

בס"ד

שיעור הגר"א עוזר שליט"א ראש ישיבת אתרי

המתקיים בבית הכנסת "מאור ישראל", בראנד 18, הר נוף

בענין:

הנשבע לבטל את המצוה

- תקסב -

נמסר בש"ק פ' מטות-מסעי ה'תשע"ח

בש"ק פ' דברים יחל השיעור אי"ה בשעה 16:50 אחה"צ

מנחה בשעה 16:30. השיעור יהיה בענין:

צום ט' באב

לעילוי נשמת ר' שלמה ב"ר בן ציון זצ"ל ור' שמואל יצחק ב"ר דוד זצ"ל

בברכת שבת שלום

המארגנים

הנשבע לבטל את המצוה

ב'כולל', שמתוך שחלה על התאנים חלה גם על הענבים, הרי שאף כשמזכיר בפירוש את הענבים דיינין שחל בכולל, והכי נמי נימא לענין נבלות ושחוטות.

וכתב הקר"א שיש לחלק בין שבועה בכולל לקיים השבועה הראשונה ובין שבועה לבטל את האיסור, דבנשבע לקיים, הטעם שלא חלה השבועה השניה הוא משום שאין איסור חל על איסור שהרי כבר איסור ועומד ואין מוסיף כלום בשבועה השניה, הלכך כל היכא שמוסיף דבר שלא נאסר בראשונה, שוב יש תוספת בשניה וחלה על הכל, הלכך לא שנא אם מפרש או סותם, סו"ס השבועה השניה הוסיפה איסור. משא"כ בנשבע לבטל את המצוה, אין הנידון משום חסרון תוספת אלא מצד ביטול המצוה, ובוה לבד אמר הריצב"א לחלק אם מפרש או סותם, שהוא ענין 'כולל' אחר.

אכן, אף כי פתח לנו הקר"א את הפתח והעמידנו בקרן אורה, עדיין עניינו של 'כולל' זה טעון ביאור, הלא החסרון מצד שאין כח בשבועה לבטל מצוה, ומה לי אם כולל בה דבר רשות אם לאו. וגם מה החילוק אם פירש את המצוה אם לאו. ונראה לבאר הענין בכמה אופנים.



הנה בשו"ת הרא"ש (ח,טז) דן באדם שנשבע שיתן לחברו מעות בתאריך מסוים, והוברר אח"כ שאותו תאריך חל בשבת ואינו יכול לקיים שבועתו. והשיב שאין זה נשבע לבטל את המצוה מפני שלא ידע ששבת הוא, ועל כן חלה השבועה. והוכיח כן מדינא דהירושלמי האמור, ששבועה שלא יאכל מצה כל השנה חלה בכולל לבטל את המצוה - הרי כיון שלא הזכיר בשבועתו מצה של ליל פסח אמרינן דאין זה בכלל נשבע לבטל את המצוה, וא"כ הוא הדין לגוונא שלא ידע שיש בשבועתו ביטול מצוה. והמשל"מ (שבועות ה,ח) תמה על דין זה, מה לי אם ידע מהמצוה אם לאו, סו"ס הלא נשבע לבטל המצוה. ובמחנ"א (נדריים ב) תמה על הוכחת הרא"ש מהירושלמי, הלא התם טעמא משום שכולל דבר הרשות ולא משום שלא ידע שמבטל המצוה, והיכן מצא הרא"ש בירושלמי הוכחה לדינו דכשלא נתכוין לבטל המצוה חלה השבועה.*

וכדברי הרא"ש כתב הרשב"ץ (ח"א ק). והוכיח כן מדאמרינן בכתובות (מו) ששבועת יחושע ובנ"י לגבעונים בטלה כי היתה בטעות שהרי לא ידעו מי הם. והקשו התוס', תיפול שהיתה שבועה לבטל המצוה ד'לא תחיה כל נשמה'. ותיירץ הרשב"ץ שהואיל ולא ידעו שהם משבעת עממין אין כאן שבועה לבטל המצוה הלכך לולא הטעות היתה חלה. אכן צ"ב בטעם הדבר, וגם אין הבנה להוכחת הרא"ש מהירושלמי.

א לכאו' נראה בכוונת הרא"ש שהואיל ואם פורעו קודם אותו יום קיים שבועתו, הרי כולל בשבועה גם ימי חול ושוב חלה השבועה גם על השבת בכולל, אלא שאילו ידע שהוא שבת ונשבע שיתן הוי כנשבע שיאכל שחוטות ונבלות ולא חל.

א 'איש כי ידר נדר לה' או השבע שבועה לאסור אסר על נפשו לא יחל דברו וגו'. הנה דרשינן בנדרים (טז): מ'כי ידר נדר לה' - שהנדרים חלים אף במילי ד'לה' כלומר אפילו לבטל את המצוה, כגון קונם סוכה זו עלי, קונם תפלין אלו עלי - אסור, אבל שבועה לא, כדדרשינן מסיפא דקרא 'או השבע וגו' לא יחל דברו' - דברו הוא דלא יחל הא מיחל לחפצי שמים, וכדתנן (שם) קונם סוכה שאני עושה לולב שאני נוטל תפילין שאני מניח בנדרים אסור בשבועות מותר. וכן תנן בשבועות (כו) שאין השבועה חלה לבטל את המצוה. ומפרש בגמרא אמאי פסקינן קרא לחלק בין נדר לשבועה - שסברא היא, דבנדרים קאסר חפצא עליה ובשבועות אסר את עצמו [וכדאמרינן (נדריים ב): נדרים דמיתסר חפצא עלי, שבועות דקאסר נפשיה מן חפצא]. ופירש הר"ן ועוד ראשונים שהיות והנדר הוא על החפצא ואילו המצוה מוטלת על הגברא, יכול לחול הנדר על החפצא ואין מאכילין לאדם דבר האסור לו, משא"כ שבועה שהיא על הגברא והרי הגברא עצמו מושבע ועומד מהר סיני הלכך אין השבועה חלה כנגד המצוה, ולכן סברא היא לדרוש 'לה' גבי נדרים לחול על דבר מצוה ולמעט שבועות.

והנה הרי"ף (ספ"ג דשבועות) הביא דברי הירושלמי שאם כולל באותה שבועה דברי הרשות חלה השבועה לבטל את המצוה, כגון שנשבע שלא לישב בצל סוכה כל השנה או שלא יאכל מצה כל השנה - חלה השבועה אף על סוכה ומצה דמצוה, מגו דחיילא על הרשות. ותמה בעה"מ על הרי"ף שפסק כהירושלמי, והלא נראה שאין כן דעת תלמוד דידן, דאמרינן בשבועות (כד). שהנשבע לאכול נבלות ושחוטות לא חלה שבועתו על הנבלות דמושבע ועומד מהר סיני שלא לאכול - הרי דלא אמרינן שהשבועה חלה ב'כולל' מגו דחיילא על השחוטות. וכבר עמדו התוס' (כד) בסתירת דברי הבבלי והירושלמי. ותיירצו בתירוץ אחד [וכ"כ הרמב"ן במלחמות] לחלק בין שב-ואל-תעשה לקום-ועשה, שבכולל דברים המותרים עם דברים האסורים חלה השבועה אף כנגד המצוה ומש"ה דיינין ליה לעולם להיות בשוא"ת, הלכך גבי מצה וסוכה אמרינן ליה אל תאכל [ופירש הרשב"א שאין אומרים יבוא עשה דמצה וסוכה וידחה ל'ת דשבועה, דבשבועה איכא נמי עשה ד'ככל היצא מפיו יעשה'], ואילו גבי איסור נבלה אמרינן ליה שב ואל תאכל נבלה.

עוד תירצו התוס' בשם ריצב"א, שלא אמרו בירושלמי שחלה השבועה ב'כולל' אלא כשסתם ולא פירש בשבועתו שמבטל את המצוה כגון בנשבע שלא ישב בצל סוכה דעלמא שלא הזכיר סוכה דמצוה כלל, משא"כ במפרש בשבועתו 'שחוטות ונבלות' לא חלה השבועה בכולל. וכבר עמד הקר"א (בנדרים יז יח) על טעם החילוק, מה לי אם פירש או סתם והלא מצינו דין 'כולל' אף במפרש, כדאמרינן (שם) בנשבע שלא יאכל ענבים וחזר ונשבע שלא יאכל ענבים ותאנים - חלה השניה

ונראה לבאר עפ"י ד"הר"א ממיץ המובא בשטמ"ק (נדריים טז), בבאור חילוק הגמרא הנ"ל דנדריים חלים על דבר מצוה דאסר חפצא עליה משא"כ שבועות דאסר הגברא - ופירש שהשבועה שנשבע האדם על עצמו מחזי כביעוט וביטול שמפקיע עצמו מהמצוה הלכך אינה שבועה, משא"כ נדר שהוא על החפצא והרי החפצא אינו מצווה, אין זה מעשה ביעוט וביטול למצוה הלכך חל. מבואר א"כ דלהר"ן וסיעתו הא דשבועה לבטל את המצוה לא חלה היינו משום חסרון בחלות השבועה, שאינה יכולה לחול כנגד השבועה דסיני, ואילו לבעל היראים החסרון הוא במעשה השבועה, שדיבורים שיש בהם ביעוט וביטול למצוה ממועטים מתורת 'שבועה' שבפרשה.

ונראה שהיראים הולך בזה לשיטתו בפירוש הגמרא לעיל (טו:), בהא דפרכינן גבי אוסר תשמישו על אשתו והא משועבד לה, ופירשו הר"ן ועוד ראשונים 'משועבד' כפשטיה, שמחויב כלפיה חיוב עונה ואיך חל הנדר להפקיע שעבודו [ודן הר"ן הלא קונמות מפקיעין מידי שעבוד ותירץ דאלמוה רבנן לשעבודה]. ואולם הרשב"א הביא שיש מפרשים 'משועבד' - מחויב במצות עונה ואיך חל הנדר לבטל המצוה. והקשה הרשב"א מאי פריך והלא נדריים חלים על דבר מצוה. ותירץ דהכא שאני דלא קאסר חפצא אלא את גופו אסר מתשמיש הלכך אין חל הנדר לבטל המצוה, וכמו ששבועה שעל הגברא לא חלה לבטל את המצוה. וכן כיוונו מדנפשייהו המחנ"א (נדריים א) והאבנ"מ (עב סק"ב) [ורצו לפרש כן בשיטת הרמב"ם. ואכמ"ל]. אך סברא זו אינה ברורה - וכפי שתמה הגרשש"ק (בחדושי לנדריים י), דנהי דקאסר את גופו, אך לא הטיל איסור על נפשו [על ה'אדם' שבאדם] אלא את ה'חפצא' של גופו אסר [את ה'בשר-ודם' שבאדם], ולא דמי לשבועה שהיא חלה על האישיות עצמה ועל כן היא סותרת את חיובו במצוה, ואילו כגון האישיות היא המחויבת במצוה ואילו הנדר אינו הטלת איסור על האישיות אלא על הגוף גרידא. [הגרשש"ק תמה על האחרונים, אבל כאמור כדברי אחרונים מבואר ברשב"א. ובבאור שיטה זו על כרחנו לומר דסבירא להו שאין לחלק בענין זה בין גוף האדם לרוחו ונפשו].

וכן גם דעת הר"ף בתשובה (המובאת בב"י חו"מ נו) וכפי שדייק התומים (שם) מדבריו, שהנשבע שאם יאכל מצה בליל פסח יזרוק מנה לים - לא חלה שבועתו. והקצות תמה הלא אין השבועה מבטלת למצוה, שיכול לקיים המצוה ולזרוק מנה - אכן לפי דרך היראים לא קשיא דהא סוף ענינו לבטל את המצוה בא, וכל שדבריו מכוונים כנגד מצות התורה - אין כאן שבועת ביטוי.



והנה המעיין בפירוש הרא"ש בנדריים (טז) יראה שדבריו מכוונים לפירוש בעל היראים [כדרכו בכ"מ שמפרש כבעלי התוס'], שההפרש בין נדריים לשבועות הוא שבשבועות מחזי כמבטל את המצוה משא"כ בנדריים. ומוכנים אם כן דבריו בתשובה שאם לא ידע שאותו יום שבת הוא שחלה שבועתו, שהרי ודאי אין בזה מעשה ביעוט כשנשבע לפרוע ביום מסוים ולא ידע שהוא שבת. [משא"כ לשיטת הר"ן שהמניעה היא בחלות השבועה, שאינה יכולה לחול כנגד דין התורה, מה לי אם ידע אם לא ידע, סו"ס דבריו סותרים לשבועת סיני - וכתמיהת המשל"מ].

ואם כן הרי מובנת ממילא הוכחת הרא"ש מהירושלמי מדחיילא שבועה לבטל המצוה בכלל, מוכח דבדלא ידע גם כן חיילא, שנקט הרא"ש שאם הא דלא חיילא שבועה על המצוה הוא דין בחלות השבועה, הרי אף בכלל אין לה לחול, דסו"ס אין תוקף לשבועה כנגד המצוה [וסברת 'כולל' לא אמורה אלא בשבועה על שבועה שעניינה משום העדר תוספת ומשמעות כנ"ל], ומדאמרו בירושלמי דחיילא לבטל המצוה בכלל מוכח שהמניעה היא משום צביון המעשה, דמחזי כביעוט במצוה ואין זה מעשה שבועה, הלכך כשכולל בשבועתו דברי הרשות אין כאן צביון של ביעוט במצוה ושפיר חשיב מעשה שבועה, וממילא שמעינן מסברא דה"ה בדלא ידע שיש כאן מצוה, חלה שבועתו דאין כאן ביעוט וביטול במצוה.



וכן מתורצת בזה קושיית המפרשים בהא דתנן (בכריתות יג:) יש אוכל אכילה אחת וחייב עליה ארבע חטאות טמא שאכל חלב וכו', ומהדרינן בגמרא לאשכוחי עוד חטאות, והרי להרא"ש והתשב"ץ משכח"ל שנשבע על אותה חתיכה שלא יאכלנה באופן שלא ידע שהיא אסורה לו, שחלה שבועתו - אכן לפי

ג ולא דמי לנדר שאינו מבעט להדיא במצוה, אלא אדרבה מחפש תחובלה להיפטר מהמצוה ע"י שאוסר הובר ובכך גורם שלא יתחייב לאכול, משא"כ כאן שמפרש שלא יאשה ואם ישא יאה בנידוי - דבריו מכוונים ישירות כנגד המצוה.

אכן בשטמ"ק שם הביא פירוש זה בשם בעל היראים, וביאר בעצמו קושיית הגמרא כלשונו הנ"ל בדף טז, דהא דבעלמא חל הנדר על דבר מצוה הוא משום דקאסר חפצא עליה ולא מחזי כביעוט במצוה וביטולה, אבל כאן שמטיל הקונם על גופו - מחזי כמבטל המצוה. ולפי"ז לא קשה קושיית הגרשש"ק, כי לענין אופי המעשה וצביונו אכן מסתבר שאין מקום להבחנה בין הגוף לאישיות שבאדם, סו"ס מעשה איסור שמטיל על גופו כנגד מצוותו הוי מעשה של ביעוט וביטול ולא חל לבטל המצוה.²



ומצינו בעוד ראשונים שהלכו בשיטה זו; הריב"ש (בתשובה צח) דן באדם שקיבל על עצמו נידוי אם ישא אשה, וכתב לדון שלא חל הנידוי והוי נידוי לבטל את המצוה, מצות פריה ורביה [ולמעשה הורה שחל בכלל, שהרי בכלל דבריו גם זקנה

ב וארוחנא לבאר בזה שאין כאן סכינא חריפא בדרשת הקרא, דפעמים שאף בנדר גופא יש מקום לדרשא דלא יחל דברו - דברו הוא דלא מיחל אבל מיחל להפצי שמים, כגון בנדר שעל גופו. ושמא נרמז זה בקרא ד'לאסור אסר על נפשו לא יחל דברו' - שכולל בזה כל איסור נפשו, בין בנדר בין בשבועה. ופעמים אף שבועה חלה, כגון שאסר בלשון חפצא - כדברי ההשלמה המובאים להלן בפנים.

ולהבא הלכך אם היו עליה מומין באותה שעה אינה מקודשת. הרי חזינן דחכם מתיר הנדר למפרע, וא"כ הלא לכאורה פשוט הוא שאם נשאל על הראשונה חלה השניה מאליה, ומדוע דינו של רבא אינו פשוט ומוכרח בסברא.

ומזה הוכיח הגרשש"ק (בשער"י ז"ח) שגדר התרת חכם הוא 'עקירה למפרע'. כלומר ענין ה'למפרע' בהתרת חכם אינו מגדר 'אגלאי מלתא למפרע' בתורת בירור וגילוי על העבר [כמו לענין נידון 'ברירה' דשני לוגין שאני עתיד להפריש וכו' - דהמעשה חל ונשלם מיד בתחילה, אלא שלא נתברר לנו המצב באותה שעה רק לאחר זמן], אלא עד לשעת ההתרה אכן היה איסור ודאי, ואמרה תורה שהחכם עוקר הנדר מאותה שעה ואילך באופן שנעקר הנדר למפרע מתחילתו ושרשו.

והאריך בזה הגרשש"ק (ז"ח ב,ט ובמערכת הקנינים) וכן הגרא"י תלמידו (בקובץ הערות כו,ב) עפ"י דברי הרא"ש (בפסקיו לנדרים פ"ו א) בשם הירושלמי שלכך נחשב הנדר כדבר שיש לו מתירין, אעפ"י שהחכם עוקר הנדר למפרע וכאילו לא היה שם איסור מעולם, מ"מ עיקר העיקור הוא מכאן ולהבא שהרי היה אסור עד עתה, ואף על פי שעוקרו מעיקרו מכל מקום היה אסור עד היום, הלכך חשיב דבר שיש לו מתירין' (לשון הרא"ש). ופירשו שאמנם ההתרה עוקרת הנדר למפרע אבל זהו רק מכח דבר שנתחדש בשעת ההתרה, ואינו כדבר המתגלה למפרע שעד עתה לא ידענוהו ועתה נודע הדבר, אלא עד לאותה שעה אכן היה איסור אלא שיש כח ביד החכם לעוקרו 'מכאן ולהבא - למפרע'.

ותחילה יש לבאר מושג זה ד'חלות למפרע', דהנה כבר ייסדו הגר"ח (אישות ב,ט ד"ה והנה ברמב"ם) בגדר דין מיאון הקטנה בקידושי אחיה ואמה, וביאר שם שאף על פי שהיא מותרת בקרוביו והוא מותר בקרובותיה מאחר והמיאון עוקר הקידושין למפרע, עם כל זאת זכות מעשה ידיה ומציאתה והפרת נדריה שזכה בהם הבעל במשך הזמן שהיתה תחתיו - אינם חוזרים, מפני שעד לאותה שעה הרי היתה אשתו [מדרבנן] ורק בשעת המיאון נעקרים הקדושין למפרע. ולא ביאר הגר"ח הטעם לחילוק זה; מדוע לענין איסור עריות הקובע הוא העקירה למפרע, ודיינינו ליה כמו שלא היתה כאן אישות מעולם, ולא כן לגבי מעשה ידיים. ויש לבאר בשני אופנים; -

י"ל שביחס לדינים הנקבעים ונשלמים בפעולה מסוימת ובשעה אחת, אזלינן בתר אותה שעה שארע בה הדבר, כגון מעשה ידיים של אשה לבעלה הרי נקבע דינם ונשלם ענינם בשעת התשלום, ואילו לאחר שקיבלם הבעל אין עליהם שום דינים וחלות-שם, שכבר נעשו אותם תשלומין כשאר ממון שיש לו בכיסו, הלכך כשדנים על החזרת מעשה ידיים אין לנו לדון אלא לפי שעת קבלתם, והרי באותה שעה קיבל את הממון כדין שהרי היתה לו זכות גמורה של מעשה ידיים מאחר והיתה אז אשתו. ואולם כלפי דינים התלויים במצב ובשם מתמשך, כגון איסורי ערוה התלויים בשם 'אחות אשה' וכד' שבכל רגע ורגע (ע' אתון דאורייתא), הרי כיון שבמצב ההווה אנו דנים את הקידושין כעקורים למפרע, לפיכך פקע שם 'אחות אשה' שהרי עתה אנו דנים על הקטנה שלא היתה אשתו מאז ומעולם.

האמור קושיא מעיקרא ליתא, שלא אמרו הרא"ש והרשב"ץ אלא בנשבע לבטל המצוה שהחסרון במעשה שהוא כמעשה ביעוט וביטול, ובוזה מהני הא דלא ידע דתו אין כאן ביעוט, אבל בנשבע לקיים דהחסרון הוא בחלות דאין מקום לשבועה לחול, כך לי אם ידע אם לא ידע, לעולם לא חלה שבועתו משום שאין שבועה חלה על שבועה.

ויובן לפי"ז חילוק הריצב"א בין סותם למפרש, שבאופן שמפרש 'שחוטות ונבלות' איכא מעשה ביעוט, דהא קאמר בהדיא כנגד המצוה, משא"כ בכולל בסתם שלא ישב בצל סוכה כל השנה, לא מחזי כמבעט הלכך לא חשיבא שבועה לבטל המצוה שכל חסרונה רק מצד צביון המעשה. ולא דמי לנשבע שלא יאכל תאנים וענבים, דהתם בנשבע לקיים שבועתו הראשונה עסקינן דהחסרון רק מצד החלות דאין לשבועה מקום לחול אבל לא מצד המעשה, ובוזה ליכא חילוק כלל בצביון המעשה כאמור, הלכך התם לא שנא מפרש ל"ש סותם לעולם אם כלל דברים נוספים בשבועה חלה השבועה, דסו"ס הוסיפה השניה על הראשונה, ורק בנשבע לבטל המצוה חילק ריצב"א כאמור.



ב) ולפי מהלך זה יתבאר ענין נוסף. דהנה אמר רבא (בנדרים יח. ושבועות כז:): הנשבע שלא יאכל ככר זו וחזר ונשבע שלא יאכלנה, אם חזר ונשאל על הראשונה - חלה השניה עליו. והטעם מפני שהחכם עוקר הנדר והשבועה מעיקרם וכשנשאל על השבועה הראשונה הרי כאילו לא היתה מעולם, ושוב יש מקום לשבועה השניה לחול. והובא דין זה להלכה בשו"ע (יו"ד רלח,יא). אכן לענין שבועה לסתור השבועה הראשונה כתב השו"ע (שם יז) שאם נשאל על הראשונה, ספק אם חלה השניה. ומקור דין זה הוא בתשובת הרשב"א (תרב), אלא ששם נסתפק הרשב"א אם הלכה כרבא אם לאו, אבל השו"ע שפסק כרבא אין מובן ספקו. וכבר עמד על כך הש"ך. וכתב שאולי דעת השו"ע לחלק בין שבועה לקיים השבועה ובין שבועה לבטל שבועה, שבלקיים - ודאי חלה השניה כשנשאל על הראשונה, ואילו בלבטל - ספק. וצריך באור בטעמא דמלתא, הלא כיון שחכם עוקר הנדר מעיקרו והרי שבועה ראשונה כמאן דליתא, א"כ מה לי אם השניה באה לקיים או לבטל, סו"ס אין כאן שבועה קודמת ויש לשבועה השניה לחול.

אכן חילוק זה מפורש בנמו"י (כחדושי לשבועות כו, ומובא באפק"י ח"א לו לז), ובתורת ודאי ולא בספק - שדוקא בגוונא של שבועה המקיימת את הראשונה אמר רבא שאם נשאל על הראשונה חלה השניה, אבל שבועה המבטלת את הראשונה, לא חלה השניה כלל. והדברים צ"ב.



ופתח הדבר, במה שיש לדקדק שהגמרא שקיל וטרי בדינו של רבא ומשמע שאין הדין פשוט בסברא. ואף למסקנא צדד הרשב"א בדעת הרי"ף שדין זה בספק להלכה. וצ"ע, הלא מבואר בכתובות (עד) שהחכם עוקר הנדר מעיקרו, שעל כן המקדש את האשה ע"מ שאין עליה נדרים ונמצאו עליה נדרים והתירם חכם - מקודשת, ולא דמי למומים שאין הרופא מרפאם אלא מכאן

ואם כן הרי מובן החידוש בדברי רבא שאם נשאל על הראשונה עלתה לו שניה - שהרי עד לאותה שעה שנשאל היתה כאן שבועה ראשונה בודאי, ולא יכלה לחול השניה, ורק מכאן ואילך נעקרה הראשונה למפרע, וא"כ היה מקום לומר שהשבועה השניה כבר לא תחול שהרי בשעת אמירתה לא היתה יכולה לחול - קמ"ל רבא שענין ה'חלות למפרע' מועיל גם לענין חלות השבועה השניה, שהיא חלה עתה למפרע משעה ראשונה, כשם שהשבועה הראשונה נעקרה עתה למפרע.



והנה כתב הר"י בן מגאש (שם) על הא דדייק רבא ממתני' שהנשבע וחזר ונשבע אינו חייב על השניה, חיובא הוא דליכא הא שבועה איכא, שאם נשאל על הראשונה חלה שניה במקום ראשונה, ולכאורה היה נראה לפרש 'הא שבועה איכא' בדרך מליצה, לרמוז להך דינא, ואולם הריב"מ כתב דדייקא הוא, שרק מפני שבועה איכא, לכן יתכן הדין שאם נשאל על הראשונה חלה השניה, אבל אילו ליכא לשבועה השניה, לא היתה חלה. ויש לבאר הדברים, והלא באמת השבועה השניה ליכא, דהא אין שבועה חלה על שבועה.

[והיה אפשר לפרש בכוונתו כענין שמבואר ביבמות (ג) שאע"פ שאין איסור חל על איסור מ"מ נפקא מינה לקוברו בין רשעים גמורים, ופירש בפמ"ג (בפתיחה) שאמנם איסור לא חל על איסור לענין חיובא אבל לענין איסורא מיהת חל. והגרש"ק (בהידושי נדרים) פירש: לא שחל האיסור עצמו שא"כ אמאי לא נענש עליו, אלא שסיבת האיסור מיהת קיימת. וא"כ היה אפשר לפרש כמו כן לענין חלות שבועה על שבועה, שסיבת האיסור דשבועה שניה איכא, והוא הטעם שאם נשאל על הראשונה חלה השניה. ואולם לפמ"ש"כ האבנ"מ (כתשובה יב) שבשבועה על שבועה, מלבד החסרון הכללי דאאחע"א, איכא דין נוסף שאינה חלה כלל מפני שהשבועה השניה אין לה משמעות לתוספת איסור כלשהו והרי הם דברים בטלים ומבוטלים. ובזה פירש דברי הש"ך שהנשבע שלא יאכל נבלה ונעשה חולה, אין צריך להתיר שבועתו כדי לאכול, שהואיל ומושבט עומד לא חלה כלל שבועה כלל. והקשה הפמ"ג הלא איסורא מיהא איכא, ופירש האבנ"מ שהואיל ומושבט עומד מהר סיני לא חלה כלל שבועה על שבועה, וכבאור הגרש"ק ששבועה שאינה מחדשת איסור חדש, אינה שבועה כלל. וא"כ אכתי דברי הר"י בן מגאש צריכים באור, מה ענין 'הא שבועה איכא' בשבועה על שבועה].

ונראה כוונתו עפ"י מה שכתב הגרש"ק (בשער"י ג, יג) בבאור גדר חלות למפרע, שאומרים כן רק כאשר כבר היתה מקודם סיבת החלות בכח אלא שדבר אחר מונעה מלצאת אל הפועל, הלכך כאשר נסתלקה המניעה, שוב חלה החלות למפרע ע"י הסיבה הראשונה, מעת היותה קיימת בכח, וכגון במקדש את האשה ע"מ שאין עליה נדרים דאיכא מעשה קדושין בכח אלא שהיה תנאי חיצוני המונע את הקדושין מלחול, הלכך כשהחכם עוקר את הנדר מעיקרו חלים ממילא הקדושין משעה ראשונה, משעה שסיבת הקדושין היו בכח. וכן בהתרת נדרים, היתה סיבת ההתר בכח ע"י ה'טעות' שפתח החכם, והחכם רק מוציאה אל הפועל. וזו כוונת הר"י בן מגאש, שכאמור דברי רבא

אכן יש בדבר הבחנה נוספת; הנה מרגלא בפי הלומדים הבנת גדר 'מכאן ולהבא למפרע' באופן זה: מכאן ואילך [כלומר משעת מעשה המיאון, התרת הנדר ועוד] אנו רואים ודנים כאילו לא היה הדבר [- הקדושין, הנדר וכו'] מאז ומעולם, אבל עד עתה אמנם הוא היה באמת [שלא כ'אגלאי מלתא למפרע' בנידון דברירה, שעתה נתבררה מציאות קודמת שנשלמה כבר אז אלא שלא היתה ברורה לנו בשעתה]. הרי שלפי הבנה זו ליכא החלת חלות למפרע או עקירת חלות למפרע באמת אלא הוא רק דין של הסתכלות; מכאן ואילך אנו מסתכלים ודנים כאילו לא היה הדבר מעולם. ואולם המעיין בדברי הגר"ח והגרש"ק ובדברי הגרי"ז (על הרמב"ם סוף הל' נזירות בבאור הצד דהפרת בעל מיעקרק עקר) דאזיל בהבנת אביו הגר"ח, יראה שלגדר אחר נתכוונו; שדין התורה הוא שהמעשה אכן פועל חלות אחרנית למפרע או עוקר אחרנית את החלות הקודמת וכפי שיבואר להלן, ואמנם עד לאותו מעשה מיאון וכד' היו קדושין בהחלט, אבל עתה בא המיאון ועוקרו משרשו ויסודו. וכן הוא בהתרת חכם לפי הגרש"ק דעוקרת אחרנית את הנדר למפרע. וכך הוא הגדר בכל חלות למפרע שמצינו בכ"מ [אבל בהתרת נדרים, ראינו במק"א" שיש מקום לדון כגדר הרווח בשיבות, שגזרה תורה לראות את הפתח כאילו היתה טעות בשעת הנדר, ומשעת ההתרה ואילך אנו רואים אותו כנדר שיש בו טעות מעיקרא, וכאילו לא חל מעולם, אבל כאמור הגרש"ק לא פירש כן גדר התרת הנדר אלא נקט שההתרה עוקרת הנדר למפרע. ואכ"מ].

ולפי גדר זה הרי זכינו להבחנה נוספת בין מעשה ידיה שאינם חוזרים לממאנת, ובין דיני קורבת עריות שהם בטלים למפרע; שהדינים השייכים לעיקר האישות והקדושין, הרי הם נעקרים עם הקדושין עצמם. לא כן הדינים המסתעפים שאינם שייכים לעצם הקדושין, אינם בטלים אחרנית שהרי הם דינים התנהגותיים חיצוניים הנובעים מהמצב שבאותה שעה, וכגון זכות מעשה ידיים שיש לבעל, שאינה תלויה בעצם הקדושין אלא היא זכות מעשית המסתעפת מהקדושין - כלפי דינים כאלו אין שייך לדון בהם שיעקרו למפרע שהרי לפי גדר זה אין אנו מסתכלים כאילו לא היו שם קדושין מעולם אלא שיש לפנינו מעשה שנתחדש עתה העוקר את הקדושין מעיקרא, אבל הלא עד לאותו מעשה, כל ההנהגות המעשיות שנהגו כדין היו וכהלכה, ואיננו דנים אותם כטעות. ובהבחנה זו ביאר הגרי"ז (סוף הל' נזירות) את הסוגיא המופלאה בנוזר (כא) בענין האשה שנדרה בנוזר והפר לה בעלה. והובא במק"א'.

ועכ"פ מובן לפי גדר זה דעקירה למפרע, שאף כי ודאי אסור לאדם לאכול הככר הנדור עתה על סמך ההתרה שלמחר, שהרי עתה עובר על איסור גמור ורק מחר ייעקר, ואולם אם עבר ואכל ואח"כ התיר החכם את נדרו - נפטר מעונש מלקות (כמבואר בשבועות כח) שהרי זהו נידון השייך עתה, לאחר ההתרה, ומכאן ואילך הרי נעקר הנדר מעיקרו ואין כאן 'בל יחל' להעניש עליו.

ד ע"ע בשיעור קכד, אודות תנאי ד'אם'; שיעור קמג אודות מתנת שכיב מרע.

בגדר מצות סוכה כל שבעה שהיא מצוה חיובית, שענינה לקבוע דירתו וביתו בסוכה לשבעת הימים. ע' שער"י ג, יט. והארכנו בזה במק"א].¹ וגם מזה מוכח שהחסרון הוא בעצם מעשה הביעוט, דהכא נמי איכא ביעוט במה שמפקיע עצמו מהאפשרות לקיים המצוה, אבל אילו היה החסרון בחלות השבועה הלא יכולה השבועה להתקיים אף בלא ביטול המצוה, דלא ילבש בגד ולא יבטל מצוה. אכן הוכחה זו אינה מוכרחת דסו"ס יש חסרון בחלות השבועה במה שהיא מונעת קיום מצוה, ועכ"פ להרמב"ם לשיטתו הדבר מוטעם טפי.

אלא שמאידך גיסא מצינו להרמב"ם (נדרים ג, ו) שמבאר החילוק בין נדר לשבועה לענין חלותם על דבר מצוה כהר"ן ודעימיה, שהשבועה שחלה על הגברא, אי אפשר לה שתחול כנגד השבועה שמושבע הגברא מהר סיני, משא"כ נדר החל על החפצא, אינו סותר ל'מושבע ועומד' של הגברא. הרי שנקט שהחסרון הוא בחלות השבועה. ועל כרחנו דס"ל להרמב"ם דאיכא תרי דיני בהך מלתא, חסרון במעשה השבועה וחסרון בחלות. וצ"ב מהיכי תיתי שני הדינים. ויותר קשה, היאך יוסבר כללא דהירושלמי דחילא בכולל לבטל את המצוה, והלא אם יש חסרון בחלות שבועה כנגד מצוה, מאי מהני מה שכלל גם דברי הרשות.

ויש לפרש [ונראה שזו כוונת הגרא"ו בקובץ הערות סוס"י לד] שיש חילוק בין אם נשבע על אכילת מצה בליל פסח שתוכן שבועתו היא לאסור עליו 'אכילת מצוה' הלכך אינה חלה, לבין הנשבע שלא לאכול מצה כל השנה, ששבועתו אוסרת 'אכילה' של מצה, אלא שבאופן אקראי נפגשת שבועתו מול המצוה בליל פסח, הלכך כל ששבועתו אינה מנוגדת בעצם למצוה אלא במקרה - חלה השבועה. ואם כן הרי כך יפורש חילוק הריצב"א, שאם מפרש בשבועה את המצוה כגון בנשבע לאכול שחוטות ונבלות, הרי שבועתו מנגדת למצוה בעצם שהרי נשבע על 'אכילת איסור', משא"כ כשלא הזכיר המצוה, אין שבועתו כנגד מצוה בעצם שהרי חלה על 'אכילה' סתם, הלכך יכולה לחול.²



ד נמצא לדרך זו דלעולם איכא חסרון בחלות השבועה מלבד החסרון דמעשה ביעוט, ואעפ"כ יש כאן דינא ד'כולל' מפני שכשכולל דברי הרשות אין שבועתו על 'מעשה מצוה' ואינה מבטלת את המצוה בעצם אלא באקראי. אלא שצ"ב מאין להמציא שני דינים בזה. ועל כן נראה דלשיטת הרמב"ם יש לבאר באופן אחר גדר החסרון במעשה, ולא כדרך הנ"ל דהיראים והרא"ש משום 'מעשה ביעוט' אלא גדר אחר הוא, באופן שיתפרשו גם דברי הנמו"י באופן אחר, המדויק יותר בלשונו; -

דהנה מדויק בנמו"י שהטעם שבנשבע לבטל השבועה לא חלה השנייה גם אם נשאל על הראשונה, מפני שהיא שבועת שוא. והנה עצם הדין מפורש בשבועות (כט) דהנשבע לבטל את המצוה אינו חייב משום שבועת ביטוי אלא משום שבועת שוא שהרי יצאה שבועה לשוא, אלא שדברי הנמו"י שנימק בזה הא

חידוש הם לומר שהשבועה השנייה חלה למפרע, והרי אין שייכת חלות למפרע אלא אם יש סיבה בכח משעה ראשונה, והיינו דאיכא שם 'מעשה שבועה' על השנייה, ורק משום כך חלה השבועה אחורנית. וזהו פירוש 'הא שבועה איכא' - כלומר איכא מעשה שבועה מעיקרא, ויש סיבת חלות שבועה בכח.

ואם כן הרי זכינו לפרש חילוק הנמו"י, דאימתי אמרינן דחלה השבועה השנייה אם נשאל על הראשונה - דוקא בשבועה לקיים, אבל בשבועה הבאה לבטל את הראשונה הלא ליכא כלל 'מעשה שבועה' על השנייה, וכפי שמבאר ביראים והרי"ף והרא"ש והריב"ש שכל לבטל המצוה הוי מעשה ביעוט וביטול במצוה ואינה בתורת מעשה שבועה, וא"כ הרי ליכא כלל סיבה בכח לחול, הלכך אי אפשר שתחול למפרע אף אם נשאל על הראשונה, דדוקא בשבועה על שבועה דאיכא תורת מעשה שבועה על השנייה ויש סיבת-איסור בכח, והחסרון רק מצד החלות, חלה למפרע משעה ראשונה.



ג ונראה מהלך נוסף בבאור דברי הריצב"א [לחלק ב'כולל' לבטל השבועה בין מפרש לסותם] והנמו"י [לחלק בין שבועה על שבועה לשבועה לבטל שבועה כשנשאל על הראשונה]. דהנה יש לעמוד על שיטת הרמב"ם בהך ענינא, שמצד אחד יש כמה הוכחות מדבריו שנקט ששבועה לבטל לא חלה מפני חסרון בעיקר מעשה השבועה, שכן מדויק למעיין בלשונו (שבועות ה, יח) כדברי הריצב"א, לחלק אם מזכיר המצוה בפירוש אם לאו, והרי נתבאר שיש מקום לחילוקו רק אם החסרון בצביון מעשה של ביעוט וביטול. גם מדברי הרמב"ם בהל' נדרים (ג, ו) יש לדייק כדברי הרי"ף בתשובה שאם נשבע שאם יאכל מצה בליל פסח יזרוק מנה לים - בכלל נשבע לבטל את המצוה הוא. והרי מזה מוכח כהיסוד דמעשה ביעוט וביטול לאו כלום הוא.

והוכחה שלישית, ממה שדקדק המחנ"א (שבועות ח) מלשון הרמב"ם (שבועות ה, יח) שהנשבע שלא יאכל מצה כל השנה, לולא שהיתה שבועתו חלה לבטל המצוה משום 'כולל', לא היתה חלה לאסור אף על כל השנה. ואם כדעת הר"ן שהחסרון הוא רק בחלות השבועה, למה לא תחול השבועה על מצת הרשות - אכן אם הוא חסרון במעשה השבועה הרי מוכן דכל היכא דאיכא שם 'מעשה ביעוט' עלה אינה שבועה ותו לא חילא כלל.

ועוד הוכחה רביעית, ממה שפסק הרמב"ם (שבועות א, ו, ה, יח) שהנשבע שלא להתעטף בציצית לא חלה שבועתו, וכבר עמד הרדב"ז והלא אינו מחויב להתעטף בציצית אלא אם בא ללבוש בגד של ארבע כנפות, ואמאי חשיב נשבע לבטל מצוה. ובעונג יום טוב (סוס"י א) הוכיח מזה שגם הנשבע לבטל מצוה שאינה מחויבת בהכרח - שיכול להימנע מלהיכנס לחיובה - נחשב נשבע לבטל המצוה. והוכיח מנשבע שלא לישב בסוכת החג, דלא חילא ב'כולל' הגם שאין חיוב לישב בה אלא בלילה הראשון ובשבועתו כלל כל ימי החג - ועל כרחך שאף מבטל 'מצוה קיומית' בכלל נשבע לבטל המצוה הוא. וכיוון בזה לדברי התשב"ץ (ח"א ק) שכבר יסד כן וגם הוכיח מסוכה דשאר ימי החג כנ"ל. [אכן יש לדון טובא בהוכחה זו לפי מה שכתבו האחרונים

¹ בשיעור פב

² נראה שבחילוק זה יתישב מה שמשמע ברמב"ם שאם נשבע שלא יתעטף בציצית הוי נשבע לבטל המצוה, ולא אמרינן דחילא בכולל שהרי הכליל גם לילות ולהרמב"ם ליכא מצות ציצית בלילה. אך י"ל דמ"מ שבועתו היא מנוגדת למצות ציצית בעצם, כי כל מהות הציצית היא חפצא דמצוה, אלא שבליילה אין זמן המצוה, ולא דמי למצה בכל ימות השנה.

'שוא', מפני שהוא כנשבע על עץ שהוא אבן שהרי ודאי לא ראה גמל פורח באויר. הרי שנקט שלא בגלל שאינה חלה ויצאה לחנם היא ממילא 'שבעת שוא', אלא רק מפני היותה דברי הבל ושקר יש לה תורת 'שבעת שוא'.

ויש להוכיח כעיקר הסברא משיטת הראב"ן והסמ"ג שבשבעת הבאי הנ"ל הפירות נאסרים ואעפ"כ לוקה משום שבעת שוא - הרי על כרחך שגדר שבעת שוא אינו מפני שיצאה לשוא, אלא אף כשחלה השבעה, סו"ס כל שעיקר שבעתו בא לאמת דבר הבל ושקר - בכלל 'שבעת שוא' היא].

אכן דבר נוסף שמענו בדברי הנמו"י האלו, שאף על פי שחלות השבעה כשלעצמה יכולה להתאמת, שהרי על אכילת פירות נשבע והלא יכול שלא לאכול - אעפ"כ בכלל 'שבעת שוא' היא מפני שכוונת ענין שבעה זו לאמת דבר של שקר, דהא לא בא אדם זה לאסור על עצמו פירות אלא לאמת דבריו שראה גמל פורח, והואיל ועיקר המכוון בדבריו היינו דבר שוא ושקר, נחשבת שבעתו שוא כנשבע על עץ שהוא אבן.

וא"כ זכינו לגלות סודו של הרמב"ם בענין זה, שהרי כאמור לעיל משמע מדבריו שמסכים לדינו של הרי"ף בנשבע לזרוק מנה לים אם יעשה המצוה - שבכלל נשבע לבטל את המצוה הוא. והרי כאן אין חסרון בעצם חלות השבעה דהא יכול לקיים המצוה ולזרוק מנה, אלא שמ"מ כיון שהמכוון בשבעתו הוא שלא לקיים המצוה, הרי זה בכלל שבעה על דבר שאינו ו'שבעת שוא' מקרי וכנשבע על עץ שהוא אבן, ודומה ממש לגוונא דהנמו"י דיאסרו עלי פירות אם לא ראיתי גמל הפורח באויר.

נמצא לפי"ז בשיטת הרמב"ם שאמנם יסוד הדין דנשבע לבטל את המצוה הוא משום חסרון בחלות השבעה שאינה יכולה לחול כנגד שבעת סיני וכמוש"כ הרמב"ם, אך כיון שלא חלה שבעתו ועל כרחו לקיים המצוה, ממילא נמצאת שבעתו על דבר שאינו, והוי כנשבע על דבר הבל ושקר לשנות את הידוע ובכלל 'שבעת שוא' היא, והואיל והיא 'שבעת שוא' ס"ל להרמב"ם שאינה יכולה להיכלל ב'שבעת ביטוי' דלהרע או להטיב, וכמבואר בדברי הרמב"ם (ריש הל' שבעות ועוד) שהם מיני שבעות חלוקות, שבעת ביטוי ושבעת שוא וא"א להיותן בשבעה אחת, דחפצא דשבעת שוא מפקיע משם מעשה דשבעת ביטוי. נמצא א"כ שתחילת הדין הוא בחלות השבעה אלא דממילא מוכרח שאין כאן אף מעשה של שבעת ביטוי, מאחר והיא שבעת שוא.

ומובן דיוק המחנ"א מהרמב"ם שאם לא היתה חלה השבעה על ליל פסח, לא היתה חלה אף על כל השנה - שהרי תורת 'שבעת שוא' עלה וזה גופא מפקיע תורת 'שבעת ביטוי'.

ואם כי מצינו שיטה אחת בראשונים ש'שוא' ו'ביטוי' אינן סותרות בהכרח, שכן כתב בעל ההשלמה (שבעות כ, ומובא במאירי) שהנשבע בלשון חפצא כגון מצה זו אסורה עלי בשבעה - חלה שבעתו לבטל המצוה ומ"מ לוקה משום שבעת שוא. הרי נקט שגם כשחלה השבעה [כגון זה שאמר בלשון חפצא וס"ל דבכה"ג חלה כנגד המצוה שהיא על הגברא] הויא שבעת שוא, [ומה דס"ל להשלמה דהויא שבעת שוא הוא בהכרח

דלא חלה השניה כשנשאל על הראשונה - צריכים באור, שהרי הריטב"א (בנדרים טו) מפרש הטעם דנשבע לבטל את המצוה חשיב שבעת שוא - מאחר והשבעה לא חלה הרי יצאה לחנם, וזו היא שבעת שוא - שבעה שיצאה לשוא ולחנם. ואם כן צ"ב מהו שכתב הנמו"י שלכך לא חלה השניה מפני שהיא שבעת שוא, והלא כל מה שהיא שבעת שוא היינו מפני שלא חלה ואיך תלה הסיבה במסובב, ואדרבה יש לנו לומר שנשאל על הראשונה תחול השניה ושוב אינה שבעת שוא.

ויש לבאר דברי הנמו"י בהקדם מה שכתב הרמב"ם (שבעות ה, יד) שהנשבע לבטל את המצוה לא חלה שבעת ביטוי אלא לוקה משום שבעת שוא, ולהלן (בהט"ז) שאם נשבע שיכה את חברו או יגזול את ממונו - לא חלה השבעה שהיא שבעה לבטל את המצוה, ויראה לי שהוא לוקה משום שבעת שוא. והמפרשים תמהו מה חידוש יש בדבר, ומאי שנא משאר נשבע לבטל המצוה. ופירש הב"ח דסלקא דעתין שהואיל וחברו יכול למחול לו אין זו שבעת שוא. ואכתי אין מובן, הלא כיון שפסק הרמב"ם שהשבעה לא חלה הרי ממילא זו היא שבעת שוא דהא יצאה לשוא, כי לא החלה שום חלות חיוב, וא"כ מאי אכפת לן במה שיכול להיות שחברו ימחל, סו"ס כיון שכתב הרמב"ם בפשיטות שאינה חלה על כרחך שבעת שוא היא מצד עצם הגדרתה.

ועל כרחך לומר שהרמב"ם לא סבירא ליה כגדר הריטב"א שגדר 'שבעת שוא' היינו כל שבעה שלא חלה ויצאה לשוא ולחנם, אלא היה מקום לומר שאף שלא חלה מ"מ אינה שבעת שוא. ובאור הדבר עפ"י המדויק בפיה"מ להרמב"ם [בנוסח שלפנינו שהוא ממהדו"ק], וכן מפורש במאירי (כפתיחה לשבעות ובדף כה) דהנשבע לבטל את המצוה הוי שבעת שוא משום דהוי כנשבע על העץ שהוא אבן שהיא שבעת הבל ושקר, ד'שוא' משמע נמי לישנא ד'שקר' [כמו 'נביאיך חזו לך שוא ותפל, ויחזו לך משאות שוא ומדוחים', וכדדרשינן מקרא ד'לא תשא את שם ה'א לשוא' אוהרה לשבעת שקר]. וכן מדויק מרש"י בכ"מ (שבעות במשנה כט ושם בגמרא בע"כ ובדף כו. ובדף כא:) דהנשבע לבטל את המצוה הוי כנשבע שלא יישן ג' ימים, ובמק"א כתב (סוכה ג) שהנשבע שלא יישן מלקים אותו משום דהוי כנשבע על העץ שהוא אבן. ואם כן הרי מובנים דברי הרמב"ם 'יראה לי שהוא לוקה משום שבעת שוא' - שהרי זה שלא חלה השבעה אינו מכריח שהיא שבעת שוא כעץ שהוא אבן, דהא יוכל להיות אופן רחוק שחברו ימחל ויוכל לקיים שבעתו, וא"כ אין כאן גדר של נשבע לשנות את הידוע כעץ שהוא אבן, ועל זה הוצרך לומר דמ"מ מסתברא כיון שסו"ס השתא לא מחל חברו הוי בכלל הבל ושקר.

ונראה שזו גם כוונת הנמו"י, כי אכן יש לראות בכמה מקומות במסכת נדרים ששיטתו בזה כהרמב"ם והמאירי, שלא מפני שאינה חלה לכך היא שבעת שוא אלא מפני שהיא בגדר נשבע לשנות את הידוע. ונביא כאן ראייה אחת, בהא דאמרין (בשבעות כט) בנשבע שלא יאכל פירות אם לא ראיתי גמל הפורח באויר - דלוקה משום שבעת שוא. ופירש הריטב"א (בנדרים כד) מפני שהשבעה לא חלה שהרי למעשה הפירות מותרים באכילה דהבאי בעלמא קאמר ולא נתכוין לאסורם בשבעה, הלכך יצאו דבריו לשוא ולוקה. ואולם הנמו"י (שם) מפרש שלכך לוקה משום

כמבואר בשיטת הרמב"ם והנמו"י דהוי כנשבע על עץ שהוא אבן דאילו להריטב"א אין כאן שבועת שוא שהרי חלה שבועתו ולא יצאה לשוא ולחנם], ואולם הרמב"ם סובר שאי אפשר להיות שתיהן כאחת, אלא או שוא או ביטוי, דשבועת שוא מפקיעה שם מעשה דשבועת ביטוי].



ולפי זה הרי מובנים דברי הנמו"י שבנשבע לבטל השבועה הראשונה, לא חלה השניה אף אם יישאל על הראשונה משום דהויא שבועת שוא, והקשינו היאך עשה את המסובב לסיבה - אך הנמו"י אזיל לשיטתו ש'שבועת שוא' אינה מסובב מכך שלא חלה, אלא בגלל עצם תוכנה שהיא באה לאמת דבר שקר והבל, וכיון שנשבע כנגד שבועה אחרת הרי דבריו דברי הבל ושקר וזו היא 'שבועת שוא', וכיון ששבועת שוא היא הרי אין כאן מעשה שבועה לחול, הלכך אף אם אחר כך נשאל על הראשונה, אין כאן שבועה אחרת לחול במקומה.

ומתאים היטב שבריטב"א בשבועות כזו: מפורש שלא כחילוק הנמו"י, אלא גם בנשבע לבטל השבועה מהני שאלת הראשונה לענין שתחול השניה, הגם שכל עוד לא נשאל עליה הויא שבועה שניה שבועת שוא - שלדעתו דין 'שוא' תלוי ועומד

בחלות השבועה, וכל עוד לא חלה הרי היא שוא, ואם עקר הראשונה וחלה השניה תו לא יצאה לשוא והריהי שבועת ביטוי.

וככל החזיון הזה נמצא בדברי הגר"א (בחו"מ עגה) במלותיו הקצרות, שעל מה שכתב השו"ע שם [מתשובות הרא"ש] שגם בנשבע לבטל את הראשונה, אם נשאל על הראשונה חלה השניה [דלא כמו שפסק ביו"ד דספק הוא], כתב הגר"א להשיג על כך: 'דלא דמי לשם כמ"ש בגמ' שם חיובא הוא דליכא הא שבועה איכא כו' ואף בכה"ג ס"ד שם דליתנה לשבועה ואינה חיילא כמ"ש שם הכי השתא וכאן אמרו שם כ"ט ב' הרי יצאה שבועה כו" - כוונתו בתבות אלו להסכים עם חילוק הנמו"י, וכפי כל מה שנתבאר, שהואיל וסמיכתו של רבא הוא מדקדוק המשנה 'הא שבועה איכא' והיינו כמוש"כ הר"י בן מגאש דדוקא משום שיש תורת 'מעשה שבועה' על השניה לכך מהניא חלות למפרע, אבל בלא"ה לא, וההוכחה לזה הוא מדשקיל וטרי בגמרא בדינו של רבה - הרי שאין דין זה פשוט בסברא אלא צריכים אנו לחידוש דחלות למפרע, ועל כרחק דבעינן סיבה בכח כבר משעה ראשונה ורק משום כך דיינינן אפשרות חלות שבועה למפרע, וא"כ כל זה בנשבע לקיים השבועה דאיכא שם מעשה שבועה, אבל נשבע לבטל הלא שבועת שוא היא וא"כ ליכא מעשה שבועת ביטוי כלל, הלכך אף אם נשאל על הראשונה לא חלה השניה.



