

'כיון דאמר יאסרו איתסרו עליה כל פירי עלמא'. אף על פי שמוכח שאין בלבו לאסור, אך הואיל והוציא מפיו איסור – אסור. ומכאן יש להוכיח שאעפ"י שדברים שבלב המוכחים – דברים הם, אם הם עומדים בסתירה לדיבור פיו – אינם דברים (עפ"י פרי יצחק ח"ב נא).

ומכאן הקשה בפרי יצחק על דברי החכם-צבי (א) שעכו"ם שאומר בפירוש שעושה לשמה, כיון דאנן סהדי דאדעתיה דנפשיה עביד, דנים פירש שעושה על דעת עצמו. ויש מקום לדחות הראיה מכאן, כי שונה נדר שמ"מ מחלל דיבורו, ועל כך הקפידה התורה – ולכך אסור, משא"כ שאר חלויות הנפעלות ע"י רצון ודעת, שאם יודעים שאין בלבו מה שבפיו, אין הדיבור כלום (וכעיקר סברת החילוק הזה, בין נדר לגירושין ומתנה – ע' בדברי הגרשו"א בקונטרס שלמי נדר טו, בספר הליכות שלמה מועדים-א' טו. וכבר מובא כע"ז מרבתינו האחרונים).

ועוד אולי יש מקום לומר בדעת החכ"צ שאיסור זה שאמרו כאן אינו אלא מדרבנן, שלא ינהגו קלות ראש בנדרים. ואף אם מדאורייתא, שמא עיקר האיסור הוא משום חילול דיבורו ולא משום חלות האיסור אחפצא כנ"ל, ונפ"מ שאם אסר על אחרים אין עליהם איסור, אף אם בעלמא חל איסור בל יחל על המודר. וזהו דבר חדש. ויתכן שתלוי בשיטות הראשונים באיסור 'נדר שוא'.

'שהן של בית המלך ואע"פ שאינן של בית המלך. היכי נדר...'. יתכן שלכך לא שאלו על האופן הראשון במשנה, שנודר שהיא של תרומה – כי בזה יש לפרש שאין מדובר בקונם אלא אמר לו סתם 'הרי זו תרומה', וקרא לזה התנא 'נודרין' שמענין נדר הוא משבטא בשפתיו איסור על עצמו, והחידוש הוא שאין אומרים 'שוא אנפשא חתיכא דאיסורא' בכך שאמר שהיא תרומה ואסורה עליו, שהואיל ואמר כן כדי להציל ממונו – אין בדבריו כלום. משא"כ אם אסר על עצמו דבר אחר, כגון קונם פירות העולם עלי אם אינן של בית המלך, בדין הוא שיאסר כפי שנדר, שהרי זה נדר גמור ואין לו לחלל דברו.

*

'דינא דמלכותא' ו'דתי המלך'

'...וזהו שאמר כי כן דבר המלך לפני כל יודעי דת ודין – דת' הוא נימוס המחוקק על פי יודעים ובעלי דעת שהוא למעלה מהשגת אדם ושכל אנושי, ו'דין' הוא משפט השכל אנושי. וכל דבר היו שופטים על פי חכמת השכל ועל פי הידיעות שהיו אצלם במה שלמעלה מן השכל, כמנהג העמים הקדמונים בענין כל דבר פרטי לקסום קסם ולשאול בתרפים, וכיוצא. וכל הדתות שלהם הם חוקים נוסדו להם מקוסמים ואצטגנינים ומכשפים וכיוצא מעובדי עבודה זרה. ועל כן אמר גם על בני ישראל דתיהם שונות כי התורה היא גם כן למעלה מהשכל. ואת דתי המלך – כי כן הוא מנהגם שהמלך יוכל לגזור ולחקוק דת כרצונו אפילו נגד השכל רק שהוא רצון המלך. ועל כן הוא נקרא 'דת' ולא 'דין' שהוא מה שעל פי השכל, כגון נתינת מסים וכיוצא, דעל זה אמרו בגמרא 'דינא דמלכותא דינא' ולא היו עוברים על זה, רק דתי המלך זה אין בכלל דינא דמלכותא ולא היו עושים...' (מחשבות חרוץ יז, עמ' 341).

דף כט

(ע"ב) 'אפילו למאן דאמר התם חוזרת, הכא שאני דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט'. הגם שמפורש בגמרא שהמקדיש 'לאחר שלשים' אינו יכול לחזור בו בתוך שלשים, צידד הרשב"א שמא דוקא לבר פדא הדין כן אבל רבא ואביי יכולים להעמיד הברייתא כפשוטה, ולפיהם אין מקור לחידוש

זה. וסיים הרשב"א שיש מחלוקת בדבר בירושלמי. והנה כתב הרמב"ם (ערכין ו, ט) שהמקדיש שורו 'לאחר שלשים' ושחטו קודם שעברו שלשים – מותר בהנאה. ומקורו בתוספתא (תמורה ג. וכן הוכיח בספר צמח דוד על שו"ת רעק"א קמו, מעירובין לו.). הרי שההקדש עדיין לא חל קודם שעברו שלשים יום. ונראה שאין משם הכרח שיכול לחזור בו, כי סברת הרשב"א היא שדיבור של הקדש אלים הוא כמעשה [שהרי האמירה לבדה היא כבר פועלת הכל], וכיון ש'אין דיבור מבטל מעשה' לכך אי אפשר לחזור מהקדשו, ואעפ"י שכל עוד לא עברו שלשים יום, לא חלה קדושה. וכן מבואר מדברי הרשב"א בתשובה (ח"ג קכב) לענין המקדיש 'לאחר שלשים' ומת קודם לכן – אינו קדוש. וכן כתב הגרעק"א (בתשובה קמו) לענין המקדיש מממונו לצדקה לכשימות, שלפי הרשב"א (שם ובתשובה תקסג) אי אפשר שיחול [אך כתב שלפי הר"ן חל ההקדש שהריהו כאומר 'מעכשיו'. ויש מקום לומר שאף להר"ן אינו נחשב כאומר 'מעכשיו' אלא לענין זה שלא יוכל לחזור, אבל ההקדש לא חל אף לדעתו] (עפ"י קהלות יעקב נדרים כב).

בספר אור שמח (ערכין ו, ט) כתב שאף על פי שקודם הגעת הזמן מותר הדבר בהנאה כנ"ל, אסור לאכול משום בל יחל כי באכילתו גורם שהדבר לא יהא בעולם כעבור שלשים, ונמצא נדרו בטל. ולכאורה תמוה, וכי הנודר הנאה מדבר מסוים לאחר ל', יהא אסור לאכול קודם לכן, והלא אינו אלא גורם שלא יהא מקום לנדרו לחול, אך אין בכך משום חילול דברו כל עיקר? אלא באור דבריו על פי המתבאר משיטת הרמב"ם (מכירה כב, טו) שבכל נדר הקדש כלול התחייבות מצד האדם לקיים את הקדשו, ומשום כך כתב שהמקדיש דבר שלא בא לעולם, אם כי לא חלה קדושה, אסור לחזור בו. והוא הטעם שאסור לאכול כי בכך הוא מבטל את התחייבותו להקדש.

ונראה שאף לפי סברא זו אין אסור אלא המקדיש עצמו אבל לא אחרים, וכן משמע מן מסוגיא בעירובין הנזכרת. אך מסתבר שאסור למקדיש לתת את הדבר לאחרים שיאכלוהו – בגלל אותו הטעם, שעל ידי כן מבטל הוא את קיום נדרו (עפ"י קהילות יעקב נדרים שם. וע"ע בענין זה: מחנה אפרים נדרים יב צדקה ד; ושב הכהן כד; שערי ישר ה, כא; מרומי שדה; מרחשת ח"א נא, א).

– טעם הדבר ש'אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט', מבואר בירושלמי (קידושין א, ו) משום שנאמר לה' הארץ ומלואה. יש מפרשים שההקדש קונה כחצרו של אדם (עפ"י במאירי כח:). ואחרונים פירשו, כיון שהכל ברשות הקדוש ברוך הוא הרי האדם בהקדשו אינו אלא כמסלק את כוחו ורשותו ואינו פועל דבר באופן חיובי כבקנינים וכדומה – לפיכך מועיל דיבור גרידא ללא מעשה.

והרא"ש כתב הטעם שאינו יכול לחזור בו, במקדיש לאחר ל', מפני שמחוייב לקיים את דבריו משום 'מוצא שפתיך תשמור' (וכנ"ל שבכל הקדשה ישנה התחייבות שמחייב האדם את עצמו). יש מי שהרחיב את דבריו על כל הקדש, שאינו חל אלא מכת ההתחייבות שחייב את עצמו לקיים נדרו. ואף בהקדש של 'הרי זו' כבסוגיתנו. ובזה יש ליישב כמה דברים (זכר יצחק ח"ב מו ועע"ש בח"א לא; נא. וע"ע קרן אורה).

א. יש מרחיבים עקרון זה גם על קנינים וכד', שמלבד חלות אחפצא, ישנה התחייבות לחברו על העמדת המקח. ואכ"מ.
ב. לכאורה יש נפקותא בין הטעמים בהקדשת נכרי, שהטעם ד'לה' הארץ ומלואה' שייך שם אבל טעם חיוב נדר אינו ברור (ע' בע"ז ז). ובבבני מלאים (א, ב) נקט שאף בנכרי קיים דין 'אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט'.

– הר"ן עמד על טעם הדבר שאין אומרים בהקדש 'כלתה דיבורו' כשם שאומרים כן בקנינים הנעשים 'לאחר שלשים'. ובאור אחרונים (חלקת יואב אה"ע לב; שיעורי הגר"ח רבינוביץ מטעלו) שאין אומרים 'כלתה' אלא בחלות הנפעלת על ידי מעשה, שכיון שהמעשה כבר אינו בעולם בעת החלות – אין בכוחו לפעול

מאומה. מה שאין כן בחלויות הנפעלות ע"י דיבור, הדיבור אינו אלא ביטוי והתגלות לרצון, ועיקר החלות נפעלת מפני רצון האדם והרי הרצון ישנו בעולם גם לאחר ל'. ובוזה הסבירו מה שמצאנו שהפקר חל לאחר זמן (ב"ק טו). וכן הפרת הבעל נדרי אשתו (ע' להלן עה). ויש מי שכתב שאף בדיבור הפועל, מצאנו שני סוגים: דיבור שהוא עצמו גורם החלות, ודיבור שאינו אלא גילוי הרצון (בית ישי טו). וע"ע במובא לעיל ה:

דף ל

הר"ן (בד"ה ואשה) הסביר מדוע קידושי אשה דומים ל'פדאואה אחרים' והלא אינה יוצאת מרשות בעלה או מרשות עצמה לרשות אחרים – לפי שאין היא יכולה לקדש עצמה לאיש, שאינה אלא מסכימה ומבטלת דעתה ורצונה אליו, והוא בלבד מכניסה לרשותו.

בספר אבני מילואים פירש דברי הר"ן כפשטותם, והוציא מהם כמה וכמה באורים והלכות. לדוגמא, כתב לבאר (מג"ב) הטעם שאין קידושין לקטן כשהגיע לגיל 'עונת הפעוטות' והלא בכל מקום שיש דעת אחרת מקנה, קונה הקטן מדאוריתא, ומדוע לגבי קידושין לא תועיל דעת האשה להקנותה אליו? והסביר לפי שאין האשה אלא כ'מפקירה' עצמה כלפיו כמש"כ הר"ן, ואין זה דומה לשאר פעולת הקנאה של המוכר חפץ לחבריו. והאריך לפלפל בזה. (וצ"ל לדבריו שמה שאמרו בקידושין ט: 'בעינן דעת מקנה' – לא במובן של הקנאה פעילה אלא כמו מקנה המסכים שהקונה יעשה קנין בנכסיו. וכצ"ל בדברי רש"י שם מד. וערש"י יבמות יט:).

וכתב במנחת חינוך (לה) שלפי זה בכן נח יועילו נישואין מן התורה אף לקטן [כשהגיע לכלל דעת כ'עונת הפעוטות] שהרי באישות שלהם לא נאמר 'כי יקח' – ולא 'תקח'. [ואף לטעם שכתב בנודע ביהודה (תנינא אה"ע נד) שאין קידושין לקטן מגורת הכתוב 'איש' ולא קטן (ע"ע רש"י כתובות עג) – אין טעם זה שיין בכן נח, ע' במג"ח שם. ובלא"ה י"ל שגדר אישות בני נח אינה נוצרת ע"י דעת האדם להחילה כמו בקידושין, אלא נעשית ממילא ע"י ההתנהגות המעשית כאיש ואשתו (וכפי ששמעתי מהגר"א עוזר שליט"א לבאר בזה דברי הרמב"ם ריש הלכות אישות), וא"כ יתכן שאף בקטן חלה האישות שהרי יש לו מעשה הגם שאין לו גמירות דעת].

עוד כתב האבני-מילואים (כו,ו) על מה שמשמע מן הפוסקים שאף כי אין אשה מקודשת אלא בלשון שהיא מבינה, אין צריך עדות על כך שהיא מבינה הלשון, והלא ללא הבנתה אין כאן קידושין – אלא מפני שעיקר הקידושין הבעל הוא שפועל, ואילו התרצות האשה לקדושין אינה מגוף הקידושין ועיקרן, ולכך די בעדות על עיקר המעשה.

אמנם הרא"ש כאן באר באופן אחר מדוע קידושין דומים ל'פדאואה אחרים' [מפני שהוא אינו ברשותה לקדש, כשם שהיא אינה ברשותו להתקדש לו, הלכך אעפ"י שנתרצו שניהם בשעת מסירת הקדושין, לא חלו הקדושין השניים כי אין הדבר תלוי בצד אחד מהם לבד]. ואפשר שלדעתו פעולת האשה בקידושין יש בה צד פעיל ולא סביל בלבד. וכן יש מי שהוכיח מדברי כמה ראשונים, דלא כהר"ן. וגם בר"ן יש מפרשים דבריו בדרך שונה מהבנת האבנ"מ, שאין זו הסכמה והתרצות גרידא, אלא פועלת בהתקדשותה ענין מחודש. וכן האריך הגרש"ק (שערי ישר ז,יב) לחלוק על הבנת האבנ"מ בר"ן והנפקותות שהוציא.

ע"ע שערי חיים קדושין ט; גליוני הש"ס לר"י ענגיל; זכר יצחק טו; אור שמח זכיה ומתנה ב,יג; חדושי הגרנ"ט קדושין צב; אגרות משה אה"ע ח"א עה קדשים ט; שבט הלוי ח"ד קע.

'מאן דמתני ארישא מתני הכי: הנודר מירודי הים מותר ביושבי יבשה. הא בירודי הים אסור, ולא כאלו ההולכים מעכו ליפו דהלין יושבי יבשה נינהו אלא ממי שדרכן לפרש'. ובסיפא ששנינו נודר מיושבי יבשה אסור מירודי הים, אפילו באותם שדרכם לפרש – שהרי אלו נקראים 'ירודי הים' ברישא (קין אורה).

(ע"ב) 'זמאן דמתני אסיפא מתני הכי: הנודר מיושבי יבשה אסור בירודי הים... אפילו במי שדרכו לפרש הואיל וסופו ליבשה סליק'. ואם תאמר, אם כן ממה בא להוציא באמרו 'מיושבי היבשה'? כתב החתם-סופר בחדושו שצריך לומר שבא להוציא דגים שבים. ולפי זה 'יושבי יבשה' לאו דוקא בני אדם אלא כל בעלי חיים נקראו כן.

לולא דבריו היה נראה שכינוי הוא לכל בני אדם, שהם כולם 'יושבי יבשה', להוציא בעלי חיים שאינם יושבי יבשה בדוקא כי יש מהם חיים בים או באויר, וגם אינם קרויים 'יושבים' אם מפני שנעים ונדים, אם משום שאינם מיישבים את העולם, וגם אינם במקום 'שוב' בדוקא.

'הנודר משחורי הראש – אסור בקרחין ובעלי שיבות ומותר בנשים ובקטנים, שאין נקראין 'שחורי הראש' אלא אנשים. – מאי טעמא? מדלא קאמר מבעלי שער...'. כתבו הרשב"א והר"ן: כיון ש'שחורי הראש' לגבי קרחין – לאו דוקא, לבעלי שיבות גמי לאו דוקא'. והקשה הגאון רבי עקיבא איגר: אדרבה נאמר שהכל בדוקא, למעט קרחין ובעלי שיבה, ולכך לא אמר 'בעלי שער' אלא נקט 'שחורי הראש', כיון שאם היה אומר כן, היה במשמע אף בעלי שיבה? ולכאורה יש לפרש שאם כן היה לו לומר 'מבעלי שער שחור'. מכך שלא הזכיר 'בעלי שער' כלל אלא 'שחור ראש' גרידא – מרבה אף קרחין, וכיון שמרבה קרחין נשמע לרבות גם בעלי שיבה (וע' בט"ז י"ד ר"ז, לב).

– כתב בנמוקי יוסף בשם הריטב"א שהדברים הללו אינם אמורים אלא לפי רגילות הלשון בימי התנא, שכך היו רגילים לכנות אנשים, אבל בשאר מקומות, לשון זו משמעותה למעט קרחים ובעלי שיבה. ויש מקומות שמשמעות לשון זו באה למעט בעלי שיבה בלבד (ע' מאירי). ויש מקומות שלשון זו כוללת כל בני אדם (ערמב"ם ט, ט).

'וכלל זה בידינו: דכל שאין בו לשון בני אדם מורגל באותו מקום – הולכים אחר לשון תורה. וכדין נדרים כן תקנות הצבור בכל מקום. וכל שיש בו שתי משמעויות, יכולים בני התקנה לפרש אותו אפילו להקל, שעל דעתם הסכימו וקבלו עליהם בצבור, אבל כשאין יודעין לאיזה דבר נתכוונו או שיש מחלוקת ביניהם – הולכין בו להחמיר' (לשון הריטב"א המובא בנמוקי יוסף).

– בשו"ת מהר"ם חלאווה (ל) נשאל על תקנה שכתובה בה אזהרה לנשים, האם קטנות בכלל זה? והשיב שקטנות אינן בכלל 'נשים', לא בלשון תורה ולא בלשון בני אדם. ואין לומר שדעתם של בני אדם על העתידין לבוא לכלל זה, וגם הקטנים בכלל, הרי משנה שלמה שנינו 'מותר בקטנים' הגם שעתידין לבוא לכלל שחורי הראש – 'שאיין הולכין בנדרים אלא לפי מה שהן בשעת הנדר'.

'אנשים זימנין דמיכסו רישיהו וזימנין דמגלו רישיהו'. התוס' כתבו שאנשים מגלים כמה פעמים ראשם וגם מותר הדבר באקראי בעלמא אפילו בפני כל העולם, משא"כ בנשים. וטעם הדבר שמותר לגלות באקראי, כי כיסוי הראש משום 'אימתא דשמיא' ולא מעיקר הדין.

וכתב החתם-סופר בחדושי: 'ומכל מקום נראה לי הא דבזמננו מקפידים מאד מאד מבלי לגלות ראש, ומחשיב את המגלה לפושע - לא נהגו אבותינו כן מטעם מנהג פרישות ויראת שמים, דאם כן נשים פנויות נמי, דלענין זה אין לחלק... אלא על כרחך לא מטעם חסידות הנהיגו כן אלא מעיקר הדין כמו שכתב הט"ז (או"ח ה) מאחר שעשאוהו עובדי ע"ז חק לע"ז לילך דוקא בגלוי ראש ולכבד הע"ז בזה, אם כן נאסר לנו מן הדין. ולא עדיף ממצבה שהיתה אהובה בימי האבות ומשעשאוהו אמוריים חק לע"ז שנאה הקב"ה, ומכל שכן הך. ומנהג זה נהגו בזכרים ולא בנקבות שלהם, אדרבא אית בהו קפידא ביניהם שלא תלכנה בגלוי ראש לבית ע"ז - על כן לא החמירו אבותינו בגלוי ראש דנקבות פנויות'.

וע' שער הציון (ב סקי"ז) שבזמננו פשוט שהגר"א מודה לט"ז לאסור מדינא.

ויש חולקים בעיקר הדבר וסוברים שאין בזה איסור הליכה בחקותיהם כי אין נוהגים כך אלא לשם כבוד (פתח הדביר). ויש אסורים מן הדין רק בשעת התפילה ואמירת דבר שבקדושה, כי כן הוא חק הנוצרים בשעת תפלתם (עפ"י צרור החיים. מובא באנצ. תלמודית כרך יז עמ' שט. עוד בענין איסור 'בחקותיהם' בדבר שמנהג גויים שאין בו סרך ע"ז - ע' ביוסף דעת ע"ז יא.) ונראה שכל שכן בזמננו שהכופרים אצלם מרובים, אין גילוי הראש סממן של מנהג ע"ז, עכ"פ שלא בשעת התפלה.

דבי מאיר מתיר אף בילודים. וחכמים אומרים לא נתכוון זה אלא...! כבר עמדו הקדמונים כיצד תיתכן מחלוקת חכמים בענין התלוי בלשון בני אדם; נצא לשוק ונראה? וכתב הנמוקי-יוסף בשם הריטב"א שמחלוקת ר"מ וחכמים בנודר ששכח מה היתה כוונתו בעת הנדר, והשאלה היא האם יש ללכת אחר הלשון המקובלת אצל רוב האנשים, או נחשוש למיעוט המדברים כלשון התורה. נמצא שהמחלוקת בין החכמים היא בדין ולא במציאות.

ובתשובות חדשות של בעל תרומת הדשן (נא) כתב בדיונו על נושא אחר, זו לשונו: '...הא אשכחן כמה פלוגתא דתנאי במסכת נדרים דפליגי מאי נקרא 'לשון בני אדם' וכי האי גוונא. ולא אזלינן בתר שאר אינשי דעלמא. וכל שכן בנדון זה דאיכא לשון השטר לקמן, דצריך להתברר על פי חכמים... עכ"ל. נקט בפשיטות ששייכת מחלוקת אצל החכמים, כיצד לדון את משמעות דיבורם של בני אדם. ובספר 'חידושי בתרא' (אות רג) הקשה גם הוא כן, והסביר שאין זו מחלוקת אלא כל חכם אמר לפי מקומו ושעתו - 'מר כי אתריה ומר כי אתריה ולא פליגי'. ולכן כתב שהרמב"ם לא הביא כלל משנת 'נולדים' ו'ילודים' (והמאירי העיר על כך. וע' בשטמ"ק ובב"י). ולא זכר מדברי הנמו"י ותה"ד המובאים.

*

'למימרא דנולדים דמתילדן משמע... אלא משמע הכי ומשמע הכי' -

'... איזהו חכם הרואה את הנולד - לא אמר הרואה את שעתיך להיות. והיינו משום מי שמפחד מהעתידות ביותר - עליו נאמר אמר עצל ארי בחוץ בתוך רחבות ארץ. ואמרו: 'מן הזהירות שלא תרבה להזהר'. ואמנם איש חכם שוקל העתידות במה שכבר עבר וממה שכבר נעשה בעולם כיוצא בזה, ומביא ראיה מהעבר על העתיד האפשרי. והיינו שאחז"ל הרואה את הנולד - שכולל העבר שכבר נולד עם העתיד להולד כבשמעתין' (חדושי חתם סופר).

דף לא

'מעולי ירושלים - אסור בישראל ומותר בכותים' - 'שאינן עולים לרגל אף על פי שמדאורייתא הוא - שהם שונאים את ירושלים, והר גרזים בחרו להם במקום ירושלים' (פרוש הרא"ש ל:)