייה דמהני מדברי הירושלמי דעל מה שאמרו כהן גדול דן ודנין אותו הקשו אמאי וימנה אלטלר ותירצו הגע עצמך שיש שבועה עליו אנטלר לשבועה, בתמיה, דעכ"פ מבואר דיכול למנות אלטלר. והביא הריטב"א דיש דוחין דדווקא בכהן גדול שאין כבודו לבא לב"ד ולא אפי' לשלוח לו שלוחי ב"ד, אבל שאר כל אדם לא. ולכאורה צ"ב, דאי טעמא דלא מהני אלטלר הוא משום דבעינן ועמדו שני האנשים לפני ד', האיך שייך לחלק בזה בין כה"ג לבין שאר אדם. ומוכח דלדעת אלו הדוחין כן דלעולם שפיר מהני מאי שהוי שלוחו דליחשב לפני ד', ומאי דלא מהני בשאר כל אדם אינו אלא משום שהנתבע מעיז פניו שלא בפני התובע, אשר בזה שפיר אמרינן דבכה"ג מחמת כבודו אין מתחשבים בזה.

ובדברי התוס', צ"ב לכאורה, לדעת ר"ת בכתובות דף כ"י ע"ב דאם אינו אלם, שולח אדם עדותו לב"ד בכתב ולית בזה משום מפי כתבם משום דכל הראוי לביילה אין ביילה מעכבת בו, מה אמרו התוס' דבעדים כיון דהוי עד מפי עד ע"כ שצריכה האשה לבוא, הרי יכולה לשלוח עדותה בכתב, ושוב נימא אף לגבי עדות

דלעולם אינה פסולה ומאי דנקט קרא אנשים היינו משום דכל כבודה בת מלך פנימה, וכקושיית הוסי'. וראיתי באילת השחר שהביא דהוקשה כן להגרע"א במשפטי רעק"א סי' כ', ותיירץ ע"פ דברי התומים סי' כ"ח סקט"ו דמה שמתיר ר"ת לשלוח כתב ידו לב"ד מיירי בעדים רדופים לילך למדינת הים או בבעל דין חולה דבלאו הכי אי אפשר לקבל העדות בכתב ידן של עדים דהא אין מקבלין עדות שלא בפני בעל דין. והוסיף הגרע"א, דמדאורייתא בכל מקרה אין מקבלין עדות שלא בפני בעל דין, אלא דמדן תורה הוה מהני היכא דכתב עדותו בבית דין דהוא שפיר בפני בעל דין, רק אחר שתיקנו דמקבלין עדות שלא בפני בעל דין אם הוא חולה או כשהעדים הולכים למדינת הים, אז הוא דמהני עדותן בכתב אף שאינן בב"ד, באופן שנמצא דמדן תורה ליכא אפשרות לאשה להעיד על ידי שליחת כתב.

ויש בזה לכאורה מקום עיון, דלכאורה בכותב אדם עדותו ושולח לבית דין, הגדת העדות הוא במה שהדבר נקרא בבית דין ולא בשעת הכתיבה, דההגדה היא זה שנמסרה הידיעה לבית דין אשר הוא על ידי קריאת הכתב, וזה שפיר הוי בפני בעל דין. אלא דביאר התומים טעמו, דמאי דבעינן שיהא בפני בעל דין הוא משום דעל ידי כך מיכסיף העד לשקר בפניו או ירא שיכחישוהו, זה הרי לא שייך בשולח עדותו על ידי הכתב. אלא דבנתיב"מ כתב דלא כהתומים, אלא דגוה"כ הוא דבעינן שתהא בפני בעל דין, ולדבריו נראה כנ"ל דבשולח עדותו שפיר חשיב עדות בפני בעל דין, עיי' אמרי בינה דיני עדות סי' ט' שהאריך בשאלה זו והביא דדעת הרמ"ה בב"ב דף ק"י"ב (הובאו דבריו בשט"מ) ודעת הר"י בתשובות סי' ר' כדברי התומים, עיי' כל דבריו, אשר לפ"ז שפיר י"ל כדברי הגרע"א.

אלא דאכתי יש לדון בזה מטעם אחר, דהנה בביאור דברי ר"ת דשולח עדותו לב"ד בכתב נאמרו בראשונים ב' בביאורים, דביאורו בפשטות דהוי הגדה בכתב, באופן דהעד הוא האדם עצמו והגדתו הוא על ידי הכתב. אכן יעויין תוס' הרא"ש שם בכתובות דמבואר מדבריו שהבין בדברי ר"ת דמאי דמהני שולח עדותו לב"ד הוא משום דחל על הכתב דין שטר, דס"ל דלחלות דין שטר לא בעינן דעת המתחייב, ועפ"ז היה נראה לכאורה דכיון דחל עלה דין שטר הרי הוי כנחקרה עדותו בבית דין, ואם נחקרה עדותו בב"ד תו ליכא למיחש שישקר וכדומה, וא"כ שפיר חשיב שהגדת העדות הוא בפני בעל דין, וצ"ע בזה.

ט) תוד"ה שאם רצו ב"ד להושיב כו' - ולדידי' בשעת גמר דין הוה ולא בשעת קבלת עדות שהוא תחילת דין - ובתוס' סנהדרין י"ט ריש ע"ב כתבו דקבלת עדות הוי גמר דין, ודלא כדברי התוס' דידן, עיי'. והרמב"ם כתב בפכ"א מהל' סנהדרין ה"ג, ואיזה הוא גמר דין איש פלוני אתה חייב איש פלוני אתה זכאי, וכדברי התוס' דידן.

ובעיקר הך דינא דעמידה דמסקינן לקמן בע"ב דאף דתחילת דין לר' יהודה יכול להיות בישיבה מ"מ גמר דין בעמידה, נראה דאין דין העמידה מצד כבוד הדיינים מצד עצמן, דהא אילו היה מצד כבוד הדיינים עצמם היו יכולים להושיבם אף בשעת גמר הדין. ועיי' ש"ך חו"מ סי' י"ז סק"ז שהביא דברי הב"ח על הדין המבואר בשו"ע דכבר נהגו כל בתי דיני ישראל לאחר התלמוד שמושיבין בעלי דינים וגם העדים וכי', וז"ל: מ"מ העדים והבע"ד עצמם כל מי שנגע יראת אלקים בלבבו ועמדו אבותיו על הרי סיני יחושו לכבוד התורה והמצוה לקיים מצות ועמדו שני האנשים וגומר וראוי להם להשיב לדיינים ואנחנו נעמוד לפני ד' ולפניכם כי המשפט לאלקים הוא, עכ"ל. ומבואר מדבריו דיסוד דין עמידה זו הוא משום דהעמידה בשעת המשפט הוא כעין העמידה בהר סיני, דהמשפט לאלקים הוא, ומשום כבוד התורה והמצוה נגעו בו. ובזה ניתן להבין מאי דמחלקינן בין תחילת דין לבין גמר הדין, דעיקר מאי דחשיב כתורה וכמשפט אשר לאלקים הוא הוא גמר

⁶⁵ וביאור פלוגתתם אי תשיב ככה"ג לפני ד', נחלקו בגדל הך דינא, אי יסורו שתימסר עדות בפני בית דין, או לגוה"ג שיהיה האדם עצמו בפני בית דין, לוי לא בעינן אלא שתימסר עדותו בפני בית דין, הרי זה שפיר נמסר על ידי השליח לשלוחו של אדם כמותו, אבל אי בעינן שיהא הוא עצמו פס, לזה לא מהני שליחות. ש"ך ס"כ באילת השחר, ע"פ.

הדין, אשר מהאי טעמא גמר הדין לכו"ע בעי עמידה, וז"פ.

אכן יעויין חידושי הר"ן סנהדרין י"ט ע"א שכתב דמאי דאמרה תורה בעלי דינין בעמידה (אפי' בגמר דין דכו"ע מודו) משום כבוד ב"ד הוא והם יכולים למחול, ע"ש דבאמת מה שאמרו לינאי המלך עמוד על רגליך טעו בזה דהיה להם למחול משום כבוד מלכות, ע"ש כל דבריו. ולדבריו מאי דאמרינן עשה דכבוד התורה עדיף לא בעינן בזה למימר דהוי כמין דחיייה, אלא דמשום כבוד התורה היה להם לבי"ד למחול, וכן מבואר שם להדיא בר"ן. (ולדבריו צע"ק מה שהקשו לקמן ע"ב בהא דדביתיהו דרב הונא והאמר מר מחלוקת בשעת משא ומתן אבל בשעת גמר דין דברי הכל דיינים בישיבה ובעלי דינין בעמידה, דהרי כיון שהיתה אשת חבר היה יכול רב נחמן למחול.)

(י) מצוה לבעלי דין שיעמדו- ע"י רמ"א חו"מ י"ז ס"א, וז"ל: ועמידה על ידי סמיכה מקרי שפיר עמידה לענין זה ועיין לקמן סי' כ"ח, עכ"ל, והוא ע"פ דברי הרשב"ש סי' רס"ו. ובסוף סי' כ"ח לענין דיינים שצריכים שדינן בישיבה פסק בשו"ע דסמיכה לא כשישיבה. ובביאור הגר"א שם חולק וכתב דסמיכה לא כשישיבה ולא כעמידה. ומדברי הסמ"ע סק"ו משמע דהוא ספק אי הוי כעמידה או כשישיבה הילכך בדינים דרבנן יש להקל, ועי' גם בט"ז שם. ובש"ך סק"ח כתב דהוי גם כעמידה גם כשישיבה.

ובזבחים י"ט לענין קידוש ידים ורגלים מבואר דלרבנן היכא דעומד על ידי סמיכה לא חשיב כעמידה. ולדברי הב"ח דהוא ספק היינו טעמא לכאורה משום דהתם דאורייתא הוא. ולדברי הש"ך דהוי גם כעמידה וגם כשישיבה, וכפשטות דברי הרמ"א, י"ל דאף דהוי כעמידה, מ"מ כיון דהוי נמי כשישיבה גרע, דהיכא דהוי הדין אלא דבעינן עמידה, שפיר חשיב על ידי סמיכה כעמידה, אבל היכא דאיכא פסול בישיבה, דבעינן שלא ישב, בזה כיון דהרי על ידי סמיכה חשיב נמי כשישיבה לא מהני מאי דחשיב נמי כעמידה. והב"ח בחו"מ סי' י"ז יישב סוגי' דזבחים דה"ט משום דהתם דאורייתא הוא.

ובסנהדרין מ"ב ע"א איתא, מרימר ומר זוטרא מכתפי אהדי ומברכי, וכתב הרמ"ה דזקנים היו וכבדים, ולא היו יכולים לעמוד, והיו עבדיהן סומכין אותן על כתפינן ומברכין מעומד. ומבואר מדבריו דהיכא דאין יכולים לעמוד, הוי סמיכה שפיר כעמידה. ועי' ביאור הלכה או"ח סי' תכ"ו ס"ב לענין קידוש הלבנה שהביא דברי הרמ"ה והביא בשם הגרע"א דהיכא דזכול דאפשר לו בעמידה אסור לעמוד על ידי סמיכה, ועי' גם בתורת חיים שם בסנהדרין. וגדר הדבר לכאורה, דהצד שלא יחשב סמיכה כעמידה הוא דכיון שיכול לעמוד ממש ואינו נעמד על ידי סמיכה, לא חשיב זה אצלו כעמידה, אבל היכא דאינו יכול לעמוד אלא באופן זה, שפיר חשיב זה עמידה דידי. והוא בפשטות דלא כדברי הש"ך דעמידה על ידי סמיכה חשיבא בעצם גם כעמידה וגם כשישיבה. ויש בזה אריכות לענין כמה וכמה דינים, עי' או"ח סי' קמ"א ס"א, או"ח סצ"ד ס"ח, מג"א או"ח סי' תקפ"א ס"א. וראה עוד לקמן אות ט"ו.

(יא) ז"א בצדק תשפוט עמיתך הוי דן את חבריך לכף זכות- ופי' רש"י, וז"ל: ברואה חבריו עושה דבר שאתה יכול להכריעו לצד עבירה ולצד זכות הכריעו לזכות ואל תחשדהו בעבירה. ומשמע מפשטות דבריו דמייירי היכא דכמו שאתה יכול להכריעו לצד זכות יכול אתה להכריעו לצד עבירה, ובכה"ג נלמד מקרא דבצדק תשפוט את עמיתך שמחוייב לדון לכף זכות. אכן יעויין משי"כ רש"י באבות פ"א מ"ו אמתניי דהוי דן את כל אדם לכף זכות שכתב, וז"ל: על כל שתשמע עליו אמור שנתכוון לטובה עד שתדע בבירור שאינו כן וכו', עכ"ל, הרי דכל עוד שאין ברור לו לצד חובה צריך לדון לכף זכות אף דצד רחוק הוא, וזה סותר לכאורה משי"כ בסוגיין, וצ"ב.

ונראה בזה, ע"פ מה שיש לדקדק כמה שינויים בין הך דסוגיין לבין מתניי דאבות, ראשית, דהכא נאמר הוי דין את חבריך לכף זכות, וכמו שנלמד מקרא דבצד

תשפוט עמיתך, ואילו במתניי דאבות תנא הוי דן את כל האדם לכף זכות. ה"ב, דהכא כתב רש"י דמייירי ברואה חבריו, ואילו במתניי דאבות כתב "על כל שתשמע עליו", והלא דבר הוא.

ונראה דלעולם הך דסוגיין ומתניי דאבות ב' ענינים נפרדים הם, דמקרא דבצדק תשפוט את עמיתך נלמד דהיכא שראה מעשה אשר יכול להתפרש בא' משני אופנים, וכמו שיכול להתפרש לצד הטוב יכול להתפרש לצד הרע, מחוייב הוא להכריע לצד הטוב. ואין זה אלא בחבירך, כלומר חבירך בתורה, דבאדם אחר, כיון שנעשה לפנינו מעשה אשר יכול להתפרש לרע כמו לטוב, לא נאמר חיוב זה. ואי נוטה להתפרש לצד הרע, אף בחבירך ליכא חיוב לדון לכף זכות. וכל זה מדינא, אבל מדת חסידות, אם שמע על אחד, יהיה מי שיהיה, שעשה דבר מסויים, כיון דלא היתה הריעותא לפנינו מדת חסידות הוא לדון לכף זכות אף היכא דנוטה יותר לרע עד שיוודע שנתכוין לרע, ודבר זה אינו מדינא אלא דהוי הנהגה רצויה. ויתכן דזה אינו אלא היכא דשמע על אחד שעשה מעשה, אבל אי ראה המעשה לפנינו דהוי כמין ריעותא, בזה ליכא אפי' מדת חסידות לדון לכף זכות היכא דנוטה יותר לצד הרע.

והרמב"ם כתב בפיה"מ באבות, וז"ל: ענינו כשיהיה אדם שלא תדע בו אם צדיק הוא אם רשע ותראהו שיעשה מעשה או יאמר דבר שאם תפרשהו על דרך אחת יהיה טוב ואם תפרשהו על דרך אחרת יהיה רע קח אותו על הטוב וכו' אבל אם יהיה האדם נודע שהוא צדיק מפורסם ובמעלות הטובות ונרקאה לו פועל שכל עניניו מורים שהוא פועל רע ואין אדם יכול להכריעו לטוב אלא בדוחק גדול ואפשר רחוק הוא ראוי שתקח אותו שהוא טוב אחר שיש שום צד וכו' וכן כשיהיה רשע וכו' ואח"כ ראינוהו שיעשה מעשה שכל ראיותיו מורות שהוא טוב ויש בו צד אפשרות רחוק לרע ראוי להשמר ממנו ושלא תאמן בו שהוא טוב וכו' וכשיהיה בלתי ידוע והמעשה בלתי מכריע לאי' מבי' הקצוות צריך בדרך החסידות שתדן לכף זכות וכו', עכ"ל. ומבואר מדבריו דמייירי אף במתניי שראה מעשה, ועוד מבואר דהכל ממדת חסידות הוא. וצ"ב קצת, דהא בסוגיין דרשוהו מקרא. ועוד יש לעיין בדבריו, דבסה"מ מ"ע קע"ז כתב וז"ל בא"ד: ובכללה ג"כ שיתחייב שידון את חבריו לכף זכות ולא יפרש מעשיו ודבריו אלא לטוב, עכ"ל, הרי דהוי חיוב ולא רק מדת חסידות, וצ"ע. ואילו בהלכות דעות פ"ה ה"ז כתב דלדון לכף זכות ממדת תלמידי חכמים הוא, דמשמע דאין זה מדינא. אכן עי' סה"מ הוצאת פרנקל דלשון הרמב"ם הוא, וז"ל: ויש בו עוד שראוי לדון את חבריו לכף זכות ולא יפרש מעשיו ודבריו אלא לטוב וחסד, עכ"ל, ולפי זה איתין דבריו שפיר.

ולפום גירסתינו בסה"מ י"ל, ועד"ז כתב בריש ספר חפץ חיים עשין אות ג', דלא מייירי הרמב"ם בפיה"מ אלא באדם שאינו ידוע אם צדיק הוא אם רשע, דאין הענין אלא היכא דהצדדין שוין, ואף אז אינו אלא מדת חסידות, או בצדיק ראוי לדון לכף זכות אף היכא דצד הזכות הוא צד רחוק, אבל ביודע שהוא צדיק והאפשרויות שוין לזכות ולחובה, יתכן דמה שצריך לדון לכף זכות מדינא הוא ומקרא דבצדק תשפוט אמיתך, אשר זהו שכתב הרמב"ם בספר המצוות דחייב לדון חבריו לכף זכות, וכלישנא דסוגיין, ולא כתב דחייב לדון כל אדם, כלישנא דמתניי דאבות. ויש להוסיף, דהא דנאמר חבירך, ר"ל, דאף שאינו צדיק ידוע, כלישנא דהרמב"ם בפיה"מ, אלא שהוא חבירך ויודע אתה בו שישר הוא ולא יעשה כזה חובה, בכה"ג היכא דשוה צד זכות לצד החובה חייב אתה לדון לכף זכות

ודעת רבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות רי"ח דהוי מצות עשה, עי' גם בפירושו באבות. וע"ש באבות שכתב דמה דאיתא הוי דן את כל אדם לכף זכות מייירי באדם שאין יודעין אם הוא צדיק ואם הוא רשע, ואם מכירין אותו שהוא איש בינוני פעמים עושה רע ופעמים עושה טוב ואם יעשה דבר שיש לדון לכף חובה ויש לדון לזכות בשיקול או אפי' לפי

הנראה נוטה לכך חובה יותר אם משום צד ענין יכול לדון לזכות יש לו לומר לטובה נתכוין אבל אין הדברים בצדיק גמור ולא ברשע כמור כי הצדיק אפי' במעשה שכלו רע ונוטה לכף חובה מכל עבר ידינהו לטובה לאמר כי שגגה היתה שיצאה מלפני השליט והנה ניחם והביט ובקש מחילה כמו שאמרו חז"ל אם ראית תלמיד חכם וכו' אלא אימא ודאי עשה תשובה ואין לדון הצדיק לכף חובה ולא הוצרך לזה הו' דן את כל אדם לכף זכות, וכן להיפך אצל רשע אפי' ראהו עושה מעשה שכולו טוב יש לאדם לדון ולומר אפי' עשאו אין תוכו כבדו. מבואר מדבריו דאפי' אין הדבר יכול להתפרש זכות חייב לומר על צדיק שעשה תשובה ואפי' אינו יכול להתפרש לרעה צריך לומר על רשע שלא היה תוכו כבדו. (ואין נקודה זאת מבואר בדבריו בשערי תשובה).

יב) תוד"ה למישרי לי' תגרי' - אי נמי עשה שכבוד התורה עדיף כדאמרין פרק בתרא דכתובות- עי' חידושי הריטב"א שהביא בשם הר"מ הלוי דלצורבא מרבנן שרינן לי' תגרי' ברישא אפי' אם פתחו בדינא אחרינא, והקשה עליו הריטב"א דאי עסיק בדינא אחרינא עסיק במצוה הוא שפטור מכל מצוה ואפי' היא מצוה רבה, ולא אמרו לישרי תגרי' ברישא אלא שאע"פ שבאו לפניו קודם לזה בעלי דינן אחרים וקיימא לו כקטון כהדול תשמעון לפטור אותם ראשון ראשון, מסלקין להו משום עשה דכבוד התורה, והוא כדעיה הב' דהתוס'.

ובדעת הר"מ י"ל דס"ל דלית בזה משום עוסק במצוה פטור מן המצוה, דהמצוה שעוסק בה הרי הוי מצות הדין, והיכא דאיכא משום כבוד התורה לדון האחר תחילה, הרי מצות הדין עצמה מחייבתו לדון הת"ח, ואף דפתח בדין האחר, מדאתי ת"ח מחוייב מצד עצם המצוה לדון לזון את השני, משא"כ בכל עוסק במצוה ובאה לו מצוה אחרת דפטור מהמצוה שבי' אף שיהא מצוה רבה.

ל' ע"ב

יג) רש"י ד"ה אי נמי לשודא דדייני - ואמרין התם למי שהדיין רואה שהוא ראוי לתת לו מתנה וכו' זה ראוי לזכותו שחכם וצדיק הוא- הנה דעת רש"י (ב"מ ב' ע"ב וכן משמע בסוגיין) דשודא דדייניא פירושו שיתן למי שנראה לו שהיה רוצה הנותן לתת או המוכר למכור. ומה שהוסיף רש"י דהיה חכם וצדיק, ביאר הגרי"ש אלישיב שליט"א בזה ביאור נפלא, דע"כ דמייירי שהיה השני גם תלמיד חכם, דכשואחד חכם והשני אינו חכם איתא להדיא בסנהדרין שתולין שנתן לחכם, ואין בזה משום שודא דדייני, וכיון דמייירי שהיה השני גם חכם, מה יועיל מה שזה גם חכם לתת לו מדין שודא דדייני, הרי אין הכרעה אצל הדיין לתת לו יותר מחבירו כיון דתרווייהו חכמים, לזה הוסיף רש"י שהיה חכם וצדיק, ומצד זה יראה להדיין שהיה הנותן רוצה לתת לו. ועי' חידושי הריטב"א שכתב דמסוגיין נלמוד דשודא דדייני הוא מה שירצה הדיין לעשות, והיינו כנ"ל, דכיון דתרווייהו חכמים ניהו ליכא הכרעה שרצה לתת לזה יותר מלזה. ורש"י יישב ד"ז במש"כ חכם וצדיק, וכמשנ"ת, ודוק.

והנה כתבו התוס' דצריך לומר דמייירי שהיה בעל דין שכנגדו ת"ח והיה ירא שמא יתן לו, והכרחם לזה כנ"ל, דאי אינו ת"ח הרי צריך לתת לחכם ואין זה תלוי בדעת הדיין, ולדידהו סגי במה ששניהם חכמים למימר בזה שודא, דלשיטתם פירוש שודא דדייני הוא שיעשה הדיין מה שירצה.

יד) תוד"ה הכל מודים בעדות דכתיב ועמדו- עי' דברי התוס' דמאי דבעינן דיעמדו אינו אלא העדים ולא בעלי הדין, וזהו שטרוהו התוס' לבאר האיך נימא דקאי ועמדו אעדים יותר מאבעלי הדינים. וכן מבואר להדיא בחידושי הר"ן סנהדרין דף י"ט, ע"ש. ומש"כ

בסוף דבריהם "דאית לן לאוקומה דומיא דעדים דהוי כגמר דין", אשר באמת כן מבואר בסוגיין "דהא עדים כגמר דין דמיי", אין זה סותר למש"כ לעיל בע"א ד"ה שאם דקבלת העדות הוי תחלת דין, דמאי דחשיב גמר דין היינו לגבי העדים עצמם, דמה שהעידו הוא גמר דינהו, אבל לגבי בעלי הדין לעולם לא הוי אלא תחילת דין (ודלא כדברי התוס' בסנהדרין י"ט ע"ב שכתבו דקבלת עדות גמר דין הוא לגבי בעלי הדינים, אשר מהאי טעמא אמרו ינאי המלך עמוד על רגליך).

אכן יעויין בחידושי הריטב"א שמבואר מדבריו דמאי דאמרין דקבלת עדות טעון עמידה אין זה רק לעדים אלא גם לבעלי הדין, "דשעת עדות כגמר דין דבעלי דינן דמי לענין העדות מיהת ואמר רחמנא ועמדו". וכן הביא הר"ן ע"פ דברי הירושלמי, ע"ש. וביאור דבריו לכאורה, דקבלת העדות אף דלא הוי גמר הדין ממש דהא לא אמרו ב"ד חייב או פטור, מ"מ חשיבא קבלת העדות כגמר חלק מסויים מהדין (ואפשר דהיינו משום שהעדים נותנים כח להב"ד לפסוק, וכלשון הרמב"ם דחותכין דיני ממונות ע"פ שני עדים, או משום דהוי כגמר הטענות). אשר אף זה מחייב עמידה גם דעדים וגם דבעלי הדין. ולדברי הריטב"א איתין דברי הש"ס בסוגיין שפיר כפשוטן. ודבריו הם לכאורה כדברי התוס' הנ"ל בסנהדרין י"ט ע"ב. אמנם צ"ב, דבר"ה כ"ה ע"ב מבואר להדיא בש"ס דחקירת עדים כתחילת דין. ולכאורה י"ל דאין מזה סתירה לדבריהם, דמאי דחשיב קבלת עדות כגמר דין היינו כנ"ל, דהוי גמר הדין וחלק הטענות, ונתנית הכח לדיינים לפסוק, אשר יתכן דזה שפיר טעון עמידה. אכן בסוגי' דר"ה מייירי במאי דתחילת הדין אינה כשירה בלילה וגמר הדין כשירה בלילה, אשר לענין זה י"ל דלא חשיב גמר דין דליתכשר בלילה אלא גמר הדין ממש, כלומר, רק היכא דלא חסר אלא שיאמרו ב"ד זה חייב וזה פטור הוא דכשר בלילה, וזה פשוט לכאורה. (ואף המסורת הש"ס שם בסנהדרין, דהקשה כמה סתירות בדברי התוס', לא הקשה מסוגי' דר"ה, והוא מטעם הנ"ל).

ועי' קובץ הערות למס' יבמות סי' כ"ז אות ז' שהביא דברי רבנו יונה בב"ב דף קס"ה, וז"ל: אם יעמדו שנים ויעידו שמענו שהעידו שנים בב"ד פלוני שהוא חייב מנה הו"ל עד מפי עד אבל אם יעידו שקיבלו ב"ד עדות ופסקו שעדותן מכוונת אע"פ שלא פסקו עדיין הדין על מי דשמעידין עליו אם הוא חייב לפי המעשה שהעידו לא הוי עד מפי עד אלא הרי הוא כאילו ראו את העדות כיון שגמרו ב"ד שעדותן מכוונת כדתניא (מכות ז' ע"א) כל מקום שיעמדו שנים ויאמרו מעידנו על פלוני שנגמר דינו בב"ד פלוני הרי זה יהרג, עכ"ל. ואם כי ראיתו של רבינו יונה צ"ב, כאשר הקשה שם בקובץ הערות, דהרי בהך ברייתא דמכות העידו שחייבוהו כבר בב"ד מיתה, והכא הא איירי שעדיין לא נגמר דינו ליהרג, מ"מ מבואר להדיא מדברי רבינו יונה דהפסק שעדותן מכוונת חשיב כגמר דבר דניתן על ידו כח להב"ד לפסוק, ושוב לא הוי העדות על דבר זה עד מפי עד, דמעידין שנוצר כח זה. אשר לפ"ז מובן מאי דחשיבין קבלת העדות לגמר דין.

וגוף דינא דעמידה דבעינן בשעת גמר דין, עי' סמ"ע חו"מ סי' י"ז סק"ה שהביא מדברי הראשונים דאינו אלא מדרבנן וקרא אסכמתא בעלמא הוא, אשר ממילא אף בזמן דאיכא ב"ד סמוכין אינו מעכב בדיעבד, ודלא כדברי הלבוש דבזמן דאיכא סמוכין מעכב דין עמידה בעדים אפי' בדיעבד. והטור כתב בחו"מ סי' י"ז דבדיעבד אף אם ישבו בעלי הדין בשעת גמר דין או שהעידו העדים בישיבה הדין דין.

טו) והאמר מר בשעת גמר דין וגו' - לכאורה צ"ב מאי קשיא להו, הרי כבר עמד בתחילת הדין ומה לנו שעכשיו יושב. עי' ריטב"א שהביא בשם רש"י דשאלו האיך יעשה אם יתרמי לי' באופן כוזה בשעת גמר דין. ובשם הרמ"ה הביא דמפרש דבאמת לא סגי במאי דעומד בפניה עכשיו כיון דסוף סוף בשעת גמר הדין יצטרך להעמידה והוא ישאר מיושב. ומבואר מדבריו דאף שכבר עמד בפניה מתחילה מ"מ אם לא יעמוד גם בגמר הדין יהיה בזה בזיון. ובמאירי כתב

דמעשה שהיה בשעת גמר הדין היה אשר על כן הקשה היכי עמד והא בגמר דין דיינים בשיבה.

טז) תוד"ה והאמר מר בשעת גמר דין כו' - איכא למימר שלא רצה להשיבה שלא לשתום טענת בעל דינה אפי' בשעת גמר דין אפי' שגמר הטענות- מוכח לכאורה מזה דאף לאחר דגמרו הטענות והעידו כבר העדים יכול בעל דין לומר שיש לו עוד טענות, דאי לא תימא הכי מה סתימת טענות שייך בגמר הדין, וזה פשוט.

יז) תוד"ה והאמר מר בשעת גמר דין כו' - או שמא אין באשת חבר לאחר מיתה עשה דכבוד התורה עדיף- היינו, שנסתפקו התוס' ב' תירוץיהם אי איתא לעשה דכבוד התורה עדיף אפי' אחר מיתת החכם. ועי' חידושי הריטב"א שכתב דכבוד אשתו וקרוביו של חכם אינו אלא מדרבנן, והא דאפרח בר אוזא מהני דווקא באשת חכם או בקרוביו אבל לא בחכם עצמו, עיי' כל דבריו.

ועיי' בריטב"א שכתב בא"ד, וז"ל: שאין בזיון לחבר שתהא אלמנתו עומדת בשעת גמר דין, עכ"ל, אשר מבואר מזה דדין אשת חבר כחבר אין זה דין עצמו של האשה אלא כולי משום כבוד החכם הוא.

ובגוף קושיית התוס', עי' מהרש"א שהקשה מאי קשיא לי' להשי"ס, הרי היה לו לרב נחמן לקום משום עשה דכבוד התורה, ותי', וז"ל: ויש ליישב דלא נימא דעשה דכבוד התורה עדיף בכה"ג דלקמן בת"ח דבי העשין בגופי דטוב לו לעבור בעשה דהעמדה כדי לקיים עשה דכבוד תורה ולישב, אבל עשה דדיינין בשיבה לא נידחת מפני עשה דכבוד תורה של אחר, עכ"ל. ודבריו לכאורה אינם מובנים כל הצורך, דהך עשה דכבוד התורה מחוייב ב' נמי אחר ולא רק הת"ח עצמו, ואמאי לא נימא דעשה דידי' דהדין דכבוד התורה ידחה דין שביבה, וצ"ב. (ועי' טורי אבן מגילה כ"ח ע"א שכתב מקור להא דעשה דכבוד התורה עדיף ממאי דכתיב יקרה היא מפנינים ודרשינן מכה גדול שנכנס לפני ולפנים ולכך ממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ, הרי דכבוד התורה קודם לכל דבר.)

עוד הקשה המהרש"א אמאי לא השיב רב נחמן את שניהם, גם לדביתו דרב הונא גם לבעל דינה, וכדאיתא לקמן כמה מקרים שעשו כן, ותי', דייל דהתם היה בתחילת הדין, עיי' כל דבריו. ועי' חת"ס תירוץ נפלא לקושיית המהרש"א עיי' קושיית הטו"א שיהא שייך לומר כלל דידחה עשה דכבוד התורה שום דבר, הרי שייך ב' מחילה ואמרינן בכתובות דף מ' דכיון דאיתא במחילה אינו דוחה לית, והכא נמי נימא דכיון דאיתא במחילה אין בא כח לדחות דין ועמדו, עיי' כל דבריו. (והטו"א תי' דביון אינו יכול במחול, ומה שיעמוד נחשב בזיון.)

יח) דיתב כמאן דשרי מסאני' - ופי' רש"י כלומר, לא עומד ולא יושב. והב"ח בחו"מ סי' י"ז דקדק מזה דהיכא דשוחה חשיב גם כעמידה וגם כשיבה, דהא בתורת דין צריך לישב ולכבוד אשת תלמיד חכם בא לעמוד, וכתב דה"ה לענין עומד על ידי סמיכה, וכדברי הריב"ש הנ"ל באות ט'. וכבר הבאנו לעיל הדיעות באשר נוגע לעמידה על ידי סמיכה. ועיי' שכתב הב"ח דזה אינו אלא משום דמאי דבעינן ישיבה בדיינים או עמידה בבעלי הדין אינו אלא מדרבנן, משא"כ בקידוש ידים ורגלים בסוגי' דזבחים י"ט. ועי' חידושי החת"ס בסוגיין שכתב לדחות ראיית הב"ח, דבקימה לכבוד ת"ח לא נאמר דין עמידה אלא קימה, כלומר שיקום ממושבו, אשר לזה שפיר סגי היכא דשוחה, אבל לעולם איכא למימר דהיכא דבעינן עמידה יתכן דבעינן עמידה ממש ולא מהני שחייה. והביא החת"ס סמך לדבריו מדברי המג"א בסי' נ"ח סק"ז בני ובקומך דביראת שמע, עיי' שכתב דקימה היא העמידה ממקומו ואח"כ לא מיקרי קימה אלא הליכה, עמידה או ישיבה, הרי דקימה הוא מה שקם ממקומו אשר זה שפיר שייך גבי שחייה אף דלעולם דינו כיושב.

והדברים באמת מפורשים יותר בדברי המג"א בהל' קריאת ס"ת ס"י קמ"א סק"ב, עיי' שהקשה בסוף

דבריו אהא דמבואר שם גבי קריאת התורה דבעינן עמידה ולא מהני בסמיכה מהא דסוגיין שמקיים דין עמידה על ידי דיתב כמאן דשרי מסאני, ותי' דשאני התם דגבי ת"ח סגי בקימה בעלמא, והוא להדיא כנ"ל, דאף דסמיכה חשיב שפיר קימה, מ"מ עמידה לא הויא. ועי' דברי המג"א גם בסי' תכ"ב.

ועי' סמ"ע חו"מ סי' סק"ו שכתב דאסור שהעדים או הבע"ד יעמדו כמאן דשרי מסאני וגם הדיין יעמחוד כמאן דשרי מסאני משום דהוי תרתי דסתרי, ובש"ך שם פליג וס"ל דשפיר חשיבא גם כשיבה וגם כעמידה ומקיימים בזה גם דין ישיבה דדיינים וגם דין עמידה דעדים ובעלי דבר. ובדעת הסמ"ע היה אפשר לומר דס"ל דבדין דיינים בשיבה ובעלי דין ועדים בעמידה נאמר שלא יהיו שוים, ואף דכמאן דשרי מסאני חשיבא גם עמידה וגם ישיבה מ"מ אין להם להיות שוים, אלא דלישנא דהסמ"ע דהוי תרתי דסתרי לכאורה לא משמע הכי. אכן נראה דשפיר י"לך עדיין, דס"ל להסמ"ע דמאי דחשיב בכה"ג עמידה או ישיבה אינו מצד עצמה, אלא ביחס להשני, כלומר, דעד כמה שהשני יושב והוא כמאן דשרי מסאני, חשיב כלפיו כאילו הוא עומד, והיכא דהשני עומד והוא כמאן דשרי מסאני, חשיב כלפיו כאילו הוא יושב, אבל לחשוב בו-זמנית לזה כיושב ולזה כעומד שפיר הוי תרתי דסתרי.

ומדברי רש"י שכתב דבכה"ג הוי לא יושב ולא עומד ובכל זאת היה מקיים רב נחמן דין קימה בזה, לכאורה דלקיום כבוד התורה לא בעינן עמידה ממש אלא סגי שעקר עצמו ממה שהיה יושב, והוא לכאורה כדין קימה הנ"ל.

יט) רש"י ד"ה והאי עשה - את ד' אלקיך תירא- אכן יעויין בר"ח שכתב דהעשה הוא והדרת פני זקן. ואיך יזיהה מפורש דהעשה דכבוד התורה הוא על אחר לכבוד הת"ח, ודברי המהרש"א הנ"ל באות י"ד תמוהים לכאורה.

והנה לדברי הר"ח דעשה דכבוד התורה הוא קרא דוהדרת פני זקן, פשיטא דאין הך עשה אלא על אחרים ולא על הת"ח עצמו, אבל לדברי רש"י דהיינו מקרא דאת ד' אלקיך תירא, דכבוד התורה הוא בכלל יראת ד', הרי זה לכאורה שפיר שייך גם על עצמו. והנה לכאורה צ"ב האיך אמרינן דהעשה דכבוד התורה דוחה לעשה דועמדו, הרי הך דועמדו מוטל על העדים, ואילו עשה דכבוד התורה מוטל על הדיינים ולא על העדים עצמם. ולדעת רש"י, אי נימא דאף הת"ח עצמו מחוייב בעשה דכבוד התורה על עצמו אתי שפיר, וראיתי שהעיר כן בהערות הגרי"ש אלישיב שליט"א בסוגיין. אלא דלכאורה י"ל דאדרבה, מצות ועמדו אינו על העדים גרידא אלא לכל הפחות גם על הדיינים, דכך צריכים הם לקבל את העדות, אשר ממילא אף דנימא דעשה דכבוד התורה אינו אלא על הדיינים ולא על העדים עצמן שפיר שייך בזה דחייה, וז"ל.

(ועי' רש"י פסחים כ"ב ע"ב ד"ה לרבות תלמידי חכמים דמבואר מדבריו דהך קרא דאת ד' אלקיך תירא לא מיירי אלא ברבו, שיהא מורא רבך כמורא שמים, ולפי' צ"ל דהיה ר' יימר גדול מאמימר, ומדברי הש"ס ליכא משמעות לזה.)

כ) תוד"ה עשה דכבוד תורה עדיף - ויש לומר דשאני דיני נפשות דחמירי- צ"ב לכאורה, לענין דין עמידה בעדים מה שייך חומרא דיני נפשות, הרי דין אחד דועמדו הוא בין דיני ממונות בין דיני נפשות. ומשמע מדברי התוס' כאילו דיני נפשות איכא יותר סברא למימר דבעינן עמידה, וצ"ב. ואפשר דנימא דעיקר הועמדו מיירי דיני נפשות, כדמשמע מהמשך הפסוק, נפש בנפש, ובערת הרע, ויתכן דאי טעמא דדין העמידה הוא כדברי הר"ן הנ"ל בסנהדרין משום כבוד בית דין, בית דין הדין דיני נפשות יותר חשוב, וממילא הפגיעה בכבודם על ידי שלא יעמוד היא פגיעה יתירה אשר אינו נדחה מפני עדה דכבוד התורה. ונהי דאמרינן דאיכא דין עמידה גם דיני ממונות דאף זה הוא בכלל קרא דועמדו, מ"מ דיני נפשות מחמירין טפי מטעם הנ"ל. וגם אי נימא כדברי הש"ך הנ"ל

דהוי כמתן תורה והמשפט לאלקים הוא, גם יש לומר על דרך זה, דבדיני נפשות יותר דומה הדבר למעשה אלקים, אשר בזה חמור הוא דין העמידה, ובהכי באמת מיירי עיקר הקרא, וכנ"ל, וצ"ע בזה.

ועי' חידושי הריטב"א דכתב ליישב קושיית התוס', וז"ל: דלגבי מילי דידן עשה דמלכות עדיף כדי שתהא מוראתו על העם אבל לגבי שכונה מחמירי טפי לגבי מלך להכניע לבו לפני השם ית' וכדכתיב לבלתי רום לבבו וזהו שאמרו לינאי עמוד על רגליך ויעידו בך שלא מלפנינו אתה אומר אלא לפני מי שאמר והיה העולם, עכ"ל. ומבואר לכאורה מדבריו דדין העמידה הוא כעמידה לפני ד', ולא משום כבוד הדיינים, אלא דבאופנים מסויימים ניתן רשות להדיינים להושיב העדים או בעלי הדבר הגם הוי לפני ד'.

והנה ממה שנאדו הריטב"א והתוס' בתירוצם זה ממש"כ בתי' ה' דלעולם מאי דמצי מחיל ת"ח על כבודו הוא משום דתורה דילי' ולא משום גריעתו דכבוד ת"ח מכבוד המלך, מבואר דס"ל דאף דתורה דילי', מ"מ אי לא הוה גריעא כבוד ת"ח מכבוד המלך לא היה שייך בזה מחילה, דמצד הכבוד הראוי להך תורה אף דילי' הוא לא שייך ב"י מחילה כמו דלא שייך מחילה גבי מלך, ומדמהניא ב"י מחילה ובמלך לא מהני, מוכח דע"כ כבוד המלך יתרה היא על כבוד התורה. ובתירוצם ה' חידושי התוס' דאף דכבוד התורה עדיפא על כבוד המלך, מ"מ מהניא מאי דתורה דילי' שיהא הוא הבעלים עליה ותהני מחילתו.

כא) רש"י ד"ה לא יעשה סניגורין לדבריו - אם דן דין ולבו נוקפו לומר שהוא טועה לא יחזיק דבריו להביא ראיות להעמידם שהוא בוש לחזור אלא לכל צדדים יחזור להוציא דין לאמיתו - דבריו לכאורה צ"ב, וכבר הקשה כן ברדב"ז פכ"א מהל' סנהדרין ה"י, דלכאורה מה שידוע שטעה ומ"מ פוסק כן ומביא כאילו ראיות לזה אין זה דין הרחקה מדבר שקר, אלא שקר גמור הוא ורשע גמור הוא, שידוע שטעה ומבקש ראיות לדבריו. והר"ח, הרמב"ם שם, והריטב"א פירשו בענין אחר, דסניגורין מלשון סניגור ור"ל שלא היה כמלץ לאחד מבעלי הדינים על ידי שיפרש הנימוקים לא מצדדי השאלה, דהוי כעורכי הדיינים.

ונראה ביאור דברי רש"י, דאינו יודע בראיות שהוא טועה, אלא שלבו נוקפו בכך, ובעצם יכול לחתר אחר ראיות לפסק זה שלבו נוקפו בו, אלא שעדיין יהא לבו נוקפו שטועה, ובכח"ג אינו רשע ואין זה שקר ממש כיון דלית ל"י הוכחות על כך, אלא שמצד מדבר שקר תרחק מחוייב הוא לחזור אחר ראיות שאכן טועה הוא להוציא דין לאמיתו.

כב) ומנין לדין שלא ישב תלמיד בור לפניו - עיי' רמב"ם פ"ב מהל' סנהדרין ה"יג שכתב, וז"ל: וצריכין שיהיו היושבים כולם שם בב"י תלמידי חכמים וראויין, עכ"ל. וכתב שם בכס"מ דמקורו הוא מסוגיין, כלומר דהרמב"ם מפרש דלא מיירי סתם בתלמיד לפניו מפני שיעוות הדין כמו שפירש רש"י אלא מיירי בדיינים. ולכאורה לא נראה הכי, דהרי דינא דסוגיין הביא הרמב"ם בפכ"ב שם ה"ב, ע"ש שכתב ומנין לדין שלא יושיב תלמיד בור לפניו ת"ל מדבר שקר תרחק. וע"כ דינא דפ"ב דין אחר הוא דאף דאיכא יותר מג' דיינים בעינן שיהיו כולם תלמידי חכמים וראויים, ולעולם אין זה דינא דסוגיין, ודברי הכס"מ צ"ב.

כג) ומנין לדין שידוע לחבירו שהוא גזלן וכי' - כתב הרמב"ם פ"ב מהל' סנהדרין ה"יד דאסור לישב בדין עם עד שידע עם מי ישב, ואילו בפכ"ב שם ה"י כתב דאסור ליחשב בדין עם מי שהוא יודע בו שהוא גזלן, והדין שיבדוק הדין ולא ישב עד שיתברר לו מיהו יושב עמו כתב שם דרק נקיי הדעת היו עושים כן, ומשמע להדיא דליכא איסורא, והא דלא כדבריו בפ"ב. ובב"ח חו"מ ס"ז סק"י דקשה כן בדעת הטור, וכתב, וז"ל: ואפשר ליישב דבאדם גדול דחשוב כנקיי הדעת שבירושלים איכא איסורא אף במן הסתם לפיכך כתב הרמב"ם וז"ל ואסור לאדם חכם ישב בדין עד שידע וכי' אבל כאן לא מיירי אלא

בסתם דיין דלא הורגל בפרישות לפיכך אין איסור במן הסתם א"כ בידוע שהוא גזלן, עכ"ל.

כד) מנין לדין שידוע בדין שהוא מרומה וכי' - עיי' תוס' סנהדרין דל"ב ע"ב ד"ה כאן שכתבו, וז"ל: (אהא דמבואר שם דבדין מרומה צריכים דרישות וחקירות) לא שידועים בו שהוא מרומה דא"כ אין לדון כלל כדדרשינן בפרק שבעת העדות מדבר שקר תרחק, עכ"ל. ומבואר מדבריהם דאיכא ב' דינים בזה, דהיכא דהוא ודאי דין מרומה לא ידון כלל כדילפינן בסוגיין, והיא דאין ידוע שהוא מרומה רק דאיכא חשש צריך לדרוש ולברר. וברא"ש שם ס"י א' כתב לחלק באופן אחר, דהיכא דהרמאות הוא מצד התובע יסתלק ולא ידון, אבל היכא דהרמאות הוא מצד הנתבע, דאם לא ידון יצא הנתבע הרמאי נשכר, בזה אמרינן דיברר היטב.

והרמב"ם כתב בפכ"ד מהל' סנהדרין ה"ג, וז"ל: ומנין לדין שהוא יודע בדין שהוא מרומה שלא יאמר אחתכנו ויהיה הקולר תלוי בצוארי העדים תלמוד לומר מדבר שקר תרחק כיצד יעשה ידרוש בו ויחקור הרבה בדרישה ובחקירה של דיני נפשות אם נראה לו לפי דעתו שאין בו רמאות חותך את הדין על פי העדות אבל אם היה לבו נוקפו שיש בו רמאות או שאין דעתו סומכת על דברי העדים אע"פ שאינו יכול לפוסלן וכי', עכ"ל. ומשמע מדבריו דהכל דין אחד.

ל"א ע"א

כד) תוד"ה ורואה זכות לפניו שלא ישתוק - בפ"ק דסנהדרין נפקא לן מלא תגורו וכן דרך הש"ס בכמה דוכתי - והרמב"ם פכ"ב מהל' סנהדרין ה"ב הביא ב' הפסוקים.

ולכאורה פשוט דהדין כן בכל ב' בעלי דינים שאם רואה זכות לאחד וחובה לאחר דלא כרבו אין לו לשתוק, ולא אמרו בעני ועשיר אלא דכן הוא הרגילות. ובמאירי כתב דמאי דבעינן לקרא הוא ללמד שלא ישא פנים לעשיר. ומדברי רש"י בסנהדרין שם מבואר דמאי דבעינן לקרא התם (לא תגורו) הוא שלא יחלוק כבוד לרבו וישתוק.

ועיי' ט"ז ס"י ט' סק"ז שהביא בשם המהר"ל מפראג דדוקא ברואה זכות לפניו הוי הדין כן אמנם ברואה זכות לעשיר מותר לו לשתוק. והדברים לכאורה צ"ב דכי משא פנים יש בדבר. ולכאורה צ"ל דמאי דאמרינן ודל לא תהדר בריבו הוא דין בדיינים, ואינו שייך לתלמיד. וכן יתכן דהוה אמרינן מסברא אף מצד קרא דלא תגורו, דגם זה נאמר דדוקא בדיינים, אלא דזה נתחדש בסוגיין דסנהדרין דהוא גם בתלמיד שרואה שרבו פוסק לטובת העשיר והוא יודע זכות לפניו, כלומר, שלא יפחד מהדין, אך לא נתחדש בזה אלא שאינו צריך לשתוק, אך דינא דודל לא תהדר בריבו ליתא גבי תלמיד, אשר ממילא היכא דידוע זכות לעשיר שפיר יכול לשתוק, דהא למעשה שפיר איכא דיינים, ומלא תגורו לא נלמד אלא דאינו צריך לשתוק. וכן מבואר לכאורה מעצם לשון ה"ט"ז שם שכתב דאם רואה זכות לעשיר יכול לשתוק ויליף לה מדכתיב ודל לא תהדר בריבו משמע להדרו נגד העשיר אסור כשהוא דיין אבל כשהוא דיין רק יושב לפני רבו יכול לשתוק ולא יפסיד העני ביבורו, עכ"ל.

ולכאורה התייחא אי ילפינן לה מלא תגורו שפיר איכא לכימר דלא נלמד אלא שאינו צריך לשתוק, אבל אכתי יכול לשתוק, אך לפום מאי דילפינן לה בסוגיין מדבר שקר תרחק צ"ב לכאורה האיך שייך לחלק כן, הרי עדיין הוי דבר שקר.

כה) מנין לנושה לחבירו מנה וכי' - הנה בציוורים בסוגיין חזינן דאסור לטעון שקר בכדי לשנות הדין, שיחייב חבירו שבועה היכא דעל פי דין לא יתחייב, או להפטר משבועה היכא דע"פ יהיה חייב. אכן עדיין יש לעיין אי מותר לו לשקר בכדי שידון דין אמת, ולמשל, היכא דפרע באמת תוך זמנו, שאם יבוא ויטעון שפרע תוך זמנו לא יהא נאמן, דחזקה אין אדם פורע תוך זמנו, ולכך בא וטוען שפרע אחר הזמן דנאמן הוא.

והנה ז"ל הרמב"ם פט"ז טוען ונטען הי"ט: אסור לאדם לטעון טענת שקר כדי לעוות הדין או כדי לעכבו כיצד היה נושא בחבירו מנה לא יטענו במאתיים וכו' ועל דברים אלו וכיוצא בהן הזהיר הכתוב ואמר מדבר שקר תרחק, עכ"ל. ומדויק מדבריו דדווקא לעוות הדין או לעכבו הוא דאסור לו לעשות כן, אבל אם משקר בכדי שבי"ד לא יעוותו את הדין אלא ידונו דין אמת לית לן בה.

אכן יעויין תשוי הרשב"א ח"ג סי' פ"א שלמד מסוגיין מההיא דמנין לשלשה שהפקידו אצל אחד וכו' דהוי דין אמת ומ"מ אסור לעשות כן, דאסור לשקר אפי' כדי שלא יעוות הדין. ולדעת הרמב"ם לכאורה לא יקשה ראייתו, דשאני התם דמיירי שיעידו, ולשמש כעד כשהוא בעל דבר אסור אפי' לדעת הרמב"ם, ולא אמר כן אלא בבעל דבר ובטענותיו.⁶⁶

⁶⁶ והנה מבואר מסוגיין ללא אחינן אלא דטוען שחייב לו ר' היכא דבאמת אינו חייל לו אלא ק' אלא משום מדבר שקר תרחק, כומר, הרחקה משקר, ולכאורה יא לעיין אמאי לא אחינן עלה מזל האיכסור לומר שקר. ולכאורה יא לרחות לזכא משום שקר אלא היכא דלומר דבר שהוא שקר בתורת אמת, משא"כ בנ"ד אינו אומר כן בתורת אמת, ואלדבר טוען כן בכדי שיכחשו חבירו בזה. ובעלמא הדבר אי איכא עשה או לאו שלא לשקר אין הדבר כרוך, עי' קצ"ץ בזהר הרקיע אות נט (מלות עשה קנ"ט וכו') שכתב, וז"ל בנ"ד: ואפילו בלא נדר נ"ל שיש מלות עשה והיא מדבר שקר תרחק והרבה לרשות בו בנס' שבועות צפ' שבועת העדות וכן במכילתא והיאך אפשר שלא יכנס זה למנין המלוות ועוד היאך אפשר שלא תהיה לנו מלות עשה בדבור אמת ובמסכת דרך ארץ ובפ"ב דכתובות אמרו להם ב"ש לב"ה לדבריים אף חגרת וסומא יאמרו לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה מדבר שקר תרחק וכן מלאתי קלת המונים המלוות שכהניסוס במנין המלות וכו', עכ"ל. הרי דפשיטא לי' דאיכסור לומר דבר שקר נכלל בעשה דמדבר שקר תרחק, דפירושו אפילו להרחיק מן השקר ודאי שלא לשקר ממש (וכן ביאר בחפץ חיים עשין י"ג, ע"ש. ומוני המלוות שכתב שהניסוס למנין המלוות הם הסמ"ג בעשין ק"ו והסמ"ק ר"כו, עי' בדבריהם. וז"ל הסמ"ג: כתוב בפרשת משפטים מדבר שקר תרחק ורש"י בפרק שבועת וכו' (דהביא כל הדינים דסוגיין) אמנם מותר לשנות בדבר השלום ולעבד לעתו עם דעת הבריאות ואמרינן בכתובות בפרק שני כאלד מרקדן לפני הכלה בית שמאי אומרים וכו' וב"ה אומרים כלה נאה וחסודה אמרו בית הלל מי שלקח מקח רע מן השוק ושבחנו בפניו או יגנו בפניו הוי אומר ישבחנו בפניו וכו', עכ"ל. ומבואר להדיא מדבריו דאי לאו הא דישבחנו בפניו הוי חשיב מה שאמר כלה נאה וחסודה בכלל מדבר שקר תרחק לב"ה כמו לבית שמאי, הרי דלומר שקר הוא בכלל לאו זה. אכן הרס"ג, הרמב"ם והחינוך לא מנו מלה זו בכלל המלוות, ולשיטתם אין מלה מפורשת מן התורה לדבר אמת, וכן אין לאו מפורש מן תורה שלא לדבר שקר. ובפי' הגריפ"פ לספר המלוות לרס"ג (עשה כ"ב) הביא לפרש דברי הבה"ג דר"ל שיהיה עשה לדבר אמת בכלל עשה דיהא הין שך דקא ולאן שך דקא, והוא ע"פ דברי ר' יוסי בר' יהודה בב"מ דמ"ט ע"א, אלא שהאריך להוכיח מכמה וכמה ראיות שדברי הכתוב בדאיסור שקר ובחיוב לדבר אמת אינם מלוות עשה או לאו אלא אסמכתא בעלמא, ופי' דמדבר שקר תרחק הוא בעיקר אזהרה על בית דין שלא לשקר בדין.

ובין ראיותיו דש"ל הגריפ"פ דלא הוי אלא אסמכתא, הני מילי דסוגיין שאמרו מנין שלא יאמר אטענו במאתיים ויודה לי כמה ויתחייב לי שבועה וכו' או הך דלא יכפרנו בבית ויודה לי חוץ לב"ד דחוסך שבועה, והשתא מאי איריא דנקט הני גוויי שמחייבו שבועה ומגלגל עליו ממקום אחר שלא כדין

כו) רש"י ד"ה ואגלגל עליו שבועה- שאינו מודה לי במקצת ואשביענו על ידי גלגול וכו'- עי' חידושי הגרע"א שהקשה למאי צריך לתבוע מאתו בשקר, יצרף אותו מנה עם תביעתו ויהיה ג"כ מודה במקצת, ואף אם הוא ב' מינים, הא ק"ל דחטין ושעורין והודה בא' מהן חייב. ועי' רמב"ם וראב"ד פ"ג טוען ונטען הי"ד, שנחלקו בטענו מלוה ופקדון והודה במלוה וכפר בפקדון אי חייב שבועת מודה במקצת, דהרמב"ם הורה בשם רבותיו דחשיב שפיר מודה במקצת, והראב"ד השיג וכתב דאין זה מודה במקצת הטענה, דמלוה ופקדון ב' טענות הם. והנה אי ס"ל לרש"י דעת הראב"ד בזה אתיין דבריו שפיר, דאי התביעה השני' שיש לו אצלו אינו מסוג התביעה הראשונה, לא היה יכול לחייבו שבועת מודה במקצת ולכך הוצרך לשקר בכדי לחייבו שבועה על ידי גלגול.

כז) רש"י ד"ה מדבר שקר תרחק- וכיון שאיש מריבו מסותם מעמיד זה את שקרו- ולא כתב דהיינו משום שדיין הרואה אחד לבוש בצורה יותר מוכבדת מחבירו יהיה לו נטייה לפסוק כדבריו, ואילו לעיל ד"ה לבוש כמותו כתב ב' הדברים.

ומעצם ציור זה דקדק הגה"צ ר' שלום שדרון זצ"ל, דאומר לו לבוש כמותו וכו', ומבואר דאם יעשה כן שפיר יוכל הוא לדונם, והרי הוא יודע שכשכנסו היה אחד לבוש סמטרוטין והשני איצטלית בת מאה מנה ומה יועיל מה שעכשיו יהה לבושן שוה. וחזינן מהכא גודל השפעת ראות עיניו של אדם שאפילו יודע שאין בזה כלום הרי זה עלול להשפיע עליו.

כח) ומ"ד מלך אבל משחק בקוביא מדאורייתא **מחזא חזי ורבנן הוא דפסלוהו-** צ"ב לכאורה הטעם בזה, דנהי דמדאורייתא כשר הוא, מ"מ הרי כיון דמדברנן פסלוהו הרי אינו מועיל בעדותו, והאיך שייך בזה דין שבועת העדות. ונראה דנחלקו הראשונים בסוגיין בביאורא דהך מילתא, דהנה כתב רש"י בד"ה אבל משחק בקוביא מדאורייתא חזי, וז"ל: שלא פסלה תורה אלא עד חמס שנוטל בחזקה וכו' ורבנן גזרו ב' ועשוהו גזלן מדבריהם ואמרו אסמכתא היא ולא קניא וכיון דמדאורייתא חזי חיילא עלי' שבועה ורב אחא סבר הואיל וסוף סוף אי מסהיד לא מקבלינן לי' לא קרינן ב' והוא עד, עכ"ל. ומבואר מדבריו דלעולם אין המחייב דקרבן שבועת העדות מה שמפסיד לחבירו על ידי שאינו מעיד לו, אלא יסוד

או שפוטרי עלמנו משבועה וכו' תיפוק לי' דאפילו על דברי שקר שהם פטומי מילי בעלמא שאינו נעשה על ידיהם שום דבר שלא כהוגן ג"כ עובר בעשה דמדבר שקר תרחק אלא ודאי ע"כ מוכרח דבדברי שקר בעלמא לא עבר מדאורייתא בלא כלום. ולדבריו הני דרשות דסוגיין שפיר איכא למימר דלאורייתא הם ולא אסמכתא אלא ליסוד העשה הוא על הבית דין, ע"ש שכתב כן. וע"פ מה שאילדנו בריש דברינו אתיין דברי הסמ"ג והסמ"ק שפיר.

ואשר לטענת הרשב"ץ איך אפשר שלא יהיה לנו מלוות עשה בדבור אמת, כתב הגריפ"פ דל"ק כלל, "משום דודאי בדברים שבין אדם לחבירו יא לנו כמה אזהרות בתורה, לגבי דיינים כתוב מדבר שקר תרחק ולגבי עדים כתוב לא ללא תענה, ובאונאת דברים כתוב לא תונו ובגניבת הדעת כתוב לא תגנוב וכתוב ולא תחפז איש בעמיתו, אבל בדברי שקר זולת זה שהם פטומי מילי בעלמא אף דמדה מגונה ודבר גנאי הוא לדבר צם מכל מקום על כל פנים לית בהו איסורא מן התורה כלל ואפי' מדברנן נראה ללא אסרוס כמו שנתבאר ואם כן אין כאן שום גמגום על מוני המלוות שלא מנו עשה זו דמדבר שקר תרחק דלא קאי אלא על הדיינים".

אכן יעויין בחפץ חיים עשין י"ג שכתב שגם לאותם שיטות הסוכרות שאין איסור עשה מפורש בתורה שלא לשקר, מ"מ הדבר אסור מדאורייתא, ש"היא מלוות עשה גמורה לעת הסמ"ג עשין ק"ז ועל כל פנים איסורא לאורייתא הוא לכל הדיעות".

המחייב הוא השקר, אלא דלא נאמר דבר זה אלא במאן דחשיב "והוא עד", ובהא פליגי אי חשיב מאן דעזר כשר הוא מן התורה "והוא עד", דמאן דאמר משחק בקוביא ס"ל דכיון דלא היתה עדותו מועלת לא חשיב עד לענין זה, ומאן דאמר מלך ס"ל דכיון דמדאורייתא חזי חשיב שפיר "והוא עד" ולא בעינן שיהא מועיל למעשה בעדותו בכדי שיחשב עד.

אכן יעויין בחידושי הרשב"א שעמד על עיקר הקושי, וז"ל: תמיה לי מכל מקום כיון דפסלוהו רבנן ואפילו יגיד לא יתחייב הלה ממון למה יגיד והלא לא חייבתו תורה אלא המפסיד לתובע ממון בכפירתו ומתוך הדחק יש לי לומר דמשחק בקוביא ופסולין דרבנן אע"פ שאין מוציאין ממון בעדותו מהני עדותו דאי תפיס ואפי' בעדים לא מפקינן מיני' ומההיא שמעינן להא ואי נמי אפשר דרב פפא ורב אחא פליגי בפלוגתא דר' אליעזר ב"ר שמעון ורבנן דבדבר הגורם לממון אי כממון דמי או לא דרב פפא סבר כממון דמי והלכך אלו העיד זה שמא האחר יתבייש שאינו יכול להעיד פניו בפני עד זה וכיון דמדאורייתא כשר הוא והוא גורם לממון חייב וכו' ורב אחא סבר דלאו כממון דמי וכיון דפסלוהו רבנן הרי הוא כפסולין דאורייתא ולא אמרינן דילמא מיסתפי ומודה כנ"ל וכו', עכ"ל. הרי דשפיר הוה קשי' ל"י להרשב"א האיך שייך דין שבועת העדות כיון שאינו מפסידו ואפילו יגיד לא יפסיד הלה ממון, ולא חייבוהו אלא במקום שמפסיד, וגם ב' תירוציו לא חזר בו מהנחה זו. ולדידי' היה אפשר לומר דס"ל דלעולם המחייב הוא ההפסד, אלא דנראה לכאורה מדקדוק לשונו דאין זו כונתו, דהא הוסיף בקושייתו דכיון דלא יתחייב הלה ממון למה יגיד, ואילו הוה ס"ל דהמחייב הוא ההפסד לא היה צריך לזה כלל, אלא הו"ל להקשות בפשטות דהרי ליכא הפסד. אלא נראה בכונתו דס"ל דהמחייב הוא מה שאינו מעיד, זאת אומרת כפירתו, שכפר ונשבע, ולא שייך ד"ז אלא היכא דצריך להגיד, בזה הוא דחייב על כפירתו ואי-הגדתו, והיכא דליכא הפסד לתובע "למה יגיד", כלומר, אין לו דין וסיבה להגיד, ושוב אין כפירתו חשובה כפירה. נמצינו למדים דפליגי רש"י והרשב"א בעיקר מחייב דין קרבן שבועת העדות, דרש"י המחייב הוא עצם השקר דהעד, ואילו להרשב"א יסוד חיובו הוא עבור ה"אם לא יגיד", כלומר, על כפירתו, וכנ"ל.

והנה התוס' כתבו בד"ה ורבנן הוא דפסלוהו, דחייב בקרבן שבועת העדות גם היכא דמדאורייתא כשר הוא אף דרבנן פסלוהו, וגם היכא דמדרבנן מועלת עדותו אבל דאורייתא לא, דבתר תרוייהו אזלינן לחייבו. ולכאורה צ"ב דממנ"פ, אי ס"ל להתוס' דמחייב הוא מאי דאית עלי' שם עד והוי עדות שקר, וכדברי רש"י, אמאי חייב היכא דלא הוי עדותו עדות אלא מדרבנן, ואי ס"ל דהמחייב הוא ההפסד או אי-הגדתו, אמאי חייב היכא דמדאורייתא עד הוא כיון דסו"ס רבנן פסלוהו. ולכאורה י"ל דביסוד הדברים ס"ל כדברי רש"י, ובעד אחד למיתת הבעל, הרי כתב הגרע"א הנ"ל באות א' דבאמת גם מדאורייתא שם עד עליו רק דלא מהני, אשר בזה כיון דמדרבנן מועיל לענין ממונות שפיר אית בזה משום עדות שקר.

ובמש"כ הרשב"א בתירוצו הראשון דהיינו דחשיב "אם לא יגיד" משום דאי תפיס לא מפקינן, ע"י ש"ש ש"ז פ"ג שהקשה מהא דתנן בפירקין משיבוע אני עליכם שתבואו ותעידוני שהדליק גדישי בשבת פטור, דלאו כפירת ממון הוא כיון דקלב"מ. והנה בקלב"מ דעת רש"י בב"מ דף צ"א דחייב לצאת בידי שמים ומהניא תפיסה, וא"כ אמאי לא חשיב להרשב"א עדות ממון. והנה בגוף דברי רש"י דמהניא בזה תפיסה, לאו כו"ע מודו דאיכא אפי' חיוב לצאת ידי שמים, דיתכן דפלוגתא אמוראי הוא, וברי"ף רמב"ם ושו"ע לא הובא ד"ז להלכה, וודאי דלאו כו"ע מודו דמהניא תפיסה, דאף בדברי רבא שם ב' לשונות הם ברש"י, ורש"י לשיטתו הרי פירש סוגיין באופן אחר, וכמשנ"ת. אלא דהקשה שם עוד בש"ש מהא דלקמן דף ל"ג, איכא להו משיבוע עדי קנס מהו ת"ש חצי נזק וכו', והא בחצי נזק דעת הראב"ד דאפי' במודה

בה מהני תפיסה משום דקרון אית ל"י גבי' אלא דלא כייפי ל"י ב"י דינא וכשתפס אידך לא מפקינן, ואפי' תפס בפני עדים, ולדעת הרשב"א אמאי לא יהיה בזה דין שבועת העדות. וכתב בש"ש לבאר דברי הרשב"א, דודאי חוץ ממאי דאיכא נפ"מ בממון בעינן שיהא עליו בעצם שם עד לממון, וזה שפיר איתא במשחק בקוביא משום דמדאורייתא כשר הוא להעיד, אלא דבעינן נמי שיהא נפ"מ לענין ממון, אשר לזה מהני הא דאי תפס לא מפקינן מיני', משא"כ גבי קנס, הרי בעצם אינו עד לחיוב ממון כלל, אשר ממילא לית בזה דין שבועת העדות. אלא דהקשה על זה מדברי הכס"מ שכתב דעדים משלמים כאשר זמם אם הפסידו לענין תפיסה, דקל יכול לתפוס, אשר מבואר מזה לכאורה דמשום תפיסה לחוד הו"ל ממון, דא"כ אמאי משלמים כאשר זמם, וא"כ הדרא קושי' לדוכתה. והנה הש"ש הוה גדר דין כאשר זמם לגדר דין שבועת העדות, ויש לעיין בזה לכאורה שמא יש לחלק ביניהם, דבעדים זוממין עיקר מה שנוגע הוא אי יוצא מעדותם הפסד ממון, דאם אך יוצא מזה הפסד ממון שפיר אית בזה "זמם" וממילא אית בזה דין כאשר זמם, אבל לענין שבועת העדות בעינן שתהא עצם העדות עדות ממון, אשר בזה שפיר יתכן לומר דכיון דליכא נפ"מ בעדותו אלא לענין תפיסה לא חשיבא עדותו בעצם עדות ממון, וצ"ע בזה.

וע"ש עוד בחידושי הרשב"א משה"ק על פירושו ה' דפליגי בפלוגתא דראב"ש ורבנן בדבר הגורם לממון אי כממון דמי מהא לקמן דף ל"ב ע"ב. ולא הבנתי קושייתו, דהא מאן דס"ל דכיון דמדאורייתא חזי והוי גורם לממון חייב הרי היינו משום דס"ל לכאורה כראב"ש דבבר הגורם לממון כממון דמי, ומה שהוכיח מסוגי' דף ל"ב דפטור ככה"ג הוא אליבא דרבנן, דאמרו דלא אמרינן בחשוד דלכו"ע חייב עד אחד אלא דבר הגורם לממון הוא ולרבנן פטור, וצ"ע.

כט) מה מושבע אחרים בב"ד - יש לעיין בגדר חיוב דמושבע על ידי אחרים אי נתחדש ביסוד חיובו דהוי כאילו נשבע, או דלעולם אינו כנשבע אלא דהוי כמין קבלת שבועה, או דאינו אפי' כקבלת שבועה אלא עצם מה שנשבע אחר וכפר הוא נתחדש דהוי כאילו חילל שבועת האחר. והנה כתב הרמב"ם בפ"ז מהל' שבועות ה"א בדין שבועת הפקדון, וז"ל: התובע חבירו בממון שאם הודה בו יהיה חייב לשלם וכפר ונשבע או שהשביעו התובע וכפר הרי זה הנתבע חייב בשבועת הפקדון אע"פ שלא ענה אמן בשבועת הפקדון אחד הנשבע מפי עצמו ואחד שהשביעו אחר וכפר אע"פ שלא ענה אמן חייב שכפירתו אחר שהשביעו התובע כעניית אמן, עכ"ל. הרי דבשבועת הפקדון מאי דמהני שבועה על ידי אחרים הוא משום דכפירתו אחר השבועה חשיבא כעניית אמן דהוי כמוציא שבועה מפיו. והנה מושבע על ידי אחרים דבשבועת הפקדון הרי מבואר מסוגיין דילפינן לה משבועת העדות, וא"כ מוכח לכאורה דלדעת הרמב"ם אף מאי דמהני שבועה על ידי אחרים בשבועת העדות טעמו כן, דהוי כעניית אמן. ולפי"ז צ"ל לכאורה בב"מ דהוי החילוק בשבועת על ידי אחרים בין בב"ד לבין חוץ לב"ד לדעת ר"מ דשבועה על ידי עצמו חייב גם נשבע חוץ לב"ד, דגבי שבועת העדות לא אמרינן דליחשיב הכפירה כעניית אמן א"כ כפרו העדים בב"ד, דב"ד הוא מקום הכפירה לענין עדים, כאשר מבואר בדברי הריטב"א לקמן בע"ב, אבל חוץ לב"ד לא, ואיכא נפ"מ בזה בין שבועת העדות לבין שבועת הפקדון.

והנה כתב רש"י בריש פירקין ד"ה ומפי אחרים דהא דחייב במושבע על ידי אחרים היינו דווקא באמרו אחר שהשבעין אין אנו יודעין לך עדות, וכתב שם הריטב"א דכן משמע בכל פירקין, ודלא כדעת הרמב"ן דס"ל דאיכא חיוב במושבע על ידי אחרים אפי' היכא דשתקו אחר שהשבעין. ולמשנ"ת בדברי הרמב"ם מתבארים דבריו היטב, דע"כ בעינן שיחישו אח"כ, דבלא אמרו כלום ליכא למימר דהיינן כמוציאין שבועה מפיהו. וע"י לקמן אות כ"ח.

ומדברי הקצוה"ח בסי' צ"ו סק"ג למדים אנו פירוש אחר בדברי רש"י, ע"ש שכתב דלא חשיב שבועה על ידי אחרים בשבועת העדות אלא כשאמר משביעני עליכם שתבואו ותעידוני, וזהו אם הם כופרים חייבין בקרבן שבועה, אבל אם השביעין שאין יודעים לו עדות אין זו שבועת העדות שנאמר בה דין שבועה על ידי אחרים אלא הוא ככל שבועה דלא מהני אא"כ נשבעו על ידי עצמן. ומאי דמהני היכא דאמרו אחר שהשביעין אין אנו יודעין לך עדות, אין זה כמוציא שבועה מפיו כדס"ל להרמב"ם אלא יסודו מדין קבלת שבועה, ולא מהני ד"ז אלא מדין שבועה על ידי אחרים, שאינו אלא היכא דאמר משביעני עליכם שתעידוני, וכנ"ל, אבל היכא דאמר להו משביעני שאין אתם יודעים עדות, אשר לית בזה דין שבועה על ידי אחרים, לא מהני אלא דווקא היכא דענו אמן דהוי כמוציא שבועה מפיו. ועפ"ז מיישב קושיית הראשונים אמאי בשבועה ע"י אחרים במתני' נאמר דמירי בענה אמן, דהא מאי דאיתא בריש מכילתין דמהני לרש"י באומרים אח"כ אין אנו יודעים לך עדות, ע"ש דמבואר להדיא דמירי באמר משביעני עליכם שתעידוני, אבל בהך דינא במתני' פי' רש"י דמירי בהשביעין שאין יודעים עדות, אשר אין לזה דין שבועה על ידי אחרים ובעינן דווקא שיאמרו אמן, וכמשנ"ת, עכת"ד הקצוה"ח.

והנה מדברי רש"י לקמן ד"ה הואיל ואין יכולין לחזור ולהודות מבואר דאם השביעין חוץ לב"ד וכפרו אח"כ בב"ד חייב. אכן יעויין ברמב"ם פ"י שבועות הי"ז דאינו חייב עד שישביעם בב"ד ויכפרו בב"ד, ואינו חייב בנשבעו חוץ לב"ד אלא בענו אמן. ולפום ביאורו של הקצוה"ח מבוארת פלוגתתם היטב, דלדעת הרמב"ם דמאי דמהני כפירה בשבועה על ידי אחרים, באיזה נוסח שתהיה, הוא משום דהוי כעונה אמן וכמוציא שבועה מפיו, ע"כ דלא תהני כפירה אחר שהשביעין אלא היכא דכפרו מיד, דדווקא ככה"ג הוא דהוי כמוציא שבועה מפיו, אשר ממילא, בכפירה דחוץ לב"ד, הרי לא חשיב כמוציא שבועה מפיו, וכמבואר להדיא שם בדברי הרמב"ם, ואילו בכפירה שלאח"כ בב"ד כיון דהוי מזמן אחר שנשבע לא מהניא, וע"כ דבעינן שהשבעה עצמה נמי בב"ד. אכן לרש"י לשיטתו לפום ביאורו של הקצוה"ח הרי בכפירה בהשביעין שיעידו לאו מדין כמוציא שבועה מפיו ושבועה על ידי עצמו אתינן עלה אלא מדין מסויים דשבועה על ידי אחרים ודקבלת שבועה, אשר בזה שפיר מהני מה שמקבלין השבועה בב"ד להיותן חשובין מושבעין על ידי אחר על ידי השבועה שנשבעו חוץ לב"ד, ודוק. ועי' לקמן אות ל"ב.

אכן יעויין חידושי הרמב"ן לקמן דף ל"א ע"ב, שמסיק כנ"ל, דמושבע מפי אחרים אפי' שתקו חייבין, ולדידי' מוכרח דאין גדר מושבע על ידי אחרים דחשיב כאילו נשבע הוא. אלא דיש להסתפק בדבריו מהו גדר הדבר, ד"ל דחשיבא שתיקתו כקבלת שבועת חבירו עליו, אמנם לא חשיב כמוציא שבועה מפיו, או י"ל לעולם לאו מצד קבלת שבועת חבירו אתינן עלה, אלא דחויבו משום הא גופא שעמד בהכשחתו אף שנשבע חבירו, ועל ידי שתיקתו שפיר חשיב שעמד בהכשחתו הקודמת. וע"ש בדבריו דמבואר שהבין בדברי רש"י דמאי דצריכים לומר אין אנו יודעים לך עדות אחר שבועת האחרים הוא לאו משום דחשיב במקבל שבועה (דליהוי כמוציא שבועה מפיו) ולא כאומר איני מקבל, הרי דהבין בדברי רש"י לא כמו שביארנו בדבריו ע"י הרמב"ם. ובדברי התוס' ד"ה משביע אני עליהם ואמרו אמן מבואר דצריכים לומר אח"כ אין אנו יודעים לך עדות.

ל"א ע"ב

ל) אבל התם דכתיב ונעלם אפילו שגגתה כל דהו קמ"ל - כלומר, דלא חשיב אלא שגגה כל דהו כיון דבעצם האיסור ליכא שגגה, דהרי חשבו שעל אמת נשבעו. אכן עי' חידושי הרמב"ם דכנראה היתה לו

גירסא אחרת בסוגיין, אבל בעלמא דכתב רחמנא ונעלם הוה אמינא דמחייב קרבן, ופי', וז"ל: פי' דהא אין לך גדול ונעלם מזה קמ"ל דאפ"ה פטור משום האדם בשבועה, עכ"ל. הרי דחשיב כ"ונעלם" יותר ככה"ג, והיינו לכאורה משום דאף דבעצם האיסור ליכא שגגה, מ"מ במעשה בכלל אין לך ונעלם גדול מזה שחשב שאמת הוא מה שנשבע.

והעיר ב"א, דיתכן דהריטב"א לשיטתו לא היה שייך לדידי' לפרש כדברי רש"י, דהא כתב לעיל דף כ"ו בההיא עובדא דרב כהנא ורב אסי דשרי לגמרי ואין זה רק פטור מקרבן, ולדידי' חזינן לכאורה דלית בזה שגגה כלל ואף לא שגגה כל דהו, דאלי"כ האיך מותר לגמרי, אשר על כן הוצרך לפרש דהוה ס"ד דחייב על עצם העלם שהוא העלם עד כדי כך שסובר שאמת הוא כדבריו, אשר מבחינה זו אין לך העלם גדול מזה, וכנ"ל. קמ"ל דליכא חיוב כזה מאחר דלבך אנסך. ורש"י כתב בסוגיין בד"ה לימא תנינא לדרב כהנא ורב אסי דהיכא דסבור לישבע אמת אינו חייב, דמשמע דאינו חייב אבל איסורא מיהא איכא, ולדידי' שפיר איכא ככה"ג עכ"פ מקצת שגגה בהאיסור, אשר על כן לדידי' שפיר הוה ס"ד יתחייב מחמת זה גם קרבן, קמ"ל דאמרין לבך אנסך וליכא חיוב קרבן.

לא) או שאמרו אין אנו יודעין לך עדות משביע אני עליכם ואמרו אמן חייבין - עי' חידושי הרמב"ם שהקשה דהא מדקתני באידך בבא השבעה עליהם חוץ לב"ד מכלל דהאי רישא בב"ד הוא, וא"כ, כיון דאמרו בב"ד שאין יודעין עדות הרי תו אינם יכולים להעיד העדות, דאינן חוזרין ומגידין, וא"כ האיך איכא חיוב על ידי ענייתן אמן, הרי אינן ראוין לעדות, ע"ש שתי בתירוצו הראשון דלעולם מירי שאמרו אמן תוכד"ד למה שאמרו אין אנו יודעין עדות. ואף דכתב הרמב"ם עצמו בב"מ דף כ"ח ע"ב דתוך כדי דיבור יכולים לחזור דווקא אם חוזרין מעצמן ולא אם חוזרין על ידי גורם אחר כבעובדא דהתם, עי' אילת השחר דאין נידון דידן דומה להתם, דהתם אמרין דנכון מה שהעידו קודם, ומה שחוזרים עכשיו הוא מחמת שקשה להם לומר נגדו שהוא רמאי, אשר על כן לא מהניא חזרתם, אבל בני"ד אדרבה, אי נימא דלעולם הוא כדבריהם הראשונים, מה איכפת להו השבועה, הרי השבועה אינה רק להעיד אם באמת יודעים, וליכא סיבה לשקר ולהעיד אם אינם יודעים, וע"כ דאמת הוא שיוודעים ושפיר נאמנים לחזור ולהעיד.

לב) רש"י ד"ה הואיל ואין יכולין לחזור ולהודות - הלכך אע"ג דלא כפרו אלא לבסוף כל השבועות היו לבטלה חוץ מן הראשונה שאם שתיקתן בראשונה כפירה היא שוב אינן ראוים להשביעין ואם אינה כפירה הרי מושבעין ועומדין ומה זה שבועה על שבועה וכו' - ביאור משי"כ דהוי שבועה על שבועה, דהרי עצם השבועה היא שיעיד אם יודע עדות, ואם אין שתיקתו ככפירה, הרי זה נתחייב להעיד על ידי השבועה ומה תועיל עוד שבועה, הרי אין שבועה חלה על שבועה. ומה שכתב דמסתפקין אי שתיקתן הויא כפירה, אף דלעיל מבואר להדיא מדבריו דליחשב כפירה בעינן דווקא שיאמרו אין אנו יודעין עדות ולא חשיבא שתיקתן ככפירה, מתבאר היטב ע"פ מה שכתבנו לעיל דמאי דבעינן שיאמרו אין אנו יודעין עדות הוא בכדי שיחשב שבועת עצמן, כלומר, כאילו הוציאו שבועה מפייהם, וע"ד שכתב הרמב"ם גבי שבועת הפקדון, אכן הכא הכונה במה שתיחשב השתיקה ככפירה היא דנהי דלא חשיבא כשבועת עצמן, מ"מ חשיב שפיר ככפירה לענין ששוב אינן יכולים להעיד העדות דהויין חוזרין ומגידין. והצד השני הוא שאינה ככפירה, אבל לכאורה הודאה מיהא נמי לא הויא, דאי הויא הודאה, אף אשבעה הראשונה נמי לא יתחייב כיון דהרי הודו, וע"כ דלא אמרין אלא דלא חשיב ככפירה אבל הודאה לא הויא, ושוב מהני כפירתם שבסוף להתחייב, וצ"ע בזה.

אלא דלא יתכן לומר כן אלא אם ביאור דברי רש"י הוא כדברי הרמב"ם, אכן למה שנתבאר לעיל אות

כ"ט מדברי הקצוה"ח דמאי דמהני באומרים אח"כ אין אנו ידועים לך עדות אינו מדין עניית אמן אלא דין מסוים. דשבועה על ידי אחרים, הדרה קושין לדוכתה. אלא דנראה בזה בפשיטות, דהנה ביאור הספק שכתב רש"י לגבי השתיקה הוא דיכולה השתיקה להתפרש בבי' אופנים, או ככפירה או כמין הסכמה לשבועה, ולחוב קרבן שבועה העדות בעינן חפצא דכפירה, ושתיקה אינה חפצא דכפירה כיון שיכולה להתפרש בבי' אופנים. אכן כיון דעכ"פ יכול להתפרש גם ככפירה, שוב לא יקבלו בי"ד עדותן דעד כמה ששייך שכפרו שמא הויין כחוזרין ומגידין, וליכא סתירה כלל בדברי רש"י, וזה פשוט לכאורה.

לג) השביע עליהם חמשה פעמים חוץ לבי"ד ובאו לבי"ד והודו פטורין- ע"י חידושי הרמב"ן וחידושי הריטב"א דאפי' לר"מ דמחייב בשבועה על ידי עצמו חוץ לבי"ד, היכא דמודה אח"כ בבי"ד פטור, דלענין זה חלוק הוא דין שבועה העדות מדין שבועה הפקדון, וז"ל הריטב"א בא"ד: דשאני פקדון דכפירתו בכל מקום שוה וחוץ לבי"ד ככ"ד הוא וכל שכפר חוץ לבי"ד כפירת ממון הוא הילכך אפי' שאם חזר והודה לו חייב לו ממון משום דאי בעי השתא לאיחויבי לי מחייב ואפי' חזר והודה לו שלא בבי"ד נמי מחייב לו אבל לענין קרבן שחוץ לבי"ד כפירה גמורה היא אבל לגבי עדות דכפירה שלא בבי"ד אינה כלום שהרי אינה מקום הודאת עדות כל שחזרו והעידו בבי"ד שהיא משום הודאת (עדות) כפירתם שעשו חוץ לבי"ד לא חשיבא כלום וכמאן דלית' דמאי הילכך כשחזרו והודו פטורין אבל אם כפרו הרי קיימו שבועתם שחוץ לבי"ד וכיון שנשבעו שם חייבים, עכ"ל. והנה הריטב"א כתב בריש דבריו דלא מחייב ר"מ בנשבע מפי עצמו חוץ לבי"ד אלא כשעמד בכפירתו ולא בא לבי"ד, דמשמע דאם אך עמדו בכפירתן חייבין אף שלא באו כלל בפני בי"ד אפי' לכפור. וכן משמע מפשטות לשון התוס' הרא"ש שהביא בדין זה בהודא אח"כ בבי"ד ב' דיעות, ומסיק בדיעה הב' כדברי הריטב"א דחייב אם אך לא באו והודו בפני בי"ד, דמשמע דחייבין אפי' אי לא כפרו בבי"ד. (וזהו לכאורה דווקא היכא דנגמר הדין בלעדי עדותן כגון דעשו פשרה וכדומה, דאם אך לא נגמר הדין בין בעלי הדין אמאי חייבין, הרי אכתי מחויבין לבוא לבי"ד ולהעיד ואם יעשה כן פטורין אפי' לר"מ.)

ויוצא לדבריהם דלרי' מאיר אף היכא דנשבע על ידי עצמו חוץ לבי"ד, אין כפירתו חשובה כפירה גמורה אלא אם כן אינו מודה בבית דין, ואם אינו מודה בבית דין אף שהיתה כפירתו חוץ לבי"ד מדויק להדיא מדבריהם דסגי בזה, והיינו טעמא, דחשיב לכאורה כאילו כפר בבית דין כיון שלא חש לבוא לבי"ד כלל, אבל אם מודה בבית דין לא חשיבא כפירתו כלום. ולדעת החכמים, צריכה השבועה להיות בבית דין ואפי' במשביע על ידי עצמו ממש, כדילפינן לה בשי"ס. והנה הדיעה הראשונה שהביא הריטב"א ס"ל דאם עונה אמן חייב אף בענה אמן חוץ לבית דין אפי' שחזר והודה בבית דין. (וב' דיעות אלו הם גם בתוס' הרא"ש, ע"ש.) ואפשר דנחלקו ביסוד חיובא דשבועה העדות אי הוא בעיקר משום הכפירה או בשביל השבועה, דהדיעה הא' ס"ל דהיא על השבועה, ומאי דבעינן כפירה כשהוא בבית דין אינו אלא בכדי שתהיה שבועה אחרים פועלת עליו וזהו ודאי דבעינן בבית דין, אך כשנשבע על ידי עצמו חוץ לבי"ד אף שמודה אח"כ בבי"ד חייב, ואילו הדיעה הב' ס"ל דיסוד החיוב הוא עבור הכפירה, ואם אך מודה בבית דין אחר השבועה פטור כיון דליכא כפירה, ועדיין צ"ע בביאור זה.

עוד כתב הרמב"ן דבלא באו לבי"ד לכפור ודאי דפטורין לרבנן מדין שבועה העדות, אלא יעו"ש שדן בזה שמא חייב משום שבועה ביטוי לאביי לעיל בפרק שבועה שתיים דאיתא לשבועה בעולם. ועיין דברי הר"י מגש לקמן דל"ב ע"א שכתב, וז"ל: והא דתנן השביע עליו ד' וה' פעמים וכו' מנא לן וכו' לא אמתין, אלא במקום שאם זה מגיד זה מתחייב ממון ואמרינן אי הכי שבועה נמי וכו' דשמעת מינה

דשבועה חוץ לבית דין וכפירה בבי"ד ואפילו כפר חוץ לבי"ד טס חזר והודה בבית דין פטור לא משכחת לה אלא במושבע מפי אחרים ובעונה אמן כדגרסינן בסוף שבועה שתיים בתרא (כ"ט ע"ב) לא קשיא הא דענה אמן הא דלא ענה אמן והיינו טעמא דכי חזר והודה בבית דין פטור משום דאכתי לא הוציא שבועה מפי והילכך כיון דקיימא לן דכפירה חוץ לבית דין דלא כפירה היא אם חזר והודה בבית דין נפטור משום דאכתי לא נשבע כלום אבל במושבע מפי עצמו מפי נשבע עבר עבר על השבועה הילכך לרבי מאיר דסבר מושבע מפי עצמו חוץ לבית דין חייב מחייב ולא מהני לי הודאתו אח"כ בבי"ד ולרבנן דסברי מושבע מפי עצמו חוץ לבי"ד פטור לא מחייב עד דמשתבע בבית דין נקטינן השתא דמושבע מפיר אחרים בבית דין לעולם מחייב חוץ לבי"ד אי עונה אמן וכפר בבי"ד מחייב ואי לא ענה אמן ואף על גב דכפר בבית דין אי נמי ענה אמן ולא כפר בבית דין פטור ומושבע מפי עצמו בבית דין לעולם מחייב חוץ לבי"ד לר"מ מחייב בין כפר אחר אחר כך בבית דין בין לא כפר אחר כך בבית דין אחר כך בבית דין אס לא כפר אחר כך פטור ואם כפר אחר כך בבית דין איכא למימר דפטור דלא מהניא כפירה בתר הכי בבית דין לחיובי אלא כמושבע מפי אחרים משום דכיון דלא הוציא שבועה מפי כמה דלא כפר בבית דין אכתי לא נשבע כלום הילכך כשכפר בבית דין ההוא שעתא הוא דעבר על השבועה אבל במושבע על פי עצמו מפי נשבע כבר עבר על השבועה הילכך כיון דסבירא להו לרבנן דחוץ לבי"ד לא מחייב עלי' כלום אפי' דכפר בתר הכי בבית דין נמי לא מהניא מידי לחיובי ואיכא למימר כיון דמושבע מפי עצמו דלא מחייב חוץ לבית דין ממושבע מפי אחרים ילפינן לי כדאמרינן לעיל מה מושבע מפי אחרים וכו' כי הדר כפר בבית דין מחייב אף מושבע מפי עצמו חוץ לבי"ד נמי כי הדר כפר בבי"ד מחייב וצריך עיון, עכ"ל.

ומבואר מדבריו דלר"צ איכא נפ"מ בין מושבע על ידי עצמו למושבע על ידי אחרים וענה אמן, דמושבע על ידי עצמו ממש ס"ל לר"מ דמהני חוץ לבית דין אף שלא כפר כלל בבית דין, ואילו בעונה אמן אחר השבעת אחרים לא מהני אפי' כפר אחר כך בבית דין. וכן מבואר מדבריו דאף לרבנן איכא נפ"מ בין מושבע על ידי עצמו ומושבע על ידי אחרים וענה אמן, דבענה אמן שפיר מהני לרבנן מאחר דחשיב ששבע בבית דין על ידי כפירתו, ואילו בעל ידי עצמו ממש צידד דלא יהני לרבנן אף שכפר אח"כ בבית, אלא דצייד שמא יע"ל דשפיר מהני להו הכפירה בבית דין ונשאר בצ"ע בזה. וכתב ביסוד הנפ"מ בין מושבע על ידי עצמו למושבע על ידי אחרים וענה אמן דבענה אמן אכתי לא הוציא שבועה מפיו ולכך הויא כפירתו בבית דין גמר השבועה. והדברים לכאורה צ"ב דהרי נקטינן דהונה אמ לשבועה כמוציא שבועה מפיו, כדאיתא להדיא לעיל דכ"ט ע"ב, והרי מאי דהוי עונה אמן כמוציא מפיו לאו בשבועה גרידא נאמר, דלא בכל דבר, דבתפילה נמי וכן לענין ברכות אמרינן דהעונה אמן אחר הברכה כמוציא מפיו דמי. ולעיל דכ"ט ע"ב מבואר להדיא דהיכא דענה אמן חוץ לבית דין חייב לר"מ אף בכפר חוץ לבית דין ולא בעינן לר"מ שתהא הכפירה בבית דין. (אכן מדברי הר"י מגאש עצמו מבואר לכאורה שבנה יסוד זה דבעינן כפירה בבית דין בענה אמן חוץ לבית דין ואילו במושבע על ידי אחרים ולא ענה אמן שוב לא מהני כפירה בבי"ד מעצם סוגי הנ"ל, ויתבאר לקמן בעזהשי"ת.)

והמוכרח ומבואר בדברי הר"י מגא"ש, (והדברים מבוארים בשיעורי רבינו יחיאל מיכל בסוגיין בשינוי קצת, ולמדתי ביאור הדברים משם), דביסוד הדברים בעינן שתהא השבועה בבית דין ולא רק הכפירה, וס"ל עוד דלעולם לא חשיב עונה אמן כמושבע על ידי עצמו ממש, דסו"ס לא פירש שבועה מפיו, ומאי דאמרינן דהוי כמוציא שבועה מפיו לא בא לומר אלא דאינו כמושבע על ידי אחרים שקיבל שבועה אחרים עליו ועצם העשקות למושבע הוא על ידי אחרים, אלא על ידי עניית אמן חשוב שפיר שהוא עשה עצמו למושבע,

אך במה שענה אמן לא פירש שבועה בפיו, אלא דבזה כתב דמהני מה שכופר אחר כך בבית דין, דמאחר שעדיין לא פירש בפיו שבועה ממש שפיר המניא הכפירה בבית השלמה לשבועה ולהיות ה"מפרש" של המושבע שעשה על עצמו על ידי עניית חוץ לב"ד. אכן היכא דמושבע על ידי אחרים ולא ענה אמן אינו נעשה מושבע אלא על ידם ולא על ידי עצמו מאחר דאפי' לא עשה עצמו למושבע ליכא על מה להוסיף ליחשב הכפירה בבית דין כגמר השבועה, ולכך ע"כ בעינן שישיבועהו בבית דין. אכן כשנשבע על ידי עצמו ממש שפיר מהני חוץ לבית דין לר"מ כדלפינן משבועת הפקדון. ולרבנן דלא מהני מגאש דלא מהני אפי' כפר אח"כ בבית דין, והיינו טעמא ע"י הניל, דמאחר דפירש שבועה גמורה חוץ לב"ד ואינו מתחייב על זה משום שבועת העדות, תו לא יועיל כפירה בבית ליחשב כגמר אותה השבועה כיון שהרי היתה שבועה גמורה ולא הועילה (אלא שצידד בסוף דבריו דאפשר דמאחר דשבועה על ידי עצמו מק"ו דשבועה על ידי אחרים ילפינן לה אשר מהני בה כפירה אח"כ בבית דין [וע"כ דר"ל בענה אמן] ה"ה במושבע על ידי עצמו ממש). ומבואר מתוך דברי הר"י מגאש דס"ל דעיקר המחייב בקרבן שבועת העדות הוא השבועה. ואלו השיטות הסוברות דאחר שענה אמן על השבועה חוץ לב"ד לא בעינן כפירה בב"ד, ס"ל אף הם המחייב הוא השבועה, רק דס"ל דכל העונה אמן אחר השבועה הוי כמוציא שבועה מפיו ממש, אשר ממילא לא בעינן כפירה בב"ד וחייב אף שהודה אחר כך בב"ד, וכמו שנתבאר לעיל.

והנה כתב הרמב"ם בפ"ט מה' שבועות ה"י, וז"ל: וכן אם אמר לעדים בואו והעידו לי שיש לי מנה ביד פלוני ואחר כך עמד בבית הכנסת והשביע כל מי שידע לו עדות יבוא ויעיד ולא באו ולא העידו הרי אלו חייבין שהרי תבען תפילה והוא שהיו שם בבית הכנסת ויהיו שם בית דין אבל אם לא היו בפני בית דין אם ענו אמן חייבין בשבועת העדות כשיכפרו בעדותן בבית דין ואם לא ענו אמן אין חייבין, עכ"ל. הרי מפורש בדבריו כדברי הר"י מגאש דאף כשענה אמן חוץ לבית דין אינו חייב עד שיכפור בבית דין, ואם לא ענה אמן אף אם כפר אח"כ בב"ד אינו חייב.

והנה הבאנו לעיל אות כ"ט דברי הרמב"ם פ"י מה' שבועות ה"י שכתב דהיכא דלא ענה אמן אינו חייב עד שישיבועהו בבית דין ויכפרו בבית דין, משא"כ היכא דענו אמן מהני שבועתן חוץ לב"ד, ע"י משי"כ שם בבואר דבריו. אמנם על פי דברי הר"י מגאש דבריו הם כפשוטן, דדווקא באמן הוא דסגי בכפירה בבית דין, אבל בלא אמן פטור אף שכפר בבית דין דמאחר דלא הוי מושבע לא שייך לומר דחשיבא כפירתו בבית דין כגמר השבועה, וכמשנ"ת.

והנה הבאנו לעיל סוף פ"י שלישי דברי הרמב"ם בהלכות תפילה דלא מהני ערבות ובעינן שיענה דכל ידי כך הרי הוא כמתפלל, ומ"מ כתב דמי יכול להתפלל לבד לא יעשה כן. ו לפי משנ"ת גדר הדברים כך הוא, דלא מהני שומע כעונה לענין תפילה דאז המשמע הוא שאמר הברכה ולא הוא, אלא בעינן שיענה אמן, דעל ידי כן חשיב שהוא פעל תפילה בעצמו, ובדיעבד שפיר מהני ד"ו בתפילה, אך עדיין לא חשיב כאילו הוציא נוסח התפילה ממש מפיו, אשר ממילא אם אך יודע להתפלל לא מהני אפי' על ידי עניית אמן.

והנה הראב"ד שם פ"ט ה"י השיג על מה שכתב הרמב"ם דהיכא דענה אמן מהניא מהם שמשביעין אותו חוץ לבית דין, דזה אינו אלא לר"מ ואין הלכה כמותו. אכן על פי דברי הר"י מגאש אתיין דברי הרמב"ם שפיר, דהא בהך מילתא דהיכא דענה אמן מהניא כפירה בבית דין ליחשב גמר השבועה בזה אף חכמים מודו, דהרי על ידי כך נחשב שנשבע בבית דין. רק שנשבע ממש על ידי עצמו הוא דפליגי דיתכן דאז אף אם יכפור אח"כ בב"ד לא יהני וכמשנ"ת לעיל.

ובאשר לסוגיין הש"ס לעיל דף כ"ט, כבר הבאנו דהר"י מגאש כתב שלמד דבריו משם, ומוכח שפירש

דבהך מילתא הוא דמחלקינן שם בין ענה אמן ללא ענה אמן, דודאי מיירי שכפר אח"כ בב"ד, דהיכא דענה אמן שפיר חייב על מה שהשביעו אותו חוץ לב"ד אבל היכא דלא ענה אמן לא. (וצ"ב קצת לשון הגמ' שם.) ולפי דברי הר"י מגאש יוצא דאיכא חילוק בין שבועת ביטוי לשבועת העדות, דבשבועת ביטוי מבואר ממימרא דשמואל לעיל כ"ט ע"ב דסגי במה דהעונה אמן כמוציא שבועה מפיו להתחייב משום שבועת ביטוי אף שלא חשוב שפירש ממש לשון השבועה, ואילו לקרבן שבועת העדות בעינן שפירש לשון שבועה, באופן דהכפירה היא גמר השבועה, ויש לעיין בזה.

לד) השביע עליהם חמשה פעמים חוץ לב"ד ובאז לב"ד והודו פטורין- ע"י חידושי הריטב"א שהקשה וכי חוזרין ומעידין בב"ד מאי הוי, הרי לא מהניא עדותן שהרי נשבעו חוץ לב"ד שאין יודעין לו עדות ואין בידם לחזור ולומר שנשבעו לשקר שהרי אין אדם משים עצמו רשע. ות"י הריטב"א בזה ב' תירוצים, הא', דלאו ברשיעי עסקינן שיאמרו עתה בב"ד שנשבעו לשקר אלא שיאמרו שהיו שכוחים באותה שעה ונזכרו דבהא ודאי נאמנים. והב', דאפי' אומרים עכשיו בשקר נשבעו פלגינן דבורא ומהימנינן להו בגופה של עדות ואין נאמנים לורמ שנשבעו לשקר, ע"ש כל דבריו.

ותירוצו הראשון לכאורה צ"ב, דהא מדמחייבנין להו היכא דכפרו אח"כ בב"ד ה' קרבנות, ע"כ דמיירי שהם עצמם יודעים שנשבעו לשקר, וא"כ אכתי יקשה סו"ס האיך נאמנים להעיד בב"ד, הרי פסולים הם והיו צריכים לשקר ולומר ששכחו העדות בכדי להעיד בב"ד, ובכח"ג פשיטא דליכא עלייהו חיוב לשקר בכדי שתועיל עדותן, ונמצא דאינם ראוים להעיד, שהרי אם יאמרו האמת לא יקבלו עדותם, וכח"ק באילת השחר. ועוד הקשה על דברי הריטב"א אמאי הוצרך להקשות מהא דאין אדם משים עצמו רשע, הרי ממני"פ, אם נשבעו לשקר הרי רשעים הם ופסולים להעיד, ואם באמת נשבעו הרי עכשיו משקרים הם. והכריח מזה כדברי הגרע"א (דו"ח דף צ"ג ע"א בדפי הספר ד"ה ומה) דכל עוד שלא נתברר לב"ד ע"פ עדים שפסולים הם יש להכשירן, דשמא עשו תשובה, ולא הוקשה להריטב"א אלא מהא דאין אדם משים עצמו רשע, האיך נאמנים לומר ששיקרו, אשר בזה שפיר תירץ דאין אומרים ששיקרו אלא ששכחו.

וע"י בהאי עניינא בקצוה"ח סכ"ח סק"ח.

לה) שילח ביד עבדו או שאמר להן הנתבע וכו' הרי אלו פטורים- מבואר בפשטות דלא מהני אפי' שלוחו אלא בעינן שיאמר להם התובע עצמו בואו והעידוני. וכן מבואר לקמן דף ל"ג ע"ב דדווקא בא על ידי הרשאה הוא דמהני על ידי אחר ולא סגי במה שהוא שלוחו. אכן יעויין בדברי הרמב"ם פ"ט מה' שבועות ה"י, שכתב, וז"ל: אין העדים חייבין בשבועת העדות עד שיכפרו וישבעו אחר תביעת בעל הדין עצמו או שלוחו אבל אם קדמו ונשבעו קודם שישבעם פטורין משבועת העדות, עכ"ל, הרי דשפיר מהני על ידי שלוחו, וצ"ב מסוגיין וביותר מלקמן ל"ג ע"ב דמבואר דבעינן דווקא הרשאה, וכן תמה הגרע"א. ולעיל פרק ז' ה"ו גבי שבועת הפקדון כתב הרמב"ם, וז"ל: אחד הנשבע לבעל הממון עצמו או לשלוחו הבא בהרשאתו ששלוחו של אדם כמותו, עכ"ל. וברדב"ז שם כתב, וז"ל: זה מבואר בכל דוכתא דשלוחו של אדם כמותו משא"כ בשבועת העדות דבעינן שישמע מפי התובע, עכ"ל. ודבריו תמוהים לכאורה, ראשית, דמדברי הרמב"ם בשבועת הפקדון מדוקדק דבעינן דווקא הרשאה, ולא אתינן עלה מדין שלוחו של אדם כמותו דכל התורה, ועוד, האיך כתב דגבי שבועת העדות לא מהני שלוחות, הרי הרמב"ם עצמו כתב להדיא דמהני על ידי שלוחו, וצ"ע.

וע"י לח"מ שם פ"ז שכתב דמאי דכתב הרמב"ם גבי שבועת הפקדון דבעינן הרשאה לאו דווקא הוא, אלא עיקר הכונה הוא דבעינן שיהא שלוחו על גוף הממון ולא שלוחו להשביעו גרידא, וכן מאי דאיתא לקמן דף ל"ג גבי שבועת העדות בבא בהרשאה לאו דווקא הוא

אלא אפי' בלא הרשאה מהני אם אך הוי שלוחו על גוף הממון, וכן הוא כונת הרמב"ם בהא דבשלוחו מהני לענין שבועת עדות, דעשאו שליח על גוף הממון (ואפשר לסמך לו על מש"כ בפ"ז דמייירי בהרשאה, דר"ל שהוא שלוחו על הממון, וכנ"ל). והך דשילח ביד עבדו, ר"ל שלא עשאו שליח על הממון אלא רק להשביעו, וכמו תבעהו הנתבע דע"כ הוי כן, ע"ש כל דבריו. וזהו דלא כדברי התוס' לקמן ל"ג ע"ב ד"ה בבא בהרשאה דמבואר מדבריהם דפירוש שלח ביד עבדו הוא דשוייה שליח ממש, ולא מהני שלוחות גרידא אלא דווקא בא בהרשאה שיש לו כח להוציא ממון. (ואתי שפיר לפ"ז מאי דלא הביא הרמב"ם להלכה הא דשילח ביד עבדו פטורין, דממנ"פ, אי לא הוי שליח אלא להשביעו, הרי דינו ככו"ע דלא מהני, ואי הוי שליח על גוף הממון, שפיר מהני, וליכא חידוש מסויים בהא דשילח ביד עבדו.)

ועיי' תו"כ דיבורא דחובה ח"ד, דאיתא בזה"ל: שלח להן ביד בנו ביד עבדו ביד שלוחו או שאמר להן הנתבע משביע אני עליכם אם יודעים אתם לו עדות שתבואו ותעידוהו יכול יהו חייבין לתלמוד לומר ושמעה קול אלה והוא עד עד שישמעו מפי התובע, עכ"ל. הרי מפורש דלא מהני על ידי שלוחו, ודלא כדברי הרמב"ם. ולדברי הלח"מ י"ל דמאי דנקט שלוחו וכו' היינו דומיא דנתבע, דאינו אלא שליח להשביעו ולא שליח על גוף הממון.

ואי נימא דלא מהני שלוחות, מאי דנקט מתני' שילח ביד עבדו, כתב הגרע"א דהיינו משום דבא לאשמעינן רבותא דאפי' עבדו דיודו כיד בעל הבית לא מהני ב"י שלוחות.

ל"ב ע"א

לז) רץ אחרינן איצטריכא לי' סד"א כיון דרץ אחריהן כמאן דאמר להו דמי קמ"ל - ביאור הדברים לכאורה, דהא מיהא פשיטא דהעדים שפיר מבינים ממה שרץ אחריהם שהוא לתבעם שיעידו, דאל"ה לא הוה ס"ד דמהני, ומאי דלמעשה לא מהני, אף דליכא בזה דין לבטא בשפתים וכיון שידוע להעדים כונת התובע שפיר הוה להו להתחייב, היינו משום דאף שמוכן לו, מ"מ עד כמה שלא הוי בלבו ובלב כל אדם, כלומר, ידוע לכל לא חשיבא תביעה. וביאור הדבר לכאורה, דבכדי שיחשב תביעה בעינן שתהא תביעה מצד עצמה ואינה תלויה בהבנת הנתבע, והיכא דאין מוכן ריצתו לכל אדם רק לעדים שרודף אחריהם, הרי חלק ממה שמבינים שרץ אחריהם לתבעם להעיד הוא מצד הבנתם ולא מצד עצם התביעה, אשר זהו חידושא דדין תביעה בשבועת העדות דבעינן שתיחשב לגמרי תביעה מצד עצמה.

לז) מי מחייב על כל אחת ואחת - עיי' חידושי הריטב"א שהקשה דלעולם איכא למימר דמייירי בב"ד אלא ששחקן בין כל אחת ואחת, דלא הוי ככפירה ושפיר יכולים להעיד, וכתב דלכאורה מוכח מזה כדעת הרמב"ן דאף שתיקה בב"ד הוי ככפירה ואינן יכולים שוב להעיד, אלא שדחה דלעולם אין שתיקה אלא ספק כפירה ספק הודאה, וממנ"פ ליכא חיוב בזה אלא אחת, דאי הוי ככפירה אין יכולים להעיד, ואי הויא כהודאה אין יכולים שוב לכפור, ושפיר מוכח דמייירי שנשבעו חוץ לב"ד, ע"ש כל דבריו. והנה רש"י הנ"ל באות כ"ח כתב אף הוא עד"ז, אלא דאיכא שינוי בין דבריו לבין דברי הריטב"א, דעל הצד דאינה כפירה כתב דמאי דליכא דין שבועת העדות בשאר השבועות הוא משום שהוא מושבע כבר, ואילו הריטב"א כתב דהיינו משום דאי הוי כהודאה שוב אינן יכולים לומר שאין יודעים עדות. והיסוד לדבר זה מבואר באמת מתוך דבריהם, דבדברי הריטב"א מבואר דיסוד הספק הוא אי הויא השתיקה ככפירה או כהודאה, ואילו מדברי רש"י מבואר דהספק הוא אי הויא ככפירה או אינה ככפירה. וכן הן ביאורן של דברים, דלדעת הריטב"א דאי לא הויא ככפירה הויא כהודאה, הרי הוי כהודאה שיודעים לו עדות, אשר על

כן שפיר כתב דתו לא מיחייבי משום דאינן יכולין שוב לכפור ולומר שאין יודעים עדות. אכן לרש"י מאחר שכפרו בסוף הא מיהא פשיטא דלא חשיבא השתיקה כהודאה, וכל הספק אינו אלא אי חשיבא ככפירה אשר ממילא אינו חוזר ומגיד עדותו, או דאינה ככפירה, ונהי דהודאה ודאי דלא הויא, מ"מ עד כמה דנימא דלא הוי כפירה הוי כקבלת השבועה, ושוב היינן מושבעין ועומדין להעיד אם יודעים עדות, ואין השבועות של אח"כ מוסיפין כלום כיון דכבר מושבע ועומד הוא.

לח) תוד"ה ואי ס"ד בב"ד מי מחייב - תימה וכו' - עיי' תוס' הרא"ש מה שהאריך ביישוב קושיות.

לט) הא אי אפשר לצמצם - עיי' חידושי הריטב"א שהקשה דהא איכא למימר דשאני התם דהוי בידו שמים אבל בידו אדם אפשר לצמצם. והוא מסוגי דבכורות י"ז. וע"ש רש"י דף י"ז ע"ב ד"ה בידו אדם (השני) שכתב, וז"ל: שמתכוונן ומודדין כדי לצמצם וכו', עכ"ל, הרי דמעלת בידו אדם הוא שמתכוונן ומודדין כדי לצמצם, אשר זה לא שייך בני"ד גבי עדים, דהרי אינן מתכוונן להתחיל ולגמור בבת אחת ממש, ונמצא דדין נ"ד כדן בידו שמים דנקטין דאי אפשר לצמצם. וגם לדברי התוס' שם שכתבו דבידי אדם יתכן דאפשר לצמצם משום שיש שהות משא"כ בידו שמים דאי אפשר לברר ולדקדק אי זה יצא תחלה, אף לדידהו הוא נראה דלא שייך הכא מעלת בידו אדם ונידון הוא כבידי שמים.

מ) רש"י ד"ה טובא הוי - אין שניהם יכולין לומר שש תיבות הללו בשיעור זה - מבואר מדבריו דלס"ד הוא בעינן שבתוך כדי דיבור אחד יהיו ב' הכפירות של ב' העדים, דווקא אם הכל הוא בתוך כדי דיבור אי הויא דחשיבן בבת אחת. והוא דלא כדברי התוס' שכתבו דס"ד דצריך שתהא כפירה שניה תוך כדי דיבור של כפירה ראשונה, ובמאי דכל כפירה השניה היא תוך כדי דיבור של ראשונה סגי. ולדעת רש"י לכאורה לא יקשה משה"ק התוס' דלימא כגון שהתחילו וסיימו בבת אחת אלא שאחד מיהר מעט יותר מחבירו וסיימו שניהם תוך כדי דיבור, דבכה"ג הרי אין כל ב' הכפירות תוך כדי דיבור א'.

ויסוד פלוגתתם בזה לכאורה, דלדעת התוס' יסוד דינא דתוכד"ד עכ"פ בסוגיין הוא דמאי דהוי הב' בתוך כדי דיבור של הא' מחברן יחד כאילו היו בבת אחת, אשר לזה שפיר סגי (גם לס"ד דהש"ס) במאי דנגמרה הכפירה הב' תוך כדי דיבור דהא'. אכן רש"י ס"ל דיסוד דינא דתוכד"ד הוא דזמן זה הוא זמן הדיבור, וב' דיבורים אשר הויין כולן בתוך זמן זה חשיבן למעשה כאחת, ולא שהתוך כדי דיבור מחברן.

והנה במאי דמסקינן דסגי במאי דהוי בתוך כדי דיבור של חבירו, כתבו התוס' בד"ה בתוך כדי דיבור של חבירו דמאי דאיכא בכה"ג דין שבועת העדות הוא משום דכיון שהעיד זה תוך כדי דיבור של ראשון חשיב כאילו שניהם העידו בבת אחת בצמצום ויכול גם הראשון לחזור ולהודות תכ"ד של עדות שני כמו השני ואין לשני יותר שהות לחזור מלראשון אלא לשניהם שוין ולכך אין השני יכול לתלות כלום בחזרת הראשון. והנה רש"י בד"ה כל אחד בתוך כדי דיבור של חבירו כתב, וז"ל: כשגמר זה כפירתו התחיל זה לדבר בתוך כדי שאילת שלום, עכ"ל, ולא הזכיר כלל הא דיכול הראשון לחזור בו עד אחר כדי דיבור דהשני, ומשמע דלא פירש כדברי התוס', דלפום פירוש התוס' הרי העיקר חסר מדבריו, אלא מבואר דסגי ליי במאי דחשיבן כאחת למימר דאית בזה דין שבועת העדות. ועפ"שנ"ת נראה דלשיטתיהו אזלי בזה, דלשיטת רש"י דהיתה ס"ד דהש"ס דבעינן שיהיו ב' הכפירות בתוך כדי דיבור א', פירושו דבעינן שיהיו נחשבין ממש כבבת אחת, ואין פירושו דמאי דהוי אחד בתוך כדי דיבור של השני מחברן יחד ליחשב כאחת. ונראה דאף למסקנת הגמ' הדבר כן לשיטתו, אלא דחידשו דאם אך התחיל השני בתוך כדי דיבור של חבירו חשיבן כאחת ממש, ומאחר דחשיבן כאחת ממש אי אפשר לדון על האחד כקודם לחבירו, ולא יקשה משה"ק התוס' דלימא השני אני לא עשיתי

כלום וכו', דהא לא חשיב שני כלל. והתוסי' שהוקשה להם כן והוצרכו לחזר בו עד אחר כדי דיבור של השני, היינו לשיטתם שפירשו בס"ד דבעינן רק שתהיה כל כפירת השני תוך כדי דיבור של הראשון, והיינו משום דס"ל דיסוד דינא דתוכד"ד בסוגיין הוא דמאי דהויין תוכד"ד מחברן כאילו הן אחד, אבל לעולם הראשון בעצם חשוב הראשון והשני השני, אלא דהתוך כדי דיבור מחברן, וכנ"ל. וכן למסקנת השי"ס הביאור לדבריהם הוא דבכדי לחברן סגי במאי שתחילת כפירת השני הוא תוך כדי דיבור של גמר כפירת הראשון. ומאחר דמדן חיבור אתינן עלה ולעולם הראשון ראשון והשני שני, שפיר הוקשה להם דסו"ס יוכל השני לטעון שלא עשה כלום, והוצרכו לומר דיכול הראשון לחזור בו עד אחר כדי דיבור של השני, ודוק. ע"י לקמן אות נ"ב.

מא) תוד"ה שבועה שאין אנו יודעין לך עדות טובא הוי- וי"ל שאין רגילות כלל להעיד ב' עדים כאחת דתרי קלי לא משתמעו א"נ הוי"מ לשנויי הכי אלא שמתרי האמת- מבואר מדברי התוס' אף לתירוצם הא' דאי עינדו בבת אחת תהני עדותן אף דתרי קלי לש משתמעו, וצ"ב לכאורה האיך באמת מהני. וע"י תתוסי' הרא"ש שכתב, וז"ל בא"ד: דתרי קלי לא משתמעו וצריכין להעיד זה אחר זה שיבינו הדיינים את דבריהם, עכ"ל, ומבואר מדבריו דלא מהני עדותן בכה"ג. (ולדברי הטו"א בר"ה דף כ"ז דמאי דאמרין דתרי קלי לא משתמעו אינו אלא היכא דצריך לשמוע ב' הקולות אבל לא היכא דצריך לשמוע אלא קול אחד אתיין דברי התוס' שפיר, דהא מבואר דהיכא דחביב עליו שפיר משתמעו, ולדברי הטו"א מדובר בהיכא דצריך לשמוע תרוייהו, דבאינו צריך לשמוע אלא א' הא בעלמא משתמעו, וא"כ בני"ד שרוצים הדיינים דווקא לשמוע שניהם נימא דשפיר משתמעו. אלא דדברי הטו"א תמוהין לכאורה, דמסוג"י דהתם שהביאו מקריאת התורה והלל מבואר דאף היכא דאינו צריך לשמוע אלא קול א' אית בזה משום תרי קלי לא משתמעו, כאשר העיר כבר ברש"ש שם. כן מבואר להדיא מדברי התוס' ר"י דשם דאף לשמוע קול אחד אינו יכול היכא דאיכא תרי קלי.)

מב) רש"י ד"ה לממונא אתא- ודריש קרא הכי לכל עון ולכל חטאת דהיינו למכות ועונשין הוא דאינו קם אבל קם הוא לממונ- וכ"ה בחידושי הריטב"א. אכן ע"י ר"י מגאש ובחידושי הרשב"א משמו שפירשו באופן אחר, דלממונ אתי שהרי עדותו ראויה שתצטרף אליה עדות אחרת ויתחייב בה הנתבע ממונ, ע"י חידושי הרשב"א שביאר מה שאמרו ע"ז ותסברא וכו'. (ובר"י מגאש לא כתב כדבריו בזה, ע"ש.)

ודברי הרשב"א והר"י מגאש לכאורה צ"ב, דנהי דראוי על ידי צירוף לחייב ממונ, מ"מ הרי עתה לא נצטרף ואינו מחייב ממונ, והאיך שייך בזה דין שבועת העדות. והמבואר מדבריהם, דסגי במאי דחשיב "עד ממונ" לחייב בשבועת העדות. והכא ליכא למימר "למה יגיד", וכמו שהקשה הרשב"א לעיל לגבי משחק בקוביא דפסול מדרבנן, דהתם הרי ליכא נפ"מ כלל עכשו במאי שמעיד כיון שפסול הוא מדרבנן, אבל בני"ד הרי הוא שפיר מחייב שבועה וליכא טענה ד"למה יגיד", אלא דבעינן שיחשב עד ממונ, אשר בזה שפיר ס"ד דכיון דראוי להצטרף לחייב ממונ ומה שמחייב ממונ כד אתי עד שני הרי זה מצד עצם נאמנותו עכשיו, שפיר חשיב על ידי כך עד ממונ לענין שבועת העדות, קמ"ל.

ובגוף מאי דס"ד דהשי"ס דפליגי אי ע"א לשבועה אתא או לממונא אתא, ע"י פורת יוסף שכתב בביאור המח' (דלא כפי רש"י) דנחלקו אי גדר ע"א הוא דבאמת מחייב ממונ אלא שיכול לפטור עצמו בשבועה, והיכא דאינו יכול לישבע אמרינן מתוך שאינו יכול לישבע משלם, או דאינו מחייב אלא שבועה, והיכא דאינו יכול לישבע פטור. והדברים כפשוטן נסתרים לכאורה מיני' ובי', דהא נקטינן דמתוך שאינו יכול לישבע משלם אף דמסקינן דלשבועה אתא ולא לממונא. אלא דהיא אפשר לבאר ע"פ דרכו, דנחלקו

אי ביסודו ממונא מחייב אלא שיכול הלה לפטור עצמו בשבועה, ומאי דאמרין מתוך שאינו יכול לישבע משלם הוא ממילא כיון דאינו יכול לפטור עצמו, או דלעולם לשבועה אתא, כלומר דאינו מחייב יותר משבועה, דיסוד דינו הוא לחייב או לישבע או שישלם, ולדידי' גדר דינא דמתוך שאינו יכול לישבע משלם הוא דחייב או לישבע או לשלם וכיון שאינו יכול לישבע ע"כ דצריך לשלם, אבל לעולם אינו מחייב יותר מלישבע, אשר זהו פירושא דלשבועה אתא. אלא דאף זה נסתר מדברי הראשונים, ע"י רשב"א ב"ב דף ל"ד בבואר דעת הריב"ם דלעולם נאמן הוא ע"א אממונ אלא שיכול לפטור עצמו בשבועה, וזהו כל הנפ"מ בין ע"א לבי' עדים, הגם דמסקינן דלשבועה אתא ולא לממונ, הרי מבואר דאף דכן הוא גדר נאמנות דעד אחד לענין ממונ מ"מ חשיב לשבועה אתא.

והביאור בזה פשוט הוא לכאורה, דלעולם אין השאלה בסוגיין אי לשבועה אתא או לממונ עשה תלוי כלל בשאלה הנ"ל ביסוד דין עד אחד, דאף דמחייב ממונ אלא שיכול לפטור עצמו בשבועה, מ"מ כיון דסו"ס יכול פטור עצמו בשבועה ע"כ דלא בא לחייב ממונ, כלומר, דלא אתא למעשה אלא לשבועה, ואינו אלא גורם, וע"כ כל הצד לומר דלממונ אתא הוא או כמו שפירש רש"י דס"ד באמת דמחייב ממונ ואין הלה יכול לפטור עצמו בשבועה, או כדברי הרשב"א והר"י מגאש דס"ד דמצד תוכן העדות שפיר יכול לחייב ממונ אי יצטרף עמו אחר, וכנ"ל. אלא דהא מיהא יתכן דיסוד דברי הר"י מגאש והרשב"א אינו אלא משום דעד אחד בעצם הוא עד על הממונ רק שפוטרה הנתבע עצמו בשבועה, דאל"כ לא הוה חשיב עדות ממונ.

מג) מר סבר דבר הגורם לממונ כממונ דמי- ע"י חידושי הריטב"א דהך פלוגתא דגורם לממונ אי כממונ דמי לא שייכא לפלוגתא דר"ש ורבנן בעלמא, ובעלמא אפשר דאמר כל חד מינייהו איפכא. וביאור דבריו, דהנידון גבי שבועת העדות הוא על ההפסד הנגרם על ידי מניעת העדות, ואף אי בעלמא לאו כממונ דמי ולא חשיב דהדבר הגורם הוא חפצא דהממונ עצמו, מ"מ לענין שבועת העדות שפיר נגרם הפסד על ידי מניעת העדות. וכן להיפך, אף אי נימא בעלמא דדבר הגורם לממונ כממונ דמי, וחשיב כאילו הדבר הגורם הוא הממונ עצמו לענין חיוב מזיק, מ"מ לענין שבועת העדות י"ל שפטור י"ל שפטור על חיוב ממונ ממש ולא סגי במאי דהוי עדות שנגרם על ידי מניעתו חיוב ממונ.

והרש"ש בסוגיין הקשה, דלכאורה גם ב' עדים אינו אלא גרמא, דהכובש עדותו פטור מדיני אדם וחייב דיני שמים, וכמש"כ הסמ"ע בחו"מ סי' כ"ח סק"י, ובביאור הגר"א שם, אלא דבתרי ברי הזיקא ובחד לא ברי הזיקא, ע"ש כל דבריו. והנראה פשוט בזה, דמאי דפטור מדיני אדם מדין נזיקין, היינו משום שמה שלא העיד לא הוי מעשה המפסיד עצם ממונ אלא דעל ידו נגרם הפסד הממונ. אכן לענין שבועת העדות, דנין על מה היה אם היו מעידים, ובשנים, אם היו מעידים שפיר היו מחייבים ממונ, ולא רק שהיו גורמים חיוב הממונ, אשר ממילא שפיר איכא ב"אם לא יגיד" דעדות זה דין שבועת העדות, משא"כ גבי עד אחד, אף אילו היה מעיד לא היה הוא מחייב ממונ, אלא שעל ידו שמא היה בעל הדין מודה והיה בעדותו גורם לממונ, וז"פ.

וע"י חידושי הגרע"א בחו"מ סי' כ"ח שהביא דעת הרא"ז ורבנו ירוחם דהכובשין עדותן חייבין דיני אדם.

וע"י חידושי הרשב"א שהקשה למאי דק"ל הכא כרבנן דלאו כממונ דמי, הא ק"ל בנזיקין כמאן דאית לי דינא דגרמי וכל דאית לי דינא דגרמי אית לי דינא דגורם לממונ כממונ דמי וכדמוכח בהדיא בב"ק (ע"א ע"ב). ותירץ, דהכא שאני "דלא חייבה תורה אלא בכפירה שמאבד ממונ ממש מחמת כפירה של זה וכדאמרין לעיל אם לא יגיד ונשא עונו לא אמרתי אלא במקום שזה מגיד וזה מתחייב ואף אנו נאמר לא

אמרתי אלא במקום שזה מגיד וזה מתחייב אבל גורם לא אמרין לדעת רבנן וקיי"ל כותיהו אבל לגבי נזיקין כל שגורם לממון מזיק חשבינן ליה כני"ל ועיקר, עכ"ל, והוא כסברת הריטב"א הנ"ל. וכדבריו כן מבואר ברמב"ן בקונטרס בדינא דגרמי, ע"ש שכתב בא"ד, וז"ל: וכן אני אומר בגורם לשרוף שטרותיו של חבירו או שמסר שטרותיו של חבירו בין באונס בין ברצון שהוא חייב שהגורם כמזיק ואפי' גורם דגרמי חייב וליכא לדמויי כלל להיא דאמרין גבי קרבן שבועה הכל מודים בעידי סוטה בעידי קנוי דפטור דהו"ל גורם דגורם דהתם לא חייבה תורה שבועה אלא על שבעות העדות המחייבת ממון או גורמת (היינו למי"ד בסוגיין דכממון דמי) אבל גורם דגורם כפירת דברים הוא וממונא ליכא אפי' בכובש עדות גמור ואפי' בשתי עדים ומי שדימה שני דברים אלו וערבן חייב משום כלאים, עכ"ל.

אכן דעת הראב"ד, הובאו דבריו בספר התרומות שער נ"א ח"ו אות ח' ד"דינא דדבר הגורם לממון שייך בדינא דגרמי ודוקא גורם אבל גורם דגורם פטור וכדאמרין בשבועות הכל מודים בעדי סוטה שפטור בעדי קנוי דהו"ל גורם דגורם וכ"ש לענין תשלומין. וכ"כ גם בשו"ת מהר"ם ב"ר ברוך סי' תתמ"ד, ע"ש. ואי נמא דס"ל להראב"ד ודעמי' כדיעה הנ"ל דכובשין עדותן חייבין בדינא אדם, שפיר ניתן להבין דבריהם, דבאמת נימא דגרד שבועת העדות הוא ממש כדן מזיק ושפיר איכא למילף מינה דינא דגורם דגורם שפטור, וצ"ע בזה.

וגוף ההשוואה לגורם דממון דר"ש, דכמו דהקרבן הוא גורם לממון לבעלים על ידי שאם יאבד יצטרך להביא אחר, כך על ידי שהשבועה מביאה לחיוב ממון חשבה השבועה כממון. ועד כמה דאמרין בסוגיין דגורם דגורם לא חשוב כממון, כמו כן בהא דר"ש לא חשיב גורם דגורם כממון. ויתכן דאף דלענין זה שוים הם, מ"מ אינם תלויין זה בזה, דיתכן דסגי במאי דהוי בעצם ממון לענין עדות ממון דשבועת העדות, אך לא חשיב בעלות לענין חיוב גניבה, וכן יתכן להיפך, דאף דחשיב בעצם קנין לענין קדשים שחייב באחריותן או שטר, מ"מ לענין עשות ממון לא סגי בזה.

מד) תוד"ה הכל מודים בעד טומאה - דהרבה פעמים זכות תולה ונפסדת ע"י העד יותר ממה שנפסדת ע"י עדי סתירה משום דאיכא למימר שמא זכות יתלה לה ולא חשיב אלא גורמים - משי"כ ולא חשיב אלא גורמים, ר"ל עדי הסתירה, דלפום קושייתם כיון דברור הוא שתיאסר ותפסיד כתובתה על ידי השתייה, יתכן דלא הוה חשבינן לעדי הסתירה גורמים אלא עדים המפסידים ממון ממש, אלא מאחר דאיכא למימר דזכות יתלה לה ואין הדבר ברור שמחייבים אותה ממון אין הסתירה מחייבת הממון ואינן אלא גורמים.

ומדברי התוס' מבואר דבכדי שיחשב עד הטומאה כמפסיד ממון לא בעינן שיהא רוב שהיה מתחייב בכתובה בלעדיו, דהא פשיטא דמה שיתלה לה הזכות בשתייתה אין זה ברוב מקרים, ומ"מ סגי בכך דלכו"ע עד טומאה איתנהו בדין שבועת העדות. ורש"י כתב בד"ה והאמר אביי הכל מודים בעד סוטה וכו' דעד אחד בעלמא לא חשיב גורם אלא משום דרוב בני אדם אין נשבעין לשקר והיה משלם, וכ"כ גם המאירי, ומשמע לכאורה מדבריו דלולא הרוב לא הוה חשיב ע"א גורם לממון להתחייב לראב"ש. אם לא דנימא דאין כונת רש"י דבעינן רוב, ולא כתב כן אלא משום דכן הוא מציאות הדברים. ואף דלכאורה דוחק הוא לומר כן, מ"מ כן מבואר לכאורה מדברי רש"י עצמו לקמן בע"ב גבי הא דפליגי בעדי סוטה, שכתב בד"ה ומחלוקת בעידי סוטה שאילו העידו שמא היו גורמין לה שתייה מודה מיראת בדיקת מים, הרי להדיא דסגי ליחשב גורם במאי דשמא היו גורמין לה שתייה מודה.

ומדברי התוס' מוכח כנ"ל, דלא מיבעיא דיחשב בכה"ג גורם, אלא דעד טומאה חשיב עד ממון ממש דכו"ע מודו ב"י על ידי ששמא היתה הזכות תולה. וזה לכאורה צ"ב, הרי כיון דאין מוכח דהוא הוא המחייב

אמאי נחשיבנהו כעד ממון. אמנם פשוט לכאורה, דהרי הוא בעצם מחייבתה ממון, רק באין למימר דלא נחשיבנהו עד ממון כיון שהיתה כבר מחוייבת בלעדיו, בזה שפיר אמרין דכיון דשייך שהיתה הזכות תולה לה, עכשיו שהעיד העד ולא שתתה הרי למעשה הוא הוא שמחייבה ממון, ושפיר חשיב על ידי כך עד ממון, וז"פ.

ל"ב ע"ב

מה) רש"י ד"ה דאמר מר - ומתוך שאינו יכול לישבע שהוא חשוד הוא משלם שהרי או שבועה או תשלומין מוטלין עליו - מבואר מדבריו דעיקר גדר נאמנות דעד אחד אינו על ממון רק שיכול לפטור עצמו בשבועה, אלא יסוד מה שמחייב הוא או לישבע או לשלם, ודין מתוך שאינו יכול לישבע משלם מתבאר כפשוטו, דמאחר דחייב או לישבע או לשלם ואינו יכול לישבע ממילא משלם. וכ"ה גם בתוס' ב"ב ל"ד ע"א ד"ה הוי מחוייב שבועה ואינו יכול לישבע בשם ריב"ס, ע"ש.

והנה הבאנו לעיל בפירקין דעת התוס' בדיעה הב' בב"מ ד"ה ע"א ד"ה שכנגדו דמאי דהוא חשוד על השבועה לא חשיב אינו יכול לישבע כיון דברצונו היה נשבע. ולכאורה צ"ב האיך אמרין דאי חזרה שבועה אצל מחוייב לה אמרין מתוך שאינו יכול לישבע משלם, הרי מאי דאינו נשבע אינו אלא משום שהוא חשוד ולא חשוב על ידי זה אינו יכול לישבע.

והנראה בזה, דבאמת אי יסוד דינא דהשבועה הוא דאו ישבע או ישלם פשיטא דאפי' אם מה שאינו יכול לישבע הוא משום שהוא חשוד, בסופו של דבר הרי לא נשבע וממילא חייב לשלם. אלא דתיקנו דישבע הלה ויטול, דמאחר דמרצונו היה נשבע ורק שאנו אין מניחין לו לישבע, במקום לחייבו העבירו את השבועה לתובע, ומתקיימת חיוב השבועה דהנתבע בצורת נשבע ונוטל דהתובע. והיכא דשניהם חשודים חזרה שבועה אצל מחוייב לה ומעתה או ישבע או ישלם, ומאחר דלמעשה לא יתנו לו לישבע כיון דחשוד הוא הרי ממילא דינא דישלם, ודוק.

מו) רש"י ד"ה ליפטריה - שהרי אין כאן שני עדים ומיגו דאי בעי אמר לא חטפתי כיה אמר נמי דידי חטפתי נאמן - לכאורה צ"ב לפום קושיית הש"ס אמאי בעינן מיגו למיפטרי' ולא אמרין סתם שיהא נאמן לומר שחטף כיון דליכא ב' עדים. והפשוט בזה, דעד כמה שטוען דידי חטפתי, מאחר שטוען שחטף אינו נעשה מוחזק, דתפיסת גזל אינה עושה אותו למוחזק, לכך אינו נאמן אלא במיגו דאי בעי מצי אמר לא חטפתי.

מז) הוה ליה גזלן - ע"י פ"י בסוגיין, ועד"ז כתב גם הרשב"ם בב"ב דף ל"ד ע"א, דמאי דבעינן להא דהוה ליה גזלן הוא דבשבועת עד אחד בעינן שישבע להכחיש את העד, דהיינו, בנידון דידן, לא חטפתי, והיכא דאמר דידי חטפתי הוה כגזלן לענין שבועה זה שאינו יכול ישבע כיון שמודה שחטף. ודבריו לכאורה צ"ב, דמה צריך לזה למימר שהוא גזלן, תיפו"ל בפשיטות שאינו יכול לישבע שלא חטף כיון שמודה שחטף, ומאי שייטי' דגזלן להכא, וכה"ק המרדכי בב"ב אות תקכ"ח בשם הראב"ן על פירוש זה. וצידד מו"ר זצ"ל שמא יש לבאר דברי רש"י והרשב"ם דבאו ליישב קושיית התוס' דלהימני על ידי שבועה דדידי' חטף במיגו דאי בעי אמר לא חטפתי, וסברתם, דמאחר שמודה שחטף שוב אין לו כח נאמנות דשבועה שלא חטף, דנעשה "אינו יכול לישבע" כגזלן בהך טענה, ושוב לית ליה מיגו. (וזה לא שייך אא"כ נימא דמצד כח הנאמנות דמיגו איתנן עלה, דאילו מצד מה לו לשקר דמיגו הרי שפיר אית בזה מה לו לשקר.) וכן כתב דאמת בני"ב ל"ב ע"ב בדעת הרשב"א דבכה"ג שהבעל דין הודה בפירוש דטענת המיגו שקר היא בטל ע"ז כח הטענה דהמיגו. והתוס' שם לא פירשו כן, ולשיטתייהו ע"כ פירשו סוגיין באופן אחר, כדיבואר לקמן, בעזה"ש.

ולא יקשה לפי דאי מצד ביטול כח הנאמנות אתיון
עלה אפי' בלא עד אחד נימא הכי, דהא על ידי שהודה
שחטף בטל כח נאמנותו לומר שלא חטף, דבלא
שבועה עיקר כיון טענתו, בין אם טוען לא חטפתי בין
אם טוען דידי חטפתי הוא שהממון שלו, ובוזה לא
שייך למימר דבטל כח נאמנותו על ידי שאומר דדידי
חטף, רק היכא דאיכא עד אחד המחייבו לישבע
להכחיש את העד, דהיינו דלא חטף, אז נעשה הנידון
על עצם החטיפה, ואם אך מודה שחטף אזלא לה כח
הנאמנות דלא חטפתי, וכמשנ"ת.

ויש לבאר באופן אחר קצת, דבאו באמת ליישב
אמאי לא יהיני מיגו שישבע דידי חטפע ויהא נאמן
במיגו דלא חטפי, אלא לא כביאור הנ"ל אלא אחרת
קצת, והוא ע"פ דקדוק לשונו של רש"י בסוגיין אשר
דבריו לכאורה תמוהים, דבמה שהקשו לפטרי' אמר
דהיינו משום מיגו דאי בעי אמר לא חטפתי, ואמרו על
זה דאי אפשר כיון דאיכא עד אחד, ופירש רש"י דאילו
היה טוען לא חטפתי היה צריך לישבע, אשר פירושו
לכאורה דתו ליכא מיגו כיון דטענת לא חטפתי בעי
שבועה. והדר הקשו שישלם, ואמרו דליכא למימר
הכי כיון דליכא ב' עדים, וכתב רש"י, דאיכא למימר
מיגו, ותמוה לכאורה הרי פירש כבר דמאחר דצריך
לישבע אילו יטעון לא חטפתי תו ליכא מיגו, והאיך
כתב הכא דאיכא למימר מיגו. גם צ"ב לשון זה
ד"איכא למימר" מיגו, דאו איכא מיגו או ליכא מיגו.
וכן איתא לשון כע"ז בדברי הרשב"ם בב"ב דגרע הך
מיגו, דמשמע להדיא דהוי מיגו רק דגרע.

ונראה די"ל בזה, דיסוד מאי דכתב רש"י דכיון דאיכא
עד אחד צריך אילו טעין לא חטפתי בי לישבע להכחיש
את העד, אין הכוונה לומר דליכא מה לי לשקר דמיגו,
אלא דאפי' אי נימא דאיכא מה ליש לשקר דמיגו כגון
אי ישבע עתה דדידי חטף, וכקושיית התוס', מ"מ לא
מהני לפוטרו בלא כלום דמאחר דצריך לישבע אי
יטעון לא חטפתי, פירושא דמילתא הוא דתו ליכא כח
הטענה דלא חטפתי, ולא אתיון עלה אלא מצד מה לו
לשקר דמיגו, אשר לא די בזה לפוטרו כיון דמודה
דחטף והאחר חשיב מוחזק, דלא הוי אלא כמין חיזוק
לטענה ולא מהני נגד מוחזק, אלא הוה בעינין לכח
הטענה דלא חטפתי דלא חשיב נגדו מוחזק וזה הרי
ליתא כיון דצריך שבועה, וכנ"ל. וכל זה בכדי לפוטרו
מכל וכל, אבל מאידך גיסא, אבל לחייבו אפילו בלא
שישבע, גם ליכא לחייבו, דלענין זה שפיר מהני אי
ישבע דדידי חטף מאי דאית לי מה לו לשקר דמיגו,
דלחייבו בעינין למימר שהוא ודאי גזלן, ועל ידי מה לו
לשקר דמיגו שפיר איכא כמין הוכחה לטענתו שאינו
גזלן, ועד כמה דאיכא מקום לומר שאינו גזלן באותה
המדה חשיב כמוחזק, ולכך ליכא לחייבו. וע"ז אמרו
לישבעי, דעל ידי השבועה שוב לא נשגיה בעד אחד
ויהא נאמן במיגו גמור, ע"ז אמרו דאינו יכול לישבע
כיון דאינו יכול לישבע שבעה להכחיש את העד, אלא
דאכתי לא היה שייך לחייבו אם ישבע דדידי חטף
מצד מה לו לשקר דמיגו, לכך אמרו דהו"ל כגזלן ותו
אינו נאמן במיגו, והדרינן לשורת הדין דמחוייב
שבועה, וכיון שאינו יכול לישבע משלם, דרש חוב
השבועה הוא או ישבע או ישלם.

ומדברי התוס' מבואר פירוש אחר במאי דקאמר הו"ל
גזלן, שכתבו דכל דבר מחזיקין לי בחזקת מי שהיה
בידו ואם היו שני עדים לא הוה מהימן למימר דידי
חטפי השתא נמי כיון דמודה הוה לי כגזלן, כלומר,
דהוי תפיסתו תפיסת גזל אף שטוען שהוא שלו,
וממילא מחזירין הנסכא למי שהיה מוחזק בו
מקודם. ולולא טעם זה, היה נאמן בשבועה דדידי
חטף. שוב הקה התוס' דיהא נאמן בשבועה מיגו דאי
בעי אמר לא חטפתי, ות"י דלא הוי מיגו. ונמצא
לדבריהם דהא דאמר הו"ל כגזלן ר"ל דמהאי טעמא
לא יהא נאמן בשבועה דדידי חטף. ולדעת התוס'
ליתא ליסוד זה שכתבו רש"י והרשב"ם דבשבועת עד
אחד בעינין דווקא שישבע להכחיש את העד, ולא הוי
אלא ככל שבועה דחייב שבועה על הממון, אשר לזה
שפיר מהני שבועה דדידי הוא ולא בעינין דווקא
שישבע שלא חטף. ועד"ז פירש גם במרדכי הנ"ל.

אלא דהעיר מו"ר זצ"ל בדברי התוס' בסוגיין,
דמבואר מדבריהם דמאי דליכא מיגו הוא משום דלא
בקל ישבע נגד העד לא חטפתי, ולמשנ"ת לדבריהם
אינו צריך לישבע להכחיש את העד אלא סגי בשבועה
על הממון, אמאי ליכא מיגו דאי בעי הוה אמר לא
חטפתי והיה נשבע דהנסכא שלו. ונראה די"ל דאף
דליכא דין מסויים דבעינן שבועה להכחיש את העד,
מ"מ בעינן שבועה על טענתו, ועד כמה שהיה טוען לא
חטפתי היה צריך לישבע שלא חטף, רק אי טעין דידי
חטפי שפיר יכול לישבע דדידי חטף, ומבוארים
דבריהם.

ובמשנ"כ התוס' בסוף דבריהם דאף דיסוד הך דינא
הוא דהוי כאילו איכא עדים דבגזילה אתי לידו ולכך
אינו נאמן מ"מ בעינן להא דמתוך שאינו יכול לישבע
משלם, דבלא שבועה לא היה חושש להכחיש את העד
ואיכא מיגו, אבל לישבע בדבר שהעד מכחישו זה ודאי
קשה לו, צ"ב לכאורה, דאכתי לא בעינן לזה דין
דמתוך שאינו יכול לישבע משלם, ולא בעינן אלא
לגופא דעובדא שהיה צריך לישבע דלא חטף ובלא"ה
לא היה נאמן, אשר ממילא כיון דקשה לו לישבע נגד
העד ליכא מיגו, ושוב אינו נאמן משום דעל ידי חטיפה
אתי לידו, וצ"ע.

מח) הכל מודים בעד מיתה- עי' תוס' הרא"ש
שהקשה דהא חייבת לישבע כדין כל הנפרעת מנכסי
יתומים ומי יימר דמשתבעת, והביא בשם רבינו מאיר
דמירי לענין מזונות, דאם מת מקבלת מזונות בלי
שבועה. אכן בדברי רש"י מבואר להדיא דמירי לענין
כתובה, וכ"ה ברמב"ם פ"י מהל' שבועות ה"א, ע"ש.
ובאו"ש פ"יאע מהל' שבועות עמד ע"ז וכתב לחלק
דכיון דבשבועת ספק לא מאיימין לא אמרינן מי יימר
דמשתבעת.

אכן יעויין במאירי שכתב, וז"ל: שבדבר זה אין לומר
מי יימר דמשתבעת שלא ניתנה כתובה לגבות מחיים
והדבר קרוב לודאי שלא נפרעה ולא באה השבועה
אלא מצד נכסי היתומים אבל החוב הרי הוא כדבר
ברור, עכ"ל. ביאור דבריו, דלא אמרינן מי יימר
דמשתבעת אלא היכא דהשבועה באה לברר טענת
בתובע דאמרינן מי יימר שיתרצה התובע לישבע
דילמא באמת אינו חייב השני לו ולא ישבע, אכן הכא
אין השבועה אלא מחמת נכסי יתומים, ולא מצד
חשש בעצם, דמניחים שלא קיבלה כתובתה, אשר בזה
מסתברא שתשבע.

מט) דאמר לה לדידה ולא אמר להו לבי"ד- כתב
רש"י, וז"ל: חוץ לבי"ד מת בעליך ולא אמר עדותו
בבי"ד כשהשיבעתו לפי שהיא יכולה לילך לבי"ד ולומר
מת בעלי ולא תהא צריכה לשום עד, עכ"ל. עי'
חידושי הריטב"א שהביא בשם רש"י, וז"ל: פי רש"י
ז"ל והעד פטור לפי שיכולה האשה לילך לבי"ד אחר
ולומר מת בעלי ותנשא וכפירה זו כפירת דדברים היא
נראה מלשונו ז"ל דבבי"ד ראשון אין מנתירין אותה
לינשא כיון שהכחישה העד שתלתה בו וכן כתב
הרמב"ן ז"ל דבבי"ד ראשון אין מתירין אותה לינשא
כיון שהכחישה העד שתלתה בו וכן כתב הרמב"ן
שקבל דין שזה דכל שתולה ד"ז באחר כגון זו וכגון עד
מפי עד ובה אותו העד ומכחישו אין זה שנתלה בו
נאמן וכו', עכ"ל. ועי' המשך דבריו שהקשה על פי
זה דכיון שהעד נאמן יותר ממנה היאך תלך לבי"ד
אחר ותאמר מת בעלי שתנשא דא"כ שלא כדין תנשא
שהרי הכחישה העד ואינה נאמנת כלל שאפי' היא
נאמנת שכך אמרה לו חוץ לבי"ד אינו מועיל כיון שכפר
בבית דין. ות"י, "דשאני הכא דרבנן התיירה לינשא
על פי עד אי' שאמר לה כן חוץ לבי"ד מתוך חומר
שהחמרת עליה בסופה ומעתה הרי האשה כבי"ד בענין
זה"⁶⁷ ואילו היתה היא נאמנת אלינו לגמרי אין כפירתו
בבי"ד כלום דכיון שהגיש שוב אינו חוזר ומגיד וגם
ראוי היה להאמינה מתוך חומר וכו' אלא שאי אפשר

⁶⁷ עי' שו"ת הגר"א סי' קכ"ג שצ"ל לומר כן אלף שהסיק
לגם בעדות אשה אף לעד אחד ועד מפי עד נאמן מ"מ
בעינין דווקא שתתקבל העדות בכית דין.

לומר כן כיון שהעד בא ומכחישה לפנינו אבל ב"ד שלא שמעו הכחשת העד כי שרו לה בדין שרו לה וגם היא יכולה לילך שם בהיתר שיתירוה⁶⁸. אלא שהקשה הריטב"א אמאי באמת פטור העד, דילמא לא היתה הולכת לבית דין אחר, דהא מירתתא דאזל סבדא ומכחישה התם או ידעו אותו הבית דין בהכחשתו או סבורה היא שלא תהא נאמנת שם. ופי' הריטב"א באופן אחר, דטעם פטורו של עד בדאמר לדידה ולא אמר לב"ד משום דשלא לצורך השביעתו כלל שאלו רצתה אמרה סתם מת בעלי והיתה נשאת, וכן הביא בשם הרמב"ן. (וברמב"ן ורשב"א כתבו דכן באמת הביאור בדברי רש"י, ולדבריהם משי"כ רש"י דיכולה ללכת לבית דין ולומר מת בעלי ולא תהא צריכה לשום עד פירושו שהיתה יכולה מקודם לעשות כן, אבל עכשיו שלמעשה לא עשתה כן שוב אינה נאמנת.)

[ויש לעיין במשי"כ דהוי כאילו האשה היא בית דין והוי כאילו נתקבל עדותו שידע שמת בעלה, אי אומרים כן גם אי אמר העד חוץ לבית דין שאין יודע לה עדות, דאי נימא הכי גם בזה, הרי צריך להיות דין שבוועת העדות אפי' בכפירה חוץ לבית דין כיון דחשיבא האשה כבית דין, והרי אין הדין כן. אכן פשוט דכל מה שנאמר דהויא כבית דין אינו אלא באשר נוגע לעדות על מיתת בעלה, אבל עדות שאינו יודע במיתת בעלה על זה ודאי דלא נאמר דין דהוי כבבית דין, וז"ל⁹].

ובר"ן הקשה על קבלת הרמב"ן, דלדבריו שאינה נאמנת היכא דהכחישה אח"כ העד בב"ד שפיר צריך להיות בזה חיוב שבוועת העדות, דהרי אילו היה מעיד היתה נאמנת ליטול כתובתה, ועכשיו שכופר ומכחישה אינה נאמנת. ותי' הר"ן דמ"מ היא הפסידה לעצמה, דלא היה לה להביא העד לבית דין ולתובעו בשבילה ואז היתה יכולה להתיר עצמה במה שתאמר מת בעלה, והדברים בעצם מבוארים ברטב"א הנ"ל.

ועיי' ש"ש פ"ג שהקשה, דאף להני הסוברים דאף כשהכחישה אח"כ העד עדיין היא נאמנת, (וכמו שהביא שם בשם תשובות בית יוסף ושלטי גיבורים), אכתי יקשה דהא עכ"פ הראשון מכחישה ועד אחד בהכחשה אינו כלום, ויקשה אמאי הוקשה להר"ן דווקא לפום קבלת הר"ן, ונהי דיש לומר גם בזה כנ"ל דהיא הפסידה לעצמה על ידי שהביאה העד לבית דין ולא באה ואמרה סתם שמת בעלה, מ"מ הקושיא היא בכלל, ולא דווקא לפום קבלת הרמב"ן. ע"ש שכתב דמ"מ דאמר לה לדידה וכבר היתירוה לינשא, דאי לאו קבלת הרמב"ן שפיר היתה נאמנת. וכ"כ בתשובות הגרע"א סי' קי"ג דמ"מ שהתירוה לינשא. ולכאורה צ"ב לדבריהם אי"כ האין שייך בזה כלל חיוב שבוועת העדות, הרי כבר היתירוה לינשא ולגבות כתובתה ואינה צריכה כלל להעד, וע"כ דמ"מ שלא היתירוה עדיין לינשא ומשיעה את העד בב"ד בכדי שתוכל להנשא ולגבות כתובתה.

ועיקר קושיית הש"ש, נראה דיש לחלק בזה, דפרשת שבוועת העדות לא שייכא אלא היכא דאילו היה מעיד היה זה שמעיד עבורו זוכה בממון, ועל ידי שמכחיש, ליתא להך עדות ועל ידי כן מפסיד הבעל דין. ובשלמא לפום קבלת הרמב"ן דהיכא דמכחיש העד אותה שוב אין היא נאמנת, נמצא דמה שמפסיד אותה הוא העדר העדות דהעד. ומאחר דעל ידי הכחשת העד ליתא לעדותו שוב לית כאן נאמנות כלל דהרי מעתה גם לא אין נאמנות, והוי העדר עדות, ושפיר היה צריך

להיות בזה פרשת שבוועת העדות. אכן בלא דברי הרמב"ן, הרי אותה נאמנות שהיה לה מקודם יש לה גם עכשיו, רק שעל ידי שהעד מכחיש הויא היא עד אחד בהכחשה, (ובמיוחד למה שכתבנו לעיל דאף שהיא בהכחשה עדיין עצם נאמנותה קיימת רק שאי אפשר לקבלה), ואין העדר העדות מפסידה אלא מאי דהויא עדותה עד אחד בהכחשה, ובזה לא שייך פרשה דשבוועת העדות, ועדיין צ"ע בזה. שו"ר שכתב בדומה לזה באילת השחר, ע"ש.

(ג) דלמא דתפישא מטלטלי- עי' רשב"א דע"כ מ"מ מ"מ בתפסה מחיים לגוביינא דאע"ג דליכא שעבוד מטלטלין לכתובה מ"מ תפיסה מחיים לשם גוביינא מהני. ומשמעות דבריו דהיכא דתפסה כן מחיים אין היורשים יכולים לסלק אותה בקרקע, וכן דקדק באילת השחר, ע"ש.

(גא) תוד"ה שמע מינה משיב עדי קרקע חייב- קאי נמי אהכל מודים בעד סוטה- אכן יעויין תוס' הרא"ש שכתב, וז"ל: ולעיל במשיב עדי טומאה לא מצי למיפרך כי הכא דהתם מיני' דידי' איירי ומטלטלי דידים משתעבדי לכתובה ואפילו לרבנן דפליגי עלי' דר"מ וכו' ואית להו דאפילו מיני' מקרקעי ולא מטלטלי מ"מ לאו עדי קרקע ניהו כיון שאם רוצה נותן לו מטלטלין אבל לגבי דידה קרי להו עדי קרקע דאין לה חזקה רק על מקרקעי, רבינו מאיר ז"ל, עכ"ל.

(גב) תוד"ה אבל כפירה והודאה אימא לא- קצת תימה להר"ר יעקב דאורליינש דכפירה והודאה שמעינן נמי מרישא דטעמא כ/שכפר תוך כדי דיבור אף שני חייב משום דראשון נמי יכול לחזור עדיין ולהודות דאי לאו דיכול לחזור ולהודות שני אמאי חייב- והוא ע"פ משי"כ לעיל ע"א ד"ה בתוך כדי דיבור של חברו. עיי' לעיל אות מ' שכתבנו דלדעת רש"י ליתא ליסוד זה אלא יסוד דינא דתוך כדי דיבור כדיבור דמי דחשיב ממש כבת אחת וליכא ראשון או אחרון. וגדר זה מבואר להדיא בדברי תוס' הרא"ש כאן שכתב ליישב קושיית הר"י מאורליינש בתירומו הב', וז"ל: אלא היינו טעמא דתוך כדי דיבור כדיבור דמי וכאלו העידו כולם בבת אחת ממש הילכך כולם חייבים דהי מינייהו מפקת הכא נמי כשכפרו שניהם בבת אחת וכפר השני בתוכ"ד של חברו ותוכ"ד כדיבור דמי וכאלו כפרו שניהם בצמצום בבת אחת ולא משום שיש להם לחזור הראשון ולהודות, עכ"ל. והוא להדיא כמשי"כ בדעת רש"י. (ועיי' ברא"ש תירומו הראשון של רבינו מאיר.)

ל"ג ע"א

(ג) הא קיימא שניה- חזינן דפשיטא ל"י להש"ס דמאחר דאיכא כת הב' פטורה הראשונה, ולכאורה צ"ב, דהא אכתי קיימא אפשרות שלא יעידו כת הב', ויצא דשפיר היו מזכים אותו בממון בעדותו ומפסידין אותו במה שאין מעידים, ואף דאין זה אלא צד ספר, מ"מ הר חזינן לעיל ל"ב ע"א בדברי תוס' ד"ה הכל דבעד טומאה אע"ג דהעד יודע שזינתה וגם בלי עדותו קרוב לו דאי שתמות, מ"מ משום הספק משא זכות יתלה שפיר אמרינן דהקרא גורם להפסד, ואמאי לא נימא הכי גם בני"ד, כה"ק באילת השחר.

(גד) תוד"ה הא קיימא שניה- וי"ל דאע"ג דכופר במלוה שיש עליה עדים וליתנהו קמן סבירא לן דחייב דלא כרבה לקמן מ"מ היכא דקיימי עדים קמן ס"ל להש"ס דחשיב כפירת דברים- מבואר מדבריהם דאזלא סוגיין אף לדעת ר' יוחנן דפליגי אדרבה, דמ"מ היכא דקיימי עדים קמן מודה הוי כפירת דברים ופטור. וחזינן מזה דשוה גדר כפירה דבעינן בשבעות הפקדון לזה שבעינן בשבוועת העדות.

אכן יעויין תוס' הרא"ש שכתב, וז"ל: ונראה לי דלא דמי דבשבוועת העדות לא חייבה תורה אלא היכא דהתובע נפסד על ידם הילכך אינה נוהגת אלא בראויים להעיד וכפירה בב"ד הילכך כיון דקיימא שנייה נמצא שאינו מפסיד במה שלא העידו אבל

⁶⁸ ומצואר לכאורה מדכריו לאף היכא דהכחישה העד לא אמרינן בזה דעד אחד כהקשה לאו כלום הוא, לא"כ האין היה בלתי מועיל מה שתלך לבית דין אחר, אלא אע"כ דמאחר שהאמינוה למיתת הבעל אף שעד אחד מכחישה אין נאמנותה בטלה, רק עד כמה לאיכא הכחשה אי אפשר לקבל עדותה, אף כל זה נמקום לאיכא הכחשה, אבל צבית דין אחר לליכא הכחשה ליכא סיבה שלא נאמין לה.

בשבועת הפקדון אינו תלוי בהפסד ממון אלא בשביל ששבע שקר הילכך אפילו בכפירת דברים חייב, עכ"ל, וכ"ה בחידושי הרשב"א. ולדבריו צ"ל לכאורה דמאי דפריך באו עדים פטור או חייב, ואם פטור פטור אף הפקדון ממתני' דהכא דמייירי בשבועת העדות הוא מכל שכן, דאי גבי שבועת העדות היא כפירת ממון שיש עליו עדים כפירה כש"כ גבי שבועת הפקדון, וכן מפורש בדברי הרשב"א בסוגיין, ע"ש. והתוס' שלא חילקו כדברי הרא"ש ס"ל לכאורה גדרו ב' הדינים שזה לענין זה.

ובחידושי הריטבא כתב דסוגיין היא לפום רבה דהכופר בממון שיש עליו עדים פטור, אבל לר' יוחנן אה"נ דליכא קושי'.

(נה) רש"י ד"ה קרובים בנשותיהם - נשאו שתי אחיות ואינן כשרין בעדות אחת נמצא שלא היה לו עדות כשכפרה הראשונה אלא הם לבדם וכ"ו - עי' ריטב"א, דלפ"ז היה סגי במאי דמתה אחת, ובאחת גוססת די לס"ד דנחשיבה כמתה ותהני הכת השניה, אלא דנקט שהיו שתייהן גוססות לרבנותא, דהוה ס"ד דכיון דרוב גוססין למיתה הדבר היה קרוב שתמות אחת מהן לכל הפרות ויהיו כשרים ותוכל כת ראשונה לומר הא קיימא שניה, קמ"ל.

הקשה החת"ס, אכתי יפטר הראשון שבכת הא', שיאמר שהרי הניח השני שבת הא' וא' מהכת הב' שיוכלו להעיד. אא"כ נאמר דמייירי באופן שאין לצרף א' מכת זו וא' מכת זו יחד, כגון כת א' מעידים שראו הלואה וכת ב' מעידים שהודה בפניהם. וכתב דע"כ צ"ל כן, דאל"ה אמאי לא נימא דיתבטלו כל העדים מדין נמצא א' מהם קרוב או פסול.

ובביאור הסי"ד דהוי גוסס כמת, מסתבר לכאורה דאין הכונה דיש לגוסס דין מת, דלמה נימא כן דווקא הכא, אלא פשוט לכאורה דהכונה דמאחר דרוב גוססים למיתה הוה אמינו דסגי במאי עומדים למות בכדי דנימא דלא בעינן לעדות דכת הראשונה.

ושיטת הר"ח בסוגיין, דהיתה כת ב' קרובים בנשותיהן לאחד מבעלי דבר ולהכי נקט שתייהן גוססות, דעד ימותו תרוייהו לא מתכשרי. ועי' ריטב"א דלשון הגמ' משמע יותר כפירושו של רש"י.

עוד כתב שם הריטב"א, דלדעת הר"ח אם אחת מהן גוססת עדיין היה לומר שיהא השני מכת ראשונה חייב והראשון פטור דהא איכא תרי סהדי בעדין כפירותו. (ומבואר מדבריו דשפיר מייירי באופן שאפשר לצרף א' מכת ראשון עם א' מכת שני.) ולכך נקט בסוגיין שהיו שתייהן גוססות.

(נו) אלימא כראב"ש דהכא הא קאמר דבר הגורם לממון כממון דמי - הכא שאני לכאורה מדבר הגורם לממון דלעיל, דבכגון עדי סתירה דהתם הרי יש ספק אי יבא עדותן ליד ממון דאולי לא תודה והמים לא יבדקוה כי יתלה לה זכות, להכי לא חשיב אלא גורם לממון מאחר שאין העדות ודאי מביא לידי ממון. אכן הכא, ודאי שאם יעידו יחיבוהו, אלא שספק הוא שמא יודה קודם שיעידו ויפטר וכשהולך להעיד עדיין ליכא חיוב ממון ממש, כלומר, דהא מיהא דאם יעידו קודם שיוודה ודאי היו מחייבים ממון רק הספק הוא שמא יקדים ויודה והוי בעצם יותר מגורם דבעדותו סגי לחייב אם רק לא יודה הנתבע, ואילו לעיל אין עדותם לממון כלל אלא בחפצא גורם לממון דאם לא תודה ותשתה ולא יתלה לה זכות יפטר מחיוב הכתובה. ומבחינה זו עדיפא נ"ד מגורם לממון לעיל, אלא דאף הכא לא יצא מכלל השאלה דגורם לממון כיון דאולי יודה האחר ולא תועיל עדותם. והדברים מבוארים בדברי רש"י שכתב בד"ה אי ראב"ש, וז"ל: מאי מספקא ליי במשביע עדי קנס אי"נ לאו ממונא הוא **בציר מגורם לממון לא הוי**, הרי דבעצם עדיפא הכא מגורם לממון דלעיל.

(נז) ת"ש משביע אני עליכם אם לא תבואו ותעידוני שיש לי ביד פלוני נזק וחצי נזק והא חצי נזק קנסא וכ"ו - לכאורה צ"ב מה הראיה מחצי נזק, הרי בחצי נזק אין הודאתו מחייבתו בכלום ובכ"ה לאו הודאה היא, ואפי' אם היה מודה היה חייב, עי' מל"מ פ"ג מהל' גניבה ה"ח שהקשה כן. וכן קשה גם ממוציא

ש"ר דכולו קנס. ע"ש במל"מ מה שרצה לומר בזה דסוגיין כשמואל דס"ל דמודה בקנס ואח"כ באו עדים חייב ובפליגי ראב"ש ורבנן בהך דינא אי מודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור או חייב, ואם פטור פטור אף שבהודאתו לא חייב עצמו בכלום, אבל לרב האיתא בסוגי' דב"ק דלכו"ע מודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור, רק דהתם משום ביעתתא. אך המל"מ גופי' הקשה דאין זה מעלה ארוכה בדברי הרמב"ם דסתרי דבריו אהדדי, דבהל' גניבה פסק כרב המנונא דהיכא דפוטר עצמו מכלום ליכא פטור דמודה בקנס, ובהל' שבועת פסק דמשביע עדי קנס פטור ולא חילק בין קנס לקנס.

ועי' שו"ת משכנות יעקב חו"מ סי' ב' שדקדק מדברי הרמב"ם כונה אחרת בדין זה דהיכא דפוטר עצמו מכלום אינו פוטר עצמו בהודאתו, דכתב הרמב"ם בפ"ג מהל' גניבה ה"ח-ט, וז"ל: מי שהודה בקנס ואח"כ באו עדים אם הודה בתחילה בפני ב"ד ובבית דין פטור אבל אם הודה חוץ לב"ד וכ"ו ואח"כ באו עדים הרי זה משלם קנס על פיהם כיצד הודה בב"ד שגנב ואח"כ באו עדים שגנב פטור מן הכפל שהרי חייב עצמו בקרן קודם שיבואו עדים אבל אם אמר לא גנבתי שפטר עצמו מן הכל ובאו עדים שגנב וחזר ואמר בבית דין טבחתי או מכרתי אם באו עדים אח"כ שטבח או מכר משלם תשלומי ד' וה' לפי שפטר עצמו תחילה מכלום עד שבאו עדים, עכ"ל. ומבואר להדיא מדבריו דבמה שטען מתחילה לא גנבתי חשוב פוטר עצמו מכלום, הרי דאין דין זה דהיכא דפוטר עצמו מכלום לא מהני דין בחפצא דההודאה אי פוטרתו אלא גדרו דהיכא דבא מתחילה להכחיש ולפטור עצמו מכל וכל, אף שמודה אח"כ בחלק מזה כגון בטביחה, אינו נאמן, דאמרינן דמתחילה הכחיש רק שנסתר בחלקו על ידי עדים, באמת היה עדיין מכחיש, רק שמודה בכדי שיפטור, ולכך לא מהני. ונמצא דבכל קנסות שמודה בהם פטור אף היכא דאין מתחייב בכלום כל עוד שלא הכחיש מתחילה, ולפ"ז ליכא קושי' מסוגיין. וקרוב לזה כתב בניצ"ב במרומי שדה, ע"ש.

(נח) רש"י ד"ה חצי נזק צורות - ואע"פ שאין זה שינוי דהא אורחא בהכי והויא תולדה דרגל ולא תולדה דקרן תמה וה"ל לשלומי נזק שלם הלכה למשה מסיני הוא לחצי נזק והאי חצי נזק ממונא הוא דהא לאו תולדה דקרן הוא - מבואר מדבריו דביסוד הוי תולדה דרגל ואינו תולדה דקרן תמה, ובאמת מפאת היותו תולדה דרגל (וזה אף בלא הלכה) היה צריך לשלם נזק שלם, אלא דבא ההילכתא ללמד שלא ישלם אלא חצי נזק, אבל נשאר תולדה דרגל כמ שהיה. ודבריו דלא כמה שכתב בב"ק די"ג ע"ב דצורות הוא דוגמא לתולדותיהן לאו כיוצא בהן אשר לפירוש רש"י ר"ל שהתולדה פטורה, וביאור הדברים, וכן מבואר להדיא בדברי רש"י, דמקודם באה הילכת לומר דמצד מאי דהוה ס"ד שיהיה תולדה דרגל פטור, אלא דחייבה תורה ח"נ וביסודו היה דבר זה קנס, אשר זהו דהוי תולדותיהן לאו כיוצא בהן, דהוי רגל ומדינא אינו משלם רק מצד קנס, והא דלמעשה הו"ל להך מ"ד ממונא הוא משום דאתי עוד פרט בהילכתא דלחיוי ממון ולא קנס. וברש"י כתובות מ"א ע"ב ד"ה כיון דאיכא חצי נזק כתב כדבריו בסוגיין בפרט זה דצונא הוא בלא הילכתא, ע"ש.

ל"ג ע"ב

(נט) רש"י ד"ה פטורין - ואצטרך למיתני משום דמוקמינן לה בבא בהרשאה אפ"ה אינו בעל דינו בזו כשאר ממון דמידי דלא מטי לידי מעולם לא מצי למכתב הרשאה עליוה - כתב הרשב"א על דבר זה, וז"ל: ודין זה שמענו מדבריו ז"ל שלא שמענו בשום מקום, עכ"ל, וכה"ק במאירי, ע"ש. ובתוס' הרא"ש הקשה מסוגי' דב"ב קכ"ז ע"א בב' נשים שילדו במחבא דכותבין הרשאה זה לזה אע"פ דלא מטי לידי מעולם.

ויעויין שם בדברי הרשב"ם שכתב דקיימא סוגי דהתם כמ"ד דיש לו לבכור קודם חלוקה (והתוס' שם פליג), ולדבריו י"ל דשאני בכורה דיש לו כבר קודם חלוקה וחשיב שהוא ממון שלו, אשר על כן שפיר מהני בזה הרשאה, משא"כ לענין קנס אינו אין לו זכיה בקנס אלא אר שמחייבים בית דין הקנס, ובוזה הוא שכתב רש"י דלא מהני הרשאה, ועדיין צ"ע בזה.

ס) והאמרי נהרדעי לא כתבינן אורכתא אמטלטלי-
כתב רש"י בדיה אמטלטלי, וז"ל: לפי שאינו בעין והעדים מעידים על מה שכתוב מחמת שיש לי ביד פלוני כך וכך, עכ"ל, כלומר, דלא שייך לכתוב שיש לו ביד פלוני כיון שאינו בעין. ויעויין סוגי דבי"ק ד"ע ע"א דאי ס"ל לנהרדעי דלא כתבינן אורכתא אכל מטלטלין היינו טעמא משום דהוי אינו ברשותו וכדברי ר' יוחנן דשניהם אינם יכולים להקדיש, ואי דווקא במטלטלין דכפרי' הוא דלא כתבינן היינו טעמא משום דמיחזי כשיקרא. ודברי רש"י כאן היה אפשר להעמיד כטעם דמיחזי כשיקרא, אך צ"ב דהשתא בסוגיין אכתי לא מחלקינן בכך, דהא זהו תירוץ הגמ', וא"כ הטעם לכאורה הוא משום דאינו ברשותו, וצ"ב. שו"ר שהעיר כן בשיעורי רבי יחיאל מיכל, ע"ש.

סא) תוד"ה בבא בהרשאה- אע"ג דפסקינן במרובה דשליח שויה וכו' הכא עדיף שיש לו כח להוציא ממון כמו לבעלים עצמם- מבואר מדבריהם דאע"ג דלא הוי אלא שליח, מ"מ מאחר שמצד שליחות זו יכול להוציא ממון נחשב תובע לענין זה דמצי לחייב העדות משום שבועת העדות. אך יעויין חידושי הרשב"א שהביא בשם הרמב"ם, וז"ל: אבל הרמב"ם ז"ל (פ"ג שלוחין ה"ז) כתב דאין כותבין הרשאה במלוה על פה שאין כותבין אלא במה שאפשר להקנות ונראה לי דבריו חזק דהא בעי למיכתב ל' זיל דון ואפיק לנפשך ואם אי אפשר לו להקנות איך יוציא לעצמו ועוד שאם אי אתה אומר כן כיון דאי אפשר לו לשליח בעלמא להוציא מיד הנתבע ומצי למימר לאו בעל דברים ידידי את מה הועילו חכמים בתקנתן כשכותב לו זיל דון ואפיק לנפשך דבין הכי ובין הכי שליחא שויה וזיל דון ואפיק לנפשך לענין דינא אינו מעלה ולא מוריד ומשוית להו לדברי חכמים כי חוכא ועוד דאם כן הכא אפילו בא בהרשאה למה חייבין דכל שאין כופרין לבעל לתביעת הממון אין חייבין דכתיב אך לוא יגיד ודרשינן אם לו לא יגיד והרי כאן אע"פ שבא בהרשאה שליחא איכא בעל ממון ליכא אלא ודאי כל שבא בהרשאה קנייה הוא וכו', עכ"ל.

ויסוד מחלוקתן, דלדעת הרמב"ם והרשב"א הדרשה דאם לו לא יגיד הוא כפשוטו דבעינן שיהא הממון של הנתבע, והיכא דאינו אלא שליח אף שיכול להוציא ממון מ"מ אין העדות לו דהא אינו הבעלים, לכך ע"כ בעינן למימר דההרשאה היא קנין ויכול להקנות הממון. אך התוס' ודעמי' ס"ל דלא בעינן לדין זה אלא שיהא הוא תובע מהעדים, וכיון דעכ"פ יכול על ידי השליחות להוציא מהנתבע שפיר חשיב הוא תובע. ועי' רש"י לעיל דל"ב ע"א ד"ה פטורין שכתב, וז"ל: למדרש אם לו לא יגיד ונשא עוונו משמע שהוא תובע, עכ"ל, ומשמע מדבריו דלא בעינן אלא שיהא הוא תובע, וכדברי התוס'. (ולדברי הרמב"ם יש לעיין לכאורה ממה דבסוגי' דבי"ק פסקינן דשליח שויה.)

ובהאי ענינא דהרשאה ע"י רשב"א בעה"מ ורמב"ן במלחמות ב"ק ד"ע ע"א.

סב) תוד"ה היכא דלא כפרי' כתבינן- אי נמי איכא לאוקומא דמקרקעי דודאי כתבינן ל' דקרקע אינה נגזלת וכמ"ד לקמן בשבועת הפקדון המשבעי עדי קרקע חייב- ע"י גליהושי"ס שהקשה הגרע"א, וז"ל: תמיהה היא מדמבואר דלמ"ד דאין קרקע נגזלת דדריש כללי ופרטי ס"ל בודאי דהמשבעי עד קרקע פטור וצ"ע, עכ"ל. וכונתו, דמבואר לקמן דל"ז ע"ב דרבנן דס"ל דקרקע אינה נגזלת ודאי דס"ל דהמשבעי עדי קרקע פטור.

וראייתו בשיעורי רבנו יחיאל מיכל שכתב לבאר דברי התוס' דמש"כ דקרקע אינה נגזלת אין הכונה למאן

דס"ל דאינה נגזלת ולא שייך בו קניני גזילה לענין שלא יוכל לומר הרי שלך לפניך אם נשתנה, אלא אפילו היא נגזלת מ"מ לענין זה שקרקע בחזקת בעליה עומדת, זה תלוי על המציאות דקרקע דנשארה בחזקת בעליה. והביא סמוכין לזה ממאי דחזינן מדברי התוס' בב"מ דס"א ע"א ד"ה אלא שכתבו דאע"ג דהוקשו עבדים לקרקעות וגם עבדים אינם נגזלים מ"מ כיון דניידי יעבור בלא תגזול, אשר חזינן מזה דאף דדינא דהוא דאינה נגזלת מ"מ כיון דבמצאות ניידי שפיר שייך בהו לא תגזול, וכמו כן נימא להיפך, דאף דקרקע נגזלת לענין קניני גזילה מ"מ כיון דבמצאות קבוע הוא שפיר אמרינן דאכתי הוי ברשות בעלים.

והביא הגר"מ זצ"ל דמצא שכבר קדמוהו בזה בשו"ת אחיעזר ח"ג סל"ח בשם שו"ת עונג יו"ט סי' צ"ג בהגה, ע"ש. ואי נימא דמאי דחשיב אינו ברשותו הוא משום קניני גזילה דאית ל' להגזול בגווה, מובנים דברי הגרע"א, דעד כמה דנימא דקרקע נגזלת ויש להגזול קניני גזילה, שוב ממילא לא הוי ברשותו של הגזול, ע"ש באחיעזר שדן בזה.

סג) מנה הודיתה לי בפני פלוני ופלוני יבואו פלוני ופלוני ויעידו זו היא ידיעה בלא ראייה- צ"ב לכאורה הרי מה שמחייב את הנתבע הרי היא ההודאה, והודאה זו ראו בעיניהם ואמאי חשיב עדי ידיעה בלא ראייה. ומוכח לכאורה מאכן הודאות בעל דין כמין נאמנות הוא, כלומר, דאין עצם ההודאה מחייבתו אלא דעל ידי ההודאה יודעים שקיים חיוב, והחוב הקיים הוא מה שמחוייב לשלם. והוא דלא כדברי המהריב"ל שהביא בקצה"ח סי' ל"ד סק"ד דהודאת בעל דין מטעם התחייבות הוא, דלדידי צ"ב כנ"ל, אלא מבואר כדברי הקצה"ח דהוי דמדין נאמנות איתנין עלה.

סד) רש"י ד"ה מנה מנתי לך בפני פלוני ופלוני- הם ראו שמנתי לך אבל לא הודעתים אם הם מתנה או הלואה או פרעון ואמר לו הלה יבואו פלוני ופלוני ויעידו שמניח לי בפניהם ואני פרוע לך- בפשטות היה משמע דר"ל דאף שמצד העידים אין נודע מה נעשה, הרי הוא חייב משום שהתחייב שאם יבואו העדים יעידו ישלם. אלא דליכא למימר הכי, כאשר הקשה בחידושי הריטב"א, בשם תוס', ד"א"כ אין זה מקום חיוב עדות ראייה אלא מפני תנאו שנתחייב בכך וכן בכל תנאי שאין בו משום עדות הוה מתחייב כגון אם תצא חמה או אם יאמר פלוני כך וכך, ועוד, דבכה"ג אפילו לענין קנס נמי הוא חייב אם אמר תובע אנסת ופתית את בתי בפני פלוני ופלוני וא"ל לא אנסתי אשה מעולם ואם יבואו פ' ופ' ויעידו אני אתן כך הוא מתחייב ואילו לקמן אמרינן דבעדות קנס לא משכחת ראייה בלא ידיעה".

וע"ש בריטב"א דהביא פירוש אחר דאין הנתבע אומר הביאו עדים ואני אשלם, אלא הוא לשון התנא, שיבואו עדים והוא חייב, ומאי דחייב הוא משום דהוחזק כפרן והוי חיוב ממון, אלא דלענין קנס פטור משום דאחר דבכדי להתחייב בעינן שיהא הוא הוחזק כפרן, הרי זה בכלל אשר ירשיעון אלהים ולא ירשיע את עצמו, דחישב ע"כ מרשיע את עצמו. אלא שהביא דמדברי הירושלמי משמע כפירוש רש"י, ומשו"ה פירש דמאי דקאמר הוא שאם יבואו עדים ישלם "לא שבא לחיב עצמו ע"פ ושלא מחיוב עדותם אלא שאומר שכשיבואו עדים ויעידו אז אתן בדין שאם באו עדים חייב מדין הוחזק כפרן וכאידך פירושא אלא שהירושלמי חולק על גמרא שלנו לענין קנס לומר שאף הוא חייב בדרך זו ואם מדין הוחזק כפרן בא לחייבו פליג אגמרא דילן דפטר ל' בכה"ג".

ומדבריו יוצא דנחלקו הבבלי והירושלמי בהוחזק כפרן אי הוי בכלל ולא שירשיע את עצמו וליכא חיוב קנס כמו בהודאה, דלהבבלי הוי כמו הודאה ואילו להירושלמי דווקא בהודאה חשיב כמרשיע את עצמו אבל לא בהוחזק כפרן. ויסוד המחלוקת בזה, בגדר הדין דולא שירשיע את עצמו, דלהבבלי יסוד הדין הוא דלא שייך שיווצר חיוב קנס על ידי עצמו כלל, ואין זה בגדר פטור אלא דעל ידי עצמו ליכא לחייב

כלל, ואף בהחזק כפרן הרי בעינין להא דהחזק כפרן בכדי לחייב היכא דלא ידעי העדים את החיוב, אכן הירושלמי ס"ל דהוי דין מסויים בהודאה, כלומר, דלעולם שפיר יכול להתחייב על ידי עצמו, אלא דנלמד דמדרשה דולא שירשיע את עצמו דהודאתו פוטרתו, כלומר דאיכא פטור מסויים בהודאה ואינו מתחייב, (אלא דמ"מ איכא נפ"מ בין דין לזה לפטור דמודה בקנס ואח"כ באו עדים, דדין ולא שירשיע את עצמו הוי פטור בחיוב שעל ידי הודאתו ולא ביסוד חיובא דהקנס ושפיר היה מתחייב אילו היו באים עדים, ופטור דמודה בקנס ואח"כ באו עדים הוא פטור בחיוב הקנס), אשר זה ליכא אלא בהודאה ממש, אבל היכא דהחזק כפרן שפיר מתחייב. שו"ר שכי"כ בשיעורי רבי יחיאל מיכל, ע"ש.

ועי' תוס' הרא"ש שהביא דברי רש"י והקשה כמשה"ק בריטב"א, ועי' מש"כ בסוף דבריו, ואין כוונתו בזה מובנת, וצ"ע.

ל"ד ע"א

סה) תוד"ה מושבע כנשבע ומזיד כשוגג- וליכא למימר דהיכא גופה נילף בק"ו דאיכא למימר שבעות ביטוי יוכיח ומיהו במה מצינו מצי גמיר וכו'- מבואר דווקא היכא דבאנו למילף מק"ו הוא דאיכא למימר שבעות ביטוי יוכיח אבל היכא דבאנו למילף ממה מצינו לא. והסברא בזה פשוטה לכאורה, דיסוד ק"ו הוא דבאנו למימר דבמדאיכא דין מסויים בהקל, פשיטא דהחומר שיש לו לחומר יגרום שיהיה הדין כן בחמור, ובנ"ד באנו למימר דחומרא דאית ל"י לשבעות הפקדון על שבעות העדות יגרום שבשבעות עדות יהיה מושבע כנשבע ומזיק כשוגג, ובזה שפיר אמרין דשבעות ביטוי יוכיח, כלומר, דאף לשבעות ביטוי איכא חומרא זו ואעפ"כ אין מושבע כנשבע בו, הרי דאין החומרא גורמת שיהיה הדין כן. אכן פשוט דכל זה בקל וחומר הבנה אמאי דאמרין דיגרום החומר את הדין, אכן במה מצינו, דיסודו דילפינן דינא במקום אחד ממקום אחר הדומה לו, אין זה נבנה על חומר הגורם הדין, אשר על כן לא שייך בזה יוכיח. ולא שייך לדון אלא אמאי לא ילפינן משבעות ביטוי ולא משבעות העדות, אשר בזה דנו התוס' בסוף דבריהם.

סז) רש"י ד"ה תחטא מתחטא- בשניהם כתיב תחטא לג"ש- עי' גליוהש"ס שהקשה הגרע"א, וז"ל: תמוה לי הא קאי על ר"מ [ר"א] דלא יליף מתחטא תחטא וגם אם הוי ג"ש איך אמרין עלה דאדרבה מביטוי הו"ל למילף שכן חטאת מחטאת וגם מה צריך ר"א דךחמודא דאואין כיון דיליף מגז"ש דתחטא ולזה היה נראה בפשוט דמה דאמרין שכן תחטא תחטא היינו דדומה יותר לפקדון כיון דבשניהם כתיב תחטא וכדאמרין עלה אדרבה מביטוי שכן חטאת מחטאת היינו דלענין זה דומה יותר לביטוי, ודברי רש"י צע"ג, עכ"ל. ועי' ר"י מגאש ד"ה מסתברא מפקדון וכו', שכתב, וז"ל: פירוש בשבעות העדות ובפקדון תרוייהו כתיב בהו נפש כי תחטא מה שאין כן בשבעות ביטוי וכו', עכ"ל, והוא כמו שכתב הגרע"א. והנה לדברי רש"י, אי כוונתו לגז"ש ממש צ"ב לכאורה לישנא דהש"ס שכן תחטא מתחטא, ולא אמרו תחטא תחטא כלשון כל גז"ש. ואפשר דאף רש"י לא כיוון לומר דיליף ר"א גז"ש, אלא דהוה קשיא ל"י דבשלמא חטאת מחטאת מובן דסברא הוא למילף האחד מהשני כיון דדומים בהם בזה דחייב חטאת ולא אשם, אך תחטא מתחטא מה לנו במה דאותה התיבה כתיבא גבי תרוייהו דמה משמעות איכא בזה, אשר לזה כתב דחשיבות מאי דכתיב תיבת תחטא בתרוייהו הוא דהיה שייך ללמוד גז"ש, אך לא בא זה לומר אלא דמהאי טעמא מקשרת מאי דכתיב בתרוייהו תחטא בינייהו דיהא מסתבר למילף הא מהא ולא משבעות ביטוי, ועדיין צ"ע בזה.

סז) תוד"ה ה"ג תבעי כפרי ועברי- מבואר מדבריהם דתבעי וכפרי חדא מילתא הוא. ויעויין

ר"י מגאש דגריס מסתברא מפקדון הוה ל"י למילף שכן תחטא במזיד תבעי ועברי. ומבואר מדבריו דהך "תבעי" אין הכונה להגדיר חפירה, כפשטות הדברים אי אמרין דתבעי וכפרי חדא מילתא הוא, אלא תבעי דבר בפני עצמו, ויוצא מזה דבשבעות הפקדון איכא דין תביעה, וכן מפורש בר"י מגאש דבשבעות הפקדון דאינם חייבים עד שיתבע אותם ויאמר לו תן לי פקדון שיש לי בידך. ודבריו לכאורה צ"ב, דהא איתא לעיל דל"ב ע"א דבראוהו שבא אחריהם ואומר שבעה שאיני יודע לך עדות פטור ובקדון חייב, הרי דבשבעות הפקדון לא בעינן תביעה, וכן מפורש בדברי הרמב"ם פ"ז מהל' שבעות ה"ה, וז"ל: אחד הנשבע אחר שתבעו בעל הממון או הנשבע מעצמו אע"פ שלא תבעו כיצד כגון שקדם ואמר למה אתה הולך אחרי כלום יש לך בידי ממון שבעה שאין לך בידי ממון הרי זה חייב בשבעות הפקדון הואיל וכפר ונשבע ואע"פ שלא תבעו זה, עכ"ל, ודברי הר"י מגאש לכאורה צ"ב. וראיתי שהעיר בזה באילת השחר, ע"ש.

ועכ"ל בזה, דמאי דכתב דבעינן בשבעות הפקדון תביעה, אין פירושו דאיכא בשבעות הפקדון דין מסויים דתביעה, אלא יסודו דבעינן שתהא השבעה תובה למשהו, ולא שסתם בא ונשבע שבעה שאין לפלוני בידי כלום, ובסוגי' דף ל"ב וכן בדברי הרמב"ם, הרי הצירוף הוא דהיה רץ אחריו וכו', ואף דלא חשיבא הריצה אחריו כתביעה ממש ולא מהני בשבעות העדות, מ"מ בשבעות הפקדון חייב משום דלא בעינן תביעה ממש אלא שתהא השבעה תגובה למשהו, ואף הצירוף שהביא הרמב"ם דלא בעינן תביעה הוא כזה. (ומה שאמרו בסוגיין דבין בשבעות העדות בין בשבעות הפקדון בעינן דתבעי, ר"ל דעכ"פ בעינן שתהא תגובה למה שהוא, ודלא כשבעות ביטוי, ועדיין יש לעיין בזה.

סה) ר"ע אואין דר"א סמיך מאי בינייהו וכו' איכא בינייהו משביע עדי קרקע לר"א חייבין ור"ע פטורין- עי' רש"י, והיוצא מסוגיין לפירושו, דלר"ע נדאח דפטורין משביע עדי קרקע, ולר"א איכא פלגותא (בין בעדות בין בפקדון) אי חייב בעדי קרקע או לא. וסדר דברי ר"ע לדברי רש"י, דביסודו ס"ל כר"א באואין, ומצד זה מאי דלר"א איתא בכלל שבעות העדות ושבעות הפקדון איתא נמי לר"ע, אלא דדריש ר"ע ממאלה דאיכא דחייב לר"א ופטור לדדי, דהיינו או קרקע או קנס.

אכן יעויין בר"י מגאש שכתב בד"ה מאי בינייהו, וז"ל: כלומר כיון דתרוייהו אית להו או אין למאי איצטריך רבי עקיבא למילפי מדכתוב לאחת מאלה והיינו טעמא דנפיק מינה דההוא קרא ולא קא נפיק מאו אין דרבי אליעזר וכו' ומהדרינן איכא בינייהו משביע עדי קרקע לרבי אליעזר דנפיק ל"י מאו אין בלחוד לא מחייב דהא גבי שבעות הפקדון דיליף מינה לשבעות העדות לית בה קרקע דהא קרקע לאו בת פקדון היא והנך כולהו דכתיב בקרא דפקדון מטילטלין נינהו וכו' ולרבי עקיבא כיון דיליף ל"י נמי מדכתיב לאחד מאלה דמשמע בין קרקע בין מטלטלין מאי דלא נפיק מיני' מהנהו או אין מפיך מהאי קרא אחריתא ומחייב המשביע עדי קרקע, עכ"ל. הרי כתב היפך דברי רש"י, דלר"א פטור משביע עדי קרקע ולר"ע חייב (ועי' דלא גריס בגמ' "לר"א חייבין ולר"ע פטורין", וכן לא גריס "ולר"י יוחנן דאמר התם עדי קרקע אפי' לר"א פטורין וכו'", דהא שפיר קיימי דלר"א פטורין, ואדרבה, ר"ע הוא דמחייב.

ונראה דהר"י מגאש ביאר מאי דאמרו דר"ע אית ל"י אואין דר"א באופן אחר, עי' בדבריו שכתב, וז"ל: כלומר מדכתיב מאלה וא כתיב אלה יליף דעל מקצת חייב ועל מקצת פטור והנהו או אין מגלו מינייהו מקצת דפטור כדאמרין מה להלן אינו מדבר אלא בתביעת ממון וכו', עכ"ל. מבואר מדבריו, דמאי דסמך ר"ע אואין דר"ע אין פירושו דיליף מאואין כמו דיליף ר"א אלא דבנוסף דרש מקרא דמאלה, אלא יסוד דרשותו מקרא דמאלה, אלא במצד לימוד זה לא הוה ידיען הי חייב והי פטור, לזה סמך אואין

דר"א דאמאי דפטר ר"א פוטר הוא ומאי במחייב ר"א מחייב הוא, ומצד זה היה קרקע צריך להיות פטור כמו לר"א, אלא מדחהו עיקר דרשה דר"ע מקרא דמאלה דמשמע קרקע כמו מטלטלין, אה"נ דבמוון הוא דחייב כדחזינון מאואין דר"א, אך מאי דלר"א אין משביעין עד קרקע ליתא לר"ע, דהא אין זה משום דלא הוי ממון אלא דמדלא הוי פקדון, אך לדרשה דר"ע דהוא דמאלה, היינו דבממון חייב ובלאו ממון אינו חייב, לדידי שפיר חייב משביע עד קרקע, ודוק. ורש"י ס"ל דיליף ר"ע מאואין כמו דיליף ר"א, אלא דאית ל"י נמי דרשה דמאלה למעט עוד יותר ממה שממעט ר"א.

סט) תוד"ה דאי אית ל"י דר' אחא בדיני נפשות נמי משכחת לה- אבל עוד תימה דמשמע משום דאית ל"י בדיני ממונות אית ל"י נמי בדיני נפשות וא"כ אפי' לית ל"י דר' אחא משכחת לה אומדנא בדיני נפשות לכ"ע כמו שעלתה לו נשיכה על ראשו ונקב קרום של מוח דאפי' רבנן מודו בהאי אומדנא כדמוכח בפרק כל הנשבעין לקמן כגול שעלתה לו נשיכה על גבו ובין אצילי דיו וי"ל דהמ"ל ולטעמין- מבואר מדבריהם דלעולם אין ליכא חילוק בין דיני ממונות לבין דיני נפשות בזה, דהיכא דאזל ר' אחא בתר אומדנא, אמרינן הכי בין בממונות בין בנפשות, ובאלו אומדנות דס"ל אף לרבנן דאזלינן בתרייהו, אזלינן בתרייהו בין בדיני ממונות בין בדיני נפשות. וכדבריהם מבואר ברמב"ן רשב"א ריטב"א ור"ן בסוגיין וכן הוא בתוס' סנהדרין דל"ז ובחידושי הר"ן שם.

אכן יעויין יד רמה סנהדרין דל"ז ע"ב שכתב, וכי אמרינן עדות מאומד פסולה בדיני ממונות הני מילי היכא דאיכא למימר דלאו איהו אזקי' מיהו באומדן דעתא מסתברא דאיהו אזקי' אבל היכא דודאי נכנס לתוך ידו ויצא חבול וידעין בודאי דלא איניש אחרינא חבל ב"י ולא איהו חבל בנפשי' הא ליכא ספיקא במילתא וכי האי גוונא לאו אומדנא הוא דזו היא עדות המתקיימת בידיעה בלא ראייה והני מילי בדיני ממונות אבל בדיני נפשות פולה דתניא בפרק שבועת העדות רבי יוסי הגלילי אומר הוא עד או ראה או ידע בעדות המתקיימת ראייה בלא ידיעה וידיעה בלא ראייה הכתוב מדבר ומסיק התם דלא משכחת לה אלא בדיני ממונות ותו לא אבל בדיני נפשות לא משכחת לה אלא לר' אחא דקאמר' התם לימא רבי יוסי הגלילי לית ל"י דר' אחא דאי אית ל"י דר' אחא בדיני נפשות נמי משכחת לה כשמעון בן שטח וכו', עכ"ל. מבואר מדבריו, דלרבנן דפליגי אדרי' אחא, אומדנא דהויין כידעיה ואזלינן בתרייהו, אין זה אלא בדיני ממונות ולא בדיני נפשות. והא תמוה לכאורה, דלפ"ז נחלקו רב אחא ורבנן ב' דברים, נחלקו בהני אומדני דרב אחא אי אזלינן בתרייהו אף בדיני ממונות, ונחלקו גם היכא אי אזלינן בכלל בתר אומדנא בדיני נפשות, דאף היכא דאזלי רבנן בתר אומדנא וחשיבא ידיעה לא מהני אלא בממונות ולא בנפשות, וכבר העיר כן בקובץ שיעורים ח"ב סי' ל"ח, ע"ש. ואיך שיהיה, על פי המבואר בדברי הרמ"ה לא יקשה קושיית התוס', דהא לרבנן לא מהני בדיני נפשות אף היכא דחשיבא עדות ידיעה ולא אומדנא גרידא.

וטעמא דלא מהני בדיני נפשות עדות ידיעה בלא ראייה הוא כמה שנאמר בסוגיין "אבל מה אעשה שהרי אמרה תורה ע"פ שנים עדים יומת המת- שתהא המיתה לגמרי על פי העדים ממה שראו, ויש לעיין בזה. ובטור חו"מ סי' צ"ה הביא דברי הרמ"ה להלכה, ע"ש.

והנה פסק הרשב"א בתשו' שפ"א ואלף קצ"ג דעדים ששמעו שאמר ראובן ללאה התקדשי לי באתרוג אבל לא ראוי נתינה ממש אפילו ראו אח"כ האתרוג יוצא מתחת ידה אין בכך כלום דעדות ידיעה וראיה ממש בעינן. ובמרדכי בקידושין פרק האומר כתב דאפילו לא ראו הנתינה אין לבטל הקידושין אם ראו דבר המוכיח יכולים להעיד כאילו ראו גוף המעשה דהא אמרינן הן עדי יחוד הן עדי ביאה אע"ג דלא ראו הביאה. (ודחה הרשב"א דאין זה אלא בביאה,

ואין כאן מקומו). ובב"ש סמ"ב סק"ב הביא פלוגתתם וכתב לבאר פלוגתתם על פי דברי הרמ"ה דדיני ממונות מתקיים בידיעה בלא ראייה ודיני נפשות בראיה דווקא, וס"ל להמרדכי דקידושין הוי כדיני ממונות כמו דק"ל לענין דרישות וחקירות דהוי כדיני ממונות, ואילו הרשב"א ס"ל דהוי כדיני נפשות.

ובתומים סוסי" צ' כתב דהא מיהא דלענין עדות חשיב ודאי כדיני נפשות, ופליגי הרשב"א והמרדכי אי מועיל עדות ידיעה כנשיכה בגבו בעדות נפשות. והדברים תמוהים לכאורה, דהרשב"א בסוגיין פירש כדברי התוס' וס"ל דשפיר מהני בכה"ג בדיני נפשות.

ולכאורה י"ל דטעמו של הרשב"א גבי קידושין אינו משום דלא חשיבא ידיעה לעדות, דהא ודאי דמהני בדיני נפשות, אלא מאי דלא מהני בקידושין הוא משום דבעינן עדים לקיום הדבר ובעינן לזה עדות בשעת מעשה הקידושין. ולפ"ז יתכן דלא פליגי הרשב"א והמרדכי, דהמרדכי הרי מיירי בעדות בשעת מעשה, וכמה שהביא ראייה בעדי יחוד הן הן עדי ביאה, ובהו אף הרשב"א מודה כיון דחשיב כעדות בשעת ראייה, עיי' דברי יחזקאל סי' מ', ואכמ"ל.

ע) תוד"ה אי טריפה הרג אי שלם הרג- וי"ל דמיירי כגון דאיכא קמן חד טריפה וחד שלם דצריך לידע איזה מהם הרג- עיי' רמב"ן, רשב"א וריטב"א שפירשו באופן אחר, דאיכא ר"ע במתני' דמכות ד"ז ע"י דבטריפות נכרות מבחוץ לא אזיל בתר רובא משום והצילו העדה. והתוס' שם במכות לא פירשו כן בדברי ר"ע, והיינו דלא תירצו כדבר הראשונים הנ"ל.

ל"ד ע"ב

עא) תוד"ה אתו סהדי ואמרו דהשתין מים בצד עמוד זה אמר ר"ל הוחזק כפרן- וי"ל דהכא דקאמר לא עברתי בצד עמוד זה משמע דבעי למימר דאם עברתי מעולם בצד עמוד זה אני חייב ולכך הוי כפרן בכל כשהעידו העדים שהשתין בצד עמוד זה- דא ברירא דאין כונתם לומר דהוי כמחייב את עצמו אם עבר שם מעולם, דהרי אז מה שחייב היינו משום התחייבותו או הודאתו, ולא בעינן להא דהוחזק כפרן. אלא כונתם, דבמה שאמר שלא עבר שם לעולם הרי הוא אומר לא היו דברים מעולם דלא שייך שלוייתו שם ממון כיון דמעולם לא עברתי שם, באופן דטענתו שלא עבר שם מעולם היא טענת הכחשתו, וכאשר באו עדים והעידו שהשתין בצד העמוד נמצא דשפיר עבר שם והוחזק כפרן על כל החוב, וז"ל.

עב) תוד"ה הנך נפישין- היינו כל כמה לד קים להו גז"ש דתחטא וכו'- היינו לשיטתם לעיל דאיירי הכא במה מצניו. אכן לדעת רש"י מיירי בכל סוגיין בגז"ש דתחטא תחטא, ולדידי' צ"ב מה איכפת לן דהני נפישין, מ"מ הרי איכא גז"ש דתחטא תחטא.

ובמש"כ התוס' בסוף דבריהם "ושמא קסבר דמעילה מעילה גז"ש היא", צ"ב לכאורה דא"כ אמאי בעינן להא דנפישין, הרי איכא גז"ש, וממנ"פ, אי קביל דדיינינן גז"ש שתחטא תחטא אין גז"ש למחצה, ואי לא גמר לה וגמר גז"ש דמעילה מעילה לא בעינן להא דנפישין, עיי' תו"ח שעמד בדבריהם ומש"כ בזה.

ועיי' ריטב"א שהבין בדברי רש"י דמעילה מעילה גז"ש היא והקשה כעין קושיית התו"ח, וז"ל: ואינו נכון דא"כ היכא מהדרין עלה דליגמר מעדות לחייב שוגג כמזיד דהא בעדות לא כתיבא מעילה ואי בחטא חטא אין אדם דן גז"ש לעצמו ודילמא ר"ש מעילה מעילה גמר חטא חטא לא גמר, עכ"ל. ועייש שהביא בשם הרמב"ן דהא דאמרינן ממעילה גמר בגז"ש דחטא חטא דכתיב הכא נפש כי תחטא וכתוב במעילה וחטאה בשגגה והיינו דמהדרין לחובא דליגמר מעודקת בחטא חטא דהכי עדיפה דדמי ל"י טפי דכתיב בתרוייהו תחטא. ולפי דבריו הנידון הוא אי למילף חטא חטא משבעת העדות או ממעילה, ומסקינן דכיון דנפישין ילפינן ממעילה. ולדבריו לא יקשה קושיית התוס' בסוף דבריהם, ואכמ"ל.

ל"ה ע"א

עג) תוד"ה או שהיה אחד מהן קרוב או פסול הרי אלו פטורין- איצטריך למיתני הכא דאפי' אם יש שלשה עדים והשנים כשרים פטורין דעות שבטלה מקצתה בטלה כולה- לכאורה צ"ב אמאי אין חייבין ב' העדים הכשרים הרי היו יכולים לבוא ולהעיד לבד' ובכה"ג שפיר היו כשרים, וכה"ק בתוס' חדשים על המשניות, ע"ש, וז"ל: וקשה דזה דלא כמאן דלר"י שם במכות בממון קיים העדות בשאר ולר' דס"ל דוקא כשנתכנו להעיד גם העידו בב"ד כדכתב התו"י בשם תוס' שם וכאן עדיין לא באו להעיד, עכ"ל. ובפשוטו י"ל בזה, וכ"כ ברש"י, דכשאמר לכולם משביעי עליכם שתבואו ותעידו, הרי אמר לשלשתם, ולכך דנים מה היה אילו היו שלשתם מעידים, ואם היו שלשתם מעידים היה בזה דין נמצא אחד מהם קרוב או פסול לרבי.

ובחידושי הריטב"א (וכן ברמב"ן) תי' קושיית התוס', וז"ל: וי"ל שלא נצרכה משנה זו אלא לשקבל עליו בעל דבר עד מפי עד או קרוב או פסול ואשמעינן דאע"ג דאיכא כפירת ממון אפי"ה פטורין דכי כתיבא ב"י והוא עד או ראה בראיין להעיד לחייב ממון בכח עדותן משמע וכן פ"י בירושלמי והוא עד להוציא אחר שאמרו לו הרי את מקובל עלינו כשני עדים, עכ"ל. ודבריו לכאורה צ"ב, וכה"ק בשיעורי רבי יחיאל מיכל, דהא נשים נאמנות לעדות אשה ומ"מ פטורות מקרבן שבעות העדות משום דאינן ראויים להעיד, וכש"כ במש"כ הריטב"א, דהם בעצם פסולים אלא שקיבלם, פשיטא דלא יהיה בזה קרבן שבעות העדות. ומה שהביא מדברי הירושלמי, לכאורה ליכא ראייה מהתם, דהתם מיירי בעד אחד, ועד אחד בעצם עד כשר הוא, והראיה, דהיכא דהוא מחייב ממון שפיר איכא קרבן שבעות העדות בעד אחד, רק בעלמא לא סגי בנאמנותו לממון, בזה שפיר ס"ד דהיכא דקיבלו חשיב שפיר עד ואיכא דין קרבן שבעות העדות, אבל בעד קרוב או בעד מפי עד אשר הוא עד פסול, מהיכי תיתי שיהיה בזה דין שבעות העדות היכא דקיבלו.

עד) רש"י ד"ה לא צריכא דקאי עליהו- שעומד בצד עדי- מבואר מסוגיין לפי דבריו דליכא חידוש בדין זה אלא היכא דעומד בצד עדי. אכן יעויין ברמב"ם פ"ט מהל' שבעות ה"ט שכתב, וז"ל: אין העדים חייבים בשבעות העדות עד שייחד אותם התובע וישביעם או ישבעו כיצד עמד בבית הכנסת ואמר משביעי אני כלל מי שידע לי עדות שיבא ויעיד לי וענו כולם אמן ועדין בכללן ואחר כך תבע עדין וכפרו בו הרי אלו פטורין משבעות העדות מפני שלא יחד עדין בשבעה בפני עצמן וכו', עכ"ל. והנה לא הזכיר הרמב"ם חידושא דאפי' היכא דעומד בצד עדין הדין כן, ומשמע דלדלדי' ליכא נפ"מ בזה ולא הוה ס"ד יועיל יותר מה שעומד בצד עדין. וכבר עמד בזה בלח"מ ע"ש שכתב דהרמב"ם באמת לא מחלק בזה, ומה שאמרו בגמ' דקאי עליהו דאין ר"ל שעומד בצד עדין, אלא דר"ל דלא מיבעיא אם לא הכיאה שהיו עדין שם בבית הכנסת, אלא אפילו הכיר לא מהני.

והנה מאי דאיתא בסוגיין תניא נמי הכי, דלשיטת רש"י לא אתי שפיר כ"כ מהיכן בברייתא מוכח שעמד לידם, ע"י דבריו שכתב דהדיק הוא מדאיתא עומדין ר"ל שעמדו לידו, אך לפירוש הרמב"ם אתי שפיר כפשוטו דהא איתא התם מפורש דראה סיעה והיו עדין ביניהם, כלומר, שראה כן, וכ"כ בלח"מ.

ויעויין ר"י מגאש בסוגיין שכתב דאפילו ענו אמן דהו"ל במוציא שבעה מפיו מ"מ אינם חייבים עד שיתבעם בפירוש, ומבואר להדיא מלשונו דאין זה דווקא בעונה אמן דלדעת הר"י מגאש לעיל בפירקין איו ממש כמוציא שבעה גמורה מפיו, אלא כלל הוא דאפי' נשבע ממש על ידי עצמו אינם מתחייבים אלא על ידי יחוד בפירוש דכן הוא הדין בשבעות העדות, תהיה השבעה באיזה צורה שתהיה, דבלי שתבעם ביחוד לא חשיבא ששמעו מפי התובע והוה ל"י כמי שנשבע מפי עצמו בלי שיתבע אותו חבירו שהוא פטור, כלשון הר"י מגאש.

והנה כתב הרמב"ם בפ"ט מהל' שבעות ה"י, וז"ל: וכן אם אמר לעדים בואו והעידו לי שיש לי מנה ביד פלוני ואחר כך עמד בבית הכנסת והשביע כל מי שידע לו עדות יבוא ויעיד ולא באו ולא העידו הרי אלו חייבין שהרי תבען תחלה והוא שיהיו שם בבית הכנסת ויהיה שם בית דין וכו', עכ"ל, וכ"ה גם במאירי, ע"ש. ומבואר מדבריהם דמאי דבעינן שיהיה תביעה ביחוד מהתובע אין זה אלא דין בשבעות העדות דבעינן תביעה ביחוד, אבל לא בעינן שתהא השבעת השבועה ביחוד.

(ועי' מש"כ לעיל אות ל"ג בביאור דברי הרמב"ם ויישוב קושיית הראב"ד עליו על פי דברי הר"י מגאש.)

עה) תוד"ה באלף דלת ביוז ה"י- אע"ג שההוגה את השם באותיותיו אין לו וכו' שמא כיון שאינו מתכוין לשם מותר- ביאור דבריהם לכאורה, דהמשביע אין עצם כונתו להזכיר את השם, אלא בא להראות שבא להשביעו בשבעה בשם, הוא תואר השבועה, וכשאין כונתו להזכיר את השם לא חשיב הוגה השם באותיותיו. ומבואר לכאורה מדבריהם דלא בעינן חפצא של הזכרת השם בשבעות העדות, אלא שתהא חשובה השבועה כשבועה בשם.

שו"ר שכתב כן בשיעורי רבינו יחיאל מיכל, ע"ש שהביא ראייה ליסוד זה מדברי הראשונים (מאירי ועו"ר) דכשאומר בשבעה האמורה בתורה לא בעינן שיזכיר את השם, דהיינו טעמא משום דלא בעינן הזכרת השם בפועל, רק שתהא השבועה שבעות השם, ושבעות האמורה בתורה היא שפיר שבעה בשם. וכן רצה לבאר מאי דאיתא לקמן מתני' נמי שהוא חנון, דפי' רש"י ולא דחנון שם הוא אלא בשם מי שהוא חנון, דהכונה כ"ל, דליכא דינא שיהא שם בנוסח השבועה, אלא דתהיה השבועה בשם, אשר לזה סגי במה שהוא אומר במי שהוא חנון, ע"ש שהניח הדבר בצ"ע.

ועי' רש"י ד"ה יככה ד' אלקים וכו' שכתב, וז"ל: כגון שהיה אחד קורא קללות שבתורה ואמר לעדים כן יככה אם לא תעידני זו היא אלה דהא כתיב בהם ככל אלות הברית, עכ"ל. וביאור הגר"י זצ"ל דאף הכא הביאור כן, דאף דלא הזכיר שם בשבעה, חשיבא שפיר שבעה בשם, ודי לזה בשמיעה מהקרא בתורה.

עו) רש"י ד"ה אל יכד- אם תעידוני או יברכך אם תעידוני וכפר- דס"ל לר"מ דמכלל לאו אתה שומע הן, ואף דמבואר דס"ל דאי אתה שומע הן, הני"מ בממונא אבל באיסורא שפיר ס"ל דאתה שומע הן.

במש"כ רש"י דאמרין אם תעידוני יברכך ואם לא תעידוני יהיה קללה, כתב הר"ן, וז"ל: ולבי מפפק במה שכתב רש"י ז"ל ויברכך או יברכך דבפרק האומר דקידושין מוכח דאפי' מאן דאית ל"י מכלל לאו אתה שומע הן בכה"ג לא משמע קללה דאמרין התם סד"א אם תאבו טובה ואם תמאנו לא טובה ולא קללה וה"י יברכך אם תעיד ואם לא תעיד לא יברכך ולא יקללך ומשמע דס"ל ז"ל דהני מילי למאן דאית ל"י נמי בעלמט מכלל לאו אתה שומע הן אבל לר"מ דבעלמט לית ל"י הנהו קראי כפשטייהו משמע ל"י דאע"ג דמשמע אם לא תאבו רעה צריך היה לאמרו אם תמאנו משום דלית ל"י מכלל לאו אתה שומע הן ומינה דבאיסור דאית ל"י לר"מ מכלל לאו אתה שומע הן רעה משתמע מכלל טובה ומשום הכי ויברכך דמתני' או יברכך הוא כון עיקר וכו', עכ"ל. ביאור דבריו, דמאי דהוה אמרינן דאם תעשו יהיה ברכה ואם לא תעשו לא ברכה ולא קללה לאו מסברא הוא, אלא מס"ל דמכלל לאו אתה שומע הן ומ"מ חזינן דטרחה התורה לכתוב גם הן, משמע מזה דמאי דהוה שמעינן מכללה לא היה אלא שלא תהיה ברכה אבל לא שתהיה קללה, ולר"מ דס"ל בממון דמכלל לאו אי אתה שומע הן הרי מאי דבעינן לקרא הוא כפשוטו ואין מקור לדבר זה.

ובהגהות ר' אליעזר משה הורוויץ כתב ליישב דברי רש"י דהא גופא שלא תהיה ברכה הוא קללה, דעצם מניעת הברכה הוא קללה גמורה, משא"כ בהך דאם תאבו, רק הברכות המוזכרות באם תאבו הוא שלא

יהיה אבל לא יהיו מופקעים מברכה לגמרי, ולכך לא חשיב קללה.

עט) רש"י ד"ה אוסרכם אני בשבועה - מזכיר את השם באחד מכל הלשונות הללו - ע"י רשב"א שדקדק מדבריו דאף שאומר שבועה צריך שם, ומכאן דקדק הר"ן דלשיטת רש"י שבועה בעי שם. והבין הרשב"א דהוא הדין היכא דאמר אוסרני עליך בשבועה האמור בתורה בעי שם, ע"ש משה"ק ע"ז. אכן למשנית לעיל אות ע"ה אתי שפיר, וכן הוא באמת בחידושי הריטב"א בסוגיין ובחידושי הרשב"א עצמו ריש נדרים, דהיכא דאמר אוסרכם אני עליכם בשבועה ודאי דצריך שם, דאל"ה לא חשיב שבועה בשם, אבל היכא דאמר בשבועה האמורה בתורה חשיב שפיר כאילו הזכיר את השם, וחשיב שפיר שבועה בשם, דשבועת התורה הרי היא בשם. וז"ל הריטב"א: ומיהו לרב יהודה דמפרש לה בשבועה האמורה בתורה אפשר דאפי' לר"ח לא בעי טפי דכיון דאמר האמורה בתורה כמי שהזכיר את השם דמי וכו', עכ"ל. והביאור כמו כמשנית לעיל, דלא בעינן שיזכיר ממש את השם אלא שתהיה שבועה בשם.

עח) תוד"ה בפ"ח - גרס א"ד מן השם אינו נמחק ותימה ומ"ש מצ"ב דצבאות ושי"ד משדי דנמחקין לפי שאין שם בפני עצמו ושמו משום דשם המיוחד הוא עש להחמיר בו יותר - מבואר מדבריהם דמאי ד"ה וא"ל אינן נמחקים הוא משום דהויין שם בפני עצמן, אשר זהו דהקשו לגירסת הר"ח דהא א"ד אינו שם בפני עצמו, ותיצרו דמאי דאינו נמחק לפום גירסת הר"ח אינו משום דהוא שם בפני עצמו אלא משום חומרא דשם המיוחד.

ובתוס' ע"ז י"ח ע"ה הוגה כתבו, וז"ל: ועוד נראה להר"ר אלחנן כי גם אין להזכיר אליף דלית מאדני וכו' וכן הוי הגירסא בפ"י ר"ח משמע שאף דלת מאדני הוא שם כמו יוד הי מה', עכ"ל. (והר"י שם ס"ל דמותר למחוד אלף דלת משום דלא נמצא בכתוב.) הרי מבואר מדבריהם דמאי דאסור למחוק אינו מצד חומרא אלא מצד עיקר הדין, דהוי שם בפני עצמו.

ודברי הר"ח באמת צ"ב מהיכי תיתי דהוי א"ד שם עצמו, הרי לא כתיבא בשום מקום, וכטענת הר"י. וביאר בשיעורי רבי יחיאל מיכל על פי דברי מרן רי"ז הלוי פ"ב מהל' ע"ז ה"ז שכתב לבאר מאי דכתב הרמב"ם דהמגדף חייב אפי' באלף דלת, "דהרמב"ם ס"ל דבהא דאמרינן בקידושין דע"א כתיב זה שמי וכתוב זה זכרי וכו' לא כשאני נכתב אני נקרא נכתב אני וכו' ונקרא באלף דלת ע"ש נאמר בזה דינא דהקריאה של אדנות היא גם קריאה של השם של הויה וא"כ אף דעצם השם של אדנות לאו שם המיוחד הוא אבל עכ"פ בזה שפירש להשם דאדנות מקרי שפירש גם להשם המיוחד שזו היא קריאתו ולהכי חייב במגדף דהוה זה בכךך ונקב אף השפ דכך היא נקיבתו של שם זה לענין הקריאה ולהכי כתב דעל שניהם הוא נסקל דבין כך ובין כך הרי פירש להשם המיוחד שהוא שם הויה אבל אה"נ דזה גם הרמב"ם ס"ל דרק שם הויה הוא דמקרי שם היוחד ולא השם של אדנות". וועפ"ז יש להבין מאי דלגירסת הר"ח א"ד אינו נמחד, דהרי זהו קריאתה של י"ה בשם הויה אשר הוא השם בפני עצמו, וממילא מצד קריאה ד"ה הוא דהוי שם.

ל"ה ע"ב

עט) אחרים אומרים לאחריו אינו נמחק שכבר קדשו השם אמר רב הונא הלכה כאחרים - כתב הרמב"ם בפ"ו מהל' יסודה"ת ה"ג, וז"ל: כל הנטפל לשם מלפניו מותר למחוק וכו' וכל הנטפל לשם מאחוריו וכו' אינן נמחקים והרי הם כשאר אותיות שלש מפני שהשם מקדשן ואע"פ שנתקדשו ואסור למחוק המוחק אלו האותיות הנטפלות אינו לוקה אבל מכין אותו מכת מרדות, עכ"ל, וכ"כ המאירי ע"ש. ועי' כס"מ שכתב, וז"ל: הוא אשר דברתי דשאני לן בין האותיות שהם קדושות לפי שהם מעצם השם

לאותיות שאינם מעצם השם רק השם קדשם, עכ"ל. וביאור הדברים, דגדר אותיות הנטפלים לאחריו הוא דיש להם קדושת השם אף דאינם חפצא דשם, ואף דאסור למחוקן משום דקדשי בקדושת השם, מ"מ ליכא ע"ז מלקות כיון דאינם חפצא דשם. ובפשטות היה נראה מדבריו דהך איסורא דהנטפלים אחריו הוא מדרבנן, דמדאורייתא ליתא להך איסורא אלא בחפצא דשם, רק מדרבנן אסרו משום דקדוש בקדושת השם, וכ"כ הטי"ז ביו"ד סי' רע"ו סק"ז שהוא מדרבנן.

אמנם יעויין פי' אוה"ח הק' עה"ת דברים י"ב, ד', עה"פ לא תעשון כן לדי' אלקיכם, שכתב, וז"ל: ואולי כי נתכוין הכתוב לרמוז ב' פרטי דינים שישנם בדין המוחק שם משמותיו יתברך אחד השם עצמו ואחד הנטפל לדי' מלאחריו באומרו לדי' הרי אזוהרה על השם ולא הו"ה לבד אלא שכל כיוצא בו משמותיו וזה בנין אב להם ואומרו אלהיכם רמז לכ"ס שנטפלו לאלהים ומה שכתב הרמב"ם וכו' שאין לוקה אלא על אותיות השם כיון שאין הדבר מפורש בפירוש בכתוב אינו לוקה עליו וכו', עכ"ל. הרי שפירש דאיסורא דאורייתא הוא רק דליכא מלקות כיון דאינו מפורש בתורה. ומדברי הרמב"ם משמע קצת כדבריו, שהרי כתב דהרי הם כשאר אותיות שלשם. ולדברי הטי"ז צ"ל דאינו אלא משום דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון.

ועי' שו"ת חת"ס יו"ד סי' רס"ג שכתב לבאר פלוגתא רבנן ואחרים אי הנטפל לאחריו אסור דפליגי בכעין דרשת שמעון העמסוני, אי דרשינן את דואבדתם את שםם לרבות את הטפל, אשר על זה נאמר לא תעשו כן לדי' אלקיכם. ונמצא לדידי' דלאחרים שפיר הוי איסורא דאורייתא, ומאי דליכא מלקות הוא משום דאתיא מדרשה, כשיטת הרמב"ם דאין לוקים על הריבויים. (ועי' שם סי' ר"ס שצידד דהוא דרבנן.)

ובעצם הך איסור מחיקה, הנה דעת היראים ס"י שס"ו (הביא דבריו הגרע"א בהגהות ליו"ד סי' רע"ו) דמאי דמלפניו מותר למחוקו אינו אלא היכא דכתב על גבי כלים או ע"ג קורה דכיוון דאין זה מקומו דאין דרכו לכתוב אלא על קלף משו"ה אינו מקדש אלא מקומו אבל בכתב על הקלף אינו נמחק אפי' מלפניו. והביא הגרע"א דדז תלוי בבי' לשונות ברש"י ערכין ד"ו ע"א, ודברי היראים כפי' הב' ברש"י, ורוב הפוסקים ס"ל כלשונו הראשון של רש"י.

ובהאי ענינא, עי' אוצר המלך לר' צדוק הכהן פ"ו מהל' יסודה"ת דנסתפק אי הוסיף נטפל לפניו אחר שכתב השם אי קדיש ואינו נמחק, ויסוד הספק לכאורה, דהא בכה"ג קדוש היה השם קודם כתיבת הנטפל, ושוב נקדש הנטפל לפניו כמו נטפל לאחריו, או שמא דווקא בנטפל לאחריו שסדרו הוא אחר השם הוא דאמרינן דנתקדש על ידי השם.

והנה איתא בפסחים קי"ז ע"ה דהללו קה וכס קה וידיד קב ומרחב קב כולם שמות חלוקים הם, וכתב המאירי, וז"ל: כום שמות חלוקים הם ולפיכך אין בהם קודש אלא השם לבד ותיבה שלפניו אין לה שום קדושה אפילו ליקרא נטפל לשם ומכל מקום לענין הדין אינו יוצא לנו מזה כלום שאפילו היו תיבה אחת אף כל הנטפל לשם לפניו נמחק, עכ"ל. הרי שכתב דליכא שום נפ"מ בזה, דאף אילו היה תיבה אות לא היה אלא נטפל בפניו אשר אין למה שנטפל קדושה כלל. והנה אי נימא דכך כתב לנטפל לפניו אחר שנכתב השם נתקדש הנטפל, שפיר איכא נפ"מ לדינא אח הוי תיבה אחת או שני תיבות, דאי חשיבת תיבה אחת ונכתב כס לאחר שנכתב קה שפיר נתקדש ואי הויין ב' תיבות לא נתקדש, ומבואר דאף אי כתבה אחר שנכתב השם אינו קדוש.

אכן יעויין ריטב"א בסוגיין שכתב בד"ה אינו נמחק לפי שכבר קדשוהו שמים, וז"ל: והלכתא כאחרים ולפניו אפי' אחרים מודים שהוא נמחק ונראין דברים דנמחק אפילו שנכתב כל השם דאי קודם לכן אפי' צ"ב מצבאות ושי"ד משדי ואי' מאלקים נמי ואין לומר כיון שנכתב כל השם קדשוהו שמים לשלפניו דלא מיקרי קדשוהו שמים אלא כשקדשוהו בשעת כתיבה

שכבר היה נכתב השם, עכ"ל. הרי שכתב דמאי דלא נתקדש שלפניו כשנגמר ונכתב כל השם הוא משום דבעינן שבשעת כתיבה יתקדש, והכא לא נתקדש מיד עם כתיבתו אלא אחר שכתב השם. ולפי דבריו מבואר לכאורה דאילו היה כותב הנטפל לפניו אחר שכתב כבר השם שפיר מתקדש בשעת כתיבה, ודלא כדברי המאירי. ונמצא לכאורה דנחלקו הראשונים בשאלה זו.

פ) רש"י ד"ה מי שיש בידו כו'- וה"ק ויאמר לוט אליהם באזניהם אלן נא יהי כן וכו'- ובחידושי הריטב"א פירש, וז"ל: והא דכתיב ויאמר אליהם פ"י בפניהם, עכ"ל.

פא) רש"י ד"ה במיכה- כגון לו בית אלהים וכגון הקדש הקדשתי את הכסף לך וכו'- מבואר דמאי דאמר דכל השמות חול עולה גם על שמות בא"ד וגם על שמות בי"ה. וכן מבואר גם בדברי התוס' לעיל דכ"ט ע"א ד"ה דעבודת כוכבים איקרי אלוה, ע"ש שכתבו, וז"ל: אפילו יזכרו שם המיוחד האמרי' בסוף שבועת העדות השמות האמורות במיכה חול אפי' אותם הכתובים בשם המיוחד לר' יהושע וכן שמות דגבעת בנימין לר' אליעזר, עכ"ל.

אכן יעויין חידושי הריטב"א בסוגיין שכתב, וז"ל: והא דאמרין גבי שמות האמורים במיכה יש מהם קדש יו"ד ה"א וא"ו ה"א הא פשיטא שזה השם המיוחד בכל מקום שהוא קדש אלא אגב ריהטא נקטי' משום דבעי למימר ואידך חול, עכ"ל, הרי דס"ל דהא מיהא פשיטא לכוי"ע דשם המיוחד קדש ולא נחלקו אלא באידך, והוא דלא כדברי רש"י ותוס'. והרמב"ם בפ"ו מהל' יסודה"ת ה"ט פסק כתי"ק וסתם דכל השמות חול, והוא כדברי רש"י ותוס'. ועל דברי הריטב"א צ"ב לכאורה מגבעת בנימין (אשר מזה הביא התוס' ה"ל ראה בדף כ"ט) והתם כתיב וישאלו בני ישראל בך. ועי' רמב"ן לעיל כ"ט ע"א דאיהו ס"ל כמשי"כ הריטב"א טלט שהביא אח"כ דעת התוס'.

פב) רש"י ד"ה שמות האמורין בגבעה- וישאלו בני ישראל בך- מבואר מדבריו דאף הני קראי דוישאלו חול לחד מ"ד. אכן יעויין תוס' הרא"ש שכתב, וז"ל: נ"ל דהאי כל לאו דווקא דהא דכתיב וישאלו בך לאמר ע"כ בשם ממש שאלו אלא הא דכתיב ויאמר ד' יהודה יעלה בתחילה ויאמר ד' עלו אליו אהא קאמר רבי אליעזר חול כדמפרש טעמא וכי מבטיח ואינו עושה, עכ"ל. וצ"ב מה יסוד פלוגתתם בזה.

פג) כל שלמה האמורין בשה"ש קודש- עי' ריטב"א שכתב, וז"ל: נראין דברי הרמב"ן ז"ל שכתב דלא לענין שאינו נמחק קאמר שהרי אין זה כינוי אלא למלך שהשלוש שלו אלא שבה ללמדנו שהוא קודש לדרשא דקראי או אפשר לענין הנשבע בשלמה האמור בשיר השירים שהוא כנשבע באחד מהכינויים וכן אתה למד ממה שאמר לקמן למלך מלכיא האמור בדניאל דודאי נמחק דלא עדיף מהמלך הקדוש וכיוצא בו ממלך האמור בהקב"ה שלא שמענו בו איסור מחק וגם לא נהגו בו איסור אלא ודאי פירושא דקראי קמ"ל או לענין הנשבע בו שהוא כנשבע ברחום וחנון וכן נראה מלשון הרמב"ם ז"ל, עכ"ל. משי"כ דכן נראה מדברי הרמב"ם, היינו מדברי הרמב"ם פ"ו מהל' יסודה"ת ה"ט, ע"ש שגבי שמות הכתובים באברהם כתב שהם קודש ואילו בשלמה או מלכיא כתב דהרי הוא כשאר כינויין והם כגון רחום וחנון שכתב שם בהלכה ה' דמותר למוחקן.

ומשי"כ דאף דהא מיהא פשיטא דלית בהו קדושה וליכא איסור מחיקה מ"מ הנשבע בהם ע"ה, ובאות שבועה, היינו כמו שכתבנו לעיל באות ע"ה, ובאות ע"ז בדברי הריטב"א גופי', דלמאי דבעינן שם בשבועה לא בעינן שישבע בשם ממש, אלא שתחול על השבועה שם שבועה בשם, ועל ידי שישבע בכגון חנון, אשר הכונה במי שהוא חנון, שפיר חייל עלה שם שבועה בשם, והוא הדין והוא הטעם הכא, ולא בעינן לזה קדושת שם ואיסור מחיקה כלל.

והנה המחבר השמיט דין זה דכל שלמה האמורין בשיר השירים קודש, והיינו בפשטות משום שפירש

דליכא נפ"מ בזה אלא לענין פירושא, ואף לא לענין שבועה, אשר על כן לא הביא כיון דליכא נפ"מ להלכה בזה.

פד) כל מלכותא דקלא חד משיטא לא מיענשא דכתיב האלך לך שלמה וכו'- עי' מה שביאר בזה המהרש"א בחידושי אגדות.

ל"ן ע"א

פה) ארור בו נידוי בו קללה בו שבועה- עי' רש"י שכתב, וז"ל: אם אמר חכם ארור בלשון נידוי ואם אמר אדם לחבירו לשם שבועה וכו' והמקלל את חבירו בלשון ארור וכו', עכ"ל. ומשמע קצת מדבריו דארור מתפרש לפי הענין, דאם הוא דין שעושה כן בדבר נידוי הוא לשון נידוי וכדומה. וכן משמע נמי במאירי בסוגיין שכתב, וז"ל בא"ד: וכן ארור זה יש בו נידוי שאם נזף בו חכם לאחד על איזה סיבה שהתריס נגדו וכו', עכ"ל.

אכן יעויין בריטב"א שכתב, וז"ל: פ"י לשון ארור משמש בכל אחד מאלו ג' ענינים לאותו ענין שמתכוין האומרו או המקבלו עליו, עכ"ל, ומשמע להדיא דהדבר תלוי בכונתו ולא לפי הענין כדברי רש"י והמאירי. וכתב הריטב"א בהמשך דבריו, וז"ל: אם נתכוין והוכיח להתחייב בו בכלום כולם בו, עכ"ל, בזה הזכיר גם כונה וגם שמוכיח דכן כונתו, וביאור דבריו, דלומר שעושה דבר אחד סגי בכונתו שכוין לכך, אבל לומר שכונתו לכלום דזהו נגד הפשטות, לזה בעינן שיהא מוכח.

ויסוד מחלקותם בזה, דלהריטב"א פירושא דארור בו נידו וכדומה הוא דתיבת ארור בעצם מתפרש לאלו ג' הלשונות, אשר ממילא עד כמה שאומר שמתכוין לנידוי נאמן הוא, אכן רש"י והמאירי לכאורה ס"ל דבעצם אין תיבת ארור מתפרש לאף אחד מהם, רק דעל ידי דהענין מועיח שכן כונתו להכי מתפרש כך.

פו) רש"י ד"ה בו קבלת דברים- האומר לחבירו על מנת שתקיים לי תנאי כך וכך ואמר אמן קבל דבריו וחייב לקיים תנאו- ודומה לזה כתב המאירי, וז"ל: ובו קבלת דברים ר"ל שאם התנה עמו איזה דבר במקחו או בממכרו והוא אמר על אותו תנאי אמן הרי הוא כאומר כן והתנאי צריך שיתקיים, עכ"ל. ותמה הגרע"א בגליוהש"ס, וז"ל: לא ידעתי הא ליכא חיוב לעשות התנאי אלא דאם לא יקיים התנאי בטל המעשה דמכר ומתנה מחילה וכדומה ובוה למאי צריך לאמן שיהיה קבלה ומה צורך לקבלה הא הנותן לא נתן רק ע"מ ואם לא יקיים התנאי ממילא בטל הניתנה, וצ"ע.

ויסוד זה מבואר להדיא בדברי הנמו"י יבמות דק"ו ע"א בסוגי' דחליצה מוטעית שכתב דהא דפטורה מליתן המעות שהתנה אף דחלץ לה זהו רק ביבם שאינו ראוי לה אבל ביבם הראוי לה וחלץ על תנאי שתתן לו מאתיים זוז חייבת ליתן לו המאתיים זוז דכיון דאין תנאי מועיל בחליצה כיון דליתא בשליחות, ממילא התנאי הוא כשכירות, וזה דווקא בחליצה אכן בשאר תנאים אמרינן דהואיל דאם לא יתקיים התנאי תיבטל המעשה הרשות בידו לקיים בתנאי ויתקיים המעשה או לבטל התנאי ויתבטל המעשה, "דהא הגע עצמך הנותן מתנה לחבירו ע"מ שיתן לו מאתיים זוז אע"פ שהחזיק במתנתו אין מחייבין אותו ליתן ותתקיים לו המתנה אלא אם יתן מאתיים זוז יתקיים לו ואם לאו תבטל וכו'".

ואפשר אולי לומר, דודאי מצד עצם התנאי והסכמתו של השני לתנאי ליכא חיוב לקיים התנאי, אך גדר "קבלת דברים" דאמן הוא דהרי רוצה הוא המכר או המתנה, וכד בא חבירו ומתנה המכר או המתנה בתנאי מסויים, ועונה השני אמן, מתפרש הדבר כהסכמה לתת, שהרי עצם החלות ודאי שרוצה, וקבלת אמן הוי קיום למה שיקיים התנאי ולכך חייב לקיים. ועצם "קבלת דברים" זו דאמן אינה דין מסויים בתנאי, דהא הלימוד דהוי קבלת דברים הוא מארור אשר לא יקים את את דברי התורה הזאת

וכו', אשר אינו תנאי, אלא יסודו כנייל דמקבל עליו העונש על אי-קיום התורה, והוא הדין הכא מקבל עליו קיום התנאי. וכל זה היכא דענה אמן, אבל בלא עניית אמן ליתא לדבר זה ופשיטא דמצד עצם התנאי והסכמתו לתנאי אין לו חיוב כלל לקיים התנאי, ועדיין צ"ע בזה.

פז) רש"י ד"ה ואמרה האשה- דאי לאו כמוציאה שבועה דמיא אמאי מבדקה אפילו מושבע מפי אחרים אין כאן שהרי לא אמרה כלום אחר שבועה ולא דמיא למשביעני עליכם שהם כופרים אחר שבועה ועונין על דבריו אין אנו יודעים לך עדות- לכאורה צ"ב, וכן הראיתי שהעיר בשיעורי רבנו יחיאל מיכל, ע"ש, דמבואר מדברי רש"י דהוה סגי במאי דהיא משובעת מפי אחרים בכדי שיבדקה המים, וא"כ האיך מוכח מכאן דהעונה אמן הוה כמושבע על ידי עצמו, דילמא אינו אלא כמושבע מפי אחרים, דהא סגי בכך גבי סוטה.

ונראה ד"ל בזה, דבעונה אמן ליכא צד כלל דליחשב מושבע מפי אחרים, אלא או דחשיב מושבע על ידי עצמו או דלא חשיב כלום, והיינו טעמא, דבשלמא גבי שבועת העדות שאומר משביעני עליכם שתעידוני, מתייחס מה שאומרים שאין יודעין לו עדות לענין שעלו השביעים ושפיר חשיב על ידי כך מושבע מפי אחרים, אכן גבי בעונה אמן, אין מה שאומר מתייחס לתוכן השבועה משביעני, והדרך היחידה דתהני היינו על ידי שנחשיב מה שאמר אמן כמוציא שבועה מפיו, ודוק.

פח) תוד"ה והוא דאמר לאו- ולא דשבועה ממש היא אלא יש להזהר וקצת יש עונש בדבר- מבואר מדבריהם דאין זה שבועה ממש, והיינו טעמא, דהא ליכא שם ולא הזכיר שם שבועה כלל. וגדר הך מילתא דיש להזהר וכו' אפשר לבאר ע"פ דברי רש"י שכתב דכיון שאמר פעמיים הוה כשבועה מאחר שהחזיק בדבריו, וס"ל להתוס' דלעולם לית בזה איסור דשבועה ממש מטעם הנייל, רק מאחר שהחזיק בדבריו הוה כאילו עמד על אמיתתם ולכך צריך להזהר לא לשקרים. (ובעצם דברי רש"י אין הכרח לפרשם כך, אלא יתכן דמאי דהוה כשבועה היינו כשבועה ממש, רק דברי התוס' יש לבאר ע"פ).

ודעת רוב ראשונים דלא כדברי התוס', אלא אית בזה איסור שבועה ממש, אלא דנחלקו בגדר הדבר. יעויין חידושי הרשב"א שהוכיח מכאן דלא בעינן לא כינוי ולא שם בשבועה ואף בלא שם הוה שבועת ביטוי, והוה שנתכוין לשבועה. ואף הריטב"א כתב דמהני מדין שבועה, אלא שכתב דמועיל מדין ידות אם אומר שנתכוין לכך. ולדבריו אין לאו לאו לשון שבועה גמורה אלא לשון שממנו מבינים שרוצה לעשות שבועה, אשר זה מועיל בתורת יד. ולדעת הרשב"א אם נתכוין לכך מהני מדין שבועה גמורה ולא מדין יד, והיינו לכאורה משום דס"ל דעצם מאי דמבינים ממה שאמר שרוצה לעשות שבועה, זה גופא הוה לשון שבועה אם נתכוין לכך ושפיר מהני, ולא בעינן לזה לדין ידות.

ודעת הרשב"ד פ"ב שבועות ה"ב, דאם נתכוין ללאו והן שאמר הבורא שבועה היא, והני מילי לקרבן ולבל יחל אבל למלקות בעינן שם. ואף מדבריו חזינן דלאו לאו והן הן מהניין מדין שבועה, ודלא כדברי התוס'. ובאור דבריו לכאורה, דס"ל דלא סגי במה שמשמע מדבריו שרוצה לעשות שבועה בכדי ליחשב לשון שבועה גמורה כדברי הרשב"א, אלא בעינן שיכוין לאותו לאו לאו והן הן שאמר הבורא, זהו דחשיב לשון שבועה גמורה (אם נתכוין לכך). והנה הטרור בסי' רל"ז כתב על דברי הרשב"ד דאינו מבין דבריו, והוה עצמו כתב לעיל דשפיר מהני לאו לאו להיות שבועה אם נתכוין לכך. וכונתו לפי הנייל דס"ל דליחשב לשון שבועה סגי במה שמבואר ממה שאמר שרצונו לעשות שבועה, ולא בעינן לכך שיתכוין ללאו לאו שאמר הבורא, דבלא זה שפיר הוה לשון שבועה.

והנה לדעות אלו הנייל לא בעינן שיזכיר שם או כינוי, אכן יעויין דברי הרמב"ם בפ"ב שבועות ה"ו שכתב, וז"ל: וכן האומר לאו לאו שני פעמים דרך שבועה או

הין היוהזכיר שם או כינוי הרי זה כנשבע, עכ"ל, הרי דשפיר בעינן שיזכיר שם או כינוי. ולדידי' גדר לאו לאו דהוה שבועה הוא מדין כינוי, כדמשמע להדיא ממה שכתב שם ה"ה דינא דכינויים, דכל שאמר לשון שמשמעו וענינו שבועה הרי זה חייב ועי"ז כתב וכן האומר לאו לאו וכו'. וגדר כינוי שבועה דהויין כשבועה הוא שהם לשון שמשמעו וענינו שבועה, כלומר, דאין עצם הלשון לשון דתיבת שבועה, אלא שהוא לשון שענינו ומשמעותו שהוא עושה שבועה, וכמו כן בנ"ד חשיב שפיר כינוי שבועה, דענינו ומשמעו שעושה שבועה. אלא דלא סגי בזה, דאף דהוה כינוי מ"מ בעינן שם, ודלא כראשונים הנייל.

ועי' ר"ח שכתב שלא לאו שבועה היא ופשוטה היא, ומבואר לכאורה מזה דס"ל דמאי דמהני אינו מדין יד, וגם לא בעינן שיכוין דווקא ללאו לאו שאמר הבורא, דא"כ לא היה דין זה פשיטא, אלא משמעות הלשון לאו לאו הוא שרוצה לעשות שבועה וסגי בזה.

פט) אמר רבי ינאי ודברי הכל עצמו דכתיב רק השמר לך ושמור נפשך- ביאור דברי הגמ' בפשטות, דלכו"ע חייב מקלל עצמו ומקלל חבירו גם בכינויים ולא בעינן שם המיוחד, והוה כפשטא דמתני' דהמקלל עצמו וחבירו בכולן עובר בלא תעשה, ומדלוקין, לוקין אכולן. אכן נחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד בפכ"ו מהל' סנהדרין ה"ג, ע"ש שכתב הרמב"ם, וז"ל: ואחזק המקלל עצמו או חבירו או נשיא או דיין רינו לוקה עד שיקלל בשם מן השמות וכו' או בכינוי מן הכינויים וכו', עכ"ל. והשיג הראב"ד, וז"ל: אינו לוקה אלא בשם המיוחד והכי איתא בירושלמי, עכ"ל. וכן מבואר בדבריו בהשגות על הרי"ף במכילתין, ע"ש שכתב, וז"ל: אני אקיים דברי שניהם דהא אמרינן חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם דוקא בשם המיוחד בלבד כדכתיב קרא והפלא וגו' אם לא תשמור לעשות ליראה את השם הנכבד וכו' דמהאי קרא נפק"ל מלקות למקלל חבירו בשם וכתב ב"י את ד' וכו' אבל בכינויין אע"ג דעובר בלי"ת לא לקי וכן הלכתא, עכ"ל, וכ"כ גם בשט"מ ב"מ ד"צ בשם הראב"ד. ודברי הירושלמי שהביא הראב"ד הם מאי דאיתא אמתני' דידן מהו ללקות חבירא אמרי אין לוקין אמר לון ר' יוסי למה שהוא לא תעשה שאין בו מעשה והרי והנשבע לשקר לאו שאין בו מעשה הוא וכו'. והנה לדעת הרמב"ם מאי דפירשו חבירא דאינו לוקה הגונה בין בכינויים בין בשם המיוחד, וממילא מאי דמסקינן דלוקה הוא גם בכינויין. אכן הראב"ד פ"י אמרו חבירא דאינו לוקה אלא בכינויים אבל לא בשם המיוחד, ודווקא בכינויים הוא שנתלקו חבירא ור' יוסי. אלא דצ"ב לכאורה לדבריו, דהרי מבואר שם דטעמא דאינו לוקה הוא משום דהוה לאו שאין בו מעשה, וזה הרי שייך בשם המיוחד כמו בכינויים, וכה"ק בחידושי מרן ר"י הלוי שם בהל' סנהדרין.

וכתב הגרי"ז לבאר דברי הראב"ד ע"פ דברי הירושלמי לעיל פ"ג דנחלקו ר' יוחנן ור"ל מהיכן ידעין דלוקה אשבועה והמקלל, וס"ל לר"י דשבועה הוא מקרא דכי לא ינקה ומקלל הוא מקרא דליראה את ד', ואילו לר"ל בי שבועה בין מקלל הם מקרא דליראה את ד' דהנשבע לשקר אין זה ירא. ושאלו שם מאי בינייהו, ואמרו דאיכא בינייהו נשבע לשקר וקילל את ד', דלר' יוחנן חייב שנים ואילו לר"ל דילנין לתרוייהו מחד קרא אינו חייב אלא אחת. והדברים לכאורה צ"ב, דאף דמאי דלוקין עלייהו אף דהויין לאוין שאין בהן מעשה הוא מהך קרא, מ"מ הא שפיטא דאיסורים נפרדים הם, ואמאי לר"ל אינו לוקה שנים. והכריח מזה הגרי"ז, דמאי דילנין מקרא דליראה את ד' אינו סתם גילוי דלית בזה חסרון דלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, אלא לעולם מצד עיקר איסורן הויין שפיר אין בהן מעשה ולא היו לוקין, אלא דנתחדש דין מלקות מחודש מדין קרא דליראה את ד', אשר יסודו משום לתא דיראת השם ולא מצד החפצא דהשבועה או הקללה. (אף דודאי שייכי להלאוין דאין עונשים א"כ מזהירים מ"מ המלקות מצד יראת ד'. והנה בהך קרא דתיב ד', דהיינו שם המיוחד, אשר ממילא מבוארים דברי

הראב"ד, דלעולם מצד עצם הקללה אף שנכלל בזה כינויים, מ"מ ליכא מלקות משום דהויין לאו שאין בו מעשה, כדברי הירושלמי, וצאי דילפינן מלקות מצד לתא דיראת ד' מקרא דליראה את ד', אין זה אלא בשם המיוחד, אשר זהו שפסק הראב"ד על פי דברי הירושלמי דאכיניין אינו לוקה משום דהוי לאו שאין בו מעשה, אך על השם המיוחד שפיר לוקה מפאת לתא דיראת ד', ע"ש כל דבריו.

ולשון המשנה מדוייק לכאורה כדברי הראב"ד, דבכגון מקלל אביו לעיל איתא לדעת ר"מ דחייב, ואילו בסיפא גבי מקלל עצמו וחבירו איתא דבכולן עובר בל"ת, דעובר בלאו, אבל לא אמרו דחייב. ומזה הוא שדנו בירושלמי אי חייב מלקות.

צ) דכתיב רק השמר לך ושמור נפשך - ע"י חידושי הריטב"א שהקשה "האיך הוא לוקה דהא דרשינן כמה מילי מהאי קרא שלא יעמוד במקום סכנה ושלא יאכל ושלא ישתה דברים הרעים והו"ל לאו שבכללות שאין לוקין עליו ולא מילתא היא דהא לאו לאו לאו שבכללות הוא כיון שכל האזהרות מענין אחד הם לשמור את עצמו ולא הוי לאו שבכללות אלא לא תאכלו על הדם שנדרש להרבה ענינים חלוקים כדאיתא בפ' בן סורר ומורה".