תלמוד בבלי · אחרונים

# ברכת מרדכי (טרייסטמן)

רבי ברוך מרדכי טרייסטמן

**ספריית אור ברסלב** · or-breslev.co.il

**ברכת מרדכי (טרייסטמן)**
רבי ברוך מרדכי טרייסטמן

מקור הטקסט: דיקטה · רישיון: CC BY-SA 4.0

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

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/ברכת-מרדכי-טרייסטמן/
הקובץ נוצר ב־20 בנובמבר 2026 מגרסה v39-202611200317 של הספרייה.

# תוכן העניינים


**הקדמה** ..... 5
**מסכת ברכות** ..... 6
דף ב. ..... 6
דף ד. ..... 8
דף ב. ..... 11
דף ג. ..... 12
דף ד: ..... 14
דף ה. ..... 16
**מסכת שבת** ..... 16
דף יב: ..... 16
דף כא. ..... 21
דף כא: ..... 23
**מסכת עירובין** ..... 26
דף כט: ..... 26
**מסכת פסחים** ..... 28
דף לא. ..... 28
**מסכת ביצה** ..... 32
דף ב. ..... 32
דף ד. ..... 34
**מסכת ראש השנה** ..... 34
דף ב: ..... 34
דף כו. ..... 35
דף כח. ..... 36
**מסכת יומא** ..... 43
דף ו. ..... 43
**מסכת סוכה** ..... 45
דף יד. ..... 45
**מסכת מגילה** ..... 47
דף ה. ..... 47
**מסכת כתובות** ..... 47
דף טו: ..... 47
דף יז. ..... 48
דף יט: ..... 49
דף פז. ..... 49
דף פו: ..... 51
**מסכת גיטין** ..... 51
פרק א ..... 51
פרק ג ..... 81
**מסכת קדושין** ..... 93
פרק א ..... 93
פרק האיש מקדש ..... 147
**מסכת נדרים** ..... 168
דף ב. ..... 168
דף ב: ..... 171
דף ג. ..... 172
דף ד. ..... 173
דף ד: ..... 174
דף ו: ..... 175
דף ז: ..... 175
**מסכת בבא קמא** ..... 176
דף ב. ..... 176
דף סב: ..... 176
**מסכת בבא מציעא** ..... 178
דף ב. ..... 178
דף ב: ..... 188
דף ג. ..... 193
דף ג: ..... 202
דף ד. ..... 207
דף ד: ..... 208
דף ה. ..... 211
דף ה: ..... 218
דף עז. ..... 230

דף פא: ..... 230
דף צב. ..... 231
**מסכת בבא בתרא** ..... 232
דף ד. ..... 232
דף ד: ..... 233
דף מא. ..... 233
דף קעב. ..... 233
**מסכת מכות** ..... 234
דף ב. ..... 234
דף ב: ..... 244
דף ג. ..... 246
דף ד. ..... 248
דף ד: ..... 251
דף ה. ..... 252
**מסכת חולין** ..... 252
דף קח. ..... 252
דף קח: ..... 261

# הקדמה

**יתברך** הבורא כל עולמים ומנהג עולמו במלת החסד. אשר הביאני עד הלום וזיכני להסתופף בצל כנפי הצדיקים והחסידים להבין לימוד תוה"ק על פי דרכי החסידות, ולחדש ציצים ופרחים בתורה שבכתב ושבע"פ בפלפולים ישרים בדרך לימודי. וזה עברו איזה שנים אשר בטלתי מלימודי מאיזה סבות שונות, ואח"ז נסבב הסיבה מבעל מסבב הסיבות ית"ש אשר הייתי מוכרח להחזיר עטרה ליושנה ולקבל עלי עול תורה עד שבא בעזרתו ית' לידי רצון גמור כידוע מדברי חכז"ל דרצון הכא מתוך כפי' נחשב לרצון גמור. כידוע ברמב"ם (סופ"ב מהל' גירושין) דכל איש מישראל הנקודה שבלב מושך אותו לטוב רק דהשאור שבעיסה מעכב מלעשות אבל בעת שהוא עושה אף שבא מצד הכפי' מ"מ בשעת עשיי' נתעורר אצלו הנקודה שבלב ועושה באמת ברצין הטוב, ובפרט אצל איש אשר דור דורות שלו הי' בעלי תורה כידוע ומפורסם בפי כל מכבוד קדושת אבי זקני הרב הגאון הצדיק הקדוש מפורסם בנגלה ונסתר הרב ר' מרדכי הכהן זצוק"ל, והיה ארבעים שנה אבד"ק יאנווא סמוך לעיר קאנסטאנטין ישן ומנ"כ שם ונמצא כתוב בכתב ידו הקדושה שהוא נכד רבינו הגדול בעל פרי מגדים זצוק"ל זי"ע, ותורה מחזרת על אכסניא שלה ולא מצאה מנוח כי בטלתי מלימודי לפי ערכי, וזאת הי' הסיבה להפסיד את הוני כדי להביאני לשקוד על דלתי התורה, ותלי"ת שלמדתי איזה דפין גמרא בכל יום ויום בשום שכל ובהערות הלב, ובאיזה מקומות האיר ד' את עיני בלימודי לחדש חדושים יקרים בעזרתו ית', וגם למדתי כל סדר פרשה בתוה"ק בכל שבוע עם מדרשי חז"ל וכאשר למדתי בנפש חפיצה וביראת ה' האיר ד' את עיני ומצאתי מרגניתא טבא בכל סדר ע"פ דרכי חסידות וכן בתורה שבע"פ, וכל חידוש שנפל ברעיוני חזרתי תיכף לפני חבריי המבינים לשמוע דברי תורה והוטב בעיניהם והסכימו להעלות על הכתב, אולם יראה ורעד אחזני בעת שלקחתי עט סופר לכתוב על הגליון כי איך עני בדעת כמוני יערב לבו לבוא בין להקת המחברים ואולי חלילה פוגע אני בכבוד התורה בזה, והאיר ד' את עיני ונפל ברעיוני דברי חז"ל דכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש עד סוף כל הדורות הראה הקב"ה למשה רבינו ע"ה בסיני, והיינו כי ידוע דכל הנשמות שעתידין להולד עד סוף כל הדורות כולם הי' במעמד הר סיני, וכשעמדו שם כל הנשמות הראה הקב"ה למשרע"ה הדרש של כל אות מה שמיוחד לכל נשמה ונשמה, כי ידוע די"ש'ר'א'ל נוטריקין יש ששים 'רבוא 'אותיות 'לתורה, והיינו דס' רבוא אותיות תוה"ק מיוחדים לס' רבוא נשמות ישראל ודרשת כל אות ואות מיוחד לנשמה מיוחדת וממתנת להתגלו' עד שיבוא נשמה זו לעולם ונתגלה מאתה דרש זה. היוצא מזה שכל איש ואיש מישראל

אשר האיר ד' עיניו בתוה"ק אינו רשאי להעלים ולהסתיר את הדברים שזוכה לחדש בתורה, וזאת הביאני לבוא הלום לחרוט על הגליון ולהקריבם על מזבח הדפוס ולא ח"ו להתפאר רק בתורת חיוב תוה"ק כהנ"ל והשי"ת יעזור לי ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תוה"ק מתוך הרחבת הגוף והנפש עד עולם אס"ו. כה דברי המחבר ברוך מרדכי טרייסטמאן מגור הנ"ל. ודבר חשוב קובע ברכה לעצמו ה"ה בני חביבי הודי והדרי הרב הגאון וכו' המפורסם כקש"ת ה"ר אליעזר יהודה טרייסטמאן שליט"א האבד"ק לאדז אשר הוא בעוזרי ותומכי נפשי ובפרט בהדפסת הספר הזה אשר הי לי לאחי-עזר ואלחי-סמך כן יהי' השי"ת בעוזרו וזכות הזה יעמוד לו ולב"ב ולנכדיי היקרים שיחי' ובכל אשר יפנה יצליח בעדו ובעד כלל ישראל כאות נפשו הטהורה ונפש אביו אהובו מכבדו ומוקירו. המחבר הנ"ל מפני גודל הוצאת הדפוס כי רבה הוא הדפסתי כעת רק חלק ראשון על גפ"ת וברצות ד' אתחיל להדפיס תיכף החלק שני מזה על סדר הפרשיות של תוה"ק וד' יגמור בעדי אס"ו. המחבר הנ"ל

## מסכת ברכות

### דף ב.

**גמרא** תנא היכא קאי דקתני מאימתי ותו מ"ש דקתני ערבית ברישא ליתני שחרית ברישא ומתרץ תנא אקרא קאי דכתיב בשכבך ובקומך והכי קתני זמן ק"ש דשכיבה אימת משעה שהכהנים נכנסין לאכול תרומתן ואבע"א יליף מברייתו של עולם דכתיב ויהי ערב ויהי ביקר יום אחד עכלה"ג. ומאוד קשה להבין (א) כי בכל הש"ס כשמקשה בגמ' ב' קשיות בלשון ועוד הוא באחד משני האופנים. אופן אחד הוא ששני הקושיות יכולין להיות בדרך אחד. אופן השני הוא באם שנתרץ קושיא הראשונה בדרך אחד אז יהי' קשה קושיא השני'. וכאן אם נאמר אופן הא' שאין שום מקום כלל לחובת הקריאה בודאי אין שייך עוד להקשות לתני של שחרית ברישא רק להקשות קושיא אחת לשניהם הן על ערבית והן על שחרית תנא היכא קאי וכו'. ואם נאמר באופן הב' היינו באם שיש מקום לחובת הקריאה ויהי' מתורץ קושיא הראשונה על זה מקשה ועוד הא אם יש מקום לחובת הקריאה ויהי' מוכח מהקרא דבשכבך ובקומך אז ממילא מתורץ גם קושיא הב'. (ב) צריכין להבין כונת המקשן וכי לא ידע מהקרא הזה. (ג) יש להבין למה מסיים הלשון והכי קתני וכו' דכבר מתורץ ב' הקושיות במאי דאמר תנא אקרא קאי כמובן. (ד) קשה להבין הלא בכל הש"ס כשאמר ואבע"א הפירוש הוא כי יש עוד תירוץ אחר שאין צריכין לתירץ הא' אבל כאן עדיין צריכין לתירוץ הראשון לתרץ קושיא

הראשונה וממילא מתורץ ג"כ קושיא שני' ולמה צריכין עוד לואבע"א. (ה) יש להבין מה זה שהמקשן תפיס בדעתו לילך דוקא אחר לשון הכתוב גבי תמיד ולא אחר לשון הכתוב גבי בריאת העולם עיי"ש בתוס' והתרצן תפיס דוקא לילך אחר לה"כ בבריאת העולם ובאמת מה שייכות זאת לתמיד כי יוכל היות שהקרבן תמיד נקרב בפעם הראשון ביום תחלה כי הציווי הי' ג"כ ביום ומשום הכי כתוב ג"כ בוקר תחלה אבל כאן התנא מדבר על זמן החיוב שכבר כתוב בתורה חיוב לילה קודם כי הקושיא הב' מוכרח להיות על אופן הב' הנ"ל וממילא חיוב לילה קדמה וצריך להזכיר לילה תחלה ולפ"ז קושיתו אינו מובן כלל לכאורה:

**ונראה** לענ"ד לתרץ דהנה לקמן בגמ' יש פלוגתא אם ק"ש דאורייתא ודברת בם קאי על ק"ש או ק"ש דרבנן ודברת בם קאי על דברי תורה וסובר המקשן באם נאמר שהתנא סובר דק"ש דאורייתא והזמן כתוב בתורה בשכבך ובקומך ואינו תלוי בזמן לילה ויום רק בשכיבה וקימה א"כ מה זה שהתנא שואל על ערבית ושחרית אלא ע"כ סובר התנא דק"ש רק מדרבנן שתקנו לקרות בבוקר ובערב וכאן הוא עיקר ההתחלה מחיוב ק"ש והוא כמו תפלה שתקנו כנגד תמידין. ועל זה מקשה ב' קושיות. אחד אם כאן הוא עיקר התחלת החיוב צריך לאמר מקודם עיקר החיוב ואח"כ לשאול על הזמן. ועוד אף אם נאמר שבזה ששואל על הזמן ממילא הורה לנו החיוב ג"כ אבל אם עיקר חיובה רק מדרבנן כמו תפלה שכנגד תמידין הי' צריך להזכיר שחרית תחלה כמו גבי תמידין, ועל זה מתרץ תנא אקרא קאי דסובר ק"ש דאורייתא וג"כ ס"ל דהפירוש דבשכבך וכו' לא קאי על שכיבה וקימה רק על זמנו שכיבה וקימה ותלי המצוה בערבית ושחרית ושואל התנא אימתי הוא הזמן שכיבה זו שמחדש לנו התרצן בתירוצו. על זה אמר והכי קתני אימתי הוא הזמן קריאה דשכיבה. ואח"כ אמר ואבע"א אף אם נאמר דק"ש דרבנן וכאן הוא התחלת עיקר חיובה והתנא לא רצה להאריך כאן רק בזה ששואל על הזמן ממילא הורה לנו חיוב ק"ש. אמנם לא תקנו זאת נגד תמידין כמו תפלה כי אין שום שייכות ק"ש לתמידין רק תקנו לקבל על עצמו עול מלכות שמים בבוקר ובערב ויליף מברייתו של עולם שכתיב ג"כ ערב קודם ודו"ק:

שם ברש"י ד"ה **עד** וכו' פסק דק"ש שעל מטתו הוא העיקר ובפרשה ראשונה יצא יד"ח עיי"ש והוקשו בתוס' שם ד' קושיות (א') כל הג' פרשיות הי' לו לקרות (ב') הי' צריך לברך שתים לפני' וב' לאחריה (ג') דלקמן אמירן בגמ' דק"ש שעל מטתו אינו אלא מפני המזיקין דאמרינן התם ואם ת"ח הוא אינו צריך (ד') דא"כ פסקינן כריב"ל דתפלות באמצע תקנום ואנן קיי"ל כר"י דצריכין לסמוך גאולה לתפלה אפי' בערבית ומחמת אלו

הקושיות מפרש ר"ת שק"ש של ביהכ"נ הוא עיקר וק"ש שעל מטתו הוא רק בשביל המזיקין. ולהבין ולתרץ דברי רבינו הנשר הגדול רש"י ז"ל נראה לענ"ד דאם נעיין בדברי רש"י ז"ל נראה דכוונתו דבק"ש שקורא מבעוד יום לא יצא ידי חובתו רק בק"ש שקורא על מטתו מפני המזיקין יוצא ג"כ ידי חובת ק"ש. וזאת דוקא הוא רק אם התפלל כבר מבעוד יום ועדיין לא יצא יד"ח צריך לצאת בק"ש שקורא על מטתו מפני המזיקין. אבל אם התפלל אחר צאת הכוכבים שיוצא ידי חובתו אז הק"ש שעל מטתו רק להגן מפני המזיקין לחוד. וזהו פירוש הגמרא לקמן (דף ה') אם אדם קרא ק"ש בבהכ"נ אף באופן שיוצא יד"ח מכל מקום צריך לחזור ולקרות על מטתו מפני המזיקין. ואם ת"ח הוא אינו צריך ולקמן (דף ס') הנכנס לישן על מטתו די בפרשה אחת מיירי ג"כ באופן שכבר יצא ידי חובתו ורק מפני המזיקין לחוד בודאי די בפרשה אחת:

**ובאמת** נוכל לומר אף באופן שעדיין לא יצא ידי חובתו היינו שהתפלל קודם צה"כ מכל מקום כבר יצא ידי ברכות וידי ב' פרשיות כיון שכבר אמר ק"ש על הסדר עם ברכותי'. כי באמת עיקר ק"ש היא פרשה ראשונה והברכות רק רבנן תקנו וקבעום על סדר קריאת ק"ש וזאת יוצא אף שקרא קודם הזמן וכן יוצא בשני הפרשיות ועיקר ק"ש היינו הפרשה הראשונה שצריך להיות בזמנה יוצא ידי חובתה במה שקוראה על מטתו מפני המזיקין. וממילא ניחא ג"כ מה שהקשו התוס' דקיי"ל כר"י דצריכין לסמוך גאולה לתפלה של ערבית ג"כ. ולהנ"ל אתי שפיר דאם התפלל ערבית אחר צה"כ בודאי ניחא. ואף אם התפלל קודם צה"כ ונקרא ק"ש עם התפלה אף שידי חובת ק"ש של לילה עדיין לא יצא מכל מקום כבר סמיך גאולה לתפלה של ערבית וא"ש פסקו של רש"י ז"ל וק"ל:

### דף ד.

בגמרא **וחכמים** אומרים עד חצות חכמים כמאן סבירי להו אי כר' אליעזר סביר' להו לימר כר' אליעזר (ופירש"י ז"ל דודאי כל שדעתו לישן כבר שכב וישן) ואי כר' גמליאל סבירי להו לימרו כר"ג ומתרץ לעולם כר"ג ס"ל והא דקאמרו עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה כדתניא חכמים עשו סיג לדבריהם וכו' וכל העובר על דברי חכמים וכו'. ומאוד קשה להבין קושית המקשן הלא זאת מפורש במתניתין בדברי ר"ג דמה שאמרו חכמים עד חצות הוא רק סיג. וכן קשה על התרצן למה צריך לסיים כדתניא הלא מפורש במתניתין בפירוש בדברי ר"ג כנ"ל ומה חידש לנו בתירוצו שצריך להביא סמך לדבריו מברייתא. ועיקר קשה להבין דלקמן (דף ט) מקשה בגמרא ועד השתא לא שמיע להו הא דר"ג ומתרצי הכי קאמרי' ליה רבנן פליגי עלך. ופירש"י ז"ל שם דלא משמע להו ובשכבך כל זמן שכיבה שאדם שוכב אלא כל זמן שדרך בני אדם ללך לישכב ובהא

פליגי אר' אליעזר דר"א סובר דזמן עסק שכיבה אינו רק עד אשמורה ראשונה ולרבנן עסק שכיבה עד חצות עיי"ש. א"כ אנו רואין בפירוש אשר בזה יוכל להיות ג"כ מחלוקת וכאן בקושית הגמ' כפי פירש"י ז"ל תופס אשר אין שייך בזה שום מחלוקת רק כל שדעתו לישן כבר שכב. ועוד צריכין להבין שיטת רבינו יונה ז"ל שמפרש בדברי חכמים אף שהוא רק מחמת הסיג מכ"מ אף בדיעבד הפסיד מצות ק"ש אם לא קרא קודם חצות. והוא נגד סוגית הגמ' (דף ט) דאמר להם ר"ג רבנן כוותי סבירי להו וחייבים אתם לקרות הרי אנו רואין בפירוש אשר בדיעבד אם עבר הסיג לא הפסיד עדיין מצות ק"ש. ומהכ"ת נימא שלדברי חכמים הפסיד מצות קריאת שמע כי באם נאמר שר"ג ורבנן מחולקין בהסיג כשיטת רבינו יונה ז"ל א"כ קשה הלא כבר אמרו לו בניו לר"ג שהלכה כרבים ומה השיב להם חייבים אתם לקרות הלא יחיד ורבים הלכה כרבים שאינם מחויבים לקרות כמובן וחוץ מזה גם הסברא הפשוטה נותנות אשר אף אם עבר הסיג בדיעבד עדיין מוטל עליו חובת ק"ש שהוא מחוייב מדאורייתא ומי יכריח לנו לאמר שלדברי חכמים יפסיד מצות ק"ש וכן קשים לי דברי הרמב"ם ז"ל בפי' המשניות שפירש על מעשה שבאו בניו מבית המשתה בית משתה היין והביא דבר זה לסייע בו לר"ג ושהוא הורה כדבריו ע"ש. נראה מדבריו ג"כ אשר ר"ג הורה כדבריו אבל לפי דברי חכמים כבר איבד מצות ק"ש וקשה מהיכן הי' להם הוכחה הזאת.

**ולענ"ד** יש הוכחה לזה מהגמ' כי באמת צריכים להבין מאיזה טעם נפל לבני ר"ג הספק בדברי חכמים שהם אומרים רק מחמת סיג הא לפי רהיטת הלשון יותר שייך לומר כונתם שהוא מצד הדין כמו בדברי ר"א ור"ג. ואם נאמר שהוקשה להם ג"כ קושיות הגמ' אי ס"ל כר"א לימרו להו כר"א אי כר"ג סבירי להו לימרו כר"ג ותפסי ג"כ שאין שייך בזה שום מחלוקת כי כל שדעתו לישן כבר שכב. בודאי הי' להם לידע שהחכמים סוברים כר"ג אביהם ואומרים כן רק מחמת סיג ומה הי' להם לישאול ולספק בזה. ואם נאמר דזאת ידעו ג"כ דהם אומרים רק מחמת סיג רק דהי' להם הספק אם החכמים פליגי בזה על אביהם ר"ג דהם סוברים אם עבר על הסיג כבר הפסיד מצות ק"ש והלכה כרבים או הם סוברים כר"ג דעדיין מוטל עליו חובת ק"ש והסיג הוא רק על לכתחלה והשיב להם ר"ג שהם כוותי' סבירי להו וחייבים לקרות. א"כ הדרן קושיתן מהיכי תיתי נפל בדעתם ספק זה על דברי חכמים שמחמת הסיג יפסיד מצות ק"ש. ולפ"ז מוכרחן לאמר שהספק שלהם הי' אם אפשר לאמר שזמן עסק שכיבה יוכל להיות עד חצות וממילא יותר טוב ללמוד בכונת דברי חכמים שהוא מצד הדין תורה כמו בדברי ר"א ור"ג שהם ג"כ אומרים מצד הדין. וממילא הווין חכמים ור"א בשיטה אחת נגד ר"ג דהפירוש של

בשכבך הוא זמן עסק שכיבה ויחיד ורבים הלכה כרבים. ואין כונתם מחמת שהחכמים הם הרבים כי כמ"פ מצינו בש"ס מאן חכמים ר"מ וכדומה רק כונתם הוא מחמת חכמים ור"א שחולקין על ר"ג בפירוש בשכבך. או נלך אחר הסברא שכל שדעתו לישן כבר שכב ולא שייך בזה שום מחלוקת וע"כ מוכרחין לומר שהם סוברים כר"ג אביהם בפירוש של בשכבך ואומרים רק מחמת סיג. ועל זה השיב להם שמוכרח להיות כונת דברי חכמים רק בתורת סיג כי אין באפשרות שתהי' עסק זמן שכיבה ארוך כ"כ עד חצות. ונתודע מדברי ר"ג אביהם שדברי חכמים הס רק מצד סיג מחמת סברא הנ"ל.

**וזהו** שמקשה כאן הגמ' לפי האמת אי כר"א סבירי להו לימרו כר"א כפי פירש"י ז"ל דודאי כל שדעתו לישן כבר שכב ואי כר"ג סבירי להו שהזמן כל הלילה כל זמן שבני אדם שוכבין מה זה שהזכירו רק הסיג ולא אמרו הזמן שהוא מצד הדין כי תחלת השאלה הי' על צד הדין ור"א ור"ג השיבו ג"כ מצד הדין וכשהם באים לחלוק על ר"א צריכן ג"כ לאמר מצד הדין ולמה זכרו בדבריהם רק מצד הסיג. ועל זה השיב התרצן כי מהסיג זה נעשה ג"כ דין שאח"כ אבד מצות ק"ש אף שמן התורה עדיין החיוב עליו אך מחמת הסיג עשו בזה לעקור דברי תורה כסברת רבינו יונה והרמב"ם ז"ל ועל זה צריך להביא כדתניא שזו התקנה עשו בחזוק גדול יותר מכל דוכתי. וזאת הוא מפורש רק בהברייתא אבל במתניתין אף שידע שהוא רק מחמת סיג מכ"מ לא נשמע שמחמת זה הסיג נעשה דין גמור שיאבד מצות ק"ש, וזהו שהכריח לרבינו יונה והרמב"ם ז"ל כי הי' קשה להם כונת המקשן והתרצן מה צריך להביא כדתניא ומוכרחין לומר כהנ"ל. היוצא מזה שבפירוש בשכבך סוברים החכמים ג"כ כר"ג רק פליגי בהסיג היינו שהם סוברים שמחמת הסיג נעשה דין גמור. ואין שום רבים מחולקין על ר"ג ואדרבא נגד ר"א יש רבים היינו ר"ג והחכמים. אבל החכמים גופי מאן נימא לן שהם רבים הלא מצינו בכ"מ מכנה על יחיד שם חכמים כמ"ש לעיל. רק בני ר"ג שאמרו יחיד ורבים כונתם על חכמים ור"א והשיב להם אביהם ר"ג אדרבא חכמים כוותי ס"ל נגד ר"א רק מחולקין אתי בענין סיג וצריכים אתם לקרות כדברי הרמב"ם ז"ל שהורה כדבריו כנ"ל ודו"ק:

**אמנם** עתה שנתודע לנו שבאמת סוברים החכמים כר"ג רק באים נגדו רק לקצר הזמן מחמת הסיג א"כ יש להבין למה נכתב דבריהם קודם דברי ר"ג כי אף שמצד הדין הם נגד ר"א. אמנם כפי שאמרנו עיקר כונתם לאמר נגד ר"ג בהסיג א"כ יותר שייך לכתוב דבריהם אחר דברי ר"ג אכן יש לומר דבאמת בעת שנלמדה המשנה בבית המדרש נזכר מקודם דברי ר"ג ואח"ז דברי חכמים אבל כאשר סידר רבי המשנה סידר מקודם דברי חכמים לפי סדר הלילה כמובן. ועוד י"ל דהנה מדברי ר"ג נשמע שזהו דבר פשוט וידוע

שבכל מקום שהוזכר בלשונם עד חצות הכונה שהמצוה עד שיעלה עמוד השחר ומ"ש עד חצות הוא בדרך סיג. ונמצא לפ"ז שבזה שאומרים עד חצות הוא מפורש כמו שאמרו עד שיעלה ע"ה וזהו נגד ר"א כי באו להרחיב הזמן ולחלוק עליו בפירוש בשכבך וא"כ שפיר שייך דבריהם יותר אחר דברי ר"א וק"ל:

**דף ב.**

בגמרא **אמר** מר משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן מכדי כהנים אימת אכלי בתרומה משעת צאת הכוכבים וכו' עיי"ש. והנה יש לדקדק בזה דמוכח מזה מפורש דזהו דבר פשוט דזמן אכילתן הוא משעת צאת הכוכבים. וא"כ קשה מה דמסיק הגמרא אח"ז אגב אורחי' קמ"ל כהנים אימת קאכלי תרומה משעת צאת הכוכבים. חזינן מזה שאינו דבר פשוט כ"כ שהוצרך הגמ' לומר על זה בלשון קמ"ל. ואין לומר שדבר פשוט הוא רק על טמא שלא הוצרך לקרבן ומה שצריך להשמיענו הוא על טמא שהוא מחוסר כפורים דאין כפרתו מעכבת מלאכול בתרומה. זה אינו דהניחא אם נאמר פירוש הפסוק ובא השמש ביאת השמש וטהר יומא וקרבנות אינן מעכבין. אבל אם נאמר הפירוש ובא השמש ביאת אורו וקרבנות מעכבין א"כ ממילא אין שום פסוק על אכילת תרומה משעת צה"כ כשאינו מחוסר כפורים. ולפ"ז אינו דבר פשוט כלל כי הדבר תלוי בפירושא דקרא הנ"ל, וכיון שאמר אגב אורחא קמ"ל וכו' וקמ"ל דפירושא דקרא ובא השמש ביאת השמש וממילא ש"מ דמחוסר כפורים כפרתו לא מעכב וא"כ למה הוצרך שוב עוד הפעם לומר והא קמ"ל. ועיקר צריכין להבין בזה דהנה לפי הנראה בא התנא דמתניתין לאשמעינן שאף המחוסר כפורים כפרתו לא מעכבת. ושוב מביא ברייתא מפורשת שאין כפרתו מעכבת מלאכול בתרומה ואח"כ שואל הגמרא ממאי דהאי ובא השמש ביאת השמש והאי וטהר טהר יומא דלמא ביאת אורו וטהר גברא ופשט לה מברייתא אחרת עיי"ש. ולמה לא הקשה הגמ' כאן ג"כ וממאי וכו' ומאי אולמא הך ברייתא מברייתא דלעיל ובפרט ממתניתין דהכא ודפרק הערל שהובא בתוס'.

**ונראה** ליישב דהנה בתוס' שם הקשו על שיטת רש"י ז"ל דהיאך יכול להיות שום הוה אמינא דהאי ובא השמש הפירוש זריחת השמש א"כ הוה מצי למיכתב וזרח השמש וטהר עיי"ש. ויש לתרץ שיטת רש"י ז"ל באופן זה דבאם אנו אומרים הפירוש ובא השמש ביאת השמש אז יכולין לומר כמ"ש בברייתא דוקא ביאת שמשו מעכבו מלאכול בתרומה ואין כפרתו מעכבו מלאכול נמצא שגם מחוסר כפורים זמנו משעת צאת הכוכבים. אבל אם נאמר הפירוש ובא השמש זריחת השמש וטהר גברא אז יהא נשמע מדלא כתיב וזרח השמש וכתוב בלשון ובא השמש שיש בו ב' משמעות ביאת

השמש וזריחת השמש והורה לנו הכתוב שמחוסר כפורים צריך להמתין על זריחת השמש וכפרתו מעכבת מלאכול בתרומה אבל שאינו מחוסר כפורים זמן אכילתו בביאת השמש. ועל כל אופן ידעינן זמן אכילת תרומה לשאינו מחוסר כפורים בביאת השמש רק הספק יוכל להיות רק נגד מחוסר כפורים כהנ"ל:

**ועתה** יהא הכל ניחא. דבתחלה תפס הגמ' בפשיטות בלי שום ספק דבא השמש הוא ביאת השמש ולכן מקשה בפשיטות מכדי כהנים וכו'. ואחר שמתרצן הא קמ"ל דכל כהנים אף מחוסרי כפרה אוכלין בצה"כ שלא נאמר הפירוש ובא השמש על זריחת השמש רק הפירוש ביאת השמש. וזהו שמביא כדתניא דהתנא בא לאשמעינן זאת ונמצא מזה שיש שום הוה אמינא לפרש על זריחת השמש ולכך מקשה ממאי דלמא באמת הפירוש זריחת השמש וכפרתו מעכבת. וקושיא זו סובב רק על הברייתא שמביא כדתניא אבל על המשנה דהכא ודפרק הערל אין שום קושיא כי יכולין לומר דמיירי באינו מחוסר כפורים לאשמעינן דזמן אכילתו בצאה"כ וזהו רבותא גדולה דמעצמנו לא הוי ידעינן זאת כמו"ש למעלה וכל הקושיא הוא רק על הברייתא. ועל זה תירץ רב"ש א"כ לימא קרא ויטהר וכו'. ובמערבא לא שמיע להו הא דרבה ב"ש ובעי לה מבעיא ופשטי לה מברייתא אחרת ולא הקשו שוב ממאי כנ"ל ויש לומר דסתמא גמרא לעיל אף שידע מהברייתא דלעיל וגם מברייתא זו דסוברין הפירוש ובא השמש ביאת השמש אעפ"כ הקשו על הברייתא גופי ממאי וכו' אבל רב"ש מספקא לי' באמת היאך לומר הפירוש בקרא הנ"ל וממתניתין דהכא ודפרק הערל אין שום ראי' כמו שאמרנו למעלה ומברייתא דלעיל לא ידע [כידוע בספרי הכללים שהאמוראים לא הי' מוכרחים לידע כל הברייתות רק השס"מ]. לכך פשט לה מזו הברייתא לפרש ובא השמש ביאת השמש ובודאי כונת התנא דברייתא אף על מחוסר כפורים כי על שאינו מחוסר כפורים כבר אשמעינן במתניתין דהכא ודפרק הערל ומיושב בזה כל קושיות התוס' ודו"ק:

### דף ג.

בגמרא **ת"ר** מפני שלשה דברים אין נכנסין לחורבה מפני חשד ומפני המפולת ומפני המזיקין:

ומקשה בגמ' מפני חשד ותיפוק לי' משום מפולת ומתרץ בחדתי ומקשה עוד ותיפוק לי' משום מזיקין ומתרץ בתרי אי בתרי חשד נמי ליכא בתרי ופריצי ואח"כ מקשה עוד מפני המפולת ותיפוק לי' משום חשד ומזיקין ומתרץ בתרי וכשרי ושוב מקשה מפני המזיקין ותיפוק לי' משום חשד ומפולת ומתרץ בחורבה חדתי ובתרי וכשירי אי בתרי מזיקין נמי ליכא במקומן חיישינן עכ"ל הגמרא. ולכאורה קשה להבין תיכף בתחלת קושיות

הגמרא כפירש"י ז"ל שכוונתו להקשות למה לנו ג' טעמים לדבר אחד דדי באחת מהן וא"כ מה זה הוא שהתחיל להקשות על טעם דחשד שמיותר הוא מחמת שדי בטעם דמפולת הנזכר אחר זה אדרבא יותר הי' שייך להקשות על טעם השני למה לי הלא די בטעם הראשון דחשד לחוד כמובן:

**אמנם** כאשר למדתי בחומש בפ' אמור אל הכהנים בני אהרן והקשה שם רש"י ז"ל בתחלה אם נאמר בני אהרן למה כתיב הכהנים ואח"כ מקשה למה כתיב בני אהרן. וגם עמדתי בתמי' זו דהי' לו להקשות מקודם בני אהרן ל"ל דמוקדם בקרא. ואמרתי לישב דזאת שייך דוקא במקום שיש מקשן ותרצן אחד מקשה והשני מתרץ אז צריך המקשן להקשות בתחלה מהמוקדם בקראי אבל כאן אין מקשן בפ"ע ואין תרצן בפ"ע רק רש"י ז"ל בעצמו שעיקר דרכו וכונתו לפרש ולבאר כל תיבה ותיבה. וזהו כונתו כאן שמחמת שכתב אח"כ בני אהרן מוכרח מקודם לפרש ביאור תיבת הכהנים מה שבא להורות ואח"כ בא לפרש ביאור תיבו' בני אהרן דמחמת שכבר כתיב הכהני' מוכרחין לבאר מה בא להורות תיבות בני אהרן. ואם הי' מקדים להקשות על בני אהרן ולבאר, הי' פירושו שלא כסדר הכתוב. וזהו נ"ל כאן ג"כ דאם נאמר דיש כאן מקשן בפ"ע ותרצן בפ"ע שאחד מקשה והשני מתרץ הי' צריך רש"י ז"ל לכתוב בלשונו למה לך' ג' טעמים לדבר אחד דדי באחת מהן. אבל כאשר כתב רש"י ז"ל למה שלנו' ג' טעמים וכו' נשמע שאין כאן מקשן בפ"ע ותרצן בפ"ע רק סתם גמרא בא לפרש כונת התנא כסדר הנזכר בברייתא דהטעם דהחשד נצרך באופן שלא שייך מפולת ומזיקין וכן כולם כדי שלא יוקשה "לנו" דייקא ג' טעמים למה. וזהו לפי דעתי כונת רש"י ז"ל במה שדקדק לכתוב כאן תיבת "כלומר" שבא להורות זאת שאינו מקשן בפני עצמו רק הסתם גמ' מפרש כונת התנא על סדר דבריו וכמו שאמרנו כנ"ל ומובן.

**אכן** אכתי יש לדקדק בגמרא זו. דמעיקרא על טעם דחשד מקשה תיפוק לי' משום מפולת לחוד ומתרץ והדר מקשי ותיפוק לי' משום מזיקין לחוד ומתרץ. ואח"כ כשמקשה על מפולת מקשה ותיפוק לי' משום חשד ומזיקין ביחד וכן כשמקשה אח"כ על מזיקין מקשה ג"כ מחשד ומפולת ביחד. וצריך להבין שינוי לשונות הקושיות למה מעיקרא מקשה רק מדבר אחד ואח"כ מתחיל להקשות מב' דברים ביחד. ונראה לי דכל זמן שיש הו"א שיהי' די להקשות מאחת מהן לא שייך להקשות ותיפוק לי' משנים כי די באחת. אכן כאשר כבר נתודע לנו שאין די באחת מתחיל להקשות ותיפוק לי' משנים. והיינו כפי שאמרנו לעיל שכאן אינו בדרך מקשן ומתרצן רק הסתם גמרא מפרש דברי התנא דטעם דחשד הוא בחדתי דאין שייך בזה טעם דמפולת ובתרי דאין בה טעם דמזיקין. ממילא

אין שום שייכות לדבר משניהם ביחד כי על מפולת תשובה לחוד ועל מזיקין תשובה לחוד. אבל אח"כ על הטעם מפני המפולת שלא יהי' הטעם חשד ומזיקין תשובה אחת על שניהם. כי אף על שלא יהי' הטעם חשד לחודי' מוכרחין ג"כ לתרי וכשרי ממילא הוא תשובה ג"כ על מזיקין. ואגב גררא תפס הלשון ותיפוק לי' משניהם ביחד גם על הטעם מפני המזיקין אף דלטעם חשד תשובה לחוד ולטעם מפולת תשובה לחוד ודו"ק:

**דף ד**:

תוס' ד"ה **אמר** ר"י עיי"ש ומסיק בתוס' שם ואנו שאומרים יראו עינינו ופסוקים אחרים אחר השכבינו נראה הואיל דתקינו רבנן הוי לי' כגאולה אריכתא ומסיק דהלכה כר"י דברייתא מסייע לי' וא"כ יש ליזהר שלא לספר בין גאולה דערבית לתפלה ומיהו בסדר רב עמרם פירש מה שאנו אומרים קדיש בין גאולה דערבית לתפלה לאשמעינן דלא בעינן למסמך גאולה דערבית לתפלה משום דתפלת ערבית רשות. ומסיק שם בתוס' ולא נהירא דא"כ ר' יוחנן סובר דתפלת ערבית חובה וחולק על רב דסובר רשות ורב ור' יוחנן הלכה כר"י ונכון להחמיר מלספר בנתיים ואיתימא קשיא הלכתא אהילכתא דקיי"ל תפלת ערבית רשות והכא פסקינן כר' יוחנן וצריך לומר דאפי' אי סובר ר"י תפלת ערבית רשות מכ"מ חייב לסמוך עכ"ל התוס'. והנה דבריהם האלו צריכים הבנה שנראה מדבריהם ז"ל שמקשים ב' קושיות על רב עמרם ולכאורה הוא רק קושיא אחת וכבר הרגיש בזה המהרש"א ז"ל ופירש שתיכף מתחלה הי' עיקר כונת התוס' להקשות רק הקושיא של הלכתא אהלכתא עיי"ש. ובטח הי' להמהרש"א ז"ל גירסא אחרת בדברי התוס' ופירש לפי גירסתו אולם לפי הגירסא שלנו צריכים להבין כונת דברי התוס' במה שמסיימו בדבריהם עוד הפעם ואי תימא וכו' וגם מה שהפסיקו בין שני הקשיות במה שכתבו ונכון להחמיר וכו'.

**אמנם** לענ"ד נראה דמ"ש ואי תימא וכו' אינו קושיא על דברי רב עמרם. רק זאת מסיק התוס' לפי שיטתם כאשר יתבאר בדברינו בס"ד. דהנה באמת צריכים להבין דברי רב עמרם וכי לא ידע דבר זה שהוא הלכה מפורסמת רב ור' יוחנן הלכה כר"י ומה זה שתירץ על המנהג שאנו מפסיקין כשהוא נגד ר' יוחנן דתניא כוותיה ומה יועיל בתירוצו שאנחנו מפסיקין להורות דתפלת ערבית רשות אם ר' יוחנן סובר חובה והלכה כמותו נגד רב ואדרבא הדרא הקושיא על המנהג. לכן מוכרחין אנחנו לתרץ סברת רב עמרם באופן זה דהנה הקשה בספר מעדני יו"ט על הרא"ש ז"ל דפוסק כאן הלכה כר"י לנגד רב הלא דבר זה הוא פלוגתא (לקמן דף כ"ז) דאביי ורבא ושם פסק רבא תפלת ערבית רשות ובכל מקום בש"ס ידוע שהלכה כרבא לנגד אביי ואף שרב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן מ"מ

אנן צריכין לפסוק הלכה כבתראי היינו כרבא. ותירץ שם דהכלל הזה דפסקינן כרבא נגד אביי הוא דוקא כשחולקין בסברא. אבל כשחולקין בפסק הלכה דתנאים זה פוסק הלכה כר"י וזה כר"ג בזה אין אומרים הכלל הנ"ל דהלכתא כרבא ואפשר להיות הלכה כאביי הואיל דר"י פליג בזה עם רב והלכה כמותו נגד רב עיי"ש.

**ולפ**"ז יבוא הכל על נכון דיש לומר דבזה מחולקים רב עמרם והתוס'. דרב עמרם הי' קשה לו על המנהג שהוא נגד הלכה דר' יוחנן דתניא כוותי' דצריכים למסמך גאולה לתפלה של ערבית. ומתרץ רב עמרם דהדין דר"י תלוי בזה שסובר תפלת ערבית חובה ואנן פסקינן כבתראי ובכל מקום הלכה כרבא נגד אביי ומשום הכי המנהג שלנו להפסיק כדי להורות דתפלת ערבית רשות ונמצא דהמנהג שלנו נכון מאוד. וגם אין שום קושיא הלכתא אהלכתא כי אף שבכאן אמרינן תניא כוותיה דר"י אבל אח"כ להלכה פסקינן כבתראי. אולם התוס' סוברים כסברות המעדני יו"ט שבהאי גוונא אין אומרים הכלל הזה לפסוק כרבא נגד אביי רק צריכין לפסוק כר"י נגד רב ומחמת זה הקשו אף אם אתה אומר דהדין דר"י תלוי בזה דסובר תפלת ערבית חובה עדיין יהי' קשה על המנהג דהא בזה ג"כ צריכין לפסוק כר"י ומשום הכי הוכיחו כדבריהם לעיל שזה לא חשיב הפסק משום דכתפלה אריכתא דמיא וממילא נכון להחמיר שלא לדבר דברים אחרים. ואח"כ מסיק התוס' ואי תימא לפי שיטתינו שבזה אין אומרים הכלל דכל השו"ס לפסוק כרבא כי צריכין לפסוק כר"י א"כ יהי' קשיא הלכתא אהילכתא דהכא אמרינן תניא כוותי' דר"י ולקמן פסקינן תפלת ערבית רשות. ותירצו שלפי שיטתינו אין אנו מוכרחים כלל לומר דהדין דר"י תלוי בתפלת ערבית חובה כי רק רב עמרם אמר כן לפי שיטתו כדי לתרץ המנהג. אולם לפי שיטתינו לא יועיל לנו כלום בזה לתרץ המנהג וע"כ מוכרחין אנן לומר תירוץ אחר היינו שזה לא חשיב הפסק כלל וממילא אין אנו מוכרחין כלל לומר דהדין דר"י תלוי בת"ע חובה דאפי' אם יסבור רשות ג"כ צריכין לסמוך גאולה לתפלה של ערבית:

**אולם** לכאורה אינו מובן עדיין אם כל עיקר התפלה יהי' תלוי ברצונו וברשותו א"כ היאך שייך לומר שהסמוכה הוא חוב. אך י"ל שהתוס' לשיטתם דסוברים דאף מי שאומר תפלת ערבית רשות אין כונתו דתלוי ברצונו וברשותו שלא להתפלל רק דאינו דוחה מצוה אחרת נגדה אבל באמת חייב להתפלל ומחמת זה שייך ג"כ לומר חייב לסמוך גאולה לתפלת ערבית. אכן המהרש"א ז"ל לפי הנראה לא היה בגירסתו לא תיבות "ואי תימא" ולא תיבות "ונכון להחמיר" ומשום הכי פירש בכונת התוס' דמקשים רק קושיא אחת ודו"ק:

### דף ה.

**בגמרא** פליגי בה רבי יעקב בר אידי ור' אחא ב"ח חד אמר אלו הם יסורין של אהבה כל שאין בהם ביטול תורה שנאמר אשרי הגבר אשר תיסרנו ד' ומתורתך תלמדנו וחד אמר כל שאין בהם ביטול תפלה שנאמר ברוך אלקים אשר לא הסיר תפלתו וחסדו מאתי עכלה"ג. ויש לדקדק דהנה עיקר החילוק שביניהם נראה דמר קפיד על ביטול תורה דוקא אם יש עבור יסורים ביטול תורה אף שאין על ידיהם ביטול תפלה אינם יסורים של אהבה. ומר קפיד דוקא על ביטול תפלה אף שאין לו ביטול תורה אינם יסורים של אהבה, וא"כ קשה להבין מ"ש ר"י אח"כ אלו ואלו יסורין של אהבה הלא הי' צריך לפרש את דבריו ולומר אלו ואלו הן שיש ע"י ביטול תורה והן שיש ע"י ביטול תפלה לא הוי יסורין של אהבה רק באם שאין על ידיהם ביטול לשניה' שביכולתו ללמוד ולהתפלל אז הוי יסורין של אהבה. אבל מקוצר דבריו משמע שכונתו במ"ש אלו ואלו שדי באחד מהם. או שלא יהיה על דם ביטול תורה אבל ביטול תפלה לית לן בה או להיפך. וכי תימא שאין הכי נמי שר"י סובר כן א"כ קשה עליו מה מקשה אלא מה ת"ל ומתורתך תלמדנו הלא זה צריך ללימוד על שאין על ידיהם ביטול תורה לחוד. ועל שאין בהם ביטול תפלה הלימוד הוא ממה שנאמר ברוך אלקים וגו'.

**ע"כ** נ"ל דהכי פירושא חד אמר כל שאין בהם ביטול תורה כונתו שדי אם אין בהם ביטול תורה לחוד אף שיש בהם ביטול תפלה מכל מקום הוי יסורין של אהבה. וחד אמר להיפך שדי אם אין בהם ביטול תפלה לחוד אף שיש בהם ביטול תורה. ועל זה בא ר"י ואמר אלו ואלו הוי יסורין של אהבה היינו שליסורין של אהבה צריכים שלא יהי' ביטול משניהם. והשתא מקשה שפיר כשצריכים לשניהם אם כן מה תלמוד לומר מתורתך תלמדנו למה תלי דוקא בלימוד התורה. ומתרץ דזה לא קאי כלל על יסורין של אהבה רק על יסורין ממרקין וכו' ודו"ק:

## מסכת שבת

### דף יב:

**תנא** דבי ר' ישמעאל יוצא אדם בתפילין ע"ש עם חשיכה ולא גזרינן שמא ישכח ויצא ויבוא לידי איסור הוצאה מ"ט כדרבה בר רב הונא דאמר חייב אדם למשמש בתפילין כל שעה ושעה ק"ו מציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה והי' על מצחו תמיד שלא יסיח דעתו ממנו תפילין שיש בה אזכרות הרבה עאכו"כ שלא יסיח דעתו ומדכר דכיר עכלה"ג. והקשו המפרשים הלא ידוע דהיכא דבשבת גופה יש איסור דאורייתא על

הוצאה גזרינן ערב שבת עם חשכה שמא ישכח ויבוא לידי איסור דאורייתא אבל היכא דבשבת גופה ליכא רק איסור דרבנן אז לא גזרינן ע"ש עם חשכה דהוי גזירה לגזירה. ולקמן (דף ס"א) איתא מפורש בגמרא דאפי' למ"ד שבת לאו זמן תפילין אם עבר ויצא אינו חייב חטאת משום דהוי דרך לבישה וחיוב חטאת אינו רק דרך משאוי. וא"כ למה צריכין כאן לדרבה בר רב הונא כיון שאין כאן בשבת גופי איסור דאורייתא א"כ ממילא לא שייך לגזור על זה ערב שבת עם חשכה ע"כ קושיות המפרשים. והוספתי בו נופך משלי דהנה שם במשנה דלא יצא החייט במחטו ערב שבת עם חשכה הקשו בתוס' הא רק מלאכת מחשבת אמרה תורה בשבת וא"כ גם אם ישכח כאן ג"כ לא יבוא לידי איסור דאורייתא וגזירה לגזירה לא גזרינן ותירצו דחיישינן שמא ישכח שהוא שבת ויזכור ההוצאה עיי"ש. וא"כ לפ"ז מה יועיל כאן הטעם דרבה בר רב הונא הלא עדיין יש לחוש שמא ישכח שהוא שבת כמובן.

**ונראה** לי ליישב דהנה ידוע הפלוגתא בגמ' מנחות דר' יוסי הגלילי ור' עקיבא בפרשת קדש לי כל בכור דכתיב שם ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה וסובר ריה"ג שם דהחוקה קאי על תפילין דכתיבי שם בפרשה זו ודריש ימים ולא לילות מימים ולא כל ימים פרט לשבת ויו"ט דלאו זמן תפילין הם. ור' עקיבא סובר לא נאמר חוקה זו אלא לפסח בלבד הכתוב ג"כ בפרשה זו וליכא שום מועט על לילה ואמרינן לילה זמן תפילין ועל שבת ויו"ט יש מעוט אחר דכתיב והי' לך לאות ימים שהם צריכים לאות פרט לשבת ויו"ט שהם גופן אות עיי"ש. והנה לפי הנראה משם יש חילוק ביניהם בשלשה דברים (א) דהלילה אנו רואין מפורש דלריה"ג לאו זמן תפילין ולרע"ק זמן תפילין ב) שבת ויו"ט אף דשניהם סוברים דלאו זמן תפילין הם מכל מקום יש נ"מ ביניהם דריה"ג דדריש ושמרת וכו' על תפילין. וידוע דכ"מ שנאמר השמר פן ואל הוא לא תעשה א"כ ממילא יש איסור לאו להניח תפילין בשבת. אבל לרע"ק דדרש מהי' לך לאות נמצא דרק מצוה אין כאן להניח תפילין בשבת ויו"ט אבל איסור ג"כ אין כאן בהנחתן בשבת ויו"ט. (ג) ממילא לפ"ז יצא לן עוד נ"מ שלישית ביניהם דהנה ידיעה דהיכא שיש איסור בלבישה אז האיסור משוי עליו למשאוי וחייב חטאת על הוצאתה נמצא דלריה"ג יוכל לבוא לידי חיוב חטאת אם ישכח ויצא ולרע"ק כיון שאין עליו איסור א"כ הוי דרך לבישה ולא יכול לעולם לבוא לידי חייב חטאת כמובן:

**ובזה** נבוא אל הישוב דיש לומר דלקמן (דף ס"א) אזיל הגמרא אליבא דהלכתא בשיטת רע"ק דהלכה כמותו נגד חבירו ריה"ג והוי דרך לבישה וליכא חיוב חטאת. אבל לשיטת ריה"ג דיש איסור בלבישת תפילין בשבת והוי כמשאוי א"כ יש חיוב חטאת על הוצאתן

ויכולין לגזור ע"ש ע"ח ע"כ מוכרחין לבוא לטעם דרבה בר רב הונא כדי שיהא ניחא הדין דתנא דבר"י אפי' לשיטת ריה"ג. ובזה מתורץ ג"כ מה שהקשתי לעיל דניחוש שמא ישכח שהוא שבת. והשתא ניחא כי אפי' ישכח שהוא שבת מ"מ אי אפשר במציאות שישכח שהוא לילה עתה ויחלצן מחמת איסור לילה לשיטת ריה"ג. ואם באת לחוש שמא ישכח שהולך בתפילין על זה יועיל הטעם דרבה בר רב הונא. נמצא מזה שלפי שיטת רע"ק אין אנו צריכין כלל להטעם דמדכר דכיר כי בשבת גופה אינו רק איסור דרבנן ממילא לא שייך כלל לגזור ע"ש מ"ח דהוי גזירה לגזירה רק סוגית הגמ' מחפש טעם שיעמוד דין דהתדבר"י גם לשיטת ריה"ג כהנ"ל. אולם עדיין יוקשה למה לנו הטעם דרבה בר"ה דאף אם ישכח שהולך בתפילין ג"כ לא יבוא לידי חיוב חטאת דבשבת רק מלאכת מחשבת אסרה תורה. על זה יש לומר מחשבה צריכים רק לאיסור מלאכת שבת אבל לאיסור לבישת התפילין מחמת שבת או מחמת לילה אין צריכים כלל מחשבה ויכול לבוא לידי איסור דאורייתא וס"ד דלגזור ע"ש ע"ח אטו חשכה. ועל זה צריכין לבוא לטעם דרבה בר"ה דמדכר דכיר ואתי שפיר.

**אולם** עדיין קשה להבין דהנה ידוע והלכה מפורסמת היא בכל הש"ס דהלכה כרע"ק מחבירו ולפ"ז אף שבלילה הוא מחלוקת הרבים כי רבים סוברים דליל לאו זמן תפילין אבל בשבת רע"ק ג"כ סובר דלאו זמן תפילין ואינו מחולק עם ריה"ג רק מאיזה פסוק אנו למדים זאת והוי בזה רק מחלוקת רע"ק עם יחיד היינו עם ריה"ג והדרין לכללא הלכה כרע"ק נגד חבירו. וא"כ קשה עדיין כיון דהדין של התנא דבר"י ניחא בפשיטות אליבא דהלכתא היינו לשיטת רע"ק למה צריכים לחפש טעמים על התדבר"י שיוצדק גם לפי שיטת ריה"ג שהוא שלא אליבא דהלכתא והדרא קושית המפרשים לדוכתי' למה לנו לבוא לטעמי' דרבה בר"ה. ויש ליישב ולומר דיש להגמרא הוכחה דהתנא דבר"י אזיל בשיטת ריה"ג. ואפשר לומר דהוכחה הוא כך כי אף שלא נמצא בשבת שום מחלוקת נגד רע"ק רק ריה"ג בלחוד מ"מ מוכרחין לומר שיש בזה מחלוקת הרבים נגד רע"ק. כי שם בברייתא דמס' מנחות הנ"ל הובא שם בלשון זה רע"ק אומר לא נאמר חוקה זו אלא לפסח בלבד. משמע מלשון זה שכל עיקר מחלוקתו נגד ריה"ג הוא רק מטעם זה אבל אם הוי קאי החוקה על תפילין הי' ג"כ סובר כריה"ג מכל וכל. נמצא לפי זה שכל התנאים דסוברים לילה לאו זמן תפילין סוברים בהכרח דחוקה קאי על תפילין וממילא סוברים ג"כ דושמרת וכו' בא למעט שבת ויו"ט כריה"ג. ואף שלא הוזכר זאת בדבריהם בפירוש מכל מקום מוכרחים לומר כך כהנ"ל שתלוי זה בזה. וא"כ ממילא בשבת ויו"ט ג"כ

מחלוקת הרבים נגד רע"ק ואין הלכה כרע"ק מחבריו. ומשום הכי אתי שפיר שמחפש הגמ' לתקן התחנדבר"י גם לפי שיטת ריה"ג וצריכים לבוא לטעם דרבר"ה כמובן.

**אכן** מה נעשה לשיטת הרמב"ם ז"ל. דהנה הרמב"ם ז"ל פוסק דשבת ולילה לא זמן תפילין ועל לילה מביא הפסוק ושמרת וכו' כריה"ג ועל שבת מביא הפסוק והי' לך לאות. והקשו עליו המפרשים ממ"נ אם הוא סובר כריה"ג דחוקה קאי על תפילין יכול ללמוד מזה גם על שבת ויו"ט ולמה צריך להביא עוד הפסוק דרע"ק. ותירץ שם הכסף משנה ז"ל דבלילה הרבה סוברים לאו זמן תפילין ורע"ק יחיד הוא דסובר לילה זמן תפילין ואין הלכה כרע"ק מחבריו ומשום הכי הביא הפסוק דריה"ג. אבל בשבת ויו"ט סובר רע"ק ג"כ דלאו זמן תפילין הם רק הוא מחולק נגד ריה"ג מאיזה פסוק למעטם ואין בזה שום מחלוקת הרבים והלכה כרע"ק מחבירו ומשום הכי הביא הפסוק דרע"ק עכ"ד הכס"מ ז"ל. נמצא דלשיטת הרמב"ם ז"ל לא תלי זה בזה רק בשבת ויו"ט הוא מחלוקת יחיד וא"כ הדרא קושיתן הנ"ל לדוכתי' מה מקשה בגמרא על התדרב"י מאי טעמא ומביא מרבה בר"ה איזה הוכחה הי' להגמ' דהתדבר"י אזיל בשיטת ריה"ג. וחוץ מזה אם נאמר כמו שאמרנו לתלות זה בזה ובשבת ויו"ט ג"כ מחלוקת הרבים הוא ואין הלכה כרע"ק רק כריה"ג דאיסור יש בלבישת תפילין בשבת והאיסור משוה עליו כמשאוי א"כ למה לקמן (דף ס"א) סובר הגמ' דאף למ"ד שבת לאו זמן תפילין ליכא חיוב חטאת דהוי דרך לבישה. ומוכח משם כשיטת הרמב"ם ז"ל דלא תלוי זה בזה רק בשבת ויו"ט הוא מחלוקת יחיד והלכה כרע"ק מחבירו ולפ"ז יהי' הגמרות האלו סתרי אהדדי:

**ונראה** לי ליישב דהוכחת הגמרא כך הוא דהנה בתוס' שם הקשו על הלשון של תנא דבר"י דאמר יוצא אדם עם תפילין ע"ש עם חשכה משמע אבל ספק חשכה חולץ הא הלכה מפורסמת בגמ' ספק חשכה ספק אין חשכה אין חולצין. ורוצים לחלק שם בין חצר לר"ה דבר"ה איכא טפי למגזר אכן זאת הוא תימא דהלא מפורש במקומו שם בגמ' כל שאסרו בר"ה אסרו בחצר ג"כ. ונראה לענ"ד לתרץ קושית התוס' די"ל דזה יהי' תלוי במחלוקת ריה"ג ורע"ק דלרע"ק דאין איסור בלבישת תפילין בשבת והוי דרך מלבוש ואין בו חיוב חטאת לכך ספק חשכה אינו חולץ. והתנא דבר"י אזיל בשיטת ריה"ג דיש איסור בלבישת תפילין בשבת אף בבית והוי כמשאוי וא"כ בספק חשכה יש ספק חיוב חטאת ובשביל זה אמר בלשונו ע"ש עם חשכה אבל ספק חשכה חולץ. וזהו הוכחת הגמרא דהתנא דבי ר' ישמעאל אזיל בשיטת ר"י הגלילי ולכך מקשה מאי טעמא וצריכים לבוא לטעם דרבה בר רב הונא כהנ"ל. אך עדיין יוקשה עלינו שיטת הרמב"ם ז"ל כי כאשר הוכחנו מוכרח התדבר"י לילך בשיטת ריה"ג דתלוי זה בזה וא"כ מאיזה טעם

הולך הרמב"ם ז"ל נגד התדבר"י וסובר דלא תלוי זה בזה כפירוש הכסף משנה. אמנם י"ל כמו שאמרנו דיש הוכחה מפורשת בסתם גמרא (לקמן דף ס"א) דהוי דרך מלבוש כשיטת רע"ק ותופס הסתם גמרא דשם דבשבת הוא מחלוקת יחיד כנגד רע"ק והלכה כמותו ומזה לקח הרמב"ם ז"ל שיטתו הנ"ל ודו"ק.

**אולם** עדיין לא יונח לנו שיטת הרמב"ם ז"ל. דהנה בזה שאמרו בגמ' כל שאסרו בר"ה אסרו גם בחצר יש בזה מחלוקת הראשונים. הרמב"ן ז"ל סובר דאין חילוק בין חצר מעורבת לשאינה מעורבת. אכן הרמב"ם ז"ל סובר דאסרו רק בחצר שאינו מעורבת הדומה לר"ה אבל חצר המעורבת לא אסרי וא"כ לפי שיטתו הזאת שוב אין הכרח לומר דהתנא דבר"י אזיל בשיטת ריה"ג דוקא כי יש לנו לתרץ קושית התוס' כפי תירוצים שם שיש חילוק בין ר"ה לחצר ומה שאמרו כל שאסרו בר"ה אסרו גם בחצר הוא דוקא בחצר שאינו מעורבת אבל חצר מעורבת לא. ולפ"ז סר קושית התוס' מספק חשכה וגם אין שום הוכחה דהתנא דבר"י אזיל בשיטת ריה"ג והדרי קושיתן לדוכתי' מה מקשה בגמרא מאי טעמא. אך יש ליישב באם נאמר שהתנא דבר"י אזיל בשיטת רע"ק ומחמת זה לא גזור ערב שבת עם חשכה א"כ לפ"ז יסבור אף ספק חשכה אינו חולץ כסברת הגמ' לקמן וע"כ ממילא מוכח מזה דהוא אזיל בשיטת ריה"ג ושפיר מקשה בגמ' מ"ט כו' ודו"ק.

**עוד** י"ל הוכחת בגמרא באופן זה. דאם נאמר דהדין של התדבר"י תלוי במחלוקת רע"ק וריה"ג והוא אזיל בשיטת רע"ק דאין איסור בלבישתן בשבת דהוא דרך לבישה ואין חיוב חטאת על הוצאתן ומשום הכי לא גזר ע"ש ע"ח. נמצא מזה שעיקר דינו תלוי באיסור שבת וא"כ מה לו להזכיר בלשונו הדין של ערב שבת. מעיקר דינו של שבת הי' לו להזכיר והדין של ערב שבת ממילא הוה ידעינן אלא על כרחך מוכח שהתרר"י מחדש לנו אף באם יש איסור לבישה בשבת ויכול. לבוא לידי איסור הוצאה בשבת אעפ"כ לא גזרו ע"ש עם חשכה ושפיר מקשו בגמרא מאי טעמא ומתרץ כדרבה בר רב הונא כו' כמובן.

**ואכתי** פש לן לברורי דברי הרמב"ם ז"ל שכתב בפרק י"ט מהלכות שבת דין דהתנא דבי ר' ישמעאל דיוצא אדם בתפילין ערב שבת עם חשכה וכתב ג"כ הטעם שחייב אדם למשמש בתפילין עיי"ש. ולפי הנ"ל יצא לנו דעיקר הטעם צריכין רק לשיטת ריה"ג אבל לשיטת רע"ק דאין איסור בלבישתן וליכא חיוב חטאת אין צריכין כלל לטעם דרבה בר"ה וכבר הזכרנו לעיל דבשבת וא"כ לפ"ז למה צריך הרמב"ם ז"ל להיבא הטעם דרבה בר"ה. אך יש למו' דזה דוקא בשבת ביום אבל בלילה כבר פסק הרמב"ם ז"ל כריה"ג

דיש איסור ואיסור לילה משוה עליו כמשאוי ושפיר צריך הטעם דרבה בר"ה ואתי שפיר הכל ודו"ק:

**סוגיא דכבתה**

**דף כא.**

**אמר** ר"ה פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין פוסק הרמב"ם ז"ל כרע"ק מוהיה לך לאות מדליקין בהם בשבת אין מדליקין בהם בחנוכה בין בשבת ובין בחול אמר רבא מ"ט דרב הונא קסבר כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה. ופירש"י ז"ל כבתה זקוק לה וחיישינן דלמא פשע ולא מתקן לה עכ"ל. והמפרשים מתמיהין בזה אטו ברשיעי עסקינן אם הוא רשע ח"ו לעבור על דברי חכמים מה יועיל נגדו תקנת חכמים. רק כן הי' לו לרש"י ז"ל לומר שמא ישכח ולא יתקן. ויותר קשה על רש"י ז"ל דהרי בפסחים (דף ז') אמרינן דלמא פשע ולא יבטל ופירש שם רש"י ז"ל שמא ישכח ויבוא לידי פשע עיי"ש. הרי אנו רואין בפירוש שרש"י ז"ל בעצמו הרגיש בזה דאין שייך לומר שיפשע במזיד כנ"ל ומשום הכי דחק עצמו לפרש שמא ישכח ויבוא לידי פשע וא"כ קשה למה תפס כאן רש"י ז"ל בעצמו הלשון שמא פשע אטו ברשיעי עסקינן בתמי'.

**ויש** ליישב דהנה בלשון "זקוק" לה יש לומר שני משמעות (א) באם לא תיקן אבד המצוה ובזה לא שייך לומר שמא יפשע כי אטו ברשיעי עסקינן ונהיה מוכרחין לומר שמא ישכח וממילא יהי' זאת טעם גדול על שבת יותר מעל חול כי בשבת לא יוכל לתקן ויאבד המצוה. (ב) נוכל לומר דבאמת אם ישכח ולא יתקן או באופן שאין בידו לתקן לא אבד עי"ז המצוה כי כבר קיימה בהדלקתו רק אם הוא זוכר וביכולתו לתקן אז המצוה מן המובחר לתקן. אבל אם שכח או בשבת שהוא אונס אין בכך כלום ולא הי' פוסלין השמן הזה וממילא אין יכול להיות זאת טעם על שבת רק על חול בלחוד משום שמא יפשע ולא יתקן ואין בזה שום רשעות בעיקר המצוה אבל עתה שפסלו חכמים לחלוטין להדליק בשמנים אלו למצות חנוכה וזאת שבעיקר מצותו לא יעבור על דברי חכמים לכן שפיר כתב רש"י ז"ל בלשונו שמא יפשע ובשביל זה צריך טעם אחר על שבת. אבל שיטת התוס' הוא כפירוש הראשון שאמרנו שאם לא יתקן אבד המצוה וחיישינן שמא ישכח ויאבד המצוה וממילא הוא יותר טעם על שבת מעל חול ולכך מקשה תוס' מנ"ל לרבא הא עיי"ש:

**אך** עדיין יש להבין מה מקשה התוס' מנא לי' הא וכו' הלא יותר הי' להם להקשות למה צריך עוד לטעם זה הא הטעם דכבתה זקוק לה יותר טוב על שבת מעל חול ומה יועיל לנו הטעם דמותר להשתמש לאורה יותר מהטעם דכבתה זקוק לה. אכן לענ"ד יש נ"מ

גדולה בזה כי להטעם דכבתה זקוק לה הוא רק באם יש לו שמן אחר טוב אבל אם אין לו שמן אחר טוב מוטב עכ"פ להדליק בשמנים אלו משלא להדליק כלום. אבל להטעם דמותר להשתמש לאורה ושמא יטה אז אף אם אין לו שום שמן אחר טוב מ"מ אסור להדליק בשמנים אלו הפסולים ובשביל זה עצמו מוסיף רבא עוד טעם זה. אך מקשים מנא לי' הא דלמא סובר באמת אסור להשתמש לאורה רק הטעם דשבת כמו בחול. ותירצו שם דאם יהי' שבת וחול אסור מטעם אחד הוי לי' למימר סתם

**והקשו** בתוס' ישנים שם אפשר אם הי' אומר סתם אין מדליקין הי' ההוה עיי"ש. אמינא לומר דוקא בשבת משום מותר להשתמש לאורה ושמא יטה אבל בחול מותר ומשום הכי צריך לפרש בין בחול ובין בשבת אבל לעולם שניהם מטעם אחד דכבתה זקוק לה. ותירצו שם דעל כרחין הי' מוכרחין לומר דקאי גם על חול כי אם דוקא על שבת משום מותר להשתמש לאורה לא הי' צריך לומר אין מדליקין רק לומר דנר חנוכה מותר להשתמש לאורה וממילא ידעינן דאסור כמו בכל שבתות השנה עיי"ש. אולם עדיין קשה להבין דלמא אם הי' אומר סתם אין מדליקין אף דהי' ידעינן דהטעם הוא משום כבתה זקוק לה אעפ"כ י"ל דקאי דוקא על שבת שאינו יכול לתקן אבל בחול שיכול לתקן לא חיישינן שמא ישכח ומשו"ה הוצרך לפרש בין בחול ובין בשבת והטעם דכבתה יהי' על שניהם והדרא קושית התוס' מנא לי' וכו'. וכן קשה להבין במה שכתבו התוס' שם שמשום זה לא אמר רב סתם מדליקין כי הי' הוה אמינא לומר דוקא בחול אבל לא בשבת משום דמסתמא לא הייתי אומר אסור להשתמש לאורה אלא מותר וכו' עיי"ש. ולכאורה אין צורך לכל זה כי אף אם אסור להשתמש לאורה וליכא למיחש לשמא יטה יוכל להיות הוה אמינא דוקא בחול מותר שיכול לתקן ולא חיישינן שמא ישכח אבל בשבת אסור דלא יכול לתקן ויפסיד המצוה לפי שיטת תוס' הנ"ל. אמנם כפי שאמרנו לעיל דלשיטת התוס' דאם לא יתקן יפסיד המצוה מירי ע"כ דיש לו שמן אחר טוב. ומהיכי תיתי לא ניחוש באמת גם בחול שמא ישכח ולא יקיים המצוה וע"כ הי' בהכרח לומר דקאי גם על חול ולמה צריך לפרש בין בחול ובין בשבת אלא ע"כ יש על שבת טעם אחר ודברי התוס' מובנים היטיב וק"ל.

**אמנם** אחר העיון אמרתי לתרץ באופן אחר. דהנה ידוע קושית המפרשים במה דאמר רב הונא פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהם בשבת וכו' הלא יש בתוכם גם שמן שרפה ואין שייך שיהי' פסול לנר חנוכה. ויש לומר דהנה הקשו עוד גם על רב דאמר ג"כ בלשונו פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהם בשבת מדליקין בהם בחנוכה וכו' הרי בתוכם יש ג"כ שמן שריפה וכל העומד לישרף כשרוף דמי ונר

חנוכה בעי שיעור והיאך מותר לנר חנוכה הא כתותי מיכתת שיעוריה. ותירצו דכתותי מיכתת שיעוריה הוא פסול רק בדבר שבדיעבד ג"כ מעכב השיעור לפסול כגון אתרוג ולולב. אבל כאן דסובר רב כבתה אין זקוק לה לתקן ויוצא בהדלקה והשיעור אינו מעכב בדיעבד אין שייך כאן הפסול דכתותי מיכתת שיעוריה. וממילא ניחא ג"כ דברי רב הונא דהוא סובר כבתה זקוק לה ולפי שיטת התוס' דאם לא יתקן יפסיד המצוה ממילא שמן שריפה פסול מטעם כתותי מיכתת שיעוריה. והשתא שפיר מתורץ מה שהקשתי לעיל על התוס' בדברי רב הונא. כי לא היינו יכולים לומר דרק בשבת אסור משום כבתה זקוק לה ולא יכול לתקן אבל בחול מותר ולא חיישינן שמא ישכח. זה אינו כיון שהוא כולל בדבריו כל השמנים וסובר זקוק לה לפסול אפי' בדיעבד כפירוש התוס' ממילא פסול שמן שריפה אף בחול משום כתותי מיכתת שיעוריה ועל כרחך הי' קאי בין על חול ובין על שבת. ובזה ג"כ מתורץ קושיתי על התוס' בדברי רב כי אם נאמר דקאי רק על חול אבל בשבת אסור מחמת כבתה זקוק לה ולא יכול לתקן א"כ הדרא הקושיא משמן שרפה היאך מותר בחול ומשום הכי מוכרח התוס' לומר דהוי אמרינן דסובר רב כבתה אין זקוק לה ומותר בחול ובשבת אסור משום מותר להשתמש לאורה כי מסתמא לא הייתי אומר אסור כמ"ש המהרש"א ז"ל בכונת התוס' דלא הוי אמרינן אסור יותר ממותר רק שניהם עומדים על משקל אחד ורב הונא ורב חסדא חששו שלא נטעה שאסור ורב חשש שלא נטעה לומר מותר.

**אכן** עדיין צריכין להבין לשיטת רש"י ז"ל שאמרנו לעיל שזקוק לה הוא רק למצוה מן המובחר אבל אם שכח לתקן או אם נאנס ולא תיקן אז לא אבד המצוה וממילא אין ליפסל שמן שריפה משום כתותי מכתית שיעוריה והדרא קושית המפרשים על ר"ה לדוכתיה. אך יש לתרץ מיניה וביה דכאשר אנו רואין אף שבאמת אם לא יתקן ג"כ לא יפסיד המצוה והתיקון הוא רק למצוה מן המובחר וראו החכמים שמזה שלא יפסיד המצוה עי"ז יוכל לבוא לידי פשיעה ולא יתקן אף שהוא אינו רשע חלילה. ומשום הכי בעצמו פסלו השמנים הללו לעיקר המצוה כדי להרחיקו שלא יעבור כי באדם ישר ומדקדק לקיים עיקר המצוה אנו מיירים. לפ"ז אנו רואים שמשום חשש שמא לא ידקדק שידלק שיעור אף שבאמת אינו מעכב מ"מ פסול השמן לעיקר מצוה מכש"כ בשמן שריפה שעומד לשרוף שתיכף בתחלתו אין בו שיעור ודאי צריכין לפוסלו ודו"ק:

**דף כא:**

שם בגמרא **אמר** רב פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהם בשבת מדליקין בהם בחנוכה בין בחול ובין בשבת אמר ר' ירמי' מ"ט דרב קסבר כבתה אין זקוק לה

ואסור להשתמש לאורה אמרוהו רבנן קמי דאביי משמי' דר' ירמי' ולא קבלה הדר אמרוהו משמי' דר' יוחנן וקבלה אמר אי זכאי הוה גמירתי לשמעתיה מעיקרא והא גמר נ"מ לגירסי דינקותא עכ"ל הגמרא. והנה תמהו כולם בזה להבין הטעם למה לא רצה אביי לקבל הטעם בדברי רב תיכף כששמע משמי' דר' ירמי' ופליאה נשגבה הוא וצריך ישוב. ונראה לי ליישב דהנה אצל ר"ח נאמר הלשון ורב חסדא אמר בוי"ו נוסף משמע דקאי לחלוק על רב הונא ואצל דברי רב נאמר בלשון דאין משמעו שבא לחלוק על ר"ה ור"ת רק דבור בפני עצמו. ומהיכי תיתי נאמר דהוא חולק על שניהם וסובר אסור להשתמש לאורה יותר טוב לומר דהוא סובר ג"כ מותר להשתמש לאורה רק מיירי באופן שדולק עוד נר יפה אשר אין לחוש עוד לשמא יטה כידוע ורק בא לאשמעינן דכבתה אין זקוק לה, והשתא ניחא דמתחילה לא רצה לקבלה עד ששמע משמי' דר' יוחנן וקיבלה, אבל זה אינו דאם נאמר דרב סובר מותר להשתמש לאורה רק מיירי באופן שאין לחוש לשמא יטה יהא הדרא קושית התוס' הנ"ל לדוכתיה דהוי לי' למימר סתם מדליקין ולא שייך שוב תירוץ התוס' דהוי אמרינן דיהי' קאי דוקא על חול אבל בשבת יהא אסור משום דמותר להשתמש לאורה. זה אינו דהא רב סובר כך באמת לפי הנ"ל. וגם לא נוכל לטעות דסובר כבתה זקוק לה ובשבת אסור משום שאינו יכול לתקן ובחול מותר דלא חייש שמא ישכח. זה אינו דא"כ הדרי קושית המפרשים משמן שרפה לדוכתי' כמ"ש למעלה וע"כ קאי בין על שבת ובין על חול דכבתה אין זקוק לה וא"כ הי' די באומר מדליקין סתם. וכשהוא צריך לפרש בין בחול ובין בשבת כדי שלא נטעה דקאי רק על חול מובן שסובר באמת אסור להשתמש לאורה ולא הי' יכול לומר סתם כתירוץ התוס'. וא"כ דברי ר' ירמי' נכונים בטעמם של דברי להבין והדרא הקושיא לדוכתיה אמאי לא קיבלה אביי תיכף.

**ונראה** לי ליישב דהנה לפי הנראה הפלוגתא דכבתה זקוק לה אי לא זקוק לה תלוי בפלוגתא אי הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה. ואם נאמר דרב סובר כבתה אין זקוק לה יסבור דהדלקה עושה מצוה. ולקמן אמרינן דאי הדלקה עושה מצוה מדליקין מנר לנר. והנה רב סובר לקמן בפירוש אין מדליקין מנר לנר ע"כ סובר הנחה עושה מצוה ואין שום מצוה בההדלקה והוי ביזוי מצוה כפירוש רש"י ז"ל שם. ובעל כרחין צריכים לדחוק דהוא סובר באמת הדלקה עושה מצוה ושם מיירי ע"י קיסם ואז הוא ביזוי מצוה או משום כחושי מצוה. אולם זאת הי' לדוחק בעיני אביי ולא הי' ר' ירמי' חשוב בעיניו כ"כ שיקבל דעתו מה שהי' לדוחק בעיניו ע"ד ששמע זאת משמי' דר' יוחנן והוא הי' חשיב בעיניו לקבל דבריו ע"כ סבר וקיבל אשר בודאי סובר רב כך ורב מיירי

לקמן ע"י קיסם ולכך אמר אי זכאי הוי גמירנא לשמעתי' מעיקרא ופריך הגמ' והא גמר היינו איזה קלקול יצא מזה שלא גמר מעיקרא ומתרץ נ"מ לגירסא דינקותא

**אמנם** עדיין קשה להבין למה לא קיבל אביי תיכף מר' ירמי' הטעם בדברי רב. הלא הטעם הזה מוכרח בדברי רב ואין אופן לאמר טעם אחר בדבריו כהנ"ל. אך י"ל דכפי הנראה שם בדברי התוס' משמע שאביי קיבלה מר' יוחנן לעיקר הדין לפסוק להלכה דאסור להשתמש לאורה ולאו דוקא להבין הטעם בדברי רב רק קיבל להלכה. דכאשר שמע מר' יוחנן שאמר טעם זה הבין אביי דר' יוחנן בעצמו סובר כן להלכה כי כן דרך הש"ס דאם אמורא מפרש דברי אמורא אחר מסתמא גם הוא סובר כך. ולפ"ז ניחא ונאמר שמה שלא קיבל מר' ירמי' אין הכונה שלא קיבל טעמו בדברי רב זה אינו דהרי הטעם בדברי רב מוכרח להיות כך כהנ"ל רק הפירוש הוא כי מדברי ר' ירמי' מוכח שהוא בעצמו סובר ג"כ כך להלכה אבל לא הי' חשוב בעיני אביי לקבל דבריו להלכה אך כאשר שמע מר' יוחנן והוא הי' חשוב בעיניו לקבל ממנו להלכה.

**אבל** עדיין קשה להבין דא"כ לפ"ז מה מקשה בגמרא והא גמר הלא לפי דברינו הי' סובר עד עתה מותר להשתמש לאורה כהנ"ל ויש לומר דאין כוונת הגמרא במ"ש ולא קבלה דהי' סובר מותר להשתמש לאורה רק הכוונה שלא קיבל זאת לודאי שאסור להשתמש לאורה לבוא מזה להקל שיהי' מותר להדליק בשמנים הללו כי אפשר דהדין הוא מותר להשתמש לאורה ואסור להדליק בהם ותפס הכל לחומרא עד שקבלה מר' יוחנן ושפיר מקשה בגמ' והא גמר ולא יצא מזה שום קלקול ודו"ק:

שם בגמרא **ת"ר** מצות חנוכה נר איש וביתו והמהדרין נר לכל אחד ואחד והמהדרין מן המהדרין וכו' והנה שיטת הרמב"ם ז"ל דהם עושין ג"כ הידור הראשון ולכך נקראים מהדרין מן המהדרין שעושין שני הידורין. אבל שיטת התוס' דב"ש וב"ה קאי אנר איש וביתו ומה שנקראים מהדרין מן המהדרין משום שזה הידור יותר מההידור הראשון ומקשו שם בתוס' ברמז דהרי הידור לא הוי רק היכא דניכר שעושה לשם זה אבל כאן הרואה ביום ב' דולק שני נירות יסבור ששני בני אדם יש בבית ועושים רק ההידור ראשון. ומסקו שם דאיכא הכירא כשמוסיף או מחסר נר אחד שהוא נגד הימים דהיינו דכאשר דולק ביום א' נר אחד וביום ב' ב' נרות וכן בכל יום מוסיף נר אחד למה לנו לחשוב על תוספת אנשים בבית יותר נראה לעין כל שהוא נגד הימים אבל אם נאמר שהם עושין הידור הראשון אז כאשר נראה בלילה הראשונה דולק ב' נרות עבור ב' אנשים כבר אנו רואים בפירוש שהוא דולק כפי מספר האנשים אז כאשר נראה ביום ב' ד' נרות לא יהי' ניכר הידור השני כי נראה יותר לומר שעושה כך לפי חשבון אנשים שניתוסף אצלו

היום כדרך שעשה ביום א' ומשום הכי סוברים התוס' דקאי אנר איש וביתו כך הבנתי בדקדוק לשון התוס' ומתורץ בזה קושית העולם על התוס' ודו"ק:
שם ברש"י ד"ה **ואסור** להשתמש לאורה, שיהי' היכר שהוא נר מצוה עכ"ל, ולא רצה רש"י ז"ל לפרש משום ביזוי מצוה. י"ל כי ביזוי מצוה הוא רק שימוש של חול אבל שימוש של מצוה מותר ויש לחוש שמא יטה. לכן מוכרח לפרש משום שיהי' היכר ואז אף תשמיש של מצוה אסור וממילא ליכא למיחש שמא יטה וק"ל:
שם בגמרא **ת"ר** נר חנוכה מצוה להניח על פתח ביתו מחוץ וכו'. ופירש"י ז"ל לא בר"ה אלא בחצירו שבתיהן הי' פתוחין לחצר וצריך להניח על פתח ביתו הפתוח לחצר. אבל שיטת התוס' שם דאם הבית וע"כ מיירי הכא לב' בתים. פתוח לחצר מ"מ צריך להניח על פתח החצר הפתוח לר"ה והביאו ב' ראיות לזה (א) מלקמן (דף כ"ג) מחצר שיש לה שני פתחים וכו' אולם עיי"ש ברש"י שהרגיש מזה ומפרש דלא קאי הפתחים על החצר רק לבית יש ב' פתחים הפתוחים לחצר דצריכין נר לכל פתח, וראי' ב' מלקמן דאמרינן נר שיש לה שני פיות עולה לב' בני אדם משמע לשני בתים כי לבית אחד די נר אחד לכולם לשיטת התוס' לעיל דב"ש וב"ה קאי אנר איש וביתו ולפ"ז יש ליישב שיטת רש"י ז"ל די"ל דסובר כהרמב"ם ז"ל דנקראין מהדרין מן המהדרין משום שעושין ג"כ הידור הראשון נר לכאו"א ולפ"ז י"ל דמיירי שם בבית אחד לשני בנ"א ודו"ק:

## מסכת עירובין

### דף כט:

**איתא** פלוגתיה דרבה ורב יוסף בבשר צלי אי הוי ליפתן אם לאו, אמר רב יוסף מנא אמינא לה דהני פרסאי אכלי טבהקי בלא נהמא א"ל אביי ופרסאי הוו רובא דעלמא והתנן בגדי עניים לעניים בגדי עשירים לעשירים אבל בגדי עשירים לעניים לא וכ"ת הכא לחומרא והכי לחומרא והתניא רשב"א אומר מערבין לחולה ולזקן כדי מזונו ולרעבתן בסעודה בינונית של כל אדם קשיא. ומי אמר רשב"א הכי והתניא רשב"א אומר עוג מלך הבשן פיתחו כמלואו ואביי התם היכי ליעביד הדומי ניהדמיה עכ"ל הגמרא. וקשה בזה טובא (א) מאי מייתי רב יוסף מהני פרסאי דאכלי בלא נהמא מה זה ראי' על כל העולם שאוכלין זאת ללפת את הפת. (ב) צרכין להבין קושית אביי ופרסאי הוו רובי דעלמא משמע מדבריו דאם היו רובי דעלמא הוו ניחא. הלא אנו רואין דמערבין לחולה ולזקן כדי מזונו אע"ג דלרובא דעלמא לא חזי כיון דחזי לדידהו מערבין עבורם בזה הכי נמי אע"ג דלפרסאי לא הוו ליפתן כיון דלדידן הוו ליפתן סגי בזה. (ג) למה לו להקשות

מקודם מבגדי עניים ועשירים דהוא עניני טומאה ואח"כ מביא מרשב"א מדיני עירוב. הי' לו מיד להביא מרשב"א דהכא ג"כ מיירי מדיני עירוב (ד) יש להבין דמה דמביא סוף הברייתא דקתני ולרעבתן וכו' נראה כמיותר דדי להקשות מתחלת דברי רשב"א דמערבין לחולה ולזקן כדי מזונו דמזה אנו רואין בפירוש דבעירוב אזלינן בתר כל חד וחד במה דחזי ליה. הן אמת דעל הגמרא גופי לא קשיא לי כלום דכן דרך הש"ס בהרבה מקומות להביא כל הברייתא כמשנתה אף שלא נצרך כולה להסוגיא. אך מפירש"י ז"ל שם משמע דעיקר קושיתו הוא מסיפא ולרעבתן וכו' ובאמת קשה להבין דלכאורה די להקשות מרישא דרשב"א כנ"ל. (ה) צריכין להבין דכל המשך הקושיא ומי אמר רשב"א הכי והתניא לא שייך כלל לדברי אביי וא"כ מה מסיק הגמ' ואביי וכו'. והמהרש"א ז"ל מתרץ זאת משום דאביי מביא הברייתא הזאת עיי"ש. אבל מ"מ עדיין קשה דכל עיקר הקושיא לא שייך הכא כלל.

**וליישב** כל זה נראה לענ"ד דהנה לעיל (דף כ"ח ע"א) מביא הגמ' ברייתא הפיל והשעורה והתילתן שזרען לירק בטלה דעתו אצל כל אדם. והקשו בתוס' שם אמאי לא מקשה אביי לקמן מהך ברייתא דליבטל פרסאי לגבי רובא דעלמא. ותירצו דאין לבטלם כיון דרוב בשר יש להם ושאר העולם נמי אם הי' להם רוב בשר הי' אוכלים ג"כ בלא לחם עיי"ש. ולכאורה עדיין קשה אף דמשום הכי לא בטלי דעתם של פרסיים לגבי רובא דעלמא כמו בשאר מקומות אבל מכ"מ הרוב ג"כ אינו צריך ליבטל אצל המועט פרסיים ולמה נותן רב יוסף טעם לדבריו מחמת הפרסיים. ונ"ל דסברת רב יוסף כך הוא כיון דבמקום שיש רוב בשר אוכלים בלא לחם ממילא מובן שמה שבמקומינו אוכלין עם לחם הוא רק מחמת מניעת רוב בשר אבל אם לא הי' מניעה זו הי' ג"כ אוכלין בלא לחם. וממילא אנו רואים שהוא ג"כ בכלל מאכל ולא דווקא בכלל ליפתן. ואין כונתו דהרוב בטלה לגבי המועט פרסיים רק מביא ראי' מפרסיים שהוא בכלל מאכל בפני עצמו. ולפ"ז ממילא אין שום קושיא מחולי וזקן דשם הסברה להיפך כי אף דלכל אדם לא נחשב זאת לשתי סעודות מ"מ לא שייך לומר דאין מערבין בזה לחולה משום שאינו ראוי לב' סעודות לכל אדם דזה אינו דהלא כל אדם אם הי' באופן כזה ג"כ הי' חזי לי' כמובן. ומשום הכי אינו מקשה מיד מחולה וזקן רק מקשה מבגדי עניים ועשירים דשם רואים דמשערים לכל אחד במה דחזי לי'. אך נוכל לומר דהדבר עומד בספק כי יש סברא לומר דלכל אחד צריכים לשער במה דחזי לי'. ויש ג"כ לומר כסברת רב יוסף כמו שמצינו במקום אחד שאוכלין אותו בפני עצמו ונמצא שהוא בכל מקום בכלל מאכל רק בשאר מקומות המניעה משום חסרון רוב בשר. וכשהדבר בספק ניזיל הכא והכא לחומרא וגבי בגדי

עניים הוא מטעם חומרה. ולכך מקשה מרשב"א דשם רואין להיפך דבחולה תולין לקולא בכדי מזונו ולרעבתן הולכין ג"כ להיפך לקולא. נמצא לפ"ז שהקושיא הוא מרישא וסיפא כי בלא סיפא אין שום קושיא כנ"ל. וממילא מוכח שאביי תופס דברעבתן אין הטעם משום דבטלה דעתו אצל כל אדם כסברת הגמרא לעיל. זה אי אפשר דאם נאמר כך לא יהי' שום קושיא משם לא מרישא ולא מסיפא. וע"כ סובר אביי דאין חילוק בין חולה לרעבתן רק כהנ"ל. וזהו שמקשה הגמ' מיד ומי אמר רשב"א הכי והתניא וכו' אבל בלא דברי אביי אין שום קושיא וזהו שמסיק בגמ' ואביי כי עיקר הקושיא הוא מחמתו כמובן. **ויש** לומר דזהו ג"כ כונת המהרש"א ז"ל דמתרץ מה שהביא הגמ' ואביי משום דהוא מביא הברייתא עיי"ש. כונתו למה שכתבנו דעל הברייתא גופה לא קשיא כהנ"ל רק משום שאביי מביא הברייתא בקושיתו נגד רב יוסף נשמע דהוא סובר דהטעם דרעבתן אינו משום בטלי דעתו אצל כל אדם רק כהנ"ל ומשום הכי מקשה מעוג מלך הבשן. וזהו כונת המהרש"א ז"ל במה שכתב שם "ויש ליישב" וק"ל, ולפ"ז מיושב שפיר לשון אביי בקושיתו ופרסיים הוו רובא דעלמא. כי אם הפרסיים הי' רובא דעלמא הי' המועט בטל להרוב והוו נחשב מאכל לכל העולם וממילא לא הי' שום קשיא לא מעניים ועשירים ולא מחולה וזקן כמו"ש לעיל. רק קושיתו כאשר פרסיים לא הוו רובא דעלמא אף שהפרסיים אינם בטלים כמו"ש לעיל אבל עכ"פ רובא דעלמא אינה בטלים להמועט וצריכים לשער כל אחד במה דחזי לי' כמובן ודו"ק:

## מסכת פסחים

### דף לא.

במשנה **נכרי** שהלוה לישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה וישראל שהלוה לנכרי על חמצו אחר הפסח אסור בהנאה. ובגמרא שם איתא אתמר בעל חוב אביי אמר למפרע הוא גובה ורבא אמר מכאן ולהבא הוא גובה ומפרש שם בגמרא דאביי סובר כיון דמטא זמניה ולא פרעיה איגלאי מילתא למפרע דמעיקרא ברשותה הוא קאי. ורבא אמר מכאן ולהבא הוא גובה כיון דאילו הוו לי' זוזי הוו מסלק לי' בזוזי אשתכח דהשתא קא קני עכלה"ג. ונראה לי לבאר בטוב טעם סברת פלוגתתם באופן זה דאביי סובר כל כי האי גווני שמשעבד לי' הנכסים באם שלא יפרע לזמן המוגבל יהי' שלו אז נחשב כמו מכירה על תנאי שעד זה הזמן יהי' לו כח לפדות וכשיבוא הזמן הלא כבר פסק התנאי והוי שלו משעת המכירה. ורבא סובר דהנכסים הוו כמו ערב עד זמן המוגבל וכשבא הזמן לא פרע עדיין הוא גובה מן הערב אבל עד עתה הוו של לוה.

**ומקשינן** שם בגמרא תנן נכרי שהלוה לישראל על חמצו שאם לא יפרע לו בזמנו יהי' החמץ שלו והגיע הזמן אחר הפסח ולא פרע מותר בהנאה אא"ב למפרע הוא גובה דכל הפסח הוו החמץ של נכרי אף שהי' בבית הישראל יש לאוקמי באפותקי דמפורש האחריות על הנכרי והוו חמץ של נכרי אמטו להכי מותר אבל אם אמרת מכאן ולהבא הוא גובה הוו חמץ של ישראל בבית הישראל אף אם אחריותן על הנכרי ג"כ אסור וקשיא לרבא. ומתרץ הב"ע כשהרהינו אצלו ובע"ח קונה משכון לאחריות והוו בביתו של נכרי ואחריות על הנכרי אף דהחמץ הוא של ישראל מ"מ אינו עובר. והקשו עוד בגמרא הא קיי"ל נכרי מישראל אינו קונה משכון והוו חמץ של ישראל ואחריות על ישראל. ומתרץ דאמר לו מעכשיו והוו הקנין למפרע כמו לאביי. והנה לכאורה לפי הנראה מסוגיית הגמ' שוב לא צריכין עתה לבוא לתירוץ הנ"ל דמיירי כשהרהינו. אולם לפי לשון הגמרא משמע שלא נפל מתירוץ דהרהינו רק מוסיף עוד לו התירוץ דמעכשיו וכן הוא מוסכם בכל הפוסקים והוכחה לזה דלא אמר בתירוץ דמעכשיו הלשון "אלא" משמע דבא להוסיף כנ"ל ולכאורה קשה להבין, ונראה לענ"ד ליישב דהנה אף במעכשיו אם יהי' בביתו של ישראל ואחריותן עליו ג"כ עובר אלא ע"כ מוכרחין לאוקי באפותיקו מפורש דאחריות על הנכרי. ע"כ נראה להגמ' יותר לעמוד בהרהינו ויהי' על של נכרי בבית הנכרי אף שהאחריות על הישראל ג"כ מותר כי תיבות "על חמצו" יותר נראה דמיירי בהרהינו. ומתחלה הי' כונת הגמ' שלאביי ניחא על כל האופנים אך לרבא קשיא, אבל כאשר תירץ בהרהינו משום דבע"ח קונה משכון אף שדחה זאת והוצרך למעכשיו מ"מ לא נפל מהרהינו כנ"ל ועתה צריכין לומר דלפי המסקנא גם לאביי מיירי בהרהינו רק החילוק ביניהם הוא במעכשיו דלאביי לא צריכין למעכשיו ולרבא צריכין. ובזה מובן היטב כונת רש"י ז"ל במתניתן דאמר ולקמן מוקמינן לה כשהרהינו אצלו עכ"ל ולמה לא זכר רש"י ז"ל גם מעכשיו. אבל השתא ניחא דרש"י נקט אליב דהמסקנא דלכ"ע מיירי בהרהינו אבל מעכשיו תלוי בפלוגתא ובפלוגתא לא מיירי רש"י ז"ל, ולכך לא נקט האקומתא דמעכשיו כמובן.

**אמנם** אחר העיון בדברי רש"י ז"ל הבנתי באופן אחר, דהנה צריכין להבין דבריהם ז"ל דברישא מפרש דהוו דידיה ובסיפא מפרש דקם לי' ברשותו דמלשון זה משמע דלא הוו דידי' ממש רק קם ברשותו כמו שמצינו גבי בע"ח דקונה משכון דהפירוש הוא דקם לי' ברשותו לחייב באונסין אבל לא הוו לגמרי דידיה וצריך להבין השינוי לשון זה של רש"י ז"ל. ויש לומר דהנה שיטת ר"מ לקמן דנכרי מישראל אינו קונה משכון וישראל מנכרי קונה. ולפי זה ניחא דברישא דמיירי נכרי מישראל דאינו די בהרהינו לחוד ומוכרחין

לאוקמי במעכשיו ובזה האופן הוו שפיר דידי' ממש. אבל בסיפא דישראל מנכרי די בהרהינו לחוד בתורת משכון והוו בביתו של ישראל ואחריותן עליו. וזהו כונת רש"י. ז"ל שכל המשנה מיירי בהרהינו רק החילוק הוא דברישא מיירי באופן דהוא דידי' לגמרי דהיינו במעכשיו ובסיפא די בהרהינו לחוד דקם ברשותו בתורת קונה משכון לאחריות נמצא דעתה מפורש בדברי רש"י ז"ל מעכשיו ג"כ כשיטת רבא שהלכה כמותו.

**אכן** עדיין צריכין להבין למה לאביי הי' ניחא להגמרא דמיירי בלא הרהינו רק באפותקי ולרבא אף במעכשיו צריכין עוד להרהינו. ויש לומר דהנה הר"ן ז"ל הקשה אמאי לא אמרינן הואיל כמו גבי חלה ותירץ שיש חילוק בין מחוסר דבור למחוסר פדייה עיי"ש. ויש להבין הלא אנו רואין בדברי רבא דאמר הואיל דאי הוו לי' זוזי הוה מסלק לי' בזוזי. ויש לומר כמו שאמרנו לעיל דלאביי חשיב כמו מכירה על תנאי והקנין מבורר תיכף אך כאשר יגיע הזמן ויתן לו מעות אז הוא מחייב עצמו להחזיר החפץ הקני לו, ולרבא כל כהאי גוונא לא הוו מכירה תיכף רק שיעבוד. בתורת ערב והשתא לשיטת רבא אף במעכשיו לא דמי לאביי דלאביי מבורר הקנין תיכף אף אם יחזיר לו המעות אח"כ ועד נתינת המעות הוו של מלוה. אבל לרבא אף במעכשיו עדיין אינו מבורר הקנין שהוא שלו עתה רק אח"כ כשלא יתן המעות יהי' הקנין למפרע. ולפ"ז תירוץ הר"ן ז"ל שייך רק לאביי דבאמת הוו מכירה מעתה והוו של נכרי רק אתה רוצה לאמור דתהא נחשב של ישראל משום הואיל דבידו לפדותו וכל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי, על זה שייך לחלק ולומר דזהו דוקא רק במחוסר דיבור אבל במחוסר פדייה אין לך מחוסר מעשה גדול מזה אבל לרבא אף במעכשיו עדיין כל ימות הפסח לא הי' מבורר הקנין שהוא של נכרי הואיל שבידו עדיין לא נגמר הקנין והוו כל ימי הפסח חמצו של ישראל ואין להנכרי עדיין שום כח בזה החמץ שיהי' שלו. אכן אם הרהינו אצלו וגם אמר לו מעכשיו בזה האופן מודה רבא דהוו תיכף מכירה בתנאי כמו לאביי והשתא שייך שפיר תירוץ הר"ן ז"ל לרבא כמו לאביי כמובן.

**ובזה** יובן היטב מה ששואל שם בגמרא ומנא תימרא דשני לן בין אמר מעכשיו ללא וכו'. ע"ש ברש"י ז"ל דאפי' כשהרהינו שני לן בין אמר מעכשיו ללא אמר. ולכאורה קשה להבין הלא שני ושני דמה יועיל לנו הרהינו לחוד אם אינו קונה משכון ולכך מוכרחין למעכשיו שיהי' שלו למפרע כתירוץ הגמ'. אמנם לפי הנ"ל ניחא דבמעכשיו לחוד אף דלמפרע הוא גובה מ"מ לא הוו לרבא כמו לאביי רק עם הרהינו רבא ג"כ מודה דהוו מכירה בתנאי ונגמר המכירה תיכף וי"ש הו"א לומר דרק בלא הרהינו אין הקנין נגמר

עתה. אבל אם הרהינו אצלו אף בלא מעכשיו הוו מכירה תיכף כמו לאביי. על זה שואל ומנא תימרא דאף בהרהינו צריכים עוד למעכשיו לשיטת רבא ודו"ק.

**והנה** הרמב"ם ז"ל בפסקיו הביא רק רישא דמתניתין דנכרי שהלוה לישראל ולא הביא הסיפא דישראל שהלוה לנכרי. ועמד בזה הרב המגיד ז"ל דלמה שביק הרמב"ם ז"ל הסיפא ותירץ שם דהדין דסיפא כבר פסקה הרמב"ם ז"ל במה שכתב וזה לשונו חמץ של נכרי בביתו של ישראל ואחריות על ישראל עובר עליו עיי"ש. והקשו כל המפרשים מה מקשה הרב המגיד ז"ל הלא בין לאביי בלא מעכשיו ובין לרבא במעכשיו הטעם במתניתין הוא רק מחמת דלמפרע הוא גובה. וממילא מובן דכמו שברישא דהנכרי הוא המלוה מותר כמו כן מובן מעצמו דאם הישראל הוא המלוה אסור וא"כ שפיר ניחא דהרמב"ם ז"ל אינו מביא הסיפא דמרישא נשמע להסיפא ואדרבא אם יש לדקדק בזה יותר שייך לדקדק על המשנה גופה למה צריכה לשנות את הסיפא כלל דברישא די כהנ"ל. אולם לפי דברינו הנ"ל ניחא דהרישא מיירי במעכשיו וסיפא מיירי אף בלא מעכשיו. וצריכים להבין בזה דכשהתנא בא לחלוק דברישא מותר ובסיפא אסור משמע דבזה האופן דבסיפא אסור הוא ברישא מותר ובאמת בזה האופן בלא מעכשיו גם ברישא אסור וע"כ מוכרחין לומר דכונת התנא כך הוא דבישראל שהלוה מהנכרי בהרהינו יש אופן להתיר היינו במעכשיו. אבל בנכרי שהלוה מישראל בהרהינו אין שום אופן להתיר כי אף בלא מעכשיו קם ליה ברשותו לאחריות ותמיד אסור. ונמצא השתא דבסיפא יש חידוש יותר שלא נשמע זאת מרישא. ולפ"ז שפיר הקשה הרב המגיד ז"ל דלמה לא הביא הסיפא. ועל זה תירץ דכל עיקר החידוש דסיפא הוא דאף בלא מעכשיו אסור מחמת שהוא בביתו של ישראל ואחריות על ישראל והא זאת כבר פסקה הרמב"ם ז"ל כהנ"ל וא"ש.

**וביותר** ביאור וטוב טעם נוכל ליישב ולומר דכונת הרב המגיד ז"ל כך הוא דהנה ידוע דיש בזה מחלוקת הראשונים דרש"י ותוס' והראב"ד והר"ן ז"ל סוברים דמתניתין דקתני אחר הפסח הוא דוקא אם הגיע הזמן אחר הפסח אז צריכין למעכשיו אבל אם הגיע הזמן קודם הפסח לא צריכין כלל למעכשיו ואסמכתא לא הוו כיון דכבר הרהינו אצלו ולא מחוסר גובייני והוו כערבוני מחול לך דלא הוו אסמכתא. והנה כבר הבאתי קושית הר"ן ז"ל דאם הגיע זמן אחר הפסח אמאי לא אמרינן הואיל דבידו לפדותו הוו שלו כמו גבי חלה דאמרינן הואיל דבידו ליתשיל הוו דידיה ותירץ דשאני התם דלא מחוסר רק דיבור אבל כאן לפדות בממון ליכא מחוסר מעשה גדול מזה. ושיטת הרמב"ם ז"ל דמתניתין מיירי בכל השלשה פרטים הגיע זמן קודם הפסח והרהינו ומעכשיו כי אם הגיע זמן

אחר הפסח אמרינן הואיל דבידו לפדותו הוו שלו והוו חמץ של ישראל ואחריות על ישראל כי נכרי מישראל לא קנה משכון וע"כ מיירי שהגיע הזמן קודם הפסח. וגם צריכין למעכשיו ואם לא יאמר מעכשיו הוו אסמכתא ולא קנה והוו חמץ של ישראל ז"ל על הרמב"ם. ואחריות על ישראל כי לא קנה משכון ולכך צריכין למעכשיו דמעכשיו מבטל אסמכתא כידוע, וגם מיירי בהרהינו כי בלאו הכי במה קנה כי רבא סובר דבר תורה מעות קונות בישראל ומדישראל בחדא נכרי נמי בחדא ולכך צריכין להרהינו לקנות במשיכה כך שיטת הרמב"ם ז"ל.

**אמנם** זה הכל ניחא בדברי הרמב"ם ז"ל כשבא לפרש ולבאר דברי המשנה. אבל לפי שיטתו שהתנא דמתניתין מיירי בכל הג' פרטים הנ"ל צריכים להבין מה בא התנא להשמיענו הלא פשוטה דמותר. וע"כ מוכרחין לומר דעיקר כונת התנא לאשמעינן הסיפא דאסור על כל האופנים בלא מעכשיו ואף בהגיע הזמן אחר הפסח כי ישראל מנכרי קונה משכון לאחריות. ובא להשמיענו חידוש דבחמץ של ישראל בהרהינו אצל נכרי יש אופן להיתר. ובחמץ של נכרי שהרהינו אצל ישראל אין בנמצא שום אופן להיתר כי ישראל מנכרי קונה משכון. ועיקר החידוש הוא בסיפא ותני רישא אגב סיפא. ומשום הכי תני ברישא לשון אחר הפסח אגב סיפא. וכן לשון מותר בהנאה תני ג"כ משום אגב כי באמת בכל הג' פרטים הנ"ל דרישא מותר ג"כ באכילה ותני אגב סיפא דבסיפא הרבותא דאף בהנאה אסור. וזהו כונת הרב המגיד ז"ל דהי' קשה לו אמאי לא הביא הסיפא דהוא עיקר החידוש במתניתין. ולפ"ז מובן בטוב טעם התירוץ שלו דברישא בא הרמב"ם ז"ל לחדש ולפרש המתניתין כנגד כל הראשונים שמיירי בכל השלשה פרטים. אבל זאת מסכימים כולם כאחד דבסיפא אף בלא הגיע זמן קודם הפסח ואף בלא מעכשיו אסור ואין לו מה לחדש בפירוש המשנה רק להביאה לפסק הלכה והלא כבר מובא. ודוק היטיב כי נכון הוא:

## מסכת ביצה

### דף ב.

**במשנה** ביצה שנולדה ביו"ט ב"ש אומרים תאכל וב"ה אומרים לא תאכל. וכתב רש"י ז"ל לא תאכל בו ביום. נראה שבא לפרש כן משום שיש הוה אמינא שב"ה באו לאסור גם למחר בחול. משום הכנה מי"ט לחול. על זה בא רש"י לפרש שהאיסור הוא רק בו ביום אבל למחר בחול מותר משום דסעודת חול לא חשיבא ולא שייכא בה הזמנה:

**אמנם** עדיין יש לדקדק למה המתין רש"י ז"ל בזה לפרש על דברי ב"ה הלא תיכף על דברי ב"ש היה לו לפרש שמתירין אף בו ביום דיש הוה אמינא לאסור אף למחר כנ"ל לכך באו להתיר למחר והי"ל לרש"י לאשמעינן שאף בו ביום מתירין. ויש ליישב דהנה אם הי' מפרש על דברי ב"ש כנ"ל עדיין לא הוו ידעינן שכונת ב"ה רק על בו ביום והיינו אומרים שאוסרים גם למחר בחול משום הכנה דיו"ט לחול ומשום הכי הזכירו האיסור על אכילה לא על טלטול והי' ראי' מוכחת מזה שכונתם גם למחר בחול לכך מפרש רש"י ז"ל על ב"ה שאוסרים רק בו ביום ומזה נשמע גם על ב"ש שהם מתירין אף בו ביום דלמחר גם ב"ה מתירין. וממילא לא איצטריך עוד לפרש זאת על ב"ש כי מזה נשמע על שניהם ודו"ק:

שם **בגמרא** אוכלא דאפרת הוא. עי' בתוס' שם דפרושו שהביצה שנולדה נפרדה מן התרנגולות ואי בעי שחיט לה ואכיל כל מה שבגוה. ודברי התוס' אלו צריכים הבנה במה שכתבו דהביצה שנולדה נפרדה הוא מן התרנגולות הלא מה זו נתינת טעם להיות מותר. הא עיקר הטעם לכאורה מחמת דאי בעי שחיט ואכיל כל מה שבגוה וחשיב הביצה ג"כ מוכן לאכילה. וגם בגמרא קשה להבין מה נתינת טעם הוא זה להיות מותר במה שאמר אוכלא דאפרת הוא. ונראה לענ"ד ליישב דהנה באם נאמר דהביצה שנולדה לא נחשב כאבר התרנגולת לא מהני הטעם דאי שחט לה אכיל כל מה שבגוה כמו בתרנגולת העומדת לגדל בצים לפי סברת המקשן דאף לר"ש דהתרנגולת מותרת אעפ"כ הביצה אסור ואינו מועיל הטעם דאי שחט לה אכיל כל מה שבגוה כי כל זמן שהיא בתרנגולת חשובה עם התרנגולת אבל כשנולדה כבר יש לה שם לעצמה היינו שם נולד לאיסור. כמו כן בתרנגולת העומדת לאכילה עם כל מה שבגוה כל זמן שהיא בגוה מותרת אבל כשנולדה אין לה שום שייכות עם התרנגולת ואף שמותרת מ"מ הביצה אסורה משום נולד. על זה אמר בגמרא דהביצה הוא אוכל הנפרד מן האוכל והיא כאבר התרנגולת הנפרד ממנה ולא הוו דבר חוץ ממנה רק חשובה בשר תרנגולת שנפרד והוו שפיר כמו אם שחיט לה ואכיל מה שבגוה כמו כן עתה לא נתחדש עלי' שום איסור והוו מוכן כהתרנגולת עצמה.

**והמהרש"א** ז"ל שם הקשה מתרנגולת העומדת לגדל לפי סברת המקשן עיי"ש מה שתירץ, ולענ"ד כונת תירוצו כך הוא דכאן בתרנגולת העומדת לאכילה עם כל מה שבגוה ולא הי' עד עתה עליה שום שם איסור. גם אחר שנולדה אין שום מקום לחול עלי' שום איסור מוקצה כי היא עתה ג"כ כמו אבר התרנגולת שאין עלי' שום מוקצה, אבל בתרנגולת העומדת לגדל יש עליה שם מוקצה והביצה הנולדה בודאי יש עליה

איסור מוקצה ביותר חומר. אף שהתרנגולת מותרת דלית ליה לר"ש איסור מוקצה. אבל הביצה שהוא חומר ביותר אסור אולם כל זמן שהיא בהתרנגולת ואין עלי' שם מוקצה ביותר ודאי מותר. כך הבנתי בכונת המהרש"א ז"ל והבן
בגמרא **שם** ומי אמר רב נחמן הכי. ופירש"י ז"ל דבית הלל כר' יהודה, וקשה להבין מהיכן קא דייק רש"י ז"ל שקושית הגמרא הוא רק אליבא דב"ה הלא הקושיא זו הוא ג"כ אליבא דב"ש דשם אמרו ב"ש כר"י והכא אמר דב"ש כר"ש כמובן. ונראה לענ"ד ליישב דהנה אליבא דב"ש ניחא דשבת דחמירא מחמירין בה אבל יו"ט דקיל מקילין בה כך הוא סברא פשיטא. אך הקושיא הוא רק אליבא דב"ה דמהיכי תיתי לאמר שבשבת דחמירא יהי' מקילין בה וביו"ט דקיל יהי מחמירין והי"ל לתרץ כאן דב"ה בין בשבת ובין ביו"ט לית להו מוקצה רק מחמירין הם בנולד. ועל זה מתרץ דמצינו דרבי תפס הסברא להיפך בשבת לקולא וביו"ט לחומרא. ומשום הכי מוכרחין לומר דב"ה סוברים ג"כ ביו"ט להחמיר במוקצה ובשבת להקל וק"ל:

### דף ד.

**תו"ס** ד"ה נימא קסבר וכו'. מחלקי שם אם הוא מוקצה מחמת מצוה אז אף אם אתקצאי בין השמשות שעבר אמרינן אתקצאי לכל היום התשיעי ואם הוא מוקצה מחמת איסור אז לא אמרינן דאתקצאי בין השמשות שעבר יהי' מוקצה כל יום מחר עיי"ש, ונ"ל להסביר דבריהם ז"ל דהנה שם באיסור נוי סוכה הוא כל זמן שיש עליו מצות ישיבה ובין השמשות של שמיני לתשיעי מוטל עליו ג"כ המצוה לישב וכל זמן שיש עליו מצות ישיבה יש עליו האיסור ונחשב האיסור ג"כ מהשתא אף שהישיבה הוא מחמת העבר אעפ"כ המצוה עושה גם עתה וממילא יש עליו האיסור של נוי סוכה ולא נחשב האיסור מחמת לשעבר רק מהשתא כמובן ודוק:

## מסכת ראש השנה

### דף ב:

**בגמרא** ואם לא עמד אלא אחד בניסן אין מונין לו שנה עד שיגיע לו ניסן אחר פשיטא לא צריכא דאמנו עלי' מאדר מהו דתימא נמנו לי' תרתין שנין קמ"ל. מת באדר ועמד אחר תחתיו בניסן מונין ראשונה לראשון ושני' לשני פשיטא לא צריכא דאמינו עלי' מאדר ומלך בן מלך הוא מהו דתימא נמנו לי' תרתין שנין קמ"ל פירש"י ז"ל וטעמו של דבר לפי שהמלכות ירושה הוא וכו'. וכתב המהרש"א ז"ל נראה דר"ל כיון דירושה הוא לא איכפת לן הא דאמנו עלי' מאדר. והקשה עליו בס' קרני ראם וכתב ולא משמע כן דא"כ

באינו מלך בן מלך יועיל הא דאמנו עלי' ולעיל אמרינן קמ"ל דאינו מועיל עיי"ש, וחוץ מזה קשה להבין כונת המהרש"א ז"ל שבא ליתן ביאור בדברי רש"י ז"ל שחושב זאת שהוא ירושה לחסרון ועדיין אינו מובן גם אחר דבריו ז"ל למה הוא נחשב לחסרון כמובן: **ונראה** לענ"ד לתרץ דברי המהרש"א ז"ל דהנה באמת צריכים להבין אמאי לא קאמר הגמ' לא צריכא דמלך בן מלך הוא לחוד. על כרחך נשמע שמחמת זה לחוד לא הי' יכול להיות שום הוה אמינא למנות תרתין שנין דכל זמן שלא אמנו עליו ליישב על כסא המלוכה אף שהוא בנו והמלוכה בא לו בתורת ירושה עדיין נקרא שם אביו על המלוכה ונקרא ירושת אביו עד שיושיבוהו על כסאו אז יהא נפסק שם אביו מזה, ונמצא שעיקר היסוד הוא מה דאמנו עלי' שעל זה לחוד הי' יכול להיות הוה אמינא בגמרא למנות עליו תרתין שנין עד שהוצרך לאשמעינן דלא מהני אמנו לחוד ומשום הכי מתרץ השתא בתרתי דאמנו והוא מלך בן מלך. ועל זה הי' יכול להיות הוה אמינא דזה שהוא מלך בן מלך ומגיע לו המלוכה בירושה עכ"פ תהי' זאת למסייע לזה דאמנו לחשוב לו תרתין שנין קמ"ל דאינו שום מסייע לזה כי כמו שיש סברא שיהי' מסייע כן יש יותר סברא שהוא עוד כנגד ויותר גרוע מאמנו לחוד. כי באמנו לחוד יוכל להיות הוה אמינא שכבר נפסק שם המלך ראשון היינו שאין שם הראשון נקרא עוד על המלוכה. אבל כאשר הוא בנו והולך להמלוכה בדרך ירושה עדיין שם אביו נקרא על המלוכה עד שישב על הכסא. וזהו כונת המהרש"א ז"ל דסברת ירושה מגרע כ"כ דלא איכפת אף דיש אמנו ג"כ. ומיושב שפיר קושית הקרני ראם ודוק:

### דף כו.

במשנה **כל** השופרות כשרים חוץ משל פרה. ומסיק שם בגמרא הטעם מפני שאין קטיגור נעשה סניגור ומקשינן שם והא איכא בגדי זהב מבחוץ ומתרץ מבפנים קאמרינן ומקשה שופר נמי מבחוץ ומתרץ כיון דלזכרון הוא כבפנים דמי. ופירש"י ז"ל שם דשופר נמי אע"ג דלית ביה משום חוטא בל יקרב ולית ביה משום חוטא בל יתנאה כיון דלזכרון קאתי כבגדי כהן גדול שלפנים דמי עכ"ל. ולכאורה קשה להבין הא לפי שיטת הגמ' מקודם אנו רואין ששופר של פרה נחשב חוטא בל יקרב ולחוטא בל יתנאה ומנא לי' לרש"י ז"ל לפרש כהנ"ל. ויש ליישב דהנה צריכים להבין סברת הגמרא שמתרץ בפנים קאמרינן, ודאי דלא קאי על התירוץ דאין קטיגור נעשה סניגור רק הוא תירוץ על בל יקריב ובל יתנאה דלא שייך רק בפנים ולא בדבר שמבחוץ. והסברא נותנת כך כי לשון יקרב שייך רק בהולך לפנים. וא"כ לפ"ז ליתא באמת בשופר משום בל יקריב ובל יתנאה ומיושב שפיר דברי רש"י ז"ל ודוק.

**דף כח.**

בגמרא **אמר** ר"י בשופר של עולה לא יתקע ואם תקע יצא בשופר של שלמים לא יתקע ואם תקע לא יצא מאי טעמא עולה בת מעילה היא כיון דמעל בה נפקא לי' לחולין שלמים דלאו בני מעילה נינהו איסורא דרכיב בהו ולא נפקי לחולין עכ"ל הגמרא. והכונה הוא משום דהוו מצוה הבאה בעבירה דאם אמרינן דיצא יש לו הנאה מהמצוה ויהי' נעשה בזה עבירה ולהכי אמרינן דלא יצא וממילא אין שום עבירה. וזה לא דמי ללולב הגזול דשם בא המצוה ע"י העבירה. וכאן הוא להיפך דהעבירה יבוא ע"י המצוה אם אמרינן דיוצא. ועל זה מתקיף לה רבא אימת מעל לבתר דתקע היינו דהמעילה באה ע"י ההנאה וההנאה באה ע"י המצוה והמצוה הוא בתר דתקע וכי תקע באיסורא תקע היינו **דקודם שנגמר** התקיעה עדיין לא הי' הנאת המצוה שיצא לחולין. אף שנוכל לומר שממילא לא הי' עדיין שום איסור כל זמן שלא הי' עדיין הנאת המצוה. והאיסור יכול לבוא רק אחר הנאת המצוה בעת שנגמר כל תקיעתו ואז כבר יצא לחולין, יש לומר דע"כ צריכים התקיעות הקודמים ג"כ לצירוף המצוה והם היו של הקדש. ומסיק בגמרא אלא אמר רבא אחד זה ואחד זה לא יצא הדר אמר רבא אחד זה ואחד זה יצא מצות לא להנות נתנו.

**בכדי** להבין היטיב סברתם אמרתי דהפירוש כך הוא דהנה יש לומר דפליגי אם נפסוק להלכה דקול מראה וריח אין בו משום מעילה או נאמר דהדין דיש בו משום מעילה. רב יהודה סובר דתיכף כאשר התחיל הקול מעל ויצא לחולין ותוקע כל הסדר תקיעות בשופר של חולין ואינו עושה שום עבירה בעשיית המצוה אף שנוכל לומר באופן הב' דהמצוה באה ע"י העבירה כי תמיד מוכרח להיות תחלת הקול שהוא בעבירה. אכן מפורש להדיא בתוס' מס' סוכה דמצוה באה בעבירה הוא דוקא אם המצוה ג"כ מסייע לגמור העבירה אבל אם קנין הגזילה כבר נגמר קודם המצוה אז לא חשיב מצוה הבאה בעבירה. וא"כ כאן הלא כבר מעל בתחלת הקול קודם עשיית המצוה ובלא המצוה ג"כ מעל ואין המצוה שום מסייע לעבירה לכך סובר ר"י דיצא, אבל רבא סובר דאין בקול משום מעילה והמעילה באה ע"י המצוה והמצוה הוא לאחר דתקע נמצא שכל התקיעות היו בשל הקדש.

**באופן אחר** יש לפרש סברת פלוגתתם דהנה לקמן הובא פלוגתא בגמרא שלש תרומות נאמרו בר"ה חד אמר אחד מדברי תורה ושנים מדברי סופרים וחד סבר שנים מדברי תורה ואחד מדברי סופרים. ואיתא בתוס' סוכה דמצוה דאורייתא הדין דמן התורה יכולה להיות אף בעבירה רק מדרבנן אין יכולה להיות בעבירה אבל מצוה דרבנן אפי' מדרבנן

יכולה להיות בעבירה. והשתא יובן פלוגתתם רב יהודה סובר אחד מדברי תורה ושנים מדברי סופרים וכיון דתקע תקיעה ראשונה דהוא מן התורה יצא מצות תקיעה ומעל ויצא לחולין ותוקע השנים בשופר של חולין ונמצא שאחת תקע באיסור ושנים בהיתר ויצא באחת מן השנים על תקיעה דאורייתא והראשונה יהי' על תקיעה דרבנן דיכולה להיות באיסור, ורבא סובר שנים מדאורייתא ואחת מדברי סופרים ותקע שנים באיסור ואחת בהיתר ולא יצא מדרבנן על תקיעה דאורייתא כי שנים צריכין להיות בהיתר וכאן רק אחת בהיתר כמובן. אח"כ שמעתי שנמצא בספר שאגת ארי' מעט דומה לזה תודות לד' שכונתי מעט לדברי הגאון ז"ל:

שם **ברש"י** ד"ה של עולה וכו' ותלשו מחיים דאילו לאחר זריקה אין מעילה וכו' עיי"ש. והעולם מתמיהין בדברי רש"י ז"ל הא יכול להיות אחר שחיטה וקודם זריקה. ונראה לענ"ד ליישב דהנה ידוע דעולת נדבה אין שוחטין ביו"ט וע"כ הי' השחיטה ערב יו"ט. ולפ"ז אם יתקע ביו"ט ויהיה אז עוד קודם זריקה הלא נפסל בלינה וא"כ אינו במציאות שיעשה כך ומשום הכי מפרש דתלשו מחיים, ולפ"ז ע"כ מוכרחין לומר דהיה התלישה במזיד כי אם הי' בשוגג הי' מועל תיכף בתלישה ויצא לחולין וכבר תקע בשופר של חולין ומה מקשה רבא אימת מעל אלא ע"כ נשמע מדברי רבא שרב יהודה מיירי שתלשו במזיד. אך קשה באמת מנא ליה לרבא הא דלמא מיירי רב יהודא בתלשו בשוגג ומעל תיכף בשעת תלישה ויצא לחולין, ויש לומר דאי אפשר לומר כך דאם יהיה התלישה בשוגג וכבר יצא לחולין קודם התקיעה א"כ אמאי לא יתקע לכתחלה אלא ע"כ מיירי שהתלישה הי' במזיד ודו"ק:

**בגמרא** שם אמר ר"י בשופר של ע"ז לא יתקע ואם תקע יצא בשופר של עיר הנדחת לא יתקע ואם תקע לא יצא מ"ט עיר הנדחת כתותי מיכתת שיעוריה. דעומד לשריפה כשרוף דמי ושופר בעי שיעור. והנה בתוס' שם מקשים הא ר"י סובר לעיל בשלמים לא יצא דסבור מצות להנות נתנו ור"ח גורם רבא דסובר לעיל לאו להנות נתנו עיי"ש. ויש להבין בדברי ר"ח ז"ל הלא אפי' לרבא ע"כ מיירי בע"ז של עכו"ם דבשל ישראל אינו מועיל ביטול ועומד לשריפה א"כ הוו ממש כשל עיר הנדחת דאמרי' מיכתת שיעוריה אלא ע"כ מיירי בע"ז של עכו"ם. ולפ"ז שפיר נוכל לגרוס ר"י ואיירי בע"ז של עכו"ם לאחר ביטול דלא אסור בהנאה ולכתחלה לא יתקע משום דמאיס. אמנם לא קשה מידי דזה יהי' ניחא במה דסובר בשופר של ע"ז אם תקע יצא אבל עדיין יוקשה למה הוצרך לשל עיר הנדחת הטעם דמיכתת שיעוריה הלא בלא זה ג"כ אסור בהנאה ומשום הכי מוכרחין לגרוס כאן רבא כגירסת ר"ח ז"ל ועי' בספר פנ"י ודו"ק:

**ברש"י** שם ד"ה בשופר של ע"ז ששימש בו לעכו"ם. ויש לדקדק למה לא פירש"י ז"ל בשופר של ע"ז עצמו. ויש ליישב עפ"מ שאמרנו לעיל דלא מיירי הכא בשל ישראל רק בשל עכו"ם. והנה הקשה הר"ן ז"ל הא מדאגביה קנה ותירך דאגביה ע"מ שלא לקנות עיי"ש. וזהו יכול להיות רק בשל משמשי עכו"ם והגביהה ישראל ע"מ שלא לקנות. אבל אם נאמר דתלשו מע"ז עצמה אז ממ"נ אם הנכרי תלשו הוו ביטול גמור ואין שום רבותא בזה דיצא. ואם הישראל תלשו א"כ ודאי הי' הגבהה ע"מ לקנות והוו ע"ז של ישראל. ולכך פירש"י ז"ל דמיירי בשופר תלוש המשתמש בו לע"ז ולא הי' התלישה ע"י ישראל רק ההגבהה הי' ע"מ שלא לקנות ודו"ק:

**בגמרא** שם אמר רבא המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה המודר הנאה מחבירו מותר להזות עליו המודר הנאה מן המעיין טובל בו וכו' והקשו בתוס' למאי אצטריך לאשמעינן בכל חד כפול. ולמה לא מקשי התוס' למאי אצטריך לאשמעינן תרוויהו שופר ומעיין תירץ המהרש"א ז"ל משום דכל חדא מילתא אחריתי הוא עיי"ש. אולם קשה להבין היאך שייך בזה לומר מילתא אחריתי הא הטעם דכולהו חד הוא משום מצוה לאו להנות נתנו. גם תירוץ התוס' שם אינו מובן לכאורה דרצונם שם לחלק אם דעתו על רבא דבר מצוה עיי"ש. הא מפורש בדברי המודר הנאה היינו דאוסר על עצמו הנאה וכבר אמר רבא לעיל אצל עולה ושלמים דמצוה לאו להנות נתנו ואינו בכלל איסור ולא צריך תו לאשמעינן הני ד' אופנים הנ"ל כמובן כי היאך שייך לומר דמחמת דעתו **הוא** הלא הוא אוסר על עצמו בפירוש הנאה וזאת אינו בכלל הנאה.

**ואמרתי** ליישב כך דהנה בתוס' שם ד"ה המודר הנאה מביא מגמ' נדרים דאמרינן שם דנדר חמור משבועה דנדר חייל על דבר מצוה ושבועה לא חייל משום דנדר הוא מיתסר חפצא ושבועה מיתסר נפשי' ומחלק אביי שם בין הנאת סוכה עלי לאומר שבועה שלא אהנה מן הסוכה דיכול לאסור הסוכה עליו שאינה משועבדת לו אבל אינו יכול לאסור עצמו על הסוכה שהוא משועבד לה ופריך עלה רבא וכי מצות להנות נתנו אלא אמר רבא הא דאמר ישיבת סוכה עלי והא דאמר שבועה שלא אשב בסוכה, נמצא לפי דברי רבא אם הזכיר לשון הנאה אף בנדר אינו אסור בישיבה של מצוה כי מצוה לאו הנאה הוא רק החילוק בין נדר לשבועה היכא שהזכיר סתם ישיבה דבנדר אסור אף ישיבה של מצוה ובשבועה לא ומסיק שם בתוס' דיכולין לומר דגם בתקיעת שופר יהי' חילוק אם אומר הנאת שופר עלי מותר בתקיעת מצוה ואם אומר סתם תקיעת שופר עלי' יהי' אסור בתקיעה של מצוה כמו גבי סוכה, אך יש לחלק דבסוכה יש הנאה בהישיבה חוץ מן

המצוה אבל גבי שופר אין שום הנאה חוץ מהמצוה כי אינו מכווין לשיר ולפ"ז יש להבין מה מקשה שם רבא וכי מצות להנות נתנו הלא חוץ מהמצוה יש הנאה בישיבה. וע"כ מוכרחין אנו לומר סברת רבא כך הוא דאם אמר בפירוש לשון הנאה כוונתו על ישיבה של הנאה לחוד אבל אם אמר סתם ישיבה דעתו גם על ישיבה של מצוה שיש בה הנאה ג"כ אבל דבר שאין בה הנאה אין אסור כי אין דעתו של אדם רק לדבר ששייך בו הנאה. וזהו רק בסוכה שחוץ מהמצוה יש הנאה בישיבתה לכך אף ישיבה של מצוה בכלל האיסור אבל בתקיעת שופר חוץ מהמצוה אין בו הנאה אז אף כשאומר סתם תקיעת שופר עלי אין תקיעה
של מצוה בכלל האיסור עיי"ש בתוס'.
**אולם** צריכים להבין מה שאמר רבא הלשון המודר הנאה מחבירו או משופר הלא אף אם אומר סתם תקיעת שופר עלי ג"כ מותר בתקיעה של מצוה. ויש לומר דהנה באמת יש להבין מאיזה טעם יהי' מותר בתקיעה של מצוה אם אמר סתם תקיעה ולא אמר הנאה. אך כבר אמרנו הטעם משום דאין דעתו של אדם רק על דבר שיש בו הנאה. וזהו ג"כ כונת של רבא שאמר בלשונו המודר הנאה היינו לא שאמר בפירוש מלת הנאה רק כונתו דבאיזה לשון שאומר דעתו הוא על הנאה ומשום הכי הוא מותר בתקיעה של מצוה כי אין דעתו לאסור עליו תקיעת מצוה שאין בה הנאה. והשתא ניחא דאינו דומה לעולה ושלמים דשם איסור הנאה שהתורה אסרה ומצוה אינה בכלל איסור הנאה. אבל כאן בד' דברים שחושב רבא האיסור הוא מהאדם האוסר על עצמו ואם באמת הי' כונתו על המצוה הי' ג"כ אסור דבנדר יכול לאסור על עצמו אף דבר מצוה רק אנו אומרים דסתם דעתו של אדם הוא רק על דבר שיש בו גם הנאה וממילא תקיעה של מצוה שאין בה הנאה חוץ מהמצוה אינו בכלל האיסור. והשתא דהטעם הוא רק משום שאנו אומדין דעתו יהי' מובן בטוב טעם כוונת המהרש"א ז"ל הנ"ל משום דכל חדא מילתא אחריתא הוא ואם הוה אמר בחד לא הוה ידעינן אידך דאפשר ע"ז הי' דעתו כסברת התוס' שם, רק קושית התוס' הוא למאי אצטריך בכל חדא לכפול ותירץ דבזה ג"כ יש סברא לחלק בכונת דעתו כמובן **ובזה** יתורץ מה שהקשה לי תלמידי היקר שמחה בונם שיחי' בן מרן הרב הצדיק והקדוש שליט"א מגור בזה שאמרנו לעיל כונת רבא שם בסוכה דאם אומר בפירוש לשון הנאה דעתו על דבר שאין בו רק הנאה לחוד א"כ למה סובר כאן המודר הנאה ממעין אינו רשאי לטבול בימות החמה אפי' טבילה של מצוה הלא דעתו הי' רק על דבר שאין בו רק הנאה לחוד כמו שמקשה שם גבי סוכה. אמנם לפי הנ"ל ניחא דאין כונת רבא כאן שאומר בפירוש הנאה דזה כבר שמעינן מעולה ושלמים רק הכונה הוא

דכל ענין שיאמר הכל דעתו על הנאה כנ"ל והשתא א"ש החילוק בין בימות הגשמים לימות החמה ודו"ק.

**שם** בגמרא שלחו לי' לאבוה דשמואל כפאו ואכל מצה יצא ומקשה בגמ' כפאו מאן אילימא כפאו שד [היינו בזמן שהוא חולה ויוצא לאח"כ בזמן שהוא בריא] והא תניא עתים חלים ועתים שוטה וכו' אמר ר"א שכפאוהו פרסיים. ופירש"י ז"ל אע"ג שלא נתכוון לצאת ידי חובת מצה בליל ראשון של פסח יצא עיי"ש. ולכאורה משמע מלשונו שכפאוהו לאכול מצה והוא ידע שהוא מצה ושהיום פסח רק לא נתכוין לצאת ידי חובת מצה. וקשה מה זה דוקא שכפאוהו פרסיים הי' יכול לומר כפאוהו ישראל. ואפשר לומר שבאופן זה בודאי לא יצא דהנה ידוע מה שמובא בהר"ן דברי רבינו שמואל ז"ל דאף להמ"ד מצות אין צריכים כונה הוא דוקא בסתם אבל אם מכוין בפירוש שלא לצאת לא יצא. וא"כ כשכופין אותו לאכול מצה והוא יודע שהוא מצה ואינו רוצה הוי בפירוש מכוון שלא לצאת ולא יצא ומשום הכי מוכרחין לאמור שכפאוהו פרסיים לעבור על דברי תורה לאכול חמץ והוא ג"כ סבור שהוא חמץ ובאמת הי' מצה אז אע"ג דלא נתכוין לצאת ידי חובת מצה כי לא ידע שהיא מצה מ"מ יצא דעכ"פ לא הוה מתכוין שלא לצאת כמובן.

**אבל** זה אינו דהנה ידוע דברי הרמ"ם ז"ל בהל' גירושין גבי כופין אותו עד שיאמר רוצה אני דהוו לרצונו הטעם לזה משום דשורש כל איש מישראל רצונו לעשות המצוה רק השאור שבעיסה מעכב אותו מלעשות אבל כאשר עושה בטח עושה ברצונו הטוב כדין. כמו כן כאן צריכים לומר אף שהוא ע"י כפייה מ"מ כאשר אוכל בכוח היא ברצון גמור ולפ"ז יש לתרץ להיפך שאם כפאוהו ישראל לאכול מצה בודאי דיצא אולם אין בזה שום חידוש דפשיטא ומשום הכי מוכרח ר"א לומר כפאוהו פרסיים לאכול חמץ כנ"ל:

**שם** בגמרא אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר [ותקע סדר התקיעות] יצא. והנה, לפי הנראה הך זאת אומרת הוא רק מכפאוהו פרסיים אבל בכפאו שד אין יכול לזמר זאת אומרת. אבל לכאורה קשה להבין הלא כל עיקר הטעם הוא משום מצות אין צריכות כונה א"כ מה הי' לו לרבא להמתין במאמרו "זאת אומרת" עד הכא והי' יכול לומר כן תיכף על כפאוהו ואכל מצה יצא ואין נ"מ היאך כפאוהו זאת אומרת התוקע לשיר יצא. עוד יש להבין למה לו לרבא להזכיר דבר פרטי התוקע לשיר הי' לו לומר בדרך כלל זאת אומרת מצות אין צריכות כונה, ונלענ"ד לתרץ כל זה עפ"מ שאמרנו לעיל הפירוש דכפאוהו פרסיים היינו לאכול חמץ וא"כ יש חילוק גדול בין כפאו שד לבין כפאוהו פרסיים דבכפאו שד אין שום כונה לצאת וגם אין בו שום דעה אחרת. אבל בכפאוהו

פרסיים לאכול חמץ אז לא די שאין כאן כונה לצאת רק עוד דעתו שאוכל חמץ בכפייה וכן בתוקע לשיר ג"כ כן כי לא די שאין מכוין לצאת רק עוד דעתו רק לשיר והשתא אתי שפיר דהמתין רבא עם זאת אומרת עד כפאוהו פרסיים, וממילא ניחא השתא דלא אמר זאת אומרת מצות אין צריכות כונה דאדרבא מ"ש התוקע לשיר הוא יותר רבותא שאף שדעתו לשיר מכל מקום הוא יודע שתוקע סדר התקיעות כמו בכפאוהו פרסיים שמרגיש באכילתו שאוכל מצה. וזהו שמקשה בתוס' למה הוצרך רבא לדייק מהכא הלא הי"ל לדייק זאת מהברייתא במס' פסחים הביאו לפניו מטבל בחזרת ואכלו שלא במתכוון יצא דשם ג"כ מרגיש באכילתו טעם חזרת ודו"ק:

**שם** בגמרא פשיטא היינו הך וכו' לכאורה צריכים להבין למה צריך לכפול הקושיא ולומר "היינו הך" דדי באומר פשיטא כמו בכל הש"ס אך יש לומר דאין כונת הגמרא כאן דהדין הוא פשיטא דאדרבא הדין הוא רבותא גדולה, רק קושית הגמרא הוא היינו הך מה בא להשמיענו במה שאמר זאת אומרת הלא אנו רואין בפירוש דהיינו הך. וזהו כונת רש"י ז"ל בד"ה פשיטא דזאת אומרת כן. היינו דרש"י ז"ל בא להשמיענו שלא נפרש קושית פשיטא על הדין רק על זאת אומרת:

**ומתרץ** הגמרא התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכיל אבל הכא זכרון תרועה כתיב והאי מתעסק בעלמא הוא קמ"ל. והקשה בספר פני יהושע למה צריך הגמ' לחלק שופר ממצה בשני חלוקים הא די באחד משניהם ולומר התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכיל כפירש"י ז"ל דנהנה באכילתו ולאו מתעסק הוא אבל הכא בשופר מתעסק הוא. או לומר חילוק השני לחוד הכא זכרון תרועה כתיב וצריכים כונה כי לשון זכרון מורה על כונה והכא מתעסק הוא אבל גבי מצה לא כתיב לשון זכרון ולמה צריכים לתרץ בכפל עיי"ש. אמנם למה שאמרנו לעיל דכשם שמרגיש אכילת מצה בעת אכילתו מ"י כפי' כמו כן יודע שהוא סדר תקיעות בעת שתוקע לשיר א"כ אין כאן שום חילוק ביניהם. וגם החילוק שכאן כתיב זכרון וגבי מצה לא ג"כ אינו לכאורה. דכאן עיקר המצוה לשמוע אבל גבי מצה עיקר המצוה היא האכילה ומאי ענין זכרון לכאן אלא ודאי דכוונת הגמרא בהחילוק כך הוא ואין כאן אלא חילוק אחד והיינו דשם הקפידה התורה העיקר על הנאת אכילת מצה וכל זמן שהוא נהנה מאכילת מצה לא נחשב למתעסק עד שיחסר ממנו הרגשת הנאת אכילה אז יהיה נחשב למתעסק. אבל כאן הקפידה תורה העיקר על כונה לשמוע והוי מתעסק בחסרון הכונה גם לצאת כי אנו רואין שעיקר המצוה הוא כונת השמיעה ושמיעה הוא דבר התלוי בכונה. והוה אמינא לחלק ביניהם אפי' לענין כונה לצאת מחמת דמצוה זו תלוי בכונה. קמ"ל דכל זמן שיודע שתוקע סדר התקיעות

לא הוי מתעסק. וזהו כונת רש"י ז"ל קמ"ל דאע"ג דמתעסק הוא יצא. היינו אע"ג דהוא מתעסק לגבי כונת המצוה מ"מ יצא והא דתנן לקמן מתעסק לא יצא היינו דאינו יודע שזה הוא סדר התקיעות ובזה יתיישב על נכון קושית המהרש"א ז"ל על רש"י ז"ל במ"ש דאע"ג דמתעסק יצא עיי"ש ולפי דברינו הנ"ל ניחא:

**ובאופן** אחר יש לומר כונת החילוק הנ"ל כך הוא, דהנה שם אצל הנאת אכילה אף דמתחלה הי' סבור שהוא חמץ אכן בשעת אכילתו יש לו הנאת אכילת מצה ולכך לא נחשב למתעסק. אבל כאן גם בשעת תקיעתו ג"כ מכוין לשיר והוה אמינא דהוה מתעסק בכונת התקיעות קמ"ל דזה אינו חשיב מתעסק כי אף שמכוין לשיר אבל מ"מ הוא שר בסדר התקיעות וק"ל.

**אולם** עדיין צריכין להבין הלא באמת יש סברא נכונה לחלק בין שופר למצה כנ"ל אלא רבא מחדש מסברא דנפשיה דזה אינו חשוב מתעסק א"כ מה זה שאמר בלשונו זאת אומרת. ואמרתי ליישב דכונת רבא כך הוא דלא חשיב הנאת אכילה רק אם דעתו ורצונו הוא לאכילה אז אף שהיה בדעתו שזה חמץ מ"מ שייך לומר הא אכיל מצה ונהנה מאכילת מצה. אבל כשכופין אותו ואין דעתו לשום אכילה לא שייך לומר הא אכיל ונהנה והוה מתעסק באכילתו כמו כאן בשופר דהוה מתעסק גבי הכונה ואעפ"כ יצא שם כמו כן כאן גבי שופר ג"כ יצא ודו"ק היטב:

**והנה** הרמב"ם ז"ל בהל' חו"מ פסק כפאוהו ואכל מצה יצה. נראה מדבריו ז"ל שסובר מצות אין צריכין כונה ותמה עליו הרב המגיד ז"ל הלא בפ"ד מהל' שופר פוסק הרמב"ם ז"ל נתכוין השומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוין התוקע להוציאו או שנתכוין התוקע להוציאו ולא נתכוין השומע לצאת לא יצא עד שיכוין השומע והמשמיע אלמא דסבר הרמב"ם ז"ל דמצות צריכות כונה עיי"ש. ונראה לענ"ד לומר שהרמב"ם ז"ל סובר דיש חילוק בין שופר למצה. דתקיעת שופר אין עושה שום מעשה אלא השמיעה ואפילו התוקע בעצמו עיקר המצוה אצלו, הוא השמיעה לפיכך צריכים כונה. משא"כ באכילת מצה. ורק רבא הוא שמשוה דינן כאחד וראיה לזה דאמרינן בגמ' אלמא קסברי רבא. ולמה לא דייק הגמ' זאת מכפאוהו ואכל מצה אלמה מוכח שרק רבא הוא שמדמה שופר למצה אבל אינו מוסכים זאת בפי כל והסתם גמ' סובר דאין שום דמיון שופר למצה ולכך פוסק הרמב"ם ז"ל בשופר כר"ז דאמר לשמעי' אכוין ותקע לי.

**ונמצא** השתא דרבא דאמר זאת אומרת ממצה על שופר אחד משני אופנים. או שסובר דתקיעה נמי חשיב מעשה או דסובר שאין לחלק בין מצוה שיש בה מעשה למצוה שאין בה מעשה. אכן אם נאמר דהוא סובר דתקיעת שופר נמי חשיב מעשה כמו אכילת מצה.

א"כ קשה מה מקשה בגמ' מק"ש הלא ק"ש הוא רק דיבור. וע"כ מוכרחין לומר אופן הב' דסובר שאין חילוק בין יש בה מעשה אם לאו. ולכך מקשה הגמ' עליו מק"ש. אך עדיין צריכים להבין קושית הגמ' אם יהי' אפשרות לומר דתקיעת שופר נחשב למעשה א"כ דלמא סובר רבא דתק"ש נחשב מעשה ואין עליו שום קושיא מק"ש. וע"כ פשיטא לי' להגמרא דאין שום לכ"ע אך סברא לומר כן דתקיעת שופר הוי מעשה משום דעיקר מצותו הוא השמועה ולא התקיעה רק רבא לחודיה תפס דאין חילוק לענין כונה אם המצוה הוא במעשה אם לאו ומקשה הגמ' עליו שפיר מק"ש. וממילא הוכיח הרמב"ם ז"ל שפיר שסתם גמרא סובר דתקיעת שופר לא חשיב מצוה הבא במעשה ומשום הכי מחלק בין שופר למצה כהסתם גמרא. וגם מוכח מסתם גמ' דיש לחלק בין מצוה ע"י מעשה למצוה שלא ע"י מעשה כי משום הכי מדייק הגמ' רק מרבא כנ"ל ודו"ק:

**אמנם** אחר העיון נראה לי לומר דתקיעת שופר חשיב ג"כ מצוה ע"י מעשה זה הוא דוקא רק להתוקע סדר התקיעות של מצוה סתם אף שהוא לא נתכוון לשם מצוה מ"מ אמרינן דהמעשה נחשב לכונה. אבל גבי השומע שאינו עושה שום מעשה וגם התוקע אם לא נתכוין לתקוע עבור השומע אז ליכא שום מעשה וצריכין כונה. ולכך פסק הרמב"ם ז"ל כר"ז עד שיתכוין השומע ומשמיע אבל התוקע בעצמו י"ל שסובר הרמב"ם ז"ל דיוצא אף אם לא כיון למצוה דהתקיעה חשיב מעשה כמו גבי מצה וזהו דוקא אם לא נתכוין לשיר אבל כשמתכוין לשיר לא שייך לומר דהמעשה נחשב לכונת המצוה דאדרבא הלא השיר ג"כ ע"י המעשה ועשאה בפירוש לשיר א"כ נשאר המצוה בלא כונה. ומשום הכי הביא הרמב"ם ז"ל דין זה דהתוקע לשיר יצא. אבל רבא סובר דאין לחלק בין מצוה למצוה ומש"ה קאמר זאת אומרת ומתמה הגמ' עליו מק"ש כנ"ל ודו"ק:

## מסכת יומא

### דף ו.

**אתמר** טומאת המת רב נחמן אמר הותרה בציבור ורב ששת אמר דחויה הוא בציבור. והנה החילוק בזה ידוע הוא דאם אמרינן הותרה לא צריכין להדורי לעשות בהיתר אבל אם אמרינן רק דחויה אז כל מה דמצינן לעשות בהיתר מהדרינן עלה, ומסיק שם בגמ' תנאי הוא דתניא ציץ בין שישנו על מצחו ובין שאין לו על מצחו מרצה דברי ר' שמעון ור' יהודה אומר עודהו על מצחו מרצה אין עודהו על מצחו אינו מרצה אמר לו ר"ש כהן גדול ביוהכ"פ יוכיח שאינו על מצחו ומרצה אמר לו ר' יהודה הנח לכה"ג ביוהכ"פ שטומאה הותרה בציבור מכלל דר"ש סובר טומאה דאיוה הוא בצבור. (וצריך לריצוי הציץ ומוכח

אף שאינו על מצחו מרצה) ומסיק שם בגמרא כי פליגי דתלי בסיכתא ר"י סובר על מצחו ונשא ור"ש סובר תמיד לרצון לפני ד' מאי תמיד אילימא תמיד על מצחו מי משכחת לה וכו' אלא תמיד מרצה ור"י סובר תמיד שלא יסוח דעתו ממנו עכ"ל הגמרא.

**נמצא** לפ"ז דלר"ש שסובר דחויה בצבור יש הוכחה מיוהכ"פ שמה דכתיב תמיד הפירוש הוא שתמיד הוא מרצה וליכא שום פסוק על היסח הדעת. ולר"י דסובר הותרה בציבור וליכא הוכחה מיוהכ"פ וסובר על מצחו ונשא ממילא כי כתיב תמיד על היסח הדעת הוא דכתיב. והנה ידוע קושית כל האחרונים על הרמב"ם ז"ל דלעיל בפלוגתא דר"נ ורב ששת פוסק כרב ששת וכאן בפלוגתא דרבי יהודה ורבי שמעון פוסק כרבי יהודה דעודהו על מצחו מרצה אין עודהו על מצחו אינו מרצה והוא נגד סוגית הגמ' דכאן. ונראה לענ"ד ליישב דהנה באמת צריכים להבין דברי ר' יהודה שאמר הנח לכה"ג ביוהכ"פ דטומאה הותרה בציבור הלא פר יוהכ"פ של כהן גדול הוו קרבן יחיד ואעפ"כ אם אירע בו טומאה מרצה עליו הציץ וקושיא זו מקשין המפרשים על הגמ' לעיל דף א' דמקשה בגמ' עד שאתה מפרישו מטומאת ביתו הפרישהו מטומאת המת אמרוהו משמי דרבא זאת אומרת טומאת המת הותרה בציבור ושם ג"כ קשה כן הלא פר של כה"ג הוא קרבן יחיד כנ"ל, ותירץ שם בהגהות מהר"צ חיות ז"ל משום דעבודת השעיר של צבור תלוי בעבודת הפר ממילא נחשב הפר של כה"ג ג"כ לעבודת הצבור עיי"ש.

**אמנם** באמת יש עוד סברא לומר דלא נחשב לגמרי כקרבן צבור ממש רק כעין קרבן צבור בגדר זה ולא לגמרי והיינו באופן דאם נאמר דקרבן צבור ממש הותרה בטומאה. אז בזה דהוי רק דומה לקרבן צבור ואינו רק דוחה את הטומאה ואם נאמר בקרבן צבור ממש דרק דוחה את הטומאה אז בזה דהוו רק כעין קרבן צבור אפי' דוחה אינה. והשתא לפ"ז נוכל לומר ולהבין היטיב סברת הפלוגתא בין רבי יהודה לרבי שמעון וליישב בזה ג"כ קושית התוס' שם ד"ה מכלל דרבי שמעון סובר טומאה דחויה הוא בציבור הקשו לא ידענא מה ראיה מייתי רבי שמעון מיוהכ"פ הא שם אי אפשר להיות על מצחו תמיד דוחה את הטומאה כיון דקרבן צבור הוא עיי"ש אכן לפי הנ"ל ניחא די"ל דר"י סובר טומאה הותרה בצבור וממילא כאן דהוו רק כעין קרבן צבור עכ"פ דוחה הוא את הטומאה ולא צריך לריצוי הציץ כסברת התוס' משום דאי אפשר להיות על מצחו ואין שום ראיה מיוהכ"פ. ור"ש סובר דאף בקרבן צבור ממש ג"כ אינו רק דוחה את הטומאה ולא הותרה וממילא כאן אף דוחה אינו וצריך לריצוי הציץ ויש ראיה מיוה"כ ומיושב שפיר קושית התוס' ודו"ק

**אכן** הפירוש הזה נוכל לפרש רק כאן בפלוגתא דר' יהודה ור' שמעון. אבל לעיל ד"ו בתירוץ דר' תחליפא משמי' דרבא על המתניתין מוכרחין לומר דהוא חושב הפר של הכהן גדול לקרבן צבור ממש כסברת הגאון רצ"ח ז"ל הנ"ל. דבאם נאמר שם ג"כ דרק קרבן צבור ממש הותרה אבל כאן דאינו רק דומה לקרבן צבור אינו רק דוחה. א"כ יהא הדרא קושית הגמרא לדוכתי' עד שאתה וכו' הפרישהו מטומאת מת כי כל עיקר החילוק בין הותרה לדחיוה הוא כך דאם אמרינן הותרה אין צריכין להדורי אחר עצה שתהי' בטהרה ואם אמרינן דחויה הוא רק בקושי אבל לא היתר גמור וכל כמה דמצינו להדורי שתהיה בטהרה מהדרינן והדרא קושית הגמרא. לדוכתיה וע"כ מוכרחין לומר דרב תחליפא משמי' דרבא סובר דפר יוהכ"פ הוו ממש כקרבן צבור גמור. ונמצא השתא אף דפסקינן כרב ששת דטומאה דחויה בצבור מכל מקום אין ראיה מיוהכ"פ כיון דשם אי אפשר להיות על מצחו ודוחה את הטומאה כיון דקרבן צבור הוא. ולפ"ז פוסק הרמב"ם ז"ל שפיר אף שהוא ז"ל סובר טומאה דחויה הוא מכ"מ שפיר יכול לפסוק כר' יהודה דאין עודהו על מצחו אינו מרצה כי השתא כבר אין ראיה מפר יוה"כ כי רב תחליפא שהוא בתרא סובר דהוי כקרבן צבור ממש ומיושב שיטת הרמב"ם ז"ל בטוב טעם.

**ובדברינו** אלה יתיישב שפיר שיטת הרמב"ם ז"ל בהלכות תפילין. דפוסק שם שהיסח הדעת אסור בתפילין ק"ו מציץ והקשו עליו כל המפרשים הלא הוא פוסק כר"ש דטומאה דחויה הוא בצבור ומסוגיית הגמרא כאן משמע דמאן דסבר טומאה דחויה סובר דהציץ תמיד מרצה וא"כ אין שום לימוד על איסור היסח הדעת, אמנם לפי הנ"ל ניחא דאף דהרמב"ם ז"ל סובר כרב ששת דטומאה דחויה היא בציבור. אבל מ"מ סובר דפר יוהכ"פ חשוב כקרבן צבור ממש ונדחה הטומאה משום דאי אפשר להיות על מצחו תמיד ואין שום ראיה מיוהכ"פ ויכול שפיר לפסוק כר' יהודה כמו דפסקינן בכל הש"ס הלכה כר"י נגד ר' שמעון דרק על מצחו ונשא. ותיבת תמיד בא להורות שלא יסיח דעתו ממנו ודו"ק היטיב כי נכון הוא.

## מסכת סוכה

### דף יד.

במשנה **מסככין** דברי ר' יהודה ור' מאיר אוסר. ובגמרא שם אמר רב מחלוקת בנסרין שיש בהן ד' דר"מ אית ליה גזירת תקרה ור"י לא חייש לגזירת תקרה אבל בנסריה שאין בהם ארבעה ד"ה כשרה ושמואל אמר בשאין בהן ארבעה מחלוקת אבל יש בהן ארבעה דברי הכל פסולה. פירש"י ז"ל דבאין בהן ד' מחלוקת ר"י מכשיר משום דאין רוב תקרות

הבית עשיות מהן לא גזרינן ור"מ חייש למיעוט שיש מיעוט שעושין מהן תקרות ופרכינן שם בגמרא ואפי' פחות משלשה אוסר ר"מ הא קנים בעלמא נינהו אמר ר"פ הכי קאמר יש בהן ד' ד"ה פסולה פחות משלשה ד"ה כשרה כי פליגי משלשה ועד ארבעה מר סבר כיון דליתנייהו שיעור מקום לא גזרינן ומר סבר כיון דנפקי מתורת לבוד גזרינן. ויש לתמוה בזה טובא הלא כל עיקר קושית הגמרא היה רק על פחות משלשה א"כ היה יכול לתרץ בקיצור הא דקאמר אין בהן ארבעה מיירי משלשה עד ארבעה ולא פחות משלשה ולמה צריך הגמ' להאריך כ"כ בתירוצו. ועוד קשה דלפי הלשון הגמרא בתירוצם השתא נראה בפירוש שמפרשים הפלוגתא בסברא אחרת לא כפירוש רש"י ז"ל מקודם אם נחוש למיעוטא אם לאו ומי יכריח לנו לזה הלא יכולים לפרש כמו מקודם ומה לו לר"פ לחדש הפלוגתא בסברא אחרת כמובן.

**ולענ"ד** נראה ליישב דהנה באמת צריכים להבין מאיזה מקום הוכיח המקשן כשאין בהו ארבעה מיירי ג"כ שהוא פחות משלשה הלא מדקדוק הלשון משמע להיפך כי דבר שהוא פחות משלשה לא יקרא פחות מארבעה רק פחות משלשה וכשאנו אומרים פחות מארבעה נשמע להדיא משלשה ועד ארבעה. ומוכרחין לומר דסברת המקשן כך הוא דכאשר אמר שמואל באין בהן ארבעה מחלוקת וביש ארבעה ד"ה פסולה נשמע להדיא שרק בארבעה שלימות ד"ה פסולה אבל מארבעה ולמטה עד סוף הוא בכלל המחלוקת דבאם נאמר דהמחלוקת הוא רק למטה מן ארבעה עד תחילת שלשה ומשלשה למטה דברי הכל א"כ למה אמר ביש ארבעה ד"ה הלא יש עוד אופן שהוא דברי הכל היינו משלשה ולמטה ע"כ הוכיח המקשן מזה דכונת שמואל הוא דפחות מארבעה עד סוף למטה הוא בכלל המחלוקת ורק בארבעה לחוד ד"ה. וממילא מוכרחין לפרש סברת הפלוגתא בחיישינן למעוטא כי פחות משלשה לא נפקא מתורת לבוד. ועל זה תירץ ר"פ דהלשון פחות מארבעה לא נקרא על פחות משלשה רק מארבעה ולמטה עד שלשה והווי כמו שאמר בפירוש משלשה ועד ארבעה מחלוקת. וממילא נשמע שבפחות משלשה דברי הכל ובארבעה ג"כ דברי הכל רק מה שהזכיר ארבעה הכונה כך הוא דמשלשה ועד ארבעה יש עוד סברא להכשיר כמו עד שלשה. אבל מארבעה ואילך אין שום סברא להכשיר. והשתא ניחא שאין אנו יכולין עוד לפרש סברת הפלוגתא בחיישינן למועטא דזהו שייך אף בפחות משלשה ומוכרחין לפרש הפלוגתא בסברא אחרת ודו"ק:

# מסכת מגילה

## דף ה.

**אמר רב** מגילה בזמנה קורין אותה ביחיד ושלא בזמנה בעשרה ורב אסי אמר בין בזמנה ובין שלא בזמנה בעשרה הוו עובדא וחש לה רב להא דרב אסי. ופירש"י ז"ל בדברי רב אסי דמצוה לחזור אחר עשרה אבל אם לא אשכח עשרה וכו'. והנה לעיל בדברי רב בד"ה שלא בזמנה פירש"י ז"ל אין קורין אותה אלא בעשרה. מובן מלשונו ז"ל שעשרה הוא לעיכוב. ויש להבין למה לא פירש"י ז"ל הכא ג"כ למצוה ויהי' החילוק בין רב לרב אסי רק בזמנה דלדברי רב אין מצוה לחזור אחר עשרה ולדברי רב אסי מצוה לחזור אחר עשרה ומנ"ל לרש"י ז"ל לעשות פלוגתא ביניהם בשתיים.

**ואמרתי** ליישב כך דהנה באמת צריכים להבין למה לא מקשי בגמ' תיכף ומי אמר רב הכי וכו' והמתין בקושיא זו עד אחר שמביא העובדא דרב ואח"כ מקשה בזמנה הוא לעיכובא. ומשום הכי מקשה ומוכרחין לומר כך דאם לא הוה מקדים מתחלה האי עובדא לא הי' שום קושיא דיש לומר דשם מיירי לענין עיכוב עיקר קיום המצוה לכך הווי שלא בזמנה כזמנה אבל הכא מיירי רק לענין לחזור אחר עשרה יש חילוק לומר דבזמנה אין שום מצוה לחזור אף לכתחלה אחר עשרה רק קורין ביחיד ושלא בזמנה מצוה לכתחלה לחזור אחר עשרה ולא הי' שום קשיא משם לכאן, לכך מקדים מתחלה דהווי עובדא וחש לי' רב להא דרב אסי להחזיר אחר עשרה אף בזמנה. ומזה מוכח ממילא שמה שהוא מחולק עם רב אסי הוא לעיכוב. דבזמנה אף שלכתחלה מצוה לחזור אחר עשרה מכ"מ אין בזה עיכוב ושלא בגמרא ומי אמר רב הכי דשלא בזמנה יש עיכוב והא אמר רב שלא בזמנה הוא כזמנה והשתא מובן שפיר מה שפירש"י ז"ל בדברי רב לעכובא ודו"ק:

# מסכת כתובות

## דף טו:

במשנה **האשה** שנתארמלה וכו' הרא"ש ז"ל מקשה למה לא יהי' הדין במתניתין כדין מודה במקצת ומתרץ דכתובה הוא שעבוד קרקעות וכו' ומסיק שם דאפי' בזמה"ז לאחר התקנה דכתובה גובה אף ממטלטלי וכו' עיי"ש. ולכאורה קשה להבין הא אף לאחר התקנה מ"מ גובה אף ממקרקעי והווי כתובה שפיר שעבוד קרקעות ומה זה הלשון אפי' בזמה"ז דמה רבותא יש בזה. ונ"ל ליישב דהנה לפני התקנה י"ל ממ"נ אם יש קרקעות הווי שעבוד קרקעות ואם אין קרקעות א"כ ממה תגבה הכתובה וא"כ ע"כ מיירי כשיש

קרקעות ולכך אין יכולין לדון כאן הדין דמודה במקצת שיהא צריך לישבע, אבל אחר התקנה דאז יכול להיות שאין לו קרקעות ומטלטלין יש לו ולא הווי שעבוד קרקעות וזהו כונת הרא"ש ז"ל במה שכתב אפי' לאחר התקנה ודו"ק:

**שם** במשנה אם יש עדים שיצאת בהינומא וכו' כתובתה מאתים. וכתבו התוס' שם דהטעם דלא מהימן לומר אלמנה נשאתיך במגו דאי בעי אמר פרעתיך משום דמגו במקום עדים הוא עיי"ש. והנה הר"ן ז"ל הקשה ג"כ קושיא זאת ותירץ תירוץ אחר עיי"ש ומדלא תירץ כתירוץ התוס' נראה דס"ל דלא הווי מגו במקום עדים וצריכים להבין פלוגתתו בזה דלפי הנראה צדקו דברי התוס' בזה, ולפענ"ד י"ל כך דהנה לפי לשון המשנה מוכח דאין העדים מעידים בפירוש שנישאת בתולה רק אומרים שיצאת בהינומא ומחדש לנו התנא שזאת היא ראיה מוכחת שבתולה נישאת ולכך סובר הר"ן ז"ל שלא נחשב זאת למגו במקום עדים כי המגו הוא נגד ראיית ההינומא דיציאת ההינומא הוא הוכחה נגד טענת הבעל והמגו מסייע לטענת הבעל לומר שאף דאמת הוא שיצאת בהינומא מ"מ אין הוכחה שבתולה נישאת. אבל שיטת התוס' הוא דהתנא סובר דעדות ההינומא הווי ממש כאלו אמרו בפירוש בתולה נישאת משום דהיא הוכחה מוכרחת על בתולה וא"כ הווי מגו במקום עדים. וחידש לנו התנא בזה חידוש גדול שזה נחשב לעדות גמורה שבתולה נישאת ואלו לא הווי עדות גמורה הי' נאמן במגו דפרעתי. אבל שיטת הר"ן ז"ל הוא להיפך דהחידוש דהתנא הוא אף דאין זה עדות גמורה רק הוכחה דבתולה נישאת מ"מ גובה ג"כ מאתים ואינו נאמן במיגו כסברתו ז"ל שם:

**ובתחלה** עלה בדעתי לומר שעיקר החידוש הוא הדיוק דאם ליכא עדים בעל מהימן דלא כר"ג דלקמן בגמ'. אבל ראיתי דאי אפשר לומר כן דאם יהי' כונת התנא העיקר על הדיוק א"כ למה לא תני כאן כמו במשנה דפרקין דלעיל לא מפיה אנו חיין עד שתביא ראיה לדבריה. אלא ודאי כמו שאמרנו לעיל שעיקר החידוש הוא זאת גופא דאם יש עדים גובה מאתים להתוס' כדאית להו ולהר"ן ז"ל כדאית ליה. וממילא נשמע דבאם אין עדים אינה נאמנת כדלקמן בגמ' ודו"ק:

## דף יז.

**אמרו** להם ב"ה לב"ש לדבריכם מי שלקח מקח רע מן השוק וכו' ולכאורה תיבת לדבריכם. אינו מדוקדק וגם הלשון מן השוק נראה לכאורה כמיותר. ולפענ"ד יש ליישב דהנה הסברא נותנת דכאשר לקח אדם מקח רע יהא מצוה לגנותה בעיניו כדי שתיכף יחזור אצל המוכר להחזיר לו המקח וליטול מעותיו. וזהו דוקא רק במקום שע"י זה יהא יכול להציל מעותיו אבל במקום שלא יכול להציל היינו שקנה מן השוק ואינו יודע

ממי קנה ודאי יותר טוב הוא שישבחנה בעיניו כמובן. וזהו שטענו ב"ה לב"ש לדבריכם שאתם סוברים שאין יכול לגרש אשתו אלא א"כ מצא בה ערות דבר למה לנו לגנות לו את אשתו מאחר שאין יכול לגרשה ולהציל עצמו ממנה. ולזה משלו משל לאדם שלקח מקח רע מן השוק שאינו יודע ממי לקח ולא יכול לחזור על המוכר מן הראוי יותר שישבחנה בעיניו וה"נ כן והבן:

## דף יט:

**עד** אומר תנאי ועד אומר אינו תנאי אמר ר"פ תרוייהו בשטרא מעליא קא מסהדי מתקיף לה ר"ה ברדר"י אי הכי אפי' תרוייהו נמי וכו', ולכאורה איני מבין סברת רב פפא הלא ידוע ומוסכם בכל הש"ס דתוך כדי דבור יכולין לעקור דבריהם הראשונים וא"כ היאך חושב אותו אחד במקום שנים. ועוד יש לדקדק למה צריך ר"ה ברי' דר"י להקשות א"ה אפי' תרוייהו נמי ולמסיק אלא תוך כ"ד כדבור דמי הלא הי' יכול להקשות בפשיטות היאך אתה חושב אותו אחד במקום שנים הא תוך כדי דבור יכולים לעקור סהדותם. וחוץ מזה קשה דכפי הנראה מלשון א"ה אפי' תרוייהו נמי משמע דאם הי' פסקינן בתרוייהו דאינם נאמנים הי' ניחא מה דאמר ר"פ דהוו חד במקום שנים ולכאורה אינו מובן כהנ"ל. ואמרתי ליישב כל זה דהנה יש להבין הסברא דתוך כדי דבור כדבור דמי. ויש לומר דבתוך כדי דבור עוקר הוא דבריו הראשונים והווי כלא אמר כלל. אבל הכא לא אמר בתחלה בלא תנאי רק אמר כתב ידו הוא זה ומהשטר מוכח דהמכירה הי' בלא תנאי ע"כ חשיב אצלינו כאילו אמר בפירוש הקיום בלא תנאי. ולפ"ז ממילא לא שייך הכא סברת תוך כ"ד כי השתא שאומר תנאי ג"כ אינו חוזר מכתב ידו והשטר אמת וכל זמן שאומר שהשטר אמת חשיב קיום בלא תנאי וא"כ ממילא השתא נמי עדיין עומד הקיום בלא תנאי והווי אחד במקום שנים. ועל זה מקשה א"ה אפי' תרוייהו נמי אלא אמרינן הני למיעקר סהדותייהו קאתי היינו דבריו הראשונים וממילא שייך הסברא דתוכ"ד א"כ אפי' חד נמי ודו"ק:

## דף פז.

**סוגיא דהפוגמת.**

**במשנה** הפוגמת כתובתה לא תפרע אלא בשבועה. הנה ידוע שיטת הרמב"ם ז"ל בזה דפוסק שהפוגם שטרו בתוך זמנו פטור משבועה משום חזקה דאין אדם פורע בתוך זמנו. ותמהו עליו המפרשים הרי כיון שמודה על מקצת כבר אתרע החזקה, ונ"ל ליישב דהנה בתוס' כאן ע"ב דמיפרע לא דייק כתבה דלא שייך כאן מגו דלא פוגם כיון דלא דייק הווי בדדמי כמו"ש בפרק האשה שהלכה גבי מת בעלי במלחמה אינה נאמנת במגו דמת

על מטתו משום דאמרה בדדמי. והקשו בתוס' שם מפרק כל הנשבעין גבי שכיר בזמנו נשבע ונוטל אמרינן שם לא שנו אלא ששכרו בעדים אבל שכרו שלא בעדים מתוך שי"ל לא שכרתיך מעולם י"ל שכרתיך ונתתי לך שכרך ושם ג"כ אמרינן בעה"ב טריד בפועליו והווי בדדמי ומ"מ אמרינן מגו ונשארו בקושיא. והנה שם בפרק כל הנשבעין הקשו ג"כ בתוס' שם מפרק האשה שהלכה ומחלקו דלא דמי לשם דבשכיר טוען הבעה"ב ברי וכי אמרינן דהוא מסופק וטוען ברי הווי משקר ויש מגו דלא משקר אבל התם אין ביכולתה לטעון ברי וכל טענתה הוא בדדמי ע"כ לא שייך מגו. וזה החילוק הוא דוקא רק נגד התם דבפרק האשה שהלכה אבל הכא בהפוגמת טוענת ג"כ ברי ואעפ"כ אמרינן דהווי בדדמי ולא אמרינן מגו ומשום הכי נשארו כאן בקושיא וק"ל.

אמנם בספר הפלאה כאן מתרץ הקושיא וזו בטוב טעם דבאמת הפוגמת דמי להאי דפרק כל הנשבעין משום שהיא ג"כ טוענת ברי ובאופן כזה אמרינן מגו כסברת התוס' שם אצל שכיר רק הכא לא שייך מגו דאינה פוגמת כי מה ירויחה בזה הא יש לו לטעון אשתבע לי אף בלא פוגמת ודלמא יטעון הבעל אשתבע לי ויהי' צריכה לישבע ולא חשיב מגו מלא פוגם ע"ש. והשתא לפ"ז ניחא דברי הרמב"ם ז"ל הנ"ל דבאמת יש להאמין בפוגמת במגו דלא פוגם רק לא חשיב מגו משום שעל כל אופן יכול לטעון אשתבע לי. אבל בתוך זמנו אם אינו פוגם אז החזקה במקומה עומדת ולא יכול לטעון אשתבע לי וממילא יש להאמין בפוגם במגו דלא פוגם וצדקו מאוד דבריו ז"ל ודו"ק:

**שם** ברש"י ד"ה מנכסים משועבדים וכו' כתב הטעם משום דאי הוו טעין ליה אשתבע לי דלא פרעתיך משבעינן לי' ובשביל לקוחות אנן טענינן וכן הטעם מנכסי יתומים וכו' עיי"ש. והקשה בספר פני יהושע שם מהמשנה דלעיל דכתבו לה נדר ושבועה אין לי עליך אף שהוא אינו יכול להשביע היורשים משביעין אותה הרי אנו רואין בפירוש שאצל היתומי' אין הטעם משום דאביהם הי' יכול לטעון אשתבע לי. והביא שם בשם ספר נתיבות המשפט ליישב כך שם ג"כ הטעם מחמת אשתבע לי שבאמת אביהם הי' יכול להשביעה רק מחמת הפטור מחל לה אבל כנגד היורשים לא פטרה ולא מחלה ועומדים באותו כח שאביהם יכול להשביעה בלא פטור כי באותו אופן שהם עומדים גם הוא יכול להשביעה עיי"ש. והקשה שם עוד הא הוא אינו יכול להשביעה בטענת אשתבע לי דקודם שמת הוי עדיין תוך זמנו וחזקה אין אדם פורע בתוך זמנו ולמה כתב רש"י ז"ל מחמת שאביהם. אא יכול לטעון אשתבע לי' עיי"ש שנשאר בתמי' זו על רש"י ז"ל. אמנם לענ"ד מיושב ג"כ בתירוץ ספר הנתיבות על קושיא ראשונה ג"כ קושיא זו דהכא ג"כ באמת הוא יכול להשביעה בטענת אשתבע לי רק מחמת שהוא קודם מותו

הי' תוך זמנו הי' זאת למניעה אבל אם הי' לאחר זמן היינו לאחר גירושין בודאי הי' יכול לטעון אשתבע לי'. והם עתה לאחר מותו הווי אצלם לאחר זמן ולכך עומדים באותו כח עצמו כמו אם הי' אביהם באופן זה היינו לאחר זמן כהנ"ל ושפיר הטעם משום אשתבע לי' כפירש"י ז"ל ודו"ק:

### דף פו:

**בגמרא** עד אחד מעידה שהוא פרועה לא תפרע אלא בשבועה. סבר רב"ח למימר שבועה דאורייתא וכו' ואמר מר כל מקום שהשנים מחייבין אותו ממון אחד מחייבו שבועה אמר רבא שתי תשובות בדבר וכו'. ולכאורה קשה להבין הא לעיל גבי הפוגמת ג"כ הי' סבר רב"ח למימר שבועה דאורייתא ואיתותב שם מרבא ג"כ ע"י ב' תשובות אלו וא"כ למה הי' סבר עוד הפעם לומר כן גבי עד אחד הלא כבר ידע שהוא מופרך מרבא כנ"ל. ונראה ליישב דהנה באמת מצינו חילוק בין שביעת מודה במקצת לשבועת עד אחד כמו שמביא התוס' מפרק כל הנשבעין מהטענה שתי כסף. וגם ממה שאמר כל מקום ששנים מחייבין ממון עד אחד מחייבו שבועה מדאמר "כל" נשמע להדיא דבשבועת עד אחד אין חילוק בין נפטר לנוטל ובין מטלטלין לקרקעות כמו בשני עדים גבי חיוב ממון. וזאת הי' סברת רב"ח אף דכבר איתותב גבי הפוגמת מ"מ הי' סבר כאן אצל שבועת עד אחד שהוא שבועה דאורייתא. והשיב לו רבא שתי תשובות בדבר א' דיותר צריכין לדייק הלשון במתניתין כל הנשבעין דמשמע דקאי על כל הנשבעין הן על שבועת מודה במקצת והן על שבועת עד אחד. ועוד אין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות כפי' התוס' שלא מצינו בשום מקום במינו שבועה ואית לן למפטריה בעד אחד ג"כ וק"ל:

## מסכת גיטין

### פרק א

#### דף י.

**במשנה** כל גט שיש עליו עד כותי פסול חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים מעשה שהביאו לפני ר"ג וכו' גט אשה והיו עדיו עדי כותים והכשיר. ובגמרא שם מני מתני' לא ת"ק ולא ר"א ולא רשב"ג דתניא מצות כותי מותרת ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח ר"א אוסר לפי שאין בקיאין בדיקדוקי מצות רשב"ג אומר כל מצות שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקין בה יותר מישראל מני אי ת"ק אפי' שאר שטרות נמי אי כ"א אפי' גט אשה נמי לא ואי רשב"ג אי דאחזיק אפילו שאר שטרות נמי אי דלא אחזוק אפי' גט אשה נמי לא וכ"ת רשב"ג היא ודאחזוק בהא ולא אחזוק בהא א"ה מאי איריא חד אפי' תרי

נמי אלמה א"ר אלעזר לא הכשיר בו אלא עד אחד כותי בלבד לעולם ר"א וכגון דחתים ישראל לבסוף דאי לאו דכותי חבר הוה לא מחתים ליה מקמיה א"ה אפי' שאר שטרות נמי וכו' וברש"י ז"ל שם ד"ה אוסר כל ימות הפסח לאכילה דחשדינן להו שמא מחמצין עכ"ל עיי"ש. ולכאורה דברי רש"י ז"ל אינם מובנים דאינו משמע כן במשמעות הלשון שמזכיר ר"א לפי שאין בקיאין וכו'.

**ואמרתי** ליישב דהנה באמת צריכין להבין לר"א דאמר הטעם לפי שאין בקיאין וכו' ולכך אין לסמוך עליהם אף בכתיבה ודאחזיק הלא הדבר פשוט וידוע דמישראל עם הארץ שאינו בקי בדיקדוקי מצות מותר לאכול המצות שאפה הוא א"כ למה יהא אסור מצות כותי מטעם שאין בקיאין דמה חילוק יש בזה בינו ובין ישראל שאינו בקי. ומוכרחין לומר דהחילוק היא כך דישראל שאינו בקי אז כשיארע לו דבר שאינו יודע בודאי ילך אצל בקי לשאול איך לעשות ולהתנהג ומשום הכי רשאין לסמוך עליו דאנן בטוחים שלא יבוא לידי מיכשול חלילה אבל הכותים נחשדים בודאי שלא ילכו לשאול אצל בקיאין מה שאינם יודעים וזהו כונת ר"א לפי שאין בקיאין מעצמם ונחשדים שלא ילכו לישאול לבקיאים ויבוא הדבר לידי מכשול. והשתא ניחא מה שהוסיף רש"י ז"ל בכונת ר"א דחשדינן להו וכו' כי בהכרח לומר כן וק"ל:

**בגמרא** שם מני מתני' וכו' ע"ד אי הכי מאי איריא חד אפי' תרי נמי כנ"ל, והקשה בספר פני יהושע הא כל עיקר קושית הגמרא על התנאים הנ"ל הוא רק להבין החילוק בין גיטין לשאר שטרות וא"כ הי' יכול להקשות קושיא זו מאי איריא וכו' על המשנה גופה בלא התנאים הנ"ל להבין החילוק מה בין גיטין לשאר שטרות וע"כ מוכרחים לומר דבלא התנאים הנ"ל אין שום קשיא בהבנת פשט המשנה וצריך להבין זאת. ונ"ל לתרץ דהנה הובא בשם הירושלמי דהכותים נחשדים רק על ממון אבל על עריות אינם נחשדים. והנה ידוע דמי שנחשד על עדות ממון רמינן עליו חשד גם לעדות אשה, וע"כ נאמר דכאן מיירי בחתים ישראל לבסוף כמו"ש בהמסקנא ורק בעדות ממון דהם בחזקת חשודים אז לא סמכינן גם על מה שחתים ישראל לבסוף אבל בעדות אשה דלזה הם אינם בחזקת חשד רק אנן רוצים להביא עליהם פסול מחמת החשד ממון א"כ על זה מהני הסברא דחתים ישראל לבסוף דהוא אינו חשוד בזה וכגון זה מחלק הרשב"א ז"ל לקמן בין אחזוק ללא אחזוק עיי"ש. ולפ"ז אין שום קושיא על המשנה רק קושית הגמרא הוא על התנאים דלת"ק דסמך עליהם היכי דכתובה כעל ישראל גמור א"כ אפי' שאר שטרות נמי ולר"א דהם בחשד שאין בקיאין ואינם הולכין לישאל אצל בקי כנ"ל א"כ אפי' גיטי נשים נמי פסול ולרשב"ג אי דאחזוק והרי הם כישראל גמור א"כ אפי' שאר שטרות נמי ואי דלא

אחזיק אפי' גיטי נשים נמי פסול. ומתרץ בגמרא לעולם ר"א וכגון דחתים ישראל לבסוף. ונתחדש עתה לפי המסקנא דאף בזה שהם חשודין מהני הסברא דחתים ישראל לבסוף. ועל זה מקשה אי הכי אפי' שאר שטרות שהם בחשד ג"כ יהא כשר בחתים ישראל לבסוף ומשני זאת אומרת עידי הגט אין חותמין זה בלא זה וכו':

**והקשה** הרשב"א ז"ל שם אמאי לא מוקמינן כרשב"ג ולא אחזוק ובחתים ישראל לבסוף. ותירץ דהא דמוקמינן כר"א הוא רק באחזוק וצריכין לידע אם הוא בקי אז סמכינן על זה דחתים ישראל לבסוף דאמרינן דבודאי ידע בו שהוא בקי אבל בלא אחזוק צריכים להתודע עליו שהוא אחזוק וגם שהוא בקי כולה האי לא סמכינן על זה ומשום הכי לא מוקמינן כרשב"ג בלא אחזיק עיי"ש, ולכאורה דבריו ז"ל אינם מובנים דבשלמא אליבא דר"א דסובר אף בדאחזוק עדיין הם בחשד דאין בקיאין שפיר צריכין בדלא אחזיק להתודע על שניהם על אחזוק ובקי ועל ב' דברים לא סמכינן על זה דחתים ישראל לבסוף אבל לרשב"ג דסובר דבדאחזוק לא חיישינן לשאין בקיאין וא"כ כשלא אחזיק אין אנן צריכין להודע רק דבר אחד לחוד היינו על אחזיק ועל דבר אחד לבד מהניא מה שחתים ישראל לבסוף וא"כ הדרא קושית הרשב"א ז"ל לדוכתי'. ונ"ל דכונת הרשב"א ז"ל כך הוא דמה דסובר רשב"ג דאם אחזוק לא חיישינן לשאין בקיאין זהו דוקא רק אם כל הכותים אחזוק במצוה זאת אז דינן בזה כישראל גמור אבל אם כל הכותים לא אחזוקי בה רק אנן רוצים עתה להתודע על כותי זה אז צריכין להתודע עליו על שניהם כיון דכבר אינו חשיב כמו ישראל גמור דכל הכותים לא אחזוקי בה ועל ב' דברים לא סמכינן על מה דקדם לישראל וק"ל.

**והנה** הקשו על הרשב"א ז"ל במה דסובר דבלא אחזוק לא מהניא חתים ישראל לבסוף א"כ לפ"ז מה הקשו בגמ' אי הכי שאר שטרות נמי נימא דלא אחזוקי בשטרות ונשארו בקושיא. ונראה לי לתרץ דהנה הקשה בס' פני יהושע דמה הכריח להגמ' לפרש המתני' אליבא דר"א דאף באחזוק לא סמכינן עליהם ומתני' מיירי דחתים ישראל לבסוף והוצרך מחמת זה לחסר הסיפא כדלקמן הלא הי' יכול לתרץ המשנה כרשב"ג ואחזוק בהא ולא אחזוק בהא ותרי נמי כשר ותני חד לרבותא דשאר שטרות דחד נמי פסול ולא יצטרך לחסר הסיפא עיי"ש. וע"כ מוכרחין אנן לפרש דלא ניחא לי' להגמ' לומר דמה דהתנא דמתני' מחלק בין גט לשאר שטרות הוא משום דאחזוקי בגט ולא אחזיקו בשטרות משום דאין זה חידוש רק סובר לאוקימא כר"א דלא סמכינן עליהם אף בדאחזוק ומתני' מיירי דחתים ישראל לבסוף ואעפ"כ יש חילוק בין גט לשאר שטרות וזהו החידוש דמחדש לן התנא דמתני'. ועל זה מקשה בגמ' אי הכי אפי' שטרות נכשיר באופן זה כיון דלפי דעתך

לא מתוקמי מתני' דאחזוק בהא ולא אחזוק בהא והשתא ניחא דברי הרשב"א ז"ל. אבל באמת זה אינו דהא לקמן מתרץ רבא אליבא דר' אלעזר בן פדת דמתני' מחסר ור"ג פליג אגט דמכשיר בשנים דסובר דהיכא דאחזוק סמכינן עליהם ובשטרות לא פליג משום דלא אחזוק כמבואר שם בתוס' ממילא חזינן דמוכרח לומר דלא אחזוקו בשטרות אליבא דר"ג וא"כ הדרא הקושיא לדוכתי' למה לא מוקי הרישא ג"כ כרשב"ג ודאחזוק בהא ולא אחזוק בהא ולא הי' צריכין לחסר הסיפא כי ברישא תרי נמי כשר ותני חד משום שטרות, ובר מן דין לא שייך לומר דלת"ק אחזיקו בשטרות ולר"ג לא אחזיקו דבזה לא שייך פלוגתא ומוטב הי' לו לומר דלת"ק אחזיקו בהא ולא אחזיקו בהא ולא יהיו צריכין לחסר כי לא יהי' שום פלוגתא כמובן.

**ונראה** לי ליישב דהנה בתוס' הקשו הלא הסברא נותנת דאם אחזוקי מהניא אליבא דרשב"ג כ"ש כתיבה בודאי מהני דהרי חזינן לת"ק דכתיבה יותר טוב מאחזיקו ולמה מקשה בגמ' לרשב"ג אי דאחזוק וכו' ותירצו דזאת הי' מספקא לי להש"ס עיי"ש. וי"ל דזה דחק להגמ' מה שלא נראה להם לפרש המתני אליבא דרשב"ג ולא אחזוק בשטרות ויהי' פסולים משום זה. דהא יש סברא להוכיח מרשב"ג גופיה דכתיבה לחודה מהניא ומה לנו אם לא אחזוק. וזהו דלא מקשה אליבא דרשב"ג כמו לת"ק משום דלא פשיט לי' להגמ' להקשות אליביה משום כתיבה לחוד כמבואר בתוס' שם. וזהו דאמרינן בגמ' וכ"ת רשב"ג ודאחזוק בהא ולא אחזוק בהא אמרו רק בלשון וכ"ת מחמת ההכרח דמתניתין מני. אבל התרצן לא רצה אליבא דאמת לפרש כך ומצא דרך אחר לפרש המתניתין אליבא דר"א. ולפי זה מתורץ ג"כ קושית הרשב"א ז"ל אמאי לא מוקמינן כר"ש בן גמליאל בלא אחזוק וחתים ישראל לבסוף. ולהנ"ל ניחא דכל סוגית הגמרא הוא רק אליבא דהתרצן דמפרש למיתניתין בחד כותי ולא רצה לפרש כרשב"ג בלא אחזיק כנ"ל דאם הי' נראה לו לאוקמי כרשב"ג לא הי' צריך לחתום ישראל לבסוף רק הווי מוקמינן כרשב"ג ואחזיק בהא ולא אחזוק בהא ותרי נמי כשר בגט ולא היה צריך לחסר הסיפא. וזהו רק משום שלא נראה לו לומר דכתיבה לא מהניא לרשב"ג וממילא מיושב קושית הרשב"א ז"ל ויכולים לומר השתא דאף בלא אחזוק סמכינן על חתים ישראל לבסוף כי כל הוכחת הרשב"א ז"ל הי' מחמת קושיא הנ"ל. והשתא ניחא מאוד מה דמקשה בגמ' א"ה אפי' שטרות נמי כי אף דלא אחזוק ג"כ מהני חתם ישראל לבסוף ודו"ק:

**שם** בתוס' ד"ה ואדם יוצא בה ידי חובתו זו אף זו קתני ואשמעינן דבקיאין בשמה לשם מצה עכ"ל. והנה לפי הנראה כונת התוס' להקשות דרישא למה לי ומתרצי דמתני בדרך לא זו אף זו ומסיק ברבותא גדולה דסיפא דבקיאין בשימור לשם מצה. ונראה מלשונם הן

בתחלת קושיתם והן בתרוצם דתפסו שהרבותא דסיפא הוא חידוש גדול יותר מהרישא. וקשה הלא חזינן דהוא להיפך דברישא יותר רבותא הוא, דסמכינן עליהם באיסר חמץ שהוא בכרת. ואם נאמר דרבותא זו דאיסור חמץ ג"כ ידעינן מסיפא ולמה צריך הרישא על זה לא שייך התירוץ לא זו אף זו. דזה שייך דוקא באופן שהרישא והסיפא נחלקים לשני דברים רק מהסיפא נשמע הדין דהרישא במכש"כ אז שייך לתרץ דנקט בדרך לזא"ז. אבל הכא דנקט בסיפא ואדם יוצא בה ידי חובתו בלילה א' א"כ הוא הוא מה דנקט ברישא מצת כותי מותרת ולא שייך למינקט דבר אחד שני פעמים מחמת לזא"ז והדרן קושיתן לדוכתא למה נקט הרישא כלל הלא זה הדין בעצמו נמצא בסיפא ביותר רבותא. ואין לומר דקושית התוס' הי' על הסיפא ומתרץ דבא לאשמעינן דהם בקיאין וכו'. אחד דעל זה לא שייך הלשון לזא"ז כי בכל מקום תירוץ כזה הוא תירץ על הרישא אבל כאן על הסיפא התירוץ הוא מה דאמר ואשמעינן וכו'. ב' הלא זאת הוא גמרא מפורשת בחולין דף ד' דמקשה שם פשיטא ומתרץ דאשמעינן דבקיאין ולא צריכי התוס' כלל לומר לא זו אף זו. אמנם כאשר דקדקתי בלשון התוס' דלא אמרו בלשונם לא זו אף זו רק זו אף זו הוכחתי מזה דכונת התוס' כך היא דהי' קשה להם הלא הדין דרישא נכלל בסיפא. ומתרצו זו אף זו קתני היינו דיש בכל אחד רבותא מה שלא נשמע מאידך דאם הי' תני הסיפא לחוד הוה אמרינן דבאם לא ידעינן שלא נחמץ אז אין לסמוך עליהם על איסור כרת רק הסיפא מיירי היכא דניכר דלא נחמץ דיכולים להכשיר זאת כידוע ואשמעינן דהם בקיאין בשימור לשם מצה. והרישא צריכן. דסמכינן עליהם אף באיסור כרת א"כ יש בכל אחד רבותא בפני עצמו וזהו כונת התוס' הנ"ל ודו"ק:

**דף י**:

**בגמרא** גופה אמר ר"א לא הוכשרו אלא חד כותי בלבד מאי קמ"ל תנינא וכו'. ולכאורה צריך להבין הלא מיד מקשה בגמרא להיפך ותרי לא והא קתני סיפא מעשה שהביאו לפני ר"ג גט אשה והיה עדיו עדי כותים והכשיר ולפ"ז מאי מקשה בגמרא מקודם מאי קמ"ל הא טובא קמ"ל דהא לכאורה מוכח מסיפא דתרי נמי כשר כמובן. ונ"ל ליישב דהנה ידוע בכל הש"ס דאם אומר בסיפא מעשה לסתור כמו הכא אז מחפשינן איזה אופן לתרץ הסיפא שלא יהי' כנגד הדין דרישא אבל הרישא במקומה עומדת כמו שנשנה. וא"כ מה חידש לנו כאן ר' אלעזר דרישא במקומה עומדת הלא איזה ה"א הי' להיות יכול לדחות הרישא משום הסיפא. וזהו שמקשה הגמרא מאי קמ"ל ר"א ועל זה מתרץ דיש הו"א לומר שברישא ג"כ תרי כשר ותני חד לרבותא דשטרות קמ"ל ר"א חידוש גדול

דדוקא חד כשר כמו שאמרנו לעיל שהי' לו טעם גדול בזה. ועל הסיפא מוכרחין לתרץ כמו שמתרצין בכל הש"ס או תני עידו או חסורי מחסרא ודו"ק:

**דף י**:

במשנה **כל** השטרות העולים בערכאות של עכו"ם אע"פ שחותמיהם עכו"ם כשרים חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים ר"ש אומר אף אלו כשירין לא הוזכרו אלא בזמן שנעשו בהדיוט. הנה כאשר מובן מכל הסוגיא לפי שיטת התוס' לקמן וגם לפי פירש"י כאשר פירשו בו המפרשים בכונתו ז"ל עולה מזה דהחילוק בין ת"ק לר"ש כך הוא. דלת"ק אין שום הכשר בגט זה אפי' בעידי מסירה ושמות מובהקין מכוס דהוא סובר עידי חתימה כרתי ואף אם יסבור עידי מסירה כרתי מ"מ פסול דגזר שמות מובהקין אטו שמות שאינם מובהקין, ולשיטתו אין שום חילוק בגיטין רק בשטרות יש חילוק בין הדיוט לערכאות דבערכאות כשר אף בלא עידי מסירה ושמות מובהקין ובהדיוט פסול בלא עידי מסירה אבל בעידי מסירה כשר. ולר"ש יש חילוק בגט בין מובהקין לשאינן מובהקין אבל בין ערכאות להדיוט לא. ובשטרות יש חילוק בין ערכאות להדיוט דבערכאות כשר אף בלא עידי מסירה ובהדיוט פסול אף עם עידי מסירה משום דבערכאות כשר בלא עידי מסירה לכך גזרינן הדיוט אטו ערכאות דחיישינן דאם נכשיר הדיוט אז יבואו להכשיר אף בלא עידי מסירה כמו ערכאות. אבל בגיטי נשים אפי' בערכאות לא מתכשרי בלא עידי מסירה כמו"ש בתוס' לקמן. ומוכרחין ללמוד כן בשיטת ר"ש כי לפי מסקנת הגמרא מדמה ר"ש שאינן מובהקין בגט עם עידי מסירה להדיוט בשטרות דמסתמא מיירי שם בעידי מסירה דאם נאמר שם בהדיוט בשטרות דמיירי בלא עידי מסירה א"כ מאי דמיון לשם הלא שם פסול מחמת חשד שקר והכא בגט עם עידי מסירה פסול מחמת גזירה אלא ע"כ דשם ג"כ פסול אף בעידי מסירה משום גזירה ושפיר מדמה גט עם עידי מסירה ושמות שאינן מובהקין להדיוט עם עידי מסירה בשטרות כי שניהם מטעם גזירה, ות"ק דר"ש מכשיר בשטרות עם עדי מסירה בהדיוט. ובזה יתיישב קושית המפרשים לקמן י"א ע"א על מה דאמר רבא שם האי שטרא פרסאה דמסריה ניהליה באפי סהדי ישראל מגבינן ביה מבני חרי. ופירש"י ז"ל פרסיים הדיוטות. דאם הי' ערכאות הי' גבי ממשעבדי והקשו המפרשים הלא חכמים דרע"ק סוברים דהדיוט פסול בשטרות אף בעידי מסירה כמבואר ברש"י ובתוס' והלכה כחביריו נגד רע"ק כידוע. אמנם לפי דברינו הנ"ל ניחא כי הוא סובר כת"ק דר"ש במתני' דהדיוט בעידי מסירה כשר בשטרות ולא גזר אטו ערכאות והוא מפרש הפלוגתא דרע"ק והחכמים בברייתא דלא כר"ש רק בגט פליגי ודו"ק:

**שם** בגמרא קא פסיק ותני ל"ש מכר ול"ש מתנה בשלמא מכר מכי יהיב זוזי קמייהו הוא דקנה ושטרא ראיה בעלמא הוא דאי לא יהיב זוזי קמייהו לא הוו מרעי נפשייהו וכתבין ליה שטרא אלא מתנה במאי קא קני לאו בהאי שטרא והאי שטרא חספא בעלמא הוא אמר שמואל דינא דמלכותא דינא ואבע"א תני חוץ מבגיטי נשים עכ"ל הגמרא. והנה לפי הנראה משטחיות הלשון בא האי ואבע"א וכו' לחלוק על תירוץ הראשון ולומר שדינא דמלכותא אינה דינא. אמנם הרא"ש והר"ן ז"ל מפרשים דלא בא לחלוק כלום על תירוץ הראשון כי באמת דינא דמלכותא דינא אך זהו דוקא רק בהורמנא דמלכא ועל זה אמר בתירוץ השני ואבע"א דמתניתין מיירו בלא הורמנא דמלכא ולכך תירצו תני חוץ מבגיטי נשים. אבל מהרמב"ם ז"ל מוכח דהאי ואבע"א בא לחלוק על תירוץ הראשון והות פוסק כמו הואבע"א. ולכאורה קשה הלא הוא זצ"ל בעצמו פוסק ג"כ דינא דמלכותא דינא. ויש ליישב דהנה המפרשים הקשו למה לא גזרינן בערכאות בלא עידי מסירה אטו הדיוטות עי' מה שתירצו. ולענ"ד נראה דבזה מחולקים התירוץ ראשון עם השני דשמואל סובר דערכאות בלא הורמנא דמלכא צריכין לגזור אטו הדיוטות וע"כ מיירי מתניתין בהורמנא דמלכא דלא שייך לגזור וממילא שייך לומר דינא דמלכותא דינא וכשר אף במתנה. והתירוץ השני ואבע"א בא לומר דשטרי מכר כשרים אף בלא הורמנא דמלכא דלא גזרינן אטו הדיוטות ולפ"ז מיירי מתניתין אף בלא הורמנא דמלכא וליכא דינא דמלכותא ומוכרחין לומר תני חוץ מבגיטי נשים. ולכך פוסק הרמב"ם ז"ל דאף בלא הורמנא דמלכא רק דיינים קבועים ג"כ כשר בשטרי מכר וק"ל:

**ובזה** יהא ניחא ומתורץ דברי רש"י ז"ל לקמן י"א ע"א ד"ה אתאן לגיטי ממון ורבנן קאמרי לי' ואירישא קאי וכו' ע"ש שמפרש פשט המתני' כפי הואבע"א רק בשטרי מכר. ולכאורה אינו מובן דנראה כמיותר כי למה צריך שם לדבר מזה כלל ובפרט דפירוש המתני' תלוי בשני תירוצים דלעיל ולמה תפס שם רש"י ז"ל לפרש דוקא כמו והאבע"א. אמנם לפי הנ"ל ניחא דלפי התירוץ שם בגמרא דהסיפא דמתני' לא אמר ר"ש רק קאי על ת"ק דמחלק בין ערכאות להדיוטות בשאר שטרות אין יכולים לומר שם כתירוץ הראשון דמתניתין מיירי רק בהורמנא דמלכא דליכא למגזר אטו הדיוטות אבל בלא הורמנא דמלכא פסול בשטרות משום גזירה דהדיוטות. דא"כ יהא קשה למה לו לת"ק לחלק בין ערכאות להדיוטות בשטרות הא יכול לחלק בערכאות גופי אם יש להם הורמנא או לאו ולשון הדיוט משמע שהם כותים הדיוטות אפי' דיינים אינם כפירש"י ז"ל במתני'. ומשום הכי מוכרח רש"י ז"ל לפרש שם פשט המתני' כפי הואבע"א דלעיל דמתני' מיירי

בשטרא מכר דהם כשירים בלא הורמנא ואין שום חילוק בשטרי מכר רק בין ערכאות להדיוטות גמורין כהנ"ל ודו"ק:

**שם** בתוס' ד"ה והא לאו בני כריתה נינהו ה"מ למפרך הא לאו בני עדות נינהו עכ"ל. וכתב המהרש"א ז"ל דה"ה דהוי מצי למפרך דלאו בני שליחות הם ולא עבדי לשמה אלא דחדא מתלת נקט עכ"ל. אכן לענ"ד יש ליישב דברי התוס' דהנה באמת צריכין להבין הא לפי שיטת התוס' לעיל בסמוך ד"ה חספא בעלמא הוא מפורש בהדיא דהת"ק מיירי בעידי מסירה ישראל וכר"א ואעפ"כ פסלי' בגט משום דילמא אתי למיסמך עליה בלא עידי מסירה וממילא ר"ש דפליג מיירי ג"כ בעידי מסירה וא"כ מה מקשה הגמרא והא לאו בני כריתה נינהו, וע"כ מוכרחין לומר דסמיך תיכף בתחלה על קושית דמזויף מתוכו שהוא פסול כדרך כל סוגיות הש"ס כידוע. והשתא לפ"ז יהי' מובן היטיב דברי התוס' מה שתפסו בדבריהם רק לאו בני עדות נינהו. דהנה הרשב"א ז"ל מקשה מה זה שתירצו בגמ' בשמות מובהקין הא עדיין מזוייף מתוכו מחמת חתימה שלא לשמה כמו שמובא שם לעיל דפסיל אף לר"א משום מזוייף מתוכו שמא יבוא לכתוב כל התורף שלא לשמה ותירץ דשם מיירי בעדים כשרים שאנו סומכין עליהם שאין צריך להביא עידי מסירה ונחשב אצלינו כתורף הגט ויש גזירה אם החתימה תהי' שלא לשמה אז יהי' כל התורף שלא לשמה אבל בחתימת עדים ע"כ שהם לא מעלה ולא מוריד והם רק כטיוטי בעלמא א"כ אין שום גזירה אטו תורף כי יודעין שזה אין לו שום דמיון לתורף וליכא כלל למיחש למזוייף מתוכו מחמת שלא לשמה. ומה שהם לאו בני שליחות בודאי דלא שייך למזוייף מתוכו וכמו שאמרנו לעיל דלשיטת התוס' ידע מעיקרא התירץ של עידי מסירה כר"א רק סמך על קושית מזוייף מתוכו. וממילא לא הי' יכולים להקשות רק מחמת לאו בני כריתה נינהו או לאו בני עדות נינהו. והשתא ניחא מאוד וצדקו דברי התוס' ודו"ק:

**דף יא.**

**ברש"י** ד"ה מודה ר"א במזוייף מתוכו וכו' אבל יש בו עדים פסולין פסול מדרבנן דילמא קאתי למימסרה באפייהו ומיסמך עלייהו. וצריך להבין דברי רש"י ז"ל הללו כי לפי הנראה לכאורה הוא כפל לשון. ויש לתרץ דהנה ידוע אף דעיקר הוא העידי מסירה מ"מ אם בא גט לפנינו בחתימת עדים כשרים אז אין צריכין להביא לפנינו העידי מסירה וסומכין שבודאי נמסרה לפניהם או בפני עידי מסירה אחרים, ועתה שבא לפנינו גט זה שהם חתומים בו א"כ ע"כ אף בלא שמות מובהקים אתי למימסרה באפייהו וכשיבוא

הגט לפני ב"ד נסמוך עלייהו ג"כ שלא להביא לפנינו עידי מסירה. ותיבות "מימסרה באפייהו" קאי על הבעל ותיבות "ומיסמך עליהו" קאי על ב"ד ודו"ק:

**שם** בתוס' ד"ה ליפלוג וליתני בדידה. וא"ת אדרבא תקשי ליה גופא דמתניתין למה פסלו בהדיוט כיון דאיכא עידי מסירה ושמות מובהקין וי"ל דגזרינן בהדיוט גיטי נשים אטו שאר שטרות דפסלו בהדיוט אף בעידי מסירה דילמא אתי להכשיר בלא עידי מסירה כמו בערכאות וכו'. ולכאורה קשה להבין הלא עתה דמחלק בין ערכאות להדיוט בגיטי נשים הווי רבותא טפי דבהדיוט בגיטי נשים פסול אף בעידי מסירה ושמות מובהקין משום גזירה דשטרות ובשטרות גופי הווי רק גזירה והווי רבותא טפי כמובן, אכן י"ל דקושית הגמרא כך הוא אם דר"ש בא להראות חילוק בגט א"כ יותר הי' לו לפרש החילוק בין מובהקין לשאינן מובהקין שעדיין לא נזכר החילוק בשם מקום כי החילוק בין ערכאות להדיוטות כבר נשמע ממה שהוזכר במתניתין שהוכשר רק בערכאות וממילא מובן שבהדיוט אין שום הכשר. ואף שבזה יש יותר רבותא מ"מ הלא זה כבר נשמע כנ"ל וצריכים לחדש יותר דבר אשר עדיין לא נשמע. ועל זה מתרץ הגמרא דאמת כך הוא כוונת ר"ש במ"ש לא הוזכרו לפסול בגט אלא בשמות שאינן מובהקין דנעשה כהדיוט בשטרות דשם פסול משום גזירה אטו ערכאות כמו כן הכא בגט אינן מובהקין ג"כ פסול משום גזירה דאתי למיסמך עלייהו. וזהו שמדמה זאת לשטרות דמשמע ששם יותר פשוט האיסור מחמת דיותר פשוט שם לגזור משום ערכאות אף שאנו יודעין שהם עכו"ם. אבל הכא בגט באינן מובהקין הוא רק שמא יסבור שהוא ישראל ושייך לומר כמו שגזרינן התם כמו כן גזרינן כאן. ומזה הוכחנו לעיל לומר שפסול הדיוט בשטרות הוא אף עידי מסירה דאם רק בלא עידי מסירה א"כ לא יהי' שום דמיון לכאן דשם הפסול הוא מצד הדין והכא בגט ע"מ וש"מ הוא רק משום גזירה שמא נסמוך עלייהו. ונמצא השתא שמעיקרא סבר הגמ' דכונת ר"ש במה דאמר לא הוזכרו אלא בהדיוט לחלק בגיטין בין ערכאות להדיוט וגזר בהדיוט עם עידי מסירה אטו שטרות כמבואר שם בתוס'. ולהמסקנא בגט אין חילוק בין ערכאות להדיוטות דאין לגזור משום שטרות כי בשטרות גופה בעידי מסירה אינו אלא גזירה רק בגיטין החילוק בין מובהקין לשא"מ ובשטרות בין ערכאות להדיוטות דבערכאות כשר אף בלא עידי מסירה ובהדיוט פסול אף בעידי מסירה. ומה דאמר ר"ש בזמן שנעשו בהדיוט קאי על שטרות בעידי מסירה כמו שמבואר שם ברש"י ותוס' ז"ל כמובן.

**אכן** עדיין יש להבין במה שכתב רש"י ז"ל וזה לשונו דע"כ האי נעשו בהדיוט אשאר שטרות קאי דאילו בגט אשה אין חילוק נמצא דסובר רש"י ז"ל לדבר פשוט שאין לחלק

והלא אנו רואין בסברת המקשן דיוכל להיות חילוק בגט בין ערכאות להדיוטות משום דבהדיוט יש גזירה אטו שטרות כהנ"ל. ואפשר לומר שרש"י ז"ל ג"כ תופס השתא כסברת המקשן דבגט עצמו יש חילוק בין הדיוט לערכאות דבהדיוט עם עידי מסירה פסול משום גזירה דשטרות. וה"ק בד"א בערכאות כשר בגיטין רק במוהבהקין אבל שאינן מובהקין בערכאות נעשה כמו שנעשו בהדיוט בגיטין ופסול ולפ"ז מ"ש רש"י ז"ל בזמן שנעשו בהדיוט קאי אגט כפירוש הפשוט. אולם זה אינו כי בכל מקום שבא לדמות דבר זה לזה אז הדמיון שייך לדבר היותר פשוט וכאן יהי' להיפך דהרי אינן מובהקין בערכאות פשוט יותר הגזירה לפסול ממובהקין ועדי מסירה בהדיוט כי שם הגזירה מחמת שטרות ושטרות עצמם הוא רק מטעם גזירה והוא גזירה רחוקה ובאין מובהקין בערכאות הגזירה בגט גופה. וע"כ צריכים לומר ולפרש דבגט אין חילוק ובזמן שנעשו בהדיוט קאי אשאר שטרות ושאינן מובהקין בגט הווי כמובהקין בעידי מסירה בשאר שטרות בהדיוט דשם הפסול יותר פשוט. וזהו כונת רש"י ז"ל בגט הדיוט וערכאות שווין דבלא עידי מסירה ערכאות נמי פסול ואין שום גזירה בהדיוט בגט גופה רק משום שטרות והגזירה רחוקה יותר משאינן מובהקין בערכאות בגט ודו"ק היטיב:

**דף יא**:

במשנה **האומר** תן גט זה לאשתי ושטר שיחרור זה לעבדי אם רצה לחזור בשניהן יחזור דברי ר' מאיר וחכמים אומרים בגיטי נשים אבל לא בשיחרורי עבדים לפי שזכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לו אלא בפניו שאם ירצה שלא לזון את עבדו רשאי ושלא לזון את אשתו אינו רשאי עכ"ל המשנה. הנה להבין היטיב סברת הפלוגתא של ר"מ וחכמים אמרתי באופן הזה. דר"מ סובר באשה ודאי חוב הוא לה נגד מזונות. ואף בעבד שיש בידו שלא לזונו אף כשהוא עבדו ואנו רואין שרצונו לשחררו אף אם נאמר שאינו משוחרר בקבלה זו מ"מ בודאי לא יתן לו מזונות כי בידו הוא שלא לזונו ואין שום חוב תלוי בקבלה זו לענין מזונות. מכל מקום יש חוב נגד שפחה כנענית כי עבדא בהפקירא ניחא לי'. וחכמים סוברים כי יותר גדולה היא לו הזכות של השיחרור משום שנעשה בן חורין ממה דעבדא בהפקירא דשפחה כנענית ניחא לי' כמבואר לקמן בתוס' ונגד מזונות אין שום חוב תלוי בקבלה זו וממילא הוא זכות שנעשה בן חורין. ואין כונת החכמים משום שבידו להפסידו מזונות באופן אחר ז"א דהלא גם באשה יכול להפסידה שיכול ליתן גט בע"כ ולהפסידה המזונות ומוכרחין לומר מה לנו אם יכול להפסידה באופן עכ"פ השתא נעשה ההפסד באופן זה כן י"ל ג"כ בעבד דהא עכ"פ נעשה החוב השתא ע"י קבלה זו. רק כונת החכמים הוא כנ"ל כי אף שלא יהי' משוחרר בקבלה זו ג"כ ודאי

לא יתן לו מזונות אבל באשה אם אינה מתגרשת בקבלה זו אוכלת אצלו כל זמן שאינו עושה באופן אחר. ואם יהי' מתגרשת בקבלה זו מיד אינה אוכלת ונעשה לה חוב ע"י גט זה.

**אמר** להם ר"מ להחכמים מה תאמרו בעבד כהן שאם הוא אינו משוחרר אף אם הוא לא יתן לו מזונות יכול לקנות תרומה בזול וממילא השיחרור לפניו לחוב. אמרו לו מפני שהוא קנינו ויכול למוכרו לישראל ויהי' עבד וגם יהי' פסול בתרומה ויהי' לו ריעותא מהשתא יותר משיהי' משוחרר דאף שבזה ג"כ מפסיד אכילת תרומה בזול מ"מ עכ"פ הוא משוחרר ואינו ירא ממכירה שגרועה לו יותר מדהשתא וממילא החוב מהשיחרור נחשב לו לזכות שלא יבוא עוד לידי מדרגה גרוע מזה. אבל באשה ניחא לה שלא תהא מתגרשת בקבלה זו כי מה נאמר שבידו להפסידה המזונות באופן אחר אבל לא יהי' לה גרועה מדהשתא אם נאמר שתתגרש בקבלה זו וניחא לה יותר שלא תתגרש. אולם עדיין יהא קשה קושית הירושלמי היתה אשתו של מוכה שחין הרי זכות הוא לה שתהי' מתגרשת היה עבדו של קצין הרי חוב הוא לו נגד מזונות כי אם לא יהי' משוחרר בקבלה זו בודאי יתן לו מזונות. ומה שתירץ הירושלמי משום שע"י אחר העבד נמכר בע"כ ואין אנו צריכין לדעתו ואין שום נ"מ אם זכות הוא לו וחוב הוא לו אבל אצל אשה ע"י אחר צריכין דעתה וצריכים שתהי' זכות עבורה ע"ש בתוס'. אבל הא תינח הקושיא של עבד אבל עדיין יהי' קשה מאשתו של מוכה שחין. ואמרתי ליישב דהנה קושית הירושלמי הוא על שני אופנים אם נאמר דזכין לאדם הוא רק אם הוא זכות בכל הצדדים אז קשה מעבדו של קצין שהוא חוב מצד אחד. ואם נאמר שמה שזכין לאדם שלא בפניו הוא אף אם הוא זכות רק מצד אחד כי זכיה הוא מטעם שליחות דניחא לי' דלהוי שליח ויוכל להיות דניחא לי' הזכות הזה אף שהוא חוב מצד אחר א"כ יהי' קשה מאשתו של מוכה שחין. ועל זה תירץ דבאמת אין זכין לאדם להיות שלוחו רק אם הוא זכות מכל הצדדים וניחא שפיר מאשה. ומה שקשה על עבד מתורץ מחמת שהוא נמכר ע"י אחר שלא מדעתו לכך אין לנו לחשוב אם הוא זכות עבורו אם לאו כי אין צריכין לדעתו כלל. ונמצא לפי שיטת הירושלמי דאליבא דהחכמים אין אנו צריכים לטעם על עבד משום שהוא זכות עבורו דאפי' יהי' לו חוב ג"כ משוחרר. אבל במשנתינו אנו רואין בפירוש שהחכמים נותנים הטעם על עבד משום שקבלת השיחרור זכות הוא לו א"כ מובן בפירוש שאנו צריכים בעבד ג"כ שיהי' הזכות מכל הצדדים א"כ הדרא הקושיא לדוכתי' מה נתרץ על עבדו של קצין כנ"ל.

**ואמרתי** ליישב זאת דהנה בתוס' הקשו מה חייב האדון לעבד דחשיב לי' תופס לבעל חוב ותירצו שם דכאשר הוא רוצה לשחררו מסתמא עביד לי' נייח נפשי' ונחשב לבע"ח ע"ש א"כ אנו רואין בפירוש שהגמרא דילן תופס דכשהאדון משחרר לעבד הוא מן הסתם מחמת דעביד לי' נייח נפשי' הוא רוצה ג"כ טובתו לשחררו ובפרט עבדו של קצין בודאי הוא מחמת שרוצה בטובתו ואם הי' השיחרור הזה לו לחוב לא הי' משחררו וא"כ ודאי הוא לו לזכות כמובן. והנה השתא מוכרחין לומר הכונה במ"ש ושלא לזון את עבדו רשאי הוא משום שיכול להפסידו מזונות באופן אחר ומשום זה לא חשיב קבלת הגט לחוב נגד המזונות וא"כ הדרא קושיתן הלא באשה יכול להפסידה ג"כ באופן אחר שיתן לה גט בע"כ. אכן באמת אין שום דמיון לעבד דבעבד יכול אתה לומר שהגט שיחרור לא נחשב שעושה החוב כי יכול להיות בלא גט שיחרור אבל אצל אשה מה אמרת שהחוב לא נחשב מחמת הגט כי הי' יכול להיות ע"י גט באופן אחר סוף סוף הוא ע"י גט כי בלא גט לא יכול להיות החוב דמזונות הוא ע"י גט דוקא הוא ומה נ"מ אם באופן כזה או אחר ע"כ אופני החוב הוא ע"י הגט ונחשב הגט לחוב נגד מזונות והבן. אולם עדיין יש להבין מה נעשה דלקמן אמרינן אי בעי זריק ליה גיטא ופוסלו מתרומה ולא נחשב לחוב קבלה זו כיון שיכול לפוסלו מתרומה באופן אחר כמבואר בתוס' שם אף שעל כל אופן הוא ע"י הגט. ומכרחין לפרש כאן כסברת המהרש"א ז"ל לקמן בתוס' ד"ה אי בעי זרק לה וכו' עיי"ש ודו"ק:

**שם** בגמרא א"ר הונא ש"מ מדרבנן התופס לבעל חוב קנה. היינו הכונה מכל הרבנן דמתני' הן ר"מ והן החכמים. כי ר"ה הי' סובר דתן לא הוי כזכי רק עד שיגיע ליד העבד ואם האדון יחזור מקודם אז בטל שליחותו והוי השליח כתופס מעצמו בע"כ בשביל העבד ואם הוא זכות לעבד אז זכה עבורו אף לר"מ וא"כ ש"מ מכאן שהתופס עבור בע"ח קנה. אף שמוסכם בכל הש"ס דזכין לאדם שלא בפניו הנ"מ היכי דלא תפס בע"כ אבל הכא דתופס בע"כ שמעינן ממתני' דקנה.

**אמר** לו ר' יצחק בר' יוסף ואפי' במקום שחב לאחרים א"ל אין אדהכי איתער בהו רב ירמי' אמר להו דרדקי הכי אמר ר"י התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה וא"ת משנתינו כל האומר תנו כאומר זכי דמי. וברש"י ז"ל שם ד"ה ואפי' במקום שחב לאחרים לשון שאלה הוא ונשמע מיני' נמי דאפי במקום שחב לאחרים דהא במתני' נמי תופס. לעבד וחב לבעלים עכ"ל. והנה לפי הנראה עיקר הטענה ביניהם הוא נגד חב לאחרים אבל בסתם תופס היכי שאינו חב לאחרים דייקינן ממתני' דקנה וכן פוסק הרמב"ם וכל הראשונים ז"ל דקנה כדדייק ר"ה ממתני' וקשה להבין הלא כאשר מסקינן

דתן כזכי לא הוי כאן שום תופס בע"כ כי הוא נתן לו לזכות ולא נשמע ממתני' על שום תופס. ועוד קשה להבין לשון רש"י ז"ל ד"ה כאומר זכי דמי ולא הוי כשאר תופס עכ"ל נשמע מזה דהוי כתופס ורק לא כשאר תופס והרי באמת לא הוי שום תופס כהנ"ל. ועוד קשה להבין לפי מה דסבר מתחלה דתן לא הוי כזכי רק עד דאתי ליד העבד ואם חוזר קודם שבא לידו אז בטל שליחותו ותפיסה בעלמא הוא עבור העבד וחב לבעלים כי הוא אינו חייב לשחררו א"כ מה הי' כונת שאלתו הלא מפורש מוכח ממתני' גם על חב לאחרים. ולכאורה רציתי ליישב דכונת שאלתו כך הוא דהנה בתוס' מקשי מה חייב האדון לעבד דחשיב לי' בע"ח ואם נאמר משום דעבד לי' נייח נפשי' א"כ היכי חשיב חב לבעלים ותירצו דבאמת חשיב בע"ח משום דעביד לי' נייח נפשי' ואעפ"כ חשיב חב לבעלים משום שאיני חייב לשחררו עיי"ש. וממילא י"ל דזה הי' כונת השאלה אם נחשב במתני' חב לאחרים או לא. אולם כאשר נראה מלשון רש"י ז"ל מבורר להדיא דזאת לא הי' שום ספק אצלו וע"כ צריכין עדיין להבין מה הי' כונת השאלה,

**ואמרתי** ליישב כך דהנה בתוס' שם הקשו מר"י על ר"י דהכא סובר תן כזכי ובפ"ק דב"מ סובר המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו וא"ת משנתנו דקאמר תנה לי ולא אמר זכה לי אלמא דסובר דתן לא הווי כזכי ותירץ שם ר"ת ז"ל דדוקא היכא דדעת אחרת מקנה אותו אמרינן תן כזכי אבל לא במציאה עיי"ש. אמנם באמת יש לתרץ קושית התוס' הנ"ל באופן אחר כי באמת מלת "תן" יש לפרשו על ג' אופנים (א) י"ל דפירושו עד שיבוא ליד העבד כמו"ש ר"ה מעיקרא וממילא הוי במתני' כאן תופס וחב לבעלים (ב) יש לפרש מ"ש תן כזכי היינו שעושה אותו לשליח מכחו לזכות בשביל העבד וממילא לפ"ז אינו נחשב לשום תופס. ור"י לא סבר כן כמו"ש שם במס' ב"מ. רק כונת הגמ' כאן בלשון תן כזכי היינו לא שעושה אותו שליח מכחו לזכות מיד רק כונתו הוא באופן זה היינו כאילו אמר לו אני אינו עומד כנגדך רק תוכל אתה בכחך לילך ולזכות כמו שאין אתה חב לי ונמצא לפ"ז שהוא חשוב תופס מעצמו ולא חב לאחרים. וזהו דוקא כאן שהוא חב לבעלים וכשהוא אומר לו כך ממילא לא חשיב חב לאחרים. אבל במציאה שם שהוא חב לכל העולם אם הולך בכח עצמו לתפוס לא מכח המשלח אז שפיר דלא קנה. ונמצא שפיר מתורץ קושית התוס' הנ"ל.

**והשתא** י"ל דכונת השאלה כך הוא. והיינו דשאל לו אם כונתך דמלת "תן" פירושו עד שיבוא ליד העבד והוא נחשב לתופס וחב לאחרים וכונתך לדייק ממתני' אף על חב לאחרים. והשיב לו אין. וכאשר איתער ר' ירמי' דכאן הוא הפירוש תן כזכי כאילו אמר לי' אינו אנינו כלל כנגדך ותוכל לילך בכחך לזכות משום שאינו חב. וניחא השתא שפיר

דברי רש"י ז"ל במ"ש ולא הוי כשאר תופס שהוא חב לאחרים רק כמו תופס שאינו חב לאחרים. וגם צדקו מאוד דברי הרמב"ם וכל הראשונים ז"ל שפסקו דהתופס לבע"ח במקום שאינו חב לאחרים קנה מחמת הדיוק מהמתני' כנ"ל. אולם זה דוקא לשיטת רש"י ז"ל שסובר שם בב"מ בדברי ר"י המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו הוא דוקא בעשאו שליח לזכות עבורו אז קנה אף שהוא חב לאחרים אבל בלא עשאו לשליח לזכות רק הולך מעצמו לא קנה חבירו שאין בכחו לזכות לזה ולחייב לזה ולדברי רש"י ז"ל הללו ניחא שפיר שלא יהי' קושיא מר"י על ר"י וכהנ"ל. אבל לשיטת התוס' ז"ל דאין שום חילוק בין עשאו לשליח ללא עשאו א"כ מה מתרץ שם דאמר תנה לי ולא אמר זכה לי דלא עשאו שליח לזכות הלא מעצמו ג"כ יכל לזכות ומוכרחין לומר שם דהפשט דתנה לי היינו עד דאתי לידי' ומשום הכי מקשה התוס' מר"י על ר"י ומוכרח לחלק בין דעת אחרת מקנה אותו למציאה, והשתא מתורץ מה שהקשו התוס' על רש"י ז"ל דזכי' הוא מטעם שליחות אף שלא עשאו שליח ג"כ שלוחו הוא, אבל לפי הנ"ל ניחא דאמת הוא דזכי' הוא מטעם שליחות דניחא לי' שיזכה עבורו מה שעושה מכח עצמו אבל עדיין לא נחשב מכח המשלח שיהי' כידו ממש שלא יהא נחשב חב לאחרים, וגם ממר בר"א ג"כ לא קשה כי שם ג"כ לא עשה אותו שליח מכחו שיהי' כידו ממש רק נתן לו רשות לילך מכח עצמו כמובן:

**ונמצא** השתא לפי שפרשנו דתן אינו עושה אותו לשליח לזכות מכח המשלח שיהי' כידו ממש רק שיוכל לילך בכח עצמי ואני אינו כנגדך לעכב והווי תופס מעצמו לפי"ז לא שייך שוב קושית התוס' שם בסוגיא דמע"ש שהקשו למה הוצרך מע"ש תיקף לי' משום דאמר לי תן ותן הוי כזכי ע"ש. אבל השתא אין שום קושיא כי אם לא יעשנו לשליח לזכות מכח שליחות הנותן האיך יכול מעצמו לתפוס מתנה לפלוני דזהו שייך רק עבור בע"ח או שיחרור שהוא ג"כ נחשב כחוב לסברת התוס'. אבל לא במתנה. ומוכרחין לומר לשיטת התוס' שהפירוש הוא כאן בגמ' תן כזכי שעושה אותו לשליח לזכות מכח שליחות הנותן ולא נחשב כלל לתופס ולא שמעינן ממתני' אף על תופס שאינו חב לאחרים. והא דקאמר ר"י בלשונו התופס במקום שחב לאחרים לא קנה ומשמע אם לא חב קנה זאת אמר מצד הסברא דבמקום שאינו חב יכול לזכות בכח שזכין לאדם שלא בפניו ובמקום דהוא חב לאחרים אין בכחו לעשות זכות לזה וחוב לזה. ולזה הפירוש מקשו התוס' שפיר למה תיקנו מע"ש תיפוק לי' משום דאומר תן והוי כזכי כמובן. אולם הרי"ף והרמב"ם ז"ל סוברים בפי' דאם אינו חב לאחרים קנה

מתוך הדיוק דמתני' מוכרחין לומר כשיטת רש"י ז"ל דמתני' הוי תופס שאין חב לאחרים כמ"ש למעלה ודו"ק:

**שם** בגמ' אר"ח התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים באנו למחלוקת ר"א ורבנן דתנן מי שליקט את הפאה ואמר הרי זו לפלוני עני ר"א אומר זכי לו וחכמים אומרים יתננה לעני הנמצא ראשון אמר אמימר ואיתמא ר"פ דילמא לא היא עד כאן לא קאמר ר"א התם אלא דמיגו דאי בעי מפקיר לנכסי' והווי עני ומיגו דזכה לנפשי' זכה נמי לחברי' אבל הכא לא וע"כ לא שאמרו רבנן התם משום דכתיב לא תלקט לעני לא תלקט לו לעני אבל הכא לא עכ"ל הגמ'. והנה לכאורה צריכים להבין מאיזה טעם תפס ר"ח דהפלוגתא דר"א ורבנן הוא בחב לאחרים, הא יכולין לומר דכ"ע סברי לא קנה והפלוגתא שם הוא בעני אם אמרינן מיגו אם לאו. וליכא למימר דלא ניחא לי' לומר דרבנן לא סברי המיגו. זה אינו דהרי הוא בעצמו לא סבר המיגו כמ"ש בב"מ דר"י סובר אף בחב לאחרים לא קנה אבל במציאה קנה משום המיגו ור"נ ור"ח סוברים שם דבמציאה לא קנה עיי"ש הרי אנו רואים בפירוש דר"ח לא סבר המיגו וא"כ אמאי לא אמר ג"כ דהפלוגתא הוא בעני וסברי רבנן דלא אמרינן מיגו והוא סובר כרבנן. ועיקר צריכים להבין אחר דסובר ר"ח כאן דהפלוגתא הוא בחב לאחרים אם קנה אם לאו מוכח מזה דבעני ד"ה קנה משום המיגו א"כ האיך פסק ר"ח שם לא כרבנן ולא כר"א וסובר דלא אמרינן מיגו והלא מהיכי תיתי לומר כן. ועוד קשה דר"פ דחי לר"ח בשני אופנים או דכ"ע חב לאחרים לא קנה ושם הפלוגתא רק בעשיר אם אמרינן שני מיגו או לאו. או דכ"ע חב לאחרים קנה והפלוגתא הוא בהדרש דסמוכין לא תלקט לעני והקשו שם בתוס' הא ר"פ בעצמו סובר חב לאחרים לא קנה כמ"ש כתובות דפ"ד ותירצו שם דכאן אומר בדרך דחי' ע"ש. אבל עדיין קשה מה לו לר"פ לדחות דברי ר"ח בזה האופן דכ"ע קנה הא יכול לדחות על שני אופנים דלא קנה רק הפלוגתא בעשיר אם אמרינן תרי מיגו או לומר דהפלוגתא הוא בעני ועל מגו אחת. אבל חב לאחרים ד"ה לא קנה כמו שהוא בעצמו סובר בגמ' כתובות שם כהנ"ל.

**ואמרתי** ליישב דזה הי' נראה דוחק לר"פ לומר בעשיר תרי מיגו והי' קשה לו ממ"נ אם כ"ע סוברים חב לאחרים לא קנה והפלוגתא הוא בעני אם אמרינן מיגו א"כ למה תפס התנא למיתני הפלוגתא בפיאה ליתני במציאה. ואם נאמר דכ"ע סברי בעני אמרינן מיגו רק בעשיר פליגי אם חב לאחרים קנה או לאו ג"כ קשה למה תפס למיתני הפלוגתא בפאה ליתני הפלוגתא בתופס לבע"ח. ומשום הכי תפס ר"ח דלכך נקט הפלוגתא בפאה משום דהפלוגתא הוא בעני ובעשיר דר"א סובר בשניהם קנה ורבנן סברי בשניהם לא קנה וסובר ר"ח כדרבנן כמו שחב לאחרים לא קנה כמו כן במציאה ג"כ לא קנה אף דיש

מיגו זהו סברת ר"ח. ודחה לו ר"פ בשני אופנים או דסברי כ"ע חב לאחרים לא קנה רק פליגי בעשיר אם אמרינן תרי מיגו. או דכ"ע סברי חב לאחרים קנה רק פליגי בהדרש דסמוכין. ולא הי' יכול לדחות דכ"ע לא קנה ופליגי בעני אם אמרינן מיגו דא"כ למאי פליגי בפאה. והשתא יהי' מתורץ קושית התוס' על ר"פ כנזכר לעיל עיי"ש השתא א"ש כי אין כונתו לדחות ולומר שהפלוגתא הוא מחמת הסמוכין אבל בעלמא קנה. רק כונתו הוא דפליגי בעני דבמציאה קנה במיגו והכא בעני אף שיש מיגו לא קנה משום הסמוכין אבל התופס לבע"ח לכ"ע לא קנה ודו"ק:

**דף יב**.

בגמרא **לימא** כתנאי רשב"ג אומר יכול העבד לומר לרבו בשני בצורת או פרנסני או הוציאני לחירות וחכמים אומרים הרשות ביד רבו מאי לאו בהא קמיפלגי דמ"ס [יכול הרב לומר לעבד עשה עמי ואינו זנך] ומ"ס אינו יכול ותיסברא האי וכו' או פרנסני או תן לי מעשה ידי בפרנסתי מיבעי לי' ועוד מ"ש בשני בצורת אלא הב"ע דאמר לו צאי מעשה ידיך למזונותיך ובשני בצורת לא ספק רשב"ג סבר או פרנסני או הוציאני לחירות כי היכי דחזו לי' אינשי ומרחמין עלי ורבנן סברי מאן דמרחם אבני חרי אעבד נמי רחומי מרחם עכלה"ג ושם בתוס' מקשה והא דקתני הוציאני לחירות לאו דוקא עיי"ש. ויש להבין הלא זאת הוא באמת קושית הגמ' ותיסברא. ואפשר לומר דהי' קשה לי' להתוס' האיך הי' יכול להיות ה"א דפליגי אם יכול או אינו יכול וכי לא ידע קושית הגמ' ועל זה תירצו דסברת ההוה אמינא היה שהוא לאו דוקא רק רצונו שיהי' מעשה ידיו לעצמו כמו בן חורין וכן לשון שני בצורת לאו דוקא רק כשאינו נותן לו מזונות ומעשה ידיו לרבו הווי כעין בצורת. אכן עדיין קשה מאיזה טעם דחק עצמו לומר דפלוגתי' הוא אם יכול או אינו יכול ולומר דהלשון בברייתא לאו דוקא ולמה לא אוקים מיד כמו בהמסקנא.

**ויש** לתרץ דהנה בתוס' שם ד"ה כי היכי וכו' מקשו הלא התם בפרק השולח שנינו איפכא ותירצו דרשב"ג סובר דלענין פדיון מרחמי טפי ורבנן סברי להיפך ע"ש. ולפ"ז י"ל דזהו הוא החילוק בין ההו"א להמסקנא דבתחלה תפס הגמ' שלא לא יכול להיות הפלוגתא ברחמנות דהא שם מצינו איפכא וע"כ דחיק עצמו שהפלוגתא היא אם יכול והלשון לאו דוקא, ועל זה מתרץ דאין צריכין לדחוק ולומר לאו דוקא רק הפלוגתא הוא ברחמנות ומפרק השולח אין קושיא כסברת התוס' ודו"ק:

**דף יב**:

בגמרא **הקוטע** יד עבדו של חבירו נותן שבתו ורפואתו לרבו ואותו העבד ניזון מן הצדקה. ומקשו שם שגמ' שבתו פשיטא רפואתו איצטריכא לי' ותני שבתו אגב רפואתו והנה שיטת רש"י ז"ל שם דשבתו קאי על שבת קטנה מחמת חליו ושבת גדולה הוא ביטול

מלאכה מחמת חסרון ידיו הוא בכלל נזק שנפחת מדמיו למכור זאת לא איצטריך למיתני' דפשיטא דלרבו הוא. ושיטת התוס' שם דמה דקתני שבתו לרבו קאי על שניהם שבת קטנה מחמת חליו ושבת גדולה מחמת חסרון ידיו הכל בכלל שבתו לרבו. אולם שיטת רש"י ז"ל קשה להבין דבשלמא לשיטת התוס' דשבתו קאי על שניהם שפיר מה שמקשה לקמן שבתו פשיטא קאי ג"כ על שניהם ומתרץ רפואתו איצטריכא לי' ותני שבתו אגב רפואתו. אבל לשיטת רש"י ז"ל דנזק לא תני משום דלא איטריך למה"י ושבתו קאי רק על שבת קטנה וממילא לפ"ז כשמקשה בגמ' שבתו פשיטא קאי רק על שבת קטנה שהיא ג"כ פשיטא ואעפ"כ תנו לה אגב רפואתו וא"כ קשה למה פירש"י ז"ל דנזק לא איצטריך למתני הלא שבת קטנה ג"כ לא איצטריך כקושית הגמ' פשיטא ואעפ"כ תני לה אגב רפואתו ודו"ק.

**ונראה** לי לתרץ דהנם שם בקושית הגמ' שבתו פשיטא פירש"י ז"ל כיון דמעשה ידיו לרבו אלא למאן ואם לאשמעינן דאע"פ שאינו זנו שיכול הרב לומר לעבד עשה עמי ואינו זנך נימא אותו העבד ניתזון מן הצדקה ממילא נשמע דאינו לעבד. כי אם נותנין לעבד לא הוי ניתזין מן הצדקה ובודאי הוא לרבו אף שאינו זן אותו ואין כונת קושית הגמ' שהדין הוא פשיטא, זה אינו דהלא הדין הוא חידוש גדול שיכול לומר לעבד עשה עמי ואיני זנך. רק כונת קושית הגמ' דזאת נשמע בזה שאמר ניזון מן הצדקה כבר ידעינן דודאי הוא לרבו אף שאין נותנין לו מזונות ולמה צריך עוד לפרש בפירוש דשבתו לרבו. ועל זה מתרץ משום אגב דרפואתו אצטריך למתני הרבותא שלו בפירוש תני זה ג"כ בפירוש דשבתו לרבו, אבל הדין דנזק אין שום שייכות אם יכול ואם אינו יכול כי אפי' אם אינו יכול והאדון אינו נותן לו מזונות אעפ"כ פשיטא דנזק לרבו כי הוא נפחת מכספו למכור ועיקר הדין פשיטא ולא שייך למתני אפי' בדרך אגב והשתא ניחא מאוד שיטת רש"י ז"ל. ולשיטת התוס' כונת הקושיא כך הוא דבאם כונת התנא לאשמעינן דיכול הרב לומר לעבד עשה עמי ואינו זנך לא הווי לי' למינקט הדין בקוטע יד עבדו אלא הוה לי' לומר יכול הרב לומר וכו' ועל זה מתרץ משום רפואתו נקט הקוטע ונמצא השתא ג"כ דעיקר הדין הוא חידוש גדול דיכול לומר עשה עמי וכו' אך מה דתני הדין בלשון זה הוא משום רפואה ודו"ק:

שם בגמ' **תניא** א"ר אלעזר אמרנו לו למאיר והלא זכות הוא לעבד שיוצא מתחת ידי רבו לחירות אמר לנו חוב הוא לו שאם הי' עבד כהן פסלו מן התרומה אמרנו לו והלא מה אם ירצה שלא לזונו ושלא לפרנסו רשאי אמר לנו ומה אילו עבד כהן שברח וכו' ומקשו בגמ' מאי קאמרי לי' ומאי קא מהדר להו ה"ק להו השבתינו על המזונות מה תשיבוני

על התרומה וכי תימרו אי בעי זרוק לי' גיטא ופסיל לי' שביק לי' ועריק וכו' עכ"ל הגמ'. וברש"י ד"ה מאי קאמרי לי' מפרש כלומר תשובה שהושיבם ומה עבד כהן שברח מאי תשובה הוא למה שאמרו לו על המזונות עכ"ל. וקשה לי להבין הלא התשובה שלו מובן בטוב טעם אם הוא לא יזינו יכול לאכול במקום אחר. ואדרבא להיפך מה דקאמרו ליה אינו מובן לכאורה על זה שאמר להם בתחלה שאם עבד כהן פוסלו מתרומה שיכול להשיג בזול רק זאת אינו מובן בדברי ר"מ דכבר אמר זאת מתרומה ומה הוסיף להם אתה אם יברח. ועוד קשה להבין התירוץ ה"ק להו השיבתוני על המזונות מה תשובני על תרומה. הלא לפי הנראה הי' תיכף תחלת דבריו מתרומה ומאי זה דקאמר הושבתיני על המזונות אשר לא התחיל לדבר מזה כלום כמובן.

**אמנם** כפי המבואר בתוס' ד"ה השבתוני על מזונות אמרתי ליישב כך. דהיינו שבזה שאמר להם שאם הי' עבד כהן פוסלו מן התרומה יש לפרשו בשני אופנים איך שהוא חוב לעבד (א) נגד המזונות דאצל, הכהן יש לו מזונות בשפע מן התרומה. (ב) נגד תרומה אם הוא לא יזונו יוכל להשיג תרומה בזול. והם השיבו לו רק על מזונות שאם ירצה שלא לזונו רשאי כי הי' סוברין דכונת ר"מ רק על חוב דהמזונות כמבואר בתוס', אבל ר"מ בעצמו הי' כונתו על שני אופנים כנ"ל. ולכך הי' צריך לומר להם עדיין לא הושבתוני על תרומה שאמרתי. ואיזה שייכות יש כעת מעבד כהן שברח דאם היו כבר משיבים לו על הראשון אז שייך להוסיף עוד דבר חדש. אבל כאשר עדיין לא הושיבו לו על הראשון לא הי' צריך להביא דבר חדש. וזהו כונת שאלת הגמ' מאי קאמרו לי' היינו שיהי' בו די מספיק לתשובה על הראשון שיהי' צריך להשיב להם זאת. על זה תירץ הגמ' שזה לא אמר נגד תשובתם רק על זה אמר להם מה הושבתינו על התרומה. אלא הוסיף להם זאת שלא יאמרו אי בעי זריק לי' גיטא וזה הוסיף מעבד כהן שברח וק"ל:

בתוס' ד"ה **אי** בעי זריק לי' גיטא וא"ת מה בכך מ"מ חוב הוא לו זה השיחרור שפוסלו מתרומה. עיי"ש כוונתם דמה לי אם החוב היה יכול להעשות ע"י אופן אחר הלא סוף סוף נעשה עתה החוב ע"י השיחרור, והנה המפרשים הקשו אמאי לא מקשו התוס' קושיא זו במתניתין במה שאמרו שאם ירצה שלא לזון את עבדו רשאי. דשם ג"כ הי' יכולים להקשות סוף סוף נעשה עתה החוב ע"י השיחרור. ובאמת לפמש"כ לעיל בדיבור שלפני זה שאין כונת החכמים במה שאמרו שאם ירצה שלא לזון משום שיכול להפסידו באופן אחר רק כונתם משום שאנו רואים שרצונו לשחררו אז אף אם נאמר שאינו משוחרר מ"מ ודאי לא יתן לו מזונות כי בידו שלא לזון וא"כ לא שייך בזה קושית התוס'. אולם לפי שתירצו שם בתוס' בסוגיא דתופס לבע"ח דכאשר אנו רואין שרוצה לשחררו מסתמא

עביד ליה נייח נפשי' עיי"ש. לפ"ז אנו רואין שהגמ' תופס דאם האדון רוצה לשחרר עבדו מסתמא עביד לי' נייח נפשי' והוא רוצה ג"כ בטובתו לשחררו א"כ ממילא מוכרחין לומר הכונה במ"ש שאם ירצה שלא לזון משום שיכול להפסידו באופן אחר. א"כ שפיר הקשו המפרשים דהשתא הי' התוס' יכולים להקשות קושיתם הנ"ל גם על המתני' כמובן.

**ותירצו** המפרשים דשם אצל מזונות לא נחשב אופן אחר רק בזו הרגע אף שאינו משוחרר מ"מ יכול שלא לזון תיכף ואינו צריך לעשות אופן אחר. אבל כאן כל זמן שלא יעשה אופן אחר הוא אוכל בתרומה ורק ע"י השיחרור לא יאכל לכך נחשב החוב ע"י השחרור כ"ז שלא נעשה ע"י אופן אחר. ותירצו שם בתוס' דקסבר דזאת לא נחשב לחוב מה שמקבלו זה כיון שיכול לפסלו באופן אחר אף אם לא יקבלו זה. והקשו המפרשים הא באשה ג"כ יכול לעשות באופן אחר אף אם לא יקבלו זה שיכול לגרש אותה על ידה בע"כ. ובשלומא לקמן דאמרינן לפי שיכול למכרו לישראל לא קשה מאשה כמו שאמרנו לעיל דשם בעבד אם לא יהי' משוחרר יכולו למוכרו לישראל ויהי' גרוע מהשתא משום דיהי' לו החוב משני הצדדים שיהי' עבד ויהי' פסול בתרומה וממילא נחשב השיחרור הזה לזכות רק בזה שלא יוכל למוכרו עוד. אבל באשה אם יגרש אותה באופן אחר לא תהי' גרועה מעתה ואין שום זכות בשיחרור זה. אבל כאן דאי בעי זריק ליה גיטא ואז ג"כ לא יהי' גרע מהשתא ואעפ"כ לא חשוב הקבלת שיחרור זה לחוב משום שיוכל לעשות באופן אחר כמבואר בהתוס'. ומשום הכי קשה מאשה דבאשה ג"כ יכול לעשות באופן אחר:

**ובאופן** אחר נוכל לומר דמזה שיכול למכרו לישראל לא קשה מאשה כמו"ש לעיל דשם יש לומר דהגט שיחרור אינו חשוב לחוב כי יכול להיות החוב ע"י אופן אחר בלא גט שימכור אותו לישראל אבל כאן באשה מה אמרת שיכול להיות הגט באופן אחר הלא סוף סוף הוא ע"י גט כי בלא גט לא יכול להיות החוב דמזונות רק מזה דאי בעי זריק לי' גיטא הוא גט על כל האופנים ע"י הגט ואעפ"כ אמרינן כיון שיכול לעשות באופן אחר לא נחשב קבלה זו לחוב וממילא יכול ג"כ לומר כן באשה. ותירץ המהרש"א ז"ל דלא דמי דבעבד באמת יש זכות שנעשה בן חורין רק ברצונו לומר דיש ג"כ חוב מצד אחר נגד מזונות ועל זה אנו יכולין לומר כיון דזה החוב יוכל להיעשות ע"י אופן אחר אין החוב הזה יכול לדחות הזכות הנעשה דוקא ע"י קבלה זו אבל באשה לע"ע אין שום זכות שיעמוד נגד החוב וממילא נשאר החוב ודו"ק:

שם בתוס' **ד"ה** עבדא בהפקרא ניחא ליה. הקשו והא אנו רואין דרבנן פליגי אר"מ ולית להו עבדא בהפקרא ניחא לי' רק דניחא לי' יותר בבת חורין וא"כ מה הקשו בגמ' כתובות והא קיי"ל עבדא בהפקרא ניחא לי'. ותירצו דבאמת מודי רבנן דהפקרא ניחא לי' אלא

הכא גבי עבד לפי שהוא משועבד ורשות אחרים עליו גדול הוא לו הזכות של השחרור משל ההפקרא אבל התם גבי גר אין רשות אחרים עליו עיי"ש. והנה משמע מדבריהם דלרבנן אין צריכין להזכות מה דמתירו בבת חורין רק די בזה שנעשה בן חורין לבד. ויש להבין הלא לעיל בתוס' ד"ה שאם הי' עבד כהן פוסלו מן התרומה הקשו הוה לי' לר"מ למנקט שאוסרו בשפחה דשייך אף בישראל ותירצו דלדבריהם דרבנן קאמר להו דסברי הרי מתירו בבת חורין עיי"ש. הרי נראה מדבריהם שם דצריכין עדיין להזכות דבת חורין וא"כ לכאורה דבריהם סותרין זא"ז.

**ואמרתי** ליישב דהנה זאת אין אנו יכולים לומר דאף שהם סוברים ג"כ בהפקרא ניחא לי' ויש חוב מצד זה מכ"מ הזכות מה שיוצא לחירות מחמת שהוא זכות גדול יהא דוחה הכל. זה אינו דא"כ למה הם צריכין לומר לר"מ לדחות החוב דמזונות מחמת שאם ירצה שלא לזון רשאי הלא דאף אם זאת נחשב חוב מכל מקום הזכות שנעשה בן חורין גדול הוא אצלו. ונשמע מזה שכל זמן שנמצא חוב מצד אחר לא אמרינן זכין לאדם שלא בפניו אף שיש מצד אחר זכות גדול, וממילא צריכין לטעם הרי מתירו בבת חורין שאין שום חוב משפחה כנענית. אכן יהא קשה הלא אנו יודעין דעבדא בהפקירא ניחה ליה ויותר נוח לי' שפחה כנענית מבת חורין. ועל זה בא הטעם דיוצא מתחת יד רבו לחירות דיותר ניחא לי' בשחרור מבהפקירא. וממילא כאשר נדחה הטעם דהפקירא עומד הטעם דהרי מתירו בבת חורין כי יותר טוב לו בת חורין משפחה ואין כאן שום חוב מצד אחר והשתא שפיר צדקו דברי התוס':

סוגיא **דמעמד שלשתן**

**דף יג.**

**במשנה** האומר תנו גט זה לאשתי שטר שחרור זה לעבדי ומת לא יתנו לאחר מיתה תנו מנה לאיש פלוני ומת יתנו לאחר מיתה עכ"ל. להבין היטיב החילוק בין גט לממון יש לומר באופן זה. דהנה לפי שיטת ר"מ דסבר לעיל דבין בגט ובין בשחרור חוב הוא להן משום הפסד מזונות נוכל לפרש המשנה הזאת דמיירי שמסר ליד השליח מיד ליד מחיים. ובשחרור חוב הוא לו ולא זכי מחיים ומשום זה לא יתנו לאחר מיתה. אבל בממון זכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו וזכה עבורו מיד מחיים ומשום הכי יתנו לאחר מיתה. ולפ"ז מובן ממילא בפשיטות החילוק בין גט לממון, אבל לשיטת רבנן דסברי לעיל דשטר שחרור זכות הוא לעבד שהוא מותר בבת חורין ע"כ לא מיירו מתניתין שמסר לו מחיים רק אמר לו ליתן ומראהו לו והשליח לא נטל עד אחר מיתה. או כפירוש א"נ שבתוס' דאף שנטל מחיים אם לא נתן לו מיד ליד לא אמרינן תן כזכי. והשתא

צריכים להבין הלא גם בממון לא זכה מחיים וכיון שמת פקעי לי' רשותו ומאיזה טעם יתנו לאחר מיתה:

**ויש** לפרש המתניתין באחד משני אופנים. די"ל דבבריא מתוקם מתניתין ונאמר דהטעם בממון מחמת מצוה לקיים דברי המת אז יתנו היורשים מכחם וזה לא שייך בגט ואף בשחרור נוכל לומר כפי שהובא בתוס' בשם הירושלמי דכל זמן שלא אמר בלשון שחרור רק בלשון תנו או כתבו אין כופין את היורשים לשחרר כי אם הי' בדעתו לצות להיורשים שישחררו מכחם הי' אמר להם בלשון מפורש שחררו לו. אבל כאשר אמר בלשון תנו או כתבו מורה שרצונו ליתן מכחו וכיון שמת פקע כחו ע"י סברא זו בהר"ן ז"ל. אבל בממון נוכל לומר דאף אם אומר להם תנו ברצונו ג"כ לצות להם שיתנו מכחם כי אי אפשר לו לדבר בלשון אחר. ומשום הכי יתנו מכחם מחמת מצוה לקיים דברי המת. ואם נאמר דמיירי בשכיב מרע אז מיירי רישא בכתבו ותנו ולא הוי השטר בעולם ולא שייך כמסורין דמי. אבל בממון אף דאינו בעין מ"מ הוא בעולם ושייך לומר כמסורין דמי כמפורש בגמ' דמקשה אי בשכיב מרע מאי אריא צבורין וכו'. ולפי זה יהי' כל השקלא וטריא בגמ' רק אליבא דרבנן כי לדברי ר"מ בפשיטות ניחא מחמת תן כזכי וזכה מחיים. אבל גט ושחרור חוב הוא להן ולא זכה עבורם מחיים ואין גט לאחר מיתה כמובן.

**אולם** עדיין יוקשה לנו שיטת הרי"ף ז"ל. דמפרש אליבא דרבנן דהם סוברים דזכה השחרור רק לענין חזרה אבל להתירו בבת חורין לא הוי משוחרר עד שיבוא הגט לידו. ולפ"ז נוכל לפרש המתניתין אליבא דרבנן כמו שפירשנו אליבא דר"מ דמתניתין מיירי שמסר להשליח מחיים מיד ליד ואעפ"כ השחרור לא הוי עד שיגיע לידו וכיון שמת פקע רשותו. אבל בסיפא בממון זכה תיכף מחיים מחמת תן כזכי. אף שלעיל (דף י"א) הקשו בתוס' עיי"ש. ותירץ שם ר"ת דסיפא דמתניתין לא משמע דמיירי שמסר לו מיד ליד עיי"ש. זאת הוא רק לפירוש ר"ת ז"ל ולשיטתו דמפרש לעיל לרבנן דזכה בשחרור אף להתירו בבת חורין. וממילא אם נאמר דמתניתין אזיל אליבא דרבנן מוכרחין לומר דרישא דמתני' מיירי דלא מסר לו מיד ליד מחיים ומחמת זה שייך התירוץ של ר"ת ז"ל שאין שום משמעות בסיפא דמיירי שמסר לו מיד ליד להיפך מהרישא. אבל לפי שיטת הרי"ף ז"ל אליבא דרבנן הזכות הוא רק לענין חזרה ולא להתירו בבת חורין יש לפרש אליבא דרבנן כמו לר"מ רישא וסיפא שמסר לו מיד ליד וקשה להבין כל השקלא וטריא שבגמ' וצ"ע:

**ולפי** שיטתנו הנ"ל דבאמת אליבא דרבנן לא מיירי מתניתין שנתן לו מיד ליד רק סתם תנו ע"כ לא מתוקם בבריא כי רבנן דר"מ אינם סוברים מצוה לקיים דברי המת כמפורש

בתוס' שם. וע"כ יהא מתוקם בשכיב מרע מחמת דדש"מ כמסורין דמי. והשתא נאמר כיון שרב מפרש והוא שצבורין ע"כ לא מוקמי מתניתין כר"מ כי אליבא דר"מ מיירי שנתן לו מיד ליד וזכה לו מחיים וע"כ מוקים מתניתין אליבא דרבנן דלא נתן לו מיד ליד רק אמר סתם תנו ועל זה מקשה במאי עסקינן אי בבריא ורבנן לית להו מצוה לקיים דברי המת במה קנה הא לא משך ואי בש"מ מאי אריא צבורין וכו'.

**והשתא** לפ"ז יהא ניחא מה דקשה לן בגמ' דאמר ר"י ב"ש ב"מ משמי' דרב והוא שצבורין ומונחין בקרן זוית והקשו בגמ' במה עסקינן אי בבריא כי צבורין מה הווי הא לא משך ואלא בשכיב מרע מאי אריא צבורין אפי' אין צבורין נמי. והקשו בתוס' מאי מקשה והא לא משך הא יכולין לאקומי בבריא מחמת מצוה לקיים דברי המת ותרצו דבאם מחמת זה אפי' אין צבורין נמי עיי"ש. ונמצא לפ"ז שמה שהקשו בגמ' הא לא משך אין זה עיקר הקושיא כי יכולים לתרץ משום מצוה לקדה"מ רק עיקר הקושיא משום אפי' אין צבורין נמי כמו שמקשה בגמ' על שכיב מרע. וא"כ קשה למה תפס הגמ' בבריא הקושיא בלשון והא לא משך הלא גם בבריא מוכרחין לבוא להקשות אפי' אין צבורין נמי. אמנם לפי ניחא דכיון שאנו רואין בדברי רב דע"כ לא מפרש למתניתין כר"מ שמסר לו מיד ליד רק בשיטת רבנן בסתם תן ועל זה מפרש והוא שצבורין. א"כ אין שייך עוד השתא לומר משום מצוה לקיים דברי המת כי זה סובר ר"מ והוא מוקים מתניתין אליבא דרבנן הנ"ל ושייך רק להקשות והא לא משך כמובן. אכן עדיין קשה להבין קושית התוס' דמקשו דנימא מחמת מצוה לקיים דברי המת, הלא זה סובר ר"מ דוקא ואנן רואין דרב מוקי מתניתין כרבנן כמו שאמרנו וא"כ קושית הגמ' על רב ניחא מאוד אך על רב גופי שייך להקשות כקושיא הב' שבתוס' אבל קושיא הגמ' שפיר ומאי מקשים התוס'. וי"ל דקושית תוס' כך הוא דהנה באמת יש לומר דרב מוקי מתניתן כר"מ אך לא משמע לי' דמיירי שמסר להשליח מיד ליד ולא שייך עתה לומר שזכה עבורו מחיים ומוקי בבריא מחמת מצוה לקיים דה"מ והיורשים נותנים מכחם. ותופס התוס' שאף בבריא יש לחוש שמא מנה קבור וצריכין לצבורין, ועוד יש לומר דהתוס' בקושיתם ג"כ ידעו דבבריא ליכא למיחש למנה קבור רק כונת קושיתם מנא לך דרב מוקי מתני' כרבנן וקושיתך על בריא הא לא מש הלא אפשר לומר דהוא מוקי מתני' כר"מ ולא מסר מיד ליד ובבריא מחמת מצוה לקיים ד"ה והשתא שוב אין יכול להקשות הא לא משך רק עיקר הקושיא כמו על שכיב מרע אפי' אין צבורין נמי, ועל זה מתרצו התוס' בתירוץ הראשון דתפס המקשין מסברא דאם הי' דעתו של רב לאוקמא מתניתין כר"מ לא הי' צריך לכל זה רק שנתן מיד ליד כמו"ש לעיל ומה לו לדבר כלל מצבורין. אלא ע"כ שהי' לו טעם כמוס שלא רצה

לאוקמא כאן כיחידאי רק כרבנן והם אינם סוברין מצוה לקיים דה"מ וממילא הקושיא הוא רק הא לא משך, ועוד תירצו כך דזה הי' ניחא רק באם אמרינן דרב מוקי מתניתין כר"מ אז לא הי' שום קושיא עוד בודאי הוי אמרינן כן, אבל מה נרווח לנו בזה דאם לא יהי' קושיא זו אז יהי' קושיא אחרינא אפי' אין צבורין נמי. א"כ יותר טוב לומר שהוא מוקי מתניתין כרבנן ולהקשות קושיא זו והא לא משך כמובן.

**ובזה** יהא ניחא מה שמקשין העולם על דברי התוס' בקושיתם. דמכל סוגית הגמרא נשמע שבבריא אין לחוש למנה קבור ולא צריכים צבורין א"כ מה הקשו התוס' דניקום בבריא משום מצוה לקיים דה"מ הא התירוץ במקומו ולמה צריכין צבורין. אמנם לפי דברינו הנ"ל ניחא ודו"ק:

**דף יג**:

**בגמרא** מתקיף לה ר"א ומאן נימא לן דמתניתין ר"ש שזורי הוא דילמא רבנן היא. והנה לפי הנראה קושית ר"א בא לדחות דברי רב זביד וקשה להבין הלא דברי רב זביד ניחא מאוד, כי מוטב לומר דמתניתין בבריא ודברי הכל מלומר דמתניתין בשכיב מרע וכרבנן לחוד. ויש ליישב דקושית ר"א לא בא לסתור דברי רב זביד כלל כי רב זביד לשיטתו אתי שפיר מאוד. רק הוא בא לתרץ דברי רב פפא משום דרב זביד אמר דמתניתין לא מתוקמא בשכיב מרע נשמע מדבריו שהוא בא לסתור דברי ר"פ בזה דאין שום אופן לאוקמא בשכיב מרע. ועל זה בא ר"א לומר שיש אופן לאוקמא בשכיב מרע וכרבנן וליישב דברי ר"פ לשיטתו דסובר מעמד שלשתן קונה אף במלוה שאינו בעין. ואינו יכול לתרץ אליבא דרב דמתניתין מיירי בבריא ומעמד שלשתן כי יהא קשה אפי' אין צבורין נמי, ולכך מוכרח לפרש דברי רב דמוקי מתניתין בשכיב מרע וצריכין צבורין שמא מנה קבור ומתניתין כרבנן. ורב זביד דסובר דמעמד שלשתן הוא רק בפקדון שהוא בעין ואף אם מתוקם בבריא ומעמד שלשתן ג"כ צריכין לצבורין מוטב לאוקמא אליבא דרב מתניתין בבריא ודברי הכל, זאת הוא עיקר סברת הפלוגתא בין ר"ז לר"פ וק"ל:

**שם** ברש"י ד"ה וטעמא דאמר תנו כלומר וכו' עיי"ש. אמרתי ליישב כוונת רש"י ז"ל במה שעשה כלומר. די"ל דהי' קשה לו לשון הגמרא דלכאורה הלשון טעמא דאמר תנו קאי אמתני' דאמר לא יתנו כמו שאמר מקודם טעמא דמת הוא דתני במתניתין לא יתנו. כמו כן אידך טעמא וכו' קאי ג"כ אמתניתין וכאן אי אפשר לומר כן. על זה מפרש רש"י ז"ל "כלומר" דזה לא קאי על הדין דמתניתין לא יתנו כמו אידך טעמא וכו', רק קאי על הדיוק דדייקינן מחיים נותנין טעמא דאמר תנו כדקתני במתני' הוא דיש חילוק בין מחיים

לאחר מיתה. אבל לא אמר תנו אלא כתבו לא הווי תלי התנא הטעם דלאחר מיתה. כי אפי' מחיים אין נותנין וק"ל:

שם בגמ' **גופא** אמר ר"ה אמר רב מנה לי בידך תנהו לפלוני במעמד שלשתן קנה אמר רבא מסתברא מילתא דרב בפקדון אבל במלוה לא והאלקים אמר רב אפי' במלוה אתמר נמי אמר שמואל מלוה לי בידך תנהו לפלוני קנה ופריך בגמ' וטעמא מאי. ופי' רש"י ז"ל דבשלמא בפקדון איתא בעיני דלקנה אלא מלוה ליתא בעיני' דלקנה עכ"ל. אמר אמימר נעשה כאומר לו בשעת מתן מעות שעבדנא לך לדידך ולכל דאתי מחמתך והשתא איגלאי מילתא דמשעת מתן מעות אשתעבד לזה שעבוד הגוף אמר לי' ר"א לאמימר אלא מעתה הקנה לנולדים דלא הוי בשעת מתן מעות ה"נ דלא קנה דאפי' לר"מ דאמר אדם מקנה דשלב"ל ה"מ לדבר שישנו בעולם אבל דבר שישנו בעולם לדבר שאינו בעולם לא. עיי"ש בתוס' דהך סוגיא אליבא דר"ה קיימא וכו'. אלא אמר ר"א בההוא הנאה דקא משתניא ממלוה ישינה למלוה חדשה גמור ומשעבד נפשי' א"ל הונא בדר"נ לר"א אלא מעתה הני דבי בר אלישוב דכפתי ושקלי לאלתר ה"נ דלא קנה א"כ נתת דבריך לשיעורין אלא אמר מר זוטרא הני תלת מילי שווינהו רבנן כהלכתא בלא טעמא עכ"ל הגמ'. והנה בס' פני יהושע מקשה על הרא"ש ז"ל דפסק בפרק מי שמת כר"נ וא"כ ממילא הוסר קושית ר"א מאמימר והוי מעמד שלשתן קנין בטעם כמו שתירץ אמימר ולמה הביא הרא"ש כאן בהלכותיו דמעמד שלשתן הוא הלכתא בלא טעם עיי"ש שנשאר בקושיא. ולכאורה יש להבין כונת הפנ"י ז"ל למה מקשה דוקא קושיא זו על הרא"ש ז"ל משום דפסק בפירוש כר"נ, הלא בלא פסק הרא"ש ז"ל ג"כ קשה דהלכה מפורסמת הוא בכללי הש"ס דהלכה כר"נ בדיני ולמה פסקו כולם כאן דמעמד שלשתן הוי קנין בלא טעם.

**אך** י"ל דעל שאר הפוסקים לא קשיא כי אף דפסקינן כר"נ בדיני מ"מ כיון שר"א דהוא בתרא הולך בשיטת ר"ה וא"כ ממילא הוסר הטעם דאמימר. אך עיקר הקושיא על הרא"ש ז"ל דפוסק בפי' כר"נ והוסר קושית ר"נ מאמימר וא"כ נשאר הטעם דאמימר ולמה פסק הכא דהוי קנין בלא טעם. (ב) צריכים להבין שיטת התוס' במה שפסקו דמעמד שלשתן קונה בע"כ של לוה או של נפקד ומסקו שם דאף דלפי טעמו של ר"א משמע דלא קנה אלא מדעתו רק דבלאו הכי מפיק לי' מההוא טעמא עיי"ש ולכאורה אינו מובן כלל דמהיכי תיתי נימא דמסקנת הגמ' יפליג אף על הדין. עיין בהר"ן ז"ל דמפרש בטוב טעם. אבל שיטת התוס' צריך ביאור. (ג) ידוע קושית המפרשים הלא אנו רואים בפירוש שלפי הטעם של ר"א הקנין של מעמד שלשתן הוא רק מדעתו וא"כ מה מקשה מדבי בר אלישב הלא שם הי' בע"כ והתקנה הוא רק מדעתו ולא שייך בזה נתת דבריך לשיעורין. (ד)

הקשו המפרשים דלפי הנראה הטעם דאמימר ור"א הוא רק לחפש טעם על מלוה ומוכח מזה שכל עיקר קושית טעמא מאי הוא רק על מלוה ולא על פקדון כמפורש ברש"י ז"ל ויש להבין הלא אף שהפקדון הוא בעין ויש מה לקנות מ"מ צריך טעם מה שמועיל לקנות. דקודם שידע שהוא הלכתא בלא טעמא צריכין טעם גם על פקדון. (ה) ולפי ענ"ד נוכל להקשות בהיפך דכמו דהוה ניחא לי' להגמ' בפקדון משום שהוא בעין כמו כן במלוה יכול להיות הקנין על שעבוד הגוף והגוף הוא בעין כי בקנין מעמד שלשתן נקנה לו הגוף כמבואר בהר"ן ז"ל בשם ר"ת ז"ל לענין שאינו יכול למחול עיי"ש בהר"ן ז"ל ולמה הי' קשה להגמ' במלוה יותר מעל פקדון. (ו) יש להבין הלא עיקר הטעם דאמימר ור"א הוא משום שאנו יודעין שמחמת הנאתו גמר ומשעבד נפשי' להמקבל א"כ יכול להיות הקנין בלא מעמד שלשתן.

**ולתרץ** כל זאת נקדים ג' הקדמות ידועות מהש"ס. (א) דידוע בכל הש"ס דלא תיקנו רבנן שבועה דליתא דכוותא באורייתא כמבואר בפירוש בסוגיא דהילך וכן לא תיקנו רבנן קנין בשום דבר רק אם בדבר הזה נמצא איזה אופן קנין מדאורייתא ואז משום תיקון העולם תיקנו עוד איזה קנין מדבריהם אבל בדבר שלא נמצא בו שום אופן קנין מדאורייתא לא מתקנו רבנן בו שום קנין מדבריהם. (ב) ידוע בכל הש"ס לענין שעבוד דהיכא דאחד משעבד עצמו לחבירו אמרינן בכל מקום בההוא הנאה גמר ומשעבד נפשי'. ומובן בלשון זה דדוקא היכא שיש לתלות דהשעבוד הוא מחמת איזה ההנאה אמרינן דודאי גמר ושעבוד נפשי' בלב שלם. אבל היכא שאין לתלות דיש לו עתה הנאה אז אף שהוא משעבד עצמו מ"מ אמרינן דאינו בלב שלם ואינו מועיל השעבוד. (ג) קיי"ל דהמקדש במלוה אינה מקודשת ובמכר לא קנה שמלוה להוצאה נתנה והוה שלה מכבר ואינו נחשב עתה לשום הנאה דניחול עלה הקנין.

**והשתא** לפ"ז נאמר כך דזה לא הי' קשה לי' להגמ' על מלוה שאינה בעין. משום דהקנין של מעמד שלשתן הוא על קנין הגוף והגוף הוא בעין. וגם לא הי' קשה לי' להגמ' על מה שמועיל הקנין משום דמיד הוה ידע מעיקרא דיש כח אצל חכמים לתקן איזה קנין מדבריהם משום תיקון עולם. אך קושית הגמ' כך הוא דבשלמא בפקדון אם שהוא ברצונו ליתן הפקדון שיש לו ביד אחר אז בדאורייתא ג"כ יש בו אופן קנין דהיינו שיכול לומר להנפקד זכי בו לפלוני ואז קונה מדאורייתא מדעתו של הנפקד ועל זה באו החכמים משום תיקון העולם ועשו הקנין של מעמד שלשתן לקנות אף בע"כ של הנפקד. אבל במלוה אם דרצונו ליתן לו המלוה שיש לו ביד אחר אז אין בו שום אופן קנין מדאורייתא כיון שאינו בעין ולא יועיל בזה לומר זכי בו לפלוני ואין לומר מחמת השעבוד שמשעבד

עצמו להמקבל. זה אינו דהלא אין שום הנאה עתה ללוה שתהי' בלב שלם כי המעות הוא שלו מכבר והנאת המלוה שהוא מכבר לא נחשב עתה להנאה וא"כ אין בו שום קנין מדאורייתא והיאך יתקנו רבנן בזה קנין חדש מדבריהם. וזהו כונת המקשן בקושיתו שמקשה על מלוה וטעמא מאי, ומתרץ אמימר דהקנין הוא משעת מתן מעות ואז יש לו הנאה ומועיל השעבוד מדאורייתא אף בלא מעמד שלשתן ויש כח בחכמים לתקן משום תיקון עולם עוד קנין מדבריהם שיועיל אף בע"כ. ועל זה הקשה ר"א לאמימר הקנה לנולדים דלא הוי בשעת מ"מ וכו'. ומתרץ ר"א דעתה ג"כ יש הנאה דמשתנה ממלוה ישינה למלוה חדשה ומועיל השעבוד מדאורייתא מדעתו בלא מעמד שלשתן ובאו החכמים ותקנו קנין מדבריהם אף בע"כ. ונמצא השתא שאמימר ור"א לא נתנו טעם על הקנין של מעמד שלשתן רק באו לתרץ שיש בזה קנין מדאורייתא מדעתו בלא מעמד שלשתן וממילא יש כח להחכמים לתקן קנין מדבריהם בע"כ והדר מקשה מדבי בר אלישוב דשם לא נמצא קנין מדאורייתא. ומסיק מר זוטרא דזה הוא הלכתא בלא טעמא שתקנו חכמים קנין הזה אף דליכא בו שום קנין מדאורייתא. ונמצא שמיד מתחלה ועד המסקנא הווי הקנין של מעמד שלשתן בלא טעם וגם בע"כ. רק מתחלה חיפש הגמ' שיהא בזה צד קנין מדאורייתא ולהמסקנא הוה בלא טעם אפי' בזה שתקנו מדבריהם בדבר כזה שלא נמצא בו קנין דאורייתא כמובן.

**ולפ**"ז מיושב כל הקושיות הנ"ל כי אף לשיטת ר"נ שנשאר הטעם דאמימר זה דוקא על קנין דאורייתא. אבל הקנין של מעמד שלשתן הוא בלא טעם וגם בע"כ אך עדיין קשה לנו לשון התוס' באמרם אף דלדברי ר"א ואמימר משמע דלא קנה אלא מדעתו אלא דבלאו הכי מפיק לי' מהאי טעמא. והלא לפי הנ"ל אף לר"א ואמימר הקנין של מעמד שלשתן הוא על בע"כ והם מדברים מקנין דאורייתא. אמנם יש דכונת התוס' כך הוא דאף דלכאורה משמע משמעות דברי ר"א ואמימר דקאי על הקנין של מעמד שלשתן שהוא מדעתו. אלא דבלאו הכי לא יכול להיות מעמד שלשתן מהאי לומר טעמא כי לזה אין צריכין מעמד שלשתן רק זה הוא טעם על קנין דאורייתא ודו"ק:

**דף יד**.

שם בגמ' **אמר** לי' רב לרב אחא ברדלא קבא דמוריקא אית לי גבך יהביה לפלוני באפיה קאמינא לך דלא הדרנא בך וכו' הק' דברים הללו לא ניתנו לחזרה עיי"ש ברש"י ז"ל. ומקשה בגמ' הא אמר רב חדא זימנא וכו' ותירץ אי מההוא הו"א מתנה מרובה אבל מתנה מועטת לא ליבעי בפניו קמ"ל עכ"ל הגמרא, וקשה לכאורה הלא אפי' בשנתן לו במעמד שלשתן לא ידע הגמ' שום טעם והוא הלכתא בלא טעמא וא"כ היכי תיסיק לן

אדעתן דבמתנה מועטת יקנה אף שלא בפניו ובאיזה סברא יש לחלק בין מתנה מרובה למתנה מועטת. ונראה לענ"ד ליישב דהנה באמת צריכין להבין מה זה דקאמר אם לא באפיה הי' יכול לחזור. הא אמר לו תן והוי כזכי ותיכף זכה עבורו ולא יכול לחזור. ואם נאמר דדוקא לשון תן הוי כזכי אבל לשון יהביה לא הוי כזכי. אבל זה אינו (א) כיון שהי' ברצונו ליתן על זה האופן שלא יוכל לחזור הי' לו לומר בלשון תן ולא הי' צריך למעמד שלשתן. (ב) דלעיל בסוגיא דתופס לבע"ח אמר ר"י כל האומר תנו כאומר זכי דמי והקשו בתוס' שם למ"ד דלא תיקנו מעמד שלשתן אלא בפקדון למה צריכין מעמד שלשתן ת"ל משום תן כזכי. וכאן בסוגיא דמעמד שלשתן הוכיחו התוס' למה הוצרכו מעמד שלשתן יאמר זכי. וזה מובן ששם דהקשו על ר"י משום תן כזכי אין כונתם להקשות דיאמר תני כמו דמקשו כאן יאמר זכי. דזה אינו דהלשון תיפוק לי' משום תן כזכי משמע שכונתם משום שאומר תנהו לפלוני ממילא קנה מחמת תן כזכי ואין הכונה שיאמר בפירוש תני רק כונתם שהוא הוא כאילו אמר תני כיון שאומר לו ליתן לחבירו וקנה ממילא משום תן כזכי. ואחר שתירץ ר"ת ז"ל דלא אמרינן תן כזכי רק כשמוסר לו מיד ליד ואומר תן אבל כשהדבר מופקד כבר בידו מקודם והשתא אומר לו תן לא הוי כזכי וממילא לא מוכח מזה על בע"כ. הוצרך התוס' לעשות כאן הוכחה שנית דהי' די אם יאמר זכי ומוכיח מזה דמעמד שלשתן הוא אף בע"כ, ואם נאמר לחלק בין לשון תני ובין לשון יהיבה לפלוני א"כ היאך שם הקושיא על ר"י תיפוק לי' הא אומר בלשונו תני כהנ"ל הלא יכול להיות דהקנין מעמד שלשתן הוא במקום דלא אמר בלשון תני רק יהביה קונה משום מעמד שלשתן. ואם להקשות למה לנו מעמד שלשתן יאמר תני א"כ אין להקשות דוקא על ר"י בלא ר"י נוכל ג"כ להקשות יאמר תני. וע"כ כונת קושיתם על ר"י לא שיאמר תני רק כיון שאומר לו ליתן לפלוני בודאי מוכרח הוא לומר באיזה לשון שיהא משמעות דבריו בלשון בני אדם ליתן וא"כ הוי כזכי ואינו צריך למעמד שלשתן.

**וא"כ** לפ"ז מוכח בפירוש שאין חילוק בין לשון תן ובין לשון יהביה לר"י הוי כזכי. וא"כ קשה להבין דברי רב במה שאמר אם לא הוה אמר באפיה יכול לחזור הא בלא באפיה ג"כ זכה תיכף מחמת תן כזכי. ונראה לי' ליישב דבאמת בכל לשונות נתינה הוי כזכי, רק דידוע שיטת ר"ת ז"ל דתן כזכי לא אמרינן במתנה מחמת שיוכל להיות שאין ברצונו שיזכה מיד כדי שלא לעכב אותו מלחזור. ומשום זה הוה אמינא לומר דדוקא במתנה מרובה אבל במתנה מועטת רצונו שיזכה מיד כי אין כדאי אצלו לחזור קמ"ל דאין חילוק. ואם נאמר כשאנו רואין שבמכוון נתן לו באופן שלא יהא ביכולתו לחזור הי' לו לומר זכי

ולא הי' צריך למעמד שלשתן י"ל דלא רצה לומר זכי כי אפשר דאין הפקדן ביד הנפקד דאז לא יועיל זכי וגם רצה שיהי' בע"כ של הנפקד ודו"ק:

**שם** בגמרא הני גינאי דעבוד חושבנא בהדי הדדי פש חמש איסתרי זוזי גבי חד מנייהו אמרי ליה יהבינהו ניהליה למרי ארעא באפי מרי ארעא וקנה מיניה לסוף אזיל עביד חושבנא בין דיליה לנפשיה לא פש גביה ולא מידי אתא לקמיה דרב נחמן א"ל מה איעביד לך חדא דאר"ה א"א ועוד הא קנו מינך א"ל רבא אטו האי מי קאמר לא יהבינא דליכא גבאי קאמר א"ל א"כ קנין בטעות הוא וכל קנין בטעות חוזר עכ"ל הגמ'. ולכאורה קשה להבין כונת ר"נ הלא לפי הנראה טען בפירוש טעיתי כמבואר בגמרא וכי לא ידע ר"נ דקנין בטעות חוזר, ואף שבתוס' תירצו על רב נחמן דהוה סלקא אדעתי' שהוא חוזר בו עיי"ש. אבל לא זכיתי להבין דבריהם ז"ל מפני מה טעה ר"נ הלא הי' טוען בפירוש טעיתי כי אם לא הי' טוען כך לא הי' אמר רבא דהוי קנין בטעות. ונראה לענ"ד ליישב דבאמת הי' ידע ר"נ דטען טעיתי רק לא הוה ידע שמבורר בעדים רק הוא עצמו טוען כך. וידוע שטענת טעיתי במה שהודיתי הוא טענה גרועה שאינו נאמן אף במיגו כמו שמבואר בתוס' ובהר"ן ז"ל דהוי מיגו נגד עדים ואין מועיל לו טענה זו ולא נחשב רק חזרה בעלמא ומשום הכי פוסק רב נחמן דמחויב לשלם. וזהו כונת התוס' דר"נ חשב זאת לחזרה בעלמא וא"ל רבא דליכא גבאי קאמר בבירור גמור והוה קנין בטעות וחוזר וק"ל:

**סוגיא דהולך כזכי**

**דף יד.**

**איתמר** הולך מנה לפלוני שאני חייב לו אמר רב חייב באחריותו ואם בא לחזור אינו חוזר ושמואל אמר מתוך שחייב באחריותו אם בא לחזור חוזר לימא בהא קמיפלגי דמר סבר הולך כזכי דמי ומר סבר הולך לאו כזכי דמי לא דכ"ע הולך כזכי דמי והכא בהא קמיפלגי מר סבר לא אמרינן מיגו ומר סבר אמרינן מיגו עכ"ל הגמרא. ובתוס' שם ד"ה ומר סבר כתבו והשתא סבור שאותו טעם שאומר שמואל מתוך שחייב באחריותו חוזר לא עיקר טעם הוא עכ"ל. ולכאורה קשה להבין מאיזה טעם תפס הגמרא שזה הטעם המפורש בדברי שמואל לא עיקר טעם הוא. והראיות שמביא בתוס' מהלוקח יין מבין הכותים וכהנה רבות בודאי יש שם ג"כ איזה טעם על מה שתפס הגמ' מעיקרא דהטעם המפורש אינו עיקר טעם כמובן.

**ונראה** לי ליישב ולומר דהי' קשה להגמ' ממ"נ אם הם סוברים שניהם דהולך כזכי דמי ומן הדין לא יכול לחזור דהולך כזכי דמי ומן הדין לא יכול לחזור א"כ מהיכי תיתי נאמר דמתוך שחייב באחריות ידחה את הדין ויהא יכול לחזור אדרבא נימא איפכא שמתוך

שלא יכול לחזור לא תהי' אחריות עליו. ואם נימא דשניהם סוברים הולך לאו כזכי דמי א"כ אמאי סובר רב דלא יכול לחזור הלא מן הדין אף בלא מתוך יכול לחזור. וחוץ מזה אם נאמר דעיקר פלוגתא הוא אם אמרינן מתוך אם לאו ועל חיוב אחריות שניהם שוין אז יהא קשה הלא על כל האופנים יש טעם נכון על דין החזרה אם הולך כזכי דמי הדין נותן שאינו יכול לחזור ואם הולך לאו כזכי דמי אז הדין נותן דיכול לחזור ויכול להיות הפלוגתא של מתוך וכו' על אחריות. ומשום הכי תפס הגמ' שלא עיקר הטעם הוא הסברא דמתוך וכו' רק עיקר הטעם שלהם תלוי אם הולך כזכי דמי, וממילא הפלוגתא הוא רק בחזרה כי החזרה תלוי אם הולך כזכי אם לאו ועל האחריות שניהם שוין בו דחייב באחריותו כמבואר ברש"י ז"ל משום שהמלוה לא צוהו למוסרם לזה. זה הי' ההוה אמינא של הגמ' שלא יכול להיות שכל עיקר הטעם יהי' מחמת מתוך וכו'. ומסיק הגמ' דכ"ע הולך כזכי דמי ומן הדין אינו יכול לחזור ואם נאמר סברת מתוך וכו' יכולים לומר משני צדדים או מאחריות לחזרה או מחזרה לאחריות ולכך ממילא לא אמרינן כלום וכל אחד עומד במקומו ובטעמו. כי יש טעם נכון לאחריות משום שהמלוה לא צוהו למוסרם לזה. ועל החזרה ג"כ יש טעם שאינו יכול לחזור כי הולך כזכי דמי. ושמואל סבר מחמת שחייב באחריות שהוא טעם חזק מוכרחין לומר אף שבכל מקום הולך כזכי דמי אבל כאן הסברא נותנת שלא הי' כונתו לזכי כי משום שעדיין אחריות עליו אין רצונו שיהי' עכוב לו מלחזור. והשתא מובן בטוב טעם סברת ההוה אמינא וסברת המסקנא ודו"ק:

**שם** בגמרא מקשה פקדון לימא לי' אין רצוני שיהא ביד אחר ולא הוי זכות ואמאי אינו חוזר ומתרץ כשהוחזק כפרן, והנה לפי הנראה קושית הגמ' ותירוצו הוא רק על פקדון דשייך לומר אין רצונו וכו' כי שאף דלא יהא לו שום הפסד ממון דאחריות הוא על המשלח מ"מ רצונו רק בהפקדונו דוקא אבל במלוה הניתן להוצאה והוא חייב לו מעות אחר מה הפסד יש לו ע"י שליח דאם יאנס בדרך אז האחריות על המשלח. ונמצא שבמעות אין חילוק בין הוחזק כפרן ללא הוחזק כפרן דתמיד אינו חוזר. אבל דברי התוס' תמוהין מאוד לכאורה דכתבו בד"ה לסוף וכו' משמע דבדין לא הי' יכולין לכופו להחזיר אף דלא הוחזקו כפרנים וכו' הלא שם מיירי במלוה כמפורש ברש"י ז"ל ובמלוה אין חילוק בין הוחזק כפרן ללא הוחזק דתמיד לא שייך הסברא שאין רצונו שיהי' ביד אחר. ועי' בדברי המהרש"א ז"ל שפירש לשיטת התוס' דקושית הגמ' לא קאי דוקא על פקדון לחוד רק אף על פקדון. וממילא התירוץ דהוחזק כפרן קאי באמת על שניהם ולפ"ז צדקו דברי התוס'. ועי' עוד שם במהרש"א ז"ל דבמלוה שייך יותר אין רצונו וכו' ומה שהזכירו בגמ' פקדון לימא לי' אין רצונו וכו' הפירוש הוא אף בפקדון כהנ"ל. אכן המהר"ם ז"ל

פירש שקושית הגמ' הוא דוקא רק על פקדון אך שיטת התוס' הוא דאשרתא דסרבלא לא הי' חוב לשלם ממון. ולפ"ז נתיישבו דברי התוס' בפשיטות וק"ל:

**דף יד**:

**בגמרא** הולך מנה לפלוני והלך וביקשו ולא מצאו [פירש"י ז"ל שמת] תני חדא יחזרו למשלח ותניא אידך יחזרו ליורשי מי שנשתלחו לו וכו' אמר ראב"מ דכ"ע הולך לאו כזכי ולא קשיא הא בבריא והא בשכיב מרע. פירש"י ז"ל שם ד"ה בש"מ שכל זמן שלא חזר בו דבריו ככתובין וכמסורין דמי והולך דידיה זכי הוא. וכתב המהרש"א ז"ל בלא הולך נמי אמירתו זכי הוא וכו' הוי כמסורים לקבל משעת אמירתו וכו' עיי"ש. והנה לפי הנראה הי' קשה להמהרש"א ז"ל רק מלת הולך הנזכר בדברי רש"י ז"ל. ובאמת קשה להבין כיון דכבר כתב רש"י ז"ל בלשונו שכל זמן שלא חזר בו דבריו ככתובין וכמסורין דמי למה צריך עוד לסיים והולך דידי' זכי הוא ולמה צריכין להוסיף עוד דהוי זכי כיון דכבר אמר כמסורין דמי, והמהרש"א ז"ל הוסיף ג"כ הלשון זכי באמרו בלא הולך נמי זכי הוא נראה דמתמה רק על לשון הולך כנזכר ברש"י ז"ל כמובן.

**אמנם** לענ"ד נראה דכונת רש"י ז"ל לתרץ קושית התוס'. דהנה לפי הנראה מלשון הגמ' אין חילוק בש"מ אם מת המקבל בחיו של הנותן אם לאו. וקשה הא מתנת שכיב מרע כל זמן שהוא חי יכול לחזור בו והקנין נתברר רק אחר מיתתו אם לא חזר מקודם, וכשמת המקבל קודם עדיין לא הי' שלו לירש לבניו. אף דאח"כ כשמת הנותן בלא חזרה איגלאי מילתא שהוא שלו מחמת האמירת ש"מ. מ"מ בשעת שהי' חי עדיין לא הי' מבורר רגע אחת שהוא שלו ולא ה' לו מה להוריש דירושה לא שייך אלא במה שיהי' שלו בחייו. וסובר רש"י ז"ל דבדברי ש"מ לא נגמר הקנין בשעת האמירה בתנאי שיוכל לחזור. רק הקנין של דברי ש"מ הוא רק אחר שמת בלא חזרה ואז אין צריך קנין אחר רק קונה עתה מחמת דברי הש"מ דמעיקרא ולא אמרינן אחר שמת דהקנין הי' בשעת אמירה רק באמירת ש"מ נעשה הקנין אחר שמת שלא יהא צריך קנין אחר. וממילא הי' קשה לו מה הי' לו להורישׁ את בניו. ומחמת זה למד לנו רש"י ז"ל אשר הולך דידי' זכי הוא והוא זוכה תיכף עבורו והקנין נגמר עתה בתנאי שיהי' לו כח לחזור, אבל אם מת בלא חזרה הלא הי' שלו מכבר. וזהו החילוק לשיטת רש"י ז"ל דמשום דבורי ש"מ לחוד לא נגמר הקנין עתה כי משום דהוא ש"מ מגרע הקנין שיכול לחזור רק זהו רק על אחר מיתה בלא חזרה אז יועיל לו לקנות בדבורי ש"מ דמעיקרא. אבל כשאנו אומרים דהולך דידי' זכי' הוא אז הוא זוכה תיכף אך בתנאי שיוכל לחזור והווי שלו להורישו לבניו.

**ובעומק** הבנה לשיטת רש"י ז"ל יש לומר דהקנין של הש"מ הוא רק אחר שלא יוכל להיות חזרה אזי הוא קונה מדש"מ. אבל כאשר הולך דידיה זכי הוא אז הוא להיפך כל זמן שאינו חוזר הוי דידי' כי הוי כמו מכירה בתנאי לחזור וכל זמן שאינו חוזר הוי של לוקח כמו כן כאן אצל זכי. וניחא השתא דברי רש"י ז"ל בטוב טעם. ושיטת התוס' כך הוא אחר שמת בלא חזרה איגלאי מילתא למפרע דהוי שלו משעת אמירה ואין צריכין לחשוב הולך דידי' כזכי. והשתא לפי שיטת התוס' קשה להבין קושיתם עד שהוצרכו לתרץ שאנו יודעין דעת הנותן שיזכה המקבל או יורשין. הלא לפי שיטתם הרי הי' שלו להוריש את בניו ואין שום קושיא. וגם יוקשה מה מדמה התוס' למזכה לעובר הלא לכאורה אין זה דמיון כלל כיון דכאן הם זוכים מכח אביהם כמובן.

**ונראה** לי דקושית התוס' כך הוא הא באמת הוא שלח להמקבל בעצמו ולא ליורשין ובשלומא כשמת נותן בחיי המקבל והוברר הדבר למפרע שהי' של מקבל עצמו וממילא כשמת המקבל יורשים הם מאביהם. אבל כשמת המקבל בחיי הנותן אז אף שאח"כ כשמת הנותן הוברר למפרע שהי' שלו נגד זכות היורשים. אבל המקבל עצמו בחיו לא הי' לו רגע אחת שיהי' שלו בחייו כי הבירור יבוא עתה אחר מיתת הנותן. ונמצא שכל המתנה הוא עבור היורשים ודעת הנותן הי' רק להמקבל לא על דעת היורשים. על זה מתרץ התוס' שאנו יודעין דעת הנותן דכיון שישנו להמקבל בשעת מ"מ שיזכה המקבל אחר מיתתו של נותן או הוא עצמו או יורשין מכחו של אביהם מכח זה הוברר הדבר. ונמצא שבאמת כל עיקרו הוא נגד היורשים כי בחיו ובחיי הנותן עדיין לא הי' מבורר שהוא שלו רק אחר מיתת הנותן הוברר למפרע הקנין של אביהם ואז הוא רק נגד היורשים בזה שדעת הנותן הי' גם להם. ודומה קצת למזכה לעובר כי היורשים לא הי' עדיין בעולם. ועל זה מסקו התוס' דהכא באמת הקנין שלהם מכח אביהם שהוברר הדבר אחר מיתת נותן בלא חזרה שהיה של אביהם למפרע משעת נתינה והם זכו מצד אביהם ודעת הנותן היה ג"כ מוסכם לזה ודו"ק:

**סוגיא דברירו**

## פרק ג

**דף כד.**

**במשנה** כל גט שנכתב שלא לשום אשה פסול כיצד הי' עובר בשוק ושמע קול סופרים מקרין וכו' יתר מיכן כתב לגרש את אשתו ונמלך וכו' יתר מיכן הי' לו שתי נשים ושמותיהן שוות כתב לגרש את הגדולה לא יגרש בו את הקטנה יתר מיכן אמר ללבלר כתוב לאיזה שארצה אגרש פסול לגרש בו עכ"ל המשנה. והנה ידוע בזה קושית

המפרשים דמה לנו לידע מאיזה טעם נתן הגט לשני' אם משום נמלך שחזר בו מלגרש. או אם ניתן לו כך בלא נמלך הלא על כל האופנים פסול שלא נכתב לשמו ולשמה, ובודאי יש איזה כונה בזה שמחמת זה הוא מוכרח לעיקר הדין וצריכים להבין זאת. (ב) הקשו המפרשים למה בגט שני ושלישי זכר התנא בלשון כתב לגרש דמשמעותו שהוא עצמו כתב ובגט רביעי הוזכר בלשון אמר ללבלר ולמה שינה התנא בלשונו. דבשלומא בגט רביעי לא הי' יכול לומר בלשון כתב כי אם הוא עצמו הי' כותב אין שום הוה אמינא לומר דהוברר הדבר למפרע שדעתו הי' לזו דלמה אמר בלשון שארצה אבל כשאמר ללבלר כתוב לאיזה שארצה יש הוה אמינא לומר הוברר הדבר למפרע שדעתו הי' לזו רק להסופר לא גילה איזה ולפ"ז הוי שפיר לשמה לכך אשמעינן דאין ברירה. אבל בגט שני ושלישי למה לא אמר ג"כ אמר ללבלר כמו בסיפא בגט רביעי. (ג) קשה להבין דהנה בריש מס' זבחים רוצה הגמ' לדייק מכל הני גיטין דמתניתין דסתם פסיל ודחי שם דלא מצי למידוק מהני על סתם כי הם גרועין מסתם רק מוכיח שם מהכותב טופסי גיטין דצריך להניח התורף עיי"ש. וקשה היאך הי' יכול להיות שום הו"א לומר דהני גיטין יהי' נחשבים לסתם דבשלמא גט ראשון דכתב להתלמד יכול להיות שום הו"א לומר שהוא כמו להתלמד דספר תורה כמבואר בתוס' ד"ה יתר מכן, אבל בגט שני ושלישי שכתב בפירוש לשם אשה זו א"כ הווי כמפרש שלא לשמה היינו לשם אשה אחרת וא"כ היאך הי' שם בזבחים הוה אמינא ללמוד מכאן על סתם. (ד) צריכים להבין דברי רבינו הנשר הגדול הרמב"ם ז"ל שמביא בפסקיו בפירוש כסדר כל הגיטין השנוין במשנתינו לפסול עיי"ש, ולכאורה תמוה מאוד דלפי סוגית הגמ' לקמן נראה דאחר שאמר במתניתין לפסול הגט משום הדרש לה לשמה כבר ידעינן בעצמינו לפסול הגיטין דמקודם. וכן מבואר בתוס' שמלשון יתר מכן נשמע דמגט השני כבר ידעינן לפסול הראשון עיי"ש רק דרכו של התנא לשנות בדרך לא זו אף זו כידוע בכל הש"ס וזה תינח אצל התנא דמתניתין. אבל הרמב"ם ז"ל כיון שמביא בפסקיו גט שלישי לפסול א"כ כבר ידעינן ממילא דהשאר בודאי פסולין ולמה מביא עוד השאר גיטין. וע"כ מובן מתוך דבריו שאף דידעינן בהגט שלישי דפסול משום לה לשמה מ"מ לא הוי ידעינן בקמייתא דפסולין ולפ"ז הוא כנגד סוגית הגמרא כמובן. (ה) עוד קשה כיון דהרמב"ם ז"ל מביא לפסק הלכה המשנה דהכותב טופסי גיטין שסתם הוא פסול למה צריך עוד לפסוק בגיטין הללו דפסולין דהלא ממילא ידעינן דפסולין דהרי בזבחים שם חשב גיטין הללו גרע מסתם כמובן.

**ונראה** לענ"ד לתרץ כל הקושיות הנ"ל ונבוא לישבם על הסדר לתרץ על ראשון ראשון וכו'. דהנה ידוע בש"ס דאתי דבור ומבטל דבור והיינו אם עשה שליח בדבורו יכול אח"כ לבטלו ג"כ בדבורו אבל לא אתי דבור ומבטל מעשה. והנה כשהבעל כותב הגט בעצמו אז צריכים ב' דברים א' צריך לכתוב לשם כריתות ב' צריך לכתוב לשם אשה זו דוקא ליתן לה להתגרש. ושניהן באים במעשה היינו בכתיבה ואעפ"כ אינם דומין זה לזה. כי הכריתות נגמר מיד בהכתיבה דנכתב לשם כריתות ואין לו שום שייכות להנתינה כי הוא ספר שנכתב לשם כריתות. אבל הכתיבה לשמה ליתן לאשה זו הוא שייכות להנתינה וכל זמן שלא נגמר הנתינה עדיין לא חשוב גמר מעשה רק נחשב לדבור כמבואר לקמן (דף לב ע"ב) בתוס' ד"ה רב ששת שהקשו שם מספר תורה דאם כתבה לשמה אינו יכול לחזור ולבטל ולמה הכא בגט יכול לבטל אף אם נכתב לשמה ותירצו שם שכל זמן שלא הגיע הגט לידה לא חשוב גמר מעשה עיי"ש. וכונת תירוצם נראה לי דהיינו בספר תורה כשנכתב לשם קדושת ס"ת אז כבר נגמר המעשה ולא אתי דבור ומבטל מעשה. אבל הלשמה בכתיבת הגט הכונה ליתן לזו האשה וממילא כונת כתיבת הגט שייכת להנתינה וכל זמן שלא נגמר הנתינה לא חשיב גמר מעשה נגד לשמה רק נחשב לדבור ואתו דבור ומבטל דבור. ונמצא השתא כשהבעל חזר בו מלגרש אחר הכתיבה אז בטל הכתובה נגד לשמה שנחשב רק לדבור. אבל נגד הכריתות לא בטל כי לא אתי דבור ומבטל מעשה וממילא יכולין לחושבו לגט כריתות סתם לכל העולם. דכל עיקר שחשבנו אותו בפירוש שלא לשמה רק לשם אשה אחרת הוא משום שנכתב בפירוש לשם אשה זו, אבל עתה שהלשמה בטל ממילא בטל גם השלא לשמה לאשה אחרת ונשאר גט כריתות סתם והוא יותר טוב בכל הצדדים מהגט הראשון אשר נכתב להתלמד בין מצד הכתיבה לכריתות ובין מצד לשמה כי יכולין לחשבו לסתם יותר מכתב להתלמד ושייך לומר יתר מכאן, וזה הוא רק בנמלך כפירש"י ז"ל שחזר בו מלגרש הכונה דחזר בו בגט וביטלו מלגרש בו. אבל אם לא נמלך אז עומד הגט בכל הכשרות שלו ונשאר בפירוש לשם אשה זו ממילא הוי בפירוש שלא לשמה לאשה אחרת. וא"כ מצד לשמה גרע זה הגט מהראשון ולא היה שייך לומר יתר מכן כקושית התוס'. ולא הי' מתורץ אפי' בתירוצם כי על כל אופנים גרע גט זה מהגט הראשון כי הוי בפירוש שלא לשמה לאשה אחרת.

**ונמצא** שכל עיקר הרבותא הוא בנמלך כפירש"י ז"ל שחזר בו מלגרש וזהו כונת רש"י ז"ל במלת "בו" דבאמת אין שום נ"מ לדין זה אם דעתו עוד לגרש אותה אם לאו רק עיקר הרבותא הוא שחזר בו בגט זה וביטלו מלגרש בו ובטל הכתיבה לשמה ונשאר גט כריתות לכל העולם וזה הוא דוקא רק אם הוא עצמו כתבו ונחשב למעשה שיהא

נשאר גט כריתות סתם. אבל אם הי' אומר להסופר לכתוב מטעם שליחות שבא רק מכח הדבור וכשחוזר מדבורו אז אתי דבור ומבטל דבור ולא נחשב כתיבת הסופר לכלום וגרע גט זה מהגט הראשון ולא הי' שייך לומר יתר מכן. ומשום זה מוכרח לומר שהוא עצמו כתב וכן בגט שלישי. אבל בגט רביעי הוא להיפך כהנ"ל. ונמצא עתה שלכל הגיטין הללו יש הו"א לומר שנחשבין כסתם דבגט ראשון בודאי יש מקום לומר שנחשב כסתם כמו להתלמד דספר תורה אצל סוטה כקושית התוס'. ומוכרחין לתרץ כתירוצם שזה גרע מלהתלמד דס"ת או לחלק בין גט לסוטה כתירוץ התוס' שם וכן בגט שני ושלישי יש מקום לומר שהם נחשבים כסתם כהנ"ל וכן בגט רביעי בודאי יש הו"א לומר שנחשב לסתם. ודחה שם בגמ' דהם גרעי מסתם אפי' הגט שני ושלישי כי אף שבטל הלשמה להאשה הזאת אעפ"כ השלא לשמה לאשה אחרת לא בטל. כי מה שבטל הלשמה הוא מחמת השייכות להנתינה. אבל השלא לשמה להאחרת נגמר תיכף מהכתיבה וגרע מגט סתם. והשתא אתי שפיר מאוד הגמרא דזבחים הנ"ל הן בההוה אמינא והן בהמסקנא בטוב טעם תלי"ת.

**והשתא** יש לנו ללמוד כונת המשנה בשני אופנים, כי להוכיח מזה על סתם שהוא פסול אי אפשר דיכולים לומר כונת התנא כאן אף בנמלך לא הוי כסתם רק כמפורש שלא לשמה כהנ"ל. ואחר שכבר מוכח מהכותב טופסי גיטין דסתם פסול יכולין לומר כונת התנא כאן אף בנמלך שחשב כסתם ג"כ פסול. ועל כל האופנים עיקר הרבותא הוא זאת דנמלך כמובן. אך עדיין צריכין להבין אחר שמביא המשנה דהכותב טופסי גיטין דשם הי' תיכף בתחלת הכתיבה סתם לכל העולם ואעפ"כ פסול כש"כ הני. ומוכרחין לומר דזה הוא ג"כ בדרך לא זו אף זו כדאמרינן כאן במשנה זו נגד שלש גיטין המנוין כאן ומה שלא אמר שם ג"כ יתר מכן כמו בזו המשנה כבר תירצו שם בתוס' כאשר אביא בס"ד לקמן:

**אבל** עדיין נשאר לנו לתרץ דברי הרמב"ם ז"ל בהלכותיו שהקשינו לעיל. ונראה לי ליישב דהנה צריכין להבין כונת הגמרא דכבר אמרנו דהמתני' הוא בדרך לא זו אף זו כדרך כל הש"ס, אבל קשה דבשלמא בדבר התלוי בסברא שייך לדבר בדרך לא זו אף זו דבא התנא בכל פעם לחדש דבר מה שהוא יותר מנגד להסברא החיצונה. אבל כאן שיש דרש מפורש לה לשמה והוי פסול דאורייתא א"כ מאי נ"מ אם יש עוד בזה פסול אחר חוץ מזה דהלא איך שיהי' הוא פסול מן התורה ולא שייך יתר מכן בדרך לא זו אף זו והי' די להתנא לאשמעינן פסול דגט. השלישי מחמת שלא לשמה ויהי' כולן פסולין מטעם הזה ומאי נ"מ בזה אם יש עוד טעם אחר לפסול. וע"כ מוכרחין לומר דבאמת אם הי' תנו

רק פסול גט שלישי לחוד הווי ידעינן הפסול בכולהו מחמת לשמה אבל אם לא הוי תני רק הפסול דשלא לשמה אז ממילא במקום שנכתב לשמה אף שלא לשם כריתות ושלא לשמו הי' כשר כי לא הוי ידעינן שזה ג"כ פסול. ומשום הכי חשיב במתניתין כל הני פסולין חוץ שלא לשמה לידע שכל אחד הוא פסול לעצמו חוץ הפסול דלשמה. וממילא ניחא דברי הרמב"ם ז"ל שצריך לפרש כל הגיטין בפסול שלהן לידע שכל אחד פסול לעצמו חוץ משום פסול דלשמה ודו"ק:

**דף כד**:

**בגמ'** ואלא רישא במאי. ופירש"י ז"ל אי לאו הכי דכתב לגרש את אשתו ונמלך עכ"ל. וקשה לי להבין כי מזה דמתמה בגמ' אלא רישא במאי נשמע שאי אפשר לאוקמא באופן אחר רק בנמלך. והלא אפשר לאוקמא דהסופר כתב לשם כריתות סתם אם יבוא איש כזה כסברת ההו"א שם בזבחים שרצו להוכיח מכאן דסתם פסול, ובודאי רצה הגמ' ללמוד כן ודחה שם דרב פפא מוקי לה בסופרין העשויין להתלמד. אבל באמת יש מקום ללמוד כאן בהסופר דכתב לשם כריתות סתם אם יבוא איש כזה וא"כ אין שייך להקשות ואלא רישא במאי אם לא בנמלך. ואין לומר אם דמירי כאן בסתם למה לי' להתנא למתני עוד הפעם הכותב טופסי גיטין צריך להניח התורף דסתם פסול ומזה מוכח דלא מירי כאן בסתם. זה אינו דהלא כתבו התוס' דשם לא תני כלל לאשמעינן איסור דהתורף דסתם פסול אלא לאשמעינן היתר דהטופס מפני התקנה ומה דתני איסור דהתורף הוא רק אגב דתני היתר דטופס זכר ג"כ איסור דתורף. ולפ"ז יש לומר ממילא דהכא הוא בא עיקר לאשמעינן דסתם פסול ומאי מקשה אלא במאי. אך יש לומר דקושית הגמ' ואלא רישא במאי אין הכונה להקשות דע"כ מיירי בנמלך ולמה ליה להתנא למתני תרי נמלך. דזה אינו דהא באמת יכולין לאוקמא בסתם. רק קושית הגמרא הוא על זה שאמר יתר מכן דממ"נ קשיא אם בנמלך ודאי דלא שייך יתר מכן ואם בסתם ג"כ לא שייך יתר מכן כי גט שני גרוע מהראשון דהראשון הוא סתם והשני הוא כמפורש שלא לשם אשה אחרת. וכונת הגמ' ואלא במאי יכולים לאוקמא בלא נמלך שיהא נוחה הלשון יתר מכן, ועל זה אמר בסופר העשוי להתלמד שלא נכתב לשם כריתות וגרע גט ראשון משני ושייך הלשון יתר מכן כמובן.

**אכן** עדיין קשה להבין כונת התוס' שהקשו למה לא תני ג"כ יתר מכן בהכותב טופסי גיטין דהא מכל הני גיטין דמתניתין לא מצי למידק שם בזבחים דסתם פסול אלא מהכותב טופסי גיטין צריך שיניח התורף ופסול בסתם. ותירצו דשם לא תני כלל לאשמעינן איסור דתורף רק היתר דטופס עיי"ש. וקשה הלא מהלשון צריך להניח מקום

האיש ואשה משמע שהתנא בא לאשמעינן איסור דהתורף. ונראה לי דכונת התוס' כך הוא דהנה בתוס' שם מחלקי בין להתלמד דהכא ובין להתלמד דס"ת דהסופרים העשוין להתלמד אין כותבין כלל לשם הכשר דגט אבל ס"ת כותב בסתם לכל מה שצריך לעשות בו ומיהו אפ"ה כריתות של הספר תורה אין כשר לגרש בו. והקשה המהרש"א ז"ל שם למה לא תני כאן במתניתין יתר מכן ספר תורה אף שתהי' נכתב בו שם איש ואשה מצד אחר פסול לגרש בה ותירץ כי סתם דס"ת אנו יודעין מסתם דתורף דפסול. אולם עדיין קשה למה צריך התנא למתני עוד באריכות בסתם תורף דפסול הלא הי' לו להתנא למתני בקיצור יתר מכן ס"ת שנכתב סתם לכל מה שצריך לעשות בה אעפ"כ פסול לגרש וממילא יהא נשמע על סתם דתורף. וע"כ צריכים לתרץ דבאמת משום איסור דתורף לא הוה צריך משנה יתירה רק לומר כאן יתר מכן ס"ת וממילא הוה ידעינן דסתם דתורף הוא פסול. רק משום דרצון התנא לאשמעינן היתר דטופס מביא ג"כ שם האיסור דתורף דסתם פסול ואיסור דס"ת ממילא שמעינן משם כתירוץ המהרש"א ז"ל. ונמצא לפ"ז אף שבאמת כונת התנא לאשמעינן איסור דתורף אעפ"כ לא הי' כותב בשביל זה משנה יתירה רק בשביל היתר דטופס ואגב מביא שם ג"כ איסור דתורף ולא שייך שם למתני' יתר מכן כי כל עיקר המשנה המיוחדת שם הוא רק משום טופס כנ"ל ודו"ק:

**שם** בגמרא מאי יתר מכן וכו'. נ"ל לבאר דכונת הגמ' להקשות במה הוא גרוע גט ראשון משני ושני משלישי ושלישי מרביעי. ומפרש הגריעותא מכל אחד. ואח"כ שואל מ"ט נחשב לגריעותא מאיזה פסוק נשמע זאת לפסול בגט שתהא נחשב לגריעותא ראשון משני משום זה. ומפרש דגט ראשון יוכל להיות הפסול מספר כריתות ושני יוכל להיות הפסול מן וכתב ועל השלישי אנחנו באים לדרש לה לשמה. וכיון שבאים לדרש הזה קשה סיפא למה לי ותירץ דזה תלוי בברירה וקמ"ל דאין ברירה וק"ל:

**בתוס'** ד"ה לאיזה שארצה וכו' בגמ' מפרש משום דאין ברירה ואומר רי' דאפי' להמ"ד בעלמא יש ברירה הכא מודה משום וכתב לה לשמה משמע שיהי' מבורר בשעת כתיבה וכן משמע בגמ' דקאמר אי איתמר בהא קאמר ר"י דאין ברירה משום דבעינן לה לשמה משמע אע"ג דבעלמא יש ברירה הכא פסול משום דבעינן לה לשמה עכ"ל. והנה נראה מפורש מדברי התוס' דאף שבאמת יש בירור אך הבירור לא מהני כי הבירור צריך להיות תיכף משעת כתיבה. ושיטת רש"י ז"ל הוא דלא אמרינן הוברר הדבר שהי' דעתו לזו כי יוכל להיות שמקודם הי' דעתו לאחרת. ואף אם לא הי' דעתו דוקא לאחרת מ"מ הוי סתם וג"כ פסול לפי המסקנא, ונראה מפורש דאם הוי אמרינן דיש בירור הי' כשר עיי"ש.

**והנה** צריך להבין במה תלי מחלוקתם, ונראה לי לבאר דהנה לעיל (דף ט') כתבו התוס' שכתיבת הסופר מהני מטעם שליחות הבעל כי וכתב דקראי קאי על הבעל והסופר כותב בשלחותו ושליח של אדם כמותו. ולעיל (דף כ"ב) הביאו התוס' דעה אחרת דאין שום שליחות בכתיבת הגט כי וכתב דקרא קאי על הסופר הכותב הגט עיי"ש. ולפ"ז נבין המחלוקת בין רש"י ותוס' הנ"ל ונאמר דרש"י ז"ל סובר וכתב דקרא קאי על הבעל וכתיבת הסופר הוא מטעם שליחות על דעת הבעל ומשום הכי סובר רש"י ז"ל דבאם נאמר שיש בירור שדעתו הי' מתחילתו לזו בודאי הי' כשר כי הסופר כותב על דעת הבעל ועל דעת הבעל יש בירור דמתחלה הי' דעתו לזו. ומשום זה כתב רש"י ז"ל דהפירוש כאן אין ברירה היינו דליכא שום בירור השתא שמתחלה הי' דעתו לזו. ושיטת התוס' כאן שוכתב דקרא קאי על הכותב וצריכין שיהא מבורר להכותב בשעת הכתיבה מפיו של הבעל לאיזה שיכתוב ואף אם יש בירור מהשתא שדעתו של הבעל הי' לזו ג"כ פסול.

**אולם** עדיין יהי' קשה להבין לפי שיטת רש"י ז"ל כונת הגמ' לקמן דאמר שם ר"י אף אחרון נמי אינו פוסל מחמת אין ברירה ואף ריח הגט לא הוי ואזדא ר"י לטעמי' דאמר האחין שחלקו לקוחות הן ומחזירין זה לזה ביובל מחמת אין ברירה ולא הוי ירושה וצריכא דאי איתמר בהא הוי אמרינן בהא קאמר ר"י דאין ברירה משום דבעינן לה לשמה אבל התם מכר הוא דאמר רחמנא ליהדר ביובל אבל ירושה ומתנה לא עכ"ל הגמ'. והנה לפי שיטת התוס' ניחא דהטעם לה לשמה הוא הנותנת דלא יועיל הבירור אף שיש בירור עתה. אבל לשיטת רש"י ז"ל קשה מה זה הטעם דלה לשמה שמחמת זה לא יהא בירור. ועוד קשה הי' צריך לומר בהא קאמר ר"י אין ברירה בלא דל"ת כי לשיטת רש"י ז"ל אין שום בירור עתה על תחילתו ומה שאומר "דאין" בדל"ת אין לזה לכאורה שום הבנה. אבל לשיטת התוס' ניחא כי אף שיש בירור מ"מ לא מהני והפירוש הוא כך בהא קאמר ר"י דלא מהניא הטעם דברירה. אבל לשיטת רש"י ז"ל קשה להבין כהנ"ל.

**ונראה** ליישב דהנה לקמן כתבו התוס' דדוקא ר"י אית לי' מחזירין זה לזה ביובל משום אין ברירה אבל שאר האמוראים סברי הגם דלקוחות הן אין מחזירין זה לזה ביובל עיי"ש. וכונת התוס' הוא דגזירת הכתוב הוא דדוקא אם בא מתחלה מכח מכר אבל כשבא מכח ירושה אף שמחמת החלוקה נעשים לקוחות אין דין יובל בזה. ולפ"ז נאמר לשיטת רש"י ז"ל דאין כונת הגמ' שמשום לה לשמה אין ברירה רק כך הוא הכונה בהא קאמר ר"י דמהניא לנו הטעם דאין ברירה משום דצריכין לשמה וכשאין בירור לא הוי לשמה. אבל התם מכר אמר רחמנא וכו' ולא מהניא לנו הטעם דאין ברירה דאין זה שום טעם לדין דיובל כהנ"ל לשיטת שאר אמוראים קמ"ל ר"י דמהניא הטעם דאין ברירה כמובן, אכן

עתה יהא קשה להיפך לשיטת התוס' דסברי דבאמת יש בירור רק הטעם דלה לשמה נותן דלא יועיל הבירור משום דהבירור צריך להיות משעת כתיבה. א"כ מה צריך הגמ' לומר אבל התם מכר הוא דאמר רחמנא. הלא שם אין הטעם דלה לשמה וממילא מהניא הבירור מהשתא על תחלתו וצע"ק:

**בתוס'** שם ד"ה כל הגט וכו' בסופרין העשוים להתלמד עסקינן כדאמרינן בגמ' ואפי' למ"ד דמגילת סוטה מוחקין לה מן ס"ת אע"ג דבעינן לשמה ותורה להתלמד עבידא לענין גט מודה כדפרשינן בפרק ב' דבסוטה אין הכהן שעליו לכתוב מקפיד ומסתמא ניחא לי' אבל גבי גט בעל סתמא לא ניחא לי' עכ"ל עיי"ש. והנה אף שבאמת אין צורך כאן לחלק בין גט לסוטה כי באמת יש חילוק בין להתלמד דגט ובין להתלמד דס"ת כמבואר לקמן בתוס'. לכך על זה מסקי התוס' שם וכתבו וספר תורה נמי פסלינן בגט עיי"ש וע"כ אנו צריכין לחלק בין גט לסוטה כמובן.

**אבל** לכאורה אינו מובן קושיתם שמקשים דכמו שכשר בסוטה יהא הכא ג"כ כשר להתלמד. והלא הכא אף אם לא יהי' הפסול דלשמה עדיין פסול שלא נכתב לשם כריתות. ונראה ליישב דכונתם להקשות כיון דלהתלמד ג"כ כשר ואין כאן פסול דלשמה רק משום שלא נכתב לשם כריתות ובגט שני נכתב לשם כריתות ויש פסול דשלא לשמה א"כ מה זה שהתנא מגרע גט ראשון מהשני לכתוב יתר מכן. ועל זה תירצו דבגט ראשון יש ג"כ פסול דלשמה כי יש חילוק בין גט לסוטה דבגט סתם לא חשיב לשמה ומחמת זה חושב התנא לפסול הגט ראשון יותר מגט שני. אך זאת נתודע לנו אחר ששנה במתני' גט ראשון לפסול ואח"כ תני גט שני בלשון יתר מכן אז נשמע שהתנא תופס דבגט ראשון יש שני פסולין משום דיש חילוק בין גט לסוטה. אבל אם לא הוה מביא הגט הראשון רק הפסול דגט שני אז לא הוה ידעינן שום פסול על גט ראשון דהוי אמרינן דאין חילוק בין גט לסוטה וגם אין חילוק בין להתלמד דגט ובין להתלמד דס"ת ואין שום פסול דלשמה. והפסול דלא נכתב לשם כריתות ג"כ לא הוי ידעינן דנחשב לפסול דזאת לא שמעינן מגט שני רק השתא שתני במתני' גט ראשון לפסול כהנ"ל. ועי' במהרש"א ז"ל מה שמקשה וכבר דברנו מזה לעיל באורך עיי"ש ודו"ק:

**שם** בתוס' ד"ה יתר מיכן וכו' א"נ י"ל דמ"מ שייך למתני יתר מכן כיון שיש סברא אחת בסופרים מקרין לפסול טפי מבנמלך עיי"ש, והיינו שלא נכתב לשם כריתות אבל בנמלך נכתב לשם כריתות. והנה לפי הנראה בתירוץ א"נ הזה רצונם לתרץ אף לא נחלק בין להתלמד דגט להתלמד דס"ת וגם לא נחלק בין גט לסוטה ולא יהא נשמע גט ראשון מגט שני לפסול מ"מ שייך למתני יתר מכן משום דהסברא אחת שלא נכתב לשם גירושין גרע

גט ראשון מגט שני. אבל קשה לי דבאם נאמר כך אז אין בגט ראשון הפסול דלשמה רק שלא נכתב לשם כריתות וגט שני יש בו פסול דשלא לשמה א"כ הדרין קושית התוס' ד"ה כל לדוכתי' דמה גרע גט ראשון משני בגט ראשון יש פסול דלא לשם כריתות ובגט שני יש פסול דשלא לשמה. ועיקר תירוצם הי' שם משום דיש לחלק בין גט לסוטה וממילא יש בגט ראשון שני פסולין אבל השתא לפי סברת האי נמי הדרי הקושיא לדוכתי' כמובן. ויש ליישב דאמת הוא דאם לא הוי תני גט ראשון במתני' לא הוי ידעינן עליו שום פסול הן משום לשמה והן מחמת כריתות כמו"ש לעיל, אבל השתא דכבר תני במתניתין גט ראשון לפסול ומגרע אותו מגט שני ממילא נשמע שהתנא תופס דבגט ראשון יש שני פסולין ושייך שפיר למתני יתר מכן כיון דבחד פסול גרע גט ראשון משני ודו"ק:

**רש"י** ד"ה הא אמרינן וכו' הכא נמי נימא לא בעלה כתבה אלא יוסף בן שמעון אתר כתבו לאשתו ונמלך ולא גירשה והשליכו לאיבוד מדעת ולקחתו זו שהיא רוצה להתגרש עכ"ל. ולכאורה אינו מובן הא אין שום דמיון לשם, דשם אמר לא אני לויתי ממך אלא חבירי לוה ממך ונתן לך שטר זה. אבל כאן תוא בגדר נפילה ולא חיישינן. ובאמת רש"י ז"ל בעצמו כתב תיכף אחר זה בד"ה בעידי מסירה שמא נמלך ולא גירש את אשתו ומסרו לזו אשת חבירו עכ"ל ולפ"ז הוי שפיר דמיון לשם. ולא זכיתי להבין דברי קדשו מה ששינה תחלה בלשונו הקדוש וצע"ג:

**דף כה.**

**בגמרא** בעא מיניה רב הושעיא מרב יהודה אמר ללבלר כתוב לאיזה שתצא בפתח תחילה מאי א"ל תניתוה יתר מכן אמר ללבלר כתוב לאיזה שארצה אגרש פסול לגרש בו אלמא אין ברירה איתיביה האומר לבניו הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים כיון שנכנס ראשון ראשו ורובו זכה בחלקו ומזכה את אחיו עמו אמר לי' הושעיא ברי מה ענין פסחים אצל גיטין הא אתמר עלה אמר ר"י כדי לזרזן במצות דיקא נמי דקתני וכו' א"א בשלמא דאמנינהו מעיקרא שפיר אלא א"א דלא אמנינהו לאחר שחיטה מי קמיתמנו וכו' תנ"ה ומעשה וקדמו בנות לבנים ונמצאו בנות זריזות ובנים שפילים [ופי' רש"י ז"ל ולא קתני ונמצאו בנות זוכות וכו'] עכ"ל הגמ'. והנה לכאורה קשה להבין כל הסוגיא מתחילתו ועד סופו. (א) וכי לא ידע רב הושעיא משנה מפורשת הנ"ל וע"כ הי' כונת שאלתו אם לחלק בין תולה בדעת עצמו לתולה בדעת אחרים וא"כ מה זה התשובה שהשיב לו תניתוה הא הוא ג"כ ידע מזה כהנ"ל. (ב) כיון דרב הושעיא הקשה לר"י מקרבן פסח דתולה בדעת אחרים יש ברירה וגם ידע מזו המשנה דתולה בדעת עצמו אין ברירה א"כ כבר ראה וידע שיש חילוק ולמה שאל מרב יהודה השאלה

הנ"ל. (ג) כיון שהוא למד שם במתני' אצל קרבן פסח דלא אמנינהו לכולם רק האחד זכה מטעם ברירה האם לא ידע דלאחר שחיטה מי קמיתמנו. ואין לומר דסובר שה לבית אבות לאו דאורייתא ולא צריך לאימנה קודם שחיטה. דא"כ מה קמדחה לו ואמר דיקא נמי לאחר שחיטה מי קמיתמנו הלא זה תלוי אם שה לב"א דאורייתא או לא ואין שייך לומר דיקא נמי דכיון שהוא סובר שה לבית לאו דאורייתא אז אין שום הוכחה מזה כלל. **עוד** שם בגמרא אמר אביי קא בעי מיניה תולה בדעת אחרים וקא פשיט לי' תולה בדעת עצמו והדר מותיב לי' תולה בדעת אחרים. וכתבו התוס' על זה אינה תמיהה דשפיר מותיב למאי דפשיט לי' עכ"ל. רק מתמה על דברי ר"י דפשיט לי' מתולה בדעתו על תולה בדעת אחרים כי באמת יש לחלק דתולה בדעת עצמו מדאתני ברישא גילה בדעתו שהוא פוסח על שתי סעיפים וליכא למימר הוברר דמעיקרא הי' דעתו לזו. אבל תולה בדעת אחרים הוא גמר בדעתו מעיקרא לאיזה שתצא רק מעיקרא לא ידע איזה תצא לכך אמרינן הוברר הדבר שזו היתה. והרשב"א ז"ל מתמה על התוס' כי לדבריהם למה הוצרך להזכיר זאת בדבריו. ומפרש הרשב"א ז"ל דקושיתו הוא על שניהם דנשמע מרב הושעיא דאם (לא) הי' לו למותיב מקרבן פסח הי' נתקבל אצלו התשובה מר"י דאין חילוק ולכך קשה עליו ג"כ כמו על ר"י עייי"ש. ולפ"ז צריכים להבין שיטת התוס' דהרי צדקו דברי הרשב"א ז"ל בתמיהתו עליהם. ועוד צריכים הבנה בדברי רש"י ז"ל שם דכתב בתחלה אתמוהי מתמה אביי ברב יהודה ורב אושעיא. נשמע מלשונו הקדוש שפירש דעל שניהם קא מתמה. ואח"כ לבסוף מסיק רש"י ז"ל בעצמו דהתמי' הוא רק על ר"י. אך זאת יש ליישב ולומר דכונת רש"י ז"ל ג"כ כפירוש הרשב"א ז"ל וממילא מה שמסיק רש"י ז"ל לבסוף ג"כ קאי על שניהם אך עדיין קשה הרבה כנ"ל:

**אמנם** י"ל דהנה כבר אמרנו לעיל שיש לפרש משמעות מ"ש כאן אין ברירה בשני אופנים או משום שאין בירור מהשתא על תחלתו. או אף שיש בירור מהשתא על תחלתו אינו מועיל הבירור משום שצריכין הבירור תיכף משעת כתיבה. ולפ"ז הכל יהא ניחא ונאמר דזאת הוא כונת רב הושעיא בשאלתו מרב יהודה. דבאמת ידע היטיב המשנה מפורשת הנ"ל אך הטעם לא ידע אם הטעם הוא משום שאין בירור מהשתא על תחילתו ויש לחלק בין תולה בדעת עצמו לתולה בדעת אחרים כמ"ש לעיל או דהטעם הוא דאף שיש בירור אך אינו מועיל משום וכתב לה לשמה וצריך להיות הבירור תיכף משעת כתובה ואין שום חילוק בין תולה בדעת עצמו או אחרים. וזה הוא רק כאן בגט כנ"ל. והשתא אתי שפיר דאף שהי' יודע מהמשנה דגבי קרבן פסח דתולה בדעת אחרים יש ברירה מ"מ אין שום ראי' משם לכאן וכשהשיב לו רב יהודה תניתוה יש לפרש כוונתו על

שני אופנים או דכונתו דהטעם במתני' משום שלא הועיל הבירור ואין חילוק בין תולה בד"ע או תולה בד"א. או נוכל לפרש כונתו דעל כל האופנים אין לחלק כהנ"ל. אך מזה דקמותיב לי' מקרבן פסח נשמע שהבין מרב יהודה שכונתו אף דהטעם במתני' משום שאין בירור מהשתא על תחילתו ג"כ אין חילוק ולכך מתמה עליו הלא הסברא נותנת לחלק. ונמצא לפ"ז שעל רב הושעיא אין שום תמיה דהביא זאת רק להוכחה וקמותיב לי מק"פ וכהנ"ל, וזהו כונת התוס' במה שכתבו דעל זה אינה תמיהה כמובן.

**ובזה** מובן היטיב לשון רש"י ז"ל דפתח התמיה על שניהם ומסיק התמי' רק על ר"י והשתא אתי שפיר דבאמת התמיה הוא רק על ר"י רק התמיה נצמח מדברי שניהם כי מזה דקמותיב ליה מקרבן פסח נשמע תשובת ר"י שמחמת זה יש לתמוה אליו. ובזה יהא מובן ג"כ שיש לדקדק ברש"י ז"ל שכתב אתמוהי מתמה "ברב יהודה ור"א". ולמה לא כתב על ר"י ור"א כמובן. ולפי הנ"ל ניחא דבאמת על ר"י אין שום תמיה רק בדברי ר"י ור"א שנדברו ביניהן נצמח תמיה על ר"י כמובן. וגם נבין בזה מה שיש לדקדק בלשון הגמ' קבעי מיניה תולה בדעת אחרים וקפשיט לי' תולה בד"ע. והלשון אינו מדוקדק לכאורה דהוה לי' לומר וקפשיט לי' מתולה בד"א כמובן. אמנם לפי דברינו הנ"ל ניחא דהספק שלו הי' בשניהם א' בפירוש דאין ברירה בתולה בדעת עצמו דמיניה נצמח הספק בתולה בדעת אחרים כמ"ש לעיל. או דהפירוש הוא דהבירור דלא מהניא משום וכתב לה לשמה ואז בודאי אין חילוק בין תולה בד"ע לתולה בד"א. ואם יהי' הפירוש דאין שום בירור מהשתא על תחילתו יוכל להיות חילוק בין תולה בד"ע לתולה בד"א. וכשאמר לו דאף דהפירוש במתני' הוא שאין בירור מהשתא על תחילתו אעפ"כ אין חילוק נמצא שנתודה לו הפירוש במתני' רק על תולה בד"ע. אבל עיקר הספק בדין תולה בד"א עדיין עמד אצלו ולא נשמע זאת ממתני' דבאמת יש סברא לחלק. וזה שאמר קא פשיט לי' תולה בדעת עצמו ולא "מתולה" וכו' כמובן:

**והשתא** לפ"ז נאמר כי רב הושיעא הי' קשה לו המשנה הנ"ל. דאם נאמר שהתנא סובר שה לבית אבות דאורייתא ואימנו לכולם ובודאי זיכה לכל אחד חלקו ורק אמר זאת כדי לזרז א"כ מה החשיבות שלו בקנין חלקו יותר משאר אחיו. ומש"ה פירוש הוא דמיירי בלא אימנו ולא זיכה לשום אחד מהם חלק בפסח זה ובחלקו שהוא מזכה לאחיו יכולים לאכול אף דלא אימנו דשה לב"א לאו דאורייתא ומה שאין יכולים לאכול חוץ מחלקו אין הטעם משום דלא אימנו קודם שחיטה רק הטעם משום שלא זיכה אותם והוי גזילה וממילא נשמע בתולה בדעת אחרים יש ברירה דאם אין ברירה הוא ג"כ לא זכה. ושם אצל הבנות לא אמר הבנות זוכות משום דשם מיירי דזיכה לכולם וכולן שווין בזכות.

כך פירש רב הושיעא. אבל רב יהודה פירש המשנה באופן אחר דהוא סובר שה לב"א דאורייתא ואם לא אימנו אז אף בחלקו לא הי' יכולין לאכול וע"כ מיירו באימנו עליו קודם שחיטה ולא זיכה לכל אחד חלק מיוחד רק ע"י מי שיעלה ראשון דר"י סובר דכמו דשם גבי בנות מיירי באימנו שמחמת זה לא אמר הבנות זוכות כי זוכה לכולם כמו כן שם ג"כ מיירי דאימנו וזה הוא שאמר תנ"ה ודו"ק:

**שם** בגמרא אמר רבא מאי קושיא דלמא מאן דאית ליה ברירה ל"ש תולה בדעת עצמו ול"ש תולה בד"א וכו'. ולכאורה אינו מובן כיון דהוא בא בזה לתרץ קושית אביי על ר"י שקפשיט ממתניתין א"כ מה מתורץ בזה שאמר דלמא וכו' הלא על כל אופנים עדיין אין שום פשיטות ממתני' דבאמת יש סברא לחלק כהנ"ל. אכן יש לומר דסברת רבא כך הוא דמקשה דלמא סברת ר"י הוא כיון שיש תנאים הרבה בדיני ברירה ולא נזכר בשום מקום לחלק בין תולה בד"ע לתולה בד"א. ומשום הכי תפס ר"י לפשיטות שבודאי אין חילוק על כל אופנים ולפ"ז קאי תיבת דלמא על ר"י כמובן.

**אולם** עדיין צריכין אנו לברר במה שמפורש ברש"י ז"ל הסברא לחלק בין תולה בד"ע לתולה בד"א דבתולה בד"ע מדאתני מעיקרא לאיזה שארצה גילה דעתו שהי' פוסח על שתי סעיפים וליכא למימר הוברר השתא דמעיקרא דעתו להאי. אבל קשה דזה שייך רק כאן בגט אבל שם בהלוקח יין לא שייך סברה זו. ומהסברא הוא זה שר"י מחלק שם לגרע זה דהלוקח יין משום שתולה בד"ע לומר אין ברירה. ויש ליישב כי בהלוקח יין הוא ג"כ תולה בדעת עצמו שאומר שני לוגין שאני עתיד להפריש וצריכין לומר הוברר הדבר שמתחילתו הי' דעתו לאלו השני לוגין. וזאת לא נוכל לומר בשום אופן כי בטח בשעת האמירה לא ידע זאת. ורק הבירור הוא כמו שפירש"י ז"ל שם בשעת שתי' הוברר שהוא שותה חולין ומה שיוציא לתרומה הוא הנברר לתרומה וגרע עוד יותר מלאיזה שארצה כמובן.

**אבל** עדיין צריכים להבין כיון דמסקינן אח"כ שאף בהלוקח יין אית ליה ברירה ושם הטעם שמא יבוקע הנוד ע"ש. א"כ אינו מובן מאוד היאך שייך ברירה שם ולומר שמתחילה הי' דעתו לאלו השני לוגין הרי זאת לא אפשר לומר כלל. ורש"י ז"ל מפרש שם שהבירור הוא אח"כ כשמוציא לתרומה הוברר שמה דשתה מקודם הוא חולין עיי"ש. אך צריכין הבנה הלא בכל מקום צריכין הבירור מהשתא על תחלת דבורו, אמנם יש לומר דבשלמא בכל הני דאמרן עיקר הבירור צריך להיות תחלה בשעת אמירה ואמרינן אף שתיכף בשעת אמירה לא הי' עדיין מבורר מ"מ יש בירור מהשתא על תחלתו אבל שם בהלוקח יין בקריאת השם סתם לחוד כבר מוציאו מידי טבל ואין צריך שום בירור

תיכף רק הבירור צריכין על שעת שתי' שלא יהא שותה תרומה. ואז אמרינן כשמוציא השני לוגין לתרומה הוא הנברר לתרומה ומה ששתה הוא חולין ואין צריכין לבירור על תחלת האמירה ודו"ק:

# מסכת קדושין

## פרק א

**דף ב.**

**במשנה** האשה נקנית וכו' בכסף בשטר ובביאה. ידוע בזה קושית המפרשים למה לא תני כסדר הכתובה בתורה דכסף ילפינן מכי יקח ובביאה מן ובעלה שטר מן ויצאה והיתה. ותירץ הר"ן ז"ל משום שרוב הקניינים הם בכסף ושטר דומה לו עיי"ש. והריטב"א ז"ל מתרץ משום דרב מנגיד על מאן דמקדש בביאה משום הכי תני ביאה לבסוף עיי"ש. והנה הובא במרדכי דבמטבע שיש עליו צורה אסור לקדש לכתחלה משום דדעתה אצורה וצורה עבידא דבטלה עיי"ש. ולפ"ז ע"כ מוכרחין לומר דכסף דמתניתין מיירי בכסף נסכא ומה שאמר בפרוטה או בדינר הכונה נסכא שוה פרוטה או שוה דינר לב"ש. וא"כ קשה למה הוזכר שני פעמים ש"פ וש"ד כי מ"ש פרוטה ג"כ הכונה שוה פרוטה כהנ"ל. ויש ליישב דהנה התוס' ד"ה בפרוטה הקשו דהי' די למתני' בש"פ לחוד ותירצו משום דתני בכסף מפרש באיזה כסף וכו' ולפי שלא נטעה דדוקא כסף מפרש גם שוה כסף עיי"ש. וכן י"ל הכא דאי הוה תני רק פעם אחת פירוש על בכסף הוי אמרינן דוקא כסף נסכא ולא שוה כסף אחר לכך מפרש שוה כסף או ש"ד בפני עצמו.

**אך** עדיין יש לדקדק על התוס' למה עמדו בקושיתם על דברי ב"ה דוקא ולא על דברי ב"ש המוקדמים במשנה, ולכאורה הי' נראה לומר שהתוס' לא ס"ל כסברת המרדכי הנ"ל רק יכולים לקדש אף במטבע שיש עליו צורה ומשום הכי אין כאן קושיא על ב"ש כי מ"ש בדינר הכונה על מטבע דינר של כסף ושוה דינר הוא נסכא או שאר מילי שש"ד. רק הקושיא הוא על ב"ה שהם באים לפרש מלת בכסף דהוא פרוטה הלא פרוטה הוא של נחושת וע"כ הפירוש נסכא ששוה פרוטה ואם כן די להזכיר פעם אחת שוה פרוטה ופרוטה למה לי.

**אולם** אחר העיון ראיתי דלא מצינו לפרש כן בכונת קושית התוס' דמקשו דלא צריכה המשנה להזכיר שני פעמים שוה פרוטה כנ"ל. דזה אינו דא"כ ל"ל להתוס' להביא בקושיתם מה דתנן בפרק הזהב ההודאה בשוה פרוטה וכו' דלפ"ז נראה שקושיתם הוא בפשיטות דדי למתני שוה פרוטה לחוד כדתנן שם בהזהב. וא"כ הדרא הקושיא הנ"ל

לדוכתי' למה לא הקשו ג"כ גם על ב"ש. ונראה לי לתרץ דגם באופן הזה לא קשיא לב"ש כי באמת לא הי' די להם לומר שוה דינר לחוד כי היה הוה אמינא לומר דדוקא נסכא או כל מילי ששוה דינר אבל מטבע לא ולכך מוכרחין ב"ש לפרט ג"כ דינר שיכולים לקדש במטבע ג"כ ורק עיקר הקושיא הוא על ב"ה כנ"ל. ותירצו התוס' כיון דתנא כאן בכסף מפרש באיזה כסף ואח"כ מפרש על כל מלה ש"ד או ש"פ כדי שלא נטעה לומר כסף דוקא. ואי הי' אומר ש"פ לחוד הו"א דוקא כסף ש"פ לכך מוכרח מתחילה לומר פירוש על בכסף נסכא ש"פ ואח"כ על כל מלה ש"פ כמובן.

**אכן** עדיין קשה לי להבין אם באמת כוונת התוס' הוא להקשות רק על ב"ה א"כ למה צריך באמת להביא בקושיתם מה דתנן בהזהב הלא לב"ה די להקשות למה להזכיר שני פעמים ש"פ כמובן. וי"ל דזאת ידע המקשן מעיקרא דמלת בפרוטה קאי על בכסף נסכא ש"פ ומלת ש"פ קאי על שאר מילי ששש"פ וממילא לא קשיא ממה שמזכיר שני פעמים דזה לחוד וזה לחוד. אך קושיתם הוא דליתני ש"פ לחוד ויהי' כולל כל מילי כדתנן בהזהב. ועל זה תירצו דהכא כיון דתנא בכסף מוכרח לפרש מתחילה על כסף והדר על שאר מילי. אבל עדיין קשה כיון שהקושיא הוא רק על ב"ש אם כן למה להם להתוס' להזכיר בתירוצם לכך נראה לי לומר דבאמת סברי התוס' כהמרדכי דאין מקדשין לכתחילה במטבע שיש עליו צורה. ומה דאמרי ב"ש בדינר היינו נסכא ש"ד וקושית התוס' סובב גם על ב"ש. אך משום שמביא ראי' להקושיא מהזהב ושם נזכר רק שוה פרוטה לכך לא תפסו בלשונם בהקושיא ג"כ רק שוה פרוטה אבל באמת כונת הקושיא גם על ב"ש כמו שהביאו בתירוצים ודו"ק:

רש"י שם ד"ה **האשה** נקנית. לבעלה עכ"ל. והנה כל העולם עמלין בזה להבין מה בא רש"י ז"ל להשמיענו בזה. ולפענ"ד נראה דבא לפרש דאין הפירוש ניקנת שיהא נגמר הקנין גם דברי ב"ש עיי"ש. לגמרי. דזה אינו דהלא חסר עדיין חופה לגמר הקנין ליורשה ולטמא לה ולהפר נדרי'. על זה כתב רש"י לבעלה. היינו רק שנעשית אשת איש ולא יותר וק"ל:

רש"י שם ד"ה **בכסף** ובשטר וכו' עיי"ש. והנה צריך הבנה מ"ש רש"י ז"ל גבי בכסף ובשטר הלשון הרי את מקודשת לי ובביאה לשון אחר התקדשי לי. ולמה שינה בלשון. ובפרט שיש חילוק גדול בזה דלשון הרי את וכו' משמועתו תיכף מהשתא והלשון התקדשי לי לא משמע תיכף כמובן. ויש ליישב עפ"מ ששמעתי בשם הגה"ק בעל חדושי הרי"מ" זצ"ל שדקדק ג"כ על שינוי לשון שברש"י זו דאצל ביאה כתב בביאה זו ולמה גבי כסף ושטר לא כתב כסף זו או שטר זה ותירץ הוא ז"ל דהנה קדושין צריכין להיות בפני

עדים ובקדושי כסף ושטר הלא הם עומדים ורואים ושומעים הנתינה והאמירה ולכך לא צריך לומר מלת נזו' אבל אצל קדושי ביאה אינם עומדין רק בשעת היחוד לחוד והוא אומר לפניהם קודם הביאה והן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה משום הכי צריך לומר מקודם התקדשי לי בביאה זו שאני הולך לבעול כך שמעתי בשמו הק'. ולפ"ז מיושב ממילא גם קושיתי הנ"ל דבביאה צריך לומר דוקא בלשון התקדשי לי דהיאך יאמר הרי את וכו' דמשמע תיכף הלא הוא עדיין קודם ביאה כנ"ל רק צריך לומר התקדשי לי היינו אח"כ בשעת ביאה:

**ועוד** י"ל דלשון הרי את מקודשת לי משמועתו דע"י קבלת הכסף נעשית שלו. ואם יאמר כך גם בביאה יהי' משמע ג"כ שע"י ביאה יהי' נעשית שלו. ואז נמצא שהביאה היה באיסור כי לא נעשית שלו רק אחר ביאה. ומש"ה הוצרך לומר לשון התקדשי לי דמשמועתו דמיד בשעת ביאה, אתה שלו וק"ל:

תוס' ד"ה **ב"ש** אומרים בדינר במס' עדיות תני לי' גבי קולי ב"ש וחומרי ב"ה ואע"ג דאם קבלה קדושין מאחר הוי ב"ש לחומרא מיהו לאו להכי מיתשיל עכ"ל. והנה בס' פני יהושע פירש כוונת קושית התוס' משום הדין דשמואל דכשקבלה שוה פרוטה מהראשון חיישינן שמא שוה דינר במקום אחר ואח"כ כשקבלה דינר משני אז לב"ש צריכה גט משניהם ולב"ה צריכה גט רק מהראשון ועל זה מתרצו דלא איתשיל הפלוגתא בביהמ"ד לענין השני רק לענין שקבלה פרוטה רק מאחד ואז הוי ב"ש לקולא וב"ה לחומרא. ושוב הקשה בפנ"י שם הלא בע"כ מוכרחין לומר דעיקר פלוגתתם רק באם קבלה קדושין גם משני. כי לאחד לבד אף לב"ש צריכה ממנו גט דחיישינן שמא שוה דינר במקום אחר וא"כ אין שום נ"מ בין ב"ש לב"ה רק באם קבלה קדושין גם משני דלב"ש צריכה גט משניהם מחמת ספק ולב"ה הוי קדושי ראשון ודאי ואין צריכה גט מהשני כי לא חלו כלל. ותירץ שם דיש נ"מ בין ב"ש לב"ה גם לענין אם קבלה רק מאחד וזינתה אח"כ דלב"ש הוי קדושי ספק ואינה מומתה עליהם ולב"ה הוי קדושי ודאי ומומתה עליהם עיי"ש.

**ולכאורה** דבריו אינם מובנים הלא ידוע וגם מפורש בהר"ן מס' נדרים דאין לוקין על דבר שנלמד במה מצינו ומכש"כ דאין ממיתין על זה. ושוה כסף ככסף ילפינן במה מצינו מעבד עברי כמבואר בתוס' כאן ונמצא דבשוה כסף אין שום נ"מ בין ב"ש לב"ה רק דוקא באם קבלה קדושין מאחר וא"כ הדרא קושיתו על התוס' לדוכתא. אמנם לענ"ד אינו מובן מ"ש הפנ"י ז"ל דכונת קושית התוס' הוא משום הדין דשמואל כהנ"ל אבל צ"ע הלא הדין דשמואל אינו מוסכם להלכה לקמן בגמ' ולמה להתוס' להקשות מדבר שאינו

אליבא דהלכתא. לכך נ"ל דכונת קושית התוס' כך הוא דאם קבלה פרוטה מהראשון ואחר קבלה דינר משני ומת הראשון דלב"ש הוי קדושי השני קדושין וצריכה ממנו גט ולב"ה אינה צריכה גט משני והוי ב"ש לחומרא וב"ה לקולא וע"ז תירצו דלאו להכי איתשיל ומובן

**אמנם** יש להצדיק דברי הפני יהושע הנ"ל במ"ש הנ"מ לענין מיתה כנ"ל. דהנה התוס' ד"ה בפרוטה הקשו מנלן דשוה כסף ככסף דהא לקמן מבעי לי' קרא גבי עבד עברי ישוב לרבות שוה כסף ככסף ותירצו דילפינן במה מצינו מעבד עברי ושוב הקשו הא הוי נזיקין ועבד עברי שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין ותירצו דתרוויהו צריכי ומוקי לה תוס' בשני אופנים. אופן ראשון דאין יכולים ללמוד נזיקין מעבד עברי משום דשם כתיב מטיב שדהו והוה אמינא דאם נותן לו מטלטלין צריך ליתן כסף דוקא שהוא המטיב במטלטלין ומשום הכי צריך לכתוב ישיב לרבות שוה כסף. ואם לא הי' כתיב בעבד עברי הוה אמינא דילפינן מנזיקין לגמרי אף לענין מטיב בקרקע דוקא. ועוד תירצו באופן אחר דכל עיקר החסרון הוא מעבד עברי דנזיקין מעבד עברי לא ילפינן דגבי ע"ע יש טעם שלא יטמע בין העכו"ם וע"ע דלא ילפינן מנזיקין ג"כ החסרון מע"ע משום שנשא ונתן בפירות שביעית עיי"ש. והקשה המהרש"א ז"ל איך תרצו התוס' דשוה כסף ככסף בקדושין ילפינן מעבד עברי הלא כמו שאין יכולין ללמוד נזיקין מעבד עברי כמבואר בתוס' כנ"ל. כמו כן אין יכולין ללמוד המינו גם קדושין. ותירץ דמ"ש התוס' דילפינן קדושין מע"ע הוא לפי הסברא ראשונה של התוס' דמה שאין יכולין ללמוד נזיקין מע"ע החסרון הוא דנזיקין לא מע"ע וממילא יכולין ללמוד קדושין מע"ע אבל לפי תירוץ השני שבתוס' דהחסרון הוא רק מע"ע אז ילפינן קדושין מנזיקין. ועוד הקשה המהרש"א ז"ל הלא כל עיקר קושית התוס' דמקשו מנלן דשוה כסף ככסף הוא רק מטעם דאנו רואין דבעבד עברי הוצרך קרא על זה ומוכח דמצד הסברא לא נדע זאת וא"כ קשה דהשתא שנתודע לנו דבע"ע יש חסרון כמ"ש התוס' א"כ שוב נוכל לומר דשוה כסף ככסף הוא מצד הסברא ואעפ"כ בעבד עברי הוצרך קרא משום החסרון שבו ולמה הוצרך התוס' לומר דילפינן קדושין מעבד עברי עכ"ד ז"ל. אבל לענ"ד קושיא זו מתורץ ג"כ בתירוצו הנ"ל דמעיקרא סבר התוס' כסברא הראשונה דבעבד עברי אין שום חסרון כהנ"ל. ולכך אם הי' נשמע מצד הסברא לא הי' צריך קרא בעבד עברי. ותירצו דילפינן במה מצינו מע"ע. אבל לפי דמסקי התוס' בתירוצים השני דלכך לא ילפינן נזיקין מע"ע מצד החסרון שיש בעבד עברי נוכל שפיר לומר באמת שבקדושיו ידעינן מצד הסברא דשוה כסף

ככסף והוי כאילו כתוב בהדיא כמו כסף עצמו וא"כ י"ל שפיר דגם מומתין עליהן. ולפי זה אתי שפיר וצדקו דברי הגה"ק בעל פני יהושע הנ"ל ודו"ק:

**אכן** עדיין קשה דאחר התירץ השני של התוס' נשמע שהתוס' תפסו השתא דהחסרון מה שאין למידן הוא רק מצד הע"ע ולא מנזיקין ואם הי' נשמע מצד הסברא אז לא הוצריך קרא בנזיקין אלא ע"כ לא נשמע זאת מצד הסברא רק ילפינן קדושין מנזיקין במה מצינו וא"כ הדרי קושיתין לדוכתי' דהיאך כתב הפנ"י ז"ל שיוכל להיות נ"מ בין ב"ש לב"ה לענין מיתה כמובן. ועוד קשה לי דלקמן אמרינן בגמ' מילתא דלא כתיבה בהדיא לא קתני, ולפי הנ"ל יוקשה הלא תני שוה כסף דלא כתיבה בהדיא ורק ילפינן במה מצינו כמו חופה דילפינן בק"ו וא"כ הדרא קושית רבא לקמן למה לא תני חופה במתניתין, ויש לתרץ דהנה הקשו המפרשים למה לנו ללמוד במה מצינו מעבד עברי הרי יש היקשא דאחרת לאמה דשוה כסף ככסף. ותירצו דזה תלוי בפלוגתא דר"ה ור"ח דלקמן דלר"ה דסובר שטר אמה עבריה אדון כותבה שפיר יש היקשא דאחרת אבל לר"ח דסובר אב כותבה אין שום היקשא דאחרת וצריכין למה מצינו ואנן פסקינן כר"ח ומשום הכי צריכין למה מצינו. ולפ"ז ניחא דר"ה אזיל לשיטתו דיש היקשא דאחרת וא"כ הוי ככתיבה בהדיא ומתרץ שפיר לקמן דמילתא דלא כתיבה בהדיא לא קתני.

**ובזה** יהא ניחא מה דלא פסקינן להלכה כר"ה דחופה קונה. ולהנ"ל א"ש כיון דאנן פסקינן כר"ח דאב כותבה וא"כ ליכא הקישא דאחרת לאמה ושוה כסף ככסף ילפינן במה מצינו ולא הוי כתיבה בהדיא ואעפ"כ קתני במתני'. שוה. כסף. א"כ הדרא קושית רבא דלמה לא תנן חופה אלא ודאי מוכח דחופה אינה קונה.

**אך** התינח לדידן מתורץ שפיר מה דלא פסקינן כר"ה משום ההוכחה דשלש תנן. אבל על התנא גופי עדיין קשה למה ממעט חופה וכמו דמקשינן לקמן על חליפין ואימא הכי נמי כמו כן יכולים להקשות על חופה. ויש ליישב דהנה לקמן הקשו בתוס' על ר"ה דנימא דיו על סוף דינא כמו דגומר אחר כסף כן יהא קונה ג"כ אחר כסף. ותירצו שם דר"ה אזיל בשיטת ר"ט דהיכי דמיפרך ק"ו לא אמרינן דיו. וממילא בא הק"ו להורות על חופה לחודה אבל אנן פסקינן כרבנן דר"ט ואין שום ק"ו על אופה לחודה ואתי שפיר מה דלא מקשה בגמרא על חופה ואימא הכי נמי ודו"ק היטיב:

בגמרא שם **מ"ש** הכא דתני האשה נקנית ומ"ש התם דתני האיש מקדש. פירש"י ז"ל ליתני הכא האשה מתקדשת וכו'. ידוע בזה קושית המפרשים למה התחיל הגמ' לדייק על מלת נקנית קודם שמדייק על מלת האשה השנויה מקודם. ולענ"ד נראה לתרץ דמתחילה לא הי' יכול להקשות לתני האיש קונה כי ידע דיש תיכף לתרץ דמלת קונה

משמע בע"כ. ואף דכתיב בפירוש בתורה שצריך להיות מדעתה א"מ היינו יכולין לומר שכונת התנא הוא דמדרבנן צריכה גט אף על קדושין דבע"כ. אבל השתא דכבר תירץ הגמרא שהתנא לישנא דאורייתא נקם מקשה שפיר ליתני האיש קונה כיון דהשתא שוב לא נטעה על בע"כ כמובן. ומתרץ אי תנא קונה הו"א בע"כ והיינו דהן אמת אם הי' הקדושין מתחלה ועד סוף בע"כ בודאי דאינה מקודשת. אכן הוה אמינא דאם הכריחה מתחלה לקבל הקדושין עד שנתרצית לבסוף הוי קדושין כמו תלויה וזבין דזביניה זבינא. על זה תנא האשה נקנית דאפי' באופן זה אינה מקודשת עי' בש"ג מטעם דהוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו לו שלא כהוגן וביטלו חכמים את הקדושין וק"ל:

**ברש"י** שם ד"ה ומ"ש התם, בפרק ב' דתנא האיש מקדש בו ובשלוחו עיי"ש. ולכאורה מה שמסיק רש"י ז"ל "בו ובשלוחו. הוא למותר דעיקר הקושיא הוא רק על לשון קנין. ואמרתי ליישב דהנה שם בפרק ב' תנא שני פעמים האיש מקדש. ובודאי מהאידך אין שום קושיא דשם לא שייך למתני' האיש קונה את בתו וגם לא שייך לשון מקנה את בתו כשהיא נערה דבנערות אין יכול למוכרה ומוכרח למתני לשון קדושין דהוא לשון איסור אבל הכא דשייך לשון קנין שפיר שייך יותר למתני בלשון קנין, רק קושית הגמ' הוא מהרישא דשם דתנא האיש מקדש בו ובשלוחו דשם שייך ג"כ לשון קנין ואעפ"כ תנא לשון קדושין א"כ הכא נמי ליתני לשון קדושין. וזהו כונת רש"י ז"ל דמביא גם בו ובשלוחו לידע דהקושיא הוא מהרישא דוקא וק"ל:

**דף ג.**

**בגמרא** מנינא דרישא למעוטי מאי מנינא דסיפא למעוטי מאי מנינא דרישא למעוטי חופה ולר"ה דאמר חופה קונה למעוטי חלופין סד"א וכו' ולכאורה קושית הגמ' אינו מובן דמאי מקשה ולר"ה למעוטי מאי הלא אנו רואין דאף דתני במתני' שלשה דרכים מ"מ סובר ר"ה דיש עוד קנין א' דהוא חופה ולא ממעטיה מהמנין דהמתני' וא"כ אין שייך להקשות אליביה למעוטי מאי. ויש לתרץ דהנה כיון דהגמ' מתרץ לקמן אליבא דר"ה דלא תני במתניתין אלא מילתא דכתיבה בהדיא א"כ אף לר"ה בא המנין דמתני' למעוטי משום דרק אלו השלשה הם כתיבה בהדיא ולא יותר. וזהו דמקשה הגמ' לר"ה דאמר חופה קונה ממילא אין כונת המועט על הקנין רק על הכתיבה וא"כ למעוטי מאי. היינו על איזה דבר יכול להיות הו"א דהוא כתיבה וצריכין למעוטי דלא הווי כתיבה. ומשני דיכול להיות הו"א על חליפין דהוא מדין כסף כמבואר בתוס' וממעט דאינו בכלל כסף ואין שום לימוד בזה שיהא קונה באשה.

**והנה** כבר אמרנו לעיל דזה תלוי בפלוגתא דר"ה אזיל לשיטתו דסובר שטר אמה עבריה אדון כותבה ויש על שוה כסף היקשא דאחרת לאמה. ולפ"ז יכולים לומר דמילתא דלא כתיבה בהדיא לא קתני ולא קאי המועט דשלשה על קנין רק על כתיבה ונמעוט חליפין דהי' יכול להיות הו"א דהיא כתיבה. ולפ"ז יכול לסבור שפיר חופה קונה מק"ו. אבל לדידן דפסקינן כר"ח דשטר אמה עבריה אב כותבה וליכא היקשא דאחרת לאמה ושוה כסף ילפינן במה מצינו מע"ע ולא הווי כתיבה ואעפ"כ קתני לה במתני' אז קאי המועט על קנין דרק אלו השלשה קנינים ולא דבר אחר וממילא ממעט גם חופה. ובזה ניחא דלא נזכר בגמרא המועט של חליפין לדידן כמו לר"ה. ולהנ"ל ניחא דכיון שהמועט קאי על קנין א"כ עדיין אינו מוכרח דכוונת התנא היא למעט חליפין. דיוכל להיות דהוא נכלל בקנין כסף כסברת התוס' שם ומשום הכי אמרינן המועט על חופה דעיקר הק"ו לוי בפלוגתא דר"ט ורבנן ואנן קיי"ל כרבנן כמו"ש לעיל. אבל לר"ה דהמועט של שלשה קאי על כתיבה אז ע"כ המועט קאי על חליפין דוקא דיש הו"א שהיא כתיבה ודו"ק:

ברש"י שם ד"ה **למעוטי** חופה שאם מסרה לה אביה לחופה לשם קדושין וכו'. ולא זכיתי להבין כונתו הקדושה למה נקט באביה דוקא וק"ל וצע"ג:

בתוס' שם ד"ה **ואשה** בפחות מש"פ לא מקניא נפשה. פירש בקונטרס משום דגנאי הוא לה וכו' וקשה לר"ת א"כ פשטה ידה וקבלה תתקדש כו' עיי"ש. ולכאורה קושיתם אינו מובן דהלא רש"י ז"ל נשמר עצמו מזה וכתב הלכך בטל כל תורת חליפין באשה וכו'. והיינו דבאם תרצה ללמוד אשה משדה לקנות בחליפין א"כ צריך להיות נקנה אף בפחות משוה פרוטה כמו שדה ואנן ידעינן דאין רצונה בזה ואין יכולין ללמוד משדה וממילא בטל כל הקנין דחליפין באשה משום דאין על זה שום לימוד וא"כ מה מקשו התוס'. וגם מה שהקשו עוד אמאי לא פריך בגמרא מבנתי דר"י כי היכי דפריך לקמן אב"ש. ג"כ לכאורה אינו מובן דבשלמא כאן בחליפין שייך לומר כיון דאינו דומה לשדה ממילא אין נמצא שום לימוד על חליפין ובטל כל הקנין דחליפין באשה אפי' בפרוטה. אבל גבי קנין כסף דיש לימוד בפירוש דבפרוטה הוי קנין מה לנו אם אצלה לא חשיבה. דזה שייך דוקא לקמן להקשות על ב"ש דסוברים דבפרוטה לא מיקנה משום דלא חשיבא אצלה מקשו שפיר מבנתי דר"י. אבל לב"ה דסברי בפרוטה ואין חוששין כלל אם לא חשיבא גבה אין שום קשיא מבנתי דר"י ומאי מקשה התוס'.

**אכן** יש לתרץ ע"פ סברת הר"ן ז"ל דבאמת בקנין חליפין עצמו אין שום חסרון מה דהוא פחות משוה פרוטה כי פחות מש"פ בחליפין הוא חשיב כמו פרוטה בקנין כסף. ולפ"ז יש שפיר לימוד על קנין חליפין באשה דאף בפחות מש"פ הוי קנין כמו בשדה רק

דהחסרון הוא מתוך שגנאי הוא לה לא הוי מדעתה ומאיזה טעם יבטל הקנין כשהוא מדעתה דהלא בקנין עצמו אין בו שום חסרון. והשתא יובן הקושיא הב' שבתוס' והכי מקשו הלא חליפין פחות מש"פ הוי קנין כמו פרוטה בקנין כסף ואעפ"כ אתה אומר משום שאינה חשובה אצלה בטל גבה קנין הזה, כמו כן נאמר גם בקנין כסף בפרוטה או בדינר ג"כ לא תהי' קנין אצל בנתי דר"י שאצלם לא חשובה זאת לנתינה, ומשום הכי לא גרס נפשה רק לא מקניא לחוד כי לא תלוי בהקפדה שלה שיהי' חשובה אצלה למעות. ותירץ הגמ' כך הוא דהנה קושית הגמ' הי' ואימא ה"נ משום שיכול להיות שחליפין ש"פ יהי' בכלל קנין כסף דשניהם שוים בזה דנותנים החפץ לידה. או כסברת הר"ן ז"ל שקנין כסף הוא ג"כ כמו חליפין שמחליף המעות בשדה ומשום הכי יהא נכלל קנין חליפין בקנין כסף. ועל זה מתרץ הגמ' דהיאך אתה יכול לומר שחליפין יהא נכלל בקנין כסף הלא אין דומין כלל זה לזה דקנין כסף הוא בפרוטה דוקא וחליפין אפי' בפחות בש"פ ואין זה בכלל לימוד הגז"ש הכתוב אצל הכסף וכשאין לנו שום לימוד ממילא אינו קונה. **ועתה** נבוא לברר שיטת רש"י ושיטת התוס' בכונת פשט הגמרא. ונאמר דשיטת רש"י ז"ל כך הוא ס"ד אמינא כיון דגמר קיחה קיחה אשה משדה לענין כסף כמו כן נוכל ללמוד הגז"ש בחליפין ג"כ שיהי' כשדה. ומתרץ הגמ' דאם נאמר דהגז"ש ילמוד לנו על כל הקנינים שתהי' אשה כשדה א"כ יהא אשה כשדה למקניא גם בחליפין אפי' בפחות משוה פרוטה והרי אנו יודעין בבירור דגנאי הוא לה ולא מקניא נפשה בזה. וע"כ מוכרחין לומר דהגז"ש הוא רק על קנין כסף לחוד הכתוב שם וממילא אין שום לימוד על קנין חליפין באשה ובטל כל דין חליפין גבה אפי' בשוה פרוטה. ומתורץ לפ"ז היטיב קושית התוס' מן אם פשטה ידה וכו' וגם שוב אין קושיא על רש"י ז"ל משטר וחזקה כי שם הוא אליבא דהמסקנא דהגז"ש לימד לנו רק על קנין כסף בלבד המוזכר בפסוק:

**אבל** שיטת התוס' כך הוא דאם נאמר דכונת הגמרא הוא דיש הו"א לומר דהגז"ש לומד לנו על כל הקנינים שתהי' אשה כשדה. אז אין זה שום פירכא מפחות משוה פרוטה דהא הלימוד יכול להיות על אשה כמו בשדה אף על פחות מש"פ. ומה דאמרינן שגנאי הוא לה אין זה חסרון בעיקר הקנינין דמאיזה טעם יהי' בטל הקנינין אם פשטה ידה וקיבלה ברצונה, וממילא כשזה אין שום פירכא נשאר קושית הגמ' אימא ה"נ כיון דהגז"ש יליף על כל הקנינים שאשה כשדה אף בשטר וחזקה. ומתורץ בזה קושית המהרש"א ז"ל על התוס', דהם מפרשי כוונת הגמ' משום דהי' הו"א לומר דקנין חליפין בש"פ נכלל בקנין כסף משום דדמי לה כהנ"ל ועל זה מתרץ היאך אתה יכול לומר כן הרי חליפין הוא אפי' בפחות מש"פ וכסף הוא רק בפרוטה וא"כ אינו מטעם כסף אלא קנין אחר כמובן.

**ועוד** יש לתרץ קושית המהרש"א ז"ל על התוס' דמקשו מאי בעי בגמרא בשטר מנלן הלא יכולין לגמור משדה. והקשה המהרש"א ז"ל הלא שם הוא אחר המסקנא דמשום הכי לא גמר חליפין משדה מטעם דחליפין הוא אף בפחות משוה פרוטה א"כ כמו כן שטר ג"כ אף בפחות מש"פ ואין יכולין ללמוד כלל משדה עיי"ש. אבל יש לומר דזה לא שייך בשטר מטעם דקנין חליפין הוא בלקיחת החפץ שייך שפיר לומר דחפץ שאינו שוה פרוטה גנאי הוא לה. אבל קנין שטר הוא רק באותיות ולא שייך לומר בה גנאי מחמת שאינו שוה פרוטה. וא"כ אפי' לפי המסקנא דהכא יכולים ג"כ ללמוד קנין שטר באשה משדה ודו"ק:

בתוס' שם **באו"ד** וא"ת כיון דפשיטא לי' דאשה לא מקניא בחליפין אמאי איצטריך קרא לקמן מכסף מקנתו דאינו נקנה בתורת חליפין תיפוק לה מהקשיא דאחרת עיי"ש. ולענ"ד יש ליישב דזהו לקמן רק דברי רבה דמחולק שם עם רב יוסף ויכולין לומר שהוא סובר כרב חסדא דאמר לקמן שטר אמה עבריה אב כותבה וממילא ליכא הקישא דאחרת כמו שמבואר לקמן בהגמרא. אולם מה שמחלקי בתוס' בתירצם בין חליפין ש"פ לשטר שש"פ דחליפין ש"פ הוי כמו כסף יותר משטר ש"פ משום שאין צורך שיהי' השטר ש"פ עיי"ש. ולכאורה קשה להבין זאת דהלא חליפין ג"כ ידוע דאין צריך להיות שוה פרוטה כמובן.

**ואמרתי** ליישב דהנה ידוע החילוק שיש בין הקנינים. דקנין כסף או שטר צריך להיות הנתינה לחלוטין אבל קנין חליפין ניתן ע"מ להחזיר. ובזה יובן כונת התוס' דלשיטתם תפס הגמרא דהגז"ש מקיחה קיחה הכתוב גבי כסף הורה לנו רק על דבר שהוא ש"פ כעין כסף. ומשום זה תפס הגמרא דחליפין ש"פ הוא בכלל הגז"ש דקנין כסף דיהא מועיל בתורת חליפין. אבל קנין שטר אפי' שהוא ש"פ אין שייך לחדש בו שם קנין משום דאין בו שום התחדשות דשניהם נתנו לחלוטין כנ"ל וע"כ בא להורות אף על פחות מש"פ וזה לא הוי כעין כסף והא הגז"ש בא ללמוד רק על דבר שהוא כעין כסף. ולכך מחלקי התוס' בין כסף לשטר. ועל זה מתרץ הגמרא דהיא הנותנת להיפך דקנין חלופין דיש בה ש"פ הוא מצד דהוי כעין כסף. וממילא פחות משוה פרוטה לא מקניא באשה דלא הוי כעין כסף והיאך אתה יכול ללמוד חליפין באשה משדה הלא שם בשדה קונה אף בפחות מש"פ. ולפ"ז נמצא ממילא דחליפין אין יכול להיות בכלל הגז"ש דכסף ודו"ק:

**דף ג**:

בתוס' ד"ה **ואין** דבר אחר כורתה. וא"ת תהא אמה עבריה יוצאת בחליצה מק"ו דיבמה מהאי ק"ו גופא וכו' והקשה המהרש"א ז"ל אמאי לא אמר הק"ו מסמנים ושנים ויובל

עיי"ש. ולפענ"ד יש ליישב דהנה ידוע דכל מקום שאפשר לדון הק"ו להיפך דהיינו דסתרי אהדדי אז אמרינן דכל חד תיקום אדוכתיה ואין דנין כלל. והשתא אתי שפיר דהנה חליצה גבי יבמה אין שום מועט בה דלא מהני במקום אחר וכמו כן סימנים ושנים באמה עבריה לא כתיב בה שום מועט דלא מהני במקום אחר. וממילא יכולין לדון מאמה עברי' ליבמה להיפך ג"כ ולכך לא דנין כלל. אכן קושית התוס' הוא מהאי ק"ו גופא משטר דכאן אין אנו יכולין לדון להיפך דכתוב באשה לה ולא ליבמה ודו"ק:

**בגמרא** שם בכסף מנלן ותו הא דתנן האב זכאי בבתו בקדושיה וכו' מנלן דמקניא בכסף וכסף דאביה הוא וכו' עיי"ש. ופירש"י מנלן הנך תרתי דמקניא בכסף כדקתני מתני' ומנלן שהאב זכאי בו כדקתני התם עכ"ל. ולכאורה צריך הבנה הלא מהתם מוכח ג"כ דמקניא בכסף ויכול להקשות שניהם משם. ובאמת מלשון הגמרא נשמע כן דמעיקרא מקשו הכא בכסף מנלן ואחר שהביא הא דתנן וכו' מקשה מנלן על שניהם ולמה דחק רש"י ז"ל לפרש כדקתני מתני'. ונראה ליישב דבאמת מהתם לא מוכח מידי דמקניא בכסף כי יכולין לפרש דהאב זכאי בכסף היינו דיכול לקבל כסף ולמסור לה לביאה כמו שמפורש בירושלמי. ומשום הכי מפרש רש"י ז"ל דמקניא בכסף כדקתני אב הכא במתני'.

**אכן** עתה יש להבין היאך מוכח מאי כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר דקאי על כסף קדושין דילמא קאי על הכסף שיש לו בשעת יציאתו לקדושי ביאה. ואף ממנו שבאמת מסיק הגמ' בכתובות דמה שיש להאב זכות בביאה ושטר הוא רק משום דלמידין מכסף מהקישא דהויות להדדי ולפ"ז אי אפשר לומר שיש לו זכות בביאה קודם שנודע הלימוד על כסף, יש לומר דזה הוא רק לפי המסקנא דהקרא קאי על כסף קדושין וממילא אין לנו שום פסוק על ביאה דשייך לאביה רק מצד הקושיא דהויות להדדי. אבל השתא בתחילת הלימוד יש לומר להיפוך דלא מיקדשא בכסף והקרא קאי על קדושי ביאה שיש לו זכות ליקח כסף ולמסרה לקדושי ביאה. וקדושי כסף ידעינן רק מהגז"ש דקיחה קיחה. ואף דמפשט הגמרא משמע דיש לימוד מזה על קדושי כסף בלא הגז"ש הנ"ל וכן לפי המסקנא אמרינן דצריך הפסוק כי יקח ולא כי תקח אבל קדושי כסף שמעינן מויצאה חנם. הא לא קשיא דלהמסקנא ניחא דמסקינן יציאה דכוותה קא ממעט וממילא כסף נמי דכוותה מה התם מיירי מכסף להוציאה מהאדון אף זה הכסף מיירי מכסף המוציאה ממנו והיינו כסף קדושין אבל הכסף שלוקח בשביל הביאה לא הווי כסף המוציאה רק הביאה היא המוציאה. אבל בתחילת הלימוד עדיין לא ידעינן מזה דצריך להיות דכוותה וא"כ צריכין להבין מנ"ל להגמרא דקאי על כסף קדושין.

**ואמרתי** ליישב דבאמת ידע הגמרא תיכף בתחילה דמסתמא הוי כסף דכוותה רק כך מקשה ואימא לדידה ונימא אין כסף ביציאה זו להמקנה, דהוא האדון אבל יש כסף ביציאה אחרת להמקנה והיינו דתתקדש נפשה ותשקול כספה והיא עצמה הווי המקנה כי אין שום צד זכות לאביה בקידושיה בנערות והווי דכוותה בכל העניינים. ומתרץ הגמ' אף כשאתה רוצה לומר אין כסף ביציאה זו אבל יש כסף ביציאה אחרת צריכין ג"כ להיות היציאות דכוותה והיינו דמה התם היציאה היא מהאדון אף כאן ג"כ דכוותה היציאה מהאדון דהוא האב. ולהאדון היוצאת ממנו אין לו כסף אבל כאן יש כסף וכשהמעות קדושין הם שלו הוי הוא המקנה וא"כ הווי בכל העניינים דכוותה. ועל זה מקשה הגמרא היאך אתה אומר דבאופן זה הווי ממש יציאה דכוותה הלא התם נפקא לה מרשות אדון לגמרי והכא אכתי מיחסרא חופה, ומתרץ דאף דלענין ממון לא נפקא לגמרי אבל לענין הפרת נדרים כבר נפקא לגמרי שאינו יכול עוד להפיר וכשיש אופן דהוא יציאה לגמרי ממילא הווי יציאה דכוותה וק"ל:

בגמרא שם **אמר** קרא את בתי נתתי לאיש הזה השתא אביה מקבל קדושיה והיא שקלה כספא ומקשי ואימא ה"מ קטנה אבל נערה תקדיש איהי נפשה ותשקול כספא אמר קרא בנעוריה בית אביה כל שבח נעורים לאביה אלא הא דאמר ר"ה א"ר וכו' תיפוק ליה מבנעוריה בית אביה אלא בהפרת נדרים הוא דכתוב וכו' וכ"ת נילף מיניה ממונא מאיסורא לא ילפינן וכ"ת נילף מקנסא וכו' וכ"ת נילף מבושת ופגם וכו'. והנה קשה להבין דלפי מה דמתרצי דנילף מהפרת נדרים א"כ הדרא הקושיא לדוכתיה על ר"ה א"ר דתיפוק לי' מהכא. דבשלמא לפי דמתרצי לילף מבושת ופגם או מקנס יש לומר דמהם אין ללמוד על מעשה ידי' דהם מעלמא קאתי אבל מעשה ידיה קא טרחה בהו. אבל מהפרת נדריה שפיר נוכל למילף מעשה ידיה כמו כסף קדושין כמובן:

**ונראה** לענ"ד ליישב דהנה בגמ' כתובות שם הקשו התוס' וא"ת נילף איסורא מאיסורא דהרי אביה יכול לקדשה ולאסור אותה לעלמא וממילא שמעינן דכספא לאביה כדאמר לעיל השתא אביה מקבל קידושיה והיא שקלה כספא וכו' ותירצו דאיסורא דאית ביה ממון לא ילפינן מאיסורא דלית ביה ממון עיי"ש. וקשה להבין הלא מבואר בגמ' (נדרים דף יא) דנדרים נחשב לאיסורא דאית ביה ממון עיי"ש, ומוכרחין לומר דכוונת התוס' כך הוא דבאמת מזה שהוא ברשותו לענין איסור נדרים אכתי אינו מוכח בזה שתהא ברשותו לענין ממון שיהא שלו. וממילא אין אנו יכולין ללמוד משם לכאן אפי' לענין איסור משום רק מחמת האיסור מוכרח להיות הממון שלו כסברא הנ"ל. והווי האיסור ממון כן נ"ל כוונת התוס' בתירוצם שם. ובזה נבוא ליישב הגמ' דכאן ונאמר דזה ידע

הגמ' מתחלה דממון מאיסורא לא ילפינן ומשום הכי אין יכול ללמוד משם על מעשה ידיה דהווי ממון גרידא רק כוונת הגמ' הוא וכ"ת נילף איסורא מאיסורא וממילא הוי הממון שלו כסברא הנ"ל. ועל זה מתרץ הלא אם תאמר כן ממילא האיסור יהי' ממון כי מצד האיסור יהי' מוכרח להיות הממון שלו כסברתך, ונמצא שהלימוד מהפרת נדרים הוא לענין ממון שיהא שלו וממה שהוא ברשותו לענין איסור נדר עדיין אין למידין שיהא ממון שלו.

**אבל** עדיין קשה להבין היאך יוכל להיות הו"א דכל עיקר לימוד כסף קדושין יהי' מבושת ופגם הלא כל עיקר הטעם דבושת ופגם אמרינן בכתובות שם דהוא מכסף קדושין משום דאי בעי מסר לה למנוול ולמ"ש. וכל זמן שאין אנו יודעין על כסף קדושין עדיין לא נדע על בושת ופגם וא"כ היאך שייך לומר נילף מבושת ופגם כקושית התוס' שם ד"ה וכ"ת. עיי"ש מה שמתרץ המהרש"א ז"ל הא דלא הביאו התוס' משמעתין גופי דקאמר שאני בושת ופגם דאביה שייך בגווייהו כפנרש"י ז"ל שם מוכח שפיר דבושת ופגם לא הוה ידעינן דהם של אב אלא מקדושין משום דאיכא לפרושי ביה דלא כפירש"י ז"ל עיי"ש דנוכל לפרש משום דאית לאביה בזיון מזה ומשום הכי הביאו התוס' רק מכתובות דבהדיא אמרינן התם דבושת ופגם של אביה הוא מטעם דאי בעי מסר לה וכו', ולכאורה עדיין קשה הלא שם בכתובות הקשו התוס' למה צריך לחפש לימוד על כסף בושת ופוגם שהוא של אביה מקדושין הלא מוכח ממפותה דבודאי היא של אביה דהיא מחלה ותירצו דשם איירי באנוסה עיי"ש. וא"כ לפ"ז נוכל לומר דכאן מיירי במפותה וקאמר וכ"ת נילף מבושת ופגם דמפותה דשם ידוע דבשתה ופגמה לאביה ושוב אינו מובן קושית התוס' משם לכאן. אך יש לומר דבאם נאמר כן אז לא שייך ללמוד משם על כסף קדושין דשם הטעם הוא מחמת מחילה. וע"כ מיירי כאן ג"כ באנוסה דלא מחלה ואעפ"כ היא של אב וממילא יכולים ללמוד מזה על כסף קדושין וצדקו דברי התוס' בקושיתם משם לכאן,

**אולם** לפ"ז הדרא קושית המהרש"א ז"ל לדוכתיה למה לא הביאו התוס' משמעתון גופא דקאמר שאני בושת ופגם דאבוה שייך בגווייהו. וע"כ צריכין אנו לפרש כפירש"י ז"ל מחמת דאי בעי מסר וכו' דאין אנו יכולים לפרש מחמת דיש בזיון לאביה מזה הלא היא ודאי יש לה ג"כ בזיון מזה והיא לא מחלה ומפני מה יהי' כל הבושת לאב. וע"כ צריכים אנו לפרש כפירש"י ז"ל והי' יכולים התוס' להביא משמעתין גופא. ועוד דיותר הי' להם להקשות על התירוץ של הגמ' שאני בושת ופגם דאביה שייך בגווי'הו דמה זה

דחיה שלא נוכל למילף על קדושין אדרבא הוא הנותנת על קדושין שיהא שלו דאי אינו ברשותו אז לא הוי בושת ופגם שלו.

**אך** נ"ל דהנה כבר אמרנו לעיל דמה שאמרו בכתובות שם דזכות שיש לאביה בביאה ושטר נלמד מכסף מהקישא דהויות להדדי. הוא רק אחר המסקנא דכסף קדושין נלמד מויצאה חנם אין כסף דיציאה דכוותה קא ממעט. וממילא אין לימוד שיהי' ברשותו למסרה לביאה רק מצד דהיקשא דהויות להדדי. אבל בתחלת הלימוד למשל כשאתה בא ללמוד מבושת ופגם שהוא של אביה מכח קדושין דאי בעי וכו' ורצונך להוכיח מזה על כסף קדושין נוכל לומר דמה דאמרינן גבי בושת ופגם משום דאי בעי וכו' קאי על ביאה משום דאי בעי מסר לה לביאה למנוול ולמ"ש. ויהי' מוכח דיכול ליקח מעות ולמסרה לביאה אבל לא על כסף קדושין שהיא לוקחה שיהא של אביה. ולפ"ז התוס' ממה דאמר בשמעתין שאני בושת ופגם דאביה שייך בגווייהו משום דאי בעי מסר לה וכו'. דעדיין לא מוכח מכאן על כסף קדושין ולא שייך שום קושיא על זה דהדחיה מובן בטוב טעם. רק קושיתם הוא מגמ' כתובות דשם אמרינן דבושת ופגם גופא ידעינן רק מקדושי כסף, וכל זמן שאין ידוע לך כאן קדושי כסף אין אתה יודע על בושת ופגם. ואם תאמר מחמת ביאה שיכול ליקח כסף ולמסרה לביאה למנוול. מה בכך דעדיין אין ראי' על קדושי כסף שיהיו שלו, ועל זה מתרצי התוס' דזה אין שום ספק דקדושי כסף שקיבל בעצמו בודאי הם שלו מהפסוק את בתי נתתי וגו'. אבל כל השקלא וטריא שבגמרא הוא על כסף קדושין שהיא בעצמה קיבלה שיהי' של אביה. ובושת ופגם ידעינן מכסף קדושין שקיבל אביה. וכסף קדושין שקיבלה היא נלמד מבושת ופגם עיי"ש בתוס' ועל זה מתרץ הגמ' שאני ניחא מאוד מה שלא הביאו בושת ופגם דמחסר לי' שלא יקפצו עליה בני אדם כפירש"י ז"ל שם. ועתה עולים דברי התוס' כהוגן בלי גמגום כלל ומתורץ היטב קושית המהרש"א ז"ל כמובן.

**אולם** זהו רק לשיטת התוס' דכל השקלא וטריא שבגמ' סובב רק על קדושי כסף שהיא עצמה קיבלה בנערותה שתהא של אביה אבל קדושי כסף שקיבל אביה ידעינן מאת בתי נתתי שהוא שלו. אכן לשיטת רש"י ז"ל דהקושיא ואימא ה"מ קטנה אבל נערה תתקדש איהי נפשה ואת בתי נתתי קאי על הזמן שהיא בקטנות אבל בשעת נערות אינה ברשותו וכל השקלא וטריא שבגמ' קאי אף על קדושי כסף שקידשה אביה. לפ"ז יהא נשאר קושית התוס' על הסברת וכי תימא וגם על הדחיה כהנ"ל. אך יש לומר לשיטתו דסברת וכ"ת נילף מבושת ופגם הוא הכונה מבופ"ג דמפותה. אבל עדיין קשה במה שפירש"י ז"ל שאני בושת ופגם משום דאי בעי וכו' ומה דחיה הוא זו הלא מזה שמעינן על קדושין.

ויש לומר כמו שאמרנו לעיל דעדיין אין אנו יודעין דהוכחה הוא על כסף קדושין רק לאמר דהיא הוכחה על ביאה דאי בעי מסרה לה לביאה ומחסר לו ממון זה כמובן. ועל זה מסיק הגמ' דעיקר הלימוד הוא מוציאה חנם ויציאה דכוותה קא ממעט וע"כ קאי על כסף קדושין המוציאה אותה ולא על כסף שלוקח עבור שמוסרה לביאה דשם הביאה היא המוציאה ולא הכסף.

**אכן** לפי הנחה זו נמצא דלא צריכין כלל הקרא דאת בתי נתתי לכסף קדושין א"כ יוקשה לנו שיטת הרמב"ם ז"ל שמביא בהלכותיו הקרא דאת בתי נתתי ולכאורה הוא נגד סוגית הגמ' כאן. ויש לומר דהרמב"ם ז"ל סובר כשיטת התוס' דאף לפי המסקנא דיש לימוד מן ויצאה חנם אעפ"כ צריכין ג"כ להדרש דאת בתי. דאי לאו הכי הווי אמרינן דהדרש מן ויצאה חנם הוא רק על קדושי כסף שקיבל אביה בנערותה אבל הקדושי כסף שמקבלת בעצמה הווי דידה. והשתא דכבר שמעינן מאת בתי נתתי שנתן לו התורה זכות לקבל בודאי הוא שלו אף בנערה ממילא ע"כ הפסוק דויצאה חנם בא להורות אף הכסף קדושין שמקבלת היא ג"כ שלו הוא. ולפ"ז ניחא מאוד דברי הרמב"ם ז"ל מה שהוצרך להביא הפסוק את בתי נתתי להורות דעדיין צריכין לזה וא"ש:

**נמצא** השתא לפי המסקנא דכשיש לנו לימוד מפורש דאפי' אם היא מקבלת הקדושין ג"כ שלו הוא. ממילא אמרינן הסברא להיפך הוא שקל כספה והיא תקבלה הקדושין כסברת התוס' שם בכתובות ומוכח השתא שהיא אינה יכולה לקבל. ומשום הכי אמר ר"י לקמן בפרק האיש מקדש אבל לקדושין אביה ולא היא כי לאחר המסקנא מוכרחין לומר דהכל תלוי באביה. אבל בתחילת ההוה אמינא הי' הסברא להיפך דמקשינן ואימא ה"מ קטנה. אכן לאחר המסקנא דכבר יש לנו לימוד דהכסף שקיבלה ג"כ לאביה ממילא מוכרחין לומר דהיא אינה יכולה אפי' לקבל וסברת ר"י שם הוא אחר המסקנא דהכא ודו"ק:

בתוס' שם ד"ה **ואימא** לדידה וא"ת הא ע"כ לא איצטריך קרא אלא לומר שהן לאב דהא דמקדשה בכסף גמר קיחה משדה עפרון וי"ל דמ"מ מיתורא לא נאמר שהן של אב אם אין משמעות דקרא דלקמן במסקנא אמרינן דהני תרי קראי צריכי עכ"ל. והנה לפי משמעות לשונם נראה דתיבת "דלקמן" הוא סיוע להתירוץ דלא הווי מיותר. וקשה הלא באמת אמרינן לקמן בפירוש דהיותר בא להורות על זה דלאביה הן. והמהרש"א ז"ל פירש בכונת התוס' דמ"ש. דלקמן. אינו לסיוע רק להיפך דכי כשתירצו דמיתורא לא נאמר שהוא של אב והוקשה להם הא לקמן דרשינן מיתורא ועל זה מסקי דלקמן הוא להמסקנא דיש שם משמעות מחמת יציאה דכוותה קא ממעט עיי"ש.

**ולענ"ד** נראה לבאר כוונת התוס' כפי רהיטת לשונם דתיבת דלקמן. הוא באמת סיוע להתירוץ. דהנה מלשונם נראה דאף אם הוא מיותר לא הוי דרשינן מיתורא לחוד אם לא ממשמעות. ויש להבין הלא בכל מקום ילפינן אפי' באם אין ענין לזה תנהו לענין אחר. אך יש לומר דבאמת הוא כך דהפסוק כי יקח בלא הג"ש קיחה קיחה בא ללמוד כי יקח ולא כי תקח וממילא צריכים הויצאה חנם לקדושי כסף ולא הוי מיותר. רק אחר שהורה לנו הגז"ש קיחה קיחה לקדושי כסף אז הפסוק הנ"ל מיותר ומשום הכי רצונך לומר דבא להורות דקדושין לאביה. על זה בא התוס' לומר דמשום זה היתור עדיין לא הוי אמרינן דבא להורות שהוא של אב דבכל הש"ס קיי"ל דכל מילתא דאתי בק"ו או בגז"ש טרח וכתב לה קרא והווי אמרינן הכא ג"כ דאף דיש גז"ש על קדושי כסף מ"מ טרח וכתב לה קרא. לכך מייתי התוס' מלקמן דצריך הפסוק כי יקח להורות ולא כי תקח. וממילא היתור דויצאה חנם הוא רק מחמת הגז"ש דקיחה קיחה ויכולים לומר טרח וכתב לה קרא על קדושי כסף. אבל עדיין לא נדע שהוא של אב אם לא ממשמעות וזה דכתבו התוס' דלקמן וכו' הוא סוף תירוצים ודו"ק:

בתוס' שם ד"ה **ואימא** ה"מ קטנה. אע"ג דקרא איירי בנערה דכתיב וסקלוה [וקטנה לאו בת עונשין] ועוד דמוציא ש"ר על הקטנה פטור וכו' עיי"ש. ויש לדקדק בדברי תוס' הללו א' למה לא הביאו מה שמפורש להדיא בקרא לאבי הנערה כמו שפירש"י ז"ל. ב' מה זה הלשון "ועוד" הלוא מה דמוציא ש"ר על הקטנה פטור הוא ג"כ רק בשביל דכתיב וסקלוה וקטנה לאו בת עונשין וצ"ע:

**דף ד.**

**בגמרא** והאי ויצאה חנם להכי הוא דאתי הא מיבעי ליה לכדתניא ויצאה חנם אלו ימי בגרות אין כסף אלו ימי נערות וכו'. והנה יש לדקדק בכאן לפום קושית המקשין דלא ידע עדיין מיתורא דיו"ד יוקשה קושית התוס' דהוי לי' למינקט נערות ברישא. ואמרתי ליישב דהנה ידועה בכל הש"ס הסברא דאמרינן בא זה ולימד על זה דאי הי' כתיב רק חדא הוי מוקמינן לי' על מה דיותר מסתבר. אך קושית הגמרא הוא דכאשר אמרינן דמיתורא דיו"ד שמעינן דכסף קדושין לאביה א"כ ע"כ מיירי בנערות הי' צריך לכתוב אין כסף בלחוד דמיירי בנערות ולא בעי בגרות דזהו דוקא רק אחר דידעינן דיתורא דיו"ד הורה לנו דכסף קדושין לאביה אז ע"כ פשט הברייתא דבאמת ויצאה חנם קאי על בגרות והאין כסף על נערות שייך שפיר להקשות לכתוב נערות ולא בעי בגרות. אבל לפי סברת המקשן דלא ידע עדיין מיתורא דיו"ד יש לומר פירוש הברייתא כך הוא אלו נאמר ויצאה חנם לחוד הוי אמרינן דרק בבוגרת מיירי ואין כסף בנערות. וכונת הברייתא הוא דבא

זה ולימד על זה לתרץ על מה דכתיב שתיהם דאלו הוה כתיב רק חד הוה אמרינן דרק על בוגרת קאי אבל אחר דכתיב שתיהן אז באמת קאי ויצאה חנם על נערות ואין כסף על בוגרת כקושית התוס' ולפ"ז ניחא מאוד לפי סברת המקשן כמובן:

**ועל** זה בא רבא ומתרץ דהשתא ג"כ אמרינן בא זה ולימד על זה כמו בתושב ושכיר דאף דהלשון תושב משמע יותר על קנין עולם מ"מ אמרינן שם דאם הוי כתיב רק תושב לחוד לא הוה משגחינן על המשמעות רק הי' אמרינן דקאי על מה דמסתבר יותר. כמו כן כאן דאם הי' כתיב רק חד לא הוי משגחינן לדרוש יתורא דיו"ד על נערות רק הי' אמרינן דקאי על מה דמסתבר יותר דהיינו בגרות ומשום הכי כתיב שניהם, ואחר דכתיב שתיהם אז מוטב לומר אין כסף על נערות משום יתורא דיו"ד כמו בתושב ושכיר דאחר שנכתב שניהם מסתבר יותר לומר דתושב מיירי בקנין עולם כמשמעות הלשון. ולפ"ז ניחא מאוד מה דצריך להביא מתושב ושכיר דאף דדבר ידוע ומפורסים בכל הש"ס דאמרינן בא זה ולימד על זה אכן הכא אין דומה לשום מקום כמובן וכהנ"ל. ובדרך אחר יש לומר כונת רבא בתירוצו כתירוץ התוס' שם דכיון דכל עיקר הקושיא הי' מחמת דיתורא דיו"ד הורה לנו דכסף קדושין לאביה וע"כ קאי על נערות וא"כ די הי' לכתוב אין כסף לחוד. על זה מתרץ רבא דאם הי' כתיב אין כסף לחוד הוי אמרינן דאן כסף והיו"ד באים להורות חדא לנערות וחדא לבוגרת ולא על כסף קדושין והשתא דכתיב ויצאה חנם ע"כ יתורא דיו"ד קאי על כסף קדושין כמובן. אולם לפ"ז יוקשה דלא הי' לו להביא מתושב ושכיר רק לומר בא זה ולימד על זה כמו בכל מקום. ע"כ נראה לי יותר לפרש כונת הגמ' כפירוש הראשון ודו"ק:

**בגמרא** שם לא נצרכה אלא לבגר דאילונית סד"א בנערות תיפוק בבגרות לא תיפוק קמ"ל. והנה לכאורה אינו מובן היאך יכול להיות שום הוה אמינא כזאת שבנערות תיפוק יותר מבבגרות, ועוד צריך להבין בקושית מר בר"א דלמה צריך להאריך בלשונו והי' די להקשות בקיצור ולאו ק"ו הוא ואין צורך שום הוכחה לזה כיון דדבר פשוט הוא אם בנערות תיפוק בבגרות ודאי תיפוק. ונ"ל לתרץ כיון דקושית הגמרא הוא דלכתוב בפירוש נערות על זה בא אבייי לתרץ דאם לא הי' כתיב אלא נערות לחוד הוה אמינא דעל הגוף הזה יש יציאה הן בנערות והן בבוגרת ועל גוף זה אין שום יציאה קמ"ל. ועל זה בא מר בר רב אשי ומקשה הלא ידוע שהאדם יכול למכור דבר שהוא שלו ונמצא שהמכירה שמכר את בתו בקטנותה צריכה למשוך עד ימי בגרות כי כל ימי נערותה עדיין היא ברשותו ואעפ"כ אמרה התורה דכאשר בא ימי הנערות נפסק המכירה וא"כ כ"ש ימי בגרות שכבר יצאה מרשותו בודאי דנפסק המכירה שלו כי אין אדם יכול למכור דבר

שאינו שלו. ובזה נבין קושית התוס' ד"ה בגרות שמוציאה וכו' דלכאורה אינו מובן מה ענין מיתת אב לזה. אבל לפי הנ"ל ניחא דכמו שאמרינן בבוגרת מחמת שיצאה מרשותו נפסק המכירה שלו כמו כן כאן אחר מיתתו כבר נפסק המכירה שלו. ועל זה תירצו דבגרות נשתנה הגוף דגוף זה לגמרי לא מכר אבל כאן הגוף לא נשתנה וק"ל:

**דף ד**:

**בגמרא** ותנא מייתי לה מהכא וכו' אמר רב אשי משום דא"ל מעיקרא דדינא פירכא וכו'. והנה ידוע בזה קושית המפרשים הלא עיקר חסר מן הספר דהיאך יכולים לעמוד פירכא זו בברייתא הא התנא לא אמר רק יבמה תוכיח. ונראה לי דכונת ר"א כך הוא דבא לפרש כונת התנא דברייתא דבאמת י"ל יבמה תוכיח ואם דידחה ההוכחה מכח שטר ממילא ידחה העיקרא דדינא כי מאיזה מקום אתה לומד הקנין שטר הוא רק מהיקש הוי' ליציאה א"כ כמו כן תוכל להקיש הוי' ליציאה שאינו ניקנת בכסף. וזהו שאומר תאמר באשה שאינה יוצאה בכסף היינו להקיש הוי' ליציאה שאינה נקנית בכסף וצריכים לבוא להכתוב דכי יקח. ונמצא עתה שזו הפירכא דרב אשי כלול בפירכא המפורש בברייתא. ולפ"ז השתא מתורץ קושית התוס' דמקשו דנקיש לאמה מהיקשא דאחרת לאמה. הרי יש בזה היקש מפורש באשה עצמה דהיינו הוי' ליציאה דאינה נקנית בכסף כמו דילפינן מזה על שטר ואין היקש למחצה ומשום הכי צריכין לבוא להגז"ש דקיחה קיחה וק"ל:

**בגמ'** שם ואיצטריך למכתב ויצאה חנם ואיצטריך למכתב כי יקח וכו'. ולכאורה יש לדקדק בזה הא הלימוד מויצאה חנם למד ר"י א"ר והלימוד מכי יקח למד התנא דברייתא ויוכל להיות דזה לא ידע מזה וזה לא ידע מזה ולכל אחד אין לו אלא לימוד אחד ומה שייך לעשות מזה צריכותא כמובן. אמנם כאשר עיינתי היטיב בלשון הגמרא ראיתי דאין הקושיא על הדרש למה לנו הדרש משני פסוקים. רק הקושיא הוא על התורה לשיטת ר"י אמר רב דלמה להתורה ליכתוב כי יקח ולשיטת התנא דברייתא למה לנו הויצאה חנם. ומתרץ הגמ' לשיטת ר"י א"ר בא להורות כי יקח ולא כי תקח ולשיטת התנא דברייתא איצטריך הויצאה חנם דקדושין שייכים לאביה. וממילא מזה ידעינן ג"כ קדושי כסף ומוכרחין לומר השתא דגם לתנא דברייתא ג"כ איצטריך כי יקח להורות ולא כי תקח. ועל זה מקשו בתוס' מה יועיל לנו הגז"ש ומתרצו דבא ללמד דאף בקדושי כסף צריכין נתן הוא ואמר הוא. ולפ"ז ממילא נשמע ג"כ מזה קדושי כסף. והשתא לפ"ז נאמר דהתנא דברייתא שלמד הגז"ש מרבו דקיחה הוא בכסף לומד לנו ג"כ הגז"ש על עיקר קדושי כסף וגם על זה דאף בקדושי כסף צריכין כי יקח ולא כי תיקח. והפסוק ויצאה

חנם עיקר בא להורות דקדושין לאביה. ור"י אמר רב לא למד הגז"ש מרבו ויליף עיקר קדושי כסף וגם ששייכים לאביה הכל מויצאה חנם והפסוק כי יקח ולא כי תיקח כולל כל מיני קדושין דצריכים כי יקח ולא כי תקח דבאמת קדושי ביאה ג"כ נקראים קיחה כמפורש שם בתוס' וק"ל:

ברש"י שם ד"ה **נקנית** בכסף מדכתיב מכסף מקנתו עכ"ל. ויש לדקדק דהא לקמן (דף י"ד ע"ב אמרינן בפירוש דאמה נקנית בכסף ילפינן מוהפדה וכן מבואר בפירוש בתוס' כאן ד"ה מעיקרא דדינא. וראיתי שהמהרש"א ז"ל עמד בזה והשיג על פירש"י ז"ל כהנ"ל. ולענ"ד נראה ליישב פירש"י ז"ל דהנה לקמן בתוס' ד"ה מוכר עצמו מנלן כתבו וזה לשונם. וא"ת למאי איצטריך והפדה לענין כסף נשתוק מיניה ונילף עבריה מעבד עברי הנמכר לישראל ונמכר לישראל מנמכר לנכרי דכתיב ביה מכסף מקנתו מגז"ש דשכיר שכיר דבנמכר לנכרי כתיב ג"כ שכיר ותירצו שם דאין הכי נמי אלא והפדה נצרך לגירעון עיי"ש. ולפ"ז נראה לי דזהו ג"כ כונת רש"י ז"ל דעיקר הלימוד הוא מכסף מקנתו והפדה בא לגירעון. אבל באמת זה אינו דזהו רק תירוץ לקושית התוס' דהקשו שם למאי איצטריך והפדה הא יכולין לידע קנין כסף בלאו הכי על זה תירצו דבאמת הי' יכולין לידע בלא והפדה ומ"מ אינו מיותר כי איצטריך לגירעון. אבל אח"כ דכבר כתיב והפדה לגירעון אז ממילא ידעינן מזה קנין כסף ג"כ כפירש"י ז"ל שם דאי לא קנאה בכסף מאי מגרע. וזהו כונת המהרש"א ז"ל שנתקשה בדברי רש"י ז"ל הללו:

**אמנם** נראה לי ליישב דברי רבינו הנשר הגדול רש"י ז"ל דהוקשה לו דבאם נאמר דעיקר הלימוד על קנין כסף באמה עבריה הוא רק מוהפדה דכמו שיוצאת בכסף כן נקנית בכסף א"כ היאך הי' יכול להיות שום הוה אמינא למילף אשה בק"ו מאמה על קנין כסף הלא באמה גופה הוא רק משום היציאה כסברת רבינו נתנאל ז"ל שהובא בתוס' שפי' כן בכונת ר"א במה שאמר מעיקרא דדינא פירכא והיאך יכול שום הוה אמינא כנ"ל הלא שם הוא עיקר משום דאנו רואין שיש בכסף כח להוציא ונמצא דכמו שבאשה אין בכסף כח להוציא ממילא אין בו כח ג"כ להכניס. על זה בא רש"י ז"ל ומפרש כאן דבאמת יש הכא לימוד אחר מכסף מקנתו דלא תלי ביציאה והשתא יכול להיות הק"ו אשה מאמה דשם אין תלוי הקנין בכח היציאה וזהו כונת רש"י ז"ל לתרץ העיקר שיהא אתי שפיר סברת הלימוד הק"ו. וכונת ר"א מפרש רש"י ז"ל שהוא בא לחלק מכח סברא דנפשי' דאף דבאמה הקנין כסף אינו בא מחמת כח היציאה מ"מ אין למילף קנין כסף באשה מקנין כסף דאמה כי כשם שהם מחולקין לענין יציאה כן יכול להיות שהם מחולקין לענין קנין. ואין כונת ר"א דבאמה בא מכח היציאה. זה אינו דזהו רק אם הלימוד הוא

מוהפדה כסברת רבינו נתנאל הנ"ל. אבל לשיטת רש"י ז"ל כאן לא בא הקנין שם מחמת כח היציאה כי בלא והפדה יש ג"כ לימוד מכסף מקנתו מ"מ בא ר"א לחלק כנ"ל נמצא דצדקו דברי רש"י ז"ל כמובן.

**אך** להבין כונת המהרש"א ז"ל במה שנתקשה בדברי רש"י ז"ל כאן כנ"ל. יש לומר דהנה בלימוד זה על קנין הכסף באמה מוהפדה מחולקים רש"י ותוס'. כי התוס' מפרשים דהלימוד מוהפדה הוא שהקנין בא מכח היציאה הואיל ויוצאת בכסף נקנית בכסף וממילא לפ"ז שייך סברת רבינו נתנאל ז"ל הנ"ל דכיון דבאמה גופה בא הקנין מכח היציאה א"כ אין שום לימוד על אשה כהנ"ל. אבל לפי שיטת רש"י ז"ל לקמן דהלימוד מוהפדה הוא מטעם דאם לא קנאה בכסף היאך מגרע וע"כ קנאה בכסף א"כ לא שייך סברת רבינו נתנאל משום דהקנין לא בא מכח היציאה. וזה דמקשה המהרש"א ז"ל דמה קשה ליה לרש"י ז"ל כאן לפי הלימוד מוהפדה יותר מכפי הלימוד דמכסף מקנתו וא"כ עדיין אינם מובנים דברי רש"י ז"ל כאן לפי שיטתו לקמן כמובן.

**ונראה** לי ליישב דברי רש"י ז"ל דאיתא לקמן (דף ט"ז) בגירעון כסף מנ"ל אמר חזקי' אמר קרא והפדה מלמד שמגרע וכו'. ואמרו עוד שם בגמ' תנא וקונה את עצמה בכסף ובשוה כסף בשלמא בכסף דכתיב מכסף מקנתו מדמקנה בכסף יוצא נמי בכסף אלא שוה כסף מנלן וכו' עיי"ש. ולכאורה קשה להבין דהלא יותר הי' לוו לומר מוהפדה אלא ע"כ אנו רואין דלהגמרא נראה יותר הלימוד מכסף מקנתו מהלימוד מן והפדה אפי' לענין כסף היוצאת ומכש"כ לענין כסף המוקנה בודאי עדיף. ומשום הכי שפיר כתב רש"י ז"ל כאן מכסף מקנתו ודו"ק:

בתוס' שם ד"ה **מעיקרא** דדינא פירכא וכו'. הקשה הר"ר יעקב מאורלינש אכתי למה לי כי יקח נילף מהקישא דאחרת לאמה ואמה נקנית בכסף מוהפדה ותירצו בתוס' דאי מהיקש לחוד הוה אמינא דלא סגי בפרוטה עד שיהי' שני פרוטות כמו באמה עיי"ש. והקשה המהרש"א ז"ל הלא זאת יכולים לומר ג"כ על הק"ו מאמה לומר דיו לבא מן הדין להיות כנידון שיהא צריכין שני פרוטות ומה מקשה והלא דין הוא מאמה ותירץ דהברייתא אזיל בשיטת ר"ט דהיכא דמיפרך ק"ו לא אמרינן דיו והכא אי אמרינן דיו אין צריכין הק"ו דיש היקש מאחרת לאמה וע"כ הורה לנו הק"ו על פרוטה אחת עיי"ש. אבל אינו מובן אצלי כלל קושית רבינו יעקב מאורלינש. דהנה לעיל הקשו התוס' מנלן דשוה כסף ככסף ותירצו דילפינן במה מצינו מעבד עברי. והקשו המפרשים שם אמאי לא ילפי מהקישא דאחרת לאמה ותירצו דזאת תלוי לקמן בפלוגתא דר"ה ור"ח דלר"ה דסובר שטר אמה אדון כותבה כמו דגבי אשה הבעל כותב שפיר יש הקישא דאחרת

לאמה ולר"ח דסובר אב כותבה אין שום היקש אחרת לאמה ואנן פסקינן כר"ח ומשום הכי צריכין לילמוד במה מצינו. וא"כ לפ"ז קשה מה מקשה הר"ר יעקב מאורלינש הלא אליבא דר"א ליכא הקישא כלל כהנ"ל דאנן מוכרחין לומר דהברייתא אזיל אליבא דהלכתא. וגם קשה להבין תירוץ המהרש"א ז"ל הנ"ל שתירץ דהברייתא אזיל בשיטת ר"ט הלא זהו ג"כ שלא אליבא דהלכתא דאנן קיי"ל כרבנן דר"ט דתמיד אמרינן דיו וכו'. ואמרתי ליישב כל זה. דהנה באמת צריכין להבין קושית הברייתא דמקשה והלא דין הוא. ויש לדקדק על מי מקשה אם על עצמו גופא באמת אין שום קושיא דהגז"ש יותר טוב תמיד מק"ו. ואם מקשה על התורה ג"כ אין שום קושיא כי אם לא הי' הגז"ש דכי יקח הוא בכסף הוה אמינא היכא דיהבה איהו לדידי' כסף הוי שפיר קדושין. כי שם באמה בודאי נוכל לומר כן דהרי כמו בשטר אב כותבה כמו כן כסף אב נותן כמובן. וע"כ מוכרחין לומר דברייתא אזיל בשיטת ר"ה דשם באמה אדון כותבה וממילא בכסף ג"כ האדון הוא הנותן. ועל זה מקשה למה לנו הגז"ש הא יש ק"ו מאמה דנקנה בכסף וג"כ נלמוד משם דבעל נותן וממילא מוכח דהתנא אזיל בשיטת ר"ה. ועל זה מקשה התוס' שפיר הלא לשיטת ר"ה יש הקישא דאחרת לאמה. והשתא ניחא שפיר תירוץ המהרש"א ז"ל דאזיל בשיטת ר"ט כי ר"ה אזיל ג"כ בשיטת ר"ט כמבואר שם בתוס' וכשתירצו התוס' דבאמת יש הקישא דאחרת לאמה אך מחמת דא"כ הוי צריכים שני פרוטות כמו באמה לכך כתב כי יקח שיהא די בפרוטה אחת, על זה מקשה והלא דין הוא ועל שני פרוטות אין צריכין ק"ו כי יש הקישא וע"כ הורה לנו הק"ו על פרוטה אחת כמ"ש המהרש"א ז"ל דאזיל בשיטת ר"ט ומתרץ דק"ו פריכא הוא ועל ההיקש לחוד ה"א דצריכין שני פרוטות וצריכין להלימוד דכי יקח עם הגז"ש להורות דדי בפ"א כי פרוטה א' הוא ג"כ כסף כמובן:

**שם** באותו דבור ורבינו נתנאל תירץ כיון דלא ידענו דאמה העברי' נקנית בכסף אלא מן והפדה דהואיל דיוצאת בכסף נקנית בכסף לא ילפינן מיני' קנין דאשה וכו'. ולכאורה הוא סתירה לדבריהם בעצמם לקמן (דף יד) דלשיטתם שם אין שום תירוץ מסברת רבינו נתנאל. וגם אינו מובן מה שהזכירו בקושיתם הלימוד מוהפדה, אך אתי שפיר עפ"מ שאמרנו לעיל דזהו תירוץ רק על קושיתם שם שהקשו למאי איצטריך והפדה הא יש לימוד מן מכסף מקנתו הכתוב בעבד עברי הנמכר לנכרי בגז"ש דשכיר שכיר. וע"ז תירץ אה"נ דלזה לא איצטריך והפדה ומ"מ אינו מיותר דאיצטריך לגירעון. אבל אחר דכבר כתיב והפדה ממילא נשמע מזה ג"כ על קנין כסף.

**אולם** זהו ניחא ליישב מה שהזכירו בקושיתם הלמוד דוהפדה. אבל עדיין הקושיא במקומה עומד על התירוץ של הר"ר נתנאל ז"ל במה שאמר דלא ידענו אלא מוהפדה דהרי באמת בלא והפדה ג"כ ידעינן, ונ"ל לתרץ דהנה באמת צריכים להבין קושית התוס' במה שכתבו דאין משיבין על ההיקש. וקשה דזהו רק באם דלא נלמד שום דבר מהיקש זה רק הכתיב בא להקיש לענין זה אז בודאי דאין משיבין אפי' אם יש סברא לחלק. אבל ההיקש זה הלא בא להקיש לכמה דברים א"כ בודאי יש לנו סברא לומר דבזה שיש סברא לחלק ביניהם לא הקישם הכתוב רק ההיקש הוא לשאר דברים. ומוכרחין לומר דכונת קושית התוס' הוא משום דאין היקש למחצה כי כאשר הקישן הכתוב הקישן לכל דבר ואין משיבין על ההיקש אף אם יש סברא לחלק. ונמצא דכל קושית התוס' הוא רק משום דאין היקש למחצה. והסברא מה דאין היקש למחצה נראה לי דזהו רק בדבר הכתוב בפירוש באמה או באשה דהיקשם הכתוב זה לזה דהדין הכתיב בזה יהא נוהג ג"כ בזה. אבל דבר שלא נכתב בפירוש באמה רק נלמד מעברי ועברי ג"כ נלמד מעברי הנמכר לנכרי אז לענין זה לא הקישן הכתוב וכעין זה מחלק הר"ן ז"ל בנדרים. וזהו שהזכירו התוס' בקושיתם הלימוד מוהפדה הכתוב בפירוש כי בלאו הכי אין שום קושיא. ועל זה מתרץ רבינו נתנאל כיון דלא ידענו מפורש רק מוהפדה. ממילא מוהפדה אין יכולין ללמוד קנין דאשה. ואם באת מכח מכסף מקנתו בודאי אין שום קושיא כי זה אינו מפורש בתורה כמובן. ואין כוונת רבינו נתנאל דאין שום לימוד רק מוהפדה דזה אינו דבאמת יש לימוד רק תוכן כונתו הוא דאין שום לימוד מפורש ודו"ק:

בתוס' שם ד"ה **מה** ליבמה שכן זקוקה ועומדת. וא"ת הלא אינו מועיל לה זקיקתה לענין כסף וא"כ כל זה אכניס בק"ו וכו'. ונראה לר"י דהכי פריך שכן זקוקה ועומדת לביאה שעיקר מצותה להקים לאחיו שם הלכך נקל לה להקנות בביאה יותר מאשה עכ"ל. וקשה לי הלא באשה ג"כ עיקר המצוה לפו"ר דהיינו ביאה כמובן. ונ"ל כונתם ז"ל כך הוא דהנה ידוע דבלא קנין הוי הביאה ביאת זנות ואמרה תורה תראה לקנות אשה כדי שתוכל לדור אתה ולקיים מצות פו"ר ויש לומר דהקנין צריך להיות בכסף או בשטר קודם הביאה כדי שתהא נקנית לו קודם שיוכל לדור עמה אח"כ לקיים פו"ר אבל מנא ידעינן דהקנין יכול להיות בביאה עצמה. אבל ביבמה אין שום קנין אצלה זולת ביאה וע"כ שפיר היא זקוקה ועומדת לביאה שזה הוא הקנין עצמה וק"ל.

**ובזה** יובן סברת רבינו אלעזר משנזא שהובא בתוס' כאן דלכאורה דבריו אינם מובנים עיי"ש. אבל לפי הנ"ל מובן בטוב טעם דהחילוק כך הוא דבאשה בלא קנין אסורה וצריכים קנין שתהא שלו שיוכל לדור עמה וצריכה ביאה לעשות קנין שתהא שלו. אבל

ביבמה היבם עומד במקום אחיו המת וביאה זו אינה עושה שום קנין רק גומרת האישות עמה כמו אחיו בחיו שלא הי' צריך שום קנין בשעת ביאה כי כבר היתה שלו והיבם עומד במקומו לגמור אותה האישות להקים לאחיו שם ואין שום דמיון מיבמה לאשה כמובן:

**סוגיא דחופה קונה**

**דף ה.**

**בגמרא** אמר רב הונא חופה קונה מק"ו ומה כסף שאינו מאכיל בתרומה קונה חופה שמאכלת בתרומה אינו דין שתקנה וכסף אינו מאכיל והאמר עולא וכו' אלא פריך הכי מה כסף שאינו גומר קונה חופה שגומרת אינו דין שתקנה עכ"ל הגמרא. והנה יש ללמוד הלימוד של ר"ה בשני אופנים. אופן א' נוכל לומר דההוכחה מן כסף בא להורות רק דלקנות קל מלגמור. וממילא כשאנו רואין דבחופה יש כח לגמור אינו דין שתקנה ונמצא שמכסף הוא רק ההוכחה אבל עיקר הלימוד הוא בחופה עצמה שקונה מן מה שגומרת. ואופן ב' נוכל לפרש משום דאנו רואין דמה שאין כח בכסף יש כח בחופה א"כ כש"כ מה שיש כח בכסף בודאי דיש כח בחופה ונמצא לפ"ז שהעיקר הלימוד הוא חופה מכסף. **והנ"מ** בין הני שני האופנים כך הוא דאם נפרש שהלימוד מן כסף הוא רק הוכחה ועיקר הלימוד הוא בחופה עצמו קונה מגומר יש לחשוב הקנין דחופה מילתא דכתיבא כי מזה שהוא גומר ידעינן דקונה. אכן באופן השני הנ"ל דהלימוד הוא מק"ו מכסף אז נחשב קנין דחופה מילתא דלא כתיבא בהדיא. וזהו החילוק שבין אביי לרבא דבגמרא שם דרבא מפרש הלימוד דר"ה באופן הראשון ומשום הכי מקשה ב' תשובות בדבר א' שלש תנן ארבע לא תנן דלפי דעתו הוי מילתא דכתיבא. ב' מקשה היאך אתה לומד דבחופה עצמה קונה מן גומר אחר דכסף יש ביכולתו אף לגמור אבל בלא כסף רק בחופה לחודה אפשר דגם קונה אינה. וההוכחה מכסף שקל לקנות לחודיה מלגמור אחר כסף אינה שום הוכחה כי מאי אולמא דהאי כסף מהכסף ראשון. וממה שאינו גומר אחר שטר ג"כ אין הוכחה כסברת המהרש"א ז"ל שם בתוס' ד"ה חופה קונה כי כשהתורה השוה שניהם בתחילת הקנין אין כח אחד עדיף מחבירו ויש לנו ג"כ לומר מאי אולמא דהאי כסף מהאי שטר. והשיב לו אביי דהלימוד של ר"ה הוא רק באופן השני דהיינו חופה מכסף כזה שאין אנו מוצאים בו אופן שיהא גומר ומ"מ קונה חופה שאנו מוצאים בה אופן שיהא גומר בודאי שאינה נגרע מכסף שיהא קונה ולפ"ז הוי הק"ו מכסף מילתא דלא כתיבה ומשום הכי לא תני לה במתניתין. ועל זה הקשו בתוס' דאף לאביי דיש לימוד מן כסף לקנות נימא דיו אסוף דינא וכו' ומתרצי דאתיא כר"ט דהיכא דמיפרך ק"ו לא אמרינן דיו והכא אם נאמר דיו מופרך הק"ו דלאחר כסף לא איצטריך. ושוב

הקשו לדידן דחופה אינו קונה נילף כסף מחופה לגמור וי"ל דלא מצי לאוכוחי שיגמור אלא אחר כסף כחופה ומאי אולמא האי כסף מהאי כסף. והקשה המהרש"א ז"ל דנילף דכסף יהא גומר אחר שטר ותירץ דכיון שהשוון הכתוב בתחילת הקנין שניהם שווין וכמו שנוכל לומר מאי אולמא האי כסף מהאי כסף כן נוכל לומר מאי אולמא האי כסף מהאי שטר. והובא שם עוד קושיא בשם מהר"י אבן לב ז"ל דכמו שהקשו בתוס' לדידן כמו כן נוכל להקשות לר"ה דכל זמן שלא נלמוד ק"ו זה מזה אנו יודעין דכסף קונה ולא גומר וחופה גומר ולא קונה וכשאני רוצין ללמוד ק"ו יכולים ללמוד או מכסף על חופה לקנות או להיפך מחופה על כסף לגמור וממילא כל אחד נשאר על מקומו כי כשתתחיל לומר מה כסף שאינו גומר תוכל לדחות ולומר למוד להיפך לגמור וכמו כן להיפך ואין שום מקום להתחיל ולדרוש קו"ח וממילא כאו"א נשאר על מקומו כסף קונה ולא גומר חופה גומר ולא קונה. ותירץ דזה תפיס ר"ה מסברא שלקנות קל מלגמור וממילא לא יכול ללמוד להיפך שחופה לא יקנה וכסף יהא גומר כי הוא נגד הסברא ומשום זה נלמוד חופה מכסף. והקשה שם אם ידעינן מסברא למה לי' ללמוד ק"ו ומתרצי שזה דאמר ר"ה חופה קונה כונתו קונה וגומר דאזיל בשיטת ר"ט דהיכא דמיפרך ק"ו לא אמרינן דיו והכא על קנין לחודא לא צריך ק"ו דידעינן מסברא וע"כ לומד לנו הק"ו שיהא במעלה יותר דחופה יהא קונה וגומר עיי"ש.

**אולם** הדרי הקושיא לדוכתי דלדידן נימא ג"כ דנילף כסף מחופה שיהא קונה וגומר דעל אחר כסף אין אנו יכולים ללמוד כי מאי אולמא האי כסף מהאי כסף וע"כ למד לנו הק"ו על כסף ראשון קונה וגומר. ונראה לי לתרץ דהנה באמת צריכים להבין מה זה שהתוס' וכל הראשונים דחו הדין דר"ה ופסקו דחופה אינו קונה. ויש לומר דהוא משום הסתם גמרא דלעיל דמניינא דרישא למעוטי חופה ומקשה הגמרא שם ולר"ה דאמר חופה קונה למעוטי מאי למעוטי חליפין ומוכח דסתם גמרא לא סברא כר"ה. אך זאת גופא יש להבין מפני מה באמת הסתם גמרא דוחה דברי רב הונא הא קושית רבא עליו כבר תירץ אביי בטוב טעם. וכאן לא שייך לומר הלכה כרבא נגד אביי כמו בכל הש"ס כי כאן אינם מחולקים בדין רק כל עיקר דבריהם תלוי בכונת דברי ר"ה כי כשרבא למד לפי שיטתו כונת הק"ו בדברי ר"ה הי' קשה לו כאשר מקשה עליו. וכשאביי השיב לו ר"ה הכי קאמר היינו שדברי ר"ה הם בכונה אחרת תו לא השיב לא רבא כלום וא"כ יש להבין מאיזה טעם נדחה דברי ר"ה. ומוכרחין לומר כתירוץ התוס' דהוא אזיל בשיטת ר"ט אבל אנן דפסקינן כרבנן דר"ט א"כ ממילא נדחה הדין דר"ה מחמת קושית התוס' דנימא דיו אסוף דינא. והשתא ניחא מה דהי' קשה לן דלדידן נמי נילף דכסף גומר כי

על אחר כסף אין אנו יכולין ללמוד דמאי אולמא האי כסף מהאי כסף, אבל לפי הנ"ל ניחא דזה הי' יכולין לומר רק בדברי ר"ה דאזיל בשיטת ר"ט. אבל אנן דלא פסקינן כר"ה משום דפסקינן כרבנן דר"ט ממילא לא נוכל למילף דיהא עדיף מחופה וע"כ מוכרחין ללמוד שיהא גומר אחר כסף כחופה ומאי אולמא האי כסף מהאי כסף כמובן.

**אבל** עדיין נשאר לנו לבאר שיטת הרי"ף ז"ל דנתקשו בו הראשונים ז"ל, דלעיל הביא הרי"ף ז"ל להלכה מ"ש בגמ' מניינא דרישא למעוטי חליפין כשיטת ר"ה לעיל ולא כהסתם גמרא דאתי למעוטי חופה ונראה דפוסק להלכה כר"ה ולמה לא הביא כאן דברי ר"ה להלכה כדרכו וע"כ נראה שאינו פוסק כר"ה וא"כ סותר את עצמו ותירצו המפרשים דדבר זה הי' בספק אצל הרי"ף ז"ל משום דמן הסתם גמרא לעיל נשמע דלא כר"ה וכאן כשאביי מתרץ דברי ר"ה נראה דצדקו דבריו ומשום הכי לא הביא למעוטי חופה רק למעוטי חליפין שהוא אליבא דכ"ע וכאן נימא לא הביא דברי ר"ה להלכה משום שהי' הדבר הזו מסופק אצלו ע"כ דבריהם ז"ל. אכן כפי שאמרנו ע"כ נדחה הדין דר"ה משום דאזיל בשיטת ר"ט ואנן פסקינן כרבנן דר"ט וממילא נדחה הדין דר"ה כקושית התוס' וכנ"ל ושוב קשה מה הי' לו להרי"ף ז"ל להסתפק בזה כמובן.

**ונראה** לי ליישב דהנה ידוע דיש שני אופנים היכא דמופרך ק"ו. א' כמו שהובא כאן דלאחר כסף לא איצטריך חופה לקנות כי כבר קונה ע"י הכסף ולא יועיל לנו הק"ו בשום פעולה. ב' יש אופן אחר באם נאמר דיו אין צריכין הק"ו דעל אופן זה יש לימוד אחר, והחילוק בין אלו הב' אופנים כך הוא דבאמת באופן ראשון הסברא נותנת לומר דיו כי אם לא הי' זה הק"ו לא הי' שום הוה אמינא רק אתה בא לדון מק"ו זה א"כ איך אתה בא לעשותו יותר טוב מהנידון ודי לזה שתהי' כנידון כי בלא הק"ו מהנידון לא הי' כלום ודי לעבד להיות כרבו ולא הועיל מה שתאמר אם על אופן זה אחר כסף אינו צריך לחופה כי צריכין לומר שתהא נשאר חופה בלא כלום ונדחה הק"ו כי הסברת דיו בזה חזק מאוד ופליגי בזה הרבנן על ר"ט. אבל באופן השני שיש על זה לימוד אחר בלא הק"ו נחלש סברת דיו בזה כי בלא הק"ו יש ג"כ לימוד אחר ונתחזק הק"ו אף לרבנן להועיל על מעלה יתירה:

**והשתא** שפיר מתורץ דברי הרי"ף ז"ל כי הוא סובר דכאן מופרך הק"ו על אופן השני דלאחר כסף לא איצטריך הק"ו דיש לימוד אחר במה מצינו שהוא גומר אחר כסף כן הוא קונה אחר כסף ואין שום מחלוקת על ר"ט ומשום הכי הי' הדבר הזה ספק אצלו. אבל התוס' ועוד ראשונים ז"ל סברי דכאן מופרך הק"ו מאופן הראשון דלאחר כסף לא צריכין חופה ויש בזה מחלוקת דרבנן על ר"ט וקיי"ל כרבנן ונדחה הדין דר"ה כי הדין

שלו הוא שיטת ר"ט כמבואר בתוס'. אכן מלשון התוס' דלא סיימו בדבריהם אם אחר כסף לא איצטריך חופה רק כתבו מופרך ק"ו דלאחר כסף לא איצטריך משמע דקאי על הק"ו כאופן השני, אך מוכרחין לומר דסברי התוס' דאף באופן זה חולקים רבנן על ר"ט ודו"ק בזה.

**אמנם** עדיין יש לנו לבאר דברי הרמב"ם ז"ל דאינו פוסק כר"ה מכח קושית רבא ג' תנן ד' לא תנן עיי"ש. וזה ודאי אינו מובן דהלא קושות רבא מתורץ היטיב בדברי אביי ואפי' רבא לא השיב כלום על זה ומאיזה טעם תפס הרמב"ם ז"ל עדיין דברי רבא בקושיתו. ונראה לי ליישב דהנה בתוס' לעיל ד"ה בפרוטה הקשו שם מנלן דשוה כסף ככסף. ואם נאמר דהוא מן הסברא אם כן למאי איצטריך בע"ע ישוב לרבות שוה כסף ככסף וע"כ דאין זה מן הסברא רק איצטריך איזה פסוק על זה וכאן בקדושין אין לנו שום פסוק על זה. ותירצו דילפינן במה מצינו מעבד עברי, והנה ידוע דמה מצינו הוי מילתא דלא כתיבה בהדיא כמו דבר הנלמד מק"ו ואעפ"כ תני לה במתניתין א"כ מה תירץ אביי מילתא דלא כתיבא בהדיא לא קתני, ונראה לי ליישב דהנה הפנ"י ז"ל הקשה שם על התוס' דלמה להו ללמוד במה מצינו הא יכולין ללמוד מהקישא דאחרת לאמה מה אמה שוה כסף ככסף דבעבד עברי כתיב ישוב והיקש עבריה לעברי אף אחרת ש"כ ככסף כמו שנלמד אמה מאחרת דנקנית בשטר. ותירץ דזה תלוי לקמן בפלוגתא דר"ה ור"ח דלר"ה דסובר שטר אמה אדון כותבה כמו דבאשה הבעל כותב יש הקישא ולר"ח דסובר שטר אמה אב כותבה ליכא הקישא לאחרת ואנן קיי"ל כר"ח ומשום זה כתבו התוס' דילפינן במה מצינו מע"ע והשתא ניחא מאוד דברי הרמב"ם ז"ל דאביי אזיל לתרץ דברי ר"ה ור"ה לשיטתו יש שפיר הקישא דאחרת על שוה כסף והיקש הוי מילתא דכתיבה בהדיא ולהכי מתרץ מילתא דלא כתיבא לא קתני. אבל הרמב"ם ז"ל פסק שם בפירוש כר"ח וממילא ליכא הקישא דאחרת לאמה וע"כ ילפינן במה מצינו ומה מצינו לא כתיבא בהדיא ואעפ"כ תני לה במתניתין וא"כ הדרי קושית רבא ג' תנן ד' לא תנן ונדחה דין דר"ה מתוך קושית רבא. והשתא נוכל לומר דהתוס' והראשונים ז"ל שאמרנו לעיל דדחו דברי ר"ה ג"כ מטעם זה י"ל דהם אזלי בשיטת ר"ח כמפורש בתוס' דלומד שוה כסף ממה מצינו כתירוץ המהרש"א ז"ל בתוס' שם ומשום הכי נדחה אצלם דין דר"ה דדינו הוא לשיטתו דוקא כנ"ל ודו"ק היטיב:

בתוס' שם ד"ה **קאי** בגירושין ממעט גירושין. ואין סברא לומר קאי בכתיבה ממעט כתיבה בקדושין דפשטא דקרא משמע שבא לומר דוקא בכתיבה וכו' עיי"ש. ולכאורה קשה דאם פשטא דקרא משמע כן א"כ מה זה דהקשו בגמרא ומאי ראית וע"כ מוכרח

דבגמ' תופס דהמשמעות הכתוב יכול להיות על כל האופנים ומשום זה הקשו ומאי ראת ומתרץ דיותר שייך לומר דהמיעט קאי באותו דבר עצמו שמדבר. וא"כ הדרא הקושיא דהא יכול להיות המועט בכתיבה עצמה. ונראה ליישב דזה ידע הגמרא דפשטא דקרא משמע מועט על כסף בגירושין ולא הי' שום הו"א דנימא דלא קאי המועט על זה. רק כונת המקשן הוא דנימא דהמועט קאי על שניהם הן על כסף בגירושין והן על כתיבה בקדושין דיכולין לתפוס המועט על שניהם. ומתרץ הגמ' הא כתיב ויצאה והיתה מקיש הויה ליציאה דנקנית בשטר. ועל זה מקשה ומאי ראית ואין הכונה מאי ראית למעט כסף בגירושין ולרבות שטר בקדושין נימא איפכא. זה אין שום הוה אמינא כדאמרינן לעיל רק קושיתו הוא מאי ראית לתפוס יותר הפסוק דויצאה והיתה מלתפוס את הפסוק וכתב לה דמשם מוכח ג"כ מועט על שטר, ועל זה מתרץ קאי בגירושין ממעט קדושין בתמי'. ועל זה הקשו התוס' דנימא איפכא קאי בכתיבה ממעט כתיבה ומתרץ דפשטא דקרא ע"כ יש מועט על כסף בגירושין והסברא נותנת דהיכא דמיירי לענין גירושין לא בא למעט קדושין.

**ובזה** מדויק היטיב לשון הגמרא דלכאורה אינו מובן הכפל לשון דהי' די לומר קאי בגירושין ממעט קדושין בתמיה ומה להו לומר מקודם קאי בגירושין ממעט גירושין, אכן לפי הנ"ל מובן בטוב טעם כי באמת אף שמדבר בגירושין יכול להיות המועט בכתיבה עצמה כקושית התוס' רק משום דזה הוא משמעות פשטא דקרא למעט כסף בגירושין ממילא אין סברא לומר דמדבר על מועט בקדושין וק"ל:

**דף ה:**

**בגמרא** מילתא דכתיבה בהדיא קתני ומילתא דלא כתיבא בהדיא לא קתני והקשה בס' המקנה לפי שיטת המהרש"א ז"ל דמה שאמר ר"ה חופה קונה היינו קונה וגומר מטעם דעל קונה לחוד לא איצטריך ק"ו דממילא שמעינן אם הוא גומר כש"כ שהוא קונה א"כ אמאי לא תני במתניתין חופה בהדי כסף ושטר שהם רק קונה לחוד וקונה לחוד הוי מילתא דכתיבא עיי"ש, ולענ"ד יש לומר דאי הוי תני חופה בהדי כסף ושטר הוה אמינא שהוא קונה לחוד כמו כסף ושטר ובאמת הוא קונה וגומר ג"כ מק"ו ומשום הכי לא תני חופה בהדם שלא נטעה שהם שווים. ואמנם כשראיתי לקמן בגמרא דאמר איבעיא להו ביאה נישואין עושה או אירוסין עושה. א"כ אנו רואין להדיא דאף שתני ביאה במתניתין בהדי כסף ושטר אעפ"כ יוכל להיות שביאה גומר הנישאון. וכמו כן יכול למתני חופה ג"כ בהדם וצדקו דברי המקנה ז"ל בקושיתו:

**ונ"ל** ליישב דזהו החילוק בין אביי לרבא דרבא סובר בדברי ר"ה שעל קנין לחוד אין צריך ק"ו רק הק"ו הוא על שניהם קונה וגומר ולכך הקשה אמאי לא תני חופה בהדי כסף ושטר כי קונה לחוד הוי כתיבה ומתרץ לו אביי דהק"ו צריכים אף על קונה לחוד והוי מילתא דלא כתיבא. אכן לפ"ז הדרא קושית מהר"י אבן לב ז"ל שהובא במהרש"א ז"ל לדוכתי' כהנ"ל וכמובן. אך יש לומר דאף דלא סגי בלא ק"ו מ"מ כשאנו יכולים ללמוד הק"ו משני צדדים נוטה הסברא יותר ללמוד הק"ו חופה מכסף לקנות אבל להיפך תהי' נגד הסברא.

**ולפ"ז** יהא מתורץ שיטת הרי"ף ז"ל (שהובא לעיל בדברינו) בפשיטות. כי הוא ז"ל תפס כונת ר"ה שתהא קונה וגומר מק"ו ועל קנין לחודא אין צריכין ק"ו ובזה לא פסיק כר"ה. ולעיל במתניתין מיירי בקנין לחוד חופה נמי קונה ומשו"ה סובר למעוטי חליפין. והטעם שתפס הרי"ף ז"ל בכונת ר"ה כדברי רבא דהלימוד הק"ו הוא על קונה וגומר. הוא משום דאי בא ללמוד רק על קונה לחוד ונמצא דחופה ראשונה קונה וחופה שניה יהא גומר א"כ יהא קשה מאי אילמא האי חופה מהאי חופה. ומשו"ה תפס הרי"ף ז"ל כונת ר"ה דעל קנין לחוד אין צריכין ק"ו וממילא בא הק"ו להוסיף כי הוא אזיל בשיטת ר"ט ופוסק הרי"ף ז"ל דחופה קונה אבל לא קונה וגומר. ומשו"ה לא הביא כאן דברי ר"ה להלכה. ולעיל במתניתין דמיירי בקונה לחוד הביאו רק למעוטי חלופין ודו"ק:

**דף ו**:

בתוס' ד"ה **לא** החזירו לא יצא. וא"ת אמאי לא יצא והא הוי התנאי ומעשה בדבר אחד וההנאי בטל כדאמרינן בגיטין וכו' וי"ל התם לא הוי מסקנא הכי ואיכא שינויי אחרינא א"נ י"ל הא דלא מהני תנאי ומעשה בדבר אחד הוא כשניהם סותרין זה את זה וכו'. והקשה לי החסיד המופלג ר' מענדיל ליפשיץ נ"י מווארשא הלא זאת הוא התירוץ השני שבגמרא שם שעל זה כווני התוס' כאן בתירוץ הראשון במה שכתבו דאיכא שם שנויי אחרינא וא"כ מה מחדש התוס' כאן במ"ש א"נ י"ל וכו'. והשבתי לו דהנה שם בתירוץ הגמ' יכולים ללמוד בשני אופנים אופן א' יש לומר דמתחילה סברי דאף אם נאמר דעל מנת כמעכשיו דמי ואינם סותרין זה את זה מ"מ משום דהוי תנאי ומעשה בדבר אחר לא הוי תנאי ומשום הכי מתגרשת משום דלא הוי תנאי. ור"א בא לתרץ דבאמת כשאין סותרין זה את זה משום דהוי כמעכשיו אז הוי התנאי קיים. רק הטעם הוא משום דמשעת נתינה הוי דידה ומתנה על מנת להחזיר שמה מתנה. אופן ב' נוכל לומר דסברת ראב"א בתירוץ ראשון הוא משום דסבר דעל מנת לאו כמעכשיו דמי וממילא אין זא"ז הי' התנאי קיים אף שתנאי ומעשה בדבר אחד ולא היתה מתגרשת ובא ר"א ומתרץ אף דעל מנת

הוי כמעכשיו ואין סותרין זא"ז והוי תנאה מ"מ מתגרשת משום כיון דהוי כמעכשיו הוי שלה משעת נתינה ומתנה על מנת להחזיר שמה מתנה.

**והשתא** אתי שפיר דברי התוס' כאן דבתירוץ ראשון סברי התוס' כאופן ראשון דלעיל שראב"א סובר דתנאי ומעשה בדבר אחד הוי חסרון על כל האופנים אף אי הוי כמעכשיו ואין סותרין זא"ז ומשום הכי מתגרשת משום דלא הוי תנאי. ומקשה אמאי לא יצא כאן הא התנאי בטל ותירץ דאיכא שינויי אחרינא שם דהוי תנאי כשאין סותרין זא"ז. רק הטעם דמתגרשת משום דהוי שלה משעת נתינה והוי מתנה על מנת להחזיר וכשהחזירה אח"כ הוי שלה בשעת נתינה וכאן כשלא החזיר לא יצא משום דהתנאי קיים. ובתירוץ הא"נ וכו' כונתם דשם בתירוץ הראשון הי' סבר דע"מ לאו כמעשיו והם סותרין זא"ז ומשום הכי אינו תנאי. אבל אנן קיי"ל דע"מ הוי כמעכשיו ואין סותרין זה את זה וא"כ אף לתירוץ דשם ג"כ התנאי קיים ודו"ק:

**סוגיא דקידשה בתמרה**

**דף יב.**

**בגמרא** אמר שמואל קדשה בתמרה אפי' עומד כור תמרים בדינר מקודשת חיישינן שמא שוה פרוטה במדי והא אנן תנן ב"ה אומרים בפרוטה ובש"פ [ופירש"י ז"ל דאם באת לומר כן אין שיעור לקדושין] לא קשיא הא בקדושי ודאי הא בקדושי ספק עכלה"ג. והיינו דלשמואל הוי קדושי ספק וצריכי גט אף משני והשיעור דמתניתין אהני דליהוי קדושי ודאי דלא יהא נצרך גט משני. עוד שם בגמרא ההוא גברא דאקדיש בזוודא דאורדא יתיב רב שימי בר חייא קמיה דרב וקא מעיין בה אי אית בה שוה פרוטה אין אי לא לא וכו' והאמר שמואל חיישינן לא קשיא הא בקדושי ודאי הא בקדושי ספק. עוד שם כגמ' ההוא גברא דאקדיש באבנא דכוחלא יתיב ר"ח וקא משער לי' אי אית ביה שוה פרוטה אין אי לא לא וכו' והא אמור שמואל חיישינן ר"ת לא סבר לי' דשמואל עכ"ל הגמ'. והקשו התוס' שם אמאי לא מתרצי הכא ג"כ כמו לעיל ותירצו דמיירו הכא דקדשה אחיו אח"כ בפרוטה והי' בא ר"ח להפקיע קדושי ראשון להיות מותרת לשני ואי הוה סבר כשמואל הוה גרושת אחיו ואסורה לשני אף אחר קדושי ספק ומשו"ה מוכרח הגמ' לתרץ דלא סבר לדשמואל עיי"ש. וברש"י שם ד"ה יתב ר"ח לפי שבא אחר וקדשה בפרוטה אח"כ עכ"ל וגירסא אחרת יש ברש"י שקדשה אחיו.

**והנה** מהלשון לפי וכו' משמע שבא ליתן טעם על זה דיתיב ושיער הוא נגד קדושי שני עיי"ש. ולכאורה אינו מובן דבשלרא אם הי' ר"ח סבר לדשמואל ואין שום נ"מ נגד הראשון אז שפיר מוכרחין לפרש נגד השני. אבל כשהוא לא סבר לדשמואל הרי צריכין

לידע אם הוא ש"פ נגד הראשון לידע אם צריכה גט ואם לאו, ולעיל דהי' באמת שייך לפרש כן והרי לא פירש"י שם מידי. והנה במהרש"א ז"ל על התוס' ד"ה ר"ח וכו' מפרש דיכולין לומר דמיירי דקדשה אחר עיי"ש ולכאורה יש להבין דהלא לפי הנראה עיקר תירוץ התוס' הוא דמיירי שקידשה אחיו דבאם היה אחר לא הי' צריך לומר דלא סבר לדשמואל כי אף דיסבור לדשמואל ג"כ נמי לענין השני אם צריכה גט משני. אך מוכרחין לומר דכונת המהרש"א כך הוא דמזה שמסיק התוס' כדאמר לאו כל כמינך דאסרת לה אבתרא משמע מלשונם דר"ח הי' רוצה להתירה לשני בלא גט מהראשון כי בגט גם לפי דברי האם מותרת וא"כ מוכח בפירוש דלא סבר לדשמואל אף אם קידשה אחר. ועיי"ש בדברי המהרש"א ז"ל שמתרץ כונת התוס' דבאמת על זה לא הוכרחו לפרש שקידשה אחיו כי על כל אופנים נשמע מסוף דבריו דלא סבר לדשמואל. רק דהי' קשה להתוס' באמת אמאי לא יחוש ג"כ להחשש דשמואל דודאי בכל מה דאפשר לתקן שלא יבוא לידי חשש צריכין לתקן ולמה חולק עם שמואל. דבשלמא בדבר שתלוי בדין שייך לחלוק אבל בדבר שהוא משום גזירה אין שייך לחלוק דבאמת צריכין לתקן החשש. על זה מפרש דמיירי דקידשה אחיו ואם תקבלה גט מהראשון תהי' אסורה להשני בחנם כי לפי דעתו אין חשש בזה ולמה נאסור על השני בחנם.

**אולם** עתה יהא קשה אם דע"כ מיירי שקידשה אחיו לא הי' להתוס' להביא מסוף דבריו כי כבר מוכח בפשיטות דלא סבר לדשמואל כי אם סובר לדשמואל לא הי' שייך לתרץ הא בקדושי ודאי הא בקדושי ספק. דהרי אפי' אם קדושי ראשון הם קדושי ספק הוי גרושת אחיו ולא צריכה גט מהשני וע"כ לא סבר לדשמואל ונ"מ לנגד הראשון אם צריכה גט אם לאו. ויש לומר דאף אם יהא מיירי שקידשה אחיו ולא יהי' שום נ"מ לענין שני מ"מ יכול להיות הנ"מ לנגד שלישי אם תילך עוד ותקבלה קדושין משלישי דכיון דקדושי שני שהוא אחיו של הראשון על כל אופנים לא חיילי ממילא תלי קדושי שלישי בקדושי ראשון. ויכול להיות דסבר לדשמואל והשיעור אהני נגד השלישי אם דקדושי ראשון הם ודאי אין צריכה גט משלישי ואם קדושי ראשון הם ספק צריכה גט מהשלישי. לכך מוכרח התוס' עוד להביא מסוף דבריו שהשיב לאמו לאו כל כמינך דאסרת לה אבתרא מזה מוכח שברצונו להתירה להשני וע"כ לא סבר לדשמואל. והשתא לפ"ז ניחא מאוד לשון רש"י ז"ל הנ"ל משום דהיה קשה לו דאף דלפי דעתו דאין חשש גדול בזה אבל מ"מ אמאי חולק על שמואל הלא כל מה דאפשר לתקן צריכים לתקן ולקבל גט אפי' דלא שוה פרוטה כאן. על זה מפרש דקידשה אחיו כפי הגירסא אחרינא הנ"ל ולא הי' רוצה לאוסרה על השני בחנם. ונמצא השתא בין לשיטת רש"י ז"ל ובין לשיטת התוס'

נאמר דאף אם קידשה אחר מוכח ג"כ מסוף דבריו דאמר לאו כל כמינך שרצונו הי' אם יהא ש"פ תהי' מותרת לשני בלא גט מראשון וא"כ ע"כ לא סבר לדשמואל. רק דהי' קשה להם אמאי לא יחוש באמת ולתקן החשש כהנ"ל לכך מפרשי דקידשה ] אחיו וכמובן.
**אכן** צריכין להבין דברי הר"ן ז"ל דמפרש שם דמיירי שקידשה אחר. וצריך הבנה מאיזה טעם הוא מחולק נגד רש"י ותוס' דודאי תלוי באיזה טעם שכל אחד ז"ל הולך לפי שיטתו כמובן. ואמרתי ליישב דהנה ידוע מחלוקת הראשונים ז"ל בכונת דברי שמואל הנ"ל, דהתוס' והרא"ש ז"ל וכנראה גם רש"י ז"ל שיטתם הוא דמן הדין אף אם בודאי נמצא מקום דשוה פרוטה שם מ"מ ג"כ אין שום חשש בהקדושין כי אין בקידושין אלא מקומו ושעתו ועיקר הדין דשמואל הוא רק מחמת גזירת הרואין שמא יבואו משם לכאן עיי"ש בהרא"ש ז"ל. אבל שיטת הרמב"ם והר"ן ז"ל דאין בזה משום גזירת הרואין דגזירה רחוקה היא לחוש שמא יש מקום כזה ואח"כ לחוש שמא יבואו משם לכאן כולי האי בודאי לא חיישינן רק דברי שמואל הם מצד הדין דבאם יש בודאי מקום ששוה פרוטה שם הוי קדושי ודאי מדאורייתא וממילא יש לחוש תמיד שמא יש מקום כזה. והשתא י"ל דר"ח לא סבר לדשמואל בעיקר הדין וסובר דאף אם בודאי יש מקום ששוה פרוטה שם גם כן אינם קדושין דאין לקדושין אלא מקומו ושעתו וממילא אין בו שום חשש. ובזה נבין בטוב טעם דברי הר"ן ז"ל הנ"ל. דלשיטת רש"י ותוס' ז"ל דשמואל סובר ג"כ דמן הדין אין חשש לקדושין הללו רק משום גזירת הרואין ומשום הכי הוקשה להם מאיזה טעם הוא חולק על שמואל. ומפרשים דהן אמת שר"ח סובר דחשש רחוק הוא מ"מ כל מה דאפשר לתקן החשש בודאי טוב הוא רק דשם מיירי דקידשה אחיו ולדעתו דחשש רחוק הוא לא הי' רוצה להצריכה גט מהראשון ולאסרה על השני בחנם. אבל הר"ן ז"ל לשיטתו שר"ח חולק בעיקר הדין וממילא אין בו שום חשש ואין שייך להקשות אמאי חולק על שמואל ומשום הכי אין צריך לומר שקידשה אחיו כמו"ש לעיל. ומובן לפי זה בעה"י דכל אחד ואחד הולך לפי שיטתו וק"ל:
**והנה** במחלוקת הזה דמחולקין בכונת דברי שמואל אם הם מצד הדין או משום גזירת הרואין דשיטת הרמב"ם ז"ל בדברי שמואל שאם יש מקום שש"פ שם הוי קדושי דאורייתא משום שיכולה להשיג מזה פרוטה במקום פלוני. זה הוא דוקא רק בדבר המתקיים ויכול להוליכם שם אבל בדבר שאינו מתקיים אם יוליכנו לשם בזה לא אמר שמואל להצריכה גט. וכן הוא מפורש בהרמב"ם החילוק הזה כפי שיטתו הנ"ל. ולשיטת הרא"ש ז"ל דסובר דאף אם ודאי יש מקום ששם ש"פ ג"כ אינם קדושין דאין לקדושין אלא מקומו ושעתו והדין דשמואל הוא רק משום גזירת הרואין כנ"ל א"כ ממילא אין

חילוק בין דבר המתקיים לדבר שאינו מתקיים. ומקשים העולם לפי שיטת הרמב"ם ז"ל הנ"ל מה מקשה בגמ' ממתניתין על שמואל דלשמואל אן שיעור לקדושין כפירש"י ז"ל שם הלא השיעור דמתני' אהני לדבר שאינו מתקיים.

**ונ"ל** ליישב דהנה לכאורה קשה לפי פירש"י ז"ל דלשמואל אין שיעור לקדושין וב"ש וב"ה חולקין בשיעור הקדושין וממילא הדין דשמואל נדחה משניהם א"כ למה מקשה הגמ' רק מב"ה לחוד. אך יש ליישב דהנה באמת קשה להבין קושית הגמרא דהלא אנו רואין בפירוש בדברי שמואל דיש שיעור לקדושין כמו שאמר שמא ש"פ במדי. חזינן בפירוש דהשיעור לדידיה הוא פרוטה רק דמחדש דאם אינו שוה פרוטה בכאן חיישינן שמא ש"פ במקום אחר כפי שיטת הראשונים ז"ל בדבריו כמו שהובא לעיל בדברינו וא"כ זה יש לומר ג"כ במתניתין בדברי ב"ש וב"ה דהשיעור הוא פרוטה או דינר ומי יאמר שלא חוששים ג"כ לדשמואל ומה מקשה הגמ'. אך יש לומר דקושית הגמ' כך הוא דמדברי ב"ה נשמע דבאים להחמיר על דברי ב"ש דלב"ש אם קיבלה פרוטה אינו צריכה גט ולב"ה צריכה גט כמו שנשנה במס' עדיות מקולי ב"ש וחומרי ב"ה. ולשמואל אף אם השיעור הוא דינר ובמקומו אין שוה דינר אז צריכה גט גם לב"ש כמו לב"ה ולפ"ז מאי באו להוסיף על דברי ב"ש בשיעור הקדושין דהלא אף אם השיעור יהא דינר ג"כ צריכה גט לב"ש כמו לב"ה. ועיקר קושית הגמ' הוא רק מב"ה שבאו להוסיף. לכך כתב רש"י ז"ל דלשמואל אין שיעור לקדושין הכונה דלשמואל אין שום נ"מ נגד הגט בין שני השיעורין. ותירץ הגמ' דההילוק בניהם הוא דלב"ש הוי קדושי ספק וצריכה גט משניהם ולב"ה הוי קדושי ודאי ואינה צריכה גט משני.

**אמנם** לפ"ז יהא קשה לנו דברי התוס' בריש מכילתין ד"ה ב"ש אומרים וכו' שהקשו שם אע"ג דאם קיבלה קדושין מאחר הוי ב"ש לחומרא עיי"ש. ולכאורה נראה כונתם לפי דברי שמואל הללו דלב"ש צריכה גט משניהם. ותירצו שם דלהכי לא איתשיל עיי"ש. אבל אינו מובן מאוד דהלא לפי דברי שמואל ע"כ איתשיל לענין השני דמהראשון אף לב"ש צריכה גט. ואפשר לומר דההחשש דשמואל הוא שייך רק בדבר השוה כסף אבל בכסף מטבע דהיינו דינר או פרוטה אין בו חשש כ"כ שיהא שוה יותר במקום אחר כי שמואל עצמו תפס בלשונו שוה כסף. וממילא יש לומר דבבהמ"ד איתשיל לענין קדושי פרוטה או דינר דבזה אין בו החשש דשמואל והוי ב"ש לקולא וב"ה לחומרא נגד הראשון דלב"ש אינה צריכה ממנו גט על קדושי פרוטה ולב"ה צריכה גט. וקושית הגמ' כאן הוא משוה פרוטה הנזכר בדברי ב"ה דלשמואל אף לב"ש צריכה גט. ומתרץ הגמ' דבזה הנ"מ

להיפך דלב"ש הוי קדושי ספק וצריכה גט משניהם ולב"ה הוי קדושי ודאי ואינה צריכה גט משני והוי בזה ב"ש לחומרא וב"ה לקולא.

**אכן** אחר העיון אי אפשר לומר כן דהנה לעיל ברישׁ פרקין בתוס' ד"ה בפרוטה הקשו דליתני רק שוה בפרוטה עיי"ש, ואם נאמר כהנ"ל מה קושיא הוא זו הלא מוכרח לשנות שניהם כי המחלוקת בזה הוא היפך מזה. ומוכרחין לומר דקושית התוס' כך הוא דהנה ידוע קושית המפרשים אמאי לא תני במתניתין כסדר הכתוב בתורה ביאה מיד אחר כסף ותירץ הריטב"א ז"ל משום דרב מנגיד על מאן דמקדש בביאה וכיון דלפ"ז אין מקדשין לכתחילה בביאה משום הכי תני לה לבסוף להראות שאין נכון לכתחילה לקדש בזה. והשתא אם נאמר שפרוטה ודינר הנזכרין בדברי ב"ש וב"ה הוא מטבע צורה וזה ידוע מדברי המרדכי דאסור לקדש במטבע שיש עליה צורה דצורה עבידא דבטלה ואעפ"כ תני כסף קודם כסדר שכתוב בתורה א"כ הדרא הקושיא אמאי לא תנו ביאה קודם שטר כמו שקדם בתורה. וע"כ מוכרחין לומר דמה שהוזכר במתניתין פרוטה ודינר הכונה על כסף נסכא שוה פרוטה או דינר, ומובן לפ"ז בטוב טעם קושית התוס' לעיל למאי צריך התנא להזכיר שני פעמים שוה פרוטה ליתני ש"פ לחוד כי תיבת בפרוטה ג"כ הכונה שוה פרוטה. ותירצו דאי הוה תני ש"פ לחוד הו"א דדוקא נסכא ש"פ ולא דבר אחר על זה מפרש מקודם נסכא שוה פרוטה ואח"כ אומר עוד שוה פרוטה להורות על כל מלי שש"פ ולאו דוקא כסף. והשתא שהמתניתין מירי בנסכא ש"פ ממילא יש בזה ג"כ החשש דשמואל ואין בזה ג"כ נ"מ בין ב"ש לב"ה נגד קדושי הראשון רק נגד קדושי שני. וא"כ הדרא קושיתן בדברי התוס' לעיל במה שתירצו דלענין זה לא איתשיל כהנ"ל. ומוכרחין לומר דכונת התוס' בקושיתם אינו מחמת הדין דשמואל דבאמת הדין הזה נדחה לקמן בגמ' רק קושיתם כך הוא אם קיבלה פרוטה מאחד ואח"כ קיבלה דינר מאחר והראשון מת דלב"ש צריכה גט מהשני ולב"ה לא חיילו קדושי שני והוי ב"ש לחומרא וב"ה לקולא. ותירצו דלענין זה לא איתשיל וניחה שפיר דברי התוס' אך יש להבין לשמואל גופא דלשיטתו אין שום נ"מ ביניהם נגד הראשון רק נגד השני כמו שתירץ הגמ' כאן וקשה לדשמואל המתניתין דעדיות:

**והנה** לשיטת הרמב"ם ז"ל דמחלק בין דבר המתקיים לשאינו מתקיים יכולים לומר דשם איתשיל נגד הראשון בדבר שאינו מתקיים דליתא החשש דשמואל והוי ב"ש לקולא וב"ה לחומרא. אבל כאן קושית הגמ' הוא מנסכא ש"פ הנזכר בדברי ב"ה שהוא דבר המתקיים. ועל זה מתרץ הגמ' דבזה הנ"מ לענין השני וב"ש לחומרא וב"ה לקולא. ומובן שפיר מה שהוזכר במתני' שני פעמים ש"פ הראשון הוא נסכא דבר המתקיים בזה ב"ש

לחומרא נגד השני וב"ה לקולא. והאידך הוא ש"פ בדבר שאינו מתקיים דבזה ב"ש לקולא וב"ה לחומרא כהמתני' דעדיות. וניחא השתא דברי הרמב"ם ז"ל כי עיקר קושית הגמ' כאן הוא מנסכא ש"פ הנזכר בדברי ב"ה שהוא דבר המתקיים כמובן.

**והשתא** עדיין צריכין להבין שיטת התוס' והרא"ש ז"ל דאין חילוק בין דבר המתקיים לדבר שאינו מתקיים ונמצא דלשמואל עיקר הפלוגתא דב"ש וב"ה נגד השני וב"ש לחומרא וב"ה לקולא א"כ מה נעשה לשיטתו עם המתניתין דעדיות. אך להתוס' לשיטתם יש ליישב דהנה לעיל בתוס' ד"ה בפרוטה הקשו מנלן דש"כ ככסף ותירצו דילפינן במ"מ מע"ע. והקשה בס' פנ"י למאי צריך ללמוד במ"מ הא יכול למילף מהקישא דאחרת לאמה ותירץ דזה תלוי בפלוגתא דר"ה ור"ח דלר"ה דסובר שטר אמה אדון כותבה יש לו ההיקש דאחרת ור"ח דסובר אב כותבה אין לו ההיקש וזה שכתבו התוס' כאן הוא אליבא דר"ח דפסקינן כוותיה ומשום הכי ילפי התוס' הלימוד במ"מ. והנה ידוע דאין עונשין מן הדין ובפרט על לימוד מה מצינו וממילא אין חיוב מיתה על קדושי שוה כסף אם זינתה והשתא יכולים לומר דשם בעדיות איתשיל לענין קדושי נסכא ש"פ דלב"ה הוי ודאי קדושין ואם זינתה אח"כ חייבת מיתה ולב"ש הוי קדושי ספק שמא שוה דינר במקום אחר וממילא אם זינתה אין חיוב מיתה על הספק והוי ב"ש לקולא וב"ה לחומרא. וקושית הגמ' כאן הוא מש"פ שהוא ש"כ דבזה אין חיוב מיתה אף לב"ה. ולענין גט ג"כ אין נ"מ בניהם כי אף לב"ש צריכה גט מספק. ומתרץ הגמ' דהנ"מ יהי' לענין השני דב"ש לחומרא וב"ה לקולא. והשתא ניחא ג"כ מה שהוזכר במתני' שני אופני ש"פ כי בש"פ נסכא ב"ש לקולא וב"ה לחומרא נגד מיתה והמחלוקת ש"פ מש"כ הוא להיפך ב"ש לחומרא וב"ה לקולא נגד גט משני ולפ"ז ניחא מאוד ג"כ לשיטת התוס' כמובן.

**אך** עדיין צריכין אנו לברר הטעם מה דר"ח לא סבר לי' לדשמואל. ויש לומר דתלי בזה דשמואל אזיל בשיטת ר"ה ויש לו הקישא דאחרת וממילא כדילפינן מהקישא יש מיתה על קדושי שוה כסף אם זינתה ונוכל לתרץ המשנה דעדיות לענין מיתה כהנ"ל דהוי ב"ש לקולא וב"ה לחומרא בין בש"פ נסכא ובין בש"כ מטבע. אבל ר"ח לשיטתו דסובר אב כותב ואין לו היקש מאחרת ויליף במ"מ מע"ע ואין חיוב מיתה על קדושי ש"כ ואם יחוש ג"כ לדשמואל לא יהי' שום נ"מ בין ב"ש ובין ב"ה בקדושי שוה כסף הן לענין גט והן לענין מיתה ומה נעשה במתני' דעדיות שנשנית שם מקולי ב"ש וחומרי ב"ה. ולא ניחא לי' לומר דשם בעדיות נשנה רק לענין כסף נסכא דהא בדברי ב"ה נזכרו שניהם ש"פ נסכא וש"פ מכל מילי ומשום הכי אין יכול לסבור לדשמואל וק"ל. אולם לפי הנ"ל יהי' תמוהין לכאורה דברי התוס' לעיל ד"ה מעיקרא דדינא פירכא דהקשו שם אכתי למה לי'

הלימוד דכי יקח נהי דלא מצי למילף מק"ו מ"מ נילף מהקישא דאחרת לאמה דנקנית בכסף ותירצו דאי מהקישא דאחרת הו"א דצריכה שתי פרוטות כמו באמה ומחמת זה צריכין הלימוד דכי יקח דיהא די בפרוטה אחת. והקשה המהרש"א ז"ל א"כ מה הקשה הברייתא והלא דין הוא מאמה הא נוכל לתרץ דה"א דנצריך ב' פרוטות דדי לבא מן הדין להיות כנידון ומשום הכי צריכין להגז"ש דקיחה קיחה. ותירץ דיש לומר דאזיל אליבא דר"ט דהיכא דמופרך ק"ו לא אמרינן דיו ועל שני פרוטות לא צריכין הק"ו דיש הקישא דאחרת וע"כ למד לנו הק"ו על פרוטה אחת עיי"ש, והנה לפי תירוץ הפנ"י הנ"ל דתוס' אזלי בשיטת ר"ח דלית לי' היקשא דאחרת עיי"ש א"כ מה הקשו התוס' כאן בדברי התנא דנילף מהיקשא דאחרת דמנ"ל להם דהתנא אזיל בשיטת ר"ה דיש הקישא דאחרת. ובפרט קודם שידעו מהתירוץ דשני פרוטות הרי יש הוכחה מהתנא גופא דלית לי' הקישא דאחרת דאם הי' לו הקישא דאחרת א"כ מה לו להקשות והלא דין הוא דהי' יכול להקשות יותר מהקישא דאחרת, וע"כ דאזיל בשיטת ר"ח דלית לי' ההיקש הזה א"כ מה הקשו התוס' כהנ"ל. וביותר קשה דאם הי' להתוס' איזה הוכחה דהתנא אזיל בשיטת ר"ה הי"ל להעמיד בקושיא זו תיכף כשמקשה הברייתא והלא דין הוא דהי' לו להתנא להקשות יותר מהקישא דאחרת כמובן. גם קשה להבין כונת המהרש"א ז"ל דהקשה קושיא הנ"ל על התירוץ של התוס' משני פרוטות דמאי מקשה התנא והלא דין הוא. הלא קושיא זו הי' יכול להקשות על התנא גופא בסברא דנפשיה דיכולים לומר די לבא מן הדין להיות כנידון שיהא נצרך שני פרוטות ולמה מקשה לפי תירוץ התוס' דוקא. ונראה לי ליישב דהנה באמת צריכים להבין מה מקשה התנא והלא דין הוא הא אין עונשין מן הדין ומשום הכי צריכין לגז"ש דקיחה קיחה. וע"כ צריכין לומר דהתנא אזיל בשיטת ר"ה דיש הקישא דאחרת ועל עיקר קנין דכסף ילפינן מהקישא דאחרת לאמה ויש מיתה על קדושי כסף כהנ"ל רק דהי' יכולים לומר דצריכין שתי פרוטות. על זה צריכים הגז"ש דקיחה קיחה דדי בפרוטה אחת. ועל זה הקשה התנא והלא דין הוא דחוץ מההיקש יש עוד ק"ו מאמה ועל שני פרוטות אינו צריך לק"ו. וע"כ הורה לנו הק"ו על פרוטה אחת ומה לנו ללמוד מהגז"ש הא מאמה גופא דילפינן קנין כסף משם יש לנו ג"כ לימוד על קדושין דסגי בפרוטה. ומתרץ התנא דק"ו פריכא הוא ומשום הכי צריכין להגז"ש דדי בפרוטה אחת. והשתא ניחא מאוד דברי המהרש"א ז"ל שלא עמד בקושיתו על התנא גופא כי אין כונת התנא ללמוד מק"ו על עיקר קנין כסף כי עיקר הקנין נלמד מהקישא דאחרת לאמה רק קושית התנא הוא על שני פרוטות כהנ"ל. וא"כ קושית המהרש"א ז"ל שייך רק אחר קושית התוס' ותירוצם. היוצא מזה דקושית התנא

הוא ללמוד על עיקר קנין כסף מהק"ו ואינו מדבר משני פרוטות. רק זאת מחדש התוס' לעצמו בשביל קושיתם מהקישא דאחרת דה"א דצריך שני פרוטות ועל זה שייך שפיר קושית המהרש"א ז"ל דהלא זה התירוץ יכול להיות נגד הק"ו ג"כ. ותירץ המהרש"א דזה ג"כ מחדש לנו התוס' שכוונת התנא הוא זאת דעיקר קנין כסף הוא מהיקשא דאחרת רק כל כונת התנא הוא שלא נטעה על ב' פרוטות וכהנ"ל.

**ונמצא** השתא דמזה שהם מחולקים בשטר אמה אם אדון כותבה או אב כותבה נצמח מזה עוד שני מחלוקת. א' דלר"ה עיקר הקנין הוא קדושי כסף וגם שוה כסף נלמד מהקישא דאחרת לאמה ויש חיוב מיתה על קדושי שוה כסף כהנ"ל. ב' כאשר עיקר הלימוד הוא מאמה אז אף אם כאן במקומו לא יהא שוה פרוטה אם יש מקום ששם ש"פ הוי קדושי דאורייתא. ולשיטת ר"ח עיקר הלימוד דקדושי כסף הוא מהגז"ש דקיחה קיחה ושם כתיב כסף השדה קח ממני משמע שצריך להיות בשעת נתינה ובמקומו שוה פרוטה. ושוה כסף ילפינן במה מצינו מעבד עברי ואין חיוב מיתה על קדושי ש"כ. ויש עוד נ"מ שלישית לענ"ד דהיינו דאם נלמוד עיקר קנין כסף מהקישא דאחרת לאמה אז אף במלוה הוי מקודשת אם לא הטעם דמלוה להוצאה ניתנה כמו שפירש"י ז"ל בדף מ"ז דאין הלוה חייב להעמיד בעסקיה והוי שלה גמור מכבר. אבל לשיטת ר"ח דעיקר הלימוד הוא מגז"ש דקיחה קיחה דשם כתיב בפירוש כי יקח איש אשה משמע דתחילת הנתינת הכסף צריך להיות בשעת קיחת האשה ואף בלא הטעם דמלוה להוצאה ניתנה ג"כ אינו מקודשת במלוה מכבר כמובן.

**ובזה** יתורץ מה דמקשין העולם דבדף ז' אמר אביי המקדש במלוה אינה מקודשת ולא אמר הטעם משום דמלוה להוצאה ניתנה. ולקמן בפרק האיש מקדש אמר רב המקדש במלוה אינה מקודשת ונותן טעם לזה משום דמלוה להוצאה ניתנה ולמה אביי לא נתן שום טעם לדבריו אחרי שרב הי' צריך ליתן טעם לזה כנ"ל. אבל לפי דברינו הנ"ל ניחא דאביי סובר כר"ח שעיקר הלימוד מקדושי כסף הוא מהגז"ש דקיחה קיחה וממילא אין צריכין להטעם דמלוה להוצאה ניתנה. אבל רב לשיטתו דסובר לעיל דף ג' הלימוד דקדושי כסף הוא מויצאה חנם אין כסף ומשום הכי שפיר צריך ליתן הטעם דמלוה להוצאה נותנה דבלא הטעם הזה הוו מקודשת ודו"ק.

**והנה** השתא זכינו להבין מאיזה מקור נובע המחלוקת דהראשונים ז"ל הנ"ל בכונת דברי שמואל הנ"ל. כי רבינו הנשר הגדול הרמב"ם ז"ל הוקשה לו במה דמתרץ הגמ' דר"ח לא סבר לדשמואל מאיזה טעם יהא מחולק עליו. ומשום זה הבין שהדין דשמואל הוא כשיטת ר"ה דקדושי כסף נלמד מהקישא דאחרת לאמה וממילא אם יש מקום דשם שוה

פרוטה אף שבכאן אינה שוה פרוטה ג"כ מקודשת מדאורייתא דיכולה להשיג פרוטה שם. ומשום הכי באינו ידיעה הוי קדושי ספק שמא ש"פ במקום אחר. וזה לא שייך רק בדבר המתקיים. אבל ר"ח לשיטתו דקדושי כסף נלמד מגז"ש דקיחה קיחה ואז אף אם נמצא מקום ששם ש"פ מ"מ ג"כ אינה מקודשת. וכונת הגמ' דר"ח לא סבר לדשמואל היינו בעיקר הדין דהקדושין וממילא לא שייך שום חשש. ועוד יש לו הוכחה מהגמ' דכאן דאמרינן פרשי רבנן מינה ולאו משום דסברי להו לדשמואל אלא משום דאביי ורבא. וגם מדברי אביי ורבא מוכח דלא סברי לדשמואל דאמרו הטעם אם הקילו בשבויה נקל לאשת איש. ולא אמרו מחמת הטעם דשמואל אלא ודאי מוכח דנדחה אצלם הדין דשמואל מאיזה טעם. ומחמת זה למד הרמב"ם ז"ל דהדין דשמואל תלי בשיטת ר"ה ואנן קיי"ל כר"ח. אבל התוס' וסייעתם תפסו שיטה אחרת דאם נאמר דהדין דשמואל הוא רק לשיטת ר"ה אז אין שייך תיכף להקשות על ר"ח והאמר שמואל. וע"כ הדין דשמואל יכול להיות אף לשיטת ר"ח דהוא רק מגזירת הרואין וכונת התירוץ הוא דר"ח לית לי' גזירת הרואין ועל זה מקשו בתוס' ותירצו עיי"ש.

**אבל** עדיין יוקשה לן להבין שיטת הרמב"ם ז"ל אם דכל עיקר דברי שמואל תלי בשיטת ר"ה א"כ איך שייך תיכף להקשות מזה על ר"ח. ונוכל לומר ולתרץ דזה גופא הוא החילוק בין המקשן להתרצן דהמקשן סובר דהדין הזה דשמואל הוא משום גזירת הרואין ולא תלי כלל בפלוגתא דר"ה ור"ח. ועל זה מתרץ לו התרצן דהדין דשמואל תלי בשיטת ר"ה וממילא ר"ח לא סבר לדשמואל כמובן. וזה שהביא הרמב"ם ז"ל החילוק בין דבר המתקיים לדבר שאינו מתקיים הוא קאי אחר מסקנת התרצן. ובזה ממילא ניחא ומתורץ קושית העולם הנ"ל שיכול להיות לאוקמי כמתניתין בדבר שאינו מתקיים. אבל לפי הנ"ל ניחא דזה החילוק הוא דוקא אחר מסקנת התרצן. אבל מעיקרא הי' סבר דהטעם הוא משום גזירת הרואין וא"כ אין שום חילוק בזה כמובן.

**ובזה** יתורץ אצלינו תמיהא גדולה אשר כל העולם מתמיהין על הרמב"ם ז"ל דבקדושין פוסק המקדש במלוה אינה מקודשת. ובמכר פוסק דאם קנה במעות מלוה הוי מכירה והוא לכאורה נגד סוגית הגמ' דקדושין דף מ"ו דאיתא שם אמר רב המקדש במלוה אינה מקודשת דמלוה להוצאה ניתנה כפירש"י ז"ל דאינו חייב להעמידה בעיסקא שיהא תמיד בעין ואמרינן שם לימא כתנאי וכו' עד ותיסברא אימא סיפא ושוים במכר שזה קנה ואם אמרת מלוה להוצאה ניתנה במה קנה עיי"ש. הרי אנו רואין בפירוש דזהו פשיטות דאם בקדושין אינה מקודשת במכר ג"כ לא קנה ולמה מחלק הרמב"ם ז"ל בין קדושין למכר. אמנם לפי דברינו הנ"ל ניחא מאוד דכאן בדברי רב דיליף לעיל קדושי כסף מאין

כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר והי' צריך להיות מקודשת גם במלוה ורק הטעם דאינה מקודשת משום דמלוה להוצאה ניתנה ולפי טעם זה באמת אין חילוק בין קדושין למכר. אבל הרמב"ם ז"ל בהלכותיו הביא הלימוד דקדושי כסף מכי יקח וממילא אין צריך הטעם דלהוצאה ניתנה כי אף אם הוא צריך להניח המעות בעיסקא שיהא תמיד בעין ג"כ אינה מקודשת מכח גזירת הכתוב דצריך להיות נתינת הכסף בשעת קיחת האשה. וזהו דוקא בקדושין דקאי קיחה על האשה שנתינת הכסף הוא בשעת קיחת האשה. אבל שם במכר כתיב נתתי כסף השדה יוכל להיות בכסף שנתן כבר. ומובן השתא שפיר דברי הרמב"ם ז"ל כי לעיל ד"ז ע"א בדברי אביי לא הביא הגמרא להקשות ממכר משום כי הוא לא אמר שם הטעם דמלוה להוצאה ניתנה דהוא יליף קנין כסף מהקישא דאחרת לאמה או מכי יקח וא"כ בודאי יש חילוק בין קדושין למכר ומזה יש הוכחה בפירוש שרק לשיטת רב אין חילוק, אבל לשיטת אביי יש חילוק בין קדושין למכר כשיטת הרמב"ם ז"ל ודו"ק בזה היטיב:

**סוגיא דמצ"ע שהזמן גרמא**

**דף כט.**

**במתניתין** וכל מצות עשה שהזמן גרמא אנשים חייבים ונשים פטורות וכל מצות עשה שלא הזמן גרמא אחד אנשים ואחד נשים חייבין. וכל מצות ל"ת בין שהזמן גרמא בין שלא הזמן גרמא אחד אנשים ואחד הנשים חייבין. ובגמרא שם דף ל"ג סוע"ב ת"ר איזהו מצות עשה שהזמן גרמא סוכה ולולב שופר וציצית ותפילין ואיזהו מצות עשה שלא הזמן גרמא מזוזה מעקה אבידה ושילוח הקן וכללא הוא הרי מצה שמחה הקהל דמצות עשה שהזמן גרמא ונשים חייבות ותו והרי ת"ת פו"ר ופדיון הבן דלא הזמן גרמא ונשים פטורות אמר ר"י אין למידין מן הכללות ואפי' במקום שנאמר בו חוץ דתנן בכל מערבין ומשתתפין חוץ מן המים ומלח ותו ליכא והאיכא כמהין ופטריות אלא אין למידין מן הכללות וכו' עכלה"ג. ולכאורה יש לדקדק בזה טובא אחד למה המתין בקושיא זו עד אחר שהביא הברייתא הלא הי' יכול להקשות קושיא זו מיד אמתניתין בלא הברייתא. וגם לפי הנראה אין שייכות קושיא זו להברייתא כלל. וביותר קשה להבין דהא לפי לשון הברייתא דקאי לפרש המתניתין כנראה מהלשון דאמר איזהו הם הפטורין נשמע בפירוש דהברייתא לומד דהכלל במתניתין שיש ג"כ חיובים הוא לאו דוקא וא"כ אין שום שייכות עתה הקושיא וכללי הוא וכו'.

**ונראה** ליישב ולומר דעל התנא במתניתין לא שייך להקשות קושיא זו משום דידע מעיקרא דיש לומר דהכלל לאו דוקא הוא. רק העיקר הקושיא הוא מלשון הברייתא

דאם נאמר דכונת הברייתא בלשון איזהו דאמר היינו איזהו הזמן גרמא דנשים פטורות ואיזהו שלא הזמן גרמא דנשים חייבות ויהא נמצא שבזמן גרמא יש חיובים ופטורים וכן בלא הזמן גרמא ג"כ יש חיובים ופטורים. א"כ קשה למה בהז"ג שואל ומפרש רק על הפטורין ובלא הז"ג שואל ומפרש רק החיובין הלא כמו כן הי' מקום לפרש בזמן גרמא גופא איזהו החיובין וכן בלא הזמן גרמא גופא איזהו הפטורין. ואין לומר משום דקאי על המתניתין דהוזכר שם זה לפטור וזה לחיוב. הלא על המתניתין גופא קשה למה בזמן גרמא הוזכר לפטור ובלא הז"ג הוזכר לחיוב וע"כ נשמע דהתנא דברייתא למד במתניתין דהכלל הוא דוקא זה לפטור וזה לחיוב. ואין כונת התנא דברייתא לשאול איזהו הפטורין בג"ז רק שואל כפי הפשט הפשוט איזהו הן הז"ג ואיזהו הן דלא הז"ג. ועל זה מקשה בגמ' וכללא הוא דלא נמצא יותר הלא יש עוד מ"ע דהז"ג שהן חייבות ויש מה דלא הז"ג דפטורות ועיקר קושיות הגמ' הוא דמתוך הברייתא נשמע דהכלל במתניתין הוא דוקא זה לחיוב וזה לפטור. ובא ר"י ומתרץ דהלא אנו רואין שאף במקום דנאמר בו חוץ מ"מ הכלל לאו דוקא וא"כ צריכים להבין מהו הכלל הזה וע"כ צריכים לומר שהתנא לא בא לכלול כל דבר כמו בעירובין דהכלל הוא בכל מילי דזיין כי יש הרבה מינים דזיינו ועליהם עושה כלל דבהם מערבין חוץ במידי דלא זיין הדומה למים ומלח. וכן נוכל לפרש כאן דהתנא לא בא לכלול כל מ"ע שהז"ג שנמצא רק כונתו כך הוא. דהנה יש ג' אופנים דזמן גרמא א' מה דכתיבא בתורה בפירוש לחיוב על אשה. ב' מה דכתיבא בפירוש לפטור נשים. ג' מה שאין כתיבא בפירוש לא לחיוב ולא לפטור. וכן בלא הזמן גרמא יש ג' אופנים הללו כמפורש לקמן בגמ'. ועל אותן דכתובין בפירוש אין לדבר מהם והעיקר על אלו דאין כתיבין בפירוש צריכים עליהם איזה לימוד מהי"ג מדות שהתורה נדרשת. ועליהם עושה התנא הכלל דכל אלו מה דהג"ז למידין לפטור וכל אלו דלא הג"ז למידין לחיוב. ועל זה בא התנא דברייתא לפרש איזהו הם בז"ג שאין כתובין ואיזהו שאין כתובין בלא הז"ג שעליהם עושה התנא דמתניתין הכלל זה לחיוב וזה לפטור דצריכין לימוד על חיוב.

**והשתא** לפ"ז מתורץ שפיר קושית העולם דמקשין בתירוצו של ר"י דאמר אפי' במקום שנאמר בו חוץ הלא הכא במתניתין לא תני חוץ וא"כ די לר"י לומר אין למידין מן הכללות והן אמת דאף במקום שנאמר בו חוץ ג"כ הכלל לאו דוקא אולם כאן בתירוצו לכאורה הוא למותר כמובן אמנם לפי דברינו הנ"ל זאת הוא עיקר התירוץ ומובן בטוב טעם קושית הגמרא ותירוצו ולדעתי הוא כפתור ופרח ודו"ק:

**דף לד.**

**בגמרא** ומצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות מנלן גמר מתפילין וכו'. והנה לכאורה יש לדקדק בזה דמתחילה תופס הגמ' דצריכין לימוד על מה דפטור ואח"כ שואל הגמ' להיפך מ"ע שלא הזמן הגרמא מנלן לחיוב משמע ונראה לענ"ד ליישב דהנה בספר פנ"י מקשה אחר שהוצרך הכתוב להשוות אשה לאיש לעונשין בל"ת א"כ ממילא נשמע במ"ע לפטור. ותירץ עפמש"כ בתורה כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל ופירש"י ז"ל לבית יעקב אלו הנשים תאמר להם בלשון רכה ולבני ישראל אלו הזכרים תגיד עונשין הקשים כגידין עיי"ש. נשמע מזה דעל ל"ת שהוא בעונש שייך לפטור אותם יותר מעל עשה והשתא שהשוה הכתוב אשה לאיש לעונשין יכולים לומר כש"כ על עשה בודאי דהם חייבין ומשום הכי צריכין לימוד על מצות עשה לפטור עכ"ד ז"ל. ולפ"ז מתורץ ג"כ הקושיא הנ"ל דאחר שכבר יש לימוד על מצות עשה לפטור צריכין לומר דמכש"כ יש לפטור על לא תעשה ומשום הכי צריכים לימוד על חיוב.

**אך** שאלני על זה תלמודי היקר "שמחה בונם" שיחי' בן מרן הרהצה"ק "מגור" שליט"א אמאי שואל הגמ' על מצות עשה שלא הזמן גרמא מנלן לחיוב הלא באמת צריכין לחיוב בכל מצות עשה במכש"כ מל"ת אך בז"ג יש לימוד לפטור אבל בלא שום לימוד מהיכי תיתי לפטור זאת. והשבתי לו דזה היינו יכולים לומר לחייב במכש"כ כל זמן שלא הי' שום לימוד לפטור בעשה. אבל אחר שכבר אנו רואין שבמ"ע שהזז"ג הם פטורין אף שבל"ת הם חייבין ממילא נדחה סברא הנ"ל ללמוד במכש"כ משום הכי שואל הגמ' על מ"ע שלא הז"ג מנלן לחיוב שיהא חילוק בין ז"ג ללא הז"ג וק"ל:

**שם** בגמרא ונקיש תפילין למזוזה. והנה כונת קושית הגמ' הוא דכל היכא דאיכא להיקש לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן. ויש לדקדק הלא לקמן גבי מ"ע שלהז"ג דילפינן שם ממורא לחיוב ומקשה שם בגמ' נילף מת"ת לפטור נשים והקשו התוס' שם הלא כל היכא דאיכא לאקושי לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן ותירצו שם דמסתברא למילף מת"ת דכיון דפטרן הכתוב ממצוה יקרה וחשובה כזו דין הוא שיהי' פטורין מכל מצות אף שלא הז"ג עיי"ש. וא"כ יש לומר הכא ג"כ דמסברא יש להקיש לת"ת אף שהוא לפטור ומאי מקשה הגמ'.

**ונלענ"ד** ליישב דהנה בפ"ב דפסחים אמרינן כתיב כי כל אוכל חמץ וגו' כל לרבות דנשים חייבות באיסור חמץ והקשה הגמרא שם למאי צריכין כל לרבות נשים הלא השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה ותירץ דאי לאו הריבוי דכל הו"א להקיש חמץ למצה מי שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ ומצה הוא מ"ע שהז"ג

ונשים פטורות. והקשו בתוס' שם הלא עדיין אין צריכים להריבוי דכל דקיי"ל דכל היכא דאיכא לאקושי לקולא וחומרא לחומרא מקשינן והכא נמי צריך להיקש מצה לחמץ לחיוב ותירצו דבכל מקום למידין עליון מתחתון ולא תחתון מעליון והאיסור חמץ כתיב קודם ומשום הכי צריכין הריבוי דכל עיי"ש. ולפ"ז י"ל דכאן ג"כ קושית הגמ' הוא דצריכין למילף תפילין ממזוזה ולא מתלמיד תורה הכתוב קודם תפילין בפרשה ראשונה. ובאמת היינו יכולין לתרץ משום דבפרשה שני' כתיב תפילין קודם ת"ת לכך ילפינן עליון מתחתון, ואף שבפרשה הראשונה יש ללמוד תפילין ממזוזה שהוא ג"כ עליון מתחתון לחיוב. מ"מ יותר עדיף ללמוד מת"ת אף שהוא לפטור כסברת התוס'. אך כיון דיהא צריכין לתרץ משום פרשה שני' א"כ יותר טוב לתרץ כתירוץ הגמ' דתפילין לת"ת איתקיש בשני פרשיות ולמזוזה בפרשה שני' לא איתקיש משום דת"ת הופסק ביניהם.

**אולם** עדיין קשה להבין שיהא שום נ"מ בין דהוקש פעם א' לשני פעמים. ונראה דכונת התירוץ כך הוא משום דבפרשה שני' הופסק ת"ת ביניהם הוא במכוון שלא להקיש תפילין למזוזה רק לת"ת. ועל זה מקשה הגמ' ונקיש מזוזה לת"ת דמי יאמר לנו דהא דכתיב ת"ת בין תפילין למזוזה הוא שלא נלמוד תפילין ממזוזה דלמא כתיב במכוון כדי להקיש מזוזה לת"ת לפטור נשים. על זה מתרץ לא ס"ד כתיב למען ירבו ימיכם אחר מצות מזוזה וגברי בעו חיי נשי לא בעו חיי בתמיה וע"כ חייבין במזוזה ובמכוון הופסק ת"ת בין תפילין למזוזה שלא להקיש תפילין למזוזה רק לת"ת. ובאמת היינו יכולים לתרץ כיון דבפרשה ראשונה הופסק תפילין בין ת"ת למזוזה הוא במכוון שלא להקיש מזוזה לת"ת. אך התירוץ הזה דגברי בעו חיי וכו' עדיף דזה הוא תירוץ ג"כ שלא להקיש מזוזה לתפילין הכתובין ביחד בפרשה הראשונה ודו"ק:

**שם** בגמרא והרי סוכה דמצות עשה שהזמן גרמא וכו' טעמא דכתב רחמנא האזרח להוציא את הנשים הא לאו הכי נשים חייבות אמר אביי איצטריך סד"א הואיל דכתיב בסוכות תשבו תשבו כעין תדורו וכו' ורבא אמר איצטריך סד"א נילף ט"ו ט"ו מחג המצות מה להלן נשים חייבות אף כאן נשים חייבות צריכא עיי"ש וברש"י ז"ל שם ד"ה האזרח להוציא את הנשים ברייתא הוא במסכת סוכה עכ"ל. וצריך להבין מה בעי רש"י ז"ל להשמיענו בזה. ואפשר לומר דכונתו ז"ל כך הוא משום דבתו"כ פ' אמור איתא שם להיפך כתיב האזרח לרבות נשים עיי"ש משום הכי הוצרך רש"י ז"ל לפרש כאן דהא דאמרינן הכא דהאזרח בא למעט את הנשים הוא ברייתא במס' סוכה.

**אמנם** ריאתי להפני יהושע ז"ל דמקשה אחר דכתיב בסוכה האזרח למעט נשים א"כ למה להו להגמרא ללמוד מתפילין ותפילין גופה נלמוד מהקישא דת"ת הא יכולים ללמוד כל מצות עשה שהזז"ג מסוכה לפטור נשים. ותירץ דשם באמת הלימוד מהאזרח הנזכר שם בברייתא הוא רק אסמכתא בעלמא כי האזרח בא העיקר לרבות גרים. ולפטור הנשים הוא הלכה למשה מסיני ומה שאמר כאן בגמרא טעמא דכתב רחמנא האזרח הוא רק משום דתפס לשון הברייתא אבל באמת עיקר קושית הגמ' כאן הוא משום הלכה למשה מסיני ואין למידין מהלכה ומשום הכי צריכין ללמוד מתפילין עכת"ד ז"ל. ולפ"ז יש לומר דזהו ג"כ כונת רש"י ז"ל דבאמת מה שנשים פטורים מסוכה הוא רק מן ההלכה ומ"ש האזרח משום דלשון הברייתא כך הוא כהנ"ל וז"ש רש"י ז"ל ברייתא הוא בסוכה כמובן.

**אבל** עדיין נשאר לן לבאר שיטת התוס' הידוע דשני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין והוי כמו מיעוטא לומר דדוקא הני חייבות אבל אחריני פטורין. א"כ למאי איצטריך למילף מתפילין ותפילין מת"ת בהקישא הלא יש לימוד מפורש ממצה והקהל על כל דז"ג לפטור נשים וגם תפילין גופי נילף משם כמובן. ונראה ליישב דהנה הקשו בגמרא כאן והרי ראיה דמ"ע שהזז"ג וטעמא דכתב רחמנא זכורך להוציא את הנשים הא לאו הכי נשים חייבות ותירץ הגמ' איצטריך סד"א נילף ראיה ראיה מהקהל וכו' עיי"ש. וכאן נמי קשה אחר דכתיב בראיה זכורך לפטור את הנשים הא יכולים ללמוד מכאן על כל מה דהזז"ג לפטור את הנשים. ותירץ הפנ"י ז"ל דמכאן יכולין ללמוד רק על מצוה שאינו תדיר אבל על מ"ע שהזז"ג שהם תדירים כל השנה ליכא למילף מכאן שיהי' פטורין ומשום הכי מוכרחין ללמוד מתפילין עיי"ש, והשתא לפ"ז מתורץ ג"כ שיטת התוס' הנ"ל דשני כתובין הבאין כאחד הוי מיעוטא כנ"ל כי מזה יכולין למילף ולמעט רק מצות שאינם תדירין כמו מצה והקהל אבל לא על תדירין וק"ל.

**אכן** לפי זה יהא קשה לן הגמ' לקמן דאמרינן שם אי הכי תפילין וראיה נמי שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין והיאך אתה לומד מתפילין לפטור אשה ומתרץ שם צריכי וכו' ואי כתב רחמנא ראיה ולא כתב תפילין פי' ההיקש לת"ת הו"א נקיש תפילין למזוזה צריכא עיי"ש. וכנראה פשט הגמ' הוא דרק תפילין לא היינו למידין מחמת ההיקש למזוזה אבל לכל התורה הוי ילפינן והלא לפי הנ"ל לכל התורה ג"כ לא היינו יכולים למילף דמצות ראיה אינה תדירה. ויש לומר דכונת הגמ' כך הוא דהוה אמינא להקיש תפילין למזוזה לחיוב וממילא הי' מקום ללמוד מתפילין לחיוב ומשום הכי צריך לכתוב ת"ת בין תפילין למזוזה כדי שלא להקיש למזוזה רק לת"ת ודו"ק:

**דף לד**:
**בגמרא** ונילף מהקהל משום דהוי מצה והקהל ב' כתובין הבאין כאחד ואין מלמדים א"ה תפילין וראייה נמי ב' כתובין הב"כ צריכי וכו' אי הכי מצה והקהל נמי צריכי ותירץ דאף אם לא הוי כתיב חיוב נשים בהקהל הוי ידעינן מק"ו טפלים חייבים נשים לא כש"כ ומשום הכי הוי שני כתובין הבא"כ ואין מלמדין עיי"ש. ולכאורה צריך הבנה תיבת "אי הכי" בשניהם. ואמרתי לתרץ דהנה בתוס' שם ד"ה הו"א נילף ראיה מהקהל הקשו הא אמרינן מצה והקהל שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין מהם ותירצו דזה הוא רק נגד מה מצינו אבל מגז"ש הו"א למילף ראייה מהקהל עיי"ש. ולפ"ז נוכל לומר דלעיל כשתירץ בגמ' משום דמצה והקהל הווין שני כתובין הב"כ ואין מלמדין עדיין לא הי' יכול להקשות צריכא דאי לא הוי כתיב חיוב נשים בהקהל הוי גמרינן מראייה לפטור כי יכול להיות דשני כתובין הב"כ אין מלמדין אף נגד גז"ש ותפילין וראייה הווין שני כתובין הבאין כאחד. אך קושית הגמ' הוא אי הכי דאתה חושב ב"כ הב"כ אין מלמדין אפי' נגד גז"ש ומחמת זה הווין מצה והקהל שני כתובין הב"כ א"כ תוכל לחשוב ג"כ תפילין וראייה לשני כתובין הב"כ דהם ג"כ לא צריכי דכבר אין אנו יכולין ללמוד ראייה מהקהל לחיוב משום דמצה והקהל הווין ב"כ הב"כ ואין מלמדין אפי' בגז"ש. ועתה כשתירץ הגמ' צריכא דאי לא כתיב ראייה לפטור הוי ילפינן מהקהל לחיוב בגז"ש כי שני כתובין דאין מלמדין יש הו"א שהוא רק נגד ללמוד במה מצינו אבל לא נגד גז"ש. מקשה עתה עוד הפעם להיפך אי הכי מצה והקהל נמי צריכי דאי לא כתיב חיוב נשים בהקהל הוי ילפינן בגז"ש מראייה לפטור. ותירץ דזה שאני חושב מצה והקהל לשני כתובין דלא צריכי הוא מחמת הק"ו מטפלים חייבים נשים לא כש"כ כמובן:
**שם** בגמרא ותו מצות עשה שלא הז"ג נשים חייבות מנלן דיליף ממורא וכו' ונילף מת"ת וכו'. ויש לדקדק בזה דלעיל אצל זמן גרמא שואל בלשון קושיא מנלן ותירץ דיליף מתפילין ואחר כל השקלא וטריא הקשה אדיליף מתפילין לפטור נילף משמחה לחיוב והנה כאן נראה דאין כונת הגמ' לשאול מנלן כי פשיטא דיליף ממורא וכן נראה מלשון דיליף עם דלי"ת דנראה מזה מפורש דעל זאת אינו שואל כלל רק מקשה אדיליף ממורא נילף מת"ת כמפורש בתוס' דמת"ת ניחא לי' טפי למילף לפטור עיי"ש. אבל קשה להבין א' למה לעיל בז"ג מקשה בלשון שאלה על עיקר הלימוד וכאן אינו מקשה בלשון שאלה כלל רק מקשה בתוקף אדיליף ממורא וכו' כנ"ל. ב' יש להבין למה המתין בקושיא זו אדיליף וכו' עד אחר כל השקלא וטריא ולמה לא הקשה זאת מיד לעיל כמובן.

**ויש** לתרץ דשם אצל ז"ג הלימוד מתפילין אינו דבר פשוט כ"כ כי בתפילין עצמם צריכין לבוא ללימוד מת"ת ועל זה ג"כ עדיין יש קושיות הרבה לסתור הלימוד כמו שהובא בגמרא דנילף ממזוזה לחיוב וצריך לפלפל בזה הרבה עד שנתברר הלימוד מת"ת. ואח"כ מקשה ונקיש מזוזה לת"ת זהו ג"כ נוגע לסתור הלימוד דתפילין מת"ת כמו שכתבנו לעיל. ואח"כ קושית הרי סוכה טעמא דכתב האזרח בא ג"כ לסתור הלימוד מתפילין כי אם יהי' לימוד מתפילין על כל מ"ע שהזז"ג לפטור א"כ למאי צריכין האזרח. ותירוץ הגמרא איצטריך לחזק הלימוד מתפילין וכן כשהוקשו מראייה טעמא דכתיב זכורך להוציא את הנשים הוא ג"כ לסתור הלימוד על ז"ג מתפילין לפטור עד שתירץ צריכי. מכל זה אנו רואין בפירוש שהלימוד על ז"ג אינו דבר פשוט כ"כ. ומשום הכי שואל בלשון שאלה כי באמת לא ידע עדיין עד סוף כל השקלא וטריא שנתברר שיוכל להיות הלימוד מתפילין לפטור. ואח"כ כשכבר נתברר הלימוד לפטור שייך עוד לישאל אדיליף מתפילין לפטור נילף משמחה לחיוב. אבל כאן אצל שלא הזז"ג הלימוד ממורא הוא דבר פשוט דאין שום דבר לסתור הלימוד רק עיקר קושיתו בתוקף אדיליף ממורא נילף מת"ת כמובן וק"ל:

**דף לה.**

**בגמרא** אמר רבא פפונאי ידעי לה לטעמא דהא מילתא וכו' אמר קרא והי' לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך למען תהי' תורת ה' בפיך הוקשה כל התורה כולה לתפילין מה תפילין מ"ע שהזז"ג ונשים פטורות אף כל מ"ע שהזז"ג נשים פטורות ומדמ"ע שהזז"ג נשים פטורות מכלל דמ"ע שלהזז"ג נשים חייבות עכלה"ג. ופירש"י ז"ל מדאיצטריך למכתב היקישא למיפטרינהו מז"ג מכלל דבשאר מצות חייבות עכ"ל. ופירשו בתוס' שם כונתו ז"ל דאי פטורות אז בלא הקישא נמי הוי ידעינן השתא בלא ז"ג נשים פטורות כש"כ בז"ג. וכונתם ז"ל דלא הז"ג חשיב תדיר וז"ג חשוב אינו תדיר. ומסקו שם בתוס' ולא נהירא היכי מצי שתיק מהיקישא דתפילין דאי הוי שתיק הוי ילפינן ממצה והקהל לחיוב ופי' ר"י ז"ל דהוי לי' למכתב היקישא דתורת ה' בפיך אצל ת"ת כמו דמקיש אצל תפילין על ז"ג אלא ש"מ דבלא הז"ג נשים חייבות עכ"ל התוס'. והנה באמת צריכין להבין כונת רש"י ז"ל דהלא צדקו דברי התוס' דאם לא הי' כתיב היקישא לתפילין על ז"ג הוי ילפינן ממצה והקהל לחיוב. אכן כשראיתי בדברי רש"י ז"ל בד"ה למען תהי' תורת ה' בפיך הרי כל התורה הוקשה לתפילין ולא שבקינן הקישה וגמרינן מבנין אב וכו' עיי"ש. והוא לכאורה אריכות דברים דהי' די באומרו הרי כל התורה הוקשה לתפילין ומי לא ידע זה דלא שבקינן וכו'. לכך עלה בדעתי לומר דבזה מחולקין רש"י ותוס' דרש"י ז"ל סובר דזה

לא נחשב להיקש גמור דאי הי' חשיב היקש גמור מוטב הי' ללמוד מזה אפי' להמ"ד שני כתובין אין מלמדין ולא הי' צריך לכל השקלא וטריא והוסר כל הקושיות מסוכה ומראיה כי נגד ההיקש אין שום פירכא. ועוד אם זה הי' נחשב להיקש גמור להקיש כל התורה לתפילין יהי' ההיקש גם על שלא הז"ג דרק הלימוד של מה מצינו הוא רק בדבר הדומה לו אבל ההיקש יכול להיות על כל דבר כמו שלומד תפילין דהוא ז"ג מת"ת דהיא שלא הז"ג. מכל זה מוכח דזה אינו נחשב להיקש גמור שיהי' עיקר הלימוד מזה רק זה הוא לסיוע ולגלות שלא ללמוד ז"ג ממצה והקהל לחיוב רק ללמוד במה מצינו מתפילין לפטור. וממילא נשמע מזה ג"כ על לא הז"ג שלא נלמוד מת"ת לפטור אף שהוא מצוה יקרה וחשובה רק ללמוד לחיוב ממורא או ממזוזה. כי אם נאמר שבלא הז"ג אנו למידין מת"ת לפטור משום שהוא מצוה יקרה וחשובה כקושית הגמ' לעיל אז לא היינו צריכין להגילוי הדעת של ההיקש על הז"ג שלא נלמוד ממצה והקהל לחיוב רק מתפילין לפטור. דהא בלא זה ג"כ עדיף. והיינו למידין מת"ת לפטור דת"ת דהוא מצוה יקרה וחשובה ותדירה ומ"מ נשים פטורות כש"כ ז"ג שאינו תדיר ואינו חשוב כת"ת בודאי דנשים פטורות. וממילא מוכח מזה דההיקש נכתב לגלות על ז"ג שלא נלמוד ממצה והקהל לחיוב. ומזה מוכח שיותר נכון ללמוד לחיוב מללמוד לפטור אף שהוא מצוה יקרה. ונשמע מזה על לא הזמן גרמא שיותר נכון ללמוד ממורא לחיוב מללמוד מת"ת לפטור. **ונמצא** שזה ההיקש אינו עיקר הלימוד רק גילוי מילתא על זמן גרמא למילף מתפילין ולא ממצה והקהל. וגם גילוי מילתא על לא הז"ג שלא ללמוד מת"ת לפטור אף שהיא מצוה יקרה רק מוטב ללמוד ממורא לחיוב. וזהו כונת רש"י ז"ל בלשונו הק' דאין הלימוד מהקישא רק ההיקש מגלה לנו שלא ללמוד ממצה והקהל לחיוב על ז"ג ולא מת"ת לפטור שלא הז"ג. והשתא סר קושית התוס' דאם בשלא הז"ג יהי' נשים פטורות משום דעדיף ללמוד מת"ת לפטור שהוא מצוה יקרא מללמוד ממורא לחיוב א"כ אין צריכין להיקש לגלות על ז"ג שלא ללמוד ממצה והקהל לחיוב. דבלאו ההיקש ג"כ הוי ידעינן שלא ללמוד ממצה והקהל לחיוב כי עדיף ללמוד מת"ת לפטור במכש"כ. וכשכתוב ההיקש לגלות שלא ללמוד לחיוב ממילא מוכח דשלא הז"ג נלמוד ממורא כהנ"ל וצדקו דברי רש"י ז"ל. ושיטת התוס' בכונת רש"י ז"ל הוא דהשתא דכבר נפל מהלימוד של המה מצינו מתפילין בז"ג וכן נפל מהלימוד של המ"מ ממורא בלא הז"ג רק עיקר הלימוד הוא מן ההיקש הזה הן על ז"ג לפטור והן על לא הז"ג לחיוב ומשום הכי הוצרכו לפרש באופן אחר כמובן וק"ל.

**ובזה** יובן אצלינו המחלוקת דרש"י ותוס' לקמן בגמרא דאמר מאן שמעת לי' דאמר תפילין מ"ע שלא הזז"ג הוא ר"מ הוא דסבר שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין ואין אנו יכולין ללמוד ממצה והקהל לחיוב ולדידיה לא איצטריך הקישא ויליף ז"ג מראיה לפטור ולא ממורא לחיוב. ושיטת התוס' שם דמצה והקהל דאמר רחמנא נשים חייבות הוי מיעוטא דדוקא הני חייבות אבל אחרינא פטורות דשני כתובין הבאין כאחד הוי כמו מיעוטא. ופירש המהרש"ל ז"ל דמשום הכי לא פירשו התוס' כפירש"י ז"ל דהי' קשה להם דאף דלדידיה אין צריכין ההיקש אבל עכ"פ יש היקש לתפילין ויש לימוד מההיקש על שלא הזז"ג לפטור ומינה על ז"ג לחיוב ואין לסתור ההיקש מחמת בנין אב עיי"ש. אבל לפי דברינו הנ"ל מעולם לא הי' מזה עיקר הלימוד כי לא נחשב להיקש גמור. רק זה הי' לסיוע ולגלוי דעת שלא ללמוד ממצה והקהל לחיוב רק במ"מ מתפילין לפטור וזהו רק להמ"ד מלמדין צריכין זה לגילוי דעת שלא נילף ממצה והקהל. אבל להמ"ד אין מלמדין אין צריכין זה אף לסיוע. ולפ"ז צדקו דברי רש"י ז"ל לשיטתו שמעולם לא נחשב זה להיקש גמור ללמוד מזה גופיה ולא נחשב הלימוד במ"מ שום סתירה להההיקש. אך לפי שיטת התוס' דזה הוא לימוד גמור אין ביכולתם לפרש כאן כפירש"י ז"ל כפי פירוש המהרש"ל ז"ל הנ"ל ודו"ק:

שם בתוס' ד"ה **ותפיליו** וציצית וכו' אומר ר"י דהיינו כר"ש דפרק התכלת דסבר לילה לאו זמן ציצית ופוטר נשים וכו' ותימא היכי חשוב ציצית מ"ע שהזז"ג למ"ד ציצית חובת טלית הוא כיון דכלי קופסא חייבין בציצית והתם ליכא זמן גרמא כלל דבין ביום ובין בלילה חייבין עיי"ש. והמהרש"א ז"ל נתקשה בזה עיי"ש. ונראה דהוקשה לו להמהרש"א ז"ל בדברי התוס' דכיון שמסקו התוס' דלמ"ד חובת טלית הוא אז בין ביום ובין בלילה חייבים נמצא שהוא לא מצי סבר כר"ש א"כ מה מקשו דהלא מקודם אמרו דמה דחשבינן כאן ציצית למ"ע שהזז"ג הוא רק לר"ש. ועל זה תירץ המהרש"א ז"ל דמשמע להו להתוס' דאף למ"ד ציצית חובת טלית מצי סבר ג"כ כר"ש דלילה לאו זמן ציצית וכלי המיוחד ללילה פטור. וזהו שמסקו דבין ביום ובין בלילה חייבין כונתם על כלי המיוחד ליום דתמיד חייבין וק"ל:

שם בתוס' ד"ה **גברי** בעי חיי נשי לא בעי חיי. אע"ג דהאי קרא דרשינן בפ' במה מדליקין גבי ביטול תורה וכו' מ"מ לא הוי כי אם אסמכתא בעלמא וכו' ועוד י"ל דאין הנ"מ דקאי בין את"ת ובין אמזוזה מיהו אין סברא לומר דנחייבו נשים בת"ת משום סברא דגברי בעי חיי וכו' כיון דאשכחן מיעוטא גבייהו לבניך ולא לבנותיך אבל מזוזה דליכא מיעוטא כלל אלא משום דרוצה להקיש לת"ת לפטור נשים אתי סברא דגברי בעי חיי ומפקא

מהיקישא ומחייבי נשים במזוזה עכ"ל. והקשה לי תלמידי ירחמיאל יחי' מווארקע כיון דסובר השתא שהפסוק למען ירבו ימיכם לא קאי דוקא אמזוזה דסמיך לי' אלא קאי על כל הפרשה הכתיב קודם דהיינו את"ת וגם אתפילין ובתפילין לא כתיב מיעוטא בפירוש למעט נשים רק לימוד מהיקישא דת"ת א"כ אמאי לא נימא ג"כ דאתי סברא דגברי בעי חיי ומפיק לי' מהקישא. והשבתי לו דבאמת אי אפשר לחלק בין דבר הכתוב בפירוש לדבר הלימוד מההיקש דידוע בכל הש"ס דדבר הלמוד מהיקש הוי מילתא דכתיבא בהדיא. והוי כמו שהי' מפורש בהדיא מיעוט על אשה. אך כשנדקדק בלשון התוס' שכתבו אלא משום שרוצה להקיש נשמע מלשונם דבאמת יש לומר שאין זה היקש כמו שאמרנו לעיל דכונת הכתוב כאן במה שהופסק בת"ת בין תפילין למזוזה היא כדי שלא להיקש תפילין למזוזה כהתירוץ דהגמרא מקודם. אך קושית הגמ' הוא דנימא דהא דהופסק הוא להקיש מזוזה לת"ת. וכאשר יש בידינו ללמוד על ב' אופנים אז בא הסברא דגברי בעי חיי ומגלה לנו ללמוד דכונת הכתוב בההפסקה לא בא להקיש מזוזה לת"ת רק כדי שלא נקיש תפילין למזוזה אלא לת"ת כמו בפרשה הראשונה אבל לענין תפילין אנו רואין בפירוש דבין בפרשה ראשונה ובין בפרשה שני' כונת הכתוב להקיש לת"ת לפטור נשים והוי כאלו כתיב מועט בפירוש ולא שייך בזה לומר דיבוא הסברא דגברי בעי חיי וכו' ומפיק לי' מהקישא כנ"ל וק"ל:

**דף לה:**

בתוס' ד"ה **סד"א** נילף ט"ו ט"ו מחג המצות וכו' וא"ת למאי איצטריך במצה דכל שישנו בבל תאכל חמץ וכו' ולומר דנשים חייבות במצה בלא"ה נמי ידעינן שנשים חייבות במצה מדאיצטריך האזרח גבי סוכה לפטור נשים כדי שלא נלמוד ממצה לחיוב ממילא ידעינן במצה דחייבין. ותירצו דזהו רק אחר שידעינן מכל שישנו דאשה חייבת במצה ע"כ לא אתי האזרח לרבות נשים לחיוב דלא איצטריך דמגז"ש ט"ו ט"ו נפקא וע"כ אתי האזרח למעוטי נשים מסוכה שלא נילף ט"ו ט"ו לחיוב אבל אי לא הוה כתיב חיוב במצה לנשים ה"א דבמצה פטורין והאזרח דגבי סוכה לרבות נשים בא דלמעוטא לא צריך עיי"ש. ולכאורה יש לדקדק במה שתירצו על מצה דאמת הוא דהי' יכולים לטעות על סוכה לחיוב אבל במצה לא הי' יכול להיות שום טעות. דידעינן בממ"נ לחיוב אי האזרח דגבי סוכה אתי למעוטי נשים ועל מועט לא צריכים כיון דהוא ז"ג רק נכתב המועט שלא נלמוד ממצה לחיוב וממילא ידעינן במצה לחיוב כקושית התוס'. ואם נאמר דהאזרח בא לרבות דאף דהוא ז"ג מ"מ חייבין נוכל ללמוד ט"ו ט"ו מצה מסוכה. ועל

כל האופנים הוי ידעינן במצה לחייב נשים וזה לא שייך לומר דכתיב החיוב במצה כדי שלא נטעה בסוכה כמובן:

**אמנם** כפי שאמרנו לעיל דמה שהוזכר כאן בגמרא האזרח למעוטי נשים הוא רק דתפס לשון הברייתא אבל באמת הוא רק אסמכתא בעלמא דהאזרח בא באמת לרבות גרים, ולפטור נשים בסוכה הוא הלכה למשה מסיני וקושית הגמ' כאן וכן התירוץ הוא על הלכה למ"מ וקושית התוס' כאן הוא ג"כ שנדע ממה שהוצרך ההלכה למ"מ לפטור נשים כדי שלא נלמוד ממצה לחיוב דמזה נדע שבמצה נשים חייבות. לפי כל זה יהא מובן תירוץ התוס' כאן דאחר שכתב חיוב נשים במצה א"כ ממילא לא נוכל לומר דההלכה בא שלא נלמוד האזרח לרבות נשים דבלא ההלכה ידעינן זה דלרבות לא איצטריך קרא משום דיש לימוד ט"ו ט"ו ממצה וע"כ בא ההלכה שלא נלמוד ממצה לחיוב. אבל אי לא הוי כתיב חיוב במצה הוי אמרינן דהלכה למ"מ בא שלא נלמוד האזרח לרבות נשים רק לרבות גרי' ונשים פטורין בין בסוכ' ובין במצה. ומוכרח לכתוב חיוב נשים במצה ובלא הלכה ידעינן דהאזרח לא בא לרבות כי לרבות לא צריכין קרא. וע"כ בא ההלכה שלא נלמוד ממצה לחיוב והאזרח הוא לרבות גרים.

**אכן** כפי פירוש הפני יהושע ז"ל בכונת קושית התוס'. יובן הכל בפשיטות דהנה המהרש"א ז"ל הביא קושית המהר"י אבן לב ז"ל דהלא קושיא זו הי' התוס' יכולים להקשות גם על מצות הקהל למאי צריך לכתוב חיוב לנשים בהקהל הא בלא"ה הוי ידעינן דחייבות מדאיצטריך למיכתב זכורך אצל מצות ראייה כדי שלא נלמוד מהקהל לחיוב ממילא ידעינן חיוב לנשים בהקהל דאי לא למה לנו המועט זכורך אצל ראייה כקושית התוס' על מצה וכאן לא שייך התירוץ של התוס' כי זכורך הוא בפירוש מועט על נשים. והפני יהושע ז"ל מתמה עליו היאך יכולין ללמוד כונת קושית התוס' כך דלא צריך לכתוב חיוב לנשים במצה רק לסמוך על מה דכתיב האזרח בסוכה לפטור מי הוא הנביא או בן נביא לידע זה בשלמא השתא דכבר כתיב חיוב לנשים במצה י"ל שפיר דמה שהוצרך לכתוב מועט האזרח לנשים הוא משום שלא נלמוד ממצה לחיוב. אבל אם לא הי' כתיב חיוב לנשים במצה מי יאמר דהאזרח הכתיב בסוכה הוא כדי שלא נלמוד ממצה לחיוב דשם לא כתיב שום חיוב. ותמיה גדולה על מהר"י א"ל ז"ל שיעלה על דעתו הק' ללמוד קושית התוס' בדרך זה ועוד להוסיף ולהקשות על החיוב נשים שכתיב בהקהל לסמוך על המועט של זכורך כמובן. ומשום הכי למד הפנ"י ז"ל דזה לא הי' כונת התוס' בקושיתם דודאי צריך לכתוב חיוב נשים במצה וגם בהקהל כדי שלא יהא בכלל כל מ"ע שהזג דנשים פטורות. רק קושית התוס' כך הוא דבפסחים

אמרינן כתיב כי כל אוכל חמץ ונכרתה כל לרבוי נשים לחיוב חמץ ומקשה בגמ' הא השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה ולמה לי לרבויי ותירץ הגמ' דאם לא הריבויי הוה אמינא להקיש חמץ למצה ולומר כל שישנו בקום אכול מצה ישנו בכל תאכל חמץ ואשה אינה מחויבת במצה דהוא ז"ג אינה בכל תאכל חמץ ומשום הכי כתיב כל לרבויי נשים וממילא דרשינן להיפך כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה וחייבת בשניהם.

**ונמצא** לפ"ז דמרבויי דכל נתוודע לנו לדרוש מחמץ על מצה לחיוב. דבאם לא הוי כתיב כל הוי דרשינן ממצה על חמץ לפטור. וזהו שהוקשה להתוס' למאי איצטריך רבויי דכל להורות לנו ללמוד מחמץ על מצה לחיוב הא בלאו הכי ידעינן כי אם נלמוד להיפך יהא קשה לן האזרח ובודאי כל אחד יבין ללמוד מחמץ על מצה לחיוב כדי שיהא ניחא האזרח בסוכה לפטור. ותירוצו של התוס' הוא דאי לא הוי כתיב כל לחיוב נשים במצה הוי דרשינן להיפך ממצה על חמץ כסברת התוס' דבכל מקום ילפינן עליון מתחתון דבשניהם נשים פטורין. והאזרח הוה אמרינן דאתי לרבויי נשים בסוכה והי' טעות בשניהם ומשום הכי הוצרך לכתוב כל לחיוב נשים באיסור חמץ וע"כ ההיקש לומד לנו מחמץ על מצה לחיוב. והשתא צריכין האזרח בסוכה לפטור נשים כדי שלא נילף ט"ו ט"ו ממצה. ואין כונתם במה שכתבו למאי איצטריך כל שישנו שלא לכתוב לגמרי. רק כונתם למאי איצטריך רבוי דכל להורות לנו ללמוד מחמץ על מצה הלא בלא"ה ידעינן דאי להיפך יוקשה לנו האזרח כנ"ל וק"ל:

שם בתוס' ד"ה **ואי** כתב ראייה ולא כתב תפילין. אינו ר"ל דלא לכתוב כלל וכו' אלא ה"ק לא לכתוב היקישא דתפילין לת"ת עכ"ל. ושם בתוס' ד"ה ולא בעי הקהל פירש ג"כ כמו כן עיי"ש. ומאוד קשה להבין א' היתכן לעלות על הדעת שום אדם ללמוד כונת הגמ' כן שלא לכתוב כלל וכי צריך פירוש לזה. ב' למה מקודם גבי אם כתב תפילין ולא כתיב ראייה וגם גבי אי כתב רחמנא הקהל ולא כתיב מצה לא עמד שם התוס' לפרש זאת כי באמת מובן מעצמו כונת הגמ' ולמה בתפילין והקהל עמדו בזה לפרש כנ"ל. ונראה דכאן יש מקום לטעות וללמוד בכונת הגמ' שלא לכתוב כלל אבל אינו מובן אצלי. אך בתפילין הי' מקום לומר כונת הגמ' אם לא הי' כתיב כלל בפרשה שני' רק בראשונה הו"א נקיש תפילין למזוזה כקושית הגמרא. אבל אצל הקהל אינו מובן למאי איצטריך התוס' לפרש כנ"ל יותר מאצל מצה ואצל ראייה ועי' בס' פני יהושע דדיבר מזה:

שם בתוס' ד"ה **נשים** חייבות מנ"ל דיליף ממורא וא"ת אמאי לא יליף ממזוזה וי"ל דחד מינייהו נקט וא"ת א"כ הוי מורא ומזוזה שני כתובין הבאים כאחד וי"ל דצריכי תרווייהו

דאי כתב מורא ולא כתב מזוזה הו"א דילפינן מזוזה מת"ת ואי כתיב מזוזה ולא כתיב מורא הו"א דבמורא יהי' פטורין כדלקמן דאין סיפק בידה לעשות עכ"ל. והנה לכאורה קשה להבין מיד בתחלת קושיתם דמה כונתם בזה שיהא עדיף למילף ממזוזה. ואם באמת יש בזה איזה טעם שעדיף א"כ מה זה התירוץ שתירצו דחד מינייהו נקט. ועוד צריך להבין מה דהקשו א"כ הוי מורא ומזוזה וכו' מהו הלשון "א"כ" דזה הלשון מורה דקושיא תלוי בתירוצם הנ"ל דחד מינייהו נקט אבל אינו מובן איזהו שייכות יש לקושיא זו להתירוץ דלעיל הנ"ל ולכאורה הי' התוס' יכולים להקשות קושיא הב' הזו תיכף על הגמרא כמובן:

**ונראה** ליישב דהנה באמת יש סברא לומר דיותר עדיף ללמוד ממזוזה ממורא. משום דבמורא יש לומר משום שהוקש כבודם לכבוד המקום אין למילף שאר מצות מינה לחייב נשים. וגם יש סברא להיפך דיותר טוב למילף ממורא כי במזוזה לא כתיב מפורש חיוב על נשים ועיקר החיוב בא מכח גברי בעי חיי ממילא אין שייך למילף על שאר מצות דנוכל לומר דמצות מזוזה דהשכר הוא אריכות ימים הסברא נותנת שנשים ג"כ חייבין ואין למילף מינה על שאר מצות. וממילא אין נחשב לשני כתובין הב"כ כי לכל אחד יש סברא שאין בחברתה ואי הוי כתוב חד לא הוי ידעינן אידך והשתא דכתיב שתיהן יכולים ללמוד על שאר מצות במה הצד. ונאמר דמה שהוזכר בגמ' דילפינן ממורא אין הכונה ממורא לחוד דמינה לחודה אין למילף על שאר המצות רק הכוונה משניהם. אך כשהקשו בתוס' דנילף ממזוזה על דרך סברא ראשונה דעדיף למילף ממזוזה ולא תירץ בסברא שני' דעדיף ללמוד ממורא. רק תירצו דבאמת הלימוד יכול להיות מכל אחד וחד מינייהו נקט ואין שום סברא לחלק. הקשו עתה א"כ הוי שני' כתובים הבאים כאחד ותירצו השתא דאף שאין לחלק שאר מצות לא ממורא ולא ממזוזה והלימוד הוא או ממורא או ממזוזה מ"מ אינם נחשבים לשני כתובים הבאים כאחד מטעם אחר כי אי הוי כתב מורא דילפינן מינה לשאר מצות אבל על מזוזה הו"א למילף מת"ת בהיקשא. ואי כתב מזוזה ולא כתב מורא אף דלשאר מצות הוי ילפינן אבל על מורא ה"א דפטורין כדלקמן דלא סיפק בידה לעשות כמובן:

שם בתוס' ד"ה **ונילף** מת"ת. הקשו דאדרבא אית לן למילף לחומרא. ותירצו ג' תירוצים א' דהסברא נותנת למילף טפי מת"ת לפטור כי אף דהוא מצוה יקרה וחשובה מ"מ נשים פטורות דין הוא שיהיו פטורין בכל שלא הז"ג. ב' דהסברא נותנת למילף טפי מת"ת מלמילף ממורא דשאני אב ואם שהוקש כבודם לכבוד המקום. ג' דאין סברא למילף ממורא דמורא נמי פעמים פטורין וכו'. והנה לפי שני התירוצים הללו דהחסרון הלימוד

הוא מחמת מורא א"כ עדיין קשה דאית לן למילף עדיין ממזוזה לחומרא כי לעיל אמרינן בתוס' דחד מינייהו נקט. אכן קושיא זו יש לתרץ מיניה וביה דכמו שכתבו התוס' דחד מינייהו נקט וכונת הגמ' או ממורא או ממזוזה כן מוכרחין לומר דכונת קושית התוס' ג"כ דאית לן למילף לחומרא או ממורא או ממזוזה. ומה דזכרו בלשונם רק מורא תפסו לשון הגמרא וממילא כונת תירוצם ג"כ על שניהם כמו שאמרנו לעיל דכמו שיש סברא שלא לילף ממורא על שאר מצות כ"כ יש סברא שלא ליליף ממזוזה לשאר מצות וכונת תירץ התוס' הוא על שניהם רק משום דהזכרו בקושיתם רק מורא לחוד כנ"ל תפסו בתירוצם ג"כ מורא לחוד. אך זהו רק כל זמן שתפס הגמ' דיכולין ללמוד מת"ת אז סברא הוא ללמוד טפי מת"ת מללמוד ממורא או ממזוזה משום שיש לדחות הלימוד מהם מכח סברות הנ"ל אבל אח"כ כשמסיק בגמ' דאין לנו לימוד מת"ת שהוא ב' כתובין הב"כ ואין שום כנגד ללמוד להיפך אז עומד הלימוד ממורא או ממזוזה כבתחלה כי אין ליסתור הלימוד בסברות הנ"ל אם לא שיש מקום ללמוד להיפך. ומתורץ שיטת רש"י ז"ל לקמן דמפרש לפי המסקנא דילפינן ממורא דכיון שכבר אין שום כנגד ללמוד להיפך עומד הלימוד כבתחלה וכנ"ל:

**ועתה** נבון בטוב טעם המחלוקת דרש"י ותוס' שם בגמרא מאן שמעית לי' וכו'. דשיטת רש"י ז"ל דילפינן ממורא. ושיטת התוס' שם דשני כתובין הבאין כאחד הוי כמו מיעוטא בפירוש. והמהרש"ל ז"ל מפרש שם כונת התוס' מה שאין מפרשים כפירש"י ז"ל עיי"ש. ולפי הנ"ל ניחא מאוד דשיטת רש"י ז"ל הוא כמו שאמרנו דכל זמן שתפס הגמרא שיוכל להיות לימוד מת"ת להיפך רצה הגמרא לדחות הלימוד ממורא מחמת סברא הנ"ל. אבל אחר שתירץ דאין למוד מת"ת להיפך אז הלימוד ממורא עומד כבתחלה כי אין לדחות בסברא זו בעצמו את הלימוד. ושיטת התוס' הוא כשתפס הגמ' ללמוד מת"ת להקל ולא ממורא להחמיר מחמת הסברא הנ"ל שנדחה הלימוד ממורא כמו כן אח"כ אף דכבר אין לימוד מת"ת להיפך מ"מ כבר נדחה הלימוד ממורא מחמת סברא הנ"ל. ומשום הכי מוכרח התוס' לפרש דהלימוד הוא דשני כתובין הב"כ הוי כמו מיעט בפירוש לפטור ז"ג כמובן. אולם כשעיינתי בלשון התוס' שכתבו דסברא הוא למילף טפי מת"ת משנלמוד ממורא. משמע מלשון זה ג"כ דזהו רק כל זמן שתפס שיש לימוד מת"ת להיפך. אבל אחר שאין לימוד מת"ת להיפך אז אין לדחות הלימוד ממורא מחמת סברא זו כפי שיטת רש"י ז"ל. ולפ"ז צדקו דברי המהרש"ל ז"ל אמאי לא מפרשי התוס' לפי המסקנא כפירש"י ז"ל משום דילפינן ממורא עיי"ש ודו"ק:

**סוגיא דחדש**

**דף לז.**

**במתניתין** כל מצוה שהוא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ ושאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ ובין בחוץ לארץ חוץ מן הערלה וכלאים ר"א אומר שאף החדש עכ"ל המשנה. והנה לפי גירסא זו מחולקין בחדש וסובר ר"א יש ערלה בחו"ל. אך כאשר הובא לקמן דר"א סובר בפירוש דאין ערלה בחו"ל צריכי' להגיה כאן הגירסא ר"א אומר חדש. והיינו דמחולקין בערלה וכלאים דת"ק מוציאם מן הכלל ור"א אומר דרק חדש יוצא מן הכלל אבל ערלה וכלאים הם בכלל ואינם נוהגין בחו"ל וק"ל:

**שם** בגמ' מאי תלויה ומאי שאינה תלויה אילימא תלויה דכ' בה ביאה ושאינה תלויה דלא כתיב בה ביאה והרי תפילין ופטר חמור דכתיב בהן ביאה ונוהגין בין בארץ ובין בחו"ל. ופירש"י ותוס' שם דאמוראי בבל מצינו דהוי מנחי תפילין) אמר ר"י ה"ק כל מצוה שהוא חובת הגוף נוהגת בין בארץ ובין בחו"ל חובת קרקע אינה נוהגת אלא בארץ. והקשו בתוס' ד"ה הרי תפילין דלמא מדרבנן הוי עבדי והכלל במתני' הוא מדאורייתא ותירצו דמ"מ פריך שפיר דכי נמי מדרבנן הוי עבדי מ"מ הו"ל למתני במתניתין רון מתפילין ופ"ח דהא ערלה בחו"ל משמע בסמוך דאינה אלא מדרבנן ומ"מ תני לה במתני' להוציאה מן הכלל כמו כן הי' צריך למתני ג"כ חוץ מתפילין ופ"ח עכ"ל. ולכאורה יש לדקדק דהו"ל להביא יותר מכלאים דערלה בחו"ל תלי לקמן בפלוגתא אבל כלאים בחו"ל לכ"ע מדרבנן. אכן י"ל דמכלאים אין שום ראיה דיש מקום לומר דכונת התנא הוא על כלאים דהרכבת אילן שהוא מדאורייתא בחו"ל ומשום הכי מוכרח התוס' להביא מערלה דסובר ר"י לקמן דהלכתא מדינה היא והמ"ד דכאן הוא ג"כ ר"י. ונמצא דקושית הגמרא כאן הוא אם ערלה בחו"ל הוא הלכתא מדינה ומ"מ מוציאה מן הכלל כן הי"ל להוציא מן הכלל תפילין ופ"ח. והוצרך ר"י לשיטתו לתרץ דכונת התנא הוא על חובת הגוף וחובת קרקע. אבל אם נאמר דערלה בחו"ל הוא מדאורייתא ממילא לא יהא שום קושיא מתפילין ופ"ח כקושית התוס' ויכול להיות כונת התנא לחלק אם תלי בביאת ארד אם לאו כמובן:

**אבל** יוקשה לן שיטת הרמב"ם ז"ל דפוסק בפירוש דערלה בחו"ל הוי הלכה למשה מסיני ולבסוף הביא בהלכותיו החילוק בין חובת הגוף לחובת קרקע דהוא תירוצו של ר"י כנ"ל ולפי הנ"ל דברים הללו לכאורה סותרים זה את זה כמובן. ולתרץ זאת נאמר דהרמב"ם ז"ל הי' לו שיטה אחרת בקושית הגמ' דהנה לכאורה צריכים להבין דכיון דעיקר קושית הגמרא מתפילין ופ"ח הוא על כלל הראשון א"כ הי' די לומר אלימא תלויה דכתיב בה ביאה והרי תפילין ופ"ח וכו' ולמה לי' להאריך יותר. ב' קשה להבין למה מהפך

ר"י בתירוצו ותני שלא כסדר התנוי במתניתין. לכך יש לומר דהנה ידוע במס' מנחות דתפילין של יד ושל ראש אינם מעכבין זא"ז דאם אין לו רק תפלה אחת מניח אחת אבל ד' פרשיות מעכבין זה את זה דכל פרשה בלא חברתה אין בה שום מצוה. והנה בפרשיות שמע והיה אם שמוע אין כתיב בהם ביאת הארץ אבל בפרשיות קדש והיה כי יביאך כתיב בהם ביאת הארץ. וקושית הגמ' כך הוא דכאשר רצונך לומר דאם אין כתיב בו ביאת הארץ אז נוהג אף בחו"ל א"כ ממילא פרשיות שמע והיה אם שמוע דלא כתיב בהן ביאה נוהג מדאורייתא אף בחו"ל וע"כ גם שני פרשיות אחרונות אף דכתוב בהן ביאת הארץ מ"מ ג"כ נוהג מדאורייתא בחו"ל כי הד' פרשיות מעכבין זא"ז כמובן. ומה דמקשה הגמ' מתפילין היינו מפרשת קדש דאף דכתיב בהן ביאה מ"מ נוהג אף בחו"ל. ונמצא לפ"ז דעיקר הקושיא נובע מאין תלויה בארץ ומשום הכי מזכיר שניהם מקודם כי דהקושיא על תלויה נובע מאין תלויה ועל זה מתרץ ר"י דלא תימא דהחיוב בתפילין הוא משום דלא כתיב בה ביאה רק החיוב משום דהוא חובת הגוף ואין שום חילוק בין אם כתוב בו ביאה אם לאו רק החילוק בין חובת הגוף לחיבת הקרקע ועתה ממילא ניחא דהוזכר מקודם שאינו תלויה דהוא חובת הגוף כי עיקר הקושיא הי' מאינו תלויה וגם עיקר התירוץ שלו הוא על שאינו תלויה. זהו שיטת הרמב"ם ז"ל בכונת קושית הגמ' ותירוצו דר"י והשתא אין שום שייכות לערלה כמובן וצדקו דברי הרמב"ם ז"ל הנ"ל.

**אכן** עדיין יש לדקדק דהא לעיל בסוגיא דזמן גרמא אמרינן דאין למידין מן הכללות אף במקום שנאמר בהן חוץ. ולפ"ז למה לא מתרץ הגמ' כאן ג"כ תירוץ זה על תפילין ופ"ח דהכלל הוא לאו דוקא. ונראה לי ליישב דכאן יש הוכחה מדברי ר"א דבא להוסיף דאף החדש יוצא מן הכלל מזה נשמע דהוא שמע מהת"ק דהכלל הוא דוקא ולא הוציא רק ערלה וכלאים ובא הוא להוסיף להוציא אף חדש. אבל אם להת"ק לא הי' הכלל דוקא א"כ מה בא ר"א לחלוק על הת"ק הא יוכל להיות דלת"ק ג"כ חדש אינו בהכלל. ולכך הבין הגמ' מזה דלת"ק הכלל דוקא הוא ואינו מוציא רק ערלה וכלאים ועל זה מקשה מתפילין ופ"ח. אבל יש לדקדק דההוכחה זו יש לומר רק לפי הגירסא דר"א אומר אף החדש ובא לחלוק על ת"ק ולהוציא גם חדש מן הכלל וכנ"ל. אבל לפי המסקנת הגירסא הוא ר"א אומר חדש ומחולק עם הת"ק נגד ערלה וכלאים ולפ"ז אין שום הוכחה מר"א על ת"ק והדרא הקושיא הנ"ל לדוכתיה דנימא דהכלל הוא לאו דוקא.

**ונראה** ליישב עפ"מ שאמרנו לעיל בהסוגיא דזמן גרמא. כי באמת צריכים להבין דאם הכלל הוא לאו דוקא דיש עוד דברים שאינם בכלל א"כ למה מוציא התנא דבר זה דוקא. ועוד למה נקרא זה כלל באופן זה. וע"כ מוכרחין לומר דתיבות בכל מערבין לא דוקא

לכלול כל דבר בא רק הוא כולל כל מידי דזיין וקאי הכלל על דבר הפרטי מידי דזיין כי בזה הפרט יש ג"כ כלל דכולל דברים הרבה מיני דזיינו חוץ מדבר הדומה למים ומלח דלא זיין ולכך שייך בזה הפרט ג"כ לשון כל. וכן שם גבי זמן גרמא יש ג' אופני זמן גרמא ויש ג' אופני אין הזמן גרמא יש דכתובין בתורה לפטור נשים ויש שכתובין לחיוב ויש דלא כתיב בהן לא חיוב ולא פטור. ועל מה דכתובין בפירוש בתורה אין שייך לדבר מהם רק על אופנים דלא כתובין בפירוש חיוב או פטור וצריכין לימוד באחד מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן עליהם בא התנא לעשות כלל דהז"ג למידין לפטור ושלא הז"ג למידין לחיוב. ושם ג"כ הכלל לאו דוקא על כל הז"ג רק הכלל הוא ג"כ על פרטי ז"ג דלא כתיב בפירוש וביניהן יש ג"כ הרבה ששייך עליהם לשון כל. אבל כלל זה על ביאת הארץ אם הוא לאו דוקא מה זה הכלל ומה זה החוץ וע"כ דהכלל הוא דווקא ודו"ק:

**שם** בגמרא איבעיא להו ר"א לקולא פליג או לחומרא פליג לחומרא פליג וה"ק ת"ק חוץ מן הערלה וכלאים וכו' אבל חדש בארץ אין בחו"ל לא וכו' ואתא ר"א למימר אף חדש נוהג בין בארץ בין בחו"ל וכו' או דילמא לקולא פליג וה"ק ת"ק חוץ מן הערלה וכלאים כו' וכ"ש חדש וכו' ואתא ר"א למימר חדש אינו נוהג אלא בארץ כו' ומאי אף אקמייתא עכלה"ג. והנה כפי הנראה עיקר הספק בדברי ר"א נצמח מדברי הת"ק דאם כונת הת"ק הוא חוץ מערלה וכלאים ולא חדש אז ממילא לא נוכל לומר בדברי ר"א דמלת אף קאי אקמייתא דהא ת"ק ג"כ סובר דחדש הוא בכלל וע"כ מוכרחין לומר דאף החדש קאי על מלת חוץ ובא להחמיר על ת"ק. אבל אם נאמר בדברי ת"ק חוץ מערלה וכלאים וכ"ש חדש אז לא נוכל לומר בדברי ר"א דאף החדש קאי על חוץ דהא הת"ק ג"כ סובר כך ומוכרחין לומר דר"א בא להקל ואף החדש קאי אקמייתא היינו על הכלל. והשתא לפ"ז קשה להבין אמאי תולה הגמ' הספק על ר"א דוקא הלא מוטב הי' לו להזכיר הספק בדברי ת"ק וממילא נבין דברי ר"א באיזה אופן הוא בא לחלוק על הת"ק כמובן.

**ונראה** ליישב ולומר דבדברי ת"ק אין שייך לעשות הספק הזה אם כונתו חוץ מערלה וכלאים ולא חדש או דכונתו כש"כ חדש. דמהיכי תיתי לומר כך דהא בודאי אנו צריכין ללמוד בו כפשוטו דרק ערלה וכלאים מוציא הוא מן הכלל ולא דבר אחר. רק עיקר הספק שיש להסתפק בדברי הת"ק הוא אם כונתו כש"כ חדש זהו מוכרח משום דברי ר"א. כי כשנלמוד בפשיטות בדברי ת"ק חוץ מערלה וכלאים ולא חדש אז מוכרחין לומר בדברי ר"א אף החדש קאי על חוץ ויהא קשה הלא ר"א סובר לקמן בפירוש אין ערלה בח"ל ויהי' צריכין להגיה בדבריו ר"א אומר חדש ויהא מחולק עם ת"ק מהיפך להיפך דת"ק הוציא מן הכלל רק ערלה וכלאים ולא חדש ור"א מוציא מן הכלל רק חדש ולא ערלה

וכלאים. ומש"ה נפל הספק דאפשר מוטב יותר ללמוד בדברי ת"ק חוץ מערלה וכלאים וכש"כ חדש וממילא לא קאי ר"א אחוץ רק אקמייתא על הכלל לומר דאף החדש הוא בכלל וכש"כ ערלה ואין צריך להגיה בדבריו רק כמו ששונה עתה אף החדש והמחלוקת יהי' כדרך כל המחלוקת ולא מהיפך להיפך. ונמצא שכל הספק בדברי הת"ק נצמח מר"א ומשום הכי הזכירו הס' בדברי ר"א אבל באמת דברי ר"א תלוי' בדברי ת"ק:

**שם** בגמרא ללמדך שכל מקום שנאמר בו מושב אינו אלא לאחר ירושה וישיבה דברי ר"י א"ל רע"ק הרי שבת שנאמר בו מושבות ונוהג בח"ל א"ל שבת ק"ו וכו'. ולכאורה יש לדקדק בזה מה תירוץ הוא זה הא עכ"פ מוכח משם דאף שכתב מושב מ"מ נוהג גם בח"ל ונדחה דברי ר"י במ"ש דאינו אלא לאחר ירושה וישיבה. ואמרתי ליישב זאת דהנה בתיבת מושבותיכם יש ללמוד בשני אופנים. או שבא ללמוד שיהא בכל מקום שיושבים אף בח"ל. או שבא להורות להיפוך דאף בארץ לא נתחייבו רק אחר ירושה וישיבה. ולמד ר"י מנסכים שבכל מקום תיבת מושבותיכם בא להורות שאף בארץ לא נתחייבו אלא לאחר יוי"ש ואמר לו רע"ק משבת כי רע"ק תפס דמה דשבת נוהג אף בח"ל הוא משום דתיבת מושבותיכם הורה לנו על זה, וממילא צריכין ללמוד גם בנסכים כן דלא בא להורות על אחר ירושה וישיבה. והשיב לו ר"י אתה סובר דחיוב שבת בח"ל הוא מתיבת מושבותיכם אבל לא כן הוא דחיוב שבת בח"ל הוא לדעתי משום ק"ו ולא מתיבת מושבותיכם דזה צריך להורות שאין צריכה קידוש ב"ד כמועדות שהוא דוקא בא"י וק"ל:

**שם** בגמרא מכדי ר"י אנסכים קאי בנסכים ביאה ומושב כתיב בהו ה"ק ללמד שכל מקום שנאמר ביאה ומושב אינו אלא לאחר ירושה וישיבה אי הכי א"ל רע"ק הרי שבת וכו' וא"ל שבת ק"ו הוא נימא לי' אנא ביאה ומושב קאמינא חדא ועוד קאמר לי' עכלה"ג. ויש לדקדק בזה טובא א' כיון שבדברי ר"י הוזכר רק מושב לחודיה א"כ היאך שייך לומר הק' ביאה ומושב ולמה לא הוזכר בפירוש גם ביאה. ב' קשה ממ"נ אם רע"ק הי' סבר שר"י למד על מושב לחודא כמו שהוזכר בדבריו רק מושב בלבד א"כ מה מקשה בגמרא במאי קמפלגי ופירש"י ו"ל דהכונה הוא מה ראה רע"ק שלא למד כר"י וכו' ומאי קושיא הוא הלא לפי דעתו שר"י למד על מושב לחודא שפיר מקשה. ועוד אם הוא הי' סבר דר"י למד על מושב לחודא הי' לו להקשות מניה וביה הא ביאה ומושב כתוב. אלא ע"כ נשמע שתופס הגמ' שרע"ק ידע דר"י למד על שניהם ביאה ומושב כי לא יתכן שלא ידע מזה דאצל נסכים כתיב ביאה ומושב ומשום הכי מקשה הגמ' מה ראה שלא למד כר"י כפירש"י ז"ל שם. אבל קשה לפ"ז מה מקשה דוקא על ר"י נימא לו אנא ביאה ומושב

קאמינא הלא יותר הי' לו להקשות על רע"ק מה מקשה לר"י משבת הא בשבת לא כתיב ביאה. וגם אחר שתירץ הגמ' על ר"י חדא ועוד קאמינא עדיין אינו מתורץ בזה קושית רע"ק משבת. ועוד קשה הלא עיקר התירוץ חדא ועוד קאמינא חסר בדברי ר"י. רק הוא אומר שבת ק"ו הוא שהוא נראה לכאורה כמותר דכיון שהוא למד על ביאה ומושב א"כ אין שום שייכות לשבת לזה:

**ונראה** לתרץ כל זה. דהנה לפי הנראה הוא דבר פשוט דהיכי דכתיב ביאה ומושב הוא אחר ירושה וישיבה וכל נראה מלשון רש"י ז"ל ד"ה במאי קמיפלגי דזהו דבר פשוט. ואם נאמר כך א"כ קשה למאי הוצרך ר"י ללמוד זאת מנסכים. וע"כ מוכח דאף במקום דכתיב ביאה ומושב יכול להיות הו"א לומר פירוש הכתוב דאחר שתבואו לארץ תהי' המצוה בכל מקום. דאי לא הוה כתיב ביאה רק מושבותיכם לחוד היינו אומרים דהמצוה הוא מיד אבל כשכתיב ביאה ומושב אז הפירוש דאחר ביאת הארץ יהי' המצוה בכל מקום כנ"ל כך הי' יכול להיות הוה אמינא. על זה בא ר"י ולמד מנסכים דמושב הכתוב אחר ביאה הפירוש הוא אחר ירושה וישיבה. וזהו שאמר ללמדך שבכל מקום שנאמר מושב באופן כזה דכתיב בנסכים דהיינו מושב אחר ביאה הוא לאחר ירושה וישיבה. ולפ"ז שוב לא צריך להזכיר ביאה רק מושב שצריך לימוד וזהו לשיטת ר"י דלמד הוכחה מנסכים כנ"ל. אבל רע"ק לשיטתו אין לו שום הוכחה מנסכים כמפורש בהגמ' רק מסברא תפס דאין חילוק דאף שכתוב אחר ביאה יוכל להיות הפירוש בכל מושבותיכם כהנ"ל. ומשום הכי אף שידע שכונת ר"י על ביאה ומושב מ"מ הקשה משבת כיון דלפי דעתו אין חילוק. ולפ"ז ניחא מאוד קושית רע"ק וגם קושית הגמ' על ר"י דהוא למד שיש חילוק א"כ לימא לי' אנא ביאה ומושב קאמינא. ומתרץ הגמ' חדא ועוד קאמינא היינו דזה התירוץ ביאה ומושב קאמינא הוא רק תירוץ לשיטתו דסובר דיש חילוק. ומתרץ עוד תירוץ שיתורץ גם לשיטת רע"ק דאין חילוק יש לומר שבת ק"ו הוא ואין החיוב מטעם דכתיב מושבותיכם. ומושב דכתיב גבי שבת הוא לענין אחר כנ"ל. והשתא ניחא שפיר מה שלא הוזכר בדבריו רק שבת ק"ו הוא כי זה הוא העיקר התשובה נגד רע"ק ודו"ק:

## פרק האיש מקדש

**דף מא.**

**במתניתין** האיש מקדש בו ובשלוחו האשה מתקדשת בה ובשלוחה האיש מקדש את בתו כשהיא נערה בו ובשלוחו עכ"ל. ויש לדקדק בזה למה צריך התנא לחדש ג' פעמים דכל מה שהאיש יכול לעשות בעצמו כמו כן יכול לעשות ע"י שליח הלא בחד מינייהו סגי. והנה הפני' יהושע ז"ל מפרש דזה ידוע דמילי לא מימסרין לשליח דיהא יכול

לעשות שליח אחר ורק שליח הבעל דנותן לו פרוטה או שטר יכול השליח לעשות מכחו שליח אחר ולמסור לו הפרוטה. אבל שליח האשה דהיא מסרה לו רק מילי אין יכול השליח למסור המילי לשליח אחר ולפ"ז יש הוה אמינא לומר דאף נגד שליח הראשון ג"כ יהא חילוק דבעל יכול לעשות שליח ולמוסרו לו הכסף או השטר אבל האשה אינה יכולה לעשות שליח להתקדש על ידו וזהו דמחדש לנו התנא בדרך לא זא"ז דהאשה ג"כ עושה שליח ומשום הכי לקמן בברייתא צריכין לשני דרשות. וזהו שהביא לקמן בברייתא דשליח עושה שליח הוא רק שליח הבעל. ועל האב צריכין לאשמעינן כדלקמן בגמ' לדיוקא בו ובשלוחו אין בה ובשלוחה לא. אכן כאשר הובא במרדכי בשם אחד מן הראשונים דבקדושין לא נחשב שליחות הבעל רק מילי אף דנותן לו כסף משום שעדיין תלוי בדעתה עיי"ש. וא"כ גם שליח הבעל אין עושה שליח כמו שליח האשה ואין שום הוה אמינא לחלק בשליח הראשון בין האיש להאשה והדרא הקושיא הנ"ל לדוכתיה.

**ויש** ליישב דאף דאין לחלק גבי שליח השני כיון דאין לו רק מילי ולא מימסרין לשליח לעשות שליח אחר. מ"מ גבי שליח הראשון יש הוה אמינא לחלק כי הוא באמת נותן לו כסף או שטר רק דלא נחשב לגמרי משום דעדיין תלוי בדעתה אם לא תהא נתרצית יושאר רק מילי בעלמא. אבל באם תתרצית להתקדיש אז מתקדשת במה שנתן להשליח ולא הוי מילי. אולם גבי האשה הוי מילי על כל האופנים ומשום הכי הי' הו"א לחלק גבי שליח הראשון כנ"ל וצריכה למתני בדרך לא זא"ז וק"ל:

**שם** בגמרא השתא בשלוחו מקדש בו מיבעיא. והנה אף דבכל הש"ס דרך התנאי למתני בדרך לא זא"ז. מפרשי שם בתוס' דלא שייך זה רק בשתי בבות אבל לא בשתי תיבות עיי"ש. והפני יהושע ז"ל מפרש דלא שייך לומר לא זא"ז רק במקום דברישא יש ג"כ רבותא במקצת ובסיפא רבותא גדולה על זה מכוון התנא דלא זו בלבד אני מחדש לך אלא אף זו שהוא חידוש יותר. אבל כאן תיבת בו אין בו אפי' חידוש קצת דמפורש בתורה הוא כי יקח איש אשה לכך לא שייך לדבר בדרך לא זא"ז עיי"ש. ולענ"ד נראה לומר דהנה באמת צריכים להבין לשון קושית הגמ' דכאשר תני בשלוחו כש"כ בו נשמע מזה דבאם לא הוי תני בשלוחו הי' צריך למתני בו ולפי הנ"ל קשה הלא מפורש בתורה הוא ולמה צריך כלל למתני. ומוכרחין לומר דקושית הגמ' הכא אינה כבכל הש"ס. דבכל מקום קושית הגמ' הוא דליתני הסיפא דהוא הרבותא הגדולה וממילא ידעינן הרבותא הקטנה דהרישא ושייך שפיר לתרץ דתני לא זא"ז אבל הכי קושית הגמ' כך הוא דמאיזה טעם מתקדשת ע"י שליח הוא מחמת דשליח של אדם כמותו וממילא כשתנא ובשלוחו כלול הוא עצמו ג"כ בדרך א זא"ז ולמאי תני בו להשמיענו עוד הפעם לא זא"ז וק"ל:

**שם** בגמרא אמר ר"י מצוה בו יותר מבשלוחו וכו'. והנה בסיפא דתני בה ע"כ ג"כ משום מצוה הוא ויש להבין למאי צריכין תרוייהו על מצוה. אך כבר כתב הר"ן ז"ל דמצות פו"ר הוא רק עליו ולא על האשה והיא רק מסייע לדבר מצוה. וממילא תני בדרך לא זא"ז דהאיש בודאי מצוה בו יותר מבשלוחו אלא אפי' האשה ג"כ מצוה בה יותר מבשלוחה. ובזה יתורץ ג"כ הקושיא דלעיל למה צריכין למתני בשניהם דמה שאדם יכול לעשות יכול לעשות ע"י שליח. ולפי הנ"ל ניחא דיכולים לומר דזה אין צריך לאשמעינן עוד באשה רק התנא בא לאשמעינן לענין המצוה דאף באשה מצוה בה יותר מבשלוחה וכהנ"ל:

**שם** בגמרא איכא דאמרי בהא איסורא נמי אית בה כדר"י א"ר וכו'. והנה לפי הא"ד מוכח דברישא תני בו משום איסורא ובסיפא תני בה למצוה. ולכאורה צריכים להבין סברת הלישנא קמא דהא באמת ברישא יש איסור ע"י שליח כדר"י א"ר ומהיכי תיתי נאמר דתיבת בו ברישא הוא למצוה הא באמת לא מוכרח ברישא על מצוה דבאינו מכירה יש איסור. ואמרתי ליישב דלישנא קמא סובר דאם הי' כונת התנא דצריכין לאשמעינן על איסור הי' צריך לפרש זאת. כדי שלא נטעה דאין בזה איסור רק מצוה בין ברישא ובין בסיפא בדרך לא זא"ז. ומשום הכי סובר הלישנא קמא דכונת התנא דבשאינו מכירה דבר פשוט הוא דאסור רק תני בו למצוה במכירה וכן בסיפא תני בה למצוה בדרך לא זא"ז. וזה לא חשש שלא נטעה דתני בו משום איסור באינו מכירה ולא נדע למצוה במכירה. זה אינו דנדע שפיר למצוה מסיפא. אבל אם כונת התנא באמת דצריכין לאשמעינן על איסור ותני בו משום איסור הי' צריך לפרש כדי שלא נטעה. ולשון איכא דאמרי סובר דיותר טוב לומר דרישא תני בו לאיסור באינו מכירה ובסיפא תני בה למצוה מלומר דשניהם תני למצוה בדרך לא זא"ז. כי באמת אין שום רבותא גדולה אצלה יותר כי כשידעינן מרישא דכי עסק גופה במצוה מקבל שכר טפי. א"כ ממילא גבה לסייע לעושה מצוה ג"כ טוב לעשות בעצמה ומוטב לומר דרישא תני לאיסור וסיפא בא לאשמעינן אף במקום שאין איסור ע"י שליח אעפ"כ מצוה בה יותר. ומשום הכי לא חשש התנא שלא נטעה ברישא למצוה לא לאיסור כי למצוה ידעינן מסיפא כנ"ל.

**והשתא** מתורץ שפיר קושית התוס' במה שהקשו ללישנא דאיכא דאמרי אמאי לא מוקי דר"י קאי אריש וכגון שמכירה וכו' אבל לפי הנ"ל ניחא דעל מצוה שמעינן מסיפא ומסתבר טפי לומר דרישא תני לאיסור מלומר דשניהם תני למצוה בדרך לא זו אף זו וק"ל:

בתוס' שם ד"ה **אסור** לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה אע"ג דאמר לעיל דאיסורא ליכא אצלה משום דטב למיתיב טן דו ה"מ בגדולה שהיא מתקדשת ע"י עצמה וכו'. והנה לכאורה אינו מובן הלשון שע"י עצמה הא מיירי ע"י שליח. ויש לומר דכונת התוס' הוא דהיא מתקדשת ע"י שליח ברצון עצמה וק"ל:

**בגמרא** שם שליחות מנלן דתניא וכו'. ובתוס' שם ד"ה ושלח ושלחה וכו' פי' הקונטריס דתרי ושלחה כתיב בפרשה וא"ת הא איצטריך חד ושלחה למדרש דקטנה ושוטה אינה יכולה להתגרש וכו' וי"ל דושלחה בתרא יש שתי דרשות וכו'. והקשה המהרש"א ז"ל ב' קושיות א' הלא מושלחה קמא נמי נפקא לן שני דרשות וא"כ ממילא מובן דגם מושלחה בתרא ג"כ יכולין למידין שני דרשות כתירוצם. ב' מי הכריחם לומר שהלימוד מושלחה בתרא הוא מיותר נימא כפי' בושלחה קמא. ותירץ דמושלחה קמא נדרש הכל ממשמעות הלשון מדלא כתיב וגירשה רק כתיב לשון שליחות ושלח מלמד דהוא עושה שליח ושליחות שלה מדכתיב בלא מפיק ה' ג"כ המשמעות שהיא שלחה. אבל מושלחה בתרא אין נשמע דשליח עושה שליח מן המשמעות אלא מיתורא לכך הוקשה להם הא האי יתורא איצטריך לדרשא אחרינא. ותירצו התוס' דמיותרא ג"כ יש שני דרשות:

**ונראה** בכונת המהרש"א ז"ל בדברי התוס' דשיטתם הוא כשיטת רש"י דמושלחה קמא נדרש שני דרשות מהמשמעות רק דהתוס' מחדש לנו דמושלחה בתרא נדרש שני דרשות מיותרא. אך קשה להבין הא באמת משמעות הלשון ושלחה אף בלא מפיק ה' הוא רק על שליחות שלה מביתו רק עיקר הלימוד מדלא כתיב וגירשה ש"מ שעל שליחות בא ללמדנו ועושה מזה שני דרשות ושלח לחוד וה' לא מפיק לחוד. א"כ כן נוכל לומר על ושלחה בתרא מעיקר הפסוק דאף אם הוי כתיב וגירשה ג"כ נשמע משלחה ואינה חוזרת מדלא כתיב וגירשה רק לשון שליחות נשמע על שליחות ועל איש והאשה כבר נשמע מושלחה ראשון וע"כ כונת השליחות על השליח שעושה שליח. ועוד קשה לפי כונת המהרש"א ז"ל בדברי התוס' הי' צריך לומר התוס' בתירוצם וי"ל:

דמושלחה בתרא ג"כ יש שני דרשות מיתורא אבל השתא שכתבו דושלחה בתרא יש שתי דרשות משמע דכונתם דמושלחה קמא לא נשמע רק דרש אחד משום דאינו מיותר רק ושלחה בתרא דהוא מיותר נשמע שתי דרשות מיתורא וזה אינה כשיטת רש"י ז"ל וא"כ קשה לפי שיטת התוס' א' הא בברייתא מפורש בהדיא שני דרשות מושלחה קמא. ועוד אם נאמר כן דמושלחה קמא לא נשמע רק דרש אחד ומושלחה בתרא ב' דרשות א"כ יחסר לנו עוד דרש אחד כי אנן צריכין לד' דרשות כמובן:

**אמנם** ראיתי בפנ"י שמפרש דלשיטת התוס' פירוש הברייתא כך הוא דאם הוי כתיב ושלח הי' נשמע רק שהוא עושה שליח ולא הוי ידעינן על אשה כי היא מסרה לו רק מילי כהנ"ל אך השתא דכתיב ושלחה בלא מפיק ה' נשמע שאשה עושה שליח ממילא ידעינן על האיש במכש"כ. ולפ"ז נמצא דבאמת אין צריכין רק ג' דרשות כי על איש ידעינן במכ"ש. ונמצא דהחילוק הוא דלשיטת רש"י ז"ל נדרש מושלחה קמא שני דרשות ומושלחה בתרא ג"כ ב' דרשות. ולשיטת התוס' דמושלחה קמא דלא מיותר נדרש רק דרש אחד ומושלחה בתרא דהוא מיותר נדרש שני דרשות. והשתא ניחא קושיות התוס' דקודם שידע מיתורא הי' קשה הא איצטריך למשלחה ואינה חוזרת ומהשמעות לא נשמע רק דרש אחד כמו בושלחה קמא דאינו נדרש רק דרש אחד ותירצו דמושלחה בתרא דהוא מיותר יש שני דרשות מיתורא. ומיושב שפיר השתא קושית המהרש"א על קושית התוס'. ושיטה שלישית הוא שיטת ר"ח ז"ל שבתוס' דמושלחה קמא נדרש משלחה ואינה חוזרת ממשמעות הכתוב ומושלחה בתרא יש ג' דרשות מיתורא וכל הברייתא קאי על ושלחה בתרא בגירסא אחרת כמו"ש בתוס':

**דף מא**:

בתוס' ד"ה **העכו"ם** והכותי שתרמו וכו' פירש בקונטרס וכו' וקשה לפירושו דמשמע דפליגו ביש קנין לעכו"ם ובפרק השולח פליגי בה אמוראי ואין סברא לומר דפליגי תנאי בפלוגתא דאמוראי וכו' עיי"ש. ולכאורה יש לדקדק בזה א' במה שכתבו דמשמע דפליגי ביש קנין והלא בדברי רש"י ז"ל מבואר להיפך דפליגי במירוח עכו"ם ומשמע בזה דלכ"ע אין קנין רק פליגי במירוח עכו"ם אם פוטר או לאו. ב' קשה להבין במה שכתבו בלשונם דאין סברא דפליגי תנאי בפלוגתא דאמוראי והלא להיפך הי' להם לומר דאין סברא דיפלגו אמוראי במה דפליגי תנאי מכבר כדרך קושית הש"ס בכ"מ דכל אמורא צריך לומר ההלכה כתנא זה ולא לעשות פלוגתא חדשה. והנה המהרש"א ז"ל עמד על התוס' במה שכתבו דמשמע מפירש"י ז"ל דפליגי אם יש קנין או לאו ובאמת לא משמע כן מפירש"י כנ"ל ומיישב דודאי איכא לפרושי הכא דלא פליגי אלא במירוח אבל לכ"ע אין קנין לעכו"ם אלא דא"כ תקשי טפי להמ"ד דיש קנין כמאן ס"ל ולכך הוצרך ר"י לומר דאין זה מוכרח דאף אם יש קנין משכחת שפיר שתבואתו יהא חייב בתרומה עיי"ש. אכן עדיין אינו מיושב לשון התוס' במה שכתבו דמשמע מפירש"י ז"ל דפליגי באם יש קנין ולפי הנראה כונת רש"י להיפך:

**אמנם** י"ל דכונת המהרש"א ז"ל כך הא דזה אנו רואין לפי פירש"י ז"ל דדין זה יש לו שייכות אם יש קנין לעכו"ם או לא דאם יש קנין אז לכ"ע פטור מתרומה ואם סברי

אין קנין אז תלוי הפלוגתא במירוח. ויש לנו לומר בשני אופנים או דפליגי אם יש קנין לעכו"ם או דכ"ע סברי אין קנין ופליגי במירוח עכו"ם. ובודאי אנו מוכרחים לומר הפלוגתא ביש קנין דאם נאמר האופן הב' דכ"ע סברי כאן אין קנין אז יוקשה טפי על המ"ד יש קנין כמאן ס"ל. לכך מוכרח לאוקמי הפלוגתא ביש קנין כדי שלא תקשה על שניהם. אך עדיין קשה לנו לאוקמא הפלוגתא דתנאים במה דפליגי אמוראים דאם הי' בזה פלוגתא דתנאים בודאי לא הי' עוד בזה פלוגתא דאמוראים. וא"כ מוכח מזה דפליגי האמוראים דהפלוגתא דתנאים בכאן אין לה שום שייכות ליש קנין או אין קנין. וזה כונת התוס' במ"ש דמשמע מפירש"י דזה שייך ליש קנין או לאו. וממילא אנו מוכרחים טפי לומר אופן הראשון כדי שלא יהא קושיא על המ"ד יש קנין כמאן ס"ל. ויושאר לנו עדיין הקושיא אם פליגי בזה התנאים מכבר לא הי' האמוראים מחולקים בזה. וע"כ אין שום שייכות לפלוגתא זו לאם יש קנין או לאו:

**דף מב.**

**בגמרא** אר"נ אמר שמואל יתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהם ב"ד מעמידין להם אפוטרופוס ובוררים להם חלק יפה עכלה"ג. ולכאורה יש להבין תיבת "יפה". הא אינו יכול ליתן לאחד יפה מחבירו רק לחלוק בשוה ואפשר לומר דכונת "יפה" היינו אם יש לזה שדה ברוח דרום ירושה מאמו ולזה יש לו שדה בצפון ג"כ מאמו נותנים לזה בדרום שיהא סמוכה להשדה מאמו ולשני נותנים בצפון ג"כ סמוכה להשדה מאמו. וכן נראה הלשון בפירש"י ז"ל ייפה לזה ויפה לזה" דמשמע דזה החלק יפה רק לזה ולא לחבירו. אבל לפ"ז קשה מה דמתרץ לקמן יכולים למחות ברוחות ופירש"י ז"ל שם אם נפל לאחד בדרום אומר נוח לי בצפון. ולפי הנ"ל הלא כבר חלקו כך שיהא לכל אחד סמוך למה שיש לו מאמו אלא ע"כ דאי אפשר לומר כן. רק נראה דכונת הגמ' הוא שיהא החלוקה יפה בלי אונאה לאחד מהם ואם הגדילו יכולין למחות ברוחות כמסקנת הגמרא:

בתוס' שם ד"ה **ודילמא** שאני התם דאית לי' שותפות בגוייהו וכו' וא"ת אמאי לא דחי לעיל נמי דההיא דריב"ק מיירי דאית לי' שותפות וי"ל וכו'. עיי"ש בהמהרש"א ז"ל דהקשה דיוכל להיות שהי' שוחטים הרבה ולכל חבורה הי' שוחט אחד והי' לו שותפות ותירץ דאין כונת התוס' בהכרח אלא יוכל להיות דאחד שוחט פסחים הרבה משא"כ לר"י דקרא איירי בפסח אחד ע"כ אית לי' שותפות. עיי"ש בדבריו שמפרש כוונת התוס' דלר"י ע"כ אית ביה שותפות ולריב"ק יוכל להיות דלית לו ביה שותפות. אבל עדיין אין מובן לי במה מתורץ בזה קושית התוס' הא אחר כל אלה עדיין יש לדחות דילמא מיירי ריב"ק דאית לי' שותפות כי כאן על ר"י דוחה ג"כ בלשון דילמא וכו' אך י"ל דכאן אצל

ר"י ע"כ מיירי ביש לו שותפות והלשון דילמא אין הכוונה על אית לי' שותפות דזה אינו ספק רק קאי על מה דאמר שאני התם על זה אמר דילמא אפשר יש חילוק בין אית לי' שותפות ללית לי'. אבל לעיל הי' צריך לישאל בכפילות א' דילמא ביש לו שותפות ועוד דילמא יש חילוק ואין לדחות בשני ספיקות. ואם תקשה הא לקמן גבי ויקחו להם איש שה מקשה ג"כ ודילמא דאית לי' שותפות ושם ג"כ אינו בהכרח רק בספק דילמא מיירי וג"כ צריכין לאידך דילמא. י"ל דשם כבר הוזכר מקודם נגד פסוק ראשון דילמא יש חילוק בין יש לו שותפות לאין לו שותפות והביא הפסוק ויקחו להם איש שה על לית לי' שותפות מקשה שפיר בטוב טעם דילמא ה"נ ביש לו שותפות והחילוק כבר אמרתי נגד פסוק ראשון. אבל לעיל קודם שידע זה החילוק אם הי' רוצה לדחות עדיין לא הי' נדחה בדילמא אחד רק הי' צריך לדחות בשני פעמים דילמא וזאת אינו דרך הגמרא כנ"ל.

**ולענ"ד** יש לתרץ קושית התוס' ונקדים לבאר החילוק בין ריב"ק לר"י דאף דלשניהם נשמע מזה על שליחות מ"מ יש חילוק גדול ביניהם. דלריב"ק עיקר הפסוק בא להורות שכל מה שהשליח עושה נקרא עשיית המשלח דשליח של אדם כמותו ולא נחשב על שם השליח רק על המשלח. ולר"י עיקר הקרא בא להורות שכל ישראל יוצאין בפסח אחד ומינה שמעינן ממילא דעשיית השליח מהניא כי ע"כ אחד שוחט לכולן. ורק נשמע דעשיית השליח מהניא מצדו אבל לא נשמע שנחשב עשיית המשלח. והשתא מתורץ קושית התוס' דעל ריב"ק דהקרא הורה לנו דנחשב לעשיית המשלח אין שייך לחלק אם השליח יש לו שותפות אם לאו כי נחשב לעשיית המשלח דהוא שלו. אבל לר"י דנחשב עשיית השליח רק נשמע מזה דעשיית השליח מהניא יש סברא לחלק אם יש לו שותפות מהניא עשייתו כי הוא ג"כ שייך לזה אבל היכא דלית לי' שותפות בגוה רק שליח בעלמא לא.

**והשתא** נבין בטוב טעם. דהנה לכאורה קשה מה הקשו אלא לר"י שליח בקדשים מנלן וכי לא ידע התירוץ הזה דמיני' נשמע ג"כ דע"כ אחד שוחט לכולן. אך יש לומר דזאת ידע מעיקרא דאף לר"י נשמע ג"כ דמהניא עשיית השליח. אך כונת המקשן כך הוא דהניחא לריב"ק אין לחלק אם יש לו שותפות אם לאו אבל ר"י עשיית השליח היכא דלית לי' שותפות מנלן דמהניא, וזהו שהוזכר כאן מפורש שליח בקדשים מנלן ולמה לא אמר סתם מנלן כדלעיל אלא ודאי דזהו כונתו כי באמת היכא דאית לי' שותפות ועושה ג"כ לעצמו מוכח שפיר מינה דמהניא עשייתו גם לאחרים אבל היכא דהוא אין לו שותפות והוא רק שליח לעשות שליח מנלן זהו כונת המקשן והתרצן לא הבין עדיין כונתו ותריץ לו מיניה ואח"כ פירש לו המקשן כונתו וכן מצינו כמה פעמים בש"ס. והשתא מדיוק ג"כ

תיבת שליח כי לכאורה לפי לשון הגמ' הי' צריך לומר שליחות בקדשים מנלן. ולהנ"ל ניחא דזהו ידע דשליחות מהניא בקדשים רק עיקר השאלה הוא היכא דהוא רק שליח לחוד מנלן כמובן:

אורם לפ"ז יהא קשה להבין הא דאמר ר"ג א"ר מנין ששליחו של אדם כמותו, שנאמר נשיא נשיא אחד וכו'. והלא מזה לא שמעינן שיהא נחשב עשיית המשלח רק דעשיית השליח מהניא וא"כ למה אמר ג"כ הלשון כריב"ק. אך יש לומר דכונתו הוא מנלן דעשיית השליח מהניא כמו שהאדם עצמו עושה לעצמו. ואין כונתו שיהא נקרא עשיית המשלח רק שיהא מהניא כעשיית המשלח. ושם אצל ריב"ק נשמע מהפסוק שהוא נקרא על שם משלח שהוא עושה. ועל זה מקשה ת"ל מגירושין ותרומה ומתרץ שכונת השליח הוא להעשות שליח מעצמו לזכות לחבירו שיהי' כמותו כמו שהוא עושה אותו לשליח וזאת מוכח מנשיא אחד דקטנים כשלא בפנינו דמי ואם גבי גדולים מהני מטעם שליחות א"כ גם בקטנים דלא שייך אצלם שליחות מהני מטעם תקנה כי הם בעצמם אינם יכולין וגם ע"י שליח אין יכולין לכך עושין תקנה עבורם שיהא יכול אדם לזכות עבורם שיהא דינם בזה כגדול. אבל אם בגדול לא הי' יכול לזכות שלא בפניו אף ששייך בו שליחות אז לא הי' שום מקום לתקנה עבור הקטנים ומוכח מזה על גדולים שלא בפניו. אבל הגדולים שעשו שליח זה ידעינן שפיר מתרומה וגירושין דמהני. ובסוף הסוגיא מסיק דנשמע משם לקטנים אפי' לחוב ע"מ לזכות עיי"ש בפירש"י ז"ל. דעל גדולים נשמע על זכות גרידא ובקטנים אפי' חוב הבאה מתוך זכות. והטעם הוא כמו"ש לעיל כי דבגדולים אין שייך עבורם משום תקנה רק מטעם שליחות דניחא לי' להעשות שלית עבורו וזהו רק זכות גרידא אבל בקטנים לא הוי מטעם שליחות רק מטעם תקנה עבורם כי אם נאמר דלא יועיל אז אין שום אדם ירצה לילך עבורם לזכות. והשתא ניחא שדברי ר"ג א"ר שהוזכר בגמ' ג' פעמים הכל הולך לכונה אחת ודו"ק:

בתוס' שם ד"ה **יתומים** שבאו. אומר ר"ת דדוקא אבל אם הי' אחד מוחה וכו'. ויש בזה דלפי הלשון דוקא שבאו הי' שבאו לדקדק צריך לסיים אבל אם לא באו ומהלשון דמסיים אבל אם אחד מוחה משמע דאם אינו מוחה אף שלא באו מעמידין להם אפוטרופוס וזה היפך ממה דהתחיל כמובן. ועוד קשה דכיון שמסיק דוקא אם מוחה א"כ מה הקשה מחלוקת הארץ ומפרק אלמנה הלא שם אין נמצא שום מוחה בפירוש. ובאמת כך הוא התירוץ השני של התוס' וא"כ מאיזה טעם התחיל להקשות זאת. ואפשר לומר דאין כונת התוס' שהוא בא לפנינו ומותה רק כונתם כך הוא דדוקא באו אבל אם אחד מוחה שאין ברצונו לבוא אז אין להעמיד אפוטרופס אף שלא שמענו ממנו שיהא מוחה בפירוש. ועל

זה מקשה הכא אמרינן דוקא וכו' ומתרץ דשם אין ביכולתם לבוא אבל כאן הוי כמוחה בפירוש דכיון שאין ברצונו לבוא הוי כמוחה בפירוש וק"ל:

בתוס' שם ד"ה **ובוררין** להם וכו'. אומר ר"י דהיינו בלא גורל דמה ברירה שייך בגורל וכו' ור"ת מפרש וכו' ובוררין שייך שפיר בגורל וכו' ומסיק שם ר"ת ושייך שפיר חלק יפה ושוב הודה ר"י לר"ת עיי"ש. ויש להבין מה הי' כונת ר"י ז"ל מתחלה ומאיזה טעם הודה אח"כ האם לא ידע מעיקרא דבוררין שייך שפיר אף בגורל כפירש ר"ת ז"ל והאיך היה דעתו מתחלה לומר בלשון תמי' מה ברירה שייך בגורל, ולענ"ד י"ל דתלי בזה אם נאמר דקאי על הנתינה דבוררין ליתן לכל אחד חלק יפה אז לא שייך ברירה בגורל כי כל אחד נוטל מה שנפל לו בגורל. אבל אם נאמר דהפשט של בוררין להם לא קאי על הנתינה רק על החלוקה דבוררין באיזה אופן לחלוק אם לחלק כל שדה לשלשה חלקים או כל שדה לבדה שיהא לכל אחד חלקו בבת אחת ושייך בורר באיזה אופן יהי' החלוקה, ואח"כ הנתינה הוא בגורל וחלק יפה קאי על תחלת החלוקה שיהא כל חלק בבת אחת ומדויק שפיר לשון יפה. והשתא נבין הדבר בטוב טעם דמעיקרא סבר ר"י דיוקו קאי על הנתינה וממילא אין שייך בזה בגורל. ור"ת תפס דלשון בוררין קאי על תחלת החלוקה באיזה אופן יהי' נחלק ושייך שפיר בגורל כי הנתינה הוא בגורל ובזה מדיוק לשון יפה דקאי על החלוקה ומחמת זה חזר בו ר"י והודה לר"ת ז"ל.

**דף מב**:

בתוס' ד"ה **ה"ג** בקונטרס הא וכו'. הקשו שם ג' קושית לגירסת רש"י ז"ל. א' מדנקט גבי שתות אין אונאה לקרקעות משמע דביתר משתות יש להם אונאה ובפ' התקבל מסיק ר"נ זבן מאה במאתן אין להם אונאה. ב' דמייתי ראיה מרשב"ג ולא ס"ל לרבא הא דאמר ר"ג לעיל הלכה כחכמים ודוחק הוא דהא ר"נ רבו הי'. ג' היאך מייתי ראיה משתות על יתר משתות ע"ש. ולענ"ד יש לתרץ ב' קושיות הראשונים כך דהנה לעיל בתוס' ד"ה אבל שויה שליח מצי אמר לי' לתקוני שדרתיך הקשו שם מפרק אלמנה ניזונית ותירץ הרשב"ם דהתם רבא משמי' דר"נ אמר לה ולי' לא סבירא לי' והכא משמי' דנפשיה אמר עיי"ש. וממילא לפ"ז כאן נמי אין שום דוחק לומר כך וממילא מתורץ קושיא שני' מר"נ זבן מאה וכו'. אך קושית התוס' כאן לשיטתם דתירץ שם תירוץ אחר ונראה אצלם לדוחק שלא יסבור כרבו ר"נ ובפרט דהכא הלשון הא דאמרן משמע שבא לפרש דברי ר"נ רבו. וקושיא ג' נוכל לתרץ ולומר דרב תפס מסברא כיון דעיקר הטעם הוא מחמת מכב"י אין שום חילוק בין שתות ליתר משתות ומה דנקט שם שתות הוא לרבותא דחכמים דאף בשתות מכרן בטל וק"ל:

**שם** באו"ד הקשו לפירוש ר"ת דהכא משמע דבקרקע לא שייך ביטול מקח אליבא דר"נ ובפרק הזהב אמר ר"נ הדר א"ר חסדא ביטול מקח יש להם עיי"ש. והנה לכאורה יש לדקדק מה זה שייך דוקא לפירוש ר"ת כאן הלא זאת יוכל להקשות מפרק המקבל דאמר ר"נ בפירוש זבן מאה במאתן אין להם אונאה. אך יש לומר דמשם אין קושיא די"ל דמעיקרא הי' סבר ר"נ דאין להם ביטול מקח אך כששמע אח"כ מרבו ר"ח הדר ביה. ובאמת מלשון הדר אמר ר"ח נשמע דגם הוא הי' סבור מעיקרא דאין להם ביטול מקח ואח"כ הדר ביה. וממילא ניחא גם על ר"נ דמעיקרא שמע מרבו ר"ח כך ואח"כ שמע דהדר בי'. אכן לשיטת ר"ת כאן דרבא מסיק אליבא דאמת לר"נ דאין להם ביטול מקח מקשו שפיר מפרק הזהב דר"נ אמר משמי' דרבו ר"ח אחר חזרה דיש להם ביטול מקח. ומתרצו דביטול מקח דהתם הוא מפלגא וכאן מיירי רק מיתר משתות. ונמצא השתא דמהכא אין קושיא דכאן מיירי רק ביתר משתות ומפרק המקבל ג"כ אין קושיא כי שם הי' קודם חזרה. אך יש להבין לפ"ז מאי בעי התוס' השתא עוד מההוא דזבן מאה במאתן הא משם כבר ניחא. ואפשר משום דלעשות עיקר הקושיא משם לחוד אינו יכול דיכולין לומר דשם הי' קודם חזרה לכך הוכרחו לעשות עיקר הקושיא מכאן אך שכבר תירצו מהכא על פ' הזהב אף דשניהם אחר חזרה רק יש חילוק בין פלגא ליתר משתות השתא אין צריכין לדחוק ולומר דבפרק המקבל הוא קודם חזרה רק מוטב לומר דשם הוא ג"כ אחר המסקנא רק אחד מהם לאו דוקא עיי"ש:

**דף מג.**

**בגמרא** וטבחו או מכרו מה מכירה ע"י אחר אף טביחה ע"י אחר ופירש"י ז"ל מכירה ע"י אחר הגנב מוכר והלוקח לוקח עכ"ל. ולכאורה אינו מובן הלימוד הזה הלא עכ"פ הגנב הוא המוכר א"כ הטביחה ג"כ הגנב הוא הטובח ובקרא טבחו או מכרו קאי על הגנב. אך י"ל דהכונה כך הוא דכתיב בתורה אם הגנבה נמצא בידו משלם כפל ואם כבר יצא מרשותו הן ע"י טביחה והן ע"י מכירה משלם תשלומי ד' וה'. וכונת הגמרא הוא כך מה מכירה יצאה מרשותו ע"י אחר כך טביחה יצאה מרשותו ע"י היינו שהטובח הוא אחר וק"ל:

**שם** בגמרא דבי ר"י תנא או לרבות את השליח דבי חזקי' תנא תחת לרבות את השליח. והנה רש"י ז"ל פי' בהדרש דתחת דחד מנייהו מיותר הוא ונדרש לרבות ובדרש דאו לא פי' משום יתור עיי"ש. ויש לדקדק בזה הלא ע"כ סברי דבי ר"י דאף אם לא הי' כתיב או ג"כ הפי' הוא או זה או זה ולא צריכין לחלק וממילא הוא מיותר כי אם הי' צריך או לחלק לא הי' נשמע מזה על שליח דאין שום משמעות מזה על שליח אם לא מיתורא

וי"ל דבזה הם מחולקין דתדבר"י ס"ל דאין צריכין או לחלק ונשמע מזה על שליח ודבי חזקי' סברי דצריכין או לחלק ומשום הכי דרשי מתחת שהוא מיותר.

**והשתא** י"ל דכונת רש"י ז"ל לתרץ על דבי חזקי' אמאי לא דרשי מתיבת או הכתוב קודם. רק משום דלפי שיטתם הוא אינו מיותר ותיבת תחת הוא מיותר אבל באמת הדבר"י ג"כ דרשי מיתורא דאו דלפי שיטתם הוא ג"כ מיותר ומוכח כן מלשון רש"י ז"ל שכתב או מכרו לרבות ותיבת לרבות פירוש בכ"מ מיתורא וק"ל:

**שם** בגמרא והא דתני האומר לשלוחו צא הרוג את הנפש הוא חייב ושולחיו פטור שמאי הזקן אומר משום חגי הנביא שולחיו חייב שנאמר אותו הרגת בחרב בני עמון מאי טעמיה דשמאי הזקן וכו'. ומקשים המפרשים מה מקשה הגמ' מ"ט דשמאי הזקן הרי אומר הטעם משום שנא' אותו הרגת וגו'. ולי קשה עוד דאחר שתירץ דקסבר שמאי הזקן ב' כתובין הבאין כאחד מלמדין והוא ההוא לא דריש א"כ למאי הוצרכו להביא הפסוק דאותו הרגת וגו'. ועוד קשה לי אחר דמתרץ הואבע"א האחרון שאני התם דגלי רחמנא אותו הרגת וגו' למה מקשה הגמ' עתה על ת"ק ובתחלה מקשה על שמאי הזקן מ"ט. ונ"ל לתרץ דהנה אנו רואין דהואבע"א הראשון מתרץ לעולם דריש ומאי חייב בדיני שמים ובדיני אדם פטור א"כ רואין בפירוש דיש מקום לומר דמזה הפסוק אינו לימוד גמור והוא רק כאסמכתא בעלמא. וכמו כן תפס הגמרא מיד בתחלה שזה אינו לימוד גמור ומחמת זה הקשה על שמאי הזקן מ"ט ולא על ת"ק. ומתרץ הגמ' דעיקר הטעם הוא משום דקסברי שני כתובין הבאין כאחד מלמדין דיש שליח לד"ע ומשום הכי הקרא דאותו הרגת לומד על חיוב בדיני אדם ויש לו פסוק מפורש על רציחה דחייב. ואבע"א האחרון מחדש דאף דדרשי הוא ההוא למע"ט מכ"מ מחייבי ב"ש כאן ברציחה כי אותו הרגת הוא לימוד גמור לחייב בדיני אדם ועתה מקשה על ת"ק וזה לא נראה להו לומר דבזה מחולקין אם נחשב זאת ללימוד גמור אם לאו. ומתרץ דכונת הפסוק הוא להיפך דאין לך שום עונש עליו. אך קשה לפ"ז מאי שואל עתה מ"ט הלא יש מועט מהוא ההוא. ויש לומר דאין קושית הגמרא דלחייב בדיני אדם רק הקושיא הוא דנחייבי עכ"פ בדיני שמים כי מזה שאומר מה חרב בני עמון אין אתה נענש עליו נשמע שאף ביד"ש אינו חייב ושפיר מקשה מ"ט:

**שם** בגמרא איתמר רב אמר שליח נעשה עד דבי ר"ש אמרי אין שליח נעשה עד מ"ט דבי ר"ש אילימא משום דלא א"ל הוי לי עד אלא מעתה קידש אשה בפני שנים ולא אמר להם אתם עדיי ה"נ דלא הוי קידושי אלא רב אמר שליח נעשה עד אלומי קא מאלימנא למילתיה וכו'. והנה יש לדקדק בזה טובא א' כששואל מ"ט על דבי ר"ש נשמע שדברי

רב נכונים בטעמם וא"כ למה אח"כ בהתירוץ הזכירו דברי רב ליתן טעם עליו הלא עליו לא הי' מתחלה שום תמיה שיהא צריך ליתן טעם עליו. ב' מובן מדברי הגמ' דכאן אצל שליח יכול להיות החסרון זה שלא אמר לו הוי לי לעד מחמת שאמר לו בפירוש שיהי' שליח לכך אם לא אמר לו בפי' ג"כ שיהא עד הוי כמפרש שלא יהי' עד אבל שם אם קידש אשה בפני ב' הוא תמי' שיהא צריך לומר אתם עדי. ולפ"ז מה זה שהקשה אלא מעתה וכו' הא יש לחלק דאף דלשליח צריך שיאמר הוי לי עד אבל שם אין צריך לומר. **ונראה** לי ליישב דהנה ברש"י שם ד"ה שליח נעשה עד פירש בין לקדושין ובין ששלח ממון לבעל חובו וכו' עיי"ש. ולכאורה אינו מובן הלא אנו רואין דבדברי רב הוזכר סתם שליח נעשה עד בכלל על כל דבר ואינו מפרש כל פרט ופרט כמו ר"נ לקמן בדרך צריכתא. ואם רצונו לפרש כונתו א"כ למה תפס לפרש רק שני דברים קדושין וממון ולא חשב נמי גירושין כמו לקמן אצל ר"נ. ומוכרחין לומר כך דהנה ידוע דנתינת הקדושין ונתינת הגירושין אף דאם אנו יודעין בבירור מהאיש והאשה שהי' נתינה לא מהני רק צריך להיות הנתינה בפני עדים. ושיטת הרשב"א ז"ל הוא דמה דאמרינן בקדושין ובגירושין שליח נעשה עד הוא רק לענין זה נעשה עד להאמין שהי' נתינה אבל הנתינה צריך להיות בכמי שנים אחרים ויהי' הפירוש שליח נעשה עד בקדושין ובגירושין ובממון הכל בשוה שהי' נתינה זהו שיטת הרשב"א ז"ל. ושיטת רש"י ז"ל נראה דמפרש שאף לזה נעשים עדים שאין צריכין לעדים אחרים שיתנו לפניהם רק הם עצמם הם העדים גם לזה שיהא מהני הנתינה, וזהו כונת רש"י ז"ל בפירושו כמו שהם עדים בממון דשם צריכין רק לידע שהי' נתינה כמו כן נעשים עדים אף לזה העדות שצריכין בקדושין ולכך די שזכר בדבריו קדושין וממון לחוד. ונמצא השתא דרב סובר שליח נעשה עד אף לזה שאין צריכין שיהא הנתינה בפני אחרים ודבי ר"ש סברי אין שליח נעשה עד אף לממון להאמינם שהי' נתינה ועל זה מקשה מ"ט דדבי ר"ש כי זה שאינם נחשבים לעידי קדושין מובן הטעם כי עידי קדושין צריכין שיעידו על נתינת אחרים לא על נתינת עצמו רק זה שאינם נחשבים לעדות להאמין שהי' נתינה שעשו שליחותם על זה מתמה גמרא מ"ט, ואם רצונך לומר דאף על זה אינו וכול להיות עד משום שלא אמר לו להיות עד דמה שהוא עצמו הוא הנותן לא הי' שום חסרון רק החסרון הוא מה שלא אמר לו הוי לעד אלא מעתה קידש אשה בפני שנים והם יהי' נחשבים לעידי קדושין שיהא נגמר הקדושין על ידם בודאי יהי' נחשב זאת לחסרון שלא יהא נגמר הקדושין ע"י אף שידעינן ע"י שהי' נתינה כי שכאן נחשב זאת לחסרון שלא נחשב לעד על הנתינה. א"כ כש"כ שם בודאי יהי' נחשב לחסרון שלא יהי' נחשבים לעידי קדושין לחול הקדושין על ידם

במה שהם ראו הנתינה. כי זולת הנתינה לא ממר הקנין בלא עדים והם אינם נחשבין לעדים. וזה לא מצינו בכל הש"ס שעדים שראו הנתינה לא יהי' נחשבין לעדי קדושין משום דלא אמר להם להיות עדים וכש"כ כאן עכ"פ צריכים להיות נחשבין לעדים על הנתינה עצמה. ונמצא שעיקר התמי' הי' רק על זה דאין נחשבין אף על הנתינה. אבל על זה דאינם נחשבים לעידי קדושין שיהי' נגמר הקדושין על ידם הי' ניחא אצל המקש כי אפשר דהגמר הקדושין לא הי' יכול להיות ע"י הנותן עצמו רק ע"י אחרים הרואין הנתינה מהנותן. ומשום הכי אחר כל השקלא וטריא על דבי רב שילא שתפס המקשן מסברא דזה נכון בטעמו דאינם נחשבין לעידי קדושין בא עתה התרצן להסביר סברת רב בזה שהוא סובר דהם נחשבין גם לעידי קדושין לגמור ע"י הקדושין והטעם הוא דאלימי קא מאלימי למילתא דעדות כשנעשה ע"י שליח וכו':

**שם** בגמרא אמר רבא אר"נ אמר לשנים צאו וקדשו לי את האשה הן הן שלוחיו והן הן עדיו וכן בגירושין וכן בדיני ממונות וצריכא דאי אשמעינן בקדושין משום דלמיסרה קאתי אבל גירושין ניחוש שמא עיניו נתן בה ואי אשמעינן גירושין משום דאיתתא לבי תרי לא חזיא אבל ממונא אימא הני מיפלג פלגי צריכי עכ"ל הגמרא. והנה יש לדקדק בזה מאוד וכי מעיקרא לא ידע דאיתתא לבי תרי לא חזיא וע"כ אנו צריכין לומר כונת הגמרא שמא אחד נתן עיניו בה ונשאר רק עד אחד כשר וא"כ מה אומר השתא איתתא לבי תרי לא חזיא. ונראה דכונת הגמרא כך הוא איתתא לבי תרי לא חזיא ואין לנו רק לחוש רק לאחד מהם ואינו ידוע איזה מהם לכך צריכין כל חד לעמוד בחזקת כשרות וממילא שניהם כשרין אבל ממונא שמא מיפלג פלגי וכו'.

**אולם** עדיין צריכין להבין היאך יכול להיות הוה אמינא לחשוד את העדים בזה הלא בכל מקום אנו מאמינים עידי מסירה שאומרים עדות על מסירת הגט והתורה האמינם, אך י"ל דיש הו"א לומר כשהם באים להעיד על נתינת הבעל הם נחשבין לעדים שהתורה האמינם, אבל כאן הוא מעיד טל נתינת עצמו יוכל להיות הוה אמינא שלא נחשב לעד וממילא כל מה שאנו יכולין לחוש עליהם חיישינן. וצריכי לאשמעינן דגם הם נחשבין לעדות גמורה והם בכלל עדות שהתורה האמינם כסברת רב לעיל דאלימי קא מאלימנא למילתא דעדות כשנעשה ע"י שליח כמובן:

**דף מג**:

**בגמרא** מאי קסבר אי קסבר המלוה חבירו בעדים צריך לפורעו בעדים הני נוגעים בעדות וכו' אלא לעולם קסבר אין צריך לפורעו בעדים וכו' ולכאורה אינו מובן כי בכל הש"ס במקום דקושית הגמרא הוא על שני אופנים שייך שפיר הלשון מאי קסבר וגם שייך

לתרץ לעולם קסבר. אבל כאן הלא קושית הגמרא הוא רק על אופן אחד אבל על אופן השני לא הי' להם שום קושיא א"כ ממילא לא שייך הלשון מאי קסבר וגם בהתירוץ אין שייך הלשון לעולם קסבר על אופן השני' שלא הי' עליו שום קושיא. אכן א"י בר"ן ז"ל דמפרש קושית הגמרא על שני אופנים וניחא שפיר, אולם עדיין קשה דעיקר התירוץ חסר מן הספר עיי"ש וצ"ע.

שם בתוס' ד"ה **לעולם** קסבר המלוה את חבירו בעדים אין צריך לפורעו בעדים וכו' תימא דמשמע דאי הוה אמרינן דצריך לפורעו בעדים לא ניחא שפיר וליתא וכו' עיי"ש. ויש להקשות היאך שייך הלשון דמשמע הלא זאת הוא עיקר קושית הגמ' ולא שייך לומר דמשמע וגם לא שייך הלשון לא ניחא שפיר דלשון זה הי' שייך באם הי' איזה אופן לתרץ גם אם סובר צריך לפורעו בעדים. רק ניחא לי' להגמרא יותר אם סובר אין צריך לפורעו בעדים הי' שייך הלשון לא ניחא שפיר. אבל כשאנו רואין דסובר הגמרא דאין שום מקום לומר שהוא סובר דצריך לפורעו בעדים שייך להקשות בלשון אחר ולא בלשון לא ניחא שפיר כמובן.

**ונראה** ליישב דהנה המהרש"א הקשה אמאי צריך התוס' להקשות מתוך שני מגות שיהי' נאמינים לומר פרענום מגו דהוחזרנום במגו דנאנסה הלא היו יכולים להקשות תיכף יהי' נאמנים פרענום במגו דנאנסה עיי"ש דסיים ויש ליישב. ואמרתי בכוונתו ז"ל דהנה ידוע דבטענת נאנסה צריכים לישבע והשתא שאומרים פרטנום ועשינו שליחותינו בדעתם ולא חשב מיגו שאין צריכין לישבע ומשום הכי הקשו מכח דיכול לטעון החזרנם דהי' נאמנים במגו דנאנסה ולא הי' צריך לישבע מחמת המגו. ועל זה מתרצו התוס' דאף אם הי' טוען החזרנו ג"כ הי' צריכין לישבע כדאמר התם אטו כי אמרי נאנסו לא צריך שבועה. וממילא כשאתה רוצה להאמין במגו דהחזרנום צריכין עתה ג"כ לישבע וכל עד שצריך שבועה אין נחשב לעדות.

**והשתא** יובן כונת התוס' בקושיתם. כי באמת אף אמרינן צריך לפורעו בעדים ג"כ ניחא קצת מכח מגו דנאנסה כקושית המהרש"א ז"ל אך דמשמע דלא ניחא שפיר משום דבנאנסה צריך לישבע והשתא אין צריך לישבע הא בפקדון יש לו טענה החזרתי במגו דנאנסה ועתה יש לו להאמין על פרענום במגו דהחזרנום דאין צריך לישבע מחמת המגו. ועל זה מתרץ דאף אם הי' טוען החזרתי הי' צריך לישבע כי לא עדיף עתה משהי' טוען נאנסו וכו' ומובן בטוב טעם ודו"ק:

**סוגיא דקרנא**

**דף מד.**

**איתמר** קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה אמר שמואל צריכה גט וצריכה מיאון אמר קרנא דברים בגו אם גט למה מיאון אם מיאון למה גט. עכ"ל הגמ'. נ"ל דכונת קושית קרנא כך הוא דאם הי' צריך חד או גט או מיאון הי' ניחא ליה היינו אם הי' צריך גט לחודה הוה הטעם שמא נתרצה האב בהקדושין אחר ששמע וגילה לנו דעתו דאם הוה ידע בעת שקבלה הקדושין הי' ניחא לי' והוי כמו שאמר לה לקבל הקדושין. ואי הוה אמר שצריך מיאון לחוד הי' ניחא ג"כ דלא חיישינן שמא נתרצה והוי רק קדושי קטנה וקדושי קטנה בחיי האב ג"כ צריכה מיאון. וקושיתו הוא רק על זה שצריך שניהם. ושלחו למר עוקבא ולא השיב אי משום שהי' סובר שאינה צריכה לשניהם ולא רצה להשיב כנגדם, או אפשר דהי' הדבר הזה ספק בידו ולא השיב ורצו לשלוח לרב. ומשום שהי' ידוע דרב הי' אוהבו של שמואל ואם ישלחו אליו דשמואל הוא המחמיר אז אף אם יהי' בדעתו שסגי בחד ג"כ יחמיר כשמואל ושדרוה לקמיה להיפך ונתודע האמת דמשום אהבה לא הקיל:

**שם** בגמרא אמר ר"נ והוא ששידכו עולא אמר אפי' מיאון אינה צריכה אע"ג דשידכו מאן דמתני הא לא מתני הא. ופירש"י ז"ל מאן דמתני פלוגתא דעולא אדשמואל לא מתני אדשמואל האי פירוש דפריש בה ר"נ והוא ששידכו אלא סובר דאמר שמואל בלא שידכו ופליג עולא על לא שידכו. איכא דאמרי אמר עולא וכו' ופירש"י ז"ל דמילתא באפיה נפשיה הוא מתני לה ולא קאי ארב ושמואל וסתמא קאמר לה בין שידכו ובין לא שידכו. והקשו בתוס' דאין סברא לומר שתהא חלוקה כ"כ דלעיל פריך הגמרא אע"ג דשידכו אלמא סבירא לי' להגמרא שהדבר פשוט הוא דבשידכו צריך מיאון וללישנא דא"ד אמרינן דלא צריך עיי"ש. והנה באמת לפי הנראה קשה מאוד להבין שיטת רש"י ז"ל.

**ונראה** לענ"ד ליישב דהנה באמת קשה להבין קושית הגמ' אע"ג דשידכו לא יהא צריך מיאון, מה זה התמי' כ"כ הא י"ל דהוא סובר דמעשה קטנה בחיי האב אינה כלום לכך אין צריכה מיאון רק הטעם דשמואל הוא מה דצריכה גט משום שמא נתרצה וממילא צריכה מיאון שלא יאמרו אין קדושין תופסין באחותה כדלקמן. וממילא כשעולא סובר דלא חיישינן שמא נתרצה ואינה צריכה גט אז גם מיאון אינה צריכה וא"כ מה זה התמי' שמתמה הגמרא. ומוכרחין לומר דבמה דאמר ר"נ לפרש דברי שמואל והוא ששידכו יש לנו ללמוד על שני אופנים. א' נוכל לומר והוא ששידכו שם יש לחוש שמא נתרצה וצריכה גט מספק ומחמת הגט זקוקה למיאון שלא יאמרו אין קדושין תופסין באחותה אבל בלא שידך אין לחוש שמא נתרצה ואין צריכה גט וממילא אינה צריכה מיאון כי

מעשה קטנה בחיי האב אינה כלום. אופן ב' נוכל לומר והיא ששידכו הוא דצריכה שניהם אבל בלא שידך אינה צריכה שניהם רק מיאון לחוד. ובזה תלי המחלוקת בין רש"י ותוס' לקמן בהא"ד, דשיטת רש"י ז"ל בכונת ר"נ כאופן הראשון דמעשה קטנה בחיי האב אינה צריכה מיאון והמיאון תלוי רק אם הוצרכה גט מספק מחמת שמא נתרצה אז זקוקה למיאון שלא יאמרו אין קדושין תופסין באחותה אבל בלא גט אינה צריכה מיאון, והשתא כשעולא בא לחלוק על שמואל ואמר אף מיאון אינה צריכה קשה מה חידש לנו עולא דאם בלא שידך שמואל ג"כ סובר דאין צריכה אף מיאון ואף בשידך ג"כ אין שום חידוש על מיאון ומה זה דאמר בלשונו אף מיאון אינה צריכה דנשמע מזה דחוץ שחולק על גט חולק ג"כ על מיאון הלא שמואל ג"כ סובר דאם אינה צריכה גט גם מיאון אינה צריכה ואין שום חידוש במיאון כנ"ל, ואם הי' סובר שמואל דאף שאינה צריכה גט צריכה מיאון אז הי' שייך הלשון אף מיאון אינה צריכה, אכל כיון דהוא קאי על שמואל דמיירי בשידך דהמיאון הוא מחמת הגט לא שייך כלל הלשון הזה, והגמרא אינו מתמה על הדין רק על לשונו שבא לחדש במיאון ובמיאון אין שום חידוש.

**והשתא** מובן לשון רש"י ז"ל דלכאורה הוא מקושי הבנה דאי התמיה הוא על הדין דשידך לא יהא צריך מיאון הי' צריך לכתוב בלשון רש"י ז"ל כך ומתמה גמרא אפילו שידכו אמר עולא דאינה צריכה מיאון ומה זה הלשון אף הנזכר בדבר עולא. אלא נשמע בכונת רש"י ז"ל שזה הוא עיקר קושית הגמ' על הלשון אף מיאון אינה צריכה וכונת לשון הגמ' כך הוא דבשלמא אם דברי שמואל הי' בלא שידך אף שאינה צריכה גט מ"מ צריכה מיאון שפיר בא עולא לומר אף מיאון אינה צריכה. אבל אם אע"ג דשידך בא עולא לומר אף מיאון אינה צריכה זהו תמיה. וממילא להא"ד דלא קאי על שמואל ניחא שפיר כפירש"י ז"ל דסובר עולא בין שידכו ובין לא שידכו.

**ושיטת** התוס' בכונת ר"נ הוא כאופן השני הנ"ל דבשידכו צריכה גט ומיאון ובלא שידכו אף שאין צריכה גט מ"מ מיאון צריכה ולא תלי מיאון בגט. ותפס הגמרא כשעולא בא לחלוק על שמואל קאי על שידך דשמואל מיירי בה ואומר אף מיאון אינה צריכה. וניחא שפיר הלשון אף מיאון כי מיאון לא תלי בגט והוא חידוש בפני עצמו וע"כ קושית הגמרא על הדין בתמיה שלא יהא צריכה מיאון אף בשידך. והשתא קשה קושית התוס' אם נאמר דלא"ד אמר עולא בן בשידכו ובין בלא שידכו א"כ היאך יוכל להיות שיהי' מחולקין כ"כ בין לשון ראשון ללשון אחרון. ומחמת זה מוכרח התוס' לפרש דבין ללשון ראשון ובין ללשון אחרון מיירי עולא רק בלא שידכו עיי"ש.

**ועתה** מכל לומר דלשיטת רש"י ז"ל קושית רב כהנא הוא אף לשמואל כי בשידך צריכה גט ובלא שידך אף מיאון לא צריך. ולשיטת התוס' קושית ר"כ הוא לעולא כי לשמואל נוכל לומר דכאן מיירי בלא שידך. וקושית רב המנונא לקמן הוא אף לשיטת רש"י ז"ל רק לעולא. אבל לשמואל י"ל דשם מיירי בשידך וממילא לא קשה קושית התוס' מגרושה לכ"ה כי שם מיירי בשידך. אך לשיטת התוס' שם דאין יכולין לאוקמא שם בשידך כמבואר שם מקשה התוס' שפיר מגרושה לכ"ה אף לשמואל עיי"ש ודו"ק:

בתוס' שם ד"ה **קטנה** שנתקדשה וכו' ונראה דה"ה בנערה איכא חידוש לר"ל אליבא דר"י ולר' יוחנן אליבא דכ"ע והא דנקט קטנה וכו' עכ"ל. ויש לדקדק בזה הא אף דבנערה ג"כ יש חידוש אבל על כל אופן גרע ידה של קטנה יותר מנערה וגדול החידוש בקטנה יותר מבנערה. והשתא כשאמר בקטנה דצריכה גט ידעינן בנערה במכש"כ. אבל אם הי' אמר הדין בנערה לא הוי ידעינן בקטנה וא"כ קשה להבין כונת התוס' בקושיתם על הא דנקט קטנה. ונראה ליישב דהנה הר"ן ז"ל מקשה אם בנערה ג"כ נותנים גט מחמת שמא נתרצה האב יש לחוש שמא יאמרו אין קדושין תופסין באחותה וממיאון אין שום היכר שהוא גט ספק כי בקטנה הכל יודעין דמיאון שייך לקדושי קטנה וכשרואין שהיא צריכה מיאון יודעין שהוא בספק קדושי קטנה והגט הוא ספק אבל בנערה לא שייך מיאון ואין בזה שום היכר. ותירץ דבמקום שיש לתקן היינו בקטנה שיש לתקן במיאון בודאי צריכין לתקן אבל במקום שאי אפשר לתקן אין לחוש עיי"ש, והשתא לפ"ז הי' מקום לומר דבנערה אנו חוששין משום הגט שלא יאמרו אין קדושין תופסין באחותה. וזה הוא דמחדש לנו התוס' דאף בנערה שאין שום תקנה לזה החשש אעפ"כ נותנים גט. והשתא מקשה התוס' שפיר מה זה דנקיט קטנה הא נערה יותר הרבותא מה שנותנים גט, ומתרצו משום מיאון. ועתה ניחא מה דקשה לכאורה דמה חידש לנו התוס' בזה שכתבו ה"ה לנערה דמה היה יכול להיות שום הוה אמינא דנערה לר"ל יהא גרוע מקטנה. אבל לפי הנ"ל ניחא דבאמת לענין שצריכה גט מן הדין בנערה אף לר"ל כש"כ שצריכה גט רק כונת התוס' הוא נגד החשש כקושית הר"ן ז"ל וק"ל:

**דף מה.**

ברש"י ד"ה **כיצד** עשה בה מאמר וכו' וקשיא לי למה לי שמא לא נתרצה האב בקדושי ראשון אפי' נתרצה בשל ראשון ובשל שני לא נתרצה וכו' ואומר אני שמא לא נתרצה בקידושי ראשון כדי נסבה עכ"ל. עי' בתוס' שמביא בשם רבינו שמשון מקוצי דהא נמי כדי נסבה דאפי' נתרצה לשניהם איכא למיחש וכו' עכ"ל. ולכאורה קשה להבין כונת רש"י ז"ל דאם בא להקשות אמאי צריך הגמרא להזכיר שמא לא נתרצה לראשון כמו כן

קשה ג"כ על מה שהזכיר לא נתרצה ג"כ בשני. דהא באמת אף נתרצה בשניהם ג"כ יש לחוש ולתרץ על שניהם כדי נסבה כמובן:

**ויש** ליישב דזה לא נראה לרש"י ז"ל לפרש כדי נסבה על שניהם כקושית התוס' אמאי נקט לא נתרצה כלל ולא שייך לומר בזה כדי נסבה. אך כוונת הגמרא כך הוא כשאתה תופס דנתרצה לשני, אז באם נאמר דלראשון לא נתרצה אז אין שום חשש כי באמת אין קדושין תופסין באחותה. רק החשש יוכל להיות על אופן אם נאמר דגם לראשון נתרצה ואז קדושין תופסין באחותה ויאמרו שאין תופסין. ונמצא דהחשש לא יוכל להיות רק על אופן אחד. אבל כשאנו תופסין דלא נתרצה לשני אז על כל אופן אף אם לראשון ג"כ לא נתרצה יש חשש שמא יאמרו וכו'. וזאת הוא כונת רש"י ז"ל דאין כונת הגמרא בלשון דוקא אם לא נתרצה גם לראשון. רק כונת הגמרא עתה אם לא נתרצה לשני אז על כל אופן יש חשש אף אם לא נתרצה לראשון. ונמצא השתא דעל שלשה אופנים יש דקדושין יהי' תופסין באחותה. אם לשניהם נתרצה. או לשניהם לא נתרצה או לראשון נתרצה ולשני לא נתרצה. ואופן אחד יש שאין קדושין תופסין באחותה באם לא נתרצה לראשון ונתרצה לשני והוי גס מדאורייתא. וצריכים ולהבין מהיכי תיתי יאמרו שאין קדושין תופסין באחותה. ויש לומר כסברת התוס' מחמת דהראשון עשה שלא כהוגן. איכא למימר דלא נתרצה לו. אבל השני היה סבור דזקוקה לו ולא עשה כל כך שלא כהוגן הלכך איכא למימר שנתרצה לשני והשום הכי יאמרו אין קדושין תופסין באחותה וק"ל:

**דף מו.**

בתוס' ד"ה **נראין** דברי התלמוד. משמע הכא דרב ירמי' תלמידיה דר"ה הוה וקשה דבפרק תפלת השחר משמע דתלמיד חבר דרב הוה וכו' מדלא קאמר לי' רב ירמי' מי בדיל מר וכו' עיי"ש. והנה נראה מדברי התוס' דעיקר קושיתם הוא מזה דשמעינן משם שהי' תלמיד חבר. כי בלא זה יכולים לומר דשניהם אמת דמעיקרא הי' תלמידו של רב ואח"כ למד אצל ר"ה. אך כאשר מוכח משם שהי' תלמיד חבר של רב עד שלא קרא לרב מר השתא כבר אין שייך לומר שהי' אח"כ תלמידו של רב הונא כמובן.

**אכן** עדיין צריכין להבין היאך נשמע משם שהיה תלמידו הא יוכל להיות שדיבר אתו כאשר ידבר איש עם רעהו, ואף שבאמת אם נאמר כך ג"כ יהא קשה אם הוא היה אדם גדול כזה שדיבר עם רב ולא אמר לו בלשון מר א"כ לא שייך ג"כ שיהי' אח"כ תלמיד אצל ר"ה, עם כל זה צריכין להבין דברי התוס' איך יהא משמע משם שהיה תלמודו. אך יש לומר דזאת הוא ידוע שרב הי' גדול בדורו כשמואל כמו שאיתא במס' גיטין דבבל כארץ ישראל לגיטין מכי אתא רב לבבל ולא הי' שום אדם בדורו שלא יקרא לרב בשם

מר רק מי שהיה תלמיד חבר אצלו שהי' רגיל אתו עד שלא קרא לו בשם מר. ומזה מוכח שרב ירמי' הי' תלמיד חבר שלו ואי אפשר לומר שיהי' אח"כ תלמידו של ר"ה:

**במשנה** שם האומר לאשה התקדשי לי בתמרה זו התקדשי לי בזו אם יש באחת מהן שוה פרוטה מקודשת ואם לאו אינה מקודשת בזו ובזו ובזו אם יש שוה פרוטה בכולן מקודשת ואם לאו אינה מקודשת עכ"ל המשנה. נמצא דמחלק התנא אם אמר התקדשי על כל תמרה ותמרה הוי פרטי ואינם מצטרפין לפרוטה ואם אמר אחד התקדשי על כולם הוי חדא קדושין ומצטרפין לפרוטה. אבל לכאורה יש להבין למאי צריך לאסוקי בסיפא אם לאו אינה מקודשת הא זאת הוא פשיטא והי' די לומר אם יש בכולן שוה פרוטה מקודשת דזאת הוא העיקר אשר בא התנא לאשמעינן דברישא אינם מצטרפין בסיפא מצטרפין אף שפרט כל תמרה לחוד כיון דכלל כולן בחד התקדשי הוי כללי ומצטרפין אך יש לומר דתני בסיפא אגב רישא דברישא זה הוא העיקר אשר בא לאשמעינן ואם לאו אינה מקודשת דאין מצטרפין וכן מצינו כמ"פ בש"ס כידוע:

**שם** בגמרא מאן תנא התקדשי התקדשי הוא דהוה פרטי אבל בחד התקדשי הוי כללי] וכו'. ויש לדקדק למאי צריך לדייק מרישא הא זה הוא מפורש בסיפא דבחד התקדשי אף שפרט כל תמרה הוי כללי. והי' צריך לומר מאן תנא בזו ובזו הוי כללי אמר רבה ר"ש הוא. ויש לומר דהנה מהסיפא מוכח לכאורה דלא כר"ש אלא כר"י דבסיפא הוזכר בזו ובזו בוא"ו. אבל בלאו וא"ו יוכל להיות דהוי פרט ור"ש סובר שם דאם הוזכר שבועה לא לך ולא לך אף בלא וא"ו ג"כ הוי כלל ור"י סובר שם דהוי פרט. ונמצא דמתניתין דהכא לא כר"ש אלא כר"י ומחמת זה מתחיל לדייק מרישא דוקא התקדשי התקדשי הוא דהוי פרטי אבל בחד התקדשי הוי תמיד כלל אף בלא וא"ו ומוכח מרישא דבסיפא הוא"ו לאו דוקא מאן תנא אמר רבה ר"ש הוא וק"ל:

**שם** בגמרא אהייא אילימא אירשא מאי איריא אוכלת אפילו מנחת נמי דהא התקדשי לי בזו קאמר אלא אסיפא ואפילו בקמייתא והא מלוה היא וכו'. והנה לכאורה אינו מובן למאי צריך הגמרא למסיק הטעם דהא התקדשי לי בזו קאמר. בשלמא אם לא הי' נזכר הדין במנחת הי' מוכרח להזכיר הטעם כי מחמת זה הטעם ע"כ במנחת נמי. אבל השתא כאשר תני בפירוש ברישא במנחת דאין מצטרפין די לומר בקושיתו מאי איריא דתני אוכלת הא במנחת נמי תני ברישא אינם מצטרפין ולמאי צריך להטעים בקושיתו הטעם דמחמת זה צריך להיות גם במנחת אין מצטרפין. ואפשר לומר דמוכרח למסיק הטעם כי היינו יכולים לומר דסיפא פירושא דרישא דהרישא מירי באוכלת. ובאוכלת גופא

החילוק בין פרטי לכללי דבפרטי אין מצטרפין ובכללי מצטרפין. ומשום הכי הוצרך להטעים דהא התקדשי לי בזו קאמר ואפילו במנחת נמי אין מצטרפין ברישא:

**שם** בגמרא אלא אסיפא ואפילו בקמייתא והא מלוה הוא וכו'. והנה ידוע בזה קושית המפרשים דמשמע דאי מקדש במלוה מקודשת הוי שפיר דקאי אסיפא הלא אם המקדש במלוה מקודשת וכיון דכללי הוא אמאי לא מצטרפין כולהו לשוה פרוטה ותירץ המהרש"ל ז"ל דאף אם מקדש במלוה מקודשת יש חילוק בין אוכלת ובין מנחת כיון דאין כאן מקום לחול הקדושין רק ע"י צירוף בעינן צירוף גמור שיהי' כולם ביחד אבל לא לצרף מה שכבר אכלה עיי"ש. והמהרש"א ז"ל משיג על זה ואומר שסברא דחוקה הוא דאי נימא המקדש במלוה מקודשת אין לחלק בין אוכלת ובין מנחת א"כ אמאי לא מהני במלוה הצירוף. ומפרש הוא ז"ל דקושית הגמרא הוא מכח הוכחה זו כיון דצריך שוה פרוטה באחת מהן ולא מהני הצירוף ע"כ מוכח דזהו מחמת החסרון מלוה וא"כ בקמייתא לחודא נמי לא תתקדש מחמת חסרון מלוה.

**והשתא** יהא מתורץ קושית העולם דמקשין מאי מקשה הגמרא בתמיה והא מלוה היא הלא מלוה תלוי עדיין בפלוגתא אם מקודשת אי לאו. אבל לפי הנ"ל ניחא כי קושית הגמרא הוא מכח ההוכחה שהתנא סובר במלוה אינו מקודשת וכהנ"ל. אולם לפ"ז יוקשה לנו לקמן בגמרא דאמר רבא ש"מ מדרב אמי תלת וכו' ופירש"י ז"ל שם מדקיבל הך אתקפתא דפרכינן והא מלוה היא ש"מ דסובר המקדש במלוה אינה מקודשת עיי"ש. והשתא לפי הנ"ל מי יאמר לנו שהוא סובר כן הא הי' מוכרח לקבל האתקפתא לתרץ התנא דמתניתין מכח ההוכחה הנ"ל. ועוד קשה הא רב ושמואל קבלו ג"כ האתקפתא והא מלוה הוא ואם תאמר דהם ג"כ סוברים במלוה אינה מקודשת יוקשה דכיון דהם סוברים דקאי אריש וממילא בסיפא אין חילוק בין אוכלת ובין מנחת דבכולין מצטרפין וקשה האיך מצטרפין הא מלוה הוא והם סוברין במלוה אינה מקודשת. ועיקר קשה להבין מה הכריחו לפרש משום דקיבל הך אתקפתא הלא בפירוש אומר עד שיהי' באחרונה שוה פרוטה אבל בקמייתא אינו מקדשת אנו רואין בפירוש דסובר במלוה אינה מקודשת:

**ואמרתי** ליישב כך כי באמת מר"א גופא אין ראיה שסובר במלוה אינה מקודשת כי יכול להיות דהוא סובר כאידך תנאים שסוברים מקודשת. והוא בא רק לתרץ כאן במתניתין דיש הוכחה דהתנא סובר אינה מקודשת במלוה. ומשום הכי בא רש"י ז"ל לפרש כונת הגמרא כך כי ההוכחה במתניתין יוכל להיות על שני אופנים. א' כיון דתפס הגמרא ההוכחה באם קאי הסיפא דכולן קדושין אחת ואעפ"כ באוכלת אין מצטרף ע"כ דסובר

במלוה אינה מקודשת ומקשה אפי' בקמייתא והא מלוה הוא. ב' יוכל להיות ההוכחה מדמקודשת בקמייתא ש"מ דהתנא סובר דבמלוה מקודשת ויהי' קשה להיפך אמאי לא מצטרפין באוכלת. זאת הוא החילוק בין רב ושמואל לרב אמי דרב ושמואל לא קיבלו הך אתקפתא כקושית הגמרא רק להיפך אמאי לא מצטרפין באוכלת. ועל זה מתרצו דבסיפא באמת אין חילוק בין אוכלת למנחת רק קאי אריש"א. ורב אמי תפס ההוכחה ממתניתין כקושית הגמרא ומתרץ עד שיהי' באחרונה שוה פרוטה. וזהו כונת רש"י ז"ל מדקיבל הך אתקפתא כקוש' הגמ' ולא להיפך ש"מ שהוא בעצמו סובר כך דבמלוה אינה מקודשת. מדיוק לשון רש"י ז"ל במה שכתב הך אתקפתא לא כתב מדקיבל התקפתא הכונה כהנ"ל ודו"ק:

**דף מו**:

בתוס' ד"ה **וש"מ** מעות בעלמא חוזרין וכו' ומסקי שם התוס' כיון דבתורת קדושין אתיא לידה הוי כמו נתאכלו המעות דלקמן דמקודשת וכו' עיי"ש. ולכאורה יש לדקדק בזה הא לעיל בתוס' ד"ה ואפי' בקמייתא מחלקי התוס' דלא דמי להתם דנגמר הדבור קודם שנתאכלו ואיך מדמה התוס' לשם. ויש לומר דזה תלוי אם נאמר מעות חוזרין וקודם מסירה אחרונה עדיין לא נדע אם יהי' שלה כי יוכל להיות שלא ימסור לה אחרונה וצריכה להחזיר וכשאכלה לא אכלה משלה רק מלוה הן אצלה. אבל באם נאמר דהמעות מתנה אף אם לא יתן לה אחרונה ממילא כבר נגמר הדבר נגד זה שהוא שלה וכשאוכלת שלה היא אוכלת ולא מלוה. וממילא ניחא דלעיל דיבר התוס' אליבא דאמת דמעות חוזרין ולא דמי להתם. אבל כאן דיבר התוס' באופן דמעות מתנה וכבר נגמר שהוא שלה ולא מלוה אף שעדיין לא נגמרו הקדושין. אח"כ כשנגמרו הקדושין הוי קדושין אף בקמייתא כיון שבתורת קדושין אתיה לידה וק"ל:

**דף מז**.

**בגמרא** אמר רב המקדש במלוה אינה מקודשת מלוה להוצאה ניתנה נימא כתנאי וכו' ותסברא אימא סיפא ושוים במכר שזה קנה אי אמרת מלוה להוצאה ניתנה במאי קני עכ"ל הגמ'. הנה אנו רואין בפירוש שאין חילוק בין קדושין למכר. והרמב"ם ז"ל בהלכותיו פסק בקדושין דאינה מקודשת ובמכר פסק דקנה והוא נגד סתם גמרא דהכא. ואמרתי ליישב דהנה לעיל דף ו' אמר אביי ג"כ המקדש במלוה אינה מקודשת ולא אמר הטעם דמלוה להוצאה ניתנה וגם הגמרא לא הקשה שם נימא כתנאי כמו דמקשה הכא וצריכים להבין זאת. וחוץ מזה קשה להבין הא רב אמר הדין דאינה מקודשת וגם אמר הטעם דמלוה להוצאה ניתנה והגמרא מסיק כתנאי על הטעם. והלא בפשיטות הי' יכול

לומר כתנאי ולמאי צריך לומר מאי לאו בהא קמיפלגי אם להוצאה ניתנה אם לאו ואיך שיהי' הרי אנו רואין דפליגי בדין מלוה אם מקודשת אם לאו.

**ונראה** לענ"ד ליישב דהנה על זה דמקודשת בכסף יש שני לימודים א' מקיחה קיחה משדי עפרון דאין קיחה אלא בכסף ור"י אמר רב למד מאין כסף וכו' ולעיל בגמ' עביד צריכותא למה צריכין שניהם. ונראה דלכ"ע יש לימוד משניהם על קדושי כסף רק חד תופס עיקר הלימוד מכי יקח ואידך תופס עיקר הלימוד מאין כסף ויש להבין על מה לנו החילוק אם העיקר הלימוד מזה או מזה. ויש לומר דהחילוק כך הוא דאם עיקר הלימוד הוא מכי יקח דאין קיחה אלא בכסף וקיחה קאי על האשה משמע דנתינת הכסף צריך להיות בשעת קיחת האשה. אבל אם עיקר הלימוד הוא מאין כסף דמקדשת בכסף אז אין הקפדה דוקא בשעת קיחת האשה רק יכול להיות קנין הקדושין במעות מכבר. וזה הוא החילוק דרב לשיטתו דלמד מאין כסף ולא צריך שתהא הנתינה דוקא בשעת קיחת האשה וצריך לומר הטעם דלהוצאה ניתנה והוי שלה מכבר וליכא שום נתינה על הקדושין. ומאיא גם במכר לא קנה כי במה קנה. אבל אביי סובר הלימוד מכי יקח אף אם לא להוצאה נתנה ג"כ אינה מקודשת. וזהו רק בקדושין דקאי קיחה על האשה אבל לא במכר. וצדקו דברי הרמב"ם ז"ל דכאן קושית הגמ' הוא אם להוצאה ניתנה במכר במאי קנה כי לפי טעם זה אין חילוק בין קדושין למכר. אבל הרמב"ם ז"ל בהלכותיו מביא הלימוד מכי יקח יש שפיר חילוק גדול בין קדושין למכר,

**והשתא** ניחא מה דלא מקשה שם גבי אביי נימא כתנאי דנימא הלכה כת"ק. כי הדין של אביי אין לו שום שייכות להת"ק, וכאן נמי כל זמן דלא אמר מאי לאו בהא קמיפלגי דהטעם דת"ק מחמת דלהוצאה ניתנה אין שום שייכות לרב שיאמר הלכה כת"ק כי חילוק גדול יש ביניהם. עד שמסיק נימא בהא קמיפלגי דהטעם דת"ק ג"כ משום דלהוצאה ניתנה אז הוא הקושיא דהי' יכול לומר הלכה כת"ק. ודו"ק כי נכון הוא:

## מסכת נדרים

### דף ב.

בר"ן ד"ה **כל** כנויי וכו' עיקר הנדר הוא שיאמר דבר זה אסור עלי בין שהתפיסו בדבר אחר ובין שלא התפיסו זה נדר האמור בתורה אלא היכא שהתפיסו בעינן שיתפיסנו בדבר הנדור ולא בדבר האסור כדאמרינן בפרק שבועות שתיים בתרא אמר קרא כי ידור נדר עד שידור בדבר הנדור כלומר שאע"פ שנדר חל בלא התפסה אם התפיסו צריך שיתפיסנו בנדור ולא בדבר האסור עכ"ל. ויש לדקדק בזה דהנה לפי הפשט הפשוט

נראה כונתו ז"ל במה שאמר כדאמרינן וכו' להביא ראיה למה שאמר מקודם דבעינן שיתפיסנו בדבר הנדור ואלו למה שמסיק ואמר כלומר וכו' משמע להיפך שבא לתרץ שלא יהא סתירה משם לכאן במה שאמר מקודם דאם אמר דבר זה אסור עלי אסור אף בלא התפסה ועל זה מתרץ ואומר כלומר וכו' ולכאורה הי' לו לומר בלשון קושיא והא דאמרינן אבל הלשון "כדאמרינן" אין שייך כאן.

**ונראה** לי דכונת הר"ן כך הוא דהנה לכאורה קשה להבין למה צריך הר"ן ז"ל להשמיענו דצריך שיתפיסנו בדבר הנדור ולהביא ראיה לזה כדאמרינן וכו' הלא גמרא מפורשת הוא כהנ"ל. אך יש לומר דהר"ן מחדש לנו דאם אומר דבר זה אסור עלי ולא מסיק שום התפסה ג"כ מועיל ואם אמר דבר זה אסור עלי ואח"כ מסיק בדבורו כבשר חזיר מגרע גרע וזהו חידוש גדול דאף במה שאמר בתחילה כבר הי' נגמר הנדר מ"מ השתא דמסיק ההתפסה בחזיר מגרע תחילת דבורו. ועל זה מביא ראיה משבועות דשם אמר לשון בעד משמע דוקא דאם נאמר בדרך התפסה מגרע תמיד התפסת דבר האסור שפיר שייך לשון "עד" אבל אם נאמר דאף בדרך התפסה יש אופן דמהני הנדר היינו אם זכר מקודם לשון איסור א"כ מה זה לשון "עד" וע"כ מוכח כנ"ל דבדרך התפסה תמיד לא מהני אף אם זכר מקודם סתם איסור דחייל בלא התפסה מ"מ אם התפיס אח"כ מגרע גרע זהו כונת הר"ן ז"ל כנ"ל.

**אולם** עדיין קשה לי להבין (א) אם הנדר כבר נגמר במה שאמר דבר זה אסור עלי למה באמת יהא מגרע במה שאמר אח"כ כנ"ל, בשלמא במה דאמרינן לקמן במשנה סתם נדרים להחמיר ופרושם להקל ניחא משום דבתחילת דיבורו יש להיתר ויש לאיסור רק מחמת סתם הולכים לחומרא וממילא כשמפרש שכונתו להיתר בודאי טוב. אבל כאן לסברת הר"ן ז"ל מה שאומר אסור עלי הוא איסור גמור בלי שום פקפוק ונמצא דהדיבור שאח"כ הוא חזרה וכמובן צריך להיות ללא יועיל. (ב) אמאי לא אמרינן באמת דנדר לא הוי רק בהתפסת דבר דבר הנידר כפשיטות הלשון דגמרא עד שידור בדבר הנידר (ג) קשה להבין עיקר לשון הר"ן בתחילת דבריו אומר עיקר הנדר הוא שיאמר דבר זה אסור עלי. נראה מזה שרק באופן זה שזוכר בפירוש לשון איסור הוא עיקר הנדר ואח"כ מסיק להיפך ואומר הלכך היכא שהתפיס ואמר הרי עלי כקרבן עיקר נדר הוא זה ולא אמר שהוא ג"כ עיקר נדר משמע מלשונו שרק בדרך התפסה הוא עיקר נדר ואם הי' כונת הר"ן באחד משני אופנים הי' לו בתחילה לומר עיקר הנדר הוא באחד משני אופנים או שם איסור בפירוש או ע"י התפסה בדבר הנדור. ובמס' שבועות כתב שם הר"ן בפירוש דעיקר דנדר הוא ע"י התפסה כפשטא דגמרא בלשון עד וכו'.

**ויש** לומר עפמ"ש הר"ן ז"ל לקמן [דף י' ע"ב] ד"ה לחולין וכו' וזה לשונו הלכך כי אמר לא דכי לא כשר אלא אסור קאמר וכי תימא אלא אסור משום איסור קאמר ולא משום נדר והוי לי' מתפיס בדבר האסור ולא מיתסר אמרינן סתם נדרים להחמיר ודעתו באיסור דבר הנדור. נראה מדבריו שבאם אמר בפירוש לשון אסור עלי לחוד נחשב נדר מצד התפסה שהוא מתפיס דבר זה באיסור ומחמת סתם נדרים להחמיר אמרינן דדעתו באיסור נדר. וכן כאן כונת הר"ן ג"כ באם אומר דבר זה אסור עלי בין שמסיק בפירוש התפסה ובין שלא מסיק בפירוש התפסה הוי עיקר נדר מצד התפסה. רק זהו דוקא בסתם אבל אם מפרש אח"כ דבר האסור הוי' בכלל ופרושם להקל. והר"ן ז"ל הכא ובמס' שבועות אחת הוא כי הכל הוא מצד התפסה ודו"ק:

**שם** באו"ד והכי נמי משמע בריש נזיר וכו', הנה להבין החילוק בין הכא לבין מס' נזיר מה דהכא מקשה בגמרא הניחא ושם לא מקשה כן. לפענ"ד י"ל כך דהתם מתרץ תנא כי פתח פתח בעיקר קרבן. הפירוש הוא דפתח בעיקר נזירות שמפורש בתורה החיוב קרבן כי בנזיר מדאורייתא מחויב להביא קרבן. והדר מפרש ידות שהוא רק מדרשא ולא מפורש בהדיא. וממילא אין שייך להקשות הניחא כי אף לר"ל כנויין מדאורייתא לחיוב קרבן. אבל כאן בנדרי איסור לא שייך חיוב קרבן רק דתנא פתח בדבר הפשוט אז שייך למיפרך הניחא כמפורש בהר"ן ז"ל וק"ל:

שם ד"ה **ושבועות** וכו' ותמהני עליו וכו' דאי לא אפילו מושבעת מפי אחרים לא הוי'. ולהבין כונת הר"ן ז"ל בזה נראה לי דהנה ידוע בדברי התוס' יו"ט שמושבע מפי אחרים צריך המושבע לחזור את הדברים של המשביע. והיינו למשל כשהוא אומר להסוטה אם לא זנית עם איש פלוני הנקרא ראובן צריכה היא להשיב כן הדבר לא זניתי עם איש פלוני ובאם לאו לא נחשבה מושבעת מפי אחרים, וא"כ ע"כ מוכרחין לומר דעניית אמן נחשבה מושבעת מפי עצמו וק"ל:

**שם** באו"ד ועוד הקשו עליו וכו'. והנה לכאורה הלשון עליו איני מובן דהלא קושיא זו יוכל להיות על הגמרא גופא בלי סברת ר"ת ז"ל דשם אמרינן בפירוש דילפינן מסוטה דשבועות עדות בעי שם וכאן מסיקין דבלשון שבועה בלחוד סגי ולמה תולה הר"ן ז"ל הקושיא זו בדברי ר"ת ז"ל דוקא. ונראה לי דכונתו ז"ל כך הוא דלהתירוץ ר"ת ז"ל דהכא עדיין נשאר לנו תמיהת הגמרא דהתם וע"כ מוכרחין לחפש תירוץ אחר שיהא מתורץ התם ג"כ כמו שמסיק הר"ן ז"ל עיקרן של דברים. וממילא אין צריכין לחלק בין מושבע מפי עצמו למושבע מפי אחרים וק"ל:

שם ד"ה **האומר** לחבירו וכו' והוי ידות משום דלא מסיק דבוריה למימר כקרבן אי נמי דלא אמר איסורא בהדיא עכ"ל. ולכאורה הלשון אי נמי אינו מובן דבכל מקום הלשון אי נמי בא להוסיף דאף אם הי' מסיק דבוריה כקרבן חסרון אחר יש דלא אמר אסורא בהדיא שמחמת זאת נחשב רק לידות. וזהו אינו מובן דהלא מפורש בהר"ן גופא לעיל דבאם אומר ככר זה עלי כקרבן הוא עיקר נדר. ונראה דכונת הר"ן ז"ל הוא דמחמת זה נחשב לידות כי עיקר הנדר הוא באחד משני אופנים או שיאמר לשון איסור בפירוש או שיאמר התפסה בקרבן והוא לא אמר לשון איסור ולא התפסה בקרבן והפירוש אי נמי היינו שלא אמר אחד משני האופנים או זה או זה כמובן.

**ומוכרחין** לומר דהר"ן ז"ל מדבר כאן לפי הגירסא שאני בלא יו"ד והוי לשון נדר מיתסר חפצא וע"כ מיירא שלא הוזכר לא איסור ולא קרבן שמחמת זה הוי ידות. אבל לפי הגירסא השנית דגרס שאיני ביו"ד והוי לשון שבועה ע"כ מיירי שהוזכר קרבן והוי נדר שאמרו בלשון שבועה והוי יד לנדר כמפורש לקמן בהר"ן ז"ל אך כאן מדבר לפי הגירסא הראשונה הנ"ל וק"ל:

**דף ב**:

בהר"ן ד"ה **מ"ש** גבי נדרים וכו' כלומר ואלו במס' נזיר לא קתני וכו'. ולכאורה אינו מובן הלא דבר זה מפורש בגמרא ומה מוסיף לנו הר"ן ז"ל בזה. ויש לומר דהר"ן לא הי' לו הגירסא בגמרא רק מ"ש גבי נדרים ותו לא לכך מפרש כונת קושית הגמרא כמובן. ובאופן אחר י"ל דהר"ן ז"ל מפרש דאף שבגמרא הובא שני פעמים מ"ש מ"מ אין כונת המקשן כמו בכל הש"ס להקשות על שני הצדדים או ליתני בשניהם כך או כך כי באמת אין צריך התנא לדבר רק מה ששייך לזו המסכתא. וזהו שמפרש הר"ן ז"ל כי קושית המקשן הוא רק מ"ש השני על נדרים ומ"ש הראשון הוא רק הוכחה דמשם אנו רואין דדרך התנא רק לדבר מענייני מסכתא זו וקושיתו על הכא והתרצן נותן טעם לזה וק"ל:

שם ד"ה **פתח** בכנוין וכו' ותו ידות וכו' נ"ל דהכי פירושא ודאי תנא בכנויין פתח וכו'. ולכאורה אינו מובן כי הדברים הללו שייכים אח"כ כשתירץ חסורא מחסרא ואעפ"כ מקשה אח"כ ולפרוש כנויים ברישא אז שייכים לומר דברים אלו כי בלא זה אין שום קושיא. אבל קודם שאמר חסורי מחסרא אין שום מקו' לדברי' הללו דקושית הגמ' חזקה הוא מאוד דמדבר בכנויים ומפרש ידות. ויש לומר דהנה באמת מיד לשון הקושיא פתח בכנויין ומפרש ידות קשה להבין הא באמת לא נזכר במתניתין ידות והאיך שייך לפרש דבר שלא הוזכר מקודם ולא שייך להקשות פתח וכו' כי אין שום הבנה ללשון זה כאן רק להקשות ידות אינשי. וע"כ מוכרחין לפרש שתיכף הי' כונת המקשן על זה האופן דאף

אם נאמר דידות ג"כ נשנו בביהמ"ד רק בעת שסידר רבי המשניות הי' חסר עדיין ג"כ יש להקשות ולפרוש כנויין ברישא. ועל זה בא הר"ן מיד בתחלת הקושיא ליתן הבנה לזה דאין אדם מחסר בראש דבריו:

שם ד"ה **וכל** היכא דפתח וכו' דאי ליכא קפידא במילתיה הו"ל לתנא למתניהו לכולהו בחדא גוונא וכו'. והקשה לי תלמידי אהרן ערינבערג יחי' הא הסברא הוא להיפך אם אין קפידא במילתא אז אין שייך להקשות קושיא זו. והשבתי לו דתיבת קפידא הוא לשון דוקא דהסודר בהמתניתין הוא מדיוק בכונת איזה טעם ולא מתוך תפיסת הלשון הרהיט לו בפיו. ותיבת "ליכא קפידא" הפי' שהסידור אינו מדיוק בשום כונת איזה טעם רק תפוס בלשונו בדרך תפיסה. ועתה דהתרצן תירץ כאן דמפרש במה דסליק ברישא יש ללמוד כונתו על שני אופנים. או דכונתו שהוא מדויק מקפידא מאיזה טעם. או באופן השני דליכא קפידא וא"כ צריכין להבין קושית הגמרא וכל היכא דפתח וכו' הא נוכל לומר דכונת התרצן הי' באופן השני שאינו מדיוק בקפידא. על זה נתן הר"ן ז"ל הבנה שאין סברא לומר דהסידר הלשון במתניתין יהא בלי שום טעם רק בדרך תפיסה לשון הרהיט לו דהא כתיב ותבחר לשון ערומים ומשום הכי תפס המקשן בכונת התרצן דבדוקא קאמרינן וק"ל:

## דף ג.

בר"ן ד"ה **אקדים** נמי ותני ידות ברישא וכו' דהאי ואיבע"א ה"ק וכו' וכנויין לא צריכי לפרושי וכו' עיי"ש. והנה כל דברי הר"ן ז"ל בכאן סתומין וחתימין. א' במה שכתב "השתא משום דוחקין" מה דוחק הוא הא אף שנדחה סברת ואיבע"א למ"ד לשון שבדו מ"מ מתורץ המשנה בתירוץ לאו דוקא שזאת הוא מוכרח לכל הדעות מכח מתניתא שהובא מקודם. וא"כ מה זה הדוחק שבשבילו הדרי ממה דנקט בפשיטתא בכולהו סוגיין דרישא דמילתא לא מיחסרא. ב' יש להבין כונתו במה דמסיק דהאי ואיבע"א ה"ק. ג' צריך הבנה. במה שכתב "למר מהיכא דסליק משום דאתיין מדרשא וכנויין לא צריכי לפרושי" וזה הוא לכאורה נגד פשט הגמרא שלמדנו עד עתה דאתיין מדרשא חביבין לי' לתנא ולדברי הר"ן ז"ל הללו נראה להיפך כמובן:

**ונראה** ליישב כל זה דהנה זאת הוא מוכרח דאף להתירוץ של ואיבע"א בכל מקום לאו דוקא וכבר מתניתין דידן מתורץ ולא דחיק לתרץ ואיבע"א מחמת שום קושיא במתני'. רק הסברא דחקו שכאן במתניתין בדוקא ראוי להקדים ולפרש ידות דסליק מני' משום דאתיין מדרשא. וסובר הגמרא דכונת ואיבע"א הוא מחמת חביבות וחשיבות אצל התנא להקדימן. ומקשה לפ"ז ליפתח בהן ברישא ומתרץ דאין כונת ואיבע"א מחמת חשיבות

רק להיפך דמשום דאינם רק מדרשא הם צריכין לפרשם יותר מכנויין דהם פשוטין ואין צריכין כל כך לפרשן. ומיפתח פתח בהם משום דהם פשוטין יותר מידות. ולפרושי צריכין ידות יותר מכנויין כי דבר שאינו פשוט כל כך צריך יותר לפרושי. ועל זה מקשה הניחא למ"ד כנויין לשון נכרים הם פשוטין יותר מידות וניחא דבהם פתח ולפרושי ידות קודם אבל למ"ד לשון שבדו ידות פשוטין טפי וצריך להתחיל בהם ולפרושי יהי' כנויין ברישא. ומשני דהאמת הוא כך דסברת ואיבע"א הולך על שני אופנים, למ"ד לשון נכרים הסברא דאתיין מדרשא הוא טעם דצריכין לפרושי ידות מה דסליק. ולמ"ד לשון שבדו הסברא דאתיין מדרשא הוא לחשיבות ולפשיטות יותר מכנויין אשר ראוין להקדימן לכנויין. והוא טעם למאי דפתח. ואין כונת הר"ן במ"ש משום דוחקין מחמת שום קושיא דלעיל על המתניתין. רק הסברא דחקו שמחמת הטעם דאתיין מדרשא כאן במתניתין דוקא ונחלק לפי שיטת המ"ד הנ"ל ודו"ק.

בר"ן שם ד"ה **ומה** נדרים עובר בב"י וב"ת אם אמר ככר זה עלי איכא בל יחל וכו' עיי"ש. והנה לקמן בגמרא איתא להיפך בשלמא בל יחל דנדרים משכחת לה כגון דאמר ככר זו אוכל ולא אכלה עובר משום ב"י דברו. והקשה שם הגאון רעק"א ז"ל הא נדר לא משכחת לה בקום ועשה דכל נדר הוא מיתסר חפצא עליו עיי"ש. וכפי הנראה כונת הר"ן ז"ל ג"כ דאין יכול להיות הגירסא כך אלא בככר זה עלי. ונראה לי הוכחה מפורשת לזה דהנה הר"ן ז"ל מקשה שם כי היכא דמוקמא בל יחל האמור בנדרים גם אנזירות כמו כן נוקי נמי בל יאכל האמור בנזירות לנדרים ויהא שם ג"כ שני לאווין עיי"ש, ואם הי' הגירסא שם ככר זו אוכל היאך שייך כאן לא יאכל, אלא ע"כ מוכח דהי' לו ז"ל גירסא בגמרא ג"כ לאיסור אכילה ומובן לפ"ז בטוב טעם כל דברי הר"ן ז"ל.

**והנה** בהגהות פורת יוסף על הש"ס כתב להעמיד הגירסא בגמרא כמו שהוא רק הפירוש הוא דאמר קונם עלי ככר זה אם לא אוכל זה ואכל הראשון וצריך לאכול השני ולא אכל עובר על בל יחל מאכילת הראשון שאסר עליו עיי"ש:

אך עדיין אינו מובן אצלי למאי צריך הגמ' לדחוק בזה האופן התלוי בתנאי. הא יכול לומר פשוט דאמר ככר זו עלי קונם ואכלו עובר בל יחל דברו. ולכך נראה דהגירסא הוא כדברי הר"ן וכנ"ל.

### דף ד.

בהר"ן ד"ה **חטאת** חלב אתיא לכפרה וכו' וקשה בעיני אכתי תיתי קרבן נזיר במה הצד וכו' ותירץ דהיקשא עדיפא וכו' עיי"ש. והקשה על זה הגאון רעק"א ז"ל הלא כאן עיקר הלימוד יוכל להיות מהקרא כי דרוש ידרשנו וחטאת נזיר ג"כ בכלל רק אנו רוצין לומר

שלא יהי' בכלל מחמת שאינו מתפיסו בנדר על זה בא המה הצד מחטאת חלב ומאידך לדחות דאף שאינו מתפיסו בגדר מ"מ הם בכלל כל החטאות כמו כן חטאת נזיר ג"כ בכלל ומה תירץ הר"ן דהיקשא עדיף עיי"ש. ונראה לי דכונת הר"ן כך הוא כיון דבלא מה הצד אמרינן דלא נכלל בגופא דקרא וצריכין לסיוע הלימוד דמה הצד מחמת זה היקשא עדיף וק"ל:

**דף ד**:

בגמרא **והרי** חטאת יולדת דלא אתיא לכפרה ועבר עלה משום בל תאחר וכו'. והקשה הגאון רעק"א ז"ל הא י"ל דזהו אחר שיש היקש בחטאת נזיר דעובר בבל תאחר אף שאין מתפיסה בנדר ולא אתיא לכפרה וכמו כן בחטאת יולדות כמובן. ולענ"ד נראה ליישב דאם נאמר כך אז אפי' אחר שידעינן חטאת נזיר מהיקש לא נוכל ללמוד על חטאת יולדות כי מה לחטאת נזיר דחמיר דנזיר מן חרצן הוי נזיר לכל והוי חידוש לחומרא. וע"כ מוכרחין לומר דהוא בכלל כל החטאות מהקרא דרוש ידרשנו אף דלא אתיא לכפרה ואינה מתפיסה בנדר וק"ל:

**שם** בגמרא אמר שמואל בכולן עד שיאמר שאני אוכל לך שאני טועם לך עיי"ש כל הסוגיא. ויש להבין למה בתחלת הסוגיא תפס הגמרא כונת דברי שמואל דמודרני לחוד אפי' יד לא הוי ומקשה מהברייתא ולבסוף בהמסקנא תופס הגמרא כונת דברי שמואל דהוי יד שאינו מוכיח ותלי בפלוגתא דר"י ורבנן והוא סובר כר"י. ונ"ל להבין זאת בטוב טעם דמתחלה סבר הגמ' דשמואל מחדש לנו שני דברים. א' הדין דמודרני לחוד לא מהני ומשום הכי מוכרח לפרש דחדא קתני אבל אם מודרני לחוד ג"כ הי' מהני הי' יכול לומר דמתניתין חדא חדא קתני אף דכולל בחד אסור כי משום שהם שוין בדינם כוללם בחד אסור. ומשום הכי לא היינו יכולים לפרש כונת שמואל דהוי יד שאינו מוכיח ותלוי בפלוגתא דר"י ורבנן. דאם תאמר כן אז יהא קשה קושית הגמרא אמאי דחיק שמואל לאוקמא מתניתין כר"י לוקמא כרבנן וחדא חדא קתני ולא יוכל לתרץ מתניתין קשיתי' דליתני שאני אוכל לחוד בלא לך. דהא בלא לך אפי' יד שאינו מוכיח לא הוי ומחמת זה מוכרחין לומר כונת דברי שמואל דמודרני לחוד אף יד שא"מ לא הוי. אבל בהמסקנא הולך הגמ' בשיטה אחרת דמתניתין על כל אופנים חדא קתני משום דקתני בחד אסור כשיטת הר"ן ז"ל שם בד"ה אלא הכי איתמר דריב"ח. ועתה נוכל לפרש דברי שמואל דהוי יד שאינו מוכיח ותלוי בפלוגתא דר"י ורבנן. ומה דדחיק שמואל לאוקמא מתניתין כר"י הוא משום דמתניתין קשיתיה כי בלא לך ג"כ הוי יד שאינו מוכיח. ע"ש בר"ן ד"ה אמר רבא מתניתין קשיתה ותבין בטוב טעם. והשתא לפ"ז הוסר קושית הר"ן ז"ל ד"ה

הכי גרסינן אי הכי עיי"ש. כי אף דבעיקר דין לא שייך לשון עד. אבל דכשתפס מתחלה דמחדש דמתני' חדא קתני שפיר שייך לשון עד ודו"ק.

**דף ו:**

בר"ן ד"ה **מגו** מאי דסבירא לי' א"ל לאביי וכו' וא"ת ומאי קא מספקא לי' בקדושין מאי שנא מגיטין דלכ"ע יש יד וכו' י"ל דשאני גט כיון דאיכא מעשה דהיינו נתינת הגט לידה הוי טפי מיד ועיקר מוכיח מקו"י וכו'. והקשה הגאון רעק"א ז"ל הא כאן בקדושין ג"כ יש נתינת המעות עיי"ש, ולענ"ד כונת הר"ן ז"ל כך הוא דהנה באמת צריכין להבין מאי מקשה הר"ן ז"ל מגיטין דלכ"ע יד מוכיח הוי יד'. הלא מאיזה מקום יש הוכחה זאת הא שם ליכא אופן שתהי' יד מוכיח דאם יכתוב ודין הוי גט גמור ובלא ודין הוא אינו מוכיח ופליגי בה ר"י ורבנן. ומוכח רק על ר"י דסובר דאף אינו מוכיח הוי יד אבל על רבנן אין שום הוכחה מפורש דיד מוכיח הוי יד כי שם לא נוכל לצייר המחלוקת ביד מוכיח ויוכל להיות דאף ביד מוכיח ג"כ סוברים בכל מקום דלא הוי יד ומאי מקשה הר"ן ז"ל משם. וע"כ מוכרחין לומר דכונת הר"ן ז"ל בקושיתו כך הוא כי לעיל הובא פלוגתא דאביי ורבא ביד שאינו מוכיח. והי' סבור הגמרא דהם פליגי בפלוגתא דר"י ורבנן ומסיק אמר לך רבא אנא דאמרי אפי' לרבנן ע"כ לא קאמרי רבנן אלא בגט דאין אדם מגרש אשת חבירו. ופי' הר"ן שם דאף דהלשון אינו מוכיח מ"מ הענין מוכיח. ואף דבעלמא סוברין דאין יד הכא הוי מוכיח והוי יד. וזהו קושית הר"ן ז"ל כאן מ"ש דגבי גט לכ"ע יד מוכיח הוי יד וכאן בקדושין הדבר בספק. ותירץ דשם מחמת נתינת הגט לחוד הוי מוכיח והענין מטעם דאין אדם מגרש אשת חבירו ג"כ מוכיח ונחשב לעיקר מוכיח שהוא קרוב לגט גמור. אבל כאן המעות לא נחשב רק למוכיח. וצדקו דברי הר"ן ז"ל בטוב טעם:

**דף ז:**

**בגמרא** אמר ר' אבא הוי קאימנא קמיה דרבה בר"ה שמע להך איתתא דאפקא הזכרת השם לבטלה שמתא ושרא לה לאלתר באפה הי' יכול להתירה לה מיד ואף ש"מ תלת ש"מ השומע הזכרת השם מפי חבירו צריך לנדותו וש"מ נדוהו בפניו אין מתירין לו אלא בפניו וש"מ אין בין נידוי להפרה ולא כלום עכ"ל הגמרא. והקשה הגאון רעק"א ז"ל אמאי לא אמר ש"מ ד' אם לא נידוהו היא עצמו יהא בנידוי עיי"ש. וכולם תמהין עליו מהיכן נשמע זאת. ולענ"ד נאמר כן דאם נאמר דכל זאת הוכיח ר' אבא מזה שראה אצל רבה בר"ה. יוקשה לנו איך יש הוכחה משם דההיתר צריך להיות דוקא בפניו. הא אפשר משום דאין בין נידוי להפרה ולא כלום אם לא היתה עומדת לפניו ג"כ הי' מתירה.

ומוכרחים לומר דר' אבא לא אמר הוכחה זו רק סיפר מה שראה אצל רבה בר"ה. ומזה שסיפר ר"א המעשה הזו מפורש בשלשה פרטים שמתה, לאלתר. באפה. הוכיח סתם גמרא שכל פרט בא להורות הלכה. וממילא קשה קושית הר"ן ז"ל בשם התוס' לעיל מאי איריא כאן הא בכל מידי דאפקירותא מחיוב נידוי ומה בא הכא להשמיענו וצריכין לבוא לתירוץ הר"ן ז"ל לעיל דעיקר החידוש הוא כאן משום דחמיר כל כך עד באם לא נידוהו השומע עצמו מחויב נידוי והשתא מובן ממילא קושית הגאון הנ"ל דע"כ יש ד' כמובן. **אמנם** יש לתרץ קושיתו מיני' וביה כיון שעיקר הכונה בזה הוא להורות רק על השומע שעליו מוטל החומר כל כך לנדותו עד שאם לא ינדה אותו הוא עצמו מחויב נידוי וא"כ ממילא אין כאן רק ש"מ תלת וק"ל:

## מסכת בבא קמא

### דף ב.

ברש"י ד"ה **השור** והבור וכו' כסדר שהן כתובין וכו'. להבין כונת רש"י ז"ל בזה י"ל דהוקשה לו אמאי לא תני כסדר לא הרי דתני בסיפא. על זה מפרש דתני כסדר הכתובין בתורה. ואח"כ בסדר לא הרי בסיפא מקשה אמאי לא תני כסדר דתני ברישא ומתרץ משום דתו לא הוה מצי למיתני וכו':

**שם** בגמרא מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות תולדותיהן כיוצא בהן או לאו. והנה ידוע בזה קושית המפרשים ז"ל הא מוכח ממתניתין דכיוצא בהן דאי לאו כיוצא בהן א"כ מה זה דתני במתניתין לא הרי לתרץ למה לא כתב חד ונילף אידך. הא אבות קרא להנך דכתיבא בהדיא וזה דלא כתיב בהדיא הוא תולדה ולא יהי' כיוצא בו לחיוב ומוכרח לכתוב כל אחד בפירוש. ולא הי' צריך התנא לתרץ לא הרי. וע"כ מוכח מלשון התנא דתולדותיהן כיוצא בה ומה מספקא לי' להגמרא בזה. אמנם יש ליישב כיון דלפי האמת מסקינן בגמרא לקמן דכולהו אתיא מבור וחד מינייהו רק כתיבי להלכותיהן. וא"כ לפ"ז לכאורה למותר הוא כל השקלא וטריא דמתניתין ועיין בפירוש המשניות להרמב"ם ז"ל שדיבר מזה וכתב אך נקוט כללי זה בידך כי התנא מפלפל להגדיל תורה ולהאדירה כמו"ש בתוס'. וממילא מתורץ הקושיא הנ"ל וק"ל:

### דף סב.

תוס' ד"ה **מי** קתני אין בין מרובה קתני משמע הכא היכא דתני אין בין לא שייך למימר תני ושייר והקשה הר"י מאורלינ"ש מהא דתנן בפרק קמא דמגילה אין בין נדרים לנדבות אלא שהנדרים חייב באחריותן ונדבה אינו חייב באחריותן ואכתי הא איכא שהנדבה

באה מן המעשר ונדר לא וכו' עכ"ל. ויש לדקדק בזה דמשמע מלשונם דעיקר בנין קושיתם עומד על מה דמשמע מהכא אבל בלא זה הי' מיושב אצלם שפיר הלשון אין בין אפי' אם תני ושייר. אבל אינו מובן לכאורה דהא משמעות הלשון אין בין מפורש דאין שום חילוק ביניהם רק זאת. והיאך יוכל להיות שום הוה אמינא לומר תני ושייר ובלי שום הוכחה מכאן יכול להקשות שם במגילה במה דתני אין בין.

**אמנם** יש ליישב דהנה באמת נוכל לומר דאין כונת התנא שם לעשות כלל על כל הצדדים. רק כונת התנא לדבר בדבר ששניהם שייכין בו דהיינו חולין ואין חילוק ביניהם רק נגד אחריות. וזה החילוק דזה שייך במעשר וזה לא שייך במעשר אינו בגדר שיור כי כונתו רק לדבר במה ששייכין בו שניהם כנ"ל. ומאוד ניחא הלשון אין בין דבדבר הזה ששניהם שייכין בו באמת אין חילוק יותר מזה, רק עיקר קושיתם הוא מהכא דכאן נמי יכולים לומר כך כי כאשר בגנב כתיב בתורה כפל וגם ד' וה' ובטוען טענת גנב לא כתיב רק כפל אנו יכולין לומר דליכא תשלומי דו"ה בטוען ט"ג רק בגנב עצמו. וכונת התנא כאן ג"כ רק לדבר במקום שיש תשלומי שניהם. והיינו בגנב אין שום חילוק ביניהם רק נגד אין בו רוח חיים. וניחא מאוד הלשון אין בין כי זה אינו כלל על כל הצדדים רק התנא מדבר באיש המחיוב בשניהם. ואעפ"כ אמר כאן מי קתני אין בין משמע היכא דתני אין בין לא שייך שום שיור כי הוא כלל על כל הצדדים. ומקשה שפיר ממגילה דשם אנו רואין דלשון אין בין יכולין ללמוד כהנ"ל ואינו בגדר שיור. ותירצו התוס' דשם אינו מדבר מחילוקים דבין נדר לנדבה רק קא על החיובים שאין בזה יותר חיוב מבזה עיי"ש, ולפ"ז יהא מיושב קושית המהר"ם ז"ל שהקשה לפי מה דס"ד להתוס' בקושיתם דשם תני ושייר מה שייר דהאי שייר עיי"ש. אבל לפי הנ"ל ניחא דזה אינו בגדר שיור כי כונת התנא רק לדבר בדבר ששניהם שייכים בו וכהנ"ל:

שם בתוס' ד"ה **מרובה** קתני תני ושיירי לשון ראשון דמייתי סייעתא לא בעי למימר דשייר דסבר ההוא לישנא דמרובה היא כמו אין בין וכן משמע הלשון דקאמר ללישנא בתרא מי קתני אין בין מרובה קתני משמע שתחלה הי' סבור דמרובה הוא כמו אין בין וא"ת ומה שייר דהאי שייר וכו' עכ"ל. והנה יש לדקדק בזה טובא א' במה שהצרכו לומר וכן משמע וכו' והלא בלאו הכי אנו רואין בפירוש דכשלשון ראשון מייתי סייעתא מזה שאין עוד חילוק יותר. אנו רואין מפורש דסובר דלשון מרובה הוא דוקא ולמה צריכים עוד לומר וכן משמע וכו'. ב' קשה להבין למה הקדימו זאת לקושיתם הא מיד הי' יכולים להקשות על לישנא בתרא מאי שייר דהאי שייר ומלשונם נראה דזו ההקדמה מוכרח להקדים קודם הקושיא ובלא"ה אין שום קושיא וצריכים להבין זאת כנ"ל.

**אמנם** לפי שאמרנו בדבור הקודם דכאן יש מקום לומר תני ושייר באופן אחר ולא יוקשה עוד מה שייר דהאי שייר כי אינו בגדר שיור. ניחא שפיר דאם לא הי' נזכר בלשון בתרא רק תני ושייר היינו יכולין לומר כונת תני ושייר באופן הנ"ל. וע"ז האופן באמת לא הי' שום חילוק בין לשון אין בין ללשון מרובה והחילוק בין לשון ראשון ללשון שני היינו אומרים כך דהלשון ראשון לא נראה לו לומר כן רק תופס שזה הוא כלל על כל הצדדים וממילא אי אפשר לומר תני ושייר כי יהא קשה מה שייר דהאי שייר. והלשון בתרא תפס לומר כאן תני ושייר באופן הנ"ל וממילא לא שייך להקשות מה שייר דהאי שייר כמו"ש לעיל כי אינו בגדר שיור אך כשהלשון בתרא מסיק מי קתני אין בין משמע דהחילוק בין שני הלשונות הוא דלשון ראשון תופס דמרובה הוא כמו אין בין. ולישנא בתרא סובר דמרובה לא הוי כמו אין בין וממילא אין יכולין לומר כונת תני ושייר בלשון אחרון כפי הנ"ל דהא באופן זה אין חילוק בין לשון אין בין ללשון מרובה. וע"כ כונת לשון אחרון תני ושייר כמו בכל הש"ס ומחמת זה יש חילוק בין לשון אין בין ללשון מרובה ומקשה התוס' שפיר מה שייר דהאי שייר. ותירצו בתוס' דשייר שותף שגנב מחבירו דחייב בכפל ופטור מדו"ה. והקשו המפרשים מה נעשה ללשון ראשון דלשון מרובה הוא דוקא הא אנו רואין ששייר שותף שגנב שהוא מפורשת דפטור מדו"ה. ותירץ המהר"ם ז"ל דשם קאי ללשון בתרא וללשון ראשון שותף שגנב חייב ד' וה' עיי"ש. אבל קשה להבין דבריו הקדושים היאך שייך לומר זאת שהוא משנה מפורשת דהוא רק ללישנא בתרא הלא יושאר קושיא ללשון ראשון כמובן.

**אכן** יש לומר דהכונה כך הוא. דלפי לשון שני דלשון מרובה הוא לאו דוקא ודאי מוטב לומר דלא פליג בשותף שגנב רק דתני ושייר. אבל לפי לשון ראשון דלשון מרובה הוא דוקא ע"כ אנו רואין דהתנא בכאן חולק בזה וסובר ששותף שגנב חייב דו"ה ואין שום שיור ודו"ק:

## מסכת בבא מציעא

### דף ב.

**במשנה** שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה ויחלוקו עכ"ל. הנה ג' רבותות יש בעיקר דין השבועה א' דיש מקום לומר שיחלוקו בלא שבועה כקושית הגמ' לקמן וכי מאחר שזה תפיס ועומד וזה תפיס ועומד שבועה זו למה ואשמעינן במתני' דצריכין לישבע והגמ' לקמן רוצה לומר דלשיטת רבנן

בפרק שור שנגח דבעל השור הוא מוחזק גמור ובעל הפרה הוא מוצא גמור צריך להביא עדים. והכא שכל אחד נחשב תופס בכולה משום שהוא מעכב על חבירו כמפורש ברש"י ז"ל. וא"כ ממילא כל אחד נחשב למוצא ומוצא כזה ממוחזק כזה אף יכול להוציא בכדי אבל די שיוציא בשבועה והי' רוצה הגמרא לומר לשיטת הרבנן דהשבועה הוא מצד הדין מטעם מוציא רק לסומכוס שסובר שם אף שהוא מוציא ממוחזק גמור מ"מ ג"כ יחלוקו בלא שבועה א"כ כש"כ הכא צריכין בודאי לחלוק בלא שבועה. ומוכרחין לומר דהשבועה הוא מצד התקנה שלא יהא כל אחד הולך ותוקף וכו'. ושם בברייתא דתני ר"ח ג"כ רצה לומר דהשבועה במתניתין הוא מצד הדין מטעם הודאת עדים. והקשה הגמרא הא כי היכא דאנן סהדי להאי אנן סהדי להאי ואין יכול להיות מצד הדין רק מטעם תקנה ועל כל אופן יש חידוש בעיקר דין שבועה.

**ב'** יש חידוש בעיקר דין החלוקה כי יש הוה אמינא לומר כל דאלים גבר כמו בארבא בפרק חזקת הבתים בקושית התוס' שם. וחידש לנו התנא דמחמת שהם אוחזין חשיב כאלו כל אחד יש לו בה בודאי החצי דאנן סהדי כמפורש שם בתוס'. עוד הי' הוה אמינא לומר יהא מונח כמו בשנים שהפקידו כמו"ש לקמן בגמרא ומחלקי דשם יש ודאי רמאי והכא מי יימר דאיכא רמאי אימר תרווייהו הוגבהו ביחד.

**ג'** יש חידוש בלשון השבועה דאינו נשבע חציה שלי משום דמרע לי' לדיבורה כמפורש לקמן שגמרא:

**במתניתין** שם זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי האומר כולה שלי ישבע שאין לו בה פחות משלשה חלקים והאומר חציה שלי ישבע שאין לו בה פחות מרביעי. בזה ג"כ יש רבותא בעיקר הדין. כי יש הוה אמינא לומר דזה שטוען חציה שלי יטול בלא שבועה משום מיגו כמו"ש לקמן בגמרא. עוד יש הוה אמינא לומר שיטול חציה בשבועה כקושית התוס' וצריכין לתירוצם עיי"ש. עוד הי' הוה אמינא לומר להיפך שלא יטול כלום משום דאין ספק מוציא מידי ודאי כקושית התוס' ומחלקי שאינו דומה לספק ויבם עיי"ש וממילא יש רבותא בעיקר הדין, עוד יש רבותא בלשון השבועה דאף שבחציה השני הוא מודה לחבירו אעפ"כ צריך לישבע על ג' חלקים משום חשש ערמה כמבואר בהר"ן ז"ל שלא יחשוב ברעיונו רביע מהחצי שמודה לו עיי"ש. וזהו רק בטלית שאין בו כדי חלוקה וכל הטלית מונח אז יוכל לערום אבל כשיש בו כדי חלוקה יכולים ליתן לו החצי שמודה לו ועל אידך החצי ישבע שאין לו בה פחות מרביע כי אין יכול להיות שום ערמה. וזהו שמסיק התנא בלשונו זה נוטל ג' חלקים דהוא לכאורה מיותר. אך להנ"ל

ניחא דכונתו באיזה אופן צריך לישבע על ג' חלקים באופן כזה שעדיין מונח כל הטלית והוא צריך ליטול ג' חלקים וק"ל:

**שם** במשנה בזמן שהם מודים או שיש להם עדים חולקים בלא שבועה. ופירש"י ז"ל בגמרא מפרש דבהאי אשמעינן המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו עכ"ל. וכונתו כך הוא כי הגבהה לא הוי רק אם הגביה מן הקרקע אבל אם הגביה רק קצה אחת וקצה השני נשאר מונח על גבי הקרקע לא הוי הגבהה לקנות. ונמצא לפ"ז דאם שניהם הגביהו בשפת הבגד כל אחד מהם לא קנה כי לכל אחד הוי הקצה השני כמונח על גבי קרקע והוי הפקר. ואשמעינן מתניתין דאם שנים הגביהו מציאה אז כל אחד מגביה שלו עבור עצמו ועבור חבירו שלא תהא נגדו כמונח על גבי קרקע שיוכל חבירו לקנות חצי שלו והגבהת כל אחד מסייע לחבירו ומזה נשמע דהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו.

**אולם** עדיין צריכין להבין מה בא להשמיענו במה שאמר או יש להם עדים. ויש לומר דבזה יש גם כן רבותא היינו בדין המגביה מציאה לחבירו ועוד ביותר תוקף כי כאשר שניהם טוענין כולה שלי אז אף אם יש עדים ששניהם הגביהו לא יקנה כל אחד אף חצי כיון דלפי טענתם לא הי' הגבהת אחד עבור חבירו. ואשמעינן מתניתין כאשר נתודע לנו מהעדים שהגבהו שניהם ביחד בודאי הי' הגבהת כל אחד עבורו רק עתה הם רוצים לשקר ושייך זאת ג"כ לדין המגביה מציאה לחבירו.

**ועדיין** נשאר לנו ליישב קושית המפרשים למה לי' להתנא למיתני הדין בטלית ויהא מוכרח עוד למיתני הדין דרכוב ומנהיג ליתני הדין ברכוב ומנהיג לחוד ולא יוצריך. עוד למיתני בטלית. ולפי ענ"ד נראה ליישב דהדין הזה דשניהם מודים לאשמעינן המגביה מציאה לחבירו הוא שייך רק בטלית דכל אחד צריך להגבהת חבירו אבל ברוכב ומנהג לא שייך זאת, ומשום הכי תני הדין בטלית כדי לבוא להדין דבזמן שהם מודים לאשמעינן דהמגביה מציאה לחבירו וכו' ובזה יתורץ ג"כ קושית העולם דמקשין למאי צריכין שני עדים. לפטור אותם משבועה הא די באחד. אך לפי הנ"ל ניחא והיינו דהוא נ"מ לענין ממון דאם אחד מן השוק תפס מהם לא מהני עדותו לומר שהי' הגבהת אחד בשביל חבירו שלא יוכל אחר לתפוס. אך מחמת טענתם שכל אחד טוען כולה שלי לא יוכל אחר לתפוס מהם. וממילא לא שייך כאן סיועת העד כי אם לא נרצה לילך אחר טענתם רק מצד העד אז אדרבא דהוא אין לו שום נאמנות נגד ממון אם יתפוס אחד מן השוק ואין שייך לומר שהוא יפטור אותם. וחוץ מזה ג"כ אין שום קושיא כי עד המסייע שייך רק אם הוא אומר כאחד מבעלי דינים ומכחיש לאידך. אבל כאן הוא מוכחש משניהם והוא מכחיש לשניהם אין שייך שום סיוע ודו"ק:

ברש"י שם ד"ה **אוחזין** דוקא אוחזין דשניהם מוחזקין בה ואין לזה כח בה יותר מזה שאולי היתה ביד אחד לבדו הוי אידך המע"ה וכו'. ונתקשו בזה המפרשים דלכאורה אין שום המשך סוף דבריו לתחלת דבריו שכתב ביד אחד לבדו כמובן. ולפענ"ד נראה ליישב הכונה בזה דדברי רש"י ז"ל כאן נחלקים לשני ענינים. בתחלת דבריו כונתו לתרץ קושית התוס' מההוא ארבא אמאי לא אמרינן הכא ג"כ כל דאלים גבר. ועל זה מפרש דהדין דהכא הוא דוקא משום שהם אוחזין ושניהם נחשבין כאלו כל אחד יש לו בודאי החצי כמפורש בתוס'. ואח"כ בא לחדש לנו חידוש גדול דאין לזה כח בה יותר מזה. כי אולי הי' אחד עיקר האוחז והשני מיסרך סריך אף שהשני ג"כ אוחז מ"מ הוא נחשב למוציא מחבירו ואף מה שהוא תופס אינו נאמן ליטול בשבועה. וזה מצינו מפורש לקמן בברייתא דאם אחד הוא העיקר האוחז וחבירו מיסרך סריך נקרא שם בברייתא טלית יוצא מחמת יד אחד לבדו עיי"ש:

**ובזה** מיושב קושית המפרשים שהקשו למה לא אמר רש"י ז"ל דזה התופס נוטל בלא שבועה. אך לפי הנ"ל ניחא דזה הוא יותר חידוש שזה השני אף מה שהוא תופס אינו נאמן ליטול בשבועה וק"ל:

ברש"י שם ד"ה **וזה** אומר חצי שני וכו' כמשפט הראשון מה שהן דנין עליו נשבעין שניהם וכו'. ולכאורה יש לדקדק בזה הלא כאן אינו כמשפט הראשין כי הוא נשבע אף על זה שאין דנין עליו. וי"ל כי מה שהוא נשבע על ג' חלקים הוא מחמת ערמה שלא יערים שאין לו פחות מרביע מחצי השני אבל עיקר השבועה הוא על זה שדנין עליו והצירוף של חצי השני הוא להשבועה כדי שיהא בירור שכונתו רביע מזו החצי שדנין עליו והוי כמשפט הראשון ממש וק"ל:

ברש"י שם ד"ה **הי'** שנים רוכבין לאשמעינן אתי דרכוב ומנהיג שניהם שוין לקנות בהמה מן ההפקר. וצריכין להבין הדיוק שהזכירו בלשונו מן ההפקר דלכאו' הי' די לומר שניהם שוין לקנות, ויש ליישב עפמ"ש לקמן (ד' ט) דבמו"מ תלוי אם הוא איש חשוב שאין דרכו להנהיג ברגליו ודרך כבוד לרכוב עלי' בהצנע אז הקנין שלו ברכיבה. ואם הוא איש זול שאינו צנוע ודרכו לרכוב בשוק אז הקנין שלו ג"כ ברכיבה. ואם הוא איש ביניהם שאין דרכו לרכוב רק להנהיג ברגליו אז הקנין שלו בהנהגה ולא שייך שם לומר רכוב ומנהיג שוין. וזה החילוק הוא רק במקח וממכר שאומר לו קני כדרך בני אדם כמבואר בגמרא שם. ולכך דקדק רש"י ז"ל וכתב לקנות בהמה מן ההפקר וק"ל:

שם בתוס' ד"ה **שנים** אוחזין וכו' עיי"ש. המהר"ם ז"ל פירש כוונתם דהי' קשה להו למה לא התחיל התנא בדיני קניינו מציאה. ומהרש"א ז"ל פירש בכונתם דלא הי' קשה להו

שום דבר רק כאשר מצינו בכ"מ שרצון הגמ' הוא לידע הטעם למה נשנית מסכתא זו אחר מסכתא שלפני' ומתחיל התוס' לפרש דכאן ג"כ יש טעם שנשנית אחר ב"ק, ואח"כ הקשו לעצמם למ"ד כולהו נזיקין לאו חדא מסכתא למה צריכין טעם. ותירצו דאף למ"ד זה צריכים טעם עיי"ש. ולכאורה לפ"ז קשה הלשון ואע"ג כי ע"כ פנים צריכין טעם לאידך מ"ד שסובר דכולהו נזיקין חדא מסכתא. ועי' במהר"מ דהלשון ואע"ג הוא כמו ואפילו למ"ד. עיי"ש:

בתוס' שם ד"ה **ויחלוקו** תימא מ"ש מההוא ארבא דאמר כל דא"ג וי"ל דאוחזין שאני דחשיב כאלו כל אחד יש לו בה בודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא עיי"ש. והנה לכאורה אינו מובן דהא לקמן מסקינן בגמרא דמתניתין מיירי דתפיסי בכרכשתא ופירש"י ז"ל שם בגרדין שבשני ראשין והיאך שייך לומר לפ"ז דכל אחד יש לו בודאי החצי מחמת דאנן סהדי דמה דתפיס דידי' הוא הא לא תפיס רק בגרדין גם מה שכתבו וכן במנה שלישי דמדמה הגמ' לטלית חשיב מה שהנפקד תופס בחזקת שניהם וכו'. ג"כ לכאורה אינו מובן א' מה זה הלשון וכן. הא לפי הנראה באו לתרץ מה דמדמי מנה שלישי לטלית כי הוקשה להם אחר שתירצו מתחילה דאוחזין שאני א"כ היאך מדמה מנה שלישי לטלית הא שם אין אוחזין ועל זה תירצו דשם ג"כ חשיב אוחזין וא"כ הי' שייך לדבר בלשון קושיא ולומר והא דמדמה מנה שלישי לטלית משום דשם חשיב ג"כ אוחזין אבל היאך שייך לשון וכן דהוא לשון הוכחה ולא לשון קושיא. גם מה שתירצו דמה שהנפקד תופס הוא בחזקת שניהם ג"כ אינו מובן הא הוא תופס רק עבור אחד אף דאין זוכר מי הוא הנותן אבל על כל פנים הוא רק עבור אחד ולא בחזקת שניהם ובאמת יוכל להיות הוכחה להיפך כי כאן לא נחשב כל אחד למוחזק בחצי דהוא תופס רק בגרדין. וכמו כן שם לא נחשבו שניהם למוחזקין כי הנפקד תופס רק עבור אחד. ומחמת זה מדמה הגמרא מנה שלישי לטלית. כי באמת לפי שיטת רש"י ז"ל לקמן מוכרחין לפרש כן כאשר נבאר שם:

**ונראה** לומר בכונתם דבאין לחדש דאף שהם תופסין רק בגרדין שבשני ראשין אבל עכ"פ שניהם הגביהו מן הקרקע ויש קנין בין שניהם שלא יכול אחר לתפוס מהם והיאך שיהי' נשאר הטלית בחזקת שניהם וא"כ כבר נחשבים למחוזקין כל אחד בחצי שלא לפסוק כל דאלים גבר. ולזה הביאו ראי' לדבריהם כי לקמן קודם המסקנא דתפיסי בגרדין רק דהי' ס"ד דשניהם תופסין בהטלית גופי מ"מ הי' רוצה הגמ' לדמו' מנה שלישי לטלית וע"כ הוא מה שהנפקד תופס שלא יכול שום אחר להיות לו שייכות לזה רק שייך בין שניהם ומחמת זה נחשבים למוחזקין. וכמו כן כאן אחר המסקנא אף שאינם תופסין רק בגרדין

אך עכ"פ נשאר בין שניהם שאין לאחר שייכות לזה ולכך נחשבים שניהם למוחזקין כל אחד בחצי. והשתא מובן בטוב טעם הלשון "וכן" כי זהו הוכחה גמורה ודו"ק:

**באו"ד** שם וכן שנים אדוקין וכו' הנה לפי הנראה באו להקשות היאך מדמה לטלית הא כאן יכולה החלוקה להיות אמת ומתרצו דשם ג"כ יכולה להיות אמת וא"כ לפ"ז לא שייך הלשון "וכן" רק צריך לומר בלשון "והא" היינו לשון קושיא. אך יש לומר דמזה ג"כ יש הוכחה לדבריהם הקודמין כי אף אחר המסקנא מדמה שנים אדוקין לטלית ומוכח מזה ג"כ שאף אחר המסקנא דתפיסי בגרדין נחשב כאילו שניהם מוחזקין. ומשום הכי כתב בלשון "וכן. אף שעיקר כונתם כאן לפרש דשם ג"כ החלוקה יכולה להיות אמת. אך משום דמזה ג"כ נשמע הוכחה לדבריהם דלעיל לכך כתבו לשון וכן וק"ל:

בתוס' שם ד"ה **וזה** נוטל רביע. וא"ת יהא נאמן חציה שלו במינו דאי בעי הוה אמר כולה שלי כדאמרינן בגמרא האי מיגו גופה לאפטורי משבועה אי לאו דעדימו קא מערים וכו' והנה כונת קושיתם דיטול החצי בשבועה דשוב ליכא למיחש לערמה, ולכאורה יש להבין דלמאי צריכין להביא ראי' כדאמרינן בגמ' האי מיגו גופא ונשמע מלשון זה דבלא זו ההוכחה יש מקום לומר שאין זה מיגו. ויש לומר כי באמת יש מקום לומר שלא נחשב למיגו כי אין רצון האדם לטעון טענה כזו שיודע שלא יתנו לו כל הטענה ונוח לו לטעון טענה שלפי דעתו יטול כל טענתו. ומשום הכי צריך להביא ראיה הנ"ל:

**שם** באו"ד ותי' ריב"ם דמיגו להוציא לא אמרי' דבחצי השני מוחזק זה כמו זה עיי"ש. ויש לדקדק בזה דהא לפי מסקנת הגמרא תפיסין רק בגרדין וא"כ במה הוא תשיב מוחזק בחצי השני. ובשלמא לעיל בתוס' ד"ה יחלוקו שפיר נחשבין כל אחד למוחזק בחצי שלו שלא לפסוק כל דאלים גבר משום דעכ"פ הקנין נשאר בין שניהם כנגד אחד מן השוק כמו שכתב' לעיל אבל כאן נגד חצו השני היאך יהא נחשב זה שטוען כולה שלי למוחזק בג' חלקים שיהא אידך נחשב למוציא מחבירו הא שניהם שוין בתפיסה רק בגרדין אך משום שהם הגביהו מן הקרקע והקנין נשאר בין שניהם כנגד אחד מן השוק יכולים להיות כל אחד מוחזקין בחצי אבל לא יותר, ונראה לי דכונתם הוא כמו שפירש"י ז"ל לק' בד"ה בשבועה פלגי לה כיון דמחסרי גובייגא במה שחבירו תופס משום דכל אחד מעכב על חבירו שלא יוכל ליקח נחשב כל אחד לתופס בכולה ולהוי אידך המוצא, וזה הוא כונת התוס' הכא ג"כ שבחצי השני מוחזק זה כמו זה כי כל אחד נחשב תופס בכולה:

בתוס' שם **באו"ד** וההוא דחזקת הבתים וכו' היינו טעמא משום דאפי' הוי שחק רק שלא היה מודה שהוא מזיוף הי' נאמן ורב יוסף אית ליה דאפילו מיגו לא הוי כיון שטענה ראשונה שהוא טוען בהאי שטרא הוא שקר עיין שם, הנה תוכן כונתם כך הוא דמיגו

לא שייך רק היכא דמחמת המיגו יכולין להחזיק שאינו משקר. אבל כאן אף אחר המיגו נשאר שקרן בטענתו הראשונה לא שייך לומר מחמת המיגו להאמינו על טענתו השנית:
**שם** באו"ד וא"ת ונימא דאין ספק מוציא מידי ודאי דהאומר כולה שלי יש לו בודאי החצי והאומר חצי שלי ספק אם יש לו בה כלום כדאמרינן בספק ויבם וכו' וי"ל דהתם יבם שהוא בנו של סבא הוי ודאי יורשו וכו' אבל הכא אין סברא מה שהוא ודאי בחצי שיועיל לו לחצי השני עכ"ל. ויש לדקדק בזה כי כשהצרכו התוס' בקושיתם להיבא ראי' מספק ויבם מוכח דבלאו זו הראי' לא הי' מקום לקושיא זו משום שידע מיד שאין סברא מה שהוא ודאי בחצי שיועיל לו לחציו השני עד שהוצרך להביא ראי' מספק ויבם ששם ג"כ היבם ודאי רק בחצי ירושה כי על חצי השני הוא ג"כ ספק ומ"מ מועיל לו מה שהוא ודאי בחצי זו על חצי השני. א"כ כמו כן נימא הכא דיועיל לו מה שהוא ודאי בחצי הטלית לחציו השנית ומה מחדש לנו התוס' בתירוצם. ונראה דכונתם בתירוצם כך הוא דמחדשי לנו דשם אין כונת הגמרא מחמת שהוא ודאי בחצי ירושה דזה לא הי' מועיל לחציו השנית. רק דשם אנו רואין מי שהוא ודאי יורש לסבא ונחשב לודאי לכל הירושה. והיבם הוא ודאי יורש להסבא והספק הוא ספק יורש לסבא ואין ספק מוציא מידי ודאי יורש. אבל כאן מה שהוא ודאי בחצי הטלית אין סברא שיועיל לחצי השנית וק"ל:
**בגמרא** שם ל"ל למיתני זה אומר אני מצאתי' וזה אומר אני מצאתי' זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי ליאני חדא ותירץ חדא קתני. ולכאורה מובן דמתרצן למד בכונת המקשן דקושיתו כך הוא למה צריך התנא למיתני הדין בשני אופני טענות. ותירץ דבאמת חד טענה הוא אני מצאתי' וכולה שלי. והאמת כך הוא כי כשאח"כ במסקנא מקשה ומי מצית אמרת חדא. קתני הא זה וזה קתני. נשמע שהי' כונת קושיתו מתחלה בפשיטות למאי צריך למיתני שני אופני טענות. אולם עדיין יש להבין כונת התרצן למה לא למד תיכף כונת קושיתו משום דקתני ד' פעמים זה אומר ולא יוכל לתרץ חדא קתני כמובן, וגם על המקשן גופי קשה אמאי לא מקשה לו מיד ומי מצית אמרת חדא קתני ולמה המתין בקושיא זו עד סוף דמסיק דראיה לא קנה. ועוד קשה לי דלק' בגמ' דמקשה ומי מצית אמרת חדא קתני והא זו"ז קתני ומפרשי שם בתוס' דאיכא דוכתא דפריך כה"ג ואיכא דוכתא דלא פריך ואין שום קפידא בזה. וא"כ לפ"ז האיך שייך להקשות על זה הלשון ומי מצית אמרת וכו':
**ויש** לומר דזהו כונת התוס' במה דמפרש איכא דוכתא דלא פריך. דהי' קשה להם קושיתן הנ"ל ומתרצו דאין בזה קפידא ומשום הכי לא עלה בדעתו של התרצן בכונת קושיתו של המקשן שיהא מקשה זה. וגם המקשן לא הקשה מיד אחר התירוץ ומי מצית אמרת

חדא קתני כמו שמקשה לקמן דבאמת אין בזה שום קפידא. וקושיא זו הוא שייך רק לקמן דתירץ דבמכוון תני משנה יתירה לאשמעינן דראיה לא קנה על זה מקשה מי מצית אמרת דכונת התנא כך הוא הא כשתני ד' פעמים זה אומר יכולים לומר דזהו תרי גוני טענות או בטענת ראיה להורות דראיה קונה או בטענת הגבהה יחלוקו. והי' ליה להתנא למיתני אני מצאתי' וכולה שלי שתהי' משנה יתירה להודיע על ראיה שאינו קונה והשתא מובן דברי התוס' בטוב טעם:

**אולם** עדיין יוקשה לנו אחר שתירץ רב פפא רישא במציאה וסיפא במקח וממכר וממילא ליכא משנה יתירה לאשמעינן דראיה לא קנה. א"כ צריכים להבין מה שהרמב"ם ז"ל וכל הפוסקים סוברים דראיה לא קנה הלא מפורש כאן בגמרא דבלא משנה יתירה הוי דייקינן מבעלמא דראי' קונה. אמנם לפי שנפרש לקמן בפשט הגמרא בעזהי"ת יהא ניחא הכל:

**בגמרא** שם אי תנא אני מצאתי' הוה אמינא מאי מצאתי' ראיתי' אע"ג דלא אתי לידי' בראיה בעלמא קני קתני כולה שלי דבראיה לא קנה. היינו כי לשון כולה שלי משמעותו בחזקה גמורה כפירש"י ז"ל שם. ומקשה בגמרא ומי מצית אמרת מאי מצאתי' ראיתי' והאמר רבנאי ומצאת דאתי לידיה משמע ומתרץ אין ומצאת דקרא דאתי לידיה משמע מיהו תנא לישנא דעלמא נקיט וכו' ושוב מקשה ליתני כולה שלי ולא בעי אני מצאתי' ותירץ דאי תני כולה שלי הוה אמינא בעלמא דקתני מצאתי' וכו' תני כולה שלי דממשנה יתירה אשמעינן דראיה לא קנה. והנה לכאורה כל השקלא וטריא בגמרא קשה להבין א' מה הי' תחלת ההוה אמינא בגמרא שאם הי' קתני אני מצאתי' לחוד לומר דהוא ראיה מהיכי תיתי לומר כן דהרי לקמן גבי כולה שלי אמרינן מתורת הוכחה בעלמא כפירש"י ז"ל שם שבכל מקום ששונה קנין מציאה לא הוזכר בשום מקום קנין הגבהה ונלמוד כאן הטענה דכולה שלי ג"כ משום ראיה והכא אצל אני מצאתיה לא נזכר בגמ' שום הוכחה מבעלמא ונשמע דבלא שום הוכחה מבעלמא יוכל להיות הטעות כאן על ראי' וצריכים להבין מאיזה טעם נאמר כן.

**ולענ"ד** נראה דכונת הגמרא כך הוא דאם עיקר הטענות ודין החלוקה הוא רק משום ההגבהה ובלי הגבהה אין שום קנין א"כ הי' צריך למיתני בפירוש טענת הגבהה. וע"כ נשמע דבלא הגבהה יכולין ג"כ לקנות בראי' לחוד ומחמת זה לא הוזכר בטענתם שום הגבהה רק סתם מצאיחי'. כך היינו יכולם לטעות אם הי' תני אני מצאתי' לחוד ומשום הכי תני כולה שלי כך למד המקשן בכונת התרצן. ועל זה מקשה ומי מצית אמרית דעל טענת ראיה יכתוב התנא מצאתי' הא אמר רבנאי דהלשון מציאה משמעותו רק דאתי

לידי' והוי כמו שאמר בפירוש הגבהה, והשתא יש הוכחה להיפך אם כונת התנא על קנין ראיה הוי לי' למיתני בפירוש ראיה וע"כ כונתו על הגבהה. ועתה אין לדקדק מה שלא תני בפירוש הגבהה כי בכל הש"ס שונה התנא לישנא דקרא ומפרש התרצן כונתו דבאמת כשהתנא שונה לעצמו שונה לישנא דקרא. אבל הכא שונה התנא הלשונות שהם באים לטעון בפני ב"ד ובלשון בני אדם מדחזי אומר אני מצאתי'. וממילא טענתם על הראיה ומחמת זה תני כולה שלי. וסובר הגמ' דלשון כולה שלי לחוד וג"כ משמעותו רק על הגבהה והוי כמו שנשנה בפירוש הגבהה, ומקשה א"כ ליתני כולה שלי לחוד, ומפרש לו התרצן דהן אמת הוא דכאן במתניתין אם הי' קתני כולה שלי לחוד לא הי' שום מקום לטעות על ראיה כי משמעות לשון כולה שלי הוא מיותר על הגבהה, אבל הטעו' יכול להיות מבעלמא כמפורש ברש"י ז"ל כי בכל מקום ששונה התנא בקנין מציאה לא הוזכר בשום מקום הגבהה ויכול להיות הוכחה משם דראיה קונה. וממילא נלמוד כאן טענת כולה שלי ג"כ מחמת ראיה ועתה כאשר תני אני מצאתי' והדר תני כולה שלי, שיהי' משנה יתירה לאשמעינן דראיה לא קנה, ועל זה מקשה לו עתה ומי מצית אמרת כן דחדא קתני וכונת התנא דתהי' משנה יתירה, הי' לו להתנא למיתני אני מצאתי' וכולה שלי והוי שפיוי ג"כ משנה יתירה. אבל עתה כשתני זה וזה יכולין לומר דבאמת לא הוי משנה יתירה כמו שכתבתי לעיל, והשתא אינו יכול להקשות למה לי' למתני אני מצאתי' והדר כולה שלי שלא לטעות על ראיה אמאי לא תני לשון הגבהה בפירוש, כי אף שיהא תני לשון הגבהה בטענתם עדיין לא יהא מתוקן הטעות משום דכאן לא בא התנא לדבר מקניני מציאה רק בא לחדש לנו דין החלוקה בשבועה וכשיש לנו הוכחה מפורשת מבעלמא ששם מיירי מקניני מציאה שראיה קונה בודאי יש לנו לומר דמה שתפיס כאן התנא טענתם בהגבהה איני בקפידא, ואף אם הי', טענתם בראיה ג"כ הדין כן כי כאן לא בא התנא לדבר מזה. ועיקר להוכיח מבעלמא דמיירי שם בקניני מציאה ולא תנא בשום מקום לשון הגבהה ומחמת זה מוכרח למשנה יתירה.

**ועתה** נשאר לנו עדיין לברר מה דמסקינן רישא במציאה וסיפא במו"מ וממילא אין כאן משנה יתירה, א"כ מה זה שהרמב"ם ז"ל וכל הראשונים פסקו דראיה לא קני הלא יש לנו גמרא מפורשת דבלא משנה יתירה היינו אומרים דראיה קונה, ונראה לתרץ עפ"מ שאמרנו לעיל דאם נאמר הוכחה מבעלמא דראיה קונה היינו אומרים דהלשון כולה שלי הוא ג"כ משום ראיה. ויהי' קשה לנו עתה באם נאמר דראיה קונה למה במו"מ לא תני לשון אני קניתי רק לשון כולה שלי ובמציאה תנא אני מצאתיה הוה לי' ג"כ למיתני לשון כולה שלי כמו במו"מ. וע"כ מוכח להיפך דהתנא שונה כאן לישנא דקרא להורות

דהקנין הוא דוקא בהגבהה והוי כמו מעיקרא דהוא משנה יתירה להורות דראיה לא קנה. וכן עתה בהמסקנא דרישא במציאה וסיפא במו"מ מוכח ג"כ מהשינוי לשון דדוקא דאתי לידי' כמובן. ולפ"ז מיושב שפיר קושית העולם מה שלא אמר אלא אמר ר"פ רישא במציאה וסיפא במו"מ. כי בעיקר הדין לא נפל מכל מה שאמר מקודם דהשתא ג"כ אשמעינן דראיה לא קנה רק באופן אחר ודו"ק:

ברש"י שם ד"ה **ראיתי** קודם שהגבהת אותה. והנה המהרש"א ז"ל הגיה קודם שהגבהתי אותה. ונראה לי' דכונתו כך הוא כי לפי הגירסא שלפנינו משמע שטוען ואומר אף שאתה הגבהת תחלה אני ראיתי קודם הגבהתך. אך על זה קשה הא בזה מגרע טענתו שאומר נגד הגבהת חבירו הא יוכל להיות שחבירו ראה קודם. דבשלמא אם אומר סתם אני ראיתיה אז מובן אני ולא אתה כמו דבאמת תני כן במתניתין בטענתו אני מצאתיה הפירוש הוא ולא אתה. אבל כשאומר בפירוש קודם שהגבהת הוא מגרע טענתו בזה כי מה יועיל לו אם חבירו ראה קודם. ומשום הכי גרס קודם שהגבהתי וטוען כל אחד אמת ששנינו שוין הי' בהגבהה אבל אני הי' לי ראיה בזה קודם שהגבהתי. וכשאומר אני הי' לי ראיה הפירוש הוא ולא אתה. אך קשה למאי הוצרך רש"י ז"ל להזכיר שום הגבהה בטענתו. על זה מסיק המהרש"א ז"ל דע"כ הי' שם הגבהה מדקתני אוחזין עיי"ש:

ברש"י שם ד"ה **במו"מ** קניתי מיד פלוני ודוקא מו"מ הוא דאמרינן יחלוקו בשבועה דאיכא למימר שניהם קנאוה ולשניהם נתרצה המוכר אבל באני ארגתיה לא יחלוקו דודאי חד מנייהו רמאי הוא ותהא מונחת עד שיבוא אליה' עכ"ל. ושיטת התוס' שם הוא דאף שהוא ודאי רמאי רק משום דהחלוקה יכולה להיות אמת אמרינן דיחלוקו. והנה להבין במאי תלי המחלוקת הזה נראה לענ"ד דלשיטת רש"י ז"ל דסובר לקמן דמדאורייתא חשיד אממונא חשיד אשבועתא רק מדרבנן אמרינן דחשיד לזה לא חשיד לזה משום שראו שהשבועה חמיר עליהם והצריכותא בגמ' הוא מחמת חשיד. לפ"ז הוקשה לו לרש"י ז"ל אמאי לא אמר רישא במציאה וסיפא באני ארגתיה ויהא הצריכותא ג"כ משום חשיד ולמה לי' להגמרא למימר סיפא במו"מ ולהקשות ולחזי זוזי ממאן נקט. לכך מפרש רש"י ז"ל דבאני ארגתיה משום דיש בודאי רמאי הדין הוא דיהא מונח. אבל התוס' לשיטתם דאף מדאורייי' חשיד אממונא לא חשיד אשבועתא והצריכותא הוא משום שסבור לומר אמת עיי"ש וא"כ ממילא לא שייך הצריכותא באני ארגתיה. ומשום הכי סוברים התוס' דבאני ארגתיה בודאי דיחלוקו בשבועה כי החלוקה יכולה להיות אמת ואחד מהם טוען שקר במזיד ואינו סבור לומר האמת ויפרוש ע"י שבועה.

**אך** קשה להבין הא אלו השני סברות הובאו לקמן בגמרא דלרבנן מחלק שם בין טלית ובין מנה שלישי משום דהחלוקה יכולה להיות אמת כסברת התוס' כאן. ולר"י מחלק משום ודאי רמאי כסברת רש"י ז"ל כאן, ולפ"ז צריכים להבין כונת רש"י ותוס' במה שמחולקין בזה ר"י ורבנן. ונ"ל ליישב כי כשאומר לקמן בגמרא לימא מתניתין דלא כר"י מקשה שם בגמרא ואלא מאי רבנן הא אף לרבנן לא ניחא ומה מקשה דוקא לר"י ותירץ דלרבנן יש מקום לתרץ אם דהחלוקה יכולה להיות אמת או לאו ומחמת זה לא מקשה אלא לר"י. ואח"כ כשמתרץ לר"י משום ודאי רמאי סובר רש"י ז"ל דממילא זה התירוץ יכול להיות אף לרבנן ונשאר זה החילוק אף לדידם. ושיטת התוס' הוא דזה החילוק שתירץ לרבנן נשאר במקומו כמובן ועיי"ש בהרא"ש ז"ל ובפלפולי חריפתא סי' מ"ג ודו"ק.

**ועוד** י"ל דרש"י ותוס' אינם מחולקים בזה רק מה דכתב רש"י ז"ל הדין דאני ארגתיה יהא מונח הוא מטעם דרש"י לשיטתו הוקשה לו אמאי לא אמר סיפא באני ארגתיה כמו שאמרנו לעיל ותירץ משום דלא אתי כר"י דלדידי' הדין בזה דיהא מונח. אבל עדיין צריכין להבין הדקדוק הלשון וברש"י ז"ל קניתי מיד פלוני ולא אמר זה אומר אני קניתי וזה אומר אני קניתי. וי"ל דזה הוא כמו אני ארגתיה דיש בודאי רמאי וגם אינו יכולה להיות אמת ומשום הכי הוכרח לומר דשניהם אומרים שקנו מאותו פלוני המוכר. רק דזה אומר אני קניתי מאתו שלו נתרצה כי מיירי דקיבל מעות משניהם וכל אחד סובר דאליו נתרצה ולא הי' ודאי רמאי וגם החלוקה יכולה להיות אמת כי אפשר דלשניהם נתרצה כדלקמן בגמרא:

**דף ב**:

**בגמרא** וצריכי וכו'. הנה כבר כתבתי לעיל דזה תלוי במחלוקת רש"י ותוס'. דלשיטת רש"י ז"ל דמדאורייתא חשיד אממונא חשיד אשבועתא הצריכותא הוא משום דמורי ואמר וכו' ולא הוי חשיד אבל מו"מ דליכא למימר הכי והוי חשיד אימא לא נרמי עלי' שבועה מחמת דחשיד צריכי דאף כאן מורי ואמר או דבדרבנן לא אמרינן חשיד אממונא חשיד אשבועתא. ולשיטת התוס' דאף בדאורייתא לא אמרינן חשיד אממונא חשיד אשבועתא וליכא למימר הצריכותא משום חשיד לכך מוכרחין לומר מו"מ דליכא מורי ואמר ומדתפיס בה סבר דשלו הוא ואליו נתרצה המוכר ומשום שבועה לא יפרוש שהרי סבור לומר האמת ולא נרמוי עלי' שבועה קמ"ל דישבע. או אפשר דהוא חשיד וע"י שבועה יפרוש או דכאן נמי שייך מורי ואמר וק"ל:

ברש"י שם ד"ה **דמי** קא יהיב דמים אני רוצה ליתן עכ"ל. כונתו בזה אף לפי ההוה אמינא דקיבל דמים מחד. אבל לפי המסקנא דהמוכר קיבל דמים מתרווייהו אין צריכים לזה כי כבר נתן מעות ומורי ואמר השתא דצריכא לדידי אשקול אנא והשני יכול ליקח חזרה המעות מן המוכר וק"ל:

**בגמרא** שם ולחזי זוזי ממאן נקט. הנה שיטת רש"י ז"ל הוא שנשאל להמוכר ממי קובל המעות ויהא נאמן לגמרי דהשני לא יטול אף בשבועה כי כאשר לא קיבל אלא מחד מידכר דכיר אף שאין מקחו בידו. ומתרץ הגמ' דנקיט מתרווייהו ויש חילוק בין מקחו בידו או לאו והכא דאין מקחו בידו אינו נאמן לגמרי ואף לא נחשב לעד המסייע לפטור משום כשנקיט מתרווייהו ואין מקחו בידו אין מידכר. ולפ"ז גרסינן ולא ידעינן כי אף אם אומר שידע אינו נאמן. ושיטת התוס' הוא דקושית הגמרא הוא שיהא נאמן כעד אחד לפטור את זה מן השבועה והשני יקח בשבועה כי בזה אין חילוק אם קיבל מחד או משניהם ואפי' אין מקחו בידו לא גרע מעד המסייע. ותירוץ הגמרא הוא משום שקיבל מעות מתרווייהו לכך לא ידע וגרסינן בגמ' ולא ידע הפירוש הוא שהוא עצמו אומר דאינו יודע. ומחלוקת רש"י ז"ל ותוס' כאן תלוי בפירוש הגמרא דקדושין דאמרינן שם אם אין מקחו בידו ונקט מתרווייהו אינו נאמן. לשיטת רש"י ז"ל פירוש אינו נאמן לגמרי אף להיות עד המסייע. ולשיטת התוס' פירוש אינו נאמן נאמנות גמורה נגד השני אבל יש לו נאמנות להיות עד המסייע לפטור את זה. וזהו דמחלק שם בקדושין בין דנקט מחד או מתרווייהו הוא רק לענין נאמנות לגמרי נגד השני אבל לא לענין מסייע כי עד המסייע יוכל להיות על כל אופנים כמובן. והשתא לפי שיטת רש"י ז"ל דקושית הגמרא הכא הוא שיהא נאמן לגמרי נגד השני שלא יטול אף בשבועה לא הי' יכול לתרץ דליתי קמן דנשיילה כי היאך אנו יכולים לפסוק שבועה על שניהם אם יבוא המוכר ויסייע לאחד אז לא יטול השני אף אחר השבועה. אבל לשיטת התוס' דקושית הגמרא כאן שיהי' עד המסייע לפטור את זה. נכון מאוד מה שהביאו בתוס' דהי' יכול לתרץ דלייתי קמן דנשיילה כי אף שיבוא המוכר אח"כ יטול כל אחד חציו:

**בתוס'** שם ור"י מפרש נשאל להם ממי קיבל המוכר המעות שאין אנו חושדים אותם לשקר בזה ולומר נתתי והוא לא נתן וגם הם אינם חלוקין אלא למי נתרצה המוכר עכ"ל ויש לדקדק בזה במה שכתב בפשיטות וגם הם אינם חלוקין בנתינת המעות רק למי נתרצה המוכר. מהיכי תיתי לומר כן הא לפי קושית הגמרא סברי דמיירי דנקיט זוזי מחד א"כ יותר שייך לומר שהם מחולקים בנתינת המעות כי היאך שייך נתרצה בלא מעות ומה הי' סברת המקשן דנשאל להם ממי קיבל המעות, ונ"ל דכונת הר"י ז"ל כך

הוא כי אם נאמר דהם מחולקין עכשיו ממי קיבל המוכר את המעות וכל אחד אומר שהוא נתן המעות אם כן בודאי יש רמאי וגם אין החלוקה יכולה להיות אמת וזה לכ"ע הדין הוא דיהא מונח. וע"כ מיירי שאף לפי ההוה אמינא אינם מזכירים בטענתם שום נתינת מעות רק למי נתרצה. וע"כ מאיזה טעם באמת לא הזכירו בטענתם שום נתינת המעות כי אף זה שלא נתן מעות יודע שאם יטעון מנתינת המעות יהי' הדין דיהא מונח משום שבטח יש רמאי ואין ברצונו להפסיד את השני בחנם בזה שלא יהי' לו שום הנאה מהרמאות. וזהו דמקשי בגמרא דכיון דע"כ מיירי שהם אינם מזכירין דאינם חלוקין בנתינת המעות מטעם הנ"ל ממילא אינם בחשד לשקר בנתינת המעות להפסיד את חבירו בחנם א"כ נשאל להם זאת מי נתן את המעות. ותירץ דבאמת מיירי דנקיט זוזי מתרווייהו וטענתם הוא למי נתרצה זהו שיטת הר"י ז"ל. כי אף לפי ההוה אמינא דנקיט זוזי מחד ג"כ לא הי' טענתם בנתינת המעות דבודאי יש רמאי כנ"ל. ושיטת רש"י ותוס' הוא דלפי ההוה אמינא דנקיט זוזי מחד טענתם הוא בנתינת המעות כי עדיין לא הוי ידעינן החילוק בין ודאי רמאי או לאו ועל כל אופנים הדין הוא דיחלוקו וזה שכתבו רש"י ותוס' ז"ל בדין דיהא מונח הוא לפי מסקנת הגמ' לקמן ומוכרח להיות קושית הגמ' דנשאל למוכר ודו"ק:

**בגמרא** שם לימא מתני' דלא כבן ננס דאי בן ננס האמר שם בחנוני על פנקסו כיצד אלו ואלו באין לידי שבועות שוא אפילו תימא בן ננס התם ודאי איכא שבועות שוא הכא אימר תרווייהו בהדי הדדי הגביהו וכששניהם באין על חציה בקושטא משתבעים. ומפרשים התוס' דמצינו למימר דידע שפיר דמתניתין אפשר דתרווייהו בהדי הדדי הוגבהו ומ"מ פריך שפיר וכו'. ולכאורה עדיין אינו מובן בדבריהם הללו קושית המקשין ותירוץ התרצן. וי"ל בכונתם דבאמת אין שום הוה אמינא לומר דהמקשין לא ידע מזה רק קושית הגמרא כך הוא דהיאך יתכן שלא יחושו רבנן לשבועת שוא ולהדין דזה ישבע וזה ישבע. ומוכרחין לומר דהם סוברין שיכול להיות שבועה לשניהן כי אפשר שמחמת השבועה יפרוש הרמאי ולא יבוא לידי ש"ש. ואדרבא ע"י זה שאנו דנין שבועה לשניהן יוכל לבוא לידי בירור. ובן ננס סובר כיצד אנו יכולים לפסוק שבועה לשניהם באופן כשלא יפרוש יהי' שבועת שוא. ונמצא דשם ג"כ לא נחשב לודאי כי אפשר יפרוש הרמאי וחייש בן ננס לשמא יבוא לידי ש"ש וכמו כן כאן יכול להיות אפשר וכו'. ומתרץ הגמ' התם הוא רק אם יפרוש אבל אם לא יפרוש יהי' ודאי שבועת שוא, אבל כאן אם יש רמאי אז יוכל להיות שיפרוש ובאם שישבעו שניהם אפשר ששניהם נשבעין באמת וק"ל:

**בגמרא** שם לימא מתניתין דלא כסומכס דאי כסומכס האמר שם בשור שנגח את הפרה דחולקין בלא שבועה. ואלא מאי רבנן הא אמרי הממע"ה האי מאי אא"ב רבנן התם לא תפסו תרווייהו אמרי הממע"ה הכא דתרווייהו תפסי לה פלגי לה בשבועה אלא א"א סומכס השתא מה התם דלא תפסי תרוייהו חולקין בלא שבועה הכא דתרווייהו תפסי לא כש"כ עכ"ל הגמרא. ולכאורה אינו מובן כל השקלא וטריא כאן הא כל זמן שלא ידעינן הטעם מחמת התקנה שלא יהא כל אחד הולך ותוקף יוקשה עדיין קושית הגמ' וכי מאחר שזה תפיס ועומד וזה תפיס ועומד שבועה זו למה. וזו הקושיא הוא לכל הדעות כי אין מקום לשבועה זו ומה שייך קושיא זו לסומכס דוקא הלא על מתניתין גופה שייך להקשות מה מקום לשבועה זו.

**אך** י"ל עפמ"ש רש"י ז"ל בד"ה בשבועה פלגי לה דנחשב כל אחד לתופס בכולה במה שמעכב את חבירו ליטול אף מה שתופס וממילא כשכל אחד נחשב תופס בכולה כן נחשב כל אחד מוציא מחבירו. והשתא יהא ניחא כי מיד בתחלה סבר הגמרא דעל מתניתין גופי אין שום קושיא למה לן השבועה כי יוכל להיות דהוא מטעם שכל אחד נחשב למוציא מחבירו. רק הקושיא לסומכוס דוקא. ועל זה מקשה ואלא מאי רבנן הא אמרי הממע"ה וכשאתה חושבם למוציא מחבירו אין די לרבנן בשבועה. ומתרץ דבשלמא לרבנן ניחא דשם הוא מוציא ממוחזק גמור דשם לא תפסי תרווייהו שפיר דלא די בשבועה רק בעדים וכשתרווייהו תפסי לה אז למוציא כזה די בשבועה. אבל לסומכוס קשה מה התם דהוא מוציא ממוחזק גמור חולק בלא שבועה הכא לא כש"כ. אכן עדיין צריכים להבין הא יכולים לומר דעיקר השבועה הוא מטעם דחשבינן אותו למורי ואמר ורמו רבנן שבועה עלי' אבל שם בשור שנגח ליכא מורי ואמר.

**ויש** ליישב דלא נראה להגמרא שיהא עיקר השבועה במתניתין משום מורי ואמר. כי מאחר דתפסי שניהם ואנו יכולים לומר דשניהם הגביהו או לשניהם נתרצה המוכר מהיכי תיתי לנו לומר מורי ואמר כדי ליתן להם שבועה. וזה דאמרינן לעיל משום מורי ואמר הוא רק אם יש טעם להשבועה מצד אחר רק דרוצים לעכב השבועה מטעם חשוד אז בא הסברא דמורי ואמר שלא נחשב אותם לחשודין כמפורש ברש"י לעיל אבל אין זאת עיקר טעם השבועה. אך זהו רק לשיטת רש"י ז"ל דהסברא דמורי ואמר הוא לדחות שלא יהא נחשבו לחשודין. אבל לשיטת התוס' דאף מדאורייתא חשיד אממונא לא חשיד אשבועתא והסברא דמורי ואמר הוא דאף שיודע שחבירו מצאה אוחז בה ומחמת שבועה יפרוש. נראה מלשונם שזהו עיקר טעם השבועה א"כ הדרן קושיתן הנ"ל מה מקשה בגמרא לסומכוס. אך באמת י"ל דאין כונת התוס' דזהו עיקר טעם השבועה

רק כונתם כך הוא דבכל מקום השבועה הוא לברר הדבר כי על ידה יבוא הדבר לידי בירור כי אין שום איש חשוד נשבע לשקר. וזה הוא רק במקום שיש לחשוב שעושה משום מורי ואמר אז יהי' השבועה הבירור כי לא ישבע לשקר. אבל במקום שאין לחשוב שעושה משום מורה היתר רק סובר באמת שהוא שלו ומשום שבועה לא יפרוש ולא יהי' השבועה שום בירור אימא לא ישבע קמ"ל דישבע כי כאן ג"כ יוכל להיות מורי ואמר והשבועה יהי' הבירור. אבל עיקר טעם השבועה מוכרח להיות מצד אחר אף לפי שיטת התוס' ודו"ק:

**בגמרא** שם אפי' תימא סומכוס כי אמר סומכוס היכא דאיכא דררא דממונא אבל היכא דליכא דררא דממונא לא אמר עכ"ל הגמרא. ומחולקים בזה רש"י ותוס' דלשיטת רש"י ז"ל פירוש דררא דממונא הוא חסרון ממון דאם לא פסקינן יחלוקו יוכל אחד מהם להפסיד כל הממון לכך מוטב לפסוק להם יחלוקו. כי כשאין אנו יכולין לברר לאמיתות הדין אז יבוא לזה שאחד מהן יפסיד כל המעות. אבל היכא דליכא דררא דממונא לא. ועל זה מקשי הגמרא ולאו ק"ו היא דהסברא נותנת להיפך מה התם דבהדין יחלוקו יש הפסד ממון לאחד ועוד דבדין יחלוקו בודאי אין בו דין אמת לאמיתו ויש שני סברות שעכ"פ יהי' החלוקה בשבועה ואפשר דיפרש הרמאי ולא יהא הפסד וגם יתברר הדבר לאמיתו ואעפ"כ אמר יחלוקו בלא שבועה. הכא דאם פסקינן יחלוקו אף אם אינו לאימתו מ"מ אין שום הפסד בזה לאחד מהם ועוד שיוכל להיות שמכוונים לאמיתות הדין א"כ בודאי צריך להיות החלוקה בלא שבועה כך הוא שיטת רש"י ז"ל:

**אבל** התוס' לא ניחא להו שיטת רש"י ז"ל מטעם כי היאך יכול להיות הוה אמינא דסברת דררא דממונא נותנת להיפך. ועוד הא שם בחזקת הבתים גבי ההוא ארבא דאמר ר"נ כל דאלים גבר פריך הגמרא מהמחליף פרה בחמור דיחלוקו ומשני התם איכא דררא דממונא אבל גבי ההוא ארבא ליכא דררא דממונא. ואם כפירש"י ז"ל הא התם גבי ארבא נמי איכא חסרון ממון ע"כ פירשו התוס' דפשט דררא דממונא הוא שבלא טענותיהם יש ספק לב"ד דיש לאחד תביעה על חבירו וכל שהספק יותר חזק נותנת שיחלוקו אף בלא שבועה. וכמקשה אחרי כך ולאו ק"ו הוא לא גרסינן דררא דממונא למר רק דררא דממונא והקל וחומר הוא רק מסברת כולה למר. ופירוש הגמרא כך הוא מה התם אף שיש דררא דממונא שהיא נותנות באמת שיחלוקו בלא שבועה. אבל יש שם סברא שגוברת ונותנת שיחלוקו בשבועה כי כנגד השבועה גוברת הסברא דכולה למר ואעפ"כ אמר סומכוס דיחלוקו בלא שבועה. הכא אף דליכא סברת דררא דממונא אבל יש הסברא דאיכא למימר דתרווייהו היא בודאי דצריך להיות דיחלוקו בלא שבועה וק"ל:

בתוס' שם ד"ה **מה** התם דאיכא דררא דממונא וכו' עי' מה דמקשים התוס' ומתרצים דלענין חלוקה סברת דררא דממונא יותר טוב מהסברא היכא דאיכא למימר דתרווייהו הוא כגון בארבא דאפשר דתרווייהו הוא כיון דליכא דררא דממונא ואין אוחזין הדין הוא כל דא"ג ולא יחלוקו עכ"ד. אבל מאוד קשה להבין תוכן כונתם ז"ל דהא הסברא הפשוטה נותנת דהסברא מה דאיכא למימר דתרווייהו הוא יותר חזק' מסברת דררא דממונא. ואף שהתוס' מדייקו משום דהספק גמור הוא בלא טענותיהם ולכך נותנת שיחלוקו. מ"מ אינו מובן כי לפי הנראה הסברא נותנת דהיכא דאפשר לומר דתרווייהו הוא נכון יותר לפסוק יחלוקו מכל דאלים גבר. ונראה דכונת התוס' כך הוא דהנה ידוע הסברא מה דאמרינן כדא"ג היינו משום דהוא בירור דמי שטוען אמת הוא מוסר נפשו עלי' יותר מן השני ובזה יתברר טענתו נגד השני שלא יהא נחשב טענת השני נגד טענתו אפי' לעשות ספק בדבר הזה כמובן. וזהו דוקא היכא דהספק נולד ע"י טענתם זה כנגד זה אז בא הבירור דכל דאלים גבר ומברר שלא יהא נחשב טענת חבירו כלום ואפי' ספק אינו עושה, וממילא כשאין ספק מהיכי תיתי לומר יחלוקו. אבל כשיש ספק לב"ד בלא טענותיהם גם בלא טענת חבירו נותן שפיר הסברא דיחלוקו ולא שייך הבירור הזה דכל דא"ג לבטל הספק ודו"ק:

**דף ג.**

**בגמרא** לימא מתניתין דלא כרבי יוסי וכו' עד סוף כל הסוגיא דאמר אלא מחוורתא כדשנין מעיקרא עיי"ש. הנה כבר כתבתי דלשיטת רש"י ז"ל הוא דאחר שתירץ לר"י החילוק בין ודאי רמאי ללא אז כבר נפל מהחילוק שתירץ קודם דהחלוקה יכולה להיות אמת. דאף שהחלוקה יכולה להיות אמת מ"מ אם הוא ודאי רמאי אז אף לרבנן יהא מונח. ולשיטת התוס' הוא דהחילוק שתירץ קודם לרבנן נשאר לנו ורק לר"י הוכרח לחלק בין ודאי רמאי ללאו. אבל עדיין נשאר קושית הגאון רעק"א ז"ל דהקשה לשיטת התוס' דלעיל ד"ה ולחזי זוזי ממאן נקט דקושית הגמ' הוא רק להיות עד המסייע ומשום הכי כתבו התוס' דהוי מצי לשנויי דליתי קמן דנשיילה ולא צריך לשנויי דמשום דנקט זוזי מתרווייהו לכך לא ידע משום דיוכל להיות אף דנקט מחד רק דליתי קמן דנשיילה. א"כ מה מקשה בגמרא כאן תינח מציאה לית לי' פסידא מו"מ מאי איכא למימר דאית לי' פסידא. הלא יכול להיות דנקיט זוזי מחד וליתי קמן דנשיילה ומ"מ נמי לית לי' פסידא. **אמנם** יהא ניחא כל זה כאשר פירשתי לעיל החילוק שבין רש"י להתוס' דתלוי בפשט הגמ' בקדושין שם, דלשיטת רש"י ז"ל הפשט אין מקחו בידו אז אינו נאמן אפי' להיות עד המסייע כי אינו זוכר. וקושית הגמ' שם ונחזי זוזי ממאן נקט הוא שיהא נאמן לגמרי כמו

כשמקחו בידו שהוא נאמן לגמרי. כי קבלת המעות בודאי זוכר. ותירץ שם הגמרא דמה דאמר כשאין מקחו בידו איני נאמן אף להיות עד המסייע הוא בדנקט זוזי מתרווייהו. אבל נקט רק מחד נאמן לגמרי כמו מקחו בידו. ומשום הכי דחק רש"י ז"ל לפרש דכאן אין יכול להיות רק בנקט מחד דלהימני לגמרי כי בדנקט מתרווייהו אינו נאמן לגמרי אף להיות עד המסייע. ולשיטת התוס' הפירוש אין מקחו בידו הוא דאינו נאמן בכולי אבל להיות עד המסייעו נאמן. וקושית הגמרא הוא ולחזי זוזי ממאן נקט הוא להיות נאמן לגמרי. ותירץ דנקט מתרווייהו ולכך אינו נאמן לגמרי רק להיות עד המסייע לפטור משבועה. וזהו שכתבו התוס' כאן דקושית הגמרא הוא אף בדנקיט זוזי מתרווייהו להיות עד המסייע ותירץ משום דנקט מתרווייהו הוא עצמו לא ידע אבל אם הי' אומר דידע הוי עד המסייע. ונמצא לפ"ז דהחילוק בין רש"י להתוס' כך הוא דלשיטת רש"י ז"ל קושית הגמ' הכא הוא רק בדנקיט זוזי מחד. ולשיטת התוס' יכול להיות קושית הגמ' אפי' בדנקט מתרווייהו דלהמניה כעד המסייע ועל זה יוכל לתרץ דליתי קמן. אבל בנקט זוזי מחד יש לו נאמנות לגמרי אף לשיטת התוס' ואין יוכל להיות התירוץ דליתי' קמן דנשיילה כמו שאמרנו לעיל ודו"ק:

**בגמ'** שם בין לרבנן ובין לר"י התם גבי חנוני על פנקסו דקתני זה נשבע ונוטל וזה נשבע ונוטל מ"ש דלא אמרינן נפקיה לממונא מבעה"ב ויהא מונח עש"א דהא בודאי איכא רמאי אמרי התם היינו טעמא דא"ל חנוני לבעה"ב אני שליחותא דידך קא עבידנא מאי אית לי גבי שכיר אע"ג דקא משתבע לי לא מהימן לי בשבועה את האמנתיה דלא אמרת לי בסהדי הב לי' ושכיר נמי א"ל לבעה"ב אנא עבדי עבידתא גבך מה אית לי גבי חנוני אע"ג דמשתבע לי לא מהימן לי וכו' עכ"ל הגמרא. ויש לדקדק בזה טובא. א' דקודם שידע הגמרא התירוץ דכל אחד יש לו טענה מעליא על הבעה"ב. למה הקשה רק לרבנן ולר"י הא הקושיא זו יכול להיות שם על המשנה גופא מהיכי תיתי יפסיד הבעה"ב לשלם שני פעמים דמה חטא ופשע בזה. ב' מה מקשה דוקא לרבנן דסברי שם זה נשבע ונוטל וזה נשבע ונוטל הא לבן ננס דסובר שניהם נוטלין בלא שבועה ג"כ קשה מאיזה טעם ישלם הבעה"ב שני פעמים. ג' קשה להבין אריכות הלשון של התירוץ אע"ג דמשתבע לי לא מהימן לי ולמה לי כל אריכות הזה הלא עיקר קושית הגמרא הי' שיהא מונח ודי במה שיתרץ אנא שליחותא דידך קא עבידנא מה אית לי גבי שכיר וכן השכיר יאמר כן אני עבדתי גבך מה אית לי גבי חנוני. ולמה הוזכר בהתירוץ אע"ג דמשתבע לי לא מהימן לי' מי דיבר כאן משבועה הא עיקר בא לתרץ הקושיא דיהא מונח ולא יהא שום שבועה וא"כ מה מקום כאן לדבר מזה. ד' קשה להבין במה שאמר הגמרא נפקיה לממונא

מבעה"ב ויהא מונח תחת ידי אחר, ולמה לא יהא מונח באמת אצל הבעה"ב עצמו עד שיבוא אלי' כמו בשנים שהפקידו שנשאר מונח אצל הנפקד. ה' קשה להבין למה גבי חנוני מסיק בתירוץ את האמנת וכו' וגבי שכיר לא מסיק כן. אך קושיא זו יש ליישב ולומר דאצל החנוני לא די בטענתו שאמר אנא שליחותא דידך קא עבידנא דיכול לומר לו לתקוני שדרתיך כמו"ש בפרק הכותב גבי אבימי כקושית התוס', ועיקר התירוץ הוא דשם הוזכר לו לקיחת השטר וכאן לא הוזכר לו שום רמז מעדים עיי"ש בתוס'. ולכך הוצרך הגמרא כאן גבי חנוני למסיק אתה שקלקלת דלא אמרת לי שום רמז מעדים. אבל עדיין קשה הד' קושיות הנ"ל.

**ונראה** לי לתרץ כל זה ולומר דלבן ננס אין שום קושיא כי סברתו מובן. בטוב דכל אחד יש לו תביעה על הבעה"ב והיאך יוכל לפטרם במה שיהא מונח החוב שיש לכל אחד עליו דזה ידע הגמרא בתחילה ששניהם באין בטענה וביושר על הבעה"ב והצדק אתם. אך קושית הגמ' הוא דוקא לרבנן דסברי דבלא שבועה לא יטלו. וע"כ סברי דהבעה"ב יכול לדחות את השכיר מהטענה שיש לו עליו במה שהחנוני אמר שנתן לו עד שהשכיר צריך לישבע להכחיש את החנוני וכן נגד החנוני פוטר עצמו מטענתו בטענת השכיר שלא קיבל מאתו עד שנצרך לישבע. א"כ אמאי נוטלין אחר השבועה הא אחר שנשבעו שניהם ג"כ יכול לדחות לכל אחד מתביעתו מכח שבועת השני. ואם נאמר דכל זמן שהמעות הוא אצלו עדיין נשאר חייב באמת ואין סברא שירויח. א"כ נפקיה ממונא מיני' ויהא מסולק מן החוב ויהי' מונח ביד אחר כמו גבי מנה שלישי המונח אצל הנפקד שהוא ג"כ כיד אחר. ועל זה מתרץ דזאת הי' יכול לדחות לכל אחד רק קודם שנשבעו. אבל אחר שנשבע השכיר להכחיש את החנוני כבר יש לו חוב על בעה"ב כדין התורה ולא יכול עוד לדחותו בטענת החנוני כיון שכבר נשבע להכחיש. ובשבועת החנוני אין יכול לדחותו כי יכול לומר לא מהימן לי'. וכן גבי חנוני ג"כ אומר כן רק התנוני מוכרח למסיק אתה קלקלת שלא הזכרת ליתן בפני עדים כדי שלא יהא יכול הבעה"ב לומר לתקוני שדרתיך. והשתא ניחא הכל בעזר הי"ת:

בתוס' שם ד"ה **אלא** מחוורתא כדשנין מעיקרא וכו'. עיי"ש דרצונם לומר דלא הדר בי' לגמרי וכו' ולא קניס ר"י אלא היכא דאיכא רמאי ואיכא פסידא בזה הקנס. אבל היכא דאיכא רמאי ולית פסידא לא קנס ר"י כדמשמע לישנא דא"כ מה הפסיד הרמאי וכו' ומסיק שם מיהו לשון אלא משמע דהדר בי' לגמרי וכו' והנה השתא צריכים באמת להבין לשון א"כ מה הפסיד הרמאי דנראה שהטעם דקנס הוא משום שיהי' לו עתה פסידא יותר משיודה ומשום הפסידא יודה כמובן. ובדוחק יש ליישב דכונת הלשון כך

הוא דכאשר צריכין לקנוס את הרמאי ואם אתה נותן לו את שלו מה יהי' הקנס אלא הכל יהא מונח. ואין כונתו שמחמת זה יודה רק צריכין לקנוס את הרמאי ומה יהי' הקנס אם לא דיהא מונח הכל וק"ל:

**בגמרא** שם תני ר"ח מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז נותן לו חמשים זוז וישבע על השאר שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מק"ו עכ"ל הגמרא. ויש לדקדק למה צריך לאשמעינן דנותן לו חמשים זוז הלא זאת הוא פשוט דעדים יכולין לחייבו ממון והעיקר דבא לאשמעינן הוא רק דצריך לישבע על אינך חמשים. ונראה לתרץ ולומר דאדרבא חידוש גדול יש בזה כי יש הוה אמינא לומר דבזה שהוא תובע מנה יהא נחשב הכחשה נגד העדים שמעידים שהוא עצמו הודה שלא הלוה לו אלא חמשים. בלא עדים ואין שום חיוב ממון על ידם. וגם שבועה אין כאן כי הוא כופר הכל ופטור ומחדש לנו ר"ח כי יש בכלל מנה חמשים והם אינם יודעין רק מחמשים ויותר אינם יודעים והוא אומר שנתן לו מנה ושייך הודאת עדים לטענתו לחייב את הנתבע לשלם חמשים שיש עלי' עדים ועל אידך ישבע כמו הודאת פיו.

**אבל** עדיין צריכים להבין אם כוות ר"ח מיד בתחלה משום ק"ו הי' לו לומר בלשונו וישבע על השאר מק"ו. גם זאת וא"כ המנה שהוא תובע נשארה קשה להבין מה מקשה בגמרא מה שלא תהא וכו' ופירש"י ז"ל מהיכי תיתי לן דתהי' גדולה. הא בלאו ק"ו הוא בכלל כ"ה דפטור ומשום הכי צריכין הק"ו. ומוכרחין לומר דעיקר כונת ר"ח בדין השבועה הוא מסברא דכמו שחיוב החצי מהודאת פיו מביאו לידי שבועה על חציו השני כי ע"י הודאתו נעשה טענת התובע טענה חשובה כמו"ש לקמן בתוס' כמו כן חיוב תשלומין הבאה ע"י עדים מביאו ג"כ לידי שבועה על השאר. אך יש הוה אמינא לומר דהן אמת שיש עליו דין שבועה אבל מטעם חשוד לא יתנו לו כי כשהוא כופר הכל לא שייך אשתמוטי. על זה בא הק"ו ולמד אותנו אם החיוב מהודאת פיו מביאו לידי שבועה כש"כ חיוב תשלומין הבא ע"י עדים בודאי מביאו לידי שבועה. וכשנאמר הסברא דמטעם חשיד אין עליו שבועה בהודאת עדים א"כ יהי' הודאת פיו גדולה מהודאת עדים שהוא נגד הק"ו. ומוכרחים משום הק"ו לדחות הסברא דחשיד לומר שבכופר הכל ג"כ שייך אשתמוטי. אבל קודם שידע מזה מקשה שפיר מאי שלא תהא וכו' דמהיכי תיתי לן לומר דתהא גדולה הא מסברא אנו יודעין שהוא דומה להודאת פיו כהנ"ל. ועל זה מתרץ אם הי' רק מסברא אז יעמוד כנגד סברת חשיד אשר בכה"כ לא שייך אשתמוטי. אבל עתה כשנלמד מק"ו נדחה הסברא שבודאי כאן ג"כ שייך אשתמוטי.

**אולם** עדיין יש לדקדק מה שייך שתהא גדולה. הא הדין שבועה תהי' בהודאת עדים כמו בהודאת פיו אך אין אנו יכולין ליתן עליו שבועה מחמת חשיד אז יוכל להיות הדין דכשנגדו נשבע ונוטל כמו בכל חשיד ובמה תהא גדולה אם גם כאן יש דין שבועה רק הוא חשיד ואין אנו יכולין ליתן עליו שבועה. דגם בהודאת פיו אם הוא חשיד אין נותנין עליו שבועה ובמה נדחה הק"ו. אך ההבדא כך הוא דבשלמא בעלמא שיכול להיות הדין שבועה על הנפטר רק אם נזדמן שהנפטר הוא חשיד אז שפיר עשו תקנה על שכנגדו. אבל כאן כשאתה רוצה ללמוד דין שבועה בהודאת עדים שהוא מוחזק ע"י עדים לכפרן שאין אנו יכולים ליתן לו שבועה אז תיכף תחלת הלימוד הוא על חשיד שאינו יכול לישבע וא"כ מיד תחלת הדין שבועה על שכנגדו ג"כ אין יכולין לומר כי אין נשבע ונוטל מן התורה. ע"כ נדחה הלימוד מכל וכל שאין כאן שום דין שבועה רק הוא בכלל כופר הכל. וממילא נמצא שהודאת פיו גדולה מהודאת עדים והק"ו נותן מצד החומר להיפך ונדחה הסברא נגד הק"ו. ומוכרחין לומר שכאן שייך אשתמוטי ונותנים עליו שבועה כמו בהודאת פיו:

**בגמרא** שם ותנא תונא שנים אוחזין בטלית וכו' והא הכא כיון דתפיס האי דידי הוא וקתני ישבע. וע"כ מטעם הודאת עדים כי כל אחד תובע את כולה וחבירו כופר כולה ואנו מעידין אותו שיש לו בה חציה ומחייבין את חבירו שבועה על השאר. כך למד ר"ח דהשבועה במתניתין הוא מטעם הודאת עדים. וזאת לא יוכל להיות שום הוה אמינא דהשבועה במתני' הוא מצד הדין. האם לא ידע כי היכא דאנן סהדי להאי אנן סהדי להאי וע"כ השבועה הוא מצד התקנה ואין שום ראיה מזה שיהא שבועה מצד הדין. אך מוכרחין לומר שכונת ר"ח כך הוא דבאם הודאת עדים מצד אחד לא הי' שבועה מדאורייתא אז לא הוי מתקני רבנן שבועה דלית כותי' בדאורייתא. ומזה הוכיח שבהודאת עדים מצד אחד יש שבועה דאורייתא ותיקנו רבנן כאן מחמת תיקון עולם ג"כ מטעם הודאת עדים כעין דאורייתא:

**בגמרא** שם מאי שלא תהא הודאת פיו גדולה וכו' שלא תאמר הודאת פיו הוא דרמיא רחמנא שבועה עלי' כדרבה דאמר רבה מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע. ופירשו התוס' דיהא נאמן במגו דאי בעי הוה כופר הכל עיי"ש, והנה לפי הנראה סברי התוס' דכמו דאמרינן מגו לאפטורי מממון כך אמרינן מגו לאפטורי משבועה, ובפירש"י ז"ל לא הוזכר שיהא נאמן משום מגו רק מטעם משיב אבידה. וכל המפרשים עמלים בזה להבין כונת רש"י ז"ל הא הטעם דמשום אבידה הוא מטעם תקנה כמבואר ברש"י ז"ל בסוגיא דסלעים דנרין וכן הוא משנה מפורשת המוציא מציאה לא ישבע מפני תיקון

העולם וא"כ היאך שייך קושית רבה שמקשה על התורה דיהא משיב אבידה והלא הוא פטור רק מצד התקנה עי' במפורשים מה שפירשו כל אחד ואחד לפי דרכו בקודש.

**ולענ"ד** נראה דכונת רש"י ז"ל כך הוא דמשום הכי לא רצה לפרש משום מגו כי רש"י ז"ל סובר דרק לאפטורי מממון אמרינן מגו דכיון שהמגו הוא בירור שטוען אמת היאך יכולין לחייבו ממון. אבל נגד שבועה לא שייך לומר כן כי אף שבאמת המגו הוא בירור אבל השבועה היא בירור גדול ממנו וכשיכולין לבוא לידי בירור טוב אין אנו סומכין על בירור קטן. כי באמת נעשה ע"י הודאתו טענת התובע טענה חשובה כמבואר שם בתוס' וא"כ מהיכי תיתי לא יהא צריכין נגד טענתו בירור טוב ע"י שבועה. ומשום הכי למד רש"י ז"ל בכונת רבה דלא מקשה על התורה רק קושיתו הוא דהא משיב אבידה ג"כ חייב שבועה מן התורה ובאו חכמים ועקרו הדין תורה משום התקנה ולמה כאן הניחו הדבר על דין התורה. ועל זה מתרץ דכאן אין לחוש שלא יהא כל אחד כופר בכולה מחמת חזקה אין אדם מעיז בפני מי שעשה לו טובה כך מפרש רש"י ז"ל סברת החזקה. ובתוס' מפרשי טעם החזקה שאין אדם יכול להעיז בפני מי שמכיר בשקרו.

**ועתה** יש להבין בשלמא לשיטת התוס' דקושית רבה הוא מטעם מגו שפיר מוכרח לתרץ דיכול להיות דבכולה בעי דנכפרו והאי דלא כפרה משום דאינו מעיז ואין כאן מגו. אבל לשיטת רש"י ז"ל לא הי' קושיתו דלהימני במגו רק לפטרו מטעם תקנה א"כ לפ"ז די בתירוץ חזקה דאין אדם מעיז ולית למיחש משום תקנה. ע"כ נראה לי דשיטת רש"י ז"ל כך הוא דמתחלה מקשה דיהא נפטר מטעם תקנה ומתרץ חזקה אין אדם מעיז ואין לחוש משום תקנה. ואח"כ מקשה דכיון שאנו רואין שלא כפר הכל א"כ אין בטבעו להעיז נהמניה שאמת הוא כדבריו. ועל זה מסיק האי בכולה בעי דנכפרי אך לכפור הכל הוא העזה גדולה לפני מה שעשה לו טובה אבל במקצת אינו כ"כ העזה וכופר. ואח"כ מקשה נפטריה משום חשיד ומתרץ אישתמוטי כי לכפור הכל מטעם אשתמוטי אינו יכול משום העזה אבל לכפור במקצת מחמת אשתמוטי יכול להיות. אך זהו רק לשיטת רש"י ז"ל דהחזקה היא מטעם הטובה אז יכול להיות חילוק בין לכפור כולה או מקצת כהנ"ל. וזהו ג"כ לסברת רש"י ז"ל דמדאורייתא חשיד אממונא חשיד אשבועה רק מדרבנן אמרינן דאף שחשיד אממונא מ"מ לא חשיד אשבועתא אז שפיר צריכין לסברת אשתמוטי דלא הוה חשיד. אבל לשיטת התוס' דהחזקה היא מטעם מכיר בשקרו וממילא אין חילוק בין כופר כולה לכופר מקצתו. וגם לשיטתם דמדאורייתא ג"כ חשיד אממונא לא חשיד אשבועה ממילא לא יכולין ללמוד כהנ"ל. ומוכרחין לומר לשיטת התוס' דמעיקרא מקשה משום מגו ותירץ דהאי בכולה בעי דנכפרי'. ואח"כ מקשה אם

הוא אינו מעיז בודאי אומר אמת כי במקצת ג"כ יש העזה לשיטת התוס' על זה משני אשתמוטי. ואף דבכופר הכל ג"כ שייך אשתמוטי מכל מקום יש יותר העזה לכפור הכל מלכפור חציה.

**והנה** עיקר החילוק דבין רש"י להתוס' נראה דתלוי במה דאמר רב ששת לקמן שלש שבועות משביעין אותו. ומדייק הגמרא נימא מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועה אלא לא אמרינן מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועה ופירשו התוס' דכונת הגמרא דאף דאנו חושדין אותו ששלח יד אעפ"כ נותנים לו שבועה. ושליחות יד הוא שבועה דאורייתא ומוכח דאף מדאורייתא חשיד אממונא לא חשיד אשבועתא, ורש"י ז"ל מפרש התם דכונת הגמ' על שבועה שאינו ברשותו שהיא מדרבנן. וסברת רש"י ז"ל הוא כי משליחות יד אין ראיה דאף אם נאמר דבשעה שהוא חשיד על ממון הוא ג"כ חשיד על השבועה, אבל השליחות יד שהי' כבר לא אמרינן שיהא נחשד עתה. והראיה משבועה שאינו ברשותו שאנו חושדין אותו עתה ומ"מ נותנים עליו שבועה. מזה מוכח דאף שהוא חשוד אממון לא חשיד אשבועה. וזהו רק הוכחה על מדרבנן. וגם ההוכחה שמביא התוס' מנסכא דר"א דמשמע שם אם הי' אומר לא חטפתי ה' נשבע להכחיש את העד שבועה דאורייתא מדאמר מתוך שאינו יכול לישבע משלם ואשבועה דרבנן לא שייך לומר זאת. ג"כ אינו ראיה דנוכל לומר דאף שיש עליו שבועה דאורייתא מ"מ אין נותנים שבועה דאורייתא משום חשיד רק מדרבנן כי מדרבנן אף דחשיד אממונא לא חשיד אשבועה ואעפ"כ אמרינן מתוך שאינו יכול לישבע משלם. כי באמת היא שבועה דאורייתא רק מדאורייתא אין יכולים ליתן משום חשיד. אבל כשבאו רבנן ואמרו דאף דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא ממילא הי' נשבע שבועה דאורייתא כי החיוב שבועה מונח עליו מדאורייתא ושייך בזה ג"כ מתוך שא"י לישבע משלם ודו"ק:

בתוס' שם ד"ה **מפני** מה אמרה תורה וכו' וא"ת כופר הכל מנלן דפטור וכו'. ולכאורה קושית התוס' אינו מובן כי מהיכי תיתי נימא דחייב כיון שאין כתוב בתורה שום חיוב עליו. ונ"ל דכונת קושיתם כך הוא מה מקשה רבה דיהא נאמן במגו דכופר הכל מנלן דכ"ה פטור הלא יכולים ללמוד ממה שחייבו התורה למודה במקצת ולא האמינו במגו דכ"ה בודאי דכ"ה ג"כ חייב. ויוכל להיות שעל זה סמכה התורה ולא כתבה חיוב בכ"ה. ואף שיהי' מקום לומר להיפך ללמוד מכאן דלא אמרינן מגו בעלמא והיאך הי' יכול לסמוך על זה לידע חיוב בכ"ה. על זה י"ל דזה ממילא ידעינן ללמוד יותר על חיוב כי באמת סברת המיגו היא סברא חזקה להאמין. ולפ"ז נאמר בודאי באם כ"ה הי' פטור

מודה במקצת בודאי הי' פטור משום מגו. וכאשר כתוב חיוב על מודה במקצת נודע שכופר הכל חייב. וסמך הכתוב דבודאי נלמוד כך. זהו כונת קושית התוס':

**באו"ד** שם ואין לומר דפטור מטעם חיקה דאין אדם מעיז הא אף במקום שיכול להעיז ג"כ פטור כגון בבנו ואף מודה במקצת פטור החם מטעם מגו דכ"ה עיי"ש. והנה כולם מתמיהין בזה הא קושית התוס' הוא על רבה מנא לי' דכ"ה פטור ואם כבר ידע רבה מטעם החזקה א"כ מה הי' תחלת קושיתו על מודה במקצת דלהימני' במגו הא זהו תירוץ על קושיתו דמחמת החזקה אין לו מגו. ונראה לי ליישב כי לשיטת התוס' דהחזקה דאין אדם מעיז הוא משום דמכיר בשקרו באמת אין חילוק אם הוא כופר הכל או מקצת. ונוכל לומר דזה הוי ידע מעיקרא דכ"ה פטור מחמת החזקה דאין אדם מעיז ועל זה שחייבו התורה למודה במקצת מקשה ממ"נ הא לכפור במקצת ג"כ העזה ואין אדם יכול להעיז ובודאי אומר אמת שאינו חייב יותר ואמאי ישבע ואם אתה נותן לו שבועה אתה תופס אותו למעיז ואמאי לא המניהו במגו דכ"ה. ועל זה מתרץ דמגו אין לו דיוכל להיות דבכולה בעי דנכפרי' רק אין יכול להעיז. ומה דאתה מקשה הא במודה במוקצת ג"כ יש העזה ובודאי אומר אמת על זה אמר דבמודה במוקצת יש לומר אשתמוטי' זהו כונת התוס' דיש מקום לומר דידע מתחלה דכ"ה פטור מטעם חזקה ועל זה מקשה התוס' אם הפטור הוא משום חזקה א"כ מאיזה טעם פטר התם בבנו:

**באו"ד** שם ואין לומר דילפינן מדאיצטריך למכתב שבועה בעד אחד ואי כופר הכל חייב מאי נ"מ מעד אחד הא בלאו הכי חייב וכו'. והנה גם בזה כולם מתמיהין להבין כונת התוס' הא עתה ג"כ יהא קשה מבנו מנלן לפטור שם כופר הכל הלא יכולין לומר דאצטריך עד אחד רק במקום שיש חזקה דאינו מעיז דבלא עד א' הי' פטור איצטריך העד לחייבו. אבל בבנו דליכא חזקה דאין מעיז אז בלא עד א' נמי חייב וא"כ הדרי קושיתם מבנו. והנה בחדושי הרי"מ תירץ דאם נאמר דבמקום שאין חזקה כגון בבנו כופר הכל חייב ואעפ"כ במקום שיש חזקה כופר הכל פטור הי' צריך החזקה לפוטרו אף נגד העד עיי"ש בדבריו הקדושים זי"ע. אבל עדיין קשה להבין דאף אם נאמר דהחזקה פוטר אותו אם אין עד כנגדו א"כ מהיכי תיתי נאמר שיפטור אותו אף נגד העד אולם כפי שאמרנו לעיל בכונת קושית התוס' דמחמת דאנו יכולין לומר דמשבועת מודה במקצת יכולין לידע על כופר הכל דחייב וסמך הכתוב על זה והוי כמו שכתוב בפירוש חייב על כופר הכל. והשתא יהא מובן דבריו הקדושים דאם נאמר דהיכא דליכא החזקה דאינו מעיז היינו בבנו כ"ה חייב ומהיכי תיתי לחייבו וע"כ מהוכחה דשבועת מודה במקצת שהוא כמו דכתיב בפירוש לחיוב. אעפ"כ תאמר במקום שיש חזקה הוא פטור מטעם החזקה.

וגדול כח החזקה לפטור חיוב הכתיב בתורה. כמו כן צריך לפטור אף שבועת עד אחד הכתיב בתורה והיאך נוכל לומר דשבועת עד אחד הכתיב בתורה הוא אף במקום חזקה. וע"כ מוכח דאם כופר הכל הי' חייב מדין תורה לא הוי מועיל שום חזקה לפטור. רק בכופר הכל אין שום שבועה מן התורה ואין חילוק בין אם הוא התובע או בנו. ועל זה מסיק התוס' דאיצטריך עד אחד במקום שהוא אינו תובע ואינו יודע רק העד מעיד שהוא גנב וכו' ותירצו התוס' דמכי הוא זה משמע דגזירת הכתוב הוא דוקא מודה במקצת חייב ולא כ"ה.

**אך** עדיין צריכים להבין כאשר אמרנו לעיל דכל עיקר קושית התוס' על כופר הכל הוא רק מטעם הוכחה משבועת מודה במקצת אבל בלא הוכחה זו מהיכא תיתי הוי לן למימר דחייב א"כ אחר שכתבו התוס' דהפטור יהי' מטעם החזקה דאינו מעיז. וכאשר ידע מהחזקה אז כבר אין שום הוכחה משבועת מודה במקצת על כופר הכל כיון שכבר ליכא מגו. וממילא יש לומר דאין הפטור בכ"ה מחמת החזקה רק משום החזקה ליכא מגו וא"כ אין שום הוכחה משבועת מב"מ לחייב את כ"ה וממילא אין חילוק בין דהוא עצמו הוא התובע או בנו ולפ"ז אין שום קושיא מבנו. אך י"ל דכונת התוס' כך הוא מה זה דפוטר התם כ"ה בבנו שמחמת זה פוטר שם מב"נ במגו דכ"ה דמהיכי תיתי לן לומר כן ולהוציא מכלל מב"מ הכתוב בתורה סתם לחיוב הא הסברא נותנת להיפך שהוא בכלל מב"מ הכתוב בתורה סתם לחיוב. וא"כ ממילא יהי' הוכחה שכ"ה בבנו חייב כי שם ליכא חזקה דאינו מעיז וממילא יש הוכחה על כ"ה כמו"ש לעיל וצדקו דברי התוס'.

**אבל** עדיין קשה מה מקשה מנלן דכ"ה פטור הא לקמן דף ה' מצינו שם פלוגתא דר"ח ואבוה דר' אפוטריקו דר"ח סובר דהמועט הזה בא למעט טענו חיטין והודה לו בשעורים פטור ואידך סובר דבא למעט הודאת עדים דפטור. ועל כל אופנים נשמע דכ"ה ודאי פטור. וי"ל דקושית התוס' כך הוא הא ע"כ יש איזה לימוד אחר על כ"ה דפטור כי אם לא הי' לימוד אחר על כ"ה אז יותר מסתברא לומר דהמועט קאי על כ"ה גופה. וע"כ דיש מועט אחר על כ"ה גופה. ועל זה שואל מנלן ותירצו שכ"ה נמעט ממשמעות גזירת הכתוב בלא שום מיעוט. וע"כ קאי המועט או על טענו חיטין והודה בשעורים או על הודאת עדים.

**אולם** עדיין יש להבין אם כך הוא כונת התוס' א"כ אין זה מקומו כאן להקשות קושיא זו ויותר שייך זאת לקמן. אכן י"ל דשם אין מקום להקשות זאת כי נוכל לומר דהוא רק על טענו חיטין והודה בשעורים או על הודאת עדים שיש מקום לומר שהם בכלל מודה במקצת אז צריכין למעט אבל כופר הכל אין צריך שום מועט כי אף בלא שום מעוט

מהיכא תיתי לחייבו. אבל כאשר מקשה רבה על מב"מ שיהא נאמן במגו דכ"ה ממילא יוכל לטעות ולומר הוכחה משבועת מב"מ על כופר הכל דחייב כמו"ש לעיל וצריכין להמועט ולפטרו ולכך שואל מנלן:

**דף ג:**

בתוס' ד"ה **בכוליה** בעי דלודי לי' וכו' לכן י"ל ובכולי' בעי דלודי ליה כלומר מאחר שאינו מעיז א"כ אמת הוא שאינו חייב יותר ולמה ישבע יהא נאמן במגו דאי בעי כ"ה וכו'. ולכאורה אינו מובן דברים הללו. אך כבר אמרתי לעיל לשיטת התוס' דכונת קושית רבה הוא על שני אופנים דממ"נ אם אתה תופס אותו למעיז יש לו מגו ואם אתה תופס אותו לאינו מעוז בודאי או' אמת כי לכפור החצי ג"כ העזה. ועל זה התירוץ דלכפור במקצת אינו כ"כ העזה משום אשתמוטי וק"ל:

**שם** באו"ד וא"ת כופר הכל נמי אשתמוטי כדאמרינן שם בשבועות הדינים אמר ר"נ כופר הכל משביעין אותו שבועות היסת משום חוקה אין אדם תובע אא"כ יש לו עליו ופריך שם הגמרא אדרבא אין אדם מעיז ומשני אשתמוטי וי"ל דמ"מ יש העזה בכ"ה יותר מבכופר החצי עכ"ל. ולכאורה קשה הא במודה במקצת ליכא החזקה דאין אדם תובע ואעפ"כ צריך לישבע משום סברת אשתמוטי וכמו כן למה צריך שם הטעם דחזקה אין אדם תובע הא די בסברת אשתמוטי לחוד. אכן כאשר אמרנו לעיל דבמודה במקצת אין עיקר הטעם משום אשתמוטי רק עיקר טעם השבועה הוא משום שעל ידי ההודאה שהוא מודה לו בחצי' נעשה טענת התובע טענה חשובה כמו"ש בתוס'. וסברת אשתמוטי הוא רק שלא נחשבהו לחשיד לשיטת רש"י ז"ל או שלא יהא נחשב להעזה לשיטת התוס'. ומחמת זה צריכין שם בכופר הכל להטעם דאין אדם תובע. וזהו עיקר טעם השבועה וסברת אשתמוטי הוא להחליש החזקה דאין אדם מעיז.

**אכן** עדיין יש לדקדק כיון שאנו מוכרחין כאן לבוא לאשתמוטי א"כ למה לנו הטעם דחזקה נגד המגו הא די בסברת אשתמוטי לחוד דיוכל להיות שהוא איש נאמן ומה שיש לו ליתן אין ברצונו לכפור והחצי שאין לו עתה הוא משמט עצמו עד שיהא לו מעות ולא שייך לזה מגו לכפור הכל כי הוא איש נאמן מה שיש לו רוצה לשלם אך י"ל כי באופן כזה עדיין יש לו מגו דהילך והי' פטור. ומוכרחין לומר מאיזה טעם הילך פטור הוא משום שהוא נחשב לכופר הכל והוי מגו דהעזה ומוכרחין להטעם דאין אדם מעיז אף אחר סברת אשתמוטי אך עדיין צריכים להבין לפי פירש"י ז"ל בסוגיא דהילך דאומר לא הוצאתים והן שלך בכל מקום שהם עיי"ש. ונראה מלשונו דדוקא אם לא הוציאם אז שייך הסברא דרב ששת הנך דקא מודה בהו כמאן דנקט מלוה דמי. אבל באם כבר

הוציאם אף שהוא נותן לו הנך דקא מודה מ"מ נחשב כסתם מב"מ אף לר"ש כמו"ש בהג"א על הרא"ש ז"ל א"כ הדרי קושיתן כי אף שיתן לו תיכף ג"כ יהא חייב ולא שייך לומר שיש לו מגו דלא הוצאתים דאפשר דהוא איש נאמן שאינו רוצה לשקר. ובפרט דזה יכולין להתודע וכבר אין צריך לסברת החזקה. אמנם רש"י לשיטתו שאמרנו לעיל דקושית הגמרא אינו משום מגו רק לפטור אותו מפני תהיה כמו במשיב אבידה. לפ"ז בסברת אשתמוטי עדיין אין שום תירוץ עד שהוכרח לסברת החזקה דאין אדם מעיז ואין לחוש מפני התקנה וק"ל בתוס' שם ד"ה **אבל** העדאת עדים דליכא למימר כ"כ משתמיט כיון שכפר הכל אימא כיון דחשיד הוא לגזול חשיד נמי אשבועה קמ"ל דלא הוי גזלן בהכי דאשתמוטי קא משתמיט וכו'. והנה לכאורה הוא להיפך ממה שכתבו לעיל ד"ה ובכולי' בעי דלודי לי' דסברת אשתמוטי הוא רק לתרץ דלא הוי העזה אבל לא נגד חשיד. כי אף בלא אשתמוטי והוא חשיד אממון ג"כ לא חשיד אשבועה וכאן מפרשי כפירש"י ז"ל עיין במהרש"א ובמהר"ם ז"ל. ולענ"ד צדקו דברי התוס' בפשיטות כי אינו יכול לומר כונת הגמרא אבל העדאת עדים דליכא למימר הכי והוי העזה ואין אדם יכול להעיז וסבור לומר אמת כמו"ש לעיל במודה במקצת דהא אינו דומה לשם בשלמא שם אנו יכולין לומר מדלא כפר הכל אנו רואין דהוא אינו בטבעו להעיז וצריכין לומר דבודאי אומר אמת כי במקצת ג"כ יש העזה. ותירץ על זה סברת אשתמוטי דבמקצת לא הוי העזה. אבל כאן מה אתה אומר מאחר דאינו מעיז א"כ אמת הוא כדבריו הא יש עדים על חמשים והוא כופר הכל. ומחמת זה הוכרחו לפרש כאן כפירש"י ז"ל משום חשיד. אף דלפי שיטתם ז"ל אפי' מדאורייתא לא אמרינן מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועה זהו רק בחשיד שאנו רוצין לחשוד אותו על ממון אז לא חשדינן אותו על שבועה כי אף על ממון עדיין אינו חשיד בודאי. אבל בהעדאת עדים והוא כופר אימא כיון שהוא ודאי חשיד לגזול חשיד נמי אשבועה קמ"ל דלא הוי גזלן בהכי כי גם כאן שייך אשתמוטי כמו שאמרנו שנדחה הסברא מחמת הק"ו. ומוכרחין לומר שגם כאן שייך אשתמוטי ולא הוי חשיד ודאי. וכשתעיין בלשון התוס' דהכא ובלשונם לעיל תראה דלעיל זכרו בלשונם רק חשיד אממון וכאן זכרו בלשון גזלן כיון דחשיד הוא לגזול מזה מובן שכונתם כמו שאמרנו.

**אכן** לפ"ז עדיין קשה להבין מאי דמסקו בדבריהם ואע"ג דאמרינן לקמן וכו' הא לפי הנ"ל אין שום דמיון לשם דלקמן מיירי בזה שאנו רוצין לחושדו ועדיין אינו חשיד ודאי. וכאן מיירי אפי' בזה שאנו יכולין לחושבו לחשיד וא"כ ודאי נוכל לומר דזה גופא הוא כוונת התוס' במה שמסקו "מ"מ גם התנא אשמעינן דלא אמרינן' ולא זכרו בלשונם דלא

אמרינן מגו דחשיד רק סתם דלא אמרינן. וכונתם בזה דאע"ג דכבר אשמעינן דלא אמרינן מגו דחשיד מ"מ גם התנא אשמעינן דלא אמרינן שהוא חשיד. היינו אף במקום שיכולין לומר עליו שהוא חשיד ודאי מ"מ לא אמרינן דהוא חשיד בודאי לגזול כי יכול להיות אשתמוטי והוי ספק חשוד אממון.

**שם** באו"ד וא"ת אמאי אצטריך לטעמא דאשתמוטי לימא אי לאו ק"ו ה"א הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים משום שכן אינו בהכחשה ובהזמה כדפריך לקמן ולקמן נמי הוה לי' למפריך מה לפיו שכן משתמיט עיי"ש מה שתירצו ולכאורה קשה להבין כונתם בתירוצם עיי"ש. ונ"ל דכונתם כך הוא דהא כבר אמרנו לעיל דתחלת הלימוד הוא מצד הסברא דכמו בפיו ע"י חיוב הודאתו נעשה טענת התובע לטענה חשובה המביאו לידי שבועה על השאר כמו כן ע"י חיוב העדאת העדים נעשה ג"כ טענת התובע טענה חשובה לחייב שבועה על השאר וממילא כשהלימוד הוא מצד חשיבת הטענה לא מצד חומר אין שייך למפרך מצד חומר שיש בפיו שאינו בהכחשה. דהא עכ"פ עדיין אינו נדחה חשיבת טענת התובע כמו בפיו והיינו מוכרחין לחלק מצד חשיד אבל אחר שלמד הדין שבועה בה"ע מצד חומר שיש בו יותר מבהודאת פיו וכשבא לסתור הק"ו מוכרחין לסתור מצד חומר שיש בפיו יותר מה"ע. אבל מצד הסברא אין שייך לסתור הק"ו כי הסברא נדחית מפניו וק"ל.

**בגמרא** שם ומאי קל"ו ומה פיו שאין מחייבו ממון מחייבו שבועה עדים שמחייבין אותו ממון אינו דין שמחייבין אותו שבועה ופיו אינו מחייבו ממון והא הודאת בע"ד כמאה עדים דמי פירש"י ז"ל ברייתא הוא. ולכאורה יש לדקדק היאך יכול להיות הו"א שפיו אין משלם ממון ע"י עצמו, ואם נאמר דמיד הי' כונתו על קנס. אבל מ"מ היאך הי' יכול להיות ה"א לטעות דכונתו הי' על ממון. וביותר קשה לי להבין כונת רש"י ז"ל במ"ש ברייתא הוא וכי בלא ברייתא אין אנו יודעין שפיו מחייב עצמו ממון. ונ"ל לתרץ עפ"מ שאמרנו לעיל דתחלת הלימוד הי' מצד הסברא רק כאשר הי' הו"א לדחות מצד הסברא שלא ליתן שבועה מחמת חשיד לפי שיטת רש"י ז"ל או כפי שיטת התוס' לעיל. ובא ללמוד מצד חומר שיש בהעדאת עדים יותר מבהודאת פיו כי למד שמה שהודאת פיו משלם ע"פ עצמו לא נחשב מצד חיוב ב"ד רק מצד שהוא עצמו רוצה לשלם ואין בה חומר חיוב ב"ד ומ"מ יש בה כח להביא לידי שבועה על השאר, ומכש"כ התשלומין הבא ע"י העדאת עדים שהוא מצד חומר חיוב ב"ד בודאי יש בכח להביא לידי שבועה על השאר זהו הי' כונת הק"ו לפי סברת המקשן. ועל זה מקשה הא הודאת ב"ד כמאה עדים דמי נשנית בברייתא. וע"כ כונת התנא לאשמעינן שמה שפיו משלם הוא ע"פ חיוב

ב"ד דאל"כ מה צריך לאשמעינן. ומתרץ דמיד הי' כונתו על קנס. וזהו כונת רש"י ז"ל במ"ש ברייתא הוא דזהו עיקר קושית הגמ':

**בגמרא** שם אמרו לו מה אם ירצה לומר מזיד הייתי יפטר. ובתוס' שם דלישנא קמא דפרק אמרי לו דמפרש טעמייהו דרבנן משום דאדם נאמן על עצמו יותר מק' עדים האי אם ירצה לדבריו דר"מ קאמרי ולאידך לישנא טעמייהו דנפשייהו קאמרי. ואינו מטעם מגו שיהא נאמן להכחיש לגמרי כי מגו במקום עדים לא אמרינן רק הוא מתרץ דבריו שלא אכל שוגג אלא מזיד. וסבר ר"מ אם מיד בתחלה אמר לא אכלתי (אלא) שוגג אלא מזיד הי' נאמן. אבל אם מתחלה אמר לא אכלתי ואח"כ רוצה לתרץ דבריו אינו נאמן. ורבנן סברי דנאמן לתרץ דבריו כי אם רצה והי' אומר מיד אכלתי מזיד הי' פטור, ומפני מה נאמר שדעתי הי' לשקר שלא אכל לגמרי ולא יהא נאמן נגד עדים דהלא מן הסתם הי' מיד כונתו שלא אכל שוגג. ונמצא ללשון זה הפלוגתא דר"מ ורבנן הוא רק במתרץ דבריו אבל אם עתה הוא ג"כ עומד בדבורו שלא אכל לגמרי אינו נאמן נגד העדים. וא"כ מה זה שתירץ כאן בגמרא ר"ח כר"מ ס"ל הא אף לרבנן העדים נאמנים אם הוא מכחיש לגמרי. לכך מפרשי התוס' דזו הסוגיא אולי כלישנא בתרא דפרק אמרו לו דטעמייהו דרבנן משום דאדם נאמן על עצמו יותר מק' עדים ואף להכחיש לגמרי נאמן ומשום הכי מוכרח הגמרא לומר ר"ח כר"מ ס"ל.

**אכן** עדיין איני מובן דהא ללשון זה דטעמייהו דרבנן משום דאדם נאמן על עצמו והפלוגתא מיירי אף שהוא מכחיש עתה ולדבריו דר"מ קאמרי מה אם ירצה לומר שיהא נאמן להכחיש מחמת המגו. הלא מגו במקום עדים לא אמרינן. ויש לומר דהכי קאמרי ליה אתה אומר שאין אדם נאמן על עצמו נגד עדים. זהו דוקא בעדים שע"י אמירתם יכול לגמור החיוב. אבל כאן ע"י אמירתם עדיין אינו נגמר החיוב בבירור כי אם הוא אומר מיד אכלתי מזיד אף לדבריך פטור והיאך אתה חושבם לעדות גמורה וממילא הוא נאמן אף להכחיש. ור"מ סובר הסברא להיפך דאף שהם אומרים שלפי דעתם אכל עדיין בשוגג מ"מ הם יודעים שע"י עדותן אינו מבורר לחיוב קרבן כי כשהוא יאמר אכלתי במזיד יפטר. וכל עיקר עדותן נגמר רק על איסור אכילה ועל זה הם נאמנים כי על זה עדותם עדות גמורה לגמור על פיהם. וכשהוא אומר שלא אכל הוי כמי שאומר לא לויתי דהוא כאומר לא פרעתי דמי והוי כמודה שלא אכל מזיד. ועל אכילה אנו יודעין בבירור שאכל ונמצא שאכל חלב לא במזיד. ואם נאמר שמה שאמר לא אכלתי משום שלא רצה להביא חולין לעזרה א"כ אמאי לא אמר שבמזיד אכל. וע"כ הוי הודאה שלא אכל מזיד זהו סברת ר"מ. ובזה יהא ניחא מה דקשה לכאורה לדברי ר"מ דהלא מפורש בפסוק או

הודע אליו חטאתו ולא שיודיעהו אחרים. אבל לפי הנ"ל ניחא דר"מ חושב זה כמו הודע מאליו כי ע"י העדים לא נגמר החיוב לקרבן רק ע"י עצמו. ומשמעות הכתוב או הודע אליו חטאתו תיבת חט מורה על שוגג המביאו לידי קרבן וזהו נגמר ע"י הודאתו ודו"ק:

**בגמרא** שם אלא מה לפיו שכן מחייבו אשם אשם היינו קרבן עכלה"ג:

ויש לדקדק בזה היאך הי' יכול להיות הו"א שאשם אינו בכלל קרבן. אך י"ל עפמ"ש התוס' שם דהסוגיא דמסכת שבועות סברי דעדים אין מחייבין אשם לדברי ר"מ משום דכתיב והתודע וסוגיא דהכא סובר דלר"מ אשם היינו קרבן עיי"ש והשתא י"ל דבההוה אמינא הי' סבר הגמ' כסוגיא דהתם וק"ל:

**בגמרא** שם אלא אתיא מעד אחד וכו' מה לעד אחד שכן על מה שהוא מעיד הוא נשבע וכו' אלא אמר ר"פ אתיא מגלגול שבועה דעד אחד וכו' מה לג"ש שכן שבועה גוררת שבועה וכו' פיו יוכיח וכו' מה לפיו וכו' עד אחד יוכיח וכו' מה לעד אחד וכו' פיו יוכיח וכו'. והנה לפי הנראה מפשט הגמרא הלימוד הוא מאלו השלשה אבל אינו מובן הא הלימוד י"ל מפיו ועד לחוד או מפיו וגילגול שבועה לחוד ולמה צריך לאלו השלשה. ובאמת כל הראשונים הזכירו רק פיו ועד אחד. וי"ל דהנה הפירכא זו דעל שבועת עד אחד או על גילגול שבועה לא דמי לשאר הפירכות. דהיינו הפירכא דפריך מה לפיו שכן אינו בהכחשה בא הפירכא מכח מעלה שיש בפיו יותר מבהעדאת עדים ויוכל להיות שכן לענין שבועה ג"כ פיו הוא במעלה יותר. ושייך לעשות יוכיח זה כנגד זה שלא תלוי באלו המעלות ויש לימוד במה הצד. אבל הפירכא דעל עד אחד או על גילגול שבועה לא בא הפירכא מצד מעלה יתירה רק מצד שאין שם שבועה כזו ולא שייך הלימוד במה הצד ונשאר רק הלימוד מפיו לחוד ועל פיו לחוד כבר יש פירכא. ומוכרחין מתחלה לעשות יוכיח בעד אחד גופא שכח בעד אחד לחייב על מה שלא העיד. ואף בלא גרירת שבועה דהשתא שהוא בדמיון השבועה כמו פיו שהוא בדמיון לשבועה מהעדאת עדים. והשתא אין יכולין לעשות צירוף עד אחד לפיו ללמוד במה הצד משניהם על העדאת עדים וניחא השתא דמפיו ועד אחד אין יכול לעשות מה הצד. ומפיו ומגלגול שבועה ג"כ אין יכול לעשות מה הצד רק כשאתה עושה יוכיח בעד אחד גופא בשבועה על מה שמעיד בלא גרירת שבועה וכן בגלגול על מה שלא העיד ועשה יוכיח משניהם זה נגד זה בעד אחד שיש בכחו לחייב על כל אופנים. אז יכול להיות לימוד במה הצד מפיו וע"א על העדאת עדים. ועתה ניחא דבאמת עיקר הלימוד הוא מפיו ועד אחד אחר שנמצא אצלו שבועה ראשונה ושבועת גלגול הכל בכלל עד אחד שהוא מחויב על כל אופנים

והוא מצורף לפיו ללמוד במה הצד משניהם כי נגד כל הפרכות פיו יוכיח ונגד הפירכא דעל פיו עד אחד יוכיח שהוא בדמיון שבועה לשבועת העדאת עדים
**ואין** להקשות אמאי לא עשה הלימוד מעד אחד גופא דאם תפרוך שכן על מה שהוא מעיד הוא נשבע גלגול יוכיח שמחיוב על מה שאינו מעיד. ואם תפרוך שכן שבועה גוררת שבועה שבועה הא' יוכיח. יש לומר דנקט כלל זה בידך כשהפירכא הוא מחמת יתרון המעלה אז אתה אומר יוכיח מדבר השני שאין לו זו המעלה. ואעפ"כ יש שם זה הדין ויוכל ללמוד גם על השלישי שאין לו זו המעלה שיהא ג"כ זה הדין. אבל רק כמו בהוכיח אבל לא יותר וכאן אין שום דמיון להיוכיח לזה ומשום הכי מוכרחין מתחלה לעשות יוכיח בעד אחד גופא:

**דף ד.**

**בגמרא** מה להצד השוה שבהן שכן לא הוחזק כפרן תאמר בעדים שכן הוחזק כפרן. והנה לכאורה יש לדקדק בזה דהא כבר אמר לעיל אבל העדאת עדים דליכא למימר הכי אימא לא ופירש"י ז"ל והתוס' אימא כיון דחשיד וכו' קמ"ל הק"ו ומחמת הק"ו מוכרח דכאן ג"כ שייך אשתמוטי כמו שאמרנו לעיל. ומה מקשה כאן עוד הפעם אחר הק"ו לחלק משום חשיד עד שהוצרך להביא מר"א בר אבין שבכופר הכל במלוה שייך ג"כ אשתמוטי ולא הוחזק כפרן ולא די בק"ו לחוד כמו לעיל.
**ונראה** ליישב דבשלמא לעיל כשהלימוד דהק"ו הי' מפיו לחוד והוי לימוד גמור אז שפיר נדחה סברת חשיד מפני הק"ו כמו שאמרנו לעיל. אבל עתה כשהלימוד הוא ממה הצד שזהו לימוד קל כי אצל כל אחד יש פירכא שמחמת זה קיי"ל בכל הש"ס דעל מה הצד פרכינן פירכא כל דהו אם יש איזה דבר קל לחלק. כמו כן כאן שיש לחלק משום חשיד ניחא כל הלימוד אף לעיקר דין שבועה. ולא שייך עתה לומר לדחות הסברא משום הק"ו כי כבר נדחה כל הלימוד על דין השבועה ומשום הכי צריך להביא ממקום אחר שיהא נדחה סברת חשיד משום אשתמוטי ונשאר הלימוד במקומו על דין השבועה בהעדאת עדים במלוה. וממילא ממלוה יש לימוד גמור על העדאת עדים בפקדון כי אין ביניהם שום צד חמור לחלק נגד דין שבועה. ואף שיש לחלק משום חשיד אעפ"כ לא נדחה משום זה הדין שבועה שיש מצד לימוד גמור. ויהי' בזה התקנה שכנגדו נשבע ונוטל כמו בכל חשיד וק"ל:
**בגמ'** שם אלא דקאמר ותנא תונא מי דמי וכו' היכא דאנן סהדי להאי אנן סהדי דהאי ואפי' הכי משתבע אלא כי אמר ותנא תונא אאידך דר"ח איתמר וכו'. קס"ד דלר"ח טעמא דמתניתין משום העדאת עדים וכאידך דר"ח דמחייב לי' שבועה דאורייתא ופירש"י ז"ל

עיי"ש. ומקשה בתוס' כיון דלא מצי לאוכוחי הך ברייתא דהילך אלא מכח קמייתא לימא ותנא תונא אקמייתא. ונראה ליישב דרש"י ז"ל לשיטתו ניחא מאוד דלשיטתו ז"ל דמדאוריתא חשיד אמונא חשוד אשבועתא חידש לן ר"ח קמייתא שני דברים א' בדין השבועה מכח הסברא כמו שאמרנו לעיל אך עומד לנו כנגד שלא ליתן עליו השבועה מדאורייתא משום חשיד וממילא יהא נדחה כל הדין שבועה כי כאן לא נוכל לומר שיהי' על שכנגדו כהנ"ל. וחידש לנו דמחמת הק"ו נדחה כאן הסברא דחשיד ונאמר דכאן ג"כ שייך אשתמוטי ויש שבועה מדאורייתא. ועל זה אמר ותנא תונא כי למד דהדין שבועה דמתניתין הוא מטעם העדאת עדים כנ"ל. ועל זה מקשה בגמרא הא במתניתין כי היכא דאנן סהדי להאי אנן סהדי להאי וע"כ השבועה הוא מצד התקנה. הן אמת דהדין שבועה בהעדאת עדים מדאו' מוכח ממתניתין כי אם לא הוה שבועה מדאו' בהעדאת עדים מצד אחד לא הוי מתקני רבנן שבועה דליתא דכותי' בדאורייתא, אבל לא מוכח ממתניתין דנותנים עליו שבועה מדאורייתא. בהעדאת עדים. ובמתניתין הוא תקנת חכמים ומדרבנן לא חשיד אשבועה. ולא בא לדחות הדין שבועה רק דוחה שיוכל להיות דמחמת חשיד נדחה השבועה מדאורייתא אבל בהילך ההוכחה רק על הדין שבועה וזה מוכח שפיר ממתניתין דיש בו דין שבועה וצדקו דברי רש"י ז"ל לשיטתו. אכן לשיטת התוס' דסברי לעיל דאף מדאורייתא חשיד אממונא לא חשיד אשבועה בא ר"ח העיקר לחדש דיש בהעדאת עדים דין שבועה ועל זה אמר ותנא תונא. והשתא כמו שמוכח הדין דהילך כמו כן מוכח הדין שבועה דהעדאת עדים. וע"כ מוכרח התוס' לפרש דעתה תפס סתם דמי דתפיס חשבינן לי' טפי מהעדאת עדים רק כאלו כל אחד מודה לחבירו:

**דף ד**:

**בגמרא** מיתיבי סלעים דינרין מלוה אומר חמש ולוה אומר שלש רשב"א אומר הואיל והודה מקצת הטענה ישבע רע"ק אומר אינו אלא כמשיב אבידה ופטור ויש שם שני לשונות בגמרא חד מתחיל לדייק מרשב"א למותיב על ר"ח וזה מתחיל לדייק מרע"ק ולמותיב על רב ששת. וצריכים להבין הסברות החלוקות שביניהם והעיקר קשה להבין למה תפס הגמ' לומר סברות הפוכות דלרשב"א יהא שלש חייב ושתיים פטור ולרע"ק מדייק להיפך דשלש פטור ושתיים חייב הא יכולין לומר כהסברא פשוטה דהפלוגתא בשלש תלי בשתיים אם שתיים פטור הוה שלש משיב אבידה ואם שתיים חייב שלש נמי חייב ולא תהא שום קשיא לא על ר"ח ולא על ר"ש כי זה תלי בפלוגתא:

**ונראה** לתרץ דלשון ראשון סובר דלרע"ק אין שום סברא לומר רק משום דשתיים פטור הוי שלש משיב אבידה. אבל אם בשתיים הי' חייב לא הי' בשלש שום מגו כמפורש

לקמן בגמרא. וא"כ אם נאמר דרשב"א ג"כ בשתיים משום דשתיים חייב שלש נמי חייב אז הוי לי' למינקט הפלוגתא בשתיים וממילא נדע על שלש כי עיקר הפלוגתא דשלש תלוי בשתיים. וע"כ נקט שלש כי לרשב"א אף דשתיים פטור מ"מ לא הוה בשלש משיב אבידה כי שתיים פטור משום הילך והילך הוי כופר הכל והוי העזה. אבל אם נאמר דשתיים פטור מטעם שעבוד קרקעות או משום דמסייע לי' שטרא א"כ אמאי לא הוי בשלש משיב אבידה. ומזה מוכח דהילך פטור כי הפטור בשתיים הוא מחמת הילך לכ"ע. רק הם מחולקין דרשב"א סובר דלא הוי משיב אבידה כי הוא מגו דהעזה. ורע"ק סובר אף דשתיים פטור משום הילך לא הוי העזה משום סיוע השטר כך סבר המקשה בלשון ראשון ומקשה על ר"ח משניהם ותירוץ הגמרא הוא להיפך כי בשתיים לכ"ע חייב ומשום הכי לא חשיב רשב"א שלש למישב אבידה ושלש דנקט הוא לרבותא דרע"ק דאף דשתיים חייב מ"מ הוי בשלש משיב אבידה משום דבטענת שתיים נראה יותר נאמן כסברת התוס' שם אבל שתיים לכ"ע חייב:

**בגמרא** שם א"ה רשב"א אומר הואיל וכו' אף זה ישבע מבעי לי' אלא לעולם שתים פטור והילך חייב ושאני הכא דקא מסייע לי' שטרא א"נ משום דהו"ל שעבוד קרקעות וכו'. ומפרשים התוס' דאעפ"כ לא חשיב לרשב"א למישב אבידה כי הרבה בני אדם אין ברצונם לטעון מה שהשטר מסייע עיי"ש. והנה כבר פרשנו בלשון ראשון דבדר"ע אין שום סברא לומר דבשתיים חייב כהנ"ל. והלשון אחרון סבר להיפך דלרשב"א א"א לומר דסבר שתיים פטור כי אפי' דהפטור יהי' משום הילך ג"כ לא הוי העזה משום דהשטר מסייע ואמאי לא הוי משיב אבידה. וע"כ משום דשתים חייב. ורע"ק סובר אף דשתים חייב מ"מ הוי בשלש משיב אבידה כסברת התוס' לעיל ולכ"ע שתים וקשה לרב ששת משניהם. ותירוץ הגמרא הוא להיפך כאשר תפס בלשון ראשון דשתים לכ"ע פטור מטעם הילך. ורשב"א סובר דבשלש לא הוי משיב אבידה כי הוה מגו דהעזה דאף דשתים פטור מטעם הילך לא הוי העזה משום דהשער מסייעה. ובזה יובן לשון רש"י ז"ל ד"ה אינו אלא כמשיב אבידה מדהוי לי' למימר שתים והשטר מסייעה עכ"ל ולכאורה למה צריך לכל זה הלא לסברת לשון ראשון מדייק שתים פטור ולהמסקנא ג"כ שתים פטור וממילא הוי מגו טוב בלא הסברא דהשטר מסייעה. אכן כאשר פירשנו ניחא דכשאנו סוברים דהילך פטור דהוי כופר הכל והווי העזה וע"ז צריכין להסברא דשטר מסייעה דמחמת זה לא הוה העזה בשתים וק"ל:

ברש"י שם ד"ה **אינו** אלא כמשיב אבידה וכו' וחכמים פטרו את משיב אבידה מן השבועה דתנן המוצא את המציאה לא ישבע עכ"ל. ויש להבין הלא באמת משיב אבידה

פטור מטעם מגו כמ"ש רש"י ז"ל בעצמו לעיל כשמקשה רבה מפני מה אמרה תורה מב"מ הטענה ישבע ולא חשבו כמשיב אבידה. מוכח בפירוש דכוונת רש"י ז"ל שמשיב אבידה פטור מן התורה מטעם מגו. ומה שתני בהניזקין כנ"ל כבר תירצו המפרשים שהוא רק טעם למה לא הסיתו החכמים עליו שבועה אבל לפטור מן התורה הוא מטעם מגו ולמה כתב רש"י ז"ל כאן שהוא משום תקנה. הן אמת לפי פירשנו לעיל בכונת רש"י ז"ל שרבה אינו מקשה על התורה רק למה במשיב אבידה אף שחייב שבועה מן התורה מ"מ פטרו החכמים מטעם תקנה וכאן העמידו דבריהם על דין תורה ולא פטרו כמשיב אבידה שאינו כופר הכל. ולפ"ז ממילא מתורץ דברי רש"י ז"ל כאן בטוב טעם:

**אמנם** לענ"ד נראה דאף לשיטת המפרשים בכונת רש"י ז"ל דקושית רבה הוא על דין תורה דיהא פטור כמשיב אבידה מ"מ יהא ג"כ ניחא דברי רש"י ז"ל בכאן. דהנה כבר זכרנו לעיל קושית המפרשים למאי צריך להסברא דחזקה דאין אדם מעיז הא סגי ג"כ בסברת אשתמוטי דכבר לא שייך מגו דהוא באמת איש נאמן מה שיש לו רוצה ליתן והשאר שאין לו הוא משתמיט. ותירצו דזה שייך דוקא רק היכא שיש לו ליתן מיך מה שהודה וכאשר יש לו אז יש לו מגו דהילך ופטור. ומשום הכי שפיר צריכין לטעם דאינו מעיז כי הטעם דהילך פטור שהוא כופר הכל והוי העזה. אבל יהא קשה לפי התירוץ דמתרץ דהילך חייב אמאי חשוב הכא משיב אבידה בשלש במגו דשתים דנראה יותר נאמן כשאומר שתים הלא יכולין לומר דהוא איש נאמן שלש יש לו ליתן לכך הוא מודה והשאר שאין לו משתמיט וצריך לישבע ככל מב"מ ואין יכולין לומר מגו דהילך דהא אמרינן השתא דהילך חייב. ומשום הכי צריך רש"י ז"ל לפרש כאן הטעם דתיקן חכמים הוא כמו"ש בהניזקין ודו"ק:

שם ברש"י ד"ה **מב"מ** הוי ואינו משיב אבידה דאיערומי קמערים וכו'. ולכאורה למה צריך לכל זה ודי לומר דאינו משיב אבידה מטעם דשתים הוי העזה. ונראה דהי' קשה לרש"י ז"ל דלפי המסקנא דשתים פטור מטעם דמסייע לי' שטרא או מחמת שעבוד קרקעות אמאי לא חשיב אותו רשב"א למשיב אבידה. על זה נותן טעם דאף שסובר בשתים פטור מ"מ לא הוי משיב אבידה בשלש כי יכול לערום ולטעון שלש כדי שיהי' מוחזק לנאמן. ורע"ק סובר אם בשתים פטור אז הוי בשלש משיב אבידה ולא אמרינן דקמערים רק דאמרינן מגו והלכה כרע"ק מחבירו. ומשום הכי אמרינן מגו בכל מקום:

**בגמרא** שם ואין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות, ולכאורה יש לדקדק הלא כאן אין מיירי בכפירת ש"ק רק בהודאת ש"ק. ורש"י ז"ל כתב כשם שאין נשבעין על כש"ק כך אין נשבעין על הודאת ש"ק עיי"ש אבל קשה להבין הא ידוע בכל הש"ס שהודאת

וכפירת קרקעות אין מביאין לידי שבועה ולמה צריך הגמרא לומר בלשון כשם והו"ל לומר בפשיטות אין נשבעין על הודאת ש"ק ויש לומר דמה דקיי"ל דאין הודאת ש"ק מביא לידי שבועה היינו יכולין לומר משום דקיי"ל הילך פטור והודאת קרקע הוי הילך. אבל למ"ד הילך חייב יכול להיות דאף הודאת ש"ק מביאו לידי שבועה. לכך אמר הגמרא כשם שאין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות מטעם גזירת הכתוב כך אין נשבעין על הודאת שעבוד קרקעות ג"כ משום גזירת הכתוב ולא מטעם הילך וק"ל:

## דף ה.

**בגמרא** ההוא רעיא דהוו מסרי ליה כל יומא חיותא בסהדי. והיינו כדי שלא יוכל לכפור. ולשמא יטעון החזרתי אמרו ליה שלא יחזור אלא בעדים ולא יהא נאמן שוב לטעון החזרתי בלא עדים. ולשמא יטעון נאנסו לא חיישי כי על טענת נאנסו צריכין לישבע והוא לא הי' חשיד אצלם לשבע לשקר רק פירשו המפרשים ז"ל. ויש להבין למאי הוצרכו ב' עדים דהי' די בפני עד אחד ולומר לפניו שלא יחזור אלא בעדים ואז מה שיטעון יהא צריך לישבע להכחיש את העד ועל שבועה לא הי' חשיד אצלם כנ"ל. ויש לתרץ כי הי' יכול לטעון החזרתי ולהכחיש את העד שלא אמר לו כלל להחזיר בעדים במגו דהי' יכול לטעון נאנסו. כי אף דבטענת נאנסו ג"כ צריך לישבע. אבל יותר טוב לו לטעון נאנסו ולישבע מלהכחיש את העד בשבועה וממילא משום זו המגו יהא נאמן בלא שבועה ועתה שמסרו לו בפני ב' עדים לא מהני שום מגו. אולם עדיין קשה למה הוצרכו כלל לעדים דהא אפי' בלא עדים כלל כל מה שיטעון יהא חייב שבועת היסת ועל שבועה לא הי' חשיד כנ"ל. ויש לומר משום דבשבועה דרבנן יהא יכול להפוך עליהם שישבעו והם לא הי' ברצונם לישבע ומשום הכי מסרו ני' בפני עדים וק"ל:

**בגמרא** שם יומא חד מסרו לי' בלא סהדי לסוף אמר להו להד"מ אתו סהדי דאכל תרתי מינייהו אר"ז אם איתא לדר"ח קמייתא משתבע אשארא עכ"ל. ויש לדקדק בזה למה סיפר לנו הגמרא ההתנהגות מכל יומא דמאי נ"מ אם תמיד הוי מסרו לי' בסהדי ואם לאו. ובהר"ן כתב בשם הרשב"א ז"ל דיש בזה רבותא גדולא דלא אמרינן כיון דכל יומא לא מסרו לי' רק בסהדי ובהאי יומא טוענים בעצמם שמסרו לי' בלא סהדי א"כ ריע טענתם דאנן סהדי דלא מסרי לי' כלל. ואפי' אתי סהדי דאכיל תרתי צריכין לומר דילמא אחריני נינהו דדמי להני כמו"ש בגמ' כתובות כל הנשאת בתולה יש לה קול וזו הואיל דאין לה קול בודאי סהדי שקרי נינהו וכמו כן יש ה"א לומר כאן דריע טענתייהו כ"כ דגם עדים לא יועילו קמ"ל זאת לרבותא עיי"ש בהר"ן ז"ל. אבל עדיין צריכין להבין אמאי לא אמרינן באמת כאן כמו בכתובות שם וכאן עוד יש מקום לתרץ את העדים דאמרו

בדדמי ואינם שקרנים כמובן. ונראה לי דהכא יש עדיין מקום לומר שלא תהא כ"כ ריע טענתם כי כאשר עברו ימים הרבה וראו שהוא איש נאמן ולא טען מעולם שום דבר לפטור עצמו. משום הכי נעשה אצלם מוחזק לאיש נאמן ומסרו לי' בלא סהדי ולא ריע טענתם כ"כ.

**אבל** עדיין צריכין לברר מה בא ר"ז לאשמעינן דבשלמא אי הוי אמר סתם צריך לישבע הי' ניחא דבא לאשמעינן דהלכה כר"ח. אבל עתה כאשר אומר אם איתא אין שום רבותא דודאי אם העדאת עדים מחייב שבועה יש כאן ג"כ שבועה, ואמרתי ליישב זאת דהנה בתוס' הקשו דאף אם איתא לדר"ח מ"מ לא מישתבע הכא. דהא עיקר הלימוד הוא מפיו ועד אחד ופריך התם בגמרא מה להצד השוה שכן לא הוחזק כפרן תאמר בהעדאת עדים דהוחזק כפרן ותירץ הגמ' דלא הוחזק כפרן משום אשתמוטי. וזהו רק במלוה אבל לא בפקדון ולא דמי לפיו ועד אחד וקושית התוס' הוא על עיקר דין שבועה. ותירצו התוס' דאחר שלמד שיש שבועה בהעדאת עדים במלוה מעתה אין לחלק בין מלוה לפקדון. וזהו שחידש לן ר"ז דאם איתא לדר"ח בהעדאת עדים במלוה מעתה אין לחלק וגם כאן יש שבועה.

**אולם** עדיין יש לדקדק מהיכא תיתי לן לומר כן הא צדקו דברי התוס' בקושיתם. אך כפי שאמרנו לעיל דאם הי' הלימוד מפיו לחוד הי' לימוד גמור דאם באת לפרוך פירכא כזה משום חשיד יכולין לומר דמחמת הק"ו מוכרחין לדחות סברא זו ובודאי גם כאן יש לומר אשתמוטי כי הפירכא מצד חשיד אינו לדחות הדין שבועה ואז אנו דוחין זאת מפני הק"ו. אך כשמסיק לעיל דהלימוד הוא מן מה הצד ועל מה הצד פרכינן פירכא כל דהו. אז כשיש איזה דבר לחלק נדחה כל הלימוד על עיקר הדין ולא שייך עתה לומר לדחות הסברא משום הק"ו כיון דכבר נדחה כל הק"ו מצד אחר כמו"ש לעיל. אבל עתה דתירץ הגמרא שכבר נשמע לדבר פשוט דגם כאן שייך אשתמוטי וליכא שום פירכא ונשאר הלימוד על עיקר דין שבועה בהעדאת עדים במלוה. וממילא יש לימוד העדאת עדים בפקדון מה"ע במלוה על עיקר דין השבועה כי ליכא שום חילוק ביניהם בעיקר דין שבועה והוי לימוד גמור על דין השבועה אז אף שיש חילוק ביניהם לענין חשיד מ"מ לא נדחה הדין שבועה רק אמרינן שכנגדו נשבע ונוטל כמו בכל חשיד וזה חידש לן ר"ז:

**ועוד** י"ל כונת תירוץ התוס' דבאמת כל עיקר כונת ר"ח הוא לחדש לנו בדין שבועת העדאת עדים שלא נאמר שהוא בכלל כופר הכל מגזירת הכתוב דפטור אבל אחר שלמד הק"ו במלוה נתודע לנו שזה אינו בכלל כופר הכל וממילא אין חילוק בין מלוה לפקדון

בעיקר דין שבועה. רק החילוק הוא דבמלוה לא נחשב לחשיד משום אשתמוטי ולכך נותנים עליו שבועה ובפקדון יהי' השבועה על שכנגדו:

**בגמרא** שם א"ל אביי אם איתא משתבע והא גזלן הוא א"ל שכנגדו קאמינא השתא נמי דליתא לדר"ח נחייביה מדר"נ וכו' דרב נחמן תקנתא הוא ותקנתא לתקנתא לא עבדינן עכ"ל הגמרא יש להבין בזה מאיזה טעם למד אביי בכונת ר"ז דכונתו הוא שישבע הרועה ועל זה מקשה והא גזלן הוא. הלא הי' לו להבין דכונתו הוא לחדש שיש כאן דין שבועה כמו"ש לעיל וזה ממילא ידעינן דבחשיד נשבע השכנגדו. ונ"ל לתרץ דהנה המפרשים הקשו למאי צריך אביי להזכיר בקושיתו דברי ר"ז מה שאמר אם איתא משתבע הא די להקשות והא גזלן הוא ולמה צריך להזכיר בקושיתו דברי ר"ז אבל לפענ"ד חדא מתורצת בחברתה כי מזה שתלה הדין בדברי ר"ח מוכח דכונתו הוא דהשבועה הוא על הרועה. ויש חילוק אם הוא שבועה דאורייתא מחמת העדאת עדים או אם הוא מתקנת ר"נ לענין היפך שבועה. אבל באם כונתו על שכנגדו אז אין חילוק אם איתא לדר"ח או לאו כמו שמקשה בסמוך. וזהו שזכר בקושיתו את דברי ר"ז אם איתא משתבע א"כ אתה תולה דוקא בדר"ח ומוכח שכונתו על הרועה והלא גזלן הוא. וכשמתרץ שכנגדו קאמינא מפרש לו עתה כונת קושיתו דלמה תלה דוקא בדר"ח דאפי' ליתא לדר"ח נחייבה מדר"נ.

**ועוד** י"ל דלאביי הי' קשה לו בדברי ר"ז קושיא הנ"ל דמאי מחדש לן ר"ז דהא ודאי אנו יודעין דאם הלכה כר"ח יש כאן שבועה על הרועה. וזה ג"כ אנו יודעין כשהוא חשיד נותנים השבועה לכשכנגדו, ומחמת זה למד כונת ר"ז דלא בא לחדש דין שבועה רק בא לחדש דאם איתא לדר"ח שנותנים עליו שבועה בהעדאת עדים אף שהוא כ"ה ומוחזק לכפרן משום שיוכל להיות שהוא משתמיט אף לכפור הכל. א"כ כמו כן כאן אף שהוא מוחזק לכפרן ע"י העדים מ"מ נותנים עליו שבועה שיוכל להיות ג"כ שהוא משתמיט. ונמצא דכל עיקר ההוכחה דכונת ר"ז הוא ליתן שבועה על הרועה הוא מלשון אם איתא. ומחמת זה חזר אביי זה בקושיתו. דאמת הוא שאנו יכולין לומר שמה שהוא מכחיש עתה הוא מטעם אשתמוטי אבל מ"מ האכילה הי' בגזילה ונפסל משעת האכילה. ועל זה השיב לו אשכנגדו קאמינא ויש בזה רבותא דהו"א דהם אפסידו נפשייהו כמו"ש בתוס' לקמן:

**אך** זה יוכל להיות רק לשיטת התוס' דמפרשי לקמן דמשליחת יד למידין דחשיד אממון לא חשיד אשבועה והשליחת יד הוא האכילה ומ"מ מובא ראיה משם דהפסול הוא משעת אכילה ובשעת אכילה לא שייך משתמיט שפיר יש לפרש קושית אביי מחמת אכילה. אבל לשיטת רש"י ז"ל לקמן דמשליחת יד אין ראי' כי מה שעשה מכבר לא נחשב

לחשיד עתה. והראיה הוא משבועה שאינו ברשותו שאנו חושדין אותו עתה בחשד ממון ואעפ"כ נותנים עליו שבועה. וא"כ אין אנו יכולים ללמוד קושיות אביי משום האכילה רק משום ההכחשה דהשתא ועל הכחשה זו שייך ג"כ אשתמוטי וא"כ מאי מקשה:

**ונ"ל** דבאמת לשיטת רש"י ז"ל כולם סוברים דמן האכילה שהי' כבר אין לפוסלו עתה ומשום ההכחשה דהשתא בודאי דאין לפוסלו די"ל אשתמוטי. רק קושית אביי כך הוא דהנה ההכחשה דעכשיו יכולים לחושבו על ב' אופנים או משום חשיד או משום אשתמוטי. ובשלמא באיש שעומד בחזקת כשרות שפיר שייך יותר לומר אשתמוטי. אבל כשהוא רועה וסתם רועה הוא בחזקת גזלן יותר יש לנו לומר שמה שמכחיש הוא מחמת דחשיד לגזול. ונמצא דהקושיא והא גזלן הוא הוא משום הכחשה ולא משום אשתמוטי. וזה דמקשה הגמ' על אביי ותיפוק לי' משום סתם רועה היינו דלמה לך להקשות משום הכחשה ואתה צריך לסיוע מסתם רועה הא אתה יכול להקשות מסתם רועה לחוד. ותירץ דמסתם רועה לחוד אין לפוסלו רק יכול להיות הוכחה וסיוע דהכחשת אכילה הוא מצד דחשיד לגזול דבמקום שיש לו הנאה אז סתם רועה גזלן הוא וכשמכחיש מלשלם יש לו הנאה. והשתא ניחא דברי רש"י ז"ל במה דמפרש דהקושיא הוא על אביי. ונתקשו בזה המפרשים דיותר טוב להקשות מודאי גזלן מלהקשות מסתם רועה. אבל לפי הנ"ל ניחא כי מהכחשת תשלומין לחוד נוכל לומר אישתמוטי רק צריך לסיוע מסתם רועה א"כ די להקשות מסתם רועה לחוד. אבל התוס' לשיטתם דקושית והא גזלן הוא היינו דמשעת אכילה נעשה גזלן ולפ"ז ודאי לא הי' יכולים לפרש קושית הגמרא על אביי כי יותר נכון להקשות מודאי גזלן רק קושית הגמרא הוא מה שאומר אשכנגדו קאמינא עי' בתוס':

בתוס' שם ד"ה **אי** איתא לדר"ח וכו' תימה אפי' אי איתא לדר"ח לא משתבע הכא וכו'. והנה לפי דברינו הנ"ל הקושיא הזו הוא רק לפי שיטתם לעיל דהפסול היא משעת אכילה ובשעת אכילה לא שייך משתמיט. אבל לשיטת רש"י ז"ל דמשום משעת אכילה אין לפסול עתה וההכחשה מכחיש עתה הלא שייך משתמיט שפיר מתורץ קושית התוס':

שם באו"ד וי"ל אחר שלמד שיש שבועה בהעדאת עדים במלוה מעתה אין לחלק בין מלוה לפקדון עכ"ל. הנה כבר אמרנו פירוש כונת תירוצם בפשטות דעיקר החידוש בהעדאת עדים הוא שלא נאמר שהוא בכלל כופר הכל מגזירת הכתוב דפטור. אבל אחר שלמד הק"ו בהעדאת עדים במלוה נתודע לנו שאינו בכלל כ"ה. וממילא אין חילוק לענין

דין שבועה בין מלוה לפקדון רק החילוק דבמלוה לא נחשב לחשיד ונותנים לו שבועה ובפקדון השבועה היא על שכנגדו.

**ועוד** י"ל בכוונתם דהנה לעיל אמר ר"ח שהי' ה"א לומר שלא ניתן עליו שבועה בהעדאת עדים משום חשיד. אך משום הק"ו מוכרחין לומר דכאן ג"כ שייך אשתמוטי והי' קשה לנו מה הועיל הק"ו לזה דבשבילו יהא מוכרחין לומר דכאן בכ"ה בהעדאת עדים שייך ג"כ אשתמוטי הלא יכול להיות דין שבועה מתוך הק"ו וגם הסברא דחשיד שתהא השבועה על אשכנגדו. ואמרנו שם דבשלמא בעלמא שיכול להיות הדין שבועה על הנפטר רק אם נזדמן שהנתבע הוא חשיד עשו תקנה על שכנגדו. אבל כאן בהעדאת עדים שהוא מוחזק כפרן ע"י העדים אז כשאתה רוצה ללמוד עליו דין שבועה אין יכול להיות מיד תחלת הלימוד עליו רק על אשכנגדו וכאשר אין נשבע ונוטל מן התורה ע"כ יהא הלימוד נדחה מכל וכל שאין כלל דין שבועה בזה והר"י הק"ו נותן להיפך. ומוכרחין לדחות הסברא דחשיד רק דכאן שייך אשתמוטי זהו הי' הפירכא קודם הלימוד על העדאת עדים במלוה. אבל אחר שלמד על ה"ע במלוה ושם יוכל להיות נשבע ונפטר אז אף אם נזדמן זאת במקום שהוא חשיד ג"כ לא נדחה דין השבועה ושייך לזה התקנה דשכנגדו נשבע ונוטל. זהו כונת תירוץ התו' דאחר שהלימוד יכול להיות בה"ע במלוה אז אין לחלק בדין השבועה בין מלוה לפקדון, וזהו כונת ר"ז במה שאמר הלשון אי איתא לדר"ח במלוה ויש מקום שיהא הדין שבועה על הנפטר א"כ גם כאן יכול להיות הדין שבועה. וניחא שפיר הלשון אי איתא דאם הי' אומר סתם צריך לישבע לא הוי ידעינן הטעם כקושית התוס'. והשתא בלשון זה הוא נותן טעם על השבועה. דכאשר נמצא רק מקום אחד שיוכל להיות לימוד השבועה על הנפטר אז אף הכא יש דין שבועה דיוכל להיות התקנה על שכנגדו ואין הלשון אי איתא משום ספק דהרי בודאי הלכה הוא כמפורש להדיא בתוס' שם רק הכונה כהנ"ל:

**והשתא** יש לנו לבאר עדיין לשיטת רש"י ז"ל דמהאכילה אין לפסלו ועל זה שמכחיש עתה ג"כ אין לפוסלו משום דעל זה שייך אשתמוטי. א"כ מאי מקשה אביי והא גזלן הוא. וי"ל דקושיתו כך הוא כי ההכחשה שמכחיש עתה יכולין לחשוב שהוא משום חשיד או משום אשתמוטי, ובמי שהוא בחזקת כשרות אמרינן בודאי שהוא מטעם אשתמוטי. אבל ברועה דסתם רועה הוא בחזקת גזלן יותר יש לנו לומר דההכחשה זו הוא בתורת גזלן ולא משום אשתמוטי. ועיקר הקושיא והא גזלן הוא היינו מטעם הכחשת אכילה מלשלם והסברא דסתם רועה הוא המסייע לומר דזו הכחשה הוא מצד גזלן לא משום אשתמוטי. וזה דמקשה הגמ' על אביי למה לך להקשות משום הכחשת אכילה מלשלם

וצריכת להסיוע מסתם רועה הלא יכול אתה להקשות מסתם רועה בלחוד. ותירץ דמסתם רועה לחוד אין להקשות דרועה בהמות דעלמא לא הוי גזלן רק יכול להיות סיוע דהכחשת אכילה מלשלם הוא מצד גזילה כי במקום שיש לו הנאה הוי סתם רועה גזלן ובהכחשה מלשלם יש לו הנאה. ועתה ניחא דברי רש"י ז"ל דמפרש דהקושיא הוא על אביי והמפרשים נתקשו בזה הא יותר נכון להקשות מודאי גזלן מלהקשות מסתם רועה. אבל לפי דברינו הנ"ל ניחא בטוב טעם דהמכחשת אכילה לחוד אין שום קושיא לפי שיטת רש"י ז"ל כהנ"ל רק עיקר הקושיא הוא משום הסיוע מסתם רועה ומקשה שפיר על אביי. אבל לשיטת התוס' אין שום קושיא על אביי כי לשיטתם נעשה גזלן מהאכילה וקושית אביי הוא שהוי גזלן משום האכילה מכבר וניחא יותר להקשות מודאי גזלן מלהקשות מסתם רועה. ומשום הכי שיטת הראב"ד ז"ל דקושית הגמ' הוא על ר"ז דאמר אשכנגדו קאמינא הלא הי' יודעין דסתם רועה גזלן והא אפסדי אנפשייהו עיי"ש:

**אבל** עדיין צריכין להבין הטעם למה יפסידו הם משום שהוא גזלן ומהיכא תיתי נאמר כך. ונראה ליישב דהנה בתוס' שם ד"ה אשכנגדו קאמינא הקשו אמאי לא אמרינן מתוך שאין יכול לשבע משלם כדאמרינן גבי חמשין ידענא וחמשין לא ידענא. ותירצו ב' תירוצם א' דמן הדין צריך להיות הכא ג"כ הדין דמשאיל"מ אך משום תקנת החשוד דלא שביק לי' חיי אמרינן דשכנגדו נשבע ונוטל. ב' דאין שייך כאן לומר מתוך שאיל"מ משום דהוא רוצה לשבע והדין נותן שיהא פטור רק עשו לתקנת התובע שישבע ויטול. והחילוק בין שני התירוצם הוא במקום שהתובע אין יכול לשבע דלתירוץ הראשון דמן הדין צריך לשלם רק עשו תקנה להחשיד אז לא הפסיד התובע ולהתירוץ השני דמן הדין הוא פטור רק עשו תקנה להתובע אז בזה האופן הפסיד התובע. ויש לומר דבזה תלי ג"כ החילוק בין רש"י להראב"ד ז"ל בכונת קושית הגמרא ותיפוק לי' דהוי לי' רועה, דשיטת הראב"ד ז"ל הוא כתירוץ השני של התוס' דהתקנה הוא בשביל התובע וכשהם הי' יודעין שהוא בחזקת גזלן משום סתם רועה לכך אפסידו נפשייהו ואין לעשות תקנה עבורם ויכול להיות קושית הגמ' על ר"ז דלא שייך כאן התקנה דכשנגדו נשבע ונוטל. ושיטת רש"י ז"ל הוא כתירוץ הראשון של התוס' דהתקנה הוא בשביל החשיד ומן הדין הוא חייב לשלם ולכך לא שייך לומר דהם אפסידו אנפשייהו דהא התקנה הוא עבור החשיד ואין שום קושיא על ר"ז במ"ש אשכנגדו קאמינא רק הקושיא הוא על אביי כהנ"ל.

**אכן** יהא קשה לפי תירוץ הראשון של התוס' דהתקנה הוא בשביל החשיד דלפי הדין משאל"מ ועשו תקנה שהתובע יהא צריך לישבע. דזה דוקא רק בשבועה דאורייתא שייך לומר כן. אבל בשבועה דרבנן דלא אמרינן משאיל"מ לא שייך התקנה כלל על שכנגדו

דזה יהיה לרעת החשיד. ומאי מקשה בגמ' השתא נמי דליתי לדר"ח נחייביה מדר"נ והוא חשיד יהי' השבועה אשכנגדו הלא בשבועה דרבנן לא אמרינן משאיל"מ וממילא לא שייך התקנה על שכנגדו. ונראה ליישב דהנה לעיל הקשו התוס' כיון דאמרינן חשיד אממונא לא חשיד אשבועה אף מדאורייתא א"כ אמאי גזלן פסול לשבועה. ותירצו בתוס' דבאמת הוא כשר מדאורייתא רק מדרבנן הוא פסול. ולפ"ז ממילא זהו שמקשה אביי והא גזלן הוא היינו שיהא פסול מדרבנן. וכשהוא כשר מדאורייתא ממילא אין שייך לומר משאיל"מ ומאי השיב לו אשכנגדו קאמינא הלא כאן לא שייך התקנה אשכנגדו. ונשמע מזה שסובר דהתקנה הוא עבור התובע על זה מקשה השתא נמי דליתא לדר"ח נחייביה מדר"נ וישבע שכנגדו. ותירץ משום שתהיה תקנתא לתקנתא.

**אולם** עכשיו שאמרנו דאם השבועה הוא מדאורייתא והוא כשר מדאורייתא רק הפסול הוא מדרבנן לא אמרינן משאיל"מ כמו בעיקר השבועה מדרבנן. א"כ מה הקשו התו' מ"ש דבחשיד לא אמרינן משאיל"מ. הלא שיטתם הוא דחשיד פסול רק מדרבנן ואין שייך כלל לומר משאיל"מ. ואפשר לומר דקושיתם הוא לפי שיטת ר"י החסיד ז"ל דלקמן דגזלן פסול מדאורייתא. אכן לפ"ז יהא נשאר לנו עדיין לתרץ מה דמקשה אביי והא גזלן הוא ופסול מדאורייתא ושייך משאיל"מ ועשו לתקנות החשיד אשכנגדו א"כ מאי מקשה השתא נמי דליתא לדר"ח נחייביה מדר"נ הלא שם לא שייך מתשאיל"מ ובודאי לא עשו התקנה לרעתו. ומוכרחין לומר דר"י החסיד ז"ל סובר כשיטת הראב"ד ז"ל לעיל דהתקנה הוא עבור התובע וניחא שפיר קושית הגמ' כמובן.

**אמנם** הגאון רעק"א ז"ל מקשה דאין כלל מקום לקושית התו' הכא ושייכה רק במס' שבועות דשם עיקר מקומו של דין החשיד. ואמרתי ליישב דהנה צריכין להבין הלא ידוע בכל הש"ס דתקנתא לתקנתא לא עבדינן ומאי מקשה כאן נתחייבה מדר"נ וכשהוא חשיד ישבע שכנגדו הלא באופן זה יהי' תקנתא לתקנתא. אך מוכרחין לומר דהשתא נמי הוי ב' תקנות כי לשיטת התוס' הוא כשר מדאורייתא והפסול הוא רק מדרבנן ועוד עשו שיהא כנגדו נשבע ונוטל א"כ הוי ג"כ תקנתא לתקנתא ומקשה שפיר נחייביה מדר"נ. ותירץ הגמ' דעכשיו דעיקר השבועה הוא מדאורייתא לכך כל מה שעשו החכמים הן הפסול והן על שכנגדו הוי כעין תקנה אחת לדאורייתא. אבל שבועה דר"נ עיקר השבועה הוא דרבנן וגם התקנה נגדו הוי ב' תקנות. והשתא מתורץ קושית רעק"א ז"ל הנ"ל דעל המתני' דשבועות לא הי' יכולים להקשות דיכולין לומר דהפסול לשבועה ושישבע שכנגדו הוי תקנה אחת דשם שבועה חד הוא. אבל אחר התקנה דפסול לשבועה ולעשות ג"כ תיקון שישלם הוי שני תקנות. אכן כשמקשה הכא נחייביה מדר"נ אנו רואין

דהתקנה כנגדו נשבע ונוטל אחר הפסול שבועה דרבנן חשיד ג"כ לשני תקנות דמשום הכי מקשה נחייבנה מדר"נ. ועיקר התירוץ הוא משום דעיקר השבועה הוא מדאורייתא אז כל מה שתיקנו הוי תקנה אחת לדאורייתא. ממילא יש לומר ג"כ מתוך שאיל"מ ומשום הכי שייך קושית התוס' רק הכא. והשתא לפ"ז יכול להיות קושית התוס' אף לשיטתם דחשיד פסול רק מדרבנן. אבל עיקר שבועה הוא דאורייתא וכל זמן שלא נשבע מוטל עליו חיוב ממון. ונמצא דלפי סברת המקשן דהפסול הוא רק מדרבנן לא שייך משאיל"מ והתקנה הוא לטובת התובע ונחשב לב' תקנות ועל זה מקשה נחייביה מדר"נ כהנ"ל. אבל לפי סברת התרצן דעיקר השבועה הוא מדאורייתא אז כל מה שתיקנו לדאורייתא הוי רק תקנה אחת וממילא שייך ג"כ משאיל"מ ועל זה מקשה בתוס' אמאי לא אמרינן משאיל"מ וחירצו ב' תירוצים דאחר המסקנא יכול להיות או כתירוץ א' או כהשני ודו"ק:

**דף ה**:

בתוס' ד"ה **ותקנתא** לתקנתא ומתוך שאיל"מ לא שייך הכא כדפרישית. ולכאורה אינו מובן למאי כפל התוס' עוד הפעם בקושיא זו ונראה דהי' קשה להם הלא תקנה הראשונה שבועת ר"נ הוא תקנת התובע והתקנה דכשנגדו נשבע ונוטל הוא תקנת החשוד ולא הוי כלל תקנתא לתקנא. על זה מסקו ומתוך שאיל"מ לא שייך הכא כי עיקר השבועה הוא מדרבנן ונמצא דהתקנה השני' הוא ג"כ בשביל התובע והוי שפיר תקנתא לתקנתא וק"ל:

**בגמרא** שם על דאית לי' משתבע או על דלית לי' משתבע. הנה כונת השאלה כך הוא דהא הלשון זה יכול להיות על שני אופנים או דהכונה שיש לו בה חציה כי אין לו בה פחות. או כונתו שאין לו בה כלום ועדיין אין מתוקן בשבועה זו תקנת חכמים. ותירץ ר"ה דאמר בשבועה שיש לו בה ואין לו בה פחות מחציה. ונמצא דבלאו הכי שאמר שבועה שיש לו בה עדיין לא הי' מתוקן תקנת החכמים שלא יהא כל אחד הולך ותוקף וא"כ קשה אמאי לא זכרו כלל במתניתין רק שבועה שאין לו בה פחות מחציה הלא עיקר חסר מן הספר כמובן. ויש ליישב דבאמת כבר מתוקן התקנת חכמים בזה לבד שנשבע שאין לו בה פחות מחציה כי אנו משביעין אותו על דעת ב"ד כמו"ש בתוס' אך כל מה שיכולין לעשות על צד היות טוב עושין. ואין זה בכלל עיקר דין שבועה שעשו משום התקנה. ומשום הכי לא זכרו זאת בכלל התקנה רק עיקר דין השבועה והשאר שיעשו עצהי"ט כבר יודעין ב"ד איך לעשות וק"ל:

בתוס' שם ד"ה **כולה** שלי ולדבריכם. אע"ג דקאמר כולה שלי וכו' עיי"ש, ולכאורה אינו מובן הלשון אע"ג הא כל עיקר מה שמרע לדבורי' הוא משום שאמר כולה שלי והיאך

שייך לפ"ז הלשון אע"ג, ונראה לתרץ דהנה בגמ' אמר דקאמר כולה שלי ולדבריכם וכו' וע"כ צ"ל הכונה בהלשון דאמר דהיינו דאף עתה טענתו כבתחלה רק מה שנשבע על חציה הוא רק לדבריכם, כמו כן אף כשנשבע שחצי' שלו יש ג"כ לפרש כונתו שדעתו עכשיו ג"כ כבתחלה רק השבועה הוא לדבריכם. וזה הכוונת התוס' במ"ש אע"ג דעתה ג"כ יש לומר דקאמר כולה שלי אף בשעת השבועה רק דהשבועה הוא לדבריכם. ועל זה מתרצי דאם שאומר בפירוש חצי' שלי הלא הוא מרע לדבורי' להדיא ולא שייך לומר שהוא רק לדבריכם. וזהו כונת רש"י ז"ל במ"ש והשתא אמר בהדיא חציה שלי. היינו כונתו ג"כ משום דאמר כך בהדיא כמובן:

**בגמרא** שם וכי מאחר שזה תפוס ועומד וזה תפוס ועומד שבועה זו למה. ולכאורה צריכין להבין למה מאריך הגמ' כ"כ בלשון מטעם שזה תפוס ועומד וזה וכו' הלא בלא זה ג"כ יכול להקשות שבועה זו למה כל זמן שלא ידע הטעם משום תקנה. ויש ליישב דבלא זה היינו יכולין לומר דשבועה זו הוא משום דאפשר יש אחד מהם רמאי ומשום השבועה יפרוש כמו בחנוני על פנקסו. ואף שאינו דומה לשם דשם אחד מהם בודאי רמאי אבל הכא יכול להיות דתרווייהו בהדי הדדי הוגבהו. אך כבר אמרינן לעיל הסברא להיפך דמה התם דאם לא יפרוש בודאי יהי' שבועות שוא ומ"מ לא חייש ונשבעים שניהם משום שמא יפרוש מחמת השבועה כש"כ כאן בודאי צריכים ליתן שבועה דאם יש רמאי אפשר דיפרוש משום השבועה ואם לא יפרוש מ"מ לא יהי' ודאי שבועת שוא. ואף לבן ננס ג"כ ניחא כי שם יש לחוש לודאי שבועת שוא אבל הכא ליכא ודאי ש"ש אמאי לא יטילו עליהם שבועה הא כל מה שיכולין לעשות לבוא לידי בירור צריכין לעשות ואפשר דיש בהם רמאי ויפרוש ע"י השבועה. אך עיקר הקושיא הוא במה שזה תפוס ועומד וזה וכו' וחשיב כל אחד ודאי בחציה משום דאנן סהדי וכו' וא"כ מהיכי תיתי נאמר לחשוב דאפשר יש בהם רמאי דבודאי אנו צריכין לתפוס ששניהם הוגבהו ביחד, ומתרץ ר"י שהוא רק משום תקנה שלא יהא כ"א וכו' על סמך זה. ושוב מקשה מה יתוקן בזה הלא זה הגזלן חשיד נמי אשבועה דהשתא ג"כ ילך ויתקוף וישבע לשקר ותירץ דלא אמרינן חשיד אממונא חשיד אשבועה. ופירש"י ז"ל משום דחמור הוא לאינשי. ונראה מלשונו דרק לאינשי הוא חמור. ובתוס' מפרשי דבאמת שבועה היא חמורה שהעולם נזדעזה על לא תשא. ובזה י"ל דתלי המחלוקת דרש"י ותוס' לעיל רש"י ז"ל סובר דמדאורייתא חשיד אממונא חשיד נמי אשבועה רק מדרבנן דראו דלאינשי חמורה הוא השבועה לכך אמרי חשיד אממונא לא חשיד אשבועה. ושיטת התוס' הוא דאף מדאורייתא לא חשיד השבועה כיון שבאמת הוא חמורה.

**ונמצא** לפי דברינו הנ"ל דבלאו הסברא דתפוס ועומד הי' ניחא להגמ' מה שהטיל המשנה שבועה עליהם דשמא יש בהם רמאי ויפרוש רק עיקר קושית הגמ' הוא משום שכל אחד טפוס ועומד לכך חשיב כל אחד ודאי בחצי משום דאנן סהדי וכו' ואין לנו לחשוב על רמאי וליתן שבועה ומשום הכי הוכרח הגמ' לתרץ דהשבועה הוא משום תקנה, אבל לפ"ז קשה מאי מקשה הגמרא עתה נימא מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא הלא קושיא זו הי' יכול להקשות מתחלה דהי' סבר דהשבועה הוא שמא יפרוש הרמאי. אם הוא רמאי וחשיד אממונא יהא ג"כ חשיד על השבועה. ולמה המתין הגמ' בקושיא זו אחר דאמר ר"י שבועה זו תקנת חכמים הוא. וביותר צריך הבנה דברי רש"י ז"ל שכתוב בד"ה נימא מגו וכו' אר"י פריך עיי"ש. ונראה לפענ"ד דכונת קושית הגמ' הוא רק על זה התוקף שהוא ודאי גזלן וחשיד הוא שישבע לשקר ולא די שאין בזה שום תיקון עולם אלא עוד אתה מביאו לידי ודאי שבועת שוא. אבל על המתני' אין שום קושיא כי עדיין יש לנו לומר ששניהם הוגבהו ואף שלא יפרוש יכול להיות ששניהם נשבעו באמת. ועיקר קושית הגמ' הוא רק שאחר השבועה הוא ודאי שבועת שוא. וזהו כונת רש"י ז"ל במה שכתב אר"י פריך אבל מקודם לא הי' שום קושיא כמובן:

**ובזה** יובן ג"כ מה שהמתין התוס' בקושיתם שמקשים אמאי גזלן פסול לשבועה ולמה לא מקשים קושיא זו תיכף אמתניתין, ולהנ"ל ניחא כי במתני' אף אחר השבועה יש לומר ששניהם נשבעים באמת אבל בגזלן דהוא ודאי חשיד בודאי יהי' שבועת שוא ומש"ה אין נותנים עליו שבועה, רק קושית התוס' הוא אחר דמקשה הגמ' על ר"י דחושש להולך ותוקף והא גזלן וישבע ג"כ לשקר ויהי' ודאי שבועת שוא ותירץ דאף שהוא גזלן מ"מ לא חשיד לישבע לשקר אז מקשה התוס' אמאי גזלן ודאי פסול ותירצו דגזלן ודאי ג"כ לא פסול מדאו' רק מדרבנן עיי"ש. אבל מאוד קשה דהא לפי שיטת רש"י ז"ל לעיל דמדאורייתא חשיד אממונא חשיד אשבועתא ומ"מ מדרבנן לא חשיד אשבועה משום דראו שחמורה הוא לאינשי. והשתא דלשיטת התוס' מדאורייתא לא חשיד אשבועה משום דהיא באמת חמורה כמו"ש לעיל בתוס' ורק מדרבנן פסול וצריך להבין מאיזה טעם ויהא לשיטת התוס' הסברא להפוך, ועוד קשה דכיון שגזלן פסול מדרבנן והשבועה דמתניתין הוא רק מדרבנן א"כ הדרי קושית הגמרא על ר"י לדוכתי' דנימא חשיד אשבועתי'.

**ונראה** ליישב דמה דפסלי רבנן גזלן לשבועה אינו מטעם חשיד. כי באמת אינו חשיד לשבועה רק היכא שמחוייב שבועה דאורייתא לפטור עצמו מממון וכל זמן שלא נשבע מוטל עליו חיוב ממון רק התורה אמרה שבשבועה פוטר עצמו. וזהו באיש כשר שהחיוב

ממון עליו אינו ג"כ בבירור גמור אז די לו בבירור השבועה לפטור עצמו דכן אמרה התורה דאין מוטל עליו חיוב ממון יותר מכדי בירור השבועה. אבל בחשיד על הממון אף שבאמת אינו חשיד על השבועה עכ"פ הבינו החכמים דמשום שהוא חשיד לגזול ממון גדול החיוב ממון יותר מכדי בירור השבועה דבירור השבועה עדיין אינו מספיק נגד החיוב ממון המוטל עליו. ולכך הטילו השבועה אשכנגדו לחזק החיוב ממון שתהא ודאי חיוב. וזהו רק בדבר שהתורה הטיל עליו חייב ממון. אבל הכא מדאורייתא פטור הוא לגמרי רק הרבנן הטילו עליו שבועה משום תיקון עולם א"כ מהיכי תיתי לפסלו משבועה הא באמת אינו חשיד לזה. ונמצא דהבירור השבועה הוא יותר מהחיוב ממון ולכך לא שייך לפסלו בהמתני' אחר המסקנא דחשיד על הממון לא חשוד אשבועה. וזהו שכתבו התוס' דפסול מדרבנן אינו מטעם חשיד.

**אכן** כפי שאמרנו דעיקר קושית הגמ' הוא על ר"י דהשבועה הוא תיקון נגד התוקף שהוא ודאי גזלן ויבוא בודאי לידי שבועת שוא ומשום הכי אינו מקשה אמתני' דאחר השבועה ליכא ש"ש דיותר טוב לומר ששניהם נשבעו באמת. א"כ עדיין קשה אמאי לא מקשה קושיא זו על הרבנן. אך באמת זאת הוא סברת בן ננס ומ"מ חולקין הרבנן וסברי משום שמא יפרוש מטילים עליהם שבועה ומה שייך הקושיא כאן יותר מעל הרבנן. ואפשר לומר דקושית הגמ' כך הוא דהנה לעיל אמרינן לימא מתניתין דלא כבן ננס ומתרץ אפ"ת בן ננס התם איכא ודאי שבועת שוא הכא ליכא ודאי ש"ש. ועל זה מקשה כאן אי אמרינן דהשבועה הוא נגד התוקף א"כ יש ג"כ ודאי שבועת שוא ויהי' הקושיא רק אליבא דבן ננס. אבל אין סברא לומר כן כי נראה דקושית הגמרא על המתני' הוא אליבא דכ"ע:

**ונראה** לענ"ד דאין כונת קושית הגמ' משום ודאי ש"ש דזה ידעינן דאף שהוא חשיד לגזול יוכל להיות שיפרוש ע"י השבועה כסברת הרבנן ואף דלאחר יהי' ודאי ש"ש מ"מ מטילים עליו שבועה מתחלה דיכול להיות שיפרוש. אך קושית הגמ' כך הוא דבשלמא שם בחנוני על פנקסו ידעינן עתה שאחד מהם משקר וצריכין לבירור שפיר שייך להטיל עליהם שבועה כי יוכל להיות שיהא בירור עי"ז דאפשר יפרוש ע"י השבועה. אבל הכא במתניתין כבר אמרנו דכיון שכל אחד תפוס ועומד אנו צריכין לומר דשניהם הגביהו יחד ואין צריכין לשום בירור רק עיקר דין השבועה הוא משום תיקון שלא ליתקוף והתוקף הוא גזלן ויוכל להיות שלא יפרוש ולא יהא תיקון בודאי ואם בזה אינו מתוקן ודאי מה לנו ליתן עליהם שבועה בחנם. ומתרץ לא אמרינן חשיד אממונא חשיד אשבועה רק השבועה הוא בירור בודאי וממילא הוא ודאי תיקון נגד התוקף דאף שהוא גזלן ודאי אעפ"כ יפרוש. ועל זה מקשה התוס' עתה שאמרת דאף שהוא ודאי גזלן מ"מ יפרוש ודאי

ע"י השבועה א"כ אמאי גזלן ודאי פסול לשבועה. ותירצו שהוא רק פסול מדרבנן ולא משום חשד רק כאשר אמרנו לעיל.

**אבל** עדיין קשה דגם עתה דהוא דלא כבן ננס דאף שיש בהם ודאי גזלן אעפ"כ לא יבוא לידי ש"ש דבודאי יפרוש ולמה אמרינן לעיל התם ודאי איכא ש"ש. וי"ל עפמ"ש לעיל בגמ' הלשון אלו ואלו באין לידי ש"ש. ורש"י ז"ל מדייק שם לפרש לשון הגמ' דלכאורה אינו מובן דרק אחד יבוא לידי ש"ש ומפרש אלו ואלו באין לב"ד ע"מ שישבע אחד מהם לשוא. אבל עדיין קשה מה לו להגמ' להאריך בלישנא והי' די באומרו התם ודאי איכא ש"ש. אך לפי הנ"ל ניחא מאוד דשם ג"כ ליכא ודאי ש"ש כי בודאי יפרוש ע"י השבועה. רק החילוק כך הוא דכאן במתני' כבר אמרנו דכיון שכל אחד תפוס ועומד אין ליתן עליהם שום שבועה דצריכין לומר דשניהם הגביהו יחד רק השבועה הוא משום תקנה שאם יראו שנותנים בלא שבועה ילך אחד ויתקוף בגזילה וכשידעו שמטילים שבועה בודאי לא יתקוף. וממילא יכול להיות דין זה בכל יום ויום דכאשר באין לפנינו לדין אנו יודעין דבודאי שניהם הגביהו ביחד והשבועה צריך להיות רק משום תיקון להבא. אבל שם בחנוני על פנקסו כשאתה דן בפעם הראשון שישבעו משום שהרמאי בודאי יפרוש אז כשיבוא דין זה לפנינו עוד הפעם כבר הם באין לב"ד על מנת לשבע אחד מהם לשקר ואז לא יהא בירור מזה ובודאי יהי' ש"ש ואיך יכול להיות שם הדין שבועה תמיד ודו"ק:

**בגמרא** שם א"ל ר"א מדפתי לרבינא והא קא עבר על לאו דלא תחמוד ל"ת לאינשי מלא דמי משמע להו. והנה משמע דקושית הגמ' דמקשה מעיקרא ונימא מיגו דחשיד אממונא וכו' הי' משום לא תגזול וקשה מה מתרץ מורה ואמר דמי קא יהיבנא מה זה הלשון מורה הא האמת כך הוא דהלאו דלא תגזול הוא בלא דמי. אך י"ל עפמ"ש רש"י ז"ל לעיל ד"ה אבל מו"מ דליכא למימר הכי וכו' אפ"ה חסרון הוא אצלו ושלא כדין מחסרו. ונראה להדיא דאף שאין בזה שום גזילה מ"מ נקרא חשיד שמחסר לו שלא כדין במה שחבירו צריך לאותו חפץ. וכמו כן הכא ידע מעיקרא דאין בזה משום לא תגזול רק מה שחשיד לחסר חבירו שלא בדין בזה שחבירו צריך לאותו דבר והוא ג"כ בגדר גזילה. ועל זה מתרץ דהוא מורה ואמר מחמת דמי קא יהיבנא ואין בזה צר גזילה ומקשה בגמ' הא עכ"פ הוא עובר על לא תחמוד ומתרץ בלא דמי משמע להו. והקשו בתוס' היאך יכולין לטעות דלא תחמוד הוא בלא דמי הא בלא דמי הוא הלאו דלא תגזול ותירצו לעבור עליו בשני לאוין, ושוב מקשה והא כי יהיב דמי הוי חמסן וחמסן פסול לעדות והפסול לעדות פסול לשבועה. ותירצו דחמסן דיהיב דמי לא פסול רק מדרבנן ובפסול דרבנן יש חילוק אם הוא חצוף או לאו אבל קשה להבין דבריהם ז"ל דכאשר תופס הגמ'

דמשום שלפי דעתו לא עשה כלום אין לפסלו. א"כ יוכל להיות דלפי דעתם חמסן הוא ג"כ בלא דמי ומאיזה טעם יש לפסלו. ומפרש המהר"ם ז"ל דקושית התוס' היא להיפך למה פסלו התורה להחמסן דיהיב דמי הא הוא סובר דלא עשה כלום עיי"ש. אולם לפי לשון התוס' נראה דקושיתם הוא דצריכים לפוסלו משום חמסן כמובן. ומשום זה מפרש המהרש"א לשיטת התוס' דהתירוץ הגמ' הוא שהאמת הוא כך דלא תחמוד הוא רק בלא דמי. אבל אם הי' האמת אף בדמי אז לא הוי אמרינן דהם טועין ולא תגזול ודאי רק בלא דמי וקושית הגמ' הי' נימא מיגו דחשיד וכו' כמו"ש לעיל:

**במהרש"א** שם ד"ה אבל הכא לא חציף וכו' אבל אם חמסן דאוריי' לא שייך למומר הכי דגם אם מעלים חמסנותו מ"מ הרי עבר על לא תחמוד וכו' עיי"ש. וכל העולם תמיהין בזה הא כתבו דלא תחמוד הוא בלא דמי והכא מיירי בדמי. ונלענ"ד דאם הלאוין דלא תגזול ולא תחמוד הוא רק בלא דמי אז אין סברא לומר דחמסן דיהיב דמי יהי' פסול מדאורייתא הלא לא עבר על שום לאו. וזהו כונת התוס' בתירוצם דחמסן דקרא הוא דלא יהיב דמי כי עבר על הלאוין דלא תגזול ולא תחמוד. אבל חמסן דיהיב דמי לא עבר כלום ולא פסיל מדאורייתא. וקושית המהרש"א ז"ל כך הוא דאמאי לא נימא עתה דהחמסן דקרא אף בדמי רק החילוק הוא אם חציף או לאו. ועל זה מתרץ דאם חמסן פסיל מדאורייתא אף דיהיב דמי ע"כ מוכרחין לומר דלא תחמוד ג"כ אף בדמי. וממילא לא שייך זה החילוק כי אף אם מעלים חמסנותו הרי עבר על לא תחמוד ודו"ק:

סוגיא **דתקפה כהן** לבאר שיטת רש"י ז"ל ושיטת התוס' ולתרץ דברי הרמב"ם ז"ל. בגמרא שם **בעי** ר"ז תקפה אחד בפנינו מהו. והנה מפירש"י ז"ל משמע דקאי על המתניתין דשנים אוחזין ובאו כן בפני ב"ד ותקף אחד בפנינו מהו. מי הוי הדין יחלוקו כמתחלה או הדין הוא המע"ה. ומסיק בגמ' היכי דמי אי דשתק מתחלה ועד סוף אודיי אודי לי'. כי לשתוק מתחלה ועד סוף לא שייך לומר משום דחזי לי' רבנן. ואי דקצווח מתחלה ועד סוף מאי הוה לי' למעבד. לא צריכא דשתק מעיקרא והדר צווח מאי מדאישתק אודויי אודי ליה או דלמא כיון דקצווח השתא אגלאי מלתא דהאי דקא שתק מעיקרא סבר הא קא חזי ליה רבנן. והנה לכאורה יש להבין הלא הי' יכול להיות האיבעי בפשיטות מי אמרינן האי דקשתיק הוא משום הודאה או משום דקא חזו לי' רבנן ולמה להגמ' להאריך כל כך. ונראה דעיקר האיבעיא הוא רק משום הגילוי מלתא מדקא צווח השתא. אבל בלא זה יותר מסתבר לומר דהוי הודאה:

ברש"י שם ד"ה **תקפה** אחד הוציאה מיד חבירו בחזקה והרי כולה בידו וכו'. ולכאורה קשה להבין אריכות הלשון הזה דאם בא לפרש הפירוש מהלשון תקפה הי' די לו לומר

הוציאה מיד חבירו בחזקה. אך יש לומר דבאמת הי' יכול לפרש דהאיבעי הזו לא קאי על המתני' דשנים אוחזין רק האיבעי הוא אם אחד תופס החפץ ובא אחר ותקף ותופס החצי כמו חבירו ושתק מעיקרא והדר צווח אם השתיקה הוי הודאה או לאו לכך בא רש"י ז"ל לפרש דהאיבעיא קאי על המתניתין דשנים אוחזין בתחלה ותפס אחד מחבירו והרי כולה בידו. דסובר רש"י ז"ל דבאופן זה דאחד הי' מוחזק בכולה ואידך תקף ואחז חציה והוא שתק מעיקרא והדר צווח אין שום הוה אמינא לומר דשתיקה הוי הודאה, ואפשר אף אם שתק מתחלה ועד סוף לא הוי הודאה דסבר הא קא חזי רבנן שאני הייתי מוחזק בכולה והדבר עומד בחזקתי ומה לי לצווח. רק במתניתין דשניהם אוחזין וכל אחד טוען בפני ב"ד כולה שלי ואח"כ כשהאחד תוקף ממנו והוא שותק בזה יש סברא לומר דהוי לי' לצווח כי עד עתה הי' חבירו מתקוטט עמו על זו החצי שהי' תופס ולא היתה אפי' רגע אחת בידו בחזקתו ודאי ולא הי' לו לשתוק. ומשום הכי פירש"י דקאי על המתניתין. אך לפ"ז יהא קשה על ר"נ דבא לפשוט מהברייתא דשתיקה הוי הודאה ולמד בכונת הברייתא אבל הי' טלית יוצא מתח"י אחד מהן המע"ה הוא כאופן האיבעיא הנ"ל. והמע"ה הפירוש הוא שצריך להביא ראיה להוציא מן התופס ומוכח מזה דשתיקה הוי הודאה. הלא דלמא הפירוש הוא בהברייתא כאופן השני הנ"ל והמע"ה היינו דעל התופס להביא ראיה כמובן:

**אך** יש לומר דסבר ר"נ דזה פשיטא דלא הוי הודאה ולא צריך הברי' לאשמעינן זאת. וע"כ מיירי באופן האיבעיא וצריך לאשמעינן דבזה הוי שתיקה כהודאה. אולם לפ"ז יהא קשה דאם שתיקה הוי כהודאה וכבר הודה א"כ מה מהני אח"כ עדים הלא הודאת בע"ד כמאה דמי. ונראה לומר דזהו רק אם שתק מתחלה ועד סוף דשתיקה הוי ודאי הודאה ואז לא מהני אח"כ עדים. אבל כשצווח אח"כ ויש סברא לומר דשתק משום דקא חזי לי' רבנן. ואף אם אנו תופסין יותר דהשתיקה הוא משום הודאה הוא רק כל זמן שלא הביא עדים. אבל כשמביא עדים יש בירור דהשתיקה לא הי' משום הודאה רק משום דקחזי לי' רבנן:

**בגמ'** שם ואיב"א כדקתני דאתו לקמן כי תפיס לה חד מינייהו ואידך מסרך בה סרוכי ואפי' לסומכוס דאמר וכו' קמ"ל דסרכא לאו כלום היא. ולכאורה יש לדקדק בזה דהא זה צריכין לאשמעינן אף לרבנן משום דסרכא לאו כלום הוא הוי אידך מוחזק גמור כמו בפרק שור שנגח ולמה נקט דוקא הרבותא רק לסומכוס. ונראה ליישב ולומר דזה ידע הגמ' דמחמת הסרכא לא נעשה ספק השקול כנגד האידך ואין שום רבותא לרבנן. רק לסומכוס דסובר שם דכנגד המוחזק גמור בא הסברא דשור שחוט לפניך ועושה אותו

ספק השקול שיהא הדין יחלוקו. וכמו כן יש סברא לומר כאן דמחמת הסרכא יהא נחשב ג"כ עכ"פ שלא יהא צריך לעדים רק יהא די בשבועה קמ"ל דסרכא לאו כלום הוא וגם אין שור שחוט לפניך לא חשיב לממון המוטל בספק רק המע"ה אף לסומכוס. וזהו כונת רש"י ז"ל שכתב ראיה בעדים ולכאורה מאי קמ"ל דכבר ידוע בכל הש"ס דהמע"ה הפירוש הוא בעדים. רק כאן הי' הו"א לומר כיון דסומכוס סובר שם דאף שהוא מוחזק גמור משום דשור שחוט לפניך נחשב לפסק השקול לחלק אף בלא שבועה. ועכ"פ נאמר דמשום הסרכא לא יהא צריך לעדים ויהא די הראיה שלו בשבועה קמ"ל דסרכא לאו כלום וצריך לעדים. ועיקר הרבותא היא לסומכוס דצריך לעדים ולא די בשבועה. כי משום הסרכא יהא פטור מכלום לא הי' שום הו"א אף לסומכוס:

**בגמרא** שם את"ל תקפה אחד בפנינו מוציאין אותה מידו הקדישה אינה מקודשת. ופירש"י ז"ל הקדישה בלא תקפה. וכבר עמדו בזה כל המפרשים הא באם תקפה לא הוי הודאה אז אף אם הקדישה אחר התקפה ג"כ לא הוי הודאה דמה הי' לו לצווח הא ההקדש לא חייל משום דאינו שלו. ונראה לענ"ד לתרץ דבאמת כל אחד טוען כולי שלי רק אין יכולין לפסוק אלא יחלוקו מחמת ספק. אבל אם אחד הקדיש כולה צריך להיות הקדש מספק שמא באמת הוא שלו וקמיה שמיא גליא. רק העיכוב הוא מה שאינו ברשותו. אבל כשתקפה. והקדיש והוי ברשותו יכול להיות הקדש מספק דשמא הוא שלו באמת. ומשום הכי פירש"י ז"ל הקדיש בלא תקפה שאינו ברשותו וצריכין לבוא להודאה שתהא כפקדון ביד אחרים על זה אמרינן אם בתקפה לא הוי שתיקתו הודאה כש"כ הקדיש בלא תקפה בודאי לא הוי הודאה כי למה לו לצווח דהא ידע שאין בדבורו כלום משום שאינו ברשותו:

**ובזה** יובן מה שלא נזכר בכל הסוגיא החסרון שאינו שלו רק שאינו ברשותו. כי עיקר החסרון הוא משום שאינו ברשותו דאם הי' ברשותו יכול להיות הקדש מספק כהנ"ל. ומסיק הגמ' את"ל תקפה אין מוציאין מידו וע"כ מוכרחין לומר כמו גטו וידו באין כאחד דהוי הודאה מחמת תקפה וממילא מהני התקפה משום הודאה. אז בעי הקדישו בלא תקפה מהו מי אמרינן כיון דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט דמי כמאן דתקפה דמי דכל היכי דאיתא בי גזא דרחמנא איתא. ונאמר ג"כ דבאין שניהם כאחד דע"י התקפה הוי הודאה וע"י ההודאה מהני התקפה דהקדש ויהא כפקדון ביד אחרים. או דלמא לא דמי דהתם בתקפה אף בלא הודאה הוי תקפה רק שתהא מהני התקפה צריכין להודאה אז שפיר י"ל דמחמת התקפה הוי הודאה וע"י ההודאה מהני התקפה אבל הכא באמת לא תקף רק אם נעשה הקדש הוי תקפה וההקדש תלי בהודאה שתהא כפקדון ביד אחרים

וכל זמן שלא הודה לא הוי תקפה ולא שייך לומר דע"י התקפה נעשה ההודאה כי עדיין לא תקף ובלא תקפה מה לו לצווח זהו סברת האיבעיא. ועל זה הביא ת"ש ממסותא כי לפי ההוה אמינא מיירי במסותא מטלטלין דשניהם אוחזין ואין בו דין כדא"ג. רק הספק הוא ג"כ בשתק מעיקרא והדר צווח אי הוי השתיקה הודאה. ופשט לה מספק בכורות דאף שאינו דומה לשם דשם לא שייך הודאה דהספק הוא משעת לידה אף להבעה"ב. ותפס רב המנונא דאם הוי שם הדין דתקפו כהן מוציאין מידו משום דבעה"ב חשיב לחזקת מרא קמא. אז לא הוי אסור ג"כ בגיזה ועבודה בבית בעה"ב כי חזקתו הי' מהני אף נגד איסור ספק הקדש. רק משום דתקפה כהן אין מוציאין מידו משום דהבעה"ב לא נחשב לחזקת מרא קמא דלא הי' בזה אפי' רגע אחת מוחזק בודאי רק בספק. ומחמת זה מהני תפיסת הקדש אף בביתו לאסור בגו"ע דאי' גו"ע הוא ג"כ בתורת תפיסה. ומזה מוכח דהיכא דתקפה מהני תפיסת הקדש נמי מהני כתקפה. כך תפס רב המנונא דאי שם לא הי' מהני דאי הוי תפיסת הכהן אז לא הוי אסור ג"כ בגו"ע בבית בעה"ב אף שהיא קדושה הבאה מאלי' וע"כ שם הטעם משום דתפיסת כהן מהני וכמו כן תפיסת איסור הקדש ג"כ מהני בבית בעה"ב והמילא יש ראיה למסותא ג"כ:

**ויתרץ** בזה קושית המפרשים במה דאמר רב המנונא והא הכא דאמר תקפה כהן אין מוציאין מידו וכו'. הא אי הוי אמרינן מוציאין מידו ומ"מ אסור בגו"ע הוי פשיטות טפי דתפיסת הקדש מהני. אבל לפי הנ"ל ניחא דאי הוי אמרינן שם תקפה כהן מוציאין מידו ממילא היינו מוכרחים לומר דמה דאסור בגו"ע הוא משום קדושה הבאה מאליה וממילא מצד סברא זו אין שם ראיה למסותא. ומשום הכי מוכרח לומר דשם עיקר הטעם משום דתקפה כהן אין מוציאין מידו מוציאין לא הי' אסור בגו"ע אף שהיא קדושה הבאה מאליה. רק הטעם היא משום דתפיסת איסור ההקדש הוי כמו תקיפת כהן וממילא יש ראיה למסותא. ועל זה דחה רבה ואמר דשם אפי' אם הי' הדין תקפה כהן מוציאין מידו מחמת דבעה"ב נחשב לחזקת מרא קמא מ"מ הי' ג"כ אסור גו"ע בבית הבעה"ב משום איסור הנאה הבאה מאליה דמונח הספק איסור בבית הבעה"ב וממילא אין שום פשיטות למסותא. ואין כונת רבה לסתור דבאמת מוציאין מידו דיוכל להיות שהוא ג"כ סובר אין מוציאין כדמשמע מלשון הברייתא המע"ה. אך הוא דחה דאיסור גו"ע אינו ע"י תקיפת כהן דאפי' הי' תקפה כהן מוציאין מידו ג"כ אסור בגו"ע מטעם קדושה הבאה מאילה. כך נשמע מלשון רש"י ז"ל בדברי רבה. וזהו שיטת רש"י ז"ל דלפי ההוה אמונא הי' מיירי במסותא מטלטלין ואוחזין בה דלא שייך שם הדין דכדא"ג רק הספק הי' ג"כ משום הודאה כהנ"ל:

**אבל** שיטת התוס' הוא דאם הי' שם הספק משום הודאה לא הי' שום דמיון לבכורות כי שם לא שייך הודאה. ומשום הכי מפרשי דשם הי' הספק מצד אחר דהיינו דשם אף לפי ההוה אמינא מיירי ג"כ במסותא מקרקע כמו בהמסקנא והדין הוא דכל דא"ג לי שום הודאה, והדין דכל דא"ג הוא באם הדר אידך ותקף ממנו אין מוציאין מידו. ונמצא דמה שתקף הראשון אף דאין מוציאין מידו מ"מ עדיין לא נחשב לגמרי שלו דאי הי' נחשב שלו לגמרי לא היה יכול לחזור ולתקוף. וע"כ מה שתקף הראשון אין נחשב רק לזכות במקצת ומ"מ אם הקדישה אחר שתקף תו לא פקע אף אם חזר השני ותקף ממנו אחר ההקדש כי משום הזכות מיעט שיש לו מחמת התקפה חייל הקדישו. וכמו כן יוכל ההקדש לחול אף קודם שתקפה משום הזכות שיש לו לתקוף אף שאינו ברשותו. אך עכ"פ משום הזכות דתקפה נדחה חזקתו שלא נחשב בחזקתו וברשותו של הראשון, או דלמא כיון דבתקפה יכול השני לחזור ולתקוף לא הוי הקדישו עדיף מתקפה וממילא לא חייל ההקדש כלל כיון דחבירו יכול לחזור ולתקוף כך הוא הספק במסותא לשיטת התוס'. ופשט לו מבכורות דאי הי' תקפה כהן מוציאין משום שהבעה"ב חשיב לחזקת מרא קמא אז לא הי' אסור ג"כ בגו"ע נגד חזקת בעה"ב. אך משום הזכות שיש להכהן לתקוף אף דעדיין לא תקף מ"מ כבר לא נחשב בחזקתו וברשותו של הבעה"ב ונפשט האבעיא דמסותא. אבל עדיין לא נפשט האבעיא דלעיל על שתיקה כהודאה. ומשום הכי פירשו התוס' דשם במסותא הי' המעשה בשתק מעיקרא והדר צווח. ולפי המסקנא ממילא נשמע דשתיקה לא הוי הודאה. אך אינו מובן למאי צריך התוס' לומר דהפשיטות הוא לפי המסקנא הלא הפשיטות הוא מיד מתחלת האבעיא דמסותא דאי שתיקה כהודאה מה הי' שם שום ספק על ההקדש ועי' בפנ"י שדיבר מזה. ודחה רבה דמבכורות אין ראיה דאיסור גו"ע לא בא מחמת זכות תקיפת הכהן כי באמת מוציאין מידו. וע"כ האיסור גו"ע הוא משום קדושה הבאה מאליה. ושיטת התוס' הוא דרבה סובר כך באמת דמוציאין מידו ולא כשיטת רש"י ז"ל כהנ"ל:

**והרמב"ם** ז"ל פוסק כאת"ל השני דתקפה כהן מוציאין מידו דכן דרכו ז"ל בכל מקום לפסוק כאת"ל. וכאן שבק האת"ל הראשון ופסק כהשני משום דכל השקלא וטריא בכל הסוגיא אזלא על את"ל השני. ומסיק הרמב"ם ז"ל בהלכותיו שם דאף אם תקף אחד אין מוציאין מידו מ"מ אם חזר השני ותקף מידו הוי הדין כבתחלה דיחלוקו. והשיג עליו הראב"ד ז"ל דאי אתה אומר דאם תקף אחד אין מוציאין מידו דשתיקה הוי הודאה היאך הוא יכול לתקוף אחר ההודאה. ונראה לי דענין מחלוקתם תלוי בזה דהרמב"ם ז"ל סובר דבמתניתין אף דשניהם אוחזין לא חשיב כל אחד ודאי בחצי שלו כיון שלא הי'

שעה אחת שיהא ודאי דמיד מתחלה הי' מתקוטטים זה עם זה על כולה. ואף דאמרינן לעיל אנן סהדי דמאי דתפוס האי דידיה וכו'. זהו רק דאנו צריכין יותר לתפוס דשניהם הגביהו יחד אבל לא שיהא נחשב לודאי חזקת מרא קמא בחצי שלו. וממילא כשנולד אח"כ ספק אם השתיקה הוא משום הודאה אם לאו בודאי דאין מוציאין מן התוקף. וע"כ כונת האת"ל דמוציאין מידו משום דבודאי לא הוי הודאה והאת"ל השני מחמת ספק הודאה וצדקו דברי הרמב"ם ז"ל. ושיטת הראב"ד ז"ל הוא דבמתניתין דשנים אוחזין הוי כל אחד מוחזק ודאי בחצי שלו וע"כ מוכרחין לומר דהת"ל השני הוא בדרך ודאי הודאה ומשום הכי סובר דאם תקף השני בחזרה לא מהניא התקיפה כי הוא אחר ההודאה ודאית כמובן.

**אכן** עדיין צריכין להבין דברי הרמב"ם ז"ל במה שפוסק אין מוציאין מידו. דהוא לכאורה נגד מסקנת הגמ' לקמן דא"ל ר"ח לרבה תניא דמסייע לך הספיקות נכנסין לדיר להתעשר ואי ס"ד תקפה כהן אין מוציאין מידו נמצא זה פוטר ממונו בממונו של כהן א"ל אביי אי משום הא לא תסייעה למר וכו' הדר אמר אביי לאו מלתא הוא דאמרי וכו'. נמצא דלפי המסקנא צדקו דברי ר"ח. אך יש לומר עפמ"ש לעיל בשיטות רש"י והתוס' דסברת רב המנונא הי' דאם הי' שם הדין דתקפה כהן מוציאין מידו דיש לבעה"ב חזקת מרא קמא אז לא הי' אסור ג"כ בגו"ע בבית בעה"ב כי חזקתו מהני אף נגד איסור ספק הקדש. רק משום דתקפה כהן אין מוציאין מידו דנמצא דהבעה"ב לא נחשב לחזקת מרא קמא כי לא הי' אפי' רגע אחת מוחזק בודאי רק בספק משום זה מהניא תפיסת הקדש אף בביתו לאסור בגו"ע כי האיסור גו"ע הוא ג"כ בתורת תפיסה. ועל זה דחה רבה דאפי' אם הי' תקפה מוציאין ג"כ אסור בגו"ע משום קדושה הבאה מאליה והאיסור מינח בבית הבעה"ב ולא בא רבה לומר דהדין הוא דמוציאין רק דלא תלי בדין דאין מוציאין. וכן אנו יכולין לומר בכונת ר' חנינא דלא בא לדחות הדין דתקפה אין מוציאין. רק כונתו הוא דאי ס"ד דעיקר הטעם דאיסור גו"ע הוא משום תקפה כהן אין מוציאין דלא נחשב בחזקת בעה"ב. א"כ פוטר ממונו בממונו של כהן. וע"כ מוכרחין לומר דאף אם היא בחזקת הבעה"ב מ"מ כל זמן שלא תקף אסור בגו"ע משום קדושה הבאה מאליה. ונמצא לפ"ז דשניהם לא באו לדחות הדין דאין מוציאין מידו רק הדין הוא באמת דאין מוצואין כמשמעות הלשון המע"ה הן הכהן והן הבעה"ב. רק באו לדחות הסברא דרב הממונא ולפ"ז שפיר צדקו דברי הרמב"ם ז"ל. ומתורץ קושית התוס' מפרק השואל ומפרק ב' דכתובות דאף לפי מהסקנא דהכא אין מוציאין מידו וכהנ"ל.

**ובזה** יתורץ מה שהקשה לי תלמידי היקר "שמחה בונם" שיחי' בן מרן הרב הצה"ק שליט"א שמגור' להבין סברת ר' חנניא במאי דאמר ואי ס"ד תקפה כהן אין מוציאין מידו נמצא זה פוטר ממונו בממונו של כהן. הלא אף אם הי' האמת כן מ"מ כל זמן שלא תקף הוא בודאי נחשב של הבעה"ב כמו שאנו רואין מפורש בתוס' לעיל בדין כדא"ג דאם תקף אחד יכול השני לחזור ולתקוף ומ"מ אם הקדישה הראשון אחר שתקף חייל ההקדש דכל זמן שלא תקף השני מידו הוי דידיה וחייל ההקדש ותו לא פקע אפי' חזר חבירו ותקף וכמו כן גבי מעשר מהיכי תיתי נימא דכל זמן שלא תקף הכהן לא נחשב לממונו של בעה"ב. אמנם לפי שאמרנו לעיל דאין כונת ר' חנניא לומר דאי אין מוציאין הבעה"ב להיות ממונו. מידו לא הוי ממונו של בעה"ב אף שהכהן לא תקף רק להיפך דהוא בא לסתור סברת רב המנונא במה שרוצה לומר דאיסור גו"ע הוא מטעם שיש לכהן זכות לתקוף ואף שלא תקף מ"מ כבר אין נחשב בחזקת בעה"ב ומשום הכי יוכל לחול איסור גו"ע בבית בעה"ב. צריך אתה לומר כאן ג"כ משום דיש להכהן זכות לתקוף אף שעדיין לא תקף מ"מ אין נחשב ממונו של בעה"ב. וע"כ מוכרחין לומר דכל זמן שלא תקף הוי בחזקת והאיסור גו"ע הוא משום קדושה הבאה מאליה, ואין כונתו לדחות הדין דאין מוציאין רק לדחות סברת ר"ה כנ"ל. וכן ברש"י ז"ל ד"ה ואי ס"ד דיש לכהן צד זכיה וכו' אין כונתו שרצונו לומר שאין להכהן צד זכיה רק כונתו הוא דבא לומר אי ס"ד דהטעם האיסור גו"ע בלא תקפה הוא משום דיש להכהן צד זכיה לתקוף. זהו כונת רש"י ז"ל לפרש פי' ואי ס"ד וכו' כמובן:

**אולם** עדיין צריכין להבין לפי שיטת התוס' דזה הי' כונת האיבעיא במסותא משום הזכות שיש לו לתקוף אף שלא תקף יהא חייל ההקדש. הלא עכ"פ אינו ברשותו. ואפשר לומר דמה שאמרה התורה שאינו יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו היינו דוקא שהוא ברשות אחרים אבל הכא דכאשר נאמר דמחמת הזכות דתקפה כבר אין נחשב בחזקת הראשון אז ממילא יכול ההקדש לחול אף בלא תקפה. אך עדיין קשה דהא קיי"ל גזל ולא נתיאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדיש. והלא הנגזל בודאי יש לו זכות בתקיפה ואעפ"כ אין יכול להקדיש. אכן י"ל דכיון דלפי שיטת התוס' מיירי במסותא מקרקעי אף לפי ההוה אמינא לא שייך אינו ברשותו. אבל עדיין קשה להבין לשון הגמרא מי סברת במסותא מטלטלין עסקינן נראה מזה דעד עכשיו למדנו שמיירי במסותא מטלטלין. ולשיטת התוס' לפי ההוה אמינא ג"כ הי' מיירי במקרקע לכך נ"ל דכונת הגמ' כך הוא דזה ידע דמיירו במסותא מקרקעי ואפשר דאף בקרקע משום שאין ברשותו ואין בחזקתו

דחבירו חולק עליו ג"כ אין יכול להקדיש. וזהו שא"ל מי סברת דזהו כמו מטלטלין הלא במקרקעי מיירי דאף שאין בידו רק יכול להוציאה בדיינין ג"כ יכול להקדיש ודו"ק:

### דף עז.

**בגמרא** פשי' ל"ל דזל עבידתא מעיקרא ואגרינהו בטפי זוזי ולסוף אייקר עבידתא וקם בטפי זוזי מהו דתימא א"ל טפי זוזי אמרת לן טפי זוזי הב לן קמ"ל דא"ל כי אמרי לכו טפי זוזי דלא הוי קים לכו השתא קים לכי, ועי' פירש"י ז"ל ד"ה לא קים לכי לא היית' יודעי' כו'. וקשה להבין כוונתו ז"ל בזה ונרא' לפרש דהם תובעים אותו שאמר להם ליתן טפי והוא משיב להם אני הייתי יודע שתהי' ראוין ליטול סלע ואני בכך הייתי רוצה. רק לפי דעתכם דלא הייתם קים לכו שתהי' ראוין ליטול סלע הי' כמדומה אצליכם שאני נותן טפי. אבל באמת כאשר אני ידעתי הייתי יודע שאינו נקרא טפי. ועכשיו אתם ג"כ יודעים שאינו טפי ולא הי' דעתי מעולם ליתן טפי וק"ל:

### דף פא.

**בגמרא** אר"ה א"ל הנח לפניך אינו לא ש"ח ולא ש"ש איבעיא להו הנח סתמא מאי ת"ש שמור לי וא"ל הנח לפני שומר חנם הא סתמא ולא כלום ומקשה בגמ' אדרבא מדאמר ר"ה הנח לפניך ולא כלום הא סתמא ש"ח הוי אלא מהא ליכא למשמע מיניה. והנה יש לדקדק בזה מאוד דזה הי' שייך דווקא דא הדיוק מהרישא הי' מוכח כך והדיוק מהסיפא מוכח להיפך אז אמרינן דמהא ליכא למשמע מיניה דחד מהם לאו דוקא. אבל הכא כאשר מוכח ממשנה מפורשת כן היאך שייך משום מימרא דר"ה לדחות דיוק מפורש מהמשנה. ויותר הי' לנו להקשות ולדחות דברי ר"ה משום הדיוק דהמשנה כדרך הגמ' בכל הש"ס.

**ולענ"ד** ליישב דהנה צריכין להבין למה לא א' מיד אחר המשנה האיבעיא להו והמתין בזה עד אחר דברי ר"ה. ומוכרח' לומר דעל המשנה לחוד לא הי' יכול לסמוך מיד השאלה דהנח סתמא כי מהמתני' מוכח להדי' מדקתני הנח לפני ש"ח ש"מ הנח סתמא ולא כלום. רק כשהביא מקודם מימרא דר"ה הנח לפניך ולא כלום ולא אמר הוא סתמא. ע"כ מוכרח שיש איזה טעם דממתניתין אין שום הוכחה על הנח סתמא. דיוכל להיות דמשום הכי לא תני במתניתין הנה סתמא משום דזה תלוי בפלוגתא דרבי ורבנן בב"ק כמו"ש בגמרא ותני רק מה דפשיטא לכ"ע. ור"ה ג"כ תפס בדבריו מה שהוא לכ"ע. ואין שום הוכחה לדין זה דהנח סתמא לא ממתניתין ולא מר"ה. או י"ל להיפך דהתנא דמתני' אזיל בשיטת רבי ומשום הכי לא דייק ר"ה ממתני' על הנח סתמא משום דהוא סובר כרבנן ותפס בדבריו רק הנח לפניך. זהו היה עיקר סברת האיבעיא אחר שתני במתניתין

הנח לפני ש"ח ובדברי ר"ה הנח לפניך נצמח מזה ספק על הנח סתמא האיך הוא הדין כהנ"ל. אבל הפשטן דלא הבין סוף כונתו לכך אמר ת"ש ממתני' דקתני הנח לעני וכו' עד שאח"כ מבאר לו הבעל איביא דאדרבא מדברי ר"ה נשמע דממתני' ליכא למשמע מיניה. ועל זה השיב לו הפשטן אם כפי הבנתך משום דברי ר"ה הלא כבר תלוי הדבר בפלוגתא דתנאי ומה אתה שואל. והשיב לו הבעל איביא דזה ג"כ תלוי בספק אם תלוי בפלוגתא אם לאו. דיש סברא לומר עד כאן על שני אופנים. ונמצא דזה הדין דהנח סתמא תלוי בספק ואין שום ראי' לא ממתני' ולא מר"ה וק"ל:

## דף צב.

**בגמרא** חכמים היינו ת"ק איכא בינייהו אבל מלמדין וכו' איבע"א א"כ דרב אסי דאר"א אפי' לא שכרו אלא לאשכול אחד אוכלו. פירש"י ז"ל דת"ק אית לי' דרב אסי וכו'. ובאתרא שם איבעיא להו פועל משלו הוא אוכל או משל שמים הוא אוכל. פירש"י ז"ל משלו הוא אוכל שהוא תוספות שכר שהוסיפה לו תורה או משל שמים הוא אוכל במתנת גמ"ח וכו' ת"ש אוכל פועל קושית אפי' בדינר וא"א משלו הוא אוכל אוגרי בדנקא אכול בזוזי ואלא מאי משל שמים הוא אוכל סוף כל סוף אוגרי בדנקא אכול בזוזי אלא מאי איל"ל רחמנא זכי לי' ה"נ רחמנא זכי לי' ת"ש ר"א חסמא אומר לא יאכל פועל יותר על שכרו וחכמים מתירין מאי לאו בהא קמיפלגי דמ"ס משלו הוא אוכל ומ"ס משל שמים הוא אוכל לא דכ"ע סברי משלו הוא אוכל וכו'. והקשה המהרש"א ז"ל ק"ק דמדברי ת"ק ורא"ח נמי הוי מצי לאתויי הכי מאי לאו בהא קמפלגי דבין ת"ק לחכמים ליכא אלא הא דאמרן לעיל ויש ליישב ודו"ק

**ונראה** לי ליישב דהנה חוץ מזה צריכין להבין דברי הפשטן דהא מעיקרא דחה אותו משום דסוף כל סוף אוגרי בדנקא אכיל בזוזי נמצא דאין כאן שום סברא לומר שיאכל יותר על שכרו כשנאמר מן שמים הוא אוכל מכאשר נאמר משלו הוא אוכל א"כ מה בא עכשיו לפשוט ולתלות סברת הפלוגתא במה דהחכמים מתירין לאכול יותר על שכרו מטעם דשל שמים הוא אוכל הלא כבר נדחה זה בת"ש הראשון. וע"כ מוכרחין לומר דמה שדחה מעיקרא סו"ס עד שמוכרח לומר רחמנא זכי לי' בלא שום טעם זהו הי' רק לעיל נגד ת"ק דסובר כרב אסי דאף אם לא שכרו אלא לאשכול אחר ג"כ אוכל אותו דבודאי אין הדעת סובל שיאכל יותר על שכרו אף אם נאמר דמן השמים זכי לי' אין זה טעם מספיק שיאכל כל האשכול ומוכרחין לומר דאין בזה שום טעם רק מן השמים זכי לי' הוא גזירה בלי טעם וממילא אין חילוק אם משמים זכי לי' ואם משלו הוא אוכל בהוספת שכר שהתורה הוסיפה לו. אבל בין רא"ח להחכמים דשניהם אינם סוברים כרב

אסי ואם שכרו לאשכול אחד בודאי דאילו רשאי לאכול כולו. והפלוגתא שלהם הוא בשכר יום לכל הגינה בזה האופן נוכל לומר דתלי בטעם דמן שמים הוא אוכל בתורת גמ"ח שיוכל לאכול יותר על שכרו וניחא מאוד דברי הפשטן ומתורץ קושית המהרש"א ז"ל הנ"ל ואפשר שזהו כונת המהרש"א ז"ל במ"ש ויש ליישב:

## מסכת בבא בתרא

### דף ד.

**בגמרא** הא הא גופה קשיא אמרת וכן בגינה מקום שנהגו לגדור מחייבין אותו הא סתמא אין מחייבין אותו אימא סיפא אבל בקעה מקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבין אותו הא סתמא מחייבין אותו השתא סתם גינה אמרת לא סתם בקעה מבעיא אמר אביי ה"ק וכן בגינה סתם ומקום שנהגו לגדור בבקעה מחייבין אותו. והנה השתא יהא קשה רישא לסיפא בבקעה ופירשו התוס' דבסיפא נמי יש לפרש כן אבל סתם בקעה ומקום שנהגו שלא לגדור בגינה אין מחייבין והשתא צריכין להבין מאי מקשה רבא א"כ מאי אבל הא ניחא מאוד כהנ"ל. ופירש המהרש"א ז"ל דלפי פירוש התוס' קושית רבא הוא דצריך למיתני בפירוש אבל סתם בקעה. אבל עדיין קשה מאי מקשה הכא בסיפא יותר מברישא דתני גינה ולא קשה לי' דליתני סתם גינה וי"ל דעיקר קושיתו הוא רק במה דתני אבל. והלשון אבל הוא שבא לחלק ובאמת אין שום חילוק בין גינה לבקעה דבמקום שנהגו לגדור בשניהם חייבין ובמקום שלא נהגו בשניהם אין חייבם. והחילוק הוא רק בסתמא צריך למיתני אבל סתם בקעה דבזה הוא החילוק.

**אולם** כפי פירש"י ז"ל הכי איבעיא לי למתני אבל במקום שנהגו שלא לגדור ולא הי' צריך להזכיר שם בקעה כי מיניה סליק ומעצמנו נדע שקאי על בקעה. ונראה מדבריו שאינו מפרש בסיפא כמו ברישא רק סיפא מיירי אלא בקעה במקום שלא נהגו אין מחייבין אותו. א"כ הדרי הקושיא מרישא לסיפא בבקעה. ולפי שיטתו ז"ל י"ל דקושית הגמ' הוא כך מאי אבל בקעה מקום שלא נהגו הדרי הקושיא מרישא לסיפא בבקעה וצריך למתני אבל מקום שלא נהגו אין מחייבין אותו ויהא קאי על שניהם ולא שום קושיא מהסיפא. אכן מלשון רש"י ז"ל שכתב דמינה קא סליק משמע דאף בלא תיבת בקעה יהא קאי על בקעה, אבל לא זכיתי להבין כונתו בזה. וכשתעיין תראה דהגירסא בגמרא הוא א"כ מאי אבל דעיקר הקושיא הוא מלשון אבל שבא לחלק כמו"ש לעיל לשיטת התוס'. ובלשון רש"י ז"ל כתוב מאי אבל בקעה נראה שהי' לרש"י גירסא זו בגמרא ומשום

הכי מפרש דקושית הגמ' הוא מתיבת בקעה אך קשה עדיין דהדרי קושית הגמ' מרישא לסיפא וצע"ג:

### דף ד:

ברש"י ד"ה **ואבע"א** מקיף וניקף איכא בנייהו וכו' וקשה להבין כונת רש"י ז"ל שם במה שכתב ת"ק סבר וכו' דהוא להיפך ממה דמפרש בתחלת דבריו. ונראה לי דמתיבת ת"ק סבר והלאה אזיל ללישנא בתרא וק"ל:

### דף מא.

**בגמרא** רב ענן שקל בידקא בארעיה אזל הדר גודא בארעא דחברי' אתא לקמיה דר"נ א"ל זיל הדר והא אחזיקי לי וכו', א"ל והא אחיל דאתא וסייעה בגודא בהדאי א"ל מחילה בטעות הוא את גופך אי הוה ידעת לא עבדת הוא נמי לא הוי ידע. עי' פירש"י בד"ה והא אחזיקי ומה דמקשה עליו התוס'. וחוץ מזה קשה מאוד להבין כונת ר"ע וכי לא ידע בעצמו תשובת ר"נ בזה. ונ"ל דטענת ר"ע כך הי' דכאשר ראה אח"כ וידע ושבק לו להחזיק ולא מיתה מוכח דגם מעיקרא ידע ולא הקפיד משום שנגמר אצלו למתנה ויש כאן חזקה בטענה. ועל זה השיב לו דאין חזקה לאלתר אף בפניו דמה הי' לו למחות. וא"ל ר"ע אף אם בעלמא אין חזקה לאלתר אבל הכא הוכחה יש מתחלה דסייעה ומחל דמה דשתק אח"כ הוא משום מתנה דאם לאו הי' לו למחות כדי שלא יחשוב שהוא מרוצה בזה שהי' מסייע לו מתחלה. והשיב לו ר"נ דמתחלה אין שום הוכחה דכשם שאתה לא ידעת יש לך לדעת שגם הוא לא ידע והי' בטעות ואין לך שום הוכחה מזה שיצטריך למחות וק"ל:

### דף קעב.

**בגמרא** אתמר ערב דכתובה ד"ה לא משתעבד קבלן דבע"ח ד"ה משתעבד קבלן דכתובה וערב דבע"ח פליגי מ"ס אי אית לי' נכסי ללוה משתעבד ואי לית לי' לא משתעבד וכו' פירש"י ז"ל דאי אית לי' ללוה נכסים בשעת הלואה סבר שלא יפסיד ומשתעבד ואי לית לי' ללוה ירא שיפסיד ולא משתעבד ופטומי מילי נינהו. ולכאורה הסברא הוא להיפך כמ"ש לקמן בענין אסמכתא ושם פירש"י ז"ל כי סומך ובוטח בלבו שהלוה יפרענו ואולי הי' יודע שהלוה לא יפרע לא הי' נכנס בערבות. נמצא לפ"ז דהסברא הוא להיפך דאם יש ללוה נכסים יוכל להיות שהוא בוטח שהלוה בעצמו יפרענו. אבל אם אין נכסים ללוה ומ"מ הוא נכנס בערבות יוכל להיות שהוא ברצון גמור כמובן. ונראה ליישב דהנה דבתחלה כשתפס הגמרא דערבות הוא בגדר אסמכתא כמו"ש בגמ' שם אז הי' הסברא נותנת כפירוש רש"י ז"ל לקמן דכשיש ללוה נכסים הוא בגדר אסמכתא ואם לאו אינו

בגדר אסמכתא. אבל לפי המסקנא דאר"א שאינו אסמכתא משום דבההוא הנאה דקא מהימן לי' משעבד נפשי' אז הסברא עתה להיפך. דאם יש ללוה נכסים ולא נפל מורא עליו דבטח יצטרך לשלם. אז אף אם יש חלק אחד ממאה שיוכל לבוא לידי הפסד מ"מ מחמת זו הנאה דקא מהימן לי' משתעבד עצמו דזהו רק חלק אחד מן מאה שיבוא לכך. אבל כשאין נכסים ללוה עומד בדעתו שבודאי יפול עליו לשלם אז מחמת הנאה זו לא משתעבד עצמו דרק פטומי מילי נינהו. והשתא מובן בטוב טעם סברא הגמרא דהכא שהוא להיפך משם ודו"ק:

## מסכת מכות

### דף ב.

ברש"י ד"ה **שהוא** בן גרושה בפנינו נתגרש' אמו קודם שנולד. ונראה מזה שכבר היתה מעוברת קודם שגירשה. אבל אינו מובן מפני מה הוא חלל. עי' תויו"ט כלומר קודם שהולידו אביו דהיינו שעת הריון ונתעברה עמו מכהן אחר הגט:

**בגמרא** שם הא כיצד אין נעשין מיבעיא לי' ועוד דקתני לקמן. עי' פירש"י ז"ל ובתוס' שם ד"ה ועוד שמביאים פירוש הקונטרוס וכו' ועוד יש לפרש תיבת ועוד כלו' וכו' עיי"ש. והנה לפי הנראה למדו התוס' בכונת רש"י ז"ל דהוא קושיא אחריתי דאף אם הי' נאמר במשנה דמקיים דין הזמה ג"כ אין שייך כאן לישאל כיצד דהא קתני לקמן כיצד דין הזוממין. ולפי פירוש התוס' הקושיא ראשונה הוא דהנה כאן לא מסיק המשנה לשון הזמה דעמנו הייתם וע"כ השאלה דכיצד הוא על דין הזמה א"כ מיבעי לי' למיתני כיצד אין העדים וכו'. ועוד אף אם נאמר דבביהמ"ד הי' נשנה הלשון דהזמה עמנו הייתם רק כשסידר רבי אז חיסר זאת מלשונות כמו שנמצא בכ"מ שבש"ס חסורי מחסרא. מ"מ אין יכולים ג"כ ללמוד השאלה דכיצד על לשון הזמה כי לשון הזמה קתני לקמן וע"כ קאי השאלה על דין הזמה א"כ נתחזק הקושיא קמייתא כך פירשו התוס'.

**ולהבין** סברת מחלוקתם דבין רש"י ותוס' נראה דהנה מלשון המשנה כיצד עדים נעשים זוממין נשמע דהשאלה היא על הלשון. אך ממה שלא מסיק הלשון הזמה עמנו הייתם נשמע להיפך דהשאלה כיצד הוא על דיו הזמה. ובזה מחולקים רש"י ותוס' דרש"י ז"ל תפיס זה לעיקר דלא יוכל להיות שום הוה אמינא דקאי על לשון הזמה ומשום הכי מפרש דקושית ועוד הוא קושיא אחריתי. והתוס' תפסו להיפך דמן תיבות נעשים זוממין נשמע דקאי על לשון הזמה ומה דלא מסיק המשנה הלשון עמנו הייתם הוא חסורי מחסרא כדרך הש"ס. ומשום הכי למדו דקושית ועוד הוא לחזק קושיא ראשונה כמובן:

**בגמרא** שם מנא התם קאי וכו' ויש עדים זוממין אחרים שאין מקיימין בהם דין הזמה כל עיקר אלא מלקות ארבעים כיצד וכו'. הנה לפי הנראה עיקר התירוץ הוא דהתנא שואל כיצד הוא אופן הזמה שאין מקיימין בהם דין הזמה כל עיקר כמפורש ברש"י ז"ל ועלה מפרש וכו'. אבל לכאורה אינו מובן כי כשאנו מפרשים כונת התנא דמחפש אופן שלא יקיימו בהם דין הזמה כל עיקר אז ממילא סר קושית הגמ' לעיל ולמה צריכין לומר דתנא התם קאי כמובן. ונראה ליישב דאם נאמר דהתנא אקרא קאי דמקיימין דין הזמה וברצון התנא לחפש אופן שלא יקיימו אז שייך לשאול כיצד אין העדים נעשים זוממין כי עד עכשיו דיבר במי שמקיימין בהם דין הזמה ועכשיו בא לחפש דבר חדש שהוא להיפך. אך עתה דמסנהדרין סליק דשם מיירי שאין מקיימין במקצת דין הזמה ונדבר אז בביהמ"ד שיש עוד זוממין אחרים שאין מקיימין בהם דין הזמה כלל. על זה אין שייך לחזור הדברים עוד הפעם ולשאול כיצד אין העדים וכו'. רק שייך לשאול כיצד הוא האופן הזה שאתה מדבר ממנו מעידין אנו באיש פלוני וכו' וכשתעיין במ"ש רש"י ז"ל וקאמר הכא וכו' ועלה מפרש כיצד תראה דהפירוש הוא כהנ"ל:

ברש"י שם ר"ה **שחייב** גלות שהרג את הנפש בשוגג. והעולם מתמיהין בזה דמה בא רש"י ז"ל ללמדנו בזה ומי לא ידע דהחיוב גלות הוא על שוגג. ונ"ל ליישב דהנה אנו רואין דברישא זכר בלשונם המעשה שבפנינו נתגרשה אמו והדין נפסק על פיהם שהוא חלל אבל הם בלשונם לא זכרו שהוא חלל. והכא בהסיפא הוא להיפך דזוכרים בלשונם הדין שחייב גלות וצריך שיזכירו רק המעשה ועל פיהם יהא נפסק הדין דגלות. ובפרט דבאמת אינם יכולין להזכיר בלשונם שהוא חייב גלות כקושית התוס' שמא יאמר מזיד הייתי והחיוב הוא רק אם יהא שותק כתירוצם הב' והיאך שייך שיזכירו תיכף בלשונם החיוב גלות. על זה פירש"י ז"ל דגם כאן הפירוש הוא כך דהם אומרים בלשונם רק המעשה דלפי ראות עיניהם הרג בשוגג או כפירוש התוס' שיש רגלים לדבר והדין נפסק על פיהם גלות כגון דשתק או שיש רגלים לדבר כתירוץ הראשון של התוס' כאשר נפרש לקמן בעזהי"ת בהתוס' ד"ה מעידין אנו וכו' שהוא חייב גלות עיי"ש:

בתוס' שם דזה **מעידין** אנו באיש פלוני שהוא ב"ג וב"ח וכו' תימא כיון דאם הוזמו אין נעשין ב"ג וב"ח א"כ גם בשלא הוזמו היאך נעשה על פיהם ב"ג וב"ח וכו' הא הוי עדות שאי אתה יכול להזימה ואין זה עדות. והנה לכאורה יש לדקדק אפשר דהאמת הוא כך וזה בעצמו בא התנא למדינו דאין בזה דין הזמה וממילא כשלא הוזמו אינם נעשה על פיהם ב"ג וב"ח ואין שום מקום לקושיא זו. ואפשר דקושיתם כך הוא דהנה ידוע בהר"ן ז"ל דאם אין עדותן מתקבלת כשלא הוזמו אז אין שייך בזה מלקות על עדותן

אף כשהוזמו. וזהו דמקשים התוס' הא הוי עדות שאי אתה יכול להזימה ואין זה עדות ולא שייך בזה המלקות על עדותן. אבל לפ"ז יהא קשה להבין תירוצם ז"ל דתירצו דכיון דלוקין הוי שפיר כאשר זמם. הלא זה הי' עיקר קושיתם דלא ילקו. ועוד קשה מה דמסקו התוס' בעדי נערה המאורסה והא מ"מ לוקין. וזה אינו מובן דמי יאמר לנו דלוקין כשהוזמו הא לא נתקבל עדותן כשלא הוזמו כהנ"ל. ועוד יש להבין לפ"מ דתפסו בתירוצם דאף שאין מקיימין בהם כאשר זמם מ"מ לוקין על לא תענה ומשום הכי נחשב אתה יכול להזימה. א"כ למה בכל מקום אתה חושב זאת לאין אתה יכול להזימה הלא בכ"מ ג"כ לוקין על לא תענה אף אם אינם מקיימין בהם דין הזמה. גם אינו מובן למאי צריך התוס' להקשות מנערה המאורסה דוקא הלא בכ"מ כך הוא לפי שיטתם דתפסו דאף שאין מקיימין בהם דין הזמה מ"מ לוקין על הלאו דל"ת. ועוד קשה להבין דברי התוס' בתירוצם הב' דהתם זממו להרוג את הנפש וכו'. ומהיכי תיתי נאמר כך דאפשר דהי' באמת כונתם רק לאוסרה על בעלה ולא להרוג ויכולין לקיים כאשר זמם במלקות: **ואמרתי** ליישב דמיד בתירוץ הראשון של התוס' הי' כונתם כך. דבשלמא בעלמא היכא דבאין לחייבו מיתה אינו מקוים כאשר זמם במלקות דלא תענה והוי עדות שאין אי"ל ולא הוי עדות אף בלא הוזמו וממילא אין כאן מלקות אם הוזמו על הלאו דל"ת כי לא נתקבל עדותן בלא הוזמו כהנ"ל. אבל כאן שלא באו רק לעשותו ב"ג שהוא בלאו בעלמא מקוים שפיר כאשר זמם במלקות ואינם משום הלאו דלא תענה רק משום כאשר זמם והוי שפיר עדות שאתה יכול להזימה ומתקבל עדותם בלא הוזמו. זאת הי' מיד כונתם בתירוצם הא' וממילא אין שום שייכות מכאן לשום מקום. אך מקשים מנערה המאורסה דהתם לא מקטלה משום דיכולין לומר לאוסרה על בעלה באנו ויוכל להיות דהאמת הוא כך דלא חשבו להורגה כלל רק לאוסרה באיסור לאו. וממילא יכולין לקיים כאשר זמם במלקות ולא יהיו משום הלאו דל"ת רק משום כאשר זמם והוי ג"כ עדות שאי"ל כמו הכא. ובתירוצם השני מחדשי כך דבשלמא הכא כשהוזמו ומקוים אצלם כאשר זמם במלקות ויצא מזה דכי לא הוזמו מתקבל עדותן לעשות על פיהם ב"ג וב"ח דאינו ג"כ רק לאו והוי שפיר משפט הנדון כשלא הוזמו כמו העדות כשהוזמו. אבל התם אם אתה אומר דהם לא אקטלי משום דלא בעי רק לאוסרה על בעלה ומקוים כאשר זמם במלקות וברצונך לומר דהוי עדות שאתה יכול להזימה ויצא מזה דאם לא הוזמו קטלינן לה והעונש שלה גדול משלהם והאיך אתה יכול לחשוב דבזה מקוים כאשר זמם שיהא נחשב עדות שאי"ל למקטלה כשלא הוזמו ויצא מזה דהיא מקטולה והם לא מקטלו וא"כ ממילא לא הוי יכול להזימה כמובן:

**ובאופן** אחר יש ליישב דבתירוצם הא' כונתם כך הוא דהנה ידועה דבדין הזמה יש ג' חדושים. א' בעיקר מה שהאמין התורה להזימין כי מאי חזית וכו' כמו"ש בגמרא. ב' דעל המחשבה שזמם חייב כמו על מעשה בידים. ג' כאשר זמם ולא כאשר עשה. והנה ידוע לקמן בגמרא דאף דעונש הזמה מכאשר זמם לא קאי על עדות ב"ג וב"ח. מ"מ חידוש הזמה במה שהאמין התורה להמזימין לחשוב העדות הראשונים לשקרנים ללקות על הלאו דל"ת זהו קאי ג"כ על עדות ב"ג וב"ח. כי אם נאמר דאף החידוש הזה דהזמה ג"כ לא קאי על ב"ג א"כ מהיכא תיתי נאמר שיהי' לוקין על ל"ת דמנא ידעינן דהם השקרנים. וע"כ מוכרחין לומר דרק דין עונש הזמה לא קאי עלייהו אבל החידוש דהזמה קאי עלייהו ג"כ להאמין להמזימין ולחשוב הראשונים לרשעים ללקות מוהיה אם בין הכות הרשע או משום הלאו דלא תענה. ונמצא לפ"ז דכל עיקר המלקות בעדות ב"ג וב"ח נצמח ג"כ מהפסוק כאשר זמם. וזהו כונתם בתירוצם דכאן הגם דהמלקות באין על לאו דלא תענה מ"מ העיקר הוא משום החידוש דכאשר זמם ושפיר מקוים הכאשר זמם בהמלקות. אבל לא כן הוא במקום אחר כי במקום אחר קאי עליהם הדין ועונש דכאשר זמם וצריך להיות שאתה יכול לקיים דין עונש הזמה דכאשר זמם, והקשו התוס' מעדות נערה המאורסה דשם אף שאין בהם עונש דין הזמה מ"מ נחשבים לשקרנים מהחידוש דכאשר דכאשר זמם והוי שפיר עדות שאתה יכול להזימה. ועל זה מחדשי בתירוצם השני דהכא המלקות חוץ ממה שהם בחידוש הזמה הם ג"כ בעונש הזמה בגדר שזממו כי האיסור בן גרושה הוא רק בלאו. אבל בנערה המאורסה אף דהמלקות באים באמת מחידוש הזמה אבל אינם בגדר עונש דין הזמה אשר זממו ולא הוי עדות שאי"ל:

**ובתירוצם** הג' מחדשי דהאמת הוא כך דעדות שאתה יכול להזימה לא נחשב רק אם מקוים בל הדין דכאשר זמם. וכאן שאין מקוים העונש מדין הזמה לא נחשב אתה יכול להזימה רק התירץ כך הוא משום דכל עיקר דצריכין אתה יכול להזימה הוא משום דילפינן מכאשר זמם דהיכא דיכולין לעונשן כשהוזמו הוי עדות כשלא הוזמו והיכא דאין יכול לעונשן כשהוזמו בעונש הזמה לא הוי עדות. וזהו רק בשאר עדות שעליהם כתיב העונש דכאשר זמם. אבל בעדות ב"ג וב"ח לא קאי עליהם העונש דכאשר זמם. בשום צד שבעולם. וממילא לא חיישינין בזה להקפיד באתה יכול להזימה והוי עדות כשלא הוזמו אף דאח"כ אין בזה דין הזמה:

**ולהבין** היטיב תירוץ הג' י"ל כי אף שאמת הוא דהחידוש הזמה שהאמין התורה להמזימים קאי גם על עדות ב"ג וממילא הפסוק דכאשר זמם קאי במקצת גם עליהם מ"מ כיון דלא קאי בכולה עליהם האיך שייך לומר דהתורה הקפיד בעדות ב"ג דוקא היכא

דיכולין אח"כ לקרות בהם כאשר זמם. הא אתה רואה דהתורה לא הקפיד כאן בעיקר קיום כאשר זמם ואף לא קאי עלי' בשום צד. אבל בעלמא דקאי עליהם הפסוק דכאשר זמם מכל וכל יכולין שפיר לומר דהקפיד הכתוב בקבלת העדות שיהי' רק באופן שיוכל להיות אח"כ בהם דין הזמה:

**אבל** עדיין נשאר לנו להבין למה הקשו התוס' על ב"ג ולא על עדי גלות. וגם תירוץ השני' של התוס' לא שייך רק בעידי ב"ג ולא על עדי גלות. ואפשר לומר דהנה בבן גרושה הטעם שאין מקיימין בהם באשר זמם משום שאין יכול להיות העונש בגדר שזמם. אבל אם הי' יכול להיות בגדר שזמם אז בודאי הי' עונשן אותן והחסרון הוא דבעינן כאשר זמם וליכא ועל זה שייך לומר החסרון דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה כי במקום קבלת העדות כתיב כאשר זמם והוי עדות רק במקום שיכולין לקרות אח"כ כאשר זמם ועדות כזה שאינו יכול לקרות אח"כ כאשר זמם אינו עדות. אבל בעדי גלות יכולין לקרות אח"כ כאשר זמם רק החסרון הוא מצד אחר דכתיב הוא ינוס ולא זוממין. זהו אינו בגדר אין אתה יכול להזימה ודו"ק:

**בתוס'** ד"ה מעידין אנו באיש פלוני שהוא חייב גלות. וא"ת האיך הם יכולים לחייבו גלות בעדותן והא יכול לומר מזיד הייתי וכו'. והנה נראה מלשונם דאין נמצא שום אופן שיחייבו אותו גלות. אבל מאוד תמוה לי לכאורה דהן אמת הוא דאם הוא טוען כנגדם לא הרגתיו יכול הוא לתרץ דכונתו הוא שלא הרג שוגג אלא מזיד. ואף אם הוא לא יתרץ בעצמו אז אנו מתרצים את דבריו דלא הרג שוגג אלא מזיד. אבל אם הוא שותק אז ודאי נחשב כהודאה לחייבו גלות כהתירוץ השני של התוס' וצריכין להבין כונת קושיתם בזה. וכן צריכין להבין מאי דמקשה המהרש"א ז"ל דהא אין אדם משים עצמו רשע. ואם יתרץ דכונתו הי' לא הרגתי שוגג אלא מזיד אינו נאמן. וממילא אם הוא בעצמו לא יתרץ אז גם אנו אפי' ביודעין אין יכולם לתרץ דבריו שלא הרג שוגג אלא מזיד ולעשות אותו לרשע. וכן צריכין להבין תירוצם ז"ל שתירצו דראו רגלים לדבר ואיכא למימר דלא נתכוין עיי"ש. אבל קשה וכי בכח זה של רגלים לדבר שיכולין לומר שהרג בשוגג יועיל נגד מה שהוא יתרץ בבירור גמור שלא הי' שוגג אלא מזיד. ואפי' אם הוא בעצמו לא יתרץ דבריו ג"כ אין סברא לחייבו בכח רגלים לדבר לפי שאנו יכולין לתרץ כונתו שיהא פטור וא"כ במה מתורץ עדיין קושית התוס'.

**ונראה** לענ"ד לתרץ ולומר דכונת התוס' כך הוא. דבאמת מה שהוא יטעון דלא הרג שוגג אלא מזיד בודאי דאינו נאמן כקושית המהרש"א ז"ל. רק קושיתם כך הם דהיאך הם נחשבין לעדות לחייבו גלות הא אם הוא יטעון כנגדם שלא הרג שוגג אלא מזיד הם אינם

יכולין להכחישו. הן אמת שהוא אינו נאמן בדבריו אם יתרץ עצמו אבל מ"מ שאיזה כח הם באין להעיד לחייבו. וקושיא זו לאו דוקא אם הוא מתרץ את דבריו. רק מקשה על כל אופנים דהיאך יכולים לחייבו בדבר שהם עצמם אינם יודעין להכחישו אם יטעון כנגדם. והשתא לפ"ז מתורץ שפיר קושית המהרש"א ז"ל כי אין כונת התוס' שהוא נאמן בטענה זו. רק כהנ"ל דהיאך הם נחשבין לעדות שיוכלו לחייבו גלות ועל זה מתרצו דהם באין בכח רגלים לדבר שראו שנשמט הברזל מקתו דלפי דעתם בודאי הי' שוגג. וגם הוא אינו נאמן בזה להכחישם שהי' מזיד כי אין אדם משים עצמו רשע ובכח זה הם באין כי עדותם נשאר בלא הכחשה. ושוב הקשו ממה דשונא אינו גולה ותירצו דשם גבי שונא מוכח טפי דבמזיד הכהו ויש רגלים לדבר להיפך כמובן:

**באו"ד** שם. ועוד י"ל כגון דשתק ובודאי אם אמר לא הרגתיו שוגג אלא מזיד הי' יכול לתרץ דבריו וכו' עיי"ש. והנה תירוץ זה אינו מובן כלל לפי קושית המהרש"א ז"ל הנ"ל אכן לפי הנ"ל ניחא די"ל דכונת התוס' כך הוא דבאמת הוא אינו נאמן בזה רק עכ"פ עושה זאת לבטל עדותן כיון דלפי התירוץ הזה מיירי באין רגלים לדבר והוא ג"כ אומר שלא הי' שוגג ממילא הוסר עדותם כמו"ש לעיל דבאמת גרוע עדותם לחייב במה שהם בעצמם אינם יודעים בבירור להכחישו. רק באופן שבאין ברגלים לדבר שהי' שוגג והוא ג"כ אינו נאמן לומר מזיד הייתי. אבל הכא מיירי באין רגלים לדבר כהנ"ל. וזהו כונתם דודאי אם אמר לא הרגתיו יכול לתרץ ולומר לא הרגתיו שוגג אלא מזיד והורע עדותם. אך הכא מיירי דשתק והוי כהודאה ולפ"ז נתחדש לנו עתה דבר חדש דאף שאין להם עדות ברורה ואם הוא יכחישם אף דלא יהא נאמן אעפ"כ יבטל עדותם, מ"מ אם שתק מחייבין לו בעדותם ונתחזק עדותם מחמת שתיקתו ונחשב לעדות גמורה. וזהו דבר חדש כי לפי השכל הפשוט צריך להיות שידעו העדים מעצמם בבירור להכחיש את הנידון אם יעמוד כנגדם אבל לא שיתחזק עדותם משום שתיקתו **אמנם** אחר העיון נראה לומר כונת התוס' באופן אחר כפי מה שפירשתי לעיל בפירש"י ז"ל במתניתין. מעידין אנו באיש פלוני שחייב גלות ופירש"י ז"ל שהרג את הנפש בשוגג. ואמרנו דהי' קשה לו לשון המשנה דמשמע דהעדות אומרים בלשון זה לפני ב"ד והיאך יכולים לומר כן הלא אפשר דהוא יתרץ דבריו ויאמר דהרג במזיד ולא יתחייב כלל גלות. ומשו"ה פירש"י דזהו רק לשון המשנה והם רק אומרים דלפי ראות עיניהם הרג נפש בשוגג רק המשנה תפס הלשון מה שמגיע להנידון ע"פ דבריהם עיי"ש באורך. וזהו י"ל ג"כ בכונת התוס' דהכא והכי מקשים על המשנה דהיאך יכולים הם לומר בודאי שחייב גלות וכהנ"ל. ותירצו שיש להם רגלים לדבר ושוב הקשו משונא ותירצו בתירוץ הראשון דגם כשיש

רגלים לדבר ג"כ יש חילוק בין אוהב לשונא. ועוד תירצו דשם מיירי בלא רגלים לדבר ומה דמחלק שם בין אוהב לשונא הוא באופן דשתק ואין כונתם כאן דמיירי בלא רגלים לדבר רק דשם מיירי בלא רגל"ד והחילוק הוא באופן דשתק אבל במתני' דכאן ע"כ מיירי דבאים ברגלים לדבר לחייבו גלות. וזהו החילוק בין התירוץ הראשון להשני היינו דבאמת הכא אין שום נ"מ בין התירוצים רק עיקר הנ"מ הוא שם דמחלק בין אוהב לשונא אז להתירוץ הראשון מיירי שם ג"כ ביש רגלים לדבר ולהתירוץ השני מיירי שם בלא רגלים לדבר ודו"ק:

**בגמרא** שם בר פדא אומר ק"ו מה המחלל אינו מתחלל וכו' מתקיף לה רבינא וכו' והנה באמת צריכין להבין כונת בר פדא בהק"ו שלו וכי לא ידע הדרש דכאשר זמם ולא כאשר עשה דזה מורה להיפך מסברת הק"ו כי הדין דהזמה כולו חידוש הוא ואין שייך לומר בו שום ק"ו. ונראה לענ"ד לפרש דהנה כבר דברנו מזה דבדין הזמה יש ג' חדושים. א' מה שהאמין התורה להמזימים יותר מן הראשונים. ב' מה דמחויב על הזמה כמו שעשה מעשה בידים כמו"ש לקמן אמר רבה תדע שהרי לא עשו מעשה ונהרגין כמו העושה מעשה והורג בידים. ג' הדרש דדרשינן דכאשר זמם ולא כאשר עשה דהיינו אם נהרג הנידון בב"ד קודם ההזמה ואח"כ הוזמו אינם נהרגין. והשתא יובין דברי בר פדא כי החידוש השני הנ"ל שייך רק בדבר שאם הי' עושה בידים כמו רציחה או הפסד ממון הי' מתחייב אז מחדש לנו התורה דבזה חייב על המחשבה שזמם לעשות כמו שעשה בידים. אבל לחדש חידוש גדול כ"כ שיהא חייב על המחשבה יותר ממעשה בידים דהיינו בחילול שכהן נשא גרושה שהוא מחלל את בניו במעשה והוא אינו מתחלל וכשזמם לעשות חלל בלא מעשה ולא חילל יהא מתחלל זהו אין יכול להיות אף בגדר חידוש. ונמצא דכונת בר פדא מה המחלל אינו כמו מה הסוקל דאומר רבינא דשם מיירי דנסקל ע"י ב"ד ולא על ידיהם. וכאן הפירוש דהמחלל עשה בעצמו כהנ"ל. ואף דיש חידוש בדין הזמה שחייב על הזמה כמו על המעשה. מ"מ היכא שאם עושה בידים פטור אז שיהא חייב על זממו בודאי אינו אף בגדר חידוש. אבל ברציחה או בהפסד ממון מחדש לנו שפיר התורה שחייב על זממו כמו על מעשה בידים. ואף שהתורה אמרה כאשר זמם ולא כאשר עשה זהו גזירת הכתוב דכל זמן שלא נהרג בב"ד חייב על זממו כמו על מעשה בידים. אבל אחר שנהרג הנידון בב"ד הם פטורים מגזירת הכתוב. אכן הכא בחילול אין שום הוה אמינא להטיל עליו שום חיוב על זממו אף בגדר חידוש וממילא אין שום דמיון ק"ו דבר פדא להק"ו דרבינא בשום צד:

**אולם** השתא צריכין להבין קושית רבינא דמה מקשה על בר פדא והאיך מדמה זה לעדות רציחה כמובן. אמנם לפי שיטת התוס' בפירושם ניחא מאוד דגבי רציחה ג"כ נידון הק"ו זה כמו בחילול כי ההורג לאיש בשריפה הוא בסייף והזוממים יהי' בשריפה. אכן לשיטת רש"י ז"ל בפירושו בדברי רבינא קשה להבין כנ"ל. ואפשר לומר דרבינא מקשה לו דאתה רוצה לילך בהזמה מצד סברא דהזומם אין צריך להיות גרוע מהבעל המעשה. הא אנו רואין דבכאן הדבר בגזה"כ ולא מצד סברא כי איך מסתבר לומר דכל זמן שלא נהרג הנדון בב"ד יחייבו התורה על זממו כמו על מעשה בידים ואחר שנהרג בב"ד על ידו לא יתחייב הרוצח עצמו וזהו ג"כ נגד הסברא. ואנו רואין בפירוש דבכאן בטל הסברא. ויש לומר ג"כ בחילול דאף שהמחלל עצמו פטור מ"מ חייב על זממו מגזה"כ. ואין כונתו דבכל הזוממין יש הק"ו עצמו כמו בחילול כי באמת אין שום דמיון. רק כונת רבינא דאף בזוממים אחרים הוא נגד הסברא והוא רק חידוש בגזה"כ וכמו כן יוכל להיות בחילול הדין הזמה ביותר חידוש.

**ובזה** יובן כונת רש"י ז"ל בפירושו מה המחלל כהן שנשה גרושה וכו'. ולמה לא מפרש כמו אצל רבינא ומה הסוקל וכו' אמנם לפי הנ"ל מוכרחין לפרש כן דזה הק"ו אין שום דמיון להק"ו דרבינא. ובזה יהא מובן גם דברי התוס' ד"ה ומה הסוקל וכו' דהם לכאורה סתומין הן בקושיא הראשונה והן בהשניה דרוצים לחלק בין זוממים אחרים לעידי חלל ולכאורה אינו מובן דהא להנראה כונת בר פדא הוא דבלאו הק"ו אז עדי חילול ג"כ בכלל שאר דיני הזמה רק משום הק"ו יצא מכלל דיני הזמה ועל זה נוקשה לו רבינא דהא יש חידוש בכל הזוממין דבהם יש ג"כ ק"ו זה. ורק דהדין הוא בתורת חידוש ומה חזית להוציא עדי חילול מהכלל ולפ"ד אין שום מקום לקושית התוס' אבל להנ"ל ניחא דדברי בר פדא הם בטוב טעם לחלק משאר דיני הזמה דדי במה שחידשה התורה דעדים זוממין נחשבים כמו מעשה בידים להתחייב אבל להתחייב על הזמה יותר מן מעשה בידים אינו מן הראוי להיות אפ' בגדר חידוש. אף דבכל הזמה הוא נגד הסברא מצד אחר מ"מ עדי חילול רחוק מזה הרבה כנ"ל. ועכשיו יהא מובן שפיר קושית התוס' על רבינא לשיטת רש"י ז"ל דהא שם הק"ו הוא מהזמה גופה דגלי לנו הקרא בפירוש להיפך ומה לנו לעשות. אבל בעדי חילול הק"ו הוא ממקום אחר דאף אם הם עצמם עשו בידים אינו מתחלל מהיכי תיתי נימא לחדש כ"כ הא לא גלי קרא בשום מקום שיהא בזה ג"כ החידוש. ועוד הקשו דשם ודאי מוכרחין לבטל הק"ו דא"כ בטלת תורת עדים זוממין בכ"מ. אבל לענין עדי חילול אף אם נאמר שם הק"ו השייך שם עדיין לא בטלת תורת עדים זוממין במקום אחר כי הק"ו של חילול לא שייך במקום אחר דבכל מקום חייב על

המעשה שלו. ועל זה פירש ר"ת דהק"ו דרבינא הוא ג"כ כמו הק"ו דחילול וכונת מה הסוקל הוא כמו מה המחלל דבר פדא ודו"ק:

**אולם** עדיין נשאר לנו לבאר ולהבין למאי בא בר פדא להוסיף הק"ו ומה חסר לנו הדרש דריב"ל מלו ולא לזרעו. ונראה ליישב דהנה מקודם צריכין להבין דברי ריב"ל במאי דאמר כתיב לו ולא לזרעו. נמצא דזהו דוקא אחר דכתיב לו למעט זרעו אבל בלאו הכי הוי אמרינן לפסול גם זרעו מכאשר זמם ויהי' חמור הזוממים מן העושה בידים. כי ההורג איש עם בניו הוא עצמו נהרג ולא בניו וכשזמם להרוג אחד עם בניו אז הוא נהרג עם בניו יחד כאשר זמם לעשות לאחיו. רק משום דכתיב ועשיתם לו נמעט בניו ולפ"ז יש להבין מה נעשה עתה במה דכתיב כאשר זמם. לכך למד ריב"ל דפירוש כאשר זמם פשוט הוא שצריכין לעשות לו כאשר זמם לעשות לאחיו מדה במדה אף אם יהא חמור מהעושה בידים. וממילא אין יכולים לומר דהכאשר זמם קאי גם על עדי ב"ג כי הם זממו גם על בניו והם אין יכולים לפסול את בניהם דרחמנא מיעט לו ולא לזרעו. ונמצא לפ"ז דפירוש כאשר זמם לעשות עומד על מקומו גם בלא תיבת לו דאנו צריכים לעשות לו מדה במדה כאשר זמם לעשות לאחיו עם בניו יותר מעושה בידים שאין החיוב רק עליו בלבד. ועדי חילול זממו עליו ועל בניו ובניהם אין אנו יכולין לפסול משום המועט לו ולא לזרעו ולא יהי' כאשר זמם לעשות. ומשום הכי אמר ריב"ל דלא קאי על זה הפסוק דכאשר זמם. אבל בר פדא תפס להיפך דאחר דכתיב המועט לו ולא לזרעו אנו למדין דהפירוש דכאשר זמם בא להורות דעל זממו חייב כמו על מעשה בידים שעושה לחבירו החיוב רק עליו ולא על בניו כן הוא על זממו. והחידוש הוא שחייב על זממו כמו על מעשה בידים ועתה יכולים לומר דקאי הכאשר זמם גם על עדי חילול. ועל זה צריך לדרוש הק"ו דלא קאי הפסוק עלייהו כי לפי סברתו החידוש דכאשר זמם בא להורות דעל זממו ג"כ חייב כמו על מעשה אבל לא יותר. וממילא יש כאן הק"ו דמה המחלל וכו'. אבל לפי סברת ריב"ל דתפס דפירוש כאשר זמם בא להורות לעשות לו מדה במדה אף שיהא חמור מעונש העושה בידים ממילא הוסר הק"ו וזהו הסברות החלוקות בין ריב"ל ובין בר פדא איך ללמוד פירוש דכאשר זמם אחר שיש מיעוט דלו ולא לזרעו ולפ"ז קושית רבינא כך הוא דאינו בא להקשות כיון דדרשית ק"ו זה בטלת וכו', זה אינו דהא כבר אמרינן לעיל דאין שום דמיון זה לזה עיי"ש ובפרט כקושית התוס'. אך כוונתו הוא א"כ כשאתה אומר דפירוש כאשר זמם בא להורות לחייב על זממו כמו על מעשה אבל לא יותר כהנ"ל הלא אנו רואין בפירוש דפירוש כאשר זמם הוא כסברת ריב"ל. והשתא מתורץ קושית התוס' על רש"י ז"ל. ודו"ק בכל זה:

בתוס' ד"ה **זוממי** בת כהן ובועלה וכו'. הקשה ל"ל דרשה דלאחיו ולא לאחותו ת"ל מהיא כמו דנפקא לן במס' סנהדרין וכו'. ותירצו הואיל וזוממיה באו לחייבה שריפה לא יבוא מיעוטא דהיא אל בבועלה. ושוב מקשו כיון דכתיב אחיו למאי איצטריך שם למעוטי זוממין מהיא. ותירצו דאי מאחיו ה"א ה"מ כשהבועל הי' נידון קרינן ביה לאחיו וכו' קמ"ל היא ולא זוממין למעוטי זוממין בכל ענין אף שהנידון הוא קטן ולא הי' נידון ע"פ עדותן עיי"ש. ולכאורה יש לדקדק דמהיכי תיתי נאמר כך ואמאי לא אמרינן באמת דהדרש דלאחיו בא למעוטי רק באופן שהי' נידון והדרש דהיא אינו מיותר ובא להורות הוא ולא בועלה. ונראה לתרץ דהנה באמת מתיבת היא נשמ למעט הכל בין בועלה ובין הזוממין דכן הוא משמעות תיבת "היא" רק בתירץ הראשון כתבו התוס' דהסברא נותנת שלא למעט משום דזוממיה באו לחייבה שריפה צריכין לקיים בהם כאשר זמם ותיבת היא כי אם אינה מיותר דצריכה למעט היא ולא בועלה וצריכין לילך בסברא פשוטה. וזהו דוקא אם לא הי' הדרש מלאחיו אבל כשגילה לנו התורה הדרש מלאחיו ולא לאחותה אז ממילא נדחה הסברא פשוטה הנ"ל וצריכין לומר עתה בפשיטות כפי משמעות תיבת "היא" דממעטת הכל גם זוממיה ואינם חייבים שריפה אלא חנק. וע"כ אף שהבועל לא הי' נידון ואין מקיימין בהם כלל כאשר זמם מ"מ חשבינן כאלו הי' נידון דהוי בחנק עיי"ש במהרש"ל ז"ל. וכן יש להבין מ"ש התוס' דמתחלה הי' ר"י מסופק בהאי מילתא ושוב פשטה מפרק נגמר הדין. וצריכין להבין אמאי לא פשטה ממה דדרשינן היא ולא זוממיה וע"כ קאי אף היכא דליכא דין מיתה בבועל כמו"ש לעיל ועי' במהרש"ל:

בתוס' שם ד"ה **בעינן** כאשר זמם וליכא. קשיא היכא שמעידין שהוא מצרי שני דאינן באין לפסול זרעו כי אם לפוסלו א"כ נפסול עיי"ש. והקשה המהרש"א ז"א אימא דקושטא הכי היא דאיפסל ונשאר בקושיא עיי"ש. ולענ"ד נראה דהנה צריכין להבין למה לא הקשו התוס' זאת על בר פדא דהק"ו שלי לא שייך כאן בעדי מצרי. וע"כ מוכרחין לומר דיהא שייך הק"ו באופן זה אם ישראל ישא מצרית דפוסל את בניו והוא לא נפסל. כי לשיטת ר"י ביבמות אף מצרי שני אינו פוסל את אשתו מכש"כ מצרית בודאי אינה פוסלת את בעלה הישראל. הבא לפסול ולא פסול אינו דין שלא יפסול. ונמצא דלשיטת בר פדא אינו מקוים בזה דין הזמה כמו בעדי חילול משום הק"ו. וזהו קושית התוס' דלפי שיטת ריב"ל נראה דבזה מקיימין דין הזמה ויש חילוק גדול ביניהם בדין עדי מצרי. ובגמ' משמע דאין שום חילוק ביניהם רק דזה למד מכאשר זמם וזה למד מהק"ו כמו"ש לעיל. אבל לענין דינא אין חילוק ביניהם. וכן משמע הלשון אלא מחוורתא כדשנינן

מעיקרא. ולפי הנ"ל יש חילוק ונ"מ גדולה ביניהם בדין עדי מצרי שני. וטל זה משני התו' דגם לריב"ל אין בזה דין הזמה וק"ל:

**שם** באו"ד וי"ל דמ"מ אשתו נפסלת וכו'. והקשה הגאון רעק"א ז"ל לשיטת ר"י ביבמות דס"ח דמצרי שני אינו פוסל את אשתו עדיין קשה עיי"ש. ונ"ל לתרץ דהנה בחדושי הרד"ל ז"ל מקשה על קושית התוס' ממצרי שני הלא אכתי איכא למעוטי מלו ולא לאביו. ותירץ דקושית התוס' הוא כגון שהי' מוחזק אביו למצרי שני וא"כ הוא שלישי וכשר ובאו הם ואמרו שאביו מצרי ראשון והוא שני וא"כ לענין אביו לא נ"מ מידי דב"כ וב"כ הוא פסול ובניו ב"כ וב"כ כשרים עיי"ש. ולפ"ז מתורץ שפיר קושית רעק"א ז"ל הנ"ל דאין כונת התוס' על אשת בנו שעשוהו למצרי שני. רק כוונתם דאמת הוא דלענין אביו אין שום נ"מ אבל מ"מ יש נ"מ נגד אשתו כשהוא באמת מצרי שני אינו פוסל את אשתו לשיטת ר"י ביבמות. וכשהם אמרו על אביו שהוא מצרי ראשון ופסל את אשתו וכתיב ועשיתם לו ולא לאשתו והוא זמם לפסול את אשת אביו. ואף שבלשון התוס' משמע דקאי על אשת בנו שאמרו עליו שהוא מצרי שני דלא כשיטת ר"י. מ"מ עכ"פ מתורץ ג"כ לשיטת ר"י ביבמות ודו"ק:

**דף ב:**

**בגמרא** ותיפוק ליה מלא תענה. הנה לכאורה יש לדקדק דכאשר אמר לעיל דכאשר זמם לא קאי על ב"ג בשום צד שבעולם א"כ מהיכי תיתי נימא דילקה מלא תענה כי מאי חזית דנאמן לזו כמובן כיון דזהו חידוש דילפינן מכאשר זמם וכשלא קאי כלל עלייהו א"כ מהיכ"ת נימא דילקו מל"ת. אכן לפ"מ שאמרנו לעיל ניחא שפיר דאם נאמר כך א"כ אף עתה דכתיב והי' אם בן הכות וכו' ג"כ אין מקום לקרותם רשעים ללקות כי מאן לימא לן שהם הרשעים. וע"כ מוכרחין לומר דאף שאינם בכלל דין הזמה מ"מ הם בכלל חידוש הזמה שהם הרשעים וכהנ"ל ושפיר מקשה הגמרא וק"ל:

**בגמרא** שם ואין משלמין את הכופר קסברי כופרא כפרה והני לאו בני כפרה נינהו. ופירש"י ז"ל שלא הרג שורם את אדם. ויש לדקדק היאך שיהי' הלא היו מחייבין אותו בעדותן לשלם וצריכים לשלם לו כאשר זמם. וראיתי להרש"ש שהביא בשם הריטב"א ז"ל דכיון דכופרא כפרה אין ממשכנין אותו ומאליו לא הי' נותן כיון שיודע שהוא שקר ומשום הכי אין משלמים את הכופר עכ"ל. אבל עדיין אינו מובן מה שייך הלשון והני לאו בני כפרה נינהו שיהא טעם לזה שאין משלמין לו את הכופר הא באמת לא הרג שורו של נידון שום אדם רק הם זממו לחייבו בחנם ומן הדין הי' ראוי לקיים כאשר זמם שהם ישלמו לו מה שרצו לחייבו רק ע"כ העיקר הטעם כמ"ש הריטב"א ז"ל כאשר כופרא

כפרה הוא אין ממשכנין אותו ומאליו לא הי' נותן כיון דיודע שהוא שקר א"כ זהו עיקר הטעם ול"ל להגמ' לומר והני לאו בני כפרה נינהו. וחוץ מזה כאשר עיקר הטעם הוא משום דאין ממשכנין על הכפרה א"כ מאי נ"מ דאף אם הם בני כפרה ג"כ אין לכופם לשלם ול"ל להגמ' לומר כהנ"ל.

**ונראה** ליישב דהנה צריכין להבין כאשר באמת אין ממשכנין על הכופר להכריחו לשלם אפי' למי שבאמת הרג שורו את אדם. א"כ למה חשב זה בין הד' דברים של עדים זוממין. רק מוכרחין לומר דזה האיש שהרג שורו את האדם אף שאין יכולין להכריחו לשלם מ"מ מונח עליו בב"ד דין תשלומי כופר. וכשהם באו להעיד עליו אף שאין בעדותם הפסד ממון לשלם אעפ"כ הניחו עליו בב"ד חיוב כפרה. וכשהוזמו הי' בדין לדונם כאשר זמם שיפסקו הב"ד עליהם ג"כ חיוב כפרה באותו אופן עצמו של הנידון. ועל זה מסיק הגמ' הטעם והני לאו בני כפרה נינהו שלא הרג שורם אדם והאיך שייך לפסוק עליהם דין כפרה מדיני שמים הלא על הנידון עצמו לא הניחו עליו ג"כ כפרה מדיני שמים כי בשמים הכל גלוי. ועתה יהי' הפירוש בברייתא ואין משלמין את הכופר דלא די שאין משלמין אלא אף דין תשלומי כפרה בב"ד ג"כ אין עליהם. ועל זה מסיק הגמ' הטעם קסברי כופרא כפרה והני לאו בני כפרה נינהו. כי הטעם דכופרא כפרה הוא רק טעם שאין לכופם לשלם. ומלשון הברייתא מוכרח שאף אין עליהם דין תשלומין בב"ד. ומוכרח לסיים משום והני וכו' כמובן:

**בגמרא** שם מ"ט דאר"ק קסבר קנסא הוא וכו' אמר רבה תדע וכו' אמר ר"נ תדע וכו'. והנה לפי הנראה מובן דחולקין עליו רבנן וסברי דממונא הוא לא קנס וכן מפורש לקמן בגמ' דר"י לא ס"ל כרע"ק. ולכאורה יש להבין איך יהי' זאת מצד הדין א' מן התדע דאמרו רבה ור"נ. וב' הא אנו רואין בפירוש דזהו מצד חידוש דנהרגין על שזממו ולא על כאשר עשו על פיהם וזהו נגד השכל והיאך אנו יכולים לומר דדין הזמה הוא ממון מצד הדין. ואפשר לומר דרע"ק סובר דמה דחייבה תורה על הזמה הוא משום דזומם חשיב כעושה בידים. וזהו מצד חידוש כמו"ש תדע וכו' ומ"מ חייב דוקא על הזמה ולא כאשר עשה וע"כ הוא רק קנס. ורבנן סברי דמה דחייבה תורה על הזמה הוא משום רודף כי אנו רואין דרודף את חבירו לחייבו והדין הוא שניתן להצילו בנפשו של הרודף שלא לרדוף עוד ומשום הכי הוא דוקא בזמם ועדיין לא נהרג הנידון אז מחייבים אותם מצד רודף להציל נפשו של נרדף. אבל כשכבר נהרג אין שייך ניתן להצילו. אך זהו שייך דוקא בעדות רציחה אבל בעדות ממון אין שייך לומר כן. וע"כ מוכח מעדי ממון דגם שם אמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה דהוא רק קנס בדרך חידוש. ובזה נבין מה דרבה אמר תדע

מעדי רציחה וממון אבל ר"נ לא אמר רק מממון. ולהנ"ל ניחא כי מעדי רציחה נוכל לומר שהוא מצד הדין והעיקר תדע רק מעידי ממון דשם מוכרחין לומר שהוא קנם.
**אבל** עדיין צריכים להבין לשיטת רבנן דהניחא בעדי הריגה נוכל שפיר לומר כהנ"ל אבל בעדי ממון ע"כ מוכרחין לומר דהוא קנס. דאם נאמר שהוא ממון שנחשב זומם כמו עושה בידים א"כ מה נגרע אם כבר נעשה על ידיהם ולמה אמרי' כאשר זמם ולא כאשר עשה. ואפשר לומר דאמת לשיטת רבנן אין חילוק בממון בין כאשר זמם לכאשר כבר היינו נעשה על פיהם. וממילא אין לומר שום תדע אפי' מעדי ממון. ולשיטת רע"ק בין בעידי רציחה ובין בעדי ממון אמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה ורבה ור"נ אומרים לשיטת רע"ק. ורבה אמר התדע משניהם כי לשיטת רע"ק נשמע משניהם. ור"נ אומר דעיקר הוכחה הוא מעדי ממון כהנ"ל אלא דזהו רק לרע"ק אבל לרבנן אין כאן שום הוכחה כהנ"ל.
**ובזה** יובן מה שבדברי רבה נזכר הלשון שהרי לא עשו מעשה. והוא רק הוכחה שהזומם נחשב כעושה בידים אבל החידוש דכאשר זמם ולא כאשר עשה אין הוכחה מעדי רציחה בהנ"ל. אבל ר"נ שאומר התדע רק מממון אומר התדע מזה שהחיוב הוא כאשר זמם ולא כ"ע ודו"ק:
**והשתא** צדקו דברי התוס' במה שאמרו דבממון אין חילוק בין כאשר זמם ובין כשכבר שילם בב"ד ע"פ עיי"ש. ולכאורה הוא נגד גמ' מפורשת דכאן. אך לפי הנ"ל דזהו לשיטת רע"ק אבל לשיטת רבנן הוא רק בעדי רציחה אבל לא בעדי ממון דשם אין חילוק בהנ"ל. אכן לפ"ז אינו מובן אצלי קושית הגמ' היינו דרבה הלא לפי הנ"ל יש חילוק בין דברי רבה לדר"נ כהנ"ל. וי"ל עפמ"ש רש"י ז"ל בדברי רבה שהרי לא הרגו אדם ולא נהרג אדם על פיהם. עכ"ל. זכר בלשונו השני הוכחות הללו ועל זה מקשה בגמ' דרבה דרבה זכר ג"כ זאת בלשונו והיאך שייך לומר אמר ר"נ דמשמע דבא לומר דבר חדש. רק אימא וכן אמר ר"נ, רק החילוק הוא דהוא זכר רק התדע מעדי ממון דעיקר ההוכחה הוא מזה וכהנ"ל ודו"ק:

## דף ג.

**בתוס'** ד"ה באומר עדות שקר העדתי. ושוב הוזם וכו'. עיי"ש במהרש"א ז"ל שהביא מסקנת הקושיא כל כמינה וכו'. וצריכים להבין כונתו בזה. ונראה לפרש דלפי דברי התוס' מחדש לנו רב דבזה ג"כ יש דין הזמה דהוא אומר בעצמו שביקש להפסיד את חבירו בעדותו אף דהזמה מצד העדים שהזימו אותו אינו כלום כי צריך שיזומו את שניהם מ"מ החיוב מצד עצמו שאומר שזמם להפסיד ממון חבירו וצריך לשלם חלקו

ומאי הקשה כל כמינה כיון שהגיד וכו' הלא עתה בודאי הפסיד את חבירו בעדותו דחבירו מחויב לשלם ומחויב מטעם גורם ומה הקשה הגמ'. על זה מסיק המהרש"א ז"ל דכונת הקושיא הוא דאמת דהוא חייב מטעם גורם אבל מצד דין הזמה אינו חייב דהא הוי כאשר עשה דהזמה מצד העדים לא נחשב הזמה והביטל ג"כ לא מהני ומוכרח לשלם ורב אומר דהדין הוא לשלם מצד הזמה. זהו ביאור המהרש"א ז"ל בכונת התוס' מה שאמרו ושוב הוזם. היינו זה האומר עכשיו עדות שקר העדתי ואח"כ שוב הוזם על דבריו ואף דהזמה אינה כלום מ"מ חייב מחמת עצמו כהנ"ל. ועל זה מסקי התוס' ולא נראה דהא ליתא מאן דמשלם ממון בדין הזמה אלא בעמנו הייתם. לכך מפרשי התוס' דשוב הוזמו שניהם והחיוב הוא על השני עיי"ש. ועי' במהר"ם ז"ל שם שכתב ויש לדקדק דלמה נקט רב במילתי' הזמה הא החיוב אינו מצד הזמה וי"ל דלרבותא נקטיה ג י"ש. והוא פליאה לכאורה דאינו יודע מה מתוקן עתה בתירוצו עיי"ש וצע"ג:

בתוס' שם ד"ה **כיצד** שמין עיי"ש. והנה באמת תוכן פירוש התוס' הוא כפירש"י. רק דבשאלת כיצד שמין פירש"י ז"ל דקאי על אומדין דמתניתין אם קאי על זכותו או על זכותה עיי"ש, ותוס' מפרשי דהשאלה דכיצד שמין קאי על השני זכותים שיש לבעל במה שהיא תחתיו בשני דרכים או למכור את זכותו וליקח חמשים זוז או שיקנה זכותה בארבעים זוז ויעלה זכותו ששים זוז והם בעדותם הפסידו אותו זאת ועל זה שואל איזה זכות ישלמו עיי"ש בתוס'. אכן בעיקר הדין עולים שניהם בקנה אחד וק"ל:

בתוס' שם **מעידין** אנו באיש פלוני שגירש את אשתו וכו' ועוד י"ל שאומרת גרשתני ואע"ג דהאשה שאומרת גרשתני נאמנת וכו' ה"מ היכא דליכא עדים וכו' עיי"ש. והנה נראה דמה דמקשו התוס' ואע"ג וכו' כונתם כיון דהיא בעצמה נאמנת נמצם שהם לא היה מחייבין אותו כלום בעדותם ולא נגמר הדין על ידיהם רק ע"י עצמה. ועל זה מתרצי דהיכי דאיכא עדים לא מהמנא. אבל לכאורה עדיין אינו מתורץ קושיתם דהא בלא הם היא מהמנא בעצמה והי' ג"כ מחויב לשלם. וי"ל דכונתם הוא דמה שהיא אומרת הוא רק מחמת העדים ואם לא הי' העדים לא היתה מעיזה פניה בפני בעלה לומר גרשתני:

**אכן** עיקר קושיתם אינו מובן לכאורה דסברי שהיא ג"כ מכחשה לומר לא גרשתני א"כ היאך נגמר הדין ע"י לשלם הכתובה כיון שהיא בעצמה מודית ואומרת שהוא אינו מחייב לה וכשלא נגמר הדין על ידה לא שייך דין הזמה לשלם. אך י"ל דאף שאומרת לא גרשתני מ"מ נגמר הדין ע"י לשלם הכתובה שמה שהיא אומרת לא גרשתני אפשר דברצונה יותר לשאר כסות וכשהוא אומר לא גרשתני אנו רואין שרצונו יותר בזכות הכתובה. וכשהוזמו צריכים לשלם לו ההפסד שנחשב אצלו לפי דעתו. דאף שלפי עדותם הוא

אינו צריך ליתן שאר כסות מ"מ צריכין לשלם לו הפסד זכות שיש לו בכתובה כי אנו רואין שרצונו יותר בזכות הכתובה ונחשב אצלו להפסד. ועל זה הקשה התוס' אמאי לא ישלמו להאשה מה שנחשב אצלה להפסד דאנו רואין שחפיצה יותר בשאר כסות במה שטוענת לא גרשתני. ותירצו דמיירי דמעשה ידי' שווין כשאר כסות ואין שום הפסד אצלה בעדותן רק לו הוא ההפסד כמובן:

ברש"י שם ד"ה **אומדין** וכו' עיי"ש. והנה רש"י ז"ל מפרש כפי משמעות לשון המתניתין דאומדין זכות ספיקה וממילא הפירוש הוא דאותו לא ישלמו וכל השאר ישלמו. וא"כ צריך להבין מה שמסיק רש"י ז"ל בלשונו בגמ' מפרש מאי קא מחייב להו תנא וקשה דאם הפירוש של אומדין הוא על זכות ספיקה הלא אנו יודעין דקא מחייב להו התנא המותר של זכות ספיקה. ועיקר שאלת הגמ' הוא על תיבת אומדין אם קאי על זכות פסיקו ואותו ישלמו או קאי על זכות ספיקה ואותה לא ישלמו. וכאשר רש"י מפרש תיכף במתני' הפירוש דאומדין על זכות ספיקה א"כ שוב לא שייך לומר ובגמרא מפרש מאי קא מחייב תנא. וזהו הי' שייך לומר תיכף בתחלת הדבור על תיבת אומדין כמובן. ואפשר לומר דזהו לפי הפירוש וכך שמעתי שמביא רש"י ז"ל אח"כ עיי"ש. דלפי פירוש זה אין בזה שום שאלה רק קאי על זכות ספיקה ואותו ישלמו והשאלה הוא אם שמין בנכסי הבעל או בקרקע המיוחד לכתובה. אך עדיין אינו מכוון הלשון מאי קא מחייב התנא ליתן וצ"ע:

## דף ד.

**בגמרא** הא מיבעיא בעי לי' ר"פ וכו' לר"פ מיבעיא לי' לרבא פשיטא לי' ולכאורה יש לדקדק בזה טובא דמאי מקשה הגמ' והא מיבעיא וכו' וכי לא ידע זאת דאף שלר"פ מיבעיא לי' יוכל להיות דלרבא פשיטא לי' וע"כ מוכרחין לומר דקושית הגמרא הוא דבאמת מהיכן פשיטא לי' זאת יותר מלרב פפא. ולפ"ז עדיין אינו מתורץ בהתירוץ הזה קושיא זו. ועוד יש להבין דשם תיכף מביא הגמרא דרב יוסף למד לתלמידו בפשטות להיפך דרב לא תני חסר קורטוב. ולפ"ז צריכים להבין מה זה דלר"פ מיבעיא לי' ולרבא פשיטא לי' דרב תני חסר קורטוב ולרב יוסף פשיטא לי' להיפך דרב לא תני חסר קורטוב. ונראה ליישב דהנה באמת צריכין להבין דה אין מקום כלל להאיבעיא זו דלפי הנראה כתיב ברישא חסר קורטוב ולמה נפל בדעתם לומר דרב לא תני חסר קורטוב דמהיכי תיתי נאמר כך אך לענ"ד י"ל דהנה כשתנא גבי חלב מראהו כמראה מים לא פסלוהו משום חסרון שיעור כן הוי מצי למיתני ברישא ג"כ ומראהו כמראה מים אעפ"כ לא פסלוהו משום חסרון קורטוב וכמו שמקשה רש"י ז"ל ומוכרח מזה דברישא לא תני חסר

קורטוב והפסול הוא משום המראה ובסיפא הפסול משום השיעור. או נוכל לומר דגם ברישא תני חסר קורטוב ובמכוון תני מראה כמראה יין לידוק מיני' דאם הי' שיעור ג' לוגין אף שהם כמראה יין פסלוהו ומזה נובע מקור הספק. אבל רבא למד בפשיטות דמחמת זה תני מראהו כמראה יין כדי לידוק מיני' בהנ"ל ואין צריך להגיה המתני' רק כמו שכתוב ברישא חסר קורטוב. ורב יוסף תפיס בפשיטות להיפך דמזה דתני ברישא מראהו כמראה יין נשמע דלא פני מסר קורטוב ברישא.

**אבל** עדיין לכאורה אינו מובן כונת רש"י ז"ל שם בד"ה לרבא פשיטא לי' וכו' ורב דקפיד נמי אחזותא כר"י ב"נ אמרה למילתיה עיי"ש. ונשמע מתיבת "נמי" דרב מקפיד על שניהם וא"כ לא יהי' לא כרבנן ולא כריב"נ. דהא בדברי ריב"נ פירש"י ז"ל בד"ה הכל הולך אחר המראה דסובר ריב"נ דאף אם חסר קורטוב אם המראה כמראה מים פסלוהו דמן מ"ש הכל הולך אחר מראה נשמע דבכל אופנים הולכין אחר המראה וחולק על הרבנן בשניהם. ומהיכי תיתי נאמר דרב יהא סובר דמקפידין על שניהם ויהי' לא כרבנן ולא כריב"נ. ועוד יש לדקדק עמ"ש רש"י ז"ל דרב כריב"נ אמרה למילתי' הלא אם קפיד על שניהם אינו סובר כלל כריב"נ. אך כמדומה לי דרש"י ז"ל בלשונו הק' נזהר מזה ולא אמר דרב סובר כריב"נ כמו שאמר לעיל רק כריב"נ אמרה למילתיה והפירוש הוא דלא סבר כריב"נ מכל וכל רק זה הדין דלא פסלוהו באין מראה מים הוא כריב"נ. ולעיל ברש"י ד"ה הכל הולך אחר המראה ג"כ מדייק בלשונו דמפסיק בדברי ריב"נ בין יין לחלב ואחר הדין דיין אומר דרב סובר כריב"נ. ואח"כ מסיק הדין דחלב לריב"נ כי בזה אין סובר רב כותי'. אולם עדיין אינו מתורץ אצלי דמהיכי תיתי נאמר כן דרב אינו סובר כשניהם ואמאי לא נאמר דסובר בכולו כריב"נ. אך י"ל דהנה בדברי רב הוזכר רק אופן אחר דאם אין חסר קורטוב והי' שיעור מים ומראה אינו כמים לא פסלוהו משום חסרון מראה אבל אופן השני דמראהו כמראה מים וחסר השיעור לא נזכר בדבריו מה דינו. ואם נאמר דרבי לא תני חסר קורטוב ברישא ור"י פליג רק על הסיפא. י"ל דרב זכר רק מה שאינו תלוי בפלוגתא ומוסכם לד"ה ולא הכניס עצמו למה שתלי בפלוגתא. ואין להקשות דבר שאין בפלוגתא למה צריך לאשמעינן. י"ל דזה בעצמו קמ"ל דלא תני חסר קורטוב ברישא והדין מוסכם משניהם. אבל אם נאמר דרב תני חסר קורטוב ברישא וריב"נ פליג בין ברישא ובין בסיפא דרבנן לא קפדי אחזיתא רק אשיעור ורב כריב"נ בכוליה א"כ אמאי לא זכר בדבריו האופן השני דאם לא הי' שיעור מים רק מראה מים פסלוהו. ובזה לא הי' שום ספק שסובר כרבנן. וע"כ מוכח דאם תני חסר קורטוב וריב"נ פליג בשניהם דרבנן קפדי רק אשיעור ורב"נ קפיד רק על חזותא ואתי רב ומכריע ומקפיד

על שניהם. וזה האופן שזכר בדבריו כריב"נ אמרה למילתי' ואופן השני כרבנן רק לא הוצרך להזכירו כהנ"ל. והשתא לפ"ז יובן יותר בטוב טעם דהספק של ר"פ הי' בדברי רב אם תני ברישא חסר קורטוב אם לאו משום שלא הוזכר בדבריו רק אופן אחד כהנ"ל. והשתא מדויק בדברי רש"י ז"ל כל הנ"ל בטוב טעם ודו"ק. ברש"י שם ד"ה **לא** עלתה לו טבילה. שמא כל מים וכו' ושמא בא ראשו ורובו וכו'. ולכאורה אינו מובן דבגמרא הוזכר חיישינן לג' לוגין. ועי' במהרש"א ומהר"ם ז"ל. ועיקר כונתם בזה כי הדין דג' לוגין לפסול לא שייך בים הגדול רק במקוה ומשום הכי פירש"י ז"ל שמא יהא כ"כ במקום אחד שאפשר שיבוא בו ראשו ורובו והיינו דקאמר ג' לוגין במקום אחד. ומאד נכון לפ"ז הלשון חבית מלאה מים כי לענין לפסול אח המקוה די אם נפלה ג' לוגין מים ואין נ"מ אם הם במקום אחד או לאו. אבל אצל ים הגדול לא שייך הפסול של ג' לוגין רק החשש שמא ג' לוגין עומדין במקום אחד ויבוא בו ראשו ורובו. וזה שייך דוקא באם נפל הרבה מים שמא נשאר ג' לוגין עומד במקום אחד. אבל אם לא נפל רק ג' לוגין בודאי אין שייך לחוש לזה שיהא כולו עומד במקום אחד וק"ל:

**בגמרא** שם מאי וכן וכו' קמ"ל. והנה באמת קשה להבין מהיכ"ת נאמר כן שיהי' שווין הא זאת עומדת בספק אי קאי היין בדוכתיה או לא ולמה לא נאמר אוקי גברא אחזקיה ולא תטהרנו מספק. והכי אוקי תרומה אחזקיה ולא נטמאנה מספק. ולענ"ד נראה דאם הי' נפלה התרומה בשעת שהטמא עומד שם אז ממילא החזקות הם זו כנגד זו דהחזקה שלו נותנת להחזיק שהיין עומד במקומו והחזקה שלה נותנת להיפך לטהר וצריכין להעמיד כל אחד על חזקתו מקודם. אבל כאן מיירי שהתרומה נפלה אחר שטבל זה ועלה ובעת שעמד שם הטמא לא הי' שום חזקה כנגדו וממילא נתחזק הדבר מתוך חזקתו לחוש שהיין עומד במקומו כי עדיין לא הי' שום כנגד ונשאר החשש אח"כ גם על התרומה. ולפ"ז יובן בטוב טעם דברי רש"י ז"ל ד"ה וכן כבר וכו' שמפרש אחר שטבל זה ועלה כי בהכרח הוא כך כמובן:

**במשנה** שם מעידין אנו באיש פלוני שחייב לחבירו מאתים זוז וכו'. הנה ברישא דמתני' המחלוקת בין ר"מ לרבנן לענין מלקות ותשלומין תלי בזה דר"מ ס"ל כרע"ק דעדים זוממין קנסא וגמרינן ממוציא ש"ר דלוקין ומשלם. וע"כ הפסוק דכדי רשעתו הוא רק למיתה ותשלומין. ורבנן ס"ל דעדים זוממין ממון ולא גמרינן ממוציא ש"ר ומשום הכי סברי דהכדי רשעתו קאי אף על מלקות ותשלומין. ובסיפא המחלוקת שלהם בשני פעמים מלקות דשם אין שייך הטעם דכדי רשעתו כי ב' רשעות מקרי רק מיתה ותשלומין או מלקות ותשלומין אבל כאן הכל עונש אחד דמלקות. תלוי המחלוקת בזה דמלקות

הוא עונש הגוף וצריך התראה מקודם ואין אנו יכולין ללקות המלקות דכאשר זמם רק באזהרה דלא תענה וכיון דכבר לקי משום ל"ת שוב אין אנו יכולין להלקותו מחמת פ"ש. ור"מ ס"ל דיש אזהרה אחרת על עדים זוממין ואין אנו צריכין אותו להלקות משום כאשר זמם כמפורש לקמן בגמרא. ונמצא דהמחלוקת דרישא וסיפא אינם בסוג אחד ומשו"ה שונה המחלוקת שלהם בשני בבות:

**ובפירוש** דברי ר"מ דאמר שלא השם וכו' פליגי בה רש"י ותוס' דלשיטת רש"י ז"ל הוא נתינת טעם לענוש בשתי רשעות הכא יותר מבמקום אחר. אף דבאמת אמרינן בגמ' דהטעם זה אינו מספיק עדיין נגד הדרש דכדי רשעתו כי בפשטות צריכין לדרשו גם על מלקות וממון בכל אופנים אף שבאים משני פסוקים ועיקר הטעם הוא דילפינן בגז"ש ממוציא ש"ר דלוקה ומשלם וממילא אף אם בא מפסוק אחר ג"כ לוקה ומשלם ולמה צריך הטעם שלא השם וכו'. יש לומר דזה אמר רק לרבנן דאין להם הגז"ש ממוציא ש"ר ומ"מ צ"ל לוקה ומשלם מחמת זה הטעם. אבל באמת לשיטתו דיליף הגז"ש ממוש"ר אין חילוק בין אם באין מפסוק אחד או משני פסוקים. ולפ"ז הוסר קושית התוס' מהלאו דלא תחסום כי שם אזיל לשיטת ר"מ ושיטת התוס' הוא דמה שאומר ר"מ שלא השם וכו' אינו נתינת שום טעם דמחמתו יענש בשניהם. רק בא לומר דעונש תשלומין אין צריך אזהרה ויכולין ללקות על לא תענה כי אם הי' התשלומין צריכין אזהרה אז לא הי' יכולין ללקות על לא תענה בזה ואף דלשיטת ר"מ בסיפא יש אזהרה אחרת לעדים זוממין ומה לו אם תשלומין צריכי אזהרה אם לאו, י"ל כמו שאמרנו לעיל לשיטת רש"י ז"ל דזהו אומר רק נגד הרבנן אף דהם סוברים דאין אזהרה אחרת לעדים זוממין מ"מ לוקה כאן כי עונש התשלומין אין צריך אזהרה וק"ל:

**דף ד**:

**בגמרא** בשלמא לרבנן וכו' אלא ר"מ מ"ט. ולכאורה יש לדקדק בזה דבשלמא לשיטת התוס' שייך ליפרך מ"ט כי מה שאומר שלא השם וכו' אינו שום טעם לזה. אבל לשיטת רש"י הוא נתינת טעם קודם דידעינן דיליף ממוציא שם רע והיאך שייך למיפרך מ"ט וי"ל דהקושיא הוא דעדיין אין זה תירוץ וטעם מספיק נגד הדרש דכדי רשעתו כי בפשיטות צריכין לומר דהדרש דכדי רשעתו דאין מחייבין משום שתי רשעות היא בכל מקום בין שבאין מפסוק א' או מב' פסוקים ועל זה תי' עולא דגמר ממוציא ש"ר דלוקין ומשלם. וע"כ קרא דכדי רשעתו הוא רק על מיתה וממון וממילא כשעיקר הטעם הוא דגמרינן ממוצש"ר בודאי אין חילוק בין אם באין מפסוק א' או מב' פסוקים כי אצל מוצש"ר ג"כ

באים שני עונשין ממקור אחד ומתיבה א'. אך כבר אמרנו לעיל דזהו אומר רק נגד הרבנן דלא ילפי ממוצש"ר ולפ"ז סר קושית התוס' לעיל מלא תחסום כי שם אזיל לשיטת ר"מ:

### דף ה.

**בגמ'** ממון מצטרף מלקות לא מצטרף, ולכאורה אין זה תירוץ מספיק לקושית הגמ' א"ה ממון נמי כמובן ואמרתי דהפירוש הוא דהנה בממון צריך לבוא הממון לכיס חבירו וממילא כשכל אחד נותן חלקו אז מצטרף בכיס חבירו. אבל במלקות צריך לבוא על גוף העדים ואם נחלק המלקות אינו מצטרף כי אין כאן גוף אחד שיקבל כל המלקות וק"ל: **בגמרא** שם אמר רבא באו שנים וכו' מהו דתימא ליחוש לנהורא בריא קמ"ל. והנה אי אפשר לומר דהכונה הוא דלא הוי זוממין והורגין את הנדון. דמהיכ"ת נאמר כן להורגו מטעם ליחוש וכו' וע"כ כונת הגמ' הוא רק עליהם שלא יהרגו מטעם ליחוש וכו' קמ"ל דהוי זוממין ונהרגים. אבל קשה מהיכ"ת להורגם אם יש מקום ליחוש ולומר דלא הוי זוממין. ואפשר לומר דהנה באמת בכל מקום האמינה התורה לב' עדים רק כשבאים ב' אחרים והזימום ואין יודע למי להאמין אז חידשה התורה להאמין להמזימים וזהו דוקא רק במקום שלא יוכל להיות שניהם אמת אבל במקום שיש עצה לומר ולתרץ, דשניהם אומרים אמת בודאי צריכים לומר כן ועומדים הראשונים בחזקתן להאמינם ולהרוג את הנידון. זהו הכונה במ"ש מהו דתימא ליחוש לנהורא בריא ולקבל עדות הראשונים להרוג הנידון קמ"ל דלא אמרינן כן. אבל העדים ודאי דלא יהרגו, אולם לפי פשט הלשון הרי אלו זוממין משמע דהם זוממין כדין דקיים בהם כאשר זמם וצע"ג:

## מסכת חולין

סוגיא **דטיפת חלב**

### דף קח.

**במתני'** טיפת חלב שנפלה על החתיכה אם יש בה בנותן טעם באותה חתיכה אסור ניער את הקדירה אם יש בה בנותן טעם באותה קדירה אסור. והנה ידוע בזה מחלוקת הראשונים דלשיטת רש"י והר"ן ז"ל מיירי מתני' אף במקצתה תוך הרוטב ומ"מ אינם מצטרפין כל הקדירה לבטל הטיפה רק משערין באותה חתיכה לבדה אם אין בה ס' נגד הטיפה אסורה. ושאר החתיכות תלוי אם אמרינן אפשר לסוחטה מותר דהחתיכה אינה נעשה נבילה והאיסור הוא רק משום בליעת החלב. אבל אם הי' נסחט אח"כ להקדירה הי' משערינן כל הקדירה נגד הטפה שיהא הכל מותר. ואז הי' פירוש המשנה באופן זה דקודם שניער את הקדירה החתיכה עצמה אסורה משום בליעת החלב ויש

בזה שני רבותות. א' דאף בתוך הרוטב אין מצטרפין כל החתיכות לבטל את הטיפה. ב' אף דנפלה הטיפה למעלה על החתיכה והחתיכה עבה. מ"מ אסרינן כל החתיכה כולה דבאותה חתיכה עצמה אף שנפלה למעלה חוץ לרוטב מוליך הטיפה בכל החתיכה ונשארה באיסור כל זמן שלא ניער אח"כ אבל אם ניער אח"כ ואפשר ליסחט ממנה לכל הקדירה אז משערין כל הקדירה נגד הטיפה והכל מותר. ויהי' ברישא שני רבותות נגד האיסור ובסיפא הרבותא נגד ההיתר, כך היינו למדין ביאור המשנה אי הוי אמרינן אפשר לסוחטו מותר.

**אך** כאשר אמרינן לקמן דאפשר לסוחטו אסור כי החתיכה עצמה נעשה נבילה. וכאשר למדנו מיירי מתני' במקצתה בתוך הרוטב אף דזה לא מהני נגד הטיפה משום שנפלה למעלה חוץ לרוטב. אבל כשהבשר עצמו נעשה נבילה והבשר מונח למטה בתוך הרוטב ממילא שמקצתה נאסרו כל החתיכות מחתיכה זו שמונח מקצתה בתוך הרוטב. וזה יהא תלוי במחלוקת ר"י ורבנן דלרבנן דס"ל מין במינו בטל האיסור הוא רק להצריך ס' נגד החתיכה. ולר"י דס"ל דמין במינו לא בטיל האיסור הוא אף באלף. וכשזכר במתני' ברישא סתם אסור והאיסור הוא על כל החתיכות הי' צריך להזכיר לשער נגד החתיכה. אבל כשזכר סתם אסור על כל החתיכות ע"כ דמתני' הוא בשיטת ר"י וקאי התיבת אסור על כל החתיכות דאף באלף לא בטיל, והשתא אין נוכל ללמוד הסיפא דניער אח"כ ואם יש בה קאי על החתיכה דהא לדברי ר"י לא בטיל. ואף לדברי רבנן למאי צריך ניער אח"כ נגד החתיכות דהא אף בלא ניער אח"כ דכיון שמקצתה בתוך הרוטב אוסרות האחרות בס'. וע"כ מוכרחין לפרש דניער דסיפא קאי על תחלת הנפילה דכיון שניער מיד משערינן כל הקדירה נגד הטיפה. וזהו כונת רב לקמן בגמרא לפרש הרישא דתיבת אסור קאי על כל החתיכות דחתיכה עצמה נעשה נבילה והיא בתוך הרוטב ממילא אוסרות כל החתיכות בס' לרבנן ולר"י אף באלף וכשהוזכר במתני' סתם אסור על כל החתיכות ממילא מוכח דמתני' הוא בשיטת ר"י זהו רק לשיטת רש"י ז"ל:

**ושיטת** התוס' הוא דאם הי' מקצתה בתוך הרוטב אז אף שנפלה הטיפה למעלה חוץ לרוטב היינו מצטרפין כל החתיכות לבטל הטיפה כיון דבאותה חתיכה הולכת עד למטה בלא רוטב וכשבאה למטה היא בתוך הרוטב והרוטב מנהיגה לכל החתיכות ומיירי המתני' בכולה חוץ לרוטב. וממילא גם לדברי רב דסובר חתיכה נ"נ לא קאי ברישא תיבת אסור על כל החתיכות. כי חם לתוך חם בלא רוטב אין יכול לאסור כל הקדירה רק במקום שהוא מונח אוסר כדי קליפה. וע"כ לא קאי רב על הרישא רק על הסיפא דניער אח"כ צריכין בכל הקדירה ס' נגד כל החתיכה. ומחדש לנו שלא נלמוד בסיפא

אם יש בה וכו' דיהא קאי על הטיפה רק דקאי על החתיכה שאוסרת בס' כרבנן. וזה שמסיק בדבריו מפני שהן מינה. ולא דהוא מפרש המתני' כן רק מסיק לעצמו דסברי לי' כר"י כי כשלרבנן האיסור בס' כמו כן לר"י אוסר באלף עיין בהר"ן ז"ל. ונמצא עתה לשיטת רש"י אחר שחידש רב דחתיכה נ"נ ואתי לפרש הרישא דהאסור קאי על כל הקדירה יש בהרישא ג' רבותות לאיסור שנים כהנ"ל נגד החתיכה עצמה ורבותא ג' נגד האחרת. ובהסיפא דניער את הקדירה מיד בתחלת הנפילה הרבותא הוא להתיר לשער כל הקדירה נגד הטיפה ולא חיישינן שמא לא ניער יפה מתחלה כסברת ר"י לקמן רק בזה לא נראין דברי ר"י כמ"ש לקמן בדברי רבי נראין דברי ר"י בהא ולא נראין בהא זהו לשי' רש"י. ולשי' התו' לא בא רב לפרש הרישא רק אסיפא קאי דאם יש בה וכו' קאי על החתיכה להצריך ס' נגד כל החתיכה. כל זמן שלא ניעור נשאר האיסור על החתיכה לחוד ויש ברישא ב' רבותות נגד החתיכה זו לאיסור כהנ"ל. ובסיפא דניער אח"כ הרבותא ג"כ לאיסור נגד כל הקדירה להצריך ס' נגד כל החתיכה דאפשר לסוחטו אסור. וזהו כונת רש"י ז"ל במ"ש "כלומר" ברישא ובסיפא דברישא הרבותא לאיסור ובסיפא להיפך הרבותא להיתר. ואף דבשניהם נזכר לשון אחד מ"מ כאן לאיסור וכאן להיתר. ועוד י"ל כונת רש"י ז"ל במ"ש "כלומר, ברישא הוא דלא נאמר דכוונת המשנה אם יש בה בנותן טעם היינו ע"י טעימת קפילא דא"כ לא יהא שום חידוש האיסור נגד חתיכה זו. רק נשאר חידוש נגד שאר החתיכות לאיסור וזהו תלוי עדיין בפלוגתא לקמן. ולכך מפרש כלומר דכונת המשנה אם אין בהחתיכה לבדה ס' אסור ואין מצטרפין השאר חתיכות להביטול אף דהוא מקצתה בתוך הרוטב. וזהו דפירש"י ז"ל מיד ובשאר חתיכות לא איירי תנא דמתני' ובגמ' וברישא פליגי בה אם חוזרת אותה חתיכה ואוסרתן עכ"ל. כונתו בזה דמשום הכי מוכרח לפרש אם יש בה בנ"ט שאין באותה חתיכה ס' כהנ"ל.

**אכן** עתה יהא קשה לנו דברי הר"ן ז"ל שהביא בשם התוס' דרב פירושי מפרש למתני' וממתניתין הוא דקא מפיק דחתיכה נ"נ עיי"ש. וקשה להבין לשונו הק' דבתחלה מחדש לנו דרב פירושי מפרש למתני א"כ האיך שייך אח"כ הלשון וממתני' הוא דקא מפיק וכו'. ולכאורה אפשר לומר דרב מחדש לנו דלא נלמוד אם ניער דסיפא על תחלת נפילה ואם יש בה וכו' יהא קאי על הטיפה. רק הפירוש הוא אם ניער אח"כ משערין נגד החתיכה כרבנן. ומיניה נשמע דהחתיכה נ"נ ואוסרת לר"י אפי' באלף. אבל עדיין קשה סוף סוף גם אם נאמר דהפירוש הוא ניער אח"כ ג"כ לא נשמע עדיין ממתני' דנעשה נבילה דאנו יכולין לומר דאם יש בה קאי על הטיפה דאפשר לסוחטו מותר. ולא נשמע זה ממתני

גופה רק ממה שחידוש לנו רב בפירושא דמתני' דאם יש בה קאי על החתיכה ולא שייך הלשון דממתני' הוא דקא מפיק:

**אמנם** י"ל דהנה באמת קשה דבשלמא לשיטת רש"י ז"ל דרב על הרישא קאי דמיירי שמקצתה בתוך הרוטב וע"כ האסור קאי על כל הקדירה ולא קתני לשער בס' נגד החתיכה שפיר מוכרחין דברי רב דמתני' כר"י. אבל לשיטת התוס' דרב על הסיפא קאי. א"כ מאיזה מקום מוכרחין דברי רב הלא באמת אנו יכולים ללמוד לא כדברי רב על ב' אופנים. או נאמר דאם יש בה קאי על הטיפה ואם ניער קאי על תחלת נפילה. או אף דאם ניער קאי לאחר נפילה קאי ג"כ אם יש בה על הטיפה כי אפשר לסוחטו מותר. אך מוכרחין לומר לשיטת התוס' דזאת בא רב לפרש דאי אפשר ללמוד כונת התנא בסיפא דהרבותא הוא להיתר. כי לשון הסיפא אם יש בה בנו"ט אסור הוא כמו שאמר בהרישא ג"כ זה הלשון ומסתמא מוכרחין ללמוד שהוא כמו ברישא היינו דהרבותא הוא לאיסור ועל ב' אופנים הרבותא הוא להיתר. ובא לפרש ולחדש זאת דעל תחלת נפילה בודאי אין יכול להיות כונת התנא דבזה אין שום אופן ללמוד על איסור. רק ע"כ כונת התנא על אחר נפילה דבזה יש אופן ללמוד על איסור ולפ"ז צדקו דברי הר"ן ז"ל לשיטת התוס' דרב בא לפרש דאין ללמוד כונת התנא רק הרבותא לאיסור כמו ברישא. וממילא קא מפיק הדין ממתני' דהתנא סובר כן. אבל לשיטת רש"י ז"ל כבר אמרנו לעיל דכונתו ז"ל בתיבת כלומר ליישב זאת דאף דתני כלשון הרישא מ"מ אין דומה דברישא הרבותא לאיסור ובסיפא הרבותא הוא להיתר ודו"ק:

**בגמרא** שם אמר אביי טעמו ולא ממשו בעלמא דאורייתא פירש רש"י ז"ל דגמרינן מבשר וחלב דאסריה התורה באכילה אע"ג דכי מסלק זה מתוך זה אין כאן אלא טעם וכו'. וכונתו ז"ל הוא מדהוציא אכילה בלשון בישול מוכיח דהתורה הקפיד על הטעם דאף אם מסלק זה מזה אחר הבישול עדיין נשאר הטעם ומיניה גמרינן לכל התורה. דאי ס"ד דרבנן מבב"ח מ"ט לא גמרינן דחידוש הוא אי חידוש הוא אע"ג דליכא נו"ט נמי. ופירש"י ז"ל דהחידוש הוא דשניהם מין היתר זה לבדו וזה לבדו וכשנתערבו נאסרו ועוד שדרך בישול נאסרו בלא אכילה. ומקשה אביי אם נתפס זאת לחידוש א"כ אפי' ליכא נו"ט נמי. פירש"י אפי' כל דהו דהא בב"ח הוא וכבר ליכא למילף מזרוע בשילה אלא ש"מ לאו חדושיה כי מצינו כן בכלאי הכרם וכיון דלאו חידוש הוא גמרינן לי' מזרוע בשילה דמישתרי כל כמה דליכא טעמא. וממילא כיון דלאו חידוש הוא גמרינן שאר איסורין מבב"ח על טעם כעיקר. א"ל רבא לעולם אימא לך חידוש הוא ודקאמרת אע"ג דליכא נ"ט נמי דליכא למיגמר מזב"ש כבר בגופה גלי קרא דבעינן טעמא ואין צריכין

כלל למיגמר מזב"ש מדלא אסרה תורה אלא דרך בישול ואין לך כגון זה שלא יתן טעם. ולכאורה אינו מובן דהא מזה כבר למדנו על טעם כעיקר כמו שאמרנו לעיל ויוכל להיות שממש בלא טעם אסור. ונראה לומר דזה ידעינן מלא תבשל הנאמר על אכילה מדהוציא אכילה בלשון בישול. ומלא תבשל הנאמר על איסור בישול שאסור הבשר לבשל בחלב הקפיד התורה רק על התערובות דרך בישול. אבל לערבם בלא דרך בישול שרי מזה מוכח דהקפיד הכתוב רק על טעם. וזהו הכוונה בדברי רש"י ז"ל שכתב כאן מאיסור בישול שאסור הבשר לבשל בחלב מוכח דהקפיד הכתוב על טעם כי מאידך לא תבשל דהוא על אכילה כבר אמרנו שהוא על טעם כעיקר:

**אכן** עדיין נשאר לנו להבין שיטת רש"י ז"ל אמאי לא אמר דהחידוש הוא כמו"ש בפסחים ובנזיר דאי תרו לי' כולה יומא בחלבא שרי כמו"ש בתוס'. ונראה דסובר רש"י ז"ל דאי הי' כונת אביי לחידוש זה דדרך בישול אסרה תורה ולא בצונן א"כ מאי מקשה אע"ג דליכא נו"ט נמי. הלא מזה כבר מוכח דהקפידה התורה על טעם משום דאין לך כגון זה שלא יתן טעם. ומשום הכי למד בכונת אביי דהחידוש הוא דשניהם מן היתר וא"כ ליכא למיגמר מזב"ש. והשיב לו רבא דע"כ בעינן טעמא ממה דדרך בישול אסרה תורה חזינן דהקפידה על טעם. וממילא יש עתה חידוש דעל הטעם דדרך בישול הקפיד הכתוב ועל הטעם דצונן לא הקפיד. ושם במס' נזיר הוא אחר המסקנא דהכא אחר שרבא השיב לו כמו"ש בתוס' ד"ה מבב"ח וכו' עיי"ש:

**אבל** עתה צריכין להבין שיטת רש"י ז"ל היאך הי' יכול להיות ה"א דהחידוש הוא משום דשניהם מין היתר הלא בכלאים ג"כ שניהם מין היתר כקושית התוס'. ונראה ליישב דהנה בכל הש"ס כשאמרינן חידוש הוא ומחידוש לא גמרינן הפירוש הוא דאף שבדין זה אין לחלק בשום סברא מן כל התורה אך כשיש בזה התחדשות בענין אחר יוכל להיות דבדין זה ג"כ חלוק מכל התורה. אבל הכא אין כונת הגמ' דכאן יש חידוש בדין האיסור דהא אף בכלאים יש ג"כ זה האיסור. רק כונת הגמ' הוא כי בכל התורה הנעשה איסור ע"י תערובת הוא שנתערב האיסור מכבר בההיתר יוכל להיות שאינו אסור רק בתערובת איסור ממש ולא מתערובת טעם האיסור. אבל בבו"ח הם שני התירים והאיסור נתחדש ע"י התערובת אין לך עירוב גדול מזה שנתערב הטעם מזה לזה. וכונת הגמ' דחידוש הוא שנתחדש האיסור עתה ע"י עירוב הן בב"ח והן איסור שנתחדש עתה האיסור וסברא הוא לחלק בדין זה מכל התורה. ועל זה מקשה אע"ג דליכא נו"ט נמי דזהו ג"כ תערובת אלא ע"כ לא נחשב דמחמת זה יהא חלוק מכל התורה:

**אולם** עדיין קשה להבין מ"ש רש"י ז"ל בד"ה אמר אביי דגמרינן לקמן מלא תבשל ג' פעמים האמורים בתורה. דלכאורה אין שום מקום לזה כאן. ונראה דהנה לעיל ברש"י ד"ה אמר אביי פירש דגמרינן מבב"ח דאסרה תורה באכילה אע"ג דכי סלק זה מזה אין כאן אלא טעם. וכאן הביא מגמ' פסחים טעם כעיקר מנלן ויליף מבב"ח דלאו טעמא בעלמא הוא ואסור. ויש להבין מה זה הפשיטות הא נוכל לומר דכונת התורה היא על ממש. ומוכרחין לומר דאי הי' כתיב איסור אכילה בלשון לא תאכל אז הי' יכולין לומר דהאיסור הוא רק על ממש. אבל כשכתוב איסור אכילה בלשון בישול מובן דהתורה הקפידה על הטעם דאף שמסלק זה מזה עדיין נשאר הטעם. ומשום הכי הוכרח רש"י ז"ל להביא הלימוד מג' פעמים לא תבשל דמזה שאיסור האכילה נכתב בלשון בישול נשמע על טעם כעיקר. אך עדיין קשה דאם כבר ידע מזה דאיסור אכילה נכתב בלשון בישול דהקפיד הכתוב על הטעם א"כ מאי מקשה אע"ג דליכא נו"ט נמי. וי"ל דמלא תבשל הנאמר על איסור אכילה נשמע על הטעם בלא ממש דהוי כעיקר. אבל ממש בלא טעם יוכל להיות דאסור באכילה. כי מאידך הלא תבשל דהוא על איסור בישול שהקפיד הכתוב על הטעם לא מוכח על אכילה. ורבא השיב לו כי כשאסר הכתוב באכילה ובישול מסתמא הוי זה כמו זה דכמו באיסור בישול הקפיד על הטעם כי אין לך כגון זה שלא יתן טעם כמו כן איסור אכילה הוא דוקא אם יש טעם:

**אבל** שיטת התוס' הוא דזה לא הי' שום ה"א אצל אביי להיות נחשב לחידוש רק דהוא ידע ג"כ דהחידוש הוא דדרך בישול אסרה התורה ולא בצונן. אך קושיתו הוא מבב"ח מ"ט לא גמרינן משום דחידוש הוא והיאך אנו יכולין ללמוד מכאן על שאר איסורין לאסור הא בב"ח עצמו יש פעמים שלא נאסר וע"כ מוכח להיפך דכאן אין כונת ההקפדה על הטעם כי אם הי' עיקר ההקפדה על הטעם הי' צריך לאסור ג"כ בצונן כשיש טעם וע"כ אם זאת יהי' החידוש מוטב להוכיח מזה דאע"ג דליכא נו"ט נמי דעיקר ההקפדה אינו על הטעם. ועל זה השיב לו רבא כי מזה שהקפידה התורה על דרך בישול דוקא הוא מוכרח דההקפדה הוא דוקא על הטעם. וזהו חידוש דהטעם דדרך בישול אסור והטעם בצונן מותר ונחשב בב"ח לחידוש ואין ללמוד מכאן על שאר איסורים.

**או** י"ל לשיטת התוס' דקושית אביי הי' אע"ג דליכא נו"ט נמי דמה שהוציא אכילה בלשון בישול נצרך על טעם כעיקר. ומן הלא תבשל שהוא על איסור בישול שמשמע שהקפיד על הטעם דאין לך כגון זו שלא יתן טעם לא מוכח על אכילה. ורבא השיב לו כי כשאסר הכתוב הן בישול והן אכילה זה כמו זה הוא כמו דבאיסור בישול הקפיד הכתוב על טעם כמו כן באיסור אכילה דוקא אם יש טעם. ובאופן אחר י"ל דהנה בתוס' ד"ה מבו"ח ח"ט

הקשו עיי"ש ותירצו דאביי קבלה מרבא וכו'. ופי' המהר"ם ז"ל בכונתם דמעיקרא לא ידע אביי מהברייתא ולמד טעם כעיקר מבב"ח ואח"כ למדו רבא ההוא ברייתא דרע"ק ורבנן וחזר בו אביי וקבלה מרבא עיי"ש. והשתא ניחא מאוד דאביי ידע ג"כ מזה דדרך בישול אסרה תורה מ"מ מקשה אע"ג דליכא נו"ט נמי דמה שהוציא הכתוב אכילה בלשון בישול צריכין על טעם כעיקר דהוא לא ידע מהברייתא דשם וכאשר רבא למדו הברייתא וכבר מוכח משם על טעם כעיקר. ממילא זה שדרך בישל אסרה תורה הוא להצריך טעם. ומשם זה קיבלה ממנו ודו"ק בכל זה:

ברש"י שם ד"ה **מבב"ח** מל"ט לא גמרינן וכו' ועוד דרך בישול אסרה תורה בלא אכילה וכו'. ושם ברש"י ד"ה אי חידוש הוא אע"ג דליכא נו"ט נמי וכו' אלא ש"מ לאו חידוש הוא דאהכי קפד רחמנא דומיא דכלאי הכרם וכו' עיי"ש. ולכאורה יש לדקדק דזהו רק דחייה על חידוש הראשון דשניהם מין היתר אבל עדיין חידוש השני עומד בקומו. ונראה דמ"ש רש"י ז"ל לעיל ועוד וכו' אין כונתו שיש עוד חידוש איסור בישול בלא אכילה. דעל זה אין שייך הלשון דדרך בישול נאסר כי על איסור אכילה שייך שפיר לומר שאינו אסור אלא דרך בישול אבל על איסור בישול אין שייך זה הלשון רק הי' להם לומר ועוד שנאסר בישול בלא אכילה וע"כ אין כונת רש"י על איסור בישול שיהא חידוש שני רק קאי על תיבת כשנתערבו והוי חידוש אחד דשניהם מין היתר והתערובת נאסרו על כל אופנים הן תערובת דרך אכילה והן ע"י בישול ונמצא דכל החידוש הוא התערובת והשתא ניחא מאוד לשון רש"י ז"ל כאן וגם מ"ש אח"כ אלא ש"מ דהתערובות אינו חידוש דומיא דכלאי הכרם וק"ל:

**בגמרא** שם אמר רב כיון שנתן טעם בחתיכה החתיכה עצמה נ"נ ואוסרת כל החתיכות כולן מפנו שהן מינה. כבר כתבתי לעיל המחלוקת דרש"י ותוס' בזה. דלשיטת רש"י ז"ל קאי רב על הרישא ומתני' כר"י כנ"ל. ולשיטת התוס' קאי על הסיפא דניער ומתני כרבנן דאוסרת בס'. וממילא כשהוא סובר כר"י אסור אפי' באלף כהנ"ל. והשתא לשיטת התוס' צריך להבין הגמרא מ"ש א"ל מר זוטרא וכו' מיכדי רב כמאן אמר לשמעתיה כר"י לימא פליגא אדרבא דאמר רבא קסבר ר"י כל מו"מ ודבר אחר סליק את מינו כמי שאינו ושאינו מינו רבה עליו ומבטלו ופירש"י ז"ל וה"נ יש כאן רוטב לבטל את כל החתיכה וכו' עיי"ש. ולכאורה צריכין להבין מנא ידע זאת דמיירי דיש כאן רוטב. ועוד קשה למאי יהי' אסור ואם לאו הרוטב מבטלה. מאריך בלשון בהקושיא מכדי וכו'. אך לשיטת רש"י ז"ל ניחא מאוד דלשיטתו מוכיח רב דמתני', כר"י מדאמר סתם אסור משמע אפי' כמה דאין שום היתר לאיסורו. ומינה משמע דאף אם יש רוטב אין היתר לאיסורו ופליגא

אדרבא. וזהו שמאריך בלישני' בקושיתו מכדי רב כמאן אמרה לשמעתי' כר"י. דמכח ההוכחה מלשון אסור דמשמע מיניה אפי' כמה נשמע ממילא דאף אם יש רוטב ג"כ אסור ע"י בהר"ן ז"ל. אבל לשיטת התוס' דברישא האיסור הוא רק החתיכה ורב על הסיפא קאי הדרי קושיתן כמובן.

**ונראה** ליישב דלשיטת התוס' בא רב לחדש דלא נימא בסיפא דאם יש בה בנו"ט קאי על הטיפה רק על החתיכה קאי דצריך שיהי' בשאר החתיכות ס' נגד כל החתיכה וזהו לרבנן, וממילא לשיטתו דסובר כר"י לא בטל אפי' באלף מזה מוכח דפליגא אדרבא כי לדברי רבא יכול להיות מתני' אף לדברי ר"י. והפירוש בסיפא יהי' כך אם יש בה בנותן טעם בכל הקדירה אף ברוטב ומה לו לומר דמתני' אליבא דרבנן ולר"י אין שום ביטול ע"כ דפליגא אדרבא. ומתרץ דזהו רק ברוטב רכה אז יש ביטול לר"י כמו לרבנן אבל ברוטב עבה יש חילוק בין ר"י לרבנן. ומתני' סתמא קתני בכל הקדירה הן ברוטב רכה והן בעבה יש ביטול וע"כ קאי כרבנן אבל לדברי ר"י אין שום ביטול. ואין כונת הגמ' במ"ש הב"ע על המתני' כי מהיכ"ת נאמר כן הא מתני' סתמא קתני וקאי על כל אופנים בין ברוטב רכה ובין בעבה. ורב שמחלק בין ר"י לרבנן הוא רק ברוטב עבה ומתני' כרבנן אבל לר"י ברוטב עבה אין ביטול:

**בגמרא** שם מאי קסבר רב אי קסבר אפשר לסוחטו מותר אמאי חתיכה נ"נ אלא קסבר אפשר לסוחטו אסור דאתמר אפשר לסוחטו וכו' וסבר רב אפשר לסוחטו אסור והאיתמר וכו' עד סוף הסוגיא. והנה ידוע בזה קושית הר"ן ז"ל היאך אפשר לומר שום ה"א דס"ל לרב אפשר לסוחטו מותר הלא הוא אומר בפירוש חתיכה נ"נ ולא שייך כלל לישאל מאי קסבר. ועוד הוספתי להקשות הלא מיד מביא דאתמר דרב סובר אפשר לסוחטו אסור ומה שייך לישאל מאי קסבר. ועוד למה דוקא מקשה כאן וסבר רב וכו' יותר משם דאתמר בפירוש דסובר אסור. ותירץ הר"ן ז"ל דיכול להיות אף אם סובר אפשר לסוחטה מותר הוא רק אם הי' ידעינן בודאי נסחט מזו לכל החתיכות בשוה אז הי' בודאי מותר. אך באמת לא ידעינן והשכל נוטה דבודאי נשאר כאן יותר ונשארה באיסור. אך קושית הגמ' הוא אמאי נ"נ לאסור במינה אף באלף אלא ע"כ קסבר דאף אם ידעינן בודאי שנסחט בשוה ג"כ נשארה באיסור ונחשב הבשר איסור מצד עצמה ואוסרת במינה באלף. וזהו דמייתי דאתמר דרב סובר אפשר לסוחטו אסור ולא ידעינן כונתו דיש ה"א לומר דהאיסור הוא משום דאין אנו יודעין אם נסחט ותלינן דבודאי נשאר כאן יותר. ומזה שאנו רואין כאן בדברי רב דאוסרת במינה באלף נתודע לנו דכונתו שם הוא דאף אם ידעינן בודאי שנסחט בשוה מ"מ נשארה באיסור. וממילא אין יכול להקשות שם

וסבר רב כי משם לא נשמע דנחשב נבילה מצד עצמה רק משום הבליעה ואין להקשות דחלב נבילה הוא. רק הקושיא וסבר רב שייך כאן דנתודע לנו דאף אם ודאי נסחט ג"כ אסור כי הבשר נחשב נבילה א"כ ממילא שם ג"כ חלב נבילה הוא ולא בטל במינו:

**אבל** עדיין קשה לשיטת רש"י ז"ל א' דמדבריו נראה דקושית הגמ' הוא אמאי נעשה נבילה דגם חתיכה זו יהא מותר וכונת הגמ' הוא אי קסבר אפשר לסוחטו דלגמרי יהא מותר. וא"כ הדרי קושיתן היאך שייך לישאל בזה אי קסבר מותר הלא הוא אומר בפירוש דנ"נ. ב' קשה דהא לשיטתו ז"ל לא מיירי מתני' בניער אח"כ ומה מקשה הגמ' אמאי נ"נ ופירש"י ז"ל הא אפשר לסוחטה וכו' הלא לא מיירי בניער אח"כ. ג' קשה להבין מ"ש רש"י ז"ל בד"ה אלא קסבר וכו' אף ההיתר שבה נעשה איסור להיות שיעור גדול לאסור על החתיכה וחולקין עליו במ"ש דמב"מ בטל. וכאשר למדנו לעיל בשיטת רש"י ז"ל דרב והלא זהו רק לרבנן אבל רב אזיל בשיטת ר"י ואין צריך לשיעור גדול רק האיסור משום מב"מ דלא בטל. ונראה לי ליישב דהנה לקמן בברייתא מביא פלוגתא דר"י ורבנן דר"י סובר כיון שנתן טעם בחתיכה החתיכה נ"נ ואוסרת כל החתיכות מפני שהן מינה ורבנן סברי עד שתתן טעם ברוטב וכו'. וי"ל בדברי הרבנן דסברי אפשר לסוחטו מותר וכשניער אח"כ משערינן כל הקדירה נגד הטיפה ועד שתתן קאי על הטיפה. ובאופן אחר י"ל דהם ג"כ סברי אפשר לסוחטו אסור ועד שתתן קאי קאי על הרישא דהאיסור הוא על כל החתיכות רק לרבנן אוסרת בס' וכשבמתני' תני סתם אסור ע"כ קאי בשיטת ר"י. וממילא הסיפא דניער ע"כ על תחלת נפילה קאי כמו"ש לעיל וזהו מוכרח דוקא אם אף לרבנן אפשר לסוחטו אסור להצריך ס' נגד החתיכה אז אין יכול ללמוד מתני' כרבנן משום דקתני סתם אסור. אבל אם הוי סברי רבנן אפשר לסוחטו מותר א"כ מי דחיק לנו ללמוד מתני' כר"י שיהא האיסור על כל החתיכות. דהא אנו יכולין ללמוד מתני' אליבא דרבנן ויהי' האסור דברישא רק על החתיכה בלבד משום הבליעה. ובסיפא הפירוש ניער אח"כ ואפשר שנסחט אז משערין כל הקדירה נגד הטיפה כי לא נעשה נבילה. וזהו דמקשה מאי קסבר אליבא דרבנן דאם הם סוברין אפשר לסוחטו מותר מי הכריח אותו ללמוד במתני' דחתיכה נ"נ הא יכול ללמוד כל המתני' אליבא דרבנן. אלא קסבר אליבא דרבנן אפשר לסוחטו אסור והם חולקין רק במב"מ. וע"כ אליבא דרבנן יהי' ג"כ איסורי על כל החתיכות בס' וכשתני סתם אסור ע"כ דמתני' כר"י. וזהו דמייתי דאתמר דהוא ראיה לזה. דאם הפלוגתא דר"י ורבנן באפשר לסוחטו א"כ למה זכרו האמוראים בפלוגתתם האפשר לסוחטו. הי' להם לחלוק אם הלכה כר"י או כרבנן.

וע"כ הם מחולקין בדברי רבנן רב סבר אליבא דרבנן אפשר לסוחטו אסור והם סוברין אליבא דרבנן דמותר והשתא ניחא וא"ש הכל ודו"ק:

**דף קח:**

**בגמרא** חלב אמאי מותר חלב נבילה הוא לעולם קסבר אפשר לסוחטו אסור ושאני התם דא"ק לא תבשל גדי בחלב אמו גדי אסרה תורה ולא חלב עכלה"ג. ויש לדקדק בזה דאף שאין על החלב איסור בב"ח אבל כשהבשר נ"נ אז ממילא גם החלב הנבלע בבשר נעשה ג"כ נבילה מדרבנן וכשחוזר ונפלט בשאר החלב הו"ל מב"מ כקושית התוס'. ומוכרחין לומר כסברת התוס' דזהו דוקא אם החלב ג"כ אסור מצד בב"ח שכל אחד מהם היתר וכשנתערבו נאסרו אז נחשב כל אחד כנבילה עצמה ואוסרת במינה. אבל כשלא יש על החלב האיסור בב"ח מצד עצמה רק מצד בליעת נבילה שיש בה אין לה דין חלב טמא אלא מתבטלת בחלב שביורה כמו הנבילה עצמה כסברת התוס'. אבל סברת רבינו שמואל דהוא סובר דאין חילוק ומדקדק מכאן לשאר איסורין כשהרוטב נעשה נבילה מדרבנן מחמת בליעת חתיכת הנבילה אוסרת הרוטב שבקדירה במינה. לפ"ז מה תירוץ הגמ' גדי אסרה תורה ולא חלב הא עכ"פ נאסר החלב משאר איסורין ונעשה נבילה מדרבנן ועוד קשה הא כל התירוץ הוא דעל החלב אין איסור בב"ח מצד עצמה רק משום בליעת נבילה, וכבר אין נחשב לאיסור משום מינו רק כמו הנבילה עצמו מתבטל. אבל עכ"פ צריכין שיהא ס' ביורה נגד כל הבשר עם החלב הנבלע בו. ולמה כתב רש"י ז"ל אפי' הי' בבשר שיעור גדול לתת טעם בשר בכל החלב ס"ל נמי לרב דחלב מותר. הא עכ"פ צריכין ס' לבטל טעם בשר הנבילה. עם דברי התוס' צריכים להבין שכתבו בד"ה גדי אסרה תורה קשה למה נקט יורה גדולה עיי"ש. ואינו מובן הא צריכין ס' נגד הבשר שנ"נ. והתוס' בעצמם כתבו לעיל בלשונם מתבטל החלב כמו שמתבטל הבשר ומאי מקשים בכאן:

**ולייישב** כל זה נראה לענ"ד דהנה במ"ש גדי אסרה תורה ולא חלב יש ללמוד על שני אופנים א' דהאיסור לא תבשל דהוא קשה להבין על האכילה היינו רק על הגדי ולא על החלב שעל החלב אין מונח איסור בשר בחלב רק איסור מצד בליעת נבילה שהבשר הנבלע בו נ"נ. זהו שיטת התוס' וגם שיטת רש"י ז"ל והר"ש ז"ל הוא ג"כ כך דהתורה אמרה לא תאכל הגדי משמעותו אבל החלב תאכל והאיך נאכל החלב. וע"כ אמרה התורה דזה האיסור תערובת הוא רק על הבשר אבל על החלב לא עשיתי זה לאיסור. וזהו כונת רש"י ז"ל במ"ש אפי' הי' בבשר ליתן טעם בשר בכל החלב ס"ל נמי לרב דהחלב מותר וכן הוא סברת ר"ש המובא בהתוס'. ולפ"ז שפיר מקשים התוספת לשיטתם למה

נקט יורה גדולה. אך זהו דוקא בתחלת התערובת דשניהם מין היתר והתורה הקפיד על התערובת אז נוכל לומר דהתורה הקפידה רק על הבשר אבל החלב עדיין עומדת בהיתרה ואין עליה איסור מזה התערובת אף שיש בה טעם הבשר הנאסר כי על זו החלב שנתערב בבשר ההיתר לא אמרה תורה שיהא איסור עלי' ונגד החלב נחשב התערובות כהיתר ג"כ על הבשר כמקדם. אבל אח"כ כשנאסר הבשר ונפל למקום היתר בודאי אוסר אף אם נפל לחלב כי הוא כבר נ"נ קודם הנפילה זו דהאיסור לא בא על הבשר מזה התערובות רק מכבר ונחשב כנבילה מקודם כמובן:

**והנה** כבר למדנו דהעיקר מחלוקת בין רש"י ותוס' תלוי בזה. דלשיטת רש"י ז"ל מיירי מתני' אף במקצתה בתוך הרוטב אין מצטרפין השאר חתיכות לבטל. וזהו מפורש ברש"י לקמן ד"ה ניער מפני שמי השולים עולין עד פה ויורדין. מוכח בפירוש דדוקא אם הם עולין עד פה אבל עד מקצת לא כן מובא בראשונים ז"ל בשם רש"י ז"ל ההוכחה מהלשון הזה. וכשמקצתה בתוך הרוטב אז אף בלא ניער אח"כ אוסרת כל החתיכות לרבנן בס' ולר"י אפי' באלף לא בטיל. ומדקתני אסור סתם מוכח דמתני' כר"י. וע"כ הסיפא דניער קאי על תחלת הנפילה ואם יש בה בנו"ט קאי על הטיפה ורב קאי על הרישא. ולשיטת התוס' דהמתני' מיירי בכולה חוץ לרוטב אז אף נאסרה החתיכה אינו אוסרת כל החתיכות אם לא ניער אח"כ דמחתיכה לחתיכה אינה הולכת בלא רוטב והאסור דרישא הוא על זו החתיכה וניער דסיפא הוא אם ניער אח"כ אוסרת כל החתיכות בנו"ט וצריכים ס' בקדירה נגד כל החתיכה ורב קאי על הסיפא דניער את הקדירה אח"כ צריכים ס' נגד החתיכה שנ"נ שלא תאמר אפשר לסוחטו מותר כהנ"ל.

**אולם** מהר"ן ז"ל נראה דהמחלוקת דרש"י ותוס' לא תלי בזה. כי אף אם אמרינן דמיירי בכולה חוץ לרוטב מ"מ אם החתיכה זו נ"נ אוסרת כל החתיכות. כמו דאמרינן בזו החתיכה עצמה אף שהיא עבה והטיפה נפלה למעלה והי' לה לאסור רק כדי קליפה ולא כל החתיכה אעפ"כ אוסרת כולה משום שמונחת בקדירה ויש בה הבל לכך לחות האיסור מתפשט בכל החתיכה. וכמו כן אף שאין החלב מתפשט מחתיכה לחתיכה מ"מ הבשר שנ"נ יאסור החתיכות הסמוכים לה משום ההבל שבקדירה. רק סברת פלוגתתם כך הוא דסברת התוס' הוא אף אם אמרינן חתיכה נ"נ הוא רק במקום שאיסור וההיתר יחדיו אז חשבינן ההיתר ג"כ כאיסור להצריך ס' נגד כולה. אבל במקום שאין האיסור יוצא רק ההיתר לבדו לא חשבינן ההיתר לאיסור. וכאן החלב אינה הולכת מחתיכה לחתיכה רק הבשר לבדו לכך אינה אוסרת בלא ניער רק אם ניער אז הולכת החלב עם הבשר ביחד ויוכל הבשר לאסור כל החתיכות. ושיטת רש"י ז"ל הוא דכיון דאמרינן

חתיכה נ"נ ואפשר לסוחטה אסור הרי כל מה שהחתיכה זו פולטת הוא איסור גמור כי דאף אם הי' נסחט החלב לגמרי נשאר החתיכה באיסור. וכיון דהוי גוף איסור למה לא תאסור החתיכות הסמוכים לה בפליטתה. ומשום הכי פירש"י דהאסור דרישא הוא על כל החתיכות.

**אכן** עדיין נשאר לנו להבין לשיטת רש"י ז"ל. אחר שאמרנו דקושית מה קסבר רב הוא אליבא דרבנן אבל אליבא דר"י אין שום קושיא דבודאי סובר דאסור. ומסיק דאף אליבא דרבנן סובר אפשר לסוחטו אסור ומשום הכי מוכיח ממתני' דאזיל בשיטת ר"י דמב"מ לא בטיל כנ"ל וקושית הגמ' וסבר רב אפשר לסוחטו אסור אין יכול להיות שם דהיינו יכולים לומר דזהו רק אליבא דר"י ובהדין דחלב ביורה פוסק כרבנן דאפשר לסוחטו מותר. וממילא הוי ניחא מה שלא אמר שם בלשון הלכה כר"י כיון דהוא פוסק באמת כהרבנן, רק ק שית הגמ' הוא כיון דמסקינן דהוא סובר אף אליבא דרבנן אפשר לסוחטו אסור כהנ"ל. לפ"ז יהא קשה טובא. א' היאך הי' ה"א לומר שם דרב אומר רק אליבא דר"י. א"כ למה שמואל ור"ש חולקין עליו שם הא אליבא דר"י אין שום סברא שיסבור מותר וע"כ המחלוקת שלהם או אליבא דרבנן או לענין פסק הלכה. ועל כל אופנים הי' יכול להיות הקושיא שם שאומר בפירוש אפשר לסוחטו אסור. ואם נאמר דשם לא יכול להקשות דהי' סברא לומר דבאפשר לסוחטו פוסק כר"י אבל במב"מ פוסק כרבנן דבטל וכבר אין שום קושיא משם. רק עיקר הקושיא הוא מכאן דפוסק כר"י אף במב"מ. על זה הקשה תלמידי יקירי שמעון ליפשיץ שיחי' מווארשא. א"כ למה תפס הגמ' בקושיתם על אפשר לסוחטו דהא עיקר הקושיא מכאן הוא על מב"מ הי' שייך להקשות וסבר רבי מב"מ לא בטל והא איתמר וכו'. כי הקושיא מאפשר לסוחטו הוא לאו דוקא מכאן רק עיקר הקושיא מהכא הוא משום מב"מ כי אפשר לסוחטו אמר שם בפירוש דאסור. ואעפ"כ לא הי' שום קושיא אם לא הי' סובר כר"י במב"מ. ויותר שייך כאן להקשות וסובר רב מב"מ לא בטל והאיתמר וכו'.

**ונראה** ליישב דהנה כאשר דברנו לעיל בשיטת רש"י ז"ל הוא עיקר ההוכחה שהוכיח רב דמתני' אתיא כר"י הוא רק משום דהוא סובר אליבא דרבנן דאפשר לסוחטו אסור וע"כ קאי האסור על כל החתיכות ואם אליבא דרבנן היאך תני סתם אסור וע"כ מתני' קאי אליבא דר"י דמב"מ לא בטיל. ונמצא דהעיקר מה שפסק רב כר"י במב"מ תלי בזה דהוא סובר גם אליבא דרבנן אפשר לסוחטו אסור ומה דמקשה על שסובר רב ביורה דהחלב מותר הוא תלי בשניהם בזה שסבר אפשר לסוחטו אסור וגם במה שסבר מב"מ לא בטיל כי על אחד משניהם לא הי' שום קושיא משם שהותר את החלב. ומשם הכי הוזכר

הקושיא כאן דמכאן מוכח דהוא סובר אף אליבא דרבנן אפשר לסוחטו אסור ומשו"ה סובר ג"כ מב"מ לא בטל כמו שיש הוכחה ממתני' כהנ"ל. ומשום דכל עיקר דסובר מב"מ לא בטל תלי בזה דסובר אפשר לסוחטו אסיר לכך זכר הגמ' הקושיא על אפשר לסוחטו דממילא הוא מוכרח לפסוק כר"י אף במב"מ ונגמר הקושיא משניהם כמובן:

**אבל** עדיין נשאר לנו לבאר שיטת התוס' שאמרנו לעיל כמו שהובא בהר"ן ז"ל דאף אי אמרינן חתיכה נ"נ הוא רק במקום שהאיסור עצמו מתערב עמו אבל במקום שאין האיסור יוצא אין ההיתר לבדו אוסר ע"כ אי אפשר לשיטתם ללמוד הפירוש אפשר לסוחטו אסור גם אם בודאי יהא נסחט ג"כ נשארה החתיכה באיסור. א"כ יהא קשה לנו קושית הר"ן ז"ל אם כבר הוי גוף איסור למה לא תאסור חברתה בפליטה. וע"כ צריכין אנו ללמוד לשיטת התוס' במ"ש בגמ' אם אפשר לסוחטו מותר לגמרי אמאי חנ"נ אלא קסבר אפשר לסוחטו אסור משום דאנו תולין שלא נסחט לגמרי רק נשאר בתוכה יותר ממה שנסחט לחתיכות אחרות ולפיכך החתיכה עצמה נ"נ שתהא נידונית כבשר אסור לאסור במינה. א"כ ע"כ הפירוש אפשר לסוחטו מותר שמותר לגמרי לא כפירוש הר"ן ז"ל. והדרן קושיתן היאך שייך לישאל מאי קסבר אי קסבר וכו' הא אנו רואין בפירוש דסובר חתיכה נ"נ.

**ונראה** לומר דלפי שיטת התוס' כונת הגמ' כך הוא. דהנה צריכין להבין במתני' כשהטיפה נפלה למעלה על החתיכה אמרינן דמשערינן כל החתיכה נגד הטיפה ולמה לא אמרינן מיד כשנפלה למעלה אסרה כדי קליפה ויהא צריכין ס' לרבנן נגד הקליפה ולר"י יהא אוסרת במינה שלא יועיל ס'. ומוכרחין לומר משום דתיכף כשנפלה ידעינן דעתידה להתפשט בכל החתיכה משום הכי משערין כל החתיכה נגד הטיפה. והשתא לפי שיטת התוס' הניער דסיפא הוא אח"כ. ועל זה אמר רב דהפירוש אם יש בה דבסיפא קאי על החתיכה דצריכין ס' נגד כולה. ועתה יש ה"א לומר כיון בעת שנפל אפשר לסחוט ע"י ניער יהא ג"כ נחשיב עתיד להתפשט כמו בחתיכה עצמה. אמת הוא אם לא ניער אח"כ נ"נ אבל כאשר ניער אח"כ יהא נחשב תיכף עתיד להתפשט. וזהו כונת הגמ' אם הוא סובר מקום שאפשר ליסחט היינו ע"י ניער אח"כ נחשב ג"כ עתיד להתפשט אמאי חנ"נ להצריך ס' נגד כל החתיכה. אלא ע"כ סובר דוקא באותה חתיכה עצמה דמיד בשעת נפילה ודאי עתיד להתפשט באותה חתיכה. אבל נגד שאר החתיכות עדיין תלוי בניער אח"כ ובשעת נפילה הוא רק אפשר ליסחט. אם ינער אח"כ לא נחשב בשעת נפילה עומדת להתפשט אם ינער אח"כ ודו"ק:

**השמטה יומא** דף י"ט ברש"י ד"ה מחוטמין וכו' נחשב שם החוטם קודם בביאתו לבית מכל הגוף והביא ראי' מהנכנס לבית המנוגה דרך אחוריו שם נחשב החוטם בהחלט לאחרון וכמו כן כשבא לבית דרך פניו נחשב החוטם לקודם מכל הגוף. ולכאורה אין צריך ראיה לזה דזה רואין בחוש דהחוטם בולט חוץ לגוף וממילא הוא הראשון בכניסתו לבית. ונראה ליישב דהנה בהגהות הש"ס להריעב"ץ ז"ל מקשה הלא רגליו בא ראשון דרך הלוכו, ובתוס' ישנים מקשים הלא הידים שנוטלין המחתה נכנסים קודם עיי"ש. וזהו כונת רש"י ז"ל לחדש דאף שהידים נושאין המחתה לפניו וגם רגלו נכנס לפניו מ"מ בעיקר הגוף אינם נחשבין לקודם כי הם נחשבין רק משמשי הגוף כמו"ש בגמ' שבת ידו בתר גופו גרירה וכן הרגלים נחשבין לנושאי הגוף. ועיקר הגוף הוא מה שקבוע ואין זז ממקומו כמו החוטם ושאר אברים הקבועים והידים והרגלים בתר גופו נגררין ואף שפעמים הם בולטים חוץ לגוף נחשבים במקום הגוף כי באמת הם יכולין להיות שוין עם הגוף רק בעת שהם בולטין הוא לשימוש הגוף. אבל החוטם מתחלת הבריאה הוא נברא בולט מהגוף רק קבוע תמיד כן. ולזה הביא רש"י ז"ל ראי' מבית המנוגע דאף שפעמים יוכל להיות הרגל אחרון או היד באחרונה. מ"מ נחשב שם החוטם בהחלט לאחרון ומשם נשמע דהעיקר תלי בהגוף והידים והרגלים בתר גופו נגררין והשתא מתורץ כל הקושית הנ"ל ודו"ק כי נכון הוא:

**שייך לפסחים דף ל"א עוד** נוכל ליישב דברי הרמב"ם ז"ל מה שלא הביא הסיפא. משום דזה תלוי בפלוגתא דר"מ ורבנן לקמן דלר"מ ישראל מנכרי קונה משכון, והנה סתם משנה ר"מ ואין צריך בסיפא למעכשיו רק הרהינו לחוד ולא הוי דומיא דרישא דמיירי במעכשיו וצריך למיתני הסיפא. אבל אנן פסקינן כרבנן דישראל מנכרי ג"כ אינו קונה משכון לאחריות ומוכרח להיות דומיא דרישא עם מעכשיו. ושוב אין צריך עוד להביא הסיפא דאסור דזהו ממילא ידעינן אם ברישא מותר בסיפא אסור:

שם בתוס' ד"ה **באחריות** עיי"ש מה שמקשים אבל לכאורה אינו מובן. ונראה לי כיון שעיקר טענתם הוא מחמת מטלטלי דיתמי א"כ מאי רבותא יש כאן בתיבת אחריות. ותירצו דה"א דיש לו יופי כח דהוי תופס מחיים על אחריות שלו, קמ"ל דלא נחשב תופס מחיים כיון דנתן שטר לאביהם על זה המעות ק"ל:

**תם ונשלם**