לָאו אַתָּה שׁוֹמֵעַ הֵן, שרבי מאיר סובר שהאומר 'לאו' לא מסיקים מדבריו את ה'הן', ואם כן אי אפשר לומר שהאומר 'לא חולין' נחשב כאומר 'קרבן'. וְאֶלָּא על כרחך משנתינו רַבִּי יְהוּדָה הִיא, הסובר שמכלל לאו אתה שומע הן, ועל כן האומר 'לא חולין', הרי הוא כאומר 'קרבן'. אלא שאם כן הֵיינוּ דְּרֵישָׁא – שהרי לעיל (י:) שנינו במשנה שהאומר 'לחולין שאוכל לך' חל הנדר ואסור באכילה, והגמרא שם העמידה את המשנה כרבי יהודה שמכלל לאו אתה שומע הן, ומדוע הוצרך התנא לשנות שוב דין זה כאן.

מתרצת הגמרא, אכן אין חידוש באומר 'חולין שאוכל לך' שמותר, ואף אין לומר שהטעם שהמשנה שנתה דין זה הוא כדי לדייק שאם אמר 'לחולין שאוכל לך' חל הנדר, אלא אֵירֵי דְּקָתָנֵי –כיון שנשנו במשנה אופנים שלא חל בהם הנדר, כגון שאומר כְּבְשַׂר חֲזִיר או כַּעֲבוֹדַת כּוֹכָבִים שאוכל לך, [שבהם החידוש שהמתפיס בדבר אסור אין נדרו חל], לְהָכִי קָתָנֵי גם 'חולין שאוכל לך' שלא חל נדר בלשון זו.

רַבִינָא אָמַר תירוץ אחר, שהמשנה מקדימה 'חולין שאוכל לך' כדי להשמיענו שכשם שבלשון זה הוא מותר לגמרי מפני שלא אסר על עצמו כלום, כך גם המתפיס בדבר האסור מותר לגמרי. וְהָכִי קָתָנֵי – כך נפרש את המשנה, וְאִלּוּ מוּתָּרִין – אלו נדרים מותרים מאליהם ואינם צריכים שאלה פָּמוּ באומר 'חולין שאוכל לך' שאינו נדר כלל, האומר מה שאוכל לך יהא עלי כִּבְשַׂר חֲזִיר, או כַּעֲבוֹדַת כּוֹכָבִים, או כשאר דברים המנויים במשנה, שהם דברים האסורים מן התורה ולא על ידי נדרי בני אדם. וְאִי לֹא תָּנָא במשנה 'חולין שאוכל לך', ללמד על כך, הֲוָה אֲמִינָא שהמתפיס בדבר האסור אינו ניתר מאליו, אלא בָּעֵי – צריך שְׁאֵלָה לחכם מדרבנן.

הגמרא דוחה את ביאורו של רבינא במשנה: מקשה הגמרא, וּמִי אִיבָּא לְאַפּוֹקֵי עַל דַּעְתָּא הָכִי – וכי אפשר לטעות ולהעלות על הדעת כן [שמתפיס בדבר האסור צריך שאלה], הָא מְדַקָתָנֵי סֵיפָא של משנתינו – הָאוֹמֵר לְאִשְׁתּוֹ הֲרֵי אַתְּ אסורה עָלַי בתשמיש המטה כְּאִמִּי שלי שאסורה עלי, החמירו עליו חכמים שלא יהא ניתר מאליו אלא פּוֹתְחִין לוֹ פֶּתַח מִמָּקוֹם אַחֵר, כלומר, צריך שאלה לחכם, מִכְּלָל דְּרֵישָׁא לֹא בָּעֵיא שְׁאֵלָה – מתוך זה נשמע שבלשונות שהזכירה המשנה עד כאן הנדר מותר מאליו ואין צריך שאלה לחכם, ורק בסיפא שאוסר את אשתו הצריכוהו שאלה. שאם גם בלשונות שברישא צריך שאלה, יקשה מדוע לא כללה המשנה יחד את כל הדינים לומר על כולם 'ופותחין לו' וכו'. ואם כן גם לולא שנקטה המשנה 'חולין שאוכל לך' אנו יודעים שכל הלשונות האלו אינם צריכים שאלה כלל אלא מותרים מאליהם. ושוב חוזרת השאלה לאיזה צורך נקטה המשנה 'חולין שאוכל לך'.

מסקנת הגמרא: אֶלָּא מְחַוְּרָתָא – התירוץ הברור הוא כמו שתירצנו בתחילה, ש'חולין שאוכל לך' מֵילָא נַסְבָה – בחנם נזכר במשנה, והובא אגב הלשונות האחרים.

עתה מבררת הגמרא את המקור לכך שהמתפיס בדבר האסור אינו נאסר:

שואלת הגמרא, מַנְהֲנֵי מִילֵּי – מנין שנדר שהתפיסו בדבר האסור אינו נדר. משיבה הגמרא, אָמַר קְרָא (במדבר ל ג) 'אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה' אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה', והלשון 'ידור נדר' כפול, ומשמעותו נדר בנוסח של התפסה בנדר אחר, ובא הכתוב ללמדינו שכשנודר באופן זה אינו נאסר עַד שֶׁיִּדּוֹר בְּדָבָר הַנָּדוּר, כלומר, שאם אינו מפרש את האיסור אלא מתפיס נדרו בדבר אחר, צריך להתפיסו בדבר שנאסר על ידי אדם, אבל אם התפיסו בדבר שנאסר מן התורה ולא על ידי נדר אינו נאסר בכך.

מקשה הגמרא, לדבריך שהכפילות בפסוק 'ידור נדר' מורה על נדר בהתפסה, אִי הָכִי אֲפִילּוּ אם מתפיס נדרו בְּדָבָר הָאָסוּר נַמִי –גם יחול הנדר, דְּהָא כְּתִיב בהמשך הפסוק 'לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ', ותיבת 'אִיסר' מיותרת, ונאמר שכפילות הלשון מורה על נדר המותפס בדבר האסור, ומאחר שמ'לאסור איסר' לומדים התפסה בדבר האסור, שוב אי אפשר לומר שכפילות הלשון 'ידור נדר' בא למעט נדר המותפס בדבר האסור, אלא נאמר ששני הפסוקים באים לגופם – ללמד שאפשר להתפיס בדבר הנדור ובדבר האסור.

מתרצת הגמרא, הכפילות 'לֶאְסֹר אִיסָּר', מְבָּעֵי לֵיהּ לְכִדְתַנְיָא –נצרכת לדברי הברייתא, אֵיזֶהוּ אִיסָּר הָאָמוּר בַּתּוֹרָה כּוּ' האומר הרי עלי שלא אוכל בשר ושלא אשתה יין כיום שמת בו אביו כיום שמת בו רבו, כלומר שהכפילות באה לרבות שאף שהתפיס בדבר שנאסר רק לו לבדו [כיום שמת בו אביו] חל הנדר. וכיון שמהכפילות לומדים דין זה, ממילא אפשר למעט מתפיס בדבר האסור מ'ידור נדר'.

שנינו במשנה: הָאוֹמֵר לְאִשְׁתּוֹ הֲרֵי אַתְּ עָלַי כְּאִמָּא כּוּ' פותחין לו פתח ממקום אחר שלא יקל ראשו לכך:

מקשה הגמרא, וּרְמִינְהוּ – אשאל אותך ממה ששנינו בברייתא, האומר לאשתו הֲרֵי אַתְּ אסורה עָלַי בתשמיש כְּבְשַׂר אִמָּא –כאמי שהיא עלי באיסור ערוה, או כְּבְשַׂר אֲחוֹתִי, או כְּעֶרְלָה וּכְכִלְאֵי הַכֶּרֶם, המתפיס בכל אחד מאלו לֹא אָמַר כְּלוּם – אין נדרו חל לפי שהתפיס נדרו בדברים האסורים, ומשמע שאפילו מדרבנן אין צריך התרה. וברייתא זו סותרת מה ששנינו במשנה שצריך התרה מדרבנן ופותחין לו ממקום אחר.

מתרצת הגמרא, אָמַר אַבָּיֵי, כוונת הברייתא בדבריה שלֹא אָמַר כְּלוּם, שאין הנדר חל מֵהָאוֹרַיְיתָא, וְמה ששנינו במשנתינו שצָרִיךְ שְׁאֵלָה, מִדְּרַבָּנָן הוא, שהחמירו והצריכו התרה אף במתפיס בדבר האסור.

רָבָא אָמַר תירוץ אחר, הָא – מה שכתוב בברייתא לא אמר כלום ואין צריך התרה, מדובר בְּתַלְמִידֵי חֲכָמִים שהדירו את נשותיהם, ואין חשש שיבואו להתיר לעצמם בלי פתח גם כשיתפיסו נדרם בדבר הנדור. וְהָא – מה שכתוב במשנה שצריך שאלה, מדובר בְּעָם הָאָרֶץ שאינו בקי בנדרים, ואם נתיר לו כשהוא מתפיס את הנדר בדבר האסור, יבא להתיר גם כשיתפיס נדרו בדבר הנדור, שאז הנדר חל מן התורה.

נמצא שכיון שבתלמיד חכם הדין הוא ש'לא אמר כלום', שייך לכתוב לשון זה בברייתא, ואף שעם הארץ הנודר צריך שאלה. ומביאה הגמרא ראיה מברייתא שכתוב בה 'לא אמר כלום' אף שעם הארץ צריך שאלה באותו ענין:

וְהָתַנְיָא [–אכן מצאנו ברייתא המתפרשת כן], הַנּוֹדֵר בְּתוֹרָה –הנשבע בתורה, כגון שהיה ספר תורה מונח לפניו ונשבע ואמר 'בזאת התורה שאעשה כך וכך' או 'שלא אעשה כך וכך', לֹא אָמַר כְּלוּם, ואין זו שבועה, משום שאין כוונתו להשבע במה שכתוב בתורה, אלא בגויליו שהתורה כתובה בהם, ושבועה צריכה להיות בשם.

וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, אף שלא אמר כלום משום שלא נשבע בשם, מכל מקום מדרבנן החמירו וְצָרִיךְ שְׁאֵלָה לְחָכָם, כמו שיבואר להלן (ע"ב) שחששו שאם נתיר לו את השבועה באופן זה, יבוא להתיר לעצמו גם באופנים שמן הדין חלה שבועתו, וְאָמַר רַב נַחְמָן – הוסיף על דברי רבי יוחנן, וְתַלְמִיד חָכָם הנודר בתורה אֵינוֹ צָרִיךְ שְׁאֵלָה לחכם, משום שתלמיד חכם יודע שרק באופן זה לא חלה השבועה, ולא יבוא לטעות להתיר באופן שחלה השבועה. ואם כן רק בתלמיד חכם נאמר בברייתא הדין שאינו צריך התרה, ובכל זאת נוקטת הברייתא לשון 'לא אמר כלום', ומוכח ששייך לכתוב לשון 'לא אמר כלום' אף באופן שעם הארץ צריך התרה.

לעיל (יד.) הביאה הגמרא ברייתא להוכיח שהתנא כותב 'לא אמר כלום' אף במקרה שהדין כן רק בתלמיד חכם ולא בעם הארץ. ועתה מביאה הגמרא את כל הברייתא ומבארת את הדינים שבה:

תָּנְיָא בברייתא, **הַנּוֹדֵר** – הנשבע **בַּתּוֹרָה**, שהיתה תורה מונחת לפניו ואמר 'בזאת התורה שאעשה דבר פלוני' או 'בזאת התורה שלא אעשה דבר פלוני', **לֹא אָמַר כְּלוּם** – שבועתו אינה חלה ואינו חייב לקיים דיבורו, מפני שאנו אומדים שדעתו להישבע בקדושת הקלף שהתורה כתובה עליו, ואין זו לשון המועילה בשבועה. אבל אם אמר 'בְּמַה שֶּׁכָּתוּב בָּהּ' שאעשה או שלא אעשה דבר פלוני', **דְּבָרָיו קַיָּימִין** – שבועתו חלה וחייב לקיים דיבורו, משום שאנו אומדים שדעתו במה שאמר 'במה שכתוב בה' להישבע באזכרות שבה, והרי זה כמו שנשבע בשם. ומבארת הברייתא אופן שלישי, אם אמר 'בָּהּ וּבְמַה שֶּׁכָּתוּב בָּהּ', **דְּבָרָיו קַיָּימִין**, כיון שדעתו להישבע גם בקדושת הגוילין וגם באזכרות שבה.

הגמרא הבינה שבסיפא משמיענו התנא שכיון שאמר גם 'בה' וגם 'במה שכתוב בה' חלה השבועה, ולכן מקשה הגמרא שהסיפא של הברייתא מיותרת:

מקשה הגמרא, מאחר וכבר קָתָנֵי בברייתא [בדין השני] שהאומר 'בְּמַה שֶּׁכָּתוּב בָּהּ' **דְּבָרָיו קַיָּימִין**, אם כן, הדין שנאמר לאחר מכן שאם אמר גם 'בָּהּ' וגם 'וּבְמַה שֶּׁכָּתוּב בָּהּ' דבריו קיימים, **צָרִיךְ לְמֵימַר** – וכי היה צורך לאומרו, ולשם מה ראה התנא צורך לומר שאם הוסיף ללשון 'במה שכתוב בה' את המילה 'בה' דבריו קיימים. ואדרבה, בלשון שבסיפא ברור לנו יותר כשאמר 'במה שכתוב בה' התכוון לאזכרותיה, שהרי הזכיר כבר את הקלף באומרו 'בה'.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב נַחְמָן, לֹא קַשְׁיָא** – אין להקשות מדוע צריך היה התנא לומר את הסיפא של הברייתא, מפני שהברייתא מדברת בשני אופנים שונים, **הָא דְּמַחְתָּא אוֹרַייְתָא אַאַרְעָא** – הסיפא של הברייתא שדווקא האומר 'בה ובמה שכתוב בה' דבריו קיימין, מדברת באופן שהתורה אינה בידו אלא מונחת על הארץ, **וְהָא דְּנָקְטַ לָהּ בְּיָדֵיהּ** – והרישא של הברייתא שאף האומר 'במה שכתוב בה' דבריו קיימין, מדובר באופן שהוא מחזיק את ספר התורה בידו. מבארת הגמרא, **מַחְתָּא עַל אַרְעָא** – כשהתורה אינה מונחת בידו אלא על הארץ, ואמר רק 'במה שכתוב בה', אפשר לפרש **שְׁרֵיתֵיהּ** להישבע **אַגְוַילֵי** – בקדושת הקלף שעליו התורה כתובה, ולא בשמות הקדושים הכתובים בה, ולכן אין שבועתו חלה. אבל אם אמר 'בה ובמה שכתוב בה' דבריו קיימים, כיון שכבר הזכיר את הגוילים כשאמר מתחילה 'בה', כשסיים 'ובמה שכתוב בה' על כרחך דעתו על האזכרות שבה. אבל **נָקְטַ לָהּ בְּיָדֵיהּ** – אם הוא מחזיק את התורה בידו, אפילו אם אמר רק 'במה שכתוב בה', אנו אומדים **שְׁרֵיתֵיהּ** בלשון זו להישבע **עַל הָאַזְכָּרוֹת שֶׁבָּהּ** – בשמות הקדושים הכתובים בה, שכיון שאוחזה בידו אם היתה כוונתו להישבע בקדושת הקלף שכתובה עליו התורה, היה לו לומר 'בה' דהיינו במה שהוא אוחז. אבל בשמונחת על הקרקע אין להוכיח ממה שלא אמר 'בה' שדעתו על האזכרות.

הגמרא מעמידה את הברייתא באופן נוסף:

וְאִיבָּעֵית אֵימָא – ואם תרצה אפשר, להעמיד את הברייתא שכולה מדברת באופן אחד **דְּמַחְתָּא עַל אַרְעָא** – שהתורה מונחת על הארץ ואינו מחזיקה בידו, **וְהָא קָא מַשְׁמַע לָן** –עיקר החידוש בברייתא הוא, **דְּאַף עַל גַּב דְּמַחְתָּא עַל אַרְעָא** –שהתורה מונחת על הארץ ואינו מחזיקה בידו, אף על פי כן **כֵּיוָן דְּאָמַר 'בְּמַה שֶּׁכָּתוּב בָּהּ' מֵהֲנֵי** – מועיל הלשון שאמר וחלה השבועה, כיון שמפרשים דיבורו 'במה שכתוב בה' שהתכוון לשמות הקדושים הכתובים בה. **וְוַי וְאֵין צָרִיךְ לוֹמַר זוֹ קָתָנֵי** –ועל קושיית הגמרא לשם מה צריך לומר את הסיפא שהאומר 'בה ובמה שכתוב בה' דבריו קיימים, התירוץ הוא שהתנא סידר את דבריו בדרך של 'זו ואין צריך לומר זו', שמתחילה כתב התנא את הדין שיש בו יותר חידוש, ואחר כך כתב את הדין הפחות מחודש. וכך פירושה של הברייתא, האומר 'במה שכתוב בה' דבריו קיימים אף אם התורה מונחת לפניו על הארץ, ואין צריך לומר שאם אמר 'בה ובמה שכתוב בה' שדבריו קיימים בכל ענין.

הגמרא מעמידה את הברייתא באופן שלישי:

וְאִי בָּעֵית אֵימָא – ואם תרצה אפשר לומר בפירוש הברייתא **שְׁפוּלֵּהּ מְצִיעָתָא נַמֵּי** – כל החלק שבברייתא מהבבא האמצעית ואילך, כלומר שתי הבבות האחרונות, מדובר בהן **בְּדְנָקְטַ לַיהּ בְּיָדֵיהּ** – שמחזיק את התורה בידו. ועל מה שהקשתה הגמרא לשם מה צריך לומר את הסיפא שהאומר 'בה ובמה שכתוב בה' דבריו קיימים, התירוץ הוא שאין כוונת התנא שאמר גם 'בה' וגם 'במה שכתוב בה', אלא **וְהָא קָא מַשְׁמַע לָן, כֵּיוָן דְּנָקְטַ לַיהּ בְּיָדֵיהּ** – מכיון שהנשבע מחזיק את התורה בידו, **אַף עַל גַּב דְּלֹא אָמַר אֶלָּא 'בָּהּ'** בלבד, **כְּמַאן דְּאָמַר** – דינו כאילו אמר **'בְּמַה שֶּׁכָּתוּב בָּהּ' דְּמֵי**, שדעתו להישבע בשמות הקדושים הכתובים בה וחלה שבועתו.

משנה

במשניות הבאות מתבארים החילוקים הקיימים בין נדר לשבועה, והחילוק הראשון מבואר במשנה הבאה ובמשנה שלאחריה (לקמן טו:) שבנדר צריך לידור בדבר שיש בו ממש, ובשבועה אין צריך להישבע בדבר שיש בו ממש, ולאחר מכן מפורטים במשניות חילוקים נוספים בין נדר לשבועה:

האומר **'קוֹנָם שֶׁאֲנִי יָשַׁן'**, שאסר עליו את השינה בנדר בקרבן, או שאמר 'קונם **שֶׁאֲנִי מְדַבֵּר** עלי', שאסר עליו את הדיבור בקרבן, או שאמר 'קונם **שֶׁאֲנִי מְהַלֵּךְ** עלי', שאסר עליו את ההילוך בקרבן. וכן בעל **הָאוֹמֵר לְאִשָּׁה** שלו **קוֹנָם שֶׁאֲנִי מְשַׁמְּשֵׁךְ** – דהיינו שמה שאני משמשך יהיה אסור בקרבן באיסור נדר, **הֲרֵי זֶה בָּלֹא יַחֵל דְּבָרוֹ**.

גמרא

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בנידון המסתעף ממשנתינו כדי להוכיח את הדין בזה ממשנתינו, ובכך מתבארת המשנה:

אֵיתְמַר – נאמר על ידי האמוראים, האומר **'קוֹנָם עֵינַי בְּשֵׁינָה הַיּוֹם אִם אִישַׁן לְמָחָר'**, שאסר עצמו בנדר שלא יישן בעיניו היום, והתנה את האיסור אם יישן למחר, ורק אם יישן מחר, יתברר שנאסרה עליו השינה של היום למפרע, ועובר למפרע בבל יחל על מה שישן היום. **אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, אַל יִשַּׁן הַיּוֹם** – אסור לו מדרבנן לישון היום, משום שחוששים **שֶׁמָּא יִשַּׁן** גם **לְמָחָר**, ובזה יתברר למפרע שחל הנדר ועבר בשנתו היום על בל יחל. ואף על פי שעדיין חלות הנדר תלויה בתנאי אם יישן מחר, אסור לישון היום, כיון שהשינה מחר אינה עיקר הנדר אלא רק תנאי לנדר, ודרך בני אדם שאינם נזהרים כל כך בדבר שאינו גוף האיסור. **וְרַב נַחְמָן אָמַר יִשַּׁן הַיּוֹם** – מותר לו לישון היום, **וְלֹא חַיְישִׁינַן שֶׁמָּא יִשַּׁן** גם **לְמָחָר** ויעבור למפרע על נדרו, מפני שבידו הדבר תלוי, שהוא יכול לדקור את עצמו בקוצים או לעשות דברים כיוצא בהם שמפיגים את העייפות, ועל ידי כן להימנע מלישון למחר.

הגמרא מבארת שרב יהודה סובר שחוששים שיעבור על התנאי רק אם התנאי הוא אחרי עיקר האיסור:

וְאַף שבאומר 'קונם עיני בשינה היום אם אישן למחר', דעת רב יהודה שאסור לו לישון היום מפני שחוששים שמא יישן גם למחר, **מִדֶּה רַב יְהוּדָה בְּאוֹמֵר 'קוֹנָם עֵינַי בְּשֵׁינָה לְמָחָר אִם אִישַׁן הַיּוֹם'** – שאסר עצמו לישון מחר, והתנה את האיסור אם יישן היום, **שֶׁיִּשַּׁן הַיּוֹם** – שמותר לו לישון היום, מפני שלא חוששים שמא יישן גם למחר ויעבור על הנדר.