תלמוד בבלי · ספרות עזר · ביאור חברותא

חברותא על קידושין

הרב יעקב שולביץ

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

חברותא על קידושין

הרב יעקב שולביץ

מקור הטקסט: תורת אמת · רישיון: CC BY-NC-SA 2.5

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/חברותא-על-קידושין/
הקובץ נוצר ב־19 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

תוכן העניינים

פרק ראשון - האשה נקנית 6
דף ב. 6
דף ב: 10
דף ג. 16
דף ג: 21
דף ד. 28
דף ד: 39
דף ה. 44
דף ה: 53
דף ו. 61
דף ו: 69
דף ז. 78
דף ז: 90
דף ח. 97
דף ח: 107
דף ט. 117
דף ט: 125
דף י. 136
דף י: 144
דף יא. 151
דף יא: 157
דף יב. 167
דף יב: 178
דף יג. 185
דף יג: 194
דף יד. 205
דף יד: 214
דף טו. 225
דף טו: 236
דף טז. 242
דף טז: 254
דף יז. 264
דף יז: 276
דף יח. 288
דף יח: 301
דף יט. 311
דף יט: 323
דף כ. 334
דף כ: 348
דף כא. 362
דף כא: 376
דף כב. 389
דף כב: 397
דף כג. 408
דף כג: 420
דף כד. 429
דף כד: 434
דף כה. 446
דף כה: 458
דף כו. 464
דף כו: 475
דף כז. 481
דף כז: 490
דף כח. 498
דף כח: 508
דף כט. 514
דף כט: 521
דף ל. 530
דף ל: 537
דף לא. 544
דף לא: 550
דף לב. 555

דף לב: 562
דף לג. 569
דף לג: 575
דף לד. 582
דף לד: 587
דף לה. 591
דף לה: 597
דף לו. 603
דף לו: 608
דף לז. 609
דף לז: 615
דף לח. 619
דף לח: 623
דף לט. 627
דף לט: 633
דף מ. 637
דף מ: 643
דף מא. 646
פרק שני - האיש מקדש 647
דף מא: 650
דף מב. 655
דף מב: 660
דף מג. 666
דף מג: 672
דף מד. 677
דף מד: 682
דף מה. 689
דף מה: 692
דף מו. 696
דף מו: 702
דף מז. 708
דף מז: 715
דף מח. 721
דף מח: 727
דף מט. 733
דף מט: 738
דף נ. 743
דף נ: 750
דף נא. 756
דף נא: 762
דף נב. 769
דף נב: 775
דף נג. 782
דף נג: 788
דף נד. 793
דף נד: 797
דף נה. 804
דף נה: 808
דף נו. 812
דף נו: 815
דף נז. 822
דף נז: 828
דף נח. 835
דף נח: 840
פרק שלישי - האומר 844
דף נט. 846
דף נט: 855
דף ס. 864
דף ס: 871
דף סא. 879
דף סא: 885
דף סב. 891
דף סב: 898
דף סג. 904

דף סג: 911
דף סד. 918
דף סד: 927
דף סה. 935
דף סה: 945
דף סו. 952
דף סו: 960
דף סז. 970
דף סז: 976
דף סח. 985
דף סח: 992
דף סט. 1001
פרק רביעי - עשרה יוחסין 1008
דף סט: 1011
דף ע. 1018
דף ע: 1025
דף עא. 1030
דף עא: 1035
דף עב. 1040
דף עב: 1045
דף עג. 1050
דף עג: 1056
דף עד. 1060
דף עד: 1065
דף עה. 1070
דף עה: 1077
דף עו. 1080
דף עו: 1085
דף עז. 1090
דף עז: 1098
דף עח. 1104
דף עח: 1109
דף עט. 1113
דף עט: 1119
דף פ. 1123
דף פ: 1127
דף פא. 1132
דף פא: 1138
דף פב. 1143
דף פב: 1148

פרק ראשון - האשה נקנית

דף ב.

מתניתין:

האשה נקנית לבעלה, להיות אשתו [1] ולהיות אסורה לכל אדם אחר, זולתו, **בשלש דרכים**, שיבואו להלן. ואשת איש **קונה את עצמה**, להיות מותרת להנשא לאדם אחר, **בשתי דרכים**, שיבואו גם הן להלן: האשה **נקנית** בשלש דרכים:

א. **בכסף** - נותן לה הבעל כסף או דבר השוה כסף, ואומר לה "הרי את מקודשת לי". [2]

ב. **בשטר** - כותב הבעל על הנייר "הרי את מקודשת לי", ונותנו לה. [3] ואפילו אם הנייר אינו שוה פרוטה, [4] הרי היא מתקדשת בשטר.

ג. **ובביאה** - בא עליה, ואומר לה "התקדשי לי בביאה זו". [5]

---

[1] רש"י. נראה שרש"י מבאר, שאין המשנה מדברת בקנין הגוף של האשה לשם שפחות, אלא בקנין אירוסין. והר"ן מוסיף על לשון רש"י: האשה נקנית לבעלה - להצריכה ממנו גט [וכעין זה כתב המאירי]. כלומר, אין כאן קנין גמור, כדרך שקונים רכוש, היות ואין האשה שייכת לבעלה כרכוש ממוני, כמו ששייכים לו חפציו. אלא ה"קנין" מועיל שהיא תקרא אשתו, והיא אסורה להנשא לאדם אחר, עד שיגרשנה בגט, או עד שימות.

[2] כאשר קונה האדם דבר מה על ידי תשלום דמי ערכו, מהווה התשלום את מעשה הקנין. אך דנו האחרונים במהות קנין כסף בכלל, ובמהות קנין כסף באשה בפרט, כאשר הקונה משלם רק פרוטה, ולא את מלוא הערך של הדבר הנקנה - האם נתינת הפרוטה [או חלק מדמי הדבר הנקנה] נחשבת כתחילת הפרעון עבור דמי הדבר הנקנה, ודי בכך כדי לקנות. או שנתינת פרוטה אינה תחילת התשלום עבור הדבר הנקנה, אלא היא רק "מעשה קנין" בלבד, כמו קנין משיכה או קנין חזקה. עיין להלן הערה 93 בסוגריים.

[3] רש"י. לענין קנין כסף, הוסיף רש"י: ואומר לה "הרי את מקודשת לי". וכן לענין ביאה. ואילו בשטר לא כתב כן. ודייק המקנה מדברי רש"י, שבשטר אין צורך לומר "הרי את מקודשת לי", אלא דיו שיתן לה את השטר, בלי שיאמר לה שמקדשה בו. והמאירי כתב כך בשם חכמי ההר. וביאר, שבקידושי כסף אין בעצם נתינת הכסף ראיה שהיא נתינה לשם קידושין. אבל שטר הרי כתוב בו "הרי את מקודשת לי", ולכן די בכך שהעדים יראו את נתינת השטר והלשון הכתובה בו, וגם האשה תראה את הלשון הכתובה בשטר [ותתרצה לקידושין]. וכתב המקנה, שרש"י סובר כדעת הרמב"ם [גירושין א יא], שהנותן גט לאשתו, ולא אמר לה בשעה שנתן לה "הרי את מגורשת ממני בגט זה", היא מגורשת מן התורה [וכפי שביאר הבית שמואל בדבריו סימן קלו ס"ק א]. ואילו הטור והר"ן חולקים על הרמב"ם, וסוברים שהנותן גט לאשתו ולא אמר לה דבר, הגט בטל מדאורייתא. ולפי זה כתב המקנה, שאף בקידושי שטר, אם לא אמר לה "הרי את מקודשת לי", בטלים הקידושין מן התורה. אכן, לשון רש"י, היא ממש לשון הברייתא להלן ט א, ומכאן דייקו חכמי ההר את דבריהם, שבשטר אין צריך אמירה, כמבואר במאירי. ובשיעורי רבי שמואל, בדין קידשה בשטר שיש בו שוה פרוטה אות ט, מחלק בין גירושין לקידושין. כי אף הסוברים שחוסר אמירה בגט מעכב את הגירושין, מודים בשטר קידושין שאין צורך בדיבור. וכדבריו משמע מדברי המאירי, שמסכים לדעת חכמי ההר.

[4] רש"י. ויתכן שמקור דבריו הוא מהתוספתא, בתחילת המסכת, המבארת: בשטר כיצד? אין צריך לומר בשטר שיש בו שוה פרוטה, כי אז היא מקודשת בדבר שיש בו שוה פרוטה [מדין כסף]! אלא אפילו כתב על החרס שאין בו שוה פרוטה, ונתן לה. והרי"ף העתיק כעין זה בשם הירושלמי. וכתב הר"ן, שהרי"ף בא להשמיענו, שאם השטר פסול אך יש בו שוה פרוטה, אזי האשה מקודשת מדין כסף. וכן הוכיח הר"ן מהגמרא להלן [מח א] שהמקדש אשה בשטר חוב, לדעת חכמים שמין את הנייר, ואם יש בו שוה פרוטה מקודשת על ידי הנייר. מכאן שדעת המקדש היתה גם על הנייר עצמו. ועיין רע"א שו"ת סי' נו. ובתוספות רע"א על המשניות. ובספר המקנה.

[5] רש"י. ובענין קנין כסף לא הזכיר רש"י שצריך לומר לה "התקדשי לי בפרוטה זו". ונראה שהחילוק הוא, מפני שבביאה אין העדים רואים את עצם המעשה. אלא רק את היחוד, ולכן צריך לומר לה בלשון זו. וכך כתב המאירי: וקידושי ביאה [הם] חלוקה שלישית [דין שלישי] והוא - שהם צריכים לשמיעה בלא ראיה. רצה לומר, בלא ראיית

ועתה מבארת המשנה מהו שיעור הכסף שהאשה נקנית בו לבעלה -

"**בכסף**" - **בית שמאי אומרים**: **בדינר** של כסף, **ובשוה דינר**, או בחפץ השוה דינר.

ובית הלל אומרים: דיה שתיקנה לבעלה **בפרוטה** של נחושת, [6] **ובשוה פרוטה**, או בחפץ השווה פרוטה, אך לא בפחות מזה.

וכיון ששיעור שווי הפרוטה אינו קבוע, אלא הוא נייד לפי תנועות המטבע, מבארת המשנה:

וכמה היא שוויה של **פרוטה**? -

אחד משמנה באיסר האיטלקי.

שמינית מאיסר האיטלקי, שהוא שמו של מטבע מסויים, ששיעורו קבוע, והפרוטות מוזלות או מתייקרות יחסית אליו. [7]

עד כאן ביארה המשנה את שלשת הדרכים שבהן האשה נקנית לבעלה.

ועתה עוברת המשנה לבאר את שתי הדרכים שבהן האשה קונה את עצמה להיות ברשותה, שתוכל להנשא לאדם אחר:

וקונה את עצמה להיות מותרת להנשא לאחר -

א. כשמגרשה בעלה **בגט**.

ב. או שהיא נהיית מותרת מאליו, **במיתת הבעל**. [8]

עד כאן ביארה המשנה את קניני האשה, ואת דרכי התרתה.

ועתה מבארת האשה את דין היבום והיתר החליצה.

א. אדם שהיה נשוי אשה, ומת בלי להשאיר אחריו בן או בת, מצוה על אחיו מן האב [הנקרא "יבם"] לבוא על אשת אחיו.

המעשה. אלא שיתייחד עמה בפניהם, ויאמר לה בפניהם "התיחדי עמי להתקדש לי בביאה". ובזה מיושב גם מדוע רש"י כתב בענין כסף "הרי את מקודשת" [בלשון הווה], ואילו בביאה כתב "התקדשי לי" [בלשון עתיד]. והיינו מפני שהאמירה נעשית לפני הביאה. אך בשיעורי רבי שמואל [בדין קידשה בשטר שיש בו שוה פרוטה, אות י] מבאר, שאם מקדש בקנין ביאה, צריך המקדש להגדיר שהביאה הזאת היא מעשה הקנין, ולא ביאה גרידא, שלא לשם קידושין. ואם לא יאמר כן, אין הביאה הזאת מוגדרת **מעצמה** כמעשה קידושין, למרות שהקדים לומר "התקדשי לי", אלא צריך לומר "התקדשי לי בביאה זו". אבל כשמקדש אשה בכסף, אין צורך לתוספת אמירה שמקדשה בכסף זה, אלא די בכך שנותן לה כסף ואומר לה "התקדשי לי" כדי שנתינת הכסף תוגדר **מעצמה** כמעשה קנין ולא כמתנה בעלמא. ואין צורך שיוסיף לומר שמעשה הקנין נעשה בכסף שנותן לה. וכתב המאירי שצריך לכתחילה לומר "הרי את מקודשת לי בדבר זה". אלא שאם לא אמר "בדבר זה" אין פסול בדבר. ובשו"ע סימן כז סעיף א פסק, שצריך לומר "הרי את מקודשת בזה". [וכ"כ הרמב"ם אישות ג א]. והבאר היטב כתב בשם הרמ"ט שזהו רק דין לכתחילה בלבד. ובימינו נוהגים לומר: "הרי את מקודשת לי בטבעת זו".

[6] כך פירש רש"י. ועיין ברש"ש שמבאר מדוע רש"י טרח להשמיענו שהפרוטה היא נחושת.

[7] רש"י. ועיין ברש"ש [הנ"ל] שמבאר מדוע רש"י טרח להשמיענו שהאיסר הוא מטבע כסף.

[8] הראשונים מבארים מדוע המשנה נקטה דוקא כסדר הזה [בכסף, שטר וביאה. וכן בגט ומיתת הבעל].

מצוה זו נקראת מצות "יבום", ובכך קונה אותה היבם לו לאשה, כדי להקים לאחיו שם בישראל. [9]

ב. כל עוד לא ייבם אותה היבם, אסורה היבמה [הנקראת "שומרת יבם"] להנשא לאיש זר.

ג. יבם שאינו רוצה לייבם את אשת אחיו המת, עליו לחלוץ לה, ובכך להתירה להנשא לכל אדם. ואין הוא משלח אותה בגט, וכפי שיבואר להלן. אך אם כבר בא עליה, הרי היא כאשתו לכל דבר, ויוצאת בגט בלבד.

היבמה, אשת המת, שמצוה על אחיו ליבמה, **נקנית** ליבם לגמרי להחשב כאשתו, בדרך אחת - **בביאה** גרידא. ואפילו לא בא עליה כדי לקנותה בכך לאשה, ולא אמר לה שהיא תיקנה לו בביאה זו לאשה.

ומשעה שבא עליה היבם, היא נעשית אשתו גמורה, ואם בא לשלחה ממנו הרי הוא מגרשה בגט, ואינה צריכה חליצה.

אבל אם קידש היבם את יבמתו בכסף או בשטר, אין היא נקנית לו מן התורה, אלא רק מדרבנן. ואז, אם הוא בא לשלחה, צריכה היא גט מדרבנן, [10] בנוסף לחליצה מן התורה. כי אין הגט לבדו מתיר אותה להנשא לאחר, היות שאין קידושין תופסים ליבם ביבמה מן התורה, ואין הגט מתיר את היבמה להנשא לכל אדם, אלא חליצה, וכדלהלן.

ויבמה שלא בא עליה היבם, ולא נקנתה לו בביאה לאשה - **קונה את עצמה**, להיות ברשותה שתוכל להנשא לאחר, [11] בשתי דרכים:

א. **בחליצה**. [12]

---

[9] שנאמר [דברים כה ה-ו]: "יבמה יבוא עליה, ולקחה לו לאשה ויבמה, והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו [של היבם] המת, ולא ימחה שמו מישראל".

[10] כתב רש"י שקידושי כסף ושטר מועילים ביבמה מדרבנן לאסור אותה על שאר האחים [אם היו כמה אחים למת. כולם נחשבים יבמים. ואם קידשה האחד, הרי זו אסורה על שאר אחיו]. אבל אין הם עושים בה קנין גמור ליורשה ולהטמא לה ואין הם פוטרים אותה מחליצה. וקשה: הרי גם באשה [שאינה יבמה] אין קידושי כסף ושטר עושים נישואין אלא אירוסין. ואין הארוס יורש את אשתו ואינו מטמא לה. ואם כן, מדוע כתב רש"י ביבמה שאין קידושי כסף שטר מועילים בה לזה? הרי גם באשה שקידושיה מדאורייתא אין הקידושין גומרים בה ליורשה ולהטמא לה! ותירץ הרש"ש: ביבמה אילו היו הקידושין מועילים מן התורה, היה בזה גם נישואין. כשם שביאה עושה נישואין ביבמה, אפילו אם באשה אחרת ביאה עושה קידושין ולא נישואין.

[11] התוספות רי"ד כתב, שהלשון "קונה את עצמה" שבענין יבמה, [בסיפא] אינה דומה ללשון "קונה את עצמה" שהוזכרה בענין אשה [ברישא]. שהרי באשה, מדובר בה לאחר שהבעל קנה אותה, שאז היא קונה את עצמה בגט ומיתת בעל. ואילו ביבמה מדובר לפני שהיבם קנה אותה [אבל לאחר שהיבם קנה אותה, הרי היא קונה את עצמה בגט ובמיתת הבעל]. ונראה שהתנא סתם את לשונו בזה - מפני שברישא שנינו "האשה", ואחרי שהיא התקדשה היא עדיין קרויה אשה [ועיין עוד תוד"ה האשה]. אבל בסיפא שנינו "היבמה". ולאחר שהיא נקנתה בביאה, שוב אין היא קרויה "יבמה", אלא מכאן ואילך הרי היא אשתו לכל דבר, וקרויה "אשה". ומאחר ששנינו "היבמה קונה את עצמה", מובן שמדובר לפני שהיבם קנאה [וכן מבואר מדברי המקנה על תוספות ד"ה האשה נקנית. ע"ש].

[12] שנאמר [דברים כה ט]: "ונגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים וחלצה נעלו מעל רגלו, וירקה בפניו [על גבי קרקע. רש"י], וענתה ואמרה: ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו".

ב. **ובמיתת היבם**.

גמרא:

שנינו במשנה: **האשה נקנית** בשלש דרכים.

ודנה הגמרא:

מאי שנא הכא, במה שונה ומיוחדת משנתנו, **דתני**, ששונה בה התנא "**האשה נקנית**", ומכנה התנא את האירוסין בלשון "קנין".

ומאי שנא התם, בתחילת פרק שני [מא א], **דתני**, ששונה בה התנא "**האיש מקדש** בו ובשלוחו", ומכנה את האירוסין בלשון "קידושין", ולא בלשון קנין!? [13]

ומבארת הגמרא: התנא נוקט כאן לשון "קנין" ולא לשון קידושין, **משום דקא בעי למיתני**, היות והוא רוצה לשנות בהמשך המשנה, שאחת מן הדרכים שהאשה נקנית בהן, היא על ידי נתינת **כסף**.

ומצאנו שהתורה קוראת לנתינת כסף - "קנין".

ומבארת הגמרא:

וכסף מנלן, מנין שהאשה נקנית בו?

גמר למד התנא את קנין הכסף באשה בגזירה שוה "**קיחה - קיחה**", **משדה עפרון**, שנקנה בכסף.

כתיב הכא, נאמר כאן, בענין אירוסי אשה, לשון "קיחה" [דברים כב]: "**כי יקח איש אשה**".

וכתיב התם, נאמר גם בענין קנין שדה עפרון לשון "קיחה" [בראשית כג] "**נתתי כסף השדה, קח ממני**".

ומלמד הכתוב בגזירה שוה -

כשם שה"קיחה", הלקיחה המוזכרת בשדה עפרון, היא קנין כסף [כמו שנאמר שם בפסוק, וכפי שתבאר הגמרא מיד], כך גם ה"קיחה" המוזכרת בכתוב בענין אירוסי אשה, היא קנין כסף.

וה"**קיחה**" שהוזכרה בשדה עפרון, **איקרי** נקראת "**קנין**" -

דכתיב בענין שדה עפרון [בראשית מט] "**השדה אשר קנה אברהם**".

[13] כאן הגמרא מקשה מדוע התנא נוקט כאן לשון קנין, ולהלן [בפרק ב] לשון קידושין. ובסמוך הגמרא מקשה מדוע התנא דיבר במשנתנו על האשה ["האשה נקנית"]. ואילו להלן [בפרק ב] התנא דבר על האיש ["האיש מקדש"]. הראשונים הקשו מדוע הגמרא לא מדקדקת תחלה על המילה "האשה". ורק אחר כך ראוי לדקדק על המילה "נקנית". עיין שם.

דף ב:

אי - נמי, יש מקור נוסף לכך שקיחת שדה בכסף נקראת "קנין". לפי שנאמר [ירמיה לב] "**שדות בכסף יקנו**". [14]

ומאחר שכסף של קידושי אשה נלמד מכסף קנית שדה, שנקרא "קנין", לכן **תני**, שנה התנא במשנתנו, "**האשה נקנית** בשלש דרכים", שאחד מהם הוא קנין כסף.

עד כאן התבאר מדוע שנינו במשנתנו "האשה נקנית", בלשון קנין.

אך עדיין יש לשאול: מאחר שמשנתנו קוראת לאירוסין בלשון קנין, מדוע שינתה המשנה להלן את לשונה, בתחילת פרק שני, ואמרה "האיש מקדש"?

וניתני התם, נשנה אף שם, "**האיש קונה**" [בלשון קנין]!

ומתרצינן: **מעיקרא**, **תני לישנא דאורייתא**. בתחילה שנה התנא לשון קנין, שהוא לשון התורה [וכדלעיל].

ולבסוף, **תני לישנא דרבנן**. ואחר כך שנה התנא לשון קידושין, שהוא לשון חכמים.

ומאי לישנא דרבנן, מהו ביאור לשון "קידושין", שהוא לשון חכמים?

דאסר לה אכולי עלמא כהקדש.

שעל ידי הקידושין, האדם אוסר את אשתו לכל העולם זולתו, כשם שהקדש מיועד רק לגבוה, ואסור על הכל. [15]

ועתה הגמרא מבארת מדוע משנתנו מדברת על ההיקנות של האשה לבעלה ["האשה נקנית"], ולא על הקנין שעושה האיש באשה ["האיש קונה"].

ודנה הגמרא: **וניתני הכא**, מדוע שלא ישנה כאן התנא "**האיש קונה**", כשם שלהלן, בתחילת פרק שני, שנינו "האיש מקדש" [בלשון חכמים]!

ומתרצינן: **משום דקא בעי למיתנא סיפא**, משום שהתנא רצה כאן לשנות בסיפא [בהמשך דבריו] "**וקונה את עצמה**", **בדידה**, שלשון זו היא לגבי האשה -

לכן **תנא נמי רישא**, **בדידה**. אף ברישא שנה התנא "האשה נקנית", שלשון זו היא לגבי האשה.

ומקשינן: מדוע הוצרך התנא לשנות בסיפא "וקונה את עצמה", שהיא לשון לגבי האשה?

[14] פסוק זה נאמר בספר ירמיה. וקשה: הרי הבאנו מקור מן התורה שקיחה נקראת קנין [שנאמר: "השדה אשר קנה אברהם"]. ומקור מן התורה עדיף ממקור מספר ירמיה. ואם כן מדוע הגמרא מוסיפה ומביאה פסוק מספר ירמיה? ותירצו התוספות: הפסוק שנאמר בתורה אינו ראיה מספקת, מפני שאפשר לפרש את הפסוק "השדה אשר קנה אברהם" היינו בקנין חזקה או שטר, [מלבד הכסף ששילם בדמי הקרקע]. שהרי לא נאמר "אשר קנה אברהם בכסף". וכן כתב הריטב"א.

[15] וקשה: הרי המקדש אומר לאשה "הרי את מקודשת לי". ומאחר שהגמרא מפרשת שמקודשת היינו אסורה כהקדש, אם כן "מקודשת לי" היינו אסורה לי. והרי אדרבה על ידי הקידושין האשה נאסרת על כל העולם מלבדו! ופירשו תוספות: "לי" היינו בשבילי. כלומר הרי את מקודשת [אסורה כהקדש] לכל העולם, בשבילי [לצרכי]. ומכל מקום, פשטות הלשון "מקודשת לי", הוא - מיוחדת ומזומנת לי. ועיין תוד"ה דאסר. ובהערות שם.

וניתני, מדוע שלא ישנה התנא "**האיש קונה** את האשה בשלש דרכים, **ומקנה** אותה לעצמה בשתי דרכים", כשם שלהלן שנינו "האיש מקדש", בלשון שהיא לגבי האיש!? ומתרצינן: **משום דאיכא**, היות ובין שתי הדרכים שהוזכרו בסיפא, יש גם את **מיתת הבעל**.

ואי אפשר לומר שהבעל מקנה את האשה לעצמה במותו, משום **דלאו איהו קא מקני**, שבמיתתו לא מקנה הבעל לאשה את עצמה, אלא **מן שמיא הוא דמקני לה**! במיתתו, שהיא משמים, פוקעת מאליה בעלות האיש על אשתו, וכאילו הקנו לה משמים את עצמה.

ומאחר שבסיפא הוצרך התנא לומר "וקונה את עצמה", לפיכך גם ברישא הוא שנה "האשה נקנית" [בלשון שהיא לגבי האשה].

ואי בעית אימא, ואם תרצה, תוכל לומר טעם נוסף, המסביר מדוע התנא לא שנה במשנתנו "האיש קונה" כדרך שאמר להלן "האיש מקדש" -

אי תנא, אילו היה התנא שונה במשנתנו "האיש **קונה**", **הוה אמינא**, הייתי אומר שיש בידו של האיש לקנות את האשה **אפילו בעל כרחה**, בניגוד לרצונה.

לפיכך **תנא** "**האשה נקנית**", שלשון זו משמעותה היא, דרך קנין הנעשה **מדעתה**, **אין**, [כן]. אבל קנין הנעשה בה **שלא מדעתה - לא** תופס בה! [16]

[16] קשה: איך היה עולה בדעתנו לומר שאפשר לקדש אשה בעל כרחה? הרי לא מצאנו בשום מקום שאפשר לאלץ את האדם להקנות דבר בעל כרחו! תירץ הרשב"א: מדובר באופן שהאיש הכריח את האשה לומר שהיא מסכימה לקידושין. ואמרה רוצה אני. וכעין דברי הגמרא במסכת בבא בתרא [מז ב]: "אמר רב הונא: תליוהו וזבין זביניה זביני". כלומר, אדם שתלו אותו או יסרו אותו עד שמכר וקיבל מעות ואמר "רוצה אני", מכירתו מכירה. ונחלקו אמימר ורב אשי [שם מח ב] באשה שקבלה קידושין בעל כרחה, ואמרה "רוצה אני". שהרי זה כעין מכר שמוכרת עצמה לאיש [רשב"ם שם]: דעת אמימר שקידושיה קידושין, אבל רב אשי סובר, שמאחר שהבעל עשה שלא כהוגן, קנסוהו חכמים והפקיעו את קידושיו. וסוגית הגמרא כאן היא כדעת רב אשי, ומטעם זה הגמרא מבארת שמשנתנו משמיעה שאם האיש כפה את האיש לקידושין, אין קידושיו קידושין. ועיין עוד ברשב"א ובעצמות יוסף ופני יהושע. ועיין בחידושי הגרנ"ט. ובמסורת הש"ס ציין שני מקומות בדברי רש"י, להלן, ובמסכת יבמות, שהביא שני טעמים חלוקים כדי להסביר מדוע אין האשה מתקדשת בעל כרחה. להלן בדף מד א ביאר רש"י, שהיות והאשה מקנה את עצמה לבעלה, צריך את דעת המקנה לצורך הקנין, כמו בכל מקום שבו מקנה האדם דבר לחבירו. ואילו במסכת יבמות דף יט ב [בהסבר הענין שאין קידושין תופסים ביבמה בעל כרחה, כמו שבכל אשה לא תופסים קידושין בעל כרחה], מבאר רש"י שאין אשה מתקדשת בעל כרחה משום שכך משמע מדברי הכתוב "והלכה והיתה לאיש אחר". "והיתה" [שהוא לשון הוויית קידושין] מדעתה, ולא בעל כרחה. וביארו רבותינו האחרונים, שאמנם מסברא צריך את דעת האשה לקידושין משום שיש צורך בדעת המקנה, אבל בקידושי מאמר של יבמה, כיון שיכול היבם לייבם אותה בעל כרחה, ולהיות בעלה בלי "דעת מקנה" של האשה, הוסיף שם רש"י שממשמעות הפסוק לא יתכן קידושין באשה בעל כרחה, אפילו ביבם שיכול לייבמה בעל כרחה. ב. הקשו תוספות: מדוע שנינו בסיפא "יבמה נקנית" שמשמע שרק מדעתה אפשר לקנותה, הרי יבמה נקנית אפילו בעל כרחה! [ע"ש ד"ה אי מה שתירצו]. והרמב"ן והרשב"א וריטב"א תירצו שיבמה נקנית אפילו שלא מדעת היבם. ולפיכך אין לשנות "האיש קונה בעל כרחה" שהרי אין זה תלוי באיש. ולפיכך שנינו "היבמה נקנית". והיינו מאליה בלא דעת אף אחד מהם, ועיין שם עוד.

ועתה הגמרא מבארת מדוע שנינו "שלש דרכים", ושלש הוא לשון נקבה, ולא שנינו "שלשה דרכים", בלשון זכר:

ודנה הגמרא: **ומאי איריא**, מהי הסיבה, **דתני** ששונה התנא במשנתנו "**שלש**" בלשון נקבה?

ליתני "**שלשה**"!? ראוי לו לתנא לשנות "שלשה", בלשון זכר, שהרי כל התורה בלשון זכר נאמרה! [17]

ומתרצינן: **משום דקא בעי למיתני** "**דרך**". התנא רצה לשנות במשנתנו לשון "דרך" ומהטעם שיבואר להלן, ולכן הוצרך לומר "שלש דרכים" [בלשון נקבה], מפני ש"**דרך**" - **לשון נקבה הוא**.

והראיה, **דכתיב** [שמות יח]: **והודעת להם את הדרך** [אשר] **ילכו בה**.

אך הגמרא מקשה על תירוץ זה, משום שמצינו "דרך" שהיא לשון זכר, בלשון חכמים - אדם שיצאה ממנו זיבה, הרי הוא טמא בטומאת "זב", שהיא טומאה חמורה יותר מטומאת בעל קרי [מי שיצאה ממנו שכבת זרע רגילה]. [18]

ונאמר בענין הזב [ויקרא טו א]: "איש איש כי יהיה זב מבשרו". ודרשו חכמים מ"זב מבשרו": אימתי הוא זב? - כשיצאה ממנו הזיבה מאליה, בלא שהיתה סיבה חיצונית שמחמתה הוא ראה זיבה. אך אינו נעשה זב כשיצאה ממנו הזיבה לאונסו.

ולכן, אם היתה סיבה חיצונית שמחמתה הוא ראה זיבה, הרי הוא טמא בטומאת קרי בלבד, שהיא טומאה קלה. [19]

ושנינו בענין זה [זבין ב ב]: בשבעה דרכים בודקין את הזב [אם זיבתו היא דבר הבא מאליו, או שמא ראה זיבה מחמת אחד משבעת הדברים הללו]: במאכל, במשתה, ובמשא, בקפיצה, בחולי, ובמראה, ובהרהור.

ומקשינן: **ואלא**, מאחר שאמרנו לעיל ש"דרך" לשון נקבה הוא, הרי יש להקשות על **הא דתנן** במסכת זבים "**בשבעה דרכים בודקין את הזב**" - מדוע שנינו "שבעה" בלשון זכר? **ניתני** [ראוי היה לו לתנא לשנות] "**שבע** דרכים", בלשון נקבה!

ומתרצינן: שנה התנא "שבעה", **משום דקא בעי**, שרצה התנא **למיתני** לשנות "**דרך**" [שבעה דרכים], **ואשכחן**, ומצאנו לשון "**דרך**" **דאיקרי**, שנקראת ב**לשון זכר** - **דכתיב** [דברים כח]: "**בדרך אחד יצאו אליך**, **ובשבעה דרכים ינוסו לפניך**".

ומיד תמהה הגמרא:

---

[17] תוספות. ועיין ריטב"א.

[18] עיין מסכת זבים פרק ה.

[19] תפארת ישראל זבין ב ב.

אי הכי [אם כן], שכתב התנא "שבעה" משום שרצה התנא לשנות "דרך", וסמך התנא על לשון המקרא ש"דרך" היא לשון זכר -

א. **קשו קראי אהדדי**. הרי יש קושי בסתירת הפסוקים זה את זה.

לפי שפסוק אחד אומר "והודעת להם את הדרך ילכו בה", בלשון נקבה, ואילו הפסוק השני אומר "בדרך אחד יצאו אליך", בלשון זכר!

ב. וכמו כן, **קשיא נמי מתניתין אהדדי**. אף המשניות סותרות זו את זו. שבמשנתנו שנינו "האשה נקנית בשלש דרכים", בלשון נקבה. ובמשנה אחרת שנינו "בשבעה דרכים בודקים את הזב", בלשון זכר!

ומתרצינן:

א. **קראי אהדדי - לא קשיין**. הפסוקים אינם סותרים זה לזה מפני שלפעמים ראוי להתייחס ל"דרך" כלשון זכר, ולפעמים כלשון נקבה.

הכא, כאן [בשמות יח] שנאמר "והודעת להם את הדרך ילכו בה", **דבתורה קאי**, שהפסוק מדבר על דרך התורה, **ותורה איקרי** נקראת **בלשון נקבה**, **דכתיב** [תהילים יט] "**תורת ה' תמימה, משיבת נפש**", לפיכך **כתב לה** "דרך" **בלשון נקבה** ["הדרך ילכו בה"].

ואילו **התם** [בדברים כח], שנאמר "בדרך אחד יצאו אליך", **דבמלחמה קאי**, שהפסוק מדבר בענין המלחמה, שילחמו האויבים בעם ישראל [שיצאו למלחמה מאוחדים בדרך אחד, ולבסוף יתפזרו וינוסו בשבעה דרכים], **דדרכו של איש לעשות מלחמה, ואין דרכה של אשה לעשות מלחמה**, לפיכך **כתב לה** "דרך" בלשון זכר ["בדרך אחד, ובשבעה דרכים"]. [20]

ב. **מתניתין אהדדי - לא קשיין**. גם המשניות אינן סותרות זו לזו -

הכא, כאן במשנתנו, **דלגבי אשה קאי**, שמדובר בה בענין האשה, **קתני לה**, שנינו "דרך **בלשון נקבה**.

ואילו **התם** במסכת זבין [ששנינו בשבעה דרכים בודקין את הזב], **דלגבי איש קאי**, שמדובר שם רק בענין איש שראה זיבה, ולא באשה שראתה זיבה, היות דרך **דרכו של איש ליבדק** שמא ראה זיבה מחמת אונס ואינו טמא בטומאת זב, **ואולם אין דרכה של אשה ליבדק** -

[20] הקשו תוספות: א. מלחמה נקראת בלשון נקבה. שנאמר [שמואל א לא]: "ותכבד המלחמה אל שאול"! ב. כשם שדרכו של איש לעשות מלחמה, ואין זו דרכה של אשה, כך דרכו של איש ללמוד תורה ואין זו דרכה של אשה! ותירצו תוספות: הפסוק שמדבר בתורה, מדבר בתורה עצמה שהיא נקראת דרך. ואין הפסוק מדבר על לומדיה והתורה נקראת בלשון נקבה. אבל הפסוק "בדרך אחד יצאו אליך" מדבר על אנשי המלחמה ולא על המלחמה עצמה. ואנשי המלחמה הם זכרים. [ועיין רמב"ן וריטב"א ותלמיד הרשב"א ועצמות יוסף].

דהא אשה נמי בראיית זיבת דם **באונס**, **מיטמאה**. שהרי אשה שראתה זיבת דם שלא בזמן הראוי לימי נדתה, אפילו אם ראתה את הדם באונס, הרי היא טמאה בטומאת זבה [21].

לכן **תני**, שנה שם התנא "דרך" **בלשון זכר** ["בשבעה דרכים בודקין את הזב"].

לסיכום: המילה "דרך" משמשת בלשון זכר ובלשון נקבה. ולכן, כאשר מדובר בענין שנקרא בלשון נקבה, אזי "דרך" משמשת בלשון נקבה. ולפיכך שנינו במשנתנו "האשה נקנית בשלש דרכים" [דהיינו בלשון נקבה], ולא שנינו "בשלשה דרכים" [דהיינו בלשון זכר].

ומקשינן: **מאי טעמא תני "שלש"**? מאיזה טעם שנינו במשנתנו "שלש" [בלשון נקבה]? הרי זהו **משום** ששנינו **דרכים** ["בשלש דרכים"]! ואם כן קשה:

ניתני "דברים", היה ראוי לשנות את משנתנו בלשון "דברים" שהוא לשון זכר, **וניתני שלשה**, וממילא היינו שונים "האשה נקנית בשלשה דברים" [בלשון זכר], שהרי כל התורה נאמרה בלשון זכר! [22] ומתרצינן: **משום דקבעי למיתני "ביאה"**, שהתנא רצה לשנות במשנתנו ביאה [שהיא אחת מהדרכים שבהן האשה נקנית], **וביאה איקרי "דרך"**.

כדכתיב [משלי ל יט]: "**ודרך גבר בעלמה**".

ונאמר [שם פסוק כ]: "**כן דרך אשה מ נאפת**".

ולכן התנא שנה במשנתנו "בשלש דרכים", ולא שנה "בשלשה דברים".

ומקשינן: **הא תינח**, התירוץ דלעיל [שביאה נקראת דרך], מיישב רק לענין **ביאה**, שהיא נקראת דרך.

אבל בענין **כסף ושטר**, שלא מצאנו שהם נקראו "דרך", **מאי איכא למימר**, מה יש לומר? מדוע משנתנו קראה להם "דרכים" ולא "דברים"?

ומתרצינן: **משום ביאה** הוצרך התנא לקרוא לכולם "דרכים".

[שהרי שנינו "בשלש דרכים". ואחת מהן היא ביאה. ובעל כרחך אי אפשר לשנות לכולם אלא לשון אחת].

ותמהינן: **וכי תני תרתי אטו חדא**? וכי התנא שינה את לשון כסף ושטר [שהם שני דברים]. משום ביאה [שהיא דבר אחד]? והרי ראוי ללכת אחר הרוב ולשנות "דברים"!

[21] שנאמר [ויקרא יט]: "ואשה כי יזוב זוב דמה". מכאן שאפילו באונס היא נעשית זבה. רש"י על פי הגמרא במסכת נדה [לו ב]. ופירש רש"י שם שמהמילה "זוב" משמע כל זוב שהוא ואפילו באונס. [יתכן שהלימוד הוא מכך שהמילה "זוב" מיותרת].

[22] תוספות [ד"ה ליתני שלשה].

ומתרצינן: **הנך נמי**, אף בכסף ושטר שהאשה מתקדשת בהם, **צורך ביאה נינהו** [הם].
ואי בעית אימא, יש טעם נוסף להסביר מדוע שנינו "דרכים" ולא "דברים" -
הא מני, משנתנו בשיטת מי היא אמורה? - בשיטת **רבי שמעון היא**.
דתניא: **רבי שמעון אומר**: **מפני מה אמרה תורה** [דברים כב]: "**כי יקח איש אשה**", **ולא כתב** "**כי תלקח אשה לאיש**"?
מפני שדרכו של איש לחזר על אשה, ואין דרכה של אשה לחזר על איש.
משל לאדם שאבדה לו אבידה -
מי חוזר [מחזר] **על מי**? - **בעל אבידה מחזר על אבידתו!**
וכיוצא בזה האיש מחזר אחר האשה, שהיא הצלע שנלקחה ממנו, והרי היא כאבידה. [23]
ומאחר שבקידושין דרך ארץ הוא שהאיש מחזר אחר האשה, לכן שנה רבי שמעון את משנתנו בלשון דרך ["שלש דרכים"].
עד כאן הגמרא ביארה מדוע התנא שנה את משנתנו בלשון "דרכים", ולא בלשון "דברים".
ומקשינן: **והא דתנן**, זה ששנינו במסכת זבים [ב ב]: **בשבעה דרכים בודקין את הזב** - יש לשאול: **ליתני** "**דברים**"! היה ראוי לתנא לשנות "דברים", ומדוע שנינו "בשבעה דרכים"?
ומתרצינן: **התם**, **הא קמשמע לן**, שם התנא רצה להשמיענו דבר זה:
דדרכא דמיכלא יתירא, **לאתויי לידי זיבה**.
ודרכא דמישתיא יתירא, **לאתויי לידי זיבה**.
שדרך אכילה מרובה ושתיה מרובה [שנמנו במשנה שם בשבעת הדרכים שבודקין את הזב] להביא את האדם לידי זיבה [וכדאי לאדם להמנע מכך].
ולכן נקט התנא לשון "דרכים", כי אלו הן באמת ה"דרכים" המביאות זיבה.
ועתה הגמרא מביאה משנה נוספת ששנינו בה "דרכים". וגם בה יש לשאול, מדוע לא שנינו "דברים" -
בענין מצות התלויות בארץ, יש כמה הבדלים בין פירות האילן לירקות:
א. דיני ערלה ורבעי - נוהגים רק בפירות האילן ולא בירקות.
ב. לענין שביעית - פירות האילן שחנטו בשנה השביעית יש בהם קדושת שביעית, אפילו אם נלקטו אחר שביעית.
ואם חנטו בשישית, אין להם דין פירות שביעית, ואפילו אם גדלו ונלקטו בשביעית.
אבל ירקות, הולכין בהם לענין קדושת שביעית רק אחר הלקיטה שלהם מהשדה.

[23] הצלע נלקחה מאדם הראשון בלא ידיעתו מתוך התרדמה, והרי זה כאבידה, ולפיכך האשה נקראת אבדה. מהרש"א [ע"ש].

ג. לענין מעשרות [יש שנים שבהם מפרישים מעשר ראשון ומעשר שני, ויש שנים שמפרישים בהם מעשר ראשון ומעשר עני] - באילן הולכים אחר שנת החנטה, ואילו בירקות הולכין אחר שנת הלקיטה.

כגון, אם החנטה היתה בשנה שנוהג בה מעשר עני ואילו הלקיטה היתה בשנה שנוהג בה מעשר שני, נוהג מעשר עני בפירות האילן האלו.

ואילו בירקות, נוהג מעשר שני, לפי שנת לקיטתן, ולא לפי שנת גידולן

והא דתנן [ביכורים ב ו]: **אתרוג**, אף על פי שהוא מפירות האילן, אינו דומה לשאר האילנות לגמרי, אלא, הרי הוא **שוה לאילן בשלשה דרכים**:

[א] נוהג בו דין ערלה.

[ב] נוהג בו דין רבעי. [24]

[ג] לענין שביעית - הולכין בו אחר שנת החנטה.

ולירק הוא שוה בדרך אחד: לפי שנת לקיטתו - עישורו. [25] וקשה: **ליתני דברים**, היה ראוי שהתנא ישנה "בשלשה דברים"! ולמה שנינו "בשלשה דרכים"?

ומתרצינן: **משום דבעינן מתני סיפא**, משום שהוצרכנו לשנות בסיפא לשון דרך - "**ולירק בדרך אחד**" [וכפי שיבואר להלן], לכן אף ברישא שנינו "דרכים" ולא "דברים".

ומיד הגמרא תמהה: **סיפא נמי, ניתני "דבר"**. אף בסיפא עצמה היה ראוי לשנות "דבר" ולא "דרך"!

דף ג.

ומתרצינן: **התם**, בסיפא [ששנינו אתרוג שוה לירק ב"דרך" אחד], **הא קמשמע לן**, את זאת בא התנא להשמיענו:

מהו הטעם שהאתרוג מתעשר כשעת לקיטתו [ולא כשעת חנטתו]? -

משום **דדרכיה** [שדרכו] **דאתרוג** הוא לגדול **כ**דרך **הירק** -

מה ירק, דרכו ליגדל על "כל מים", כשם שהירק זקוק להשקאה של מים שאובים, ואין מספיקים לו מי הגשמים היורדים מאליהם, ולפיכך **בשעת לקיטתו**, **עישורו** [26] -

[24] כך פירש רש"י כאן. אבל במסכת ראש השנה [יד ב] פירש רש"י שאתרוג שוה לאילן שהולכין בו אחר החנטה לערלה ולרבעי. ותמה עליו הריטב"א שם: הרי ערלה ורבעי אינם נוהגים בירקות כלל. [ואין הולכין בהם בירקות אחר הלקיטה, שהרי אינם נוהגים כלל]! ולכן פירש הריטב"א שם כפירוש רש"י כאן [שהאתרוג שוה לאילן לענין שנוהגים בו ערלה ורבעי]. אך הרשב"א והר"ן שם הסכימו עם דברי רש"י שם, וכן פירשו תוספות [להלן ג א ד"ה מה. ובתוס' שם]. ובזה ביארו מדוע לא שנינו דברים נוספים הנוהגים באתרוג כבאילן, כגון שהאתרוג הוא כאילן ואינו נחשב כלאים בכרם. [והיינו משום שהתנא מונה רק דברים הנוהגים באתרוג אחר חנטה או לקיטה].

[25] להלן הגמרא מבארת מדוע אתרוג שונה משאר האילנות לענין המעשרות.

[26] בענין מעשרות נכתב בתורה גורן ויקב. ואמר רבי יוסי הגלילי [ראש השנה יד א], שלמדים את דין כל הפירות מדין גורן ויקב: כשם שגורן ויקב גדלים על רוב מים [מי גשמים, שהם רוב המים המשמשים להשקיה], ומתעשרים לפי דין שנה שעברה, שהביאו בה שליש [הגמרא שם לומדת זאת מפסוקים]. כך כל הפירות הגדלים על רוב מים

אף אתרוג, דרכו ליגדל על "כל מים" [שהוא זקוק להשקאה של מים שאובים בנוסף למי הגשמים], **ולפיכך בשעת לקיטתו - עישורו.** [27]

ולכן נקט התנא לשון "דרך", כי זה שה"דרך" שלו היא ליגדל על כל מים [כמו ירק], זו היא סיבת הדין האמור כאן - שבשעת לקיטתו עישורו.

ועתה הגמרא מביאה משנה נוספת ששנינו בה "דרכים", ויש לנו לדון מדוע לא שנינו בה "דברים":

והא דתנן [בכורים ב ח]: **כוי**, בעל חי שהוא ספק חיה ספק בהמה, [28] **יש** להחמיר בהלכותיו מספק, הן בחומרות הנוהגות בחיה, והן בחומרות הנוהגות בבהמה:

יש בו דרכים שהוא **שוה** בהם **לחיה**, כמו לענין מצות כיסוי הדם, שדם החיה חייב בכיסוי, ודם הבהמה פטור.

ויש בו דרכים שהוא **שוה** בהם **לבהמה**, כמו לענין אכילת חלבו, שחלב הבהמה אסור באכילה, וחלב החיה מותר.

ויש בו דרכים שהוא **שוה לחיה ולבהמה**, כמו לענין שחיטה, כי בין חיה ובין בהמה אסורים באכילה ללא שחיטה.

ויש בו דרכים שאינו שוה לא לחיה ולא לבהמה. שאסור להרביעו בין עם חיה ובין עם בהמה. [29]

[מי גשמים] מתעשרים לפי דין שנה שעברה [שחנטו בה], ולא לפי דין שנת לקיטתם. יצאו ירקות, שגדלים על "כל מים" [מים שאובין], שאינם מתעשרין לפי השנה שעברה אלא לפי דין השנה שנלקטו בה. רש"י. [ועיין במסכת ראש השנה [יד א] שרבי עקיבא דרש זאת באופן אחר].

[27] דעת רש"י במסכת ראש השנה [יד א] שהדרשא שדרש רבי יוסי הגלילי [בהערה הקודמת] שירק מתעשר אחר הלקיטה, היא אסמכתא בלבד. שהרי מעשר ירק אינו מדאורייתא. וחכמים תקנו מעשר בירק מדבריהם. והם קבעו שהולכים בו אחר הלקיטה. ולפי זה, אתרוג שוה לירק למעשר שהולכין בו אחר הלקיטה, מפני שאף מעשר כל האילנות מלבד דגן תירוש ויצהר אינו אלא מדרבנן. [כך דעת רש"י ראש השנה יג ב ד"ה מנא הני מילי. וכן דעת תוספות. ויש חולקים. עיין מנחת חינוך מצוה שצה]. וחכמים קבעו שכל דבר שגדל על כל מים מתעשר לפי שנת לקיטתו, [מפני שבדינים דרבנן הולכים אחר הלקיטה בדבר הגדל על כל מים]. אולם, דעת ר"י [בתוספות ד"ה מה] שדרשת רבי יוסי הגלילי היא דרשה גמורה מדאורייתא. ואף על פי שמעשר ירק הוא מדרבנן, הפסוק בא ללמד על שביעית שנוהגת בירק מן התורה, שהולכין בה אחר הלקיטה. ואם כן קשה: מדוע הולכין באתרוג אחר החנטה לענין שביעית ערלה ורבעי? הרי האתרוג גדל על כל מים! ועיין בתוספות הנ"ל, ובתוספות ראש השנה יד ב. [וטורי אבן וערוך לנר שם].

[28] מי הוא הכוי? במסכת חולין [עט ב - פ א] נאמרו שלש דעות בזה: א. איל הבר. והוא ודאי חיה. ב. בעל חי הנולד מתייש [עז זכר] ומן הצביה, והסתפקו חכמים אם דין כל בעל חי כדין אמו, ואין חוששין [מתייחסים] לזרע אביו כלל. או שחוששין [מתייחסים] אף לזרע האב ונוהגים בו אף דיני האב. ג. בריה בפני עצמה הוא. ולא הכריעו בו חכמים אם הוא מין חיה או מין בהמה. דעת תוספות והריטב"א שהמשנה במסכת ביכורים [המובאת בגמרא כאן] סוברת שכוי הוא הבא מן התייש והצביה, והסתפקו חכמים אם חוששין לזרע האב. וכן פירש הרשב"א בפירוש ראשון. [ועיין פירוש נוסף ברשב"א]. וראה להלן הערה.

[29] נאמר [ויקרא יט יט]: "בהמתך לא תרביע כלאים". כלומר, אסור להרביע שני מיני בהמות זה עם זה. ובתורת כהנים ובגמרא בבא קמא נד ב דרשו חכמים שאף חיה אסורה בהרבעה. ואסור להרביע שני מיני חיות זה בזה, וכן אסור להרביע בהמה וחיה זו בזו. ומכאן הוכיחו תוספות [שהבאנו בהערה הקודמת], שהמשנה הזאת סוברת

ויש לדון בלשון המשנה הזו:
ניתני בה "**דברים**", היה ראוי לתנא לשנות בה "דברים", ומדוע שנינו בה "דרכים"?
ותו, ועוד יש להקשות כיוצא בזה על משנה אחרת: דתנן: המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר "בפני נכתב ובפני נחתם". [30] [גיטין ב א]
ושנינו בענין זה [שם ט א]: **זו אחת מן הדרכים ששוו גיטי נשים לשחרורי עבדים**, שאף המביא שטר שחרור לעבד ממדינת הים, צריך שיאמר "בפני נכתב ובפני נחתם".
ואף על משנה זו יש לדון: **ניתני** "**דברים**", היה ראוי לשנות בה "דברים"! ולמה שנינו בה "דרכים"?
ומכח שתי השאלות האחרונות הגמרא חוזרת בה מכל התירוצים לעיל, ואומרת כלל אחד, השוה בכל המשניות:
אלא כך צריך לומר:
כל היכא דאיכא פלוגתא - תני דרכים.
כל ענין שהמשנה מחלקת בדיניו, שבדרך אחת דינו כך, ובדרך אחת דינו - שונה בו התנא לשון "דרכים".
ואילו כל היכא דליכא פלוגתא, בכל ענין שאין המשנה מחלקת בדיניו, **תני**, שונה בה התנא בלשון "**דברים**".
ולכן, במשנתנו שנינו "האשה נקנית בשלש דרכים", מפני שיש דרך שאין האשה נקנית בה, דהיינו חופה, וכפי שיבואר בגמרא להלן. [31]
וכן, באתרוג שנינו "דרכים", מפני שיש דרכים שהוא כאילן, ויש דרכים שהוא כירק.
וכן, בכוי שנינו "דרכים", מפני שיש דרכים שהוא כחיה, ויש דרכים שהוא כבהמה.
וכן, בזב שנינו "דרכים", מפני שרק הדרכים שהוזכרו שם נחשבים זיבה באונס, אבל דרכים אחרים אינם נחשבים כזיבה באונס. [32]

שכוי הוא הבא מן התיש והצביה, ואינו בריה בפני עצמה. שהרי אם תאמר שהוא בריה בפני עצמה, קשה: מדוע הוצרכה המשנה לאסור את הכוי בהרבעה במין אחר משום הספק? הרי אפילו אילו היינו יודעים בודאות שהוא חיה או בהמה, היה אסור להרביעו על כל מין אחר! אלא בהכרח, שמשנה זאת סוברת שכוי הוא הבא מן התייש והצביה, ואם היינו יודעים בודאות שאין חוששין לזרע האב, היה מותר להרביעו עם הצביה מפני שהיא מינו [וכן כתב הריטב"א, והרשב"א בתירוצו הראשון. ועיין תירוץ שני ברשב"א].

[30] נאמרו בזה שני טעמים בתחלת מסכת גיטין: א. משום שבני חוץ לארץ אינם יודעים שצריך לכתוב את הגט לשם האשה. ולפיכך צריך שהשליח יאמר בפני נכתב ובפני נחתם דהיינו שנכתב ונחתם לשמה [עיין רש"י גיטין ג א ד"ה לא נייז]. ב. משום שאין שיירות מצויות מחוץ לארץ לארץ ישראל. ויש לחוש שמא הבעל יבוא ויערער שהגט מזויף, ולא ימצאו עדים בני חוץ לארץ שיוכלו להעיד על הגט שאינו מזויף. ולפיכך תקנו שהשליח יאמר בפני נכתב ובפני נכתב. ואפילו אם יבוא הבעל ויערער שהגט מזויף, לא יאמינו לו.

[31] כך פירש רש"י. אבל הרמב"ן הרשב"א והריטב"א כתבו, שתירוץ הגמרא כאן אינו מתרץ אלא על כוי ועל אתרוג ועל גיטי נשים. אבל במשנתנו ובזב [שלא שנינו בפירוש חילוק במשנה] עדיין הגמרא נשארה בתירוצים הקודמים.

[32] ראה הערה קודמת.

וכן, במשנה בגיטין שנינו "זו אחת מן הדרכים ששוו גיטי נשים לשחרורי עבדים", מפני שיש שם דרך שיש בה חילוק בין גיטי נשים לשחרורי עבדים. [33] והגמרא מביאה סיוע לתירוץ זה [שבענין שיש חילוק בדיניו שנינו "דרכים", ובענין שאין חילוק בדיניו שנינו "דברים"].

דייקא נמי, יש לדייק שאכן זה הוא התירוץ הנכון:

דקתני סיפא, בסוף המשנה הדנה בדין האתרוג ["אתרוג שוה לאילן בג' דרכים, ולירק בדרך אחד"], שנינו:

רבי אליעזר אומר: אתרוג שוה לאילן לכל דבר.

ויש לדייק: מדוע תנא קמא נקט לשון "דרכים", ואילו רבי אליעזר אמר "אתרוג שוה לאילן לכל דבר"?

אלא, מוכח מכאן, שבכל ענין שאין חילוק בדיניו, נוקט התנא לשון "דברים" ולא לשון "דרכים". ולכן, היות ולדעת רבי אליעזר אין חילוק בדיני האתרוג, הוא נקט בלשונו "אתרוג שוה לאילן לכל דבר", ואילו תנא קמא, המחלק את דיניו של אתרוג, נקט לשון דרכים.

ומסקינן: אכן **שמע מינה** מדברי המשנה, שתירוצנו הוא נכון.

ועתה הגמרא מבארת לאיזה צורך משנתנו מונה את מספר הדרכים [האשה נקנית "בשלש" דרכים, וקונה את עצמה "בשתי" דרכים]? וכי אין אנו יכולים לספור בעצמנו כמה דרכים יש בקנין האשה? ומה התועלת בדבר?

אלא, בהכרח, שמשנתנו באה לומר שרק בשלש דרכים האשה נקנית, וכן רק בשתי דרכים היא קונה את עצמה, ולא יותר.

ומעתה הוינן בה:

א. **מניינא דרישא**, המנין שהוזכר ברישא [האשה נקנית בשלש דרכים], **למעוטי מאי**? איזה קנין הוא בא למעט?

כלומר, איזה קנין היה עולה על דעתנו שאפשר לקנות בו אשה, שמטעם זה טרח התנא ושנה מנין כדי למעטו?

ב. **מניינא דסיפא** ["וקונה את עצמה בשתי דרכים"], **למעוטי מאי**? איזה קנין הוא בא למעט, לומר שאין האשה קונה בו את עצמה?

[33] כגון האומר לשליחיו "תנו גט זה לאשתי", או "תנו שטר שחרור זה לעבדי" ורצה לחזור בו, אזי לענין גט, יכול לחזור בו. ולענין שחרור, אינו יכול. מפני שהשחרור הוא זכות לעבד, וזכין לו לאדם שלא בפניו. ולפיכך השלוחים זכו בשטר השחרור עבור העבד, והרי זה כאילו השטר הגיע לידי העבד עצמו. אבל גט, הוא חוב לאשה, ואין חבין לאדם שלא בפניו, ולא זכו בגט עבור האשה כל זמן שהגט לא הגיע לידיה. [רש"י].

ומשנינן:

א. **מניינא דרישא** בא **למעוטי** קנין **חופה**. שאם האב מסר את בתו לבעל להכניסה לחופה לשם קידושין, אין היא מתקדשת בה. [34]

זאת, שלא כדעת רב הונא, האומר להלן ה א שחופה קונה באשה לענין קידושין, ולמד זאת בקל וחומר מקנין כסף [כמבואר בגמרא שם].

אלא שתירוץ זה נכון רק לדעת רבא [להלן ה ב] הסובר שחופה אינה עושה קידושין.

ואילו לרב הונא, **דאמר** לקמן [ה א] **חופה קונה** באשה **מקל וחומר**, עדיין יש לשאול: המנין ששנינו במשנה, **למעוטי מאי**? מה בא המנין הזה למעט? -

למעוטי קנין **חליפין**. שהנותן לאשה כלי לקדשה בו בתורת קנין חליפין, אין היא מקודשת.

והמשנה הוצרכה למעט זאת, משום שלולי דברי המשנה, **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה בדעתנו לומר כך:

הואיל וגמר, כיון שהתנא למד בגזירה שוה "**קיחה קיחה**" **משדה עפרון**, כשם ששדה נקנית בכסף אף אשה נקנית בכסף [כדלעיל ב א] -

לכן גם לענין קנין חליפין באשה נלמד: **מה**, כמו **ששדה מקניא** [נקנית] **בחליפין** [שמצינו במגילת רות, "שלף איש נעלו", לגבי קנין שדה] -

אף אשה נמי מקניא בחליפין. [35]

קא משמע לן, לפיכך השמיענו התנא במנין שבמשנה, ללמדנו שהאשה נקנית בשלש דרכים אלו בלבד, ולא בחליפין.

ומקשינן: **ואימא הכי נמי**? מדוע לא נאמר שאכן האשה נקנית בחליפין [ונלמד זאת בגזירה שוה מקנין שדה]?

---

[34] כך פירש רש"י. וקשה: מדוע רש"י נקט שהאב מסרה לחופה. דהיינו קידושי קטנה או נערה. ולא דיבר גם בגדולה שנכנסת לקידושין ולחופה מדעת עצמה? ותירץ הפני יהושע: הפסוק שממנו לומדים חופה, נאמר בנערה. דהיינו "את בתי נתתי לאיש הזה", כפי שמבואר במסכת כתובות. אבל המקנה כתב, שרש"י סובר כדעת הפוסקים שחופה היינו שמתייחד עם האשה בפני עדים יחוד הראוי לביאה. ולפיכך, אם התייחד עם גדולה אי אפשר לומר בודאות שאין כאן קידושין. כי יתכן שבא עליה לשם קידושין. כשם ששנינו בניטין [פ א]: המגרש את אשתו, ולנה עמו בפונדקי, בית הלל אומרים צריכה ממנו גט. מפני שחוששים שמא בא עליה, ואין אדם עושה את בעילתו בעילת זנות, אלא בועל לשם קידושין [ועדי היחוד הם עדי הביאה]. ולפיכך היא צריכה ממנו גט מחמת הספק [ע"ש שמביא עוד ראיות לזה]. ולכן פירש רש"י, שמדובר כאן בנערה או קטנה, שאין היא יכולה להתקדש מדעתה [אלא מדעת אביה], ואביה לא מסרה לשם קידושי ביאה, אלא לשם קידושי חופה. ואפילו אם יבוא עליה, אינה מקודשת. [אבל גדולה שנכנסה לחופה בפני עדים, חוששין שמא בא עליה לשם קידושין. ואסורה להנשא לאחר מספק, וצריכה הימנו גט].

[35] בפשטות משמע שלומדים את קניני אשה מקניני שדה ולפיכך היה עולה בדעתנו ללמוד אף את קנין חליפין משדה. וכך יש לפרש את דברי רש"י [אך עיין בהערה הבאה]. אבל התוספות מפרשים, שאין לומדים מגזרה שוה את כל קניני השדה אלא את קנין כסף בלבד, שבו נאמרה "קיחה". והיה עולה בדעתנו לומר שקנין חליפין הוא אופן של קנין כסף, והרי הוא כקנין כסף ממש. עיין תוד"ה ואשה. ומה שהערנו שם. ועיין בדברי הראשונים כאן.

ומתרצינן: קנין **חליפין איתנהו**, ישנו אפילו **בכלי** השוה **פחות משוה פרוטה**.

דף ג:

ואילו אשה, בפחות משוה פרוטה (תחילת העמוד) **לא מקניא נפשה!**

אשה אינה גומרת בדעתה להקנות את עצמה לבעל בקנין חליפין, מפני שגנאי הוא לה להתקדש בקנין שכזה, שהוא יכול להעשות אפילו בדבר שהוא פחות משוה פרוטה. ומאחר שגנאי הוא לאשה להתקדש בחליפין של כלי השוה פחות משוה פרוטה, לפיכך בטל קנין חליפין באשה לגמרי. ואפילו בכלי שיש בו שוה פרוטה, אם נתנו לאשה בלשון קנין חליפין, אין היא מתקדשת בו, [36] עד שיאמר לה שהוא נותן לה אותו בתורת "קנין" או "קיחה" או "קידושין", שואז היא נקנית בו בתורת קנין כסף. [37]

[36] כך פירש רש"י. וקשה: א. אשה שפשטה את ידה וקבלה מהבעל פחות משוה פרוטה, הרי רואים שהיא נתרצתה בכך, וגמרה בדעתה להתקדש, ומדוע אינה מקודשת? [תוספות]. ב. רש"י פירש שגנאי לאשה להתקדש בפחות משוה פרוטה, ולפיכך בטל קנין חליפין אפילו ביותר משוה פרוטה. וקשה: מה טעם הדבר? אמנם בפחות משוה פרוטה גנאי לאשה להתקדש. אבל בשוה פרוטה שאין גנאי בדבר, מדוע אין היא מקודשת? [רמב"ן ורשב"א ריטב"א ור"ן]. [ועיין קושיות נוספות בדברי תוספות והראשונים]. ויש ליישב את דברי רש"י כפירוש הר"ן, שפירש שבתחלה עלה בדעתנו שחליפין הם בכלל קנין כסף. ולמדים אותם בגזרה שוה מקנין כסף שבשדה. והגמרא מתרצת שלא יתכן שקנין חליפין הוא בכלל "כי יקח", כיון ש"אנן סהדי" [ברור לנו] שאשה אינה גומרת בדעתה להתקדש בפחות משוה פרוטה. ואילו היו החליפין בכלל "כי יקח", היתה האשה מתקדשת אף בפחות משוה פרוטה. וזה לא יתכן. ובעל כרחך הכתוב מדבר בדמים [בקנין כסף] ולא בחליפין. ומשמע מדברי הר"ן שלא הוקשה לו הקושיא הראשונה שהקשו תוספות - שכשהאשה פשטה את ידה תתקדש אף בפחות משוה פרוטה [וכן משמע מכל הראשונים הנ"ל שלא הקשו קושית התוספות אלא קושיא ב']. ומשמע מלשון הר"ן שאנן סהדי [שברור לנו] שהאשה לא מסכימה להתקדש בלב שלם אפילו אם פשטה ידה וקבלה קידושין. [אך קשה מדברי הגמרא להלן יא א. ע"ש. ויש לחלק]. עוד אפשר ליישב את פירוש רש"י כפירוש הרשב"א. עיין שם.

[37] רש"י במשנה פירש שקידושי שטר היינו שכתב לה על הנייר "הרי את מקודשת לי", ואפילו כשאין בו שוה פרוטה. ומשמע שאם יש בשטר שוה פרוטה אזי האשה מתקדשת בו מדין כסף אף על פי שנתנו בתורת שטר. וכן כתב הר"ן שם [שאם השטר פסול, הרי היא מתקדשת בנייר אם יש בו שוה פרוטה] וכנ"ל בהערה 3. ולפי זה קשה: כשיש בחליפין שוה פרוטה, מדוע אין האשה מקודשת בהם מדין כסף? שהרי גם בשטר שיש בו שוה פרוטה הנתינה היתה לשם שטר. ובכל זאת האשה מקודשת בו מדין כסף! ונראה שקושיא זו הוקשתה לתוספות רי"ד שכתב: "קשיא לי טובא - ואם נתן אדם סודר לאשה שיש בו שוה פרוטה, אמאי אינה מקודשת? והרי יש כאן שוה פרוטה!" [עיין שם בהמשך דבריו]. ומטעם זה תוספות רי"ד חולק על רש"י ורוב הראשונים. וסובר שהמקדש את האשה בחליפין שיש בהם שוה פרוטה הרי זו מקודשת. ופירש את דברי הגמרא כאן באופן אחר. [ופירושו מובא בשלטי הגבורים ע"ש]. ועיין בר"ן ונמוקי יוסף במסכת נדרים [סוף פרק השותפין] שהביאו את דברי רב אשי להלן [ו ב] שאין אשה נקנית במתנה על מנת להחזיר לפי שאין אשה נקנית בחליפין. והוכיחו הר"ן והנמו"י מכאן שדעת רב אשי שהנותן סודר לחברו לשם קנין חליפין אין המקבל יכול לתפוס את הסודר ולעכבו בידו, אלא הרי הוא חייב להחזירו לנותן. [כדעת רב נחמן בגמרא בנדרים שם ושלא כדחית רב אשי עצמו שם]. והרי זה כמתנה על מנת להחזיר: וכך כתב בנמוקי יוסף שם: "ואי סלקא דעתך דאי תפיס מיתפיס, מאי גזירה? אין לך כסף גדול מזה! ואמאי אין אשה נקנית בחליפין". וכעין זה כתב הר"ן שם. ויש לפרש את דבריו שאם נותן את הסודר לאשה במתנה גמורה, אזי האשה נקנית לו מדין קנין כסף, אף על פי שהוא נתן את הסודר לשם חליפין. [וכעין מה שכתב הר"ן בשטר]. וסוגיתנו מדברת בחליפין על מנת להחזיר, שסתם הנותן סודר לחברו הרי זה כמתנה על מנת להחזיר. [כדעת רב נחמן]. ובזה אין האשה נקנית מדין כסף. [וכן פירש קהילות יעקב סימן א' את דברי הר"ן ונמוק"י שם]. אבל עיין קובץ שיעורים אות ז]. ובזה מתורצת קושית תוספות רי"ד. [אך עדיין קשה: מדוע כשנותן את הסודר על מנת להחזיר אין האשה מתקדשת בו משום כסף? הרי קנין כסף מועיל אף במתנה על מנת להחזיר [כדלהלן ו ב]! ותירץ קהילות יעקב: דוקא כאשר האשה מתרצה בפירוש לקבל מתנה על מנת להחזיר בתורת

ב. **מניינא דסיפא** ["וקונה את עצמה בשתי דרכים"], בא **למעוטי חליצה**. והמשנה הוצרכה למעט את החליצה, כי לולי דברי המשנה, **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על דעתך לומר: **תיתי**, תבוא חליצה, **בלימוד של קל וחומר מיבמה**, ותועיל להתיר אשת איש: **מה**, אם **יבמה**, **שאינה יוצאה בגט**, [38] בכל זאת היא **יוצאה בחליצה**.

זו, אשת איש, **שיוצאה** אפילו **בגט**, וכי **אינו דין** [האם אין זה קל וחומר] **שיוצאה** גם **בחליצה**?!

לפיכך **קא משמע לן**, השמיענו התנא, שהאשה קונה את עצמה בשתי דרכים בלבד, בגט ובמיתת הבעל בלבד, ואינה קונה את עצמה על ידי חליצה.

ומקשינן: **ואימא הכי נמי**, מדוע לא נאמר, שאכן האשה קונה את עצמה אף בחליצה [בקל וחומר מיבמה]?

ומתרצינן: **אמר קרא** [דברים כד] בענין גירושין: "וכתב לה **ספר כריתות**, ונתן בידה". המילה "כריתות" באה ללמדנו, כי רק **ספר** גירושין [הגט] **כורתה**, מפריד אותה מבעלה, **ואין דבר אחר כורתה**.

ומכאן למדנו שחליצה אינה כורתת [מפרידה] את האשה מבעלה.

שנינו במשנה: האשה נקנית **בכסף** וכו'.

אמנם כבר התבאר [לעיל ב א] שקנין כסף באשה נלמד בגזרה שוה "קיחה" "קיחה" משדה עפרון, אך שם הובא הדבר בתוך משא ומתן, בדרך אגב. ועתה הגמרא דנה ומרחיבה בענין. [39].

והוינן בה: **מנא לן**, מנין לנו שאשה נקנית בכסף?

והגמרא מוסיפה, שיש לדון גם בשייכותו של כסף הקידושין לאב, כאשר הוא מקדש את בתו כשהיא קטנה או נערה - **ותו**, ועוד יש לדון, **בהא דתנן** [כתובות מו ב]: **האב זכאי בבתו** בעודה קטנה או נערה **בקידושיה**, שהאב הוא ה"בעלים" על ענין קידושי בתו [40] -

כסף, הרי זה קנין כסף. אבל כשלא התרצתה בכך, מסתמא אין בדעתה לקבל מתנה על מנת להחזיר בתורת כסף. ובענין שטר שאמרנו שאם יש בו שוה פרוטה הרי זו מקודשת, היינו מפני שדעתה על הנייר בתורת כסף. ועיין עוד בדבריו]. ותוספות רי"ד שלא תירץ כן, היינו מפני שהוא סובר שבקנין סודר, יכול המקבל את הסודר לעכבו בידו, והרי זו מתנה גמורה. [כמבואר בדבריו בפירוש] ועיין שלטי הגיבורים.

[38] הגמרא לומדת זאת [להלן יד א] ממה שנאמר בענין גט "לה" ["וכתב לה ספר כריתות". דברים כד], והמילה "לה" מיותרת. ונכתבה כדי להדגיש שרק לה [לאשה] כותבים גט כריתות, אבל היבמה אינה מתגרשת בגט. רש"י.

[39] רש"י. וכאן הגמרא מביאה את דברי רב יהודה שלמד שהאשה נקנית בכסף מפסוק אחר. ולהלן הגמרא תביא את הגזרה שוה "קיחה קיחה" משדה עפרון.

[40] מרש"י משמע שהבעלות על הקידושין נקראת "זכות" של האב. אולם מהירושלמי משמע ש"האב זכאי" היינו שיש לו ריוח ממון. [ו"זכות" היינו ריוח]. וראה להלן בהערה הבאה.

בכסף, האב נוטל את כסף הקידושין, והכסף שלו. [41] **ובשטר**, הוא מקבל את השטר מיד הבעל. [42]

ובביאה, הוא מוסר את בתו לביאה לשם קידושין, אפילו בעל כרחה, בעודה קטנה או נערה. [43] א. **מנלן דמיקניא בכסף**? מנין לנו שהאשה נקנית בכסף, כפי ששנינו במשנתנו ובמסכת כתובות.

ב. ומנין לנו שה**כסף** של קידושי קטנה או נערה, **דאבוה** [שייך לאביה] **הוא**?

ומשנינן: **אמר רב יהודה אמר רב**: שני הדינים הללו, נלמדים מ**דאמר קרא** [שמות כא] בענין אמה עבריה:

"**ויצאה** [האמה העבריה מרשות האדון על ידי סימני הנערות] **חנם**, **אין כסף**".

המילים "אין כסף" מיותרות הן, שהרי כבר נאמר "ויצאה חנם". והן נכתבו לצורך דרשה: לומר לך: **אין כסף לאדון זה**, של אמה העבריה, שיציאתה ממנו לחופשי [משהביאה סימני נערות], היא בחינם, ללא תשלום כסף.

אבל יש כסף - לאדון אחר.

---

[41] כך פירש רש"י. וזה לשונו: "זכאי בבתו - שהכסף יהיה שלו, והוא מקבל השטר, והוא מוסרה לביאה על כרחה לשם קידושין בעודה נערה". נמצא, שלענין ביאה פירש רש"י שעצם הסמכות של האב לקדש את בתו נקראת "זכותו", ואילו בענין כסף הוסיף רש"י שהכסף שלו. ורש"י הוכרח לבאר כן בענין כסף מפני שהגמרא להלן לומדת מן הברייתא שכסף קידושין שייך לאב. [ונראה שלדעת רש"י כוונת הברייתא שהאב זכאי בבתו בכל דבר השייך בקידושי כסף ושטר וביאה. ובענין ביאה לא שייך אלא זכות על כח קידושיה. ואילו בענין קנין כסף ששייך גם זכות בעלות על הכסף עצמו, "זכאי" היינו בין בכל הקידושין ובין בבעלות על הכסף]. אך מהירושלמי משמע ש"זכאי" היינו שיש לו ריוח ממון בדבר, ויבואר בהערה הבאה.

[42] הירושלמי מבאר שהאב זכאי בשטר עצמו שהוא שלו [ויכול לצור בו על פי צלוחיתו]. [וזהו כשיטתו שמפרש שיש לאב ריוח ממון בקידושי שטר. וכנ"ל הערה 38]. ומכאן הקשה קובץ שיעורים על דברי קצות החושן [סי' ר] שכתב שאין האשה צריכה לזכות בשטר, אלא היא מתקדשת בעצם הנתינה אף אם אינה זוכה בשטר. עיי"ש מה שתירץ.

[43] הירושלמי [כתובות ד ו] הבין ש"זכאי" היינו שיש לו ריוח ממון בדבר [וכנ"ל בהערות 38-39]. ולפיכך מקשה הירושלמי: אמנם בכסף ושטר שייך זכות ממון, שהכסף והשטר שייכים לאב, אבל, לענין ביאה איזו זכות ממונית שייכת בה? מתרץ הירושלמי: גם בביאה יש זכות ממון, כגון כשהמקדש אמר לאב "הילך מנה ותתקדש בתך לי בביאה". ודברי הירושלמי מובאים בתוספות והראשונים. [וזה שלא כדברי רש"י הנ"ל בהערה 38]. וכתב הריטב"א שהברייתא משמיעה לנו שכשם שהתורה זיכתה לאב את כסף הקידושין עצמו. כך היא זכתה לו את הכסף הבא מחמת הקידושין. ומה הוא החידוש שבדבר? בשיעורי רבי שמואל ביאר [אות מו] שיש להסתפק במהות כח האב למסור את בתו לקידושי ביאה בעל כרחה: אפשר לומר שזכותו של האב על קידושי ביאה של בתו אינו מדין בעלות [שהוא בעלים על הדבר], אלא שהוא רק היד שלה לענין מסירתה לביאת קידושין. [כעין אפוטרופוס, ועיין בברכ"ש סי' ג שכתב שהוא כעין שליח בעל כרחה, ועיין להלן הערה 43]. או, אפשר לומר, שהאב הוא הבעלים על קידושי הביאה של בתו. ונפקא מינה: אדם שאמר לאב "לכשתקנה לי בתך בביאה יהיה לי כסף זה" [כך הוא לשון הירושלמי עצמו]: אם נאמר שיש לאב "בעלות" על הקידושין, אזי כאשר הבעל קיבל ממנו את הקידושין הוא מתחייב לו תמורת הקידושין את הכסף. אבל אם נאמר שאין לאב "בעלות" על הקידושין, אם כן לא מגיעה לו שום תמורה על הקידושין. ואין הוא יכול לתבוע את הבעל לשלם לו כלום. והברייתא משמיעה לנו שהאב הוא הבעלים על קידושי הביאה של בתו, ולפיכך אם הבעל התחייב ממון תמורת קידושי ביאה, האב זכאי באותו ממון. [עיין שם עוד. ועיין ברכת שמואל סימן ג].

כלומר, דוקא מרשות האדון של האמה אין הנערה יוצאת בכסף, אבל יש אדון אחר של הנערה שממנו היא יוצאת על ידי כסף.

ומאן הוא, מי הוא אותו "אדון אחר"? - **אב** הנערה!

ומלמד הכתוב כי כאשר הבת מתקדשת לבעלה, ובכך היא יוצאת מרשות אביה אל רשות בעלה, נעשים הקידושין [שהם, כאמור, יציאתה מרשות אביה], באמצעות כסף.

ומכאן יש לנו ללמוד שהאשה נקנית לבעל בכסף.

ומקשינן: **ואימא לדידה!**? אמור שיהיה הכסף שייך לה.

והיינו, עדיין יש לומר, שהבת עצמה מקבלת את הכסף. ומנין למדנו שכסף קידושיה, שנותן הבעל, שייך לאב? [44] ותמהה הגמרא על המקשן:

הכי השתא, כיצד אתה יכול לומר כך?!

והרי כיון ש**אביה** של הנערה **מקבל** את **קידושיה**, **דכתיב** [דברים כב] בפרשת מוציא שם רע, שאם העליל הבעל על אשתו שלא מצא לה בתולים, וטוען שהיא זינתה בהיותה מאורסת לו, בא אבי הנערה לבית הדין, ואומר:

"**את בתי נתתי לאיש הזה!**". [45]

ומשמע מלשון הכתוב, שהסמכות לקדש את בתו נתונה לו.

ואם כן, היתכן לומר שהוא מקדשה, ואילו **איהי שקלא כספא**, שהבת תיקח את הכסף לעצמה?!

וכי לאיזה צורך זיכתה התורה את האב בקידושי בתו, אם לא לצורך קבלת הכסף? [46] ומקשה הגמרא על התמיהה:

---

[44] שהרי לא נאמר בתורה "אין לו כסף" [שמשמע שאין כסף לאדון הזה אבל יש כסף לאדון אחר]. אלא נאמר "אין כסף" ויש לדייק "אין כסף ביציאה זאת [של האמה מן האדון] אבל יש כסף ביציאה אחרת [שהבת יוצאת מרשות אביה בקידושין], ולעולם הכסף שייך לה עצמה. רש"י.

[45] פסוק זה נאמר בענין מוציא שם רע: אדם שנשא נערה בתולה, והוציא עליה שם רע שלא מצא לה בתולים [כלומר, שבזמן שהיתה מאורסת לו, זינתה עם אחר], אזי אבי הנערה ואמה באים לבית דין. ואבי הנערה אומר לזקנים: "את בתי נתתי לאיש הזה וישנאה" וגומר, ואם בסופו של דבר נמצא שהבעל שיקר, הרי הוא משלם מאה כסף. ולוקה, ואסור לו לגרשה. ואם האמת היתה כדבריו, אזי הנערה נסקלת. [דברים יג-כא].

[46] כך משמע מרש"י והמאירי. [אך קשה: הרי בענין ביאה רש"י מפרש שעצם כח הקידושין שלו. ואיזה ריוח יש לו בדבר? וכן יש לשאול על הפרת נדרים שהיא של האב כדלהלן בגמרא]. אבל הריטב"א מפרש, מאחר שהתורה נתנה לאב כח לקדש את בתו אפילו בעל כרחה, בהכרח שהאב הוא המקנה והיא חשובה כממונו בענין זה. שהרי אם תאמר שהבת היא הבעלים על קידושיה והאב אינו אלא שליח שלה, איך יתכן שיקדשנה בעל כרחה? אלא בהכרח, שהוא הבעלים על הקידושין. ומאחר שהוא הבעלים על הקידושין, הרי כסף הקידושין [הבא תמורת הקידושין] שייך לו. [ואולי גם רש"י התכוין לכך, וכך אמר רש"י: "אפשר שעל חינם זיכהו הכתוב [בבעלות] קבלת קידושיה" - בלא שהתמורה תהיה שלו?! הרי מן הראוי לתת את התמורה לבעליה!]

אמנם יש להוכיח מהפסוק "את בתי נתתי לאיש הזה", שהאב מקבל את קדושי בתו [ומכאן גם יש ללמוד שהכסף שייך לו], אבל עדיין יש לשאול:

ואימא: הני מילי, קטנה.

אמור שהפסוק מדבר רק בקידושי קטנה, [47] שהיא אינה בת דעת, **דלית לה יד לקבל קידושין**, שאין בידה אפשרות לקבל קידושין, ולכן התורה נתנה לאב בעלות על קידושיה.

אבל נערה, משהביאה שתי שערות, שהיא בת דעת, **דאית** [שיש] **לה יד לקבל קידושין**, מסתבר שלא זיכה הכתוב את האב בקידושיה. שהרי נערה נחשבת לגדולה לכל דבר, לעונשין ולמקח וממכר, שמקחה מקח וממכרה מכר [רש"י].

ולכן, **תקדיש איהי נפשה, ותשקול כספא.**

היא תקדש את עצמה, ותטול את כסף קידושיה לעצמה! [48]

ואם כן עדיין יש לשאול: מנין למדנו שהאב מקדש את בתו בעודה נערה, והוא נוטל את הכסף? [49]

ומתרצינן: **אמר קרא** [במדבר ל] בענין נערה: "**בנעוריה בית אביה**".

הכתוב בא ללמדנו שכל זמן שהיא בנעוריה, הרי היא של אביה. ומכאן למדנו **שכל שבח**, ריוח ממון, שיש לאשה בזמן ה**נעורים**, שייך הוא **לאביה**.

---

[47] רש"י מקשה: הרי הפסוק "את בתי נתתי" מדבר בנערה - שנאמר [דברים כב]: "ונתנו לאבי הנערה"! ואם כן איך אפשר לומר שהפסוק מדבר בקטנה בלבד? מתרץ רש"י: אפשר לפרש שאמנם הוצאת השם רע היתה כשהבת היתה נערה. אבל האב שאומר "את בתי נתתי" היינו נתתיה כשהיא היתה קטנה, ועתה היא נערה. ועיין תוספות ד"ה וכי תימא ובהערות שם].

[48] כלומר, כח קידושי הנערה יהיה שלה עצמה, ולא של האב. ולפיכך היא תטול את הכסף. ריטב"א בשם רש"י [יש לדייק כן מדברי רש"י הנ"ל הערה 44, שקושיתו של רש"י אינה קשה לפי פירוש התוספות דלהלן. כמבואר בתוס' ד"ה וכי תימא]. אבל התוספות [ד"ה וכי תימא] מפרשים, שהגמרא לא הקשתה שהאב לא יוכל לקדש את בתו הנערה, מפני שהכתוב "את בתי נתתי" מדבר בנערה, ומשמע שביד האב לקדשה כשהיא נערה. אלא, קושית הגמרא היא, מאחר שיש לנערה יד [שהיא בת דעת, ויש בכוחה לעשות קניינים], אם כן גם היא עצמה תוכל לקדש את עצמה. וכאשר היא תקדש את עצמה, אז היא תיטול לעצמה את הכסף [וכן פירשו הרמב"ן הרשב"א והריטב"א בשם תוספות בהרחבה]. ולקמן מג ב נחלקו הלכה למעשה רבי יוחנן וריש לקיש, אם בכח הנערה לקדש את עצמה: לדעת רבי יוחנן רק אביה מקבל קידושין עבורה. ואילו לדעת ריש לקיש, קידושי אביה - הם קידושין לדברי הכל, ואילו בקידושי עצמה - נחלקו חכמים ורבי יהודה [לדעת חכמים אף היא עצמה יכולה לקבל קידושין. ולדעת רבי יהודה רק אביה מקבל קידושין]. [ולפירוש התוספות יש לפרש, שהגמרא כאן איננה סותרת לדברי רבי יוחנן. אלא, בתחילה הגמרא מקשה מדוע לא נאמר שאף היא עצמה תוכל לקבל קידושין. אך למסקנא, האב בלבד מקבל קידושין. ואילו לריש לקיש, מסקנת הגמרא שאף כאשר היא מקבלת את כסף הקידושין, הכסף עצמו שייך לאביה. ועיין הערה 89 על תוספות [ועיין תוספות הרא"ש, ורמב"ן רשב"א, וריטב"א כאן ולהלן ד ב סוף ד"ה ואצטריך. והערת המהדיר בשם ר"ש היימן. ושיעורי רבי שמואל אות מח והלאה].

[49] היה פשוט לגמרא שהמשנה "האב זכאי בבתו" מדברת גם בנערה ולא רק בקטנה, ממה ששנינו להלן בתחילת פרק שני: "האיש מקדש את בתו כשהיא נערה" [על פי הרשב"א לעיל ד"ה ותנו].

ומכאן שהתורה נתנה לאב את הבעלות על קידושי בתו בזמן נעוריה, והכסף [שהוא שבח וריוח ממון] שייך לאביה.

אך הגמרא דוחה תירוץ זה:

ואלא, איך נפרש את **הא דאמר רב הונא אמר רב**:

מנין שמעשה ידי **הבת** שייך **לאב**? - **שנאמר** [שמות כא]: "**וכי ימכור איש את בתו לאמה**".

המילה "לאמה" מיותרת היא [שהרי מובן שאדם המוכר את בתו, הרי הוא מוכר אותה לאמה], ובא הכתוב ללמדנו:

מה "אמה", **מעשה ידיה** שייך **לרבה** [לאדוניה] -

אף בת ["בתו"] **נמי**, **מעשה ידיה שייך לאביה**.

ופסוק זה בא ללמד על דין הנערה ולא על דין הקטנה, כי את הקטנה הוא יכול אפילו למכור לאמה, ופשוט הדבר שמעשה ידיה שייכים לו, ואין צורך לפסוק להשמיע זאת.

ולדבריך, שדרשת מהפסוק "בנעוריה בית אביה" לומר שכל שבח נעורים של אביה, קשה, מדוע הוצרך הכתוב ["לאמה"] ללמדנו שמעשה הבת שייך לאביה?

והרי **תיפוק ליה**, תלמד דין זה מהפסוק "**בנעוריה בית אביה**", המלמד שכל שבח הנעורים שייך לאב [ואף מעשה הידים הוא בכלל זה]! **אלא**, מכאן מוכח, שהפסוק "בנעוריה בית אביה" - רק **בענין הפרת נדרים הוא דכתיב**, שהאב מפר את נדרי בתו בעודה נערה [שהרי הפסוק "בנעוריה בית אביה" נאמר בתורה בפרשת הפרת נדרים].

ואין ללמוד ממנו שאף מעשה ידי הבת שייך לאב, ולכן הוצרך הכתוב לומר "לאמה", ללמד שאף מעשה ידיה שייך לאביה.

ואם כן, **הכי נמי**, כך גם יש לדחות את מה שלמדת מ"בנעוריה בית אביה", שקידושיה שייכים לאביה. שהרי פסוק זה - **בהפרת נדרים** בלבד **הוא דכתיב**.

והגמרא מבארת עתה מדוע אין לומדים מהפרת נדרים שאף קידושיה ומעשה ידיה [50] של הנערה שייכים לאביה:

וכי תימא, **נילף מינה**! שמא תאמר: מדוע לא נלמד שכסף הנערה שייך לאביה, מכך שיש לאביה סמכות להפר את נדריה?

[50] כך משמע מדברי רש"י, שכתב "וכי תימא נילף 'ממון' מנדרים", ולא פירש שהקושיה היא על כסף קידושין [כפי שפירש להלן]. וכן הבינו הרש"ש, והעצמות יוסף [ד"ה גמרא וכי תימא]. ועיין פני יהושע. [ותוספות רי"ד מפרש את שאלת הגמרא רק לענין מעשה ידיה ע"ש].

תשובתך: **ממונא מאיסורא לא ילפינן**. אין לומדים דיני ממונות [כסף] מאיסורים, שהם דינים בין אדם למקום [הפרת נדרים]. [51] ומעתה חוזרת השאלה הנזכרת: מנין שהאב זכאי בקידושי בתו הנערה? [52].

וכי תימא, שמא תאמר: **נילף מקנסא**, נלמד שקידושי נערה שייכים לאביה ממה שאמרה תורה [דברים כב] שהאונס או המפתה נערה בתולה משלם קנס לאביה.

אין לומר כן. שהרי **ממונא מקנסא - לא ילפינן!**

אין לומדים את דין כסף הקידושין מדין כסף הקנס, מפני שהקנס הוא דבר מחודש, שהתורה חייבה את האדם לשלם אף על פי שלא חיסר את חברו מאומה.

ואם כן, עדיין קשה: מנין למדנו שהאב מקדש את בתו הנערה, וכסף קידושיה שלו?

וכי תימא, שמא תרצה לתרץ:

נילף, נלמד שכסף קידושי הנערה שייך לאביה, ממה ששנינו [כתובות מ ב] שהאונס את הנערה משלם **בושת ופגם** לאביה. ובושת ופגם אינם קנס, [שהרי הם דמי הבושה והפגם שהזיק לנערה, והם באים להשלים את הנזק שהיא ניזוקה], וכשם שהבושת והפגם שייכים לאביה, כך גם כסף קידושיה שלו.

אף תירוץ זה אינו נכון. מפני שיש לחלק בין בושת ופגם לבין כסף קידושין:

שאני בושת ופגם, בושת ופגם שונה דינם מכסף קידושין, שהרי יש סיבה לכך שהם שייכים לאב, משום **דאבוה שייך בגווייהו**, שאף האב נפסד מאונס הבת, כיון שהרי היה בידו לקדשה למנוול ומוכה שחין עבור ממון רב [שהרי התורה נתנה בידו את הזכות לקדשה למי שירצה, אפילו אם בכך הוא פוגם אותה ומביישה]. והאנס שבא עליה,

[51] התוספות במסכת כתובות [מו ב] מקשים: נלמד מהפרת נדרים שהאב מקדש את בתו, שזהו איסור, ואיסורא מאיסורא ילפינן, ואחר כך נבין ממילא שהכסף שייך לו [כפי שהגמרא אומרת - "השתא אביה מקבל קידושיה, איהי שקלא כספא?!"]. ומתרצים שם התוספות: אין למדים איסור שיש בו ממון [קידושין, שיש מהם ריוח ממון לאב], מאיסור שאין בו ממון [הפרת נדרים, שאין בה ריוח ממון לאב]. ועיין חידושי רע"א שם. וראה הערה הבאה.

[52] כך פירש רש"י. ומשמע שהשאלה היא רק על קידושיה, ולא על מעשה ידיה. ועיין רש"ש ועצמות יוסף [הנ"ל הערה 47]. וזה לשון רש"י: "וכי תימא נילף כסף קידושיה מכסף קנסה". ומשמע שהוקשה לגמרא רק מנין שהכסף שייך לאב, אך לא מנין עצם זה שבכחו של האב לקדש את בתו [וכן משמע מרש"י סוף ד"ה ממונא מקנסא]. וקשה: מדוע רש"י לא מפרש ששאלת הגמרא כאן מתייחסת לעצם הקידושין - מנין שהאב יכול לקדש את בתו? ונראה, שלדעת רש"י, את עצם זה שהאב יכול לקדש את בתו אפשר ללמוד מהפרת נדרים, שהרי איסורא מאיסורא ילפינן. וכל השאלה היא מנין שהכסף שייך לאב [שהרי ממונא מאיסורא לא ילפינן]. ועיין בשטמ"ק כתובות מ א ד"ה ורש"י כתב הכא, שדייק כדברינו מרש"י שם, ועיין להלן בהערה הבאה. [ועיין מה שכתבנו לעיל הערה 48 בשם תוספות בכתובות. ואפשר לומר שלומדים את קידושי ביאה מהפרת נדרים, אבל לא את קידושי כסף. וזה כעין דברי רע"א איגר שם. וראה הערה הבאה].

[53] כן פירש רש"י. ודבריו תמוהים מאוד, שהרי הגמרא עדיין לא ידעה שהאב מקדש את בתו [שהרי את זה עצמו אנו באים ללמוד מבושת ופגם], ואם כן איך שייך לומר שהאב שייך בבושת והפגם מפני שיכול "לקדשה"?! וכן הקשו תוספות ישנים כתובות [מ ב על גליון תוד"ה דאי], וכעין זה הקשו תוספות והראשונים כאן ובמסכת

מחסר אותו ממון זה, לפי שגרם לכך שיזלזלו בה, ולא יקפצו עליה תובעין. [53] ולאחר שדחינו את כל האפשרויות, חוזרת הגמרא ומיישבת את הלימוד הראשון דלעיל:

אלא, נאמר [שמות כא] בענין אמה עבריה "ויצאה חנם [על ידי סימני נערות], אין כסף". והמילים "אין כסף" הן מיותרות, ללמדך שאין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר, דהיינו אב.

כלומר, הנערה יוצאת מרשות האדון בלא כסף, אבל מרשות האב הנערה יוצאת על ידי קידושי כסף. [54]

אמנם הגמרא לעיל הקשתה על זה: שמא כוונת הכתוב שיש קנין כסף כשהבת יוצאת מרשות האב, אבל הכסף שייך לבת עצמה!

ועל זה הגמרא מתרצת כאן:

מסתברא שכוונת הכתוב היא לומר שהכסף שייך לאביה - **דכי קא ממעט**, שכאשר הכתוב ממעט את יציאת הנערה באירוסין, ושינה אותה מדין יציאת הנערה מרשות האדון באמה עבריה [שהאמה יוצאת מרשות האדון בלא כסף, ואילו הבת יוצאת מרשות האב בכסף] -

דף ד.

יציאה דכוותה קא ממעט!

יציאת הנערה באירוסין שהכתוב מיעטה, הינה באופן הדומה ליציאת האמה מרשות האדון, כדלהלן:

ביציאת האמה מרשות האדון, הכתוב בא להשמיענו שהיא יוצאת חינם, ואין צורך לתת כסף לאדון שהיא יוצאת מרשותו, כדי לפצותו על יציאתה.

וכיוצא בזה יציאת אירוסין, שהכתוב מיעט אותה מכלל יציאת האמה ומשמע מהכתוב שהנערה כן יוצאת מרשות אביה בקידושי כסף, כוונת הכתוב היא לומר: שהאב מקבל כסף כשהבת יוצאת מרשותו.

כתובות [מ ב, מו ב]. ובשטמ"ק כתובות מ ב הביא את לשון רש"י שם [שכתב בזו הלשון: אלא מסתברא דבושת ופגם דאב הויא, שהרי בידו לביישה בבושת בעילה ולפגמה בפגם בעילה, דאי בעי מסר לה "לקדשה בביאה" למנוול ומוכה שחין:. וכיון שבידו ליטול ממון וכו']. ופירש, שלדעת רש"י, הגמרא ידעה שהאב יכול לקדש את בתו בביאה [ובכסף], אלא שלא ידענו שהכסף שייך לאב. ומכל מקום, ביד האב לביישה על ידי שימסרנה למנוול [והאב מפסיד את הממון שהבעל היה נותן לו כדי לקדשה בביאה, אבל אינו מפסיד את עצם כסף הקידושין, שהרי זה שייך לבת לפי שאלת הגמרא כאן]. ויש לדייק כן אף מרש"י בסוגייתנו כפי שבארנו לעיל בהערה הקודמת. [ע"ש]. [ועיין עוד רמב"ן סוף ד"ה ויש שפירש, ותוספות בכתובות והשטמ"ק בשם תלמיד הרשב"א. ואף לדבריהם מתיישב פירוש רש"י]. ותוספות והראשונים [כאן ובכתובות] מביאים פירושים אחרים שלא כדברי רש"י. ע"ש.

[54] הפסוק מדבר בנערה [ולא בקטנה], שנאמר "ויצאה [האמה] חינם אין כסף". והיינו שהאמה יוצאת משהביאה סימני נערות בלא כסף [כפי שהגמרא מבארת להלן]. ומשמע, ש"הנערה" יוצאת מרשות האדון שלא בכסף, אבל מרשות האב היא יוצאת בכסף. על פי תוספות ד א ד"ה יציאה [ושלא כדברי ר"ח ע"ש].

ומקשינן על זה: וכי יציאת הבת באירוסין דומה ליציאת האמה?!
והא לא דמיא האי יציאה - להאי יציאה!
הרי אין דומה יציאת האמה ליציאת האשה, כי -
התם, שם, בענין אמה עבריה, **נפקא לה**, הרי היא יוצאת בהבאת סימני נערות **מרשות האדון לגמרי**.
ואילו הכא, ביציאת אירוסין, **אכתי** עדיין **מיחסרא**, מחוסרת היא **מסירה לחופה**. וכל עוד לא נמסרה הבת לבעל לחופה, אין הבת יוצאת מרשות האב לגמרי באירוסין.
שנינו במשנה במסכת כתובות: האב זכאי בבתו במעשה ידיה, במציאתה, ובהפרת נדריה. [55]
זכויותיו של האב הם כל זמן שהיא קטנה או נערה, שאז היא ברשותו, כל עוד אינה נישאת.
ואילו בשעת הנישואין [החופה], הבת יוצאת מרשות אביה לגמרי, ומעתה מעשה ידיה ומציאתה אינם שלו אלא של בעלה.
וכמו כן, משנישאת הבת, אין האב יכול להפר נדריה כלל, אלא הבעל לבדו מיפר את נדריה. [56] אך הקידושין בפני עצמן, אינם מוציאים את הבת מרשות אביה לגמרי, שהרי עדיין מעשה ידיה ומציאתה הם שלו, וכן מפר האב את נדריה בשותפות הארוס.
ולפיכך, אין יציאת האמה מרשות האדון, דומה ליציאת הבת מרשות האב בקידושין. שהרי האמה יוצאת [על ידי סימני נערות] מרשות האדון לגמרי בלא כסף, ואילו יציאת הבת בקידושין אינה יציאה לגמרי מרשות אביה, כי עדיין חסרה מסירתה לחופה. ורק בשעת החופה, הבת יוצאת לגמרי מרשות אביה, ומעשה ידיה ומציאתה אינם שלו.
ואם כן, קשה על מה שתירצנו לעיל שהכתוב ממעט את יציאת אירוסין באופן הדומה ליציאת האמה. שהרי אין היציאות הללו דומות זו לזו!
ומתרצינן: **בהפרת נדרים**, **מיהא**, **נפקא ליה מרשותיה!**
דהיינו, על כל פנים, לענין הפרת נדרים, הבת יוצאת לגמרי מרשות האב על ידי קידושין. כדלהלן:
דתנן [נדרים סו א]: **נערה המאורסה - אביה ובעלה מפירין** יחד את **נדריה**, ואין אחד מהם יכול להפר את נדריה לבדו.

[55] משנה כתובות מו ב.
[56] משנה כתובות מח א: "לעולם היא [הבת] ברשות האב, עד שתכנס לרשות הבעל לנשואין" [כלומר, שתכנס לחופה לשם נישואין שתהא מסורה לרשות הבעל. רש"י שם].

נמצא, שעל ידי האירוסין, הבת יצאה מרשות האב לגמרי. שמכאן ואילך אין בכוחו להפר את נדריה לבדו. [57]

לסיכום: מסקנת הגמרא היא, שלמדים מהפסוק האמור באמה העבריה "ויצאה חנם אין כסף", שהאשה מתקדשת בכסף, ושהכסף שייך לאביה [אם מתקדשת לפני בגרותה].

ותמהינן: וכי **האי** "**ויצאה חנם**" - **להכי הוא דאתא**!?

וכי הכתוב "ויצאה חנם אין כסף" בא ללמדנו דבר זה שהאשה מתקדשת בכסף, ושהכסף בנערה שייך לאביה?!

והרי **הא מבעי ליה לכדתניא**, הרי יש צורך בפסוק זה ללמדנו דרשה אחרת, המבוארת בברייתא - בענין אמה העבריה נאמרו שלשה דרכים שבהם היא יוצאת מרשות האדון, ומכאן ואילך אינו יכול לנהוג בה כשפחה:

א. על ידי שהאדון לוקח אותה לו לאשה. [וזו מצות יעוד] [58].

ב. על ידי שהאדון נותן אותה לבנו לאשה [מצות יעוד לבנו].

ג. על ידי פדיון כסף, שהאדון מגרע מהכסף ששילם עבורה את ערך הזמן שהיא עבדה אצלו, והאב נותן לו את יתרת הדמים [שמות כא ח ט].

ונאמר [שם פסוק יא]: "ואם שלש אלה לא יעשה לה, ויצאה חנם אין כסף". ולא התבאר בפסוק מתי היא תצא חנם אין כסף.

[57] קשה: הרי אין האשה יוצאת לגמרי מרשות האב בקידושיה, שהרי עדיין אין הבעל יכול להפר את נדריה אלא בשותפות האב. והריטב"א כתב בהסבר הגמרא בזו הלשון: והא לא דמיא האי יציאה להאי יציאה. כלומר, היכי ממעטינן מיציאה זו יציאה דקידושין, דהא בקידושין "ליכא יציאה כלל", שהרי עדיין היא ברשות אביה עד שתכנס לחופה. ופרקינן, דהתם נמי איכא יציאה, כיון דלענין נדרים מיהת נפקא ליה מרשותיה, וכיון דאיכא שם יציאה, אף על גב דלא דמי לגמרי ליציאה זו שיוצאה מרשות אדון לגמרי, ולא נשתייר לו בה זכות, שפיר איכא למדרש "אבל יש כסף ביציאה אחרת לאדון אחר". עד כאן לשונו. ונראה, שכוונתו לומר, שהגמרא שאלה: הרי אין הבת יוצאת מרשות האב בקידושין כלל, ואפילו במקצת. והגמרא מתרצת: לכל הפחות יש יציאה במקצת לענין הפרת נדרים [ועיין אילת השחר].

[58] כיצד היא מצות יעוד? אומר לה בפני שנים "הרי את מיועדת לי", או "הרי את מקודשת לי", או "הרי את מאורסת לי". ויכול ליעדה אפילו בסוף שש השנים, ואפילו סמוך לשקיעת החמה, על אף שבשקיעת החמה היא עתידה להשתחרר. ונוהג בה מכאן ואילך מנהג אישות, ואינו נוהג בה מנהג שפחות. רבי יוסי ברבי יהודה אומר: אם יש שהות ביום כדי לעשות עמו שוה פרוטה - מקודשת. ואם לאו - אינה מקודשת [ברייתא להלן יט ב]. וביאור מחלוקתם: לדעת חכמים, המעות הראשונות שהאדון נתן לאב, ניתנו לו לשם קידושי בתו. ולפיכך אין צריך שתהא שהות לעבודה בשוה פרוטה בזמן שנשאר לה לעבוד. אבל רבי יוסי ברבי יהודה סובר, שמעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו. ולכן צריך שתהא שהות ביום כדי לעשות עמו שוה פרוטה, והרי היא מתקדשת באותו שוה פרוטה. ודעת רב נחמן בר יצחק היא, שאף רבי יוסי ברבי יהודה מודה שמעות הראשונות לקידושין ניתנו, אלא שיש גזירת הכתוב שצריך שתהא שהות ביום לעבודה בשוה פרוטה [להלן יט א].

[59] משהביאה סימני בגרות. וסימנים אלו מפורשים במשנה נדה מז א. [ועיין גמרא רש"י וראשונים שם]. בין הבאת סימני הנערות להבאת סימני הבגרות יש ששה חדשים. כתובות לט א. [עיין שם בגמרא ובפוסקים].

דתניא, כך שנינו בברייתא: "**ויצאה חנם**" מסתבר לומר **שאילו ימי הבגרות**, [59] בזמן שהיא חדלה מלהקרא "נערה", ומכאן ואילך הרי היא בכלל "בוגרת", שאז האמה יוצאת מרשות האדון. [60]

והוסיף הכתוב ואמר "**אין כסף**", ללמד על יציאה בזמן אחר. **ואלו ימי נערות**, [61] בזמן שהביאה סימני נערות, וחדלה מלהקרא "קטנה". והרי היא "נערה".

[ולהלן הגמרא תבאר איך יתכן שהאמה תצא בבגרות, והרי היא יוצאת כבר בנערות].

ומעתה קשה על רב יהודה אמר רב שדרש מיתור המילים "אין כסף" ללמד - אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר, דהיינו אב.

אמר תירץ **רבינא**: אמנם המילים "אין כסף" אינן מיותרות, שהרי הן באו ללמד שהאמה יוצאת בימי נערות, אבל עדיין יש לשאול על הפסוק: אם הכתוב בא ללמדנו רק שהאמה יוצאת בנערות, **אם כן לימא קרא**, יאמר הכתוב "**אן כסף**" ["אין" חסר י']!

מאי "אין כסף"? למה נאמר "אין כסף" בכתיב מלא [והרי מצינו שאמר הכתוב "מאן יבמי", בלא האות י', ושמשמעות הלשון היא "אין יבמי רוצה"] -

מכאן למדו חכמים, שהכתוב בא לומר: **אין כסף לאדון זה** בלבד.

אבל יש כסף לאדון אחר שהנערה יוצאת מרשותו.

ומאן ניהו, ומי הוא אותו אדון אחר? - זה **האב**.

והגמרא מביאה עתה מקור לדברי רבינא שדורשים את האות י' שבמילה "אין" בפני עצמה, מפני שהיה ראוי לכתוב לומר "אן" בלא האות י':

וממאי דדרשינן הכי? מנין לנו שאכן דורשים את יתור האות י' שבמילה "אין"?

דתניא בברייתא כיוצא בזה לגבי דין אכילת תרומה:

---

[60] מדוע מסתבר לפרש את הפסוק שהיא יוצאת בבגרות? נראה, שטעם הדבר הוא, מפני שלא התפרש בתורה בפירוש מתי היא יוצאת. ומצאנו שהבת יוצאת מרשות אביה בבגרותה [שמכאן ואילך אינו זכאי במעשה ידיה וקנסה] כמבואר במסכת כתובות [לט א], ומסתבר שאף מרשות האדון אין האמה יוצאת אלא בימי הבגרות. ומנין שהבת יוצאת מרשות אביה בבגרותה? כתב רש"י בכתובות שם, שזהו מפני שלא מצאנו שהתורה זיכתה לאב אלא מכר בקטנות, ושאר שבח, כגון קנסה ומעשה ידיה, בקטנות ובנערות בלבד, כמבואר בכתובות מו ב. אבל בבגרות, לא מצאנו שהתורה זיכתה לאב דבר. וכך יש לפרש גם את דברי רש"י כאן ד"ה בגרות שמוציאה. אבל התוספות לעיל [ג ב ד"ה וכי] כתבו, שלומדים זאת מהפרת נדרים, כשם שבגרות מוציאה מרשות האב להפרת נדרים [שנאמר "בנעוריה בית אביה"], כך גם לשאר דברים היא יוצאת בבגרות. [ועיין תוס' כתובות לט ב ד"ה הואיל]. ולפי דברי תוספות יש לפרש שהיה נראה לבאר את הפסוק "ויצאה חינם" בסימני בגרות, כשם שהיא יוצאת מרשות האב בבגרות לענין הפרת נדרים.

[61] סימני נערות מבוארים במסכת נדה מז א [ע"ש ובפוסקים]. [ונראה שמסתבר להעמיד את הכתוב "אין כסף" בימי נערות, מפני שהכתוב ריבה יציאה שהיא לפני קידושין. ומסתבר שאלו ימי הנערות, שאז הנערה היא בת דעת ויש לה "יד" כמבואר בלשון הגמרא לעיל ג ב: "אבל נערה דאית לה יד" וכו'].

[62] רמב"ם תרומות ו ז על פי הכתוב ויקרא כב יב.

בת כהן אוכלת בתרומה. אבל אם היא נשאת לישראל, הרי היא אסורה לאכול בתרומה.[62]

ונאמר בענין זה [ויקרא כב יג]:
"ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה [שבעלה הישראלי מת או גירשה], וזרע אין לה, ושבה אל בית אביה כנעוריה, מלחם אביה [מן התרומה שמקבל אביה הכהן] תאכל".
ומוכח מהכתוב הזה, שבת כהן אשר יש לה זרע מישראל, אסורה לאכול תרומה אפילו לאחר מות בעלה.
ושנינו בברייתא על הפסוק הזה:
"**וזרע אין לה**" -
אין לי ללמוד מדברי הכתוב הזה, **אלא** רק **שזרעה** מישראל מונע את בת הכהן מן התרומה.
אבל אם מת בנה מישראל, אך השאיר אחריו בן, שהוא **זרע זרעה** מישראל - **מנין** שאף הוא מונע אותה מלאכול בתרומה?
תלמוד לומר, לכך נאמר "**זרע אין לה**" בכתיב מלא [ולא נאמר "אן"]. ודרשו מכך חכמים את הכתוב כאילו נאמר "זרע **עיין לה**".
כלומר, אף אם מת בנה מישראל, עיין ובדוק אחריו, שאם הוא השאיר אחריו זרע, עדיין אמו הכהנת אסורה לאכול תרומה.
וכיוצא בזה יש לנו לדון:
אין לי מקור לכך שזרע ישראל מונע את בת כהן מן התרומה, **אלא** כשאותו זרע הוא **זרע כשר**.
זרע פסול, כגון ממזר,[64] **מנין** לנו שאף הוא מונע את אמו [בת הכהן] מלאכול בתרומה?[63]
תלמוד לומר: "**זרע אין לה**" בכתיב מלא [ולא נאמר "אן"], ודרשו חכמים את הכתוב כאילו נאמר "זרע **עיין לה**" - חפש ובדוק אחר כל זרע שהוא, ואפילו ממזר בכלל.[65]
ומקשינן על הברייתא: איך אפשר ללמוד מהכתוב "זרע אין לו" שאף זרע ממזר מונע את אמו מלאכול בתרומה?

[63] אשה שנבעלה לפסול לה נפסלת מלאכול בתרומה [רמב"ם תרומות ו ז], ואם כן קשה: היאך הייתי יכול לומר שממזר אינו פוסל את אמו? הרי אין ממזר אלא אם כן אמו נבעלה לפסול לה, וכבר היא נפסלה מן התרומה על ידי הביאה [אפילו אילו לא היה נולד לה בן]! תירצו תוספות: מדובר בזרע זרעה, שאף זרע זרעה פוסל מלאכול בתרומה, כמבואר בגמרא לעיל. [ובשיעורי רבי שמואל הקשה בשם הג"ר אלחנן: מדוע לא תירצו תוספות שמדובר בהתעברה באמבטי בלא ביאה? עיין שם].

[64] מדוע הייתי אומר שממזר שונה מזרע כשר [ואינו פוסל את אמו מלאכול בתרומה]? עיין מהרש"ל שהתקשה בדבר [ע"ש]. והרשב"א [ד"ה כי אצטריך] כתב, שהמילה "זרע" משמעותה זרע שמתייחס אחריו. וכיוצא בזה כתב הריטב"א, וכיון ש"זרע" משמע זרע כשר [ד"ה והא אפיקתיה בסוף הדיבור].

[65] על פי רש"י יבמות כב ב, עיין שם במסורת הש"ס.

והא אפיקתיה, והרי כבר דרשת את הפסוק **לרבות זרע זרעה**!
ומתרצינן: **זרע זרעה - לא איצטריך קרא**!
אין צורך בפסוק על מנת לרבות את זרע זרעה כדי לפוסלה מאכילת תרומה. היות **דבני בנים - הרי הן כבנים**, וכפי שהגמרא דורשת במסכת יבמות [סב ב] מן המקרא.
ולפיכך, **כי איצטריך קרא**, כל אשר הוצרך הכתוב, הוא **ללמד** שאף **זרע פסול** מונע את בת הכהן מלאכול בתרומה. [66] על כל פנים, למדנו מדברי הברייתא שדורשים שהאות י' במילה "אין" מיותרת, וחכמים דורשים אותה בפני עצמה. ולכן, אף רב דרש את האות י' שבפסוק "אין כסף" ללמד שהנערה מתקדשת בכסף, והכסף שייך לאביה.
והוינן בה: **ותנא גופיה - מנליה דדריש הכי**!?
התנא עצמו שדרש "זרע אין לה" - עיין לה, מנין הוא למד שהאות י' שבמילה "אין" היא מיותרת, ואפשר ללמוד מהיתור שלה דרשה?
אמרי, אמרו חכמים לבאר:
הרי **כתיב** [במדבר כב] "**מאן בלעם** הלוך עמנו".
והמילה "מאן" משמעותה "אין", שאין בדעתו של בלעם ללכת עמנו.
וכמו כן כתיב [דברים כה] "**מאן יבמי** להקים לאחיו שם בישראל". וגם כאן משמעות המילה "מאן", היא "אין", שאין בדעתו של יבמי להקים לאחיו שם בישראל.
דלא כתיב בהו, בפסוקים הללו אות **יו"ד** במילה "מאן", וכאילו אמר הכתוב "אין" בלי להשתמש באות יו"ד.
ומוכח שלשון הכתוב "אין", יכולה להאמר "אן", בלא יו"ד.
ואילו הכא [בפסוקים "אין כסף", וכן "זרע אין לו"] **כתיב ביה** אות **יו"ד**.
ומדוע הוסיף הכתוב כאן אות י'?
אלא, **שמע מינה**, **לדרשא הוא דאתא**. למד מכאן שהאות י' באה ללמדנו דרשה.
לסיכום: למסקנת הגמרא, האות י' שבכתוב "אין כסף" היא המלמדת שהנערה מתקדשת בכסף, הניתן לאביה.
ובמהלך הסוגיא הובאו דברי רב הונא אמר רב: מנין שמעשה הבת לאב? שנאמר [שמות כא]: "וכי ימכור איש את בתו לאמה". כשם שמעשה האמה לאדון, כך מעשה הבת לאב.
ועתה הגמרא מבררת מדוע הוצרך הכתוב ללמד שמעשה הבת וקידושיה שייכים לאב, ואין לומדים זה מזה:

[66] אף על פי שזרע זרעה נלמד מפסוק אחר, בכל זאת הברייתא מוכיחה זאת מ"אין לו", מפני שלא יתכן למעט זרע פסול בזרעה ממש אלא בזרע זרעה [כנ"ל הערה 61 בשם תוספות], וממילא מובן שזרע זרעה הוא כזרעה. עצמות יוסף.

ומפרשינן: **ואיצטריך**, הכתוב הוצרך **למכתב** שכסף **קידושיה** שייך **לאביה**.
ואף איצטריך למכתב ששכר **מעשה ידיה** שייך **לאביה**.
משום **דאי כתב רחמנא** רק שכסף **קידושיה** שייך **לאביה**, **הוה אמינא**, הייתי אומר שרק את כסף קידושי הבת הכתוב זיכה לאב, **משום דלא טרחא בהו** [שאותו כסף לא מגיע לבת כיון שלא טרחה בו].
אבל שכר **מעשה ידיה**, **דקא טרחא בהו**, **אימא דידה הוו**. מעשה ידיה שהיא טורחת בהם, הייתי אומר שהשכר שלה.
לפיכך הוצרך הכתוב להשמיענו שמעשה ידיה שייכים לאביה.
ואי אשמעינן, אילו השמיענו הכתוב רק ש**מעשה ידיה** שייכים לאביה, הייתי אומר שטעם הכתוב שזיכה אותם לאב, הוא משום **דקא מיתזנא מיניה**, שהבת ניזונת מממון אביה, ודעת האב הזן את בתו לכסות את הוצאותיו על ידי שיזכה בשכר מעשה ידיה, שזהו ממון שכיח. [67]
אבל, זכות ממון **קידושיה**, **דמעלמא קאתי לה**, שמזדמנים לה באופן חד פעמי, אין דעתו של האב עליהם, **ואימא דידה הוו**, הייתי אומר שהם שלה. [68] לפיכך **צריכא**, הוצרך הכתוב לומר בין בקידושין ובין במעשה ידי הבת שהם שייכים לאב.
ובמהלך הסוגיא הובאו דברי הברייתא: "ויצאה חנם" - אלו ימי בגרות. "אין כסף" - אלו ימי נערות [ומכאן שהאמה יוצאת בסימני נערות].
גופא, עתה באה הגמרא לדון בגוף דברי הברייתא, ששנינו בה "**ויצאה חנם**", **אלו ימי בגרות**, "**אין כסף**", **אלו ימי נערות**.
והוינן בה:
ולכתוב [יכתוב] **רחמנא** שהאמה יוצאת בימי ה**נערות** בלבד.
וכיון שהיא יצאה מן האדון כבר בימי הנערות, הרי **לא בעי**, אין צורך להוציאה מרשותו שנית בימי ה**בגרות**!
אמר רבה תירוץ: אילו היה נאמר בתורה בפירוש שהאמה יוצאת בימי הנערות, אכן לא היה צורך לומר שהיא יוצאת בימי הבגרות.

[67] קשה: הרי בכוחו של האב שלא לזון את בתו. וכשאינו זן את בתו, אזי היא מתפרנסת ממעשה ידיה, והיתרה שייכת לאב [כמבואר בכתובות מג א], ומכאן מוכח שאין מעשה ידי הבת באים עבור מזונותיה [שהרי גם כשאינה ניזונת משלו, מעשה ידיה שלו]! ווותירצו התוספות [בגיטין מז ב]: אמנם אין האב חייב לזון את בתו, אך בדרך כלל האב רגיל לזון את בתו, ולכן התורה זיכתה אותו במעשה ידיה. [ועיין רמב"ן וריטב"א].
[68] כך פירש רש"י. והרשב"א תמה על פירוש זה, שאין משמעות לשון הגמרא לכך. ופירש הרשב"א: מעשה ידיה באים מכח המזונות שהיא אוכלת, וככל שהיא אוכלת יותר, הרי היא בריאה יותר ויכולה לעשות יותר. ולכן, מאחר שהאב זן אותה, מעשה ידיה שלו. אבל קידושין באים מעלמא, ואינם מושפעים ממזונותיה.

אבל מאחר שלא נאמר בפירוש שהאמה יוצאת בימי הנערות [אלא שאנו למדים זאת מתוך שאין לנו דבר אחר לתלות בו את יציאת האמה], לפיכך הוצרך הכתוב לכתוב מקרא יתר.

ובא הכתוב הזה, "ויצאה חנם", **ולמד על זה**, על הכתוב "אין כסף", שהיציאה היא בימי הנערות.

שהרי אילו נאמר רק "ויצאה אין כסף", הייתי אומר שהיציאה היא בזמן הבגרות. אבל כיון שכבר נאמר "ויצאה חנם" [שאלו ימי הבגרות], בהכרח, ש"אין כסף" בא ללמד שהיציאה היא כבר מזמן הנערות.

ורבה מוכיח את דבריו, שהתורה כותבת מקרא מיותר כדי ללמד על חברו [69] - **מידי דהוה אתושב ושכיר**. כשם שמצאנו כיוצא בזה לענין "תושב" ו"שכיר" האמורים בתורה בענין אכילת תרומה -

נאמר בספר ויקרא [כב ו]: "תושב כהן ושכיר - לא יאכל קדש". דהיינו' תרומה. [70]

ומבואר בברייתא מי הם "תושב" ו"שכיר" המוזכרים כאן: **דתניא**: "**תושב** כהן" שאמר הכתוב שאינו אוכל בתרומה - **זה** עבד עברי נרצע, הקנוי לרבו הכהן **קנין עולם**, עד היובל. והשמיענו הכתוב, שאף על פי שעבד כנעני של כהן אוכל בתרומה, [71] עבד עברי הנרצע לאדונו הכהן אינו אוכל בתרומה, היות ואינו קנוי לאדון קנין הגוף, שמתירו לאכול בתרומה, כעבד כנעני.

"**שכיר**" - זה עבד עברי הקנוי לרבו הכהן **קנין שש שנים**, שעדיין לא עברו שש שנים מקנייתו [והוא עומד לצאת מרשות רבו כעבור שש שנים].

ודנה הברייתא:

הרי יש לשאול: מדוע שלא **יאמר** הכתוב אלא "**תושב**" [עבד עברי נרצע] בלבד, שאינו אוכל בתרומה מחמת אדונו הכהן, **ולא יאמר** הכתוב שגם **שכיר** [הקנוי לכהן לשש שנים] אינו אוכל בתרומה.

ואני אומר זאת מדעתי, גם בלי גילוי הכתוב:

הואיל ואמרה תורה שעבד נרצע הקנוי **קנין עולם אינו אוכל** בתרומה - **קנוי קנין שש שנים**, **לא כל שכן** שאינו אוכל?!

---

[69] הטעם שרבה הוצרך להביא הוכחה על כך, כנראה זה מפני שיש להקשות: מדוע הפסוק טרח והאריך בדרך של "בא זה ולימד על זה", ולא אמר מפורש "ויצאה בנערות"? הלכך, רבה מוכיח שמצאנו ברייתא שדורשת את הכתובים בדרך זו. והברייתא לא מתחשבת בקושיא הזאת. ומכאן מוכח שאין מתחשבים בקושיא זו. וכן נראה מפירוש רש"י בהמשך הגמרא בסוף ד"ה דכי נמי.

[70] סנהדרין פג א.

[71] שנאמר בענין תרומה [ויקרא כב יא]: "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו".

שהרי אם תאמר שאפילו עבד עברי נרצע, הקנוי קנין עולם, אין גופו קנוי, ואינו אוכל בתרומה, קל וחומר שעבד עברי הקנוי לשש שנים בלבד אין גופו קנוי לאדונו הכהן, ואינו אוכל בתרומה! ויש לתרץ: **אילו** היה הכתוב אומר **כן** [שהיה מזכיר רק תושב ולא שכיר], **הייתי אומר** כי "**תושב**" - **זה** עבד **הקנוי קנין שש שנים**. ורק הוא, שאין גופו קנוי, אינו אוכל בתרומה.

אבל, הנרצע שהוא **קנוי קנין עולם**, אף גופו קנוי לכהן, ולכן הוא כן **אוכל** בתרומה, כדרך שעבד כנעני אוכל.

לכן אמרה התורה "תושב ושכיר".

ובא "**שכיר**", שהוא עבד הקנוי לשש שנים, **ולימד על** "**תושב**", שהוא אינו עבד הקנוי לשש שנים [כי הקנוי לשש הוא ה"שכיר" שכבר הוזכר בפסוק], אלא הוא עבד עברי נרצע, **שאף על פי ש**הוא **קנוי קנין עולם**, בכל זאת הוא **אינו אוכל** בתרומה.

עד כאן דברי הברייתא.

ומדברי הברייתא, הוכיח רבה, שהתורה כותבת מקרא מיותר כדי ללמד על חבירו. שנכתב "שכיר" רק כדי לגלות מהו "תושב".

ומעתה יש לפרש אף את הפסוק "ויצאה חנם אין כסף" בדרך זו, ש"חנם" מלמד על "אין כסף", שמדובר בימי נערות.

אמר ליה אביי לרבה, יש לדחות את ראייתך, ולומר שאין לדרוש את הפסוק בדרך של "בא זה, ולימד על זה":

שהרי **מי דמי**, וכי הלימוד של הברייתא דומה לדבריך [בענין הפסוק "ויצאה חנם אין כסף"]? [72] הרי **התם**, "תושב" ו"שכיר" - **תרי גופי נינהו**. שני אנשים חלוקים הם, ושניהם אסורים לאכול בתרומה. ולכן אין קושי בדבר לומר שבא זה ולימד על זה.

דכי נמי, שהרי גם אילו **כתב רחמנא** בפירוש "**תושב נרצע לא יאכל** תרומה", ואז הייתי יודע בקל וחומר ששכיר הנמכר לשש לא יאכל, ובכל זאת, אילו **הדר כתב** רחמנא **אידך**, אילו היה הכתוב חוזר ואומר שגם שכיר הנמכר לשש לא יאכל, לא היה קשה לנו מדוע הוצרך הכתוב לחזור ולומר ששכיר אינו אוכל בתרומה, על אף שהוא דבר הנלמד מעצמו בקל וחומר -

[72] אביי בא לדחות את דברי רבה: כי הוקשה לרבה: מדוע התורה לא אמרה בפירוש "ויצאה בימי נערות"? [וכנ"ל בהערה 66]. ורבה הוכיח מהברייתא שאין מתחשבים בקושיא זו, ודורשים את הפסוק בדרך של "בא זה ולימד על זה". ואביי דוחה את הראיה, וסובר שאין דורשים את הכתוב בדרך של "בא זה ולימד על זה" בכל מקום שיש להקשות מדוע לא נאמר בתורה בפירוש כך. ובענין "שכיר ותושב" אין להקשות מדוע התורה לא כתבה כך בפירוש, וכפי שיתבאר בגמרא מיד. ומטעם זה הברייתא דרשה את "שכיר ותושב" בדרך של "בא זה ולימד על זה".

כי **הוה** דין "**שכיר**" שאינו אוכל בתרומה, **מילתא דאתיא בקל וחומר**, היה השכיר דבר הנלמד בקל וחומר מהנרצע.

ומילתא דאתיא [דבר הנלמד] **בקל וחומר - טרח וכתב לה קרא** בפירוש.

ולפיכך, עכשיו שנאמר "תושב ושכיר", ולא פירש הכתוב מי הם, יש לומר, שבא זה ולימד על זה. [73]

אלא הכא, באמה העבריה הרי - **חד גופא הוא!**

הפסוק "ויצאה חנם אין כסף", מדבר בגוף אחד, באמה העבריה, והרי **כי נפקא לה בנערות - בגרות**, **מאי בעיא גביה**!?

מאחר שהאמה יוצאת מן האדון בנערות, אם כן, כיצד יתכן שתהא האמה אצל האדון בזמן הבגרות!? [שהרי לא יתכן שהיא תצא מרשותו בבגרות, מאחר שהיא כבר איננה אמה].

ולכן, היה ראוי לכתוב בפסוק בפירוש "ויצאה בימי נערות", ואז לא היה הכתוב צריך לרבות את ימי הבגרות, שאינה יוצאת בהם כלל! [74] ומטעם זה אביי חולק על תירוצו של רבה. וחוזרת הקושיא דלעיל: מאחר שהאמה כבר יצאה בנערות, מדוע אמר הכתוב שהיא יוצאת בבגרות?

אלא, **אמר אביי**, תירוץ אחר:

---

[73] כלומר, בכך שהכתוב דיבר בדרך של "בא זה ולימד על זה", אין הדבר גורם להאריך יותר מאילו היה נאמר בפירוש "קנוי קנין שש לא יאכל בו", מפני שגם אילו נאמר בפירוש קנין שש, בכל זאת התורה היתה טורחת וכותבת אף את הנרצע. נמצא שהכתוב לא האריך בכך שדיבר בדרך של "בא זה ולימד על זה".

[74] תמצית טענת אביי: אי אפשר לדרוש את הכתוב בדרך של "בא זה ולימד על זה" במקום שאין הדבר אמת. ולכן, בענין "ויצאה חנם אין כסף", אי אפשר לדרוש את הכתוב בדרך של "בא זה ולימד על זה", מאחר שהיה ראוי לכתוב בפירוש "ויצאה בימי נערות", כיון שאין בכלל יציאה בבגרות. מה שאין כן בענין "שכיר ותושב", אפשר לדרוש את הכתוב בדרך של "בא זה ולימד על זה", הואיל הדין אמת בשניהם, כי גם אילו היה נאמר בפירוש "קנוי לשש", בכל זאת התורה היתה טורחת וכותבת גם את הקנוי קנין עולם [כי "מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא"]. ונמצא, שלדעת אביי אין לדרוש את הפסוק "ויצאה חנם אין כסף" בדרך של "בא זה ולימד על זה". ולכן, חוזרת קושית הגמרא לעיל: מאחר שנאמר בתורה "נערות", מדוע נאמרה גם בגרות?

[75] אשה שאינה ראויה ללדת מטבע ברייתה, ונקראת כך על שם שהיא כאיל זכר [שאינה יולדת]. כתובות יא א. האיילונית אינה מביאה שתי שערות, שהם סימני נערות. אשה שעברו רוב שנותיה [שהם 35 שנה ויום אחד] ולא הביאה סימני נערות, בידוע שהיא איילונית [רמב"ם אישות ב ג. על פי הגמרא במסכת נדה מז ב ועוד. ועיין בית יוסף חו"מ רלה]. גם לפני שעברו רוב שנותיה, אפשר לדעת שהיא אילונית על ידי ארבעה סימנים [עיין יבמות פ ב, ורמב"ם שם]. ומכל מקום, אין האשה נחשבת לאיילונית מכח הסימנים הללו לבדם, אלא אם כן לא הביאה שתי שערות עד שתהיה בת עשרים [לא בת עשרים ממש, אלא קרוב לעשרים. עיין רמב"ם וראב"ד אישות ב ד, וטוש"ע אבן העזר קנה יב]. לפני שניכר על האשה שהיא איילונית, הרי היא קטנה, שהרי עדיין לא הביאה שתי שערות. ומשעה שניכר בה שהיא איילונית, מיד היא נעשית בוגרת. ואין בה ימי נערות כלל [רמב"ם אישות ב ג על פי יבמות פ א]. [ונחלקו אמוראים בגמרא ביבמות שם, באשה שהביאה סימני איילונית, האם היא נעשית גדולה

לא נצרכה, לא הוצרכה המילה "חינם", המרבה את היציאה בימי הבגרות, **אלא לבגר דאילונית**. [75] לומר, שהאילונית אשר היא אינה מביאה לעולם סימני נערות, הרי היא יוצאת בסימני בגרות.

ואילו לא הזכיר הכתוב אלא את ימי הנערות, אזי **סלקא דעתך אמינא**, שרק **בנערות תיפוק**, ואילו **בבגרות לא תיפוק**! היה עולה על דעתך לומר שהאמה יוצאת בסימני נערות בלבד, ולא בסימני בגרות, ולכן לא תצא האילונית בסימני בגרות.

לכן, **קא משמע לן**, השמיענו הכתוב שהבגרות מוציאה את האילונית מרשות האדון. [76]

אך מר בר רב אשי דוחה את תירוצו של אביי: **מתקיף לה מר בר רב אשי**: וכי היה אפשר לחשוב שאין האילונית יוצאת בבגרות עד שהוצרך הכתוב לומר זאת?!

וכי דבר זה, שהאיילונית תצא בסימני בגרות, **לאו קל וחומר הוא**?

ומה סימנין, שאין מוציאין מרשות האב [שהרי מעשה ידי הנערה ממשיך להיות שייך לאביה גם משהביאה סימני נערות, כמבואר בגמרא לעיל], ובכל זאת הם **מוציאין מרשות האדון**.

בגרות, שמוציאה מרשות האב, וכי **אינו דין שמוציאה מרשות אדון**?!

ואילו היה נאמר בתורה שהאמה יוצאת בנערות, הייתי מבין מעצמי שאף בבגרות היא יוצאת [מקל וחומר], ולמה הוצרך הכתוב להזכיר את היציאה בימי הבגרות? [77]

אלא, **אמר מר בר רב אשי** תירוץ אחר: המילה "חנם", המרבה את ימי הבגרות, **לא נצרכה אלא לעיקר זבינא דאילונית**. ללמד על עצם מכירת האיילונית, ולומר שאדם יכול למכור את בתו האילונית לאמה, כשהיא קטנה.

שאילו לא נאמר בתורה שהבגרות מוציאה מרשות האדון, **סלקא דעתך אמינא**, אזי היה עולה בדעתך לומר כך:

רק קטנה, **דאתיא**, המביאה **סימני נערות - הוי זבינא**. מכירתה לאמה היא מכירה, היות ואפשר לקיים בה דין יציאה בסימני נערות.

רק מכאן ולהבא, או גם למפרע, דהיינו שהתברר עתה שמגיל י"ב ויום אחד היא היתה גדולה [רמ"א אהע"ז קנה יב] או מגיל י"ב ומחצה. [רמב"ן רשב"א וריטב"א בסוגייתנו]. והרמ"א פסק [שם] שנעשית גדולה למפרע מגיל י"ב ויום אחד].

[76] בהערה הקודמת התבאר שאין האילונית ניכרת אלא מגיל עשרים והלאה. ואם כן בהכרח מדובר כאן באמה שנמכרה בתוך שש שנים לפני גיל עשרים, כגון כשהיתה בת שש עשרה, ועדיין היא קטנה, מפני שלא הביאה שתי שערות. והפסוק מלמד שהיא יוצאת לפני שעברו עליה שש שנים, כשנעשתה בת עשרים. הראשונים בשם הראב"ד. והקשה הראב"ד: הרי יש אמורא שסובר שמשהביאה סימני אילונית היא נעשית גדולה למפרע, ואם כן אין מכירתה מכירה. [ראה לעיל בהערה הקודמת]! ותירץ: אינה נעשית גדולה למפרע ממש, אלא רק משעה שהביאה אחד מארבעה סימני אילונית. ועיי"ש.

[77] להלן הגמרא מקשה: הרי אמרנו לעיל: "מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא" [דבר שאפשר ללמוד אותו מקל וחומר, בכל זאת התורה טורחת וכותבת אותו בפירוש]!

אבל איילונית, **דלא אתיא**, שאינה מביאה **סימני נערות - לא הוי זבינה זבינא**. אין מכירתה מכירה, מפני שאי אפשר לקיים בה דין יציאה בסימני נערות שהוזכרה בתורה.[78], [79].

דף ד:

קא משמע לן, לפיכך השמיענו הכתוב "**ויצאה חנם**", שיוצאת האיילונית בסימני בגרות, ומכאן אנו יודעים שאף איילונית נמכרת לאמה, לפי שאמרה תורה שהיא יוצאת בסימני בגרות.

והגמרא חוזרת לדון בהתקפת מר בר רב אשי, אשר תמה על דברי אביי, שהמילה "חנם" נצרכה ליציאת האילונית בבגרות:

ותמה: וכי לאו קל וחומר הוא שהאיילונית יוצאת בבגרותה?

ומה סימנין, שאין מוציאין מרשות אב, מוציאין מרשות אדון. בגרות, שמוציאה מרשות אב, וכי אינו דין שתוציא מרשות אדון?!

ותמהינן על התקפת מר בר רב אשי:

ולמר בר רב אשי, **דאמר** "**ולאו קל וחומר הוא**", הרי קשה:

הא אמרינן לעיל: **מילתא דאתיא**, דבר הנלמד **בקל וחומר - טרח וכתב לה קרא!**

ואם כן, מדוע הוקשה לו, למה השמיענו הכתוב שהאיילונית יוצאת בבגרות והרי זה קל וחומר מיציאה בנערות?

ומתרצינן: מה שאמרנו שדבר הנלמד מקל וחומר טרח וכתב לה קרא, **הני מילי**, **היכא דליכא לשנויי**.

הדברים אמורים רק היכן שאי אפשר לתרץ תירוץ אחר, טוב יותר.

אבל היכא דאיכא לשנויי - משנינן. במקום שאפשר לתרץ תירוץ טוב יותר, ואין צורך לומר שהכתוב השמיענו דבר שיכולנו להבין מעצמנו בקל וחומר, ראוי לתרצו.

ולכן, מר בר רב אשי שיכל לתרץ את הפסוק כדבריו, לא קיבל את דברי אביי.

---

[78] בפשטות היינו מפני שלא מצאנו שהתורה חידשה לאב כח למכור את בתו. אלא במקום שאפשר לקיים בו את כל דיני אמה העבריה האמורים בתורה. והריטב"א [ד"ה אלא אמר אביי בתוך הדברים] הוסיף טעם לדבר: מפני שלא התחדש לאב כח למכור את בתו, אלא כשיכולה לצאת בנערותה, אבל אילונית שאינה יכולה לצאת בסימני נערות, ומכירתה נמשכת זמן רב, אין מכירתה מכירה. [ועיין בית לחם יהודה].

[79] הקשו תוספות: הרי אין אפשרות לדעת שהאשה אילונית אלא משהגיעה לגיל 20 או 35 [כנ"ל הערה 72], שאז היא נעשית בוגרת, ואם כן איך הייתי יכול לומר שמכירת האילונית בעודה קטנה אינה מכירה? הרי לא ניכר בה עדיין שהיא אילונית. וודאי מכירתה מכירה! ותירצו: הייתי אומר שמשהתברר שהיא אילונית, מכירתה תתבטל למפרע, והאדון צריך להחזיר את דמי מעשה ידיה, והאב יחזיר את הדמים שקיבל עבורה מן האדון. ולפיכך הוצרך הכתוב להשמיענו שמכירתה מכירה, ואין מחזירים את הדמים.

עד כאן הגמרא דנה בדברי רב, שאמר קידושי כסף נלמדים מהפסוק "אין כסף" [למסקנא: מהאות י' במילה "אין"].

[ובדרך אגב הגמרא ביארה את הברייתא "ויצאה חנם - אלו סימני בגרות", מאחר שהברייתא הובאה תוך כדי המשא ומתן בדברי רב].

ועתה הגמרא מביאה מקור אחר לקידושי כסף:

ואמרינן: **ותנא - מייתי לה מהכא**. יש תנא, שלמד קידושי כסף מהדרשה של הפסוק האמור בפרשת גירושין -

דתניא: נאמר בתורה [דברים כד א]: **כי יקח איש אשה, ובעלה. והיה אם לא תמצא חן בעיניו, כי מצא בה** ערות דבר, וכתב לה ספר כריתות, [גט], ושילחה מביתו".

ולא ביאר הכתוב באיזו דרך "לקח" האיש את האשה לו לאשה.

ומבאר התנא: **אין** לשון "**קיחה**", **אלא בכסף**.

וכן הוא [הכתוב] **אומר** [בראשית כג]: **נתתי כסף השדה** - "**קח**" **ממני**!

שמא תאמר, מדוע הוצרכנו ללמוד מ"כי יקח איש אשה", שהאשה מתקדשת בכסף? [80] **והלא, דין הוא**! יכולנו ללמוד זאת מעצמנו, בקל וחומר:

ומה אמה עבריה, שאינה נקנית לאדון **בביאה**, [82] בכל זאת **נקנית** היא לו **בכסף**. [81]

זו, אשת איש, **ש**קל לקנותה, שהרי היא כן **נקנית** לבעלה **בביאה**, **וכי אינו דין שתקנה** לו אף **בכסף**?! [83] תשובתך: **יבמה תוכיח**, שאין ללמוד קידושי כסף מקידושי ביאה: **ש**הרי יבמה נקנית ליבם **בביאה**, ואף על פי כן **אינה נקנית** ליבם **בכסף**. [84]

וכמו כן נאמר אף באשת איש, שעל אף שהיא נקנית בביאה, בכל זאת אין היא נקנית בכסף!

ושמא תאמר:

---

[80] כלומר, קושית הברייתא היא על דבריה, מדוע הוצרכנו ללמוד זאת מפסוק, ולא למדנו זאת בקל וחומר [אבל אין הקושיא על הפסוק עצמו, שהוא בא ללמד דבר אחר. כדלהלן ה ב, [וכן פי' עצמות יוסף בפי' ראשון, עיין שם].

[81] שנאמר [ויקרא כה] בענין עבד: "מכסף מקנתו". [ולהלן הגמרא לומדת את דין השפחה מדין העבד בהיקש]. רש"י.

[82] אם מסרה אביה לביאה לשם שפחה, אין היא נעשית שפחה בכך. רש"י.

[83] הראשונים תמהים: מה שאמה אינה נקנית בביאה, אין זה משום שיש חסרון בקנין ביאה, אלא מפני שאין קנין האמה לשם אישות אלא לשם שפחות. ואין לביאה שום קשר לשפחות אלא לאישות בלבד! ואם כן, איך הגמרא לומדת מכאן קל וחומר לכסף? ותירץ הרשב"א: אכן התנא יכל לדחות בטענה זו את הקל וחומר, אלא שהוא העדיף לדחות את הקל וחומר בטענה חזקה יותר, שאפילו אם נאמר [מסברא] שאפשר לעשות קל וחומר מביאה, יבמה תוכיח שאין כסף קונה בה. וכדלהלן. עיין רמב"ן וריטב"א.

[84] להלן [יד א] הגמרא לומדת זאת מהכתוב [דברים כה]: "יבמה יבוא עליה, ולקחה לו לאשה ויבמה". המילה "ויבמה" משמעותה מלשון ביאה, ושנה הכתוב פעמיים ביאה, לומר לך שדוקא ביאה גומרת בה [משלימה את הזיקה שיש לה, ועושה אותה לאשתו הגמורה של היבם] ואין כסף ושטר גומרים בה. [רש"י כאן מביא דרשה זאת בקצרה].

מה ליבמה, שאין היא נקנית בכסף למרות שהיא נקנית בביאה - משום שיש קנין הקונה באמה ואינו קונה ביבמה, **שכן אין** היבמה **נקנית בשטר**, ולכן היא קלה יותר מן האמה בענין זה. [85] **תאמר בזו**, באשת איש, שיש לה להיקנות בכסף, מקל וחומר - **ש**הרי היא **נקנית** גם **בשטר**! ולפיכך היא נקנית אף בכסף. [86]

תשובתך:

תלמוד לומר: "**כי יקח איש** אשה". ואין קיחה אלא בכסף.

ומכאן שהאשה מתקדשת בכסף.

ומיד הגמרא תמהה: הרי למסקנת התנא, אפשר ללמוד כסף קידושין בקל וחומר מאמה העבריה. ואם כן קשה:

הא - למה לי קרא!? מדוע הוצרך הפסוק "כי יקח"?

הא אתיא לה, הרי כבר למדנו זאת מקל וחומר [אף בלא פסוק]!

אמר תירץ **רב אשי**: התנא הוצרך לפסוק הזה **משום** שיש לדחות את הקל וחומר:

דאיכא למימר, **מעיקרא דדינא - פירכא**!

שיש לומר, מעצם המקום שממנו נלמד הקל וחומר, מדין האמה העבריה, משם יש פירכא לקל וחומר.

[זאת, בניגוד לפירכא המובאת בברייתא: שהברייתא ניסתה לפרוך את הקל וחומר, על ידי לימוד מיבמה, דהיינו ממקום אחר, ולא מעצם המקום שממנו נלמד הקל וחומר] - שהרי **מהיכא קא מייתית לה**? מהיכן למדת קל וחומר לקידושי כסף?

הרי למדת זאת **מאמה העבריה**!

[מה אמה העבריה שאינה נקנית בביאה בכל זאת היא נקנית בכסף, אשה שנקנית בביאה, קל וחומר שתיקנה בכסף!]

אך יש לפרוך את דבריך, ולומר:

מה לאמה העבריה, דין הוא שנקנית לאדון בכסף, משום **שכן** היא **יוצאה** מרשות האדון **בכסף**, שיכולה היא לפדות את עצמה בתוך שש שנים, אם רצונה בכך, שנאמר בענין אמה העבריה "והפדה" [שמות כא]. ומכאן למדו חכמים שבידה לפדות את עצמה בכסף

[85] ומפני שהיא פחותה מן האמה בענין שטר, לפיכך היא פחותה אף לענין כסף, שאינו קונה בה. אבל אשה שלא מצאנו שהיא פחותה מאמה בענין שטר, שהרי אף שטר קונה בה, ואדרבה היא חמורה מאמה, שהרי היא נקנית אף בשטר, לפיכך אף כסף קונה בה מקל וחומר. [כך יש לפרש את הסוגיא לפי רש"י שכתב שהלימוד כאן הוא מקל וחומר. וכן דעת הרשב"א. ושלא כדברי הריטב"א עי"ש היטב].

[86] הריטב"א פירש את דחית הגמרא באופן אחר. [אך זהו לשיטתו שמפרש את הגמרא בדרך של "במה מצינו". אבל לדעת רש"י ושאר הראשונים המפרשים את הגמרא בדרך של קל וחומר, יש לפרש כמו שפירשנו [עיין היטב בריטב"א].

ולצאת.[87]

הילכך, מאחר שהכסף חשוב בה לפדותה, חשוב הוא בה אף לקנותה.[88]

תאמר בזו, באשת איש, **שאינה יוצאה בכסף**, ואם כן, לא חשוב בה הכסף לקנותה!

לכך הוצרך התנא לומר: **תלמוד לומר**: "**כי יקח איש**" [שמכאן למדים את קידושי כסף].

נמצא שיש בידנו שני מקורות לדין קידושי כסף:

א. רב למד זאת מהפסוק "ויצאה חנם, אין כסף".

ב. התנא למד זאת מהפסוק "כי יקח איש אשה".

ועתה הגמרא מבארת מדוע הוצרך הכתוב לומר את שני המקראות "ויצאה חנם", ו"כי יקח"[89] -

ואיצטריך למיכתב, והוצרך לכתוב "**ויצאה חנם**", **ואיצטריך למיכתב** גם "**כי יקח איש**" -

משום **דאי כתב רחמנא** רק "**כי יקח**" [שאין 'קיחה' אלא בכסף, וכדלעיל], **הוה אמינא**, שהקידושין **דיהב לה בעל - דידה הוו**. הייתי אומר שקידושין שהבעל נתן לנערה, הרי הם שייכים לה עצמה ולא לאביה.

לכן **כתב רחמנא** "**ויצאה חנם** אין כסף", ללמד שהכסף שייך לאביה.

וכמו שאמרנו: אין כסף לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר.

וכשם שכאשר האמה יוצאת בכסף, הכסף שייך לאדון שממנו היא יצאה, כך כאשר הבת יוצאת מרשות אביה בקידושי כסף, הכסף שייך לאב, שממנו היא יצאה.

ואי כתב רחמנא רק "**ויצאה חנם**" - **הוה אמינא**: **היכא דיהבה איהי לדידיה**, **וקדשתו**, הייתי אומר היכן שהאשה נתנה כסף לבעל וקדשתו ואמרה לו "התקדש לי",[90] **הוו קידושי**, הרי אלו קידושין, כי מאחר שלמדנו [בפסוק "אין כסף"] שכסף עושה קידושין, הייתי אומר שאין לחלק בין כסף שהבעל נותן, לכסף שהאשה נקנית.[91]

---

[87] רש"י.

[88] רש"י. [ועיין מהרש"א על תוספות ד"ה מעיקרא. והבאנוהו בהסבר דברי התוספות שם].

[89] [לכאורה הכתוב "כי יקח" אינו מיותר, אלא הוא סיפור הדבר - "כי יקח איש אשה" וכו'. ונראה שהשאלה היא מדוע הוצרכה גזירה שוה "קיחה" "קיחה" משדה עפרון]. ועיין עוד בעצמות יוסף.

[90] כך פירש רש"י. ותוספות הקשו על זה: לשון קידושין היא לשון איסור, כפי שמבואר בגמרא לעיל [ב ב] ש"הרי את מקודשת לי" היינו אסורה כהקדש. ואם כן, איך שייך לומר לשון זו על הבעל? הרי הבעל שמתארס אינו נאסר בכך לשאר הנשים! ולכן פירשו תוספות שהאשה אומרת "הרי אני מקודשת לך". [ועיין עצמות יוסף].

[91] רש"י פירש שהאשה נותנת כסף לאיש. אבל תוספות הקשו על זה: "שהרי אביה מקבל הקידושין". ודבריהם מבוארים על פי דברי הריטב"א: שהקשה: הרי קנין כסף נלמד מהדרשא "אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר" דהיינו לאב. והגמרא לעיל אומרת שלומדים "יציאה דכוותה". [כלומר יציאת האשה מרשות האב בקידושין דומה ליציאת האמה מרשות האדון]. וכשם שיציאת האמה בכסף היא על ידי שנותנים כסף לאדון, כך קידושי כסף הוא על ידי שנותנים את הכסף לאב שהוא אדוני הבת, [או שנותנים את הכסף לבת, והאב זוכה ממנה]! ומכח קושיא זו תוספות חולקים על רש"י [ומפרשים את הגמרא שמדובר שהבעל נתן ואמרה היא. ועיין עצמות יוסף.

לפיכך **כתב רחמנא** "**כי יקח**", שמשמעותו היא, שהלקיחה תיעשה על ידי האיש.
ולא כתב בלשון "**כי תקח**", שממנו היה משתמע שגם האשה יכולה לקדש את בעלה.
והגמרא מביאה את המשך דברי התנא דלעיל, שדרש את הפסוק "כי יקח איש אשה ובעלה". ופירש התנא שאין 'קיחה' אלא בכסף.
וממשיך התנא ומפרש את הפסוק:
"**ובעלה**" - **מלמד שהאשה נקנית בביאה**.
ומקשה התנא: מדוע הוצרך הכתוב ללמדנו שהאשה נקנית בביאה? **והלא דין הוא**, יכולנו ללמוד זאת מעצמנו, בקל וחומר: **ומה יבמה**, שאף על פי **שאין** היא **נקנית** ליבם **בכסף**, בכל זאת היא **נקנית בביאה** -
זו, אשת איש, **שנקנית** לבעלה **בכסף** - **וכי אינו דין שנקנית** אף **בביאה**?!
אך התנא דוחה את הקל וחומר:
אמה העבריה תוכיח, שאין ללמוד שהביאה קונה בקל וחומר מכסף:
שהרי אמה העבריה **נקנית בכסף**, ואף על פי כן **אין** היא **נקנית בביאה**.
וכיוצא בזה נאמר באשת איש, כי על אף שהיא נקנית בכסף, בכל זאת היא אינה נקנית בביאה!
והתנא חוזר ומיישב את הקל וחומר:
מה לאמה העבריה, שאינה נקנית בביאה, הרי זה משום **שאין קנינה לשום** [לשם] **אישות**. ולכן אין טעם שביאה תעשה בה קנין.
תאמר בזו - באשת איש, **שקניינה לשום אישות**, שאף היא לא נקנית בביאה?!
[הרי אשת איש קניינה לשום אישות מה שאין כן האמה!]
ומסיים התנא ואומר: **תלמוד לומר**: "**ובעלה**" - הכתוב מלמד שהאשה נקנית בביאה.
ומיד הגמרא תמהה: הרי למסקנת התנא, אפשר ללמוד שביאה קונה באשת איש בקל וחומר מיבמה.
ואם כן, **למה לי קרא**, למה יש צורך בכתוב "ובעלה"?
הא אתיא לה, הרי כבר למדנו זאת בקל וחומר [אף בלא פסוק]!
אמר רב אשי תירוץ: התנא הוצרך ללמוד זאת מפסוק, **משום** שיש לדחות את הקל וחומר:
דאיכא למימר, מעיקרא דדינא - פירכא!

וקובץ שיעורים]. והריטב"א מיישב את דברי רש"י שהיה אפשר לדרוש את הפסוק "אין כסף" - "אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר שהוא הבעל". עי"ש בהרחבה. ועיין מאירי.

שיש לומר, שמעצם המקום שממנו נלמד הקל וחומר, דהיינו מיבמה, משם יש פירכא לקל וחומר [בניגוד לפירכא המובאת בברייתא: שהברייתא ניסתה לפרוך את הקל וחומר על ידי הוכחה מאמה העבריה, דהיינו ממקום אחר] -
שהרי **מהיכא קא מייתית לה**? מהיכן למדת את הקל וחומר שאשת איש נקנית בביאה? - הרי למדת זאת **מיבמה!**
[מה יבמה שאינה נקנית בכסף, נקנית בביאה, אשת איש שנקנית בכסף, קל וחומר שתיקנה בביאה].
אך יש לפרוך את דבריך, ולומר: **מה ליבמה** שנקנית בביאה, הרי זה משום **שכן** היא **זקוקה ועומדת** ליבום מחמת קידושי המת [ואינה רשאית להנשא לאיש זר], ואין הביאה נצרכת אלא כדי לחזק ולגמור את אותה זיקה שיש לה כלפי היבם. ולכן, ביאה קונה בה.
ואם כן, וכי **תאמר** שיש ללמוד מכאן שאף **בזו**, באשת איש, **שאין** היא **זקוקה ועומדת** מתחילה לשום אדם, שאף היא תיקנה בביאה?!
והלא יש לומר שביאה אינה יכולה להתחיל קנין מראשיתו [אלא רק לחזק ולגמור את זיקת היבמה ליבם]! [92]
ומכאן שאין ללמוד שביאה קונה באשת איש בקל וחומר מיבמה, ולכן סיים התנא ואמר: **תלמוד לומר**: "**ובעלה**" - הכתוב מלמד שהאשה נקנית בביאה.

דף ה.

ומביאה הגמרא את המשך דברי התנא דלעיל:
עד כאן התנא דרש את הפסוק "כי יקח איש אשה ובעלה", כך:
"כי יקח" - מלמד שהאשה נקנית בכסף.
"ובעלה" - מלמד שהאשה נקנית בביאה.
ועתה שואל התנא: **ומנין שה**אשה נקנית **אף בשטר**? ותחילה הוא רוצה ללמוד זאת מקל וחומר:
ודין [קל וחומר] **הוא**:
ומה כסף, שאין כח קניינו חזק, **ש**הרי **אין** הוא **מוציא** את האשה מרשות בעלה [לקנות את עצמה], [93] ואף על פי כן, הרי הוא חשוב קנין **להכניס** את האשה לרשותו בקידושין.

[92] על פי רש"י וה"ר אלעזר משזנ"א [בסוף תוספות ד"ה מה ליבמה] ועיין ריטב"א. ועיין פירוש נוסף בתוספות [שם].
[93] כלומר, שאם האשה נתנה כסף לבעלה על מנת לפדות את עצמה ולצאת מרשותו, אינה יוצאת על ידי כך מרשותו.

שטר, שכח קניינו חזק, **שהרי** הוא **מוציא** את האשה מרשות בעלה [בגט], **אינו דין** שנאמר **שהוא מכניס** את האשה בקידושין?! [94]

אך דוחה התנא את הקל וחומר:

מה לכסף, זה שהוא מכניס את האשה לרשות בעלה, הרי זה משום שכח קניינו של כסף חזק לענין דבר אחר, **שכן פודין בו** בכסף **הקדש ומעשר שני**, ובכך הם יוצאים לחולין. **תאמר בשטר**, שאין כוחו גדול, **שאין פודין בו הקדש** [96] **ומעשר שני**?! [95] **דכתיב** [ויקרא כז] בענין פדיון הקדש "**ונתן הכסף - וקם לו**". [97] כאשר הפודה יתן את הכסף, אז יקום לו השדה להיות שלו.

ומכאן, שאין הקדש יוצא לחולין אלא על ידי כסף בלבד. [98] וכיון שנדחה הקל וחומר, לומד התנא ששטר קונה באשה מהפסוק:

---

[94] כלומר, שטר שיש בו כח להתיר את איסור אשת איש, בודאי שיהיה לו כח להכניס את האשה ולאסור אותה באיסור אשת איש. שהרי ודאי צריך כח רב יותר כדי להתיר את האסור מאשר לאסור את המותר. ריטב"א.

[95] רש"י לא ביאר באיזה אופן היה שייך לומר במעשר שני שיקנה בשטר. והנה לדעת הרשב"א והמקנה שפירשו ששטר של הקדש היינו "הקדש זה פדוי" [כנ"ל בהערה הקודמת] אם כן יש לבאר כיוצא בזה בשטר של מעשר שני שכתוב בו "מעשר זה פדוי". אך בקצות החושן [קצ ו] תמה על כך. שהרי אין קנין שטר שייך אלא בקרקעות ולא במטלטלין. ומעשר שני הוא בפירות תלושין [ולא במחובר שהוא כקרקע] והרי זה מטלטלין! אמנם, לפי הבנת רוב המפרשים בדעת רש"י שפירשו ששטר של הקדש היינו שמתחייב לשלם מעות להקדש, אין להקשות קושיא זו. אבל קשה: בענין מעשר שני למי הוא יכתוב וימסור את ההתחייבות? הרי אין גזבר למעשר שני! [למאן דאמר שמעשר שני הוא ממון בעלים, בודאי לא שייך לכתוב כאן שטר התחייבות, ואפילו למאן דאמר שהוא ממון גבוה, אין זה ממון גבוה כשאר הקדשות]! וכתב הג"ר שמעון שקופ [סי' ה] כי מה שאמרו בגמרא "מעשר שני", אינו בדווקא, אלא פירכת הגמרא היא מהקדש בלבד. [ואמנם רש"י כתב "שטר שאין פודין בו הקדשות" ולא העתיק "מעשר שני". ויותר מזה ברשב"א נראה קצת שלא גרס בגמרא מעשר שני. ועיין בהערה 92]. ועיין שיעורי רבי שמואל אות סד ובמנחת יהודה. שכתבו, שאף על פי שאין אפשרות לפדות מעשר שני בשטר, בכל זאת יש כח לפרוך מזה פירכה ועיין להלן הערה 109.

[96] פירש רש"י דהיינו שכתב לגזבר שטר על מעות פדיון ההקדש. [כגון שבא לפדות את ההקדש במנה, ולא היה לו מנה, וכתב לגזבר בשטר - "חייב אני לך מנה"], ואין הקדשו פדוי בכך מפני שנאמר "ונתן הכסף וקם לו". וקשה: לפי זה השטר הזה הוא ככסף, שהרי בא לפדות את ההקדש במנה [על ידי שמתחייב לכך בשטר], ואין זה קנין "שטר"! ואם כן, איך אפשר לומר שקנין כסף עדיף על קנין שטר בענין זה? וכן הקשה הג"ר שמעון שקופ [סימן ה בתוך הדברים]. והנה הרשב"א חולק על רש"י וסובר שהגמרא מתכוונת לומר "תאמר בשטר שאין פודין בו הקדש" - שאם כתב בשטר "הקדש זה פדוי" ונתנו לגזבר אין שדהו פדויה. [וזה כעין שטר קידושין שכותב הרי את מקודשת לי"]. והמקנה כתב שאין לפרש בדעת רש"י כנ"ל - שמדובר כאן בכגון שפודה את ההקדש על ידי התחייבות בשטר. שהרי רש"י עצמו סובר במסכת כתובות [קא ב] שאדם שכתב לחברו בשטר "חייב אני לך מנה" אינו יכול להתחייב בכך כלום! [ועיין תוספות וראשונים שם, ובמ"מ מכירה יא טו שחולקים על זה]. ולכן המקנה מפרש את דברי רש"י כך: עצם הפדיון נעשה על ידי שכותב בשטר "הקדש זה פדוי" [כדעת הרשב"א]. אלא שעל ידי הפדיון הוא מתחייב במעות תמורת ההקדש. והרי זה כאדם הקונה שדה בשטר, ומתחייב לשלם תמורתה מעות. [עיין שם עוד]. אבל הרשב"א ורוב האחרונים הבינו את דברי רש"י כנ"ל בתחילת ההערה. [עיין עוד ברשב"א שהקשה על רש"י. ובקצות החושן קצ ו, ובחידושי רבי שמעון יהודא הכהן סימן ה. ועוד].

[97] אין זה ציטוט מדויק של הפסוק, אלא צירוף מכמה פסוקים. עיין תוספות שבת קכח א ד"ה ונתן.

[98] הגמרא מביאה מקור רק להקדש [שאינו נפדה בשטר], אבל לא למעשר שני. [ועיין בכס"מ הלכות מעשר שני ד יח שלמד את דין פדיון מעשר שני מדין פדיון הקדש לענין דבר אחר]. ומקור הדין שמעשר שני אינו יוצא בשטר, כנראה הוא כמו שכתב הרמב"ם [מעשר שני ד ט על פי בבא מציעא נד]: "אין פודין פירות מעשר אלא בכסף שנאמר "וצרת הכסף". [וודאי שכך יש לפרש לדעת רש"י הנ"ל בהערה 89. אבל יש לעיין לדעת הרשב"א]. אך קשה

אלא, **אמר קרא** [דברים כד] בגירושי אשה, "והיה אם [האשה] לא תמצא חן בעיניו [של בעלה], וכתב לה ספר [שטר] כריתות. **ויצאה** מביתו, והלכה **והיתה** [והתקדשה] לאיש אחר".

וכיון ש"ויצאה" "והיתה" נכתבו סמוכים זה לזה, מלמד הכתוב שמקישים **הויה** [קידושין] **ליציאה** [גירושין] -

מה יציאה היא **בשטר** [בגט] - **אף הויה** [קידושין] **נמי** נעשית **בשטר**. ומכאן שהאשה מתקדשת בשטר.

אך מקשה הגמרא על דברי התנא, כי אם אכן מקישים את ההויה והיציאה זה לזה, תיקשי:

ואקיש נמי יציאה להויה לדבר נוסף, ונאמר: **מה הויה** [קידושין] נעשית **בכסף**, **אף יציאה** של האשה תיעשה **בכסף**! [99]

ומדוע שנינו במשנה שהאשה קונה את עצמה בגט ובמיתת הבעל בלבד, ולא בכסף! **אמר** תירץ **אביי**: לא יתכן להקיש יציאה להויה אף לענין גירושין בכסף, כי **יאמרו** האנשים: **כסף מכניס** את האשה לרשות הבעל, **וכסף** עצמו גם **מוציא**!

ודבר זה לא יתכן, שאותו קנין [כסף] יעשה דבר והיפוכו.

ומשל לדבר: וכי יתכן **שסניגור**, כסף הקידושין, **יעשה קטיגור**, כסף של גירושין?!

ותמהה הגמרא על תירוצו של אביי: אם אכן נכונים דבריך, שלא יתכן שקנין אחד יעשה דבר והיפוכו, **אי הכי**, אם כן, מדוע התנא הקיש הויה ליציאה ללמוד מכאן שהאשה נקנית בשטר?

מדוע הגמרא לא הביאה זאת? ולכאורה מכאן יש סיוע לדברי הגר"ש שקופ הנ"ל הערה 90, [ושלא כדברי הג"ר שמואל, ומנחת יהודה].

[99] היינו שהאיש יתן כסף לאשה ויאמר לה "הרי את מגורשת". כך מוכח מתוספות [ד"ה סניגור] וכך משמע מרש"י [ד"ה האי כספא]. וקשה: הרי בקידושין הבעל נותן לאשה כסף עבור זה שהיא מקנה לו את עצמה, והכסף הוא תמורת הקניה, אבל בגירושין הבעל הוא המקנה לאשה את עצמה, ואם הוא יתן לה כסף נמצא שאין זה תמורת שום דבר! ואם כן, איך אפשר ללמוד כסף גירושין מכסף קידושין? ומכאן הוכיח בקובץ שיעורים [אות כג] שאף כסף קידושין הניתן לאשה, אינו ניתן בתמורה על כך שהבעל קונה אותה, אלא הוא מעשה קנין בלבד. וזה שלא כדברי בעל אבני מילואים כט ב. [ביתר הרחבה: דעת הסמ"ע חו"מ קל א ששדה שנקנית בפרוטה היינו דוקא אם נותן את הפרוטה בתורת תחלת פרעון דמי הקרקע, או שכל שווי הקרקע אינו אלא פרוטה, אבל אם הפרוטה אינה חלק מן הפרעון, אלא מעשה קנין בלבד, אין זה כלום. הט"ז שם הקשה על הסמ"ע: הרי אשה מתקדשת בשוה פרוטה, ובודאי שאין זה שווי המקח של האשה, ולא תחילת הפרעון! ומכאן למד הט"ז שקנין כסף הוא מעשה קנין, אף כשלא בא בתורת פרעון. והאבני מילואים [כט ב] כתב, שקידושי האשה יש להם תמורה וערך. וכאשר הקידושין היו בפרוטה. אם כן כל דמי השווי הם פרוטה בלבד, ואילו כאשר הקידושין היו במנה, אזי מנה הוא שווי האשה. ע"ש עוד. וקובץ שיעורים מוכיח שלא כדברי האבני מילואים מסוגייתנו, וכנ"ל. ועיין באבני מילואים שם ד"ה ובזה נראה].

והרי **בשטר נמי יאמרו**: **שטר מוציא** ו**שטר** עצמו גם **מכניס**. וכי יתכן **שקטיגור** [שטר הגירושין] **יעשה סניגור** [שטר של קידושין]?!
ומיישבת הגמרא את תירוצו של אבייי:
בענין שטר אין לתמוה "וכי קטיגור יעשה סניגור". כי **מילי דהאי שטרא** של גט **לחוד**, **ומילי דהאי שטרא** של קידושין **לחוד**.
שהרי בשטר הגט כתוב בו שהוא מגרשה, ואילו שטר הקידושין כתוב בו שהוא מקדשה.
אלא מעתה מקשה הגמרא לצד ההפוך - כי אם נתרץ שכאשר דברי השטר האחד שונים מדברי השטר האחר אין מקום לתמוה "וכי קטיגור יעשה סניגור", תחזור הקושיא שהקשינו לעיל: מדוע לא נקיש יציאה להויה, ונאמר שאף יציאה נעשית בכסף?
שהרי **הכא נמי**, גם בענין כסף אין לתמוה "וכי סניגור יעשה קטיגור", כי **האי כספא** של קידושין **לחוד**, **והאי כספא** של גירושין **לחוד**!
שהרי כסף הקידושין הוא שונה מכסף הגירושין -
בשעת נתינת כסף הקידושין הוא מפרש שנותנו לשם קידושין, ואילו בשעת הגירושין הוא מפרש שנותנו לשם גירושין![100]
ומתרצינן: אף על פי שבשעת הנתינה הוא מפרש לשם מה נותנו לה, בכל זאת **טיבעא**, **מיהא**, **חד הוא**!
צורת הטיבוע שבכסף תמיד היא אותה צורה, ולא מפורש בגוף הכסף אם הוא בא להכניס או להוציא. ולפיכך לא יתכן שאותו מטבע יעשה דבר והיפוכו [מה שאין כן בשטר, שצורת שטר הקידושין בעצמו שונה מצורת שטר הגירושין].
רבא אמר תירוץ אחר: אי אפשר לומר שכסף יעשה גירושין, כי **אמר קרא** [דברים כד]: "**וכתב לה** ספר כריתות, ונתן בידה". ואם לא היה צורך בכתיבת הגט דוקא, אלא היה אפשר לגרש גם בנתינת כסף, היה לו לומר: "ונתן לה ספר כריתות", ומדוע הוסיף הכתוב ואמר "וכתב לה"? אלא, בהכרח, בא הכתוב לומר כי רק **בכתיבה** האשה **מתגרשת**, **ואינה מתגרשת בכסף**.
ומקשה הגמרא על תירוצו של רבא:
לשיטתך, מדוע לא תדרוש את הפסוק באופן אחר, **ואימא**, ותאמר שהכתוב בא ללמד, **שבכתיבה** [בשטר כתוב] האשה **מתגרשת**, **ואינה מתקדשת בכתיבה** [בשטר]!
ומתרצינן: **הא כתיב** "**ויצאה**, **והיתה**" - **מקיש** הכתוב הויה ליציאה, מה יציאה בשטר, אף הויה בשטר!

[100] רש"י גיטין כא.

ולכן אין לומר ש"וכתב לה" בא ללמד שאין האשה מתקדשת בשטר.
אך מיד הגמרא תמהה: הרי יש לפנינו שני כתובים: האחד, ההיקש של "ויצאה והיתה", המשווה בין קניני הקידושין והגירושין. והשני, המיעוט "וכתב לה", הממעט קנין אחר בגירושי אשה.
ומה ראית לרבות קנין שטר בקידושין מההיקש של "ויצאה והיתה", ולמעט קנין כסף בגירושין מהמיעוט "וכתב לה"?
ומדוע לא נאמר להיפך? לרבות קנין כסף בגירושין מהיקש "ויצאה והיתה", [101] ולמעט קנין שטר בקידושין מהמיעוט "וכתב לה" [102]! ומתרצינן: **מסתברא** שהפסוק "וכתב לה", היות והוא **קאי**, נאמר, **בגירושין** הרי הוא **ממעט** קנין אחר **בגירושין**, שרק בכתיבה היא מתגרשת ואינה מתגרשת בכסף.
אבל אם תאמר ש"וכתב לה" בא למעט שבכתיבה היא מתגרשת ואינה מתקדשת בכתיבה, יש לתמוה: וכי הפסוק "וכתב לה", שהוא **קאי** נאמר **בגירושין**, **וכי** הוא **ממעט** קנין של **קידושין**?! [103]
ועתה מקשה הגמרא על תירוצו של רבא שהפסוק "וכתב לה" ממעט שאין האשה מתגרשת בכסף:
ולרבי יוסי הגלילי, **דאפיק ליה להאי קרא לדרשא אחרינא**, שלמד מהפסוק "וכתב לה" דרשה אחרת במסכת גיטין [כא ב], הרי אי אפשר ללמוד מכאן גם שאין האשה מתגרשת בכסף. ולדבריו קשה -
זה **שאשה אינה מתגרשת בכסף** - **מנא ליה**!? מנין ילמד רבי יוסי הגלילי שאין האשה מתגרשת בכסף?
ומתרצינן: **אמר קרא** [דברים כד] בענין גירושין: וכתב לה "**ספר כריתות**".
ממה שהפסוק סמך את המילה "כריתות" ל"ספר" [104] דורש רבי יוסי הגלילי: רק **ספר כורתה** מבעלה, **ואין דבר אחר** [כסף] **כורתה**. ומקשינן: **ורבנן**, שממעטים כסף מ"וכתב לה", **האי "כריתות"** - **מאי עבדי ליה**? מה הם ידרשו מהמילה "כריתות"? [105]
ומתרצינן: **מיבעי ליה**, יש להם צורך במילה "כריתות", כדי **ללמד** שהגט צריך להיות **דבר הכורת בינו לבינה**. שלא יטיל הבעל בגט שום תנאי אשר יאגד בכך את האשה לבעלה -

[101] שהכתוב מקיש יציאה להוית קידושין. כשם שהויה נעשית בכסף, כך גם יציאה תיעשה בכסף.
[102] ש"וכתב לה" מדגיש שרק גירושין נעשים על ידי כתיבה ולא קידושין.
[103] כלומר, עדיף לומר שהדרשה באה ללמד דין באותו ענין שבו הפרשה מדברת, ולא בענין אחר.
[104] רש"י גיטין כא ב. וראה בהערה הבאה.
[105] [המילה "כריתות" מיותרת. והיה ראוי לומר: "וכתב לה ספר ונתן בידה"].

כדתניא: האומר לאשתו: **הרי זה גיטך** על מנת **שלא תשתי יין**, או **על מנת שלא תלכי לבית אביך לעולם - אין זה כריתות!**

האשה הזאת אינה כרותה [מובדלת] מבעלה, שהרי היא קשורה אליו כל ימי חייה, שעליה לקיים תנאי זה מחמתו, ולפיכך לא חלו הגירושין הללו. [106]

אבל אם אמר לה: הרי זה גיטך על מנת שלא תשתי יין או שלא תלכי לבית אביך **כל שלשים יום - הרי זה בכלל "כריתות"**.

שהרי לאחר שיתקיים התנאי בשלשים יום, היא יכולה ללכת ולעשות ככל אשר תחפוץ, ונמצא שאינה אגודה לבעלה לעולם, ולכן מיד כשקיבלה את הגט היא מגורשת, היות ויש אפשרות שהיא תגיע לידי הבדלה מוחלטת מבעלה.

נמצא, שלדעת רבנן, לומדים מ"וכתב לה" שבכתיבה מתגרשת ולא בכסף, ומ"כריתות" לומדים שהגט צריך להיות דבר הכורת בינו לבינה.

ורבי יוסי דרש את "וכתב לה" לדרשה אחרת במסכת גיטין. ולפיכך הוצרך לדרוש מ"כריתות" שהאשה מתגרשת בספר [בגט] ולא בכסף.

ודנה עתה הגמרא לדעת רבי יוסי הגלילי, מנין למדו חכמים שהגט צריך להיות דבר הכורת בינו ובינה?

ומבארינן: **ורבי יוסי הגלילי - ממה** שהכתוב היה יכול לומר "ספר **כרת**", ואמר "ספר **כריתות**", **נפקא**, יצא לו הדין הזה שהגט צריך להיות דבר הכורת בינו לבינה.

ואילו רבנן, שלמדו דין זה מהמילה "כריתות" כולה, השינוי בין "**כרת**" ל"**כריתות**" - **לא משמע להו**, לדרוש מהלשון המיותרת, וללמוד ממנה דרשה כל שהיא.

עד כאן הגמרא ביארה את דברי התנא שהביא מקור לקידושי כסף, ביאה, ושטר.

[ואגב שהתנא למד את קידושי שטר מ"ויצאה והיתה", מרחיבה הגמרה את הדיבור גם בענין מקור הדין שכסף אינו מועיל בגירושין, וסדר דרשות הכתובים בגט].

ועתה הגמרא מבררת מדוע לא יכולנו ללמוד את קניני הקידושין זה מזה:

התנא שאל מדוע אין לומדים קנין אחד מחבירו, כגון כסף מביאה: הרי אמה העבריה, שאינה נקנית בביאה, נקנית בכסף, אם כן, אשה שנקנית בביאה, קל וחומר שנקנית בכסף!

[106] כתבו תוספות שאף על פי שמת אביה אסורה להכנס לבית. שכל יוצא חלציו קרויים "בית אביה". אבל הרשב"א במסכת גיטין כב א, כתב שאם אמר "על מנת שלא תלכי לבית אביך", הרי זו כריתות, שהרי אם מת האב, או שמכר את הבית לאחר, מותר לה להכנס לשם. ופירש את הגמרא כאן באומר "בית זה של אביך". שאז אסורה להכנס לבית אפילו אם ימכר. הריטב"א כאן כתב שמדובר באומר "שלא תכנסי לקרקע זו של אביך", אבל באומר "בית זה של אביך" הרי זו כריתות, מפני שאם יפול הבית ויחזרו ויבנוהו, האשה תוכל להכנס לשם. [אך הסתפק שמא אין חוששים שהבית יפול, אך מהתוספתא מוכח כן ועיין הערת המהדיר]. ועיין עוד ברשב"א וריטב"א ור"ן גיטין כב א.

ומסקינן: כסף קונה באמה העבריה משום שהוא גם מוציא אותה לחרות. מה שאין כן בקידושין.

וכן ביאה מכסף: ומה יבמה שאינה נקנית בכסף נקנית בביאה, אשה שנקנית בכסף קל וחומר שנקנית בביאה!

ומסקינן: היבמה כבר זקוקה ועומדת, ורק באופן זה מועילה הביאה, מה שאין כן בקידושין.

וכן שטר מכסף: מה כסף שאינו מוציא מכניס, שטר שמוציא קל וחומר שמכניס!

ומסקינן: הכסף הוא קנין חזק יותר, שהרי פודין בו הקדש ומעשר שני. מה שאין כן בשטר.

ומקשינן: אמנם התנא ביאר ש**חדא מחדא** - **לא אתיא**. אין ללמוד קנין אחד מקנין אחד. אבל עדיין יש לשאול: **תיתי חדא** - **מתרתי**. נלמד קנין אחד מהצד השוה שבשני קנינים: כשם שמצאנו בשני קניינים שהם קונים במקום אחר, וקונים אף כאן, לפי שהקניינים שמצאנו בנשים הן קניינים כלליים בכל המקומות, והם קונים אף בקידושין, [107] כך גם הקנין השלישי, שמצאנו שקונה במקום אחר, הרי הוא קנין כללי, בכל הנשים, וקונה אף כאן.

שהרי כולם קונים במקום אחר: כסף ושטר קונים באמה העבריה [כדלהלן יד ב], וביאה קונה ביבמה!

ומתרצינן: **הי תיתי**? באיזה מהם, אתה המקשן, רוצה שנלמד אותו משני הקניינים האחרים?

אם תאמר ש**לא ליכתוב רחמנא בשטר** שהוא קונה, **ותיתי מהנך**, נלמדנו מכסף וביאה, כשם שכסף וביאה, שקונים קניינים אחרים בנשים, קונים אף בקידושין, כך שטר, שקונה באשה במקום אחר [באמה העבריה] קונה אף בקידושין! [108] יש לדחות את דבריך ולומר:

מה להנך, לכסף ולביאה שהם קונים בקידושין, משום **שכן הנאתן מרובה**.

---

[107] עיין בהערה הבאה.

[108] בדרך כלל כאשר למדים "חדא מתרתי", כל אחד מן המלמדים מוכיח על חבירו, שלא תפרוך את הלימוד. ולפי זה יש לבאר שמכסף לבדו אי אפשר ללמוד, משום שפודין בו הקדשות כמבואר לעיל בברייתא. ולכן אנו צריכים ללמוד גם מביאה: ביאה תוכיח שקונה באשה אף על פי שאין קונים בה הקדשות, ומעשר שני. אך צריך ביאור מדוע מביאה עצמה אי אפשר ללמוד שטר שהרי הברייתא רצתה ללמוד כסף מביאה [- ומה אמה העבריה שאינה נקנית בביאה נקנית בכסף זו שנקנית בביאה וכי אינו דין שתיקנה בכסף?!] ורב אשי מסיק שאי אפשר ללמוד זאת משום שכסף שקונה באמה העבריה זה משום שהוא מוציא בה, אבל באשה שכסף אינו מוציא, יש לומר שגם לא יכניס, והרי בשטר לא שייכת פירכא זו, שהרי שטר אכן מוציא באמה העבריה. ואם כן, מדוע אי אפשר ללמוד שטר מביאה בפני עצמה? ולהלן בהערה הבאה נבאר דבר זה.

אבל שטר, שאין לאשה שום הנאה ממנו, שאינו אלא נייר שכתוב בו "הרי את מקודשת לי", אין היא מתקדשת בו.

ושמא תאמר, **לא ניכתוב רחמנא בביאה** שהיא קונה, **ותיתי מהנך**, נלמדנה מכסף ושטר.[109]

יש לדחות את דבריך, ולומר: **מה להנך**, לכסף ולשטר, שהם קונים בקידושין, משום **שכן קנינן מרובה**, שאפשר לקנות בהם גם עבדים וקרקעות [שהם קנינים חזקים]. אבל ביאה, שאינה קונה אלא ביבמה בלבד, אין האשה מתקדשת בה.

ואם תאמר **שלא ניכתוב רחמנא בכסף** שהוא קונה, **ותיתי מהנך**, נלמדנו משטר וביאה.[110]

יש לדחות את דבריך, ולומר: **מה להנך**, שטר וביאה, שהם קונים בקידושין, משום **שכן** הם קניינים חזקים, **שישנן** אפילו **בעל כרחה** של האשה, כגון: ביאה קונה ביבמה בעל כרחה, ושטר מועיל בגירושין אפילו בעל כרחה של האשה, ולכן הם קניינים חזקים.

אבל כסף, שלא מצאנו בו שקונה בשום מקום בעל כרחה של האשה, אין האשה מתקדשת בו.

---

[109] הברייתא לעיל רצתה ללמוד ביאה מכסף בפני עצמו: ומה יבמה שאין נקנית בכסף נקנית בביאה, אשה שנקנית בכסף וכי אינו דין שתיקנה בביאה?! ורב אשי מסיק שיש לפרוך זאת: מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת. וקשה: אם כן, מה יועיל לי שנלמד מכסף ושטר יחד, הרי סוף סוף צריך להוכיח מיבמה שמצאנו שביאה נחשבת קנין במקום אחר, ועדיין יש לפרוך: מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת! ונראה לתרץ שאלה זו ואף את השאלה שבהערה הקודמת, שהגמרא כאן לא מתחשבת בדברי רב אשי דלעיל, וכך מוכח במאירי: וזה לשון המאירי: "כבר התבאר שהכסף והביאה והשטר כולם קדושי תורה, וזו שהוצרכה תורה להזכיר את שלשתם הוא מפני שלא היינו יכולים להביא אחד מחבירו: [א] לא מן הכסף - שכן פודין בו את ההקדשות ומעשר שני. [ב] ולא מן השטר שכן מוציא. [ג] ולא מן הביאה שכן קונה ביבמה, ואף אחת משתים אי אפשר ללמוד": הרי שהמאירי כתב שאי אפשר ללמוד מן הביאה מפני שהיא קונה ביבמה, וזה כפי שהברייתא אמרה לעיל, שמטעם זה אין ללמוד כסף מביאה, אך הברייתא הקשתה על כך מה ליבמה שכן אין נקנית בשטר! והמאירי לא התחשב בזה. ונראה לבאר שזה גופא שאלת הגמרא כאן: "תיתי חדא מתרתי". כלומר נוכיח משטר שקונה באשה אף על פי שאינו קונה ביבמה. כפי שהברייתא עצמה הקשתה לעיל, והברייתא לא תירצה על כך, [וכדלהלן בהערה הבאה]. והטעם שהגמרא לא מתייחסת לתירוצו של רב אשי, [שתירץ לעיל מה לאמה העבריה שכן יוצאה בכסף], נראה, שתירוץ זה אינו מתרץ על שטר, מדוע לא נלמד שטר מביאה, וכפי שביארנו לעיל בהערה הקודמת, [שהרי אשה יוצאת בשטר ויש לומר שהיא תיקנה בשטר]. והגמרא לא התחשבה גם בתירוצו השני של רב אשי, שאמר שאין ללמוד ביאה מיבמה, בקל וחומר מכסף, משום שיבמה זקוקה ועומדת. והטעם שהגמרא לא מתייחסת לתירוצו של רב אשי, נראה, דהיינו משום שתירוצו אינו מתרץ מדוע לא נלמד שטר מכסף. [שהרי בשטר אין שייך לדחות שכן זקוקה ועומדת]. ויתכן שיש לתרץ את שאלת הברייתא שאין ללמוד ביאה [ושטר] מכסף בפני עצמו גם ללא תירוצו של רב אשי על פי המשך הברייתא: "ומנין שאף בשטר?: ומה כסף: וכו'. מה לכסף שכן פודין בו הקדש ומעשר שני". ולפי זה יש לומר שאף ביאה אי אפשר ללמוד מכסף, שכן כסף פודין בו הקדש ומעשר שני, מה שאין כן ביאה. וכן משמע מדברי המאירי הנ"ל, שכתב שמכסף אי אפשר ללמוד מפני שפודין בו הקדשות ומעשר שני, משמע שזהו טעם גם לכך שאין לומדים ביאה מכסף. [ומכאן הוכחה לדברי שיעורי רבי שמואל ומנחת יהודה שהובאו לעיל בסוף הערה 90, עיין שם, ולהלן הערה 109]. [ויתכן שרש"י פירש את הסוגיא באופן אחר מהמאירי, ורמזנו לכך בפנים בסוגריים לעיל].

[110] שאם תאמר: מה לשטר שכן מוציא בבת ישראל, ביאה תוכיח, ואם תאמר מה לביאה שכן קונה ביבמה שטר יוכיח. ועיין לעיל בהערה הקודמת.

וכי תימא, שמא תאמר, **כסף נמי** ישנו **בעל כרחה של** האשה, כגון **באמה העבריה**, שאביה מוכרה שלא מדעתה! ואם כן אפשר ללמוד קידושי כסף משטר וביאה!

תשובתך: **באישות**, **מיהא**, **לא אשכחן**!

לא מצאנו בענין אישות שכסף מועיל בעל כרחה של האשה. ולכן אין ללמוד כסף משטר וביאה, שהם מועילים בעל כרחה של האשה אפילו בעניני אישות. [111]

שנינו במשנה: האשה נקנית - בכסף בשטר ובביאה.

ומביאה הגמרא דעה שאשה נקנית אף בחופה, ומרחיבה בענין זה: **אמר רב הונא**: **חופה** [112] **קונה** קנין קידושין באשה, [113] **מקל וחומר** מקנין כסף:

ומה קנין **כסף**, **ש**אין בכוחו לעשות נישואין [אלא קידושין בלבד], ולפיכך אם בת ישראל התארסה לכהן, הכסף **אינו מאכיל** אותה **בתרומה**. [שהרי נשואה בלבד אוכלת בתרומה כדלהלן], בכל זאת, כסף **קונה** קנין קידושין באשה.

אם כן, **חופה**, שכוחה רב, **ש**היות והיא עושה נישואין היא **מאכלת** את האשה **בתרומה**, וכי **אינו דין שתקנה** קנין קידושין?! ותמהינן על דברי רב הונא: **וכי כסף אינו מאכיל** בתרומה?!

והאמר עולא: **דבר תורה**, **ארוסה בת ישראל** שהתארסה לכהן **אוכלת בתרומה**. **שנאמר** [ויקרא כב יא]: "**וכהן כי יקנה נפש קנין כספו**, הוא יאכל בו [בתרומה] ".

והאי, אשה ארוסה לכהן, הרי בכלל "**קנין כספו**" **הוא**, שהרי היא התארסה לו על ידי

[111] קשה: הרי אב מקדש את בתו הקטנה בעל כרחה, כשם שהגמרא אמרה לעיל שהאב מוכר את בתו הקטנה בעל כרחה! ויש לומר: מכירת האמה חוב הוא לה, ואם היתה גדולה לא היתה מסכימה לכך, אבל קידושי קטנה אינם חוב לה, וסופה להנשא, ומסתבר שאם היתה בת דעת היתה מתרצה לקידושי אביה, ולכן אין זה נחשב בעל כרחה. תוספות ביישוב דברי רש"י. ועיין שם פירוש אחר, ועיין רשב"א.

[112] מה היא חופה? [א] הרמב"ם [אישות י א] כתב דהיינו שמכניסה לביתו. ומתייחד עמה ומפרישה לו. [ב] הר"ן בתחילת מסכת כתובות הביא בשם "אחרים", שחופה אינה יחוד. אלא כל שהביאה הבעל מבית אביה לביתו לשם נישואין. [ולומדים זאת ממה שנאמר: ואם בית אישה נדרה", במדבר ל. שמשמע שכל זמן שהיא בבית אשה הרי היא ברשותו. [ג] הטור [אהע"ז סא] כתב שהיחוד שהבעל מתייחד עם אשתו לשם נישואין הוא החופה. [ולא כתב שיכניסנה לביתו]. [ועיין בטור סי' סב סעיף י. ובבית יוסף שם]. [ד] בבית יוסף [אהע"ז סא א] הביא שיש אומרים שהיינו סודר שפורסים על ראשם. [ה] התוספות [יומא יג ב ד"ה לחדא] כתבו שחופה של בתולה היינו כשיוצאת בהינומא. ושל אלמנה משעת יחוד. להלכה: השלחן ערוך [אהע"ז נה א] הביא את דברי הרמב"ם שחופה היינו שיכניסה לביתו ויתייחד שם. והרמ"א כתב שהמנהג שפורסים יריעה על ארבע כלונסאות, ומקדשה שם. ומברכים שם ברכת אירוסין ונשואין, ואחר כך מוליכים אותם לביתם ואוכלים ביחד במקום צנוע, וזו החופה הנוהגת עכשיו. עד כאן דבריו. ועיין במפרשי השו"ע שם.

[113] תוספות הרא"ש מסתפק באדם שקנה את אשתו על ידי חופה, האם היא נעשית בכך גם נשואה: יתכן, שהחופה גומרת ועושה אותה נשואה לגמרי. שהרי אם יחזור ויעשה חופה שניה, יש לשאול: במה אלימה החופה השניה יותר מן הראשונה? ויתכן, שלרב הונא חופה קונה וביאה גומרת. והריטב"א [להלן י א] כתב שביאה שניה עושה נישואין ועיין שיעורי רבי שמואל.

קנין כסף! [114]

ומוסיף עולא ואומר: **ומה טעם שאמרו** חכמים שארוסה **אינה אוכלת** תרומה? - **גזירה שמא ימזגו לה כוס** מיין של תרומה כאשר היא **בבית אביה** [כדרך הארוסות], ותשקנו **לאחיה ולאחותיה**, הישראליים, שאסורים בתרומה, המצויים אף הם בבית אביה.

ומאחר שמן התורה אף הארוסה אוכלת בתרומה, קשה על דברי רב הונא: הרי הכסף אינו קל יותר מחופה, שהרי הכסף מאכיל את האשה בתרומה מן התורה!

ומכח קושיא זו הגמרא מתקנת את דברי רב הונא:

ואמרינן: **אלא פריך הכי**, תשאל ותבנה את הקל וחומר, כך:

ומה כסף, **שאינו גומר** להוציא את הבת מרשות אביה לענין מעשה ידיה וירושתה [שהם שייכים לאב עד שימסרנה לחופה לשם נישואין], בכל זאת הרי הוא **קונה** קנין קידושין.

דף ה:

חופה, שכוחה גדול, **ש**הרי היא **גומרת** להוציא את הבת מרשות אביה [שמשעה שנמסרה לחופה, מעשה ידיה וירושתה אינם של אביה], וכי **אינו דין שתקנה** קנין קידושין?!

ומכאן למד רב הונא שחופה קונה קנין קידושין.

ומקשינן: הרי יש לדחות את הקל וחומר, ולומר:

הרי **מה** היא הסיבה **לכסף** שקונה קנין קידושין? - **שכן**, היות ו**פודין בו הקדשות ומעשר שני**. ולכן כחו רב, ומועיל גם לקנות את האשה. אבל חופה, שאין פודין בה הקדש ומעשר שני, אף האשה אינה נקנית בה! [115]

ומתרצינן: **ביאה תוכיח**! שקנין הקידושין אינו תלוי בכך שפודין בו הקדשות ומעשר שני, שהרי ביאה אין פודין בה הקדשות ומעשר שני, ובכל זאת היא קונה! [116] וכמו כן נאמר בחופה.

---

[114] שטמ"ק כתובות נז ב. אך קשה: אם האשה התארסה בשטר או בביאה, האיך שייך לקרוא לה "קנין כספו", ומדוע היא אוכלת בתרומה? פירש רש"י בכתובות [נח א ד"ה והאי קנין], שאף קידושי ביאה מאכילים בתרומה מפני שהוקשו הויות זה לזה [מובא באבני מילואים תשובה יז. ועיין שם]. וכן כתוב בשיטה לא נודע למי כאן. אבל תוספות הרא"ש כאן פירש שהאשה נקראת קנין כספו של הבעל, מפני שהוא מושל עליה והיא משועבדת לו [ולא משום שנקנתה בכסף], ולכן היא נקראת קנין כספו אפילו אם קנאה בשטר או בביאה.

[115] הקשה המהרש"ל: הרי זה שאין פודין בחופה, היינו מפני שחופה אינה ענין לפדיון כלל, ולא משום שכח החופה חלש יותר מכסף. ועיין להלן בהערה הבאה.

[116] הקשה בשיטה לא נודע למי: איך אפשר להוכיח מביאה, הרי בביאה לא שייך לפדות הקדש ומעשר שני, ולפיכך אין הם נפדים בביאה [ולא משום שכח הביאה חלש]! ותירץ: המתרץ בגמרא ענה למקשה לפי דבריו. שהרי המקשה הקשה שבחופה אין פודין הקדש ומעשר שני, ואף על פי שאינם שייכים בחופה, ולפיכך ענה לו המתרץ שיש להוכיח מביאה לשיטתו. ועיין מהרש"ל. ובתוספות זבחים ח ב ד"ה הנך הוכיחו מכאן שאף מדבר שלא שייך בו הקנין, פורכים. ופירכא טובה היא [מובא בהגהות המהדיר על שיטה לא נודע למי. ועיין שם עוד]. [ועיין מהרש"א בתחילת עמוד א'].

אך יש לדחות ולומר: **מה** הסיבה **לביאה** שקונה קנין קידושין? - הרי זה משום שכחה רב, **שכן** ביאה **קונה ביבמה**. אבל חופה, שאינה קונה ביבמה, אף האשה לא תיקנה בה!
ומתרצינן: **כסף יוכיח**! שקנין הקידושין אינו תלוי בכך שקונה ביבמה, שהרי כסף אינו קונה ביבמה, ובכל זאת הרי הוא קונה באשה, ואף בחופה נאמר כן.
וחזר הדין [יש לחזור ולשאול שמא דוקא כסף קונה משום שפודין בו הקדש ומעשר שני, ולחזור ולהוכיח מביאה, ולחזור ולשאול עליה כנזכר. וכן לעולם].
ולכן אנו אומרים: **לא ראי זה כראי זה**. אין החומרא שבכסף זהה לחומרא שבביאה.
ולא ראי זה כראי זה. אין החומרא שבביאה זהה לחומרא שבכסף.
אבל **הצד השוה שבהן**, **שהם קונין בעלמא** [כסף באמה עבריה, וביאה ביבמה], **וקונין** אף **כאן**, בקידושי אשה.
לפיכך, **אף אני אביא** [אלמד] **חופה**, **שקונה בעלמא** [בנישואין], ולכן היא **קונה** גם **כאן**, בקידושי אשה.
ופרכינן: **מה להצד השוה שבהן**, **שכן הנאתן מרובה** [כי כאשר האשה מקבלת את הכסף או הביאה הנאתה מרובה]. אבל חופה, אין הנאתה מרובה. ולפיכך היא לא תקנה בקידושי אשה!
ומשנינן: **שטר יוכיח** שקנין הקידושין אינו תלוי בכך שהנאתו מרובה [שהרי אין הנאה מרובה בקבלת השטר].
ופרכינן: אין אפשרות ללמוד את החופה משטר, שהרי אפשר לומר: **מה** הסיבה **לכך** ש**השטר** קונה? - הרי זה משום **שכן מוציא בבת ישראל**, אבל חופה, שאינה מוציאה, אין בה כח לקנות קנין קידושין!
ומשנינן: **כסף וביאה יוכיחו**, שקנין הקידושין אינו תלוי בכך שמוציא בבת ישראל, שהרי כסף וביאה אינם מוציאים, ובכל זאת הם מכניסים [ולפיכך אף חופה שאינה מוציאה בבת ישראל, יש בכוחה לקנות].
וחזר הדין [יש לחזור ולשאול, שמא דוקא כסף וביאה קונים משום שהנאתן מרובה. ולחזור ולהוכיח משטר, ולחזור ולשאול על השטר כנזכר, וכן לעולם].
ולכן אנו אומרים: **לא ראי זה כראי זה**, אין החומרא שבכסף ובביאה זהה לחומרא שבשטר.
ולא ראי זה כראי זה. אין החומרא שבשטר זהה לחומרא שבכסף ובביאה.
אבל, **הצד השוה שבהן**, **שקונין בעלמא** [כסף ושטר באמה העבריה, וביאה ביבמה], **וקונין** גם **כאן** בקידושי אשה.

לפיכך, **אף אני אביא** [אלמד] על **חופה**, **שקונה בעלמא** [בנישואין], ולכן היא **קונה** גם **כאן**, בקידושי אשה.

ודחינן: **מה להצד השוה שבהן** שהם קונים כאן, הרי זה משום **שכן ישנן**, שהם קונים בעלמא, **בעל כרחה**: הכסף קונה באמה העבריה בעל כרחה, [117] והשטר בגירושין, והביאה ביבמה, ולכן כוחם רב. ומכח זה הם קונים אף בקידושין.

אבל חופה, אינה מועילה בעל כרחה של האשה, ולפיכך יש לומר שאף היא לא תקנה בה קנין קידושין!

ומתרצינן את דברי רב הונא:

ורב הונא שלמד חופה מהצד השוה יתרץ: קנין **כסף**, **מיהא**, על כל פנים, **באישות - לא אשכחן** [לא מצאנו] **בעל כרחה** של האשה.

[ואין מתחשבים בכך שהאמה נקנית בכסף בעל כרחה. מאחר שאין זה בענין אישות]. ולכן יש להוכיח מקנין כסף, שאין הקידושין תלויים בכך שהם בעל כרחה. שהרי כסף אינו קונה באישות בעל כרחה.

ואילו רבא חולק על דברי רב הונא, ודעתו שחופה אינה קונה קנין קידושין:

אמר רבא: **שתי תשובות בדבר!** יש לדחות את הקל וחומר שאמר רב הונא מכח שתי טענות:

חדא, טענה אחת: **ד**"האשה נקנית ב**שלש** דרכים" **תנן**, ואילו **ארבע** דרכים **לא תנן**.

ומוכח מכאן שאין האשה נקנית בחופה [שהרי לדעת רב הונא שהאשה נקנית בחופה, היה ראוי לשנות ארבעה דרכים!] **ועוד** טענה: **כלום**, הרי לא מצאנו ש**חופה גומרת אלא על ידי** שקדמו לה **קידושין** [שהרי אי אפשר לעשות נישואין אלא לאחר הקידושין].

ואם כן, יש לתמוה: **וכי גמרינן** [לומדים] **חופה** שתקנה **שלא על ידי קידושין**, **מחופה** ש**גומרת על ידי הקידושין**, שקדמו לה?!

אמר ליה אביי לרבא, יש לדחות את טענותיך:

א. **הא**, הטענה הראשונה, **דקאמרת**: "**שלש** דרכים" **תנן**, ו"**ארבע** דרכים" **לא תנן**! יש לומר:

תנא, **מילתא דכתיבא בהדיא קתני**. התנא שנה רק קניינים שהתרבו בפירוש בתורה. אבל חופה, שהיא **מילתא דלא כתיבא בהדיא**, שלא כתובה בתורה בפירוש, אלא למדנו אותה מקל וחומר, **לא קתני**.

[117] ראה לעיל הערה 105.

ב. ועל הטענה השניה, **דקאמרת: כלום חופה** אינה **גומרת אלא על ידי קידושין**, ואין ללמוד ממנה שחופה תקנה אף שלא על ידי קידושין! יש לומר:

רב הונא נמי הכניס כל זאת בקל וחומר. **והכי קאמר:**

ומה כסף, שאינו גומר [נישואין], אפילו **אחר כסף** של קידושין, בכל זאת הרי הוא **קונה** [שלא על ידי קידושין שהיו לפניו].

חופה, שגומרת נישואין **אחר** קנין קידושין **בכסף**, וכי **אינו דין שתקנה** אף שלא על ידי קידושין לפניה?! ומכאן למד רב הונא שחופה קונה. [118]

שנינו במשנה:

הגמרא מביאה ברייתא המבארת כיצד נעשה הקנין בכסף:

תנו רבנן:

בכסף כיצד?

נתן לה לאשה, **כסף או שוה כסף, ואמר לה "הרי את מקודשת לי"**, או "**הרי את מאורסת לי**", או "**הרי את לי לאינתו** [לאשה] " - **הרי זו מקודשת.**

אבל, היא [האשה] **שנתנה** את הכסף, **ואמרה היא** לבעל "**הריני מקודשת לך**", או "**הריני מאורסת לך**", או "**הריני לך לאינתו** [לאשה] " - **אינה מקודשת.**

מתקיף לה רב פפא: [119] והרי תחילת הברייתא סותרת את סופה:

שהרי בתחילה ביארה הברייתא שקידושי כסף נעשים על ידי שהבעל נותן את הכסף ואומר "הרי את מקודשת לי":

ומשמע, **טעמא**, הטעם שחלו הקידושין הוא משום **דנתן הוא** את הכסף וגם **אמר הוא** את לשון הקידושין. **הא**, אבל, אם **נתן הוא** את הכסף, **ואמרה היא** "הריני מקודשת לך" - **אינה מקודשת. אימא סיפא**, אמור עתה את סוף דברי הברייתא:

אבל היא שנתנה לו כסף, **ואמרה היא** "הריני מקודשת לך" - **לא הוו קידושין.**

ומשמע, **טעמא**, הטעם שאין אלו קידושין, משום **דנתנה היא** את הכסף וגם **אמרה היא** את לשון הקידושין. אבל **הא**, אם **נתן הוא ואמרה היא הוו קידושין.**

הרי שהרישא והסיפא סותרות זו את זו לענין נתן הוא ואמרה היא! כי מהרישא משמע שאינם קידושין, ומהסיפא משמע שהרי אלו קידושין. [120]

---

[118] הראשונים דנו האם הלכה כרב הונא שחופה קונה. ובשלחן ערוך [אהע"ז כו ב] כתב: אם הכניס אשה לחופה אינה מתקדשת בכך [מקור דבריו מבואר בבית יוסף שם].

[119] בדרך כלל לשון "מתקיף לה" נכתב בש"ס כאשר אמורא אחד התקיף את דברי חברו ובא לדחותם, אבל לא כנגד ברייתא. ועיין ריטב"א והערת המהדיר.

[120] הגמרא לא דיברה בענין נתנה היא ואמרה הוא. עיין תוספות ד"ה הא נתן הוא. ומה שכתבנו שם בהערות. וראה להלן הערה 17 1.

ומתרצינן את דברי הברייתא:

רישא - דוקא. דברי הרישא נאמרו בדקדוק, כדי שנדייק מהם שאם נתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת.

אך **סיפא - כדי נסבה**. את דברי הסיפא נקט התנא ב"חנם" [אגב ששנינו ברישא "נתן הוא ואמר הוא" - שנינו את הצד שכנגד בסיפא "נתנה היא ואמרה היא", שזה האופן שהוא נגד הרישא. אבל הסיפא לא נכתבה כדי שנדייק ממנה לענין נתן הוא ואמרה היא].

ותמהינן: אמנם מצאנו בכמה מקומות שהתנא שונה את הסיפא בחינם אגב דברי הרישא. אבל לא מצאנו כדבר הזה אלא כשאין לדייק מהסיפא דין הסותר את הרישא. ואילו כאן [שאמרנו שהסיפא נשנתה בחינם אגב הרישא], הרי יש לדייק מהסיפא דין הסותר לרישא, ולכן יש לתמוה:

וכי **תני סיפא מילתא דסתרא לה לרישא**!? וכי ראוי לשנות בסיפא דין שמשמע ממנו שהוא סותר את הרישא?!

ומתרצינן: **אלא**, **הכי קאמר** כך התכוין התנא [ששנה את הברייתא] לומר:

נתן הוא ואמר הוא - פשיטא דהוו קידושין.

ושנינו זאת תחילה כדי להמשיך ולומר את החידוש בדברי הסיפא -

שאם **נתן הוא ואמרה היא - נעשה כמי ש"נתנה היא ואמרה היא"**, **ולא הוו קידושין**.[121] וכך אמרה הברייתא בסיפא: "אבל", שונה הוא הדין ממה שאמרנו ברישא, שאם נתן הוא ואמרה היא, נעשה הדבר כאילו "נתנה היא ואמרה היא", ולפיכך "אינה מקודשת".

ואי בעית אימא, יש לך לומר תירוץ אחר:

כך אמר התנא: **נתן הוא ואמר הוא** - ודאי **מקודשת**.

נתנה היא ואמרה היא - ודאי **אינה מקודשת**.

ונדייק מכאן שאם **נתן הוא ואמרה היא - ספיקא היא**.

הרי זה ספק קידושין, **וחיישינן מדרבנן**.[122]

---

[121] וקשה: בגמרא להלן ו א מבואר שאם האיש והאשה היו מדברים בעניני הקידושין, ונתן לה את הגט ולא פירש כלום הרי אלו קידושין. [כיון שמובן מתוך הדברים שהנתינה היתה לשם קידושין], ומכאן שאין דיבור הקידושין מעכב בקידושין כלל. ומדוע אם אמרה היא אין אלו קידושין? ותירץ תוספות הרא"ש: המדבר עם האשה בעסקי גיטה וקידושיה נותן את הקידושין על פי דיבורו, ולפיכך הרי אלו קידושין. אך כאן מדובר כשנתן לה ולא דיבר מאומה, ורק היא אמרה תן לי מנה ואתקדש לך. ואז אין אלו קידושין. כלומר, אף על פי שאין צריך שהאיש יתכוין בדיבורו לשם "דיבור קידושין" בכל זאת צריך שהדיבור שמגלה שנתינת המעות היתה לשם קידושין יעשה על ידו. וכן כתבו תוס' טוך. והרשב"א בשם תוספות. ועיין תוספות ר"י הזקן ומאירי.

[122] רש"י מבאר את צדדי הספק: נתן הוא דומה ל"כי יקח". ואמרה היא דומה ל"תקח אשה לאיש". [ובתוספות טוך ורשב"א כתבו שדומה ל"תקיח" את עצמה לאיש עיין שם היטב ועיין ר"ן]. ובפשוטו נראה מדברי רש"י שצריך שהבעל יעשה את מעשה הקידושין. וכאן, שהבעל עשה רק את הנתינה, ולא את הדיבור. יש לדון האם נחשב שכל הקידושין נעשו על ידו, הואיל והנתינה היא עיקר הקידושין. או שמאחר שהדיבור נעשה על ידה, אין זה

אם נתן הוא ואמרה היא, ואחר כך בא אחר וקידשה כדין, אנו מחמירים מדרבנן, וחוששים שמא קידושי הראשון לא היו קידושין, וחלו קידושי השני ונאסרה מכוחם על הראשון.

וכן חוששים שמא קידושי הראשון היו קידושין, ונאסרה מכוחם על השני. נמצא שהאשה אסורה על שניהם. ואם באה להנשא לאחר צריכה גט משניהם. [124] [123]

שנינו בברייתא: אמר לה "הרי את מקודשת לי", "הרי את מאורסת לי" וכולי. ואגב שהברייתא הזכירה כמה לשונות של קידושין, הגמרא דנה בהרחבה בכמה לשונות אחרים, אם הם מועילים בקידושין: **אמר שמואל: בענין קידושין**: [125] אם **נתן לה כסף ושוה כסף ואמר לה**: "**הרי את מקודשת**", או "**הרי את מאורסת**", או "**הרי את לאינתו** [לאשה] ", ולא סיים ואמר "לי" -

הרי זו מקודשת לו, ואין חוששין שמא התכוין לקדשה לאחר.

ואם אמר: "**הריני אישך**", או "**הריני בעלך**", או "**הריני ארוסיך**" -

---

נחשב שכל מעשה הקידושין נעשו על ידו. אך, תוספות ר"י הזקן כתב בהסבר הגמרא: "נתן לה כסף - שכן דרך הלוקח". [וכן בהמשך דבריו פירש שודאי אם נתנה היא ואמר הוא אין אלו קידושין - "דכתיב כי יקח, וכל לוקח נותן כסף"]. ונראה לבאר, שבודאי צריך שהבעל יתן את הכסף. מפני שהוא הלוקח שנאמר "כי יקח איש אשה". והלוקח הוא זה שצריך לשלם עבור מקחו. ולכן אם האשה נותנת את הכסף, הרי היא מוכיחה בזה שהיא הלוקחת. ודומה לכי תקח אשה לאיש ולפיכך אינה מקודשת. אבל, בענין הדיבור, כמובן שאין האשה מוכיחה בכך שהיא אמרה "אתקדש לך" או "איקנה לך" שהיא הלוקחת. שהרי אדרבה הלשון מוכיחה שהבעל הוא הקונה אותה. אלא החסרון הוא בכך שהאשה עשתה את מעשה הדיבור, ולא האיש, ובסברא זו הגמרא מסופקת. [ויתכן שאף רש"י סובר כן, שהרי תוספות ר"י הזקן עצמו מעתיק את לשון רש"י בהסבר ספק הגמרא. ובכל זאת כתב כנ"ל]. ומדברי הרשב"א [מובא להלן הערה 117] נראה שהחסרון ב"נתנה היא" הוא כפי שכתב תוספות ר"י הזקן. [אבל כתב הסבר אחר בענין החסרון שבאמרה היא. עיין שם ובחי' הגרנ"ט]. ומדברי הרא"ש והר"ן [מובאים בהערה הנ"ל] משמע כפי שפירשנו תחילה.

[123] בענין נתנה הוא ואמרה היא. הר"ן הביא בשם הבה"ג שאף זה ספק קידושין. אך הרי"ף והרמב"ם כתבו שאין אלו קידושין. וכתב הרא"ש שטעם הדבר מפני שעיקר הקיחה היינו נתינת הכסף, ומאחר שהאשה נתנה את הכסף לא התקיים הכתוב "כי יקח". ותוספות ר"י הזקן כתב, שודאי אינה מקודשת מפני שנאמר "כי יקח" וכל לוקח נותן כסף. והתבאר לעיל הערה 115. ונראה שלזה התכוין גם הרשב"א [שכתב: "והדין נותן שאם נתנה היא 'במה קנאה'?! אדרבה דמי ל"כי תקח אשה לאיש". ועיין שיטה לא נודע למי]. ועיין טעם נוסף בר"ן. [וראה תוספות ד"ה הא נתן הוא. ובמה שכתבנו בהערות שם].

[124] הר"ן התקשה על לשון הגמרא, מאחר שהגמרא אומרת "ספיקא הוא", אם כן צריך לחוש מדאורייתא להחמיר בדבר, ומדוע הגמרא מסיימת "וחיישינן מדרבנן"? וכתב הר"ן שיתכן שכל ספק קידושין, מדאורייתא מעמידים את האשה על חזקת פנויה, והרי היא מותרת להנשא לכל אדם. וחכמים אסרו מספק משום חומרת איסור ערוה, אך מלשון הרי"ף [לקמן ח ב] משמע שבספק קידושין האשה אסורה מדאורייתא. ולפיכך הר"ן הניח זאת בצריך עיון. [עיין שם]. ועיין מאירי ושיטה לא נודע למי, ורשב"א. [ועיין קרבן נתנאל אות ל].

[125] שמואל מדבר להלן בכיוצא בזה בענין גירושין. ולפיכך כאן שמואל פתח ואמר "בקידושין" אמר לה וכו'. רש"י. לפי גירסת מהרש"ל. וכן כתב הר"ן. אבל לפי גירסת הספרים שלפנינו נראה שהוקשה לרש"י מדוע נקט שמואל "נתן". וביאר הפני יהושע שהוקשה לרש"י מדוע שמואל נקט "נתן לה כסף" וכו' ולא דיבר בענין שטר וביאה. ועיין עצמות יוסף. ועיין לעיל הערה 2 אם קידושי שטר צריכים אמירה, או שדי בכך שכתוב בשטר לשון קידושין.

אין כאן אפילו **בית מיחוש** [חשש] לספק קידושין. משום שנאמר בתורה [דברים כד]: "כי יקח איש אשה", ומשמע שהוא צריך לקחתה לרשותו, ולא שיקיח את עצמו אליה [והאשה מותרת להנשא לכל אדם בלא גט].

וכן בענין גירושין: אם **נתן לה** גט, **ואמר לה**: "**הרי את משולחת**", או "**הרי את מגורשת**", או "**הרי את מותרת לכל אדם**"

- **הרי זו מגורשת**.

אבל אם אמר: "**איני אישך**", או "**איני בעליך**", או "**איני ארוסיך**" **אין כאן** אפילו **בית מיחוש** [חשש] לספק גירושין, ואם היתה האשה ישראלית הנשואה לכהן, הרי זו אוכלת בתרומה ואינה חוששת שמא היא גרושה. [126]

וכמו כן אם תתאלמן מבעלה, היא מותרת להנשא לכהן, ואין לחשוש לה משום איסור גרושה. עד כאן הם דברי שמואל.

ובתחילת דבריו אמר שמואל שהאומר "הרי את מקודשת" ולא אמר "לי", הרי זו מקודשת לו, ואין חוששים שמא התכוין לקדשה לאדם אחר.

שנינו בתחילת במסכת נדרים [ב א, ובגמרא שם בעמוד ב'] "כל ידות נדרים כנדרים". כלומר האומר לשון חלקית, שמשמע ממנה שמתכוין לנדר, אך לא אמר לשון גמורה של נדר, הרי זה כנדר גמור.

ו"ידות נדרים" נקראו כך, על שם שהם כ"בית יד" של כלי, שהאוחז בבית היד ומעלהו, הרי כל הכלי עולה עמו, אף על פי שאינו אוחז בעיקר הכלי. [וכיוצא בזה האומר לשון שאינה גמורה, הרי זה כבית יד לנדר, וכאילו אמר את כל הנדר]. [פי' הרא"ש נדרים ב א].

ונחלקו אביי ורבא [שם ה ב] ב"ידיים שאינן מוכיחות", בלשון שאינה מוכיחה בודאות שהאומר אותה התכוין לנדר.

אביי אמר, ידים שאינן מוכיחות הוו ידים. [128] ורבא אמר, לא הוו ידים. [127]

---

[126] כתב הר"ן שמלשון הרי"ף והרמב"ם נראה שלא גרסו בדברי שמואל "נתן לה גט ואמר לה". אלא שמואל מדבר בענין הלשונות הכתובים בגט עצמו. והנה דעת הרמב"ם [גירושין א יא] שמדאורייתא אין צריך שיאמר "הרי זה גיטך" אלא די בכך שכתוב בגט לשון גירושין. ואם כן, מאחר ששמואל אמר שאם אמר "איני אישך" אין כאן אפילו בית מיחוש, הרי הרמב"ם הוכרח לבאר את דברי שמואל באופן שהגט היה כתוב בנוסח זה. שהרי אם הגט כתוב כהלכתו, אין צורך בדיבור כלל מדאורייתא. אך יש לדחות, שאם אמר לשון "הריני אישך" הרי זה פוסל אפילו לדעת הרמב"ם. הואיל ואומר שרוצה לשלח את עצמו על ידי הגט, ולא לשלח אותה. [ועיין רא"ש]. ויש ליישב בזה את דברי השלחן ערוך [אבן העזר קלו א-ג] והביאו בירורי השיטות כאן. עיין שם. וראה להלן הערה 142.

[127] ואפילו אם אומר שהיה בלבו לנדור, [או לנזירות או לקידושין] אין בכך כלום והרי זה כדברים שבלב שאינם דברים. ריטב"א.

[128] היינו בידים שמוכיחות קצת ואינן מוכיחות לגמרי. אבל כשאדם אומר לשון שאינה משתמעת לנדר יותר מאשר לדבר אחר, הכל מודים שזה אפילו לא נקרא "יד". ריטב"א, וכיוצא בזה כתבו תוספות ד"ה הכא.

אמר ליה רב פפא [129] **לאביי**: **למימרא** האם נאמר שטעמו של שמואל [שאמר ש"הרי את מקודשת" ולא אמר לי, הרי אלו קידושין] היינו משום **דסבר שמואל ידים שאין מוכיחות הויין ידים**? שאף על פי שאין הוכחה שהמקדש התכוין לקדש את האשה לעצמו, הרי זה כ"יד". והיא מקודשת לו? [130]

והרי יש סתירה לדבר: **דתנן** [נזיר ב ב]: **האומר "אהא"** [אהיה] **הרי זה נזיר**.

והוינן בה במסכת נזיר: מדוע האומר "אהא" הרי זה נזיר? **ודילמא**, שמא "**אהא בתענית**" **קאמר**, ולא התכוין לומר "אהא נזיר"!

ואמר שמואל: יש להוסיף תנאי על דברי משנתנו: "**והוא שהיה נזיר עובר לפניו**", דוקא אם נזיר עבר לפניו, אז מוכח שהתכוין לומר אהיה אף אני כזה.

ודייק רב פפא מדברי שמואל: **טעמא**, הטעם שהרי הוא נזיר, היינו דוקא משום **דנזיר עובר לפניו**. ומשמע, **הא לאו הכי**, **לא**. ומכאן ששמואל סובר שידים שאינם מוכיחות אינן בכלל "ידים".

והרי זו סתירה למה שאמר שמואל בענין קידושין: שהאומר "הרי את מקודשת" ולא אמר "לי", הרי אלו קידושין [אף על פי שאין כאן הוכחה למי התכוין לקדשה]!

ענה אביי לרב פפא: **הכא במאי עסקינן**, במה דיבר שמואל? **דאמר** הרי את מקודשת "**לי**". והרי זו לשון קידושין גמורה.

וחזר רב פפא, והקשה: **אי הכי**, אם אכן מדובר כשאמר "לי", **מאי קמשמע לן**? מה בא שמואל להשמיענו? הרי יש כאן לשון קידושין גמורין, ופשוט שהיא מקודשת!

---

[129] רב פפא עצמו סובר במסכת נדרים שידים שאינן מוכיחות לא הוו ידים. ולפיכך הוא נשא ונתן בדברי שמואל ליישבם כפי שיטתו. רמב"ן ריטב"א.

[130] במסכת נדרים [ו ב] רב פפא הסתפק אם יש דין "יד" בקידושין. ופירש הר"ן שאפילו ביד מוכיחה הסתפק רב פפא, האם התחדש דין "יד" אף בקידושין. [וצדדי הספק: מצד אחד, יתכן שאף על פי שלא נאמר בתורה דין יד אלא בנדרים, לומדים את דין קידושין מדין נדרים. ומאידך, יתכן שדוקא בענין נדרים התחדש דין יד, מפני שבנדרים הדיבור חשוב יותר, שהרי בכוחו להחיל נדר אפילו בלי מעשה, אבל בקידושין שצריך מעשה - כסף, שטר, או ביאה - אין יד מועילה בו]. והגמרא תמהה על דברי רב פפא בסוגייתנו, שרב פפא שאל על דברי שמואל: "למימרא דסבר שמואל ידים שאין מוכיחות הויין ידים". ומשמע מדברי רב פפא שאין ספק ש"יד" מועילה בענין קידושין, [אלא שרב פפא שאל על דברי שמואל שהרי כאן אין היד מוכיחה]. והגמרא עונה: אמנם רב פפא הסתפק אם יש דין יד בקידושין. אך שאלה אחת מתוך שאלותיו שאל את אביי. [כלומר, אמנם רב פפא עצמו הסתפק בעצם דין "יד", אם הוא נאמר בענין קידושין. אבל לא היה בכחו לתמוה על דברי שמואל משום ספיקו. ולפיכך רב פפא תמה על מה שמוכח לכאורה מדברי שמואל שאף ידים שאינן מוכיחות הוו ידים שזה סותר למה שאמר שמואל עצמו. כפי שמבואר בגמרא, רא"ש ור"ן שם]. ולפי מסקנת הגמרא [להלן] ששמואל דיבר באמר "הרי את מקודשת 'לי'", אם כן אין להוכיח מדברי שמואל שיש דין יד לקידושין. והאחרונים תמהו: מה ענין "יד" לקידושין? הרי אין דיבור בקידושין, שהרי אם הם עסוקין בענין הקידושין ונתן לה כסף, הרי זו מקודשת בלי דיבור מיוחד לשם קידושין. ואין זה דומה לנדרים שנאמר שם דין "לבטא בשפתים"! ואם כן, אפילו אם אין יד לקידושין בכל זאת אם מוכח שהתכוין לקדשה ראוי לומר שהרי זו מקודשת!! עיין ברכת שמואל, וקהילות יעקב, ושיעורי רבי שמואל.

דף ו.

ענה אבייי: **הני** (תחילת העמוד) **לישני בתראי קא משמע לן** - שמואל בא להשמיענו את הלשונות האחרונים [שנאמרו בהמשך דברי שמואל].

דהיינו, "הריני אישך", "הריני בעליך", אין כאן בית מיחוש. וכן בגירושין "איני אישך", אין כאן בית מיחוש.

וטעמו של שמואל: **הכא** - בענין קידושין, **כתיב** [דברים כד]: "**כי יקח** איש אשה", **ולא שיקח את עצמו** אליה.

והכא - בענין גירושין, **כתיב** [שם]: "**ושלחה** מביתו", **ולא שישלח את עצמו**.

והגמרא ממשיכה לדון בלשונות נוספים של קידושין:

תנו רבנן:

המקדש אשה ואומר לה: "**הרי את אשתי**", או "**הרי את ארוסתי**", או "**הרי את קנויה לי**" - **מקודשת**.

וכן האומר: "**הרי את שלי**", "**הרי את ברשותי**", "**הרי את זקוקה לי**" - **מקודשת**.

ומקשינן: מדוע התנא חילק את הלשונות הללו לשני משפטים?

וליתנינהו כולהו כחדא! היה ראוי לו לשנות את כל הלשונות במשפט אחד!

ומתרצינן: **תנא**, **תלת תלת שמעינהו**, **וגרסינהו**. התנא שמע כל שלשה מהם בנפרד, ושנה אותם בנפרד כדרך ששמעם.

איבעיא להו הסתפקו בני הישיבה:

[א] האומר לאשה "הרי את **מיוחדת לי**" - **מהו** הדין בזה? האם זה לשון קידושין, וכלשון הפסוק [בראשית ב] "ודבק באשתו והיו לבשר אחד", או לא?

[ב] האומר: "**מיועדת לי**", מלשון "יעוד", שהוא לשון קידושין באמה העבריה - **מהו** הדין בזה?

[ג] האומר לאשה: "הרי את **עזרתי**" - על שם שהאשה נקראה בתורה "עזר" ["אעשה לו עזר כנגדו", בראשית ב] - **מהו** הדין בזה? [ד] "נגדתי" - מלשון "עזר כנגדו" [שם] שנאמר לגבי האשה - **מהו** הדין בזה?

[131] כך פירש רש"י. ורבותיו של רש"י פירשו ש"עצורתי" היינו על שם הכתוב [שמואל א כא] "כי אשה עצורה לנו". כלומר, רבותיו של רש"י רצו לפרש את ספק הגמרא בלשון שנאמרה בכתוב לענין האשה. כשם ששאר הלשונות המובאות בגמרא הם לשונות הכתוב באשה. ולפיכך הם הביאו פסוק זה, [כך כתבו תוספות בסוף ד"ה עצורתי]. אך רש"י תמה עליהם שהרי משמעות הכתוב שם אינה בלשון אישות. כדלהלן: דוד נמלט מפני שאול המלך שרצה להמיתו. והגיע לנוב, וביקש מאחימלך הכהן לחם. עבור הנערים שמחכים לו במקום נסתר, ואחימלך ענה לדוד: "אין לחם חול תחת ידי, כי אם לחם קדש יש", [לחם הפנים, מצודת דוד. ואחרים פירשו לחמי תודה המותרים לזרים. רלב"ג, רד"ק, מלבי"ם]. ואיני יכול ליתנו, אלא - "אם נשמרו הנערים אך מאשה", מטומאת קרי.

[ה] "**עצורתי**" - מלשון "עצרת" [דהיינו אסיפה], כלומר שתהיי אסופה עמי בבית, [131] - **מהו** הדין בזה?

[ו] "**צלעתי**" - על שם שהאשה נלקחה מן הצלע [כמבואר בראשית ב] - **מהו** הדין בזה?

[ז] "**סגורתי**" - על שם שנאמר בענין האשה שנלקחה מן הצלע של האדם "ויסגור בשר תחתנה" [שם] - **מהו** הדין בזה?.

[ח] "**תחתי**" [132] - **מהו** הדין בזה?

[ט] "**תפושתי**" [133] - **מהו** הדין בזה? [י] "לקוחתי" [על שם "כי יקח איש אשה" דברים כד] - **מהו** הדין בזה?

ומסקינן: **פשוט מיהא חדא**. פשוט, לפחות, ספק אחד מכל הספקות:

דתניא: **האומר** לאשה "הרי את **לקוחתי**" - **הרי זו מקודשת**, **משום שנאמר** בענין קידושין [דברים כד]: "**כי יקח איש אשה**".

איבעיא להו הסתפקו בני הישיבה:

האומר לאשה "הרי את **חרופתי**" - **מהו** הדין בזה?

תא שמע ברייתא שדיברה בפירוש על זה:

דתניא: **האומר** "**חרופתי**", הרי זו **מקודשת**. **שכן ביהודה קורין לארוסה** "**חרופה**".

ותמהינן: וכי אנשי **יהודה הויא** הם **רובא דעלמא**? האם רוב אנשי העולם הם, עד שנאמר שלשונם היא הקובעת?! ומדוע פסקה הברייתא שבכל מקום בעולם, האומר לאשה "חרופתי", הרי זו מקודשת, בגלל שביהודה קורין לארוסה חרופה? [134]

"ויען דוד את הכהן ויאמר לו, כי אם אשה עצורה לנו מתמול שלשום", וגו'. כלומר, אין הנערים טמאים. כי האשה היתה מנועה מאתנו מתמול שלשום, ולפיכך אנו טהורים. ומכאן ש"עצורה" שהוזכרה באותו פסוק היינו מנועה [כך יש לפרש ברש"י על פי רלב"ג, רד"ק, מצודות]. ור"י מיישב את לשון הפסוק כפירוש רבותיו של רש"י, וכך אמר הכתוב: כי האשה שהיה עצורה אצלנו [מלשון אישות], הרי מתמול שלשום היה כך, אבל עתה אנו טהורים. ולפי זה כל הלשונות המוזכרות בספק הגמרא כאן, הן לשונות הכתוב. [תוספות].

[132] על שם הפסוק הנ"ל "ויסגור בשר 'תחתנה'". תוספות ר"י הזקן.

[133] מלשון הכתוב "והיא לא נתפשה", או רצה לומר שתהיה תפוסה אצלי בבית. תוספות ר"י הזקן. [ועיין רש"ש]. ולדברי ר"י בעל התוספות [הנ"ל הערה 124] יש לפרש כפירוש הראשון.

[134] לכאורה משמע, שאם ברוב העולם היה "חרופה" לשון קידושין, אזי בכל מקום האשה היתה מקודשת, ואפילו אם הקידושין נעשו במיעוט העולם, שאין קוראים שם לארוסה חרופה. אך תוספות ר"י הזקן כתב שלא יתכן לפרש כך, שהרי אפילו אם האשה תאמר שהיא הבינה שהאיש התכוין לקדשה, והתרצתה בכך, בכל זאת אין הקידושין מועילים, מפני שאין הקידושין מועילים אלא אם כן נעשו בפני עדים, וצריך שהעדים יבינו את הלשון. ואם אין הם מבינים, אלא שהבעל והאשה אומרים אחר כך שהם התכוונו לקידושין אין עדותם מועילה, מפני שכאשר העדים ראו ושמעו את הקידושין הם לא הבינו מעצמם שאלו הם קידושין, אלא על ידי שהאיש והאשה אמרו אחר כך שהם התכוונו לקידושין. אלא, כך יש לפרש את כוונת המקשה בגמרא: מלשון התנא שאמר "מקודשת", משמע שברוב העולם היא מקודשת, שהרי אם תאמר שאינה מקודשת אלא במיעוטו, לא היה ראוי לתנא לומר "הרי זו מקודשת" בלשון סתומה, אלא היה לו לפרש שהיא מקודשת במקום שרגילים לקרוא לארוסה חרופה.

ומתרצינן: **הכי קאמר**, כך כוונת הברייתא לומר: **האומר "חרופתי" - מקודשת**, לפי **שנאמר** [ויקרא יט] "**והיא שפחה נחרפת לאי ש**".

דהיינו, שנאמר בענין שפחה חרופה [ויקרא יט כ]: "ואיש כי ישכב את אשה, והיא שפחה נחרפת לאיש. והפדה לא נפדתה, או חפשה לא ניתן לה. והביא את אשמו".

ונחלקו תנאים מה היא שפחה חרופה ["נחרפת לאיש"]:

לדעת רבי עקיבא, מדבר הכתוב בשפחה שחציה שפחה כנענית וחציה בת חורין שהתקדשה לעבד עברי המותר בשפחה כנענית [כגון שפחה השייכת לשני אדונים, ואחד מהם שיחררה, ונמצא שחציה שפחה וחציה בת חורין].

[ונחלקו אמוראים בשפחה שחציה בת חורין, האם קידושין תופסין בה בחציה, או שאין קידושין תופסין בה כלל].

ואילו לדעת רבי ישמעאל, מדבר הכתוב בשפחה כנענית גמורה שהתארסה עם עבד עברי. ואף על פי שאין קידושין תופסים בשפחה כנענית שלא השתחררה, ואין היא "מאורסת", מכל מקום היא מיוחדת לעבד העברי. [135]

והגמרא כאן מפרשת את דברי הברייתא - שהאומר "חרופתי" מקודשת - כדעת רבי עקיבא, ששפחה חרופה היא חציה שפחה וחציה בת חורין המאורסת לעבד עברי, [136] ותופסים בה קידושין. [137]

ומאחר שנאמר בפסוק "נחרפת", והכוונה היא "מאורסת", למדנו מכאן ש"חרופתי" היינו "ארוסתי".

וכך אמר התנא: האומר "חרופתי" - מקודשת, לפי שנאמר "והיא שפחה נחרפת לאיש".

ועוד, שהרי **ביהודה קורין לארוסה "ח ר ופה"**. ותמהינן: **וכי יהודה ועוד לקרא**?!

והרי מאחר שהבאנו ראיה מהפסוק שחרופה היא ארוסה, אין צורך ואין טעם להביא ראיה ממה שרגילים לקרוא כך ביהודה [שהרי דברי הכתוב הם ראיה שאינה צריכה סיוע ממנהג שביהודה]!

ומכח קושיה זו חוזרת בה הגמרא, ואומרת -

---

[135] על פי כריתות יא א, וגיטין מג א.

[136] רש"י.

[137] תוספות. כלומר, מלבד מה שכתב רש"י שצריך להעמיד זאת כדעת רבי עקיבא, שהכתוב מדבר בחציה שפחה וחציה בת חורין, צריך גם להעמיד את דברי הגמרא כאן כמאן דאמר שקידושין תופסין בחציה שפחה וחציה בת חורין. שהרי אם אין קידושין תופסים בה, נמצא שאין "חרופה" מלשון גירושין. אך הרשב"א והר"ן כתבו, שאפילו לדברי האומר שאין קידושין תופסים בה, יש לבאר ש"חרופה" היא לשון המועילה בקידושין, מפני שכוונת הכתוב שהשפחה מיוחדת לאישות לעבד עברי, ומאחר שמצאנו ש"חרופה" היינו לשון יחוד לאישות בחציה בת חורין, וקידושין שייכים בבת חורין, לפיכך המקדש בלשון זו, הרי אלו קידושין. והרשב"א דקדק כן מלשון רש"י שכתב [בסוף ד"ה שכן ביהודה]: "בחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר דשייכי בה 'צד' קידושין". ורש"י לא אמר "דשייכי בה קידושין". [ועיין עוד בדברי הרשב"א והר"ן].

אלא, בהכרח, שהברייתא סוברת כדעת רבי ישמעאל, ששפחה חרופה היא שפחה כנענית, שאין תופסין בה קידושין כלל, ומכאן ש"נחרפת" אינה ארוסה, אלא היא "מיוחדת" לבד עברי, ואין כל ראיה מהפסוק שאף הארוסה נקראת "חרופה". [138]

ולאור זאת, כך יש לתרץ את דברי הברייתא:

הכי קאמר, כך אמר התנא: **האומר "חרופה**

- **ביהודה**, הרי זו **מקודשת**, **שכן ביהודה קורין לארוסה "חרופה**". אבל בשאר המקומות, אם יאמר לאשה "הרי את חרופתי", היא אינה מקודשת, מפני שאין רגילים לקרוא שם את הארוסה בשם "חרופה". [139]

ועתה באה הגמרא לדון בכל הלשונות הללו שהסתפקנו בהם האם חלו הקידושיו או לא, כיון שאין הלשון הזאת ברורה - מנין לנו שהאשה הבינה את כוונתו, ונתרצתה לקידושין? כדי לענות על שאלה זו הגמרא מבררת באיזה אופן דיברנו:

והוינן בה: **במאי עסקינן**? באיזה מקרה הסתפקנו בלשונות הללו אם קידושיו קידושין או לא? [140]

אילימא, אם נאמר, **בשאין מדבר עמה** קודם לכן **על עסקי גיטה וקידושיה**, אלא נתן לה גט ואמר לה "אינך מיוחדת לי", או אחת משאר הלשונות שהסתפקנו בהם, כדי לגרשה.

---

[138] רש"י, ותוספות.

[139] להלכה פסק הרמב"ם [אישות ג ו] האומר "חרופתי" - מקודשת. ולא פירש שמדובר ביהודה. ודייקו הראשונים מדבריו, שאף בשאר המקומות האומר "חרופתי" - מקודשת. והיינו מפני שהלכה כרבי עקיבא, ששפחה חרופה היינו חציה שפחה חציה בת חורין המאורסת לעבד עברי. ושייך בה צד קידושין, ולפיכך "חרופה" הוא לשון קידושין. והרשב"א והר"ן הקשו על שיטה זו, עיין בדבריהם. ולפיכך כתב הר"ן שהאומר חרופה בשאר מקומות, אפילו להלכה שאנו פוסקים כרבי עקיבא הרי זה ספק. [ועיין פירוש אחר בדעת הרמב"ם בכסף משנה שם, וראה רשב"א בשם ר"ח].

[140] א. כתב רש"י: "במאי עסקינן - בהנך לישני דקא מיבעיא לן [בלשונות שהסתפקנו] אי הוו קידושין או לא. 'וכן בהנך לישני דגירושין' [אם מדובר] שלא היה מדבר עמה על עסק גיטה" וכו'. משמע מרש"י שהגמרא כאן דנה רק בלשונות שהסתפקנו בהם לעיל, ולפיכך תמהו האחרונים: הרי בענין גירושין לא הוזכרו כאן לשונות שהגמרא הסתפקה בהם! וכתב הרש"ש שנראה להגיה בדברי רש"י, "וכן בהנך לישני 'בגירושין'", [ולא - "דגירושין"]. כלומר, באותם לשונות שהגמרא הסתפקה בקידושין, כגון "הרי את מיוחדת לי" יש להסתפק אף בגירושין אם אמר "אין את מיוחדת לי". וכן פירש המקנה. אבל הרשב"א כתב בשם רש"י שהגמרא כאן דנה גם בלשונות שברור לנו שהם קידושין. ולפי זה יש לפרש שהגמרא כאן דנה גם בלשונות גירושין שברור לנו שהם גירושין. [ועיין הערת המהדיר שם]. וראה להלן בהערה הבאה. והראשונים נחלקו בדבר, והביאם בית יוסף אבן העזר סימן כז. ב. החזון איש [אבן העזר לח ו] דייק מלשון הבית יוסף שלדעת מקצת הראשונים הגמרא דנה אף באומר "הרי את מאורסת לי" או "הרי את לי לאינתו", ולמסקנא צריך שיהיו עסוקין באותו ענין. אך, החזון איש הוכיח שבודאי בזה אין צריך שיהיו עסוקין באותו ענין: שהרי שנינו בברייתא [לעיל ה ב] את הלשונות הללו, והגמרא מדייקת מדברי הברייתא שאם נתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת. והרי הראשונים כתבו שאם היו עסוקין באותו ענין, אזי אפילו אם אמרה היא הרי זו מקודשת, מפני שאין צורך באמירתה. אם כן, מוכח שהברייתא לא דברה בעסוקין באותו ענין, ובכל זאת שנינו שאם אמר לה "הרי את מאורסת לי", "הרי את לי לאינתו" הרי אלו קידושין. ג. דעת הריטב"א שהגמרא דנה רק בלשונות המסופקים לנו. אך כל זה בזמן שהיו רגילים לדבר בלשון הקודש, אולם בזמננו שאין הנשים בקיאות בלשון הקודש ואינם יודעות לדבר בה, אף בשאר הלשונות צריך שיהיו עסוקין באותו ענין, ובאומר "הרי את מקודשת לי", הרי זה לשון מובהק והיא מקודשת. וכך פסק שלחן ערוך סימן כז סעיף א ו-ג.

או שנתן לאשה פרוטה, ואמר לה "הרי את מיוחדת לי", כדי לקדש אותה - תיקשי, מדוע הסתפקנו בזאת שמא קידושיו קידושין? [141] והרי אפילו על הצד שהלשונות הללו הם אכן לשון קידושין, עדיין יש לשאול: **מנא**, מנין האשה **ידעה מאי קאמר לה** הבעל? הרי האשה לא הבינה מה אמר לה, ולא התרצתה לקידושין! [142] **ואלא** שמא תאמר, שמדובר **בכגון** שהיה **מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה** לפני שקידשה או גירשה, ולכן מסתבר שהאשה הבינה את כוונתו ונתרצתה לקידושין, אז קשה לצד השני - מאחר שהוא דיבר עמה קודם לכן על עסקי גיטה וקידושיה, פשיטא שהיא מקודשת, ואיזה ספק יש להסתפק בדבר?

והרי **אף על גב דלא אמר לה כלום**, **נמי** היא מקודשת!

וכל שכן כשאמר לה את אחד מהלשונות אחרי שדיבר עמה על עסקי קידושיה שהיא מקודשת, ומה היה כלל הספק!?

ומוכיחה הגמרא שהמדבר קודם לכן עם האשה על עסקי קידושיה, הרי אף על פי שלא אמר לה כלום בשעה שנתן לה את הכסף הרי זו מקודשת -

דתנן במסכת מעשר שני [ד ז]: **היה מדבר עם אשה על עסקי גיטה וקידושיה, ונתן לה** את **גיטה וקידושיה, ולא פירש** לשם מה הוא נותנם:

רבי יוסי אומר: **דיו** בכך! די בזה שעסק עמה קודם לכן בדבר, והרי זה כאילו פירש.

רבי יהודה אומר: **צריך לפרש**.

---

[141] רש"י פירש שהגמרא דנה כאן אף לענין גירושין. [ראה לעיל בתחלת ההערה הקודמת]. וקשה: אמנם בקידושין אין האשה מתקדשת אלא מדעתה, אבל בגירושין הרי אין צריך את דעתה, ואם כן מה בכך שלא ידעה מה הבעל אמר לה? ואמנם, הריטב"א כתב שבגירושין אין צריך את דעת האשה כלל, וראיה לדבר: שהרי שנינו בגיטין [נה א] שחרשת שהשיאה אביה מתגרשת למרות שאין לה דעת כלל. והגמרא שם מוכיחה מזה, שאם הבעל אמר לעדים "ראו גט זה שאני נותן לאשתי". וחזר ואמר לאשה "כנסי שטר חוב זה" הרי זה גט, ומכאן שאין צריך את דעתה כלל. [בכמה מקומות מבואר בפירוש שהאשה מתגרשת בעל כרחה. אלא כוונת הריטב"א להוכיח שלא זו בלבד שאין צריך שהאשה תסכים לגירושין, אלא אף לא צריך שהאשה תדע שהבעל מגרשה]. והתוספות [גיטין עח א] כתבו שהנותן גט לאשתו צריך לומר "הרי גיטך", או "הרי את מותרת לכל אדם", ובדברי הגמרא הנ"ל ["חזר ואמר לה כנסי שטר חוב זה, הרי זה גט"] צריך לומר שאחר כך העדים יגידו לה שהיא מגורשת, מפני שצריך שהמגרש את אשתו ישלח אותה שילוחין גמורים, שלא יהיה משלחה והיא חוזרת. ובשיטה לא נודע למי ותלמיד הרשב"א כתבו בשם רש"י כדברי הריטב"א, שהגמרא אינה מדברת בגיטין שהרי אין צריך בזה את דעתה. ולדעת הריטב"א וסייעתו, שהגמרא לא דנה כאן לענין גיטין כלל, כתב הריטב"א שהגמרא נקטה כאן "עסקי גיטה וקידושיה" אגב לשון המשנה המובאת בגמרא להלן, אבל הגמרא כאן אינה עוסקת בענין גט כלל.

[142] הר"ן כתב שאם האשה אומרת בפירוש שידעה ולשם קידושין קיבלתם, הרי זה בכלל ספק קידושין, והגמרא יכלה לענות שמדובר באופן זה, אך הגמרא העדיפה להעמיד באופן שהיה מדבר עמה בעסקי קידושיה, מפני שזה שכיח יותר. החזון איש [אהע"ז לח ו] מסתפק: האם לדברי הר"ן אפילו לאחר הקידושין האשה יכולה לומר שקיבלה לשם קידושין. או, שמא דוקא בשעת הקידושין יכולה לפרש בפני העדים שהיא מקבלת לשם קידושין. [ומלשון הר"ן נראה שאפילו לאחר הקידושין יכולה לומר כן. שכתב בלשון עבר. "ואי אמרה דידעה ולשם קידושין 'קבלתינהו'" - היינו: קבלתם, בלשון עבר]. לפי הצד שאפילו לאחר הקידושין יכולה לומר שידעה, כתב החזון איש שאין זה בכלל דברים שבלב, כיון שהעדים ראו מעשה שיש בו ספק קידושין. וכשהגמרא הקשתה "הא לא ידעה", היינו שיש להסתפק בדבר, ויש להעמידה בחזקת פנויה.

ואמר על כך **רב הונא אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי**, שאין צריך לפרש.
ואם כן, מאחר שאפילו אם לא פירש כלום הרי אלו קידושיו, כל שכן אם הזכיר את אחת מן הלשונות שהיא מקודשת, ומדוע הסתפקנו בדבר?
ומתרצינן: **אמרי** בני הישיבה תירוץ:
לעולם הסתפקנו **במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה.**
ואי דיהיב לה, ושתיק - הכי נמי!
אם נתן לה את הכסף ושתק, אכן ברור לנו שהתכוין לקדשה וקידושיו קידושין.
ואולם, כאשר הוא הזכיר את אחת מהלשונות הללו, **הכי קא מיבעי ליה** - בזאת הסתפקנו:
האם **הני לישני - לקידושי קאמר לה.** האם הלשונות האלה משמעותם היא לשון קידושין, ונתקדשה בכך.
או דילמא, למלאכה קאמר לה!
שמא הלשונות הללו משמעותם הם ענין של עשיית מלאכה. ומה שאמר "הרי את מיוחדת לי" - כוונתו שמייחדה לעשות מלאכתו, [143] וכדומה בשאר הלשונות.
ואם כן, למרות שדיבר עמה מקודם על עסקי גיטה וקידושיה, הרי עתה שאמר לה לשונות אלו, על הצד שהן לשונות מלאכה, הרי הוא גילה את דעתו שאינו חפץ עתה לקדשה לו עכשיו, אלא רק לייחדה למלאכתו.
ומסקינן: **תיקו**. [144]
גופא - עתה באה הגמרא לדון בגוף המשנה במסכת מעשר שני שם:
דתנן: **היה מדבר עם האשה על עיסקי גיטה וקידושיה, ונתן לה את גיטה וקידושיה, ולא פירש** [145] לשם מה הוא נותנם:

[143] הראשונים לא פירשו איך ניתן לפרש את כל הלשונות הנ"ל למלאכה, וצריך ביאור: איך ניתן לפרש את הלשונות "צלעתי" "סגורתי" ו"תחתי" מלשון מלאכה? ונראה שמאחר שכל הלשונות הללו נאמרו על הפסוק "אעשה לו עזר כנגדו" - "ויבן את 'הצלע', 'ויסגור' בשר 'תחתנה'". אם כן כל זה מתייחס לאשה, שהיא "עזר כנגדו". ואם כן, יתכן שהאיש רוצה אותה לעזר למלאכתו בלבד, ולא לאישות. או, יש לפרש, "סגורתי" ו"תחתי", היינו שתהיה סגורה עמו למלאכתו, וכן שתהיה תחתיו למלאכה. ו"צלעתי" היינו "לצידי" [כמו שנאמר בפרשת תרומה: "ולצלע המשכן". וכדומה]. כלומר, שתעמדי לצידי למלאכתי.

[144] כתב הרא"ש שבלשונות שברור לנו שהם לשונות קידושין, אפילו אם יאמר "לא ידעתי שהן לשונות קידושין", הרי אלו קידושין. ועיין לעיל הערה 132, ועיין ר"ן.

[145] בקידושין ודאי צריך שיאמר לאשה "הרי את מקודשת לי", כדי שתתרצה בקידושין. אבל, בגט האשה מתגרשת אפילו בעל כרחה, ולפיכך כתב הריטב"א שאין צריך שהאשה תדע שהוא מגרש אותה. אבל צריך שהבעל יתן את הגט לשם גירושין, ולפיכך צריך הוכחה בדבריו או במעשיו שנותנה לה לשם גירושין, ואפילו אם לא יאמר לה שנותנה לשם גירושין, אם אמר לעדים "ראו גט זה שאני נותן לאשתי". הרי זה גט. [ועיין לעיל הערה 133, ובית שמואל אבן העזר קלו ג]. ונחלקו הראשונים אם מדאורייתא צריך שיאמר לה "הרי זה גיטך": מדברי הרמב"ם [גירושין א יא] נראה שמדאורייתא אף אם נתן לה גט ולא אמר דבר הרי זה גט. וביאר בית שמואל [אבן העזר קלו א] שמאחר שכתוב בשטר לשון גירושין הרי זה כאילו אמר כך בפיו. אך הטור [תחילת סימן קלו] כתב

רבי יוסי אומר: **דיו** - די לו בכך שדיבר עמה בעסקי גיטה או קידושיה, והרי זה כאילו פירש עתה שמקדשה או מגרשה.

רבי יהודה אומר: **צריך לפרש**. **אמר רב יהודה אמר שמואל**: מה שאמר רבי יוסי שדי בכך שדיבר עמה בעסקי גיטה או קידושיה, יש תנאי בדבר:

והוא, **שיהיו עסוקין באותו ענין** של עסקי הקידושין [146] עד שעת נתינת המעות.

וכן אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: **והוא שיהיו עסוקין באותו ענין**.

כתנאי - נחלקו תנאים [בברייתא] בדבר זה:

רבי אומר: **והוא שעסוקין באותו ענין** עד שעת הנתינה.

רבי אלעזר בר רבי שמעון אומר: **אף על פי שאין עסוקין באותו ענין** עד שעת נתינה, בכל זאת אם עסקו בכך קודם הקידושין, הרי אלו קידושין.

ותמהינן על דברי רבי אלעזר בר רבי שמעון:

ואי לאו דעסוקין באותו ענין עד נתינת המעות - **מנא**, מנין האשה **ידעה מאי קאמר לה**? הרי מאחר שבשעת נתינת המעות לא פירש לה שהוא נותנם לשם קידושין, אם כן היא לא הבינה שכוונתו לכך, ולא התרצתה לקידושין!

אמר אביי תירוץ:

אמנם דעת רבי אלעזר בר רבי שמעון שאין צריך שיעסוק עמה בשעת הנתינה בעסקי הקידושין ממש, אבל הוא מודה שצריך לפחות שיעסוק עמה **מענין לענין באותו ענין**. שבתחילה עסקו בענין הקידושין ממש, והפסיקו לעסוק בזה, ועברו לדבר בענינים אחרים הקשורים לענין צרכי הנישואין.

כגון, שהאיש שאל את האשה כמה נדוניא יש לך, או שהאשה שאלה את האיש כמה שדות יש לך להתפרנס מהם.

אמר רב הונא אמר שמואל: **הלכה כרבי יוסי**. כי מאחר שדיבר עם האשה על עסקי גיטה וקידושיה, שוב אינו צריך לפרש שנותן את המעות לשם קידושין.

אמר שאל **ליה רב יימר** שאלה **לרב אשי**:

ואלא, **הא דאמר רב יהודה אמר שמואל**: **כל שאינו יודע בטיב** הלכות **גיטין וקידושין** - **לא יהא לו עסק עמהן** להיות דיין בדבר, כדי שלא יבוא להתיר איסור ערוה, ויגרום

שאם בשעת נתינת הגט לא אמר דבר, הרי הגט בטל מדאורייתא. וכתב בית יוסף שאף הרמב"ם מודה שאם אמר לה "כנסי שטר חוב זה", מדאורייתא הגירושין בטלין.

[146] כך פירש רש"י. והוא הדין בענין גירושין צריך שיהיו עסוקין בהם עד שעת נתינת המעות. בית יוסף סימן קלו [בירורי השיטות].

לעבירה שאינה ניתנת לתיקון. [147] יש לי לשאול:

האם **אפילו** אם **לא שמעי ליה** למסדר הקידושין או הגיטין את **הא** דאמר **רב הונא אמר שמואל** שהלכה כרבי יוסי, גם לגביו אמר שמואל שלא יהיה לו עסק עמהן, מפני ששכיח שאדם יתן גט או קידושין לאשה ולא יפרש לשם מה הוא נותנם.

או שמא אין זה שכיח. ולכן אף אם לא שמע מסדר הקידושין או הגיטין את דברי שמואל, יכול הוא להיות דיין בגיטין וקידושין. [148]

אמר ליה רב אשי: אין הכי נמי! אכן גם לגבי ענין זה אמר שמואל: מי שלא שמע הלכה זו, לא יהיה דיין בגיטין ובקידושין.

ועתה הגמרא חוזרת ועוסקת בדברי שמואל שהבאנו לעיל:

וכן בגירושין - נתן לה גיטה, ואמר לה: הרי את משולחת, או הרי את מגורשת או הרי את מותרת לכל אדם - הרי היא מגורשת.

ומביאה הגמרא לשונות אחרים לגבי גירושין, שיש לדון בהם אם הם לשון גירושין או לא:

---

[147] כך כתב רש"י. וקשה: לשם מה הוסיף רש"י "וזהו עיוות שאינו יכול לתקן"? וכי לא די בכך שכתב "שמא יתיר איסור ערוה"?! ונראה, שהוקשה לרש"י מדוע הגמרא מזכירה כאן "כל שאינו בקי בטיב 'גיטין וקידושין'"? ומשמע שבשאר דינים אפילו מי שאינו בקי בטיבם יכול להיות דיין בהם! ומה ההבדל ביניהם? ולפיכך פירש רש"י שבגיטין וקידושין יש חומרא מיוחדת יותר משאר איסורים, מפני שזהו עיוות שאינו יכול לתקון. [ונראה שכוונתו לכך שגורם להביא ממזרים]. ולפיכך צריך שהדיין של גיטין וקידושין יהיה בקי בהם יותר מאשר דייני שאר דינים. [וודאי שגם דייני שאר דינים צריך שיהיו בקיאים. אך אין מעכב שיהיו בקיאים "בטיב". ועיין ט"ז אבן העזר קלו א]. תוספות מביאים שרבינו עזריאל פירש את דברי הגמרא באופן אחר: אדם שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין, לא ידבר עם הנשים על עסקי קידושין לקדשם, וכן לא ידבר עם אשתו על עסקי גירושין, שמא יתן להם קידושין ויאמר להן דיבור של קידושין ולא ידע שהאשה מתקדשת בכך. וכן כיוצא בזה בגירושין. ונראה שהוקשה לו הקושיא הנ"ל: לדעת רש"י שמדובר כאן בדיין, מדוע דוקא בענין גיטין וקידושין נאמר דין זה? וכי דייני שאר דיני ממונות ואיסור והיתר אין הדיינים צריכים להיות בקיאין בהם?! וכן מפורש בתוספות הרא"ש. ועיין שם.

[148] א. וודאי הדיין עצמו שאינו יודע את דברי רב הונא בשם שמואל, אי אפשר לצוותו שלא יהיה דיין בקידושין. שהרי כלל אינו יודע שרב הונא אמר כאן הלכה כל שהיא. אלא, רב יימר שאל האם צריכים להודיע את דברי רב הונא לדיין שלא שמע זאת. [על פי תוספות ד"ה אפילו ומהרש"א שם]. ב. רש"י מפרש שרב יימר התייחס לדברי רב הונא אמר שמואל שהלכה כרבי יוסי. אך תוספות כתבו שרב יימר התייחס לדברי רב יהודה אמר שמואל, והיינו במה שאמר שצריך שבשעת הנתינה יהיו עסוקין באותו ענין. וכתב מהרש"א שהוקשה לתוספות על פירוש רש"י: הרי, דיין שאינו יודע אם ההלכה נפסקה כרבי יהודה או כרבי יוסי, ודאי לעולם יחמיר מספק, ואם כן, לא תהיה תקלה בכך שלא נודיעו את דברי שמואל שהלכה כרבי יוסי. [ולכאורה יש ליישב את דברי רש"י, שיש לחשוש שמא דיין שאינו יודע את דברי שמואל, יכריע מסברתו שהלכה כרבי יהודה].

[149] כך פירש רש"י [בתחלת עמוד ב]. וקשה: מדוע רש"י לא פירש את דברי הגמרא כפשוטם, שמדובר שאמר בפיו את אחת מהלשונות הללו, והרי זו לשון גרועה, ולפיכך אינה מגורשת? וכיוצא בזה שנינו לעיל באומר "איני אישך" שלשונו גרועה ואינה מגורשת, וכן הקשה הרש"ש. וזה לשון תוספות ר"י הזקן: "אמר לאשתו, בכתב, שכתב לה כן, אבל בדבור אינה מתגרשת". משמע שלא גרס בדברי הגמרא "נתן לה גיטה". אלא בספרים שלפניו היה כתוב: "פשיטא אמר לאשתו הרי את בת חורין" וכו'. וביאר שמדובר בכתב כן בגט, כדי שלא תטעה לומר שמדובר כאן באמר בלבד, והטעם לכך שאינה מגורשת היינו מפני שלא נתן לה גט אלא אמר לה בדיבור בעלמא, לפיכך כתב תוספות ר"י הזקן שמדובר שכתב לה כך בגט, ואף על פי כן אינה מגורשת מפני שאין זה לשון גירושין. ונראה שאף רש"י גרס כן. ולפי זה לשונו מדויקת היטב. [שרש"י כתב כאן "לא אמר כלום - להתגרשה". ואילו

זה **פשיטא**, ואין ספק בדבר, שאם אדם **נתן לה** לאשתו את **גיטה**, **ואמר** [כתב] **לה לאשתו** [149] באותו הגט "**הרי את בת חורין**"

-

דף ו:

לא אמר [לא כתב] לה גט כראוי, **ולא** הועיל גט זה **כלום**! כי זהו לשון שחרור שפחה מעבדותה, ואין זה לשון גירושי אשה.

וכן, אין ספק שאם **אמר לה לשפחתו** - כתב לשפחתו הכנענית בגט: **הרי את מותרת לכל אדם** - ודאי ש**לא אמר ולא כלום**. כי זהו לשון גירושין, ולא לשון שחרור שפחה.

[ואף על פי שהמשחרר את שפחתו הכנענית הרי היא מותרת מכאן ואילך להנשא לישראלים, בכל זאת אין זה לשון שחרור, כי אדרבה יש גם צד איסור בדבר, שהרי שפחה מותרת לעבדים, ומשעה שהיא משתחררת, היא נאסרת עליהם. [150] רש"י].

אבל אם **אמר לה לאשתו** "**הרי את לעצמך**", בכגון זה יש להסתפק - **מהו** הדין?

מי אמרינן: **למלאכה קאמר לה** - האם אנו מפרשים שהתכוון שמלאכתה [מעשה ידיה] בלבד תהיה שייכת לעצמה.

רש"י היה גורס כגירסא שלפנינו "נתן לה גט" וכו', אם כן, מובן מאליו שמדובר כאן בענין גירושין, ומדוע רש"י הוצרך להוסיף זאת? אלא בהכרח, שרש"י לא גרס "נתן לה גט". ובא להשמיענו שמדובר כאן לענין גירושין, שהרי לשון "הרי את בת חורין" לא מלמדת כלל שמדובר בגירושין]. וסוגייתנו נמצאת כלשונה ממש גם במסכת גיטין פה א, ושם אכן לא כתוב "נתן לה גיטה". אלא כמו שכתבנו. הטור [אבן העזר קלו] הביא את דין הגמרא באומר ולא בכותב. וכתב בית יוסף, שאף רש"י שפירש את דברי הגמרא בכותב, מודה שגם אם אמר כן בפיו, לא אמר כלום. [ועיין שם שנתן טעם לדברי רש"י הרי"ף והרמב"ם שפירשו את הגמרא בכתיבה]. [ועיין לעיל הערה 119].

[150] והוסיף רש"י: "אבל ['הרי את מותרת לכל אדם'] לשון גט הוא לאשה [מפני] שמתירה לכל 'שהיתה אסורה לו על ידו'". כלומר, הוקשה לרש"י: הרי גם גט אינו מתיר את האשה על כל העולם, שהרי אינה מותרת לעבדים, ולממזרים, וכו'. ולפיכך כתב רש"י שעל כל פנים הגט מתירה "לכל שהיתה אסורה לו על ידו", כלומר, לאדם שהיתה אסורה עליו על ידי נישואיה לבעל, [ואין הגירושין עצמם גורמים לאיסור חדש]. ואף על פי שגם שפחה על ידי השחרור היא ניתרת לכל מי שהיה אסור בה משום עבדותה, [דהיינו בני חורין], בכל זאת, מאחר שהיא גם 'נאסרה' על ידי כך על העבדים, אי אפשר לומר על השחרור שהוא פעולת 'היתר', שהרי השחרור עצמו גורם גם איסור על העבדים. ויש להעיר, שאף גירושין לפעמים גורמים איסור, כגון: כהן המגרש את אשתו, הרי היא נאסרת עליו על ידי הגירושין עצמם [ואולי צריך לומר, שהלשון "לכל אדם" משמע אנשים אחרים מלבד המגרש עצמו]. והנה תוספות הרא"ש הקשה על דברי רש"י: הרי גם שפחה כנענית האדון מתירה לכל מי שנאסרה על ידו, דהיינו לבני חורין! [ועיין בהגהה שם, שתירץ את דברי רש"י בקצרה כעין שפירשנו לעיל]. ויתכן שתוספות הרא"ש לא תירץ כפי שפירשנו לעיל, מפני שהוקשה לו כנ"ל: הרי כהן שמגרש את אשתו הוא נאסר בה על ידי הגירושין עצמם! [וכן, כל גירושין אוסרים את האשה על כהנים, שהרי אם הבעל לא יגרשה ותתאלמן, היא תהיה מותרת לכהנים]! ולפיכך הוא הבין שרש"י בא לענות על כך, ולומר, שלא איכפת לנו שהגירושין גורמים גם איסור, הואיל וכל מי שהיה אסור מחמת הבעל ניתר על ידי הגירושין. ולכן תמה תוספות הרא"ש: הרי גם שפחה ניתרת על ידי השחרור לכל מי שהיתה אסורה עליו על ידי עבדותה! [ותוספות הרא"ש עצמו פירש שאיסור השפחה תלוי בעבדות, וכל זמן שלא הפקיע את העבדות, אין לשון "היתר" מועיל בה. ועיין פירוש נוסף במאירי ובתוספות ר"י הזקן].

או דילמא [שמא] **לגמרי קאמר לה** - שתהיה שייכת לעצמה לגמרי, אפילו לענין להנשא לאחר, והוא לשון גירושין.

אמר ליה רבינא לרב אשי: **תא שמע**, בוא ושמע ראיה ממשנה במסכת גיטין, ש"הרי את לעצמך" הוא לשון גירושין גמורין:

דתנן [גיטין פה ב]:

עבד כנעני גופו קנוי לבעלים. והיינו, שמלבד זה שמעשה ידיו שייכים לאדונו, גם גופו שייך לו, והרי הוא כשורו וחמורו. וכתוצאה מכך שגופו שייך לבעליו, הרי הוא אסור להנשא עם בת חורין.

ושנינו: **גופו** [עיקרו] **של גט שחרור**, כך כתוב בו: **הרי אתה בן חורין**, או **הרי אתה לעצמך**.

השתא - ועכשיו יש להוכיח מכאן, ש"הרי את לעצמך" הוא לשון גירושין גמורים גם באשה:

שהרי, **ומה עבד כנעני**, **דקני ליה גופיה**, בכל זאת **כי** כאשר **אמר ליה** "**הרי אתה לעצמך**" - **לגמרי קאמר ליה** שגופו משוחרר, והרי הוא מותר בבת חורין, ולא לענין מעשה ידיו בלבד אמר לו -

לגבי **אשה**, **דלא קני ליה גופה**, וכי **לא כל שכן** שאין הכוונה בלשון זו למעשה ידיה בלבד, אלא אף לענין נישואין?!

ומכאן מוכח, ש"הרי אתה לעצמך" הוא לשון גירושין גמורין.

ועתה, אגב שדיברנו כאן בענין לשון שטר שחרור, מביאה הגמרא לשון שטר שחרור שיש לדון בו אם הוא מועיל או לא:

אמר ליה, שאל **רבינא** שאלה **לרב אשי**: אדם **שאמר לעבדו** הכנעני "**אין לי עסק בך**" - **מאי**? מה דינו?

וצדדי הספק הם:

מי [האם] **אמרינן** "**אין לי עסק בך לגמרי**" **קאמר ליה**, שכך היא משמעות דבריו, ונעשה העבד בן חורין גמור, ומותר בבת חורין.

או דילמא, שמא **למלאכה** בלבד **קאמר ליה** - שמא משמעות דבריו של האדון היא שאין לו עסק במלאכתו של עבדו, אבל עדיין גופו קנוי לאדון, ואסור העבד בבת חורין.

אמר ליה רב נחמן לרב אשי, **ואמרי לה**, ויש אומרים, **שרב חנין מחוזאה** הוא שאמר **לרב אשי**: **תא שמע**, בוא ושמע ראיה ש"אין לי עסק בך" - הוא לשון שחרור גמור:

המוכר עבדו לעובד כוכבים, קנסוהו חכמים, וחייבוהו לפדותו אפילו אם הנכרי דורש פי עשרה מדמיו, משום שבמכירתו לעובד כוכבים הוא גרם שהנכרי ימנע מן העבד לקיים מצות.

ושנינו בברייתא: **המוכר עבדו לעובד כוכבים**, וברח העבד מהעובד כוכבים, או שהמוכר פדה אותו כדין [152] - קנסו חכמים את המוכר, [151] **שיצא** העבד **לחרות**. והאדון הראשון לא יכול לשעבד אותו אליו עוד.

ואף על פי שהעבד יצא לחירות, **צריך** הוא לקבל **גט שחרור מרבו הראשון** [הישראל שמכרו], כדי שיהיה מותר בבת חורין. [153]

ואמר רבן שמעון בן גמליאל: זה שאמרנו שצריך גט שחרור מרבו הראשון - **במה דברים אמורים, שלא כתב עליו** אדונו "**אונו**" [שטר שחרור, בנוסח שיבואר בגמרא מיד].

אבל אם לאחר שמכרו, **כתב עליו** אדונו הראשון "**אונו**" [שטר] - **זהו שחרורו**.

ומבארת הגמרא: **היכי דמי** "**אונו**", מהו אותו "אונו" שאמר רבן שמעון בן גמליאל?

אמר רב ששת: **דכתב ליה** האדון הראשון בשטר: **כשתברח ממנו**, מן הנכרי [154] - **אין לי עסק בך!** [155]

---

[151] רש"י שם.

[152] רש"י גיטין מג ב.

[153] מפני שאין האיסור מסתלק מן העבד עד שיכתוב לו גט שחרור. תוספות ר"י הזקן. ורש"י כתב: "וצריך גט שחרור להתירו בבת חורין משום דעובד כוכבים גופו לא קני". ונראה שהוקשה לרש"י: היאך העבד משתחרר על ידי שרבו הראשון כותב לו גט שחרור? הרי הוא כבר נקנה לעובד כוכבים. ואין לו שום שייכות לרבו הראשון! [וכעין זה פירש בספר בירורי השיטות בסגנון אחר. ועיין שם פירוש נוסף]. ותירץ על כך רש"י: גוי אינו קונה עבד קנין הגוף. ודבר זה מבואר במסכת גיטין [לד ב - לה א]; נאמר [ויקרא כה מד-מה]: "מאת הגויים אשר סביבותיכם מהם תקנו עבד ואמה, וגם מבני התושבים הגרים עמכם 'מהם תקנו'" וגו'. המילים 'מהם תקנו' שנאמרו פעם שניה מיותרות. ודרשו חכמים, שהכתוב מלמד: אתם קונים מהם ואין הם קונים מכם ולא הם קונים זה מזה לגופו". כלומר: אילו גוי היה קונה גוי אחר לגופו, אזי אפילו אם העבד היה מתגייר, לא היה גיורו גיור, מפני שדיניו כדין אדונו, והכתוב חידש שגוי אינו קונה עבד בקנין הגוף. ומאחר שהגוי אינו קונה בעבד קנין הגוף. נמצא שבשעה שרבו הראשון מכרו לגוי, לא מכרו אלא למעשה ידיו, אבל גופו נשאר קנוי לרבו הראשון. ולפיכך רבו הראשון כותב לו שטר שחרור. [על פי רש"י כאן בתוספת הסבר מדברי הגמרא ורש"י בגיטין שם].

[154] רש"י גיטין מג ב. ועיין ריטב"א שגרס "כשתברח ממני" [והיינו מרבו הראשון עצמו]. ו"כשתברח" לאו דווקא. אלא הכוונה לכשתפרוש ממני ותצא לרשות הנכרי הקונה. עיין שם. ובתוספות ד"ה כשתברח.

[155] צריך ביאור: [א] מה בא רבן שמעון בן גמליאל להשמיענו בענין עבד הנמכר לגוי? [מדוע הייתי סבור ש"אונו" מועיל בעבדים אחרים, ואינו מועיל כאן?] [ב] האם חכמים חולקים עליו? הרי"ף [גיטין מג ב] והרמב"ם [עבדים ה ג] לא הביאו להלכה את דברי רבן שמעון בן גמליאל, ומשמע שאין הלכה כדבריו. וכן דייקו הריטב"א והמאירי גיטין מג ב. ומכאן, שחכמים חולקים על דברי רבן שמעון בן גמליאל. ומשמע מדברי המאירי כאן, שלדעת הרי"ף והרמב"ם אי אפשר לשחרר את העבד לכשיברח, מפני שזה בכלל "דבר שלא בא לעולם". ונראה לבאר, שלדבריהם אין רבו הראשון יכול לשחררו בזמן שהוא ביד הנכרי, אלא רק לאחר שיברח ממנו, ותפקע זכות ממונו. והיות שהוא משחררו היום לכשיברח, הרי זה בכלל דבר שלא בא לעולם. [אך לא התבאר מדוע אין רבו הראשון יכול לשחררו לפני שברח. ונראה לבאר, שאי אפשר לשחרר את שעבוד הגוף שבעבד בלא לשחרר את קנין הממון שבו. ובזמן שהעבד קנוי קנין ממון לגוי, אין רבו הראשון יכול לשחרר את קנין גופו, מאחר שאין בכוחו לשחרר את קנין הממון שבו. וסייעתא לדבר - דברי תוספות הרא"ש שמובאים לעיל סוף הערה 142. ועיין גליון הש"ס גליון לח א]. ולפי זה, רבן שמעון בן גמליאל מחדש, ששיחרור העבד מועיל אפילו ב"דבר שלא בא לעולם". [אך

ומוכח מכאן ש"אין לי עסק בך" הוא לשון שחרור גמור, והעבד מותר בבת חורין.
והגמרא חוזרת לעסוק בקידושי כסף [ששנינו במשנתנו: האשה נקנית בכסף ובשוה כסף], ומביאה מימרא של אביי, בענין קידושין בכסף שאינו בעין, כמו המקדש בכספי הלואה, או בהנאה שיש במחילת הלואה -
אמר אביי: המקדש את האשה **במלוה** שהלוה לה, כגון שבעבר הוא הלוה לה כסף, ועכשיו הוא בא לקדשה באותו הכסף, כאשר הוא אומר לה שיהיה כסף המלוה שלה, ולא תצטרך לפרעו - **אינה מקודשת!**
מפני שמעות המלוה הם קנויים ללוה, ויכול הוא להוציאם לצורכו, ואינו חייב להחזירם בעין, אלא יכול לפרוע דמים אחרים. וקידושי כסף נלמדים בגזירה שוה "קיחה" "קיחה" משדה עפרון, [156] שהקונה נותן למקנה כסף או שוה כסף ששייך לקונה. ולפיכך האשה אינה מתקדשת במעות ההלואה, כיון שהם כבר אינם שייכים למלוה. [157] אבל, המקדש את האשה **בהנאת מלוה - מקודשת.**
[והגמרא תבאר מיד מה היא "הנאת מלוה"].

המאירי עצמו כתב כאן, שאפילו אם זה דבר שלא בא לעולם, אין בזה חסרון אלא לענין קנין, אך לא לענין שחרור. ולפיכך ראוי לפסוק כדברי רבן שמעון בן גמליאל. עיין שם]. והריטב"א גורס "כשתברח ממני". ופירש, שרבו הראשון כותב לו כן כשמוכרו לגוי. ו"תברח" לאו דוקא, אלא כוונתו כשתפרוש ממני לרשות הגוי, אז אין לי עסק בך. וחכמים סוברים, כיון שלא התכוין לשחרר את העבד בלשון הזו, אלא רק להסתלק מזכותו על העבד, ולמוכרו לנכרי, לפיכך אין זה שחרור [ריטב"א גיטין שם]. אך רש"י גיטין מג ב ותוספות כאן, גורסים "כשתברח ממנו". ומפרשים שכאשר העבד יברח מן הנכרי, הוא יצא בכך לחרות. ולפי זה, אי אפשר לפרש כפירוש הריטב"א, אלא כפי שמשמע מהמאירי. [ועיין עוד תוספות גיטין מג ב ד"ה אבל. ולדבריהם יש חידוש נוסף בדברי רבן שמעון בן גמליאל.

[156] לעיל ב א.

[157] כתב רש"י "המקדש במלוה - דאמר לה התקדשי לי במלוה שהלויתיך". יש שהבינו שכוונת רש"י לומר, שמקדש בעצם מעות ההלואה. והטעם שאינה מקודשת, מפני שהמעות קנויות לאשה, כי "מלוה להוצאה ניתנה". כלומר, מעות המלוה קנויות הן ללוה מיד כשקיבלן, ויכול להוציאן במה שירצה, אלא שהוא חייב לתת מעות אחרות תחתיהן. ונמצא, שמעות ההלואה כבר אינן של האיש אלא של האשה, ואי אפשר שיקדשנה במעות שלה. וכן דעת ר"י בתוספות בכתובות [עד א ד"ה המקדש]. ולדעת ר"י, אם מקדש את האשה במחילת החוב ולא במעות עצמן, הרי היא מקודשת [וזהו "הנאת מחילת מלוה" דלהלן]. אבל רש"י בכתובות עד א כתב: "המקדש במלוה - שמחל לה מלוה שהיתה חייבת לו". ותוספות דייקו מדברי רש"י שם, שאינו מפרש כפירוש ר"י. אלא קידשה במחילת החוב, ולא בעצם מעות ההלואה, והיא אינה מקודשת. ואף מדברי רש"י בסוגייתנו משמע כן, שרש"י פירש: "אינה מקודשת - דקיחה משדה עפרון גמרינן, דיהיב מידי בשעת קידושין". כלומר, הטעם שאינה מקודשת היות וקידושי כסף נלמדים בגזרה שוה משדה עפרון, שהקונה נותן איזה דבר בשעת הקידושין. ואילו בהלואה אין האיש נותן לאשה דבר. ואם רש"י כאן היה מתכוין לפרש כמו ר"י, לא היה ראוי לו להאריך כל כך. שהרי הדבר פשוט שאי אפשר לקדש את האשה במעות שלה, שהרי אין כאן נתינת מעות כלל [מאחר שהלכה כדברי האומר "מלוה להוצאה ניתנה"]. אלא משמע, כי אף בסוגייתנו מפרש רש"י כדבריו בכתובות: שמדובר במי שקידש אשה במחילת החוב שלה. ואף על פי שהאשה מרויחה שלא תצטרך לשלם את חובה, בכל זאת אין אלו קידושין, משום שקידושי כסף נלמדים משדה עפרון, וצריך שיתן לה דבר בקידושין, ואילו מחילה אינה נתינת ממון, אלא רק גורם לה להרויח, בכך שלא תצטרך לשלם את חובה. ועיין קובץ שיעורים אות לד. [ומה שכתב רש"י "במלוה שהלויתיך", בא לומר, שאין הכוונה שהאיש מלוה לאשה עתה מעות, ומקדש אותה באותם המעות]. ואף בתוספות רי"ד משמע שהבין בדברי רש"י כאן כדבריו בכתובות. עיין שם.

ואולם, **אסור לעשות כן**, לקדש בהנאת מלוה, **מפני** שיש בזה איסור **הערמת ריבית** מדרבנן, כפי שיבואר להלן:

והוינן בה: **האי הנאת מלוה** שקידש בה את האשה - **היכי דמי**? במה מדובר? **אילימא דאזקפה**, אם נאמר שתחילה, בשעה שהלוה לאשה את הכסף, הוא זקף עליה חיוב ריבית עבור ההלואה, וכגון **דאמר לה**: הריני מלוה לך **ארבעה** זוזים, ותפרעי לי **בעבורן חמשה** זוזים [עבור ההנאה שאת נהנית מזה שהלויתיך]. ולאחר מכן, בשעה שבא לקדשה הוא מוחל לה על הזוז החמישי שהתחייבה לשלם לו עבור הנאת ההלואה - אי אפשר לומר כן, משני טעמים:

א. **הא**, זוז חמישי זה - **ריבית מעלייתא הוא**, ולא הערמת ריבית! כיון שבשעת ההלואה האשה התחייבה לשלם יותר ממה שקיבלה, הרי זו ריבית גמורה, האסורה מן התורה, [158] ולא יתכן שאביי יכנה אותה כ"הערמת ריבית" בלבד [כלומר, שהאדם מערים ולוקח ריבית שאינה אסורה מדאורייתא]! [159]

ב. **ועוד**, מאחר שהמלוה מקדש את האשה בזוז החמישי שהיא חייבת לו, וזוז זה גם הוא אינו בעין, כמו שההלואה עצמה אינה בעין, אם כן **היינו** מקדש **במלוה**!

והואיל וכבר אמר אביי שהמקדש במלוה אינה מקודשת, מדוע הוא אמר שהמקדש בהנאת מלוה היא כן מקודשת?

ולכן הגמרא מבארת את "הנאת מלוה" באופן אחר:

לא צריכא, דארווח לה זימנא.

---

[158] נאמר בתורה [ויקרא כה לז]: "את כספך לא תתן לו בנשך, ובמרבית לא תתן אכלך". מכאן שאסור לאדם להלוות לחברו מעות או מאכל על מנת שישלם יותר ממה שלוה. ומדאורייתא אין איסור אלא ב"ריבית קצוצה", כלומר, שבשעת ההלואה קוצץ המלוה ללוה שיפרענו יותר ממה שלוה. אבל אם לא קצץ בשעת ההלואה, אלא לאחר מכן הוא פורע לו יותר ממה שהלוהו, הרי זו ריבית האסורה רק מדרבנן. ולכן, אין לפרש את מה שאמר אביי "בהנאת מלוה", דהיינו באופן שקצץ בשעת ההלואה לשלם יותר ממה שהלוה לה, ומקדש אותה באותו זוז מיותר, שהרי זו ריבית גמורה מדאורייתא, ואילו אביי אמר שאסור לעשות כן מפני "הערמת ריבית". ו"הערמת ריבית", היא כאשר המלוה מעות לחברו, ורוצה ליטול ממנו יותר ממה שהלוהו, מערים ועושה כן באופן שלא אסרה התורה. וחכמים גזרו ואסרוהו מדבריהם.

[159] רש"י. ומשמע מדבריו ששאלת הגמרא היתה רק על לשונו של אביי שקרא לאיסור זה "הערמת ריבית". אך הגמרא לא תמהה על עצם דינו של אביי שאמר שהאשה מקודשת. וכן כתב הריטב"א בפירוש. ותמהו האחרונים: כיצד יתכן שהאשה תהיה מקודשת? הרי אסור להלוות בריבית מדאורייתא. ואסור לאיש לגבות את מעות הריבית מן האשה. ואם כן, במה הוא מקדשה? ויש מפרשים, שלא איכפת לנו שהתורה אסרה את הריבית, אלא, הואיל ומצד משפטי הממון חל על האשה חוב לשלם את הריבית, לפיכך יכול לקדש אותה באותו חוב. עיין אבני מילואים כח כב, שיעורי רבי שמואל כאן [וראה עוד מראה מקומות בהערת המהדיר על הריטב"א הערה 476]. אולם, החזון איש [מב א] כתב, שאף לדברי רש"י והריטב"א בודאי אי אפשר לקדש אשה בחוב של ריבית, שהרי התורה אסרה על המלוה ליטול חוב זה מהלוה. אלא כוונת הריטב"א לומר, ששאלת הגמרא הראשונה היא על הלשון בלבד: כלומר, אפילו אילו היה מדובר שהאיש כבר גבה מהאשה את הזוז החמישי, ומקדש אותה בו [ולא במלוה], הרי זה ריבית גמורה דאורייתא! ועוד הקשתה הגמרא - הרי מדובר שעדיין לא גבה את הזוז החמישי, ואם כן היינו מלוה, ומדוע היא מקודשת?

מדובר באופן שהמלוה מרחיב לה את זמן ההלואה. כגון, שהלוה לה על מנת שתפרע לו כעבור שנה את אותו הסכום שלותה ממנו, ועתה, בשעת הקידושין, הוא מרחיב את זמן הפרעון, שתוכל לפרוע את החוב כעבור שנתיים, ואומר לה: התקדשי לי בהנאה זו, שהיית מסכימה לשלם פרוטה לאדם אחר, כדי שיפייסיני להרחיב את זמן ההלואה. או שהיית משלמת את אותה פרוטה לי עצמי, כדי שאתפייס להרחיב לך את זמן הפרעון. ומאחר שאין המלוה מקדש את האשה בעצם המעות [שאינן קיימות עתה], אלא בהנאה הבאה לאשה מחמת הרחבת הזמן, לפיכך הרי היא מקודשת, כי הנאה זו קיימת עתה, והיא שוה פרוטה. [160]

ואין זו ריבית גמורה, מפני שהאשה לא נתנה לאיש שום ממון תמורת הרחבת הזמן, אלא רק התקדשה לו במקום לתת לו פרוטה לרצותו שיתפייס להרחיב לה את זמן הפרעון. והקידושין אליו אינם "ממון", ודבר זה אינו נחשב ריבית מן התורה, אלא איסורו הוא מדרבנן, מצד "הערמת ריבית". [161]

[160] לדעת ר"י כתובות עד א [הנ"ל הערה 149], אם מקדש את האשה בעצם מחילת החוב הרי היא מקודשת, ודוקא אם מקדש אותה במעות עצמם אין היא מקודשת. אבל, רש"י שם פירש שאפילו אם מקדש את האשה במחילת החוב אינה מקודשת. ולדבריו צריך לחלק, שאם מקדש אותה בעצם מחילת החוב, היינו, בזה שהאשה הרויחה ממון שאינה צריכה לשלם את חובה, אזי אין האשה מקודשת, כיון שלא התרבה עתה ממונה בכלום [אלא רק נמנע ממנה הצורך לשלם]. אבל, אם מקדש אותה ב"הנאת המחילה", היינו בהנאה שהאשה נהנית עתה בכך שיודעת שהרויחה ממון, אזי היא מקודשת. מפני שהגיע לאשה עתה הנאה השוה ממון [ועיין בקובץ שיעורים אות לד]. הרמב"ם [אישות ה טו] ביאר את הגמרא באופן אחר, וכן הביא תוספות רי"ד בשם הר"ח. ועיין עוד בתוספות וברשב"א שהביאו פירושים נוספים.

[161] כך פירש הרשב"א. ויש להרחיב בהסבר הדבר: קשה: מדוע עצם קידושי האשה אינם ריבית גמורה? וכדי לתרץ על קושיא זו כתב רש"י: "והערמת ריבית הוא, ולא ריבית גמור, דלא קץ לה מידי [מאומה], ולא מידי שקל מינה [ולא נטל ממנה מאומה] ". ויש לפרש את דברי רש"י בשלשה אופנים: [א] המשנה למלך [אישות ה טו] כתב, שלדעת רש"י אפשר לומר שריבית קצוצה שאסורה מן התורה היא דוקא כשהקציצה נעשתה בשעת ההלואה עצמה, ואילו כאן בשעת ההלואה הרי לא קצץ לאשה מאומה, ורק כשמרחיב את זמן ההלואה, הוא קוצץ לה את הקידושין. ובשעת הרווחת הזמן אין איסור "רבית קצוצה" מדאורייתא. וזהו כדעת רבותיו של הרמב"ם [מלוה ו ג]. ושלא כדברי הראב"ד [שם], הסובר ששעת הרווחת הזמן היא כשעת ההלואה עצמה, והקוצץ ריבית בשעת הרווחת הזמן, הרי זו "ריבית קצוצה", האסורה מדאורייתא. והנה, דברי הלחם משנה מבארים את מה שכתב רש"י: "לא קץ לה מידי [מאומה] ". אבל אין בהם הסבר למה שכתב רש"י "ולא מידי שקל מינה [ולא נטל ממנה מאומה] ". שהרי בגמרא לעיל משמע שקידושי אשה הם כנטילת ריבית. [ויתכן שרש"י נתן שני הסברים מדוע אין כאן ריבית גמורה: א. משום שאין קציצה אלא בשעת ההלואה. ב. משום שאין כאן נטילת דבר, וכפי שיבואר להלן]. ובקהילות יעקב כתב, שאין לפרש כך בדעת רש"י. מפני שהטור [יורה דעה קסו] כתב שלדעת רש"י אף קציצה שלאחר ההלואה בזמן הרווחת הזמן, היא "ריבית קצוצה" האסורה מדאורייתא. [ועוד, שהרמב"ן והרשב"א העתיקו את דברי רש"י והסכימו לדבריו. והם סוברים שגם בקציצה שבשעת הרווחת הזמן, הרי זו ריבית קצוצה]. [ב] הרשב"א כאן כתב, כיון שאין גוף האשה קנוי לבעלה ממש, אין זו ריבית אלא אסור משום הערמת ריבית. אך קשה: אם כן, מדוע כאשר הלוה לאשה ד' זוזים בה' אומרת הגמרא שקידושי האשה הם ריבית קצוצה? הרי אין גוף האשה קנוי לבעלה ממש! ותירץ הרשב"א: כאשר קצץ בשעת ההלואה שהאשה תשלם לו זוז חמישי, ואחר כך מקדשה באותו הזוז, הרי זה כאומר "לדידי שוה לי זוז", כלומר, אף על פי שאין הקידושין ממון, בכל זאת, אם האדם אומר שהם שוים לו זוז, הרי זה כאילו הוא זוז [ועיין קובץ שיעורים]. ולפי זה יש לבאר את דברי רש"י כך: "והערמת ריבית הוא דהויא, ולא ריבית גמור, משום דלא קץ לה מידי", שהרי לא קצץ בשעת ההלואה לשלם לה דינר נוסף. ולפיכך, "ולא מידי שקיל מינה". כלומר, אין הקידושין עצמם נחשבים נטילת ממון, שהרי

[וכל שכן אם המלוה מחל לאשה את כל החוב ומקדשה בהנאה, הרי היא מקודשת. ורק כשמקדש במעות המלוה עצמן אז היא אינה מקודשת, מפני שמעות הקידושין אינן קיימות עתה. [162] רש"י].

והגמרא מביאה מימרא של רבא על מקרה נוסף של נתינת כסף, שיש לדון האם הוא מועיל בקידושין:

אמר רבא: אדם האומר לאחר: **הילך מנה** במתנה **על מנת שתחזירהו לי** לאחר זמן [163] - אם נתן את אותו מנה **במכר** [עבור קנית קרקע, הנקנית בכסף] - **לא קנה** באותו מנה את הקרקע, מפני ש"מתנה על מנת להחזיר" אינה מתנה, ואין כאן נתינת מעות.

וכן אם נתן את המנה **בעבור** קידושי **אשה** - **אינה מקודשת**, מאותו הטעם.

וכן אם נתן את המנה לכהן **בכדי** לקיים מצות **פדיון הבן** - **אין בנו פדוי**, מאותו הטעם.

אבל, **בתרומה**, אם נתן את התרומה לכהן על מנת שיחזירנה לו לאחר מכן - **יצא** בכך **ידי** מצות **נתינה**.

אין גוף האשה קנוי לבעלה ממש. ואמנם, אילו היה קוצץ עמה שתשלם לו דינר נוסף, והתקדשה לו באותו דינר, הרי הם מחשיבים את הקידושין לדינר. אבל, מאחר שהבעל לא קצץ עמה מאומה, לפיכך אין הקידושין נחשבים ממון [קהילות יעקב סימן ז]. ועיין עוד ריטב"א ותוספות ר"י הזקן, ומשנה למלך שם [ועיין היטב בקהילות יעקב סימן ז. ועיין ביאור נוסף בדברי רש"י במחנה אפרים הלכות ריבית סימן ט]. ועיין קושית תוספות ד"ה דארווח, ופני יהושע, ואחרונים. [ג] ובפשוטו היה נראה לומר, שמשמע מלשונו של רש"י, כי יש ללווה שתי אפשרויות לפעול אצל המלוה את הרחבת הזמן לפרעון חובו. האחת, לשלם למלוה תשלום של ממון עבור הרחבת הזמן, ודבר זה אסור משום ריבית. והשניה, לפייסו באמצעות מתנה, כדי שימצא חן בעיני המלוה, ויסכים להאריך לו את זמן הפרעון. באפשרות השניה, הארכת זמן ההלואה נובעת מנדיבות לבו של המלוה כלפי הלווה, והיא תוצאה מפיוסו של הלווה, ולא משום שקיבל המלוה **תשלום** עבור ההלואה. ולכן אין להחשיב את נתינת הפרוטה כתשלום ריבית, אלא כפעולת ריצוי, להפעיל את רגש **נדבת לבו** של המלוה, ודבר זה אין בו איסור מן התורה.

[162] לכאורה משמע מלשון רש"י שהגמרא נקטה הרווחת הזמן להשמיענו שאפילו בזה היא מקודשת, וכל שכן אם מקדשה בהנאת מחילת כל ההלואה. אבל, הרמב"ן הרשב"א והריטב"א כתבו, שאביי בא להשמיענו שאסור לעשות כן מפני הערמת ריבית. ואיסור זה שייך רק אם מרחיב את זמן ההלואה, אבל כשמוחל על כל החוב, כמובן שאין זה ריבית כלל [שהרי הקידושין באים במקום ארבעת הזוזים שהלוה לה. ואינם באים במקום הזוז החמישי]. ולפיכך הגמרא נקטה כאן "דארווח לה זימנא". ועל כל פנים, מבואר בדברי רש"י, שאם מחל לה על כל ההלואה, ומקדשה בהנאת אותה מחילה, הרי זו מקודשת. הר"ן מסתפק בדבר, וכתב שיתכן, אם מוחל לה על כל ההלואה, אזי אפילו אם אמר לה "התקדשי לי בהנאת המחילה", בכל זאת מסתבר שדעתה להתקדש במעות עצמם ולא בהנאה שבאה לה מכך. ולפיכך אינה מקודשת.

[163] נחלקו הראשונים מה היא "מתנה על מנת להחזיר": דעת הרא"ש והריטב"א שהיא מתנה גמורה, אלא שהנותן התנה תנאי, שאם לא יחזור המקבל ויתננה לו, המתנה בטלה למפרע. ולפי זה בשעה שהמקבל מחזירה, צריך הנותן לעשות קנין חדש כדי שתחזור לרשותו. [ומכח זה חידש הריטב"א, שהמקבל יכול לשעבד את המתנה בהלואתו, ולאחר שיחזירנה לנוטל, בעל חובו של מקבל המתנה יכול לגבות אותה מן הנותן, בחובו של מקבל המתנה. אך במסכת בבא בתרא קלז ב כתב הריטב"א להיפך, ועיין קצות החושן רמא ו, שפלפל בזה, ועיין הערות המהדיר כאן הערה 523]. אולם, הר"ר אביגדור כץ סובר, שמתנה על מנת להחזיר, היא קנין לזמן, שהמקבל קונה את החפץ ב"קנין הגוף" רק עד זמן פלוני. עיין קצות החשן רמא ו'. ואבני מילואים כח נג. [ומדברי התוספות בסוגייתנו, הוכיח קצות החושן שדעתם כדעת הרא"ש והריטב"א].

ואחרי שהכהן יחזירה לו, הרי היא שלו, ויכול למוכרה לכהנים ולהשתמש בדמיה.[164] [והגמרא להלן תמהה, במה שונה תרומה משאר הדברים].

ואסור לעשות כן, לתת לכהן את התרומה על מנת שיחזירנה לו, **מפני** שהוא **נראה ככהן המסייע** לבעלים לדוש ולזרות את התבואה, בעודה **בבית הגרנות** [בגורן] כדי שלאחר מכן, כשהתבואה תתחייב בתרומות ומעשרות, הבעלים יתנו לו את התרומה עבור עזרתו, ולא יתנוה לכהן אחר.

וכיוצא בזה כהן המקבל מן הישראל תרומה על מנת להחזיר, עושה כן כדי שבפעם אחרת הישראל יתן לו תרומה במתנה גמורה.[165]

ואסור לכהנים לסייע לישראל בכדי לקבל ממנו לאחר מכן את התרומה, משום הזלזול שבדבר. ועל כהנים העושים כן נאמר [מלאכי ב]: "שחתם את ברית הלוי".

עד כאן דברי רבא.

והגמרא מתקשה בדבריו, במה שונה תרומה משאר הדברים הנזכרים:

ותמהינן: **מאי קסבר רבא**?

אי קסבר "**מתנה על מנת להחזיר**" **שמה מתנה**, ולכן אמר רבא שהנותן תרומה לכהן על מנת להחזיר, יצא ידי חובתו. אם כן קשה:

---

[164] בודאי שאסור לישראל עצמו לאכול את התרומה, שהרי תרומה אסורה לאכילה לזרים, אלא, התרומה היא ממון הכהנים ומצוה לתת את התרומה לכהן. ואין הישראל יכול למכרה לכהן בדמים, שנאמר בענין מתנות כהונה לשון "נתינה", ולא לשון מקח [בבא מציעא יא ב]. אבל, אם הישראל נתן את התרומה לכהן במתנה על מנת להחזיר, והכהן החזירה, הרי הישראל קיים מצות נתינת תרומה לכהן. והרי הוא זוכה בתרומה, והיא שלו. ולכן, מכאן ואילך הוא יכול למכרה לכהן בדמים. להלן בהערה הבאה יתבאר מדוע מתנה על מנת להחזיר היא בכלל "נתינה" ואינה נחשבת "מקח". [שהרי מבואר בבבא מציעא יא ב, שבמתנות כהונה נאמר לשון "נתינה", ולא לשון "מקח". ולפיכך אין הישראל רשאי למכרם. וכנ"ל].

[165] הקשה בקובץ שיעורים: הרי המוכר את התרומה לכהן לא יצא ידי מצות נתינה. [כנ"ל בהערה הקודמת], ובמה שונה מתנה על מנת להחזיר ממכירה? ותירץ: במכירה, המקבל חייב לשלם תשלום עבור מה שקיבל ואין זו "נתינה". אבל, מתנה על מנת להחזיר, הרי זו מתנה גמורה, אלא שאם לא יחזיר תתבטל המתנה למפרע משום שלא קיים את תנאו, ורק מטעם זה הוא צריך להחזיר את המתנה. ו"תנאי - מילתא אחריתי הוא". כלומר, התנאי אינו חלק מן המקח [כאילו ההחזרה היא בתורת דמים], אלא הוא דין בפני עצמו. ולפיכך הרי זה נחשב בכלל מתנה ולא בכלל מכר. אך לכאורה יש להקשות קושיא אחרת: רש"י פירש שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות, מפני שהכהן מקבל את התרומה במתנה על מנת להחזיר, כדי שבפעם אחרת הישראל יתן לו תרומה במתנה גמורה. וקשה: מדוע רש"י הוצרך לכך? הרי יש לבאר בפשטות, שהישראל אינו נותן לכהן זה את התרומה אלא מפני שהוא מחזירה. והרי זה כמסייע בבית הגרנות! וכפירוש זה אכן פירש תוספות ר"י הזקן. וכן פירש תוספות רי"ד [עי"ש]. וסיים: "ופתרון המורה [רש"י] לא נראה לי". [ויתכן, שכהן המסייע בבית הגרנות גורם לכך שבסופו של דבר כל הכהנים יצטרכו לעשות כן, מפני שיראו שהבעלים מעדיפים לתת תרומה לכהן המסייע בכך, ונמצא שיתבטל ענין נתינת התרומה, ועל זה נאמר "שחתם את ברית הלוי". אבל במתנה על מנת להחזיר, אין לחוש שכהן הנוטל תרומה יגרום שכל הכהנים יקבלו את התרומה על מנת להחזירה, שהרי אם כן נמצא שהם לא הרויחו דבר. ולפיכך כתב רש"י שהכהן מקבל מתנה על מנת להחזיר בפעם הזאת כדי לקבל מתנה גמורה בפעם אחרת. ויש לחוש שיגרום לכך שכל הכהנים יקבלו תרומה בדרך זו. והרי זה בכלל "שחתם את ברית הלוי"].

אפילו בכולהו - בכל הדברים שהזכיר רבא, **נמי** נאמר שמתנה על מנת להחזיר הרי היא כמתנה גמורה!

ומדוע אמר רבא שבמכר לא קנה, ובאשה אינה מקודשת, ובפדיון הבן אין בנו פדוי? **ואי קסבר** רבא שמתנה על מנת להחזיר **לא שמה מתנה**, ולכן אמר שבמכר לא קנה, ובאשה אינה מקודשת, ובפדיון הבן אינו פדוי - אם כן קשה:

[א] **אפילו בתרומה נמי**, גם הנותן תרומה לכהן במתנה על מנת להחזיר - **לא** יצא בכך ידי חובתו! ומדוע אמר רבא שבתרומה יצא?

[ב] **ועוד**, **הא רבא** בעצמו **הוא דאמר**: **מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה!**

דאמר רבא: האומר לחבירו בחג הסוכות: **הילך אתרוג זה** במתנה, כדי שתוכל לקיים מצות נטילת לולב ואתרוג, **על מנת שתחזירהו לי** לאחר קיום המצוה - אם **נטלו** חבירו **והחזירו** אחר כך - **יצא** ידי מצות נטילת לולב.

ואם לאו, אם לא החזירו לאחר הנטילה - **לא יצא** ידי נטילת לולב ואתרוג, מפני שהתברר למפרע שהאתרוג היה גזל בידו בשעת קיום המצוה. [166] שהרי הנותן לא נתנו אלא בתנאי שיקבלו בחזרה לאחר מכן. [167] ומדברי רבא אלו מוכח שמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, ואם כן קשה: מדוע הנותן מנה לחבירו על מנת להחזיר, במכר לא קנה, ובאשה אינה מקודשת, ובפדיון אין בנו פדוי?

אלא, **אמר רב אשי**: בהכרח שלא אמר רבא את המימרא דלעיל. אלא כך אמר רבא: [168] **בכולהו**, בכל הדברים שהזכרנו לעיל [במכר, בפדיון הבן, [169] ובתרומה], אם נתן מתנה על מנת להחזיר - **קני**.

כי מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה.

---

[166] בענין ארבעת המינים נאמר בתורה [ויקרא כג] "ולקחתם לכם ביום הראשון". ודרשו חכמים "לכם" - משלכם. לפיכך אין אדם יוצא ידי מצות ארבעת המינים ביום הראשון של סוכות אלא באתרוג שלו. [בשאר ימי החג, מצות הנטילה היא מדרבנן, מלבד במקדש, ואדם יוצא ידי המצוה דרבנן אף בלולב שאינו שלו. ויש לעיין אם שייך כאן מצוה הבאה בעבירה של גזל בשאר ימים. עיין סוכה תחילת ל א].

[167] בפשטות משמע בגמרא שמדובר באומר "הילך אתרוג זה במתנה על מנת שתחזירהו לי". ולא כפל את תנאו. [כלומר, לא חזר ואמר: "ואם לא תחזירהו לי אינני נותנו לך במתנה"]. וכן דעת התוספות כאן. אבל דעת תוספות סוכה מא ב ורא"ש שם, שמדובר כאן בשכפל תנאו, והתקיימו בו כל דיני ה תנאי. והאחרונים דנו בביאור שיטת תוספות בסוגיתנו, עיין תוספות ובהערות שם.

[168] כן כתב הריטב"א, וכן משמע מרש"י.

[169] קשה: הרי פדיון הבן הוא חוב שהתורה הטילה על האדם. וכי יעלה על הדעת שאדם יכול לפרוע חובו במתנה על מנת להחזיר?! וצריך לומר, שמדובר כאן כשהכהן הסכים לקבל את פרעון חובו בכך. אבל ודאי אי אפשר לפרוע חוב במתנה על מנת להחזיר בעל כרחו של בעל החוב. ורבא מחדש, שכאשר הכהן מסכים לקבל את דמי פדיון הבן במתנה על מנת להחזיר, בכך מתקיימת מצות נתינת פדיון הבן. ואין זה כמחילה בלבד. ולפיכך אין צריך לחזור ולתת מתנה גמורה. ועיין קובץ שיעורים, ושיעורי רבי שמואל.

לבר [חוץ] מאשר קידושי **אשה**, **לפי שאין אשה נקנית** בקנין **חליפין**. [170]
ואילו הנותן לאשה מתנה על מנת להחזיר, הרי זה דומה לקנין חליפין. לפי שכך היא הרגילות בקנין חליפין, שהקונה נותן סודר למקנה, והמקנה אוחז בו, ומחזירו מיד לקונה. [171]
אמר ליה רב הונא מר בריה דרב נחמיה לרב אשי: הכי אמרינן משמיה דרבא כוותך.
כך אומרים בבית מדרשנו בשמו של רבא, כמוך, כפי שתירצת את דבריו.
ועתה הגמרא מביאה מימרא נוספת של רבא, המדברת בכמה אופנים של נתינת כסף הקידושין:

דף ז.

אמר רבא:
[א] אשה שאמרה לאיש: **תן מנה לפלוני** [לא לי עצמי] (תחילת העמוד) **ואקדש** אני **לך** באותו מנה.
והלך האיש, ונתן מנה לאותו פלוני, ואמר לה לאשה: התקדשי לי במנה שנתתי לפלוני על פי בקשתך ליתן לו, ולהתקדש לי בכך - הרי זו **מקודשת**, אף על פי שהיא עצמה לא קיבלה דבר.
ואפשרות מעשה קנין של קידושין בצורה הזאת, נלמדת **מדין ערב**.
כמו שמצאנו בתורה, שערב משתעבד למלוה לפרוע את חוב הלוה, אף על פי שהוא עצמו לא קיבל דבר, כך מתקדשת האשה לאיש במעות שהוא נתן לאיש אחר בציוויה, כמו שהיא מתקדשת כאשר שהוא נותן לה עצמה את המעות.
שהרי **ערב**, וכי **לאו**, האם לא, **אף על גב דלא מטי הנאה לידיה**, שלא הגיעה הנאת המעות לידיו, אלא לידי הלווה, בכל זאת **קא משעביד נפשיה**, יכול הוא לשעבד את

[170] כמבואר לעיל ג א.

[171] במסכת נדרים [מח ב] נחלקו אמוראים בקנין סודר, כשהקונה רוצה לעכב את הסודר בידו: יש אומרים שהמקנה לא קנה את הסודר לגמרי, אלא רק על מנת להקנות בו את הקנין, ומיד כשגמרו את הקנין, הסודר חוזר לבעליו. ויש אומרים שהמקנה קנה את הסודר לגמרי ובידו לעכבו. רב אשי עצמו [שאומר בסוגייתנו מתנה על מנת להחזיר לא קונה בקידושין, מפני שאין אשה נקנית בחליפין] הוא זה שאמר בגמרא בנדרים שם שביד המקנה לעכב את הסודר בידו. ולפיכך קשה: מדוע הנותן לאשה מתנה על מנת להחזיר הרי זה כחליפין? הרי חליפין עצמם אינם מתנה על מנת להחזיר! [אמנם יש אומרים שרב אשי לא אמר כן אליבא דאמת, אלא בתורת דחיה. עיין נדרים מח ב, ומפרשים שם]. ונאמרו שני פירושים בדברי הגמרא כאן: [א] התוספות מפרשים, שבדרך כלל בקנין סודר רגילים להחזירו לאחר גמר הקנין. ולפיכך יש לחשוש שאם נאמר שאשה נקנית במתנה על מנת להחזיר, הרואים יטעו ויאמרו שזהו קנין חליפין, ומכאן ילמדו שאשה נקנית אף בחליפין. ולכן הפקיעו חכמים את הקידושין משום גזרה. וכן דעת עוד ראשונים. ויש גורסים כן בדברי הגמרא: "שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין". [ב] הרמב"ן והרשב"א והר"ן פירשו [את גירסת הספרים שלפנינו], שאין אשה נקנית במתנה על מנת להחזיר מפני שאינה נהנית מאותה מתנה, וכל מתנה שאין האשה נהנית ממנה הרי זה "כעין חליפין", שאין אשה נקנית בהם. עיין שם [ועיין בגמרא לעיל ג א מהו הטעם לכך שאין אשה נקנית בחליפין. ועיין בהערות שם].

עצמו למלוה, בלי קבלת הנאה, אלא רק בכך שהמלוה נתן את המעות ללוה, על פי בקשתו [172] -

האי איתתא נמי, כך גם אשה זו, **אף על גב דלא מטי**, שלא הגיעה **הנאה** של המעות **לידה**, בכל זאת **קא משעבדה**, **ומקניא** את **נפשה** לבעלה, בכך שהבעל נתן את המעות לאדם אחר, על פי בקשתה. [173] [ב] אדם ששלח את חבירו לקדש לו אשה, והוציא השליח מעות מכיסו, ואמר השליח לאשה: **הילך מנה** שלי, **והתקדשי** בו **לפלוני** המשלח - הרי זו **מקודשת** למשלח, אף על פי שכסף הקידושין ניתן לה מכיסו של השליח, ולא מבעלה. [174]

ודבר זה נלמד **מדין עבד כנעני**.

כמו ששנינו להלן [כב ב] שעבד כנעני קונה את עצמו [יוצא לחרות] בכסף, על ידי שאחרים נותנים לבעלים כסף דמי פדיונו, ובכך הוא קונה את עצמו ויוצא לחרות.

---

[172] נחלקו הראשונים על ידי מה הערב משתעבד: הרשב"א והריטב"א כתבו, שהערב נהנה ממה שהמלוה סומך על נאמנותו, ועל סמך זה הוא מלוה ללוה, ובאותה הנאה הוא גומר ומשעבד את עצמו [ואותה הנאה שוה פרוטה, והרי היא ככסף. ריטב"א]. וכך כתב תוספות ר"י הזקן. אך מהתוספות במסכת בבא מציעא [עא ב ד"ה מצאו ישראל] נראה, שטעם הדבר הוא, היות שהמלוה נותן את מעותיו ללוה על פי דיבור הערב, הרי זה כאילו הערב קיבל את המעות לעצמו [והלוום לערב]. [וההסבר לזה: אין צורך שהמעות יגיעו מידי המלוה לערב, אלא די בכך שהערב ישתמש במעות, אפילו אם הן לא הגיעו לידו, והואיל והערב מעוניין שהלוה יקבל את הכסף. לפיכך כשהמלוה נותן את מעותיו ללוה, הרי זה כאילו הערב עצמו השתמש בהן, והוא חייב בתמורתן]. וכדברי התוספות דייק מחנה אפרים ריבית יא מדברי הריטב"א עצמו במסכת בבא מציעא, ומדברי הטור. וראה להלן בהערה הבאה.

[173] הרמב"ם [אישות ה כא] כתב שצריך שהמקדש יחזור ויאמר לה "הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך" [והטעם לכך שהמקדש צריך לומר כן, הוא, כדי שזה לא יהיה בכלל "נתן הוא ואמרה היא", שהגמרא לעיל ה ב הסתפקה בזה]. וכן כתב הרשב"א והמאירי כאן. אך הרא"ש כתב: "וכשנתן המנה לאותו פלוני, אמר 'הרי את מקודשת במנה שנתתי לפלוני'" וכן כתב הטור [אבן העזר כט]. וכתב מחנה אפרים [ריבית יא] שהרמב"ם והטור נחלקו על ידי מה הערב משתעבד: לדעת הרמב"ם הערב משתעבד בהנאה שנהנה ממה שהמלוה סמך על נאמנותו והלוה מעות על פיו, ולפיכך המקדש צריך לומר: "הרי את מקודשת לי 'בהנאת' מתנה זו". [וכן מבואר ברשב"א]. אבל הטור סובר, שדין ערב היינו שהואיל והמלוה נותן את מעותיו ללוה על פי דיבור הערב, הרי זה כאילו קיבל הערב את אותן מעות, [ראה בהערה הקודמת]. ולפיכך אין המקדש אומר "'בהנאת' מתנה זו", אלא "הרי את מקודשת במנה [עצמו] שנתתי לפלוני". [ועיין קהילות יעקב סימן י].

[174] בגמרא עצמה לא מבואר בפירוש שמדובר כאן בשליח. ורש"י הוסיף כן. ומשמע מדברי הר"ן והרא"ש והרשב"א שטעמו של רש"י, משום שאם לא עשאו המקדש שליח, יתכן שאינו מתרצה בקידושין, ואפילו אם יתרצה אחר כך אין בכך כלום, מאחר שיתכן שבשעת הקידושין לא היה נוח לו באותן קידושין. [וקידושין אינם בגדר "זכות", כי יתכן שאינו רוצה לקדש את האשה הזו אלא אשה אחרת. ולפיכך אינו בכלל "זכין לאדם שלא בפניו". עיין רשב"א, והערת המהדיר 309. וקרבן נתנאל אות פ]. והרמב"ם [אישות ה כב] העמיד את דברי הגמרא באופן שהמקדש עצמו אמר לאשה "התקדשי לי בהנאה זו הבאה לך בגללי". [ועיין תוספות ר"י הזקן]. וכתב הר"ן שלפי זה אין צורך להעמיד את דברי הגמרא בשליח. [ועיין רשב"א, ומגיד משנה שם]. הרא"ש מעמיד את דברי רבא כשעשאו שליח [אלא שנותן המנה משלו], או כשלא עשאו שליח, ואמר "הרי את מקודשת לי במנה שנתן לך פלוני". [וזה שונה מלשון הרמב"ם שכתב "התקדשי לי בהנאה הבאה לך בגללי"]. וכן העתיק השלחן ערוך [אבן העזר כט ה]. דעת הריטב"א שבעל כרחך אין מדובר בסוגיתנו בעשאו שליח. ומשמע מדבריו, שאם עשאו שליח אין צריך להגיע לידי עבד כנעני, מאחר שהממון של השליח, והשליח עומד במקום הבעל. ועיין בחידושי הגר"ש שקופ. דעת בעל העיטור [מובא ברשב"א] שאף אם לא עשאו המקדש שליח, והמקדש לא אמר לאשה דבר, בכל זאת אם התרצה בכך לאחר הקידושין, הרי אלו קידושין. וכן נראה מדברי הריטב"א להלן מה ב. [ועיין רשב"א].

שהרי **עבד כנעני**, וכי **לאו**, האם לא, **אף על גב דלא קא חסר** העבד מממונו **ולא מידי** [כלום], בכל זאת **קא קני נפשיה**, קנה את עצמו בממון שנתנו אחרים בעבורו.
אם כן, **האי גברא נמי**, גם איש זה המקדש את האשה, **אף על גב דלא קא חסר** מממונו **ולא מידי** [כלום], בכל זאת **קא קני להאי איתתא**, קונה את האשה הזאת, בממון שאחרים נתנו לה עבור קידושיה לו.
[ג] אשה שאמרה לאיש: **תן מנה לפלוני** מכספך, **ואקדש אני לו** [לפלוני המקבל את המנה], באותו מנה שתתן לו בגלל בקשתי [175] -
הרי זו **מקודשת**.
אף על פי שיש כאן שני חסרונות: א. האשה לא קבלה דבר. ב. המקדש לא נחסר כלום.
ודבר זה נלמד **מדין שניהם**, מצירוף שני הדינים הללו, דין ערב ודין עבד כנעני - א. בענין החסרון הראשון, שהאשה לא קיבלה דבר, נלמד מערב שאין בכך חסרון -
שהרי **ערב**, **לאו**, האם לא, **אף על גב דלא קא מטי** [מגיעה] **הנאה לידיה**, בכל זאת **קא משעבד נפשיה** בכך שהמלוה נתן את מעותיו ללוה על פי בקשתו.
ואם כן **האי איתתא נמי**, גם אשה זו, **אף על גב דלא קא מטי**, שלא מגיעה **הנאה לידה**, בכל זאת **קא מקניא נפשה** במעות שנתנו לבעלה לפי בקשתה.
ושמא תאמר: **מי דמי**!? וכי זה דומה לדין ערב? הרי **ערב**, **האי דקא קני ליה**, אותו אדם שקונה שיעבוד על הערב [המלוה], **קא חסר ממונא**, התחסר ממונו בכך שנתנו ללוה על פי בקשת הערב, ולכן השתעבד לו הערב.

[175] הרמב"ם [אישות ה כא] פירש שמדובר כשאותו פלוני אמר לה "התקדשי לי בהנאת מתנה זו שקבלתי ברצונך". כלומר, בכך שאת נהנית ממה שהתמלאה בקשתך שאקבל מתנה. והרשב"א תמה על כך: הרי אשה שנתנה פרוטה לבעל, אינה יכולה להתקדש בהנאה שהוא קיבל ממנה מתנה, אלא אם כן הוא אדם חשוב כמבואר להלן בגמרא! ואם כן איך יכול לקדשה באותה הנאה שקיבל ממון על פיה? ותירץ הרב המגיד: כשהאשה עצמה נותנת ממון לבעל, הרי היא נחסרת את אותו ממון, ולפיכך אינה נהנית אלא באדם חשוב [כלומר, אין הנאה זו שוה לה יותר ממה שהיא שילמה בעצמה על כך. ולפיכך אין כאן פרוטה יתירה לקידושין]. אבל כאן, שהאשה לא הוציאה מכיסה דבר, אפילו באדם שאינו חשוב באה לה הנאה השוה פרוטה. מדברי הרשב"א עצמו נראה שפירש שמדובר שהמקדש מינה את הנותן לשלוחו, והבעל עצמו לא אמר לאשה דבר [וכדברי רש"י בגמרא לעיל בענין הילך מנה והתקדשי לפלוני, ועיין בהערה הקודמת]. ותמה הרב המגיד: הרי הרשב"א כתב שאם המקדש אמר "התקדשי לי בהנאת מתנה זו שקבלתי ברצונך" אינה מקודשת, מפני שאינו אדם חשוב. ואם כן, איך יתכן שכשעשה זאת על ידי שליח, האשה מתקדשת בכך? הרי לא יתכן שכח השליח יהיה עדיף מכח משלחו! [ע"ש]. ותירץ אבני מילואים [כט ח]: כשהשליח נותנו הוא אומר "התקדשי לי בהנאה 'שנתתי' ממון ברצונך", ולא בהנאת המתנה שהבעל קיבל על פיך. כלומר, אמנם אין לאשה הנאה בקבלת הבעל, מאחר שאינו אדם חשוב ואי אפשר לקדשה באותה הנאה, אבל השליח מקדשה בכך שהוציא ממון על פיה, כערב. [ראה לעיל הערה 165] ועיין שם עוד.

אך **האי גברא**, שאמרה האשה לתת לו ממון ותתקדש לו, רק **קא קני לה להאי איתתא**, הרי אדם זה קונה את האשה הזאת, **ולא קא חסר**, **ולא מידי**! שהוא לא נחסר כלום, וכיצד זה תיקנה לו האשה, אחרי שהוא לא הוציא כל ממון מצידו?

תשובתך -

ב. **עבד כנעני יוכיח**, **דלא קא חסר ממונא**, ובכל זאת **קא קני נפשיה**, קונה הוא את עצמו על ידי שנתנו אחרים ממון עבורו. ומכאן אתה למד, שאף המקדש אשה, יכול הוא לקנותה, על אף שהוא עצמו לא נחסר ממון כלל, אלא אחרים נתנו ממון עבורו.

ושמא תאמר: **מי דמי**, וכי דומה הבעל המקדש בלי נתינת ממון לעבד כנעני הקונה עצמו ללא נתינת ממון מצידו?!

הרי **התם**, בעבד כנעני, **האי דקא מקני - קא קני**!

האדון, המקנה את העבד לעצמו, קונה [מקבל] בשכרו את כסף פדיונו [אם כי הכסף מגיע לידו מאנשים אחרים עבור שחרור העבד, ולא מהעבד עצמו].

אך **הכא**, כאן, הרי האשה היא המקנה עצמה והבעל הוא הקונה אותה, ואם אומרת האשה לאדם אחר: תן מנה לפלוני, ואקדש אני לו - **האי איתתא**, אשה זו **קא מקניא נפשה**, **ולא קא קניא ולא מידי**!

האשה הזאת, המקנה את עצמה לבעל באופן שכזה, אינה קונה [מקבלת] עבור הקנאתה דבר!

ומנין לנו שאף באופן שכזה מועיל קנין כסף?

תשובתך -

ערב יוכיח שאף על גב דלא קא מטי, שלא מגיעה **הנאה לידיה** [אלא ליד הלוה], בכל זאת **משעבד** את **נפשיה**.

וכיוצא בזה אשה, גם אם אינה מקבלת דבר עבור הקנאתה לבעלה, יכולה היא להתקדש לו בכסף שנתנו לו אחרים על פי בקשתה.

ועתה ממשיכה ומביאה הגמרא ספק של רבא באופן אחר של נתינת כסף קידושין, מה דינו:

בעי [שאל] **רבא**: אשה שנתנה כסף לאיש, ואמרה לו: **הילך מנה**, **ואקדש אני לך**.

והאיש קיבל מידיה את המנה, ואמר לה "התקדשי לי בכך" - **מהו**? הדין בזה?

אמר מר זוטרא משמיה דרב פפא: **מקודשת**.

והבין רב אשי, שטעם הדבר הוא, משום קנין "אגב".

כלומר, אגב שהאיש קונה את המנה מיד האשה, הרי הוא קונה עמו גם את האשה

עצמה. [176]

וכעין ששנינו להלן [כו א], שמטלטלין נקנים אגב הקרקעות. דהיינו, אדם שרוצה לקנות מחבירו קרקע ומטלטלין, יכול הוא לעשות מעשה קנין בקרקע, ואגב כך נקנים לו גם המטלטלין בלי שיעשה במטלטלים כל קנין [וכפי שיובא בגמרא בסמוך].

אמר ליה רב אשי למר זוטרא: לדבריך שאמרת בשם רב פפא, שאשה שנותנת לאיש כסף, ואומרת לו "הילך מנה, ואקדש אני לך" מקודשת, **אם כן** יש להקשות -

הרי קנין האדם הוקש לקנין הקרקע, שנאמר לגבי קנין העבדים [ויקרא כה]: "והתנחלתם אותם [את העבדים הכנענים] לרשת אחוזה [כאחוזת קרקע] ". ומכאן יש ללמוד שדין האדם כדין הקרקע. [177]

ואם כן, נמצא לדבריך, שכאשר האיש קונה את האשה [שדינה כמקרקעין] אגב קנינו בכסף שמקבל ממנה [שדינו כמטלטלים] -

הוה ליה, הרי מעשה קנינו הוא, כמו **נכסים שיש להם אחריות**, [178] קרקע, **הנקנין עם**, אגב, באמצעות קנין הנעשה ב**נכסים שאין להם אחריות** [מטלטלין].

דהיינו, שאגב הקנין הנעשה בכסף, שהוא דבר המיטלטל, נקנית הקרקע.

וקשה: **והרי אנן, איפכא תנן!**

הרי אנו שונים [להלן כו א], להיפך:

דתנן: **נכסים שאין להם אחריות** [מטלטלים] - **נקנין עם** אגב **נכסים שיש להם אחריות** [מקרקעים], על ידי קנית הקרקע **ב**קנין **כסף**, **בשטר**, **ובחזקה**.

ומשמע ממשנה זאת, שדווקא מטלטלין נקנים אגב הקרקע, ואילו הקרקע אינה נקנית אגב המטלטלין.

ואם כן, האיך יתכן שהאשה [שדינה הוא כקרקע], נקנית אגב המנה [שהוא מטלטלין]?

אמר ליה מר זוטרא תירוץ:

---

[176] רב אשי תמה בסמוך, שהרי אדם הוא כנכסים שיש להם אחריות ואינו נקנה בקנין אגב. וקשה: אפילו אם היה אדם נקנה בקנין אגב, הרי בקידושין לא נאמר אלא "כסף שטר וביאה". ואפילו חליפין הדומים לכסף אינם קונים באשה כדלעיל ג א! ומנין הייתי לומד שאגב יקנה באשה? ותירץ הריטב"א: רב אשי יכל להקשות גם קושיא זו, אלא שהקשה שאפילו אם היינו אומרים שדין האשה כדין שדה, והרי היא נקנית בכל קניני שדה, בכל זאת אי אפשר לקנותה באגב, וכן כתב הרשב"א. [ועיין לעיל ג א שמשמע מדברי רש"י שלומדים את קניני האשה מכל קניני שדה, ועיין תוספות, וראה בהערות שם].

[177] כך פירש רש"י, ומשמע מדבריו שאף בן חורין הוקש לקרקע. אבל תוספות ושאר הראשונים כתבו שרק עבד הוקש לקרקע ולא בן חורין. ולפיכך פירשו את דברי הגמרא כאן בדרכים אחרות. עיין תוספות ד"ה אם כן, והערה 183 שם.

[178] "נכסים שיש להם אחריות", היינו נכסים שכל אדם המלוה לחברו ממון סומך על אחריות הנכסים הללו, וזהו כינוי לקרקעות שהם קיימים ועומדים [ואי אפשר להבריחם], ולפיכך המלוה סומך עליהם. רש"י להלן כו א, [על פי הגהת הרש"ש בדבריו].

מי סברת, האם אתה סבור שמדובר כאן בכגון דהאשה **אמרה ליה** לאיש "קנה אותי "אגב" קנית המנה"?

אין הדבר כן!

אלא **הכא** [כאן] **באדם חשוב**, שאינו רגיל לקבל מתנות, **עסקינן**.

שהאשה רוצה להתקדש לו, ויש לה הנאה מכך שהוא התרצה לקבל ממנה מתנה. ואותה הנאה שוה לה פרוטה, מפני שהיא היתה מסכימה לתת לאדם פרוטה כדי שיפציר בו [באדם החשוב] לקבל ממנה מתנה.

דבההיא הנאה דקא מקבל האדם החשוב **מתנה מינה**, ממנה - **גמרה**, הסכימה האשה בדעתה, **ומקניא ליה נפשה**. מקנה היא בזאת את עצמה אליו מדין קנין "כסף" [כיון שאותה הנאה הבאה לה ממנו בקבלת מתנתה חשובה אצלה שוה פרוטה, והרי היא כאילו נתן לה כסף בקידושיה].

והגמרא חוזרת ודנה בדברי רבא, הלומד מערב ומעבד כנעני לגבי קידושי אשה - **איתמר נמי משמיה דרבא**: **וכן** הדין **לענין ממונא**.

והיינו, שלמדים מדין השתעבדות הערב בהלואה, ומדין שיחרור עבד כנעני בכסף על ידי אחרים, לגבי קנין כסף בקרקע -

א. המוכר שדה לחבירו, ואמר לו: "תן כסף לפלוני ושדי מכורה לך בו", הרי אף על פי שהמוכר לא קיבל את הכסף, בכל זאת השדה נקנית לקונה מדין "ערב".

[כמו שהערב מתחייב ממון למלוה, אף על פי שהכסף שנתן המלוה מגיע ליד הלוה, ולא לידיו].

ב. האומר לחבירו: "הילך מנה שלי, ותהיה שדך מכורה לפלוני", הרי אף על פי שהקונה לא שילם את הכסף, בכל זאת קנה את השדה מדין "עבד כנעני".

[כעבד כנעני שיוצא לחרות על ידי שאחרים פודים אותו מכספם, והוא עצמו לא שילם מאומה].

ג. האומר לחבירו: "תן מנה לפלוני ותקנה לו שדי באותו מנה", קונה מדין שניהם.

[שהרי יש כאן שני חסרונות: א. המוכר לא קיבל כלום. ב. הקונה לא שילם מכספו כלום. ולפיכך למדים מדין שניהם]. [179]

[179] רש"י. והנה, רבא דיבר גם לענין אדם חשוב, [באומרת לאדם חשוב: "אילך מנה ואתקדש אני לך"], ואם כן, לכאורה היה ראוי לפרש את מה שאמר רבא: "וכן לענין ממונא" אף לענין זה. והריטב"א דייק מדברי רש"י שלענין אדם חשוב יש הבדל בין קידושין לממון, שבממון, אם המקנה נתן לאדם חשוב ממון אינו יכול להקנות בכך [עיין שם טעם לדבר]. והריטב"א עצמו חלק על זה. וכתב, שאין חילוק בין קידושין לממון בענין אדם חשוב. והר"ן כתב, שאף רש"י מודה שאין חילוק בין קידושין לממון באדם חשוב, אלא שרבא עצמו הסתפק באדם חשוב. ולפיכך אין לפרש את מה שאמר רבא "וכן לענין ממונא" לגבי אדם חשוב. אבל, למסקנת הגמרא שקבלת אדם חשוב מועילה בקידושין, הוא הדין שהיא מועילה אף בממון. ועיין רמב"ן ורשב"א ור"ן. הרמב"ם בהלכות מכירה [א ו]

והגמרא מבארת מדוע הוצרך רבא להשמיענו את הדינים הללו גם בענין קידושין וגם בענין ממון: ואמרינן: **וצריכא**, הוצרך רבא להשמיע זאת בשני המקומות:
משום **דאי אשמועינן**, שאילו היה משמיענו רבא רק לענין **קידושין**, היה אפשר לומר שהקניינים הללו מועילים רק בקידושין **משום דהא איתתא**, **ניחא לה בכל דהו**. מפני שאשה מסכימה להתקדש בכל קנין שהוא, ואפילו בקבלת טובת הנאה בלבד. [180]
וכדאמר ריש לקיש:
דאמר ריש לקיש: **טב למיתב טן דו**, **מלמיתב ארמלו**. טוב לה לאשה לשבת בצוותא עם בעל כל שהוא, כדי שיהיו שני גופים יחד, מאשר לשבת בודדה כאלמנה. ואף על פי שאין הבעל טוב בעיניה, בכל זאת היא מתרצה בקידושיו, כדי שהיא לא תהיה בודדה. והיות שנוח לאשה להתקדש כדי שלא תהיה בודדה, אפילו לאדם שאינו טוב בעיניה, כמו כן יש לומר, שמטעם זה היא מוכנה להקנות עצמה לבעלה אפילו בטובת הנאה בלבד, ואף על פי שאינה מקבלת ממון גמור בקידושיה.
אבל לענין **ממונא** - **אימא לא**. הייתי אומר, שאי אפשר לקנות קרקע בלא נתינת כסף גמור מהקונה למוכר.
ולפיכך הוצרך רבא להשמיענו את דבריו לענין ממונא.
ואי אשמועינן רק לענין **ממונא** בלבד, היה אפשר לומר שדין ערב ועבד כנעני מועילים רק בקנין ממון, **משום דאיתיהיב**, שניתן הממון **למחילה**. דהיינו, אדם רשאי למחול על ממון המגיע לו [ולפיכך המוכר יכול להתרצות לקנין גם אם אינו מקבל מהקונה ממון, אלא הוא ניתן כדין ערב או כדין עבד כנעני].

הביא לענין ממון רק את דינו הראשון של רבא [לענין דין ערב]. וכתב הר"ן שיתכן שהדינים הנלמדים מעבד כנעני אינם נלמדים אלא לענין קידושין, משום שדיני אשה ועבד הוקשו זה לזה [כדלהלן כג א - "גמר לה לה מאשה"] ולא לענין ממון, [ולפיכך אף הדין האחרון הנלמד מבין שניהם, אינו נלמד אלא בקידושין ולא בממון]. וסיים הר"ן - "אבל אין זה מחוור וצריך עיון ". ועיין פני יהושע וכסף משנה שם. ובשלחן ערוך [חושן משפט קצ] בענין מכר, הביא את הדין הנלמד מערב סתם, ואילו את יתר הדינים שאמר רבא הביא בשם יש אומרים. ועיין במפרשים שם.

[180] בהכרח אין כוונת הגמרא שהייתי אומר שהאשה נקנית בגמירות דעת בלא ממון, שהרי אין אשה נקנית אלא בכסף ובשטר ובביאה, ולא בגמירות דעת לבדה, אלא הייתי אומר שאמנם יש כאן הנאה השוה ממון, אך לענין מכר אין די בכך, מפני שצריך שהמוכר יגמור בדעתו להקנות את הדבר בלב שלם. ובהנאה כזו אין המוכר גומר בדעתו. מה שאין כן בקידושין, אשה גומרת בדעתה להתקדש אף בכל שהוא. משום שנוח לה להתקדש אפילו בכל שהוא. על פי קובץ שיעורים. [ולכאורה סברא זו מובנת רק בענין "תן מנה לפלוני ואתקדש לך". שהאשה לא קיבלה לידיה ממון גמור, אבל בענין "הילך מנה והתקדשי לפלוני" [שמקודשת מדין עבד כנעני], בזה אין שייך טעם הגמרא, שהרי הקונה קבל ממון גמור, ולמה לא יתרצה בכך? ונראה, שאכן עיקר החידוש בזה הוא לענין ערב]. והקשה בקובץ שיעורים: הרי ערב עצמו משתעבד אף על פי שאין שייך שם הטעם של "אשה בכל דהו ניחא לה". וכיצד יתכן לומר שדוקא באשה מועיל "דין ערב", ולא במכר? [ונראה שקושיא זו אינה קשה לדעת התוספות הנ"ל בהערה 164, שלדעתם כשהמלוה נותן את מעותיו ללוה, הרי זה כאילו קבלם הערב, ואם כן אין צריך "גמירות דעת" של "קנין" כדי להתחייב בכך. אלא הרי זה כלוה מעות מחברו, שעליו לשלם כפי שקיבל. אך לדעת הריטב"א וסייעתו בהערה הנ"ל, שערב משתעבד על ידי ההנאה שהמלוה סומך על נאמנותו, קשה כקושית קובץ שיעורים].

אבל לענין **קידושין**, **אימא**, הייתי אומר שדיני ערב ועבד כנעני **לא** מועילים בהם, אלא צריך הבעל לתת כסף קידושין לאשה. [181]

לפיכך **צריכא**.

היה רבא צריך להשמיענו את דבריו בשני המקומות [גם בקידושין וגם בממון].

ועתה הגמרא מביאה מימרא נוספת של רבא, הדנה בלשון קידושין. ובהמשך, רבא מסתפק בענין כסף קידושין:

אמר רבא: האומר לאשה: **התקדשי לי לחצייי** - הרי זו **מקודשת**.

אבל האומר לאשה: **חצייך מקודשת לי - אינה מקודשת**.

[ולהלן יתבאר מה אמר רבא, ומה הוא טעמו].

אמר ליה אביי לרבא יש לתמוה על דבריך: **מאי שנא**, הרי במה שונה ומיוחד האומר "**חצייך מקודשת לי**", שאמרת **דאינה מקודשת**, הרי זה משום שבענין קידושין "כי יקח איש **אשה**" **אמר רחמנא** [דברים כב], ומשמע שאפשר לקדש רק אשה שלימה, **ולא חצי אשה!**

אם כן, **הכי נמי**, גם האומר "התקדשי לי לחצייי", לא ראוי שקידושיו יהיו קידושין, שהרי "כי יקח **איש**", **אמר רחמנא**, **ולא** "כי יקח **חצי איש** אשה"! שהרי אם מקדש אשה לחציו, משמעות הדברים היא כי רק חצי ממנו קידש אותה.

ומדוע אמרת שאם אומר אדם "התקדשי לי לחצייי", הרי זו מקודשת?

אמר ליה רבא: **הכי השתא**!? מהו הדמיון בין שני הדברים:

שהרי אדם האומר לאשה "חצייך מקודשת לי", התכוין בכך להתיר לה להנשא לאדם נוסף זולתו. והרי זה כאילו חציה שלו וחציה של אחר.

וכיוצא בזה האומר "התקדשי לי לחצייי", התכוין שתהא לו רשות לישא אשה נוספת. והרי זה כאילו חציו שלה, וחציו של אשה אחרת.

וכל מקום שאפשר לפרש את דבריו באופן שלא התכוין לחצי הגוף ממש, אנו מפרשים כן, ואם כן -

התם, שם, באומר "חצייך מקודשת לי", אי אפשר לפרש שכוונתו היתה לקדש את כולה, ובכל זאת להתיר לה להנשא לאדם נוסף, שהרי **איתתא לבי תרי - לא חזיא**.

---

[181] כלומר, היה אפשר לומר שהאומר לחברו: "תן מנה לפלוני ותקנה את שדי", אין כאן קבלת ממון, ובכל זאת הוא קונה על ידי גמירות דעת. כמבואר בתוספות בכתובות דף קב, שאפשר לקנות ממון באמירה על ידי גמירות דעת. אבל בקידושין אשה לא תתקדש בכך. שהרי בודאי אשה אינה נקנית בדיבור, ואפילו אם יש בו גמירות דעת. [שהרי אין אשה נקנית אלא בכסף בשטר ובביאה]. לפיכך הוצרך רבא להשמיענו שאף בקידושין האשה נקנית בכך, מפני שזה נחשב כקבלת ממון. [קובץ שיעורים].

אשה אינה יכולה להנשא לשני גברים. ובהכרח, שהתכוין לקדש את חצי גוף האשה בלבד, ולהשאיר את חציה לאחר.

ואי אפשר לעשות כך, כי "אשה" אמר הכתוב, ולא חצי אשה!

אלא, אבל באומר "התקדשי לי לחצייי", אפשר לפרש את דבריו באופן שלא התכוין לחצי גופו ממש.

שהרי **גברא - מי לא חזי לבי תרי**? וכי איש אינו יכול לישא שתי נשים?!

וכיון שמותר לו לאדם לישא שתי נשים יש לומר ש**הכי קאמר לה**, כך התכוין לומר לה לאשה:

אמנם את מקודשת לכל גופי, אלא **דאי בעינא למינסב אחריתי**, **נסיבנא**. שאם ארצה לישא אשה אחרת, אשא אותה.

[וכינה זאת בדרך מליצה, כאילו היא מקודשת לחציו בלבד].

ומאחר שקידש את האשה לכל גופו, לפיכך קידושיו קידושין.

ומקשה מר זוטרא על מה שאמר רבא באומר "חצייך מקודשת לי", שאינה מקודשת:

אמר ליה, הקשה **מר זוטרא בריה דרב מרי** קושיא **לרבינא**:

אמנם לא יתכן שחצי גוף האשה יהיה מקודש, שהרי נאמר "אשה", ולא חצי אשה. אבל מאחר שהמקדש אמר לאשה "חצייך מקודשת", בלשון הקדש, [182] אם כן -

וניפשטו לה קידושי בכולה! יתפשטו הקידושין שעשה בחצי האשה בכל גוף האשה, כדין המקדיש חצי בהמה לקרבן, שהקדושה מתפשטת בכל גוף הבהמה, ונעשית כולה קרבן -

שהרי **מי לא תניא**, האם לא כך שנינו - **האומר** על רגל בהמה: **רגלה של** בהמה **זו**, תהא קדושה בקדושת **עולה - תהא**, תעשה בכך הבהמה **כולה** קדושה בקדושת קרבן **עולה**!

וכיוצא בה ראוי לומר גם במקדש חצי אשה, שהיא מקודשת כולה, מפני שהקידושין שעשה בחצייה, מתפשטים בכולה, כהתפשטות הקדשו בחצי בהמה בכל הבהמה!

ומדוע אמר רבא שאינה מקודשת? [183]

---

[182] רש"י. ועיין בהערה הבאה.

[183] תוספות דייקו מרש"י שקושית הגמרא היא רק במקדש בלשון "הרי את מקודשת לי". שמשמעותו "הרי את אסורה כהקדש" כדלעיל ב ב. אבל המקדש בשאר לשונות, כגון "הרי את מאורסת לי", או "הרי את קנויה לי", וכדומה, בודאי לא עלה על דעתנו שיפשטו הקידושין בכולה, מפני שבענין הקדש הגמרא [במסכת תמורה יא ב] דורשת מן הכתובים שההקדש פושט בכל הבהמה. ואילו באשה לא מצאנו בכתוב שנאמר דין זה. ועיין קובץ שיעורים אות נג במה שונה לשון "הרי את מקודשת לי" משאר לשונות. [ובפשטות כוונת תוספות שאדם שאומר "הרי את מקודשת לי" דעתו שיחולו בדיבורו דיני דיבור הקדש]. אבל הריטב"א כתב שהגמרא סברה שלומדים את דין הקידושין מדין הקדש, [ב"בנין אב"], ואפילו אם אמר "הרי את מאורסת לי" ראוי שהקידושין יפשטו בכולה. עוד כתב הריטב"א, שבמקדיש דבר שהנשמה תלויה בו, אין צריך פסוק ללמד שההקדש תופס בכולו, ודוקא באומר "רגלה של זו עולה" צריך ריבוי. ולפיכך אף במקדש חצי אשה, ראוי שיפשטו קידושין בכולה, מאחר שזה

ושמא תתרץ, שרבא סובר כי אף המקדיש חצי בהמה אין כולה מקודשת, שהרי הברייתא במסכת תמורה [יא ב] מביאה דעת החולקים, הסוברים שהאומר "רגלה של בהמה זו עולה", אין כולה עולה! [184]

אי אפשר לומר כן.

שהרי **אפילו למאן דאמר** שהאומר "רגלה של זו עולה" **אין כולה עולה**, **הני מילי**, הדברים אמורים דוקא **היכא** [היכן] **דמקדיש דבר שאין הנשמה תלויה בו**, כמו רגל, שאף אם יטול את אותו האבר הבהמה לא תמות.

אבל ה**מקדיש דבר שהנשמה תלויה בו** [כגון המקדיש את לב הבהמה, או את חצי גוף הבהמה, שאם יטלוהו מן הבהמה היא תמות] - לדברי הכל **הויא כולה עולה!**

וכיוצא בזה במי שאומר לאשה "חצייך מקודשת לי", הרי קידש אותה בדבר שהנשמה תלויה בו [שאם יטלו מהאשה חצי מגופה, היא תמות], וראוי שיפשטו קידושיו בכולה, לדברי הכל!

ואם כן חוזרת הקושיא: מדוע אמר רבא באומר "חצייך מקודשת לי", שאינה מקודשת!? וענה רבינא למר זוטרא בריה דרב מרי:

מי דמי!? וכי יש לדמות את קידושי אשה להקדש, ולומר, כשם שהקדש בחצי בהמה מתפשט בכל גוף הבהמה, כך קידושין בחצי אשה פושטים בכל האשה?

והרי יש לחלק ביניהם:

התם, במקדיש חצי בהמה, אין מי שיעכב את הקדשו מלהתפשט, שהרי **בהמה** היא, והיא שייכת לו, ואין בכחה לעכב בידו מלעשות בה כל דבר.

אבל **הכא**, במקדש חצי אשה, הרי לאשה יש **דעת אחרת**, והיא חשובה כמותו, ובכחה להתנגד לקידושיה אליו [שהרי אם אין רצונה להתקדש לו, אין קידושיו קידושין].

וכיון שקידש את חציה, ולא התרצה האשה אלא לכך שחציה בלבד יתקדש לו, אין בכח דיבורו לקנות את כולה, נגד רצונה. [185]

כמקדיש דבר שהנשמה תלויה בו. וכן נראה מדברי תוספות ר"י הזקן. ומשמע מדברי תוספות ר"י הזקן, שהמקדיש אבר שהנשמה תלויה בו, היה בדעתו להקדיש את כל הבהמה, וכן לענין קידושין. וכן נראה מדברי הריטב"א להלן. ועיין להלן הערה 177.

[184] אלא תמכר לצרכי עולות חוץ מדמי הרגל שהקדיש [תמורה יא ב. ומובא בתוספות כאן].

[185] דברי הגמרא צריכים ביאור: הרי גם בהקדש אין בדעת המקדיש אלא להקדיש את חציה של הבהמה, ולא יותר, ובכל זאת מתפשטת קדושת הקרבן בכל הבהמה. ואם כן, כיוצא בזה יש לומר אף לענין האשה, שעל אף שאין בדעתה אלא להתקדש בחציה, בכל זאת יפשטו הקידושין בכולה! וכן הקשה אבני מלואים [לא, יח]. ובתוספות ר"י הזקן כתב בהסבר דברי הגמרא: "הכא איכא [כאן יש] דעת האשה, ואף על פי שהוא כוון לכולה, היא לא כיוונה אלא לחציה". משמע מדבריו שדין "פשטה" בקידושין היינו מפני שדעת האיש לקדש את כולה, [למרות שאמר "חצייך". ודעתו כדעת הריטב"א הנ"ל הערה 175] וכן מבואר בדבריו לעיל לענין בהמה]. ובכל זאת אין דעת האשה להתקדש אלא לחציה. וכנראה כדי לדחות את סברת תוספות ר"י הזקן, הרשב"א מקשה כעין קושית האבני

ורבינא מוכיח שכאשר יש "דעת אחרת" אין כח בדיבורו להתפשט מעבר למה שהקדיש: **הא לא דמיא**, קידושי חצי אשה, אינם דומים למקדיש חצי בהמתו, **אלא להא דאמר רבי יוחנן** [להלן], שמוכח מדבריו [של רבי יוחנן] שבהמה של שני שותפין, שאחד מהם הקדיש את חלקו, אין ההקדש מתפשט על חלק חברו, ואין הבהמה קדושה אלא בחציה בלבד.

וטעם הדבר, מפני שחציה השני של הבהמה שייך לדעת אחרת [לשותף השני], וזה מונע את ההקדש מלהתפשט בכולה.

וכיוצא בזה המקדש חצי אשה, מאחר והאשה היא דעה אחרת, שיש לה זכות להתנגד לקידושין, לפיכך אין הקידושין פושטים בכולה.

והגמרא מביאה את דברי רבי יוחנן כלשונם:

בהמה שהוקדשה לקרבן, ואירע שהיא נדחתה [נפסלה] שעה אחת מלהקרב על המזבח, חל בה דין "דיחוי" מהקרבה. ולכן, אפילו אם אחר כך היא נעשית ראויה להקרבה, היא נשארת דחויה לעולם, ונפסלה להקרבה לעולם.

מילואים בסגנון אחר: הרי כיון שהיא מקבלת קידושין דעתה שיפשטו קידושין בכולה! [כלומר, כשם שאומדים את דעת האיש שדעתו לקדש את כל האשה, כך אף באשה יש לומר כן!] ונאמרו כמה תירוצים על קושיא זו: [א] הר"ח כתב שהואיל והאשה שומעת שאומר "חציך" אינה גומרת ומקנה נפשה "כלל". [מובא ברשב"א]. [ב] הרשב"א פירש, שכל מעשה הקידושין צריך לבוא מכחו של הבעל, שנאמר "כי יקח" ולא "כי תקח" [כדלעיל ד ב], וכאן, מאחר שהבעל אמר "חצייך" אילו רצתה היתה מעכבת ולא היתה מקודשת, ועכשיו שהסכימה להתקדש כולה הרי זו כמקחת את עצמה. וכפירוש זה כתב אבני מילואים [שם] בשם מהרי"ט, והקשה על זה: הרי כל קידושין תלויים בהסכמת האשה, ובכל זאת אין זה נקרא "כי תקח". ומה נשתנה כאן? [קושיא זו הקשה האבני מילואים לדברי מהרי"ט מפני שהבין ש"פשטה" הוא גזירת הכתוב, אבל לפי משמעות הרשב"א "פשטה" היינו שהאדם רוצה שתחול הקדושה בכולה, וכאן האשה רוצה שכולה תתקדש. ולפי זה אולי יש ליישב קושיא זו. ועיין]. [ג] הריטב"א כתב שאפילו אם היה בדעת האיש לקדש את כולה, בכל זאת כיון שלא הוציא בפיו אלא חציה, לפיכך האשה לא נתרצתה להקנות לו אלא חציה. [כלומר, אף על פי שאדם שאומר "חציה", אנו אומדים שבדעתו לקדש את כולה, אבל האשה אינה יודעת זאת, ומאחר ששמעה מפיו שמקדש "חצייך", לא גמרה להקנות לו אלא חציה]. וכדברי הריטב"א יש לפרש בדברי תוספות ר"י הזקן הנ"ל. [ועיין לעיל הערה 175 בשם תוספות. ויש לעיין אם ניתן לומר כדברי הריטב"א לשיטתם. ועיין להלן עמוד ב תוספות ד"ה חצייך בפרוטה היום]. [ד] תוספות רי"ד פירש, שמאחר שהקידושין תלויים בשתי דעות - בדעת האיש ובדעת האשה, לפיכך אין הקידושין פושטים בכולה, ודוקא בהקדש שהוא תלוי בדעת המקדיש בלבד, הקדושה מתפשטת בכולה. [מובא באבני מילואים שם]. [ה] באבני מילואים פירש, שאין הקדושה מתפשטת אלא במעשה ההקדש, או במעשה הקידושין שהוא כהקדש, [עיין לעיל הערה 174] אבל ברצון בלבד לא התחדש דין "פשטה". ובקידושין הבעל בלבד הוא העושה את מעשה הקידושין, והאשה הרי היא כמפקרת את עצמה, [כלומר, היא נותנת לו את האפשרות לקנות, אבל היא אינה נחשבת שותפה במעשה הקנין], כמבואר בר"ן נדרים כט. ולפיכך אין שייך דין "פשטה" לענין רצון האשה, שאין בו אלא רצון בלבד, ולא מעשה קנין. [ומוכח מדברי האבני מילואים, שהבין שענין "פשטה" הוא חידוש התורה, שהקדושה מתפשטת יותר ממה שדעת האדם לעשות, ושלא כדברי תוספות ר"י הזקן, ואף לא כמשמעות הריטב"א והרשב"א הנ"ל. וכנראה שדבריו נובעים מהבנתו בדברי תוספות ד"ה ונפשטו. והובא לעיל הערה 174. עיין שם, וכן מוכח מתוספות רי"ד הנ"ל].

וכך אמר רבי יוחנן: **בהמה של שני שותפין**, שהקדיש שותף אחד את **חציה** השייך לו, ולאחר מכן **חזר ולקחה**, קנה את חציה השייך לשותף השני, **והקדישה** שנית, כדי שכל הבהמה תהיה קדושה -

א. הרי זו **קדושה** כולה.

ב. ולמרות שהבהמה כולה קדושה עתה, בכל זאת היא **אינה קריבה** על המזבח. כי בשעה שהקדיש את חציה הראשון, לא היתה הבהמה ראויה להקרב, שהרי חציה היה אז חולין. והואיל והקדושה שחלה בבהמה בתחילה היתה בגדר "קדושה דחויה" [שהיא דחויה אז מלהקרב על המזבח], חל בבהמה דין "דיחוי".

כי מאחר והקדושה היתה דחויה שעה אחת מלהקרב, הרי היא דחויה לעולם. [186]

ומה תקנתה? - שתמכר, ויקנה אחרת בדמיה, [187] ויקריב אותה.

ג. **ועושה תמורה**. אם אמר על בהמה אחרת "הרי זו תמורתה", חלו בה דיני תמורה. [188] דהיינו, הבהמה הראשונה עומדת בקדושתה, והבהמה השניה נעשית קדושה אף היא [ונקראת "תמורה"]. [189]

ותמורתה - הרי היא **כיוצא בה!** שאף היא אינה ראויה להקרבה, כי הואיל וקדושתה באה מכח המרתה בקדושה דחויה, אף הקדושה שחלה בתמורה היא "קדושה דחויה", על כל דיניה.

עד כאן דברי רבי יוחנן.

ומתוך דברי רבי יוחנן למדנו, שמתחילה, כשהקדיש השותף האחד את חלקו, לא התפשטה הקדושה בכל הבהמה, אלא חציה בלבד קדוש.

---

[186] דין "דיחוי" הוא מדאורייתא. ט"ז אורח חיים תרמו ו. וכן מוכח בגמרא [יומא סד א ועוד] שדנה בדבר מכח פסוקים. [אך חנן המצרי חולק וסובר שלא נאמר דין דיחוי כלל. יומא שם, ועוד].

[187] כן כתב רש"י. והנה, בהמה הקדושה בקדושת הגוף אסור למכרה ולקנות בדמיה בהמה אחרת, עד שיפול בה מום. ואילו מרש"י כאן משמע שאפשר למכרה גם בלא מום. וכן דייק אחיעזר חלק ג נו. וביאר באחיעזר, שמאחר שאי אפשר להקריב את הבהמה לא חל בה אלא קדושת דמים, דהיינו לענין למכרה ולקנות בדמיה בהמה אחרת להקרבה. אולם, הגרי"ז חלק על דבריו, וכתב שיש לפרש בדעת רש"י שחלה בבהמה קדושת הגוף, ואי אפשר למכרה אלא לאחר שיפול בה מום [ואף על פי שרש"י לא הזכיר בפירוש שצריך לחכות שיפול בה מום]. [והוכיח זאת ממה שמבואר להלן בסמוך "ועושה תמורה", ודין תמורה לא נאמר אלא בבהמה הקדושה בקדושת הגוף לקרבן]. ועיין להלן הערה 182.

[188] נאמר בסוף ספר ויקרא [כז לב]: "לא יבקר בין [קרבן] טוב לרע ולא ימירנו. ואם המר ימירנו, והיה הוא ותמורתו יהיה קדש, לא יגאל". מכאן שהאומר על בהמת חולין: "הרי זו תמורת בהמת קרבן" - שתי הבהמות קדושות בקדושת הקרבן.

[189] נראה שהחידוש במה שאמר רבי יוחנן "ועושה תמורה", היינו שאף על פי שאין הבהמה כשרה להקרבה, בכל זאת היא עושה תמורה. [וכן נראה מדברי הגרי"ז זבחים יב א, שיש חידוש בכך שעושה תמורה. אבל עיין תמורה כו א "תניא אידך אמר בהמה זו חציה עולה". וכו'. ויש לעיין].

וטעם הדבר: מפני שחצי הבהמה השני שייך לדעת אחרת [דהיינו לשותף השני]. ומכאן אתב למד, כי כאשר יש דעת אחרת שבידה להתנגד לכך, אין הקדושה מתפשטת [ולפיכך אף האומר לאשה "חצייך מקודשת לי", אין הקידושין מתפשטים בכולה, מפני שבכחה להתנגד לכך].

ואגב שהגמרא הביאה את המימרא של רבי יוחנן, היא מביאה את הדינים שיש ללמוד מדבריו:

ואמרינן: **שמע מינה תלת**. יש לנו ללמוד מהמימרא של רבי יוחנן שלשה חידושים:

דף ז:

א. נחלקו רבי שמעון ורבי יהודה אימתי חל דין דיחוי על הקרבן.

דעת רבי שמעון שדין "דיחוי" נוהג רק לאחר שחיטת הקרבן. אבל בעוד הבהמה חיה, אין נוהג בה דין דיחוי, ואם חזרה הבהמה להיות ראויה לקרבן, אפשר להקריבה. ואילו רבי יהודה סובר שאפילו בעוד שהבהמה חיה נוהג בה דין דיחוי.

רבי יוחנן בסוגייתנו מדבר בבהמה חיה, ואומר שחל בה דין דיחוי. ולכן, **שמע מינה** מדבריו, שלדעתו גם **בעלי חיים**, קרבנות חיים, שעדיין לא נשחטו, **נדחים**.

ב. יש אומרים שאין דין דיחוי נוהג אלא בקרבן שהיה ראוי להקרבה בשעה שהוקדש, ואחר כך, משהוקדש הוא נדחה, אז הוא נפסל עולמית. אבל קרבן שבשעת הקדשתו הוא לא היה ראוי להקרבה, לא נוהג בו דין "דיחוי". ולכן, אם לאחר זמן בטלה הסיבה שמנעה את הקרבתו בעת הקדשתו, אזי נעשה הקרבן כשר להקרבה [סוכה לג ב].

ורבי יוחנן בסוגייתנו אומר, שבהמה אשר בשעת הקדשתה היתה דחויה מהקרבה, שהרי רק חציה היתה אז קדושה, ואי אפשר אז להקריבה, חל בה דין דיחוי - **שמע מינה**, שלדעתו, **דיחוי מעיקרא**, בתחלת ההקדש - **הוי דיחוי**.

ג. **ושמע מינה יש דיחוי בדמים**.

כלומר, בהמה שמלכתחילה לא חל עליה "קדושת הגוף", שיקריבו אותה עצמה, אלא רק חלה עליה קדושת דמים, שיביאו בדמיה קרבן אחר, גם היא נדחית לעולם, גם אם לאחר מכן יקדישו את כולה, ותהיה ראויה להקרב כולה על המזבח.

וכגון אם אחד השותפים בבהמה הקדיש את חלקו בבהמה, שאז אי אפשר להקריבה בשעת הקדשתה, בגלל שחלקה השני נשאר חולין, חל בה [על חציה הקדוש] "קדושת דמים" בלבד. [190]

[190] בענין זה נחלקו האחרונים: דעת הקובץ שיעורים ששותף המקדיש חצי בהמה חל בה קדושת הגוף, שהרי אם תאמר שלא חל בה אלא קדושת דמים בלבד, אם כן איך היא עושה תמורה? הלא דוקא בהמת קרבן עושה תמורה, ולא בהמה הקדושה בקדושת דמים! וכן מסקנת הגרי"ז זבחים יב א [ובמכתב בסוף חידושי מרן רי"ז הלוי

דהיינו, קדושת חציה של הבהמה מתבטאת בכך שהיא צריכה להמכר, ובחצי הדמים יביא קרבן אחר.

ומוכח מדברי רבי יוחנן כאן, כי על פי שהבהמה הזאת איננה עומדת להקרבה בשעת הקדשת חציה, בכל זאת חל בה דין דיחוי, ונדחית מן המזבח לעולם, גם כאשר יקדיש את חציה השני.

וזה דבר חידוש.

מפני שהיה אפשר לומר אחרת, שלא חל דין דיחוי אלא בדבר שחלה בו קדושת הגוף להקרב הוא עצמו, שאז, היות ונדחית קדושת הגוף מהקרבה, היא נדחית עולמית. אך לא כאשר הבהמה אינה יכול להתקדש כלל בקדושת הגוף להיקרב היא עצמה, שאז היה מקום לומר שאין זו "דחיה" הנעשית בקדושת הקרבן, לפי שלא חלה כלל קדושה של הקרבה עצמית בבהמה, ואין מה ש"נדחה". [192] [191] ועתה הגמרא מביאה את המשך דברי רבא [שאמר לעיל: "חצייך מקודשת לי" - אינה מקודשת]:

בעי [הסתפק] **רבא**: הנותן לאשה פרוטה ואמר לה: **חצייך** מקודשת לי **בחצי פרוטה. וחצייך** השני מקודשת **בעוד חצי פרוטה - מהו** הדין בזה? [193]

וצדדי הספק הם:

דף עח]. ולפי זה הוצרכו לפרש את דברי הגמרא: "יש דחוי בדמים" - היינו בבהמה שאמנם יש בה קדושת הגוף, אלא שאינה עומדת להקרבה. משום שחל בה דין דיחוי, ולפיכך צריך למכרה ולקנות בדמיה בהמה אחרת. אולם דעת האחיעזר חלק ג סימן נו, שלא חל בבהמה אלא קדושת דמים. והרי היא נפדית בלא מום. וכן דייק הגרי"ז [בסוף המכתב שם] מדברי הרשב"א כאן. [עיין במהדיר על הרשב"א הערה 367 שהוכיח כן בהרחבה]. ולפי זה לשון הגמרא "יש דיחוי בדמים" הוא כפשוטו. אבל לפי זה צריך עיון איך הבהמה הזאת עושה תמורה? הרי אינה קדושה אלא לדמים. ובחידושי הגרי"ז זבחים יב א רצה לבאר בתחילה, שכשהקדיש חציה לא חל בבהמה אלא קדושת דמים, ולבסוף, כשחזר ולקחה והקדיש את חציה השני, חל בבהמה קדושת הגוף. ולפי זה בתחילה לא חלה בבהמה אלא קדושת דמים, ובאותה שעה חל בה דין דיחוי. ולכן אמרינן "שמע מינה יש דיחוי בדמים". ואולם, לבסוף חל בה קדושת הגוף, ומטעם זה היא עושה תמורה. [אולם מסקנת הגרי"ז שם אינה כן. אלא כנ"ל. ועיין שם היטב]. ומלשון רש"י בתמורה כו א לכאורה משמע כפירוש זה [שכתב שם: "שמתחילה כשהקדיש חציה לא היתה ראויה ליקרב. 'דלא קדשה לחציה'" וכו'. והיינו שמתחילה כשהיה לו בה חציה, אזי לא קדשה קדושת הגוף אלא קדושת דמים]. וכן כתב רבינו גרשום שם ["דבשעה שהקדיש חלקו, לא היתה כולה שלו, ולא תפס לה קדושת הגוף". ועיין שם]. [ועיין היטב תוספות רא"ש סוף ד"ה ש"מ].

[191] הקשו תוספות: הרי כל "דיחוי מעיקרא", הוא גם "דיחוי בדמים", שהרי בהמה שאינה ראויה לקרבן חלה עליה רק קדושה לענין לקנות בדמיה בהמה אחרת כמבואר לעיל. ומאחר שרבי יוחנן אמר שדיחוי מעיקרא הוי דיחוי, מדוע הוצרך לומר שיש דיחוי בדמים? עיין תוספות, תוספות רא"ש רמב"ן רשב"א וריטב"א, שכתבו כמה אופנים שמצאנו דיחוי בדמים שאינו דיחוי מעיקרא, ודיחוי מעיקרא שאינו דיחוי בדמים.

[192] היה אפשר לומר שאין דין דיחוי נוהג אלא בבהמה שיש עליה קדושת הגוף ועומדת להקרבה. מפני שקדושתה היא קדושה חמורה, אבל בהמה הקדושה לדמיה אין קדושתה חשובה, והרי זה כבהמת חולין שאפילו אם היה בה סיבה להפסל לקרבן, אין חל בה דין דיחוי, ואם נתבטלה סיבת הפסול שבה, אפשר להקדישה ולהקריבה. ולפיכך הוצרכנו ללמוד מדברי רבי יוחנן שאף בדבר הקדוש לדמיו חל דין דיחוי.

[193] מדובר כאן כשנתן לה את כל הפרוטה בבת אחת. אבל אם נתן לה חצי פרוטה ואמר לה "חצייך מקודשת לי". וחזר ונתן לה חצי פרוטה ואמר "חצייך מקודשת לי", אין ספק שבכל חצי פרוטה היה מעשה קידושין בפני עצמו, ולא עשה כלום. ריטב"א.

האם **כיון דאמר לה** פעמיים "התקדשי לי **בחצי פרוטה**" על כל חצי וחצי מגופה, הרי **פסקה** בכך **למילתיה**, שבזה הוא חילק את קידושיו בה לשניים, כאילו היו אלו שני מעשי קידושין נפרדים, וכל אחד מהם בפני עצמו אינו מועיל כלום. [194]

או דילמא, יתכן והוא מקדש את האשה כולה במעשה אחד, בפרוטה שלמה. ומה שאמר פעמיים "חצייך בחצי פרוטה, וחצייך בחצי פרוטה" - **מונה והולך הוא** את שני חצאי הפרוטות, ומצרפם לפרוטה אחת. אך בסך הכל, כוונתו היא לקדש בפעם אחת את כל האשה, בפרוטה אחת.

וממשיך רבא ומסתפק: **אם תימצי לומר**, אם תפשוט את הספק הזה, ותאמר **שמונה והולך הוא**, וקידושיו קידושין, אזי יש להסתפק ספק אחר: הנותן לאשה שתי פרוטות, [195] ואומר לה: **חצייך** מקודשת לי **בפרוטה** אחת, **וחצייך** השני **בפרוטה** אחרת - **מהו** הדין בזה?

וצדדי הספק הם:

יתכן שדוקא באומר "חצייך בחצי פרוטה וחצייך בחצי פרוטה" נחשב הדבר שמונה והולך הוא את שני חצאי הפרוטות, משום שהכל יודעים שאי אפשר לקדש אשה בפחות משוה פרוטה, ולכן ידוע הדבר שהתכוין למעשה קידושין אחד, ובהכרח שמונה והולך הוא.

אבל, האומר "חצייך בפרוטה וחצייך בפרוטה", הרי הוא נתן בעד כל חצי אשה פרוטה שלמה.

וכיון דאמר לה שהוא מקדש חציה **בפרוטה**, וחזר ואמר שמקדש גם את חציה השני **בפרוטה - פסקה למילתיה!**

יתכן והוא חילק בכך את קידושין בה לשני מעשי קידושין, כל אחד בחציה, ועשה כך מתוך שטעה לחשוב שאפשר לקדש חצי אשה ועוד חצי אשה בשני מעשי קידושין נפרדים.

ולפי הצד הזה, אין קידושיו קידושין. שהרי האומר לאשה "חצייך מקודשת לי", אינה מקודשת.

או דילמא שמא **כל** אדם שבדעתו לסיים את הקידושין **ביומיה** [באותו היום], אנו אומרים שמלכתחילה הוא התכוין לעשות מעשה קידושין אחד, **ומונה והולך הוא** את מעשה קידושיו בשני חצאיה כמעשה אחד מתמשך, ולכן קידושיו קידושין.

[194] משתי סיבות: א. כל מעשה קידושין היה בפחות משוה פרוטה. ב. אי אפשר לקדש אלא אשה שלימה ולא חצי אשה. כמבואר לעיל בעמוד א.

[195] תוספות ד"ה חצייך בפרוטה היום. וריטב"א.

וממשיך רבא ומסתפק:

אם תימצי לומר, אם תפשוט ספק זה, ותאמר **שכל** אדם שבדעתו לסיים את הקידושין **ביומיה**, **מונה והולך הוא**, והרי היא מקודשת במעשה קידושין אחד, עדיין יש להסתפק ספק אחר:

הנותן לאשה שתי פרוטות ואומר לה: התקדשי לי **חצייך בפרוטה** אחת **היום**, **וחצייך בפרוטה** השניה **למחר** - **מהו** הדין בזה?

וצדדי הספק הם:

האם, **כיון דאמר לה** "חצייך השני **למחר**", הרי אין בדעתו לסיים את הקידושין היום, אלא **פסקה**, הוא חילק בכך את מעשיו לשני מעשי קידושין נפרדים, שאחד יחול היום על חציה של האשה, והשני יחול מחר על חציה השני, ואם כן לא חלו קידושיו, לפי שאי אפשר לקדש חצי אשה.

או דילמא [שמא] **הכי קאמר לה**, כך התכוין לומר לה: אני מקדש אותך במעשה קידושין אחד, **בקדושין שמתחלו מהאידנא**, **ומגמר לא ניגמרו עד למחר**. שתחילת מעשה הקידושין יתחיל היום בחצייך הראשון, אך לא יסתיימו לחול עליך עד למחר, כשיחולו על שני חצאייך. ונמצא שהכל הוא מעשה קידושין אחד על אשה שלמה, ולפיכך קידושיו קידושין.

וספק נוסף מסתפק רבא:

הנותן לאשה פרוטה ואומר לה: התקדשי לי **שני חצייך בפרוטה** - **מהו** הדין בזה?

האם יתכן, **שהכא** - כאן שאמר לה בדיבור אחד "שני חצייך", **ודאי בחד זימנא קאמר לה**, בבת אחת התכוין לקדש אותה. [196]

[196] בבעיות הראשונות הגמרא הסתפקה שמא מונה והולך הוא, והתכוין לקדש את האשה במעשה קידושין אחד, ולפיכך היא מקודשת. אבל כאן שאמר לה "שני חצייך", אין לומר שמונה והולך הוא והתכוין לקדשה במעשה אחד, אלא כאן הגמרא מסתפקת שמא אפילו אם התכוין לקדשה בשני מעשי קנין, הרי אלו קידושין, כיון ששני חצייה מתקדשים בזמן אחד, [ואין כאן חסרון של "חצי אשה"]. ריטב"א, תוספות ר"י הזקן. אבל מדברי הרשב"א והרא"ש מוכח שכאן יש חידוש קטן יותר מאשר בבעיות הראשונות שבגמרא. ואם בבעיות דלעיל נפסוק שהאשה מקודשת כל שכן שכאן היא מקודשת. וכן דייקו מלשון הגמרא. [וכן דעת הראב"ד אישות ג י]. ועיין קובץ שיעורים. להלכה: הרמב"ם [אישות ג י] פסק בענין "חצייך בחצי פרוטה, וחצייך בחצי פרוטה", שהרי זו מקודשת בודאי. וכן פסק בענין "חצייך בפרוטה וחצייך בפרוטה". מפני ששיטתו שכל מקום שנאמר בגמרא "אם תמצי לומר" הלכה כן. ואילו בענין "חצייך בפרוטה היום, וחצייך בפרוטה למחר", וכן ב"שני חצייך בפרוטה", פסק הרמב"ם שהיא מקודשת מספק בלבד. ותמהו עליו הרשב"א והרא"ש והראב"ד, שהרי מאחר ש"שני חצייך בפרוטה" הרי זה ספק קידושין. כל שכן בחצייך בחצי פרוטה וחצייך בחצי פרוטה"! וזהו כשיטתם לעיל, ש"שני חצייך בפרוטה" הרי זה לשון קידושין שעדיפה יותר מהלשונות הראשונות המוזכרות בגמרא. אבל לפירוש הריטב"א הנ"ל, לא קשה כלל. [ועיין מפרשי הרמב"ם שם] ועיין ר"ן. ובשלחן ערוך [לא ז] פסק בכל הלשונות שמקודשת מספק. [ועיין בית שמואל שם].

או דילמא [שמא] **אין אשה מתקדשת לחצאין כלל**, אפילו כאשר הזכיר את שני חצאיה בדיבור אחד.

ומסקינן: **תיקו**! תעמוד שאלה זו בספק.

ועתה הגמרא מביאה ספיקות נוספים שהסתפק רבא ושאר אמוראים בענין קידושי כסף, כעין הספיקות שלעיל: **בעי** [הסתפק] **רבא**: שני בנים גדולים שעשו את אביהם שליח לקדש להם נשים, והלך האב ונתן פרוטה לאדם אחר, אביהן של שתי בנות קטנות, שהאב זכאי בקידושיהן, ואמר לו:

שתי בנותיך הקטנות [197] **מקודשות לשני בני בפרוטה** זאת - **מה** הדין בזה?

האם **בתר נותן ומקבל אזלינן**, בקידושי כסף אנו הולכין אחר נותן כסף הקידושין ואחר המקבלו. וכאן הרי אבי הבנים נתן פרוטה שלמה, וכן אבי הבנות קיבל פרוטה שלמה, **והאיכא ממונא**, והרי יש כאן פרוטה שלמה שהיא בכלל "ממון", שאפשר לקדש בו את האשה. [198]

או דילמא [שמא] אין הולכין בקידושין אחר הנותן והמקבל, אלא **בתר דידהו אזלינן**, הולכים אחר האנשים המקדשים ואחר הנשים המתקדשות, **והא ליכא**, הרי אין כאן פרוטה שלמה מצדו של כל אחד מהם [אלא חצי פרוטה של בן אחד לבת אחת].

ומסקינן: **תיקו**! תעמוד שאלה זו בספק.

בעי רב פפא: הנותן פרוטה לאדם, ואומר לו: **בתך ופרתך** קנויות לי **בפרוטה** [את בתך אני מקדש, ואת פרתך אני קונה] - **מהו** הדין בזה?

מי אמרינן, האם אנו אומרים שהוא התכוין לומר: **בתך בחצי פרוטה**, **ופרתך בחצי פרוטה**. ולא קנה כלום.

או דילמא [שמא] אנו אומרים, שודאי המקדש את האשה יודע שאין קידושין חלים בפחות משוה פרוטה. ולכן הוא התכוין לומר: **בתך** תהיה מקודשת לי **בפרוטה**, **ואילו פרתך** תהא קנויה לי **במשיכה**. [199] ומסקינן: **תיקו**.

---

[197] וכן נערות. אבל בוגרות אין אביהן יכול לקדשן אלא אם כן עשאוהו שליח, ובזה אין ספק שאין אלו קידושין. עיין הערה הבאה.

[198] כוונת הגמרא האם הולכים אחרי המקבל לגמרי, ולא אחר הנותן. והמקבל [שהוא האב] קיבל פרוטה, אבל אם היינו הולכים אחר הנותן היה צריך שתי פרוטות, שהרי הנותן הוא שליח של בניו, ואין השליח עדיף ממשלחו, וצריך פרוטה לכל אחת. תוספות.

[199] כתב רש"י שהטעם שרב פפא הסתפק שמא התכוין לומר בתך בפרוטה ופרתך במשיכה, היינו משום שאדם יודע שאין אשה מתקדשת בפחות מפרוטה. ולפיכך יש לומר שלא התכוין לקנות את הפרה בפרוטה. אלא כשימשכנה. הריטב"א מביא שיש אומרים שהגמרא אינה מסתפקת אלא אם כן משך את הפרה בשעת הקידושין. אבל אם לא משך את הפרה באותה שעה, ודאי לא היה בדעתו לקנות את הפרה אלא בפרוטה, ובודאי אינה מקודשת. אך ראוי להחמיר גם בזה שמקודשת מספק. ומדברי רש"י משמע שמדובר שלא משך את הפרה מיד [וכוונת הנותן היתה שיקנה את הפרה לאחר מכן כשימשכנה].

בעי רב אשי: הנותן פרוטה לאדם, ואמר לו: **בתך וקרקעך** קנויים לי **בפרוטה** זאת - **מהו** הדין בזה?

האם אנו אומרים שהוא התכוין לומר: **בתך בחצי פרוטה, וקרקעך בחצי פרוטה**. ולא קנה כלום.

או דילמא [שמא] אנו אומרים, ודאי המקדש את האשה יודע שאין קידושין חלים בפחות משוה פרוטה, וכך הוא התכוין לומר: **בתך** מקודשת לי **בפרוטה, וקרקעך** תיקנה לי **בקנין חזקה**, כאשר אחזיק בה [לאחר זמן]. [200]

ומסקינן: **תיקו. ההוא גברא דאקדיש בשיראי**. מעשה באדם שקידש אשה בבגדים של משי, שודאי הם שוים יותר מפרוטה, [201] אך לא היה ידוע בבירור בשעת הקידושין מה ערכם.

רבה אמר: **לא צריכי שומא**. אין צורך שישומו שמאים את ערך השיראין לפני שהאשה תקבלם.

רב יוסף אמר: **צריכי שומא**. צריך שישומו אותם שמאים לפני שהאשה תקבלם. וכאן, כיון שהאשה קיבלה אותם בלא שומא, אין היא מקודשת. [202] וטעם הדבר יבואר מיד בסמוך.

והגמרא מבארת באיזה מקרה נחלקו רבה ורב יוסף: **אי**, אם היה מדובר **דהמקדש אמר לה** לאשה: התקדשי לי בשראין הללו **בכל דהו**, ככל שהם שווים [203] - אזי **כולי עלמא**

---

[200] בעיא זו אינה ממש כמו הבעיא דלעיל ב"בתך ופרתך בפרוטה". אלא, אם נפסוק שלעיל ב"בתך ופרתך בפרוטה" הרי זו מקודשת, עדיין יש להסתפק "בבתך וקרקעך", מפני שיתכן שדוקא האומר "בתך ופרתך בפרוטה" אנו אומרים שדעתו לקנות את הפרה במשיכה ולא בפרוטה, משום שפרה נקנית במשיכה ולא בכסף, ועל כן יש לומר שלא התכוין לקנות בפרוטה אלא את האשה בלבד. אבל קרקע נקנית בכסף. ולפיכך יתכן שהאומר "בתך וקרקעך בפרוטה" התכוין לקנות את שניהם בפרוטה. תוספות, תוספות רא"ש ורשב"א. ואף בספק זה כתב הריטב"א, שיש אומרים שמדובר שהקונה החזיק בקרקע בזמן הקידושין. אך ראוי להחמיר שאף בזה הוא ספק קידושין. ומדברי רש"י משמע שמדובר שלא החזיק בקרקע בשעת הקידושין, [אלא כוונת הנותן היתה שיקנה את הקרקע לאחר מכן, כשיחזיק בה].

[201] כך כתב רש"י בד"ה בכל דהו. וראה להלן הערה 195.

[202] מדברי רש"י ותוספות משמע שאם ישומו את השיראין לאחר הקידושין אין האשה מקודשת כלל. אולם מהרמב"ם משמע שאם ישומו את השיראין לאחר הקידושין הרי זו מקודשת מאותה שעה ואילך. ר"ן [אבל עיין בית שמואל לא א]. וכתב תוספות ר"י הזקן שהאשה מקודשת משעת השומא ואילך מפני שהרי זה כאילו אמר לה "התקדשי לי כשתשומי אותם". לשיטת הרמב"ם ותוספות ר"י הזקן, ההבדל בין רבה לרב יוסף הלכה למעשה, אם קדשה אחר לפני השומא: לדעת רבה - מקודשת לראשון. ואילו לרב יוסף - לשני.

[203] כתב הרשב"א, אין מדובר כאן דוקא כשאמר לאשה בפירוש "בכל דהו". אלא כל שנתן לה סתם [ולא פירש לה סכום מסוים, כגון בחמישים זוז, כדלהלן בגמרא], היינו כאילו פירש לה בכל דהו. וכן כתב הר"ן. [אבל בעצמות יוסף ובמקנה כתבו שמדובר דוקא באמר לה "בכל דהו" עיין שם]. ויש שדייקו מדברי רש"י שמדובר דוקא באמר לה "בכל דהו". שכך כתב רש"י: "בכל דהו - התקדשי לי בהן כמו שהן". משמע שמדובר שאמר לה כן. אך אין מכאן ראיה, שהרי בגמרא כתוב "דאמר לה בכל דהו", ורש"י הוצרך לבאר מהו "כל דהו": שאין הכוונה בכל דהו - אפילו פחות משוה פרוטה, אלא "כמו שהן" [וכשם שכתב הרשב"א כי מה שהגמרא אומרת "דאמר לה בכל דהו",

לא פליגי דלא צריכי שומא. הכל מודים שאין צורך לשום את השיראין לפני שהאשה תקבלם, שהרי ודאי הם שוים יותר מפרוטה, [204] והאשה מתקדשת בשוה פרוטה.
ואי ואם היה מדובר **דאמר לה** "התקדשי לי **בחמשין** זוז, והרי לך שיראין אלו בדמיהם", [205] **ואחרי** שהיא קבלה אותם התברר שהם **לא שוו חמשין** -
ודאי שגם במקרה זה אין מחלוקת שאינה מקודשת, כי **הא לא שוו!** שהרי אין השיראין שוים חמישים זוז, והאשה לא התרצתה להתקדש אלא בחמישים זוז ולא בפחות. ולכן הכל מודים שאינה מקודשת.
כי פליגי, בכך נחלקו, **דאמר** לאשה: התקדשי לי **בחמשין** זוז, והרי לך שיראין אלו בדמיהן.
ואחרי הקידושין התברר שהשיראין אכן **שוו חמשין**.
רבה אמר, **לא צריכי** השיראים **שומא** לפני הקידושין, **דהא**, היות ובסופו של דבר התברר שאכן הם **שוו חמשין**.
רב יוסף אמר צריכי שומא לפני הקידושין - **כיון דאיתתא** [שאשה] **לא בקיאה בשומא**, לכן אם לא שמו את ערך השיראין לפני הקידושין **לא סמכה** האשה **דעתה** להאמין בשעת הקידושין שאכן השיראין שוים חמישים זוז, ואינה גומרת בדעתה להתקדש לו.

לאו דוקא הוא, כך יש לומר בדברי רש"י שאין צריך שיאמר לה בפירוש כן]. ואכן, בשיטה לא נודע למי כתב בשם רש"י כדברי הרשב"א, שאין צריך שיאמר בפירוש "בכל דהו".

[204] כך פירש רש"י. והמקנה מדייק מדבריו, שהמקדש אשה בדבר שיש בו ספק שמא אינו שוה פרוטה, אזי לדעת רב יוסף צריכים שומא לפני הקידושין. משום שהאשה אינה סומכת בדעתה שיש כאן שוה פרוטה, ואינה מקודשת. אך בתוספות [ד"ה ורב יוסף] מבואר שאפילו אם יש ספק שמא אין כאן שוה פרוטה, בכל זאת, מאחר שאמר לה "התקדשי לי בכל דהו" הרי זו מקודשת. ובשיעורי רבי שמואל ביאר, שרש"י ותוספות כאן הם לשיטתם לעיל [ג א], שנחלקו מה היא הסיבה לכך שאין אשה מתקדשת בפחות משוה פרוטה. רש"י גורס בגמרא שם "ואשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא נפשה", כלומר, אין האשה מתרצה להתקדש בפחות משוה פרוטה. אולם תוספות כתבו שאין גורסים "לא מקניא 'נפשה'". אלא "לא מקניא". כלומר, אין הדבר תלוי בריצוי האשה, אלא גזירת הכתוב שאין אשה נקנית בפחות מפרוטה. ולכן, לדעת רש"י כשיש לאשה ספק שמא אין כאן שוה פרוטה, אינה גומרת בדעתה להתקדש, שהרי בפחות משוה פרוטה אינה מתרצה בקידושין. ואולם, לדעת תוספות, מאחר שאמר לה "התקדשי לי בכל דהו", הרי היא מתרצה להתקדש בכל אופן, ואפילו אם יהיה כאן פחות משוה פרוטה, [אלא שאם יהיה פחות משוה פרוטה לא יחולו קידושין משום גזרת הכתוב]. עיין שם עוד. והמקנה ביאר את דעת תוספות באופן אחר: מאחר שהאשה יודעת שאם יתברר שאין כאן שוה פרוטה, הקידושין יתבטלו, לפיכך היא גומרת בדעתה להתקדש אם אמנם יש כאן שוה פרוטה. אבל אם אמר לה שיש כאן חמישים, אין האשה גומרת בדעתה להתקדש אפילו אם יתברר שאין כאן חמישים, שהרי הוא לא אמר לה בלשון תנאי "על מנת שיש כאן חמישים". ולפי זה אם הבעל יאמר לה בלשון תנאי, אין השיראין צריכים שומא לפני הקידושין [המקנה ח א על תוספות ד"ה אף, בא"ד]. [ולפי זה יתכן שאף רש"י מודה שאם יש ספק שמא אין כאן שוה פרוטה הרי זו מקודשת. ומה שפירש רש"י שודאי יש בשראין פרוטה, היינו, משום שמשמע בגמרא שאין השראין צריכים שומא כלל, ואפילו לאחר הקידושין, ולכן צריך לומר, שבודאי ברור לנו שהשראין שוים לפחות פרוטה. ואכן הב"ח סימן לא כתב שרש"י סובר כתוספות. הובא בבירורי השיטות. ועיין שם שהרחיב בזה].

[205] כן פירש רש"י. בשלחן ערוך [אבן העזר לא א] פירש את דברי הגמרא באמר לה "התקדשי לי בחפץ זה ששוה חמישים. וכן כתב הרמב"ם [אישות ז יח]. ובאבני מילואים תמה על דברי רש"י, מדוע לא פירש כדברי הרמב"ם והשו"ע? [אלא פירש שמדובר שאמר לאשה "התקדשי לי בחמשים זוז. והרי לך אלו בדמיהם"]. עיין שם.

ומביאה הגמרא דעה אחרת בהסבר מחלוקתם של רבה ורב יוסף:
איכא דאמרי, יש אומרים, שאף כאשר המקדש אמר לה "התקדשי לי **בכל דהו**" - **נמי פליגי!** [206] **רב יוסף אמר**, אף בזה צריך שומא לפני הקידושין, משום **ששוה כסף הרי הוא ככסף** [207] -
מה כסף דקיץ, כשם שכסף ערכו הוא קצוץ וידוע לכל -

דף ח.

אף שוה כסף נמי, דקייץ. צריך שיהיה ערכו קצוץ, על ידי שומא לפני הקידושין. [208]
כי זה ששוה כסף הרי הוא ככסף נלמד מריבוי הכתוב "כסף ישיב", ולפיכך שוה כסף צריך להיות קצוץ כמו כסף.
ואמר על כך **רב יוסף**: **מנא אמינא לה**, מנין למדתי שצריך ששוה כסף יהיה קצוץ כמו כסף? [209]
למדתי זאת מהברייתא הזאת -
דתניא: נאמר [ויקרא כה] בענין עבד עברי הנמכר ל"גר תושב" [גוי שקיבל על עצמו לקיים את שבע מצוות בני נח] - "ישיב גאולתו **מכסף מקנתו**".
כלומר, אפשר לו להפדות ממנו בכסף, שהוא נקנה בו.
ודרשו מכאן חכמים: מלמד הכתוב, שרק **בכסף הוא**, העבד העברי, **נקנה** לגר תושב להיות לו לעבד, **ואינו נקנה** לו **בתבואה וכלים**. ויש לשאול: **האי** "**תבואה וכלים**" שאין עבד עברי נקנה בהם לגוי - **היכי דמי**? במה המדובר?
אילימא, דלא מקנו בהו כלל, אם הברייתא רוצה לומר שאי אפשר לקנות בהם עבד כלל, הרי זה לא יתכן!
שהרי כך נאמר בפסוק הזה, העוסק בעבד עברי הנמכר לגר תושב [שאינו יוצא ממנו בשש שנים אלא ביובל], שאם אחד מקרוביו של העבד בא לפדותו, או שהשיגה ידו של העבד עצמו לשלם כסף ולפדות את עצמו, אזי מחשבים לו את מספר השנים שנשארו עד היובל, ופודים את העבד לפי ערך השנים הנותרות עד היובל -
"אם עוד רבות בשנים, לפיהן ישיב גאולתו מכסף מקנתו".

---

[206] כך הגירסא בספרים שלפנינו. וכן נראה מדברי הריטב"א. אבל המהרש"א [על תוספות ד"ה מנא אמינא לה] דייק מתוספות שהם לא גרסו "נמי". ולפי לישנא בתרא לא נחלקו רבה ורב יוסף אלא בכל דהו [אבל באמר לה חמשין, לדברי הכל צריך שומא].
[207] נראה שטעם הדבר, משום שבתורה נאמר בפירוש "כסף". ושוה כסף התרבה שאף הוא ככסף. עיין לעיל ב א תוספות ד"ה בפרוטה ובשוה פרוטה. וראשונים שם. ועיין פני יהושע.
[208] הריטב"א פירש שאף בזה החסרון הוא בסמיכות דעת האשה, ואף על פי שהבעל לא אמר לה שהשראין שוים חמישים, בכל זאת היא סבורה שהן שוים הרבה, ומתקדשת על דעת כן, ויהיו קידושי טעות. ועיין פני יהושע.
[209] ראיה זו היא ללישנא בתרא. שיטה לא נודע למי, עצמות יוסף, פני יהושע. ועיין בהערה הבאה.

המילה "ישיב" מיותרת היא, שהרי הכתוב היה יכול לומר "לפיהן גאולתו מכסף מקנתו".

ודרשו חכמים: "**ישיב גאולתו**" **אמר רחמנא - לרבות שוה כסף**, שאף הוא דינו **ככסף**.

ללמדנו, שהעבד נפדה מהגוי אף בשוה כסף.

ומאחר שהוא נפדה בשוה כסף, הרי הוא גם נקנה בו, שנאמר: "ישיב גאולתו מכסף מקנתו". מכאן שהגאולה [הפדיון], צריך להיות מאותו כסף שהוא נקנה בו.

ומכאן שקנין כסף אינו בכסף בלבד, אלא אף שוה כסף הרי הוא ככסף!

ועתה נחזור לברייתא הנזכרת:

נאמר "מכסף מקנתו", מלמד הכתוב ש"בכסף הוא נקנה ואינו נקנה בתבואה וכלים".

ואם תפרש שכוונת הברייתא לומר שאי אפשר לקנות בהם בשום אופן, יקשה: הרי "ישיב" מרבה ששוה כסף הרי הוא ככסף!

ואי, ואם תתרץ שמדובר בתבואה וכלים **דלית בהו** שאין בהם **שוה פרוטה**, ולכן הם לא ראויים לקנות בהם, אם כן יש להקשות על דבריך:

מאי איריא, מדוע התנא מדבר דוקא ב**תבואה וכלים** שאינם שוים פרוטה? הרי **אפילו כסף** שאינו שוה פרוטה **נמי** אינו קונה!

ורב יוסף מסכם ואומר:

אלא לאו, בהכרח מדובר, **דאית בהו שוה פרוטה**, בתבואה וכלים שיש בהם שוה פרוטה, **וכיון דלא קייצי - לא**!

הכתוב "מכסף מקנתו" מלמד, שאם אין ערך התבואה והכלים קצוץ בשעת הקנין, אין העבד נקנה בהם! [210]

ומכאן קשה על רבה, הסובר שאין צורך שכסף הקידושין יהיה קצוץ!

ואידך, ורבה יתרץ: אפשר לקנות בתבואה וכלים אף על פי שאין דמיהם קצוצים. **והכי קאמר**, וכך התכוין התנא לומר:

בתורת קנין **כסף** בלבד **הוא נקנה** לעבד, בין אם נותנים עבורו כסף, ובין אם משלמים עבורו בשוה כסף, ובלבד שיתנו אותם לשם קנין כסף.

[210] מלשון הגמרא "כיון דלא קייצי לא", דייקו עצמות יוסף ופני יהושע, שרב יוסף מסייע ללישנא בתרא, שאפילו האומר לאשה "התקדשי לי בכל דהו", אינה מקודשת אלא אם קצץ. אבל ללישנא קמא אין צריך שהכסף יהיה "קצוץ". [אלא באמר לה חמשים האשה אינה סומכת בדעתה שיש כאן חמשים בלא שומא]. ולפי דברי לישנא קמא לא הביא רב יוסף את הסיוע הזה לדבריו. [ועיין שם]. ויש להוכיח כדבריהם: שהרי עבד נפדה בעל כרחו של האדון, ואם כן ודאי אין צריך את סמיכות דעתו. ובהכרח, שהחסרון הוא משום "לא קייץ", כלומר, שוה כסף שאינו קצוץ אינו ככסף, ואין העבד נפדה בו. אך, דעת הריטב"א שגם ללישנא בתרא, החסרון הוא בסמיכות דעת. וכנ"ל בהערה 199. ולדבריו קשה: הרי עבד נפדה בעל כרחו של האדון. ואין צריך סמיכות דעת כלל. ומדוע שוה כסף שאינו קצוץ לא יועיל לפדיון עבד? וצריך לומר כדברי הגר"ש שקאפ המובאים להלן הערה 209.

ואין העבד העברי **נקנה** לגר תושב **ב"תורת תבואה וכלים"**.

ומאי ניהו? מהו פשר הקנין הנקרא "תורת תבואה וכלים"? -

קנין **חליפין**! היות ובדרך כלל רגילים לעשות קנין חליפין בהחלפת תבואה וכלים, נקרא קנין חליפין בשם "תורת תבואה וכלים"! [211]

ומקשינן על תירוץ זה:

רב נחמן ורב ששת נחלקו [212] אם אפשר לעשות קנין חליפין בפירות. כלומר, שהקונה יתן למוכר פרי, ועל ידי כך יקנה לו המקח:

דעת רב נחמן שאין קנין חליפין אלא בכלי בלבד, ורב ששת סובר, שאף פירות עושים חליפין. [213]

ולפי זה, מה שתירצנו ש"תבואה וכלים" היינו חליפין, אמנם מיושב הוא לדעת רב ששת, שתבואה מועילה לקנין חליפין.

ואולם לרב נחמן, **דאמר פירות לא עבדי חליפין**, אין לומר שהתנא קורא לחליפין "תבואה וכלים", שהרי תבואה לא מועילה בחליפין!

ואם כן, **מאי איכא למימר**? איך אפשר לפרש את הברייתא לדעת רבה, האומר שקונים בתבואה וכלים אף על פי שאין דמיהם קצוצים?

ומתרצינן: **אלא**, **לעולם**, בהכרח הברייתא ממעטת תבואה וכלים **דלית בהו** [שאין בהם] **שוה פרוטה**, שאי אפשר לקנות בהם בתורת כסף.

ודקאמרת, ועל מה שהקשית, **מאי איריא**, מדוע התנא מדבר דוקא ב**תבואה וכלים** שאינם שוים פרוטה? והרי **אפילו כסף** כשהוא פחות מפרוטה **נמי לא קונה**! יש להשיב על כך:

התנא בדרך של "**לא מבעיא**" **קאמר**.

כלומר, **לא מבעיא**, אין צריך לומר ב**כסף** עצמו, דרק **אי איית ביה שוה פרוטה**, **אין**, רק אם יש בו שוה פרוטה קונים בו, אבל **אי לא**, **לא** קונים בו.

---

[211] שנאמר [רות ד] בענין קנין חליפין: "שלף איש נעלו". ו"נעלו" היינו כלי. ותבואה גם היא בכלל הכתוב שם: "לקיים 'כל דבר'". רש"י. ומדוע הייתי אומר שעבד עברי נקנה בחליפין [לולא המיעוט "מכסף מקנתו"]? עיין הערה 220 על תוספות.

[212] בבא מציעא מז א.

[213] אם הקונה נתן למקנה תבואה או פירות אחרים במקום סודר, בתורת קנין חליפין, כדי לקנות בהם שדה או דבר אחר - לדעת רב נחמן לא קנה, אלא דוקא בכלים. [כעין מנעל המוזכר בפסוק הנ"ל הערה 202]. אך לדעת רב ששת אף תבואה וכלים קונים. שנאמר [שם]: "לקיים כל דבר". כלומר, לקנות 'בכל דבר' - ואפילו בפירות. ורב נחמן מפרש את הפסוק "לקיים כל דבר", כלומר, לקנות 'את' כל דבר, דהיינו שאפילו פירות נקנים בקנין חליפין. אבל הקנין עצמו נעשה בכלים [כעין מנעל] ולא בפירות. בבא מציעא מז א ורש"י שם. [מובא בקצרה ברש"י כאן].

אבל בתבואה וכלים, **אימא**, הייתי אומר, שאפילו בפחות משוה פרוטה אפשר לקנות בהם, כי **מדמקרבא הנאתייהו**, הואיל והנאתם קרובה, לפי שהם מזומנים לאדם ליהנות מהם יותר מכסף, [214] לפיכך **גמר ומקני נפשיה**, הרי הוא גומר בדעתו להיקנות עבורם לעבד, אף על פי שאינם שוים פרוטה. [215]

קא משמע לן, השמיענו הכתוב שאפילו בתבואה וכלים, אין קונים בהם אם אינם שוים פרוטה.

לסיכום: רב יוסף ניסה להוכיח את דבריו ששוה כסף אינו קונה אלא אם דמיו קצוצים, מהברייתא האומרת: "מכסף מקנתו" - בכסף הוא נקנה ואינו נקנה בתבואה וכלים". דהיינו בתבואה וכלים שאין דמיהם קצוצים.

ונדחתה ראייתו, כי כוונת הברייתא היא לומר שאינו נקנה בתבואה וכלים כשאינם שוים פרוטה.

ועתה רב יוסף מביא ראיה אחרת לדבריו:

אמר רב יוסף: מנא אמינא לה, מנין למדתי שצריך ששוה כסף יהיה קצוץ ככסף? [216] למדתי זאת מדברי הברייתא דלהלן:

דתניא: נאמר בספר במדבר [יח טו - טז]: "כל פטר רחם [בכור] יהיה לך [לאהרן ולבניו]. אך פדה תפדה את בכור האדם. ופדויו, מבן חדש תפדה, בערכך, כסף חמשת שקלים בשקל הקודש".

ומכאן למדנו שאדם אשר נולד לו בן בכור, צריך לפדותו בחמש שקלים ולתנם לכהן. חמשה שקלים בשקל הקדש, הם חמשה סלעים של מדינה.

ושנינו בברייתא בענין זה:

אב של בן בכור האומר לכהן: קח לך **עגל זה לפדיון בני**. או אומר לו: קח לך **טלית זה לפדיון בני - לא אמר כלום**. ואפילו אם נתנם לכהן, לא יצא ידי מצות פדיון הבן.

אבל, אם אמר לכהן: קח לך **עגל זה** המוערך **בחמש סלעים לפדיון בני**. או שאמר: קח לך טלית **זו** המוערכת **בחמש סלעים לפדיון בני**

- **בנו פדוי!**

---

[214] כסף אינו מיועד בעצמו להנאת האדם, אלא צריך לקנות בדמיו חפץ וליהנות מאותו החפץ. ולפיכך הנאת הכסף אינה מזומנת לפני האדם, כחפץ שאפשר להתהנות ממנו עצמו.

[215] [נראה שכך יש לפרש הדרשה - "בכסף הוא נקנה ואינו נקנה בתבואה וכלים", כלומר: אף על פי שהעבד נקנה בתבואה וכלים, אין זה מחמת הנאת התבואה והכלים עצמם, אלא מחמת שהם שוים "כסף", ולפיכך אי אפשר לקנות בהם אלא אם הם שוים פרוטה. או שיש לפרש "בכסף הוא נקנה". וכסף היינו פרוטה דוקא - כמבואר בתוספות לעיל ג א ד"ה ואשה - ואינו נקנה בתבואה וכלים שאינם שוים פרוטה, מפני שאינם בכלל "כסף"].

[216] תוספות כתבו שרב יוסף מביא ראיה זו לדעת לישנא קמא. אבל הגר"א [אבן העזר לט א] דייק מדברי הרשב"א שראיה זו היא ללישנא בתרא. ויתבאר להלן בהערה 209.

ויש לשאול: **האי פדיון - היכי דמי**? באיזה אופן היה הפדיון הזה?
אילימא, דלא שוי. אם מדובר שהעגל והטלית לא היו שוים חמש סלעים, אם כן קשה: מדוע כשהעריך את העגל והטלית בחמש סלעים, בנו פדוי?
כל כמיניה!? וכי יש בכוחו של האב או הכהן להפוך אותם לערך של חמש סלעים?!
אלא לאו, האם לא, בהכרח, מדובר בפרה וטלית השוים חמש סלעים, ובכל זאת אומרת הברייתא ברישא "עגל זה לפדיון בני
- לא אמר כלום", **אף על גב דשוי** חמשה סלעים!
ומה הוא טעם הדבר?
כיון דלא קייצי - לא ראוי לפדות בהם פדיון הבן. [217]
ומוכח מכאן שכל מקום שהתרבה שוה כסף, הרי הוא ככסף, וכשם שהכסף קצוץ, כך שוה כסף צריך להיות קצוץ! [218] ודחינן את ראית רב יוסף: **לא** מדובר בברייתא הזאת בעגל וטלית השוים חמש סלעים!

[217] כתב הרשב"א שלדברי רב יוסף, צריך לבאר את הסיפא - "עגל זה בחמש סלעים". דהיינו ששמאוהו בקיאים בחמש סלעים. אבל עיין ביאור הגר"א אבן העזר לט א.

[218] לדעת התוספות ראית רב יוסף הזאת, היא ללישנא קמא. ופירש המהרש"א שמאחר שכסף פדיון הבן קצוב בתורה חמש סלעים, הרי זה כאילו אמר לכהן עגל זה בחמש סלעים, והרי זה כמקדש אשה [בשראין] בחמשין ונמצא ששוים חמישים זוז, ויש להוכיח מכאן שאינה מקודשת משום שלא סמכה דעתה. אבל אין להוכיח מכאן לענין המקדש "בכל דהו" שצריך כסף קצוץ. וכן משמע מתוספות הרא"ש. [ועיין עוד בהמהרש"א ובביאור הגר"א אבן העזר לא א]. והקשה בעצמות יוסף [לעיל בתחילת העמוד]: מאחר שהאב נתן לכהן 5 סלעים, מה איכפת לנו אם הכהן ידע את ערכם או לא? הרי מכל מקום האב נתן לו 5 סלעים! [כלומר: מדוע צריך "סמיכות דעת" לענין פדיון הבן? הרי לכאורה פדיון הבן הוא כחוב, ודי בכך שפרע את חובו, ואין צריך גמירות דעת הכהן להקנאה!] ותירץ: הכהן הוא אדון הבכור. והפדיון תלוי בדעתו של הכהן. ובקצות החשן [רמג ס"ק ד] הביא בשם הפרי חדש שבענין פדיון הבן, נתינה בעל כרחו של הכהן מועילה. ותמה על כך מדברי תוספות כאן, שמוכח מדבריהם שצריך סמיכות דעת הכהן. עיין שם שנשאר בצריך עיון בדינו של הפרי חדש. [ועיין אבני מילואים לא א]. ובשיעורי הגר"ש שקאפ תירץ [בתירוצו השני]: אדם שמקבל כסף ואינו יודע את ערכו, הרי זה כאילו קיבל פחות מערכו. מפני שאדם שאינו יודע את ערך הכסף שבידיו אין לו הנאה כאילו קיבל את ערכו האמיתי. ולפיכך, כהן שאינו סומך בדעתו שהעגל שוה חמש סלעים, הרי זה כאילו קיבל פחות מכך. ואפילו לדברי הפרי חדש שנתינה בעל כרחו של הכהן מועילה בפדיון הבן, בכל זאת כאן אין הבן פדוי, שמאחר שהכהן אינו יודע את ערך העגל. הרי זה כאילו קיבל פחות מחמש סלעים. [וכן אשה שמתקדשת בחמישים זוז, ואינה סומכת בדעתה שיש כאן חמישים זוז, הרי זה כאילו קיבלה פחות מחמישים, ואינה מקודשת]. ויש להוכיח כתירוץ זה מדברי הריטב"א. עיין לעיל הערה 201. ובביאור הגר"א [אבן העזר לא א] למד מדברי הרשב"א שראית רב יוסף היא ללישנא בתרא. ושלא כדברי תוספות. [וכתב הגר"א שם שללישנא קמא דוקא אשה אינה בקיאה בשומא כמבואר בלשון הגמרא "דאיתתא לא בקיאה בשומא". אבל איש בקי בשומא, ולפיכך אין לפרש את דברי רב יוסף כאן כלישנא קמא. ובדעת התוספות צריך לומר שאף איש אינו בקי בשומא, ולשון הגמרא "איתתא לא בקיאה בשומא" לאו דוקא הוא. אלא שכאן מדובר בקידושין שהאשה מקבלת את השיראין, והוא הדין כהן שמקבל עגל, אינו בקי בשומא]. המהרש"א הנ"ל כתב בהסבר דעת תוספות, שפדיון הבן הרי זה כמקדש אשה בחמישים, מפני שפדיון הבן קצוב בתורה בחמש סלעים, ולפיכך פדיון הבן דומה למקדש אשה בחמישים כלישנא קמא. ומכאן קשה על דברי הרשב"א. אך דברי המהרש"א קשים: שהרי המקדש אשה בדבר שיש ספק אם הוא שוה פרוטה, ולבסוף נודע שיש בו שוה פרוטה, הרי זו מקודשת ללישנא קמא לדעת תוספות מפני שלא אמר לה קצבה בפירוש [וכנ"ל הערה 195]. ובמה שונה פרוטה הקצובה בתורה, מחמש סלעים הקצובים בתורה? ובזה מיושבים דברי הרשב"א. [ועיין שיעורי רבי שמואל בהסבר דברי המהרש"א].

אלא, **לעולם** מדובר **דלא שוי** חמש סלעים, ולפיכך האומר "עגל זה לפדיון בני", לא אמר כלום.

ומדוע כשהעריך את העגל והטלית בחמש סלעים בנו פדוי?

וכגון, דקביל כהן עילויה. שהכהן שקיבל את הפדיון הסכים לכך שהעגל והטלית אכן שוים לו חמש סלעים, והרי זה כאילו האב נתן לו חמש סלעים.

וראיה לדבר: **כי הא דרב כהנא, שקיל סודרא בפדיון הבן**, [219] כשם שרב כהנא קיבל בגד שאינו שוה חמש סלעים בעד פדיון הבן, **ואמר ליה** לאב: **לדידי חזי לי**, ראוי לי לשלם על סודר כזה **חמש סלעים**, והריני מקבלו במקום חמש סלעים.

וכיוצא בזה יש לפרש את הברייתא באומר "עגל זה בחמש סלעים לפדיון בני", בנו פדוי, אף על פי שאינו שוה חמשה סלעים. ונדחתה ראיית רב יוסף.

הגמרא מבארת אימתי ביד הכהן לקבל דבר שאינו שוה חמש סלעים ולומר "לדידי שוה לי חמש סלעים". [220]

אמר רב אשי: לא אמרן, לא אמרנו שביד הכהן לומר "לדידי שוה לי", **אלא כגון רב כהנא, דגברא רבה הוא, ומבעי ליה סודרא ארישיה**, שאדם גדול הוא, ואינו הולך בגילוי ראש, ולפיכך הסודר שוה לו יותר ממה שהוא שוה לשאר האנשים.

אבל, כולי עלמא, שאר האנשים, **לא** יכולים לומר על סודר "לדידי שוה לי חמש סלעים".

וראיה לכך שאדם גדול רגיל לשלם על סודר יותר מכפי שוויו: **כי הא** [כמו שמצאנו] **דמר בר רב אשי זבן** [קנה] **סודרא, מאימיה דרבה מקובי** [שם מקום], והיה הסודר **שוי עשרה** זוז, ושילם עליו **בתליסר**, בשלשה עשר זוז.

ועתה הגמרא מביאה מימרות של אמוראים בענין קידושי כסף:

---

[219] כך הגיה מסורת הש"ס, וכן העתיקו תוספות. אבל בספרים שלפנינו כתוב "מבי פדיון הבן". במסכת פסחים [מט א] משמע שרב כהנא לא היה כהן. וכתבו תוספות שיתכן ששני רב כהנא היו, או, שרב כהנא היה נוטל את פדיון הבן מחמת שאשתו היתה כהנת.

[220] א. כתב הר"ן, שמשמע מדברי הגמרא, שכל אדם שדרכו להתייקר בחפץ מסוים, הרי הוא יכול לומר שהחפץ שוה לו יותר מערכו בשוק. אולם אדם שאין דרכו להתייקר בכך, אינו יכול לקבל את החפץ אלא כערכו בשוק. אבל הרמב"ם [בכורים יא] לא חילק בין אדם שדרכו להתיקר בחפץ, לאדם שאין דרכו להתייקר בו. ודייקו הראשונים מדבריו, שכל אדם יכול לקבל חפץ יותר מערכו. [ומכל מקום כתב הרשב"א, שיתכן שלענין טלית, דוקא תלמידי חכמים יכולים לומר ששוה להם יותר מדמיה, מפני שאינם הולכין בגילוי הראש כלל, אלא בטלית נאה כטליתם של תלמידי חכמים. ועיין שם]. ועיין הגהות הגר"א על הגמרא כאן. ב. הר"ן מסתפק אם אשה יכולה לומר על חפץ שאין בו שוה פרוטה "לדידי שוה לי פרוטה". וצדדי הספק הם: יתכן שכשם שכהן יכול לומר על חפץ שהוא שוה לו יותר מדמיו, כך גם האשה יכולה לומר כן. ומאידך, יתכן שדוקא בחפץ השוה פרוטה שהוא בכלל "ממון", הכהן יכול לומר שהוא שוה לו יותר מדמיו. אבל בחפץ שאינו שוה פרוטה אין בכח האשה לעשותו בכלל "ממון", על ידי שהוא שוה לה פרוטה. ומכל מקום, אם אין העדים יודעים שדרך האשה להתייקר באותו חפץ, בודאי אינה מקודשת, מפני שהרי אלו כקידושין בלא עדים [שהרי העדים אינם יודעים שהחפץ שוה פרוטה], ואינם קידושין. [וכל זה לדעת הר"ן שצריך שדרך האשה יהיה להתייקר בחפץ. אבל מהרמב"ם משמע שאין צריך שיהיה דרכה להתייקר בו. וכנ"ל].

אמר רבי אלעזר: האומר לאשה: **התקדשי לי במנה** [מאה דינרים], **ונתן לה דינר** אחד - **הרי זו מקודשת** מיד, ובתנאי שיתן לה עוד תשעים ותשעה דינרים, **וישלים** בכך למנה.[221]

מאי טעמא, מהו טעם הדבר?

כיון דאמר לה "התקדשי לי **במנה**" **ויהב** [נתן] **לה דינר** אחד בלבד, הרי זה **כמאן דאמר לה**, כאילו אמר לה: התקדשי לי בדינר אחד **על מנת** שאשלים לך למנה - **דמי**, דומה הדבר.

והרי **אמר רב כהנא אמר רב**: **כל האומר "על מנת" כאומר "מעכשיו" דמי**.

כל אדם שעשה קנין על תנאי, ואמר את התנאי בלשון "על מנת",[222] הרי זה **כאומר** שהקנין יחול **מעכשיו**, **דמי**. אף על פי שעדיין לא התקיים התנאי, ובלבד שבסופו של דבר התנאי התקיים אחר כך.

והאומר לאשה "התקדשי לי במנה ונתן לה דינר", הרי זה כאילו אמר לה התקדשי לי בדינר אחד עתה, על מנת שאשלים לך מנה, ולפיכך הקידושין חלים מיד, ובתנאי שבסופו של דבר יתן לה מנה.

מיתיבי סתירה לדברי רבי אלעזר ממה ששנינו בברייתא: דתניא: האומר לאשה **התקדשי לי במנה**, **ולא** נתן לה מיד את כל המנה בבת אחת, אלא **היה מונה** דינר דינר **והולך**, **ורצה אחד מהן** [הבעל או אשה] **לחזור** בו מן הקידושין, **אפילו** אם רצה לחזור בו **בדינר האחרון** - **הרשות בידו** לחזור, מפני שהקידושין אינם חלים עד שישלים את כל המנה.

---

[221] כתב הריטב"א שאם לא ישלים, אינה מקודשת. וכתב תוספות ר"י הזקן, נמצא שהבעל יכול לחזור בו. [על ידי שלא יקיים את תנאו]. אבל האשה לא יכולה לחזור בה. [מפני שאם הבעל יקיים את תנאו, הרי אלו קידושין למפרע]. ומכאן למדו מקצת מהראשונים שהמתנה תנאי בלשון "על מנת". וכן האומר שהקנין יחול "מעכשיו" אם יהיה כך וכך, בתנאי כזה לא נאמרו דיני התנאים, ואינו צריך שיהיה תנאי כפול, והן קודם ללאו. שהרי המקדש את האשה במנה ונתן לה דינר לא התנה בפיו דבר, ובודאי שלא כפל את תנאו. ובכל זאת תנאו קיים. [ורק כאשר התנאי עוקר את המעשה שלעולם לא יחול מיד, אלא לאחר זמן כשיתקיים התנאי] אזי צריך תנאי כהלכתו, ככל משפטי התנאים]. וזו דעת הרמב"ם [אישות ו יז]. וכן הביא הרשב"א [גיטין עה] בשם הרי"ף ורב האי גאון. אבל תוספות והרא"ש בגיטין שם כתבו שכאשר האדם לא התנה בפירוש אלא שמעשיו מוכיחים עליו, בזה אין צריך דיני תנאי, אבל המתנה תנאי בפיו ולא כפלו, תנאו בטל. [ואפילו אם התנה בלשון "מעכשיו" או "על מנת"]. והרמב"ן והרשב"א [גיטין שם] הניחו דין זה בצריך עיון. ובשלחן ערוך [אבן העזר לח ג] הביא את שתי השיטות. ובאבני מילואים כט ס"ק יד, כתב, שהמקדש את האשה במנה ונתן לה דינר, אם הבעל לא ישלים את המנה, בכל זאת הקידושין לא יתבטלו, והאשה מקודשת בדינר אחד, והטעם שהבעל צריך להשלים את המנה היינו מפני שזה "דמי המקח". והרי זה כקונה שדה בדינר, וקצץ לשלם מנה, שודאי קנה את השדה מיד. וחייב להשלים מנה בדמי המקח. ולפי זה מובן שאין צריך כאן תנאי כפול. מאחר שאין כאן שום תנאי הבא לבטל את הקידושין. ודברי בעל אבני מילואים הם שלא כדברי הריטב"א ותוספות ר"י הזקן הנ"ל. ובתוספות ר"י הזקן הביא שיש אומרים שאף על פי שלא השלים לה את המנה צריכה גט. וחלק עליהם. ויש לפרש שיטה זו כדברי אבני מילואים. [ועיין חזון איש אבן העזר מב ז. וספר בירורי השיטות].

[222] כגון: האומר "דבר פלוני קנוי לך על מנת שתתן לי מנה", או "על מנת שתעשה כך וכך".

וזה סתירה לדברי רבי אלעזר, שאמר: "התקדשי לי במנה ונתן לה דינר", הרי זו מקודשת מיד, ובלבד שישלים!

ומתרצינן: **הכא**, **במאי עסקינן**, במה דברה הברייתא? -

בכגון **דאמר** לה: התקדשי לי **במנה זו**. והראה לה את המנה. לפיכך היה בדעתה להתקדש בכל המנה, ולא בדינר אחד בלבד. [223]

ותמהינן על תירוץ זה: **הא מדסיפא**, מכך שהסיפא של הברייתא [שמביאה הגמרא מיד], מדברת בפירוש במי שמקדש "**במנה זו**", בהכרח ש**הרישא** של הברייתא מדברת באמר לה "התקדשי **במנה**", **סתם** -

דקא תני בסיפא: **אמר לה** "**התקדשי לי במנה זו**", ונתן לה את המנה, **ונמצא מנה חסר דינר**.

או שהתברר שאחד הדינרים היה **דינר של נחושת** ולא של כסף - **אינה מקודשת**. [224]

אבל אם נתן לה מאה דינרים ונמצא שהיה **דינר** אחד **רע** [פגום], **הרי זו מקודשת** מיד, **ויחליף** לה את אותו דינר רע בדינר טוב. [226] [225] ואם נאמר שהרישא דיברה באומר "מנה זו", ואין האשה מקודשת עד שיתן לה את כל המנה, אם כן קשה: מדוע חזרה הברייתא ואמרה שנית בסיפא, באומר "מנה זו", שאין האשה מקודשת עד שיתן את כולו? [227]

[223] [האומר "התקדשי לי במנה" ונתן דינר, האשה מבינה מדבריו שדעתו לתת לה את המנה לאחר זמן. ועתה מקדשה בדינר. אבל אם אמר לה "התקדשי לי במנה זו", האשה מבינה שיש לפניו מנה והוא מקדשה באותו מנה עכשיו. ולפיכך אינה מתקדשת עד שיתן לה את כולו]. ואם בשעת הקידושין ניכר שיש בידו פחות ממנה, ואמר לה "התקדשי לי במנה זו" ובכל זאת האשה קיבלה מידו את המנה, הרי זו מקודשת, כמבואר להלן הערה 223. עיין שם.

[224] הראשונים דייקו מדברי רש"י [להלן ד"ה במנה זו] שאם האשה חזרה בה אינה מקודשת. [והוא הדין אם האיש רצה לחזור בו, כך מוכח מדברי הראשונים]. אבל אם לא חזרו בהם, האשה מקודשת. אבל דעת תוספות [ד"ה השתא] ושאר הראשונים שהקידושין בטלים לגמרי, ואפילו אם לא חזרו בהם. [כלומר, לדעת רש"י בידו של האיש להשלים את המנה בתורת המשך הקידושין, והרי זו מקודשת. אולם, לדעת שאר הראשונים, הואיל ואמר לה "במנה זו" ואין כאן מנה, הקידושין בטלים לגמרי. ואם רוצה לקדשה, אזי כשמשלים את המנה צריך לומר מחדש "הרי את מקודשת לי במנה שנתתי לך". אך אין צריך ליטול ממנה את כסף הקידושין ולחזור וליתנו לה, רמ"א. כט ז, אבל עיין בית שמואל ואבני מילואים שם. ועיין להלן הערות 220, 219.

[225] הגמרא להלן מבארת את החילוק שבין דינר רע לדינר של נחושת.

[226] ואפשר שאין הקידושין תלויין בכך, ואפילו אם לא החליף את הדינר הרע מקודשת. אלא שהוא צריך להחליפו מדין חוב בעלמא. ר"ן. וכן פסק בית שמואל [סימן כט ס"ק ו]. [מדוע יש עליו חוב להחליף את הדינר? יש לפרש כעין דברי אבני מילואים כט יד, והובא לעיל הערה 212 בסוגריים].

[227] כך יש לפרש לדעת רש"י [המובא לעיל הערה 215] שהרישא והסיפא שניהם אמרו את אותו דין: שכל זמן שלא השלים את המנה, יכולים לחזור בהם מן הקידושין. אולם, לדעת שאר הראשונים אין דין הרישא והסיפא שוים, אלא, ברישא שנינו ששניהם יכולים לחזור בהם, אבל אם לא חזרו בהם הרי אלו קידושין. ואילו בסיפא שנינו שהקידושין בטלין לגמרי [וכנ"ל בהערה 215]. ולדבריהם יש לפרש את שאלת הגמרא באופן אחר: אם הרישא מדברת באומר "מנה זו", מדוע הוצרכה הברייתא לשנות בסיפא "אמר לה התקדשי לי במנה זו". וכו'? הרי גם

אלא, בהכרח, שהרישא מדברת בכגון שאמר מנה סתם, ואף על פי כן אין האשה מקודשת עד שיתן מנה שלם. וזה שלא כדברי רבי אלעזר!

ודחינן: **לא**. הרישא אינה מדברת באומר מנה סתם!

אלא בין **רישא** ובין **סיפא** מדברים **דאמר במנה זו**.

והתנא בסיפא, **פירושי קא מפרש** את הרישא, וכך אמר התנא: האומר "התקדשי לי במנה", והיה מונה והולך - אם **רצה אחד מהן לחזור** בו, **אפילו בדינר האחרון**, **הרשות בידו**.

כיצד? -

כגון דאמר לה במנה זו, ונמצא בידה מנה חסר דינר. או שנמצא דינר של נחושת. [228]

והכי נמי מסתברא, מסתבר שאכן גם הרישא מדברת באומר "מנה זו" -

דאי סלקא דעתך, שאם יעלה בדעתך לומר שה**רישא** מדברת **במנה סתם**, יש להקשות: **השתא**, עכשיו שכבר למדנו ש**במנה סתם לא הוו קידושי**, עד שתקבל את כל המנה. **במנה זו - מיבעיא**?!

וכי צריך להשמיענו שאף באומר "מנה זו" אין האשה מקודשת עד שיתן את כולו?! ומדוע הברייתא טרחה ללמדנו זאת בסיפא? [229]

אלא, מכאן ראיה שאף הרישא מדברת באומר "מנה זו", כפי שתירצנו לעיל.

ודחינן את הראיה: **אי משום הא**, אם תבוא להוכיח שהרישא מדברת במנה זו מכח ראיה זו בלבד, **לא איריא**! אין בכך ראיה.

הרישא דיברה באופן זה! והיה ראוי לשנות סתם: "נמצא מנה חסר דינר או דינר של נחושת אינה מקודשת. דינר רע, הרי זו מקודשת וישלים".

[228] מדברי הגמרא כאן למד רש"י [הנ"ל הערה 215] שמה ששנינו בסיפא "נמצא חסר דינר, אינה מקודשת", היינו שיכולים לחזור בהם מן הקידושין [לפני שהשלים] אבל אם לא חזרו בהם, הרי זו מקודשת, שהרי הגמרא כאן אומרת שהסיפא מפרשת את הרישא. ומאחר ששנינו ברישא "רצה אחד מהם לחזור, הרשות בידו", אם כן בעל כרחך גם בסיפא יש לפרש כן. [רשב"א בהסבר דעת רש"י]. אולם דעת שאר הראשונים שמה ששנינו בסיפא "אינה מקודשת", היינו שאינה מקודשת כלל, וצריך לחזור ולקדשה שנית [כנ"ל בהערה שם]. ופירש הרשב"א שכוונת הגמרא "פירושי קא מפרש": היינו, הברייתא מפרשת שהרישא מדברת באמר "מנה זו", ודוקא אם מנה שלם היה בידו והיה מונה והולך, אז יכולים לחזור בהם כל זמן שלא נתן את כל המנה, אבל - אם "נמצא מנה [שבידו] חסר דינר, אינה מקודשת". כלומר אם המנה שבידו לא היה שלם אז אינה מקודשת כלל. [ועיין שם בשם ר"ח].

[229] אף מכאן למד רש"י, כי מה ששנינו בסיפא "אינה מקודשת", היינו שיכולים לחזור בהם [כנ"ל הערה 215]. שהרי לדעת שאר הראשונים [שם] שאינה מקודשת כלל, קשה: הרי דין הסיפא שונה מדין הרישא. ולפיכך הוצרך התנא לשנות אף את הסיפא שמדברת ב"מנה זו"! רשב"א ר"ן ריטב"א. ותירצו תוספות, מאחר שלמדנו ברישא שבמנה סתם יכולה לחזור בה, ואין אומרים שהתקדשה בדינר וישלים, ממילא מובן מאליו שאם אמר "מנה זו" ונמצא חסר, אינה מקודשת. ואף ההשלמה לא תועיל, מפני שהאשה אינה סומכת בדעתה שישלימו, אלא סבורה שמקדשה במנה שמראה לה, והרי הוא חסר. וכן כתבו הרמב"ן והר"ן.

כי אפשר לומר שהרישא מדברת במנה סתם, ובכל זאת הברייתא חזרה והשמיעה דין זה גם במנה זו. היות ו**תנא סיפא לגלוי רישא**, הסיפא נשנתה כדי לגלות במה דיברה הרישא -

שלא תאמר שה**רישא** דברה דוקא **במנה זו**, **אבל במנה סתם הוו קידושין**, לכן **תנא סיפא ב**"**מנה זו**" - ו**מכלל** זה אתה למד, **דרישא** לא דברה במנה זו אלא **במנה סתם**, **ואפילו הכי לא הוו קידושין**.

ואף על פי שהגמרא דחתה את הראיה לכך שהרישא דברה במנה זו, בכל זאת התירוץ עצמו לא נדחה.

וכדי ליישב את דברי רבי אלעזר [שאמר "התקדשי לי במנה" ונתן לה דינר, מקודשת מיד], צריך לומר שהברייתא כולה דברה במנה זו, והסיפא מפרשת את הרישא.

רב אשי אמר תירוץ אחר:

הרישא דברה במנה סתם, וכך שנינו ברישא: "התקדשי לי במנה [סתם] והיה מונה והולך, ורצה אחד מהם לחזור בו - הרשות בידו".

אבל אין בכך סתירה לדברי רבי אלעזר, כי הברייתא דברה במונה והולך.

ו**מונה הולך שאני**, שונה מאדם שנתן לה דינר אחד בלבד, כי כאשר האשה רואה שהוא מונה והולך, בודאי **דדעתה אכוליה** [על כל המנה], ולפיכך אינה מקודשת עד שיתן לה את כולו. [230]

והגמרא דנה בגוף דברי הברייתא:

שנינו בברייתא: אמר לה "התקדשי לי במנה זו" ונמצא מנה חסר דינר, או שהתברר שדינר אחד היה של נחשת - אינה מקודשת. ואם נמצא שדינר אחד היה רע, הרי זו מקודשת, ויחליף.

והוינן בה: **האי** "**דינר של נחשת**" - **היכי דמי**, באיזה אופן מדובר?

אי דידעה ביה, אם האשה הבחינה בשעה שקיבלה את הדינר שהוא של נחשת, **הא סברה**, הרי היא ידעה בכך, **וקבלה** אותו על מנת להתקדש בו כמו שהוא! ולמה אינה מקודשת? [232] [231]

---

[230] ולכן אף על גב שאמר שמקדשה במנה סתם, כיון שהיא ראתה אותו מונה והולך, דעתה להתקדש בכולו. אך אם תקח דינר אחד, מבלי שימשיך למנות לה, דעתה להתקדש בו, על דעת שישלים לה אחר כך, שהרי אמר מנה סתם. רש"י.

[231] וכן האומר לאשה "התקדשי לי במנה זו" וניכר שאין שם מנה, סברה וקבלה והרי זו מקודשת. כן מוכח מהר"ן [ד"ה וגרסי' בפרק האיש מקדש]. וכן פסק בית שמואל [כט ס"ק יז]. [ולפי זה הגמרא מדברת באופן שלא היה ניכר בשעת הנתינה שיש כאן פחות ממנה. אלא אחר כך האשה ספרה את המעות, ונודע הדבר]. ובאבני מילואים [ס"ק יט] הוכיח מדברי הראב"ד שאם הכירה שאין שם מנה שלם, הרי היא מתקדשת מיד על דעת שישלים אחר כך את המנה. והסתפק האבני מילואים שמא לפי דברי הראב"ד, אף בדינר של נחושת אם האשה הכירה בו צריך

ומתרצינן: **לא, צריכא**, צריך להעמיד את הברייתא באחד משני המקרים דלהלן:
א. **דיהביה ניהליה בליליא**, שהמקדש נתן את הדינר לאשה בלילה בחשיכה, והיא לא הבחינה בכך שהוא של נחושת.
ב. **אי נמי, דאשתכח לה ביני זוזי**. שהיה הדינר של נחושת מעורב עם דינרי כסף, והאשה לא הבחינה בו.
שנינו בברייתא: נמצא דינר רע, הרי זו מקודשת.
והוינן בה: **האי דינר רע, היכי דמי**, במה מדובר?
אי דלא נפיק, אם הדינר אינו יוצא בהוצאה, שאינו עובר לסוחר כלל, הרי **היינו**, דינו צריך להיות כמו דין **דינר של נחשת**! ומדוע בדינר רע האשה מקודשת, ואילו בשל נחושת אינה מקודשת? **אמר רב פפא** תירוץ: מדובר **בכגון דנפיק על ידי הדחק**. [233]
והגמרא מביאה מימרא נוספת בענין קידושי כסף:
אמר רבא אמר רב נחמן: אמר לה לאשה "**התקדשי לי במנה**", ולא נתן לה את המנה, אלא **הניח לה משכון עליה**, עבור המנה, **אינה מקודשת**.

דף ח:

הואיל **ומנה** שהוא התחייב לה, **אין כאן**, לפיכך גם **משכון אין כאן**!
המשכון אינו שוה כלום, כיון שאין המשכון מתנה. [234]

להחליפו, ו"סברה וקבלה", היינו שהסכימה לקידושין. אבל מכל מקום צריך להחליף את הדינר. [ולפי זה כתב באבני מילואים שיתכן שאף הר"ן שכתב שאם ניכר שאין בו מנה "סברה וקבלה" מודה לראב"ד שעליו להשלים]. ומדברי תוספות ר"י הזקן משמע שלא כפירוש זה.

[232]מכאן מוכח שהמקדש אשה במאה דינרים, יכולה למחול על מקצתם והרי היא מקודשת. ומכל מקום אינה יכולה להתקדש בפחות מפרוטה אף על פי שמחלה מדעתה. תוספות ר"י הזקן [עיין שם].

[233]האשה מקודשת מפני שאפשר להוציא את הדינר בדוחק, והבעל צריך להחליפו הואיל ואינה יכולה להוציאו בלא טורח. תוספות ר"י הזקן. [ועיין לעיל הערה 216].

[234]על פי רש"י. הראשונים והאחרונים האריכו בביאור דברי הגמרא, ואלו עקרי דבריהם: א. דעת הרא"ש [לפי הבנת המהרי"ט ואבני מילואים כט יא ועוד]: אי אפשר להחיל שעבוד על משכון אם אין חוב שקדם לו, ולכן, אפילו אם אמר לאשה "קני במשכון זה שעבוד מנה והתקדשי לי בו" - אינה מקודשת. שהרי המשכון לא נקנה לה, ונמצא שלא נתן לה מאומה. [דעת החזון איש שהרא"ש סובר כהראב"ד דלהלן. אבל עיין מה שכתב על כך מנחת יהודה]. ב. דעת הראב"ד [לפי הבנת מהרי"ט וחזון איש ועוד]: האומר לאשה "קני במשכון זה שעבוד מנה והתקדשי לי בו" ונתן לה את המשכון ומשכתו, הרי זו מקודשת. ובגמרא כאן מדובר כשאמר לה "התקדשי לי במנה והילך משכון". ודוקא באופן זה אינה מקודשת, מפני שמשמע שהוא רוצה לשעבד את המשכון על המנה שהוא כבר התחייב לה, ובאמת אינו חייב לה כלום שהרי הוא לא עשה שום קנין להתחייב במנה. ולפיכך גם המשכון אינו משועבד לה, ומאחר שהאשה לא קנתה שעבוד במשכון נמצא שלא נתן לה מאומה, ולפיכך אינה מקודשת. [ודעת אבני מילואים כט יא שהראב"ד סובר כהרא"ש הנ"ל]. ג. דעת הרמב"ן והרשב"א: אפילו אם המקדש הקנה לאשה את המשכון בקנין גמור לשעבוד, אין האשה מתקדשת בכך, מפני שהמנה שהוא השתעבד לה הוא עדיין בידו, ואין האשה מתקדשת בכסף האגוד ביד הבעל ולא יצא מתחת ידו. החזון איש בסימן קמח דייק מדברי הרמב"ן שאפילו אם אמר לאשה "אתן לך מנה והילך משכון" הרי זה קונה שעבוד במשיכת המשכון. [ונחלקו האחרונים לדעת הרמב"ן: א. באבני מילואים כט פירש שאין חל על האדם שעבוד הגוף לשלם מנה משאר נכסיו, אלא רק שעבוד במשכון עצמו, וכן דעת החזון איש סי' קמח. עיין שם הגדרת הדבר. אבל הגר"ש שקאפ

איתיביה רבא לרב נחמן מברייתא, אשר שנינו בה:

קידשה במשכון מקודשת! [235]

וענה לו רב נחמן: **התם**, שם בברייתא, מדובר במקדש אותה **במשכון דאחרים**, שאחרים היו חייבים לו כסף, ונתנו לו משכון, וקידש את האשה בחוב שהמשכון משועבד עליו, [236] ונתן לה את המשכון, שאז המשכון עצמו נקנה לה להתחייב באחריותו, ולפיכך יכול

כתב שלדעת הרמב"ן על ידי משיכת המשכון חל על האדם שעבוד הגוף. וכן דייק במנחת יהודה מלשון הרא"ש בשם יש מפרשים, ומלשון הר"ן והרמב"ן, [ועיין הערה 239 על תוספות]. ב. ועוד נחלקו, במה שכתב הרמב"ן שאי אפשר לקדש אשה בכסף האגוד ביד הבעל, האם זהו דין בקידושין בלבד או אף בקנית קרקע בקנין כסף. עיין מחנה אפרים הל' קנין מעות סי' ה', וקצוה"ח סי' לט ח, וסי' קצ ו, וחי' הגר"ש שקאפ סי' יז, ומנחת יהודה]. ד. דעה נוספת היא דעת הר"י מיגאש, מובא בנמוקי יוסף בתחילת מסכת בבא מציעא ועיין קצות החושן עב ב, ואבני מילואים כט י', וחידושי רבי שמעון יהודא הכהן סימן יז שהאריכו בהסבר שיטתו. רש"י כתב על דברי הגמרא: "מנה אין כאן 'הלכך' משכון אינו שוה כלום, שאין המשכון מתנה". משמע מדברי רש"י שהסיבה שמשכון אין כאן היינו מפני שאין כאן שיעבוד של מנה, כלומר: מאחר שאין כאן שיעבוד מנה לפיכך המשכון לא משתעבד לאשה. וזהו כדעת הרא"ש או הראב"ד ושלא כדברי הרמב"ן. [אבל הב"ח הבין שרש"י מפרש כהרמב"ן, מובא בבירורי השיטות]. ועיין לעיל בהערה הסבר דברי רש"י. [תוספת ביאור בדעת הרמב"ן ותוספות והרא"ש, עיין במה שביארנו בתוספות ד"ה מנה ובהערות שם]. לסיכום: הראשונים נחלקו בשני דינים: א. בדין אדם המקנה לחברו משכון בלא שהתחייב קודם לכן בקנין על המנה עצמו: לדעת הרא"ש [לפי הסבר רוב האחרונים] - לעולם אין המשכון משתעבד. לדעת הראב"ד - אם אמר "קנה משכון זה לשעבוד מנה" אזי המשכון משתעבד. ואם אמר "אתן לך מנה והילך משכון" אינו משתעבד. ולדעת הרמב"ן - לעולם המשכון משתעבד. ב. המקדש אשה והקנה לה את המשכון בקנין משיכה כדין [לדעת הראשונים הסוברים שאפשר להקנות את המשכון בלא שקדם לו חוב]: לדעת הראב"ד - הרי זו מקודשת, ולדעת הרמב"ן - אינה מקודשת מפני שהמנה אגוד ביד הבעל.

[235]א. לדעת הראב"ד [בהערה הקודמת] האומר לאשה "קני במשכון זה שעבוד מנה והתקדשי לי בו" מקודשת, ואם כן קשה: מדוע הגמרא לא העמידה את דברי הברייתא האומרת "קידשה במשכון מקודשת" באופן זה? תירץ המהרי"ט, שממה שהברייתא דיברה בסתם ולא פירשה באיזה לשון אמר לה, משמע שבכל האופנים היא מקודשת. [ברם, האבני מילואים כט יא אינו מסכים לתירוץ זה, ולפיכך כתב שהראב"ד סובר כשיטת הרא"ש שאי אפשר לקדש אשה במשכון כלל, אלא אם כן הקנהו לה קנין גמור על מנת שיוכל אחר כך לשלם לה מעות ולפדותו מידה, ובאופן זה אין שם "משכון" עליון]. ב. ה"ר חיים כהן אמר בשם רבנו תם [בתוספות ד"ה מנה] שאם אדם אומר לחברו "אתן לך מנה במתנה והילך משכון, ואל תחזיר לי את המשכון עד שאתן לך את המנה", הרי זה יכול לעכב את המשכון עד שיתן לו את המנה, [עיין הערה 244 על תוספות]. ולפי זה קשה: מדוע הגמרא לא העמידה את דברי הברייתא באופן זה? ומכאן הוכיח באר היטב כט ב [מובא בבירורי השיטות כאן] שאף על פי שהמקבל יכול לעכב את המשכון, אין המשכון קנוי לו ואינו מועיל בקידושין. [ועיין בהערה הנ"ל].

[236]כך פירש רש"י. אחרונים הבינו שלדעת רש"י האיש קידש את האשה בחוב עצמו ולא במשכון כלשון רש"י: "וקדשה בחוב שעליו" [שער המלך אישות ה כג, ומובא בבירורי השיטות, ומנחת יהודה, ועוד]. ורש"י פירש כן, מפני שהגמרא מקשה מדברי הברייתא על דברי רב נחמן, ורב נחמן דיבר במקדש את האשה במנה ["התקדשי לי במנה"] והניח משכון. אם כן משמע שגם הברייתא דיברה באותו אופן, [מנחת יהודה]. [ועוד יש לומר, שלדעת רש"י אי אפשר לקדש את האשה במשכון אם לא נתן לה את החוב, מפני שהאיש יוכל לגבות את חובו מן הלוה שהרי עצם החוב נשאר שלו, והלוה יוכל לקחת את משכונו מן האשה בעל כרחה, ונמצא שלא קיבלה דבר]. ולפי זה קשה: מאחר שהקדושין נעשו בחוב ולא במשכון, מדוע הגמרא הוצרכה לומר שהמשכון קנוי לה מדר' יצחק? עיין שער המלך שם ובירורי השיטות, וראה להלן הערה 232 והערה 234. [באופן אחר אפשר לפרש, שרש"י סובר כדעת הרשב"א [כאן, ולהלן יט א כתב מפורש יותר] שהקידושין נעשו במשכון עצמו. [וכן נראה מהריטב"א]. ומה שכתב רש"י "וקידשה בחוב שעליו", כוונתו לומר שאילו היה אומר לה "התקדשי לי בחפץ זה", אינה מקודשת, מפני שכוונת האשה להתקדש בגוף החפץ, והרי החפץ אינו שלה, ותצטרך להחזירו, אלא מדובר שקידש אותה בחוב שיש על המשכון, כלומר בזכות שיש בו שתוכל לגבות על ידו מנה. וכעין שכתוב בתוספות ר"י הזקן עיין שם] בשם יש אומרים וביארנוהו בהערה 240 על תוספות, ועיין חידושי הגר"ש שקאפ סי' יז, ועיין].

לקדשה בו. [237] **וכמו** הכלל **דאמר רבי יצחק**, שהמשכון קנוי למי שניתן לו המשכון. **דאמר רבי יצחק**: **מנין לבעל חוב** שנטל משכון מן הלוה, **שהוא קונה** את **המשכון**, שיחשב כממונו [אלא שמחובתו להחזירו ללוה כשיפרע את החוב], ולפיכך אם אבד המשכון, חייב המלוה באחריותו - [239] [238] **שנאמר** [דברים כד] בענין משכון: "ואם איש עני הוא [הלוה], לא תשכב בעבוטו".

אמר הכתוב, לא תשכב בלילה בזמן שעבוטו [משכונו] ברשותך. אלא, "השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש [בערב. ולמחרת בבוקר תחזור ותטלנו]. **ולך תהיה צדקה** [בכך שהחזרת לו את המשכון בערב] לפני ה' אלהיך".

ואם תאמר שהמלוה **אינו קונה** את המשכון - **צדקה מנין** לו? מדוע השבת המשכון ללוה

[237] מדברי הגמרא מוכח שיש חילוק בין המקדש במשכון שלו עצמו למקדש במשכון של אחרים: במשכון שלו - אינה מקודשת, במשכון של אחרים - מקודשת. ומה הוא החילוק בין משכון שלו למשכון של אחרים? א. לדעת הרא"ש והראב"ד [לעיל הערה 225] במשכון שלו היינו באומר לאשה "התקדשי לי במנה" ונתן לה משכון - אינה מקודשת, מפני שלא קדם כאן שום חוב של מנה, ולפיכך אין חל שום שעבוד על המשכון. [וכן משמע מרש"י]. וכל זה כשבא לחדש עתה חוב חדש ואין בדבריו כלום, שהרי לא עשה שום קנין התחייבות על המנה, ולפיכך לא חל שום שעבוד על המנה. אבל, כשיש בידו חוב של אחרים, והמשכון משועבד עליו, הרי הוא יכול לקדשה במשכון. ב. לדעת הרמב"ן והרשב"א המקדש את האשה במשכון שלו אינה מקודשת מפני שהמנה אגיד גביה, וכל זה כשמקדשה בחוב שלו, אבל כשמקדשה בחוב של אחרים, אזי כשמוסר לה את החוב שלהם לא נשאר בידו דבר, ולפיכך היא מקודשת. ולהלן [הערות 232-234] יתבאר מדוע הגמרא הוצרכה לומר שהמשכון קנוי לה מדר' יצחק. [דעה נוספת היא דעת הר"י מיגאש, עיין קצות החושן עב ב, וחי' רבי שמעון יהודה הכהן סי' יז]. כתב הרשב"א: מה שהגמרא אומרת "במשכון דאחרים" בא למעט משכון שלו, אבל המקדש את האשה במשכון שלה [כלומר: אם האשה חייבת לו ממון והיה בידו משכון שלה, והוא מוחל לה על החוב ומחזיר את המשכון] הרי זו מקודשת כמבואר בגמרא להלן יט א, ועיין עצמות יוסף ומקנה.

[238] נחלקו הראשונים אם קנין המשכון הוא בכל משכון או רק במשכנו שלא בשעת הלואתו, עיין תוספות [ד"ה משכון דאחרים] וראשונים כאן. וביתר הסוגיות שהוזכרו דברי רבי יצחק, ועיין מה שכתבנו בהערות על תוספות ד"ה משכון דאחרים.

[239] כלומר, המשכון נחשב כאילו הוא של המלוה והוא חייב להקנותו ללוה כשישלם את חובו. ולפיכך, אם המשכון אבד, הרי אבד ממונו של המלוה, ונמצא שהלוה פרע את חובו [בכך שנתן לו משכון] ונפטר מלשלם. ואולם אין המשכון קנוי לגמרי למלוה, ואין המלוה יכול למכרו ולהקדישו וכיוצא בזה, אלא רק לענין חיוב האחריות הוא נחשב כשלו, וכפי שהתבאר לעיל. ונחלקו רש"י ותוספות בחיוב האחריות המוטל על המלוה: לדעת רש"י הרי הוא חייב אפילו באונסין. ואילו לדעת תוספות, אינו חייב אלא באחריות גנבה ואבדה בלבד כשומר שכר, אבל אם המשכון אבד באונס אזי המלוה לא הפסיד את מעותיו, [עיין שם]. הרמב"ן הרשב"א והריטב"א כתבו שהנפקא מינה מקנין המשכון הוא לדברים דלהלן: א. אם הלוה מת, אין המלוה יכול לגבות את חובו מן המטלטלין שהוריש לבניו אלא מן הקרקעות בלבד, אולם, אם היה לו משכון, הרי הוא גובה את חובו מן המשכון. [בבא מציעא קטו א]. ב. השביעית משמטת את המלוה, כלומר: המלוה ממון לחברו לפני השביעית, ועברה שנת השביעית, אזי החוב "נשמט" - אסור למלוה לתבוע את חובו מן הלוה, וכל זה בהלואה שלו במשכון, אבל המלוה על המשכון, הרי המשכון כקנוי למלוה, ואינו מוגדר כ"חיוב". ולפיכך השביעית אינה משמטתו. [גיטין לז א]. ג. הריטב"א הוסיף עוד נפקא מינה: חוב שיש עליו משכון אין מחילה מועילה בו עד שיחזיר את המשכון [כלומר, אם המלוה מחל על החוב ועדיין לא החזיר את המשכון, הרי הוא יכול לחזור בו ולתבוע את חובו]. אבל הרמ"א [בחשן משפט סימן רמ"א סעיף ב] הביא את דברי המרדכי שאף במלוה על המשכון מועילה מחילה, [עיין קצוה"ח ונתיבות המשפט שם].

בערב נחשבת לו כנתינת צדקה מממונו? והרי המשכון אינו שלו כלל! [240]
אלא, **מכאן** למדנו **לבעל חוב שהוא קונה** את **המשכון** כאילו הוא שלו. ולכן, כשהוא מחזירו בערב ללוה, הרי זה כאילו הוא נותן ללוה צדקה משלו.
וכיון שבעל חוב קונה משכון, לפיכך אם אדם נתן לאשה משכון שיש בידו על חוב של אחרים החייבים לו, כדי לקדשה בו - הרי היא מקודשת. [241]
והגמרא מביאה מעשה, שיש ללמוד ממנו שאף רבי אמי סובר שהמקדש את האשה במנה והניח לה משכון עליו, אינה מקודשת. משום שהואיל ונתינת מנה אין כאן - גם משכון עליו אין כאן:
בני רב הונא בר אבין זבון ההיא אמתא בפריטי, קנו שפחה כנענית, והתנו עמהם המוכרים שיתנו בעדה פרוטות של נחושת.
לא הוו בהדייהו, לא היו לבני רב הונא בר אבין פרוטות באותה שעה.
אותיבי נסכא עליה, מסרו למוכרים חתיכה של כסף כמשכון, עד שישלמו להם את הפרוטות.
לסוף, אייקר אמתא, ורצו המוכרים לחזור בהם מהמקח, כיון שעדיין לא קיבלו את הפרוטות של המקח. [242]
אתו לקמיה דרבי אמי, באו לדון בדבר לפני רבי אמי, האם יכולים המוכרים לחזור בהם.

[240] הקשו תוספות: הרי יש צדקה בכך שהמלוה מחזיר את המשכון לבעליו שיוכל לשכב בעבוטו! ומנין שהוא קונה את המשכון? ותירצו: אין "צדקה" אלא כשאדם נותן ממון שלו. עיין שם תירוץ נוסף ועיין ריטב"א.
[241] המשכון אינו קנוי לגמרי למלוה. ואין הוא יכול למכרו או להקדישו, ואם כן קשה: מה בכך שבעל חוב קונה משכון? הרי מאחר שאין הוא יכול למכרו ולהקדישו, אם כן אינו יכול אף לתתו לאשה לקדשה בו! וכתבו הראשונים, שאין צורך שהאשה תזכה בחפץ עצמו, אלא די בכך שזוכה בשעבוד שיש בחפץ, והיא מתקדשת בהנאה זו [והוכיחו זאת מדברי הגמרא להלן מז ב - מח א ע"ש]. וכתב הריטב"א שהברייתא נקטה "קידשה במשכון", מפני שבמלוה של אחרים שאין בה משכון נחלקו תנאים [להלן מז ב] אם האשה נקנית בכך. ודעת חכמים שם שאין האשה נקנית במלוה של אחרים, מפני שהמוכר שטר חוב וחזר ומחל על חובו, הרי זה מחול, ואין הקונה יכול לגבותו, ולפיכך אין האשה סומכת על כך ואינה גומרת בדעתה להתקדש. [ובמלוה על פה, אי אפשר להקנותה כלל]. וכל זה במלוה בלא משכון, אבל במלוה על המשכון שמסרו לאשה הרי הוא נקנה לה ואינו יכול למחול על החוב. והרי זו מקודשת. ולפיכך הברייתא נקטה "קדשה 'במשכון' מקודשת". ומאחר שהראשונים ביארו שאפשר לקדש את האשה בשעבוד ואין צריך קנין גמור בכסף, אם כן צריך ביאור: לאיזה צורך הגמרא הביאה את דברי רבי יצחק שבעל חוב קונה משכון? ויש לומר: א. ברשב"א ובריטב"א משמע שהאשה מתכוונת להתקדש במשכון עצמו, ולפיכך דוקא בגלל שהמשכון נקנה לה במקצת הרי היא מקודשת. [אך בדעת רש"י יש אומרים שהקידושין נעשו בחוב ולא במשכון, כנ"ל הערה 227]. ב. לדעת חכמים אין אשה מתקדשת במלוה של אחרים מפני שהוא יכול למחול על החוב, וכנ"ל. והטעם לכך שהיא מתקדשת במלוה שיש עליה משכון היינו מפני שאין הבעל יכול למחול עליה. והטעם לכך שאינו יכול למחול, היינו משום שהמשכון קנוי לבעל חוב לענין שאין מחילה מועילה בו כל זמן שלא החזיר את המשכון [כנ"ל סוף הערה 229 בשם הריטב"א]. ומאחר שהמשכון נקנה לאשה ואין באפשרותו להחזיר את המשכון, לפיכך אין מחילתו מחילה. [וכן ביאר קצות החשן רמא ב בדברי הרשב"א, ועיין לעיל בסוף הערה 229]. ועיין עוד שער המלך אישות ה כג, ומנחת יהודה [ועוד כנ"ל הערה 227] וראה להלן הערה 234.
[242] תוספות ר"י הזקן, וכתב כתב הריטב"א.

וצדדי הספק היו:

מצד אחד, יתכן שהקונים קנו את השפחה על ידי הנסכא כאילו כבר נתנו את הפרוטות, ושפחה כנענית נקנית בכסף, ואין המוכרים יכולים לחזור בהם. ומאידך, יתכן שכל זמן שלא שילמו את הפרוטות שהתנו לשלם בהם, עדיין לא נקנתה להם השפחה, ויכולים המוכרים לחזור בהם.

אמר להו רבי אמי: הואיל ו**פריטי** שהתנו לשלם בהם, **אין** הם **כאן**, לפיכך גם **נסכא** שנתנו כמשכון עבורם, **אין כאן**, אין המשכון נחשב למשכון, ואין בכוחו להיות במקום הפרוטות ולקנות את השפחה. [244] [243] ומביאה הגמרא עתה כמה ברייתות בענין קידושי כסף:

תנו רבנן: האומר לאשה "**התקדשי לי במנה**", ונתנו לה.

---

[243] ואף לענין "מי שפרע" [- שהקונה מטלטלין במעות וחזר בו אמרו חכמים - מי שפרע מאנשי דור המבול:. יפרע ממי שחוזר בו] נתינת המשכון אינה כנתינת מעות, ומותר לקונה או למוכר לחזור בו. ירושלמי שביעית סוף פרק ט, ובפרק הזהב. וכן פסק שלחן ערוך חו"מ רד ה, ועיין קצוה"ח ס"ק ב, וריטב"א כאן.

[244] זה לשון רש"י, "פריטי אין כאן שהתנו עליה, - הלכך משכון אין כאן להיות במקומו לקנות", וכו'. רש"י שינה כאן מלשונו למעלה לענין "מנה אין כאן משכון אין כאן", ששם פירש רש"י: "מנה אין כאן - הלכך משכון אינו שוה כלום". והתבאר לעיל [הערה 225] שמשמע שכוונת רש"י כהרא"ש והראב"ד, שמאחר שאין כאן שעבוד על המנה, לפיכך לא חל שום שיעבוד במשכון כלל. והאשה לא זכתה בכלום, ולפיכך אינה מקודשת. ואם כן, מה כוונת רש"י שכתב כאן "פריטי אין כאן - הלכך משכון אין כאן להיות במקומו לקנות"? ונראה, שדעת רש"י שהאומר לאשה "התקדשי לי במנה" ונתן לה משכון דעתו לקדשה במנה ולא במשכון. וכפי שמשמע מלשון הגמרא [וכן נראה מלשון המרדכי]. אלא שהיה אפשר לומר, שלמרות שהיא לא קבלה את המנה, בכל זאת המשכון עומד במקום המנה, שמאחר שהאשה יכולה להכריח אותו לתת לה את המנה על ידי המשכון, לפיכך כשהיא מחזיקה במשכון הרי היא כמחזיקה במנה עצמו, [כעין שמצאנו בשטר קנית קרקע "שטר אפסרא דארעא הוא] "]. ולכן אמר רב נחמן "מנה אין כאן משכון אין כאן", כלומר, מאחר שלא חל שום חיוב על המנה, לפיכך אין שום קנין של שעבוד חל במשכון, ומשהיא מחזיקה בו אינה כמחזיקה במנה, שהרי אין הוא בגדר "משכון" כלל. אבל לו יצויר שהיה חל קנין כל שהוא במשכון, אזי אפשר היה לקדש את האשה אף במנה [וזה כסברת החולקים על הר"י מיגאש שהביא הר"ן בתחילת פרק שבועת הדיינים, ולפי תירוץ הר"ן, אף הר"י מיגאש מודה בזה]. וזו כוונת הגמרא גם בענין "פריטי אין כאן", כלומר: מאחר שאין חוב על הפרוטות, לפיכך הנסכא אינה נקנית בתורת משכון, ועל זה כתב רש"י: "הלכך נסכא שהוא משכון אין כאן להיות במקומו לקנות" [מאחר שאין הנסכא נקנית בתורת משכון]. ולפי זה יש לבאר את מה שכתב רש"י לעיל בענין משכון דאחרים: "במשכון דאחרים שהיה בידו, וקדשה בחוב שיש לו עליו - הלכך מקודשת שהמשכון עצמו קנוי לה". כלומר: האיש מקדש את האשה במנה של החוב ולא במשכון עצמו, [כדברי האחרונים שהובאו לעיל הערה 227], אך, בחוב עצמו הרי לא עשו שום קנין להעבירו מרשות הבעל לרשות האשה [- מלוה בשטר נקנה בכתיבת שטר, ומלוה על פה נקנית ב"מעמד שלשתן"]. ואולם, מאחר שהמשכון קנוי לבעליו מדרבי יצחק, לפיכך כשהאשה קיבלתו מיד הבעל הוא קנוי לה והרי היא כמחזיקה בחוב המנה עצמו, והרי היא מקודשת. [ומאחר שכשהיא מחזיקה במשכון הרי היא כמחזיקה בחוב עצמו, יש לומר שעל ידי כך היא אף קונה את עצם החוב, וכן כתב "שער המלך" אישות ה כג בדעת רש"י כאן. ע"ש. אבל עיין ספר המקנה קונטרס אחרון על שו"ע אבן העזר כח יא, ועיין חי' רבי שמעון יהודא הכהן סי' יז].

[245] כך כתב רש"י. ומשמע מדבריו שהגמרא מדברת דוקא בשהשליכתו לפניו, אבל אם השליכתו שלא בפניו הרי אלו קידושין. אך המקנה כתב שיש לפרש להיפך: שאם זרקתו שלא בפניו, פשיטא שאינה מקודשת. אבל בשזרקתו לים בפניו היה עולה בדעתנו לומר שהיא מקודשת, והטעם לכך שזרקתן היינו כדי לבדקו אם אדם רגזן הוא, כמבואר בגמרא להלן. ולפיכך בזה הברייתא הוצרכה לומר שאין אומרים כן, אלא אפילו בזה אינה מקודשת.

נטלתו האשה למנה, **וזרקתו** בפניו [245] **לים או לאור** [לאש], **או לכל דבר האבד - אינה מקודשת**. כי היות וזרקתו בפניו לאיבוד, גילתה דעתה שאינה רוצה להתקדש לו. [246]
ותמהינן על דברי הברייתא: משמע מהברייתא שדוקא אם זרקתו לאיבוד אינה מקודשת, **הא שדיתינהו קמיה - הוו קידושין**. אם השליכתו לפניו במקום שאינו אבוד, הרי אלו קידושין. ואיך יתכן לומר כך?
הא קאמרה ליה: שקיל, לא בעינא! הרי בכך שהיא זרקתם לפניו, הרי היא כאומרת לו: טול [את המנה שנתת לי, כי] איני רוצה [להתקדש לך בו]! ומתרצינן: אכן גם אם האשה השליכתו לפניו במקום שאינו אבוד, היא אינה מקודשת.
והתנא דיבר בהשליכתו למקום איבוד, משום שיש חידוש בדבר זה, ובסגנון של "**לא מבעיא** קאמר התנא את דבריו -
לא מבעיא, אין צריך לומר שאם **שדיתינהו קמיה**, השליכה את המעות שנתן לה לפניו על הקרקע, **דלא הוו קידושין**, שהרי זה כאומרת איני רוצה להתקדש לך!
אבל זרקתו לים או לאור, אימא, הייתי אומר, אילו האשה לא הסכימה להתקדש, הרי המנה היה עדיין שייך למקדש, ועל ידי שהיא זרקה את כספו לים, היא מתחייבת לשלם לו על הפסד כספו.
וכיון דהאשה מיחייבא בהו להשיב את הפסד המנה על הצד שאינה מתקדשת, יש להניח שאשה זו אכן **קדושי קדיש נפשה**.

[246] האחרונים הקשו: המקדש אשה וחזרה בה תוך כדי דיבור אין בכך כלום [כמבואר בנדרים פז א, וב"ב קכט ב]. ואם כן, מה בכך שהאשה זרקתו לפניו? הרי יתכן שמתחילה היא התרצתה לקידושין, ורק עכשיו היא חוזרת בה! [א] המקנה חידש מכח קושיא זו, שדוקא בדיבור אין מועיל בקידושין חזרה בתוך כדי דיבור, אבל החוזר בו על ידי מעשה, מועילה חזרתו בקידושין תוך כדי דיבור [כלומר: בפרק זמן שיש בו בכדי אמירת "שלום עליך רבי"]. [ב] בשו"ת חכם צבי סימן קטו כתב, שדוקא אם האשה קיבלה אתה קידושין ואמרה "הן", אזי אין היא יכולה לחזור בה מכאן ואילך ואפילו בתוך כדי דיבור. אבל אם האשה שתקה ונטלתן וזרקתן לים או השליכתו לפניו, יש לומר שעל ידי זריקתה לים התגלה שמתחילה לא היה בדעתה להתקדש לו. ויש אומרים שאפילו אם זרקתן לאחר כדי דיבור אינה מקודשת, אבל חכם צבי חולק עליהם, וסובר שדוקא אם זרקתן בתוך כדי דיבור הרי זה גילוי שמלכתחילה לא היה בדעתה להתקדש, אבל אם זרקתן לאחר כדי דיבור, אנו אומרים מתחילה שהיא התרצתה לקידושין. ורק אחר כך היא חוזרת בה. עיין שם. וכן הסכים החזון איש [קידושין מא ח ועיין שם]. [ובשו"ת חתם סופר אבן העזר פד כתב שאם האיש והאשה השתדכו קודם הקידושין, אזי שתיקת האשה נחשבת כאמירת הן, ואין זריקתה מועילה אפילו בתוך כדי דיבור, עיין שם. ועיין בחזון איש שם בס"ק ה]. [ג] בתוספות ר"י הזקן הביא בשם רבינו ניסים, שדוקא אם האשה נטלתם בכעס וזרקתם מיד אינה מקודשת, אבל אם לקחתם בפני עדים שלא בכעס, ואחר כך זרקתם לפניו או לדבר האבד, צריכה הימנו גט. וכן כתב המאירי והוסיף, שאם ניכר מתוך תנועותיה שנטלה את המנה בכעס, אזי אפילו אם השליכתו לאחר כדי דיבור, כל שהשליכתו בשיעור הראוי לכך, אינה מקודשת [דלא כחכם צבי וחזון איש הנ"ל]. ואם השליכתו לאחר שיעור הראוי להשליכו הרי זו מקודשת בודאי. ואם נטלתו בנחת שלא בכעס, ואחר כך זרקתם לפניו או לים כתבו גאוני ספרד שצריכה גט, אף על פי שזרקתם בתוך כדי דיבור, שמא נתרצתה תחלה, ורק אחר כך התחרטה. מאירי. [וזה שלא כדברי האחרונים הנ"ל שמדבריהם נראה שהחזרת המנה מועילה אפילו אם האשה נטלתו שלא בכעס].

מסתבר שהיא התרצתה להתקדש לו, והיא קנתה את המנה בהתקדשה לו, והוא שלה. ולכן, כשזרקתו לים אין היא מתחייבת לשלם לו.

והא דקא עבדה הכי, הטעם שעשתה כך, כי היא **סברא** [היתה סבורה], **איבדיקיה להאי גברא אי רתחנא הוא**, אבדוק אדם זה אם רגזן הוא, בכך שאראה אם הוא ירתח [יתרגז] על שזרקתי את המנה לים, **או לא**.

לכן, **קא משמע לן**, השמיענו התנא שאין היא מקודשת, כי אין כוונתה בזריקת המנה לאיבוד לבדוק את מידת רגזנותו, אלא היא משליכתו כדי להוכיח שאין היא מעונינת בקידושיו.

תנו רבנן ברייתא נוספת בענין קידושי כסף:

מי שאמר לאשה "**התקדשי לי במנה**", והיא ענתה לו: "**תנם לאבא**".

וכן אם אמרה לו "תנם **לאביך**".

והלך המקדש ונתנם לאביה או לאביו, כפי שאמרה לו - **אינה מקודשת** בכך. מפני שכל כוונתה היתה רק לשטות בו, ולומר לו: איני רוצה להתקדש לך, תן מעותיך לאחרים![247]

אך אם אמרה לו: תנם לאבא או לאביך **על מנת שיקבלום לי** [עבורי] הרי זו **מקודשת**. מפני שהם זכו עבורה את המנה. והרי זה כאילו היא עצמה קיבלתה.[248]

והגמרא מבארת מדוע הברייתא דיברה גם באומרת "תנם לאבא" וגם באומרת "תנם לאביך":

---

[247] בגמרא לעיל [ו ב - ז א] אמר רבא: אשה שאמרה לאיש "תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך" מקודשת [מדין ערב]. ולפיכך התקשו הראשונים: מדוע האומר לאשה "התקדשי לי במנה" ואמרה "תנם לפלוני" אינה מקודשת? הרי האשה יכולה להתקדש על ידי נתינת המנה לאחרים [כמבואר בדברי רבא הנ"ל]! ונאמרו שני תירוצים בראשונים: [א] רש"י תירץ: דוקא אם האשה אמרה מתחילה "תן מנה לפלוני ואתקדש לך", אנו אומרים שבדעתה להתקדש לו בכך, אבל כאן שהאיש פתח ואמר "התקדשי לי במנה", והאשה השיבה "תנם לאבא", אנו אומרים שבכוונתה לשטות בו, והרי זה כאילו אמרה: "תן מעותיך לאחרים, - איני חפצה להתקדש לך". וכן כתבו התוספות. [ב] הריטב"א [לעיל ז א] והמאירי [כאן] כתבו שכאן בסוגיתנו אין האשה מקודשת מפני שלא הוסיפה ואמרה "ואתקדש אני לך", ולפיכך אנו אומרים שאין בדעתה להתקדש לו, אלא היא דוחה אותו בכך. ואילו לעיל [ו ב] רבא דיבר באופן שהאשה הוסיפה ואמרה: "ואתקדש אני לך". [וכן כתב תוס' רי"ד]. המאירי דייק מדברי רש"י שאם האיש פתח תחילה ואמר "התקדשי לי במנה". והאשה השיבה: "תנם לאבא 'ואתקדש אני לך", הרי זו אינה מקודשת, אף על פי שאמרה בפירוש "ואתקדש אני לך". [שהרי אם רש"י סובר שהיא מקודשת אף באופן זה, מדוע הוא הוצרך לומר שלעיל בדברי רבא מדובר שהאשה אמרה כן מתחילה?]. וזה שלא כדברי הראשונים הנ"ל. וכן מסקנת המקנה בדעת רש"י. [אבל בבית שמואל סימן ל ס"ק יג כתב, שלדעת רש"י ותוספות אשה שפתחה ואמרה לאיש "תן מנה לפלוני" אפילו אם לא אמרה "ואתקדש אני לך" הרי זו מקודשת, [אם חזר ואמר לה התקדשי לך בכך] ומטעם זה רש"י ותוספות הוצרכו לומר שרבא דיבר באשה שפתחה תחילה, ועיין מקנה]. ובלחם משנה אישות ד ד כתב שרש"י והריטב"א אינם חולקים הלכה למעשה, ואף רש"י מודה שאם אמרה "ואתקדש אני לך" בודאי שמקודשת. ע"ש. ועיין עוד במאירי, ובחידושי רבי עקיבא איגר. [ובתוספות ר"י הזקן כאן ולעיל סוף ו ב].

[248] כלומר, האשה זוכה במנה מדין "זכיה". שזכין לאדם שלא בפניו [בבא מציעא יא], ולריצוי הקידושין אין צריך שליחות מפני שהאשה עצמה התרצתה בזה. אבני מילואים ל י. [וסיים: "ואכתי צריך עיון"]. ועיין פירושים אחרים בתוספות רי"ד, ובחלקת מחוקק ובית שמואל ובמקנה על שלחן ערוך ל ח. [ועיין בירורי השיטות].

ואמרינן: **תנא** "תנם ל**אבא**", כדי **להודיעך כח דרישא**, להשמיעך חידוש ברישא באומרת "תנם לאבא", שאף על פי שהוא אביה, בכל זאת לא היה בכוונתה להתרצות לקידושין על ידי שהוא יקבל את המנה.

וגם **תנא** "תנם ל**אביך**", כדי **להודיעך כח דסיפא**, באומרת "תנם לאביך על מנת שיקבלם לי". שאף על פי שאין אביו קרוב שלה, בכל זאת היא התרצתה להתקדש על ידי שהוא יקבלם עבורה.

ועתה הגמרא מביאה את המשך הברייתא:

האומר לאשה "**התקדשי לי במנה**", ואמרה לו "**תנם לפלוני**" [אדם זר], והלך המקדש ונתנם לאותו פלוני - **אינה מקודשת**.

ואם אמרה לו "תנם לפלוני **על מנת שיקבלם לי**" - הרי זו **מקודשת**. ודנה הגמרא, מדוע הוצרכה הברייתא להשמיע את אותו הדין עצמו גם ב"תנם לאבא ולאביך" וגם ב"תנם לפלוני"?

ומבארינן: **וצריכא**, צריך להשמיענו את שני האופנים.

דאי אשמעינן, שאילו היה התנא משמיענו דין זה רק ב**אבא ואביך**, הייתי אומר שדוקא **התם** [שם] **הוא דכי אמרה "על מנת שיקבלום לי" הוו קידושין** - משום **דסמכה דעתה עלייהו**.

כי **סברה: עבדין לי שליחותייהו!**

היא סומכת עליהם, וסבורה שהם יסכימו להיות שלוחים שלה, [249] ולכן כאשר היא אמרה "תנם לאבא ולאביך שיקבלום לי", אנו אומרים שהיא התכוונה ברצינות לכך.

אבל אם אמרה "תנם ל**פלוני** על מנת שיקבלם לי", אזי היא **לא** התכוונה ברצינות להתקדש, מפני שאין היא סומכת על אותו פלוני שיסכים להיות שליח לקדשה. [250] ולפיכך, כשאמרה "תנם לפלוני", התכוונה לשטות בו, והרי זו כאומרת "תן מעותיך לאחרים", שאינה מקודשת.

הילכך הוצרך התנא להשמיענו את דבריו אף ב"תנם לפלוני".

ואי אשמעינן, ואילו היה התנא משמיענו דין זה רק ב**פלוני**, הייתי אומר שדוקא **הכא הוא דכי אמרה "תנם לפלוני"** [ולא אמרה "על מנת שיקבלם לי"] **לא הוו קידושי** -

[249] היה אפשר לפרש שכוונת הגמרא שהיא סומכת עליהם שיעשו את שליחותם כהוגן, כלומר, שישמרו את המנה עבורה היטב. אבל מלשון תוספות ר"י הזקן כאן משמע שכוונת הגמרא לומר שהיא סומכת עליהם שיקבלו את מעותיה. [ואילו אם אמרה "תנם לפלוני", היה עולה בדעתנו לומר שמאחר שאם אותו פלוני יקבל את המעות בעבורה הוא יתחייב באחריותם כשומר חינם, לפיכך האשה סבורה שהוא לא יסכים לקבל עבורה את המעות. וכשאמרה "תנם לפלוני על מנת שיקבלם לי" התכוונה לדחותו בדברים, ואין בדעתה להתקדש לו]. ועיין הערה 260 על תוספות.

[250] עיין בהערה הקודמת.

משום **דלא מיקרבא דעתה לגביה, למיתבה ליה במתנה**. שהרי אין דעתה קרובה לאותו פלוני, עד כדי כך שהיא תרצה לתת לו את המנה במתנה, ולפיכך מסתבר שהיא לא דיברה ברצינות, אלא התכוונה לשטות בו ולומר לו, "תן מעותיך לאחרים".

אבל באבא ואביך, דמקרבא דעתה לגבייהו [שדעתה קרובה אליהם], **אימא במתנה יהיביתיה ניהלייהו**, הייתי אומר שהיא דיברה ברצינות, ואכן רצונה להתקדש לו בכך שיתן להם מתנה.

הילכך **צריכא**, צריך להשמיענו שדין אבא ואביך שוה לדין תנם לפלוני.[251] **תנו רבנן** ברייתא נוספת בענין קידושי כסף:

מי שאמר לאשה: "**התקדשי לי במנה**", והאשה ענתה: "**תנם על גבי סלע**". והלך ונתנם על הסלע - **אינה מקודשת**.

ואם היה הסלע שלה[253] - **מקודשת**. מפני שחצירו של אדם קונה עבורו את מה שבתוכה.[252] והרי זה כאילו האשה עצמה קבלה את המנה.[254]

---

[251] קשה: מדוע הברייתא הוצרכה לשנות "אביך"? הרי אביה הוא הקרוב ביותר אליה, ואילו "פלוני" הוא הרחוק ביותר ממנה, ואפשר ללמוד את כל הצריכותות המובאות בגמרא מאבא ופלוני! יש לומר, שהתנא שמע ברייתא אחת ששנו בה "אבא ואביך", ושנאה בפני עצמה, ואחר כך שמע ברייתא אחרת ששנו בה "פלוני" ושנאה בפני עצמה. [שהרי שנינו: "תנם לאבא ולאביך אינה מקודשת וכו'. תנם לפלוני אינה מקודשת" וכו']. והגמרא שאלה: א. מדוע בברייתא הראשונה שנינו גם אבא וגם אביך? ב. מדוע התנא הוצרך לשנות לנו את שתי הברייתות? אבל אין לשאול מדוע התנא לא השמיט את "אביך" מדברי הברייתא הראשונה, מפני שאין לשנות מלשון הברייתא כפי שנשנתה מלכתחילה. רמב"ן רשב"א ר"ן. [ואפשר שזו כוונת תוספות בתירוצם הראשון. ועיין מהרש"א שם]. ועיין תירוץ נוסף בתוספות ובראשונים.

[252] קשה: הרי חצר שאינה משתמרת אינה קונה, וסלע אינו משתמר! [ריטב"א]. ותירץ המקנה [בקונטרס אחרון על שלחן ערוך כט ט]: מדובר שהאשה עומדת סמוך לסלע, ובאופן כזה אין צריך שהחצר תשתמר, ע"ש שהאריך, ועיין אבני מילואים ל יא. ועיין קרבן נתנאל אות ק.

[253] כתב הרמ"ה שמדובר שיחדה לו סלע אבל אם אמרה "תנם על סלע" ונתנם על סלע שלה אינה מקודשת. טור סימן ל. והביאו הרמ"א סעיף ט בשם יש אומרים, ונחלקו מפרשי הטוש"ע אם דברי הרמ"ה מוסכמים על הכל.

[254] על פי רש"י. ומבואר בסוגיתנו שדוקא מטעם שחצירו של אדם קונה לו היא מקודשת. אבל בסלע שאינו שלה אינה מקודשת. וקשה: לעיל [ו ב - ז א] אמר רבא: "תן מנה לפלוני ואתקדש לך" - מקודשת מדין ערב", כלומר, מפני שהמקדש הוציא ממון על פי האשה הרי היא מקודשת בכך ואף על פי שלא קיבלה בעצמה שום דבר. ואם כן, מדוע בסלע שאינו שלה אינה מקודשת מדין ערב? ונאמרו על כך כמה תירוצים בראשונים: [א] אם האשה תאמר "תנם על גבי סלע 'ואתקדש אני לך'" אכן הרי זו מקודשת, אבל כאן מדובר בשלא אמרה 'ואתקדש אני לך', ולפיכך אינה מקודשת אלא אם היא זוכה במנה. [רשב"א בשם יש מתרצים, ועיין ריטב"א ועיין לעיל הערה 238 שנחלקו המפרשים בדעת רש"י]. [ב] אפילו אם האשה תאמר "תנם על גבי סלע ואתקדש אני לך" אינה מקודשת, מפני שלא נאמר דין ערב אלא כשמוציא מעות על פיה ואינו יכול לשוב ולקחתם, [כגון כשאומרת "תן מנה לפלוני", ואותו פלוני זכה בהם] אבל כאן ביד האיש לחזור וליטול את המנה מן הסלע, נמצא שלא הוציא את המנה מרשותו ואין האשה מקודשת. [רשב"א בשם יש מפרשים. וכן היא מסקנת הרמב"ן, והביאו הר"ן]. [ג] דין ערב אינו מפני שהוציא ממון על פיה, אלא מפני שבן דעת זכה בממון על פיה, והרי היא מתחייבת על ידי אותה זכיה כאילו זכה בשליחותה עבורה וחזר וזכה לעצמו. אבל אם הוציא ממון על פיה לאיבוד אין שייך כאן דין ערב כלל. [רשב"א, ור"ן בשם קצת חכמי הצרפתים. וכן כתב הרא"ש סימן יג בשינוי סגנון]. ולהלכה הסתפק הרא"ש אם נאמר דין ערב באומרת "תנם על גבי סלע ואתקדש אני לך", וכתב שראוי להחמיר [שמקודשת מספק]. וכן פסק הרמ"א אבן העזר ל יא. [ועיין חלקת מחוקק ובית שמואל שם].

בעי, [שאל] **רב ביבי**: אם היה הסלע **של שניהם**, של האיש המקדש ושל האשה - **מהו** הדין בזה? [255]

ומסקינן: **תיקו**! תעמוד השאלה בספק.

והגמרא מביאה את המשך הברייתא דלעיל:

מי שאמר לאשה "**התקדשי לי בככר**", והאשה ענתה: "**תנהו לכלב**", והלך ונתנם לכלב - **אינה מקודשת**. [256]

ואם היה הכלב שלה - הרי זו **מקודשת**.

בעי [שאל] **רב מרי**:

אם היה **כלב** שאינו שלה **רץ אחריה** לנושכה, ואמרה למקדש "תן את הכיכר לכלב זה" - **מהו** הדין בזה?

וצדדי הספק הם:

יתכן, **שבההוא הנאה דקא מצלה נפשה מיניה - גמרה ומקניא ליה נפשה**.

שבאותה הנאה שהיא ניצלה על ידי הכיכר, הרי היא גומרת בדעתה להתקדש לו, והרי זו מקודשת. [257]

או דלמא [שמא], **מצי אמרה ליה**: הרי **מדאורייתא**, [258] **חיובי מיחייבת לאצולן**! היא יכולה לומר לו: הרי אתה מצווה ועומד מן התורה להצילני מן הכלב, ולא התרציתי

[255] רש"י לעיל פירש שאם היה הסלע שלה מקודשת מפני שחצרו של אדם קונה לו, ולפי זה הקשו הראשונים: מדוע רב ביבי הסתפק בסלע של שניהם, הרי השותפין אינם קונים זה מזה בחצרם. [כמבואר במסכת בבא בתרא פד ב]! [ואם נתן לתוך כלי של האשה המונח שם, בודאי קנתה כמבואר בגמרא שם!] ותירץ הרמב"ן: מאחר שהאיש רוצה שהאשה תתקדש לו הרי הוא משאיל לה את חלקו והרי זה כחצר שכולה שלה, ורב ביבי הסתפק האם האשה רוצה להתקדש. או שהתכוונה לדחותו ולא ניחא לה בקידושין. וכן תירצו הרשב"א וה ר"ן. וכתב אבני מילואים [ל ג] שאף על פי שאין כאן קנין, בכל זאת לענין קידושין שהן מצוה, יש לו גמירות דעת להקנות אף בלא מעשה קנין. עיין שם. ובתוספות טוך פירש שמדובר כאן בסלע שמבורר לכל אחד חלק בפני עצמו. [ולפי זה מיושבים דברי רש"י, ובמקנה כיוון מדעתו לפירוש זה, והרחיב בזה. עיין שם]. ועיין תוספות ד"ה אם היה סלע ובהערותנו שם.

[256] מדוע האשה אינה מקודשת מדין "ערב"? עיין לעיל הערה 244. [והרמב"ן והרשב"א שם מודים בענייננו לתירוץ הראשון שהבאנו בהערה שם].

[257] כלומר, למרות שלא הגיע לידה עצם הכיכר, אבל מאחר שהיא נהנתה ממנו הרי היא מתקדשת באותה הנאה. ועיין פסקי הרא"ש, וטור, וקרבן נתנאל.

[258] שנאמר "לא תעמוד על דם רעך" מאירי.

[259] תוספות ר"י הזקן. נחלקו הראשונים אם האיש חייב להציל את האשה בממונו בחינם, או שהיא חייבת לשלם לו עבור זה: א. לדעת הריטב"א: אינו חייב להצילה אלא על מנת לגבות ממנה תשלום עבור הכיכר. ולפי זה פירש הריטב"א את הגמרא: "מדאורייתא מחייבת לאצולי", כלומר: מדאורייתא אתה חייב להצילני על דעת לגבות תשלום. וכן כתב המאירי בדעה ראשונה. [וכתב המאירי שכוונת האשה לומר לו: "תן ככר לכלב ואני אשלם לך". ובזה מיושבת קושית קובץ שיעורים]. ב. המאירי כתב בשם יש אומרים: לאדם עצמו שנמצא בסכנת פיקוח נפש אסור להציל את עצמו בממון חברו אלא על מנת לשלם אחר כך. אבל אם חברו רואה אותו בסכנת פיקוח נפש, הרי הוא חייב להוציא ממון להצילו אף כשמפסיד. ואינו יכול לגבות את מה שהפסיד בהצלתו.

בקידושין, אלא אמרתי לך שתצילני כמו שאתה חייב בלאו הכי להציל כל נפש מישראל. [259] ולפיכך אין היא מקודשת.

ומסקינן: **תיקו** תעמוד שאלה זו בספק.

הגמרא מביאה את המשך הברייתא דלעיל:

מי שאמר לאשה "**התקדשי לי בככר**", והאשה ענתה: "**תנהו לעני**". והלך ונתנם לאותו עני - **אינה מקודשת**.

זאת, **אפילו** אם אותו עני היה **עני הסמוך עלה** [עני שנסמך על שולחנה, והיא מפרנסת אותו מכספה], והיא מרויחה בכך שהעני קיבל את הכיכר, בכל זאת אינה מקודשת.

והוינן בה: **מאי טעמא**? מהו הטעם לכך שבעני סמוך עליה אינה מקודשת? הרי היא מרויחה בכך שלא תצטרך לתת לעני ככר משלה!

ומשנינן: משום ש**אמרה ליה**, האשה: **כי היכי דמחייבנא ביה אנא** לפרנס את העני - **הכי מחייבת ביה את!**

כשם שאני חייבת לזון את העני הסמוך על שולחני, כך גם אתה חייב לזונו, שהרי כל ישראל מצווים לפרנס את העניים, ולא התרציתי לקידושין, [260] אלא אמרתי לך שתזון את העני כשם שאתה חייב, בלאו הכי, לזונו. [261] [262]

והגמרא מביאה כמה מעשים שמהם נלמד הלכה בענין קנין כסף:

דף ט.

א. **ההוא גברא דהוה קא מזבין חומרי פתכייתא**, אדם אחד היה מוכר חרוזים של זכוכית [עיין ברש"י פירוש נוסף], והיה נושא אותם במחרוזות על צווארו.

אתאי ההיא איתתא, באה אשה אחת, **אמרה ליה**: **הב לי חד שוכא**, תן לי מחרוזת אחת.

אמר לה: **אי יהיבנא ליך**, האם **מיקדשת לי**? אם אתן לך מחרוזת, תסכימי להתקדש לי בה?

אמרה ליה: **הבא מיהבא**, נתון תתן.

ודנה הגמרא: האם האשה התכוונה לומר: נתון תתן כאשר אמרת, לשם קידושין. והרי היא מקודשת.

או שמא היא התכוונה לומר: נתון תתן לי כמו שאמרתי לך ליתנם לי במתנה, ואל

[260] תוספות ר"י הזקן.

[261] [עיין תוספות ר"י הזקן ומאירי].

[262] כאן פשוט לגמרא שאין האשה מתרצה לקידושין מפני שגם האיש חייב לזון את העני. אבל לעיל בענין כלב שהיה רודף אחריה הגמרא הסתפקה שמא האשה מתרצה בקדושין למרות שהוא חייב להצילה, מפני ששם היא עצמה נהנית הנאת גופה ממה שהצילה מיד הכלב, ולפיכך יתכן שהיא מתרצית בקידושין. ר"ן.

תתלוצץ עלי. ואינה מקודשת. [263]

אמר רב חמא: **כל** דיבור "**הבה מיהבה**" [נתון תתן] - **לאו כלום הוא**, ואינה מקודשת. [264]

ב. **ההוא גברא דהוה קא שתי חמרא בחנותא**. מעשה באדם אחד שהיה שותה יין בחנות.

אתאי ההיא איתתא, באה אשה אחת, **ואמרה ליה**: **הב לי חד כסא**! תן לי כוס אחת של יין.

אמר לה: **אי יהיבנא ליך מיקדשת לי**? אם אתן לך כוס יין, תסכימי להתקדש לי בו?

אמרה ליה: **אשקויי אשקיין**! השקה תשקני.

אמר רב חמא: **כל** "**אשקויי אשקיין**" - **לאו כלום הוא**. והאשה לא התרצתה לקידושין, ולפיכך היא אינה מקודשת.

ג. **ההוא גברא דהוה קא שדי תמרי מדקלא**. אדם אחד השליך תמרים מן הדקל לארץ.

אתאי ההיא איתתא, באה אשה אחת, **אמרה ליה**: **שדי לי תרתי**, השלך לי שני תמרים.

אמר לה: **אי שדינא ליך מיקדשת לי**? אם אשליך בעבורך, תסכימי להתקדש לי בהם?

אמרה ליה: **שדי מישדא**! השלך תשליך.

אמר רב זביד: **כל** "**שדי מישדא**" - **לאו כלום הוא**, ואינה מקודשת. [265] **איבעיא להו**, נשאלה שאלה לבני הישיבה:

אם האשה היתה משיבה באחד משלושת המעשים הללו בלי לכפול את הלשון, כגון שהיתה עונה לו: "**הב**", או "**אשקי**", ו"**שדי**", ולא היתה כופלת את דבריה ["הבה מיהבה", "אשקויי אשקיין", "שדי מישדא"] **מהו הדין** בזה?

האם גם כאשר האשה אמרה פעם אחת "תן לי", אנו אומרים שהתכוונה לומר תן לי כמו שאמרתי ואל תתלוצץ עלי. או שמא, דוקא כפל לשון משמעותו תן לי כפי שאמרתי, אבל אם אמרה "תן לי" פעם אחת, כוונתה לומר תן לי כפי שאמרת אתה לשם קידושין?

אמר רבינא: **מקודשת**.

---

[263] מאירי.

[264] א. מדובר באופן שהאשה פתחה ובקשה מהאיש לתת לה שלא לשם קידושין, והאיש שאל אם תסכים שתתקדש לו בכך, אבל אם מלכתחילה האיש בא ואמר לה "אם אתן לך התסכימי להתקדש לי בזה"? וענתה לו "הבה מיהבה" הרי אנו אומרים שהיא התרצתה לקידושין, והרי זו מקודשת. תוספות. מאירי בשם גדולי ההר. אבל עיין רשב"א ור"ן. ולהלכה פסק הרמ"א סימן כט סעיף י שהיא ספק מקודשת. ועיין מפרשי טוש"ע וביאור הגר"א שם ס"ק כו. ב. אם האשה שתקה ולא השיבה כלום משמע לכאורה מלשון הרמב"ם [אישות ד ה] שאינה מקודשת, ועיין רשב"א וטוש"ע סימן כט סעיף י ובית יוסף ומפרשי הטור והש"ע. ומשנה למלך שם. וביאור הגר"א ס"ק כו. ג. אם לאחר שהאשה אמרה "הבא מיהבה" חזר הבעל ואמר לה בשעת הנתינה "הרי את מקודשת לי" הרי זו מקודשת רא"ש וטור ושו"ע שם. אבל עיין רשב"א ור"ן ומפרשי הש"ע שם.

[265] הגמרא מביאה את שלשת המעשים הללו ולא מסתפקת במעשה אחד, כדי להשמיענו שבשום דבר לא מועיל "הבא מיהבה" - לא באכילה, לא בשתיה ולא בשאר הדברים. תוספות.

רב סמא בר רקתא אמר: תנא דמלכא! הריני נשבע בכתר המלך: [266] **אינה מקודשת**.

והלכתא: אינה מקודשת.

ואגב שפסקנו כאן הלכה, פוסקת כאן הגמרא הלכות נוספות, בכמה אופני קידושי כסף שהוזכרו בסוגייתנו: [267]

א. **והלכתא: שיראי לא צריכי שומא**.

המקדש אשה בשיראין אינו צריך לשום את דמיהן לפני הקידושין [ושלא כדברי רב יוסף לעיל ז ב]. [268]

ב. **והלכתא כרבי אלעזר**, שאמר [לעיל ח א] "התקדשי לי במנה" ונתן לה דינר אחד בלבד, הרי זו מקודשת מיד, ובלבד שישלים לה אחר כך למנה. [269]

ג. **והלכתא כרבא אמר רב נחמן** [לעיל ח סוף עמוד א], שאם אמר לאשה "התקדשי לי במנה" והניח משכון עליו, אינה מקודשת, הואיל ומנה אין כאן, משכון אין כאן. [270]

שנינו במשנה: האשה נקנית בכסף בשטר ובביאה.

עד כה ביארה הגמרא את דין קידושי כסף.

ועתה באה הגמרא לבאר את דין קידושי שטר:

תנו רבנן:

קידושי אשה **בשטר - כיצד**?

המקדש קטנה או נערה, על ידי קידושין שנותן לאביה - אם **כתב לו** המקדש לאבי הקטנה או הנערה [272] **על הנייר או על החרס**, [271] **אף על פי שאין בו** [בנייר או בחרס] **שוה פרוטה**: [273]

---

[266] לשון שבועה הוא. תוספות ר"י הזקן, רשב"א. ור"ח פירש שאפילו אם נתן לאשה תגא דמלכא, שהוא דבר חשוב מאוד, היא אינה מקודשת [מובא ברשב"א ובר"ן, וכן דייק שיטה לא נודע למי מגירסת הרי"ף].

[267] על פי דברי הרמב"ן הרשב"א והריטב"א.

[268] עיין תוספות וראשונים.

[269] אף על פי שאין חולק על רבי אלעזר, בכל זאת אגב שהגמרא פסקה הלכתא ב"הב ואשקי" הגמרא פסקה הלכתא אף בזה. רמב"ן רשב"א ריטב"א. ועיין תוספות ר"י הזקן. [וראה הערה הבאה בשם תוספות ר"י הזקן להלן. ולכאורה יש לומר כן אף כאן].

[270] אף על פי שאין חולק על רבא אמר רב נחמן, בכל זאת אגב שהגמרא פסקה הלכתא ב"הב ואשקי" הגמרא פוסקת הלכתא אף בזה. רמב"ן רשב"א ריטב"א. ובתוספות ר"י הזקן כתב, שמאחר שהגמרא הקשתה סתירה לדברי רב נחמן מברייתא שמשמע לכאורה שהברייתא חולקת עליו, לפיכך הגמרא הוצרכה לפסוק כרב נחמן כדי לומר שהתירוץ שהגמרא תירצה, הוא תירוץ נכון.

[271] לדעת רבי אליעזר עדי מסירה מועילים בגט. [ניטין פו א] ולכן שטר שנכתב על החרס כשר אף על פי שחרס יכול להזדייף. אבל לדעת רבי מאיר שגט צריך עדי מסירה, גט שכתוב על חרס פסול. תוספות וראשונים. עיין שם.

[272] מדובר בבת שעדיין לא הביאה סימני בגרות ולפיכך ביד אביה לקדשה. רש"י.

[273] אם היה בשטר שוה פרוטה, אזי האשה יכולה להתקדש בו מדין כסף. לפיכך התנא משמיענו שאפילו אם אין בו שוה פרוטה, האשה ראויה להתקדש בו מדין שטר. ועיין לעיל בתחילת המסכת, במשנה "האשה נקנית בכסף ובשטר", ברש"י ובהערותנו שם.

בתך מקודשת לי. [274]

או אם כתב לו: **בתך מאורסת לי**.

או אם כתב לו: **בתך לי לאינתו** [לאשה] -

ונתן את השטר לאבי הקטנה או הנערה - **הרי זו מקודשת**.

מתקיף לה רבי זירא בר ממל לדברי הברייתא, בקושיא:

האיך יתכן ששטר קונה בצורה כזאת? **הא לא דמי האי שטרא לשטר זביני**, הרי אין נוסח השטר הזה, דומה לנוסח שטר מכר של שדה -

שהרי **התם**, בקנין שדה, ה**מוכר** הוא זה ש**כותב לו** לקונה "**שדי מכורה לך**".

ואילו **הכא**, כאן, ה**בעל**, שהוא הקונה את האשה, **כותב** לו לאב [שהוא המקנה את בתו] "**בתך מקודשת לי**".

ומנין לנו שבנוסח כזה אפשר לקנות בשטר? [275]

אמר רבא: **התם** בשטר מכר, אנו מפרשים את אופן קניית השטר **מעניינא דקרא**, מתוך משמעות הכתוב בענין מכר [וכפי שיבואר להלן].

והכא, וגם כאן, בקידושין, אנו מפרשים את אופן קניית השטר **מעניינא דקרא**, מתוך משמעות הכתוב בענין קידושין -

התם, במכר, **כתיב** [ויקרא כה]: "**ומכר מאחוזתו**". ומשמע ש**במוכר תלה רחמנא** את עשיית הקנין, ולפיכך הוא זה שכותב את השטר. [276] ולכן הוא כותב בו "שדי מכורה לך", ונותנו לקונה.

ואילו **הכא**, בקידושין, **כתיב** [דברים כב]: "**כי יקח** איש אשה". ומשמע ש**בבעל תלה**

[274] כתב הרשב"א שהגמרא נקטה לשון קצרה, וצריך לכתוב בשטר את שם האיש והאשה. דהיינו "בתך פלונית מקודשת לי אני פלוני", וכן כתב שלטי הגיבורים בשם ריא"ז. אבל הריטב"א [סוד"ה אמר רבא] כתב שאין צריך לכתוב בשטר קדושין את שמות האיש והאשה. [ועיין הערות המהדיר שם], ועיין רמב"ן.

[275] רש"י. [לתוספת הסבר עיין רשב"א סוף ד"ה מתקיף לה]. הקשה הרמב"ן: הרי הגמרא לעיל ה א דורשת את הכתוב "כי יקח", שהאיש צריך ליקח את האשה ולא שהאשה תקח את עצמה. ואם כן בודאי האיש כותב את השטר. ותירץ: "כי יקח נאמר בענין קידושי כסף ולא בענין קידושי שטר. עיין שם ועיין רשב"א.

[276] בפשטות כוונת הגמרא לומר: מדוע הכתוב תלה את קנין השדה במוכר? מפני שהוא זה שכותב את השטר, נמצא שעיקר הקנין נעשה על ידו, והפסוק מתייחס לקנין שטר בלבד, אבל בקנין כסף בודאי הקונה הוא זה שנותן את הכסף, וכן כתב תוספות הרא"ש. אבל מדברי הרמב"ן והרשב"א מבואר ש"במוכר תלה רחמנא" היינו שהמוכר הוא זה שצריך לומר "שדי מכורה לך", בין אם הקנין נעשה על ידי כסף [שנותן הלוקח למוכר], ובין אם הקנין נעשה על ידי שטר. ולפיכך יש לומר שבקנין שטר המוכר הוא זה שכותב בשטר "שדי מכורה לך". [ואף על פי שלא שמענו בשום מקום שצריך שדוקא המוכר יאמר "שדי מכורה לך", ולא הלוקח, יתכן שלמסקנת הגמרא להלן אכן נדחה הדין הזה ואין לומדים מ"ומכר מאחוזתו" שבמוכר תלה רחמנא, וכן אין לומדים מ"שדות בכסף יקנו" שבלוקח תלה רחמנא, ועיין היטב בלשונות הרמב"ן והרשב"א. ובפני' ד"ה התם נמי ובעצמות יוסף הלכה כד. ואכמ"ל].

רחמנא את עשיית מעשה הקידושין. [277] ולפיכך הבעל הוא זה שכותב את שטר הקידושיו, ולכן הוא כותב בו "בתך מקודשת לי", ונותנו לאביה, המקנה אותה לו.

ותמהינן: הרי **התם**, במכר, **נמי כתיב** [ירמיה לב] "**שדות בכסף יקנו**". כלומר, הקונים יקנו שדות בכסף, ומשמע שמעשה קניית השדה הוא על ידי קניית הקונה, [278] ולא על ידי מכירת המוכר. [279] ואם כן, מדוע המוכר הוא זה שכותב את השטר?

ומתרצינן: מאחר וכתוב בענין שדה "ומכר מאחוזתו", ומוכח מכאן שבשדה תלתה התורה את מעשה הקנין במוכר, לכן בהכרח, שבפסוק השני, **קרי ביה**, יש לך לקרוא את האמור בפסוק "שדות בכסף יקנו", כאילו נאמר "יקנו", בפת"ח, תחת האות י'. דהיינו, שהמוכרים הם אלו שיקנו את שדותיהם לקונים.

ודחינן את התירוץ: **מאי טעמא קרית ביה** "**יקנו**"? מדוע אתה קורא יקנו בפת"ח תחת האות י'? - הרי זה **משום דכתיב** בענין שדה "**ומכר** מאחוזתו", שמוכח ממנו שבמוכר תלה הכתוב את הקנין!

ואם כן קשה: **הכי נמי**, גם בענין קידושין, **קרי ביה**, תקרא את הפסוק "כי יקח" כאילו נאמר בו "כי **יקח**" בפת"ח תחת האות י'!

וכך תהיה משמעות הפסוק: כי יקיח איש [אבי נערה] אשה [את בתו] לבעל.

והראיה שאת מעשה הקידושין עושה אבי הנערה, מהא **דכתיב** [דברים כב] בפרשת מוציא שם רע, שאביה של הנערה אשר הוציא עליה בעלה שם רע [שזינתה בזמן אירוסיה], בא לבית דין, ואומר להם: **את בתי נתתי לאיש הזה**, והוא שם לה עלילות דברים.

וכיון שאמר הכתוב "את בתי נתתי", מוכח שהאב הוא זה שמקנה את בתו לבעל!

ומכח קושיא זו נדחה התירוץ [280] שיש לקרוא את הפסוק כאילו נאמר "שדות יקנו" בפת"ח, וחוזרת הקושיא, שאמנם במכר נאמר "ומכר מאחוזתו", אבל, הלא נאמר גם

---

[277] אף על פי ש"כי יקח" נאמר על קידושי כסף ולא על קידושי שטר, בכל זאת מקישים את כל מיני ההויות [הקידושין] זה לזה. רמב"ן, רשב"א, תוס' הרא"ש. ועיין ריטב"א ופני יהושע.

[278] אף על פי שאין ספק שבקנין כסף הקונה הוא זה שמשלם את הכסף ולא המוכר, בכל זאת הגמרא הקשתה שנלמד מהפסוק "שדות בכסף יקנו" שהמוכר צריך לומר "שדי מכורה לך", ואין די בכך שהלוקח יאמר "שדך מכורה לי". רמב"ן. וזה כשיטתו המובאת לעיל הערה 266. אבל תוספות הרא"ש [הובא בהערה הנ"ל] פירש לעיל שהפסוק "ומכר מאחוזתו" מתייחס לקנין שטר בלבד - שהמוכר הוא שכותב את השטר, ואינו מתייחס לקנין כסף. ולשיטתו הוצרך לפרש שגם קושית הגמרא כאן מתייחסת לשטר - שנאמר בהמשך הפסוק: "שדות בכסף יקנו - וכתוב בספר, וחתום", משמע שהקונה הוא הכותב את ה"ספר" [שטר]. [ועיין שם מה שפירש בתירוץ הגמרא לשיטתו].

[279] אף על פי שפסוק זה מתייחס לקנין כסף ולא לשטר, בכל זאת ראוי להקיש את כל קניני השדה זה לזה [כשם שהוקשו ההויות זה לזה] רמב"ן רשב"א. ולדברי תוספות הרא"ש שהובאו בהערה הקודמת אין צריך להגיע לזה. ועיין ריטב"א ופני יהושע.

[280] [עיין לעיל הערה 266 בסוגריים].

"שדות בכסף יקנו", ומשמע שקנין הקרקע תלוי בקונה ולא במוכר! ומדוע המוכר כותב את השטר?

אלא, אמר רבא תירוץ אחר: **הלכתא נינהו!** כך נאמרה הלכה למשה מסיני, [281] שבקידושי אשה הבעל הוא זה שכותב את שטר הקידושין. ואילו במכר שדה, המוכר הוא זה שכותב את שטר המכירה.

ואסמכינהו רבנן - אקראי. חכמים הסמיכו וחיזקו את ההלכה הללו, שנאמרו למשה מסיני, על סמך הפסוקים "ומכר מאחוזתו", ו"כי יקח", אף על פי שאין הפסוקים הללו ראיה גמורה, שהרי מצינו פסוקים המורים אחרת. [282]

ואיבעית אימא תירוץ אחר:

התם נמי, [283] גם שם, בפסוק "שדות בכסף יקנו", שהבאנו ממנו ראיה שהקונה הוא זה שעושה את מעשה הקנין, ולפי זה הוא זה שצריך לכתוב את השטר - יש להוכיח מן הכתובים שאין הקונה כותב את השטר, אלא המוכר הוא זה שכותב אותו.

כי בספר ירמיה [פרק לב, מפסוק ו והלאה] מסופר, שהקב"ה ציוה את ירמיהו לקנות את שדהו של בן דודו, חנמאל בן שלם, אשר בענתות.

ואכן ירמיהו קנה ממנו את השדה.

וכך נאמר שם: ואקנה את השדה מאת חנמאל בן דודי. **ואקח את ספר** [שטר] **המקנה**.

כלומר, ירמיהו שהיה הקונה, קיבל את שטר המכירה מיד חנמאל שהיה המוכר.

ומוכח שגם בפסוק זה, המוכר הוא זה שכותב בשטר "שדי מכורה לך", ונותן אותו ללוקח.

אבל בקידושין נאמר "כי יקח", ולפיכך הבעל הוא הקונה, והוא הכותב בשטר "בתך מקודשת לי", ונותנו לאב. [284] ועתה הגמרא מביאה מימרא של רב נחמן, בענין קידושי שטר:

---

[281] רש"י ופירוש ראשון בתוספות, ותוספות ר"י הזקן. ועיין פירוש נוסף בתוספות.

[282] על פי ריטב"א. ע"ש. אבל תוספות מפרשים שרק שטר קנין שדה נלמד מהלכה למשה מסיני. אבל שטר קידושין נלמד מ"כי יקח". עיין בתוס' ובהערות שם.

[283] יש לבאר את לשון הגמרא כאילו נאמר: "ואי בעית אימא 'התם כתיב נמי' ואקח". כלומר, מלבד מה שנאמר בתורה "ומכר מאחוזתו", יש להוכיח אף מהפסוק "ואקח את ספר המקנה" שהמוכר כתבו. רש"ש.

[284] קשה: א. הרי מלבד שנאמר בקידושין "כי יקח" הרי נאמר גם "את בתי נתתי", ומשמע שהאב עושה את מעשה הקידושין ולא הבעל! ב. בקנין שדה נאמר "שדות בכסף יקנו", ומשמע שהקונה עושה את הקנין! כן הקשה עצמות יוסף. [עיין שם מה שתירץ]. ובפני יהושע ביאר שלמסקנת הגמרא יש להעמיד את הפסוק "את בתי נתתי" במסירה לחופה [ולא בקידושין]. והפסוק "כי יקח מדבר בקידושין, ולפיכך האיש כותב את שטר הקידושין. ובענין קנית שדה יש לומר, שהפסוק "שדות בכסף יקנו" מדבר בקנין כסף בלבד, שהוא נעשה על ידי הקונה, אבל קנין שטר נעשה על ידי הלוקח, כמו שמוכח מהפסוק "ואקח את ספר המקנה". [על פי פני יהושע ד"ה אמר רבא, וד"ה התם נמי, עיין שם שביאר מדוע הגמרא נקטה בקושיא ש"את בתי נתתי" מדבר בקדושין, וכן שאין לחלק בין שטר לכסף בקנית שדה].

אמר רבא אמר רב נחמן: כתב לו הבעל, לאביה של הקטנה או הנערה, **על הנייר, או על החרס, אף על פי שאין בו שוה פרוטה:**

בתך מקודשת לי.

או כתב לו: **בתך מאורסת לי.**

או "**בתך לי לאינתו** [לאשה] " -

הרי בין אם קבלת השטר נעשתה **על ידי אביה**, שהאב קיבל את השטר מידי הבעל.

ובין אם קבלת השטר נעשתה **על ידי** האשה **עצמה**, שהיא קיבלה את השטר מידי הבעל, מדעתו של האב -

הרי היא **מקודשת.**

ובלבד שהקידושין היו **מדעתו** של האב.

כלומר, אף על פי שקבלת השטר יכולה להעשות על ידי הבת, אין הקידושין מועילים אלא אם כן נעשו מדעתו של האב.

והוא, וכל זה מדובר, בבת **שעדיין לא בגרה**, והאב הוא הזכאי בקידושיה. [285] ולפיכך צריך שהקידושין יהיו מדעתו של האב.

במה דברים אמורים ששטר הכתוב בו "בתך מקודשת לי", הרי הוא שטר כשר, גם אם קבלתו הבת, מדעת אביה - כאשר הבת היא קטנה או נערה. [286]

אבל משבגרה, ושוב אין לאביה זכות בקידושיה, צריך השטר להכתב לגביה, ולא לגבי אביה. ולכן, אם -

כתב לה לאשה בוגרת **על הנייר או על החרס, אף על פי שאין בו שוה פרוטה: הרי את מאורסת לי - מקודשת.**

[285] מלשון הגמרא משמע שמדובר בין בנערה ובין בקטנה, כל זמן שלא בגרה. אך קשה: קטנה אינה בתורת שליחות, ואם כן כיצד יתכן שבת קטנה יכולה לקבל קידושין מדעתו של האב? ונחלקו הראשונים בדבר: [א] יש אומרים שהברייתא אינה מדברת אלא בנערה בלבד, אבל קטנה אינה יכולה לקבל קידושי שטר, מאחר שאינה בתורת שליחות. [אבל בידה לקבל קידושי כסף כמבואר להלן יט א: אומר אדם לבתו הקטנה "צאי וקבלי קידושיך", וזהו מדין ערב], ר"ן, ריטב"א, מאירי. [ב] ויש אומרים שהברייתא מדברת בין בנערה ובין בקטנה [רמב"ן, רשב"א, רא"ש, ראב"ד]. ונאמרו שני טעמים מדוע [לדעה זו] בת קטנה יכולה לקבל קידושין מדעת אביה - [א] אף על פי שהקטנה אינה נעשית שליח, בכל זאת קידושיה מועילים מדין ערב, שקבלתה נחשבת כקבלת אביה [הרמב"ן, הרשב"א, והרא"ש בשם הראב"ד]. [ב] אמנם אין שליחות לקטן לזכות לאחרים, אבל יש שליחות לקטן לזכות לעצמו. ולפיכך הקטנה זוכה בשטר קידושין לעצמה בשליחות אביה, מאחר שהקידושין הם לטובתה, וקטן יש לו דין זכיה כשדעת אחרת מקנה לו [כלומר, אילו הקטנה לא היתה יכולה לזכות לעצמה, אם כן בודאי שהיא לא תוכל לזכות גם בשליחות אביה, שהרי אין מעשיה מעשה "זכיה" כלל, אבל מאחר שהאיש נותן לה את השטר שתזכה בו, הרי באופן כזה ש"דעת אחרת מקנה", קטן יכול לזכות לעצמו. ולפיכך היא יכולה לזכות ולקדש את עצמה בשליחות אביה]. רא"ש כאן ולהלן סוף סימן כה. [ובבית שמואל סימן לז ס"ק ז כתב שיש נפקא מינה להלכה בין טעמיהם של הרמב"ן והרא"ש].

[286] ראה להלן בהערה הבאה.

בין אם קבלת השטר נעשתה **על ידי אביה** עבורה, **ובין** אם קבלת השטר נעשתה **על ידי** האשה **עצמה**.

ומועילה קבלת השטר על ידי אביה עבורה, רק אם הקידושין נעשו **מדעתה** של האשה. כלומר, אף על פי שהאב יכול לקבל את שטר הקידושין, אין הקידושין מועילים אלא אם כן נעשו מדעת האשה עצמה, שהיא אמרה לו לקבלם.

והוא, וכל זה מדובר, אחרי **שבגרה**, שאז הבת זכאית בקידושיה, ולפיכך צריך שהקידושין יהיו מדעתה. [287] אבל לפני שבגרה, הקידושין נעשין מדעת האב, ואפילו בעל כרחה של הבת.

ועתה דנה הגמרא בשאלה האם שטר הקידושין צריך להכתב לשמה -

בעי [שאל] **רבי שמעון בן לקיש**: **שטר אירוסין שכתבו שלא לשמה** של האשה המתקדשת, אלא לשם אשה אחרת בעלת שם דומה, ונמלך בו המקדש מלקדשה, ורוצה עתה לתת את השטר הזה לאשה הזו - **מהו** דינו?

האם צריך שבשעת הכתיבה יהיה בדעתו של הבעל לכתוב את השטר הזה כדי לקדש בו את האשה הזאת. או שגם אם היתה דעתו בשעת כתיבת השטר לקדש בו אשה אחרת, ונמלך מלקדשה, יכול הוא עתה לתתו לאשה זו, אם יש לה שם דומה.

וצדדי הספק הם:

האם **הויות ליציאות מקשינן**. האם ראוי להקיש ולהשוות את דין ההויות [הקידושין], לדין היציאות [הגירושין], ולומר -

---

[287] כך פירש רש"י [וזו לשונו: "והא דבעינן דעתא דידה - והוא שבגרה"]. והנה בגמרא עצמה מובאים שני חילוקים בין הרישא [בשלא בגרה] לסיפא [בבגרה]: [א] ברישא - מקודשת מדעתו, ובסיפא - מקודשת מדעתה. [ב] ברישא - כתוב בשטר "בתך מקודשת לי". ובסיפא - כתוב בשטר "הרי את מקודשת לי". ומלשון רש"י בסיפא משמע, שבא להדגיש כי מה שאמר רב נחמן "והוא שבגרה", מתייחס רק לכך שצריך את דעתה, אבל הלשון "הרי את מקודשת לי" מועילה אפילו בשלא בגרה. אבל לעיל ברישא ששנינו "והוא שלא בגרה", רש"י לא אמר דבר, ומשמע כי מה ששנינו ברישא "והוא שלא בגרה", מדובר לענין שני דברים: [א] הלשון "בתך מקודשת לי" מועילה דוקא בשלא בגרה. אבל בבוגרת אם כתב "בתך מקודשת לי" - אינה מקודשת. [ב] מה ששנינו שצריך שהקידושין יהיו מדעתו, מדובר דוקא בשלא בגרה. אבל בבגרה, הקידושין צריכים להיות מדעתה. ומכאן שלדעת רש"י, הלשון "הרי את מקודשת לי", מועילה בין בבגרה ובין בשלא בגרה. ואילו הלשון "בתך מקודשת לי" אינה מועילה אלא בשלא בגרה. והראשונים נחלקו בדינים הללו: [א] בענין בת שלא בגרה נאמרו שלש דעות: דעה א: המקדש יכול לכתוב בשטר "בתך מקודשת לי", או "הרי את מקודשת לי", ולתת את השטר בין לאביה ובין לה עצמה מדעת האב. [ריטב"א]. דעה ב: אם נותן לה את השטר, יכול לכתוב בו בין "הרי את מקודשת", ובין "בתך מקודשת". ואם נותן את השטר לאביה אינו יכול לכתוב "הרי את מקודשת", אלא כותב "בתך מקודשת לי" [רמב"ן רשב"א]. דעה ג: אפילו אם נותן את השטר לה עצמה, אינו יכול לכתוב בו "הרי את מקודשת לי". אלא כותב בו: "בתך מקודשת לי" מאחר שכח הקידושין הוא של האב. אלא, שבשעה שהוא נותן לבת את השטר, הוא אומר לה "הרי את מקודשת לי" [ר"ן], והעתיקו הרמ"א בקצרה באבן העזר לז ז. ועיין במפרשי הש"ע שם]. [ומדברי רש"י הנ"ל נראה שחולק על דעה זו]. [ב] בענין אשה שבגרה: לדברי הכל אם כתב בשטר "בתך מקודשת לי" ונתנו לה עצמה - אינה מקודשת. ואם כתב "בתך מקודשת לי", ונתנו לאב מדעתה: יש אומרים שמקודשת [רמב"ן בפירוש ראשון], וריטב"א]. ויש אומרים שאינה מקודשת מפני שאין האב שייך בקידושיה כלל. [רמב"ן בפירוש שני, רשב"א, ר"ן].

דף ט:

מה, (תחילת העמוד) כמו ש**ביציאה בעינן**, צריכים אנו שיהיה הגט כתוב לשמה של האשה המתגרשת, לפי שנאמר [דברים כד] "וכתב לה", ודרשו חכמים: "לה" - לשמה!

אף הוייה [קידושין], **בעינן לשמה**.

או דלמא, שמא נאמר, ש**הויות להדדי מקשינן**. אנו מקישים ומשוים את כל קניני ההויות [הקידושין] זה לזה [288] -

מה הוייה דקידושי **כסף** - **לא בעינן**, לא צריכים אנו להטביע את צורת המטבע שמקדשים בו את האשה **לשמה** של האשה המתקדשת -

אף הויה דשטר - **לא בעינן** שיכתב השטר **לשמה! בתר דבעיא** - **הדר פשטה**. לאחר שריש לקיש הסתפק בזה, חזר הוא עצמו ופשט את הספק:

הויה ליציאה מקשינן.

שהרי, מנין למדנו בכלל את קידושי שטר? -

דאמר קרא [דברים כד] "**ויצאה והיתה**". [289]

מכך שהוקשה הויה ליציאה, למדנו כי כשם שהאשה מתגרשת בשטר, כך היא גם מתקדשת בשטר.

ולפיכך אף לענין כתיבת השטר לשמה, יש להקיש את ההויה ליציאה. וצריך שגם שטר הקידושין יכתב לשמה, כמו שטר הגט. [290]

וממשיכה הגמרא לדון בענין נוסף הקשור להיקש הויה ליציאה:

איתמר: שטר קידושין ש**כתבו לשמה**, לשם קידושי אשה פלונית, **ושלא מדעתה**, שלא שאל את האשה לפני כתיבת השטר, האם היא מסכימה להתקדש לו בשטר. ואחרי שכבר כתב את השטר הודיע לה, והסכימה לכך, וקיבלה ממנו את השטר [291] - נחלקו אמוראים מהו הדין בזה:

רבא ורבינא אמרי - מקודשת.

רב פפא ורב שרביא אמרי - אינה מקודשת.

---

[288] שנאמר [דברים כד]: "והיתה לאיש אחר". כלומר האשה התקדשה לאיש אחר, והכתוב כלל כאן את כל מיני ההויות במילה אחת, ולפיכך יש להקיש את ההויות זה לזה [על פי רש"י כתובות עד א ד"ה הויות להדדי].

[289] "וכתב לה ספר כריתות [גט] 'ויצאה' מביתו, והלכה 'והיתה' [והתקדשה] לאיש אחר". הכתוב הסמיך כאן את היציאה [בגט] אל ההויה [בקידושין], להקישם זה לזה - כשם שהאשה יוצאת מרשות בעלה על ידי שטר [גט], כך היא נכנסת לרשות בעלה על ידי שטר קידושין. לעיל ה א.

[290] לפיכך צריך שהבעל יצוה את הסופר לכתוב את הגט לשם אשה פלונית, ריטב"א, ע"ש.

[291] כך פירש רש"י. ומשמע מפירושו שאם נמלך באשה לפני כתיבת השטר, הרי זה בכלל "מדעתה", והשטר כשר לדברי הכל [בירורי השיטות]. אבל הריטב"א כתב, כל שכתב את השטר שלא בשליחותה, הרי זה בכלל שלא מדעתה. ולשיטת הסוברים שצריך לכתוב את השטר מדעתה - כשם שצריך שהבעל יאמר לסופר לכתוב ולעדים לחתום, כך גם האשה צריכה לומר לסופר לכתוב ולעדים לחתום. עיין שם.

ורב פפא מבאר במה תלויה מחלוקתם:

אמר רב פפא: **אימא טעמא דידהו**, אפרש את טעם דבריהם של רבא ורבינא הסוברים שהיא מקודשת, **ואימא טעמא דידי**, ואפרש גם את טעם דברי, שאני סובר שהאשה אינה מקודשת:

אימא טעמא דידהו, אפרש את טעם דבריהם של רבא ורבינא הסוברים שהאשה מקודשת.

משום **דכתיב** "**ויצאה והיתה**" - **מקיש** הכתוב **הוייה ליציאה** - **מה יציאה**, הנעשית בשטר גט, צריך שיכתב שטר הגט **לשמה**.

ואולם, אפילו אם נכתב הגט **שלא מדעתה** [בלי הסכמתה] הוא כשר.

אף הוייה הנעשית בשטר קידושין, **נמי** - צריך שיכתב שטר הקידושין **לשמה**. ואולם, אפילו אם נכתב **שלא מדעתה** הוא כשר.

ולכן, רבא ורבינא אמרו, שטר קידושין שנכתב לשמה ושלא מדעתה, הרי זה כשר.

ואימא טעמא דידי, ואפרש את טעם דברי, שאני סובר ששטר קידושין שנכתב לשמה ושלא מדעתה, פסול.

מפני שנאמר "**ויצאה והיתה**" - **מקיש** הכתוב **הוייה ליציאה**:

מה, כמו שבענין **יציאה** בגט, **בעינן** שיכתב השטר ל**דעת** ה**מקנה**.

והיינו, צריכים אנו לכתוב את הגט מדעתו של הבעל, שנאמר "וכתב לה" [ולא די בכך שיכתוב הסופר את הגט לשמה], כיון שהבעל הוא זה שמקנה לאשה את עצמה שתוכל להנשא למי שתרצה -

אף הוייה, גם שטר קידושין, **בעינן** שיכתב השטר ל**דעת** ה**מקנה**.

ובקידושין הרי האשה היא זאת שמקנה את עצמה לבעל. ולכן שטר קידושין צריך להכתב לדעת האשה, ואם הוא נכתב שלא מדעתה, הרי הוא פסול.[292] **מיתיבי** סתירה לדברי רבא ורבינא, הסוברים ששטר קידושין שנכתב שלא מדעת האשה כשר:

הרי שנינו במסכת בבא בתרא [קסז ב]: אין **כותבין שטרי אירוסין ונשואין**, **אלא מדעת שניהן**, הבעל והאשה.

מאי, במה מדובר שם?

[292] רב פפא ורב שרביא שלמדו משטר גירושין שצריך דעת מקנה, מודים שצריך גם את דעת הבעל. ומה שאמר רב פפא "בעינן דעת מקנה", היינו אף דעת מקנה. ראשונים. [וכתב הרשב"א, זה שצריך את דעת הבעל, נלמד ממה שנאמר "כי יקח", ודרשו לעיל ה א "כי יקח" ולא שהאשה תקיח את עצמה. ומאחר שצריך דעת בקידושין, אם נאמר שמספיקה דעת האשה בלא דעת האיש, הרי זה בגדר "כי תקיח". כלומר, האשה היא המקיחה את עצמה לבעל, אלא בהכרח שצריך אף את דעת הבעל].

לאו, האם לא ב**שטרי אירוסין ונשואין ממש**?! [293]
ושנינו שאין כותבין שטר אירוסין [קידושין] ונשואין אלא מדעת שניהם, ומוכח משם שצריך את דעת האשה לכתיבת שטר קידושין!
והרי זו סתירה לדברי רבא ורבינא!
ודחינן: **לא**. אין מדובר שם בשטרי אירוסין ממש! אלא המדובר הוא ב**שטרי פסיקתא**, שהם שטרות בהם כותבים את ההתחייבויות שבין שני הצדדים, אבי החתן ואבי הכלה, ואת הממון שפסקו זה על זה.
וכדרב גידל אמר רב: [294]
דאמר רב גידל אמר רב: כאשר לפני הקידושין שואל אבי הכלה את אבי החתן: **כמה אתה נותן לבנך**? ואומר לו אבי החתן: **כך וכך**.
וחוזר אבי החתן ושואל את אבי הכלה: כמה אתה נותן **לבתך**? ואומר לו: **כך וכך**.
אם **עמדו** אבי החתן ואבי הכלה מתוך ההסכמה הזאת **וקידשו** את ילדיהם, [החתן את הכלה], בלי שיעשו אבי החתן ואבי הכלה קנין כל שהוא ביניהם על ההתחייבויות שהתחייבו זה לזה.
אזי, אף על פי שלא עשו קנין, בכל זאת **קנו**! כל אחד ואחד מהם, קנה את ההתחייבות מחברו. ואין אף אחד יכול לחזור בו.
ואין צורך במעשה קנין להתחייבות זאת, היות **והן הן - הדברים הנקנים באמירה** בלא קנין.
והקידושין הם גמר הדבר, מפני שהם נהנים בכך שהם נקשרים זה לזה בקשר הקידושין, ואותה ההנאה גורמת שהם גומרים בדעתם להקנות את התחייבויותיהם זה לזה, ואין

[293] נישואין נעשים על ידי חופה ולא על ידי שטר. וכתבו הראשונים שני פירושים מה הוא "שטר נישואין" המוזכר כאן: א. אין הכוונה לשטר נישואין, אלא כך אמרה הברייתא: שטרי אירוסין שהם לצורך נישואין [תוספות רא"ש, וריטב"א בפירוש ראשון]. ב. שטר נישואין היינו שטר כתובה הניתן בנישואין [ומדובר באופן שלא הקנה לאשה שעבוד מכשיו, ואם לא יתן לה את השטר בו ביום לא יחול שעבוד נכסים מעכשיו, ולפיכך כותבים מדעת שניהם, כלומר על דעת שיכתבו ויתנו לה בו ביום, כדי שלא יגבו מלקוחות שלא כדין]. [ריטב"א בפירוש שני. ע"ש. ורשב"ם בבא בתרא קסז ב. אבל תוספות הרא"ש שולל פירוש זה]. ועיין ספר המקנה.

[294] לשם מה הגמרא מביאה את דברי רב גידל אמר רב? נראה, שאילו בשטרי פסיקתא ההתחייבות היתה חלה על ידי השטר, אם כן פשיטא שאין כותבין את השטר אלא מדעת שניהם, שהרי אין כותבין שטר אלא מדעת המתחייב, וצריך ששניהם יתרצו להתחייב על ידי השטר. ואין צורך שהמשנה תשמיענו דבר פשוט כל כך. אבל, מאחר שרב גידל אמר בשם רב שההתחייבות כבר חלה על ידי אמירתם כשהתקדשו, אם כן אין צורך בשטר אלא להוכיח שהיתה כאן התחייבות, ולפיכך היה עולה בדעתנו לומר שהעדים יכולים לכתוב שטר ראיה כזה אף שלא מדעת האיש והאשה. והשמיעה לנו המשנה, שאין כותבין שטרי פסיקתא אלא מדעת שניהם, מפני שנוח להם שהתחייבותם תהיה בגדר מלוה על פה שאינה גובה מן היורשים והלקוחות, ולא תהיה בגדר מלוה בשטר. וכן נראה מלשון רש"י בסוף ד"ה באמירה. וכן משמע מדברי המאירי [ד"ה זה שאמרו אין כותבין]. ועיין תוספות רי"ד. [הראשונים האריכו בהסבר דברי הגמרא כאן עיין בדבריהם].

צורך בקנין. [296] [295]

ועל אותם תנאים אמרה המשנה [בבבא בתרא] שאין העדים רשאין לכתוב עליהם שטר, אלא מדעת שניהם. אבל אם העדים לא שאלו את שניהם, אין הם רשאים לכתוב שטר, מפני שיתכן שנוח להם שההתחייבות תהיה רק כמלוה על פה, ולא כמלוה בשטר. [297]

שנינו במשנה: האשה נקנית **ובביאה**.

והוינן בה: **מנא לן**, מנין לנו שהאשה נקנית בביאה? **אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן**: **דאמר קרא** [דברים כב]: "כי ימצא איש שוכב עם אשה **בעולת בעל**" - **מלמד** הכתוב **שנעשה לה** בעלה ל**בעל**, **על ידי** שקנה אותה בקנין **בעילה**. ולפיכך נאמר "בעולת בעל". [298]

אמר ליה, תמה לו **רבי זירא לרבי אבהו**, שהביא את המאמר הזה של רבי יוחנן - **ואמרי לה**, יש אומרים **שריש לקיש** הוא שתמה **לרבי יוחנן**:

למה אתה טורח ומחזר ללמוד את קידושי ביאה מפסוק זה?

וכי **כעורה** [מכוערת] [299] היא ברייתא **זו**, **ששנה** בה **רבי** את המקור לקידושי ביאה!?

דתניא: [דברים כד] "כי יקח איש אשה, **ובעלה**" - מלמד הכתוב, **שאשה נקנית בביאה**.

וכי אין הברייתא הזו מקובלת עליך?!

ותירצו רבי אבהו, או רבי יוחנן:

---

[295] [א] יש אומרים שמדובר דוקא אם מתוך התנאים עמדו וקדשו מיד, אבל אם קדשו לאחר זמן לא קנו. [תוספות בשם רשב"ם והביאם הרמ"א אבן העזר סימן נא]. [ב] ויש אומרים שדוקא בנישואין ראשונים קונים על ידי גמירות דעת. מפני שכשהאב משיא את בתו פעם ראשונה יש לו קירוב דעת גדול לחתנו, אבל בנישואין שניים אין קונים אלא בקנין. [תוספות בשם רבנו תם, וכן פסק בשלחן ערוך שם]. [ג] אם החתן והכלה עצמם פסקו ביניהם אזי אפילו בנישואין שניים הדברים נקנים באמירה. [רמ"א בתחילת הסימן שם]. [ד] דוקא באב שפסק לבנו או לבתו הדברים נקנים באמירה. אבל שאר קרובים שפסקו לקרובם לא. [תוספות בשם רבנו תם, ושלחן ערוך שם]. ואפילו אם שפסקה לבתה בדיבור לא קנתה. [ריטב"א בשם הירושלמי ושלחן ערוך שם].

[296] כתב המאירי שקנין זה הוא תקנת חכמים. וכן כתב נודע ביהודה [מהדורא קמא חושן משפט סימן כח]. ועיין חזון איש אבן העזר סימן נה ס"ק ט. ובבא קמא כא ה, שדן בענין הקנין הנובע מהנאת שני הצדדים, וכתב שרק במקום שאמרו חכמים שמועיל קנין שכזה, הוא חל, ואין לנו לחדש שיחול במקומות אחרים.

[297] רש"י. והיינו שאם ההתחייבות היא בעל פה, בלא בשטר, אין גובה מנכסים משועבדים [מלקוחות האב], ואילו אם ההתחייבות נכתבה בשטר הרי זה גובה אף ממשועבדים. ריטב"א. ורב פפא ורב שרביא שהעמידו את המשנה בשטרי אירוסין ממש, סוברים שבשטרי פסיקתא אין צריך את דעת שניהם, ויש להסתפק מה טעמם: יתכן, שלדעתם אפילו אם ההתחייבות לא נכתבה בשטר הרי זה כאילו התחייבו בקנין סודר, והתחייבות שנעשתה בקנין גובה מנכסים משועבדים [כמבואר בכתובות נה א], ולפיכך אין הפסד בכך שכותבים את השטר. ויתכן שאדרבה, לדעתם אפילו אם כתבו שטר על ההתחייבות אינם גובים מנכסים משועבדים, מפני שהאבות אינם מקבלים על עצמם שעבוד נכסים אלא רק חיוב מנכסים בני חורין [- שברשות המתחייב עצמו]. ריטב"א. עיין שם. להלכה: נחלקו הראשונים כמי לפסוק הלכה למעשה. ובשלחן ערוך [אבן העזר לב א] פסק שצריך לכתוב את שטר הקידושין מדעת האשה ואם כתבו שלא מדעתה הרי זו ספק מקודשת.

[298] כלומר, לכן נאמר "בעולת בעל", ולא נאמר "אשת איש" [כעין זה כתב רש"י סנהדרין על הפסוק "והיא בעולת בעל" - בראשית כ. אבל עיין עצמות יוסף ועיין ריטב"א כאן].

[299] רש"י חולין קטו ב.

אי מהתם, אם נבוא ללמוד מהפסוק "ובעלה" שאשה מתקדשת בביאה, **הוה אמינא**, הייתי אומר שאין האשה נקנית לבעלה, אלא **עד דמקדש**, **והדר בעיל**.

דהיינו, היה מקום לומר, שאין האשה מתקדשת בביאה גרידא, אלא צריך לקדש אותה תחילה בכסף, [300] ואחר כך לבעול אותה, משום שמשמעות הפסוק הזה היא: "כי יקח איש אשה", שיקנה אותה תחילה בקידושי כסף [כמבואר לעיל ב א], ואחר כך "ובעלה". [301]

קא משמע לן, לפיכך הוצרך ללמוד מהפסוק "בעולת בעל", להשמיענו שביאה קונה בפני עצמה.

מתקיף לה רבי אבא בר ממל בקושיא:

וכי היה יתכן לומר שאין הקידושין חלים אלא אם קידש את האשה בכסף ואחר כך בעלה, עד שהוצרך רבי יוחנן ללמוד מהפסוק "בעולת בעל" שהאשה נקנית בקנין ביאה גרידא?!

והרי **אם** תאמר **כן** - **נערה** בתולה **המאורסה**, שזינתה בזמן אירוסיה, **דאמר רחמנא** לענוש אותה **בסקילה** - **היכי משכחת לה**!?

האיך תמצא אפשרות שכזאת, להעניש בסקילה על שזינתה בהיותה נערה בתולה מאורסה?

שהרי עונש הסקילה על זנות של אשת איש נאמר אך ורק בנערה בתולה מאורסה, ואילו שאר אשת איש [מאורסה שאינה נערה, או נערה שאינה בתולה, או נשואה] שזינתה תחת בעלה, עונשה הוא במיתת חנק.

שכך אמרה תורה [דברים כב כב]: "כי ימצא איש שוכב עם אשה בעולת בעל, ומתו גם שניהם", והיינו מיתה בחנק.

ונאמר [בפסוק שאחריו]: "כי יהיה נערה בתולה מאורסה לאיש, ומצאה איש בעיר ושכב עמה. וסקלתם אותם באבנים". ודרשו חכמים: "כי יהיה נערה בתולה" - בתולה ולא

[300] הגמרא מתייחסת לקידושי כסף בלבד. ולא התפרש מה הוא הדין בקידושי שטר - ולהלן הגמרא מחלקת בין קידושי כסף לקידושי שטר, אבל בתחלה הגמרא סברה שאף קידושי שטר אינם קונים בפני עצמם אלא בצירוף ביאה. משום שההויות הוקשו זה לזה. ריטב"א [ד"ה מתקיף לה באמצע הדברים], ועיין פני יהושע.

[301] כל מקום שהוזכרו בתורה שני דברים שאפשר לפרש שהתורה מתייחסת לשניהם כאחד, ואפשר לפרש שהתורה מתייחסת לכל אחד בפני עצמו, נחלקו תנאים [סנהדרין פה ב ועוד], איך לפרש את הכתוב: לדעת רבי יאשיה התורה מתייחסת לשניהם, אך גם לכל אחד בפני עצמו [עד שיפרוט לך הכתוב "יחדו" כדרך שנאמר בכלאים: "לא תחרוש בשור ובחמור יחדו", שאז הכוונה לשניהם יחד דווקא]. ואילו לדעת רבי יונתן התורה מתייחסת לשניהם כאחד. ולכן, רבי יוחנן סובר, שאילו לא נאמר "בעלת בעל" היינו מפרשים "כי יקח איש אשה ו [גם] בעלה", שניהם כאחד - מפני שהוא סובר כדעת רבי יונתן. ורבי סובר כדעת רבי יאשיה, שמשמע כל אחד בפני עצמו. ולפיכך "כי יקח איש אשה", היינו בכסף בפני עצמו, "ובעלה", היינו בביאה בפני עצמה. רמב"ן ורשב"א ריטב"א. ועיין שיטה לא נודע למי, וספר המקנה. [ועיין עוד ריטב"א ד"ה מתקיף לה ובהערת המהדיר 885].

בעולה. מלמד הכתוב שנערה מאורסה שנבעלה, עונשה הוא בחנק, כאשת איש נשואה [כתובות מח ב]. [302]

ואם כדבריך, שהיה מקום לומר שאין האשה מתקדשת אלא על ידי קידושי כסף וביאה יחד, האיך תיתכן זנות של נערה בתולה מאורסה, שדינה בסקילה? והרי משנבעלה בשעת קידושיה, מעתה אין היא בתולה אלא בעולה, ואם זינתה תחתיו, דינה הוא בחנק, כדין אשת איש בעולה, ולא בסקילה כדין נערה בתולה!

ורבי אבא בר ממל מפרש את קושיתו:

אי דאקדיש והדר בעיל, אם קידש את האשה בכסף ואחר כך בעל אותה, הרי **בעולה היא**, ודינה הוא בחנק!

ואי דאקדיש ולא בעיל - לאו כלום הוא! אם קידש בכסף ולא בעל, הרי לדבריך, היה מקום לומר שאין אלו קידושין, והיא נחשבת כפנויה, ואם נבעלה לאדם אחר היא אינה חייבת עונש כלל!

אלא בהכרח היינו מבינים, ש"כי יקח איש אשה" הוא קנין בפני עצמו בכסף, והמשך הכתובב, "ובעלה", הוא קנין בפני עצמו, בביאה, ולא היה מקום להעלות על הדעת שמהפסוק הזה היינו אומרים שאין האשה נקנית לבעלה אלא אם קידש ובעל!

ומביאה הגמרא תשובה להתקפתו של רבי אבא בר ממל -

אמרוה רבנן, התלמידים היושבים **קמיה דאביי**:

גם אם היינו מפרשים את הפסוק "כי יקח איש אשה ובעלה", שאין האשה נקנית אלא בכסף וביאה יחד, עדיין **משכחת לה**, תוכל למצוא נערה בתולה מאורסה שחייבת מיתת סקילה אם מזנה בהיותה ארוסה -

כגון שאירס אותה בכסף, ואחר כך **בא עליה** ה**ארוס** בביאה **שלא כדרכה**, שלא בעל אותה במקום הבתולים, אלא במקום יציאת הרעי.

ובביאה שכזאת היא מתקדשת לו, [303] אבל עדיין היא נשארת בתולה, ולפיכך אם זינתה תחתיו, דינה הוא בסקילה, שהרי היא נערה בתולה מאורסה.

אמר להו אביי, לתלמידיו: אי אפשר היה להעמיד את דין הסקילה בנערה בתולה מאורסה כדבריכם, במי שנתקדשה בכסף ונבעלה על ידי בעלה בביאה שלא כדרכה.

---

[302] רש"י.

[303] בענין ערויות נאמר [ויקרא כ] "משכבי אשה". ומאחר שנאמר "משכבי" בלשון רבים מכאן שיש שתי משכבות שחייבים עליהם: א. משכב כדרכה. ב. משכב שלא כדרכה, מאחוריה, במקום יציאת הרעי. ולפיכך יש לקיים את הפסוק "ובעלה" אף בביאה שלא כדרכה [רש"י]. וטעם הדבר, מפני שבמסכת יבמות נה ב הגמרא דורשת מגזרה שוה "קיחה קיחה" שביאת קידושין וביאת ערויות הוקשו זה לזה, [עיין שם] ומאחר שבערויות ביאה שלא כדרכה נקראת ביאה, גם בביאת קידושין יש לומר כן [בירורי השיטות על פי שער המלך אישות א].

כי מצינו להלן, שנחלקו רבי ורבנן באשה שנבעלה שלא כדרכה [על ידי אדם שאינו בעלה], האם היא נעשית בכך "בעולה", וכפי שיבואר בגמרא להלן.
לדעת רבי היא נחשבת ל"בעולה", ואילו לרבנן עדיין היא נחשבת ל"בתולה".
ולדעת רבי, ברור הדבר, שאם הארוס בא עליה שלא כדרכה, הרי היא נעשית בעולה. ומעתה, אם תזנה, דינה הוא בחנק ולא בסקילה.
אך אפילו חכמים מודים, שבעילת הארוס בביאה שלא כדרכה מחשיבה אותה כבעולה, ואין היא נחשבת עוד לבתולה.
שהרי **עד כאן לא פליגי רבי ורבנן** אם היא נעשית בעולה בביאה שלא כדרכה, **אלא** רק **באדם אחר** שבא עליה שלא כדרכה.
אבל בעל [הארוס] - **דברי הכל**, **אם בא עליה** אפילו **שלא כדרכה**, **עשאה** בכך "**בעולה**".
[304] [ודבר זה נלמד להלן מהכתוב "בעולת בעל"]. [305]
ומבארת עתה הגמרא מה היא הברייתא שאביי למד ממנה את מחלוקת רבי ורבנן:
מאי היא הברייתא שאביי הסתמך עליה?
דתניא: **באו עליה**, על נערה בתולה המאורסה, **י' אנשים**, ביאה שלא כדרכה, **ועדיין היא** נשארה **בתולה** - **כולן** נידונין **בסקילה**. אלו דברי חכמים.
רבי חולק **ואומר**: **אומר אני**, **הראשון** נידון **בסקילה**, לפי שבא עליה בהיותה בתולה, **וכולן**, כל אלו שבאו עליה אחריו, נידונים **בחנק**, מפני שהיא נעשתה בעולה על ידי הראשון, למרות שהוא בא עליה שלא כדרכה.
ואמר על כך אביי, שאפילו חכמים מודים שאם הארוס בא עליה תחילה, היא נעשית בעולה.
והקשה להם אביי, שלפי זה חוזרת הקושיא: האיך היינו יכולים לומר שאין האשה נקנית לבעלה אלא בכסף וביאה? והרי אם תאמר כך, לא תמצא נערה בתולה מאורסה שדינה בסקילה! **אמר רב נחמן בר יצחק**: **משכחת לה**, תמצא זאת, **כגון שקדשה** הארוס **בשטר**. ושטר ודאי קונה בפני עצמו, אף בלא ביאה.
וטעם הדבר: **הואיל** ושטר **גומר ומוציא** את האשה מבעלה, בלא שום דבר נוסף, לפיכך גם לענין קידושין, השטר **גומר ומכניס** בלא ביאה.

[304] מאחר שהביאה הועילה לקנותה, לפיכך היא מועילה אף להחשיבה כביאה גמורה ולדונה כבעולה. אבל ביאת אדם אחר שאינו קונה אותה, שלא כדרכה, אינה עושה אותה בעולה. ריטב"א. ומשמע מדברי הריטב"א שביאת הארוס עצמה אינה עושה את האשה בעולה אלא בביאה שהיא נקנית לו על ידה. אבל אם קידשה בכסף ובעלה שלא כדרכה אינה נעשית בעולה. חזון איש מז יג [ועיין בירורי השיטות]. ומדברי תוספות כתובות מח ב משמע שאין חילוק בין ביאת קידושין לביאה שלאחר קידושין. והאחרונים דנו בדבר [עיין הערת המהדיר על הריטב"א הערה 888].
[305] רש"י. ועיין עצמות יוסף ופני יהושע.

ולכן, אילו היה נאמר בתורה רק "כי יקח איש אשה ובעלה", ולא היה נאמר "בעולת בעל", הייתי אומר שכסף וביאה קונים רק כשהם נעשים שניהם יחד, ואילו שטר קונה בפני עצמו. ונערה בתולה המאורסה שנסקלת, היא באופן שהתקדשה בשטר, ועדיין לא נבעלה על ידי בעלה, ונשארה בתולה, וזינתה תחתיו.

ולפיכך הוצרך רבי יוחנן הוצרך לדרוש מהכתוב "בעולת בעל", שביאה קונה בפני עצמה.

ומעתה, צריך לפרש את הפסוק "כי יקח איש אשה, ובעלה", ש"כי יקח" הוא קנין בפני עצמו בכסף. ו"ובעלה" הוא קנין בפני עצמו בביאה.[306]

ומכאן מוכח, שכסף קונה בלא ביאה, וביאה קונה בלא כסף.

עד כאן התבאר מדוע רבי יוחנן הוצרך ללמוד שביאה קונה באשה מהכתוב "בעולת בעל", ולא למד זאת מהכתוב "ובעלה".

אבל, נשאלת השאלה: **ורבי יוחנן**, **האי "ובעלה" - מאי עביד ליה**? מה יעשה רבי יוחנן עם הכתוב "ובעלה"? לשם מה הוא נכתב?

ומשנינן: הכתוב **ההוא - מיבעי ליה**, נצרך הוא כדי ללמד, שדוקא זו [אשה] **נקנית** לבעלה **בביאה**. ואולם, **אין האמה העבריה נקנית** לאדונה **בביאה**.

כי לולי שאמר הכתוב "כי יקח איש אשה, ובעלה", **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על דעתך, ש**תיתי בקל וחומר מיבמה**, שיש ללמוד שאמה העבריה נקנית בביאה, בקל וחומר מיבמה -

ומה יבמה, **שאין נקנית בכסף**, בכל זאת **נקנית** היא ליבם **בביאה**.

זו, אמה העבריה, **ש**קל יותר לקנותה, שהרי היא **נקנית בכסף** -

אינו דין לומר **שנקנית** גם **בביאה**?!

ולפיכך נאמר באשה "כי יקח איש אשה, ובעלה", ללמד שרק אשה נקנית לבעלה בביאה, ואין אמה העבריה נקנית לאדונה בביאה.

ומקשינן: האיך היה עולה על הדעת לומר שהאמה תיקנה לאדונה בביאה, בקל וחומר מקנין היבמה ליבם?

והרי יש לדחות את הקל וחומר, ולומר:

מה ליבמה שנקנית בביאה - זהו משום **שכן זקוקה ועומדת** היא לביאת היבום מחמת קידושי אחיו המת, ונמצא שהביאה של היבם בה אינה באה אלא רק לגמור את הקנין.

[306] שהרי "בעולת בעל" מלמד שאשה נקנית בביאה בפני עצמה. ואם נאמר ש"כי יקח", שלמדים ממנו קנין כסף היינו כסף וביאה יחד, אם כן קשה: מה הועיל כאן הכסף? הרי הביאה קונה בפני עצמה אף בלא כסף! רש"י.

אבל אמה העבריה, שאינה זקוקה ועומדת לאדון שלה, מנין לנו להעלות על הדעת שביאתה האדון בה, מועילה לעשות בה קנין שלם מתחילתו ועד סופו? [307]
ומכח קושיא זו הגמרא אומרת שמטעם אחר היה עולה בדעתנו לומר שהאמה נקנית בביאה:
סלקא דעתך אמינא, היה עולה בדעתך לומר, **הואיל וכתב** הכתוב בענין אמה עבריה [שייעד אותה האדון להיות לו או לבנו לאשה] -
[שמות כא]: "**אם** אשה **אחרת יקח לו** [האדון] - שארה, כסותה ועונתה [של האמה העבריה שייעד לו לאשה] לא יגרע".
הקישה הכתוב את האמה העבריה [שייעדה לאשה], **לאשה אחרת**. [308]
וכיון שהקיש הכתוב את האמה העבריה לאשה, הייתי אומר מכח ההיקש הזה: **מה אחרת** [אשה] **מיקניא** לבעלה **בביאה** - **אף אמה העבריה מיקניא** לאדונה **בביאה**.
לפיכך, **קא משמע לן**, השמיענו הכתוב "כי יקח איש אשה, ובעלה", שרק האשה נקנית לבעלה בביאה, ולא האמה העבריה נקנית לאדונה בביאה.
עד כאן הגמרא ביארה את דעתו של רבי יוחנן, שלמד קידושי ביאה מהכתוב "בעולת בעל".
ועתה הגמרא מבארת את דעתו של רבי, שלמד קידושי ביאה מהכתוב "ובעלה".
ויש לשאול: **רבי** - **האי סברא**, **מנא ליה**?
מנין ילמד רבי שאמה העבריה אינה נקנית בביאה? הרי לדעתו המילה "ובעלה" נצרכת היא כדי ללמד את עצם קידושי ביאה, ולא כדי למעט את קנין אמה העבריה מקנין ביאה!
ומתרצינן: רבי סבר, **שאם כן**, אם אכן הפסוק נכתב רק כדי ללמד על עצם קידושי ביאה, ותו לא - **לכתוב רחמנא** "**ובעל**" בלא תוספת האות ה'!
מאי "**ובעלה**"? מדוע אמר הכתוב "ובעלה", בתוספת האות ה'? **שמע מינה תרתי**, נלמד מהפסוק הזה שני דברים:

[307] על פי רש"י לעיל ד ב, ועיין בתוספות שם ובהערותנו שם. [ועיין מהרש"א כאן. וראה להלן בהערה הבאה בשם פני יהושע].
[308] הכתוב מדבר בדין אמה שנתייעדה, וכך נאמר: "אם [אשה] אחרת יקח לו [האדון, מלבד האמה שכבר נתייעדה לו לאשה, אזי] שארה כסותה ועונתה [של האמה שנתיעדה] לא יגרע". וממה שהכתוב קורא לאשה השניה "אחרת" [ולא נאמר "אם אשה יקח לו"] משמע שאף האמה נקראת "אשה" ולפיכך הכתוב הוצרך לקרוא לאשה השניה "אחרת". ומאחר שהאמה נקראת "אשה" מכאן שהיא הוקשה לאשה האחרת שהתקדשה על ידי קידושין. בפני יהושע מפרש שהגמרא מדברת כאן לענין קנין ייעוד האמה [ולא לענין הקנין שהאמה נקנית בו בתחילה לשם אמה]. ודורשים מ"ובעלה" שיעוד האמה אינו נעשה בביאה אלא דוקא על ידי כסף. ולפי זה מובן שהקישה הכתוב לאחרת. שהרי הכתוב מדבר באמה שהתייעדה [וכנ"ל]. אבל אם נפרש שהגמרא מתייחסת לקנין שהאמה נקנית בו לאמה, קשה: הרי אמה שלא התייעדה לא הוקשה לאחרת! [ומדברי המהרש"א כאן מוכח שהוא מפרש את הגמרא שלא כדברי פני יהושע - שמדובר בקנין האמה לשם עבדות. וצריך עיון].

[א] עצם קידושי ביאה נלמדים מ"ובעל".
[ב] ממעטים שאין האמה נקנית לאדונה בביאה, מהאות ה' המיותרת.
אך הגמרא מקשה על תירוץ זה:
הרי להלן [נא א] נחלקו אביי ורבא מה דין "קידושין שאינם ראויים לביאה", כלומר, קידושין הנעשים באופן שאסור לבעל לבוא על האשה,
כגון: מי שאומר לאביהן של שתי נערות או קטנות "אחת משתי בנותיך מקודשת לי", ולא פירש איזו מהן מקודשת לו.
הרי אם יחולו קידושיו באחת מהם, מבלי שיקבע איזו מהן היא המקודשת לו, תאסר עליו הביאה בשתיהן. שהרי בכל אחת משתיהן יש לחוש שמא הקידושין תפסו באחותה, והרי היא אחות אשתו, ואסור לאדם לבוא על אחות אשתו.
לדעת אביי: הקידושין חלים, ושתיהן נאסרות עליו.
ואילו לדעת רבא: קידושין שאינם מסורים לביאה אינם קידושין, והוא מותר בשתיהן, וכמו כן מותרות הן להנשא לאדם אחר בלא גט מהמקדש.
והביא בר אהינא מקור לדברי רבא, מדברי הכתוב - שנאמר "כי יקח איש אשה, ובעלה". "כי יקח", היינו קידושי כסף [הנלמדים בגזרה שוה "קיחה" "קיחה" משדה עפרון]. והכתוב הזה מלמד שרק קיחה בכסף הראויה לבעילה יש בכחה לפעול קידושין.
ומעתה, אמנם לדעת רבי יוחנן, שדרש מ"ובעלה" דרשה אחת בלבד [שאין אמה עבריה נקנית בביאה], מובן שאפשר לדרוש דרשה נוספת - שקידושין שאינם מסורין לביאה אינם קידושין, שהרי תוספת האות ה' במילה "ובעלה", מיותרת היא לצורך דרשה נוספת.
אך לדברי **רבא**, **דאמר**: **בר אהינא** [שם של אמורא] **אסברה לי**, הסביר לי, שאני יכול להביא מקור לדברי שקידושין שאינם מסורים לביאה אינם קידושין, מדרשת הכתוב [דברים כד]: "**כי יקח איש אשה - ובעלה**", מכאן שדוקא **קידושין המסורין לביאה הוו קידושין**, אבל **קידושין שאין מסורין לביאה** [שאין אני יכול לקרוא בהם "כי יקח איש אשה, ובעלה"] - **לא הוו קידושין**. ואם אכן רבי דרש מהמילה "ובעלה" שתי דרשות, כפי שאמרנו לעיל [שאשה נקנית בביאה, ושאין האמה נקנית בביאה], קשה: **מאי איכא למימר**?
כיצד למד רבא מהמקרא הזה שקידושין שאינן מסורין לביאה אינם קידושין? והרי אין

לו יתור בפסוק הזה שמכוחו תהיה לו אפשרות לדרוש אותה לדרשה שלישית?[309]
ומתרצינן: לדעת רבא יש יתור נוסף בפסוק הזה:
אם כן, אם אכן הפסוק היה נכתב רק כדי ללמדנו את שתי הדרשות הללו, **נכתוב קרא** "כי יקח איש אשה **או בעלה**"! שהרי הביאה היא קנין נפרד בפני עצמו!
מאי "ובעלה"? - מדוע נכתב "ובעלה" ב - ו' החיבור?
לפיכך, **שמע מינה כולהו**, תלמד מכאן את כל שלשת הדרשות -
א. "בעל" - מלמד שנקנית בבעילה.
ב. האות ה' - ממעטת שאין אמה העבריה נקנית לאדונה בביאה.
ג. ו' החיבור - מלמד שצריך קידושי כסף אשר מכחם תהיה האשה ראויה לביאה.
אך עדיין יש לשאול שאלה נוספת על רבי
-
הרי רבי יוחנן למד מהכתוב "בעולת בעל", שנעשה לה בעל על ידי בעילה, אך רבי למד זאת מ"ובעלה".
ואם כן, **רבי**, **האי "בעולת בעל" - מאי עביד ליה**? מה רבי דורש מהכתוב "בעולת בעל"?[310]

ומתרצינן: **האי מבעי ליה**, הכתוב הזה נצרך ללמדנו שרק ה**בעל עושה אותה בעולה** בביאה **שלא כדרכה**, **ואין אחר עושה אותה בעולה שלא כדרכה**, כל זמן שהיא עדיין בתולה [וכסברת אביי לעיל].
ותמהינן: **ומי איכא ליה לרבי האי סברא**?! וכי רבי סובר שיש הבדל בין הבעל לאחר בענין ביאה שלא כדרכה?!
והתניא, הרי שנינו בברייתא:
באו עליה, על הנערה המאורסה, **עשרה אנשים** ביאה שלא כדרכה, **ועדיין היא בתולה** - **כולם** נידונים **בסקילה**, כדין הבא על נערה בתולה מאורסה. אלו דברי חכמים.
רבי אומר: **אומר אני**, רק **הראשון** נידון **בסקילה**, מפני שבא עליה בעודה בתולה. **ואילו כולם**, כל הבאים עליה אחריו, נידונים **בחנק**, כדין הבא על אשת איש בעולה.
ומכאן, שלדעת רבי, גם אדם אחר, שאינו הבעל, עושה את הנערה "בעולה" בביאה שלא כדרכה!

---

[309] קשה: מנין לנו שרבא סובר כרבי? אולי רבא סובר כרבי יוחנן, ואילו לדעת רבי אכן קידושין שאינם מסורים לביאה הרי הם קידושין! חידושי רבי עקיבא אייגר. [ולכאורה יש לומר, שלא נוח לגמרא לומר שרבא אמר את דבריו שלא כדעת רבי]. ועיין בספר בירורי השיטות.

[310] כלומר: מדוע [לדעת רבי] נאמר "בעולת בעל" ולא נאמר "אשת איש"? [כעין שכתב רש"י בסנהדרין סו ב. וכנ"ל הערה 288].

דף י.

אמר תירץ **רבי זירא** תירוץ:

אמנם לענין נערה המאורסה, אין הבדל בין בעילת הבעל לבעילת אחר. אבל יש הבדל ביניהם לענין נערה שאינה מאורסה -

האונס או המפתה נערה בתולה, משלם קנס חמישים שקלים לאביה. ודין זה נאמר בנערה בתולה בלבד, ולא בבעולה.

ומודה רבי לענין קנס, **דעשרה** אנשים שבאו על בתולה שלא כדרכה, דין כל אחד מהם הוא כדין הבא על הבתולה, **וכולהו משלמי**, וכולם משלמים קנס [וטעם הדבר יבואר בסמוך].

ולפיכך נאמר "בעולת בעל", לומר, שכאשר יש לה בעל, היא נעשית "בעולה" על ידו אף אם בא עליה בעלה ביאה שלא כדרכה. אבל בביאה על ידי אחר, בעודה פנויה, אינה נעשית בעולה אלא רק בביאה כדרכה. [311] ומקשינן: **מאי שנא מקטלא**, מדוע דין הקנס על ביאה בנערה שאינה מאורסה, הוא שונה מדין עונש המיתה על ביאה בנערה המאורסה? כלומר, מנין לנו שדברי הכתוב "בעולת בעל", שאפילו בביאה שלא כדרכה היא נעשית "בעולה", מתייחסים רק לגבי עונש המיתה בלבד, ואינם מתייחסים גם לענין הקנס?

ומתרצינן: **שאני התם**, דין מיתה שונה הוא, משום **דאמר קרא** בענין העונש של האונס נערה בתולה מאורסה [דברים כב, כה כו]: "**ומת האיש אשר שכב עמה**, **לבדו**. ולנערה לא תעשה דבר".

המילה "לבדו" מיותרת היא, שהרי נאמר בהמשך "ולנערה לא תעשה דבר". ומכאן למד רבי, שרק אדם אחד שבא על נערה בתולה מאורסה נסקל, ולא יותר.

ומכאן, שאם אחד בא עליה בהיותה מאורסה, אפילו שלא כדרכה, והתחייב עונש סקילה, הרי מכאן ואילך היא נחשבת "בעולה", והבא עליה נהרג בחנק.

אך רק לגבי עונש מיתה גילתה התורה במיעוט מיוחד, "לבדו", שאפילו בביאה שלא כדרכה היא נעשית בעולה, ומעתה אין חייבים עליה סקילה אלא חנק. אך לגבי קנס בפנויה, גם אחר שבא עליה אדם ביאה שלא כדרכה היא עדיין נחשבת בתולה.

[311] לשון הגמרא קשה: הרי יוצא מדברי הגמרא שאין כל חילוק בין ביאת הבעל לביאת אחר, אלא, לענין מיתה - ביאה שלא כדרכה עושה אותה בעולה ואפילו בביאת אחר, ואילו לענין קנס ביאה שלא כדרכה אינה עושה אותה בעולה. [ואין שייך שם בעילת בעל כלל שהרי היא פנויה!] ויש לומר: רבי סובר שנערה שהתארסה והתגרשה ונאנסה, יש לה קנס. כדעת רבי עקיבא [כתובות לח] ושלא כדעת רבי יוסי הגלילי [שם]. ולפיכך רבי אמר "בעל עושה אותה בעולה שלא כדרכה", כלומר: אפילו לענין קנס אם בא עליה הבעל שלא כדרכה והתגרשה, הרי היא בעולה והאנס פטור מלשלם קנס. [על פי המקנה בתוספת הסבר. ועיין שם]. ועיין תוספות ר"י הזקן.

ומקשינן על רבנן, החולקים על רבי, וסוברים שאפילו לענין עונש מיתה בסקילה אין הנערה נעשית בעולה על ידי ביאה שלא כדרכה, על ידי אחר:

ורבנן, האי "לבדו" - מאי עבדי ליה, מה דרשו ממנו?

ומתרצינן: **מבעי להו לכדתניא**, הפסוק נצרך כדי להשמיענו את הדין המובא בברייתא דלהלן:

נאמר [דברים כב כב] בענין אדם שבא על אשת איש "**ומתו גם שניהם**". [312]

ופסוק זה מלמד שאין הם נהרגים **עד שיהיו** שניהם **שוין כאחד**. שיהיו שניהם בני עונשין, הראויים להענש במיתה. אבל גדול הבא על הקטנה פטור, כיון שהקטנה פטורה, [313] אלו **דברי רבי יאשיה**.

אבל **רבי יונתן אומר**: נאמר בענין האונס את הנערה המאורסה: "**ומת האיש אשר שכב עמה לבדו**". [314]

המילה "לבדו" מלמדת שאפילו כאשר היא קטנה ואינה ראויה לחיוב עונשין, בכל זאת מת האיש הבא עליה, לבדו.

ורבנן, שנחלקו על רבי, סוברים כרבי יונתן, שהמילה "לבדו" באה ללמד שאף גדול הבא על קטנה המאורסה נסקל. ולפיכך המילה "לבדו", אינה נדרשת למעט מעונש סקילה את הבא על הנערה שנבעלה שלא כדרכה.

עד כאן הגמרא עסקה בבירור הדרשות לדעת רבי, שלמד את דין קדושי ביאה מ"ובעלה". ועתה הגמרא חוזרת לדון בדברי רבי יוחנן, לעיל, שלמד את דין קידושי ביאה מהכתוב "בעולת בעל".

---

[312] מאחר שנאמר "ומתו" מובן שהפסוק מתייחס לשניהם, ולא לאחד מהם, נמצא שהמילים "גם שניהם" מיותרות. הריטב"א כתב שהפסוק "ומתו גם שניהם" מדבר במי שבא על אשת איש, ואילו הגמרא מתייחסת למי שבא על נערה המאורסה, ולפיכך יש לגרוס בגמרא "והוצאתם את שניהם", שפסוק זה נאמר בפרשת נערה המאורסה [דברים כד כד]. ודברי הריטב"א הם לשיטתו, המובאת להלן בהערה הבאה. אבל מתוספות י א ד"ה עד מוכח שגרסו כגירסתנו. ועיין מאירי ושיטה לא נודע למי.

[313] כך פירש רש"י. ותוספות הבינו מדבריו שגדול הבא על הקטנה פטור לגמרי. וכן כתוב בפירוש ברש"י ערכין ז א. ולפיכך הקשו עליו מדברי הגמרא להלן, ששנינו "בת שלש שנים ויום אחד, אם בא עליה אחד מכל עריות שבתורה מומתין על ידה, והיא פטורה". [והמאירי מתרץ שאכן המשנה הזאת סוברת כרבי יונתן, וכן כתבו תוס' בשם יש מפרשים"]. אך הריטב"א פירש על פי דברי רש"י, שגדול הבא על הקטנה פטור רק ממיתת סקילה החמורה שנאמרה בנערה המאורסה, אך הוא חייב במיתת חנק כדין הבא על אשת איש [וזהו לשיטתו בהערה הקודמת, שהגמרא כאן דורשת את הפסוק "והוצאתם את שניהם" שנאמר בענין נערה המאורסה". אבל לגירסא שלפנינו אין לומר כדברי הריטב"א]. ועיין תוספות וראשונים.

[314] הבא על נערה המאורסה מדעתה, שניהם נסקלים. ואילו הבא עליה באונס הוא לבדו נסקל. והמילה "לבדו" מיותרת מאחר שנאמר בהמשך הכתוב "ולנערה לא תעשה דבר" [רש"י]. ולפיכך רבי יונתן דורש את המילה "לבדו", ללמד שאפילו אם בא על קטנה שהיא פטורה ממיתה, בכל זאת הוא חייב.

הרי רבי דורש מהכתוב "בעולת בעל", שרק הבעל עושה אותה בעולה אפילו אם בא עליה שלא כדרכה, ואין אחר עושה אותה בעולה בביאה שלא כדרכה. אבל רבי יוחנן דורש את הכתוב הזה ללמד על קידושי ביאה.

ואם כן יש לדון: **ורבי יוחנן**, **האי סברא - מנא ליה**!? מנין נלמד, לדעת רבי יוחנן, שהבעל עושה אותה בעולה שלא כדרכה ולא אחר?

ומתרצינן: אף על פי שרבי יוחנן דרש את הכתוב "בעולת בעל", ללמד על קידושי ביאה, עדיין יש ללמוד ממנו ענין זה, באמצעות דרשה נוספת -

שהרי **אם כן**, אם אכן הכתוב בא רק כדי ללמד על קידושי ביאה, **נכתוב קרא**, היה ראוי לכתוב לומר "**בעולת איש**"! [315]

מאי, מדוע נקט הכתוב בלשונו "**בעולת בעל**"? - לומר, שדוקא על ידי הבעל היא נעשית בעולה בביאה שלא כדרכה, [316] ולא על ידי אחר.

ושמע מינה תרתי. יש לנו ללמוד מדברי הכתוב את שתי ההלכות: א. קידושי ביאה. ב. הבעל עושה אותה בעולה שלא כדרכה, ולא אחר.

ועתה הגמרא מסתפקת במי שמקדש אשה בביאה, באיזה שלב של הביאה הוא קונה אותה לאשה:

איבעיא להו, הסתפקו בבית המדרש: האם **תחילת ביאה קונה** באירוסין, [317] **או סוף ביאה קונה**? [318]

[315] אולי כוונת הגמרא שעדיף לומר "בעולת איש" מפני שבדרך כלל נאמר בתורה "אשת איש" ולא "אשת בעל". ואולי כוונת הגמרא שהלשון "בעל" מורה על בעילה, ולפיכך עדיף לומר "איש" שמשמע אף שלא על ידי בעילה.

[316] לפיכך הכתוב נקט "בעל" מלשון בעילה, לומר שרק בעילתו נחשבת בעילה. ובהכרח שהכתוב מדבר רק בבעילה שלא כדרכה, אבל בעילה כדרכה בודאי עושה אותה בעולה, שהרי נעקרו בתוליה.

[317] כך פירש רש"י. ובא להדגיש שאם נאמר שביאה עושה נישואין ולא רק אירוסין בלבד [והגמרא להלן בסמוך מסופקת בדבר], אזי אין ספק שלענין הנישואין בודאי אין תחילת ביאה קונה אלא גמר ביאה. חידושי הגר"ש שקאפ. וכן דעת הריטב"א כאן. אבל מתוספות [יבמות נט א ד"ה הא לא] ומשאר הראשונים [כאן] מוכח שלדעתם אם נאמר שביאה עושה נישואין אף בזה הגמרא הסתפקה שמא תחילת ביאה קונה.

[318] לדעת הריטב"א גמר ביאה היינו גמר ביאה ממש, ותחילת ביאה היינו נשיקת אבר או הכנסתו [ד"ה אמר אמימר]. לדעת רבנו תם, הגמרא כאן מדברת על הכנסת העטרה, והספק הוא אם תחילת הכנסת העטרה קונה או סופה [תוספות ד"ה כל הבועל].

[319] א. נאמר בענין הבא על הנדה [ויקרא כ]: "ואיש אשר ישכב את אשה דוה, את מקורה הערה". מכאן שהעראה בעריות אסורה [יבמות נד א]. ונחלקו במסכת יבמות נה ב מה היא אותה העראה: יש אומרים: העראה זו נשיקת אבר [נגיעה בלבד], וגמר ביאה זו הכנסת עטרה. ויש אומרים: העראה זו הכנסת עטרה, וגמר ביאה היינו גמר ביאה ממש. לדעת רבנו תם ספק הגמרא כאן הוא למאן דאמר העראה זו הכנסת עטרה. והספק הוא האם תחילת ההכנסה קונה או סופה. ולדעת הריטב"א בודאי "גמר ביאה" שהוזכר כאן היינו גמר ביאה ממש. וכמו בהערה הקודמת. ב. הראשונים הקשו: מדוע הגמרא מעמידה אפשרות באופן שאינו שכיח, כגון שפשטה ידה וקבלה קידושין באמצע הביאה לפני שסיים את ביאתו, ולא אמרה בפשטות: מי שעשה באשה רק תחילת ביאה ולא גמר ביאתו, האם קנה אותה, או לאו! ועיין להלן הערה 313.

ויש **נפקא מינה** בשאלה זו, לענין שתי אפשרויות: האחת, **כגון שהערה בה**, [319] שעשה בה רק תחילת ביאה, ותוך כדי ביאה היא **פשטה ידה**, **וקבלה קידושין מאדם אחר**, לפני שהספיק לגמור את ביאתו בה.

אם תחילת ביאה קונה, הרי היא מקודשת למקדש בביאה, לפי שקידושיו חלו תחלה, ואין מעשה הקידושין לשני כלום. אבל אם נאמר שרק גמר ביאה קונה, אזי היא מקודשת לשני, שהרי קידושיו חלו לפני גמר ביאה של הראשון.

אי נמי, האפשרות השניה היא, **לענין כהן גדול**, **דקא קני בתולה בביאה**.

היות ונאמר בתורה בענין נישואי כהן גדול [ויקרא כא יד]: "כי אם בתולה מעמיו יקח אשה". מלמד הכתוב שאשה בעולה אסור לו לכהן גדול לקחתה לאשה, ואפילו אם בעל אותה הכהן הגדול בעצמו לפני הקידושין, אסור לו לקחתה לאשה.

אולם, הכהן הגדול מותר לו לשאת אותה ולבוא עליה אפילו לאחר שנבעלה לו, אם הבעילה הראשונה היתה אחר הקידושין. [320]

ומעתה יש להסתפק, האם מותר לכהן גדול לקדש אשה בביאה: [321] אם תחילת ביאה קונה, מותר לו לקדש אשה בתולה בביאה, שהרי מתחילת הביאה היא מתקדשת, ומיד היא אשתו, ומותר לו להמשיך בביאה, כי שוב אינה נאסרת עליו מצד "בעולת עצמו", שהרי באותה השעה שהוא בא עליה, מיד היא נעשית אשתו, ובאותה שעה היא היתה בתולה. [322]

[320] שנאמר [ויקרא כא]: "והוא אשה בבתוליה יקח". כלומר: בשעת הלקיחה צריך שיקח בתולה ולא בעולה. ואם בשעת הלקיחה היא היתה בתולה, אזי לא איכפת לנו שאחר כך היא נבעלה והרי מותרת לו. [על פי הגמרא ביבמות נט א]. הגמרא במסכת יבמות [שם] מסתפקת אם ה"קיחה" המוזכרת בכתוב ["יקח"] היא אירוסין או נישואין. ומסקנת הגמרא שלענין דברים מסוימים "קיחה" היינו קיחת אירוסין, ולענין דברים אחרים "קיחה" היינו קיחת נישואין [עיין שם]. ולענין איסור בעולה, נחלקו הראשונים אם "קיחה" היינו קיחת אירוסין או קיחת נישואין. ראה להלן הערה 311.

[321] רש"י, ר"ן.

[322] תוספות [יבמות נט א ד"ה הא לא] דייקו מדברי הגמרא כאן שלענין איסור בעולה לכהן גדול, האיסור נקבע בשעת הקידושין. כלומר, אם בשעת הקידושין הוא מקדש בעולה, הרי זה אסור. אבל אם לא היתה בעולה לפני הקידושין, אין איסור לקדשה ולבוא עליה למרות שהיא נעשתה בעולה לפני הנישואין [וכן כתב הריטב"א בפירושו השני כאן. ועיין מה שהקשו תוספות שם]. אולם יש אומרים שהאיסור נקבע בשעת הנישואין [רמב"ן ורשב"א, וריטב"א בפירוש ראשון], ולפיכך הוקשה להם: אפילו אם תחילת ביאה קונה, הרי אינה נשואה אלא ארוסה, ומדוע היא מותרת לכהן גדול? ונאמרו על כך שלשה תירוצים בראשונים: [א] הגמרא כאן סוברת שביאה עושה נישואין [רשב"א, אבל עיין לעיל הערה 306]. [ב] מדובר באופן שנכנסה לחופה ואחר כך נבעלה, נמצא שבשעת הביאה של הקידושין היא נעשית נשואה [ריטב"א]. [ג] מדובר באופן שנכנסה לחופה, ונבעלה תחת החופה לשם קידושין. ומשעה שבא עליה נעשית נשואה [רשב"א]. [ועיין באחרונים שנחלקו אם חופה שלפני קידושין עושה נישואין, עיין משנה למלך אישות י ב, ושער המלך שם בקונטרס חופת חתנים סעיף ח. ועיין הערת המהדיר על הריטב"א 912].

אבל, אם נאמר שרק סוף ביאה קונה, אסור לו לקדש בביאה. כי כבר משעת ההראה נושרים בתוליה, [323] והיא נעשית בעולה בלי שתעשה לאשתו. ולכן, אסור לו לסיים את ביאתו, ולקדשה בסוף הביאה, שהרי בשעה שהוא מקדשה, בסוף הביאה, היא כבר אסורה עליו משום "בעולת עצמו".

ולכן יש להסתפק: **מאי**, אימתי האשה נקנית לבעלה אם מקדשה בקידושי ביאה, בתחילת הביאה או בסופה?

אמר אמימר משמיה דרבא: **כל הבועל** אשה - **דעתו על גמר ביאה**.

לפיכך גמר ביאה קונה, ולא תחילתה.

ולפי זה, אם קבלה קדושין מאדם אחר אחרי ההראה, הרי היא מקודשת לשני.

וכמו כן, כהן גדול אסור לו לקדש אשה בביאה, מאחר שההראה, גם כשהיא נעשית לשם קידושין, אינה קונה. וכשמקדשה בשעה שהוא גומר ביאתו, הרי היא כבר "בעולת עצמו" מחמת ההראה, שהשיר בתוליה. ונמצא שבסוף הביאה, היא אסורה עליו. [324]

ומביאה הגמרא ספק נוסף בענין קידושי ביאה:

איבעיא להו, הסתפקו בבית המדרש, בענין המקדש אשה בביאה:

האם **ביאה** זו, שהיא קנין קידושין באמצעות מעשה אישות [ואין היא קנין רגיל בכסף או בשטר], אף **נישואין** היא **עושה**, שהיא גם משמשת במקום החופה הנעשית אחר קידושי כסף או שטר. [325] **או** קנין **אירוסין** בלבד היא **עושה**, כמו קנין כסף וכשטר?

---

[323] כן נראה מדברי הריטב"א [בד"ה אמר אמימר ומטעם זה כתב שאין לומר שתחילת ביאה שהוזכרה בסוגיתנו היינו נשיקת אבר]. לדעת רבינו תם [הובא לעיל בהערה 307] תחילת ביאה היינו תחילת הכנסת אבר, וקשה: הרי אין בכך הסרת בתולים! עיין קובץ שיעורים אות פב, ועוד.

[324] היינו אם לבסוף גמר את ביאתו. אבל המערה ואינו גומר את ביאתו, בודאי דעתו על תחילת ביאה, ותחילת ביאה קונה [תוספות בשם רשב"א, ומובא בראשונים ובשלחן ערוך אבן העזר לג ב]. וכן, מי שפירש שדעתו לקדש בתחילת הביאה, קנה בתחילת ביאה. [תוספות בשם ריב"ם, ומובא בראשונים ובשלחן ערוך שם]. ועיין עוד בתוספות ובראשונים. לעיל בבעית הגמרא אמרינן: "נפקא מינה כגון שהערה בה ופשטה ידה וקבלה קדושין מאחר". והקשו הראשונים: מדוע הגמרא לא נקטה נפקא מינה מצויה יותר, שלא גמר את ביאתו? ותירצו על פי דברי התוספות הללו: אם הערה ולא גמר את ביאתו, אין ספק שתחילת ביאה קונה [מאחר שביאת קידושין הוקשה לביאת עריות שאסורה בהראה. יבמות נה ב]. ובעיית הגמרא כאן היא דוקא באופן שגמר את ביאתו, שאז הספק הוא האם דעתו על תחילת ביאה או על גמר ביאה.

[325] מדוע עלה בדעת הגמרא לומר שביאה עושה נישואין יותר מאשר כסף או שטר? הר"ן [לעיל על דברי אמימר "כל המקדש דעתו על גמר ביאה] הוכיח מכאן שפשוט לגמרא שביאה בפני עצמה עושה נישואין. ולפיכך הגמרא הסתפקה האם די בביאה אחת לעשות את הקידושין והנישואין יחד, או שביאה עושה נישואין רק לאחר שכבר נעשו הקידושין קודם לכן. ואף על פי שלא מצאנו בפירוש שביאה עושה נישואין, יש ללמוד זאת מחופה, כי מאחר שחופה שהיא לצורך ביאה קונה, כל שכן שביאה עצמה תקנה! ונראה שדבריו הם לשיטתו בתחילת מסכת כתובות שחופה היינו יחוד. או הכנסה לרשותו לשם נישואין. אבל עיין ברמ"א אבן העזר נה א שהביא דעות אחרות מה היא חופה, ובריטב"א כאן למד שביאה עושה נישואין מיבמה. עיין שם. ובשלחן ערוך אבן העזר נה א פסק שביאה שלאחר קידושין עושה נישואין. אך יש אומרים שביאה בפני עצמה אינה עושה נישואין. [עיין בראשונים לעיל על דברי אמימר הנ"ל, ובהגי' הגר"א אהע"ז לג ה]. ועיין פני יהושע.

ויש **נפקא מינה** משאלה זו לכמה עניינים:

[א] **ליורשה**. כי רק לאחר הנישואין יורש הבעל את אשתו הנשואה כשמתה, אך אינו יורש את הארוסה.

[ב] **וליטמא לה**. כהן שאשתו מתה, אם היא היתה אשתו מן הנשואין מותר להטמא לה, ואם היתה ארוסתו בלבד, אסור לו להטמאות לה.

[ג] **ולהפר נדריה**. אחר האירוסין אבי הנערה והארוס מפירין את נדריה יחד. ואילו לאחר הנישואין הבעל מפר את נדריה לבדו. [326]

אי אמרת ביאה גם **נשואין עושה**, אזי אם מתה, הבעל **יורשה**, **ומיטמא לה** אם הוא כהן, **ומיפר** את **נדריה** בלא האב.

ואי אמרת ביאה רק **אירוסין עושה**, אם מתה בלא נישואין **אינו יורשה**, **ואינו מיטמא לה** אם הוא כהן, **ואינו מפר את נדריה** בחייה בלא אביה.

ולכן יש לשאול: **מאי**? מה עושה הביאה, אירוסין בלבד או גם נישואין?

אמר אביי: **תא שמע**, בוא ושמע ראיה ממשנה, שביאה עושה אירוסין בלבד:

לפי ששנינו במשנה [כתובות מו ב]: **האב זכאי בבתו**, בעודה קטנה או נערה, [327] **בקדושיה**.

שבידו לקדשה **בכסף**, ויהיה הכסף שלו.

ובידו לקדשה אף **בשטר**.

ובידו למסור אותה לקידושין **בביאה**, אפילו בעל כרחה. [328]

וזכאי [329] האב **במציאתה**, **ובמעשה ידיה**, **ובהפרת נדריה**.

ואם התארסה, אך עדיין לא נישאה, [330] ולא בגרה, אזי אם רצה הארוס לגרשה, האב **מקבל את גיטה**.

אך יש הגבלה בזכויותיו של האב בבתו.

---

[326] יש נפקא מינה בין נישואין לאירוסין לעוד כמה דברים. כגון לענין שהבעל זכאי במציאת אשתו ובמעשה ידיה ובהפרת נדריה, מן הנישואין. מה שאין כן בארוס [כמבואר בגמרא בסמוך]. אלא שהגמרא קיצרה כאן, עצמות יוסף. [ועיין מגיד משנה אישות י א, ומאירי כאן. ועיין ס' בירורי השיטות].

[327] רש"י כתובות מו ב.

[328] על פי רש"י לעיל ג ב, ד"ה זכאי בבתו [וכן בכתובות מו ב]. ועיין בתוספות ובהערותנו שם.

[329] כלומר, אפילו לאחר שהאב קידש את בתו עדיין הוא זכאי במציאתה וכו'. [מאירי, וכן מוכח מתוספות הרא"ש והריטב"א להלן על שאלת הגמרא "קתני ביאה וקתני נשאת"]. אבל יש מפרשים שהמשנה חזרה ואמרה: "וזכאי" במציאתה וכו' למרות שכבר נאמר לעיל: "זכאי" בבתו בקדושיה וכו' מפני שמה ששנינו זכאי במציאתה זהו דבר בפני עצמו ואינו מתייחס לאב שקידש את בתו. אלא כל בת אביה זכאי במציאתה. [תוספות יום טוב כתובות פרק ד' משנה ד', וכן כתב מהר"י בירב בשם הראב"ד וראה להלן הערה 319].

[330] כך נראה מדברי רש"י. ומכאן שנערה שנשאת אין אביה מקבל את גיטה. וכן כתב רש"י כתובות מו ב. ומסקנת תוספות שאפילו קטנה שנשאת אין אביה מקבל את גיטה. אבל עיין גליון הש"ס על תוספות. ועיין ספר בירורי השיטות שם.

ולכן, אם הבת ירשה קרקעות מאב אמה, הם שלה לחלוטין, והאב **אינו אוכל** אפילו את **פירות** הקרקע **בחייה**, למרות שהיא ברשותו, ואין היא דומה לאשה נשואה, שפירות רכושה שייכים לבעלה.

ורק אם היא מתה הבת בחיי אביה, יורש האב ממנה את הקרקעות.

ואם **נישאת** הבת - **יתר עליו** [על האב] **הבעל**, שהוא זוכה בכל הזכויות שיש לאב, אך יש לו זכות נוספת, **שאם** ירשה אשתו קרקע, הבעל **אוכל פירות** שגדלו שם משנשאת, **בחייה**.

וכל שכן לאחר מותה, שאז הוא יורש את הקרקע עצמה, והיא שלו, ופשוט שהוא אוכל את הפירות מהקרקע שלו.

עד כאן דברי המשנה במסכת כתובות [מו ב]

ומדברי המשנה הללו, יש ללמוד שביאה עושה קידושין בלבד, ולא נישואין.

שהרי **קתני** בתחלת המשנה קידושי **ביאה**. ואחר כך **קתני נשאת**. משמע שקידושי ביאה שהוזכרו לעיל אינם מקנים לבעל את זכות אכילת הפירות, אלא אם כן נישאת לו. ומכאן שביאה עושה אירוסין בלבד. [331]

ודוחה הגמרא את ראיית אביי: יתכן שביאה עושה אף נישואין.

וכי קתני "נישאת" - אשארא.

מה ששנינו "ואם נישאת", ומשמע שצריך נישואין אחרים, מלבד הקידושין הראשונים, מתייחס רק לקידושי כסף ושטר. אבל לעולם בקידושי ביאה אין צורך בנישואין אחרים, והביאה עצמה עושה גם את חופת הנישואין.

וחוזרת השאלה: האם ביאה עושה אירוסין בלבד, או אף נישואין?

אמר רבא: **תא שמע**, בוא ושמע ראיה ממשנה אחרת, שביאה עושה אירוסין בלבד.

[331] תוספות ר"י הזקן. [ואילו לא הוזכרה הביאה לעיל במשנה היה אפשר לפרש ש"נשאת" היינו אחר קידושי כסף, אבל מאחר ששנינו לעיל "ביאה" וכאן שנינו "נשאת" ולא שנינו "ואם נתקדשה בביאה" הרי משמע שקידושי ביאה אינן כנישואין]. ובתוספות הרא"ש פירש שהגמרא מוכיחה מן הרישא ששנינו "האב זכאי בבתו בקדושיה:. בביאה וזכאי במציאתה ומעשה ידיה ובהפרת נדריה. ומקבל את גיטה" עד שתנשא - ומכאן שאפילו לאחר הביאה האב זכאי בדברים הללו. ובעל כרחך שביאה אינה עושה נישואין. שהרי משנשאת אין לאביה רשות בה. [כלומר, מאחר ששנינו "נשאת יתר עליו הבעל" משמע שכל הדברים ששנינו לעיל בזכויות האב אינן עוברות לרשותו של הבעל אלא על ידי נישואין ולא על ידי ביאה השנויה לעיל, והגמרא מתרצת על כך. "כי קתני נשאת אשארא", כלומר, דוקא לענין קידושי כסף ושטר אין זכויות האב עוברות לרשות הבעל בלא נישואין, אבל לענין ביאה, אף בלא נישואין אחרים זכויות האב עוברות לידי הבעל. ונראה שתוספות הרא"ש פירש שמה ששנינו "וזכאי במציאתה" וכו' אינו המשך לרישא שקידשה בביאה, [וכדעת הראב"ד ותוספות יום טוב הנ"ל הערה 317], ולפיכך הגמרא לא יכלה להקשות מדברי הרישא בפני עצמה, אלא מכח מה ששנינו בסיפא "נשאת". אבל הריטב"א הבין שמה ששנינו "וזכאי במציאתה" וכו' זהו המשך לתחילת המשנה, ומדובר בהתקדשה בכסף, בשטר, או בביאה. ולפיכך הוקשה לו: מדוע הגמרא מקשה ממה ששנינו בסיפא "נשאת"? הרי גם בלא זה יש להוכיח ממה ששנינו ברישא שאם התקדשה בביאה האב זכאי במציאתה וכו'. ובכל הדברים הללו אין האב זכאי משנשאת! ועיין שם, ובשיטה לא נודע למי, ומהר"י בירב, ועצמות יוסף, ומהרי"ט. ומהרש"א על תוד"ה ומקבל את גיטה].

לפי ששנינו במסכת נדה [מד ב]: תינוקת עד גיל שלש, אין ביאתה נחשבת ביאה כלל, ומי שבא עליה נחשב כ"נותן אצבע בעין". אבל, משנעשתה **בת שלש שנים ויום אחד**, ביאתה נקראת ביאה.

ולפיכך, הרי היא **מתקדשת בביאה**, מדעת האב.

וכן, **אם** מת בעלה, ו**בא עליה היבם** [אחי בעלה], **קנאה** בביאה. [332] וכן, אם קיבל אביה קידושין עבורה, מעתה כל האנשים האחרים הבאים עליה **חייבים** מיתה **משום אשת איש**. [333] [334]

וכן, אם היתה נדה, [335] ובא עליה אדם בנדתה, הרי היא **מטמאה את בועלה** כדין טומאת בועל נדה, שיש בו טומאה יתירה יותר מהנוגע בה.

שהנוגע בנדה טמא רק יום אחד, וטומאתו היא טומאה קלה, [336] שאינו מטמא אדם וכלים. ואילו הבועל את הנדה טמא שבעת ימים, שנאמר [ויקרא טו]: "ואם שכוב ישכב איש אותה, ותהי נדתה עליו, וטמא שבעת ימים". [337]

וטומאתו חמורה עד כדי כך, [338] שיש כח בטומאתו -

[332] לפני שהיבם בא עליה אינה נחשבת אשתו גמורה, אלא "זקוקתו" [שהיא זקוקה לכך שהיבם יבוא עליה ויקיים בה את מצות היבום], ואם היבם אינו רוצה ליבמה, אינו יכול לגרשה בגט, אלא בחליצה [דברים כה], ואם היבם בא עליה כשהיא בת שלש שנים ויום אחד קנאה לאשה, ומכאן ואילך היא מתגרשת בגט ולא בחליצה. אבל פחות מבת שלש אין ביאתה ביאה ואינה נקנית ליבם. ואם בא לגרשה בגט אינו יכול, אלא ימתין עד שתהיה בת שלש שנים ויום אחד ויבעול. או שימתין עד שתביא שתי שערות ויגרש בגט. רש"י סנהדרין נה ב. ועוד, שאם בא עליה לאחר שלש שנים זוכה בנכסי אחיו, ויורשה ומיטמא לה. רש"י נדה מד ב.

[333] פחות מבת שלש שנים ויום אחד, קדושי כסף [ושטר] שלה נחשבים קידושין, והבא עליה לאחר שלש שנים נהרג משום שבא על אשת איש, אבל הבא עליה בתוך שלש שנים אינו חייב מיתה, למרות שהיא אשת איש, מפני שאין ביאתה ביאה. [רש"י סנהדרין נה ב].

[334] הראשונים הקשו: שנינו להלן בהמשך הברייתא: "ואם בא עליה אחד מכל עריות שבתורה מומתין על ידה", ואם כן מדוע התנא הוצרך לומר "וחייבין עליה משום אשת איש"? הרי אשת איש היא בכלל שאר העריות! עיין תוספות, ורשב"א בשם רש"י, וריטב"א ושיטה לא נודע למי.

[335] תנוקת, אפילו בת יום אחד מטמאת בנדתה שנאמר [ויקרא טו]: "ואשה כי תהיה זבה". והאות ו' [שבמילה "ואשה"] מיותרת, ובאה לרבות תינוקת בת יום אחד. נדה לב ב. הנוגע בנדה, טמא טומאת ערב [טמא בו ביום, וטובל, ונטהר בערב], אבל הבועל את הנדה הרי זה טמא שבעת ימים [כמבואר בתורה ויקרא טו], וטומאתו חמורה כמבואר בגמרא להלן. הבא על נדה כשהיא קטנה פחות מבת שלש שנים, אין ביאתו נחשבת ביאה, והרי הוא כנוגע בה בלבד. ולפיכך הוא טמא טומאת ערב בלבד. וטומאתו היא טומאה קלה כטומאת מגע, ואינה חמורה כטומאת הבועל.

[336] הנוגע טמא בתורת "ולד הטומאה" [רמב"ם מטמא משכב ומושב ג ג]. "ולד הטומאה" מטמא רק אוכלין ומשקין, אבל לא אדם וכלים [שם הלכה ב]. ועוד, שאין בו את החומרא [שנאמרה בבועל נדה] המובאת בגמרא להלן בסמוך.

[337] רש"י.

[338] בועל נדה הוא אב מאבות הטומאה של תורה, והוא מטמא אדם וכלים: אדם - במגע ובמשא, וכלים - במגע. בניגוד ל"ולד הטומאה", שאינו מטמא אלא אוכלין ומשקין בלבד [רמב"ם מטמאי משכב ומושב ג א-ב]. כמו כן, בועל נדה מטמא בהיסט [רמב"ם שם]. ומטמא משכב ומרכב. כפי שיתבאר בגמרא מיד בסמוך.

דף י:

לטמא משכב תחתון כעליון, וכמו שיבואר להלן:

א. אשה הטמאה בטומאת נדה, מטמאה את המשכב שהיא שוכבת עליו, או את המושב שהיא יושבת עליו, בטומאה חמורה. והיינו, שהמושב או המשכב של הנדה, מטמאים אפילו אדם וכלים הנוגעים בהם.

ב. ואפילו היתה הנידה יושבת או שוכבת על עשר מצעות זה על גבי זה, כולם נטמאים בטומאת "משכב" או "מושב", ונעשים "אב הטומאה", והם מטמאים אפילו אדם וכלים, וכל שכן אוכלין ומשקין.

ג. אדם הבועל נדה, נטמא גם הוא, ומטמא אף הוא את עשר המצעות שתחתיו, אלא שטומאתם של המצעות קלה היא יותר מאשר מושב הנדה עצמה, והרי הם טמאים רק כ"עליונו של זב". כלומר, כבגד שהזב נושאו מעליו, שהוא נטמא רק בטומאת "ולד הטומאה" [המכונה גם "ראשון לטומאה"], ובכוחו לטמא אוכלין ומשקין בלבד, אבל לא אדם וכלים. [339]

ד. אשה שהיא בת שלש שנים ויום אחד, ביאתה ביאה.

ולפיכך, אם היתה נדה, אדם הבועל אותה, הרי הוא נטמא, כאמור לעיל, בטומאת בועל נדה, שטמא שבעת ימים, וטומאתו היא חמורה, שהוא נטמא בתורת "אב הטומאה".

וכאמור, טומאתו חלוקה מטומאת הנדה עצמה, [341] [340] בכך שהוא מטמא את המצעות שהוא שוכב עליהן בטומאה קלה בלבד, "לטמא משכב תחתון", שתחת עשר מצעות, "כעליון", כבגד שמעל הזב, שהוא טמא רק בתורת ולד הטומאה, ולא בטומאת אב הטומאה [שבו טמא המשכב שתחת הנדה].

וכן, בת שלש שנים ויום אחד, **אם נשאת לכהן, אוכלת בתרומה**, כדין אשת כהן. [342]

---

[339] על פי נדה לב ב. ו"עליונו של זב" הוא בגד, הנישא על ידי הזב [רש"י סנהדרין סט א], והוא טמא טומאה קלה במגע הזב, ונעשה "ולד הטומאה". ואילו משכבו, אפילו התחתון, של הזב, הרי הוא "אב הטומאה", ומטמא גם אדם וכלים, ולא רק אוכלין ומשקין. בועל נדה טומאתו חמורה לגבי זה שהוא מטמא אפילו את המשכב התחתון, אבל הוא אינו מטמאו בטומאת "אב" כמו שמטמאו הזב, אלא מטמאו בטומאת "ולד" בלבד, כעליונו של זב, שאינו טמא אלא בתורת "ולד הטומאה" [נדה לב ב].

[340] קצת משמע כן מהריטב"א. ונראה שהמצע שמתחתיו ממש הרי הוא טמא בלאו הכי בטומאת מגע. והחומרא שיש בבועל נדה היא שהוא מטמא אפילו את המצע התחתון, שלא נגע בו, ואי אפשר לטמאותו משום מגע, בכל זאת הוא טמא בטומאת משכב.

[341] כלומר, טומאתו חמורה בתורת "אב הטומאה", ובידו לטמא גם אדם וכלים, ולא רק אוכלין ומשקין בלבד, כנ"ל הערה 326. וטומאתו חמורה יותר מאשר סתם אב הטומאה, שיש אבות הטומאה שאינם מטמאים משכב ומושב, ואילו בועל נדה כן מטמא משכב ומושב. כדלהלן בגמרא.

[342] להלן בגמרא מבואר, שבת ישראל שהתקדשה לכהן אינה אוכלת עדיין בתרומה, ורק משנשאת לכהן אוכלת בתרומה.

אבל פחות משלש שנים ויום אחד, אין נישואיה נישואין, הואיל ואין ביאתה ביאה.
[343] וכן, **אם בא עליה אחד מכל העריות שבתורה, הרי אלו מומתין על ידה**, הואיל וביאתה ביאה.
ואולם היא - פטורה! שהרי קטנים אינם בני עונשין.
וכן, **אם** היא בת כהן, **ובא עליה אחד מן הפסולין** לכהונה [כגון: גוי, עבד, נתין, ממזר, או חלל], [345] **פסלה** בביאתו **מן הכהונה**, מלהנשא לכהן. [344] ומלאכול בתרומת בית אביה, אם היא כהנת. [347] [346]
עד כאן דברי המשנה במסכת נדה שהביא רבא.
ומוכיח עתה רבא מדברי המשנה הללו, שביאה עושה קידושין בלבד ולא נישואין:
קתני, שנינו בתחילת המשנה: בת שלש שנים ויום אחד מתקדשת ב**ביאה**. **וקתני** בהמשך המשנה: ואם **נישאת** לכהן אוכלת בתרומה.
ומשמע שגם אם התקדשה בביאה [ולא בכסף ושטר], כפי ששנינו ברישא, היא אינה אוכלת בתרומה עד שתנשא. ומוכח, שביאה עושה אירוסין בלבד, ולא נישואין!
ודוחה הגמרא את ראית רבא, כי אפשר לפרש את דברי המשנה באופן אחר:

[343] מלשון רש"י כאן משמע, שחופה אינה קונה אלא באשה הראויה לביאה. אבל אם האשה אינה ראויה לביאה, אין החופה קונה בה לכל דבר, ואף ליורשה וליטמא לה וכדומה. [כן הבין הרשב"א מפשטות לשון רש"י. וכן מסקנת משנה למלך אישות ג יא מדברי רש"י סנהדרין נה ב. אבל הרשב"א כאן לבסוף מסתפק בכוונת רש"י. ועיין היטב בלשון רש"י כפי שמובא ברשב"א. ומכאן קושיא על משנה למלך שם]. [ובמסכת יבמות נז א-ב נחלקו רב ושמואל האם "יש חופה בפסולות" - כלומר, בנשים האסורות בביאה באיסור לא תעשה. אך הכל מודים בפחות מבת שלש שנים שאין חופתה חופה, מאחר שלא שייך בה המושג של ביאה כלל]. והרשב"א פירש, שחופה קונה בקטנה הפחותה מבת שלש שנים לענין שאר הדברים הנקנים בחופה. ורק לענין אכילת תרומה אין חופתה מאכילתה. [וכמו כן לענין בת כהן שנכנסה לחופה לפסול לה, אינה נפסלת בפחותה מבת שלש. ע"ש]. והטעם לכך שאין חופתה מאכילתה בתרומה, היות שמדין תורה בת ישראל שהתארסה לכהן אוכלת בתרומה, וחכמים תקנו שלא תאכל בתרומה עד שתכנס לרשות הבעל, משום שחששו שמא ימצא בה מום, ונמצא שהקידושין היו קידושי טעות, ואכלה תרומה באיסור. או משום שיש חשש שמא תמזוג כוס יין של תרומה, ותתן אותו לשתות לאחיה ולאחיותיה הישראלים, כל זמן שהיא בבית אביה. אך משנשאת ונכנסת לרשות בעלה, הרי הוא בודקה ממומים, ואין לחשוש לקידושי טעות. ואף אין לחשוש שמא תמזוג כוס לאחיה, מפני שאינה בבית אביה. וכל זה כשנשאת והיא ראויה לביאה. אבל בעודה פחותה מבת ג' שנים, שאינה ראויה לביאה, גם אם נכנסה לחופה, בעלה חוזר ומשלחה לבית אביה, ויש חשש שמא תמזוג כוס יין של תרומה לאחיה ולאחיותיה. וכמו כן אין בעלה בודק אותה ממומים הואיל ואינה ראויה לביאה, ויש לחשוש שמא ימצאו הקידושין קידושי טעות. ולפיכך אינה אוכלת בתרומה. כיוצא בזה פירשו תוספות יבמות נז ב, ותוספות הרא"ש בסוגייתנו. ועיין תוספות סנהדרין נה ב ד"ה נשאת. ורמב"ן יבמות נז ב ד"ה אמר רבא. ומשנה למלך אישות ג יא.

[344] תפארת ישראל נדה ה ב. [וכן פירש רש"י על דברי רב ביבמות סח א כדלהלן הערה 334].

[345] רש"י נדה מד ב. וכן אלמנה לכהן גדול. [רש"י יבמות נז ב].

[346] נאמר [ויקרא כב]: "ובת איש כהן כי תהיה לאיש זר, היא בתרומת הקדשים לא תאכל", והגמרא במסכת יבמות מוכיחה שהפסוק הזה מיותר, ולפיכך דרשו ממנו ללמד שבת כהן שנבעלה לפסול לה נפסלה. [יבמות סח א]. ופירש רש"י שם, שאם בת כהן היא, הרי היא נפסלת מלאכול בתרומה. ואם היא לויה וישראלית, הרי היא נפסלת מלהנשא לכהן לעולם.

[347] רש"י יבמות נז ב.

הכי קאמר התנא במשנה ההיא:

א. בת שלש שנים ויום אחד מתקדשת בביאה, והביאה הרי היא כנישואין.

ב. **אי הני נשואין, דכהן נינהו**, אם אותם נישואין שנעשו על ידי קידושי ביאה [שכאמור, הם גם נישואין], היו נישואין לכהן, הרי זו **אוכלת בתרומה**.

ומאחר שאפשר לפרש את דברי המשנה ההיא בנישואין שעל ידי קידושי ביאה לכהן, חוזרת השאלה: האם ביאה עושה אירוסין בלבד, או אף נישואין? **תא שמע** ראיה מברייתא שביאה עושה אף נישואין:

שנינו בברייתא: [348] **וכבר שלח יוחנן בן בג בג אצל רבי יהודה בן בתירה לנציבין** שאלה: **שמעתי עליך, שאתה אומר: ארוסה בת ישראל** שהתארסה לכהן **אוכלת בתרומה** אף על פי שלא נשאת. וכי אמנם אמרת כך?!

שלח לו רבי יהודה בן בתירה לבן בג בג תשובה על ידי שליח:

ואתה, וכי אי אתה אומר כן?!

הרי **מוחזקני בך שאתה בקי בחדרי תורה**. ואם כן, וכי יתכן **שלדרוש בקל וחומר אי אתה יודע?!**

הרי יש לדרוש מקל וחומר שבת ישראל שהתארסה לכהן אוכלת בתרומה -

ומה שפחה כנענית, שאם הכהן לא קנה אותה בכסף, **אין ביאתה** של הכהן בה, **מאכילתה בתרומה**. [349]

אך אם היא נקנתה לכהן בכסף, **כספה**, שנקנית בו, **מאכילתה בתרומה**.

לפי שנאמר [ויקרא כב] בענין אכילת תרומה: "קנין כספו [של הכהן] הוא יאכל בו".

ומוכח שכח קנין הכסף גדול יותר מכח קנין הביאה לענין האכלת תרומה.

אם כן, **זו**, אשת כהן, **שביאתה מאכילתה בתרומה**, וכפי שיבואר להלן [350] -

---

[348] ברייתא זו שנויה בספרי פרשת קרח [יח כט]. וכך שנינו שם: נאמר בענין מתנות כהונה [במדבר יח יא]: "כל טהור בביתך יאכל אותו". ואחר כך נאמר [שם פסוק יג]: "כל טהור בביתך יאכלנו". והכתוב הזה מיותר, שהרי כבר נאמר כך לעיל [פסוק יא]. ומכאן דרשו בברייאת בספרי, שהפסוק הראשון מלמד שאשת כהן נשואה שהיא "בביתו" מותרת לאכול בתרומה. והפסוק השני שהוא מיותר, בא ללמד שאפילו בת ישראל המאורסת לכהן אוכלת בתרומה. ומוסיפה הברייתא ואומרת: "וכבר שלח רבי יוחנן בן בג בג" וכו' כפי שהגמרא מביאה כאן.

[349] עבד ושפחה כנענים של הכהן אוכלים בתרומה, מפני שהם קנין כספו של הכהן, ונאמר בענין תרומה [ויקרא כב]: "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו". שפחה כנענית, שהכהן בא עליה, ולא קנאה בכסף - אינה נקראת "קנין כספו", ואף אינה נחשבת אשתו של הכהן [שאף היא אוכלת בתרומה כמבואר בהערה הקודמת], שהרי אין קידושין תופסים בשפחה כנענית. מפני שנאמר על עבדי אברהם: "שבו לכם פה עם החמור". ודרשו חז"ל [להלן סח א]: עם הדומה לחמור - כשם שבחמור אין תופסין קידושין, כך בעבדים ושפחות כנענים אין קידושין תופסין, ולפיכך אינה אוכלת בתרומה [רש"י].

[350] א. הגמרא הבינה עתה, שביאתה מאכילתה מפני שהיא נחשבת נשואה, ובנשואה פשוט לתנא שהיא אוכלת בתרומה שהרי נאמר [במדבר יח יא]: "כל טהור בביתך יאכל אותו", ודרשו מכאן בברייתא בספרי ששאשתו של הכהן אוכלת בתרומה, ודברי בן בג בג מובאים בהמשך אותה ברייתא. [ראה לעיל הערה 335]. רש"י. הכתוב "כל טהור בביתך יאכל אותו" משמע דוקא נשואה, מפני שהיא בביתו של הכהן, ולא ארוסה, השוהה בבית אביה

אינו דין שכספה, הכסף שנקנית בו, **מאכילתה בתרומה**, אף על פי שלא נכנסה לחופה?! שהרי כח קנין הכסף גדול הוא מכח הביאה לענין האכלת תרומה! ולפיכך, מן התורה אכן בת ישראל שהתארסה לכהן אוכלת בתרומה, אף על פי שלא נכנסה לחופה.

אבל, **מה אעשה**, **שהרי אמרו חכמים**: **אין ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה** מדרבנן, **עד שתכנס לחופה**.

עד כאן דברי הברייתא.

וכדי להוכיח מכאן שביאה עושה נשואין, דנה הגמרא בדברי הברייתא:

רבי יהודה בן בתירה הוכיח מכך שביאה מאכילה את האשה בתרומה, שאף כסף הקידושין מאכילה בתרומה. ויש לשאול: **היכי דמי**, באיזה אופן הוכיח רבי יהודה בן בתירה, שקנין כסף של כהן מאכיל את בת ישראל בתרומה, בדומה לביאה שעושה הכהן?

אי, אם תאמר שמדובר **בביאה שעל ידי חופה**, [351] כגון שנכנסה לחופה, ולאחר החופה בא הכהן עליה.

ובאותו אופן מדובר גם ב**כסף על ידי** [352] **חופה**.

אי אפשר לומר כן.

עד לנשואיה [מלבי"ם שם כט]. [ובספרי למדו, שאף ארוסה אוכלת בתרומה, מרבוי הכתוב, כמבואר לעיל הערה 335. ולפי הבנת הגמרא עתה, שבן בתירה למד מן הקל וחומר שארוסה אוכלת מדאורייתא, צריך לומר שבן בתירה דרש את הקל וחומר לרבי יוחנן בן בג בג, שלא דרש מן הפסוק שארוסה אוכלת בתרומה. ו"מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא", כמבואר לעיל ד א]. ב. בגמרא לעיל ה א, מובאים דברי עולא שדורש מהפסוק [ויקרא כב] "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו" שבת ישראל הארוסה לכהן אוכלת בתרומה. וכתב תוספות הרא"ש, שצריך לומר שהדרשה בספרי מ"כל טהור בביתך" היא אסמכתא בלבד. וכן כתבו תוספות יבמות סז ב ד"ה קנין כספו. אך לפי זה לכאורה קשה: מדוע פשיטא לבן בתירה שנשואה אוכלת יותר מארוסה? עיין פני יהושע, ועיין קהילות יעקב סימן ג.

[351] כך פירש רש"י. ומשמע מכאן שחופה שנעשתה לפני הביאה עושה נישואין. וכן הבינו האחרונים מדברי רש"י. אבל עיין תוספות הרא"ש, ועיין להלן בהערה הבאה.

[352] כך פירש רש"י. והאחרונים התקשו בדבריו: מדוע בענין ביאה פירש רש"י שהכניסה לחופה קודם הביאה, ואילו בענין כסף פירש רש"י שהכניסה לחופה לאחר שקידש אותה בכסף? ונאמרו כמה פירושים בהבנת דברי רש"י: [א] בספר כבוד חופה [שעל שער המלך חופת חתנים סעיף ט] כתב שמדברי רש"י מוכח שחופה שלפני ביאה עושה נישואין. ואילו חופה שלפני כסף אינה עושה נישואין [וזה כדעת שער המלך שם, ושלא כדברי המשנה למלך אישות י ב, שסובר שאף חופה שלפני כסף ושטר מועילה]. וכיוצא בזה פירש בפני יהושע, שחופה לפני הקידושין אינה מועילה, אלא שלענין ביאה, הרגילות היא שהכהן בא עליה ברשותו, ועיקר חופה היא הכנסה לרשותו, ונמצא שהקידושין והנישואין נעשים כאחת [שהרי בשעת הביאה היא עדיין ברשותו], ולפיכך היא נעשית נשואה. אבל כסף שנעשה לאחר שנגמרה החופה, לא מועיל. אבל בהגהות מרדכי [סימן תקמו] כתב בשם רש"י בתשובה, שחופה לפני קידושי כסף ושטר, מועילה. וזה שלא כדברי האחרונים הללו. [ב] בעצמות יוסף כתב, שקידושי ביאה שלא נעשו בחופה אסורים, והמקדש בביאה בלא חופה לוקה [מתקנת רב - כי "רב מנגיד אמאן דמקדש בביאה"]. ורש"י רצה לפרש את דברי הגמרא בלא איסור, ולפיכך פירש שמדובר בשהכניסה לחופה קודם לכן. אך בעצמות יוסף סיים שהוא נוטה לומר שטעות נפלה בספרים. ועיין פירוש נוסף ברש"ש. [ומדברי תוספות הרא"ש כאן משמע שלדעתו חופה שלפני כסף וביאה אינה מועילה [עיין שם] ולפיכך הבין את דברי רש"י באופן אחר, ודחה את דבריו. ופירש שאף בביאה מדובר בביאה שהחופה נעשתה אחריה].

שהרי אם האשה נכנסה לחופה לאחר קנין קידושין, אזי **בתרוייהו מיכל אכלה**, בשניהם בין בכסף ובין בביאה, האשה אוכלת משנכנסה לחופה, ואפילו מדרבנן!
ומדוע אמר בן בתירה "אבל מה אעשה, שהרי אמרו חכמים אין ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה"?
והרי מדובר שאכן היא נכנסה לחופה, וראוי שתאכל בתרומה!
ואלא שמא תאמר, שרבי יהודה בן בתירה אמר **בביאה ש**מאכילה בתרומה **על ידי** שנכנסה כבר ל**חופה**, ומכאן הוא למד ל**כסף** שמאכיל בתרומה אפילו **שלא על ידי** חופה.
הרי גם כך אי אפשר לומר! שהרי, **הכא**, בביאה יש **תרתי**, ואילו **הכא** בקנין כסף, יש רק **חדא**!
דהיינו, הביאה הזאת מאכילה בתרומה על ידי צירוף שני קנינים: הביאה עצמה, והחופה.
ואילו בכסף מדובר בקנין אחד בלבד!
ואם כן, האיך אפשר ללמוד שכסף יאכיל בקנין אחד בלבד מביאה כזאת שאינה מאכילה אלא על ידי שני קנינים?
אלא לאו, בהכרח שבן בתירה דיבר ב**ביאה שלא על ידי חופה**, שדי בביאה זו להאכיל בתרומה, ולמד מכך ל**כסף**, שאף הוא מאכיל **שלא על ידי חופה**.
ובכך שניהם שוים, שמאכילים על ידי קנין אחד.
וחכמים גזרו ואמרו, אין האשה אוכלת על ידם עד שתכנס לחופה.
ואם כן, יש להוכיח מכאן שביאה עושה נישואין:
שהרי **אי אמרת בשלמא**, דברי הברייתא מובנים אם תאמר שביאה **נישואין עושה**. כי מאחר שהביאה עושה נישואין, ואילו כסף אינו עושה אלא אירוסין, **משום הכי פשיטא ליה דאלימא לה ביאה מכסף**. לפיכך פשוט לו לבן בתירה שהביאה עדיפה מכסף, ואין ספק שהיא מאכילה בתרומה. לפי שנאמר בענין תרומה: "כל טהור בביתך יאכל אותו". ודרשו מכאן חכמים, שאשה נשואה אוכלת מן התרומה. מפני שהיא בבית בעלה. ומאחר שביאה עושה נישואין, ודאי שהיא מאכילה בתרומה.
אלא, אבל, **אי אמרת** שביאה **קדושין** בלבד היא **עושה**, אם כן קשה:
מאי שנא הכא, במה שונה ומיוחדת הביאה, **דפשיטא ליה** לרבי יהודה בן בתירה שהיא מאכילה בתרומה.
ומאי שנא הכא, במה שונה ומיוחד הכסף, **דמספקא ליה** אם הוא קונה, עד שהוצרך ללומדו מביאה?

אלא בהכרח יש להוכיח מהברייתא שביאה עושה נישואין.

ודחינן את הראיה:

אמר רב נחמן בר יצחק: **לעולם אימא** [אומר] **לך** שמדובר **בביאה** שמאכילה **על ידי חופה**, ומכאן למד בן בתירה **שכסף** מאכיל **שלא על ידי חופה**.

אלא שהקשנו על כך: וכי אפשר ללמוד שכסף בפני עצמו מאכיל, מביאה שאינה מאכילה אלא על ידי שני דברים [א. ביאה, ב. חופה]?!

ורב נחמן בר יצחק עונה על כך: **ודקאמרת הכא תרתי והכא חדא**, ועל מה ששאלת: הרי ביאה מאכילה על ידי שני קנינים' ואיך אפשר ללמוד מכאן שכסף יאכיל בקנין אחד? יש להשיב:

קל וחומר מיהא, **איתיה**. בכל זאת אפשר ללמוד מקל וחומר שכסף יאכיל אף בלא חופה. וכדלהלן:

והכי שלח ליה, וכך שלח בן בתירה לבן בג בג: **ומה שפחה כנענית**, **שאם** הכהן לא קנה אותה בכסף אלא בא עליה, אזי **אין ביאתה מאכילתה בתרומה אפילו על ידי חופה**, ובכל זאת **כספה מאכילתה** בתרומה **בלא חופה**. ומכאן שכח הכסף בלא חופה, גדול יותר מכח ביאה וחופה גם יחד. [353]

ואם כן, **זו**, אשת כהן, **שביאתה מאכילתה בתרומה על ידי** שנכנסה **לחופה**, וכי **אינו דין** שנאמר, **שכספה מאכילתה בתרומה** אף **בלא חופה**?! שהרי כח הכסף בלא חופה, גדול מכח ביאה וחופה גם יחד!

והוסיף בן בתירה ואמר: **אבל מה אעשה**? **שהרי אמרו חכמים אין ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה**, **משום** הגזירה דהזכיר **עולא** לעיל [ה א]: מאחר שארוסה נמצאת בבית אביה, יש לחשוש שמא ימזגו לה כוס יין של תרומה בבית אביה, ותשקנו לאחיה ולאחיותיה, והם אסורים לאכול תרומה, שהרי הם אינם כהנים.

ולפי זה, רב נחמן בר יצחק מבאר גם את טעמו של בן בג בג, שנראה מדברי הברייתא שהוא לא דרש את הקל וחומר הזה. ולדעתו, ארוסה אינה אוכלת בתרומה אפילו מדאורייתא: [354] **ובן בג בג** סובר, שאין להוכיח משפחה כנענית שכח כסף הקידושין בפני

[353] הקשה הריטב"א: ממה שלמדנו בשפחה כנענית שאין ביאתה מאכילתה בתרומה, אי אפשר להוכיח שביאה קלה מכסף, שהרי יש לפרש שהטעם לכך שביאה אינה מאכילה את השפחה, זה מפני שאין קניינה לשם אישות. ולפיכך ביאה לא קונה בה כלל! ותירץ: הקל וחומר המובא בברייתא אינו קל וחומר גמור, אלא יש ללמוד במה מצינו: כמו שמצאנו שכסף מאכיל בשפחה, כך הוא מאכיל באשה. והתנא נשא קל וחומר לחזק את הדבר [על פי הריטב"א, בתוספת ביאור מהרמב"ן ועיין שם]. אבל מהתוספות נראה, שהקל וחומר בברייתא הוא קל וחומר גמור.

[354] עיין בספר המקנה.

עצמו גדול מכח ביאה וחופר יחד, היות ולגבי **שפחה כנענית**, כאשר שקנאה בכסף, הוא **לא שייר בקנינה** כלום, והרי היא שלו לגמרי.

אך **הכא**, באשה שנקנתה בכסף, **שייר בקנינה**. שהרי עדיין היא לא נכנסה לרשותו לגמרי, ליורשה ולהטמא לה, עד שתכנס לחופה.

ולפיכך אין ללמוד את כח כסף הקידושין בפני עצמו מכסף השפחה הכנענית.

רבינא חולק על רב נחמן בר יצחק, וסובר, שלא עלה בדעתו של בן בתירה ללמוד שכסף יאכיל בפני עצמו, מביאה שאינה מאכילה אלא בצירוף חופה.

ולפיכך, **רבינא אמר**: מטעם אחר אין להוכיח מדברי בן בתירה שביאה עושה נישואין: אף בן בג בג שסבר שאין ארוסה אוכלת בתרומה, **מדאורייתא מפשט פשיטא ליה דאכלה** משעת הארוסין, בין אם התקדשה בביאה ובין אם התקדשה בכסף. ולפיכך אין להוכיח מכאן שביאה עושה נישואין. שהרי אפילו אם אינה עושה אלא ארוסין, אזי היא אוכלת בתרומה.

ורק לענין איסור **מדרבנן**, **הוא דשלח ליה** לבן בתירה.

והכי [וכך] **שלח ליה**:

אני בן בג בג סובר, שבת ישראל שהתארסה לכהן בכסף או בשטר [355] אינה אוכלת בתרומה כל זמן שלא נכנסה לחופה, משום שיש חשש שמא ימצאו בה "סימפון", [356] דהיינו מום, ואז קידושיה בטלים מלמפרע, מפני שהתברר שהם קידושי טעות [שהבעל לא קידש אותה על דעת כן]. ואם ארוסה בת ישראל היתה אוכלת בתרומה, נמצא שבסופו של דבר התברר שהיא עברה איסור באכילתה, שהרי קידושיה היו קידושי טעות.

ולפיכך אמרו חכמים שארוסה בת ישראל שהתארסה בכסף או בשטר אינה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה, ומשנכנסה לחופה אין לחשוש שמא ימצא בה מום ויתבטלו הקידושין, מפני שדרך האדם לבדוק את האשה ביד קרובותיו לפני החופה אם יש בה מום, ואפילו אם נמצא שהיה בה מום, ודאי הוא ידע על כך, והסכים להנשא על דעת כן, ואין קידושיו קידושי טעות.

ושמעתי עליך, **שאתה** בן בתירה, **אומר**: **ארוסה בת ישראל** שהתארסה בכסף או בשטר **אוכלת בתרומה** אפילו מדרבנן. **ולא חיישת לסימפון** [למום].

האם אמרת כך?!

[355] כך נראה מדברי בן בתירא להלן, שבביאה אף בן בג בג מודה שארוסה אוכלת, ועיין להלן הערה.

[356] כל דבר המבטל את המקח קרוי "סימפון", ולכן "שובר" [קבלה עלתשלום] נקרא "סימפון", מפני שהוא מבטל את כח שטר החוב [בבא מציעא כ א]. וכאן הגמרא קורא סימפון לדבר המבטל קידושין, או מקח של עבד. רש"י.

שלח ליה בן בתירה: **ואתה**, וכי אתה, **אי אתה אומר כן**?! הרי **מוחזקני בך שאתה בקי בחדרי תורה**, וכי **לדרוש בקל וחומר אי אתה יודע**?!

והלא יש להוכיח מקל וחומר שאף ארוסה שהתארסה בכסף או בשטר אוכלת בתרומה - שהרי אין ספק, שגם אתה, בן בג בג מודה, שאשה אשר התקדשה לכהן בביאה, אוכלת בתרומה אף על פי שלא נכנסה לחופה. ואין חשש שמא נמצא בה מום שיבטל את הקידושין, מפני שאין אדם מקדש את האשה בביאה לפני שהוא בודק אם יש לה מום. ולכן, אפילו אם נמצא בה מום, אין הקידושין בטלים, שהרי הבעל ידע מכך, ולמרות הכל הוא קידש אותה. ואין אלו קידושי טעות.

ולפי זה יש ללמוד בקל וחומר, שאשה אשר התארסה לכהן בכסף, תאכל בתרומה אפילו מדרבנן, ואין חוששים לסמפון:

ומה שפחה כנענית, **שאין ביאתה** לכהן **מאכילתה בתרומה**, ובכל זאת **כספה מאכילתה בתרומה**, **ולא חיישינן לסמפון**, ואין חוששים שמא נמצא בה מום, ויתבטל קניינה משום שהוא מקח טעות.

אם כן, **זו**, אשת כהן, **שביאתה מאכילתה בתרומה** אפילו אם לא נכנסה לחופה, ונמצא שכח אכילתה בתרומה גדול מכח שפחה כנענית שאינה אוכלת על ידי ביאה -

וכי **אינו דין** לומר **שכספה מאכילתה בתרומה** כשם שמצאנו בשפחה כנענית, **ולא ניחוש לסימפון**?!

דף יא.

ומוסיף רבי יהודה בן בתירה ואומר: **אבל מה אעשה**, **שאמנם** אין חוששים לסמפון, אבל מטעם אחר **הרי אמרו חכמים ארוסה בת ישראל אינה אוכלת בתרומה** (תחילת העמוד) **עד שתכנס לחופה**, **משום דעולא**.

שעולא אמר לעיל [ה א], שחששו בארוסה שהיא בבית אביה, שמא ימזגו לה כוס יין של תרומה, ותשקנו לאחיה ולאחיותיה, שהם ישראלים, ואסור להם לאכול תרומה. [358] [357]

ולהלן הגמרא תבאר, מה איכפת לי מהו הטעם שחכמים אסרו על ארוסה בת ישראל לאכול בתרומה, אם זה משום סימפון כדעת בן בג בג, או משום שמא ימזגו לה כוס כדעת בן בתירה.

עד כאן ביאר רבינא את הקל וחומר של רבי יהודה בן בתירה.

---

[357] עיין תוספות ד"ה עד שתכנס לחופה.

[358] וכלפי זה אי אפשר ללמוד קל וחומר משפחה כנענית, שהרי שפחה כנענית היא ברשות האדון משעה שנקנתה בכסף, ולא שייך שם חשש שמא תשקה לאחיה ולאחיותיה. מה שאין כן אשה שנקנתה בכסף, שעדיין היא ברשות אביה, ויש חשש שמא תשקה כוס של תרומה לאחיה ולאחיותיה.

ויש לשאול על בן בג בג: מדוע לדבריו אסרו על ארוסה בת ישראל לאכול בתרומה משום סימפון, ואילו בשפחה כנענית לא חששו לסמפון, ומדוע אין הוא מודה לקל וחומר שאמר רבי בן בתירה?

ורבינא עונה על כך:

ובן בג בג סובר, שדוקא בארוסה יתכן שהמקח יתבטל על ידי סמפון [מום]. אבל **סימפון בעבדים - לית ליה!**

לדעת בן בג בג לא יתכן שמקח עבדים ושפחות יתבטל על ידי מום, שהרי - **אי**, אם אותו סימפון **מומין שבגלוי הוא, הא קא חזי ליה!**

הרי האדון רואה זאת לפני הקניה, והואיל וקנה את העבד [או השפחה] למרות הכל, הרי ודאי שקנהו על דעת כן, ואין זה מקח טעות.

ואי, ואם בטול המקח הוא **משום** שיתברר שיש לו **מומין שבסתר** -

אי אפשר לבטל על ידי כך את המקח!

שהרי **מאי נפקא ליה מיניה**, איזה נזק יש לאדון מכך שיש לעבד מומין שבסתר? הרי **למלאכה קא בעי ליה**. האדון זקוק לעבד רק בשביל שיעשה מלאכתו, **ולא איכפת ליה** ממומין שבסתר. [359]

שמא תאמר, יתכן ביטול מקח גם בעבד, כגון **שנמצא** העבד שהוא **גנב, או קוביוסטוס**, גונב נפשות, והאדון טוען שזהו מקח טעות, ולא היה מסכים לקנות את העבד אילו היה יודע מכך -

אין המקח בטל בכך!

שהרי שנינו בברייתא במסכת בבא בתרא [צב ב]: המוכר עבד לחברו ונמצא גנב או קוביוסטוס - **הגיעו** לקונה!

הרי הוא של הקונה, ואין בדבר מקח טעות, מפני שסתם עבדים גנבים הם. והקונה עבד יודע שמן הסתם הוא גנב.

[359] יש מומים שבסתר, שאם נמצאו בעבד הרי זה מקח טעות, כגון אם היה נכפה [חולה במחלת הנפילה] או שוטה או משועמם, כך מוכח במסכת בבא מציעא פ א. הטעם שאין חוששין למומין הללו בשפחה כנענית, היינו מפני שאילו היה לעבד מום כזה היה יוצא קול על הדבר, ומאחר שלא יצא קול אין חוששין לכך. [תוספות שם ד"ה שפחה בשם רבנו תם, ועיין ריטב"א]. הרמב"ם [מכירה טו יב] הוסיף עוד מומים שבסתר שהם נחשבים סימפון בעבדים: שחין רע, חולי המתיש את כח העבד, וכן צרעת או מחלה אחרת המגעילה, הרי זה מקח טעות, מפני שאין העבד יכול לעסוק במלאכת אכילה ושתיה, וכן נפסק בשלחן ערוך [חשן משפט רלב י]. [וצריך לומר שלא חששו לכך מפני שאין המומין הללו שכיחים. עיין ריטב"א סוף ד"ה מאי אמרת].

[360] לסטים מזוין הוא הורג נפשות וסופו להיהרג. רשב"ם בבא בתרא צב ב.

מאי אמרת, מה תאמר? שעדיין יתכן ביטול מקח בעבד, בכגון שנמצא שהעבד הוא **לסטים מזוין**, שזה דבר שאינו שכיח, והקונה לא קנהו על דעת כן, [360] **או** נמצא שהוא "**נכתב למלכות**", שהתחייב מיתה למלך, והרי זה מקח טעות -

הרי אין המקח בטל בכך!

שהרי **הנהו - קלא איתי להו!**

לדברים הללו יש קול, מפני שאינם שכיחים, והכל יודעים שעבד זה לסטים מזוין הוא או נכתב למלכות. ובהכרח שאף לקונה אותו לעבד נודע הדבר לפני הקניה, ואין כאן מקח טעות. [361] [362] ומקשינן: **מכדי**, הרי **בין למר ובין למר**, ארוסה **לא אכלה** בתרומה. הרי בין לדעת בן בג בג ובין לדעת בן בתירה, מדרבנן אין הארוסה אוכלת בתרומה. [363] ואם כן, **מאי בינייהו**, מהו ההבדל ביניהם הלכה למעשה?

לגבי מה נחלקו אם טעם הדבר הוא משום סימפון או משום שמא ימזגו לה כוס?

ומתרצינן: **איכא בינייהו**, יש הבדל ביניהם בשלשה אופנים, וסימנם: **קיבל**, **מסר**, **והלך**.

א. "קיבל" - אם המקדש קיבל עליו שאפילו אם ימצא בה מום הוא חפץ בקידושין, אזי

[361] א. הגמרא כאן מבארת את טעמו של בן בג בג הסובר שלא שייך סימפון בעבדים, כלומר, אין חשש שמא המקח יתבטל. ומשמע שבן בתירה חולק על בן בג בג וסובר ששייך סימפון בעבדים. [כפי שמוכח מן הקל וחומר שהביא, וכלשון הגמרא: "ובן בג בג סימפון בעבדים לית ליה" - משמע שלבן בתירה אית ליה סימפון בעבדים]. ולדעת המפרשים שעבד שנמצא לסטים מזוין או מוכתב למלכות המקח בטל [כנ"ל בהערה הקודמת] יש לומר שבזה נחלקו בן בג בג ובן בתירה: לדעת בן בג בג המומין הללו אינם שכיחים ולפיכך אין לחשוש להם, ולדעת בן בתירה אילו היינו חוששים למומין היה ראוי לחשוש גם למומים הללו. אך לדעת רש"י אף בלסטים מזוין ומוכתב למלכות אין המקח בטל, ואם כן מה הוא הסימפון ששייך בעבדים לדעת בן בתירה? ונראה, שלדעת בן בתירה היה ראוי לחשוש למומים אחרים שמחמתם המקח בטל. כגון: שנמצא שהעבד נכפה [חולה במחלת הנפילה] או משועמם [משוגע] או שוטה. כמבואר במסכת בבא מציעא פ ב, ואילו בן בג בג סובר שהמומין הללו אינם שכיחים, ועיין לעיל הערה 346. [ועוד יתכן, שלדעת בן בתירה אם נמצא לסטים מזוין ומוכתב למלכות או במומין שבסתר, המקח בטל, ושלא כדברי בן בג בג]. ב. סיכום המחלוקת של בן בג בג ובן בתירה: נאמרו בגמרא שתי דרכים בהסבר מחלוקתם: דרך ראשונה [רב נחמן בר יצחק]: לדעת בן בג בג ארוסה אינה אוכלת בתרומה מדאורייתא. אלא נשואה בלבד, ולדעת בן בתירה אף ארוסה אוכלת מדאורייתא אלא שחכמים תקנו שלא תאכל. דרך שניה [רבינא]: הכל מודים שמדאורייתא ארוסה אוכלת בתרומה, ומדרבנן אינה אוכלת, אלא שנחלקו מדוע חכמים גזרו שלא תאכל בתרומה: לדעת בן בג בג גזרו משום סמפון, ולדעת בן בתירה משום חשש שמא תמזוג כוס לאחיה ולאחיותיה. והגמרא בסמוך שואלת: מה איכפת לנו מאיזה טעם חכמים גזרו? מה נפקא מינה יש בדבר?

[362] רש"י: והקשו עליו: במסכת בבא בתרא צב ב שנינו בברייתא נמצא לסטים מזוין או מוכתב למלכות אומר לו [המוכר אומר לקונה]: "הרי שלך לפניך". והמקח בטל! ויש לומר: דוקא אם המוכר לא קיבל מן הלוקח מעות [אלא עשה קנין אחר] המקח בטל, אבל אם הלוקח נתן מעות עבור העבד, בודאי בדקו קודם לכן, ואם היה לסטים מזוין או מוכתב למלכות בודאי היה יודע מכך, והמקח אינו מתבטל. [תוספות בשם רבינו אליהו בישוב דברי רש"י]. ודעת רבנו תם שלסטים מזוין ומוכתב למלכות הם מומים המבטלים את המקח, ולא חששו להם, מפני שיש להם קול, וכן דעת הריטב"א וכן נפסק בשלחן ערוך [חשן משפט ריב רלב י]. ועיין מאירי.

[363] השאלה היא לדברי רבינא שהכל מודים שמדאורייתא ארוסה אוכלת ומדרבנן אינה אוכלת, אבל לדברי רב נחמן בר יצחק יש נפקא מינה בין בן בג בג לבן בתירה לענין איסור דאורייתא: לדעת בן בג בג ארוסה אסורה לאכול בתרומה מדאורייתא, ולדעת בן בתירה אינה אסורה אלא מדרבנן.

אין לחוש לסימפון. ולפיכך לדעת בן בג בג הרי היא אוכלת בתרומה אף לפני שנכנסה לחופה.

אבל, לדעת בן בתירה גם בזה יש חשש שמא ימזגו לה כוס בבית אביה ותשקנו לאחיה ולאחיותיה. ולפיכך אינה אוכלת בתרומה.

ב. "מסר" - אם האב מסר את בתו לשלוחי הבעל כדי שימסרוה לבעל להכניסה לחופה, ועודה בדרך, אזי אין לחוש שמא ימזגו לה כוס בבית אביה ותשקנו לאחיה ולאחיותיה, שהרי היא כבר יצאה מבית אביה. [364]

לדעת בן בתירה הרי היא אוכלת בתרומה, ואף על פי שעדיין לא נכנסה לחופה.

אבל, לדעת בן בג בג, גם בזה יש חשש לסימפון, מפני שיתכן שהבעל עדיין לא בדק אותה על ידי קרובותיו לדעת אם יש בה מום, ולפיכך אינה אוכלת בתרומה.

ג. "והלך" - אם הלך האב, או הלכו שלוחי האב עם שלוחי הבעל, ללוות את הכלה בדרכה לחופה בבית בעלה, ועודה בדרך.

לדעת בן בתירה אין חשש שמא תמזוג כוס לאחיה ולאחיותיה מפני שאינם עמה, ואילו לדעת בן בג בג עדיין יש חשש לסימפון. [365]

שנינו במשנה [לעיל ב א]: **בכסף - בית שמאי אומרים** [שיעור הכסף הוא] **בדינר**, ובשוה דינר.

והוינן בה: **מאי טעמייהו דבית שמאי**, מה טעם דבריהם של בית שמאי?

והגמרא מביאה ארבעה טעמים לדברי בית שמאי:

א. **אמר רבי זירא: שכן אשה מקפדת על עצמה, ואין מתקדשת בפחות מדינר.**

אמר הקשה **ליה אביי** לרבי זירא: [366]

אלא מעתה, שאמרת כי מתחשבים בקפידתה של האשה, יש לשאול:

כגון בנתיה דרבי ינאי, דקפדן אנפשייהו, ולא מקדשי בפחות מתרקבא דדינרי, נשים חשובות, כגון בנותיו של רבי ינאי, שרגילות להקפיד על כבודן, ואינן מתרצות להתקדש

[364] ואין חשש שמא תשקה את שלוחי הבעל מפני שאין הם קרוביה. מלא הרועים. [עיין שם ובתוספות כתובות מח ב ד"ה רב אסי].

[365] [יתכן שהגמרא מוסיפה גם "הלך" אף על פי שזה דומה ל"מסר". מפני שהיה אפשר לטעות ולומר שב"הלך" יש חשש שמא האשה תמזוג כוס לשלוחי האב, שבדרך כלל הם ידידי האב שדעתו קרובה אליהם. ודעת תוספות שאם האב מסר לשלוחי האב ולא הלך עמהם לדברי הכל אוכלת בתרומה, מפני שאם האב אינו הולך עמהם. הבעל בודקה מיד ואין חשש סמפון. וכמובן גם לא שייך חשש שמא תמזוג כוס לאחיה שהרי הם אינם איתה. ולפי זה, לדעת רש"י שגם "במסר" יש חשש סמפון, מובן שהגמרא הוצרכה להזכיר את "מסר" ולא היה די ב"הלך" בפני עצמו].

[366] אביי הבין מדברי רבי זירא שמאחר שהנשים רגילות להקפיד על עצמן שלא להתקדש בפחות מדינר, לפיכך פחות מדינר אינו נחשב "כסף" לגביהן. ואפילו אשה שהסכימה בפירוש להתקדש בפחות מדינר אינה מקודשת, כי אין שם של "כסף" לגבי האשה, אלא בכסף שהיא רגילה להתרצות בו לקידושין. תוספות.

בפחות משלשה קבין זהובים - האם **הכי נמי** נאמר **דאי פשטה ידה וקבלה חד זוזא מאחר**, **הכי נמי דלא הוו קדושין**!? וכי גם בזה תאמר שאשה חשובה, אם תפשוט את ידיה ותיטול דינר לשם קידושין, לא יחולו הקידושין? [367]

אמר תירץ **ליה** רבי זירא לאביי: אם האשה **פשטה ידה וקבלה** פחות מדינר, **לא קאמינא**, לא אמרתי שהקידושין לא יחולו. אלא ודאי אף בית שמאי מודים, שאם אשה קיבלה קידושין בפחות מדינר הרי היא מקודשת, כי מאחר שפשטה ידה וקבלה את הקידושין, מוכח שהיא מתרצית להתקדש אפילו בפחות מדינר.

וכיוצא בזה בנותיו של רבי ינאי, שפשטו ידן וקבלו קידושין, הרי הן מקודשות אף בפחות מתרקבא דדינרי.

וכי קאמינא - כל אשר אמרתי שמתחשבים בקפידתה של האשה, היינו דוקא בכגון **דקדשה בלילא** [בלילה], והאשה לא רואה בכמה הוא מקדשה.

אי נמי דשויה שליח, או כשהאשה עשתה שליח ולא ראתה בעיניה בכמה הוא מקדשה. רק בזה אמרו בית שמאי שאשה מקפדת על עצמה, ואינה מתרצה להתקדש בפחות מדינר.

וכיוצא בזה, אשה חשובה כבנותיו של רבי ינאי, אם שלחה שליח או התקדשה בלילה, אינה מתקדשת בפחות מתרקב של דינרים. [368]

ב. ומביאה הגמרא טעם נוסף לדברי בית שמאי שהאשה מתקדשת בדינר:

---

[367] אביי הבין שמאחר שאשה מקפדת על עצמה שיעור ה"כסף" כלפיה הוא דינר, ופחות מכך אינו כסף. ובנות רבי ינאי שאינן מתרצות בפחות מתרקב, זהו שיעור "כסף" כלפיהן, ולפיכך אפילו אם פשטו ידן והתרצו בפחות מדינר אינן מקודשות. ואביי תמה על כך: הרי לא מסתבר שבנות רבי ינאי שהתרצו בפחות מתרקב דינרים לא יתקדשו בכך!! [כך ביארו תוס' בתחלת דבריהם. כתב עצמות יוסף שכוונתם לפרש את דעת רש"י]. אך יש להקשות על קושית אביי: מדוע יש הבדל בין בנותיו של רבי ינאי לנשים אחרות? הרי כשם שלא הסתבר לאביי שבנות רבי ינאי שפרטו ידן לא יתקדשו בפחות מתרקב, כך אין מסתבר שנשים אחרות שפשטו ידן וקבלו פחות מדינר לא יתקדשו בכך! [ואם נאמר שבנשים אחרות הסתבר לאביי שאפילו אם פשטו ידן אינן מקודשות אלא בכסף שרגילות להתרצות בו ולא בפחות מדינר, אם כן קשה לאידך גיסא: מדוע בבנות רבי ינאי לא הסתבר לו לומר כן?] מהרש"א [בהסבר סברת תוספות החולקים על רש"י], ועיין פני יהושע. ותוספות פירשו שקושית אביי לא היתה מכח סברא, אלא כך יש לפרש: אביי הבין מדברי רבי זירא ש"כסף" האמור בענין אשה תלוי בקפידתה. ולפיכך רוב הנשים מתקדשות בדינר, ובנות רבי ינאי אינן מתקדשות בפחות מתרקב דינרים, ולפיכך הוקשה לאביי: אם כן נתת את דבריך לשיעורים! כלומר: בכל אשה יש שיעור אחר של "כסף", והתורה נותנת שיעור אחד לכולם ואינה מחלקת בין אדם לאדם בשיעורין! והריטב"א מוסיף: אם נאמר שבנותיו של רבי ינאי אינן מתקדשות בפחות מתרקב דינרים, נמצא שאין שיעור אחד שוה בכל הנשים בדינר, אלא כל אשה מתקדשת לפי קפידתה, ואם כן, מדוע שנינו במשנתנו "בית שמאי אומרים בדינר"? הלא אין השיעור בדינר אלא כל אשה לפי קפידתה!

[368] כך פירש רש"י. ונראה שדוקא לדעת בית שמאי אינן מקודשות בפחות מתרקב אבל לבית הלל מקודשות. עיין הערה 384 על תוספות. ולדעת תוספות והריטב"א הנ"ל [בהערה הקודמת] אין לפרש כדברי רש"י, והם פירשו שבנותיו של רבי ינאי שנתקדשו בלילה או על ידי שליח, יודעות שיתנו להן כשאר נשים, ולפיכך בודאי הן מתרצות להתקדש בדינר כפי רגילות הנשים. ונמצא שיש שיעור אחד לכל הנשים המתקדשות בלילה או על ידי שליח - דינר [וכן פירשו הרמב"ן והרשב"א].

רב יוסף אמר: בית שמאי סוברים שאפילו אם האשה ראתה שהאיש בא לקדשה בפחות מדינר והתרצתה בכך, אין קידושיה קידושין.

וטעמייהו דבית שמאי - כדרב יהודה, שאמר בשם רב אסי:

דאמר רב יהודה אמר רב אסי:

כל "כסף" האמור בתורה היינו **כסף צורי** - במטבעות של צור. [369] אם מפורש בתורה שם של מטבע, כגון שקל, הכוונה היא לשקל צורי.

ואם נאמר בתורה "כסף" אך לא הוזכר שם מטבע, הכוונה היא למטבע הצורי הקטן ביותר.

וכסף של דבריהם, כסף המוזכר בדברי חכמים, כגון סלע או דינר, הוא **כסף מדינה**, מטבעות של ירושלים, [371] שהן שוות שמינית מן המטבעות של צור. [370]

עד כאן דברי רב יהודה בשם רב אסי.

ולפי זה, לא יתכן שאשה תתקדש בפרוטה, מפני שכסף קידושין נלמד בגזרה שוה "קיחה קיחה" משדה עפרון. ובשדה עפרון נאמר "כסף", והיינו כסף צורי. ובצור לא היו טובעים כלל מטבעות של נחושת [372] אלא מטבעות של כסף בלבד, ואילו מטבע הפרוטה הוא מטבע של נחושת.

ולפיכך בית שמאי חולקים על בית הלל וסוברים שאין אשה מתקדשת בפרוטה. [374] [373]

---

[369] כתב הרמב"ם שקבל מאביו קבלה מרבו שכסף צורי היה כסף מזוקק, וכסף ירושלים היה מעורב בנחושת - שמינית היתה כסף והשאר נחושת. [פירוש המשניות בכורות ח ז, הל' טוען ונטען ג ב ועוד]. בגמרא להלן [בעמוד ב'] מבואר שסלע ירושלמי הוא שמינית מסלע צורי. וכתב תוספות יום טוב [בבא קמא ח ו] שסלע ירושלמי שוה קצת יותר משמינית של סלע צורי. שהרי אמנם הכסף שבו הוא שמינית שבצורי, אבל היה בו תוספת של נחושת. והרש"ש [בבא קמא צ ב על רש"י] כתב שמדברי תוספות [סוכה כב ב] משמע שסלע ירושלמי היה כולו כסף, אלא שהיה קטן יותר מסלע צורי. ומהרא"ש שם משמע שהיה כולו נחושת בשווי שמינית של דינר כסף צורי.

[370] עיין לעיל הערה 256.

[371] רמב"ם טוען ונטען ג ב. ובהלכות חובל ומזיק ג י כתב ששיעור חכמים הוא בסלע שהיה נוהג בארץ ישראל באותו הזמן [בזמן המשנה].

[372] כך פירש רש"י. ומשמע מדבריו ש"כסף" האמור בתורה היינו מטבע ואין הכוונה למתכת "כסף". ואילו היה מטבע צורי בפרוטה של נחושת היה שיעור "כסף" פרוטה. אבל מדברי הרמב"ם [טוען ונטען ג ב] משמע ש"כסף" האמור בתורה הוא מטבע "שקל הקודש" וכולו כסף.

[373] וז דעת רש"י.

[374] להלן בעמוד ב הגמרא תמהה על דברי רב אסי: וכי רב אסי [שאמר שכסף האמור בתורה היינו כסף צורי] סובר כבית שמאי?! והלא הלכה כבית הלל, ובית הלל אמרו במשנתנו ש"כסף" קידושין היינו פרוטה ולא דינר! והרשב"א מפרש את קושית הגמרא בדרך אחרת: ממה שפודים את המעשר על פרוטות של נחושת שאינם כסף. אין מכאן קושיא על רב אסי, שהרי שוה כסף הוא ככסף. אבל קושית הגמרא היא מכך שרב אסי אמר שכסף האמור בתורה הוא בשיעור של כסף צורי. ואף בשוה כסף צריך שישוה דינר. ואילו במשנה משמע שחיילל את המעשר מעט מעט על פרוטות עד שהשלימן לפרוטות השוות סלע. כי אם תאמר שמתחילה היה בידו פירות מעשר בשווי סלע, מדוע לא חללן מתחילה על סלע? המהרש"א הסביר מדעתו כהרשב"א. והוסיף על דבריו: בודאי לא היה מתחלה בידי הפודה אפילו פירות השוות דינר [שהוא רבע סלע], מפני שאילו היו בידיו פירות בשווי דינר, בודאי היה פודה את הפירות מלכתחילה על דינר, והיה מעלה לירושלים דינרים, ואל היה צריך לפדות את הדינרים על

גופא, מביאה הגמרא את גוף דברי רב יהודה בשם רב אסי, ואת מה שדנו בבית המדרש בדבריו:

אמר רב יהודה אמר רב אסי: כל כסף האמור בתורה הוא **כסף צורי**. ואילו כסף **של דבריהם** - הוא **כסף מדינה**.

ובכל מקום שנאמר בתורה "כסף", אפשר היה לפרש שני פירושים: [א] הכוונה למטבע כסף. [ב] כסף משמעותו ממון.

מדברי רב אסי שאמר שכל כסף האמור בתורה הוא מטבע של כסף צורי, מוכח שכשנאמר בתורה כסף, אין הכוונה לכל ממון, אלא למטבע, ולכן יש לפרש את הפסוק במטבע כסף צורי. [375] ואמנם אף דברים אחרים מועילים מדין שוה כסף שהוא ככסף, אבל צריך שיהיו שוים ככסף צורי.

ותמהינן: **וכי כללא הוא**?! וכי אכן נאמר כלל כזה שכסף האמור בתורה היינו כסף דוקא ואין הכוונה לכל ממון שהוא?! [376]

דף יא:

והגמרא מביאה עתה כמה דוגמאות של כסף שהוזכר בתורה, ומוכח לכאורה שכוונת התורה לממון ולא למטבע כסף:

[א] בפרשת שומרים [שמות כב ו - ח] נאמר: "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור וגונב מבית האיש. ונקרב בעל הבית אל האלהים [אל הדיינים להשבע]. על כל דבר פשע, 'אשר יאמר כי הוא זה', עד האלהים [הדיינים] יבוא דבר שניהם".

סלעים מפני שאין 4 דינרים כבדים יותר כבדים יותר מסלע שהוא 4 דינרים. [מאחר ששניהם ממתכת כסף אלא שהסלע מכיל פי ארבע מהדינר]. ומדברי המהרש"א משמע שפירש כן בדברי רש"י, ושלא כהרשב"א שפירש את דברי רש"י כפירוש א הנ"ל. [ועיין להלן סוף הערה 377]. [ואף על פי שנאמר "וצרת הכסף" ודרשו חכמים שצריך כסף שיש בו צורה, בכל זאת לדעת הרשב"א והמהרש"א גם פרוטות של נחושת מועילות מדין שוה כסף, מאחר שיש בהם צורה, המקנה. ע"ש].

[375] אבל דעת רבותיו של רש"י שבכסף צורי לא היתה מטבע פחותה מדינר. [מובאים ברש"י בעמ' ב' ד"ה הכי גרסינן ומה כסף], ואף תוספות הסכימו עם זה. ולפי זה מובן שפחות מדינר אינו "כסף".

[376] לשון רש"י: "וכללא הוא שכסף שכתוב בתורה דוקא כסף כתיב או שוייו, ונפקא מינה דהוי כסף צורי ולא פרוטות"?! ונראה לבאר: אין ספק שבמקום שנאמר בתורה קצבה, כגון: "מאה כסף" [דברים כב יט], בודאי כוונת התורה למטבע. שהרי אם נבאר שהתורה התכוונה לממון, אין כאן שיעור כלל ואין שייך לומר "מאה ממון". ומאחר שהתורה בודאי דברה על מטבע, היינו מטבע צורי כפי שאמר רב אסי. אבל, במקום שלא נאמר בתורה קצבה בזה היה אפשר לפרש שכוונת התורה לממון ולא למטבע. אך, מדברי רב אסי שאמר "כל כסף האמור בתורה כסף צורי" משמע שאפילו בכסף שאין בו קצבה התורה מתכוונת למטבע ולא לממון, [וכן משמע ממסקנת הגמרא להלן בעמוד ב]. והגמרא תמהה על דברי רב אסי: וכי כללא הוא"?! כלומר: וכי נאמר כלל שבכל מקום שנאמר בתורה "כסף" היינו מטבע או שויו?! והלא יש להוכיח מכמה מקומות שנאמר בהם "כסף" בלא קצבה ומשמעותו ממון, וכפי שיתבאר מיד בגמרא.

ומה היא כוונת הכתוב "אשר יאמר כי הוא זה"? דרשו חכמים שכוונת הכתוב לומר שהנתבע מודה במקצת, וכך אמר הכתוב: "אשר יאמר" הנתבע, "כי הוא", מה שתבעת ממני [מנה], הוא רק "זה" [חמישים]. [377]

ומכאן מוכח שמודה במקצת הטענה, חייב שבועה. ושבועה זו נקראת "שבועת הדיינים". [378]

ושנינו בענין זה [שבועות לח ב]: "שבועת הדיינין: הטענה [של התובע, צריכה להיות על] שתי מעות כסף, וההודאה [של הנתבע צריכה להיות] בשוה פרוטה". אבל בפחות מהשיעורים הללו אין חיוב שבועה. [379] והגמרא מקשה ממשנה זו על רב אסי, האומר כל כסף האמור בתורה הוא כסף צורי -

והרי טענה, שאדם טוען את חבירו, והנתבע הודה לו במקצת, והרי הוא חייב עליה שבועה, **דכתיב** באותה פרשה: "**כי יתן איש על רעהו כסף או כלים לשמור**".

ותנן [שבועות לח ב]: **שבועת הדיינין: הטענה - שתי** מעות **כסף**. [380] **וההודאה** במקצת **- שוה פרוטה**.

ויש לשאול: מנין למדו חכמים שהטענה היא שתי כסף? ובהכרח צריך לומר, שכאשר הכתוב אמר "כסף", אין כוונתו לכסף דוקא, אלא לממון.

ומאחר שלא פירש כמה ממון, הרי הדבר תלוי בדעתם של חכמים, מפני שהכתוב מסרו בידם, לקבוע שיעור כהבנתם. ולא היה נראה לחכמים להשביע את הנתבע על פחות משתי מעות כסף. [381]

---

[377] בבא קמא קו ב, רש"י שמות כב ח. ונחלקו אמוראים במסכת בבא קמא שם: יש אומרים שהכתוב בדבר בשומר שטוען שהכסף נגנב ממנו, ואינו חייב שבועה אלא אם כן הוא מודה במקצת. ויש אומרים "עירוב פרשיות שנו כאן", כלומר: שומר שטוען שהכסף נגנב חייב שבועה אפילו אם אינו מודה במקצת. והתורה מדברת כאן על תביעת הלואה שאדם תובע את חברו שהלוהו מנה, ואין הנתבע חייב שבועה אלא אם כן הודה במקצת. ועיין רש"י ותוספות שם.

[378] שנאמר "עד האלהים יבא דבר שניהם". "אלהים" היינו דיינים. [כך משמע מרש"י שבועות לח ב].

[379] רב ושמואל נחלקו [שבועות לט ב] בהסבר מה ששנינו "הטענה שתי כסף": לדעת רב: צריך שהתביעה כולה תהיה יותר משתי כסף, ומה ששנינו "הטענה שתי כסף" היינו "כפירת הטענה". כלומר: לאחר שהנתבע הודה בפרוטה, חברו תובע ממנו להודות שחייב עוד שתי מעות כסף נוספות, והוא כופר בהן. נמצא שמלכתחילה התביעה היתה לפחות בשתי כסף ופרוטה. לדעת שמואל: הטענה עצמה מלכתחילה שיעורה בשתי כסף. ומתוך אותה טענה צריך שהנתבע יודה בפרוטה אחת או יותר ויכפור בשאר. ובלבד שהנתבע יכפור לפחות בפרוטה אחת. אבל אם מודה בכל שתי הכסף מלבד פחות משוה פרוטה אינו חייב שבועה. רש"י. מחלוקת רב ושמואל הובאה בהרחבה בהסברנו על תוספות ד"ה והרי טענה בהקדמה לקושית ר"י השניה.

[380] במשנה נאמר "שתי כסף", ולא הוזכר בפירוש "שתי מעות כסף". אך בודאי אין כוונת המשנה לשני דינרי כסף. שהרי דינרים הם בלשון זכר. ואילו במשנה שנינו "שתי כסף" בלשון נקבה! ובודאי כוונת המשנה לשתי מעות כסף. שהרי מעה היא בלשון נקבה. [על פי רש"י שבועות לח ב]. ומעות פחותות מדינרים - כל מעה היא שישית דינר. ובסך הכל שתי כסף הן שליש דינר. [רש"י שם].

[381] רש"י. והנה לדעת רב כפירת הטענה שתי כסף, ולפי זה מובן מה שפירש רש"י שאין נראה לחכמים להשביע על פחות משתי כסף. אבל לדעת שמואל הטענה עצמה שתי כסף, ואילו הכפירה בשוה פרוטה, ואם כן קשה:

ולדברי רב אסי, שאמר כל כסף האמור בתורה הוא כסף צורי, קשה: אמנם מעה היא המטבע הקטן ביותר שבכסף צורי, אבל מנין לתנא ששיעור הטענה בשתי מעות כסף, ולא במעה אחת? [382] ומתרצינן: אמנם כסף שנאמר בתורה הוא כסף צורי. אך **התם**, הטעם לכך שהטענה היא שתי כסף ולא אחד, היינו משום שנאמר "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים". ודרש רבא במסכת שבועות [לט ב]: "כסף" **דומיא ד**"**כלים**" - יש להשוות את כסף לכלים [383] לענין שני דברים:

האחד, **מה** "**כלים**" הם **שנים** - **אף כסף** הוא **שנים**, שתי מטבעות כסף.

והשני, **ומה** "**כסף**" הוא **דבר חשוב**, שתי כסף - **אף כלים** צריכים להיות **דבר חשוב**, השוים שתי כסף.

זאת, שלא כדברי האומר במסכת שבועות [מ ב]: טענו שתי מחטין והודה לו באחת מהן חייב. [384]

ומדברי הפסוק יש ללמוד שלא כדבריו, שהרי המחטים אינן שוות שתי כסף.

איך אפשר לומר שלא נראה לחכמים להשביע על פחות משתי כסף? הרי משביעים אפילו על פרוטה [ומה בכך שהטענה היתה 2 כסף]! [וכן הקשה אילת השחר]. [ולדברי המהרש"א להלן הערה 370 תירוץ הגמרא להלן הוא אליבא דרב. ויתכן שאף כאן הגמרא יכלה לתרץ את המשנה שהכתוב מסרו לחכמים רק אליבא דרב].

[382] קשה: אפילו אם כסף האמור בתורה היינו מטבע כסף, לא התבאר בתורה בכמה מדובר, אלא משום שראוי לתפוס את השיעור המועט ביותר אנו אומרים שמדובר במעה אחת שהיא המטבע הקטן שבצורי. והרי זה כאילו נאמר בתורה בפירוש "מעה". ואם כן, כיוצא בזה אם נאמר שכסף היינו ממון יש לפרש שמדובר בממון המועט ביותר, דהיינו פרוטה. [שפחות משוה פרוטה אינו בכלל "ממון"], והרי זה כאילו נאמר בתורה בפירוש "פרוטה"! ומה ההבדל ביניהם? [קובץ שיעורים אות פז]. ועיין ריטב"א ומאירי.

[383] במסכת שבועות [מב ב] הגמרא דורשת את הכתוב בדרך של "כלל ופרט וכלל": "כי יתן" - כלל. "כסף או כלים" - פרט, "לשמור" - חזר וכלל, וכל מקום שנאמר "כלל ופרט וכלל" הכתוב מדבר על כל דבר שהוא כעין הפרט - כשם שהפרט דבר המטלטל וגופו ממון, כך גם הכלל. [יצאו קרקעות עבדים ושטרות]. והגמרא כאן ובשבועות לט ב דורשת דרשות נוספות שיש ללמוד ממה שהכתוב פרט את "כסף" וגם את "כלים" ללמד שכל דבר יהיה כעין כסף וכעין כלים.

[384] כך אמר שמואל במסכת שבועות שם, ולא נמצא שם בגמרא בפירוש שום אמורא שחולק על כך. [ומכח זה דחה הריטב"א את דברי רש"י]. וכתב המהרש"א שלדעת רש"י רב חולק על שמואל וסובר שהטוען שני מחטים והודה חברו באחת מהן פטור וסוגייתנו סוברת כרב. [ועיין מהרש"ל]. תוספות חולקים על רש"י, ומוכיחים מדברי הגמרא שם שרב אינו דורש כלל את הדרשה "מה כסף דבר חשוב", ורק שמואל דורש זאת, והוא עצמו הלא סובר שהטוען לחבירו שתי מחטין והודה באחת מהן חייב!! וכיצד יתכן שהדרשה "מה כסף דבר חשוב" באה למעט מחטים? ומכח קושיא זו תוספות מפרשים את הגמרא כפי שהביא רש"י בשם רבותיו. וכדלהלן בהערה 372.

[385] המטבע הקטן ביותר שבכסף צורי הוא דינר [ושלא כדברי רש"י שכתב, שמעה היא המטבע הקטן ביותר שבכסף צורי]. ולפיכך אשה מתקדשת בדינר ולא פחות. והגמרא מקשה ממה ששנינו "הטענה שתי כסף", דהיינו שתי מעות - שמכאן מוכח שכסף הכתוב בתורה הוא פחות מכסף צורי [דהיינו דינר]. שהרי שתי מעות הן שליש דינר בלבד! ובתירוץ הגמרא רבותיו של רש"י גורסים כך: "מה כלים שנים אף כסף שנים, ומה 'כלים' דבר חשוב אף 'כסף' דבר חשוב". כלומר: "כלים" מלמדים על שני דברים: [א] שנים. [ב] דבר חשוב. ומאחר שמעה היא דבר חשוב לפיכך "כסף" האמור כאן הוא מעה ולא דינר. ולומדים מכלים שצריך שיהיו שתי מעות, ולא די במעה אחת

על כל פנים, למדנו מדברי רבא, שיש להשוות כסף לכלים. ולכן צריך שתהא הטענה בשתי כסף ולא באחד. [386] [385] [ב] הגמרא מביאה את דין פדיון מעשר שני, שלכאורה מוכח משם שכסף האמור בתורה היינו ממון, ולא כסף צורי:

פירות מעשר שני נאכלים בירושלים.

מי שנמצא מחוץ לירושלים ואינו רוצה להעלות את פירות המעשר לירושלים, יכול לפדותם ולהעלות את דמיהם לירושלים. ולקנות בהם פירות ולאכלם שם. שנאמר [דברים יד]: "ונתתה בכסף, וצרת הכסף בידך והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו".

והגמרא מוכיחה מכאן שכסף האמור בתורה הוא ממון ולא כסף דוקא. וכדלהלן:

ומקשינן: **והרי מעשר שני, דכתיב** [דברים יד]: "**וצרת הכסף בידך**", [387] ומכאן שפודים מעשר שני **ב"כסף**".

[כשם שבכלים צריך שנים ולא די בכלי אחד, למרות שהוא דבר חשוב]. רש"י מקשה שלש קושיות על פירוש זה: א. לפירוש זה לומדים מ"כלים" שני דברים: שיהיו שנים, ושיהיו דבר חשוב. ונשאלת השאלה: מאחר שכסף האמור בתורה לדעתם הוא דינר, אם כן כיצד אפשר ללמוד מ"כלים" שכאן די במעה? הלא המילה "כלים" אינה מיותרת שהרי יש צורך לדרוש ממנה שצריך שנים! [ויש לפרש את ה"כסף" האמור כאן כשאר "כסף" שבתורה דהיינו דינרי!] ב. כיצד אפשר ללמוד מכלים שהם "דבר חשוב"? הרי גם מחט היא כלי, ושמואל דרש מ"כלים" שיצאו כלים "למה שהן", ומכאן שאפילו מחט השוה משהו בלבד היא בכלל "כלי". ובודאי מחט כזו אינה כלי חשוב! ג. בגמרא במסכת שבועות שם מבואר שהמילה "כסף" מיותרת ובאה ללמד שכשם שכסף דבר חשוב כך כלים דבר חשוב, ואילו לגירסת רבותיו של רש"י בגמרא כאן לומדים מ"כלים" שצריך דבר חשוב, ולא מכסף, ואם כן נשאלת השאלה: מדוע הכתוב הוצרך לומר "כסף"? הרי מ"כלים" למדנו שצריך דבר חשוב ולא מכסף! ומכח הקושיות הללו רש"י חולק על רבותיו, ומפרש כפירושו הנ"ל. ותוספות [בד"ה והרי טענה] מסכימים עם רבותיו של רש"י. לסיכום: דעת רש"י: א. מעה היא המבטע הקטן שבכסף צורי. ב. בקידושין אין די במעה משום "כיון דאפיקתיה מפרוטה אוקמוה אדינר" [כיון שהתורה הוציאה את קידושין מפרוטה, צריך דינר שהוא דבר חשוב]. ג. קושית הגמרא ממה ששנינו שהטענה שתי מעות בכסף: מדוע אין די במעה אחת? ד. תירוץ הגמרא כאן חולק על דברי שמואל במסכת שבועות [מ ב] וסובר שכלים צריכים להיות שוים שתי כסף, ואין די בשתי מחטים. והתירוץ של הגמרא מתבסס על תחלת דברי רבא "מה כלים שנים אף כסף שנים" שמכאן למדו שצריך שתי מעות ולא די במעה אחת. דעת רבותיו של רש"י: א. דינר הוא המטבע הקטן שבכסף צורי. ב. לכן בקידושין צריך דינר לדעת בית שמאי. ג. קושית הגמרא ממה ששנינו "הטענה שתי כסף": מדוע שיעורה שתי מעות כסף ולא שני דינרים. ד. תירוץ הגמרא הוא מהסיפא - "מה כלים דבר חשוב אף כסף דבר חשוב" דהיינו מעה. ולפיכך כסף שנאמר כאן הוא מעה ולא דינר. ואין מכאן שום סתירה לדברי שמואל שאמר "טענו שתי מחטין והודה באחת מהן חייב שבועה". רש"י במסכת בכורות נ ב מפרש כעין פירוש רבותיו כאן, וגורס כגירסתו ושלא כגירסתם, עי"ש. ועיין תוספות רמב"ן רשב"א וריטב"א ושיטה לא נודע למי.

[386] הריטב"א תמה: מדוע הגמרא הוצרכה להביא את הסיפא: "ומה כסף דבר חשוב"? הרי אין לזה קשר לתירוץ הגמרא! ומכח קושיא זו חלק על פי' רש"י. וכדי ליישב זאת במקצת כתבנו שהגמרא כאן הביאה את דברי רבא במסכת שבועות במלואם. ועיין מהרי"ט ועצמות יוסף. עוד הקשה הריטב"א: מדוע לענין קידושין דינר הוא מטבע חשוב ולא פחות. ואילו בענין טענה מעה נקראת "דבר חשוב"? עיין שם. ובמהרש"א בשם תו"י ובתוס' הרא"ש. וברש"ש.

[387] הרש"ש העיר: מדוע הגמרא לא מביאה את המקרא שנאמר קודם לכן "ונתת בכסף"? עיין שם. [ותירוצו הראשון מובא בהערה 375 להלן].

ובכל זאת **תנן** [מעשר שני ב ט]: **הפורט סלע ממעות** [מפרוטות] **מעשר שני** [388] - נחלקו בית שמאי ובית הלל כיצד יעשה זאת.

ומשמע, שמתחילה היו לאדם פרוטות של פדיון מעשר שני.

וקשה: הרי לדברי רב אסי כסף שנאמר בתורה בפדיון מעשר שני הוא דוקא כסף, ולא פרוטות של נחושת. וכיצד יתכן שיהיו בידי האדם פרוטות נחושת של פדיון מעשר שני? [389]

ומוכח מכאן ש"כסף" האמור בתורה היינו ממון, ולאו דוקא כסף צורי! ומתרצינן: היה ראוי לכתוב לומר **כסף**, אך נאמר **הכסף**, בתוספת ה' הידיעה, [390] הכתוב **ריבה** אף פרוטות של נחושת לפדיון מעשר שני. [391]

[ג] הגמרא מביאה את דין פדיון הקדש.

---

[388] מדברי רש"י משמע שמדובר שפדה את המעשר על פרוטות ועתה בא לקנות בהם סלע כדי להקל מעליו את משא הדרך שצריך להעלותם לירושלים. וכן פירש רש"י בבכורות [נ ב], וכן פירש הריטב"א והרשב"א כאן. אבל הרמב"ם בפירוש המשניות [מעשר שני ב ט] מפרש שהיה לו סלע ובא לפרטו לפרוטות לקנות בהם מאכל לאוכלו בקדושת מעשר שני בירושלים, וכן פירש הרע"ב שם. וגירסת המשנה שם "הפורט סלע 'של' מעות מעשר שני". [וכן גירסת הריטב"א כאן].

[389] נחלקו המפרשים בהבנת קושית הגמרא כאן: פירוש א: הרשב"א הבין מלשון רש"י שהגמרא הקשתה כך: כיצד אפשר לפדות את המעשר על פרוטות? והלא פרוטות הן מנחושת ולא מכסף, ובפסוק נאמר "כסף"! ותמה על כך הרשב"א: הרי בכל התורה אף על פי שנאמר "כסף" בכל זאת שוה כסף הרי הוא ככסף. ואם כן למרות שבמעשר שני נאמר "כסף" בכל זאת אפשר לפדות מעשר שני אף על פרוטות נחושת, בתנאי שפודה על כמות של פרוטות שיש בהן שווי דינר של כסף. [כדין קידושין שהאשה מתקדשת לדעת בית שמאי "בדינר ובשוה דינר" כדלעיל ב א]! מכח קושיא זו הרשב"א דוחה את הפירוש הזה. והרש"ש מתרץ: בדרך כלל כשנאמר בתורה "כסף" הכתוב בא להשמיענו רק את הכמות, כלומר: ממון בשווי של דינר כסף. אבל לענין מעשר שני יש להוכיח ש"כסף" בא להשמיענו גם את האיכות של הכסף [דהיינו שיפדה בכסף צורי ממש], שהרי נאמר "וצרת הכסף" ודרשו חז"ל שצריך "כסף שיש בו צורה" דהיינו מטבע. [ואין פודים מעשר שני על אסימון ולא על מטבע שאינו יוצא כמבואר במסכת מעשר שני א ב]. ולכן, לדעת רב אסי שכסף האמור בתורה הוא כסף צורי אי אפשר לחלל אלא על מטבעות של כסף ולא על מטבעות של נחושת. [וכן תירצו מהרי"ט ופני יהושע]. ולפי זה מובן מדוע הגמרא נקטה את הכתוב "וצרת הכסף" ולא נקטה את "ונתת הכסף" שנאמר במקרא קודם לכן, והיינו כדי להשמיענו שכאן צריך דוקא מטבע שיש בו צורה. [רש"ש, מקנה. ועיין עוד ברש"ש].

[390] כך נראה מלשון הגמרא, וכן הבין מהרש"א [על רש"י ד"ה כסף כסף]. אבל במסכת בכורות [נ ב] כתוב בגמרא "כסף כסף ריבה" [ולא כפי שכתוב כאן "כסף הכסף"]. ופירש רש"י שם שבענין מעשר נאמר שלשה פעמים כסף "ונתת הכסף", "וצרת הכסף", "ונתת בכסף". לרבות כל דבר. [מובא ברש"ש ע"ש].

[391] לפירוש א הנ"ל [בהערה 375 - שהקושיא היתה ממה שפודים בפרוטה שהיא מנחושת ולא מכסף] מסקנת הגמרא ש"הכסף" מרבה שאף פרוטות של נחושת ראויות לפדיון מעשר שני מאחר שיש בהם צורה כל שהיא, אף על פי שאין בהם צורה של כסף צורי. אבל, אין פודים מעשר שני אלא על פרוטות רבות בשווי דינר, שהרי כסף שנאמר בתורה הוא כסף צורי דהיינו דינר. [מהרי"ט]. ולפירוש ב הנ"ל [- שגם בקושיא הגמרא סברה שפרוטה מועילה מדין "שוה כסף". אלא קושית הגמרא היתה ממה שאפשר לפדות על פרוטה אחת]. מסקנת הגמרא ש"הכסף" מרבה שאפשר לפדות מעשר אף על פרוטה אחת ואין צריך שווי דינר. ומדברי רש"י במסכת בכורות [הנ"ל בהערה הקודמת] משמע כפירוש מהרי"ט.

ומוכח משם שכסף האמור בתורה הוא ממון ולא כסף צורי: ומקשינן: **והרי** פדיון **הקדש**, **דכתיב** "**ונתן הכסף וקם לו**", **ואמר שמואל**: **הקדש**, ואפילו אם הוא **שוה מנה**, **שחיללו על שוה פרוטה**, הרי זה **מחולל** בדיעבד, ואף על פי שחילל אותו על פחות מדמיו. [392] ועל כל פנים, מוכח מדברי שמואל שאפשר לחלל את ההקדש על שוה פרוטה.

ומכאן, שכסף המוזכר בתורה היינו ממון ולא כסף ממש! [393] וזה שלא כדברי רב אסי, האומר שכסף האמור בתורה הוא כסף צורי!

ומתרצינן: **התם נמי**, גם שם התרבה בכתוב אף שוה פרוטה, משום ש"**כסף כסף**" **יליף ממעשר**. לומדים ממעשר, כשם שהכסף המוזכר במעשר הוא אפילו שוה פרוטה, כך גם כסף המוזכר בהקדש היינו אפילו שוה פרוטה. [394]

ואולם בשאר מקומות שנאמר בתורה "כסף", היינו כסף צורי, ואין למדים ממעשר שני אלא כסף של פדיון הקדש, שהוא דומה לפדיון מעשר שני, בכך ששניהם הם כספי

[392] אדם שהונה את חברו וקנה ממנו חפץ בפחות משויו, דינו כדלהלן: אם שיעור ההונאה היה פחות משתות [1/6 מהמקח] - המקח קיים. ואין הקונה צריך לפצות את המוכר כלל. אם שיעור ההונאה היה שתות [1/6 מהמקח] - המקח קיים והקונה חייב לשלם למוכר את הדמים כפי שהונהו. אם שיעור ההונאה יותר משתות - המקח בטל. [בבא מציעא נ ב]. ושנינו [שם נו א]: "אין אונאה להקדשות", וטעם הדבר: משום שנאמר [ויקרא כה]: "אל תונו איש את אחיו", ודרשו חז"ל: 'אחיו' ולא הקדש. [שם עמ' ב]. שמואל בא להוסיף על דברי המשנה, שמדברי המשנה אין ללמוד אלא שאין בהקדש דין "אונאה" דהיינו הונאת שתות שמחזיר את הדמים שהונהו. [ודין הונאה בשתות שמחזיר את דמי ההונאה נלמד רק על ידי מה שנאמר בתורה "לא תונו איש את אחיו" - עיין פני יהושע ב"מ נו א]. אבל היה אפשר לומר שדין ביטול מקח שייך אף בקרקעות [מפני שדין ביטול מקח אינו נובע מגזרת הכתוב, אלא מכח סברא שזה כמקח טעות, והמוכר לא היה מתרצה למכור על דעת כן. עיין תוספות ב"מ נ ב ד"ה ואילו]. לפיכך שמואל בא והשמיענו שכשם שהקדשות התמעטו מדין "אונאה" [של שתות], כך הם התמעטו מדין ביטול מקח. על פי רש"י [בתוספת הסבר].

[393] כלומר: לדברי רב אסי שכסף האמור בתורה הוא כסף צורי, הרי שיעורו בדינר ולא בפחות, ומדוע שמואל אמר שאפשר לחלל את ההקדש אף על שוה פרוטה? ובענין הקדש לדברי הכל קושית הגמרא אינה ממה שאפשר לחללו על פרוטת נחושת ואין צריך "כסף", שהרי בהקדש שוה כסף ככסף, כמו שכתב הרמב"ם [ערכים וחרמים ז א] שהקדש נפדה על כל המטלטלין ואפילו על סובין. [אלא קושית הגמרא מכך שאין צריך שווי דינר. וכנ"ל]. אך, להלן הגמרא לומדת את דין הקדש מדין מעשר שני, ואם כן לכאורה ראוי לומר שצריך בהקדש כסף שיש בו צורה, ויש לומר שבענין הקדש דורשים מכלל ופרט וכלל שכל שוה כסף ככסף [מלבד קרקעות עבדים ושטרות] כמבואר בתוספות לעיל ב א ד"ה בפרוטה. ועיין מהרי"ט.

[394] על פי רש"י [בפירושו הראשון, ולהלן יתבאר פירושו השני]. והנה, לדעת הרשב"א [פירוש ב הנ"ל הערה 376] בענין מעשר "הכסף" מלמד שפודים מעשר אפילו על פרוטה אחת ואין צריך שווי דינר, ולפי זה מובן שלומדים את דין ההקדש מדין מעשר שני בגזרה שוה, שאף הקדש מתחלל על פרוטה אחת. אבל, המהרי"ט [בהערה הנ"ל] מפרש שבענין מעשר "הכסף" מלמד שאפשר לפדותו במטבעות של נחושת בשווי של דינר, אם כן קשה: מדוע בענין הקדש אשפר לפדותו אפילו בשוה פרוטה? מה בכך שלומדים את דין ההקדש ממעשר? הרי גם במעשר עצמו צריך לפדותו על שווי דינר! ופירש המהרי"ט: שלפי פירוש ראשון ברש"י צריך לומר שבענין הקדש יש ריבוי כל שהוא שמלמד ששוה כסף ככסף, ואין צורך ללמוד זאת מ"הכסף". [ועיין תוספות ב א ד"ה בפרוטה] - ומאחר שנאמר גזרה שוה שלומדים את הקדש ממעשר שני, הרי זה כאילו נאמר בהקדש עצמו "הכסף". והרי אין בו צורך ללמד שפודים אפילו על שוה כסף, [שהרי לומדים זאת מריבוי אחר]. ובעל כרחך "הכסף" שנאמר בענין הקדש מלמד שאין צריך שווי דינר. ודי בשוה פרוטה.

פדיון. [395]

[ד] ומקשינן: **והרי קידושי אשה, דכתיב** בהם [דברים כד]: "**כי יקח איש אשה ובעלה**", **וגמר**, ולמדים את פירוש הכתוב בגזירה שוה, "**קיחה**" "**קיחה**" **משדה עפרון**, שנאמר שם [בראשית כג]: "נתתי כסף השדה קח ממני". [396]

ובכל זאת **תנן** במשנתנו: "בכסף - בית שמאי אומרים: בדינר ובשוה דינר. **ובית הלל אומרים: בפרוטה ובשוה** פרוטה". והלכה כבית הלל. ומכאן שלמרות שנאמר בקידושין כסף, אין צריך כסף צורי, אלא אפילו פרוטת נחושת בכלל זה!

וכי **נימא** [וכי נאמר] **שרב אסי דאמר** שכסף האמור בתורה הוא כסף צורי, סובר **כבית שמאי** האומרים שכסף קידושין הוא דינר ושוה דינר?!

ומכח קושיא זו הגמרא מוכיחה, שאכן כסף שנאמר בתורה, משמעותו היא ממון, ולא כסף צורי, ולפיכך אף פרוטה במשמע. וכדברי בית הלל. ובעל כרחך אף רב אסי מודה לזה.

ואלא אי איתמר, אבל אם אכן נאמר בבית המדרש בשם רב אסי, דין בענין כסף האמור בתורה שהוא כסף צורי, צריך לומר ש**הכי איתמר** - כך נאמר:

אמר רב יהודה: אמר רב אסי: כל כסף "קצוב" האמור בתורה, כל מקום שהוזכרה בתורה קיצבה בענין כסף, כגון "חמישים כסף", [398] או "מאה כסף", [397] אותה קיצבה היא לפי ערך **כסף צורי**. [399] **ואילו קיצבה של דבריהם** היא **בכסף מדינה**.

---

[395] על פי פירוש ראשון ברש"י. והיינו: הוקשה לרש"י - אם אכן לומדים את "כסף" הקדש מ"כסף" שהוזכר בענין מעשר, אם כן מדוע בכל שאר המקומות שהוזכר בהם "כסף" אין די בפרוטה, כשם שדי בכך בהקדש? ותירץ רש"י: אין למדים ממעשר שני אלא את כסף ההקדש מפני שהוא דומה לכסף מעשר שני. [כנראה מפני ששניהם כספי פדיון]. ואחר כך רש"י מוסיף: "ועוד דהכא כספים יתירא כתיבא" - והאחרונים התקשו בהסבר דברי רש"י הללו. ופירש הרש"ש: רש"י לא גרס בגמרא כגירסת הספרים שלפנינו, "התם נמי כסף כסף יליף ממעשר". אלא כך היתה גירסתו: "התם נמי כסף כסף [ריבה] ", [ולא גרס "יליף ממעשר"]. ורש"י פירש את דברי הגמרא בשני אופנים: א. לומדים את דין "כסף" שהוזכר במעשר שני. [והוקשה לרש"י לפי זה: מדוע אין לומדים את שאר המקומות שנאמר בהם כסף ממעשר שני? ותירץ מה שתירץ, וכנ"ל]. ב. בהקדש נאמר "כסף" "כסף" כמה פעמים, ולפיכך מרבים מזה שהקדש מתחלל על שוה פרוטה. [אבל אין לומדים זאת בגזרה שוה. ולפיכך אין להקשות מדוע לא לומדים את שאר המקומות שנאמר בהם כסף ממעשר שני]. ועיין פירושים אחרים במהרש"א ובמהרי"ט. ועיין עוד ברש"ש, ובמקנה, ועיין ריטב"א.

[396] לעיל ב א ועוד.

[397] דברים כב יט.

[398] דברים כב כט.

[399] כתב רש"י: "קצוב: שנאמר בו כמה, כגון: חמשים של קנס [אונס]. ושלשים של עבד [שור מועד שהמית עבד]. ומאה של מוציא שם רע, שנאמר בהן שקלים ונאמר חשבונו". ודברי רש"י תמוהים, שהרי בענין חמשים של קנס ומאה של מוציא שם רע לא הוזכרו בתורה שקלים, אלא "חמשים כסף" [דברים כב כט] ו"מאה כסף" [שם פסוק יט]! ויש לומר: בכתובות כט ב הגמרא דורשת מגזרה שוה "בתולה" "בתולה", שלומדים את הכסף האמור באונס מכסף האמור במפתה, שנאמר בו [שמות כב טז] "כסף ישקול" מלשון שקלים, ואולי אף מוציא שם רע הוקש למפתה. [ועיין היטב רמב"ם טוען ונטען ג ב]. הרש"ש כתב על דברי רש"י: "אולי [רש"י] כוון למה שכתבו תוספות בבכורות שם [נ ב] בד"ה כל כסף קצוב". ובתוספות שם הביאו כמה מקומות שהוזכרה קיצבה של מנים וזוזים

אבל, בכל מקום שנאמר בתורה כסף סתם, כגון: בטענה, ובמעשר, ובהקדש, ובקידושין - כוונת התורה לממון ולא לכסף צורי. [401] [400] ומקשינן: מאחר שאמרנו שרב אסי דיבר רק על כסף הקצוב בתורה, ולא על כסף סתם, אם כן קשה: **מאי קא משמע לן**? מה השמיענו רב אסי? הרי **תנינא**, שנינו זאת במשנה מפורשת במסכת בכורות [מט ב]: **חמש סלעים של** פדיון ה**בן**, **שלשים** שקלים **של עבד**, [403] **חמשים** שקלים **של** [402] **אונס**

בדברי חכמים, והגמרא דנה אם הכוונה לכסף צורי או לכסף מדינה. ולפיכך כתבו תוספות שדוקא במקומות שהוזכר "סלע" במשנה אמר רב אסי שהכוונה לכסף מדינה. בדומה למה שאמר רב אסי "כל כסף קצוב האמור בתורה" שאין כתוב בתורה אלא סלעים. [כלומר: שכל "כסף" שבתורה היינו סלעים, ולא הוזכר מנין אחר בתורה]. [ולפי זה רש"י התכוין ללמדנו שכסף קצוב שבתורה הוא שקלים כדי שנבין שכיוצא בזה בכסף של דבריהם רב אסי דיבר רק בשקלים, ושקל בלשון תורה נקרא "סלע" בפי חכמים]. הראשונים כאן התייחסו לקושית תוספות הנ"ל, ונאמרו על כך כמה תירוצים עיין שם.

[400] למסקנת הגמרא שרב אסי דיבר רק בכסף הקצוב בתורה, יש לחזור ולדון בדברי רב יוסף [לעיל עמ' א] שפירש שטעמם של בית שמאי האומרים שאשה מתקדשת בדינר ובשוה דינר, היינו משום דברי רב אסי שכל כסף האמור בתורה כסף צורי - וקשה: הרי למסקנא רב אסי דיבר רק בכסף קצוב, ואילו קידושין אינם קצובים בתורה, ומדוע הצריכו בית שמאי דינר? ויש לומר: בית שמאי סוברים שכל כסף האמור בתורה הוא כסף צורי ואפילו אם אינו קצוב ולפיכך שיעור כסף קידושין - דינר, ובית הלל חולקים עליהם וסוברים שדוקא כסף הקצוב בתורה הוא כסף צורי. אבל כסף שאינו קצוב אינו כסף צורי, ולפיכך בקידושין שאינם קצובים די בפרוטה. ורב יוסף הביא את דברי רב אסי, שיש ללמוד ממנו בודאי שיש כסף בתורה שהוא כסף צורי. אבל רב יוסף לא ידע אם רב אסי דיבר בכל כסף [אפילו בשאינו קצוב], וכדעת בית שמאי, או דוקא בכסף קצוב, וכדעת בית הלל. והגמרא עצמה דנה בדברי רב אסי ותמהה על דבריו: האם הוא סובר כבית שמאי? ומסקנת הגמרא שרב אסי דיבר דוקא בכסף קצוב וכדעת בית הלל. [ריטב"א במסקנת דבריו. עיין שם עוד, ועיין רמב"ן לעיל עמ' א ד"ה רב יוסף. ומהרי"ט לעיל בעמ' א על תוספות ד"ה כל כסף].

[401] א. מתוך דברי הריטב"א, תוספות טוך והמהרי"ט דלהלן, מוכח שכסף האמור בתורה סתם היינו שיעור ממון. כלומר: פרוטה. [אבל המאירי כתב שלמסקנת הגמרא כסף האמור בתורה לפעמים הוא כסף צורי, ולפעמים כסף מדינה לפי הענין ולפי מה שנראה לחכמים]. ב. בספר אבני מילואים [כז א] הוכיח מדברי הרי"ף והרמב"ם שכסף האמור בתורה היינו מתכת כסף כמשקל חצי שעורה. ואותה מתכת היתה שוה כפרוטת נחושת [בזמן חכמים]. וכתב עוד, שיתכן שבהוה אמינא "כסף" היינו מטבע כסף. ולמסקנא סתם "כסף" היינו מתכת כסף במשקל של חצי שעורה שזה כסף חשוב. ומדברי הריטב"א למד האבני מילואים, שכסף האמור בתורה אינו מתכת כסף, אלא "ממון". ותמה שם על דבריו. ועיין חזון איש קמח לדף יא ב]. ג. לפי תירוץ הגמרא כאן, אין צורך לומר ככל תירוצי הגמרא לעיל, מפני שכל הכספים המוזכרים בגמרא אינם קצובים. ולפי זה יש לבאר מדוע צריך את כל הדרשות המובאות בגמרא לעיל: [א] בטענה: לדעת רש"י: ההיקש של כסף לכלים מלמד שכשם ש"כלים" שנים, כך בכסף צריך שתי מעות ואין די באחת. אך צריך ביאור: מנין לנו שצריך שתי מעות ולא די בשתי פרוטות? ויש לומר: מאחר שכאן התורה נקטה מנין - שיהיו שוים שתי כסף. בודאי אין כוונת הכתוב ל"ממון" [שהרי אין שייך לומר "שתי ממון"], אלא בודאי הכוונה לשתי מטבעות כסף, ואנו מעמידים זאת במעה שהיא המטבע הקטנה שבכסף צורי [ריטב"א סוף ד"ה גירסת רש"י ז"ל]. לדעת רבותיו של רש"י: ההיקש של כסף לכלים מלמד שכשם שכלים הם דבר חשוב כך כסף צריך להיות חשוב, דהיינו מעה ואין די בפרוטה, [תוספות טוך לעיל בעמ' א ד"ה טעמא דב"ש באמצע הדברים]. [ב] במעשר "כסף הכסף ריבה" - מפני שנאמר בענין מעשר "וצרת הכסף" ודרשו חכמים שזהו כסף שיש בו צורה כלומר: מטבע. [מעשר שני א ב ומפרשים שם], ולפיכך היה עולה בדעתנו שהכסף המוזכר במעשר שני היינו מטבע צורי שהוא המטבע המוזכר בתורה. [מהרי"ט סוף יא ב, ועיין ס' המקנה]. [ג] בהקדש: לפי הפירוש הרשאון של רש"י שלומדים "כסף" "כסף" ממעשר, צריך לומר שאין זו גזרה שוה גמורה, אלא הגמרא למדה את פירוש כסף הקדש מכסף מעשר [שהרי אין צורך ללמוד הקדש ממעשר לזה]. או שנאמר שנאמרה גזרה שוה ללמד דינים אחרים. [ולפירוש שני ברש"י צריך עיון].

[402] האונס נערה משלם קנס חמישים כסף לאביה, [דברים כב כט]. המפתה נערה בתולה שאינה מאורסה ושכב עמה, חייב לישאנה ולשלם כתובתה, ואם אביה ממאן לתתה לו, "כסף ישקול כמוהר הבתולות" [שמות כב טז], והיינו כאונס בתולה שמשלם חמישים שקל. [רש"י].

ושל מפתה, **מאה** שקלים **של מוציא שם רע** [404] - **כולם בשקל הקודש**, שהוא 1/25 **במנה צורי**. [405] ואם כן, מדוע רב אסי הוצרך להשמיענו דבר ששנינו בפירוש במשנה?

ומתרצינן: אמנם את מה שאמר רב אסי שכסף האמור בתורה היינו כסף צורי אפשר לדעת מתוך דברי המשנה בבכורות.

אבל, סוף דברי רב אסי: "**ושל דבריהם** היינו **כסף מדינה**" - **איצטריכא ליה**, יש צורך להשמיענו דבר זה, משום **דלא תנן**, שלא שנינו דין זה בשום משנה.

והיכן מצינו כסף קצוב של דבריהם?

כגון זה: **דתנן** [בבא קמא צ א ועוד]: **התוקע לחבירו** באזנו, [406] אמרו חכמים **שנותן לו סלע**, שזהו דמי הבושת לאדם בינוני. [407]

ורב אסי בא להשמיענו, **שלא תימא** [שלא תאמר], **מאי סלע**? - **ארבע זוזי**. סלע צורי, שהוא שוה ארבעה זוזים.

אלא, **מאי סלע**? - **פלגא דזוזי**, חצי זוז, שהוא שמינית שבסלע צורי.

שהסלע הצורי הוא ארבעה זוזים. והיינו סלע מדינה.

משום **דעבידי אינשי דקרו לפלגא דזוזא "איסתירא"**. מפני שאנשים עשויים לקרוא לחצי זוז "איסתירא", דהיינו סלע.

עד כאן הגמרא הביאה את הדיון שדנו בדברי רב אסי שאמר: "כל כסף האמור בתורה - כסף צורי".

ודיון זה הובא בגמרא בדרך אגב, מפני שרב יוסף הסביר על ידי דברי רב אסי את דעת בית שמאי שהאשה מתקדשת בדינר. [408]

---

[403] שור מועד שנגח עבד כנעני והמיתו, השור נהרג והבעלים משלמים קנס שלשים שקלים, [שמות כא לב].

[404] המוציא שם רע על אשתו שזנתה בעודה נערה המאורסה לו, לוקה ומשלם לאביה מאה כסף [דברים כב יט].

[405] בתפארת ישראל בכורות ח ז פירש: "במנה צורי" המוזכר כאן אינו מאה זוז כמו הרגילות בשאר המקומות, אלא הכוונה: שקל הקודש - "במנין של כסף צורי" ["מנה" מלשון מנין], וכן משמע מפירוש המשניות להרמב"ם שם. אבל רש"י כאן פירש שמנה צורי הוא מאה דינרים, ובמסכת בכורות [מט ב ד"ה בשקל הקדש] כתב: "בשקל הקדש דהוו עשרין מעין, ואותן מעין שבמעות מנה צורי". [יתכן שלדעת רש"י בצור לא היה מטבע "שקל", אלא נאמר בתורה בענין שקל הקודש [שמות ל]: "עשרים גרה [מעות] השקל", ואותם מעות הן מעות שבמנה צורי ולפיכך הוזכר כאן מנה צורי ולא שקל צורי].

[406] רש"י בשם רבינו הלוי. ורש"י מביא פירוש נוסף בשם רבינו הזקן שמפרש: הכהו אצל האוזן.

[407] רש"י. והנה עיקר חיוב בושת הוא מדאורייתא, ובכל זאת הגמרא קוראת לזה "של דבריהם". וכתב המאירי: "ושל דבריהם אף בקצוב. כגון: המביישׁ את חברו שלא נזכר בו כסף בתורה אלא שחכמים הזכירו בו לשון מטבע". כלומר: למרות שחיוב בושת הוא מן התורה, בכל זאת התורה לא נתנה קצבה לחיוב זה, וחכמים הם שהזכירו בו לשון מטבע [דהיינו: סלע]. וזה נקרא בגמרא כאן "של דבריהם".

[408] משנתנו מדברת בקידושין שאינם קצובים בתורה, וכיצד יכל רב יוסף לפרש את משנתנו על פי דברי רב אסי שדיבר בכסף קצוב? עיין לעיל הערה 387.

ועכשיו הגמרא חוזרת לבאר את דברי בית שמאי: עד כה הובאו שני טעמים לדברי בית שמאי, ועכשיו הגמרא מביאה שני טעמים נוספים לדבר:

[ג] **רבי שמעון בן לקיש אומר**: **טעמייהו דבית שמאי** הוא **כדברי חזקיה** להלן [יד ב]: שנינו להלן [יד ב]: עבד עברי קונה את עצמו בגרעון כסף. כאשר העבד בא לפדות את עצמו, האדון מגרע לו מכסף הקניה לפי השנים שעבד בהן, בהתאם לדמי מקנתו. ועל ידי הפדיון בדמים הללו העבד קונה את עצמו ויוצא לחירות.

ומנין למדנו זאת? -

אמר חזקיה [להלן טז א]: **דאמר קרא**, נאמר בענין האמה העבריה [שמות כא]: "**והפדה**", ולא נאמר "ונפדית".

ומהלשון "והפדה" משמע, שהאדון יפדה אותה. וכיצד יתכן שהאדון עצמו יפדה אותה? [409] אלא, **מלמד** הכתוב, שהאדון מסייע לה בפדיונה, בכך ש**מגרעת מפדיונה**, ועל ידי כך היא **יוצאה** לחירות [ועבד עברי הוקש לאמה עבריה]. [410]

וריש לקיש סובר שצריך שכסף הקניה של העבד או האמה יהיה בשיעור כזה שאפשר לקיים בו "גרעון כסף".

ולפיכך אמר ריש לקיש:

אי אמרת בשלמא דיהב לה דינר, אם תאמר שקנין כסף נעשה על ידי שהאדון נתן לה דינר, אכן אפשר לקיים בזה גרעון כסף, **והיינו**, **דמגרעה ואזלא עד פרוטה**.

אלא, אבל, **אי** אמרת **דיהב לה פרוטה**, **מאי מגרעה**? איך האדון יכול לגרע מפדיונה? הרי פחות משוה פרוטה אינו ממון, ובהכרח, אם היא באה לפדות את עצמה, היא צריכה לשלם פרוטה שלמה, שהיא ממון. [411]

---

[409] לא יתכן שהאדון יפדה אותה לגמרי [דהיינו ישחררה] כיון שקנאה. ריטב"א.

[410] להלן יד ב.

[411] נראה, שכשם שקניני כסף באשה ובקרקע אינם בפחות משוה פרוטה, כך פדית האמה אינה בפחות משוה פרוטה, מפני שאינה "ממון". אם נאמר שהאמה נקנית בפרוטה, אם כן האדון לא יוכל לגרע מפדיונה, שהרי כשבאה לפדות את עצמה היא חייבת לשלם לו פרוטה שלימה, דהיינו מלוא הסכום שהיא נקנתה בו. ועיין אילת השחר.

[412] קשה: האמה נקנית בכסף ובשטר [כדלהלן יד ב], והרי בשטר לא שייך גרעון כסף מהשטר עצמו, אלא מהדמים שהאדון שילם עבור המקח, ואם כן, כיוצא בו בכסף, מדוע אינה נקנית בפרוטה אחת. והגרעון יהיה מדמי המקח? אמנם, נחלקו הראשונים בדין גרעון כסף: א. דעת רבנו תם: האחרונים הביאו בשם רבנו תם, שדוקא אמה שנקנתה בכסף נאמר בה דין גרעון כסף ולא אמה שנקנתה בשטר. [משנה למלך בשם תוס' רי"ד להלן כא ב שהביא את דברי ר"ת. ומנח"ח מג אות י]. ולפי זה ביאר במנחת חינוך [שם] שדוקא קנין כסף צריך שיהיה ראוי לדין גרעון, מפני שרק בכסף התחדש דין גרעון. [ויותר מזה, שאת עצם קנין כסף לומדים מדין גרעון כסף שנאמר "והפדה", להלן יד ב]. אבל בשטר לא נאמר דין גרעון ולפיכך אינו צריך שיהיה ראוי לזה. [האחרונים הנ"ל כתבו בשם רבנו תם, שלא נאמר גרעון בשטר. אבל עיין היטב בלשון תוספות רי"ד עצמו להלן כא ב ד"ה וקונה בשם

ומכאן שקנין כסף באמה אינו נעשה בפרוטה. [412] ולהלן אומר ריש לקיש שלדעת בית שמאי לומדים את דין כסף קידושין מכסף קנית האמה. [413] ועוד לפני שהגמרא מביאה את סיום דברי ריש לקיש, מיד תמהינן: מנין למד ריש לקיש שאין קנין כסף מועיל באמה אלא רק אם יוכל להתקיים בו דין גרעון כסף?

ודלמא הכי קאמר רחמנא, שמא כך אמר הכתוב:

היכא דיהב לה דינר, במקרה שהאדון קנה אותה בדינר, אזי **תיגרע** פדיונה **עד פרוטה**.

ואילו **היכא דיהב לה פרוטה - לא תיגרע כלל**, אלא אם באה לפדות את עצמה תשלם פרוטה שלמה!

דף יב.

ומתרצינן: **לא סלקא דעתך**, אל יעלה בדעתך לומר שהאמה תהיה נקנית בכסף שלא יכול להתקיים בו דין גרעון כסף, היות שנאמר בענין אמה דין גרעון כסף.

וראיה לדבר: **דומיא דיעוד**, כשם שמצאנו כיוצא בזה לענין מצות יעוד וכדלהלן:

בפרשת האמה העבריה [שמות כא ח] נאמר: "אם [תהיה האמה] רעה בעיני אדוניה, אשר לו יעדה, והפדה".

רבנו תם, ועיין חזון איש]. ב. דעת תוספות רי"ד [להלן כא ב]: אפילו אמה שנקנתה בשטר יוצאת בגרעון כסף, ואפילו אם האב נתן אותה במתנה ולא קיבל עבורה דמים. הרי היא מגרעת מפדיונה, ומשלמת לפי שוויה בשוק. ולפי זה יש להקשות על דברי הגמרא כאן: כיצד אמר ריש לקיש שאמה אינה נקנית בפרוטה מפני שאינה יכולה לגרע מאותה פרוטה? הרי אמה נקנית אפילו בשטר! ובודאי אין שייך גרעון מן השטר עצמו כלל! מכח קושיא זו, במנחת חינוך [שם] חידש כמה דברים לדעת הרי"ד: [א] דין גרעון אינו צריך להתקיים בכסף עצמו שנעשה בו קנין האמה, אלא הגרעון יכול להתקיים אף מתוך כל הדמים שהאדון שילם עבורה. [ב] דעת הרי"ד כדעת הסמ"ע [חו"מ קצ א] שדוקא כסף שהוא פרעון עבור המקח, או אפילו אם אינו עבור כל המקח אלא תחלת הפרעון - קונה, אבל אם הקונה נותן למוכר פרוטה כדי שלא יחזור בו, ואינו נותן את אותה פרוטה כחלק מדמיה מקח אינו קונה. [והט"ז שם חולק על זה, ועי' אבני מילואים כט ב]. ולפי זה יש לפרש את דברי הגמרא כאן שאין צריך שהאדון יקבל בשעת קנית האמה יותר מפרוטה, אלא צריך שהאדון יתחייב לשלם בעד המקח יותר מפרוטה, והכסף יהיה תחילת הפרעון, אבל, אמה ששוה פרוטה אחת בלבד, או אפילו אם היא שוה יותר, והאדון משלם עבורה רק פרוטה אחת, אין שייך בזה גרעון מפני שאמה אינה משלמת עבור פדיונה יותר ממה שהאב שילם, [מאחר שאותם מעות הם דמי המקח כהסמ"ע. מה שאין כן בנקנית בשטר, לא קצצו ביניהם את דמי המקח כלל, ולפיכך היא נפדית כשויה בשוק]. וכיוצא בזה, מה ששנינו בקידושי אשה: "בית שמאי אומרים בדינר", אין צריך שהאשה תקבל את כל הדינר בשעת הקידושין ותיקנה בו. אלא שיפסוק לשלם לה דינר. [וזה נחשב דמי המקח, כמבואר באבני מילואים כט ב]. ויקדש אותה בפרוטה בתור תחילת פרעון של אותו דינר. ודעת החזון איש, וקובץ שיעורים אות פח, והגרש"ש, שאפילו לדעת הרי"ד צריך לתת דינר שלם בשעת קנין האמה או הקידושין. עיין שם טעמים לדבר.

[413] [א] להלן הגמרא מקשה: אמנם לא יתכן שהאמה נקנית בפרוטה אחת, אבל, מכל מקום מנין לנו שצריך דינר שלם ולא די בשתי פרוטות? [ב] במה נחלקו בית הלל על בית שמאי? כתב במשנה למלך [עבדים ד ג]: בית הלל מודים לבית שמאי שאמה אינה נקנית בפרוטה אחת, כי אי אפשר לקיים בה דין גרעון. אבל, לדעתם אין ללמוד את דין קידושין מכסף קנית האמה. ומטעם זה הרמב"ם [שם] פסק שאמה העבריה אינה נקנית בפרוטה אלא צריך לקנותה בדמים הראויים לגרעון. [ובענין עבד הרמב"ם פסק שנקנה בפרוטה, ותמהו האחרונים: הלא דין עבד הוקש לאמה להלן יד ב! ועיין כסף משנה ומשנה למלך שם. ועיין בית לחם יהודה אות רנט].

כלומר, היה ראוי לאדון ליעדה ולהכניסה לו לאשה, וכסף קנייתה הוא כסף קידושיה, ואינה צריכה קידושין אחרים. אלא אומר לה: הרי את מיועדת לי במה שיש לי זכות עליך. [414]

אך אם היא רעה בעיני אדוניה, ואינו רוצה ליעדה, הרי היא נפדית ממנו בכסף, או שיוצאת בשאר היציאות של אמה העבריה.

ושנינו בברייתא: אין האב מוכר את בתו לקרובים שהיא אסורה עליהם באיסור עריות, מפני שאי אפשר לקיים בה את דין יעוד. [416] [415]

וכמו שלא תיתכן מכירת אמה העבריה באופן שלא יכול להתקיים דיו יעוד, כך לא תיתכן מכירה [417] שאינה ראויה לגרעון כסף -

שהרי, **מה יעוד, אף על גב** שאין חיוב על האדון לייעדה, אלא **אי בעי** [אם רצה] **מייעד, ואי בעי** [ואם רצה] **לא מייעד**, [418] בכל זאת, **כל היכא דלא מצי מייעד - לא הוו זבינא זביני**, כל מקום שאין אפשרות לייעד, אין המכירה מכירה.

הכי נמי, כך גם ראוי לומר לענין גרעון כסף: **כל היכא דלא מצי מיגרעא - לא הוו זבינא זביני**. כל מקום שאין אפשרות לקיים את דין גרעון כסף, אין המכירה מכירה.

והגמרא מביאה את המשך דברי ריש לקיש:

ריש לקיש הוכיח שעבד ואמה נקנים בדינר ולא בפרוטה, מפני שצריך שיוכל להתקיים בהם דין גרעון כסף. ומכאן למדו בית שמאי שהכסף אשר אשה נקנית בו היינו דינר.

אבל יש לשאול: הרי דין גרעון כסף לא נאמר באשה, ואם כן מנין שאף כסף קידושין צריך להיות דינר ולא פרוטה?

---

[414] כך פירש רש"י. להלן [יט ב] נחלקו תנאים בדין יעוד: דעת חכמים: היעוד נעשה על ידי הכסף שהאדון שילם בשעה שקנאה ["מעות הראשונות לקדושין נתנו"], והאדון יכול לייעד את האמה אפילו ביום האחרון של עבדותה שאין היא משועבדת לו אפילו בפרוטה אחת. דעת רבי יוסי ברבי יהודה: אין האדון יכול ליעד את האמה אלא אם נשאר זמן שיהיה בעבודתה שוה פרוטה. ופירשו בגמרא, שלדעתו מעות הראשונות [שהאדון שילם בשעת הקניה] לאו לקדושין נתנו, והאדון מקדש אותה על ידי שמוחל לה על חיוב עבודתה. [מלבד רב נחמן בר יצחק שם עמ' א שפירש באופן אחר]. מלשון רש"י כאן שכתב שאומר לה "הרי את מיועדת לי במה שיש לי עליך", משמע שפירש כדעת רבי יוסי ברבי יהודה, שקידושי יעוד נעשים בשעבוד שהיא משועבדת לו, ולא במעות הראשונות. אבל יש לומר שכך כוונת רש"י: "הריני מקדשך במה שיש לי עליך" - כלומר: בכסף מכירתך שניתן לי על מנת שאקדשך בו. [על פי עצמות יוסף בתוספת הסבר. וכן מוכח מדברי פני יהושע דלהלן הערה 406].

[415] אלו דברי חכמים להלן יח ב. אבל רבי אליעזר סובר שהאב מוכרה לקרובים.

[416] כלומר, אם האב מכר את בתו לקרובים או לגוי שאין להם קידושין, אין מכירתו מכירה. ריטב"א. [והיינו מפני שאין תופסים בהם קידושין. וכן נראה מלשון הרמב"ם עבדים ד יא].

[417] [לדעת המנחת חינוך אליבא דרבנו תם, אין דין במכירת האמה שתהיה ראויה לגרעון, אלא זהו דין בקנין כסף בלבד. עיין לעיל הערה 398].

[418] הגמרא מדגישה שלא תחלק בין יעוד לגרעון כסף, ותאמר שיעוד הוא חובה גמורה על האדון שאינו יכול להפטר ממנה. ולפיכך מכירה שאינה ראויה לזה אינה מכירה, מה שאין כן גרעון כסף אינו חובה גמורה על האדון שהרי אם האמה משלמת את פדיונה אינו חייב לגרע מפדיונה ולהוציאה. לכן, הגמרא מדגישה שהאדון יכול שלא לייעד את אמתו, ואף על פי שמצוה ליעדה [כמבואר בבכורות יג א] אין זה חיוב גמור.

וכדי לתרץ על כך, הוסיף ריש לקיש ואמר: **וקידושי אשה לבית שמאי, נפקא להו** [נלמדים] **מאמה העבריה** שמתקדשת לאדון ביעוד: [419]

מה אמה העבריה בפרוטה לא מקניא, כשם שאמה העבריה אינה נקנית לאדון בפרוטה, [420] **אף אשה - בפרוטה** בלבד **לא מיקדשא**. [421]

ומקשינן על ריש לקיש: אמנם ריש לקיש הוכיח שאמה עבריה אינה נקנית בפרוטה כי צריך שהכסף יהיה בשיעור כזה שאפשר לקיים בו דין גרעון כסף, אבל מנין לנו ששיעור כסף הוא דינר?

ואימא פלגא דדינר? אמור שהשיעור הוא חצי דינר, שגם בשווי זה האדון יכול לגרע מפדיונה, ועדיין תישאר פרוטה שהאמה תפדה את עצמה! [422] ועוד יתכן, ששיעור הכסף הוא אפילו פחות מחצי דינר: **ואימא**, אמור ששיעורו הוא **שתי פרוטות**, שאפילו בכך אפשר לקיים דין גרעון כסף! ומתרצינן: **כיון דאפיקתיה מפרוטה - אוקמה אדינר**. מאחר שבהכרח קנין כסף באמה ובאשה אינו מועיל בפרוטה, למרות שפרוטה היא שיעור ממון בכל מקום, משמע שהתורה הצריכה כסף חשוב, ולכן מסתבר שאין קנין כסף מועיל אלא בדינר, שהוא ממון חשוב. [423] [ד] טעם נוסף לדברי בית שמאי:

---

[419] רש"י.

[420] כיון שאין בה גרעון.

[421] רש"י פירש שלומדים את דין קידושי אשה מקידושי אמה, דהיינו יעוד. ודבריו צריכים ביאור: אמנם ריש לקיש אמר שאמה אינה נקנית בפרוטה אלא ביותר מפרוטה, אבל קידושי היעוד אינם נעשים בכל כסף הקניה, וכפי שרבי יוסי ברבי יהודה אומר [להלן יט ב] שאם יש שהות כדי שתעבוד את האדון שוה פרוטה, מקודשת! ומאחר שרש"י פירש שלומדים את דין קידושין מדין יעוד ולא מהמכירה עצמה, אם כן קשה: מדוע לא די בפרוטה אחת לקידושין? ויש לומר: רש"י מפרש את הגמרא כאן כדעת חכמים, החולקים על רבי יוסי ברבי יהודה, וסוברים שמעות הראשונות [הדמים שהאדון שילם לאב בשעת הקניה] לשם קידושין ניתנו, ונמצא שהקידושין נעשים בכסף הקניה שהיה יותר מפרוטה. [פני יהושע]. [ומכאן שבעל פני יהושע סובר כדברי עצמות יוסף הנ"ל הערה 400]. אבל, בירושלמי בתחילת פרק שבועת הדיינים אמרו בפירוש, שבית שמאי לומדים את דין קידושין מתחילת מכירת האמה, ויתכן שדבר זה נלמד מכך שאמה ואשה הוקשו זו לזו כדלהלן טז ב. [פני יהושע. ע"ש. ועיין מהרש"א ד"ה ואימא].

[422] על פי רש"י. ומשמע מלשונו ששאלת הגמרא היתה גם על אמה: מנין לנו שהיא נקנית בדינר שמא די בחצי דינר או פחות! [וכן דייק משנה למלך עבדים ד ג מלשון רש"י]. [והגמרא עונה לקמן שמאחר ששיעור כסף של אמה הוא יותר מפרוטה, העמידוהו על דינר, וכיוצא בזה אף בקידושין לדעת בית שמאי]. אבל, עצמות יוסף מפרש שקושית הגמרא היא רק על קידושי אשה בלבד. שבזה אמרו בית שמאי שצריך דינר, אבל באמה העבריה אפילו לבית שמאי די בשתי פרוטות. ויישב את לשון רש"י כדבריו. ע"ש. ועיין בהערה הבאה.

[423] כתב הרמב"ם [עבדים ד ג]: אמה עבריה נקנית בכסף ובשוה כסף, ואינה נקנית בפרוטה, מפני שצריך לקנותה בדמים שראויין לגרעון" וכו'. ומשמע שאין צריך דינר אלא די בכל שהו יותר מפרוטה. [וכן כתב המאירי, וכן מבואר בתוספות לעיל ד ב ד"ה מעיקרא]. וביאר במשנה למלך: בענין קידושין [לדעת בית שמאי] מאחר שהכתוב הוציאם מדין שאר הקנינים שדי בהם בפרוטה, ולא נתן טעם לדבר, הרי מסתבר שהכתוב הצריך שהקידושין יהיו בדבר חשוב. אבל, באמה עבריה שיש טעם לכך שצריך יותר מפרוטה, והיינו כדי שיתקיים בה דין יעוד, אם כן אין שום ראיה לומר שהכתוב הצריך בה דינר, אלא די בכל שהו יותר מפרוטה. ואולם, בכל זאת דין קנין האמה תלוי במחלוקת בית שמאי ובית הלל: לדעת בית הלל: מאחר שאין שום ראיה שהכתוב הצריך דינר באמה, אם כן די בכל שהו יותר מפרוטה. אבל, לדעת בית שמאי: מאחר שמכירה שאינה ראויה ליעוד אינה מכירה, ודעת

רבא אמר: **היינו טעמא דבית שמאי**, זהו טעמם של בית שמאי: מדאורייתא אשה מתקדשת בפרוטה, אבל חכמים תקנו שהאשה לא תתקדש אלא בדינר כדי **שלא יהו בנות ישראל כהפקר**, [424] על ידי שהן מתקדשות בפרוטה. ולפיכך המקדש אשה בפחות מדינר, הפקיעו חכמים את קידושיו. [425] שנינו במשנה [לעיל ב א]: **ובית הלל אומרים**: האשה נקנית **בפרוטה**.

הגמרא דנה האם שיעור הפרוטה הוא קבוע, וגם אם הוסיפו על הפרוטה או פחתו ממנה, אינו משתנה השיעור משיעור פרוטה ששיערו בה חכמים, [426] או שהולכים אחר שיעור הפרוטה הנוהגת בזמן הקידושין דוקא. [427] **סבר רב יוסף למימר**, רב יוסף סבר לומר, שכוונת המשנה היא **פרוטה כל דהו**, כפי הערך ששווה הפרוטה בכל דור, בזמן הקידושין, ולא איכפת לנו אם עלה ערכה של הפרוטה על ערכה של הפרוטה שקבעו חכמים, או שהתמעט עתה ערכה מהפרוטה שקבעו חכמים, אלא לעולם הולכים לפי שווי הפרוטה הנוהגת באותו זמן.

אמר ליה אביי קושיא: **והא עלה קתני**, והרי שנינו על אותה פרוטה במשנתנו: **וכמה היא פרוטה? - אחד משמנה באיסר האטלקי!**

בית שמאי ששיעור כסף קידושין הוא דינר, הרי בעל כרחך אף קנין האמה צריך דינר כדי שתוכל להתייעד בו. [שהרי יעוד הוא כקידושין]. [ובעצמות יוסף כתב שאפילו לדעת בית שמאי בקנית אמה די בשתי פרוטות. כנ"ל בהערה הקודמת].

[424] שעל ידי שהבעל קונה אותה בדבר מועט כל כך, ינהגו בהן מנהג הפקר ופריצות, שכל הרוצה לבעול אשה, יתן לה פרוטה לקידושיה, ויבעול אותה.

[425] רש"י. ומכאן מוכח שמדאורייתא המקדש בפרוטה אף לדעת בית שמאי קידושיו קידושין. ורבנן הפקיעו את הקידושין. וכיצד יכלו חכמים להפקיע קידושין דאורייתא? הרי הם גורמים בכך לעבור על איסור אשת איש! משום, שכל המקדש אשה מקדש על דעת חכמים [שחכמים יסכימו לקידושיו], וחכמים הפקיעו את קידושיו. [ריטב"א בהסבר דברי רש"י ע"ש עוד]. ודעת הריטב"א שבית שמאי סוברים שקידושי אשה מדאורייתא שיעורם בדינר, שהתורה הקפידה על בנות ישראל שלא יהיו כהפקר [ועיין בס' המקנה].

[426] לשון הגמרא להלן: "בדורו של משה". ובפשטות כוונת הגמרא לומר שבדורו של משה היתה פרוטה. ואף על פי שבכסף צורי לא היתה פרוטה [כמבואר ברש"י יא א ד"ה ושל דבריהם], וכסף צורי הוא הכסף האמור בתורה, בכל זאת יתכן שהיתה פרוטה במטבעות שאינם צוריים. ובחזון איש [אבן העזר סו ח] הסתפק אם היתה פרוטה בדורו של משה. [ואם לא היתה פרוטה בזמן משה, יש לומר ששיעור הפרוטה בזמן משה הוא חצי שעורה כסף, כמבואר בפירוש המשניות להרמב"ם. ועוד. ובזמן שחכמים נתנו שיעור "פרוטה", אותה פרוטה היתה שוה חצי שעורה כסף. וזו דעת אבני מילואים כז א. ומה שהגמרא אומרת "בדורו של משה", היינו ששיעור "שוה" פרוטה בדורו של משה נקבע לפי אחד משמנה באיסר האטלקי].

[427] החזון איש מפרש, שהכוונה למטבע הקטן ביותר היוצא באותו מקום. כי זה שעושים מטבע בגודל כזה, מוכח ששיעור זה חשוב לבני אדם, ופחות מזה אינו חשוב. אבל מדברי הריטב"א להלן [בד"ה אמר ליה אביי] מוכח שכונת הגמרא בדוקא לפרוטה, ולא למטבע הקטן שבאותו מקום [הריטב"א כתב שם, שבמקום שאין יוצאים שם פרוטות, משערים לפי פרוטה דמשה. והרי בודאי היו יוצאים באותו מקום מטבעות כל שהן, אלא מכאן שלדעת הריטב"א משערים בפרוטה שבאותו מקום, ולא במטבע הקטן ביותר]. ובתוספות הרא"ש כתב שלפי סברת רב יוסף הולכים לפי פרוטה שהיא 1/192 מתוך הדינר שבאותו הדור, כשם שבדורו של משה פרוטה היא 1/192 מדינר. [וגם לדעת תוס' הרא"ש אין הולכין לפי המטבע הקטן שבאותו הדור. אך מפרש שאין זה תלוי בשם של "פרוטה" אלא 1/192 מדינר].

ומשמע ששיעור הפרוטה לגבי כסף הקידושין הוא שיעור קבוע לפי הערך של שמינית האיסר האטלקי, ולא לפי השיווי המשתנה של הפרוטה בכל דור ודור, בזמן הקידושין! **וכי תימא**, ושמא תתרץ: **הני מילי**, דברי משנתנו אמורים, **בדורו של משה** בלבד, שאז שיערו באחד משמנה באיסר האטלקי. **אבל הכא**, **כדחשבה להו לאינשי**. שבימינו הולכים כשיעור הממון החשוב בעיני בני אדם, ודבר זה תלוי בפרוטה הנוהגת בכל דור ודור, כפי שהיא. [428]

והא אי אפשר לומר כן! שהרי **כי אתא**, כאשר בא **רב דימי** מארץ ישראל לבבל, **אמר**: מעשה באשה שהתקדשה בפרוטה. ובא הדבר לפני רבי סימאי, **ושיער רבי סימאי בדורו**, **כמה היא פרוטה - אחד משמנה באיסר האיטלקי**. ומצא שאותה פרוטה שהאשה התקדשה בה לא היתה שוה כך, מפני שבאותו הזמן הפחיתו את הפרוטות, ולכן ביטל רבי סימאי את הקידושין. [429]

ומוכח מכאן, שרבי סימאי סובר שיש שיעור קבוע לפרוטה לעולם, ואין הולכין אחר פרוטה הנוהגת באותו דור.

וכן, **כי אתא רבין**, כאשר רבין בא מארץ ישראל לבבל, **אמר**: **רבי דוסתאי**, **ורבי ינאי**, **ורבי אושעיא**, מעשה בא בפניהם באשה שהתקדשה בפרוטה. **ושיערו כמה הוי פרוטה**? - **אחד מששה באיסר האטלקי**.

ואם באותו זמן הפרוטה היתה פחות מכך אין האשה מקודשת [ולהלן יתבאר מדוע הם שיערו את הפרוטה אחד מששה באיסר האטלקי ולא אחד משמנה בו].

ומכאן סתירה לדברי רב יוסף, שאמר הולכין אחר הפרוטה הנוהגת באותו הזמן! [430]

אמר ליה רב יוסף לאביי: **אי הכי**, אם אכן אין פרוטה פחותה מאחד משמנה באיסר האיטלקי, יש להקשות קושיא: [431]

---

[428] קשה: מאחר שבכל דור הולכים לפי הפרוטה שבימיו, מדוע המשנה השמיעה לנו מה היה בדורו של משה? מה שהיה היה! ומה איכפת לי איזו פרוטה היתה בימיו? ויש לומר: נפקא מינה למקום שאין יוצאים שם פרוטות כלל, ובאותו מקום משערים לפי הפרוטה שבימי משה. [שהיא משקל חצי שעורה כסף, כמבואר ברמב"ם ובראשונים, וזהו אחד משמנה באיסר האטלקי]. ועוד נפקא מינה, לאשה שמקפידה [בפירוש] שלא להתקדש אלא בפרוטה דמשה. ריטב"א. ועיין ס' המקנה ופני יהושע.

[429] כן כתב רש"י. ודבריו תמוהים: מנין ידע רש"י שנמצא שאותה פרוטה לא היתה שוה כך, ושרב סימאי ביטל מכח זה את הקידושין? מקנה. עיין שם. [ותירוצו מנוגד לדברי הריטב"א בהערה הקודמת].

[430] [כל האמוראים המובאים כאן היו מראשוני האמוראים. ולפיכך אביי תמה על רב יוסף: כיצד חלק על כל האמוראים הללו בלא ראיה?]

[431] [נראה שרב יוסף בא להוכיח את דעות מברייתא. ומכח ראיה זו בידו לחלוק על כל האמוראים שהביא אביי לעיל, עיין בהערה הקודמת].

מי שנהנה בשגגה מן ההקדש, משלם קרן וחומש, ומביא איל בשיווי שני שקלים לקרבן אשם. שנאמר [ויקרא ה טו]: "נפש כי תמעול מעל, וחטאה בשגגה מקדשי ה'. והביא את אשמו לה', איל תמים מן הצאן בערכך, כסף שקלים בשקל הקודש, לאשם".
ואמרו בתורת כהנים שם: "צא וחשוב: כמה פרוטות בשני סלעים? יותר מאלפיים" ומכאן תבין כמה צריך להתרחק מן העבירה. שהרי אפילו החוטא בשוגג, צריך להביא כפרה גדולה כל כך.
ומכאן הקשה רב יוסף על דעת כל האמוראים שמוכח מדבריהם ששיעור הפרוטה הוא קצוב, אחד משמונה באיסר האיטלקי:
היינו דתנינא, זה ששנינו בתורת כהנים: [432] **צא וחשוב כמה פרוטות יש בשני סלעים - יותר מאלפים**, קשה לדבריהם:
כי **השתא**, עכשיו, שאתה אומר, שפרוטה לעולם היא אחד בשמונה באיסר האטלקי, הרי אפילו **אלפים** פרוטות **לא הויין** בשני סלעים! לא תמצא לפי חישוב זה אפילו אלפיים פרוטות בשני סלעים! [433]
ואם כן, האם יתכן ש"**יתר מאלפים** פרוטות" **קרי להו** בתורת כהנים?! [434] **אמר להו ההוא סבא** לרב יוסף ולאביי שדנו בדבר: [435] יש ליישב את דברי הברייתא הזאת אף לדעת האומרים שלעולם שמים את הפרוטה אחד משמונה באיסר האטלקי:
אנא תנינא לה, אני שונה את הברייתא בתורת כהנים בסגנון אחר: כמה פרוטות יש בשני סלעים? - **קרוב לאלפים**.
ואיני שונה בה "יותר מאלפים"! ולפי זה, למרות שפרוטה היא אחד משמונה באיסר האטלקי, ואין בשני סלעים אלפים פרוטות, בכל זאת דברי הברייתא מתיישבים, מפני שיש בשני סלעים קרוב לאלפים פרוטות.
אך חזר רב יוסף ושאל את ההוא סבא:

[432] העתקנו את לשון רש"י. [בדרך כלל רש"י אינו מבאר מה כוונת הלשון "תנינא". וכנראה שכאן רש"י טרח לבאר שרב יוסף אמר "שאני שונה" מפני שלהלן בגמרא ההוא סבא שנה את אותה הברייתא בסגנון אחר].
[433] להלן יבואר חשבון הפרוטות לפי המטבעות שבדורם, ועל כל פנים לפי אותו חשבון אין אפילו אלפים פרוטות בשני סלעים.
[434] אבל, אם נאמר כדברי רב יוסף שמשערים לפי הפרוטה שבאותו הדור, יש לפרש שבשני סלעים של משה היו יותר מאלפים פרוטות שבאותו הדור. [מפני שהפרוטות שבאותו הדור נפחתו מהפרוטות שבזמן משה]. ריטב"א. [ובתוספות הרא"ש הוסיף, שבאותו הדור השקלים והפרוטות נפחתו, וזה לשיטתו הנ"ל הערה 413].
[435] [כך יש לפרש לפי גירסת הספרים שלפנינו שגרסינן "אמר להו" בלשון רבים. אבל מרש"י מוכח שההוא סבא אמר את דבריו לאביי בלבד. וכנראה גרס בגמרא "אמר ליה"].

סוף סוף, גם לפי דבריך עדיין קשה: הרי אם פרוטה היא אחד משמונה באיסר האיטלקי, אזי **אלפא וחמש מאה ותלתין ושיתא הוא דהויין**. 1536 פרוטות בלבד יש בשני סלעים, ולא קרוב לאלפים!

שהרי הסלע הוא 4 דינרים. והדינר 24 איסרים. נמצא שיש 96 איסרים בסלע, [4*24=96].

ובכל איסר יש 8 פרוטות. נמצא שיש 768 פרוטות בסלע [96*8=768]. ובשני סלעים יש 1536 פרוטות [768*2=1536].

ענה ההוא סבא: **כיון דנפקא להו מפלגא**, מאחר שהפרוטות עוברות את חצי האלף השני [שהרי יש 1536 פרוטות, כלומר, 36 פרוטות יותר מחצי האלף השני], לפיכך "**קרוב לאלפיים**" **קרי ליה**.

גופא, עתה מביאה הגמרא את גוף הסוגיא שהביא אבייי לעיל בקצרה:

כי אתא, כאשר בא **רב דימי** מארץ ישראל לבבל, **אמר**: **שיער רבי סימאי בדורו כמה היא פרוטה - אחד משמנה באיסר האיט לקי**.

וכי אתא רבין אמר: **שיערו רבי דוסתאי ורבי ינאי ורבי אושעיא כמה היא פרוטה - אחד משמה** באיסר **האטלקי**.

והגמרא דנה עתה במה נחלקו רב דימי [בשם רבי סימאי], ורבין [בשם שאר האמוראים]:

אמר ליה אביי לרב דימי: נימא, את ורבין - בפלוגתא דהני תנאי קא מיפלגיתהו.

האם נאמר, שאתה ורבין, נחלקים במחלוקת שנחלקו התנאים דלהלן?

דתניא: פרוטה שאמרו חכמים - אחד משמנה באיסר האטלקי.

שהרי כך שיעור המטבעות:[436]

א. **שש מעה כסף** - שוים **דינר**. ב. **מעה - שני** מטבעות הנקראים **פונדיונין**.

ג. **פונדיון - שני איסרין**.

ד. **איסר - שני** מטבעות הנקראים **מוסמיסים**.

ה. **מסמס - שני קונטרונקין**.

ו. **קונטרנק - שתי פרוטות**.

נמצא, **שפרוטה** היא **אחת משמנה באיסר האיטלקי**. שהרי איסר הוא שני מסמיסים, מוסמס שני קונטרונקין, וקונטרנק שתי פרוטות.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: ממעה ואילך יש מטבעות אחרים:

[436] התנא מתחיל למנות מדינר. ונראה שטעמו מפני שלפעמים האיסרים עצמם מוזלים או מתייקרים. כמבואר להלן בגמרא. ולפיכך השמיענו שהאיסר הוא 1/24 מהדינר, כדלהלן בברייתא. ולעולם שמים את הפרוטה לפי הדינר. [שמינית מתוך איסר שהוא 1/24 מדינר, ובסך הכל פרוטה היא 1/192 מדינר. כמבואר בגמרא להלן]. ועיין רש"ש לעיל ב א על תופסות ד"ה וכמה.

א. **שלשה הדרסין** - שוים **למעה**.
ב. **שני הנצין** - **להדריס**.
ג. **שני שמנין** - **להנץ**.
ד. **שתי פרוטות** - **לשמין**.
ואף רבן שמעון בן גמליאל מודה לדברי תנא קמא שהאיסר הוא 1/24 מדינר [דינר = 6 מעות. מעה = שני פונדיונים. פונדיון = שני איסרים].
ולפי חשבונו של רבן שמעון בן גמליאל יש 144 פרוטות בדינר.
[דינר = 6 מעות. מעה = 3 הדרסין. הדרס = שני הנצין. הנץ = שני שמנין. שמין = שתי פרוטות. סך הכל = 144]. [437]
ומאחר שבדינר יש 24 איסרים, **נמצא שפרוטה** היא **אחת משתה באיסר האיטלקי** [144/24=6].
ואביי מסיים את שאלתו: **לימא**. האם לומר **דמר אמר כתנא קמא ורבין אמר כרבן שמעון בן גמליאל**?
אמר ליה רב דימי: **בין דידי** [המימרא שאני הבאתי] **ובין רבין** - שנינו דיברנו **אליבא דתנא קמא**, שפרוטה היא אחת משמונה באיסר האטלקי. שהרי שנינו במשנתנו "סתם משנה" כדבריו.
ובכל זאת, מה שהביא רבין, שהאיסר הוא אחד משתה באיסר האיטלקי, **לא קשיא**.
כי אמנם ערך הפרוטה שבתורה לעולם אינו משתנה, אבל ערך האיסרים יכול להשתנות.
ולעולם ערך הפרוטות נמדד לפי 1/8 של איסר השוה 1/24 מדינר. ומכאן שפרוטה היא לעולם 1/291 מדינר. הילכך -
הא, מה ששנינו שפרוטה היא אחד משמונה באיסר, הוא בזמן **דאיקור איסורי**, שהאיסרים היו יקרים כדלהלן.
ואילו הא, מה שאמר רבין, הוא בזמן **דזול איסורי**, שהאיסרים הוזלו.
ורב דימי מפרש את דבריו: **הא**, מה ששנינו שפרוטה היא שמינית איסר, הוא בזמן **דאיקור איסורי**, שקום **עשרים וארבע** איסרים **בזוזא**. שעמדו 24 איסרים בדינר אחד כסף, ונמצא שהפרוטה היא שמינית איסר. שהרי כשנכפיל את 24 האיסרים ב - 8 פרוטות, נמצא שהיו 192 פרוטות בדינר. [24*8=192].
והא, ומה שאמר רבין שהפרוטה היא 1/6 דינר, נאמר בזמן **דזול**, דהיינו שקום **תלתין ותרין בזוזא**, שעמדו 32 איסרים בדינר, ולפיכך הפרוטה היא אחת משתה באיסר. כי

[437] לדעת תנא קמא יש 192 פרוטות בדינר. [בדינר יש 24 איסרים. ובאיסר 8 פרוטות - 24*8=192].

כשנכפיל את 32 האיסרים ב - 6 פרוטות נמצא שהיו 192 פרוטות בדינר [32*6=192].
וכבר אמרנו שלעולם יש 192 פרוטות בדינר. [438]
והגמרא מביאה מימרא של שמואל בענין שיעור כסף הקידושין:
אמר שמואל: **קידשה בתמרה - אפילו** אם היה **עומד כור תמרים בדינר**, ונמצא שכל תמר ותמר שוה הרבה פחות מפרוטה, בכל זאת האשה **מקודשת** מספק, כי **חיישינן שמא** התמרה **שוה פרוטה במדי**, במקום שאין תמרים מצויים. [439]
ומקשינן על דברי שמואל: **והא אנן תנן**, והרי אנו שנינו במשנה: **בית הלל - אומרים**: **בפרוטה ובשוה פרוטה**. ומשמע שאין האשה מקודשת אלא בדבר השוה פרוטה ולא בפחות. ואילו לדברי שמואל אפילו בדבר השוה פחות מפרוטה הרי היא מקודשת, כי שמא הוא שוה פרוטה במדי, ונמצא שאין שיעור לקידושין!
ומתרצינן: **לא קשיא**.
הא - משנתנו, מדברת **בקידושי ודאי**, שאין קידושין ודאיים אלא כשקידשה בדבר שהוא שוה פרוטה במקומו.
ואילו **הא**, מה שאמר שמואל שאפילו אם קידשה בפחות משוה פרוטה מקודשת, היינו **בתורת קידושי ספק**.
ויש הבדל בין קידושי ודאי לקידושי ספק, במקרה שקידשה אדם אחר לאחר קידושי הראשון:
אם היו קידושי הראשון קידושי ודאי, אזי האשה מותרת לו ואינה צריכה גט מן השני. שהרי מאחר שהאשה כבר התקדשה לו, אין קידושין של אחר תופסים בה.
ואם קידושי הראשון היו קידושי ספק, אזי היא אסורה על שניהם מספק, שהרי על הצד שקידושי הראשון היו קידושין היא אסורה על השני. ועל הצד שקידושי הראשון לא היו קידושין, הרי היא מקודשת לשני ואסורה על הראשון.
ואולם, אם קידשה אדם אחד בלבד, בין בקידושי ודאי ובין בקידושי ספק, הרי היא אסורה להנשא לאחר בלא גט מהראשון.

[438] עיין תוספות רא"ש. וחזון איש. [וביחס לדברי החזון איש עיין רש"י לעיל ב א ד"ה פרוטה, וד"ה איסר האטלקי, ועיין רש"ש שם].
[439] דעת הרמב"ם [אישות ד יט] שמדובר דוקא בדבר המתקיים בדרך, שאפשר להוליכו למדי, ולפיכך אם האשה תוליכנו למדי ויהיה שוה לה פרוטה נמצא שהבעל נתן לה ממון. אבל ירקות שאינם מתקיימים בדרך, וכן כל כיוצא בזה, בודאי אין האשה מקודשת שהרי אי אפשר להוליכם לשם, ואילו כאן אין הם שוים פרוטה. וכן דעת הרמב"ן והרשב"א. אולם, הראשונים הביאו בשם תוספות שאפילו אם אי אפשר להוליכה למדי הרי זו מקודשת. וכן דעת הרא"ש והריטב"א. וטעמם יתבאר בעז"ה בהערה הבאה.

ושנינו במשנתנו ששיעור הכסף הוא שוה פרוטה, כדי לדעת אלו הן קידושין גמורים. שכשהם שוים פרוטה במקומם, אין שום ספק בקידושין.[440]

והגמרא מביאה עתה מעשה, שלכאורה סותר את דברי שמואל:

ההוא גברא דאקדיש בזוודא דאורדי, מעשה באדם שקידש אשה באגודה של מוכין.

יתיב [ישב] **רב שימי בר חייא קמיה דרב, וקא מעיין בה**, ובדק כמה הוא ערך האגודה, כדי לדעת: **אי אית בה שוה פרוטה - אין**, אם יש בה שוה פרוטה הרי זו מקודשת. **אי לא - לא**.

ותמהינן: **ואי לית** [אין] **בה שוה פרוטה** במקום זה, היא **לא** מקודשת?!

והאמר שמואל: **חיישינן** שמא שוה פרוטה במקום אחר. וכי רב חולק על כך?!

ומתרצינן: **לא קשיא**. **הא** המעשה ברב שימי, שעיין בערך האגודה לפני רב, מדובר **בענין קידושי ודאי**. כלומר, רב שימי בירר אם האגודה שוה פרוטה שאז הקידושין הם קידושי ודאי.

ואילו **הא**, מה שאמר שמואל "חיישינן שמא שוה פרוטה במדי", מדובר **בענין קידושי ספק**.

---

[440] הראשונים נחלקו בהסבר דברי שמואל ומסקנת הגמרא כאן: דעה א: [א] אם ידוע בודאות שהתמרה שוה פרוטה במדי [והיא מתקיימת בדרך] - הרי זו מקודשת מדאורייתא. [ב] אם קידש בירק [וכיוצא בו מדבר שאינו מתקיים] - אפילו אם ידוע בודאי שהוא שוה פרוטה במדי אינה מקודשת. [טעם הדבר התבאר בהערה הקודמת]. [ג] אם קידש בדבר המתקיים שאינו ידוע אם שוה פרוטה במדי - הרי אלו ספק קידושין דאורייתא. [זו היא דעת הרמב"ם שם, לפי מה שהסבירוהו הרא"ש הרשב"א והריטב"א. והרשב"א הסכים לזה. אבל עיין מגיד משנה שם ותוס' ר"י הזקן כאן]. דעה ב: [א] אפילו אם ידוע בודאות שהתמרה שוה פרוטה במדי, אין האשה מקודשת מדאורייתא, מפני שערך המעות נקבע לפי מקומם ושעתם, וחכמים גזרו שהיא מקודשת מדרבנן, משום שחששו שמא אדם ממדי שיזדמן לכאן ויראה שאינה מקודשת, יטעה ויסבור שאף במקומו אין אשה מתקדשת בתמרה. [ב] לפי טעם זה אף אם קדשה בדבר שאינו מתקיים מקודשת מדרבנן משום גזרה. [ג] שמואל שאמר "חיישינן שמא שוה פרוטה במדי" בא להשמיענו שאפילו אם אין ודאות שהתמרה שוה פרוטה במדי, בכל זאת חכמים גזרו שהיא מקודשת מדרבנן. [ד] לשון הגמרא "הא בקידושי ספק" מתפרש כך: הקידושין הללו הם קידושין דרבנן, ודינם כדין ספק קידושין דאורייתא, שאין אחר יכול לקדשה בלא גט, ואם הראשון רוצה בקידושין צריך לשוב ולקדשה קידושין גמורים. [זו דעת ר"י ותוספות כפי שהביאום הראשונים, ולזה הסכימו הרא"ש והריטב"א]. בהסבר הדעה הראשונה שהבאנו לעיל [הרמב"ם כפי שהבינוהו הרא"ש ועוד] נחלקו הראשונים: הרא"ש והריטב"א הבינו מדברי הרמב"ם שמאחר שהתמרה שוה פרוטה במדי והיא מתקיימת בדרך, הרי אם תוליכנה לשם יהיה לך שוה פרוטה, ולפיכך היא מקודשת. הר"ן ביאר שהרמב"ם מודה שערך הממון נקבע לפי מקומו ושעתו. [כפי שכתבו תוספות, והיא דעה שניה הנ"ל], אלא שדעת הרמב"ם שמאחר שהאשה התרצתה בתמרה לפיכך אם ידעו העדים שדרכה לקנות אותה בפרוטה הרי היא כאומרת "לדידי שוה לי פרוטה". ואשה שהחפץ שוה בעיניה יותר משויו בשוק, היא יכולה לקבלו בתורת הדמים שהוא שוה בעיניה. ובלבד שיהיה לו שם "ממון". ולפיכך, אם הוא שוה פרוטה במדי, אזי יש לו שם ממון, למרות שאינו שוה פרוטה כאן. ולכן האשה יכולה לומר "לדידי שוה לי פרוטה ולהתקדש בו". אבל אם אינו שוה פרוטה במדי, אין לו שם "ממון". ו"לדידי שוה לי" אינו יכול לקחת דבר שאינו בתורת "ממון" ולתת לו תורת "ממון". [על פי דברי הר"ן כאן בצירוף דבריו לעיל ד א בדפי הר"ן ד"ה גרסינן בגמרא תניא]. [באבני מילואים לא ז פירש שלדברי הר"ן דברי שמואל אמורים דוקא באשה שידוע שדרכה לשלם פרוטה עבור תמרה, אבל כל זה לדעת הר"ן עצמו לעיל שם, אבל לפי הרמב"ם עצמו אין צורך שהעדים ידעו שדרכה להתייקר בכך. עיין שם]. בשלחן ערוך [אבן העזר לא ג-ד] הובאו שתי הדעות הנ"ל. ועיין שם ובמפרשים שם. [ועיין בתוספות ר"י הזקן ובמאירי שהובאו שם שיטות אחרות בסוגיתנו].

והגמרא מביאה מעשה שמוכח ממנו שלא כדברי שמואל: **ההוא גברא, דאקדיש באבנא דכוחלא**. מעשה באדם שקידש אשה באבן כחולה, [442] ולאחר מכן בא אדם שני [441] וקדשה בפרוטה.

יתיב [ישב] **רב חסדא, וקא משער ליה אי אית ביה שוה פרוטה, אין** - הרי זו מקודשת, **ואי לאו - לא**.

אם אין באבן שוה פרוטה, אין קידושיו של הראשון קדושין, והרי היא מקודשת לשני.

ותמהינן: **ואי לית ביה** עתה **שוה פרוטה**, היא **לא** מקודשת לראשון אלא לשני?!

והא אמר שמואל: חיישינן שמא שוה פרוטה במקום אחר! ומדוע התירה רב חסדא לשני? [443]

ומתרצינן: **רב חסדא - לא סבר ליה כשמואל**.

והגמרא מביאה את המשך המעשה שבא לפני רב חסדא:

בסופו של דבר נמצא שלא היתה אותה האבן שוה פרוטה, ולא התקדשה לראשון. ולפיכך פסק רב חסדא שהאשה מקודשת לשני.

אמרה ליה אימיה, אמו של המקדש הראשון אמרה לרב חסדא: **והא**, הרי אמנם עכשיו אין האבן שוה פרוטה. אבל, **בההוא יומא דקדשה הוה ביה, שוה פרוטה!** באותו יום שבני קידש את האשה, היה באבן שוה פרוטה, ואם כן היא מקודשת לבני, ואסורה על השני!

אמר לה רב חסדא: **לאו כל כמינך דאסרת לה אבתרא!** - אין בכוחך להעיד שקידושי בנך הם קידושין ועל ידי כך לאוסרה על האחרון. ואפילו שבתך מסכימה לדבריך, אין היא יכולה לאסור את עצמה על השני. [444]

ורב חסדא מוכיח שאין בכח האשה לאסור את עצמה על בעלה: [445]

---

[441] רש"י. ויש גורסים בדברי רש"י שבא אחיו וקדשה בפרוטה אחריו. וכן מוכח מתוספות.

[442] והיינו שיש שחור הדומה לכחול. רש"י. דעת רבנו תם [לעיל ט יא תוספות ד"ה והלכתא] שאבנים טובות ומרגליות צריכות שומא לפני הקדושין. מפני שהאשה לא סומכת בדעתה שהם אכן שוים כפי שהיא סבורה. וכתבו התוספות, שם שלפי זה צריך לומר, ש"אבנא דכוחלא" המוזכרת בסוגייתנו אינה אבן טובה שרגילים לטעות בשויה, אלא היא סוג אבן שיש, ואין רגילים לטעות בשויו כל כך. ועיין מה שכתבנו על דברי הגמרא והתוספות שם.

[443] מתוך דברי הגמרא להלן מוכח שרב חסדא התירה להנשא לשני בלא שקבלה גט מהראשון. ולפיכך הגמרא כאן לא יכלה לתרץ כדלעיל "הא בקידושי ודאי הא בקדושי ספק" להלן הערות 442, 434, יתבאר כיצד מוכח שרב חסדא התירה להנשא בלא גט, [ועיין תוספות יב א ד"ה רב חסדא].

[444] על פי הריטב"א.

[445] לענין שאין האם נאמנת, לא היה צורך להוכיח זאת מהמעשה דלהלן. שהרי משנה מפורשת היא [לקמן סה א]: הוא אומר קדשתיך, והיא אומרת לא קדשת אלא את בתי, ושנינו שהוא מותר בקרובות הבת והבת מותרת בקרוביו, ומכאן שאין האם נאמנת לאסור את בתה וקרובותיה על אחרים, ריטב"א. [ונראה מדבריו שגרס בגמרא "אמרה ליה אמה". ולא כפי שכתוב לפנינו: "אמרה ליה 'אימיה'"]. אלא רב חסדא מוכיח שאפילו כשבת מודה לדברי האם אין בכחן לאסרה על השני.

דף יב:

לאו היינו, וכי מעשה זה אינו דומה למעשה **דיהודית**, **דביתהו** אשתו **דרבי חייא**?!

דיהודית, אשת רבי חייא, היתה נוהגת ללדת תאומים בקביעות, **והוית** [והיה] **לה** מכך **צער לידה**, ולא רצתה ללדת עוד.

אמרה ליה, יהודית לרבי חייא, כך **אמרה לי אם** [אמי]: **קיבל ביך אבוך קידושי כי זוטרת** - אביך קיבל עבורך קידושין מאדם אחר כאשר היית קטנה, ונמצא שאני מקודשת לאדם אחר, ואסורה עליך משום אשת איש.

אמר לה רבי חייא: **לא כל כמינה דאימך דאסרת ליך עלואי** - אין בכוחה של אמך להיות נאמנת לאסור אותך עלי בדבריה.

ומוכח, שאפילו אם האשה מסכימה לדברי אמה, אין בכחה לאסור את עצמה על בעלה. [446]

וכמו כן במעשה של רב חסדא, כשהבת מסכימה לאמה, שביום הקידושין האבן אכן היתה שוה פרוטה, אין בכחה לאסור את עצמה בכך על השני.

אמרי תמהו **ליה רבנן לרב חסדא**: **אמאי**? למה אתה מתיר אותה לשני?

והא איכא סהדי באידית, **דידעי דבההוא יומא**, אכן **הוה ביה שוה פרוטה**!

הרי יצא הקול [447] שיש עדים במקום הנקרא אידית, ואותם עדים יודעים שהאבן היתה שוה פרוטה ביום הקידושין! ואם כן, האיך אתה מתירה לשני, ואינך חושש שמא יבואו העדים ההם, ויתברר בעדים שהיא אסורה עליו באיסור אשת איש? [448]

ענה להם רב חסדא: **השתא**, **מיהא ליתנהו** [449] **קמן**!

---

[446] להלן [סה א] שנינו: האומרת "קדשתני", והוא אומר "לא קדשתיך". הוא מותר בקרוביה, והיא אסורה בקרוביו. משום "דשויא אנפשה חתיכה דאיסורא" [היא אסרה אותם על עצמה כאילו הם דבר איסור]. ואם כן קשה: מדוע כאן האשה מותרת להנשא לשני? הרי לדבריה היא אסורה עליו משום אשת איש, וכיצד מותרת להנשא לו? ויש לומר: שם האשה אינה משועבדת לקרובי הבעל. לפיכך היא יכולה לאסור אותם על עצמה. אבל כאן האשה קבלה קדושין מן השני, ולפיכך היא משועבדת לו. ואינה יכולה לאוסרו על עצמה, אלא אומרים שהיא נתנה את עיניה באחר ולפיכך היא משקרת ואומרת שהיא אסורה עליו. תוספות רי"ד. והאחרונים האריכו בדבר. ועיין ספר בירורי השיטות.

[447] תוספות וראשונים. [ועיין הגהת הב"ח]. ונחלקו הראשונים באיזה קול מדובר כאן: הריטב"א והר"ן פירשו שמדובר כאן בקול שלא הוחזק בבית דין. [קול שהוחזק בבית דין היינו שבית דין שמעו משני עדים ששמעו מפלוני ופלוני, שהם שמעו מפלוני ופלוני והלכו למדינת הים. עיין ניטין פט א. ומפרשים, וטור תחילת סי' מו ומפרשים שם]. ולפיכך נחלקו בגמרא להלן אם חוששים לקול כזה. אבל בקול שהוחזק בבית דין לדברי הכל חוששין לו. אבל הרמב"ן הסתפק שמא מדובר בקול שהוחזק בבית דין. אבל קול שלא הוחזק לדברי הכל אין חוששין לו.

[448] מכאן מוכח שרב חסדא התירה לשני אפילו בלא גט מן הראשון. שהרי אם נאמר שרב חסדא הצריך את הראשון גט, אם כן מה איכפת לרבון שיצא הקול שהיא מקודשת לראשון? וכי הם רצו להתירה לשני בלא גט מכח קול בלבד?! אלא ודאי שרב חסדא התירה לשני בלא גט מן הראשון, ורבנן רצו לאסרה על השני בלא גט. ריטב"א. [אבל עיין מהרי"ט מהרש"א ועצמות יוסף יב א על תוספות ד"ה רב חסדא, ואבני מילואים לא יב, ואור חדש, ושער המלך אישות ד יט, ועוד].

[449] על פי הגהת הב"ח. [ובספרים שלפנינו כתוב "לא ליתנהו"].

מכל מקום עכשיו, שאין העדים לפנינו, ורק יש קול אודותם, אין לנו לחוש לאוסרה.
ורב חסדא מוכיח את דבריו, שאין לאסור את האשה על סמך קול שיש עדים האומרים שהיא אסורה - אשה, ואפילו פנויה, שנשבתה לעובד כוכבים, הרי היא אסורה להנשא לכהן, כי שמא בא עליה השבאי, והרי היא נפסלת בכך בפסול "זונה", ואסורה להנשא לכהן. [450]

א. פסול "זונה" הוא שם כללי לכל אשה הנבעלת לאדם שאין לו בה תפיסת קידושין, ולאו דוקא לאשה המזנה תחת בעלה. ולכן ביאת גוי, שאינו יכול לקדש בת ישראל, פוסלת בת ישראל בפסול של "זונה".

ב. אשה שנשבתה, ואין עדים בדבר, אלא היא באה מעצמה ואומרת: "נשביתי, ואולם טהורה אני" [שלא נבעלתי על ידי עכו"ם], הרי היא נאמנת, כי "הפה שאסר, הוא הפה שהתיר". שהיות ואנו יודעים שהיא נשבתה רק מדברי האשה עצמה, בהכרח יש להאמין לכל דבריה, גם למה שאמרה "טהורה אני". ולכן היא מותרת להנשא לכהן. [451]

ג. מעשה בבנותיו של שמואל שנשבו, ובאה כל אחת מהן ואמרה "נשביתי וטהורה אני". [452] והתיר אותן רבי חנינא להנשא לכהן.

ושאלו את רבי חנינא: הרי יש עדים במדינת הים האומרים שהן נשבו, [453] ואין כאן נאמנות של "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", שהרי הן אסורות על פי עדים, ולא על פי דבריהן בלבד! והאיך אתה יכול להתירן?

וענה על כך רבי חנינא: מאחר שעכשיו עדיין לא באו העדים, אין לחשוש לדבריהם. כי "עדים בצד אסתן [צפון], ותיאסר"?! וכי נאסור אותה מחמת שיצא הקול שיש לדבר עדים הנמצאים בחוץ לארץ, בצפון? [454]

ומוכח מכאן שאין לאסור אשה על סמך שיצא קול שיש עדים לאוסרה.

ורב חסדא מוכיח מכאן שאף בענייננו, למרות שיצא הקול שיש עדים באידית שהאבן היתה שוה פרוטה ביום הקידושין, אין לאסור את האשה על השני משום כך.

---

[450] כתובות כב א. רמב"ם איסורי ביאה פרק יח.

[451] משנה כתובות כב א.

[452] השבאים הביאו אותן כדי שיפדום בממון. והן בקשו מהשבאים לעמוד מחוץ לבית דינו של רבי חנינא, ותכנסנה בלעדיהם, כדי שלא ידעו הדיינים שהן נשבו אלא על פיהן, ולפיכך הן נאמנות לומר "נשבתי וטהורה אני", כתובות כג א. רש"י כאן.

[453] כך פירש רש"י. וזהו כפי שהגמרא במסכת כתובות שם חשבה תחלה, אבל מסקנת הגמרא שם שיצא קול שיש עדי טומאה [שנבעלה לשבאים]. אבל אם יצא קול שיש עדי שביה, אין בכך כלום, מפני שלאחר שהתירום להנשא אפילו אם יבואו עדי שביה לפנינו אין אוסרים אותן כל זמן שאין עדים שהן נבעלו לשבאים. ואם כן קשה: מדוע רש"י פירש את דברי הגמרא כאן על פי ההוה אמינא בגמרא בכתובות?. ועיין מהרי"ט על תוספות ד"ה אם הקלנו בשבויה.

[454] רבי חנינא ובית דינו היו בארץ ישראל, והעדים היו בבבל. ובבל היא בצפון ארץ ישראל. תוספות. [ע"ש].

שהרי **לאו היינו**, וכי מעשה זה אינו דומה למעשה **דרבי חנינא**? ! **דאמר רבי חנינא**: וכי **עידיה בצד אסתן** [צפון] ולא באו להעיד, **ותיאסר**?! אלא הרי היא מותרת.
ואם כן, גם בעניננו, כל זמן שהעדים לא באו בפנינו והעידו שהקידושין היו שוים פרוטה, אין לאוסרה על השני.
לסיכום: רב חסדא חידש שני דברים:
[א] המקדש בפחות משוה פרוטה אין חוששין לקידושיו, והרי היא מותרת לכל אדם [שלא כדברי שמואל].
[ב] אפילו אם יצא קול שיש עדים שראו שהקידושין היו שוים פרוטה באותו הזמן, אין חוששין לדבריהם כל זמן שלא באו והעידו.
אביי ורבא - לא סבירא להו להא דרב חסדא. אינם סוברים כדברי רב חסדא שהתיר את האשה לשני. אלא, לדעתם, מאחר שיש עדים באידית שהאבן היתה שוה פרוטה ביום הקידושין, חוששין לדבריהם, ואסורה על השני.
ואף על פי שרבי חנינא התיר לבנות של שמואל שנשבו להנשא, ולא חשש לדברי העדים שבמדינת הים, אין להוכיח משם שאף בעניננו לא חוששים לדברי העדים שלא באו, כי יש לחלק בין הדברים: **אם הקילו בשבויה**, שלא לחשוש לדברי העדים שלא באו, וכדברי רבי חנינא, טעם הדבר הוא משום שלא שכיח שהאשה תיבעל לעכו"ם, [455] היות **דמנוולה נפשה גבי שבאי**, היא בזויה עליו [או מבזה את עצמה עליו], ומסתבר שהיא לא נבעלה לו, ולכן לא חששו שמא יבואו עדים ויעידו שנשבית, כי גם אם אכן הן נשבו, יש לנו לתלות שהן לא נבעלו לשבאים.
אבל, האם **ניקיל באשת איש**!?
הרי כשיש קול שיש עדים באידית שהאבן היתה שוה פרוטה בשעת הקידושין, יש לנו לחשוש שמא אכן יש עדים על כך, כי שכיח הוא שתהיה האבן שוה פרוטה.
ומספרת הגמרא, כי אותה אשה שהתקדשה באבנא דכוחלא [באבן הכחולה], סמכה על דברי רב חסדא שהתיר לה להנשא לשני, ונישאה לו.
אישתאר מההיא משפחה, ונשארו בנים לאותה משפחה **בסורא**, **ופרשו רבנן מינה**, מפני שחששו שהיא אשת הראשון, ונמצא שהשני בא על אשת איש. והבנים ממזרים. [456]

[455] תוספות כתובות כג א בהסבר גירסת הגמרא שלפנינו. עיין פירושים נוספים בתוספות כאן ובכתובות [שם], ובראשונים, [ועיין אחרונים על דברי תוספות].
[456] אף מכאן מוכח שרב חסדא התירה להנשא בלא גט מהראשון, שהרי אם נאמר שהצריכה גט מן הראשון, מדוע פרשו ממנה רבנן? הרי בודאי אין היא אשתו של הראשון שהרי הוא נתן לה גט! תוספות הרא"ש, ריטב"א. [ועיין מה שכתבו האחרונים הנ"ל הערה 434].

ולאו משום דסבירא להו דשמואל, הטעם לכך שרבנן פרשו מאותה משפחה אינו משום שהם סוברים כשמואל, שהמקדש בפחות משוה פרוטה חוששין שמא שוה פרוטה במדי.

אלא אם היינו יודעים שבשעת הקידושין לא היתה האבן שוה פרוטה באותו מקום, הרי זו מותרת להנשא לאחר. ולא היו רבנן פורשים מאותה משפחה. [457] והטעם שרבנן פרשו מאותה משפחה, הוא **משום דהיו** עדים באידית שהאבן היתה שוה פרוטה בזמן הקידושין. ורבנן **סבירא להו** [סוברים] **כאביי ורבא**, שחוששין לדברי העדים אף על פי שהם לא באו להעיד על הדבר.

הגמרא מביאה מעשה שמוכח ממנו שדעת רב יוסף כדעת שמואל, שהמקדש אשה בפחות משוה פרוטה חוששין שמא שוה פרוטה במדי:

ההוא גברא דאקדיש בשוטיתא דאסא בשוקא, מעשה באדם שקידש אשה בבד [בענף] של עץ הדס בשוק.

שלחה רב אחא בר הונא לשאלה דלהלן **לקמיה** [לפני] **דרב יוסף**: **כי האי גונא מאי**, מה הדין בכגון זה?

שלח ליה רב יוסף תשובה:

א. **נגדיה**, **כרב** - הלקה את אותו אדם שקידש בשוק, משום שיש פריצות בדבר, וכפי שיש ללמוד מדברי רב דלהלן.

[457] כך הבין בעל הלכות גדולות מדברי הגמרא, [מובא ברשב"א יג א סוף ד"ה סברה]. ומכאן למד בה"ג שאין הלכה כשמואל שחיישינן שמא שוה פרוטה במדי. אבל הרי"ף והרמב"ם [אישות ד יט] והרא"ש פסקו כדברי שמואל. וכן פסק בשלחן ערוך [לא ג]. ולפי דבריהם בעל כרחך אין לפרש את דברי הגמרא כפשוטם. אלא כך כוונת הגמרא: לא רק משום דברי שמואל פרשו רבנן מאותה משפחה, אלא גם משום הקול. ונפקא מינה: לדעת הרמב"ם שמואל דיבר דוקא בדבר המתקיים. [כנ"ל בהערה 425]. ואילו רבנן סוברים שיש לחוש לקול אפילו במקום שהקידושין נעשו בדבר שאינו מתקיים. [רשב"א, מאירי]. ועוד נפקא מינה: אם המקדש אמר לאשה שיש בקידושין שוה פרוטה במקומם, אזי אין לחוש לדברי שמואל. [שהרי היא לא הסכימה להתקדש אלא על דעת שהם שוים פרוטה במקומם]. ובכל זאת יש לחוש לקול. [רשב"א]. כתב הרמ"ה: המקדש אשה בתמרה והלכה ונשאת לאחר ונולד לה בן, אין אותו הבן אסור משום ספק ממזר משום דברי שמואל. [טור סי' לא]. [וכתב בית יוסף שדעת הרמ"ה שאפילו אם ידוע בודאות שהתמרה שוה פרוטה במדי, אינה מקודשת אלא משום גזרה [עיין לעיל הערה 426] ולפיכך לא גזרו שהבן ממזר, ועיין בית שמואל ס"ק יא]. דעת בית יוסף שהרמב"ם חולק על הרמ"ה. אבל עיין בית שמואל [שם]. בחלקת מחוקק [ס"ק יא] הבין מדברי הגמרא כאן [- "פרשי רבנן מינה לאו משום דסבירא להו דשמואל"] שאילו רבנן היו סוברים כשמואל היו פורשים מאותה משפחה. ומכאן שלדעת שמואל אם התמרה שוה פרוטה במדי, הולד ממזר, ושלא כדברי הרמ"ה! [ע"ש מה שתירץ]. ובבית שמואל כתב שכך יש לפרש את דברי הגמרא: "ולא משום דסבירא להו דשמואל", כלומר: הסיבה שרבנן פרשו מאותה משפחה אינה משום שהם סוברים כשמואל, שהרי אפילו לדברי שמואל אין הולד ממזר, וכסברת הרמ"ה הנ"ל. וכן תירץ הגר"א שם [ע"ש]. וגם לפי פירוש זה אין להוכיח מדברי הגמרא כאן שאין הלכה כשמואל. להלכה: בשלחן ערוך [שם] פסק כשמואל. [והביא את מחלוקת הראשונים הנ"ל אם גם בדבר שאינו מתקיים חוששין שמא שוה פרוטה במדי]. ובהמשך [שם] מובאים דברי הרמ"ה הנ"ל [שאין הולד ממזר] בשם "יש אומרים" [מפני שלדעתו הרמב"ם סובר שאם התמרה שוה פרוטה במדי מקודשת מדאורייתא. וכשיש ספק בדבר הרי זה ספק ממזר. וכתב הגר"א שמדברי הגמרא נראה יותר כדעת הרמב"ם]. ועיין בית שמואל שם.

ב. **ואצטריך גיטא, כשמואל** - וצריכה האשה גט כדי להנשא לאחר, אף על פי שאין בבד של הדס שוה פרוטה, משום שחוששים שמא הוא שוה פרוטה במדי, כפי שאמר שמואל. [458] והיכן אמר רב שיש להלקות על כך?

דרב היה **מנגיד** [מלקה] על כל אחד מהדברים דלהלן:

[א] **על דמקדש בשוקא** מפני שזו דרך פריצות.

[ב] **ועל דמקדש בביאה**. שאף זו דרך פריצות. [459]

[ג] **ועל דמקדש** אשה **בלא שידוכי**, בלא שהשתדך עמה לפני כן - שאף זו דרך פריצות.

[ד] **ועל דמבטיל גיטא** - השולח גט לאשתו, ורדף אחריו ואמר לו "גט שנתתי לך בטל הוא". ויש חשש שמא לא ידעו האנשים שהוא ביטל את הגט לפני שבא לידה, והשליח יתננו לה לאחר שבטלו ותנשא בו. ולפיכך ראוי להלקותו. [460]

[ה] **ועל דמסר מודעא אגיטא** - אדם שבית דין הכריחוהו לגרש את אשתו בעל כרחו, ולפני שגירשה מסר הודעה לעדים, ואמר להם: גט שאני רוצה ליתן לאשתי, דעו שאני אנוס ליתנו. לכן אני אומר בפניכם שהוא בטל.

ועל ידי כך הוא מוציא לעז על בניה, שכשתנשא לאדם אחר ותלד לו בנים, יאמרו שהיא אשת הראשון, ובניה ממזרים. [461] ולפיכך ראוי להלקותו.

[ג] **ועל דמצער שלוחא דרבנן** - המכה את שליח בית דין שבא להזמינו לדין בשליחות הדיינים. [462]

---

[458] כלומר: משום שיש להצריכה גט כדברי שמואל, נמצא שהוא קידש אשה בשוק ולפיכך ראוי להלקותו משום דברי רב, אבל, לדעת החולקים על שמואל וסוברים שאין חוששין שמא שוה פרוטה במדי, בודאי אין ראוי להלקותו. שהרי נמצא שלא קדש כלל את האשה בשוק. שהרי לא הועילו מעשיו. ריטב"א. ובשו"ת מהרש"ם [ח"ב רכו י] כתב שאפילו אם הקדושין לא חלו הרי זה לוקה, שאם לא כן, איך הלקהו רב יוסף? הרי אין כאן אלא קידושי ספק. ואין ראוי להלקותו משום ספק. [מובא במהדיר על הריטב"א, ועיין שם עוד].

[459] הפריצות היא בכך שעושה את תחילת קניינו בביאה. [ר"י]. ויש אומרים שהפריצות היא בזה שצריך עדי קדושין, וכשמקדש בביאה צריך שיעמיד עדים על הביאה או על היחוד שמתיחד עמה לצורך ביאה [רבנו תם, ותוספות הקשו על דבריו. ועיין ריטב"א ומאירי, ועיין הערת המהדיר על הריטב"א בשם האחרונים].

[460] כך פירש רש"י. תוספות חלקו על דברי רש"י. וכתבו שבודאי אין לחוש שהשליח יתן את הגט נגד רצון המשלח, וכי ברשעים אנו עוסקים?! עיין מקנה ופני יהושע. ועיין פירוש אחר בתוספות ורשב"א ועיין ריטב"א ור"ן.

[461] כך פירש רש"י. ומשמע מלשונו שלמרות שמסר מודעא על הגט, בכל זאת הגט אינו בטל, אלא שיש חשש "לעז" בדבר. שיאמרו שהיא אשת הראשון ובניה מן השני ממזרים. [וכן משמע מהר"ן ע"ש]. אבל במסכת ערכין כא ב, מבואר שגט המעושה בישראל [שדייני ישראל כפוהו על כך עד שאמר בפיו "רוצה אני לגרשה"]. כשר, ואם מסר מודעא הרי הוא בטל. וכן נפסק בטור ושלחן ערוך [אבן העזר קלד א] ועיין בית יוסף ובית שמואל שם. ועיין מאירי. וצריך לומר, שרש"י פירש את דברי הגמרא כאן כפירוש התוספות בכתובות [נב א] שאפילו אם בשעה שבית דין עישוהו [חייבוהו] לגרשה אמר בפירוש שכל מודעא שמסר קודם לכן בטלה, בכל זאת מלקים אותו מפני שמוציא לעז על הגט, שיתכן שיהיו אנשים שישמעו שמסר מודעא ולא ישמעו שביטלה אחר כך. וכן ביאר בית יוסף [שם על סעיף ו]. עיין שם עוד, ועיין דרישה והביאו בית שמואל סוף ס"ק יב.

[462] כך פירש רש"י. אבל הר"ן כתב שמלשון הגמרא "מאן דמצער" משמע שלא הכהו אלא אפילו אם ביזהו בדברים לוקה. [ועיין שם עוד], וכן פירש המאירי [ועיין גליון מהרש"א].

[ד] **ועל דחלה שמתא עילויה תלתין יומין** - אדם שבית דין נידוהו, ולא בא לבית דין להתיר את נידויו במשך שלשים יום. [463]

[ה] **ועל חתנא דדייר בי חמוה** - חתן הדר בבית חמותו, שבדרך כלל חמות אוהבת את חתנה. ויש חשש שמא יכשל בה. [464]

הגמרא מדקדקת בלשון שאמרנו "ועל חתנא דדייר בבי חמוה".

משמע מלשון זו שדוקא חתן **דדייר** [שדר] בבית חמותו לוקה, אבל אם אינו גר שם בקביעות, אלא **חליף**, עובר שם אינו לוקה.

וקשה: **והא ההוא חתנא, דחליף אבבא דבי חמוה, ונגדיה רב ששת.**

והרי היה חתן אחד שעבר על פתח בית חמותו, והלקהו רב ששת, למרות שלא היה גר שם בקביעות!

ומתרצינן: אין ללמוד מאותו מעשה, מפני ש**ההוא** חתן - **מידם הות דיימא חמתיה מיניה**. אותו אדם היתה חמותו חשודה ממנו ["דיימא" הוא מלשון "דומה", שכך נקראת סוטה], ולפיכך הלקוהו על שעבר שם. אבל שאר אנשים שעוברים בבית חמותם אינם לוקים.

ועתה הגמרא מביאה דעה אחרת על מה היה רב מלקה:

נהרדעי אמרי: בכולהו לא מנגיד רב, בכולם לא היה רב מלקה, **אלא** רק **על דמקדש בביאה**, וגם עשה זאת **בלא שידוכי** [שזו פריצות גדולה].

ואיכא דאמרי, ויש אומרים שלדעת נהרדעי המקדש בביאה לוקה **ואפילו** אם עשה זאת **בשידוכי נמי, משום** שיש בזה **פריצותא**. [465]

---

[463] על פי שלחן ערוך [חשן משפט פז ט]. והיינו: אדם שלא קיים את דברי בית דין. ובית דין נידוהו כדי לאלצו לקיים את דבריהם. ולא בא והודיע שקיים את דבריהם כל שלשים יום. בין דין מלקים אותו. [פירשנו על פי הגמרא ורש"י שבועות מא א ד"ה עד דמטי זמן נגדיה. אבל עיין מאירי כאן].

[464] דאמר מר [פסחים קיג א]: הוי זהיר באשתך מחתנה הראשון. רש"י. [ועיין תוספות ר"י הזקן].

[465] לדעת נהרדעי למרות שרב לא הלקה אלא על המקדש בביאה [ויש אומרים גם על המקדש בלא שידוכין], בכל זאת אף שאר הדברים המוזכרים לעיל מכוערים, ומנדים עליהם. מאירי [עיין שם בכל דבריו]. תוספות כתבו שבזמן הזה שהחתנים דרים בבית חמיהם, סמכו על נהרדעי. [ועיין שם שהמליצו זכות אף ללישנא קמא בגמרא]. ומשמע מדברי תוספות שלדעת נהרדעי כל הדברים המוזכרים בדברי רב לעיל אינם אסורים כלל. [ואולי רב לא דיבר כלל על הדברים הללו. ומקצתם אסורים מסברא]. והגר"א [שלחן ערוך אהע"ז כו יד] תמה על דברי תוספות וכתב שאף נהרדעי מודים שיש איסור בדבר. המאירי כתב בשם גדולי הדורות שהאיסור על החתן לדרו בבית חמיו לא נאמר אלא בדורות הראשונים, אבל בזמנים הללו שבנות ישראל גדורות ביותר אין חוששין לכך, ורק אם אירע רינון ודיבה חוזרים לדונם במלקות. להלכה: רמב"ם ושלחן ערוך פסקו בכל הדברים המוזכרים בגמרא שמלקים עליהם, מלבד חתן הגר בבית חמיו, שלא הוזכרו בו מלקות [אלא איסור בלבד, רמב"ם איסורי ביאה כא טו, ובמגיד משנה נתן טעם לדבר, ועיין ספר המפתח]. הרמ"א [אבן העזר כו ד] כתב שאין מלקין את המקדש בכסף ובשטר בלא שידוכין. ואפילו אם קידש בשוק. [עיין שם]. ובשאר המקומות שהוזכרו מלקות בשלחן ערוך לא העיר הרמ"א דבר. וכתב בית שמואל [קלד יב] בשם ס' באר שבע: לדעת הטור והרמ"א נהרדעי אינם חולקים אלא בענין קידושין - שאין מלקים אלא את המקדש בביאה. אבל לענין שאר הדברים, אף הם מודים שמלקים.

והגמרא מביאה מעשה נוסף בענין קידושי כסף:

ההוא גברא דקדיש בציפתא דאסא, מעשה באדם שקידש אשה במחצלת של הדס.

ומיד לאחר הקידושין, [466] **אמרו ליה**: **והא לית בה שוה פרוטה**, הרי אין בה שוה פרוטה!

אמר להו: **תקדוש בארבע זוזי דאית בה**. תתקדש בארבעה זוזים הקשורים אל המחצלת.

שקלתא. **ואישתיקא**. האשה השאירה את המחצלת עם ארבעת הזוזים בידה, ושתקה, ולא השליכתם. [467]

אמר רבא: שתיקת האשה אינה מלמדת שהיא התרצתה להתקדש בארבעת הזוזים, כי כאשר היא קבלה את המחצלת והמעות שבתוכה, היא לא ידעה שיש שם מעות, ולא היה בדעתה להתקדש בהן. וכשנודע לה שיש שם מעות, **הוה שתיקותא** [הרי זו שתיקה] **דלאחר מתן מעות**.

וכל שתיקותא דלאחר מתן מעות - לאו כלום היא! היות ויש לומר שהטעם לכך שהאשה שתקה, הוא משום שחשבה בליבה שמתחילה היא לא קיבלת את המעות על מנת להתקדש בהן, ואין כאן כלל קידושין. ולפיכך שתקה ולא אמרה דבר. [468]

ומביא רבא מקור לדבריו:

אמר רבא: **מנא אמינא לה**, מנין למדתי דין זה? **דתניא**: הנותן סלע לאשה **ואמר לה**: "**כנסי סלע זו בפקדון**" - הכניסי סלע זה לרשותך לפקדון.

וחזר ואמר לה: "**התקדשי לי בו**".

אזי, אם אמר לה "התקדשי לי בו" **בשעת מתן המעות**, לפני שהאשה קבלתן, [469] הרי זו **מקודשת**.

ואם **לאחר מתן מעות** אמר לה כן, אזי, אם "**רצתה**", הרי זו **מקודשת**, ואם "**לא רצתה**", **אינה מקודשת**.

ורבא מבאר והולך את דברי הברייתא:

מאי "רצתה", ומאי "לא רצתה"?

---

[466] כלומר: כשהמעות עדיין היו בתוך יד האשה. [מוכח להלן בגמרא].

[467] כך פירש רש"י. וכן מוכח מדברי הגמרא להלן, שרק לאחר שהמחצלת והמעות היו בידה אמר לה התקדשי לי בארבעת הזוזים שבה.

[468] קשה: שמואל אמר לעיל שהמקדש בתמרה חוששין שמא שוה פרוטה במדי. ואם כן מדוע רבא לא חשש שמא המחצלת שוה פרוטה במדי? ויש לומר: [א] יתכן שרבא חולק על דברי שמואל, כפי שרבינא נחלק על דבריו. [קרבן נתנאל סימן יט אות א]. [ב] אם רבא מודה לשמואל, יש לומר שרבא בא לומר שאין האשה מקודשת קידושי ודאי משום שתיקתה, שהרי זו שתיקה שלאחר המעות ואינה כלום. ולפיכך היא מקודשת קידושי ספק כדברי שמואל. [כך נראה לדייק מלשון שאלת הריטב"א להלן הערה 461, וכן נראה מדברי הרמב"ם אישות ה כה, וכן כתב מהרי"ט]. ועיין עוד להלן [בהערה 461].

[469] כך פירש רש"י. [ועיין שו"ת רע"א צז, והובא בבירורי השיטות עמ' קמא אות ב, וע"ש עוד].

אילימא, אם תאמר, ש"**רצתה**" היינו **דאמרה אין** [כן], ו"**לא רצתה**" היינו **דאמרה לא**, אם כן יש לתמוה:
הרי בתחילת הברייתא שנינו "בשעת מתן מעות מקודשת", ובזה הברייתא לא חילקה בין רצתה ללא רצתה.
ולדבריך, שבסיפא "לא רצתה" היינו שאמרה לו "לא", **מכלל** זה אתה למד,

דף יג.

דרישא (תחילת העמוד) **כי אמרה** לו "**לא**" - **נמי הוו קידושין!**
משמע שברישא בשעת מתן מעות, אפילו כאשר האשה אמרה לו "לא", הרי אלו קידושין?!
אמאי? למה? **והא קאמרה** בפירוש **לא!**
ורבא מסיים: **אלא לאו**, בהכרח, ש"**רצתה**", הכוונה היא **דאמרה** "**אין**" [כן]. ו"**לא רצתה**" הכוונה היא, **דאישתיקה משתקה**.
ולפי זה, בסיפא, שאמר לה "התקדשי לי בו" לאחר מתן המעות - אם אמרה "כן", הרי היא מקודשת, אבל אם שתקה, אינה מקודשת. ואילו ברישא, שאמר לה בשעת מתן מעות - אפילו אם שתקה, הרי היא מקודשת.
ושמע מינה: **שתיקה דלאחר מתן מעות - ולא כלום היא**. כי מה שהאשה שתקה, הוא משום שלא איכפת לה ממה שאמר לה, ולא משום שהיא הסכימה להתקדש.
ומכאן למד רבא, שאף בענין המעשה דלעיל [באדם שקידש במחצלת עם ארבעה זוזים] אינה מקודשת, מפני שלא ידעה שיש שם ארבעה זוזים עד לאחר מתן מעות. ושתיקתה לאחר מתן מעות אינה מלמדת שהתרצתה לקידושין.
קשו בה, התקשו בראייתו של רבא, **בבית** המדרש של "**פום נהרא**", **משמיה דרב הונא בריה דרב יהושע**:
מי דמי, וכי יש לדמות את השתיקה שבברייתא לשתיקה שאנו דנים בה כאן?!
כי אמנם מצד השתיקה עצמה אין לחלק ביניהן, אבל בענייננו, יש להוכיח ממה שהאשה לא השליכה את הסלע שהיא התרצתה בקידושין. [470] שהרי -
התם, בברייתא מדובר **שבתורת פקדון יהבינהו ניהלה**. שתחילה נתן את המעות לאשה בתורת פקדון והיא התחייבה לשמרן, ולפיכך לא השליכה את המעות מידיה, מפני

[470] כך משמע מתוך דברי הגמרא, וכן נראה מדברי הרשב"א בתחילת ד"ה סברא אי שדינא]. וטעם הדבר: האשה אינה מוחה בפיה מפני שהיא מעולם לא אמרה שהתרצתה להתקדש במעות, ולפיכך אינה צריכה למחות. אבל לא ראוי לה להחזיק במעות שהרי כשהיא מחזיקה במעות ולא משליכתן, הרי מוכח מעתה מתוך מעשיה שהיא מתרצה להתקדש. ולכן עליה להשליכן. [כך נראה מדברי הרשב"א הנ"ל]. והריט"א כתב טעם אחר לדבר [עיין להלן הערה 458].

שסברה: אי שדינא להו, ומיתברי, מחייבנא בהו. אם אשליך את המעות, וישברו, [471] אתחייב לשלם לו את דמיהן. שהרי התחייבתי בשמירתן [ומה ששתקה, הוא משום שלא היה איכפת לה ממה שאמר].

אבל **הכא**, בענייננו, הרי **בתורת קדושין יהבינהו ניהלה**. האיש נתן את המחצלת לאשה בתורת קידושין, ולא בתורת פיקדון. ואף על פי שהיא אינה יכולה להתקדש במחצלת עצמה, היות ואין היא שוה פרוטה, אבל כאשר חזר ואמר לה התקדשי במעות שבתוכה, **אם איתא דלא ניחא לה, לישדינהו!** אם אמנם אין ברצונה להתקדש, היה ראוי לה להשליכן, שהרי לא התחייבה בשמירתן, ולא היה לה להמשיך ולהחזיקן אם אינה מסכימה להתקדש בהן. ומאחר שהיא לא השליכתן, מוכח מכך שהיא אכן התרצתה להתקדש בהן. [472]

ולפיכך סבר רב הונא בריה דרב יהושע, שיש לומר שהאשה מקודשת.

פריך רב אחאי, רב אחאי דוחה את חילוקו של רב הונא בריה דרב יהושע, כי - **אטו כולהו נשי - דינא גמירי!**? וכי כל הנשים בקיאות בדיני ממונות, ויודעות שחפץ שבא לידיהן בתורת קידושין, אם אינן מתרצות להתקדש בו עליהן להשליכו, ואם הוא יאבד, אינן חייבות לשלם?!

ומאחר שלא כל הנשים בקיאות בדיני ממונות, יש לומר: **הכי נמי, סברה** האשה, **אי שדינא להו, ומיתברי - מתחייבנא באחריותייהו!**

דהיינו, גם בענייננו, שהאשה לא קבלה את המעות בתורת פקדון, היא לא השליכה אותן, משום שחשבה: אם אשליכן וישברו, אתחייב באחריותן. ולכן לא השליכתן, אך היא לא התרצתה לקידושין [וכדברי רבא]. [473]

---

[471] [לשון הגמרא קצת קשה, שהרי אין דרך מעות להשבר. ובתוספות ר"י הזקן כתב שיאבדו. ובודאי אין לומר שכוונת הגמרא שהמעות ישברו על ידי שתשליכם, שהרי אם כן אפילו אם לא קבלה על עצמה שמירה, היא חייבת לשלם, שהרי היא מזיקה בידים, ואילו בגמרא להלן מבואר שהיא פטורה, ואם כן בודאי החשש הוא שמא ינזקו או יאבדו לאחר שתשליכם, ולא על ידי ההשלכה עצמה].

[472] דעת הראב"ד שאם האשה תאמר בפירוש שאינה רוצה בפקדון, בידה להשליכו לפניו ולא תתחייב באחריותו. וכן נפסק בשלחן ערוך [חשן משפט רצג א. ועיין רשב"א]. לפי זה הקשה הראב"ד: מדוע בפקדון אין האשה משליכה אותו ואומרת "טול פקדונך"? הרי באופן זה אין היא מתחייבת באחריות! נאמרו על כך כמה תירוצים: [א] האשה אינה יודעת שאם תאמר "טול פקדונך" היא תפטר מאחריותו. [רמב"ן, רשב"א, ר"ן, שיטה לא נודע למי]. [ב] מעצם זה שהאשה לא אמרה לבעל שאינה רוצה בקידושין, אין להוכיח דבר, מפני שאין האשה רוצה לומר לו דבר, וכל שאלת רב אחאי היתה רק משום שהאשה יכולה להשליך את החפץ בלא לומר דבר. אבל אם היא צריכה לומר לו "טול פקדונך" אין רצונה לומר זאת. מפני שהוא מאוס עליה, או שהיא מתביישת ממנו [ריטב"א, ועיין רמב"ן]. ועיין תירוצים נוספים בראשונים.

[473] קשה: אמנם לא כל הנשים בקיאות בדיני ממונות, אבל יתכן שהאשה הזאת בקיאה, וממה שלא השליכתן מוכח שהתרצתה לקדושין. ומדוע רב אחאי לא חשש אפילו לספק קידושין? ויש לומר: בעדי קדושין צריך שיראו דבר ברור להוציאה מחזקת פנויה לחזקת אשת איש. ואם אינם רואים דבר ברור אינה מקודשת כלל [פני יהושע. ועיין שם עוד].

שלחה רב אחא בר רב לשאלה זו **לקמיה** [לפני] **דרבינא: כי האי גונא מאי**? בכגון מעשה שכזה [שקידש במחצלת שהיו בתוכה מעות], [474] מה ראוי לפסוק להלכה: האם כרבא שאמר אינה מקודשת, או כרב הונא בריה דרבי יהושע שהחמיר בדבר?

שלח ליה רבינא תשובה: **אנן, לא שמיע לן**, אנו לא שמענו את **הא** דאמר **רב הונא בריה דרב יהושע**! לא הוא אמר לנו את דבריו, ולא אחר אמר לנו זאת משמו. [475] ולפיכך אנו פוסקים כרבא, שאין האשה מקודשת.

אבל, **אתון, דשמיע לכו - חושו לה**!

אתם, ששמעתם את דברי רב הונא בריה דרב יהושע, ראוי לכם לחשוש לדבריו, [476] ולהצריך את האשה גט מספק לפני שהיא תנשא לאחר. [477]

ומביאה הגמרא מעשה נוסף בענין קדושי כסף: [478]

---

[474] כך מוכח מדברי הרא"ש סימן יט. וממסקנת הריטב"א [אבל יש מפרשים באופן אחר כדלהלן הערה 461].

[475] כך פירש רש"י. ויתכן שכוונתו שאחר לא אמר כן בשליחותו של רב הונא בריה דרבי יהושע, אבל בודאי רבינא שמע זאת מאחר. שהרי, מתוך דבריו שאמר "אנן לא שמיע לן הא דרב הונא בריה דרבי יהושע" וכו' מוכח שבודאי ידע את דבריו. ועיין להלן בהערה 462.

[476] מלשון הגמרא "חושו לה". משמע שזהו חשש בלבד להצריכה גט מספק. אבל אין היא מקודשת קדושין ודאין. ומאחר שרבינא חשש כן מספק בלבד, אם כן קשה: גם בלא השתיקה שלאחר קבלת המחצלת היא מקודשת מספק משום דברי שמואל שאמר לעיל "חיישינן שמא שוה פרוטה במדי! ומדוע הוצרכו לחשוש משום שתיקתה. [ריטב"א, וכן הקשו שאר הראשונים בקצרה]. ונאמרו על כך כמה תירוצים בראשונים: [א] יש שהוכיחו מכאן שרבינא חולק על שמואל, ואין הלכה כדברי שמואל. [מובאים בריטב"א. אבל הרי"ף והרא"ש והרמב"ם פסקו כשמואל. עיין לעיל הערה 443]. [ב] רבינא מודה לדברי שמואל, והשאלה שנשאלה לרבינא לא היתה על האופן של המקדש בציפתא המוזכר בגמרא לעיל. אלא כך שאלוהו: שתיקה שלאחר מתן מעות בדבר שאינו פקדון, כגון שזרק כסף לתוך חיקה וחזר ואמר לה "התקדשי לי בו". מה דינה? ושאלה זו תלויה בדברי המשנה דלעיל: שנינו: "כנסי סלע זו בפקדון:: לאחר מתן מעות אינה מקודשת". ויש להסתפק: האם משנה זו מדברת גם במעות שאינם פקדון, או דוקא בפקדון וכחילוקו של רב הונא בריה דרבי יהושע, שחילק בין פקדון לדבר שאינו פקדון? [רמב"ן רשב"א]. [ג] כאן מדובר שהאשה אמרה לו שאין במחצלת שוה פרוטה. [כך גירסת הרא"ש והריטב"א לעיל "אמרה ליה הא לית בה שוה פרוטה"]. ומכאן שאין היא מסכימה להתקדש במחצלת שאינה שוה פרוטה כאן. [ריטב"א. וכעין זה כתב הרא"ש. ועיין קרבן נתנאל שם]. [ד] המחצלת היתה מדבר שאינו מתקיים ואי אפשר להוליכה למדי. ולפיכך דברי שמואל שאמר "חיישינן שמא שוה פרוטה במדי" אינם שייכים כאן. [ר"ן לשיטת הרמב"ם. עיין לעיל הערה 425]. עיין עוד בראשונים ובאחרונים.

[477] הרמב"ם [אישות ה כה] פסק ששתיקה שלאחר מעות אינה כלום, ושלא כדברי רב הונא בריה דרבי יהושע. וקשה: הרי אנחנו בודאי שמענו את דברי רב הונא בריה דרבי יהושע בגמרא. ואם כן ראוי לחוש לדבריו. כמבואר בגמרא כאן! [כנראה קושיא זו הוקשתה לראשונים דלהלן]. וכתבו הרשב"א והר"ן: דוקא תלמידי רב הונא ברבי יהושע צריכים לחוש לדבריו, מפני ששמעו את דבריו מפיו והם חייבים בכבודו. אבל אנשים אחרים ששמעו זאת בשמו אינם צריכים לחוש לדבריו. ומטעם זה רבינא לא חש לדברי רב הונא בריה דרבי יהושע אף על פי ששמע זאת מפי השואלים ששאלוהו על הדבר. אבל, הרי"ף פסק כדברי רב הונא בריה דרבי יהושע, וכן נפסק בשלחן ערוך [אבן העזר כח ה]. ומוכח מדבריהם שלמרות שאנחנו לא שמענו את דברי רב הונא בריה דרבי יהושע ממנו עצמו. בכל זאת צריך לחוש לדבר מאחר ששמענו את דבריו מתוך דברי הגמרא כאן. [יתכן שלדעת הרי"ף ושלחן ערוך רבינא שאמר "אנן לא שמיע לן", התכוין בדבריו לאנשי מקומו שאין צריך להודיעם את דברי רב הונא ברי' דרבי יהושע, אבל הוא עצמו מאחר שכבר שמע את דברי רב הונא בריה דרבי יהושע, אף הוא צריך לחוש לדבריו].

[478] במעשה שלפנינו הגמרא דנה בהמשך דברי הברייתא דלעיל [ששנינו: "האומר לאשה כנסי סלע זו בפקדון וחזר ואמר לה "התקדשי לי בו" בשעת מתן מעות מקודשת" וכו'], לפיכך הובא מעשה זה כאן.

ההיא איתתא, דהוה קא **מזבנה וורשכי**. מעשה באשה שהיתה מוכרת שרוכים של משי.[479]

אתא ההוא גברא, **חטף וורשכא מינה**. בא אדם אחד וחטף ממנה שרוך אחד.

אמרה ליה: **הבה ניהלי** - תנהו לי! **אמר לה**: **אי יהיבנא ליך** - האם **מיקדשת לי**?

אם אתנם לך, האם תתקדשי לי בכך?

שקילתיה, **ואישתיקה**. נטלה ממנו את השרוך שהחזיר לה, ושתקה.

ואמר על כך **רב נחמן**: אין שתיקתה מלמדת שהתרצתה לקידושין, מפני שהיא **יכולה** אחר כך **למימר** [לומר]: **אין**, אכן **שקלי**, **ודידי שקלי**! לקחתי ממנו את השרוך, כיון שהשרוך הוא שלי, ולכן נטלתיו בשתיקה, ולא משום שהתרציתי להתקדש.[480] [481]

איתיביה רבא לרב נחמן סתירה לכך מברייתא:

דתניא: אשה אשר **קידשה** אדם **בגזל** שגזל ממנה,

וכן אם קידשה אדם **בחמס** [שנטל ממנה חפץ בעל כרחה, ונתן לה דמים על כך, ובא לקדשה באותו חפץ],

וכן אם קידשה אדם **בגניבה** שגנב ממנה,[482]

או שחטף סלע מידה של האשה, **וקדשה** בו -

---

[479] המתרגם בביאור רש"י בבא מציעא נא א, ועיין מסורת הש"ס כאן.

[480] אפילו אם האשה תאמר שהיא התרצתה להתקדש אין בכך כלום. רשב"א. [ויש לפרש את לשון הגמרא "יכולה היא למימר אין שקלי ודידי שקלי". שמאחר שהיא יכולה לומר כך, אם כן אין הוכחה בשתיקתה שהתרצתה להתקדש. ולפיכך אין קידושיה קידושין אפילו אם כלפי שמיא גליא שהתרצתה להתקדש. ועיין לעיל 458א].

[481] אם היתה מתרצה להתקדש היתה מקודשת למרות שהשרוך היה גנוב בידו, מפני שהואיל והיא התרצתה להתקדש בכך, בודאי הקנתה לו את השרוך כדי שיוכל לקדשה בו. [כן מוכח מדברי הריטב"א ד"ה האי איתתא בהסבר דברי הגמרא להלן וכעין זה כתב רש"י להלן נב א ד"ה בגזל דידה]. [ואין ההקנאה נחשבת דברים שבלב שאינם דברים, מפני שאלו הם "דברים שבלבו ובלב כל אדם", והכל יודעים שנתרצתה בכך. ועיין פני יהושע]. באבני מילואים [כח יג] הוכיח מדברי הראשונים הנ"ל שלמרות שאין אדם מקנה דבר שאינו ברשותו, כל זה בנגזל שבא להקנות הגזילה שאינה ברשותו לאחרים. אבל לגזלן עצמו בידו להקנות את הגזלה. וכן כתב שאגת אריה סוף סימן צג. האחרונים האריכו בהסבר הדברים, עיין סיכום דבריהם בספר בית לחם יהודה. ועיין שיעורי רבי שמואל להלן נב ב [אות תמג].

[482] א. מדובר בגזלה ובחמס ובגניבה שנטל מן האשה עצמה. אבל אם קדשה בגזל שגזל מאדם אחר אינה מקודשת [גמרא להלן נב א]. ב. החילוק בין גזל שלה לגזל אחר: בגזל שנטל ממנה, יש להסיק מכך שהאשה קבלה אותו ממנו, שהיא מתרצית להתקדש לו, ומוחלת לו על הגזלה, והרי היא שלו. אבל בגזל של אחרים, אין בידה למחול לו על הגזל שאינו שלה, נמצא שהוא מקדשה בממון שאינו שלו, ולפיכך אינה מקודשת. רש"י [שם]. ג. הרשב"א דייק מדברי רש"י, שהאשה מחלה לו על הגזלה לגמרי, ואינו חייב לה דבר. אבל מדברי הירושלמי מוכח, שעדיין הוא חייב לשלם לה עבור הגזלה. ופירש הרשב"א, שהאשה מקנה לו את החפץ, והוא חייב לשלם את דמיו. וכן פסק הרמ"א [כח ב]. ד. כתב הרא"ש: המקדש בגזל של אחרים לאחר יאוש, מקודשת, וכן נפסק בשלחן ערוך [כח א]. וביאר בקרבן נתנאל: יאוש בפני עצמו אינו מקנה את החפץ לגנב, אבל היות וכאשר הוא נותן אותו לאשה יש כאן גם "שינוי רשות". ומאחר שיש כאן יאוש ושינוי רשות, הגזלה נקנית לה [וכן כתב המגיד משנה הלכות אישות ה י. והביאו הסמ"ע ס"ק ב]. ועיין רמ"א ומפרשי טוש"ע שם, וקרבן נתנאל כאן.

הרי זו **מקודשת**! ומוכח מהברייתא הזאת, שאין האשה יכולה לומר: אין, שקלי, ודידי שקלי!

ותירץ רב נחמן לרבא על קושייתו מהברייתא:

התם - בדשדיך!

הברייתא מדברת שלפני נתינת החפץ הגזול מהבעל לאשה, הוא דיבר איתה בענין שידוך לשם קידושין, והיא התרצתה להתקדש לו.

ולכן, כאשר היא שותקת בשעה שהוא נותן לה את החפץ שגזל ממנה ואומר לה שהוא מקדשה בו, יש לפרש את שתיקתה שהיא אכן מתרצה להתקדש לו, והיא מוחלת לו על חיוב השבת הגזילה, ובכך נהיה החפץ הגזול לחפץ שלו.

ונמצא, כי בשעה שהוא מקדשה, החפץ הוא שלו, ויכול לתת לה אותו עתה בתורת קידושין.

אבל אם לא השתדך איתה קודם לכן, יכולה היא לומר, לאחר שקיבלה את החפץ הגזול בשתיקה: אין, שקלי, ודידי שקלי. ואין שתיקתה מלמדת שהתרצתה לקידושין.

ומוכיח רב נחמן את דבריו:

ומנא תימרא דשני לן, ומנין יש לך לומר שאכן יש חילוק **בין שדיך** לפני שמקדשה בחפץ גזול, **ללא שדיך**?

שהרי לעיל הבאנו ברייתא האומרת: הנותן סלע לאשה, ואמר לה "כנסי סלע זו בפקדון", וחזר ואמר לה "התקדשי לי בו", [483] אם אמר כן בשעת מתן מעות, הרי היא מקודשת. ואם אמר כן לאחר מתן מעות, רצתה [אמרה "הן"] - מקודשת. לא רצתה [שתקה] - אינה מקודשת.

דתניא בהמשך אותה ברייתא: הנותן סלע לאשה **ואמר** לה תחילה: **כנסי** [טלי] **סלע זו שאני חייב ליכי** בפרעון חובי.

וחזר לאחר מכן **ואמר לה**: **התקדשי לי בו** - אם אמר לה "התקדשי לי בו" **בשעת מתן מעות**, לפני שהאשה קבלתן:

[483] הרשב"א מפרש, שמתחילה נתן לה את הסלע בתורת פרעון החוב, ואחר כך חזר בו ואמר לה שאינו נותנו בתורת פרעון החוב אלא בתורת קדושין [ואין בדעתו לפרוע את החוב כעת, אלא עדיין חייב לתת לה אחר כך סלע אחר לפרעון החוב]. אבל מדברי הרמב"ם [אישות ה יב] דייקו הראשונים, שאין מדובר כאן שחוזר בו מן פרעון החוב, אלא אומר לה שתתקדש בכך שמקנה לה את המעות לפרעון החוב. ובכך שפרע את החוב הוא מקדשה. ואינו חייב לשלם לה מעות אחרות. [רשב"א, ר"ן, מגיד משנה]. ולפי זה, מה ששנינו: "כנסי סלע זו שאני חייב ליכי, 'וחזר' ואמר לה", אין הכוונה שהוא חזר בו מפרעון החוב, אלא הכוונה שחזר לדבר עמה והמשיך ואמר לה "התקדשי לי בו" [שם]. ואין זה דומה למה ששנינו לעיל בענין סלע של פקדון "וחזר ואמר התקדשי לי בו". ששם בודאי הוא חוזר בו ממה שאמר תחילה, ומקנה לה אותו. ואינו נותנו בתורת פקדון בלבד, שהרי אי אפשר לקדש אשה בנתינת פקדון.

"**רצתה**" - **מקודשת**. "**לא רצתה**" - **אינה מקודשת**.
ואם **לאחר מתן המעות** אמר לה "התקדשי לי בהן" - **אפילו אם** "**רצתה**" **אינה מקודשת**.
ורב נחמן מבאר והולך את דברי הברייתא שהבאנו עתה:
מאי "**רצתה**", **ומאי** "**לא רצתה**" ששנינו בענין פרעון חוב?
אילימא, אם נאמר ש"**רצתה**" היינו **דאמרה אין** [כן], ו"**לא רצתה**" היינו **דאמרה לא**, ודוקא כשאמרה "לא" אין היא מקודשת, **הא** אם **אישתיקה**, **הוו קידושין**, אבל אם שתקה הרי אלו קידושין.
אי אפשר לומר כך, כי אם כן, יש לתמוה:
ונתני "**מקודשת**" **סתם**! היה ראוי לשנות סתם "בשעת מתן מעות - מקודשת", והיה מובן מאליו שאם אמרה בפירוש "לא", אינה מקודשת. שהרי אפילו הקטנים יודעים דבר זה, **כי התם** - כשם שבתחילת הברייתא שם, בענין המקדש בסלע של פקדון, שנינו בסתם "בשעת מתן מעות, מקודשת" [והתבאר לעיל שאם אמרה בפירוש "לא", אינה מקודשת]!
אלא בהכרח "**רצתה**" היינו **דאמרה אין** [הן], ו"**לא רצתה**" היינו **דאישתיקה**,
וכך אמרה הברייתא: בשעת מתן מעות - אם אמרה בפירוש "הן", הרי זו מקודשת, ואם שתקה אינה מקודשת. ואילו לאחר מתן מעות, אפילו אם אמרה בפירוש "הן", אינה מקודשת, מפני שבתחילה נטלה את הסלע לפרעון החוב, וזכתה בו, והרי הוא שלה. ולכן, אפילו אם אחר כך היא התרצתה להתקדש בו, אין בכך כלום, שהרי הסלע כבר שייך לה, ונמצא שהמקדש לא נתן לה סלע משלו עבור הקידושין.[484]
ועל כל פנים, **קא תני דבשעת מתן מעות**, אם שתקה, **אינה מקודשת**.
ונשאלת השאלה: **מאי טעמא**? מדוע אין היא מקודשת? והלא היא שתקה!
ובהכרח שטעם הדבר הוא, משום שהיא **יכולה למימר**: **אין**, **שקלי**, **ודידי שקלי**! וכפי שאני [רב נחמן], אמרתי לעיל בענין אותו אדם שחטף וורשכא מן האשה וקידשה בו.
ורב נחמן מקשה על כך:
ואלא קשיא הך, אבל קשה מהברייתא שהבאנו לעיל, **דאם קדשה בגזל ובחמס ובגניבה**, **או שחטף סלע מידה וקדשה - מקודשת**. ואין היא יכולה לומר "אין, שקלי, ודידי שקלי"!
ורב נחמן מסיים את ראייתו: **אלא לאו**, בהכרח, **שמע מינה** -
הא, הברייתא האומרת שאם האשה שתקה הרי היא מקודשת, מדברת בכגון **דשדיך** לפני מתן המעות.

[484] החילוק בין סלע של פקדון לסלע של פרעון חוב יתבאר להלן בהערה הבאה.

ואילו **הא**, הברייתא האומרת שאינה מקודשת, מדברת בכגון **דלא שדיך**.[485] [486]
ואגב ששנינו במשנתנו שהאשה נקנית בפרוטה ולא פחות מפרוטה, מביאה כאן הגמרא כמה מאמרים של רב אסי, שאחד מהם נשען על דברי משנתנו.
כי נח נפשיה דרב אסי, עיילו רבנן לנקוטינהו לשמעתתיה. כאשר רב אסי נפטר, התכנסו התלמידים לאסוף את ההלכות ששמעו מפיו. ואמרו: כל מי ששמע שמועה חדשה מפיו יאמרנה באזני חבריו, כדי לצרפם יחד שלא ישתכחו.
א. **אמר להו ההוא מרבנן** [אחד מן התלמידים], **ורבי יעקב שמיה**: **הכי** [כך] **אמר רב אסי**: **אמר רבי מני, כשם שאין אשה נקנית בפחות משוה פרוטה**, כפי ששנינו במשנתנו, **כך אין קרקע נקנית בפחות משוה פרוטה**.
אמרו ליה, הקשו לו רבנן: **והתניא**, הרי שנינו בברייתא: **אף על פי שאין אשה נקנית**

[485] כשם שבענין המקדש בסלע של פרעון חוב יש חילוק בין שידך ללא שידך, כך בענין המקדש אשה בוורשכא [שרוך] שהובא בסוגייתנו, יש הבדל בין שידך ללא שידך. לדעת רש"י המקדש אשה בפרעון חוב, אם שידך ושתקה, מקודשת, מפני שהיא כמוחלת לו. ולפיכך אינו חייב לפרוע את חובה, בדמים אחרים [רשב"א בהסבר דעת רש"י]. וכיוצא בזה המקדש בוורשכא, ושידך, אם שתקה הרי זו מקודשת, ואינו חייב לפרוע לה דמים אחרים. אבל דעת הרשב"א, שהנותן לאשה סלע בפרעון חוב וחזר ואמר לה "התקדשי לי בו", אם שידך ושתקה הרי זו מקודשת, ומכל מקום הוא חייב לפרוע לה דמים אחרים [כנ"ל הערה 477 אות ד, עיין שם]. והרשב"א מסתפק במעשה המובא בגמרא בענין וורשכא: באופן ששידך ושתקה [שהיא מקודשת], האם הוא חייב לפרוע לה דמים אחרים? צדדי הספק: צד א: כשם שבפרעון חוב כשחוזר ומקדשה בו חייב לפרוע לה דמים אחרים, כך בוורשכא חייב לפרוע לה דמים אחרים, [שהרי הגמרא מדמה אותם זה לזה]. צד ב: במעשה בוורשכא המקשד אמר לה "אי יהיבנא לך מיקדשת לי" [אם אתן לך תתקדשי לי?] ומכאן שאינו מסכים לתת לה אלא אם כן היא תתקדש לו בעד הוורשכא ולא יתן לו תמורתם, וכששידך קודם לכן והיא שתקה הרי היא מסכימה לדבריו, ולפיכך הוא פטור מלשלם לה דמים אחרים.

[486] א. לדעת הרשב"א [הנ"ל הערה 478] בין בפקדון ובין בפרעון חוב מדובר שהאיש חוזר בו ממה שאמר תחילה שנותן לה פקדון או פרעון, ומעתה הוא בא לקדשה. והחילוק בין פקדון לפרעון הוא כדלהלן: בשעת מתן מעות: המקדש בפקדון אינו חייב לאשה דבר, ולפיכך אם אמר לה בשעת מתן מעות "התקדשי לי בו", אפילו אם שתקה, מקודשת, לעומת זאת, בסלע של פרעון חוב, מאחר שהאיש חייב לה סלע, אזי אפילו אם אמר לה בשעת מתן מעות "התקדשי לי בו", ושתקה, יש סברא לומר שנטלתו לשם פרעון חובה. ולפיכך, אם לא שידך אינה מקודשת, אבל אם שידך ושתקה, ודאי נתרצתה לקידושין, ומקודשת. לאחר מתן מעות: בפקדון אין הסלע קנוי לה, ולפיכך אם נתרצתה בפירוש הרי זו מקודשת. אבל אם שתקה, אין ראיה שהתרצתה להתקדש, ואינה מקודשת. לעומת זאת, בפרעון חוב, מיד כשנתן לה את הסלע קנאתו. ולפיכך לאחר מתן מעות, אפילו אם התרצתה בפירוש, אינה מקודשת, שהרי לא נתן לה דבר. לדעת הרמב"ם: בענין סלע של פקדון: הברייתא דברה באופן שהמקדש חזר בו מכוונתו לתת לה את הסלע בתורת פקדון, ועתה הוא מקנהו לה לשם קידושין. ובזה שנינו, שבשעת מעות אפילו שתקה מקודשת, ולאחר מתן מעות אם התרצתה בפירוש, מקודשת, ואם שתקה, אינה מקודשת. בענין סלע של פרעון חוב: הברייתא דברה באופן שהמקדש אינו חוזר בו מכוונתו לתת את הסלע בפרעון חובו, אלא שרוצה שתתקדש בכך. ובזה שנינו שלפני מתן מעות אם שתקה ושידך, מקודשת. ואם לא שידך, אינה מקודשת. ולאחר מתן מעות, מאחר שהכסף כבר שייך לה, אינה מקודשת. וכתב הרשב"א, שלדעת הרמב"ם יתכן שהנותן לאשה סלע לפרעון חוב, וחזר בו בשעת מתן מעות, ואמר לה "לא לפרעון אני נותנו אלא לקדושין", ושתקה, הרי זו מקודשת אפילו אם לא שידך [כדין סלע של פקדון]. ב. החייב לאשה סלע והגיע זמן הפרעון, ונתנו לה לשם קדושין ושתקה, הרי זו מקודשת, אף על פי שלא שידך. ואפילו אם אמרה "לא התכוונתי להתקדש אלא ליטול בפרעון חובי", אינה נאמנת [רשב"א. ואפילו הרמב"ם מודה בזה, מגיד משנה אישות ה יב].

בפחות משוה פרוטה, קרקע נקנית בפחות משוה פרוטה! [487]
אמר להו רבי יעקב לרבנן: **כי תניא ההיא - בחליפין**. הברייתא ההיא מדברת בקנין חליפין, וכך אמרה הברייתא: אף על פי שהאשה אינה נקנית בפחות משוה פרוטה על ידי קנין חליפין, בכל זאת הקרקע נקנית בפחות משוה פרוטה, על ידי קנין חליפין. אבל בקנין כסף אי אפשר לקנות קרקע אלא בשוה פרוטה, כמו שאי אפשר לקנות אשה בקנין כסף בפחות משוה פרוטה.
ב. **הדר יתבי וקאמרי**, אחר כך חזרו וישבו תלמידי רב אסי ואמרו שמועה נוספת ששמעו מפיו -
הא דאמר רב יהודה אמר שמואל: כל שאינו יודע בטיב הלכות **גיטין וקידושין - לא יהא לו עסק עמהן** להיות דיין בדבר, כי שמא יתיר איסור ערוה, וזהו עיוות שאינו יכול לתקן [488] -
אמר על כך **רב אסי**: כך **אמר רבי יוחנן**: והדיינים המורים הוראה בגיטין וקידושין כאשר אינם בקיאין בדבר, הרי הם **קשין** [מזיקים] **לעולם יותר מאנשי דור המבול**. [489]
שנאמר [ה' הוכיח את בני ישראל על ידי הושע הנביא [הושע ד]: "כי אין אמת, ואין חסד, ואין דעת אלהים בארץ. [אלא], **אלה וכחש** [נשבעים לשקר], **ורצוח, וגנוב, ונאוף פרצו, ודמים בדמים נגעו**". ובהמשך הפסוק מוכח שהם מזיקים לעולם יותר מדור המבול, כדלהלן.
ולפני שהגמרא מסיימת להביא את דברי רב אסי, הגמרא שואלת: **מאי משמע**? מנין לנו

[487] קשה: קנין כסף של אשה נלמד מכך שהקרקע נקנית בכסף [לעיל ב א ועוד], ואם כן היה ראוי לומר: כשם שאין "הקרקע" נקנית בפחות משוה פרוטה, כך אין "האשה" נקנית בפחות משוה פרוטה! ומדוע רב אסי אמר להיפך [כשם שאין "האשה" נקנית בפחות משוה פרוטה, כך אין "קרקע" נקנית בפחות משוה פרוטה]. ויש לומר: אמנם קנין כסף של אשה נלמד מקרקע אבל מאחר שלא שנינו בפירוש שקרקע אינה נקנית בפחות משוה פרוטה, ורק באשה שנינו כן, ולפיכך רב אסי אמר שכשם שאשה אינה נקנית בפחות משוה פרוטה כך אין הקרקע נקנית בפחות משוה פרוטה [כנראה זו כוונת תוספות ד"ה כשם בתירוץ שני, עיין שם עוד ועיין רש"ש שם ובהערותנו על תוספות].

[488] כך פירש רש"י לעיל ו א, אבל עיין בתוספות ובהערותנו שם. מהרש"א [בחידושי אגדות] מבאר מדוע שמואל הזכיר "גיטין" לפני "קידושין". עיין שם.

[489] הדיינים המורים הלכה בלא שהם בקיאים בדבר קשים לעולם יותר מדור המבול מפני שהם גורמים איסור אשת איש, כדלהלן בגמרא. אך קשה: כיצד יתכן שהם קשים לעולם "יותר" מאנשי דור המבול? הרי אנשי דור המבול נכשלו באיסור ודאי אשת איש, ובני נח מוזהרים על כך. ואילו הדיינים המתעסקים בגיטין וקידושין ואינם בקיאים בהם, אינם מביאים בודאות לאיסור אשת איש, אלא יש חשש לאיסור אשת איש על ידם! וכתב המהרש"א: בבני נח הבאים על אשת איש הולד הנולד מהם אינו ממזר. אבל בישראל הולד ממזר, ונמצא שעל ידי איסור אשת איש גורמים גם לאיסור ממזרות, מפני שהקהל לא ידע שהגירושין פסולים והולד ממזר. וכעין זה כתוב בהגהת יעב"ץ. הריטב"א כתב שהחטא של הדיינים קשה מדור המבול, מפני שמאחר שכבר אנשי דור המבול חטאו ונענשו בדבר, והם שנו בחטאם, ראוי להחמיר בעונשם. עיין שם. ועיין שיטה לא נודע למי, ופני יהושע. והערת המהדיר על ריטב"א.

שפסוק זה ["נאוף"] מדבר על איסור אשת איש? [490]

ומתרצינן: **כדמתרגם רב יוסף**: "פרצו" - היינו **מולדין בנין מנשי חבריהון**. מולידים הם בנים מנשי חבריהם, מלשון "כן ירבה וכן יפרוץ" [שמות א].

"ודמים בדמים נגעו" - **חובין על חובין מוסיפין**. מוסיפים חטא אחד על חטא אחר. [491]

והגמרא חוזרת ומביאה את המשך דברי רב אסי:

וכתיב בהמשך אותה נבואה: "**על כן תאבל הארץ, ואמלל כל יושב בה בחית השדה ובעוף השמים, וגם דגי הים יאספו**", וגומר.

ומוכח מכאן שאפילו הדגים מתו על ידי שבני ישראל עברו באיסור אשת איש והולידו בנים מנשי חבריהם.

ואילו בדור המבול, לא נגזרה גזירה על דגים שבים.

שנאמר [בראשית ז] בענין המבול: "**מכל אשר בחרבה** [ביבשה], **מתו**", **ולא דגים שבים**.

ואילו הכא, כשבני ישראל עברו באיסור אשת איש, **אפילו דגים שבים** מתו.

ומוכח מכאן שבני ישראל העוברים על איסור אשת איש, מזיקים לעולם יותר מדור המבול. [492]

ומקשינן על דברי רב אסי בשם רבי יוחנן:

מנין שהעונש המוזכר בפסוק הוא על כך שבני ישראל עברו באיסור אשת איש?

והרי נאמרו בנבואת הושע כמה וכמה עברות, **ואימא עד דעביד לכולהו**! היינו, שמא נאמר שאין העונש בא עד שיעשו את כל העבירות הללו!

ומתרצינן: **לא סלקא דעתך**! אל יעלה על דעתך לומר כן!

משום **דכתיב** בנבואה אחרת שהתנבא ירמיה [ירמיה כג]: "**כי מפני אלה** [שבועת שקר] **אבלה הארץ**". ומכאן, שעל ידי "אלה" לבדה הארץ תאבל.

---

[490] קשה: בפסוק נאמר בפירוש "נאוף" [דהיינו איסור אשת איש]! וכיצד עלה בדעת הגמרא לומר שהפסוק אינו מדבר באיסור אשת איש? ויש לומר: "נאוף" היינו המנאף במזיד, ואילו הדיינים שאינם בקיאים אינם גורמים לאיסור ניאוף במזיד אלא בשוגג בלבד, ולפיכך הגמרא הקשתה: מנין לנו שהפסוק מדבר גם באיסור אשת איש בשוגג? והגמרא מתרצת: "פרצו" מרבה שהפסוק מדבר גם בניאוף בשוגג. [על פי המהרש"א להלן בעמוד ב ד"ה גמרא מי כתיב]. ועיין תירוצים נוספים בתוספות הרא"ש ובריטב"א. [והרש"ש מתרץ שלמסקנת הגמרא דלהלן סיום הפסוק שמוכח ממנו שהם קשים לעולם יותר מדור המבול מתייחס רק ל"פרצו" ול"אלה" המוזכרים בפסוק. ולא לשאר הדברים, והחילוק בין "פרצו" ל"נאוף", ש"פרצו" הולידו ממזרים על ידי הניאוף וזהו איסור חמור יותר. כמבואר במסכת חגיגה ט א במשנה].

[491] [מוסיפים על החטא שחטאו בכך שבאו על אשת איש, חטא נוסף שנולדו מהם ממזרים, ועיין בדברי מהרש"א המובאים לעיל הערה 487, ובדברי הרש"ש המובאים לעיל בהערה הקודמת].

[492] ואף הדיינים שאינם בקיאים בטיב גיטין וקידושין וגורמים לאיסור אשת איש, מזיקים לעולם יותר מדור המבול, וטעם הדבר התבאר לעיל בהערה 487.

והרי "אלה" היא אחת העברות המובאות בנבואת הושע, שנאמר בסופם "על כן תאבל הארץ". ולמדנו מדברי ירמיהו שעל "אלה" לבדה תאבל הארץ, אפילו בלא שאר העבירות המובאות בהושע.

ומוכח מכאן, שכוונתו של הנביא הושע לומר, שעל כל אחת ואחת מהעבירות הללו בפני עצמה תאבל הארץ.

ואיסור אשת איש ["פרצו"] הוא אחד מהעברות המובאות בהושע. ומכאן שעל איסור אשת איש בפני עצמו נאמר שהארץ תאבל ואפילו דגי הים ימותו.

ומקשינן: אמנם יש להוכיח מנבואת ירמיה שעל "אלה" בפני עצמה אבלה הארץ, אבל מנין לנו שאף בשאר העברות שהובאו בנבואת הושע, הארץ תאבל על כל אחת מהן בפני עצמה?

ואימא "אלה" לחוד, וכל הנך לחודיהון!

אמור שהפסוק חילק את עבירת ה"אלה" משאר העבירות. וכך אמר הכתוב:

"אלה" היא עבירה חמורה בפני עצמה שהארץ תאבל עליה. וכן העבירות "כחוש ורצוח וגנוב, ונאוף פרצו", הם קבוצה אחת חמורה של עבירות. ורק כאשר עוברים על כולן תאבל הארץ!

דף יג:

ומתרצינן: **מי כתיב "ופרצו"**, וכי כתוב "ופרצו" בתוספת ו' החיבור?!

והרי אם כוונת הכתוב לומר שכל העבירות הללו הן קבוצת עבירות אחת, היה ראוי לומר "ופרצו" בתוספת האות ו', כדי לחבר אותה לשאר העבירות! ואילו בפסוק "**פרצו**" בלבד **כתיב!** ומשמע ש"פרצו" היא עבירה שנענשים עליה בפני עצמה, גם אם לא עברו על שאר העבירות.[493]

ג. **הדור יתבי וקאמרי**, אחר כך ישבו תלמידי רב אסי ואמרו שמועה נוספת ששמעו מפיו.

בענין **הא דתנן** במסכת קינין [סוף פרק ב]:

אשה שילדה, צריכה להביא לטהרתה כבש בן שנתו לעולה ובן יונה או תור לחטאת.

[493] המהרש"א פירש שכוונת הגמרא לומר שמאחר ש"פרצו" נאמר בלא ו' החיבור, מוכח שנענשים עליה בפני עצמה, ואם כן כיוצא בזה בכל העברות שהוזכרו בפסוק נענשים על כל אחת מהן בפני עצמה. [וכתב שכן נראה מדברי תוספות]. אבל עצמות יוסף דייק מדברי הריטב"א שאין נענשים על כל העברות שבפסוק, אלא על "פרצו". והסתפק אם נענשים גם על אלה [עיין שם]. והרש"ש [לעיל בעמוד א] כתב שלמסקנת הגמרא העונש המוזכר בפסוק מתייחס ל"פרצו" ול"אלה". [ודבריו הובאו לעיל בהערה 486 בסוגריים עיין שם].

[494] ויקרא יב ו-ח.

ואם אין ידה משגת לכך, מביאה שתי תורים או שני בני יונה, אחד לעולה ואחד לחטאת. [494]

ושנינו בענין זה: **האשה** היולדת **שהביאה חטאתה** והקריבה הכהן, [495] **ומתה** היולדת לפני שהספיקה להביא את עולתה - **יביאו היורשין** את **עולתה**. [496]

ואמר רב יהודה אמר שמואל: ודין זה **הוא** דוקא **כשהפרישתה** לעולה **מחיים**, כשהאשה הפרישה את עולתה בעודה חיה.

אבל אם **לא הפרישתה מחיים**, **לא** חייבים היורשים להביא מנכסיה שירשו ממנה קרבן עולה, מפני שלא השתעבדו נכסיה של האשה לכך.

כלומר, התנא שאמר "יביאו יורשים עולתה", לא התכוון לומר שהנכסים של האשה משועבדים לכך, וכופין את היורשים להפריש עולה. אלא, התנא השמיענו שכאשר היולדת עצמה כבר הפרישה את העולה, כיון שהיא כבר קדושה, אזי על היורשים להביא אותה להקריבה, למרות שהיולדת מתה. [497]

נחלקו אמוראים אם "שעבודא דאורייתא" או "שעבודא לאו דאורייתא" -

חכמים סוברים [498] שנכסיו של האדם משתעבדים כדי לפרוע את חובו אפילו לאחר מותו, כאשר נכסיו עוברים לרשות היורשים.

ויש לדון מהו שורש שעבוד זה: יש אומרים: "שעבודא - דאורייתא". כלומר, התורה היא ששיעבדה את נכסיו של האדם עבור חובותיו, משום שנכסיו של האדם "ערבים" לכך שיפרע את חובו. וכשם שהערב חייב לשלם את החוב אם הלוה לא ישלם, כך גם נכסי הלוה משעובדים לפרעון החוב, באם הלוה ימות ולא ישלם. [499]

---

[495] אבל אם לא הקריבה את חטאתה, אף על פי שכבר הפרישתה, אי אפשר להקריבה, מפני שחטאת שמתו בעליה דינה למיתה [בכורות טז א ועוד], ומאחר שהחטאת אינה קריבה אף העולה אינה קריבה, מפני שכל מקום שהתורה חייבה חטאת ועולה, החטאת קריבה ראשונה, ולפני שהקריבו את החטאת לא חלה חובת העולה כלל. רמב"ן רשב"א ריטב"א. עיין שם. [אבל עיין פירוש הראב"ד קנים סוף פרק ב, ועיין הערת המהדיר על הריטב"א 721 בשם תוספות ר"ש ב"ר יצחק].

[496] ואם הביאה את עולתה לא יביאו את חטאתה. [משנה שם]. מפני שחטאת שמתו בעליה אינה קריבה. אלא כונסין אותה לכיפה עד שמתה. [רע"ב שם]. ועיין תוספות ד"ה האשה [הודפס לעיל בעמוד א'] וראשונים.

[497] ובודאי כופין אותם להביא את העולה, [כך משמע מהריטב"א]. מפני שכבר זכה בה המזבח. [ואין הבהמה שלהם אלא של המזבח, והם חייבים לתיתה לו]. על פי ריטב"א. עיין שם.

[498] רש"י.

[499] כך יש לדייק מדברי רש"י ד"ה לאו דאורייתא. וכך כתב המאירי: "שמדת הדין משעבדת הנכסים לכל הלואה שבעולם, אפילו מלוה על פה, וכמו שמצינו בערב שחייב, כדכתיב [בראשית מג]: "אנכי אערבנו". וניכסוהי דאיניש אינון ערבין ביה. [ונכסיו של אדם הם הערבים לו] ". עד כאן. [וכעין זה כתב רש"י גיטין נ א ד"ה כיון דדיניה, שערב משתעבד מדאורייתא משום שנאמר "אנכי אערבנו". ועיין שם]. ומדבריו נראה שמאחר שכח האדם לפרוע את חובו הוא מחמת הנכסים ועליהם סומך המלוה, לפיכך הם משועבדים כשם שערב משתעבד [בהסכמתו] מטעם זה. [מפני שעל סמך נאמנותו המלוה הלוה ללוה]. וחיוב זה התחדש מכח הפסוק "אנכי אערבנו" שממנו נלמד דין ערב. [אבל, הראשונים והאחרונים נחלקו כיצד חל חיוב הערב: יש אומרים שהערב מתחייב על ידי ההנאה שהמלוה סומך עליו, ויש אומרים שהערב נחשב כאילו הוא קיבל את הכסף ונתנו ללוה. עיין ריטב"א

ויש אומרים: "שעבודא - לאו דאורייתא". כלומר, התורה לא שעבדה את נכסי הלוה למלוה, אלא הלוה עצמו הוא המשעבד את נכסיו בכך שכותב למלוה בשטר "נכסי אחראין לך". [501] [500] וההבדל בין שני השיטות הללו, הוא לענין מלוה על פה: לדעת האומרים שיעבודא דאורייתא הוא, שהתורה היא ששיעבדה את נכסי הלוה - אין הבדל בין מלוה בשטר למלוה על פה, והשעבוד חל בשניהם על הנכסים בשווה.

לעיל ז א ומחנה אפרים ריבית יא, ועיין הערותנו לעיל ז א. וזה לכאורה שלא כרש"י וכהמאירי. שהרי בנכסי הלוה בודאי לא שייכות סברות אלו ובכל זאת לדברי המאירי הם משועבדים מדין ערב]. אך, רבנו גרשום [בבא בתרא קעה ב] כתב ששעבודא דאורייתא משום שנאמר: "עבד לוה לאיש מלוה". והרשב"ם [שם] כתב: "שעבודא דאורייתא [משום שנאמר בדברים כד]: "יוציא אליך את העבוט", והוא הדין למקרקעי". [ויש לפרש שאף לדעת הרשב"ם אין המטלטלין של הלוה משועבדים למלוה מדאורייתא. והפסוק "יוציא אליך את העבוט" מדבר במשכון בלבד, וכיוצא בזה אף הקרקעות משועבדות מפני שעל סמך הקרקעות הלוהו, והרי זה כעבוט שהפרעון תלוי בו. וכעין דברי רש"י. ובריטב"א כאן כתב שמטלטלין של היורשים אינם משועבדים אפילו לדעת האומר שיעבודא דאורייתא. ומטעם זה כתב שהפסוק "יוציא אליך את העבוט" אינו מדבר ביורשים אלא בלוה עצמו, שהרי הפסוק מדבר במטלטלין. ואת דעת הרשב"ם יש ליישב כנ"ל. ועיין ספר המקנה].

[500] לדעה זו אף כאשר הנכסים ביד הלוה עצמו הם אינם משועבדים ללוה [אין לו שום זכות קניינית בהם], אלא יש מצוה מדאורייתא שמוטל על הלוה לפרוע את חובו. מקור המצוה: יש אומרים שהוא מן הכתוב: "הין צדק" [ויקרא יט לו], שדרשוהו חכמים שיהא הן שלך צדק. כלומר: שהלוה חייב לעמוד בהתחייבותו. [רש"י כתובות פו א]. ויש אומרים שזהו מהכתוב [דברים כד יא]: "והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט חוצה". ולמרות שהכתוב מדבר על משכון, יש ללמוד מכאן שבודאי יש על הלוה חיוב לפרוע את חובו, [שאם לא כן מדוע הוא חייב להוציא את העבוט?] [ריטב"א, עיין שם]. ואילו הרדב"ז בתשובותיו [חלק ב סימן תרי], מבאר שלמדים זאת מדברי הכתוב "והשיב את הגזילה", שמשמעותו, אם אינו משיב דבר שהוא חייב להשיב, הרי זה גזילה. ואף על פי שנכסיו של הלוה אינם משועבדים למלוה [לדעת האומר "שעבודא לאו דאורייתא"], אלא מצוה בלבד מוטלת עליו, בכל זאת כופין את הלוה עצמו לשלם את חובו, אפילו בעל כרחו [כתובות פו א]. הרמב"ן הסתפק אם כופין את הלוה על ידי ירידה לנכסיו, או רק בדברים בלבד. והריטב"א כאן כתב שבודאי אפשר לרדת לנכסיו, מפני שעד שאתה כופהו בגופו כפהו בממונו. [ועיין שם].

[501] כך פירש רש"י כאן. ומשמע מדבריו שכאשר הלוה משעבד את עצמו בשטר הרי הוא משועבד מדאורייתא מפני ששיעבד את עצמו, ואין זה משום תקנת חכמים. וכך דייק הרשב"א מדברי רש"י, וכן כתב המאירי. וקשה: במסכת בבא בתרא [קעה ב] הגמרא אומרת שלמאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא, השעבוד הוא תקנת חכמים שלא תנעול דלת בפני לווין! ויש לומר: כאשר כתוב בשטר בפירוש שעבוד נכסים, אותו שעבוד הוא מדאורייתא. אבל, כאשר לא כתוב בשטר בפירוש שהנכסים משעובדים, אמנם חל על הנכסים שעבוד, [מפני שהלכה כדעת האומר "אחריות טעות סופר", בבא מציעא יד, ב-טו ב], אבל אותו שעבוד אינו חל מדאורייתא כיון שלא נכתב בפירוש בשטר. וצריך עיון. רשב"א. [להלן ד"ה מלוה הכתובה בתורה]. ותוספות רי"ד [ד"ה דמלוה הכתובה בתורה] כתב שיש שלש שיטות בענין שעבוד: [א] שיעבודא דאורייתא, אפילו במלוה על פה. [ב] במלוה על פה אין שעבוד, ואילו במלוה בשטר חל שעבוד דאורייתא על ידי התחייבות הלוה. [וזו השיטה המובאת בגמרא כאן]. [ג] אפילו במלוה בשטר שעבודא לאו דאורייתא אלא תקנת חכמים [וזו שיטת הגמרא בבבא בתרא שם]. ואף לפי דבריו מיושבת הקושיא על דברי רש"י הנ"ל. הריטב"א חולק על רש"י וסובר שלדעת האומר "שעבודא לאו דאורייתא" אף במלוה בשטר אין חל שעבוד מדאורייתא, ואפילו אם שעבד נכסיו בפירוש, מפני שלדעתו אין הקנאה לחצאין, ושעבוד הוא קנין לחצאין [שהרי אין הקרקע קנויה לגמרי למלוה אלא משועבדת לו שיוכל לגבות ממנה לאחר זמן. ואין חלות קנין כזה מדאורייתא]. וכן כתבו תוספות [בבא בתרא קעה ב ד"ה דבר תורה] וכן מסקנת קצות החשן [לט א]. [ולדעת האומר שעבודא דאורייתא, כתב קצות החשן שדוקא על ידי קנין האדם אי אפשר להקנות קנין לחצאין. אבל ב"שעבודא דאורייתא" התורה הטילה שעבוד זה. וביד התורה להחיל קנין לחצאין. אבל עיין דברי הריטב"א ד"ה ורבי יוחנן].

ואילו לדעת האומרים שיעבודא לאו דאורייתא הוא, שהאדם הוא המשעבד את נכסיו בשטר, הרי במלוה על פה, שלא כתב הלוה למלוה שיעבוד על נכסיו, לא השתעבדו הנכסים, שהרי לא כתב לו "נכסי אחראין לך". [502]

ועתה נחזור לדברי שמואל, שאמר: יולדת שהביאה חטאתה ומתה, אין היורשים חייבים להביא את עולתה, אלא אם כן היא עצמה הפרישתה בחייה.

ודברי שמואל אינם לפי דעת האומרים שיעבודא דאורייתא. שהרי יולדת חייבת להביא עולה דבר תורה, ואם נאמר שיעבודא דאורייתא הוא, הרי אף על פי שהיולדת לא כתבה על כך שטר, בכל זאת נכסיה משתעבדים לכך, כשם שנכסי אדם ערבים לכל חובותיו [בין מלוה בשטר ובין מלוה על פה]. וכופים את היורשים להביא את עולתה מנכסיה.

והואיל ושמואל אמר שאם היולדת לא הפרישה את עולתה מחיים, אין אנחנו כופין את היורשים להביאה -

אלמא, אנו לומדים מכאן, שקסבר שמואל: **שעבודא - לאו דאורייתא** הוא! אלא, רק אדם ששיעבד את נכסיו בשטר, נכסיו משועבדים. אבל היולדת, שלא שעבדה את נכסיה בשטר, אין נכסיה משתעבדים להבאת קרבן עולתה, ואי אפשר לכוף את היורשים לפרוע את חיוב עולתה.

ואמר על כך **רב אסי**: [503] כך **אמר רבי יוחנן: אף על גב ש**היולדת **לא הפרישה** עולתה **מחיים** נשתעבדו נכסיה, וכופין את היורשים להביא את עולתה מהנכסים שירשו ממנה.

אלמא, אנו לומדים מכאן שרבי יוחנן **קסבר שיעבודא הוה דאורייתא**, ולפיכך נכסי האשה משועבדים, למרות שאין כאן שטר, והאשה בעצמה לא שיעבדה את נכסיה.

ותמהינן: מדוע הוצרכו שמואל ורבי יוחנן לחלוק בביאור המשנה "האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשין עולתה"? והרי מחלוקתם תלויה בשאלה אם שעבודא דאורייתא או לאו דאורייתא, **והא פליגי בה חדא זימנא**, כבר נחלקו שמואל ורבי יוחנן האם שעבודא דאורייתא או לאו דאורייתא -

דרב ושמואל דאמרי תרוייהו [שניהם אומרים]: אדם החייב מעות לחבירו ומת, או שמכר את נכסיו ואין לו דמים לפרוע את חובו, אזי אם היתה זו **מלוה על פה, אינה**

[502] זו שיטת רש"י. אבל הריטב"א מפרש שלדעת האומר "שעבודא לאו דאורייתא", חכמים הם שתיקנו שהנכסים ישתעבדו כדי שלא תנעול דלת בפני הלווין, שאם הנכסים לא ישתעבדו, לא ירצה שום אדם להלוות להם [וכנ"ל הערה 496], וכתב הריטב"א: חכמים תקנו שעבוד רק במלוה בשטר, מפני שיש קול על ההלואה, והלקוחות יוכלו להזהר שלא לקנות את הקרקע הזאת. אבל מלוה על פה אין לה קול והלקוחות לא ידעו להזהר ויקנוה, ולפיכך תקנו שרק במלוה בשטר הנכסים משתעבדים. ומאחר שהלוה יוכל ללות בשטר, נמצא שאין כאן נעילת דלת בפני לווין.

[503] מימרא זו מובאת כאן בין שאר המימרות שקיבצו בבית המדרש לאחר מותו של רב אסי. רש"י.

גובה המלוה מקרקעות הלוה, **לא מן היורשים** [אם מת הלוה] **ולא מן הלקוחות** [504] [באם הלוה מכר את נכסיו], מפני ששעבודא לאו דאורייתא.

ולפיכך דוקא מלוה בשטר הנכסים משועבדים על ידי שהלוה עצמו שיעבד את נכסיו, אבל במלוה על פה לא השתעבדו הנכסים, ואין היורשים או הלקוחות חייבים לפרוע את החוב מהקרקעות שהיו בעבר של הלוה.

ורבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו [שניהם אומרים]: **מלוה על פה גובה בין מן היורשין בין מן הלקוחות**, מפני ששעבודא דאורייתא. היינו, שהתורה היא ששיעבדה את קרקעות הלוה, ולפיכך אין הבדל בין מלוה בשטר למלוה על פה, ולעולם נכסי הלוה משתעבדים לפרעון חובו. ואפילו אם מכרן לאחרים או הורישן לבניו לא פקע מהן השעבוד, והמלוה גובה את חובו מהן.

ואם כן קשה: מאחר שכבר למדנו ששמואל ורבי יוחנן נחלקו אם שעבודא דאורייתא או לאו דאורייתא, מדוע הוצרכו לחזור ולחלוק גם בענין יולדת אם כופין את היורשים להפריש עולה מנכסיה? והרי זה תלוי בשאלה אם שעבודא דאורייתא או לאו דאורייתא!

ומתרצינן: **צריכא**, יש צורך להשמיענו את מחלוקת שמואל ורבי יוחנן בשני המקומות!

דאי איתמר בהא, מפני שאם היתה מחלוקתם נאמרת רק במלוה על פה, הייתי אומר, שדוקא **בהך** [בזו] **קאמר שמואל** שאינה גובה מן היורשים ומן הלקוחות, **משום דלא מלוה כתובה בתורה היא**, שאין החוב הזה חל עליו על ידי שהתורה הטילה עליו חיוב, אלא הוא חייב את עצמו על ידי שלוה ממון מחברו, ולפיכך אין זה חוב חמור כל כך, והתורה לא שיעבדה את נכסיו.

אבל בהך, בחיוב היולדת שהתורה היא שהטילה עליה חוב להביא קרבן ומצות המלך היא, [505] **אימא**, הייתי אומר, ששמואל **מודה להו לרבי יוחנן ולריש לקיש** שחיוב זה חמור הוא, וחל מחמתו שעבוד על הנכסים. [506]

---

[504] רש"י כתב "אינה גובה מן היורשין דשיעבודא לאו דאורייתא, 'וכל שכן' מן הלקוחות" [כלומר: בלקוחות יש סיבה נוספת לומר שאינו גובה מהם: מפני תקנת הלקוחות - שמא יקנו קרקע ולא ידעו שהיא משועבדת ויפסידו את נכסיהם. ומאחר שלמדנו שמלוה על פה אינה גובה אפילו מן היורשים, למרות שאין שייך בהם תקנת הלקוחות, שהרי הם אינם לקוחות, אם כן כל שכן שאינה גובה מלקוחות ששייכת בהם התקנה הנ"ל].

[505] רש"י מפרש שחיוב היולדת נחשב "מלוה הכתובה בתורה" מפני שמצות המלך היא, ולא בא על ידי מעשה היולדת, מה שאין כן חיוב הלוה בא לו על ידי מעשה עצמו, ולפיכך אינו בכלל "מלוה הכתובה בתורה". כלומר: הוקשה לרש"י: הרי גם חיוב הלוה נכתב בתורה, שנאמר בענין לוה [דברים כד יא]: "והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט חוצה"! ואם כן מדוע על חיוב הלוה אמרו בגמרא שאינו "מלוה הכתובה בתורה"? ולפיכך כתב רש"י שמלוה הכתובה בתורה היינו דוקא באופן שהחיוב אינו נגרם על ידי מעשה עצמו, אבל הלואה אף על פי שחיובה מוזכר בתורה, בכל זאת החיוב אינו נעשה אלא מחמת מעשה הלוה. [על פי הרשב"א בהסבר רש"י]. אך קשה על דברי רש"י: חיוב "ערכין" ו"נזקין" נחשבים מלוה הכתובה בתורה [עיין ערכין ו ב, כ א]. למרות שהם באים על ידי מעשה האדם! ויש לומר: אמנם החיוב בא על ידי מעשה האדם, אבל האדם אינו קובע כמה ישלם. שהרי ב"ערכין" שיעורם מפורש בתורה. וכן בנזיקין מפורש בתורה כל אחד מהם אם חייב נזק שלם או חצי נזק.

ואי אשמעינן בהא, אם היו משמיעים לנו את מחלוקת שמואל ורבי יוחנן רק בענין היולדת, הייתי אומר, שדוקא **בהא**, ביולדת, **קאמר רבי יוחנן** שחל שעבוד על הנכסים להבאת קרבן עולתה אפילו שלא נכתב השעבוד הזה בשטר, משום **דמלוה הכתובה בתורה - ככתובה בשטר דמיא**.

כיון שחיוב זה [הנקרא "מלוה" בלשון מושאלת] הוא חיוב האמור בתורה, הרי הוא חמור כדין מלוה בשטר, ולכן חל בו שעבוד על הנכסים.

אבל בהך, במלוה על פה שאינה כתובה בתורה, **אימא**, הייתי אומר, **שרבי יוחנן מודה ליה לשמואל** שאין הנכסים משתעבדים. [507]

לפיכך **צריכא**, יש צורך להשמיענו את מחלוקת שמואל ורבי יוחנן בשני המקומות.

ורב פפא מכריע להלכה בין דברי רב ושמואל לדברי רבי יוחנן וריש לקיש:

אמר רב פפא: **הילכתא**: **מלוה על פה - גובה מן היורשין**, אם מת הלוה.

ואולם אם הלוה מכר את נכסיו - אינו גובה מן הלקוחות.

ורב פפא מבאר את טעם דבריו:

גובה מן היורשין - כי **שיעבודא דאורייתא** הוא. כדעת רבי יוחנן וריש לקיש, ולפיכך אף במלוה בעל פה, שלא בשטר, חל שעבוד על הנכסים.

ובכל זאת **אינו גובה מן הלקוחות** - משום תקנת הלקוחות, שיש לחוש שמא הלקוחות לא ידעו שהקרקע משועבדת, מאחר **דמלוה** על פה **לית לה קלא**, אין הקול יוצא עליה, ואם המלוה יגבה מהם את הקרקע, נמצא שהם הפסידו שלא באשמתם.

[ושחייב לשלם ממיטב] רשב"א בהסבר דברי רש"י ותוספות. אבל עיין בדברי תוספות שלפנינו [ובתוספות הרא"ש ומהרש"א על תוספות]. ועיין הערה 444 על תוספות.

[506] כתב רש"י: "אימר [הייתי אומר ש] חמירא ככתובה בשטר". ודבריו הם על פי הגמרא להלן. ועיין להלן בהערה הבאה.

[507] מלשון הגמרא "מלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמי" למד תוספות רי"ד שאפילו לדעת האומר "שעבודא לאו דאורייתא", כל זה נאמר רק במלוה על פה, אבל מלוה בשטר משועבדת מדאורייתא. שהרי, הגמרא כאן מבארת שהיה עולה בדעתנו לומר שרבי יוחנן מודה בענין הלואה ששעבודא לאו דאורייתא, ודוקא לענין מלוה הכתובה בתורה אמר רבי יוחנן ששעבודא דאורייתא. מפני שהיא "ככתובה בשטר". ומכאן שאפילו הסוברים ששעבודא לאו דאורייתא מודים במלוה בשטר שהיא מדאורייתא. וכן נראה מדברי רש"י [כנ"ל הערה 496], וכן דייק הרשב"א מדברי הגמרא כאן, אך הניח את הדבר ב"צריך עיון". [ועיין עוד לעיל בהערה הנ"ל]. ומכל מקום עדיין צריך ביאור: הטעם שמלוה שבשטר משועבדת מדאורייתא זהו מפני שהלוה שיעבד את עצמו [כדברי רש"י הנ"ל]. וזה אינו שייך במלוה הכתובה בתורה? ונראה שכוונת הגמרא לומר, שמלוה הכתובה בתורה היא חמורה. ודינה כאילו נכתבה בשטר מפורש שהלוה משעבד את נכסיו]. הריטב"א חולק על דבריהם, וסובר שלדעת הסוברים ששעבודא לאו דאורייתא, אף מלוה בשטר אינה נגבית מנכסים משועבדים. [כנ"ל בהערה שם]. ופירש את דברי הגמרא כאן: מלוה הכתובה בתורה משועבדת מדרבנן כשם שמלוה כתובה בשטר משועבדת מדרבנן משום התקנה שלא תנעול דלת בפני הלווין, ואף על פי שבמלוה הכתובה בתורה לא שייכת התקנה הנ"ל. בכל זאת חכמים אמרו שמלוה הכתובה בתורה הרי היא כמלוה הכתובה בשטר, מאחר שלא יתכן שכח ההקדש יגרע מכח הדיוט. וכשם שהלואה שכתובה בשטר של הדיוט משעבדת, כך גם חיוב שכתוב בתורה - דהיינו כעין שטר של גבוה - משעבד. [על פי פירוש שני בריטב"א בתוספת הסבר, ועיין שם עוד].

ולכן תיקנו חכמים שאין המלוה גובה את חובו מן הלקוחות אלא במלוה בשטר, שיש עליה קול, והיה ראוי ללקוחות לברר אם יש שעבוד על הקרקע לפני קנייתם. [508] [509]

שנינו במשנה [לעיל ב א]: **וקונה את עצמה בגט ובמיתת הבעל**. ודנה עתה הגמרא מנין למדנו זאת:

והוינן בה: **בשלמא**, שפיר קונה את עצמה **בגט**, כי דבר זה נלמד מהכתוב, **דכתיב** [דברים כד]: "**וכתב לה ספר כריתות**, ושלחה מביתו".

אלא [אבל] **מיתת הבעל - מנלן**? מנין למדנו שהאשה קונה את עצמה במיתת הבעל? ומתרצינן: **סברא הוא**!

---

[508] במסכת בבא בתרא [קעו א] הובאו דברי רב פפא בסגנון אחר: "אמר רב פפא: הלכתא מלוה על פה, גובה מן היורשין שלא תנעול דלת בפני לוין, ואינו גובה מן הלקוחות, דשיעבודא לאו דאורייתא". [לפי גירסת התוס']. ולדברי התוס', רב פפא עצמו אומר במפורש ששעבודא לאו מדאורייתא, וחכמים תקנו שמלוה על פה גובה מן היורשין. וזה עומד בניגוד לדברי הגמרא כאן בשם רב פפא. שמלוה על פה גובה מן היורשין משום ששעבודא דאורייתא! ותירצו תוספות בשם ר"ח: במסכת בבא בתרא מדובר בהלואה שאינה כתובה בתורה. כגון מלוה בלא שטר, ובזה פוסק רב פפא ששעבודא לאו דאורייתא וגובה מן היורשין משום התקנה שלא תנעל דלת בפני לווין. אבל בסוגיתנו מדובר במלוה הכתובה בתורה, כגון נזקין וערכין וקרבן. ומלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר היא. ובזה אמר רב פפא ששעבודא דאורייתא [ובבא בתרא קעו א הוסיפו התוספות, שרב פפא בסוגיתנו מתייחס לדברי הגמרא לעיל, שדברה בקרבן, כגון האשה שמתה, יביאו יורשין עולתה]. [ובהערה הקודמת כתבנו שמדברי רש"י משמע שלא כפירוש זה]. והראשונים כאן כתבו בשם רבנו תם שדברי רב פפא נאמרו בגמרא בשני אופנים, והרי זה כמו "איכא דאמרי" [יש אומרים בשם רב פפא כך ויש אומרים אחרת], אלא מפני ששתי הלשונות לא הובאו בגמרא יחד, לפיכך לא הוזכר בהם "איכא דאמרי" [ותוספות בבא בתרא קעו א כתבו כעין זה בסגנון אחר. עיין שם]. [ועיין עוד ברי"ף סוף בבא בתרא, וברמב"ן, רשב"א, ריטב"א, ותוספות רי"ד, ותוספות הרא"ש, כאן].

[509] רש"י הוסיף במלוה על פה שאינה גובה מן הלקוחות משום שאין לה קול - "ואיהו דאפסיד אנפשיה" [והוא הפסיד לעצמו]. ונראה שזו כוונת רש"י: קשה: מדוע חכמים חששו להפסד הלקוחות ואמרו שמלוה על פה אינה נגבית מהם? הרי על ידי כך נמצא שחכמים גרמו הפסד למלוה, שלא יוכל לגבות את חובו מהקרקעות הללו! ומדוע חכמים העדיפו את טובת הלקוחות על פני טובת המלוה? לפיכך כתב רש"י שהמלוה גרם את ההפסד לעצמו. כלומר: היה בידו לבקש מן הלוה שטר והוא לא עשה זאת, נמצא שהוא גרם את ההפסד לעצמו. ולא איכפת לחכמים מהפסדו מאחר שהיה בידו לדרוש שטר ועל ידי כך היה יוצא הקול על ההלואה, והיה יכול לגבות גם מן הלקוחות. [מפני שבמלוה בשטר הלקוחות יכולים לברר ולדעת שהקרקעות משועבדים. ואם הם בכל זאת קנו את הקרקע, הם אלו שגרמו את ההפסד לעצמם]. והתוספות כתבו בשם הר"ח, שרב פפא בסוגיתנו מדבר דוקא במלוה הכתובה בתורה. שבזה שעבודא דאורייתא, אבל בהלואה דעת רב פפא ששעבודא לאו דאורייתא. [כדלהלן בהערה הבאה], ורב פפא לא דיבר על זה כאן. ומדברי רש"י מוכח שלא כדבריהם, שהרי רש"י כתב ש"איהו הוא דאפסיד אנפשיה". [הוא הפסיד לעצמו], וזה שייך דוקא בהלואה רגילה. שביד המלוה לדרוש שטר. אבל במלוה הכתובה בתורה לא שייך לומר כן. [שהרי מלוה הכתובה בתורה היינו כגון נזיקין, שהזיקו לאדם בעל כרחו. או פדיון הבן וכדומה, כמבואר בתוספות, ואלו הם חובות שלא שייכת בהם סברת רש"י]. [ונראה שאף במלוה הכתובה בתורה רש"י מודה שאינה גובה מן הלקוחות, למרות שלא שייך לומר בזה "איהו דאפסיד אנפשיה". וטעם הדבר: דוקא בהלואה רגילה הוקשה לרש"י מדוע חכמים לא התחשבו בהפסד המלוה, שהרי הוא הוציא מעות על ההלואה. ונמצא נפסד! אבל, במלוה הכתובה בתורה, כגון בפדיון הבן, שאבי הבן חייב לכהן 5 סלעים, הרי הכהן מעולם לא הוציא מעות על הדבר. ולפיכך מובן שחכמים חששו יותר להפסד הלקוחות שהוציאו ממון על הקרקע, מאשר להפסד הכהן שלא הוציא מממונו דבר, וכן צריך לומר בערכין וקרבנות. אבל, בנזיקין קצת קשה, שהרי הניזק הפסיד ממון, ולא שייך לומר בזה "איהו דאפסיד אנפשיה". ומדוע חכמים התחשבו בהפסד הלקוחות יותר מהפסדו? ואולי מסברא אין מחייבים את המזיק לשלם, אלא מחידוש התורה כפי שמשמע בערכין ו ב, ולפיכך לא חשו חכמים לדבר, או, יש לומר שחכמים לא חילקו בין נזיקין להלואה, ומאחר שבהלואה ראוי לחוש יותר להפסד הלקוחות מאשר להפסד המלוה, לפיכך אף בנזיקין אמרו כן].

הוא [הבעל] **אסרה** בכך שהיא היתה קנויה לו. וממילא, **הוא שרתה**, כשאינו בעולם, היא נפטרה הימנו, שהרי בו היתה קשורה, ושוב אינה קשורה בו, ומותרת מכאן ואילך להנשא לאחר.

ודחינן: **והא** בענין איסור **עריות**, מצינו שיש עריות האסורות על ידי קידושין, כגון אשת אביו, או כלתו, או אשת אחי אביו, שכל אלו אסורות עליו על ידי שהתקדשו לבעליהן, דהבעל הוא **דאסר להו**, ובכל זאת כאשר הוא מת - **לא שרי להו** במיתתו. אין הוא מתירן במיתתו להנשא לקרוביו, אלא הן אסורות על קרוביו לעולם!

ואם כן, מצינו שהבעל יכול לגרום המשך האיסור באשתו גם לאחר מותו!

אלא, יש ללמוד שהאשה קונה את עצמה במיתת הבעל ממקום אחר:

מדאמר רחמנא: **יבמה שאין לה בנים אסורה** להנשא לאדם זר. שנאמר [דברים כה]: "כי ישבו אחים יחדיו, ומת אחד מהם ובן אין לו, לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר. [אלא] יבמה יבוא עליה" -

משמע: **הא** אם **יש לה** לאשת המת **בנים**, הרי היא **מותרת** להנשא לאדם זר. ומוכח מכאן שהאשה קונה את עצמה במיתת הבעל, להיות מותרת להנשא לאדם אחר.

ודחינן: **ודילמא**, שמא מיתת הבעל אינה מתרת אותה לאדם זר. וכוונת הכתוב בפרשת יבום היא לומר חילוק אחר בין אשת המת שיש לה בנים לאין לה בנים, ונאמר שכך אמר הכתוב:

אם **אין לה בנים** - **אסורה** היבמה **לעלמא** [לאחרים] שנאמר: "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר", **ושריא** [ומותרת] **ליבם**, שנאמר "יבמה יבוא עליה".

ואולם, אם מת הבעל **ויש לה בנים** - **לכולי עלמא נמי אסורה**. שהיות ומיתת הבעל אינה מתרת, ולא נאמרה בה מצות יבום כי יש לבעלה המת בנים, הרי זו אסורה על כל העולם ללא יוצא מן הכלל! [510]

ומכח קושיה זאת חוזרת בה הגמרא מלימוד זה, ומביאה לימוד אחר:

[510] תחילה הגמרא הבינה שהכתוב מחדש ביבמה שאין לה בנים שני דינים: [א] "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר". [ב] "יבמה יבא עליה". ולכן יש לדייק מכאן לאשה שיש לה בנים - [א] מותרת החוצה לאיש זר. [ב] אין בה דין יבום. למסקנא הכתוב מחדש ביבמה דין אחד בלבד - לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר, אלא רק ליבמה. ומכאן שאשה שיש לה בנים אינה זקוקה ליבום. [אבל אין לדייק מכאן שהיא מותרת לאיש זר]. הקשה תוספות רי"ד: לפי דברי הגמרא כאן, די היה בכך שהכתוב יאמר "יבמה יבא עליה". ולמה נאמר גם "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר"? הרי דין זה נוהג אף באשת המת שיש לה בנים! ותירץ: כך כוונת הכתוב לומר: אף על פי שאשת המת אסורה להיות לאיש זר, בכל זאת יבמה יבא עליה. ועיין שם עוד, ועיין ספר בירורי השיטות.

אלא, יש ללמוד שהאשה קונה את עצמה במיתת הבעל ממקום אחר: **מדאמר רחמנא שאלמנה לכהן גדול** [511] **אסורה** - משמע, **הא לכהן הדיוט** או לישראל היא **שריא** [מותרת], מפני שהיא קנתה את עצמה במיתת בעלה!

כי אם תאמר שאלמנה אסורה אפילו לישראל, מדוע הוצרך הכתוב לאסור אלמנה לכהן גדול? וכי היה דינו קל יותר משאר ישראל?! [512]

ודחינן: **ודילמא**, שמא אין האשה קונה את עצמה במיתת הבעל, ואלמנה אסורה על כל ישראל. וזה שהוצרך הכתוב לאסור אלמנה לכהן גדול, הוא כדי לומר לך -

אלמנה אסורה **לכהן גדול באיסור לאו**, שנאמר [ויקרא כא]: "אלמנה - לא יקח".

אבל לכולי עלמא אינה אסורה בלאו אלא ב"**עשה**". ואיסור עשה קל יותר מאיסור לאו. [513]

והיכן נאמר שאלמנה אסורה לישראל בעשה?

נאמר [דברים כד]: "וכתב לה ספר כריתות ושלחה מביתו, ויצאה והיתה לאיש אחר".

ויש לנו לדייק מכאן, כי דוקא אשה זו שהבעל שלח אותה מביתו בגט מותרת להנשא לאחר. אבל אשה אחרת שלא השתלחה בגט [אלא מת הבעל], אסורה להנשא לאחר. [514]

ו"לאו הבא מכלל עשה", איסור עשה הוא [שיש לדייק אותו ממשמעות פסוק שנאמר בלשון עשה, ואינו חמור כלאו, אלא רק כעשה בלבד].

ומכאן שאלמנה אסורה לישראל באיסור עשה.

ומתרצת הגמרא שלא יתכן שאלמנה אסורה לישראל באיסור עשה:

האי "עשה" - מאי עבידתיה!?

---

[511] שנאמר בענין כהן גדול [ויקרא כא]: "אלמנה:. לא יקח". וגו'.

[512] לכאורה יש לדחות את ראית הגמרא, ולומר: הכתוב בא לאסור על כהן גדול לשאת אלמנה כשהוא יבם, ואילו לשאר אדם מותר לשאת אלמנה כשהם יבמים, אבל, לעולם יש לומר שלא במקום מצות יבום אלמנה אסורה לכל אדם! ואכן בירושלמי כתוב, שמטעם זה אין ללמוד מאיסור אלמנה לכהן גדול לכך שאלמנה מותרת לשאר אדם. וכתב הרמב"ן: "איני יודע למה לא אמרו כן בגמרא דילן". והריטב"א כתב שמאחר שהגמרא דוחה זאת מכח טענה אחרת. לפיכך לא חששה לדחות זאת גם מכח טענת הירושלמי. ותוספות תירצו את דברי הגמרא כאן באופן אחר. עיין שם.

[513] העובר על איסור שנאמר בתורה בלשון "לא תעשה" לוקה, ואילו העובר על "עשה" אינו לוקה.

[514] כתב רש"י: "לכולי עלמא בעשה - "ויצאה והיתה לאיש אחר" על ידי גירושין ולא על ידי מיתה. ד"ושלחה" לזו ולא לאחרת משמע". וכו'. נראה שכוונת רש"י לומר שהכתוב אומר "ושלחה מביתו [אזי] ויצאה והיתה לאיש אחר". ו"ושלחה" משמע שבא להדגיש שדוקא בשילוח שהבעל שילח אותה בגירושין נאמר ההיתר של "ויצאה והיתה לאיש אחר". אבל בשילוח של אחרת, כלומר בעל ששלח את אשתו מעליו על ידי שמת והסתלק ממנה, בזה לא נאמר ההיתר של "ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר". תוספות הרא"ש הקשה על רש"י: מאחר שהכתוב כאן מלמד שעל ידי מיתת הבעל לא נאמר ההיתר של "והיתה לאיש אחר", אם כן בודאי יש כאן לאו ועונש מיתה. וכיצד יתכן לומר שיש כאן עשה בלבד? לפיכך כתב תוספות הרא"ש שהעשה הוא "ודבק באשתו" [בראשית ב] ולא באשת חברו, וכשהכתוב אסר אלמנה באיסור לאו לכהן גדול מוכח מזה שלשאר אדם אין איסור לאו באלמנה. אבל יש לומר שהעשה עומד במקומו. [וכן כתבו תוספות בקצרה]. ועיין ריטב"א.

איך יתכן לומר שיש באלמנה איסור עשה להנשא לאחר, ואילו איסור לאו וכרת של אשת איש פקע ממנה?

והרי יש לטעון ממה נפשך:

אי דאהניא מיתת הבעל, אם תאמר שמיתת הבעל מועילה להפקיע את קנין האישות שביניהם, ולכן במיתתו ירד ממנה איסור הלאו והכרת של אשת איש, אם כן **תישתרי לגמרי**! צריך להיות שהאשה תהיה מותרת להנשא לאחר לגמרי, ואפילו איסור עשה לא יהיה בה, שהרי פקע קשר האישות שביניהם!

אי, ואם תאמר שהפסוק "ושלחה מביתו" מגלה לנו **דלא אהניא מיתת הבעל**, שמיתת הבעל אינה מועילה להפקיע את קשר האישות שביניהם, אם כן, **תוקמה במילתא קמייתא**! יש להעמידה באיסור שהיה בה לפני מות בעלה, שהיא אסורה באיסור לאו וכרת.

ואם כן, אי אפשר לומר שיש באלמנה איסור "עשה" גרידא להנשא לאדם אחר.

וחוזרת השאלה: למה הוצרך הכתוב לאסור אלמנה לכהן גדול? הרי גם בישראל יש איסור לאו!

אלא בהכרח, אשת איש קונה את עצמה במיתת הבעל. והרי היא מותרת לישראל ולכהן הדיוט. ואינה אסורה אלא לכהן גדול בלבד.

והגמרא דוחה זאת:

ותמהינן: **אלמה לא**!? למה לא יתכן לומר שאלמנה אסורה לישראל באיסור עשה? וכי לא ראוי לומר שמיתת הבעל **אפיקתה מחיוב מיתה**, **ואוקימתא על עשה**. והיינו, שהוציאה מיתת הבעל את האשה מהאיסור החמור של אשת איש בחיי הבעל שיש בו חיוב מיתה, והעמידה אותה על מדרגת איסור קלה, של איסור עשה בלבד?!

והרי מצאנו כיוצא בזה במקום אחר:

מידי דהוה, **אפסולי המוקדשין**, כשם שמצאנו לענין "פסולי המוקדשין", שהם בהמות קדשים שנפל בהם מום ונפסלו מהקרבה:

דמעיקרא, מתחילה לפני שפדו אותם, **אית בהו** [יש בהם] דין **מעילה**, [515] **ואסירי בגיזה ועבודה**. [516]

---

[515] הנהנה מן ההקדש בשגגה משלם קרן וחומש, ומביא קרבן אשם איל תמים בשווי שני סלעים. [ויקרא ה יד-טז] ודין זה נקרא "מעילה".

[516] שנאמר [דברים טו יט]: "לא תעבוד בבכור שורך ולא תגוז בכור צאנך". ודרשו חכמים [בכורות כה ב] שאף החילוף אסור [גיזה בשור ועבודה בשה] אלא שדבר הכתוב בהוה. והוא הדין בשאר קדשי מזבח. [אבל קדשי בדק הבית אינם אסורים אלא מדרבנן. גמרא שם].

ואילו כאשר **פרקינהו**, כאשר פדו אותם מקדושתם, אזי **מעילה לית בהו**, אין בהם עוד איסור מעילה, ומותרים באכילה לכל אדם. ובכל זאת **בגיזה ועבודה - אסירי** [ומקור האיסור מבואר ברש"י].

ומוכח מכאן, שהפדיון מפקיע רק חלק מחומרות ההקדש.

ואם כן, גם בענין אשת איש, אפשר לומר כיוצא בזה, שמיתת הבעל מפקיעה מן האשה רק את חומר האיסור של לאו ומיתה, אך עדיין היא אסורה באיסור עשה!

[ואילו אלמנה לכהן גדול אסורה באיסור לאו!]. [517] ומכח קושיה זו, מביאה הגמרא מקור אחר להיתר האשה במיתת בעלה -

אלא יש ללמוד שהאשה קונה את עצמה במיתת הבעל ממקום אחר:

מדאמר קרא [דברים כ]: "ומי האיש אשר ארש אשה [בקידושין] ולא לקחה [בנישואין], ילך [מן המלחמה] וישוב לביתו, **פן ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה**".

ומוכח מכאן שאם הבעל מת במלחמה, רשאי אדם אחר לקחת את אשתו. ולמדנו שהאשה קנתה את עצמה במיתת הבעל.

מתקיף לה רב שישא בריה דרב אידי בקושיא:

אימא, אמור: **מאן "אחר"**, מי הוא אותו "אחר" שהפסוק אמר שיקחנה? **יבם**!

[שהרי היבם בודאי מותר באשת אחיו המת, כמובא בגמרא לעיל], אבל שאר האנשים אסורים באלמנה באיסור עשה! [518] **אמר רב אשי: שתי תשובות בדבר:**

א. **חדא** [תשובה ראשונה]: **דיבם לא אקרי "אחר"**. [519]

ואם כן, יש ללמוד מהפסוק "פן ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה", שאלמנה מותרת לגמרי לישראל ולכהן הדיוט.

ב. **ועוד**, יש ללמוד שהאשה קונה את עצמה במיתת הבעל מפסוק אחר:

נאמר [דברים כד] בענין בעל שגירש את אשתו והלכה והתקדשה לאחר: "**ושנאה האיש האחרון, וכתב לה ספר כריתות** ושלחה מביתו, **או כי ימות האיש האחרון** אשר לקחה לו לאשה [אזי], לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה".

ובפסוק זה **איתקש** [הוקשה] **מיתה לגירושין**, ששניהם מפקיעים מן האשה את איסורה בשוה:

---

[517] בענין הדמיון שהגמרא מדמה את איסור אשת איש לדין קרבנות באיסור גיזה ועבודה, עיין בראשונים ובמהרי"ט ובספר בירורי השיטות].

[518] לענין איסור לא תעשה, הגמרא הוכיחה לעיל מאיסור אלמנה לכהן גדול, שדוקא לכהן גדול היא אסורה בלאו אבל לא לשאר אדם, והגמרא כאן מקשה, שמא היא אסורה לשאר אדם באיסור עשה.

[519] [הראשונים הביאו שיש מקומות שאף "יבם" נקרא "אחר". וביארו מדוע בענייננו יבם לא נקרא אחר. עיין תוספות וראשונים].

מה גירושין - שריא וגומרת. כשם שגירושין מתירין את האשה לגמרי, ואפילו איסור עשה אין בה -

אף מיתה, שריא, מתירה, **וגומרת** את ההיתר לגמרי, שאפילו איסור עשה אין בה. [520]

שנינו במשנה [לעיל ב א]: **והיבמה נקנית בבי אה**.

והוינן בה: **בביאה - מנלן**? מנין למדנו שהיבמה נקנית בביאה? [521]

ומשנינן: למדנו זאת מ**דאמר קרא** [דברים כה]:

(תחילת העמוד) "**יבמה יבא עליה, ולקחה לו לאשה**".

דף יד.

כלומר, על ידי שיבוא עליה, היא לקוחה [קנויה] לו לאשה!

אך אם כן, יש להקשות:

ואימא לכולה מילתא כאשה!

---

[520] במקרא נאמר: "ושנאה האיש האחרון וכתב לה ספר כריתות ושלחה מביתו, או כי ימות האיש האחרון אשר לקחה לו לאשה [אזי] לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה" וגו'. ואם כן קשה: מדוע הגמרא הוצרכה להוכיח שמיתה מתירה את האשה מכך שהיא הוקשה לגירושין? הרי גם בלא ההיקש יש ללמוד זאת מגוף הפסוק, שנאמר: "לא יוכל 'בעלה הראשון' לשוב לקחתה" - אבל אחר יוכל לקחתה! ותירץ רש"י: יש לדחות את הראיה הזאת כעין דחית הגמרא לעיל: בפסוק הזה התחדש בבעלה הראשון שהיא אסורה עליו באיסור לאו ["לא יוכל בעלה הראשון"], אבל לאחרים אין איסור לאו, אך יתכן שיש עליהם איסור עשה.

[521] אין דרך הגמרא לשאול "מנא לן" על דבר שנאמר בפירוש בתורה, והרי בענין יבמין נאמר בפירוש בתורה, "יבמה יבוא עליה ולקחה לו לאשה ויבמה" [דברים כה ה]. ופירש הריטב"א: הגמרא שאלה מנין למדנו שרק ביאה קונה ביבמה ולא כסף ושטר [וכן פירש בעצמות יוסף]. אבל מדברי רש"י [להלן בתירוץ הגמרא] נראה, שאמנם היה פשוט לגמרא שמצות יבום היא על ידי ביאה, אך הגמרא כאן שואלת: מנין שעל ידי אותה ביאה האשה "קנויה" ליבם? הרי אפשר לומר שאמנם מצוה עליו לבא עליה, אבל אינה נעשית אשתו על ידי כך! והוסיף פני יהושע [תחילת יד א] בהסבר דברי רש"י: היה אפשר לומר שלא הותרה היבמה אלא בביאה ראשונה בלבד [אבל אחר כך היא אסורה עליו באיסור "אשת אחיו", ולפיכך אינה נעשית אשתו]! ועוד, אפילו אם נאמר שהיא מותרת לו בביאה שניה, יתכן שאחר הביאה היא צריכה קידושין אחרים. [ואינה נקנית על ידי הביאה הראשונה שהיא רק לשם מצות יבום]! [וכל זה נכלל בשאלת הגמרא "בביאה מנלן"].

[522] רש"י הוסיף: "מה אשה, כסף ושטר 'כי ביאה' [כמו ביאה], אף יבמה כסף ושטר 'כי ביאה', דהא כתיב 'לאשה'". ונקשה: מדוע רש"י הוצרך לומר שכסף ושטר הם כביאה? והרי היה ראוי לרש"י לומר, כשם שאשה נקנית בכסף ושטר, כך יבמה נקנית בכסף ושטר! ולמה רש"י הוצרך ללמוד את הכסף והשטר מביאה? וביארו האחרונים: כסף ושטר וביאה אינם עושים באשה אלא קידושין בלבד, אבל אינם גומרים את הקנין ועושים "נישואין" [ליורשה וליטמא לה וכדומה]. ואילו ביבמה היבום גומר בה, והרי היא כאשתו לכל דבר. [מקור הדבר - עיין תוספות הרא"ש כאן]. והגמרא שואלת: נלמד את קנין היבמה מקנין האשה - כשם שבאשה כסף ושטר הרי הם כביאה, כך נאמר ביבמה שכסף ושטר הם כביאה, וכשם שהביאה גומרת ביבמה קידושין ונישואין, כך כסף ושטר יגמרו ביבמה קידושין ונישואין. ורש"י הוצרך להוסיף "כסף ושטר כביאה", מפני שבאשה כסף ושטר אינם עושים אלא קידושין, ואילו ביבמה, לפי קושית הגמרא, היה ראוי לומר שהם גומרים אף נישואין [עצמות יוסף, פני יהושע]. [בפני יהושע הוסיף, שהגמרא סברה כך מפני שהוקשו הויות האשה זו לזו [כתובות מו ב], ולפיכך דין כסף ושטר כדין ביאה]. ונראה שרש"י טרח להשמיענו כל זאת כדי ליישב את לשון הברייתא המובאת בגמרא בסמוך: "יכול יהו כסף ושטר 'גומרים' בה 'כדרך שהביאה גומרת בה'" [אך את קושית הגמרא כאן, היה אפשר לבאר גם בלי זה,

אמור שהיבמה הוקשה לאשה לגמרי, ואף כסף ושטר יקנו אותה, שהרי נאמר ביבמה: "ולקחה לו לאשה"! [522] ומדוע אמרה משנתנו שהיבמה נקנית בביאה בלבד, ולא בכסף ובשטר?!

ומתרצינן: **לא סלקא דעתך**. אל יעלה בדעתך לומר כן - משום **דתניא**: **יכול יהו כסף ושטר גומרים בה**, מקנים את היבמה ליבם לגמרי, [523] **כדרך שהביאה גומרת בה**, שהרי נאמר בה "לא שה".

תלמוד לומר, לפיכך נאמר בהמשך הפסוק, "**ויבמה**", שמשמעותו, יבוא עליה.

ולמה הוצרך הכתוב לומר זאת? - הרי כבר נאמר "יבמה יבא עליה"! אלא, בא הכתוב לומר, דוקא **ביאה גומרת בה, ואין כסף ושטר גומרים בה**. [524]

עד כאן דברי הברייתא.

לענין קידושין בלבד]. אבל המהרי"ט פירש, ששאלת הגמרא היתה שכסף ושטר יעשו קידושין בלבד ולא נישואין [עיין לקמן הערה 519]. [ומדברי תוספות הרא"ש נראה שסובר כדעת פני יהושע ועצמות יוסף].

[523] לשון הברייתא כאן: "יכול יהיו כסף ושטר 'גומרים' בה כדרך שהביאה 'גומרת' בה". ויש לפרש את הלשון "גומרים" שהוזכרה כאן, בשני אופנים: [א] כסף ושטר יעשו קנין גמור אפילו לנישואין ולא רק לקידושין בלבד. כשם שביאה קונה את היבמה לגמרי אפילו לנישואין. [כך מוכח מפני יהושע ועצמות יוסף המובאים לעיל בהערה הקודמת וכן נראה מתוס' הרא"ש ועיין שם]. [ב] כסף ושטר יגמרו את קנין היבמה שהיתה כבר קודם לכן זקוקה ליבם. שהרי עד כה היה אסור לה באיסור לאו להנשא לאיש זר, ועל ידי כסף ושטר היבמה נקנית ליבם 'קנין קידושין' גמור, לענין שאם בא עליה אדם זר הרי הוא חייב מיתה. וכן לענין שנאסרת על שאר היבמים מדאורייתא. [כך מוכח מדברי המהרי"ט המובאים בהערה הבאה, ולדבריו לא עלה בדעתנו לומר שכסף ושטר יעשו נישואין ביבמה].

[524] "ויבמה" ביאה משמע - שנה עליה הכתוב לעכב. [לשון רש"י]. והקשו האחרונים: יתכן שהפסוק שנה את ביאה כדי ללמד שדוקא ביאה גומרת נישואין, ואילו כסף ושטר אינם עושים נישואין אלא קידושין בלבד. [ולמרות שגם לפני קנין הכסף והשטר היבמה היתה אסורה לאיש זר, בכל זאת יש הוספה בקנינה על ידי כסף ושטר: א. קודם לכן היתה אסורה באיסור לאו בלבד, ואילו עכשיו היא אסורה באיסור אשת איש, שיש עליו עונש מיתה. ב. קודם לכן היתה מותרת לכל אחי המת. ואילו עכשיו נאסרה על שאר האחים. מהרי"ט]. ומכח קושיא זו פירש המהרי"ט, שהברייתא לא הקשתה שכסף ושטר יעשו ביבמה קנין נישואין כדרך שביאה עושה. שהרי אילו היינו אומרים כך היה קשה: מדוע התורה הוצרכה לומר: "יבמה יבוא עליה ולקחה לו לאשה"? היה ראוי לומר: "יבמה יקחנה לו לאשה"! אלא בעל כרחך, ביאה גומרת נישואין ולא כסף ושטר. והברייתא הקשתה: אמנם ממה שהכתוב פרט את ביאה מוכח שכסף ושטר אינם עושים נישואין. אבל יתכן שהם עושים ביבמה קידושין כדרך שהם עושים באשה, שהרי נאמר "לאשה"! והברייתא מתרצת: נאמר "ויבמה" שנה עליה הכתוב לעכב שדוקא ביאה עושה קידושין ונישואין, אבל כסף ושטר אינם עושים אפילו קידושין. [ועיין תוס' רא"ש]. אבל פני יהושע ועצמות יוסף פירשו את שאלת הברייתא לענין נישואין. ושלא כדברי מהרי"ט. ולפיכך הפני יהושע הניח קושיא זו ב"ויש ליישב". ועיין ספר המקנה, ובירורי השיטות. [יש לדון בשאלת הברייתא שכסף ושטר יהו גומרים ביבמה: האם השאלה היא רק לענין קנין היבמה, או שהברייתא רצתה שבקנין כסף ושטר תתקיים גם מצות יבום? [ועיין ספר בית לחם יהודה]. ומדברי המהרי"ט משמע, שאם כסף ושטר היו גומרים באשה קנין נישואין, היבם היה מקיים בכך מצות יבום. שהרי אם לא כן, יש לומר שהכתוב הזכיר את הביאה בפירוש מפני שרק בה מתקיימת מצות יבום. וכיוצא בזה יש לדייק מדברי עצמות יוסף. עיין שם. ויש לתת טעם לדבר בעין סברת ספר המקנה. עיין שם]. ומסקנת הברייתא, שכסף ושטר אינם קונים ביבמה. ואם כן קשה: מדוע נאמר ביבמה "לאשה"? ויש לומר: המילה "לאשה" מלמדת כי משעה שייבמה, הרי היא כאשתו לכל דבר [יבמות לט א, כתובות פב ב], ללמדך, שמשעה שייבמה, הוא מוציאה בגט ולא בחליצה, וכן אם גרשה, היא מותרת לחזור ולהנשא לו, ואינה אסורה באיסור "אשת אח" [מהרי"ט. וכעין זה כתב עצמות יוסף].

ומקשינן על הברייתא: האיך אפשר לדרוש מהמילה "ויבמה" שאין כסף ושטר גומרים בה? והרי במסכת יבמות [ח ב] כבר דרשו מכאן, שהיבם מיבם את היבמה אפילו בעל כרחה.

ואם כן, **האי מיבעי ליה**, צריך את המילה "**ויבמה**",[525] לומר **דבעל כרחה מיבם** אותה! ואיך נלמד שתי דרשות ממילה אחת?

ומתרצינן: **אם כן**, אם אכן הכתוב בא ללמדנו רק שביאה גומרת בה ואין כסף ושטר גומרים בה, אם כן, **לימא קרא**, היה ראוי לכתוב לומר "יבמה יבוא עליה **ויבם**".

מאי, למה נאמר "**ויבמה**", בתוספת האות ה'?

שמעת מינה תרתי. מכאן תלמד שתי דרשות: [א] "ויבם" - ביאה גומרת בה ולא כסף ושטר.

[ב] "ויבמה", בתוספת האות ה' - ללמד שיבמה נקנית בעל כרחה.[526]

שנינו במשנה [לעיל ב א]: היבמה נקנית בביאה, וקונה את עצמה **בחליצה**.[527]

מצות חליצה מפורשת בתורה [דברים כה]: "ואם לא יחפוץ האיש [היבם] לקחת את יבמתו, ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים, ואמרה: מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל, לא אבה יבמי! וקראו לו זקני עירו, ודברו אליו, ועמד ואמר: לא חפצתי לקחתה! ונגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים, וחלצה נעלו מעל רגלו, וירקה בפניו, וענתה ואמרה: ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו. ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל ".

אבל לא נאמר בתורה שעל ידי החליצה היבמה קונה את עצמה, ומותרת לאחר החליצה להנשא לכל אדם.

ולפיכך דנה הגמרא בדברי משנתנו:

מנלן, מנין לנו שהחליצה מתירה את היבמה להנשא לאחר? אולי החליצה היא מצוה בלבד, ואינה מתירה את היבמה להנשא לאחר!

ומשנינן: דכתיב [שם] בענין חליצה: **ונקרא שמו בישראל** "**בית חלוץ הנעל**". המילה "בישראל" מיותרת היא, ודרשו ממנה חכמים: **כיון שחלץ בה נעל - הותרה לכל ישראל**.

---

[525] בספרים שלפנינו כתוב: "ואימא מאי 'ויבמה'? דעל כרחה מיבם"! אבל גירסת רש"י: "האי מיבעי לה 'ויבמה' בעל כרחה". וכתב הרש"ש שרש"י הגיה את דברי הגמרא, מפני שהגמרא במסכת יבמות דורשת מ"ויבמה" שהיבום נעשה אפילו בעל כרחה, ואילו מלשון הספרים שלפנינו "ואימא מאי ויבמה דבעל כרחה" משמע שזו הוה אמינא בלבד ואין דורשים כך אליבא דאמת. [ועיין שם עוד]. אבל עיין מהרי"ט [על סוף דברי הגמרא ד"ה ת"ל ויבמה].

[526] רש"י על פי ברייתא ביבמות נד א. [ועיין גירסא אחרת בתוספות הרא"ש וריטב"א].

[527] שנאמר [דברים כה ח-ט]: "ואם לא יחפוץ האיש [היבם] לקחת את יבמתו, ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים ואמרה מאן יבמי להקים לאחיו שם לישראל לא אבה יבמי, וקראו לו זקני עירו ודברו אליו, ועמד ואמר לא חפצתי לקחתה, ונגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים, וחלצה נעלו מעל רגלו וירקה בפניו, וענתה ואמרה: ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל".

וכך אמר הכתוב: "בישראל - בית חלוץ". כלומר, כל אחד מישראל ראוי להביאה לביתו [לנשואין], משחלצה.

ותמהינן: וכי **האי** "**ישראל**" - **להכי הוא דאתא**, לצורך הדרשה הזאת?!

והרי **האי** "ישראל" **מיבעי ליה**, הכתוב צריך לכתוב זאת כדי ללמד דרשה אחרת: **לכדתניא**, לצורך הדרשה ששנו בברייתא, שהביא **רב שמואל בר יהודה**: וכך שנינו בברייתא: "ונקרא שמו **בישראל**"

- מלמד הכתוב שמצות החליצה צריכה להעשות **בבית דין של ישראל**, **ולא בבית דין של גרים**. [528]

ואם כן, אי אפשר ללמוד מכאן שהיות וחלץ לה נעל הותרה לכל ישראל?

ומתרצינן: בענין מצות חליצה **תרי** "**בישראל**" **כתיבי**. המילה "בישראל" נכתבה שם פעמיים:

[א] "מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל".

[ב] "ונקרא שמו בישראל".

"בישראל" אחד מלמד שמצות חליצה צריכה להעשות בבית דין של ישראל ולא של גרים. ו"בישראל" השני מלמד: כיון שחלץ לה נעל, הותרה לכל ישראל.

אך עדיין יש להקשות, שאין לנו שני "בישראל" פנויים ללמד על שני הענינים הללו - כי **ואכתי מבעי ליה - לכדתניא**.

עדיין הכתוב היה צריך לומר "ונקרא שמו בישראל", כדי ללמדנו את הדרשה המובאת בברייתא:

דתניא: **אמר רבי יהודה**: **פעם אחת היינו יושבים לפני רבי טרפון**, **ובאתה יבמה לחלוץ**. **ואמר לנו** רבי טרפון, כאשר חלצה היבמה את נעלו של היבם: **ענו כולכם**, **ואמרו**: "**חלוץ**

[528] זו גירסת הב"ח. וכן כתב ר"י פיק על פי הגמרא ביבמות קא ב. וכן כתב הרשב"א. [וכן מוכח מהריטב"א]. וזה שלא כגירסת הספרים שלפנינו שגורסים: "בית דין של עובדי כוכבים". וכתב הרשב"א שאין לגרוס "בית דין של גויים", מפני שבכל הדינים שבתורה דיינים גויים פסולים שנאמר [שמות כא]: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם". ודרשו חכמים [גיטין פח ב]: "לפניהם" - ולא לפני גויים. עוד כתבו הראשונים: אין צורך למעט בחליצה גר שאביו ואמו אינם ישראלים. שהרי דיינים כאלו פסולים בכל התורה. [כמבואר במסכת יבמות קב א], אלא כאן מדובר בדיין שאמו ישראלית ואביו גר, ודיין כזה כשר בדיני ממונות. ולפיכך הוצרך הכתוב למעטו לענין חליצה. [רשב"א, ריטב"א]. הריטב"א מסכם את דין דיינים גרים: [א] בדיני ממונות: אם אביו או אמו מישראל הרי הוא כשר, ואם שניהם אינם מישראל - פסול. וכן נפסק בשלחן ערוך [חשן משפט ז א]. אבל רש"י [יבמות קב א] סובר שאפילו גר ששני הוריו אינם מישראל כשר לדיני ממונות. [ב] בחליצה: אם אמו מישראל ואביו גר - פסול. אם אביו מישראל כשר אפילו אם אמו גיורת. וכן הביא הרמ"א [אבן העזר ז ב] בשם יש אומרים, אבל המחבר כתב שם שצריך שאביו ואמו יהיו מישראל. [ג] דיני נפשות: דינם כדין חליצה הנ"ל. [כן כתב הריטב"א עצמו. אבל מדברי רש"י דייק הריטב"א שאפילו אם אמו בלבד ישראלית - כשר]. [ד] גר שאביו ואמו אינם מישראל דן גר כמותו בדיני ממונות, אבל לא בדיני נפשות.

הנעל", "**חלוץ הנעל**". [529]

ומכאן שהפסוק "ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל", בא ללמדנו שכל היושבים שם צריכים לומר "חלוץ הנעל", ואין הוא מיותר לדרוש ממנו.

ומתרצינן: **ההוא**, הדין ההוא, שכל העומדים שם צריכים לומר "חלוץ הנעל", **מ"ונקרא שמו" נפקא**. הוא נלמד ממה שנאמר "ונקרא שמו חלוץ הנעל" והכתוב לא היה צריך לומר "בישראל". [530] ולמה הוסיף הכתוב ואמר "בישראל"? - ללמדנו שכיון שחלץ בה נעל הותרה לכל ישראל!

שנינו במשנה: [היבמה] קונה את עצמה בחליצה, **ובמיתת היבם**. [531]

והוינן בה: **מנלן**, מנין לנו שהיבמה קונה את עצמה במיתת היבם?

ומשנינן: דבר זה נלמד **בקל וחומר** מאשת איש, שקונה את עצמה במיתת הבעל [כפי שדרשנו לעיל יג ב מפסוקים] -

ומה אשת איש, **שהיא** אסורה באיסור חמור, שאדם זר הבא עליה דינו **בחנק** - **מיתת הבעל מתירתה** מאיסור אשת איש, והיא מותרת להנשא לאיש אחר.

יבמה, **שהיא** אסורה להנשא לאדם זר **ב**איסור **לאו** בלבד, ואין איסורה חמור כאשת איש, וכי **לא כל שכן** שמיתת היבם תתירה להנשא לאדם אחר?!

ודחינן: **מה** הסיבה לכך **שאשת איש** ניתרת במיתת הבעל?

הרי זה משום **שכן** היא **יוצאה בגט**, שהכתוב ריבה בה יציאה אחרת, שאינה מוציאה את היבמה! **תאמר בזו**, ביבמה, **שאינה יוצאה בגט**, ואם כן, לא תצא אף במיתת היבם!

---

[529] במשנה במסכת יבמות [קו ב] נחלקו תנאים בפירוש הכתוב "ונקרא שמו בישראל": תנא קמא אומר: "מצוה בדיינים [שיאמרו "חלוץ הנעל"]. ולא מצוה בתלמידים" [התלמידים היושבים שם אינם צריכים לומר "חלוץ הנעל"]. "ורבי יהודה אומר: מצוה על כל העומדים שם לומר חלוץ הנעל". הגמרא כאן מביאה את דברי רבי יהודה ולא את דברי חכמים. וכן, את דברי רבי יהודה עצמם הגמרא לא הביאה מן המשנה אלא מן הברייתא. ונראה שהגמרא הבינה שרבי יהודה דרש שכל היושבים שם צריכים לומר חלוץ הנעל מהמילה "בישראל". אבל חכמים אינם דורשים את המילה "בישראל" לזה, ולפיכך לדעתם הדיינים בלבד אומרים חלוץ הנעל. והגמרא לא הביאה את דברי רבי יהודה מן המשנה, מפני שיחיד ורבים הלכה כרבים. והרי חכמים אינם דורשים את המילה "ישראל" לצורך זה. ולפיכך הגמרא הביאה את הברייתא שרבי יהודה הוכיח את דבריו ממעשה שבא לפני רבי טרפון. וראוי לפסוק הלכה כמותו. ובאמת הרמב"ם [יבום ד ח] ושלחן ערוך [אהע"ז קסט סדר חליצה נה] פסקו כרבי יהודה. וכתבו תוספות יום טוב [יבמות סוף פרק יב] ופירוש סדר חליצה [שו"ע שם] שהלכה כרבי יהודה מפני שרבי טרפון עשה מעשה כדבריו כמבואר בברייתא.

[530] אי אפשר ללמוד מ"ונקרא שמו" שכל היושבים שם אומרים "חלוץ הנעל". אלא כוונת הגמרא שיש לדרוש מהכתוב "ונקרא שמו בישראל" שתי דרשות: [א] המילה "בישראל" מלמדת, כיון שחלץ לה נעל הותרה לכל ישראל. [ב] "בישראל" נכתב סמוך ל"ונקרא שמו", כדי ללמד שצריך שכל ישראל היושבים שם יקראו את שמו "חלוץ הנעל". ולא הדיינים בלבד. [תוספות יבמות קא ב ד"ה מונקרא, ועיין עוד בגמרא ובתוספות שם].

[531] אין ללמוד זאת מסברא שהוא האוסרה וממילא היא מותרת במיתתו. שהרי הגמרא הוכיחה לעיל מערירות שעל ידי אישות שאין מיתת הבעל מתירה את האשה.

ומקשינן על הדחיה: אמנם יבמה אינה יוצאה בגט. אבל **הא נמי**, גם ביבמה הכתוב ריבה יציאה נוספת, שאינה באשת איש. שהרי היבמה **יוצאה בחליצה**, ואילו אשת איש אינה יוצאה בחליצה. נמצא שהכתוב לא ריבה באשת איש יציאות יותר מאשר ביבמה! שהרי מלבד מיתת הבעל יש באשת איש יציאה אחת בלבד - גט. וכן ביבמה שיש יציאה אחת בלבד - חליצה. נמצא ששתיהן שוות במנין יציאותיהן! [532]

אלא יש לדחות את הקל וחומר בדחיה אחרת:

מה לאשת איש, שניתרת במיתת הבעל, משום **שכן**, מי **שאוסרה** הוא **המתירה**, שהרי הבעל הוא זה שאסרה בקידושיו, ולפיכך הוא מתירה במיתתו!

אבל, היבמה נאסרה על ידי קידושי בעלה שמת, ומכח קידושי בעלה היא נפלה ליבום לפני היבם, ולא על ידי מעשה היבם עצמו. ואם כן, האיך מיתת היבם תוכל להתירה?

אמר רב אשי תירוץ: **הא נמי**, גם ביבמה, מי **שאוסרה** הוא זה **שמתירה** במיתתו. שהרי, אילו בשעת מיתת הבעל, לא היה לו אח הראוי ליבום, אזי האשה היתה מותרת להנשא לאחר, ולא היה חל עליה דין יבום כלל. נמצא, ש**היבם** הוא זה **שאוסרה** בשעת מיתת הבעל. ולפיכך **יבם** גם **שרי לה**, היבם הוא המתירה במיתתו. [533]

עד כאן התבאר בגמרא מנין למדנו שהיבמה קונה את עצמה בחליצה ובמיתת היבם. וכיון שתוך כדי המשא ומתן בענין זה אמרה הגמרא שאשת איש ניתרת בגט ולא בחליצה, ואילו היבמה ניתרת בחליצה ולא בגט, דנה עתה הגמרא ביסודם של שני הדברים הללו:

א. **ותהא אשת איש יוצאה בחליצה**, **מקל וחומר** מיבמה:

ומה יבמה, **שאינה יוצאה בגט**, בכל זאת **יוצאה בחליצה**.

זו [אשת איש], שהכתוב ריבה לה יציאה אחרת, **שיוצאה בגט**, האם **אינו דין שיוצאה** גם **בחליצה**?! [534]

ומתרצינן: **אמר קרא** [דברים כד] בענין גט: "וכתב לה **ספר כריתות** ונתן בידה".

---

[532] על פי תוספות [ד"ה הא נמי].

[533] עיין מהרש"א בהסבר ההבדל בין סברת המקשה למתרץ בגמרא כאן.

[534] להלן הגמרא שואלת על יבמה להיפך: "ותהא יבמה יוצאת בגט מקל וחומר מאשת איש". ואם כן קשה: כיצד הגמרא כאן אומרת "מה יבמה שאינה יוצאה בגט יוצאה בחליצה" וכו' הרי אדרבה! נלמד מאשה שהיבמה יוצאת בגט. ואם כן נפל ה"קל וחומר"! וכיוצא בזה יש לומר להיפך: כשנבוא ללמוד שהיבמה יוצאת בגט בקל וחומר מאשה שאינה יוצאה בחליצה ויוצאה בגט. נפרוך את הקל וחומר ונאמר שאשה אכן יוצאת בחליצה ונפל ה"קל וחומר"! ומאחר שכל קל וחומר סותר את חבירו, לא נאמר שום קל וחומר, ונמצא שהאשה יוצאת בגט בלבד, והיבמה בחליצה בלבד! ומדוע הגמרא [בתירוץ] נזקקת להוכיח מפסוקים שהאשה אינה יוצאת בחליצה, והיבמה אינה יוצאת בגט? המהרש"א מביא את דברי תוספות במסכת חולין [כג ב ד"ה ותהא פרה]. שהתוספות כתבו שהקל וחומר המובא בגמרא אינו קל וחומר גמור. אלא הרי זה כ"במה מצינו". כלומר, יש ללמוד את יציאות האשה והיבמה זו מזו. [ועיין עוד במהרש"א ובמקנה].

המילה "כריתות" מיותרת היא, [535] והיא באה ללמד, כי רק **ספר**, גט כריתות, **כורתה** לאשה מבעלה, **ואין דבר אחר** [כמו חליצה] **כורתה**.

ב. **ותהא יבמה יוצאה בגט, מקל וחומר** מאשת איש:

ומה אשת איש, שאין יוצאה בחליצה, יוצאה בגט.

זו [יבמה], שריבה לה הכתוב יציאה אחרת, **שיוצאה בחליצה**, וכי **אין דין** לומר **שיוצאה בגט**?!

ומתרצינן: **אמר קרא** [דברים כה] בענין מצות חליצה: "**ככה** יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו".

וכל מקום שנאמר בו "**ככה**", הרי זה **עיכובא**.

כלומר, ככה ולא אחרת. ומכאן למדנו שאין היבמה ניתרת אלא בחליצה ולא בגט. [536]

ותמהינן: אמנם נאמר לשון עיכובא בענין חליצה. אבל, וכי **כל היכא דאיכא עיכובא - לא דרשי קל וחומר**!? וכי בכל מקום שנאמרה בתורה לשון עיכובא, אי אפשר לדרוש מקל וחומר דבר נוסף?!

והלא יש להוכיח ממצות שני השעירים ביום הכיפורים, שאפילו במקום שנאמר לשון עיכובא, אפשר להוסיף דבר אחר על ידי קל וחומר, וכדלהלן:

ביום הכיפורים מצוה להביא שני שעירי עיזים, מלבד שעיר החטאת הקרב על המזבח החיצון.

אחד מהם היה דמו מוזה בקודש הקדשים ובהיכל. והשני היה משתלח לעזאזל [ויקרא טז].

ונאמר בענין זה [שם]: "ונתן אהרן על שני השעירים גורלות, גורל אחד [היה כתוב עליו] לה', וגורל אחד [היה כתוב עליו] לעזאזל".

ודנה הברייתא דלהלן בשאלה, אם הכהן הגדול לא נתן על שני השעירים גורלות, אלא החליט מדעתו ואמר, זה לה', וזה לעזאזל, האם, בדיעבד, כל אחד מהם התקדש כפי דיבורו. או, שאי אפשר לקבוע שם לכל שעיר ושעיר אלא על ידי גורל בלבד.

והגמרא מוכיחה מדברי הברייתא ההיא, שאפשר ללמוד קל וחומר בדבר שנאמרה בו לשון עיכובא.

---

[535] על פי הגמרא לעיל ה א, [ועיין שם].

[536] קשה: מנין למדה הגמרא ש"ככה" ממעט יציאה בגט? מדוע לא נאמר ש"ככה" ממעט שהיבמה אינה יוצאת במיתת היבם? ויש לומר: מסתבר לפרש ש"ככה" בא למעט יציאה אחרת שהיא כעין היציאה בחליצה המוזכרת בפסוק זה. ומאחר שחליצה היא מעשה יציאה הנעשה בידי אדם, לפיכך אנו ממעטים גט שאף הוא בידי אדם. ולא ממעטים את מיתת היבם שהיא בידי שמים. תוספות. [תוספת הסבר בדבריהם עיין בביאורנו על דברי תוספות, ובהערות שם על פי תוספות הרא"ש].

והא יום הכיפורים, **דכתיב** בו מצוה להגריל **גורל** על שני השעירים. וכתיב בענין סדר עבודת יום הכיפורים "**חוקה**". [538] וכל "חוקה" הוא לשון עיכובא, [537] ובכל זאת הברייתא רוצה ללמוד מקל וחומר שאף קביעת שם בפה תועיל -

ותניא בענין זה: נאמר [ויקרא טז ט]: והקריב אהרן את השעיר אשר עלה עליו הגורל לה' **ועשהו חטאת** [539] -

מלמד הכתוב "ועשהו" [ולא "ועשה"], שרק **הגורל** הוא **העושה** את השעיר ל**חטאת**, **ואין** קריאת **השם** של חטאת עליו **עושה** את השעיר **חטאת**.

והברייתא ממשיכה ומבארת שהכתוב הוצרך להשמיענו דבר זה, מפני **שהייתי יכול** לומר אחרת:

והלא דין הוא ללמוד להיפך, מקל וחומר:

ומה במקום שלא קידש הגורל, בשאר קרבנות, כאשר מקדישים שני קרבנות כאחד וצריך לבררם זה מזה [כגון: קיני זבים, זבות ויולדות, שמפרישים שני עופות, אחד מהם חטאת ואחד עולה], הרי אם כתב על גורל אחד "חטאת", ועל גורל אחר "עולה", אין הגורל קובעם, ויכול לשנותם [540] -

ואף על פי כן **קידש** בהם **השם**, שאם קרא לעוף אחד שם חטאת, ולעוף אחד שם עולה, דבריו קיימים.

אם כן, **מקום שקידש הגורל**, בשעיר החטאת לה', שהגורל הוא זה שמקדשו, **וכי אינו דין שיקדש** אותו **השם**, בקל וחומר משאר הקרבנות?!

תלמוד לומר, לפיכך נאמר "**ועשהו חטאת**". ללמד שרק **הגורל** [שהוזכר בפסוק הקודם] **עושה** את השעיר **חטאת**, **ואין** קריאת **השם** של חטאת **עושה** אותו **חטאת**.

עד כאן דברי הברייתא.

והגמרא מדייקת מדברי הברייתא:

---

[537] יומא ס א.

[538] "והיתה זאת לכם לחקת עולם", וגו'. ויקרא טז כט.

[539] נראה שהמילה "ועשהו" מיותרת, והיה אפשר לומר: "והקריב אהרן את השעיר אשר עלה עליו הגורל לה' 'לחטאת'".

[540] "אין הקנין מתפרשות [איזה מהן יהיה לעולה ואיזה לחטאת], אלא - או בלקיחת בעלים [שקנו את העוף לשם עולה או חטאת] או בעשיית כהן [שעשה את העוף לשם עולה או לשם חטאת] ". יומא מא א. [ומובא ברש"י כאן]. והטעם שאין הגורל קובעם, היינו מפני שלא מצינו כן בכתוב. כך משמע מדברי רש"י [חולין כד א ד"ה ומה במקום]. אבל, תוספות במסכת יומא [מ ב] כתבו שדורשים מהכתוב "ועשהו חטאת" שהגורל עושה את זה בלבד חטאת ולא שום קרבן אחר. [עיין שם].

וטעמא דמעטיה קרא, כל הטעם שאין קריאת השם עושה את השעיר חטאת, הוא רק משום שהכתוב מיעט זאת בפירוש. ומשמע, **הא לאו הכי**, **דרשינן קל וחומר**, לומר שאף קריאת השם עושהו חטאת.

ואף על גב דכתיב ביה "חוקה", שהוא לשון עיכובא, בכל זאת היה אפשר ללמוד מקל וחומר שאין הגורל מעכב [לולא שהכתוב מיעט זאת בפירוש].

ומכאן קשה על דברי הגמרא לעיל בענין היבמה:

אמנם ביבמה נאמר "ככה", שהוא לשון עיכובא, אבל, גם במקום שנאמר לשון עיכובא, אפשר לדרוש קל וחומר, ואם כן חוזרת הקושיא דלעיל: מדוע אין היבמה יוצאת בגט, מקל וחומר?

ולכן מתרצינן תירוץ אחר:

אמר קרא [דברים כד] בענין גט: "וכתב לה [לאשת איש] ספר כריתות". המילה "לה" מיותרת היא, ובאה להדגיש שדוקא **לה** אפשר לכתוב ספר כריתות כדי שתצא בו, **ולא ליבמה**. ומכאן למדנו שיבמה אינה יוצאת בגט.

ומקשינן: **ואימא**, אמור, שהמילה "**לה**" נכתבה ללמד שצריך שיכתוב את הגט **לשמה** [כאילו נאמר: "וכתב לשמה ספר כריתות"], ואם כן, איך אפשר לדרוש מ"לה" למעט את היבמה?

ומתרצינן: **תרי** "**לה**" **כתיבי**. פעמיים נכתב "לה" בענין גט.

[א] "וכתב לה ספר כריתות, והלכה והיתה לאיש אחר [דברים כד א - ב].

[ב] "ושנאה האיש האחרון וכתב לה ספר כריתות".

ולפיכך, אפשר לדרוש מכאן שתי דרשות:

[א] "לה" - לשמה.

[ב] "לה" - ולא ליבמה.

ומקשינן: אמנם פעמיים נכתב "לה" בענין גט, **ואולם**, **אכתי מבעי ליה** עדיין צריכים את שניהם ללמד שתי דרשות אחרות:

[א] **חד** "**לה**" - **לשמה**.

[ב] **ואידך**, "וכתב **לה**" - **ולא לה ולחברתה**.

שאדם הנשוי שתי נשים, אינו יכול לכתוב לשתיהן גט אחד בלשון "אני איש פלוני, מגרש את שתי נשותי, פלונית ופלונית". [541]

[541] זהו כפי הפירוש השני ברש"י לפי הגהת הרש"ש ובן אריה, ובפירוש הראשון כתב רש"י שמדובר בנשים ששמותיהן שווים, ולפי זה מדובר בכותב בגט הרי את פלונית אשתי מגורשת, ונותנו לזו אחר זו. [עיין רש"י ד"ה ולא לה ולחברתה. והגהות רש"ש ובן אריה. ועיין בגמרא גיטין פז א]. אם כתב במגילה אחת גט בפני עצמו לאשה

ומכח קושיא זו, הגמרא חוזרת בה ממה שתירצה לעיל שהמילה "לה" באה ללמד שאין היבמה מתגרשת בגט.

אלא, מתרצינן תירוץ אחר:

אמר קרא [דברים כה] בענין יבמה [דברים כה] "**נעל**".

ומילה זו מיותרת שם. שנאמר [שם]: "ונגשה יבמתו, וחלצה נעלו". ואחר כך נאמר: "ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל". ומאחר שכבר נאמר "וחלצה נעלו" הרי ידוע שהחליצה היתה בנעל. ואם כן למה נאמר "בית חלוץ הנעל"? והרי אפשר היה לומר "בית החלוץ". וכבר ידוע שהחליצה היתה בנעל!

אלא, בא הכתוב להדגיש ולומר: **נעל**, **אין** [כן]. **מידי אחרינא - לא**! מלמד הכתוב שהיבמה קונה את עצמה רק בחליצת הנעל, אבל לא בדבר אחר. כלומר, לא בגט.

ומקשינן: וכי **האי** "**נעל**" - **להכי הוא דאתא**!? וכי המילה "נעל" באה ללמדנו דבר זה?!

האי, **מיבעי ליה לכדתניא**, הרי יש בה צורך ללמד את הדרשה המובאת בברייתא:

שכך שנו בברייתא: נאמר בענין חליצה [שם]: "וחלצה **נעלו** מעל רגלו".

אין לי ללמוד מלשון הכתוב שחליצה מועילה, אלא **בנעלו** של היבם בלבד.

נעל של כל אדם [הנעולה על רגלי היבם] - **מנא ליה**? מנין למד התנא במסכת יבמות [קא א] שאף היא כשרה לחליצה? [542]

תלמוד לומר, לכך נאמר "**נעל - נעל**", פעמיים [כדלעיל].

ובכפל המילה "נעל", **ריבה** הכתוב כל נעל, אף נעל שאינה של היבם, שהיא כשרה לחליצה.

שמא תשאל: **אם כן**, שאף נעל של כל אדם כשרה, **מה תלמוד לומר** [למה נאמר] "**נעלו**"?

תשובתך: "**נעלו**" מלמד, שצריך לחלוץ בנעל **הראוי לו**, ליבם.

פרט לנעל שהוא **גדול**, עד כדי כך **שאין** היבם **יכול להלך בו**.

וכן, **פרט** לנעל שהוא **קטן** עד כדי כך שאין **חופה** [מכסה] **את רוב רגלו**.

דף יד:

וכן, **פרט** (תחילת העמוד) **למסולים**. שהיא נעל **שאין לו עקב**, שאינו ראוי להליכה בו.

אחת. וגט נוסף לאשה השניה בפני עצמה והעדים חתמו על שניהם כאחת, כשר. [ריטב"א על פי המשנה בגיטין פו ב].

[542] כך יש לפרש לפי הגירסא שלפנינו ["נעל של כל אדם "מנא ליה"], אבל במסכת יבמות קג ב הגירסא "נעל של כל אדם 'מנין'". ובדרך כלל בכל מקום דרך הברייתות להתבטא כך.

ולמדנו מדברי הברייתא, שמ"נעל" למדים שאפילו נעלו של אדם אחר כשרה לחליצה, ואילו מ"נעלו" למדים שצריך נעל הראויה לו. ונמצא, שהמילה "נעל" לא באה למעט שיבמה אינה ניתרת בגט.

ואם כן חוזרת הקושיא דלעיל: מנין למדו חכמים שהיבמה אינה קונה את עצמה בגט? ומתרצינן: **אם כן**, אם אכן המילה "נעל" לא באה אלא ללמד שאף נעל של אחר כשרה, **ניכתוב קרא**, היה ראוי לכתוב "בית חלוץ **נעל**".

מאי "הנעל"? לשם מה אמר הכתוב "הנעל", בתוספת ה' הידיעה? -

שמעת מינה תרתי. יש לנו ללמוד מדברי הכתוב שני ענינים, משתי דרשות:

[א] "נעל" - מלמד שאפילו נעל של אדם אחר כשרה לחלוץ בה.

[ב] "נעלו", בתוספת ה' הידיעה - מלמד שדוקא חליצת הנעל מתירה את היבמה להנשא לשוק, ולא גט.

מתניתין:

המשנה הראשונה בפרקנו עוסקת בענין קניני אשה והיבמה. ולכן ממשיכה המשנה שלפנינו וכן המשניות שלאחריה, לבאר את אופן הקנינים של עבדים [עבריים וכנענים], וקנינים של חפצים.

משנתנו מבארת את קניני העבד העברי והאמה העברייה:

א. קנייני עבד עברי.

עבד עברי נקנה בשני קנינים:

נקנה **בכסף ובשטר**. [543]

וקונה את **עצמו** להיות בן חורין בשלשה אופנים:

בשנים, כאשר עברו שש שנים מיום קנייתו, הרי הוא יוצא לחופשי.

וביובל, אם חלה שנת היובל בתוך שש שנים מיום המכרו, הרי הוא יוצא לחפשי.

וגרעון כסף. שביכולתו לפדות את עצמו, ולצאת לחפשי, על ידי תשלום כסף לאדונו עבור השנים שנותרו לו לעבוד.

[543]א. להלן [טז א] נחלקו אמוראים בשטר אמה העבריה אם האב המוכר כותבו או האדון כותבו, ושטר עבד נלמד משטר אמה, ומכאן שגם בעבד עברי יש מחלוקת מי כותב את השטר: יש אומרים שהעבד כותב בשטר "הריני קנוי לך" ונותנו לאדון. ויש אומרים שהאדון כותב בשטר "הרי אתה קנוי לי" ונותנו לעבד. [תוספות רי"ד להלן טז א. כסף משנה עבדים ב א]. להלכה פסק הרמב"ם [שם] שהעבד כותב בשטר "הרי אני קנוי לך" ונותנו לאדון. ועיין ירושלמי פרק א הלכה ב ומפרשים שם. ב. קנין חליפין לא הוזכר במשנתנו, וכתבו תוספות לעיל [ח א ד"ה ומאי] שאין עבד עברי נקנה בחליפין ואינו קונה את עצמן בהן. ועיין בהערותנו שם. ויש חולקים על תוספות. עיין משנה למלך עבדים ב א, ועיין ספר המפתח [רמב"ם פרנקל] שם. אף קנין משיכה לא הוזכר במשנתנו, וכתב פני יהושע שאין עבד עברי נקנה בו. עיין שם. ועיין ספר בירורי השיטות.

והיינו, שאדונו [ובלשון חכמים "רבו"] מגרע לו מדמי פדיונו את סכום דמי השנים שעבד בהן. כי חישוב דמי פדיונו, והגרעון, נעשים לפי הדמים שהעבד נקנה בהם.

כגון: אם העבד נקנה בשש מאות זוז לעבודת שש שנים, הרי עבודת כל שנה שווה מאה זוז, מפני שהעבד עתיד לצאת בסוף שש שנים. [544] [545]

ב. קנייני אמה העבריה:

יתירה עליו [על העבד העברי] **אמה העבריה** [שגם היא נקנית בכסף ובשטר, ויוצאת גם היא בשטר וביובל ובגרעון כסף, כדין עבד עברי], **שהיא קונה את עצמה** להיות בת חורין, גם **בהבאת סימנין** של נערות.

כי כאשר האמה העבריה מביאה סימני נערות, היא יוצאת לחופשי, בלי צורך במעשה קנין כל שהוא. [546]

ג. קנייני עבד נרצע:

נאמר בתורה [שמות כא ה]: "ואם אמור יאמר העבד [כעבור שש שנים ממכירתו]: אהבתי את אדוני, את אשתי, ואת בני, לא אצא חפשי, והגישו אדוניו אל האלהים [הדיינים], ורצע אדוניו את אזנו במרצע, ועבדו לעולם".

עבד עברי **הנרצע - נקנה** לאדונו [להמשיך בעבדותו גם לאחר שש שנים] **ברציעה** שרוצע אדונו את אזנו.

וקונה את עצמו להיות בן חורין:

ביובל, ובמיתת האדון.

והיינו, שאם מת האדון, אין העבד הנרצע עובד את יורשיו אלא יוצא לחופשי.

אך עבד עברי שמת אדונו בתוך שש שנים למכירתו, צריך העבד להשלים את עבודתו ליורשיו. [547] [548]

---

[544] מנחת חינוך מצוה מג הבין מדברי רבנו תם [מובאים בתוס' רי"ד להלן כא א] שדוקא עבד שנקנה בכסף יוצא בגרעון כסף, שמגרע מתוך הכסף שנקנה בו. אבל עבד שנקנה בשטר אינו יוצא בגרעון כסף. וכן כתב משנה למלך [עבדים ג ז] בשם רבנו תם. אבל דעת תוספות רי"ד [שם] שאף עבד עברי שנקנה בשטר יוצא בגרעון כסף ואפילו אם נקנה במתנה בלא דמים יוצא בגרעון כסף לפי שויו. [ויש אומרים שאף רבנו תם מודה בזה] ועיין לעיל סוף דף יא ובהערה 398, 397 שם.

[545] שנאמר בענין גרעון כסף [ויקרא כה נ]: "והיה כסף ממכרו [נמדד] במספר שנים [שנמכר] ". רש"י.

[546] לאחר שהבת הביאה סימני נערות בודאי אין אביה יכול למכרה. שהרי אם אמה שנמכרה כבר יוצאת, זו שלא נמכרה על אחת כמה וכמה שלא תימכר. [כתובות עו א ועוד]. והיה ראוי לומר שאשה שגדלה הרי היא עצמה יכולה למכור את עצמה. אך דרשו חכמים מהמקרא [שמות כא ז] "וכי ימכור איש [את בתו לאמה] " שדוקא האיש מוכר את בתו, ואין האשה מוכרת את עצמה. [מכילתא שם].

[547] המשנה לא הזכירה שהנרצע קונה את עצמו בגרעון כסף. ומשמע שאינו קונה את עצמו בכך, ונחלקו הראשונים בטעם הדבר: רבנו תם פירש שדוקא עבד שנקנה בכסף יוצא בכסף. אבל הנרצע נקנה ברציעה, ולפיכך לא שייך בו גרעון כסף. ועיין לעיל הערה 541. תוספות רי"ד [להלן כא א] פירש שמפני שהתורה קנסה אותו להרצע ולעבוד עד היובל לפיכך אינו יוצא בגרעון כסף. שלא זיכתו תורה לכך כי אם ביובל ובמיתת האדון. ועיין בירורי השיטות.

וטעמם של כל הדינים שהוזכרו במשנתנו יתבאר בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנה: עבד עברי נקנה בכסף.

יש שלשה אופנים של עבד עברי:

א. עבד עברי הנמכר לגוי.

ב. עבד עברי המוכר את עצמו לישראל.

ג. עבד עברי שמכרוהו בית דין.

כגון, גנב שאין לו אפשרות לשלם את גנבתו, בית דין מוכרים אותו לישראל אחר בעל כרחו, ובכסף שנותן עבורו הקונה, משלמים לנגנב את דמי החפץ שגנב ממנו [שמות כב ב].

קנין כסף שהוזכר במשנתנו, מועיל לקנין עבד עברי בכל שלושת האופנים המבוארים.[549]

והוינן בה: זה ש**עבד עברי נקנה בכסף** - **מנלן**, מנין למדנו זאת?

ומשנינן: **אמר קרא** בענין גאולת עבד עברי הנמכר לגוי [ויקרא כה]: "אם עוד רבות בשנים - לפיהן ישיב גאולתו, **מכסף מקנתו**" [550] [מכסף שנקנה בו].

מלמד הכתוב, **ש**העבד העברי **נקנה בכסף**, ובשעה שהוא בא להגאל, הוא משיב את העודף של כסף מקנתו לאדון שקנה אותו.

שואלת הגמרא: אמנם **אשכחן** מצאנו בפסוק הזה ש**עבד עברי הנמכר לעובד כוכבים** הרי הוא נקנה בכסף.

אבל מנין לנו שגם עבד עברי הנמכר לישראל נקנה בכסף?

---

[548] רש"י. ובגמרא להלן [יז ב] שנינו שעבד עברי אינו עובד אלא את הבן שירש את האדון. אבל אם האדון מת בלא בנים ובתו או אחד מקרוביו יורשו, אין העבד עובד את היורשים.

[549] בפשטות נראה שהגמרא הבינה שמשנתנו מדברת בשלשת האופנים של עבד עברי, מאחר שנאמר במשנתנו "עבד עברי" סתם, ולא התפרש באיזה עבד עברי מדובר. וקשה: להלן נחלקו תנאים בעבד עברי שמכר את עצמו האם הוא יוצא בשש שנים: לדעת רבי אליעזר - יוצא, ולדעת חכמים אינו יוצא. ובמשנתנו שנינו שעבד עברי יוצא בשנים. ומכאן שלדעת חכמים בודאי משנתנו אינה מדברת במוכר עצמו! ואם כן, גם מה ששנינו ברישא שעבד עברי נקנה בכסף אינו מדובר במוכר עצמו. ויש לומר: הגמרא לא דייקה ממשנתנו שמוכר עצמו נקנה בכסף, אלא הגמרא ידעה שכך הדין, ושאלה על זה מנא לן [רשב"א בתירוץ שני. ועיין שם תירוץ נוסף, ועיין תוי"ט. ורש"ש על המשנה].

[550] הפסוק מדבר בעבד עברי הנמכר לגוי, שנאמר בתחילת הענין [ויקרא כה מז]: "וכי תשיג יד גר ותושב [גר שהוא תושב ולא גר צדק] עמך, ומך אחיך עמו, ונמכר לגר תושב" וגו' ונאמר שם: "אחרי [ש] נמכר גאולה תהיה לו:. והיה כסף ממכרו במספר שנים:. לפיהם ישיב גאולתו מכסף מקנתו". כלומר: העבד ישיב את כסף גאולתו [פדיונו] לפי הכסף שהוא נקנה בו לאדון. [אם נקנה בשש מנים ועבד שנתיים ישיב 4 מנים]. ומתוך דברי הכתוב יש ללמוד שהעבד נקנה בכסף שהרי נאמר "מכסף מקנתו". משמע שקניינו נעשה בכסף.

ואין ללמוד את דין עבד עברי הנמכר לישראל מדין הנמכר לגוי. שהרי יש לחלק ביניהם, ולומר:

עבד עברי הנמכר לנכרי נקנה בכסף, **הואיל וכל קנינו** של נכרי בקרקעות ומטלטלין הוא **בכסף** [ואין הנכרי קונה מטלטלין במשיכה]. [551]

ולפיכך, אף את העבד העברי קונה הנכרי בכסף.

אבל, ישראל קונה מטלטלין במשיכה ולא בכסף, [552] ולפיכך יתכן שגם לענין קניית עבד, דינו שונה מדין הנכרי, ואינו קונה עבד עברי בכסף.

ואם כן, **נמכר לישראל - מנלן**? מנין למדנו שגם הוא נקנה בכסף?

ומתרצינן: יש ללמוד זאת ממה ש**אמר קרא** בענין אמה עבריה [שמות כא]:

מצוה על האדון ליעד את האמה [לקחת אותה לו לאשה]. ואמר הכתוב: "אם רעה בעיני אדוניה אשר [היה ראוי] לו [ל] יעדה, **והפדה**!".

לא נאמר "ונפדתה", אלא "והפדה", ומשמע שהאדון עצמו יפדה אותה. ובודאי אין כוונת הכתוב שהאדון יתן לעצמו כסף בפדיונה, אלא כוונת הכתוב שעל האדון לסייע לה בפדיונה.

וכיצד יכול האדון לסייע בפדיונה?

מלמד הכתוב, **שמגרעת** מדמי **פדיונה**, **ויוצאה**.

שהאדון מסייע לה להיפדות ממנו, על ידי שהוא מגרע מדמי פדיונה. כגון, אם נקנתה בששה מנים כסף ועבדה שלש שנים, מגרע האדון מדמי פדיונה, שלא תצטרך לשלם ששה מנים כפי כסף קנייתה, אלא די לה לשלם שלשה מנים.

---

[551] שלא נאמר קנין משיכה במטלטלין אלא בישראל, שנאמר [ויקרא כה]: "או קנה מיד עמיתך". ודרשו חכמים [לקמן כו א] שהדבר נקנה במשיכתו מיד ליד. רש"י. אך, נחלקו אמוראים בענין קנין משיכה: דעת רבי יוחנן שמדאורייתא ישראל קונה בכסף ונכרי קונה במשיכה, וחכמים תקנו שישראל קונה במשיכה ולא בכסף. ודעת ריש לקיש שמדאורייתא ישראל קונה במשיכה והנכרי קונה בכסף. ורש"י [הנ"ל] פירש את סוגיתנו כדעת ריש לקיש. רבנו תם הקשה על רש"י שהרי הלכה כרבי יוחנן. וכיצד הגמרא כאן בסתמא נאמרה כריש לקיש? ותירץ הריטב"א: לפעמים הגמרא מקשה קושיא לדעת אמורא אחד אף על פי שאין הלכה כמותו. ויש מתרצים שרש"י סובר שהלכה כריש לקיש [הערת המהדיר על הריטב"א בשם בית הלוי ח"א סימן כב, ופני יהושע]. ורבנו תם פירש שהגמרא כאן נאמרה לדברי הכל, וכך יש לפרש את דברי הגמרא: אשכחן עבד עברי הנמכר לעובד כוכבים הואיל וכל קנינו "של עובד כוכבים הבא לקנות עבד עברי" אינו אלא בכסף, אבל גוי אינו קונה עבד עברי בשטר. ראה הערה קודמת.

[552] כך פירש רש"י. וקשה: אפילו אם נאמר שקנין האמה נעשה בשטר בלבד ולא בכסף, בכל זאת שייך גרעון כסף מהדמים שהאב קיבל עבור קנייתה, אף על פי שעצם הקנין היה בשטר, או, שהגרעון כסף ייעשה לפי שווי האמה בשוק! ואם כן, מנין שהאמה נקנית בכסף? [וכן הקשה הריטב"א ודחה את פירוש רש"י כאן]. ומכח קושיא זו הוכיח מנחת חינוך [מצוה מג] שלדעת רש"י עבד עברי שנקנה בשטר אינו יוצא בגרעון כסף, מפני שהגרעון נעשה דוקא מתוך כסף הקנין. ולא מתוך דמי העבד או האמה. ולפיכך מאחר שנאמר "והפדה" מוכח שהאמה

ומפסוק זה מוכח שהאמה נקנית בכסף. שהרי אם היא לא נקנתה בכסף, כיצד מגרע האדון מדמי פדיונה? [553] ודין עבד עברי נלמד מדין האמה העבריה - כשם שהאמה העבריה נקנית בכסף, כך עבד עברי נקנה בכסף. [554]

ומקשינן: אמנם **אשכחן**, מצאנו בפסוק, **שאמה העבריה** נקנית בכסף, אבל אין ללמוד מכך שגם עבד עברי נקנה בכסף. שהרי יש לחלק ביניהם, ולומר:

מדוע אמה העבריה נקנית בכסף? הרי זה **הואיל ומיקדשה** [ומתקדשת] **בכסף** ונקנית בכך לבעל, ולפיכך הדין נותן שגם **מיקניא** [נקנית] **בכסף**.

אבל, **עבד עברי** הנמכר לישראל, לא מצאנו במקום אחר שהוא נקנה בכסף! ואם כן, **מנלן** מנין למדנו שאף הוא נקנה בכסף?

ומשנינן: **אמר קרא** [דברים טו]: "**כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה ועבדך, שש שנים**".

מקיש הכתוב את דין עבד **עברי לדין** האמה **העבריה**. וכשם שאמה עבריה נקנית בכסף [כפי שלמדנו מהכתוב "והפדה"], כך עבד עברי נקנה אף הוא בכסף.

ומקשינן: הכתוב שמקיש את העבריה לעבריה מדבר בעבד עברי שמכרוהו בית דין, שהרי נאמר בו "כי ימכר לך אחיך [העברי או העבריה] ", ולא נאמר "כי אחיך ימכור עצמו לך". ומשמע מלשון הכתוב "כי ימכר לך", שאחיך יימכר לך בידי אחרים, דהיינו בית דין, שבידם למכור את האדם בעבור תשלום גנבתו.

ואמנם **אשכחן**, מצאנו בכתוב הזה שאם **מכרוהו בית דין**, עבד עברי הוקש לעבריה, ונקנה בכסף.

נקנית בכסף, שהרי אמה שנקנתה בשטר אינה יוצאת בגרעון כסף. ומלשון תוספות רי"ד [להלן כא א, ד"ה וקונה] נראה שאף לרבנו תם הוקשתה קושיא זו, ורבנו תם הוכיח מכאן שעבד שנקנה בשטר אינו יוצא בגרעון כסף. וכנ"ל. [כן הבינו מנחת חינוך הנ"ל. ומשנה למלך עבדים ג ז, ודבריהם הובאו לעיל בהערה 541]. אולם תוספות רי"ד [שם] סובר שעבד עברי שנקנה בשטר יוצא בגרעון כסף, ואפילו אב שנתן את בתו במתנה בלא דמים, הרי היא יוצאת בגרעון כסף [לפי שויה בשוק]. ולדברי תוספות רי"ד בודאי קשה: מה בכך שנאמר באמה "והפדה"? לעולם יתכן שהאמה נקנית בשטר ולא בכסף, ואף על פי כן היא יוצאת בפדיון לפי שויה בשוק! וצריך לומר שתוספות רי"ד חולק על פירוש רש"י בסוגיתנו. וסובר כפירוש דלהלן: הראשונים פירשו את דברי הגמרא כאן באופן אחר בשם רבנו תם: אמה עבריה קונה את עצמה בכסף שנאמר "והפדה", ומסתבר שכשם שקונה את עצמה בכסף כך נקנית בו. ועבד עברי שקונה את עצמו בגרעון כסף כאמה העבריה, אף הוא נקנה בכסף. רמב"ן רשב"א ריטב"א. [ועיין מהרי"ט]. [ובמשנה למלך הקשה: דברי רבנו תם המובאים בריטב"א [ושאר הראשונים], סותרים את מה שהביא תוספות רי"ד הנ"ל בשם רבנו תם!! ומכח קושיא זו החזון איש מפרש פירוש אחר בהסבר דברי רבנו תם, עיין שם. ועיין לעיל בהערות 398 397].

[554] פרשת אמה עבריה נאמרה בנמכרה לישראל ולא בנמכרה לעובד כוכבים. וכתב מנחת חינוך [תחילת מצוה מג] שאמה עבריה אינה נמכרת לגוי. מאחר שאין אמה עבריה נמכרת אלא למי שקידושין תופסין לו בה. מפני שצריך שהאדון יהיה ראוי ליעדה, כמבואר בגמרא להלן יט ב-כ א. וכדבריו כתוב בריטב"א יב א ד"ה כל היכא וכן יד ב ד"ה כל היכא באה"ד, וברמב"ן וברשב"א שם. [וע"ש טעמים נוספים לדבר].

אבל מנין נלמד שאף מוכר עצמו נקנה בכסף? ואין ללמוד את דין מוכר עצמו מדין מכרוהו בית דין, שהרי יש לחלק ביניהם, ולומר:
מכרוהו בית דין נקנה בכסף **הואיל** והוא **נמכר בעל כרחו**. ומאחר שהתורה הקלה בקנייתו, שהוא נקנה לאדונו אפילו שלא מדעתו, לפיכך הקלה התורה בקנייתו גם בכך שהוא נקנה בכסף בלבד, ללא צורך בקנין חזקה.
אבל עבד עברי **המוכר** את **עצמו**, שלא מצינו שהתורה הקלה בקנייתו [שייקנה בעל כרחו], **מנלן**? מנין למדנו שאף הוא נקנה בכסף בלבד בלי שישתמש בו האדון כדין "חזקה"? [555]
ומתרצינן: **יליף**, יש ללמוד את דין עבד עברי המוכר את עצמו לישראל, מדין עבד עברי שמכרוהו בית דין, בגזרה שוה "**שכיר שכיר**" - נאמר בענין עבד עברי שמכרוהו בית דין [דברים טו]: "כי משנה שכר 'שכיר' עבדך".
ונאמר בענין מוכר עצמו לישראל [ויקרא כה מ - מא]: "וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך [מתוך דחקו], כ'שכיר' כתושב יהיה עמך".
ולמדים בגזירה שוה של "שכיר שכיר" את דין מוכר עצמו מדין עבד שמכרוהו בית דין: כשם שעבד שמכרוהו בית דין נקנה בכסף, כך מוכר עצמו נקנה בכסף. [556]
ומקשינן: הרי להלן יתבאר שנחלקו תנאים אם לומדים מ"שכיר שכיר" גזרה שוה. [557] [558]
ואם כן, **הניחא למאן דיליף "שכיר שכיר"**, אמנם לדעת התנא שדורש את "שכיר שכיר" לגזרה שוה, אכן לומדים שמוכר עצמו נקנה בכסף ממכרוהו בית דין.
אלא למאן דלא יליף "שכיר שכיר" - מאי איכא למימר!? לדעת התנא שאינו דורש "שכיר שכיר" לגזרה שוה, מנין נלמד שאף מי שמוכר את עצמו לישראל נקנה בכסף?

[555] לשון רש"י: "והדין נותן שיהא [עבד שמכרוהו בית דין] נקנה בכסף בלא חזקה, הואיל ויש בו צד קל שנמכר בעל כרחו". ומשמע מלשון רש"י שהגמרא הקשתה שמוכר עצמו יהיה נקנה בחזקה בלבד ולא בכסף. וקשה: הרי עבד עברי אינו נקנה בחזקה כמבואר להלן [טז א] שנאמר [ויקרא כה מו]: "והתנחלתם אותם" וגו' ודרשו חז"ל: אותם בחזקה ולא אחר בחזקה. ועיין מהרי"ט ופני יהושע.

[556] בגמרא נאמרו שלשה לימודים על קנין כסף: [א] "והפדה" באמה. [ב] "העברי או העבריה" להקיש עברי לעבריה. [ג] "מכסף מקנתו" בנמכר לגוי, וקשה: מדעו אין לומדים זה מזה בגזרה שוה "שכיר" "שכיר"? עיין תוספות ותוספות הרא"ש.

[557] הגמרא סברה שיש תנא שאינו דורש "שכיר" שכיר לגזרה שוה, אך לבסוף לא נמצא ראיה משום תנא שסובר כן. [ועיין תוספות הרא"ש, וכדבריהם כתוב גם בתוספות בבבא מציעא קיא ב ד"ה ורבי יוסי והביאם גליון הש"ס כאן. ועיין ריטב"א].

[558] אין אדם דן גזרה שוה מעצמו אלא אם קבלה מרבותיו הלכה למשה מסיני. ונחלקו תנאים אם נאמר למשה מסיני שהמילים "שכיר" "שכיר" נדרשות לגזרה שוה.

ומסקינן: **אמר קרא** בתחילת ענין עבד עברי המוכר את עצמו לגוי [ויקרא כה מז]: "וכי תשיג יד גר ותושב [גר שהוא תושב, ואינו גר צדק] עמך, ומך אחיך עמו, ונמכר לגר תושב".

"**וכי תשיג**" נאמר בתוספת האות ו', לומר לך: ענינו של עבד עברי המוכר את עצמו לגוי, הוא **מוסף על** ה**ענין** ה**ראשון** שלפניו.

מחובר הוא כהמשך וכהוספה לענין שהוזכר לפניו, שהוא ענין המוכר עצמו לישראל [המוזכר בפסוקים הקודמים].

וילמד הענין ה**עליון**, מוכר עצמו לישראל, שנאמר למעלה, **מ**הענין ה**תחתון**, ממוכר עצמו לגוי, שהוזכר אחריו -

כשם שמוכר עצמו לגוי הרי הוא נקנה בכסף [שנאמר "מכסף מקנתו" וכדלעיל], כך מוכר עצמו לישראל, נקנה אף הוא בכסף.

וכיון שהוזכר בגמרא שנחלקו תנאים אם יש לדרוש גזרה שוה של "שכיר שכיר", מבררת הגמרא עתה מי הם אותם תנאים שנחלקו בדבר.

והוינן בה: **ומאן** הוא ה**תנא דלא יליף** "**שכיר שכיר**"? מי הוא אותו התנא שאינו דורש את "שכיר שכיר" לגזרה שוה?

ומשנינן: **האי תנא הוא - דתניא**:

בשלשה מקומות ביאר הכתוב את דין עבד עברי: א. בפרשת משפטים [שמות כא ב - ו] נאמר: "כי תקנה עבד עברי". ומשמע שתקנה את העבד מיד אחרים [בית דין]. ואין מדובר במוכר עצמו.

ונאמרו שם שלשה דינים:

[א] "שש שנים יעבוד, ובשביעית יצא לחפשי חינם".

[ב] "ואם אמור יאמר העבד אהבתי את אדוני - לא אצא חפשי. ורצע אדוניו את אזנו במרצע, ועבדו לעולם".

[ג] "אם אדוניו יתן לו אשה". והיינו שפחה כנענית.

מכאן שהאדון יכול למסור לעבדו העברי שפחה כנענית להוליד ממנה עבדים.

ב. בפרשת ראה [דברים טו יב - יח] נאמר: "כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה".

ומשמע שהעבד יימכר על ידי אחרים [בית דין], ואין מדובר במוכר עצמו.

ונאמרו גם שם חלק מהדינים שהוזכרו בפרשת משפטים [יציאת העבד כעבור שש שנים, ודין רציעה].

ונאמר שם עוד דין נוסף "וכי תשלחנו מעמך [כעבור שש שנים], לא תשלחנו ריקם, [אלא] הענק תעניק לו".

שהאדון מצווה להעניק מתנה לעבדו כשיוצא לחפשי, ודין זה נקרא בפי חז"ל "הענקה".
ג. בפרשת בהר [ויקרא כה לט - מו] נאמר: "כי ימוך אחיך ונמכר לך [מתוך דחקו] ".
ופרשה זו מדברת במוכר עצמו. ולא הוזכר שם אף דין מכל הדינים שהוזכרו בעבד שמכרוהו בית דין, אלא רק הוזכר שם דין היציאה ביובל. ולהלן הגמרא דנה בזה.
ולפיכך אמרו חכמים ארבעה חילוקי דינים בין מוכר עצמו ובין מכרוהו בית דין: לגבי מכירה ליותר משש שנים, לגבי רציעה, לגבי הענקה, ולגבי היתרו בשפחה כנענית.
א. **המוכר עצמו** - אם רצה, הרי הוא מוכר את עצמו **לשש** שנים.
ואם רצה, מוכר את עצמו ל**יתר על שש** שנים. מפני שלא נאמר בו דין יציאה לאחר שש שנים. [560] [559]
אבל, אם **מכרוהו בית דין** - **אינו נמכר אלא לשש** שנים בלבד. כפי שנאמר בתורה בפירוש.
ב. **המוכר עצמו** - אם רצה להמשיך לעבוד את רבו לאחר תום שנות ממכרו, [561] **אינו נרצע**, מפני שלא נאמר בו דין רציעה אלא רק במי שמכרוהו בית דין. [562]

[559] מלשון הברייתא משמע לכאורה שהעבד נמכר רק לשש ויתר על שש, אך לא פחות משש. אולם, הריטב"א כתב שכשם שנמכר ליותר משש אם רצה, כך העבד יכול להמכר אף לפחות משש. והמהרי"ט כתב, שהמוכר את עצמו לפחות משש שנים אינו נקרא "עבד", אלא "שכיר". ויש הבדל בין "שכיר" לבין "עבד" הלכה למעשה: [א] שכיר שרוצה לחזור בו לפני שנשלם זמן עבודתו רשאי, כדין פועל שיכול לחזור בו אפילו בחצי היום [כמבואר בבבא מציעא עז א]. [ב] עבד - רבו מצווה להאכילו בשוה לו, כפי שמבואר בגמרא להלן [כ א ועוד]: "שלא תהא אתה [האדון] אוכל פת נקיה, ויין ישן, והוא [העבד] אוכל פת קיבר ושותה יין חדש, אבל שכיר אינו בכלל זה, אלא צריך לזונו כמנהג המדינה, ואם נהגו להאכיל את השכירים בלחם קטנית די בכך. [ואפילו אם האדון עצמו אוכל פת חיטה]. כמבואר ברא"ש סימן כז. [עיין במהרי"ט שדייק מדברי הרא"ש כשיטתו, ושלא כשיטת הריטב"א]. ולפי זה מה ששנינו "נמכר לשש ויתר על שש" היינו דוקא, אבל אינו נמכר לפחות משש שנים בתורת "עבד", אלא בתורת "שכיר" בלבד. ועיין עוד במהרי"ט ובמשנה למלך עבדים ב ג.

[560] לשון רש"י: "ויתר על שש - אם התנה לימכר לעשר שנים". ודייקו המפרשים מדבריו, שהמוכר עצמו סתם, יוצא בשש שנים, ואם התנה בפירוש, יכול למכור את עצמו אף ליותר משש שנים. [ריטב"א, מהרי"ט. משנה למלך עבדים ב ג, אבל עיין שיטה לא נודע למין]. מקור דברי רש"י: שנינו: "נמכר לשש וליתר על שש". והוקשה לרש"י: מאחר שנאמר שנמכר ליתר על שש, אם כן פשיטא שנמכר לשש, ומדוע התנא הוצרך להשמיענו זאת בפירוש? אלא, בהכרח שהמוכר את עצמו סתם, יוצא כעבור שש שנים. וכך אמר התנא: נמכר בסתם לשש, ואם התנה בפירוש נמכר אף ליתר על שש. [ועיין מקור נוסף לדברי רש"י ברש"ש על משנתנו]. והאחרונים חיפשו מקור לדברי הברייתא: מנין למד התנא שהמוכר עצמו סתם נמכר לשש? [עיין מהרי"ט להלן טו ב ד"ה מאי קאמר, ובשיטה לא נודע למי, ועיין בירורי השיטות עמ' ס' סא, שהביא את דברי הרא"ם והמקנה ודן בדבריהם]. הריטב"א חולק על דברי רש"י. וכתב, שאף מה ששנינו "נמכר לשש" מדובר כשהעבד פירש שנמכר לשש. וכתב משנה למלך [שם] שלדעת הריטב"א המוכר עצמו סתם יוצא ביובל. ועיין להלן בהערה הבאה.

[561] דין רציעה המוזכר בתורה היינו כשהגיע זמן יציאת שש והעבד אינו רוצה לצאת, אבל כאן בעל כרחך אין לומר כן, שהרי לדעת חכמים מוכר עצמו נמכר אף ליתר על שש. ובעל כרחך הכוונה שאינו נרצע בתום שנות ממכרו [על פי חזון איש].

[562] נראה שבידו של העבד להמשיך ולעבוד את רבו אף לאחר תום שנות ממכרו, שהרי לדעת חכמים מוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש, ואם כן גם אם כלו שנות עבדותו בידו למכור את עצמו שנית לאדון בכסף, או במתנה בקנין שטר. ומה ששנינו "אינו נרצע" היינו שאין רבו רוצע את אזנו על כך שרוצה להמשיך ולעבוד, וכן

אבל, אם **מכרוהו בית דין** - הרי הוא **נרצע**, אם לא רצה לצאת לחפשי לאחר שש שנים, כפי שנאמר בתורה בפירוש.

ג. **מוכר עצמו** - בשעה שיצא לחפשי, **אין מעניקים לו**. הבעלים אינם חייבים להעניק לו, מפני שלא נאמרה בו מצות הענקה.

אבל, אם **מכרוהו בית דין** - הבעלים **מעניקים לו** כשיוצא לחפשי. כפי שנאמר בתורה בפירוש.

ד. **המוכר עצמו** - **אין רבו מוסר לו שפחה כנענית**, מפני שלא נאמר בו דין זה. [563]

אבל, אם **מכרוהו בית דין** - **רבו מוסר לו שפחה כנענית**. **רבי אלעזר** חולק **ואומר**:

א. **זה וזה** [מוכר עצמו ומכרוהו בית דין], **אינו נמכר אלא לשש**.

ב. **זה וזה** אם לא רצה העבד לצאת לחפשי כעבור שש שנים, הרי הוא **נרצע**.

ג. **זה וזה**, **מעניקים לו** לעבד מתנה ביציאתו לחפשי.

ד. **זה וזה**, **רבו** של העבד **מוסר לו שפחה כנע נית**.

עד כאן דברי הברייתא.

ודנה הגמרא: **מאי לאו**, האם לא מסתבר לומר ששורש מחלוקתם של תנא קמא ורבי אלעזר - **בהא קמיפלגי**, בכך נחלקו:

דתנא קמא לא יליף [אינו לומד] "**שכיר שכיר**" לגזרה שוה. ולכן אין לומדים את דין המוכר עצמו מדין מכרוהו בית דין. ומה שלא נאמר בו, אינו נוהג בו.

ואילו רבי אלעזר יליף "**שכיר שכיר**" לגזרה שוה. ולכו, כל מה שנאמר במכרוהו בית דין נוהג אף במוכר עצמו.

ומכאן שלדעת תנא קמא אין דורשים "שכיר שכיר" לגזרה שוה!

אמר רב טביומי משמיה דאביי: אין להוכיח מדברי תנא קמא שאינו דורש "שכיר שכיר" לגזרה שוה, משום שיש לדחות -

---

אין העבדות נמשכת בהכרח עד היובל, אלא ביד העבד לשעבד את עצמו גם לפחות מכך בקנין כסף או שטר, ובלא רציעה. ועיין שו"ת הרשב"א חלק א תשובה קלז].

[563] כתב רש"י שהשפחה אסורה עליו, וכן מוכח מדברי התוספות כאן [ד"ה ולא], ולהלן סט א [ד"ה אלא]. אבל, דעת הריטב"א שמוכר עצמו מותר בשפחה כנענית אם רצה בכך. אלא שאין האדון רשאי לכופו. הריטב"א נוקט שהטעם שעבד עברי אינו יוצא במחילה בדיבור אלא בשטר בלבד, היינו משום שיש בעבד קנין איסור, שהוא מותר בשפחה כנענית, וזה בגדר של "קנין הגוף". ואין מועילה בו מחילה, אבל מצד קנין מעשה ידיו של העבד לא היה צריך שטר שחרור, אלא די במחילה בדיבור כדין מחילת חיוב הלואה. לפיכך תמה הריטב"א על דברי רש"י: מדוע מוכר עצמו צריך שטר שחרור? והלא לדעת רש"י אפילו אם העבד רוצה בשפחה הוא אסור בה, ומכאן שאינו קנוי "קנין הגוף"! והמהרי"ט כתב: לדעת רש"י יתכן שאמנם מוכר עצמו אינו צריך שטר ויוצא במחילה בדיבור. וכן כתב הרשב"א להלן טז א לדעת הרמב"ן. עיין שם. [ועיין בראשונים להלן טז א פירושים נוספים בהסבר הגמרא מדוע אין מועילה מחילה בדיבור בעבד עברי. ושלא כדברי הריטב"א הנ"ל, ולפי זה, גם לדעת רש"י יש לומר שמוכר עצמו צריך שטר שחרור, ומחילה אינה מועילה בו].

דלדעת כולי עלמא יליף [נלמד] "**שכיר שכיר**" לגזרה שוה, להשוותם לדינים אחרים שלא הוזכרו בברייתא. אולם, בענין הדינים שהוזכרו בברייתא, לדעת תנא קמא התורה מיעטה אותם בפירוש מן הגזרה שוה. וכדלהלן: [564]

והכא, **בהאי קרא קמיפלגי**. כאן נחלקו תנא קמא ורבי אלעזר האיך יש לדרוש את הכתובים דלהלן: [565] א. **מאי טעמא** [מהו טעמו] **דתנא קמא**, **דאמר**: **מוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש**, למרות שגם הוא דורש "שכיר שכיר" לגזרה שוה? - טעמו הוא משום ש**מיעט רחמנא לגבי מכרוהו בית דין** [דברים טו] "**ועבדך שש שנים**". נאמר "ועבדך", ולא "ועבד", כדי ללמדך, רק **זה** [שמכרוהו בית דין] עובד שש שנים, **ולא מוכר עצמו**. [566]

ומבארת עתה הגמרא מה ידרוש רבי אלעזר מ"ועבדך":

ואידך, ורבי אלעזר הסובר שאף מוכר עצמו אינו נמכר אלא לשש, דורש את המילה "ועבדך" לדרשה אחרת:

"**ועבדך**" - רק אותך יעבוד העבד, **לך ולא ליורש**! שאם מת האדון ואין לו בנים, אין העבד משועבד ליורש אחר, כגון הבת או האח [אבל אם יש לו בן, העבד עובד את הבן. כפי שיבואר בגמרא להלן יז ב].

ואידך, ותנא קמא, הדורש מ"ועבדך שש שנים" למעט מוכר עצמו, שיכול למכור עצמו ליותר משש שנים, מנין הוא ילמד שעבד עברי אינו עובד את היורש? שהרי גם הוא מסכים שאין העבד עובד את היורש!

משום ש"**ועבדך**" **אחרינא כתיב**, שנאמר "ועבדך" פעם נוספת ["כי משנה שכר שכיר עבדך"], [567] ללמד שרק אותך יעבוד העבד ולא את היורש.

ומבארת עתה הגמרא מה ייעשה רבי אליעזר עם "ועבדך" השני:

ואידך, רבי אלעזר, לא ידרוש את הפסוק השני לשום דרשה, כי הפסוק **ההוא** - **להרצאת אדון הוא דאתא**! כוונת הכתוב היא לרצות את האדון שיתרצה להעניק לעבד את ההענקה.

---

[564] רש"י. [וכגון ללמד שמוכר עצמו נקנה בכסף מגזרה שוה "שכיר" "שכיר" כמובא בגמרא לעיל].

[565] לשון הגמרא "בהאי קרא" קשה, שהרי נחלקו בכמה מקראות כמבואר בגמרא בסמוך. ובש"ס עוז והדר מובא שבדפו"ס הגירסא "בקראי קמיפלגי".

[566] "ועבדך שש שנים" מיותר, מפני שנאמר בסוף המקרא "ובשביעית יצא". [על פי פירוש ראשון בשיטה לא נודע למי ד"ה ואידך. ועיין שם פירוש נוסף.

[567] נראה שהגמרא הבינה שלפי פשוטו של מקרא הפסוק אומר שעבד עובד שש שנים [- "כי משנה שכר שכיר עבדך 'שש שנים"']. וזה מיותר, שהרי כבר נאמר שם "ובשביעית יצא". ומובן שהעבד עבד שש שנים. ולכן חכמים פירשו שהפסוק בא לומר "ועבדך" - לך ולא ליורש. ורבי אליעזר מפרש שהכתוב הזה בא להרצאת אדון כמבואר בגמרא להלן. [על פי שיטה לא נודע למי ד"ה ואידך בפירושו הראשון. ועיין שם פירוש נוסף].

שכך אמר הכתוב: "לא יקשה בעינך בשלחך אותו חפשי מעמך [שאתה גם מעניק לו], כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים". [568]

בסיכום: הכל מודים שדורשים "שכיר שכיר" לגזרה שוה, אך לדעת חכמים "ועבדך" ממעט - זה, נמכר רק לשש ולא מוכר עצמו [ורבי אלעזר דרש זאת לדרשה אחרת].

ב. **ומאי טעמא דתנא קמא, דאמר: מוכר עצמו אינו נרצע**, למרות שנאמר "שכיר שכיר" לגזרה שוה?

משום דמיעט רחמנא לגבי עבד **שמכרוהו בית דין** [שמות כא]: "**ורצע אדוניו את אזנו במרצע** ".

הכתוב לא היה צריך לומר שהרציעה נעשית באוזן, שהרי אמר הכתוב [דברים טו] "ולקחת את המרצע, ונתת באזנו ובדלת". ואם כן, לא היה צריך לומר גם כאן שמקום הרציעה הוא באזן. [569]

ולמה נאמר "ורצע אדוניו את אזנו במרצע"? -

למעט, שדוקא **אזנו שלו** נרצעת, **ולא אזנו של מוכר עצמו**.

ומבארת עתה הגמרא מה דורש רבי אלעזר מפסוק זה:

דף טו.

ואידך, רבי אלעזר, שאמר אף המוכר עצמו נרצע, סובר: **ההיא, לגזרה שוה הוא דאתא**.

המילה "אזנו" המיותרת, נאמרה כדי לדרוש ממנה גזרה שוה, [570] וכדלהלן:

דתניא: רבי אליעזר [רבי אלעזר, עיין תוס' ואידך] **אומר: מנין לרציעה שהיא** נעשית דוקא **באזן הימנית**?

---

[568] עיין בהערה הקודמת.

[569] כן נראה מדברי עצמות יוסף תחילת טו א, [ונראה שעצם הפסוק "והגישו אל הדלת או אל המזוזה ורצע" אינו מיותר, למרות שנאמר בדברים [טו יז]: "ונתת באזנו". מפני שדורשים מכאן שאין העבד נרצע אלא על דלת שעומדת במעומד, ולא על דלת עקורה. כדלהלן כב ב].

[570] למרות שנאמר פעם אחת [בספר דברים] "אזן" במצורע, אין די בכך ללמוד גזרה שוה מאזן המצורע, מפני שיש מאן דאמר שגזרה שוה המופנה מצד אחד [גזרה שוה בנויה משתי מילים זהות שנאמרו בשני ענייניים בתורה. ואם במקום אחד המילה מיותרת הרי זה "מופנה מצד אחד"] אפשר לדחות אותה מכח סברא. וכאן יש לדחות שדוקא במצורע צריך ימין, מפני שהוא טעון בטהרתו עץ ארז ואזוב ושני תולעת, ולפיכך צריך "אזן" מיותרת אף בנרצע. שגזרה שוה המופנה משני צדדים אין משיבין עליה. תוספות על פי גמ' יבמות קד א.

[571] מצורע שנרפא, מביא ביום השמיני לטהרתו קרבנות מצורע [מבוארים בחומש ויקרא פרק יד] ולוג שמן. מלוג השמן היה הכהן מזה שבע פעמים כנגד קדש הקדשים, ונותן על תנוך אזן המיטהר הימנית ועל בהן ידו ורגלו הימניים [והנותר מן השמן נתן הכהן על ראש המיטהר]. יש הבדל בין קרבנות מצורע עשיר לקרבנות מצורע עני [כמבואר בתורה שם], אבל בענין השמן אין הבדל ביניהם. בענין מצורע עני התורה חוזרת על כל סדר נתינת השמן שנאמר בעשיר. וזה מיותר, שהרי אין הבדל בין עני לעשיר בענין השמן. ולכן כל הפרשה שבמצורע עני נאמרה לדרשה, ו"אזן" שנאמרה שם נאמרה לגזרה שוה ללמד שהרציעה נעשית אף היא באזן ימין. כך פירש רש"י כאן. וביבמות קד א ועוד. אבל, מהגמרא במסכת מנחות [י א] ופירוש רש"י שם, משמע שאזן ימין שהוזכרה בנתינת

נאמר כאן בענין רציעה "**אזן**", **ונאמר להלן** [ויקרא יד] בענין מצורע עני "**אזן**", [571] ["ולקח הכהן מדם האשם ונתן על תנוך אזן המטהר הימנית"].

מה להלן, במצורע, מפורש בתורה שמדובר באזן **ימין**.

אף כאן, ברציעה, מדובר באזן **ימין**.

ומבארינן מנין ילמד תנא קמא שהרציעה נעשית באוזן ימין: **ואידך** ותנא קמא, מודה שדורשים את המילה "אזנו" לגזרה שוה, [ללמד שהרציעה נעשית באזן ימין], ובכל זאת הוא דורש מכאן גם "אזנו שלו ולא אזנו של מוכר עצמו",

משום ש**אם כן**, אם אכן המילה "אזנו" לא נאמרה למעט את מוכר עצמו, אלא לגזרה שוה בלבד, **לימא קרא** "**אזן**", היה ראוי לכתוב לומר "אזן" **מאי** "**אזנו**", ולמה נאמר "אזנו"?

אלא בעל כרחך הכתוב בא למעט את אזן מוכר עצמו.

ומבארינן לדעת רבי אלעזר, מדוע נאמר "אזנו" ולא "אזן":

ואידך, ורבי אלעזר, שסובר אף מוכר עצמו נרצע, סובר ש**ההוא** - **מבעי ליה**, שהכתוב צריך לומר "אזנו" [בתוספת האות ו'] כדי ללמד דרשה אחרת: "**אזנו**" של העבד נרצעת, **ולא אזנה** של אמה העבריה נרצעת. [572]

ועתה מבארת הגמרא מנין ילמד תנא קמא שאין האמה העבריה נרצעת: [573]

ואידך, ותנא קמא מודה שאין האמה נרצעת, אך דין זה אינו נלמד מהמילה "אזנו" [שהרי "אזנו" באה למעט מוכר עצמו],

אלא **נפקא לה**, דרשה זו נלמדת, **מ**הכתוב [שמות כא] "**ואם אמור יאמר העבד**: אהבתי את אדוני - לא אצא חופשי! ורצע אדוניו את אזנו".

השמן שבמצורע 'עשיר' מיותרת, מפני שנאמר בענין נתינת השמן "על מקום דם האשם", ודם האשם היה ניתן על אזן ימין [כמבואר בתורה שם], ולמה נאמר בשמן "אזן המיטהר הימנית"? אלא, "אזן" שהוזכרה כאן נאמרה ללמד גזרה שוה. [עיין עוד ברש"י שם]. וכן ציין גליון הש"ס כאן לדברי רש"י במסכת יבמות ע ב [ד"ה ושמעינן ליה לרבי אליעזר]. ששם כתב רש"י שלומדים גזרה שוה מ"אזן" שבמצורע עשיר.

[572] פרשת רציעה נאמרה בדברים טו. וכך נאמר שם: "כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה. ועבדך שש שנים, ובשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך. וכי תשלחנו חפשי מעמך לא תשלחנו ריקם. הענק תעניק לו. והיה כי יאמר אליך לא אצא מעמך, ולקחת את המרצע ונתת באזנו ובדלת, והיה לך עבד עולם. 'ואף לאמתך תעשה כן'". ממה שנאמר 'ואף לאמתך תעשה כן', משמע שאף האמה נרצעת. ואם כן קשה: כיצד הגמרא יכולה לומר שהאמה אינה נרצעת? והלא זה בניגוד לדברי הכתוב! ויש לומר: הכתוב 'ואף לאמתך תעשה כן' מתייחס למצות הענקה שהוזכרה קודם, ולא לדין רציעה, כמבואר בגמרא להלן יז ב. [רש"י].

[573] לדעת חכמים דין רציעה לא נאמר אלא במכרוהו בית דין, אבל מוכר עצמו אינו נרצע, ואם כן קשה: אין בית דין מוכרים אשה בנביבתה, [כמבואר במסכת סוטה כג א-ב], וכיצד היה עולה בדעתנו שהיא נרצעת? ויש לומר: מאחר שנאמר בסוף ענין רציעה "ואף לאמתך תעשה כן", היה עולה בדעתנו שאמה נרצעת אף על פי שלא מכרוה בית דין. [רשב"א בתירוץ שני. ועיין בהערה הקודמת. ועיין עוד תירוץ שם ובתוספות סוטה כג ב. ותוס' הרא"ש לעיל יד ב]. [למרות שאין אמה עבריה יכולה לומר "אהבתי את אשתי ואת בני", היה עולה בדעתנו לומר שהיא נרצעת מאחר שהיא הוקשה לעבד עברי. ולפיכך הייתי אומר שנאמר בה דין רציעה למרות שאינה יכולה לומר כן. תוס' הרא"ש שם].

המילה "העבד" מיותרת,[574] ובאה ללמד, שדוקא **העבד** [שאמר "לא אצא חפשי"] נרצע, **ולא האמה**.

ומבארינן מה ידרוש רבי אלעזר מהמילה העבד:

ואידך, ורבי אלעזר [שלמד זאת מ"אזנו", ולא אזנה של האמה], **מיבעי ליה** - צריך את המילה "העבד" לדרשה אחרת: **עד שיאמר כשהוא עבד!**

כלומר, דוקא עבד שאמר "אהבתי את אדוני, לא אצא חפשי", בתוך שש השנים שהוא עדיין עבד, הרי הוא נרצע.

אבל אם לא אמר כך אלא לאחר שכלו שש שנות עבודתו, אין הוא נרצע.

ומבארינן מנין ידרוש תנא קמא דרשה זאת:

ואידך, ותנא קמא שדרש מהמילה "העבד" למעט את האמה, אף הוא מודה שהעבד שאמר כן לאחר שש שנים אינו נרצע, אך **מ"עבד**" "**העבד**" **נפקא**, דין זה נלמד מכך שהכתוב יכל לומר "עבד" ואמר "העבד".

ומבארינן את דעת רבי אלעזר:

ואידך, ורבי אלעזר שלמד דרשה זאת מהמילה "עבד" - **עבד העבד לא דריש**. אין הוא דורש דבר ממה שנאמר "העבד" ולא נאמר "עבד". מפני שדרך הכתוב לדבר כך.

לסיכום: הכל מודים שדורשים "שכיר שכיר" לגזרה שוה, אך לדעת תנא קמא מוכר עצמו אינו נרצע מפני שנאמר "אזנו"

- אזנו שלו, ולא של מוכר עצמו [ונחלקו בדרשת כל הכתובים שהוזכרו בגמרא].[575]

ג. **מאי טעמא דתנא קמא, דאמר מוכר עצמו אין מעניקים לו**, למרות שדורשים "שכיר שכיר" לגזרה שוה?

טעמו: משום **שמיעט רחמנא לגבי מכרוהו בית דין** [דברים טו]: "**הענק תעניק לו**".

המילה "לו" מיותרת היא, ובאה למעט: דוקא **לו** תעניק, **ולא למוכר עצמו**.

ומבארינן מה ידרוש רבי אלעזר מהמילה "לו":

ואידך, ורבי אלעזר הסובר שמעניקים גם למוכר עצמו, סובר שהמילה "לו" נצרכת לדרשה אחרת:

---

[574] שהרי מובן מאליו שמדובר בעבד, שהרי בו עוסק הכתוב, ועוד, שנאמר: "אהבתי את אדוני" ואם כן בודאי מדובר כאן בעבד.

[575] לדעת חכמים: [א] "אם אמר יאמר עבד" - עד שיאמר כשהוא עבד. [ב] "עבד העבד" - למעט אמה. [ג] "ורצע אדוניו את "אזן" - ללמד גזרה שוה שהרציעה נעשית באזן ימין. [ד] "אזן - אזנו" - דוקא אזנו של מי שמכרוהו בית דין, ולא של מוכר עצמו. לדעת רבי אליעזר: [א] "ואם אמר יאמר העבד" - עד שיאמר כשהוא עבד. [ב] "עבד 'ה'עבד" - אינו דורש. [ג] "ורצע אדוניו את 'אזן" - ללמד גזרה שוה שהרציעה נעשית באזן ימין. [ד] "אזן אזנו" - דוקא אזנו של העבד ולא של האמה. נמצא שלדעת רבי אליעזר אין שום יתור ללמד שמוכר עצמו אינו נרצע, ולפיכך דורשים "שכיר" שכיר" לגזרה שוה שאף מוכר עצמו נרצע.

ההוא, **מבעי ליה**, הכתוב ההוא נצרך למעט: דוקא **לו** [לעבד] עצמו תעניק, **ולא** תעניק **ליורשיו**.

כלומר, אם העבד יצא לחפשי והאדון לא הספיק להעניק לו עד שמת, אינו מצווה להעניק ליורשי העבד.

ותמהינן: **יורשיו אמאי לא**, למה שלא יהיה מצווה להעניק ליורשי העבד? הרי יש להוכיח מהכתוב שמצוה להעניק אף ליורשים, שהרי **שכיר קרייה רחמנא**, התורה קראה לעבד "שכיר" ["כי משנה שכר שכיר עבדך"]. [576] ולפיכך יש להקיש את שכר פעולת העבד לשכר פעולת השכיר:

מה שכיר פעולתו ליורשיו, כשם ששכיר שמת, שכר פעולתו ניתן ליורשיו, **אף האי** העבד **נמי** שכר **פעולתו ליורשיו**, והענקה היא בכלל שכר פעולתו! [577]

אלא, רבי אלעזר דורש את המילה "לו" לדרשה אחרת: "הענק תעניק לו" - **לו ולא לבעל חובו**. אם העבד חייב ממון לאדם אחר, אין האדון חייב להגבות את הענקו לבעל החוב.

ומדוע היינו חושבים שהאדון יתחייב להגבות את הענקו לבעל חובו?

משום דסבירא לן בעלמא, מפני שבענין שאר ממונות שאדם חייב לתת לחברו אנו סוברים **כרבי נתן** דלהלן:

דתניא: **אמר רבי נתן**: **מנין** לאדם **שנושה בחברו** מנה שהוא חייב לו. **וחברו** עצמו היה נושה אף הוא **בחברו**, באדם אחר, כגון: ראובן הלוה מנה לשמעון, ושמעון הלוה מנה ללוי - **מנין שמוציאין מזה**, מלוי, **ונותנים לזה**, לראובן, ואף על פי שלוי לא לוה מראובן כי אם משמעון?

תלמוד לומר לפיכך נאמר [במדבר ה] "**לאשר אשם לו**". היה ראוי לכתוב "לאשר נושה בו", ולמה נאמר "לאשר אשם לו"? אלא מפני ש"אשם" היינו קרן. [578]

וכך אמר הכתוב: ונתן - למי שהקרן שלו [מגיעה לו]. דהיינו, לראובן. [579]

ומאחר שבשאר חיובי ממון המוטלים על האדם, הלוה חייב לשלם לבעל חובו של המלוה, לפיכך גם בענין הענקה היינו חושבים שהאדון חייב להעניק לבעל חובו של העבד.

הלכך, **אתא** "**לו**" **לאפוקי**. המילה "לו" באה להוציא ולשלול זאת, ולומר: "הענק תעניק

[576] ופסוק זה נאמר בענין הענקה. [כך מוכח מרש"י לעיל סוף יד ב ד"ה להרצאת].
[577] הגר"א מחק את קושית הגמרא כאן "יורשיו אמאי לא וכו'. אבל, מרש"י מוכח שגרס זאת.
[578] בבא קמא קי א.
[579] ע"פ רש"י כתובות פב א, יט א.

לו" - לו, ולא לבעל חובו. [580]

נמצא, שתנא קמא דורש: "הענק תעניק לו" ולא למוכר עצמו. ורבי אלעזר דורש: "הענק תעניק לו" ולא לבעל חובו.

ומבארת הגמרא מנין למד תנא קמא שאין מעניקים לבעל חובו:

ואידך, **בעלמא נמי לא סבירא לן כרבי נתן**.

לדעת תנא קמא אף בשאר דיני ממונות אין הלכה כרבי נתן, אלא לוי משלם לשמעון שהלוהו, ולא לבעל חובו של שמעון [ראובן]. ולפיכך לא הוצרך הכתוב להשמיענו דין זה בענין הענקה. [582] [581]

לסיכום: הכל מודים שדורשים "שכיר" "שכיר" לגזרה שוה. אך לדעת תנא קמא אין מעניקים למוכר עצמו משום שנאמר "לו", ולא למוכר עצמו. ורבי אלעזר סובר שדורשים את המילה "לו" לדרשה אחרת [לו, ולא לבעל חובו].

ד. **מאי טעמא דתנא קמא**, **דאמר מוכר עצמו אין רבו מוסר לו שפחה כנענית**, למרות שדורשים "שכיר שכיר" לגזרה שוה? טעמו הוא: משום ש**מייעט רחמנא** ל**גבי מכרוהו בית דין** [שמות כא] "**אם אדוניו יתן לו אשה** [שפחה כנענית] ".

המילה "לו" מיותרת היא, ובאה למעט: דוקא **לו** האדון רשאי לתת שפחה כנענית, **ולא למוכר עצמו**.

ומבארינן מה ידרוש רבי אליעזר מהמילה "לו":

ואידך, ורבי אליעזר דורש "לו", **בעל כרחו**.

כלומר, האדון רשאי למסור לעבד שפחה כנענית בעל כרחו של העבד, כדי שהיא תוליד לו עבדים ממנו. [583]

---

[580] קשה: מאחר שבענין שאר דיני ממונות רבי אליעזר סובר כרבי נתן. אם כן, מדוע הוא ממעט "לו" ולא לבעל חובו? היה ראוי למעט "לו" ולא למוכר עצמו כפי שמיעטו חכמים! ואז לא היה דין זה סותר את דינו של רבי נתן בכל התורה! ויש לומר: עדיף למעט את בעל חובו ולא את מוכר עצמו, מפני שבמוכר עצמו נאמרה גזרה שוה למכרוהו בית דין. ועדיף להעמיד את הגזרה שוה במקומה. רמב"ן, רשב"א. [ועיין ריטב"א].

[581] יש שלמדו מסוגיתנו שאין הלכה כרבי נתן, שהרי חכמים החולקים על רבי אלעזר חולקים אף על רבי נתן, ובודאי שהלכה כחכמים. [עיין תוספות ורש"ש]. אבל תוספות והראשונים דחו ראיה זו. ולהלכה הרמב"ם [מלוה ולוה ב ו], וטוש"ע [חשן משפט פו א] פסקו כרבי נתן. [והראשונים והאחרונים האריכו בביאור הענין. ועיין ספר בירורי השיטות].

[582] קשה: מדוע הגמרא הוצרכה לומר שחכמים חולקים על דברי רבי נתן? הלא יתכן שהם אכן סוברים שאף בהענקה נאמר דינו של רבי נתן. מפני שהם דורשים "לו ולא למוכר עצמו", ולפיכך אין הם דורשים "לו ולא לבעל חובו כרבי אליעזר! [ועדיף לומר כך, מאחר שלא מצאנו בשום מקום תנא שחולק על רבי נתן! ריטב"א]. ויש לומר: אם חכמים היו מודים לרבי נתן. היה עדיף לדרוש "לו ולא לבעל חובו". ולא לדרוש "לו, ולא למוכר עצמו". שהרי דרשה זו סותרת לגזרה שוה "שכיר" "שכיר", ומאחר שחכמים מיעטו את מוכר עצמו, מוכח שאינם סוברים כרבי נתן בשום מקום, ולפיכך לא הוצרך הכתוב למעט זאת בהענקה. [רמב"ן, רשב"א. ועיין ריטב"א].

[583] דין הולדות כדין אמם: כשם שהיא שפחה כנענית, כך אף הם עבדים כנעניים. ואין להם דין ישראל, מפני שישראלי הבא על גויה או שפחה כנענית דין הולד כדין אמו, ואין הוא מתייחס לאביו כלל. גמ' להלן סח ב. [ע"ש].

ועתה מבארת הגמרא מנין ילמד תנא קמא שהאדון מוסר לעבדו שפחה בעל כרחו: **ואידך**, ותנא קמא, **מ"כי משנה שכר שכיר"**, **נפקא**.
דין זה נלמד מהכתוב [דברים טו]: "כי משנה שכר שכיר עבדך", וכדלהלן:
דתניא: נאמר בענין מצות הענקה לעבד שמכרוהו בית דין כשגומר את עבודתו: "**כי משנה שכר שכיר עבדך**".
כלומר, העבד שלך, עבד למענך [האדון], כפול מעבודתו של זה שמקבל תמורת עבודתו "שכר שכיר".
ובמה העבד עבד למען אדונו כפול ממי שעובד עבור "שכר השכיר"?
מכאן ש**שכיר אינו עובד אלא ביום**. ואילו **עבד עברי עובד בין ביום ובין בלילה**.
נמצא, שעבד עברי עובד כפול משכיר.
וכי תעלה על דעתך שעבד עברי עובד בין ביום ובין בלילה? והלא כבר נאמר [דברים טו] בענין עבד עברי: "**כי טוב לו עמך**", ודרשו חכמים מהמילה "עמך": **עמך במאכל, עמך במשתה**, שלא תהא אתה [האדון] אוכל פת נקיה, והעבד אוכל פת קיבר. שלא תהא אתה שותה יין ישן [משובח], והוא שותה יין חדש. שלא תהא אתה ישן על גבי מוכים רכים, והוא ישן על גבי התבן. [584]
ומוכח מכאן, שהעבד ישן בלילה כרבו. ואיך יתכן לומר שהעבד עובד אף בלילה?
ואמר על כך **רבי יצחק**: **מכאן**, **שרבו מוסר לו שפחה כנענית** להזדווג עמה בלילה. ולפיכך הרי זה כאילו העבד עבד את רבו גם בלילה.
עד כאן דברי הברייתא.
ומכאן למד תנא קמא שהאדון מוסר לעבד שפחה כנענית בעל כרחו. [585]
ומקשינן: **ואידך**, ורבי אלעזר, מדוע לדעתו נאמר "לו" ["אם אדוניו יתן לו אשה"] - בעל כרחו? הרי יש ללמוד זאת מהפסוק "כי משנה שכר שכיר עבדך" וכמבואר בברייתא הנ"ל !!

[584] לשון תורת כהנים, מובא בגמרא להלן כ א. [אך בתורת כהנים דרשו זאת מהפסוק "כשכיר כתושב יהיה עמך" [בהר פרק כה]. ועיין תוספות ורש"ש].
[585] בספר שמות [כא ד] נאמר בפירוש שהאדון רשאי לתת לעבדו שפחה כנענית, אך היה אפשר לומר שאין האדון רשאי לעשות כן אלא בהסכמת העבד, אבל לא בעל כרחו. ומאחר שהכתוב כפל כאן "כי משנה שכר שכיר" ללמד שרבו מוסר לו שפחה, הרי בודאי הכתוב לא בא להשמיענו את עצם זה שהאדון רשאי למסור לעבדו שפחה [שהרי זה נאמר בפירוש בספר שמות], אלא בעל כרחך הכתוב בא ללמדנו שהאדון רשאי לעשות זאת בעל כרחו של העבד. [כן משמע מתוך דברי תוספות ד"ה ואידך בהסבר דעת רבי אליעזר]. והמאירי פירש, מאחר שהכתוב קראו "עבודה", משמע שאף זה נעשה בעל כרחו של העבד, כמו שאר העבודות המוטלות עליו.

ומתרצינן: **אי מהתם, הוה אמינא הני מילי מדעתיה**, אם היינו באים ללמוד זאת מהפסוק "כי משנה שכר שכיר עבדך", הייתי אומר, שאמנם האדון מוסר לעבדו שפחה כנענית לעובדו בלילה, אך, במה דברים אמורים? דוקא מדעתו של העבד.

אבל בעל כרחיה, אימא [אומר] **לא!** [586]

קא משמע לן, לפיכך הוצרך הכתוב לומר "לו", להשמיענו שהאדון מוסר לו שפחה כנענית אפילו בעל כרחו.

העולה מדברי הגמרא: אביי אמר שאין להוכיח מדברי תנא קמא שאין דורשים "שכיר שכיר" לגזרה שוה, אלא יתכן שאף לדעת תנא קמא דורשים "שכיר" "שכיר". אלא שהכתוב מיעט בפירוש את ארבעת הדינים שהוזכרו בברייתא, שאינם נוהגים אלא במכרוהו בית דין ולא במוכר עצמו.

ואם כן חוזרת שאלת הגמרא דלעיל:

אלא, מאן תנא דלא יליף "שכיר שכיר", מי הוא אותו תנא שאינו דורש "שכיר שכיר" לגזרה שוה?

ומשנינן: **האי תנא הוא**, התנא המובא בברייתא דלהלן הוא:

דתניא: נאמר בפרשת דיני היובל [ויקרא כה מ], לגבי עבד המוכר את עצמו: "עד שנת היובל יעבוד עמך".

ונאמר שם [פסוק מא]: "**ושב אל משפחתו** [ביובל] ".

ואמר על כך **רבי אליעזר בן יעקב**: **במה הכתוב** [בפסוק מא] **מדבר**?

אי במוכר עצמו, [587] **הרי כבר אמור** [בפסוק מ] שהוא יוצא ביובל ["עד שנת היובל יעבוד"]!

אי בנרצע, והכתוב בא לומר שאף הוא יוצא ביובל, **הרי** דבר זה **כבר אמור** במקום אחר [ולהלן יתבאר היכן אמור דבר זה].

הא בהכרח, **אין הכתוב מדבר אלא במכרוהו בית דין שתים ושלש שנים לפני היובל**.

והכתוב בא ללמדנו **שהיובל מוציאו** לפני שגמר לעבוד את שש שנות עבדותו.

---

[586] למרות שנאמר בפירוש בספר שמות [כא ד] שהאדון רשאי לתת שפחה כנענית לעבדו, כאן הכתוב חזר על כך להרצאת האדון. כלומר: לרצות את האדון שיסכים להענקה. [תוספות].

[587] וללמד שאם פגע בו יובל בתוך שש שנים היובל מוציאו. רש"י. והנה, לדעת חכמים [לעיל יד ב] מוכר עצמו נמכר אף ליתר על שש. [ולפי דברי הגמרא כאן, רבי אליעזר בן יעקב לא דרש "שכיר שכיר", ומכאן שדעתו כדעת רבנן שם]. אך דעת רש"י שם שאם נמכר סתם יוצא בשש, ואם התנה להמכר ליותר משש, נמכר כפי תנאו. [ראה לעיל הערה 554]. ולפי זה יש לבאר את דברי רש"י כאן בנמכר סתם. ובהתנה להמכר יותר על שש ופגע בו יובל בתוך השנים הללו - כתב הרמב"ם [עבדים ב ג] שיוצא ביובל. [ונראה שאף רש"י מודה לזה, שהרי אם לא נאמר כן קשה: מדוע רבי אליעזר בן יעקב לא העמיד את הפסוק "ושב אל משפחתו" באופן הזה? אלא בעל כרחך שאף זה בכלל מוכר עצמו שנאמר בו בפירוש שיוצא ביובל].

ויש להוכיח מדברי רבי אליעזר בן יעקב, שהוא אינו דורש "שכיר שכיר" לגזרה שוה: שהרי, **אי סלקא דעתך יליף**, אם יעלה על דעתך שרבי אליעזר בן יעקב לומד "**שכיר שכיר**" לגזרה שוה, אם כן קשה: **למה לי** לדרוש מהכתוב "ושב אל משפחתו" שאף מכרוהו בית דין יוצא ביובל?

נילף "**שכיר שכיר**"! נלמד זאת בגזרה שוה "שכיר" "שכיר" ממוכר עצמו! ודחינן: **אמר רב נחמן בר יצחק**: לעולם אף רבי אליעזר בן יעקב **יליף** [לומד] "**שכיר שכיר**" לגזרה שוה. ובכל זאת **אצטריך**, הכתוב הוצרך לרבות בפירוש שאף עבד שמכרוהו בית דין יוצא ביובל:

כי **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על דעתך לומר, **מוכר עצמו** רק **הוא** יוצא ביובל, משום **דלא עבד איסורא** שלא נמכר בגלל שעבר עבירה.

אבל מכרוהו בית דין, **דעבד איסורא**, שהוא נמכר בגלל שעבר עבירה [גנב], **אימא ניקנסיה**, אמור שנקנסנו, ולא יצא ביובל [588] -

קא משמע לן, לפיכך הכתוב אמר "ושב אל משפחתו", להשמיענו שאף עבד שמכרוהו בית דין יוצא ביובל.

העולה מדברי הגמרא, שאין להוכיח בבירור מדברי שום תנא מהתנאים שהבאנו שאין דורשים "שכיר שכיר" לגזרה שוה. [589] ולהלן הגמרא ממשיכה לחפש מיהו אותו תנא שאינו דורש "שכיר שכיר" לגזרה שוה.

ואגב שהבאנו במהלך הסוגיא את דברי רבי אליעזר בן יעקב, הגמרא שבה ודנה בהם:

אמר מר [רבי אליעזר בן יעקב] בברייתא: "ושב אל משפחתו [ביובל] " - במה הכתוב מדבר? אי בנרצע, **הרי** דין זה **כבר אמור** במקום אחר.

והוינן בה: **מאי היא**? היכן נאמר במקום אחר שהנרצע יוצא ביובל?

ומשנינן: **דתניא** בברייתא: נאמר בענין היובל [ויקרא כה פסוק י]: "יובל היא תהיה לכם, **ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו** תשובו".

---

[588] קשה: הגמרא דורשת "שכיר שכיר" לגזרה שוה, וגזרה שוה זו מופנה משני צדדים [כמבואר בגמרא ובתוספות ד"ה ואידך לג"ש] ואין משיבין עליה! האחרונים תירצו כמה תירוצים: א. הפירכא המובאת בגמרא היא סברא חזקה והיא סיבה מספקת לומר שלא ילמדו גזרה שוה. [עצמות יוסף ד"ה אלא מאן בסוף הקטע השני]. ודוקא פירכא שהיא מכח דין שמצאנו בדבר אחד ולא בחברו אין פורכים על גזרה שוה, אבל פירכא מסברא פורכים. [עצמות יוסף טו ב ד"ה תוספות מאי קאמר, בסוף הקטע השלישי, ומהרש"א טו ב על תוד"ה אמר קרא בא"ד ותירץ]. ב. הסברא של עבד איסורא היינו שהתורה קנסה אותו שימכר עבור האיסור שעשה [דהיינו גניבתו], ומסתבר שלא יצא ביובל כדי שאפשר יהיה למכרו בשווי כל הגניבה [ואין זה בגדר של פירכא. אלא זו סברא לומר שזה כלול בדין "ונמכר בגניבתו" שנאמר בתורה] מהרי"ט בתירוץ ראשון. וחזון איש. [ועיין מהרי"ט בתירוץ שני].

[589] אבל בודאי יש תנא הסובר שדורשים "שכיר" "שכיר" לגזרה שוה. והוא רבי אלעזר [לעיל יד ב] שהשוה את דיני מוכר עצמו לדיני מכרוהו בית דין.

ונשאלת השאלה: **במה הכתוב מדבר**? באיזה איש אמר הכתוב שהוא ישוב אל משפחתו ביובל?

אי במוכר עצמו לעבד, הרי **כבר אמור** [שם פסוק מ]: "עד שנת היובל יעבוד עמך"! ולמה הוצרך הכתוב לומר זאת שנית?

אי במכרוהו בית דין, **הרי כבר אמור** [שם פסוק מא] "ושב אל משפחתו". והעמדנו לעיל פסוק זה במכרוהו בית דין! ולמה הוצרך הכתוב לומר זאת שנית?

הא בהכרח, **אין הכתוב מדבר אלא בנרצע שתים ושלש שנים** [590] **לפני היובל**, והכתוב בא ללמדנו **שהיובל מוציאו**.

העולה מדברי הברייתות שהובאו בסוגייתנו, שיש שלשה מקומות שהכתוב מלמד שעבד עברי יוצא ביובל:

א. בענין מוכר עצמו נאמר בפסוק מ "עד שנת היובל יעבוד עמך".

ב. בהמשך הפרשה, בפסוק מא, נאמר: "ושב אל משפחתו". ומאחר שפסוק זה מיותר, דרש רבי אליעזר בן יעקב שמדובר במכרוהו בית דין.

ג. לעיל בפסוק י נאמר: "ואיש אל משפחתו תשובו".

ומאחר שכבר למדנו שהיובל נוהג בין במוכר עצמו ובין במכרוהו בית דין [ופגע בו יובל בתוך שש שנות עבדותו], בעל כרחך הכתוב הזה מדבר בנרצע.

ומקשינן: הרי בשני הפסוקים האחרונים [מא, י], לא נאמר בפירוש אם מדובר בנרצע או במכרוהו בית דין. ולפי מה קבענו שפסוק מא מדבר במכרוהו בית דין, ופסוק י בנרצע? [591]

אמר **רבא בר שילא**: **אמר קרא** בפסוק י: "ושבתם **איש** אל אחוזתו".

איזהו דבר שנוהג באיש ואין נוהג באשה? -

[590] מדוע הוזכרו כאן "שתים או שלש שנים" לפני היובל? [לעיל בענין מכרוהו בית דין הוזכרו שתים ושלש שנים מפני שעבד שמכרוהו בית דין יוצא בשש. והתנא מדגיש שמדובר שהיובל פגע בו לאחר שתים ושלש שנים כלומר, בתוך שש שנותיו, אבל כאן מדובר בנרצע שאינו יוצא בשש שנים. ואם כן קשה: מדוע הוזכרו כאן "שתים ושלש שנים"?] והנה בתורת כהנים [בהר כה י] באמת לא כתוב "שתים ושלש שנים לפני היובל". ויש ליישב את גירסת הספרים שלפנינו לפי דברי הגמרא דלהלן, שאילו נאמר רק "ושבתם איש אל משפחתו" וגו', הייתי אומר שאף עבד נרצע אינו עובד אלא שש שנים לאחר רציעתו ולא יותר [אך אליבא דאמת הנרצע אינו יוצא בשש מפני שנאמר "ועבדו לעולם"]. [ועיין פירוש רבינו הלל על תורת כהנים, שם באה"ד "אי נמי לא יהא סופו" וכו'].

[591] ריטב"א, ואף על פי שאין הבדל להלכה מנין לומדים כל דין. בכל זאת מאחר שמשמע מדברי רבי אליעזר בן יעקב שהקפיד לדרוש את דין הנרצע מ"ושבתם", ואת דין מכרוהו בית דין מ"ושב אל משפחתו". לפיכך הגמרא מקשה מנין ידע לדרוש את הפסוקים כך. ריטב"א, ע"ש. [ונראה שמשמע מדברי רבי אליעזר בן יעקב שהקפיד בדרשותיו מפני שאמר שלא כלל את שתי דרשותיו יחד ואמר ששני הפסוקים הללו אחד נאמר לנרצע ואחד למכרוהו בית דין. על פי מהרש"א על תוספות ד"ה איזהו].

הוי אומר: זו רציעה! שאמה העבריה אינה נרצעת [כמבואר לעיל בתחילת העמוד]. [592] והואיל ופסוק זה מדבר בנרצע, בעל כרחך פסוק מא מדבר במכרוהו בית דין.

ועתה הגמרא מבררת מדוע הכתוב הוצרך ללמדנו שהיובל מוציא בין בנרצע ובין במכרוהו בית דין: [593]

ואיצטריך למיכתב, הוצרך הכתוב לומר, שהיובל נוהג **במכרוהו בית דין**, וגם **איצטריך למיכתב** שהיובל נוהג **בנרצע**:

דאי אשמעינן, מפני שאילו היה הכתוב משמיענו רק **במכרוהו בית דין**, [שפגע בו היובל בתוך שש שנות עבדותו], הייתי אומר שדוקא הוא יוצא ביובל **משום דלא מטאי זימניה**, שלא מלאו שש שנות עבדותו ולא הגיע זמנו לצאת.

אבל נרצע, **דמטאי זמניה**, שהגיע זמן שחרורו והוא סרב להשתחרר, **אימא נקנסיה**, הייתי אומר שנקנסנו, מפני שעבר איסור בכך שסרב להשתחרר, שנאמר [ויקרא כה]: "עבדי הם", ולא עבדים לעבדים. והוא קנה אדון לעצמו מדעתו בחנם. [594]

ואי אשמעינן, ואילו היה הכתוב משמיענו רק **בנרצע**, הייתי אומר שדוקא הוא יוצא ביובל, **משום דעבד ליה** לאדון **שש** שנים לפני היובל, ואין האדון מפסיד דמים משילוחו.

אבל מכרוהו בית דין, ופגע בו היובל בתוך שש שנים, **דלא עבד ליה** לאדון את **שש** שנות עבדותו, **אימא**, הייתי אומר, **שלא** יצא ביובל.

צריכא לכן הוצרך הכתוב ללמדנו בפירוש שהיובל נוהג בשניהם. [595]

---

[592] נם דין מכרוהו בית דין לא שייך באשה [סוטה כג א-ב]. ואם כן קשה: מדוע הגמרא מעמידה את "ושבתם 'איש' אל אחוזתו" ברציעה ולא במכרוהו בית דין? והלא גם דין מכרוהו בית דין אינו נוהג אלא באיש בלבד! ויש לומר: אמנם באשה לא נאמר דין "מכרוהו בית דין", אבל נאמר בה "מכירה". [שנמכרת על ידי אביה]. אבל "רציעה" לא נאמרה בה כלל ולפיכך ראוי להעמיד את הכתוב הזה ברציעה שלא שייכת באשה כלל. תוספות. ותוספות רא"ש. עיין שם. ועיין ריטב"א. הקשו תוספות ישנים [בתוספות ד"ה איזהו]: מאחר שנאמר "איש" הרי בהכרח מדובר בנרצע. [שדין רציעה אינו נוהג אלא באיש. וכמסקנת הגמרא]. ואם כן קשה: מדוע רבי אליעזר בן יעקב הוצרך לומר "אי במכרוהו בית דין הרי כבר אמור"? ותירץ מהרש"א: לולי דבריהם של תוספות, יש לומר שמסברא יתכן שהיה ראוי לרבות מהפסוק מכרוהו בית דין למרות שנאמר "איש". ורק מאחר שמכרוהו בית דין כבר אמור, בעל כרחך גם הנרצע התרבה, ועתה ששניהם נתרבו, מסתבר יותר להעמיד את הכתוב "ושבתם איש אל אחוזתו" בנרצע, מפני שרציעה אינה נוהגת אלא באיש.

[593] עיין הערה 559.

[594] כך פירש רש"י. ונראה שבא לרמוז שאין ללמוד את הנרצע ממוכר עצמו למרות שגם מוכר עצמו קנה אדון לדעתו. וטעם הדבר: מפני שמוכר עצמו עשה זאת מפני שנדחק לממון, אבל הנרצע מכר עצמו בחינם.

[595] הגמרא לא מבארת מדוע הכתוב הוצרך לומר מוכר עצמו ואין לומדים את דינו מדין נרצע ומכרוהו בית דין. [את מכרוהו בית דין אי אפשר ללמוד ממוכר עצמו כמבואר בגמרא לעיל, מפני שמכרוהו בית דין עבד איסורא. ואת הנרצע אי אפשר ללמוד ממוכר עצמו מהטעם המבואר בגמרא בענין מכרוהו בית דין - דעבד ליה שש]. ובפשטות היה נראה לבאר, שאילו נאמר רק הריבויים "ושבתם" "ושב אל משפחתו" היינו מעמידים אחד מהם במוכר עצמו מפני שלא עבד איסורא, אבל מכרוהו בית דין עבד איסורא בכך שגנב. ונרצע עבד איסורא בכך שנרצע וממשיך את עבדותו. אבל, אין לומר כן. מפני שהגמרא כאן מפרשת מדוע אין ללמוד את נרצע ממכרוהו בית דין וכן מדוע אין ללמוד את מכרוהו בית דין מנרצע, ונשאלת השאלה: מדוע לא מספיק לומר צריכותא אחת, כגון שאי אפשר ללמוד את הנרצע ממכרוהו בית דין, וממילא אילו היה נכתב ריבוי אחד היינו מעמידים אותו

והגמרא חוזרת לדברי הברייתא שדרשה את הפסוק "ואיש אל משפחתו תשובו [ביובל] " לענין עבד נרצע.

בפרשת משפטים [שמות כא ו] נאמר בענין עבד נרצע: "ועבדו לעולם". ומאחר ולמדנו מהפסוק הנ"ל שעבד נרצע יוצא ביובל, בעל כרחך כוונת הפסוק שהעבד יעבוד עד היובל, וזה קרוי "לעולם".

אם כן, נשאלת השאלה: מדוע הכתוב הוצרך לומר שני פסוקים בענין הנרצע: א. "ואיש אל משפחתו תשובו", ב. "ועבדו לעולם"? הרי כוונת שני הפסוקים אחת - שעבד נרצע עובד עד היובל!

וכדי לתרץ זאת אמרינן:

ואיצטריך למיכתב, המקרא הוצרך לכתוב "**ושבתם** איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו [ביובל"]. **ואף איצטריך למיכתב** "ועבדו **לעולם**":

דאי כתב רחמנא רק "ועבדו **לעולם**", **הוה אמינא** הייתי אומר שיעבוד **לעולם ממש** ולא יצא אפילו ביובל, לפיכך **כתב רחמנא** "**ושבתם**", ללמד שהנרצע יוצא ביובל.

ואי כתב רחמנא רק "**ושבתם**", **הוה אמינא הני מילי היכא דלא עבד שש**, הייתי אומר כי זה שהנרצע יוצא ביובל ולא קודם לכן, הדברים אמורים רק אם היובל הגיע לפני שעברו שש שנים מרציעת העבד.

אבל היכא דעבד שש, אבל בכגון שהעבד כבר עבד שש שנים מתאריך רציעתו, **לא** מסתבר ש**יהא סופו חמור מתחלתו**. לא מסתבר שהעבדות שמוטלת על העבד מכח רציעתו, תהיה חמורה יותר מן העבדות שהיתה מוטלת עליו בתחילת ממכרו:

מה היא העבדות המוטלת עליו ב**תחלתו**? **שש** שנים! אם כן, **אף** העבדות ש**בסופו** לאחר שנרצע, **נמי שש** שנים בלבד היא, ולא יותר.

לפיכך **קמשמע לן** השמיענו הכתוב "ועבדו **לעולם**". כלומר, עד לזמן שראוי להחשב כעבד עולם, והיינו **לעולמו של יובל**.

שחמישים שנה קרויים עולם. ואין הכוונה שהעבד יעבוד חמישים שנה שלמות, אלא עובד עד שנת היובל [שהיא שנת החמישים], בין אם היובל חל סמוך לרציעתו, ובין אם

רק במכרוהו בית דין? אלא בעל כרחך כך הוקשה לגמרא: מדוע הפסוק לא מפרש בפירוש שמדובר בנרצע או במכרוהו בית דין, ונלמד את חבירו ממנו? ולפי זה אף במוכר עצמו קשה: מדוע הגמרא הוצרכה לפרש במוכר עצמו שיוצא ביובל? הלא הכתוב יכל לומר זאת בפירוש בנרצע ובמכרוהו בית דין, ונלמד את מוכר עצמו מהם! ותירצו תוספות ישנים: אילו לא נאמר מוכר עצמו הייתי אומר שדוקא מכרוהו בית דין יוצא ביובל מפני שהוא נמכר בעל כרחו. אבל המוכר עצמו מדעתו אינו יוצא ביובל. [ובנרצע יש לומר שיוצא ביובל מפני שכבר עבד שש שנים כמבואר בגמרא להלן]. על פי מהרש"א ד"ה גמ' אבל מכרוהו בית דין [בתוספת הסבר]. ועיין שם.

הוא חל רחוק ממנה. [596]

ואגב שהובאו בסוגייתנו הברייתות הדנות בדין יציאת היובל, הגמרא דנה בדבריהן בהרחבה.

ועתה הגמרא חוזרת לדון בשאלה מי הוא התנא שאינו דורש "שכיר שכיר" לגזרה שוה: ומקשינן: **אלא**, מאחר שאין להוכיח מדברי אף אחד מן התנאים שהוזכרו לעיל, שאין דורשים "שכיר שכיר" לגזרה שוה, אם כן חוזרת השאלה: **מאן תנא דלא יליף "שכיר שכיר"**?

מי הוא אותו תנא שאינו דורש "שכיר שכיר" לגזרה שוה?

ומתרצינן: **רבי היא**:

דף טו:

דתניא: נאמר [ויקרא כה] בענין עבד עברי הנמכר לנכרי: "אחרי [ש] נמכר גאולה תהיה לו. אחד מאחיו יגאלנו [יפדנו] או דודו, או בן דודו".

"ואם לא יגאל באלה [בגאולת הקרובים], ויצא בשנת היובל".

ושנינו בברייתא: (תחילת העמוד) "**ואם לא יגאל באלה**" -

רבי אומר: הכתוב הזה מלמדנו, שרק **באלה**, בגאולת הקרובים, **הוא נגאל**. **ואין נגאל** [יוצא לחרות] **ביציאת שש** שנים.

ומדוע הייתי חושב שהוא יוצא לחרות כעבור שש שנים?

מפני **ש**הייתי **יכול** לומר: **והלא דין הוא** שנלמד זאת בקל וחומר, מעבד עברי הנמכר לישראל **ומה מי שאינו נגאל ב"אלה"**, דהיינו, עבד עברי הנמכר לישראל, [597] אינו יוצא לחרות על ידי שפדאוהו קרוביו, אלא אם כן הוא גאל את עצמו, [598] ובכל זאת הוא **נגאל בשש**.

אם כן, **זה**, עבד עברי הנמכר לגוי, **שנגאל ב"אלה"**, בגאולת הקרובים, נמצא שהתורה ריבתה בו יציאת לחרות יותר מאשר בנמכר לישראל. וכי **אינו דין** שנאמר שאף הוא **נגאל בשש**, שהרי קל וחומר הוא מנמכר לישראל?!

תלמוד לומר, לפיכך נאמר: "**באלה**", ללמד שדוקא **באלה הוא נגאל**, **ואין נגאל בשש**.

---

[596] רש"י שמות כא ו.

[597] מסקנת התוספות שמדובר כאן בעבד עברי שמכרוהו בית דין, וכתב מהרש"א שאין לפרש שמדובר במוכר עצמו, שהרי הגמרא הבינה שרבי אינו דורש "שכיר" "שכיר". ולפי זה מוכר עצמו הלא אינו יוצא בשש. [אבל עיין מהרי"ט על דברי תוספות ד"ה מאי קאמר, והובא בהערה 515 על תוספות. ועיין עוד בתוספות שם].

[598] "נמכר לישראל אין קרובים יכולים לפדותו על כרחו של לוקח או של עבד" - לשון המאירי. ומשמע מדבריו שבודאי אף הנמכר לישראל נגאל על ידי קרוביו מדעתו ומדעת האדון, אך אם העבד או האדון אינם מסכימים לכך אי אפשר לגואלו. מה שאין כן בנמכר לגוי, שיכולים קרוביו לפדותו בעל כרחו של העבד ושל האדון. [ואף מצוה עליהם לפדותו אם ידו אינה משגת].

עד כאן דברי רבי.
ומתוך דברי רבי מבואר שנמכר לישראל אינו יוצא לחרות על ידי גאולת קרוביו.
[שהרי רבי אמר: "ומה מי שאינו נגאל באלה", והיינו הנמכר לישראל].
והגמרא מוכיחה מכאן, שרבי אינו דורש "שכיר שכיר" לגזרה שוה: **ואי סלקא דעתך יליף "שכיר שכיר"**, אם יעלה בדעתך שרבי דורש "שכיר שכיר" לגזרה שוה, אם כן קשה: **אמאי קאמר**, מדוע רבי אמר: **ומה מי שאינו נגאל באלה**?
כלומר, שנמכר לישראל אינו נגאל על ידי הקרובים.
נילף, נלמד בגזרה שוה "**שכיר שכיר**", שאף הנמכר לישראל נגאל על ידי קרובים!
שהרי, כשם שלומדים מוכר עצמו לישראל ממכרוהו בית דין בגזרה שוה "שכיר שכיר", כך ראוי ללמוד את הנמכר לישראל מנמכר לגוי בגזרה שוה.
שהרי גם בנמכר לגוי נאמר "שכיר" [שם]: "כשכיר שנה בשנה יהיה עמו".
אלא, בהכרח, שרבי אינו דורש "שכיר שכיר" לגזרה שוה. ולפיכך הנמכר לישראל אינו נפדה על ידי קרובים, מפני שלא נאמרה בו עצמו גאולת קרובים. ואין ללמוד זאת בגזרה שוה. [599] ודחינן: **אמר רב נחמן בר יצחק**: **לעולם** אף רבי **יליף** דורש "**שכיר שכיר**" לגזרה שוה.
ושאני הכא, ושונה הוא דין גאולת הקרובים, **דאמר קרא** בענין הנמכר לגוי "או דודו יגאלנו".
מיעט הכתוב, "**יגאלנו**" הקרוב - רק **לעבד עברי זה**, שנמכר לגוי, **ולא** לעבד עברי **אחר**, הנמכר לישראל!
ללמדך, שרק הנמכר לגוי נגאל בקרובים, ולא הנמכר לישראל. [600]
ואגב שהגמרא דנה בברייתא המביאה את דברי רבי, הגמרא ממשיכה לדון בדבר.
שנינו בברייתא "ואם לא יגאל באלה" - רבי אומר "באלה" הוא [הנמכר לגוי] נגאל, ואינו נגאל בשש.

[599] א. לכאורה הגמרא יכלה להוכיח שרבי לא דרש "שכיר" "שכיר" באופן פשוט: אם נאמר שרבי דרש "שכיר" "שכיר", מדוע הוא הוצרך להוכיח מקל וחומר שהיה ראוי לומר שנמכר לגוי יצא בשש? והלא יש ללמוד זאת בגזרה שוה "שכיר" "שכיר"! אך הגמרא לא נקטה את הראיה הזאת מפני שאפשר לדחותה ולומר שהיה נח לרבי ללמוד זאת בקל וחומר, מפני שהוא דבר של סברא. יותר מאשר ללמוד זאת מגזרה שוה שאין בזה שום סברא. [על פי תירוץ ראשון בעצמות יוסף. ולזה התכוין המהרש"א. ועיין עוד בעצמות יוסף, במהרי"ט, ובפני יהושע]. ב. מדוע רבי לא דרש קל וחומר הפוך? ומה נמכר לגוי שלא נאמר בו שיוצא בשש, בכל זאת הוא נגאל בקרובים, אם כן, נמכר לישראל שיוצא בשש, וכי אינו דין לומר שיגאל בקרובים? עיין תוספות ד"ה אמר קרא.

[600] למסקנת הגמרא כאן. אין שום תנא שאינו דורש "שכיר" "שכיר", וקושית הגמרא לעיל "הניחא למאן דיליף שכיר שכיר, אלא למאן דלא יליף" וכו' התבססה על התנאים המוזכרים בגמרא כאן, ולמסקנא אין להוכיח מדבריהם שאינם דורשים "שכיר שכיר". [רמב"ן להלן טז א ד"ה הקישה באמצע הדיבור]. אבל מהריטב"א [שם ד"ה אי בעית] נראה שגם למסקנא יש מאן דאמר שאינו דורש שכיר שכיר. [ועיין ריטב"א יד ב ד"ה ומאן תנא].

ומשמע מדברי הברייתא, שיש חולקים על רבי, וסוברים שעבד עברי הנמכר לגוי יוצא בשש.[601] [602]

והוינן בה: **ומאן תנא דפליג עליה דרבי**? ומי הוא התנא החולק על רבי?

ומשנינן: **רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא** הם, שהם דורשים את המילה "באלה" לדרשא אחרת. והכתוב לא בא ללמד שאינו יוצא בשש. וכדלהלן:

דתניא: נאמר "ואם **לא יגאל באלה**". **רבי יוסי הגלילי אומר**: המילה "באלה" מלמדת, שדוקא "**באלה**" בגאולת הקרובים העבד הנמכר לגוי יוצא **לשחרור**.

אבל אם הוא נגאל **בשאר אדם**, כלומר, אם פדאוהו אחרים, אין העבד יוצא לשחרור, אלא **לשעבוד**, הרי הוא משתעבד למי שפדאוהו.

רבי עקיבא אומר: אדרבה, "**באלה**", בגאולת הקרובים העבד יוצא מידי אדונו הנכרי **לשעבוד** להשתעבד לקרוביו.

ואילו **בגאולת שאר כל אדם** העבד יוצא **לשחרור**.

ובסמוך הגמרא תבאר את מחלוקתם.

על כל פנים, בין רבי יוסי הגלילי ובין רבי עקיבא לא דרשו את המילה "באלה" למעט שאין הנמכר לגוי יוצא בשש. ומכאן, שלדעתם הנמכר לגוי יוצא בשש.

הגמרא מבארת את טעמו של רבי יוסי הגלילי ושל רבי עקיבא:

והוינן בה: **מאי טעמא דרבי יוסי הגלילי**? מה הוא טעמו של רבי יוסי הגלילי?

ומשנינן: **אמר קרא**: "ואם לא יגאל באלה ויצא בשנת היובל". וכך יש לדרוש את הפסוק: **אם לא יגאל באלה**, בגאולת הקרובים, **אלא בגאולת אחר**, שאינו קרוב, אזי - **ויצא** מידי אותו אחר **בשנת היובל**.

ומשמע שלפני היובל הוא לא יצא. ומכאן אתה למד, שאם פדאו אדם אחר, הרי הוא משתעבד לו.

ורבי עקיבא חולק **ואומר**: כך יש לדרוש את הפסוק:

אם לא יגאל בידי אחר, **אלא באלה**, בקרובים, אזי - **ויצא** מידי הקרובים **בשנת היובל**.

ומשמע שלפני היובל הוא לא יצא. ומכאן, שאם פדאוהו הקרובים הרי הוא משתעבד להם.

---

[601] למרות שלעיל [יד ב] דרשו חכמים "ועבדך שש שנים" - זה [שמכרוהו בית דין], ולא מוכר עצמו. חכמים אינם ממעטים מפסוק זה מוכר עצמו לגוי, מפני שיש להוכיח מן הקל וחומר שהוא יוצא בשש, ולפיכך ראוי להעמיד את המיעוט "ועבדך שש שנים" במוכר עצמו לישראל בלבד. [שבו לא שייך קל וחומר]. ס' המקנה. [וכן יש ללמוד מדברי מהרי"ט ד"ה ואי ס"ד יליף שכיר שכיר. ע"ש].

[602] בדרך כלל כשברייתא מביאה דרשת תנא שאין עליו חולקים, שנינו: "אמר רבי פלוני" ואילו כאשר יש חולקים בדבר שנינו: "רבי פלוני אומר". וכאן ששנינו "רבי אומר" משמע שיש חולקים עליו. [כך נראה בפשטות. ועיין ספר אור חדש, הובא בבירורי השיטות].

והגמרא דוחה זאת:

ותמהינן: והרי **רבי יוסי הגלילי** יתמה על דברי רבי עקיבא:

איך יתכן לדרוש את הכתוב "ואם לא יגאל 'אלא' באלה"?

מידי [וכי] "**אלא באלה**" **כתיב**?!

אדרבה, הכתוב אומר "ואם לא יגאל באלה"! [603]

ובעל כרחך לא זה היה טעמו של רבי עקיבא.

אלא בהאי קרא קמפלגי, שורש מחלוקתם של רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא, הוא בפסוק אחר:

נאמר בענין עבד עברי הנמכר לגוי [שם פסוק מט]: "או דודו או בן דודו יגאלנו. או השיגה ידו ונגאל".

וכך הוא ביאור דברי הכתוב:

"או **דודו או בן דודו יגאלנו**" - **זו גאולת קרובים**.

"או **השיגה ידו**" - **זו גאולת עצמו**.

"**ונגאל**" [604] - **זו גאולת אחרים**.

כלומר, הכתוב מלמד שאף אחרים יכולים לפדות את העבד אפילו בעל כרחו של האדון הגוי. [605]

והנה, אין ספק שגאולת העבד עצמו היא לשחרור, והכל מודים שמקישים אליה את הגאולה שנכתבה בסמוך לה. אלא שנחלקו איזו גאולה הוקשה לגאולת עצמו:

רבי יוסי הגלילי סבר: "**מקרא נדרש לפניו**"

- כשדורשים את המקרא ללמד על מקרא אחר, אזי הוא נדרש ללמד על המקרא שנכתב לפניו.

ולפיכך, **שדי גאולת קרובים אגאולת עצמו** - הקש את דין גאולת הקרובים לדין גאולת עצמו, שהרי גאולת הקרובים נכתבה לפני גאולת עצמו:

מה כמו ש**גאולת עצמו** היא **לשחרור** -

אף גאולת קרובים היא **לשחרור**.

---

[603] כך יש לפרש את הגמרא לפי הגירסא הכתובה לפנינו. וכן פירש מהר"ם. [והמהרש"א [על תוד"ה ורבי יוסי] הבין שלפי גירסתנו הקושיא היא על רבי יוסי הגלילי. ולפיכך כתב שלא יתכן לגרוס כן]. ויש גורסים: "'ורבי עקיבא' מידי אלא באלה כתיב", [מסורת הש"ס]. וזה מתיישב יותר. ועיין תוספות [ד"ה ורבי יוסי הגלילי]. ומהרש"א שם.

[604] כנראה המילה "ונגאל" מיותרת, והיה די לכתוב "או אחד מאחיו או השיגה ידו".

[605] ובעובד כוכבים שתחת ידינו הכתוב מדבר. רש"י.

ורבי עקיבא סבר: **מקרא נדרש לאחריו** - כשדורשים את המקרא ללמד על מקרא אחר, אזי הוא נדרש ללמד על המקרא שאחריו.

ולפיכך, **שדי גאולת אחרים אגאולת עצמו** - הקש את דין גאולת אחרים לדין גאולת עצמו. שהרי גאולת אחרים נאמרה בפסוק לאחר גאולת עצמו:

מה גאולת עצמו היא **לשחרור** -

אף גאולת אחרים היא **לשחרור**.

ומקשינן: **אי הכי**, אם בכך תלויה מחלוקתם של רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא, אם כן, "**באלה**" - **למה לי**?

מדוע הם הוצרכו לדרוש את הכתוב "ואלה" כמבואר לעיל בברייתא, [לרבי יוסי הגלילי - באלה לשחרור, אבל בשאר כל האדם לשעבוד. ולרבי עקיבא - באלה לשעבוד, אבל בשאר כל האדם לשחרור]? [606] ומתרצינן: **אי לאו**, אילו לא היה נאמר "**באלה**", **הוה אמינא** הייתי אומר ש**מקרא נדרש בין לפניו ובין לאחריו**.

יש לדרוש שגאולת עצמו בא ללמד בין על גאולת הקרובים שהוזכרה במקרא לפניה, ובין על גאולת אחרים שהוזכרה לאחריה.

והכל, וכל הגאולות דינן שוה, שהן **לשחרור**, ולא לשעבוד.

לפיכך הכתוב הוצרך לומר "באלה" - ללמד שיש גאולה שהיא לשחרור ויש גאולה שהיא לשעבוד.

ונחלקו רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא איזו מהן היא לשחרור, ואיזו לשעבוד.

ותמהינן על דברי התרצן: לדבריך, בדרך כלל מקרא נדרש בין לפניו ובין לאחריו, וכאן הכתוב אמר "ואלה". ומטעם זה אין דורשים את הכתוב אלא ללמד על אחד מהם.

ואי הכי, **הדר קושיא לדוכתיה**. אם כן חוזרת הקושיא לעיל למקומה: הרי מהכתוב "ואלה" משמע כדברי רבי יוסי הגלילי ["ואם לא יגאל באלה", אלא באחר, אזי "ויצא בשנת היובל", ולא קודם לכן].

ואיך דרש רבי עקיבא את הפסוק "ויצא בשנת היובל" על גאולת הקרובים? ומכח קושיא זו הגמרא חוזרת בה ממה שהיה פשוט לנו עד כה:

עד עתה היה פשוט לנו שלדברי הכל "באלה" היינו בקרובים. [607]

---

[606] הגמרא הבינה שרבי יוסי הגלילי סובר שמקרא נדרש לפניו בדוקא, ולא לאחריו. ורבי עקיבא סובר שמקרא נדרש לאחריו דוקא ולא לפניו, וממילא התמעטה הגאולה השניה [לרבי יוסי הגלילי - אחרים לשעבוד. לרבי עקיבא - קרובים לשעבוד]. ולפיכך הגמרא תמהה: אם כן, מדוע הם הוצרכו לדרוש את "באלה"? [ריטב"א. ועיין שם].

[607] מפני שמלבד גאולת עצמו לא הוזכרה בפסוק לעיל בפירוש, אלא רק גאולת קרובים. [ובגאולת עצמו בודאי העבד יוצא לחרות, ויש ללמוד מהפסוק שאף בגאולת הקרובים העבד יוצא לחרות].

ולפי זה, אכן משמע כדברי רבי יוסי הגלילי: "אם לא יגאל באלה", בקרובים, אלא באחר, אזי "ויצא בשנת היובל", ולא קודם.

ולפיכך הקשנו על דברי רבי עקיבא, איך אפשר לומר שהפסוק "ויצא בשנת היובל" מתייחס לקרובים?

וכדי ליישב את דברי רבי עקיבא הגמרא חוזרת בה מהבנה זו:

אלא אפשר לפרש את המילה "באלה", בין על הקרובים, ובין על אחרים. שהרי גם גאולת אחרים הוזכרה בפרשה, [608] וכפי שהגמרא אמרה לעיל.

ובסברא קמפלגי, רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא נחלקו בסברא: במה יותר מסתבר להעמיד את "באלה" -

רבי יוסי הגלילי סבר: מסתברא שגאולת אחרים לשעבוד היא, וכפי שיבואר בסמוך.

ולכן צריך לומר ש"באלה" היינו בקרובים, וכך אמר הכתוב: אם לא יגאל בקרובים אלא באחר, אזי, ויצא ביובל ולא קודם.

ומדוע הסתבר לרבי יוסי הגלילי שגאולת אחרים לשיעבוד היא?

משום **דאי אמרת לשחרור, הוו מימנעי ולא פרקי ליה.**

מפני שאם תאמר שגאולת אחרים היא לשחרור, אם כן הם ימנעו מלפדות את העבד מכספם, שהרי לא ירויחו מכך דבר.

ולפיכך, מסתבר שהתורה אמרה שכאשר אחרים פודים את העבד, הרי הוא משתעבד להם, כדי שהם יפדוהו מידי הגוי.

אבל, בקרובים אף אם העבד לא ישתעבד להם, הם יפדוהו, מפני שהוא קרובם.

ורבי עקיבא סבר: מסתברא שגאולת קרובים לשיעבוד היא, וכפי שיבואר בסמוך.

ולפיכך צריך לומר ש"באלה", היינו באחרים, וכך אמר הכתוב: ואם לא יגאל באחרים אלא בקרובים, אזי ויצא בשנת היובל ולא קודם.

ומדוע הסתבר לרבי עקיבא שגאולת קרובים לשעבוד היא?

---

[608] שנאמר [ויקרא כה מט]: "או דודו או בן דודו יגאלנו. או משאר בשרו ממשפחתו יגאלנו [זו גאולת הקרובים]. או השיגה ידו [זו גאולת עצמו] 'ונגאל'". "ונגאל" - זו גאולת אחרים כמבואר בגמרא לעיל. ובפסוק שאחריו נאמר "ואם לא יגאל באלה". והכל מודים שהמילה "באלה" באה להדגיש שרק בגאולת "אלה" הכתוב אומר שהיא לשחרור, ולא בגאולה אחרת. כלומר: הפסוק מלמדנו שאחת מן הגאולות היא לשחרור ואחת אחרת היא לשעבוד. אבל לא התבאר בפירוש בכתוב איזו מן הגאולות היא לשחרור ואיזו לשעבוד. ונחלקו רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא איזו מן הגאולות מסתבר להעמידה לשחרור ואיזו לשעבוד. כדלהלן בגמרא.

[609] למסקנת הגמרא רבי עקיבא מפרש "באלה" היינו באחרים - לשחרור, ואילו בקרובים לשעבוד. וקשה: הלא רבי עקיבא עצמו אמר בברייתא להיפך: "באלה לשעבוד בשאר כל אדם לשחרור"! ויש לומר: רבי עקיבא התייחס

משום **דאי אמרת** שגאולת הקרובים היא לשחרור, אזי, **כל יומא ויומא אזל ומשעבד נפשיה**, העבד יסמוך על כך שקרוביו יפדוהו, ועל סמך זה הוא ימכור את עצמו לנכרים.[609]

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: ברייתא זו שמחלקת בין דין גאולת הקרובים לגאולת אחרים, היא **דברי רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא**.

אבל חכמים אומרים: **הכל**, בין גאולת קרובים ובין גאולת אחרים, היא **לשחרור**.

וכך אמר הכתוב "ואם לא יגאל באלה", כלומר, בין בקרובים ובין באחרים, אזי "ויצא בשנת היובל, " ולא קודם.

אבל אם הוא נגאל בקרובים או באחרים, הרי זה משתחרר מיד.

ומבארינן: **מאן חכמים**, מי הם אותם חכמים שחולקים על רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא? **רבי היא**. **דמפיק ליה להאי "באלה" לדרשה אחרינא**.

רבי דרש [בברייתא דלעיל] את המילה "באלה" לדרשה אחרת [שעבד עברי הנמכר לנכרי אינו יוצא בשש], ולדבריו "באלה" לא נאמר כדי לחלק בין גאולת הקרובים לגאולת אחרים.

ומקשינן: **ורבי**, **האי "ויצא בשנת היובל"**

- **מאי עביד ליה**?

מדוע הכתוב הוצרך לומר כאן שהעבד יוצא מתחת אדונו ביובל? הרי כבר נאמר קודם לכן באותה פרשה [ויקרא כה נ]: "וחשב עם קונהו משנת המכרו לו עד שנת היובל".

ומפסוק זה יש ללמוד שהעבד יוצא בשנת היובל! ואם כן, מדוע הכתוב חזר על כך פעם שניה?[610]

ומתרצינן: **מיבעי ליה - לכדתניא**.

דף טז.

הכתוב נצרך ללמד את הדין ששנינו בברייתא: שנינו בברייתא: הכתוב "**ויצא בשנת היובל**", מדבר (תחילת העמוד) **בעובד כוכבים שישנו תחת ידך**.

לדברי רבי יוסי הגלילי, ואמר לו: "באלה" - כלומר, מה שאתה קורא "באלה" דהיינו קרובים לשעבוד. ואילו שאר כל אדם לשחרור. אבל רבי עקיבא עצמו סובר ש"באלה" היינו באחרים. [תוספות. ועיין מאירי].

[610]לדעת רבי היה ראוי לכתוב "ואם לא יגאל באלה [כלומר: שלא נגאל כלל לא בגאולת אחרים ולא בגאולת קרובים, אזי -] לא יצא". והיינו מבינים שהכוונה היא שלא יצא בשש שנים. אבל פשיטא שיצא ביובל שהרי נאמר "וחשב עם קונהו:. עד שנת היובל". ולפיכך הגמרא תמהה: מדוע הכתוב הזכיר גם כאן את יציאת היובל? [רש"ש על תוד"ה ורבי]. אבל, לדעת רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא, כך אמר הכתוב - "ואם לא יגאל באלה - אלא בגאולה אחרת, אזי - ויצא בשנת היובל". ולפי זה אי אפשר היה לומר "ואם לא יגאל באלה - לא יצא". שהרי מדובר באופן שהעבד נגאל מידי הגוי והוא יוצא מידיו מיד. אלא הכתוב אומר "ויצא בשנת היובל", כלומר: למרות שהוא יוצא מידי הגוי מיד, בכל זאת הוא משתעבד למי שפדאו ויוצא ממנו ביובל. [כן נראה לפרש על פי דרך הרש"ש הנ"ל. ויש מפרשים את דברי תוספות בדרך אחרת, עיין עצמות יוסף ופני יהושע, ועיין פירוש אחר במאירי].

כלומר, אף על פי שהנכרי נמצא תחת שלטון ישראל, אסור להערים על האדון הנכרי ולהוציא ממנו את עבדו העברי בעל כרחו לפני היובל. [611]

שמא תאמר, מנין לנו שמדובר בעובד כוכבים שישנו תחת ידך [תחת שלטון ישראל]? **או**, אולי הכתוב **אינו** מדבר בכך, **אלא בעובד כוכבים שאינו תחת ידך**. אבל בעובד כוכבים הנמצא תחת שלטון ישראל, מותר לשחרר את עבדו בעל כרחו לפני היובל! [612]

עונה הברייתא: **אמרת**, יש לומר, אם אמנם הכתוב היה מדבר בשאינו תחת ידך, **וכי מה אפשר לעשות לו**?! הלא אין בכחנו להוציאו בעל כרחו לפני היובל! ואם כן, מדוע הכתוב הוצרך לומר שלא נוציאו בעל כרחו?

הא, הרי בהכרח, **אין הכתוב מדבר אלא בעובד כוכבים שישנו תחת ידך**. ואף על פי כן אסור להוציא ממנו את עבדו לפני היובל. [613] שנינו במשנה [לעיל יד ב]: עבד עברי נקנה בכסף **ובשטר**.

והוינן בה: **מנלן**, מנין לנו שעבד עברי נקנה בשטר?

---

[611] רש"י פירש: "ואי אתה רשאי לבא עליו בעקיפין". כלומר: אינך יכול להוציא ממנו את העבד על ידי טענות שוא. [כן נראה על פי הגמרא בבא קמא קיג א. ופרש"י שם. ועיין הערה 547 על תוספות]. והריטב"א כתב: "ואף על פי שהוא [הגוי] כפוף תחת ידינו לא נוציאנו מידו קודם לכן בעל כרחו, אבל ביובל נוציאנו מידו בעל כרחו, דביובל אית לן טענה לאפוקי מרשותיה". [והשמיט את "בעקיפין", ועיין תוספות טז א ד"ה בעובד. ועיין מאירי]. ואפילו לדעת האומר גזל עכו"ם מותר [בבא מציעא קיא ב], אסור להוציאו בעל כרחו של הגוי לפני היובל משום חלול השם. [ריטב"א]. הטעם לכך שיש חילול השם בדבר, יותר משאר גזלה, היינו מפני שהגוי סמך על העבד ונתן לו מעותיו [על פי תוספות. ועיין הערת המהדיר על הריטב"א 483].

[612] לכאורה דברי הגמרא תמוהים: הגמרא הקשתה על רבי: מדוע הכתוב צריך לומר "ויצא בשנת היובל"? והלא נאמר "וחשב עם קונהו:. עד שנת היובל"! [ע"פ תוד"ה ורבי, כמבואר לעיל הערה 574]. והגמרא מתרצת: הכתוב אמר "ויצא בשנת היובל" כדי להוסיף וללמדנו שאף בעובד כוכבים שתחת ידך הכתוב מדבר כמבואר בברייתא. ואם כן קשה: כיצד הברייתא העלתה בדעתה שהכתוב מדבר בעובד כוכבים שאינו תחת ידך? והלא זה כבר נלמד מהכתוב "וחשב:. עד שנת היובל"! ויש לומר: הפסוק "וחשב:. עד שנת היובל" מלמד שהגוי "חייב" לשחרר את העבד בשנת היובל, והפסוק "ויצא בשנת היובל" מלמד שאסור לנו להוציא את העבד מידי הגוי לפני שנת היובל. ולפיכך התורה הוסיפה פסוק זה כדי ללמדנו שלפני שנת היובל אסור לנו להוציאו. אבל עדיין יש מקום לשאלת הברייתא: מנין לנו שאיסור זה נאמר בעובד כוכבים שתחת ידך? אולי מדובר בשאינו תחת ידך! על פי עצמות יוסף על תוספות ד"ה בעובד כוכבים בתירוץ א' בתוספת הסבר. וראה הערה הבאה].

[613] לכאורה יכלנו להוכיח זאת מהפסוק "וחשב עם קונהו עד שנת היובל"? שהרי אם מדובר בעובד כוכבים שאינו תחת ידך - וכי מה אפשר לעשות לו? אלא בהכרח מדובר בעובד כוכבים שתחת ידך, ונאמר כאן שהעבד לא יצא מידי אדונו לפני היובל אלא על ידי פדיון בלבד. ואם כן קשה: מדוע הכתוב הוצרך לומר "ויצא בשנת היובל"? הלא יש ללמוד זאת מ"וחשב עם קונהו:. עד שנת היובל"! ויש לומר: הכתוב "וחשב עם קונהו" מלמד שהעבד 'יוצא' ביובל. ואפשר היה להעמיד את הפסוק בעובד כוכבים שאינו תחת ידך והכתוב אמר שמודיעים לו שהתורה מצוה אותו להוציאו ביובל, ואם ירצה ישמע. אבל, הכתוב "ויצא בשנת היובל" אינו בא להשמיענו את עצם יציאת היובל. [שהרי זה כבר נאמר בפסוק "וחשב עם קונהו"], אלא בא להשמיענו ש'לא יצא' קודם לכן. ובענין זה ברור שאין הכתוב מדבר בעובד כוכבים שאינו תחת ידך, שהרי אי אפשר להודיעו קודם היובל שהתורה ציותה אותו לשחרר את עבדו, שהרי לא נאמר דין כזה בתורה כלל! אלא, בעל כרחך בעובד כוכבים שתחת ידך הכתוב מדבר, והשמיענו הכתוב שאסור לכופו בעל כרחו לצאת לפני היובל. [עצמות יוסף בהסבר תוספות ד"ה בעובד בתירוצו הראשון].

ומשנינן: **אמר עולא**: **אמר קרא** [שמות כא] בענין אמה העבריה: "**אם** [אשה] [614] **אחרת יקח לו** [האדון] ". **הקישה הכתוב** את לקיחת האמה ל"**אחרת**", ללקיחת אשה בקידושין. **מה** כמן **שאחרת**, אשה **מקניא** [נקנית] לבעלה **בשטר** -

אף אמה העבריה מקניא לאדון שלה **בשטר**.

ועבד עברי הוקש לאמה עבריה. שנאמר [דברים טו]: "כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה". [כמבואר לעיל יד ב], וכשם שאמה עבריה נקנית בשטר, כך עבד עברי נקנה בשטר. [615]

ולדברי עולא, ששטר האמה העבריה נלמד משטר האשה, ראוי להשוות ביניהם את נוסח הקנין בשטר: וכשם שהמקדש קטנה, כותב לאביה בשטר "בתך מקודשת לי", ונותן את השטר לאביה, ועל ידי כך היא נקנית לו.

כיוצא בזה, הקונה אמה מיד אביה, ראוי שהוא יכתוב לאביה בשטר "בתך קנויה לי", ויתן לאביה, ועל ידי כך היא תיקנה לו.

ואילו להלן, נחלקו אמוראים בשטר האמה העבריה, מי כותבו:

לדעת רב הונא, האדון הקונה את האמה, כותב בשטר: "בתך קנויה לי" ונותנו לאביה, כשם שבקידושין הבעל הקונה את האשה, כותב לאביה בשטר "בתך מקודשת לי", ונותנו לאביה.

ואילו רב חסדא סובר שהאב המוכר את בתו לאמה, הוא זה שכותב בשטר לאדון "בתי קנויה לך", ונותנו לאדון, וכדרך שטר מכירת קרקע, שהמוכר הוא זה שכותב שטר על מכירת שדהו לקונה, ונותנו לקונה. [616]

ולכן דנה הגמרא לפי עולא, הלומד שטר אמה עבריה משטר קידושין - **הניחא למאן דאמר**: **שטר אמה העבריה**, **האדון** הקונה את האמה **כותבו** ונותנו לאב [דהיינו, לפי רב

[614] ממה שהכתוב כינה את האשה הנקנית בקידושין "אחרת", משמע שיש דמיון בינה לבין האמה, שהרי למשל אילו האדון היה קונה פרה, בודאי לא היה שייך לומר בענין האמה "אם פרה אחרת יקח לו", שהרי אין שום שייכות בין האמה והפרה. ואין לכנותה "אחרת". ומעצם זה שהכתוב נזקק לומר על האשה המקודשת "אחרת" משמע שיש דמיון בין האמה לאשה עד שיש צורך לומר שהאשה המתקדשת היא "אחרת". ומכאן שהקיש הכתוב את האמה ל"אחרת", כלומר: לאשה המקודשת].

[615] הכתוב "כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה" מדבר בעבד עברי שמכרוהו בית דין [רש"י שם]. ואם כן קשה: מנין שגם מוכר עצמו נקנה בשטר? ויש לומר: למסקנת הגמרא לא נמצא שום תנא שאינו דורש "שכיר" "שכיר". והכל מודים שמוכר עצמו הוקש למכרוהו בית דין. ולפיכך אף הוא נקנה בשטר. רמב"ן. אבל עיין ריטב"א פני יהושע וספר המקנה.

[616] וכיוצא בזה נחלקו בעבד עברי אם העבד המוכר את עצמו כותבו. או האדון הקונהו כותבו. והטעם לכך שנחלקו בשטר האמה זהו מפני שדין שטר הוזכר בתורה באמה. [כפי שיבואר בגמרא בסוגיתנו] תוספות רי"ד. כסף משנה עבדים ב א.

הונא], שפיר אמר עולא שיש ללמוד שטר קנין אמה משטר קידושי אשה, כי גם בשטר קידושין, הבעל הקונה את האשה, כותבו ונותנו לאב.

אלא, אבל, **למאן דאמר** שטר אמה העבריה **אב כותבו** [רב חסדא], נמצא שאין שטר קנית האמה דומה לשטר קידושין. שהרי בקידושין הבעל שהוא הקונה כותב את השטר, ואילו באמה האב שהוא המוכר כותבו.

ולפי רב חסדא, בהכרח, ששטר האמה אינו נלמד משטר קידושין, ואם כן, **מאי איכא למימר**, מנין נלמד את קנין שטר האמה?

אמר רב אחא בר יעקב תירוץ:

אמר קרא [שמות כא] בענין אמה עבריה "**לא תצא כצאת העבדים**".

אמר הכתוב שלא תצא האמה משעבודה באופן היציאה שיוצאים בו עבדים כנענים [בשן ועין וראשי אברים]. [617]

ומשמע מהפסוק הזה, שדוקא לענין יציאה האמה מיעט הכתוב שהיא תהא שונה מעבדים כנענים.

אבל לענין קנייתה לאדון - **נקנית היא** לו **כקנין עבדים**. [618]

ומאי ניהו? - מה הוא קנין העבדים שהאמה נקנית בו? - **שטר!**

ולמדנו שעבדים כנענים נקנים בשטר, משום שעבד כנעני הוקש לקרקע, כמבואר להלן כב ב, וקרקע נקנית בכסף בשטר ובחזקה.

וכשם ששטר מכירת קרקע, המוכר כותבו, [619] כך שטר מכירת עבד כנעני המוכר כותבו.

וכן שטר מכירת האמה האב כותבו, מפני שהאב הוא המוכר.

ומכאן שאמה עבריה נקנית בשטר. ואף עבד עברי נקנה בשטר. [שהרי העבד והאמה העבריים הוקשו זה לזה כדלעיל טו ב].

ומקשינן: אם אכן האמה נקנית בקנין העבדים, מנין לנו שהכוונה בפסוק היא לקנין שטר ולא לקנין חזקה?

והרי עבדים כנענים נקנים גם בקנין "חזקה", דהיינו, אם הקונה כופה את העבד לעשות

[617] נאמר [שמות כא כו-כז]: "וכי יכה איש את עין עבדו או את עין אמתו ושחתה, לחפשי ישלחנו תחת עינו, ואם שן עבדו או שן אמתו יפיל לחפשי ישלחנו תחת שינו". וכן שאר 24 ראשי אברים דינם כשן ועין. וכל זה בעבד כנעני, אבל בעבד עברי או באמה עבריה, אם האדון סימא את עיניהם אין הם יוצאים בכך לחפשי, אלא האדון משלם את דמי העין, והם יוצאים כעבור שש שנים [או ביובל וסימנים]. רש"י.

[618] להלן הגמרא מבארת שיש יתור בפסוק הזה ולפיכך רב חסדא דרש מכאן שהיא נקנית בקנין העבדים.

[619] שנאמר [ירמיה לב יא]: "ואקח את ספר המקנה" והיינו, ירמיהו שקנה שדה מידי חנמאל לקח מידו את ספר המקנה. כלומר: המוכר כתב את השטר. ואותו שטר היה שטר מכירת הקרקע שהקרקע נקנתה בו, כמבואר לעיל [ט א]. על פי רש"י [להלן סוף ד"ה להכי אהני].

לו מלאכה, ומשתמש בו, העבד נקנה לו בכך.[620]
ואם כן, **אימא**, נדרוש את הכתוב כך:
"לא תצא [האמה] כצאת העבדים" - **אבל נקנית היא כקנין עבדים!**
ומאי ניהו, ומה הוא אותו קנין שהעבדים נקנים בו? - קנין **חזקה!**
ומתרצינן: לא יתכן ללמוד מהכתוב שהאמה נקנית בחזקה.
שהרי **אמר קרא** [ויקרא כה] בענין עבדים כנענים: "**והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם**".
המילה "אותם" מיותרת היא [שהרי כל הפרשה מדברת בעבדים כנעניים]. ובאה למעט, שדוקא "**אותם**" [את העבדים הכנעניים] קונים **בחזקה**, **ולא** עבד **אחר** [עברי או עבריה] נקנה **בחזקה**.
ומיד תמהינן: מנין לנו ש"אותם" ממעט שעבד עברי לא נקנה בחזקה?
ואימא, אמור שהפסוק בא למעט דבר אחר: "**אותם**" קונים **בשטר**, **ולא** עבד **אחר** [עברי או עבריה] נקנים **בשטר**!!
ומתרצינן: **הכתיב**, הרי כתוב "**לא תצא** [האמה] **כצאת העבדים**", ומשמע - אבל נקנית היא בקנין העבדים, דהיינו שטר.
ותמהינן: **ומה ראית**!? מדוע בחרת למעט שאין עברי נקנה בחזקה מהכתוב "אותם", ולרבות שטר מ"לא תצא כצאת העבדים"?
והרי אפשר לומר להיפך: נרבה חזקה מ"לא תצא כצאת העבדים", ונמעט שטר מ"אותם"!
ומתרצינן: **מסתברא**, **שטר הוה ליה לרבויי**. מסתבר יותר לרבות את השטר, שיקנה באמה עבריה, משום שמצאנו בשטר **שכן מוציאה בבת ישראל**, שהאשה מתגרשת מבעלה בשטר [בגט], ואילו חזקה אינה מוציאה בבת ישראל.
וכיון שכח השטר מרובה מכח החזקה, מסתבר יותר לרבות את השטר.
ומקשינן: **אדרבה**! **חזקה הוה ליה לרבויי**, מסתבר יותר לרבות חזקה, משום שמצאנו בחזקה, **שכן קונה בנכסי הגר**.
שאם מת גר ואין לו יורשים, נכסיו הם הפקר, והם נקנים בחזקה, ואי אפשר לקנותם בשטר, שהרי אין להם בעלים שיתנו את השטר!
ומתרצינן שני תירוצים:
א. אמנם מצאנו שבקנין קרקע חזקה קונה במקום ששטר אינו קונה, אבל **באישות מיהא**, **לא אשכחן**.

[620] רש"י על פי הגמרא להלן כב ב.

מכל מקום, בענין קנין אישות לא מצאנו שחזקה קונה כלל, וכח השטר עדיף, מפני שהוא מועיל בענין אישות. [621]

ב. **אי בעית אימא** תירוץ אחר:

מאחר שאנו מסופקים אם לרבות שטר או חזקה, **להכי אהני** "**אם אחרת**". לענין זה מועיל הכתוב "אם אחרת יקח לו". שהקיש הכתוב את קנין האמה לקנין "אחרת", דהיינו לקידושי האשה, כשם שהאשה נקנית בשטר, כך האמה נקנית בשטר.

ואי אפשר ללמוד את שטר האמה מהפסוק "אם אחרת" בפני עצמו. שהרי שטר קידושין הבעל כותבו, ואילו שטר האמה, לדעת רב חסדא, האב כותבו.

אבל, מאחר שנאמר "לא תצא כצאת העבדים", אבל נקנית היא בקנין העבדים, ויש להסתפק אם הכתוב מרבה קנין שטר שהמוכר כותבו [כדרך שטר שבעבדים כנענים] [622] או קנין חזקה - לענין זה מועיל "אם אחרת" [הקישה הכתוב לאחרת], לגלות ש"לא תצא כצאת העבדים" מלמד שנקנית היא בשטר כעבדים.

וכל זה לדעת רב חסדא, הסובר ששטר אמה עבריה אב כותבו, והרי זה כעין שטר העבדים, שהמוכר כותבו.

אבל לדעת רב הונא, שטר אמה עבריה אדון כותבו. ולומדים זאת מ"אם אחרת יקח לו", הקישה הכתוב לאחרת [לאשה] - כשם שאשה נקנית בשטר, והבעל שהוא הקונה כותבו, כך אמה עבריה נקנית בשטר, והאדון שהוא הקונה כותבו.

ומקשינן על רב הונא:

ורב הונא, הלומד את שטר האמה משטר קידושי אשה, **האי** "**לא תצא כצאת העבדים**" - **מאי דריש ביה**? מה הוא דורש מהפסוק "לא תצא כצאת העבדים", שמשמע ממנו שנקנית היא בקנין העבדים?

ומתרצינן: הכתוב לא בא ללמד שהאמה נקנית בקנין העבדים.

אלא **ההוא** קרא, **מבעי ליה**, הכתוב נצרך כדי ללמד **ש**האמה **אינה יוצאה בראשי אברים כעבד** כנעני, וכדלהלן:

עבד כנעני שרבו הפיל את עינו או את שינו, או אחד מעשרים וארבעה ראשי אבריו, הרי הוא יוצא לחרות. [623]

---

[621] תוספות רי"ד כתב שנראה בעיניו שאין לגרוס את התירוץ הזה בגמרא. מפני שיש לתמוה על זה: מה בכך שלא מצאנו קנין חזקה באישות? והלא כאן מדובר בקנין האמה ולא בקנין אישות! [עיין שם עוד]. אלא, יש לגרוס את התירוץ השני בגמרא בלבד. אבל, הריטב"א גרס את התירוץ הזה, ונראה מדבריו שקנין אישות חשוב יותר מקנין קרקע, מפני ששטר עושה מעשה באישות בין לאיסור בין להיתר [כלומר: שדיני איסור עריות והיתרן תלויים בו. איסור - על ידי קידושין. היתר - על ידי גט].

[622] עבד כנעני הוקש לקרקע. [להלן כב ב]. ושטר מכירת קרקע המוכר כותבו כנ"ל הערה 612.

[623] שמות כא כו-כז ורש"י שם.

והיה עולה על דעתנו לומר, כשם שעבד כנעני יוצא בכך לחרות, כך גם אמה עבריה תצא בכך. [624]

לפיכך נאמר באמה עבריה: "לא תצא כצאת העבדים" בשן ועין. אלא, אם האדון הפיל את עינה או שיניה, הרי הוא משלם לה את דמיהן. והיא ממשיכה לעבוד עד שישלמו שש שנים. וכן הדין בעבד עברי. [625]

ומאחר שאמרנו שהכתוב "לא תצא כצאת העבדים" בא ללמד שאין האמה יוצאת בראשי אברים, קשה על רב חסדא: מנין לנו שהכתוב בא ללמד שהיא נקנית כקנין העבדים?

ומבארת הגמרא -

ורב חסדא סובר: אם הכתוב לא בא ללמדנו אלא שאין האמה יוצאת בשן ועין, **אם כן** קשה: **לכתוב קרא "לא תצא כעבדים"**, בלא המילה "כצאת" **! מאי "כצאת העבדים"**? מדוע הוסיף הכתוב ואמר "**כצאת העבדים**"?

אלא, **שמע מינה תרתי**, מכאן שהכתוב בא ללמדנו שתי דרשות:

א. "לא תצא כעבדים" בשן ועין.

ב. "כצאת העבדים" - תוספת המילה "כצאת" מלמדת, שדוקא כצאת העבדים היא לא תצא, אבל נקנית היא כקנין העבדים בשטר. [626]

שנינו במשנה: **וקונה** [העבד] **את עצמו בשנים**.

הגמרא מביאה את המקור לדבר:

דכתיב [שמות כא]: "כי תקנה עבד עברי **שש שנים יעבד, ובשביעית** יצא לחפשי חינם".

שנינו במשנה: וקונה את עצמו **ביובל**.

והגמרא מביאה את המקור לדבר:

דכתיב [ויקרא כה] בענין עבד עברי "**עד שנת היובל יעבד עמך**".

שנינו במשנה: וקונה את עצמו **בגרעון כסף**.

והגמרא מביאה את המקור לדבר:

אמר חזקיה: דאמר קרא [שמות כא] בענין אמה העבריה: "אם רעה בעיני אדוניה אשר לו יעדה [אם אין האדון רוצה ליעד את האמה לו לאשה], **והפדה**".

---

[624] קל וחומר מעבד כנעני: עבד כנעני אינו יוצא בשש וביובל ובגרעון כסף [ובסימנים] ובמיתת האדון, ובכל זאת הוא יוצא בראשי איברים, קל וחומר לאמה שיוצאת בשש וביובל ובגרעון כסף [ובסמנים] ובמיתת האדון. על אחת כמה וכמה שתצא בראשי אברים. [על פי תוספות להלן כ א. בשינוי קל, מפני שתוספות מדברים על עבד עברי, וכאן מדובר באמה העבריה].

[625] מפני שהוקש לעבריה.

[626] ולדעת רב הונא אין לדרוש מהמילה "כצאת" מאומה. [כנראה שלדעתו דרך הכתוב לדבר כן ואין מילה זו מיותרת].

ומשמע, שהאדון עצמו מסייע בפדיון האמה. וכיצד הוא מסייע בפדיונה? **מלמד** הכתוב, **שמגרע פדיונה**, האדון מגרע מכסף פדיונה, **ויוצאה**.
[כגון, אם נקנתה לו בששה מנים, ועבדה שלש שנים, ונשאר לה עוד שלש שנים לעבוד. אין האדון נוטל בפדיונה ששה מנים כפי שנקנתה לו, אלא שלשה מנים בלבד].
ועבד עברי הוקש לאמה עבריה. שנאמר "כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה" [דברים טו]. [627]
תנא בברייתא בענין עבד עברי: **וקונה את עצמו בכסף ובשוה כסף ובשטר**.
והגמרא מבארת את דברי הברייתא:
והוינן בה: **בשלמא**, מובן שהעבד קונה את עצמו **בכסף**, **דכתיב** [ויקרא כה] בענין עבד עברי: "**מכסף מקנתו**".
וכן מובן שהעבד קונה את עצמו **בשוה כסף נמי**, שהרי "**ישיב גאולתו**" **אמר רחמנא** [ויקרא כה] ודרשו חכמים שהמילה "ישיב" מרבה ששוה כסף דינו ככסף.
אלא האי שטר - היכי דמי, אבל השטר המוזכר בברייתא, באיזה שטר מדובר?
שהרי אפשר לבאר את דברי הברייתא בענין שטר, בשני אופנים:
[א] שטר התחייבות - שהעבד מתחייב בשטר לשלם לאדונו את דמיו, ויוצא בכך לחרות, כאילו שילם לו כסף.
[ב] שטר שחרור - שהאדון כותב לעבד בשטר "הרי אתה בן חורין".
ודנה הגמרא: **אילימא**, אם נאמר שהברייתא דברה בשטר התחייבות, **דכתב ליה שטרא אדמיה**, שהעבד כותב לאדונו שטר התחייבות לשלם לו דמיו. [628]
אי אפשר לומר כך, כי אם כן קשה: מדוע שנינו בברייתא "בכסף ובשוה כסף ובשטר"? והרי השטר הזה **היינו** קנין **כסף**, ולא קנין שטר! [629]

[627] הגמרא לעיל [יד ב] לומדת מפסוק זה שעבד עברי הוקש לאמה עבריה. אך הפסוק הזה מדבר בעבד שמכרוהו בית דין [כמבואר לעיל שם] ולא במוכר עצמו, ואם כן קשה: מנין שמוכר עצמו נקנה בשטר? ויש לומר: דין מוכר עצמו נלמד ממכרוהו בית דין בגזרה שוה "שכיר" "שכיר" כמבואר בגמרא שם. ולדעת מאן דאמר שאין לדרוש "שכיר" "שכיר" לומדים זאת מ"וכי תשיג". ו' מוסיף על ענין הראשון וכו' [כדלעיל שם] ושטר מוכר עצמו לישראל נלמד משטר מוכר עצמו לגוי [שהוא נקנה משטר מפני שהוקש לקרקע כדלהלן כב ב]. ריטב"א. [אבל דעת הרמב"ן שלמסקנת הגמרא הכל מודים שדורשים "שכיר" "שכיר" לגזרה שוה כדלעיל הערה 609].

[628] הגמרא הבינה עתה שהברייתא באה לבאר את קנין כסף שהוזכר במשנתנו שהוא נעשה בין על ידי כסף ובין על ידי שוה כסף ובין על ידי שטר. על פי תוספות רי"ד. [כנראה שהגמרא הבינה כך מפני שהוזכר בברייתא שוה כסף. שזה בודאי קונה מדין קנין כסף ואינו קנין בפני עצמו, ואם כן יש לפרש אף את השטר המוזכר כאן שאף הוא קונה מדין קנין כסף ואינו קנין בפני עצמו. ולפיכך הגמרא הבינה שמדובר כאן בשטר התחייבות שעומד במקום כסף].

[629] ושטר כזה קונה מדעת האדון אבל לא בעל כרחו. רשב"א. ר"ן. ריטב"א. ועיין תוספות רי"ד. וכתב הרשב"א: למסקנת הגמרא שעבד עברי גופו קנוי. צריך שיתן לאדון כסף ממש, ושטר אינו מועיל לעשות קנין. והגמרא כאן שאומרת ששטר התחייבות מועיל מדין קנין כסף זהו רק לפי ההוה אמינא שעבד עברי אין גופו קנוי, ודי

אלא בהכרח, שהברייתא דברה בשטר **שיחרור**.

אבל עדיין יש להקשות קושיא:

כי הגמרא מניחה שאין גופו של עבד עברי קנוי לרבו כמו ששור וחמור קנויים לבעליו. אלא העבד רק משועבד לרבו לעבוד אותו שש שנים, והרי זה כאדם החייב לחברו חיוב ממון.

ולפיכך קשה: **שטר - למה לי**?

מדוע האדון צריך לכתוב את השחרור בשטר?

הרי כשם שאדם המוחל לחברו על חובו, אינו צריך לכתוב את מחילתו בשטר, כך רבו של העבד יחול למחול לא גם בלי שטר על חובו הממוני כלפיו, **ולימא ליה באפי תרי: זיל!** יאמר האדון לעבד בפני שני עדים "לך". אין לי שום תביעת זכות כלפיך.[630] וממילא הוא יוצא לחרות.

אי נמי, יאמר לו **באפי בי דינא: זיל!**

או שיאמר לו בפני בית דין: "לך", והרי זה כמחילת חובו, והעבד נפטר מידי שעבודו![631]

אמר רבא תירוץ: **זאת אומרת**, יש ללמוד מדברי הברייתא הזאת, **שעבד עברי גופו קנוי** לרבו עד שיגיע זמן יציאתו לחרות.

והרי הוא כממון האדון, ואינו ברשות עצמו. ולכן אין האדון יכול "למחול" לו, אלא צריך "לשחררו", כדי להפקיע את הקנין שיש לו בו.[632] ולפיכך, **הרב** [האדון] **שמחל** לעבד

בכך שהאדון ימחול לעבד על חובו, ואם נתרצה לקבל את השטר במקום חובו די בכך. [ועיין הערת המהדיר על הרשב"א, והערת המהדיר על הריטב"א מס' 512].

[630] רש"י. ותוספות פירשו שכוונת המקשה להקשות שאת אותו נוסח שכתוב בגט האדון יכול לומר אותו בעצמו לעבד בפיו! ומדוע צריך לכתוב זאת בשטר? [ועיין שם].

[631] מחילה אינה צריכה עדים. והטעם לכך שהגמרא אמרה שיאמר "לך" בפני שנים היינו מפני שעל ידי כך כוחם של העדים הוא ככח השטר שלא יוכל להכחיש את המחילה מפני שיש עדים בדבר. [ר"ן].

[632] מלשון רש"י משמע שבהוה אמינא הגמרא הבינה שהעבד חייב לאדונו חוב ממון. ועליו לעבוד לו את ימי עבדותו או לשלם לו ממון [גרעון כסף]. אבל אין לאדון שום קנין בגופו של העבד. ולמסקנת הגמרא יש לאדון קנין ממוני בגופו של העבד, ולפיכך אין שייכת כאן מחילה. [מפני שמחילה היינו הפקעת חוב, כלומר: ממון הלוה היה שייך לו גם לפני המחילה, אלא שהיה חייב לפרוע למלוהו את חובו, וממונו השתעבד לכך. ועל חוב זה מועילה מחילה. אבל מחילה אינה יכולה להקנות את ממונו של ראובן לשמעון. ומאחר שגופו של העבד שייך לאדון אין האדון יכול "למחול" לעבד]. אך הראשונים הקשו: הרי מציאת עבד עברי שייכת לעצמו [בבא מציעא יב ב] וכן מצאנו בעוד דינים שגופו של העבד של עצמו! ונאמרו כמה פירושים בראשונים: [א] העבד אמנם אינו קנוי לגמרי לאדון. אבל גופו קנוי לענין מעשה ידיו [כעין קנית דקל לפירותיו]. [מאירי. שיטה לא נודע למי]. [ב] גופו של העבד הוא כמשכון שביד האדון עבור החוב. ומחילה אינה מועילה בחוב על המשכון. [תוספות ר"י הזקן]. [ג] מחילה אכן מועילה לענין זכות הממון שיש לאדון בעבד, ואין העבד חייב לעבוד לרבו, אבל המחילה לא מפקיעה את קנין האיסור שיש לאדון בעבד, שהעבד מותר בשפחה כנענית כל זמן שלא ניתן לו שטר. [ריטב"א בהסבר דעת הרמב"ן. ומדברי רש"י ד"ה גופו מוכח שלא כפירוש זה. ועיין מהרי"ט ואחרונים]. [ד] יש לאדון קנין בגופו של העבד לענין שבידו לתת לו שפחה כנענית ותלד ממנו בנים, ואותם בנים יהיו שייכים לאדון. [והם עבדים כנענים שגופם קנוי לו לגמרי], ולפיכך אף מחילה במעשה ידיו אינה מועילה. [ר"ן]. ועיין ראשונים ואחרונים, וספר בירורי השיטות. וספר בית לחם יהודה.

על כסף **גרעונו** [פדיונו], ורצה לשחררו בכך - **אין** כסף **גרעונו מחול**.[633] ובידו של הרב לחזור ולהשתעבד בו, כל זמן שלא שחררו בשחרור האמור בתורה. אבל אם האדון כתב לעבדו לשון שחרור ["הרי אתה בן חורין"] בשטר, ומסרו לו, עבד עברי משתחרר בכך.[634] מפני שמצאנו שעבד כנעני משתחרר בשטר,[635] אף על פי שהוא קנוי לאדון קנין עולם, וקנינו אלים יותר מקנין עבד עברי. ולכן, כל שכן שעבד עברי משתחרר בשטר.[636] [637] שנינו במשנה: **יתירה עליו** [על עבד עברי] **אמה העבריה**, שמלבד זה שקונה את עצמה בשנים וביובל ובגרעון כסף, הרי היא קונה את עצמה גם בסימנים.

הגמרא מביאה בשם ריש לקיש שיש קנין נוסף שהאמה קונה בו את עצמה. ולהלן הגמרא תבאר מדוע לא שנינו זאת במשנתנו.

אמר ריש לקיש: **אמה העבריה קונה את עצמה במיתת אב מרשות אדון**, כאשר אבי האמה מת, הרי היא יוצאת בכך מרשות האדון.

ודבר זה נלמד **מקל וחומר**, מכך שאמה יוצאת בסימנים -

ומה, כמו **סימנין שאין מוציאין** את הבת **מרשות אב**, בכל זאת הם **מוציאין** את האמה **מרשות אדון**.

ומוכח מכאן, שקל יותר להוציא את האמה מרשות האדון, מאשר להוציא את הבת מרשות אביה.

מיתה של האב, **שמוציאה מרשות האב**,[638] האם **אינו דין** לומר **שמוציאה מרשות אדון**?!

---

[633] כך פירש תוספות ר"י הזקן. אבל המאירי פירש ש"גרעונו" היינו מה שנגרע מהשלמת עבודתו, [כלומר: העבדות שמוטלת על העבד שעדיין לא השלימה]. [ולפי זה יש ליישב את פירוש ג בהערה הקודמת שתמה עליו המהרי"ט מדברי הגמרא כאן וכן יש ליישב את תמיהות אילת השחר עיין שם].

[634] נופו [של העבד] קנוי עד שיגיעו ימי חיפושו, ולפיכך הרב שמחל על גרעונו אינו מחול, וצריך שחרור. 'דלא שייך בו מחילת ממון אלא לשון שחרור'. לשון רש"י. ומשמע מדברי רש"י ששטר שחרור העבד אינו שטר קנין שהאדון מקנה לעבד את עצמו, אלא הרי זה שטר שחרור, כלומר: הפקעת השעבוד. ובכל זאת אין זה דומה למחילה, שמחילה היא הפקעת שעבוד, ואילו שחרור הוא הפקעת קנין הגוף שבעבד. [ועיין תוספות ד"ה לימא].

[635] בענין שפחה כנענית נאמר [ויקרא יט כ]: "או חופשה לא ניתן 'לה'". ובענין גירושי אשה נאמר [דברים כד]: "וכתב 'לה' ספר כריתות". ולמדים את דין עבד ושפחה כנעניים מדין אשה בגזרה שוה "לה" "לה" [רש"י, על פי גיטין לט ב].

[636] רש"י. והקשו האחרונים: מדוע רש"י למד זאת מסברא? הרי יש ללמוד זאת ממה שנאמר [שמות כא ו]: "אם אחרת יקח לו". הכתוב הקיש את האמה לאחרת [לאשה] כדלעיל בגמרא, ועבד עברי הוקש לאמה עבריה [כדלעיל יד ב]! עיין ספר המקנה ואחרונים.

[637] הטעם שבמשנתנו לא שנינו שקונה את עצמו בשטר. מפני שבמשנה לא נשנו אלא היציאות שבעל כרחו של האדון, אבל יציאת שטר אינה יכולה להיעשות אלא מדעת האדון. [תוספות].

[638] שנאמר בענין עבדים כנענים [ויקרא כה מו]: "והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם". וגו'. המילה "אותם" מדגישה שרק אותם אתם מנחילים לבניכם. ולא את הזכות שיש לכם בבנותיכם אתם מורישים לבניכם. מכאן שאדם שמת אינו מוריש לבנו את הזכויות שיש לו בבתו. [רש"י על פי הגמרא בכתובות מג א].

שהרי יותר קל להוציא את האמה מרשות האדון, מאשר להוציא את הבת מרשות אביה![639]

מתיב רב הושעיא סתירה לדברי ריש לקיש ממשנתנו:

שנינו במשנה: **יתירה עליו אמה העבריה** על עבד עברי, **שקונה את עצמה בסימנין**.

ואם איתא, ואם אכן אמה העבריה נקנית במיתת אביה, **נתני נמי** היה ראוי לשנות במשנתנו גם את **מיתת האב**!

ומתרצינן: התנא ששנה את משנתנו, **תנא ושייר**.

כלומר, שנה מקצת מן הקניינים שהאמה קונה בהם את עצמה, ושייר מקצת מן הקניינים, ולא שנאם.

ומקשינן: אמנם דרך התנא לפעמים לשנות רק חלק מן הקניינים ולא את כולם. אבל אין דרכו לשנות את כל הקניינים מלבד קנין אחד בלבד.[640]

ומאחר שאמרנו שהתנא שייר את מיתת האב, הרי אנו מוכרחים לומר שהוא שייר גם קנין אחר [שהרי אין דרכו של התנא לשייר דבר אחד]. וקשה: **מאי שייר**, **דהאי שייר**!? איזה קנין נוסף התנא שייר, שנוכל לומר שהוא שייר אף את מיתת האב?

ומתרצינן: התנא **שייר** את **מיתת האדון**, שאף בו האמה יוצאת.[641] ולפיכך יש לומר שהתנא שייר אף את מיתת האב.

ודוחה הגמרא: **אי**, אם אכן התנא שייר את מיתת האב **משום** ששייר גם את **מיתת** האדון, אם כן קשה: הרי מיתת האדון - **לאו שיורא הוא**. אין זה בגדר שיור, שהרי יש סיבה לכך שהתנא לא יכל לשנות זאת במשנתנו -

דכיון דאיכא נמי באיש, כיון שגם באיש [בעבד] יש אופן שהוא יוצא במיתת האדון [כדלהלן], לפיכך, **לא קתני**, התנא לא שנה זאת בענין אמה, שהרי שנינו "יתירה עליו

[639] הקל וחומר הוא מרשות האב שהיא חמורה וקשה להוציא את הבת ממנה, לרשות האדון שהיא קלה בכך שקל להוציא את האמה ממנה. [כן נראה שהבינו תוספות להלן בעמוד ב ד"ה מה לסימנין, וכן משמע מתוספות הרא"ש, ומהרמב"ן והריטב"א שם בדעת תוספות. אבל עיין ברמב"ן ובריטב"א שם]. וכתבו אחרונים שעיקר הקל וחומר הוא מסברא, כלומר: מאחר שאין לאב זכויות על בתו אלא עד שימות. ואילו אחרי מותו אין הבנים יורשים את זכויותיו, אם כן, מובן שאינו יכול למכרה יותר ממה שיש לו עצמו זכות בה. ולפיכך אינה מכורה אלא עד מותו. ומיתת האב מוציאה אותה מרשות האדון. [כך מוכח מדברי פורת יוסף להלן בעמוד ב ד"ה תיובתא, וכן מבואר בפני יהושע דלהלן]. והקל וחומר מתפרש כך: מאחר שלענין סימנים למרות שאינה יוצאת מרשות האב בכל זאת אין לאב כח למכרה אלא עד שתביא סימנים. אם כן, קל וחומר למיתת האב, שלו עצמו אין זכות בבתו לאחר מותו. ואם כן בודאי שלא יוכל למכור את בתו ליותר מזה, והרי היא יוצאת במיתתו מרשות האדון [פני יהושע].

[640] ריטב"א בשם תוספות, והוסיף: כאשר התנא משייר דבר אחד בלבד, ראיה היא שאינו שיור אלא שהתנא אינו סובר את הדבר.

[641] שכן שנינו בברייתא להלן [יז ב]: אמה עבריה אינה עובדת לא את הבן ולא את הבת [אם מת האדון]. ועיין שם טעם הדבר.

[על העבד] אמה העבריה". ואי אפשר לשנות את מיתת האדון, שהרי מיתתו של האדון מוציאה אף בעבד, ואין בזה יתרון באמה על פני עבד.

ובאיזה אופן מיתת האדון מוציאה בעבד?

אם העבד נרצע, ואחר כך מת אדונו, הרי הוא יוצא במיתתו לחרות, כפי שנינו במשנתנו [לעיל יד ב]: הנרצע קונה את עצמו במיתת האדון. [642]

ואלא, מאחר שהתנא לא יכל לשנות "יתירה עליו אמה שקונה את עצמה במיתת האדון", ואין זה בגדר שיור, חוזרת הקושיא:

נתני, ראוי לתנא לשנות במשנתנו אף את מיתת האב, ומדוע לא שנאה?

ומתרצינן: רק **דבר שיש לו קצבה**, **קתני**. התנא שנה במשנתנו יציאות שיש בהם קצבה, כגון: [א] גרעון כסף - שהוא סכום קצוב, על פי הכסף שנקנה בו. [643]

[ב] שש שנים - זמן קצוב.

[ג] יובל - גם הוא בא לזמן קצוב.

אבל **דבר שאין לו קצבה לא קתני**, [לא שנינו במשנה], ולפיכך לא שנינו במשנתנו את מיתת האב, לפי שאין בה קצבת זמן ידוע.

והגמרא מקשה על תירוץ זה:

והא הבאת **סימנין** של נערות, שהאמה יוצאת בהבאתם, **דאין להם קצבה**, שהרי יש נערה שממהרת להביא סימנים, ויש שמאחרת, ובכל זאת **קתני** שנינו יציאה זאת במשנתנו!

ומוכח מכאן, שהתנא שונה אפילו יציאות שהן דבר שאין לו קצבה, וחוזרת השאלה, מדוע הוא לא שנה את יציאתה במיתת אביה?! **אמר רב ספרא** תירוץ: אמנם סימנים **אין להם קצבה למעלה**, כלומר, מעל גיל שתים עשר שנים אין קצבה לסימני נערות, אלא אימתי שתביא שתי שערות היא נעשית גדולה, ויוצאת בכך, [644] **אבל יש להם** לסימנים **קצבה** (תחילת העמוד) **למטה**, לפני גיל שתים עשרה, שאם הביאה אז סימנים, אינן סימני נערות.

וכיון שהיציאה בסימנים היא בדבר שיש בו קיצבה "למטה", שודאי לא תצא לפני גיל

[642] על פי רש"י. ודוקא נרצע יוצא במיתת האדון. אבל שאר עבדים עבריים שמתו אדוניהם עובדים את הבן. אבל לא את שאר היורשים, כדלהלן יז ב. ועיין פירוש אחר בתוס' הרא"ש, רשב"א, וריטב"א. ועיין מהרש"א ומאירי.

[643] כך משמע מרש"י.

[644] רש"י כתב "לאחר י"ג שנים". והרש"ש כתב שנראה שצריך לומר י"ב שנים. [וטעמו: מפני שלהלכה בת שהביאה סימנים נעשית גדולה מגיל י"ב שנים]. אך באמת נחלקו בזה תנאים במסכת נדה מה ב עיין שם.

שתים עשרה שנים, שנה אותה התנא. [645]

דף טז:

ומנין שנאמרה לסימנים קצבה מלמטה?

דתניא, לפי ששנינו בברייתא בענין קטן, מאימתי הבאת שתי שערות מהווה סימן לכך שהוא הגדיל:

קטן **בן תשע שנים**, בתוך השנה התשיעית לחייו, [646] **שהביא שתי שערות**, הכל מודים ששערות אלו הן כתוצאה מ**שומא**, [647] ואינן סימנים לגדלותו.

ואם הביאן **משנעשה בן תשע שנים ויום אחד** [648] **עד בן י"ב שנה ויום אחד**, אם הביא שתי שערות בתוך אותו הזמן, **ועודן בו** עד שנעשה בן י"ב שנה ויום אחד, ולא נשרו קודם - נחלקו תנאים בדבר:

תנא קמא סובר: מאחר שהביא את השערות לפני שנעשה בן י"ב שנים ויום אחד, הרי הן תוצאה מ**שומא**.

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: הואיל והשערות נשארו בו בעודו בן י"ב שנים ויום אחד ולא נשרו, הרי הן **סימן** שנעשה גדול.

ואם הביא שערות משנעשה **בן י"ג שנה ויום אחד**, **דברי הכל** הרי הן **סימן** שנעשה גדול.

ובתחילת הברייתא משמע, שתנא קמא ורבי יוסי ברבי יהודה נחלקו דוקא כשהביא שערות בין ט' שנים לי"ב שנה ויום אחד, ועודן בו. אבל אם הביא שתי שערות משנעשה בן י"ב ויום אחד, לדברי הכל הרי הן סימן.

ואילו בסוף הברייתא שנינו שאם הביא שערות מי"ג שנה ויום אחד הרי הן סימן. ומשמע שאם הביא מבן י"ב שנה ויום אחד, אינן סימן.

נמצא שהרישא והסיפא סותרים זה לזה! בגמרא במסכת נדה [מו א] נאמרו כמה תירוצים בדבר, ואחד התירוצים: ברישא מדובר בבת, שהיא נעשית גדולה בגיל י"ב שנה ויום

[645] פירשנו על פי דברי חכמים להלן בעמוד ב'. וכפי שנפסקה ההלכה. אבל, רש"י להלן [בעמ' ב' ד"ה שומא] כתב שיש להם קצבה מלמעלה מפני שקטנה המביאה סימנים בפחות מתשע שנים אינם סימנים. ולעיל בענין קצבה מלמעלה, רש"י נקט יותר מי"ג שנים. [וראה הערה קודמת]. ונראה שרש"י רצה לפרש את הגמרא לדברי הכל, ולפיכך בענין קצבה מלמטה פירש בפחות מתשע שלדברי הכל אין אלו סימנים. [אבל ביותר מתשע ועודם בו יש אומרים שהם סימנים כדלהלן בעמוד ב]. ולענין קצבה מלמעלה פירש למעלה מי"ג שנים, שלדברי הכל אם הביאה סימנים באותו הזמן אינם שומא. אבל פחות מבת י"ג יש אומרים שהם שומא. [עיין נדה מה ב].

[646] בלשון המשנה בן תשע שנים היינו בתוך השנה התשיעית לפני שחל יום הולדתו התשיעי. וביום הולדתו התשיעי הוא נקרא בן תשע שנים ויום אחד. כלומר: שכבר עברו תשע שנותיו הראשונות ונכנס יום אחד בתוך השנה העשירית.

[647] יבלת. ודרכה להצמיח שיער [על פי רש"י והמתרגם].

[648] התבאר לעיל הערה 638.

אחד. ואילו בסיפא מדובר בבן שנעשה גדול בגיל י"ג שנה ויום אחד. [649]
ועל כל פנים, למדנו מדברי הברייתא שיש לסימנים קצבה מלמטה, כלומר, נערה שהביאה סימנים לפני זמנה, אינן סימנים. [650]
ומאחר שיש לסימנים קצבה מלמטה, לפיכך שנה אותם התנא במשנתנו, אבל מיתת האב, שאין לה קצבה לא מלמטה ולא מלמעלה, לא נשנתה במשנתנו.
מתיב רב ששת סתירה לדברי ריש לקיש, שאמר אמה העבריה קונה את עצמה במיתת האב:
נאמר [דברים טו יב - יד]: וכי ימכר לך אחיך העברי או העבריה, ועבדך שש שנים. ובשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך. לא תשלחנו חינם. [אלא] הענק תעניק לו מצאנך מגרנך ומיקבך".
ומבואר מדברי הכתוב, שעבד או אמה היוצאים כעבור שש שנים, האדון מצווה להעניק להם הענקה.
ולא נאמר בפירוש מה דינם של שאר היציאות של עבד ואמה [כגון יובל], האם גם כאשר הם יוצאים בשאר היציאות האדון מצווה להעניק להם.
ונחלקו בכך תנאים, וכך שנינו בברייתא: [651]
אלו מעניקים להם: [א] [עבד] היוצא בשש שנים. [ב] וביובל, [ג] ובמיתת האדון, [ד] ואמה העבריה בסמנים.
[ומיתת האדון, היינו בעבד נרצע, אבל עבד עברי שאינו נרצע, אינו יוצא במיתת האדון, אלא עובד את בנו של האדון שמת].
אבל בורח [653] ויוצא בגרעון כסף, אין מעניקים לו. [652] אלו דברי תנא קמא.
רבי מאיר אומר: בורח אין מעניקים לו. ויוצא בגרעון כסף מעניקים לו. [654]

[649] נאמרו שם תירוצים נוספים, עיין שם.
[650] שהרי אם הביאה שתי שערות לפני תשע שנים אינן סימן. רש"י. וכוונתו, שבאופן זה לדברי הכל אינן סימן. אבל לאחר תשע שנים, לדעת רבי יוסי ברבי יהודה אם עודן בה משנעשית בת י"ב הרי אלו סימן, ולדעת חכמים אינן סימן אלא אם כן הביאה שערות משנעשתה בת י"ב ויום אחד. [עיין לעיל הערה 637].
[651] רב ששת הביא רק את דברי רבי שמעון שהוזכרו בסוף הברייתא. ויש אומרים שרב ששת יכל להקשות אף מדברי תנא קמא [כפי שהקשה רב עמרם בגמרא להלן]. אלא שרב ששת לא היה בקי בכל דברי הברייתא ולא שמע אלא את סופה, ולפיכך הביא רק את דברי רבי שמעון והקשה מהם. [הרשב"א בתירוץ שני להלן ד"ה תיובתא. עיין שם פירוש נוסף, ועיין רמב"ן וריטב"א ושיטה לא נודע למי, ומהרש"א, ועצמות יוסף]. והבאנו את דברי הברייתא בשלמותם כדי שיובן למה מתייחס רבי שמעון.
[652] טעם הדבר מבואר בגמרא להלן: מפני שהם יוצאים מדעתם ולא מדעת האדון. ובענין הענקה נאמר [דברים טו יג]: "וכי תשלחנו חפשי 'מעמך'". כלומר: מי ששלוחו מעמך. אבל בורח ויוצא בגרעון כסף שיוצאים מדעתם בעל כרחו של האדון אין מעניקים להם.
[653] להלן [בסוף העמוד] הגמרא מקשה: הרי בורח אינו יוצא לחרות, אלא חייב להשלים את שנות עבדותו!
[654] טעמו מבואר בגמרא להלן בסוף העמוד.

רבי שמעון אומר: **ארבעה** בלבד **מעניקים להם**. והניחה עתה הגמרא, שרבי שמעון התכוין לארבעה שהזכיר תנא קמא: [א] שש. [ב] יובל. [ג] מיתת האדון בנרצע. [ד] סימנים בנערה.

ורבי שמעון בא לומר, שדוקא בארבעת אלו נאמרה מצות הענקה, ולא בבורח ויוצא בגרעון כסף [ושלא כדברי רבי מאיר].

ומוסיף רבי שמעון: מה שאמרתי שארבעה מעניקים להם - **שלשה** מהם שייכים **באיש**, **ושלשה** מהם שייכים **באשה**:

באיש שייכים שלשה: [א] שש שנים. [ב] יובל. [ג] מיתת האדון בנרצע.

ובאשה שייכים שלשה: [א] שש שנים. [ב] יובל. [ג] סימנים. [655]

ואי אתה יכול לומר שכל ה**ארבעה** שייכים **באחד מהם** - באיש בפני עצמו, או באשה בפני עצמה, **לפי שאין** יציאה ב**סימנים באיש**. **ואין רציעה באשה**. [656] ולפיכך לא יתכן לומר שמיתת האדון מוציאה בנרצעת. [657] [658]

והגמרא מקשה מדברי רבי שמעון, על דברי ריש לקיש, שאמר אמה העבריה יוצאת במיתת האב:

ואם איתא, ואם דברי ריש לקיש נכונים, **ניתני נמי**, ראוי לשנות גם את **מיתת האב**, שמוציאה מרשות האדון והיא מחייבת הענקהר!

ומדוע שנינו שארבעה מעניקים להם, ולא חמשה? [659] **וכי תימא**, **הכא נמי**, **תני ושייר**, ואם תרצה לתרץ שרבי שמעון שנה מקצת מן היציאות ושייר מקצתם, וכפי שתירצנו לעיל על משנתנו -

אי אפשר לתרץ כן! כי -

---

[655] כך פירש רש"י. אבל בראשונים מובא פירוש אחר. עיין שם.

[656] שנאמר בענין רציעה [שמות כא ה]: "ואם אמור יאמר העבד". ודרשו חכמים שהמילה "העבד" מדגישה שדין רציעה נאמר בעבד בלבד ולא באמה. [להלן יז ב].

[657] פירשנו את הברייתא כהבנתו של רב ששת אבל להלן הגמרא דוחה את הבנתו. והקשו המפרשים: לפי הבנת רב ששת, במה נחלקו תנא קמא ורבי שמעון? הלא בדריהם שוים זה לזה! ותירצו: רבי שמעון בא לפרש את דברי תנא קמא - "ואי אתה יכול לומר ארבעה באחד מהם לפי שאין סימנים באיש ואין רציעה באשה". [רמב"ן רשב"א ריטב"א, תוספות הרא"ש].

[658] להלן הגמרא מקשה: בלא רציעה יש שלש באשה, שהרי מיתת האדון מוציאתה לחירות [כמבואר להלן יז ב], רש"י. הראשונים התקשו: כיצד עלה בדעתו של רב ששת לפרש את הברייתא באופן שיקשה קושיא פשוטה כל כך? ותירץ פני יהושע: רב ששת סבר שלדעת רבי שמעון אין האמה יוצאת במיתת האדון, ובירושלמי מובא תנא שסובר כך. [עיין שם. ויש פירושים נוספים בגמרא ושלא כדברי רש"י, עיין רמב"ן רשב"א ריטב"א ושיטה לא נודע למי.

[659] מדוע לא נתרץ שאמנם יש יציאה גם במיתת האב, אבל לא נאמרה מצות הענקה ביציאה זו, כשם שלא נאמרה הענקה בבורח ויוצא בגרעון כסף? יש לומר: הטעם שאין מעניקים לבורח וליוצא בגרעון נלמד להלן מפסוקים. ומשמע שדוקא בהם אין מעניקים אבל בשאר היציאות מעניקים שהרי לא נאמר בהם שום מיעוט. [על פי עצמות יוסף. וע"ש].

והא, הרי "**ארבעה**" **קתני**, ומאחר שהתנא שונה מנין, משמע שדוקא ארבעה מעניקים להם ולא יותר! [660]

ומוכח מכאן, שאין מיתת האב מוציאה את האמה לחרות! [661] ולכאורה היה אפשר לתרץ, שרבי שמעון לא שנה את מיתת האב, מפני שאין לה קצבה, כשם שתירצנו לעיל שהתנא שבמשנתנו לא שנה דבר שאין לו קצבה. ו"ארבעה" שהזכיר רבי שמעון היינו ארבע יציאות שיש להם קצבה.

אך הגמרא שוללת זאת:

וכי תימא, ואם תרצה לומר, **תנא**, רק **דבר שיש לו קצבה קתני**, ואילו **דבר שאין לו קצבה**, **לא קתני**. אזי נקשה על דבריך:

והא סימנין, **דאין להם קצבה**, **וקתני**!

וכי תימא, **הכי נמי כדרב ספרא**, ואם תרצה לתרץ שיש לסימנים קצבה למטה, וכפי שתירץ רב ספרא לעיל [על משנתנו], אזי נקשה על דבריך:

והאיכא, והרי בכלל ארבעת היציאות שהזכיר רבי שמעון יש גם את **מיתת האדון**, ויציאה זו היא בכלל היציאות **דאין להם קצבה**, ובכל זאת **קתני** [שנינו זאת]!

ומתרצינן: אמנם התנא לא שנה דברים שאין להם קצבה, ואף את **מיתת האדון נמי לא קתני** [לא שנה], ואין מיתת האדון בכלל ארבעת היציאות שהזכיר רבי שמעון. [662] **ואלא**, לפי זה, **ארבעה - מאי ניהו**? מי הם ארבעת העבדים היוצאים בארבע יציאות נפרדות, שמעניקים להם?

אלו הם:

[א] שש **שנים**.

[ב] **ויובל** שאירע בתוך שש שנים.

[ג] **ויובל של רציעה**.

כלומר עבד שעבד שש שנים שלמות, ובסיומן נרצע, והרי הוא יוצא ביובל. ויציאה זו נחשבת יציאה בפני עצמה, מלבד היובל המוציא את העבד בתוך שש שנים.

---

[660] כך משמע בפשטות מדברי הגמרא. וכן פירשו תוספות במסכת יבמות [ג ב, והובא במסורת הש"ס]. אבל, תוספות כאן כתבו שהראיה היא ממה שאמר רבי שמעון "ואי אתה יכול לומר ארבעה באחד מהם". ומשמע שאין יותר משלשה באשה כלל. ועיין מה שכתבנו בהערות על תוספות.

[661] מדוע עלה בדעת רב ששת לתרץ שתנא ושייר? והלא יש לשאול: מאי שייר דהאי שייר? ויש לומר: היה עולה בדעתנו שהתנא שייר גם שטר, ולפיכך שייר אף את מיתת האדון, ולמסקנת הגמרא ש"ארבעה קתני" צריך לומר ששטר אינו שיור מפני שיש ללמדו בקל וחומר משאר היציאות שהוזכרו בברייתא. [שהרי שטר הוא מדעת האדון ממש. ואילו שש ויובל אינם מדעתון], ולפיכך אין צורך לשנותו. עצמות יוסף. והעולה מדבריו שדין הענקה נאמר אף ביוצא בשטר. וכן דעת מנחת חינוך מ' תפב. והחזון איש בסוגייתנו מסופק בזה. ובשיעורי רבי שמואל דייק מהרמב"ם שאין הענקה בשטר. ועיין תירוץ אחר לקושית עצמות יוסף במהרש"א.

[662] להלן יתבאר מדוע רבי שמעון לא הזכיר את מיתת האדון.

[ד] **ואמה העבריה** היוצאת **בסימנים**.
ולפי זה, רבי שמעון לא שנה את מיתת האדון בכלל ארבעת היציאות, מפני שאין לה קצבה.
ולכן יש לומר, שאף מיתת האב מוציאה את האמה, ובכל זאת לא שנאה רבי שמעון, הואיל ואין לה קצבה. [663]
ומוכיחה הגמרא, שאין מיתת האדון בכלל ארבעת היציאות, אלא יובל ויובל של רציעה נמנו כשתי יציאות:
הכי נמי מסתברא, אכן מסתבר שרבי שמעון לא שנה את מיתת האדון:
דקתני סיפא, שהרי רבי שמעון שנה בסוף דבריו:
אי אתה יכול לומר שכל ה**ארבעה** שייכים **באחד מהם**, **לפי שאין** יציאה ב**סימנים** שייכת **באיש**, **ואין רציעה** שייכת באשה. ולפיכך לא שייכת בה היציאה שנאמרה בנרצע.
ואם איתא, ואם נפרש שרבי שמעון מנה את מיתת האדון בכלל ארבעת היציאות, נמצא שהוא החשיב את יציאת העבד ביובל בתוך שש שנות עבודתו ואת היציאה ביובל של עבד נרצע, כיציאה אחת.
[ואלו הן ארבעת היציאות: א. שנים. ב. יובל. ג. מיתת האדון, בנרצע. ד. יציאה בסימנים].
ואם כן, יש להקשות:
מדוע אמר רבי שמעון שאי אפשר לומר ארבעה באחד מהם?
והרי **באשה**, **מיהא**, **משכחת לה ארבעה**! הרי לפחות באשה שייכים ארבע יציאות, שהרי מיתת האדון מוציאה באשה אפילו כשלא נרצעה!
אלא, **שמע מינה**, יש לך ללמוד מכאן, שרבי שמעון לא מנה את מיתת האדון בכלל ארבעת היציאות. אלא החשיב את היציאה של עבד עברי ביובל ואת היציאה ביובל של עבד נרצע כשתי יציאות. ויובל של רציעה אינו שייך באשה, מפני שאין רציעה באשה. והתנא לא שנה את מיתת האדון מפני שאין לה קצבה.
ולפי זה יש לומר, שמיתת האב מוציאה באמה, וכדברי ריש לקיש, ורבי שמעון לא שנאה מפני שאין לה קצבה. [664]

[663] ומדברי תנא קמא שהזכיר את מיתת האדון לא הוקשה לרב ששת. ולהלן הגמרא מקשה מדברי תנא קמא. והטעם לכך שרב ששת לא הקשה מדברי תנא קמא התבאר לעיל הערה 643.

[664] רשב"א [סוף ד"ה הא דתניא ארבעה]. אבל, תוספות רי"ד כתב שרבי שמעון חולק על מה שאמר תנא קמא שמעניקים ליוצא במיתת האדון, מפני שלדעת רבי שמעון מצות הענקה מוטלת דוקא על האדון עצמו, ולא נאמרה על יורשיו כלל. ואם האדון מת היורשים אינם מצווים בהענקה. וכעין זה כתוב בשיטה לא נודע למי.

מתיב רב עמרם סתירה לדברי ריש לקיש, מברייתא: [665]
הרי שנינו בברייתא: **ואלו מעניקים להם: היוצא בשש שנים, וביובל, ובמיתת האדון, ואמה העבריה בסימנים.**
ואם איתא, ואם אכן מיתת האב מוציאה את האמה, וכדברי ריש לקיש, **ניתני נמי**, ראוי לשנות גם את **מיתת האב!**
ומדוע היא לא נשנתה בברייתא?
ומבארת הגמרא שאין לתרץ על קושיא זו, אף אחד מן התירוצים שהוזכרו בגמרא לעיל:
א. **וכי תימא**, אם תתרץ "**תנא ושייר**" - שהתנא שנה מקצת מן היציאות, ושייר מקצתם, יש לדחות את דבריך:
והא "אלו" קתני! הרי שנינו כאן "אלו", ומשמע שהתנא מדגיש שדוקא לאלו מעניקים ולא לאחרים. [666]
ומוכח מכאן, שאין יציאה נוספת מלבד ארבעת היציאות הללו!
ב. **וכי תימא**, ואם תתרץ שדוקא **דבר שיש לו קצבה קתני**, אבל **דבר שאין לו קצבה לא קתני**, ולפיכך לא שנינו את מיתת האב, יש לדחות את דבריך:
והא סימנין, דאין להם קצבה, וקתני!
וכי תימא, הכי נמי כדרב ספרא, אם תרצה לתרץ גם כאן כרב ספרא דלעיל, שיש לסימנים קצבה למטה, נקשה על דבריך:
האיכא, הרי שנינו בברייתא את **מיתת האדון**, ואין לה קצבה, ומוכח מכאן שהתנא שונה אף דבר שאין לו קצבה!
ואם כן, חוזרת הקושיא דלעיל, שלדברי ריש לקיש, הסובר שמיתת האב מוציאה באמה - מדוע לא שנינו זאת בברייתא? ומסקינן: אכן, **תיובתא דריש לקיש - תיובתא!**
הסתירה שהבאנו מהברייתא על דברי ריש לקיש, אכן היא סתירה, ונדחו דברי ריש לקיש. אלא, מיתת האב אינה מוציאה את האמה מרשות האדון.
ומקשינן: איך אפשר לדחות את דברי ריש לקיש?
והא ריש לקיש - קל וחומר אמר!
הרי ריש לקיש למד את דבריו מקל וחומר: ומה סימנים, שאין מוציאים מרשות האב, מוציאים מרשות האדון. מיתת האב, שמוציאה מרשות הרב, אינו דין שתוציא מרשות האדון?!

[665] זו תחילת הברייתא שהובאה לעיל, רב ששת ניסה להוכיח מדברי רבי שמעון, ורב עמרם מוכיח מדברי תנא קמא באותה ברייתא. [על פי הרשב"א ועוד. ועיין לעיל הערה 643].
[666] ריטב"א [עיין שם].

ומתרצינן: **קל וחומר - פריכא** [מופרך] **הוא**.
משום דאיכא למיפרך, יש לפרוך את הקל וחומר:
מה לסימנים שמוציאים מרשות האדון - הרי זה משום **שנשתנה הגוף** של האמה!
תאמר במיתת אב, שאינה מוציאה מרשות האדון, משום **שכן לא נשתנה הגוף!** [668]
[667] והגמרא מנסה להוכיח שמיתת האב מוציאה את האמה מרשות האדון וכדעת ריש לקיש:
תני חדא שנינו בברייתא אחת: **ענק** [הענק] **עבד עברי**, שייך **לעצמו**. [669] וכמו כן **ענק** [והענק] **אמה העבריה**, שייך **לעצמה**.
ותניא אידך, ושנינו בברייתא אחרת: **ענק** הענק **אמה העבריה** בשעה שהיא יוצאת לחרות, וכן, **מציאתה** שמצאה בשנות עבדותה - הרי הם שייכים **לאביה**. [670]
ואין לרבה חלק במציאתה, **אלא** נוטל האדון מן האב **שכר בטלה בלבד**. שכר על כך שבטלה ממלאכתה בשעת הגבהת המציאה.
מכל מקום, שנינו בברייתא הזאת, שהמענק של האמה שייך לאביה.
ואילו בברייתא הקודמת שנינו שהמענק של האמה שייך לעצמה.
ואם כן, הברייתות סותרות זו לזו!
מאי לאו, וכי לא כך צריך לתרץ:

[667] קשה: מה בכך שנפרך הקל וחומר? והלא דברי ריש לקיש מוכרחים מסברא: מאחר שאין לאב זכות בבתו אלא בחייו, אם כן אינו יכול למכור אלא לפי הזכות שיש לו בה, ולא יותר! [פורת יוסף, עיין שם ועיין קובץ שיעורים]. [ואולי יש לדמות את מה שהבת יוצאת מרשות אביה במיתתו, לגר שאין לו יורשים, שנכסיו נעשים הפקר מיד במיתתו. ואין ספק שגר שמכר מנכסיו בחייו הנכסים שייכים לקונה אפילו לאחר מות הגר, ואפילו אם הם ברשות הרבים באותה שעה. וטעם הדבר: מפני שבחיי הגר אין שום חסרון בכח קניינו בנכסיו, והרי הם שלו לגמרי, אלא שלאחר מותו אין כאן בעלים וממילא הנכסים נעשים הפקר. וכיוצא בזה יש לומר שאין שום חסרון בכח זכותו של האב בבתו, אלא שמיתת האב מוציאה את הבת מרשות האב מפני שהתחדש שהבנים אינם "יורשים" לענין זכותו של האב בבתו, ונמצא שבשעת מיתתו אין כאן בעלים והרי זה כנכסי הגר שמת בלא יורשים. ומובן שאם האב מכר את זכותו בחייו לאחר אין הבת יוצאת ממנו בשעת מות האב, שהרי עצם זכותו של האב היתה זכות גמורה עולמית].

[668] קשה: מה בכך שבסימנים נשתנה הגוף? והלא עדיין יש להוכיח שקל יותר להוציא את האמה מרשות האדון מאשר את הבת מרשות אביה. וכדלהלן: אמה העבריה יוצאת בסימנים [מפני שנשתנה גופה], ואילו בת אינה יוצאת בסימנים למרות שהשתנה גופה. ומכאן שקל יותר לצאת מרשות האדון. ומאחר שמיתת האב מוציאה מרשותו של האב כל שכן שתוציא מרשות האדון! ויש לומר: כך כוונת הגמרא לומר: הטעם שאמה עבריה יוצאת בסימנים היינו מפני שאין זה אותו הגוף שהאדון קנה. והקנין שנעשה בה בעודה קטנה אינו מועיל בנערותה, וזה אינו שייך בענין רשות האב, שהרי האב אינו קונה את בתו על ידי קנין. אלא ממילא הוא זוכה ואין שינוי גופה מוציא אותה מהזכות שהתורה זיכתה לו. ואם כן אין להוכיח מכאן שרשות האב חמורה מרשות האדון. [רמב"ן בתירוצו הראשון, ולזה התכוונו תוספות, עיין בדבריהם ובביאורינו שם, ועיין בראשונים ובמהרש"א].

[669] להלן הגמרא תמהה: מה באה הברייתא להשמיענו? מובן מאליו שהענק העבד שייך לו עצמו!

[670] האב זכאי בבתו במעשה ידיה, ובמציאתה ועוד. [כתובות מו ב ועוד]. ודוקא בעודה נערה, אבל כשבגרה אין אביה זוכה בה. ומקור הדבר ראה רש"י ד א ד"ה בגרות שמוציאה ותוספות ג ב ד"ה וכי תימא: ויש לומר דלא דמי.

הא, הברייתא השניה, דברה באמה **דנפקא** [שיצאה] **בסימנים** ואביה עדיין חי, ולפיכך המענק שייך לאביה.

ואילו הא, הברייתא הראשונה, דברה באמה **דנפקא לה** [שיצאה] **במיתת האב**. והואיל והאב אינו קיים, המענק שייך לה עצמה. [671]

ומכאן, שמיתת האב מוציאה מרשות האדון, וכדברי ריש לקיש!

ודחינן: **לא**! לעולם מיתת האב אינה מוציאה מרשות האדון.

ואידי ואידי דנפקא לה בסימנין. שתי הברייתות דברו באמה שיצאה בסימנים, ובכל זאת **לא קשיא**, אין להקשות סתירה בין שתי הברייתות:

הא, **דאיתיה לאב**. הברייתא השניה דברה באמה שיצאה בסימנים ואביה עדיין חי.

ואילו **הא**, הברייתא הראשונה, דברה **בדליתיה לאב**, כשהאב מת לפני שהאמה יצאה בסימנים, ומאחר שהאב אינו קיים, היא זוכה במענק.

ואגב שהבאנו את הברייתא "ענק עבד עברי לעצמו. וענק אמה העבריה לעצמה", מבארת הגמרא מה באה הברייתא להשמיענו:

בשלמא מובן שיש חידוש בכך ש**ענק אמה העבריה** שייך **לעצמה**, ואף על פי שאין לה אב שיטול את הענקה, בכל זאת הברייתא באה **למעוטי אחין**, לומר שאין האחים יורשים מאביהם את הזכות ליטול את הענקה. וכדלהלן:

דתניא: נאמר [ויקרא כה] בענין עבדים כנעניים: "**והתנחלתם אותם לבניכם אח רי כם**". המילה "אותם" מיותרת היא, [672] ובאה למעט -

דוקא "**אותם**" אתם מנחילים **לבניכם**.

ולא את **בנותיכם** אתם מנחילים **לבניכם**.

מכאן, **שאין אדם מוריש** את **הזכות** שזכתה לו התורה ברווחים הבאים מחמת **בתו**, **לבנו**.

כגון: מעשה ידיה וכסף הענקה - למרות שהם שייכים לאב, בכל זאת אם מת האב אין הבנים יורשים זכות זו, אלא הרי היא של הבת עצמה. [673]

ולפיכך מובן כי מה ששנינו "ענק אמה העבריה לעצמה", בא להשמיענו: ולא לאחים.

---

[671] מדוע עלה בדעת הגמרא שהברייתא השניה מדברת באמה שיצאה במיתת האב? הלא אפשר בפשטות להעמיד את הברייתא באמה שיצאה בסימנים ואביה מת קודם לכן, וכפי שהגמרא עצמה מתרצת מידי! עיין עצמות יוסף ומקנה.

[672] הפרשה מדברת בעבדים כנעניים, ואין צורך לומר "והתנחלתם אותם לבניכם" וגו'. אלא היה די לומר "והתנחלתם לבניכם" וגו' ומובן מאליו שמדובר בעבדים כנעניים.

[673] "אם מת אביה קודם שיבואו לידו הרי הן של עצמה" - לשון רמב"ם עבדים ג טו. ומכאן שאם האב זכה בהענקתה ובמציאתה הרי הוא מורישם לבניו. ואם הכסף הגיע לידה [כגון במציאה] ולא לידו, אין האב מורישה לבניו. [כסף משנה, אבל עיין משנה למלך]. ואם הבת יצאה בסימנים בחיי אביה ועדיין האדון לא שילם את הענקתה אין האב מורישה לבניו. [כן דייק משנה למלך מדברי כסף משנה. וכן הביא בשם מהרי"ט. וכן משמע מדברי תוספות ר"י הזקן. ועיין עוד במשנה למלך שם].

אלא, אבל קשה על מה ששנינו בתחילת הברייתא "**ענק עבד עברי לעצמו**" - **פשיטא! אלא למאן**!? וכי למי הייתי יכול לתת את הענקת עבד עברי? הרי אין לאב או לאדם אחר זכות בעבד כלל!

אמר רב יוסף: **יו"ד קרת קא חזינא הכא**, הריני רואה כאן שהתנא לקח את האות י' שהיא קטנה, ועשאה כאילו היא עיר גדולה. ומשל הוא זה, כלומר: התנא האריך את משנתו בלי צורך. [674] ואכן אין חידוש בכך שהענק עבד עברי שייך לעצמו.

אביי אמר: **הכי** [כך] **אמר רב ששת**: יש חידוש במה ששנינו שהענק עבד עברי לעצמו. כי **הא מני**, מי שנה ברייתא זאת? - **תוטאי הוא** ששנאה, וכדלהלן:

דתניא: **תוטאי אומר**: נאמר [דברים טו] "הענק תעניק לו". המילה "לו" מיותרת היא, ובאה למעט שדוקא **לו** מעניקים, **ולא לבעל חובו**.

כגון: אם העבד חייב ממון לאדם כל שהוא, אין אומרים שבעל החוב יטול את ההענקה מן האדון עבור חובו, אלא האדון נותן את הענקה לעבד בלבד. [675] ולפיכך שנינו בברייתא דלעיל, "ענק עבד עברי לעצמו". כלומר, דוקא לעצמו ולא לבעל חובו.

הגמרא לעיל הביאה את דברי תנא קמא רבי שמעון בענין העבדים שמעניקים להם. ועתה הגמרא מביאה את הברייתא בשלמותה, ואת מה שדנו בזה בני הישיבה:

גופא, גוף דברי הברייתא דלעיל כך הוא:

אלו מעניקים להם: [א] עבד **היוצא בשש שנים**. [ב] **וביובל**, [ג] **ובמיתת האדון** בעבד נרצע. [ד] **ואמה העבריה בסימנין**.

אבל, **בורח ויוצא בגרעון כסף אין מעניקים לו**. אלו דברי תנא קמא.

רבי מאיר אומר: **בורח** אכן **אין מעניקים לו**. ואולם, **יוצא בגרעון כסף מעניקים לו**.

רבי שמעון אומר: **ארבעה מעניקים להם**: [א] היוצא בשש שנים. [ב] היוצא ביובל שאירע בתוך שש שנים. [ג] עבד נרצע היוצא ביובל לאחר שש שנים. [ד] אמה העבריה היוצאת בסימנים. [676] ומוסיף רבי שמעון: **שלשה** מהם שייכים **באיש**: [א] שש שנים. [ב] יובל שאירע בתוך שש. [ג] יובל המוציא את הנרצע.

ושלשה מהם שייכים **באשה**: [א] שש שנים. [ב] יובל שאירע בתוך שש. [ג] סימנים.

[674] רש"י. והיינו שהיה ראוי לשנות רק "הענק אמה עבריה לעצמה".

[675] תוטאי סובר כרבי נתן - שראובן שהלוה מעות לשמעון, ולוי היה חייב לשמעון מעות, בית דין מוציאים מלוי את הממון שהוא חייב לשמעון ונותנים אותו לראובן. ולפיכך הכתוב הוצרך לומר שלענין הענקה אין מוציאים מהאדון ונותנים לבעל חובו של העבד. [רש"י על פי הגמרא לעיל טו א].

[676] כך היא מסקנת הגמרא לעיל. [והטעם לכך שרבי שמעון לא הזכיר את מיתת האדון התבאר לעיל הערה 665].

ואי אתה יכול לומר שכל **הארבעה** שייכים **באחד מהן**, באיש בפני עצמו, או באשה בפני עצמה, **לפי שאין** יציאה **בסימנין** שייכת **באיש**, ואין **רציעה** שייכת **באשה**, ולפיכך כמובן לא שייך שהיובל יוציא אותה לאחר רציעה.

הגמרא דנה בביאור דברי הברייתא.

למדנו בברייתא שלדברי תנא קמא ורבי שמעון אין מעניקים לבורח וליוצא בגרעון כסף. ואילו לרבי מאיר בורח אין מעניקים לו אבל יוצא בגרעון כסף מעניקים לו.

והוינן בה: **מנא הני מילי**, מנין למדנו זאת?

ומשנינן: **דתנו רבנן**:

נאמר [דברים טו יב - יד]: "וכי ימכר לך אחיך העברי או העבריה, ועבדך שש שנים, ובשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך, וכי תשלחנו חפשי מעמך לא תשלחנו ריקם, [אלא] הענק תעניק לו". וגו'.

למדנו מדברי הכתוב שעבד או אמה היוצאים כעבור שש שנים, האדון מצווה להעניק להם הענקה.

ושנינו על כך בברייתא: **יכול לא יהו מעניקים אלא לעבד היוצא בשש**, שבו דבר הכתוב. **מנין** ידעו חכמים **לרבות** אף **יוצא ביובל**, **ובמיתת האדון**, **ואמה העבריה בסימנין**, שאף להם מעניקים?

תלמוד לומר, לכך נאמר בכתוב: "**תשלחנו** חפשי מעמך, **וכי תשלחנו**". לא היה צריך לכתוב "תשלחנו" אלא פעם אחת. ולמה נכתב פעמיים? לרבות את שאר צורות השילוחין, שאף בהם מעניקים לעבד.

ומאחר שהכתוב ריבה אף את שאר צורות השילוחין, אם כן **יכול שאני מרבה** בכלל זה אף את ה**בורח והיוצא בגרעון כסף**, שאף להם מעניקים.

תלמוד לומר, לכך נאמר [שם]: "**וכי תשלחנו חפשי מעמך**". המילה 'מעמך' מיותרת,[677] ובאה למעט, שהכתוב מדבר דוקא ב**מי ששילוחו מעמך**, מדעתך.[678] **יצא** ה**בורח**

[677] שהרי ברור הוא שהשילוח הוא "מעמך", דהיינו מאדוני העבד.

[678] רש"י. וקשה: וכי היוצא בשש וביובל ובמיתת האדון יוצא מדעתו של האדון?! והלא אפילו אם האדון עומד וצווח שלא יצא אין שומעים לו! [וכן הקשה בשיעורי רבי שמואל]. ונראה, שמאחר שבשעה שהאדון קונה את העבד הוא יודע שזמן עבדותו מוגבל עד שש או עד היובל או עד מיתתו, הרי זה כאילו קנאו עד שיגיע אותו הזמן. ולפיכך זה קרוי מדעת האדון. אבל בגרעון כסף אינו נחשב כאילו האדון קנאו רק עד זמן הגרעון מאחר שזה תלוי בדעתו של העבד ובכחו לצאת כל זמן שירצה ואפילו מיד. ובודאי כשהאדון קנה את העבד קנאו במחשבה שאין לעבד ממון ולא יעלה בידו לצאת בגרעון כסף. ולפיכך יציאת העבד נחשבת בעל כרחו של האדון. [ועיין שיעורי רבי שמואל אותיות ריט-רכא]. ב. אם גרעון הכסף נעשה מדעתו של האדון חייב בהענקה. מנחת חינוך מב. אבל הגרש"ר [שם] נוטה לומר שאף באופן זה אין מעניקים לו.

והיוצא בגרעון כסף, שהכתוב לא דיבר בהם, משום שהם בגדר **אין שילוחו מעמך**, מדעתך, שהרי השחרור בא על ידי מעשה העבד עצמו. ולפיכך אין מעניקים להם. [679]

רבי מאיר אומר: אמנם **בורח אין מעניקין לו**, משום **דאין שילוחו מעמך** אלא בעל כרחך. **אבל יוצא בגרעון כסף** מעניקים לו, מפני **ששילוחו מעמך**.

כלומר, מצוה על האדון לקבל את הגרעון מן העבד ולשלחו. [681] [680]

ועל כל פנים, לדברי הכל, בורח - אין מעניקים לו.

ותמהינן: הרי **בורח - השלמה בעי!**

בורח אינו יוצא לחרות על ידי בריחתו, אלא עליו להשלים את שש שנות עבדותו, ולפני שהשלים בודאי מובן מאליו שאין ראוי להעניק לו, שהרי עדיין לא יצא לחרות. [682]

ובהכרח, שהכתוב מדבר לאחר השלמתו, כשהוא יוצא בשש שנים כשאר עבדים, ואם כן ראוי להעניק לו כדין היוצא בשש!

והגמרא מבארת מנין פשוט לנו שהבורח חייב להשלים את שש שנות עבדותו:

דתניא: **מנין לבורח שחייב להשלים**? **תלמוד לומר** [שמות כא] בענין עבד עברי: "**שש שנים יעבד**". וזה לא עבד שש שנים.

דף יז.

יכול, שמא תאמר **אפילו** אם העבד **חלה** בזמן שש שנות עבדותו, [683] הרי זה חייב

---

[679] עיין בהערה הקודמת.

[680] הקשה המקנה: מאחר שלדעת רבי מאיר היוצא בגרעון כסף מעניקים לו. אם כן, יש לחשוש שאדם ימכור את עצמו לעבד או את בתו לאמה, ויפדה מיד, ויקבל הענקה בשיעור 15 סלעים כדלהלן בגמרא. ולפיכך כתב המקנה שיתכן שלדעת רבי מאיר אין גרעון כסף נעשה אלא מדעת האדון. [ראה בהערה הקודמת]. או, יש לומר, שבית דין אינם כופין על הענקה, אלא זה כמצות צדקה, ואם האדון יראה שיש הערמה בדבר, לא יתן הענקה. [ע"ש]. ובשיטה לא נודע למי כתב שהיוצא בגרעון כסף מעניקים לו לפי מספר השנים שעבד. [כלומר: מחלקים את 15 הסלעים שלהענקה למספר שנותיו של העבד ומקבל לפי הזמן שעבד], ולפי זה אם יצא בגרעון כסף מיד, לא יקבל הענקה אלא כל שהוא. [והובא בבירורי השיטות ועיין שם עוד].

[681] המקנה מסופק שמא לדעת רבי מאיר יציאת גרעון כסף אינה נעשית אלא מדעתו של האדון ולפיכך זה קרוי "שילוחו מעמך". [ולפי הצד שגרעון כסף נעשה בעל כרחו של האדון לא ביאר מדוע זה קרוי "שילוחו מעמך"]. ולפי מה שנתבאר לעיל [בהערה 679] יש ליישב את דברי רבי מאיר אפילו לפי הצד שגרעון כסף נעשה בעל כרחו של האדון: מאחר שבשעת קנית העבד האדון ידע שהתורה נותנת לעבד זכות לגאול את עצמו, אם כן מלכתחילה האדון קנה את העבד על דעת כן, וזה נחשב "שילוחו מעמך". מה שאין כן בורח שהתורה לא נתנה לעבד זכות לברוח, והוא ברח בעל כרחו של האדון ובלא שום זכות לעשות כן, זה אינו בכלל "שילוחו מעמך".

[682] ריטב"א.

[683] פירש רש"י: "יכול אפילו חלה בתוך שש יהא חייב להשלים ימי חוליו. מרש"י משמע שהברייתא מדברת בשהתחיל לעבוד וחלה בתוך שש שנות עבדותו. אבל מקושית הגמרא ומתירוצה להלן משמע שהברייתא דברה בחלה כל שש השנים. ומטעם זה המהרש"א מחק זאת מדברי רש"י. ואף תוספות רי"ד הגיה את דבריו. [כך הבין עצמות יוסף]. אבל האחרונים ישבו את פירוש רש"י כפי הגירסא שלפנינו. עיין עצמות יוסף, פני יהושע, ספר המקנה.

להשלים.[684]

תלמוד לומר, לכך נאמר [שמות כא]: "**ובשביעית יצא**".[685] ללמד שיש עבד שיוצא בשביעית אף על פי שלא עבד שש שנים שלמות,[687] והיינו עבד שחלה.[686]

ומאחר שהברייתא אומרת שעבד שברח חייב להשלים את שנות עבדותו, ויוצא לאחר שישלים, אם כן, ראוי להעניק לו כדין עבד היוצא בשש! וקשה: למה שנינו שבורח אין מעניקים לו?

אמר רב ששת תירוץ: **הכא**, **במאי עסקינן**, הברייתא שאמרה אין מעניקים לבורח, עוסקת **בכגון שברח** ולאחר מכן **פגע בו יובל**,[688] לפני שחזר להשלים את עבודתו. והיובל מוציאו לחרות.

מהו דתימא, שמא היית אומר: **הואיל ואפיק ליה יובל**, הואיל והיובל הוא שהוציאו לחרות, לפיכך "**שילוחו מעמך**" **קרינן ביה**, **ולא נקנסיה**, **ונעניק ליה**. לכן, **קא משמע לן**, השמיענו הכתוב, שהואיל והתבטל ממלאכה על ידי בריחתו, אין מעניקים לו.[689]

---

[684] יש מפרשים שהברייתא מדברת בבורח שחלה, והברייתא מסיקה שמאחר שחלה אינו צריך להשלים. [ריטב"א בשם יש מפרשים, ומשנה למלך עבדים ב ד בדעת הרמב"ם והסמ"ג]. אבל בירושלמי כתוב שאם העבד ברח וחלה, או שחלה בבית רבו וברח, חייב להשלים, מפני שהאדון יכול לומר לו אילו היית בביתי היית מבריא מיד. וכן מסקנת הרמב"ן הרשב"א וה ריטב"א.

[685] משפט זה מיותר, שהרי כבר נאמר "שש שנים יעבד", ומובן מאליו שבשביעית יצא.

[686] אך נשאלת השאלה: מדוע למדנו מ"ובשביעית יצא" שחולה פטור מלהשלים, ואילו מ"שש שנים יעבד" למדנו שבורח חייב להשלים? והלא אפשר לומר להיפך "שש שנים יעבד" מלמד שחולה חייב להשלים, "ובשביעית יצא" מלמד שבורח פטור מלהשלים! ויש לומר: מסתבר יותר לפטור את החולה מהשלמה מפני שהיה ברשות רבו שש שנים, ואילו בורח לא היה ברשות רבו שש שנים ואין מתקיים בו "שש שנים יעבד" כלל. [ירושלמי, הובא ברשב"א].

[687] כך פירש רש"י. ומשמע מלשונו שמדובר בעבד שעבד מקצת שש וחלה מקצתם. אבל מהרש"א מחק זאת מפירוש רש"י. מפני שהגמרא להלן מעמידה את הברייתא בחלה כל שש. ועיין לעיל הערה 684.

[688] פירש רש"י: "ופגע בו יובל אחרי כן 'למחרת'". וביארנו את כוונתו בפנים, שמדובר דוקא בשפגע בו יובל לפני שחזר לאדונו להשלים את עבודתו. אבל אם חזר להשלים את עבודתו ואחר כך פגע בו יובל, הרי זה כשאר עבדים היוצאים ביובל, ומעניקים לו. וכן פירש בספר דברי יחזקאל [סימן מב סוף אות ב]. וכן משמע מדברי הרמב"ם [עבדים ג טו]. ועיין בדברי יחזקאל שם שנתן טעם לדבר. [ועיין בתוספות ר"י הזקן, ובהסבר דבריו בדברי יחזקאל שם אות ג]. פירושים אחרים בדברי רש"י - עיין בספר המקנה. [ועיין הערת המהדיר על הריטב"א הערה 582 שביאר את דברי רש"י על פי המאירי, ועיין מאירי].

[689] יש אומרים שעבד שברח ופגע בו יובל חייב להשלים. [המאירי בשם גדולי הדורות, משנה למלך עבדים ב ד בדעת הסמ"ג. והריטב"א הסתפק בזה]. ולפי זה דברי הגמרא צריכים ביאור: מדוע אין מעניקים לעבד שברח ומשלים לאחר היובל כדרך שמעניקים לעבד שברח בתוך שש ומשלים לאחר שש? ויש לומר: עבד שברח בתוך שש לא נגמרו ימי עבדותו כל זמן שלא עבד שש שנים. שהרי נאמר "שש שנים יעבד". ופשיטא שמעניקים לו. אבל בורח שפגע בו יובל, הרי היובל משחררו כדרך שמשחרר את כל העבדים ואין חילוק כמה עבד כל עבד ועבד. ומה שאמרנו שהעבד חייב להשלים זהו מדין חיוב תשלומים כפורע חובו. [משנה למלך בהסבר דעת הסמ"ג. וריטב"א בצד אחד בספיקו. ועיין מאירי]. אבל, מדברי הרמב"ם [עבדים ב ד] משמע שהבורח ופגע בו יובל אינו צריך להשלים. [כן דייק משנה למלך שם]. וכן דעת המאירי וכן מסקנת הריטב"א. והריטב"א נתן טעם לכך שאינו חייב להשלים כפורע חובו: מפני שעבד שברח לא הזיק את רבו בידים, אלא בגרמא בלבד. והרי זה כמבטל כיסו ושדהו של חברו [מונע מחברו להרויח על ידי המעות שבכיסו, או על ידי זריעת שדהו] שהוא פטור. [ועיין הערת המהדיר שם].

ואגב שהבאנו את הברייתא בענין חיוב השלמת שש שנים, דנה הגמרא בדבריה:
אמר מר בברייתא: **יכול אפילו** אם **חלה** העבד הרי הוא חייב להשלים, **תלמוד לומר**: "**ובשביעית יצא**".
והברייתא לא פירשה כמה זמן העבד חלה, ומשמע שאין חילוק בדבר, ואפילו אם חלה כל שש שנות עבדותו, אינו חייב להשלים.
ותמהינן: וכי **אפילו** אם **חלה כל שש** שנות עבדותו אינו חייב להשלים?!
והתניא, **חלה שלש** שנים **ועבד שלש** שנים, **אינו חייב להשלים**. אבל אם **חלה כל שש** השנים, **חייב להשלים**! [690]
אמר תירץ **רב ששת** תירוץ: הברייתא דלעיל דברה **ב**חולה שמתבטל ממלאכה קשה, אבל הוא עושה מלאכה קלה, כגון **שעושה מעשה מחט** [שתופר], ולכן, אפילו אם חלה שש שנים אינו משלים, כיון שלא בטל מכל מלאכה. [691]
שנינו בברייתא: חלה שלש ועבד שלש אינו חייב להשלים, חלה כל שש חייב להשלים.
ומקשינן: **הא גופא קשיא**, הרי הברייתא סותרת את עצמה:
ברישא **אמרת**: "**חלה שלש ועבד שלש אין חייב להשלים**", משמע שדוקא אם חלה שלש אין חייב להשלים.
הא יותר משלש, כגון **ארבע**, **חייב להשלים**.
ועכשיו, **אימא**, אמור את ה**סיפא**:
חלה כל שש, **חייב להשלים**.
ומשמע, **הא** אם חלה פחות משש, כגון **ארבע**, **אין חייב להשלים**! נמצא שהרישא והסיפא סותרים זה לזה!
ומתרצינן: **הכי קאמר**, כך התכוין התנא לומר: דוקא אם "חלה שלש ועבד שלש אין חייב להשלים".
אבל אם חלה יותר משלש, כגון **שחלה ארבע**, [692] **נעשה כמי שחלה כל שש**, **וחייב**

[690] מתחילת הברייתא משמע שדוקא אם חלה שלש ועבד שלש אינו חייב להשלים, אבל אם חלה יותר משלש חייב להשלים. ואילו מסוף הברייתא משמע שדוקא אם חלה כל שש חייב להשלים. ולקמן הגמרא מיישבת סתירה זו.
[691] תוספות ר"י הזקן.
[692] א. כאשר העבד חלה ד', הרי הוא משלים ארבע שנים, ולא די שישלים שנה אחת לשלש שנות עבודה. ריטב"א, מהרי"ט [עיי"ש]. וכן משמע מהרמב"ם [עבדים ב ה] ועיין משנה למלך. ב. מרש"י ותוס' משמע שכל שחלה יותר משלש חייב להשלים. למרות שחלה פחות מארבע. אבל מהרמב"ם [עבדים ב ה] ומהסמ"ג [עשין פג] משמע שדוקא אם חלה ארבע חייב להשלים, אבל פחות מארבע לא. וצריך עיון. ש"ך חשן משפט של"ג כ"ה. ודעת משנה למלך [שם] שאף הרמב"ם מודה שפחות מארבע גם כן צריך להשלים.

להשלים". [693]

ואגב שבסוגיא הבאנו כמה ברייתות המדברות על מצות הענקה, מבארת עתה הגמרא כמה מעניקים לעבד:

נאמר [דברים טו יד]: "הענק תעניק לו מצאנך ומגרנך ומיקבך, אשר ברכך ה' אלהיך תתן לו".

תנו רבנן:

כמה מעניקים לו לעבד? - שווי **חמש סלעים מכל מין ומין**, חמש מצאנך, חמש מגרנך, וחמש מיקבך, **שהן** בסך הכל **חמש עשרה סלעים**. [694] **דברי רבי מאיר**.

רבי יהודה אומר: מעניקים לעבד **שלשים** סלעים, **כשלשים של עבד**, כשם שמצאנו ששור מועד שנגח עבד כנעני והרגו, משלם לבעליו שלשים סלעים בדמיו. [695]

[ולהלן יתבאר מה בכך שמצאנו ששור מועד שנגח עבד כנעני משלם שלשים סלעים].

רבי שמעון אומר: מעניקים לעבד **חמשים** סלעים, **כחמשים שבערכין**.

כשם שמצאנו שהמעריך זכר מבן עשרים ועד ששים שנה, משלם להקדש חמשים סלעים בדמי ערכו. [696]

[ולהלן יתבאר מה ענין ערכין לכאן].

והגמרא מבארת עתה את דברי הברייתא:

אמר מר בברייתא: כמה מעניקים לו? - **חמש סלעים מכל מין ומין**. חמשה מצאנך, חמשה מגרנך, וחמש מיקבך.

שהם בסך הכל **חמש עשרה סלעים**. אלו **דברי רבי מאיר**.

ותמהינן על "סך הכל" של מנין חמשה עשר שקלים, שהוסיף רבי מאיר בסיום דבריו:

---

[693] מהו טעם החילוק בין חלה שלש לחלה יותר משלש? נאמרו כמה טעמים בדבר: [א] יש אומדן דעת שהאדון לא קנה את העבד על דעת שיתבטל ממלאכתו זמן רב כל כך, וכדי שלא יפסיד את ממונו לגמרי, חייב העבד להשלים. [ריטב"א]. [ב] בענין עבד עברי נאמר [דברים טו יח]: "כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים". והיינו שעבודת שכיר היא שלש שנים. כמו שמצינו בספר ישעיה טז: "מקצה שלש שנים כשני שכיר" ולכתחילה העבד צריך לעבוד משנה [כפל] שכר שכיר, אבל אם חלה ועבד שלש שנים די בכך, מפני שעבד עברי נקרא "שכיר". שנאמר "כשכיר כתושב יהיה עמך". ומטעם זה הברייתא מחלקת בין חלה שלש לבין חלה יותר משלש. [מהרי"ט בהסבר דברי תוספות ד"ה חלה בסוף דבריהם]. [ועיין ביאור נוסף לולי דברי תוס' בספר המקנה]. [ועיין רא"ש בבא מציעא פרק האומנין סימן ו. וש"ך חשן משפט שלג כה]. דעת תוספות שפועל שחלה אינו נוטל אלא את שכר העבודה שעבד, ואינו מקבל עבור זמן מחלתו. ונאמרו כמה חילוקים בראשונים בין עבד לפועל [עיין תוס'. ריטב"א. רא"ש פרק האומנין שם טוש"ע חשן משפט שלג, ה, ש"ך וקצות החשן שם ועוד].

[694] להלן הגמרא תמהה: מדוע התנא הוצרך להשמיענו שבסך הכל הם חמש עשרה סלעים? וכי לא היינו יודעים לעשות את החשבון הזה בעצמנו?!

[695] שמות כא.

[696] האומר "ערך פלוני עלי", חייב לשלם את ערכו של אותו אדם. וערך זה קצוב בתורה לפי מין האדם, וגילו [ויקרא כז א]. הערך הגדול ביותר הוא לזכר, מבן עשרים ועד שישים שנה, ושיעורו: חמישים סלעים. ולהלן הגמרא תבאר מדוע נוקטים את הערך הגדול ביותר ולא את הערך הקטן ביותר, או ערך אחר.

ורבי מאיר - מנינא אתי לאשמועינן?

וכי רבי מאיר בא ללמדנו את החשבון, שחמש סלעים משלשה מינים הם בסך הכל חמש עשרה?!

ומתרצינן: **הא קמשמע לן**, את זאת בא רבי מאיר להשמיענו:

מיבצר הוא דלא מבצר ליה מהאי מנינא. ואי בצר ליה מחד מינא וטפי ליה מחד מינא - לית לן בה.

דהיינו, אסור לאדון לפחות מהענקה השווה חמש עשרה סלעים בסך הכל, אבל אם פחת מחמש סלעים ממין אחד, ובמקומו ריבה ממין אחר יותר מחמש סלעים, אין פסול בדבר, ובלבד שבסך הכל העניק לעבד 15 סלעים.

ולפיכך שנה רבי מאיר "שהן חמש עשרה סלעים". ללמד שרק המנין של הסך הכללי מעכב.[697]

והוינן בה: **מאי טעמא דרבי מאיר**? מנין למד רבי מאיר שמכל מין המוזכר בפסוק צריך להעניק חמש סלעים?

ומשנינן: נאמר בענין הענקה [דברים טו יג]: "וכי תשלחנו חפשי מעמך לא תשלחנו ריקם' [אלא] הענק תעניק לו".

ורבי מאיר **יליף**, לומד את שיעור ההענקה, מגזרה שוה "**ריקם ריקם**" **מבכור**.

'ריקם' שהוזכר כאן נלמד מ'ריקם' שהוזכר בפדיון הבן בבכור [שמות לד]: "וכל בכור בניך תפדה, ולא יראו פני 'ריקם'".

מה, כמו שהשיעור שהוזכר **להלן**, בפדיון הבן, הוא **חמש סלעים** -

אף כאן, שיעור ההענקה בעבד, הוא **חמש** סלעים מכל שלשת המינים שהוזכרו בפסוק.

ומקשינן: **ואימא**, **חמש סלעים מכולהו!**

אמור ששיעור ההענקה הוא חמש סלעים מכל המינים שהוזכרו בפסוק יחד! ומנין למדת ששיעור חמש סלעים מתייחס לכל מין בפני עצמו? ומתרצינן: כך הוא סדר הכתובים בענין הענקה [דברים טו יג - יד]:

---

[697] אם האדון רוצה לתת לעבד את כל ההענקה ממין אחד בלבד. ולא לתת לו ממין אחר כלל מה דינו? נחלקו המפרשים בדבר: דעה א: אין האדון רשאי לתת הכל ממין אחד, אלא חייב לתת לו מכל מין, אבל אינו צריך לתת מכל מין חמש סלעים, אלא יכול לפחות ממין אחד ולהוסיף ממין אחר. ולכן נקט רבי מאיר "חמש סלעים מכל מין ומין. " וזו דעת רבי מאיר, אבל לדעת שאר התנאים אין צריך לתת מכל מין ומין. [על פי פירוש שני בריטב"א, פירוש שיטה לא נודע למי, ורמב"ן בשם יש מפרשים, עיין שם]. דעה ב: האדון יכול לתת לאדון ממין אחד בלבד אפילו לכתחילה, ורבי מאיר נקט "חמש סלעים מכל מין ומין" כדי להשמיענו בדרך אגב את טעמו - מפני שלומדים מחמש סלעים של פדיון הבן לכל מין [רמב"ן. פירוש ראשון בריטב"א, ופירוש שני בשיטה לא נודע למי, ורש"ש]. [והטעם לכך שהגמרא נקטה שהפחית ממין אחד והוסיף ממין אחר, ולא נקטה שנתן ממין אחד בלבד, היינו מפני שכעין לשון זו יש במסכת יומא, ולפיכך הגמרא נקטה אף כאן כן. רש"ש].

"לא תשלחנו 'ריקם', [אלא] העניק תעניק לו - מצאנך, ומגרנך ומיקבך".
המילה 'ריקם' הוזכרה בפסוק לפני שהוזכרו בו שלשת המינים, צאנך גרנך ויקבך.
ואמנם, **אי כתיב** '**ריקם**' **לבסוף**, אילו המילה 'ריקם' היתה כתובה לאחר שלשת המינים, וכך היה אומר הכתוב "העניק תעניק לו מצאנך ומגרנך ומיקבך, ולא תשלחנו ריקם", אזי הייתי דורש את הפסוק **כדקאמרת**, ששיעור ההענקה הוא בסך הכל חמש סלעים, מכל שלשת המינים יחד.
אבל, **השתא**, **דכתיב** "**ריקם**" **ברישא**, עכשיו שנאמר 'ריקם' לפני שלשת המינים "צאנך גרנך ויקבך", הרי יש לך לדרוש את הפסוק כך -
שדי, הטל את הכתוב "לא תשלחנו **ריקם**"
- **א"צאן**".
דהיינו, דרוש את הפסוק כאילו אמר "לא תשלחנו ריקם" לגבי "צאנך".
וכמו כן יש לך לדרוש את הפסוק "ולא תשלחנו **ריקם**", כאילו אמרו הכתוב **א**" **גורן** ".
וכמו כן יש לך לדרוש את הפסוק "לא תשלחנו **ריקם**", **א**"**יקב**".
ומכאן למדנו, שצריכה להיות הענקה מכל מין ומין בשיעור חמש סלעים. [698]
ומקשינן: גם בענין עולת ראיה [700] נאמר בתורה 'ריקם'. [699] ועולת ראיה צריכה להיות שוה שתי מעות כסף.
ואם כן, קשה: מדוע לומדים "ריקם ריקם" מפדיון הבן ששיעורו חמש סלעים?
ונילף [נלמד] "**ריקם ריקם**" **מעולת ראיה** ששיעורה הוא שתי מעות כסף בלבד! [701]

[698] [אילו היה נאמר 'ריקם' לבסוף, אזי כשהיינו קוראים בתורה "צאנך" "גרנך" "יקבך" עדיין לא היינו יודעים שנאמר 'ריקם'. ולפיכך אין 'ריקם' מתייחס אליהם. ולבסוף כשנאמר 'ריקם' הרי זה גילוי ששיעור ההענקה הוא כעין 'ריקם' שהוזכר בפדיון הבן דהיינו חמש סלעים. וממילא היינו יודעים ששלשת המינים שהוזכרו לעיל הרי הם יחד חמש סלעים שזהו שיעור הענקה. אבל, מאחר שנאמר בתורה "ריקם" תחילה, הרי כאשר אנו קוראים "צאנך" אנו כבר יודעים מ'ריקם' שהוזכר קודם, והמילה 'ריקם' מתייחסת לכל מילה שהוזכרה בפסוק להלן. ובספר גליוני הש"ס מציין לדברי הגמרא להלן מד א בענין "שבועה שאיני חייב, לא לך, ולא לך, ולא לך", שדעת רבי אליעזר היא, שדוקא אם הזכיר את ה"השבועה" לבסוף יש כאן שבועה לכל אחד בפני עצמו, ולכאורה קשה מזה על סוגייתנו. [ע"ש היטב]. ונראה שיש לחלק בין לשון תורה ללשון בני אדם. ואילו היה מוזכר כאן 'ריקם' לבסוף לא היינו מייחסים אותו לצאן ולגורן וליקב כלל. אלא היינו שיעור ההענקה באופן כללי וכנ"ל].

[699] "ולא יראו פני ריקם" [שמות לד כ]. כלומר: כשנראים בעזרה ברגל אסור להראות ריקם בלא עולת ראיה.

[700] בכל רגל משלשת הרגלים נצטוו ישראל במצות הראיה, שנאמר "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך". והראיה האמורה בתורה היא שנראה בפניו בעזרה ביום טוב הראשון של החג. ויביא עמו קרבן עולה בין מן העוף ובין מן הבהמה, ומי שבא לעזרה ולא הביא עמו קרבן עולה, לא דיו שלא עשה מצות עשה, אלא עבר על לא תעשה, שנאמר [שמות לד כ]: "ולא יראו פני ריקם" ואינו לוקה על לאו זה, שהרי לא עשה מעשה. [רמב"ם חגיגה א א].

[701] כך פירש רש"י. והנה בתחילת מסכת חגיגה נחלקו בית שמאי ובית הלל מהו שיעור עולת ראיה: בית שמאי אומרים שתי כסף, ובית הלל אומרים מעה כסף. רבי יוחנן [שם ז א] סבר תחלה שהשיעורים הללו הם דבר תורה. אך מסקנתו שמן התורה אין שיעור לעולת ראיה, וחכמים הם שתיקנו לה שיעור, ונחלקו בית שמאי ובית הלל מה הוא השיעור שקבעו חכמים. רש"י פירש בסוגייתנו שהגמרא הקשתה שנלמד מעולת ראיה ששיעורה שתי כסף. ומשמע ששיעור זה דבר תורה הוא, והיינו כפי שרבי יוחנן סבר תחילה. ורש"י הוכרח לפרש כן, מפני

ומתרצינן: **אמר קרא** [דברים טו] בענין הענקה: "**אשר ברכך יי אלהיך**". ללמד שנדרוש את המקרא לרבות, ולא למעט. [702]

שנינו בברייתא: **רבי יהודה אומר**: מעניקים לעבד **שלשים** סלעים **כשלשים של עבד**. כשם ששור שנגח עבד כנעני והרגו, משלם בעל השור שלשים סלעים לבעל העבד.

והוינן בה: **מאי טעמא דרבי יהודה**? מה בכך ששור שנגח עבד משלם שלשים בדמיו?

ומשנינן: נאמר בענין הענקה [שם]: "אשר ברכך ה' אלהיך תתן לו". ורבי יהודה יליף [לומד] "**נתינה נתינה**" בגזרה שוה **מעבד**. שנאמר בענין שור מועד שנגח עבד [שמות כא]: "כסף שלשים שקלים יתן לאדוניו".

מה, כמו ששיעור הנתינה שהוזכר **להלן**, בשור שהרג עבד, הוא **שלשים** שקלים - **אף** שיעור ה"נתינה" שהוזכרה **כאן**, בהענקה לעבד, הוא **שלשים** סלעים.

ומקשינן: הרי גם בענין ערכין נאמר לשון "נתינה" [ויקרא כז כג] "ונתן את הערכך". [703] והרי שיעור הערך הגבוה ביותר הוא חמישים שקלים. [704] ואם כן קשה: מדוע רבי יהודה לומד "נתינה נתינה" משלשים של עבד?

ונילף [נלמד] "**נתינה נתינה**" **מערכין**, ונאמר ששיעור הענקה הוא חמישים סלעים! [705]

ומתרצינן: עדיף ללמוד את דין הענקה מדין שלשים של עבד, משני טעמים:

חדא, טעם אחד: **דאם** לפניך שתי אפשרויות: ללמוד מן המרובה או ללמוד מן המועט -

---

שלמסקנת רבי יוחנן ששיעור עולת ראיה בכל שהוא, הרי בודאי אין ללמוד משם גזרה שוה "ריקם" "ריקם", שהרי לא נאמר שום שיעור בעולת ראיה וכיוצא בזה גם בהענקה לא נאמר שיעור, ואין צורך ללמוד את ההענקה מעולת ראיה. ואם כן קשה: למה נאמרה גזרה שוה? [פני יהושע]. אלא בעל כרחך המקשה כאן סובר ששיעור עולת ראיה מדאוריתא, וכפי שסבר רבי יוחנן בתחלה. [ובפני יהושע כתב שלדעת רש"י הגמרא מקשה על מה שרצה רבי יוחנן לומר בתחילה - שלפי זה יקשה עליו מדברי רבי מאיר בסוגיתנו]. והרש"ש הקשה על רש"י: מדוע רש"י בחר להביא את דעת בית שמאי ששיעור ראיה שתי כסף? והלא היה ראוי להביא את דעת בית הלל ששיעורה מעה, שהרי הלכה כמותם! [ועיין ס' המקנה]. [ומדברי תוספות משמע שלדעתם כוונת המקשה היתה, שנלמד מעולת ראיה ששיעורה בכל שהוא, וכן כתב הריטב"א בפירוש. ופירש עצמות יוסף ש"ריקם" "ריקם" אינו גזרה שוה גמורה ואינה מיותרת, אלא זה כעין "גילוי מילתא" בלבד. [והגמרא הקשתה: מאחר ש"ריקם" שבראיה שיעורה בכל שהוא אם כן יתכן שאף שיעור ההענקה כך הוא. ואין ללומדו מפדיון הבן]. אבל עיין פני יהושע].

[702] רש"י. והיינו: הכתוב אמר לתת לעבד לפי הברכה אשר ברכך ה', ו"ברכה" היא ענין ריבוי טובה, ולפיכך כשיש שתי אפשרויות לפנינו, אחת מרובה ואחת מועטת. אנו בוחרים באפשרות המרובה יותר. כדי להרבות לו את הטובה. [ועיין ריטב"א ד"ה אימא].

[703] שם מדובר במקדיש שדה מקנה ולא בערכי אדם [באומר "ערך פלוני עלי"]. אך הברייתא במסכת חולין קלט ב דורשת את הכתוב הזה לענין ערכי אדם. ועיין רש"י שם ד"ה תלמוד לומר [והביאו מסורת הש"ס כאן]. ועיין היטב בתוספות רי"ד וברש"ש.

[704] והולכין אחר השיעור הגבוה שבערכין. מפני שנאמר בענין הענקה "אשר ברכך". כמבואר בגמרא לעיל. [תוספות בסוף ד"ה חדא].

[705] הגמרא אינה מקשה שילמד "ריקם" "ריקם" מבכור, מפני שאין אדם דן גזרה שוה אלא אם כן קבלה מרבותיו הלכה למשה מסיני. [כמבואר ברש"י ד"ה מיכה], והיה מסור בידי כל תנא מרבותיו אלו מילים שבתורה נתנו לגזרה שוה, [רש"י שם]. ולא נאמר מאיזה מקום ללמוד את אותה גזרה שוה. ולפיכך הגמרא שואלת: אמנם לדעת רבי יהודה המילה "נתינה" ניתנת להדרש בגזרה שוה, אבל מנין לו לדרוש את אותה גזרה שוה מעבד? מדוע לא דרש גזרה שוה מערכין?

אם **תפשתה** [תתפוס] את **המרובה**, יש חשש שמא **לא תפשתה** [לא תתפסנו] כדין. שהרי יתכן שהיה ראוי לך לתפוס את המועט.

אבל אם **תפשתה** את **המועט**, אין ספק ש**תפשתה** אותו כדין. שהרי בכלל המרובה יש גם את המועט.[706] [707]

ולכן לומדים את שיעור הענקה משלשים של עבד ולא מחמישים סלעים של ערכין.

ועוד טעם נוסף: **עבד מעבד הוה ליה למילף**.

ראוי ללמוד את דין הענקה בעבד מדין תשלום שלשים של עבד, מאחר ששניהם הם דינים שנאמרו בעבדים.

שנינו בברייתא: **רבי שמעון אומר**: מעניקים לעבד **חמשים** סלעים, **כחמשים של ערכין**.

והוינן בה: **מאי טעמיה דרבי שמעון**?

ומשנינן: נאמר בענין הענקה [דברים טו]: "אשר ברכך ה' אלהיך תתן לו".

ורבי שמעון **גמר** [למד] "**נתינה נתינה**" בגזרה שוה **מערכין**, שגם בענין ערכין נאמרה לשון "נתינה" [ויקרא כז כג], "ונתן את הערכך".

מה, כמו ששיעור הנתינה שהוזכרה **להלן** בערכין, הוא **חמשים** שקלים -

אף שיעור הנתינה שהוזכרה **כאן**, בהענקה, הוא **חמשים** סלעים.

ומקשינן: הרי "ערכין" היינו האומר "ערך פלוני עלי", והוא חייב לשלם להקדש את הערך הקצוב בתורה [ויקרא כז] לפי גיל הנערך ולפי מינו.

ובתורה נאמרו כמה "ערכין". הערך הגבוה ביותר הוא לזכר מבן עשרים שנה ועד ששים שנה, ושיעורו הוא חמישים סלעים. והערך הנמוך ביותר הוא לנקבה מבת חדש ועד חמש שנים, ושיעורו שלשה סלעים.

רבי שמעון לומד ששיעור הענקה הוא חמשים סלעים בגזרה שוה מערכין.

וקשה: הרי יש כמה שיעורים בערכין. ומדוע רבי שמעון אמר ששיעור הענקה הוא חמשים סלעים, כשיעור הגבוה שבערכין?

---

[706] למרות שנאמר "אשר ברכך", אין זה בגדר גילוי מאיזה מלה יש לדרוש את הגזרה השוה, אלא רק לאחר שאנו יודעים מאיזו מלה לדרוש. אזי "אשר ברכך" מלמדנו לדרוש מהמרובה שבאותה מלה. כגון: לרבי מאיר - בענין בכור ועולת ראיה נאמר "ריקם" אחד - ":. וכל בכור בניך תפדה ולא יראו פני [בשעת הראיה ברגל] 'ריקם"'. ו"אשר ברכך" מגלה שיש להקיש את ההענקה לבכור שהוא המרובה שבאותו "ריקם". וכן, לרבי שמעון - נאמרה נתינה אחת בענין כל הערכין, ו"אשר ברכך" מגלה שיש להקיש את ההענקה למרובה שבאותה "נתינה". אבל, כאשר יש ספק אם להקיש את ההענקה ל"נתינה" שבערכין או ל"נתינה" שבשלשים של עבד, "אשר ברכך" אינו מלמדנו מאיזו מלה יש לנו ללמוד. [תוספות]. [בהסבר סברתם עיין עצמות יוסף, ומהרי"ט, ואילת השחר]. ועיין רשב"א ושיטה לא נודע למי.

[707] רש"י סוכה ה ב, ועוד. [ועיין תוספות הרא"ש ותוספות יומא עב א ד"ה נעבידן].

ואימא, אמור ששיעור הענקה הוא כמו השיעור שהוא **בפחות שבערכין**, דהיינו שלשה סלעים!

ומתרצינן: "**אשר ברכך יי אלהיך**" **כתיב**. ומכאן שיש לדרוש מגזרה שוה לרבות ולא למעט.

והנה, אין אדם דן גזרה שוה מעצמו אלא אם כן קבלה מרבותיו הלכה למשה מסיני, והיתה מסורת ביד התנאים אלו תיבות שבתורה נאמרו לגזרה שוה.

ומאחר שאמרנו שרבי שמעון למד "נתינה" "נתינה" לגזרה שוה, הרי שרבי שמעון קבל מרבותיו שלשון "נתינה" נאמרה בתורה לגזרה שוה. ואם כן קשה:

מדוע רבי שמעון למד "נתינה" "נתינה" מערכין? **ונילף** נלמד "**נתינה**" "**נתינה**" **מנזקי עבד** שנאמר [שמות כא] בשור מועד שנגח עבד: "כסף שלשים שקלים יתן לאדוניו"!

מה, כמו ששיעור הנתינה שהוזכרה **להלן** בעבד הוא **שלשים** -

אף כאן, שיעור הנתינה שהוזכרה בהענקה, הוא **שלשים** סלעים!

ומדוע אמר רבי שמעון ששיעור ההענקה הוא חמשים סלעים?

והגמרא מחזקת את הקושיא:

אף על פי שמצאנו לשון "נתינה" בערכין ששיעורה חמשים סלעים. בכל זאת היה ראוי שרבי שמעון ילמד את הנתינה שבהענקה מהנתינה שבנזקי עבד, ששיעורה שלשים סלעים, משני טעמים:

חדא, טעם אחד: אם יש לפניך הברירה מבין שתי אפשרויות: ללמוד מן המרובה או ללמוד מן המועט, הכלל הוא, **דאם תפשתה** את **המרובה**, יש חשש שמא **לא תפשתה** כדין, שהרי יתכן שהיה ראוי לך לתפוס את המועט.

אבל אם **תפשתה** את **המועט**, אין ספק ש**תפשתה** כדין, שהרי בכלל המרובה יש גם את המועט.[708]

ועוד טעם נוסף: **עבד מעבד - הוה ליה למילף**.

היה ראוי ללמוד את שיעור ההענקה בעבד, משיעור שלשים של עבד, ששניהם דינים שנאמרו בענין עבדים!

ומאחר שראוי ללמוד "נתינה" "נתינה" מעבד ששיעור הענקה שלשים סלעים, מדוע אמר רבי שמעון שמעניקים לעבד חמשים סלעים?

[708] עיין בהערה הקודמת.

ומכח קושיא זו הגמרא חוזרת בה ממה שאמרנו לעיל שרבי שמעון לומד "נתינה נתינה" לגזרה שוה, אלא צריך לומר, שרבי שמעון לא קיבל מרבותיו שלשון "נתינה" נאמרה בתורה לגזרה שוה. [709]

אך לפי זה, קשה: מדוע רבי שמעון למד את שיעור ההענקה משיעור ערכין? [710] מה ענין ערכין להענקה?

ומתרצינן: **רבי שמעון**, "**מיכה מיכה**" **גמר**.

רבי שמעון קיבל מרבותיו שלשון "מיכה" נאמרה לגזרה שוה, ונאמר בענין עבד [ויקרא כה] "וכי ימוך אחיך". ובערכין נאמר [ויקרא כז]: "ואם מך הוא". ומכאן מוכח, שיש ללמוד את שיעור הענקה בעבד משיעור ערכין, ששיעורו הוא חמשים סלעים.

נאמר בענין הענקה [דברים טו יד]: "העניק תעניק לו מצאנך ומגרנך ומיקבך, אשר ברכך ה' אלהיך תתן לו".

וממה שנאמר בסוף הפסוק "אשר ברכך ה' אלהיך תתן לו", אנו לומדים, שאין חיוב להעניק לעבד דוקא מן הצאן או הגורן או היקב שהוזכרו בתחילת הפסוק, אלא אפשר להעניק לו מכל דבר.

ומאחר שאפשר להעניק לעבד מכל דבר, יש לנו לשאול: אם כן, למה נאמרו צאן גורן ויקב?

בשלמא לרבי מאיר, לדעת רבי מאיר, מובן מדוע נאמרו צאן גורן ויקב, שהרי רבי מאיר לומד את שיעור הענקה בגזרה שוה "ריקם ריקם" מפדיון הבן. ושיעור פדיון הבן הוא חמש סלעים בלבד -

ולכו, **היינו דכתיב** "**צאן גורן ויקב**", כדי ללמד בגזירה שוה שכל אחד מהם שיעורו הוא חמש סלעים.

ומוכח מכאן שבסך הכל שיעור הענקה הוא חמש עשרה סלעים.

אלא, אבל **לרבי יהודה ורבי שמעון**, שאינם לומדים את שיעור הענקה מצאן גרן ויקב, קשה:

---

[709] רש"י ד"ה מיכה מיכה.

[710] כמבואר בברייתא: "רבי שמעון אומר: חמשים כחמשים שבערכין".

[711] לכאורה היה אפשר לומר שהכתוב בא לומר שמצות ההענקה היא דוקא מהמינים הכתובים בפסוק, ולפיכך הכתוב הוצרך לומר את שלשתם. אבל אין זה נכון, שהרי נאמר כאן "כלל ופרט וכלל": "העניק תעניק" - כלל, "מצאנך מגרנך ומיקבך" - פרט, "אשר ברכך:. תתן לו" - חזר וכלל. וכלל ופרט וכלל אי אתה דן [לומד] אלא כעין הפרט, כלומר: אפשר להעניק לעבד מכל דבר שיש בו ריבוי כעין צאן גרן ויקב שהם מתרבים על ידי הולדה והצמחה, ולפיכך הגמרא תמהה: מדוע הכתוב הוצרך לומר שלשה פרטים ["צאן", "גורן", "יקב"]? מדוע לא היה די לומר פרט אחד או שנים? [ריטב"א, ועיין הערת המהדיר 611, וראה להלן הערה 715 ובשיעורי רבי שמואל].

האי, הכתוב "**צאן גרן ויקב**" - **למה לי**? [711] ומתרצינן: **האי - מיבעי ליה לכדתניא**, יש צורך בדברי הכתוב הזה, כדי ללמדנו את הדין השנוי בברייתא דלהלן:

שנינו בברייתא: "העניק תעניק לו מצאנך מגרנך ומיקבך".

יכול לא יהו מעניקין לעבד **אלא מצאן גורן ויקב** בלבד.

מנין נדע **לרבות כל דבר**?

תלמוד לומר, לכך נאמר בהמשך הכתוב: "**אשר ברכך יי אלהיך** תתן לו", מכאן שמעניקים לעבד מכל דבר.

ומאחר שמעניקים לעבד מכל דבר, **אם כן** קשה:

מה תלמוד לומר, לאיזה צורך נאמר "**צאן גורן ויקב**"? עונה הברייתא: הכתוב בא **לומר לך**: **מה** כמו ש**צאן גורן ויקב מיוחדים** הם בכך **שישנן בכלל ברכה**, שהם מתרבים [צאן מתרבה על ידי פריה וריביה, וגורן ויקב זורעים אותם והם מצמיחים פירות].

אף כל הדברים שהתרבו מהכתוב "אשר ברכך ה' אלהיך", לא התרבו אלא אם כן הם דברים **שישנן בכלל ברכה**.

יצאו כספים, שהואיל והם אינם מתרבים, הם אינם בכלל "אשר ברכך ה' אלהיך", ואין האדון מעניקם לעבדו. [712]

אלו **דברי רבי שמעון**.

רבי אליעזר בן יעקב אומר: כספים לא יצאו מכלל "כל אשר ברכך ה' אלהיך". אלא **יצאו פרדות**, שאינן מולידות ואינן בכלל "ברכה". ואין האדון מעניקם לעבדו.

והגמרא דנה במה נחלקו רבי שמעון ורבי אליעזר בן יעקב:

ומקשינן: **ורבי שמעון**, מדוע הוא ממעט רק כספים, ולא פרדות? הרי פרדות אינן מולידות, ואם כן הן אינן בכלל ברכה!

ומתרצינן: אמנם **פרדות** אינן יולדות, אבל הן **משבחן בגופייהו**, הפרדות משמינות וגופם

[712]א. זה לשון הרמב"ם [עבדים ג יד]: "'הענק תעניק לו מצאנך מגרנך ומיקבך' כענין צאן גורן ויקב דברים שיש בהם ברכה מחמת עצמן הוא שחייב להעניק לו מהם, אבל הכספים והבגדים אינו חייב ליתן לו מהם". ומלשון זו משמע שאם יש לאדון דברים שיש בהם ברכה אזי הוא רשאי להעניק לעבד גם מכספים וכיוצא בהם. [כנראה מפני שיש לומר בזה: "מה לי הן מה לי דמיהן". כעין שהגמרא אומרת בבבא מציעא סג א. והיינו: מאחר שהעבד יכול לקנות בכספים [ובבגדים] צאן וגורן ויקב הרי זה כאילו האדון נתן לו אותם בעצמם]. ומה ששנינו כאן "יצאו כספים" היינו שאם אין לאדון דברים שיש בהם ברכה מחמת גופן אזי אין הוא חייב להעניק לעבד מן הכספים או הבגדים. [והמהרי"ט פירש את דברי הגמרא כאן בדרך מחודשת ובמשנה למלך שם הקשה עליו מדברי הרמב"ם. ועיין עוד בריטב"א ומשנה למלך שם]. ב. קשה: מדוע הכתוב הוצרך לומר "כלל ופרט וכלל"? והלא ממה שנאמר "אשר ברכך" יש ללמוד שאין מעניקים אלא ממין שיש בו ברכה! ויש לומר: בסוף הפסוק נאמר שוב "תתן לו", והיה משמע שהכתוב ריבה הכל, לפיכך נאמר "כלל ופרט וכלל" ללמד שהענקה היא רק מדבר שיש בו ברכה. [רשב"א בשם תוס'. ועיין תוס' הרא"ש].

גודל, ולפיכך לדעת רבי שמעון הן בכלל "ברכה". [713]

ומקשינן: **ורבי אליעזר בן יעקב**, מדוע הוא ממעט רק פרדות ולא כספים? הרי כספים אינם משביחים, ואם כן הם אינם בכלל ברכה!

ומתרצינן: אמנם **כספים** אינם משביחים בגופם, אבל **עביד בהו עיסקא**, אפשר לעשות בהם עיסקא ולהרויח ממון, ולפיכך לדעת רבי אליעזר בן יעקב הם בכלל ברכה.

עד כאן הגמרא ביארה את דברי הברייתא.

ומדברי הברייתא למדנו ש"צאן גורן ויקב" נאמרו כדי ללמדנו שאין מעניקים לעבד אלא מדברים שהם בכלל ברכה. [714]

אבל עדיין יש לשאול: מדוע הוצרך הכתוב לומר את שלשת המינים [צאן גורן ויקב]? די היה לומר מין אחד מהם, והיינו לומדים ממנו שלא התרבו אלא דברים שהם בכלל ברכה!

וכדי לתרץ שאלה זו אמרינן:

וצריכא, הכתוב הוצרך לומר את שלשת המינים הללו:

דאי כתב רחמנא צאן בלבד, **הוה אמינא** הייתי אומר **בעלי חיים**, **אין**, דוקא בעלי חיים התרבו מ"אשר ברכך ה' אלקיך", מפני שהם דומים לצאן שהוזכר בכתוב בפירוש, אבל **גידולי קרקע**, **לא**!

לפיכך **כתב רחמנא** "**גורן**", ללמדנו שאף גידולי קרקע הם בכלל "אשר ברכך ה' אלהיך".

ואי כתב הכתוב "**גורן**" בלבד, **הוה אמינא** הייתי אומר **גידולי קרקע**, **אין**, רק גידולי קרקע הם בכלל "אשר ברכך ה' אלהיך", אבל **בעלי חיים**, **לא**.

לפיכך **כתב רחמנא** "**צאן**", ללמדנו שאף בעלי חיים הם בכלל "אשר ברכך ה' אלהיך".

ועד כה בארנו מדוע הוצרך הכתוב לומר גם "צאן" וגם "גורן".

אבל עדיין יש לשאול: "**יקב**" - **למה לי**?

[713] [כנראה לדעת רבי אליעזר בן יעקב לומדים מצאן גרן ויקב שצריך השבחה של רבוי גופים כגון צאן שמולידים צאן אחר. וכן תבואה שמצמיחה תבואה אחרת. [וכן כספים לפי המבואר להלן הם משביחים בעיסקה, כלומר: אפשר להרויח בהם ממון אחר], ואין די בהשמנה, שזה השבחה בגוף הקיים].

[714] ואף רבי מאיר שדרש לעיל מ"צאן גרן ויקב" שצריך חמש סלעים מכל מין, מודה שדורשים מכאן אף כלל ופרט וכלל. [עצמות יוסף סוף יז א. וכוונתו שגם רבי מאיר מודה שמעניקים לעבד מכל דבר שיש בו ברכה]. וכן משמע מהריטב"א [יז א ד"ה בשלמא לר"מ ":. דלכולי עלמא צאן גרן ויקב לאו דוקא"]. [למרות שהריטב"א כתב שלרבי מאיר צריך לתת חמש סלעים מכל מין, וכנ"ל הערה 698. נראה ליישב שרבי מאיר מודה שדורשים כלל ופרט וכלל לענין שאם אין לאדון משלשת המינים הללו, בכל זאת הוא חייב לתת לו משאר מינים שיש בהם ברכה. ועיין לעיל 713 בשם הרמב"ם. ועיין שיעורי רבי שמואל].

דף יז:

ומתרצינן: אילו לא נאמר "יקב", הייתי אומר ש"אשר ברכך" מרבה הכל, ואף דברים שאינם כעין גורן ויקב. [715]

ולפיכך נאמר "יקב" -

למר, לדעת רבי שמעון, בא "יקב" **למעוטי כספים**.

ולמר, לרבי אליעזר בן יעקב, "יקב" בא **למעוטי פרדות**.

והגמרא מביאה ברייתא נוספת, הדנה בכתובים שנאמרו בענין הענקה: **תנו רבנן**:

נאמר בענין הענקה [דברים טו יד]: "**אשר ברכך ה' אלהיך**, תתן לו".

והייתי **יכול** להבין מדברי הפסוק, שרק אם **נתברך בית** האדון **בגללו** של העבד **מעניקים לו**.

אבל אם **לא נתברך בית** האדון **בגללו**, **אין מעניקים לו**.

תלמוד לומר, לכן נאמר בתחילת הפסוק: "**הענק תעניק**". כפל הכתוב את לשון ההענקה, [716] כדי ללמדך, שתעניק לו, **מכל מקום**, בכל אופן שהוא - בין אם נתברך הבית בגללו, ובין אם לא נתברך.

ומאחר שהכתוב ריבה שאפילו אם לא נתברך הבית בגללו מעניקים לו, **אם כן** קשה:

מה תלמוד לומר, לשם מה נאמר "**אשר ברכך**"? מה בא המקרא הזה ללמדנו? -

הכל לפי הברכה שהתברך הבית - **תן לו** לעבד!

אם התברך הבית בגלל העבד, הוסף לו הרבה על הענקתו. ואם לא התברך הבית, אל תפחות מדברי הכתוב.

אלו דברי תנא קמא.

רבי אלעזר בן עזריה חולק, **ואומר**: **דברים ככתבן**.

יש לפרש את דברי הכתוב "אשר ברכך ה' אלהיך", כמשמעותם הפשוטה: אם **נתברך בית** האדון **בגללו**, **מעניקים לו**. ואם **לא נתברך הבית בגללו**, **אין מעניקים לו**.

ומאחר שלדעת רבי אלעזר בן עזריה אם לא נתברך הבית בגללו אין מעניקים לו, **אם כן** קשה:

מה תלמוד לומר לאיזה צורך נאמר "**הענק תעניק**" בכפל הלשון?

---

[715] כך פירש רש"י. וקשה: והלא נאמר כלל ופרט וכלל [מצאן וגורן] ובעל כרחנו היינו ממעטים כספים או פרדות! ומדוע הכתוב הוצרך לומר "יקב"? ויש לומר: מן ה"כלל ופרט וכלל" היינו ממעטים דברים שאין בהם ברכה כלל. אבל כספים ופרדות ששייכת בהם מקצת ברכה [כמבואר בגמרא לעיל] לא היינו ממעטים. ולפיכך נאמר "יקב". תוספות הרא"ש, רשב"א. [ותוספות חלקו על פירוש רש"י מכח קושיא זו].

[716] על פי הגמרא במסכת בבא מציעא לא ב. וכן משמע מדברי רבי אלעזר בן עזריה דלהלן.

עונה על כך רבי אלעזר בן עזריה: **דברה התורה כלשון בני אדם**. שכך דרכם של בני אדם, לדבר בכפל הלשון. ולכן אין לדרוש מכפילות הלשון שום דרשה.
שנינו במשנתנו [לעיל יד ב], מה הם קנייני עבד עברי ואמה עבריה והנרצע. ומיתת האדון הוזכרה במשנתנו בענין עבד נרצע, שהוא קונה את עצמו במיתת האדון, ואינו עובד את היורשים.
ועתה מביאה הגמרא ברייתא, המבארת את דין עבד עברי ואמה עבריה במיתת האדון:[717]

תנו רבנן:
א. **עבד עברי** לאחר מיתת האדון - **עובד את הבן**, את בנו של האדון, היורש את אביו, עד מלאת שש שנות עבדותו, או עד היובל, אם אירע היובל בתוך שש שנים.
ואם האדון מת בלא בנים - **אינו עובד את הבת**, אף על פי שהבת יורשת את אביה כשאין לו בנים.[718]
ב. **אמה עבריה** לאחר מיתת האדון - **אינה עובדת לא את הבן ולא את הבת** של האדון, מפני שמיתת האדון מוציאתה לחרות.
ג. **הנרצע**, וכן עבד עברי **הנמכר לעובד כוכבים** - **אינו עובד לא את הבן ולא את הבת**, מפני שמיתת האדון מוציאתו לחרות.
והגמרא מבארת את דברי הברייתא:
אמר מר [התנא] בברייתא:
א. **עבד עברי עובד את הבן**, **ואינו עובד את הבת**.
והוינן בה: **מנהני מילי**, מנין התנא למד זאת?
ומשנינן: מהא **דתנו רבנן**: נאמר בענין עבד עברי [דברים טו יב]: "כי ימכר לך אחיך, **ועבדך שש שנים**". מאחר שנאמר "ועבדך" ולא נאמר "ועבד", משמע שבא הכתוב לומר שהעבד יעבוד רק **לך** [לקונה] בלבד, **ולא ליורש**, לשאר היורשים, חוץ מן הבן.
וממשיך התנא:
שמא תאמר, מנין לך זאת **שאתה אומר** בכוונת הכתוב, שהעבד יעבוד רק **לך**, **ולא ליורש** שלך, אבל הוא ימשיך לעבוד את הבן?
או אינו, אולי דבריך אינם נכונים, **אלא** הכתוב "ועבדך" מלמד שיעבוד רק **לך** בלבד, **ולא** יעבוד אפילו לא **לבן** שלך, כמו שלא יעבוד לשאר היורשים?

[717] הגמרא לעיל טז א ביארה מדוע לא שנינו במשנתנו את מיתת האדון באמה עבריה, שהיא יוצאת בכך לחרות.
[718] הטעם יבואר בגמרא בסמוך.

תשובתך: **כשהוא**, כשהכתוב **אומר** [שמות כא] בענין עבד עברי "**שש שנים יעבד**", ולא אומר "יעבדך", משמע שלא רק אותך הוא יעבוד, אלא גם עוד מישהו אחר, שיבוא במקומך, הוא יעבוד -

הרי זה שיעבוד העבד העברי לאחר מות האדון **לבן** שלו - **אמור** בכתוב.

ומכאן אתה למד, שהעבד עובד את הבן אחר מות האדון.

ושמא תשאל: **הא מה**, כיצד **אני מקיים** את דברי הכתוב "**ועבדך שש שנים**", שמשמע ממנו שיעבוד העבד רק "לך", ולא לאף אדם אחר? -

תשובתך: כך יש לך לדרוש: **לך** בלבד יעבוד, **ולא ליורש**, חוץ מן הבן.

ושמא תשאל: **מה ראית לרבות** עבד עברי שיעבוד **את הבן** מהכתוב "שש שנים יעבוד", **ולהוציא**, שלא יעבוד **את האח** [או את שאר היורשים] מהכתוב "ועבדך שש שנים"?

והרי אפשר לומר להיפך: מהכתוב "שש שנים יעבד" נרבה שיעבוד אף את האח או שאר היורשין, ואילו מן הכתוב "ועבדך" נלמד שיעבוד לך, ולא לבן!

תשובתך: **מרבה אני את הבן**, **שכן** מצאנו שהבן עדיף על האח, לפי שהבן **קם תחת** [במקום] **אביו** לענין שני דבדים:

[א] **ליעדה** [719] - אדם שיש לו אמה עבריה, בידו ליעדה, לקנותה לו לאשה על ידי הכסף שהיא נקנתה בו לאמה. [720] וכשם שיכול לייעדה לעצמו, כך יכול לייעדה אף לבנו, שנאמר [שמות כא]: "ואם לבנו יעדנה".

אבל אין האדון יכול לייעד את האמה לאחיו.

[ב] **ולשדה אחוזה** - המקדיש את שדה אחוזתו, [721] יכול הוא לפדותה, וצריך לתת בפדיונה חמישים שקל כסף להקדש עבור בית זרע כור שעורים. [722]

ואם לא פדאה המקדיש, והגזבר הספיק למכרה לאיש אחר, אזי השדה נשארת בידי הלוקח עד שנת היובל. וביובל היא יוצאת מידי הקונה, ומתחלקת לכהנים, [723] ואינה חוזרת למקדיש.

---

[719] בערכין כה ב הגירסא "ליעידה".

[720] כך פירש רש"י כאן. ולהלן יט א נאמרו שתי דעות בענין יעוד: יש אומרים שהיעוד נעשה בכסף הקניה, שמלכתחילה הכסף ניתן על מנת ליעד בחלקו. ויש אומרים שהיעוד נעשה על ידי כך שהאדון מוחל לאמה על חיוב עבודתה. [ע"ש].

[721] שדה שירש מאבותיו שנחלו חלק בארץ ישראל [אבן עזרא ויקרא כז טז, רמב"ם ערכין ד א]. אבל המקדיש שדה מקנה [כלומר: שדה שקנה מאחרים] דינו שונה ממקדיש שדה אחוזה.

[722] בתורה נאמר [ויקרא כז טז]: "זרע חומר שעורים". ותירגם יונתן: "אתר דמזדרע ביה כור שעורין". וכעין זה תרגם אונקלוס.

[723] של אותו משמר שהיובל פוגע בו, רש"י ויקרא כז טז. ומקור כל הדינים המובאים כאן הם מהפרשה האמורה בתורה שם.

ואם בנו של המקדיש קנה את השדה מידי הגזבר, הרי היא חוזרת ביובל לידי אביו,[724] ואינה מתחלקת לכהנים.[725]

ומכאן ראיה שהבן עומד תחת אביו בשדה אחוזה. כלומר, שאם הוא קנה את השדה, אין דינו כדין אדם אחר שקנאה מהקדש [שאז היא מתחלקת ביובל לכהנים], אלא כשקנה הבן מהקדש, חוזרת השדה לאביו ביובל. ואילו אם האח או אחד משאר היורשים קנה את השדה, הרי זה כמי שקנה אותה אדם זר, וביובל תצא ממנו השדה ותתחלק לכהנים.

ובענין עבד עברי, כתוב אחד מרבה שהעבד עובד אף למישהו אחר, וכתוב אחד ממעט שהעבד עובד לך ולא לאחר. ומאחר שמצאנו שהבן עומד במקום אביו לענין שני הדברים הללו [לייעד, ולשדה אחוזה], לפיכך מסתבר שאף בענין עבד עברי, הבן עומד במקום אביו.

וכשם שהעבד עבד את אביו, כך הוא עובד אותו. והכתוב ריבה את הבן, ומיעט את האח ושאר היורשים.

אך עדיין יש להקשות על דברי התנא:

אדרבה! מרבה אני, מסתבר לי יותר לרבות שהעבד יעבוד **את האח**, **שכן** מצינו שאחי המת **קם תחת אחיו ליבום**!

אם מת אדם בלא בנים, אחי המת מייבם את אשתו. ואילו הבן אינו מייבם את אשת אביו שמת.

וכשם שלענין יבום, מצינו שהאח עומד תחת אחיו המת, ולא הבן, כך מסתבר שאף לענין עבד עברי, האח עומד תחת אחיו, ולא הבן.

ואם כן קשה: מדוע התנא ריבה שהעבד עובד את הבן, ומיעט שאינו עובד את האח?

עונה על כך התנא: **כלום יש יבום אלא במקום שאין בן**! הרי אין האח מייבם את אשת אחיו המת אלא אם כן אין למת בן.

---

[724] ערכין כה ב.

[725] וכך דרשו בברייתא במסכת ערכין [כה ב] את המקרא דלהלן, האמור בענין שדה אחוזה [ויקרא כז]: "ואם לא יגאל את השדה" [היינו, שהבעלים לא פדו אותה], "ואם מכר את השדה לאיש אחר" [שהגזבר מכרה] "לאיש אחר". דוקא לאיש אחר, ולא לבנו של המוכר. ממשיכה הברייתא: או אינו - שמא תאמר אולי הכתוב לא בא למעט את הבן בלבד. אלא נדרוש את הכתוב גם לענין האח: "לאחר" - דוקא לאחר ולא לאחיו של המוכר? עונה הברייתא: לא נאמר "לאחר" אלא "לאיש אחר". והמילה "לאיש", מרבה את האח. ובעל כרחך המלה "אחר", ממעטת את הבן בלבד. והברייתא חוזרת ומקשה: מנין למדנו לרבות את האח ולמעט את הבן? אדרבה! נרבה את הבן מהמלה "איש", ונמעט את האח מהמלה "אחר"! ומתרצת הברייתא: עדיף למעט את הבן, שאם הוא גאל את השדה הרי זה כאילו אביו גאלה, מאחר שמצאנו שהבן קם תחת אביו לענין שני דברים: א. לענין יעוד, ב. לענין עבד עברי - שעובד את הבן ולא את האח כמבואר בסוגייתנו [רש"י, על פי ערכין כה ב]. [ולהלן בדבור המתחיל "אלא טעמא" לא הביא רש"י אלא שהבן קם תחת אביו ליעדה, ולא הזכיר את עבד עברי. וטעם הדבר: מפני שבעבד עברי ובשדה אחוזה לא נאמר בפירוש שהבן עומד תחת אביו. ולומדים זאת בשניהם מיעוד שנאמר בתורה בפירוש "ואם לבנו יעדנה" שמות כא ט].

הא, הרי אם יש לו **בן**, **אין** דין **יבום** כלל, מפני שהבן עומד תחת אביו, ודוחה את הצורך ביבום.

ולכן אין להביא ראיה מדין יבום שהאח עומד תחת אחיו יותר מאשר הבן![726]

ומאחר שהבן עדיף מהאח לענין לייעדה ולענין פדיית שדה אחוזה, לפיכך מסתבר לרבות שהבן עומד תחת אביו אף לענין עבד עברי.

עד כאן דברי הברייתא.

ומקשה הגמרא על סוף דברי הברייתא:

הרי התנא הקשה: מדוע אין מרבים את האח שקם תחת אביו ליבום?

ועל כך הוא תירץ: אין דין יבום אלא במקום שאין בן. נמצא שאין האח עדיף על הבן לענין יבום.

ומדייקת הגמרא מדברי התנא: **אלא טעמא דאיכא הא פירכא**, הטעם שהעבד עובד את הבן ולא את האח, הוא אך ורק משום הפירכא ש"אין יבום אלא במקום שאין בן".

ומשמע, **הא לאו הכי**, בלעדי פירכא זאת, הייתי אומר כיון ש**האח עדיף** מהבן לענין יבום, גם לענין עבד עברי, היה העבד עובד את האח ולא את הבן.

וקשה, הרי אפילו אם מצינו שהאח עדיף על הבן לענין יבום, עדיין יש לבן עדיפות על האח, כי -

ותיפוק לי, **דהכא תרתי והכא חדא!**

הרי כיון שהבן עומד תחת אביו לשני דברים, ליעוד ולשדה אחוזה, ואילו האח אינו עומד במקום אחיו אלא לדין אחד, ליבום, הרי הבן עדיף מהאח, והאיך היה עולה בדעתנו לומר שהאח עדיף מהבן?

ומתרצינן: **בשדה אחוזה נמי**, לא היינו יודעים את עדיפות הבן על האח אלא רק **מהאי פירכא - הוא דקא נפקא ליה** זאת **לתנא**.

והיינו, אף לענין עדיפות הבן על האח בשדה אחוזה, היה זקוק התנא ללימוד שאין האח עדיף על הבן ביבום, על ידי הפירכא "**כלום יש יבום אלא במקום שאין בן**". כי בלעדי פירכא זאת, גם בשדה אחוזה לא היתה לבן עדיפות על האח.

היות ובענין שדה אחוזה לא נאמר בתורה בפירוש שהבן עומד תחת אביו, אלא כך נאמר שם [ויקרא כז]:

[726] מטרת היבום היא "להקים לאחיו שם בישראל" [דברים כה], ומאחר שמצות יבום לא נאמרה אלא במקום שאין למת בנים או בנות [יבמות כב ב], הרי מוכח מכאן שכאשר יש לו בן או בת הם עומדים תחתיו יותר מאשר האח, ואין הוא זקוק ליבום כלל. [על פי תוספות יבמות קח ב ד"ה כלום יש. וכנראה זוהי גם כוונת הרשב"ם שם ותוספות הרא"ש כאן].

"ואם [המקדיש] לא יגאל את השדה, ואם [הגזבר] מכר את השדה לאיש אחר, והיה השדה בצאתו ביובל לכהנים".
והמילים "לאיש אחר", מיותרות הן. [727]
ודרשו חכמים, שהמילה "אחר" באה לומר, דוקא אם הגזבר מכר את השדה לאיש זר, אין היא חוזרת לבעלים ביובל. אבל אם מכרה לקרובו של המקדיש, הרי היא חוזרת לבעלים ביובל.
ואילו המילה "איש" באה ללמד שיש קרובים שדינם כדין "אחר", שאם הגזבר מכר להם את השדה, הרי היא מתחלקת לכהנים ביובל.
ופירשו חכמים, שהכתוב מלמד שהבן אינו כאחר, אלא האח הוא כאחר.
ושאלו בברייתא במסכת ערכין [כה ב]: ומה ראית לרבות את הבן [728] ולמעט את האח? ומדוע שלא נאמר להיפך? ועונה התנא: מרבה אני את הבן, שכן קם תחת אביו לייעדה, [729] ולפיכך הוא קם תחת אביו גם לענין שדה אחוזה.
והקשו על כך: אדרבה! נרבה את האח, שכן קם תחת אחיו ליבום!
ועונה על כך התנא: "כלום יש יבום אלא במקום שאין בן", הרי אין האח מייבם את אשת אחיו המת אלא אם כן אין למת בן, הא אם יש לו בן אין דין יבום.
ובשדה אחוזה לא היה יכול התנא לענות שכח הבן עדיף בשני דברים, ביעוד ובעבד עברי, ואילו כח האח עדיף ביבום בלבד, שהרי בעבד עברי לא נאמר בתורה בפירוש שהוא עובד את הבן ולא את האח.
נמצא, שבתורה מצאנו בפירוש שהבן עדיף רק לענין יעוד, והאח עדיף רק לענין יבום. ואילו בענין שדה אחוזה ועבד עברי, לא נאמר בתורה כוחו של מי עדיף: של הבן או של האח.
הילכך, אף בענין עבד עברי, שנה התנא פירכא זו "כלום יש יבום אלא במקום שאין בן". אבל לולי פירכא זו, הייתי אומר, כשם שהאח עדיף מן הבן לענין יבום, כך הוא עדיף בעבד עברי. ואי אפשר היה לענות שהבן עדיף מהאח בשני דברים [יעוד ושדה אחוזה],

[727] שהרי כבר נאמר בתחילת המקרא שהמקדיש לא גאל [לא קנה] את השדה מיד הגזבר, ואם כן די בכך שהכתוב יאמר "ואם מכר את השדה", ומובן מאליו שהמכירה היתה לאיש אחר ולא למקדיש. ולמה נאמר לאיש אחר?
[728] שיעמוד תחת אביו בשדה אחוזה לענין שהיא תחזור לאביו ביובל ולא תתחלק לכהנים. כשם שאם האב עצמו גאלה אין היא מתחלקת לכהנים ביובל.
[729] רש"י. והנה הגמרא שם מוסיפה: שכן קם תחת אביו ליעדה "ולעבד עברי". ורש"י לא העתיק את עבד עברי, מפני שלענין עבד עברי לא נאמר בתורה בפירוש שהבן עומד תחת אביו כמבואר בסוגיתנו. אלא לומדים אף את זה מדין יעוד.

שהרי לולא הפירכא הזאת לא הייתי יודע שאכן הבן עדיף מהאח אף בשדה אחוזה עצמה.

שנינו בברייתא: **אמה העבריה אינה עובדת לא את הבן ולא את הבת**.

והוינן בה: **מנהני מילי**, מנין למדנו זאת?

אמר רבי פדא: דבחומש דברים [טו יב - יז] בפרשת עבד עברי נאמרו שני דינים הנוהגים בעבד עברי:

א. מצות הענקה.

ב. דין רציעה. [730]

ומיד לאחר דין רציעה, **אמר קרא**: "**ואף לאמתך תעשה כן**". [731] ולהלן הברייתא מוכיחה שאמה העבריה אינה נרצעת.

ואם כן, בהכרח שאין לפרש "ואף לאמתך תעשה כן" לומר שהיא נרצעת, אלא יש לפרש **שהקישה הכתוב**, את האמה העבריה, **לעבד נרצע**:

מה כמו **שנרצע אינו עובד לא את הבן ולא את הבת** [וכפי שיבואר להלן] [732] - **אף אמה העבריה - אינה עובדת לא את הבן ולא את הבת**.

ומקשינן על דברי רבי פדא: **והאי** וכי הכתוב "ואף **לאמתך תעשה כן**", **להכי הוא דאתא**? וכי הוא בא ללמדנו דרשה זו שהאמה אינה עובדת את הבן?

הא מיבעי ליה, **לכדתניא**! הרי הכתוב הזה נצרך כדי ללמדנו דין אחר המובא בברייתא: וכך שנו בברייתא: הכתוב "**ואף לאמתך תעשה כן**", נאמר לענין **להעניק**. כשם שנאמר בפרשה לעיל שמעניקים לעבד נרצע, [733] כך מעניקים אף לאמה.

והתנא ממשיך ואומר: שמא תאמר, מנין **אתה אומר** שהכתוב נאמר לענין **להעניק**? **או אינו**, אולי דבריך אינם נכונים, **אלא** הכתוב מתייחס **לרציעה**, ללמדך שכשם שהעבד

[730] נאמר שם דין נוסף - יציאת שש שנים, [סדר המקרא הובא בהערה הבאה]. אך בענין זה נאמר בפירוש "כי ימכר לך אחיך העברי 'או העבריה' ועבדך שש שנים". ומפורש בכתוב הזה שאף האמה יוצאת בשש, ולענין זה אין צריך את הכתוב "ואף לאמתך תעשה כן" שנאמר בהמשך הפרשה. והברייתא דנה לאיזה מן המצוות האמורות בפרשה מתייחס הכתוב "ואף לאמתך תעשה כן". אך קשה: מדוע לא נלמד שכל הדינים האמורים בפרשה בעבד עברי נאמרו גם באמה מכך שנאמר בתחילתה ענין "העברי או העבריה" ובכלל זה מצות הענקה? עיין מהרי"ט, ועיין ריטב"א סוף ד"ה א"כ ליכתוב.

[731] כך סדר המקרא [דברים טו יב-יז]: "כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה ועבדך שש שנים ובשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך". "וכי תשלחנו חפשי מעמך לא תשלחנו ריקם [אלא] הענק תעניק לו" וגו'. "והיה כי יאמר אליך לא אצא מעמך". ולקחת את המרצע". "ואף לאמתך תעשה כן".

[732] שנאמר בענין נרצע [שמות כא ו]: "ועבדו לעולם". ודרשו חז"ל: "ועבדו" משמע שיעבוד רק לו עצמו ולא ליורשיו.

[733] מדברי הריטב"א להלן בתירוץ הגמרא מוכח שלומדים את ההענקה מעבד נרצע ולא מההיקש לעבד עברי שאינו נרצע. [ומשמע מדבריו שאף רש"י מסכים לזה].

נרצע כך האמה נרצעת! [734]

תשובתך: **כשהוא** [כשהכתוב] **אומר** בענין רציעה [שמות כא ה]: "**ואם אמר יאמר העבד**: אהבתי את אדוני, את אשתי, ואת בני, לא אצא חפשי. ורצע אדוניו את אזנו במרצע", הרי המילה "העבד" [735] באה להדגיש שרק העבד נרצע ולא האמה -

הרי דין רציעה אמור שאינו נוהג באמה, אלא רק בעבד. ובהכרח שהכתוב "ואף לאמתך תעשה כן" אינו מדבר לגבי דין רציעה.

הא, אם כן, **במה אני מקיים** את הכתוב "**ואף לאמתך תעשה כן**"?

בעל כרחך, הכתוב מדבר **להעניק** [לגבי הענקה].

עד כאן דברי הברייתא.

ומכאן קשה על רבי פדא:

כי לדבריו, הכתוב "ואף לאמתך תעשה כן", מקיש את דין האמה לדין הנרצע, ללמד שאין האמה עובדת לא את הבן ולא את הבת. ואילו הברייתא אומרת שהכתוב מלמד שדין הענקה נוהג אף באמה! [736]

ומתרצינן את דברי רבי פדא:

אמנם הכתוב הקיש את האמה לנרצע, וזה בא ללמד שאמה אינה עובדת את הבן כדברי רבי פדא. ובכל זאת התנא למד מהכתוב הזה גם שדין הענקה נוהג אף באמה.

משום, שאילו היה הכתוב בא רק להקיש את דין האמה לדין הנרצע, **אם כן, נכתוב קרא**, היה ראוי למקרא לכתוב "ואף **לאמתך כן**".

מאי תעשה? למה נאמר "תעשה"?

שמעת מינה תרתי. מכאן אנו למדים שהפסוק בא להשמיענו שני דברים:

א. "ואף לאמתך כן" - להקישה לנרצע, שאינו עובד לא את הבן ולא את הבת.

---

[734] רש"י על התורה [שם] העתיק את הברייתא בשינוי קל: "יכול 'אף' לרציעה". ומלשונו משמע שהברייתא הקשתה שנקיש את דין האמה לדין הנרצע לשני דברים: א. לענין שאינה עובדת את הבן, ב. לענין רציעה. ומדברי הריטב"א נראה שאין ללמוד מן הכתוב "ואף לאמתך תעשה כן" אלא דין אחד בלבד, מפני שנאמר "כן". ומשמע שהכתוב ממעט שלא הוקשה האמה לעבד אלא לענין דבר אחד בלבד. ולפיכך הקשתה הברייתא: מנין שהכתוב מדבר לענין הענקה? אולי מדובר לענין דין רציעה ולא לענין הענקה! [ועיין להלן הערה 737].

[735] המילה "העבד" מיותרת, שהרי הפרשה מדברת בעבד. ודי היה שהכתוב יאמר "ואם אמור יאמר אהבתי את אדוני", ומובן מאליו שהעבד הוא שיאמר כך.

[736] הריטב"א פירש שאין ללמוד מהמקרא "ואף לאמתך תעשה כן" אלא דין אחד בלבד, כנ"ל בהערה 735, ולפי זה קושית הגמרא מובנת: מאחר שהברייתא מקישה את האמה לעבד לדין הענקה, כיצד יכל רבי פדא להקישה לנרצע לענין שאינה עובדת את הבן? אבל, מרש"י על התורה משמע שיש להקיש את האמה לעבד נרצע לענין כל הדברים שנאמרו בו [עיין בהערה הנ"ל]. והקשו עליו האחרונים: אם כן, הברייתא אינה סותרת לדברי רבי פדא כלל! שהרי יש לומר שהאמה הוקשה לנרצע לענין שני דברים: א. לענין שמעניקים לה כשם שמעניקים לנרצע. ב. לענין שאינה עובדת את הבן כדין עבד נרצע! ועיין עצמות יוסף, מהרי"ט, משנה למלך עבדים ג יג.

ב. "תעשה" - ללמד שהענקה נוהגת אף באמה. [737]

שנינו בברייתא: **הנרצע** וכן **הנמכר לעובד כוכבים**, **אינו עובד לא את הבן ולא את הבת.**

והגמרא מביאה מקור לדברי הברייתא:

הנרצע אינו עובד לא את הבן ולא את הבת - **דכתיב** [שמות כא]: "**ורצע אדוניו את אזנו במרצע**, **ועבדו לעולם**".

אמר הכתוב "ועבדו" ולא אמר "ועבד", כדי ללמד, שהעבד יעבוד אותו [את האדון] בלבד, **ולא את הבן**, **ולא את הבת.**

נמכר לעובד כוכבים - **מנין** שאינו עובד לא את הבן ולא את הבת?

אמר חזקיה: **אמר קרא** בענין הנמכר לעובד כוכבים [ויקרא כה]: "**וחשב עם קונהו** [את כסף פדיונו כשהוא בא לצאת לחרות] ".

אמר הכתוב "קונהו" ולא אמר "הקונה", כדי לומר, שצריך לחשב את כסף הפדיון עם קונהו בלבד, **ולא עם יורשי קונהו**. כי הוא יוצא לחרות במיתת האדון בחינם, ואינו צריך לפדות את עצמו בממון מידי היורשים.

ואגב שהגמרא הביאה את דרשת חזקיה "וחשב עם קונהו ולא עם יורשי קונהו", היא מביאה גם את דברי רבא -

אמר רבא:

א. **דבר תורה** - **עובד כוכבים יורש את** ממון **אביו**. [738]

וראיה לדבר: **שנאמר** בענין עבד עברי הנמכר לעובד כוכבים: "**וחשב עם קונהו**".

אמר הכתוב "עם קונהו" - **ולא עם יורשי קונהו!**

מכלל זה אתה למד, **דאית ליה** לעובד כוכבים **יורשים**.

משמע מדברי הכתוב, שיש לאדון הנכרי יורשים היורשים את ממונו, שהרי אם אין הם יורשים כלל את ממונו, מדוע הוצרך הכתוב לומר שאין הם יורשים מאביהם הנכרי את העבד העברי? [739]

[737] רש"י, והטעם לכך שרש"י לא פירש להיפך [- ההיקש - ללמד ההענקה. "תעשה" - ללמד שאינה עובדת את הבן]. מפני שבענין מיתת האדון אין שום "עשיה". ולפיכך אי אפשר להעמיד את "תעשה" אלא לענין מצות הענקה. שיש בה מעשה. [עצמות יוסף].

[738] ונפקא מינה: להלכה גזל הגוי אסור. ואילו היינו אומרים שגוי אינו יורש את אביו, היה מותר ליטול את נכסי הגוי לאחר מותו מפני שהם הפקר. ובא רבא והשמיענו שהגוי יורש את אביו, והנוטל מנכסי הגוי שמת הרי זה גוזל את בניו, ואסור לעשות כן. [ריטב"א].

[739] כתב הרמב"ם [נחלות ו ט]: "עובד כוכבים יורש את אביו דבר תורה, אבל שאר ירושותיהן מניחין אותו לפי מנהגם". ומשמע מדבריו שרק בן יורש את אביו הגוי. אבל גוי שאין לו בן, מדאורייתא נכסיו הפקר, ואין קרובים אחרים יורשים אותו. וכתב מנחת חינוך [מצוה ת] שגם בת יורשת את אביה הגוי. וכן מוכח מרש"י יבמות סב א. [וב"פרי יצחק" חלק ב סימן ס', הוכיח שאף הרמב"ם חייב להודות לזה. ובשיעורי רבי שמואל מפקפק בהוכחתו]. ויש חולקים. במנחת חינוך התקשה במה שכתב הרמב"ם "אבל שאר ירושותיהן מניחים אותם כפי מנהגם": מה איכפת לנו איך נוהגים בזה הגויים? הלא מאחר ששאר הקרובים אינם יורשים את הגוי, נכסיו נעשו הפקר, ויכולים

ב. **גר** שהתגייר יורש - **את** אביו **העובד כוכבים**, אך דין זה **אינו מדברי תורה**, כי גר שנתגייר כקטן שנולד הוא, ואינו מתייחס לאביו, **אלא** דין זה הוא **מדברי סופרים**.
ורבא מוכיח זאת מדברי המשנה [דמאי ו י]: עבודה זרה אסורה בהנאה. ואף יין נסך ותקרובת עבודה זרה אסורים בהנאה. [740]
וכשם שעבודה זרה ויין נסך אסורים בהנאה, כך חילופיהם אסורים בהנאה. [741]
ושנינו בענין זה במסכת דמאי [שם]:
שני אחים, שאחד מהם היה **גר**, והאחר היה **עובד כוכבים**, **שירשו את אביהם העובד כוכבים**, והיה בירושה עבודה זרה ויין נסך, ומעות -
אזי לפני שהגר והעובד כוכבים חלקו את הירושה ביניהם, האח ה**גר יכול לומר לאחיו ה**עובד כוכבים: **טול אתה עבודת כוכבים**, **ואני** אטול את ה**מעות**. או **טול אתה יין נסך**, **ואני** אטול את ה**מעות**. [742] והמעות שביד הישראל מותרים בהנאה [ואין הן בכלל "חליפי עבודה זרה" האסורים בהנאה, ולהלן יתבאר הטעם לכך].
אך כל זה הוא רק לפני שכל אחד מן האחים נטל את חלקו.
אבל, **משבאו לרשות הגר**, שכבר חילקו ביניהם את הירושה, [743] ונפל בחלק הגר עבודה זרה ויין נסך - **אסור** לו לגר להחליפם במעות שלקח אחיו הגוי, שהרי בהחלפה זו הוא נהנה מאיסורי הנאה. [744]

לעשות בהם כרצונם! ואם כן, לאיזה צורך כתב הרמב"ם שמניחים אותם כפי מנהגם? ותירץ בשיעורי רבי שמואל: במקום שהגויים לא נצטוו בדיני ממונות שבתורה, אזי בידי דייניהם לקבוע מה הוא גזל אצלם ומה אינו גזל, וזה בכלל מה שבני נח הצטוו על הדינים. ולזה התכוין הרמב"ם שבשאר הירושות מניחים אותם לפי מנהגם, כלומר: דין הירושות נקבע על ידי מנהגם. [והנוטל מנכסי הגוי שמת ויש לו יורשים לפי מנהגם, הרי זה גזל]. המאירי כתב שאף שאר היורשים יורשים את הגוי דבר תורה. [ועיין עוד משא ומתן בענין זה בשיעורי רבי שמואל].

[740] המקור מבואר במסכת עבודה זרה [נא ב - נב א].

[741] שנאמר בענין עבודה זרה [דברים ז כו]: "והיית חרם כמהו". ודרשו חז"ל [להלן נח א ועוד]: כל שאתה מהייה ממנו [שנגרם שיהיה לך מכוחו דבר אחר] הרי הוא כמוהו.

[742] רע"ב במסכת דמאי שם, ועיין להלן הערה 745.

[743] כך מוכח מהריטב"א. וכן משמע מרש"י [שכתב: "משבאו לרשות הגר אסור - 'להחליפם'" וכו'. משמע שכך התחלקו והגיע לכל אחד חלקו והגר רוצה להחליף את חלקו]. וכן משמע מתוספות במס' עבודה זרה סד ב ד"ה תניא. אבל רוב האחרונים פירשו בדברי תוספות כאן [ד"ה חליפי] ש"משבאו לרשות הגר" היינו אפילו בלא חלוקה אם הנכסים באו לידי הגר על מנת לירשם ולחלקם אסור ליהנות מהעבודה הזרה ומיין הנסך [מהרי"ט ומקנה בהסבר תוספות, וכן נ' מדברי חזון איש, וכן כתב הגרש"א בשו"ת רע"א רכא ו'. ועיין שיעורי רבי שמואל אות ע"ר. ועיין בביאורנו על דברי תוספות ד"ה חליפי ובהערות שם].

[744] כך פירש רש"י. וקשה: א. מדוע רש"י לא פירש את המשנה כך: "משבאו לידי הגר אסור" - היינו אסור ליהנות מהמעות מפני שהם חליפי עבודה זרה? [וכן משמע מלשון הגמרא בסמוך: "כי שקיל חליפי עבודת כוכבים הוא דקא שקיל"]! ב. מאחר שהמעות אסורים משום חליפי עבודה זרה, נמצא שאין הוא נהנה בהחלפתם. ולא הרויח מכך דבר. שהרי גם המעות אסורות בהנאה. עיין הגהות הב"ח על הר"ן [אות ב] ועיין שיעורי רבי שמואל. ומלשון הרע"ב במסכת דמאי שם משמע שאכן פירש את דברי המשנה "משבאו לרשות הגר אסור" - משום שחליפי עבודה זרה ויין נסך אסורים בהנאה.

והנה, **אי סלקא דעתך**, אם יעלה בדעתך שגר יורש את אביו **מדאורייתא**, אזי יש להקשות: מדוע לפני שחלקו את הירושה, יכול הגר לומר לעובד כוכבים "טול אתה עבודת כוכבים ויין נסך, ואני אטון את המעות"?

הרי גם **כי** [כאשר] **לא באו לרשותו**, **כי שקיל - חילופי עבודת כוכבים הוא דקא שקיל!** שהרי כאשר מת אביהם הגוי, זכה כל אח בחצי מהעבודה זרה ויין הנסך, ובמחצית המעות. וכאשר הגר נוטל מן הירושה את חלקן רק במעות, הרי הוא נוטל אותם במקום העבודה זרה שנוטל אחיו הגוי, והרי זה מחליף עבודה זרה במעות! [745] [746]

אלא, בהכרח, צריך לומר שגר אינו יורש את אביו הגוי אלא **מדרבנן** בלבד. וחכמים לא זיכו את הגר אלא בנכסי אביו המותרים, ולא בעבודת כוכבים ויין נסך. [747]

ומדוע חכמים תיקנו שגר יורש את אביו הגוי?

גזירה הוא דעבוד רבנן, תקנה עשו חכמים, משום שאם הגר לא יירש את אביו, יש חשש **שמא** הגר **יחזור לסורו** לעבודת כוכבים, כדי לרשת את אביו. שהרי הגוי כן יורש את אביו. [748]

---

[745] קשה: מדוע לא נאמר שהטעם לכך שמותר לישראל ליטול את חלקו משאר הנכסים היינו משום שהתנא סובר "יש ברירה" [הוברר הדבר למפרע שמלכתחילה הישראל ירש את החלק שנפל לידו בשעת החלוקה]? נאמרו על כך כמה תירוצים בראשונים: [א] דין ברירה נאמר רק במין אחד. כגון אחים שחלקו ביניהם פירות כנגד פירות. אבל כאן שהגר אומר לגוי "טול אתה יין נסך ואני אטול פירות", "טול אתה עבודה זרה ואני אטול מעות" לדברי הכל אין ברירה. [תוספות רי"ד, שיטה לא נודע למי, תוספות רבי עקיבא איגר על המשניות במס' דמאי שם, וכן נוטה דעת הרשב"א כאן]. [ב] אילו המשנה היתה סוברת שיש ברירה, היה ראוי לשנות דין זה בגר וגוי שנשתתפו, ולהשמיענו שאפילו בזה מותר לגר ליטול עבודה זרה כנגד מעות מפני שיש ברירה, ולמה שנינו "גר ועובד כוכבים שירשו את אביהם"? אלא בעל כרחך המשנה לא התירה אלא בגר וגוי שירשו את אביהם, וטעם ההיתר מפני שגר אינו יורש את אביו מן התורה [כדלהלן בגמרא], אבל גר וגוי שנשתתפו אסור לגר ליטול מעות כנגד עבודה זרה. מפני ש"אין ברירה", נמצא שהגר מחליף עבודה זרה במעות. [ריטב"א, וכעין זה כתוב בתוספות הרא"ש. ובתוס' ע"ז סד ב. ועיין עוד בריטב"א ובגמרא עבודה זרה סד א]. ועיין תירוץ נוסף בתוספות ד"ה חליפי. ובהסבר האחרונים בדבריהם [והובאו בביאורנו על תוספות].

[746] משמע מכאן שיש דין ירושה בעבודה זרה וביין נסך, למרות שהם איסורי הנאה. והנה, איסורי הנאה אי אפשר למכרם, ויש לומר שכל זה לענין מכירה שאין אדם מוכר דבר שאינו ברשותו, אבל לענין ירושה שהיא מאליה [ואינה נעשית על ידי מעשה קנין] אף איסורי הנאה הם בני ירושה. אך, הרשב"א במסכת נדרים [סוף פרק השותפין] הביא מחלוקת ראשונים אם דין ירושה נאמר באיסורי הנאה. ולכאורה המשנה המובאת בסוגייתנו סותרת את דעת האומרים שאין דין ירושה באיסורי הנאה. וצריך עיון. [קובץ שיעורים]. [ועיין ספר בית לחם יהודה].

[747] תוספות ד"ה אלא. [וכוונתם: אילו היינו אומרים שירושת הגר מדאורייתא, אזי אין לחלק בין ירושה המותרת לירושה אסורה, מאחר שלא מצאנו שהתורה חילקה ביניהם. אלא בהכרח, ירושת הגר מדרבנן, והם לא תקנו לו ירושה אלא מן ההיתר].

[748] למרות שגם אם הגוי יחזור לסורו יהיה לו דין ישראל מומר ואינו יורש את אביו הגוי, בכל זאת יש חשש שמא הוא יטעה ויחשוב שאם יחזור לסורו יוכל לרשת את אביו. [תוספות ד"ה אלא. ועיין הגהות ר"י עמדין. והערותנו על תוספות].

תניא נמי הכי, אף מדברי הברייתא דלהלן מוכח כדברי רבא, שטעם הדבר שהגר יכול לומר לגוי "טול אתה עבודת כוכבים ואני אטול מעות", הוא משום שהגר אינו יורש את אביו הגוי אלא מדרבנן: [749] כי הברייתא מוסיפה על דברי המשנה, ואומרת:

זה ששנינו שהגר יכול לומר לגוי "טול אתה עבודת כוכבים ואני אטול מעות", **במה דברים אמורים**? - **כשירשו** מאביהם הגוי עבודת כוכבים ומעות.

אבל כשנשתתפו, אם הגר והגוי קנו עבודה זרה ומעות בשותפות, **אסור** לגר לומר לגוי "טול אתה עבודת כוכבים ואני אטול מעות", מפני שהוא נהנה מעבודה זרה האסורה בהנאה.

ונשאלת השאלה: מה ההבדל בין ירושה לשותפות? מדוע בירושה הגר יכול לומר "טול אתה עבודת כוכבים", ואילו בשותפות אסור?

אלא, מכאן ראיה לדברי רבא, שבירושה מותר לומר כן, מפני שמדאורייתא אין הגר יורש בנכסי אביו מאומה, וחכמים לא תקנו לו ירושה אלא בהיתר. אך טעם זה אינו בשותפות, שהרי חלק הגר שייך לו מדאורייתא, מפני שהוא קנהו. [750]

ג. **עובד כוכבים** שאביו התגייר והוא נשאר גוי כבתחילה, ורוצה לירש **את** אביו **הגר**, וכן, אם הוא התגייר בעצמו, ואף אביו התגייר אתו, ורוצה לירש **את** אביו **הגר** - **אינו** יורש את אביו, **לא מדברי תורה, ולא מדברי סופרים**.

מדברי תורה אינו יורש - כי משנתגייר האב, אין בנו מתייחס אחריו, שהרי האב כשהתגייר - כקטן שנולד עכשיו ללא יחוס הוא דומה. [751]

ואם הבן התגייר, אין חשש שמא יחזור לסורו, שהרי גם גוי אינו יורש את אביו הגר. [752] ולפיכך לא תיקנו חכמים שהגר יורש את אביו הגר.

---

[749] מדוע רבא הוצרך לסייע את דבריו מהברייתא דלהלן? והלא הוא כבר הוכיח זאת מדברי המשנה דלעיל! עיין להלן בהערה הבאה.

[750] מדוע רבא הוצרך לסייע את דבריו מהברייתא הזאת? והלא רבא הוכיח לעיל את דבריו מתוך דברי המשנה! וכי הברייתא באה לסייע למשנה?! ויש לומר: מדברי המשנה אין ראיה ברורה שגר אינו יורש את אביו דבר תורה, מפני שיש לדחות שלעולם גר יורש את אביו מן התורה, וטעם ההיתר הוא משום ש"יש ברירה". [התבאר לעיל הערה 747], ורבא הוכיח את דבריו רק מכח דיוק - שנינו במשנה "ירשו" ולא שנינו "נשתתפו" ומשמע שאם נשתתפו אסור, ואילו טעם ההיתר היה משום ש"יש ברירה", אם כן גם בנשתתפו היה מותר. [כמבואר בהערה הנ"ל תירוץ ב]. אבל, מאחר שלא שנינו בפירוש במשנה שנשתתפו אסור, אלא זהו דיוק בלבד. לפיכך הגמרא מוכיחה שאכן הדיוק הזה נכון, ואם נשתתפו אסור. [ריטב"א. ולזה התכוונו תוספות במסכת עבודה זרה תחילת סד ב].

[751] מדובר בבנו שנולד לו לפני שהתגייר. ולכן אינו מתייחס אחריו. אבל גוי שהתגייר ונשא אשה ישראלית [או שהתגיירה אשתו] ונולד לו בן הרי הוא מתייחס אחריו.

[752] כלומר: אפילו אם יחזור לסורו לא ירויח בכך דבר, שהרי גוי אינו יורש את אביו הגר [אם אביו התגייר לאחר שהולידו, אזי אין הוא מתייחס לאביו ואינו יורשו] לפיכך אין חשש שמא יחזור לסורו. תוספות הרא"ש.

ורבא מוכיח זאת מדברי הברייתא: **דתנן**: [753] מי **שלוה מעות מן הגר שנתגיירו בניו עמו**, ומת הגר, **לא יחזיר לבניו**, מפני שהם אינם יורשים אותו.

ואם החזיר לבניו - **אין רוח חכמים נוחה הימנו**.

דהיינו, הוא לא הוסיף נחת רוח לחכמים במעשיו, שאין הם מחזיקים לו טובה על כך, מפני שלא הצריכוהו לעשות כן. [754]

ומקשינן סתירה מהמשנה על דברי הברייתא:

והתנן, [755] הרי שנינו בסוף מסכת שביעית: מי שלוה מעות מן הגר שנתגיירו בניו עמו, לא יחזיר לבניו. ואם החזיר - **רוח חכמים נוחה הימנו!** [756]

ומתרצינן: **לא קשיא!**

כאן, הברייתא ששנינו בה שאין רוח חכמים נוחה הימנו, מדובר בה במי **שהורתו ולידתו** היו **שלא בקדושה**. שאמו הרתה אותו בהיותה גויה, ואף ילדתו בלא שהיא התגיירה.

דף יח.

ואילו **כאן**, במשנה, ששנינו בה שרוח חכמים נוחה הימנו, מדובר בה בבן **שהורתו שלא בקדושה**, שבעוד אביו גוי נכנסה אמו להריון ממנו, ונתגיירה אמו לפני שהוא נולד, **ולידתו** היתה **בקדושה**, בזמן שאמו ישראלית גמורה. [757] ומאחר שבזמן הלידה היתה

[753] צריך לומר "דתניא", וכן מצוטט בר"ש שביעית י, ט [מסורת הש"ס], וכן הגירסא בריטב"א. ובהגהת הגר"א כתב שאף הגירסא "דתנן" מיושבת למרות שהגמרא מביאה ברייתא ולא משנה.

[754] כך פירש רש"י. וכוונתו: בדרך כלל כשהזכור בגמרא "אין רוח חכמים נוחה הימנו, " היינו שעשה שלא כהוגן, [כמובא בר"ן ועוד]. אבל כאן אין שום פסול במעשיו, אלא היינו שלא הוסיף נחת רוח לחכמים במעשיו ולא הועיל דבר. אבל, לדעת רוב הראשונים, גם כאן הברייתא אומרת שאין רוח חכמים נוחה הימנו מפני שעשה שלא כהוגן, כדרך שכוונת הגמרא בכל מקום. [תוספות קמט א ד"ה מגמרי. וכן מוכח מתוספות כאן. וכן כתבו תוס' הרא"ש והר"ן והריטב"א]. והר"ן כתב טעם לדבר: אין רוח חכמים נוחה ממנו מפני שמשוה את דינו של הגר לדין ישראל שהורתו ולידתו בקדושה. אך הרשב"א הקשה על זה: הרי עכשיו הוא גר צדק, ומה איכפת לי שיתן לו כפי שנותנים לישראל? ומטעם זה הרשב"א מסכים עם פירוש רש"י ש"אין רוח חכמים נוחה הימנו" היינו שאינם נותנים לו על זה לא ברכה ולא קללה. [ותוספות נתנו טעם אחר מדוע לא נח לחכמים במעשיו. ועיין שם].

[755] על פי הגהת הב"ח הגר"א, וכן כתוב בריטב"א. [ובספרים שלפנינו כתוב "והתניא". אך מאחר שזו משנה ולא ברייתא דרך הגמרא לומר "והתנן"].

[756] הטעם לכך שרוח חכמים נוחה הימנו יתבאר להלן.

[757] כלומר: יש לולד דין גר שנתגייר, מפני שטבילת האדם נחשבת גם טבילה לעובר. כמו שאמר רבא במסכת יבמות [עח א]: נכרית מעוברת שנתגיירה בנה אינו צריך טבילה. מפני שזהו מקום גידולו ואין אמו נחשבת חציצה כלפיו, וכן פסק שלחן ערוך יורה דעה רסח ו. [מנחת יהודה], ועיין מהרי"ט. ובפשטות "לידתו בקדושה" היינו שאמו התגיירה לפני הלידה, ואין הדבר תלוי באביו כלל, אלא אפילו אם אביו לא התגייר עד לאחר שנולד בכל זאת הוא בכלל "לידתו בקדושה". [מפני שמשעה שאמו נתעברה אין לולד שום קשר לגירות אביו]. אבל, במסכת בבא בתרא [קמט א] מסופר שרב מרי בר רחל היתה "הורתו שלא בקדושה, ולידתו בקדושה". ופירשו רבנו גרשום ורשב"ם שנתגייר אביו לפני שהוא נולד. ומשמע שפירשו ש"לידתו בקדושה" תלוי [גם] בגיור אביו, שאביו התגייר לפני לידתו. ועיין להלן הערה 761. כתב הרמ"ה [ב"ב קמט א]: גר שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, אינו מתייחס לאביו, אבל הוא מתייחס לאמו מדאורייתא. ולפיכך הוא יורש את נכסיה, ואם בא על אשת אחיו מן האם חייב עליה משום ערוה.

אמו ישראלית, יטעו הרואים, ויאמרו שהוא ישראל גמור, ובכל זאת אינו יורש את אביו הגר. ולפיכך נוח לחכמים שיירש את אביו. [760] [759] [758]

[758][לדעת רש"י [הנ"ל] גר שלידתו בקדושה מחזירין לו כדי שלא יחליפו בישראל. ולכאורה לפי זה "לידתו בקדושה" היינו שגם אביו התגייר לפני לידתו, ויש חשש שמא יאמרו שאביו כבר התגייר קודם לכן, אבל אם רק אמו התגיירה לפני לידתו, אין חשש שמא יחליפוהו בישראל, שהרי באמת גם ישראל גמור שנולד מישראלית ומגוי אינו יורש את אביו הגוי. ודוקא כשגם אביו התגייר לפני לידתו יש לחשוש שמא יטעו ויאמרו שאמו נתעברה לאחר גירות שניהם והרי הוא כישראל גמור ויאמרו שלמרות הכל אינו יורש את אביו. ואכן רשב"ם ורבנו גרשום במסכת בבא בתרא קמט א, פירשו ש"לידתו בקדושה" היינו שהתגייר אביו לפני שנולד. [וכנ"ל הערה 758]. וכן לדעת ר"י, גר שהורתו ולידתו בקדושה, חששו שמא יאמרו שהוא ישראל גמור ומתייחס לאביו מדאוריתא. וכל זה שייך אם התגייר אביו לפני שנולד. אבל אם לא התגייר עד לאחר לידתו, אזי, אפילו אם יטעו ויאמרו שהוא ישראלי גמור מאחר שאמו ישראלית, בכל זאת ידעו שאביו גוי, וגוי הבא על בת ישראל ונולד להם בן, הרי למרות שהוא ישראל גמור, בכל זאת אינו מתייחס לאביו הגוי. [דין יבום אינו נוהג אלא באחים מן האב כמבואר ברש"י על דברים כה ה. ואין לחוש לחשש ר"י הנ"ל ביבום אלא אם יאמרו שגם אביו היה ישראל].

[759]במסכת בבא בתרא [קמט א] מסופר שרב מרי בר רחל היה גר שהורתו היתה שלא בקדושה ולידתו היתה בקדושה, ואביו איסור גיורא [הגר] הלך למות, והיו בידי רבא שלש עשרה אלף זוז השייכים לאיסור בפקדון, ורבא רצה לזכות בהם לאחר מותו. [ע"ש]. והתקשו הראשונים: מדוע רבא רצה לזכות באותו ממון? וכי לא היה רוצה שתהיה רוח חכמים נוחה הימנו?! וקושיא זו אינה קשה לדעת ר"י [שהובא בהערה הקודמת] הסובר שבגר שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה המחזיר לו אין רוח חכמים נוחה הימנו. אבל, לדעת רש"י [שהובא שם] גר שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה המחזיר לו רוח חכמים נוחה הימנו, וכן פסק שלחן ערוך [חשן משפט רכז ב. ועיין מפרשים שם]. ואם כן קשה: מדוע רבא רצה לעכב את ממון איסור גיורא לעצמו? [וכנ"ל]. ונאמרו על כך כמה תירוצים: א. לדעת רבנו תם דוקא בהלואה רוח חכמים נוחה מהמחזיר לו כדי שלא ישלם רעה תחת טובה, אבל בפקדון שהגר לא עשה לו שום טובה, אין צריך להחזיר, ותוספות וריטב"א חולקים על פירוש זה. [כנ"ל בהערה הקודמת]. ב. מה ששנינו שרוח חכמים נוחה מהמחזיר לגר שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, היינו דוקא בגוי שבא על גויה שהריונו היה בעוד אמו גויה, [ואחר כך התגיירו], אבל רב מרי בר רחל אמו ישראלית גמורה היתה, ונמצא שאינו "גר". שהרי גוי הבא על ישראלית הולד ישראל גמור, ואינו יורש את אביו. [ר"ש סוף מסכת שביעית, ומובא בריטב"א ורשב"א כאן]. [ויש לפרש שמה שתיקנו בגר שלידתו בקדושה שיורש את אביו, טעם הדבר: מפני שחששו שמא יחליפוהו בגר שהוליד בן שהורתו ולידתו בקדושה. ויאמרו שאפילו גר כזה אינו יורש את אביו, אבל כאן שרב מרי היה בן ישראלית גמורה, הרי הוא ישראל גמור, והכל יודעים שישראל יורש את אביו ישראל. ובודאי יבינו שרב מרי שאינו יורש את אביו היינו מפני שהורתו שלא בקדושה. וכעין זה כתב בירורי השיטות. אבל הרא"ש כתב כעין דברי הר"ש בסגנון אחר. ועיין קרבן נתנאל שם]. ג. תלמיד חכם שדחוק בפרנסתו, מותר לו לעכב את ממון הגר בידו. [ריטב"א]. להלכה: בשלחן ערוך [חשן משפט רכז ב] נפסק כדברי רש"י, וכתבו האחרונים שכשאמו מישראל אין צריך להחזיר לו, וכתירוץ ב' הנ"ל. [סמ"ע, ש"ך, הגר"א].

[760]כך הבינו תוספות והראשונים את דברי רש"י. [והמהרש"א מבאר מנין למדו לפרש כך את דברי רש"י, עיין שם. ועיין קרבן נתנאל על הרא"ש סימן כד אות ר]. והעולה מדברי רש"י לפי הסבר הראשונים: בגר שהורתו ולידתו שלא בקדושה, לא איכפת לחכמים אם יחזיר לו או לאו. ואילו בגר שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה נח לחכמים שיחזיר אבל אין כאן חיוב גמור. הטעם לכך שגר שהורתו ולידתו בקדושה נח לחכמים שיחזירו לו: מרש"י משמע שזהו מפני שיש חשש שיבואו להחליפו בישראל גמור. ורבנו תם פירש, שמדובר כאן בהלואה שלוה מן הגר, ומאחר שהגר היטיב עמו כשנתן לו הלואה, לא נוח לחכמים שישלם רעה תחת טובה אלא ראוי שיחזיר, אבל בפקדון אין צריך להחזיר לבניו, מאחר שלא היטיב עמו. [מובא בתוספות ובראש ובורשב"א ועוד]. אבל קשה על זה: אם כן, מדוע בגר שהורתו ולידתו שלא בקדושה לא יחזיר? והלא הוא משלם רעה תחת טובה! [שיטה לא נודע למי]. [ויש ליישב את דברי רבנו תם לפי דברי הר"ן הנ"ל הערה 755, שבגר שלידתו שלא בקדושה לא נח לחכמים שיחזירו לו, כדי שלא ישוו את דינו לדין ישראל גמור]. תוספות והריטב"א ושיטה לא נודע למי דחו את חילוקו של רבנו תם, ולדעתם אין חילוק בין הלואה לפקדון. [טעם נוסף בהסבר "רוח חכמים נוחה הימנו" עיין קרבן נתנאל סי' כד]. ר"י פירש את דברי הגמרא כאן להיפך מפירוש רש"י: גר שהורתו ולידתו שלא בקדושה - המחזיר לו אין רוח חכמים נוחה הימנו, מפני שבקלות אפשר לטעות ולחשוב שהוא ישראל גמור, ואם יראו שמחזירים לו את הלואת אביו יאמרו שדינו כדין ישראל גמור. ויש חשש תקלה בדבר בדיני עריות. [לענין אם יש לו אחים שהורתם ולידתם בקדושה,

עד כאן הגמרא דנה בדברי רבא ובדברי הברייתא המובאת בדבריו. ובראשית דבריו אמר רבא: "דבר תורה עובד כוכבים יורש את אביו, שנאמר: "וחשב עם קונהו" - ולא עם יורשי קונהו, מכלל דאית ליה [שיש לו לגוי] יורשים". ומביאה הגמרא, שאף רב חייא בר אבין אמר [בשם רבי יוחנן], שעובד כוכבים יורש את אביו דבר תורה, אלא שהוא הביא מקור אחר לדבריו: **רב חייא בר אבין אמר** בשם **רבי יוחנן**: **עובד כוכבים יורש את אביו דבר תורה. דכתיב** [דברים ב]: "**כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר**". כלומר, נתתי את הר שעיר לעשו, להורישו לבניו. [761] ומכאן אתה למד, שבני עשו מורישים את הר שעיר לבניהם, למרות שהם עובדי כוכבים. ומקשינן על דברי רבי חייא בר אבין: **ודלמא**, שמא דין בני עשו שונה מדין שאר עובדי כוכבים, שהרי עשו היה בנו של יצחק, ויתכן שדינו הוא כישראל מומר. והרי דין **ישראל מומר שאני**, שונה הוא מדין הגוי. ולעולם גוי גמור אינו יורש את אביו! [762]

ומתרצינן: **אלא** בהכרח, צריך לומר שרבי חייא בר אבין הוכיח שגוי יורש את אביו מפסוק אחר בהמשך הפרשה שם. שנאמר: "**כי לבני לוט נתתי את ער ירושה**". ומכאן מוכח, שבני לוט מורישים את ער לבניהם, למרות שאינם מזרעו של אברהם, והם גויים גמורים.

ומת אחד מהם, והלך הוא ויבם את אשת אחיו שמת, יטעו הרואים ויאמרו שדינו כישראל ויבומו יבום, ואשתו אינה זקוקה לאחיו, אך באמת אין יבומו יבום, ועדיין היא זקוקה לאחיו, תוספות. או יש לחשוש שמא יקדש את אשת אביו ויאמרו שאין קדושין תופסין לו בה. תוס' רא"ש, ריטב"א]. ולפי זה בכל גר היה ראוי להחזיר ליורשיו, אלא שבגר שהורתו ולידתו בקדושה חכמים חששו שמא יחליפוהו בישראל ויבואו לידי תקלה בעריות. [הר"ש [בסוף מסכת שביעית בתירוץ הראשון] כתב כדברי רבנו תם בהסבר הגמרא, אך נתן טעם אחר לחילוק שבין גר שלידתו בקדושה לגר שאין לידתו בקדושה, וכן מובא ברשב"א כאן, עיין שם]. בשלחן ערוך [חשן משפט רכז ב] נפסק כדברי רש"י. [והסמ"ע הביא את דעת ר"י, ועיין מפרשים שם]. ועיין בהערה הבאה.

[761] הרא"ש [סי' כב כג] כתב שעשו לא ירש את שעיר מאביו [אלא שעיר ניתנה לו], וראית הגמרא היא ממה שעשו הורישׁ את שעיר לבניו. ורש"י על התורה [דברים ב ה] פירש שעשו ירש את הר שעיר מאברהם [ומובא בס' המקנה]. ועיין מהרי"ט וספר המקנה ד"ה מי כתיב וחשב. וספר בירורי השיטות.

[762] התבאר לעיל [בהערה הקודמת] בשם הרא"ש, שעשו הורישׁ את ארץ שעיר לבניו, ולפי זה משמע מדברי הגמרא שאף בני עשו היו ישראלים מומרים. והקשה רש"ש: עשו לקח את נשיו מבנות כנען [כמבואר בספר בראשית], וישראל שלקח כנענית הולד כמוה ואינו נחשב בנו ואינו יורשו. [יבמות כב במשנה], ואם אכן נכרי אינו יורש את אביו, אם כן כיצד בני עשו ירשוהו? והלא הם אינם ישראלים מומרים אלא כנעניים! ותירץ: ודאי עשו גייר את נשיו לפני שנשאן, כי היה מראה את עצמו לפני אביו יצחק להולך בדרך הישר. אבל יש להעיר על דבריו: הכתוב "כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר" מדבר בזמן דור המדבר, ובני עשו כנראה כבר מתו, [כשם שבני יעקב כבר מתו], וכי נאמר שגם בניו ובני בניו גיירו את נשותיהם [או נשאו ישראליות]? [ועיין אילת השחר]. ובמהרי"ט כתב שרק עשו עצמו היה ישראל מומר, אבל בניו אינם ישראלים כלל. ונראה להוכיח כדבריו ממה שמבואר מהרמב"ם [איסורי ביאה יב יז] שהאדומים צריכים גירות. ומקורו - הגמרא במסכת יבמות עח א. ולפי זה קשה: כיצד עשו הורישׁ לבניו? והלא הם היו גויים, והגמרא מנסה לומר שגוי אינו יורש את אביו בן ישראל! ובאמת מהרי"ט מפרש את דברי הגמרא כאן שלא כדברי הרא"ש, אלא הגמרא מדברת כאן על עשו עצמו שירש את אברהם. והוא היה ישראל מומר. ועיין באילת השחר שביאר כיצד בני עשו הגויים ירשו את ארצם מאביהם [ודבריו מתאימים לפירוש מהרי"ט].

נמצא שלדברי הכל גוי יורש את אביו דבר תורה. אלא שנחלקו אמוראים מה הוא מקור דין זה:

לדעת רבא, לפי שנאמר: "וחשב עם קונהו", ולא עם יורשי קונהו, מכאן שיש יורשים לגוי.

ולדעת רב חייא בר אבין, לפי שנאמר: "כי לבני לוט נתתי את ער ירושה".

והגמרא מבארת מדוע כל אחד משני האמוראים האלו, לא למד מהפסוק שהביא חברו:

[א] **ורב חייא בר אבין - מאי טעמא**, מאיזה טעם **לא אמר כרבא**? [763]

כי לדעת רב חייא בר אבין יש לדחות את ראית רבא, ולהקשות על דבריו:

מי כתיב, וכי נאמר בפירוש בפסוק "**וחשב עם קונהו**, **ולא עם יורשי קונהו**"? והלא לא נאמר אלא "וחשב עם קונהו" בלבד. ואם כן, יתכן שהפסוק כלל לא בא למעט את יורשי קונהו! [764] [ב] **ורבא - מאי טעמא**, מאיזה טעם **לא אמר כרב חייא בר אבין**?

כי לדעת רבא יש לדחות את ראית רב חייא בר אבין, ולומר שלמרות שבני לוט הורישו את ער לבניהם, בכל זאת שאר הגויים אינם מורישים לבניהם. כי **משום כבודו דאברהם**, **שאני**! בני לוט שונים משאר הגויים משום כבודו של אברהם, שלוט היה בן אחיו. [765]

שנינו במשנה [לעיל יד ב]: יתירה עליו [על עבד עברי] אמה העבריה, שקונה את עצמה בסימנין.

ומביאה הגמרא ברייתא, שלכאורה היא סותרת את דברי משנתנו:

תנו רבנן:

יש זכויות שנאמרו **בעברי שאין** אותם **באמה עבריה**.

ויש זכויות שנאמרו **באמה עבריה שאין** אותם **בעבד עברי**.

---

[763] רבא למד שגוי יורש את אביו מהכתוב "וחשב עם קונהו", שדרשו מכאן - "ולא עם יורשי קונהו", ומדובר כאן בעבד עברי שנקנה על ידי גוי. ומכאן שגוי יורש את אביו.

[764] גם רבי חייא בר אבין מודה שלפי האמת אכן דורשים את הפסוק "וחשב עם קונהו" - ולא עם יורשי קונהו, שהרי להלכה למעשה אף לדעתו גוי יורש את אביו, ומנין נדע שעבד עברי אינו עובד את יורשי קונהו? אלא בודאי לפי האמת לדברי הכל דורשים מ"וחשב עם קונהו" - ולא עם יורשי קונהו, אבל, כל זה רק לאחר שלמדנו מבני לוט שגוי יורש את אביו. ולולי שלמדנו זאת מבני לוט, היה רב חייא בר אבין דורש מהכתוב "וחשב עם קונהו" למעט שקונהו אינו יכול למוכרו או לתתו במתנה לאחר [רש"ש]. [ופירושים נוספים נאמרו בגמרא כאן, עיין ספר בירורי השיטות].

[765] עמון ומואב בני לוט קבלו את ארצם לכבוד אברהם, מפני שהיו קרוביו. [רשב"ם על דברים ב ה]. ורש"י כתב: בשכר שלוט הלך עם אברהם למצרים, ואברהם אמר על שרה אשתו "אחותי היא" ולוט שתק ולא גילה שהיא אשתו, לפיכך עשאו הכתוב כאילו הוא בנו, [רש"י דברים ב סוף פסוק ה]. ולאברהם הובטחו ארצות עשרה עמים, ובני ישראל ירשו רק שבעה מהם. ואילו שלשה מהם - קיני קניזי וקדמוני - לא ניתנו לבני ישראל, אלא אחד לעשו. [שהיה מבניו של אברהם] ושנים לעמון ומואב שהיו בני לוט ואף הוא נחשב בנו של אברהם כנ"ל. והקדוש ברוך הוא נתן את הארצות הללו לבני לוט - בעבור אברהם. [על פי רש"י שם, ולשון הרמב"ן שם פסוק י בשם רש"י הנ"ל].

יש זכויות שנאמרו **בעברי**: **שאם** נמכר לעבד, הרי **הוא יוצא בשנים** [לאחר שש שנים], **וביובל**, **ובמיתת האדון**, [766] **מה שאין כן בעבריה**, שאינה יוצאה באף אחת מן היציאות הללו. [ויבואר להלן].

ויש זכויות שנאמרו רק **בעבריה**:

[א] **שהרי עבריה** שנמכרה לאמה **יוצאה בסימנין**.

[ב] **ואינה נמכרת ונשנית**, אם אביה מכרה פעם אחת והשתחררה, אינו יכול לשנות ולמכור אותה לאדם אחר.

[ג] **ומפדין אותה בעל כורחו**, כפי שיבואר להלן.

מה שאין כן עבד עברי, שאינו יוצא בסימנים, והוא נמכר ונשנה על ידי בית דין בגנבתו, [767] ואין מפדין אותו בעל כרחו.

והגמרא דנה בדברי הברייתא: **אמר מר** בברייתא: **יש** זכויות שנאמרו **בעברי שאין** אותם **בעבריה** - שהוא יוצא בשנים וביובל ובמיתת האדון, מה שאין כן בעבריה.

ורמינהי לכך, סתירה מדברי משנתנו:

שהרי שנינו במשנה: **יתירה עליו אמה העבריה**, **ש**מלבד זה שהיא קונה את עצמה בשנים וביובל ובגרעון כסף, היא **קונה** את **עצמה** אף **בסימנין**.

ומוכח שאמה העבריה קונה עצמה בשנים וביובל. [769] [768]

ומכאן יש סתירה לדברי הברייתא! **אמר רב ששת** תירוץ: לעולם אמה עבריה יוצאת בשנים וביובל ובמיתת האדון. והברייתא שאמרה אינה יוצאת בהם, מדברת **בכגון**

---

[766] לעיל יז א פירש רש"י שמיתת האדון מוציאה באיש בנרצע ואחרים פירשו שמיתת האב מוציאה את העבד אם אין לאדון בן, שהרי עבד עברי עובד את הבן ולא את הבת כדלהלן.

[767] על פי שיטה לא נודע למי, וכוונתו: עבד עברי שנמכר על ידי בית דין דומה לאמה העבריה, ששניהם לא מכרו את עצמם אלא אחרים מכרום - אמה עבריה נמכרה על ידי אביה, ועבד שמכרוהו בית דין נמכר על ידי בית דין. ובאמה לא נתנה התורה כח לאביה למכרה יותר מפעם אחת. אבל בעבד התורה נתנה לבית דין כח למכרו פעמיים [ובמוכר עצמו אין חידוש בכך שנמכר ונשנה, כיון שאין מוכרים אותו בעל כרחו, ואין זה דומה לאמה שנמכרת בעל כרחה]. [ובהכרח הברייתא אינה מדברת אלא באמה שנמכרה על ידי אביה, שהרי משגדלה אין האשה יכולה למכור את עצמה כמבואר במכילתא על שמות כא פסוק ז. וכדלעיל הערה 542, אבל מהרי"ט במהדורא בתרא דייק מהריטב"א שאשה יכולה למכור את עצמה, ועיין הערות המהדיר על מהרי"ט]. ותוספות הרא"ש וריטב"א הבינו את דברי הברייתא באופן אחר, [עיין תוספות הרא"ש להלן ד"ה מכלל שנשאר בצריך עיון. ועיין ריטב"א ד"ה ואינה נמכרת].

[768] במשנה לא הוזכר שעבד ואמה העבריה יוצאים במיתת האדון. ואם כן משמע שהגמרא אינה מקשה ממיתת האדון, אבל לעיל טז א מבואר בפירוש שאמה יוצאת במיתת האדון. והרש"ש מביא שהברייתא המובאת בגמרא שנויה בספרי ושם במקום מיתת האדון מוזכר גרעון כסף. עיין שם. ולפי זה לשון רש"י מדוייק שכתב כאן: "יתירה עליו אמה העבריה - אלמא 'כל הני' איתנהו בה". וראה להלן הערה 772.

[769] מדוע הגמרא הוצרכה להוכיח זאת ממשנתנו? והלא בתורה עצמה מפורש שאמה יוצאת בשש וביובל! עיין רשב"א ומהרי"ט.

שהאדון **יעדה** לו לאשה, והרי היא אשתו, ואינה יוצאת ממנו אלא בגט.[770]

ומקשינן על דברי רב ששת: אם אכן מדובר כש**יעדה**, **פשיטא**! והרי **גיטה בעיא**! פשוט הדבר שאינה יוצאת ממנו אלא בגט, כמו כל אשת איש! ולשם מה הוצרך התנא להשמיענו דין זה?

ומתרצינן: יש חידוש בדבר: **מהו דתימא**, **לא ליבטלה הילכתא מינה**. שמא היית אומר שלא יתבטלו הלכות אמה עבריה ממנה אף לאחר שיעדה, ואם רצתה יכולה לצאת באחת היציאות הללו, בלא גט. לפיכך **קא משמע לן**, השמיענו התנא שאינה יוצאת אלא בגט.[771]

ומקשינן על דברי רב ששת: מאחר שמדובר בכגון שיעדה, **אי הכי**, אם כן יש להקשות: הרי בהמשך הברייתא שנינו: "ויש [זכויות שנאמרו רק] בעבריה - שהרי עבריה יוצאה בסימנין".

ומאחר שלדברי רב ששת תחילת הברייתא דברה בכגון שיעדה, אם כן משמע שאף הסיפא מדברת ביעדה.

ואם כן, קשה: **אמאי** [למה] היא **יוצאה בסימנין**? הרי כיון שיעדה לו לאשה, הרי היא אשתו, ואינה יוצאת אלא בגט!

ומתרצינן: **הכי קאמר**, כך התכוון התנא לומר בסוף הברייתא:

ויש בעבריה - שהרי אם **אם לא יעדה** לו לאשה - **יוצאה אף בסימנין**. כלומר, אמנם בתחילת הברייתא מדובר בכגון שיעדה, אבל בסיפא אמר התנא, שיש זכות בעבריה שאין בעברי, בכך שאם לא יעדה, הרי היא יוצאת בסימנים.

והגמרא ממשיכה לדון בדברי הברייתא:

שנינו בברייתא: **ואינה נמכרת ונשנית**, מה שאין כן בעברי.

---

[770] קשה: והרי למרות שהאדון יעדה בכל זאת אם מת היא יוצאת מרשותו, שהרי אשה קונה את עצמה במיתת הבעל! ומדוע שנינו "מה שאין כן בעבריה [שאינה יוצאת במיתת האדון] "? ותירץ הרש"ש: אם ימות בלא בנים אינה יוצאת מרשותו, שהרי היא זקוקה ליבום. ואף על פי שגם בעבד עברי יש אופן שאינו יוצא מרשות האדון כגון שיש לאדון בן ועבד עברי עובד את הבן. צריך לומר בדוחק שמיתת האדון שהוזכרה בעברי היינו בנרצע. שאינו עובד אפילו את הבן. [ועיין לעיל הערה 767]. עוד כתב הרש"ש שהברייתא המובאת בגמרא כאן שנויה בספרי, ושם במקום מיתת האדון מוזכר גרעון כסף. ולפי זה מובן שאמה שהתייעדה אינה יוצאת בגרעון כסף. ולא קשה כלום. [עיין תירוצים נוספים במפרשים והובאו בבירורי השיטות]. ולפי הגירסא שלפנינו קשה: מדוע לא שנינו כאן גרעון כסף? ועיין רשב"א, שיטה לא נודע למי, ומהרי"ט. [ולפי גירסת הספרי יש לומר שלא שנינו מיתת האדון מפני שיש אופנים שאינה מוציאה בעברי, כגון שיש לו בן וכנ"ל. ועיין במפרשים שדנו מדוע לא הוזכר כאן שאמה אינה נרצעת].

[771] יעוד הוא דין מחודש, שמועיל אפילו בעל כרחו של האב, ואינו כקידושין שאינם מועילים בזה כלל אלא מדעת האב, ולפיכך היה עולה בדעתנו לומר ש"אין לך בו אלא במה שנאמר בו בפירוש בתורה דהיינו באמה עבריה שלא יצאה לחרות. אבל משהגיע זמן שראויה לצאת לחרות הרי היא יוצאת מן היעוד, [ריטב"א, ועיין מהרי"ט ושיטה לא נודע למי].

ומדייקינן מדברי הברייתא: **מכלל** דברי הברייתא אתה למד, **דעבד עברי נמכר, ונשנה**. ומקשינן: **והתניא**, והרי שנינו בברייתא אחרת להיפך:

נאמר [שמות כב ב] בענין גנב: "שלם ישלם [את הגנבה. ו] אם אין לו, ונמכר [לעבד] בגנבתו".

והמילה "בגנבתו" מיותרת היא. [772] ודרשו ממנה בברייתא שלשה דברים: [א] הכתוב בא לומר שאדם נמכר לעבד רק "**בגנבתו**" - כדי לשלם בדמי מכירתו את דמי הגנבה שגנב. **ולא בכפילו!**

שאם יש לו ממון לשלם את דמי הגנבה עצמה, אלא שאין לו ממה לשלם את תשלומי הכפל המוטלים עליו, [773] אינו נמכר לעבד כדי לשלמם.

[ב] דוקא "**בגניבתו**" הוא נמכר, **ולא בזממו!**

דהיינו, עד שקר שהעיד על חברו שגנב, והוזם העד, ומוטל עליו לשלם "כאשר זמם לעשות לאחיו", אם אין לו ממה לשלם - הוא אינו נמכר.

[ג] "ונמכר **בגניבתו**" - משמע שנמכר פעם אחת בלבד.

מלמד הכתוב, **כיון שאדם נמכר** לעבד **פעם אחת - שוב אי אתה רשאי למוכרו** פעם נוספת. [774]

ומדברי הברייתא הזאת עולה שעבד עברי אינו נמכר ונשנה. וזה סותר לדברי הברייתא דלעיל, ששנינו בה שדוקא אמה העבריה אינה נמכרת ונשנית, מה שאין כן עבד עברי! [775]

אמר תירץ **רבא**: הכתוב "ונמכר בגנבתו" מלמד שימכר מכירה [776] אחת עבור גנבה אחת, ולא שתי מכירות עבור גנבה אחת.

---

[772] יש שלשה יתורים במלה זו: [א] המלה כולה מיותרת, מפני שהיה אפשר לומר "ונמכר בה" והיינו מבינים שהכוונה לגנבה. [ב] כשהכתוב פרט "בגנבתו", היה יכול לומר "בגנבה". ואין צורך להדגיש "בגנבתו". [ג] הכתוב יכל לומר "בגנבו" ולא היה צריך לומר "בגנבתו". לפיכך הברייתא דורשת מכאן שלשה דברים [ריטב"א].

[773] נגב משלם כפל לבעלים שנאמר [שמות כא ו]: "אם ימצא הגנב ישלם [פי] שנים".

[774] הגמרא הבינה לעת עתה, שהברייתא דייקה מהמלה "ונמכר" שמשמעותה מכירה אחת בלבד. רש"י [ולמסקנת הגמרא דרשו "ונמכר" - פעם אחת "בגניבתו" - בגניבה אחת. ומכאן שאינו נמכר פעמיים עבור גניבה אחת, אבל נמכר פעמיים עבור שתי גניבות. תוספות בשם רש"י. אך ר"י חולק על רש"י].

[775] הקשו המפרשים: הברייתא הזאת מדברת על עבד שמכרוהו בית דין בגנבתו. ובזה התחדש שאינו נמכר וחוזר ונמכר על ידי בית דין. אבל מוכר עצמו יכול למכור את עצמו כמה פעמים, ואם כן קשה: מדוע לא נתרץ שהברייתא דלעיל שאמרה שעבד עברי נמכר ונשנה דברה במוכר עצמו, ואין זה סותר את הברייתא השניה כלל? ויש לומר: הברייתא משוה בין עברי לעבריה, ומאחר שמכירת האמה נעשית על ידי אביה ולא על ידי עצמה, אם כן גם העבד שהוזכר כאן מכירתו נעשתה על ידי אחרים ולא על ידי עצמו. [על פי שיטה לא נודע למי כנ"ל הערה 769. ונראה שהתכוין לתרץ על קושית המפרשים הנ"ל, והריטב"א תירץ: מאחר ששנינו "מה שאין כן בעברי" כל עבד עברי במשמע. בין שמכרוהו בית דין ובין שמכר את עצמו. ועיין תוס' הרא"ש ומהרי"ט].

[776] מכירה אחת היינו מכירה לשש שנים. שהרי עבד עברי שמכרוהו בית דין יוצא בשש כדלעיל יד ב. וכן מוכח מרש"י להלן ד"ה ולא חציו.

כלומר, מי שגנב ממון רב, וגופו אינו שוה [777] כשיעור כל גניבתו, אינו נמכר פעם אחת עבור חצי גנבתו, ופעם שניה עבור חציה השני.

אבל מי שגנב פעמיים, הרי זה נמכר מכירה אחת עבור הגנבה האחת, ומכירה שניה עבור הגנבה השניה. ולגבי כל גנבה וגנבה מתקיים "ונמכר [פעם אחת בלבד], בגנבתו [האחת] ". [778]

לפיכך, **לא קשיא**, הברייתות אינן סותרות זו את זו, כי -

כאן, בברייתא ששנינו שאינו נמכר ונשנה מדובר **בגניבה אחת**, ובזה שנינו אינו נמכר פעמיים עבור אותה גנבה.

ואילו **כאן**, בברייתא ששנינו נמכר ונשנה, מדובר **בשתי גניבות**, והרי זה נמכר פעם אחת עבור כל גנבה וגנבה.

ולדעת רבא "בגנבתו" משמע במעשה גנבה אחד. ואפילו אם גנב פעמיים סכום של מנה מאותו אדם, ועמד בדין על שתי הגנבות כאחת, והתחייב בבת אחת לשלם שני מנים, בכל זאת כל מנה ומנה קרוי "בגנבתו". והרי זה נמכר פעם אחת עבור המנה האחד, ופעם שניה עבור המנה השני.

אמר הקשה **ליה אביי** לרבא: הרי "ונמכר **בגניבתו**" - **טובא משמע!**

אם עמד הגנב בדין אחד על הרבה גנבות שגנב מאותו אדם, הרי כולן נקראות "בגנבתו", מאחר שהתחייב בבת אחת לשלם לנגנב על כולן, והרי זה כעין מה שנאמר [יונה ד] "ובהמה רבה", שהכוונה היא להרבה בהמות. וכן [שמות ז]: "והדגה אשר ביאור", שהכוונה לדגים רבים.

ולפיכך, אין לחלק בין גניבה אחת לשתי גניבות כפי שחילק רבא.

אלא, **אמר אביי** חילוק אחר:

אדם שעמד בדין פעם אחת על כמה גנבות שגנב מאדם אחד, כולן כאחת בכלל "גנבתו". ואילו אדם שגנב משני בני אדם, מעמידים אותו פעמיים בדין. וכל גנבה וגנבה בפני עצמה נקראת "בגנבתו". [779]

לפיכך, **לא קשיא**, הברייתות אינן סותרות זו את זו. כי -

---

[777] כלומר: אם ימכר לשש שנים אינו שוה אלא חצי גנבה. כנ"ל בהערה הקודמת.

[778] על פי תוספות בשם רש"י. ור"י בעל התוספות מפרש את דברי רבא באופן אחר: "ונמכר" - משמע אפילו כמה מכירות. "בגנבתו" - משמע גנבה אחת. פיכך בגנבה אחת הוא נמכר אפילו כמה מכירות עד שישלם את כל הגנבה. אבל בגנבה שניה אינו נמכר כלל. ובדרך זו מפרש ר"י אף את המשך דברי הגמרא. ועיין ריטב"א.

[779] כך פירש רש"י. והוסיף שגם שתי גניבות מאדם אחד, אם גנב ועמד בדין ונמכר וחזר וגנב משיצא חפשי, הרי כל גנבה וגנבה בפני עצמה נקראת "בגנבתו". וראה להלן בהערה הבאה.

כאן, בברייתא ששנינו בה אינו נמכר ונשנה, מדובר **בכגון** שגנב **מאדם אחד**, שאפילו אם גנב ממנו פעמיים, בכל זאת אם עמד בדין על שתי הגנבות כאחת, אינו נמכר ונשנה, מפני שכל הגנבות הללו הן בכלל "בגנבתו", ואינו נמכר שתי פעמים עבור גנבה אחת.
ואילו **כאן**, בברייתא ששנינו בה נמכר ונשנה, מדובר **בכגון** שגנב **משני בני אדם**, וכל אחד מהם מעמיד אותו בדין בפני עצמו, וכל גנבה וגנבה בפני עצמה נקראת "גנבתו". ולפיכך הוא נמכר פעמיים, עבור כל גניבה וגנבה בפני עצמה. [780]
והגמרא מביאה עתה ברייתא נוספת, הדנה בענין עבד שנמכר - האם הוא חוזר ונמכר:
תנו רבנן: גנב שהיה **גניבו אלף** זוז, והוא עצמו **שוה חמש מאות** זוז [781] - הרי זה **נמכר, וחוזר ונמכר**. [782]
גנב שהיה **גניבו חמש מאות**, והוא עצמו **שוה אלף - אינו נמכר כלל**. מפני שנאמר בתורה "ונמכר בגנבתו", משמע שכולו ימכר ולא חציו. [783]
ומאחר שעבודת שש שנים שוה אלף זוז, ואינו צריך לעבוד אלא חציין, הרי זה אינו נמכר כלל.
אלו הם דברי רבנן.
רבי אליעזר חולק **ואומר**: דוקא **אם היה גניבו כנגד ממכרו** [דמי מכירת העבד] ממש, הרי זה **נמכר**.

[780] א. כתב רש"י: "והוא הדין אם גנב ועמד בדין, ונמכר וחזר וגנב משיצא חפשי חוזר ונמכר". כלומר: אף על פי שאביי נקט "משני בני אדם", יש אופן שגם הגונב מאדם אחד נמכר פעמיים - כגון: אם גנב ועמד בדין ונמכר וחזר וגנב. ודברי רש"י תמוהים: בתחלת דבריו כתב רש"י [ד"ה אלא]: "כאן באדם אחד 'שעמד בדין בבת אחת' אינו נמכר ונשנה" וכו' - משמע שאם עמד בדין על כל גנבה בפני עצמה הרי נמכר פעמיים. ואם כן קשה: מדוע בהמשך דבריו כתב רש"י: "אם גנב ועמד בדין 'ונמכר' וחזר וגנב משיצא חפשי חוזר ונמכר"? והלא אפילו אם גנב לפני שנמכר שנית הרי זה נמכר וחוזר ונמכר! תירץ הרש"ש: אולי רש"י התכוין לומר שעמד בדין ונגמר דינו להמכר. ואין הכוונה שנמכר ממש. [ולפי זה יש לקרוא את דברי רש"י כך: "אם גנב ועמד בדין ונמכר - דהיינו, שנגמר דינו להמכר - וחזר וגנב", אזי - "משיצא חפשי חוזר ונמכר". ובזה מיושבת תמיהת ספר בירורי השיטות, ע"ש]. ועצמות יוסף תירץ: בדרך כלל כאשר נגמר דינו של האדם להמכר בית דין מוכרים אותו מיד, לפני שיספיק לגנוב שנית, לפיכך רש"י נקט שנמכר וחזר וגנב לאחר שיצא לחפשי. ב. כל זה שיטת רש"י. אבל הרמב"ם [גניבה ג טו] סובר שכל שגנב מאדם אחד אינו נמכר פעמיים, ואפילו אם גנב ועמד בדין ונמכר וחזר וגנב. ועיין מהרי"ט שהאריך בהסבר סברת רש"י. ג. שיטת ר"י בעל התוספות: "ונמכר בגניבתו" משמע שימכר אפילו כמה פעמים בגניבה אחת, [כנ"ל הערה 778], וכן לגנב וחזר וגנב מאותו אדם עצמו נמכר עד שישלם לו את כל הגניבות, מפני שכל הגניבות נקראות "גנבתו". אבל בשני בני אדם אינו נמכר וחוזר ונמכר. ועיין עוד בריטב"א, ובשיטה לא נודע למי.

[781] כלומר: עבודת שש שנים שלו שוה חמש מאות זוז. [שמכירת עבד עברי היא לשש שנים].

[782] כך גירסת הספרים שלפנינו וכן גרס רש"י. ושאר המפרשים. והנה, בברייתא דלעיל שנינו שעבד עברי אינו נמכר ונשנה, ולדעת רש"י מסקינן שמדובר בגנב מאדם אחד, וזה שלא כפי ששנינו כאן. [ור"י מפרש את דברי הגמרא לעיל באופן אחר כנ"ל הערה 778]. אבל, הרמב"ם גרס בברייתא שלפנינו: "גניבו אלף ושוה חמש מאות נמכר 'ואינו' חוזר ונמכר" [מובא בהגהות הגר"א כאן]. וזה כמסקנת הגמרא לעיל [לדעת רש"י והרמב"ם] שהגונב מאדם אחד אינו נמכר ונשנה.

[783] כלומר: שימכר לשש שנים שזהו זמן עבודת עבד עברי. ולא לחצי הזמן. [על פי רש"י להלן ד"ה ולא חציו].

ואם לאו, **אינו נמכר** כלל, [784] בין אם גניבו חמש מאות והוא שוה אלף, ובין אם גניבו אלף, והוא שוה חמש מאות.

אמר רבא: **בהא**, במחלוקת זו, **זכנהו רבי אליעזר לרבנן**, יש לרבי אליעזר פתחון פה וטענה ניצחת כנגד רבנן.

שהרי יש לטעון כנגד דברי חכמים: **דמאי שנא**, במה שונה ומיוחד **גניבו חמש מאות ושוה אלף**, דהכל מודים **שאין** הוא **נמכר**? - הרי זה משום שיש לדייק מהכתוב "ונמכר בגנבתו". **ד"נמכר כולו" אמר רחמנא**, **ולא** ימכר **חציו** בלבד.

ואם כן, **הכי נמי**, כיוצא בזה יש לדייק ש"**נמכר בגניבתו" אמר רחמנא**, שימכר עבור כל הגנבה כולה, **ולא** "**נמכר בחצי גניבתו**".

ולפיכך, אם היה גניבו אלף והוא שוה חמש מאות, אינו נמכר כלל.

ועתה הגמרא חוזרת לדון בדברי הברייתא דלעיל:

שנינו בברייתא: יש בעברי שאין בעבריה. ויש בעבריה שאין בעברי שאין בעבריה. יש בעבריה שהרי עבריה וכולי, **ומפדין אותה בעל כרחו** [מה שאין כן בעברי].

והגמרא דנה מה פירוש "בעל כרחו"? בעל כרחו של מי?

ואמרינן: **סבר רבא למימר**, רבא סבר לפרש, שכוונת הברייתא לומר, שהאמה נפדית **בעל כרחיה דאדון**.

[784] כך הבינו בעלי התוספות את דברי הגמרא ורש"י, [כן מוכח מקושיתם על רש"י בתוספות ד"ה כאן]. אבל, תוספות רי"ד הבין מדברי רש"י שכוונת רבי אליעזר לומר שאינו נמכר וחוזר ונמכר, אבל נמכר פעם אחת. ותוספות הרי"ד מוכיח שדברי רש"י [לפי הבנתו] נכונים: שהרי אי אפשר לצמצם שהגנבה תהיה בדיוק כנגד שויו של העבד לא פחות ולא יותר, ואם נאמר שלדעת רבי אליעזר אם אין גניבו כנגד ממכרו אינו נמכר כלל [כהבנת תוספות], נמצא שאין גנב נמכר כלל לעבד! אלא, בהכרח צריך לומר שאף לדעת רבי אליעזר הרי זה נמכר פעם אחת אלא שאינו חוזר ונמכר. [ונראה מלשון תוספות רי"ד שהוא למד את דבריו ממה שרש"י כתב שכך גרסינן בדברי תנא קמא: "גניבו אלף ושוה חמש מאות נמכר וחוזר ונמכר". ורש"י בא להוציא מגרסת הרמב"ם שגרס "נמכר ואינו חוזר ונמכר", וכנ"ל בסוף הערה 782. ונשאלת השאלה: מה הכריח את רש"י לומר שגרסתו היא הגירסא הנכונה ולא גירסת הרמב"ם? ומכאן למד הרי"ד, שרש"י סובר שלדעת רבי אליעזר אם גניבו אלף ושוה חמש מאות הוא נמכר פעם אחת ואינו חוזר ונמכר. ולכן רש"י הוצרך לומר שבדברי תנא קמא גרסינן "נמכר וחוזר ונמכר", שהרי אם נאמר כגרסת הרמב"ם "נמכר ואינו חוזר ונמכר", קשה: במה נחלקו רבי אליעזר וחכמים? הלא שניהם אמרו דבר אחד! ונראה שיש טעות סופר בדברי תוספות הרי"ד וה"דיבור המתחיל" צריך להתחיל "גניבו אלף ושוה חמש מאות נמכר - פירש המורה נמכר וחוזר ונמכר" וכו'. עיין שם]. והנה, בברייתא דלעיל שנינו שעבד עברי נמכר ואינו חוזר ונמכר, ודעת רש"י שמדובר בגונב באדם אחד. ולפי הבנת הרי"ד בדעת רש"י בהסבר דברי רבי אליעזר, נמצא שהברייתא דלעיל סוברת כדעת רבי אליעזר כאן, שאם גניבו היה אלף והוא שוה חמש מאות נמכר ואינו חוזר ונמכר. [וכן כתב הריטב"א בהסבר שיטת רש"י, ועיין מהרי"ט]. אבל, לפי הבנת תוספות, לדעת רבי אליעזר אם היה גניבו אלף ושוה חמש מאות אינו נמכר כלל, ונמצא שהברייתא דלעיל אינה לא כדברי תנא קמא ולא כדברי רבי אליעזר. שהרי: לדעת תנא קמא הגונב מאדם אחד נמכר וחוזר ונמכר. ולדעת רבי אליעזר אם היה גניבו יותר משויו אינו נמכר כלל! [ומטעם זה ר"י חולק על דברי רש"י בהסבר הברייתא דלעיל. ומבאר את הגמרא באופן אחר כמבואר לעיל בהערה 778]:

אמר ליה אביי לרבא: אם כוונתך לומר, שיש לפרש את דברי הברייתא "ומפדין אותה בעל כרחו", שאם האדון מסרב לקבל את כסף הפדיון, נותנים לו אותו בעל כרחו, והרי היא משתחררת בכך - יש לי להקשות על דבריך:

מדוע שנינו "מה שאין כן בעברי"? והרי גם בעברי נותנים לאדון את כסף פדיונו בעל כרחו, והוא משתחרר בכך! [785]

אלא בהכרח, **מאי ניהו**, מה התכוונת לומר בביאור דברי הברייתא? - **דאם** אין לנו כסף עבור פדיון האמה, אזי, **כתבנא ליה שטרא אדמיה**, אנו כותבים לאדון שטר התחייבות לשלם לו את דמי האמה, ונותנים לאדון את אותו השטר, [786] והאדון חייב לקבל את שטר ההתחייבות בעל כרחו, כאילו הוא דמים גמורים, ולשחררה תמורתו. מה שאין כן בעבד עברי, שאין האדון חייב לשחרר את העבד על ידי קבלת שטר התחייבות על דמיו, אלא רק בקבלת דמים ממש. [787]

ואם כך כוונתך, יש לתמוה על דבריך: **אמאי**? למה האדון חייב לשחרר את האמה על ידי קבלת שטר התחייבות על דמיה, בעל כרחו?

ומשל לקושיה זו: וכי מי **שנקיט מרגניתא בידיה - יהיבנא ליה חספא**!? האם לאדם האוחז מרגלית בידו, נותנים לו חרס תמורתה?

וכיוצא בזה כאן: הרי האדון אוחז בגוף האמה המשועבד לו, ואילו אנו באים ונותנים לו שטר התחייבות גרידא על דמיה, שיחסית לאחיזתו באמה עצמה, אינו שוה השטר הזה לגביו אלא כחרס בעלמא. ובודאי לא מסתבר לומר שהשטר נחשב לפדיון, כמו נתינת דמי האמה!

---

[785] ריטב"א. ואף רש"י רמז לזה.

[786] כתב רש"י: "דאי ליתי ליה גרעונה כתבינן ליה שטרא על דמיה 'ותתנם לו כשתשיג ידה'". ומשמע מלשונו שהאמה היא המתחייבת לשלם את דמיה. אך זה תמוה, שהרי אמה היא קטנה. ואין לה דעת, ואין התחייבותה התחייבות, ואינה יכולה לכתוב שטר. ואף אם אחר רוצה לפדותה אינו יכול להטיל עליה התחייבות. ואם כן, כיצד יתכן לכתוב שטר על דמיה ולחייבה לשלם? [וכן הקשה בשיעורי רבי שמואל, אתיות רצ-רצא והניח ב"צריך עיון"]. ונראה שרש"י אינו מתכוין לומר שהאמה עצמה חייבת לשלם את הדמים, אלא הפודה מתחייב לשלם את הדמים בעבורה, וזה נחשב כאילו היא שלמה את הדמים. [וכעין זה במסכת בבא קמא יט ב בענין בהמה שהזיקה שנינו: "אכלה מתוך הרחבה משלמת מה שנהנית, מצדי הרחבה משלמת מה שהזיקה" וכו' ובודאי הבהמה עצמה אינה משלמת כלום, אלא הבעלים משלמים עבור נזקיה].

[787] לעיל טו ב אמר רבי שעבד עברי אינו נגאל על ידי קרובים [והיינו בעל כרחו של האדון. כמבואר במאירי שם]. ולהלן כא א הגמרא מסתפקת אם חכמים חולקים על רבי בזה, וכתב הריטב"א [בסמוך בד"ה אלא אמר אביי באה"ד] שמאחר שהגמרא מסופקת אם כן להלכה אינו נגאל בקרובים. ולפי זה, מה שהבין רבא שאמה עבריה נגאלת בעל כרחו של האדון, היינו על ידי האב ולא על ידי שאר הקרובים. ומכאן מוכח שהאב שגואל את בתו הרי זה כגאולת העבד עצמו ולא כגאולת קרובים, וטעם הדבר: מפני שהאב הוא המוכר את בתו, ולפיכך הרי הוא כבעלים עליה לענין זה, וכשהוא פודה אותה הרי זה כגאולת עצמו. [על פי משנה למלך עבדים ד ב בתוספת ביאור, אבל עיין מנחת חינוך מצוה מג, ועיין שיעורי רבי שמואל אות רצ"א].

אלא, **אמר אביי**: כך יש לבאר את דברי הברייתא "ומפדין אותה בעל כרחו" - **בעל כרחיה דאב**!

כלומר, אם יש לאב ממון, בית דין כופין אותו לפדות את בתו, **משום פגם המשפחה**. היות והעובדה שבת המשפחה הזאת מכורה לאמה, מהווה פגם לכל המשפחה כולה. [788] ומקשינן על דברי אביי: מאחר שלדברי אביי כופין את האב לפדות את בתו משום פגם המשפחה, **אי הכי**, אם כן, בענין **עבד עברי נמי**, היה ראוי **שנכפינהו** [נכפה] **לבני המשפחה** שיפדוהו, **משום פגם המשפחה**! ומדוע שנינו בעבד עברי שאין מפדין אותו בעל כרחם של בני משפחתו? [789] ומתרצינן: אין תועלת בכך שנכפה על בני המשפחה לפדות את העבד, מפני שיש חשש **שהדר אזיל**, **ומזבין נפשיה**. שאחר כך העבד ילך וימכור את עצמו שנית. [790] ומקשינן: אם כך, **הכי נמי**, גם בענין אמה עבריה אין תועלת

[788] לשון רש"י: "בעל כרחו של אב - 'אם יש לו' כופין אותו" וכו'. רש"י בא לומר שאין כופין את האב לשלם את עצם הדמים שקבל עבור מכירת בתו אם אין לו ממון אחר. שהרי התורה התירה לאב למכור את בתו לאמה אם אין לו נכסים. ואין כופין את האב לפדותה אלא אם כן יש לו ממון אחר, כגון: שלאחר שמכרה הרויח ממון, או שהיה לו ממון אחר קודם לכן ומכרה באיסור. [בירורי השיטות]. ומדברי מהרש"א [ד"ה אי הכי, באה"ד] מוכח שפירש שמדובר באב שהיה לו ממון ומכר את בתו באיסור. וכופין אותו לפדותה מאחר שעשה שלא כהוגן. [כך כתב הרמב"ם עבדים ד: "אין אדם רשאי למכור את בתו אלא אם כן העני ואין לו כלום. ואפילו כסות שעליו". ועיין הערת המהדיר על הריטב"א טו ב, הערה 450, בענין מכירה שנעשתה באיסור]. [פירוש נוסף בגמרא - עיין תוספות ותוספות הרא"ש ד"ה אי הכי עבד בשם ה"ר מאיר הלוי].

[789] מלשון הגמרא משמע שהגמרא רצתה שנכפה את בני המשפחה שיפדו את העבד. והמפרשים התקשו בדברי הגמרא: [א] אמנם באמה כופין את אביה לפדותה מפני שהוא מכרה, אבל בעבד, מדוע נכפה את הקרובים לפדותו? וכי הם אשמים במכירתו?! והלא הוא זה שמכר את עצמו! [תוספות רי"ד, תוספות הרא"ש, מהרש"א בשם לחם אבירים, מהרי"ט]. [ב] מדוע הגמרא הקשתה שנכפה את בני המשפחה לפדותו? והלא אפשר לכפות אותו עצמו משום פגם משפחה [אם יש לו ממון]! [מהרי"ט]. [ג] לדעת רבי [לעיל טו ב] עבד עברי אינו נגאל על ידי הקרובים, והגמרא להלן [כא א] מסופקת אם חכמים חולקים על דבריו, ואם כן, בודאי להלכה עבד עברי אינו נגאל על ידי הקרובים, וכיצד אפשר לכוף את בני המשפחה לפדות את העבד? והלא הם אינם יכולים לפדותו כלל! [ריטב"א, וכעין זה הקשה תוספות רי"ד]. הריטב"א מפרש את דברי הגמרא בדרך אחרת. ובזה מתיישבות שלשת הקושיות הנ"ל: **אי הכי**, אם כן בענין **עבד עברי נמי** היה ראוי **שנכפינהו לבני משפחה** אם אחד מהם מכר את עצמו ויש לו במה ליגאל שיפדה את עצמו **משום פגם המשפחה**! כלומר: הגמרא רוצה שנכפה את העבד בעצמו לפדות את עצמו אם יש לו ממון משום פגם המשפחה. וכן דעת תוספות רי"ד ושיטה לא נודע למי, אלא שהם כתבו שצריך לשנות את הגירסא בגמרא, עיין בדבריהם. אך, מהרי"ט ומהרש"א הבינו את דברי הגמרא כפשוטם, שהגמרא הקשתה שנכוף את בני המשפחה לגאול את העבד [עיין שם], ועיין משנה למלך עבדים ג יד.

[790] הקשה בשיטה לא נודע למי: והלא מדובר כאן בעבד עברי שמכרוהו בית דין, [עיין לעיל הערה 776], והוא עצמו לא רצה כלל להמכר, ואם כן מדוע יש לחשוש שאם נפדהו ילך וימכור את עצמו? ומכאן הוכיח בעל שיטה לא נודע למי, שהגמרא הקשתה שנכוף את העבד בעצמו לפדות את עצמו [כנ"ל בהערה הקודמת]. ולפי זה מובן שמאחר שאינו רוצה לפדות את עצמו בממונו וכפוהו על כך, לפיכך הגמרא תירצה שיש לחשוש שמא הוא יחזור וימכור את עצמו ויטול את הממון שנתן בפדיונו בעל כרחו. [ועיין הערת המהדיר שם בשם יד דוד]. אבל, לפי פירוש זה קשה: מדוע יש לחוש שהעבד יחזור וימכור את עצמו. והלא יחזרו ויכפוהו לפדות את עצמו ונמצא שלא ירויח דבר. [ובשלמא אם הגמרא הקשתה שנכוף את בני המשפחה, מובן שיש לחשוש שהעבד ימכור את עצמו על סמך שהם יפדוהו והוא לא יפסיד דבר]. וכן הקשה משנה למלך [עבדים ד ב]. וכעין זה הקשו תוספות בד"ה אמר אביי. ועיין ספר בירורי השיטות [עמ' קנג מד"ה ובשיטה ואילך].

שנכפה על האב לפדות את בתו, שהרי יש חשש **שהדר אזיל, ומזבין לה**, שאחר כך ילך וימכור אותה שנית לאמה! [792] ומדוע מפדין אותה בעל כרחו? [791]

ומשנינן: **הא קתני** הרי שנינו בברייתא הזאת בעצמה, שאמה עבריה **אינה נמכרת ונשנית**.

ולפיכך אין חשש שהאב יחזור וימכרנה לאמה, שהרי אין בידו לעשות כן.

והוינן בה: **ומני**!? מי הוא התנא ששנה בברייתא שאינה נמכרת ונשנית? [793] ומשנינן: **רבי שמעון היא**, כמבואר בברייתא דלהלן:

דתניא: **מוכר אדם את בתו לאישות**, יכול אדם לקדש את בתו פעם אחת, [794] **ושונה**. שאם התאלמנה בתו, או התגרשה בעודנה מאורסת, יכול האב לחזור ולקדשה שנית.

וכן, האב מוכר את בתו לשם **שפחות**, **ושונה**. שבידו לחזור ולמכרה שנית, לאחר שהשתחררה. [795]

וכן, אדם מוכר את בתו **לאישות** [מקדש אותה], **לאחר** שמכר אותה **לשפחות**, ונשתחררה.

אבל האב **לא** יכול למכרה **לשפחות לאחר** שמכרה פעם אחת **לאישות**, והתאלמנה או התגרשה. וטעם הדבר יתבאר להלן.

אלו הם דברי חכמים.

---

[791] קשה: מדוע יש לחשוש שהאב ימכור אותה שנית? והלא בית דין יחזרו ויכפוהו לפדותה! ואם כן מה ירויח ממכירתה? [תוספות]. [ומכח קושיא זו תוספות מביאים פירוש מחודש בהסבר סוגיתנו, ועיין תוספות הרא"ש]. ופני יהושע מיישב את דברי הגמרא כפירוש רש"י [כפי שפרשנו בפנים]: אין מדובר כאן ברשע שיש לו ממון רב ומכר את בתו, אלא באדם שיש לו כדי סיפוקו בלבד, ואף על פי כן כופים אותו לפדות את בתו. ועל זה הגמרא מקשה שיש חשש שמא יחזור וימכרנה ויוציא את המעות שבידו, ולא נוכל לחזור ולכופו לפדותה, מאחר שעתה אין בידיו מעות.

[792] הגמרא הקשתה כך מפני שיש תנאים הסוברים שהאב יכול לחזור ולמכור את בתו שנית כדלהלן בגמרא, וכן פסק הרמב"ם עבדים ד יג. [אבל הברייתא שלפנינו סוברת שהאב אינו יכול למכור את בתו ולשנות. כפי שהגמרא מתרצת מיד].

[793] האחרונים הבינו ששאלת הגמרא כאן היא חלק מן התירוץ דלעיל. וכך תירצה הגמרא: "הא קתני אינה נמכרת ונשנית. ומני? רבי שמעון היא". והקשו: מדוע השאלה "ומני" קשורה לתירוץ דלעיל? ועיין בספר בירורי השיטות.

[794] [האב המקדש את בתו נקרא מוכר מפני שכסף הקדושין שייך לו כמבואר לעיל ג ב, והברייתא כנתה אותו "מוכר" אגב שהוזכר כאן לשון מכירה לשם שפחות].

[795] מדובר כאן באדם שמכר את בתו לאמה, והשתחררה לאחר שש שנים או שהגיע היובל ועדיין לא הביאה סימני נערות. אבל אם היא השתחררה על ידי הבאת סימנים אין האב יכול לחזור ולמכרה, וטעם הדבר: שהרי אפילו אם לא מכרה מעולם והביאה סימנים אינו יכול למכרה. שכך שנינו במסכת ערכין [כט ב]: "יכול ימכור אדם את בתו כשהיא נערה [- לאחר שהביאה סימני נערות]? אמרת - ומה מכורה כבר יוצאה, עכשיו שאינה מכורה [וכי] אינו דין שלא תמכר?!" [רש"י]. [כלומר: מאחר שאפילו אם לא נמכרה מעולם אין האב יכול למכרה משהביאה סימני נערות. אם כן כל שכן כשכבר נמכרה והשתחררה שאינה נמכרת. שהרי, מלבד זה שאין אדם מוכר את בתו משהביאה סימנים, יש כאן חסרון נוסף: שכבר נמכרה פעם אחת לשפחות. ויש אומרים שאין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר שפחות כדלהלן בברייתא. ועיין עצמות יוסף וברורי השיטות].

ורבי שמעון אומר: כשם שאין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות, כך אין אדם מוכר את בתו לשפחות לאחר שמכרה פעם אחת ל**שפחות**, והשתחררה.
נמצא, כי מה ששנינו בברייתא לעיל "אינה נמכרת ונשנית", הרי זה כדעת רבי שמעון.
אבל חכמים אומרים, אדם מוכר את בתו לשפחות אחר שפחות.
והגמרא מבארת את טעם המחלוקת של חכמים ורבי שמעון:
ומחלוקתם של חכמים ורבי שמעון מתבארת **בפלוגתא דהני תנאי**, בדרשת הכתוב שנחלקו בו התנאים דלהלן: נאמר [שמות כא] בענין אמה עבריה: "לעם נכרי [לאדם זר] לא ימשול [האב] למכרה, **בבגדו בה**".[796]
ונחלקו תנאים מה כוונת הכתוב "בבגדו בה":
דתניא: "**בבגדו בה**" - לשון בגד הוא.

דף יח:
לומר: **כיון שפירש** [שפרס] האדון את **טליתו עליה** לשם יעודה לאשה,[797] אזי אם לאחר מכן גירשה האדון ממנו בגט, **שוב אין** האב **רשאי למוכרה, דברי רבי עקיבא**.[798]
רבי אליעזר אומר: "**בבגדו בה**" - לשון בגידה הוא.
לומר: **כיון שה**אב **בגד בה**, בכך שמכרה לשפחה, אזי אם נשתחררה, **שוב אין** האב **רשאי למוכרה**. נמצא, שלדעת רבי עקיבא, אין האב מוכר את בתו לשפחות אחר יעוד [שהוא אישות].
וכיוצא בזה אינו מוכרה לשפחות אחר קידושין.
אבל מוכרה לשפחות אחר שפחות.
ואילו לדעת רבי אליעזר, אין האב מוכר את בתו לשפחות אחר שפחות.[799]
אבל מוכרה לשפחות אחר אישות.
ולפי זה יש לבאר, שרבנן, שאמרו לעיל אין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות, דרשו את הפסוק "בבגדו בה" מלשון פריסת בגד, וכדברי רבי עקיבא.

---

[796] על פי התרגום שם וכן פירש הרמב"ן בדעת רש"י, ועיין עוד ברמב"ן ובאבן עזרא שם.
[797] רש"י. ודברי הגמרא צריכים ביאור, שהרי היעוד אינו נעשה על ידי פריסת בגד, אלא האדון אומר לאמה בפני שנים "הרי את מקודשת לי" ומפסיק לנהוג בה מנהג אישות והרי היא מקודשת לו בכסף קנייתה. [ראה להלן יט א-בן! וכתב תוספות רי"ד: "כיון שפירש טליתו עליה - פירוש: לשון "ופרשת כנפך על אמתך" [כלומר: שהבעל דואג ומגן על אשתו] ואין זה לשון חופה, אלא גם הקדושין נקראין כן - שמשעה שקידשה היא נקראת על שמו". [ועיין ריטב"א להלן דה" אבעיא להו "ואיכא למימר משום דאי ביעוד וכו' ומובא להלן הערה 815 ועיין רש"ש].
[798] [רש"י פירש את דברי רבי עקיבא כאן לפי צד אחד בבעית רבה בר אבוה להלן בגמרא. אבל רב נחמן בר יצחק מפרש באופן אחר לפי הצד השני בבעיה דלהלן].
[799] על פי רש"י. אבל רבנו תם משנה את הגירסא בגמרא. [עיין תוספות ד"ה רבי אליעזר, וריטב"א, ועוד].

ורבי שמעון [שאמר שאין אדם מוכר את בתו לשפחות בין לאחר אישות ובין לאחר שפחות], דרש את הפסוק "בבגדו בה" בין מלשון פריסת בגד, כרבי עקיבא, ובין מלשון בגידה, כרבי אליעזר. [800]

ולכן, להלכה, הוא חולק על שניהם, וסובר שאין אדם מוכר בתו לשפחות בין לאחר שפחות ובין לאחר אישות.

והגמרא מוסיפה ומבארת את סברותיהם של כל התנאים הנזכרים:

והוינן בה: **במאי קמיפלגי**, במה תלויה המחלוקת שנחלקו התנאים איך לפרש את "בבגדו בה"?

ומשנינן: נאמר בתורה "בבגדו", ואנו קוראים את האות ב' בהברת חיריק, כאילו נכתב "בביגדו", בתוספת האות י'.

ואילו לא התקבלה המסורת לקרוא את האות ב' בהברת חיריק, היה ראוי לקרותה בהברת קמץ, היות ולא נכתב "בביגדו" בתוספת האות י'. [801]

ויש הבדל בין משמעות "בבגדו" בקמץ, לבין משמעות "בביגדו" בחיריק:

בבגדו בקמץ, משמע לשון "בגידה" [כשם שבענין לשון "שמיעה" נאמר בדברים כט: "בשמעו את דברי האלה". ו"בשמעו" מנוקד בקמץ]. [802]

ואילו "בביגדו" בחיריק, משמע לשון בגד, כשם שנאמר בבראשית לט: "ותתפשהו בבגדו". ו"בבגדו" מנוקד בחיריק. [804] [803]

---

[800] נמצא שנאמרו כאן שלש שיטות: א. שיטת רבי עקיבא וחכמים: אין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות. אבל מוכר לשפחות אחר שפחות. ב. שיטת רבי אליעזר: אין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר שפחות. אבל מוכר לשפחות אחר אישות. ג. שיטת רבי שמעון: אין אדם מוכר את בתו לא לשפחות אחר אישות ולא לשפחות אחר שפחות.

[801] כך פירש רש"י ועיין להלן הערה 803.

[802] רש"י. [וכוונתו, שלשון "שמיעה" דומה בהברה ובניקוד ללשון "בגידה", ולפיכך כשם שבענין שמיעה נאמר "בשמעו" בקמץ, כך ראוי לומר גם בענין בגידה "בבגדו" בקמץ.

[803] כך פירש רש"י. וקשה: אדרבה! בבראשית לט נאמר "ותתפשהו בבגדו" בלא י', ו"בבגדו" מנוקד בחיריק ואין קוראים בבגדו בקמץ מלשון בגידה, ואם כן מדוע לא נקרא אף כאן "בבגדו בה" בחיריק [למרות שלא נכתב כאן אות י']? ויש לומר: א. בענין "ותתפשהו בבגדו" מובן שהתורה לא היתה צריכה לכתוב "בביגדו" בתוספת י', מפני שאי אפשר לטעות ולפרש זאת מלשון בגידה כלל, אבל בענין "בבגדו בה" אפשר לפרש זאת מלשון בגידה, ולפיכך אם התורה לא היתה מתכוונת לבגידה אלא לבגד היה ראוי לכתוב "בביגדו" בתוספת האות י'. [תוספות, תוס' הרא"ש, ריטב"א]. ב. מאחר שנאמר "בבגדו בה" ולא נאמר "בבגדו עליה" משמע שיש לפרש זאת מלשון בגידה, שהרי אם "בבגדו" היינו מלשון בגד היה ראוי לומר "בבגדו עליה" ולא "בבגדו בה" [תוספות ותוספות הרא"ש. וריטב"א מביא סברא זו כסיוע לסברתו דלעיל. ועיין בהערה הקודמת].

[804] כך פירש רש"י. והקשו תוספות: כשם שהברת חיריק נכתבת בתוספת האות י', כך גם אם נפרש את "בבגדו" מלשון בגידה היה ראוי לכתוב "בבוגדו" בתוספת האות ו'! ואם כן, מדוע המילה "בבגדו" מתפרשת מלשון בגד ולא מלשון בגידה? ותירצו: מאחר שנאמר "בבגדו בה" ולא נאמר "בבגדו עליה", ממילא משמע שיש לפרש את "בבגדו" מלשון בגידה, שהרי אם "בבגדו" היינו מלשון בגד היה ראוי לומר "בבגדו עליה". [ועיין פירושים נוספים בתוספות ובראשונים].

ונחלקו התנאים כאשר משמעות המילה כפי שהיא כתובה בתורה, שונה ממשמעות קריאתה - האם דורשים את הכתוב ככתיבתו או כקריאתו, וכדלהלן:

רבי אליעזר סבר: יש אם למסורת.

עיקר ["אם"] חשיבות המילה הוא כפי המסורת שנמסרה איך לכותבה. [805] ומאחר שנכתב "בבגדו" ולא "בביגדו", יש לדרוש זאת מלשון בגידה.

ולכן, אין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר שבגד בה, בכך שמכרה כבר לשפחות בפעם הקודמת.

ורבי עקיבא סבר: יש אם למקרא.

עיקר חשיבות המילה הוא כפי שאנו קוראים אותה, [806] ומאחר שאנו קוראים "בביגדו", יש לדרוש זאת מלשון פריסת בגד.

ולכן, אין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות.

ואף חכמים בברייתא לעיל סוברים כדעת רבי עקיבא.

ורבי שמעון סבר: יש אם למקרא ולמסורת.

חשיבות המילה היא שוה בין לקריאתה ובין למסורת כתיבתה, ויש לדרוש את המילה "בבגדו", בין מלשון בגידה, ככתיבתה, ובין מלשון פריסת בגד, כקריאתה.

ולכן, אין אדם מוכר את בתו לשפחות, בין לאחר אישות ובין לאחר שפחות. [807]

והגמרא מביאה כאן ספק שהסתפקו בבית המדרש בענין יעוד, היות שלכאורה אפשר לפשוט אותו מדברי רבי עקיבא דלעיל:

---

[805] על פי רש"י במסכת סנהדרין תחלת דף ד.

[806] על פי רש"י שם.

[807] וקשה: במסכת סנהדרין [ד א ובסוכה ו ב] מוכח שרבי שמעון סובר שיש אם למקרא בלבד ולא למסורת כדלהלן: נחלקו תנאים כמה דפנות צריך בסוכה: לדעת חכמים: שלש דפנות. [שתים שלמות, כשיעור סוכה, ושלישית אפילו טפח]. לדעת רבי שמעון: ארבע דפנות. [שלש שלימות כשיעור סוכה, ורביעית אפילו טפח]. ומחלוקתם תלוי בדרשת הכתוב, שנאמרו בתורה בענין ישיבת הסוכה שלש פעמים "סוכות": פעמיים נכתב "בסכת" [בלא האות ו'] ופעם אחת נכתב "בסוכות" [מלא - בתוספת האות ו']. "בסכת" אחד אינו מיותר, ובא ללמד על עצם מצות ישיבת סוכה. ונותרו "בסכת" ו"בסוכות" לדרשה: לדעת חכמים: יש אם למסורת, כלומר: הרי זה כאילו נאמר "בסכת" בלשון יחדיו. ו"בסוכות" בלשון רבים. ובסך הכל יש כאן שלש "סוכות". ומכאן שהסוכה צריכה שלש דפנות. ולדעת רבי שמעון: יש אם למקרא, כלומר: הרי זה כאילו נאמר "בסוכות" "בסוכות" שניהם בלשון רבים, ובסך הכל יש כאן ארבע סוכות, ומכאן שהסוכה צריכה ארבע דפנות. עד כאן דברי הגמרא במסכת סנהדרין ובמסכת סוכה שם [לפי לשון אחת, עיין שם]. וקשה: כיצד אמרו בסוגייתנו שרבי שמעון סובר שיש אם למקרא ולמסורת? והלא למדנו במסכת סנהדרין וסוכה שלדעת רבי שמעון יש אם למקרא בלבד! ויש לומר: במסכת סנהדרין וסוכה אי אפשר לומר שיש אם למקרא וגם למסורת, שהרי הם סותרים זה את זה, שהרי אם נדרוש שדי בשלש דפנות כפי המסורת, אם כן בעל כרחך אי אפשר לדרוש שצריך ארבע כפי המקרא. וכן אם נדרוש שצריך ארבע דפנות כפי המקרא, בעל כרחך אי אפשר לומר שדי בשלש דפנות כפי המסורת. ובזה רבי שמעון סובר שיש אם למקרא. אבל בסוגייתנו שאפשר לקיים את שניהם רבי שמעון דורש את שניהם, [מהמקרא נלמד שאינו מוכר את בתו לשפחות אחר אישות, ומהמסורת נלמד שאינו מוכרה לשפחות אחר שפחות]. רש"י. [ועיין תוספות במסכת סוכה ו ב ד"ה ורבי שמעון ובמסורת הש"ס שם. ועיין תוספות הרא"ש וריטב"א כאן].

בעי [שאל] **רבה בר אבוה**: "**יעוד**", דהיינו, אדון האומר לאמתו העבריה "הרי את יעודה לי בכסף שקניתיך" - האם **נישואין עושה**, ודינה כדין אשה נשואה.

או אירוסין בלבד הוא **עושה**. ודינה כדין אשה ארוסה. [808] **ונפקא מינה**, יש הבדל בין אשה ארוסה לנשואה לענין שלשה דברים:

א. **ליורשה**. אשה נשואה שמתה, בעלה יורשה, ואילו הארוסה שמתה, אין הארוס יורשה. [809]

ב. **וליטמא לה**. כהן מותר להטמא לאשתו הנשואה שמתה. אבל אינו רשאי להטמא לארוסתו שמתה. [810]

ג. **ולהפר נדריה**. אשה נשואה, בעלה מפר את נדריה לבדו. ואילו ארוסה, אין בעלה מפר את נדריה אלא יחד עם אביה [כשהיא נערה]. [811] [812]

ויש להסתפק ביעוד, **מאי**, מה הוא עושה? נישואין או אירוסין?

והגמרא באה להוכיח שיעוד עושה אירוסין בלבד:

---

[808] קשה: מאחר שהיעוד נעשה בכסף קנית האמה [כפי שמפרש רש"י, ויעוין בגמרא להלן], אם כן מדוע עלה בדעת רבה בר אבוה שיעוד יעשה נישואין? הרי ראוי לומר שכשם שבשאר נשים כסף אינו עושה אלא קדושין בלבד, כך גם יעוד אינו עושה אלא קדושין בלבד! [פני יהושע]. ויש לומר: מאחר שהאב מסר את בתו לאדון לאמה [וביד האדון ליעדה] הרי זה כאב שמסר את בתו לשלוחי הבעל להכניסה לרשותו, שמכאן ואילך דינה כנשואה [כמבואר במשנה במסכת כתובות מח ב]. ולפיכך יתכן שיעוד עושה נישואין. ומאידך, יתכן שדווקא מסירה לשם אישות דינה כחופה. אבל כאן המסירה היתה לשם מכירה ולא לשם נישואין, [ואפילו למאן דאמר להלן מעות הראשונות לקדושין ניתנו, בכל זאת בידו של האדון שלא ליעדה, ומסירתה אינה כמסירה גמורה לשם אישות]. ולפיכך רבה בר אבוה היה מסופק בדבר. [על פי שיטה לא נודע למי, וכיוצא בזה כתב המאירי, עיין שם עוד. ועיין פירושים נוספים בפני יהושע].

[809] ארוסה שמתה בעלה אינו יורשה ואינו מיטמא לה, וכן בחייה בעלה אינו מפר את נדריה בלא אביה. [יבמות כט ב].

[810] כהן אינו רשאי להטמא למת, אלא לאחד משבעת הקרובים המוזכרים בספר ויקרא [כא א-ג] אחד מן הקרובים הללו היא "שארו" דהיינו אשתו הנשואה, [תורת כהנים]. אבל לארוסתו אינו רשאי להטמא [יבמות שם].

[811] יש הבדלים נוספים בין אשה ארוסה לנשואה. כגון: [א] ארוסה שזנתה נסקלת, ואילו נשואה נהרגת בחנק. [ב] בת ישראל שנשאת לכהן אוכלת בתרומה, אבל בעודה ארוסה אינה אוכלת. ומדוע הגמרא כאן לא הביאה נפקא מינה גם לדברים הללו? יש לומר: לענין ההבדל הראשון הנ"ל [ארוסה שזנתה נסקלת, ונשואה נחנקת] - הגמרא לא הביאה זאת אגב שלעיל [י א] הגמרא מסתפקת בביאה האם היא עושה קדושין או נשואין ושם לא נאמרה נפקא מינה זו [מפני שאפילו אם ביאה עושה אירוסין בלבד ולא נישואין, בכל זאת אם זנתה אינה נסקלת מאחר שאינה "בתולה". וסקילה נאמרה בנערה בתולה מאורסה]. תוספות הרא"ש. [ועיין תירוץ נוסף בשיטה לא נודע למי]. ולענין ההבדל השני הנ"ל [לענין תרומה] - הגמרא לא הביאה זאת מפני שבענין יעוד אמה לא איכפת לנו אם היעוד עושה אירוסין או נישואין. ולעולם אינה אוכלת עד שייחד לה מקום לאכול בתרומה. ויש אומרים להיפך: שאפילו אם היעוד אינו עושה אלא אירוסין הרי זו אוכלת בתרומה מיד מפני שמדאורייתא ארוסה לכהן אוכלת בתרומה. וחכמים גזרו שמא ימזגו לה כוס ותשקה לאחיה או לאחיותיה [כדלעיל ה א], וכאן אין חשש כזה מאחר שהיא בביתו של האדון. מאירי. [ובגמרא לעיל י ב מובא שיש אומרים שמטעם אחר ארוסה אינה אוכלת בתרומה, ועיין היטב בשיטה לא נודע למי].

[812] כמבואר במסכת יבמות שם. ומקור הדבר נלמד במסכת נדרים [סו א, עד ב].

תא [בוא] **ושמע** ראייה לפשוט את הספק, ממה ששנינו בברייתא לעיל: "**בבגדו בה**" - **כיון שפירש** האדון את **טליתו עליה** לשם יעוד, אזי אם התגרשה ממנו בגט, **שוב אינו רשאי** האב **למוכרה**, דברי רבי עקיבא.

ויש לדייק מדברי רבי עקיבא:

רק **זבוני**, **הוא דלא מזבין לה**. דוקא לענין מכירה האב אינו רשאי לחזור ולמוכרה. **הא יעודי - מייעד לה!**

אבל לענין קידושין, [814] האב רשאי לקדש אותה לאדם אחר. [813]

ויש ללמוד מכאן שהיעוד שייעדה האדון אינו עושה אלא אירוסין.

כי **אי אמרת** יעוד **נישואין עושה**, לא יתכן שיכול האב לחזור ולייעדה, שהרי **כיון דנישאת** בתו - **שוב אין לאביה רשות בה**.

ואפילו לאחר שהתגרשה מבעלה, אינו יכול האב לחזור ולקדשה לאדם אחר! [815]

ואם כן, האיך האב יכול לקדש את בתו לאחר שהתייעדה והתגרשה?

אלא לאו, **שמע מינה**, הלא תלמד מכאן, שיעוד **אירוסין** בלבד הוא **עושה**. ולכן גם אם התייעדה, והתגרשה - האב רשאי לקדשה לאחר!

ודחינן: **אמר רב נחמן בר יצחק**, לעולם יתכן שיעוד עושה נישואין. ויש לפרש את דברי רבי עקיבא באופן אחר: **הכא**, מה שאמר רבי עקיבא "כיון שפירש טליתו עליה", אין מדובר ביעוד שהאדון מייעד את אמתו לאשה. אלא **בקידושין דעלמא קאי**, בקידושי קטנה שלא נמכרה לאמה מדובר.

והכי קאמר, וכך התכוין רבי עקיבא לומר: **כיון שמסרה אביה למי שנתחייב ב**"**שארה כסותה ועונתה**", דהיינו שקידשה לשם אישות, ועל ידי כך התחייב בעלה לתת לה כסות

[813] הדיוק הוא ממה שנאמר "לא יוכל למכרה". ואם נאמר שגם לקדשה אינו יכול היה ראוי שהכתוב יאמר "אין לו בה כלום". ריטב"א. ותוספות כתבו שהדיוק הוא מפני שאם נאמר שאינו יכול לקדשה אם כן מדוע שנינו "שוב אינו יכול למכרה"? הרי זה פשיטא! שהרי אם לקדשה אינו יכול כל שכל שלא יוכל למכרה. [שהרי למכרה אינו יכול אלא בזמן שהיא קטנה לפני שהביאה סימני נערות. ואילו לקדשה הוא יכול גם בימי נערותה כדלעיל ג ב וברש"י שם. כן נראה לפרש את כוונת דברי תוספות].

[814] למרות שהגמרא אומרת "יעוד", פירש רש"י שכוונת הגמרא לקדושין שלא על ידי מכירה. וכן כתבו תוספות בפירוש ראשון. [ובעל כרחך אין לפרש את לשון "יעוד" כפשוטו, שהרי מאחר שהאב אינו יכול למכרה כיצד יוכל ליעדה? והלא אין יעוד אלא באמה בלבד!] [ומלשון הריטב"א משמע שגרס בגמרא הא קדושי מקדש לה. ובפני יהושע מיישב את הגירסא שלפנינו כפשוטה. עיין שם, ובתוספות מובא פירוש נוסף בדברי הגמרא].

[815] לענין נדרים מצאנו במקרא בפירוש שבת שנשאת והתאלמנה או התגרשה אינה חוזרת לרשות אביה. שנאמר [במדבר ל ו]: "ונדר אלמנה וגרושה כל אשר אסרה על נפשה יקום עליה" [כלומר: אין אביה מיפר את נדריה]. ולענין ירושה - נאמר [במדבר כז יא]: ":. לשארו:. וירש אותה". חז"ל דרשו מהכתוב שהבעל יורש את "שארו" דהיינו אשתו. [בבא בתרא קיא ב. עיין שם כיצד הגמרא דורשת זאת]. רש"י. [וכוונתו ש"שארו" היינו אשתו הנשואה ולא הארוסה. ולפי זה גם לענין ליטמא לה יש לומר שמאחר שנאמר שם "שארו" היינו דוקא אשתו הנשואה. ולא הארוסה].

- **שוב אין** האב **יכול למוכרה**. [816]

ואם כן, אין להוכיח מכאן שיעוד אירוסין עושה, שהרי רבי עקיבא לא דיבר כלל על יעוד האמה, אלא על קידושין.

ועתה הגמרא מנסה להוכיח מברייתא אחרת, שיעוד אירוסין בלבד הוא עושה:

תא [בוא] **שמע** ראיה לפשוט את השאלה ממה ששנינו בברייתא: **אין** האב **מוכרה** [את בתו] **לאחד** מן **הקרובים** שאסור לה להנשא להם באיסור עריות. [817] היות ונאמר בענין אמה עבריה [שמות כא] "אשר לא [לו] יעדה". [818]

ולכן, אי אפשר לאב למכור את הבת אלא לאדון שיוכל להתקיים בו כל האמור בפרשת אמה עבריה. והואיל ואין קידושין תופסין בקרובים, אין האב יכול למכור את בתו לקרובים, כיון שלא יתכן לקיים אצלם מצות יעוד.

אלו דברי תנא קמא.

משום [בשם] **רבי אליעזר אמרו**, האב **מוכרה לקרובים**, ואין צורך שיוכל להתקיים בה כל האמור בפרשת אמה עבריה. אלא הכתוב רק אמר, שאם האדון רוצה לקחת את אמתו לאשה, בידו ליעדה.

ומוסיפה הברייתא: **ושוין**, בין רבי אליעזר ובין תנא קמא, מודים הם בדבר הזה:

שמוכרה לבתו, גם אם היא **אלמנה** - **לכהן גדול**. על אף שאסור לו לייעדה, שהרי הוא מצווה לישא אשה בתולה, ולא אלמנה.

וכן שוים הם, שיכול האב למוכרה גם אם היא **גרושה וחלוצה** - **לכהן הדיוט**. [819]

ואף על פי שכהן גדול אסור באלמנה, וכהן הדיוט אסור בגרושה וחלוצה, בכל זאת האב יכול למכרה להם, כי שייך בהם יעוד, אם כי הוא יעשה בעבירה.

---

[816] לשון הגמרא קשה: מדוע הגמרא הוצרכה להוסיף כאן "כיון שמסרה אביה 'למי שנתחייב בשארה כסותה ועונתה'"? די היה במה שכבר אמרנו "הכא בקידושין בעלמא קאי"! ופירש הריטב"א: לפי מה שהגמרא הבינה תחילה שמדובר כאן ביעוד מובן שלשון "בבגדו בה" יכול להתפרש מלשון פריסת בגד, שמאחר שהאמה ברשות האדון משעה שקנאה הרי בשעה שמיעדה הוא זן ומפרנס אותה, והרי זה כפורס טליתו עליה [ראה לעיל הערה 797]. אבל בקידושין רגילים האשה לא נכנסת לרשותו עד שימסרנה אביה לחופה, ולפיכך לכאורה לא שייך בזה לשון פריסת בגד. ומטעם זה הוסיף רב נחמן בר יצחק "כיון שמסרה למי שנתחייב בשארה כסותה ועונתה". והיינו מאחר שהבעל יתחייב בכסותה לפיכך נאמר עליו לשון "בבגדו בה", ואגב שהוצרך לומר "כסותה" הוסיף ואמר גם "שארה ועונתה" מאחר ששלשת החיובים הללו באים כאחד. וצריך לומר שלפי תירוץ רב נחמן בר יצחק הברייתא הזאת סוברת שחיוב שאר וכסות הוא מדאורייתא. אך יש ליישב גם כדעת האומר שחיוב שאר וכסות הוא מדרבנן. והלשון "למי 'שנתחייב' בשארה" וכו' לאו דוקא, אלא הכוונה למי שרגיל לתת לה שאר כסות ועונה. [ובזמן התורה למרות שהבעלים לא היו חייבים בזה, בכל זאת היו רגילים לתתם לה]. [הרש"ש בד"ה כיון שפירש מפרש את הגמרא בדרך אחרת].

[817] והם נמנו בתורה בספר ויקרא פרק יח.

[818] כתיב "לא" וקרי "לו". והיינו - שהיה ראוי לו ליעדה [רש"י על התורה].

[819] וכן לכהן גדול, וכוונת הברייתא שאפילו כהן הדיוט אסור בגרושה וחלוצה.

כי אם הם יעברו ויקדשו אותה לאשה, קידושיהם קידושין, אף על פי שהיא אסורה להם, מפני שהקידושין תופסים בחייבי לאוין. [820]

עד כאן דברי הברייתא.

ושאלו בבית המדרש על דברי הברייתא:

הברייתא אמרה "ושוין שמוכרה אלמנה לכהן גדול", ומוכח שמדובר כאן שהקטנה הזאת כבר התקדשה פעם אחת, ומת בעלה, והתאלמנה ממנו.

ויש לדון: **האי אלמנה - היכי דמי**!? באיזו אלמנה מדובר? כלומר, באיזו דרך היא התקדשה לבעלה?

אילימא דקדיש נפשה, אם נאמר שמדובר בקטנה שקדשה את עצמה שלא על ידי אביה, ומת אותו אדם שנתקדשה לו, אם כן קשה:

וכי לקטנה זאת, "**אלמנה**" **קרי לה** הכתוב?! וכי אפשר לקרוא לה "אלמנה"?! הרי מן התורה אין מעשה קטנה כלום, ונמצא שלא היתה מקודשת כלל!

ואלא שמא תתרץ שמדובר **דקדשה אביה**?

הרי גם על כך יש להקשות:

מאחר שאביה כהר קדשה פעם אחת - **מי מזבין לה**!?

וכי הוא יכול אחר כך למכרה לאמה?!

והא שנינו לעיל, **שאין אדם מוכר את בתו לשפחות לאחר** שמסרה **לאישות**! [821]

ואמר [ותירץ על כך] **רב עמרם אמר רבי יצחק**: **הכא**, האלמנה המוזכרת בברייתא, היא אלמנה שהתקדשה לבעלה **בקדושי יעוד**, שהאב מכרה לאמה, והאדון יעדה לאשה, והתאלמנה ממנו.

---

[820] זו דעת רוב התנאים [מלבד רבי עקיבא הסובר שאין קידושין תופסין בחייבי לאוין. להלן סח א]. ומקורם: שנאמר [דברים כא טו]: "כי תהיינה לאיש שתי נשים, האחת אהובה והאחת שנואה" וגו'. וכי יש אהובה ושנואה לפני המקום?! אלא, "אהובה" היינו אהובה בנישואיה, ו"שנואה" היינו שנואה בנישואיה. וקידושין תופסין בה שנאמר בה: "כי תהיינה" וגו'. ומכאן שקדושין תופסין בחייבי לאוין. ומכל מקום ערוה שנענשים עליה כרת אין קידושין תופסין בה להלכה. [כמבואר להלן סו ב סז ב].

[821] זו דעת רבי עקיבא בברייתא דלעיל. אך רבי אליעזר חולק עליו. והגמרא כאן מקשה על דברי הברייתא מדברי רבי עקיבא ולא רצתה להעמיד את הברייתא כשיטת רבי אליעזר, מפני שרבי אליעזר "שמותי" הוא [מתלמידי בית שמאי] ואין הלכה כמותו [רש"י להלן יט א ד"ה ולרב נחמן]. ולהלן בגמרא [יט א] יש מי שמתרץ את דברי הברייתא כשיטת רבי אליעזר. [ועיין פירוש נוסף בתוספות יט א ד"ה במאי לשיטת רבנו תם]. והקשה בשיטה לא נודע למי: כיצד הגמרא העמידה את דברי הברייתא כרבי עקיבא? והלא רבי עקיבא סובר שקדושין תופסין בחייבי לאוין [להלן סח א], ואם כן, מדוע הברייתא מחלקת בין איסורי אלמנה וגרושה לאיסור שאר עריות? והרי גם באיסורי אלמנה וגרושה אין תופסין קידושין! ותירץ: הגמרא הניחה שהברייתא סוברת כרבי עקיבא לענין שאין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות, וחולקת עליו בענין תפיסת קידושין - שלדעת הברייתא קידושין תופסין בחייבי לאוין. [כנראה הגמרא פירשה כן מפני שהלכה כרבי עקיבא לענין שאין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות. ואין הלכה כמותו בענין תפיסת קידושין בחייבי לאוין].

ואף על פי שאין האב מוכר את בתו לשפחות אחר אישות, זה רק כאשר האב עצמו מכרה לאישות, שאז אינו רשאי למכרה לשפחות.
אבל כאן האב מכרה לשפחות ולא לאישות, והאדון הוא זה שייעדה לאישות לאחר מכן.
ולפיכך אם התאלמנה מהאדון, בידו של האב למכרה אחר כך לשפחות, הואיל והוא עצמו לא מכרה בפעם הראשונה לאישות אלא רק לשפחות.
ובכך מתורצים דברי הברייתא.
ואולם, מה שאמרנו שאם האב מכר את בתו לאמה, והתייעדה, רשאי הוא לאחר מכן למכרה לשפחות - דבר זה אינו מוסכם על דעת הכל, אלא הוא תלוי במחלוקת התנאים דלהלן:
יש לדון בענין "יעוד", כשהאדון מייעד את האמה ואומר לה "הרי את מיועדת לי" - על ידי מה חלין הקידושין? והרי באותה שעה הוא לא נותן לה שום דבר!
ודבר זה מתברר מתוך דברי הברייתא דלהלן [יט ב]:
תנו רבנן: כיצד מצות יעוד? - אומר לה בפני שנים [עדים]: הרי את מקודשת לי".
ויכול לומר לה זאת אפילו בסוף שש [שנות עבודת האמה], ואפילו סמוך לשקיעת החמה [של היום האחרון]. אלו דברי חכמים.
רבי יוסי ברבי יהודה אומר: [רק] אם יש שהות ביום [האחרון] כדי [שהאמה תספיק] לעשות עמו [עבודה שהיא] שוה פרוטה - מקודשת. ואם לאו - אינה מקודשת.
כלומר, לדעת רבי יוסי ברבי יהודה, האדון מקדש את האמה בכך שהוא מוחל לה על חיוב עבודתה, ואותה מחילה שוה ממון. והרי זה כאילו נתן לה פרוטה.
ולכן, רק אם נשאר עליה חיוב לעבוד עבודה השוה פרוטה, הרי זו מקודשת בה. אבל אם בא לקדשה בסוף היום האחרון, ולא נשאר בעבודתה שוה פרוטה - אינה מקודשת.
אבל, חכמים סוברים שהאדון אינו מקדש את הבת במחילת חיוב עבודתה, אלא, כשהאדון שילם לאב מעות בשעה שקנאה לאמה, אזי המעות הללו נתנו מלכתחילה גם עבור קידושיה. והאדון מקדשה על ידי מעות קנייתה, שהן מהוות גם מעות קידושין.
ועתה נחזור לדברי הברייתא דלעיל: "ושוין שמוכרה אלמנה לכהן גדול", ופירש רב עמרם שמדובר בקטנה שנתקדשה בקידושי יעוד, והאב רשאי למכרה לאחר שהתאלמנה מהאדון לשפחה, מאחר שלא הוא מכרה לאישות אלא האדון.
והנה, לדעת חכמים הסוברים שבשעת קניית האמה, האדון משלם לאב מעות גם עבור קידושיה, נמצא שהאב הוא זה שקידשה על ידי שקיבל את המעות מן האדון. ואם כן, בודאי אין הוא רשאי למכרה לשפחות לאחר אישות. וזה שלא כדברי רב עמרם.

ולפיכך מוסיף רב עמרם ואומר: והברייתא דלעיל נאמרה **אליבא דרבי יוסי ברבי יהודה**, **דאמר: מעות הראשונות** [שהאדון שילם לאב בשעת קניית האמה], **לאו לקידושין ניתנו**, אלא עבור מעשה ידיה בלבד.

ולפיו נמצא, שהאב לא מכרה לאישות, אלא לשפחות בלבד. אלא האדון הוא זה שקדשה אחר כך, על ידי שמחל לה על חיוב עבודתה, ולפיכך האב רשאי למכרה, משהתאלמנה מהאדון, לשפחות.

עד כאן הגמרא הביאה את דברי הברייתא ואת הסברו של רב עמרם.

ומתוך הדברים הללו, הגמרא מוכיחה שיעוד עושה אירוסין בלבד ולא נישואין.

שהרי, **אי אמרת** יעוד **נישואין עושה**, אזי קשה: הלא **כיון שעל** ידי יעוד היא **נישאת**, **שוב אין לאביה רשות בה**. [823] שהרי קטנה שנישאה, יוצאת מרשות אביה לגמרי! [822] ואיך יתכן שהאב ימכור את בתו לאמה לאחר שהיא התייעדה?

אלא, בהכרח, היעוד אינו עושה אלא אירוסין בלבד, ולפיכך לאחר שהתגרשה, אביה רשאי למכרה, מאחר שלא יצאה מרשותו לגמרי.

ודוחה הגמרא את הראיה שיעוד אירוסין עושה -

ואלא מאי, מה אתה מוכיח מדברי הברייתא, שיעוד **אירוסין עושה**? הרי גם לפי דבריך יש לשאול על הברייתא:

הא אין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות! והרי כאן היא התארסה כבר על ידי יעוד! ומדוע האב יכול למכרה לאמה אחר שהתאלמנה?

אלא, **מאי אית לך למימר**, מה יש לך לומר לחלק, כדי לתרץ -

שאני אירוסין דידה מאירוסין דאביה.

יש הבדל בין אירוסין שהבת מארסת עצמה, שלא על ידי האב, לבין אירוסין שהאב אירס אותה.

כי רק באירוסין שהאב אירס אותה, התחדש בתורה ששבה "אינו מוכרה לשפחות אחר אישות".

אבל באירוסין שהתארסה היא עצמה מאליה, לא התחדש בתורה שאינו מוכרה לשפחות אחר אישות.

---

[822] בענין נדרים מצאנו שבת שנשאת יוצאת מרשות אביה ואפילו לאחר שהתגרשה אינה חוזרת לרשותו: שהרי, אב מפר את נדרי בתו ומשנשאת אינו יכול להפר לה אפילו משנתגרשה. שנאמר: "ונדר אלמנה וגרושה כל אשר נדרה יקום עליה" [במדבר ל י]. וכן, בענין ירושה אב יורש את בתו כל זמן שלא נשאת. ומשנשאת ומתה הבעל יורשה, שנאמר: "וירש אותה" [במדבר כז יא]. ודרשו חז"ל: מכאן שהבעל יורש את אשתו. [ב"ב קיא ב]. ומכאן, שבת שנשאת יוצאת מרשות אביה לגמרי לכל דבר. [על פי רש"י].

[823] כתובות מג ב במשנה. [רש"ש].

ואם כן, יש לדחות את ההוכחה שהוכחת שיעוד אירוסין עושה:
כי **אפילו תימא** [תאמר] שיעוד **נישואין עושה**, אין להקשות כיצד אביה חוזר ומוכרה, והרי "כיון שנישאת, שוב אין לאביה רשות בה".
שהרי יש לתרץ כעין מה שאתה מחלק, **שאני נישואין דידה מנישואין דאביה**!
יש הבדל בין נישואין שהבת נישאת מאליה, שלא על ידי האב, לבין נישואין שעל ידי האב.
כי דוקא בנישואין שעל ידי האב התחדש בתורה ש"כיון שנישאת, שוב אין לאביה רשות בה".
אבל בנישואין שנישאת מאליה, לא התחדש בתורה דין זה.
ולכן, אם התגרשה - בידו של אביה לחזור ולמכרה לאמה!
כלומר, בין אם נאמר שיעוד אירוסין עושה, ובין אם נאמר שיעוד נישואין עושה, בהכרח יש צורך לחלק בין קידושין ונישואין שנעשו על ידי האב, לבין יעוד, שנעשה שלא על ידי האב, אלא על ידה.
ונמצא, שאין להוכיח מדברי הברייתא הזאת שיעוד עושה אירוסין!
אך אותו אמורא שהוכיח מדברי רב עמרם שיעוד אירוסין עושה, חוזר ומיישב את דבריו:
האי מאי, במה אתה המקשן בא לדחות את דבריי? - בכך שאתה טוען, כשם שיש לחלק בין אירוסי האב לאירוסין שהתארסה מאליה, כך יש לחלק בין נישואי האב לנישואין שנישאת מאליה.
אך, באמת אין להשוות בין אירוסין לנישואין כלל:
שהרי, **בשלמא**, אמנם נכון לומר ש**אירוסין מאירוסין שאני**.
והיינו, שדין מכירתה לאחר אירוסין שהתארסה מאליה, שונה מדין מכירתה לאחר אירוסי אביה.

[824] אב מפר את נדרי בתו, ומשהתארסה אינו יכול להפר נדריה לבדו, אבל הוא מפרם עם האב, כמבואר בתורה בתחילת פרשת מטות [במדבר כז] וברש"י שם.

[825] כהן אסור להטמא למתים אלא לשבעת הקרובים המוזכרים בתחילת פרשת אמור [ויקרא כא] ואחת מן הקרובים היא בתו. תוספות כאן כתבו שמשהתארסה עדיין היא ברשות האב ליורשה ולהטמא לה. ולכאורה נקטו כאן "ליטמא לה" אגב שיטפא. שהרי במקרא לא הוזכר שום חילוק בין בתו נשואה לבתו שאינה נשואה. [רק באחותו מוזכר חילוק. עיין בפסוקים שם ובשלחן ערוך יורה דעה שע"ג ד]. וכן מדברי שלחן ערוך [שם] משמע שכהן מיטמא אף לבתו הנשואה.

[826] אב יורש את בתו שמתה, ואפילו אם מתה לאחר שהתארסה. אבל אם נשאת ומתה אינו יורשה, כמבואר לעיל בהערה הקודמת.

זאת, מפני שבת שהתארסה, עדיין אינה יוצאת מרשות אביה לענין כל הדברים, שהרי היא ממשיכה להיות ברשותו - ליורשה, [826] להטמא לה, [825] ולהפר נדריה עם בעלה, [824] מלבד לענין מכירתה.

ואם כן, מסתבר כי מה שהאב אינו יכול למכרה לאחר שאירסה, אין זה משום שהיא יצאה מרשותו, אלא חידוש הוא, שהחמירה התורה עליו שלא ימכרנה.

ולכן, מסתבר לצמצם את חידוש התורה בענין מכירתה, ולהעמידו רק לאחר אירוסין שנעשו על ידי האב, ולא לאחר אירוסין שנכשו על ידה. [827]

דף יט.

אלא, אבל, **נישואין מנישואין**, (תחילת העמוד) **מי שאני**?

וכי יש לחלק בין נישואי אביה לנישואין שנישאת מאליה?! הלא נישואין מוציאין את הבת לגמרי מרשות אביה, ואין חילוק בין מכירתה לשאר הדינים, ולא מסתבר לחלק בין נישואין שהשיאה אביה לנישואין שנשאת מאליה!

ומאחר ששנינו האב מוכרה לשפחות לאחר שנתאלמנה, והסביר רב עמרם שמדובר לאחר קידושי יעוד, אם כן מוכח שיעוד אינו עושה אלא אירוסין בלבד. שהרי אם נאמר שהיעוד עושה נישואין, איך יתכן שהאב ימכרנה? והרי היא כבר יצאה מרשותו לגמרי על ידי הנישואין!

ומוכח מכאן, שיעוד עושה אירוסין בלבד, ולא נישואין!

עד כה הגמרא הסתמכה על ביאורו של רב עמרם, שביאר את הברייתא [828] בקידושי יעוד, וכרבי יוסי ברבי יהודה שאמר "מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו".

ונמצא שלא האב קידש את בתו, אלא האדון מקדשה בעצמה, על ידי מחילת חיוב עבודתה.

ודברי רב עמרם מבוססים על ההנחה שלדעת רבי יוסי ברבי יהודה "מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו".

אך להלן חולק רב נחמן בר יצחק על הנחה זו, וסובר שאף רבי יוסי ברבי יהודה מודה שמעות הראשונות לקידושין ניתנו [ולהלן יתבאר טעמו].

ולפיכך שואלת הגמרא:

ולרב נחמן בר יצחק, דאמר אפילו לרבי יוסי ברבי יהודה, מעות הראשונות לקידושין ניתנו, אם כן היעוד נעשה על ידי האב, ואין האב מוכר את בתו לשפחות לאחר שמכרה

[827] על פי תוספות בהסבר דברי רש"י, וריטב"א. [ועיין מהרש"א על תוספות ד"ה בשלמא ופני יהושע שם].
[828] ששנינו: "ושוין שמוכרה אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט".

לאישות. [829] ונמצא שאין האב יכול למכור את בתו לשפחות לאחר שנתאלמנה מן היעוד.
ואם כן קשה: **במאי מוקים לה**? באיזה אופן יעמיד רב נחמן בר יצחק את דברי הברייתא, שהאב יכול למכור את בתו כשהיא אלמנה? והרי אין אדם מוכר את בתו לשפחות לאחר שמכרה לאישות! ומתרצינן: רב נחמן בר יצחק, **מוקים לה** מעמיד את דברי הברייתא, כדעת **רבי אליעזר** [לעיל תחילת יח ב], **דאמר** רק **לשפחות אחר שפחות הוא דלא מזבין לה**. רק לשפחות אחר שפחות אין האב רשאי למכור את בתו, [830] אבל **לשפחות אחר אישות**, **מצי מזבין לה**. האב רשאי למכרה לשפחות לאחר שמכרה לאישות.
ולפי זה, יש להעמיד את דברי הברייתא באב שקידש את בתו, ואפילו בקידושין בעלמא, ולא ביעוד. [831]
והגמרא מביאה ספק נוסף בענין יעוד:
נאמר בתורה בענין יעוד [שמות כא]: "ואם לבנו יעדנה". מכאן שהאדון יכול לייעד את האמה העבריה לבנו.
וכשהאדון מייעד את האמה לעצמו, בודאי הוא עושה זאת כשהוא גדול ולא כשהוא קטן. שהרי אין מעשה קטן כלום. [832]
ואולם כשהאדון מייעד את האמה לבנו, בענין זה **בעי** [שאל] **ריש לקיש**: **מהו שמייעד אדם לבנו קטן**? האם האדון יכול לייעד את אמתו לבנו כשהבן קטן? שהרי היעוד נעשה על ידי דעת האדון, שהוא גדול, ויתכן שלא איכפת לנו מכך שבנו קטן. [833]
וצדדי הספק הם:

[829] לדעת רבי עקיבא שהלכה כדבריו, וכנ"ל הערה 821, עיין שם.
[830] שרבי אליעזר דורש את "בבנדו בה" מלשון בגידה, כלומר: שבגד בה בכך שמכרה לשפחה. רש"י.
[831] ועד עתה הגמרא העדיפה להעמיד את הברייתא שלא כדברי רבי אליעזר, מפני שרבי אליעזר שמותי הוא [מתלמידי בית שמאי] ואין הלכה כמותו. רש"י. [ועיין לעיל הערה 821]. [יש מפרשים ש"שמותי" היינו מתלמידי בית שמאי, ויש מפרשים ש"שמותי" היינו מלשון שמתא ונידוי, כלומר: חכמים נידוהו, עיין רש"י ותוספות שבת קל ב].
[832] בפשטות גם לקנות אמה אינו יכול כשהוא קטן, אך, הראשונים נחלקו אם קטן קונה כשדעת אחרת מקנה לו. [כשאחר מקנה לו את בתו לאמה]. ויש אומרים שקטן קונה בזה מן התורה. [תוספות, סוף ד"ה אומר, אבל מהריטב"א מוכח שלא כדבריהם כדלהלן הע' 865 ועיין חי' הגרנ"ט סימן צא]. אך מכל מקום הכל מודים שקטן אינו יכול לקדש לעצמו אשה. [ועיין מצפה איתן ד"ה מה הוא גדול].
[833] אפילו כאשר הבן גדול יש חידוש בכך שאביו יכול לייעד לו את השפחה, שהרי להלכה מעות הראשונות לקידושין ניתנו, ואם כן היה ראוי לומר שאין האב יכול לייעד אשה לבנו אלא אם כן הבן עשאו שליח בשעת קנית האמה. אך באמת לא צריך שהבן יעשה את אביו שליח בקנייתה, ובכל זאת האב יכול ליעד לו אשה, נמצא שיש חידוש בקידושי יעוד, שהאב יכול לייעד אשה לבנו שלא בשליחותו ולפיכך הגמרא הסתפקה שמא האב יכול לייעד אף לבנו הקטן, מפני שלענין יעוד הבן עומד במקום האב לגמרי ואין לחלק בין גדול לקטן. [על פי פני יהושע]. [ונראה להוסיף ולבאר, שמאחר שיעוד הבן נעשה בשעת הקניה שלא בשליחות הבן ושלא מדעתו, נמצא שאין צורך בדעת הבן לקידושין. ומאחר שאין צורך בדעת, אין חסרון בכך שקטן אינו בר דעת, ואין חילוק בין קטן לגדול בענין זה]. ועיין מנחת יהודה להלן ד"ה תא שמע.

מצד אחד, "אם ל**בנו** יעדנה", **אמר רחמנא**, ולא אמר "לבנו הגדול". ומשמע שיכול לייעדה ל**בנו כל דהו**, ואפילו הוא קטן, יכול הוא לייעד לו את האמה העבריה, שקנה. **או**, **דילמא** שמא יש לדייק מהכתוב להיפך: "**בנו**" - **דומיא דידיה**. שיעוד לבן צריך להיות דומה ליעוד האדון עצמו.

מה, כמו ש**הוא**, האדון עצמו, הרי הוא **גדול**, **אף** היעוד לבנו, מדובר בו ב**בנו** שהוא **גדול**!

אמר רבי זירא תא שמע ראיה לפשוט ספק זה מברייתא:

נאמר בענין איסור אשת איש [ויקרא כ]: "ואיש אשר ינאף את אשת איש, אשר ינאף את אשת רעהו, מות יומת הנואף והנואפת".

ושנו על כך בברייתא:

א. "**איש**" - מלמד כי דוקא איש גדול שנאף את אשת איש חייב מיתה, **פרט לקטן**.[834]

"**אשר ינאף את אשת איש**" - אין חיוב מיתה אלא בניאוף עם אשה השייכת ל"איש", שהוא גדול, **פרט לאשת קטן**.

עד כאן דברי הברייתא. ורבי זירא הבין, שמיעוט הכתוב "פרט לאשת קטן", המלמד שהבא על אשת קטן פטור ממיתה, הוא משום שאין מעשה קטן כלום, וקטן המקדש אשה לא עשה כלום, ונמצא שאינה אשת איש כלל.[835]

לפיכך מוכיח רבי זירא מכאן שאין אדם מייעד אשה לבנו הקטן, שהרי -

ואי אמרת שמייעד אדם אשה לבנו הקטן, **אם כן**, **מצינו אישות** [של אשת איש] **לקטן**, כגון שייעד לו אביו את האמה, ומדוע הכתוב פטר את הבא על אשת הקטן ממיתה מחמת שאין אישות לקטן?

ודוחה הגמרא את ראייתו של רבי זירא:

---

[834] קטן פטור מכל עונשין שבתורה. ואם כן קשה: מדוע הכתוב הוצרך להשמיענו שקטן שנאף פטור? והרי קטן פטור מכל עונשין שבתורה, ומדוע הייתי סבור לחייבו לולי הפסוק? הראשונים תירצו כמה תירוצים: [א] למרות שקטן אינו בר דעת ואין להענישו על מעשיו, בכל זאת הייתי אומר שקטן שבעל אשת איש גדולה חייב, מפני שהאשה נהרגת על ידו. תוספות. [כוונתם כעין מה ששנינו במסכת סנהדרין בענין בהמה הנרבעת שהיא נסקלת. ושאלו במשנה: "אם אדם חטא, בהמה מה חטאה"? ותירצו: "לפי שבאה לאדם תקלה על ידה לפיכך אמר הכתוב תסקל. דבר אחר: שלא תהא בהמה עוברת בשוק ויאמרו זו שנסקל פלוני על ידה". ותוספות שכתבו כאן שהאשה נהרגת על ידו היינו שכשהקטן יעבור בשוק יאמרו זהו שנסקלה פלונית על ידו. וכן מבואר מתוספות ערכין ג א ד"ה למעוטי. ועיין שם עוד]. [ב] בענין איסור ערוה האדם נענש על ההנאה, ואפילו מתעסק בעריות [שלא מדעת] חייב [כריתות יט ב], ולפיכך היה עולה בדעתנו לחייב קטן אף על פי שאין בו דעת והרי הוא כמתעסק. [ריטב"א שם הראב"ד ועיין קובץ שיעורים ואילת השחר]. [ג] הכתוב מדבר בקטן פחות מבן תשע שנים ויום אחד. ובא להשמיענו שאף האשה הנבעלת פטורה מפני שאין ביאת קטן פחות מבן תשע שנים נחשבת ביאה. [הראשונים בשם ר"א אב"ד. ועיין מהרי"ט].

[835] ודעת רבי זירא הכתוב "אשת איש" מלמד את זה גופא שאין אישות לקטן ולפיכך הבא על אשתו פטור שהרי היא אינה אשתו. [כן מוכח מדברי שיטה לא נודע למי להלן בדחית הגמרא, ראה להלן בהערה הבאה. וכן נראה מדברי עצמות יוסף שם].

אדרבה! יש לתמוה על דבריך: **ואלא מאי** מה אתה רבי זירא אומר? **שאינו מייעד** לבנו הקטן?

אם כן קשה: **אמאי קא ממעט ליה קרא**? מדוע הכתוב הוצרך למעט את הבא על אשת קטן? והרי אין מציאות של "אשת קטן" כלל! [836]

ומכח קושיא זו, מוכיחה הגמרא מדברי הברייתא, שמייעד אדם אשה לבנו הקטן:

תיפשוט מינה, יש להוכיח מדברי הברייתא, **דמייעד** אדם אשה לבנו הקטן, ולפיכך הוצרך הכתוב למעט את הבא על אשת קטן מחיוב מיתה, שהרי אם תאמר שאינו מייעד, אין מציאות של אשת קטן כלל!

ודחינן: **אמר רב אשי**: **הכא**, הכתוב הממעט את הבא על אשת הקטן, אינו מדבר באדם שייעד אשה לבנו הקטן, אלא -

ביבם בן תשע שנים ויום אחד, **הבא על יבמתו**, **עסקינן**.

מדובר באשה שייבם אותה יבם קטן, שהיות והיא זקוקה מן התורה לביאתו כדי לייבמה, היא נקנית לו בביאה, והרי היא אשתו מן התורה, ואם מתה, הוא יורשה כאשתו. [837]

[אך רק אם היה היבם בן תשע שנים ויום אחד הוא קונה אותה, כי מאחר שהיבום נעשה על ידי ביאה, לא יכול להיות יבום בקטן אלא משנעשה בן תשע שנים ויום אחד, שמגיל זה ואילך ביאתו מוגדרת "ביאה". אבל קטן שגילו הוא פחות מבן תשע שנים, אין ביאתו מוגדרת "ביאה", ולפיכך לא קנאה].

[836] שהרי קטן שקידש אינו כלום. ויעוד אביו גם כן אינו מועיל לו. ונקשה: לדעת רבי זירא הלימוד "'אשת איש' ולא אשת קטן" מלמד את זה גופא שאין אישות לקטן, ולולי הפסוק הזה לא היינו יודעים זאת. ואם כן מובן שהכתוב הוצרך למעט זאת. ומדוע הגמרא תמהה על דברי רבי זירא? ונראה שקושיא זו הוקשתה ל"שיטה לא נודע למי" וכדי לתרץ על כך כתב שמהכתוב [דברים כב יג] "כי יקח איש" דורשים "איש" ולא קטן. ומכאן שאין אישות לקטן. ואין צורך בדרשה "אשת איש ולא אשת קטן". אך קשה: מאחר שריש לקיש הסתפק שמא אדם מיעד אשה לבנו קטן. אם כן יש לומר שהכתוב הנ"ל אינו ממעט אלא קידושי קטן דעלמא, ולא את יעוד אביו. והדרשה "אשת איש ולא אשת קטן" מלמדת שאין יעוד לקטן! ואם כן, מדוע הגמרא תמהה על דברי רבי זירא? ויש לומר: "אשת איש" משמע שממעט - ולא 'אשת' קטן. ואם כן משמע שיש אישות לקטן ובאותה אישות אין חייבים מיתה. [על פי שיטה לא נודע למי להלן בד"ה דמדאורייתא. ועיין עצמות יוסף, וחזון איש. ועיין רבי עקיבא איגר להלן על תוד"ה מדאורייתא, ועוד].

[837] יבם הבא על היבמה שלא על דעת לקנותה, ואפילו אם בא עליה באונס, קנאה. [משנה יבמות נג ב]. [ואפילו אם התכוין בפירוש שלא לקנותה - קנאה, רבי עקיבא איגר בשו"ת רכ"ב אות יד ואילך, מדברי הר"ן והריטב"א לעיל י ב, ועוד]. וטעם הדבר: מפני שאשה הקנו לו ליבם מן השמים [יבמות לט א. רמב"ם פיהמ"ש יבמות נג ב, ועוד]. ולפיכך, מאחר שאין צריך את דעת היבם, אין לחלק בין יבם קטן לגדול ואף יבם קטן קונה את היבמה. [רמב"ן יבמות צו א]. ועיין להלן בהערה הבאה.

[838] הראשונים דייקו מדברי רש"י שביאת יבם בן תשע ויום אחד קונה את היבמה להיות כאשתו מדאורייתא. ותמהו בעלי התוספות: במסכת יבמות [צו ב] אמרינן "עשו ביאת בן ט' כמאמר בגדול". ו"מאמר" היינו קדושין מדרבנן ביבם שאין היבמה קנויה לו באותם קדושין אלא נאסרת על שאר האחים מדרבנן על ידי ה"מאמר", וכיוצא

מהו דתימא, לולי דברי הכתוב היית יכול לומר: **כיון דמדאורייתא חזיא ליה** [ראויה היא לו ליבום], [838] ומשנעשה בן תשע שנים ויום אחד **ביאתו ביאה**, לפיכך כל **הבא עליה** אחרי שייבמה היבם הקטן **מתחייב** מיתה, **בחיוב** איסור **אשת איש**.

לפיכך, **קא משמע לן**, השמיע לנו הכתוב, כי למרות שהיבמה זקוקה לביאתו וליבומו של הקטן, והיבם הקטן בא עליה, בכל זאת, אדם זר שבא על אשה זו - הרי הוא פטור ממיתה. [839]

ולפי זה נדחתה ההוכחה של הגמרא שמייעד אדם אשה לבנו הקטן.

ואם כן נשאלת השאלה: **מאי הוי עלה**? מה יהיה על הספק שהסתפקנו [אם מייעד אדם אשה לבנו הקטן]?

תא שמע, בוא ושמע ראיה לפשוט את הספק: **דאמר רבי אייבו**, **אמר רבי ינאי**:

א. **אין יעוד** שאדם מייעד לבנו, **אלא בגדול**.

ב. **אין יעוד אלא מדעת** הבן.

וממה שאמר רבי ינאי "אין יעוד אלא בגדול", יש ללמוד שאין אדם מייעד אשה לבנו הקטן. [840] [841]

בזה ביאת בן ט' אינה קונה את היבמה לכל דבר, אלא היא נחשבת מדרבנן כאשתו לענין שנאסרת על שאר האחים [היבמים], אבל אינה קנויה לו לענין ליורשה וליטמא לה. ולפיכך פירשו התוספות: אמנם אליבא דאמת יבום הקטן אינו קונה מדאורייתא, אך לולי דברי הכתוב "אשת איש - ולא אשת קטן" היינו חושבים שיבום הקטן מועיל, ובא הכתוב "אשת איש" ולימד שיבום הקטן אינו כלום ואין היבמה קנויה לו, ולפיכך הבא על היבמה פטור ממיתה. [ולפירוש זה הסכים הרשב"א, וכן דייק הרמב"ן במסכת יבמות [צו א] מדברי רש"י שם [בעמ' ב ד"ה הרי זו] מדברי רש"י שם [בעמ' ב ד"ה הרי זו] שסותר את מה שפירש בסוגייתנו]. הרמב"ן במסכת יבמות [שם] מיישב את פירוש רש"י כאן, שלעולם יבם קטן קונה את יבמתו מדאורייתא, וחכמים עשו את ביאתו כמאמר, היינו שאמרו שאין ביאתו קונה לגמרי לפוטרה מחליצה, ואם בא לגרשה משהגדיל צריכה גט וחליצה. לרמבן עצמו יש שיטה שלישית: מדאורייתא היא קנויה לו לגמרי, ומדרבנן הפקיעו את קניינו לענין ליורשה וכו'. אבל אם בא לגרשה משהגדיל צריכה גט. מפני שמדאורייתא היא קנויה לו.

[839] לדעת רש"י יבום הקטן קונה את היבמה מדאורייתא ואם מתה יורש אותה, והכתוב לימד שלמרות שהיא כאשתו בכל זאת הבא עליה פטור ממיתה. [כך הבינו הראשונים מדברי רש"י, וכנ"ל בהערה הקודמת]. אבל תוספות פירשו שהכתוב "אשת איש" מלמד שהבא על אשת יבם קטן פטור ממיתה מפני שאינה נקנית לו כלל לענין שום דבר. [ורק מדרבנן ביאת הקטן אוסרת את היבמה על שאר האחים וכנ"ל בהערה הקודמת]. ולזה הסכים הרשב"א. וקשה על פירוש תוספות: כשם שרב אשי מפרש שהכתוב "אשת איש" בא ללמד שאין יבום הקטן קונה את היבמה, כך היה אפשר לפרש שהכתוב מלמד שאין יעוד האב קונה בקטן. ואם כן קשה: מדוע רב אשי הוצרך להעמיד את הכתוב ביבם? הרי אפשר היה להעמיד את הכתוב ביעוד הקטן כפי שהגמרא פירשה לעיל, ולומר שהכתוב מלמד את זה גופא - שיעוד האב אינו קונה בקטן! ויש לומר: "אשת איש" משמע - ולא 'אשת' קטן, ואם נאמר שאין אדם מייעד אשה לבנו הקטן, נמצא שאי אפשר לקרוא לה 'אשת קטן' כלל שהרי אינה אשתו. ולפיכך לא יתכן לומר שהכתוב מלמדנו שאין היעוד קונה בקטן כלל. וכל זה בענין יעוד, אבל, לענין יבם קטן, רב אשי מפרש שהכתוב מלמדנו שאין היבום קונה, אך אפשר לקרוא ליבמה 'אשת קטן' מפני שהיא יבמתו, ויש לו זיקה אליה [שיטה לא נודע למי, ועיין תוספות הרא"ש, רשב"א, רבי עקיבא איגר, ובמפרשים הנ"ל בהערה 836].

[840] להלן בגמרא נחלקו אם מעות הראשונות [דמי מכירת האמה] לקידושין ניתנו. והאחרונים דנים לדעת רבנן שלקידושין ניתנו: האם צריך שהבן יהיה גדול כבר בשעת המכר. מפני שהדמים הללו ניתנו לקידושין. או שדי בכך שהבן גדול בשעת היעוד עצמו? עיין ס' המקנה, חזון איש, ומנחת חינוך מצוה מג.

[841] כך פירש הריטב"א [סוד"ה מאי הוה] את דברי רש"י. ועיין שם פירוש נוסף.

ומקשינן: **תרתי!** שני הדברים שאמר רבי ינאי הרי דבר אחד הם. שהרי כיון שאין יעוד אלא מדעת הבן, מובן מאליו שאין יעוד אלא בבן גדול, שהוא בן דעת, אבל דעת הקטן אינה נחשבת "דעתו"! ומדוע הוצרך רבי ינאי להשמיענו את שני הדברים? [842]

ומתרצינן שני תירוצים:

א. רבי ינאי לא התכוין להשמיענו שני דינים נפרדים. אלא דין אחד בלבד, שאין יעוד אלא בגדול, ו"**מה טעם**" **קאמר** רבי ינאי.

כלומר: **מה** ה**טעם** לכך ש**אין יעוד אלא בגדול**? - **לפי שאין יעוד אלא מדעת** הבן, וקטן אין לו דעת.

ב. **ואיבעית אימא** תירוץ נוסף:

מאי, מה היא כוונת רבי ינאי שאמר "אין יעוד אלא **מדעת**"? - אין הכוונה לדעת הבן כפי שחשבנו לעיל. אלא **מדעת דידה** מדעת האמה, שתדע האמה שהאדון מייעד אותה לשם קידושין. [843] ומוכיחה הגמרא מברייתא שצריך יעוד מדעת האשה:

דתני **אביי בריה דרבי אבהו**:

נאמר [שמות כא] "אם רעה בעיני אדוניה **אשר לא יעדה**" - **מלמד** הכתוב, שקרא לקידושי האמה "יעוד", **שצריך ליעדה**, [845] להודיע לה שהוא מקדשה לו לאשה. [844]

הוא, אביי בריה דרבי אבהו, **תני לה**, שנה את דברי הברייתא הזאת, **והוא אמר לה** את פירושה, מדעתו:

הברייתא הזאת מדברת דוקא **בקידושי יעוד**. אבל קטנה שהתקדשה על ידי אביה, אין צריך הבעל להודיעה בשעת הקידושין שהוא מקדשה. [846]

אך נשאלת השאלה: מדוע לא נלמד מקידושי יעוד לקידושין דעלמא שאף בהן צריך את דעת הקטנה? וכדי לענות על שאלה זו, [847] ממשיך אביי בריה דרבי אבהו, ואומר:

---

[842] כך פירש רש"י. אך בדרך כלל כשהגמרא מקשה "תרתי", כוונתה להקשות ששני הדברים סותרים זה לזה. ולפיכך הראשונים פירשו את קושית הגמרא כאן שלא כדברי רש"י. [עיין תוספות וריטב"א ושיטה לא נודע למין].

[843] דעת רבנו תם [לעיל ה א בתוספות ד"ה שכן] שאין צריך שהיעוד יעשה בהסכמת הבת, אלא צריך שתדע שהאדון מייעדה. אבל מרש"י [להלן ד"ה הוא תני לה] משמע שצריך שהבת תתרצה ביעוד [וזה לשון רש"י: "ואם אינו מודיעה 'שתקבל עליה' אין כאן קידושין"]. וכן דעת הרמב"ם עבדים ד ח [ועיין רשב"א ופני יהושע וחי' הגרש"ש סי' יט, וראה להלן בהערה 849].

[844] הלימוד הוא ממה שהכתוב שינה ואמר כאן לשון "יעוד" ולא אמר לשון "קיחה" כדך שנאמר בשאר קידושין. [על פי ריטב"א בתוספת הסבר].

[845] יש גורסים "ליודעה" [מובא בריטב"א], או "לידעה" [הגהות ר"א חבר].

[846] כלומר: אין ללמוד מדברי הכתוב כאן בענין יעוד, לשאר קידושין שנעשים על ידי האב שגם בהם יצטרך המקדש להודיעה, מפני שיש לחלק בין יעוד לשאר קידושין כפי שאביי בריה דרבי אבהו ממשיך ומבאר. ריטב"א. [אבל מדברי תוספות הרא"ש ד"ה רב נחמן קצת משמע שפירש בדרך אחרת].

[847] על פי הריטב"א הנ"ל בהערה הקודמת. [עיין שם].

והברייתא נאמרה **אליבא דרבי יוסי ברבי יהודה, דאמר** [להלן]: **מעות הראשונות - לאו לקידושין ניתנו!**

כאשר האדון נתן לאב את מעות התשלום עבור קנייתה, אותם המעות לא ניתנו עבור הייעוד שהאדון עתיד ליעדה אחר כך.

אלא, שאם האדון רוצה לקדשה אחרי שקנאה, נתנה לו התורה את האפשרות למחול לה על העבודה שהיא עדיין חייבת לעבוד לו, ולייעדה לו לאשה על ידי מחילת חיוב עבודתה [ובתנאי שיש באותה עבודה שוה פרוטה]. [848]

והיות ובשעה שהאדון נתן לאב את המעות הראשונות, היא לא התקדשה באותן מעות, אין דעת האב מתחילה לקדשה בהן. הילכך, אם האדון לא יודיע לאמה עצמה שתקבל עליה את קידושיו, אין כאן קידושין. [850], [849]

וכל זה לדברי רבי יוסי ברבי יהודה. אבל חכמים חולקים, וסוברים ש"מעות הראשונות לקידושין ניתנו". ונמצא כי בשעה שהאב מוכר את בתו לאמה, הוא מתרצה לקבל את המעות מן האדון גם בעבור הקידושין, והרי זה כקידושין דעלמא שנעשו מדעת האב. ולפיכך לדעת חכמים, אין לחלק בין קידושי יעוד לקידושין דעלמא.

ומאחר שבקידושין דעלמא שנעשו מדעת האב לא שמענו בשום מקום שצריך את דעתה, בהכרח שאף בקידושי יעוד לדעת חכמים אין צריך את דעתה.

אך רב נחמן בר יצחק חולק על דברי אביי בריה דרבי אבהו:

---

[848] לדעת רבנן מעות הראשונות לקדושין ניתנו, ולפיכך אם רצה ליעדה בסוף שש שנות עבדותה סמוך לשקיעת החמה מקודשת, למרות שלא נשאר עליה לעבוד עבודה שיש בה שוה פרוטה. אבל לדעת רבי יוסי ברבי יהודה מעות הראשונות לאו לקדושין ניתנו, ולפיכך צריך שיקדשה בזמן שיש שהות של עבודה השוה פרוטה. והאדון מקדשה במחילת אותה עבודה המוטלת עליה. אבל אם קדשה סמוך לשקיעת החמה אינה מקודשת.

[849] כך כתב רש"י. ועיין לעיל הערות 849 , 843. והנה, ריצוי קטנה אינו כלום. ואפילו יתומה שאין לה אב אינה מתקדשת על ידי עצמה, ואם כן קשה: מה מועיל ריצוי הבת? והלא האב לא נתרצה ביעוד! ולהלן בגמרא אמרינן שהאומר לבתו הקטנה "צאי וקבלי קדושיך" הרי זו מתקדשת בעצמה. ודעת מקצת הראשונים שהיא מתקדשת על ידי עצמה. [כדלהלן הערה 861 בשיטה ב. ע"ש]. ואב המוכר את בתו הרי זה כאומר לה "צאי וקבלי קדושי יעוד מהאדון". ולפיכך היא מתקדשת מדעתה [ועיין עוד בהערות להלן]. ועיין חזון איש כאן על דברי תוספות לעיל ה א.

[850] הראשונים נחלקו בהסבר דברי הברייתא "מכאן שצריך ליעדה": יש מפרשים שצריך שהיעוד ייעשה מדעתה [רש"י ועוד], ויש מפרשים שצריך שהאדון יודיעה שהוא מייעדה, אבל אין צריך את הסכמתה. [רבנו תם ועוד. עיין לעיל הערה 843]. והקשה תוספות הרא"ש: [א] לדעת הסוברים שאין צריך את הסכמת הבת, מדוע הגמרא מעמידה את דברי הברייתא [שצריך לידעה] כדעת רבי יוסי ברבי יהודה ושלא כרבנן? והלא גם לרבי יוסי ברבי יהודה יש כאן גזירת הכתוב בלא טעם - שצריך שיודיעה תחילה ואחר כך יקדשה בעל כרחה, ואם כן, כשם שלדעת רבי יוסי ברבי יהודה יש כאן גזירת הכתבו בלא טעם, כך יש לומר לדעת רבנן!! [וכן הקשה הרשב"א]. [ב] לדעת הסוברים שהכתוב מלמד שצריך להודיע לה שמייעדה, ואין צריך את הסכמתה, קשה: הרי בשעה שמייעדה אומר "הרי את מיועדת לי", ונמצא שכבר הודיעה שהוא מיעדה, ומה לי אם הודיעה רגע אחד לפני היעוד, ומה לי אם הודיעה בשעת היעוד עצמו? ומכח הקושיות הללו כתב תוספות הרא"ש שמסתבר שצריך שהקידושין יהיו מדעתה. [אך עיין בדבריו לעיל ה ב ד"ה מה להצד.

רב נחמן בר יצחק אמר: **אפילו** אם **תימא** [תאמר] שמעות הראשונות **לקידושין ניתנו**, [851] כדעת חכמים, [852] בכל זאת, יש לחלק בין קידושי יעוד לקידושין דעלמא:
שאני הכא, שונה הוא דין היעוד משאר הקידושין, משום שהכתוב שינה את שם קידושי האמה משאר קידושין -
דאמר רחמנא על קידושי האמה "**יעדה**".
ושינה הכתוב את לשונו משאר קידושין, כדי שנדרוש את "יעדה" מלשון דיעה.
ולפיכך, קידושי האמה שונים משאר קידושין של קטנה, וצריך שייעשו מדעת האמה.
[853] אבל בריה דרבי אבהו נקט שלדעת רבי יוסי ברבי יהודה מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו.
והגמרא דנה מנין לו שאכן כך סובר רבי יוסי ברבי יהודה:
והוינן בה: **מאי**, מה אמר **רבי יוסי ברבי יהודה**, שמזה למד אביי בריה דרבי אבהו, שמעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו?
ומשנינן: **דתניא**: נאמר בתורה [שמות כא] בענין יעוד "**יעדה**, **והפדה**".
הסמיך הכתוב [854] את "יעדה" [יעוד] ל"הפדה" [לדין פדיון האמה], כדי ללמד, שאם האדון בא לייעד את האמה ביום האחרון שבסוף שש שנות עבודתה, אזי, **צריך שיהא שהות ביום כדי** שיוכל לקיים בה דין **פדייה** בפרוטה. [855]
והברייתא מפרשת והולכת:

[851] מה הנפקא מינה מהדיון בדעת רבי יוסי ברבי יהודה אם מעות הראשונות לקידושין ניתנו או לאו לקידושין ניתנו? כתב שר"י: דעת רבי עקיבא לעיל [יח ב] שאין אדם מוכר את בתו לשפחות לאחר שמכרה לאישות. [אבל הוא מוכרה לאישות לאחר שמכרה לשפחות]. והנה, אם האב מכרה לשפחות ולבסוף האדון יעדה ומת, אזי, אם נאמר שמעות הרשאונות לקדושין ניתנו נמצא שהאב הוא זה שמכרה לאישות, ושוב אינו רשאי למכרה לשפחות. אבל אם נאמר שמעות הראשונות לאו לקדושין נתנו, נמצא שלא האב הוא זה שמכרה לאישות. ולפיכך הוא רשאי לקדשה לאדם אחר משמת האדון. ועיין להלן בהערה הבאה.

[852] דעת רב נחמן בר יצחק להלן בגמרא שאף רבי יוסי ברבי יהודה מודה שמעות הראשונות לקדושין ניתנו. ולדבריו אי אפשר ליישב את הברייתא שצריך לידעה כמאן דאמר "מעות הראשונות לאו לקדושין ניתנו", שהרי הכל מודים שלקדושין ניתנו, ולפיכך רב נחמן בר יצחק הוצרך לפרש את הברייתא בדרך אחרת, והברייתא מתיישבת בין לדעת רבי יוסי ברבי יהודה ובין לדעת רבנן. [שיטה לא נודע למי. וכן מוכח מהרמב"ם שפסק כדעת רבנן, [עבדים ד ז], ובכל זאת פסק שצריך את דעתה]. [אבל, בתוספות הרא"ש כתב שאף לדעת רב נחמן בר יצחק הברייתא אינה מתיישבת אלא כדעת רבי יוסי ברבי יהודה, עיין שם].

[853] [לדעת הריטב"א הוקשה לאביי בריה דרבי אבהו מדוע אין לומדים את דין שאר הקידושין מדין יעוד, וכנ"ל הערה 846, ולפי זה נראה שיש לבאר את דברי רב נחמן בר יצחק שמאחר שהכתוב שינה את לשון "יעוד" מלשון שאר קידושין שנאמר בהם לשון "קיחה", לפיכך דין יעוד שונה מדין קידושין: דוקה ביעוד צריך שייעשה מדעתה, מפני שנאמר בו לשון "יעידה", אבל בשאר קידושין שלא נאמר לשון "יעידה" אין צריך את דעת האשה, ודי בדעת אביה].

[854] ריטב"א, [ועיין שם].

[855] פחות מפרוטה אינו נחשב ממון, ואין האשה נפדת בו, כשם שאין פחות משוה פרוטה קונה בשאר מקומות. [וגרעון כסף הוא כפי שווי הגרעון שעליה ולא יותר].

מכאן, מכח דרשה זו, **אמר רבי יוסי ברבי יהודה**: [856] רק **אם יש שהות ביום בכדי** שהאמה תוכל **לעשות עמו** עבודה של **שוה פרוטה**, [857] הרי זו **מקודשת** על ידי היעוד, שאומר לה "הרי את מקודשת לי", ומקדשה על ידי שמוחל לה על חיוב עבודתה השוה פרוטה.

ואם לאו, אך אם לא נשאר זמן באותו היום בכדי עבודה השוה פרוטה, **אינה מקודשת**. כי למדנו מ"יעדה והפדה" שאין דין יעוד נוהג אלא במקום שנוהג דין פדיה.

אלמא, מוכח מכאן, שרבי יוסי ברבי יהודה **קסבר מעות הראשונות** שהאב קיבל מן האדון **לאו לקידושין ניתנו**.

ולפיכך, לדעתו צריך שהאדון יתן לאמה שוה פרוטה בשעה שמייעדה לו לאשה, על ידי מחילת חיוב עבודתה בשיווי פרוטה.

ואין לומר שמעות הראשונות לקידושין ניתנו.

שהרי אם נאמר כך, אין צורך שיהא שהות ביום כדי לעשות עמו שוה פרוטה, כיון שהאדון אומר בתוך שש שנים "התייעדי לי", והרי היא מתייעדת למפרע, במעות שנתן האדון לאב בשעת מכירתה, משום שהאב קיבל את אותו המעות על מנת שתתייעד בהם.

ואילו רב נחמן בר יצחק חולק על אביי בריה דרבי אבהו, וסובר שאין להוכיח מדברי רבי יוסי ברבי יהודה שמעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו:

רב נחמן בר יצחק אמר: **אפילו תימא** [תאמר] שמעות הראשונות **לקידושין ניתנו**, בכל זאת יש לקיים את דברי רבי יוסי ברבי יהודה, הסובר שצריך שיהא שהות ביום כדי לעשות עמו שוה פרוטה.

כי הטעם לכך שצריך שיהא שהות בו ביום לעבוד עמו שוה פרוטה, אינו משום שהוא מקדשה באותו שוה פרוטה כפי שסברנו עד כה, [858] אלא -

שאני הכא, שונה דין יעוד, בכך שנאמרה בו גזירת הכתוב: **דאמר רחמנא** "**והפדה**". ומכאן שצריך שיהא שהות ביום בכדי פדיה.

---

[856] בברייתא אחרת, כדלהלן בעמוד ב. [כלומר: הברייתא הזאת לא מצטטת את דבריו של רבי יוסי ברבי יהודה, אלא מביאה את המקור לדבריו שהובאו בברייתא אחרת].

[857] בתחילת הברייתא שנינו: "צריך שיהא שהות ביום כדי פדייה". כלומר: אם נחשב את שווי הזמן הנותר ביחס לדמי המכירה שקיבל האדון עבור כל ימי עבדותה, נמצא שיש בו שוה פרוטה ואפשר לפדותה, [כפי שפירש רש"י]. ואילו כאן שנינו "אם יש שהות כדי לעשות עמו שוה פרוטה", ומשמע שמחשבים לפי שווי זמן עבודתה כפי שהוא שוה בשוק, ולא על פי גרעון כסף מכירתה. והאחרונים התקשו בדבר. [עיין ספר המקנה, ועוד].

[858] ריטב"א.

וכשם שהאדון אינו יכול ליעד את האמה לאחר שכלו שש שנים, כך גם קודם לכן, אינו יכול ליעדה בזמן שלא נשתייר לו בה חיוב עבודה בשוה פרוטה, והרי זה כאילו כבר כלו שש שנים ויצאה מרשותו. [859]

רב נחמן סובר כאביי בריה דרבי אבהו, שלדעת רבי יוסי ברבי יהודה מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו, והוא למד מכך שני דינים:

א. **אמר רבא אמר רב נחמן: אומר אדם לבתו** [860] כשהיא **קטנה: "צאי וקבלי קידושיך בעצמך מאדם שתחפצי להנשא לו".** [862] [861]

[859] רמב"ן וריטב"א. אבל בקובץ שיעורים וחזון איש [סי' קמח על סוגייתנו] ביארו באופן אחר. ועיין להלן הערה 876.

[860] הרמ"א [אהע"ז לז ז] כתב [בשם מהר"י] שצריך שיאמר לבתו כן בפני עדים, כמו שמצאנו שכל שליח קבלה צריך למנותו בפני עדים. [ומשמע מדבריו שדינו של רב נחמן היינו מדין שליחות - שהבת נעשית שליח של האב. אבל הראשונים נחלקו בדבר, עיין להלן בהערה הבאה], ובאבני מילואים כתב שלדעת כמה ראשונים אפילו אם אמר לה כן שלא בפני עדים הרי זו מקודשת [אם שניהם מודים בדבר]. עיין שם. ואם גלוי לכל שהאב מכינה לחופה ולקבל קידושיה, מקודשת לדברי הכל. [רמ"א שם].

[861] נחלקו הראשונים באיזה קידושין מדובר כאן: האם דוקא בקידושי כסף, או גם בקידושי שטר? לפי הפירוש הראשון הנ"ל [בהערה הקודמת] אומר לבתו "צאי וקבלי קדושיך" מועיל מדין "ערב". כלומר: האב נהנית ממה שהמקדש נתן מעות לבתו על פיו, ולפי זה כתבו הר"ן והריטב"א [לעיל סוף ט א] שדין זה שייך בכסף בלבד, שהאב מקדש בהנאה שנהנה והרי זה ככסף, אבל בשטר אינה יכולה להתקדש, שהרי האב לא קיבל את השטר לידו. [וקבלת הבת הקטנה אינה מועילה לאב, מפני שאין שליחות לקטן לדעה זו]. [דעת הרמב"ן לעיל ט א שהאומר לבתו "צאי וקבלי קדושיך" מועיל מדין ערב, ובכל זאת הר"ן שם דייק מדבריו שאף בשטר מועיל. ובאבני מילואים לז ג התקשה בדבר, עיין שם, ובאחרונים]. לפי הפירוש השני הנ"ל [בהערה הקודמת] האומר לבתו "צאי וקבלי קדושיך" מועיל מפני שמסר לה את הכח והזכות שנתנה לו התורה. ולפי זה היא מתקדשת אף בשטר [כן מוכח בריטב"א כאן בפירושו הראשון בשם יש מפרשים, וכן מבואר מדברי הרא"ש ותוס' הרא"ש, וראה חזון איש, ועיין אבני מילואים לז ג]. ועיין הערה 651 על תוספות.

[862] נאמרו כמה שיטות בהסבר דין זה: שיטה א': בגמרא לעיל [סוף ו ב] אמר רבא: אשה האומרת לאיש: "תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך", מקודשת מדין "ערב". [ערב משתעבד למלוה על ידי שהמלוה נותן את מעות ההלואה ללוה, דהיינו לאדם אחר. וכיוצא בזה האשה מקנה את עצמה למקדש על ידי נתינת מעות הקידושין לאדם אחר]. ואם כן, כיוצא בזה אב האומר לבתו "צאי וקבלי קדושיך" הרי זה כאומר למקדש "תן מנה לבתי, ובזה הריני מקדשה לך". והרי זו מקודשת מפני שהאב נהנה שנתנו לה מנה על פיו. [ר"ן לעיל ט א, ד"ה וכתב בפירושו הראשון באה"ד, ורא"ש סימן טו בשם ראב"ד, ורמב"ן לעיל ט א, וריטב"א בפירושו האחרון כאן]. אך נשאלת השאלה: מאחר שאפשר ללמוד זאת מדין ערב [המוסכם לכולי עלמא], מדוע רב נחמן הוצרך ללמוד זאת מדברי רבי יוסי ברבי יהודה? ויש לומר: בדין "ערב" התחדש שכאשר הערב דיבר עם המלוה ואמר לו: "הלוה מעותיך לפלוני ואני ערב" הרי הוא משתעבד בכך. ויש ללמוד מכאן כיוצא בזה לאשה שדיברה עם המקדש ואמרה לו: "תן מנה לפלוני ואתקדש לך". אבל אב שאמר לבתו "צאי וקבלי קדושיך" לא דיבר עם המקדש כלל, ולא אמר לו לתת מעות לבתו ולקדשה בכך, והאב אינו יודע אם אותו אדם רוצה לקדשה או לא. ולפיכך אין ללמוד זאת מערב. ולכן רב נחמן הוצרך ללמוד זאת מדברי רבי יוסי ברבי יהודה כדלהלן בגמרא. [ר"ן לעיל ט א שם. ומשמע מדבריו שיש חסרון גמירות דעת מצד האב כיון שדאינו יודע אם פלוני המקדש רוצה לקדשה. ועיין מה שכתב הר"ן כאן. ועיין בריטב"א כאן בסוף דבריו, ועיין חידושי הגרנ"ט בהסבר דברי תוספות, ובקהילות יעקב י [יב] אות ה, ועוד]. שיטה ב: האומר לבתו "צאי וקבלי קדושיך" אין הקידושין חלים מכח ההנאה שנהנה האב בכך שהמקדש נתן מנה על פיו, ואין ללמוד זאת מדין ערב מפני שכאן האב לא דיבר עם המקדש כלל. והטעם לכך שהקידושין חלים: מפני שהאב יכול למסור לבתו הקטנה את הכח והזכות שזכתה לו התורה בקדושיה, ולמרות שקטנה אין לה כח ויד בקידושין אפילו משמת אביה, בכל זאת כשהאב מוסר לה את כחו וזכותו, בידה להתקדש. [על פי רא"ש ופירוש ראשון המובא בריטב"א. וכן ביאר החזון איש את דברי תוספות, ועיין רשב"א]. יסוד הדין שהאב יכול למסור את כח הקידושין לבתו הקטנה, היינו מדין שליחות אך, אין זה ככל שליחות שכח הקידושין

ודבר זה נלמד **מדברי רבי יוסי ברבי יהודה**:

וכי **לאו** כך **אמר רבי יוסי ברבי יהודה**: **מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו**! נמצא, שהאב עצמו לא קידש את בתו לאדון. ובכל זאת **כי** [כאשר] האדון **משייר בה** באמה **שוה פרוטה**, שמוחל לה על אותה עבודה, **הוו קידושין**.

ומהו טעם הדבר? בהכרח, מפני שהאב יודע בשעת מכירתה שהאדון יכול ליעדה לאחר זמן, לפיכך הרי זה כאילו הוא הסכים לכך שהבת תקבל את קידושיה בעצמה. [863]

ואם כן, **הכא נמי לא שנא**. גם האומר לבתו הקטנה "צאי וקבלי קידושיך" אינו שונה מהמוכר את בתו לאמה, שהרי אף הוא הסכים שהבת תקבל את קידושיה בעצמה, ולפיכך היא מקודשת. [866] [865] [864]

נשאר של המשלח והשליח קונה עבורו את המעות, אלא כאן האב נותן את עצם כח הקידושין לבתו והיא מקדשת את עצמה. ולפיכך היא מתקדשת על ידי שהיא זוכה בעצמה בממון. וכיוצא בזה בידה להתקדש על ידי שטר וביאה. [חזון איש בהסבר דברי הרא"ש ותוספות]. ולמרות שאין שליחות לקטן, במה דברים אמורים? כשהקטן בא להיעשות שליח לתועלת אדם אחר, אבל כאן הבת נעשית שליח לקידושי עצמה, וקטן נעשה שליח לזכות לעצמו. [רא"ש כאן ולעיל סוף סימן טו]. [והיינו, מפני שכאן הבת היא המתקדשת, ובידו של האב לתת לה כח קידושין לעצמה. ואין זה כשאר שליחות שהשליח פועל מכח המשלח ובשליחותו. ע"פ חזו"א. ע"ש]. [ועיין עוד בהסבר שיטת הרא"ש - באבני מילואים לז ג ד"ה ובשיטת הרא"ש. ובחזון איש, ובחידושי רבי מאיר שמחה, ובקהילות יעקב סימן [כב] כו, ובית מאיר לז ז. ועיין חידושי הרשב"א]. לפירושים נוספים עיין ר"ן כאן, [ולעיל ט א שם בפירושו השני], וריטב"א בפירושו השני, ועיין באחרונים שהאריכו בהסבר הסוגיא.

[863] כך פירש רש"י [בתחילת עמוד ב]. והנה, להלן [בעמוד ב] נחלקו רבי מאיר וחכמים במוכר את בתו והתנה עם האדון שלא ליעדה, לדעת רבי מאיר תנאו קיים, ולדעת חכמים תנאו בטל והאדון מיעדה בעל כרחו של האב. והלכה כחכמים. וא"כ קשה: כיצד יתכן לומר שבשעת המכירה דעת האב לקידושין? והלא אפילו בעל כרחו האדון יכול ליעדה! [אבני מילואים לז ג, ועוד]. ויש לומר: התורה אמרה שיהיה במכירה דין יעוד ושהאב יסכים לזה, והרי זה כאומר "צאי וקבלי קדושיך", ואם אינו אומר כן הרי זה כמתנה על מה שכתוב בתורה ותנאו בטל. והתורה נותנת לבת את כחו וזכותו של האב כאילו הוא נתן לה, והגמרא לומדת מכאן שהאב יכול לומר לבתו "צאי וקבלי קדושיך", מפני שאילו לא היה יכול לומר כן לא היה נאמר דין יעוד - שהתורה תתן את כח האב לבת כאילו הוא אמר כן. [על פי דברי אבני מילואים לז ג סוד"ה ודברי תוספות. ותחילת ד"ה והנה לדעת רש"י, בתוספת הסבר. ועיין שם]. ותוספות כתבו [בד"ה אומר] שהאב אינו נחשב כאומר לבתו בשעת המכירה "צאי וקבלי קדושיך" אלא התורה אמרה שתתקדש על ידי עצמה. ורב נחמן אומר שאילו לא היה מועיל בשאר קדושין שקטנה תתקדש בעצמה כשאביה נתן לה רשות, אם כן התורה לא היתה מחדשת ביעוד שתתקדש על ידי עצמה. [ועיין לשון חזון איש בהסבר דברי התוס' ולדבריו אולי יש להשוות את דברי רש"י ותוספות]. ועיין להלן בהערה הבאה.

[864] הרמב"ם [אישות ג יד] ושלחן ערוך [אבן העזר לז ז] פסקו כרב נחמן שאומר אדם לבתו הקטנה "צאי וקבלי קדושיך". [וכן כתב הריטב"א בסוף יט א]. אבל הראשונים נחלקו בדבר. ויש סוברים שאין קטנה יכולה לקבל קדושין אפילו אם אביה אמר לה "צאי וקבלי קדושיך". והביאום המרדכי והרמ"א. [וכן דעת פסקי הרי"ד לעיל ח ב]. והנה רב נחמן למד את דינו מדברי רבי יוסי ברבי יהודה הסובר שמעות הראשונות לאו לקדושין ניתנו. אבל לכאורה להלכה קיימא לן כדעת חכמים, ואם כן לכאורה אין שום מקור ללמוד ממנו שאומר אדם לבתו "צאי וקבלי קדושיך", ומדוע פסקו מקצת הראשונים כן? והנה, אפשר לפרש את דברי רב נחמן [- "אומר אדם לבתו צאי וקבלי קדושיך מדרבי יוסי ברבי יהודה"] בשתי דרכים: [א] לדברי רבי יוסי ברבי יהודה יש ללמוד 'מדין יעוד האמור בתורה' שאומר אדם לבתו וכו'. [ב] ממה שביאר רבי יוסי ברבי יהודה את דין יעוד שמעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו, מוכח 'שלדעתו' אומר אדם לבתו "צאי וקבלי קידושיך", שאם לא כן, בעל כרחך לא היה רבי יוסי ברבי יהודה אומר שמעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו והקטנה מתקדשת בקבלתה. ובזה מתבארת מחלוקת הראשונים הנ"ל: הפוסקים שלא כדברי רב נחמן סוברים כדרך א' הנ"ל, ומאחר שקיימא לן כרבנן אין ללמוד מהכתוב שאומר אדם לבתו צאי וקבלי קידושיך. אך, הפוסקים כרב נחמן מפרשים כדרך ב' הנ"ל. והיינו שמדברי

רבי יוסי ברבי יהודה מוכח שמסברא אומר אדם לבתו "צאי וקבלי קידושיך" ומאחר שלא מצאנו שחכמים נחלקו בדבר זה, יש לומר שאף הם מודים בכך. [על פי קובץ שיעורים וחזון איש]. עוד יש לפרש בדעת הסוברים שאין הלכה כרב נחמן: מקור דינו של רב נחמן הוא מרבי יוסי ברבי יהודה הסובר שמעות הראשונות לאו לקדושין ניתנו, אבל, הרי רב נחמן בר יצחק אמר שאין להוכיח מדברי רבי יוסי ברבי יהודה שמעות הראשונות לאו לקדושין ניתנו. ולפי זה אפילו מדברי רבי יוסי ברבי יהודה אין מקור לדינו של רב נחמן. ולפיכך אין הלכה כדבריו. [אבני מילואים לז ה].

[865]הראשונים הקשו: כיצד חלים הקידושין? והלא קטן אין לו יד מדאורייתא לזכות בממון הבא לידו, [כמבואר בבבא מציעא יב א]! ונאמרו על כך כמה תירוצים: [א] תוספות כתבו שקטן אינו זוכה מן ההפקר, אבל כאשר "דעת אחרת מקנה לו" [כלומר: גדול שיש לו דעת מקנה לו ממון] הרי הוא זוכה מן התורה. ולפיכך כשהמקדש נותן לה מעות, היא זוכה מן התורה. [ב] הריטב"א כתב: לדעת הסוברים שבאומר "צאי וקבלי קידושיך" הבת מתקדשת על ידי עצמה, [כדלעיל הערות 864 861] צריך לומר שהקידושין נעשו על ידי שטר שאינו ממון ואינו צריך זכיה, אלא די בכך שהיא מקבלתו בתוך ידה, [והיינו כדברי בעל קצות החושן סימן ר' ס"ק ה עיין שם. אבל עיין אבני מילואים קלט יג. ועיין אוצר הפוסקים לב ד]. או שמדובר בקידושי ביאה. או בקידושי כסף באופן שהמקדש מאכיל את הבת או משקה אותה שוה פרוטה, ומתקדשת באותה הנאה, ואין צריך זכיה. [ג] לדעת הסוברים שהאומר "צאי וקבלי קידושיך" מקודשת מדין "ערב" [כדלעיל בהערה הנ"ל], יש לומר שאין צריך שהבת תזכה בממון, אלא הרי זה כאומר "זרוק מנה לים ותתקדש בתי לך", שמקודשת מפני שנהנה מכך שהמקדש הוציא ממון על פיו. ריטב"א. [אך לעיל ח ב נחלקו הראשונים באומרת "תן מנה לפלוני" שאינו בר דעת, האם מתקדשת מדין ערב. עיין רשב"א וריטב"א שם, ועיין אבני מילואים לז ז]. [ומדברי הריטב"א הללו מוכח שקטן אינו זוכה אפילו כשדעת אחרת מקנה לו. ועיין עוד בחי' הגרנ"ט לעיל סימן צא].

[866]כבר הבאנו לעיל [הערה 861] שהראשונים נחלקו מדוע אומר אדם לבתו "צאי וקבלי קדושיך", וצריך לבאר מה הראיה מדין יעוד לדעת רבי יוסי ברבי יהודה, לפי כל אחת מן השיטות: שיטה א: האב נהנה ממה שהמקדש נתן לה מעות על פיו, והרי זה כאילו הגיע הנאה לידי האב, וכדין "ערב". וצריך לומר, שמדין יעוד הוכיח רב נחמן, שהאומר לשון סתמית אין כוונתו שהבת תהיה כשליח ואין שליחות לקטן. אלא כוונתו לקדשה בעצמו בהנאה שהמקדש הוציא מעות על פיו. וכיוצא בזה אף האומר "צאי וקבלי קדושיך" אין כוונתו לעשותה שליח, אלא הוא מקדשה בעצמו, והרי זו מקודשת. [חזון איש בהסבר דברי הריטב"א. אבל עיין היטב בלשון הר"ן לעיל ה א בדפי הרי"ף ד"ה וכתב, בפירושו הראשון. והשוה עם דברי הר"ן ז ב בדפי הרי"ף ד"ה גרסי' בגמ']. אך קשה על שיטה זו: הרי בכח האדון לייעד את האמה אפילו בעל כרחו של האב, ואפילו כשהאב הסכים ליעוד בשעת המכירה, בכל זאת אם חזר בו לפני היעוד אין הוא נהנה מכך שהאדון נותן פרוטה לבתו על פיו. שהרי הוא אינו חפץ ביעוד! וכיצד אפשר לומר שיעוד מועיל מדין "ערב"? [אבני מילואים לז ג ד"ה ודברי תוספות באמצע הדברים]. [ונראה לומר, שבדין יעוד התחדש שבמוכר את בתו נאמר דין יעוד במכירתה, ושהאב ימכור את בתו על דעת כן, והרי זו מקודשת מדין ערב. וכשאינו מתרצה במכירה הרי זה כמתנה על מה שכתוב בתורה, והתורה מיעדת את הבת כאילו הוא התרצה לכך. וכל זה מחמת שבסתמא בידו להתרצות ולקדשה מדין ערב. וכעין דברי אבני מילואים עצמו הנ"ל בהערה הקודמת, עיין שם. ועיין חזון איש סי' קמ"ח סוף ד"ה והריטב"א]. שיטה ב: האומר לבתו "צאי וקבלי קדושיך" נחשב כמוסר לה את כחו וזכותו. ומתקדשת על ידי עצמה. ורב נחמן למד זאת מדין יעוד - שהאמה מתקדשת בכך שהאדון מחל על חיוב עבודתה, ואין צריך את דעת האב בשעת היעוד אלא די בכך שהאמה מתרצה ומתקדשת בעצמה. ולמרות שדין יעוד נאמר אפילו בעל כרחו של האב [לדעת חכמים שהמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, כדלהלן בעמוד ב], ואין זה כאומר לבתו "צאי וקבלי קידושיך" וזה בודאי גזירת הכתוב ביעוד בלבד. ואילו בשאר קדושין בודאי אין הבת יכולה להתקדש בעצמה בלא שאביה מסר לה את כחו, בכל זאת רב נחמן למד מיעוד שביד הבת לקדש את עצמה אם אביה נתן לה זכות לכך. והתורה חידשה ביעוד שהרי זה כאילו אביה מסר לה את זכותו. מפני שאילו היינו אומרים שאין ביד הבת להתקדש בקבלתה אפילו אם אביה מסר לה את זכותו, לא היה נאמר דין יעוד כלל. [על פי תוספות, לפי הסבר עצמות יוסף וחזון איש, וכן כתב אבני מילואים לז ג סוד"ה ודברי מדעת עצמו. ועיין ביאור אחר בתוספות בקובץ שיעורים אות קכא]. והנה, הראשונים נחלקו אם היעוד נעשה מדעת הבת או אפילו בעל כרחה [כדלעיל הערה 843]. לדעת רש"י אין יעוד אלא מדעת הבת. ואילו רבנו תם סובר שהיעוד נעשה אפילו בעל כרחה [ואין צריך אלא להודיעה שמיעדה]. ולדעת רבנו תם קשה: מאחר שהיעוד נעשה אפילו בעל כרחה של הבת, הרי גם אם נאמר שהאב נחשב כאומר לבתו "צאי וקבלי קדושיך" עדיין לא מובן כיצד האדון יכול ליעדה בעל כרחה. אלא בודאי זו גזירת הכתוב. וכיצד אפשר ללמוד מכאן לשאר קידושין שאדם יכול לומר לבתו "צאי וקבלי קדושיך" ומתקדשת מדעת עצמה? [אבני מילואים לז ג, עיין שם עוד.

ב. **ואמר רבא אמר רב נחמן**:

המקדש את האשה במלוה שלותה ממנו, כלומר, שמחל לה על אותה מלוה ומקדשה בה, אינה מקודשת. [867]

ובכל זאת, **המקדש** את האשה **במלוה** שהיא חייבת לו **ויש עליה משכון**, הרי זו **מקודשת**. [868]

ודבר זה נלמד מדברי **רבי יוסי ברבי יהודה**:

וכי **לאו** כך **אמר רבי יוסי ברבי יהודה**:

"**מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו**"! נמצא שהאדון לא קידש את האשה במעות שנתן לאב, אלא בכך שהוא מוחל לה על העבודה שהיא חייבת לעובדו - **והאי**, ואותו חיוב שהיא חייבת לעובדו, בכלל **הלואה היא** שהרי אין כאן מעות בעין אלא חוב בעלמא, שהיא חייבת לו את עבודתה או מעות פדיון עבודתה. **והיא גופא**, האמה בעצמה, **משכון היא** לפרעון החוב. שהרי היא מוחזקת ברשותו ורשאי לכופה לעובדו.

דף יט:

וכי [וכאשר] **משייר בה שוה פרוטה**, **הוו קידושין**.

אם כן, **הכא נמי לא שנא**, גם המקדש את האשה במלוה שהיא חייבת לו ויש בידו משכון אינו שונה מאדון המקדש את אמתו, והרי זו מקודשת. [869]

ועיין בחזון איש שרמז תשובה לדבר]. [והנה, הקושיא הזאת אינה קשה אלא לפי הסוברים שבאומר "צאי וקבלי קדושיך" הקידושין נעשים על ידי הבת. אבל לדעת הסוברים שמקודשת מדין ערב ומדין האומר "זרוק מנה לים ותתקדש בתי לך", לפי זה הרי האב הוא המקדשה, ואין צריך את דעתה כלל].

[867] מפני שמעות ההלואה כבר היו קנויים לאשה לפני מחילתו, [ומעות אחרות היא חייבת לו], ונמצא שלא נתן לה דבר בשעת הקידושין. רש"י לעיל ו ב. ועיין עוד בדברי הראשונים שם, ובהערותנו על הגמרא שם.

[868] לדעת רוב הראשונים יש הבדל בין מלוה על המשכון למלוה שלא על המשכון, ודוקא במלוה על המשכון היא מקודשת. וטעם הדבר יתבאר להלן. אך התוספות מפרשים את סוגיתנו באופן אחר. וראה הערה הבאה.

[869] לדעת רוב המפרשים [מלבד תוספות] יש הבדל בין מלוה שאין עליה משכון למלוה שיש עליה משכון. ודוקא במקדש במלוה שיש עליה משכון - מקודשת, כפי שמשמע מפשטות לשון רב נחמן בגמרא, וכדלהלן: הראשונים נחלקו אם מדובר כאן במקדש את האשה בגוף המשכון, או שמדובר כאן אפילו במקדש את האשה במחילת ההלואה: [וכן, נחלקו אם מדובר דוקא במחזיר לאשה את המשכון בשעת הקדושין. וכדלהלן]. שיטה א: מדובר כאן במקדש את האשה בגוף המשכון. והאשה מקודשת מפני שהמשכון קנוי למלוה [דהיינו, לאיש המקדש], וכמבואר בגמרא לעיל ח ב בשם רבי יצחק, ונמצא שהאשה קבלה מהמקדש ממון חדש שלא היה שלה קודם לכן. [אבל בעצם מחילת ההלואה אי אפשר לקדש, ואפילו שיש עליה משכון]. ולפי זה בודאי מדובר כאן כשהמקדש מחזיר לה את המשכון בשעת הקידושין, שהרי הקידושין נעשו על ידי המשכון עצמו. ונאמרו שני פירושים לבאר מדוע רב נחמן הוצרך ללמוד זאת מדין יעוד? והלא רבי יצחק הוכיח לעיל [ח ב] מהכתוב שהמשכון קנוי למלוה! - [א] היה אפשר לומר שרבי יצחק דיבר דוקא במשכון שנלקח שלא בשעת ההלואה [אלא נלקח על ידי בית דין בשעת הפרעון כדי לגבות ממנו את החוב]. אבל משכון שנלקח על ידי המלוה בשעת ההלואה אינו קנוי למלוה. [עיין תוספות לעיל ח ב ועוד] ולפיכך רב נחמן הוצרך להוכיח מדין יעוד שאפילו משכון שנלקח בשעת ההלואה קנוי למלוה - כאמה העבריה שגופה נלקח בשעת המכירה דהיינו כשעת ההלואה. והיא מתקדשת בכך. [רמב"ן בסוף דבריו. ורשב"א וריטב"א בשם יש מפרשים]. [ב] היה אפשר לומר שלמרות שהמשכון קנוי לו, אין האשה מתקדשת מפני שאין דעתה להתקדש במשכון אלא בגוף ההלואה שמוחל לה. [ודוקא אם יקדשה במשכון

ומביאה עתה הגמרא ברייתא, שהובאו בה דברי רבי יוסי ברבי יהודה ודברי חכמים החולקים עליו: **תנו רבנן: כיצד** היא **מצות יעוד**? האדון **אומר לה** לאמה **בפני שנים** [870] [שני עדים]: "**הרי את מקודשת לי**", או "**הרי את מאורסת לי**". [871] **ואפילו** ביום האחרון

דאחרים מקודשת כדלעיל ח ב, ששם אין מחילת הלואה]. ורב נחמן למד מדין יעוד שהאמה מתקדשת על ידי נתינת גופה שהוא כמשכון, ואין אומרים שדעתה להתקדש בעצם החוב שהיא חייבת לו. [רמב"ן בפירוש ראשון, וכן מסקנת הריטב"א]. שיטה ב: מדובר כאן במקדש את האשה במחילת החוב ולא בעצם המשכון, ובכל זאת האשה מקודשת. ואין ללמוד מדברי רבי יצחק דלעיל [ח ב] שמקודשת אלא במקדשה בגוף המשכון. ורב נחמן מוסיף ומחדש, שאף אם מקדשה 'במלוה' שיש עליה משכון, מקודשת. ונאמרו שני פירושים בהסבר הדבר: [א] במקדש במלוה אינה מקודשת מפני שהאשה כבר הוציאה את מעות ההלואה, ואין כאן דבר קיים [של המלוה] ליהנות ממנו. אבל במלוה שיש עליה המשכון האשה נהנית בחזרת המשכון לידה. וכשהוא מקדשה במלוה הרי זה כמקדשה במשכון, שהרי יש לה הנאה ממחילת המנה של ההלואה - דהיינו שנהנית בהחזרת המשכון [רשב"א. וכן דייק הרשב"א מדברי הרמב"ם]. וכתב הרשב"א שלפי פירוש זה צריך שיחזיר לה את המשכון, ואז היא מקודשת. אבל אם לא החזיר את המשכון, לא הגיעה הנאה לידה ואינה מקודשת. [ב] המקדש במלוה אינה מקודשת מפני שהמלוה אינה בעין, אבל כשיש עליה משכון נחשבת כאילו היא בעין. ואפילו אם עדיין לא החזיר לה את המשכון הרי זו מקודשת בעצם מחילת ההלואה. [סמ"ג עשין מח בשם ר"י בר שמואל. וכתב קרבן נתנאל סימן כו אות ז שזו גם דעת הרא"ש. ובהסבר הדבר יתכן לומר כעין דברי הרשב"א הנ"ל, שמאחר שעל ידי המחילה יצטרך המלוה להחזיר לה את המשכון שבידו, נמצא שיש הנאה במחילת ההלואה אפילו לפני שמחזיר לה את המשכון, מפני שבכחה לכופו להחזירו לה בבית דין. ולכאורה יש לפרש כן בכוונת הרשב"א בשם רבותינו בעלי תוספות עיין שם]. **לרבותנו בעלי התוספות יש פירוש מחודש בסוגיתנו**: אין הבדל בין מקדש במלוה שיש עליה משכון למלוה שאין עליה משכון. ומדובר כאן במקדש את האשה בהנאת מחילת מלוה, ולא במלוה עצמה. [ראה לעיל בגמרא ח ב] ולפיכך היא מקודשת. ורב נחמן נקט מלוה שיש עליה משכון כדי להשמיענו חידוש: שאף על פי שעדיין לא החזיר לה את המשכון אין אומרים שאין דעתה סומכת על מחילתו ואינה מקודשת. [ונחלקו האחרונים בדעת התוספות: מה למד רב נחמן מיעוד? דעת מהרי"ט: המקדש בהנאת מחילת מלוה הרי זו מקודשת מסברא [בלא ראיה], ורב נחמן למד מיעוד שהאשה סומכת בדעתה להתקדש אפילו אם לא חזר המשכון לידה, שהרי יעוד האמה נעשה בעודה ברשותו, והרי זה כאילו לא חזר המשכון לרשותה. דעת פני יהושע: רב נחמן ידע מסברא שהאשה סומכת בדעתה להתקדש אף בלא משכון. אבל היה אפשר לומר שאין אדם מקדש אשה בהנאת מחילת מלוה למרות שסמכה דעתה. ולפיכך רב נחמן הוצרך ללמוד מיעוד את עצם זה שאדם מקדש בהנאת מחילת מלוה]. [ועיין עוד במהרש"א על תוספות, ובספר חברותא על תוספות ובהערותנו שם].

[870] האחרונים הבינו שצריך שני עדים לקיום הדבר מפני ש"אין דבר שבערוה פחות משנים" [גיטין ב ב ועוד], ואם אמר לה כך בינו לבינה, אזי אפילו אם שניהם מודים בזה אינה מקודשת לו. ומשמע מדברי הברייתא שצריך עדים בשעת היעוד ולא בשעת המכירה. והנה, לדעת רבנן מעות הראשונות לקדושין ניתנו. ומשמע מדברי הגמרא להלן שהקדושין חלו למפרע משעת המכירה. בתנאי שלבסוף ייעדה. ואם כן קשה: מדוע צריך עדים בשעת הייעוד? והלא היעוד אינו אלא תנאי, והרי ראוי שיצטרכו עדים בשעת המכירה שזהו שעת הקדושין עצמם, כדין כל מקדש אשה על תנאי שצריך עדים בשעת הקדושין ולא בשעת קיום התנאי! [גליוני הש"ס, חזון איש, ועוד]. ואפשר לומר, שבשעת המכירה אין צריך שיהיה בדעת האדון לייעדה, והתחדש בתורה שיש בכח רצונו שלאחר מכן [- בשעת היעוד] להועיל למעות שנתן האדון בשעת המכירה ולעשותם קידושין. נמצא, שבשעת המכירה יש כאן מעשה קידושין בלא כוונת קדושין. ובשעת היעוד זו השעה שהאדון מתרצה לקדושין והופך את המכירה למעשה קדושין מדעת. ולפיכך צריך עדים בשעת היעוד. [כנראה זו כוונת גליוני הש"ס וחזון איש, עיין שם. ועיין פני יהושע ועוד]. אך עדיין צריך ביאור: מכל מקום מדוע אין צריך עדים גם בשעת המכירה? ויש לומר: זהו בכלל חידוש התורה: כשם שהתחדש שאין צריך דעת לקידושין בשעת המכירה כך אין צריך עדים. [על פי חזון איש, אכן החזון איש עצמו מסופק בדבר, וכדלהלן. ועיין עוד באחרונים]. [אך, חזון איש מסופק שמא באמת צריך עדים בשעה שהאדון משלם את כסף הקנייה לאב. ואולם מדברי שאר האחרונים נראה שאין צריך עדים באותה שעה].

[871] הב"ח הגיה בלשון הברייתא: "הרי את 'מיועדת' לי, הרי את מקודשת לי". וכן כתוב בשיטה לא נודע למי וברש"י על התורה. וכתב שיטה לא נודע למי: למרות שלעיל הגמרא מסופקת באומר לאשה "הרי את מיועדת לי", האם היא מקודשת. בכל זאת באמה פשיטא שמקודשת, מפני שבמקדש אשה יש להסתפק שמא התכוין לומר "הרי את מיועדת לי למלאכתי" ולא לקידושין, מה שאין כן באמה, שכבר היתה מיועדת למלאכתו קודם

של שש שנות עבדותה **סמוך לשקיעת החמה** יכול לומר לה כן, ומכאן ואילך האדון **נוהג בה מנהג אישות** כאשתו גמורה, **ואינו נוהג בה מנהג שפחות**, כלומר, אסור לו להעבידה כאמה. [872]

אלו הם דברי חכמים.

אבל, **רבי יוסי ברבי יהודה אומר**: דוקא **אם יש שהות ביום בכדי** שהאמה יכולה **לעשות עמו שוה פרוטה** הרי זו **מקודשת**. **ואם לאו, אינה מקודשת**.

והברייתא מוסיפה ואומרת: דין יעוד, הרי הוא משמש כ**משל** ללמוד ממנו את דין [873] ה**אומר לאשה "התקדשי לי מעכשיו לאחר שלשים יום"**, כלומר, הקידושין יחולו עכשיו, באם אחפוץ בהם לאחר שלשים יום, **ובא אחר וקידשה בתוך** אותם **שלשים יום**, ומשהושלמו שלשים הימים חפץ הראשון בקידושין, אזי נלמד ממצות יעוד, כמשל - **שהיא מקודשת לראשון**, ואין קידושי השני כלום [כפי שיתבאר בסמוך]. [874] ומיד הגמרא שואלת: **משל למאן**? דברי איזה מן התנאים שהובא לעיל משמשים כמשל, שממנו נלמד את הדין הזה?

לכן, בודאי דעתו לקידושין. [ועיין שם פירוש נוסך, וברמב"ם עבדים ד ז ופירוש המשניות כאן לא הובאה הלשון "הרי את מיועדת לי"].

[872] עדיין מוטל עליה לעשות מה שאשה משועבדת לבעלה, אבל אינה משעובדת כשפחה. שיטה לא נודע למי. ועיין שם. ומעשה ידיה שמשעת היעוד ואילך לכאורה היו צריכים להיות של אביה, שהרי להלכה יעוד אירוסין בלבד עושה ולא נישואין [עיין לעיל יח ב-יט א ורמב"ם עבדים ד יט]. ומאחר שהאמה יצאה מרשות האדון הרי היא כקטנה בעלמא שהתארסה שמעשה ידיה של אביה. אך, כתב הרשב"א [על פי הירושלמי] שבכל זאת מעשה ידיה של האדון, מפני שהאדון נעשה כאומר לאשה "הרי את מקודשת לי על מנת שמעשה ידיך שלי". [וזה שלא כדברי חזון איש, עיין שם. ועיין שיטה לא נודע למי לעיל יח ב ד"ה למאי נפקא מינה. ומנחת חינוך מצוה מג].

[873] כך פירש רש"י. ולדבריו אין זה כשאר "משל" המוזכר בכל מקום, שבשאר המקומות שמוזכר "משל", המשל מלמד את הדין המוזכר בברייתא קודם לכן. ואילו כאן הדין המובא קודם לכן בברייתא הרי הוא משל לדין אחר. אבל, תוספות ועוד ראשונים כתבו שאף המשל המוזכר כאן בא ללמד את הדין [עיין שם]. ותמה הריטב"א על רש"י: מה הכריח את רש"י לפרש כפי שפירש? והלא אפשר לפרש להיפך שהמשל המוזכר בברייתא בא ללמד את הדין שהוזכר קודם לכן, כדרך הש"ס בכל מקום! ועיין מהרי"ט, המקנה, ופני יהושע, שכתבו מה הכריח את רש"י לפרש כדבריו.

[874] דעת רב [להלן נט ב] שהאומר לאשה "הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר שלשים יום" ובא אחר וקדשה בתוך אותם שלשים יום, אסורה על שניהם מספק - מפני שיש להסתפק בהסבר "מעכשיו ולאחר שלשים": האם היינו "תנאי" [כלומר: הרי את מקודשת לי כבר מעכשיו בתנאי שארצה לאחר שלשים] או שמא יש כאן "חזרה" [כלומר: המקדש חזר בו ממה שאמר תחילה ואין דעתו לקדשה עכשיו אלא לאחר שלשים] - אם נאמר שהיינו תנאי הרי זו מקודשת לראשון. ואם נאמר שהיינו חזרה מקודשת לשני. [ודעת רבי יוחנן שאין זה לא תנאי ולא חזרה. עיין להלן ס א]. ולפי זה צריך לומר שמה ששנינו בברייתא "משל לאומר לאשה התקדשי לי מעכשיו לאחר שלשים יום" אין מדובר באומר לה בנוסח הזה. אלא מדובר באומר לה בפירוש "התקדשי לי מעכשיו אם לא אחזור בי עד לאחר שלשים יום. [תוספות רא"ש ותוספות טוך ורשב"א] או שאמר לה "התקדשי לי מעכשיו 'על מנת' שיעברו שלשים יום" [שבזה בודאי אין לפרש את לשונו כ"חזרה"]. [מהרי"ט. ועיין שיטה לא נודע למי].

אילימא, אם נאמר שה**משל** נאמר **לפי** דבריו של **רבי יוסי ברבי יהודה**, [875] קשה: **הא** לדעתו של רבי יוסי ברבי יהודה דוקא **אם יש שהות ביום כדי לעשות עמו שוה פרוטה מקודשת**, **ואם לאו**, **לא**. ומוכח מדבריו, שלדעתו ביעוד, הקידושין אינם חלים למפרע בנתינת המעות הראשונות, אלא בשעת היעוד הקידושין חלים על ידי מחילת החוב שהיא חייבת לו. [876] ואין זה דומה כלל לדין המובא ב"משל"! **אמר רב אחא בריה דרבא**: ה**משל** נאמר **לפי** דברי **רבנן**:

שהרי לדעת רבנן אפילו אם אין שהות בו ביום בכדי שוה פרוטה, האדון יכול ליעדה, על אף שבאותה שעה האדון אינו נותן לה שוה פרוטה.

ובהכרח, שלדעת רבנן המעות שהאדון נתן בשעת קניתה לאביה, ניתנו לאב על דעת שאם לאחר מכן האדון ירצה ליעדה, אזי היעוד יחול מעכשיו, בנתינת המעות הללו. [877]

[875] הגמרא הבינה שהמשל נאמר לדברי רבי יוסי ברבי יהודה מפני שהמשל הובא בברייתא לאחר דבריו, ומשמע שהמשל נאמר לדעתו. וכן כתב שיטה לא נודע למי [להלן ד"ה משל למאן אילימא לרבנן]. [ועיין מהרי"ט ד"ה משל לאומר].

[876] בפשטות משמע שהגמרא כאן סוברת שלדעת רבי יוסי ברבי יהודה מעות הראשונות לאו לקדושין ניתנו, ושלא כדעת רב נחמן בר יצחק, [לעיל בעמוד א] שלדבריו אף רבי יוסי ברבי יהודה סובר שמעות הראשונות לקדושין ניתנו. וכן כתב הרמב"ן [לעיל בעמוד א סוף ד"ה ורב נחמן בר יצחק ועיין שם עוד]. אבל, יש מפרשים שקושיית הגמרא כאן היא לדברי הכל, מפני שהגמרא הבינה שאפילו לדעת רב נחמן בר יצחק שמעות הראשונות לקדושין ניתנו, אין הכוונה שכשהאדון מייעד את האמה הקידושין חלים למפרע משעת המכירה, אלא בשעת המכירה האב נחשב כאומר לאדון "בתי מקודשת לך משעה שתתייעד ואילך". והקדושין חלים רק בשעת היעוד. והגמרא למדה זאת ממה שאמר רבי יוסי ברבי יהודה שצריך שיהא שהות בכדי לעשות עמו שוה פרוטה. וכדלהלן: שהרי, אם נאמר שעל ידי היעוד הבת מתקדשת למפרע, אם כן יש להקשות: מדוע צריך שיהיה שהות לעשות שוה פרוטה? והלא אין הקידושין חלים עכשיו אלא בשעת המכירה כשנתן יותר משוה פרוטה! אלא בעל כרחך לדעת רבי יוסי ברבי יהודה הקידושין חלים בשעת היעוד. והרי זה כאומר לאשה "התקדשי לי לאחר שלשים יום בשעבוד שעליך". ולפיכך דוקא אם יש בשעבוד שעליה פרוטה הרי זו מקודשת. [תוספות רא"ש, ריטב"א, שיטה לא נודע למי. והחזון איש כתב לעיל עמ' א בהסבר דברי רבי נחמן בר יצחק, שלדעת רב נחמן בר יצחק הקדושין חלים משעת היעוד ואילך. ולפיכך אם לא נשאר שהות ביום כדי שוה פרוטה, אינה מקודשת. מפני שהרי זה כמקדש אשה לאחר שלשים יום ובתוך אותם שלשים יום חזר ולקח לה את המעות לפני שחלו הקדושין, ובודאי אין היא מקודשת בכך. וכעין זה כתב מהרי"ט כאן, וראה להלן בהערה הבאה]. והרמב"ן שכתב שדברי הגמרא כאן הם שלא כדברי רב נחמן בר יצחק, מפרש את דברי רב נחמן בר יצחק באופן אחר, כפי שהסברנו לעיל בעמוד א ובהערה 859 לעיל. [ועיין עוד להלן בהערה 879]. [ובדעת הריטב"א צריך עיון. שלכאורה דבריו כאן סותרים לדבריו לעיל בעמוד א שפירש את דברי רב נחמן בר יצחק על פי דברי הרמב"ן].

[877] וקשה: אמנם יש להוכיח מדברי רבנן שמעות הראשונות לקידושין ניתנו, אבל מנין לנו שהקדושין חלים למפרע משעת המכירה? והלא אפשר לומר שהרי זה כאומר "בתי תתקדש לך משעת היעוד ואילך", כלומר: כאומר לאשה "התקדשי לי לאחר שלשים יום" ולא אמר "מעכשיו"! [רש"ש, מהרי"ט]. ויש לומר: אם נאמר שלדעת רבנן הקדושין חלים רק בשעת היעוד, אם כן הרי זה כאומר לאשה "התקדשי לי במעות הללו לאחר שלשים יום", ובתוך אותו הזמן חזר ונטל ממנה את המעות לפני שחלו הקדושין, ובודאי אינה מקודשת. וכיוצא בזה אם מקדש את האמה בכסף מכירתה והיא עבדה אצלו כנגד אותו הכסף עד שלא נותר בו שוה פרוטה, הרי זה כאילו חזר אליו אותו הכסף ואינה מקודשת. [מהרי"ט]. [ביאור הדבר: האומר לאשה "התקדשי לי לאחר שלשים יום בשטר" ובתוך אותו זמן נשרף השטר אינה מקודשת. ואילו המקדש אשה בכסף "לאחר שלשים" ובתוך אותו הזמן נתאכלו המעות הרי זו מקודשת. וטעם הדבר: מפני שהיא חייבת לו מעות אחרות במקומם. ולפיכך הרי זה כאילו המעות בעין. [תוספות כתובות פב א ד"ה הא דאמר]. ולפי זה באמר העבריה אם מקדשה בסוף זמן שפחותה כשאין שהות בכדי לעשות שוה פרוטה, הרי אין האמה חייבת לו שוה פרוטה. ואין זה כאילו המעות בעין, אלא הרי זה כמקדש

ומכאן אנו למדים, כשם שבקידושי יעוד, הקידושין חלים למפרע, כך המקדש אשה "מעכשיו ולאחר שלשים", אם אין ירצה בקידושין לאחר שלשים יום, אזי הקידושין חלים למפרע, ואם קידשה אחר בתוך אותם שלשים יום, אינה מקודשת.

ותמהינן: **פשיטא**! מובן מאליו שיש ללמוד דבר זה מדברי חכמים! ומדוע הוצרך התנא להשמיענו דבר פשוט כל כך?

ומתרצינן: **מהו דתימא**, שמא היית אומר לולי דברי הברייתא, **הא**, הרי בשעת קנית האמה, האדון **לא אמר ליה** לאב "בתך תתייעד לי **מעכשיו**".

ואם כן, הייתי יכול ללמוד מכאן, שאף האומר לאשה "התקדשי לי לאחר שלשים יום" ולא אמר "מעכשיו", הקידושין חלים למפרע, ואם קדשה אחר באותם שלשים יום הרי היא מקודשת לראשון. [878] לפיכך, **קא משמע לן**, השמיענו התנא שהקונה אמה הרי זה כאומר לאביה המוכר אותה לו, "תתייעד לי בתך מעכשיו, אם אחפוץ בה אחר כך".

וכיוצא בזה, דוקא האומר לאשה "התקדשי לי מעכשיו לאחר שלשים", אז אפילו בא אחר וקדשה, הרי היא מקודשת לראשון.

אבל, אם לא אמר "מעכשיו" - אין הקידושין חלים למפרע, והרי היא מקודשת לשני.

תניא אידך, שנינו ברייתא אחרת, שמובא בה נפקא מינה ממחלוקת רבנן ורבי יוסי ברבי יהודה לענין נוסף:

המוכר את בתו לאמה, **והלך** האב **וקידשה לאחר** לפני שהאדון הספיק ליעדה, אזי האב **שיחק באדון**, **ומקודשת לשני**, ואין האדון יכול ליעדה -

דברי רבי יוסי ברבי יהודה, הסובר שמעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו.

ולדבריו, כשהאדון מיעדה הרי היא מתקדשת לו מאותה שעה בלבד, ומאחר שכבר קידשה האב קודם לכן לאיש אחר, אין לאדון כח לקדשה לעצמו. [879]

אשה בשטר ונשרף השטר שאינה מקודשת]. ועיין תוספות ד"ה משל למאן בקושייתם השניה על רש"י. ובספר חברותא ובהערות 699 698 שם.

[878] נראה לומר, שהיה עולה בדעתנו לומר שאף המקדש אשה לאחר שלשים ולא אמר "מעכשיו", אם קדשה אחר בתוך אותו הזמן מקודשת לראשון, מפני שמעשה הקידושין של הראשון היו לפני קידושי השני. ולפיכך בכחם להחיל קידושין לאחר שלשים ואין בכח השני לקדשה בתוך אותו הזמן ולהפקיע את קידושי הראשון שצריכים לחול לאחר שלשים. [במילים אחרות: הקדושין בפועל לא חלים לפני שלשים יום, ואם בא עליה אדם בתוך אותו הזמן אינו חייב מיתה משום "איסור אשת איש". אבל, כבר חל על האשה מעשה קדושין לענין לאחר שלשים. ואי אפשר להפקיעו]. [ובפשוטו אפשר לפרש בגמרא, שהיה עולה בדעתנו לומר שהאומר לאשה "התקדשי לי לאחר שלשים" למרות שלא אמר "מעכשיו" דעתו לכך, וכאילו אמר כן. וקא משמע לן שצריך שיאמר בפירוש "מעכשיו". אבל, לדברי הראשונים הנ"ל בהערה 875 הברייתא אינה מביאה את לשון המקדש ממש, ולפי זה קשה לפרש כן].

[879] דעת רב נחמן בר יצחק [לעיל עמ' א'] שאף רבי יוסי ברבי יהודה מודה שמעות הראשונות לקידושין ניתנו. ואם כן מדוע אמר רבי יוסי ברבי יהודה כאן שאם האב קידשה לאחר שיחק באדון ומקודשת לשני? תירצו הראשונים: למרות שמעות הראשונות לקדושין ניתנו, בכל זאת לדעת רב נחמן בר יצחק אין הקידושין חלים אלא בשעת היעוד,

וחכמים חולקים **ואומרים**: **אם** האדון **רצה לייעד - מייעד**. כי מעות הראשונות לקידושין ניתנו. וכשהאדון מיעדה, הרי היא מקודשת לו למפרע, משעת קנייתה לאמה, לפני שהאב קדשה לאחר.

והברייתא מוסיפה ואומרת: הדין ששנינו לעיל, משמש **כמשל** [880] ללמוד ממנו דין אחר: **האומר לאשה**: "**הרי את מקודשת לי לאחר שלשים יום**", ולא אמר "מעכשיו", **ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום**, ומשנגמרו שלשים יום רצה הראשון בקידושיו, אזי - יש ללמוד מהדין שהובא בתחילת הברייתא **שמקודשת לשני**, [כפי שיתבאר בסמוך].

ומיד הגמרא שואלת: **משל למאן**? - דברי איזה מן התנאים שהובא לעיל משמשים כמשל שממנו נלמד את הדין הנזכר?

אילימא, אם נאמר שהמשל נאמר **לפי** דברי **רבנן**, [881] אם כן קשה: **האמרי רבנן**, הרי רבנן אמרו שאב המוכר את בתו לאמה, ואחר כך קדשה אביה לאדם אחר, **אם רצה** האדון **לייעד - מייעד**.

כלומר, האמה מקודשת לאדון שהוא המקדש הראשון, ואילו ב"משל" למדנו מכאן שהיא מקודשת לשני!

אלא, **אמר רב אחא בריה דרבא**: **המשל** נאמר **לפי** דברי **רבי יוסי ברבי יהודה** - שהרי, לדעת רבי יוסי ברבי יהודה, כשהאב מוכר את בתו, הרי הוא יודע שביד האדון ליעדה לאחר זמן על ידי אותה מכירה. ובכל זאת, אם האב קידשה לאדם אחר לפני היעוד, הרי היא מקודשת לאותו אדם, מאחר שהאב לא אמר בפירוש שהוא מיעדה לאדון "מעכשיו".

ומכאן נלמד, שאף האומר לאשה "התקדשי לי לאחר שלשים יום", אין האשה מתקדשת למפרע מהשעה הראשונה. ולפיכך, אם קדשה אחר בתוך שלושים יום, הרי היא מקודשת לשני. [882]

והרי זה כנותן מעות לאשה ואומר לה "התקדשי לי לאחר שלשים יום". [ולדעת מקצת הראשונים יש להוכיח זאת מדברי רבי יוסי ברבי יהודה לשיטתו, שאמר שצריך שיהא שהות של שוה פרוטה בשעת היעוד. כדלעיל הערה 876, עיין שם. ולדעת הרמב"ן שם צריך לומר שאף על פי שאין להוכיח זאת מדברי רבי יוסי ברבי יהודה הנ"ל, אבל יש להוכיח זאת מדבריו בברייתא הזאת, שכאן אמר בפירוש שהקדושין אינם חלים אלא לבסוף. וכן מבואר מדברי הרמב"ן לעיל בסוף עמ' א'].

[880] כך פירש רש"י, אבל תוספות ורוב הראשונים חולקים על פירושו ומפרשים שהדין דלהלן בברייתא משמש כמשל למה ששנינו לעיל. [עיין שם].

[881] הגמרא הבינה שהמשל נאמר לדברי רבנן מפני שהברייתא מביאה את המשל לאחר דבריהם, ומשמע מסדר דברי הברייתא שהמשל נאמר לשיטתם, וכן כתב שיטה לא נודע למי.

[882] לעיל [בעמ' א'] נחלקו אמוראים בהסבר דעתו של רבי יוסי ברבי יהודה: יש אומרים שמעות הראשונות לאו לקדושין ניתנו. ורב נחמן בר יצחק סובר שמעות הראשונות לקדושין ניתנו. ובכל זאת אין הקדושין חל למפרע, אלא משעת היעוד בלבד. [וכנ"ל בהערה 879]: לדעת רב נחמן בר יצחק מובנים דברי רבי יוסי ברבי יהודה בברייתא הזאת: מאחר שמעות הראשונות לקדושין ניתנו. הרי זה כנותן מעות לאשה לשם קדושין ואמר לה "התקדשי לי

ותמהינן: **פשיטא**! מובן מאליו שיש ללמוד דין זה מדברי רבי יוסי ברבי יהודה! ומדוע הוצרך התנא להשמיענו דבר פשוט כל כך?

ומתרצינן: **מהו דתימא** שמא היית אומר לולי דברי הברייתא, שאין ללמוד את הדין הנ"ל מדברי רבי יוסי ברבי יהודה, **דהא** בשעה שהאדון קנה את האמה **לא אמר לה** שהוא נותן את דמי קנייתה על מנת שתתייעד לו **לאחר שלשים יום**, ולא הזכיר את ענין היעוד כלל, ולכן אמר רבי יוסי ברבי יהודה שאין היעוד חל מלמפרע, ואם קדשה אחר היא מקודשת לשני.[883]

אבל, האומר לאשה "התקדשי לי לאחר שלשים", אף על פי שלא אמר לה "מעכשיו", בכל זאת היית אומר שאם רצה הראשון בסוף שלשים הרי היא מקודשת לו למפרע מהשעה שנעשו הקידושין, והתבטלו קידושי השני.[884] לפיכך, **קא משמע לן**, השמיענו התנא, שהאומר לאשה "התקדשי לי לאחר שלשים יום" דומה למייעד אמה, מפני שמאחר שהכתוב נתן לאדון אפשרות ליעד את האמה על ידי המעות הללו, לפיכך מלכתחילה בשעה שנתנם לאב היה בדעתו שאם ירצה ייעד את האמה באותן מעות במקום העבודה שמוטלת עליה לעשות בעדן, והרי זה כאומר לאשה "התקדשי לי לאחר שלשים יום".[885]

וכשם שאם אחר קידש את האמה לפני שהאדון יעדה, הרי זו מקודשת לשני, כך האומר לאשה "התקדשי לי לאחר שלשים יום" וקידשה אחר מקודשת לשני.

הגמרא מביאה ברייתא נוספת הדנה בענין יעוד: **תניא אידך** בברייתא אחרת:

לאחר שלשים יום" [ולא אמר "מעכשיו"]. וכשם שבענין יעוד רבי יוסי ברבי יהודה אמר שאם התקדשה לאחר מקודשת לו, כך במקדש אשה לאחר שלשים מקודשת לשני. אבל, לדעת האומרים שרבי יוסי ברבי יהודה סובר שמעות הראשונות לאו לקדושין ניתנו, קשה: כיצד נלמד מדין יעוד לרבי יוסי ברבי יהודה לדין המקדש אשה לאחר שלשים? והלא ביעוד המעות הראשונות לא ניתנו לשם קידושין כלל, והקידושין אינם חלים על ידי נתינת המעות הראשונות אלא במחילת חיוב עבודתה. ואין זה דומה למקדש אשה לאחר שלשים כלל! ויש לומר: כך אמר רבי יוסי ברבי יהודה: אפילו אם נאמר שמעות הראשונות לקדושין ניתנו, אין לומר שהקדושין חלים למפרע משעת המכירה, שהרי הכתוב הצריך שיהיה שיעור פדיה בשעת היעוד. ומכאן שאין הקדושין חלים אלא בשעת היעוד [וכנ"ל בהערה 876 בהרחבה]. וכיוצא בזה אף באומר לאשה התקדשי לי לאחר שלשים ובא אחר וקדשה בתוך שלשים מקודשת לשני. [שיטה לא נודע למי. וכיוצא בזה בסגנון אחר כתבו רמב"ן סוף עמ' א, וריטב"א ומאירי ותוס' רי"ד ותוס' רא"ש. אך פירושם נאמר לשיטתם לעיל הערה 880 ושלא כדברי רש"י שם].

[883] כלומר: היה עולה בדעתנו לומר שמעות הראשונות לא ניתנו כלל לשם קידושין, ורק בשעת היעוד האדון בא לקדשה. ולפיכך, מאחר שמעות הראשונות לא ניתנו כלל לשם קדושין, אין ספק שאם קדשה אחר לפני היעוד, היא מקודשת לו. [כך משמע מתוך דברי רש"י להלן בד"ה קמ"ל].

[884] הואיל ונתן לה את המעות כבר עכשיו לשם קדושין, לפיכך אנו מפרשים את דבריו שאמר "התקדשי לי לאחר שלשים", שלכך התכוין: התקדשי לי 'עכשיו' אם ארצה בכך לאחר שלשים [על פי רש"י].

[885] כך פירש רש"י. ומשמע שלמסקנא מעות המכירה ניתנו מלכתחילה על דעת קדושין שיחולו בשעת היעוד. והרי זה כאומר לאשה "התקדשי לי לאחר שלשים יום". וזה כדעת רב נחמן בר יצחק בהסבר דברי רבי יוסי ברבי יהודה. ועיין לעיל הערה 882].

המוכר את בתו ופסק עם האדון שהוא מוכרה **על מנת שלא** יוכל **לייעד**, אזי **נתקיים התנאי** ואין האדון יכול ליעדה - **דברי רבי מאיר**.

וחכמים אומרים: למרות שהאב התנה עם האדון שלא ליעד, בכל זאת **אם רצה** האדון **לייעד מייעד**, **מפני שהתנה על מה שכתוב בתורה**, שהתנה מדעתו לשנות את דין יעוד שכתוב בתורה, ו"**כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל**".

ותמהינן על דברי הברייתא: כיצד יתכן לומר שלדעת רבי מאיר תנאו קיים? **וכי לדעת רבי מאיר** המתנה על מה שכתוב בתורה **תנאו קיים**?! -

והתניא והרי כך שנינו בברייתא: הנושא אשה מתחייב ב"שארה כסותה ועונתה". [886] "שארה" - אלו מזונות שחייב לזונה. "כסותה" - היינו מלבושיה. "עונתה" - לבא עליה כדרך כל הארץ. [887]

ושנינו בברייתא: **האומר לאשה**: "**הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי** שאין לך זכות לתבוע ממני **שאר כסות ועונה**", **הרי זו מקודשת**, ואולם, **תנאו בטל**. והוא חייב בשאר כסות ועונה, מפני שאין אדם מתנה על מה שכתוב בתורה. וכל המתנה על מה שכתוב בתורה התנאי בטל והמעשה קיים -

הקידושין הם המעשה, ולפיכך הן קיימין, והתנאי שהתנה בטל, ולפיכך הוא חייב בשארה כסותה ועונתה. [888]

אלו הן **דברי רבי מאיר**.

אבל, **רבי יהודה אומר**: אף על פי שהתנה על מה שכתוב בתורה, בכל זאת תנאו אינו בטל לגמרי, כי **בדבר שבממון**, דהיינו במזונות וכסות, **תנאו קיים**, מפני שממון ניתן למחילה, ובכח האשה למחול לבעל על זכויות הממון שזיכתה לה התורה. [889]

---

[886] שמות כא.

[887] זו דעת תנא קמא בכתובות מז א וכן פסק רמב"ם אישות יב ב. [אבל יש דעות נוספות בהסבר דברי הפסוק, עיין גמרא ותוספות שם, ומגיד משנה וכסף משנה שם].

[888] רשב"ם בבא בתרא קכו ב. ותמהו הראשונים: והלא לא היה כאן ריצוי לקידושין אלא על מנת שלא יתחייב בשאר כסות ועונה. ומאחר שתנאו בטל נמצא שלא התרצה בקדושין הללו, וכיצד יחולו הקידושין בעל כרחו? ותירצו הראשונים: מאחר שמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, הרי זה כאדם שאמר לאשה "הרי זה גיטך על מנת שתעלי לרקיע" [גיטין פד א] וכיוצא בזה, שמאחר שאי אפשר שהתנאי יתקיים הרי זה כמפליגה בדברים [לצערה] ומתכוין שהמעשה יחול למרות שאי אפשר לקיים את התנאי. [ריטב"א, וכן כתבו רמב"ן ב"ב קכו ותוספות רא"ש שם ורשב"א כתובות נו א ועוד בשם רבנו תם. וכן כתב שיטה לא נודע למי]. ותוספות [כתובות נו א ד"ה הרי] כתבו שדיני תנאי נלמדים מתנאי בני גד ובני ראובן, ומשם נלמד שתנאי יכול לבטל את המעשה אם לא התקיים התנאי, וכל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תנאי. ועיין קובץ שיעורים שם. [ועיין עוד רמב"ן בבא בתרא סוף דף קכו].

[889] לתוספות ביאור עיין להלן הערה 892.

אבל לענין חיוב "עונה", אין ביד האשה למחול עליה, מפני שיש בה צער הגוף, [890] והמוחל על צער גופו אין מחילתו מחילה, ואין חבירו רשאי לצערו. [892] [891]
עד כאן דברי הברייתא.
ולמדנו מדברי הברייתא, שלדעת רבי מאיר המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל [אפילו היה התנאי בדבר שבממון], ואם כן קשה: כיצד יתכן שרבי מאיר אומר שהמוכר את בתו על מנת שלא יוכל האדון ליעדה, תנאו קיים? [893]
אמר חזקיה תירוץ: אמנם בכל התורה כולה המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, אבל **שאני הכא**, דין היעוד שונה לדעת רבי מאיר.
משום **דאמר קרא** [שמות כא]: "וכי ימכור איש את בתו **לאמה**".
המילה "לאמה" מיותרת היא, [894] ונכתבה בתורה כדי ללמד ש**פעמים** שהאב **אינו מוכרה אלא** לענין שתהיה **אמה בלבד**, ולא לענין שהאדון יוכל ליעדה לאשה.

[890] זו דעת רש"י, וכן כתב רשב"ם [בבא בתרא קכו ב. והוסיף שם שעונה 'מצוה היא' וצערא דגופא הוא] וכן דעת עוד ראשונים. אבל יש אומרים שאף עונה הרי היא כדבר שבממון, מפני שעונה היא הנאת הגוף ובידה למוחלה. ואיזהו דבר שאינו של ממון? כגון האומר לאשה "הרי את מקודשת לי על מנת שלא תצטרכי ממני גט" או "על מנת שלא תזדקקי ליבם". [ריטב"א בשם הירושלמי. וכן כתבו עוד ראשונים. אבל יש מפרשים את דברי הירושלמי באופן אחר עיין ירושלמי בבא מציעא ז ז ומפרשים שם. ועיין משנה למלך אישות ו י וחי' רבנו מאיר שמחה].
[891] נחלקו המפרשים בהסבר מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה: יש מפרשים, שלדברי הכל אם האשה מוחלת בפירוש על חיובי הבעל, מחילתה מועילה, ואם התנה עמה "על מנת שתמחלי לי שאר כסות ועונה", תנאו קיים. ומאידך גיסא, אם אמר לאשה "הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך 'דין' שאר כסות ועונה" בודאי תנאו בטל. כי התנה לבטל את דין התורה. [כלומר: שהקדושין הללו לא יהיה בכחם לחייבו בשאר כסות ועונה]. ובמה נחלקו?! באומר "על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה", לדעת רבי מאיר - כוונתו לבטל את דין שאר כסות ועונה ותנאו בטל. ולדעת רבי יהודה - כוונתו להתנות שהאשה תמחול על החיובים הללו, ולפיכך תנאו קיים. [רשב"א כתובות נו א לפי הבנת משנה למלך אישות ו ט, וקצות החשן רט יא, וכעין זה כתב הריטב"א כאן. אבל עיין חזון איש אבן העזר נו יז בהסבר דברי רשב"א. ועיין במשנה למלך שם ובחי' הגר"ש שקאפ בסוף מסכת גיטין]. ויש מפרשים, שאם התנה ואמר "על מנת שתמחלי לי" לדברי הכל בידה למחול ותנאו קיים. אך אם אמר "על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה" אין כוונתו שהאשה תמחל לו. אלא שלא יחול חיוב שאר כסות ועונה כלל. ולפיכך לדעת רבי מאיר תנאו בטל. אבל רבי יהודה אומר, שכשם שמועילה מחילה בדבר שבממון כך האשה יכולה לוותר על החיוב שלא יחול כלל. מפני שלא אמרה תורה שאדם יתחייב לחברו ממון אלא ברצונו של חברו. [רמב"ן בבא בתרא סו דף קכו ועיין שם עוד, ועיין קצות החשן רט ס"ק יא].
[892] יש מעירים מדברי המשנה במסכת בבא קמא [סוף פרק החובל]: האומר לחבירו "הכני ופצעני, על מנת לפטור" [והכהו] פטור. ומכאן שאף על צער הגוף שייך למחול. [בירורי השיטות]. ונראה לחלק, ששם המחילה היא על חיוב ממון שבא מחמת צער הגוף, וכלפי זה מועילה מחילה. אבל על עצם צער הגוף לא מועילה מחילה, ואם האשה תרצה לחזור בה ממחילת עונתה בידה לחזור. [עיין מהרי"ט].
[893] הגמרא אינה מקשה סתירה מדברי רבי יהודה על דברי חכמים, למרות שכשחכמים חולקים על רבי מאיר ודאי היה רבי יהודה ביניהם. וטעם הדבר: מפני שיעוד אינו נחשב דבר שבממון. [תוספות על פי הסבר מצפה איתן]. [דברי תוספות מובנים לדעת רש"י הסובר שעונה אינה נחשבת דבר שבממון. וכיוצא בזה אף מצות יעוד אינה דבר שבממון. ובדעת החולקים על רש"י עיין ספר הפלאה סט ו והבאנוהו בהערה 711 על תוספות, ועיין עוד ספר המקנה כאן].
[894] מאחר שהאב מוכרה פשיטא שמכירתה היא לאמה.

והיינו, אם האב התנה על כך בשעת מכירתה, דבריו קיימים. [895]
ומקשינן על חכמים: **ורבנן**, הסוברים שאין האב יכול להתנות עם האדון שלא ליעדה, **האי** "**לאמה**" - **מאי עבדי ליה**? מה הם דורשים מהמילה "לאמה"?
ומתרצינן: **האי**, **מיבעי להו לכדתניא**, המילה "לאמה" נצרכה לדעתם כדי ללמד את הדרשה השנויה בברייתא:
הכתוב "**לאמה**" **מלמד שהאב מוכרה לפסולים**, לממזר ונתין שאינם רשאים ליעדה, [896] ואינה נמכרת להם אלא לענין שתהיה אמה בלבד ולא לענין יעוד.
כי אילולי אמר הכתוב "לאמה", הייתי אומר שאין אדם יכול למכור את בתו לאמה אלא אם כן אפשר לקיים בה את כל הדינים שנאמרו בענין אמה עבריה, ובכללם דין יעוד, ולפיכך הוצרך הכתוב לומר "לאמה". [897]
והברייתא מקשה על דרשה זו: מדוע הכתוב הוצרך לומר "לאמה"?
והלא גם לולי שנאמר "לאמה", **דין הוא**, יש ללמוד מקל וחומר שהאב יכול למכור את בתו לפסולים:
התורה נתנה לאב זכות למכור את בתו לאמה, וכן זכות לקדשה.
עיקר הקידושין הם לשם ביאה, ואילו מכירה עיקרה לשם מעשה ידיה ולא לשם ביאה.
אלא שיש בכח האדון ליעדה לשם ביאה.
והנה בענין קידושין אב שקידש את בתו לממזר ונתין, למרות שהיא אסורה להם, בכל זאת הקידושין חלים. ויש ללמוד מכאן קל וחומר למכירה:
כי **אם** למדנו שהאב **מקדשה לפסולים**, כלומר, האב שקידש את בתו לפסולים כגון ממזר ונתין, [898] שהם אסורים עליה באיסור לאו, ואין בהם עונש כרת, אזי קידושיו קידושין, [899] למרות שעיקר הקידושין הם לשם ביאה.

---

[895] לעיל ג ב רב דרש מ"וכי ימכור איש את בתו לאמה דרשה אחרת - מה אמה מעשה ידיה לרבה, אף בת מעשה ידיה לאביה". ופירש רש"י שם שלומדים זאת מהמילה "לאמה" שהיא מיותרת. ואילו בסוגייתנו הובאו דרשות אחרות מ"לאמה". והאחרונים האריכו בזה. עיין עצמות יוסף, מהרש"א, מהרי"ט, ועיין בירורי השיטות בשם כמה אחרונים.

[896] כך נראה לבאר, וכן מבואר במהרש"א להלן ובעצמות יוסף [נדפס בטעות על דף כ א ומקומו כאן] שאסור לאדם לכתחילה לקדש לו אשה האסורה עליו באיסור לאו. וכן משמע מדברי הריטב"א [להלן ד"ה מה ת"ל באמצע הדיבור]. אבל מדברי הרש"ש להלן [ד"ה אם מקדשה] נראה שלדעתו אין איסור לאדם לקדש את בתו לממזר, אלא רק הביאה נאסרה, עיין שם.

[897] [יש מקשים: והלא מצות עשה דוחה לא תעשה. ואם כן עשה של יעוד יחדה לא תעשה של נתין וממזר! עיין ספר המקנה ומנחת חינוך מצוה מג].

[898] רש"י. ונתין היינו מן הגבעונים שהחיה יהושע כשכבש את הארץ. והם משבעה אומות שדרו בארץ כנען. ונאמר עליהם [דברים ז] "לא תתחתן בם". [רש"י מכות יג א ד"ה נתינה].

[899] להלכה קידושין תופסין בחייבי לאוין כדלהלן סח א. ושם מבואר מקור הדבר. [אמנם דעת רבי עקיבא שם שאין קידושין תופסין בחייבי לאוין. ואין הלכה כדבריו].

אם כן, היתכן לומר ש**לא ימכרנה לפסולים** מחמת שאסורה עליהם בביאה?! והלא עיקר מטרת המכירה אינה לשם יעוד אלא למכירת מעשה ידיה! [900] [901]

ומאחר שיש ללמוד מקל וחומר שהאב יכול למכור את בתו לפסולים, אם כן קשה: מדוע הוצרך הכתוב לומר "לאמה" כדי ללמדנו זאת? הרי יש ללמוד זאת ממה שבכח האב לקדשה לפסולין!

עונה על כך הברייתא: **מה למקדשה לפסולין - שכן אדם מקדש את בתו** אפילו **כשהיא נערה** [902] לאחר שהביאה סימני נערות.

ואם כן היתכן ללמוד מכאן ש**ימכרנה לפסולים**?!

הרי כח האב אינו גדול במכירה - **שהרי אין אדם מוכר את בתו כשהיא נערה!** [903]

ואם כן, אין ללמוד ממה שהאב מקדשה לפסולין, שיוכל גם למכרה לפסולים. [904] ולכן, **תלמוד לומר**, הכתוב הוצרך לומר "**לאמה**" - **מלמד** בכך הכתוב **שמוכרה לפסולים**.

אלו הן דברי רבנן.

רבי אליעזר חולק **ואומר**: **אם** נאמר כדברי רבנן שהכתוב בא **ללמד שמוכרה לפסולין**, אם כן קשה:

---

[900] לדעת רוב האחרונים אסור לאדם לקדש את בתו לפסולים [מלבד הרש"ש שכתב שמשמע מדברי הברייתא כאן שמותר לכתחילה לקדש את בתו לממזר ורק הביאה נאסרה]. ואם כן קשה: אם נלמד קל וחומר מקידושין, אם כן "דיו לבא מן הדין להיות כנידון". כלומר: כשם שקידושין אסורים לכתחילה בפסולין, כך מכירה אסורה לכתחילה. ולפיכך הכתוב הוצרך לומר "לאמה" להתיר למכרה לפסולין אף לכתחילה!! ותירץ מהרש"א: די בכך שנלמד מקל וחומר שהמכירה לפסולים חלה. ואין שום סברא לאסור לכתחילה למכור את בתו לפסולים. [שמאחר שלמדנו מקל וחומר שבענין מכירה אין צריך 'קרא כדכתיב', מנין נחדש שיש איסור לכתחילה?], ודוקא בקידושין יש לאסור לכתחילה, מפני שיש איסור בדבר. [כלומר: שקידושין הם לשם ביאה, ואסור לו לבוא עליה]. עיין עוד מהרש"א ועצמות יוסף.

[901] כן נראה לבאר את סברת הקל וחומר, וכן משמע מלשון מהרי"ט, [שכתב בד"ה והלא באמצע הדיבור, "כל שכן מכירה שאינה צריכה שתהא מסורה ליעוד דמסתמא בתורת שפחות נמכרת". כלומר, עיקר המכירה נעשתה לשם שפחות ולא לשם ביאה]. אך הוקשה למהרי"ט: הרי בענין קידושין אין שום גילוי שצריך שיהיו ראויים לייעוד, ואיך אפשר ללמוד מהם קל וחומר למכירה שיש בה גילוי שצריך שיתקיים בה יעוד [- 'קרא כדכתיב']? ויש לומר: בענין קידושין נאמר "כי יקח איש אשה 'ובעלה'" [דברים כד א], ואם כן אף בענין קידושין הוזכרה ביאה. והיה ראוי לומר שקידושין שאינן ראויים לביאה לא יחולו כלל, ואף על פי כן דרשו להלן [סח א] מהכתוב שקידושין תופסין בחייבי לאוין למרות שאינם ראויים לביאה, ואין צריך בזה "קרא כדכתיב". וכל שכן בענין מכירה שאין עיקרה לשם ביאה אלא לשם שפחות, בודאי אין צריך 'קרא כדכתיב'. [על פי תירוץ המהרי"ט בתוספת הסבר, ובזה מתיישבים דברי המהרי"ט אף לדעת אביי להלן נא א. ועיין בתוספות שם ד"ה קידושין].

[902] הגמרא דורשת זאת לעיל [ג ב] מהכתוב [שמות כא] "ויצאה חנם אין כסף". [רש"י]

[903] בברייתא לעיל [ד א] דרשו מהכתוב "ויצאה חנם אין כסף" שאמה יוצאת משהביאה סימני נערות. ומכאן למדו בקל וחומר שאין האב מוכר את בתו כשהיא נערה. שהרי, אם אמה כשנמכרה בעודה קטנה יוצאת בסימני נערות, נערה שעדיין לא נמכרה מעולם אינו דין שלא תמכר?! [רש"י על פי הגמרא במסכת ערכין כט ב. ועיין באחרונים בסוגייתנו].

[904] כלומר: אין ללמוד את דין מכירה מדין קידושין, מפני שמצאנו שכחו של האב בקידושין גדול מכחו במכירה שהרי אדם מקדש את בתו כשהיא נערה ואינו מוכרה. ולפיכך יתכן שכיוצא בזה אף לענין פסולים אדם מקדש את בתו לפסולים ואינו מוכרה להם. [ריטב"א].

הרי כבר נאמר [שמות כא] בענין אמה עבריה: "**אם רעה בעיני אדוניה** אשר לא יעדה". כלומר, מתוך שהאמה רעה בעיניו של האדון, לפיכך הוא לא יעד אותה.

ויש לפרש את מה שנאמר בפסוק "רעה" דהיינו **שרעה בנישואיה**, מפני שאסור לו לבוא עליה. [905] ואולם, מדובר באמה, שלמרות שאסור לו לבוא עליה, בכל זאת אם קדשה הקידושין חלים, שהרי נאמר בהמשך הפסוק "אשר לא יעדה", כלומר, שהיה בידו ליעדה, והוא לא יעדה.

ומוכח מכאן, שהכתוב אינו מדבר בקרובים שאסורים על האמה באיסור כרת ואין תופסין בהן קידושין. [906]

ומאחר שהכתוב מדבר על אמה שאסורה על האדון באיסור לאו, מכאן שהאב מוכר את בתו לפסולין שאסורה עליהם באיסור לאו.

ואם כן קשה: **מה תלמוד לומר**, לאיזה צורך נאמר "**לאמה**"? הרי אנו כבר יודעים שהאב מוכר את בתו לפסולין שאינה מכורה להם אלא לענין להיות אמה בלבד!

לפיכך רבי אליעזר דורש את "לאמה" לדרשה אחרת:

דף כ.

מלמד הכתוב **שמוכרה** (תחילת העמוד) **לקרובים**, שאין להם תפיסת קידושין בה, מפני שהיא אסורה עליהם באיסור שיש בו עונש כרת. [907]

---

[905] לא התבאר בגמרא טעמו של רבי אליעזר - מדוע פירש ש"רעה בעיני אדוניה" היינו שרעה בנישואיה? ובספר מאיר נתיב ציין לדברי הגמרא להלן סח א, ושם הגמרא דורשת את הפסוק [דברים כא טו] "כי תהיינה לאיש שתי נשים האחת אהובה והאחת שנואה" - 'וכי יש שנואה לפני המקום ואהובה לפני המקום? אלא "אהובה" אהובה בנישואיה, ו"שנואה" שנואה בנישואיה [שאסורה עליו] '. וכוונתו, שכיוצא בזה יש לשאול באמה: וכי יש "רעה" לפני המקום? אלא היינו רעה בנישואיה. [ועיין מהרי"ט תחילת כ א:. 'ויש לומר' וכו']. [אך יש להעיר שלהלן סח א פירש רש"י את השאלה "וכי יש שנואה" וכו' כלומר: וכי אהבתו ושנאתו של הבעל חשובה לפני המקום לשנות דין נחלה בשבילה?! ושאלה זו אינה שייכת באמה, שיתכן שאם האמה רעה בעיני אדוניה אינו חייב לייעדה בעל כרחו, ועוד, שהלא כאן נאמר "רעה 'בעיני אדוניה'" ולא נאמר רעה לפני המקום! ואולי, לדעת רבי אליעזר לא היה ראוי לנקוט לשון "רעה" על אשה כשרה שאינה נושאת חן לפני בעלה]. ובדעת רבנן החולקים על רבי אליעזר יש לומר שהם מפרשים את "רעה בעיני אדוניה" כפירוש המכילתא שם: "אין רעה אלא שלא נגמלה חסד לפניו" [כלומר: שלא מצאה חן בעיניו, ודרשה זו באה להוציא מדברי רבי אליעזר הסובר ש"רעה" היינו רעה בנישואיה. תורה תמימה שם].

[906] רש"י. ועיין ריטב"א.

[907] להלן סז ב דרשו מהכתוב שאין קידושין תופסין בעריות שיש בהם עונש כרת.

[908] כלומר: בקרובים אין היעוד יכול לחול כלל, ולפיכך אי אפשר למכרה להם, אבל בפסולין היעוד יכול לחול בהם, ולפיכך יש חידוש בקרובים יותר מבפסולין. [ומכל מקום גם בפסולין יש חידוש, מפני שהיעוד אינו 'מועיל' לאדון כלום, שהרי אסור לו לבוא עליה. ומסתבר שגם מצוה אין בו. ולפי מה שהתבאר לעיל הערה 896 על פי כמה מפרשים יש לומר שאף אסור לו לכתחילה לייעד אותה, ולפיכך הרי זה כמכירה שאינה ראויה ליעוד].

ולולי דברי הכתוב, הייתי אומר, כיון שאין אפשרות של יעוד בקרובים, לא תהיה מכירתה אליהם מכירה. [908] ורבי אליעזר מקשה על דבריו: מדוע הכתוב הוצרך לומר "לאמה" כדי ללמדנו זאת? **והלא דין הוא**, יש ללמוד זאת מקל וחומר:

שהרי כבר למדנו מהכתוב "אם רעה בעיני אדוניה", שהאב יכול למכור את בתו לפסולים. ודברי הכתוב הללו הם חידוש, כי היה מסתבר לאסור על האב למכור את בתו לפסולים כגון ממזר ונתין, משני טעמים: [909]

[א] המוכר את בתו לממזר ונתין, יש לה ניוול [גנאי] בדבר.

[ב] מאחר שקידושין תופסין בה, יש לחשוש שמא האדון ייעדה ויבוא לידי מכשול של נישואין באיסור.

והכתוב "אם רעה בעיני אדוניה" מלמד שהתורה לא התחשבה בדברים הללו, אלא התירה לאב למכור את בתו לפסולים.

ואם כן יש ללמוד מכאן קל וחומר לקרובים:

אם מוכרה האב **לפסולין**, למרות שהוא גורם לה ניוול או מכשול, וכי יתכן לומר **שלא ימכרנה לקרובים**?!

והלא בקרובים אין ניוול, ואף אי אפשר לבוא לידי מכשול של נישואין באיסור, שהרי אין נישואין תופסין בהם כלל!

ומאחר שיש ללמוד מקל וחומר שיכול האב למכור את בתו לקרובים, אם כן קשה: מדוע הוצרך הכתוב לומר "לאמה" כדי ללמדנו זאת? הרי יש ללמוד זאת ממה שהאב מוכר את בתו לפסולים!

ומתרץ רבי אליעזר שיש לפרוך את הקל וחומר:

מה למוכרה לפסולין, הרי הסיבה לכך שהוא יכול למוכרה להם, משום **שאם** האדון הפסול **רצה לייעד**, הרי הוא **מייעד** אותה, כי תופסין לו בה קידושין. ונמצא שאפשר לקיים במכירה לפסולים את כל הדינים שנאמרו בתורה בענין אמה עבריה!

ואם כן, וכי יתכן ללמוד מכאן בקל וחמר **שימכרנה לקרובים**, **ש**במכירה אליהם, **אם** האדון **רצה לייעד** את קרובתו, **אינו מייעד**, אין היעוד תופס בה כלל, ואינה מתקדשת בכך. ונמצא שאי אפשר לקיים בה את דין יעוד שנאמר בתורה בענין אמה עבריה!

ואם כן, אין ללמוד ממה שהאב מוכרה לפסולים שיכול גם למכרה לקרובים.

לפיכך **אמר קרא**, הכתוב הוצרך לומר "**לאמה**" - **מלמד** הכתוב **שמוכרה לקרובים**.

[909] על פי ריטב"א ועיין פני יהושע ומאירי. ועיין פירושים נוספים בעצמות יוסף ומהרי"ט.

נמצא שרבנן ורבי אליעזר נחלקו אם אדם יכול למכור את בתו לקרובים: לדעת רבי אליעזר "לאמה" מלמד שמוכרה לקרובים. ולדעת רבנן "לאמה" מלמד שמוכרה לפסולין שקידושין תופסין בהם. אבל אינו מלמד שמוכרה לקרובים. ולפיכך אין אדם מוכר את בתו לקרובים. [910]

עד כאן דברי הברייתא.

ולפי דברי הברייתא הזאת, מתורצת קושית הגמרא דלעיל:

חכמים אמרו לעיל שהמוכר את בתו והתנה עם האדון שלא יוכל לייעד, תנאו בטל. והקשנו לעיל: הרי רבי מאיר דורש מהכתוב "לאמה" שביד האב למכרה לאמה בלבד ולא לייעוד! ומה ידרשו חכמים מהמילה "לאמה"?

ולפי הברייתא שהבאנו עתה, מובן שחכמים ידרשו מ"לאמה" שהאב מוכרה לפסולין [כדעת רבנן שבברייתא הזאת], או שמוכרה לקרובים [כדעת רבי אליעזר].

אך לפי זה קשה: רבי מאיר דרש מ"לאמה" שהאב יכול להתנות עם האדון שאינו מוכרה אלא לאמה בלבד. ואם כן, מנין לו שהאב אינו מוכרה לפסולים או לקרובים?

והגמרא עונה על כך:

ורבי מאיר, מכירה **לפסולין** - **נפקא ליה מהיכא דנפקא ליה לרבי אליעזר**.

את הדין ש"מוכרה לפסולין", למד רבי מאיר מאותו מקום שלמד זאת רבי אליעזר. דהיינו, מהכתוב "אם רעה בעיני אדוניה", שהיא "רעה" בנישואיה.

ואילו **בענין** מכירה ל**קרובים** - **סבר לה כרבנן**, **דאמרי אין מוכרה לקרובים**.

ואם כן, לדברי רבי מאיר, הכתוב "לאמה" אינו בא ללמד שמוכרה לקרובים או לפסולים. ולפיו הוא מיותר, לדרוש ממנו שביד האב למכור את בתו לאמה בלבד, בלי ייעוד. [911]

והגמרא מביאה כמה ברייתות, הנוגעות למחלוקת רבי אליעזר ורבנן בענין מכירת האמה לקרובים:

תני חדא, שנינו בברייתא אחת: הרוצה למכור את בתו לאמה לקרוביו, **מוכרה לאביו**, אבל **אין מוכרה לבנו** [ולהלן יתבארו דברי הברייתא].

ותניא אידך, ושנינו בברייתא אחרת: **אין מוכרה לא לאביו ולא לבנו**.

והוינן: **בשלמא** מובן מה ששנינו בברייתא השניה "**אינו מוכרה לא לאביו ולא לבנו**", משום שהברייתא הזאת סוברת **כרבנן**, האומרים שאי אפשר למכור את הבת לאמה

[910] מחלוקת זו הוזכרה בפירוש לעיל יח ב [ולהלן סוף מד ב]. וכאן בברייתא הובאו טעמיהם של רבי אליעזר וחכמים מדרשות הכתובים.

[911] מדוע רבי מאיר העדיף ללמוד מהכתוב שמוכרה לאמה בלבד על מנת שלא לייעד, ולא למד מכאן שמוכרה לקרובים? והלא בשניהם לא מתקיים דין יעוד במכירה! עיין שיטה לא נודע למי וקובץ שיעורים.

לקרובים שאין בהם יעוד כלל.[912] **אלא** הברייתא הראשונה, האומרת **מוכרה לאביו ואין מוכרה לבנו - כמאן**, כדעת מי היא הולכת?

לא כרבנן, שהרי לדבריהם אינו מוכרה לקרובים שאינם יכולים לייעדה, ובין אביו ובין בנו אינם יכולים ליעדה! ואם כן מדוע שנינו "מוכרה לאביו"?

ולא כרבי אליעזר, שהרי לדבריו מוכרה לקרובים! ואם כן מדוע שנינו "ואינו מוכרה לבנו"?

ואם כן קשה, כדעת מי סוברת הברייתא הזאת?

ומתרצינן: **לעולם** הברייתא הזאת סוברת **כרבנן**, שאינו מוכרה לקרובים שאין דין יעוד יכול להתקיים בהם.

והברייתא הזאת מלמדת **שמודו רבנן היכא דאיכא צד יעוד**, רבנן מודים שאין צורך שהקונה עצמו יוכל לייעד את האמה, אלא אפילו אם בנו יכול ליעדה, נחשב הדבר שיש בה "צד יעוד" [אופן אחד שיכול להתקיים בו דין יעוד].

ולכן יכול אדם למכור את בתו לאביו. כי למרות שאביו עצמו לא יוכל ליעד אותה כיון שהיא נכדתו, ואסור אדם לשאת את בת בנו, בכל זאת יכול הוא ליעדה לבנו, שהרי מותר לו לאדם לשאת את בת אחיו.

אבל, אין אדם עכול למכור את בתו לבנו, משום שהבן עצמו אינו יכול ליעד את האמה מפני שהיא אחותו, ואף בנו של הבן אינו יכול ליעדה, מפני שהיא אחות אביו, ואסור לו לאדם לשאת את אחות אביו.[914] [913]

תנו רבנן:

נאמר בענין עבד עברי [שמות כ א]: **אם בגפו יבא - בגפו יצא**.

מלמד הכתוב, שאם בשעת המכירה, **בגופו נכנס** העבד לרשות האדון, אז **בגופו יצא**.

---

[912] אביו של אדם אסור בבתו. שנאמר [ויקרא יח י] "ערות בת בנך או בת בתך לא תגלה ערותן". וכן בנו אסור לייעד את בתו, שהרי היא אחותו, ונאמר [שם שם ט] "ערות אחותך:. לא תגלה ערותך". ואיסורי ערוה הללו יש בהם כרת, שנאמר בסוף הפרשה שם [פסוק כט] "כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות העושות מקרב עמם". ולפיכך אין קידושין תופסין בהם.

[913] בברייתא השניה שנינו: "אינו מוכרה לא לאביו ולא לבנו". והגמרא העמידה את דברי הברייתא כרבנן, ואף הברייתא הזאת סוברת כרבנן ובכל זאת שנינו בה "מוכרה לאביו". ואם כן נשאלת השאלה: לכאורה יש כאן סתירה בדעת רבנן!! ותירצו המפרשים שני תירוצים: [א] הברייתות חולקות בהסבר שיטת רבנן שאמרו "אין מוכרה לקרובים" - הברייתא האחת סוברת, שרבנן דיברו בקרובים שאין בהם צד יעוד, כגון בנו. אבל קרובים שיש בהם צד יעוד, כגון אביו, רבנן לא דיברו עליהם, ולפיכך "מוכרה לבנו". ואילו הברייתא השניה סוברת שרבנן דיברו אפילו באביו ששייך בו צד יעוד, ובכל זאת אינו מוכרה לו מפני שאינו יכול לייעדה לעצמו. [ריטב"א ושיטה לא נודע למי בתירוץ אחד, וכן כתב מהרש"א]. [ב] הברייתות מודות זו לזו שרבנן דיברו דוקא בקרובים שאין בהם צד יעוד כלל. והברייתא שאמרה שאינו מוכרה לא לאביו ולא לבנו מדברת באופן שאין לאביו בן. ולפיכך לא שייך בו צד יעוד כלל. [ריטב"א ושיטה לא נודע למי בתירוץ אחד, וכן דייק פורת יוסף מלשון רש"י].

[914] שנאמר [ויקרא יח יב]: "ערות אחות אביך לא תגלה" וגו'.

אלו דברי חכמים. והגמרא להלן תפרש את כוונתם.

רבי אליעזר בן יעקב אומר: אמנם "בגפו" משמעותו בגופו, כפי שהסבירו חכמים, [915] אבל הכתוב הזה בא ללמדנו דבר אחר:

אם **יחידי נכנס - יחידי יצא**.

והגמרא להלן מפרשת מה כוונת רבי אליעזר בן יעקב.

ותחילה הגמרא מבארת את דברי חכמים:

מאי, מה כוונת חכמים, שדרשו מהכתוב שאם **בגופו נכנס**, **בגופו יצא**?

אמר רבא: הכתוב בא **לומר ש**עבד עברי שאדונו סימא את עינו או נטל אחד מראשי אבריו [918] - **אינו יוצא** לחרות **בראשי אברים כעבד כנעני**. [917] [916]

וכך אמר הכתוב: "אם בגפו יבא", אם העבד נכנס לרשות רבו כשהוא שלם בגופו, אזי "בגפו יצא", שבכל ענין הוא יצא כשהוא שלם בגופו.

דהיינו, אפילו אם אדונו חיסר לו אבר, אין אומרים שדינו כעבד כנעני שאדונו משלחו לחרות, ופטור מלשלם לו את דמי האבר שהוציא לו, אלא כיון שהוא עבד עברי - אם אדונו חיסר לו אבר, חייב הוא לשלם לו את דמי אותו האבר. אך הוא אינו יוצא לחרות. ולזה קרא הכתוב "בגפו יצא", שהאדון משלם לו את דמי האבר שהחסירו, והוא יוצא בסיום שנות עבודתו כאילו היה גופו שלם. [919]

אמר ליה אביי לרבא: יש לתמוה על דבריך -

הרי הדין **ההוא** שאמרת, שאין עבד עברי יוצא בראשי אברים, **מ"לא תצא כצאת העבדים" נפקא!**

דין זה נלמד ממה שנאמר בענין אמה עבריה [שמות כא]: "לא תצא כצאת העבדים".

מלמד הכתוב שהאמה אינה יוצאת לחרות בראשי אברים כדין עבדים כנענים. [920]

ענה לו רבא: **אי מהתם**, אילו היית בא ללמוד משם [מ"לא תצא כצאת העבדים"], שאין עבד עברי יוצא בראשי אברים, אזי **הוה אמינא** הייתי אומר שלא בא הכתוב הזה לומר שהאמה לא יוצאת לחרות בראשי אברים. אלא כך היא כוונת הכתוב:

---

[915] על פי רש"י. להלן ד"ה יחידי נכנס.

[916] היה עולה בדעתנו ללמוד את דין עבד עברי בקל וחומר מעבד כנעני: עבד כנעני אינו יוצא בשש וביובל ובגרעון כסף [ובמיתת האדון], ובכל זאת נאמר בו שיוצא בראשי אברים. ואם כן, עבד עברי שיוצא בשש וביובל ובגרעון כסף [ואם מת האדון בלא בן אינו עובד את בתו], על אחת כמה וכמה שיצא בראשי אברים! [תוספות].

[917] להלן כד א-ב הברייתא דורשת מן הכתוב שעבד כנעני יוצא בראשי אברים. [כלומר: אם האדון נטל ממנו אחד מראשי אבריו - יוצא לחרות].

[918] היינו אחד מעשרים וארבעה ראשי אברים שבאדם כמבואר להלן כה א.

[919] וכן מבואר מדברי מלבי"ם על התורה שם.

[920] עבד עברי ואמה עבריה הוקשו זה לזה, כדלעיל יד ב. ולפיכך, מאחר שלמדנו שהאמה אינה יוצאה בראשי אברים, יש ללמוד מכאן שאף עבד עברי אינו יוצא בהם.

"לא תצא [האמה] כצאת העבדים" - שהעבדים יוצאים בראשי אברים, ואינם מקבלים את תשלום דמי האבר מיד הבעלים. ואילו האמה, יוצאת לחרות בראשי אברים, ואף נוטלת את דמי האבר מיד בעליה.

וכיוצא בזה הייתי אומר גם בעבד עברי שאדונו נטל ממנו אבר אחד, כגון עינו, **שניתיב ליה**, ישיב לו האדון את **דמי עיניה**, עניו, **וניפוק**, וגם יצא לחרות.

לפיכך, **קא משמע לן**, השמיענו כתוב "אם בגפו יבא בגפו יצא", שהוא פסוק מיותר, ובא ללמדנו כי אין העבד יוצא בראשי אברים, כלל.

ועתה הגמרא מבארת את דברי רבי אליעזר בן יעקב:

שנינו בברייתא: **רבי אליעזר בן יעקב אומר**: הכתוב "אם בגפו יבא", מלמד שאם **יחידי נכנס**, אזי **יחידי יצא**.

והוינן בה: **מאי**, מה פירוש "**יחידי יצא**"?

ומשנינן: **אמר רב נחמן בר יצחק**: **הכי קאמר**, כך התכוין רבי אליעזר בן יעקב לומר בהסבר הכתוב:

רק אם בשעה שהעבד נכנס לרשות האדון **יש לו אשה ובנים**, אזי **רבו מוסר לו שפחה כנענית** כדי שהיא תוליד ממנו ולדות לאדון, אפילו בעל כרחו של העבד. [921]

[921] כך פירש רש"י. ומשמע מדבריו שאם העבד מתרצה מדעתו לישא שפחה כנענית הרשות בידו, ואינו אסור בה, אלא שרבו אינו יכול לכופו על כך. וכן דעת הריטב"א. [וכן הוכיח הט"ז בספרו דברי דוד מדברי הגמרא להלן סט א. והובא בהג' מהר"ם רנשבורג שם. ובהג' פורת יוסף כאן]. ובהגהות פורת יוסף דייק מדברי תוספות במסכת בבא בתרא [יג ד"ה כופין] שעבד שאין לו אשה ובנים אסור בשפחה כנענית, ואפילו מרצונו. [ודחה את ראית הט"ז הנ"ל. ועיין עוד בספר בירורי השיטות]. [ובלשון הרמב"ם יש דיוקים סותרים. עיין הלכות עבדים ג ד ובמשנה למלך. ובספר המפתח שם].

[922] מדברי רש"י במסכת תמורה [ל א ד"ה רבו מוסר לו] מוכח שחכמים שדרשו מ"אם בגפו יבא" שאינו יוצא בראשי אברים, חולקים על דינו של רבי אליעזר בן יעקב, ולדעתם אפילו אם אין לו אשה ובנים רבו מוסר לו שפחה כנענית. וכן דייק בהגהות פורת יוסף מדברי תוספות במסכת בבא בתרא [יג ד"ה כופין] וכן מוכח מדברי ריטב"א בסוגייתנו. וכתב הריטב"א שהלכה כרבי אליעזר בן יעקב, מפני שמשנתו "קב ונקי". [דבריו מועטים וברורים] והלכה כמותו בכל מקום [גיטין סז א]. ואפילו כשדבריו הוזכרו בברייתא. [ועיין הערת המהדיר על הריטב"א]. ולפיכך, עבד שאין לו אשה ובנים אין רבו מוסר לו שפחה כנענית. ומכל מקום, אף רבי אליעזר בן יעקב [שאינו דורש את "אם בגפו יבוא" לענין ראשי אברים] מודה לדברי חכמים שאין עבד עברי יוצא בראשי אברים, אלא שלדעתו לומדים זאת מהכתוב "לא תצא כצאת העבדים", ומשמע לו שאינה יוצאת בראשי אברים כלל.

[923] מלשון הברייתא משמע שצריך שיהיו לעבד גם אשה וגם בנים. אבל, רש"י על התורה כתב: "אם בגפו יבא", מגיד שאם לא היה 'נשוי' מתחילה אין רבו מוסר לו שפחה כנענית. ומשמע מלשונו שדי בכך שיש לו אשה למרות שאין לו בנים. ותמה עליו במשנה למלך [עבדים ג ד]: מדברי הגמרא משמע שצריך שיהיו לעבד גם אשה וגם בנים, וכן דעת כל הפוסקים!! ותירץ הרש"ש: יש לפרש את דברי רבי אליעזר בן יעקב שאמר "יש לו אשה ובנים" היינו או אשה או בנים. וכן היא מסקנת תוספות הרא"ש. [כלומר: די בכך שהוא נשוי, ואפילו אם אין לו בנים, וכן, די בכך שיש לו בנים ואפילו אם כבר מתה אשתו]. [ובביאור דברי תוספות הרא"ש עיין ספר בירורי השיטות שהרחיב לבארן].

אבל "אם בגפו יבוא", אם בשעה שהעבד נכנס לרשות האדון **אין לו אשה ובנים**, אזי גם "בגפו יצא", **שאין רבו מוסר לו שפחה כנענית**. [923] [922] שנינו במשנה [לעיל יד ב] שעבד עברי יוצא בגרעון כסף, והגמרא מביאה ברייתא בענין זה:

תנו רבנן:

א. עבד **שנמכר** לאדונו לשש שנים **במנה** [מאה זוז], **והשביח** [שהתייקרה פעולתו, או שהשביח את עצמו, והחליף כח], **ועמד על מאתים**, שהם שני מנים, ועתה בא העבד לגרע מדמיו ולפדות את עצמו ולצאת לחרות -

[הרי יש מקום לדון האיך ראוי לשום את דמיו: כפי שוויו עתה, או כפי הדמים שהאדון קיבל עבורו?

ולדוגמא, אם בא העבד לפדות את עצמו כעבור חמש שנים, ונותרה עוד שנה אחת לעבדותו, אזי, אם נחשב את דמיו כפי שויו עכשיו, נמצא שכל עבודה של שנה שוה שליש מנה. [2/6=1/3].

ואילו אם נחשב את דמיו כפי שהאדון קיבל עבורו, נמצא שכל עבודה של שנה שוה שישית מנה [1/6=1/6]. [924]

ונשאלת השאלה: האם העבד צריך לשלם שליש מנה, או שאינו צריך לשלם אלא שישית מנה?

ואומר על כך התנא]:

מנין אני יודע **שאין מחשבין לו** לענין פדיונו **אלא** לפי **מנה** אחד, כפי שהאדון קיבל עבורו?

תלמוד לומר, לפיכך נאמר [ויקרא כה] בענין עבד עברי שנמכר לגוי [ובא לצאת מן האדון בגרעון כסף]:

"אם [נשארו] עוד רבות בשנים, לפיהן ישיב גאולתו **מכסף מקנתו**". כלומר, לפי כסף מקנתו [שנקנה בו] ישיב את גאולתו [פדיונו], ולא לפי הדמים שהוא שוה עכשיו. [925]

ומכאן ראיה, ששמים את עבודת כל שנה בשישית מנה, ולא בשליש מנה.

ב. ומבארת הברייתא דין נוסף:

עבד **שנמכר** לאדונו **במאתים** [בשני מנים], **והכסיף**, התקלקל, **ועמד על מנה** אחד.

[924] כך פירש רש"י כאן. ועיין להלן בהערה הבאה.

[925] הכתוב "מכסף מקנתו" מדבר בעבד עברי הנמכר לעובד כוכבים. שהרי בתחילת הפרשה נאמר "וכי תשיג יד גר ותושב" וגו' [רש"י ערכין ל א]. ומכאן משמע שהברייתא מדברת עד כה בנמכר לגוי, ולפי זה תמה הרש"ש על מה שכתב רש"י שמחשבים כמה מגיע ממנה לכל שנה משש שנים: והלא לדעת רבי [לעיל יד ב] נמכר לגוי אינו יוצא בשש, והלכה כדבריו! ואם כן היה ראוי לרש"י לפרש ששמין כמה שנים יש עד היובל ולכמה מגיע לכל שנה! [וכן פירש בערכין ל א. ועיין שם]. ולהלן [בעמוד ב] הוכיח הרש"ש שסוגייתנו נוקטת כדעת האומרים שעבד עברי הנמכר לגוי יוצא בשש. ולפי זה מיושבים דברי רש"י.

ולכאורה, היה ראוי לומר שהולכים אחר כסף מקנתו כפי שאמרנו לעיל, אך התנא מחדש שבאופן הזה הולכין אחר שויו של העבד בשעת הפדיון:

מנין שאין מחשבין לו אלא לפי **מנה**, כפי שהוא שוה בשעת הפדיון?

תלמוד לומר, לפיכך נאמר [שם]: "ואם מעט נשאר בשנים, **כפי שניו** ישיב את גאולתו". "כפי שניו", היינו כפי שווי השנים עכשיו, ולא כפי הכסף שהאדון קיבל עבורם [בשעת המכירה].

ומכאן ששמים כל שנה בשישית מנה ולא בשליש מנה.

ולהלן הגמרא תבאר מדוע הולכין תמיד לטובת העבד ולרעת אדונו.

ג. וממשיך התנא ואומר:

מהפסוקים שהובאו עד כה, **אין לי** מקור **אלא** ל**עבד** עברי **הנמכר לעובד כוכבים**, אבל לא לנמכר לישראל.

כי יש מקום לחלק ביניהם, ולומר שדוקא בנמכר לעובד כוכבים הולכין לרעת האדון, **הואיל** ואמרה תורה שהוא **נגאל בקרובים**, [926] בעל כרחו של האדון, וגילתה בכך התורה **שידו** של האדון היא **על התחתו נה**.

ולפיכך אף לענין דמי הפדיון מתחשבים בטובת העבד, ולרעת האדון.

אבל **נמכר לישראל**, שאינו נגאל בקרובים בעל כרחו של האדון, יתכן שאף בענין פדיון אין ידו של האדון על התחתונה. [927] ואם כן, **מנלן**, מנין לנו שאף בנמכר לישראל הולכים לרעת האדון לענין דמי פדיונו? -

תלמוד לומר "שכיר שכיר" לגזירה שוה.

נאמר בנמכר לישראל "כשכיר כתושב יהיה עמך" [ויקרא כה], ונאמר בנמכר לעובד כוכבים [שם] "כשכיר שנה בשנה יהיה עמו". [928]

ולמדים אנו את דין הנמכר לישראל מדין הנמכר לעובד כוכבים -

כשם שבנמכר לעובד כוכבים, יד האדון על התחתונה לענין פדיון, כך בנמכר לישראל,

---

[926] שנאמר בענין הנמכר לגוי [ויקרא כה מח מט]: "אחרי נמכר גאולה תהיה לו, אחד מאחיו יגאלנו. או דודו או בן דודו" וגו'.

[927] קשה: להלן כא א הגמרא מסופקת אם נמכר לישראל נגאל בקרובים, ואילו כאן כתוב בפשיטות שאינו נגאל לקרובים! [רשב"א בשם ראב"ד]. ותירץ הרשב"א: יש לפרש את מה שנאמר כאן בנמכר לגוי "הואיל ונגאל בקרובים" היינו - הואיל 'ונאמר בו בפירוש' שנגאל בקרובים. מה שאין כן נמכר לישראל לא נאמר בו בפירוש שנגאל בקרובים. עוד כתב הרשב"א, שגירסת הראב"ד נכונה יותר - שמחק את המילים "הואיל ונגאל בקרובים", וגרס: "אשכחן נמכר לעובד כוכבים שנגאל וידו על התחתונה". וכעין זה הגירסא במסכת ערכין [ל א]. ועיין פני יהושע וספר בירורי השיטות.

[928] על פי רש"י לעיל יד ב, טו ב.

יד האדון על התחתונה לענין פדיון. [929]
עד כאן דברי הברייתא.
והגמרא מביאה מעשה באביי שביאר את דברי הברייתא:
יום אחד **אמר אביי**: [930] **הריני** מוכן להשיב לכל שואלי בעומק ובחריפות, **כמו בן עזאי**, שהיה חריף ודורש **בשוקי טבריא**, [931] והיה אומר על עצמו "כל חכמי ישראל לפני כקליפת השום" [בכורות נח א]. [932] **אמר ליה ההוא מרבנן** [תלמיד אחד ששמע את הכרזת אביי] **לאביי**: יש לי שאלה על דברי הברייתא שהגמרא הביאה לעיל:
שהרי שנינו ברישא: "נמכר במנה, והשביח, ועמד על מאתים, מנין שאין מחשבין לו אלא מנה? שנאמר: "מכסף מקנתו" - ומכאן שהולכין אחר הכסף שהאדון קיבל, ולא אחר שווי העבד עתה.
ובסיפא שנינו: "נמכר במאתים והכסיף ועמד על מנה, מנין שאין מחשבין לו אלא מנה? תלמוד לומר: "כפי שניו" - ומכאן שהולכין אחר שווי שניו של העבד, ולא לפי הדמים שהאדון קיבל עבורו.
וקשה: הפסוקים המובאים בברייתא סותרים זה את זה ["מכסף מקנתו" משמע שהולכין אחר כסף הקניה. ומ"כפי שניו" משמע שהולכין אחר שווי העבד עכשיו]. ובעל כרחך צריך לומר שכל פסוק מדבר על אופן אחר. אך צריך עיון -
מכדי, הרי **הני קראי**, **איכא למידרשינהו לקולא ואיכא למידרשינהו לחומרא**.
כיון שאפשר לדרוש את הפסוקים באופן שלעולם הולכין להקל על העבד. [שאם השביח הולכין אחר שעת מכירתו, ואם התקלקל הולכין אחר שעת הפדיה].

[929] [לעיל יד ב הגמרא סברה בתחילה שיש תנא שאינו דורש "שכיר" "שכיר" לגזרה שוה, ובפשטות למסקנא לא נמצא תנא כזה. אבל הריטב"א שם כתב שודאי יש תנא כזה. וכן הוכיחו האחרונים מדברי הרמב"ם שיש תנא כזה והלכה כדבריו. ולפי זה תמה משנה למלך [עבדים ד ג]: "לדעת הרמב"ם שאין דורשים "שכיר" "שכיר" לגזרה שוה, מנין שבנמכר לישראל יד האדון על התחתונה? עיין שם, ועיין חזון איש].

[930] רש"י במסכת סוטה [מה א] כתב שאותו יום היתה דעתו צלולה. וכאן כתב רש"י שכאשר היתה דעתו של אביי צלולה היה רגיל לומר כך. וכתב רש"ש: רש"י פירש כאן כך מפני שמצאנו בסוטה בענין אחר שאביי אמר "הריני כבן עזאי בשוקי טבריא". ולפירוש רש"י במסכת סוטה צריך לומר שאביי אמר כך יום אחד. ונשאלו לפניו שתי שאלות. האחת - מובאת בסוגייתנו. והאחרת - במסכת סוטה. והש"ס סידר את השאלות בסוגיות העוסקות בהם כל שאלה במקומה.

[931] כך פירש רש"י במסכת סוטה [מה א]. ובמסכת עירובין כט א. וכעין זה פירש במסכת ערכין ל ב. ורש"י כאן כתב שבן עזאי היה דר בטבריא. [אך לפי זה קשה מדוע נאמר 'בשוקי טבריא'. וכי בן עזאי היה גר בשוק? וכנראה לכן הוסיף רש"י בשאר המקומות הנ"ל שבן עזאי היה 'דורש' בשוקי טבריא. ויש ליישב אף את דברי רש"י כאן עם פירושו בשאר המקומות הנ"ל].

[932] בן עזאי היה אומר "כל חכמי ישראל דומין עלי כקליפת השום חוץ מן הקרח ההוא". ופירש רש"י שם 'הקרח' היינו רבי עקיבא. [ועיין תוספות שם].

ואפשר גם לדרוש את הפסוקים להחמיר על העבד [שאם השביח הולכין אחר שויו עכשיו, ואם התקלקל הולכין אחר שעת המכירה], אם כן -
מאי חזית דדרשינהו לקולא נידרשינהו לחומרא - מה ראית לדרוש את הפסוקים באופן המיקל על העבד? אדרבה! נדרוש את הפסוקים באופן שנחמיר על העבד!
ענה אביי לאותו תלמיד: **לא סלקא דעתך**, אל תעלה בדעתך להחמיר על העבד! שהרי יש להוכיח שראוי להקל על העבד, **מדאקיל רחמנא לגביה**, ממה שמצאנו שהקב"ה הקיל עליו לענין דבר אחר, כפי ששנינו בברייתא:
דתניא: נאמר בענין עבד עברי [דברים טו]: "**כי טוב לו עמך**".
המילה "עמך" מיותרת היא, ודורשים ממנה:
"**עמך**" **במאכל**, **ו**"**עמך**" **במשתה**.
שלא תהא אתה האדון **אוכל פת נקיה** מקמח מבורר, **והוא** [העבד] **אוכל פת קיבר** מקמח שאינו מבורר. [וזהו "עמך במאכל"].
וכן, שלא תהא **אתה** האדון **שותה יין ישן**, **והוא** העבד **שותה יין חדש**.
וכן, שלא תהא **אתה** האדון **ישן על גבי מוכים** רכים, **והוא** העבד **ישן על גבי התבן** הקשה.
מכאן אמרו חכמים: **כל הקונה עבד עברי** הרי זה **כקונה אדון לעצמו**.[933]
וכיון שהכתוב הקל על העבד בענין אכילה ושתיה, כך ראוי להקל עליו בענין פדיונו, וללכת לטובתו ולא לטובת האדון.
חזר התלמיד והקשה לאביי: אדרבה ! **ואימא**, אני יכול לומר: מה שהקל הכתוב על העבד, **הני מילי**, דברים אלו אמורים רק **לענין אכילה ושתיה**, שראוי להקל בזה על העבד **כי היכי דלא ליצטער ליה**, כדי שלא לצערו, שהוא אוכל מאכלים פחותים ממה שאוכל אדונו.
הא, אבל **לענין פדיון** אדרבה **נחמיר עליה!**
שהרי יש סברא להחמיר עליו מכח דברי **רבי יוסי ברבי חנינא**, שאמר, אדם הנמכר לעבד, הרי זה עונש עבורו על כך שנשא ונתן בפירות שביעית, וכדלהלן.
ולפיכך ראוי להחמיר עליו שלא יוכל לפדות את עצמו.
והגמרא מביאה את דברי רבי יוסי ברבי חנינא בהרחבה:

[933] הקשו בתוספות: מדוע אמרו חכמים שהקונה עבד כקונה אדון לעצמו? והלא לא שנינו לעיל אלא שהעבד 'שוה' לאדונו במאכל ומשתה, ומדוע הוא נחשב כאדונו? ותירצו על פי הירושלמי: אם אין לאדון אלא כר אחד, אינו יכול לשכב עליו בעצמו מפני שנאמר "כי טוב לו עמך". ואם לא ישכב עליו בעצמו וגם לא ימסרנו לעבד הרי זו מדת סדום, נמצא שבעל כרחו של האדון הרי הוא צריך למסור את הכר לעבד והוא ישן בלא כר. ולפיכך הקונה עבד נחשב כקונה אדון לעצמו.

דתניא: **רבי יוסי ברבי חנינא אומר**: **בא וראה כמה קשה** העונש על עבירה הנקראת "**אבקה של שביעית**", על איסור קל [כעין אבק] שבאיסורי שביעית:
בענין שביעית נאמרו כמה איסורים בלשון "לא תעשה", כגון [ויקרא כה]: "שדך לא תזרע", ו"כרמך לא תזמור". ועוד.
ונאמר [שם]: "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה".
ודרשו חכמים: לאכלה ניתנו פירות שביעית, ולא לסחורה. שאסור לסחור בפירות שביעית.
ואיסור זה קל יותר משאר איסורי שביעית, כי שאר איסורי שביעית נאמרו בלשון "לא תעשה", ואילו איסור זה הוא "לאו הבא מכלל עשה". [934]
ובכל זאת הכתוב החמיר מאוד בעונש איסור זה -
אדם שנושא ונותן בפירות שביעית, לסוף הוא נענש בכך ש**מוכר את מטלטליו** מחמת שהוא נדחק לממון.
ודבר זה נלמד ממה שנאמר לענין שנת היובל, שאף בה נוהגים דיני שמיטת קרקעות כשביעית:
שנאמר [ויקרא כה]: "**בשנת היובל הזאת תשובו איש אל אחוזתו**".
ומיד אחר כך **סמיך ליה** [נאמר בסמוך לו]: "**וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך**".
ומסמיכות הפסוקים יש לדרוש את הכתוב כך:
"בשנת היובל הזאת - וכי תמכרו".
כלומר, אם תסחרו [935] בפירות שביעית, שאסרתי לכם ביובל, אזי "ממכר לעמיתך - מיד עמיתך".
תענשו בכך שתאלצו למכור **דבר הנקנה מיד ליד**, דהיינו מטלטלין.

[934] כלומר: האיסור לא נאמר בתורה בפירוש "לא תעשה כך וכך", אלא נאמר בתורה בלשון "עשה" - "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה". ומשמע שהכתוב מדגיש - דוקא לאכלה. ולא לסחורה. וזהו לאו הבא מכלל עשה. והוא קל יותר מאיסור שנאמר בפירוש בלשון "לא תעשה". וביארנו ששאר איסורי שביעית נאמרו בלשון "לא תעשה" על פי משמעות רש"י ותוספות. וכתבו תוספות: "שעיקר איסור שביעית אינו אלא בעבודות קרקע כגון חרישה וזריעה". והנה בזריעה אכן נאמר בפירוש בתורה לשון לא תעשה "שדך לא תזרע" [ויקרא כה] אבל בחרישה לא מצאנו בפירוש לשון לא תעשה. ונחלקו אמוראים במסכת מועד קטן [ג א] אם לוקים עליה. והרמב"ם [שמיטה א ד] פסק שאין לוקין עליה. ולפי זה אין בחרישה "לא תעשה" אלא מצות עשה בלבד. [עיין שער המלך שם ומנחת חינוך תחילת מצוה קיב]. וכנראה לכן כתבו תוספות שעיקר איסור שביעית הוא "בעבודות הקרקע". והיינו אפילו אם אין מצות לא תעשה בחרישה, אבל מכל מקום בחלק מעבודות הקרקע יש איסור לא תעשה, כגון בזריעה, ולפיכך איסורי עבודת הקרקע הם עיקר איסור שביעית.

[935] כך פירש רש"י. [וכנראה "ותקנו" נלמד מהמילים "או קנה"].

ואם אפילו לאחר שנאלץ למכור את מטלטליו **לא הרגיש** שזהו עונש עבור חטאו, וראוי לו לחזור בו מעבירה שבידו [936] -

אזי, **לסוף**, **מוכר** את **שדותיו**. וזהו עונש קשה יותר ממכירת מטלטלין, מפני שאדם קשור יותר לשדותיו מאשר למטלטליו.

שנאמר בסמיכות לאותה פרשה [שם]: "**כי ימוך אחיך**, **ומכר מאחוזתו**".

וגם לאחר שימכור את קרקעותיו, בכל זאת **לא באת לידו**, לא תבוא בלבו מחשבת תשובה, והוא ממשיך להדרדר, **עד שמוכר** אפילו **את ביתו**.

שנאמר בסמיכות לאותה פרשה [שם]: "**כי ימכור בית מושב עיר חומה**".

ולפני שהגמרא מסיימת להביא את דברי רבי יוסי ברבי חנינא, מקשינן על לשונו:

בתחילת הברייתא שנינו: "'לא הרגיש', לסוף מוכר את שדותיו". ואילו בהמשך שנינו: "'לא באת בידו' עד שמוכר את ביתו".

ונשאלת השאלה: **מאי שנא התם**, מה שונה בתחילת הברייתא, **דהתנא אמר** "אם '**לא הרגיש**' לסוף מוכר שדותיו" ומשמע כי יש שתי אפשרויות, יתכן שירגיש וישוב בתשובה, ויתכן שלא ירגיש ולא ישוב.

ומאי שנא הכא, ומה שונה כאן בהמשך הברייתא **דהתנא אמר** "לא באת לידו", ומשמע שפשוט לו לתנא שדרך האדם שלא תבוא בלבו מחשבת תשובה עד שיקבל פורענות נוספת? [937]

ומתרצינן: רבי יוסי ברבי חנינא שינה את לשונו כדי ללמדנו **כדברי רב הונא**:

דאמר רב הונא: **כיון שעבר אדם עבירה**, **ושנה בה** פעם שניה - אזי **הותרה לו** אותה עבירה.

ויש לתמוה על דברי רב הונא: וכי "**הותרה לו**", **סלקא דעתך**!?

וכי יעלה בדעתך לומר שהותרה לו העבירה?

אלא בודאי כך התכוין רב הונא לומר: "כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה, אזי היא **נעשית לו כ**אילו היתה **היתר**". שהוא חוזר ושונה בה ואינו מרגיש שעושה עבירה.

ולפיכך, בתחילת הברייתא, לאחר שנענש פעם אחת במכירת מטלטליו, התנא אמר "לא הרגיש", כי יתכן שירגיש ויתכן שלא ירגיש, שהרי לא עבר עבירה אלא פעם אחת.

[936] כך נראה לפרש על פי רש"י. [ובמסכת ערכין ל ב כתב רש"י: "לא הרגיש - לא נזדעזע לשוב מן העבירה"].

[937] בענין "לא הרגיש" כתוב בברייתא: "לא הרגיש 'לסוף' מוכר מטלטליו". ולפיכך יש לפרש שאם האדם לא הרגיש אזי סופו שימכור את מטלטליו, אבל בענין "לא באת לידו שנינו: "לא באת לידו 'עד' שמוכר את ביתו". ומהמילה "עד" משמע שפשוט לתנא שלא יבוא לידי תשובה עד שימכור את ביתו. [וכן בהמשך הברייתא להלן נאמר בכל העונשים "לא באת לידו עד ש:. "]. על פי רש"י. [ומדברי רש"י במסכת ערכין ל ב משמע ש"לא הרגיש" היינו לא 'הזדעזע'. ואילו "לא באת לידו" משמע שאין הדבר נוגע לו כלל, והיינו מפני שאינו מעלה בדעתו שעושה עבירה. ועיין מהרש"א בחידושי אגדות].

אבל לאחר שנענש פעם אחת, וחזר ושנה בחטאו, ונענש שנית, שונה התנא "לא באת לידו", כי דרך האדם שעבר עבירה ושנה בה, שלא תבוא בלבו מחשבת תשובה, מפני שהעבירה נעשתה לו כהיתר. [938]

והגמרא חוזרת ומביאה את המשך דברי רבי יוסי ברבי חנינא: לאחר שהחוטא נענש במכירת ביתו, עדיין **לא באת לידו**, לא תבוא בלבו מחשבת תשובה, **עד שמוכר את בתו** לאמה.

שנאמר [שמות כא]: "**וכי ימכור איש את בתו לאמה**".

ורבי יוסי ברבי חנינא דורש כך, **אף על גב** דמכירת **בתו לא כתיבא בהאי ענינא**! שהרי מכירת בתו לא נכתבה בין הפרשיות הסמוכות לענין היובל, כי כל הפסוקים שרבי יוסי ברבי חנינא הביא לעיל, כולם נאמרו בספר ויקרא בפרשיות הסמוכות לפרשת היובל [וכפי שהתבאר לעיל], ומסמיכות הפרשיות לפרשת היובל לומד רבי יוסי ברבי חנינא שהם עונשים על כך שנשא ונתן בפירות היובל או השביעית.

ואילו הפסוק שרבי יוסי ברבי חנינא הביא כאן, "וכי ימכור איש את בתו לאמה", נאמר בספר שמות, ואינו סמוך לפרשת היובל כלל -

ובכל זאת, יש ללמוד בעקיפין, מסדר הפרשיות הסמוכות לפרשת היובל, שגם מכירת בתו לאמה מהווה עונש עבור סחורה בפירות שביעית, אם כי היא לא נזכרת שם בפירוש. שהרי לאחר פרשת מכירת ביתו, נאמר בסמוך לה פרשת הלואה בריבית.

ויש ללמוד מסמיכות הפרשיות, שהחוטא, אחר שנאלץ למכור את ביתו, הוא נאלץ ללוות כסף בריבית, ובודאי הוא כבר הספיק למכור את בתו לאמה. [939]

כי היות והוא נאלץ ללוות בריבית, הרי זה ראיה שכבר איבד האדם את כל ממונו.

ואף ברור הדבר ["אנן סהדי". רש"י] שכבר מכר את בתו לאמה, לפני שהגיע לידי כך שהוא נזקק ללוות כסף בריבית.

ורמז לנו הכתוב, כי בודאי הוא כבר הספיק למכור את בתו קודם לכן לאמה, כעונש על מסחרו בפירות שביעית. מפני שאם היתה לו אפשרות למכור את בתו לאמה, הוא לא היה לוה בריבית, אלא מוכרה, וחי בכסף מכירתה.

---

[938] עיין בהערה הקודמת.

[939] [צריך ביאור: מאחר שהתנא אינו לומד שימכור את בתו אלא מסברא - שנוח לאדם למכור את בתו לפני שלווה בריבית, אם כן מדוע אמר התנא: "שנאמר וכי ימכור איש את בתו לאמה"? והלא אין ללמוד מאותו פסוק לענין סחורה בפירות שביעית כלל! וקושיא זו מתיישבת לפי פירוש המהרש"א בחידושי אגדות ד"ה ואמר. עיין שם].

והא קא משמע לן, את זאת רבי יוסי ברבי חנינא משמיענו, שאם הגיע האדם לידי כך שאין לו ברירה אלא או ללוות בריבית, או למכור את בתו, אזי **נזבין אינש ברתיה**, **ולא ניזיף בריביתא**.

עדיף לו לאדם שימכור את בתו לאמה מאשר ללוות בריבית. [940]

מאי טעמא, ומה הוא טעם הדבר?

ברתיה - מגרעה ונפקא. בתו אינה מכורה אלא עד שיגיעו ימי הנערות, ואם האב בא לפדותה, הרי הוא מחשב לפי הדמים שקיבל עבור מכירתה, כמה מגיע עבור כל שנה שהיתה ראויה להיות ביד האדון, ומגרע מדמי פדיונה את הדמים המגיעים עבור הזמן שהיא עבדה את האדון, ויכול לפדותה במחיר שקיבל עבור עבודתה בשעה שמכר אותה. [941]

ואילו הא, הלואה בריבית [אפילו הלואה המותרת, כאשר המלווה הוא גוי], **מוספה ואזלא** הרי היא גדלה והולכת כל הזמן.

והגמרא מביאה את המשך דברי רבי יוסי ברבי חנינא:

לאחר שהחוטא מכר את בתו לאמה, עדיין **לא באת** מחשבת תשובה **לידו עד שלוה ברבית**.

לפי **שנאמר** בהמשך הכתוב [ויקרא כה]: "**וכי ימוך אחיך**, **ומטה ידו עמך**".

וסמיך ליה, ונכתב בסמוך: "**אל תקח מאתו** נשך ותרבית" **וגומר**. [942] [943]

ולא באת מחשבת תשובה **לידו**, **עד שמוכר את עצמו** לעבד עברי לאדון ישראלי.

שנאמר בסמוך לפרשת ריבית [שם]: "**וכי ימוך אחיך**, **ונמכר לך** [לעבד] ".

ולא לך הישראלי **בלבד** הוא נמכר, **אלא** סופו שאפילו **לגר** הוא נזקק למכור את עצמו.

שנאמר בפרשה הסמוכה [שם]: "ונמכר **לג ר**".

ולא רק **לגר צדק** הוא נמכר, **אלא** אפילו **לגר תושב**, שקבל על עצמו לשמור שבע מצוות בני נח, ולא את כל התורה כולה.

---

[940] מלשון רש"י [כאן ובערכין ל ב] משמע שאין זו עיצה טובה לאדם למכור את בתו לפני שלווה בריבית. אלא קא משמע לן שכך דרך האדם למכור את בתו לפני שלווה בריבית. וכן כתב המאירי שזהו "משל [פתגם] הדיוט". [ועיין מהרש"א סוף ד"ה ואמר].

[941] לעיל [יח א] שנינו שמפדין את הבת בעל כרחו של האב. נמצא שאב שמכר את בתו חייב לבסוף לשלם לאדון את נרעונה ולפדותה. אך ככל שעובר הזמן חובו קטן והולך. וזה בניגוד להלואה בריבית שגדלה והולכת. [על פי משנה למלך עבדים ד ב בהסבר דברי תוספות. וכך יש לפרש את דברי רש"י במסכת ערכין ל ב, ובזה מיושבת קושית תורה תמימה ויקרא כה אות עה, עיין שם].

[942] עיין רש"ש.

[943] כל העונשים הכתובים בברייתא נדרשים מסמיכות הפרשיות בתורה. וכל פרשה עונשה גדול מן העונש הנדרש מהפרשה שלפניה. רש"י.

שנאמר [שם]: "ונמכר לגר **תושב**". [944] ובהמשך אותו פסוק נאמר: "ונמכר לגר תושב עמך, או לעקר, משפחת גר".

ורבי יוסי ברבי חנינא מפרש מי הוא "עקר" ומה היא "משפחת גר":

"**משפחת גר**" - **זה עובד כוכבים** ומזלות, שלא קיבל על עצמו את שבע מצוות בני נח.

ואמר הכתוב, שאפילו אליו נמכר האדם הנושא ונותן בפירות שביעית.

ו"עקר" האמור בכתוב, הוא כינוי לעבודת כוכבים. [945]

כשהוא [כשהכתוב] **אומר** "**לעקר**" -

דף כ:

זה הנמכר לעבודת כוכבים עצמה, לחטוב עבורה עצים, וכן לשאר צרכיה. [947], [946]

עד כאן דברי רבי יוסי ברבי חנינא, שהביאם "ההוא מדרבנן", כדי לשאול על אביי, מדוע לא נאמר שיש סברא להחמיר על העבד, ולהגדיל את דמי פדיונו כדי שלא יוכל לצאת לחרות, כעונש על כך שנשא ונתן בפירות שביעית!

אמר ליה אביי תירוץ:

התם, לאחר שנאמר בתורה שהסוחר בפירות שביעית נענש וסופו להמכר לעבודת כוכבים, **הא אהדריה קרא**, הרי החזירו הכתוב לכל ישראל לרחם עליו, כדלהלן:

דתני דבי רבי ישמעאל: **הואיל והלך זה ונעשה כומר לעבודת כוכבים** שנמכר לשרת אותה, **אימא לידחי אבן אחר הנופל**, הייתי יכול לומר שראוי לדחות אבן אחר הנופל ולא להקימו, שלא יגאל לעולם.

תלמוד לומר, לפיכך נאמר: "**אחרי נמכר גאולה** [פדייה] **תהיה לו, אחד מאחיו יגאלנו**" מכאן אתה למד כי למרות שנמכר לעבודת כוכבים, יש לו גאולה.

---

[944] כוונת הברייתא שנמכר לגר צדק ואחר כך לגר תושב. וקשה: והלא בכתוב נאמר "ונמכר לגר תושב", משמע שהוא אדם אחד, ואם כן, כיצד התנא דורש מכאן גם מכירה לגר צדק וגם מכירה לגר תושב? ויש לומר: בתחילת הכתוב נאמר [ויקרא כה מז]: "וכי תשיג יד 'גר ותושב' עמך" ומשמע שהכתוב מדבר גם בגר צדק וגם בגר תושב. ובהמשך הכתוב נאמר "ונמכר לגר תושב" ואנו מפרשים זאת על פי תחילת הפסוק - שתחילה נמכר לגר צדק ואחר כך לגר תושב. [על פי שיטה לא נודע למי]. [ועיין בבא מציעא עא א "אמר רבי גר צדק האמור לענין מכירה - איני יודע מהו". וכו'].

[945] על פי תוספות בבא מציעא עא א בתרוץ השני. ועיין שם פירוש נוסף.

[946] פירשנו על פי תוספות בבא מציעא עא א בתירוץ שני. שגם המילה "עקר" יכולה להתפרש מלשון עובד עבודה זרה. אלא מיתור הכתוב "משפחת גר" למדנו ש"עקר" היינו עבודה זרה. ונראה שהתנא פירש ש"עקר" היינו עבודה זרה מפני שלא יתכן לפרש כן את "משפחת גר" שהרי עבודה זרה אינה "משפחה". ובתוספות [כאן ובערכין ל ב] כתבו שהכתוב קרא לעבודה זרה "עקר" מפני שסופה להעקר מן העולם. [מפני שמצוה לאבדה]. ויש פירוש נוסף ברבנו גרשום בערכין שם.

[947] ולא לשם אלהות [רש"י].

ומאחר שהכתוב ריחם עליו על אף שנשא ונתן בפירות שביעית ואף נמכר לעבודת כוכבים עצמה, אם כן, ראוי להקל עליו אף לענין שאם השביח או התקלקל, הרי הוא משלם את פדיונו לקולא.

ומקשינן על תירוצו של אביי: **ואימא** אמור שהטעם לכך ש"**גאולה תהיה לו**", זה **כי היכי** [כדי] **דלא ליטמע בין העובדי כוכבים**, ולא משום שראוי להקל על העבד.

הא לענין כסף ה**פדיון** של העבד - **נחמיר עליו** לשלם כמה שיותר, **משום** דברי **רבי יוסי ברבי חנינא**, שהרי הוא נשא ונתן בפירות שביעית!

ומכח קושיא זו הגמרא דוחה את תירוצו של אביי, ומביאה תירוץ אחר:

אמר רב נחמן בר יצחק: **תרי קראי כתיבי**, שני מקראות נאמרו בענין פדיון עבד:

[א] **כתיב** [ויקא כה נא]: "**אם עוד רבות בשנים** - לפיהן ישיב גאולתו 'מכסף מקנתו'".

[ב] **וכתיב** [שם נב]: "**ואם מעט נשאר בשנים** - כפי 'שניו' ישיב את גאולתו".

בפסוק הקודם [פסוק נ] נאמר: "וחשב עם קונהו [כמה שנים יש] משנת המכרו לו עד שנת היובל".

ועל זה אמר הכתוב [בפסוק נא]: "אם עוד רבות בשנים", אם יש שנים רבות באותן שנים שהוזכרו במקרא הקודם, בשנים שמשנת המכירה ועד שנת היובל. [948] ונשאלת השאלה: הרי עבד עברי אינו נמכר אלא לשש שנים, [949] לא פחות ולא יותר, **וכי יש** בעבד עברי מושג של "**שנים מרובות**" ו"**יש שנים מועטות**"?!

כיצד יתכן שיהיה ריבוי בשנות מכירת העבד יותר על שש שנים? [950]

---

[948] [אפשר לפרש את "רבות בשנים" [וכן את "ואם מעט נשאר בשנים"] בשתי דרכים: דרך אחת: הכתוב מדבר על השנים שמזמן הגאולה ועד היובל. וכך אמר הכתוב: אם נשארו שנים רבות עד היובל, העבד חייב לפדות את עצמו בממון רב כפי ערך אותם השנים. ואם נשארו מעט שנים מזמן הגאולה ועד היובל, העבד יכול לפדות את עצמו בממון מועט כפי ערך אותם שנים מועטות. דרך שניה: הכתוב מדבר על השנים שמזמן המכירה ועד זמן יציאת העבד ביובל. וכך אמר הכתוב: כאשר העבד בא לפדות את עצמו צריך לשום כמה שוה כל שנה משנות עבדותו. כגון: עבד שנמכר לאדונו באלף זוז, ובא להגאל שנה לפני היובל, אזי, אם משעת המכירה ועד היובל היו שנים רבות [כגון 10 שנים], נמצא ששנה אחת שוה מעט ממון [100 זוז]. ואם היו שנים מועטות [כגון שנתיים] נמצא ששנה אחת שוה ממון רב [500 זוז]. ומאחר שנאמר "רבות בשנים" ולא נאמר "רבות שנים", משמע שהכתוב מתייחס לשנים הידועות שכבר הוזכרו במקרא קודם לכן, והיינו מזמן המכירה. שנאמר בפסוק הקודם "וחשב עם קונהו 'משנת המכרו לו' ועד שנת היובל". על פי רש"ש בהסבר דברי רש"י כאן, [ובזה מיושבת קושית רשב"א עיין שם]. אבל, הרשב"א מבאר את דברי הגמרא שלא כדברי רש"י כאן. וכדבריו פירש רש"י עצמו במסכת ערכין ל ב. ודבריו מובאים להלן בהערה 950].

[949] לעיל יד ב נחלקו תנאים אם עבד עברי שנמכר לגוי יוצא בשש, וסוגית הגמרא כאן סוברת כדעת האומרים שיוצא בשש. רש"ש בהסבר דברי רש"י כאן. [אבל עיין רשב"א].

[950] פירשנו את הקושיא על פי הסבר הרש"ש בדברי רש"י בסוגייתנו. אבל יש קושי רב בהבנת הקושיא לפירוש זה. [עיין רשב"א. ועיין היטב בספר בירורי השיטות]. ורש"י עצמו במסכת ערכין [ל ב] ביאר את הקושיא בדרך אחרת: מאחר שנאמר "רבות בשנים" ולא נאמר "רבות שנים" משמע שהכתוב מתכוין לומר שיש ריבוי בשנים עצמם ולא במספר השנים. ולפיכך תמה רב נחמן בר יצחק: וכי יש שנה שהיא מרובה מחברתה?! וכן פירש רשב"א כאן.

אלא, בהכרח, הריבוי והמיעוט המוזכרים כאן, אינם ריבוי ומיעוט בשנים, וכך יש לפרש את הכתוב:

פסוק נ"א: "אם עוד רבות בשנים" - אם השביח **ונתרבה כספו**, ומעתה ואילך כל שנה שוה יותר, [951] אזי - "לפיהן ישיב גאולתו **מכסף מקנתו**". שהפדיון יהיה לפי כסף מכירתו ולא לפי הדמים שהעבד שוה עתה.

פסוק נב: "ואם מעט נשאר בשנים" - אם התקלקל **ונתמעט כספו** ומעתה ואילך כל שנה שוה פחות. אזי - "**כפי שניו** ישיב את גאולתו". שהפדיון יהיה לפי שווי שנות עבודתו היום, ולא לפי כסף מכירתו.

ומקשינן על תירוצו של רב נחמן בר יצחק:

הרי תירוצו של רב נחמן בר יצחק מבוסס על כך שאי אפשר לפרש את המקרא כפשוטו, היות ולא שייך ריבוי בשנים, ובעל כרחך צריך להוציא את המקרא מידי פשוטו, ולבאר שהריבוי והמיעוט הינם ריבוי ומיעוט בכספו.

וקשה: הרי יש ליישב את המקרא כפשוטו, **ואימא**, **הכי קאמר**, ונאמר שכך התכוין הכתוב לומר:

אין הכתוב מתייחס לשנים שחלפו משנת המכירה עד עכשיו, אלא לשנים שנותרו משעת הפדייה ואילך, [952] וכך אמר הכתוב:

"אם עוד רבות בשנים", כלומר: **היכא דעבד תרי**, **ופש ליה ד**'. במקרה שהעבד כבר עבד שנתיים, ונותרו לו עוד ארבע שנים עד סוף שש שנות עבדותו, אזי "ישיב גאולתו מכסף מקנתו". כלומר, **ניתב ליה ד**' ישיב לאדונו דמי ארבע שנים **מכסף מקנתו**.

"ואם מעט נשאר בשנים", אם **עבד ד**' [ארבע שנים], **ופשו ליה תרתי**, ונותרו לו עוד שנתיים עד סוף שנות עבדותו, אזי, **ניתיב ליה תרתי** ישיב לאדונו דמי שנתיים, "**כפי שני ו**".

ולפי זה, הפסוק לא מדבר לא בעבד שהשביח ולא בעבד שהכסיף. [953]

---

[951] לפי זה אין הריבוי בשנים עצמן, אלא בדמי העבד. והרשב"א מפרש שזה נחשב כאילו התרבו השנים עצמם. שמאחר שהעבד השביח מלאכת השנים התרבתה, והוכרח לפרש כן לשיטתו בהסבר שאלת רב נחמן בר יצחק, כמבואר לעיל בהערה 950.

[952] רב נחמן בר יצחק לומד ממה שנאמר "רבות בשנים" ולא נאמר "רבות שנים" שהכתוב מדבר בשנים שמשעת המכירה ולא משעת הגאולה, וכפי שיתבאר להלן בתירוץ. אך המקשה לא ידע זאת, ולפיכך שאל מה ששאל. [על פי רש"ש ורשב"א]. לתוספת הסבר עיין לעיל הערה 950.

[953] כך פירש רש"י. אבל תוספות הקשו על דבריו: אם אכן הכתוב אינו מדבר לא בהשביח ולא בהכסיף, אם כן, מדוע שינה הכתוב את לשונו? היה ראוי לכתוב בין בענין "רבות בשנים" ובין בענין "מעט בשנים" את אותה הלשון - או "מכסף מקנתו" או "כפי שניו"!! ולפיכך פירשו תוספות: גם עתה הגמרא הבינה ש"מכסף מקנתו" היינו כשעת המכירה, ו"כפי שניו" היינו כשעת הפדיה, אלאל שהוקשה למקשה: מנין למד רב נחמן בר יצחק שיש חילוק בין השביח לבין הכסיף? והלא אפשר לפרש את הכתוב כך: "אם עוד רבות בשנים" דהיינו אם עבד שנתיים ונשארו

ואם כן קשה: מנין למד התנא שלעולם מקילים על העבד לשלם כמה שפחות?
ומתרץ רב נחמן בר יצחק: אילו אמנם הכתוב היה מתייחס לשנים שנותרו משנת הפדיה ועד סוף שש שנים, **אם כן** היה ראוי שכך **נכתוב** [יכתוב] **קרא**: "**אם עוד רבות** 'שנים'" [ולא 'בשנים'], דהיינו שנותרו שנים רבות. וכן - **אם מעט נשאר 'שנים**'" [ולא 'בשנים'], דהיינו שנותרו שנים מעטות !!
מאי "בשנים"? מה כוונת הביטוי "בשנים"? [954] -
בהכרח שכך היא כוונת הכתוב: "אם עוד רבות בשנים", אם **נתרבה כספו בשנים** מחמת שהשביח, אזי, גאולתו היא "**מכסף מקנתו**", ולא לפי שווי השנים עכשיו.
"ואם מעט נשאר בשנים", אם **נתמעט כספו בשנים** מחמת שהכסיף, אזי גאולתו היא "**כפי שניו**" - כפי שהשנים שווים בשעת הפדיה.
ורב יוסף משבח את תירוצו של רב נחמן בר יצחק:
אמר רב יוסף: דרשינהו רב נחמן בר יצחק להני קראי כסיני, רב נחמן בר יצחק דרש את הכתובים נכון, והרי זה כאילו קיבלנו מרבותינו כן הלכה למשה מסיני.
ומביאה עתה הגמרא ארבע בעיות [שאלות] ששאל רב הונא בר חיננא את רב ששת, בדיני גאולה [פדיה] שהוזכרה בתורה.
שתים מן הבעיות דנות בענין גאולת עבד, ושתים מן הבעיות דנות בענין גאולת בתי ערי חומה.
[**וסימן** יהיה לך כדי לזכור את הבעיות כסדרן:
א. **עבד** ב. **בית** -
שתי השאלות הראשונות דנות בענין פדיה ל**חצאין**.
ג. **בית** ד. **עבד** -
שתי השאלות האחרונות דנות בענין פדיה ב**קרובים**].
בעיה ראשונה:
בעא מיניה [שאל] **רב הונא בר חיננא מרב ששת**:
עבד עברי הנמכר לעובד כוכבים, שאין ידו משגת לשלם את כל דמי פדיונו, האם הוא **נגאל לחצאין**.

לו ארבע, אזי יתן "מכסף מקנתו" בין אם השביח ובין אם הכסיף. "ואם מעט נשאר בשנים" היינו אם עבד ארבע שנים ישארו שנתיים אזי יתן "כפי שניו". [וכן פירש ריטב"א]. [ובטעם הדבר כתבו תוספות שכאשר הפדיון סמוך יותר למכירה שמין כשעת המכירה, וכשהוא סמוך לזמן היציאה שמים לו כפי שהוא שוה עתה, וריטב"א כתב שזו גזירת הכתוב]. לישוב קושית תוספות על פירוש רש"י בדוחק עיין ספר המקנה.
[954] לתוספת הסבר ראה הערות 948 ו-950 לעיל.

האם יכול הוא לתת לאדונו את חצי דמיו, ולמעט באותה פדיה את מחצית מנין שניות עבודתו [כגון אם נותרו לו לעבוד עוד חמש שנים, ושילם לאדונו חצי דמיו, התמעטו בכך שנות עבדותו, ונותר לו לעבוד שנתיים ומחצה בלבד]. [955]

או אינו נגאל לחצאין, שאין אפשרות לגאול אותו על ידי נתינת חצי דמיו. [956] והנה, לפי שני צידי הספק, אין העבד משתחרר עתה, שהרי שילם רק עבור מחצית השנים.

ומאידך, גם אם נאמר שהעבד אינו נגאל לחצאין, הרי בודאי שאותם הדמים אשר נתן העבד לאדונו עבור הפדיון של מחצית שנות עבודתו, אין אותם דמים נקנים לאדון כמתנה, אלא הם מונחים כפקדון בידו עד שיעברו חצי שניו, ובאותה שעה העבד ייפדה באותם מעות. [957]

וספיקו של רב הונא בר חיננא הוא: האם הפדיון של חצי שניו חל כבר עכשיו [בשעה שהעבד נותן את חצי דמיו], [958] או שהפדיון יחול רק אחר כך שיעברו חצי שניו.

והנפקא מינה בשאלה זו, היא, כאשר חל שינוי במחיר העבד, לאחר שנתן העבד לאדון את מחצית דמיו.

אם נאמר שהפדיון של מחצית שנות עבודתו חל כבר בשעה שהעבד נתן לאדון את חצי דמיו, אין שינוי המחיר נוגע לו, שהרי חל כבר שיחרורו ממחצית שנות עבודתו בעת שנתן את הכסף.

אך אם נאמר שהפדיון לא חל בזמן נתינת הדמים, אלא רק לאחר שיעברו חצי שניו, משתנה מחיר הפדיון, כפי השתנות מחיר העבד.

---

[955] על פי ריטב"א עיין שם. וכן נראה מדברי רש "י.

[956] א. רב הונא בר חיננא שאל: "עבד עברי 'הנמכר לעובד כוכבים' נגאל לחצאין או אינו נגאל לחצאין". ונשאלת השאלה: מדוע רב הונא בר חיננא לא שאל מה דין עבד עברי הנמכר לישראל? האם הוא נגאל לחצאין או אינו נגאל? וכתב על כך בתוספות הרא"ש: שורש שאלתו של רב הונא בר חיננא הוא בהסבר המילה "גאולתו" שכתובה בענין נמכר לגוי, ולפיכך רב הונא בר חיננא דיבר עליו, וממילא נלמד את דין הנמכר לישראל מדין הנמכר לגוי בגזרה שוה "שכיר שכיר" [כדלעיל יד ב], וכן כתב ריטב"א, [והוסיף שלתנא שאינו דורש "שכיר" "שכיר" לגזרה שוה לומדים זאת מ"וכי תשיג" - ו' מוסיף על ענין ראשון, כדלעיל שם]. אבל, הרמב"ם [עבדים ב ז] מחלק בין דין עבד הנמכר לישראל לעבד הנמכר לגוי - הנמכר לישראל אינו נגאל לחצאין והנמכר לגוי נגאל לחצאין. והאחרונים האריכו בהסבר שיטתו. [עיין ספר המפתח שם]. [ולמהר"י בירב יש שיטה אחרת כאן. עיין בדבריו]. ב. כתב הרשב"א: אם האדון התרצה לקבל את חצי הדמים מן העבד בתורת פרעון אין ספק שהעבד נגאל בכך לחצאין, כיון שהדמים הללו נחשבים פרעון. והספק של הגמרא הוא לענין אם העבד יכול לכוף את האדון לקבל בעל כרחו חצי פרעון. וכן, אם האדון קבל את הדמים סתם, אזי אם נאמר שאין העבד נגאל לחצאין האדון יכול לומר שלא התרצה לקבל את הדמים בתורת פרעון אלא כפקדון בלבד. [רשב"א להלן ד"ה אי אמרת].

[957] כך מבואר מתוך דברי אביי להלן. ועיין מהרי"ט.

[958] כלומר: כבר מעכשיו התמעט קנין העבד ואינו קנוי לאדונו אלא לחצי שניו.

ויש בדבר זה צד קולא וצד חומרא כמו שיתבאר להלן בגמרא, בהרחבה.[959] וכך הוא ההסבר של צדדי הספק:

המוכר את שדה אחוזתו[960] לחברו, יכול לגאול אותה מידו.

שנאמר [ויקרא כה]: "והשיגה ידו, ומצא כדי גאולתו. ושב לאחוזתו".

ושדה אחוזה, בודאי אינה נגאלת לחצאין, שהרי נאמר [בפסוק הנזכר] "והשיגה ידו, ומצא כדי גאולתו".

ומשמע, שאם לא השיג את כל הכסף "כדי גאולתו", אינו יכול לגאול את השדה לחצאין.

ובענין גאולת עבד עברי הנמכר לגוי, לא נאמר "כדי גאולתו", אלא רק נאמר [שם]: "ישיב גאולתו", ואין ראיה מן הכתוב הזה שאין העבד נגאל לחצאין.

ולכן יש להסתפק: מצד אחד יתכן לומר שגם עבד עברי אינו נגאל לחצאין, היות ו"**גאולתו גאולתו**" **משדה אחוזה, גמר**.

דהיינו, יש ללמוד את דיני גאולת העבד מגאולת שדה אחוזה בגזרה שוה, משום שבשניהם נאמר "גאולתו". ולכן, כשם ששדה אינה נגאלת לחצאין, כך גם העבד אינו נגאל לחצאין.

או דלמא, שמא יש לנו לומר צד שני, כיון שלענין עבד שהשביח או הכסיף הולכים בפדיונו להקל על העבד, גם לענין גאולה לחצאין, אין להקיש אותו לגמרי לשדה אחוזה, אלא, רק **לקולא אמרינן**.

דהיינו, רק לענין צד הקולא[961] שבדבר אנו אומרים שגם העבד אינו נגאל לחצאין.

אבל **לחומרא - לא אמרינן**.

---

[959] אם העבד התייקר לאחר הפדיון, אזי אם נאמר שהוא נגאל לחצאין הרי זה קולא לגביו, ששילם כפי שהיה שוה בשעת הזול ואינו צריך להוסיף ולשלם כפי דמיו בשעת היוקר. ואם העבד הוזל לאחר הפדיון, אזי, אם נאמר שהוא כבר נגאל לחצאין הרי זה חומרא לגביו, ששילם כשוויו בשעת היוקר, כמבואר להלן בגמרא בהרחבה.

[960] היא שדה שירש מאבותיו, שירשו אותה מאבות אבותיהם וכן הלאה, והיא הנחלה שעוברת בירושה מזמן הנחלת הארץ לשבטים.

[961] כלומר: אם העבד הוזל, הרי זה קולא כלפיו לומר שאינו נגאל לחצאין. [כמבואר לעיל בהערה 959 ולהלן בגמרא].

[962] שדה אחוזה אינה נגאלת לחצאין מפני שנאמר בה [ויקרא כה] "והשיגה ידו ומצא 'כדי' גאולתו". והנה, מאותו פסוק דרשו דין נוסף [ערכין ל ב]: מאחר שנאמר "והשיגה ידו" משמע שאינו נגאל אלא אם יש לו, אבל אינו לוה מאחרים וגואל. [דין זה מובא גם להלן בגמרא]. ושקשה: מדוע רב הונא בר חיננא לא הסתפק גם בענין זה: האם נלמד את דין עבד מדין שדה אחוזה? ויש לומר: בענין עבד נאמר [ויקרא כה מט] "או השיגה ידו" ומכאן שעבד אינו לוה וגואל, ולפיכך אין להסתפק בדבר. [תוספות רא"ש, שיטה לא נודע למי, וכן מבואר מדברי רש"י להלן כא א ד"ה עבד עברי וכו']. אבל, הרמב"ם [עבדים ב ז] כתב שעבד עברי הנמכר לגוי לוה וגואל. והאחרונים התקשו בדבריו. [עיין כסף משנה ולחם משנה שם. ועיין מאירי. ועיין ספר המפתח שם].

[963] [א] בפשטות משמע מדברי הגמרא ורש"י, שגם לפי הצד הזה שהזכיר רב הונא בר חיננא לומדים גזרה שוה "גאולתו" "גאולתו" משדה אחוזה, אלא שיש הגבלה בגזרה שוה שאין לומדים ממנה אלא לקולא ולא לחומרא.

לצד החומרא שבדבר, [964] אין לומדים את דין העבד מדין שדה אחוזה. [963] [962] **אמר ליה** ענה רב ששת לרב הונא בר חיננא:

גנב שאין לו אפשרות לשלם עבור הגנבה, בית דין מוכרים אותו לעבד, שנאמר [שמות כב]: "אם אין לו [אפשרות לשלם], ונמכר בגנבתו".

ושנינו בברייתא לעיל [יח א], שאם הגנבה היתה חמש מאות זוז, והגנב שוה אלף זוז, אינו נמכר. משום שנאמר "ונמכר". ומשמע, כולו ימכר, ולא חציו בלבד.

ורב ששת מוכיח מדברי הברייתא ההיא, שאף לענין גאולת עבד עברי הנמכר לעובד כוכבים, אינו נגאל לחצאין: שהרי **לאו**, **אמרת התם**, הלא כך אמרת בסוגיא שם [לעיל יח א]:

"**ונמכר**" - **כולו ולא חציו**.

ואם כן, **הכי נמי**, גם בגאולת עבד עברי מאדונו הנכרי יש לדרוש את הכתוב באותה צורה, שהרי נאמר [ויקרא כה]: "או השיגה ידו, ונגאל".

ומשמע, **נגאל כולו**, **ולא חציו**!

ומכאן, שעבד עברי הנמכר לעובד כוכבים אינו נגאל לחצאין.

[כן מוכח מתוך דברי לחם משנה עבדים ב ד סוף ד"ה ויש לו. והרמב"ן הסתפק בהסבר דברי רש"י, והעלה צד אחד לבאר כנ"ל. וכן נוטים דברי תוספות. וכעין זה מוכח מדברי רש"ש, אך עיין שם מה שהוסיף בזה]. אך קשה: והלא "אין גזרה שוה למחצה" [כריתות כב ב] ואם אנו לומדים גזרה שוה, עלינו ללמדה בין לקולא ובין לחומרא! [ב] כנראה שמכח קושיא זו, מבאר הרשב"א את דברי רש"י באופן אחר: אם אכן התקבלה גזרה שוה, בודאי נלמד משם בין לקולא ובין לחומרא, אך רב הונא בר חיננא מסתפק בזה גופא - האם התקבלה גזרה שוה "גאולתו גאולתו"? צד ראשון - התקבלה גזרה שוה בין לקולא בין לחומרא. צד שני - לא התקבלה גזרה שוה כלל, ומסברא אנו אומרים שנגאל לחצאין כיון שהכתוב הקל על עבד עברי בענין עבד שהכסיף או השביח. וכל זה כשהגאולה לחצאין היא לקולא, אבל לחומרא אינו נגאל לחצאין [כשם שמצאנו בעבד שהשביח או הכסיף]. אך, הרמב"ן טוען כנגד ההסבר הזה: לפי ההסבר הזה, כשנאמר בגמרא "או דלמא לקולא אמרינן לחומרא לא אמרינן" אין כאן נתינת טעם למה לא לומדים "גאולתו" "גאולתו" בגזרה שוה. וקשה: היה ראוי לגמרא לתת טעם מדוע אין לומדים גזרה שוה. או לומר "היכי דגלי גלי היכא דלא גלי לא גלי" כדלהלן בגמרא! [כלומר: כשם שהצד הראשון - "גאולתו גאולתו גמר" היינו נימוק ונתינת טעם, כך גם הצד השני שכנגדו בגמרא צריך להיות בו נימוק ונתינת טעם כנגד הצד הראשון, ולא בא לומר את עצם הדין, ואילו לפי הסבר הרשב"א חסר בגמרא נימוק כנגד מה שנאמר בצד הראשון שלומדים גזרה שוה "גאולתו" "גאולתו"]. [ג] באופן אחר יש ליישב את פירוש רש"י כפשוטו על פי דברי רבנו תם בתוספות [ולפי זה מיושבת קושית הרמב"ן]: "גאולתו" "גאולתו" אינה גזרה שוה גמורה, אלא היינו גילוי מילתא בעלמא [כלומר: מסתבר ש"גאולתו" המוזכרת בענין עבד היא כ"גאולתו" המוזכרת בשדה אחוזה. אבל אין כאן גזרה שוה שהתקבלה הלכה למשה מסיני שלומדים זה מזה], ולפיכך רב הונא בר חיננא הסתפק שמא מסברא יש לומר שדוקא לענין קולא ראוי ללמוד את "גאולתו" שבעבד מ"גאולתו" שבשדה אחוזה, אבל לחומרא אין לומר כן. כשם שמצאנו בענין עבד שהשביח או הכסיף. [מרש"י להלן כא א בד"ה או דילמא משמע ש"גאולתו" "גאולתו" היא גזרה שוה ולא גילוי מילתא, אבל מהרי"ט שם נוקט שדעת רש"י שזהו גילוי מילתא ויש ליישב]. [ד] לפי הפירוש האחרון קשה: מדוע רב הונא בר חיננא לא הסתפק גם שמא אין לומדים "גאולתו" "גאולתו" משדה אחוזה כלל. כפי שהסתפק להלן בענין בתי ערי חומה? ועיין רש"ש, ולחם משנה שם. לביאורים נוספים בשאלת רב הונא בר חיננא, עיין רמב"ן וריטב"א.

[964] כלומר אם התייקר העבד [וכנ"ל בהערה 959 ולהלן בגמרא].

אביי מבאר מה הנפקא מינה בספק של רב הונא בר חיננא, אם נאמר שעבד נגאל לחצאין: [965] [966]

אמר אביי: אם תימצי לומר שעבד עברי **נגאל לחצאין**, [967] **משכחת לה** תמצא נפקא מינה בדבר הזה הן **לקולא** והן **לחומרא** -

משכחת לה **לקולא** -

כאשר **זבניה**, אם האדון קנה את העבד **במאה** זוז, **ויהב ליה**, והעבד נתן לו אחר כך **חמשין** זוז, שהם **פלגא דדמי**, מחצית דמיו.

ולאחר מכן **אשבח** השביח העבד, **וקם על מאתן**, עמד מחירו על שווי מאתים זוז עבור שנות עבודתו הנותרות.

אי אמרת שהעבד **נגאל לחצאין**, נמצא שכבר חל הפדיון של חציו בחמשים זוז.

ואם העבד רוצה להשלים את כסף פדיונו, ולצאת עכשיו - לא נותר לו לשלם בשעת היוקר אלא עבור המחיר של חציו השני בלבד.

ולכן, **יהיב ליה מאה** זוז, **ונפיק**.

נותן העבד לאדונו מאה זוז, כשווי מחצית שניו עתה, ויוצא לחרות. ונמצא שבסך הכל נותן העבד הזה לאדון 150 זוז בפדיונו. [968]

[965] כך יש לבאר את דברי אביי כאן לפי מה שביארו כמה מפרשים בדעת רש"י [לעיל הערה 963], שבספקו של רב הונא בר חיננא היה צד שלומדים "גאולתו" "גאולתו" לקולא ולא לחומרא. [אבל, הרמב"ן והרשב"א מבארים את דברי אביי באופן אחר לשיטתם בהסבר הספק לעיל]. ועיין בהערה הבאה.

[966] גם אם נאמר שאין העבד נגאל לחצאין, הרי בודאי עבד שנתן את חצי דמיו לאדון אין אותם דמים נקנים לאדון כמתנה, אלא הרי הם פקדון בידו עד שיעברו חצי שניו, ובאותה שעה העבד ייפדה באותם המעות. ולפיכך יש לשאול: מה הנפקא מינה בספקו של רב הונא בר חיננא אם עבד נגאל לחצאין? ואביי בא לענות על כך. [וכן, לבאר מה הם צדדי הקולא והחומרא המובאים בגמרא לעיל לפירוש מקצת המפרשים הנ"ל הערה 963]. וקשה: לכאורה יש נפקא מינה פשוטה בדבר - אם העבד נתן לאדון חצי דמיו ובא לחזור בו ותובע מהאדון שיחזיר לו את המעות ולא יצא לחפשי, והאדון מסרב, אזי, אם נאמר שהעבד נגאל לחצאין, כבר חלה גאולתו ואינו יכול לחזור בו, אבל אם נאמר שאינו נגאל לחצאין בידו לחזור בו!! ויש לומר: היה ראוי לכפות את העבד לפדות את עצמו אם יש לו ממון משום פגם המשפחה, אלא שאין כופין אותו לכך מפני שבידו לחזור ולפדות את עצמו, אבל כאשר העבד כבר נתן את כסף גאולתו לאדון בודאי אינו יכול לחזור בו משום פגם משפחה ואפילו אם לא חלה גאולה לחצאין. [המקנה ד"ה משכחת לה בסוף דבריו, על פי הגמרא לעיל יח א, ועיין שם עוד].

[967] בפשטות אביי, אינו חולק על מסקנת רב ששת לעיל שעבד עברי אינו נגאל לחצאין. אלא אביי בא לבאר את ספקו של רב הונא בר חיננא. [כדלעיל בהערה הקודמת]. ולפי זה להלכה בודאי עבד עברי אינו נגאל לחצאין, וכדברי רב ששת. וכן פסקו הסמ"ג [עשה פג] והריטב"א. אבל, הרמב"ם [עבדים ב ז] פסק שעבד עברי הנמכר לגוי נגאל לחצאין. וכתב כסף משנה שלדעת הרמב"ם אביי חולק על מסקנת רב ששת. והוסיף בלחם משנה שם, שלדעת אביי אין לומדים כלל "גאולתו" "גאולתו" משדה אחוזה ואפילו לקולא. [אלא משכחת לה בין לקולא ובין לחומרא שנגאל לחצאין]. [והאחרונים תמהו על דברי הרמב"ם והאריכו להסבירו, עיין בדבריהם, ועיין מאירי].

[968] להלן הגמרא מקשה: והלא אמרנו לעיל שעבד שהשביח אינו משלם אלא "מכסף מקנתו" [כלומר: כשעת המכירה], ומדוע עליו לשלם מאה זוז כפי שויו עתה?

ואי אמרת שאין העבד **נגאל לחצאין**, נמצא שהפדיון לא חל כלל, ולפיכך, אם העבד רוצה להשלים את כסף פדיונו ולצאת עכשיו, עליו לשלם 200 זוז, כפי שהוא שוה עכשיו לעבודת השנים שנותרו לו.

וכיון שנמצאים עתה אצל האדון חמשים הזוזים שנתן לו תחילה, בתורת פקדון - **יהיב ליה מאה וחמשין**, **ונפיק**.

הרי הוא נותן לאדונו 150 זוז, מלבד חמישים הזוז שנתן תחילה, וכיון שהוא שילם עתה את כל שיווי עבודתו, הוא יוצא לחרות.

[ונמצא שבסך הכל נתן לאדון 200 זוז בפדיונו]. [969]

ולפני שאביי הספיק לסיים את דבריו, מיד הגמרא תמהה על דבריו:

והאמרת, הרי למדנו בברייתא לעיל, שאם העבד השביח **ונתרבה כספו** [שויו של העבד], מחשבים את דמי פדיונו **מכסף מקנתו**, ולא כפי שוויו עכשיו!

ואם כן, בין אם נאמר שהעבד נגאל לחצאין, ובין אם אינו נגאל לחצאין, עליו להוסיף רק עוד חמישים זוז, שהרי הוא נקנה במאה זוז בלבד!

ומתרצת הגמרא את דברי אביי:

כאן מדובר באופן אחר. בעבד **דאוקיר**, שמתחילה בשעת המכירה היה מחיר הקניה של עבד ביוקר, במאתיים זוז, **ואחר כך זל**, הוזל מחיר העבד ועמד על מאה זוז, והעבד בא לפדות את חציו בחמישים זוז כפי שניו, ולא הספיק להשלים את כל פדיונו, עד שחזר **ואוקיר**, ועמד על מאתיים זוז, כפי שהיה שוה בשעת מכירתו.

ולכן, אם נאמר שעבד נגאל לחצאין, הרי כבר נפדה חציו בחמישים, ולא נותר לו לשלם בשעת היוקר אלא עבור חציו בלבד. ולפיכך הוא מוסיף מאה זוז. שהרי בין "כסף מקנתו" ובין "כפי שניו" הם מאתים זוז.

אבל אם נאמר שאין העבד נגאל לחצאין, נמצא שלא חל הפדיון כלל, ועליו להשלים מאה וחמשים זוז, ולפדות את עצמו במאתים זוז.

ולאחר שתירצה הגמרא את הקושיה על אביי מהברייתא, ממשיכה הגמרא להביא את המשך דברי אביי, להסביר מה הוא צד החומרא שבדבר על הצד שעבד נגאל לחצאין:

משכחת לה לחומרא, תמצא חומרא בדבר, כאשר **זבניה במאתן** -

[969] התבאר לעיל [הערה 956 אות ב] בשם הרשב"א שכאשר האדון התרצה לקבל את המעות בתורת פרעון אין ספק שעבד נגאל לחצאין. והספק של רב הונא בר חיננא הוא: האם העבד יכול לכוף את האדון לקבל את פדיונו לחצאין בעל כרחו. הרשב"א הבין שאביי דיבר במקרה שהאדון קיבל את המעות מדעתו [כנראה מפני שאביי נקט שהמעות "פקדון" ומשמע שחייב בשמירתם. ואם לא הסכים לקבלם אין זה בגדר "פקדון"]. ואם כן קשה: כיצד יתכן לומר בזה שהעבד לא יגאל לחצאין? ותירץ הרשב"א: מדובר באדון שקיבל את המעות מן העבד סתם, ואם נאמר שאין עבד נגאל לחצאין אנו מפרשים שהאדון קבלם בתורת פקדון ולא בתורת פרעון.

יהיב מאה, פלגי דמי. ואיכסף.

אם האדון קנה את העבד במאתיים זוז, ואחר כך נתן לו העבד מאה זוז כדי לפדות את חציו, ואחר כך התקלקל העבד, **וקם** ועמד מחירו **על מאה** זוז.

אי אמרת עבד **נגאל לחצאין**, נמצא שקנה העבד את חצי שנות עבודתו באותם מאה זוז שנתן לאדון עבור פדיון חציו, והאדון קנה את מאה הזוז הללו לעצמו.

ועכשיו, אם בא העבד לפדות את חציו השני, צריך לשלם לו לאדון עוד חמשים זוז נוספים [מחצית ממאה], עבור חציו השני.

ואי אמרת אין עבד **נגאל לחצאין**, נמצא שהאדון לא קנה את אותם מאה זוז כלל, שהרי לא חל בהם הפדיון.

ואם כן, **הנך מאה פקדון נינהו גביה**. אותם מאה זוז, הם פקדון בידי האדון.

הלכך, **יהיב להו ניהליה, ונפיק**.

העבד יכול להקנותם לאדון עתה, ולצאת לחרות לגמרי, שהרי עתה העבד כולו אינו שוה אלא מאה זוז בלבד. ועבד שנתמעט כספו, מחשבין לו כפי שניו [כמו שהוא שוה עכשיו]. [970]

הבעיה השניה של רב הונא בר חיננא: [971] **בעא מיניה** [שאל] **רב הונא בר חיננא מרב ששת**:

---

[970] האחרונים התקשו בספיקו של רב הונא בר חיננא: כיצד עלה בדעתו לומר [לדעת רש"י ועוד] שבשעה שהעבד גואל את עצמו לחצאין אותה גאולה עומדת בספק - אם לבסוף העבד השביח הרי זו גאולה ואם הכסיף אינה גאולה? עיין מהרי"ט וחזון איש.

[971] לצורך הבנת סוגית הגמרא כאן. נביא הדינים השייכים לסוגיתנו בקיצור: [א] מוכר שדה אחוזה [שדה הבאה לו בירושה מאבותיו שנחלו את הארץ] אינו יכול לגואלה עד שיעברו שנתיים מהמכירה. ומכאן ואילך אם השיגה ידו גואל, ומחשב לפי הדמים שקיבל כמה עולה לכל שנה. ואם אין לו מעות כדי גאולתו אינו לוה וגואל ואינו גואל לחצאין. אך קרוביו יכולים לגאול את השדה. [ב] המוכר בית בבתי ערי חומה [בעיר המוקפת חומה מימות יהושע בן נון] יכול לגאול עד שיעברו שנים עשר חודש מיום ליום, וכשגואל אינו גורע כלום, אלא משלם את כל דמי הקניה במלואם. ואם לא גאל בתוך שנים עשר חדש הבית נחלט לקונה לעולם. ואינו חוזר ביובל. [כלומר: אם היובל חל בתוך שנה מהמכירה אינו חוזר למוכר, אלא עומד ביד הלוקח עד שירצה לגאול בתוך השנה או עד שיחלט למוכר. וכן אם היובל חל לאחר שנה, כבר נחלט הבית למוכר ואינו יוצא מידו לעולם]. הסוגיא שלפנינו דנה אם מוכר בית בבתי ערי חומה לוה וגואל וגואל לחצאין. ואם נגאל על ידי קרובים. [ג] מקדיש שדה אחוזה. שיעור פדיונו חמישים שקל כסף לשדה שיש בה שיעור כדי זרע חומר שעורים, ויכול לגאול מיד [ואינו צריך להמתין שנתיים כמוכר שדה אחוזה]. ואם אין לו מעות לוה וגואל, וגואל לחצאין. ואם השדה לא נגאלה עד היובל על ידו או על ידי בנו, הרי זו מתחלקת לכהנים ביובל [והם נותנים דמים לבדק הבית כדי שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון. ואם הנזבר מכרה לאחר ולא נאלוה הבעלים הרי זו מתחלקת לכהנים ביובל ואינם צריכים לתת דמים לבדק הבית]. [ד] המוכר בית בבתי החצרים, [דהיינו - בעיר שאינה מוקפת חומה מימות יהושע], דינו כדין שדה אחוזה לענין שבידו לגאול עד היובל ואינו לוה וגואל ואינו גואל לחצאין ונגאל בקרובים. אבל יש לו יפוי כח יותר משדה אחוזה בדבר אחד - בשדה אחוזה אינו גואל עד שיעברו שנתיים מהמכירה, ואילו בבתי החצרים בידו לגאול מיד. [מדברי המאירי על פי דברי הגמרא במסכת ערכין. וכן מהעולה מסוגית הגמרא ורש"י כאן].

המוכר לחברו **בית בבתי ערי חומה**, שהתורה נתנה בידו זכות לגאול את הבית עד שנה מזמן המכירה, האם אותו בית **נגאל לחצאין**, אם נתן המוכר לקונה את חצי דמיו של הבית בתוך שנה, האם נפדה חציו של הבית, [972] **או אינו נגאל לחצאין**? וצדדי הספק הם: צד אחד: שדה אחוזה אינה נגאלת לחצאין, שנאמר [ויקרא כה]: "כדי גאולתו". ובבתי ערי חומה נאמר "ימים תהיה גאולתו".

ולכן יש לומר, "**גאולתו גאולתו**" **משדה אחוזה גמר**.

למדים את דין "גאולתו" שבבתי ערי חומה, מ"גאולתו" שנאמרה בשדה אחוזה: [973] **מה**, כמו **שדה אחוזה אינה נגאלת לחצאי**, **האי נמי**, גם בית בערים המוקפות חומה **אינו נגאל לחצאין**! צד שני: **או דילמא**, שמא **היכא דגלי גלי**. **היכא דלא גלי לא גלי**.

---

[972] יש שתי דעות בהסבר "גאולה לחצאין" שנאמרה בבתי ערי חומה: [א] דעת רש"י: "נגאל לחצאין" המוזכר כאן אינו כ"נגאל לחצאין" שהוזכר לעיל בענין עבד - בעבד - "גאולה לחצאין" היינו שנותן חצי דמיו וממעט חצי משנות עבדותו. ואילו בענין בתי ערי חומה - "גאולה לחצאין" היינו שנותן חצי מדמי הבית ומיד באותה שעה חוזר חצי מהבית למוכר. [זו דעת רש"י וכן דייק הר"ן מדבריו. ולזה הסכימו רמב"ן ורשב"א להלן סא א. וכן דעת המאירי]. וכתבו הראשונים: אדם שמשכן את שדהו לחברו והלוה רוצה לפרוע חצי מהדמים ולהחזיר לעצמו חצי מהשדה, פשיטא שאינו יכול לעשות כן, מפני שהלוה יכול לומר לו "אתה שעבדת לי את 'כל' השדה עד שתשלם את 'כל' החוב". ובכל זאת באדם שמכר את ביתו הגמרא מסופקת שמא נגאל לחצאין ואין הקונה יכול לטעון כלפיו "קניתי ממך את 'כל' הבית ולא חצי". מפני שפדיון בתי ערי חומה הוא חידוש התורה, ואינו תלוי בדעת הקונה כלל. שהרי הקונה התכוין לקנות את הבית לעולם והתורה היא שנותנת כח למוכר לפדות את ביתו. ולפיכך, יתכן שכשם שניתן לו כח לפדות את כל הבית, כך ניתן לו כח לפדות את חציו. [רמב"ן וריטב"א להלן סא א, וכן היא מסקנת הר"ן כאן]. [ב] יש חולקים על רש"י, וסוברים שאף בבתי ערי חומה פשיטא שאין המוכר יכול לגאול חצי בית. מפני שהקונה אומר לו "בית שלם קניתי ממך ולא חצי בית". [כן דייקו הראשונים מדברי רשב"ם, עיין רמב"ן וריטב"א להלן סא א, ורשב"א ור"ן בסוגייתנו. וכן הסכים הרשב"א עצמו, וכן דייק המקנה מדברי מהרש"א]. והנה, המוכר בית בבתי ערי חומה, אם לא גאל תוך שנה הבית נחלט לעולם לקונה, ואם כן בודאי לא שייך לומר כאן שהגואל בית לחצאין ייצא כעבור חצי הזמן [כפי שפירשנו בענין עבד הנגאל לחצאין], שהרי קנייתו היא קניה עולמית. ואמנם, כתב הר"ן [בהסבר הרשב"ם] שהנפקא מינה מגאולת חצאין בבית היא לענין יוקרא וזולא. וכוונתו: בודאי המוכר צריך להשלים את גאולת כל הבית לפני תום שנה, ואם לאו, אין הבית חוזר אליו [אלא נוטל את חצי דמיו בחזרה]. אלא, שאם הבית התייקר או הוזל, אזי, אם הבית נגאל לחצאין, כבר חלה הגאולה לפי שוויו בשעת המכירה. אבל אם אינו נגאל לחצאין, הגאולה נמדדת לפי שוויה בשעה שמשלים את כל הדמים [וכן משמע מדברי מהרש"א]. [וקשה: הרמב"ם כתב בענין בתי ערי חומה [שמיטה יב א]: "וכשרוצה לפדות נותן 'כל הדמים שלקח' ואינו גורע כלום" ומשמע שהפדיון אינו לפי שווי הבית אלא לפי 'הדמים שלקח', ואין שייך כאן יוקרא וזולא!! [כך יש לפרש את קושית המקנה]. ואולי יש לומר שכוונת הרמב"ם רק לומר שאינו גורע מדמי המכירה עבור ההשתמשות שהקונה השתמש בבית, כפי שפירש בכסף משנה שם, אבל לעולם דמי הפדיה נקבעים לפי שווי הבית עתה. [וכן כתבו בירורי השיטות והמהדיר על רשב"א].

[973] אין אדם דן "גזירה שוה" אלא אם כן קבלה מרבו איש מפי איש הלכה למשה מסיני [פסחים סו א, ורש"י שם ד"ה וכי מאחר]. "גאולתו" "גאולתו" אינה גזרה שוה גמורה, שהרי הגמרא מסופקת שמא אין ללמוד את בתי ערי חומה משדה אחוזה. ואם התקבלה הלכה למשה מסיני לדרוש גזרה שוה, כיצד זה הגמרא מסופקת בדבר? אלא, כך כוונת הגמרא: "גאולתו גאולתו גמר" - אנו לומדים את כוונת הכתוב שאמר "גאולתו" בבתי ערי חומה, מ"גאולתו" שנאמרה בענין שדה אחוזה. וילמד סתום מן המפורש [ומאחר שזו סברא בלבד, הגמרא מסופקת בדבר]. תוספות ד"ה גאולתו, וריטב"א. [אבל, רש"י להלן כא א בד"ה או דילמא כתב "כי חזר וכתב גזרה שוה" וכו'. וקצת משמע שסובר שזו גזירה שוה ולא גילוי מילתא בלבד. ועיין. ומדברי שיטה לא נודע למי משמע שבזה גופא הגמרא מסופקת: האם לומדים גזרה שוה או לאו].

רק בשדה אחוזה, שהכתוב גילה בו שאין גאולה לחצאין, הרי הוא גילה שאין גאולה לחצאין.

אבל בבתי ערי חומה, שהכתוב לא גילה כן, אין למדים משדה אחוזה, אלא הרי הוא נגאל לחצאין. [974] [975]

אמר ליה, רב ששת ענה לרב הונא בר חיננא: **ממדרשו של רבי שמעון**, שיובא להלן, **נשמע ש**דין בתי ערי חומה שונה מדין שדה אחוזה, בשני דברים:

א. המוכר בית בבתי ערי חומה, ואין לו כסף לפדותו, הרי זה **לווה** מעות מאנשים אחרים, **וגואל** בהם את הבית.

מה שאין כן בשדה אחוזה - שאם אין למוכר כסף משל עצמו, אין הוא יכול לפדות את השדה בכסף שהוא משיג בהלואה. לפי שנאמר בשדה אחוזה [שם]: "השיגה ידו".

ב. המוכר שדה אחוזה, אינו גואל לחצאין.

ואילו בבתי ערי חומה, המוכר **גואל לחצאין**.

ורב ששת מביא את מדרשו של רבי שמעון:

דתניא: בענין מקדיש שדה אחוזה נאמר [ויקרא כז]: "**ואם גאול יגאל** את השדה".

כפל המלים [גאול יגאל] **מלמד**, **שלוה וגואל**. וכן ש**גואל לחצאין**. ומכאן, שדין המקדיש שדה אחוזה שונה מדין המוכר שדה אחוזה.

אמר רבי שמעון: **מה טעם**? מדוע הכתוב שינה את דין המקדיש מדין המוכר?

טעם הדבר: התורה רצתה שהאחוזה לא תפקע מידי היורשים -

לפי שמצינו במוכר שדה אחוזה, **שיפה כחו**, שאין נחלתו נפקעת ממנו לגמרי לעולם - **ש**הרי **אם הגיע היובל**, **ולא נגאלה** - היא **חוזרת לבעליה ביובל**.

לכן מאידך, **הורע כחו**, **שאינו לוה וגואל**, ושאינו **גואל לחצאין**.

שלא היתה התורה צריכה להקל עליו, היות ואפילו אם הוא לא יגאל את השדה, סופה לחזור לידו [או לידי יורשיו, אם ימות] ביובל.

אבל **מקדיש**, **שהורע כחו**, כי יתכן שנחלתו תיפקע ממנו לעולם, **שהרי אם הגיע יובל ולא נגאלה** שדהו, היא **יוצאה** מרשות ההקדש ומתחלקת **לכהנים ביובל**, ואינה חוזרת לבעליה לעולם.

---

[974] בענין שדה אחוזה נאמר [ויקרא כה כו] "והשיגה ידו". ומכאן שאינו לוה מאחרים וגואל. ואף לענין זה יש להסתפק אם לומדים את דין בתי ערי חומה מדין שדה אחוזה, אלא שאגב שהבעיה הקודמת [בעבד] היא רק לענין נגאל לחצאין, אף כאן הגמרא נקטה את הספק בזה. ולמסקנת הגמרא יש להשוות את דין לוה וגואל לדין גאולה לחצאין. [תוספות רא"ש סוף ד"ה עבד עברי].

[975] בענין שדה אחוזה נאמר "כדי גאולתו". וכאן גילה הכתוב שבפחות מכדי גאולתו אין השדה נגאלת. כלומר, שאינה נגאלת לחצאין, אבל בבתי ערי חומה שלא נאמר "כדי גאולתו" לא גילה הכתוב שאינם נגאלים לחצאין. ואין למדים את דינם מדין שדה אחוזה. [רש"י].

ולכן, **יפה** הכתוב את **כחו** של המקדיש, בכך **שלוה וגואל**, וכן **גואל לחצאין** כדי שיוכל להחזיר את שדהו בנקל לרשותו, ולא תיפקע ממנו לעולם.

עד כאן מדרשו של רבי שמעון. [על שם שרבי שמעון דרש כאן את טעם הכתוב].

וממדרשו של רבי שמעון מוכיח רב ששת, שאף המוכר בית בבתי ערי חומה לוה וגואל, וכן גואל לחצאין:

שהרי **האי מוכר בית בבתי ערי חומה נמי**, גם הוא הורע כוחו, שהרי אינו יכול לגאול אותו אלא במשך שנה בלבד, ואם לא גאלו בתוך שנה, הוא נשאר בידי הקונה לעולם ולא חוזר אליו ביובל כשדה אחוזה.

והואיל והורע כוחו, שאם מלאה לו שנה תמימה, ולא נגאל הבית מהקונה, הרי הוא **נחלט** לקונה אותו עולמית, לפיכך ראוי להקל עליו ולומר, **שיפה כוחו**, בכך **שלוה וגואל**, וכן הוא **גואל לחצאין**. [כשם שרבי שמעון אמר בענין מקדיש שדה אחוזה]. [976]

איתיביה, רב הונא בר חיננא הקשה על ראייתו של רב ששת, מדברי הברייתא דלהלן:

שהרי שנינו בברייתא:

"**אם גאל יגאל**" - **מלמד** הכתוב **ש**המקדיש שדה אחוזתו **לוה וגואל**, וכמו כן הוא **גואל לחצאין**. [977]

---

[976] להלן רב ששת עצמו מסיק שחכמים חולקים על רבי שמעון בזה, ולדעתם מוכר בית בבתי ערי חומה אינו לוה וגואל ואינו גואל לחצאין. ואם כן קשה: מדוע רב ששת השיב לרב הונא בר חיננא תשובה על פי דברי רבי שמעון, ולא השיב לו על פי דברי חכמים [שהם רבים]? ועיין תוספות רא"ש, שיטה לא נודע למי, ופני יהושע [ובחזון איש כתב שתחילה רב ששת חשב שהכל מודים לרבי שמעון. ורק למסקנא חזר בו רב ששת, ועיין שם].

[977] נחלקו הראשונים מה היא "גאולה לחצאין" המוזכרת כאן בענין מקדיש שדה אחוזה: לדעת רש"י [הנ"ל הערה 971] היינו שהמקדיש נותן חצי מדמי השדה להקדש, ומקבל חצי מהשדה מיד. אבל, יש אומרים שאין המקדיש יכול לפדות חצי שדה, מפני שהגזבר אומר לו "שדה שלמה הקדשת ולא חצי שדה". [דעה זו היא הדעה השניה המוזכרת לעיל בהערה 971 בענין בתי ערי חומה. והמקדיש שדה דומה למוכר בתי ערי חומה כמבואר בראשונים]. והנה, בענין מקדיש שדה אין נפקא מינה לענין יוקרא וזולא כלל. שהרי גאולת שדה מן ההקדש קצוצה בתורה, "זרע חומר שעורים בחמשים שקל כסף" [ויקרא כז טז]. ואין הגאולה תלויה בשווי השדה כלל. [אלא כל שנה נמדדת בשקל ופונדיון. דהיינו: 50 שקל מתחלקים ל-49 שנות היובל]. והנה, לדעת רש"י הנ"ל הנפקא מינה מהדיון בענין מקדיש שדה אם גואל לחצאין היא פשוטה: האם יכול לתת דמי חצי שדה ולפדות מיד את חציה. אבל, לדעת החולקים על רש"י וסוברים שאי אפשר לפדות חצי שדה. נשאלת השאלה: מה נפקא מינה אם גואל לחצאין או לא? [שהרי אפילו אם אין הגאולה לחצאין חלה מיד, הרי בודאי המעות פקדון, וכאשר יעבור חצי הזמן הקרקע תחזור כולה לבעלים. נמצא שכך הוא הדין בין אם 'יש גאולה לחצאין' ובין אם אין!] וכתב רשב"א: הברייתא מתכוונת לומר שהמקדיש יכול לכוף את הגזבר ליטול חצי מהדמים שמגיעים לו עד היובל. ונפקא מינה שחצי מהשדה אינה מתחלקת לכהנים ביובל, אלא חוזרת חציה לבעלים ביובל. [עיין בירורי השיטות הסבר לדבר]. וריטב"א כתב [להלן סא א]: אם השדה נגאלת לחצאין, אזי לאחר שיעברו חצי מהשנים שעד היובל השדה חוזרת 'כולה' לבעלים. שהרי באותה שעה הגאולה היא כנגד כל השדה. [ולדבריו נראה לומר שהנפקא מינה מכך ש"נגאל לחצאין" היא לענין שאין המקדיש יכול לחזור בו מהפדיון ולבקש מהגזבר את המעות שנתן מאחר שכבר חלה גאולה לחצאין במעות הללו. ועיין לעיל הערה 965 שכתבנו בשם המקנה טעם למה אין נפקא מינה כזו לענין עבד עברי. ועוד משמע קצת מלשון הרשב"א הנ"ל שיש נפקא מינה אם המקדיש יכול 'לכוף' את הגזבר ליטול את חצי הדמים]. ועיין מהרש"א, רש"ש, וספר המקנה.

ומבארת הברייתא מדוע הוצרך הכתוב להשמיענו זאת? כי לולי דברי הכתוב, הייתי **יכול** לומר שהמקדיש שדה אחוזתו אינו לוה וגואל ואינו גואל לחצאין, **והלא דין הוא**, ויש ללמוד זאת מקל וחומר ממוכר שדה אחוזה:

ומה מוכר שדה אחוזה, **שיפה כחו** בכך **שאם הגיע יובל** והשדה **לא נגאלה**, היא **חוזרת לבעליה ביובל**. בכל זאת **הורע כחו** של המוכר, בכך **שאין** הוא **לוה וגואל**, ואינו **גואל לחצאין**.

מקדיש שדה אחוזה, **שהורע כחו** בכך **שאם הגיע היובל ולא נגאלה** היא **יוצאה** מרשותו ומתחלקת **לכהנים ביובל** -

וכי **אינו דין שהורע כחו** אף לענין **שאין לוה וגואל**, ואינו **גואל לחצאין**?! ולפיכך הוצרך הכתוב להשמיענו בפירוש שהמקדיש לוה וגואל וגואל לחצאין.

שמא תאמר, כיצד לומדים את דין המקדיש מדין המוכר?! והלא יש לדחות את הקל וחומר ולומר:

מה למוכר שדה אחוזה, שאינו לוה וגואל, ואינו גואל לחצאין -

הרי זה משום **שכן הורע כחו** אף לענין שאינו יכול **ליגאל מיד**, שהמוכר את שדהו אינו יכול לגאלה אלא לאחר שהיתה ברשות הקונה שנתיים. [978]

תאמר במקדיש, **שיפה כחו**, שבידו **ליגאל מיד**, ואם כן, כיוצא בזה אף יפה כחו לענין שלוה וגואל, וגואל לחצאין.

ומאחר שאין להוכיח ממוכר למקדיש, אם כן קשה: מדוע הכתוב הוצרך לומר במקדיש: "אם גאל יגאל", ללמד שהמקדיש לוה וגואל, וגואל לחצאין?

תשובתך: **מוכר בית בבתי ערי חומה**, **יוכיח** שאין לתלות את דין "לוה וגואל וגואל לחצאין" בדין גאולה מיד:

שהרי, מוכר בית בבתי ערי חומה **יפה כחו** לענין שבידו **ליגאל מיד**. ובכל זאת **אין** הוא **לוה וגואל**, **ואינו גואל לחצאין**. [979]

ואם כן, אף מקדיש שדה אחוזה, למרות שיפה כחו לענין ליגאל מיד, בכל זאת ראוי לומר שאינו לוה וגואל, ואינו גואל לחצאין.

---

[978] שנאמר בענין מוכר שדה [ויקרא כה]: "במספר 'שני תבואות' ימכר לך". ודרשו חכמים שאין מכירה פחותה משתי שנים מעת לעת [כלומר: מתאריך המכירה ועד לאותו תאריך בשנה הבאה נחשבת שנה אחת. ואין מחשיבים את השנה לפי ראש השנה שבא' תשרי] רש"י [על פי ערכין כט ב].

[979] א. היה פשוט לתנא שמוכר בית בבתי ערי חומה אינו גואל לחצאין מפני שלמד "גאולתו" "גאולתו" משדה אחוזה. [כך מבואר מדברי רש"י להלן כא א, בתחילת העמוד, ומשיטה לא נודע למי בקושייתו כאן]. ב. מדברי הגמרא להלן משמע שעלה בדעתנו לומר שלומדים ממוכר בית בבתי ערי חומה לבדו, למקדיש, ואין צריך להוכיח זאת אף ממוכר שדה אחוזה. [ולבסוף הגמרא מסיקה שלומדים מהצד השוה שבשניהם].

ולפיכך הוצרך הכתוב להשמיענו בפירוש שהמקדיש שדה אחוזתו לוה וגואל, וגואל לחצאין.
עד כאן דברי הברייתא.
ומסוף דברי הברייתא הקשה רב הונא על דברי רב ששת: כי רב ששת למד ממה שאמר רבי שמעון במקדיש שדהו, שלוה וגואל וגואל לחצאין, שאף בבתי ערי חומה הדין כן.
ואילו בברייתא שנינו בפירוש, שמוכר בית בבתי ערי חומה אין לוה וגואל ואין גואל לחצאין.
ומכאן שאין לדמות את דין מוכר בתי ערי חומה למקדיש שדהו!
ומתרץ רב ששת: **לא קשיא!**
לדעת רבי שמעון, אכן אין לחלק בין מוכר בית בבתי ערי חומה לבין מקדיש שדהו, שהרי הטעם לכך שמקדיש שדהו לוה וגואל וגואל לחצאין, זה משום שאם לא יפדה את השדה, היא תיפקע ממנו לעולם, וטעם זה שייך אף במוכר בית בבתי ערי חומה.
ולפיכך אף המוכר בית בבתי ערי חומה, לוה וגואל, וגואל מחצאין.
אבל יש לומר, שחכמים חולקים על דברי רבי שמעון, שהרי בכל מקום רבי שמעון דורש את טעם המקרא, וחכמים חולקים עליו וסוברים שאין לדרוש טעם למקרא מדעתנו. [980]
ולדעת חכמים, שאין אנו נותנים טעם למקרא מדעתנו, אין סברא להשוות את המוכר בית בבתי ערי חומה למקדיש שדה אחוזה [שהרי אין טעם המקרא במקדיש שדה ידוע לנו].
ולדעתם של חכמים, יש ללמוד את דין "גאולתו" שנאמרה במוכר בית בבתי ערי חומה, מדין "גאולתו" שנאמרה במוכר שדה אחוזה.
ולפי זה מתרץ רב את הקושיה עליו מהברייתא:

דף כא.

הא, הברייתא השניה, ששנינו בה המוכר בית בבתי ערי חומה אינו לוה וגואל ואינו גואל לחצאין, נאמרה על ידי **רבנן**. [981]

[980] כלומר: לדעת חכמים, אי אפשר ללמוד שום דין מכח טעם שאנו באים לתת למקרא מ דעתנו. [וראה רש"י להלן סח ב ד"ה דדריש טעמא דקרא].

[981] רש"י הוסיף כאן בפירוש הגמרא: "הא רבנן - דלא יהבי טעמא לקרא ואמרי דהורע כחו בחדא מילתא הורע נמי במילתא אחריתא בר מהיכא דגלי ביה קרא". [הברייתא השניה כדעת חכמים שאינם דורשים טעם למקרא, והם אומרים שכל שהורע כחו בדבר אחד יש להרע את כחו גם בדברים אחרים, מלבד במקום שגילה הכתוב להיפך - דהיינו במקדיש]. ונראה שרש"י בא ליישב בזה קושיא נוספת: מלבד מה שהגמרא הקשתה על רב ששת מהסיפא של הברייתא, שמבואר בה בפירוש שבבתי ערי חומה לוה וגואל וגואל לחצאין, יש להקשות מהרישא: ברישא מבואר שמסברא יש לומר שכל שהורע כחו בדבר אחד הורע גם בדברים אחרים, ואילו רב ששת למד מדברי רבי שמעון שיש לומר להיפך: אם הורע כחו בדבר אחד יש ליפות את כחו בדברים אחרים!! וכדי ליישב זאת, כתב רש"י שלדעת חכמים שאין נותנים טעם למקרא, אין מקום לומר שמדהורע כחו בדבר אחד יפה כחו

ואילו **הא**, הברייתא הראשונה, נאמרה על ידי **רבי שמעון** הדורש את טעם המקרא, ולדבריו גם המוכר בית בבתי ערי חומה לוה וגואל וגואל לחצאין. [982] [983]

והגמרא מוכיחה מכמה ברייתות, שאכן חכמים חולקים על רבי שמעון בדבר:

תני חדא, שנינו בברייתא אחת: המוכר בית בעיר חומה, [984] **לוה וגואל**, **וגואל לחצאין**.

ותניא אידך, ברייתא אחרת: המוכר בית בבתי ערי חומה, **אין לוה וגואל**, ואין **גואל לחצאין**.

וקשה: הרי הברייתות סותרות זו את זו!

ומשנינן: **לא קשיא**.

הא, הברייתא השניה [שאין לוה וגואל ואין גואל לחצאין], היא **כרבנן**.

והא, הברייתא הראשונה [שלוה וגואל וגואל לחצאין], היא **כרבי שמעון**. ודנה עתה בדברי הברייתא השניה שהובאה לעיל:

[**סימן** יהיה בידך לזכור את שמות האמוראים שדנו בדבר: **חרש**, **חבש**, **זמן**] [985]

שנינו בברייתא לעיל [סוף כ ב]: "מוכר בית בבתי ערי חומה יוכיח, שיפה כחו ליגאל מיד, ואין לוה וגואל, ואינו גואל לחצאין"

בדבר אחר. והיינו, כי מסברא, הכל מודים שיש לומר, מדהורע כחו בדבר אחד הורע גם בדבר אחר. אלא שרבי שמעון למד ממה שנאמר במקדיש שלוה וגואל וגואל לחצאין [שנאמר "ואם גאול יגאל"] ואינה חוזרת ביובל, שטעמא דקרא הוא מפני שאם הורע כחו בדבר אחד יש לייפות את כחו בדברים אחרים. אבל רבנן, שאינם נותנים טעם לכתוב מדעתם, נשארים בסברא הפשוטה שקיימת לדעת הכל [לולי הפסוק "ואם גאול יגאל"]. ולדעתם, מדהורע בדבר אחד הורע גם בדבר אחר. [ועיין מהרש"א כ ב על תוספות ד"ה איתיביה. וראה גם רש"י לעיל שם, וצריך לומר שנוח לרש"י לומר שלתירוץ הגמרא סברת הברייתא נכונה אליבא דאמת]. והוסיף רש"י וכתב: "ובבתי ערי חומה גמרינן גאולה גאולה משדה אחוזה". וכוונת רש"י: למרות שמסברא לדעת חכמים, אם הורע כחו בדבר אחד יש להרע את כחו גם בדברים אחרים, בכל זאת אין ללמוד מסברא בבתי ערי חומה שמתוך שהורע כחם שאינם יוצאים ביובל הורע כחם גם שאין לוה וגואל ואין גואל לחצאין. וטעם הדבר: מפני שיש גם יפוי כח במוכר בית בבתי ערי חומה יותר ממוכר שדה אחוזה, שהרי בבית גואל מיד, ובשדה אינו גואל אלא כעבור שנתיים. ולפיכך פירש רש"י שחכמים לומדים את דין בתי ערי חומה "גאולתו גאולתו" משדה אחוזה.

[982] עיין לעיל הערה 975.

[983] למרות שחכמים דרשו "גאולתו גאולתו" משדה אחוזה, בכל זאת רבי שמעון סובר שדין בתי ערי חומה שונה מדין שדה אחוזה, מפני ש"גאולתו" "גאולתו" אינה גזרה שוה, אלא אנו לומדים את "גאולתו" הסתום [בבתי ערי חומה] מ"גאולתו" המפורש במוכר שדה אחוזה [כדלעיל הערה 972] וכל זה לדעת חכמים, אבל לדברי רבי שמעון מאחר שהוא דורש טעמא דקרא, אין "גאולתו" האמורה בבתי ערי חומה נחשבת "סתום", שהרי יש ללמוד מטעמא דקרא במקדיש שדה אחוזה שאף בבתי ערי חומה לוה וגואל וגואל לחצאין, והרי זה כמקרא מפורש ולפיכך אין ללומדו ממוכר שדה אחוזה. [כן כתב מהרי"ט בסוף דף כ ב על דברי תוספות, עיין שם. ויש שם טעות סופר ובמקום 'רש"י' צריך לומר 'רבי שמעון']. [ועיין לעיל הערה 972 שמרש"י קצת משמע ש"גאולתו גאולתו" היא גזרה שוה, וכן נראה מדברי שיטה לא נודע למי. ועיין פני יהושע לעיל כ ב ד"ה אמר ליה ממדרשו של רבי שמעון].

[984] כך פירש רש"י כאן ותוספות ערכין לא א, [ורש"י במסכת ערכין שם פירש שהברייתא מדברת במקדיש שדה אחוזה].

[985] שאלה ראשונה שאל רב אחא בריה דרבא לרב אשי. שאלה שניה שאל רב אחא סבא לרב אשי. שאלה שלישית שאל מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא.

- לפיכך אף מקדיש שדה אחוזה, שיפה כחו ליגאל מיד, היה ראוי לומר שאין לוה וגואל ואינו גואל לחצאין.

ומביאה הגמרא קושיא על דברי הברייתא:

אמר ליה רב אחא בריה דרבא קושיא **לרב אשי**: הרי **איכא למיפרך**, יש לפרוך את ההוכחה ממוכר בית בבתי ערי חומה:

מה למוכר בית בבתי ערי חומה, שאינו לוה וגואל וגואל לחצאין, הרי זה משום **שכן הורע כחו** גם לענין דבר אחר, שאם לא גאל את ביתו בתוך השנה למכירתו, אין הוא יכול **ליגאל לעולם**.

תאמר במקדיש שדה אחוזה, **שיפה כחו** לענין שיכול **ליגאל לעולם** עד היובל, [986] ולכן ראוי לומר, שכיוצא בזה יפה כחו גם לענין זה שלוה וגואל וגואל לחצאין!

אמר ליה רב אחא סבא לרב אשי: כך יש לתרץ את קושית רב אחא בריה דרבא:

אין לומר שבבתי ערי חומה אינו לוה וגואל וגואל לחצאין משום שהורע כחו לענין ליגאל לעולם -

משום דאיכא למימר, ניהדר דינא, תיתי ב"מה הצד".

לפי שיש לומר, שנחזור ונוכיח ממוכר שדה אחוזה [שאינו לוה וגואל וגואל לחצאין], ונלמד מהצד השוה שיש במוכר שדה אחוזה ובמוכר בית בבתי ערי חומה, כדלהלן:

מוכר שדה אחוזה יוכיח, שיפה כחו ליגאל לעולם עד היובל, ובכל זאת הורע כחו לענין **שאין לוה וגואל** ואינו **גואל לחצאין**.

ואם כן גם מקדיש שדה אחוזה, למרות שיפה כחו ליגאל עד היובל, הורע כחו לענין שאין לוה וגואל ואינו גואל לחצאין.

ואולם, אי אפשר ללמוד ממוכר שדה אחוזה לבדו למקדיש שדה אחוזה, משום שיש לפרוך זאת ולומר: **מה למוכר שדה אחוזה**, שאינו לוה וגואל וגואל לחצאין, זה משום שכן הורע כחו גם לענין דבר אחר, שאינו יכול **ליגאל מיד** אלא כעבור שנתיים.

אבל, מקדיש שדה אחוזה, שיפה כחו שגואל מיד, נייפה את כחו גם לענין שלוה וגואל וגואל לחצאין!

אלא, **מוכר בית בבתי ערי חומה יוכיח**, כי על אף שגואל מיד, בכל זאת אינו לוה וגואל ואינו גואל לחצאין.

וחזר הדין, יש לחזור ולפרוך: מה למוכר בית, שכן אינו יכול לגאול כלל לאחר שנה, ולחזור ולהוכיח ממוכר שדה אחוזה, ולפרוך כדלעיל, וכן לעולם.

[986] רש"י. [ומקורו מהמכילתא שדורש "לעולם" לעולמו של יובל].

ומאחר **שלא ראי זה כראי זה**, כיון שאין הרעת הכח שבמוכר בית שוה להרעת הכח שבמוכר שדה, בהכרח, אין ההרעות שמצאנו בהם גורמות לכך שאינו לוה וגואל ואינו גואל לחצאין.

אלא בצד השוה שבשניהם התחדש הדין שאינו לוה גואל ואינו גואל לחצאין.

והצד השוה שבהן הוא בכך **שנגאלין**, שנאמר בשניהם דין גאולה, **ונאמר** באותה גאולה **שאין** המוכר **לוה וגואל**, ואינו **גואל לח צאין**.

לפיכך, **אף אני אביא מקדיש** שדה אחוזה, **שנגאל**, שגם בו נאמר דין גאולה, ולכן, אף הוא **אין לוה וגואל** ואין **גואל לחצאין**. **אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא: איכא למיפרך** יש לפרוך אף את הצד השוה הזה, ולומר:

מה להצד השוה שבהן, במוכר שדה ובית, שאין לוה וגואל וגואל לחצאין - הרי זה **משום שכן הורע כחם** של שניהם לענין דבר זה, שאינם יכולים **ליגאל בשנה שניה**.

שהרי בית עיר חומה אינו נגאל אלא בשנה הראשונה למכירתו, ושדה אחוזה נגאלת רק לאחר שנתיים מן המכירה. נמצא שיש הרעת כח משותפת לשניהם: שאינם נגאלים בשנה השניה.

ולפיכך יש לומר, שכל דבר שהורע כחו לענין השנה השניה, הורע כחו אף לענין שאינו לוה וגואל ואינו גואל לחצאין.

אבל מקדיש שדה, שגואל בשנה השניה, ראוי לומר שלוה וגואל וגואל לחצאין! אבל, **תאמר במקדיש** שדה, **שיפה כחו** לענין שיכול **ליגאל בשנה שניה**, שראוי לומר שנייפה את כחו אף לענין שלוה וגואל וגואל לחצאין!

אמר ליה רבינא תירוץ: אין לומר שהצד השוה שבהן שאינו לוה וגואל וגואל לחצאין, הוא משום שהורע כחם לענין שאינם נגאלים בשנה השניה.

משום דאיכא למימר [שיש לומר]: **עבד עברי הנמכר לעובד כוכבים יוכיח, שיפה כחו** לענין **ליגאל בשנה שניה**, ובכל זאת הורע כחו לענין **שאין לוה וגואל** ואין **גואל לחצאין**.[987]

ואם כן, כיוצא בזה יש לומר אף במקדיש - למרות שיפה כחו לענין ליגאל בשנה שניה, בכל זאת ראוי לומר שהורע כחו שאינו לוה וגואל ואינו גואל לחצאין.[988]

[987] עבד אינו נגאל לחצאין מפני שנאמר "ונגאל". ורב ששת הסיק לעיל שיש לדייק מהכתוב "ונגאל - כולו ולא חציו". ואינו לוה וגואל שנאמר [ויקרא כה מט] "או השיגה ידו ונגאל" משמע שאינו נגאל אלא אם השיגה ידו ולא על ידי הלואה מאחרים. [רש"י].

[988] הברייתא לא הביאה את עבד עברי כלל, אלא התנא ניסה ללמוד את דין מקדיש שדה אחוזה ממוכר שדה אחוזה ובית בעיר חומה. ומאחר שהתנא לא הזכיר כלל את עבד עברי הנמכר לגוי משמע שאין לומדים את דין מקדיש שדה מעבד לבדו, וצריך לומר שעיקר הלימוד הוא ממוכר שדה אחוזה ובית, ודין עבד עברי משמש כ"יוכיח" כדי שלא נפרוך את הלימוד הנ"ל. [כך משמע מדברי שיטה לא נודע למי ותוספות רא"ש ורש"ש. ועיין

בעיה שלישית של רב הונא בר חיננא: א. המוכר בית בעיר מוקפת חומה, יכול לגואלו בעל כרחו של הקונה. שנאמר [ויקרא כה כט]: "ואיש כי ימכור בית מושב עיר חומה והיתה גאולתו עד תום שנת ממכרו".

ב. המוכר את שדה אחוזתו יכול לגאלה בעל כרחו של הקונה, ואף קרוביו יכולים לגאלה, שנאמר [שם כה - כו]: "כי ימוך אחיך, ומכר מאחוזתו, ובא גואלו הקרוב אליו, וגאל את ממכר אחיו. ואיש כי לא יהיה לו גואל, והשיגה ידו, ושב לאחוזתו".

בעא מיניה [שאל] **רב הונא בר חיננא מרב ששת**:

המוכר בית בבתי ערי חומה, האם נלמד משדה אחוזה, שכשם שהוא עצמו יכול לגאול את שדהו, כך גם קרוביו יכולים לגאול אותה בעל כרחו של הקונה, והוא הדין גם לבתי ערי חומה, **נגאל** הבית גם **לקרובים**, [989] על ידי הקרובים של המוכר, בעל כרחו של הקונה.

או אין נגאל לקרובים, אלא רק לו עצמו?

והנה לדעת רבי שמעון לעיל [כ ב], בודאי שאין לומדים את דין גאולת בתי ערי חומה מגאולת שדה אחוזה.

שהרי לענין גאולה לחצאין שדה אחוזה אינה נגאלת לחצאין ואילו בתי ערי חומה נגאלים לחצאין.

ולדעתו מוכח, שאין משוים את דיניהן של הגאולות הללו זו לזו. [990]

רשב"א]. וקשה: מדוע לא נלמד את מקדיש שדה מדין עבד עברי לבדו מקל וחומר: ומה עבד עברי שיוצא ביובל אינו נגאל לחצאין, מקדיש שדה שאינו חוזר ביובל על אחת כמה וכמה שלא יגאל לחצאין? תירץ תוספות הרא"ש: אכן אפשר היה ללמוד מעבד לבדו, אלא שהיה עדיף לתנא ללמוד שדה משדה [כלומר: עדיף ללמוד את דין מקדיש שדה ממוכר שדה ששניהם דינים השייכים בשדה]. [וכן משמע מדברי תוספות סוף ד"ה איתיביה ורש"ש שם. ועיין רשב"א]. ומהרי"ט כתב: מעבד לבדו אי אפשר ללמוד, מפני ש"גאולת חצאין" האמורה בעבד היינו שימעט את זמן עבודתו, [ואין שייך בעבד שיצא חציו מיד ע"ש]. ויש לומר שהטעם לכך שעבד אינו נגאל לחצאין היינו מפני שעבד אינו נמכר לפחות משש שנים, ולא ליותר משש, ולפיכך אינו נגאל לחצאין שהרי אם נאמר כן נמצא שהוא מכור לפחות משש. מה שאין כן שדה שאפשר למכור או להקדיש את חציה, בידו לגאול חציה [כדעת רש"י לעיל הערה 971] [עיין שם שהאריך בזה].

[989] נחלקו הראשונים בגאולת קרובים שנאמרה בשדה אחוזה: יש אומרים שהשדה נקנית לקרובים עד היובל [מוכח מרש"י ויקרא כה יג ותורת כהנים שם, וכן נקט מהרי"ט כא א ד"ה מאי בכל בתירוצו קרוב לסוה"ד], ויש אומרים שהשדה חוזרת מיד לבעלים [כן דייק בדרך אמונה שמיטה ויובל יא יח מתוספות רי"ד וחזון איש בסוגייתנו, ומרבינו בחיי וירושלמי, ועיין אבני נזר יו"ד סימן תס].

[990] כך פירש רש"י. וקשה: אמנם לענין גאולה לחצאין לדעת רבי שמעון אין לומדים את דין בית עיר חומה משדה אחוזה, אבל טעם הדבר הוא: הואיל והורע כחו שאינו חוזר ביובל לפיכך נגאל לחצאין. ולענין גאולת קרובים לא שייך טעם זה. ואם כן גם לדעת רבי שמעון יש להסתפק אם נלמד "גאולתו גאולתו" משדה אחוזה! ומדוע כתב רש"י שלדעת רבי שמעון פשיטא שאינו נגאל לקרובים? ותירץ על כך מהרי"ט: "גאולתו גאולתו" אינה גזרה שוה שלמה, אלא גילוי מילתא בלבד [ראה להלן בהערה הבאה] כלומר: כשנאמר בתורה "ימים תהיה 'גאולתו'" בענין בתי ערי חומה, הכוונה היא לגאולה המפורשת שבשדה אחוזה. וכל זה שייך לדעת רבנן שאינם מחלקים בין גאולת שדה לגאולת בית. אבל לרבי שמעון שמחלק ביניהם לענין גאולה לחצאין, הרי בודאי אין כוונת הכתוב

אבל לדעת חכמים, בתי ערי חומה אינם נגאלים לחצאין [כפי שהגמרא הוכיחה לעיל].
ובודאי דין זה נלמד מדין גאולת שדה אחוזה שנאמר בה "ומצא כדי גאולתו".
ויש להסתפק לדעת חכמים: האם גם לענין גאולת קרובים ראוי להשוות את דין גאולת בתי ערי חומה לדין גאולת שדה אחוזה?
וצדדי הספק הם:
צד אחד: "**גאולתו גאולתו**" **גמר**, מאחר שלומדים את דין "גאולתו" שנאמרה בבתי ערי חומה מדין "גאולתו" שנאמרה בשדה אחוזה, לפיכך יש להקישם לגמרי:
מה כמו **שדה** אחוזה **אינה נגאלת לחצאין, ונגאלת לקרובים**.
אף האי, נמי, גם בית עיר חומה: **אין נגאל לחצאין, ונגאל לקרובים**.
צד שני: **או דילמא** [שמא], אין לומדים את דין "גאולתו" שהוזכרה בבתי ערי חומה מ"גאולתו" שבשדה אחוזה לכל דבר, היות ו**כי כתיבא** "**גאולה**" - **בחצאין הוא דכתיב**.
המילה "גאולתו" שבשדה אחוזה, נאמרה בענין גאולת עצמו, שאינו נגאל לחצאין, שנאמר [שם]: "והשיגה ידו ומצא 'כדי גאולתו'".
ואילו **בענין** גאולת **קרובים** - **לא כתיב** "גאולתו".
ולפיכך כאשר הכתוב חזר וכתב "גאולתו" בבתי ערי חומה, הוא בא ללמד גזרה שוה רק לענין גאולה לחצאין שהוזכר בה "גאולתו". [991]
אמר ליה, רב ששת השיב לרב הונא בר חיננא: בית עיר חומה **אינו נגאל** בקרובים.
איתיביה, הקשה לו רב הונא בר חיננא סתירה מברייתא: נאמר [ויקרא כה כד]: "ובכל ארץ אחוזתכם גאולה תתנו לארץ". [992]

לגאולה האמורה בשדה. ואין ללמוד את גאולת בתי ערי חומה מגאולת שדה אחוזה. [ומנין לרש"י את הסברא הזאת? עיין עוד במהרי"ט].

[991] "אין גזירה שוה למחצה" [כריתות כא ב]. כלומר: כאשר התקבלה גזרה שוה אי אפשר ללמוד אותה לדבר אחד בלבד, אלא צריך ללמדה לכל דבר. ובהכרח צריך לומר ש"גאולתו" "גאולתו" האמורה כאן אינה גזרה שוה אלא זהו גילוי מילתא [תוספות הרא"ש לעיל כ ב ד"ה גאולתו. ריטב"א סוף ד"ה בעא מיניה ולתוספת ביאור ראה לעיל הערה 972. והנה רש"י כאן נקט בלשונו "גזרה שוה". אך בכל זאת המהרי"ט נוקט בדעת רש"י שאין זו גזרה שוה גמורה. כמו שהתבאר בהערה הקודמת]. אך עדיין צריך ביאור: אמנם "גאולתו" "גאולתו" אינה גזרה שוה, אבל מכל מקום זה בגדר של "גילוי מילתא". ומדוע אין לומדים מכאן אף את גאולת הקרובים? והנה, תוספות הרא"ש [שם] כתב בזו הלשון: "וגבי גאולת קרובים נמי איכא למימר דגלויי מילתא היא 'לעשות גאולה זו גאולה שלימה' כמו גאולתו דשדה אחוזה, אבל לא לענין קרובים". [יש לפרש, שדוקא לענין מהות הגאולה אנו משוים את "גאולתו" שבבתי ערי חומה ל"גאולתו" שבשדה אחוזה. שכשם שבשדה אחוזה "גאולתו" היינו דוקא גאולה שלימה, כך בבתי ערי חומה "גאולתו" היינו גאולה שלימה. אבל לא שייך "גילוי מילתא" לדעת מי הוא העושה את הגאולה, ולפיכך אין ללמוד משדה אחוזה שהקרובים יכולים לגאול]. ומרש"י לא משמע כסברא זו, אלא דורשים "גאולתו" "גאולתו" רק לענין גאולת חצאין שמדובר בה באותו משפט "ומצא כדי גאולתו". ולא דורשים "גאולתו גאולתו" לענין גאולת קרובים המוזכרת בכתוב קודם לכן. [ראה רש"ש שהגיה את דברי רש"י].

[992] חז"ל פירשו שגאולה האמורה כאן היינו גאולת הקרובים, ולא יציאה ביובל. מפני שסתם גאולה היינו גאולת הקרובים דרך מקח וממכר. [מלבי"ם על התורה עיין שם. ועיין עוד רש"י רשב"ם ורמב"ן שם. ושפתי חכמים אות צ].

והפסוק הזה מיותר, [993] ולא התבאר בו, מה הוא בא ללמדנו.
ושנינו על כך בברייתא: הכתוב "**בכל** ארץ אחוזתכם **גאולה תתנו**", בא **לרבות בתים ועבד עברי** [994] שהם נגאלים אף על ידי קרובים.
מאי, באיזה "בתים" הברייתא מדברת? וכי **לאו בבתי ערי חומה**?! ומכאן שבתי ערי חומה נגאלים בקרובים. וזה שלא כדברי רב ששת!
ומתרץ רב ששת: **לא**! הבתים שהוזכרו בברייתא אינם בתי ערי חומה, אלא **בתי חצרים**, בתים בעיירות שאינן מוקפות חומה מימות יהושע. ורק הם נגאלים על ידי קרובים.
אבל בתי ערי חומה אינם נגאלים על ידי קרובים. [995]
וחזר רב הונא בר חיננא, והקשה: **בתי חצרים** - **בהדיא כתיב בהו**! הרי בפירוש נאמר בהם [שם פסוק לא]: "ובתי החצרים אשר אין להם חומה סביב, **על שדה הארץ יחשב**". שדינם כדין שדה אחוזה.
וכשם ששדה אחוזה נגאלת בקרובים, כך בתי החצרים נגאלים בקרובים. ואם כן, מדוע צריך ללמוד זאת מ"בכל ארץ אחוזתכם גאולה תתנו" להשמיענו שקרובים יכולים לגאול את בתי החצרים?
ומתרץ רב ששת:
אכן הפסוק "בכל ארץ אחוזתכם גאולה תתנו" לא בא ללמדנו שבתי החצרים נגאלים בקרובים, שהרי כבר למדנו זאת מהפסוק "ובתי החצרים - על שדה הארץ יחשב".
אלא המקרא **ההוא** ["בכל ארץ אחוזתכם גאולה תתנו"], בא **לקובעו** בתורת **חובה**, [996] לומר שהקרובים של המוכר חייבים לגאול את בתי החצרים מידי הקונה. [997]

[993] מפני שבפרשות שלאחר פסוק זה נאמר בפירוש שדה אחוזה נגאלת בקרובים.
[994] א. הברייתא מצטטת מן הפסוק "בכל גאולה תתנו". והשמיטה את המילים "ארץ אחוזתכם". מפני שהברייתא מרבה עבד עברי, ובודאי אין שייך לומר עליו "ארץ אחוזתכם". וכתב שיטה לא נודע למי: למרות שנאמר בכתוב בפירוש "בארץ" לומדים עבד עברי מריבוי הכתוב שאמר "בכל". וזה לשון הברייתא בתורת כהנים שם: "ובכל גאולה תתנו" - יכול בעבדים [כנענים] ובשטרות ובמטלטלין, תלמוד לומר: "ארץ אחוזה". אם כן למה נאמר "ובכל גאולה תתנו"? לרבות בתים ועבד עברי. [כנראה מרבים מהכתוב גאולת קרובים בדבר שנאמר בו גאולת עצמו כגון בתים ועבד עברי. אבל דברים שלא מצאנו בהם שנגאלים בגאולת עצמו, גאולת קרובים התמעטה בהם מ"ארץ אחוזתכם"]. ב. באיזה עבד עברי מדובר כאן? בפשטות מדובר כאן בעבד עברי הנמכר לישראל, ולא בנמכר לגוי, שהרי בנמכר לגוי נאמרה בפירוש גאולת קרובים [ויקרא כה מט]: "אחד מאחיו יגאלנו. או משאר בשרו ממשפחתו יגאלנו". ואין צריך לרבותו מ"בכל". אך הגמרא להלן דנה שמא מדובר כאן בנמכר לגוי.
[995] הטעם שבחילוק בין בתי החצרים לבתי ערי חומה יתבאר מתוך המשך דברי הגמרא.
[996] מאחר שהמקרא שנה כאן את דין גאולה פעמיים [על פי הגהת הרש"ש ברש"י להלן תחילת עמוד ב].
[997] למרות שהברייתא נוקטת בתי חצרים, בודאי לפי תירוץ הגמרא גם בשדה אחוזה הכתוב מדבר ולקבעו חובה. וכן מוכח מתוך דברי רבי אליעזר המובאים בגמרא בסמוך. [אך קשה: מדוע הברייתא נקטה לקבעו חובה בבתי חצרים ולא בשדה אחוזה עצמה? ויש לומר: לפי תירוץ הגמרא כאן, יש לרבות את שדה אחוזה לקבעו חובה מעצם יתור הכתוב "בארץ אחוזתכם גאולה תתנו לארץ". ומהמילה "בכל" מרבים דברים נוספים שאינם בכלל "ארץ אחוזתכם", דהיינו - בתי החצרים ועבד עברי. ולהלן הגמרא תמהה על כך שבתי החצרים אינם צריכים ריבוי בפני עצמו. וכן כתב פני יהושע להלן ד"ה אלא למאן דאמר בתי חצירות, ועיין ראשונים שם].

והברייתא הזאת, שסוברת שקרובים חייבים לגאול, נאמרה **אליבא** [לדעתו] **דרבי אליעזר**:

דתניא: נאמר בענין שדה אחוזה [שם פסוק כה]: "ובא גואלו הקרוב אליו וגאל את ממכר אחיו".

ויש לדון: האם כוונת הכתוב ללמד שהקרוב חייב לגאול את ממכר אחיו, או ללמד שהרשות בידו לגאול ואין הלוקח יכול למנעו?

ושנינו בענין זה בברייתא:

"**וגאל את ממכר אחיו**" - אין זו חובה, אלא **רשות** בלבד.

ואם תשאל: אמנם **אתה אומר** שזה **רשות**, אך זאת, מנין לך?

או [אולי] **אינו** כדבריך, **אלא חובה!**

תשובתך: **תלמוד לומר**, לכן נאמר [פסוק כו]: "**ואיש כי לא יהיה לו גואל** והשיגה ידו".

והפסוק הזה מדבר בשדה אחוזה, שהיא שדה שהאדם יורש מאבותיו, שנטלו חלק בחלוקת הארץ.

ואם כן בודאי מדובר בישראל גמור, ולא בגר.

וכי יש אדם בישראל שאין לו גואלים קרובים?! הרי אפילו אם רק אדם אחד מישראל קיים הוא קרובו! [998]

אלא בהכרח, שהפסוק אמור בזה **שיש לו** קרוב, ואותו קרוב **אינו רוצה ליקח** את השדה.

והכתוב מלמד **שהרשות בידו** שלא ליקח.

אלו **דברי רבי יהושע**. אך **רבי אליעזר** חולק, **ואומר**: "**וגאל את ממכר אחיו**", הוא **חובה**.

ואם תשאל: אמנם **אתה אומר** שהוא **חובה**, אך מנין לך זאת? **או** [אולי] **אינו** כדבריך, **אלא** הוא **רשות!**

תשובתך: **תלמוד לומר**, לכן נאמר [שם פסוק כד]: "**בכל** ארץ אחוזתכם **גאולה תתנו**".

[998] גר שמת ואין לו בנים, אין לו גואלים. שהרי גר אינו מתייחס לבני משפחתו הגויים. [עיין בבא קמא קט א ועוד]. ומכל מקום אי אפשר להעמיד את דברי הכתוב בגר, מפני ששדה אחוזה היינו שדה שירש מאבותיו שנטלו חלק בארץ, וזה לא שייך בגר, שהרי אבותיו נכרים ולא נטלו חלק בארץ. [שיטה לא נודע למי, וכן משמע מרש"י]. אך קשה: הרי הבעל יורש את אשתו מן התורה, ומדוע לא נעמיד את הכתוב בגר שירש את אשתו הישראלית, שירשה מאבותיה חלק בארץ? ויש לומר: נאמר [ויקרא כה כה] "ומכר מאחוזתו", ומשמע שהכתוב מדבר באחוזת אבותיו, כשם שנאמר [ויקרא כה מא] "ואל אחוזת אבותיו ישוב", ולפיכך אין להעמיד את הכתוב באחוזה שירש מאשתו. [על פי שיטה לא נודע למי, עיין שם תירוצים נוספים. אבל הרמב"ם אישות יב ג סובר שירושת הבעל אינה אלא מדרבנן. ולדבריו אין כאן קושיא כלל].

[999] רב ששת מיישב את הברייתא שאמרה "בכל גאולה תתנו - לרבות בתים ועבד עברי", ש"בתים" היינו בתי החצרים והכתוב קבעו חובה. וכן דין שדה אחוזה, וכדעת רבי אליעזר. ואין לפרש ש"בתים" היינו בתי ערי חומה, מפני שבתי ערי חומה אינם נגאלים בקרובים. ונחלקו הראשונים מה היא דעת רבי יהושע בענין גאולת קרובים בבתי ערי חומה: מדברי תוספות [להלן תחילת עמוד ב] לפי ביאור עצמות יוסף, יש ללמוד שלדעת רבי יהושע

הכתוב הזה **קבעו חובה**, לחייב את הקרוב לגאול את שדה קרובו. [1000] [999] **אמרי ליה רבנן**, הקשו התלמידים קושיא ל**רב אשי**.

ואמרי לה, ויש אומרים ש**רבינא** הקשה את הקושיא דלהלן ל**רב אשי**:

הרי מהמקרא "בכל גאולה תתנו" משמע שכך אומר הכתוב: מלבד מה שהוזכר בפירוש בתורה שיש לו גאולה, תתנו גאולה גם בכל דבר.

בשלמא, מובן הדבר, **למאן דאמר** [1001] שהכתוב "בכל גאולה תתנו" בא **לרבות בתי ערי חומה - היינו דכתיב "בכל"**.

שפיר בא הפסוק הזה לרבות גאולת קרובים בדבר שלא הוזכר בפירוש בפסוקים דלהלן, ולפיכך אמר הכתוב "בכל",

אלא למאן דאמר [1002] שהכתוב בא **לרבות בתי חצרים**, שהכתוב הזה קבעו חובה, קשה: **מאי "בכל"**?

מדוע אמר הכתוב לשון של ריבוי באומרו "בכל - גאולה תתנו"? והרי גאולת קרובים נאמרה בפירוש בבתי החצרים, והכתוב בא רק להוסיף שהיא חובה, ואם כן, אין לו צורך לומר "'בכל' גאולה תתנו", אלא היה ראוי לומר "גאולה תתנו לארץ", ומיתור הפסוק

בעל כרחך "בכל גאולה תתנו" בא לרבות בתי ערי חומה [ולא בתי חצרים ולקבעו חובה, שהרי לדעת רבי יהושע גאולת הקרובים בבתי החצרים אינה אלא רשות]. אבל, הרשב"א כתב שלדעת רבי יהושע יש לומר ש"בכל גאולה תתנו" מרבה עבד עברי בלבד ולא בתי ערי חומה, ואף רבי יהושע מודה שבתי ערי חומה אינם נגאלים לקרובים. [ועיין בדבריו מה שהקשה בעצמו על זה]. וכדעת הרשב"א מוכח מדברי הרמב"ם שפסק [שמיטה יא יח] שגאולת הקרובים רשות כדעת רבי יהושע, ופסק [שם יב ב] שבתי ערי חומה אינם נגאלים בקרובים.

[1000] כיצד יפרש רבי אליעזר את הכתוב "ואיש כי לא יהיה לו גואל"? וכי יש לך אדם מישראל שאין לו גואלים?! ואין לפרש שיש לו גואל ואינו רוצה ליקח, שהרי לדעת רבי אליעזר גאולת קרובים היא חובה! ויש לומר: רבי אליעזר מפרש את הכתוב בשאי אפשר ביד הראוי ליורשו ליגאול [כלומר: אין לו ממון המספיק כדי לגאול], ואין הגאולה מוטלת אלא על הקרוב מן הכל. [רש"י]. מלשון רש"י משמע שכל הקרובים יכולים לגאול אבל אין חובה לגאול אלא לקרוב מן הכל. [וכן משמע מהריטב"א ושלא כדברי רשב"א וחזון איש. ראה להלן הערה]. ולפי זה יש לבאר את ראית רבי יהושע הסובר שגאולת הקרובים רשות: מדוע רבי יהושע לא העמיד את הכתוב "ואיש כי לא יהיה לו גואל" בשאין ביד הראוי ליורשו ליגאל? ונראה שרבי יהושע סבר שמאחר שגאולת כל הקרובים נאמרה במקרא בפסוק אחד "וגאל את ממכר אחיו" לפיכך לא מסתבר לחלק בין הקרוב ביותר לשאר הקרובים, אלא - או שכולם חובה או שכולם רשות, ורבי יהושע טוען שאי אפשר לומר שכולם חובה. שהרי אין לך אדם מישראל שאין לו קרוב שיכול לגאול, ובעל כרחך צריך לומר שגאולת כל הקרובים רשות. ורבי אליעזר עונה על כך שמאחר שנאמר "בכל גאולה תתנו" הכתוב קבעו חובה. ובעל כרחך החובה אינה אלא לקרוב מן הכל. שהרי נאמר "ואיש כי לא יהיה לו גואל", ומכאן ששאר הקרובים אינם חייבים לגאול, והכתוב מדבר בשאי אפשר ביד הקרוב מן הכל לגאול.

[1001] לדעת הרשב"א [הנ"ל בהערה הקודמת] "מאן דאמר" המוזכר כאן היינו רב הונא בר חיננא שהבין בקושייתו ש"בתים" שהוזכרו בברייתא היינו בתי ערי חומה. ולדעת התוספות [הנ"ל שם] אפשר לפרש ש"מאן דאמר" המוזכר כאן היינו רבי יהושע הסובר שהכתוב מרבה גאולת קרובים בבתי ערי חומה.

[1002] לדעת הרשב"א [הנ"ל בהערה הקודמת] "מאן דאמר" המוזכר כאן היינו רב ששת שתירץ ש"בתים" שהוזכרו בברייתא הם בתי החצרים. ולדעת התוספות [הנ"ל שם] היינו רבי אליעזר כפי שהסביר רב ששת את דבריו.

נלמד שהכתוב בא לקבעו חובה! [1005] [1004] ורב אשי עונה: **קשיא**! אכן זו קושיא. [1003] **איתיביה אביי**, אביי הקשה לרב ששת, שהברייתא דלהלן סותרת את דבריו: [1006] נאמר בענין עבד עברי הנמכר לגוי [ויקרא כה מח - מט]: "אחד מאחיו יגאלנו, או דודו או בן דודו יגאלנו, או משאר בשרו ממשפחתו יגאלנו".

ודנה הברייתא:

מה תלמוד לומר, לאיזה צורך אמר הכתוב **יגאלנו**, **יגאלנו**, **יגאלנו**, **ג' פעמים**? והרי היה די בכך שיאמר "יגאלנו" פעם אחת ["אחד מאחיו, או דודו או בן דודו, או משאר בשרו ממשפחתו - יגאלנו"]! אלא, בא הכתוב **לרבות** את **כל הגאולות** האחרות העומדות להגאל, בשאר המקומות, **שיהיו נגאלות כסדר הזה**.

והיינו, כסדר שהוזכר בענין עבד עברי הנמכר לגוי.

ומניחה הגמרא כעת, שכוונת הברייתא היא, שכל הגאולות יגאלו על ידי הקרובים המוזכרים כאן. [1007]

ומאחר שנאמר שלש פעמים "יגאלנו", ושנים מהם מיותרים, [1008] הרי שהכתוב בא לרבות שתי גאולות, שיגאלו על ידי קרובים.

וטוען אביי: **מאי**? באיזה שתי גאולות מדובר? **לאו**, האם לא מדובר בגאולה של **בתי ערי חומה** ובגאולה של **עבד עברי** הנמכר לישראל, שלא נאמר בהם בפירוש גאולת קרובים! ואם כן, נמצא שהברייתא סותרת את דבריך, רב ששת.

[1003] רבינו הלל [בתורת כהנים על הפסוק "בכל ארץ אחוזתכם גאולה תתנו לארץ"] הבין שהגמרא דוחה מכח קושיא זו את דברי רב ששת. ולמסקנא הכתוב "בכל גאולה תתנו" מרבה בתי ערי חומה שאף הם נגאלים לקרובים. [וכן פסק המאירי]. ואולם, הרמב"ם [שמיטה יב ב] פסק שבתי ערי חומה אינם נגאלים לקרובים. וכדעת רב ששת. ופירש לחם משנה [עבדים ב ז], שלדעת הרמב"ם מאחר שהגמרא מסיקה "קשיא" ולא נאמר "תיובתא", לא נדחו דברי רב ששת. [כפי שכתבו הראשונים ש"קשיא" אינה קושיא חזקה כל כך אלא אפשר ליישב קושיא זו]. והיינו, מפני שאפשר לענות על קושיא זו ש"בתים" היינו בתי החצרים. והם מתרבים מעצם הפסוק "גאולה תתנו לארץ" ו"בכל" מרבה עבד עברי לבדו [כפי שהקשו תוספות הנ"ל בהערה הקודמת. ואף על פי שותספות דחו זאת, אין זו דחיה גמורה].

[1004] קשה: מדוע לא נאמר שבתי החצרים מתרבים מעצם הכתוב "גאולה תתנו לארץ", ו"בכל" מרבה עבד עברי שלא נאמרה בו גאולה כלל? ויש לומר: מאחר שנאמר "ובכל ארץ" וגו' משמע שגם מ"בכל" יש לרבות דבר ששייך בארץ ולא עבד עברי, ובשלמא אם נפרש שהכתוב מרבה בתי ערי חומה מובן ש"בכל" עיקרו מרבה בעיקרו בתי ערי חומה ואגב כך מרבים גם עבד עברי שאינו ארץ. אבל אין לומר "בכל" מרבה רק עבד עברי [על פי תוספות עם הסבר מהרש"א].

[1005] כלומר: "בכל" בא לרבות דבר שלא הוזכרה בו גאולת קרובים כלל, שאף הוא נגאל. ואילו למאן דאמר שהכתוב מדבר בבתי החצרים, הרי עצם גאולת הקרובים נאמרה בהם במקום אחר, והכתוב הזה אינו מרבה גאולה חדשה. אלא באותה גאולה עצמה הכתוב מלמד שהיא חובה, ולפיכך היה ראוי לומר "גאולה תתנו לארץ" בלי 'בכל'. ומכפילות המקרא נלמד שקבעו חובה. [על פי מהרש"א בהסבר תוספות ד"ה מאי, ועיין עוד ריטב"א ושיטה לא נודע למי ויד דוד ופני יהושע].

[1006] שרב ששת אמר לעיל שבתי ערי חומה אינם נגאלים לקרובים.

[1007] דודו או בן דודו וכו'.

[1008] "יגאלנו" אחד נצרך לגופו של מקרא, והשנים הנותרים מיותרים.

שאתה אומר שבתי ערי חומה אינם נגאלים בקרובים, ואילו בברייתא שנינו שבתי ערי חומה נגאלים בקרובים!

מתרץ רב ששת: **לא**! הכתוב לא מרבה בתי ערי חומה ועבד עברי הנמכר לישראל, אלא גאולת **בתי חצרים** וגאולת **שדה אחוזה**.

ותמה מיד אביי: הרי **בתי חצרים ושדה אחוזה - בהדיא כתיב בהו** גאולה של קרובים! שהרי בפירוש נאמר בהם שהם נגאלים על ידי קרובים. ואם כן, מדוע צריך לרבותם מ"יגאלנו" "יגאלנו"?

וכך נאמר [ויקרא כה כה] בשדה אחוזה: "ובא גואלו הקרוב אליו וגאל את ממכר אחיו". ובבתי החצרים נאמר [פסוק לא]: "**על שדה הארץ יחשב**"!

מתרץ רב ששת: מה ששנינו בברייתא "לרבות כל הגאולות שנגאלות כסדר הזה", אין הכוונה לומר שהן נגאלות בקרובים, כפי שאתה אביי הבנת, אלא הכוונה לדבר אחר: **כשם** שמצאנו במקום אחר, **דאמר רב נחמן בר יצחק** שהפסוק מתייחס ל"**קרוב קרוב קודם**" [ויתבאר בסמוך], **הכי נמי**, כך יש לתרץ גם את דברי, ולומר שהפסוק מתייחס לענין שה"**קרוב קרוב קודם**":

והיינו: בענין עבד עברי הנמכר לגוי נאמר [שם]:

"אחד מאחיו יגאלנו".

ואחר כך נאמר: "או דודו או בן דודו".

ואחר כך נאמר: "או משאר בשרו ממשפחתו".

ומכאן למדנו שהקרוב שהוא יותר קרוב, הרי הוא קודם לקרוב אחר [כגון אחיו קודם לדודו וכו'].

אבל, בשדה אחוזה נאמרה גאולת קרובים סתם, ולא הוזכר שהקרוב קרוב קודם.

ולפיכך נאמר בענין עבד עברי הנמכר לגוי "יגאלנו" שלש פעמים, לרבות את גאולת שדה אחוזה ובתי החצרים, ללמדך, שכאשר הם נגאלים בקרובים, הרי הם נגאלים בסדר הזה [שהקרוב קרוב קודם]. [1010] [1009] ודנה הגמרא עתה: **היכא איתמר דרב נחמן בר יצחק**?

[1009] לפי תירוץ רב ששת "יגאלנו יגאלנו" מרבה בתי חצרים ושדה אחוזה. והנה, "יגאלנו" נאמר שלש פעמים, ושנים מהם מיותרים, ומשמע מדברי הגמרא שאחד מהם מרבה בתי חצרים, ואחד מרבה שדה אחוזה. וקשה: והלא דין בתי החצרים הוקש לדין שדה אחוזה שנאמר "ובתי החצרים:. על שדה הארץ יחשב". ואם כן די היה שהכתוב יאמר יגאלנו פעם אחת!! ויש לומר: "יגאלנו" אחד מרבה בין את בתי החצרים ובין את שדה אחוזה. ו"יגאלנו" שני מלמד דרשה אחרת "יגאלנו לזה ולא לאחר". [כלומר: למעט עבד עברי הנמכר לישראל שאינו נגאל בקרובים כדלעיל טו ב עיין שם]. [על פי תוספות לקמן בעמ' ב' ד"ה ההוא. ועיין פני יהושע ושיטה לא נודע למי].

[1010] הרשב"א מבאר ש"הקרוב קרוב קודם", היינו שדוקא הקרוב ביותר רשאי לגאול, אבל אם אין בידו לגאול אין קרוב אחר יכול לגאול. [והיינו בשדה אחוזה, אבל בעבד עברי אפילו אחרים יכולים לגאול, כדלעיל טו ב, אלא שיש נפקא מינה בין גאולת קרובים לגאולת אחרים כמבואר בגמרא שם. ועוד נפקא מינה שכופים רק את הקרוב ביותר]. אבל, מלשון רש"י [סוף ד"ה חובה] ומלשון הריטב"א [סוף ד"ה רבי אליעזר] משמע שאף שאר הקרובים

בענין מה נאמרו דברי רב נחמן בר יצחק האלה [שאמר, שהפסוק מתייחס "לקרוב קרוב קודם"]?

ומשנינן: **אהא**, דבריו נאמרו על הסוגיא הזאת: **דאיבעיא להו**, הסתפקו בני הישיבה: **עבד עברי הנמכר לישראל** - האם הוא **נגאל לקרובים** [על ידי קרוביו], [1011] **או אינו נגאל לקרובים**?

ומפרשינן את השאלה: **אליבא דרבי - לא תבעי לך!** אין לך להסתפק בדבר לדעת רבי. דהרי רבי **אמר** [לעיל טו ב] בענין עבד עברי הנמכר לישראל: "**מי שאינו נגאל באלה** בקרובים - **נגאל בשש**". [1012]

אלמא, לא מפרק.

רשאים לגאול, אלא שהקרוב ביותר חייב לגאול, ואילו שאר הקרובים אמנם רשאים לגאול אך אינם חייבים בכך. וכל זה מובן לדעת רבי אליעזר הסובר שגאולת קרובים בשדה אחוזה חובה, אבל לדעת רבי יהושע גאולת קרובים בשדה אחוזה רשות. ואם כן קשה: במה נפרש את "הקרוב קרוב קודם" לפי שיטתו [בפרט שהרמב"ם פסק כרבי יהושע]? והמפרשים נחלקו במהות גאולת קרובים: יש אומרים שהשדה חוזרת מיד לבעלים [כן מוכח מדברי המקנה כאן]. וכן הוכיח בדרך אמונה שמיטה יא יח מדברי תוס' רי"ד וחזו"א ורבינו בחיי וירושלמי]. ויש אומרים שהשדה נקנית לקרוב וחוזרת לבעלים ביובל [מוכח מרש"י ויקרא כה יג ותורת כהנים שם, וכן נקט מהרי"ט בד"ה מאי בכל בתירוצו קרוב לסוה"ד בפשיטות]. ולדעת רש"י, הסובר שהשדה נקנית לקרובים, יש לפרש את "הקרוב קרוב קודם", שמדובר ששנים מן הקרובים רוצים לגאול את השדה כדי שתהיה ברשותם עד היובל. ולמדנו מהכתוב שהקרוב קרוב קודם. כלומר: זכותו של הקרוב ביותר לקנותה לעצמו והוא קודם לחברו. [וזו כוונת המאירי שכתב בזו הלשון: "ואם 'באו שנים לגאול' הקרוב קרוב קודם". ואחרוני זמננו התקשו בהסבר דבריו מפני שהם הבינו שבגאולת קרובים השדה חוזרת מיד לבעלים]. ובזה מיושבים דברי רש"י לשיטתו. [ואף בדעת רבי אליעזר יש לומר, שעיקר הכתוב לא בא ללמדנו שכופים את הקרוב ביותר ולא את שאר הקרובים. שהרי את זה יש ללמוד ממה שנאמר "ואיש כי לא יהיה לו גואל" כמבואר לעיל סוף הערה 997, וכן תמה המקנה, אלא צריך לומר שעיקר הכתוב בא ללמדנו שזכותו של הקרוב ביותר לגאול לפני שאר הקרובים וכנ"ל. ועיין היטב ריטב"א. ועיין ספר המקנה]. [ובחזון איש דן בהסבר "הקרוב קרוב קודם", ולא התייחס לדברי הראשונים הנ"ל, ע"ש].

[1011] נחלקו תנאים [לעיל טו ב] בענין גאולת קרובים בעבד עברי הנמכר לגוי - יש אומרים שעל ידי גאולת הקרובים העבד יוצא לשחרור, ויש אומרים שהגאולה היא לשעבוד, כלומר: העבד יוצא מידי בעליו הגוי ונקנה לקרוב שגאלו, ויוצא לחירות ביובל.

[1012] נאמר [ויקרא כה נד] בענין עבד עברי הנמכר לגוי: "ואם לא יגאל 'באלה' ויצא בשנת היובל" וגו' "אלה" היינו הקרובים שהוזכרו במקרא לעיל, "או דודו או בן דודו יגאלנו" וגו'. ושנו בברייתא [לעיל טו ב]: רבי אומר: [המילה "באלה" מיותרת. ונכתבה בתורה כדי להדגיש לנו, שרק] באלה [בקרובים] הוא נגאל, ואין נגאל בשש. ומדוע לולי הכתוב "באלה" היה עולה בדעתנו לומר שנמכר לגוי יוצא בשש? והלא לא נאמרה בתורה יציאה בשש שנים אלא בנמכר לישראל [שמות כא]! ענה על כך רבי בברייתא, שהייתי יכול ללמוד שנמכר לגוי יוצא בשש בקל וחומר מנמכר לישראל - "ומה מי שאינו נגאל באלה [נמכר לישראל אינו נגאל בקרובים] נגאל בשש. זה [הנמכר לגוי], שנגאל באלה אינו דין שנגאל בשש"! ולפיכך נאמר "באלה", ללמדנו שדוקא באלה [בקרובים] הוא נגאל ואינו נגאל בשש. והגמרא שם דנה מנין היה פשוט לו לרבי שנמכר לישראל אינו נגאל בקרובים: צד אחד: בנמכר לישראל לא נאמר בתורה שנגאל בקרובים, ולדעת רבי אין להשוות בין דיני הנמכר לישראל לדיני הנמכר לגוי, מפני שרבי אינו דורש "שכיר" "שכיר" לגזרה שוה [ושלא כדעת חכמים יד ב הסוברים שיש להשוות את דיני נמכר לגוי ונמכר לישראל מפני שבשניהם נאמר בתורה "שכיר", ודורשים "שכיר" "שכיר" לגזרה שוה]. צד שני: אף רבי מודה שנאמרה גזרה שוה "שכיר" "שכיר". אך בכל זאת אין משוים את דין הנמכר לישראל לדין הנמכר לגוי לענין גאולת קרובים. מפני שבנמכר לגוי נאמר "יגאלנו", התורה הדגישה - "יגאלנו" לזה [לנמכר לגוי] ולא לאחר [לנמכר לישראל]. הגמרא מוכיחה שרבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא חולקים על רבי וסוברים שנמכר לגוי יוצא בשש: רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא דורשים מהכתוב "באלה" דרשות אחרות [רבי יוסי הגלילי אומר: "באלה" [הנגאל בקרובים] לשחרור, בשאר כל האדם לשעבוד [הנגאל באחרים נקנה לגואל עד היובל]. ורבי עקיבא סובר להיפך

מוכח מכאן, שהנמכר לישראל אינו נגאל בקרובים, שהרי הנמכר לישראל נגאל בשש.
כי תבעי לך, כל אשר יש לך להסתפק, הוא רק **אליבא דרבנן** החולקים על רבי, [1013] שרבי אמר שם, הנמכר לגוי אינו יוצא בשש, ורבנן חולקים וסוברים שיוצא בשש. [1014]
ולדעת רבנן יש להסתפק - **מאי**?
האם רבנן חולקים על רבי אף בענין הנמכר לישראל, ונאמר שלדעת רבי אינו נגאל בקרובים, ולדעת רבנן הוא נגאל בקרובים?
או שמא בזה רבנן מודים לרבי, שאינו נגאל בקרובים?
וצדדי הספק הם:
הרי למדנו בגמרא לעיל [יד ב], שנאמר "שכיר שכיר" לגזרה שוה. כלומר, כל עבד שנאמר בעניינו "שכיר", דינו שוה לשאר עבדים שנאמר בהם "שכיר".
בעבד עברי הנמכר לישראל נאמר [ויקרא טו]: "כשכיר כתושב יהיה עמך". ובנמכר לגוי נאמר [ויקרא כה]: "כשכיר שנה בשנה יהיה עמו".
ואם כן, היה ראוי לומר, כשם שנמכר לגוי נגאל בקרובים, כך נמכר לישראל נגאל בקרובים.
אך רבי סובר, שנמכר לישראל אינו נגאל בקרובים, מפני שבענין גאולת הקרובים בנמכר לגוי נאמר "יגאלנו". [1015] ורבי דרש שהכתוב בא למעט, "יגאלנו לזה, ולא לאחר".
כלומר, בא הכתוב למעט את הנמכר לישראל שאינו נגאל בקרובים. [1016]
ויש להסתפק לדעת רבנן:
האם לדעתם **ילפינן**, לומדים **שכיר שכיר** לגזרה שוה, **ולא דרשי**, והם אינם דורשים "**יגאלנו**, לזה ולא לאחר".
ולפיכך אף הנמכר לישראל נגאל לקרובים.
או דילמא [שמא] אף הם דורשים "**יגאלנו - לזה ולא לאחר**". ולפיכך הנמכר לישראל אינו נגאל בקרובים. [1017]

- באלה לשעבוד בשאר כל האדם לשחרור]. ומאחר שהם דורשים מ"באלה" דרשות אחרות, יש ללמוד מכך שהם אינם דורשים "באלה הוא נגאל ואינו נגאל בשש". ולדעתם עבד עברי הנמכר לגוי יוצא בשש.

[1013] היינו רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא, ודבריהם הובאו לעיל בהערה הקודמת.

[1014] כך משמע מפשטות דברי הגמרא, וכן דייק רבי עקיבא איגר מדברי כסף משנה ולחם משנה. אבל יש מפרשים שהגמרא כאן אינה מתייחסת לרבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא הסוברים שיוצא בשש. אלא לרבנן אחרים. עיין להלן הערה 1015.

[1015] מתוספות ד"ה ההוא משמע שכל המילה "יגאלנו" מיותרת ונאמרה לדרשה יגאלנו לזה ולא לאחר.

[1016] אלו דברי רב נחמן בר יצחק [לעיל טו ב], אבל תחילה הגמרא סברה שרבי אינו דורש "שכיר" "שכיר" לגזרה שוה. [כדלעיל הערה 1010], ועיין עוד בסוגיית הגמרא שם.

[1017] פירשנו את דברי הגמרא כפי הנראה בפשטות, שהגמרא מסתפקת אליבא דרבנן החולקים על רבי, דהיינו רבי יוסי ורבי עקיבא הסוברים שנמכר לגוי נגאל בשש. וכן דייק רבי עקיבא איגר מדברי כסף משנה ולחם משנה.

תא שמע, בוא שמע ראיה מברייתא שעבד עברי הנמכר לישראל נגאל בקרובים: שנינו בברייתא: אמרה תורה "**בכל** - **גאולה תתנו**". בא הכתוב הזה **לרבות** גאולת **בתים ועבד עברי**.[1018] והאמורא שהביא את הברייתא הזאת הבין שהמקרא בא ללמד שבתים ועבד עברי, על אף שלא נאמר בהם גאולת קרובים, אף הם נגאלים לקרובים.[1019] ונשאלת השאלה: באיזה "בתים ועבד עברי" מדובר?

מאי לאו, האם לא מדובר **בבתי ערי חומה**, **ובעבד עברי הנמכר לישראל**, שלא נאמרה

והקשה רבי עקיבא איגר: [א] לא מצאנו שרבנן נחלקו על רבי אלא לענין שעבד עברי הנמכר לגוי יוצא בשש [וטעמם הוא מפני שהם דורשים "באלה" לדרשה אחרת כנ"ל הערה 1010]. ומדוע עלה בדעת הגמרא להמציא מחלוקת נוספת ולהסתפק שמא רבנן חולקים על רבי וסוברים שנמכר לישראל נגאל בקרובים? [ב] יותר מזה, לכאורה יש להוכיח מדברי רבנן שאף הם מודים שנמכר לישראל אינו נגאל באלה: שהרי הגמרא מדייקת ממה שרבנן [רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא] דורשים ב"אלה" לדרשות אחרות. מכאן שאין הם דורשים "באלה הוא נגאל ואינו נגאל בשש" אלא לדעתם אף נמכר לגוי נגאל בשש. ונשאלת השאלה: אמנם רבנן אינם דורשים "באלה הוא נגאל ואינו נגאל בשש" ולדבריהם הכתוב לא מיעט בפירוש שנמכר לגוי 'אינו' נגאל בשש, אבל, מכל מקום מנין לנו שנמכר לגוי כן נגאל בשש? והלא לא נאמרה יציאת שש אלא בענין נמכר לישראל! אלא, בעל כרחך רבנן מודים לקל וחומר שאמר רבי - "ומה מי שאינו נגאל באלה נגאל בשש" וכו'. ומכאן שאף רבנן מודים שנמכר לישראל אינו נגאל באלה! ורבי עקיבא איגר מתרץ את הקושיא השניה: יתכן שרבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא למדו שנמכר לגוי יוצא בשש בגזרה שוה "שכיר" "שכיר" מנמכר לישראל. [עוד יש לתרץ קושיא זו על פי מה שפשוט לפני יהושע בקושיתו כאן בד"ה כי תבעי עיין שם היטב]. ומכל מקום עדיין קשה הקושיא הראשונה הנ"ל. [ובישוב הקושיא הראשונה אולי יש לומר על דרך הפשט, שאמנם לא היה לגמרא מקור מסברא לומר שחכמים חולקים על רבי, אבל להלן הגמרא מביאה כמה ברייתות שלכאורה יש ללמוד מדבריהם שנמכר לישראל נגאל בקרובים, והגמרא דוחה זאת. ויש לומר שאף זה שהסתפק בדבר ידע את דברי הברייתות, והסתפק אם יש להוכיח מהן שרבנן חולקים על רבי. ומה שהגמרא אומרת "ילפינן שכיר שכיר ולא דרש יגאלנו או דילמא יגאלנו לזה ולא לאחר", אין זה אלא נתינת טעם להסביר את דברי רבנן לפי כל צד מצדדי הספק, אבל מקור הספק הם הברייתות דלהלן]. ומכח הקושיא הראשונה הנ"ל רבי עקיבא איגר מנסה להסביר את דברי הגמרא באופן אחר [בלשון - "לולי שאיני כדאי היה נראה לי"] ושלא כמשמעות כסף משנה ולחם משנה ופשטות הגמרא. וכדבריו פירש בפני יהושע, וכדלהלן: "רבנן" שהגמרא הזכירה כאן, אינם רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא החולקים על רבי, אלא היינו רבנן אחרים הסוברים [לעיל יד ב] שדורשים "שכיר" "שכיר" לגזרה שוה - וכך יש לבאר את דברי הגמרא: **כי תבעי לר' אליבא דרבנן** הדורשים "שכיר" "שכיר" לגזרה שוה, **מאי**, מה הדין לענין גאולת קרובים בנמכר לישראל - ודבר זה תלוי בהסבר סברתו של רבי שאמר נמכר לגוי אינו נגאל בשש. צד א: יתכן שטעמו של רבי הוא מפני שרבי אינו דורש "שכיר שכיר" לגזרה שוה, ולפיכך אין לו מקור לומר שנמכר לגוי יוצא בשש [וכפי שהגמרא סברה תחילה לעיל טו ב, וכנ"ל הערה 1010]. ולפי זה לדעת רבנן הדורשים "שכיר שכיר" לגזרה שוה, **ילפינן** שהנמכר לישראל נגאל בקרובים מנמכר לגוי בגזרה שוה "**שכיר**" "**שכיר**". **ולא דרשי** "**יגאלנו**" למעט את הנמכר לישראל, שהרי אף רבי לא דרש "יגאלנו". צד ב: **או דילמא** אף רבי מודה שדורשים "שכיר" "שכיר" לגזרה שוה, והטעם לכך שרבי אמר נמכר לגוי אינו נגאל בשש היינו מפני שהוא דורש "יגאלנו - לזה ולא לאחר", ומאחר שלא מצאנו שרבנן נחלקו עליו בענין דרשה זו, אם כן אף הם דורשים "**יגאלנו לזה ולא לאחר**", ואם כן נמכר לישראל אינו נגאל בקרובים. [אך רבי עקיבא איגר הקשה על פירוש זה, והוכיח בשתי ראיות שבודאי רבי [או תנא אחר] סובר שדורשים "יגאלנו לזה ולא לאחר", ואם כן היה ראוי לומר שאף חכמים מודים לדבריו. והניח קושיא זו בצריך עיון. ועיין עוד בפני יהושע].

[1018] ברייתא זו היא הברייתא שהובאה בסוגיא לעיל.

[1019] כפי שהבין אביי בסוגיא לעיל.

בהם בפירוש גאולת קרובים, והפסוק "בכל גאולה תתנו" בא לרבותם! [1020]
ומכאן ראיה שעבד עברי הנמכר לישראל נגאל בקרובים. [1021]
ודחינן: **לא**! אין מדובר כאן בעבד עברי הנמכר לישראל! אלא מדובר דוקא **בעבד עברי הנמכר לעובד כוכבים**. אבל עבד עברי הנמכר לישראל אינו נגאל בקרובים.
ומיד הגמרא תמהה: הרי גאולת **עבד עברי הנמכר לעובד כוכבים - בהדיא** [בפירוש] **כתיב ביה** [ויקרא כה מט]: "**או דוד או בן דודו יגאלנו**".
אמר הכתוב שהוא נגאל על ידי קרובים! ומדוע צריך לרבותו מהמקרא "בכל גאולה תתנו"?

דף כא:
ומתרצינן: **ההוא** קרא, "בכל גאולה תתנו", לא בא להשמיענו שקרובים יכולים לגאול עבד עברי הנמכר לגוי.
אלא בא הכתוב **לקובעו** בתורת **חובה**, שהקרובים יהיו חייבים לגאלו. [1022]
ואפילו לדעת רבי יהושע, הסובר בענין שדה אחוזה שגאולת הקרובים היא רשות, בכל זאת, בענין עבד הנמכר לגוי, גם הוא מודה שגאולת הקרובים היא חובה, כדי שהעבד לא יטמע בין הגויים. [1023] **תא שמע**, בוא ושמע ראיה אחרת, שחכמים סוברים שעבד עברי הנמכר לישראל, נגאל בקרובים -
שהרי שנינו בברייתא: [1024]
מה תלמוד לומר, מדוע נאמר בענין עבד עברי הנמכר לגוי [שם מח מט]: **יגאלנו יגאלנו**, **ג' פעמים**? [1025]
והלא די היה שהכתוב יאמר "יגאלנו" פעם אחת!

[1020] שהרי אם נאמר שמדובר בעבד עברי הנמכר לגוי ובבתי החצרים, אזי קשה: והלא נאמרה בהם גאולת קרובים בפירוש, ומדוע הוצרך הכתוב לרבותם מ"בכל גאולה תתנו"?
[1021] ובהכרח הברייתא נאמרה לדעת רבנן ולא לדעת רבי, שהרי רבי אמר בפירוש שנמכר לישראל אינו נגאל באלה [בקרובים].
[1022] מהכתוב "או דודו או בן דודו" וגו' אין ללמוד אלא שרשות ביד הקרובים לגאלו. ומאחר שהכתוב שנה פעם שניה את גאולת הקרובים ["ובכל, גאולה תתנו"], אנו דורשים ששנה בו הכתוב לעכב. [רש"י, על פי הגהת הרש"ש].
[1023] כך פירש רש"י. ומדוע רש"י הוסיף כאן מדעתו סברא "שלא יטמע בין הגויים"? נראה שהוקשה לרש"י: מדוע רבי יהושע מעמיד את הפסוק "בכל, גאולה תתנו" לקבעו חובה דוקא בעבד ולא בשדה אחוזה? והלא בפשוטו של מקרא הפסוק "בכל, גאולה תתנו" מתייחס לשדה אחוזה שנאמרה אחריו. ואם כן נלמד מגוף הכתוב [ולא מ"בכל"] לקבעו חובה בשדה אחוזה עצמה! וכדי לתרץ על כך כתב רש"י שמסתבר לרבי יהושע להעמיד את ריבוי הכתוב "לקבעו חובה" רק בעבד ששייך בו הסברא שלא יטמע.
[1024] אף הברייתא הזאת הובאה בסוגיא לעיל.
[1025] הכתוב מדבר בענין גאולת קרובים: "אחד מאחיו 'יגאלנו', או דודו או בן דודו 'יגאלנו', או משאר בשרו ממשפחתו 'יגאלנו'". וגו'.

בהכרח, שבא הכתוב הזה **לרבות** את **כל הגאולות** האחרות, העומדות להגאל, **שיהיו נגאלות כסדר הזה**.

והאמורא שהביא את הברייתא הזאת, הבין שכוונת הברייתא לומר, שכל הגאולות יגאלו על ידי הקרובים. [1026]

ויש לדון: **מאי**? באיזה גאולות מדובר?

לאו, הלא מדובר בגאולת **בתי ערי חומה**, ובגאולת **עבד עברי הנמכר לישראל**, שלא נאמרה בהם גאולת קרובים, ולפיכך הוצרך הכתוב לרבות שאף הם נגאלים בקרובים!

ומוכח מכאן, שעבד עברי הנמכר לישראל, נגאל בקרובים לדעת רבנן. [1027] ודחינן: **לא!** הכתוב לא מרבה בתי ערי חומה ועבד עברי הנמכר לישראל. אלא **בתי חצרים ושדה אחוזה**.

אבל עבד עברי הנמכר לישראל, אינו נגאל בקרובים.

ומיד הגמרא תמהה: **בתי חצרים** ושדה אחוזה - הרי **בהדיא כתיב בהו**, בפירוש נאמר בהם שהם נגאלים על ידי קרובים, ואם כן, מדוע צריך לרבותם מ"יגאלנו יגאלנו"?

שהרי בשדה אחוזה נאמר [שם כה]: "ובא גואלו הקרוב אליו", ובבתי החצרים נאמר: "**על שדה הארץ יחשב**"!

ועל קושיה זו השיב רב נחמן בר יצחק:

אמר רב נחמן בר יצחק: מה ששנינו בברייתא "לרבות את כל הגאולות שנגאלות כסדר הזה", אין הכוונה לומר שהן נגאלות בקרובים, אלא **לענין** "**קרוב קרוב קודם**", ללמדנו, כשם שבעבד עברי הנגאל בקרובים הקרוב היותר קרוב קודם לשאר קרובים [כפי שהתבאר לעיל], כך בבתי חצרים ושדה אחוזה, שנאמרה בהם גאולת קרובים, אף בהם הקרוב קרוב קודם. [1028]

עד כאן נתבארו דיני עבד עברי וגאולתו, שהוזכרו בתחילת המשנה לעיל יד ב.

ואגב שהגמרא דנה בגאולת עבד עברי, היא דנה גם בדיני גאולה בקרקעות.

ובהמשך המשנה שנינו: **והנרצע נקנה ברציעה**.

[1026] כפי שהבין אביי בסוגיא דלעיל.

[1027] הברייתא בהכרח נאמרה כדעת רבנן, שהרי רבי אמר בפירוש שנמכר לישראל אינו נגאל בקרובים.

[1028] לפי דחית הגמרא שהברייתא מדברת על בתי החצרים ושדה אחוזה, אין צריך לימוד נפרד לכל אחד מהם, שהרי בתי החצרים הוקשו לשדה אחוזה [שנאמר: "ובתי החצרים, על שדה הארץ יחשב"] אלא שניהם נלמדים מ"יגאלנו" אחד. ומדוע נאמר "יגאלנו" שלש פעמים? אחד - לגופו של מקרא. שני - לבתי החצרים ושדה אחוזה שיהיו נגאלים כסדר הזה. שלישי - לדרוש "יגאלנו לזה ולא לאחר". [ללמד שנמכר לישראל אינו נגאל בקרובים, שהרי לפי דחית הגמרא כאן הכל מודים שדורשים "יגאלנו" למעט את גאולת הקרובים]. [תוספות. ועיין פני יהושע].

הגמרא מביאה מקור לדברי משנתנו: **דכתיב** [שמות כא]: "**ורצע אדוניו את אזנו במרצע** ועבדו לעולם".

שנינו במשנה: **וקונה** [הנרצע] **את עצמו ביובל ובמיתת האדון**.

והגמרא מביאה את המקור לדברי משנתנו:

דכתיב בסוף הפסוק הנזכר "ועבדו לעולם".

"**ועבדו**" - יעבוד דוקא את האדון שקנאו, **ולא** יעבוד **את הבן, ולא את הבת**.

"**לעולם**" - היינו "**לעולמו של יובל**" ולא יותר.

וכפי שהגמרא הוכיחה לעיל [טו א] ממה שנאמר בענין היובל "ושבתם איש אל אחוזתו".

והפסוק הזה מדבר בעבד נרצע.[1029]

הגמרא מביאה ברייתא הדנה בענין רציעת העבד:

תנו רבנן:

נאמר [שמות כא]: "ורצע אדוניו את אזנו **במר צע**".

אין לי ללמוד מן הפסוק הזה **אלא** שהרציעה נעשית **במרצע**.

מנין נלמד **לרבות** כלים אחרים, כגון: **הסול**[1031] **והסירא**[1030] [שהם כלי עץ], **והמחט והמקדח והמכתב**,[1032] [שהם כלי מתכת], שאף בהם הרציעה נעשית?

תלמוד לומר [דברים טו יז]: "**ולקחת** את המרצע ונתתה באזנו ובדלת".

המילה "ולקחת" באה **לרבות כל דבר שנקח ביד**.[1033]

אלו **דברי רבי יוסי ברבי יהודה**.

רבי חולק **ואומר**: אין כל הכלים הללו כשרים ברציעה, שהרי הוזכר בכתוב מרצע, ולכן שאין להכשיר אלא כלים שהם דומים למרצע.

מה כמו **מרצע**, הוא **מיוחד** בכך שהוא **של מתכת**.

אף כל הכלים לא התרבו אלא כשהם **של מתכת**.[1034]

[1029] למרות שהברייתא אומרת "לעולם - לעולמו של יובל". אין כוונתה לומר שמכאן לומדים שעבד נרצע יוצא ביובל, שהרי, אדרבה, לפי פשוטו של מקרא משמע שהנרצע עובד לעולם ממש, אלא כוונת הברייתא להדגיש שלמרות שנאמר בכתוב "לעולם" אין הכוונה אלא לעולמו של יובל בלבד, כפי שלומדים במקום אחר [לעיל טו א] מ"ושבתם איש אל אחוזתו" [ריטב"א].

[1030] קוץ.

[1031] חתיכת עץ מחודדת [רש"י שבועות ד ב].

[1032] חרט, כלומר: עט ברזל שהיו רגילים לחרוט בו בפנקסי שעוה. [על פי רש"י שבועות ד ב, ובכורות לו ב].

[1033] הגמרא להלן מבארת שרבי יוסי ברבי יהודה דרש את הכתוב בדרך של "ריבוי מיעוט וריבוי". ולמרות שאמר "לרבות 'כל' דבר שנקח ביד" אין הכוונה לכל דבר ממש, שהרי להלן מתבאר שהכתוב ממעט סם, שלא יניח סם חריף על אזנו שמנקב חור מעצמו. [תוספות שבועות ד ב].

[1034] ומכאן שסול וסירא שהזכיר רבי יוסי ברבי יהודה, אינם כשרים לרציעה, שהרי הם אינם של מתכת. [סול הוא עץ מחודד, וסירא היא קוץ].

דבר אחר, דרשה נוספת יש לדרוש מן הפסוק "ולקחת את המרצע": [1035]
"**המרצע**" נאמר בתוספת ה' הידיעה - **להביא** את **המרצע הגדול**. [1037] [1036]
אמר רבי אלעזר: **יודן בריבי**, גדול דורו, **היה דורש** כך: [1038]
כשהן רוצעים את הנרצע - **אין רוצעים** אותו **אלא במילתא**, בבשר הרך שבאוזן, אבל אין רוצעים בסחוס, מפני שאם העבד יהיה כהן וירצעוהו בסחוס במרצע הגדול, העבד יהיה בעל מום.
שהרי המרצע הגדול עושה חור בגודל כרשינא, [1039] ומי שיש לו חור בסחוס בגודל כזה, הרי הוא בעל מום, [1042] ונפסל מן עבודות הכהונה. [1041] [1040]

[1035]פירשנו לפי גירסת הספרים שלפנינו. והרש"ש כתב שנראה שראוי למחוק את המילים "דבר אחר", וכן בספרי לא הובאו המילים הללו.

[1036]בספרים שלפנינו הגירסא: "להביא מרצע הגדול" [כפי שהעתקנו בהסבר הגמרא]. ומשמע שבודאי מרצע קטן כשר. והכתוב הוצרך לומר שאפילו גדול כשר. וקשה: [א] מדוע צריך ריבוי מיוחד "להביא" מרצע גדול? אדרבה! עיקר הפסוק מדבר "דוקא" במרצע גדול. שהרי נאמר כאן "המרצע" ודרשו להלן בגמרא שהמרצע היינו המיוחד שבמרצעין, דהיינו המרצע הגדול!! [ב] מדוע צריך ריבוי למרצע הגדול? והלא התנא ריבה לעיל אפילו סול וסירא וכדומה [שנאמר "ולקחת" לרבות כל דבר הניקח בידך] וכל שכן שראוי לרבות מרצע גדול!! ויש לומר: [א] מרצע סתם אינו מרצע גדול, ובשמות כא נאמר "ורצע אדוניו את אזנו במרצע" ולא נאמרה שם ה"א הידיעה. לפיכך היה עולה בדעתנו שמרצע הגדול פסול. והוצרך הכתוב לרבותו. [כלומר: למרצע גדול לא קוראים "מרצע" אלא רגילים לקרוא לו "מרצע הגדול". לפיכך כשנאמר מרצע בתורה סתם, אין בכלל זה מרצע גדול]. [ב] מ"ולקחת" מרבים רק דבר שרוצע [נוקב נקב בלא להוריד חתיכת בשר], ואילו מרצע הגדול אינו רוצע אלא חותך. [על פי תוספות הרא"ש]. תוספות הרא"ש במסכת שבועות [ד ב] כתב בשם רבנו תם שמצוה לרצוע במרצע הגדול [אך בדיעבד אף רציעה במרצע רגיל מועילה]. ומתירוץ שני שם מוכח שאפילו לכתחילה אין מצוה לרצוע במרצע הגדול. [יתכן שרבנו תם אינו גורס "להביא" מרצע הגדול, וכפי שתוספות הרא"ש מביא כאן בשם הספרי. וכדלהלן בשם ריטב"א]. הריטב"א מוחק מהגמרא את המילה "להביא" וגורס "המרצע - מרצע גדול", כלומר: פירוש המילה "המרצע" היינו מרצע גדול. וכן הביא תוספות הרא"ש בשם הספרי. ובפשטות משמע שכוונתו לומר שדוקא מרצע הגדול כשר ולא קטן. אבל, האחרונים התקשו מאוד בדבר. ומהרי"ט אלגזי [בכורות אות נב] פירש את דברי הריטב"א, שמרצע גדול אינו אלא למצוה, ולא לעיכובא, וכפי שמוכח מהירושלמי המובא להלן בהערה 1040. [בתחילת הברייתא שנינו שסול וסירא ומחט וכו' כשרים. ובודאי סירא אינה כמרצע הגדול שהרי רש"י פירש שסירא היא קוץ. ואף מחט בודאי גרועה ממרצע שאינו גדול. ואינה נוקבת אלא נקב קטן בלבד. והנה, בספרי אינו גורס את המילים "דבר אחר". אלא גורס "המרצע מרצע הגדול" ומשמע שאין זו דעה אחרת אלא זה המשך לתחילת הברייתא. ובעל כרחך לפי זה מרצע שאינו גדול בודאי אינו פסול בדיעבד. וכפי דברי מהרי"ט אלגזי].

[1037]מרצע הגדול היינו מרצע שנוקב נקב בגודל כרשינא [מין קטנית]. ריטב"א.

[1038]מדברי הריטב"א מוכח שדברי יודן ברבי מתייחסים לדרשה שהוזכרה בברייתא לעיל ש"המרצע" היינו מרצע גדול. [ולפי זה יש לפרש "יודן בריבי היה דורש". כלומר: היה דורש את הדין דלהלן ממה שנאמר "המרצע - מרצע גדול"]. [ובירושלמי הלכה ב יא א-ב סדר דברי הברייתא שונה. עיין שם. ועיין בירורי השיטות כאן].

[1039]ריטב"א.

[1040]פירשנו את דברי הגמרא על פי הריטב"א. ומפירושו מוכח שלדעת יודן בריבי עבד שהוא כהן נרצע. ושלא כדברי חכמים דלהלן הסוברים שאין עבד שהוא כהן נרצע. [אבל עיין שיטה לא נודע למי ומהר"י בירב]. ועיין בהערה הבאה.

[1041][א] הגמרא להלן תבאר מה בכך שהוא נפסל לכהונה. [ב] נקב בבשר הרך שבאוזן אינו נחשב מום מפני שחוזר ומתרפא. ואין הכהן נפסל בכך. [רש"י בכורות לז ב. ועיין מהרי"ט אלגזי בכורות אות נב].

[1042]כך פירש הריטב"א וכן מוכח מהירושלמי [הלכה ב יא א-ב] שנקב פחות מכרשינה אינו פוסל משום מום, אך האחרונים הקשו שמדברי הגמרא במסכת בכורות לז ב נראה שאפילו חור הקטן מכרשינא פוסל בכהן משום מום.

וחכמים אומרים: אדרבה! יש להוכיח שהרציעה נעשתה בסחוס ולא בבשר: שהרי הלכה מסורה בידינו "**אין עבד עברי כהן נרצע, מפני שנעשה** על ידי הרציעה **בעל מ ום**". **ואם תאמר שבמילתא הם רוצעים - היאך עבד עברי כהן יעשה** על ידי הרציעה **בעל מום**? הרי מי שיש לו חור במילתא, אינו נעשה על ידי זה בעל מום!

הא יש לך ללמוד מכאן **שאין** העבד **נרצע אלא בגובה של אזן** - בסחוס. ולפיכך עבד כהן אינו נרצע לפי שהוא נעשה בכך בעל מום. [1043]

עד כאן דברי הברייתא.

שנינו בתחילת הברייתא: מנין לרבות הסול והסירא [שהם כלי עץ], והמחט והמקדח והמכתב [שהם כלי מתכת]? תלמוד לומר: "ולקחת". דברי רבי יוסי ברבי יהודה.

רבי אומר: מה מרצע מיוחד? [שהוא] של מתכת! אף כל [כלי] של מתכת.

והוינן בה: **במאי קמיפלגי**, במה תלויה מחלוקתם? ומה הן סברותיהם? בכל מקום שנאמרה בתורה מילה כללית, ואחר כך מילה של הגבלה, ואחר כך שוב מילה כללית, למדנו הלכה למשה מסיני, שיש לדרוש זאת בצורה מיוחדת:

ויש שני אופנים לדרוש זאת:

אופן אחד: "כלל ופרט וכלל" - אין אתה דן אלא כעין הפרט.

כלומר: אין צורך לקיים דוקא את הפרט כמו שהוא, אלא הפרט משמש דוגמא, וכל דבר הדומה לו הרי הוא כמותו.

וטעם הדבר: כי אילו היה נאמר בתורה רק "כלל ופרט", אזי היינו אומרים שהפרט הוא פירושו של הכלל, ולפיכך אין נכלל בכלל אלא הפרט עצמו.

[1043] א. הקשו בירושלמי: מה בכך שאם ירצעו את העבד בסחוס בגודל כרשינה יפסל מן הכהונה? אפשר לרצעו בפחות מכרשינה אפילו בסחוס ולא יפסל! ותירצו: נאמר בתורה: "ושב אל משפחתו" והיינו לכהונה המוחזקת במשפחתו כדלהלן בגמרא, ואם ירצע בסחוס יש לחוש שמא יבוא לרצוע ככרשינה והעבד יפסל מן הכהונה. ופירש הריטב"א שאין זו גזירת חכמים, אלא שהתורה אמרה שיחזור לכהונה המוחזקת במשפחתו, ובנקב ברזל יש לחוש שיתרחב הנקב ושמא יבוא לידי כרשינה ויפסל. ולפיכך התורה אמרה לנקב במילת ולא בסחוס. ב. בירושלמי מובא בשם רבי מאיר שכהן אינו נמכר ואינו נרצע. ומשמע שהטעם לכך שאינו נמכר היינו מפני שאינו נרצע. ומאחר שבענין עבד עברי נאמרה רציעה וכהן אינו ראוי לרציעה, אם כן לא נאמרה בו מכירה כלל. ומדברי הגמרא להלן משמע שלדעת חכמים כהן נמכר. שהרי הגמרא מוכיחה מדברי חכמים שכהן שהוא עבד עברי רבו מוסר לו שפחה כנענית. ובקובץ שיעורים מבאר מדוע לדעת חכמים כהן נמכר לעבד עברי למרות שאינו ראוי לרציעה, ע"ש. וראה גם משנה למלך עבדים ג ח.

[1044] כלומר: כאשר נאמר "כלל ופרט", ה"כלל" מדבר על הענין בלשון כולל. וה"פרט" בא לפרט ולפרש את הכלל, ולכן כשנאמר כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט. ואם הכתוב חזר ואמר אחר כך "כלל" נוסף, הכתוב בא להוסיף על הפרט. ואינו מרבה הכל ממש, שהרי נאמר גם פרט. ולפיכך אנו מרבים כל דבר שהוא כעין הפרט.

[1045] ואפילו דבר שאינו ממש כעין הפרט.

הלכך, כאשר הכתוב מוסיף עוד כלל נוסף, לא הוסיף אלא את מה שדומה ממש לפרט.
[1044] אופן שני: "ריבוי מיעוט וריבוי". הכתוב מרבה הכל, [1045] חוץ מדבר אחד. ומסרו הכתוב לחכמים להחליט איזה דבר ראוי למעט מן הפרט. [1046]
וטעם הדבר: אילו היה נאמר בתורה רק "ריבוי ומיעוט", אזי אין אומרים שהפרט הוא פירושו של הכלל, אלא הכלל מרבה את הכל. והמיעוט שאחריו בא למעט את הכלל ולהקטינו, ולומר שאינו כולל אלא את זה ואת כל דבר שדומה לו. [1047]
הלכך, כאשר הכתוב מוסיף עוד ריבוי נוסף, הרי הוא מרבה את הכל, ואין למעט אלא דבר אחד, ומסרו הכתוב לחכמים להחליט איזה דבר ראוי למעט. [1048] [1049]
ולפי זה יש לבאר את מחלוקת רבי יוסי ברבי יהודה ורבי שלפנינו: נאמר בענין רציעה [דברים טו יז]: "ולקחת את המרצע, ונתת באזנו ובדלת".
כאשר קוראים את המילה "ולקחת" בפני עצמה, הרי היא כוללת כל דבר, ולאו דוקא מרצע.
ואחר כך נאמרה הגבלה - "במרצע".
ואחר כך נאמר שוב "ונתת באזנו ובדלת", ובמילה "ונתת" נכלל כל דבר, ולאו דוקא מרצע.
טעמו של רבי:
דרבי דריש בכל התורה [1050] "**כללי ופרטי**". את הלימוד מכללים ופרטים, ולא מריבויים ומיעוטים.
ולכן, כך הוא דורש כאן: "**ולקחת**" - **כלל**. "**מרצע**" - **פרט**.
וכשחזר הכתוב ואמר "ונתת [1051] **באזנו ובדלת**" - **חזר** הכתוב **וכלל**.

[1046] כך כתב רש"י. וריטב"א כתב שממעטים את הדבר היותר רחוק שאינו דומה למיעוט כלל.
[1047] כלומר: אין אומרים שהכתוב דיבר בדרך של "כלל ופרט", דהיינו - הפרט הוא פירושו של הכלל. אלא הכתוב מדבר בדרך של ריבוי ומיעוט. כלומר: ה"מיעוט" ממעט קצת ממשמעותו של הריבוי. ולפיכך כאשר נאמר "ריבוי ומיעוט" מרבים כל דבר שהוא דומה למיעוט.
[1048] מלשון רש"י [ד"ה דריש כללי] משמע שכל תנא דורש בכל מקום בתורה בדרך אחת: רבי - דורש כלל ופרט וכלל בכל מקום. ורבי יוסי ברבי יהודה - דורש בכל מקום ריבוי מיעוט וריבוי. אבל, הריטב"א [סוף ד"ה במאי] כתב שכל תנא דורש את שתי הדרשות. ובכל מקום דורש כפי שקבל מרבו לדרוש באותו מקום. [ועיין הערת המהדיר על הריטב"א].
[1049] כך פירש רש"י וריטב"א. רש"י במסכת סוכה לא א כתב, שכל י"ג מידות שהתורה נדרשת בהם הם הלכה למשה מסיני. וכן מוכח מהריטב"א דלהלן בהערה הבאה. ואם כן קשה: מדוע רש"י האריך לבאר כאן את טעם הדרשות של כלל ופרט וכלל? ונראה שרש"י מבאר מדוע יש שינוי לשון בין צורת הדרשה האחת - שנקראת "כלל ופרט וכלל", לבין צורת הדרשה האחרת - שנקראת "ריבוי מיעוט וריבוי".
[1050] כך פירש רש"י. ועיין בהערה הקודמת.
[1051] הרש"ש מוסיף בגמרא "ונתת" וכן כתב בהגהות בן אריה ["ונתת" הוא ה"כלל"].

וכל מקום שנאמר "**כלל ופרט וכלל**" - **אי אתה דן** [לומד] מן הכלל האחרון [1052] **אלא** דברים שהם **כעין הפרט** -

מה הפרט מפורש שהוא מרצע **של מתכת!**

אף כל הדברים הנלמדים מן הכלל, צריך שיהיו **של מתכת**.

ואילו טעמו של רבי יוסי ברבי יהודה:

רבי יוסי ברבי יהודה **דריש** בכל התורה [1053] **ריבויי ומיעוטי**.

ולפיכך: "**ולקחת**" - **ריבה** הכל.

"**מרצע**" - **מיעט** הכתוב, שלא תרבה אלא דברים שהם כעין מרצע. [1054] "ונתת **באזנו ובדלת**" - **חזר וריבה**.

ומאחר שהכתוב **ריבה ומיעט וריבה**, הרי הוא **ריבה הכל**, חוץ מדבר אחד בלבד, שאותו יש למעט מן המיעוט - **מאי רבי**, מה ריבה הכתוב? - **רבי כל מילי**, ריבה כל דבר, ואפילו כלי עץ.

מאי מיעט? - **מיעט סם**. שלא יניח סם חריף על אוזנו של העבד ויגרם לו נקב על ידי אותו הסם.

וראוי למעט את הסם, מפני שאינו דומה למרצע כלל, שהמרצע אינו נוקב אלא מכח האדם, ואילו הסם נוקב מאליו.

ועתה מפרשת הגמרא את המשך הברייתא:

אמר מר בברייתא: "**המרצע**" - **להביא מרצע הגדול**.

והוינן בה: **מאי משמע**? איך התנא למד מה' הידיעה להביא מרצע הגדול?

ומשנינן: **כ**מו שמצאנו **דאמר רבא** בענין איסור גיד הנשה, שנאמר בו [בראשית לב] "**הירך**":

ומשמע מהוספת ה' הידיעה לפני המילה "ירך" - שהיא **המיומנת שבירך**, הירך החשובה, שהיא ירך ימין -

הכא נמי, כך גם בענייננו, יש לדרוש: "**המרצע**" היינו **מיוחד שבמרצעין**, שהוא מרצע הגדול. [1055] שנינו בהמשך הברייתא: **אמר רבי אלעזר: יודן בריבי היה דורש**:

[1052] על פי רש"י שבועות ד ב ד"ה דדריש באמצע הדיבור.

[1053] כך נראה לפי מה שפירש רש"י לעיל בדעת רבי, ושלא כהריטב"א, וכנ"ל בהערה 1046.

[1054] דעת רבי יהודה במסכת חולין [צ ב] שאיסור גיד הנשה אינו נוהג אלא ברגל ימין בלבד. ורבא ביאר שטעמו הוא מפני שדרש את האות ה' במילה "הירך" ללמד שמדובר במיומנת שבירך. אבל, חכמים חולקים על רבי, וסוברים שאיסור גיד הנשה נוהג בין בירך ימין ובין בירך שמאל. ועיין בהערה הבאה.

[1055] המאירי כתב, כשם שאין הלכה כרבי יהודה שדרש "הירך המיומנת שבירך" [ראה הערה קודמת], כך אין הלכה כדברי התנא שדרש כאן "המרצע - מרצע הגדול". ואין צריך מרצע גדול [מדבריו נראה שמפרש כהריטב"א הנ"ל הערה 1034]. אבל, מהר"י בירב כתב שיתכן שאף חכמים מודים לדרשה המובאת בברייתא שלפנינו, מפני

כשהן רוצעין - אין רוצעין אלא במילתא.

וחכמים אומרים: אין עבד עברי כהן נרצע מפני שנעשה בעל מום.

והוינן בה: מדוע אין עבד עברי כהן נרצע?

ירצע, **ויעשה בעל מום!** שהרי אין איסור בכך, ומאידך, כאשר העבד רוצה להשאר תחת אדונו, רציעתו היא מצוה מן התורה![1056]

אמר רבה בר רב שילא תירוץ: **אמר קרא** בענין עבד עברי היוצא ביובל [ויקרא כה]: "**ושב אל משפחתו**".[1057]

וכוונת הכתוב לומר שהוא שב **למוחזק שבמשפחתו** - לעבודת הכהונה המוחזקת במשפחתו. ואם הוא כהן, וירצעוהו, הרי הוא לא ישוב ביובל לעבודו הכהונה, ולפיכך אינו נרצע.

והגמרא מביאה עתה בעיה, שפתרו אותה מתוך דברי הברייתא הנזכרת:

איבעיא להו, הסתפקו בני הישיבה:

עבד עברי שהוא **כהן - מהו** דינו לענין **שימסור לו רבו שפחה כנענית**, כדרך שמוסר לעבד עברי ישראל?[1058]

האם בידו למסור לו או לא?

וצדדי הספק הם:

שאף חכמים דורשים את האות ה' שבמילה "הירך" לדרשה, [חכמים דורשים משם שלא נאסר מדאורייתא אלא הגיד הפנימי הגדול הנמצא בירך]. ועיין שם עוד.

[1056]כך פירש רש"י. ומשמע מלשונו שלולי שרציעה היתה מצוה היה מובן מדוע כהן אינו נרצע. והנה, בספר שיירי קרבן על הירושלמי [קדושין פ"א הלכה ב, יא ב] כתב שאסור להטיל מום בכהן ולפי זה מובן שלולי שרציעה היתה מצוה היה אסור לרצוע את העבד. ולפיכך כתב רש"י שרציעה מצוה היא, והיא דוחה את איסור רציעה. אך, בספר שיירי קרבן נתן שני טעמים לאסור הטלת מום בכהן: [א] קל וחומר ממה שאסור להטיל מום בבהמת קדשים. [וזהו איסור לא תעשה, כמבואר בבכורות לג ב, שנאמר: "כל מום לא יהיה בו". ויקרא כב]. [ב] נאמר בכהן [ויקרא כא ח] "וקדשתו" ודרשו חז"ל וקדשתו - אפילו בעל כרחו. [ראה רש"י שם] וכל שכן שאסור להטיל בו מום. והנה, לפי הטעם הראשון שכתב שיירי קרבן, מובן שעשה של רציעה דוחה לא תעשה של הטלת מום, אבל אם נקבל את טעמו השני, נמצא ששניהם מצות עשה. וקשה: מדוע מצות עשה של רציעה תדחה מצות עשה של "וקדשתו"? והלא שתיהן מצות עשה! ועיין בספר שיירי קרבן שם. ובספר בירורי השיטות בשם טל תורה.

[1057][בתחילת הפסוק נאמר "ויצא מעמך הוא ובניו עמו", ואחר כך נאמר "ושב אל משפחתו". ולכאורה זה מיותר, ומה בא ללמדנו? לפיכך דרשוהו חז"ל שישוב למוחזק שבמשפחתו. ועיין משנה למלך עבדים ג ח].

[1058]שנאמר [שמות כא ג]: "אם אדוניו יתן לו אשה" וגו'. ופירשו חז"ל שכוונת הכתוב לאשה כנענית [רש"י שם].

[1059]שנאמר [דברים כג יח] "ולא יהיה קדש מבני ישראל". ופירש אונקלוס [שם] שאסור לאיש מבני ישראל לשאת שפחה כנענית, שמתוך שאין קדושין תופסין בה, נמצא שכל בעילותיו בעילות זנות. [רש"י שם, וכן כתב רש"י להלן סט א וכן דעת עוד ראשונים]. אבל, הרמב"ם [איסורי ביאה יב יא] כתב שהבא על השפחה לוקה מכת מרדות [ע"ש]. ודייק מהרשד"ם [יורה דעה קצ"ו] מדבריו ששפחה כנענית אינה אסורה על ישראל אלא מדרבנן. ולדברי הרמב"ם קשה: מדוע הגמרא קוראת להיתר עבד עברי בשפחה "חידוש"? והלא שפחה כנענית מותרת מדאורייתא לכל ישראל! ועיין פני יהושע ומקנה. [ועיין קרית ספר על הרמב"ם שם ומשנה למלך עבדים ג ג. וספר המפתח איסורי ביאה שם. ובירורי השיטות כאן].

מצד אחד, שפחה כנענית אסורה על כל ישראל,[1059] וזה שהאדון מוסר שפחה כנענית לעבד עברי **חידוש הוא**, שהתורה התירה לעבד עברי דבר האסור על כל ישראל. ומאחר שהתורה התירה איסור זה, **לא שנא כהנים ולא שנא ישראל**, אין הבדל בין כהנים לישראל בענין זה.

או דילמא [שמא] **שאני כהנים**, הכהנים שונים משאר ישראל, **הואיל וריבה בהן** הכתוב **מצות יתרות** יותר משאר ישראל, לפיכך לעבד עברי כהן לא הותר לישא שפחה כנענית.[1060]

ונחלקו בכך אמוראים:

רב אמר: **מותר** לעבד עברי כהן לישא כנענית.

ושמואל אמר: **אסור**.

אמר ליה רב נחמן לרב ענן, תלמידו של שמואל: **כי הויתו בי מר שמואל - באיסקומדרי איטלליתו!** כאשר ישבתם לפני שמואל, במשחק ששמו "איסקומדרי",[1061] שיחקתם. כלומר, לא התרכזתם בלמודכם לדקדק במה שאמר שמואל שעבד כהן אסור בשפחה כנענית, אלא הייתם כמשחקים במשחק.

שהרי, אילו הייתם מדקדקים בדבריו, **מאי טעמא לא תימרו ליה**, מדוע לא טענתם לו, **כי מהא**, מדברי הברייתא לעיל, מוכח שלא כדבריו!

שכך שנינו בברייתא [לעיל]: "**וחכמים אומרים: אין עבד עברי כהן נרצע מפני שנעשה בעל מום**".

והנה, בענין רציעת העבד נאמר [שמות כא ה - ו]: "ואם אמור יאמר העבד אהבתי את אדוני את אשתי [השפחה], ואת בני [בני השפחה], לא אצא חפשי. ורצע אדוניו את אזנו".

מכאן, שאין האדון רוצע את העבד אלא אם כן יש לו אשה שפחה כנענית, והוא אוהבה ואינו רוצה לצאת.[1062]

[1059] מדברי משנה למלך [עבדים ג ג] מבואר שפשיטא לו לדעת הכל שכהן אסור לשאת שפחה משום איסור זונה ["אשה זונה וחללה לא יקחו"]. ואם כן קשה: מדוע הגמרא מבארת את הצד שעבד עברי כהן אסור בשפחה כנענית, משום שריבה בו הכתוב מצות יתירות? היה ראוי לבאר שכהן אסור בשפחה מפני שלא מצאנו שהותר איסור זונה לעבד עברי, אלא איסור אחד - "לא יהיה קדש" [הנ"ל בהערה הקודמת] בלבד, ואין להתיר שפחה לכהן שיש לו שני איסורים! [כעין זה הקשה בבית מאיר אבן העזר טז ובירורי השיטות כאן]. ובספר בירורי השיטות הביא בשם ספר בית מאיר [אבן העזר טז] שכתב בדעת הרמב"ם שאין איסור זונה בשפחה. [עיין שם ובמנחת חינוך תחילת רס"ו]. [ולדעת המשנה למלך צריך לומר, שלולי הסברא של "שאני כהנים הואיל וריבה בהם הכתוב מצות יתירות", היינו אומרים שאין חילוק בין איסור אחד לשני איסורים, וכאשר הכתוב התיר שפחה לעבד עברי אף בכהן דיבר הכתוב. וכסברא זו מוכח להלן בספק הגמרא בענין יפת תואר וברש"י שם ד"ה כהן].

[1060] היינו פספסין [רש"י]. ובסנהדרין כה ב פירש רש"י שפספסין הם גזרי עצים, [מובא במתרגם כאן, ועיין שם עוד, וראה במסורת הש"ס בשם הערוך].

[1061] כך מבואר בברייתא להלן כב א.

ואם תאמר כדברי שמואל **שאין רבו** של העבד הכהן **מוסר לו שפחה כנענית**, קשה: מדוע אמרו חכמים "אין עבד עברי כהן נרצע מפני שנעשה בעל מום"? והרי אין צורך בטעם זה!

תיפוק ליה, הרי דין זה יוצא ממה **דבעינא**, שצריך העבד לומר "**אהבתי את אדוני את אשתי ואת בני**" - **וליכא**!

ולדברי שמואל הרי אין לכהן אשה שפחה, ואם כן פשיטא שאינו נרצע!

אלא בהכרח, צריך לומר כדעת רב, שאף עבד עברי כהן מותר בשפחה, ולפיכך היה עולה בדעתנו שהוא נרצע, ולכן באו חכמים ואמרו שאינו נרצע מפני שנעשה בעל מום.

ומסקינן: **תו לא מידי**, אין להשיב שום תשובה על טענה זו, ונדחו דברי שמואל. והלכה כרב שעבד עברי כהן מותר בשפחה כנענית.[1063]

ואגב שעסקנו באיסור שהתורה חידשה שהותר לעבד, והסתפקנו האם האיסור הותר גם לעבד עברי כהן, דנה הגמרא כיוצא בזה בענין "יפת תואר".

[1063] ריטב"א. וכן פסק רמב"ם עבדים ג ד.

[1064] נאמר שם: "וראית בשביה אשת יפת תואר וחשקת בה, 'ולקחת לך לאשה'. והבאתה אל תוך ביתך וגלחה את ראשה. ועשתה [ותגדל] את צפרניה, והסירה את שמלת שביה מעליה. ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים 'ואחר כך תבוא אליה ובעלתה והיתה לך לאשה'". נאמר בכתוב פעמיים ענין ליקוחיה לאשה: [א] 'ולקחת לך לאשה'. [ב] והבאתה אל תוך ביתך, ואחר כן תבוא אליה ובעלתה 'והיתה לך לאשה'. א. נחלקו המפרשים בהסבר 'ולקחת לך לאשה' האמור בתחילת הענין: יש אומרים שזו כעין הקדמה למה שנאמר אחר כך 'והבאתה אל תוך ביתך וגילחה את ראשה' וגו'. כלומר: אין היתר לקחתה לאשה או לבעול אותה כלל עד שיקיים את כל הסדר האמור במקרא שאחריו [כך פירש הרמב"ן על התורה לפי פשוטו של מקרא. וכן הבינו תוספות להלן כב א ד"ה שלא ילחצנה מדברי רש"י]. ויש אומרים ש"ולקחת לך לאשה" היינו - תבוא עליה ביאה אחת בלבד, וביאה זו הותרה אפילו לפני כל המעשים המפורשים להלן בכתוב, אבל ביאה שניה אינה מותרת אלא לאחר כל המעשים המפורטים בכתוב [רבנו תם בתוספות הנ"ל. וכעין זה כתבו הרמב"ם מלכים ח ב-ג, והרמב"ן על התורה בהסבר דברי סוגיתנו, אלא שמדברי רבנו תם משמע שמותר לבוא עליה ביאה ראשונה אפילו במלחמה לפני שיביאה לביתו. ואילו הרמב"ם והרמב"ן כתבו שאסור לבוא עליה ביאה ראשונה עד שיביאנה לביתו [או למקום צנוע], אבל אין צריך שיקיים את כל הסדר האמור בכתוב. וכמה אחרונים כתבו שאף רש"י כהרמב"ם ורמב"ן. עיין רא"מ על התורה שם. ופני יהושע ובית שמואל אבהע"ז טו יח, וספר המקנה ומנח"ח תקלב ועוד]. וכתבו ר"י [בתוספות הנ"ל] ורמב"ן [על התורה שם] שבירושלמי נחלקו אמוראים בדבר: רב סובר שביאה ראשונה הותרה לפני כל המעשים. ושמואל סובר שאף ביאה ראשונה לא הותרה אלא לאחר כל המעשים. ב. ממה שנאמר בסוף הכתוב "ואחר כן תבוא אליה:. והיתה לך לאשה". דרשו בגמרא [להלן סח ב] שלאחר כל המעשים הכתובים כאן תופסים בה קידושין ["והיתה" היינו הוית קידושין, רש"י], אבל קודם לכן אין קידושין תופסין בה, ומכאן הוכיחו שאין קידושין תופסין בגויה. ומדברי הגמרא הללו משמע שלאחר כל המעשים הללו היא גיורת. ולפיכך תופסין בה קדושין. [מדברי תוספות כב א ד"ה שלא ילחצנה, משמע שלאחר כל המעשים היא גיורת גמורה. למרות שהגירות נעשתה בעל כרחה, וכן מוכח מדברי הריטב"א כאן בד"ה רב אמר בתוך הדברים. אבל עיין בריטב"א בהסבר דעת רבי יוחנן, שבירושלמי בסוף הדיבור. ובאבני מילואים ד יג כתב בהסבר דעת רש"י שאף לאחר כל המעשים אינה גיורת גמורה, אלא שתופסין בה קידושין אבל דינה כדין גויה. עיין שם, וכן כתב הרמב"ן על התורה. וכיוצא בזה הביא אבני מילואים בשם פירוש הטור על התורה].

נאמר [דברים כא י - יד]: "כי תצא למלחמה על אויבך, וראית בשביה אשת יפת תואר, וחשקת בה, ולקחת לך לאשה". והתבארו במקרא שם דיני לקיחתה. [1064] ודבר זה חידוש הוא, [1066] כפי שיבואר להלן, [1065] ודוקא במלחמה הותר לשאת שבויה גויה.

ובענין זה **איבעיא להו**, הסתפקו בני הישיבה: **כהן - מהו** דינו **בענין יפת תואר**? האם מותר לו לקחתה או לא?

וצדדי הספק הם:

מצד אחד, כיון שההיתר של יפת תואר **חידוש הוא** אפילו בישראל, שהתורה התירה לו לבוא על גויה, [1067] אם כן, **לא שנא כהן ולא שנא ישראל**, אין הבדל בין כהן לישראל בענין זה ושניהם מותרים בדבר.

צד ב: **או דילמא** [שמא], **שאני**, שונה דין ה**כהנים** מדין שאר ישראל, **הואיל וריבה בהן** הכתוב **מצות יתרות** יותר משאר ישראל.

ונחלקו אמוראים בדבר: **רב אמר**: **מותר** לכהן לקחת יפת תואר, **ושמואל אמר**: **אסור**.

ונאמרו שתי דעות בהסבר מחלוקתם:

דעה ראשונה: **בביאה ראשונה דכולי עלמא לא פליגי דשרי**, בביאה הראשונה לדברי הכל היא מותרת לכהן. וטעם הדבר: **דהרי** לא ראוי אפילו לישראל לקחת אשת יפת תואר, **ולא דברה תורה** והתירה לקחתה, **אלא כנגד יצר הרע**, מפני שאם אין הקב"ה מתירה ישאנה באיסור, ולפיכך גם כהן מותר בה, שהרי גם בכהן יש חשש של יצר הרע.

[1065] דיני לקיחת אשה גויה בקצרה [על פי מסכת עבודה זרה לו ב, ורמב"ם איסורי ביאה יב]: א. ישראל שבעל אשה גויה בדרך חתנות לוקה מן התורה. שנאמר [דברים ז]: "לא תתחתן בם, בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך". ולא אסרה התורה אלא בדרך חתנות. [זו דעת הרמב"ם. אבל הטור אבהע"ז טז כתב שהכתוב מדבר דוקא בז' אומות, ודוקא לאחר שהתגיירו שאז קידושין תופסין בהן]. ב. הבא על הגויה בדרך זנות, אם עשה כן בפרהסיא - הלכה למשה מסיני שקנאים פוגעין בו [הורגים אותו]. ואם עשה כן בצנעא - אינו אסור אלא מדרבנן [וגזרו על זה כמה גזרות כמבואר במסכת עבודה זרה שם]. וכתבו רשב"א וריטב"א: הטעם לכך שהגמרא אומרת שהיתר יפת תואר "חידוש הוא", היינו מפני שמלחמה היא מקום פרהסיא, ואסור לבעול גויה בפרהסיא מן התורה, והעושה כן קנאים פוגעים בו. ודברי הרשב"א והריטב"א כאן מיושבים לדעת רבנו תם [בהערה 1062] שבשעת המלחמה מותר לבעול יפת תואר ביאה אחת. ואף לדעת הרמב"ם והרמב"ן שהבעילה נעשית במקום צנוע, מכל מקום כיון שלוקחה לשם לעיני כל הרי זה כפרהסיא [לחם משנה מלכים ח ב. ועיין מנחת חינוך תקלב]. אבל, תוספות כתבו בשם רש"י שאסור לבוא על יפת תואר במלחמה עד שיכניסנה לביתו ויעשה את כל הסדר האמור בפרשה, ואם כן קשה: איזה חידוש יש בכך שהותרה יפת תואר? והנה, דעת אבני מילואים [הובא לעיל סוף הערה 1062] שאף לאחר כל המעשים אינה גיורת גמורה, ודינה כדין גויה, ולפי זה מובן שיש כאן חידוש שהתורה התירה יפת תואר שבא עליה לאחר כל המעשים בדרך חתנות והיא גויה. ולדעת הראשונים [הובאו בהערה הנ"ל] הסוברים שלאחר כל המעשים היא גיורת גמורה, צריך לומר [לדברי רש"י] שהחידוש הוא בכך שהגירות מועילה בה למרות שהתגיירה בעל כרחה [כך כתב הריטב"א ד"ה רב בהסבר דעת רש"י. וכעין זה כתבו תוספות ד"ה שלא ועיין פני יהושע. וספר המקנה]. חידוש נוסף ביפת תואר - שהותרה אפילו אם היא אשת איש, [תוספות הרא"ש, עיין שם, ועיין להלן הערה 1073].

[1066] כך מבואר בגמרא להלן.

[1067] החידוש שבדבר התבאר בהערה הקודמת.

כי פליגי, וכל אשר נחלקו זה דוקא **בביאה שניה**, מכאן ואילך, שהתורה התירה ביאה שניה לישראל, [1069] ואולם אין בזה משום יצר הרע גדול כל כך, [1068] מפני שלאחר ביאה ראשונה מתקררת רוחו ואין חשש שמא ישאנה באיסור. ונחלקו רב ושמואל האם גם כהן מותר בביאה שניה:

רב אמר מותר, **ושמואל אמר אסור**.

והגמרא מבארת את טעמיהם של רב ושמואל:

רב אמר מותר - **הואיל ואישתריא אשתרי**, מאחר שהותרה ביאה ראשונה, הותרו גם שאר הביאות.

ושמואל אמר אסור - **דהא הויא ליה גיורת**, שהרי יפת תואר גיורת היא, **וגיורת** אינה מותרת אלא לישראל בלבד, אבל **לכהן לא חזיא**, אסור לכהן לשאת גיורת מאחר שלגיורת יש דין "זונה". [1071] וזונה אסורה על הכהנים. [1070] ומביאה הגמרא דעה שניה בהסבר מחלוקת רב ושמואל:

[1068] על פי ריטב"א בשם רש"י [שכתב "ואין יצרו מתגבר עליו כל כך כשאתה אוסרה עליו" - כלומר: אמנם יש לו יצר הרע, אלא שאינו מתגבר כל כך].

[1069] כך יש לפרש לדעת רש"י. וראה להלן הערה 1069.

[1070] לדעת רש"י [כפי שהבינוהו בעלי התוספות] בישראל אין חילוק בין ביאה ראשונה לשניה, שתיהן נעשות לאחר שהביאה לביתו. [והחידוש הוא בכך שלמרות שהגירות נעשית בעל כרחה - מועילה. כנ"ל הערה 1064]. ולפי זה צריך לומר שבכהן יש לחלק בין ביאה ראשונה לשניה מסברא - ביאה ראשונה מסתבר להתיר כיון שהותרה משום יצר הרע. אבל ביאה שניה שאין בה יצר הרע חזק כל כך אין להתיר בכהן. [ריטב"א בהסבר דעת רש"י. ולעיל בהערה הנ"ל התבאר שיש מפרשים את דברי רש"י בדרך אחרת]. אבל, לדעת תוספות ביאה ראשונה הותרה בישראל אפילו קודם שיכניסנה לביתו ויקיים את כל האמור בפרשה, ואילו ביאה שניה לא הותרה אלא לאחר שיקיים את כל האמור בפרשה. וכתבו תוספות שבביאה ראשונה התחדש שיפת תואר מותרת לישראל למרות שעדיין היא גויה [ואסורה בפרהסיא, כנ"ל הערה 1064], ואילו בביאה שניה לא התחדש היתר בישראל, שהרי היא גיורת גמורה. ולפי זה החילוק בין ביאה ראשונה לשניה בכהן הוא פשוט: בביאה ראשונה מצאנו שהתורה התירה בישראל לבוא עליה בעודה גויה, ויש לומר שכשם שהתורה התירה בה איסור גויה לישראל כך הותר בה איסור כהונה [ומה לי איסור אחד מה לי שני איסורים - מהרי"ט כב א]. אבל, בביאה שניה לא הותר בישראל שום איסור, שהרי היא גיורת וגיורת מותרת לישראל. ומאחר שלא מצאנו שהותר בה בישראל איסור מנין לנו לחדש שהתורה התירה לכהן ביאה שניה? ולפיכך אמר שמואל שביאה שניה אסורה בכהן [ורב מתיר מסברא "הואיל ואשתרי אשתרי"]. [כך נראה מדברי התוספות כאן בד"ה בביאה שניה ולהלן כב א סוף ד"ה שלא "אך אין לתרץ שפיר" וכו'. ועיין ספר המקנה]. אך קשה: לדברי התוספות, מדוע הגמרא מנמקת את טעם ההיתר בביאה ראשונה בכהן מפני שלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע? והלא טעם ההיתר הוא מפני שהותר בה איסור בישראל, ומה לי איסור אחד מה לי שני איסורים! עיין רבי עקיבא איגר והערה 762 על תוספות.

[1071] כך משמע מדברי רש"י כאן, וכן כתב רש"י במסכת יבמות סא ב ועוד. אבל הרשב"א כתב שם שאיסור גיורת הוא משום שנאמר [יחזקאל מד כב]: "כי אם בתולות מזרע ישראל". יקחו". משמע שהגיורת אסורה [ראה להלן עח א "וכולן מקרא אחד דרשו" וכו']. וכן כתב הראב"ד [איסורי ביאה יח ג]. ותוספות שם [סא א ד"ה אין זונה] כתבו שגיורת אסורה מפני שבאה מן הגויים שהם שטופי זימה, ואפילו אם היא עצמה לא נבעלה הרי זו זונה. והרמב"ם שם [איסורי ביאה יח ג] כתב שגיורת אסורה משום זונה, ופירשו המפרשים שלדעת הרמב"ם הכתוב ביחזקאל "כי אם בתולות מזרע ישראל" מגלה שגיורת היא בכלל זונה, ואפילו אם לא נבעלה [מגיד משנה, ובית שמואל אהע"ז ו כ וביאור הגר"א שם ס"ק כז].

איכא דאמרי [יש אומרים]: **בביאה שניה כולי עלמא לא פליגי דאסירא**, הכל מודים שביאה שניה ביפת תואר אסורה לכהנים, משום **דהויא לה גיורת. וגיורת לכהן, לא חזיא** [אינה ראויה].

כי פליגי, כל אשר נחלקו, הוא דוקא **בביאה ראשונה**, וכדלהלן:

רב אמר: **מותר**, וטעמו: **דהא לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע**, וגם בכהנים יש חשש ליצר הרע.

ושמואל אמר: **אסור**, וטעמו: בענין יפת תואר נאמר [דברים כא יא יב]: "וראית בשביה אשת יפת תואר. ולקחת לך לאשה [בביאה ראשונה], והבאתה אל תוך ביתך, [לקיימה בביתך לתמיד] ".

וההיתר של "וראית בשביה אשת יפת תואר, ולקחת לך לאשה" מותנה בהיתר של "והבאתה אל תוך ביתך" -

כל היכא דקרינא ביה, כל מקום שמתקיים בו ההיתר של "**והבאתה אל תוך ביתך**", **קרינא ביה**, נאמר בו גם ההיתר של "**וראית בשביה**". [1072]

אבל, **כל היכא דלא קרינא ביה**, כל מקום שלא מתקיים בו ההיתר של "**והבאתה אל תוך ביתך**" - **לא קרינא ביה** "**וראית בשביה**".

ולפיכך, כהן שאסור לו להביא לביתו את יפת התואר ולקיימה לשם אישות, הרי שהכתוב "והבאתה אל תוך ביתך" אינו מתקיים בו. ולפיכך גם "וראית בשביה" לא מתייחס אליו, ואסור לו לבוא עליה אפילו ביאה ראשונה.

ואגב שהוזכרה בסוגייתנו הסברא "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע", הגמרא מביאה את מקור הסברא הזאת, מברייתא:

תנו רבנן:

נאמר בענין יפת תואר [דברים כא יא - יב]: "וראית בשביה אשת יפת תואר, וחשקת בה, ולקחת לך לאשה, והבאתה אל תוך ביתך".

הברייתא דורשת את כל המילים הכתובות במקרא הזה: [1073]

[א] הכתוב "**וראית בשביה**" - מלמד שההיתר של יפת תואר נאמר רק אם נתן בה את עיניו **בשעת שביה**. אבל אם שבה אותה על מנת למכרה, או על מנת שתעבדנו כשפחה,

[1072] [כנראה הכוונה שכל מקום ששייך שיתקיים בה "והבאת אל תוך ביתך" נאמרה בה כל הפרשה של יפת תואר המתחילה ב"וראית בשביה" וכו'].

[1073] [כנראה רוב הכתוב מיותר, והיה ראוי לומר "כי תצא למלחמה על אויבך ושבית שביו, וראית אשה, וגלחה את ראשה, ואחר כן תבוא אליה ובעלתה", והמילים "בשביה אשת יפת תואר וחשקת בה ולקחת לך לאשה והבאתה" מיותרות].

ואחר כך נתן בה את עיניו, הרי זו אסורה עליו. [1074]

[ב] הכתוב **אשת**" מרבה - **ואפילו אשת איש**, שגם היא מותרת בשעת השביה מדין "יפת תואר". [1075] [ג] "**יפת תואר**" - משמע, מתוך שיצרו מתגרה ממנה מחמת יופיה התירה הכתוב. [1076] ומכאן ש**לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע**, ובקושי התירה הכתוב, וטעם ההיתר: מפני שאם לא תהיה מותרת לו, הוא יבעלנה באיסור. [1077]

דף כב.

ועל דרך משל:

כך אמר הכתוב: **מוטב שיאכלו ישראל בשר** (תחילת העמוד) **תמותות**, בהמות חולות הקרובות למות, ויאכלון כאשר הן **שחוטות**, ואף על פי ש"תמותות" מאוסות לאכילה, וכפי שאמרו במסכת חולין [לז ב], [1078] בכל זאת עדיף שיאכלון כשהן שחוטות, **ואל יאכלו בשר תמותות** לאחר שימותו, ויהיו "**נבילות**" גמורות.

וכיוצא בזה: מוטב שישאו יפת תואר בהיתר, מאשר ישאוה באיסור.

[ד] "**וחשקת**" - משמע שבחשקו תלה הכתוב. ואם חשק בה, היא מותרת לו **אף על פי שאינה נאה**.

[ה] "**בה**" - הכתוב ממעט, שההיתר של יפת תואר הוא דוקא "בה", דהיינו באשה אחת. **ולא בה ובחברתה**.

[1074] כך פירש רש"י. ורשב"א פירש שהכתוב ממעט שאם נתן בה את עיניו לפני השביה אסורה. ועיין שיטה לא נודע למי.

[1075] כך הבינו תוספות, שאשת גוי אסורה לישראל כאשת איש, והכתוב הוצרך להתירה בשעת שביה מדין יפת תואר. אבל, הרמב"ם [מלכים ח ג] מנמק את ההיתר מפני שאין קידושין לגוי. ועיין שיטה לא נודע למי ועיין לחם משנה שם. ואולם, תוספות הנ"ל הבינו שכאן התחדש היתר מיוחד ביפת תואר, אבל בשאר נשים יש איסור אשת איש בגוי. והקשו: במסכת סנהדרין [נב ב] מבואר שאין אישות בגויה, [אין קידושין תופסין בה והבא עליה פטור ממיתה], ואם כן מדוע הוצרך הכתוב להתירה ביפת תואר? ותירצו: אמנם אין איסור לא תעשה וחיוב מיתה בגויה, אבל נאמר בגויים מצות עשה [בראשית ב] "ודבק באשתו" - ולא באשת חברו. וכתב בספר המקנה: אף תוספות לא כתבו שיש איסור אלא בגויה. אבל לאחר שהתגיירה פקעה ממנה האישות של הגוי ואין בה אפילו מצות עשה. התבאר לעיל [בהערה 1064], שתוספות הבינו מדברי רש"י שאפילו ביאה ראשונה לא הותרה אלא לאחר כל המעשים שאז היא גיורת גמורה, ולפי זה רש"י לא יוכל לפרש כתוספות. [והמקנה מיישב זאת בדוחק. עיין שם], ועיין פירושים נוספים ברמב"ן ברשב"א ובריטב"א. [ולעיל בהערה הנ"ל הבאנו שדעת האבני מילואים בהסבר דברי רש"י שאף לאחר כל המעשים אינה גיורת גמורה. ולפי זה רש"י יכול לפרש כדברי תוספות כאן].

[1076] [אין לומר שהכתוב מדבר ביפת תואר בלבד, שהרי התנא דורש להלן שאפילו אם אינה יפה מותר לקחתה אם חושק בה.

[1077] לשון רש"י דברים כא יא.

[1078] רש"י כתב שהיא מאוסה, שנאמר ביחזקאל [פרק ד]: "ולא בא בפי בשר פיגול". אך במסכת חולין לז ב הגמרא דורשת את תחילת הפסוק הנ"ל בבהמה מסוכנת. שנאמר שם: "ואומר אהה ה' אלקים, הנה נפשי לא מטומאה, ונבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי ועד עתה, ולא בא בפי בשר פיגול". ופירשו את הכתוב "ונבלה וטרפה לא אכלתי". שיחזקאל השתבח בכך שלא אכל בשר בהמה מסוכנת שנשחטה לפני שתמות, שבהמה כזאת מותרת מן הדין, אך היא מאוסה מלאוכלה. [ואין לפרש את הכתוב בנבלה וטרפה ממש, שהרי מאחר שהיא אסורה מן התורה אין רבותא בכך שלא אכל בהמה כזאת. רש"י שם].

שאסור לקחת שתי נשים "יפות תואר".

[ו] "**ולקחת**" - "**ליקוחין**" **יש לך בה**. הקידושין תופסין בה.

והחידוש הוא: אף על פי שיפת תואר מתגיירת בעל כרחה, ואין זו גירות גמורה, בכל זאת אין אומרים שהיא כגויה גמורה שאין תופסין בה קידושין. [1079]

[ז] "**לך לאשה**" - **שלא יקח שתי נשים, אחת לו ואחת לאביו**. או **אחת לו ואחת לבנו**.

והיינו, שלא יבעל אשה אחת, ויניח את השניה לאביו או לבנו. [עיין הערה [1080]]

[ח] "**והבאתה** אל תוך ביתך" - **מלמד** הכתוב **שלא ילחצנה** לבוא עליה **במלחמה**, אלא צריך שיביאה תחילה לביתו, ורק אחר כך מותר לו לבוא עליה. [1081]

עד כאן הגמרא דנה בענין "יפת תואר", וענין זה הובא בסוגיתנו בדרך אגב [לפי שדנו בעבד כהן אם הוא נרצע, הובא דיון כעין זה אם כהן מותר ביפת תואר].

ועתה הגמרא חוזרת לדון בענין עבד נרצע, שדינו הוזכר במשנתנו.

נאמר בענין עבד עברי [שמות כא ה - ו]: "ואם אמור יאמר העבד: אהבתי את אדוני, את אשתי, ואת בני - לא אצא חפשי! ורצע אדוניו את אזנו במרצע, ועבדו לעולם ".

ובברייתא דרשו כמה דינים מדברי הכתוב הזה:

תנו רבנן:

[1079] אין קידושין תופסים בגויה, והגמרא דורשת זאת מהכתוב כמבואר להלן סח ב, ועיין גם סנהדרין נב ב. ומשמע מתוספות והריטב"א כאן שלומדים מהכתוב "ולקחת לך לאשה" שלמרות שיפת תואר אינה מתגיירת מדעתה בכל זאת גירותה מועילה והרי היא כגיורת גמורה. אבל, יש אומרים שדינה כדין גויה והתחדש בה רק שקידושין תופסין בה כבגיורת. אבל לענין שאר דברים דינה כדין גויה. וכך נוקט אבני מילואים [ד יג] בהסבר דעת רש"י. [וראה עוד לעיל בסוף הערה 1062].

[1080] זו גירסת הספרים שלפנינו. וכן גירסת הרמב"ם [מלכים ח ג] והרמב"ן על התורה. אבל, רש"י גורס: "לך - ולא לאחרים", וכעין זה גורסים תוספות - "שלא יקחנה לאביו ולא לבנו". כלומר: אין מדובר כאן בלוקח שתי נשים, אלא הכתוב ממעט אפילו אשה אחת אם אינו לוקחה לעצמו אלא לאחרים, כגון לאביו או לבנו. ועל גירסת הספרים שלפנינו הקשו הראשונים שתי קושיות: [א] הואיל ונאמר "לך", אם כן משמע שהכתוב לא התיר לקחת יפת תואר אלא לעצמו ולא לאחרים, ואפילו אם אינו לוקח אלא אחת, ומדוע התנא נוקט "שלא יקח שתים - אחת לו ואחת לאביו"? [תוספות]. [ב] שנינו בברייתא לעיל "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע". ואם כן רק אם חושק בה לעצמו היא מותרת, אבל לאחרים אינו רשאי לקחת אפילו אשה אחת! ומדוע התנא נוקט "שלא יקח שתים - אחת לו ואחת לאביו"? [ריטב"א]. ועיין ריטב"א, מאירי, ולחם משנה על הרמב"ם.

[1081] כך פירש רש"י, ותוספות למדו מדבריו שאסור לבוא על יפת תואר אפילו ביאה אחת בשעת המלחמה, ולא הותרה אלא לאחר שיביאנה לביתו ויקיים את כל הסדר האמור בפרשה. אבל, הרמב"ן [על התורה] מפרש את דברי הגמרא כאן באופן אחר: ביאה ראשונה אינה מותרת אלא לאחר שיביאה לביתו, ולא ילחצנה לבא עליה במלחמה, אך מכל מקום אין צריך שיקיים את כל הסדר האמור בפרשה לפני ביאה ראשונה, אלא רק אחרי ביאה ראשונה אסור לו לבוא עליה מכאן ואילך עד שיקיים את כל הסדר האמור בפרשה, וכעין זה כתב הרמב"ם [מלכים ח ב]. ויש אומרים שאף רש"י סובר כדעה זו. [עיין לעיל הערה 1062]. ודעת רבנו תם שביאה ראשונה הותרה אפילו במלחמה. ומה ששנינו "שלא ילחצנה במלחמה" היינו שלא ילחצנה להתחיל למנות חדש ימים ולקיים את הסדר האמור בפרשה. [ת"י וריטב"א בשם ר"ת], או, שלא ילחצנה לבוא עליה ביאה שניה במלחמה [רשב"א וריטב"א בשם רבנו תם]. [ועיין עוד לעיל בהערה 1062].

[א] "**אם אמר יאמר**" - כפילות הלשון מלמדת שאין העבד נרצע **עד שיאמר** פעם אחת שאינו רוצה לצאת לחפשי, **וישנה** - ויחזור ויאמר זאת פעם שניה. [1082]
והברייתא מבארת אימתי צריך שהעבד יאמר את שתי האמירות הללו:
אם העבד **אמר** פעמיים **בתחילת שש** שנות עבדותו [1083] שאינה רוצה לצאת לחפשי בתום שש שנים, **ולא אמר** זאת בכלל **בסוף שש** השנים, אזי הוא **אינו נרצע**.
שנאמר [שם]: "**לא אצא חפשי**", ומשמע צריך לומר זאת **בשעת יציאה**, כשעומד לצאת לחפשי.
ואם **אמר** פעמיים **בסוף שש** שרוצה לצאת, **ולא אמר** זאת **בתחילת שש** אפילו פעם אחת, גם אז הוא **אינו נרצע**.
שנאמר: "**אם אמר יאמר העבד**".
המילה "העבד" מלמדת שאין העבד נרצע **עד שיאמר** זאת **כשהוא עבד**, בתחילת שש, ולא בסוף שש שנים [ולהלן הגמרא תמהה: וכי בסוף שש אין הוא עבד?!] [1084]
עד כאן דברי הברייתא.
והגמרא תמהה שתי תמיהות על דברי הברייתא:
א. **אמר מר** בברייתא: אם העבד **אמר בתחילת שש**, **ולא אמר בסוף שש**, **אינו נרצע**.
שנאמר "**לא אצא חפשי**".
והניחה הגמרא שפשטות האמור "בתחילת שש", היינו ביום הראשון של שש שנות עבדותו -
ולכן הקשתה הגמרא: **מאי איריא**, מדוע הוצרך התנא לדרוש זאת **מ**"**לא אצא חפשי**"? **תיפוק ליה**, הרי יכול הוא להוכיח זאת מתוך נוסח דברי העבד עצמו, שאמירתו לא היתה בתחילת שש.
דהרי בעינן [צריך] שהעבד יאמר: "**אהבתי את אדוני**, **את אשתי** [השפחה], **ואת בני** [שנולדו לי מהשפחה, ולפיכך] לא אצא חפשי".
ובתחילת שש השנים הרי לא יתכן שנולדו לו בנים משפחה כנענית של האדון, שהרי האדון לא מוסר לו את השפחה אלא לאחר שנעשה עבד!

[1082] [המאירי נתן טעם לדבר, וזה לשונו: עד שיאמר וישנה:. כדי שלא יבהילוהו בכך, אלא שיאמר כן מתוך המתון וישוב הדעת].
[1083] להלן הגמרא דנה מה נחשב תחילת שש. ותחלה הגמרא הבינה שהכוונה בתחלת שש ממש. [ביום הראשון].
[1084] קשה: מאחר שנאמר "העבד" ולמדנו מזה שצריך אמירה בתחילת שש, ונאמר "לא אצא" ולמדנו מזה שצריך אמירה בסוף שש, אם כן מוכח מכל זה שצריך שהעבד יאמר שתי אמירות, ומדוע התנא הוצרך ללמוד זאת מכפל הלשון "אמר יאמר"? עיין להלן הערה 1084.

ב. **ותו**, ועוד שנינו בהמשך הברייתא: **אמר בסוף שש**, **ולא אמר בתחילת שש**, **אינו נרצע**, **שנאמר** "אם אמר יאמר **העבד**".

והניחה הגמרא, שבפשטות "סוף שש" הוא היום האחרון של שש שנות עבדותו - וקשה: **אטו** [וכי] **בסוף שש לאו עבד הוא**?! והלא כל אותו היום עדיין הוא עבד!

וכדי ליישב את שתי התמיהות הללו, מבאר רבא את דברי הברייתא בדרך חדשה:

אמר רבא: "בתחילת שש" היינו - **בתחילת פרוטה אחרונה**.

כלומר, בודאי אמירת העבד נעשית לאחר שהאדון מסר לו שפחה כנענית ונולדו לו בנים ממנה.

"ותחילת שש", הוא משך כל הזמן שנשאר על העבד לעבוד לאדונו, ובלבד שישאר זמן עבודה השוה פרוטה אחת [1085] לכל הפחות.

ואם הוא רוצה לומר זאת סמוך לסיום עבודתו, כאשר הוא עומד להתחיל את עבודת הפרוטה האחרונה המוטלת עליו, צריך שיאמר זאת "בתחילת פרוטה אחרונה", דהיינו, לפני שיתחיל הזמן הזה, שעדיין יש בעבודתו שוה פרוטה, משום שנאמר "העבד".

כי אם התחיל הזמן של הפרוטה האחרונה, שכבר אין מוטלת עליו עבדות של פרוטה שלימה, איננו קרוי אז "עבד" [אם כי הוא צריך להשלים את העבודה עד לסיום הפרוטה], ואינו יכול לומר זאת, ולהרצע. [1086]

ו"בסוף שש" שאמרה הברייתא שאינו נרצע, היינו **בסוף פרוטה אחרונה**.

כלומר: לאחר שהעבד כבר נכנס לתוך הזמן שנשארה בו עבודה פחות משוה פרוטה, שבסוף שש שנות עבדותו. [1087] הגמרא מביאה ברייתא נוספת ובה דינים בענין דין

[1085] רש"י פירש שזמן השוה פרוטה נמדד לפי חשבון גרעונה, כלומר: מחלקים את הדמים שנקנתה בהם לפרוטות, ומחלקים את שש שנות עבודתה לפי מספר הפרוטות שנמכרה בהם. והזמן שבסוף שש שנים המגיע לכדי פרוטה זהו "פרוטה אחרונה" המוזכרת בסוגיתנו. וכן משמע מלשון הרמב"ם [עבדים ג י]. ומכאן שאין שמים את הפרוטה האחרונה לפי ערך עבודתה שעתה, אלא לפי הדמים שנמכרה בהם, ועיין ספר המקנה.

[1086] אין צריך שיאמר ממש בתחילת הפרוטה האחרונה "אהבתי" וכו', אלא כל שאמר לפני שהתחיל זמן הפרוטה האחרונה נחשב תחלת שש. ובלבד שכבר יש לו אשה ובנים. כן כתב הריטב"א, וכן דייק משנה למלך [עבדים ג י] מדברי רש"י. אבל המאירי כתב שצריך לומר כן ביום האחרון וכן מוכח מהרמב"ם שם. ועיין להלן בהערה הבאה.

[1087] בפשטות משמע מדברי הגמרא שצריך שיאמר אמירה אחת בתחילת שש, ואמירה שניה בסוף שש, וכן הוכיח תוספות הרא"ש מן הירושלמי. והקשה: מאחר שנאמר "העבד" ולמדנו מכאן שצריך אמירה בתחלת שש, ונאמר "לא אצא" ולמדנו מכאן שצריך אמירה בסוף שש, אם כן מוכח מכל זה שצריך בסך הכל שתי אמירות, ולמה התנא הוצרך לדרוש מכפל המילים "אמר יאמר" שצריך שיאמר וישנה פעמיים? [כנ"ל הערה 1081]. ותירץ: שמא יש לומר שהתנא לא התכוין לדרוש מכפל הלשון "אמר יאמר" שצריך שיאמר וישנה, אלא התנא מבאר שצריך לומר פעמיים, ודבר זה נלמד מהמשך הכתוב שנאמר "העבד" ונאמר "לא אצא", מכאן שצריך אמירה אחת בתחלת שש ואמירה שניה בסוף שש, ובסך הכל הרי יש כאן שתי אמירות. [והטעם לכך שנאמר "אמר יאמר" בכפל לשון, מפני שדברה תורה כלשון בני אדם. וכן כתב מהרי"ט בתירוץ אחד עיין שם]. והנה, הרמב"ם [שם] כתב בזו הלשון: "'ואם אמר יאמר' - עד שיאמר וישנה. 'העבד' - עד שיאמר כשהוא עבד. אבל אם אמר אחר שש אינו נרצע עד שיאמר וישנה בסוף שש בתחלת פרוטה אחרונה, כיצד? כגון שנשאר מן היום כדי שוה פרוטה מדמי מכירתו או יתר מעט. אבל אם נשאר פחות משוה פרוטה הרי זה כאומר אחר שש". בפשטות משמע מדבריו שהעבד אומר

רציעה: **תנו רבנן**: א. אם יש **לו** לעבד **אשה** שפחה כנענית שנתן לו אדונו, ונולדו לו ממנה **בנים**, [1088] **ואילו לרבו אין אשה ובנים**, אזי העבד **אינו נרצע**.

משום **שנאמר** [דברים טו טז] בענין עבד נרצע: "והיה כי יאמר [העבד] אליך [האדון]: לא אצא מעמך, **כי אהבך ואת בית ך**".

מכאן שצריך שיהיה לאדון "בית", שיש לו אשה ובנים. [1089] ב. אם יש **לרבו** של העבד **אשה ובנים**, **ואילו לו**, לעבד, **אין אשה**, לפי שלא מסר לו רבו שפחה כנענית.

או שרבו נתן לו שפחה כנענית, ולא נולדו **לו בנים** ממנה, הוא **אינו נרצע**.

משום **שנאמר** בענין עבד נרצע [שמות כא]: "ואם אמר יאמר העבד **אהבתי את אדוני**, **את אשתי** [השפחה] **ואת בני**". ואם אין לו אשה ובנים, אינו יכול לומר כן, ולפיכך אינו נרצע. [1091] [1090] ג. אם **הוא** [העבד] **אוהב את רבו**, **ורבו אינו אוהבו** - הוא **אינו נרצע**.

משום שנאמר בענין עבד נרצע [דברים שם]: "והיה כי יאמר אליך לא אצא מעמך, **כי טוב לו עמך**". ואם אין רבו אוהבו, לא טוב לו לרבו עמו.

את שתי האמירות כאחת בתחלת שש, אבל מדברי הגמרא לא משמע כן. וכתב משנה למלך שם: הוקשה לרמב"ם הקושיא הנ"ל: מאחר שנאמר "העבד" ונאמר "לא אצא" הרי מוכח שצריך שתי אמירות, ומדוע התנא דורש זאת מכפל הלשון "אמר יאמר"? לפיכך הרמב"ם מפרש את הגמרא בדרך אחרת: "העבד" מלמד ש'תחילת' האמירה צריכה להיות בתחלת שש [כלומר: בעוד שיש על העבד עבדות של שוה פרוטה], "לא אצא" מלמד ש'סוף' האמירה צריך להיות בסוף שש סמוך ליציאתו. ולפי זה אין להוכיח מ"העבד" ו"מלא אצא" שצריך שתי אמירות. אלא רק שתחילת האמירה בתחילת שש וסופה בסוף שש. לפיכך, התנא הוצרך לדרוש מ"אמר יאמר" שצריך שתי אמירות, והיינו שצריך שיאמר וישנה שתי אמירות בזו אחר זו, ותחילת שתי האמירות הללו היא בתחלת שש [שנאמר: "העבד"], וסוף שתי האמירות הללו הוא בסוף שש [שנאמר: "לא אצא"], ולפיכך כתב הרמב"ם שצריך שיתחיל את שתי האמירות הללו בזמן שנשאר מן היום כדי שוה פרוטה או מעט יותר, ועל ידי זה סיום שתי האמירות יהיה בסוף שש כשלא נשאר שוה פרוטה. נפקא מינה בין פירוש רש"י לפירוש הרמב"ם: לדעת רש"י האמירה הראשונה צריכה שכולה תהיה כשנשאר שוה פרוטה. והאמירה השניה כולה צריכה להיות לאחר שנשאר פחות מפרוטה, ואילו לדעת הרמב"ם אין צריך לזה. אלא די בכך שמקצת מהאמירה הראשונה תהיה בתחלת שש, וסוף האמירה השניה תהיה בסוף שש. ועיין פירוש נוסף בדברי הרמב"ם בלחם משנה שם. ועיין עוד תירוצים על קושית תוספות הרא"ש הנ"ל בתוס' הרא"ש, ובמהרי"ט, ובמשנה למלך שם בשם מהריב"ל, ובשיטה לא נודע למי, ובספר המקנה.

[1088] להלן מבואר בברייתא שעבד שאין לו אשה [שפחה כנענית] ובנים אינו נרצע.

[1089] בדרך כלל "ביתו" של אדם היינו אשתו, [כמו שמצאנו בענין כהן גדול שנאמר ויקרא טז יא "וכפר בעדו ובעד ביתו" והגמרא בתחלת מסכת יומא מפרשת ש"ביתו" היינו אשתו, וצריך שתהיה לכהן גדול אשה. ולא הוזכר שם שצריך שיהיו לו בנים]. ואם כן קשה: מנין למד התנא שצריך שיהיו לאדון אשה ובנים? והלא מ"ביתך" אין ללמוד אלא לאשה בלבד! [וכן הקשו תוספות הרא"ש מהרי"ט ועצמות יוסף]. וכתב תוספות הרא"ש: אכן אין צריך שיהיו לאדון בנים ודי בכך שיש לו אשה. והתנא נקט "אשה ובנים" אגב שלהלן מבואר בענין העבד עצמו שצריך שיהיו לו אשה ובנים, וכן כתב מהרי"ט בתירוץ ראשון. ומהרי"ט תירץ תירוץ נוסף: צריך שיהיו לאדון גם בנים, כי בודאי אין דרך ארץ שהעבד יאהב את אשתו של אדונו במישרים, אלא עיקר האהבה שהוזכרה כאן ["כי אהבך ואת ביתך"] היינו שהוא מחבב את הבנים למצוא חן בעיני אמם. ועיין תירוץ אחר בעצמות יוסף.

[1090] הרש"ש מסתפק שמא אין צריך שיהיו לו גם אשה וגם בנים, אלא צריך או אשה או בנים. [עיין שם].

[1091] בעצמות יוסף הסתפק: כמה בנים צריך שיהיו לעבד? האם צריך שני בנים שהרי נאמר "בני" ["האות נ' נקודה בפתח] בלשון רבים, או שמא די באחד כדרך שנאמר "ובני פלוא אליאב"? ובמשנה למלך [עבדים ג יא] הביא בשם כנסת הגדולה שבודאי די בבן אחד.

ד. אם **רבו אוהבו, והוא אינו אוהב את רבו**, הוא **אינו נרצע**, משום **שנאמר** [שם]: "**כי אהבך**". [1092]

ה. אם היה **הוא** [העבד] **חולה, ורבו אינו חולה**, הוא **אינו נרצע**. משום **שנאמר** [שם]: "**כי טוב לו** [לעבד] **עמך**". ואם הוא חולה לא טוב לו. [1093]

ו. אם **רבו חולה והוא אינו חולה - אינו נרצע**, משום **שנאמר** [שם]: "כי טוב לו **עמך**", ומשמע ששניהם יהיו שווים באותה טובה.

עד כאן דברי הברייתא.

בעי [שאל] **רב ביבי בר אביי**: אם היו העבד ורבו **שניהם חולין - מהו**? האם הוא נרצע? וצדדי הספק הם:

צד אחד: "**עמך**" - **בעינן, והא איכא**.

דהיינו, הרי הטעם שאם היה העבד או רבו חולה, אינו נרצע - כי צריך שהעבד והאדון יהיו שוים באותו מצב, ואם האחד חולה והשני בריא אין שניהם שוים, ולכן אינו נרצע. ולפי זה, כששניהם חולים, הרי מתקיים מה שנאמר "עמך", מאחר ששניהם באותו מצב, ולפיכך העבד נרצע אז.

צד שני: **או דילמא** [שמא], לא די בכך שהעבד והאדון יהיו באותו מצב, אלא "**כי טוב לו עמך**", **בעינן**.

צריך שיתקיים בהם "כי טוב לו עמך" דהיינו שיהיה טוב לשניהם על ידי שיהיו שניהם בריאים.

וכששניהם חולים **הא ליכא**, הרי אין מתקיים בהם המקרא הזה, והעבד אינו נרצע.

ומסקינן: **תיקו**! תעמוד שאלה זו בספק. [1094]

[1092] כתוב שם "כי אהבך ואת ביתך". ולכאורה משמע שצריך שיאהב גם את ביתו של האדון דהיינו את אשתו [ועיין בהערה 1086 בענין בניו]. ואילו בברייתא לא הוזכרה אשתו כלל, ומשמע שאין צריך שהעבד יאהב את אשתו ובניו של אדונו. וקשה: מדוע די בכך שהעבד אוהב את אדונו? והלא נאמר "ואת ביתך"! וכן הקשה משנה למלך [עבדים ג יא]. המשנה למלך מתרץ קושיא זו על ידי קושיא אחרת: הברייתא דורשת שצריך שהעבד יאהב את אדונו מהכתוב "כי אהבך" שנאמר בספר דברים. וקשה: מדוע אין לומדים זאת מהכתוב בספר שמות [כא ה] "אהבתי את אדוני" וגו'? הרי פסוק זה הוזכר בתורה קודם! ויש לומר: מהפסוק "אהבתי את אדוני" אין להוכיח שאהבת האדון מעכבת, אלא אפשר לומר שבדרך כלל העבד רוצה להשאר בעבדותו מפני אהבת האדון ואשתו ובניו, אבל מאחר שנאמר שנית בספר דברים "כי אהבך" וזה מיותר, לפיכך אנו דורשים מכאן שאהבת האדון מעכבת. וכל זה בענין אהבת האדון, אבל אהבת ביתו של האדון לא הוזכרה בכתוב פעמיים ולפיכך אינה מעכבת, [וכן אהבת העבד את אשתו ובניו שלו עצמו אינה מעכבת מפני שהוזכרה רק פעם אחת בספר שמות. ולא נכתבה שנית בספר דברים]. ועיין שם עוד, ועיין תירוץ נוסף בספר המקנה.

[1093] [למרות שנאמר "כי טוב לו" וחולה לא טוב לו, בכל זאת מאחר שנאמר "כי טוב לו - עמך" הרי משמע שהטוב של העבד נמדד לפי הטוב של האדון, וצריך שטובתו לא תהיה פחותה מטובתו של האדון. [וכן טובת האדון לא תהיה פחותה מטובתו של העבד], ומאחר ששניהם חולים אין טובתו של זה פחותה משל זה].

[1094] הרמב"ם [עבדים ג יא] פסק שאם היו שניהם חולים אינו נרצע מפני שצריך ששניהם יהיו בטובה. [עיין בכסף משנה שביאר כיצד הרמב"ם הכריע בספק הגמרא].

והגמרא מביאה ברייתא אחרת, הדורשת מן המקרא "כי טוב לו עמך", [1095] דין אחר:

תנו רבנן:

המקרא "**כי טוב לו עמך**", מלמד שצריך שהעבד יהיה שוה **עמך** [עם האדון] **במאכל**, ושוה **עמך במשתה**.

דהיינו: **שלא תהא אתה אוכל פת נקיה, והוא אוכל פת קיבר**.

וכן שלא תהא **אתה שותה יין ישן**, שהוא משובח, **והוא שותה יין חדש**.

וכן, שלא תהא **אתה ישן על גבי מוכין** רכים, **והוא ישן על גבי תבן** שהוא קשה. [1096]

מכאן אמרו חכמים: **כל הקונה עבד עברי** [1097] - הרי הוא **כקונה אדון לעצמו**, שהרי הוא צריך לפרנס אותו ביד רחבה. [1098]

והגמרא מביאה ברייתא נוספת המדברת על זכויותיו של העבד:

תנו רבנן:

נאמר בענין עבד עברי היוצא ביובל [ויקרא כה מא]: "**ויצא מעמך הוא ובניו עמו**". [הכתוב הזה מתייחס לבניו שנולדו לו מאשתו הישראלית. אבל בנים שנולדו לו משפחה כנענית שמסר לו רבו, נשארים ברשות האדון, שנאמר [שמות כא]: "האשה [השפחה] וילדיה, תהיה לאדוניה. והוא יצא בגפו"].

ואמר על כך **רבי שמעון**: מדוע נאמר שבניו יוצאים ביובל?

והרי **אם** אמנם **הוא** עצמו **נמכר**, אבל **בניו ובנותיו** - **מי** [האם] גם הם **נמכרים** על ידי מכירתו?! ודאי שלא! ואם כן, מהיכן הם יוצאים?

אלא, **מכאן** יש ללמוד, **שרבו** של העבד **חייב במזונות** אשתו **ובניו**. [1099]

[1095] תוספות כתבו לעיל [טו א ד"ה כי] בשם ה"ר אברהם שגורס כאן פסוק אחר [ויקרא כה] "כשכיר כתושב יהיה עמך", שזהו פסוק שנאמר בלשון ציווי, ולפיכך הברייתא דלהלן לומדת ממנו דין חיובי. [שצריך שהאדון יתן לעבד מאכל ומשתה השוה לו עצמו]. אבל הפסוק "כי טוב לו עמך" אינו אלא סיפור דברים בעלמא.

[1096] כתב הריטב"א: מסתבר שאין צורך שהאדון ישוה את העבד אליו לגמרי, כלומר: אם האדון אוכל בשר משובח או מאכלים מיוחדים, אינו חייב לתת לעבדו לאכול כמותו. אלא לומדים מ"עמך" שלא יתנהג עם העבד כעבד כנעני להאכילו פת סובין [לחם גרוע] ולהשכיבו על הקרקע. אלא ינהג עמו כשכיר ישראל. ולפיכך התנא מפרט ואומר "שלא תהא אתה אוכל פת נקיה והוא אוכל פת קיבר". וכו'.

[1097] [למרות שהפסוק מדבר בענין רציעה, התנא לומד ממנו לכל עבד עברי [ולא רק לנרצע], מפני שהפסוק אומר שהיה 'טוב לו [לעבד] עמך' שש שנים, ולכן הוא רוצה להמשיך לעבוד, ונרצע ומכאן שבשש שנות עבדותו לפני הרציעה היה 'טוב לו עמך'].

[1098] מדוע הוא כקונה אדון לעצמו? והלא אינו צריך לתת לעבד אלא להיות כמוהו ולא יותר ממנו! כתבו תוספות [לעיל כ א ד"ה כל] בשם הירושלמי: אם אין לאדון אלא כר אחד אינו יכול לשכב עליו בעצמו. שהרי אם יעשה כן נמצא שעובר על "כי טוב לו עמך", ואם רוצה שלא לשכב עליו ושלא ליתנו לעבדו הרי זו מדת סדום. נמצא שבעל כרחו צריך למסור את הכר לעבדו והוא ישן בלא כר. ולפיכך הקונה עבד נחשב כקונה אדון לעצמו.

[1099] הפוסקים נחלקו אם הבעל חייב במזונות אשתו מדאורייתא, או שאינו חייב אלא מדרבנן. [עיין שלחן ערוך אבן העזר בתחלת סימן סט ובבית שמואל שם]. דעת הריטב"א [כאן] שהבעל אינו חייב במזונות אשתו ובניו אלא מדרבנן. ולפיכך הקשה הריטב"א: העבד עצמו לא היה חייב במזונות אשתו ובניו מעולם. ואם כן מאיזה טעם התורה תחייב את האדון לזון את אשתו של העבד ואת בניו שאפילו הוא עצמו אינו חייב לזונם? ותירץ הריטב"א:

ובשעה שהעבד יוצא מרשות האדון, האדון נפטר מלתת להם מזונות, והרי זה כאילו הם יוצאים אז מרשותו של האדון.

וכיוצא בדבר הזה **אתה אומר** בענין מקרא אחר:

נאמר בענין עבד עברי היוצא כעבור שש שנים ממכירתו [שמות כא]: "**אם בעל אשה** [ישראלית] **הוא**, **ויצאה אשתו עמו**".

ואמר על כך **רבי שמעון**: מדוע נאמר שאשתו יוצאת עמו?

והרי **אם** אמנם **הוא נמכר**, אבל **אשתו**, **מי** [האם] **נמכרה**?! ודאי שלא! ואם כן מהיכן היא יוצאת?

אלא, **מכאן** יש ללמוד, **שרבו** של העבד **חייב במזונות אשתו**, ובשעה שהעבד יוצא מרשות האדון, האדון נפטר מלתת לה מזונות, והרי זה כאילו היא יוצאת אז מרשותו.

וצריכא, וצריך להשמיענו שהאדון חייב במזונות אשתו של העבד ואף להשמיענו זאת במזונות בניו, ואי אפשר ללמדם זה מזה, וכדלהלן: **דאי אשמועינן**, אילו היה הכתוב משמיענו את חיוב המזונות רק בענין **בניו**, הייתי חושב שטעם חיוב המזונות הוא **משום** דקטנים הם, **ולא בני מיעבד ומיכל נינהו**, אין הם יכולים לעבוד בעצמם ולהשתכר לצורך מזונותיהם.

אבל לענין **אשתו**, **דבת מיכל ומיעבד היא**, שהיא יכולה לעבוד ולהשיג בעצמה את מזונותיה, **אימא תעביד ותיכול**, הייתי אומר שהיא תעבוד ותאכל מזונות משכר עבודתה, והאדון אינו חייב לספק לה את צרכיה.

לפיכך הכתוב הוצרך להשמיענו שהאדון חייב במזונות אשתו של העבד.

ואי אשמעינן, ואילו הכתוב היה משמיענו את חיוב המזונות רק בענין **אשתו**, הייתי חושב שטעם חיוב המזונות הוא משום **דלאו דרכה** של אשה **להדורי**, אין דרכה של האשה לחזר על הפתחים מחמת שהיא מתביישת.

אבל בניו, **דדרכייהו להדורי**, שדרכם לחזר על הפתחים, **אימא לא**, הייתי חושב שהכתוב לא מחייב את האדון לזונם.

לפיכך **צריכא**. יש צורך להשמיענו את חיוב המזונות גם בענין בניו וגם בענין אשתו.

וחוזרת עתה הגמרא לדון בדין עבד נרצע, שהובא במשנתנו:

אמנם אדם אינו חייב מדאורייתא לזון את אשתו ובניו, אבל בדרך כלל אדם רגיל לזון את אשתו ובניו, ואילו העבד לא היה נמכר בודאי היה זן אותם. והתורה רצתה שלא יפסידו על ידי מכירתו והלכך האדון חייב במזונותם וכסותם. עוד כתב הריטב"א: מסתבר שמעשה ידיהם שייך לאדון, שהרי כשהם ברשות אביהם מעשה ידיהם ומציאתם שלו מפני שמתפרנסים ממנו. ועתה שהאדון עומד במקום אביהם והוא מפרנסם מסתבר שמעשה ידיהם ומציאתם שלו. [וכן דעת הרמב"ן על התורה כא י]. אבל, הרמב"ם [עבדים ג ב] פסק שמעשה ידיהם ומציאתם של העבד. ועיין במפרשי הרמב"ם שם, ועיין מקנה.

מצות רציעה הוזכרה בתורה פעמיים:
א. בספר שמות, בפרשת משפטים, נאמר "והגישו [אדוניו] אל הדלת או אל המזוזה ורצע אדוניו את אזנו במרצע" [כא ו].
ב. בספר דברים, "ולקחת את המרצע, ונתתה באזנו ובדלת". [טו יז].
ועל אף שנאמר בספר שמות [שם] "והגישו אל הדלת או אל המזוזה", בכל זאת אין העבד נרצע אצל המזוזה אלא אצל הדלת בלבד, כמבואר בספר דברים [שם]. [1100]
והטעם לכך שהוזכרה המזוזה בספר שמות, יתבאר מתוך דברי הברייתא דלהלן. [1101]
הברייתא שלפנינו דורשת משני הפסוקים האלה כיצד נעשית הרציעה:
תנו רבנן:

דף כב:
אילו היה **נאמר** בספר דברים [שם] "ולקחת את המרצע ונתת **אזנו בדלת**" - **הייתי אומר** שהאדון **ידקור כנגד אזנו** של העבד חור **בדלת**, אך לא ירצע את האוזן.
ולפני שממשיכה הגמרא בהבאת דברי הברייתא, היא מפסיקה, ותמהה על הדברים האלו שאמרה הברייתא -
מדברי הברייתא "הייתי אומר ידקור כנגד אזנו", משמע שהיה מקום להעלות על הדעת, כי **דלת**, **אין**, רק בה יעשה חור, אבל **באזנו** של העבד **לא** יעשה חור, לפיכך נאמר "באזנו ובדלת".
ודבר זה תמוה!
וכי הייתי יכול להעלות על הדעת ולומר שה**אזן לא תירצע**?!
והלא כתיב בפירוש בספר שמות [שם]: "**ורצע אדוניו את אזנו במרצע**"?!
אלא, כך יש לבאר את דברי הברייתא:
אילו היה נאמר "ולקחת את המרצע, ונתת אזנו בדלת", הייתי אומר **שירצענה לאזן** - **מאבראי**, מחוץ לדלת, היכן שיחפוץ, כדי לקיים את מה שנאמר בספר שמות, סתם: "ורצע אדוניו את אזנו", ולא נאמר היכן ירצע.
ורק אחר שירצע את אזנו, **יניחנה על הדלת**, **ואז ידקור כנגד אזנו** בעברה השני של **הדלת**, כדי שיתקיים הפסוק האמור בספר דברים, "ונתת אזנו בדלת". [1102]

[1100] שנאמר [שם]: "ונתת באזנו ובדלת". ולא הוזכרה כאן המזוזה כלל. ומכאן שאין רוצעים אלא בדלת. הקשה הרא"מ [שמות כא ו]: מדוע לא נאמר להיפך, שלמרות שבספר דברים הוזכרה רק דלת, בכל זאת הכתוב ריבה בספר שמות שאף המזוזה כשרה? ועיין להלן הערה 1113.
[1101] על פי דברי רש"י שמות כא ו כפשטות לשונו וכהבנת הרא"מ שם. אבל יש מפרשים באופן אחר כדלהלן בהערה 1113.
[1102] [ברש"י כתוב "באזנו בדלת", אבל הרש"ש הגיה "אזנו בדלת" ככתוב בגמרא וברש"י לעיל].

לכן הוצרך הכתוב בספר דברים לשלול זאת, באומרו "באזנו ובדלת", כמבואר בהמשך הברייתא.

ועתה מביאה הגמרא את המשכה של הברייתא:

תלמוד לומר [לפיכך נאמר]: "ונתת **באזנו ובד לת**".

כלומר, צריך שיתן את המרצע גם באזנו, כשהיא צמודה לדלת. [1103]

הא כיצד? - נותן את אזנו בדלת, **ודוקר והולך** באזנו, **עד שמגיע אצל הדלת**. [1104]

ומבארת עתה הברייתא, מדוע אמר הכתוב בספר שמות שהרציעה נעשית בדלת או במזוזה, ואילו בספר דברים לא הוזכרה אלא דלת. [1105]

כי אילו לא נאמר אלא רק "**דלת**" [כמו שאמר הכתוב בספר דברים], הרי **שומע אני** מדברי הכתוב, שהכוונה היא לכל דלת, **בין** שהיא **עקורה** מהמזוזה של הפתח, ומוטלת על הארץ, **ובין שאינה עקורה**, אלא שהיא מחוברת למזוזת הפתח. לפיכך -

תלמוד לומר בספר שמות "והגישו אל הדלת או אל **מזוזה**" - הקיש הכתוב את הדלת למזוזת הפתח, כדי ללמדך -

מה, כמו שה**מזוזה** של הפתח, נקראת בשם "מזוזה" רק כשהיא קבועה בפתח, כשהיא במצב **מעומד**. אבל אם היא נעקרת מהפתח, והיא מוטלת על הארץ, אין לה אז שם "מזוזה", אלא היא נחשבת כמו חתיכת עץ בעלמא -

אף דלת נמי, גם הדלת שדיבר בה הכתוב לרצוע עליה את אוזן הנרצע, היא רק דלת המחוברת למזוזת הפתח, כשהיא ניצבת שם במצב **מעומד**, ולא אם היא עקורה ממזוזת

[1103] הדרשה היא מהאות ב' במילה "באזנו", [ולא מהאות ו' שבמלה "ובדלת"]. משנה למלך עבדים ג ט ד"ה ולא נאמר [בתוך הדברים]. לפי זה הדרשה היא ממה שהוזכר כאן שהרציעה נעשית באזן. ואנו מפרשים שהרציעה נעשית באזן כשהיא צמודה לדלת ["ונתת באזנו בדלת" - כלומר: תתן באזנו כשאזנו בדלת]. ולמרות שמפשטות לשון הכתוב משמע שהרציעה נעשית גם באזנו וגם בדלת עצמה, מכל מקום מהמשך לשון הברייתא משמע שהרציעה נעשית באזן בלבד, וכן מבואר במכילתא, וכדלהלן בהערה הבאה.

[1104] מלשון הברייתא משמע שהרציעה נעשית רק באזן ולא בדלת כלל. וכן מבואר במכילתא. והמכילתא דורשת זאת ממה שנאמר בספר שמות "ורצע אדוניו את אזנו במרצע". ומכאן שהרציעה באזנו בלבד ולא בדלת. [ובתחילת הברייתא שנינו אילו נאמר "ונתת אזנו בדלת" הייתי אומר שירצענה מבחוץ ואחר כך יניחנה על הדלת וידקור את הדלת כנגד אזנו. ואין להוכיח מספר שמות שלא ידקור את הדלת. מפני שלפי ההוה אמינא הזו יש שתי רציעות: [א] באזנו בלבד, כמבואר בספר שמות. [ב] בדלת בלבד כמבואר בספר דברים. אבל, לאחר שנאמר בספר דברים "באזנו ובדלת", ובודאי אין הכתוב אומר שירצע את הדלת בפני עצמה, אם כן בודאי אין לומר שירצע את אזנו והדלת יחד, שהרי זה סותר את האמור בספר שמות שהרציעה נעשית באזן לבדה. ולפיכך פירשו שכוונת הכתוב בספר דברים לומר שירצע את האוזן כשאזנו בדלת]. בספר קנין פירות [סוף אות עט] הביא בשם הדר זקנים מבעלי התוספות וחזקוני על התורה, שהטעם לכך שהתורה אמרה שהרציעה תהיה בדלת זהו כדי שלא יוכל להכחיש שנרצע, מפני שיהיה ניכר שיש נקב בדלת לפי גובה קומתו. ומשמע מזה שצריך לכל הפחות שהנקב יגע כדי משהו בדלת. והניח זאת בצריך עיון. [ועיין שם עוד].

[1105] על פי פשטות דברי רש"י בספר שמות כא ו, אבל עיין להלן בהערה הבאה.

הפתח ומוטלת על הארץ.[1106] ומביאה הגמרא ברייתא נוספת בענין המקרא "ונתת באזנו ובדלת".

רבן יוחנן בן זכאי היה דורש את המקרא הזה בדרשה נאה **כמין "חומר"**, צרור מרגליות או צרור של בשמים התלוי בצואר לתכשיט:

מה נשתנה אזן מכל אברים שבגוף?

כך **אמר הקדוש ברוך הוא: אזן ששמעה** את **קולי על הר סיני, בשעה שאמרתי "כי לי בני ישראל עבדים"** [ויקרא כה], רק לי בני ישראל עבדים, **ולא** יהיו **עבדים לעבדים.**

ובכל זאת **הלך זה, וקנה אדון לעצמו** - לכן **ירצע** באוזנו.[1107]

ובדרשה הזאת ביאר רבן יוחנן בן זכאי מדוע הרציעה נעשית באוזן, ועתה הברייתא דורשת מדוע הרציעה נעשית בדלת הקבועה במזוזה:

ורבי שמעון בר רבי היה דורש את המקרא הזה בדרשה נאה **כמין חומר** [צרור של מרגליות או בשמים התלוי בצואר לתכשיט]:

[1106] פירשנו את הברייתא על פי פשטות לשון רש"י שמות כא ו, וכהבנת ר"א מזרחי שם. והקשה על כך הר"א מזרחי: [א] מדוע פשוט לתנא שמזוזה אינה כשרה לרציעה מכח זה שבספר דברים לא הוזכרה אלא דלת? אדרבה! נאמר שהכתוב בספר שמות הוסיף שאף מזוזה כשרה [וכיוצא בזה דרשו במכילתא בא י בענין שאור וחמץ]! [ב] כיצד יתכן לומר שמזוזה שהוזכרה בתורה אינה כשרה לרציעה ולא הוזכרה אלא להיקש בלבד? והלא זה סותר את משמעות הכתוב שהרציעה נעשית במזוזה, ולא מצאנו בכל התורה כולה שתהיה איזו מילה לצורך היקש בלבד ולא לצורך משמעותה! וכתב בלחם משנה [עבדים ג י], קושיות רא"מ מתורצות על פי מה שכתב הרמב"ם [שם]: "כיצד רוצעין? מביאו לבית דין של שלשה ואומר דבריו בפניהם. ומגישו בסוף שש אל הדלת או אל המזוזה כשהן עומדין בבנין:. ולא נאמר מזוזה אלא 'שיהיה עומד בין אצל דלת בין אצל מזוזה', ומה מזוזה כשהיא עומדת אף דלת כשהיא עומדת, אבל הרציעה בדלת [בלבד] אף על פי שאין שם מזוזה". משמע מדברי הרמב"ם שמפרש שהכתוב בספר שמות מתייחס להגשה ["והגישו אדוניו אל האלהים"], וההגשה היא בין אל הדלת ובין אל המזוזה, ואילו הכתוב בספר דברים מתייחס לרציעה עצמה, שאינה נעשית אלא בדלת. [ועיין במשנה למלך שם שהאריך בביאור הברייתא במכילתא לפי הדברים הללו]. ונראה מתוך דברי לחם משנה ומשנה למלך שם שיש שני מצוות ברציעה: [א] הגשה. [ב] העמדה. [אך קשה: מאחר שבסופו של דבר האדון מוכרח לרצוע את העבד בדלת, אם כן בעל כרחו מגישו לשם, ויצא ידי מצות הגשה, ומה אכפת לי אם מזוזה כשרה להגשה? והלא סופו שמגישו אל הדלת שבודאי כשרה להגשה! ויש לומר: אמנם בהכרח שהעבד יעמוד אצל הדלת בזמן הרציעה. אבל, יתכן שהעבד בא לשם מעצמו. ולא מתקיים דין הגשה אלא אם האדון הגישו תחלה לדלת עצמה או לכל הפחות אל המזוזה. וכל זה לפי גירסת משנה למלך [וכן הגירסא המתוקנת בדפוס פרנקל בדברי הלחם משנה] שצריך "שיעמידו אצל הדלת או המזוזה", אבל הגירסא הישנה בלחם משנה שצריך שהאדון יעמוד ליד הדלת או המזוזה [ולא שהעבד יעמוד שם], ולפי זה לא קשה הקושיא הנ"ל, וכגירסא זו העתיק בקנין פירות עיין שם]. אך, בספר קנין פירות [שם] כתב שאין מצוה לעמוד אצל הדלת או המזוזה. אלא שהוקשה לרמב"ם קושית הרא"מ שאין מקרא יוצא מידי פשוטו. ולפיכך הרמב"ם פירש שכוונת הכתוב שהאדון יעמוד אצל הדלת או המזוזה. מפני שדרך האדון לעמוד שם בשעת רציעה, אבל אין מצוה בזה. ואמנם הכתוב מיותר ולא בא אלא ללמדנו שהדלת תהיה במעומד [מכח היקש למזוזה]. [יש להעיר על דבריו: בפשטות הכתוב "והגישו אל הדלת או אל המזוזה" מתייחס אל העבד, כלומר: האדון יגישו לעמוד שם. ואילו לפי דבריו כוונת הכתוב שהאדון עצמו יעמוד אצל הדלת או המזוזה].

[1107] מדוע העבד נרצע רק לאחר שש כשרוצה לעבוד את אדונו הלאה? היה ראוי לרצעו מיד כשנמכר, שהרי שמע "כי לי בני ישראל עבדים" ולא עבדים לעבדים! כתב המקנה: בתחילה העבד "מכר" את עצמו תמורת ממון. אבל בשעת הרציעה אין העבד מקבל מאדונו דבר, אלא עובדו מתוך אהבה וזה נקרא "קונה" אדון לעצמו, ולפיכך הוא נרצע. ועיין רש"י על התורה ובירורי השיטות כאן.

מה נשתנה דלת ומזוזה מכל כלים שבבית?

כך אמר הקדוש ברוך הוא: דלת ומזוזה, שהיו עדים במצרים בשעה שפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות, ואמרתי: "כי לי בני ישראל עבדים", ולא עבדים לעבדים, והוצאתים מעבדות לחירות, והלך זה וקנה אדון לעצמו - ירצע בפניהם. [1108]

מתניתין:

המשנה שלפנינו עוסקת בקניני עבד כנעני: [1111] א. **עבד כנעני נקנה** [1110] **בכסף,** [1109] **ובשטר,** [1112] **ובחזקה** [וקנין חזקה יתבאר בגמרא].

[1108] מלשון הברייתא הזאת משמע שהרציעה נעשית בפני הדלת והמזוזה. וקשה: והלא מבואר בגמרא לעיל שהרציעה אינה כשרה אלא בדלת בלבד! בלחם משנה תירץ: אמנם הרציעה עצמה כשרה בדלת, אבל ההעמדה צריכה להיות בפני המזוזה. [לשיטתו הנ"ל בהערה 13 11. אך לכאורה לשון הברייתא לא משמע כן]. ובקנין פירות [אות עט] כתב שיתכן שרבי שמעון חולק על הברייתא במכילתא: הברייתא סוברת שהרציעה נעשית בפני הדלת בלבד. ואילו רבי שמעון סובר שהרציעה כשרה גם במזוזה. והרמב"ם [עבדים ג ט] פסק כמכילתא, שהרציעה נעשית בדלת אף על פי שאין שם מזוזה. [ועיין עוד שם].

[1109] מה שקנה עבד קנה רבו [כדלהלן כג ב]. וכתבו אחרונים: אפילו ממון שהיה לעבד לפני שנמכר, הרי הוא של האדון משנמכר. [קצות החשן רמט ב וכן הוכיח שער המלך עבדים פ"ו. וראה חזון איש אהע"ז עג יב]. לפי זה הקשה חזון איש: כיצד יתכן שעבד כנעני נקנה בכסף? והלא כשהאדון נותן לו את הכסף הרי הוא חוזר ונקנה לו, ונמצא שלא נתן לעבד דבר! ותירץ כמה תירוצים: [א] מדובר במשנתנו דוקא בישראל שקנה עבד כנעני מחברו, או שקנה מהגוי את בנו הקטן [שהגוי רשאי למכרו כמבואר ברמב"ם עבדים ט א], אבל גוי שמכר את עצמו אינו נקנה בכסף. [חזו"א סי' קמ"ח. ותירוץ זה מנוגד לדברי המאירי הנ"ל בהערה הקודמת]. [ב] מדובר במאכיל את העבד או משקהו בשוה פרוטה. והעבד נקנה לו באותה הנאה מדין קנין כסף. [חזו"א שם]. [ג] יתכן שלמרות שהאדון קונה את כל נכסי העבד ואפילו מה שהיה בידו לפני המכירה, בכל זאת את כסף המכירה אין האדון קונה. [חזון איש אבן העזר עג יב. וראה בגמרא להלן כג ב שנחלקו מה דין הנותן מתנה לעבד על מנת שאין לרבו רשות בה]. [עיין תירוץ נוסף בחזון איש סימן קמח ועיין קנין פירות סימן פ].

[1110] משנתנו עוסקת בארבעה קניני עבד כנעני: [א] ישראלי הקונה מחבירו הישראלי עבד כנעני השייך לו. [ב] ישראלי הקונה מגר תושב את עבדו. [ג] גוי שמכר את עצמו לישראל. [ד] גוי שמכר את בניו או בנותיו הקטנים לישראל. אין מדובר במשנתנו בגוי שקנה עבד כנעני מישראל, שהרי המוכר עבדו לגוי יצא לחרות וכופין את האדון לחזור ולקנותו עד פי עשרה מדמיו [מאירי].

[1111] המשנה קוראת לו "עבד כנעני", אך אין מדובר כאן דוקא בעבד שבא מכנען, אלא כל גוי שנמכר לעבד דינו כעבד כנעני, והמשנה קראה לו "עבד כנעני" מפני שנאמר על כנען [בראשית ט כד] "ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו". רש"י. [רש"י פירש זאת להלן בתחילת דברי הגמרא. ומהר"י בירב מבאר מדוע רש"י לא כתב זאת בתחלת משנתנו, עיין שם]. מהר"י בירב כתב שהוקשה לרש"י: עבד 'כנעני' ממש אינו בנמצא כלל, שהרי בשבעה אומות שהורישו ישראל נאמר [דברים כ טז] "לא תחיה כל נשמה"! ולפיכך כתב רש"י שאכן אין מדובר כאן בעבד כנעני כלל, אלא 'דוקא' משאר אומות, ונקרא כנעני על שם שכנען נקרא עבד. וכנ"ל. [וכן כתבו המאירי ושיטה לא נודע למי בתירוצם הראשון]. ויש מתרצים שמשנתנו מדברת אף בכנעני ממש, כגון בכנענים שהשלימו עם ישראל וקבלו שבע מצות בני נח, ואין אנו מצווים להרגם, ומה שנאמר [שם] "לא תחיה כל נשמה", היינו אם לא השלימו צריך להרוג את כלם ואפילו נשים וטף. [מאירי, ועיין היטב רמב"ם מלכים ו ד, ורמב"ן עה"ת דברים כ יא, וראב"ד וכסף משנה ולחם משנה שם, ועיין שיטה לא נודע למי].

[1112] למרות שנחלקו אמוראים [לעיל טז א] בשטר אמה העבריה מי כותבו, מכל מקום בשטר עבד כנעני לדברי הכל המוכר כותבו, מפני ששטר עבד נלמד משטר קרקע, שהמוכר כותבו. [כך מוכח מהגמרא לעיל טז א ומרש"י שם ד"ה להכי בתוך הדברים. וכן מוכח מכסף משנה עבדים ד ג. ולפי זה אף גוי שמכר את עצמו הוא כותב את השטר, אבל, יש אומרים שגוי אינו שייך כלל בקנין שטר. עיין תוספות לעיל יד ב ומאירי שם. ועיין קנין פירות אות פ, ובהערה שם].

ב. **וקונה את עצמו** בשני קנינים: בכסף ובשטר, ונחלקו תנאים על ידי מי נעשים הקניינים הללו:

דעה ראשונה:

בכסף על ידי אחרים.

אם אחרים נתנו לאדון כסף על מנת שהעבד יצא לחרות הרי הוא קונה את עצמו בכך. אבל העבד עצמו, לא יכול לתת כסף לאדון ולצאת בכך לחרות, מפני שכל כסף שמגיע לידי העבד הרי הוא של האדון. ואפילו אם נתנו לו את הכסף על מנת שאין לרבו רשות בו, העבד אינו זוכה בכסף. [1113]

ובשטר על ידי עצמו.

אם העבד עצמו קבל שטר שחרור מהאדון, הרי הוא יוצא בכך לחרות.

אלו **דברי רבי מאיר**.

וחכמים אומרים: **בכסף על ידי עצמו**.

אם העבד קבל כסף מאחרים על מנת שאין לרבו רשות בו, הרי הוא זוכה בכסף, ובידו לתת אותו לאדון ויוצא בכך לחרות. [1114] **ובשטר על ידי אחרים** [יתבאר בגמרא].

ומה שאמרו חכמים שעבד קונה את עצמו בכסף על ידי עצמו, יש תנאי בדבר: **ובלבד שיהא הכסף משל אחרים**. שנתנו לו אנשים אחרים את הכסף על מנת שאין לאדון רשות בו, ואז הוא זוכה בו וקונה בו את עצמו.

אבל אם העבד מצא מציאה, או שנתנו לו מתנה סתם, הרי הם של האדון, והעבד לא זכה בהם מעולם, ולפיכך אינו יכול לצאת בהם לחרות.

גמרא:

שנינו במשנה: עבד כנעני נקנה בכסף בשטר ובחזקה.

והוינן בה: **מנלן**, מנין למדנו זאת?

ומשנינן: **דכתיב** בענין עבד כנעני [ויקרא כה]: "**והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה**". **הקישן הכתוב** את העבדים הכנענים **לשדה אחוזה**:

מה, כמו **שדה אחוזה נקנה בכסף**, **בשטר ובחזקה** [1115] - **אף עבד כנעני נקנה בכסף**, **בשטר ובחזקה**.

שמא תאמר, **אי** אולי נלמד דבר נוסף משדה אחוזה:

[1113] לדעה זו אין קנין לעבד בלא רבו. [רש"י].

[1114] הגמרא מבארת את כל דברי רבי מאיר וחכמים [במה שאמרו "על ידי עצמו" - האם הכוונה 'דוקא' על ידי עצמו, או 'אף' על ידי עצמו. וכן ב"על ידי אחרים"]. רש"י.

[1115] כמבואר להלן כו א.

מה, כמו **ששדה אחוזה חוזרת לבעלים ביובל** -
אף עבד כנעני חוזר לבעלים ביובל.
לכן, **תלמוד לומר** בהמשך אותו פסוק: "**לעולם בהם תעבודו**". [1116]
לימד הכתוב שאין עבד כנעני יוצא ביובל. [1117]
ומביאה עתה הגמרא קניינים נוספים שעבד כנעני נקנה בהם, מלבד כסף שטר וחזקה שנשנו במשנתנו: א. **תנא**, שנה התנא בברייתא: עבד כנעני נקנה **אף בחליפין**. [1118]
והגמרא מבארת מדוע התנא ששנה את משנתנו לא הזכיר את קנין חליפין:
ותנא דידן, רק **מילתא דליתא במטלטלין קתני**. אבל **מילתא דאיתא במטלטלין לא קתני**.
התנא ששנה את משנתנו שנה רק קנינים שנאמרו בעבד ולא במטלטלין, אבל קנינים ששייכים אף במטלטלין, לא שנה אותם במשנתנו. [1119]
ב. **אמר שמואל**: **עבד כנעני נקנה במשיכה**. [1120]
וכיצד נעשית המשיכה? אם הקונה **תקפו**, משך את העבד בחזקה **ובא אצלו קנאו**, אבל אם האדון **קראו** [קרא לעבד] **ובא אצלו**, **לא קנאו**, מפני שהעבד הולך מדעתו, ואין הליכתו מכח האדון.
ומקשינן: אם דברי שמואל נכונים, ואכן משיכה קונה בעבד כנעני, אם כן קשה: מדוע התנאים ששנו את משנתנו ואת הברייתא לא הזכירו את קנין המשיכה?

[1116] בעבד עברי נרצע נאמר [שמו כא ו]: "ועבדו לעולם". ופירשו חז"ל [לעיל כא ב] - לעולמו של יובל, ואם כן קשה: מדוע פשוט לגמרא ש"לעולם בהם תעבודו" [בעבדים כנעניים] היינו לעולם ממש ולא לעולמו של יובל? כתבו תוספות ישנים: אילו הכתוב היה מתכוין לעולמו של יובל, לא היה צורך לומר זאת כלל. שהרי עבד כנעני הוקש לשדה אחוזה, ושדה אחוזה יוצאת ביובל. ואם כן פשיטא שאף עבד כנעני יוצא ביובל. ובעל כרחך שהכתוב "לעולם בהם תעבודו" בא ללמדנו שהעבד יעבוד את אדונו לעולם ממש.

[1117] ואילו עבד כנעני היה חוזר לבעלים [למוכר] ביובל, אם כן כשמכר הוא את עצמו היה יוצא ביובל ופקע שעבודו. [ריטב"א].

[1118] נחלקו הראשונים האם כשם שהעבד נקנה בחליפין כך הוא גם קונה את עצמו בחליפין. [עיין רמב"ם עבדים ה ג, ורשב"א ר"ן וריטב"א כאן, טור יו"ד רסז כה, ורמ"א שם].

[1119] כלומר: התנא לא הוצרך לשנות את חליפין מפני שהם קונים בין בקרקעות ובין במטלטלין. ולא היה עולה בדעתנו לומר שלא יקנו בעבד. [ר"ן].

[1120] א. האחרונים האריכו לבאר מדוע עבד כנעני נקנה במשיכה: לדעת הגר"א טעם הדבר מפני שאמנם לענין דינים דאורייתא עבד הוקש לקרקע, אבל לענין דינים דרבנן עבד כמטלטלין, כמבואר בתוספות בבא קמא [יב א ד"ה אנא]. וקנין משיכה הוא מדרבנן. לדעת פני יהושע קנין משיכה מועיל בעבד מדאורייתא - עיין שם טעמו. בהגהות חשק שלמה כתב שמשיכה מועילה מדין חזקה. שכשהקונה תקף את העבד ומשכו אין לך חזקה גדולה מזו. [אך הקשו על דבריו מהמשך דברי הגמרא שדנה מדוע לא הוזכרה משיכה במשנתנו, ולדבריו לא קשה כלל - שהרי הוזכרה במשנה חזקה ובכלל זה משיכה]. באבן האזל [מכירה ב] דייק מהרמב"ם שמשיכה בעבד גדול על ידי תקיפה מועילה מדין חזקה. ואילו משיכה בעבד קטן שמבואר בגמרא להלן שמועילה אפילו על ידי שקורא לו משיכה כזו מועילה מדין קנין משיכה בלבד, אבל מדין חזקה צריך דוקא תקיפה. וכן כתב בשיעורי רבי שמואל. עיין שם.

בשלמא, אמנם **לתנא דידן** [ששנה את משנתנו], מובן מדוע לא נשנית משיכה במשנה, שהרי **מילתא דאיתא במטלטלין לא קתני**. קנין הנוהג במטלטלין לא שנה התנא במשנתנו. שהרי גם חליפין לא נשנו במשנתנו מטעם זה, וכפי שנתבאר לעיל. והיות שקנין משיכה נוהג במטלטלין, לפיכך לא שנאו התנא במשנתנו.

אלא, אבל **לתנא ברא** [לתנא ששנה את הברייתא], קשה: מאחר שקנין חליפין נשנה בברייתא, הרי מוכח שאף קנינים הנוהגים במטלטלין הוא שונה, ואם כן **ניתני** גם **משיכה!**

והואיל והתנא לא שנה משיכה, משמע שמשיכה אינה קונה בעבד כנעני, וזה שלא כדברי שמואל! ומתרצינן: לעולם משיכה קונה בעבד כנעני, אך בכל זאת התנא לא שנאה בברייתא, משום **שכי קתני**, **מילתא דאיתא בין במקרקעי בין במטלטלי**.

והיינו, מלבד כסף ושטר וחזקה, לא שנינו בברייתא אלא את חליפין, מפני שחליפין נוהג גם במטלטלין וגם בקרקעות, ולפיכך הוא נשנה אגב כסף שטר וחזקה, הנוהגים בקרקעות.[1121]

אבל **משיכה**, דרק **במטלטלי איתא**, **במקרקעי ליתא**, שנוהגת במטלטלין ולא בקרקעות - **לא קתני**.

והגמרא דנה בדברי שמואל:

שמואל אמר: "**כיצד** נעשית המשיכה בעבד? - אם **תקפו ובא אצלו - קנאו**. אבל אם **קראו ובא אצלו - לא קנאו**".

ותמהינן: **וכי** אם **קראו** - האם הליכתו מכח קריאתו, **לא** משיכה היא נחשבת?

והלא יש להוכיח מברייתא שאף הליכה שמחמת קריאתו נחשבת משיכה! וכדלהלן:

בהמה גסה נקנית במסירה. בהמה דקה נקנית במשיכה.[1122] [משנה להלן כה ב].

והתניא בענין זה: **כיצד** בהמה גסה נקנית **במסירה**? אם הקונה **אחזה בטלפה**, ברגלה,[1123] **או בשערה** [כגון בשיער שבראש הסוס], או **באוכף שעליה**, או **בשליף**, במשאוי **שעליה**, או **בפרומביא** ברסן[1124] **שבפיה**, **וכן בזוג** [בפעמון] **שבצוארה** -

[1121] רש"י, ונראה מדבריו שבדבר הנוהג בין בקרקע ובין במטלטלין אין חידוש בכך שהוא נוהג גם בעבד, אלא שאגב ששנינו במשנתנו כסף ושטר וחזקה הנוהגים בקרקע, שנינו אף דבר הנוהג בין בקרקע בין במטלטלין. למרות שאין בו כל חידוש.

[1122] אלו דברי חכמים. ויש דעות נוספות במשנה שם. [ועיין להלן הערה 1134] ולהלן יתבאר מה היא מסירה ומה היא משיכה.

[1123] רשב"ם בבא בתרא עה ב.

[1124] רש"י בבא קמא יז ב.

קנאה אפילו אם הבהמה לא זזה ממקומה. [1125]
ובתנאי שאחיזת הקונה נעשתה בצווי המוכר. [1126]
וכיצד בהמה דקה [1127] נקנית **במשיכה**?
הקונה **קורא לה והיא באה**, **או** שהקונה **הכישה במקל ורצתה** [ורצה] **לפניו** [1128] - **כיון שעקרה יד** [1129] **ורגל**, מיד **קנאה**. זו דעת תנא קמא.
רבי אסי, [1130] **ואמרי לה**, יש אומרים זאת בשם **רבי אחא**, **אומר**: אין הבהמה נקנית משעקרה יד ורגל **עד שתהלך לפניו** בשיעור **מלא קומתה**, [1131] ורק אז היא נקנית לו.
על כל פנים, מבואר בברייתא שהקונה בהמה במשיכה, אינו צריך למשכה בחזקה, אלא אפילו אם קרא לה ובאה מכח קריאתו, הרי זה קנין משיכה, וקנאה.
ומכאן קשה על דברי שמואל: מדוע שמואל אמר שהקורא לעבד כנעני ובא אליו לא קנאו במשיכה? מדוע משיכה בעבד שונה ממשיכה בבהמה?
אמרי, אמרו בני הישיבה תירוץ:
יש הבדל בין בהמה לעבד:
בהמה, אין לה דעת, וכאשר הקונה קורא לה והיא באה, **אדעתא דמרא אזלא**, על דעת הקורא לה היא הולכת, והרי זה כאילו הוא משכה בידיו.

[1125] רשב"ם בבא בתרא עה ב. וכוונתו לבאר מה ההבדל בין מסירה למשיכה. והוא - שבמסירה אין צורך שהבהמה תזוז ממקומה. ואילו משיכה אינה מועילה אלא אם כן הבהמה זזה ממקומה על ידי הקונה. וכדלהלן בברייתא. ועיין להלן הערה.

[1126] על פי רשב"ם בבא בתרא עה ב ד"ה בטלפה. ומשמע מדבריו שאין צורך שהמוכר ימסור את הבהמה בידיו לקונה, אלא די בכך שציוה על הקונה ליטול את הבהמה. וכן דעת הריטב"א בסוגיתנו ועוד ראשונים, וכן פסק שלחן ערוך חשן משפט קצח ח. [אבל יש אומרים שבמסירה צריך שהמוכר ימסור את הבהמה בידיו לקונה. עיין טור חשן משפט קצז ובית יוסף שם].

[1127] על פי דברי חכמים שם. אבל להלכה בין בהמה גסה ובין דקה נקנות במשיכה. כמבואר בשלחן ערוך חשן משפט תחילת סימן קצז. ובענין מסירה נחלקו הפוסקים להלכה אם היא מועילה בבהמה: יש אומרים שאין מסירה קונה בבהמה כלל. [שלחן ערוך שם]. ויש אומרים שמסירה קונה בבהמה גסה בלבד. ויש אומרים שמסירה קונה בין בבהמה גסה ובין בדקה. [מובא ברמ"א שם].

[1128] מדוע התנא נקט דוקא משיכה שנעשתה על ידי שהיה קורא לה ולא נקט משיכה בידיו ממש? מכח קושיא זו הוכיח הריטב"א שבקנין מסירה אין צריך שהמוכר ימסור את הבהמה בידיו לקונה. אלא די בכך שהקונה יחזיק בבהמה בצויו. ולפיכך התנא שנה משיכה שנעשית על ידי קריאה, שאופן זה בודאי אינו בכלל מסירה, ולא שנה משיכה בידיו מפני שבאופן זה שייך גם קנין מסירה. [ויש חולקים כדלעיל הערה 1133]. [בשלחן ערוך חשן משפט קצח ח נפסק שמשיכה קונה רק בסימטה או בחצר של שניהם, ואילו מסירה קונה רק ברשות הרבים או בחצר שאינה של שניהם, ולפי זה אין שייך שהמשיכה תועיל מדין מסירה באותו מקום. אך יש ליישב את דברי הריטב"א שהתנא העדיף לנקוט משיכה שאינה יכולה להועיל מדין מסירה ואפילו ברשות אחרת. יש חולקים על הנפסק בשלחן ערוך הנ"ל ולדעתם מסירה קונה אפילו בסימטה. עיין תוספות בבא בתרא עו א ד"ה ספינה. ולדעה זו דברי הריטב"א כאן מובנים יותר. ועיין בחידושי הריטב"א בבא בתרא שם].

[1129] יד - רגל קדמית. רגל - רגל אחורית.

[1130] זה המשך דברי הברייתא דלעיל [כך מוכח במסכת בבא בתרא עה ב]. ואין זה רבי אסי האמורא, אלא תנא הוא. ובמסכת בבא בתרא שם הגירסא "רבי אחי".

[1131] והיינו עקירת ארבע רגליה [ולא די בשתי רגליה], רשב"ם בבא בתרא עה ב.

אבל **עבד**, יש לו דעת. וכאשר הקונה קורא לו והוא בא, אין הוא בא מדעת הקונה אלא הדבר תלוי בדעתו ובבחירתו, **ואדעתיה דנפשיה קאזיל**, על דעת עצמו הוא הולך, ולכן אין הליכתו נחשבת כמשיכה של האדון הקונה אותו.

אמר רב אשי: כיון שהעבד אינו נקנה לאדון כאשר הוא קורא לו, רק משום הטעם שהעבד הולך על דעת עצמו, אם כן, אם המדובר **בעבד קטן**, פחות מבן י"ג שנה ויום אחד, הרי **כבהמה דמי**, לפי שאין בו דעת, ולכן, אם הקונה קראו, ובא הקטן מחמת קריאתו, קנאו במשיכה.

ועתה הגמרא מביאה ברייתא המבארת כיצד נעשה קנין חזקה בעבד כנעני:

תנו רבנן:

כיצד העבד נקנה **בחזקה**?

אם **התיר לו** העבד ללוקח את **מנעלו**, **או הוליך כליו** [בגדיו] **אחריו לבית המרחץ**, או **הפשיטו**, **הרחיצו**, **סכו**, **גרדו**, **הלבישו**, **הנעילו**, או **הגביהו**, שהעבד הגביה את הלוקח [1132].

כל אלו הם מיני שימוש שהעבד משמש את רבו, [1133] ומשעשה כן לאדון הרי זו חזקה, וקנאו האדון לעבד **אמר רבי שמעון**: **לא תהא חזקה גדולה מהגבהה**, **שהגבהה קונה בכל מקום**!

[1132] מדובר כאן באופן שהקונה היה צריך שהעבד יגביהו. כגון שהעלהו למיטה. ואז העבד נקנה לו מפני ששימש אותו כשנסמך עליו [רשב"ם בבא בתרא נג ב].

[1133] מדוע הברייתא נקטה את הדוגמאות הללו. היה אפשר לומר בקיצור "כיצד בחזקה? כגון ששימש את רבו". נאמרו על כך כמה דעות בראשונים: דעה א. חזקה אינה מועילה אלא בתשמיש שגוף האדון נהנה מגוף העבד, כעין חזקת הקרקע שאינה מועילה אלא אם הקונה השתמש בגוף הקרקע או נעל גדר ופרץ שאי אפשר לישב על הקרקע בלי גדרות ותיקונים, אבל אכילת פירות אינה נחשבת חזקה על הקרקע, וכיוצא בזה בעבד אם תפר לו בגדים או שהיה רועה את בהמתו וכיוצא בזה הרי זה כאכילת פירות ואינה חזקה בגוף העבד. [תוספות רי"ד, ודעה אחת במאירי]. חכמי ההר הקשו על דעה זו: הרי שנינו בברייתא הולכת כליו לבית המרחץ. שאין גוף האדון נהנה ממלאכה זו. ובכל זאת הרי זו חזקה! ועיין מה שתירץ במאירי. דעה ב: חזקה אינה מועילה בעבד כנעני אלא כעין המלאכות שהוזכרו בברייתא שהן מלאכות לעבד כנעני ואסורות בעבד עברי. כמו שדרשו בתורת כהנים [ויקרא כה] בענין עבד עברי: "לא תעבוד בו עבודת עבד" - שלא יוליך כליו אחריו לבית המרחץ, אבל תפר לו בגד וכיוצא בזה שאינה ממלאכות עבד כנעני, הרי זה כאכילת פירות בקרקע, ואינו קונה. [ריטב"א, ומגיד משנה הל' מכירה ב ב בשם רמב"ן ורשב"א. אך ברמב"ן ורשב"א לפנינו משמע שמלבד מלאכות עבד מועילה גם כל מלאכה שהיא מגוף העבד לגוף האדון, כגון: הגביהו לרבו. למרות שזו אינה מלאכת עבד. עיין שם]. דעה ג: כל מלאכה נחשבת חזקה. והברייתא נקטה את הדוגמאות הללו שהן מלאכות קלות שהעבד עושה אותם במקום שהאדון קונהו, ואינו צריך ללכת למקום המלאכה ולהתחיל בה במקום אחר. וכל שכן שעבד שהתחיל לעשות מלאכה לרבו במקום אחר הרי זו חזקה, למרות שגוף האדון לא השתמש בגוף העבד. [מאירי בתחילת דבריו, ובהמשך בשם חכמי ההר]. דעת הרמב"ם: בענין קרקע אפילו אכילת פירות נחשבת חזקה [מכירה א טו]. ובענין עבד נחלקו המפרשים בדעת הרמב"ם: יש שלמדו מדברי הרמב"ם שאף כל מלאכה מועילה, [מגיד משנה מכירה ב ב. וכן נראה מדברי הרשב"א כאן בדעת הרמב"ם]. ויש אומרים שלדעת הרמב"ם בעבד אין מועילה חזקה אלא במלאכות המיוחדות לעבד כנעני [כסף משנה שם. ועיין שם טעמו].

והניחה עתה הגמרא, שרבי שמעון נותן טעם לכך שעבד המגביה את רבו נקנה לו בכך, לפי שהגבהתו של העבד לרבו אינה גרועה משאר עשיית המלאכות. שהרי קנין הגבהה קונה בכל מקום, ואפילו בחצר המוכר.

מה שאין כן קניני משיכה ומסירה, שאינם קונים בחצר המוכר.[1134]

ומיד הגמרא תמהה: **מאי קאמר**? מה ההבנה בדברי רבי שמעון? הרי כאן מדובר בעבד שמגביה את רבו, ואילו הגבהה שקונה בכל מקום, היא כאשר הקונה מגביה את החפץ הנקנה!

אמר רב אשי: יש לפרש את דברי הברייתא באופן אחר:

תנא קמא אמר שדוקא אם **הגביהו הוא** [העבד] **לרבו** - **קנאו**.[1135]

אבל אם **הגביהו רבו לו** - **לא קנאו**. **ואמר** על כך **רבי שמעון**:

לדברי תנא קמא יוצא, שקנין חזקה עדיף מקנין הגבהה, שקנין חזקה קונה בעבד כנעני ואילו קנין הגבהה אינו קונה.

אך אני סבור, **שלא** יתכן לומר ש**תהא חזקה גדולה מהגבהה! שהרי הגבהה קונה בכל מקום**,[1136] ולפיכך כחה גדול, ובודאי שהיא קונה אף בעבד כנעני, ושלא כדעת תנא קמא.[1137]

[1134] על פי רשב"ם בבא בתרא נג ב בהסבר מסקנת הגמרא. ועיין להלן בהערה 1142.

[1135] וקנאו מפני שזו דרך עבודה שהלוקח משתעבד בעבד וקונהו בחזקה. רש"י.

[1136] כתב רשב"ם בבא בתרא נג ב. וזו לשונו: "שהרי הגבהה חמורה היא דקונה אפילו ברשות מוכר, מה שאין כן במשיכה ומסירה, וגם קונה ברשות הרבים ובסימטא". וכוונתו: הגבהה קונה ברשות המוכר. מה שאין כן משיכה ומסירה, ששתיהן אינן קונות שם. ועוד יש מעלה נוספת בהגבהה - שהגבהה קונה בין ברשות הרבים ובין בסימטה, ואילו משיכה אינה קונה אלא בסמטה [או בחצר של שניהם] ומסירה אינה קונה אלא ברשות הרבים [או בחצר של שניהם]. [כן היא דעת רשב"ם שם עו א, אבל רבנו תם סובר שמסירה קונה בין ברשות הרבים ובין בסימטא. ובשלחן ערוך חשן משפט קצח ב נפסק כרשב"ם]. אבל, לכאורה פירוש הרשב"ם תמוה: רבי שמעון פתח ואמר - "לא תהא 'חזקה' גדולה מהגבהה". כלומר, הקל וחומר הוא מחזקה להגבהה, ואילו בהמשך דבריו אמר רבי שמעון שהגבהה קונה בכל מקום מה שאין כן משיכה ומסירה. וקשה: מה ענין משיכה ומסירה לכאן? והנה, מדברי כמה מפרשים מוכח שהמגביה את העבד קנאו מכח קנין "הגבהה" [כך מוכח מדברי הרשב"א, והגר"א חשן משפט קצו ג והמקנה, וכן כתב באבן האזל מכירה ב ב. וכדלהלן בהערה הבאה, אבל, יש אומרים שהגבהה בעבד קונה מכח קנין "חזקה". כלומר: אף הגבהת העבד נחשבת חזקה, כעין נעל גדר ופרץ בקרקע. שיעורי רבי שמואל אות שכג. ודייק כן מלשון הרמב"ם עיין שם]. ולדעת המפרשים הללו יש לומר שכך התכוין רבי שמעון לומר: שהגבהה קונה בכל מקום - במטלטלין, [ואפילו בחצר המוכר, ומכאן שהגבהה היא הקנין החזק ביותר במטלטלין]. מה שאין כן חזקה שאינה קונה במטלטלין כלל. ולדעת רבי שמעון ראוי להשוות את קניני עבד למטלטלין. [אך, בביאור הגר"א שם כתב שרק בקנינים דרבנן בלבד עבד כמטלטלין, והגבהה היא מדרבנן. ולפי זה תמה בשיעורי רבי שמואל שם: כיצד אמר רבי שמעון "שלא תהא חזקה גדולה מהגבהה"? והלא בודאי חזקה גדולה מהגבהה - שחזקה קונה מדאורייתא והגבהה אינה קונה אלא מדרבנן! ולפיכך חידש הגרש"ר שם שהגבהת עבד קונה מכח חזקה, ולא מכח קנין "הגבהה". וכך אמר רבי שמעון: לא תהא חזקת הלבישו והנעילו גדולה מהגבהה, שאף הגבהה צריכה להועיל מדין חזקה, שהרי, הגבהה קונה בכל מקום ומכאן שהיא הכנסה חשובה לרשותו. ואם כן, בודאי ראוי שתועיל בעבד מדין חזקה. ועיין שם עוד].

[1137] בהסבר דעת תנא קמא כתב הגר"א [חשן משפט קצו ג]: תנא קמא סובר עבד כקרקע ואין מועילים בו אלא קניני קרקע בלבד. ורבי שמעון סובר שלענין דינים דרבנן עבד כמטלטלין [כפי שכתבו תוספות בבא קמא יב א

ומקשינן על דברי הברייתא: **השתא דאמרת**, מאחר שאמרנו שאם **הגביהו הוא לרבו קנאו**, **אלא מעתה** קשה: היה ראוי שגם **שפחה כנענית תקנה** לאדון **בביאה**, שהרי היא מגביהתו! ומדוע אליבא דאמת אין שפחה נקנית בביאה? [1138]

ומתרצינן: **כי קאמרינן**, כל אשר אמרנו שעבד שהגביה את רבו קנאו, לא אמרנו זאת אלא כאשר **זה**, האדון, **נהנה**, **וזה**, העבד, **מצטער**, ונמצא שהעבד משרת בכך את האדון, [1139] ולכן ההגבהה הזאת נחשבת לקנין חזקה.

אבל **הכא**, בשפחה שהגביהה את האדון בביאה, הרי **זה נהנה**, **וזה נהנה - הוא**! שניהם נהנים, ואין השפחה משרתת את האדון במעשה זה יותר מאשר את עצמה, ואין בכך קנין חזקה.

ומקשינן: אמנם בביאה כדרכה שניהם נהנים.

אבל בביאה **שלא כדרכה**, רק האדון נהנה, ואילו השפחה מצטערת.

ואם כן, עדיין קשה על דברי הברייתא: אם אכן עבד שהגביה את רבו קנאו, מדוע שפחה אינה נקנית בביאה שלא כדרכה? הרי היא אינה נהנית בדבר! **אמר רב אחיי בר אדא דמן אחא**: יש לדחות את הקושיא מכח שתי טענות:

א. **מאן לימא לן דלאו הנאה איתי להו לתרוייהו**? מי יאמר לנו שבביאה שלא כדרכה אין שניהם נהנים? והרי יתכן שאמנם גם האשה נהנית בכך!

ב. **ועוד**, אפילו אם יתברר שהאשה אינה נהנית בכך, וכטענת המקשה, נוכל לבאר מדוע אין השפחה נקנית בביאה שלא כדרכה.

ד"ה אנא]. ולפיכך הוא נקנה אף במשיכה ובהגבהה. ולפי פירוש זה אף משיכה לא קונה בעבד לדעת תנא קמא שהרי עבד דינו כקרקע ולא כמטלטלין. ושמואל שאמר לעיל שעבד כנעני נקנה במשיכה סובר כרבי שמעון. ובזה יובנו דברי הרשב"א והר"ן שכתבו שמאחר ששמואל אמר שעבד נקנה במשיכה כל שכן שנקנה בהגבהה [שקונה בכל מקום]. ומכאן שהלכה כרבי שמעון. אבל, הרשב"ם [בבא בתרא נג ב] כתב שהטעם לדברי חכמים אין עבד כנעני נקנה בהגבהה היינו מפני שאין דרך להגביה בני אדם. אך קשה: מדברי הגמרא בבא בתרא פו א משמע שהגבהה קונה אף בדבר שאין דרך להגביהו. [וכן פירש רשב"ם שם, וכן נפסק בשלחן ערוך חשן משפט קצח ד]! והמאירי כתב שאפילו דברים שאין דרכן להגביה נקנים בהגבהה. אבל בעבד כנעני אינו נקנה בהגבהה מפני שאין דרך לעשות כן שיהא הרב מגביה את העבד. כלומר: דברים שאין דרכן בהגבהה מפני כובדם, נקנים בהגבהה. אבל עבד אין דרכו בהגבהה מפני שזה סותר למהות העבדות, שהעבד נושא ומשמש את האדון ואין האדון נושא את העבד. ולפיכך אין זה דרך קנין. ועיין עוד במאירי שם ובחזון איש, [ועיין ריטב"א].

[1138] היה פשוט לגמרא ששפחה כנענית אינה נקנית בביאה, מפני ששנינו בברייתא לעיל [י ב]: "ומה שפחה כנענית שאין ביאתה מאכילתה בתרומה" וכו' [כלומר: שפחה של כהן אוכלת בתרומה, אך ביאתה אינה מקנה אותה לכהן. ואינה אוכלת בתרומה], ומכאן ששפחה אינה נקנית בביאה [שיטה לא נודע למי בשם רש"י]. ובשיטה לא נודע למי, מעיר על לשון הגמרא "אלא מעתה", שמשמע כי רק על ידי תירוץ הגמרא דלעיל התעוררה קושית הגמרא כאן, וקשה: והלא גם בהוה אמינא דלעיל הגמרא הבינה שעבד שהגביה את רבו קנאו, ואם כן היה ראוי להקשות כך כבר לעיל! [ועיין מהרי"ט].

[1139] שכשזה נהנה וזה מצטער, דרך עבודה הוא. [מאירי].

משום שבענין ביאה, "**משכבי אשה**" **כתיב** [ויקרא כ יג], בלשון רבים, ובמשכבי אשה נכללים הן משכב כדרכה והן משכב שלא כדרכה. [1140]

והקישה הכתוב, את הביאה **כדרכה** לביאה **שלא כדרכה**, שיהיה דינם שוה.

ומאחר ששפחה אינה נקנית בביאה כדרכה, שהרי היא נהנית בדבר, לפיכך גם בביאה שלא כדרכה היא אינה נקנית. [1141]

ואגב שדיברנו בענין קנין חזקה בעבד כנעני, מביאה הגמרא מעשה בחזקה כזאת. ונלמד ממנו דין להלכה:

רבי יהודה הנדואה, מארץ כוש, **גר שאין לו יורשין הוה** [היה].

חלש, חלה, **על מר זוטרא לשיולי ביה**, בא מר זוטרא לשאול בשלומו.

חזייה, **דתקיף ליה עלמא טובא**. ראה מר זוטרא שרבי יהודה הנדואה גוסס והולך למות, ורצה לזכות בעבדו.

לפיכך **אמר ליה לעבדיה**, לעבדו של רבי יהודה הנדואה: "**שלוף לי מסנאי ואמטינהו לביתא**" - חלוץ את נעלי מעל רגלי וקחם והביאם לביתי". ואמר זאת, מפני שהיה סבור שרבי יהודה הנדואה ימות בזמן שהעבד ישא את נעליו, ובאותה שעה יקנהו לעצמו בקנין חזקה.

ומדוע מר זוטרא הזדרז כל כך, ולא המתין עד שרבי יהודה הנדואה ימות ואז היה זוכה בעבד?

נאמרו שתי דעות בביאור הדבר:

[א] **איכא דאמרי**, יש אומרים: אותו עבד **גדול הוה**, היה גדול, ואילו היה מר זוטרא מחכה עד שימות האדון אזי העבד היה זוכה בעצמו משמת האדון מיד, ולפיכך מר זוטרא הזדרז ועשה את הקנין בעבד בשעת המיתה ממש.

ובשעת המיתה עצמה -

דף כג.

זה האדון **פירש למיתה**, **וזה** מר זוטרא **פירש לחיים** במקום האדון, וזכה בעבד מיד לפני שהעבד זכה בעצמו. [1142]

[ב] **ואיכא דאמרי** [ויש אומרים]: אותו עבד **קטן הוה**, ואף על פי כן מר זוטרא הוצרך להזדרז ולעסוק בקנייתו בחיי האדון.

[1140] 'משכבי אשה' - מגיד לך ששתי משכבות באשה. [סנהדרין נד א]. ופירש רש"י - שתי משכבות יש באשה שוין זה לזה. לחייב בכל עריות כדרכה ושלא כדרכה.

[1141] על פי פירוש שני בשיטה לא נודע למי [ועיין שם פירוש נוסף].

[1142] ומדובר דוקא בעבד גדול שיכול לזכות בעצמו, אבל אם היה העבד קטן לא היה צריך להזדרז בקנייתו, מפני שאין הקטן יכול לזכות בעצמו כלל, וכדעת אבא שאול המובא בברייתא להלן, ורבי יהושע בן לוי פסק כמותו.

וזה, דלא כאבא שאול -

דתניא: **גר שמת** בלא יורשים, **ובזבזו**, בזזו **ישראל** את **נכסיו**, **והיו בהן** בנכסים **עבדים**, **בין** אם היו העבדים **גדולים ובין** אם היו **קטנים**, **קנו** את **עצמן** במיתת האדון, ונעשו **בני חורין** - דברי חכמים.

אבא שאול חולק **ואומר**: עבדים **גדולים** אכן **קנו עצמן** ונעשו **בני חורין**. אבל עבדים **קטנים** אינם יכולים לזכות בעצמם. ולפיכך, **כל המחזיק בהן - זכה בהן**.

ולדעת אבא שאול, אפילו אם מר זוטרא היה ממתין עד שימות הגר, לא היה מפסיד דבר, כי היות והעבד היה קטן, הוא לא היה יכול לזכות בעצמו. ולא היה צריך מר זוטרא להתעסק בקנייתו מיד, אלא היה יכול להמתין עד מות הגר.

ומאחר שמר זוטרא הזדרז ועסק בקנייתו בחיי הגר, בהכרח שהוא סובר כדעת חכמים, שאפילו גר קטן זוכה בעצמו לאחר מיתת האדון. ולפיכך מר זוטרא הזדרז להשתמש בעבד בחייו, כדי שלא יספיק לזכות בעצמו. [1143]

שנינו במשנה: **וקונה את עצמו בכסף** על ידי אחרים, ובשטר על ידי עצמו, דברי רבי מאיר.

ומדייקינן: מלשון רבי מאיר משמע, ש**בכסף** - רק **על ידי אחרים**, **אין**, אכן הוא קונה את עצמו. **אבל** הוא **לא** יכול לקנות את עצמו בכסף **על ידי עצמו**.

כלומר, אם נתנו לעבד כסף על מנת שיפדה את עצמו, אין העבד יכול להפדות בו. וטעם הדבר יתבאר בגמרא להלן.

ומעתה, יש להסתפק באיזה אופן דיבר רבי מאיר:

צד ראשון: רבי מאיר דיבר בפדייה הנעשית מדעתו של העבד. ורק אז מועיל כסף על ידי אחרים כדי לפדותו. אבל שלא מדעת העבד, אין אחרים רשאים לפדותו.

צד שני: רבי מאיר דיבר בפדייה הנעשית שלא מדעת העבד [כי לדעתו אנשים אחרים רשאים לפדותו אפילו שלא מדעתו].

ובאופן הזה אמר רבי מאיר שהעבד נפדה בשטר על ידי עצמו ולא על ידי אחרים. אבל, אם הפדייה נעשית מדעת העבד, אף אחרים רשאים לפדותו.

והגמרא מתקשה בהסבר דברי רבי מאיר, לפי כל צד משני הצדדים הללו:

במאי עסקינן: במה מדובר?

אילימא אם נאמר כפי הצד השני, שמדובר בפדיה הנעשית **שלא מדעתו** של העבד, קשה -

[1143] על פי רש"י. ועיין פירושים נוספים בתוספות ובראשונים.

כי הגמרא הניחה עתה, כי כדי שאחרים יוכלו לפדות את העבד, צריך שהם יהיו שלוחים שלו. [1144] אך אפילו אם לא עשאן העבד לשלוחיו, יכולים הם לפעול מכח שליחותו, היות ו"זכין לאדם שלא בפניו".

דהיינו, בדבר שהוא זכות לאדם, אפשר לאדם אחר להיעשות לשלוחו אפילו שלא בפניו, ולמרות שהוא לא מינה אותו בפירוש שליח לדבר, היות ואין ספק שנוח לו שיהיה אדם זה שליח עבורו לדבר שהוא לזכותו. [1145]

ולפי זה קשה, **מכדי**, הרי, **שמענא ליה לרבי מאיר**, שמענו את דברי רבי מאיר [במסכת גיטין יא ב] **דאמר: חוב** [הפסד] **הוא לעבד שיצא מיד רבו לחרות!** מפני שבצאתו לחרות הוא נאסר בשפחה כנענית. [1146]

ותנינא ושנינו [שם]: **זכין לו לאדם** אפילו **שלא בפניו**, ואולם, **אין חבין לו לאדם אלא בפניו!**

שאין אדם יכול להיעשות שלוחו של אדם אחר שלא מדעתו בדבר שהוא חובה [דבר רע או הפסד] עבורו.

ואם כן, כיצד יתכן שאנשים אחרים יוכלו לגאול את העבד שלא מדעתו? [1147] ומכח הקושיה הזאת, מעמידה הגמרא את דברי רבי מאיר בפדייה שנעשתה מדעת העבד -

[1144] השקלא וטריא שבגמרא כאן התבארה על דרך הבנת תוספות הרא"ש והרש"ש [להלן בהסבר דברי אביי], אבל מדברי הרשב"א הר"ן [שם] נראה שהבינו את סוגיתנו בדרך אחרת.

[1145] על פי רש"י בבא מציעא יב א וחולין פג א ועוד. ומוכח מדבריו ש"זכיה מטעם שליחות". כלומר: הזוכה עבור חברו נחשב כשלוחו. [ועיין קצות החשן קה א שכתב כי דבר זה נלמד מגזרת הכתוב, ולא משום שאנו כאילו עדים שבודאי עשאו שליח]. וכן דעת בעלי התוספות במסכת פסחים צא ב ד"ה איש ובעוד מקומות, וכן כתבו עוד ראשונים. אבל, יש אומרים, שזכיה אינה מטעם שליחות. [ובביאור דבריהם עיין קצות החשן שם, וברכת שמואל קדושין סימנים י' ו-טו ובשם הגר"ח, וחידושי הגרש"ש גיטין ד].

[1146] רבי מאיר נותן שני נימוקים לכך שחוב הוא לעבד שיצא מתחת יד רבו: א. אם אותו עבד היה עבד של כהן יש לו הפסד משחרורו - כל עוד שהוא עבד של כהן הרי הוא מותר לאכול בתרומה, וכאשר הוא משתחרר הוא נאסר לאכול בתרומה. ב. אם היה עבד של ישראל יש לו הפסד בשחרורו מכך שהוא נאסר בשפחה כנענית, ולמרות שמצד שני הוא מרויח שמשנשתחרר הוא מותר בבת חורין, בכל זאת נח לעבד בהפקרות - לקחת שפחה ש"זילא ליה ופריצה ליה" [זוללה היא בעיניו למלאות תאותו ומתנהגת עמו בפריצות]. וכל זה לדעת רבי מאיר, אבל חכמים [שם] סוברים שזכות הוא לעבד שיצא מתחת יד רבו לחרות [ושם בגמרא התבאר מדוע חכמים לא התחשבו בטענת רבי מאיר].

[1147] כאשר אחרים פודים את העבד שלא מדעתו, יש לדון כאן בשני דברים: א. כיצד האדון יכול לקבל כסף שחרור שלא מדעתו של העבד? ב. כיצד אחרים יכולים לתת כסף עבור העבד שלא מדעתו? והנה בענין השאלה הראשונה הגמרא לא דנה כלל, מפני שפשוט שזכותו של האדון לשחרר את העבד שלא מדעתו, שהרי העבד שייך לאדון והרי הוא כרכושו. וזכותו לעשות בעבד מה שירצה, ואף להוציאו לחרות בעל כרחו. אבל, בענין השאלה השניה הגמרא דנה כאן, מפני שהגמרא הבינה עתה שקנין כסף נעשה על ידי שהעבד עצמו [או שלוחו] נותן ממון לאדון, אבל אם האדון קבל ממון על ידי אדם אחר שלא בשליחות העבד [או שלא מדין זכיה - עיין לעיל הערה 1151], אין זה קנין כסף והעבד אינו יוצא בו לחרות. ולפיכך הגמרא מקשה: והרי אין חבין לו לאדם שלא מדעתו. ולדעת רבי מאיר חוב הוא לעבד שיצא מיד רבו, ואם כן אין האחרים נעשים שליחי העבד שלא מדעתו, וכיצד הם יכולים לתת כסף לאדון שלא מדעתו? והרי הכסף הזה לא בא לאדון מידי העבד או שליחו!

אלא פשיטא, שמדובר בפדייה הנעשית **מדעתו** של העבד, וכפי הצד הראשון.
שמא תאמר: מדוע הוצרך התנא להשמיענו שאחרים פודים אותו מדעתו? והלא מובן מאליו שהם יכולים לעשות כן!
תשובתך: **והא קמשמע לן**, את זאת בא רבי מאיר להשמיענו, כי למרות שהפדייה נעשתה מדעתו של העבד, בכל זאת, דוקא אם היא נעשית **על ידי אחרים**, **אין**, אז היא כן מועילה. אבל אם היא נעשית **על ידי עצמו**, היא **לא** מועילה.
אלמא, מוכח מכאן, ש**אין קנין לעבד בלא רבו** בשום אופן. ואפילו אם אנשים אחרים הקנו לו את הכסף על מנת שאין לאדון רשות בו, אין העבד זוכה בו. [1148] אך דוחה הגמרא את ההסבר הזה.
כי אם נעמיד את דברי רבי מאיר בפדייה הנעשית מדעת העבד, מעתה יש להקשות:
אי הכי, אם נאמר כך, **אימא סיפא**, אומר לך את סוף דברי רבי מאיר:
בשטר - על ידי עצמו!
ומשמע, שדוקא **על ידי עצמו**, **אין**, אכן יוצא הוא לחרות. אבל בקבלת שטר השחרור **על ידי** אנשים **אחרים** עבורו, הוא **לא** יוצא לחרות.
ואי, ואם כדבריך, שרבי מאיר מדבר בפדייה הנעשית **מדעתו**, אם כן קשה:
על ידי אחרים - אמאי לא!?
מדוע אין העבד יוצא לחרות בקבלת שטר השיחרור על ידי אנשים אחרים עבורו? והלא מדובר כאן מדעתו של העבד, ואם כן אחרים יכולים להעשות לשלוחיו מדין זכים לאדם שלא בפניו!
וכי תימא, שמא תאמר, **מאי**, מה היא כוונת רבי מאיר באומרו "בשטר **על ידי עצמו**"? - אין הכוונה דוקא על ידי עצמו, אלא **אף על ידי עצמו**. ולעולם מדובר מדעתו של העבד, ולכן גם אחרים יכולים לקבל את השטר עבורו [ולפי זה, גם מובן זה ששנינו "בכסף על ידי אחרים", שהרי מדובר כאן מדעתו של העבד, והרי הם נעשים שלוחיו].
ונקט רבי מאיר "אף על ידי עצמו", כי יש חידוש שהעבד יוצא בשטר על ידי עצמו, יותר מאשר הוא יוצא בשטר על ידי אחרים -

[1148] כבר בתחלת הסוגיא הגמרא ידעה שרבי מאיר משמיע לנו שדוקא על ידי אחרים כן אבל על ידי עצמו לא, אלא שבתחלה הגמרא הבינה שרבי מאיר חידש לנו שני דברים: [א] עצם מה שאמר רבי מאיר "בכסף על ידי אחרים" מחדש שאחרים יכולים לפדות את העבד. [ב] מדיוק דברי רבי מאיר משמע שדוקא אחרים יכולים לפדותו אבל הוא עצמו לא. וכל זה נכון רק לפי מה שהגמרא הבינה תחלה שמדובר כאן שלא מדעת העבד. ואם כן יש חידוש בכך שאחרים יכולים לפדותו שלא מדעתו. אבל לפי הבנת הגמרא עתה מדובר מדעת העבד, ואם כן אין חידוש בעצם דברי רבי מאיר אלא רק בדיוק שיש לדייק מדבריו. [תוספות].

והא קמשמע לן, את זאת בא רבי מאיר להשמיענו, שלא תאמר "יד עבד היא כיד רבו", ואם האדון נותן את שטר השחרור בידי עבדו, עדיין לא יצא השטר מרשותו של האדון, ואין העבד משתחרר בכך.

אלא יש לך לומר **דגיטו וידו** של העבד - **באים כאחד**.

והיינו, כאשר הגט [שטר השיחרור] מגיע לידו של העבד, כיון שבאותה שעה העבד משתחרר, שוב אין ידו כיד האדון. ונמצא שהשטר יצא מרשות האדון אליו. ולפיכך העבד משוחרר. [1149]

ולסיכום שלב זה בגמרא: רבי מאיר מדבר בשחרור שנעשה מדעתו של העבד. וכך אמר רבי מאיר: העבד קונה את עצמו בכסף על ידי אחרים ולא על ידי עצמו. ובשטר על ידי אחרים ואף על ידי עצמו.

אך, הגמרא דוחה את האפשרות הזאת, היות -

והא לא תני הכי!

הרי בברייתא, אשר שנינו בה את דברי רבי מאיר בצורה מפורשת יותר, מבואר שלא יתכן להעמיד את דברי רבי מאיר בשיחרור מדעתו של העבד.

דתניא: **בשטר - על ידי עצמו**, **ולא על ידי אחרים**, **דברי רבי מאיר**.

ומפורש בברייתא שלדעת רבי מאיר אין העבד משתחרר בשטר על ידי אחרים. ואם נאמר שמדובר כאן בשחרור שנעשה מדעתו של העבד, יקשה: מדוע העבד אינו יכול להשתחרר על ידי אחרים? והלא הם שלוחיו לכך! [1150] ומכח הקושיה הזאת, מסיק אביי שמדובר כאן בשחרור שנעשה שלא מדעתו של העבד -

אמר אביי: **לעולם** מדבר רבי מאיר בשחרור שנעשה **שלא מדעתו** של העבד, ולפיכך אין העבד משתחרר בשטר על ידי אחרים.

ומה שהקשינו שאם היה השיחרור שלא מדעתו של העבד, כיצד הוא נפדה בכסף על ידי אחרים שלא מדעתו? והלא לדעת רבי מאיר חוב הוא לעבד שיוצא מיד רבו לחרות! - **ויש לומר**, **שאני הכא**, שונה הוא דין הכסף מדין השטר, שבכסף העבד קונה את עצמו על ידי אחרים אפילו שלא מדעתו, **הואיל וקני ליה בעל כורחיה!**

[1149] נראה לבאר שאין צריך לתת את השטר לידו של העבד השייכת לו עתה, אלא די בכך שנותן את הגט לידו שתהיה שלו על ידי נתינה זו גופה. ועיין עוד בביאור הדבר בקצות החשן ר ה, ובאמרי משה כה ו, ובספר מילואי חשן על קצות החשן שם בהערה 93].

[1150] לכאורה הגמרא יכלה לתרץ שהמשנה מדברת מדעתו ולפיכך יש לפרש "אף על ידי עצמו", ואילו הברייתא מדברת שלא מדעתו, ולפיכך שנינו בה "ולא על ידי אחרים". ומדוע הגמרא לא תירצה כן? מפני שהברייתא הזאת נשנתה כפירוש למשנתנו והיא מתייחסת לדברי המשנה. [רשב"א, ועיין רש"ש].

היות ואותו אחר יכול לקנות את העבד לעצמו מאדונו, בעל כרחו של העבד, לפיכך הוא אף **מקני ליה בעל כרחיה**. בידו גם להקנות את העבד לעצמו, שייצא לחרות, בעל כרחו של העבד. [1151] [1152]

ותמהינן: **אי הכי**, אם אכן מתחשבים אנו בסברא הזאת [שהואיל והאחר יכול לקנותו בעל כרחו הוא יכול גם לפדותו בעל כרחו] - **שטר נמי!**

גם בשטר יוכלו אחרים לשחררו שלא מדעתו, שהרי הם יכולים לקנותו מהאדון לעצמם בשטר בעל כרחו! ומדוע לגבי שיחרור בשטר אמר רבי מאיר "ובשטר, על ידי עצמו ולא על ידי אחרים"?

ומתרצינן: יש לחלק בין שיחרור בכסף לשיחרור בשטר, היות והמהות ונוסח השטר של קניית עבד אינם אותה מהות ואותו נוסח של שטר שחרור.

אלא, **האי שטרא לחוד, והאי שטרא לחוד**.

שהרי מהות ונוסח שטר השחרור הוא שונה ממהות ונוסח שטר הקניה.

בשטר שחרור כתוב "הרי אתה בן חורין", ואילו בשטר קניה כתוב "עבדי מכור לך".

ולפיכך, אותו אחר שבא לשחררו בשטר, אינו יכול לבוא ולעשות זאת מכח אפשרותו לקנותו בשטר, שהרי אין השטרות הללו שוים.

ומקשינן על התירוץ: **הכא נמי**, גם בכסף נאמר את אותו החילוק:

האי כספא לחוד, והאי כספא לחוד!

הרי כסף קניית עבד שונה הוא מכסף פדייתו. שהרי כאן ניתן הכסף לשם קנית עבד, ואילו כאן ניתן הכסף לשם שחרור העבד!

[1151] למרות שאביי נקט בתירוצו - "לעולם 'שלא מדעתו'" וכו', וזהו כלשון הגמרא דלעיל "אילימא שלא מדעתו" וכו', אין כוונת הלשון הזאת שוה, אלא הגמרא לעיל שאמרה "שלא מדעתו" התכוונה שהדבר נעשה שלא בידיעתו של העבד וללא הסכמתו, אבל אין מדובר בעל כרחו של העבד. [ולפיכך הגמרא הוצרכה לומר שלרבי מאיר חוב הוא לעבד שיוצא מיד רבו. ואין חבין לאדם בעל כרחו. אבל אם היה מדובר בעל כרחו של העבד שעומד וצווח 'איני רוצה', בודאי אפילו לדעת רבנן שזכות לעבד שיצא מתחת ידו, אין מועילה זכיה בעל כרחו], ואילו כאן אביי מתכוין לומר שאפילו אם העבד עומד וצווח "איני רוצה", אחרים יכולים לפדותו בעל כרחו, שהואיל וקני ליה בעל כרחיה מקני ליה בעל כרחיה. [מוכח מדברי הראשונים בסוגיתנו].

[1152] על פי תוספות הרא"ש. [ונראה שלזה התכוין גם הריטב"א. וכן כתב רש"ש מדעתו]. וביאור הדברים: היה פשוט לגמרא שהאדון יכול לשחרר את עבדו בעל כרחו, שהרי העבד שלו וכממונו הוא, ובידו לעשות בו כל שיחפוץ, אלא שהוקשה לגמרא: כיצד אחר יכול לפדות את העבד שלא מדעתו? והלא אין חבין לאדם שלא מדעתו. ואותו אחר אין לו שום בעלות על העבד ובודאי אינו יכול לעשות עבורו שום דבר שלא מדעתו! [וכנ"ל בהערה 1153]. ואביי עונה על כך: אותו אחר יכול היה לתת את הכסף לאדון כדי לקנותו לעצמו, ועל ידי כך היה מוציא את העבד מרשות האדון ומכניסו לרשותו, ודבר זה נותן לו כח וזכות לתת את הכסף אף עבור העבד עצמו ואפילו בעל כרחו של העבד. [הרשב"א פירש את דברי אביי בדרך אחרת, וכדבריו מוכח בר"ן, עיין שם]. ובביאור טעם סברת אביי האריכו האחרונים [ודבריהם מובאים בספר בית לחם יהודה, עיין שם].

ומדוע אנו אומרים שהואיל ואותו אחר יכול לקנותו בעל כרחו, יכול הוא לפדותו בעל כרחו? ומתרצינן: למרות שיש חילוק בין הכסף הניתן לשם קניה ובין הכסף הניתן לשם שחרור, אין להתחשב בכך, שהרי **טיבעא**, **מיהא**, **חד הוא!**

אותו המטבע ניתן בשני האופנים, ולכן שניהם נחשבים כקנין אחד.

אך שונה הדבר לגבי שטר, כי השטר עצמו שונה הוא בקניה מבשחרור, ולפיכך הרי זה כשני קנינים.

עד כאן תירוצו של אביי.

ועתה מבארת הגמרא, שגם רבא מסכים עם אביי שרבי מאיר דיבר בשחרור שנעשה שלא מדעתו של העבד, אך הוא נותן טעם אחר לחלק בין כסף לשטר:

רבא אמר: **בכסף** אין צורך שהפודה ייעשה שלוחו של העבד, אלא **קבלת רבו גרמה לו**. על ידי שהאדון קיבל את הכסף העבד יוצא לחרות מאליו, ואין האדון מקבל את הכסף בשליחות העבד, אלא מקבלו לצורך עצמו.[1153] ולכן אין הוא צריך לקבל את הכסף מדעתו של העבד, שהרי אין הוא שלוחו.[1154]

ואילו **בשטר**, **קבלת אחרים גרמה לו**. על ידי שאחרים קבלו את השטר הוא יוצא לחרות, ואותם אחרים מקבלים את השטר עבור העבד, והם צריכים לעשות זאת בשליחותו.

ומאחר שלדעת רבי מאיר חוב הוא לעבד שיוצא מתחת ידי רבו לחרות, אין הם יכולים להעשות שלוחיו שלא מדעתו, שהרי אין חבין לו לאדם שלא מדעתו.

שנינו במשנה: **וחכמים אומרים**: **בכסף על ידי עצמו** [ובשטר על ידי אחרים].

והניחה הגמרא, שכוונת חכמים היא לומר, שהעבד משתחרר בכסף דוקא על ידי עצמו ולא על ידי אחרים.

ומאחר שהתבאר לעיל שרבי מאיר [שאמר "בכסף על ידי אחרים"] דיבר בשיחרור הנעשה שלא מדעת העבד, גם חכמים מתייחסים לפדייה שלא מדעת העבד.

[1153] רבא חולק על מה שהיה פשוט לגמרא ולאביי לעיל: לעיל היה פשוט לגמרא שקנין כסף [שהעבד נפדה בו] נעשה בצירוף שני גורמים: [א] שהכסף יצא מן העבד. [ב] שהכסף הגיע ליד האדון. ומאחר שהגמרא סברה שצריך שהכסף יצא מן העבד, הוצרכנו לומר שהאחרים שפודים את העבד עושים זאת עבור העבד והרי הם כשלוחיו. והוקשה לגמרא: והלא אין חבין לו לאדם שלא בפניו! וכיצד יכולים האחרים הללו לחוב עבור העבד שלא מדעתו? [ואביי תירץ על כך שביד האחרים לפעול עבור העבד בעל כרחו מפני שבידם לקנותו בעל כרחו]. ורבא מחדש שקנין כסף אינו צריך שייעשה על ידי שהעבד נותן את הכסף, אלא רק קבלת האדון גורמת את הקנין, ואפילו אם קבל את הכסף מאחרים שלא בשליחות העבד, [אם בעליו של הכסף נותנו על מנת שהעבד יצא לחרות], ולפיכך אין אותם אחרים צריכים לעשות את הפדיון בשליחות העבד. אלא די בכך שהם נותנים לאדון את הכסף [על מנת שיזכה בו עבור פדיון העבד], ועל ידי שהאדון זוכה בכסף עבור פדיון העבד, העבד יוצא לחרות. [כך יש לפרש את דברי הגמרא לפי דברי תוספות הרא"ש והרש"ש הנ"ל בהסבר דברי אביי. וכן נראה מדברי רש"י. ועיין בדברי הר"ן על משנתנו, ודבריו הם כשיטתו בהסבר דברי אביי, ושלא כדברי תוספות הרא"ש הנ"ל].

[1154] ואפילו אם העבד עומד וצווח "איני רוצה", יכולים אחרים לפדותו בעל כרחו, כיון שאין צריך להעשות שליחו של העבד. וקבלת רבו גורמת את הפדיון. [ראשונים].

ותמהינן: **בכסף על ידי עצמו, אין** [כן], אבל **על ידי אחרים, לא אמאי**? למה אמרו כך חכמים?

נהי נמי, אמנם נכון דקנין השיחרור נעשה **שלא מדעתו**. אבל בכל זאת, ראוי לומר שאפשר לעשות כן. כי -

מכדי, הרי **שמענא להו לרבנן, דאמרי**, שמענו במסכת גיטין [1155] בשם חכמים שהם סוברים כי **זכות הוא** לעבד **שיצא מתחת יד רבו לחרות**. [1156]

ותנינא [וכמו כן שנינו]: [1157] **זכין לאדם שלא בפניו** [שלא מדעתו], **ואין חבין לו אלא בפניו**.

ומאחר שזכות הוא לעבד שיצא לחרות, אם כן אחרים יכולים לפדותו שלא מדעתו.

ומדוע אמרו חכמים במשנתנו שהעבד נפדה על ידי עצמו ולא על ידי אחרים? [1158]

וכי תימא, שמא תאמר, שיש לפרש את דברי חכמים באופן אחר: **מאי**, מה כוונת חכמים שאמרו "בכסף **על ידי עצמו**"? - **אף** [אפילו] **על ידי עצמו** ולא רק על ידי אחרים. ולעולם העבד נפדה בין על ידי עצמו ובין על ידי אחרים, שהרי זכות היא לו.

[1155] יא ב.

[1156] שנינו שם: האומר [לאחר] 'תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי', אם רצה [הבעל או האדון] לחזור, בשניהם יחזור. [מפני שחוב הוא לאשה ולעבד לצאת. ואין חבין לאדם שלא בפניו]. דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: בגיטי נשים [יכול לחזור בו מפני שחוב הוא לאשה להתגרש], אבל לא בשחרורי עבדים [מפני שזכות לעבד לצאת מתחת יד רבו]. לפי שזכין לו לאדם שלא בפניו, ואין חבין לו אלא בפניו.

[1157] שם.

[1158] לדעת רבי מאיר עבד יוצא בכסף על ידי אחרים אפילו בעל כרחו. [מפני שקבלת רבו גרמה לו כרבא, או משום 'הואיל וקני ליה בעל כרחיה' וכו' כאביי]. ונחלקו הראשונים אם חכמים מודים לרבי מאיר בזה: לדעת הרי"ף והרמב"ם חכמים חולקים על זה, ולדעתם דוקא שלא מידיעת העבד אחרים רשאים לפדותו מפני שזכות הוא לו, אבל אם עומד וצווח אי אפשר לפדותו בעל כרחו. [וכן דייק בלחם משנה עבדים ה ב מדברי רש"י]. ואילו הרמב"ן הרשב"א והריטב"א [ועוד] כתבו שבודאי חכמים מודים לרבי מאיר. [וכן פירש הט"ז את דברי שלחן ערוך יורה דעה רסז כו]. הגמרא כאן הקשתה על דברי חכמים: מדוע אין העבד יוצא בכסף על ידי אחרים? "והלא זכות הוא לו"! משמע מדברי הגמרא כדעת הרי"ף והרמב"ם - שכסף על ידי אחרים אינו מועיל לדעת חכמים אלא מטעם שזכות הוא לעב, ד אבל אינם מודים למה שאמרו אביי ורבא בדעת רבי מאיר שכסף מועיל בעל כרחו [משום שקבלת רבו גרמה לו, או משום 'הואיל וקני בעל כרחיה']. והרמב"ן וסיעתו מיישבים את דברי הגמרא לשיטתם: אמנם אליבא דאמת חכמים מודים לרבי מאיר שכסף מועיל על ידי אחרים אפילו בעל כרחו. אבל הגמרא לא יכלה להקשות כך בתורת קושיא. שהרי יכלנו לדחות זאת ולומר שחכמים חולקים על זה. ולפיכך הגמרא הקשתה מסברת "זכין לאדם שלא בפניו" שזו סברא שחכמים אמרוה בפירוש. [אך לדברי הכל קשה: והלא רבי מאיר שאמר במשנתנו 'בכסף על ידי אחרים' דיבר אפילו בעל כרחו של העב ד. ואם נאמר שחכמים אינם מודים לרבי מאיר בזה, אם כן יש לפרש את מה שאמרו 'בכסף על ידי עצמו ולא על ידי אחרים' היינו שלא על ידי אחרים 'בעל כרחו' של העבד! ויש לומר: בודאי מה ששנינו במשנתנו 'על ידי אחרים' אין הכוונה בעל כרחו של העבד, שהרי שנינו בהמשך דברי חכמים 'ובשטר על ידי אחרים'. ובשטר בודאי אין מועיל בעל כרחו של העבד. שהרי סברות אביי ורבא אינן שייכות בשטר. ובעל כרחך "על ידי אחרים" שהוזכר במשנה היינו שלא מדעת העבד. והמשנה לא הזכירה כאן בעל כרחו כלל. וכן משמע ממה שכתבו הרמב"ן והרשב"א בהסבר קושית הגמרא להלן "אי הכי נערבינהו וניתנינהו". עיין שם]. הרשב"א נוטה לחדש שאפילו מדין "זכין" מועילה זכיה בעל כרחו של העבד. ולמרות שבכל מקום שנאמר 'זכין לאדם שלא בפניו' אי אפשר לזכות בעל כרחו כאן יש טעם מיוחד לומר שזכיה מועילה בעל כרחו. [עיין שם].

ומדוע יש חידוש בכך שהעבד נפדה על ידי עצמו יותר מאשר על ידי אחרים? מפני שבכך ששנינו שהעבד נפדה על ידי עצמו **קא משמע לן** התנא השמיענו **דיש קנין לעבד בלא רבו** - שהעבד יכול לזכות בממון לעצמו ולא לרבו, כגון שאחרים נתנו לו ממון על מנת שאין לרבו רשות בו, ובאותו ממון העבד יכול לפדות את עצמו. [1159]

[סיכום התירוץ: חכמים מודים שהעבד נפדה על ידי אחרים, והם באו לחדש שאף על ידי עצמו העבד נקנה, ויש לו קנין בלא רבו].

ודחינן: **אי הכי**, אם אכן כוונת חכמים לומר "אף על ידי עצמו" - **אימא סיפא**, בוא ונדון בסוף דברי חכמים:

שהרי חכמים אמרו בסוף דבריהם: **בשטר על ידי אחרים**.

ומשמע שכוונתם לומר - דוקא על ידי אחרים, **ולא על ידי עצמו**. [1160] ואם כך קשה: **והא קיימא לן**, הרי מוחזק בידינו הלכה למעשה, **דעבד** שקיבל גט שחרור מרבו - **גיטו וידו באין כאחד**, שהעבד זוכה בגיטו ובידו בבת אחת, ויוצא לחרות. ומעשים בכל יום, שעבד מקבל את גיטו מיד רבו. ואם נפרש שחכמים אמרו בשטר על ידי אחרים ולא על ידי עצמו, נמצא שאנו נוהגים כרבי מאיר ושלא כדברי חכמים.

וכיצד יתכן לומר שאנו עושים כדברי רבי מאיר, שהוא יחיד כנגד חכמים, שהם רבים? [1161]

וכי תימא, שמא תרצה לפרש את דברי חכמים בדרך אחרת, ותאמר: **מאי**, מה היא כוונת חכמים שאמרו "בשטר **על ידי אחרים**"? - **אף על ידי אחרים** שלא מדעתו, ולא רק על ידי עצמו. [1162] ויש חידוש בכך שהעבד יוצא בשטר על ידי אחרים יותר מאשר על ידי עצמו, ולכן שנינו שהעבד יוצא על ידי אחרים.

[1159] ובאו להוציא מדברי רבי מאיר הסובר שאין קנין לעבד בלא רבו.

[1160] כלומר: מאחר שפירשנו את מה שאמרו חכמים "בכסף על ידי עצמו" היינו אף על ידי עצמו, אם כן, בעל כרחך מה ששנינו בסיפא "ובשטר על ידי אחרים" היינו דוקא על ידי אחרים שהרי אם נפרש אף על ידי אחרים, אם כן תתעורר קושיא: והלא דין הכסף והשטר שווים ובשניהם העבד יוצא בין על ידי עצמו ובין על ידי אחרים, ומדוע חכמים לא שנו את דבריהם כאחת "בכסף ובשטר בין על ידי עצמו ובין על ידי אחרים". כפי שהגמרא עצמה תפרש להלן. [ריטב"א]. [לפי זה מובן מדוע הגמרא פותחת בלשון "ואי הכי אימא סיפא" וכו'. כלומר: אם אכן כוונת הרישא 'אף' על ידי עצמו, אם כן בעל כרחך כוונת הסיפא 'רק' על ידי אחרים. ולפיכך קשה מה שקשה. וכן פירש עצמות יוסף מדעת עצמו. אך, הריטב"א עצמו מתפרש את "אי הכי" בדרך אחרת, מפני שהוקשה לו קושייתו דעיל ד"ה אי הכי אימא סיפא. עיין שם. ועיין עצמות יוסף שם].

[1161] כך פירש רש"י. ולדבריו אין לגמרא ראיה מפורשת שדעת חכמים ש"גיטו וידו באים כאחד". אלא הגמרא הקשתה ממעשים שבכל יום. והראשונים הוכיחו מכמה מקומות שחכמים סוברים כן. [ועיין עוד בתוספות סוף ד"ה רבי שמעון בן אלעזר].

[1162] [הגמרא הולכת ומבארת את ההכרח לומר שחכמים התכוונו לומר 'רק' על ידי אחרים ולא 'אף' על ידי אחרים. וכבר לעיל הגמרא ידעה את דחית הגמרא דלהלן. כפי שהתבאר לעיל בהערה הקודמת בשם ריטב"א].

והא קא משמע לן, התנא השמיענו **דזכות הוא לעבד שיצא מיד רבו לחירות**, ולפיכך אחרים יכולים לפדותו אפילו שלא מדעתו.

והיינו, שחכמים מודים שעבד יוצא בשטר על ידי עצמו משום שגיטו וידו באים כאחד. ובאו לחדש שאף על ידי אחרים העבד משתחרר, מפני שזכות הוא לעבד שיצא לחרות. אי אפשר לתרץ כך. כי -

הרי לעיל אמרנו שחכמים סוברים שבכסף העבד משתחרר בין על ידי אחרים ובין על ידי עצמו.

ועתה אנו אומרים שאף בשטר העבד משתחרר בין על ידי עצמו ובין על ידי אחרים.

ואי הכי, אם אכן נכונים דברינו, שדין כסף שוה לדין שטר - **נערבינהו וניתנינהו**, היה ראוי לצרפם ולשנותם בענין אחד: וחכמים אומרים, **בכסף ובשטר - בין על ידי אחרים, בין על ידי עצמו!**

ומדוע שנינו את דין כל אחד מהם בפני עצמו? [1163]

ובהכרח, אין דיניהם שוים. ולפיכך הגמרא מפרשת פירוש חדש:

אלא מה ששנינו "**בכסף** על ידי עצמו", היינו **בין על ידי אחרים בין על ידי עצמו**.

ומה ששנינו "**בשטר** על ידי אחרים", היינו דוקא **על ידי אחרים, ולא על ידי עצמו**.

ומה שהקשינו על כך: והלא מעשים שבכל יום שעבד מקבל בעצמו את שטר שחרורו מידי רבו! ואם כן כיצד יתכן לומר שאנו נוהגים בניגוד לדברי חכמים? -

יש לומר, מה ששנינו "בשטר על ידי אחרים", אין זה המשך דברי חכמים. אלא, האומר דבר זה - **רבי שמעון בן אלעזר הוא**. [1164]

[1163] לדעת רבי מאיר עבד יוצא בכסף על ידי אחרים אפילו בעל כרחו [כפי שהתבאר ממסקנת אביי ורבא לעיל]. ונחלקו הראשונים בדעת חכמים: יש אומרים שאף חכמים מודים בזה. ויש אומרים שחכמים חולקים על זה ולדעתם אין אחרים יכולים לפדות את העבד בעל כרחו. [עיין לעיל הערה 1164]. לדעת הסוברים שאף חכמים מודים שאחרים פודים את העבד אפילו בעל כרחו - קשה: בודאי דין זה [שאחרים פודים בעל כרחו] אינו שייך אלא בכסף, שבו שייכים טעמיהם של אביי ורבא ['הואיל וקני בעל כרחיה' וכו' - ו"קבלת רבו גרמה לו"]. אבל בשטר אין אחרים יכולים לקבל עבור העבד אלא מדין 'זכין לאדם שלא בפניו", ודין זה שייך דוקא כשאין העבד מוחה. אבל כשמוחה אי אפשר לזכות לאדם בניגוד לדעתו - ולפי זה מובן מדוע התנא לא ערבינהו ותנינהו - שהרי דין כסף שונה מדין שטר. ואם כן קשה: מדוע הגמרא הקשתה "לערבינהו וליתנינהו"? ותירצו הראשונים: חכמים אמרו בכסף על ידי עצמו וכל שכן על ידי אחרים, ואי אפשר לדייק מדבריהם שעל ידי אחרים היינו בעל כרחו, שהרי גם בשטר שנינו "על ידי אחרים" ובודאי לא מדובר בעל כרחו, אלא רק שלא מדעתו. וחכמים לא באו להשמיענו שעבד יוצא בכסף על ידי אחרים בעל כרחו, אלא רק לחלוק על רבי מאיר ב"על ידי עצמו". ולפיכך התנא יכל לערבם ולשנותם יחד - "בכסף ובשטר בין על ידי אחרים ובין על ידי עצמו". [רמב"ן, רשב"א, וכעין זה כתב ריטב"א]. והרשב"א כתב עוד שדעתו נוטה לומר שאפילו בשטר אחרים יכולים לקבלו בעל כרחו מדין "זכין לאדם שלא בפניו". ולמרות שבכל מקום שזכין לאדם אי אפשר לזכות לו בעל כרחו, כאן יש טעם מיוחד לומר שיוכלו לזכות לו בעל כרחו, [עיין שם טעם הדבר]. ולפי זה מובן שהיה ראוי לערבם ולשנות יחד, שהרי שטר וכסף שווים, שבשניהם העבד יוצא על ידי אחרים אפילו בעל כרחו.

[1164] וכך יש לפרש את המשנה: "בכסף על ידי עצמו" - אלו דברי חכמים, ומכאן ואילך מתחילים דברי רבי שמעון בן אלעזר שאמר "ובשטר על ידי אחרים". ומה שאמרו חכמים "בכסף על ידי עצמו", כוונתם - אפילו על ידי עצמו

ואילו חכמים סוברים, כשם שבכסף נקנה העבד בין על ידי אחרים ובין על ידי עצמו, כך גם בשטר העבד נקנה בין על ידי אחרים ובין על ידי עצמו. ואנו נוהגים כדעת חכמים, ולכן העבד יכול לקבל בעצמו את שטר השחרור מידי רבו. [1165]

ומביאה הגמרא מקור לדברי רבי שמעון בן אלעזר: **דתניא** [1166] שכך שנינו בברייתא, בהמשך לדברי רבי מאיר וחכמים המוזכרים במשנתנו:

רבי שמעון בן אלעזר אומר: אף בשטר דוקא **על ידי אחרים ולא על ידי עצמו.**

ולכן יש לפרש, כי מה ששנינו במשנתנו "ובשטר על ידי אחרים" - רבי שמעון בן אלעזר שנה זאת. אבל חכמים חולקים על כך.

והגמרא מסכמת את דעות רבי מאיר, חכמים, ורבי שמעון בן אלעזר, ואומרת: **ושלש מחלוקות בדבר**. נאמרו בענייננו שלש דעות החולקות זו על זו:

[א] דעת רבי מאיר:

בכסף - על ידי אחרים אפילו שלא מדעתו, משום שקבלת רבו גרמה לו להשתחרר, ואין צריך את דעת העבד כלל. [1167] אבל על ידי עצמו, לא, מפני שאין קנין לעבד בלא רבו.

בשטר - על ידי עצמו [כי לדעת רבי מאיר אומרים גיטו וידו באין כאחד]. אבל לא על ידי אחרים. מפני שחוב הוא לעבד לצאת מיד רבו לחרות [ואין קבלת רבו גורמת לו, אלא קבלת אחרים, והם אינם יכולים להעשות שלוחיו שלא מדעתו לחובתו].

[ב] דעת רבי שמעון בן אלעזר:

מאחר שרבי שמעון בן אלעזר אמר "אף בשטר", משמע שדין הכסף ודין השטר שוים,

---

מפני שיש קנין לעבד בלא רבו. וכל שכן על ידי אחרים שהרי לדעת חכמים זכות הוא לעבד שיצא מתחת ידי רבו לחרות, וזכין לאדם שלא בפניו. וכל שכן שטר [שאין שייך בו החסרון של "אין קנין לעבד בלא רבו" - בודאי שמועיל על ידי עצמו. ואף על ידי אחרים מועיל מפני שזכות הוא לעבד שיצא מתחת יד רבו, וכן פירש רש"ש את דברי רש"י ע"ש]. ומה שאמרו רבי שמעון בן אלעזר "ובשטר על ידי אחרים" כוונתו דוקא על ידי אחרים, אבל לא על ידי עצמו, ודבריו יתבארו בגמרא להלן.

[1165] כך פירש רש"י [ותוספות ובעל המאור הסכימו עם פירושו]. אבל, הראשונים הקשו על דבריו: [א] כיצד אפשר לחלק את דברי המשנה ["בכסף על ידי עצמו ובשטר על ידי אחרים"] לשני חלקים? והרי בדרך כלל כשהגמרא עושה כן, היא מוסיפה בדברי המשנה ואומרת "חסורי מחסרא והכי קתני"! [ב] מלשון הגמרא לא משמע כדברי רש"י, שהרי הגמרא אומרת "אלא 'בכסף בין על ידי אחרים בין על ידי עצמו בשטר על ידי אחרים ולא על ידי עצמו ורבי שמעון בן אלעזר היא". ומשמע שכל מה שהוזכר כאן הוא דברי רבי שמעון בן אלעזר [ולא הוזכרו חכמים אחרים במשנתנו כלל]! [ג] לאחר ששנינו במשנה "ובשטר על ידי אחרים", המשנה ממשיכה ואומרת "ובלבד שיהא הכסף משל אחרים". וזה מתייחס למה ששנינו לעיל "בכסף על ידי עצמו", שזה מדברי חכמים. ואם כן יוצא שלאחר שהמשנה הביאה את דברי רבי שמעון בן אלעזר "ובשטר על ידי אחרים" המשנה חוזרת ומתייחסת לדברי חכמים דלעיל, ולא משמע כן! ומכח שלשת הקושיות הללו הראשונים מפרשים את דברי הגמרא כאן בדרך אחרת.

[1166] ברייתא זו שנויה בתוספתא פרק א הלכה ד [והגירסא השנויה שם סותרת את דברי הגמרא כאן בהסבר דברי חכמים. ולדברי הגמרא צריך לשנות את הגירסא בתוספתא. ע"ש].

[1167] כרבא בגמרא לעיל [על פי רש"י כאן] ואביי נתן טעם אחר לדבר - "הואיל וקני ליה בעל כרחיה מקני ליה בעל כרחיה" כמבואר בגמרא לעיל. ולדברי הכל לדעת רבי מאיר עבד נפדה בכסף על ידי אחרים אפילו בעל כרחו.

ובשניהם העבד יוצא על ידי אחרים, ולא על ידי עצמו. [1168]

וטעמו: על ידי אחרים - העבד משתחרר אפילו שלא מדעתו, מפני שזכות הוא לו.

על ידי עצמו - אין העבד משתחרר בכסף, מפני שאין קנין לעבד בלא רבו. ובשטר אינו משתחרר מפני שידו כיד רבו.

ורבי שמעון בן אלעזר אינו מודה למה שאמרנו לעיל שגיטו וידו באים כאחד. [1169]

[ג] דעת חכמים: בין בכסף ובין בשטר - העבד משתחרר, בין על ידי עצמו ובין על ידי אחרים.

וטעמם:

על ידי אחרים - העבד משתחרר מפני שזכות הוא לו. [1170]

[1168]כך פירש רש"י. ורש"י מוסיף שמהלשון "'אף' בשטר" משמע ש"כל שכן" בכסף שנקנה על ידי אחרים ולא על ידי עצמו. ונראה לפרש שכך אמר רבי שמעון בן אלעזר: אף בשטר אני מחדש שיטה חדשה - שיוצא על ידי אחרים ולא על ידי עצמו, וכל שכן בכסף שכבר רבי מאיר אמר שיוצא על ידי אחרים ולא על ידי עצמו - בודאי בזה אף אני מודה. ועוד יש לומר, על פי מה שמשמע מדברי הראשונים שרבי שמעון בן אלעזר מתייחס לדברי רבי מאיר ואומר לו: אף בשטר אני אומר מה שאתה אומר בכסף שדוקא על ידי אחרים. ולפי זה רש"י ממשיך ואומר - וכל שכן בכסף בודאי שאני רבי שמעון בן אלעזר מודה לדבריך. [אך הראשונים עצמם חולקים על רש"י בענין כסף. עיין שם]. [וכפירוש זה כתב מהרי"ט, ועיין שם פירוש נוסף]. בתוספתא לא הוזכר "אף" בדברי רבי שמעון בן אלעזר, ועיין תוספות סוף ד"ה רבי שמעון בן אלעזר.

[1169]וטעמו מבואר בגמרא להלן.

[1170]כך פירש רש"י. ומשמע מדבריו שהטעם לכך שהעבד משתחרר בכסף על ידי אחרים היינו משום שזכות הוא לו [כמבואר בלשון רש"י עיין שם] ולא משום ש"כסף קבלת רבו גרמה לו", ומכאן שאין אחרים פודים את העבד בעל כרחו אלא רק שלא מדעתו בלבד. שהרי זכיה אינה מועילה בעל כרחו של הזוכה אלא מדעתו. [לחם משנה עבדים ה ב]. וכן דעת הרי"ף והרמב"ם. אבל, הראשונים בסוגייתנו כתבו שחכמים מודים לטעמו של רבי מאיר שקבלת רבו גרמה לו [או משום "הואיל וקני בעל כרחיה" וכו'] ומועיל אפילו בעל כרחו. והרשב"א נוטה לומר שאפילו בשטר שבודאי אינו מועיל אלא מדין "זכין לאדם שלא מדעתו", יכולים אחרים לקבלו אפילו בעל כרחו. עיין שם טעמו. [ולפי זה אין להוכיח מרש"י שכסף אינו מועיל בעל כרחו, שהרי אפילו מדין זכין אפשר לזכות לעבד בעל כרחו].

[1171]כך פירש רש"י. והנה דעת רבנן שיש קנין לעבד בלא רבו, ואם כן קשה: מדוע הוצרכנו לפרש ששטר מועיל משום גיטו וידו באים כאחד? והלא כבר בשעה שהוא עבד יש לו יד לקבל מתנות על מנת שאין לרבו רשות בו, וכשנותן שטר שחרור לעבד הרי זה כאומר על מנת שאין לי רשות בו! ויש לומר: [א] הריטב"א להלן [כג ב ד"ה דכולי עלמא] הקשה כעין קושיא זו, ולמד מכאן שאדון שנתן בעצמו מתנה לעבד אין העבד זוכה בה מפני שידו של העבד כיד הבעלים [וכן דעת תוספות להלן כג ב ד"ה ורבי אלעזר. אבל הראשונים הנל הביאו שיש מי שחולק על כך]. ומוכח מדברי הריטב"א בסוף דבריו שאפילו אם נתן לעבד על מנת שאין לו [לאדון] עצמו רשות בו לא קנה, [ע"ש]. ובטעם הדבר עיין אמרי משה סימן כה ג. [ב] הרשב"א כתב במסכת גיטין [עז ב] שאף אם יש קנין לעבד בלא רבו היינו דוקא אם אדם נותן לאחרים מתנה שיזכו עבור העבד, אבל אם נתן לעבד עצמו אינו קונה, מפני שאין לו יד. ולפי זה מובן מדוע הגמרא הוצרכה לומר גיטו וידו באים כאחד - שהרי בענין שטר חכמים אומרים שיוצא אף על ידי עצמו, ובעל כרחך טעמם משום גיטו וידו באים כאחד. [ועיין בחידושי הריטב"א שם].

[1172]על פי רש"י. ורש"י שולל אפשרות להסביר את הגמרא באופן אחר. ודבריו הובאו בתוספות ד"ה רבי שמעון בן אלעזר מילה במילה. ועיין בספר חברותא על תוספות שם הסבר דברי רש"י. הראשונים מפרשים את דברי הגמרא באופן אחר, עיין רמב"ן רשב"א ריטב"א ותוספות רי"ד, ועיין פני יהושע.

על ידי עצמו - בכסף, העבד משתחרר משום שיש קנין לעבד בלא רבו. ובשטר, משום שגיטו וידו באים כאחד. [1172], [1171] והגמרא מבארת עתה מדוע רבי שמעון בן אלעזר אינו מודה למה שאמרנו "גיטו וידו באים כאחד":

אמר רבה: **מאי טעמא דרבי שמעון בן אלעזר**? מדוע הוא אינו מודה למה שאמרו "גיטו וידו באים כאחד"? -

טעמו: **גמר**, הוא למד את דין שטר יציאת העבד, בגזרה שוה "**לה לה**" [1173] מגט אשה:

מה אשה אינה מתגרשת **עד שיוציא** את ה**גט** מידו ויתנו **לתוך** ידה. [1174]

וידה היא **רשות שאינה שלו**, שהרי אין גוף האשה קנוי לבעלה.

אף עבד נמי, אינו משתחרר **עד שיוציא** את **גט** השחרור **לרשות** ש**כבר** לפני השחרור היא **אינה שלו**.

ולפיכך אין העבד משתחרר בקבלת עצמו, מפני שכל עוד העבד לא השתחרר, הרי ידו היא ברשות האדון. [1175]

והגמרא ממשיכה לדון בדברי רבי שמעון בן אלעזר:

בעי [שאל] **רבה**:

דף כג:

לרבי שמעון בן אלעזר, הסובר שהעבד עצמו אינו יכול לקבל את גיטו מיד רבו, יש להסתפק:

מהו שיעשה העבד אדם אחר שיהיה **שליח** עבורו **לקבל** את **גיטו מיד רבו**? [1177], [1176].

[1173] בענין שחרור שפחה נאמר [ויקרא יט] "או חופשה לא ניתן 'לה'", ובענין גירושי אשה נאמר [דברים כד א]: "וכתב 'לה' ספר כריתות" וגו'. ודורשים את דיני שטר שחרור שפחה מדיני גט אשה בגזרה שוה, ודין עבד כנעני שוה לדין שפחה כנענית.

[1174] שנאמר [דברים כד א]: "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה".

[1175] אף חכמים מודים שדורשים "לה" "לה" בגזרה שוה, ודיני שטר שחרור עבד נלמדים מגט אשה, אך חכמים לומדים את שטר שחרור עבד מגט אשה בדרך אחרת: כשם שאשה מקבלת את גיטה בעצמה כך גם עבד מקבל את גיטו בעצמו. [על פי רש"י].

[1176] קשה: רבי שמעון בן אלעזר אמר בפירוש שהעבד משתחרר בשטר על ידי אחרים, וכיצד יעלה על הדעת לומר שהעבד אינו יכול לעשות שליח לקבל את גיטו? והלא אם נאמר כן נמצא שאין העבד משתחרר בשטר על ידי אחרים! תוספות מביאים שני פירושים בהסבר בעית רבה: פירוש ראשון: אין ספק שאחרים יכולים לקבל את השטר עבור העבד, שהרי רבי שמעון בן אלעזר אמר כך בפירוש, אלא הספק הוא באיזה אופן דיבר רבי שמעון בן אלעזר, וכדלהלן: צד ראשון: עבד אינו יכול לעשות שליח לקבל את גיטו, ורבי שמעון בן אלעזר שאמר "אף בשטר על ידי אחרים" דיבר דוקא באופן שהעבד לא אמר לאחרים לקבל את גיטו, והאחרים מקבלים את גיטו מדין זכיה, שזכין לו לאדם שלא בפניו, אבל אם העבד אמר בפירוש לאחר לקבל את גיטו, אזי כאשר האדון נותן לו את השטר, כוונתו לתת לו בתורת שליח העבד, ולא מדין זכיה, והעבד אינו יכול לעשות שליח, ולפיכך, קבלת השליח לא מועילה. צד שני: עבד יכול לעשות שליח, ולפיכך אף אם אמר בפירוש לאחר לקבל את גיטו קבלתו מועילה ויצא לחרות. [על פי פירושי הראשונים כאן, ודרך אחת במהרי"ט בהסבר דברי תוספות, וכן כתב בברכת שמואל. ועיין פירוש נוסף במהרי"ט]. פירוש שני: אין ספק שאחרים מקבלים את השטר עבור העבד. שהרי רבי שמעון בן אלעזר אמר כך בפירוש. אלא הספק הוא - [א] באיזה כח האחרים יכולים לקבל את השטר [ב] ובאיזה

וצדדי הספק הם: **כיון דרבי שמעון בן אלעזר גמר** [דרש] גזרה שוה "**לה לה**" **מאשה** - אם כן ראוי לומר שאף לענין זה דינו **כאשה**. וכשם שאשה יכולה לעשות שליח לקבלה, שיקבל את גיטה מבעלה, [1178] כך גם העבד יכול לעשות כן.

או דילמא [שמא] יש לחלק בין אשה לעבד בענין זה:

אשה, כיון **דאיהי מצי מקבלת גיטה - שליח נמי מצי משויא**.

אשה, שהיא עצמה יכולה לקבל את גיטה בידה, בכחה למנות שליח במקומה.

אבל **עבד**, **דאיהו לא מקבל גיטיה - שליח נמי לא מצי משוי**.

כיון שהעבד אינו יכול לקבל את גיטו בעצמו, אין בכוחו למנות שליח לדבר שהוא עצמו אינו יכול לעשותו.

אופן מדובר וכדלהלן: צד ראשון: [א] עבד יכול לעשות שליח לקבל את גיטו, ומה שאחרים מקבלים את גיטו זהו מדין שליחות. [ב] ולפיכך, אין ספק שאם העבד עומד וצווח שאינו רוצה בכך אין אחרים יכולים לקבל את גיטו בעל כרחו, שהרי אי אפשר להעשות שליח של אדם בעל כרחו. אלא, מתי אחרים יכולים לקבל את גיטו? למאן דאמר "זכות לעבד שיצא מתחת יד רבו" אחרים יכולים לקבל את גיטו של העבד אפילו שלא בפניו, למרות שהעבד לא מינה אותם בפירוש, ולמאן דאמר "חוב הוא לעבד שיצא לחרות" אין אחרים מקבלים את גיטו אלא מדעתו ובשליחותו. [לתוספת הסבר - ראה להלן] בהערה הבאה. צד שני: [א] אין העבד יכול לעשות שליח לקבל את גיטו. ולפיכך מה שאחרים מקבלים את גיטו אין זה מדין שליחות, [אלא זהו דין מחודש ועיין מהר"ם וברכת שמואל יא שנתנו טעם לדין זה]. [ב] ומאחר שאחרים מקבלים את גיטו שלא בתורת שליחות, בידם לקבל את גיטו אפילו אם העבד עומד וצווח שאינו רוצה. בהסבר דעת רש"י: לשון רש"י בהסבר בעית רבה קשה, ומהר"י בירב כתב עליו שלשונו צריך ישוב. ועצמות יוסף הסתפק בדבר [ע"ש]. תוספות הרא"ש ותוספות טוך כתבו שמדברי רש"י נראה כפירוש השני הנ"ל. [והיינו, מפני שרש"י כתב בד"ה כאשה דמי - "ועושה שליח לקבלה כאשה. והיינו דקאמר "על ידי אחרים" וכו'. משמע שלדעת רש"י הספק הוא בהסבר "על ידי אחרים" באיזה כח יכולים האחרים לקבל את הגט. ומה שכתב רש"י בד"ה או דילמא - "או הם עושים שלא מדעתו" - צריך לומר שהיינו בעל כרחו]. ועיין עוד בברכת שמואל סימן יא. [יש פירוש נוסף בהסבר בעית רבה בריטב"א ושיטה לא נודע למי, והפירוש הראשון של תוספות מובא בראשונים בקצת שינוי].

[1177] לדעת רש"י [בכמה מקומות] "זכיה מטעם שליחות". כלומר: דין זכין לאדם שלא בפניו היינו מפני שנוח לו לאדם שייעשה שליח לזכותו, ולפיכך יכול אדם להעשות שליח שלא בפניו, [עיין לעיל הערה 1151]. התבאר לעיל [בהערה הקודמת] שיש מפרשים שרבה הסתפק אם אחרים יכולים לקבל את גיטו של העבד מדין שליחות, או שאינם יכולים לקבל את הגט אלא מדין זכיה. [פירוש ראשון בתוספות]. וכן פירשו הראשונים כאן. ולפי זה קשה על דברי רש"י: אם אכן זכיה מטעם שליחות, כיצד אפשר לומר שאחרים מקבלים את גיטו של העבד מטעם זכיה אם העבד אינו יכול לעשות שליח? ומכח קושיא זו, הוכיחו הרמב"ן והריטב"א [וכן דעת הרשב"א להלן מב א] שזכיה אינה מטעם שליחות. [והריטב"א יישב קושיא זאת בדוחק. ועיין ר"ן להלן תחילת פרק שני בד"ה גרסינן בגמרא ושו"ת עונג יו"ט ק"י]. אך, קושית הראשונים אינה קשה לפי הפירוש השני הנ"ל [בהערה הקודמת]. ואדרבה לפי הפירוש השני זכיה מטעם שליחות, וכדלהלן: לפי פירוש זה הצד הראשון בדברי רבה - שאחרים מקבלים את גיטו 'מטעם שליחות'. ובכל זאת, למאן דאמר זכות הוא לעבד כתבו תוספות שאחרים מקבלים את גיטו שלא מדעתו מדין זכיה. והצד השני בדברי רבה - שאחרים מקבלים את גיטו של העבד אפילו בעל כרחו. ואין זה מדין שליחות ולא מדין זכיה. שהרי העבד אינו עושה שליח לקבל את גיטו. ואם נאמר שזכיה אינה מטעם שליחות, מה בכך שלפי הצד השני אין העבד עושה שליח? עדיין אין להוכיח מכאן שאחרים מקבלים את גיטו אפילו עומד וצווח, אלא אפשר לומר שאחרים מקבלים את גיטו מדין זכיה. ודוקא כשאינו עומד וצווח! ומכאן נראה שלפי פירוש זה זכיה מטעם שליחות. [כעין זה כתב קהילות יעקב סימן כג בסוגריים בקצרה]. ומאחר שתוספות רא"ש וטוך כתבו שרש"י סובר כפירוש זה [כנ"ל בהערה הקודמת], דבריו מיושבים היטב לשיטתו.

[1178] הגמרא להלן [מא א] דורשת מהכתוב "ושלחה מביתו" [דברים כד א] שהאשה עושה שליח לקבל את גיטה. [רש"י].

[ואף על פי שרבי שמעון בן אלעזר אמר בפירוש שעבד קונה את עצמו על ידי אחרים, יתכן שמדובר באופן שהאחרים עושים זאת שלא בשליחות העבד. אבל אם העבד אמר לאדם אחר לקבל את גיטו, יתכן שאינו יוצא לחרות, מפני שהאדון יתכוין לתת לו את השטר בתורת שליח. והעבד אינו יכול למנות שליח לקבלה [1179]].

בתר דבעיא, **הדר פשטא**. לאחר שרבה שאל את השאלה הזאת [אם עבד יכול למנות שליח לקבלה לדעת רבי שמעון בן אלעזר], חזר הוא עצמו ופשט את ספיקו:

מאחר שרבי שמעון בן אלעזר **גמר** [דרש] גזרה שוה "**לה לה**" **מאשה** כדלעיל, לכן דין העבד הוא **כדין אשה**. וכשם שאשה עושה שליח לקבל את גיטה מידי בעלה, כך גם העבד יכול לעשות שליח לקבלה.

ומקשינן על מסקנתו של רבה:

ואלא, אם נכונה מסקנתו של רבה, יש לתמוה על **הא דאמר רב הונא בריה דרב יהושע** בענין עבודת הכהנים בקרבנות:

הגמרא במסכת נדרים [לה ב] מסתפקת באדם שנדר ואסר על עצמו ליהנות מכהן: האם מותר לאותו כהן להקריב את קרבנותיו?

וצדדי הספק הם:

מצד אחד, הכהן הוא שליח של הבעלים להקריב את קרבנו, ולפיכך אם הכהן הזה יקריב את קרבנותיו, נמצא שהבעלים נהנה מכך שהכהן מקיים את שליחותו. ולכן אסור לכהן להקריב את קרבנותיו.

אך מצד שני, אפשר לומר, שהכהן אינו שליח של הבעלים כלל, אלא הוא נחשב שליח של הקב"ה להעלות את הקרבן לפניו. ומאחר שהכהן אינו מקריב בשליחות הבעלים, מותר לו להקריב את קרבנות המודר, כי אינו נחשב כמהנה את הבעלים. [1180] ובענין הזה אמר רב הונא בריה דרב יהושע: **הני כהני - שלוחי דרחמנא נינהו**! הכהנים הללו שלוחי הקב"ה הם בעבודת הקרבנות, ולא שלוחי הבעלים.

ורב הונא בריה דרב יהושע מבאר מנין למד את דבריו:

דאי סלקא דעתך שלוחי דידן נינהו, אם יעלה בדעתך לומר שהכהנים שלוחים שלנו [הבעלים] הם, אזי תתעורר קושיא:

מי איכא מידי, **דאנן לא מצינן עבדינן**, **ואינהו מצי עבדי**!?

[1179] על פי פירוש ראשון בתוספות. וראה לעיל הערה 1182 בהרחבה.

[1180] למרות שבקרבן של "מחוסר כיפורים" הבעלים ניתרים לאכול בקדשים על ידי הקרבת הקרבן, אין זה אלא גרמא של הנאה, ומותר לכהן להקריב את הקרבן [ר"ן שם. ולענין עצם ההנאה שקרבנו קרב - מצוות לאו ליהנות ניתנו].

וכי יש דבר שאנו עצמנו איננו יכולים לעשותו, ושלוחנו יכולים לעשותו עבורנו?! פשיטא שלא! כיון השליח אינו יכול להיות עדיף על משלחו.

ומאחר שאנו, הישראלים, איננו יכולים להקריב בעצמנו את קרבנותינו, כיצד נוכל למנות שליח לדבר שאיננו יכולים לעשותו בעצמנו? אלא, בהכרח, הכהנים אינם שלוחים שלנו, אלא של הקב"ה.

עד כאן דברי רב הונא בריה דרב יהושע.[1181]

והגמרא מנסה להוכיח שדבריו מנוגדים למסקנת רבה, שאמר [אליבא דרבי שמעון בן אלעזר], שהעבד אינו מקבל בעצמו את גיטו מיד רבו, ובכל זאת הוא יכול לעשות שליח על כך:

שהרי, אם נכונים דברי רבה, יש לתמוה: כיצד אמר רב הונא בריה דרב יהושע שאין דבר שאנו איננו יכולים לעשותו ושלוחנו יכולים לעשותו?

ולא?! וכי אכן אין דבר כזה?!

והא עבדא, דאיהו בעצמו לא מצי מקבל גיטיה, ואילו שליח, מצי משוי!

הלא עבד אינו יכול לקבל את גיטו בעצמו [לדעת רבי שמעון בן אלעזר], ובכל זאת יכול הוא לעשות שליח שיקבל עבורו![1182]

אלא, בהכרח, שרב הונא בריה דרבי יהושע חולק על דברי רבה!

ודחינן: **ולא היא**! אין סתירה בין דברי רב הונא בריה דרבי יהושע לדברי רבה.

כי רב הונא בריה דרבי יהושע דיבר בענין עבודת הקרבנות, **וישראל לא שייכי בעבודת הקרבנות כלל**. אין ישראל יכולים לעבוד בעצמם את עבודת הקרבנות בשום אופן, ולפיכך לא יתכן שהם יעשו שלוחים לדבר שאינו שייך בהם כלל.

ואילו רבה דיבר בענין עבד שעושה שליח לקבל את גיטו. ולמרות שעבד אינו יכול לקבל את גיטו שלו בעצמו, אין זה מפני שאינו שייך בקבלת גט, אלא מפני שידו היא כיד רבו, והגט לא יוצא מרשות רבו אל רשותו.

אך כל זה הוא רק לענין קבלת גט שחרור מיד רבו שלו. אבל העבד יכול לקבל גט שחרור עבור עבד אחר, שאינו עבד של רבו, אלא של אדם אחר, מפני שכאשר הגט מגיע לידו, הוא יוצא בכך מרשות רבו של חברו. ונמצא ש**עבד שייך בגיטין**.

[1181] במסכת נדרים [לה ב] הגמרא מסופקת אם הכהנים שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא, והגמרא לא פושטת את הספק. וכתבו תוספות [בתירוץ ראשון] שהגמרא חיפשה שם ראיה ממשנה או ברייתא לפשוט את הספק, ולא רצתה לפשוט את הספק מדברי רב הונא שהוא אמורא. וריטב"א כתב שדרך הגמרא בכמה מקומות שבמסכת אחת הדבר נשאר בספק, ובמסכת אחרת הספק נפשט. [ועיין תירוצים נוספים בתוספות ובראשונים].

[1182] ואם כן, כיצד למד רב הונא מהסברא "מי איכא מידי" וכו' היתר לכהן להקריב קרבנות מודר הנאה? [רש"י].

ומאחר שעבד שייך בגיטין, לפיכך בכחו לעשות שליח לקבל את גיטו מיד רבו שלו [כי למרות שהוא עצמו אינו יכול לקבל את גיטו, אין זה מפני שאינו שייך בגיטין, אלא מפני שידו היא כרשות האדון]. [1183]

והגמרא מביאה מקור מברייתא לכך שעבד יכול לקבל את גיטו של חברו מיד רבו של חברו:

דתניא: נראין הדברים, שהעבד מקבל את גיטו של חבירו, של עבד אחר, מיד רבו של חבירו.

אבל לא מיד רבו שלו!

שאם היו שניהם עבדים לאדון אחד, בכגון זה הגט לא יצא מיד האדון. [1184] שנינו במשנה: וקונה את עצמו בכסף על ידי אחרים, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: בכסף על ידי עצמו. **ובלבד שיהא הכסף משל אחרים**, שנתנוהו לו במתנה.

והגמרא דנה עתה, מהו שורש מחלוקתם של רבי מאיר וחכמים בענין כסף:

והוינן בה: **נימא, בהא קמיפלגי** -

האם נאמר שבסברא דלהלן נחלקו רבי מאיר וחכמים -

דרבי מאיר סבר, אין קנין לעבד בלא רבו, ואם אחרים נתנו לו מתנה זכה בה רבו.

וכיוצא בזה, אין קנין לאשה בלא בעלה. [1185]

[1183] האחרונים מקשים על תירוץ הגמרא ממסכת נזיר יב א-ב. עיין הגהת מצפה איתן בסוף המסכת באריכות. ועיין מחנה אפרים גירושין ג טו.

[1184] אף חכמים, שאמרו עבד מקבל את גיטו מיד רבו, מודים שאינו יכול לקבל את גיטו של חברו מיד רבו, אם היו שניהם עבדים לאדון אחד. שהרי, הטעם לכך שהעבד מקבל את גיטו מיד רבו שלו זהו משום שגיטו וידו באים כאחד, וכשמשתחרר בגט, נמצא שיש לו יד, והגט יצא מרשות רבו. אבל אם בא לקבל את גיטו של חברו מיד רבו שלו אין שייך לומר גיטו וידו באים כאחד. והגט לא יצא מרשות האדון. לפיכך אין חברו משוחרר. [על פי רש"י גיטין כג ב].

[1185] א. דין זה הובא כאן דרך אגב, ואינו קשור במישרין לסוגיתנו. אלא שיש להשוות אשה לעבד - כשם שמה שקנה העבד קנה רבו, כך כיוצא בזה אשה בעלה זכאי במעשה ידיה ובמציאתה, ומאחר שנחלקו רבי מאיר וחכמים בנותן מתנה לעבד האם קנה רבו, יש ללמוד מכך שיחלקו גם בנותן מתנה לאשה האם קנה בעלה [רש"י]. והראשונים הוסיפו: להלן הגמרא מקשה סתירה שדברי רבי מאיר וחכמים בענין אשה סותרים לדבריהם במשנתנו בענין עבד, לפיכך הגמרא מקדימה ומבארת שדין אשה שוה לדין עבד. [תוספות הרא"ש, פסקי הרא"ש, ריטב"א]. ב. רש"י כתב שאשה הרי היא כעבד, מפני שבעלה זכאי במעשה ידיה ובמציאתה. [כדלעיל]. יש שדייקו מלשון רש"י שכשם שמציאת האשה שייכת לבעלה לגמרי, כך הנותן מתנה לאשה הרי זו של בעלה לגמרי, [רמב"ן, ריטב"א, תוספות ר"י הזקן]. אבל הראשונים הוכיחו מהירושלמי שמתנה אינה של הבעל לגמרי, אלא הגוף שלה והפירות שלו, וקונים במתנה קרקע והבעל אוכל את הפירות. [תוספות ד"ה ורבי אליעזר בשם ר"י. רמב"ן רשב"א ריטב"א]. והרשב"א כתב שאף רש"י מודה לזה, ולא התכוין להשוות את המתנה למציאה לגמרי. ג. החילוק בין מציאה למתנה: חכמים חששו שמא האשה תגנוב ממון מבעלה ותאמר מציאה מצאתי, לפיכך תקנו שמציאתה שלו לגמרי. אבל מתנה יש לה קול, ולכן אין חשש שמא האשה תאמר שנתנו לה במתנה. [כי מאחר שאין קול שנתנו לה מתנה לא יאמינו לה]. [ירושלמי כתובות פרק ו הלכה א, ומובא בתוספות ובראשונים].

ומאחר שאין קנין לעבד בלא רבו, אפילו אם היה הכסף משל אחרים, האדון זכה בו, ואין בכח העבד לפדות את עצמו באותו ממון.

ורבנן סברי, אם אחרים נתנו ממון במתנה לעבד, אזי **יש קנין לעבד בלא רבו**, הואיל והאדון אינו יכול לזכות בממון אלא בהסכמת הנותן, שהממון שלו. והנותן לא גמר בלבו שיזכה בו האדון אלא העבד. ולפיכך הממון שלו, ובכחו לפדות את עצמו באותו ממון.

וכיוצא בזה, **יש קנין לאשה בלא בעלה**. ודחינן: **אמר רבה**, **אמר רב ששת**: לא בכך נחלקו.

אלא **דכולי עלמא**, הכל מודים בעבד שקיבל מתנה מאדם אחר סתם, **שאין קנין לעבד בלא רבו**. וכמו כן, **אין קנין לאשה בלא בעלה**.

והכא במאי עסקינן, במה מדובר במשנתנו - **דאקני** [שהקנה] **ליה אחר מנה**, **ואמר ליה** לעבד: קנה את המנה **על מנת שאין לרבך רשות בו!** [1186] ובזה נחלקו רבי מאיר ורבנן:

רבי מאיר סבר, **כי** [כאשר] **אמר ליה** הנותן לעבד "**קני** [קנה] את המנה", מיד **קני עבד וקני רביה**. על ידי שהעבד קנה את המנה, קנה אותו רבו לעצמו. **וכי**, כאשר הנותן המשיך **ואמר ליה** לעבד: **על מנת** שאין לרבך רשות בו - **לא כלום קאמר ליה!** אמירתו אינה מועילה כלום. [ועיין הערה [1187]].

[1186] מדברי רוב הראשונים בסוגיתנו מוכח שהלשון "על מנת שאין לרבך רשות בו" מתפרשת מדין "תנאי". כלומר: אם יהיה לרבך רשות בו - לא תחול המתנה, ואם לא יהיה לרבך רשות בו - המתנה תחול. ולפיכך כתבו הראשונים: דעת רבי מאיר [להלן סא א] שתנאי שאינו כפול אינו מועיל, ולפי זה צריך שאף כאן יכפול את התנאי. [שיאמר: "אם יהיה לרבך רשות בו - המתנה תחול, ואם לאו - לא תחול"]. וכיצד תנאי כזה יכול לגרום שלא יהיה לרבו רשות בו? הלא מצד עצם הקנין יש כאן קנין גמור ומה שקנה עבד קנה רבו! ביאר הג"ר שמעון שקאפ [סימן כא]: כל חלות שאם היא תחול היא תגרום לעצמה שלא לחול - אינה חלה כלל. כגון בעניננו: אם הקנין יחול כהלכתו והאדון יבוא לזכות בכסף, אזי המתנה כולה תתבטל, שהרי הנותן התנה "על מנת שאין לרבך רשות בו", ולפיכך האדון אינו קונה את הכסף, והעבד זוכה בו בעצמו. הריטב"א כתב שהלשון "על מנת" שבענייננו אינה מדין תנאי, אלא זהו שיור במתנה. כלומר: הנותן מקנה לעבד מתנה שאינה גמורה, לענין שאין האדון יכול לקחתה מן העבד. [ולפי זה אין צריך שיתקיימו כאן כל משפטי התנאים. ואין צריך שיכפול את תנאו אפילו לדעת רבי מאיר].

[1187] הראשונים ביארו את דברי הגמרא כאן בכמה דרכים: [א] לדעת רוב הראשונים הלשון "על מנת שאין לרבך רשות בו" מתפרשת מדין תנאי. וכפי שהתבאר בהערה הקודמת [- כנגד מה שכתוב בתורה] תנאו בטל והמעשה קיים, [כדלעיל יט ב]. ולפיכך כשהתנה שהרב לא יקנה את הכסף אין תנאו מועיל, שהרי זה כנגד דין התורה, ותנאו בטל והמעשה קיים. הריטב"א מוסיף הסבר בזה: המתנה כנגד מה שכתוב בתורה הרי זה כמפליג בדברים [כלומר: מאחר שאי אפשר שיתקיים תנאו בניגוד למה שכתוב בתורה, אין אומרים שהמעשה יתבטל לגמרי, אלא אומרים שהוא כמפליג בדברים והתכוין שהמעשה יחול לגמרי]. לפי זה נראה לבאר את לשון הגמרא: **כי אמר ליה קני** יש כאן גמירות דעת לקנין העבד, והתורה אמרה שקני **עבד וקני רביה**, אך, שמא תאמר: והלא היה כאן תנאי שלא יקנה הרב! תשובתך: **וכי אמר ליה** "**על מנת**", אזי **לאו כלום קאמר ליה** שהמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל והמעשה קיים. [ועיין היטב בלשון הרשב"א]. [בשיעורי הגרש"ש ביאר את דברי הרשב"א בדרך מחודשת שלא כפשטות לשונו, עיין שם. ויתכן להסביר כדבריו בדברי הרמב"ן וכן יש לבאר בר"ן ובראב"ש. אבל מלשון הרשב"א נראה שלא כדבריו, וכן, מקושית פני יהושע והמקנה על דברי הרשב"א מוכח שהבינו שלא כדבריו. עיין שם. ועיין חזון איש סימן עג ס"ק א]. [ב] הריטב"א כתב שהלשון "על מנת שאין לרבך רשות בו" מתפרשת מדין שיור, וכפי שהתבאר בהערה הקודמת [עיין שם]. וביאר הריבט"א שלדעת רבי מאיר אדם אינו יכול לשייר בקנין אלא כשמשאיר איזה

ורבנן סברי: כיון דאמר ליה לבסוף "**על מנת** שאין לרבך רשות בו", אנו אומרים שמלכתחילה בשעת הנתינה לא היה בדעת הנותן להקנותו לעבד אלא על מנת שאין לרבו רשות בו. [1188]

ולפיכך **אהני ליה תנאיה**, הועיל לו תנאו, ואין האדון זוכה באותו ממון. ולכן בידו של העבד לפדות בו את עצמו. [1189]

עד כאן דברי רב ששת.

אך רבי אלעזר חולק על דברי רב ששת, ומפרש את מחלוקת רבי מאיר ורבנן בדרך אחרת:

ורבי אלעזר אמר: אם הנותן אמר לעבד "קנה את המנה על מנת שאין לרבך רשות בו" - **כל כי** האי **גוונא דכולי עלמא לא פליגי**, באופן הזה לא נחלקו רבי מאיר וחכמים, והכל מודים **דקני עבד וקני רביה**. מפני שאין שום אפשרות שהעבד יזכה בממון לעצמו לגמרי,

---

זכות לעצמו, [ואז החפץ נשאר שלו לענין אותה הזכות]. אבל, כאן הנותן אינו משאיר שום זכות לעצמו אלא רוצה שהכסף יהיה של העבד לגמרי ולא יעבור לרשות האדון, נמצא שהשיור הוא לטובת העבד. ואין שייך שיור אלא כשמשייר לעצמו. [לביאורים נוספים בסוגיתנו עיין ריטב"א בשם ראב"ד ועיין רא"ש]. ובהסבר דעת רש"י - עיין בדברי רש"י להלן ד"ה אהני ליה וראה הערה הבאה.

[1188] על פי לשון רש"י שכתב: "אהני ליה תנאיה - 'דמעיקרא' אדעתא דתנאה אקנייה". [ומשמע שרש"י בא להסביר מה יענו רבנן על טענת רבי מאיר - "כי אמר ליה קני קני עבד וקני רביה, וכי אמר על מנת לאו כלום קאמר ליה". ומשמע מדברי רש"י שרבי מאיר טען שמלכתחילה בשעה שאמר "קני" עדיין לא הזכיר את התנאי, ולפיכך קני רביה. ואין בכח התנאי שאמר אחר כך לבטל את קנין רבו, כיון שמלכתחילה הקנה קנין גמור. ורבנן עונים על זה "דמעיקרא [מלכתחילה בשעה שאמר קני, כבר אז -] אדעתא דתנאה אקנייה". וצריך עיון. ועיין בתוספות הרא"ש ד"ה רבי מאיר שמרומז בבירור מדבריו שמפשטות לשון הגמרא משמע כביאור זה].

[1189] א. לדעת הרמב"ן והרשב"א הנ"ל [בהערה 1193] רבי מאיר טען שהתנאי אינו מועיל מפני שהוא כמתנה על מה שכתוב בתורה שהתנאי בטל והמעשה קיים. ואם כן נשאלת השאלה: מדוע חכמים סוברים שתנאו מועיל? והלא הוא כמתנה על מה שכתוב בתורה! בפשטות אפשר לומר, שחכמים סוברים כדעת רבי יהודה שאמר [לעיל יט ב] שבדבר שבממון המתנה על מה שכתוב בתורה בדריו קיימים. אבל, דעת אבני מילואים [פה ב] שאף רבי יהודה מודה כאן שאין זה כדבר שבממון [וכפי שיתבאר בעז"ה להלן בהערה 1196] וכעין דבריו כתבו עוד אחרונים. ויש לבאר את סברת חכמים על פי דברי הג"ר שמעון שקאפ [סימן כא]: המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל רק כאשר יש לנו סיבה לומר שהתורה לא רוצה שיחול כזה קנין - ומתי אנו אומרים שהתורה אינה רוצה בקנין כזה? כאשר דברי התורה יש בהם חידוש - כגון: המקדש את האשה, שמשום דרכי הקנינים אין שום סיבה לחייבו בשאר כסות ועונה. ומה שנאמר בתורה חיוב שאר כסות ועונה זהו חידוש. משום גדר ותקנה, ומכאן שהתורה אינה רוצה שיחולו קידושין ללא שאר כסות ועונה. אבל, "מה שקנה עבד קנה רבו" אינו בגדר "חידוש", אלא שהתורה גילתה שמצד דרכי הקנינים הרב קונה את כל מה שקנה העבד, אבל, לו יצוייר אופן שאין הרב יכול לזכות במה שקנה העבד, אין זה מנוגד לרצון התורה שהעבד יזכה בעצמו, ולפיכך הנותן מתנה לעבד על מנת שאין לרבו רשות בו, תנאו קיים. [הג"ר שמעון כתב שאף רבי מאיר מודה בזה עיין שם שביאר את סברתו בדרך מחודשת. ובלשון הרמב"ן אפשר לבאר כן. אבל מלשון הרשב"א משמע שלא כדבריו. ועיין חזון איש עג א]. ב. לדעת הריטב"א הנ"ל [בהערה 1193] הלשון "על מנת שאין לרבך רשות בו" מתפרשת מלשון שיור, ורבי מאיר טען שאין שיור מועיל אלא כשהנותן משייר זכות לעצמו ולפי זה חכמים חולקים וסוברים שאף כאשר הנותן משייר זכות לעבד שיורו מועיל. [משום שמשאיר לעצמו זכות בעלות על הכסף לענין להגביל את כח האדון מלזכות בו]. [בהסבר דעת רש"י עיין להלן הערה 1198 בסוגריים].

בלא שרבו יזכה ממנו. [1190] **והכא, במאי עסקינן**? במה מדובר במשנתנו - **בכגון דאקני ליה** אדם **אחר מנה** לעבד, **ואמר ליה**: קנה את המנה הזה **על מנת שתצא בו לחרות**.

ובזה נחלקו רבי מאיר ורבנן:

רבי מאיר סבר, כי כאשר **אמר ליה** "**קני** את המנה", **קני העבד** את המנה לגמרי, **וקני** ממנו **רביה**.

וכי המשיך **ואמר ליה**: "**על מנת** שתצא בו לחרות" - **לא כלום קאמר ליה**. [1191]

ורבנן סברי: **לדידיה נמי, הא לא קא מקני ליה**. גם לעבד עצמו, הרי הנותן לא הקנהו לגמרי, **דהא לא אמר ליה** שהוא מקנהו **אלא על מנת שתצא בו לחירות**.

ונמצא, שהעבד לא קנה את המנה אלא לענין שיוכל לפדות בו את עצמו ולצאת לחרות. ולא יתכן שהאדון יקנה זכות במנה יותר ממה שהעבד קונה בו. ולכן, העבד יכול לצאת במנה הזה לחרות. [1192]

[1190] הרמב"ן והרשב"א כתבו לעיל בהסבר דעת רבי מאיר [אליבא דרב ששת] שאין התנאי מועיל מפני שהרי זה כמתנה על מה שכתוב בתורה, ותנאו בטל. [וכנ"ל בהערה 1193]. ובפשטות לדעת רבי אלעזר אף חכמים מודים לסברא זו. ותמה שער המלך [עבדים ו יב]: והלא דעת רבי יהודה לעיל יט ב שהמתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון דבריו קיימים. [וכן הלכה]. ואם כן כיצד אמר רבי אלעזר שהכל מודים ב"על מנת שאין לרבך רשות בו" שקנה רבו? ותירץ אבני מילואים [פה ב]: הרשב"א ביאר במסכת כתובות שחכמים סוברים שהמתנה עם חברו בדבר שבממון דעתו לומר "על מנת שתמחל לי", וכיון שממון ניתן למחילה דבריו קיימים. [ורבי מאיר סובר שאין בדעתו לומר כך, אלא מתכוין שלא יחול בזה דין תורה]. ולפי דברי הרשב"א הללו מתורצת קושית שער המלך: אם נרצה לומר שהתנאי "על מנת שאין לרבך רשות בו" מועיל משום דבר שבממון, נצטרך לומר שכוונת הנותן שהרב ימחול לעבד על קנינו, וזה בלתי אפשרי, מפני שהעבד שייך לרבו, והנותן מתנה לעבד שלו לא קנה העבד. [ובטעם הדבר עיין אמרי משה כה ג]. ומאחר שלא תיתכן כאן מחילה, הרי זה כמתנה על מה שכתוב בתורה שלא בממון, ותנאו בטל. [ועיין עוד באבני מילואים שם]. ועיין ביאורים נוספים בחידושי הג"ר שמעון שקאפ סימן כא, ובחזון איש תחילת סימן עג.

[1191] דברי הגמרא כאן יתבארו בעז"ה בהערה הבאה.

[1192] יש לבאר את דברי הגמרא כאן לאור ביאורי הראשונים בגמרא לעיל: [א] לדעת רבי אלעזר ב"על מנת שאין לרבך רשות בו" אף רבנן מודים שתנאו בטל. והרמב"ן והרשב"א ביארו שהוא מתנה על מה שכתוב בתורה, ולפיכך תנאו בטל. [כפי שהתבאר בהערות הקודמות]. ולפי זה קשה: מדוע באומר "על מנת שתצא בו לחרות" דבריו קיימים? והלא זה בניגוד לדברי התורה שאין קנין לעבד בלא רבו? וביאר הרשב"א: באמת גם באומר "על מנת שתצא בו לחירות" האדון זכה בכסף. והרי זה כנותן מעות לאדון עצמו כדי שהעבד יצא בהם לחרות שבודאי העבד משתחרר בכך. [וכן משמע מדברי ר"י בתוד"ה ורבי אלעזר, ומהריטב"א כאן ולהלן בתוך הדברים בשם "ואחרים תירצו"]. לפי פירוש זה הלשון שאמרו חכמים במשנתנו "בכסף על ידי עצמו" לכאורה אינה מובנת, שהרי האחרים הם שפודים את העבד כשנותנים את הכסף לרב על מנת שיצא לחרות. והראשונים מיישבים זאת. [עיין תוספות בשם ר"י ורשב"א, וראה חזון איש סימן עג ס"ק א בתחלת דבריו. ובהמשך דבריו החזון איש מסביר את דברי רשב"א בדרך מחודשת עיין שם ועיין הערה 849 על תוספות]. ולפי פירוש זה צריך ביאור: מדוע לדעת רבי מאיר אין העבד יוצא בכך לחרות? והלא אין זה מתנה על מה שכתוב בתורה! ובפשטות נראה, שלדעת רבי מאיר הנותן התכוין לתת את הכסף לעבד עצמו שיצא בו לחרות. ולא לרבו. ולפיכך זה נחשב מתנה על מה שכתוב בתורה [וכעין פירוש זה כתב החזון איש שם לשיטתו]. אבל עיין בלשון הרשב"א להלן בקטע המתחיל "ובתוס' דוחין" בהסבר מחלוקת רבי מאיר ורבנן. [ועיין בריטב"א בתוך דבריו בשם "ואחרים תירצו", ומה שהקשה עליהם שם]. [ב] הריטב"א שביאר שהלשון "על מנת שאין לרבך רשות בו" מתפרשת מלשון שיור, הראיך לבאר אם הלשון "על מנת שתצא בו לחרות" מתפרשת גם היא מלשון שיור, או שזה מלשון תנאי [עיין שם בביאור מחלוקת רבי מאיר וחכמים לשיטתו]. [ג] מלשון רש"י לעיל בהסבר דברי רב ששת נראה שטעמו של רבי מאיר מפני שבשעה שאמר

לסיכום: [א] הנותן מתנה לעבד סתם - קנאה רבו.
[ב] הנותן מתנה לעבד על מנת שאין לרבו רשות בו - לדעת רב ששת בזה נחלקו רבי מאיר ורבנן. ולדעת רבי אלעזר הכל מודים שקנה האדון.
[ג] הנותן מתנה לעבד על מנת שיצא בה העבד לחרות - דעת רבי אלעזר שבזה נחלקו רבי מאיר ורבנן. [1193]
[ד] דין האשה הוא כדין העבד.
במקום שקנה רבו של העבד, קונה בעלה של האשה. ובמקום שהאדון אינו קונה, אף הבעל אינו קונה. [1194]
ועתה הגמרא מקשה סתירה בין דברי רבי מאיר וחכמים במשנתנו בענין עבד. לדבריהם בברייתא בענין אשה:
ורמי, ויש להקשות סתירה בין דבריו **דרבי מאיר** במשנתנו, **אדרבי מאיר** בברייתא דלהלן,
וכן, **רמי** יש להקשות סתירה בין דבריהם **דרבנן** במשנתנו, **אדרבנן** בברייתא דלהלן:
הפודה פירות מעשר שני [1195] השייכים לו, מוסיף חומש על ערך הפדיון.

"קני" כבר קנה הרב, ואחר כך כשמוסיף "על מנת" אין בכוחו להגביל את הקנין, וכנ"ל הערה 1194. ואולם, בהסבר דברי רבי אלעזר ב"על מנת שאין לרבך רשות בו" כתב רש"י: "לא כלום אמר ליה - דכיון שקנה עבד קנה רבו". ומשמע שכאן אף רש"י מודה שהטעם לכך היינו מפני שאי אפשר להקנות לעבד בלא רבו וכסברת הרשב"א [או אולי כהריטב"א]. ונראה, שבאומר "על מנת שתצא בו לחרות", לרבי מאיר - מיד כשאמר "קני" קנה לגמרי, ואין בכח התנאי שאחריו להגביל את הקנין. ולרבנן - מלכתחילה לא היה בדעתו להקנות את הכסף לגמרי וכפשטות לשון הגמרא. ולפיכך רש"י הוכרח לומר שרבנן שמודים באומר "על מנת שאין לרבך רשות בו" זהו מטעם אחר - מפני שאין קנין לעבד בלא רבו. ואין זה משום סברת רבי מאיר "כי אמר ליה קני" וכו'. שהרי רבנן חולקים על סברא זו].

[1193] לא התבאר בגמרא מה דעת רב ששת בזה. תוספות כתבו בשם רבנו תם שלדעת רב ששת הכל מודים באומר "על מנת שתצא בו לחרות" שמועיל. [רבנו תם דקדק זאת ממה שרב ששת העמיד את המחלוקת באומר "על מנת שאין לרבך רשות בו", משמע שדוקא בזה נחלקו ולא ב"על מנת שתצא בו לחרות"]. לפי זה קשה: מדוע רבי מאיר אמר "בכסף על ידי אחרים - ולא על ידי עצמו? והלא קיימת אפשרות שיצא על ידי עצמו בכסף - כגון שנתנו לו כסף במתנה על מנת שיצא בו לחרות! ויש לומר: [א] באופן הזה אין הפדיה נחשבת "על ידי עצמו", אלא מאחר שאחרים נתנו את הכסף לפדייתו הרי זה בגדר "על ידי אחרים" [תוספות, רשב"א וריטב"א. ולתוספת ביאור עיין לעיל הערה 1198 אות א]. [ב] משנתנו דברה רק באופן שנתנו לעבד מתנה על מנת שאין לרבו רשות בו, ואילו בכגון שנתנו לו כסף על מנת שיצא בו לחרות לא דיברה משנתנו. [רשב"א, ריטב"א, עיין שם תוספת ביאור]. [יש חולקים על רבנו תם וסוברים שאף רב ששת מודה ב"על מנת שתצא בו לחרות" שנחלקו בזה רבי מאיר וחכמים, והטעם לכך שרב ששת העמיד את מחלוקתם ב"על מנת שאין לרבך רשות בו" - זהו כדי להשמיענו חידוש בדברי חכמים, שאפילו בזה לדעתם העבד קנה את המעות ויצא בהם לחרות. ריטב"א בפירוש ראשון, ועצמות יוסף בהסבר דעת ר"י בעל התוספות].

[1194] למרות שמלשון הגמרא משמע שאשה שוה לעבד לגמרי, כתבו תוספות והראשונים שאין הם שוים לגמרי. [עיין לעיל הערה 1191 אות ב. ועיין תוספות בשם ר"י ועיין בראשונים].

[1195] פירות מעשר שני נאכלים בירושלים. אדם שנמצא מחוץ לירושלים ואינו יכול לשאת את הפירות לירושלים, יכול לפדותם. [דברים יד כג-כו].

ואילו הפודה פירות מעשר שני של חבירו על מעות של עצמו, אינו מוסיף חומש, אלא פודם כפי שוויים.[1196]

הברייתא שלפנינו דנה באשה שפודה פירות מעשר שני שהפריש בעלה:

דף כד.

דתניא: (תחילת העמוד) **אין אשה פודה מעשר שני בלא** שתוסיף **חומש** על הקרן.

אלו הם דברי חכמים: ובשלב הזה הגמרא הבינה, שהמדובר במעשר שני שהפריש הבעל מפירות שגדלו בשדותיו. והאשה שפודה אותם, נחשבת כבעלה, והרי זה כאדם שפודה את פירות המעשר שלו עצמו, שצריך להוסיף חומש.

רבי שמעון בן אלעזר אומר משום [בשם] **רבי מאיר**: **אשה פודה מעשר שני** של בעלה **בלא חומש**, מאחר שהמעשר שני אינו שלה.

ויש לדון בדברי הברייתא: **היכי דמי**? באיזה אופן מדובר כאן? למי שייכים המעות ולמי הפירות?

אילימא, אם נאמר, שמדובר באשה שבאה לפדות את המעשר **בזוזי דבעל**, ואף ה**מעשר** הוא מעשר שני **דבעל**, אם כן בודאי **שליחותיה דבעל קא עבדה**. הרי האשה באה מכח שליחות הבעל, שרוצה לפדות במעותיו את המעשר. וכיצד יתכן שרבי מאיר יפטור אותה מלהוסיף חומש?

ובהכרח אין מדובר בברייתא באופן זה.

ואלא שמה תאמר, שמדובר **בזוזי דידה** במעות השייכים לאשה מלפני הנישואין, שהכניסתם לבעל בתורת "נכסי מלוג",[1198], [1197] **והמעשר** שני הוא **דידיה**, של הבעל.

[1196] בספר ויקרא [טז לא] נאמר "וכי יגאל איש ממעשרו ויסף חמישיתו עליו". ודרשו חז"ל [בתורת כהנים בחוקתי יב י] מהמילה "ממעשרו" משמע שמדובר דוקא במעשרו ולא במעשר חברו. ומכאן שהפודה מעשר שני של חברו משלם רק את שויו ואינו מוסיף חומש.

[1197] כך פירש רש"י. אבל תוספות כתבו שמעות של נכסי מלוג נחשבים כמעות של הבעל ולא של האשה. והרמב"ן והרשב"א פירשו שמדובר כאן במעות מתנה שנתן הבעל לאשתו, שבזה המעות שייכים לה לגמרי. ועיין בתוספות ובמהרש"א מהר"ם ופני יהושע על דבריהם.

[1198] היינו נכסים שהאשה מכניסה לבעלה בנישואין והבעל אינו מקבל עליהם אחריות. ואותם נכסים הגוף שייך לאשה והבעל אוכל פירות. [אם הכניסה לו קרקע הבעל אוכל את הפירות הצומחים בה, ואם הכניסה לו מטלטלין קונים בהם קרקע והבעל אוכל פירות]. [כתובות עט ב]. ונקראו נכסי "מלוג" מלשון מליגת [תספורת] הראש, שתולש את השיער ועוזב את הראש. וכיוצא בזה כאן הבעל אוכל את הפירות ועוזב את הגוף. [חלקת מחוקק ובית שמואל אבן העזר תחילת סימן פה בשם הגהות מיימוניות].

[1199] כך פירש רש"י. ותוספות תמהו על דבריו: מדוע הגמרא הזכירה כאן "איש ולא אשה", היה ראוי ללמוד זאת מ"איש ממעשרו - ולא ממעשר חברו" כמבואר בתורת כהנים. [והובא לעיל בהערה 1202]. ומכח קושיא זו רבנו תם משנה את גירסת הגמרא כאן. [עיין שם]. והרמב"ן מיישב את פירוש רש"י: מדובר כאן במעות שהם שלה

אם כן, בודאי האשה נחשבת כאדם אחר הבא לפדות מעשר שאינו שלו. ובענין מעשר נאמר "וכי יגאל **איש** ממעשרו", **ולא** "**אשה** ממעשר בעלה". [1199] וכיצד יתכן שחכמים יחייבו את האשה להוסיף חומש על הפדיון?

ובהכרח, אין מדובר במשנתנו באופן זה.

אלא, מאחר שנדחו שתי הדרכים הללו בהסבר הברייתא, **לאו**, **כי האי גוונא**, האם לא באופן שכזה דיברה הברייתא - **דאקני לה אחר מנה**, שהקנה לה אדם אחר מנה, **ואמר לה**: קני את המנה **על מנת שתפדי בו את המעשר** -

לדעת חכמים: כאשר הנותן אמר "קני את המנה", קנאו הבעל. ובמה שהוסיף ואמר "על מנת", לא עשה דבר. ונמצא שהמעות של הבעל, והאשה פודה את המעשר בשליחותו, [1200] ולפיכך צריכה להוסיף חומש.

לדעת רבי מאיר: מלכתחילה הנותן לא הקנה לאשה את המעות אלא לענין שתוכל לפדות בהן את המעשר כדין איש אחר שאינו מוסיף חומש, ולפיכך אין הבעל זוכה ממנה את המעות, שהרי הוא אינו יכול לפדות את מעשרו בלא להוסיף חומש. [1202], [1201].

וקשה: נמצא, **שאיפכא שמענא להו!**

שמענו מדברי חכמים ורבי מאיר בענין מעשר, להיפך ממה שלמדנו מדבריהם בענין שחרור עבד. שהרי בענין שחרור עבד אמר רבי מאיר שאין קנין לעבד בלא רבו ואפילו אם הנותן אמר "על מנת שתצא בו לחירות". וחכמים אמרו שיש קנין לעבד בלא רבו באופן הזה. ואילו בענין מעשר למדנו להיפך!

והגמרא מביאה שני תירוצים שנאמרו על הקושיא הזאת:

בתורת נכסי מלוג, שהגוף של האשה והפירות של הבעל, והייתי יכול לומר שמאחר שיש לבעל זכות אכילת פירות הרי זה כשלו ומוסיף חומש, לפיכך צריך להשמיענו "איש" - ולא אשה. כלומר: אפילו אם האשה פודה מנכסי מלוג שלה, אין זה בכלל "איש ממעשרו" מאחר שהגוף שלה, והרי היא כאחר ואינה מוסיפה חומש ועיין רשב"א ושיטה לא נודע למי.

[1200] [לדעת המפרשים ב"על מנת שתצא בו לחרות" שהרי זה כמקנה לאדון על מנת שיצא בו לחרות, כמבואר לעיל הערה 1198, קשה להבין את דברי הגמרא כאן. ועיין חזון איש תחילת סימן עג].

[1201] [הריטב"א כתב ש'אפשר' שאף רב ששת מודה בזה. מפני שאליבא דאמת דעת רבנו תם שלרב ששת הכל מודים בזה שלא קנה האדון והבעל וכדלעיל הערה 1199, והריטב"א לעיל נוטה להסכים לזה].

[1202] מדוע הגמרא פירשה ב"על מנת שתפדי את המעשר" [וכעין דברי רבי אלעזר ב"על מנת שתצא בו לחרות"] ולא העמידה ב"על מנת שאין לבעלך רשות בו" [כעין דברי רב ששת הסובר שבזה נחלקו רבי מאיר וחכמים בעבד, ולדעת מקצת הראשונים הלכה כדבריו]? כתב הריטב"א: באומר "על מנת שאין לבעלך רשות בו" לדעת רבי אלעזר הכל מודים שקנה הבעל, לפיכך הגמרא העדיפה להעמיד את הברייתא ב"על מנת שתפדי" שבזה נחלקו רבי מאיר וחכמים לדברי רבי אלעזר. ויתכן שאף רב ששת מודה בזה, שהרי רב ששת לא אמר בפירוש מה דעתו בזה.

[1203] עדיף להפוך את דברי הברייתא מלהפוך את דברי המשנה [מפני שהמשניות מדויקות יותר מהברייתות]. ריטב"א [עיין שם].

א. **אמר אביי: איפוך!** הפוך את דברי רבי מאיר וחכמים שבברייתא בענין מעשר, [1203] וכך יש לשנותם:
אשה פודה מעשר שני בלא חומש.
רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר: אין אשה פודה מעשר שני בלא חומש.
והרי זה כשיטתם לענין שחרור עבד.
ב. **רבא אמר** תירוץ אחר: **לעולם לא תיפוך**. אל תהפוך את השיטות בברייתא, אלא יש להעמיד את הברייתא באשה שבאה לפדות מעשר במעות של הבעל -
והכא, במעשר דאתא מבי נשא, עסקינן. כאן מדובר שמת אביה של האשה, והיה לו מעשר שני, וירשתו האשה בתוך שאר הנכסים שירשה מאביה. [1204] ונחלקו רבי מאיר וחכמים מה דין המעשר הזה:
ירושה שנופלת לאשה לאחר נישואיה, דינה כדין נכסי מלוג, [1205] שקונה בה האשה קרקע, והקרקע היא שלה, ואילו הפירות הגדלים בה הם של הבעל.
ונחלקו רבי מאיר ורבנן, האם דין מעשר שני שירשה האשה, דינו כדין שאר הנכסים שהאשה יורשת מאביה:
ורבי מאיר לטעמיה [לשיטתו], **דאמר** להלן [נב ב]: **מעשר שני - ממון של הקדש** [גבוה] **הוא**! והבעלים אוכלים אותו משל גבוה.
ולפיכך דינו שונה מדין שאר הירושה, כי זה שתיקנו חכמים בירושת האשה שיהיה דינה כדין נכסי מלוג, והבעל אוכל את פרותיה, הוא רק בנכסים השייכים לאשה והם ממונה.
אבל לא בירושת מעשר שני, שהוא ממון גבוה, ולכן הבעל אינו זוכה במעשר שני.
וכאשר האשה באה לפדות את הפירות הללו במעות של הבעל, הרי זה כאילו הבעל פודה את פירות המעשר של האשה, במעות שלו [1206] ואינו משלם חומש, מפני שאין המעשר שלו.

[1204] מדובר בשלא היו לאביה בנים, ואז הבת יורשת את אביה. [אבל אם היו לו בנים הבת אינה יורשת].
[1205] התבאר לעיל בהערה 1203.
[1206] למרות שלדעת רבי מאיר מעשר שני ממון גבוה, בכל זאת לענין דיני פדיה הכתוב העמיד את המעשר ברשות בעליו ועליו לשלם חומש. [בבא קמא סט ב], ונפקא מינה נוספת ממה שהכתוב העמידו ברשות הבעלים - שהבעלים יכולים לפדות את המעשר ואילו אחרים אינם יכולים לפדותו בעל כרחם של הבעלים [תוספות שם]. [לפי זה מובן שאת אותה הזכות מוריש האב לבתו, וכן יש לומר שמוריש לה את הזכות לאכול את פירות המעשר. שאין אדם אחר רשאי לאכול פירות מעשר שלא מדעת הבעלים, ואפילו לדעת רבי מאיר הסובר שהם ממון גבוה. ועיין שערי יושר ו טז שדן בגוזל מעשר שני אם משלם קרן לבעלים או למעשר שני]. נפקא מינה ממה שמעשר שני ממון גבוה - שאינו נקנה במתנה [אלא הרי זה כאילו לא נתנו], ואין מוכרין אותו ואין ממשכנין אותו. [רמב"ם מעשר שני ג יז עיין שם עוד. ובהמשך דבריו שם מובאים עוד דינים הנובעים מכך שמעשר שני ממון גבוה].

ואילו רבנן, הולכים **לטעמייהו** [לשיטתם], **דאמרי** להלן [שם]: מעשר שני - **ממון הדיוט הוא**! וחלה עליו תקנת חכמים, והרי הוא כנכסי מלוג שקונים בהם קרקע, והפירות הגדלים בה שייכים לבעל.[1207]

ומאחר שהאשה פודה את פירות המעשר שני, שיש לבעל זכות בהם מדין נכסי מלוג, במעות הבעל, **הילכך שליחותא דבעל קעבדא**, האשה עושה בפדיה זאת את שליחות הבעל, והרי זה כאילו הבעל עצמו פודה את מעשרו במעותיו, ועליו להוסיף חומש.

עד כאן הגמרא דנה ביציאות עבד כנעני שהוזכרו במשנתנו [כסף ושטר]. ועתה הגמרא מביאה ברייתא שמוסיפה יציאה נוספת:

תנא: **יוצא בשן ועין** אם האדון הפיל את שינו או את עינו של העבד הרי זה יוצא לחרות.[1208], [1209] **ולאו** דוקא שן ועין, אלא הוא הדין בכל **ראשי האברים**, שאם הפילום **אינם חוזרים** לקדמותם.[1210], [1211].

[1207] בפשטות משמע מדברי הגמרא שאשה שירשה פירות מעשר שני מאביה, הרי זה כנכסי מלוג [לדעת רבנן], וקונים בהם קרקע, והבעל אוכל פירות. אך קשה: במסכת מעשר שני [א ז] שנינו: "אין לוקחין עבדים ושפחות וקרקעות מדמי מעשר שני". [ועיין להלן בגמרא נו א]. ובתחילת מסכת מעשר שני שנינו: "מעשר שני אין מוכרין אותו" [מדובר ברוצה שהמעשר ישאר בקדושתו, אבל אם רוצה שקדושתו תתחלל על 'המעות' ויקח בהם 'פירות' לאכלם בירושלים רשאי, משנה ראשונה. ועיין רע"ב שם, וספר המקנה כאן]. הרשב"א כתב שכאן שאי אפשר למכור את המעשר והבעל יאכל פירות, אלא אף הקרן שייכת לבעל. נמצא שפירות המעשר עצמם שייכים לו [ד"ה אלא בזוזי דידה, באמצע הדיבור "ויכולני לתרץ". וכן כתב הרש"ש]. בספר המקנה תמה על דברי הרשב"א, וכתב שבודאי בדבר שאין שייך בו אכילת פירות, הגוף עצמו הוא של האשה. וצריך לומר שמדובר בסוגייתנו באשה שירשה מאביה פירות מעשר שני בעודם מחוברים לקרקע [ואפשר להפריש מעשר שני במחובר משהביאו שליש, יורה דעה שלה נא]. ואשה שירשה מאביה קרקע שמחוברים אליה פירות, הפירות עצמם שייכים לבעל [כמבואר באבן העזר פה]. [אך, מקושית התוספות סוד"ה אלא על רש"י לכאורה משמע שאף בפירות מעשר שני הגוף של הבעל והפירות של האשה. עיין שם ועיין ברשב"א הנ"ל]. ועיין עוד במקנה ובחזון איש אבן העזר עג כ.

[1208] שנאמר שמות [כא כו-כז]: וכי יכה איש את עין עבדו או את עין אמתו ושחתה לחפשי ישלחנו תחת עינו. ואם שן עבדו יפיל, לחפשי ישלחנו תחת שינו.

[1209] כתב הרשב"א: יציאת שן ועין היא קנס לאדון. ובקנס אין החיוב חל אלא על ידי שבאים עדים, ובית דין גמרו את דינו. ומדובר כאן שעד שבאו העדים האדון לא הודה. אבל אם הודה ואחר כך באו עדים, הרי מודה בקנס ואחר כך באו עדים, פטור. אבל, הרמב"ן [להלן כה א] והריטב"א [כד ב] כתבו שאפילו אם הודה לפני שבאו עדים אין האדון נפטר מלשחרר את עבדו. כי להלכה, מודה בקנס ואחר כך באו עדים חייב [וזו מחלוקת בבבא קמא עה א, עיין שם, ועיין בהג' הגרא"ז על הרמב"ן ועיין עוד ברשב"א]. ועיין עוד ברמב"ן וריטב"א שם.

[1210] א. לומדים את שאר ראשי אברים משן ועין ב"מה מצינו". כלומר: כשם שהמפיל את עין עבדו או שינו, הם אינם חוזרים לקדמותם והעבד יוצא בהם לחירות, כך גם שאר ראשי אברים אם אינם חוזרים לקדמותם עבד יוצא בהם לחרות [רש"י]. [מדובר כאן בשן של גדול, ולא בשיני חלב של קטנים, שאם נוטלים אותן צומחות שינים חדשות במקומם. וכמבואר להלן בגמרא]. ב. מדוע משנתנו לא הזכירה את יציאת שן ועין? כתב הירושלמי: נחלקו תנאים ביציאת שן ועין [מובא להלן בגמרא]: יש אומרים שהעבד יוצא בזה לחרות לגמרי, ויש אומרים שעדיין העבד אסור לישא בת חורין, ואינו ניתר בה עד שיקבל גט שחרור מרבו. והתנא שנה רק יציאות שהעבד יוצא בהם לגמרי לכל השיטות. וכעין זה כתבו תוספות. ועיין מקנה. ועיין תירוץ נוסף בראשונים].

[1211] פירש רש"י: ראשי אברים עשרים וארבעה הם, ושנויים אצל נגעים [פרק ו משנה ז]. ומייתי להו לקמן בשמעתין [כה א]. ואלו הם: עשר אצבעות הידים, עשר אצבעות הרגליים, ראשי האזנים, וראש החוטם, וראש הגויה [אבר הזכר]. וראשי דדין שבאשה [וראה עוד להלן כה א]. בפשטות משמע שרק בעשרים וארבעה ראשי האברים הללו העבד יוצא לחרות. אבל, כמה ראשונים הוכיחו מדברי הגמרא להלן, שמלבד עשרים וארבעה ראשי

ועתה הגמרא מבררת מנין לה לברייתא, שהעבד יוצא בכך לחרות: והוינן בה: **בשלמא**, אמנם נכון שיציאות **בשן ועין כתיבי**, נאמרו בפירוש בכתוב.

אלא יציאה לחרות **בראשי אברים - מנלן**?

ומשנינן: כיון שאמר הכתוב שן ועין, אנו לומדים מכאן את כל האברים שהם **דומיא דשן ועין** [הדומים לשן ועין]:

מה כמו **שן ועין**, שהם **מומין שבגלוי**, באברים חיצוניים הנראים לעין, [1212] **וכאשר** הם נופלים הם **אינן חוזרין**. **אף כל מומין שבגלוי ואינן חוזרין** - דינם כדין שן ועין, ואם האדון הפילם הרי העבד יוצא לחרות.

ומקשינן: כל זה היה נכון אילו לא היה נאמר בתורה אלא שן בלבד.

ואולם, מאחר שנאמר גם עין, **אימא ניהוו**, אמור שיהיו **שן ועין כ"שני כתובים הבאים כאחד"**. [1213]

ויש לנו כלל, ש**כל שני כתובים הבאים כאחד - אין מלמדים** לדבר אחר, אפילו הוא דומה להם.

כי אילו התורה היתה מתכוונת לנקוט דוגמא בעלמא, ללמד ממנה על כל הדומה לה, די היה לנקוט דוגמא אחת בלבד כדי ללמוד ממנה על כל הדומים לה.

ומאחר שאמר הכתוב שני דברים, בהכרח שכוונתו ללמד שהכתובים הללו אינם דוגמאות, אלא הדין נאמר רק בהם ולא בדומה להם.

האיברים הללו העבד יוצא אף בשאר מומין שבגלוי ואינם חוזרים. שהרי הגמרא אומרת [להלן בעמוד ב] שאף אם דלדל לעבד את עצם הזקן הרי זה יוצא לחרות. [תוספות רי"ד כה א, ועיין שם. ושיטה לא נודע למי שם. וכן כתב הר"ן]. [הטעם לכך שהברייתא להלן כה א דיברה רק בעשרים וארבעה האברים הללו - עיין ר"ן, ועיין תוספות רי"ד ושיטה לא נודע למי שנתנו טעם אחר לדבר]. וכתב תוספות רי"ד, שכל המומים שהוזכרו במסכת בכורות בענין בכור, עבד יוצא בהם לחרות, כגון: אם חתך את שפתיו של העבד או את ריסי [עפעפי] עיניו. ולפיכך שנינו בברייתא "ראשי אברים סתם", ולא שנינו "עשרים וארבעה" מפני שהעבד יוצא לחרות אף בשאר מומין. ושנינו "ראשי אברים" [ולא "אברים"], להשמיענו שאינו יוצא אלא באברים שבגלוי, ולא באברים שאינם גלויים. [ובלשון רש"י שכתב "עשרים וארבעה הם", יתכן שפירש רק ש"ראשי אברים" יש עשרים וארבעה, אבל עבד יוצא אף בשאר מומים שאינם בראשי אברים. והתנא נקט ראשי אברים כדוגמא לכל מום שבגלוי].

[1212] להלן [בעמוד ב] שנינו בברייתא: "הכהו על עינו וסמאה על אזנו וחרשה עבד יוצא בהם לחרות". והקשו תוספות [במסכת בבא קמא צח א ד"ה מיתיב]: והלא חרשות אינה ניכרת מבחוץ, ומדוע עבד יוצא בה לחרות? ותירצו שני תירוצים: א. אמנם כאשר החרש ישן או עומד במקומו ושותק אין ניכר עליו כלום. אבל לפי מנהגו כשהוא הולך ועוסק ניכר שהוא חרש, וזה חשוב מום שבגלוי. ב. מה שהוזכר בגמרא "מומין שבגלוי" היינו שהמום יהיה ב'אבר' גלוי. אבל המום עצמו אינו צריך להיות גלוי. נמצא שיש לפרש את דברי הגמרא בשתי דרכים: [א] "מומין שבגלוי" היינו שהמום עצמו גלוי [כתירוץ ראשון בתוספות]. [ב] "מומין שבגלוי" היינו שהמומים נעשו באבר גלוי [כתירוץ תוספות השני]. ודעת שיטה לא נודע למי [להלן ע"ב ד"ה הכהו על עינו וסמאה] כתירוץ תוספות השני, שאין צריך שהמום יהיה גלוי, אלא די בכך שהאבר שנעשה בו המום גלוי. וכתב, שדבר זה נלמד ממה שנאמר בענין עין, "ושחתה". כלומר: שיחת את מאור העין, ואף על פי שהעין עצמה שלמה ואין המום נראה, העבד יוצא לחרות.

[1213] שני כתובים שבאים ללמד דבר אחד, כגון בעבד, הכתוב "שן" והכתוב "עין" שניהם מלמדים את אותו הדבר, שעבד יוצא בראשי אברים.

ולפי זה, אין העבד צריך לצאת אלא בשן ועין שנאמרו בתורה, ולא בדברים אחרים.
ואם כן, קשה: מדוע שנינו בברייתא שהעבד יוצא בכל ראשי אברים שאינם חוזרים!?
ומתרצינן: **צריכא**.
כאן יש צורך בשני הכתובים, גם שן וגם עין, ולכן אפשר ללמוד מהם, על אף היותם "שני כתובים".
כי הכלל שאמרו חכמים "כל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין", לא נאמר אלא במקום שאילו היינו למדים מן הכתובים למקומות אחרים, היה קשה: מדוע לא די בכתוב אחד שישמש כדוגמא?
אבל לגבי שן ועין, כיון שהוצרך הכתוב לומר גם את שן וגם את עין, וכפי שתבאר הגמרא, אפשר ללמוד משן ועין לכל האברים.
דאי כתב רחמנא רק "**שן**", **הוה אמינא**, הייתי אומר, **שאפילו** -

דף כד:
שן דחלב [1214] נחשבת בכלל "שן", על אף שהיא עתידה לנשור ולהתחלף בשן אחרת.
לפיכך **כתב רחמנא** "**עין**", ללמדך, כשם שעין האמורה בתורה אינה עתידה להתחלף, כך שן אינה שן חלב, אלא שן קבועה, שאינה עתידה להתחלף.
ואי כתב רחמנא רק עין, **הוה אמינא**, הייתי אומר כך:
מה, כמו **עין**, **ש**היא אבר אשר **נברא עמו** בשעה שנולד - **אף כל** דבר **שנברא עמו** בשעה שנולד, דינו הוא כעין.
אבל שן, שלא נבראה עם העבד בשעת לידתו, **לא**! ולפיכך **צריכא**, הוצרך הכתוב לומר "שן" בפירוש, כדי ללמדנו, למרות שהיא לא נולדה עם העבד, הוא יוצא בה לחירות.
ומאחר שיש צורך לכתוב גם שן וגם עין, הרי שניהם משמשים כדוגמא לכל האברים שאינם חוזרים, שדינם כדין שן ועין.
ומקשינן קושיא אחרת: **ואימא** [אמור] שיש לדרוש את הכתוב כך:
נאמר בפרשת משפטים [שמות כא כו]:
"וכי יכה איש את עין עבדו או את עין אמתו ושחתה, לחפשי ישלחנו תחת עינו".
"ואם שן עבדו או שן אמתו יפיל, לחפשי ישלחנו תחת שינו".
ונדרוש את הכתוב כך: "**כי יכה**" - **כלל**. [1215]
"**שן**" ו"**עין**" - **פרט**.

[1214] שן שינק בה מחלב אמו [רש"י, תוספות ר"י הזקן].
[1215] מפני שכאן הכתוב עדיין לא פירט אבר מסוים שיכהו.

וכל מקום שנאמר כלל ופרט, **אין בכלל אלא מה שבפרט**.[1216] ולפיכך, רק **שן ועין** שנאמרו בפרט, **אין** [כן].

אבל **מידי אחרינא** [דברים אחרים], **לא!**

ומדוע שנינו בברייתא שכל ראשי אברים שאינם חוזרים דינם כדין שן ועין?

ומתרצינן: כיון שבהמשך הכתוב נאמר "**לחפשי ישלחנו**" - **חזר** הכתוב **וכלל**.[1217]

ובכל מקום שנאמר **כלל ופרט וכלל - אי אתה דן** [לומד ממנו] **אלא** לדבר שהוא **כעין הפרט**.[1218]

מה כמו ש**הפרט** ה**מפורש** בכתוב, הוא:

א. **מום שבגלוי** [בשן ועין].

ב. **ואם** ניטלו האיברים הם **אינן חוזרים**.

אף כל מומין שבגלוי, ואם ניטלו האיברים הללו, הם **אינן חוזרין** יוצא בהם העבד לחרות.

ומקשינן: **אי**, אולי נדרוש את ה"כלל ופרט וכלל" בדרך אחרת, ונאמר כך: **מה** כמו ש**הפרט** ה**מפורש** בכתוב הוא **מומין שבגלוי**, **ועל** ידי המומין הללו העבד **בטל ממלאכתו**, שאינו יכול לראות בעינו, ולא ללעוס בשינו, **ואינו חוזר** האבר.[1219]

אף כל הדברים הנלמדים מהכלל, הם **מומין שבגלוי**, **ואינו חוזר**, **ובטל ממלאכתו!**[1220]

ואם תרצה לומר שאכן באמת כך דורשים את ה"כלל ופרט וכלל", אזי יקשה על דבריך:

[1216] מפני שהפרט הוא פירושו של הכלל [על פי רש"י לעיל כא ב ד"ה דריש כללי].

[1217] פירש רש"י: "ריבה לו שילוחים מדלא כתיב 'חפשי הוא' או 'חפשי יצא'". [לכאורה דברי רש"י הללו אינם שייכים לגמרא כאן. אלא להלן על דברי הגמרא לקמן "לחפשי ישלחנו ריבויא הוא". וכן נראה מדברי עצמות יוסף להלן בד"ה מאי טעמא דרבי שמעון וראה גם בד"ה "לחפשי ישלחנו ריבויא" ובמקום 'שפרשו ז"ל' צריך לומר "שפירש"י ז"ל". וכן, בשיטה לא נודע למי כתב כדברי רש"י על דברי הגמרא להלן. ודבריהם מובאים להלן הערה 1228].

[1218] אילו הכתוב לא התכוין אלא לפרט בלבד די היה לומר כלל ופרט, והואיל והכתוב הוסיף כלל לאחריו בודאי בא לרבות דבר מה. ולפיכך אנו דנים "כעין הפרט" ולא רק הפרט ממש. [על פי רש"י לעיל כא ב ד"ה דריש כללי].

[1219] התוספת שהגמרא הוסיפה כאן מעבר לכלל ופרט וכלל דלעיל, היא לענין בטל ממלאכתו.

[1220] כתב תוספות ר"י הזקן: כל אבר עושה מלאכה [אין שום אבר בגוף האדם שהוא מיותר], אלא כוונת הגמרא ללמוד משן ועין שמלאכתם בגלוי. ולמעט אברים שמלאכתם נסתרת. אבל, מלשון רש"י להלן ד"ה יוצא בו לחירות משמע שיש אברים שאינם עושים שום מלאכה [לשון רש"י - "עצם דזקן, לאו מידי הוי עביד"]. [יתכן שנחלקו בביאור המשפט "בטל ממלאכתו": תוספות ר"י הזקן פירש שבטל ממלאכת "האבר", ולפיכך כתב שאין אבר שאין לו מלאכה [צורך]. אבל רש"י פירש שבטל ממלאכת "העבד". כלומר שהעבד משתמש מדעתו באבר לעשות בו מלאכה. למעט אבר שאמנם יש בו צורך, אבל העבד אינו משתמש בו מדעתו לשום דבר]. לפירוש נוסף עיין שיטה לא נודע למי.

[1221] כלומר: השמיט את העצם ממקומה, ועדיין היא מחוברת בבשר. ומדובר בעצם שאינה חוזרת, וסופה להתייבש וליפול. רש"י. ומדוע הוסיף רש"י שסופה להתייבש וליפול? כנראה שהוקשה לרש"י: הלא העצם אינה גלויה, אלא מכוסה בבשר, ואין העבד יוצא אלא במומין שבגלוי, ומדוע יוצא בדילדול העצם? ולפיכך רש"י כתב

אלמה [למה] **תניא** בברייתא כך: **תלש בזקנו** של עבדו, **ודילדל בו עצם** [1221] - **העבד יוצא בהם לחירות**.

והעצם הזאת, אינה משמשת לעבד לשום מלאכה [ואין הוא בטל ממלאכה על ידי דילדולה], [1222] ומדוע שנינו בברייתא שהעבד יוצא על ידה לחירות?

אלא, מוכח מדברי הברייתא, שאין ממעטים מה"כלל ופרט וכלל" מומין שאין בהם ביטול מלאכה.

ואם כן חוזרת הקושיא דלעיל: מדוע אין ממעטים אותם מ"כלל ופרט וכלל"? והרי אין הם דומים לפרט!

ומתרצינן: לשון הפסוק אינו נדרש בדרך של "כלל ופרט וכלל" כפי שחשבנו עד כה, אלא הפסוק כולו נדרש בדרך של "ריבוי, מיעוט וריבוי".

"כי יכה", הוא ריבוי, המרבה את כל המכות.

"שן" ו"עין" הם מיעוט, שרק בהוצאת שן ועין יוצא העבד לחרות.

ואילו "**לחפשי ישלחנו**" **ריבויא הוא**, שבכל אחד מן האברים, ישלחנו לחירות.

וכל פסוק שנדרש בדרך של "ריבוי, מיעוט וריבוי", הוא מרבה הכל, חוץ מדבר אחד שהתמעט מן ה"מיעוט". [1223]

ומקשינן: **ואי**, אם "לחפשי ישלחנו" **ריבויא הוא** נחשב, והפסוק נדרש בדרך של "ריבוי, מיעוט וריבוי", אין למעט מן הפרט אלא דבר אחד, שצריך שיהיה מום שבגלוי, אבל אי אפשר למעט מכאן גם שצריך שיהיה מום שאינו חוזר. [1224]

שסופה ליפול, ואז ניכר מבחוץ שחסרה לו עצם הזקן. והנה הרמב"ם [עבדים ה י] כתב: תלש בזקנו ודלדל בו עצם מן הלחי יצא לחירות שהרי ביטל מעשה השניים הקבועות בו. והמפרשים התקשו: מדוע הרמב"ם הוסיף שביטל מעשה השינים הקבועים בו? וביאר תוספות ר"י הזקן: יש להקשות על דברי הברייתא - מדוע העבד יוצא בדלדול העצם? והלא אין זה מומין שבגלוי! ולפיכך צריך לומר, שדלדול העצם מבטל את מעשה השינים הקבועות בו. והשיניים גלויות. והרי זה בכלל מומין שבגלוי. ונראה שרש"י בא לענות על קושית תוספות ר"י הזקן. וביאר שסוף העצם ליפול ואז תהיה בכלל מומין שבגלוי. וכפי שביארנו לעיל. [ובאמת תוספות ר"י הזקן פירש "דלדל בו עצם - ואינו חוזר למקומו לעולם" ולא הזכיר שסופו ליפול. והיינו מפני שלדבריו אין צריך לומר כן]. ובדעת הרמב"ם ותוספות ר"י הזקן צריך לומר, שלמרות שדלדול עצם הזקן גורם לביטול מעשה השינים, אין זה בכלל "בטל ממלאכתו", מאחר שאין ביטול המלאכה בעצם עצמה. לפירושים נוספים בדברי הרמב"ם עיין מאירי וכסף משנה. ובענין מה שכתב רש"י שסופו ליפול עיין עוד בכסף משנה שם.

[1222] עיין לעיל הערה 1226.

[1223] כשדורשים את הכתוב ב"ריבוי ומיעוט", היינו שאין המיעוט פירושו של הריבוי [כדרך שביארנו ב"כלל ופרט" לעיל בהערה הקודמת], אלא המיעוט בא למעט מן הכלל דבר מה. ואילו נאמר רק "ריבוי ומיעוט", היינו דנים מן הכתוב כל דבר שהוא 'כעין' המיעוט, והואיל והכתוב הוסיף וכתב ריבוי אחריו, בהכרח שהוא בא לרבות הכל, ואין ממעטים מן המיעוט אלא דבר אחד [רש"י לעיל כא ב].

[1224] אפילו הסוברים שבכל התורה הכתובים נדרשים בדרך של "כלל ופרט וכלל", מודים כאן שדורשים את הכתובים בריבוי מיעוט וריבוי. מפני שהיה ראוי לומר "חפשי הוא" או "חפשי יצא". והכתוב אמר "ישלחנו" לרבות לו שילוחים [כפי שפירש רש"י]. עצמות יוסף. וכן כתב שיטה לא נודע למי. ועיין מהרי"ט, ועיין ריטב"א לעיל כא ב ד"ה במאי קמיפלגי ובהערת המהדיר 915.

ואם כן, **אפילו** אם **הכהו על ידו וצמתה**, יבשה, [1225] **וסופה לחזור** ולהבריא, **נמי**! גם בזה יצא העבד לחרות.

ואם נאמר כך, תתעורר קושיא:

אלמה [למה] **תניא** בברייתא כך: **הכהו על ידו וצמתה**, **וסופה לחזור**, **אין עבד יוצא בה לחירות**?! ומתרצינן: למרות שבכל מקום שנאמר בו "ריבוי מיעוט וריבוי" אין ממעטים אלא דבר אחד, כאן בהכרח עלינו למעט שני דברים.

שהרי אם לא נמעט אלא את זה שצריך מומין בגלוי, **אם כן** יש להקשות קושיא: **שן ועין - מאי אהני ליה**? [1226]

מה הועיל הכתוב שהזכיר גם שן וגם עין? והלא די היה להזכיר את השן בלבד, כדי למעט שצריך מומים גלויים.

אלא, בעל כרחך עלינו למעט שני דברים:

[א] מ"שן" למדנו שצריך המום בגלוי.

[ב] מ"עין" למדנו שצריך מום שאינו חוזר. [1227]

[1225] על פי שיטה לא נודע למי. וקשה: מדוע הגמרא לא אמרה להיפך - שנמעט מום חוזר ולא צריך מום שבגלוי? ויש לומר: עדיף לרבות מום חוזר מפני ששן חלב סופה לחזור [ועדיף להעמיד את "שן" שדבר בה הכתוב בכל שן ואפילו שן חלב]. שיטה לא נודע למי. [ועיין להלן הערה 1231].

[1226] פירשנו את קושית הגמרא על פי שיטה לא נודע למי. וכן מוכח מדברי הרש"ש להלן בהסבר תירוץ הגמרא. אבל, מפשטות לשון רש"י [בקושית הגמרא ולהלן בתירוץ] נראה שקושית הגמרא היתה שנרבה הכל ממש ולא נמעט שום דבר. וכן מוכח מדברי הריטב"א [שפירש את תירוץ הגמרא בדרך אחרת מהמפרשים הנ"ל]. ונראה שהמפרשים הנ"ל לא פירשו כך מפני שהוקשה להם: והלא בכל מקום הגמרא דורשת מריבוי מיעוט וריבוי למעט דבר אחד. [וכדלעיל כא ב ועוד]. וכי הגמרא כאן לא ידעה זאת? [ונראה לפרש את דברי רש"י: שיטת הריב"א להלן בתוד"ה הואיל, בדעת "המכריעין לפני חכמים" - ששן ועין שונים מדאורייתא משאר אברים: בשן ועין העבד יוצא בלא גט שחרור ובשאר אברים צריך גט שחרור. ולפי זה יש ליישב את דברי רש"י כאן - בדרך כלל כשיש "ריבוי מיעוט וריבוי" בודאי הכתוב מיעט דבר אחד, שאם לא כן למה נאמר מיעוט? אבל כאן הכתוב פירט שן ועין, ללמדנו שאין צריך בהם גט שחרור. ולפיכך הגמרא הקשתה שלא נמעט שום דבר. והגמרא מתרצת: "אם כן שן ועין מאי אהני ליה". ופירש"י מהרי"ט ועצמות יוסף: מדוע שן ועין נכתבו בין שני הריבויים ולא נכתבו בפני עצמם? בהכרח, שהם נכתבו בתורת "מיעוט", למעט מומין שבסתר, וכן מומים החוזרים. וכל זה מתיישב בדברי רש"י. אבל הריטב"א חולק על ריב"א].

[1227] כלומר: אם היה כתוב שן בלבד, הייתי מפרש שמדובר בכל שן ואפילו שן חלב שחוזרת. ולמה הכתוב הוסיף גם עין? בעל כרחך "עין" מלמד שצריך שיהיה מום שאינו חוזר [שיטה לא נודע למי. [וכן פירש הרש"ש בקיצור]. ועיין שם עוד]. מפשטות לשון רש"י והריטב"א משמע שפירשו את תירוץ הגמרא "אם כן, שן ועין מאי אהני ליה" - כלומר, לא היה צריך לכתוב לא שן ולא עין. ועיין לעיל הערה 1231.

[1228] הקשה עצמות יוסף: מדוע הגמרא הוצרכה להביא את הברייתא הזאת? והלא אפשר היה להקשות מהברייתא דלעיל ששנינו בה בפירוש שצריך שיהיה מום שאינו חוזר! ותירץ: בברייתא דלעיל לא שנינו בפירוש שאין עבד יוצא בראשי אברים החוזרים. אלא שנינו "יוצא בשן ועין ובראשי אברים שאינם חוזרים". אלא שמדיוק לשון הברייתא יש ללמוד שאינו יוצא בחוזרים. והגמרא העדיפה להקשות מברייתא מפורשת ולא מדיוק. [עיין שם תירוץ נוסף].

והגמרא מביאה עתה ברייתא, [1228] הדנה ביציאת עבד כנעני בראשי אברים: כיצד נעשית יציאה זו? **תנו רבנן: בכולם**, בכל ראשי האברים, [1229] **עבד יוצא בהם לחירות**, מן עבודתו בלבד.

ואולם, הוא **צריך גט שחרור** כדי להתירו בבת חורין. [1230]

אלו הם **דברי רבי שמעון**.

רבי מאיר אומר: העבד **אינו צריך** גט שחרור. אלא מיד משהפיל רבו אחד מראשי אבריו, דין העבד הוא כדין בן חורין, והרי הוא מותר בבת חורין.

והברייתא מביאה תנאים נוספים שנחלקו במחלוקת הזאת:

רבי אליעזר אומר: **צריך** גט שחרור.

רבי טרפון אומר: **אינו צריך**.

רבי עקיבא אומר: **צריך**. "**המכריעים לפני חכמים**" **אומרים**:

א. **נראין דברי רבי טרפון**, שאינו צריך גט **ב**הוצאת **שן ועין**, מפני **שהתורה זכתה לו לעבד** בפירוש שיצא בהם לחרות.

ב. ונראים **דברי רבי עקיבא**, שאמר צריך גט, **בשאר אברים**, **הואיל** ויציאת העבד בהם **קנס חכמים הוא**, ואינה מן התורה. [1231] ולפיכך אין להתירו מן התורה בבת חורין בלא גט שחרור.

אך הגמרא דוחה את גירסת הברייתא כפי שהובאה כאן, שיציאה בשאר אברים משום קנס חכמים היא:

ותמהינן: וכי יציאה בשאר אברים - **קנס** חכמים [1232] **הוא**?!

והרי **קראי קא דרשינן**! הרי לעיל דרשנו זאת מן הכתובים [בריבוי מיעוט וריבוי]!

אלא, בהכרח, יש לשנות את הגירסא בברייתא, ולומר כך:

"ונראים דברי רבי עקיבא בשאר אברים, **הואיל ומדרש חכמים הוא**".

[1229] הברייתא מתייחסת לדברי המשנה במסכת נגעים [ו ז] ששנינו בה: עשרים וארבעה ראשי אברים שבאדם כולם אין מטמאין משום מחיה". [כלומר: אחד מסימני נגע הצרעת הוא "מחיה" - שנראה כמראה בשר חי בנגע. והכהן רואה את הנגע ומטמאו, ואין הנגע מטמא אלא אם כן הכהן יכול לראות את כולו כאחת, ובעשרים וארבעה ראשי אברים שבאדם אין הכהן יכול לראות את הנגע כאחת, מפני שראשי האברים משתפעים לצדדים. ומשנה זו מובאת להלן כה א, והתבארה שם]. והמשנה מונה שם את כל עשרים וארבעה ראשי האברים. והברייתא אומרת על כך שבכל האברים הללו העבד יוצא לחרות [ריטב"א].

[1230] רש"י. ומשמע מדבריו שלענין ממונות, גם לפני שהאדון נתן לו שטר שחרור פקעה עבדותו. וכן מבואר ברמב"ן [דה ה ד"ה בכולם] ובריטב"א [כאן].

[1231] מיד הגמרא תמהה: הרי כל ראשי האברים מדאורייתא הם שהרי חז"ל דרשו זאת מהכתובים!!

[1232] רש"ש מוסיף בלשון הגמרא "קנס 'חכמים'", [ואין לגרוס כגירסא שלפנינו [- "קנס הוא?!"] שהרי באמת יציאת שאר אברים ואף שן ועין עצמם בגדר "קנס" הם. ואינם חיוב ממון אלא שהגמרא תמהה על מה ששנינו שקנס 'חכמים' הוא - שהרי קנס זה הוא מדא ורייתא].

כלומר, מאחר שלא נאמר בתורה בפירוש אלא יציאה בשן ועין בלבד, ולא בשאר אברים, לכן בשאר אברים צריך גט שחרור. [1233] ולאחר שהגמרא תיקנה את לשון הברייתא, היא מבארת את טעמיהם של התנאים שהוזכרו בה:

והוינן בה: **מאי טעמא דרבי שמעון**, שאמר בכל ראשי האברים צריך גט שחרור? ומשנינן: רבי שמעון **יליף** למד את דין "**שילוח**" שנאמר כאן ["לחפשי ישלחנו"] מדין "**שילוח**" שהוזכר במקום אחר, **מגירושי אשה** ["ושלחה מביתו" [1234]] - **מה** כמו שהשילוח המוזכר ב**אשה** הוא **בשטר** גט, **אף** ה"שילוח" המוזכר ב**עבד נמי** נעשה **בשטר**, בגט שחרור. [1235]

ומאחר שהסברנו את טעמו של רבי שמעון, צריך לבאר מדוע רבי מאיר חולק עליו, שהרי מצאנו לשון "שילוח" שנעשה בשטר, ומדוע לא נפרש ש"לחפשי ישלחנו" היינו בשטר? [1236]

ומבארינן את טעמו של רבי מאיר:

[1233] הראשונים פירשו את דברי הגמרא כאן בשני פירושים: פירוש ראשון: מדאורייתא אין הבדל בין שן ועין לשאר אברים, ובכולם עבד יוצא בלא גט. אך, מדרבנן יש חילוק בין שן ועין לשאר אברים: בשאר אברים שלא נאמרו בפירוש בתורה חכמים חששו שמא ימצאנו רבו בשוק ויאמר לו "עבדי אתה". מפני שאין מדרש חכמים ידוע לעולם. ולפיכך הצריכוהו גט שחרור. אבל בשן ועין הכל יודעים שעבד יוצא בהם לחרות. [רבנו תם. והביאוהו כמה ראשונים. ופירש שיטה לא נודע למי שאם יאמר לו רבו "עבדי אתה" נמצא מוציא לעז על בניו [שהם בני עבד]. והריטב"א כתב בשם רבנו תם שהרואים יאמרו שעבד מותר לישא בת ישראל, וחיישינן שמא 'יתפוס בו' רבו ויאמר לו עבדי אתה]. פירוש שני: ההבדל בין שן ועין לשאר אברים הוא מדאורייתא. וטעם הדבר מתבאר על פי דברי הגמרא להלן: מצד אחד - נאמר בשן ועין "לחפשי ישלחנו", ו"ישלחנו" משמע בגט. כשם ש"שילוח" שהוזכר באשה היינו בגט, וכפי שטוען רבי שמעון להלן בגמרא. ומצד שני - נאמר "לחפשי" לפני "ישלחנו", ומעיקרא משמע, כפי שטוען רבי מאיר להלן בגמרא. ולפיכך אמרו המכריעים לפני חכמים, ששן ועין שנאמרו בפירוש בכתוב, עליהם נאמר "לחפשי" מעיקרא. ואין ללמוד בהם "שילוח" מגט. אבל שאר אברים לא הוזכרו בפירוש בכתוב אלא נלמדים מ"ישלחנו". וראוי לפרש בהם ישלחנו בגט. כשילוח האמור באשה שאף הוא בגט. [ריב"א. הובא בתוספות כאן, וכן כתב תוספות רא"ש. ועיין מאירי]. תוספות הרא"ש הקשה על הפירוש הראשון הנ"ל: אם אכן לדעת המכריעים לפני חכמים אין צריך גט בשאר אברים אלא מדרבנן, אם כן אין זו הכרעה בשאר אברים כדעת רבי עקיבא. שהרי רבי עקיבא מצריך גט מדאורייתא, ואילו המכריעים אינם מסכימים לזה, אלא מצריכים גט מדרבנן בלבד! [וכן הקשה מהרי"ט, עיין שם]. ומכח קושיא זו דחה תוספות הרא"ש את הפירוש הזה ופירש כפירוש השני הנ"ל. [ועיין בתוספות ד"ה הואיל ובהערותנו שם].

[1234] "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו" [דברים כד א].

[1235] אין זו גזרה שוה גמורה, שהרי הגמרא לעיל למדה מ"ישלחנו" שריבויא הוא, ובא לרבות יציאה בראשי אברים שאין בהם ביטול מלאכה, אלא גילוי מילתא הוא שראוי לפרש את לשון שילוח האמורה בעבד כשילוח האמור באשה, מפני שלמדנו את דיני עבד כנעני מאשה בגזרה שוה "לה" "לה", ולפיכך ראוי להשוות את כוונת הלשון "שילוח" האמורה בשניהם. [שיטה לא נודע למי. וכעין זה כתב עצמות יוסף ועיין בהערה הבאה].

[1236] "שילוח" "שילוח" המוזכר בדברי רבי שמעון אינו גזרה שוה. [שהרי אם היה גזרה שוה יש לומר שרבי מאיר לא קיבל מרבותיו לדרוש גזרה שוה זו, ואין אדם דן גזרה שוה מעצמו אלא אם קבלה מרבותיו]. אלא הוא גילוי מילתא בלבד. כלומר: יש ללמוד את פירושו של שילוח האמור בעבד משילוח האמור באשה. ולפיכך הגמרא התקשתה מדוע רבי מאיר אינו מפרש כן. [שיטה לא נודע למי ועצמות יוסף בהמשך למה שהובא בהערה הקודמת].

ורבי מאיר סבור, **אי כתב**, אם היה הכתוב אומר את המילה "**חפשי**" **לבסוף**, דהיינו "ישלחנו לחפשי", אזי אף אני הייתי אומר **כדקאמרת**, שהשילוח נעשה בשטר.
אבל, **השתא**, עתה, **דכתב** "**לחפשי ישלחנו**"
- גילה בכך הכתוב שהעבד **הוה ליה חפשי מעיקרא**. כי מיד שהפיל האדון את שינו, יצא העבד לחופשי, גם בלא שילוח בשטר. [1237] ועתה הגמרא מביאה כמה ברייתות הדנות בענין יציאה בשן ועין וראשי אברים:
תנו רבנן:
הכהו האדון **על עינו**, **וסמאה**. או שהכהו **על אזנו**, **וחרשה** - ה**עבד יוצא בהן לחירות**. [1238]
אבל, אם לא הכהו על עינו ואזנו ממש, אלא רק הכה **כנגד עינו**, בקיר, והעבד נבהל מחמת הקול, **ומחמת** ה**בהלה** הסתמא **ואינו רואה**.
או שהכה **כנגד אזנו**, בקיר, והעבד התחרש **ואינו שומע** -
אין ה**עבד יוצא בהן לחירות**.
וטעם החילוק שבין המכה את העבד על עינו ואזנו ממש לבין המכהו כנגד עינו ואזנו - יתבאר מתוך המשא ומתן דלהלן:
אמר שאל **רב שמן לרב אשי**:
רב שמן הניח, שטעמו של דבר שאם הכהו כנגד עינו ואזנו, אין העבד יוצא לחרות, הוא משום שלא הזיקו במעשה בידים, אלא רק על ידי קול, שאין בו ממש. ולכן הוא תמה - האם הברייתא הזאת באה **למימרא** [לומר] דהמזיק את חבירו על ידי **קלא**, **לאו כלום הוא**, שאין זה נחשב מעשה היזק, והוא פטור עליו?
והרי יש להוכיח משתי אימרות של חכמים שהמזיק על ידי קול, חייב!
[א] **והתני רמי בר יחזקאל** בריייתא: **תרנגול שהושיט** את **ראשו לאויר** [לחלל] **כלי זכוכית**, **ותקע בו**, השמיע בו קול, [1239] **ושברו** על ידי הקול, **משלם נזק שלם**. זו דעת סומכוס.
וחכמים סוברים שמשלם חצי נזק. כי תרנגול שהזיק בקולו, הרי זה כזורק צרור על הכלי, ושוברו. ותרנגול או בהמה שהזיקו על ידי זריקת צרורות על כלי, משלמים חצי נזק. [1240]

[1237] והמילה "ישלחנו" באה ללמד על שאר אברים. רש"י. [והיינו בריבוי מיעוט וריבוי המוזכר בגמרא לעיל].
[1238] בפשטות הסימוי אינו ניכר בעין, וכן החרשות אינה ניכרת באוזן, ואם כן קשה: כיצד העבד יוצא בכך לחרות? והלא לא למדנו משן ועין אלא מומין שבגלוי! עיין לעיל הערה 1218.
[1239] קול התרנגול נקרא "תקיעה", קול הסוס נקרא "צניפה", וקול החמור - "נעירה". [תוספות ר"י הזקן].
[1240] רש"י. ומקור דבריו - בבא קמא יח ב. ודין חצי נזק בצרורות הוא הלכה למשה מסיני כמבואר בגמרא שם. המזיק בקול דומה למזיק על ידי צרורות. מפני שלא הזיק בגופו ממש אלא בכוחו. [תוספות ר"י הזקן].

[ב] וכמו כן, **אמר רב יוסף**, **אמרי בי רב** [כך אמרו תלמידי רב]: **סוס שצנף**, שהשמיע את קולו [הנקרא צניפה] **וחמור שנער**, **ושברו כלים שבתוך הבית** [1241] בקולם, הרי זה כאילו זרקו צרורות על הכלים, ושברום, ולפיכך **משלמים חצי נזק**, כדעת חכמים החולקים על סומכוס.

ומשתי האימרות הללו מוכח שהמזיק על ידי קול, הרי זה כמזיק על ידי צרור או חץ שיש בהם ממש.

והרי פשיטא שאדון המכה את עבדו בחץ או בצרור, והפיל את שינו, יצא בכך העבד לחרות. [1242]

ואם כן קשה: מדוע שנינו שהמכה את עבדו כנגד עינו או אזנו והזיקו על ידי קול, פטור מלשלחו לחפשי?

אמר ענה **ליה** רב אשי תשובה לרב שמן: אמנם נכון שאין הבדל בין קול לבין צרור או חץ. אך כל זה לגבי החיוב על היזק הכלים. אבל המבהיל את עבדו בקולו והתחרש או התעוור, אינו יוצא בכך לחרות.

וטעם הדבר: משום ד**שאני אדם**, **דכיון דבר דעת הוא - איהו מבעית נפשיה!**

דינו של אדם שונה מדין הכלי. כיון שהאדם הוא בר דעת, ובידו שלא להבהל מהרעש. ולכן, אדם שניזק על ידי בהלת הרעש, מדעתו הוא נבהל, ששם לבו אל פחד הקול הבא פתאום, [1243] ואין האדם המזיקו על ידי הקול נחשב למזיק.

ומוכיח רב אשי את דבריו מברייתא: **כדתניא**: **המבעית את חבירו - פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים**.

כיצד הוא "מבעית"?

כגון ש**תקע באזנו**, בלא שנגע בו, **וחרשו**.

ולכן הוא **פטור**.

אבל, אם **אחזהו**, **ותקע באזנו**, **וחרשו - חייב!** [1245], [1244].

[1241] במסכת בבא קמא יח ב הובאה הברייתא הזאת ולא הוזכר שם "בתוך הבית". [ובהסבר גירסת הספרים כאן - כנראה הברייתא באה למעט אם שברו כלים ברשות הרבים שפטורים. מפני ששן ורגל אינם חייבים אלא ברשות הניזק. שנאמר "וביער בשדה אחר" שמות כא. והברייתא השמיעה כאן שחיוב "צרורות" הוא תולדת שן ורגל].

[1242] כי דין "צרורות" שמשלם חצי נזק [לדעת רבנן] נאמר בבהמה, אבל אדם שהזיק בחץ או באבן ובצרורות משלם נזק שלם כאילו הזיק בידים ממש. וכיוצא בזה אם סימא את עין עבדו בקול הרי זה כאילו סימאה בידיו ממש.

[1243] והמזיק נחשב כמזיק בגרמא בלבד ולפיכך הוא פטור בדיני אדם. ריטב"א.

[1244] א. קשה: מה מצא רב אשי בברייתא הזאת? והלא אף מהברייתא דלעיל בענין עבד מוכח שהמזיק לאדם בקול פטור! ובמה עדיפה הברייתא הזאת מהברייתא דלעיל? וכן הקשה עצמות יוסף. וכתב עצמות יוסף: "ואפשר דהביא הך ברייתא לפי שהיתה ידועה בפי הכל. והכוונה דעל כרחך צריך לחלק כן". [כלומר: הברייתא דלעיל לא היתה ידועה בפי כל, והיה אפשר לומר שנפלה בה טעות, והיא איננה נכונה. אבל הברייתא הזאת היתה ידועה בפי כל. ובודאי לא נפלה בה טעות, ועל כרחך צריך לחלק בין אדם לבהמה. עוד אפשר לומר: היה אפשר להתווכח

ומביאה הגמרא ברייתא נוספת בענין יציאה בשן ועין: **תנו רבנן**:

הכהו על עינו וכהתה, שנחלשה ראייתו אך לא התעוור לגמרי. או שהכהו **על שינו ונדדה** [התנדנדה], אזי -

אם העבד **יכול להשתמש בהן** כמו שהן **עכשיו** [בראייתו החלשה ובשינו המתנדנדת] - **אין העבד יוצא בהן לחירות**.

ואם לאו - **העבד יוצא בהן לחירות** [1247], [1246].

תניא אידך, שנינו ברייתא אחרת מעין הברייתא דלעיל:

הרי שהיתה עינו של העבד **כהויה** [חלשה], **וסמאה** האדון לגמרי. [1248] או שהיתה **שינו נדודה**, **והפילה** האדון -

אם היה העבד **יכול להשתמש בהן כבר**, קודם לכן - **עבד יוצא בהן לחרות**.

ואם לאו - **אין עבד יוצא בהן לחירות**, מפני שכבר קודם לכן הוא נחשב כמחוסר שן או עין. [1249]

עם תירוצו של רב אשי ולומר שבתוקע כנגד אוזן עבדו אין הנזק נעשה על ידי בהלת העבד, אלא על ידי עצם הקול, וכפי שבודאי בתוקע בכלי זכוכית הנזק נעשה בעצם הקול בלא שום בהלה. ורב אשי מוכיח מהברייתא ששנינו "'המבעית' את חבירו:. כיצד? תקע באזנו" וכו' הרי מוכח שהנזק נעשה על ידי הבעתה והפחד. ולא על ידי עצם הקול]. ב. דעת רש"י [בבא מציעא צא] שבכל מקום ששנינו "חייב לצאת ידי שמים" אם הניזק תפס ממון מהמזיק, אין מוציאים את הממון מידו. ולפי זה קשה: מאחר שהתוקע באזן חברו חייב לצאת ידי שמים, מדוע שנינו בעבד שאם הכהו כנגד אזנו פטור? והלא העבד מוחזק בגופו, והרי זה כתופס מחברו ממון שחייב לו בדיני שמים ואין מוציאין מידו! ותירץ רש"ש: אין חיוב לצאת ידי שמים בגרמא אלא בדיני ממונות. אבל יציאת עבד בשן ועין היא בגדר "קנס". והמזיק את חברו בגרמא פטור מקנס, כיון שקנס הוא חידוש התורה, ואין לך בו אלא חידושו. [ועיין שם עוד, ועיין קהלות יעקב סימן כד].

[1245] [משמע שכשלא אחזו בידו פטור מפני שהוא גרמא, וכפי שכתב הריטב"א הנ"ל בהערה הקודמת. אבל אם אחזו בידו, למרות שהניזק מבעית נפשיה בכל זאת חייב, מפני שאין זה גרמא. וכן נראה מדברי רש"י בבא קמא נו א ד"ה המבעית].

[1246] מדברי הגמרא כאן משמע לכאורה שאין העבד יוצא אלא במום שיש בו ביטול מלאכה. אך אין לומר כך, שהרי מבואר בגמרא לעיל שאף במום שאין בו ביטול מלאכה העבד יוצא לחרות. כגון - תלש בזקנו ודלדל בו עצם העבד יוצא לחרות. וביאר בשיטה לא נודע למי: אם עקר את האבר לגמרי ממקומו, כגון שדלדל עצם הזקן, אין צריך שיהיה בו ביטול מלאכה, ואף על פי שהעצם עדיין מחוברת בגידין מכל מקום שני ראשי האבר נעקרו ממקומם. אבל, בהכהו על שינו ונדדה, עדיין לא נעקרה כל העצם ממקומה ואין זה מום אלא אם כן אינו יכול להשתמש בה. [כלומר: "מום" היינו אבר שנעקר כולו ממקומו, או, אם הוא עומד במקומו ובטל ממלאכה גם זה בכלל "מום"].

[1247] "יכול להשתמש בהם" - היינו תשמיש שיש בו ממש, ו"אינו יכול להשתמש בהם" היינו שאינו יכול להשתמש בהם בדבר של ממש, אלא שרואה בדברים הגסים. [ריטב"א]. ובשיטה לא נודע למי כתב: אין צריך שעינו תהיה סמויה לגמרי אלא שלא יוכל להשתמש בה לשום מלאכה. ואף על פי שאינה סמויה לגמרי ויכול להסתכל ולראות את המאורות, בכל זאת יוצא לחרות כיון שאינו יכול להשתמש בה לשום מלאכה.

[1248] ר"ן. ועיין בהערה הבאה.

[1249] הרש"ש דייק מלשון הברייתא שאם היתה עינו כהויה קצת, אינו יוצא לחרות אלא אם סמאה האדון לגמרי, אבל אם הכהה אותה עד שלא יכול להשתמש בה אינו יוצא בכך לחרות. וכבר הר"ן כתב כן. והוכיח זאת מדברי הגמרא להלן. וביאור דבריהם: בכתוב נאמר "וכי יכה איש את עין עבדו 'ושחתה'", וגו'. "השחתה" היינו שהפך עין בריאה לגמרי לעין שאי אפשר להשתמש בה כלל, או, שהפך עין שרואה במקצת לסמויה לגמרי. אבל, אם היתה עינו כהויה במקצת והכהה יותר עד שאינו יכול להשתמש בה אין זה נקרא "השחתה". ועיין עצמות יוסף.

ומשתי הברייתות הללו למדנו יסוד משותף: שאין צורך שהאדון יכה שן או עין בריאים ממש ויסמאם או יפילם לגמרי, אלא די בפחות מכך, כגון:
[א] הכה בשן ועין בריאים, והחלישם, ועתה העבד אינו יכול להשתמש בהם [הברייתא הראשונה].
[ב] הכה עין כהויה שאפשר להשתמש בה, וסמאה לגמרי, או הפיל שן מתנדנדת [הברייתא השניה].
וצריכי, יש צורך להשמיענו את שתי הברייתות, ולא די להשמיענו ברייתא אחת, ונלמד ממנה את הדין הכתוב בברייתא האחרת! [1251], [1250].
דאי אשמועינן רק **הך** ברייתא **קמייתא**, אילו היה התנא משמיענו רק את הברייתא הראשונה, שיוצא העבד אפילו אם הכה האדון שן ועין בריאים והחלישם, הייתי אומר שדוקא בכך יוצא העבד לחרות, **משום דמעיקרא** היה **נהורא בריא**, **והשתא** נעשה **נהורא כחישא**.
כי תחילה היתה לעבד ראייה בריאה לגמרי, והאדון החליש את ראייתו עד שאין העבד יכול להשתמש בה.
אבל הכא, באופן המדובר בברייתא השניה, **דמעיקרא נמי נהורא כחישא**, גם לפני שהאדון הכהו היתה ראייתו של העבד חלשה, **אימא** [הייתי אומר] בכך שהאדון מסמא אותה לגמרי, **לא** יוצא העבד לחרות, מאחר שגם לפני ההכאה לא היתה עינו בריאה. [1252]
לפיכך הוצרך התנא לשנות גם את הברייתא השניה.
ואי אשמועינן הא, ואילו התנא היה משמיענו רק את הברייתא השניה, בהכה עין חלשה וסימאה לגמרי, הייתי אומר שהטעם לכך שהעבד יוצא בזה לחרות, **משום דסמיא לגמרי**, שעל ידי הכאת האדון התעוורה עינו של העבד לגמרי, ולכן הוא יוצא לחירות.
אבל התם, בברייתא הראשונה, שמדובר בה בכגון **דלא סמיא לגמרי**, **אימא** [הייתי אומר] **שלא** יצא העבד לחרות, מאחר שלא נעשה עיור גמור בעינו.
לפיכך **צריכא**, יש צורך להשמיענו את שתי הברייתות.

[1250] [כנראה שתי הברייתות הללו נשנו זו אחר זו, או שהגמרא ידעה שתנא אחד שנה את שתיהן. ולפיכך הגמרא תמהה מדוע הוצרך להשמיענו את שני הדברים].
[1251] עלה בדעת הגמרא ששתי הברייתות השמיעו דבר אחד משותף: היה אפשר לומר ש"ושחתה" היינו דוקא אם הפך עין בריאה לגמרי לעין שאינה רואה כלל. אבל פחות מכך אינו בכלל השחתה, והברייתות משמיעות לנו שאפילו סימוי במקצת נחשב בכלל השחתה. ולפיכך עלה בדעתנו לומר שהיה די להשמיענו ברייתא אחת ונלמד ממנה את הכתוב בברייתא השניה. [תוספות רא"ש].
[1252] לשון רש"י: "ואף על גב דיכול להשתמש בו אימא לאו עין הוא". [בפשטות כוונתו שאין זה "עין" שדיבר בה הכתוב - "וכי יכה איש את עין עבדו", אבל בודאי היא בכלל "עין". שהרי שנינו בברייתא הראשונה שכל זמן שיכול להשתמש בה אין זה בכלל השחתת העין].

ומביאה הגמרא ברייתא נוספת בענין יציאה בשן ועין:

תנו רבנן:

הרי שהיה רבו של העבד **רופא**, **ואמר לו** העבד **לכחול לו עינו**, בסם רפואה, וכאשר האדון התעסק בכך, הוא **סמאה** בשגגה.

וכיוצא בזה אם העבד אמר לרבו **לחתור לו שינו**, לנקות את שינו, ולגרד מהבשר שסביב מקום מושבה, **והפילה** האדון בשגגה.

הרי אותו העבד **שיחק באדון**, **ויצא** בכך **לחירות**.

אלו דברי חכמים.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: מאחר שנאמר בענין הכאת עין "**ושחתה**", [1253] יש ללמוד מזה, שאין העבד יוצא לחירות **עד ש**האדון **יתכוין לשחתה**.

שהאדון יתכוין להזיק ולהשחית את עין העבד. אבל כאן, שהאדון התכוין לרפא את העבד, אינו יוצא לחירות.

ומקשינן: ולדעת **רבנן** קשה: **האי** קרא "**ושחתה**" - **מאי עבדי ליה**? מה עושים רבנן עם המילה "ושחתה"? מה היא באה להשמיענו? [1254]

ומתרצינן: **מיבעי להו**, לדעת רבנן צריכים את המילה "ושחתה", כדי **ל**השמיענו את הדין הזה -

כדתניא: **רבי אליעזר אומר**: **הרי ש**האדון **הושיט את ידו למעי שפחתו** המעוברת כדי ליילדה, **וסימא** את עין **העובר**, **ש**היה **במעיה** - **פטור** האדון מלשחרר את העובר, וכשיוולד הרי הוא שייך לאדון. [1255]

מאי טעמא? מהו טעם הדבר? - משום **דאמר קרא** "**ושחתה**" - **עד שיכוין לשחתה**! וכאן האדון לא התכוין לשחת את עין העובר, אלא ליילדו.

ורבנן, החולקים על רבן שמעון בן גמליאל לעיל, אמנם סוברים שאם היה האדון רופא והתכוין לכחול את עין העבד, וסמאה בשגגה, יוצא העבד לחרות, אך כל זה אמור באדון שהתכוין לנגוע בעין עבדו.

אבל כאשר האדון הכניס את ידו למעי שפחתו, הרי הוא לא התכוין לנגוע בעין העובר כלל. ולפיכך אף רבנן מודים בזה שהאדון פטור, ודין זה נלמד מ"ושחתה". [1256] ומאחר

[1253] "וכי יכה איש את עין עבדו ושחתה".

[1254] [כנראה היה די במה שנאמר בתחילת הכתוב "וכי יכה איש את עין עבדו" ומשמע הכאה גמורה. ואין צורך להוסיף "ושחתה". ועוד, שנאמר בסוף הכתוב "לחפשי ישלחנו 'תחת' עינו" משמע שעינו נעקרה או הושחתה לגמרי].

[1255] תוספות ר"י הזקן.

[1256] כך פירש רש"י. ונראה לפרש שכאשר האדון התכוין לנגוע בעין העבד הרי זה בכלל "ושחתה" מפני שהתכוין להתעסק בעין ויתכן שהעין תשחת על ידי כך, וכן משמע מלשון הרמב"ם [עבדים ח יג]: "היה רבו רופא ואמר לו

שביארנו שרבנן מעמידים את "ושחתה" למעט אדון שהושיט ידו למעי שפחתו וסימא עובר שבמעיה, אם כן יש לשאול על דברי רבן שמעון בן גמליאל: כיצד הוא למד מ"ושחתה" למעט רופא שהתכוין לכחול את עין העבד? והלא יש לומר שהכתוב לא מיעט אלא אדון שהושיט ידו למעי שפחתו, שלא התכוין לנגוע בעין העבד כלל!

ומבארת הגמרא: **ואידך**, רבן שמעון בן גמליאל, **מ"ושחת" "שחתה" נפקא**.

הוא דורש דרשה נוספת.

מכך שהכתוב היה יכול לומר "ושחת", ואמר הכתוב "ושחתה", בתוספת האות ה"א, יש לדרוש ממנו שתי דרשות:

[א] "ושחת" - למעט אדון שלא התכוין לשחת כלל, [1257] ואפילו לא לנגוע בעין העבד.

[ב] "ושחתה" משמע שהכתוב מדבר באדון שעסוק בעין, ואף על פי כן צריך שיתכוין לשחתה. אבל אם מתכוין לרפאותה, הוא פטור.

ואידך, ורבנן החולקים על רבן שמעון בן גמליאל - "**שחת**" "**ושחתה**" **לא דריש**.

לדעתם, אין התוספת של אות ה' חשובה לדרוש ממנה שום דרשה. [1258]

ועתה הגמרא מביאה דינים נוספים בענין יציאת שן ועין:

אמר רב ששת: **הרי שהיתה עינו** של העבד **סמויה**, **וחטטה** [והאדון עקרה], הרי למרות שהעבד לא היה יכול להשתמש בעינו, בכל זאת, **העבד יוצא בהן לחירות**.

כחול לי עיני וסמאה חתור לי שיני והפילה, שיחק באדון ויצא לחירות, שאף על פי שלא נתכוין להזיק הרי נתכוין לנגוע באברי העבד 'ולסכן בהן". [וכן משמע מלשון רש"י להלן ד"ה ושחת, וכמבואר להלן בהערה הבאה]. ב. במסכת בבא קמא [כו ב] מבואר שלדעת רבנן אדון שלא התכוין לנגוע בעין עבדו כלל וסימאה העבד יוצא לחרות. [כגון שהיתה אבן בחיקו ולא ידע מעולם שהיא שם, ונפלה לעין עבד]. ולכאורה זה עומד בסתירה לסוגיתנו. ופירשו תוספות שלדעת רבנן אין האדון פטור מלשלח את העבד אלא בהצטרפות שני דברים: [א] שהתכוין לטובת העבד. [כגון לרפאותו]. [ב] שלא התכוין לנגוע בעין כלל. ולפיכך, אדון שהתכוין לכחול את עין עבדו, וסימאה, העבד יוצא לחרות, שהרי התכוין לנגוע בעין [למרות שהתכוין לטובתו] ודי בכך כדי להוציאו לחרות. ואדון שהיתה אבן מונחת בחיקו ונפלה לעין עבדו, העבד יוצא לחרות מפני שלא התכוין לטובת העבד [למרות שלא התכוין לנגוע בעין]. ודי בכך כדי להוציאו לחרות. הרשב"א תמה על דברי תוספות: מאחר שכל אחד מהדברים הנ"ל בפני עצמו אינו פוטר את האדון, כיצד בכח שניהם יחד לפטרו? מכח קושיא זו הרשב"א מפרש את דברי הגמרא בדרך אחרת [עיין שם, ועיין רמב"ן, שיטה לא נודע למי, ותוספות ר"י הזקן]. והרמב"ם [עבדים ה יא] כתב: "זרק אבן לבהמה ונפלה בעבד והפילה שינו, לא יצא לחרות". וביאר לחם משנה שלדעת הרמבם" סוגיתנו חולקת על סוגית הגמרא בבבא קמא הנ"ל, והלכה כסוגיתנו. [וזה שלא כדברי תוספות והראשונים הנ"ל ועיין כסף משנה שם].

[1257] לשון רש"י: מושחת נפקא לן הא דרבי אליעזר - פרט לזה [שהושיט ידו למעי שפחתו] שלא נתכוין לשחת כלל, ומדברי רש"י הללו משמע שאדון שהושיט ידו לעין עבדו לכחול את עינו התכוין לאיזו השחתה. וכפי שבארנו לעיל בתחילת ההערה הקודמת.

[1258] כתב שיטה לא נודע למי: דוקא בסימא את עין עבדו נאמר "ושחתה" - עד שיתכוין לשחתה, לרבנן כשיטתם ולרבן שמעון בן גמליאל כשיטתו. אבל אם הפיל את עינו, אין צריך כוונה כלל. מפני שלא מיעט הכתוב "ושחתה" אלא בענין סימוי עין, ולא בהפלתה. כלומר, לפי שנאמר [שמות כא כו]: "וכי יכה איש את עין עבדו, ושחתה", והיינו שישחית את מאור העין. ואחר כך נאמר "ואם שן עבדו 'יפיל'". ובזה לא הוזכר לשון השחתה. ומכאן, שאין צריך שיתכוין להפיל את השן. ומכאן למד השיטה לא נודע למי, שכיוצא בזה בעין, אם הפילה אין צריך כוונה. אבל הרמב"ם [עבדים ה יא] כתב, שאם הפיל את שן העבד בלא כוונה לא יצא לחרות, שנאמר: "ואם שן אמתו יפיל" - עד שיתכוין).

ומאי טעמא? מהו טעם דהבר? משום שמכאן ואילך העבד **מחוסר אבר הוא**.

ותנא תונא, התנא שבברייתא דלהלן, מסייע לנו בדין הזה:

שכך שנינו בברייתא: נאמרו בקרבן דיני **תמות וזכרות** [שצריך שהקרבן יהיה תם בלא מום, וזכר ולא נקבה] **בבהמה** בלבד.

ואולם, אין דיני **תמות וזכרות** נוהגים **בעופות** כלל. [1259]

והתנא ממשיך ואומר:

יכול אפילו אם **יבשה גפה** [אחת מכנפיה] של העוף, או **נקטעה רגלה**, או **נחטטה עינה**, הרי היא כשרה לקרבן -

תלמוד לומר, לכן נאמר [ויקרא א יד]: "ואם **מן העוף** קרבנו".

המילה "מן" מלמדת שרק חלק מן העוף כשר להקרבה, **ולא כל העוף**. ומכאן שמחוסר אבר פסול! [1260]

ויש ללמוד מהברייתא הזאת, שאף על פי שהעין היתה סמויה מלכתחילה, בכל זאת אם חטטה לגמרי, עשה מום. [1262], [1261] ומביאה הגמרא דין נוסף בענין יציאת שן ועין:

דף כה.

אמר רב חייא בר אשי: אמר רב: היתה לו (תחילת העמוד) **לעבד יתרת, אצבע יתירה, וחתכה** האדון - **העבד יוצא בהן לחירות**.

[1259] נאמר [ויקרא כב]: "איש איש מבית ישראל אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם:. לרצונכם תמים זכר בבקר בכשבים ובעזים". הפסוק הזה מדבר בכל הקרבנות, ונאמר "לרצונכם, 'תמים' 'זכר' - בבקר בכשבים ובעזים" - כלומר דין 'תמים' ודין 'זכר' נוהג רק בבקר ובכשבים ובעזים, אבל לא בעופות. כי אם דין תמים וזכר נוהג גם בעופות, היה הכתוב יכול לומר "תמים זכר" גרידא, ולא היה צריך להוסיף "בבקר בכשבים ובעזים". רש"י.

[1260] "יבשה גפה" נחשבת למחוסר אבר מפני שסופה ליפול. שיטה לא נודע למי. ועיין פירוש אחר ברשב"א.

[1261] קשה: מאחר שרב ששת חידש בעינו סמויה וחטטה שהעבד יוצא לחירות, אם כן, מדוע שנינו לעיל בשינו נדודה והפילה - "אם יכול להשתמש בהן כבר, עבד יוצא בהן לחירות. ואם לאו אין עבד יוצא בהן לחירות"? הרי מכל מקום, כשהפיל את שינו עשאו מחוסר אבר! [רשב"א, שיטה לא נודע למי, מהרש"א]. ויש לומר: בשינו נדודה, מאחר שהיא נדודה כל כך עד שאינו יכול להשתמש בה, הרי בודאי סופה ליפול, ולפיכך הרי זה כמחוסר אבר אף לפני שהפילה לגמרי. ונמצא שכאשר האדון הפילה, לא עשה דבר [שיטה לא נודע למי. ועיין היטב בלשון הרשב"א בקושיתו. ועיין פני יהושע ורש"ש].

[1262] כך פירש רש"י. ונראה לבאר: רב ששת מחדש שאם היתה עין עבדו סמויה וחטטה יצא לחירות. ולולי דברי רב ששת היה אפשר לומר שעין סמויה הרי זו כמי שאינה, ואם כן כשחטטה לא עשה דבר, שהרי כבר קודם לכן היא חשובה כאינה. ולפיכך רב ששת הביא סיוע לדבריו מהברייתא: בברייתא מבואר בענין עופות שאין נוהג בהם דין תמות, ואחר כך שנינו שאם נחטטה עינו פסול. ומשמע מהברייתא שעוף אשר עינו סמויה אינו נפסל אלא אם כן עינו נחטטה לגמרי. ויש להוכיח מהברייתא שעין סמויה אינה נחשבת כמי שאינה: שהרי אם נאמר שעין סמויה נחשבת כמי שאינה, מדוע עוף שעינו חטוטה פסול, ואילו בעינו סמויה כשר? ובעל כרחך, עין סמויה אינה נחשבת כמי שאינה, ולפיכך אם היתה עין העבד סמויה וחטטה - יצא לחירות, שהרי עשאו מחוסר אבר. [ועיין תוספות ד"ה ותנא תונא ובספר חברותא שם].

אמר רב הונא: והדין הזה, **הוא** דוקא בכגון **ש**האצבע היתרה היתה **נספרת על גב היד** ביחד עם שאר האצבעות. כלומר, שהיתה בשורה אחת עמהן. אבל אצבע יתירה, שהיתה נפרדת משאר האצבעות, וחתכה האדון, אין העבד יוצא לחירות על ידה.

למדנו בתחילת הסוגיא לעיל: יוצא בשן ועין וראשי אברים שאינן חוזרים - דומיא דשן ועין: מה שן ועין הם מומין שבגלוי ואינן חוזרין, אף כל מומין שבגלוי ואינן חוזרין, עבד יוצא בהם לחרות.

ומומין שבגלוי, הם מומין באברים גלויים. [1263] והסוגיא שלפנינו דנה מה הם האברים ש"בגלוי".

לצורך הבנת הסוגיא, נקדים, שמצאנו בעוד מקומות דינים באברים שבגלוי:

[א] בטומאת מגע: אם דבר המטמא [כגון נבלת שרץ] נגע בגוף האדם במקום גלוי, האדם נטמא. אבל אם נגע הדבר המטמא במקום שאינו גלוי באדם, אין האדם נטמא. [1264]

[ב] בענין הזאה: טמא מת, מזים עליו מים המעורבים באפר הפרה האדומה כדי לטהרו. ההזאה נעשית ביום השלישי וביום השביעי לטומאתו, וצריך שההזאה תהיה על אברים שבגלוי.

[ג] בענין טבילה: צריך שהמים יגיעו אל כל המקומות הגלויים שבגופו. [1265]

[ד] בדין בכור בהמה ושאר הקרבנות:

בהמה שהיא קרבן ונעשית בעלת מום, הרי היא פסולה להקרבה. ושוחטים ואוכלים אותה בכל מקום, וכל זה דוקא במומין שבגלוי. [1266] בסוגיא שלפנינו יתבאר מה נחשב "גלוי" בכל הדינים הללו:

סבי דנזוניא לא אתו לפירקיה דרב חסדא, זקני העיר נזוניא לא באו לשמוע את שיעורו של רב חסדא.

[1263] הראשונים נחלקו בהסבר "מומין שבגלוי" - יש אומרים שהמום עצמו גלוי, ויש אומרים שהמום נמצא באבר גלוי. עיין לעיל הערה 1218.

[1264] נאמר [ויקרא טו א]: "וכל אשר יגע בו הזב וידיו לא שטף במים, וכבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב". ושאלו חכמים: וכי זב ששטף ידיו במים נטהר בכך?! והלא אינו נטהר עד שיטבול את כל גופו! ולמה נאמר "וידיו לא שטף"? אלא כך יש לקרוא את הפסוק: "וכל אשר יגע בו הזב, וידיו". כלומר: אם הזב נגע בידיו של חברו, או בכל דבר שהוא גלוי כידיו, ו"לא שטף במים", כלומר, הזב עדיין לא שטף [טבל] את כל גופו במים, אזי - "וכבס בגדיו, ורחץ במים, וטמא עד הערב" [רש"י בסוגייתנו על פי דברי הגמרא במסכת נדה מג א. אבל עיין תוספות שם]. דין טומאת מגע בשרץ נלמד מטומאת מגע הזב, וכדלהלן בגמרא.

[1265] בגמרא להלן מתבאר מקור דין זה.

[1266] בענין בכור נאמר [דברים טו]: "כי יהיה בו מום, פסח או עור, כל מום רע". והגמרא במסכת בכורות [לז א] דורשת את הפסוק בדרך של ריבוי מיעוט וריבוי. וכשם שפיסח ועוור הם מומין שבגלוי ואינם חוזרים, כך כל מום שבגלוי ואינו חוזר שוחטים על ידו את הבכור מחוץ לעזרה. וכן, בענין קדשים נאמר [ויקרא כב] "עורת או שבור". וכשם שהמומין שהוזכרו שם הם בגלוי, כך כל מום, אין שוחטין על ידו קדשים בחוץ אלא אם היה מום שבגלוי [בכורות לט א].

אמר ליה רב חסדא **לרב המנונא**: **זיל צנעינהו**, לך וצוה עליהם להצטנע ולהסתגר בביתם, כדין אנשים מנודים. [1267]

אזל, הלך רב המנונא, **ואמר להו**: **מאי טעמא לא אתו רבנן לפירקא**? מדוע לא באתם לשמוע את שיעורו של רב חסדא? [1268] **אמרו ליה**: **אמאי ניתי**? מדוע שנבוא? והרי בעבר אירע **דבעינן מיניה מילתא**, **ולא פשט לן**. שאלנו אותו שאלה ולא פשט לנו את ספיקנו. **אמר להו** רב המנונא: **מי בעיתו מינאי מידי ולא פשיטנא לכו**, וכי ניסיתם לשאול אותי דבר ולא פשטתי לכם את ספיקכם?!

[כלומר: נסו לשאול אותי [1269].

בעו מיניה שאלו אותו: **עבד שסרסו רבו בביצים** [1270] - **מהו** דינו?

הביצים עצמם תלויים בכיס ואינם גלויים ממש, אבל הם ניכרים מבחוץ, ולפיכך יש להסתפק:

האם סירוס הבצים **כמום שבגלוי דמי**, מפני שהבצים נכרים מבחוץ, **או לא** כמום שבגלוי הוא, מפני שהם אינם גלויים ממש?

לא הוה בידיה לא היה בידו של רב המנונא להשיב תשובה לשאלתם.

אמרו לו זקני נזוניא: **מה שמך**?

אמר להו: **המנונא**.

אמרו ליה: **לאו המנונא** ראוי לקרותך **אלא** "**קרנונא**", כי יושב קרנות אתה ולא בעל תורה.

אתא לקמיה דרב חסדא, בא רב המנונא לפני רב חסדא וסיפר לו את שאלת חכמי נזוניא.

אמר ליה רב חסדא: **מתניתא בעו מינך** - מה ששאלוך זקני נזוניא, ברייתא מפורשת היא! [1271]

[1267] כך פירש רש"י. ומהרי"ט כתב: קשה לומר שמשום שלא באו לפרק חייבים נידוי, אלא יש לפרש "צנעינהו" מלשון צניעות, שלמדם דרך ארץ וצניעות, שלא לזלזל בכבוד אחרים. [והביא המהרי"ט שבמסכת נדה לו ב אמר רב שילא בר אבינא לרב אסי "זיל צנעיה", ופירש רש"י שם - הסתר אותו דבר ואמור לו שיחזור בו]. [ובאמת בגמרא להלן לא מובא כלל שרב המנונא נידה את סבי דנזוניא, אלא שניסה להוכיח להם שיודע להשיב על שאלתם, ועיין בהערה הבאה].

[1268] לפירוש רש"י [הנ"ל בהערה הקודמת] נראה, שרב המנונא לא רצה לנדותם בלי לברר מדוע לא באו לפרקו של רב חסדא. כי שמא יש להם טעם צודק לדבר. ולפירוש מהרי"ט [הנ"ל שם] מובן בפשטות, שרב חסדא ציוהו ללמדם לא לזלזל בכבוד אחרים, ורב המנונא בא לקיים את ציווי.

[1269] מדברי שיטה לא נודע למי [ד"ה מתניתא ולהלן הערה 1275] נראה שרב המנונא אמר להם לשאול אותו את אותה שאלה ששאלו את רב חסדא עצמו [וכנראה התכוין להשיב להם על פי מה ששמע מרב חסדא].

[1270] כלומר: ניתק את הביצים ונשארו נתוקים בתוך הכיס. [מאירי]. ולהלן בעמוד ב הגמרא מביאה כמה מיני סירוס בביצים. כתב תוספות רי"ד: אם חתך את הביצים עם הכיס שהן תלויות בו, בודאי זה בכלל מום שבגלוי, ועבד יוצא בהם לחירות [להלן בעמוד ב].

[1271] רב חסדא לא פשט את הספק לזקני נזוניא מפני שיש מחלוקת בדבר. שיטה לא נודע למי. [כנראה כוונתו שלא היה בידי רב חסדא להכריע כמי ההלכה. ולהלכה, הראשונים נחלקו בדבר. עיין רמב"ם עבדים ה ד, וכסף משנה שם. וריטב"א להלן תחילת כה ב].

דתנן, שכך שנינו במסכת נגעים [ו ז]:

כמה מיני נגעי אדם נאמרו בתורה בפרשת תזריע. ואין הנגע נחלט בתורת צרעת גמורה באחד מהם אלא אם נראו בו אחד מסימני הטומאה המבוארים בפרשה שם. [1272] אחד מסימני טומאת הצרעת הוא "מחיה", שנראה כמראה בשר חי בנגע. שנאמר [ויקרא יג י - יא]: "ומחית בשר חי בשאת, צרעת נושנת היא בעור בשרו, וטמאו הכהן. לא יסגירנו כי טמא הוא".

ובהמשך הענין נאמר "לכל מראה עיני הכהן". ופירשו חכמים, שצריך שכל הנגע שבו המחיה, יראה כולו כאחת לעיני הכהן. [1273]

ולפיכך שנינו במשנה [שם]: **עשרים וארבעה ראשי אברים שבאדם, כולם**, אם היה בהם נגע **אין מטמאין משום מחיה**, מפני שראש האבר משתפע לצדדים, ואין הכהן יכול לראות את הנגע שבו כולו כאחת. [1274]

ואלו הם עשרים וארבעה ראשי האברים שבאדם: **אצבעות ידים ורגלים, וראשי האזנים**. כלומר: השפה המקפת את האזנים. **וראש החוטם, וראש הגויה** [הגיד], [1275] **וראשי דדים שבאשה**.

אבל ראשי דדים שבאיש אינם בולטים כל כך, ואין זה נחשב שיפוע. [1276] **רבי יהודה אומר: אף** ראשי הדדים **שבאיש** אינם מטמאין משום מחיה.

[1272] אדם שנראה בו נגע צרעת ואין בו סימני טומאה, הרי הוא בכלל "מצורע מוסגר". ואינו בכלל "מצורע מוחלט". "מצורע מוסגר" היינו שהכהן מסגיר אותו מחוץ למחנה שבעת ימים לראות אם ייראו בו סימני טומאה בתום אותו הזמן. אין הבדל בין מצורע מוסגר למצורע מוחלט לענין טומאה, אלא לענין פריעה ופרימה, ותגלחת וצפרים. שמצורע מוחלט ראשו פרוע ובגדיו פרומים, וכאשר נטהר צריך להתגלח ולהביא צפרים [וכן קרבנות ולוג שמן], ואילו מצורע מוסגר פטור מכל זה [מגילה ח ב, רמב"ם טומאת צרעת י י וכסף משנה שם].

[1273] עיין בהערה הבאה.

[1274] א. רוב הראשונים כתבו שדין זה אינו דוקא בנגע שיש בו מחיה, אלא אף אם יש בו סימני טומאה אחרים [כגון: שיער לבן, ופשיון], שלמדים את כל מיני נגע הצרעת מצרעת שיש בה מחיה. ונשאלת השאלה: מדוע התנא דיבר דוקא בענין מחיה? והראשונים נתנו כמה טעמים לדבר: [א] מפני שהפסוק שמלמד דין זה נאמר בענין מחיה [תוספות הרא"ש]. [ב] בשאר נגעים יתכן שהכהן יראה את כל הנגע כאחת, מפני ששיעור הנגע כולו כגריס, ואילו בנגע שיש בו מחיה צריך שהנגע יהיה כגריס והמחיה כעדשה בנוסף לשיעור גריס של הנגע עצמו [ר"ן. וכן נראה מדברי הרמב"ן]. האחרונים הקשו על טעם זה, שהרי מבואר בפירוש במסכת נגעים [ד ו] שהמחיה נכללת בתוך שיעור כגריס של הנגע עצמו, והנגע מקיפה מכל צד [רש"ש, הגהת הגרא"ז על הרמב"ן]. ועיין טעמים נוספים בריטב"א ובתוספות הרא"ש ובראב"ד הלכות טומאת צרעת ג ח. ועיין רמב"ם ומהר"י קורקוס שם. ב. רש"י כתב: "אין מטמאין משום מחיה" - שם אחד מן הנגעים. האחרונים העירו על דבריו שמחיה אינו שם אחד מן הנגעים, אלא אחד מסימני הטומאה שבנגעים [מהרי"ט, רש"ש].

[1275] ערות הזכר [תפארת ישראל].

[1276] אלו הם העשרים וארבעה: 10 אצבעות הידים. 10 אצבעות הרגלים, ראשי שתי האזנים נחשבים כאחד, וראש החוטם, וראש הגויה, וראשי דדים שבאשה אף הם נחשבים כאחד. [פירוש המשניות להרמב"ם נגעים שם]. הטעם לכך שראשי האזנים נחשבים כאחד, וכן ראשי הדדים, ואילו האצבעות נחשבות עשר - מפני שהאזנים והדדים שוים בגודלם, ואילו האצבעות אינן שוות בגודלן [תפארת ישראל שם אות לט]. וראשי האזנים היינו שפת כל האזן סביב [תפארת ישראל שם].

עד כאן דברי המשנה במסכת נגעים שם.

ותני עלה, ובברייתא הוסיפו על דברי המשנה:

בכולם, בכל ראשי האברים השנויים במשנה בענין טומאת נגעים, **עבד יוצא בהם לחירות**, אם הפיל רבו אחד מכל ראשי האברים הללו. [1277]

רבי אומר: מלבד עשרים וארבעה האברים הללו, **אף הסירוס** מוציא את העבד לחירות. [1278]

בן עזאי אומר: **אף הלשון** בכלל האברים שהעבד יוצא בהם לחירות. מפני שדרכה להיראות כשהאדם מדבר, ולפיכך מום שבלשון הוא בכלל "מומין שבגלוי". [1279]

עד כאן דברי הברייתא.

רב חסדא מבאר מהו הסירוס המוזכר בברייתא:

אמר מר בברייתא: **רבי אומר, אף הסירוס**.

ויש שני מיני סירוס: [א] סירוס הנעשה בגיד. [ב] סירוס הנעשה בביצים.

[1277] כמה ראשונים הוכיחו שמלבד עשרים וארבעה ראשי האברים הללו, העבד יוצא לחרות אף בשאר מומין שבגלוי ואינם חוזרים. שהרי יוצא בשן ועין, וכן אם דלדל לו את עצם הזקן יוצא לחרות. כמבואר בגמרא לעיל כד ב. [תוספות רי"ד, שיטה לא נודע למי, ר"ן]. ומדוע לא נשנו כאן אלא עשרים וארבעה ראשי אברים? מפני שעיקר הברייתא נשנתה בענין נגעים, שאינם מטמאים בעשרים וארבעה ראשי האברים הללו, שהם משופעים. ואגב כך המשנה השמיעה שאף העבד יוצא בהם לחירות, אבל באמת אף במומין אחרים העבד יוצא לחרות, [תוס' רי"ד. שיטה לא נודע למי. ועיין ר"ן, ולעיל הערה 1216].

[1278] בודאי אף בשן ועין העבד יוצא לחרות, ולמה רבי לא הוסיפם? מפני שאין צורך להשמיענו זאת שהרי הם נאמרו בפירוש בתורה, ותנא קמא אינו חולק על זה. רש"י. א. יש להעיר על דברי רש"י: מדוע רש"י לא הקשה את קושיתו לעיל על תנא קמא שלא מנה שן ועין, אלא רק על רבי? ודברי רש"י מתבארים על פי דברי תוספות רי"ד ושיטה לא נודע למי [המובאים לעיל בהערה הקודמת]: תנא קמא לא בא להשמיענו במה עבד יוצא לחירות, אלא דיבר בהלכות נגעים, ואגב שמנה את ראשי האברים שאינם מטמאים בצרעת השמיענו שעבד יוצא בהם לחירות. אבל גם מומים אחרים עבד יוצא בהם לחירות. ואולם, רבי בא להשמיענו שיש מומים נוספים שעבד יוצא בהם לחרות מלבד העשרים וארבעה שנמנו בענין נגעים, ועל כן הקשה רש"י: מדוע רבי לא הוסיף אף שן ועין? ב. רש"י תירץ ששן ועין נאמרו בפירוש בתורה, ולפיכך רבי לא הוצרך להוסיפם. ותירוץ זה אינו מספיק לענין עצם הזקן שלא נאמרה בפירוש בתורה, ועבד יוצא בה לחירות, אך, רש"י הוסיף וכתב: "ותנא קמא לא פליג בהא [בשן ועין]". ולפי זה יש לומר שרבי לא הוסיף את עצם הזקן מפני שתנא קמא אינו חולק בזה. [וכן תירץ תוספות הרא"ש]. [בשיטה לא נודע למי כתב טעם אחר לבאר מדוע רבי ובן עזאי לא הזכירו את עצם הזקן ושן ועין. וזהו לשיטתו בהערה הבאה, שלדעתו תנא קמא לא בא לחלוק על רבי או על בן עזאי ולא השמיענו את כל המומים שעבד יוצא בהם, וכדלהלן בהערה הבאה. אך מרש"י כאן מוכח שתנא קמא חולק על רבי, וכן מוכח מדברי הריטב"א והרמב"ם דלהלן בהערה הבאה].

[1279] א. הריטב"א כתב שלדעת תנא קמא לשון אינה בכלל האברים שעבד יוצא בהם לחירות. וכן פסק הרמב"ם [עבדים ה ז]. אבל, בשיטה לא נודע למי כתב שתנא קמא מודה שעבד יוצא לחרות על ידי הלשון. אלא שתנא קמא דיבר בענין נגעים - שעשרים וארבעה ראשי אברים אינם מטמאים בהם, ודרך אגב השמיענו שאותם ראשי אברים גם מוציאים את העבד לחירות, אבל בודאי יש אף מומים אחרים שעבד יוצא בהם. [ומדברי רש"י נראה שסובר כדעת הריטב"א, עיין בהערה הקודמת]. ב. הריטב"א שפירש שתנא קמא חולק על רבי, הוכיח מכאן שהשן נחשבת גלויה יותר מהלשון: שהרי, בשן הכל מודים שעבד יוצא לחירות, ואילו בלשון לדעת תנא קמא אינו יוצא לחירות. [וטעם הדבר: מפני שהלשון פנימית יותר מן השינים, וכן כתב שיטה לא נודע למי בהסבר קושית הגמרא להלן "ולשון לא" וכו'. אך, דעת השיטה לא נודע למי עצמו, שאליבא דאמת למסקנת הגמרא הכל מודים שהלשון נחשבת בגלוי, ואין לחלק בין לשון לבין שן].

ולפיכך יש להסתפק בהסבר דברי רבי: **סירוס דמאי**? באיזה סירוס דיבר רבי?
אילימא, אם נאמר שרבי דיבר רק ב**סירוס דגיד**, שהוא אבר גלוי, אבל סירוס ביצים אינו בכלל מום שבגלוי, אזי, אם נאמר כך תתעורר קושיא:
הרי הגיד, **היינו** "**נוייה**", וראש הגויה הוא אחד מעשרים וארבעה ראשי האברים שכבר הזכיר תנא קמא, ואם כן מה בא רבי להוסיף בזה?
אלא לאו, בהכרח צריך לומר, שרבי דיבר ב**סירוס דביצים**.
ומכאן מוכיח רב חסדא ששאלת זקני נזוניא [עבד שסרסו רבו בביצים, מהו] תלויה במחלוקת תנא קמא ורבי שבברייתא הזאת:
לדעת תנא קמא, סירוס הביצים אינו נחשב מום שבגלוי מפני שהם מכוסים.
ולדעת רבי, סירוס הביצים נחשב מום שבגלוי מפני שהביצים ניכרים מבחוץ.
ועתה הגמרא ממשיכה לדון בדברי הברייתא:
שנינו בברייתא: **רבי אומר אף הסירוס** בן עזאי אומר אף הלשון.
מלשון הברייתא משמע שבן עזאי מוסיף על דברי רבי את הלשון, ואילו רבי סובר שהלשון אינה בכלל מומין שבגלוי, מפני שהיא מוסתרת על ידי השפתיים.
ולפיכך תמהינן: **וכי** לדעת **רבי לשון**, **לא** נחשבת אבר גלוי?!
ורמינהו, והלא יש לסתור זאת מדברי הברייתא דלהלן:
הברייתא מדברת בענין הזאת מי פרה אדומה על טמא מת, ואין ההזאה כשרה אלא כשהיא נעשית על אברים שבגלוי, וכמבואר לעיל - וכך שנינו בברייתא: **הרי מי שהיה מזה** על הטמא מי אפר פרה אדומה כדי לטהרו, **ונתזה ההזאה על פיו** של הטמא, נחלקו רבי וחכמים האם פיו הוא מקום הראוי להזאה:
רבי אומר: **היזה** [הזאתו מועילה].
וחכמים אומרים: **לא היזה**. וטעמיהם יתבארו בסמוך.
והנה יש לשאול על דברי הברייתא: **מאי**? מהו "על פיו" המוזכר כאן? בודאי אין זה פיו מבחוץ. שהרי אין הבדל בין פיו לשאר האברים שבגלוי.
אלא **לאו**, בהכרח מדובר כאן **על לשונו**.
וההזאה צריכה להעשות על אבר שבגלוי. ומאחר שלשונו אינה גלויה כל הזמן, לפיכך נחלקו בזה רבי וחכמים:
לדעת רבי, הלשון נחשבת אבר שבגלוי מפני שהיא נגלית בשעה שהאדם מדבר.
ולדעת חכמים, הלשון נחשבת אבר מוסתר מפני שבדרך כלל השפתיים מכסות אותה.

ומכאן מקשינן על דברי הברייתא דלעיל: מהברייתא לעיל [בענין עבד] דייקנו שלדעת רבי, הלשון אינה נחשבת אבר שבגלוי. ואילו בברייתא השניה [בענין הזיה] שנינו, שלדעת רבי הלשון כן נחשבת אבר שבגלוי!

ודחינן: **לא**! אל תפרש את מה ששנינו "ונתזה הזאה 'על פיו'" דהיינו על לשונו! אלא כך תפרש: **על שפתיו**. ורק בזה רבי אמר שההזאה מועילה, אבל הזאה שעל לשונו, אינה מועילה.

ומיד תמהינן: **על שפתיו** - **פשיטא** שמועילה הזאה, שהרי הם גלויים לגמרי! ומה בא רבי להשמיענו? [1280]

ומתרצינן: יש חידוש בדבר. כי **מהו דתימא**, **זימנא דחלים** [1281] שפתיה, לולי דברי הברייתא היית יכול לומר שלפעמים האדם סוגר את פיו בחזקה עד ששפתיו נצמדות ואינן נראות, ולפיכך הן אינן נחשבות דבר שבגלוי.

קא משמע לן, לפיכך השמיענו רבי, שהיות ובדרך כלל שפתיו מגולות, הרי הן בכלל גלוי.

ודחינן את התירוץ מכח שתי קושיות: [א] **והא תניא** בברייתא אחרת בפירוש: מי שהיה מזה ונתזה הזאה "**על לשונו**" - רבי אומר: היזה.

ומכאן ראיה שלדעת רבי, הלשון נחשבת אבר שבגלוי!

[ב] **ועוד תניא** בברייתא אחרת המפרטת את המומים שמתירים את הבכור בשחיטה: **ושניטל רוב הלשון**, הרי זה מום המתיר את הבכור לשוחטו חוץ לעזרה, ולאוכלו באכילה בכל מקום.

רבי אומר: אין צורך שינטל רוב הלשון, אלא די שניטל **רוב** החלק **המדבר שבלשונו**. דהיינו, רוב החלק של הלשון הנפרד מתחתית הפה ויכול לנוע למעלה ולמטה, והאדם מדבר בעזרתו.

[ולמרות שבהמה אינה מדברת, בכל זאת רבי מכנה את החלק הזה שבלשון "מדבר", הואיל והוא המדבר בלשון האדם].

והנה, אין הבכור מותר בשחיטה ואכילה אלא על ידי מום שבגלוי, כמבואר לעיל.

ומאחר שרבי מתיר את הבכור על ידי מום שבלשון, הרי מוכח מדבריו שאף הלשון נחשבת אבר שבגלוי. וזה שלא כפי שאמרנו לעיל!

ומכח שתי הקושיות הללו, הגמרא חוזרת בה ממה שאמרנו לעיל:

[1280] קשה: מדוע הגמרא הקשתה מה רבי בא להשמיענו? היה אפשר להקשות קושיא חזקה יותר: איך יתכן שחכמים יחלקו על זה? וצריך עיון. [שיטה לא נודע למי].

[1281] "חלים" היינו מדביק יפה. ודוגמתו במסכת חולין [קכג ב] אמרינן: 'שאני עור דחלים' [רש"י].

אלא כך יש לפרש את הברייתא דלעיל:
רבי אומר סירוס, **ולא מיבעיא** ואין צריך לומר **לשון**, שהרי מאחר שסירוס בביצים נחשב מום שבגלוי למרות שלעולם הם טמונים בכיס ואינם מתגלים, כל שכן שהלשון אשר מתגלה לפעמים, בודאי היא בכלל מום שבגלוי.
בן עזאי אומר: דוקא **לשון**. אבל **סירוס**, **לא**.
שמא תאמר: **ומאי "אף"**? איך נפרש את מה שאמר בן עזאי "אף הלשון"? והלא משמע מזה שבן עזאי בא להוסיף יותר מדברי רבי ולא להפחית ממנו!
תשובתך: **אקמייתא**.
בן עזאי מתייחס למה ששנה תנא קמא בתחילת הברייתא, שעשרים וארבעה ראשי האיברים שנמנו בענין נגעים, בכולם עבד יוצא בהם לחרות. ועל זה הוסיף בן עזאי את הלשון, ולא על דברי רבי. שהרי רבי סובר שאפילו הסירוס הוא בכלל מומים שבגלוי, וכל שכן הלשון.
ומקשינן: **אי הכי**, אם אכן בן עזאי מתייחס לדברי תנא קמא ולא לדברי רבי, **נקדמה דבן עזאי ברישא**!
ראוי היה להקדים את דברי בן עזאי ולשנותם לפני דברי רבי. שהרי בן עזאי מוסיף על דברי תנא קמא את הלשון, ורבי מודה לבן עזאי בזה, ומוסיף על זה את הסירוס!
ומתרצינן: ה**תנא** ששנה את הברייתא, **שמעה לדרבי**, תחילה הוא שמע את ההלכה שאמר רבי, **וקבעה** בתוך הברייתא לאחר דברי תנא קמא.
ורק לאחר מכן **שמעה לדבן עזאי**, **ותני**, שמע את ההלכה שאמר בן עזאי, ושנאה בהמשך הברייתא, לאחר דברי רבי.
ולאחר שהתנא שמע את דברי בן עזאי, היה צריך להקדים את דבריו לדברי רבי, ולשנותם מיד לאחר דברי תנא קמא. שהרי אף רבי מודה לדברי בן עזאי שהוסיף את הלשון. ורבי מוסיף על דברי בן עזאי אף את הסירוס.
ואולם, מאחר שכבר נקבעה ההלכה שאמר רבי לאחר דברי תנא קמא, והברייתא היתה שגורה בפי התלמידים כך, לפיכך **משנה לא זזה ממקומה**. התנא לא רצה להזיז את דברי רבי ולשנותם לאחר דברי בן עזאי.
כי הברייתות היו נשנות בעל פה, ולא היו כתובות בספר. וגירסה השנויה בפה קשה לשנותה ולחזור ולגורסה בלשון אחרת.
שנינו בברייתא לעיל: הרי מי שהיה מזה, ונתזה הזאה על פיו [כלומר: על לשונו]. רבי אומר: היזה. וחכמים אומרים: לא היזה.
ומבארינן מה הוא שורש מחלוקתם של רבי וחכמים:

אמר עולא: **הכל מודים** שהלשון יש לה דין מיוחד, לפעמים היא נחשבת כגלוי, ולפעמים כטמון -

[א] **לענין טומאה**, שהשרץ אינו מטמא את האדם אלא אם נגע במקומות הגלויים שבגופו, הכל מודים בזה שהלשון **גלוי הוא אצל השרץ**. ואדם אשר שרץ מת נגע בלשונו טמא.

ומאי טעמא? מהו טעם הדבר?

מפני שמקור הדין שהשרץ אינו מטמא במגע מקומות הנסתרים, הוא כדלהלן:

נאמר בענין טומאה "וכל **אשר יגע בו** הזב, וידיו [1282] לא שוטף במים", **אמר רחמנא** [ויקרא טו א].

ושאלו חכמים: וכי הזב ששטף את ידו נטהר בכך?! והלא אינו נטהר אלא בטבילה, ולמה נאמר "וידיו לא שטף במים"?

אלא, כך יש לקרוא את הכתוב "וכל אשר יגע בו הזב וידיו". אם הזב נגע בידיו של חבירו או בכל דבר שהוא גלוי כידיו, ו"לא שטף במים". כלומר: והזב עדיין לא שטף [טבל] את כל גופו במים, אזי, "וכבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב". [1283]

ומאחר שזהו המקור לכך שמגע שרץ מטמא רק במקומות הגלויים, לפיכך **האי נמי**, הלשון אף היא, **בר נגיעה** כידיו **הוא**.

שהרי האדם מוציא את לשונו, ויכולים לנגוע בו בגלוי, הילכך, שרץ שנגע בלשון האדם, טמאהו.

[ב] **לענין טבילה**, שצריך שהמים יגעו בכל המקומות הגלויים שבגופו, הכל מודים שלשון האדם **כטמון דמי** [נחשבת כטמון], ואין צריך שהמים יגעו בלשונו.

ומאי טעמא? [מהו טעם הדבר?]

מפני שמקור הדין שהמים אינם צריכים להגיע אלא למקומות הגלויים שבגוף, הוא - "**ורחץ בשרו במים**" **אמר רחמנא** בענין טבילה [ויקרא טו יג]. והמילה "בשרו" מיותרת היא, [1284] ודרשו ממנה חכמים, שהכתוב מגלה כאן שאין צריך שירחץ את גופו במים אלא כעין בשרו:

[1282] כך גירסת רש"י. והקשה עליו תוספות הרא"ש: פסוק זה נדרש במסכת נדה לענין בית הסתרים של הזב, ולא לענין בית הסתרים של האדם שנטמא ממנו. [ומשם למדו לענין טומאת היסט של הזב. עיין שם]! ולפיכך תוספות הרא"ש גורס "כי יגע אמר רחמנא". ולשון זו נאמרה בתורה בכל הטומאות, ומהלשון "כי יגע" משמע שהכתוב מדבר בדבר שבגלוי שהוא בר נגיעה.

[1283] כך פירש רש"י. אבל עיין תוספות נדה מג א. [ועיין בהערה הקודמת].

[1284] במקומות אחרים נאמר "ורחץ במים" [ויקרא טו יא, במדבר יט יט, ועוד]. ו"בשרו" המוזכר כאן מיותר.

מה בשרו הוא **מאבראי**, שהרי המים נוגעים בבשר מבחוץ - **אף כל** האברים טעונים רחיצת מים רק **מאבראי** [מבחוץ] בלבד.

אבל אין צורך שהטמא יכניס מים לתוך פיו, שהרי אין זה "מאבראי". וגם להוציא את כל הלשון מפיו אין הוא יכול.

וטבילה למקצת האבר לא מצאנו.[1285]

ואם רוצה הוא לטבול את לשונו, צריך הוא להכניס מים לפיו, ואין זה "מאבראי". לפיכך לשונו אינה טעונה מגע מים.

ולא נחלקו רבי וחכמים בדין הלשון, **אלא לענין הזאה** בלבד.

לדעת רבי, הלשון נחשבת כאבר שבגלוי לענין זה.

ולדעת חכמים, הלשון נחשבת כטמון,[1286] וכפי שיתבאר מיד:

רבי - מדמי לה לטומאה. כשם שבטומאה הלשון נחשבת גלוי כך גם בהזאה.

ורבנן - מדמו לה לטבילה, וכשם שבטבילה הלשון נחשבת טמון כך גם בהזאה.

[1285] רש"י הוסיף את התוספת זאת [- שאי אפשר להוציא את כל הלשון, וטבילה למקצת אבר לא מצאנו]. מפני שהוקשה לו קושיא: בענין טומאה הגמרא אמרה לעיל שלשון נחשבת אבר שבגלוי, והרי זה כעין ידיו. ומדוע לענין טבילה הלשון אינה נחשבת אבר שבגלוי? [ואין לומר שבענין טבילה צריך שיהיה "מאבראי" - שהמים יהיו מחוץ לגופו, ואילו בענין טומאה צריך אבר "שבגלוי", וזהו גדר אחר מ"אבראי", שהרי יש להקשות: זה גופא מנין לנו? מדוע לא נאמר שהטומאה צריכה לנגוע מאבראי כטבילה? או לחילופין - מדוע לא נאמר שהטבילה צריכה להיות באברים שבגלוי כטומאה?] ולפיכך כתב רש"י שלענין טומאת מגע אין צריך שהשרץ יגע בכל האבר. והאדם יכול להוציא את מקצת לשונו והשרץ יגע בה במה שמבחוץ. הלכך, לשונו נחשבת אבר שבגלוי לענין טומאה. אבל לענין טבילה לא מצאנו טבילה במקצת. [כשם שאדם לא יכול לטבול חצי גופו]. ומאחר שאי אפשר להוציא את כל הלשון כולה לבחוץ, בעל כרחו אם רוצה לטבול את הלשון צריך שיכניס את המים לתוך פיו, ולמדנו מ"בשרו" שאין צריך שיכניס מים לתוך פיו. תוספות הרא"ש מקשה על דברי רש"י: רש"י כתב שלא מצאנו טבילה במקצת. ולפיכך לא יתכן שיטבול את מקצת לשונו. אך יש לפקפק בכך: אמנם לא מצאנו שאדם שכולו טמא יטבול חצי גופו, וכלי שכולו טמא נטבול חציו, אבל כאשר האדם טמא כולו ואנו דנים מה מגופו עליו לטבול, אפשר לומר שיטבול את הלשון, את כל מה שיוכל להוציא ממנה החוצה! ומכח קושיא זו תוספות הרא"ש מפרש את דברי הגמרא בדרך אחרת. עיין שם.

[1286] הגמרא אינה מזכירה כאן את דין הלשון לענין יציאת עבד ולענין מומי בכור. בענין יציאת עבד - דעת הריטב"א שבלשון נחלקו תנא קמא ורבי דלעיל. ושיטה לא נודע למי כתב שהכל מודים שדינה כאבר שבגלוי [ונראה שטעמו מפני שיש לדמותה לשן - כשם ששן נחשבת גלוי לענין יציאת עבד, כך לשון נחשבת כגלוי, כנ"ל הערה 1283. ובענין טבילה שלשון אינה נחשבת בגלוי, אף שן אינה נחשבת בגלוי כמו שכתבו תוספות ד"ה רבי בסוף הדיבור, ועוד]. בענין בכור - הגמרא הביאה לעיל את דברי רבי שאם ניטל רוב המדבר שבלשונו הרי זה מום. ובמסכת בכורות מ א נחלקו תנאים בדבר: אילא אמר שניטל רוב לשונו הרי זה מום [ורבי אמר רוב המדבר שבלשונו] וחכמי יבנה חלקו עליו. ובית דין שאחריהם הסכימו עם אילא. ב. הגמרא לעיל אומרת שכשם שלדעת רבי לשון נחשבת גלוי לענין הזאה ובכור, כך לענין יציאת עבד הלשון נחשבת אבר שבגלוי. והקשו תוספות: מדוע הגמרא אינה מדמה את יציאת עבד לטבילה, שהכל מודים שהלשון אינה נחשבת גלויה בטבילה? ותירצו: בעל כרחך עבד אינו דומה לטבילה. שהרי בענין טבילה מבואר להלן בגמרא ששן אינה נחשבת אבר שבגלוי, ואין צריך שיבואו עליה מים, ואילו בענין עבד שן נחשבת אבר שבגלוי ועבד יוצא בה לחירות. [ועיין בתוספות ובחברותא על תוספות הערה 918]. ג. הרמב"ם [עבדים ה ז] פסק שלשון אינה נחשבת אבר שבגלוי לענין יציאת עבד, ואילו לענין בכור הרמב"ם מונה את הלשון בכלל מומין שבגלוי [ביאת מקדש ז ז]. והאחרונים הקשו על דבריו: הרי הגמרא בסוגיתנו מדמה את יציאת עבד לבכור! [עיין לחם משנה שם. ובאחרונים כאן].

ותרוייהו - בהאי קרא קמיפלגי, ושניהם נחלקו איך לדרוש את הכתוב דלהלן:
נאמר בענין הזאה [במדבר יט יט]: **והזה הטהור על הטמא** ביום השלישי וביום השביעי, 'וחטאו' ביום השביעי. וכבס בגדיו, ורחץ במים, וטהר בערב.
"וחטאו", היינו שיטהרנו על ידי שיזה עליו.
ולמדו חכמים את מהות החיטוי [ההזאה] המוזכר כאן, ממה שנאמר בסמוך לו - **רבי סבר**, לומדים את מהות החיטוי ממה שנאמר קודם לכן: **והזה הטהור על** 'הטמא' **ביום השלישי וביום השביעי - וחטאו**.
כלומר: מקישים את דין החיטוי לדין 'הטמא' שהוזכר קודם לכן. ומכאן שהחיטוי נעשה על מקום שראוי להביא על האדם טומאה.
ומאחר שלשון נחשבת גלוי לענין טומאה, לפיכך היא ראויה גם להזאה.
ורבנן סברי, שלומדים את מהות החיטוי ממה שנאמר אחריו: **וחטאו ביום השביעי - וכבס בגדיו, ורחץ במים**.
כלומר: מקישים את דין החיטוי לדין הרחיצה שהוזכרה אחריו, דהיינו טבילה.
ומכאן שהחיטוי נעשה על מקום הראוי לטבילה. ומאחר שלענין טבילה אין צורך שהמים יגעו בלשונו, לפיכך אין הזאה מועילה בה.
ומקשינן על דעת רבנן:
ורבנן נמי, מדוע הם בחרו לדמות את דין ההזאה לדין טבילה שהוזכרה אחריו? - **נדמייה לטומאה!**
ומתרצינן: לדעת רבנן **טהרה מטהרה הוה ליה למילף**. ראוי ללמוד דין שבטהרה מדין אחר שבטהרה, ולפיכך אנו לומדים את דין ההזאה מדין הטבילה, ששניהם מביאים את האדם לידי טהרה.
ומקשינן על דעת רבי: **ורבי**, מדוע הוא בחר לדמות את דין ההזאה לדין טומאה שהוזכרה לפניו? **נדמייה לטבילה!**
ומתרצינן: דין טבילה לא הוזכר בפסוק מיד לאחר "וחטאו", אלא כך נאמר "וחטאו, וכבס בגדיו, ורחץ במים". ולפיכך סובר רבי ש"**וכבס בגדיו**" **הפסיק** את **הענין**.
כלומר: אין לחבר בין ההזאה לבין הטבילה, מאחר ש"וכבס בגדיו" מבדיל ביניהם.
ולפיכך בעל כרחך למדים את דין ההזאה מדין הטומאה.
עד כאן דברי עולא.
ועולא הזכיר בדבריו שהכל מודים שלענין טבילה הלשון נחשבת כטמון. ואין צורך שמי המקוה יכנסו לתוך פיו של הטובל.
ותמהינן על דבריו:

וכי **סבר רבי שלענין טבילה** הלשון **כטמון דמי**, ואין צורך שמי המקוה יכנסו לפה?! והלא יש להוכיח מהמעשה דלהלן שלדעת רבי צריך שיכנסו מי המקוה לתוך פיו של הטובל!

והאמר רבין, אמר רב אדא, כך **אמר רבי יצחק**: **מעשה בשפחה של בית רבי, שטבלה, ועלתה, ונמצא עצם בין שיניה, והצריכה רבי טבילה אחרת**, מפני שהעצם חצצה בין שיניה לבין מי המקוה.

ומכאן מוכח שלדעת רבי צריך שיכנסו מי המקוה לתוך הפה! [1287]

ומתרצינן: **נהי דביאת מים לא בעינן**, אמנם נכון שעולא אמר שאין צורך שהמים יכנסו ממש לתוך הפה ויגעו בלשון. אבל, **מקום הראוי לבוא בו מים בעינן**, צריך שהפה יהיה מקום שראוי לביאת מים. דהיינו, שאם יכנסו מים לתוך פיו הם יגעו בכל מה שבתוכו. ומאחר שלשפחה של בית רבי היה עצם בין שיניה, נמצא שאותו מקום לא היה ראוי לבוא בו מים, ולפיכך הצריכה רבי טבילה אחרת. [1288]

והגמרא מביאה דוגמא לדבר, שמצאנו כיוצא בזה במקום אחר, שלמרות שאין צורך בקיום הדבר עצמו, צריך שיהיה ראוי לקיום:

כעין דברי **רבי זירא** בענין דין קרבן מנחה: דבמסכת מנחות [קג ב] שנינו שאדם יכול להתנדב קרבן מנחה של ששים עשרונים סולת ולהביאם בכלי אחד. אבל אם התנדב ששים ואחד עשרונים אינו יכול להביאם בכלי אחד. ורבי שמעון נתן טעם לדבר: מפני

[1287] על פי רש"י. וזו לשונו: "והצריכה רבי טבילה אחרת - משום חציצה. אלמא בעי ביאת מים לתוך הפה". רש"י נקט כך מפני שהוקשה לו: הלא עולא דיבר על הלשון [שרבי מודה בטבילה שהיא כטמון]. וכיצד הגמרא מקשה עליו מהמעשה בשפחה של רבי שמדובר בו בענין השיניים, ולא בענין הלשון? [וכן הקשה הריטב"א, וחיזק את קושיתו: שהרי הלשון נחשבת טמונה יותר מהשן, כמבואר לעיל בהערה 1283 אות ב]. ולפיכך כתב רש"י "אלמא בעי ביאת מים לתוך הפה". כלומר: רבי אמר לעיל שהלשון אינה צריכה טבילה. והיינו, שאין צריך שיכניס מים לפיו. ואילו כאן אמר רבי שצריך שיכניס מים לבין שיניו. ואם השן צריכה טבילה, בודאי צריך להכניס מים לפיו. וממילא בהכרח הוא טובל אף את הלשון. שהרי אי אפשר להטביל את השיניים בלי הלשון. [כך תירץ הריטב"א ויש לפרש את לשון רש"י כדבריו]. ועוד יש לבאר: הטעם לכך שאין צריך לטבול את לשונו היינו משום "מה בשרו מאבראי", שהטבילה נעשית מבחוץ לבשרו ואין צריך שיכניס מים לפיו שהוא אינו "מאבראי". ומאחר שבענין טבילה נאמר דין "מאבראי", לפיכך גם השן אינה צריכה טבילה, שהרי אף היא אינה "מ אבראי". וכל זה בענין טבילה, שנאמר בה דין "מאבראי". אבל לענין יציאת עבד לא נאמר דין מאבראי, אלא דין "מומים שבגלוי". ולדעת רבי שן נחשבת מום שבגלוי יותר מאשר לשון, וכמבואר לעיל בהערה הנ"ל עיין שם].

[1288] וטעם הדבר: מצד אחד משמע מהכתוב שצריך לטבול אפילו את המקומות הנסתרים שבגוף, שהרי נאמר "ורחץ את 'כל' בשרו". ומצד שני משמע מהכתוב שאין צריך לטבול את המקומות הנסתרים שבגוף. שהרי נאמר "בשרו", ודרשו מכאן, מה בשרו מאבראי אף כל מאבראי. ולפיכך פירשו, שבית הסתרים אינו צריך ביאת מים ממש [וזה התמעט מ"בשרו"], אבל בכל זאת צריך שיהיה ראוי לביאת מים [וזה התרבה מ"כל"]. [על פי תוספות הרא"ש כאן, ותוספות מנחות קג ב. ועיין תוספות ועצמות יוסף בסוגיתנו]. ויש אומרים שמדאורייתא בית הסתרים אינו צריך אפילו "ראוי לביאת מים". וחכמים גזרו שהואיל ולענין טומאה לשון נחשבת כגלוי מן התורה, לפיכך עשאוה רבנן לענין טבילה כגלוי לענין שצריך שתהיה ראויה לביאת מים [רמב"ן וריטב"א בשם רבו. והרשב"א הביא מחלוקת בדבר. ועיין פתחי תשובה יורה דעה קצח טז].

שבמנחה נאמר בתורה "מנחה בלולה בשמן", ואי אפשר לבלול היטב יותר משמים עשרונים כאחד. [1289]

ומקשינן בגמרא שם: ומה איכפת לי שאי אפשר לבלול יותר משמים עשרונים כאחד? והלא שנינו שהמביא קרבן מנחה ולא בלל את הסולת והשמן כשר! [1290]

ואמר על כך **רבי זירא**:

כל קרבן מנחה **הראוי לבילה** [לבלילה], **אין ה**בילה **מעכבת בו**, ואפילו אם לא בלל - כשר.

ואולם, כל **שאינו ראוי לבילה**, כגון: ששים ואחד עשרונים כאחת, **בילה מעכבת בו**, ואינו יכול להביאם בכלי אחד.

ואם הביאם בכלי אחד, הרי זה פסול. [1291]

עד כאן הגמרא דנה בהסבר מחלוקת רבי וחכמים בענין הזאה על הלשון.

והמחלוקת הזאת מובאת כאן תוך כדי דיון בשאלה ששאלו זקני נזוניא: עבד שסרסו רבו מהו דינו? - האם כמומין שבגלוי הוא, או לא?

ועתה הגמרא חוזרת ומתייחסת לשאלת זקני נזוניא:

דף כה:

ואמרינן: השאלה ששאלו זקני נזוניא היא - **כתנאי**, נחלקו בזה התנאים דלהלן:

לפי שכך שנינו בברייתא: כל המומין שהוזכרו בתורה בענין סירוס בקרבנות "**ומעוך**, **וכתות**, **ונתוק**, **וכרות**" - **כולן** פוסלין **בביצים**, **דברי רבי יהודה**.

ולפני שהגמרא מסיימת להביא את דברי הברייתא במלואם, היא תמהה על דברי רבי יהודה:

וכי יתכן שדוקא אם הסירוס נעשה **בביצים** הוא נחשב מום **ולא בגיד**?! והלא בודאי הגיד גלוי לגמרי, ומדוע מום שבו לא יפסול?

אלא כך צריך לגרוס בברייתא:

כולן פוסלים **אף בביצים**, **דברי רבי יהודה**.

[1289] [רש"י שם מפרש שזהו כדעת רבי אליעזר בן יעקב, הסובר שבין אם הביא עשרון אחד ובין אם הביא ששים עשרונים בכלי אחד, אינו בולל בהם אלא לוג אחד שמן. ולפיכך יותר מששים עשרונים אינם נבללים יפה. אבל דעת רבנן שלכל עשרון נותן לוג שמן, ולפי זה אפילו ששים ואחד עשרונים נבללים יפה. אך, במנחות יח ב כתב רש"י שאפילו לרבנן ששים ואחד עשרונים אינם נבללים יפה בששים ואחד לוג שמן, עיין שם. ועיין ריטב"א כאן].

[1290] תוספות הקשו: לכתחילה בודאי מצוה לבלול את המנחה, כפי שנאמר בפירוש בפסוק. ורק בדיעבד מנחה שלא נבללה כשרה. ואם כן יש לומר שמה ששנינו "אין מביאים מנחה של ששים ואחד עשרון בכלי אחד", היינו כדי לקיים מצות בלילה לכתחילה! [ועיין שם מה שתירצו].

[1291] הטעם לדברי רבי זירא התבאר בתוספות [והביאם הריטב"א]. עיין שם.

כלומר, המומין הללו פוסלים אפילו בביצים, למרות שאינם גלויים לגמרי, מפני שהם נכרים מבחוץ, וכל שכן שהם פוסלים בגיד, שהוא גלוי לגמרי.
והברייתא ממשיכה ואומרת: **רבי אליעזר בן יעקב אומר: כולם** פוסלים **בגיד** בלבד מפני שהוא גלוי. אבל בביצים, אינם פוסלים, מפני שהם טמונים [ואין להתחשב בכך שהם נכרים מבחוץ].
רבי יוסי אומר: מקצת המומים פוסלים אפילו בביצים, ומקצתם אינם פוסלים אלא בגיד: "**מעוך וכתות**" פוסלים **אף בביצים**, מפני שהם נכרים היטב מבחוץ.
אבל, "**נתוק וכרות**", **בגיד**, **אין** [כן פוסל]. ואילו **בביצים לא** פוסל, מפני שהמומים הללו אינם נכרים כל כך מבחוץ.
עד כאן דברי הברייתא.
ומכאן יש ללמוד לענין שאלת זקני נזוניא בעבד שסרסו רבו בביצים, שנאמרו שלש דעות בדבר:
[א] דעת רבי יהודה: זה מום שבגלוי, ויוצא לחרות.
[ב] דעת רבי אליעזר בן יעקב: זה מום טמון, ואינו יוצא לחרות.
[ג] דעת רבי יוסי: יש חילוק בין מיני הסירוס.
"מעוך וכתות" נחשבים מומים שבגלוי.
ואילו "נתוק וכרות" נחשבים מומים שבטמון.

מתניתין:

המשניות הקודמות עסקו בקניני אשה ועבדים. ואילו משנתנו עוסקת בקנין הבהמות.
הבהמות מחולקות לשתי קבוצות: א. בהמה גסה [כגון: שור או חמור]. ב. בהמה דקה [כגון: כבש או עז].
שלשה מיני קנינים נדונו במשנתנו:
א. "מסירה" - המוכר מוסר את הבהמה לידי הלוקח על ידי אפסר [1292] הבהמה או שערה, וכדומה. [1295], [1294] ב. "משיכה" - הלוקח מושך את הבהמה בסימטה, [1293] ועוקר אותה

[1292] רסן [ערוך ערך אפסר], שהוא חבל שקושרים אותו על פי הבהמה [פירוש המשניות להרמב"ם ורע"ב במסכת שבת תחילת פרק ה].

[1293] קרן זוית הסמוכה לרשות הרבים. ואנשים שעסוקים במסחר בשוק ורוצים לדבר זה עם זה בנחת הולכים לדבר שם [רש"י כתובות פד ב]. ואותה קרן זוית אינה נחשבת רשות הרבים [כי אינה בדרך הרבים ממש]. ואף אינה רשות היחיד [רש"י בגמרא כאן]. וכשם שמשיכה מועילה בסימטה, כך היא מועילה בחצר שהיא של שניהם [חצר השייכת למוכר וללוקח בשותפות]. אבל ברשות הרבים ובחצר שאינה של שניהם [אלא של איש אחר], משיכה אינה מועילה. אלא צריך למשכה משם לסימטה או לרשותו. והטעם לכך שמשיכה מועילה בסימטה ובחצר של שניהם, הוא מפני שקנין משיכה משמעותו היא שהלוקח מכניס את הבהמה לרשותו. וזה יתכן אפילו אם משך הלוקח בחצר משותפת, וכן בסימטה [שהיא מושאלת לכל אדם המניח בה חפציו]. אבל ברשות הרבים או בחצר שאינה של שניהם, אין הלוקח מכניס את הבהמה לרשותו, ולפיכך אינו קונה. [ריטב"א ד"ה בהמה גסה, בתוך

ממקומה הראשון.[1297] ג. "הגבהה" - הלקוח מגביה את הבהמה שלשה טפחים מן הארץ.[1296], [1298] אומרת המשנה:

הדברים]. [ואם נמצא החפץ בחצר של הקונה, אין צורך שימשוך, אלא יכול לקנותה כשהיא עומדת במקומה, בקנין "חצר"]. ועיין תוספות ד"ה בהמה גסה בשם ה"ר חיים כהן, ועיין דבר אברהם ח"א סימן י'.

[1294]במסכת בבא בתרא עו ב אמרו אביי ורבא: "מסירה קונה ברשות הרבים ובחצר שאינה של שניהם [בחצר של אדם אחר] ". ונחלקו הראשונים בהסבר הדברים: דעה אחת: אביי ורבא התכוונו לומר שמסירה קונה 'אפילו' ברשות הרבים וחצר שאינה של שניהם, למרות שמשיכה אינה קונה שם. וכל שכן שמסירה קונה בסימטה ובחצר של שניהם, שהרי אפילו משיכה קונה שם, כדלהלן בהערה הבאה [רבנו תם כפי שהובא בתוספות ב"ב עו א, ובראשונים. ובתוספות כאן העתיקוהו בסגנון קצת שונה]. דעה שניה: מסירה קונה דוקא ברשות הרבים, ולא בסימטה או בחצר של שניהם [רשב"ם ב"ב שם. וכן הסכימו הראשונים שם ובסוגייתנו]. וטעם הדבר, מפני שקנין משיכה עדיף ממסירה, ומאחר שבסימטא אפשר לקנות במשיכה, לא תיקנו שם קנין מסירה [תוספות בשם רשב"ם. ועיין ברשב"ם ב"ב שם, ועיין טעמים נוספים בתוספות כאן ובראשונים במסכת בבא בתרא שם]. [וברשות המוכר: תוספות כתבו שבודאי אין מועילה שם מסירה [ד"ה בהמה בשם ה"ר חיים כהן. ובב"ב עו ב ד"ה ה"ק]. אבל עיין רשב"ם שהביאו תוס' ב"ב שם ורש"י ב"ק יא ב, ועיין רש"ש בבא קמא שם].

[1295]רש"י על פי הגמרא לעיל כב ב. ונחלקו הראשונים כיצד נעשית המסירה: יש אומרים שצריך שהמוכר ימסור מידו לידי הלוקח [ריב"ם ורבנו תם, מובאים בתוספות כאן ובב"ב עו א]. ויש אומרים שאין צורך שהמוכר ימסור את המוסרה מידו ליד הלוקח, אלא אפילו אם הלוקח אוחז מעצמו במוסרה די בכך, ובתנאי שעשה זאת בציווי המוכר [רשב"ם ב"ב עו א, ותוספות וראשונים בסוגיתנו ובמסכת ב"ב שם]. בדעת רש"י, התוספות דייקו מלשונו שלדעתו צריך שהמסירה תהיה מיד ליד, והרשב"א הסתפק בהסבר דעת רש"י. ואילו הר"ן הביא, שרש"י לעיל כב ב כתב על דברי הגמרא שם "'כיצד במסירה אחזה בטלפה', במצות המוכר". ומשמע שאין צורך שהמוכר ימסרנה לידי הלוקח, אלא די בכך שיצוה עליו לאחוז בה. אך בספרים שלפנינו רש"י לא כתב לעיל שם כלום.

[1296]כך כתב רש"י להלן כו א ד"ה בחבילי זמורות. אבל לדעת רבנו תם די בהגבהת טפח. וכן הסכים הר"ן ועוד. ובשלחן ערוך חשן משפט קצח ב הביא את שתי הדעות.

[1297]לעיל [כב ב] נחלקו תנאים בשיעור המשיכה: יש אומרים שצריך שתהלך מלוא קומתה. ויש אומרים שאפילו אם עקרה יד [רגל קדמית] ורגל [רגל אחורית] די בכך. לדברי הכל בקנין משיכה אין צורך שהמוכר ימסור ללוקח את הבהמה מיד ליד. אלא הלוקח יכול למשכה בעצמו. ולדעת האומרים שאף בקנין "מסירה" אין צורך שהמוכר ימסור את הבהמה ללוקח בידיו, אלא די בציוויו [ראה לעיל הערה 2], ההבדל הבולט שבין מסירה למשיכה הוא בכך שבמשיכה צריך שהבהמה תיעקר ממקומה הראשון, ואילו במסירה אין צורך שהבהמה תזוז כלל. אלא הלוקח יכול לאחוז בה אפילו במקומה [ולענין ציווי הבעלים: אף במשיכה צריך ציווי הבעלים, שהמוכר יאמר ללוקח "לך משוך וקנה". כמבואר במסכת בבא קמא נב א. ועיין שלחן ערוך חשן משפט קצח ח ובביאור הגר"א שם. ועיין בתוספות ד"ה בהמה ובספר חברותא והערה 4 שם]. יש הבדלים נוספים בין משיכה למסירה, כמבואר בחידושי הרמב"ן ב"ב עה ב בתוך הדברים, וראה להלן הערה 9.

[1298]מקור שלשת הקניינים הללו מבואר בריטב"א בקטע המתחיל "והא דתנן נכסים" וכו'.

[1299]כך מבואר מדברי הרשב"ם ב"ב פו א, ומתוספות שם ד"ה לצדדין, ומדברי הריטב"א כאן ושם. וכן כתב הר"ן.

[1300]ראה לעיל הערה 3.

[1301]כך פירשו התוספות את דעת רש"י. אבל תוספות עצמם ורוב הראשונים סוברים שקנין משיכה חשוב יותר מקנין מסירה. וכך אמרה המשנה: "בהמה גסה נקנית [אפילו] במסירה", וכל שכן שנקנית במשיכה, שזהו קנין חשוב יותר. דעת בעל פני יהושע שאף רש"י מודה שקנין משיכה חשוב ממסירה. והטעם לכך שבהמה גסה אינה נקנית במשיכה, הוא משום שאין דרכה בכך. ועיין תוספות ד"ה בהמה [השני] ובהערותנו שם.

[1302]כך פירש רש"י. ויש לעיין בדבריו שכתב "אבל במשיכה, לא, שאין דרכה בכך, להוליכה לפניו". ולכאורה המילים 'להוליכה לפניו' נראות מיותרות, ולא זו בלבד, אלא, לכאורה הן גורעות, כי משמע שדוקא להוליכה לפניו אין דרכה בכך, אבל דרכה למשכה מאחריו וכדומה, ואם כן מדוע כתב רש"י שבמשיכה אינה נקנית, ומשמע שמדובר בכל צורות המשיכה? אך לשון רש"י מתבארת היטב לדעת הר"ן [לעיל הערה 2], שנקט אליבא דרש"י,

בהמה גסה נקנית במסירה. [1300] וכל שכן בהגבהה, שהיא הקנין החשוב מכולם. [1299] אבל במשיכה אינה נקנית, מפני שאין דרכה בכך להוליכה לפניו. [1302], [1301] **והדקה נקנית בהגבהה** ולא במשיכה [1305] [1304] - אלו **דברי רבי מאיר ורבי אליעזר**. [1303]

וחכמים אומרים: בהמה דקה נקנית גם במשיכה, [1307] וכל שכן שנקנית בהגבהה. [1306]

גמרא:

דרש רב בקימחוניא: בהמה גסה נקנית במשיכה. בניגוד לדברי משנתנו, ששנינו בה בהמה גסה נקנית במסירה. [1309] [1308] והגמרא מביאה ששמואל תמה על דברי רב:

שבמסירה אין צורך שהמוכר ימסור את הבהמה ללוקח מיד ליד. כי לכאורה קשה: מאחר שבמסירה אין צריך מסירה מיד ליד, כיצד יתכן שמשיכה אינה קונה בבהמה גסה? והלא בכלל כל משיכה יש גם מסירה, שהרי מיד כשאוחזה בידו קונה מדין "מסירה" [לדעת רבנו תם לעיל הערה 3, שבסימטה קונים בין במסירה ובין במשיכה. ע"ש ואפשר שאף רש"י יסבור כן כמבואר בהערה 13 על תוס']. ויש לומר: יש אפשרות לעשות משיכה בלא מסירה, כגון שהכישה במקל והוליכה לפניו, שהרי זו משיכה [כמבואר בברייתא לעיל כב ב], ואין כאן מסירה שהרי לא אחזה בידו [עיין ריטב"א לעיל שם, ועיין היטב רמב"ן ב"ב עה ב בקטע המתחיל "ולפי דברינו", אבל עיין בר"ן כאן בענין משיכה ברשות הרבים, ודבריהם הובאו בהערה 39 על תוס']. ודוקא כאשר הלוקח הוליך את הבהמה לפניו אינו קונה, שהרי בהמה גסה אינה נקנית אלא במסירה. ומאחר שלא אחזה בידו אינו יכול לקנותה במסירה. אבל, אם משך את הבהמה במוסרה וכדומה, הרי מיד כשאחזה כבר קנאה בקנין מסירה. לפיכך, כל הנידון במשיכה שהוזכר כאן, הוא רק באופן של "הוליכה לפניו", ולכן רש"י כתב שאין דרך בהמה גסה "להוליכה לפניו", [אלא הדרך למשכה באפסר וכדומה]. [ולדעת התוספות בהערה הנ"ל, רש"י סובר שמסירה היינו דוקא מיד ליד. ולפי זה אפילו אם אחז את הבהמה בידו ומשכה, אינו יכול לקנות במסירה. ולדבריהם צריך לומר שמה שכתב רש"י "להוליכה לפניו" לאו דוקא לפניו, אלא כוונתו שאין הדרך להזיזה ממקומה. ולפיכך אינה נקנית במשיכה אלא במסירה בלבד, מפני שבמשיכה צריך להזיז את הבהמה ממקומה, מה שאין כן במסירה].

[1303] הרש"ש הגיה "ורבי אלעזר" [במקום "רבי אליעזר"] עיין שם.

[1304] כל דבר שדרכו בהגבהה אינו נקנה כי אם בהגבהה ולא במשיכה, כמבואר במסכת בבא בתרא [פו א], ובהמה דקה דרכה בהגבהה, ולפיכך אינה נקנית במשיכה. [על פי הר"ן].

[1305] כך פירש רש"י. ורש"י לא התייחס בפירוש לקנין מסירה, ולא ביאר מה דינו. ובעצמות יוסף נקט בפשיטות שבודאי קנין מסירה אינו מועיל בבהמה דקה. [וכן משמע מלשון המשנה]. ולפיכך תמה: מדוע רש"י כתב "ולא במשיכה"? היה ראוי לו לומר "ולא במסירה" וממילא היינו מבינים שכל שכן שאינה נקנית במשיכה, שהרי לדברי רש"י מסירה עדיפה ממשיכה, [שמסירה קונה בבהמה גסה ומשיכה לא]! ותירץ שרש"י מבאר כאן את דברי תנא קמא [רבי מאיר ורבי אליעזר] שבא לחלוק על דברי חכמים דלהלן שאמרו שבהמה דקה נקנית במשיכה. לפיכך רש"י כתב "ולא במשיכה". [ולדברי בעל פני יהושע בסוף ד"ה "רש"י בד"ה נקנית במסירה" קושית עצמות יוסף לא קשה כלל. עיין שם]. ועיין להלן הערה 15.

[1306] על פי הראשונים הנ"ל הערה 8. ומה הדין בענין קנין מסירה? לדעת רוב הראשונים [בסוגיתנו ובמסכת בבא בתרא עו א] לא תיקנו קנין מסירה אלא בדברים הכבדים שקשה למשכם לסימטא, כגון ספינה. אבל דברים שאפשר למשכם בנקל לא תיקנו בהם מסירה. ולדעת משנתנו אף בהמה גסה היא מהדברים הכבדים, ונקנית במסירה. ולפי זה, בהמה דקה אינה נקנית במסירה, מפני שאינה מהדברים הכבדים. [תוספות במסכת בבא בתרא שם ד"ה אי כתבו, שלא תיקנו מסירה אלא בספינה ובעלי חיים. וביאר הרא"ש שם שבספינה כשאוחז בה היא מתנענעת וזזה בנקל וכן בבהמה. וכתב הדרישה ח"מ קצז ז שלדברי הרא"ש אפילו בהמה דקה נקנית במסירה. וזה כדעת הר"ן להלן. ועיין פרישה קצח יב, ודרישה קצז ז. ועיין להלן הערה 19].

[1307] מפני שלדעת רבנו אין דרכה בהגבהה. [ר"ן].

[1308] למרות שרב נקט "בהמה גסה". לאו דוקא בהמה גסה, אלא גם בהמה דקה נקנית במשיכה. אלא שרב לא הוצרך להשמיענו זאת, שהרי חכמים שבמשנתנו סוברים כן ופשיטא שהלכה כדבריהם ['יחיד ורבים הלכה כרבים']. ורב בא לחדש שאפילו בהמה גסה נקנית במשיכה בניגוד לדברי משנתנו. [עצמות יוסף להלן על קושית שמואל, בתירוצו השני. ועיין שם עוד].

אשכחינהו [מצאם] **שמואל לתלמידי דרב, אמר להו: מי** [וכי] **אמר רב בהמה גסה נקנית במשיכה**? ! **והאנן "במסירה" תנן**, והלא אנו שנינו במשנה בהמה גסה נקנית במסירה! ושמואל הוסיף ותמה: **ורב נמי, במסירה אמר**! אף רב היה רגיל לומר במסירה, וכי **הדר ביה מההיא**? וכי רב חזר בו ממה שהיה רגיל לומר בעצמו?! [1310] והשיבו תלמידי רב לשמואל: **הוא, דאמר** [רב אמר] את דבריו **כי האי תנא**, כדברי התנא ששנה את דברי חכמים שבמשנתנו בדרך אחרת:

דתניא: וחכמים אומרים: זו זו [בין בהמה גסה ובין בהמה דקה] **נקנית במשיכה**. [1311]

ורבי שמעון אומר: זו וזו בהגבהה, ולא במשיכה ולא במסירה. [1312]

ורב סובר שהלכה כדברי חכמים כפי שהוזכרו בברייתא. [1313]

[1309] לדעת רש"י משנתנו סוברת שבהמה גסה נקנית במסירה ולא במשיכה. לפי דבריו נקטו תוספות, שמסירה עדיפה ממשיכה, ורב שאמר "בהמה גסה נקנית במשיכה" סובר שנקנית 'אפילו' במשיכה וכל שכן במסירה. אבל תוספות חולקים על רש"י וסוברים שקנין משיכה עדיף ממסירה. ומשנתנו סוברת שבהמה גסה נקנית במסירה וכל שכן במשיכה. ורב חולק ואומר שבהמה גסה נקנית במשיכה בלבד, ולא במסירה. [וטעם הדבר התבאר להלן בהערה 19]. [ובפני יהושע כתב שאף רש"י מבאר בדעת רב שבהמה גסה נקנית דוקא במשיכה ולא במסירה. עיין שם ד"ה 'רש"י', וד"ה 'תוספות בד"ה בהמה'].

[1310] עיין להלן בהערה 21.

[1311] לדעת רש"י ורבנו תם [הנ"ל הערה 16 עי"ש] כוונת חכמים לומר שבהמה גסה נקנית במשיכה וכל שכן במסירה. [ולכאורה מאחר שכללו את בהמה גסה ובהמה דקה יחד, משמע שאף בהמה דקה נקנית במסירה. ועיין לעיל הערה 15, ועיין להלן בהערה זו דעת יש מפרשים שהביא הר"ן]. לדעת תוספות ורוב הראשונים [הנ"ל בהערה 10], כוונת חכמים לומר שבהמה גסה נקנית דוקא במשיכה ולא במסירה. וביאר הריטב"א את טעם מחלוקתם: משנתנו סוברת שבהמה גסה היא מהדברים הכבדים שקשה למשכם, ולפיכך תיקנו בהם קנין מסירה [כנ"ל הערה 15], ואילו חכמים שבברייתא סוברים שאפשר להוליך את הבהמה בנקל לסימטה ולקנותה שם במשיכה, ולפיכך לא תיקנו בה מסירה. והר"ן הביא שיש מפרשים שלדעת חכמים שבברייתא אין הבדל בין דברים כבדים לדברים קלים, אלא, מסירה קונה ברשות הרבים בכל דבר. ומשיכה קונה בסימטה בכל דבר. והמחלוקת של חכמים ורבי מאיר היא בסימטה: רבי מאיר מחלק בין דברים כבדים לדברים קלים. דברים כבדים נקנים במסירה בכל מקום, ואפילו בסימטה. ולפיכך בהמה גסה נקנית במסירה אפילו בסימטה. [ודברים קלים אינם נקנים במסירה כלל]. אך רבנן אינם מחלקים בין דברים קלים לכבדים, אלא בין רשות הרבים לסימטה, מסירה אינה קונה בסימטה בשום דבר, וברשות הרבים מסירה קונה בכל דבר ולפיכך, לדעתם בהמה גסה נקנית בסימטה במשיכה בלבד. ולא במסירה. להלכה: בשלחן ערוך חשן משפט קצו א פסק שבין בהמה דקה ובין גסה אינן נקנות במסירה אלא במשיכה. והרמ"א הביא שיש אומרים שהגסה נקנית אף במסירה, ויש אומרים שאפילו בהמה דקה נקנית במסירה. ועיין במפרשים שם.

[1312] רש"י. וכן מוכח מקושית הגמרא שבסמוך. וטעם הדבר: מפני שקנין הגבהה הוא הקנין החשוב שבקניינים. [כמבואר בראשונים שהובאו בהערה 8]. ועיין ברשב"א.

[1313] לכאורה תלמידי רב לא השיבו על קושיתו השניה של שמואל "ורב נמי במסירה אמר, הדר ביה מההיא?!" וביאר העצמות יוסף ששמואל תמה על דברי רב, מאחר ששנינו במשנתנו במסירה, כיצד יתכן שרב חזר בו, ותלמידי רב השיבו שרב מצא תנא שאמר כמותו, לפיכך חזר בו מדבריו. [ובאופן אחר יש לבאר: שמואל נקט בפשטות שרב לא חולק על משנתנו, אלא שהיה יתכן לומר שרב גרס גירסא אחרת במשנה. ולפיכך הוסיף שמואל ואמר: "ורב נמי במסירה אמר", כלומר: רב עצמו אמר כך ומכאן שגם הוא גרס כגירסת משנתנו. "וכי הדר ביה מההיא", וכי חזר בו מגירסת משנתנו?! ותלמידי רב השיבו, שאמנם רב גרס במשנתנו במסירה, אבל רב סובר כדעת חכמים שהובאו בברייתא בסגנון אחר ממשנתנו]. [ועיין ר"ן שכתב שהרי"ף גרס גירסא אחרת בדברי הגמרא כאן].

מתקיף לה רב יוסף לדברי הברייתא: [1314]
אלא מעתה, אם אכן רבי שמעון אמר שבהמה גסה נקנית בהגבהה, [1315] אם כן, **פיל**, שאי אפשר להגביהו, **לרבי שמעון**, **במה יקנה**?
ומביאה הגמרא את דברי שני אמוראים שתירצו את התקפת רב יוסף:
אמר ליה אביי: פיל נקנה באחד הקנינים דלהלן, שלא נשנו במשנתנו: א. **בקנין חליפין**. ב. **אי נמי**, **בכגון** שהקונה **שוכר** מהמוכר **את מקומו** של הפיל, ואז הפיל נקנה לו בקנין חצר. [1316]
רבי זירא אמר: הרוצה לקנות פיל לדעת רבי שמעון, **מביא ארבעה כלים** שלו, **ומניחן תחת רגליו** של הפיל. וכליו של אדם קונים לו את מה שבתוכם או את העומד עליהם. [1317] ונחלקו אמוראים בענין הקנין בכליו של אדם: יש אומרים שאינם קונים את מה שעליהם ברשות המוכר, מפני שהכלי בטל לגבי הרשות. והרי זה כאילו הדבר מונח ברשות המוכר עצמו. [1318] ויש אומרים שאף ברשות המוכר כליו של הקונה קונים לו, [1319] והרי זה כאילו המוכר נתן את הדבר לרשות הלוקח. [1320] והניחה הגמרא שרבי זירא [שאמר הרוצה לקנות פיל מביא ארבעה כלים ונותנם תחת רגליו] דיבר בפיל שעומד ברשות המוכר. [1321] ולפיכך הגמרא תמהה: האם **שמעת מינה**, האם נוכל ללמוד מדברי רבי

[1314] עיין בהערה הבאה.

[1315] הלשון "אלא מעתה" צריכה ביאור, כי לכאורה קושית רב יוסף היא על הברייתא עצמה, ואילו מהלשון "אלא מעתה" משמע שהקושיא היא על התירוץ דלעיל. ויש לומר שלולי התירוץ דלעיל היה אפשר לומר שהברייתא משבשתא היא [טעות היא]. אבל מאחר שתירצנו שרב סמך על דברי הברייתא, יש להקשות עליה "אלא מעתה" [עצמות יוסף].

[1316] חצרו של אדם קונה לו את מה שבתוכה ואפילו שלא מדעתו [בבא קמא מט ב וש"נ].

[1317] בבא בתרא פד ב, פה א. ומשמע מדברי הרשב"ם [פה ב ד"ה קנה לוקח] שזהו מדין קנין חצר, כלומר: דבר הניתן בתוך כליו של אדם הרי זה כאילו בא לרשותו. וכן כתב בשלחן ערוך [חשן משפט ר ג]. אך הרמב"ם כתב שכשבאו המטלטלין אל כליו של הלוקח "הרי זה כמי שהגביהן או כמי שהונחו בתוך ביתו" [הלכות מכירה ד א]. וביאר באור שמח [פרק א הלכה ד] שלדעת הרמב"ם כליו של אדם קונים מתורת שני קניינים: א. הגבהה. ב. קנין חצר. [ונפקא מינה: קנין הגבהה שייך אפילו בגוי, קנין חצר שייך אפילו בלא דעת הקונה, וכליו של אדם קונים לו בכל מקום שאחד מהקניינים הללו קונה] וראה להלן הערה 31. בנתיבות המשפט [רסח ב] כתב שבקנין חצר אין החצר קונה את מה שיוצא מחוץ לחצר. וכעין זה כתב בסימן קצח ג בענין קנין יד, [ועיין שו"ת רע"א רכב]. ולפי זה צריך לומר בסוגיתנו שהמניח כלים תחת רגלי הפיל קונה בהגבהה. [אך צריך עיון לדעת רשב"ם וש"ע הנ"ל. ועיין].

[1318] רש"י. ועיין בסוגית הגמרא בבא בתרא פה ב.

[1319] רשב"ם בבא בתרא פה ב.

[1320] רשב"ם שם.

[1321] מפני שבדרך כלל הבהמה עומדת בשעת המכירה ברשות המוכר, ושם מתבצע הקנין. [תוספות]. דעת התוספות שקנין מסירה אינו מועיל ברשות המוכר. [ראה לעיל סוף הערה 3. ויש חולקים כמבואר שם]. ולפי זה קשה: אם אכן הגמרא הבינה שהפיל עומד ברשות המוכר ושם נעשית המכירה, כדברי התוספות, אם כן מדוע רב יוסף הקשה רק על רבי שמעון "פיל במה יקנה"? והלא אף לדעת משנתנו [שבהמה גסה נקנית במסירה] יש לשאול: פיל ברשות המוכר במה יקנה? ויש ליישב זאת על פי דברי המהרי"ט דלהלן: הקשה המהרי"ט: מדוע הגמרא הבינה שהפיל עומד ברשות המוכר? והלא לא באנו לפרש כאן ברייתא שדיברה סתמא, אלא רב יוסף

זירא **שכליו של לוקח** העומדים **ברשות מוכר קנה** בהם הלוקח, ותהיה מכאן ראיה כנגד האמוראים הסוברים שאינו קונה?

והגמרא משיבה: יש לדחות זאת, ולומר: **הכא**, **במאי עסקינן**, במה מדובר כאן, בפיל שעומד **בסימטא**, דהיינו זוית הסמוכה לרשות הרבים, ואינה נחשבת לרשות הרבים עצמה, והכל מודים שכליו של אדם קונים לו בסימטא. [1322]

דף כו.

אי נמי, אופן נוסף לקניית פיל הוא, לקנותו **ב**הגבהה [1323] כגון שמניחים על הארץ **חבילי זמורות** הגבוהות מן הקרקע שלשה טפחים, והלוקח מוליך את הפיל עליהם, וכאשר הפיל עולה עליהם הוא גבוה מן הקרקע שלשה טפחים, והמגביה דבר שלשה טפחים מן הקרקע קונהו בקנין הגבהה. [1324]

הקשה "פיל במה יקנה" ומנין לנו שקנין הפיל נעשה ברשות המוכר? [עיין שם קושיא נוספת]. ותירץ: הגמרא הבינה כעת, שלא יתכן שהרוצה לקנות פיל יצטרך לטרוח ולחפש סימטה לקנותו שם. לפיכך, בעל כרחך צריך לתקן קנין לפיל ברשות הרבים [שהיא מצויה], או ברשות המוכר שבדרך כלל הפיל עומד שם, ואין צורך לטרוח להביאו לשם. רבי זירא פירש שלדעת רבי שמעון פיל נקנה בכליו של הקונה. והנה, ברשות הרבים בודאי לדברי הכל אין כליו של אדם קונים לו, מפני שאין לו רשות להניחם שם. ולפיכך בעל כרחך יש לומר שרבי זירא העמיד את קנין הפיל ברשות המוכר. וכליו של הלוקח קונים שם מפני שהמוכר משאיל לו את מקום הכלים. ולכן הגמרא סברה בהוה אמינא שיש ללמוד מדברי רבי זירא ש"כליו של לוקח ברשות מוכר קנה". עד כאן דברי מהרי"ט. ולפי זה מובן מדוע רב יוסף לא תמה על משנתנו "פיל ברשות המוכר במה יקנה", כי לדעת משנתנו פיל נקנה ברשות הרבים במסירה. ואין צורך לתקן שיקנה גם ברשות המוכר. אך המהרי"ט עצמו הקשה קושיא אחרת, מדוע רבי זירא תמה דוקא על דברי רבי שמעון? והלא גם לדעת רבנן [שבברייתא] יש לתמוה "פיל במה יקנה?" שהרי לדעת רבנן בהמה גסה נקנית במשיכה, ומשיכה אינה קונה לא ברשות המוכר ולא ברשות הרבים! [כך נראה לבאר את קושית המהרי"ט. ועיין שם].

[1322] ברשות הרבים כליו של אדם אינם קונים לו [בבא בתרא פה א]. וטעם הדבר: מפני שלא נוח לבני רשות הרבים שאדם יניח את חפציו שם, לפיכך אין לו רשות להניחם שם. [ולמאן דאמר שברשות מוכר קנה, טעם הדבר, מפני שהמוכר משאיל לו מקום בחצרו להניחם שם בשעת הקנין]. וסימטה היינו זוית הסמוכה לרשות הרבים, ואינה לא רשות הרבים ולא רשות היחיד [רש"י]. ויש רשות לבני אדם להניח שם חפציהם כחצר השותפים מפני שאינה עשויה להילוך הרבים [רשב"ם ב"ב פד ב ד"ה והניח ע"ג סימטא]. והרי היא ברשות כל מי שעומד שם לקנות במשיכה כאילו הוא רשותו [רשב"ם שם עו ב ד"ה לא קשיא].

[1323] לשון רש"י: "אי נמי - משכחת לה הגבהה אצל פיל" וכו'. משמע מלשונו שעד כה הקניינים שהוזכרו בגמרא לא היו מדין הגבהה. וכן משמע מלשון תוס' וריטב"א. [ושלא כדברי הרמב"ם הנ"ל הערה 25 שכתב שכליו של אדם קונים מדין הגבהה. אך אפשר ליישב בדוחק כדעת הרמב"ם - שעד כה הגמרא לא העמידה את קנין הפיל ב'מעשה' הגבהה, אלא בקנין הקונה מדין הגבהה].

[1324] כך פירש רש"י. והוסיף טעם לדבר: "דהגבהת שלשה טפחים הגבהה היא דנפקא ליה מתורת לבוד". כלומר: פחות משלשה טפחים הרי זה בכלל "לבוד". שנאמרה הלכה למשה מסיני שכל פחות משלשה טפחים הרי הוא כמחובר לקרקע. [שבת צז א, סוכה ו ב]. והתבאר עוד להלן. א. תוספות מבארים בדעת רש"י: הגמרא הוצרכה להעמיד את קנין ההגבהה שבפיל בחבילי זמורות ולא יכלה לומר שכשמניח ארבעה כלים קונה מדין הגבהה, מפני שסתם כלים אין בעוביים שלשה טפחים. וכן נראה מלשון רש"י עצמו, שרש"י טרח לומר כאן ששיעור הגבהה הוא שלשה טפחים ולא ביאר זאת בכל מקום שהוזכרה הגבהה במשנה לעיל ובסוגייתנו. ומכאן שהוקשה לרש"י כנ"ל: מדוע כשמניח כלים תחת רגליו אינו קונה מדין הגבהה? [ולמה הגמרא לעיל לא העמידה זאת אפילו בחצר המוכר וקונה מדין הגבהה לדברי הכל]. ולפיכך כתב רש"י ששיעור הגבהה הוא שלשה טפחים, וסתם כלים אינם עבים כל כך. ועיין ריטב"א. ב. התוספות והראשונים הבינו מדברי רש"י שבכל הגבהה צריך שיגביה שלשה טפחים. והקשו על דבריו מכמה מקומות שמוכח שאין צריך להגביה שלשה טפחים מהקרקע. ובשיטה

מתניתין:

המשנה שלפנינו עוסקת בקניני קרקעות ומטלטלין.

קרקעות נקראות במשנה "נכסים שיש להם אחריות", מפני שאדם המלוה חלברו מעות סומך על אחריותן, שהן קיימות במקומן לעולם. מה שאין כן מטלטלים, שיכולים להאבד או להשרף והלוה יכול גם להעלימם, ואין אדם מלוה לחברו מעות על סמך אחריותם. ולפיכך מטלטלין נקראים במשנתנו "נכסים שאין להם אחריות". [1325]

א. **נכסים שיש להם אחריות** [קרקעות] **נקנין בכסף**, שנותן הלוקח למוכר את דמי הקרקע או אפילו מקצתם. [1326]

לא נודע למי כתב: דוקא בסוגיתנו צריך הגבהת שלשה טפחים מפני שאינו מגביה את הפיל בידיו שלשה טפחים מן הקרקע. אלא מגביהו על ידי חבילי זמורות שמכניס תחתיו. אבל כאשר אדם מגביה חפץ בידיו, דיו שיגביה טפח. ונראה לבאר: לדעת השיטה לא נודע למי לא נאמרה הלכה למשה מסיני בענין הגבהה שהגבהה פחות משלשה היא "לבוד" ואינה הגבהה. אלא שאם מונחים חבילי זמורות על הקרקע הרי הם בטילים לקרקע ו"כקרקע סמיכתא דמי" [כקרקע עבה הם]. ושיעור "קרקע סמיכתא" הוא שלשה טפחים כעין לבוד. [עיין היטב שבת צז א ורש"י שם. ורש"י עירובין יא ב ד"ה הכל]. ולפיכך המגביה חפץ מן הקרקע אין צריך שיגביה שלשה טפחים. אבל פיל ההולך על חבילי זמורות צריך שיהיו גבוהים מן הקרקע שלשה טפחים, ואז הם אינם בטלים לקרקע והרי זו הגבהה [ועיין מאירי]. אך, מדברי רש"י עצמו במסכת בבא קמא כט ב [סוף ד"ה כשהפכה לפחות מג'] נראה שלדעתו כל הגבהה צריכה שלשה טפחים, ואפילו אם מגביה את החפץ בידיו מעל הקרקע. וכפי שהבינו תוספות מדבריו. ג. רבנו תם חולק על רש"י וסובר שהגבהת טפח מעל הקרקע קונה. וכתבו תוספות שלפי זה צריך לומר שסתם כלים אין בעוביים אפילו טפח. ולפיכך הגמרא לעיל לא יכלה לומר שהמניח ארבעה כלים תחת רגלי הפיל קונה מדין הגבהה. [עיין היטב בלשון הריטב"א שבתחילת דבריו הביא את דברי רבנו תם. ומסוף דבריו קצת משמע שדי בהגבהה בכל שהוא. ויש ליישב. ועיין הערת המהדיר 334 בשם הרמב"ם ועוד]. ד. הריטב"א כתב שכל דבר המונח על הקרקע בטל לקרקע, ולפיכך כאשר הפיל עומד על כלי הלוקח המונח על הקרקע, אינו יכול לקנות מדין הגבהה. וכן דעת הרמב"ן והרשב"א. ולפי זה אי אפשר לפרש את תירוץ הגמרא "אי נמי בחבילי זמורות" כדעת רש"י שהפיל הולך עליהם, שהרי חבילי הזמורות בטלים לקרקע, ואין כאן הגבהה כלל. ולפיכך פירש הריטב"א כפירוש ה"ר משולם [שהובא בתוספות]: חבילי זמורות הן מאכל הפיל, והקונה אוחז חבילי זמורות מעל הפיל, והפיל קופץ ומגביה את עצמו מן הארץ כדי לאכלן, והקפיצה הזאת נחשבת הגבהה, והפיל נקנה בכך לקונה. ועיין עוד בתוספות ובמהרי"ט. ובחידושי הרשב"א. לסיכום: [א] הראשונים נחלקו מהו שיעור הגבהה: לדעת רש"י - שלשה טפחים. [ולדעת שיטה לא נודע למי היינו דוקא בחבילי זמורות, אבל בשאר הגבהה אין צריך שלשה טפחים]. לדעת רבנו תם - טפח. [ובשלחן ערוך ח"מ קצח ב הביא שיש אומרים ששיעור הגבהה שלשה טפחים. ויש אומרים ששיעורה טפח. ובסימן רסט ה כתב ששיעורה טפח. ועיין ביאור הגר"א שם]. [ב] מדברי רש"י בסוגייתנו מוכח שחבילי זמורות אינן בטלות לקרקע. ופיל העולה עליהן נקנה בקנין הגבהה. אבל הריטב"א כתב שהן בטלות לקרקע, ופיל העולה עליהן אינו נקנה. [ועיין תוספות ומהרי"ט. ועיין רשב"א].

[1325] על פי רש"י. והרמב"ם פירש [בפירוש המשניות]: קרקעות יש להם "אחריות". כלומר, אם 'מכרם' הלוה חוזר המלוה וגובה את הקרקע בחובו. מה שאין כן במטלטלין ועוד כתב שאחריות היינו מלשון חזרה והשגה. ופירש תוספות יום טוב שחוזר לאחור. [כנראה כוונתו שהמכירה מתבטלת והקרקע חוזרת ונגבית למלוה עבור חובו].

[1326] א. היינו לכל הפחות פרוטה או שוה פרוטה, אבל בפחות מפרוטה לא קונה. [בית יוסף חו"מ תחילת סימן קצ על פי הרמב"ם והטור. ובהסבר מקורו עיין פרישה, ונתיבות בביאורים ס"ק בן]. ב. נחלקו האחרונים בהסבר קנין כסף: לדעת הסמ"ע [שם ס"ק א] כסף אינו קונה אלא אם נותן את הפרוטה בתורת תחלת פרעון דמי הקרקע, או שכל שווי המקח של הקרקע אינו אלא פרוטה, אבל אם הפרוטה אינה חלק מן הפרעון, אלא הקונה נותן למוכר פרוטה כדי שישתעבדו זה לזה בקנין, אין זה כלום. לדעת הט"ז אף כסף שניתן בתורת מעשה קנין בלבד קנה. וראיה לכך: שהרי אשה נקנית בשוה פרוטה, וקניינה נלמד משדה עפרון [לעיל ב א], ובודאי באשה לא יתכן

וכן **בשטר**, שהמוכר כותב לקונה "שדי מכורה לך".
וכן **בחזקה**, שהקונה מחזיק בקרקע, כגון שנעל את שער השדה, [1328] או שגדר אותה, [1327] או שפרץ פירצה כל שהיא בגדרה [1329] - כל אחת מהדרכים הללו נחשבת "חזקה". וקונה את הקרקע. [1330] ב. **נכסים שאין להם אחריות** [מטלטלין] **אין נקנין** באף אחד מהקנינים

שפרוטה נחשבת דמי המקח, ואף לא תחילת פרעון! ובאבני מילואים [כט ב] מיישב את דעת הסמ"ע: קידושי האשה יש להם תמורה וערך, וכאשר הקידושין היו בפרוטה אם כן כל דמי השווי הם פרוטה בלבד, ואילו כאשר הקדושין היו במנה, אזי מנה הוא שווי קדושי האשה. עיין שם עוד. [ועיין נתיבות המשפט חו"מ שם]. ג. כאשר הקונה נתן למוכר רק מקצת מדמי המקח אינו קונה אלא אם כן המוכר לא היה "עייל ונפיק אזוזי" [יוצא ונכנס לקונה לתבוע את דמי המכירה]. אבל אם היה "עייל ונפיק אזוזי" לא קנה הלוקח את כולו, אלא, אם חזר בו המוכר, אזי יד הלוקח על העליונה. [כלומר: בידיו להחליט אם כל המקח יתבטל או רק אותו חלק מן המקח שעדיין לא שולמו דמיו]. ואם הלוקח חזר בו, אזי יד המוכר על העליונה [בבא מציעא עז ב. והובא בראשונים בסוגייתנו. ועיין עוד פרטי דינים בזה בחידושי הריטב"א ובר"ן, ובשלחן ערוך חו"מ קצ סעיפים י-טז].

[1327] רש"י לפנינו השמיט את הקנין של "גדר". אבל ברש"י שעל הרי"ף ובר"ן העתיקו זאת. וכן מבואר במסכת בבא בתרא מב א.

[1328] רש"י הוסיף כאן אופן נוסף של חזקה - "כגון דדייש אמצרי". ומקורו: הגמרא במסכת בבא קמא ט א. ופירש רש"י במסכת בבא מציעא יד ב: "דייש אמצרי" - מתקן גבולי השדה ומגביהם. ותוספות חולקים על רש"י וסוברים ש"דייש אמצרי" אינו קנין. עיין ב"ק שם ד"ה משהחזיק.

[1329] מדובר באופן שמתקן בשדה פתח, כגון שהיתה שם פרצה שאי אפשר להכנס דרכה והרחיבה בשיעור שיוכלו להכנס דרכה. בבא בתרא נג א.

[1330] קשה: מדוע משנתנו לא הזכירה את קנין חליפין שהקרקע נקנית בהם? [תוספות יום טוב]. ויש לומר: משנתנו אינה מונה אלא קניינים שאינם מועילים במטלטלין ובכל זאת קרקע נקנית בהם, אבל חליפין שקונים אף במטלטלין לא נשנו במשנתנו. [תוספות רבי עקיבא איגר ותפארת ישראל על פי דברי הגמרא לעיל כב ב. ועיין בהגהה שבשולי תוספות יום טוב].

[1331] קשה: מטלטלין נקנים אף בהגבהה, [בבא בתרא פו א ועיין בראשונים שהובאו לעיל בהערה 8] וכן יש מטלטלין הנקנים במסירה. [כמבואר לעיל הערה 15]. ואם כן מדוע שנינו במשנתנו שמטלטלין אינם נקנים אלא במשיכה? ויש לומר: משנתנו לא באה אלא למעט את הקניינים שהוזכרו לעיל בענין קרקע - כסף שטר וחזקה. אבל באמת יש קניינים נוספים במטלטלין, שהם הגבהה ומסירה. [והם מעין משיכה]. ר"ן וריטב"א. אך עדיין קשה: מדוע משנתנו נקטה דוקא משיכה, ולא נקטה מסירה או הגבהה? [ואדרבה! היה ראוי לנקוט הגבהה שהיא הקנין החשוב ביותר כמבואר במסכת בבא בתרא פו א! ריטב"א]. ויש לומר: הקנין המצוי ביותר הוא קנין משיכה, שרגילים לעשותו בדברים בינונים, שמצד אחד הם אינם קלים מאוד, [ולפיכך לא נח להגביהם], ומאידך, הם לא כבדים מאוד, [ולפיכך מסירה אינה נוהגת בהם]. [ר"ן, וריטב"א לעיל כה ב, בתירוצם הראשון. ועיין שם עוד]. אך, התוספות במסכת בבא בתרא פו א ד"ה אי כרבי, כתבו שמאחר ששנינו "נכסים שאין להם אחריות אין נקנים אלא במשיכה", אם כן מוכח מכאן שמסירה אינה קונה בכל המטלטלין. אלא דוקא במקצתם כגון בספינה ובעלי חיים, [כמבואר לעיל בהערה 15]. וביאור דבריהם: המשנה באה להשמיענו את הקניינים שמטלטלין נקנים בהם, ולמעט את הקניינים האחרים, ובכללם מסירה, שאין קונים בהם את כלל המטלטלין אלא דוקא ספינה ובעלי חיים. וקשה: והלא הגבהה קונה בכל המטלטלין [כמבואר בתוספות שם ד"ה לצדדין]! ואם כן מדוע לא נשנתה הגבהה במשנתנו? [וכן הקשה יד דוד]. ונראה, שמאחר שהגבהה היא הקנין החשוב שבכל הקניינים [כמבואר בגמרא שם, ולעיל בהערה 8]. אם כן, כיון שהמשנה השמיעה שמטלטלין נקנים במשיכה, הרי מובן מאליו שכל שכן שנקנים בהגבהה שהיא עדיפה, [וכעין דברי ר"י לעיל כה ב תוד"ה בהמה גסה], ולפיכך לא הוקשה לתוספות מדוע לא שנו במשנתנו הגבהה. אך מסירה לדעת תוספות [הנ"ל], היא קנין גרוע יותר ממשיכה, ולפיכך הוקשה לתוספות: מדוע לא שנינו במשנה שמטלטלין נקנים אף במסירה שהיא קנין גרוע, ולא רק במשיכה? ומכח קושיא זו הוכיחו התוספות שמסירה אינה קונה בכלל המטלטלין, אלא דוקא בספינה ובבעלי חיים, ולפיכך לא נשנתה מסירה במשנתנו. [בפני יהושע הקשה: מדוע לא שנינו שמטלטלין נקנים אף בחליפין? עיין שם. ועיין בהגהה שנדפסה בשולי תוספות יום טוב ד"ה ובחזקה].

האמורים לעיל, **אלא במשיכה**. [1331] במה דברים אמורים? כשבא לקנות מטלטלין בפני עצמם.

אבל אם בא לקנות מטלטלין וקרקעות יחד, אין צורך שיעשה משיכה במטלטלין, אלא - **נכסים שאין להם אחריות** [מטלטלין], **נקנין עם נכסים שיש להם אחריות** קרקעות] **בכסף, בשטר ובחזקה**. כלומר: אם קנה את הקרקע באחד משלשת הקנינים הללו נקנים המטלטלין עמה. [1332]

ג. בדרך אגב המשנה מביאה כאן דין נוסף כיוצא בזה:

שנינו במסכת שבועות [מב ב]: אין נשבעין על הקרקעות. כלומר: אין מחייבים את האסד להשבע לחברו על קרקע שתובעו. [1333] ובמה דברים אמורים? כשתובע קרקעות בלבד. אבל אדם שתובע מחברו קרקעות ומטלטלין וחייבוהו שבועה על המטלטלין, אזי - **זוקקין** גוררים [1334] ה**נכסים שאין להם אחריות** [המטלטלין], **את הנכסים שיש להם אחריות** [הקרקעות], **להשבע** אף **עליהן** [על הקרקעות]. [1335]

גמרא:

שנינו במשנה: נכסים שיש להם אחריות נקנין בכסף וכו'.

והוינן: **בכסף מנלן**? מנין למדנו שקרקע נקנית בכסף? **אמר חזקיה**: **אמר קרא** [ירמיה לב מד]: "**שדות בכסף יקנו**". [1336]

ומקשינן: **ואימא עד דאיכא שטר**, אמור שכסף אינו קונה לבדו אלא אם כן יש שטר יחד אתו, דהרי כך **כתיב** שם: "שדות בכסף יקנו **וכתוב בספר** [בשטר] **וחתום**". ומדוע קרקע נקנית בכסף בפני עצמו?

[1332] בהסבר סברת קנין המטלטלין אגב הקרקע כתב הריטב"א ש"אגב" עשאם כקרקע עצמה וכגוף אחד הם [להלן כז ב ד"ה אמר רב אחא]. ונראה שכוונתו שהכל נחשב מקח אחד. והמטלטלין טפלים לגבי הקרקע, ולפיכך כשמחזיק בקרקע הרי זה כעושה מעשה קנין לקנות את המקח כולו - הקרקע והמטלטלין [ועיין הערת המהדיר שם].

[1333] התובע את חברו מטלטלין השוים מאה זוז והודה לו בחמשים, חייב שבועה [שבועות לו ב], וכן התובע את חברו מטלטלין ועד אחד מסייעו, חברו חייב שבועה. [וכן שומרים שהפקדון אבד להם נשבעים, כמבואר במסכת שבועות תחילת פרק חמישי]. ובקרקעות כיוצא בהם, אין מחייבים שבועה. וכל זה לענין שבועה דאורייתא, אבל מדרבנן כל התובע ממון מחברו משביעין אותו "שבועת היסת", ושבועה זו משביעים אף על הקרקע. [פירוש המשניות להרמב"ם]. [שבועת היסת לא נתקנה בזמן המשנה אלא בזמן האמוראים, ולפיכך בזמן המשנה לא היו נשבעים על קרקע אלא על ידי גלגול בלבד].

[1334] תוספות יום טוב על פי רע"ב שבועות פרק ו משנה ג ורש"י שם.

[1335] מקור דין זה מבואר בגמרא להלן.

[1336] בספר ירמיה [פרק לב] מסופר שירמיהו קנה שדה מחנמאל בן דודו, על פי דבר ה'. וכך נאמר שם: "ואשקלה לו את הכסף:. ואכתוב בספר [בשטר] ואחתום, ואעד עדים, ואשקול הכסף במאזנים, ואקח את ספר המקנה" וגו'. ואחר כך אמר ה' לירמיהו לשמור את השטר בכלי חרש כדי שיעמוד ימים רבים "כי כה אמר ה':. עוד יקנו בתים ושדות וכרמים בארץ הזאת", ובהמשך נאמר "שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום" וגו'. [והגמרא להלן דורשת מכאן אף את קנין שטר].

ומתרצינן: **אי כתיב** "יקנו" **לבסוף**, בסוף המקרא לאחר שהוזכר השטר, אזי היה ראוי לומר **כדקאמרת**, שאין הכסף קונה עד שיהא שטר עמו.

אבל, **השתא** [עכשיו] **דכתיב** "יקנו" **מעיקרא**, לפני שהוזכר השטר, אם כן משמע שהקנין נעשה בכסף לבדו, **וכסף קני**. ואילו **שטר** שהוזכר בפסוק, **לראיה בעלמא הוא**, שהמוכר נתן לקונה שטר לראיה שיוכל להוכיח שהקרקע נקנתה לו בכסף.

עד כאן התבאר מנין למדה המשנה שקרקע נקנית בכסף.

אמר רב: **לא שנו** במשנתנו שהקרקע נקנית בכסף בפני עצמו **אלא במקום שאין כותבין את השטר** במקום שאין רגילים לכתוב שטר מכירה.[1337]

אבל, **במקום שכותבין את השטר**, **לא קנה** הלוקח בכסף לבדו. שמאחר שרגילים לכתוב שטר לא גמר הלוקח בדעתו לקנות עד שיקבל שטר לידיו,[1338] ועיקר דעתו היא לקנות בשטר.[1340], [1339] **ואי פריש - פריש**. אם הלוקח התנה בשעת נתינת כסף ואמר: "אם ארצה

[1337] כך כתב רש"י, ומשמע מפשטות לשונו שמדובר כאן דוקא בשטר מכירה, אבל במקום שרגילים לכתוב שטר לראיה בעלמא [שהמוכר כותב בשטר שמודה שמכר את שדהו לקונה], הרי זה כמקום שאין כותבים בו את השטר, וקונים בכסף בלבד. [וכן משמע בפשטות מדברי רש"י בסוף ד"ה לא קנה. אבל ברש"י שעל הרי"ף ובר"ן שם העתיקו את רש"י שם בשינוי לשון, עיין שם]. אבל, הראשונים נחלקו בדבר כמבואר להלן בהערה 45.

[1338] לשון רש"י: "לא סמכא דעתיה דלוקח עד דנקיט שטרא". כלומר: עד שיקבל את השטר לידיו.

[1339] מבואר בגמרא שבמקום שכותבים את השטר לא קנה בכסף. אבל לא התבאר מה דין חזקה או חליפין במקום שכותבים את השטר. והראשונים נחלקו בדבר: יש אומרים, שדין חזקה כדין כסף, ולא קנה עד שיכתוב את השטר. ויש אומרים שחזקה עדיפה מכסף. וקנה בהם אף לפני שכתב את השטר. [עיין פסקי הרא"ש ותוספות הרא"ש כאן ולהלן תחילת כז ב. ותוספות שם, ושאר הראשונים בסוגיתנו]. וכדעה זו פסק הרמ"א [חושן משפט סוף סימן קצב]. ולענין קנין חליפין עיין פתחי תשובה חו"מ קצ א.

[1340] הראשונים נחלקו באיזה שטר מדובר בסוגייתנו: יש אומרים שמדובר כאן בשטר קנין בלבד, ובמקום שכותבים את השטר הלוקח לא גומר בדעתו לקנות בכסף אלא בשטר, מפני שקנין שטר עדיף מקנין כסף, שבשטר יש ראיה על המכירה. אבל, במקום שרגילים לכתוב שטר ראיה בלבד [שהעדים כותבים בשטר שראובן הודה בפניהם שמכר את שדהו לשמעון, עיין ריטב"א סוד"ה הא דאותבינן. ובב"ב נא א ד"ה א"ל פשיטא], אזי, מיד כאשר המוכר קיבל את הכסף השדה נקנית לקונה. שהרי אין כאן שום קנין אחר שיכול לקנות. [הר"ן בשם איכא מ"ד. וכן נראה מדברי הרשב"א ד"ה ולענין שטר, ועיין לעיל הערה 43]. ויש אומרים שאין הבדל בין שטר ראיה לשטר קנין. ובכל מקום שרגילים לכתוב אחד מהם, אין קונים בכסף בלבד בלא שטר. [ר"ן, ריטב"א]. וכן פסק בית יוסף [סימן ק"צ] וסמ"ע [שם ס"ק ח]. ומכל מקום כתב הר"ן, שיש חילוק בין שטר מכר לשטר ראיה: במקום שרגילים לכתוב שטר מכר, לא קנה עד נתינת השטר. אבל במקום שכותבים שטר ראיה אם לבסוף כתב שטר, אזי הלוקח קנה את הקרקע למפרע משעת נתינת המעות, שהרי אין כאן קנין שטר שאפשר לקנות בו. [אבל עיין ריטב"א ד"ה וכי תימא במקום].

[1341] רש"י נקט שהתנאי היה "אם ארצה יקנה לי כספי או יקנה לי שטרי". ונראה שהוא הדין אם התנה שיקנה בכסף לבדו תנאו מועיל. ורש"י נקט את התנאי הנ"ל מפני שזה כעין המעשה המובא בגמרא בסמוך. [וכן מוכח מהרמ"א חשן משפט קצד א, וכן כתב מהר"י בירב]. הטעם לכך שהתנאי מועיל: מפני שמעיקר הדין כסף קונה, וכל הסיבה לכך שכסף לא קונה היינו מפני שאינם גומרים בדעתם אלא בשטר. ובמקום שפירש שרוצה לקנות בכסף הרי גילה דעתו שסומך על הכסף. ולפיכך קנה בכסף לבדו. [רשב"א כאן, וריטב"א לעיל כה ב ד"ה והוי יודע, ועוד]. ונחלקו האחרונים בענין קנין כסף במטלטלין [לדעת רבי יוחנן להלן בסוגייתנו. שמדאורייתא כסף קונה במטלטלין וחכמים תיקנו לטובת הלוקח שאל יקנה כי אם במשיכה]: יש אומרים שאם פירשו שרוצים לקנות

יקנה לי כספי ואם ארצה יקנה לי שטרי", תנאו מועיל.[1342], [1341] ומתוך דברי הגמרא דלהלן יתבאר מה הרויח הלוקח בתנאי הזה:

כי הא [כמו] **דרב אידי בר אבין**, **כי זבין ארעא** כשהיה קונה קרקע **אמר** למוכרים: **אי בעינא**, **בכספא איקני**. **אי בעינא**, **בשטרא איקני** [אם ארצה לקנות בכסף - אקנה בו, ואם ארצה לקנות בשטר - אקנה בו].

והגמרא מפרשת את דברי רב אידי בר אבין:

"**אי בעינא בכספא איקני**", היינו: **דאי בעיתו למיהדר**, **לא מציתו הדריתו**. אם אתם המוכרים תרצו לחזור בכם לפני נתינת השטר, לא תוכלו לחזור בכם, מפני שאני יאמר לכם שרצוני לקנות בכסף, ונמצא שהקרקע כבר נקנתה לי.

ו"אי בעינא, **בשטרא איקני**", היינו: **דאי בעינא אנא למיהדר**, **הדרנא בי**. אם אני ארצה לחזור בי לפני שקבלתי שטר, אוכל לחזור בי ולומר לכם שאין רצוני לקנות בכסף אלא בשטר. ונמצא שהקרקע עדיין לא נקנתה לי, ובידי לחזור בי.

שנינו במשנה: נכסים שאין להם אחריות נקנין בכסף **ובשטר**. והוינן: **מנלן** מנין לנו שנקנין בשטר?

לעיל הגמרא פירשה ששדה נקנית בכסף משום שנאמר [ירמיה לב מד] "שדות בכסף יקנו", ואם כן, לכאורה מאותו פסוק היינו יכולים ללמוד אף לקנין שטר, שהרי נאמר בהמשך אותו פסוק "וכתוב בספר [בשטר] וחתום". אך הגמרא שוללת זאת:

אילימא, אם נאמר ששדה נקנית בשטר **משום דכתיב** "**וכתוב בספר וחתום והעד עדים**", אזי יש להקשות: **והאמרת** לעיל שהשטר האמור כאן **שטר ראיה בעלמא הוא**, והשדה לא נקנתה אלא בכסף! וכיצד נוכל ללמוד מכאן ששטר קונה?

ומשנינן: **אלא** בהכרח, דין שטר נלמד **מהכא** [מכאן], ממה שנאמר [ירמיה לב יא]: "**ואקח את ספר המקנה**".[1343] ומאחר שהכתוב קרא לשטר "ספר המקנה", הרי מוכח מכאן שאף השטר בפני עצמו יכול לפעול את קנין השדה.[1344]

בכסף, קנה. [בית יוסף חשן משפט קצח. והובא ברמ"א שם סעיף ה]. ויש אומרים שלא קנה. [ש"ך שם ס"ק י, עיין שם. ועיין קצות החשן שם ס"ק ג, ומחנה אפרים הלכות קנין מעות סימן ג].

[1342] רש"י נקט בלשונו שהקונה התנה את התנאי. [וכתב כך על פי המעשה המובא בהמשך הגמרא], והרמב"ם [מכירה א ה] ותוספות ר"י הזקן והטור [חו"מ סימן קצ] כתבו שגם המוכר יכול להתנות כן, וכן פסק בשלחן ערוך שם [סעיף ח ועיין הג' הגר"א שם].

[1343] הכתוב מובא לעיל בהערה 42 בהרחבה.

[1344] קשה: והלא ירמיהו נתן כסף עבור קנית השדה. שנאמר "ואשקלה לו הכסף" [ראה לעיל הערה 42]! וכיצד אפשר לומר שקנה בשטר לבדו ולא בכסף? ונאמרו על כך שני תירוצים בראשונים: א. אמנם ירמיהו קנה את השדה בכסף, אבל, מאחר שהכתוב קרא לשטר 'ספר המקנה', הרי מוכח שאף בכח השטר להקנות, [רמב"ן וריטב"א, וכן דייק מהר"י בירב מלשון רש"י]. ב. ירמיהו התכוין לקנות בשטר שהרי נאמר על שטר "ספר המקנה" והכסף היה בתורת דמי המקח בלבד, ולא בתורת קנין [רשב"א].

עד כאן התבאר מקור דין שטר.

ועתה הגמרא מבארת שיש מקרים שבהם שדה אינה נקנית בשטר בפני עצמו:

אמר שמואל: לא שנו במשנתנו ששדה נקנית בשטר בפני עצמו, **אלא בשטר מתנה**, כשאדם נותן לחברו שדה במתנה, וכותב לו שטר עליה. **אבל במכר**, הבא לקנות שדה מחבירו, **לא קנה** בשטר מכר **עד שיתן לו** עבורה **דמים**.[1345] מפני שהמוכר אינו גומר בדעתו להקנות את השדה עד שיקבל את הדמים.[1347], [1346]

מתיב רב המנונא סתירה לדברי שמואל מברייתא: דתניא: "**בשטר**" שאמרו במשנתנו, **כיצד** הוא?

כתב לו לחברו **על הנייר או על החרס**,[1349] **אף על פי שאין בהם שוה פרוטה**,[1348] "**שדי מכורה לך**", "**שדי נתונה לך**", **הרי זו מכורה ונתונה**, כפי שיתבאר מיד.

[1345] היינו עד שיקבל את כל הדמים. ואם קיבל מקצת מהדמים אינו קונה מקצת מהקרקע על ידי השטר מפני שאין שטר [מועיל] לחצאין. ועל ידי הכסף אינו יכול לקנות אפילו מקצת מן הקרקע, מפני שהכסף ניתן לשם דמי המקח ולא לשם קנין. [ר"ן וכן פסק הרמ"א חו"מ קצ טז, ועיין ריטב"א והביאו רבי עקיבא איגר חו"מ קצא ב].

[1346] שמואל לא אמר את דבריו אלא בענין קנין שטר. ודייקו הראשונים, שבענין חזקה אפילו אם לא נתן דמים קנה. [עיין טעמים לדבר ברמב"ן וברי"ב ובסמ"ע חו"מ קצב כח]. ומכל מקום אם המוכר "עייל ונפיק אזוזי" [נכנס ויוצא לרשות הלוקח לתבוע מעותיו] לא קנה עד שיתן דמים, [ראשונים, וכן נפסק בשלחן ערוך קצב טז]. ובענין קנין חליפין נחלקו הראשונים, והרשב"א הכריע שחליפין קונים בלא נתינת דמים וכן נפסק בשלחן ערוך [חשן משפט קצה א].

[1347] רש"י הוסיף: "ואף על גב דקביל דמים בעי שטרא, אלא היכא דפריש. וכדאמרינן לעיל". ונראה שהוקשה לרש"י: מאחר ששטר אינו מועיל במכר אלא אם כן נתן דמים, אם כן מדוע קנין שטר נצרך במכר? והלא לעולם יכול לקנות מדין קנין כסף! [וכן הקשו הריטב"א, ומהר"י בירב בשם ראב"ד]. ולפיכך כתב רש"י, שכסף אינו קונה לבדו בלי שטר, והיינו במקום שכותבים את השטר כמבואר בגמרא לעיל. נמצא שצריך את קנין שטר למקום שכותבין את השטר. [וכן תירץ מהר"י בירב בשם הראב"ד]. אך, הריטב"א [שהקשה את הקושיא הנ"ל] לא תירץ כרש"י. ונראה שדברי רש"י תלויים במה שדנו הראשונים בנתינת כסף במקום שרגילים לכתוב שטר קנין: יש אומרים שהכסף אינו קונה כלל, אלא בשעת נתינת השטר השדה נקנית מדין קנין שטר. [ר"ן, והובא לעיל הערה 45]. ויש אומרים שהשטר אינו אלא תנאי בעלמא, ואם לבסוף כתב את השטר, אזי השדה נקנית לקונה למפרע משעת נתינת הדמים, בקנין כסף. [לכך נוטה הריטב"א ד"ה וכי תימא, וכן משמע מהרמב"ן ד"ה לא שנו]. והנה, תירוצו של רש"י, שקנין שטר הוצרך למקום שכותבין את השטר [שאין קונים שם בכסף אלא בשטר] מיושב רק לשיטה הראשונה הנ"ל. אבל לשיטה השניה, גם במקום שכותבים את השטר, הקנין נעשה בכסף, וכתיבת השטר אינה אלא תנאי בעלמא [שהכסף אינו קונה אלא אם כן כתב את השטר]. דעתו של הריטב"א נוטה לשיטה השניה [כנ"ל]. ולפיכך לא ניחא לו בתירוצו של רש"י. והריטב"א עצמו מתרץ: קנין שטר הוצרך במכר למוכר שדהו מפני רעתה, שמבואר בגמרא להלן שבאופן זה השדה נקנית בשטר אפילו בלא נתינת דמים. ועיין שם תירוצים נוספים.

[1348] משמע מלשון הברייתא שהיה עולה בדעתנו לומר ששטר אינו כשר אלא אם הוא שוה פרוטה, אבל שטר שאינו שוה פרוטה פסול. [והברייתא מחדשת שאין זה נכון, אלא אפילו שטר שאינו שוה פרוטה כשר]. ומדוע היה עולה בדעתנו לומר כך? מפני שנאמר בענין שטר לשון נתינה - "אחרי 'תיתי' את ספר המקנה" [ירמיה לב טז], ונתינה היינו בדבר חשוב שיש בו שוה פרוטה. [תוספות הרא"ש כאן. וכן הגיה הרש"ש בדברי תוספות לעיל ט א ד"ה אף על פי. ועיין שם].

[1349] חרס הוא דבר שיכול להזדייף. ולפיכך השטר אינו כשר בפני עצמו אלא על ידי עדי מסירה, [עדים שנוכחים בשעת מסירת השטר ורואים שכתוב בו "שדי מכורה לך"]. ושטר כזה אינו כשר אלא לדעת רבי אלעזר המכשיר שטר שאין בו עדי חתימה על ידי עדי מסירה. אבל לדעת רבי מאיר אין שטר כשר על ידי עדי מסירה, אלא דוקא שטר שנעשה על ידי עדי חתימה כשר. [תוספות לעיל ט א, ותוספות הרא"ש כאן]. יש אומרים שאפילו רבי אלעזר אינו מכשיר בזה אלא שטר קנין, אבל שטר ראיה שעל חרס אינו כשר על ידי עדי מסירה, מפני ששטר שעומד

והניחה הגמרא שכוונת הברייתא לומר כך:
"כתב לו שדי מכורה לך" במכר, או "שדי נתונה לך" במתנה, "הרי זו מכורה ונתונה", שאם היה זה מכר הרי זו מכורה, ואם היתה זו מתנה - הרי היא נתונה במתנה.
נמצא, שדברי הברייתא מנוגדים לדברי שמואל, שהרי שמואל אמר שטר אינו קונה במכר, ואילו בברייתא שנינו שאם כתב לו 'שדי מכורה לך" קנה, והיינו במכר, וכפי שהתבאר לעיל!
ומיישב רב המנונא עצמו את דברי שמואל: **הוא מותיב לה**, רב המנונא הוא זה שהקשה על דברי שמואל, **והוא** עצמו גם **מפרק לה** [מיישב את קושיתו]:
הברייתא מדברת **במוכר** את **שדהו מפני רעתה**.[1350] ובזה מודה שמואל ששטר בפני עצמו קונה, מפני שנוח לו למוכר להקנות את שדהו בשטר כדי שהקונה לא יוכל לחזור בו מקנייתו.
רב אשי אמר תירוץ אחר על קושית רב המנונא:
רב המנונא הבין מלשון הברייתא "כתב לו 'שדי מכורה לך'" שמדובר כאן במכר. ומה ששנינו בהמשך "שדי נתונה לך" היינו במתנה. וכך אמרה הברייתא: כתב לו [במכר] 'שדי מכורה לך', [או שכתב במתנה] 'שדי נתונה לך', הרי זו מכורה [או] נתונה. ומאחר שמדובר במכר, הקשה רב המנונא מכאן על שמואל, שאמר שטר אינו קונה במכר.
אך רב אשי מפרש את דברי הברייתא כולה במתנה, והיא עוסקת במעשה אחד בלבד, באדם שכתב לחברו "שדי מכורה לך שדי נתונה לך", ו**במתנה ביקש ליתנה לו**, ואין מדובר כאן במכר כלל.
ולמה כתב לו גם **לשון מכר** ['שדי מכורה לך'], על אף שאינו מתכוין אלא למתנה בלבד, **כדי ליפות את כחו** של מקבל המתנה, שיקבל את השדה במתנה בתוספת הזכויות שיש במכר, וכדלהלן:
ראובן שמכר את שדהו לשמעון, והיתה השדה משועבדת לבעל חובו של ראובן, ובא בעל חובו של ראובן והוציאה משמעון, אזי, שמעון חוזר וגובה מראובן את הדמים שנתן עבורה.
ואם ראובן נתן את שדהו במתנה לשמעון, ובא בעל חוב והוציאה ממנו, אזי, שמעון אינו יכול לגבות מראובן מאומה, שהרי לא שילם לו עבור השדה כלום.

לראיה צריך שיוכל לשמש לראיה בלי עדי המסירה, [גיטין כב ב] וכן פסק שלחן ערוך חשן משפט מב א. אבל עיין ש"ך שם.

[1350] כלומר: מכירה רגילה נעשית מפני שהמוכר נזקק לדמים, ולפיכך, כל עוד שהמוכר לא קיבל דמים לא גמר בדעתו להקנות את השדה, אבל, כאן מדובר באדם שאינו מוכר את שדהו מפני שנזקק לדמים, אלא מפני רעתה. [והוא שמח שהקונה הואיל לקנותה מידו, וחושש שמא יתחרט, ולפיכך מתכוין להקנותה מיד].

ולפי זה יובנו דברי הברייתא: מדובר כאן באדם שנתן שדה במתנה לחברו, וכתב לו "שדי מכורה לך בכך וכך דמים, ושדי נתונה לך". והתכוין ליפות את כחו, שאם יבוא בעל חובו ויוציאה מידו, יוכל מקבל המתנה לחזור ולגבות ממנו את הדמים המפורשים בשטר, כאילו היה זה מכר ששילם דמים בעבורו. [1352], [1351] שנינו במשנה: נכסים שאין להלם אחריות נקנין **בחזקה**.

והוינן בה: **מנלן**, מנין לנו ששדה נקנית בחזקה?

אמר חזקיה: **אמר קרא** [ירמיה מ י]: גדליהו בן אחיקם אמר לאנשים שברחו לשדה מאימת הכשדים "**ושבו בעריכם אשר תפש תם**".

ודרשו חכמים את הפסוק כך: **במה** "**תפשתם**"? **בישיבה**. כלומר, על ידי שתקיימו את מה שנאמר "שבו בעריכם", יתקיים בכם "אשר תפשתם" - שתזכו בהם על ידי כך [1354], [1353] **דבי רבי ישמעאל תנא** [תנא שלמד בבית מדרשו של רבי ישמעאל שנה] טעם אחר לכך ששדה נקנית בחזקה:

שנאמר [דברים יא לא]: "**וירשתם אותה** [את ארץ ישראל] **וישבתם בה**". ודרשו חז"ל: **במה** "**ירשתם**" את הארץ וזכיתם בה? **בישיבה**! [1355]

שנינו במשנה: ונכסים **שאין להם אחריות אין נקנין אלא במשיכה**.

[1351] נמצא שאין סתירה מדברי הברייתא לדברי שמואל, שהרי שמואל אמר שבמכר השטר אינו קונה, ואילו הברייתא מדברת במתנה. הראשונים מקשים על דברי שמואל: כיצד אמר שמואל שדין שטר לא נאמר אלא במתנה? והלא הכתוב שלומדים ממנו את קנין שטר ["ואקח את ספר המקנה"] מדבר במכר, דהיינו בשדה שקנה ירמיהו מחנמאל בן דודו! ויש לומר: באותו הזמן הכשדים צרו על ירושלים ללכדה, כמבואר בספר ירמיהו. ולפיכך הרי זה כמוכר שדהו מפני רעתה. שקנה בלא נתינת דמים. [רשב"א ריטב"א ומהר"י בירב בשם הראב"ד. ועיין שם תירוצים נוספים, ועיין ספר המקנה].

[1352] ומדוע כתב גם לשון מתנה? מפני שאליבא דאמת הנתינה היתה בתורת מתנה ולא בתורת מכר. [תוספות ישנים, מובא בתוספות כאן, ועיין בהערות 86 - 78 על התוספות, ועיין תירוצים נוספים בתוספות ובחידושי הריטב"א, ובתוספות בבא בתרא נא א ד"ה ולמה].

[1353] יתכן שהמילים "אשר תפסתם" מיותרות. ולכן דרשו חז"ל מה שדרשו. ועוד יש לומר: במצודות דוד שם התקשה שבאותו הזמן עדיין לא תפסו שום ערים [עיין שם מה שתירץ]. ויתכן שמכח קושיא זו דרשו חז"ל מה שדרשו - שלאחר שתקיימו את "שבו בעריכם", אזי יהיו אותם ערים "אשר תפסתם", כלומר: תזכו בהם על ידי הישיבה.

[1354] הקשה בתוספות הרא"ש: והלא ישיבה בלבד אינה נחשבת חזקה, אלא אם כן מתקן משהו בגוף הקרקע, כגון נעל גדר או פרץ! ותירץ: בדרך כלל כאשר אדם יושב בבית הוא מסדר לעצמו מנעול ונועל. [עוד תירץ: הישיבה המוזכרת כאן היינו כגון מציע מצעות בנכסי הגר שקנה. ועיין שלחן ערוך חשן משפט סימן ערה סעיף טו. וסימן קצב סעיף טו, ובהגהות הגר"א שם יא -יב. ועיין חידושי המהרי"ט]. ועיין פני יהושע.

[1355] המהרי"ט מביא שהרמב"ן במנין המצוות כתב, שמשמע לו שמצות ישיבת ארץ ישראל היא מצוה מן התורה, ונלמדת מהכתוב "וישבתם בה". וכתב על זה המהרי"ט: מדברי הגמרא כאן מוכח שלא כדברי הרמב"ן, שהרי הגמרא דורשת מ"וישבתם בה" את שקרקע נקנית בחזקה, ומכאן שאין זה נדרש ללמד על מצות ישיבה בארץ. ובדבר אברהם [ח"א י יא] העיר שהרמב"ן דרש את מצות ישוב הארץ ממקום אחר - שנאמר [במדבר לג נג]: "והורשתם את הארץ וישבתם בה". עיין שם. ומכל מקום למדנו מדברי המהרי"ט ש"וירשתם אותה וישבתם בה" הוא סיפור דברים בעלמא. ומשמש כהקדמה למה שנאמר בכתוב אחר כך [לאחר שתורישו את הארץ וישבתם בה, אזי תקיימו את כל החוקים שנאמרו בכתוב שם]. ונראה, שהמילים "וישבתם בה" מיותרות. ולפיכך דרשו

הגמרא הניחה שמשנתנו עוסקת בקנינים המועילים מדאורייתא, ובאה לומר שמטלטלין נקנים במשיכה, ולא בכסף ובשטר ובחזקה.

והוינן: **מנלן**, מנין לנו שהמטלטלין נקנים במשיכה?

ומשנינן: **דכתיב** [ויקרא כה יד]: "**וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך**". [1356] ודרשו חכמים מהמילה "מיד" [1357] שהכתוב בא לומר שמדובר ב**דבר הנקנה מיד ליד**, דהיינו במשיכה.

ולפי זה קנין "משיכה" המוזכר במשנתנו הוא קנין מדאורייתא.

אך במסכת בבא מציעא [מז ב] נחלקו אמוראים מה הוא הקנין המועיל במטלטלין מן התורה:

ריש לקיש אמר: משיכה מפורשת מן התורה שנאמר "או קנה מיד עמיתך" - דבר הנקנה מיד ליד.

ואילו רבי יוחנן אמר: דבר תורה, רק מעות קונות במטלטלין, ולא משיכה. [1358]

נמצא, כי מה שאמרנו לעיל שקנין משיכה נלמד מהכתוב "או קנה מיד עמיתך", זה כדעת ריש לקיש.

ומקשינן: **ולרבי יוחנן**, **דאמר** "**דבר תורה מעות קונות**", **מאי איכא למימר**? מדוע שנינו במשנתנו שמטלטלין נקנין במשיכה ולא במעות? והלא לדבריו, דבר תורה מטלטלין נקנים במעות!

ומתרצינן: **תנא**, **תקנתא דרבנן קתני**. התנא שנה במשנתנו את קנין המטלטלין כפי שתקנוהו חכמים, שחכמים ביטלו את קנין כסף ואמרו שמטלטלין אינם נקנים אלא במשיכה. [1359]

שנינו במשנה: **נכסים שאין להם אחריות** [מטלטלין] נקנין עם נכסים שיש להם אחריות

חז"ל מה שדרשו [אבל אם נאמר ש"וישבתם בה" בא ללמד על ישוב הארץ, לא היו המילים הללו מיותרות ואי אפשר היה לדרוש מהם שקרקע נקנית בחזקה], ועיין עוד תורה תמימה דברים יא אות ע.

[1356] "וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך אל תונו איש את אחיו".

[1357] המילה מיד מיותרת. [כך מוכח במסכת בבא מציעא מז ב. ושם מד ב דרשו מ"מיד" למעט את קרקע מדין אונאה. וריש לקיש אמר שאילו הכתוב לא היה בא ללמד על דין משיכה היה אפשר לומר "וכי תמכרו ממכר מיד עמיתך". והמילים "או קנה" מיותרות - ללמד על קנין משיכה. ונראה ש"או קנה" מגלה לנו שנדרוש את "מיד" גם לקנין משיכה].

[1358] קנין כסף במטלטלין נלמד ממה שנאמר בהקדש [ויקרא כז יט] "ונתן הכסף וקם לו". רש"י. אך הר"ן [ב"מ מז ב] כתב שאין ללמוד את קנייני ההדיוט מקנייני ההקדש, אלא קנין כסף נלמד מסברא. כשם שהוא מועיל בכל הקניינים.

[1359] חכמים ביטלו את קנין כסף במטלטלין מפני שחששו שמא המוכר יאמר לקונה "נשרפו חיטיך בעליה" [להלן כח ב ושם התבאר].

[קרקעות] בכסף בשטר ובחזקה [בקנין אגב].[1360]
והוינן: **מנהני מילי**, מנין למדנו את קנין "אגב"?
אמר חזקיה: אמר קרא בענין בני יהושפט [דברי הימים ב, כא ג]: "**ויתן להם אביהם מתנות** רבות, לכסף ולזהב ולמגדנות [כל אלו מטלטלין] **עם ערי מצורות ביהודה**". כלומר המטלטלין שהוזכרו בתחילת הכתוב נקנו להם אגב ערי המצורות, שאותן הקנה להם אביהם בקנין שטר ובקנין חזקה.[1362], [1361] **איבעיא להו**, הסתפקו בני הישיבה: האם **בעינן צבורים**, האם יש צורך שהמטלטלין הנקנים אגב השדה יהיו מונחים בה,

[1360] קנין זה נקרא קנין "אגב". והגמרא להלן מסתפקת האם צריך שהמוכר יאמר לקונה בפירוש: "קנה את המטלטלין הללו 'אגב' הקרקע", או שאין צריך לומר לו 'אגב'.

[1361] נחלקו הראשונים אם קנין אגב הוא קנין דאורייתא, או שאינו אלא מדרבנן והכתוב הוא "אסמכתא בעלמא". [עיין תוספות הרא"ש ובתוספות ופסקי הרא"ש בבא מציעא יב א. ותוספות לעיל ה א ד"ה שכן פודין. וחידושי הריטב"א כאן. וראה הערת המהדיר על הריטב"א 426].

[1362] הקשה הריטב"א: כיצד אפשר ללמוד מהכתוב הזה את קנין אגב? והלא אפשר לומר שהקנה להם את המטלטלין עם החצר בקנין "חצר" ולא בקנין אגב! [נפקא מינה: חצר אינה קונה את מה שבתוכה אלא אם כן היא משתמרת, ואילו ב"אגב" קונים אפילו על ידי חצר שאינה משתמרת. ועוד, למסקנת הגמרא להלן ב"אגב" אין צריך שהמטלטלין הנקנים יעמדו בתוך החצר עצמה, מה שאין כן בקנין חצר]. ותירץ: אם היה מקנה להם את המטלטלין בקנין חצר, אזי קודם כל היו קונים את הקרקע ורק אחר כך היו קונים את מה שבתוכה בקנין חצר. ואילו בכתוב נאמר "עם ערי מצורות", ומשמע שקנין המטלטלין היה ממש עם הקרקעות באותה שעה. ובעל כרחך אין זה קנין חצר, אלא קנין אגב. ובשו"ת חתם סופר [אורח חיים סימן קיז] כתב שדברי הריטב"א הם כדברי הש"ך [קצח ז] שאין קונים בקנין חצר אלא אם מקנה תחילה את החצר, ואחר כך את המטלטלין. אבל אי אפשר לקנות את החצר והמטלטלין כאחת. אבל עיין דברי יחזקאל סימן נח שחילק בין דברי הריטב"א לש"ך. והאחרונים הקשו על דברי הש"ך. עיין קצות החשן שם ס"ק ב ועוד. [בפני יהושע הקשה כקושית הריטב"א, ועיין שם מה שתירץ].

[1363] קשה: כיצד עלה בדעת הגמרא שצריך שהמטלטלין יהיו צבורים בחצר? והלא אם המטלטלין צבורים בה, אפשר לקנותם בקנין חצר [אפילו אם קנין החצר לא היה יחד עם קנין המטלטלין באותה שעה], ואין צריך לקנותם ב"אגב" [בשעת קנית החצר]! והראשונים תירצו שני תירוצים: [א] אי אפשר לקנות בקנין חצר אלא אם כן החצר משתמרת, אבל חצר שאינה משתמרת אינה קונה בתורת קנין חצר. ואי אפשר לקנות את המטלטלים הצבורים בה אלא בקנין אגב [בשעת קנית החצר]. [ריטב"א, מאירי, שיטה לא נודע למי, סמ"ע רב ד. פני יהושע]. והקשה על זה בשיטה לא נודע למי: בגמרא במסכת בבא מציעא יא ב אמר רב פפא שדוקא הזוכה מן ההפקר אינו קונה אלא בחצר המשתמרת, אבל הקונה מחברו ["דעת אחרת מקנה לו"] קונה אפילו אם החצר אינה משתמרת והלכה כדבריו, ואם כן חוזרת הקושיא למקומה: אם נאמר שבקנין אגב בעינן צבורים, אם כן אין צורך לקנין אגב, ואפשר לקנות בקנין חצר! ומקושית בעל שיטה לא נודע למי מוכח שלדעתו להלכה הקונה מחברו במתנה או מכר קונה אפילו בחצר שאינה משתמרת כלל. אך דבריו תלויים במחלוקת אמוראים בגמרא שם, ונחלקו בזה הפוסקים להלכה. ובשלחן ערוך [חשן משפט ר א] פסק שאפילו הקונה מחברו אינו קונה אלא בחצר המשתמרת לדעתו. והרמ"א שם פסק שמספיק שהחצר תשתמר לדעת המוכר, אפילו אם אינה משתמרת לדעת הקונה. ומשמע שאם אינה משתמרת כלל לא קנה. [ועיין קצוה"ח שם]. ועיין עוד בשיטה לא נודע למי. [ב] תוספות חיצוניות [מובאים בשטמ"ק ב"מ כה ב] הוכיחו מכח הקושיא הנ"ל [מדוע מטלטלים צבורים אינם נקנים בקנין חצר] שאי אפשר לקנות בקנין חצר אלא מטלטלין שנכנסו לחצר לאחר שהחצר כבר היתה של הקונה, אבל, אם קונה את החצר לאחר שהמטלטלין כבר נמצאים בתוכה, אי אפשר לקנותם בקנין חצר. ובהכרח צריך לקנותם דוקא בקנין אגב [וכן כתב שיטה לא נודע למי כאן בשם ב"ת]. [ונראה שלדעת תוספות חיצוניות הקונה מחבירו יכול לקנות אפילו בחצר שאינה משתמרת כלל, וכדעת שיטה לא נודע למי הנ"ל, ולפיכך אי אפשר לתרץ כתירוץ הראשונים הנ"ל שמדובר כאן בחצר שאינה משתמרת. ולכן, תוספות חיצוניות הוכיחו מכאן את דינם]. ובשיטה לא נודע למי דחה

או לא צריך שיהיו מונחים בה? [1363] **תא שמע**, בוא ושמע ראיה ממשנה שאין צריך שיהיו צבורים:

שנינו במשנה [1364]: **רבי עקיבא אומר**: קרקע, אפילו **כל שהוא**, נאמרו בה הדינים דלהלן:

דף כו:

חייבת בפאה [1367] **ובביכורים**, [1366] **וראויה** (תחילת העמוד) **לכתוב עליה** [על ידה] **פרוסבול**, [1365] **ולקנות עמה נכסים שאין להם אחריות**.

ומבואר במשנה שקרקע אפילו כל שהוא קונים עמה מטלטלין בקנין אגב.

דעה זו. ועיין ש"ך חשן משפט קצח ז, ושו"ת חתם סופר יורה דעה ש"י. ובדברי יחזקאל סימן נח. ובקצות החשן קצח ב ובספר מילואי חותם שם.

[1364] פאה ג ו.

[1365] א. מצות עשה להשמיט המלוה בשביעית שנאמר: "שמוט כל בעל משה ידו" והתובע חוב שעברה עליו שביעית עובר בלא תעשה. שנאמר: "לא ינוש את רעהו". [רמב"ם שמיטה ט א]. כשראה הלל הזקן שנמנעו העם מלהלוות זה לזה ועברו על הכתוב "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמור קרבה שנת השבע" וגו'. התקין "פרוזבול" כדי שלא ישמט החוב, ולא ימנעו מלהלוות זה לזה. [שביעית י ג]. וזה גופו של פרוזבול: המלוה כותב "מוסרני לכם פלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה" [שביעית י ד]. ואין כותבין פרוזבול אלא על הקרקע [שביעית י ו]. כלומר: דוקא אם יש ללוה קרקע כל שהוא. ב. מדוע מועיל הפרוזבול? רש"י [גיטין לו א] כתב שפרוזבול הוא הפקעת בית דין, שבית דין מפקיעים את ממון הלוה ונותנים למלוה [למרות שהשמיטה משמטת], והפקר בית דין הפקר. מדברי הר"ש [שביעית י ו] נראה שכאשר המלוה כותב פרוזבול החוב נחשב כגבוי על ידי בית דין ואין שייך בו "לא ינוש" [שהרי החוב כבר נגוש ועומד]. וכן נראה מדברי רבנו תם והריטב"א כאן. [ועיין תוספות גיטין לול א, ותוספות מכות ג ב. ור"ן גיטין שם. ובהערותנו על התוספות]. ג. מדוע אין כותבים פרוזבול אלא אם יש למלוה קרקע? רש"י [גיטין לו לז] כתב שאין רגילים להלוות לאדם שאין לו קרקע, מפני שאין אדם סומך אלא על הקרקעות שאי אפשר לכלותם. והלואה לאדם שאין לו קרקע היא בגדר "מילתא דלא שכיחא" [דבר שאינו מצוי], וחז"ל לא תיקנו תקנות במילתא דלא שכיחא. [וכן כתבו תוספות כאן בתחילת דבריהם]. והר"ש [שם] כתב שרק כאשר יש ללוה קרקע אפשר להחשיב את החוב כגבוי [על ידי הפרוזבול] מפני שאפשר לגבות ממנה את החוב ואי אפשר להעלימה. [וכן נראה מתוספות כאן בשם רבנו תם ומהריטב"א]. [ועיין חברותא על התוספות והערותנו שם]. ד. מדוע די בקרקע כל שהוא, ואין צריך קרקע כנגד כל החוב? מפני שאפילו על ידי קרקע כל שהוא אפשר לגבות את כל החוב. כגון: המלוה גובה את הקרקע מן הלוה, והלוה שהקרקע יקרה בעיניו פודה אותה בדמיה, ואז, חוזר המלוה וגובה אותה ממנו. וכו' עד שישלים את חובו. [תוספות בשם רבנו תם. וכן כתב רש"י בגיטין שם. ועיין הסבר נוסף בתוספות הרא"ש, ובשיטה לא נודע למי ותוספות גיטין לז א. ובהערותנו על התוספות].

[1366] יורד אדם לתוך שדהו, ורואה תאנה שביכרה [שצמחה לפני חברותיה], אשכול שבכר, רמון שבר, קושרן בגמי ואומר הרי אלו ביכורים. [משנה ביכורים ג א]. ומצות עשה להביאם למקדש, ולתיתם לכהן [דברים כו א - יא]. ומדובר כאן בביכורי חיטים [שמצות ביכורים נוהגת בשבעת המינים, ביכורים א ג]. ודוקא בזה אפילו קרקע כל שהוא חייבת בביכורים. אבל באילנות [משבעת המינים] אין מצות ביכורים נוהגת אלא אם היה לו סביב לאילן קרקע 16 אמה. שזהו שיעור יניקת האילן. [בבא בתרא כז ב, ומובא בתוספות]. אין אדם מביא ביכורים אלא מפירות הגדלים בקרקע שלו. מפני שהמביא ביכורים אומר "ועתה הנה הבאתי את ראשי פרי האדמה אשר 'נתת לי ה'" [דברים כו י]. ואינו יכול לומר כך בקרקע שאינה שלו. [כן משמע מרש"י בסוף העמוד. ומהרשב"ם ב"ב פו ב נראה שדרשו זאת ממה שנאמר "אשר תביא מארצך". ועיין ספרי פרשת כי תבוא "ביכורי אדמתך"].

[1367] מצות פאה: הקוצר את שדהו לא יקצור את כל השדה כולה, אלא יניח מעט לעניים בסוף השדה. שנאמר [ויקרא כג כב]: "לא תכלה פאת שדך בקוצרך". [רמב"ם מתנות עניים א א]. הירושלמי [פאה ג ז] הבין שמדובר כאן בקרקע כל שהוא ממש. והקשה: בקרקע כל שהוא לא יכולה לצמוח אלא חיטה אחת בלבד, וכיצד אפשר לקצור מקצת ולהניח מקצת? והלא לפני שקוצר אינו חייב כלל במצות פאה. ולאחר שקצר לא נשאר כלום להניח ל"פאה"! ותירץ: מדובר כאן בקנה אחד שצומחים בו חמש שבלים [וכשקוצר מקצתן חייב להניח שיבולת אחת לפחות]. ועיין בתוספות ובריטב"א.

ויש להוכיח מכאן שבקנין אגב אין צריך שהמטלטלין יהיו צבורים:
שהרי, **אי אמרת בעינן צבורים**, אם כן קשה: **כל שהוא למאי חזי**, איזה מטלטלין יכולים להיות צבורים בקרקע קטנה כל כך?
אלא בעל כרחך אפילו אם אין המטלטלין צבורים בה הם נקנים עמה.
ודחינן: **תרגומה** [פירשה] **רב שמואל בר ביסנא קמיה** [לפני] **דרב יוסף**: [1368] אפשר לקנות מטלטלין אגב קרקע כל שהוא בצבורים בתוכה, **כגון שנעץ בה מחט**.
אמר ליה רב יוסף: **קסבתן**, צערתני בדבריך! **איכפל תנא לאשמועינן מחט**, וכי התנא טרח והאריך במשנתו בשביל למדנו את קנייני המחטים?! [1369] ובעל כרחך לא מדובר במחט אלא במטלטלין גדולים יותר.
ואם כן חוזרת הראיה שהבאנו מהמשנה לעיל שאין צריך שיהיו צבורים. שהרי אם נאמר שצריך שהמטלטלין יהיו צבורים בה, קרקע כל שהוא למה היא ראויה?
אך רב אשי חוזר ודוחה את ראית רב יוסף:
אמר רב אשי: לעולם מדובר בנעץ בה מחט, ואין לתמוה על התנא שהאריך במשנתו להשמיענו קנייני מחטים, שהרי **מאן לימא לן דלא תלה בה מרגניתא דשוויא אלפא זוזי**, מי יאמר לנו שהאדם לא תלה על המחט מרגלית ששוה אלף זוז, ובא להקנות המחט והמרגלית שבה אגב הקרקע? נמצא שהתנא בא להשמיענו כיצד קונים מרגלית.
ולפי זה אי אפשר להוכיח מהמשנה שאין צריך שיהיו צבורים.
תא שמע ראיה אחרת, מברייתא, שאין צריך שהמטלטלין יהיו צבורים בקרקע שהם נקנים על ידה:
לדעת חכמים [1370] "דברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים". כלומר: חולה שנוטה למות ומחלק את נכסיו לאחרים, הרי הם קונים את הנכסים בדיבורו למרות שלא הקנה להם בקנין. וכל זה בחולה, אבל בריא אינו יכול לחלק את נכסיו אלא בקנין.
רבי אלעזר חולק על חכמים, וסובר שאפילו חולה אינו יכול להקנות את נכסיו בדיבור אלא בקנין.
ורבי אלעזר הוכיח את דבריו:

[1368] שהביא את הראיה מהמשנה הנ"ל.
[1369] כנראה לא מצוי שאדם יקנה מחט על ידי קרקע בקנין אגב. והתנא לא צריך לטרוח להשמיענו דבר שאינו מצוי. וכעין זה פירש רש"י במסכת בבא מציעא מו א ד"ה איכפל תנא.
[1370] בבא בתרא קנו א.

אמר רבי אלעזר: מעשה במדוני אחד [1371] **שהיה בירושלים, שהיו לו מטלטלין הרבה וביקש ליתנם במתנה. ואמרו לו** חכמים **שאין לו תקנה** להקנותם **עד שיקנם על גבי** [אגב] **קרקע**, [1372] ולא היה לו קרקע.

מה עשה? - **הלך ולקח בית סלע**, קרקע ובה סלע אחד המכסה את כולה, [1373] **והיה זה סמוך לירושלים. ואמר** כך:

"החלק ה**צפוני** שבסלע **זה** יהיה **לפלוני**, [1374] **ועמו מאה צאן ומאה חביות**. ודרומו יהיה לפלוני אחר, ועמו מאה צאן ומאה חביות", [1375] **ומת. וקיימו חכמים את דברי ו**.

רבי אלעזר סבר שאותו מדוני היה חולה בשעה שחילק את נכסיו, ואמרו לו שצריך להקנותם בקנין אגב ולא די בדיבור, ומכאן הוכיח רבי אלעזר שדברי שכיב מרע לאו ככתובים ומסורים הם. [1376]

עד כאן דברי הברייתא השייכים לענייננו.

והגמרא מנסה להוכיח מכאן שבקנין אגב אין צריך שהמטלטלין יהיו צבורים בשדה: שהרי, **אי אמרת דבעינן** [צריכים] שיהיו **צבורים בה**, אזי תתעורר קושיא: **בית סלע למאי חזי**, מה ראוי להניח עליו? וכי אפשר להניח עליו מאה צאן ומאה חביות?! והלא הוא גבוה ומחודד ואי אפשר להעמידם שם! [1377]

אלא, מוכח מדברי הברייתא, שאין צריך שהמטלטלין יהיו צבורים בקרקע שהם נקנים אגבה!

ודחינן: **מי** [וכי] **סברת** ש"**בית סלע**" היינו **סלע ממש**?! אין הפירוש כן, אלא **מאי** "**סלע**"? **דנפיש טובא**, מקום גדול מאוד. **ואמאי קרו ליה** "**סלע**"? משום דהיתה קרקעו **קשי** [קשה] **כסלע**, ולא היתה ראויה לזריעה, וקנאה המדוני בזול, כדי להקנות את המטלטלין עמה.

ומאחר שאותה קרקע היתה גדולה מאוד, אפשר היה לצבור בה מאה צאן ומאה חביות. ואין להוכיח משם שלא צריך שהמטלטלין יהיו צבורים.

[1371] אדם שהיה גר במדון. והוא מקום שמוזכר בספר יהושע [פרק יב]: "מלך מדון אחד". רש"י. [ובבבא בתרא קנו ב הגירסא "מרוני"].

[1372] להלן הגמרא מבארת מדוע לא יכל להקנותם בקנין אחר.

[1373] על פי פירוש שני ברש"י. ובפירושו הראשון כתב רש"י ש"בית סלע" היינו קרקע קטנה בגודל של המטבע "סלע" [לפי שני הפירושים קנה קרקע זולה כי לא הוצרך לקרקע עצמה, אלא להקנות את המטלטלין אגבה].

[1374] והקנה את הקרקע למקבל המתנה בקנין חזקה על ידי אחר [כלומר: אמר לאדם אחר להחזיק בקרקע ולקנות על ידי כך את הקרקע והמטלטלין לפלוני. כמבואר להלן כז א בקושית הגמרא "ולטעמיך קני מי קתני"].

[1375] בבא בתרא קנו ב.

[1376] וחכמים דחו את דבריו ואמרו שבריא היה באותה שעה.

[1377] על פי פירוש שני ברש"י [ופירושו הראשון הובא לעיל בהערה 78].

תא שמע ראיה אחרת לכך שאין צריך שהמטלטלין יהיו צבורים בקרקע שהם נקנים עמה:

הגמרא מביאה מעשה נוסף כעין המעשה שהובא לעיל, באדם שרצה לחלק את מטלטליו, ואמרו לו שאינו יכול להקנותם אלא בקנין אגב, וכדלהלן.

דאמר רב יהודה: אמר רב: מעשה באדם אחד שחלה בירושלים [והיו לו מטלטלין הרבה, וביקש ליתנם במתנה, ואמרו לו שאין לו תקנה עד שיקנם על גבי קרקע].

לפני שהגמרא מביאה את המעשה כולו, הגמרא מתעכבת על מה שאמרנו "מעשה באדם אחד 'שחלה' בירושלים:

ואמרינן: האמורא שאמר כי אותו אדם חלה, סובר **כרבי אלעזר**, [1378] שאפילו חולה אינו יכול להקנות את נכסיו בדבור בלבד, שהרי לדעת חכמים חולה יכול לחלק את נכסיו אפילו בלי מעשה קנין, ולמה אמרו לו שאין לו תקנה אלא שיקנם על גבי קרקע?

ואמרי לה, אך יש אומרים, שאותו אדם **בריא היה**, ואמרו כך מפני שהם סוברים **כרבנן**, שחולה המחלק את נכסיו לפני מותו, יכול להקנותם בדיבור בלבד בלא קנין. ומאחר שהחכמים אמרו לאותו אדם שאינו יכול להקנותם בדיבור, בעל כרחך אותו אדם לא היה חולה.

והגמרא חוזרת ומביאה את המשך המעשה הנזכר:

מעשה באדם אחד שחלה בירושלים [כרבי אלעזר], ויש אומרים שהיה בריא [כרבנן], **שהיו לו מטלטלין הרבה וביקש ליתנם במתנה. ואמרו לו** חכמים **שאין לו תקנה עד שיקנם על גבי קרקע**, ולא היתה לו קרקע.

מה עשה? - **הלך ולקח** קרקע **בית רובע**, מקום שראוי לזריעת רובע הקב חיטים, [1379] **סמוך לירושלים. ואמר**: מקום **טפח על טפח** מקרקע זו, קנוי **לפלוני**, [1380] **ועמו מאה צאן ומאה חביות! ומת, וקיימו חכמים את דבריו**.

עד כאן המעשה שסיפר רב.

ומנסה הגמרא להוכיח מכאן שבקנין אגב אין צריך שהמטלטלין יהיו צבורים על גבי הקרקע:

כי, **ואי אמרת בעינן צבורים**, אזי תתעורר קושיא: שטח של **טפח על טפח**, **למאי חזי**? מה ראוי להניח עליו? וכי אפשר לצבור שם מאה צאן ומאה חביות?!

[1378] על פי הגהת מסורת הש"ס [ולפנינו כתוב "כרבי אליעזר"].

[1379] קרקע כשיעור חצר המשכן [מאה אמה אורך על חמשים אמה רוחב] ראויה לזרוע בה סאתיים חיטים [עירובין כג ב], ומשערים את רובע הקב לפי החשבון היחסי לסאתיים. רש"י. [סאה היא ששה קבין. ורובע הקב או 1/24 מסאה. נמצא שבית רובע הוא 1/48 מקרקע המשכן הראויה לזריעת סאתיים].

[1380] והקנה לו את הקרקע בחזקה.

אך דוחה הגמרא את הראיה:

לעולם יתכן שצריך שהמטלטלין יהיו צבורים, ואין מדובר כאן בשאמר לתת מאה צאן ומאה חביות ממש, אלא **הכא במאי עסקינן**, במה מדובר כאן, **לדמי**. מעות היו בידו, וביקש לתת דמי מאה צאן ומאה חביות לפלוני. ואפשר לצבור את הדמים הללו ולהניחם על גבי קרקע של טפח על טפח.

והגמרא מנסה להוכיח, שאכן מדובר כאן בדמים ולא בצאן וחביות ממש:

הכי נמי מסתברא. מסתבר שאכן בכך מדובר. דהרי, **אי סלקא דעתך** שמדובר כאן **במאה צאן ומאה חביות ממש**, אזי יש להקשות: מדוע אמרו חכמים שאין לו תקנה אלא להקנותם על גבי קרקע? **ניקנינהו ניהליה**, יקנם לו **בקנין חליפין!** [1381]

אלא, בהכרח מדובר כאן בדמים, ומטבע אינו נקנה בחליפין. [1382]

אלא שדוחה הגמרא טענה זו:

ואלא מאי, מה באת להוכיח מקושייתך? שמדובר כאן **לדמי**? והלא גם אם נאמר כדבריך עדיין יש להקשות: **ניקנינהו ניהליה**, יקנם לו **במשיכה!** [1383] ומדוע אמרו חכמים שאין לו תקנה אלא להקנותם על גבי קרקע?

אלא, בהכרח הנך צריך לתרץ **דליתיה למקבל מתנה**, שמקבל המתנה אינו נמצא כאן, ואינו יכול למשוך את המעות, [1384] ולפיכך אין לו תקנה במשיכה.

ומאחר שבהכרח תירצת שהמקבל אינו נמצא כאן, אם כן, **הכי נמי**, גם אם נאמר שמדובר במאה צאן ומאה חביות ממש, מובן מדוע אין לו תקנה בקנין חליפין. דהרי

[1381] המקבל נותן כלי לנותן ותמורת אותו הכלי נקנה המקח למקבל. [כדעת רב בבא מציעא מז א. וכן נפסק להלכה. אך לוי חולק. עיין שם].

[1382] זו מסקנת הגמרא במסכת בבא מציעא מו א. ומדוע אין מטבע נקנה בחליפין? הטעם לא התפרש בפירוש בגמרא בזה. אבל אמרו בגמרא [שם מה ב] שמטבע גם לא 'נעשה' חליפין. [כלומר: אי אפשר להשתמש בו כדי לקנות חפץ אחר בחליפין] מפני שדעת המקבל את המטבע אינה על המתכת שבו בלבד, אלא חשיבות המטבע היא על ידי צורתו, וביד המלך לבטל את הצורה, ולא יהיה עליו תורת מטבע. ופירשו הרשב"א והר"ן [שם מו א] שחשיבות המטבע אינה בגופו, והרי זה כדבר שאין גופו ממון [שטר] ואינו נקנה בחליפין ואף לא נעשה חליפין. [אבל עיין רש"י שם מה ב. ועיין עוד בראשונים הנ"ל על דברי רש"י, ועיין בתוספות הרא"ש ובנימוקי יוסף שם].

[1383] לפי הצד שמדובר בצאן וחביות ממש, אזי הנותן יכל להקנותם במשיכה, שצאן וחביות נקנים בה. ולפי הצד שמדובר במעות, אזי הנותן יכל להקנותן בהגבהה, שהמעות נקנות בה. ריטב"א [בהסבר המשך דברי הגמרא. והטעם לכך שמעות אינן נקנות במשיכה, היינו מפני שקנין הגבהה הוא הקנין החשוב שבקניינים, ודברים קלים שהדרך להגביהן לא תיקנו בהם קנין משיכה. כמבואר במסכת בבא בתרא פו א. והובא בריטב"א לעיל כה ב]. אבל בשיטה לא נודע למי כתב שכל קושית הגמרא אינה אלא אם מדובר כאן במעות ואילו אם היה מדובר בצאן וחביות ממש, לא קשה דבר, מפני שיש טורח גדול במשיכתם. [וכן כתב מהר"י בירב, ועיין ס' המקנה]. ונראה לבאר לשיטתם, שאף על פי שמעות הן מהדברים הקלים, ודברים קלים אינם נקנים במשיכה, כאן מדובר בהרבה מעות שהיו צבורות בצרור וכדומה. והרי זה כדברים כבדים שנקנים במשיכה. [כעין שכתב הרא"ש במסכת בבא בתרא עו א בענין שק מלא שטרות. עיין שם. ועיין ריטב"א לעיל כה ב בענין שטר].

[1384] [לדברי הריטב"א בהערה הקודמת, יש לפרש שהמקבל אינו יכול למשוך את הצאן והחביות, או, אם מדובר במעות, אינו יכול להגביהן מפני שאינו כאן].

ליתיה למקבל מתנה, מקבל המתנה איננו כאן, והוא אינו יכול לתת את כליו לנותן המתנה כדי לקנות אותה לעצמו בקנין חליפין. [1385]

ומקשינן: [1386] אמנם ביארנו שהנותן לא יכל להקנותם למקבל במשיכה, מפני שהמקבל לא היה שם, אבל עדיין קשה: **וניזכינהו ניהליה אגב אחר**, יאמר לאדם אחר שנמצא שם: משוך מאה צאן ומאה חביות אלו, והתכוין לזכותם לפלוני מקבל המתנה! [1387] ומדוע אמרו חכמים שאין לו תקנה אלא להקנותם אגב קרקע?

ומתרצינן: **לא סמכה דעתיה** של הנותן על אדם אחר שימשוך את המתנה עבור המקבל. כי **סבר**, שמא אותו אחר, **שמיט ואכיל להו**. יטלם לעצמו ויאכלם, ולא יתנם למקבל המתנה. לפיכך עיכב את המטלטלין בידו ולא רצה להקנותם על ידי אחר. [1388]

ומקשינן: ממה שתירצנו יוצא, שאם הנותן היה מסכים להקנות במשיכה על ידי אחר, היה בידו לעשות כן, אך הוא לא רצה.

אלא, עדיין קשה: **מאי**, מה נפרש בלשון הברייתא "אמרו לו **אין לו תקנה** עד שיקנם"? והלא היתה לו תקנה במשיכה על ידי אחר, רק הוא לא רצה בכך!

[1385] ומדוע לא יכל להקנותם בקנין חליפין על ידי אחר [שאדם אחר יתן סודר לנותן בתורת קנין חליפין]? כתב רש"י: "אחר לא היה שם שחפץ בהנאתו של קונה ליתן כליו בשבילו". ופירשו התוספות: כאשר המקנה מקבל סודר [או כלי אחר] בתורת קנין חליפין, אזי בידו לעכב את הסודר בידו ולא להחזירו לבעליו. ולפיכך לא נמצא שם אחר שיסכים לתת את סודרו עבור המקבל. אך, במסכת נדרים מח ב נחלקו אמוראים אם יכול המקנה לעכב את הסודר בידו, ונחלקו הראשונים כיצד לפסוק להלכה: מתוספות כאן ולעיל [ו א ד"ה לבר] מוכח שהמקנה יכול לעכבו. אבל הרא"ש בפסקיו והר"ן [נדרים מט ב] כתבו שבקנין חליפין אין המקנה יכול לעכב את הסודר בידו, אלא הסודר ניתן לו בתורת מתנה על מנת להחזיר [עי"ש]. וכן דעת כמה ראשונים כאן [רמב"ן רשב"א ריטב"א]. ולפיכך, הראשונים דחו את תירוץ רש"י הנ"ל ושינו את הגירסא בגמרא. [ועיין תירוץ לגירסתינו בתוספות בשם ה"ר שמעיה, ועיין עוד בתוספות ובראשונים].

[1386] הקושיא הזאת לא באה להוכיח דבר בענין אי בעינן "צבורים". אלא מאחר שהגמרא נזקקה לדון מדוע לא זיכהו במשיכה, הגמרא ממשיכה לדון בזה.

[1387] זכין לאדם שלא בפניו. [עירובין פא ב. גיטין יא ב ועוד]. כלומר: דבר שהוא זכות [טובה] לאדם, אחרים יכולים לעשותו עבורו אפילו שלא מדעתו. ומקור דין זה מבואר בגמרא להלן מב א. יש אומרים שזכיה היא מטעם שליחות. כלומר: מאחר שזכות הוא לו [הדבר נעשה לטובתו], לפיכך אנן סהדי [אנו עדים] שבודאי נח לו בזה, והרי זה כאילו מינה את האחרים לזכות עבורו. [רש"י גיטין ט ב ד"ה יחזיר, וב"מ יב א ד"ה גבי מתנה. תוספות כתובות יא א ד"ה מטבילין ובעוד מקומות, ועוד]. ויש חולקים וסוברים שזכיה אינה מטעם שליחות. [רמב"ן לעיל כג ב. רשב"א וריטב"א להלן מב א, ועוד. וביאור דבריהם עיין בקצות החשן קה א. וחידושי הגר"ש שקאפ גיטין סימן ד].

[1388] ואפילו בהגבהה לא רצה להקנותם על ידי אחר. למרות שהמגביה חוזר ומניח את החפץ ברשות הנותן ואינו צריך להוציאו מרשותו. וטעם הדבר: מפני שחשש שמא המגביה יבריח או יבזבז מהם לאחר שיבואו לידו, מפני שקל להבריח מטלטלין ולבזבזם. [ריטב"א, ובזה מתורצת קושית עצמות יוסף וקרבן נתנאל]. וכיון שלא רצה לתת את המטלטלין לאחר, לפיכך הקנם בקנין אגב. אך נשאלת השאלה: והלא כדי להקנות את המטלטלין באגב הוצרך להקנות את הקרקע על ידי אחר, ומדוע לא חשש לתת את הקרקע לאחר? וכדי לענות על קושיא זו כתב הריטב"א: "אבל השתא דמקני להו אגב קרקע על ידי אחר שמחזיק בקרקע בשביל הנותן, ליכא [אין] חששא ד'שמיט ואכיל' דהא קרקע אינה נגזלת". והוסיף הריטב"א: הנותן לא חשש שמא אותו אחר יאכל את פירות הקרקע. מפני שקרקע של טפח על טפח אינה ראויה לדבר חשוב. [ואפילו אם הזוכה יטול לעצמו את הפירות, ההפסד אינו גדול בעיני הנותן].

ומתרצינן: **הכי קאמר**: **למאי דלא סמכה דעתיה**, לאור העובדה שלא סמכה דעתו על אחר, **אין לו תקנה** להקנותם בעצמו, **עד שיקנם על גבי קרקע**.

הגמרא סיימה לבאר את דברי רב. ועתה הגמרא חוזרת ומנסה לפשוט את השאלה שנשאלה לעיל: בקנין מטלטלין אגב קרקע, האם צריך שהמטלטלין יהיו צבורים בה, או לא?

תא שמע ראיה ממשנה שצריך שהמטלטלין יהיו צבורים בה: שנינו במשנה במסכת מעשר שני: [1389] **מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו באים בספינה**, ונזכר רבן גמליאל שיש לו פירות שאינם מעושרים בביתו, ושכח ולא נתן רשות לאחרים לתרום בטרם יציאתו מביתו, [1391] ואסור לחבר להשהות פירות שאינם מעושרים בביתו, [1390] שמא יאכלו בני ביתו מהם בעודם טבל. לפיכך, מיהר רבן גמליאל לעשרם בעודו בספינה, [1392] וכך עשה:

דף כז.

אמר להן רבן גמליאל לזקנים: **עישור** [עשירית מהפירות] **שאני עתיד למוד** (תחילת העמוד) [למדוד] ולהפריש למעשר ראשון, הרי הוא **נתון לו ליהושע**, לרבי יהושע בן חנניה שהוא לוי, והיה גם הוא בספינה. **ומקומו** של העישור, דהיינו הקרקע שתחתיו, **מושכר לו**.

ונתן רבי יהושע פרוטה עבור שכירות המקום, וקנה את הפירות אגב הקרקע, כמו ששנינו "נכסים שאין להם אחריות נקנים עם נכסים שיש להם אחריות בכסף". [1394], [1393]

[1389] מעשר שני ה ט [וב"מ יא א].

[1390] רש"י להלן כג א. ומקורו מהגמרא פסחים ט א. ותוספות העתיקו את דברי רש"י בסגנון אחר: רבן גמליאל היה ירא שמא יאכלו בני ביתו מהפירות כי יסמכו על כך שבודאי עישרם. מפני שחזקה על חבר שאינו מוציא דבר שאינו מתוקן מתחת ידו.

[1391] כך פירש רש"י. וקשה: מדוע רש"י נקט שלא נתן רשות 'לאחרים' לתרום. היה ראוי לו לומר ששכח ולא תרם! ותירץ פני יהושע [על תוספות ד"ה מעשה]: הוקשה לרש"י: כיצד שכח רבן גמליאל לתרום? והלא "חזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן" [מעושר], כמבואר בפסחים [ט א]! ולכן רש"י מפרש שבזמן שרבן גמליאל יצא מביתו הפירות עדיין היו מחוברים לקרקע. ואי אפשר לעשר את הפירות אלא לאחר שנתלשו. ולפיכך לא היה רבן גמליאל יכול לעשרם באותו זמן [ואין כאן את החזקה הנ"ל מפני שבשעה שיצא הפירות לא היו נחשבים "טבל" ואין זה דבר שאינו מתוקן]. ולא היה בידו אלא למנות אחרים שיתקנו את הפירות בשליחותו. ולפיכך כתב רש"י ששכח ולא נתן 'לאחרים' רשות לתרום. [אולם רש"י במסכת בבא מציעא יא א כתב בזו הלשון "נזכר שלא 'עישר' מעשרותיו". והתוספות כאן העתיקו בשם רש"י: "פירש בקונטרס: רבן גמליאל 'לא תרם', ושכח ולא נתן רשות [לאחרים] לתרום"]. ויש להעיר על פירוש הפני יהושע: מדוע רבן גמליאל לא תרם גם תרומה גדולה? והנה, תוספות כתבו שכבר הפרישה בגורן [ע"ש]. אך לדברי הפני יהושע שכשיצא מביתו התבואה היתה מחוברת אין לומר כן. ובפני יהושע עצמו התקשה בקושיא זו בתחילת דף כז עמוד א. עיין שם.

[1392] רש"י בבא מציעא יא א. והתוספות מפרשים בדרך אחרת כמבואר להלן בהערות.

[1393] פירשנו את הגמרא על פי פירוש רש"י. והתוספות הקשו על דבריו: אם אכן כל מטרתו של רבן גמליאל לא היתה אלא להציל את בני ביתו מאיסור אכילת טבל, אם כן לשם מה הוצרך להקנות את הפירות לרבי יהושע בקנין אגב? והלא כבר משעה שקרא לפירות שם מעשר פקע מן הפירות איסור טבל, ואפילו אם לא היה מקנם ללוי!

המשיך רבן גמליאל ואמר: **ועישור אחר**, **שאני עתיד למוד** לשם מעשר עני,[1395] **נתון לו לעקיבא בן יוסף**, והוא רבי עקיבא שהיה גבאי צדקה והיה עם רבן גמליאל בספינה. והעישור נתון לו **כדי שיזכה בו לעניים**. **ומקומו מושכר לו**. ונתן רבי עקיבא פרוטה עבור שכירות המקום וקנה עמו את פירות המעשר לעניים.

עד כאן דברי המשנה.

והגמרא מנסה להוכיח מכאן שמטלטלין שנקנים אגב קרקע צריכים להיות צבורים בה: רבן גמליאל אמר "ומקומו מושכר לו", משמע שהקפיד להשכיר את מקום המעשר עצמו, ולא השכיר לו מקום אחר, **ושמע מינה** [למד מכך] **בעינן צבורים בה**, שהרי אם אין צריך שהמטלטלין יהיו צבורים בה, מדוע בחר רבן גמליאל להשכיר דוקא את מקום העישור ולא מקום אחר?[1396]

ותירץ בפני יהושע: האומר על פירותיו שיהיו מעשר ולא נתנם לכהן וללוי עובר באיסור "בל תאחר". כמבואר בתוספות ראש השנה ד א. לפיכך רבן גמליאל הזדרז ליתנם לרבי יהושע ורבי עקיבא. אך התוספות חלקו על פירוש רש"י מכח הקושיא דלעיל, ופירשו שכאן אין מדובר בענין האיסור שאסור לחבר להשהות בביתו פירות שאינן מעושרים, מפני שבודאי רבן גמליאל הזהיר את בני ביתו לפני שיצא לדרך שלא יאכלו מן הפירות, ולא יכשלו באיסור טבל. אלא שאותה שנה היתה השנה הרביעית או השביעית במנין שנות השמיטה. ובאותה שנה חייב אדם בערב פסח במצות ביעור. כלומר: לבער את המעשרות שברשותו וליתנם לכהן וללוי. [דברים כו יב. מעשר שני ה ו]. לפיכך רבן גמליאל הוצרך להפריש את המעשרות וליתנם ללוי ולעני. [על פי פירוש מהרש"א בדברי התוספות. ומהרש"ל פירש בדרך אחרת, ועיין עוד בתוספות ובראשונים והאחרונים].

[1394]כתב רש"י: "ואף על פי שעדיין לא הופרש, קריית שם הוא שאסור לחברים [להשהות] דבר שאינו מתוקן, ואפילו אכלו ממנו אין כאן חיוב מיתה משום טבל, ומן המותר יפריש מעשרותיו". ונראה שרש"י בא לבאר שלא תאמר שאיסור "טבל" אינו פוקע מהפירות אלא לאחר שהשלים את מצותו, כלומר שהפרישם ונתנם לכהן כשהם מבוררים משאר הפירות. וכנגד זה כתב רש"י - שאמנם עדיין היה מוטל על רבן גמליאל להפריש את הפירות כשיבוא לביתו. אבל, משקרא על מקצת הפירות שם תרומה ומעשר, מיד פקע משאר הפירות שם "טבל". ואפילו אם בני ביתו יאכלו ממנו אין כאן איסור טבל שהאוכלו חייב מיתה. אלא יש לפנינו פירות שמקצתם חולין גמורים, ומקצתם תרומה ומעשר. והקשו תוספות: מה הועיל רבן גמליאל בכך? והלא מקצת מן הפירות היו תרומת מעשר. ויתכן שבני ביתו יאכלו מאותם פירות האסורים עליהם! [תוספות הוסיפו שעל ידי הפרשתו גרע יותר. והאחרונים התקשו בהבנת דבריהם, עיין רש"ש ופני יהושע]. ותירצו התוספות: היה לרבן גמליאל פירות רבים. והיה יודע שלא יאכלו בני ביתו את הכל עד שיבוא לביתו. וכאשר יבוא לביתו יפריש את המעשרות מן המותר. ועיין בהערה הבאה.

[1395]"שנת מעשר עני היתה", רש"י. כלומר: פירות הגדלים בשנה הראשונה והשניה לשנותה שמיטה מפרישים מהם מעשר ראשון [ונותנים אותו ללוי], ואחר כך מפרישים ממנו מעשר שני ומעלים אותו לירושלים ואוכלים אותו שם. וכן עושים גם בשנה הרביעית והחמישית. ואילו בשנה השלישית והשישית מפרישים מן הפירות מעשר ראשון [ללוי] ומעשר עני [לעני]. [ראש השנה יד ב]. ואותה שנה שרבן גמליאל עמד בה היתה שנת מעשר עני. לפיכך נתן רבן גמליאל את המעשר לרבי עקיבא שהיה גבאי צדקה, כדי שיזכה בו לעניים. [לפירוש התוספות הנ"ל בהערה הקודמת, שעת הביעור היתה, דהיינו בשנה רביעית או שביעית, ולפי זה צריך לומר שבודאי התבואה שבבית רבן גמליאל הביאה שליש גידולה בשלישית או בשישית, והתחייבה במעשר עני כדין השנה השלישית והשישית].

[1396]קשה: מדוע היה פשוט לגמרא שרבן גמליאל הקנה את מעשרותיו בקנין אגב? והלא יתכן שלא הקנם אלא בקנין חצר, ולפיכך הוצרך להקנות את מקומם ממש! ויש לומר: א. בקנין חצר צריך שהחצר תשתמר לדעת הקונה ואילו כאן החצר לא היתה משתמרת על ידי רבי יהושע הקונה, אלא על ידי בני ביתו של רבן גמליאל. ואין קנין חצר מועיל בכגון זה. [רמב"ן רשב"א ריטב"א, ועיין בבא מציעא יא ובשיטה לא נודע למי כאן]. ב. מעצם זה שרבן גמליאל לא הקנה להם את המעשרות בקנין אגב על ידי קרקע אחרת, אלא הקפיד להקנותם באותה קרקע [אפילו

ודחינן: לעולם אפשר לומר שאין צריך שהמטלטלין יהיו צבורים בה, ובכל זאת רבן גמליאל בחר להשכיר את מקומם, **כי היכי דלא ליטרחינהו**, כדי שלא להטריח את רבי יהושע ורבי עקיבא להוציא את מעשרותיהם מהמקום שהם מונחים בו, ולפיכך השכירם להם, שעל ידי כך זכותם להניח שם את מעשרותיהם כל זמן שירצו.

תא שמע ראיה שמטלטלין הנקנים עם קרקע אינם צריכים להיות צבורים בה:

דאמר רבא בר יצחק: אמר רב: שני שטרות הם, יש שני אופנים בענין שטר, שדיניהם חלוקים זה מזה:

[א] האומר לשני אנשים [1397] "**זכו בשדה זו לפלוני וכתבו שטר**", כך התכוין לומר: החזיקו בשדה, וזכו בה בקנין חזקה לצורך פלוני, וכתבו לו שטר עליה לראיה בעלמא. [1398] לפיכך, אם לאחר שהחזיקובשדה רצה לחזור בו,

חוזר בשטר, בידו לחזור בו מכתיבת השטר, אם אמר 'אין רצוני שתהיה לו ראיה בידו'. [1399]

ואינו חוזר בשדה, אם רצה לחזור בו מעצם נתינת השדה, אינו יכול לחזור בו, שהרי מיד משהחזיקו בה עבור המקבל, זכה בה, והרי היא שלו. [1400]

אם הקנה ב"חצר"], יש להוכיח שקנין אגב אינו מועיל באינם צבורים בה, שהרי אם היה מועיל בכך, היה רבן גמליאל יכול להקנותם בקנין אגב על ידי קרקע אחרת בשיעור כל שהוא. [כלומר: בקנין אגב די בקרקע אחרת כל שהוא, ואילו בקנין חצר צריך היה להקנותן להם את כל הקרקע שהפירות מונחים עליה]. [שיטה לא נודע למי]. ג. יש אומרים שאין קנין חצר מועיל אלא לאחר שהחצר היתה כבר שייכת לקונה, ואילו כאן שהפירות היו מונחים שם קודם אי אפשר היה לקנותם באותה שעה בקנין חצר. [הפני יהושע על פי דעת הש"ך חו"מ רב ג. והאחרונים נחלקו בהבנת הש"ך עיין בדברי פנ"י. וקצוה"ח שם, ועוד. ועיין תירוץ נוסף בפנ"י. ועיין מאירי].

[1397] שיוכלו להיות עדים על הדבר ולחתום על השטר.

[1398] כך פירש רש"י, וכוונתו שיש לפרש את הלשון "זכו בשדה וכתבו שטר" שלא התכוין להקנות את השדה בקנין שטר, אלא בקנין חזקה. והשטר אינו אלא לראיה בעלמא. [והנה רש"י השמיט כאן את קנין כסף, ולא הזכיר אלא חזקה. ואילו בגמרא להלן בסמוך בד"ה אם קדם כתב רש"י: "אם קדם קודם נתינת הכסף או קודם שהחזיק". ויתכן שרש"י סובר שכאן מדובר דוקא במתנה. וכמו שכתב הריטב"א כאן ולעיל כו א. אבל אין מדובר כאן במכר, שהרי במכר במקום שכותבים את השטר לא קנה את הקרקע עד שיכתוב שטר. ועיין בריטב"א לעיל שם. אבל הרשב"א כתב שהגמרא מדברת כאן בין על מכר ובין על מתנה. ויתכן שיש ליישב גם לפי זה את רש"י. שרש"י נקט כאן קנין השייך בין במכר ובין במתנה].

[1399] עיין בהערה הבאה.

[1400] הקשו הראשונים: מאחר שאינו יכול לחזור מנתינת השדה, לשם מה חוזר בו מכתיבת השטר? מה ירויח מכך? [תוספות, ועוד]. [ובודאי קושיא זו קשה לדעת הריטב"א [הנ"ל הערה 101] הסובר שמדובר כאן בשטר מתנה, שהרי בשטר מתנה אף אם יש עליו שטר אין במתנה שום אחריות שהרי המקבל לא נתן בעדה שום דמים. אולם אפילו אם נאמר שמדובר כאן במכר, אין הבדל בין מכר שאין בו שטר למכר שיש בו שטר, שהרי רב עצמו אמר [בבא בתרא מא ב] שהמוכר שדהו בעדים גובה מנכסים משועבדים. בין אם כתב עליה שטר ובין אם לא כתב עליה שטר! רשב"א]. ותירצו התוספות: לא נוח למוכר שיצא שטר על הדבר מפני שיש קול על מכירה בשטר יותר ממכירה בעדים בלא שטר, ויאמרו שהוא עני שמוכר את כל נכסיו. ולא ימצא אדם שיסכים להלות לו [ואפילו אם נאמר שמדובר כאן בשטר מתנה. יש לפרש שהעולם לא ידע שהשטר הוא שטר מתנה. ויסבור שהיה שטר מכר. וכעין זה כתבו תוספות במסכת בבא בתרא עז א בדרך אחרת עיין שם]. ועיין עוד ברשב"א ובריטב"א.

[ב] האומר "זכו בשדה זו לפלוני **על מנת שתכתבו לו את השטר**", כך התכוין לומר: לא יוכל אותו פלוני לזכות בשדה עד שתכתבו ותתנו לו שטר עליה. [1401]

לפיכך, אם לאחר שהחזיקו בשדה בא לחזור בו, **חוזר בין בשטר ובין בשדה**. שהרי מאחר שחוזר מן השטר ממילא לא התקיים תנאו בהקנאת השדה עצמה, ואף השדה לא נקנתה לו.

עד כאן דברי רבא בר יצחק בשם רב.

ורב חייא בר אבין אמר בשם רב הונא: **שלשה שטרות הן**, יש שלשה אופנים בהקנאת שטר, שדיניהם חלוקים זה מזה: [1402]

תרי - הא דאמרן. שנים מן האופנים הם אלו שכבר הזכרנו לעיל [בדברי רב].

ואידך, האופן הנוסף: **אם קדם המוכר וכתב לו** ללוקח **את השטר** לפני שהלוקח הספיק לקנות את הקרקע בכסף או בחזקה.

ומותר לעדים לכתוב למוכר שטר שכתוב בו "שדי מכורה לך" אף לפני שהלוקח החזיק בקרקע, [1404] **כאותה ששנינו** [1403] "**כותבים שטר למוכר, אף על פי שאין הלוקח עמו**", ואינו יכול למסור לו את השטר באותה שעה. [1405]

[1401] כך פירש הרשב"ם במסכת בבא בתרא עז א. וזו לשונו: "על מנת שתכתבו לו את השטר, הכי קאמר: לא יזכה עד שיבוא שטר לידו". [וכן משמע מלשון רש"י כאן]. והריטב"א פירש שהאומר "על מנת שתכתבו לו את השטר" התכוין להתנות תנאי. וכל האומר "על מנת" כאומר "מעכשיו" דמי. [לעיל ח א]. ואם לבסוף הגיע שהטר לידו קנה את השדה למפרע. והוסיף הריטב"א: יש ללמוד מסוגייתנו שלמרות שהנותן שהתנה את התנאי התכוין לטובת המקבל, בכל זאת אין המקבל יכול למחול על התנאי ולומר רצוני לקנות את השדה אפילו בלי שטר. אלא אם הנותן רוצה יכול לחזור בו מהשטר ומהשדה. [וכן כתב הר"ן בשם הרמב"ן]. ועיין אבני מילואים לח יט שהאריך בזה. [ועיין בהערות המהדיר על הריטב"א הערה 518].

[1402] רב הביא שני דינים בענין שטר: באופן האחד, אין השטר והשדה תלויים זה בזה, ומשהחזיק בשדה חוזר בשטר ואינו חוזר בשדה. באופן השני, השטר והשדה תלויים זה בזה, ואפילו משהחזיק בשדה חוזר בין בשטר ובין בשדה, כל זמן שלא נתן את השטר. רב חייא בר אבין מוסיף עוד אופן שלישי, שבו השטר והשדה תלויים זה בזה. ואולם, בניגוד לאופן השני שבדברי רב, באופן הזה משהחזיק בשדה אינו חוזר בו לא בשדה ולא בשטר. וכפי שיבואר בגמרא בסמוך.

[1403] במשנה במסכת בבא בתרא קסז ב.

[1404] מדוע היה עולה בדעתנו לומר שאסור לעשות כן? מרש"י [ד"ה כותבין] משמע שיש לאסור לעשות כן מפני שיש לחשוש שמא המוכר לא יתן את השטר ללקוח בו ביום, אלא לאחר זמן, ונמצא שהשטר הוא "שטר מוקדם". כלומר: שטר מכר שנכתב בו תאריך מוקדם [שלפני המכירה], אזי אותו השטר פסול, מפני שאם לבסוף בעל חוב של המוכר יגבה את הקרקע מן הלוקח בחובו, אזי הלוקח חוזר וגובה מן המוכר את הכסף ששילם עבור הקרקע. ואם אין לו כסף, חוזר הלוקח וגובה את התשלום מלקוחות אחרים שקנו מן המוכר קרקע אחריו. ומאחר שהשטר הזה הוא שטר מוקדם יש לחשוש שמא הלוקח יגבה את כספו מלקוחות שקנו קרקע לפניו. וזה שלא כדין. [כעין שפירש רש"י ראש השנה ב א בענין שטרי חוב המוקדמים]. [ומהרשב"ם ב"ב עז ב משמע שהיה עולה בדעתנו לאסור לכתוב את השטר משום דמחזי כשיקרא. עיין שם].

[1405] כתב רש"י: כותבין שטר למוכר: שדי מכורה לפלוני, ולא אמרינן שטר מוקדם הוא, כיון דקנו מיניה מהשתא. אי נמי כאביי, דאמר [בבא מציעא יג א] עדיו בחתומיו זכין לו. וביאור דבריו: מאחר ששטר מוקדם פסול [כמבואר לעיל בהערה 106]. אם כן קשה: מדוע באמת מותר לעדים לכתוב שטר למוכר כשאין הלוקח עמו? והלא יש לחשוש שמא לא יתנו ללוקח אלא לאחר זמן. ונמצא שהשטר הוא שטר מוקדם, והוא פסול! וכדי לענות על כך, רש"י מדמה את דברי המשנה ב"כותבין שטר למוכר" וכו'. לדברי המשנה [שם] בענין שטרי חוב, ששנינו שם:

ואם קדם המוכר וכתב שטר לפני שהלוקח החזיק בקרקע, אזי, **כיון שהחזיק** הלוקח **עמו בקרקע**, **נקנה** גם **השטר בכל מקום שהוא**. למרות שהלוקח לא עשה שום קנין בשטר עצמו.

עד כאן דברי רב הונא. והגמרא מוכיחה מדברי רב הונא שמטלטלין הנקנים עם הקרקע אינם צריכים להיות צבורים בה: רב הונא אמר שכאשר הלוקח החזיק בקרקע נקנה השטר 'בכל מקום שהוא', ובפשטות השטר נקנה בתורת קנין אגב, כשאר מטלטלין שנקנים עם הקרקע. ו**שמע מינה** שבקנין אגב קרקע **לא בעינן** שהמטלטלין יהיו **צבורים בה**.

אך הגמרא מנסה לדחות את הראיה: **שאני** [שונה] **שטר** משאר מטלטלין, משום **דאפסירא דארעא הוא**, השטר הוא כ"בית אחיזה" לקרקע, [1406] והרי הוא כקרקע עצמה. ולפיכך כשמחזיק בקרקע הרי זה כמחזיק בשטר עצמו בכל מקום שהוא. אבל בשאר מטלטלין, שאין להם שום קשר לקרקע, יתכן שאי אפשר לקנותם אגב הקרקע אלא אם כן הם צבורים בה. [1407]

"כותבין שטר ללוה אף על פי שאין מלוה עמו". והגמרא במסכת בבא מציעא [יב ב] מקשה על כך: כיצד מותר לעשות כן? והלא ראוי לנו לחשוש שמא לא ילוה מיד אלא לאחר זמן, והמלוה יבוא לגבות מהלקוחות שלא כדין! [כלומר: אם אין ללוה אפשרות לפרוע את חובו, אזי המלוה גובה את חובו מהלקוחות שקנו קרקעות מהלוה לאחר ההלואה. מפני שאותן הקרקעות כבר השתעבדו לו בחובו. אבל, המלוה אינו יכול לגבות את חובו מקרקעות הלוה שנמכרו לפני ההלואה, מפני שאותן קרקעות לא השתעבדו לו מעולם. ולפיכך, אם כתוב בשטר זמן מוקדם יש לחשוש שמא המלוה יגבה את חובו מהלקוחות שקנו קרקע לפני ההלואה. וזה שלא כדין. שהרי אותן קרקעות לא השתעבדו לו מעולם!] ונאמרו על כך שני תירוצים בגמרא שם: א. רב אסי מפרש שהמשנה מדברת ב"שטרי אקנייתא". כלומר: הלוה הקנה למלוה [בקנין חליפין] את נכסיו שיוכל לגבות מהם את חובו מהיום, ואפילו אם לא ילוה עכשיו [ואפילו לא ילוה כלל. עיין רש"י וריטב"א שם]. ובזה אין לחשוש שמא המלוה יגבה מהלקוחות שלא כדין. שהרי משעת כתיבת השטר כבר השתעבדו הנכסים, ובדין הוא גובה מהם. [זו דעת רש"י. ועיין רי"ף שם, ועוד]. ב. לדעת אביי, אפילו בסתם שטר [שאינו "שטר אקנייתא"] כותבים שטר ללוה אף על פי שאין המלוה עמו, מפני ש"עדיו בחתומיו זכין לו". כלומר: בשעה שהעדים חותמים על השטר, באותה שעה חל שעבוד על נכסי הלוה, שאם בסופו של דבר ילוה את החוב, אזי כבר מעכשיו הנכסים משתעבדים למפרע לאותו חוב. וביד המלוה לגבות את חובו מכל הקרקעות שהיו ביד המוכר בשעת חתימת השטר. ואפילו אם מכרם לפני ההלואה. וכיוצא בזה מפרש רש"י כאן בענין שטר מכר: לדעת רב אסי, מדובר כאן בכגון שהעדים נתנו למוכר סודר לקנין חליפין, ועל ידי כך המוכר שיעבד את כל קרקעותיו לקונה, לגבות מהן מהיום. ולדעת אביי מדובר כאן בכל שטר מכר, ואפילו בלא הקנין הנ"ל. מפני שבשעת חתימת העדים, המוכר משעבד את נכסיו, שאם לבסוף יגבו את הקרקע הזאת מן הלוקח, אזי הלוקח יוכל לגבות את התשלום מן הקרקעות האחרות שברשות המוכר עכשיו. [הראשונים הקשו כמה קושיות על פירוש רש"י ופירשו את הגמרא בדרכים אחרות. עיין רמב"ן רשב"א וריטב"א].

[1406] כעין אפסר [רסן] שהוא בית אחיזה לבהמה.

[1407] יש לדון: האם סברת "אפסרא דארעא" היינו שאינו קונה כלל בקנין אגב, אלא הרי זה כאילו השטר טפל לקרקע והעושה קנין בקרקע הרי זה כעושה קנין בשטר עצמו. או שמא זו סברא באגב, כלומר: בדרך כלל בקנין אגב צריך שהמטלטלין יהיו צבורים בקרקע כדי לשייך אותם לקרקע. אבל בשטר הוא אפסרא דארעא, אין צריך שיהיה צבור בקרקע. מדברי נתיבות המשפט [ערה א ביחס לדברי הרשב"א ב"ק נב] קצת משמע שסברת "אפסרא דארעא" איננה מדין קנין אגב. אלא השטר נחשב מחובר לקרקע ונקנה עמה. וכן משמע מלשון רש"י ועל דרך זו ביארנו את הגמרא מיד בסמוך. [אמנם, בקצות החשן שם בסוף ס"ק א, מפרש שסברת "אפסרא דארעא" היא סברא בקנין אגב. אך הקצות מתייחס למסקנת הגמרא להלן, שקנין השטר הוא בתורת אגב. ומכל מקום כתב

ותמהינן על זה: **והא עלה קתני**, והלא על קנין השטר הזה אמר רב הונא: כיון שהחזיק בקרקע, נקנה השטר בכל מקום שהוא, וזו **היא ששנינו 'נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש להם אחריות בכסף בשטר ובחזקה'**. ומוכח מדברי רב הונא, שקנין השטר הוא בתורת קנין 'אגב' כשאר נכסים! וכיצד אפשר לומר שהשטר נקנה בתורת אפסירא דארעא?

ומאחר שמוכח מדברי רב הונא שהשטר נקנה בכל מקום שהוא בתורת קנין אגב, אם כן **שמע מינה** שבקנין אגב **לא בעינן צבורים!**

ומסקינן: אכן **שמע מינה** שמטלטלין הנקנים אגב הקרקע אינם צריכים להיות צבורים בה.

בעיה נוספת בענין מטלטלין הנקנים אגב קרקע:

איבעיא להו, הסתפקו בני הישיבה:

מי בעינן אגב, האם צריך שהמוכר יאמר לקונה "קנה את הקרקע, וקנה את המטלטלין 'אגב' הקרקע". **או לא** צריך שיאמר לשון 'אגב'? [1408] **תא שמע** בוא ושמע ראיה שאין צריך לומר 'אגב':

דקתני כל הני, שהרי שנינו את כל המשניות והמימרות שהובאו לעיל [על בעית הגמרא אם צריך "צבורים", כגון: טפח על טפח לפלוני ועמו מאה צאן]. **ולא קתני** ולא שנו באף אחת מהן שהמקנה אמר לשון "**אגב**"! [1409]

ודחינן: **ולטעמיך**, לפי הבנתך, שהמשניות והברייתות הביאו את לשון המקנה ממש, יש להקשות: "**קני**", **מי קתני**1? וכי שנינו שהמקנה אמר לאחר: 'קנה' טפח על טפח עבור פלוני?! ובודאי אין ספק שצריך לומר לו שיקנה את הקרקע [ועמו מאה צאן]! [1410]

הרשב"א שסברת "אפסרא דארעא" מועילה גם למסקנת הגמרא לענין מסוים. עיין שם. אך אפשר שגם הקצות מודה שעתה הגמרא סברה ש"אפסרא דארעא" אינו מדין אגב].

[1408] הר"ן דייק מלשון רש"י שלפי הצד שצריך לומר לשון "אגב" היינו דוקא "אגב", אבל אם אמר "קנה את המטלטלין 'עם' הקרקע" לא עשה כלום. ובהסבר הדבר כתב הסמ"ע [חושן משפט רב ב] שמהלשון "עם" משמע שהקנין שעושה בקרקע [כסף או חזקה] מועיל לקרקע ולמטלטלין בשוה. ואין הדבר כן, מה שאין כן לשון "אגב". [סברת הסמ"ע מתבארת לפי האמור לעיל הערה 39]. יש חולקים על רש"י, וסוברים שאף לפי הצד שצריך לשון "אגב", 'עם' הרי זה כ"אגב". והגמרא לא באה למעט אלא שלא יאמר "קנה מטלטלין וקרקעות" [דעה זו מובאת בר"ן ובריטב"א ושיטה לא נודע למי]. והרמ"א [בשלחן ערוך חשן משפט רב ב] הביא את שתי הדעות. [דעת הרמב"ם מכירה ג ט שבעיית הגמרא כאן אינה אלא כשאין המטלטלין צבורים בקרקע. אבל כאשר המטלטלין צבורים בה פשיטא שאין צריך אגב. ויש חולקים. והובא להלן בהערה 116].

[1409] כך פירש רש"י. ומאחר שרש"י העתיק את הברייתא של "טפח על טפח לפלוני 'ועמו' מאה צאן", הר"ן [הנ"ל בהערה הקודמת] למד מדבריו ש"עם" אינו כ"אגב". ולדעת החולקים על רש"י [בהערה הנ"ל] קושית הגמרא היא משאר הברייתות שלא הוזכר בהם "עם".

[1410] כלומר: לשון הברייתא "הלך ולקח בית סלע סמוך לירושלים ואמר צפוני זה לפלוני" משמע שאמר כך בינו לבין עצמו. ובודאי שאם עשה כן לא עשה דבר. שהרי אין כאן שום קנין. אלא היה צריך לומר לאדם אחר "קני". כלומר: עשה קנין חזקה בקרקע וקנה על ידי כך טפח על טפח לפלוני ועמו הצאן והחביות.

אלא, בעל כרחך, צריך לומר שהלשון "טפח על טפח לפלוני" אינה ממש לשון המקנה, ורב קיצר בלשונו, ובודאי הקנין אינו מועיל **עד דאמר** בלשון "**קני**" [1411].

ואם כן, **הכא נמי**, גם במה ששנינו "ועמו מאה צאן" אין זה לשון המקנה ממש, ואפשר לומר שהקנין אינו מועיל **עד דאמר** לשון "**אגב**".

ואם כן, חוזרת השאלה ששאלנו לעיל: האם צריך שיאמר לשון 'אגב'?

ומסקינן: **והלכתא**: [א] במה שהסתפקנו לעיל האם צריך שהמטלטלין יהיו צבורים בקרקע, נפסק **שצבורים לא בעינן**. [1412] [ב] ובמה שהסתפקנו עתה האם צריך לשון "אגב", נפסק ש"**אגב**" ו"**קני**" [1414] **בעינן**. [1413] ומביאה הגמרא בעיה נוספת בענין קנין אגב: **איבעיא להו**, הסתפקו בני הישיבה: אדם שבא להקנות לחבירו **שדה במכר**, **ומטלטין**

[1411] כלומר: עד שאמר לאדם אחר: עשה קנין חזקה בקרקע וזכה על ידי כך בטפח על טפח לפלוני ועמו מאה צאן שבידי שלא אוכל לחזור בי.

[1412] מדוע הגמרא הוצרכה לפסוק כאן שצבורים לא בעינן? והלא הגמרא כבר הוכיחה את הדין הזה לעיל מברייתא! בכסף משנה [מכירה ג ט] כתב שמכח קושיא זו [ועוד קושיא] חידש הרמב"ם שאין צריך לומר "אגב" אלא כשאין המטלטלין צבורים בקרקע. אבל אם המטלטלין צבורים בה אין צריך לומר לשון "אגב". וכך יש לפרש את דברי הגמרא כאן: אילו היה נפסק שצבורין בעינן. אזי בודאי לא היה צריך שיאמר "אגב". אבל מאחר שנפסק "צבורים לא בעינן, " אזי באופן שאינם צבורים, "אגב וקני בעינן". אך, הראב"ד הרא"ש והר"ן חולקים על הרמב"ם. ומחלוקתם מבוארת להלן בהערה 116.

[1413] דעת הרמב"ם [מכירה ג ט] שמדובר כאן דוקא כשאין המטלטלין צבורים בקרקע. אבל כאשר המטלטלין צבורים בקרקע אין צריך לומר "אגב". [ומקורו הובא לעיל בהערה 114. ועיין מקור נוסף לדבריו בר"ן, ובמגיד משנה שם]. ונחלקו המפרשים בהסבר סברתו: הר"ן כתב שכאשר המטלטלין צבורים בקרקע הם נקנים בקנין חצר. ולפיכך אין צריך לומר לשון "אגב". [ותמה על הרמב"ם: והלא קנין חצר אינו מועיל אלא בחצר המשתמרת, ואילו מלשון הרמב"ם משמע שאפילו בחצר שאינה משתמרת אין צריך לומר "אגב"!] הכסף משנה [שם] מבאר שכאשר המטלטלין צבורים בה הם נקנים בקנין אגב. [וקנין אגב מועיל אפילו בחצר שאינה משתמרת]. והטעם לכך שבשאינם צבורים צריך לומר "אגב", זה כדי להודיע שעם הקרקע הוא מקנה את אותם המטלטלין, אבל כשהם צבורים בתוכה אין צורך בדיבורו, שהרי הענין עצמו מוכיח שאגב החצר הוא מקנה את אותם המטלטלים. [ועיין סמ"ע רב ג]. יש חולקים על הרמב"ם וסוברים שאף כאשר המטלטלין צבורים בקרקע צריך לומר "אגב". [ראב"ד, רא"ש, ר"ן]. וכתב הסמ"ע [חשן משפט רב ד] שאין הדברים אמורים אלא רק כשהקרקע לא היתה משתמרת, אבל אם היתה משתמרת, אזי הכל מודים שהמטלטלין נקנים אפילו אם לא אמר "אגב", מדין קנין "חצר" [שחצרו של אדם קונה את מה שבתוכה אם היתה משתמרת]. אך הש"ך דייק מדברי הר"ן והמגיד משנה שאפילו בחצר המשתמרת צריך שיאמר "אגב" [וכן דייק מעוד פוסקים]. ומדוע באמת אין המטלטלין נקנים בתורת חצר? כתב הש"ך שאין חצרו של אדם קונה את מה שבתוכה [בתורת "חצר"] אלא כשהמתנה היתה לאחר שכבר החצר היתה שלו. אבל כאן, שקנין החצר והמטלטלין באים כאחד, אי אפשר לקנותם בתורת קנין חצר, אלא בקנין אגב בלבד [ובקצות החשן שם ס"ק ב תמה על דברי הש"ך. והאחרונים נחלקו בהבנת הש"ך והאריכו לדון בזה. ועיין לעיל הערה 67]. להלכה: בשלחן ערוך [חשן משפט רב א -ב] פסק כהרמב"ם, שכאשר המטלטלין צבורים בקרקע אין צריך שיאמר "אגב". והרמ"א שם הביא את דעת החולקים על הרמב"ם.

[1414] קשה: מדוע הגמרא הוצרכה לפסוק כאן ש"קני" בעינן? והלא זה היה פשוט לגמרא כבר לעיל! ומכח קושיא זו חידש הרש"ש שצריך לומר "קנה את הקרקע 'קנה' אגבה את המטלטלין". אבל אם לא הזכיר לשון "קני" אלא על הקרקע אינו קונה את המטלטלין. [וכתב שכך משמע לו מלשון רש"י והרי"ף]. ולפי זה מובנים דברי הגמרא: לעיל היה פשוט לגמרא שצריך לומר "קני" על הקרקע. ואילו כאן הגמרא מוסיפה שצריך לומר "קני" על המטלטלין. אך, בשיטה לא נודע למי כתב שלשון הגמרא "קני" הוא לאו דוקא. אלא פשיטא שאם אמר "קני שדה זו ואגבה מטלטלין", ודאי קנה. שהרי "קני" שהזכיר בקרקע מתייחס גם למטלטלין [בניגוד לדברי הרש"ש הנ"ל].

במתנה, **מהו** הדין בזה? האם אפשר להקנות את המטלטלין במתנה אגב הקרקע הנקנית במכר, או שאין המטלטלין נקנים אגב הקרקע אלא אם קניינם שווה? [1415]

תא שמע, בוא ושמע ראיה ממשנה שאפשר להקנות מטלטלין במתנה אגב קרקע הנקנית במכר:

שנינו במסכת מעשר שני [ה ט]: "אמר להם רבן גמליאל לזקנים: **עישור שאני עתיד למוד** להפריש למעשר ראשון **נתון ליהושע** [לרבי יהושע בן חנניא שהיה לוי], **ומקומו מושכר לו**". כלומר: על ידי שכירות המקום קנה רבי יהושע את פירות המעשר, בקנין אגב.

והנה, מקום המעשר הושכר לרבי יהושע בעד דמים. ואילו המעשר ניתן לו במתנה, ומכאן שאפשר להקנות מטלטלין במתנה אגב קרקע הנקנית במכר.

ומסקינן: אכן **שמע מינה** שאפשר להקנות מטלטלין במתנה אגב קרקע הנקנית במכר.

ומביאה הגמרא בעיה נוספת בענין קנין אגב:

איבעיא להו: הרוצה להקנות **שדה לאחד ומטלטלין לאחר**, ואמר לקונה את השדה: 'קנה את השדה לעצמך, ואגבה יקנו המטלטלין לפלוני, [1416] **מהו** הדין בזה? האם צריך שהמטלטלין והשדה יקנו דוקא לאותו אדם, או לא? [1417]

תא שמע ראיה מהמשנה הנזכרת, שאפשר להקנות שדה לאחד ומטלטלין לאחר בקנין אגב: שהרי רבן גמליאל אמר לזקנים: **עישור שאני עתיד למוד** למעשר עני **נתון לעקיבא בן יוסף**, **כדי שיזכה בו לעניים**, **ומקומו מושכר לו**. ומשמע שהמקום הושכר לרבי עקיבא עצמו, ועל ידי כך זכה לעניים את פירות המעשר בקנין אגב.

ומכאן שאפשר להקנות שדה לאחד ומטלטלין לאחר בקנין אגב.

ודחינן את הראיה מכח שתי טענות:

[א] **מאי**, מה פירוש "מקומו **מושכר** לו"? - אין הכוונה שהמקום הושכר לרבי עקיבא, אלא **מושכר למעשר**, כלומר בין המקום ובין המעשר נקנו לעניים. ואין להוכיח מכאן דבר לענין שדה לאחד ומטלטלין לאחר.

[1415] בארנו לעיל [הערה 39] שקנין אגב ענייננו שקנית הקרקע והמטלטלין נחשבת מקח אחד. וכשמחזיק בעיקר המקח [בקרקע] קונה את כולו. ולפי זה יש לבאר שהגמרא כאן מסופקת בשדה במכר ומטלטלין במתנה. האם ניתן להגדירם כמקח אחד, שמקצתו מכר ומקצתו מתנה. או, שמאחר שאין קניינים שווה כל אחד נחשב מקח בפני עצמו.

[1416] כלומר: כאשר הקונה מחזיק בקרקע, הוא מתכוין לקנות את הקרקע לעצמו, ולזכות במטלטלין עבור פלוני מדין "זכיה". שהרי "זכין לאדם שלא בפניו". [ניטין יא ב, ועוד. והיינו: בדבר שהוא לזכותו של האדם, יכולים אחרים לזכות עבורו אפילו שלא מדעתו].

[1417] לפי מה שהתבאר לעיל [הערות 39, 117] נראה שהגמרא כאן מסופקת שמא מאחר שאין הקרקע והמטלטלין נקנים לאדם אחד אין זה מקח אחד, או דלמא, הכל מקח אחד שמקצתו נקנה לראובן ומקצתו לשמעון [כאילו שניהם קונים יחד, מקצת לאחד ומקצת לחברו].

[ב] **ואי בעית אימא**, ואם רצונך בכך, אפשר לומר ש"מקומו מושכר לו" היינו לרבי עקיבא, ואף על פי כן אין להוכיח מכאן שאפשר להקנות שדה לאחד ומטלטלין לאחר בקנין אגב.

משום ד**שאני רבי עקיבא**, רבי עקיבא שונה מאדם אחר, ד**הואיל וגבאי צדקה היה לפיכך כיד עניים הוה**, ידו כיד עניים, [1418] והרי זה כמקנה את השדה והמטלטלין לאותו אדם. ומכח שתי הטענות הללו נדחתה הראיה דלעיל, ונשארה הבעיה במקומה: הרוצה להקנות שדה לאחד ומטלטלין לאחר בקנין אגב, יש להסתפק מהו הדין בזה. [1419]

אמר רבא: **לא שנו** במשנתנו שמטלטלין נקנים אגב הקרקע כשהחזיק בקרקע, [1420] **אלא כשנתן** הלוקח את **דמי כולן** [1421] למוכר.

אבל אם **לא נתן** את **דמי כולן**, **לא קנה אלא כנגד מעותיו**, מפני שהמוכר לא אמר ללוקח להחזיק בקרקע על דעת לקנות את המטלטלין, אלא רק כנגד מעותיו בלבד. [1422]

[1418] על פי הרשב"א, וכן הגיה יעב"ץ ברש"י. וכן העתיק הר"ן בשם רש"י. [אבל לפי הפירוש השני המובא בר"ן י ב ד"ה גרסינן באה"ד "אבל אחרים חולקים" וכו'. הפירוש הוא להיפך: מה שביד העניים הרי הוא כבידו של רבי עקיבא. עיין שם. וזה מתאים עם הגירסא הכתובה לפנינו ברש"י שפירש "הרי הוא כידו". כלומר: ממון מעשר עני הרי הוא כידו].

[1419] הגמרא לא הכריעה מהו הדין בזה. ולפיכך פסק הרמב"ם [מכירה ג י] שלא קנה את המטלטלין. מפני שהקונה בא להוציא את המטלטלין מחזקת המוכר. והמוציא מחברו עליו הראיה. אבל, אם הקונה תפס את המטלטלין, אין מוציאים אותם מידו. וזהו לשיטתו, שפסק ברוב המקומות שהגמרא מסיקה "תיקו", שאם תפס בלא ראיה אין מוציאים מידו [הר"ן בהסבר הרמב"ם]. אולם, יש חולקים על הרמב"ם וסוברים שאפילו אם תפס מוציאים מידו, כדין כל ספק בהלכה. [רמב"ן רשב"א והביאם הר"ן]. ובשלחן ערוך [חשן משפט רב ג] פסק כהרמב"ם שאם הקונה תפס אין מוציאים מידו. והרמ"א הביא את דעת החולקים.

[1420] כך כתב רש"י. ובתוספות ר"י הזקן כתב "לא שנו דנכסים שאין להם אחריות נקנים עם נכסים שיש להם אחריות". משמע שאין מדובר כאן בחזקה בלבד, אלא הוא הדין בכסף ובשטר. [ויתכן שגם רש"י מודה לזה. ונקט חזקה מפני שראיית הגמרא להלן היא מחזקה].

[1421] פירש רש"י שנתן לו דמי כל המטלטלין והקרקע. ועיין בהערה הבאה אות ב.

[1422] א. לשון רש"י: "אבל לא נתן לו דמי כל המטלטלין, לא קנה מטלטלין בחזקה דקרקע אלא כנגד מעותיו". משמע מלשונו שדוקא לענין המטלטלין אם לא נתן את דמי כולן לא קנה. אבל לענין הקרקע עצמה, אפילו אם לא נתן את דמי כולה. קנאה כולה. וכן מוכח מרש"י להלן תחילת עמוד ב' וכן הוכיחו הראשונים מדבריו. וכתבו הראשונים: לענין אותה קרקע עצמה שמחזיק בה, אם המוכר לא "עייל ונפיק אזוזי" [אינו נכנס ויוצא תדיר לבית הקונה לגבות את דמי הקרקע], אזי הלוקח קנה הכל למרות שלא נתן אלא מקצת מהדמים. אבל אם היה המוכר "עייל ונפיק אזוזי", גילה בדעתו שלא מכר את שדהו אלא מפני שנזקק לדמים, ולפיכך אינה נקנית כולה אלא כנגד מעותיו [כמבואר במסכת בבא מציעא דף עז, ופירשוה הראשונים כאן שמדובר [גם] בקנין חזקה]. אבל לענין המטלטלין, אפילו אם לא היה המוכר עייל ונפיק אזוזי, לא קנה אלא כנגד מעותיו. וטעם הדבר: כי כאשר הלוקח החזיק בגוף הקרקע, או משך את המטלטלין עצמם, אזי מאחר שהם באו לידו והמוכר לא עייל ונפיק אזוזי, אנו אומדים את דעתו שהתכוין למכור הכל, אף בלא דמים. אבל בקנין אגב שהמטלטלין לא הגיעו לרשות הלוקח, אין המוכר גומר בדעתו להקנותם עד שיתן דמי כולם. ולמרות שהוא לא עייל ונפיק אזוזי, אין להוכיח מזה שנתרצה למכור בלא דמים. אלא יש לומר שהמוכר אינו טורח לגבות דמים, מפני שאומר לעצמו: כל עוד שהלוקח לא החזיק במטלטלין למה לי לטרוח לחזר אחר המעות? כאשר הלוקח יבוא לבקשם ממני אטול ממנו דמים! [על פי הרשב"א עמ' ב סוף ד"ה בד"א. והריטב"א כאן בציורף דבריו לעיל כו א ד"ה אמר שמואל. עיין שם היטב. ועיין ר"ן כאן]. ב. רש"י בתחילת הדברים כתב: "לא שנו דמטלטלין נקנין בחזקה דקרקע אלא שנתן לו דמי כל המטלטלין 'והקרקע'". ותמה הרש"ש: והלא לענין הקרקע עצמה אפילו אם לא נתן את כל דמיה קנה את כולה!

תניא כוותיה דרבא, מתוך מה ששנו בברייאת דלהלן מוכח כדברי רבא:
שנו בברייתא: **יפה כח הכסף מכח השטר** בדבר אחד, ויפה **כח השטר מכח הכסף** בדבר אחר:
יפה כח הכסף מכח השטר, **שהכסף פודין בו הקדשות ומעשר שני, מה שאין כן בשטר.**
ויפה כח השטר מכח הכסף, **שהשטר מוציא בבת ישראל**, שאשה מתגרשת בגט, **מה שאין כן בכסף.**
ויפה כח שניהם מכח חזקה בדבר אחד, **וכח חזקה** יפה **מכח שניהם** בדבר אחר:
יפה כח שניהם, ששניהם קונים בעבד עברי, מה שאין כן בחזקה.
ויפה כח חזקה, שחזקה נאמר בה הדין דלהלן:
מכר לו עשר שדות בעשר מדינות, אזי, למרות שהשדות רחוקות זו מזו, בכל זאת **כיון שה**לוקח **החזיק באחת מהם, קנאם כולם.** [1423] במה דברים אמורים? בחזקה, אבל בכסף ובשטר אם הלוקח לא נתן אלא דמי אחת מהן, או שלא כתב לו שטר אלא על אחת מהן, לא קנה אלא את אותה שדה בלבד. [1424]

דף כז:

וממשיכה הברייתא ואומרת: מה שאמרנו בחזקה, שאם החזיק בשדה אחת קנה גם שדה אחרת, ואפילו שדה שאינה סמוכה לה, **במה דברים אמורים?**

ומדוע כתב רש"י שצריך לתת את דמי כל הקרקע? ומכח קושיא זו כתב הרש"ש שנראה שצריך למחוק את המילה "והקרקע" מדברי רש"י. [ועיין עצמות יוסף]. ונראה לבאר, שרש"י מדבר באדם שמכר לחברו קרקע במנה [מאה זוז] ומטלטלין במנה, והקונה שילם לו מאה ועשרים, ולא פירש על מה הוא משלם אלא נתנם בתורת פרעון עבור המקח כולו. ורש"י סובר שבכגון זה אין אומרים שהמנה הוא עבור המטלטלין והעשרים הם עבור הקרקע. וקנה הכל. אלא מאחר שהקונה לא פירש שהמנה הוא עבור המטלטלין. הרי זה כאילו המנה עבור הקרקע. והעשרים הם בעד המטלטלין. ולא קנה במטלטלין אלא כנגד אותם עשרים זוז.

[1423] מבואר מדברי הגמרא להלן שטעם הדבר הוא משום שכל הקרקעות שבעולם מחוברות ביניהם בקרקע העולם. ולפיכך כשמחזיק באחת מהן הרי זה כמחזיק בכולן. והרי זה כקרקע אחת גדולה.

[1424] על פי התוספתא כתובות ב ג. וטעם החילוק: קנין חזקה הוא על ידי מעשה בגוף הקרקע, ואותו המעשה יכול להתייחס לכל הקרקעות. אבל בשטר, מאחר שאין כתוב בו אלא שדה אחת. אין כאן שום מעשה קנין כלפי שאר הקרקעות. וכיוצא בזה בכסף, אם נתן דמים בתורת פרעון [או מקצת פרעון] לקרקע אחת, אין כאן שום מעשה קנין כלפי שאר הקרקעות, מפני שהדמים שקיבל אינם עבורן כלל. [כך נראה לבאר על פי תוספות ב"ק יב א. ורשב"א שם ועוד, שכתבו שאין קנין "אגב" מועיל בקרקע. ולפי זה נראה שכשהחזיק בשדה אחת קנה את כולן, מפני שנחשב כמחזיק בכולן. אבל משיטה לא נודע למי [לעיל ד"ה איבעיא להו מי בעינן אגב], בשם מורו נראה שאגב מועיל בקרקע. עיין שם שהאריך בזה].

[1425] קשה: מאחר שהלוקח נתן דמים עבור כל הקרקעות, אם כן קנה את כולן בתורת קנין "כסף"! ומדוע הברייתא הוצרכה להשמיענו שקונה אותן משום החזקה שהחזיק באחת מהן? [ועוד, שהרי בתורת כסף הוא קונה אפילו אם לא נתן את דמי כל קרקע וקרקע, אלא אפילו אם שילם על מקצתה ולא עייל ונפיק אזוזי קנה כולה!] תירצו תוספות והראשונים: מדובר כאן במקום שרגילים לכתוב שטר במכירת קרקע. ובמקום כזה אין קונים בכסף לבדו, כמבואר לעיל כו א. [עיין תירוצים נוספים בראשונים]. ומכאן למד הרא"ש שבמקום שרגילים לכתוב שטר, למרות שכסף אינו קונה שם בלא שטר, חזקה קונה בלא שטר. וטעם הדבר: מפני שקנין חזקה הוא קנין חזק הואיל

דוקא **כשנתן לו את דמי כולן**. [1425] אבל אם **לא נתן לו** את דמי **כולן**, **לא קנה אלא כנגד מעותיו**.

עד כאן דברי הברייתא.

ומאחר ששנינו בברייתא שהמחזיק בשדה אחת לא קנה שדה אחרת שאינה סמוכה לה אלא אם כן נתן לו דמי כולן, יש ללמוד מכאן לענין קנין אגב, שהרי המטלטלין כקרקע שאינה סמוכה לשדה הם, [1426] ולפיכך אי אפשר לקנותם אגב קרקע אלא אם כן נתן למוכר את דמי כולם, וכדברי רבא לעיל. [1427]

וכיון שהביאה הגמרא את הברייתא כדי להוכיח ממנה כדברי רבא, היא מוסיפה שיש להוכיח מהברייתא הזאת כדברי שמואל, דלהלן:

ואמרינן: מה ששנינו בברייתא, **מסייע ליה לשמואל**.

דאמר שמואל: מכר לו עשר שדות בעשר מדינות, כיון שהחזיק הקונה **באחת מהן, קנה את כולן**.

אמר רב אחא בריה דרב איקא על דברי שמואל:

תדע, שדברי שמואל נכונים הם, **שהרי אילו מסר לו** אדם לחבירו **עשר בהמות** האגודות יחד **באמצעות אפסר אחד**, **ואמר ליה** המוכר לקונה "**קני** את כל הבהמות הללו", [1428] **מי לא קני!**?

והקונה עשה מעשה בנוף הדבר [והרי זה כמשיכה במטלטלין שקונה בלא כסף]. וכן פסק הרמ"א בחשן משפט סוף סימן קצב. [אבל יש חולקים וסוברים שאף קנין חזקה אינו מועיל במקום שכותבים את השטר. עיין תוספות הרא"ש לעיל כו א, ועיין בראשונים שם, ולשיטה זו צריך לתרץ את סוגייתנו בדרכים אחרות. עיין בראשונים כאן].

[1426] כך פירש רש"י. ונראה מדבריו שבשדה הסמוכה לה אפילו אם לא נתן דמי כולה קנאה. וכן נראה מהסבר הרשב"א בדברי רש"י. וטעם הדבר: נראה ששדה הסמוכה לה נחשבת חלק משדה זו, והכל כשדה אחת. והרי זה כהחזיק בכולה [אבל אם היה מצר מפסיק ביניהם עיין בבא בתרא נג א -ב. וברשב"ם ותוספות שם. וריטב"א כאן]. ועיין בהערה הבאה.

[1427] כתבו הראשונים: באותה שדה עצמה שהחזיק בה, אפילו אם לא נתן את דמי כולה קנה את כולה, ובלבד שלא "עייל ונפיק אזוזי". [כדלעיל הערה 124 על פי ב"מ עז ב]. אבל אם עייל ונפיק אזוזי לא קנה אלא כנגד מעותיו. ואילו בשאר השדות, אפילו אם לא עייל ונפיק אזוזי לא קנה אלא כנגד מעותיו. [זו דעת רוב הראשונים אבל עיין רמב"ן בשם הר"ח]. וטעם הדבר: כשהחזיק בשדה עצמה ולא עייל ונפיק אזוזי, אנו אומדים את דעתו של המוכר שהתכוין למכור את כולה. אבל כשהלוקח לא החזיק בשדה הזאת עצמה, אזי למרות שהמוכר לא עייל ונפיק אזוזי אין זה משום שדעתו למכור את כולה בלא דמים. אלא שהמוכר אומר לעצמו: כל עוד שהלוקח לא החזיק בקרקע זו עצמה למה לי לטרוח לחזר אחר המעות? כאשר הלוקח יבוא להחזיק בה אטול ממנו דמים! וכיוצא בזה בקנין אגב, הלוקח לא משך את המטלטלין עצמם, ולפיכך, למרות שהמוכר לא עייל ונפיק אזוזי, אין זה משום שדעתו להקנות הכל בלא מעות. אלא מפני שאומר לעצמו: למה לי לטרוח ולחזר אחר המעות כבר עכשיו? כאשר הלקוח יבוא ליטלם ממני אטול ממנו דמים! [על פי הרשב"א והריט"בא שהובאו לעיל בהערה 124. ועיין ר"ן].

[1428] כתב תוספות ר"י הזקן: מדובר כאן אליבא דמאן דאמר שבהמה גסה נקנית במסירה. [והיינו רבי מאיר וחכמים שהובאו במשנה לעיל כה ב. אבל חכמים שבברייתא סוברים שאינה נקנית אלא במשיכה. וכן פסק שמואל]. רש"י לא כתב כן. מפני שרש"י לעיל [שם] סובר שהכל מודים שבהמה גסה נקנית במסירה, ולא נחלקו אלא לענין משיכה. שלדעת רבי מאיר אינה נקנית אלא במסירה ולא במשיכה. ולדעת חכמים נקנית בין במסירה ובין במשיכה [כן ביארו התוספות שם את דעת רש"י ועיין שם].

וכי יתכן שלא קנאם כיון שלא החזיק בכל אחת מהן?! בודאי שלא! אלא מאחר שכולן אגודים באפסר אחד נקנו כולן כאחד, וכיוצא בזה. בעשר שדות מאחר שכולן מחוברות זו לזו על ידי הקרקע שביניהם, אם החזיק באחת מהן קנה את כולן. [1429]

ודחינן: **אמרו ליה**: [1430] **מי דמי**? וכי אפשר לדמות זאת לעשר שדות?! והרי, **התם**, בעשר בהמות, **איגודו בידו**. אבל **הכא**, בקנין שדה, **אין איגודו בידו**!

שהרי המחזיק עשר בהמות באפסר אחד, כולן אגודות יחד באפסר זה שבידו. [1431] מה שאין כן בשדות, הרי הן מפוזרות ואינן נחשבות כאגודות יחד. לפיכך יתכן שהמחזיק בשדה אחת לא קנה אלא אותה בלבד.

איכא דאמרי, יש אומרים, שלהיפך **אמר רב אחא בריה דרב איקא**:

תדע דדברי שמואל אינם נכונים, והמחזיק בשדה אחת **לא קני** בכך גם שדה אחרת, שהרי **אילו מסר לו עשר בהמות** האגודות **באפסר אחד**, **ואמר לו** "בהמה **זו קני**", **מי קני**? וכי הוא קנה את שאר הבהמות האגודות עמה באפסר?! הרי ודאי שלא!

ואם כן, כיוצא בזה, המחזיק בשדה אחת ואין שאר השדות ניכרות עמה, הרי זה כאומר "שדה זו קני", ולכן לא קנה אלא אותה לבדה. [1432]

[1429] על פי הריטב"א להלן בהסבר דחיית הגמרא. והוקשה לתוספות: כיצד אפשר להוכיח ממחזיק באפסר של עשר בהמות שאף בעשר שדות הדין כן? והלא המחזיק באפסר של עשר בהמות הרי זה כמחזיק בכולן [כשם שמחזיק באפסר של בהמה אחת הרי זו חזקה באותה בהמה עצמה]. ואילו בעשר שדות אין הקונה מחזיק אלא באחת מהן בלבד! ומכח קושיא זו פירשו התוספות, שאין מדובר כאן בכגון שהלוקח החזיק באפסר עצמו. אלא אמנם כל הבהמות מחוברות באפסר אחד, אך הוא החזיק ברגלה של אחת מהן וכיוצא בזה. וקנה את כולן למרות שלא החזיק בהן כלל, והיינו מפני שהן מחוברות ביניהן. וכיוצא בזה בעשר שדות, כשהחזיק באחת מהן קנה את כולן. מפני שמחוברות ביניהן. אולם מפשטות דברי רש"י [ד"ה אגודו בידו] והראשונים נראה שפירשו שמדובר במחזיק באפסר עצמו, ולא ברגלה של אחת מהן. ומשמע מדברי תוספות הרי"ד [להלן ד"ה איכא דאמרי] שהיינו יכולים לעלות בדעתנו שלא יקנה אלא את הבהמה הסמוכה לראש האפסר. ואמר רב אחא שבודאי אין הדין כן, ומכאן שכיוצא בזה בעשר שדות אין אומרים שקונה רק את השדה שמחזיק בה בלבד. [כנראה שעשר בהמות באפסר אחד, היינו חבל ארוך שמחבר את כולן. ואין המסירה ניכרת כאן אלא כלפי הבהמה הסמוכה לראש החבל, ובכל זאת קונה את כולם, מפני שמאחר שמחוברות זו לזו המסירה מתייחסת לכולן, ומכאן הוכיח רב אחא שכיוצא בזה חזקה באחת מעשר שדות נחשבת חזקה בכולן, שהרי הן מחוברות זו לזו. ולמרות שאין ניכרת כאן החזקה אלא באחת מהן].

[1430] כנראה שרב אחא אמר את ראיתו לשמואל, ושמואל השיב לו שאין מכאן ראיה.

[1431] לפירוש תוספות הרי"ד [לעיל הערה 131] "איגודו בידו" היינו שהאפסר בידו ממש [ויש לפרש שהרי זה כאוחז באפסר של כל בהמה ובהמה. ומחזיק בה בפני עצמה]. מה שאין כן בעשר שדות, שאין איגודו בידו [ואינו נחשב אלא כמחזיק בשדה אחת בלבד, ולא בשאר הקרקעות]. ולפירוש התוספות [שם] אין מדובר כאן שאיגודו ממש בידו. אלא כוונת הגמרא לומר שאיגודו ראוי להיות בידו, שאם ירצה יוכל לאחוז באפסר שכולן קשורות בו.

[1432] כך פירש רש"י. ופירושו תמוה. וכבר כתב הרמב"ן שפירוש רש"י אינו מחוור כלל. [כלומר: פשיטא שכשאומר "זו קני" מאחר שלא רצה להקנות את שאר הבהמות בודאי אינן נקנות בעל כרחו. מה שאין כן בעשר שדות, למרות שאין שאר השדות ניכרות עם השדה הזאת, אין כאן קנין בעל כרחו של המוכר! ולמה לא יקנה? ועיין להלן בהערה הבאה]. וכתב הרמב"ן: אין מדובר כאן בכגון שאמר "זו קני" [שמשמעותו זו ולא אחרת]. אלא בכגון שאמר "החזק בזו וקנה". כלומר: עשה קנין חזקה באחת מן הבהמות. ועל ידי כך תקנה את כולן. וכוונתו: כשהמוכר ציוה על הלוקח להחזיק בבהמה אחת. כגון שאמר לו "החזק בבהמה זו על מנת לקנות כולן", אזי

ודחינן: **מי דמי**, וכי אפשר לדמות זאת לדברי שמואל?! והרי **התם**, המוסר לחברו עשר בהמות באפסר אחד, **הגופים מחולקים**, וכאשר אמר לו "זו קני" התכוין לומר שיקנה דוקא אותה ולא את השאר. אבל **הכא**, במוכר עשר שדות לחברו, הרי **סדנא דארעא חד הוא**, כל השדות מחוברות לגוף קרקע העולם, וכולן נחשבות לגוף אחד, אף כי הן חלוקות במיקומן בגוף. ולפיכך כשהמוכר אומר לקונה להחזיק בקרקע אחת, אין זה כאומר לו "זו קני", אלא דעתו להקנות לו את כולן.[1433]

שנינו במשנה: **וזוקקים** [המטלטלין] **את הנכסים** שיש להם אחריות לישבע עליהן. שבועה זו נקראת "גלגול שבועה". כלומר, מאחר שהאדם כבר חייב להשבע על המטלטלין, מגלגלים עליו בית דין חיוב להשבע אף על הקרקעות.

ומביאה הגמרא מקור מן התורה לדין "גלגול שבועה":

אמר עולא: **מנין לגלגול שבועה מן התורה**?

דבר זה נלמד ממה **שנאמר** בענין סוטה:

אשת איש שנבעלה בודאי לאדם אחר אסורה לבעלה מדין "זונה".

אך אם אין ודאות שהיא זינתה תחת בעלה, כי אין עדים שראו את הבעילה, אלא שהאשה חשודה בכך, בתנאים שיתבארו להלן, הרי היא אסורה על בעלה באיסור "סוטה".[1434] אין האשה אסורה באיסור סוטה אלא על ידי "קינוי" ו"סתירה", שאם הבעל קינא לה [התרה בה] בפני עדים שלא תסתתר עם איש פלוני, ובכל זאת הסתתרה עמו בפני עדים [כשיעור זמן הראוי לזנות], הרי היא אסורה לבעלה.

הבעל שקינא לאשתו, ונסתרה, יכול להביאה לכהן לבדקה אם נטמאה או לאו. וזה סדר בדיקתה:

מעשה החזקה אינו מתייחס אלא לבהמה שאמר לו להחזיק בה. ולא לבהמות האחרות. ומאחר שמעשה החזקה מתייחס רק לבהמה אחת בלבד, לא קנה את שאר הבהמות למרות שהן מחוברות אליה באפסר אחד. וכיוצא בזה בעשר שדות, החזקה לא היתה אלא בשדה האחת שהחזיק בה, ואין כאן מעשה חזקה בשאר השדות, ולפיכך לא קנה את שאר השדות למרות שהן מחוברות אליה. וכפי שהסברנו את דברי הרמב"ן מפורש יותר בתוספות רי"ד [ועיין פירוש נוסף בחידושי הריטב"א].

[1433] כך פירש רש"י. וכתב העצמות יוסף שכוונת רש"י לומר, שבקרקע אפילו אם אמר "זו קני" התכוין להקנות את כולם מאחר שסדנא דארעא חד הוא. אך כבר הבאנו לעיל [בהערה הקודמת] שהרמב"ן ותוספות רי"ד פירשו את דברי רב אחא בדרך אחרת. ולדבריהם נראה שסברת "סדנא דארעא חד הוא" היינו שכל השדות נחשבות כאחת, וכשמחזיק בשדה אחת הרי זה כמחזיק בכולן.

[1434] פרשת סוטה נאמרה בתורה בספר במדבר ה. ונאמר שם [פסוק יב]: "איש איש כי תשטה אשתו" וגו'. ופירש רש"י לפי פשוטו של מקרא - "תט מדרכי צניעות ותחשד בעיניו".

[1435] מים קדושים [מים מהכיור] בכלי חרס שנתן לתוכם עפר מקרקע המשכן [במדבר ה יז], ונותן לתוכם דבר מר כגון לענה. [סוטה כ א. רמב"ם סוטה ג י]. והכהן כותב על קלף את הקללות שמשביעה כפי שכתובים בתורה במדבר שם. [רמב"ם סוטה ג ח. על פי דעת תנא קמא סוטה יז א] ומוחק אותם לתוך המים. [שם].

הבעל מביא עבורה מנחת סוטה, והכהן משקה אותה במי המרים, [1435] ומשביע אותה לפני השקאתה בנוסח הזה: "אם לא שכב איש אותך, ואם לא שטית טומאה תחת אישך, הנקי ממי המרים המאררים האלה".

"ואת כי שטית, יתן ה' אותך לאלה ולשבועה בתוך עמך, בתת ה' את ירכך נופלת ואת בטנך צבה". [1436] והאשה עונה "אמן, אמן".

ואז, אם האשה אכן זינתה, בטנה מתנפחת וירכה נופלת, ותמות. [1437] ואם טהורה היא, אזי יוצאת היא מנוקה מהחשד, והולכת לה, ומותרת לבעלה.

אך אם האשה אינה רוצה לשתות, אינה שותה, אלא הרי היא אסורה עליו ויוצאת בלא כתובה. [1438] ומביאה הגמרא את הפסוק בענין סוטה, לאחר שהכהן משביע אותה בשבועת האלה [במדבר ה כב]: "**ואמרה האשה: אמן, אמן**". [1439]

ותנן, ושנינו במסכת סוטה [יח א]: **על מה היא אומרת "אמן" "אמן"** פעמיים? ומדוע לא די שתאמר אמן פעם אחת?

ומפרשת המשנה את כפל ה"אמן" בכמה דרכים: [1440]

א. "**אמן**" אחד **על השבועה**, על מה שהשביעה הכהן שלא סטתה, [1441] **ואמן שני על האלה**, הקללה שקיללה הכהן, שאם סטתה יתן ה' את ירכה נופלת ואת בטנה צבה.

ב. **אמן** אחד: **אם** נטמאתי **מאיש זה** שיש עדים שנסתרתי עמו. [1442] **ואמן שני: אם** נטמאתי **מאיש אחר**.

ג. **אמן** אחד: **שלא סטיתי ארוסה**. ואמן שני: שלא סטיתי **נשואה**.

[1436] על פי במדבר ה יט - כב. "בטנך צבה" היינו נפוחה [רש"י, תרגום]. למרות שנאמר שם בפרשה פעמים "והשביע הכהן", הכל שבועה אחת. כמבואר ברמב"ם סוטה ג ז.

[1437] רמב"ם סוטה ג טז. עיין שם.

[1438] סוטה כד א. [הטעם שיוצאת בלא כתובה הוא מפני שהאשה גרמה לעצמה את הגירושין הללו. שהרי נסתרה ועל ידי כך נאסרה לבעלה. רש"י ד"ה ולא נוטלות]. ואם הבעל אינו רוצה להשקותה יוצאת ונוטלת כתובה.

[1439] "כל העונה אמן [על שבועה] כאילו הוציא שבועה מפיו". שבועות כט ב.

[1440] כך משמע מרש"י סוטה יח א. אבל עיין תוספות והובאו להלן בהערה 147.

[1441] כך פירש רש"י כאן. [ועיין רש"י במדבר ה יט. ולהלן בגמרא סב א ובתוספות שם].

[1442] אזי תחול הקללה. וכן נשבעה שלא נטמאה מאיש זה.

[1443] א. אשה שמת בעלה בלא בנים. חייבת ביבום. שאסור לה להנשא לאדם אחר, אלא מצוה על אחי המת לבא עליה, ועל ידי כך היא נעשית כאשתו. [דברים כה] ודין זה נקרא יבום. ב. מאחר שהיבמה אסורה להנשא לשום אדם מלבד ליבם, הרי היא ממתנת ומצפה ליבומו. לפיכך נקראת "שומרת יבם" כלומר: ממתינה ומצפה ליבם [כמו שנאמר "ואביו שמר את הדבר" בראשית לז]. רש"י. ג. הגמרא במסכת סוטה [יח ב] מוכיחה מהמשנה הזאת ששומרת יבם שזנתה אסורה על היבם. אך תנאים נחלקו בדבר. ולהלכה נפסק שאינה אסורה [ע"ש].

[1444] הקשו התוספות: כיצד למדו מכפל הלשון "אמן" "אמן" שלשה דינים? והלא אין כאן אלא "אמן" אחת יתרה, ואי אפשר ללמוד ממנה אלא דין אחד! ותירצו: את שני הדינים הראשונים האמורים בברייתא יש ללמוד אפילו

וכן, אם האשה היתה יבמה שנשאת ליבם אומרת: אמן שלא סטיתי בעודי **שומרת יבם**, [1443] ואמן שלא סטיתי **כנוסה** [לאחר שהתייבמתי ליבם]. [1445], [1444] עד כאן דברי המשנה במסכת סוטה.

ומוכיח עולא מכך שנשבעת "אמן שלא סטיתי ארוסה ונשואה", שכאן התחדש דין גלגול שבועה: [1446]

כי **האי**, אמן זה, על השבועה שמשביעה הכהן שלא שטיתי בהיותי "**ארוסה**", **היכי דמי**? איך מדובר במה ששנינו שהאשה נשבעת [1447] שלא סטתה ארוסה? שמא תאמר, שבועה זאת היא מעיקר הדין, ולא התחדש כאן דין "גלגול שבועה", אי אפשר לומר כך. כי לפי זה, בהכרח אמר הכתוב, כי כמו שנאמר דין שבועת סוטה בנשואה, [1448] כך נאמר דין שבועת סוטה גם בארוסה. [1449]

ולפי זה נצטרך לומר, שהבעל קינא לאשה בהיותה ארוסה, והיא אף נסתרה בעודה

אילו לא היתה נאמרת בתורה אלא אמן אחת. מפני שנאמר בתורה בענין השבועה "ואם לא שטית תחת אישך", משמע כל שסטתה תחת אשה, בין מאיש זה [שהבעל קינא ממנו] ובין מאיש אחר הרי זה בכלל השבועה. וכן נאמר שם בפירוש גם אלה וגם שבועה. וממילא "אמן" שנאמרה בתורה מתייחסת לכל זה. ונמצא שה"אמן" השניה מיותרת, ללמד את הדין השלישי - על ארוסה ושומרת יבם. [והמהרי"ט התקשה כיצד לומדים גם את הארוסה וגם את שומרת היבם. עיין שם. ויתכן לומר ששומרת יבם כלפי כנוסה הרי היא כארוסה כלפי נשואה]. אך, ברש"י במסכת סוטה [יח א ד"ה אמן על האלה] מפורש שאף הדרשה הראשונה שבמשנה נדרשת מכפל ה"אמן". וכן נראה מלשון המשנה. [וכן משמע מהרמב"ם סוטה ד יז עיין שם]. ונראה שאף התוספות מודים שהמשנה מסמיכה את כל הדינים הללו על כפל הלשון "אמן". אך אין זה אלא אסמכתא בעלמא. ועיקר הכתוב לא נצרך אלא לדרשא השלישית שבברייתא. וכנ"ל.

[1445]בענין יבום האשה שהתייבמה נקראת "כנוסה" על שם הפסוק שנאמר בה [דברים כה] "לא תהיה אשת המת 'החוצה' לאיש זר [אלא] במה יבוא עליה". כלומר יבמה יקחנה לאשה בביתו. רש"י.

[1446]מדוע עולא לומד את דין גלגול רק מסוף המשנה [אמן שלא סטיתי ארוסה ונשואה]? והלא אפשר ללמוד זאת ממה ששנינו בתחילת המשנה "מאיש זה ומאיש אחר", שהרי "מאיש אחר" היינו מאיש שלא קינא ממנו. ועל כרחך אי אפשר לחייבה שבועה בלא קינוי אלא על ידי גלגול! [תוספות]. [ובריטב"א מוסיף: אילו עולא היה מוכיח מתחילת הברייתא לא היה נזקק לכל האריכות שבהמשך הגמרא - "היכי דמי" וכו']. ותירצו הראשונים: עולא רצה להוכיח מסוטה את הדין האמור במשנתנו שמגלגלים שבועה ממטלטלין לקרקעות. ואי אפשר ללמוד זאת מאמן מאיש זה אמן מאיש אחר, מפני ששם אותו איש אחר שייך בו חיוב שבועה מחמת עצמו אילו הבעל היה מקנא לו. מה שאין כן קרקעות, לא נאמר בהן חיוב שבועה מחמת עצמן בשום אופן. ולפיכך עולא הוצרך להוכיח זאת מארוסה, שבארוסה לא שייך חיוב שבועה מחמת עצמה בשום אופן, ובכל זאת מגלגלים עליה שבועה. ומכאן שכיוצא בזה בקרקעות מגלגלים עליהן שבועה למרות שאין שייך בהן חיוב שבועה מחמת עצמן בשום אופן [תוספות רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, תוספות רי"ד].

[1447]"אמן" היינו שהאשה מקבלת על עצמה שבועה. [כדלעיל הערה 141].

[1448]הכתוב מדבר בנשואה. שנאמר "תחת אישך" [במדבר ה כ] והיינו בעלה מן הנשואין. וכדלהלן בגמרא.

[1449]מפשטות לשון הכתוב "ואמרה האשה אמן אמן" משמע שהכהן השביע את האשה באותו מעמד בשתי השבועות [ארוסה ונשואה] ואמרה על שתיהן אמן. אבל הגמרא מנסה עכשיו לומר שהמשנה דורשת את הכתוב בשני מקרים נפרדים: "אמן" אחת נאמרה באדם שמשביע את אשתו הנשואה. ו"אמן" שניה נאמרה באדם שמשביע את אשתו הארוסה [רש"י בד"ה אי נימא]. ועיין פירוש אחר ברמב"ן וריטב"א.

ארוסה [כשם ששבועת סוטה בנשואה היא רק באופן שהיה בה קינוי וסתירה]. [1450] ואם כן, יש להקשות, כיצד תיתכן שבועת סוטה בארוסה בקינוי וסתירה?

אילימא, אם נאמר שמדובר בכגון **דקני לה**, שקינא לה ונסתרה **כשהיא ארוסה**, **ואף קא משקי** [משקה] **לה בעודה ארוסה**, והבעל משביע אותה על כך שלא זינתה בעודה ארוסה. [1451] זה לא יתכן, כי:

והתנן: **ארוסה ושומרת יבם**, שהארוס או היבם קינו להן, ונסתרו, **לא שותות** מי סוטה, אלא הרי הן יוצאות מתחת בעליהן, **ולא נוטלות כתובה**. [1452]

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא**? מדוע הן לא שותות? היות "ואת כי שטית טומאה **תחת אישך**" **אמר רחמנא**. [1453] ומשמע שמדבר הכתוב דוקא באשה שאני קורא בה "תחת אישך", דהיינו נשואה. **ואילו** בארוסה ושומרת יבם **ליכא**, שאין אני קורא בה "תחת אישך".

ובהכרח, אי אפשר להעמיד את שבועת ארוסה בכגון שקינא לה והשקה בעודה ארוסה! **אלא** שמא תאמר שאפשר להעמיד את האמן על השבועה שלא סטתה בהיותה ארוסה בכגון **דקני** [שקינא] **לה** ונסתרה **כשהיא ארוסה**, [1454] **וקא משקי לה** לאחר מכן, **כשהיא נשואה**. [1455]

גם זה לא יתכן, כי: בכגון זה, **מי בדקי לה מיא**!? וכי המים יכולים לבדקה ולהתירה לבעלה אם נישאה לו לאחר שנאסרה עליו מדין סוטה? [1456]

[1450] כלומר: אם היינו מפרשים את הכתוב מדין "גלגול", אזי בארוסה אין צריך קינוי וסתירה. שהרי אין חיוב השבועה שלה מחמת עצמה, אלא מחמת גלגול שבועה משבועת הנשואה. אך מאחר שאנו רוצים לומר שלא התחדש כאן גלגול שבועה, בעל כרחנו נצטרך לומר שאף שבועת ארוסה היא על ידי קינוי וסתירה.

[1451] עיין לעיל הערה 151.

[1452] מפני שהן גרמו לעצמן את הגירושין, שהרי על ידי שנסתרו נאסרו עליו [רש"י].

[1453] במדבר ה כ.

[1454] אי אפשר להעמיד את הכתוב בשקינא לה בעודה ארוסה ונסתרה לאחר שנשאת, מפני שזה בכלל "שלא שטיתי נשואה", שהרי שם "סוטה" היינו לאחר קינוי וסתירה. רשב"א ריטב"א.

[1455] קשה: בכתוב נאמר "ואת כי שטית תחת אישך וכי נטמאת". ומשמע שהסתירה היתה תחת אישה [ונטמאה באותה סתירה], ואם כן מה יועיל לנו שנעמיד את שבועת ארוסה בכגון שמשקה אותה כשהיא נשואה? והלא הסתירה היתה בעודה ארוסה! ויש לומר: בתחילת פרשת סוטה נאמר "איש איש כי תשטה אשתו". מכפל המילים "איש איש" דרשו חכמים שארוסה אשר הארוס קינא לה ונסתרה אסורה לבעלה כדין סוטה. ואולם, אי אפשר לומר שהכתוב ריבה את הארוסה לכל דיני סוטה, דהיינו שיוכל גם להשקותה לאחר האירוסין, שהרי נאמר "תחת אישך". ומכל מקום, אפשר שמהכתוב "תחת אישך" לא נמעט אלא את המעט ביותר שאפשר למעט, שהרי הכתוב "איש איש" ריבה את הארוסה. הלכך, אנו מפרשים את הכתוב כך: "ואת כי שטית" - ועכשיו בשעת ההשקאה את "תחת אישך" [אולי כוונתם לפרש "ואת כי שטית תחת" - מי שהוא עכשיו - "אישך"]. כלומר: הכתוב לא בא למעט אלא שאין להשקותה אם אינה תחת אישה, אבל כל שהיא תחת אישה [נשואה] בשעת ההשקאה הרי זה בכלל הריבוי "איש איש" - לרבות את האירוסין [על פי תוספות ותוספות הרא"ש, בתוספת הסבר. ועיין ב"חברותא על התוספות" [העומד להופיע], ובהערות שם. ועיין פני יהושע].

[1456] המטרה של השקאת הסוטה היא כדי להתירה לבעלה. ובאופן שאין המים יכולים לבדקה אין משקים אותה.

והלא "**וניקה האיש מעון**" **אמר רחמנא**, [1457] ומלמד הכתוב הזה שרק **בזמן שהאיש מנוקה מעון** [1459] אזי **המים בודקים את אשתו**. [1458] אבל, אם לאחר שנסתרה ונאסרה עליו מדין סוטה בא עליה בעלה באיסור, [1460] שאז **אין האיש מנוקה מעון**, בכגון זה **אין המים בודקים את אשתו**. [1461]

ולכן, אי אפשר להעמיד את השבועה שלא סטתה בעודה ארוסה באופן שקינא לאשתו ונסתרה בעודה ארוסה ובא להשקותה כשהיא נשואה, כי הרי בודאי בא עליה משנשאה, [1462] ובכך עבר איסור, ולא יבדקוה המים היות והבעל אינו מנוקה מעון! [1463] ומכח הקושיא הזאת מסיק עולא:

אלא, בהכרח, שלא התחדש דין שבועת סוטה בארוסה כלל. ובמה שנשבעת אמן שלא סטיתי 'ארוסה' ונשואה מדובר בשבועה הבאה **על ידי גלגול**, בבעל שקינא לאשתו

[1457] במדבר ה לא.

[1458] למסקנת התוספות [כאן, וביבמות נח ב, ובתוספות רא"ש וטוך] נראה שחכמים דרשו את הפסוק "ונקה האיש מעון" - בשעה שהוא משקה אותה הרי הוא מנוקה מעון. וכל שידוע בודאות באותה שעה שבא עליה באיסור, אין המים בודקים אותה [האחרונים האריכו לדון בדברי התוספות. עיין מהרי"ט, פני יהושע, רבי עקיבא איגר, ועוד].

[1459] [אם השקה את אשתו ומתה, לא יאמר אני חבתי במיתתה. דבר אחר: אם נמצא שטהורה היא הרי זו מותרת לבעלה. ועד כה [לפני ששתתה] הסוטה היתה אסורה לבעלה. רש"י על התורה במדבר ה לא. וכל זה לפי פשוטו של מקרא. אבל הגמרא כאן דורשת את הכתוב בדרך דרש. כדלהלן].

[1460] שהרי הסוטה אסורה על בעלה.

[1461] ואפילו אם לא באו עדים שנסתרה עד לאחר שנשאת, ולא בא עליה באיסור אלא בשוגג. בכל זאת, מאחר שעכשיו ידוע לו בודאות שעבר על איסור, למרות שהאיסור היה בשוגג אין המים בודקים את אשתו. [תוספות הנ"ל בהערה 160].

[1462] התבאר בהערה הבאה.

[1463] הקשה רש"י: מדוע הגמרא לא העמידה את שבועת האירוסין בכגון שקינא לה ונסתרה בעודה ארוסה, ונשאת, ולא בא עליה? שהרי בזה הבעל "מנוקה מעון", מפני שלא בא עליה לאחר שנסתרה. ובידו להשקותה עכשיו, שהרי כבר נשאת והרי היא בכלל "תחת אישך"! ויש לומר: אי אפשר להעמיד את שבועת סוטה בכגון שבעלה לא בא עליה, מפני שבענין סוטה נאמר [במדבר ה כ] "ויתן איש בך את שכבתו מבלעדי אישך". והגמרא במסכת יבמות [נח א] דורשת "מבלעדי אישך", משמע שכבר נבעלה על ידי אישה [בעלה] לפני שנבעלה בזנות. ובעל כרחך צריך לומר שנבעלה על ידי בעלה ואחר כך נסתרה. [רש"י על פי הגמרא במסכת יבמות נח ב]. אך רמי בר חמא [במסכת יבמות שם] מעמיד את שבועת האירוסין בכגון שבא עליה ארוס בזמן האירוסין, ואחר כך קינא לה ונסתרה, ונשאת ולא נבעלה. ומתקיים בה הכתוב "מבלעדי אישך" - שהרי הארוס בא עליה תחילה לפני בעילת הזנות [וכן הבעל מנוקה מעון, שהרי לא נבעלה לו לאחר שנסתרה. וכן מתקיים בה "תחת אישך" מאחר שבשעת ההשקאה היא נשואה]. ואם כן קשה: מדוע הגמרא כאן לא העמידה את שבועת האירוסין בכגון זה? ויש לומר: הגמרא כאן סוברת שתירוצו של רמי בר חמא דחוק, ואין להעמיד את הפסוק בכגון זה. עד כאן דברי רש"י [והעתיקוהו תוספות בתוספת הסבר]. אך תוספות הקשו על דברי רש"י, הרי הגמרא לעיל אומרת "אילימא דקני לה כשהיא ארוסה וקא משקי לה כשהיא ארוסה, 'תחת אישך' אמר רחמנא". וקשה: מדוע הגמרא הוצרכה למעט זאת מ"תחת אישך"? והלא יש למעט זאת מ"מבלעדי אישך", ואין צורך לדרוש את "תחת אישך" כלל! ומכח קושיא זו הוכיחו תוספות, שהגמרא כאן סוברת כתירוצו של רמי בר חמא הנ"ל - שהיה אפשר להעמיד את הכתוב בכגון שבא עליה הארוס לפני שנסתרה. ואם כן חוזרת קושית רש"י למקומה: מדוע הגמרא לא העמידה את שבועת האירוסין בכגון שבא עליה הארוס בעודה ארוסה, ואחר כך קינא לה ונסתרה. ולבסוף נישאה ולא בא עליה לאחר נישואין? ומטעם זה תירצו התוספות תירוץ אחר. עיין שם. ובפני יהושע יישב את דברי רש"י עיין שם.

כשהיא נשואה, [1465] ונסתרה, ולא בא עליה לאחר הסתירה. [1464] ומשביעה הכהן את השבועה מעיקר הדין, שלא נבעלה בעודה נשואה, ומכח שבועה זו בידו גם לגלגל עליה שבועה נוספת, שלא נבעלה כשהיתה ארוסה.

ומדובר כאן בכגון שלא קינא לה כלל בזמן האירוסין, ואין מעשיה בזמן האירוסין ראויים לשבועה בפני עצמה כלל. [1466] ובכל זאת בידו להשביעה על כך, על ידי גילגול.

והוינן בה: אמנם **אשכחן**, מצאנו שהתחדש דין גלגול שבועה ב**סוטה** דהיא דין של "**איסורא**". אבל ב**ממונא**, **מנלן**? מנין לנו שדין גלגול שבועה התחדש אף בדיני ממונות? [1467] והלא אין למדים את דיני ממונות מדיני איסורים! [1468]

ומשנינן: **תנא דבי רבי ישמעאל** [שנה תנא מבית מדרשו של רבי ישמעאל]: הדבר נלמד **בקל וחומר**:

דף כח.

ומה בשבועת **סוטה**, שהתורה הקלה עליה, בכך (תחילת העמוד) **שלא ניתנה להתבע בעד אחד**, שאם יש עד אחד המעיד עליה שנסתרה לאחר הקינוי אין בעלה יכול לתבעה להשבע, [1469] ובכל זאת התורה החמירה עליה לומר **שמגלגלין** עליה גלגול שבועה נוספת על שעת האירוסין.

אם כן, **ממון**, שהתורה החמירה עליו, בכך **שניתן להתבע בעד אחד**, שאם אדם טוען שחברו חייב לו ממון ועד אחד מסייעו, בידו לתבוע שבועה מחברו, [1470] וכי **אינו דין** שנחמיר בו גם לענין **שמגלגלין** בו גלגול שבועה?!

ומכאן שגם בממון התחדש דין גלגול שבועה. [1471]

[1464] לפיכך הוא מנוקה מעון.

[1465] כלומר: קודם כל הוא נשאה ובא עליה ורק אחר כך הוא קינא לה ונסתרה. ובזה מתקיים הכתוב "מבלעדי אישך" - שקדמה ביאת הבעל לבועל. [ראה הערה הקודמת].

[1466] שהרי אם קינא לה ונסתרה בעודה ארוסה, אינו מנוקה מעון, ואינו יכול להשקותה.

[1467] ששנינו במשנתנו: "וזוקקין את הנכסים שיש להם אחריות לישבע עליהן". [הגמרא הביאה את גלגול שבועה שבסוטה, מפני שלהלן לומדים ממנו את גלגול שבועה שבממון].

[1468] "ממונא מאיסורא לא ילפינן" [לעיל ב ב, ועוד].

[1469] בתחילת מסכת סוטה הגמרא אומרת שצריך שני עדים שראוה שנסתרה. והגמרא לומדת זאת בגזרה שוה "דבר" "דבר" מממון. כך פירש רש"י. ובספר המקנה תמה על דברי רש"י, שהגמרא במסכת סוטה אינה לומדת זאת "דבר" "דבר" מממון, אלא מדרשה אחרת. עיין שם עוד. ורבי עקיבא איגר תמה על דברי רש"י: כיצד אפשר ללמוד מממון שאין משביעים סוטה על ידי עד אחד שנסתרה? והלא בממון עצמו, אמנם אי אפשר לחייב אדם ממון על ידי עד אחד, אבל, מכל מקום אפשר להשביעו על ממון על ידי עד אחד. וכדלהלן בגמרא!

[1470] שנאמר [דברים יט טו]: "לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת". ודרשו חז"ל [שבועות מ א]: דוקא לכל עון ולכל חטאת אינו קם, אבל קם הוא לשבועה. [רש"י].

[1471] מדברי הגמרא כאן עולה שהכלל "ממונא מאיסורא לא ילפינן" [- אין למדים ממון מאיסור] לא נאמר אלא לענין "במה מצינו". [כלומר: כשאנו באים לדמות דין אחד לדין שמצאנו במקום אחר]. אבל לענין "קל וחומר" לומדים ממון מאיסור. וכן עולה מתוספות ד"ה נאמרה שבועה. וכן כתב הריטב"א.

עד כאן הגמרא הביאה מקור לדברי משנתנו, האומרת: "וזוקקין [המטלטלין] את הנכסים שיש להם אחריות לישבע עליהן [בגלגול שבועה] ".
הדוגמא הרגילה של גלגול שבועה המובאת במשנתנו היא בטענת ודאי. כגון: ראובן הטוען בודאות שקנה משמעון מטלטלין וקרקע, ועד אחד מסייעו, אזי, על הקרקע בפני עצמה אי אפשר לחייב שבועה, אך מאחר ששמעון התחייב שבועה על המטלטלין, מגלגלים עליו שבועה על הקרקע.
ובמסכת שבועות [1472] מובא חידוש נוסף בענין גלגול שבועה, שמגלגלין שבועה אף על טענת ספק, כשהתובע אינו טוען בודאות שהנתבע חייב לו ממון, אלא חושד בו בלבד, וכדלהלן:
חכמים תקנו ששותף יכול להשביע את שותפו אף בטענת ספק. כגון שאומר השותף לחבירו: "רצוני שתשבע לי שלא נטלת משלי מאומה". ושבועה זו נקראת "שבועת השותפין". [1473]
אין בכוחו של השותף להשביע את שותפו בשבועת השותפין אלא לפני שחלקו את הרכוש המשותף, אבל לאחר שחלקו ביניהם את הרכוש, שוב אינו יכול להשביעו.
אך אם אירע שלאחר שחלקו התחייב אחד מהם שבועה לחברו על דבר אחר, אזי חברו יכול לגלגל עליו שבועה אף על ענין השותפות בעבר, ולומר לו: השבע לי עתה שלא נטלת משלי מאומה בזמן שהיינו שותפים.
ויש ללמוד מכאן שגלגול שבועה התחדש אף בטענת ספק. [1474] והגמרא מבררת מנין למדו חכמים שגלגול שבועה התחדש אף בטענת ספק:
הרי המקור לגלגול שבועה בדיני ממון נלמד מקל וחומר מסוטה, וכפי שהובא בגמרא לעיל, ואם כן יש לדון:
והוינן בה: **אשכחן ודאי**, מה שמצינו שיש ללמוד בקל וחומר מסוטה שמגלגלים שבועה נוספת גם בממון, לא מצינו זאת אלא על טענת ודאי בממון, אך על טענת ספק בממון אי אפשר ללמוד גלגול שבועה מסוטה, על אף שטענת סוטה היא טענת ספק, וטעמו של דבר:

[1472] מה א.
[1473] הטעם שחכמים ת קנו שבועה בשותפין זהו משום ששותף מורה לעצמו היתר ליטול משל חברו שלא כדין. וכיוצא בזה תקנו שבועה באריסין [אדם שעובד בשדה חברו ונוטל את פירותיה ונותן שליש או מחצה לבעל השדה] וכדומה.
[1474] אך לא על כל ספק מגלגלין. ובודאי אם אדם התחייב שבועה לחבירו, אין חברו יכול לגלגל עליו שבועה ולומר לו השבע לי שלא גנבת לי דבר מעולם. אלא דוקא בספק שיש לחוש לו קצת, כגון שותף שחושד שחברו נטל משלו. ששותף מורה היתר לעצמו בכך. [כנ"ל בהערה הקודמת] רק בזה וכיוצא בו מגלגלים שבועה. [תוספות, רא"ש].

"שבועת סוטה" עיקרה באה על טענת ספק, כי בעל שקינא לאשתו והיא נסתרה, אזי הבעל חושד באשתו 'שמא' היא נטמאה. ומשביעה מכח טענת ספק בלבד.

וכיוצא בזה אף גלגול השבועה בא על טענת ספק: כגון שחושד בה שמא נטמאה בעודה ארוסה, ומשביעה על כך בגלגול שבועה [מאחר שהתחייבה שבועה על זנות בזמן הנישואין].

אך לעומת זאת, "שבועת ממון" [כגון 'שבועת עד אחד' או 'שבועת מודה במקצת'], עיקרה באה על טענת ודאי. כגון, ראובן טוען בודאות [1475] ששמעון חייב לו כסף, ועד אחד מסייעו, או אפילו אם אין עד מסייעו, אם הודה שמעון במקצת, הרי זה מתחייב שבועה על הממון שכופר בו. [1476]

והיות וגלגול שבועה בממון נלמד מגלגול שבועה בסוטה, עלינו לדמותו לסוטה: כמו שבסוטה הגלגול הוא כעין עיקר השבועה, כך בממון הגלגול הוא כעין העיקר.

וכשם שעיקר השבועה בסוטה בא על טענת ספק, וכך גם הגלגול בא על טענת ספק, הרי כיוצא בזה בממון, אין בכוחנו ללמדו מסוטה אלא כשהגלגול הוא כעין עיקר השבועה.

וכשם שעיקר השבועה בממון בא על טענת ודאי, כך גלגול שבועה בממון אינו בא אלא על טענת ודאי.

ולכן יש לדון: **בטענת ספק** ממון [כגון בשותפין שחלקו, וכדלעיל], **מנלן** שגם שם מגלגלין שבועה? [1477]

[1475] כך הוכיח הרשב"א מסוגייתנו [בתירוצו האחרון ד"ה אשכחן:. "והנכון" וכו'] וכן משמע מתוספות הרא"ש. אבל הראשונים נחלקו בדבר: הרי"ף סובר שהטוען את חברו טענת שמא, ועד אחד מעיד בדבר. חייב שבועה, ורבנו אפרים ור"י מיגאש פוטרים. [הובאו בראשונים שבועות מ א. ועיין שם ועיין רמב"ן וריטב"א כאן]. ובשלחן ערוך חשן משפט עה כג פסק: "טענו בספק על פי העד. כגון פלוני אמר לי שנטלת משלי מנה והוא כופר, והביא העד משביעו שבועה דאורייתא כאילו היה טוענו טענת ברי". ובביאור הגר"א שם הביא את ראית הרשב"א מסוגיתנו. וכתב על זה "והוא נכון מאוד". ועיין לעיל הערה.

[1476] יש שבועה נוספת בממון: שבועת השומרים [אדם שהפקיד אצל חברו בהמה או כלים וננגבו וכדומה, ונשבע שלא פשע בהם]. ושבועה זו באה על טענת ספק. שהרי המפקיד אינו יודע בודאות שהשומר פשע בשמירתו. ובכל זאת הוא משביעו שלא פשע בה. [יש דעה בראשונים שכל עוד לא החזיר את הפרעון הרי זה כטענת ודאי. הואיל ובודאי הפקיד בידו ואינו יודע שנפטר מלשלם. אבל הרמב"ן והרשב"א דחו דעה זו]. ועיין להלן בהערה הבאה.

[1477] קשה: והלא גם בממון מצאנו שבועה שעיקרה באה על הספק. דהיינו שבועת השומרים [וכנ"ל בהערה הקודמת]! ואם כן נאמר שכשם שעיקר שבועת ממון באה בספק [בשומרים] כך גם מגלגלים בה על טענת ספק! ומה קשה לגמרא? ותירץ הרשב"א [במסקנתו]: דין גלגול שבועה בממון נלמד קל וחומר מסוטה. ותחילת הקל וחומר כך היא: "ומה סוטה שלא ניתנה ליתבע בעד אחד מגלגלין, ממון שניתן להתבע בעד אחד אינו דין שמגלגלין". ומכאן שהקל וחומר מושתת על כך שממון נותן להתבע בעד אחד. ובעד אחד אין נשבעים אלא על טענת ודאי. וכיוצא בזה גלגול שנלמד ממנו אינו בא אלא טענת ודאי. שהרי "דיו לבא מן הדין להיות כנדון" [זהו כלל שנאמר בכל קל וחומר, שאי אפשר לתת לדבר הנלמד מן הקל וחומר חומרא יותר גדולה ממה שמלמד עליו] וכן כתב בתוספות הרא"ש בקיצור. ומכאן מוכח שעד אחד אינו משביע אלא אם התובע טוען טענת ודאי. ושלא כדעת האומרים שעד אחד משביע על טענת ספק [ראה לעיל הערה 176]. [ולדעת הסוברים שעד אחד משביע אף על טענת ספק, צריך לומר כתירוץ הרמב"ן, ששאלת הגמרא כאן היא על שבועת מודה במקצת שבאה בטענת ודאי. מנין שמגלגלין בה על הספק, אבל בשבועת השומרים לא היה קשה דבר, שהרי עיקרה באה על הספק. [וכן שבועת

ומשנינן: מהא דתניא: **רבי שמעון בן יוחאי אומר: נאמרה שבועה בחוץ**, בדיני ממונות, שהשבועה נעשית בבית דין, מחוץ לעזרה. **ונאמרה שבועה בפנים**, בסוטה, הנשבעת בתוך העזרה. ויש ללמוד את דיני השבועה שבחוץ [ממון] מדיני השבועה שבפנים [סוטה] בלימוד של "מה מצינו": [1478]

מה, כמו ש**שבועה האמורה בפנים עשה בה** הכתוב **ספק כודאי**, שמגלגלין בה שבועה על טענת ספק כאילו היא ודאי [1479], **אף שבועה האמורה בחוץ**, **עשה בה** הכתוב **ספק כודאי**. וכשם שמגלגלין שבועה בממון על טענת ודאי, כך מגלגלין על טענת ספק. [1480]

עד כאן ביארה הגמרא את מקור דין גלגול שבועה.

ועתה הגמרא מבארת עד כמה גדול כוחה של גלגול שבועה:

שנינו במשנה שלמרות שאין נשבעין על הקרקע בפני עצמה, בכל זאת מחמת גלגול שבועה יש בכוחו של התובע לחייב את הנתבע להשבע עליה.

והוינן בה: **עד היכן** כוחה של **גלגול שבועה**, לגלגל שבועה בדבר שאין נשבעין עליו?

עד אחד לדעה זו]. [ועוד יש לומר, שלדעה זו אף טענת שמא בעד אחד נחשבת טענת ודאי. מפני שהתובע טוען את הנתבע ברי לי שהנך חייב לי מנה שהרי פלוני מעיד על כך. והאחרונים דנים בדבר במקומו].

[1478] תוספות ותוספות הרא"ש והרשב"א נקטו שלימוד הגמרא כאן הוא "במה מצינו" [אך הריטב"א פירש שהלימוד הוא מגזרה שוה]. וכתבו התוספות: אי אפשר ללמוד את עצם גלגול שבועה במה מצינו מסוטה, שהרי "ממונא מאיסורא לא ילפינן" [אין למדים ממון מאיסור]. ולפיכך, תחילה אנו לומדים את עיקר דין גלגול שבועה בממון בקל וחומר מסוטה. [ובקל וחומר לומדים ממון מאיסור וכנ"ל הערה 172] ולאחר שלמדנו את עיקר הגלגול שבממון מסוטה, מעתה אנחנו יכולים ללמוד את הדינים האמורים בגלגול שבועה במה מצינו מסוטה. [וכן כתבו תוספות הרא"ש והרשב"א].

[1479] לשון הגמרא שעשה בה "ספק כודאי" קשה, שהרי בעל שטוען בודאות שאשתו זינתה הרי היא אסורה עליו ואינו משביעה! [דין זה מובא בריטב"א ד"ה ומה סוטה]. ובאילת השחר פירש שהכתוב עשה בה ספק נסתרה לפני הנישואין [על ידי גלגול] כודאי נסתרה לאחר הנישואין. ובפשטות יש לפרש, שעשה בה ספק כודאי היינו שטענת ספק בגלגול שבועה שבסוטה, חשובה כטענת ודאי בשבועה שבכל התורה. [ובענין סוטה עצמה יש סיבה צדדית לכך שאין משביעים בטענת ודאי, מפני שהיא נאסרת עליו ואין ההשקאה מתירתה. אבל אין זה מפני שטענת ודאי חלשה יותר מספק].

[1480] לכאורה תירוץ הגמרא לא מובן: והלא בסוטה שמגלגלין בה על הספק, הגלגול הוא כעין עיקר השבועה. ואם כן גם בממון אין לגלגל שבועה אלא על טענת ספק, כעין העיקר, וכפי שהגמרא הקשתה לעיל! [וכן הקשה מהרי"ט עיין שם]. ולדברי תוספות הרא"ש והרשב"א הנ"ל [הערה 178] דברי הגמרא מובנים מאוד: כל טענת הגמרא התבססה על הכלל של "דיו לבא מן הדין להיות כנדון". כי מאחר שגלגול שבועה נלמד בקל וחומר שמבוסס על שבועת עד אחד, ושבועת עד אחד אינה באה אלא על טענת ודאי, אם כן אין לגלגל שבועה אלא בטענת ודאי. וכל זה שייך לענין הקל וחומר, אבל עכשיו הגמרא לומדת את דין גלגול שבועה שבממון במה מצינו מסוטה. [ואין זה מבוסס על הקל וחומר מעד אחד] ולפיכך אין שייך לומר כאן "דיו" וכו', שהרי בסוטה [שממנה למדנו לדיני ממונות], משביעים על טענת ספק. [עיין לעיל הערה 179]. [וכל זה נכון לפירוש תוספות הרא"ש והרשב"א, אבל הרמב"ן והריטב"א ביארו את שאלת הגמרא כאן בדרך אחרת. והובא לעיל בהערה 178. ואכן, הריטב"א גם כאן מפרש בדרך אחרת: לימוד הגמרא כאן "נאמרה שבועה בפנים" וכו' הוא ב"גזרה שוה" [ולא במה מצינו] ואין צורך בגזרה שוה ללמד על גלגול שבועה בטענת ודאי, שהרי זה נלמד מקל וחומר, ובעל כרחך הגזרה שוה באה ללמד שמגלגלין ספק על שבועה שעיקרה ודאי. ועיין שם עוד. ועיין שיטה לא נודע למי].

ומשנינן: **אמר רב יהודה: אמר רב**: גלגול שבועה הוא עד כדי כך, דאפילו **אמר ליה** התובע לנתבע אחר שהתחייב לו שבועה, '**השבע לי** גם **שאין עבדי אתה**', חייב הנתבע להשבע לו שאין הוא עבדו.

והניחה הגמרא שהתובע טוען כלפי הנתבע השבע לי שאינך עבדי הכנעני [1481], ואין נשבעין על עבדים כנענים. [1482] ורב השמיענו, שלמרות שאין נשבעין על עבדים בפני עצמם, בכל זאת נשבעים עליהם על ידי גלגול שבועה.

[ולהלן הגמרא תפרש מדוע יש חידוש בטענת "עבדי אתה" יותר מאשר בתביעת קרקע [1483].

ומקשינן: וכי מגלגלין שבועה על טענה שכזו?! והלא, **ההוא, שמותי משמתינן ליה!** הרי מי שטוען כך כלפי חברו בית דין מנדים אותו! וכמבואר בברייתא:

דתניא: [א] **הקורא לחבירו 'עבד כנעני' - יהא בנידוי**. בית דין מנדים אותו [1484] בעונש שהוא מידה כנגד מידה, שהואיל וזילזל בכבוד בן ישראל, אף אחרים יזלזלו בכבודו. [1485]

[ב] הקורא לחברו '**ממזר**' - **סופג את הארבעים**. לוקה ארבעים מכות מדרבנן, והוא עונש פחות חמור מנידוי. [1486]

[ג] הקורא לחברו "**רשע**" אין בית דין מתעסקים בזה להענישו, אך חברו עצמו **יורד עמו לחייו**. שמותר לו לשונאו, ואף למעט את פרנסתו ולירד לאומנותו. [1487]

[1481] ריטב"א. [והטעם לכך שהגמרא הבינה שמדובר בטענת עבד כנעני ולא בעבד עברי, נראה שזהו משום שאם מדובר בעבד עברי הגמרא הבינה עתה שנשבעים עליו אף את עיקר השבועה. ולא רק גלגול. וכפי שמוכח מקושית הגמרא להלן על רבא, או משום שסתם "עבד" שבש"ס הוא עבד כנעני].

[1482] שבועות מב ב. [הטעם לכך שאין נשבעים על עבדים היינו משום שעבדים הוקשו לקרקע ואין נשבעין על הקרקעות. כמבואר בגמרא שם].

[1483] שהרי שאלנו "עד היכן גלגול שבועה"? כלומר: עד היכן כחה גדול יותר ממה ששנינו במשנה שמגלגלין על קרקע.

[1484] ואינו מנודה מעצמו עד שבית דין ינדוהו. תוספות בשם רבנו תם. והעתיקוהו הראשונים. וכן משמע מרש"י. ומה הוא נידוי? כתב שלחן ערוך [יורה דעה שלד ב]: אין יושבים בארבע אמותיו. חוץ מאשתו ובניו, [ויש אומרים שאף לבני ביתו מותר, ויש להקל. רמ"א]. ואין אוכלים ושותים עמו, ואין מזמנים עליו, ואין כוללים אותו לכל דבר שצריך עשרה. ואסור בתכבוסת ובתספורת ובנעילת הסנדל כאבל. [ועיין שם עוד].

[1485] כך פירש רש"י. ותוספות כתבו: האומר על חברו שהוא עבד כנעני הרי זה כאומר עליו שהוא ארור. שנאמר [בראשית ט כה]: "ארור כנען". ולפיכך מנדים אותו. כלומר: מקללים אותו ואומרים שהוא ארור. וחלים עליו דיני נידוי. [וכן פירש הריטב"א והביא מקור לדבר ממסכת שבועות לו א "ארור, בו נידוי, בו אלה, בו חרם"]. [ונראה שהוקשה לרבנו תם על פירוש רש"י, מדוע הקורא לחברו ממזר אינו בנידוי? והלא אף זה ביזהו, וראוי לבזותו בנידוי שהוא עונש החמור ממלקות. וכפי שכתב רש"י עצמו להלן! ולפיכך פירש רבנו תם שהטעם לכך שמנדים את הקורא לחברו עבד זהו משום שאומר עליו שהוא ארור. ואין זה שייך בממזר. שהרי אינו ארור].

[1486] מדה כנגד מדה. הוא גרם לו להיות מחייבי מלקות [דהיינו שאם יבוא על בת ישראל כשרה ילקה], לפיכך הוא לוקה ארבעים. [ריטב"א. ועיין תוספות. ועיין מהדיר על הריטב"א הערה 635].

[1487] לעסוק באומנתו במטרה להתחרות בו ולמעט את מזונותיו. וכתב הריטב"א שאף זה מידה כנגד מידה. שהקורא לחברו רשע גורם למעט את מזונותיו, שהרשע אין הבריות מרחמים עליו. וכל זה על פי מה שפירש רש"י כאן. אבל רש"י במסכת בבא מציעא עא א כתב שקשה בעיניו שיתירו חכמים להנקם ולגמול רעה. [והקשה

עד כאן דברי הברייתא.

ומבואר בברייתא, שהקורא לחברו "עבד כנעני" הרי הוא נענש על כך בנידוי, ואם כן קשה: כיצד אמר רב שהאומר לחברו "עבדי אתה" מגלגלין עליו שבועה? [1488] ומתרצינן:

אלא, אמר רבא: יש לפרש את דברי רב יהודה אמר רב דלעיל [1489] בדרך אחרת:

וכך אמר רב: כחו של גלגול שבועה גדול מעיקר השבועה, עד כדי כך שאפילו אם אמר לו "**הישבע לי שלא נמכרת לי בתורת עבד עברי**", מגלגלין עליו שבועה [מפני שהקורא לחברו 'עבד עברי' אינו נענש בנידוי, ולפיכך אין שום סיבה שלא לגלגל עליו שבועה [1490].

ומדברי רבא מוכח, שהתובע את חברו ואומר שהוא עבדו העברי, אין נשבעין 'עיקר שבועה' על טענה זו, [1491] אלא דוקא על ידי גלגול. [ובכך גדול כח גלגול שבועה מכח עיקר השבועה].

והטעם לכך שאין נשבעין עיקר שבועה על טענת "עבדי העברי אתה", הוא מפני שאדם הוקש לקרקע, [1492] ואין נשבעים על קרקעות.

ומקשינן: אמנם האומר לחברו "עבדי הכנעני אתה", יש מקום לומר שאין משביעין על טענה זו מפני שעבד כנעני גופו קנוי לאדונו כשורו וחמורו, ולכן הרי זה כתובע את גופו של חברו. ואדם הוקש לקרקע ואין נשבעין עליו,

אבל, לפי מה שאמר רבא, שמדובר באומר לחברו "עבדי העברי אתה", קשה:

קושיא נוספת על פירוש זה עיין שם]. ולפיכך פירש: הקורא לחברו רשע "רגיל [חברו] להתקוטט עמו [להקניטו] כאילו הכהו וכאילו בא להורגו".

[1488] בפשטות כוונת הגמרא שמאחר שאסור לומר על חברו שהוא עבד כנעני, ומנדים אותו, אם כן ודאי בית דין לא מזדקקים לטענה כזאת. אך רבי עקיבא איגר תמה על כך: בברייתא מדובר בקורא לחברו עבד וידוע לנו שאינו עבד, ולפיכך מנדים אותו [ואין נזקקים לטענתו], אבל בהסבר דברי רב יש לומר, שמדובר באדם שתובע את חברו שהוא עבד וטוען שהאמת היא כך, [ואין אנו יודעים בודאות שהוא שקרן], ולמה לא יוכל להשביעו על כך? וצריך עיון. וכן הקשה בספר המקנה [עיין שם מה שתירץ. ועיין ברכת שמואל, בירורי השיטות, ואילת השחר].

[1489] דברי רבא אינם דברי עצמו אלא בא לפרש את דברי רב יהודה אמר שמואל. [כך מוכח מרש"י ד"ה היינו קרקע שכתב "ומאי רבותא דרב יהודה", והגמרא מתיחסת לתירוץ רבא. וכן משמע מרש"י לעיל ד"ה דאמר ליה. וכן מוכח מהריטב"א].

[1490] כן יש לפרש לפי הפשטות. [אבל לפי פירוש המקנה בקושית הגמרא דלעיל, יש לפרש בדרך אחרת עיין שם].

[1491] כגון: אם עד אחד מסייע לדבריו.

[1492] כך סובר רש"י לעיל [ז א שיש להם אחריות] ומקורו מהגמרא לעיל כב ב בענין עבד כנעני, שנאמר [ויקרא כה מו]: "והתנחלתם אותם [את העבדים הכנענים] לבניכם אחריכם לרשת אחוזה". הקישן הכתוב לשדה אחוזה. ולדעת רש"י למרות שהכתוב מדבר בעבד כנעני, לאו דוקא הוא. אלא כל אדם הוקש לקרקע, ואפילו בן חורין. אבל דעת הריטב"א והר"ן שדוקא עבד כנעני הוקש לקרקע ולא עבד עברי. [וכנראה גם התוספות לעיל שם סוברים כן. שכתבו לענין בן חורין שלא הוקש לקרקע. ומסתבר שהוא הדין לעבד עברי. והכתוב לא דיבר אלא בעבד כנעני]. ועיין ר"ן וריטב"א בביאור הגמרא כאן לשיטתם.

הרי בודאי עבד עברי אינו קנוי לאדונו כשורו וחמורו, [1493] ואם כן, **האי טענתא מעלייתא היא**!

והיינו, טענת "עבדי העברי אתה" היא טענה שמחייבת עיקר שבועה, שהרי התובע אינו טוען שגופו של האדם קנוי לו, אלא, רק תביעת **ממונא איתי ליה גביה**, שטוען כי חברו חייב לעבוד אותו שש שנים או ישלם לו ממון במקום עבודתו [ולצאת ב"גרעון כסף"]. ומה בכך שגופו של האדם הוקש לקרקע? והלא אין זה תובעו את גופו אלא תביעת ממון בלבד!

ומתרצינן: **רבא** הסובר אין נשבעין עיקר שבועה על טענת "עבדי העברי אתה", הולך **לטעמיה**, במקום אחר.

דאמר רבא: **עבד עברי גופו קנוי** לאדונו [1494] [למרות שאינו ממש כשורו וחמורו]. ונמצא שהטוען "עבדי העברי אתה" הרי זה כטוען שגופו שייך לו, ואדם הוקש לקרקע, ולפיכך אין נשבעין עליו עיקר שבועה. [1495]

ורב יהודה השמיענו שכוחו של גלגול גדול עד כדי כך, שלמרות שאין נשבעין עיקר שבועה על טענת "עבדי העברי אתה", בכל זאת נשבעין על כך על ידי גלגול.

ותמהינן: מאחר שביארנו שעבד עברי גופו קנוי, **אי הכי**, **היינו קרקע**!

דהיינו, אם כן, הרי זה כקרקע, שהרי אדם הוקש לקרקעות, וכבר שנינו במשנתנו שמגלגלים שבועה על קרקע, ומדוע הוצרך רב יהודה להשמיענו שמגלגלים שבועה על טענת "עבדי אתה"? והלא יש ללמוד זאת מדברי המשנה! ומתרצינן: **מהו דתימא**, לולי דברי רב יהודה, היית יכול לומר שדוקא על תביעת **קרקע** [כגון, ראובן טוען לשמעון "קניתי ממך את שדך", ושמעון כופר וטוען לא מכרתי לך], בזה **הוא** שאמר התנא מגלגלין שבועה על שמעון הנתבע, מפני שאין לו לשמעון שום הוכחה אחרת שלא מכר לראובן את שדהו. וגם אם יטען שמעון שיש לו הוכחה לטענתו, שהרי אילו היה מוכר לראובן את שדהו הכל היו יודעים על כך, ולכן אינו צריך להשבע, אין בדבריו כלום, משום **דעבדי אינשי דמזבני בצנעה**, **אם איתא דזבין**, **לית ליה קלא**. דהיינו, אנשים עשויים למכור את שדותיהם בצנעה, ולפיכך אפילו אם שמעון מכר את שדהו, אין קול [פרסום] לדבר, ולכן חייב להשבע באמצעות גלגול שבועה.

[1493] שהרי מציאתו שייכת לעצמו [בבא מציעא יב א. ועיין היטב בגמרא שם ע"ב]. ובידו להגביה ממון של רבו [בשליחות רבו] על מנת לזכות בו לאחרים [רשב"א וריטב"א לעיל טז א, על פי עירובין עט ב, ומעשר שני ד ד].

[1494] לענין שאם הרב מחל לו על חיוב עבודתו, אין מחילתו מועילה. מפני שגוף העבד קנוי לו, וצריך להקנותו לעצמו בקנין [רשב"א טז א]. [ויש אומרים שגופו קנוי לענין איסור שפחה כנענית - שבן חורין אסור בשפחה כנענית, ואילו עבד מותר בה מפני שגופו קנוי לענין האיסור הזה. רמב"ן וריטב"א שם, ועיין שם].

[1495] כדלעיל הערה 193 בשם רש"י. [והר"ן והריטב"א חולקים. עיין שם].

וכל זה בתביעת קרקע.

אבל **האי**, הטוען לחברו "נמכרת לי לעבד עברי", הרי הנתבע פטור משבועת גלגול משום שיכול להוכיח את דבריו, ולטעון כנגדו: **אם איתא דזבין, קלא אית ליה!** אילו היה נמכר לעבד, בודאי היה יוצא על כך קול, ומאחר שאין קול לדבר, בודאי לא נמכר לעבד! והיה עולה בדעתנו לומר שטענת הנתבע צודקת, ואין מגלגלים עליו שבועה.

לפיכך, **קא משמע לן**, השמיענו רב יהודה שאין זו הוכחה מספקת, ובכל זאת מגלגלים עליו שבועה.

מתניתין:

משנתנו עוסקת בקנין "חליפין". [1496]

בדרך כלל קנין חליפין נעשה על ידי נתינת "סודר". כגון: ראובן הרוצה לקנות כלי משמעון בעשרה זוז, נותן ראובן לשמעון סודר, והרי זה כאילו החליפו את הסודר והכלי זה בזה. [1497] ומיד כאשר שמעון קיבל את הסודר, באותה שעה זכה ראובן בכלי, בכל מקום שהוא [אפילו לפני שמשך אותו לרשותו], והתחייב לשלם לשמעון את תמורתו, עשרה זוז. [1498]

וכיון שראובן קונה את הכלי מיד: א. אין אחד מהם יכול לחזור בו מהקנין.

ב. אם הכלי נשרף לפני שהגיע לידי ראובן, ובא ראובן הקונה וטען לשמעון המוכר: 'לא קבלתי ממך את הכלי לפיכך לא אשלם לך עשרה זוז' - אין בדבריו כלום, שהרי ראובן כבר זכה בכלי בעודו ברשות שמעון. והרי זה כאילו הכלי בא לידו, ונשרף ברשותו. ולפיכך ראובן חייב לשלם את עשרת הזוז שהתחייב תמורת הכלי.

[1496] למסקנת הגמרא משנתנו מדברת בקנין חליפין בכל דבר מלבד מעות. לדעת רוב הראשונים אף קרקעות נקנות בחליפין. [מלבד "יש מפרשים" שהביא הרמב"ן ע"ש]. ונראה שמשנתנו באה להשלים את המשניות הקודמות שלא שנינו קנין חליפין בענין קניני קרקעות ומטלטלין [לעיל כו א] ובענין קנייני הבהמות [לעיל כה ב]. וכן נראה מדברי הריטב"א כאן. וכן כתב המגיה על תוי"ט קדושין א ה. [ועיין בהערת לעיל כו א]. [הטעם שחליפין נשנו כאן בפני עצמם, יש לומר שזהו משום שמועילים בכל הדברים הנ"ל ולא רק באחד מהם. לפיכך נשנו כאן ביחס לכל הדברים כאחד. ועוד, מפני שמשנתנו מוציאה את המטבע מכלל שאר המטלטלין ואינו נקנה בחליפין וכדלהלן בגמרא].

[1497] ישנם שני סוגי חליפין: א. חליפי שוה בשוה - כלומר: אדם שמחליף שור בעד חמור וכיוצא בזה. ואינו משלם דמים עבור השור, אלא החמור בפני עצמו ניתן במקום השור. ב. "קנין סודר" - כלומר: אדם שמוכר לחברו שור, והקונה מתחייב לשלם לו דמים כגון מאה זוז. והקונה נותן למוכר סודר שאינו שוה אפילו זוז אחד. ועל ידי כך השור נקנה לו. ומתחייב לשלם את מאה הזוז בדמי השור. יש ראשונים שסוברים שיש הבדל בין שני סוגי החליפין הללו ויש חולקים [עיין בתוספות ובראשונים ב"מ מז א, וברשב"א כאן].

[1498] ביארנו את ענין חליפין כדעת רב [בבא מציעא מז א] שהחליפין נעשים בכליו של הקונה. וכן נפסק להלכה. ואף רש"י פירש את משנתנו כדבריו. [אולם דעת לוי שחליפין נעשים בכליו של המקנה, עיין ב"מ שם. ותוספות כאן מפרשים כיצד יש לבאר את משנתנו לדעתו].

המקור לקנין חליפין הוא ממה נאמר במגילת רות [ד ז]: "וזאת לפנים בישראל על הגאולה [המכירה], ועל התמורה, לקיים כל דבר - שלף איש נעלו ונתן לרעהו". כלומר הקונה היה נותן את נעלו למוכר, ובזה היה מתקיים הקנין.

בכתוב לא הוזכר בענין חליפין אלא נעל, ומשנתנו דנה מה דינם של חפצים אחרים, האם יכולים הם לשמש כ"סודר" לגבי קנין חליפין.

ביאור המשנה שלפנינו הוא לפי ההוה אמינא שבגמרא:

כל "הנעשה דמים באחר" [זהו כינוי למטבע, שהקונה רגיל ליתנו למוכר בתורת דמי המקח, אזי, אם הקונה נתנו למוכר בתורת קנין חליפין, **כיון שזכה זה**, המוכר, במטבע, באותה שעה **נתחייב זה**, הקונה, **באונסי חליפיו**.

כלומר: המקח נקנה לקונה בכל מקום שהוא, ואם המקח אבד באונס אין אחריותו של המוכר עליו, שהרי כבר זכה בו הקונה. אלא, הקונה הפסיד, ועליו לשלם למוכר את הדמים שפסק עמו. [1499]

המשנה הוצרכה להשמיענו שקנין חליפין נוהג גם במטבע, [1500] מפני שאם הקונה נתן את המטבע בתורת קנין כסף הוא לא קנה את המקח עד שימשוך. [1501] ולכן, היה עולה בדעתנו לומר, כשיוצא בזה, אפילו אם ניתן המטבע בתורת חליפין, הוא אינו קונה. ולפיכך הוצרכה המשנה ללמדנו שמטבע כן קונה את המקח אם נתנו אותו בתורת קנין חליפין. [1503] [1502] ומבאר התנא: "**כיצד**"?

[ובפשטות, שאלת "כיצד" מתייחסת לרישא, וכך שואל התנא: כיצד מטבע נעשה חליפין?

[1499] כך פירש רש"י. הרשב"א תמה על כך: היה ראוי למשנתנו לומר "כיון שזכה זה [המוכר במעות] זכה זה [הלוקח] בחליפיו"! ומדוע משנתנו מדברת על חיוב האונסין [שזה רק תוצאה מהמקח ולא המקח עצמו]? והביא שרבנו תם גורס "כיון שזכה זה נתחייב בחליפיו" [בלא המילה "זה" השניה] והיינו שכיון שהמוכר זכה במעות התחייב לתת את החפץ שנקנה בחליפיו ללקוח. [מפני שזכה בו]. ואינו יכול לחזור בו. [גירסא זו מובאת אף בתוספות].

[1500] כלומר: מדוע משנתנו דברה דקוא במטבע ולא בשאר דברים שאינם "נעל" ולא הוזכרו בפסוק?

[1501] בבא מציעא מד א. ונחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בסוגיתנו [בעמ' ב] מהו טעם הדבר.

[1502] והיינו כשפירש שנותנו בתורת קנין סודר או כנעל [כתב תוס' הרא"ש שכן נראה מרש"י, וכן פירש הרשב"א בשם רבנו תם]. ור"י אומר שאפילו אם לא אמר בפירוש שנותנו בתורת סודר, אם נתנו למוכר על מנת להחזירו לו לאחר הקנין, הרי גילה דעתו שמתכוין לקנות בקנין סודר, שדרך להחזירו לאחר הקנין. [הובא ברשב"א ותוספות הרא"ש]. ועיין פירוש נוסף בחידושי הרשב"א.

[1503] כך פירש רש"י בסוף משנתנו. וכן בתחילת הגמרא. וקשה: כל המטלטלין קונים בתורת כסף. [שהרי שוה כסף ככסף. כמבואר במשנה בתחילת המסכת. ובתוספות שם ד"ה בפרוטה] ואם כן מדוע המשנה הוצרכה להשמיענו דוקא במטבע שקונה בתורת חליפין? והלא דין המטבע כדין כל המטלטלין. וכולם אינם קונים בתורת כסף! ונראה שהיה עולה בדעתנו לומר שמטבע לעולם אינו נחשב מעשה קנין של חליפין אלא תמיד נותנים אותו כדמים למקח. ואפילו כאשר הלוקח מפרש שנותנו בתורת קנין חליפין ולא כדמים למקח, אנן סהדי [אנו כעדים] שאין כוונתו אלא בתורת דמים למקח ולפיכך אינו קונה.

אבל, מתוך תשובת התנא שלפנינו ניכר שלא זו היתה שאלתו. והגמרא להלן תבאר את שאלת התנא "כיצד".

על כל פנים, בתשובתו התנא מבאר אופן נוסף של קנין חליפין]:

החליף שור בפרה או חמור בשור -

כיון שזכה זה, בשעה שבעל הפרה משך את השור [או בשעה שבעל השור משך את החמור], באותה שעה נקנו חליפיו לחברו. לפיכך, **נתחייב זה** [חברו] **באונסי חליפיו**.

גמרא:

במסכת בבא מציעא [1504] נחלקו אמוראים אם מטבע יכול לפעול קנין חליפין: יש אומרים שמטבע יכול לפעול קנין חליפין, ויש אומרים שאינו יכול. [1505]

ונפסק להלכה, שמטבע אינו יכול לפעול חליפין. [1506] והגמרא מקשה על כך מדברי משנתנו:

והוינן בה: **חליפין**, **מאי ניהו**? קנין החליפין שהוזכר בתחילת המשנה, במה נעשה? הרי **במטבע** הוא נעשה! [1507]

אם כן, האם **שמע מינה** ממשנתנו **שמטבע נעשה חליפין**. ויש לתמוה כיצד זה נפסק במסכת בבא מציעא שמטבע אינו נעשה חליפין!?

ומתרצינן: **אמר רב יהודה**: "כל הנעשה דמים באחר" אינו קנין חליפין במטבע, אלא יש לפרש זאת בדרך אחרת:

הכי קאמר, כך התכוין התנא לומר: **כל** "**הנישום דמים באחר**", כל דבר שכאשר הקונה נותנו למוכר בתורת דמים אין לו ערך ידוע מכח עצמו אלא צריך לשומו בדבר אחר, והיינו, כל החפצים, מלבד מטבע, אין ערכם ידוע, אלא צריך לשומם בכסף, כמה מעות הם שוים [מה שאין כן מטבע, שכשנותנים אותו, ערכו ברור, ואינו צריך שומא בדבר אחר]. [1508]

[1504] מה ב - מו א.

[1505] מפני שדעתו של מקבל מטבע היא על הצורה שבו [כלומר: אינו מקבלו בתורת הערך שבמתכת שבו. אלא בתורת הערך שמתוסף בו בכך שיש עליו טיבעו בצורה שנתנה בו המלכות]. ויתכן שהצורה תתבטל. שהמלך יגזור שלא ישתמשו במטבעות שמוטבעות בצורה הזאת. והרי זה כדבר שאינו מסוים [כלי שאינו שלם]. והגמרא דורשת ממה שהוזכר בחליפין "נעל" שאין קונים אלא בדבר המסוים כ"נעל", ולא בדבר שאינו מסוים [על פי הגמרא בבבא מציעא מה ב ורש"י שם].

[1506] ב"מ מו א.

[1507] ביארנו את הגמרא לפי הגירסא שלפנינו. ורש"ש הגיה את לשון הגמרא "כל הנעשה דמים באחר מאי ניהו מטבע". [וכן הגירסא בגמרא ב"מ מו א, ובריטב"א כאן].

[1508] הר"ח דייק מכאן [מובא בר"ן ובריטב"א], שחליפין צריכים שומא, כלומר: כל עוד שלא שמו את החפצים שנקנים זה בחליפי זה אין הם נקנים בחליפין. [והיינו דוקא בחליפין שוה בשוה. אבל בקנין סודר ודאי אין צריך שומא]. וכך אמרה המשנה: "כל הנישום דמים באחר" - כל דבר שלפני שמקנים אותו בחליפין צריך לשומו. אולם הר"ן והריטב"א סוברים שאין חובה לשום את החליפין לפני הקנין. אלא כך אמרה המשנה: "כל הנישום דמים

דף כח:

ועל זה אמר התנא: כל חפץ מלבד מטבע, אם הקונה נתנו למוכר בתורת קנין חליפין, אזי, **כיון שזכה זה**, המוכר, בחפץ, זכה הקונה בחליפיו, ולפיכך **נתחייב** הקונה **ב**אונסי **החליפין**.

והתנא בא להשמיענו כי על אף שנאמר "נעל", שהיא חשובה ככלי, בכל זאת אין אומרים שחליפין נעשים דוקא בכלים, אלא אפילו מטלטלין אחרים, שאינם כלים, יכולים לפעול קנין חליפין.[1509]

והגמרא מביאה סיוע לדברי רב יהודה:

דיקא נמי, גם ממשנתנו יש לדייק שהמשנה לא דיברה על מטבע: **דקתני**, ששנינו בהמשך המשנה: **כיצד**? **החליף שור בפרה או חמור בשור**. הרי מבואר בפירוש במשנה שאין מדובר כאן במטבע, אלא בחליפין בשאר המטלטלים שאינם כלי, כגון: החליף שור בפרה,[1510] וכדומה.

ולעיל, בתחילת הסוגיא, הניחה הגמרא ש"כל הנעשה דמים באחר" היינו מטבע. והגמרא הקשתה מכאן על מה שנפסק במסכת בבא מציעא שמטבע אינו נעשה חליפין. ומשמע, שלדעת האומרים מטבע נעשה חליפין, היה אפשר לבאר ש"כל הנעשה דמים באחר" היינו מטבע.

ומקשינן על זה: **ולמאי דסליק אדעתין מעיקרא**, לפי מה שעלה בדעתנו תחלה, שהמשנה מתכוונת לומר **דמטבע נעשה חליפין**, קשה: **מאי "כיצד"**? איך נפרש את המשך המשנה "כיצד החליף שור בפרה"? והלא התנא היה צריך לומר "כיצד? החליף מעות בפרה", שהרי מדובר כאן בחליפין הנעשים באמצעות מטבע!

ומתרצינן: לפי מה שעלה בדעתנו בתחלה, **הכי קאמר** כך אמר התנא:

[א] מטבע נעשה חליפין.[1511]

באחר" - כל דבר שדרכם של בני אדם לשומו בדמים. וכן כתב רש"י בבא מציעא מו ב. [ורש"י בסוגיתנו כתב: "כל הנישום, כל דבר שאם בא לתתו, 'צריך' לשומו בדמים". וכדי להשוות את דבריו למה שכתב בבבא מציעא, נראה לפרש שכוונתו שהקונה צריך לשומו אם רוצה לדעת את ערכו. ואין כוונתו שצריך על פי הדין לשומו].

[1509] כגון פירות. ויתבאר להלן בהמשך הסוגיא.

[1510] על פי רש"י. ונראה מדבריו ששור וחמור אינם נחשבים ככלי. וכן דייקו תוספות והראשונים מדבריו כאן ובמסכת בבא מציעא. וכן פירש מהרש"א. [אבל מהרש"ל מפרש שלדעת רש"י בסוגיתנו שור וחמור חשובים ככלי. עיין שם]. התוספות חולקים על רש"י וסוברים ששור וחמור בעודם חיים נחשבים ככלי מפני שראויים לעשות בהם מלאכה. והריטב"א סובר שבכלל כלי, כל חפץ שאינו עומד להרקיב. ודוקא פירות או בשר שעומדים להרקב התמעטו מנעל [ולדבריהם יש לפרש את סוגייתנו בדרך אחרת מדברי רש"י].

[1511] "כל הנעשה דמים באחר" היינו מטבע.

[ב] **פירות נמי עבדי** [עושים] **חליפין**.[1512]
כלומר, על אף שבענין חליפין נאמר "נעלו", דהיינו כלי, בכל זאת אפילו דבר שאינו כלי גם הוא עושה חליפין.[1513] [והכתוב נקט "נעלו" לדוגמא בלבד].
"**כיצד**? **החליף בשר שור בפרה, או בשר חמור בשור - כיון שזכה זה** בבשר השור, **נתחייב** חברו **ב**אונסי ה**חליפין**".
והגמרא העדיפה להעמיד את דברי המשנה בבשר שור ולא בשור חי, מפני שבשר השור אינו דומה לכלי כלל, שהרי אינו ראוי לשום מלאכה. מה שאין כן השור עצמו, קצת דומה לכלי, שהרי משתמשים בו לחרישה וכדומה.[1514]
ועל כל פנים, בין לפי ההוה אמינא, ובין לפי תירוצו של רב יהודה הבינה הגמרא את הסיפא ["כיצד החליף שור בפרה" וכו'] כפשוטה, שמדובר בה בקנין חליפין, וכגון שהחליף שור בפרה, או בשר שור בפרה.

[1512] הריט"בא כתב שמשנתנו "חסורי מחסרא". [חסר בה כמה מילים] והכי קתני "ופירות נמי עבדי חליפין" וכו'. [אבל מרש"י ב"מ כח ב משמע שהגמרא לא הוסיפה מילים במשנתנו. עיין שם].

[1513] כל דבר שאינו כלי נקרא בגמרא "פירי", ומפני שפירות שכיחים, הגמרא נוקטת "פירי". רש"י. ועיין לעיל הערה 211.

[1514] רש"י. ולפי המבואר בתוספות ובראשונים [שהובאו לעיל בהערה 211] לדעת רש"י אף שור וחמור חיים אינם נחשבים כלי. ואם כן רש"י כאן לא התכוין לומר ששור וחמור הם ככלי ממש. אלא שהם דומים במקצת לכלי מפני שמשתמשים בהם. אך קשה: [א] מאחר שגם שור וחמור עצמם אינם ככלי, אם כן מדוע הגמרא הוציאה את משנתנו מפשוטה שמדובר בשור וחמור ממש? [וכי בשביל להשמיענו חידוש גדול יותר ראוי לשנות ממשמעות המשנה?!] [ב] גם לעיל כשהגמרא אמרה "כל הנישום דמים באחר". פירש רש"י שהמשנה באה להשמיענו שפירות עושים חליפין. ואם כן, מדוע לעיל הגמרא הניחה את משנתנו כמו שהיא, שמדובר בשור וחמור ממש. ואילו כאן הגמרא הוצרכה לומר שמדובר בבשר שור [שאינו דומה לכלי]? ודברי רש"י מתבארים על פי דבריו במסכת בבא מציעא [מה ב ד"ה מ"ט דמ"ד], שמשמע מדבריו שם שמטבע אינו כלי, ומאן דאמר שמטבע נעשה חליפין בהכרח סובר שאף פירות נעשים חליפין, [ויש חולקים, כדלהלן בסוף ההערה]. והיינו כשיטתו כאן שכתב שכל דבר שאינו כלי ממש נחשב כפרי. ולפי זה יש לפרש את דברי הגמרא כאן: לפי מהלך הגמרא כאן מדובר בתחילת המשנה במטבע. ואם כן, כבר מוכח מזה שכל הפירות עושים חליפין, שהרי המטבע כפירות הוא. ואם כן נשאלת השאלה: מדוע משנתנו הוצרכה לומר "ופירי נמי עבדי חליפין" וכו'? והלא יש ללמוד זאת ממטבע! וכדי לתרץ על כך צריך לומר, שלמרות שאליבא דאמת מטבע דומה לפרי, מכל מקום היה עולה בדעתנו לחלק בינו לבין שאר הפירות. מפני שמטבע ראוי לתשמיש [כגון לקנות בו. ועיין תוספות עמ' א ד"ה ש"מ]. מה שאין כן שאר הפירות שאינם ראויים לשום תשמיש. ולפיכך הוסיפה המשנה: "ופירי נמי עבדי חליפין". כלומר גם פירות שאינם ראויים לשום תשמיש עושים חליפין. ומאחר שמדובר כאן בפירות שאינם ראויים לשום תשמיש, הגמרא הוצרכה לומר שהמשנה אומרת - "כיצד החליף 'בשר' שור" וכו'. אבל שור עצמו ראוי לתשמיש. [וכל זה לפי מהלך הגמרא כאן שהרישא מדברת במטבע, ובעל כרחך המשנה באה להוסיף פירות שאינם ראויים לתשמיש, וכגון בשר שור. אבל לפי מהלך הגמרא לעיל, הרישא לא דיברה במטבע. ולפיכך אין צריך לומר שהסיפא מדברת דוקא בבשר. אלא יש להעמידה בשור חי כפשטות המשנה]. וכל זה מרומז בדברי המהרש"א. [שכתב: "ולא הגיה [הש"ס] בשר שור בפרה וכו' אלא למאי דסלקא דעתין מעיקרא דמטבע נעשה חליפין. דלא איירי כיצד בשור חי דמקרי מטלטלין, אלא בבשר שור "דלא הוה מטלטלין כמו מטבע". עכ"ל]. אבל עיין מהרש"ל. [ולענין מה שכתב רש"י שמטבע נחשב כפרי: הרמב"ן במלחמת ה' ב"מ תחילת מו א הוכיח שאינו כן, וכן בתוספות ר"י הזקן הקשה על זה. ותוספות לעיל בע"א ד"ה ש"מ כתבו שמטבע נחשב ככלי מכמה טעמים. ע"ש].

ומקשה הגמרא על זה, הרי במסכת בבא מציעא [מו ב ועוד] נחלקו רב ששת ורב נחמן בענין חליפין בפירות:
לדעת רב ששת אפשר לפעול קנין חליפין על ידי פירות.
ואילו לדעת רב נחמן אי אפשר לפעול קנין חליפין על ידי פירות, מפני שנאמר בענין חליפין "נעלו", ונעל נחשבת כלי. וכיוצא בזה אף שאר חליפין אינם נעשים אלא בכלי.
שור וחמור אינם כלים. [1515] ולפיכך אי אפשר לפעול בהם קנין חליפין לדעת רב נחמן.
וכל שכן בשר שור או חמור, שאינו ראוי לשום מלאכה, בודאי שאינו ראוי לקנין חליפין לדעת רב נחמן.
לפי מה שהגמרא הניחה עד עתה, במשנה מבואר שאפשר לפעול חליפין בשור או בבשר שור. ואם כן קשה:
הניחא, משנתנו מתיישבת לדעת **רב ששת**, **דאמר פירות עבדי חליפין**.
אלא לרב נחמן, **דאמר פירות לא עבדי חליפין**, **מאי איכא למימר**? כיצד נפרש את משנתנו? והלא שור וחמור הרי הם כפירות ולא ככלים, וכיצד אפשר לפעול בהם חליפין?
ומתרצינן: לדעת רב נחמן יש לפרש את דברי משנתנו בדרך חדשה:
משנתנו אינה עוסקת כלל בקנין חליפין אלא בקנין כסף. **והכי קאמר**, כך התכוין התנא לומר:
למרות שקנין "כסף" אינו מועיל במטלטלין, [1516] בכל זאת, **יש דמים שהן** [יוצאין מן הכלל, והם קונים] **כ**אילו היו קנין **חליפין**, בנעל או בכלים [כפי שמבואר להלן].
וכך יש לפרש את לשון המשנה: "כל הנעשה דמים באחר", דהיינו מטבע [כפי שהגמרא הבינה בהוה אמינא לעיל], לפעמים התחדש בו הדין "כיון שזכה זה [כאשר המוכר זכה במעות] נתחייב זה בחליפיו", שהקונה זכה בחפץ כאילו היה זה קנין חליפין בכלים.
ומבארת המשנה: **כיצד** הוא האופן שבו קנין כסף מועיל במטלטלין?
החליף 'דמי' שור בפרה, או 'דמי' חמור בשור", כגון: ראובן קנה שור משמעון במאה זוז, ומשך את השור והתחייב לשלם תמורתו מאה זוז.
אמר לו שמעון: רצוני לקנות פרה, שמא יש לך פרה לתת לי במקום הדמים שהינך חייב?
ענה ראובן: כן. יש לי פרה, והיא שוה מאה זוז, או חמשים.
חזר שמעון ואמר לראובן: המעות שאתה חייב לי, דהיינו, דמי השור, נתונים לך עבור הפרה.

[1515] [לדעת רש"י. אבל יש חולקים, וכנ"ל הערה 211].
[1516] הטעם מבואר בגמרא להלן.

ובאותה שעה, נקנתה הפרה לשמעון בקנין כסף. [1517] למרות שבדרך כלל קנין כסף אינו מועיל במטלטלין.

והוינן בה: **מאי טעמא**? מדוע הפרה נקנית בקנין "כסף"? והלא קנין כסף אינו מועיל במטלטלין!

ומשנינן: התנא ששנה את משנתנו **סבר לה כרבי יוחנן, דאמר: דבר תורה מעות קונות** מטלטלין. וחכמים תיקנו שמעות לא קונות אלא משיכה.

ומה טעם אמרו חכמים **שמשיכה קונה**, ולא מעות? מפני שעלול להיות שאדם ישלם מעות לחברו על מנת לקנות ממנו חיטים, [1518] ולפני שהקונה יספיק למשוך את החיטים ולהכניסם לרשותו, תארע דליקה בבית המוכר.

ולפי דין תורה שהמעות קונות, הרי החיטים כבר קנויות לקונה. וחכמים חששו **שמא** המוכר לא יטרח להציל את החיטים מן הדליקה, מפני שאינם שלו. **ויאמר לו** לקונה: החיטים כבר שייכים לך ולא לי, נמצא **שנשרפו חיטיך בעליה**, ואני לא אפסיד מכך כלום. [1519]

ולפיכך אמרו חכמים שמעות אינן קונות את המטלטלין לגמרי, [1520] אלא יכול כל אחד מהם לחזור בו עד המשיכה. ולפיכך המוכר יטרח ויציל את החיטים מן הדליקה. [1521] עד

[1517] קשה: המקדש במלוה [בחוב] אינה מקודשת [לעיל ו ב] וכן במכר אם בא לקנות דבר במחילת חוב לא קנה [להלן מז א]. ואם כן כיצד אפשר לקנות את החמור בדמי הפרה? והלא אין זה אלא חוב! תירצו התוספות [ב"מ מו ב ד"ה יש, והביאם מהרש"א] שמדובר כאן כשמקדשה בהנאת מחילת החוב. וזה מועיל [כמבואר לעיל ו ב ע"ש]. ועיין היטב ברשב"א. אך דעת הרמב"ם [מכירה ז] שלענין מכר חוב הרי הוא כמעות. והקונה קרקע במחילת חוב קנה. [עיין במפרשים שם]. [ועיין עצמות יוסף וספר המקנה ועוד].

[1518] [לאו דוקא חיטים, וכנראה הגמרא נקטה חיטים מפני שהם דבר מצוי].

[1519] כלומר: הקונה לא יוכל לתבוע את המוכר להחזיר את מעותיו בטענה שלא קיבל עבורם דבר, מפני שמיד כשנתן את המעות זכה בחיטים. ונמצא שקיבל תמורה לכספו. ואינו יכול לתובעו בחזרה. [והחיטים שנשרפו היו שלו, והוא יפסיד מכך].

[1520] חכמים נתנו לכל אחד מהם את האפשרות לחזור בו, אבל אסור להם לחזור בהם. אלא שאם חזרו בהם המקח בטל. ומכל מקום בית דין היו מקללים את החוזר בו. ואומרים: "מי שפרע מאנשי דור המבול ומדור הפלגה, הוא עתיד להפרע ממי שאינו עומד בדבורו" [על פי המשנה בבא מציעא מד א, וכדעת רבא שם מח ב בהסבר המשנה].

[1521] לשון רש"י: "להכי אוקמינהו ברשותיה [לפיכך העמידוהו ברשותו] להיות הפסד השריפה עליו, והשכר לחזור אם נתייקרו, דלימסר נפשיה לאצולינהו [כדי שימסור את נפשו להצילם] ". וקשה: מדוע כתב רש"י שחכמים תקנו כך כדי שהמוכר ימסור את נפשו להצילם? והלא מאחר שתקנו שמעות אינם קונות נמצא שהחיטים עדיין שייכים למוכר, ואפילו אם המוכר לא יטרח להצילם ברשותו נשרפו! ועליו להחזיר ללוקח את מעותיו, ונמצא שהלוקח לא הפסיד מאומה! וכדי לבאר את דברי רש"י נקדים הקדמה קצרה: נחלקו הראשונים במסכת בבא מציעא [מז ב] בלוקח ששילם מעות עבור חיטים, והחיטים נשרפו ברשות המוכר לפני שמשכם: יש אומרים שהלוקח יכול לחזור בו לאחר שנשרפו [רי"ף, רב האי גאון, רמב"ן, ועוד], ואף מותר לו לחזור בו ואינו עובר שום איסור, מפני שלא אסרו עליו חכמים לחזור בו אלא אם חיטיו קיימים. [רמב"ן ור"ן בשם רב האי גאון ועוד, ועיין שם]. ויש אומרים שאין הלוקח יכול לחזור בו אלא בעוד החיטים קיימים. אבל לאחר שנשרפו אינו יכול לחזור בו [מפני שמדאורייתא מעות קונות, וחכמים לא ביטלו את הקנין, אלא שאמרו שביד הלוקח להחזיר את המקח ועל ידי כך לבטל את הקניה. אבל לאחר שנשרפו החיטים אינו יכול להחזירם, ולפיכך אינו יכול לחזור בו]. [בעל המאור, ועוד]. ולאחר ההקדמה הזאת יש לבאר את דברי רש"י: רש"י כתב כאן שחכמים העמידו את החיטים

כאן דברי רבי יוחנן. [1522] ולפי דברי רבי יוחנן, יש לבאר את ההבדל בין קנין מעות רגיל, לבין מחליף 'דמי' שור בפרה: דוקא **במילתא** [בדבר] **דשכיח**, **גזרו בה רבנן** שכסף אינו קונה. אבל **במילתא דלא שכיח**, **לא גזרו בה רבנן**. והבא לקנות פרה בדמי שור, הרי זה בכלל 'מילתא דלא שכיח', ורבנן לא גזרו בזה שכסף אינו קונה. [1523] לסיכום: רב נחמן סובר שקנין חליפין אינו מועיל אלא בכלים, ולא בבהמות או פירות. ולדבריו בהכרח שמשנתנו מדברת במחליף 'דמי' שור בפרה. וזהו 'מילתא דלא שכיח' וקונה בתורת קנין כסף. מפני שחכמים לא גזרו שכסף לא יקנה אלא במילתא דשכיח.

ומקשינן: דברינו מבוססים על דברי רבי יוחנן, שאמר דבר תורה מעות קונות מטלטלין, וחכמים ביטלו את קנין כסף, ותיקנו שמשיכה קונה.

אבל, ריש לקיש חולק על דברי רבי יוחנן. וסובר שמשיכה קונה מן התורה, ולא מעות. ויש להקשות על דברי ריש לקיש:

ולריש לקיש, **דאמר משיכה מפורשת מן התורה**, בודאי לפי זה אין הבדל בין קנין מעות רגיל לבין מחליף דמי שור בפרה. שהרי קנין מעות אינו מועיל מדאורייתא כלל, ואין

ברשות המוכר להיות הפסד הדליקה עליו, והשכר לחזור אם יתייקרו, כדי שהמוכר יטרח להצילם. וכעין זה כתב רש"י במסכת בבא מציעא שם. והנה אם נאמר כדעת האומרים שהלוקח יכול לחזור בו אפילו לאחר שנשרפו, אם כן חוזרת הקושיא: מדוע רש"י הוצרך לומר שהמוכר יטרח בחיטים להצילם? הרי אפילו אם המוכר לא יטרח, הלוקח לא יפסיד מהשריפה מאומה, שהרי הוא רשאי לחזור בו, וליטול את כספו בחזרה! ובאמת תוספות הרא"ש [במסכת ב"מ שם] דייק מלשון רש"י שם [ע"ש] שאין הלוקח יכול לחזור בו אלא לפני שנשרפו החיטים [ומכל מקום המוכר יטרח להצילם שמא הלוקח יספיק לחזור בו קודם שישרפו]. ולפי זה מובן לשון רש"י כאן - שהרי אם החיטים ישרפו הלוקח יפסיד מכך ולא המוכר, ולפיכך כתב רש"י שחכמים הועילו בתקנתם רק לענין שהמוכר יטרח להצילם [כי ירא שמא הלוקח יחזור בו, וכנ"ל. ועוד, מפני שרוצה לחזור בו אם יתייקרו]. אולם הרמב"ן שם כתב שלדעת רש"י אף לאחר שהחיטים נשרפו המוכר יכול לחזור בו, וכתב שכן מפורש ברש"י במסכת קדושין [כנראה דייק מלשון רש"י כאן - "להיות הפסד השריפה עליו", שאפילו אם הלוקח לא הספיק לחזור בו לפני השריפה, המוכר מפסיד]. ואם כן חוזרת הקושיא הנ"ל: מדוע רש"י הוצרך לומר שתקנו כן כדי שהמוכר יטרח להצילם? והלא אפילו אם לא יטרח, הלוקח לא יפסיד מאומה! ותירץ הרמב"ן [שם]: לעיקר התקנה היה די לתקן שהמוכר יוכל לחזור בו אם יתייקרו. ועל ידי כך יטרח להציל את החיטים. ולפיכך רש"י נקט כך. ומאחר שתיקנו שהמוכר יוכל לחזור בו הוסיפו לתקן אגב כך, שגם הלוקח יוכל לחזור בו. [עיין שם, ועיין היטב בסוגיא שם].

[1522] קשה: לדעת רבי יוחנן שתקנו חכמים שמעות אינן קונות שמא יאמר לו נשרפו חיטיך, מדוע לא ביטלו את קנין חליפין? והלא גם בזה ראוי לחוש שמא יאמר לו נשרפו חיטיך בעליה! תירץ הרמב"ן [ב"מ מז ב]: בחליפין שוה בשוה אין טעם לתקן שלא יקנה. שהרי אם נאמר שכאשר האחד משך את הפרה לא חל הקנין, אזי יש לחוש שמא תיפול דליקה בחצרו ולא יטרח להציל את הפרה שמשך. [ובקנין כסף הנעשה בדרך כלל במעות אין חשש שמא המעות ישרפו, כמבואר בתוספות ד"ה שמא]. ואפילו כאשר מקנה בקנין "סודר" שאין לחוש לכך [שהרי הדרך להחזירו מיד לאחר ההקנאה] לא חילקו חכמים בקנין חליפין בין "שוה בשוה" לבין "סודר" [ועיין שם עוד]. ועיין תוספות בבא מציעא מו א ד"ה שמע.

[1523] יתכן שטעם הדבר הוא מפני שחכמים לא רצו לבטל לגמרי את דין התורה. לפיכך הניחוהו בדבר שאינו שכיח, ובזה לא גזרו]. שנאמר [ויקרא כה יד]: "או קנה 'מיד' עמיתך" ודרשו חז"ל - דבר הנקנה מיד ליד. דהיינו משיכה. [רש"י על פי ב"מ מז ב].

לחלק בזה בין מילתא דשכיח למילתא דלא שכיח. [1524] ואם כן, לדעת ריש לקיש, אי אפשר להעמיד את משנתנו בקנין מעות כלל. ובהכרח מדובר כאן בקנין חליפין.

אך, **הניחא**, זה מיושב דוקא **אי** נאמר שריש לקיש **סבר לה כרב ששת**, **דאמר**: **פירות עבדי חליפין**, וכיוצא בזה כל המטלטלין מועילים לחליפין, ולפי זה יש לפרש את משנתנו כפשוטה, שמדובר במחליף שור בפרה [ואין מדובר ב'דמי' שור]. ומשנתנו באה להשמיע שאף פירות נעשים חליפין. [1525]

אלא, אם נאמר שריש לקיש **סבר לה כרב נחמן**, **דאמר**: **פירות לא עבדי חליפין**, אלא רק כלים, אזי בעל כרחך אי אפשר לפרש את משנתנו בקנין חליפין כלל!

ואם נרצה ליישב את משנתנו בקנין כסף ובמחליף 'דמי' פרה בחמור, גם זה לא יתכן, שהרי לדעת ריש לקיש **מטבע לא קני** אפילו מדאורייתא! ואם כן קשה:

במאי מוקי לה, במה יעמיד ריש לקיש את משנתנו? הרי לא נוכל להעמידה לא בקנין חליפין ולא בקנין מעות! [1526]

ומסקינן: **על כרחך** צריך לומר, שריש לקיש **כרב ששת סבירא ליה**, שכל המטלטלין עושים חליפין, ומשנתנו מדברת במחליף שור בפרה, ואת זה גופא באה המשנה להשמיענו: שאף מטלטלין שאינם כלי, מועילים הם בחליפין, כגון: מחליף שור בפרה.

מתניתין:

המשניות הקודמות עסקו בקנינים שאדם קונה מרעהו, משנתנו עוסקת בקנינים שקונה רשות ההקדש.

לשון משנתנו סתום, והגמרא מפרשת אותו.

א. **רשות הגבוה** [הקדש] קונה **בכסף**.

ואילו רשות ההדיוט קונה מטלטלין דוקא **בחזקה**, במשיכה.

ב. **אמירתו** של אדם שהקדיש ממון **לגבוה**, הרי היא נחשבת **כמסירתו** של הממון **להדיוט** [והגמרא תפרש זאת].

גמרא:

תנו רבנן ברייתא המסבירה את משנתנו: א. **כיצד** הפירוש של מה ששנינו "**רשות הגבוה בכסף** ורשות ההדיוט בחזקה"?

[1524] רק לענין תקנת חכמים יש לחלק בין דבר שכיח לדבר שאינו שכיח [מפני שלא רצו לעקור את דין התורה בדבר שאינו שכיח] אבל לא בדינים דאורייתא.

[1525] ולמסקנת הגמרא לעיל [שנפסק שמטבע אינו נעשה חליפין] יש לפרש את תחילת המשנה - כל הנישום דמים באחר. כלומר: כל המטלטלין ואפילו פירות [מלבד מטבע]. רש"י.

[1526] קושיות הגמרא כאן התפרשו על פי שיטת רש"י. ורש"י עצמו מביא פירוש נוסף ודוחהו. ועיין בתוספות ובספר חברותא שם.

גיזבר של הקדש **שנתן מעות בעד בהמה** לקנותה לקרבן הציבור, אזי **אפילו** אם **הבהמה** נמצאת **בסוף העולם** והגזבר לא יכול למשכה, **קנה** אותה בקנין כסף.[1527]
ואילו **בהדיוט** שנתן מעות בעד בהמה, **לא קנה עד שימשוך**.[1528]
ב. **כיצד** הפירוש של מה ששנינו "**אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט**"?
האומר "**שור** זה מוקדש **לעולה**", או "**בית זה הקדש**", אזי **אפילו** אם הם **בסוף העולם** ואינו יכול למשוך את השור ולהחזיק בבית, בכל זאת ההקדש **קנה** אותם על ידי אמירה בעלמא.[1529], [1530]

דף כט.

ואילו **בהדיוט**, אדם שאמר "שור זה נתון לפלוני [הדיוט] ", **לא קנה** (תחילת העמוד) **עד שימשוך** בשור, **ועד שיחזיק** בבית.
וזהו הפירוש של מה ששנינו "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט", כלומר: כשם שהדיוט קונה בשעה שהממון הגיע לידו על ידי משיכה או חזקה,[1531] כך רשות הגבוה קונה אפילו באמירה בלבד, בלא שום קנין נוסף.[1532]
עד כאן הברייתא ביארה את לשון משנתנו.
והעולה מדברי המשנה הוא, שיש שני קנינים שקונים בהקדש ואינם קונים בהדיוט: א. כסף [במטלטלין]. ב. אמירה.
והברייתא מרחיבה את הדיבור בענין קנין כסף בהקדש:
א. אדם שרצה לפדות חפץ מן ההקדש, כלומר: לשלם את דמיו להקדש, ולקנותו לעצמו, אם אירע **שמשכו** מן הגזבר **בעודו** שוה **מנה**, **ולא הספיק לפדותו** [לתת את דמיו] **עד שהתייקר** ו**עמד במאתים**. נותן להקדש **מאתים**.

[1527] מפני שבענין הקדש נאמר "ונתן הכסף וקם לו". כדלהלן בגמרא.
[1528] קשה: למה לי שההדיוט יתן דמים? הלא גם אם לא נתן דמים מיד בשעה שהוציא מפיו התחייב לקיים את דברו, שהרי "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט [וכדלהלן]! [ר"ן]. וכעין זה הקשו התוספות ועוד]. ויש לומר: "אמירתו לגבוה" וכו' נאמר דוקא כשהאדם נודר לתת משלו להקדש. אבל כאשר אדם קונה חפץ מההקדש ואומר לתת את דמיו, הרי לא נדר לתת מאומה משלו להקדש, ולא נאמר בזה דין "אמירתו לגבוה" וכו'. וכל זה אם קצץ לתת תמורת החפץ את שויו, אבל אם קצץ לתת יותר משויו [או אם בקש לקנות חפץ מהקדש בפחות משויו], הרי זה כנודר לתת משלו, ומתחייב בדיבור ואפילו בלא כסף. [ר"ן. ונראה שלכך התכוונו התוספות כט א ד"ה משכו בתירוצם הראשון. ותוספות הרא"ש שם. ויש תירוצים נוספים בתוספות הנ"ל ובריטב"א ובתוספות ר"י הזקן. וחי' רע"א].
[1529] והוא הדין לצדקה לעניים שדינה כהקדש. [ר"ן. ריטב"א לעיל כח א].
[1530] שנאמר: "ואיש כי יקדיש את ביתו קדש לה'" [דברים כג] מוצא שפתיך תשמור וגו'. [רשב"ם בבא בתרא קלג ב]. ובירושלמי [סוף הלכה ו] נותן טעם אחר: שנאמר "לה' הארץ ומלואה". ופירש המאירי שהרי זה כקנין חצר.
[1531] למרות שנאמר כאן "במסירתו" אין הכוונה לקנין מסירה. שהרי מדובר בכל דבר, אלא "מסירתו" הקנאתו, כל דבר בקנין הראוי לו [ריטב"א לעיל כח א. ע"ש].
[1532] [עיין לעיל הערה 229].

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא**?
משום שאין הקדש קונה או מוכר אלא בקנין כסף ולא במשיכה. שנאמר בהקדש "**ונתן הכסף וקם לו**". [1533] נמצא, שכל זמן שלא שילם את הכסף להקדש, לא קנה עדיין את החפץ. ועתה, לאחר שמשך, ובא לשלם להקדש ובכך לפדותו, הוא שוה כבר מאתיים, ולכן עליו לשלם בעד החפץ כשוויו בשעת הקניה, שהיא שעת התשלום ולא שעת המשיכה מהקדש.
וממשיכה הברייתא ואומרת:
ב. אם **משכו בעודו שוה מאתים, ולא הספיק לפדותו עד ש**הוזל ו**עמד במנה**, גם כן **נותן** להקדש **מאתים**, כפי שהיה שוה בשעת המשיכה.
ומבארת הגמרא: **מאי טעמא**? מדוע הוא משלם מאתים? והלא משיכה אינה קונה בהקדש, נמצא שלא קנה עד שהוזל, ואם כן עליו לשלם רק מנה, כפי ששוה בשעת הקניה, שהיא שעת התשלום!
ועונה על כך הגמרא: משום שחכמים אמרו כלל "**לא יהא כח הדיוט חמור** מכח **הקדש**". כלומר: הקונה חפץ מהדיוט ומשכו בעודו שוה מאתים והוזל, משלם מאתיים, מפני שמשיכה קונה בהדיוט, ועליו לשלם כשווי החפץ בשעת הקניה.
ולכן אין זה מן הראוי שיהיה כח ההקדש פחות מכח ההדיוט. ולפיכך תיקנו, שגם הקונה חפץ מן ההקדש ומשכו בעודו שוה מאתיים, והוזל, חייב לשלם מאתיים זוז, ואפילו אם החפץ הוזל לפני התשלום. [1534] עד כאן הברייתא דיברה באדם שמשך חפץ מן ההקדש לפני ששילם את דמיו. ועתה דנה באדם ששילם להקדש בעד חפץ לפני שמשכו:
א. **פדאו** מן ההקדש [על ידי שנתן לגזבר את דמיו] **ב**עודו שוה **מאתים, ולא הספיק למושכו** מרשות הקדש **עד ש**הוזל ועמד **במנה, נותן מאתים**.
ומבארת הגמרא: **מאי טעמא**?
משום שהקדש קונה בכסף, שנאמר: "**ונתן הכסף וקם לו**". ובשעת נתינת הכסף החפץ היה שוה מאתים. ועליו לשלם את שויו בשעת הקנין.

[1533] אין פסוק בלשון הזאת ממש, אלא לשון הכתוב [ויקרא כז יט]: "ויסף חמשית כסף ערכך עליו וקם לו" ודרך הש"ס לקצר את הפסוק ולומר בלשון אחר. [תוספות שבת קכח א].
[1534] הקשו התוספות: מדוע נצרך הטעם של "לא יהא כח הדיוט חמור מהקדש"? והלא גם בלא זה מתחייב משום "אמירתו לגבוה" וכו'! ועיין לעיל הערה 229 תשובה לשאלה זו. [והנה המקור לדברי הגרמא כאן היא הברייתא בתוספתא ערכין ד ב. ושם אכן הברייתא נותנת טעם לדבר משום שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. ובמנחת ביכורים שם הגיה את התוספתא כגירסת הגמרא כאן. אבל עיין בירושלמי כאן בסוף הלכה ו שאף שם כתוב שזהו משום "אמירתו לגבוה". ובאופן זה פירש הירושלמי את משנתנו].

וממשיכה הברייתא ואומרת:

ב. **פדאו** בעודו שוה **מנה**, **ולא הספיק למושכו עד שעמד במאתים**, **מה שפדה פדוי**, **ואין נותן** להקדש אלא **מנה**. מפני שהקדש קונה בקנין כסף, ובשעת נתינת הכסף החפץ לא היה שוה אלא מנה בלבד.

ומקשינן: **אמאי**? מדוע אינו משלם להקדש מאתיים? והלא אם משך חפץ מהקדש בשעה שהיה שווה מאתיים, והוזל לפני ששילם דמיו, משלם מאתיים כשעת המשיכה, משום "לא יהא כח הדיוט חמור מהקדש". ואם כן, **הכא נמי**, גם כאשר שילם להקדש תמורת חפץ מנה, והתייקר לפני המשיכה, **נימא** [נאמר] "**לא יהא כח הדיוט חמור מהקדש**", וישלם מאתיים כשוויו בשעת המשיכה! [1535]

ומתרצינן: גם הדיוט אינו יכול לחזור בו לאחר נתינת הכסף, גם אם לא משך, אלא שאם חזר בו מהמקח, חזרתו חזרה.

אטו, וכי **הדיוט** שרוצה לחזור בו לאחר נתינת כסף, **לאו ב"מי שפרע" קאי**? וכי אינו מקבל על עצמו בכך קללת "מי שפרע" [1536]?! ודאי שכן!

ומאחר שהדיוט אינו יכול לחזור בו לאחר נתינת כסף בלא קבלת קללה, לפיכך אף ההקדש שקיבל מנה בעד חפץ והתייקר, אינו חוזר בו מהפדיה, ולכן, אין הבעלים צריכים להוסיף כלום. [1537]

מתניתין:

משנתנו מבארת באיזה מן המצוות נשים חייבות ובאיזה מהן נשים פטורות. [1538] ונאמרו בזה חמשה כללים:

א. **כל** מצוה שהיא בכלל "**מצות הבן על האב**", ובגמרא יתבאר מה כלול בזה, - **אנשים חייבין** בה, **ונשים פטורות**.

ב. **וכל** מצוה שהיא בכלל "**מצות האב על הבן**", וגם כלל זה יתבאר בגמרא - **אחד אנשים ואחד נשים חייבים** בה.

[1535] שהרי ההדיוט בכיוצא בזה משלם מאתים כשעת המשיכה, משום שלא קנה בכסף.

[1536] התבאר לעיל בהערה 221.

[1537] ובודאי אם היה הגזבר חוזר בו לא היה מתקלל ב"מי שפרע". שהרי אין המקח שלו. אלא כוונת הגמרא לומר, שמאחר זו מדה מגונה, שההדיוטות שחוזרים בהם מקבלים עליהם קללת מי שפרע, לפיכך אין מן הראוי שההקדש יתנהג כך. [רשב"א. עיין שם עוד. ועיין תוספות וראשונים].

[1538] מה ענין זה לכאן? בתוספות הרי"ד כתב כי אגב שבמשנה הקודמת שנינו שיש חילוק בין רשות הגבוה לרשות ההדיוט, התנא שונה כאן שיש חילוק בין דיני האיש לדיני האשה. והריטב"א כתב, מאחר ששנינו במשנה זו את המצות שמוטל על האב לעשות לבנו, ואחת מן המצות הללו היא להשיאו אשה. לפיכך התנא שונה זאת כאן במסכת קידושין. ואגב מצוה זו נשנו כאן שאר המשניות שבהמשך. [ועין עוד בפני יהושע ובספר המקנה].

ג. **וכל מצות 'עשה'** [1539] **שהזמן גרמא**, שהזמן גורם לה שתבוא, כגון אכילת מצה בפסח, וכדומה - **אנשים חייבין, ונשים פטורות.**

ד. **וכל מצות 'עשה' שלא הזמן גרמא**, כגון מצות מזוזה, והשבת אבדה וכדומה - **אחד האנשים ואחד הנשים חייבין.**

ה. **וכל מצות 'לא תעשה', בין שהזמן גרמא בין שלא הזמן גרמא - אחד האנשים ואחד הנשים חייבין.**

חוץ מהמצות דלהלן, שלמרות שהן מצות 'לא תעשה', בכל זאת נשים פטורות מהן:

א. "**בל תקיף**" - המצוה שלא להקיף את פאת הראש [1540].

ב. ו"**בל תשחית**" - המצוה שלא להשחית את פאת הזקן [1541].

ג. ו"**בל תטמא למתים**" - המצוה שנאמרה בכהנים שלא יטמאו בטומאת המת. [1542]

גמרא:

שנינו במשנה: "כל מצות הבן על האב. אנשים חייבין ונשים פטורות".

והגמרא מבארת למה התכוונה המשנה:

והוינן בה: **מאי "כל מצות הבן על האב"**?

[ולכאורה היה אפשר לבאר זאת כך: כל המצות שהבן מצווה לעשות לאביו, דהיינו כיבוד אב ואם ומוראם. האנשים חייבין ונשים פטורות.

אך הגמרא שוללת זאת, ואומרת]: **אילימא**, אם נאמר שכוונת התנא לומר כך: **כל מצות דמיחייב ברא למיעבד לאבא**, כל המצוות שהבן חייב לעשות עבור אביו, אזי יש לתמוה על כך:

וכי **נשים פטורות** מהמצוות הללו? ! **והתניא** בברייתא שנשים חייבות!

דתניא: נאמר בתורה בענין מצות מורא אב ואם [ויקרא יט ג]: "איש אביו ואמו תיראו". "**איש**". **אין לי אלא איש** בלבד, ולא אשה.

אשה, מנין לי שגם היא חייבת במורא אביה ואמה?

תשובתך, מאחר שהכתוב מדבר ל"איש", היה ראוי לומר "איש אביו ואמו תירא" [בלשון יחיד]. למה נאמר "תיראו" [בלשון רבים]?

[1539] המצות מחולקות לשני סוגים: [א] מצות עשה, כלומר: מצוות שהאדם הצטוה בהם לעשות מעשה [כגון: להניח תפילין]. [ב] מצות לא תעשה. כלומר: מצוות שבאו לאסור על האדם לעשות מעשה [כגון: מצוה שלא לאכול נבילות].

[1540] "לא תקיפו פאת ראשכם" ויקרא יט כז.

[1541] "ולא תשחית את פאת זקנך" [שם] כלומר: אסור לגלח את פאות הזקן בתער.

[1542] שנאמר [ויקרא כא א]: "ויאמר ה' אל משה אמור אל הכהנים בני אהרן ואמרת אליהם, לנפש לא יטמא בעמיו, כי אם לשארו [לקרובו] הקרוב אליו לאביו ולאמו ולבנו ולבתו ולאחיו. ולאחותו הבתולה אשר לא היתה לאיש לה יטמא" [וחז"ל דרשו מ"לשארו" שאף לאשתו מותר לו להטמא].

לכן, **כשהוא אומר** "**תיראו**" [בלשון רבים] **הרי כאן שנים**, איש ואשה. ומכאן שאף האשה מצווה לירא מאביה ומאמה.

עד כאן דברי הברייתא.

ולמדנו מדברי הברייתא שנשים מצוות במצות מורא אב ואם. ואם כן, אין לומר שמשנתנו התכוונה לומר בכל המצוות שהבן מצווה לעשות עבור אביו שנשים פטורות.

וחוזרת השאלה דלעיל: מאי "כל מצות הבן על האב"?

אמר רב יהודה: **הכי קאמר**, כך התכוין התנא לומר: **כל מצות הבן המוטלות על האב לעשות לבנו** שיבוארו להלן - **אנשים חייבין ונשים פטורות**.

תנינא להא, לביאורו של רב יהודה במשנתנו, גם בברייתא.

והגמרא מביאה ברייתא המבארת מה הם המצוות המוטלות על האב לעשות לבנו:

דתנו רבנן, כלומר: לאור מה שפירש רב יהודה במשנתנו, יש סמך מדברי המשנה למה ששנו בברייתא דלהלן: [1543]

וכך שנינו בברייתא: **האב חייב בבנו למולו**, ואם הוא בכור, חייב **לפדותו** [פדיון הבן], וחייב **ללמדו תורה**, **ולהשיאו אשה**, **וללמדו אומנות**, **ויש אומרים**: **אף להשיטו במים**, ללמדו לשחות, שמא יפרוש בספינה, והספינה תטבע, ואם לא ידע לשחות, יסתכן.

רבי יהודה אומר: **כל** מי **שאינו מלמד את בנו אומנות - מלמדו ליסטות** [גזלנות].

ומיד תמהינן על דברי רבי יהודה: "מלמדו **ליסטות**", **סלקא דעתך**!? וכי יעלה על דעתך שהוא מלמדו ליסטות?! והלא הוא יושב ואינו מלמדו כלום! **אלא** בהכרח, כך אמר רבי יהודה: כל שאינו מלמד את בנו אומנות, **כאילו** הוא **מלמדו ליסטות**. כי מאחר שאינו בקי בשום אומנות, עלול להיות שלא תהיה לו פרנסה, והרעב יגרום לו לגזול את הבריות. [1544]

עד כאן דברי הברייתא. [1545]

והגמרא מבארת עתה: [א] מנין למדה הברייתא שמוטל על האב לעשות לבנו כל מצוה מהמצוות האלו. [ב] מנין למדה המשנה שרק האב חייב בזה ולא האם. [1546]

שנינו בברייתא: האב חייב בבנו **למולו**, והתבאר במשנתנו שרק האב חייב בכך ולא האם.

[1543] ברייתא שלא נשנתה בבית מדרשם של רבי חייא או רבי אושעיא, אין סומכים עליה. [כתובות סט ב]. ולפיכך הגמרא מחפשת סיוע וסמך לדברי הברייתא ממשנתנו. ולאחר שפירש רב יהודה את משנתנו, נמצא ששנו במשנתנו את הדין המובא בברייתא דלהלן. [ריטב"א].

[1544] מלשון הברייתא משמע שרבי יהודה בא לחלוק על תנא קמא. ובגמרא להלן ל ב יתבאר במה נחלקו.

[1545] ויש סמך לדברי הברייתא ממשנתנו. שהרי מדברי המשנה מוכח שיש מצות שאדם חייב לעשות לבנו. ויש לומר שאלו הן המצוות המובאות בברייתא.

[1546] שהרי שנינו שבמצות המוטלות על האב לעשות לבנו נשים פטורות.

מנלן, מנין לנו שהאב חייב למול את בנו: **דכתיב** [בראשית כד א]: "**וימל אברהם את יצחק בנו**, כאשר ציוה אותו אלהים". מכאן שהאב מצווה למול את בנו.[1547]

ומוסיפה הגמרא ומבארת, שלפעמים מוטלת החובה למול את הבן על אחרים:

והיכא דלא מהליה אבוה, **מיחייבי בי דינא למימהליה**, אם אירע שהאב לא מל את הבן, אזי בית דין חייבים למולו. **דכתיב** [בראשית יז י]: "**המול** '**לכם**' **כל זכר**".[1548]

והיכא דלא מהליה ביה דינא, **מיחייב איהו למימהל נפשיה**. אם אירע שבית דין לא מלוהו, חייב הוא למול את עצמו כשיגדל, **דכתיב** [שם פסוק יד]: "**וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו**, **ונכרתה** הנפש ההיא מעמיה". מכאן שהוא עצמו חייב למול את עצמו.

ועתה מבארת הגמרא מנין למדה משנתנו שאשה אינה חייבת למול את בנה:

איהי, **מנלן דלא מיחייבא**? מנין לנו שהאשה אינה מצווה בזה?[1549]

שנאמר בענין מילה [בראשית כא ד]: "וימל אברהם את יצחק בנו, **כאשר צוה** '**אותו**' **אלהים**". המילה "אותו" מיעוט היא, ללמדך כי רק "**אותו**", את אברהם, האב, ציוה אלהים למול את בנו, **ולא** "**אותה**", את שרה, האם.

והגמרא חוזרת לדון במה שאמרנו לעיל, שמקור החיוב של האב למול את בנו נלמד ממה שנאמר: "וימל אברהם את יצחק בנו, כאשר ציוה אותו אלהים":

אשכחן מיד, אמנם מצאנו שבאותה שעה אברהם הצטווה למול את בנו, אבל, **לדורות מנלן**, מנין לנו שאף כל עם ישראל לדורותיו חייב בזה?

[1547] להלן הגמרא מבארת מנין לנו שנאמר כאן ציווי לכל אב ולא רק לאברהם אבינו בלבד. [ועיין להלן בהערה הבאה קושית פני יהושע].

[1548] כנראה "לכם" משמע כל ישראל. ובית דין הם הממונים על הציבור. ובספר המקנה הביא בשם הרא"ש שכל ישראל מצוים בכך, אלא שהגמרא נוקטת בין דין מפני שהם הממונים על הציבור. אבל מדברי פני יהושע נראה שהחיוב הוא על בית דין בלבד. שהקשה שם: כיצד למדו חז"ל שאב חייב למול את בנו מאברהם? והלא 'אברהם היה זקן ויושב בישיבה' ולפיכך הוא כבית דין, ויתכן שלכן היה מצווה למול את בנו! [ומכאן שלדעתו אין החיוב אלא על בית דין או על אברהם שהיה יושב בישיבה ודינו כב"ד]. ותירץ: נאמר: "וימל אברהם את יצחק 'בנו'" והמילה "בנו" מיותרת. ודרשו חכמים שהיה חייב למול את יצחק מפני שהיה בנו. [עיין שם תירוץ נוסף].

[1549] הקשו תוספות: לכאורה מצות מילה היא מצוה שהזמן גרמא שהרי אין מצותה אלא מהיום השמיני, ונשים פטורות ממצות שהזמן גרמא, ומדוע הגמרא מחפשת מקור לכך שנשים פטורות מלמול את בנן? ותירצו: מאחר שמהיום השמיני והלאה אין הפסק למצוה, אין זה בכלל מצוות שהזמן גרמן. עוד הקשו התוספות והראשונים: הרי אין מלים אלא ביום ולא בלילה [יבמות עב א]. ואם כן הרי זה בכלל מצות שהזמן גרמן שנשים פטורות מהן! ותירצו התוספות: הגמרא כאן שואלת לדעת מאן דאמר [שם] שמילה שלא בזמנה [כלומר: לאחר היום השמיני] נוהגת בין ביום ובין בלילה. ולדעה זו מילה אינה מצוה שהזמן גרמא. ואחרים תירצו: כאן מדובר לענין שהאשה תתחייב למול את בנה [ולא לענין עצמה], ועלה בדעתנו שאשה תתחייב בזה מפני שאינה גרועה מבית דין שחייבים למול את הבן אם אביו לא עשה כן. [רמב"ן, ר"ן, ריטב"א]. ובספר המקנה ביאר, מה שאמרו שבית דין חייבים למולו, אין הכוונה לבית דין בלבד, אלא לכל ישראל. ובית דין הם הממונים להזהיר את העם על קיום המצוות. [ועיין לעיל הערה 239].

יש ללמוד זאת מהברייתא דלהלן: **תנא דבי רבי ישמעאל**, שנה תנא שלמד בבית מדרשו של רבי ישמעאל: **כל מקום שנאמר** בתורה לשון "**צו**", [1550] **אינו אלא** לשון **זירוז**, ללמד שהאדם יהיה מהיר וזריז בדבר. ונוהג **מיד** באותה שעה, **ואף** נוהג **לדורות** שאחריו.

והתנא מביא מקור לדבריו: [א] "צו" הוא מלשון "**זירוז**" - **דכתיב** [דברים ג כח]: "**וצו את יהושע 'וחזקהו ואמצהו'**". הרי שלשון "צו" נאמרה בענין חיזוק ואימוץ, כלומר: שיתחזק להזדרז בדבר.

ונוהג **מיד ולדורות** - **דכתיב** [במדבר טו כג]: "**מן היום אשר ציוה ה' והלאה לדורותיכם**". מכאן שכל מקום שנאמר לשון ציווי היינו מאותו היום והלאה לדורות.

ומאחר שבענין מילה נאמר "ציוה" כדלעיל, יש ללמוד מזה שמצות מילה נוהגת מיד ולדורות.

שנינו בברייתא: האב חייב בבנו **לפדותו**. [א] הגמרא מבארת מנין לנו שהאב חייב לפדות את בנו:

והוינן: **מנלן**, מנין למדנו זאת?

ומשנינן: **דכתיב** [שמות לד כ]: "**כל בכור בניך תפדה**".

הגמרא מוסיפה: **והיכא דלא פרקיה אבוה מיחייב איהו למיפרקיה**, אם ארע שהאב לא פדה את בנו, אזי הבן בעצמו חייב לפדות את עצמו כשיגדל.

ומקור דין זה: **דכתיב** [במדבר יח טו]: "**פדה תפדה** את בכור האדם". כפל הלשון מלמד שאף הבן חייב לפדות את עצמו אם לא פדאו אביו.

[ב] הגמרא מבארת מנין למדה משנתנו שאשה אינה חייבת לפדות את בנה:

והוינן בה: **ואיהי מנלן דלא מיפקדה**, מנין לנו שהאשה לא הצטוותה בכך?

ומשנינן: **דכתיב** "תפדה" בלא ניקוד. ואפשר לקרוא זאת בשני אופנים: [א] "**תיפדה**", כשהאות פ' מנוקדת בקמ"ץ ומשמע שמצוה על הבכור לפדות את עצמו [1551]. [ב] "**תפדה**", כשהאות פ' מנוקדת בשו"א. ומשמע שמצוה על אחר לפדותו. ומאחר ששני הדברים נלמדים ממלה אחת, יש להשוותם זה לזה, ולפיכך, **כל** מי **שמצווה לפדות את עצמו** [1552] **מצווה לפדות את אחרים**, **וכל שאינו מצווה לפדות את עצמו**, **אינו מצווה**

[1550] וכן כל לשון ציווי, כמבואר מהמשך דברי הגמרא.

[1551] כך נראה מפירוש רש"י. אבל הר"ן פירש שהגמרא אינה דורשת כאן קרי וכתיב. אלא בכלל "תפדה" משמע תפדה אחרים ותפדה את עצמך.

[1552] אילו הוא היה בכור.

[1553] אילו היא היתה בכורה לא היתה מצווה לפדות את עצמה, והגמרא להלן מבארת מנין לנו שאכן אשה אינה מצווה בכך.

לפדות את אחרים. ואשה אינה מצווה לפדות את עצמה, [1553] ולכן אינה מצווה לפדות את אחרים [את בנה].

ומיד הגמרא שואלת: נקטנו בפשטות שאשה אינה מצווה לפדות את עצמה. אך עדיין יש לדון, **ואיהי**, **מנלן דלא מיחייבא למיפרק נפשה**? מנין הא גופא שאין האשה מצווה לפדות את עצמה?

ומשנינן: **דכתיב** "תפדה", ויש לקרוא זאת בשני אופנים: [א] "**תפדה**" [את אחרים], [ב] "**תיפדה**" [אתה עצמך], וכדלעיל, ויש להשוותם זה לזה לענין דבר נוסף: **כל שאחרים מצווים לפדותו**, **מצווה לפדות את עצמו**. **וכל שאין אחרים מצווים לפדותו**, **אין מצווה לפדות את עצמו**. [1554]

ואשה, אביה אינו חייב לפדותה [כפי שיבואר להלן], ולפיכך אף היא אינה חייבת לפדות את עצמה משתגדיל.

ומיד הגמרא שואלת: **ומנין** פשוט לנו **שאין אחרים מצווים לפדותה**? עונה הגמרא: משום **דאמר קרא** [שמות שם]: "**כל בכור 'בניך' תפדה**". ומשמע **בניך ולא בנותיך**.

ואגב שדיברנו בענין חיוב האב לפדות את בנו הבכור, וחיוב הבכור לפדות את עצמו, הגמרא מביאה ברייתא הדנה איזה חיוב קודם:

תנו רבנן: אדם שמוטלים עליו שני החיובים הנזכרים, דהיינו **הוא** צריך **לפדות** את עצמו, מפני שלא פדאו אביו. ואף נולד לו בן **ובנו** מוטל עליו **לפדות**. ואינו יכול לפדות אלא פדיון אחד בלבד, [1555] איזה מהם קודם?

הוא קודם לבנו, ויפדה את עצמו.

ואילו **רבי יהודה אומר**: **בנו קודמו**, מפני **שזה**, הוא עצמו, **מצותו** היתה מוטלת **על אביו**. **וזה**, בנו, **מצות** פדיון **בנו** מוטלת **עליו**.

ולכאורה היה נראה שכוונת רבי יהודה לומר שלעולם המצוה המוטלת עליו למול את בנו חשובה יותר ממצות פדיון עצמו, שבעיקרה היתה מוטלת על אביו.

דף כט:

אך, רבי ירמיה ביאר את דברי רבי יהודה בדרך אחרת: **אמר רבי ירמיה**: **הכל מודין**, **שכל היכא** (תחילת העמוד) **דליכא**, בכל מקרה שאין לאדם נכסים **אלא** בשיעור **חמש סלעים** בלבד, אזי בודאי **הוא קודם לבנו**.

[1554] לעיל הגמרא נוקטת "תיפדה תפדה", וכאן "תפדה תיפדה". מפני שלעיל לומדים מ"תיפדה" ל"תפדה" [מי שנאמר בו תיפדה נאמר בו "תפדה"]. וכאן לומדים את "תפדה" מ"תיפדה" [מי שנאמר בו "תפדה" נאמר בו "תיפדה"].

[1555] בפשטות הכוונה שאין לו אלא נכסים בשווי חמש סלעים ולא יותר. ונמצא שאינו יכול לפדות אלא פדיון אחד [אבל הגמרא להלן מסיקה שמדובר באופן אחר].

מאי טעמא? - משום ש**מצוה דגופיה עדיפא**, המצוה שבגופו עדיפה.

וכי פליגי, כל אשר נחלקו, הוא **היכא דאיכא**, בכגון שהיו לו קרקעות בשווי עשרה סלעים, ומכר [1556] קרקע בשיווי חמש סלעים לפני שנולד בנו, ונמצא שיש עכשיו לפניו **חמש משועבדים**, [1557] ועוד היו בידו **חמש בני חורין**, נכסים השוים חמש סלעים שהיו בידו [ולא מכרם לאחרים].

ונחלקו חכמים [1558] ורבי יהודה, מה יעשה באותם חמש סלעים בני חורין שבידו: חכמים סוברים שיפדה את עצמו בהם. ורבי יהודה סובר שיפדה את בנו.

והסבר מחלוקתם הוא:

מאחר שכבר אמרנו שהכל מודים שמצוה שבגופו עדיפה, אם כן בודאי שלא יתכן שאדם יקדים ויפדה את בנו מחמש בני חורין שבידו, אלא אם כן הכהן יוכל לגבות מן הלקוחות את חמש המשועבדים עבור פדיונו הוא. [1560], [1559]

והנה, בעל חוב שרוצה לגבות את חובו מנכסים משועבדים, אינו יכול לגבות אלא אם היתה זו מלוה שיש עליה שטר. אבל מלוה שבעל פה אינה נגבית מן הלקוחות.

חוב חמש הסלעים שאדם חייב לכהן עבור פדיון גופו, אין עליו שטר. ואם כן, לכאורה, היה ראוי לומר שהכהן אינו יכול לגבות זאת מנכסים משועבדים.

אך, יש סיבה מיוחדת לומר שהכהן בכל זאת יוכל לגבות את הפדיון מנכסים משועבדים:

רבי יהודה סבר: "**מלוה**" **דכתיב בתורה**, **ככתובה בשטר דמי**. כלומר, כל חוב שהתורה הטילה על האדם, כגון פדיון הבן, [1561] הרי הוא חשוב כמלוה הכתובה בשטר, ונגבה מנכסים משועבדים.

[1556] כך משמע מרש"י. וכן נראה ממה שהעתיקו התוספות בשמו [אבל יש מפרשים שמדובר כאן בנכסים של אביו [סבו של הבן] שמכאן אביו לפני שנולד בן בנו. עיין תוספות ושיטה לא נודע למי].

[1557] בפשטות הכוונה שיש לפניו קרקע בשווי חמש סלעים שמכרה, והיא משועבדת לכהן לגבות ממנה את פדיון הבן. אבל במהרי"ט אלגזי [בכורות פרק ח אות עט, סב עמוד ב]. כתב בשם הטור פירוש מחודש בגמרא כאן. עיין שם.

[1558] היינו הדעה הראשונה שנשנתה במשנה סתם.

[1559] שעל ידי שהכהן יגבם תתקיים המצוה של פדיון גופו. וקשה: אין פודים פדיון הבן בקרקעות עבדים ושטרות [בכורות נא א]. ואם כן כיצד הכהן יכול לגבות קרקע לפדיונו? ויש לומר: כל הנכסים משועבדים לפדיון הבן ובכללם קרקעות, לענין שימכרום ויטלו מהם חמש סלעים לפדיון [ריטב"א. ובתוספות הרא"ש כתב שאין הכהן גובה את הקרקע בעצמו, אלא בית דין מוכרים את הקרקע ופודים אותו בדמים].

[1560] קשה: איזה כהן יכול לבוא ולתבוע את חמשת הסלעים הללו מהלקוחות? והלא אין כאן כהן מסוים שחובה לתת דוקא לו והרי זה ממון שאין לו תובעים! וכדי לתרץ קושיא זו כתב הריטב"א: מדובר כאן במכרי כהונה. כלומר: בכהנים שהישראל רגיל לתת להם את כל מתנות הכהונה שלו. והם זכו בהם ויכולים לתבעם [וכן כתב שיטה לא נודע למי בתירוצו השני. והתוספות פירשו בדרך אחרת עיין שם ועיין מהרש"א, ופני יהושע].

[1561] שהאדם לא התחייב על כך לכהן מדעתו אלא התורה חייבתו בכך.

ובנידון דידן, שהאדם מכר את נכסיו לאחר שגדל וכבר התחייב לפדות את עצמו, נמצא שחמש הסלעים שביד הלקוחות משועבדים לכהן לגבות מהם את פדיונו.

אבל, הכהן לא יכול לגבות את פדיון בנו של אותו אדם מהקרקע בשיווי חמש הסלעים שביד הלקוחות, מפני שהלקוחות קנו את הקרקע לפני שנולד בנו. ואין הנכסים משועבדים לאותו החוב.[1562]

נמצא, שאם יפדה את עצמו בחמש הסלעים שבידו, לא יוכל לקיים את מצות פדיון בנו, שהרי הכהן לא יכול לגבות את פדיון בנו, שהרי הכהן לא יכול לגבות את פדיון בנו מן הלקוחות.

ולפיכך, **בהני חמש, פריק לבריה**. באותם חמשת הסלעים שבידו, יפדה את עצמו. ואחר כך, משלא ישארו בידיו נכסים לפדות את עצמו, **אזיל כהן, וטריף ליה לחמש משועבדים, לדידיה**, ילך הכהן ויטרוף מן הלקוחות חמש סלעים עבור פדיון עצמו.

אך יש לדון: כיצד הוא רשאי להקדים ולפדות את בנו בחמש הסלעים שבידו? והלא הוא גורם בכך להפסיד את הלקוחות ולצערם שלא כדין! שהרי הנכסים שבידם משועבדים רק לפדיון עצמו והיה בידו לפדות את עצמו מהנכסים שבידו בלא לגרום שיגבו את פדיונו מהם![1563]

וכדי לענות על כך אמר רבי יהודה: "זה מצותו על אביו וזה מצות בנו עליו, " כלומר: מצות בנו מוטלת עליו יותר ממצותו, ולפיכך מותר לו להקדים את פדיית בנו לפדיית עצמו.[1564]

ורבנן סברי, מלוה דכתיב באורייתא [כגון פדיון הבן], **לאו ככתיבה בשטר דמיא**, אלא כמלוה על פה היא, ואיה נגבית מן הלקוחות, ונמצא שאם יפדה את בנו בחמשת

[1562] הנכסים משתעבדים רק כאשר הם של האדם החייב. ואז השעבוד אינו פוקע מהם אף לאחר שמכרם לאחר. אבל חוב שמוטל על האדם רק לאחר שמכר את נכסיו, אינו מטיל שעבוד על הנכסים שביד הלקוחות, שהרי אותן קרקעות כבר אינן שלו.

[1563] רש"י רמז לכך. ומדברי פני יהושע נראה שכוונת רש"י למה שתקנו חז"ל [גיטין נ ב] "אין נפרעים מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין".

[1564] כך פירש רש"י כאן [כן הבינו האחרונים מדבריו]. אך קשה: והלא רבי ירמיה אמר בתחילת דבריו שלדברי הכל מצוה שבגופו עדיפה! וכיצד אפשר לומר כעת שמצות בנו עליו יותר ממצותו? ובאמת תוספות התקשו בדברי רש"י, ודחו את פירושו. ומדברי הפני יהושע כאן נראה שלדעת רבי יהודה כאשר אין ביד אדם אפשרות אלא לקיים פדיון אחד בלבד, אזי מצוה שבגופו עדיפה [כנראה כדי שגופו לא ישאר בלא פדיון], אבל כאשר יכול לקיים את שניהם, ראוי לו לקיים את פדיון בנו קודם, שעיקר מצותו עליו. ועיין מהרש"א. ורש"י עצמו במסכת בכורות [מט ב] פירש את דברי רבי יהודה "שזה מצותו על אביו", כלומר: שמאביו נשתעבדו אותן נכסים לכהן. והיינו: החוב למול אותו כבר חל לפני שמכר את הקרקעות הללו, שהרי כבר אביו היה חייב למולו [ואם ירש את הקרקעות הללו מאביו, כבר בזמן אביו חל עליהם שיעבוד]. מה שאין כן בפדיון בנו יתכן ששעבוד הלקוחות חל לפני שנולד בנו. ולפירוש זה רבי יהודה לא הסביר כיצד יכול לפדות את בנו לפני פדיון עצמו, שהרי אין נפרעים מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין! ועיין ריטב"א ושיטה לא נודע למי [ועיין עוד במהרי"ט אלגזי בכורות פרק ח אות עט ויד דוד בביאור שיטה לא נודע למי] ועיין בתוספות.

הסלעים שבידו, לא יוכל לפדות את עצמו, שהרי הכהן לא יוכל לגבות את חמשת הסלעים המשועבדים.

והילכך, מאחר שאינו יכול לפדות אלא פדיון אחד בלבד, **מצוה דגופיה עדיף**.

הגמרא מביאה מחלוקת נוספת בין חכמים לרבי יהודה בפדיון הבן, כעין המחלוקת שהובאה לעיל:

תנו רבנן:

אדם שמוטלות עליו שתי מצוות, **לפדות את בנו**, **ולעלות לרגל**, ושתי המצוות הללו כרוכות בהוצאת ממון, שהרי כדי לפדות את בנו צריך חמשה סלעים, וכדי לעלות לרגל צריך מעות להוצאת הדרך. ואין בידו ממון המספיק לשתיהן. [1565] איזו מהן קודמת?

תנא קמא אומר: **פודה עכשיו את בנו**, **ואחר כך**, כשיזדמן לו ממון, [1566] **עולה לרגל**.

ורבי יהודה אומר: **עולה עכשיו לרגל**. **ואחר כך**, כשיזדמן לו ממון, **פודה את בנו**. מפני **שזו**, עליה לרגל היא **מצוה עוברת**, ואם יתמהמה מלקיימה עתה לא יוכול לקיימה אחר כך. [1567] **וזו**, מצות פדיון הבן, היא **מצוה שאינה עוברת**. וגם אם ימנע מלקיימה עתה יוכל לקיימה אחר כך.

והוינן בה: **בשלמא לרבי יהודה**, **כדקאמר טעמא**. אמנם טעמו של רבי יהודה מובן, כפי שהוא עצמו הסביר בברייתא.

אלא, **רבנן** - **מאי טעמייהו**, מה הטעם לדברי רבנן? מדוע הם אמרו שפודה את בנו ורק אחר כך עולה לרגל?

ומשנינן: משום **דאמר קרא** [שמות לד כ]: "**כל בכור בניך תפדה**", **והדר**, ומיד אחר כך נכתב באותו פסוק "**ולא יראו פני ריקם**". [1568] ומסדר הפסוק משמע שקודם כל אדם צריך לפדות את בנו ורק אחר כך לעלות לרגל. [1569]

ומביאה עתה ברייתא נוספת הדורשת את הכתוב "כל בכור בניך תפדה".

תנו רבנן: **מנין** לנו **שאם היו לו** לאדם **חמשה בנים מחמש נשים**, וכל אחד מן הבנים הללו הוא בכור לאמו ואינו בכור לאביו, [1570] **מנין שחייב לפדות** את **כולן**, למרות שהם אינם בכורים לגביו?

[1565] תוספות ר"י הזקן. וכן פירש הרמב"ם [בכורים יא ד]. אבל עיין שיטה לא נודע למי. ועיין מקנה.

[1566] תוספות ר"י הזקן. [ועיין רש"ש].

[1567] [וכשיבוא בשנה הבאה רגל אחר, הרי זו מצוה בפני עצמה לבוא באותו רגל].

[1568] לפי פשוטו של מקרא דבר בפני עצמו הוא ואינו מוסב על הבכור, שאין במצות בכור ראית פנים [בעזרה], אלא אזהרה אחרת היא: וכשתעלו לרגל ליראות, לא יראו פני ריקם, מצוה עליכם להביא עולת ראיית פנים [לשון רש"י שם על פי הגמרא במסכת חגיגה ז א].

[1569] אפשר שדרשו כן מפני שהכתוב סמך את מצות ראיה לפדיון הבכור בפסוק אחד.

[1570] לפחות ארבעה מהם אינם בכורים כלפיו. שהרי לא יכול להיות לו אלא בכור אחד.

תלמוד לומר [שם] "**כל בכור בניך תפדה**", המילה 'כל' מרבה את כל מי שאינו בכור לאביו אלא לאמו בלבד.

ומקשינן על הברייתא: מדוע הוצרכנו לדרוש זאת מהמילה "כל"? והרי **פשיטא** הוא שדין פדיון הבן תלוי באם ולא באב! שהרי **בפטר רחם תלא רחמנא**, דין פדיון הבן נאמר על "פטר רחם" [1571], דהיינו בן היוצא ראשון מרחם אמו, ומכאן שהכל תלוי באם ולא באב! ומתרצינן: **מהו דתימא**, שמא היית אומר, **נילף** נלמד את הגדרת "בכור" בענין פדיון הבן, בגזירה שוה של "**בכור**" "**בכור**" **מנחלה**.

בענין פדיון הבן הוזכר 'בכור', [1573] וגם בענין ירושת הבכור נאמר 'בכור': [1572] **מה להלן**, בענין נחלה, נאמר שהבכור הוא "**ראשית אונו**" של האב, [1574] שלענין נחלה הכל תלוי באב ולא באם, כיוצא בזה **אף** בכור שהוזכר **כאן**, בפדיון הבן, היינו **ראשית אונו** של האב. [1575]

קא משמע לן, בא הכתוב והשמיענו 'כל' בכור בניך תפדה, ללמד שפדיון הבן תלוי באם. [1576]

שנינו בברייתא: האב חייב בבנו **ללמדו תורה**.

ומבארת הגמרא מנין לנו שהאב חייב בכך:

מנלן, מנין למדנו זאת?

מהא **דכתיב** [דברים יא יט]: "**ולמדתם אותם את בניכם**". והגמרא מוסיפה: **והיכא דלא אגמריה אבוה, מיחייב איהו למיגמר נפשיה**. אם אירע שהאב לא לימד את בנו, אזי הבן עצמו חייב ללמוד תורה, משיגדיל.

ומקור דין זה: **דכתיב** [דברים ה א]: "שמע ישראל את החקים ואת המשפטים. **ולמדתם** אותם, ושמרתם לעשותם". ומשמע מהכתוב שהאדם מצווה ללמוד תורה בעצמו.

ועתה מבארת הגמרא מנין למדה משנתנו שהאשה אינה מצווה ללמד את בנה תורה:

[1571] "והעברת כל פטר רחם לה'" [שמות יג יב]. ותרגם אונקלוס "פתח ולדא".

[1572] "כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים" [דברים כא יז]. כלומר: האב מוריש לבנו הבכור פי שנים משאר האחים.

[1573] "וכל בכור בניך תפדה" [שמות יג יג].

[1574] "כי הוא [הבכור] ראשית אונו" [שם].

[1575] כלומר: הייתי אומר שצריך שהבכור יהיה בכור גם מן האב וגם מן האם. בכור מן האם, שנאמר: "פטר רחם". בכור מן האב, כשם שמצאנו בבכור נחלה שנאמר "ראשית אונו" [ריטב"א. שיטה לא נודע למי. ועיין מהרי"ט וספר המקנה].

[1576] כלומר: אל תאמר שרק בכור מן האב ומן האם חייב בפדיון [כנ"ל בהערה הקודמת]. אלא המילה "כל" מרבה בכור שאינו בכור אלא לאחד מהם. ובודאי אי אפשר לרבות בכור שהוא רק בכור לאביו, שהרי בפירוש נאמר בענין פדיון הבן "פטר רחם". ובעל כרחך הכתוב מרבה בכור שהוא בכור לאמו, ללמדך שאין ללמוד את "בכור" שבפדיון הבן מ"בכור" שבנחלה.

איהי, מנלן דלא מיחייבא, מנין לנו שהאם אינה חייבת בכך?

ומשנינן: **דכתיב** "**ולימדתם** אותם את בניכם", והמילה "ולימדתם" כתובה בתורה בכתיב חסר ["ולמדתם" בלא האות י'] ואפשר לקרותה גם כאילו נאמר "ולמדתם" [האות ל' מנוקדת בשווא]. [1577] ומאחר ששני הדברים נלמדים ממילה אחת, יש להשוותם זה לזה, ולפיכך, **כל שמצווה ללמוד** בעצמו ['ולמדתם'] **מצווה** גם **ללמד** את בנו. אבל אשה שאינה מצווה ללמוד בעצמה, כפי שיבואר להלן, גם ללמד את בנה אינה מצווה.

ומיד הגמרא שואלת: נקטנו בפשטות שאשה אינה מצווה ללמוד בעצמה, אך יש לדון: **ואיהי, מנלן דלא מיחייבא למילף נפשה**? מנין הא גופא שאין האשה מצווה ללמוד תורה בעצמה?

ומשנינן: **דכתיב** בפסוק הזה "ולמדתם", ואפשר לקרוא זאת בשני אופנים: א. '**ולימדתם**'. ב. '**ולמדתם**'. ויש להשוותם זה לזה לענין דבר נוסף: **כל שאחרים** [האב] [1578] **מצווין ללמדו**, אף הוא **מצווה ללמד את עצמו**. **וכל שאין אחרים** [האב] **מצווין ללמדו**, אף הוא **אין מצווה ללמד את עצמו**.

ואשה, אביה אינו חייב ללמדה תורה [כפי שיבואר להלן], ולפיכך אף היא אינה חייבת ללמוד בעצמה משתגדיל.

ומיד הגמרא שואלת: **ומנין** פשוט לנו **שאין אחרים מצווין ללמדה**? עונה הגמרא: משום **דאמר** קרא: "**ולמדתם אותם את בניכם**". משמע דוקא את בניכם ולא **את בנותיכם**. [1579] ואגב שדברנו בענין חיוב האב ללמד את בנו, וחיוב האדם ללמוד בעצמו, הגמרא מביאה ברייתא הדנה איזה מן החיובים קודם:

תנו רבנן: אדם שמוטלים עליו שני חיובים, דהיינו **הוא** צריך **ללמוד**, **ובנו** מוטל עליו **ללמוד**, ואינו יכול לקיים אלא אחד מהם, [1580] איזה מהם קודם?

הוא קודם לבנו.

רבי יהודה אומר: אם בנו זריז וממולח, ותלמודו מתקיים בידו, אזי בנו קודמו. [1581]

[1577] כך נראה מפירוש רש"י. אבל הר"ן פירש שאין לומדים זאת מקרי וכתיב. אלא הפסוק נדרש רק כקריאתו [דהיינו: ולימדתם]. ומכל מקום יש ללמוד מכאן שאף האדם עצמו צריך ללמוד. שהרי כדי ללמד אחרים בעל כרחך צריך שילמד בעצמו קודם. [ועיין מהרש"א לעיל בעמוד א ד"ה בפרש"י].

[1578] רש"י. [וכנראה שהגמרא נקטה לשון רבים מפני שבכתוב נאמר "ולמדתם אותם" בלשון רבים. והיינו שהאבות מצווים כל אחד ללמד את בנו].

[1579] קשה: והלא כל התורה בלשון זכר נאמרה [ואין הכתוב ממעט בכל מקום את הנקבות], ואם כן, כיצד אפשר למעט מ"לבניך" את הבנות? ועיין להלן הערה 293.

[1580] ואין לו ממון המספיק בכדי פרנסתו שיוכלו שניהם ללמוד. אלא צריך שאחד מהם יעבוד כדי שיתפרנסו. [על פי רש"י ד"ה אם היה בנו].

[1581] לשון הרמב"ם [תלמוד תורה א ד]: ואם היה בנו נבון ומשכיל להבין מה שילמוד יותר ממנו בנו קודם. ואע"פ שבנו קודם לא יבטל הוא, שכשם שמצוה עליו ללמד את בנו כך הוא מצווה ללמד עצמו.

ומביאה הגמרא מעשה ברב אחא בר יעקב, שסבר שהלכה כרבי יהודה: [1582]
כי הא, כמו המעשה **דרב יעקב בריה דרב אחא בר יעקב**, **שדריה אבוה לקמיה דאביי**, בתחילה שלחו אביו, רב אחא, ללמוד תורה מפי אביי, **וכי אתא**, כאשר בא רב יעקב לביתו, **חזייה דלא הוה מחדדין שמעתיה**, ראה אביו שלא היה תלמודו ברור בידו, ואז **אמר ליה: אנא עדיפנא מינך. תוב את, דאיזיל אנא**. אני ממולח יותר ממך. לפיכך שב אתה בבית ואני אלך ללמוד מפי אביי.
ובדרך אגב, הגמרא ממשיכה ומספרת את מה שארע כאשר בא רב אחא ללמוד לפני אביי:
שמע אביי דקא הוה אתי, שרב אחא מגיע ללמוד אצלו,
הוה ההוא מזיק בי רבנן דאביי, היה מזיק שהיה רגיל להיות בבית המדרש שבו למדו תלמידיו של אביי, [1583] וכוחו של אותו מזיק היה גדול עד כדי כך, **דכי הוו עיילי בתריין**, **אפילו ביממא הוו מיתזקי**, כאשר היו נכנסים שני תלמידים אפילו ביום היו ניזוקים ממנו.
וכאשר בא רב אחא, **אמר להו** אביי לתלמידיו: **לא ליתיב ליה אינש אושפיזא**, **אפשר דמתרחש ניסא**! לא יארח אף אדם את רב אחא בביתו, ובעל כרחו יצטרך ללון בבית המדרש, ומחמת חסידותו של רב אחא יתכן שייעשה נס ויהרוג את המזיק. [1584]
ובאמת כך היה. **על**, נכנס רב אחא לבית המדרש, **בת** ולן **בההוא בי רבנן**, באותו בית מדרש. ונגלה לפניו אותו מזיק. **ואידמי ליה כתנינא דשבע רישוותיה**, נדמה לפניו כצורת תנין בעל שבעה ראשים.
התפלל רב אחא התפלל שיהרג אותו מזיק, **וכל כריעה דכרע** בתפילתו, **נתר חד רישיה**, נשר ראש אחד מן המזיק, עד שנשרו כל ראשיו ומת.

[1582] על פי הרא"ש שפסק כרבי יהודה מחמת שרב אחא בר יעקב [דלהלן] סבר כמותו. וכן פסקו הרמב"ם [תלמוד תורה א ד], ושלחן ערוך [יורה דעה רמה ב].
[1583] בית המדרש רחוק מן הישוב היה. רש"י. [ובא להסביר בזה מדוע היו שם שדים, שהשדים לא היו שכיחים בישוב].
[1584] כיצד אביי סיכן את רב אחא משום ש"אפשר דמתרחיש ניסא"? והלא משמע שאביי לא היה בטוח בדבר! עיין להלן בהערה הבאה.
[1585] פירש מהרש"ל: אביי היה בטוח שמחמת חסידותו של רב אחא לא יארע לו נזק. אלא שהסתפק האם יהיה זה על ידי נס נסתר, או שיהיה לו נס גלוי כפי שהיה לצדיקים הקדמונים, ולזה התכוין כשאמר "אפשר דמתרחיש ניסא", כלומר: יתכן שינצל בנס גלוי. ובאמת לבסוף רב אחא ניצל על ידי נס גלוי. וברוב ענותנותו של רב אחא אמר: "אי לא אתרחיש ניסא, סכנתין". כלומר: אף לענין נס נסתר לא היה לכם לסמוך עלי בודאות. ובעצמות יוסף פירש: היה ברור לאביי שרב אחא עצמו ינצל. אלא שהסתפק שמא בזכות חסידותו אולי אף המזיק יהרג ועל ידי

אמר להו רב אחא לתלמידי אביי **למחר: אי לא איתרחיש ניסא, סכינתין!** לולא שהתרחש לי נס, סיכנתם אותי. [1585] הגמרא מביאה ברייתא נוספת, שנאמרה בסמוך לברייתא שהבאנו לעיל ["הוא ללמוד ובנו ללמוד"]. [1586]

תנו רבנן: אדם שמוטלות עליו שתי מצוות: **ללמוד תורה, ולישא אשה**, קודם כל **ילמוד תורה, ואחר כך ישא אשה**. [1587]

ואם אי אפשר לו בלא אשה מפני שיצרו מתגבר עליו, [1588] אזי, קודם כל **ישא אשה, ואחר כך ילמוד תורה**.

אמר רב יהודה: אמר שמואל: הלכה: נושא אדם אשה כדי שלא יבואו ללבו הרהורי עבירה, [1589] **ואחר כך ילמוד תורה**.

ואילו **רבי יוחנן אמר**: כיצד יכול אדם לשאת אשה ואחר כך ללמוד תורה? וכי **ריחיים** מוטלות **בצוארו, ויעסוק בתורה**?! כלומר: מוטל עליו לדאוג לפרנסת ביתו וכיצד יעסוק בתורה? אלא ילמד תורה ורק אחר כך ישא אשה.

ולא פליגי, שמואל ורבי יוחנן אינם חולקים זה על זה, אלא כל אחד מהם דיבר על אנשי מקומו בלבד:

הא לן, מה שאמר שמואל שישא אשה ואחר כך ילמד תורה, שמואל אמר זאת לאנשי מקומו בבבל, מפני שהיו רגילים לצאת מביתם לאחר נישואיהם ולנסוע לארץ ישראל לשנן משניות מפי התנאים [1590] שגרו בה. ומאחר שלא היו בביתם, צרכי הבית לא היו מוטלים עליהם, ויכלו לעסוק בתורה אפילו לאחר נישואיהם. ולפיכך עדיף להם לישא אשה תחילה ולהיות בלא הרהורי עבירה.

והא להו, מה שאמר רבי יוחנן "ריחיים בצוארו ויעסוק בתורה" הוא לאנשי מקומו, בארץ ישראל, מפני שהיו רגילים ללמוד תורה בעירם, ואם ישאו תחילה אשה, צרכי הבית

כך לא ינזקו ממנו אחרים מכאן ואילך. אבל רב אחא מתוך ענותנותו אמר שהיה לו נס גדול בהצלתו. ו"אי לאו דאתרחיש ניסא, סכנתין" [כלומר: גם הצלת עצמו לא היתה בטוחה]. ועיין פירוש נוסף במהרש"א.

[1586] שניהם בתוספתא בכורות ו ג [והנידון דומה בשניהם].

[1587] כתב הרא"ש [בהמשך הסוגיא]: וקצבה לאותו לימוד לא ידענא, שלא יתכן שיתבטל מפריה ורביה כל ימיו. שלא מצינו זה אלא בבן עזאי שחשקה נפשו בתורה [יבמות סג ב. ושם אמרו שבן עזאי לא נשא אשה כל ימיו]. וראה להלן בהערה.

[1588] תוספות ר"י הזקן. והרמב"ם בהלכות אישות [טו ג] כתב בזו הלשון: "אם היה יצרו מתגבר עליו חייב לישא אשה. ואפילו היו לו בנים [וקיים מצות פריה ורביה] שמא יבוא לידי הרהור". [ועיין לשון הרמב"ם תלמוד תורה א ה].

[1589] על פי רש"י ד"ה הא לן באמצע הדברים.

[1590] רש"י. ואין כוונתו לתנאים מזמן המשנה. שהרי כאן מדובר על זמן הגמרא. אלא לתלמידים שהיו רגילים לשנות ברייתות בעל פה. ["תנאים" היינו שונים. כלומר: שהיו שונים משניות חיצוניות [ברייתות] שלא שנאם רבי במשנתנו].

יהיו מוטלים עליהם ויבטלום מתלמודם, לפיכך עדיף להם ללמוד תורה לפני שישאו אשה. [1592] ועתה הגמרא מבארת באיזה גיל אסור לאדם להתעכב מלישא אשה: [1591]

משתבח ליה רב חסדא לפני רב הונא בדרב המנונא דאדם גדול הוא.

אמר ליה רב הונא לרב חסדא: **כשיבוא** רב המנונא **לידך הביאהו לידי** להכירו.

כי אתא, כאשר בא רב המנונא לפני רב הונא **חזייה דלא פריס סודרא**, ראה רב הונא שרב המנונא אינו מכסה את ראשו בסודר כדרך שהיו האנשים הנשואים רגילים לכסות את ראשם.

אמר ליה רב הונא: **מאי טעמא לא פריסת סודרא**? מדוע אינך מכסה את ראשך בסודר?

אמר ליה, השיב לו רב המנונא: משום **דלא נסיבנא**, מפני שלא נשאתי אשה.

אהדרינהו לאפיה מיניה, היסב רב הונא את פניו מרב המנונא. **ואמר ליה: חזי דלא חזית להו לאפי עד דנסבת**, ראה שלא תוכל להביט בפני עד שתישא אשה.

ורב הונא עשה כך **לטעמיה**, לפי שיטתו, **דאמר "בן עשרים שנה ולא נשא אשה** יהיו **כל ימיו בעבירה"** [כמבואר להלן], ורב המנונא כבר היה בן עשרים שנה, ולפיכך רב הונא לא רצה שיראה את פניו עד שישא אשה. [1593]

[1591] היה אפשר לפרש שמדובר כאן באדם שרוצה ללמוד תורה ואחר כך לישא אשה [באופן שנפסק כן בגמרא לעיל]. והגמרא כאן נותנת קצבה לדבר. וכן פירש בהגהת תפארת למשה על הרא"ש. וכן נראה שהבין החזון איש [אבן העזר קמח]. אך סיים "וצריך עיון בפוסקים" [ראה להלן הערה הבאה]. אולם מדברי הרא"ש [הנ"ל הערה 277] והרמב"ם [אישות טו ב] מוכח שמדובר כאן באדם שמתעכב מלישא אשה שלא על מנת ללמוד תורה. אבל באדם שרוצה ללמוד תורה לא נאמר בגמרא כאן שיעור לדבר. [וכן מבואר בבית שמואל. ועיין לעיל בהערה הקודמת].

[1592] א. כך פירש רש"י. [ותוספות חלקו על דבריו. והביאו שרבנו תם פירש להיפך, עיין שם]. והר"ן מביא פירוש נוסף: הא לן, בני בבל נשותיהם היו מתעסקות במלאכת הבית ובמשא ומתן, ובעליהן יכלו ללמוד תורה, לפיכך ישא אשה וארח כך ילמד תורה. ואילו בני ארץ ישראל נשותיהם היו מעונגות ואוכלות ואינן עושות מלאכה. ונאמר בהם "ריחיים בצווארו ויעסוק בתורה"? לפיכך ילמד תורה ואחר כך ישא אשה. ברמב"ם ושלחן ערוך לא הוזכר החילקו בין בני בבל לבני ארץ ישראל, ופירש הגר"א [אבן העזר א ח] שהרמב"ם פירש כפירוש המבוא בר"ן. ולפיכך כתב [אישות טו ג]: "ואם עוסק בתורה וטרוד בה ומתיירא לישא אשה 'כדי שלא יטרח במזונות' ויתבטל מן התורה מותר להתאחר שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכל שכן בדברי תורה" [והעתיקו ש"ע אבהע"ז א ג]. כלומר: הכל תלוי בענין פרנסתו של האדם, אם יש בידו כדי ללמוד ולהתפרנס ישא אשה ואחר כך ילמד תורה. ואם לאו, ילמד תורה ואחר כך ישא אשה. [אבל עיין ב"ח יורה דעה רמו]. ב. הרא"ש כתב שבודאי יש קצבה עד איזה גיל מותר לאדם ללמוד בלא אשה, אבל לא ידע מה הוא אותו הגיל. [הובא לעיל הערה 277]. ומשמע מדברי הטור [אבן העזר א] שהרמב"ם חולק על הטור [עיין שם, ועיין דרישה]. וביאר בית שמואל שם [ס"ק ה]: לדעת הרמב"ם אדם שיש בולו אפשרות ללמוד תורה בלא לטרוח אחר מזונות, ישא אשה ואחר כך ילמד תורה. ואם יצטרך לטרוח אחר מזונות ילמד ותרה ואחר כך ישא אשה. ואין קצבה לדבר, אלא שכאשר יצרו מתגבר עליו ישא אשה. ואדם שנפשו חשקה בתורה כבן עזאי, אזי אפילו אם לא יצטרך לטרוח אחר מזונות מותר לו להתבטל מפריה ורביה כל זמן שאין יצרו תוקפו. ובשלחן ערוך שם [סעיף ג-ד] העתיק את לשון הרמב"ם ומכאן שפסק כדבריו.

[1593] רב הונא החזיק את רב המנונא כרשע מפני שלא נשא אשה, ובודאי יש לו הרהורי עבירה. ולפיכך לא רצה להביט בו, מפני שאסור להסתכל בפני אדם רשע [מהרש"א על פי מגילה כח א]. וכתב החזון איש [אבן העזר קמח]: אף על פי שלדעת רבנו תם בבבל ילמד תורה ואחר כך ישא אשה [ושלא כדברי רש"י], ורב המנונא היה בבבל. במה דברים אמורים? לפני גיל עשרים. אבל אחר כך בודאי הוא בכלל הרהור עבירה, ולכן ישא אשה קודם. שהרי שנינו "ואם אי אפשר לו בלא אשה [מפני שבאים בלבו הרהורי עבירה], ישא אשה ואחר כך ילמד תורה". וסיים החזון איש שלפי זה אין היתר לאחר מלישא אשה לאחר גיל עשרים "וצריך עיון בפוסקים". ואולם, מדברי

ותמהינן על המימרא שהבאנו בשם רב הונא:

'**בעבירה**' **סלקא דעתך**? וכי יעלה בדעתך לומר שאדם שלא נשא אשה יהיה ממש בעבירה? והלא הוא יושב ואינו עושה דבר!

אלא אימא, אמור שכך אמר רב הונא: בן עשרים שנה ולא נשא אשה יהיו **כל ימיו** '**בהרהור**' **עבירה** [ולא בעבירה ממש].

ומביאה הגמרא מימרות נוספות בענין זה:

א. **אמר רבא**, **וכן תנא** בברייתא **דבי** [מבית] **רבי ישמעאל**: **עד** גיל **עשרים שנה**, **יושב הקב"ה ומצפה לאדם מתי ישא אשה**, **וכיון שהגיע** גיל **עשרים ולא נשא**, **אומר** הקב"ה: **תיפח עצמותיו!**

ב. **אמר רב חסדא**: **האי דעדיפנא מחבראי**, הטעם לכך שאני גדול מחברי, זהו משום **דנסיבנא בשיתסר**, שנשאתי אשה בגיל שש עשרה.

דף ל.

ואי נסיבנא מארביסר, (תחילת העמוד) **הוה אמינא לשטן**: **גירא בעיניך**! אילו הייתי מתחתן בגיל ארבע עשרה, [1595] הייתי יכול להתגרות בשטן ולומר לו "חץ בעיניך", [1594] ולא הייתי ירא שמא יחטיאני. [1597], [1596]

הרא"ש מוכח שלא פירש כן, וכן נראה מדברי הרמב"ם, וכן מוכח מדברי בית שמואל [הובאו לעיל בשתי ההערות הקודמות]. והנה, טענת החזון איש בנויה בעיקרה על כך שבבבל ילמד תורה ואחר כך ישא אשה, ורב המנונא היה בבבל. אך כל זה לדעת רבנו תם. ואילו רש"י והר"ן פירשו שבבבל ישא אשה ואחר כך ילמד תורה. וכתב הגר"א [הובא לעיל הערה 281] שהרמב"ם פירש כהר"ן. ולפי זה יש לומר, מאחר שרב המנונא היה בבבל, לפיכך היה ראוי לו לישא אשה לפני גיל 20. אבל בארץ ישראל מותר להתעכב מלישא אשה לאחר גיל 20. ודוקא באדם שמתעכב מלישא אשה שלא כדין אמר רב הונא שכל ימיו בהרהור עבירה. אבל במי שמתעכב מלישא אשה כדי ללמוד תורה כדין, כגון בארץ ישראל [וכפי שהתבאר לעיל הע' 281], אין הכרח שהרהורי עבירה יבואו ללבו.

[1594] שהעין היא תחלת סרסור העבירה. [מהרש"א]. וזו קללה ליצר הרע. ונקט 'גירא' [חץ] כלוחם עם יצר הרע [מהרש"א להלן פח א].

[1595] שלפני גיל זה אין האדם בר עונשין. [מהרש"א]. ומשמע מדבריו ש"ארביסר" היינו בשנת ארבעה עשר, כלומר מגיל י"ג ויום אחד. [וכן יש לבאר "שיתסר"]. והרמב"ם [הלכות איסורי ביאה כא כה] כתב: "ואסור להשיא אשה לקטן שזה כמו זנות היא" והעתיקוהו הטור ושלחן ערוך [אבן העזר א ג]. ופירש בית יוסף שלדעת הרמב"ם חכמים לא תיקנו לקטן נישואין. ולפיכך בעילתו בעילת זנות. [אבל ר"י סובר שלמרות שלא תיקנו לו נישואין, אין בעילתו בעילת זנות ויש מצוה בדבר מגיל י"ב. כמובא בבית יוסף. עיין שם. והביאוהו מפרשי השלחן ערוך שם].

[1596] להלכה פסק שלחן ערוך [אבן העזר א ג]: א. מצוה על כל אדם לישא אשה מגיל י"ח. [וכתב הרב המגיד שמקור דין זה במסכת אבות "בן שמונה עשר לחופה". ופירש חלקת מחוקק שם שחז"ל קיבלו שמצוה זו היא מגיל י"ח מאחר שצריך ללמוד קודם שישא אשה. והעתיקו בית שמואל. וכוונתו שאפילו אדם שאינו צריך לטרוח לפרנסתו ונאמר בו "ישא אשה ואחר כך ילמד תורה", כנ"ל הערה 281, כל זה לאחר י"ח. אבל לפני י"ח ילמד תורה ואחר כך ישא אשה. כנראה מפני טרדות אחרות ולא משום פרנסתו]. ב. קודם י"ג לא ישא שהרי זה כזנות. [הובא לעיל הערה 283 בהרחבה]. ג. ובשום ענין לא יעבור גיל 20 שנה בלא אשה. ומי שעברו עליו 20 שנה ואינו רוצה לישא אשה בית דין כופין אותו לישא. כדי לקיים מצות פריה ורביה. והרמ"א כתב שבזמן הזה נהגו שלא לכוף על כך. ד. העוסק בתורה וטורח בה וירא לישא אשה כדי שלא יטרח במזונו ויתבטל מן התורה מותר להתאחר. [מדובר באדם שיצטרך לעבוד לפרנסתו. כמבואר לעיל הערה 281 ע"פ בית שמואל. וכן מדובר כאן דוקא במי שאין יצרו מתגבר עליו. בית יוסף]. ה. מי שחשקה נפשו בתורה כבן עזאי תמיד ונדבק בה כל ימיו ולא נשא אשה

והגמרא חוזרת ועוסקת במה ששנינו בברייתא שאדם חייב ללמד את בנו תורה: [1598] **אמר ליה רבא לרבי נתן בר אמי: אדידך על צואריך דבריך**, הוי זהיר ללמד את בנך תוכחות כל עוד ידך תקיפה על צואריו. ומתי הוא הזמן הזה? **משיתסר ועד עשרים ותרתין**, מגיל שש עשרה שנה ועד עשרים ושתיים שנים. מפני שלפני גיל שש עשרה אין לו דעת לקבל תוכחות כל כך, ולא ראוי להכביד עליו במוסר ותוכחות, ולאחר גיל עשרים ושתיים יש לחוש שמא יבעט בכל.

ואמרי לה, ויש אומרים שהזמן הוא **מתמני סרי** משמונה עשרה **עד עשרים וארבעה**.

והמחלוקת הזאת היא **כתנאי**, כמחלוקת התנאים בברייתא דלהלן:

וכך שנו בברייתא: נאמר [משלי כב ו]: "**חנוך לנער על פי דרכו** גם כי יזקין לא יסור ממנה". כלומר: הדרך הראויה שלא יסור ממנה גם כשיזקין, חנוך לו אותה בנערותו.

ומתי הוא זמן "נערותו"?

רבי יהודה ורבי נחמיה נחלקו בדבר: **חד** אחד מהם **אמר: משיתסר ועד עשרים ותרתין**, מגיל שש עשרה ועד עשרים ושתים שנים.

וחד אמר: מתמני סרי [משמונה עשרה] **ועד עשרים וארבעה**.

עד היכן, עד כמה גדול החיוב ש**חייב אדם ללמד את בנו תורה**?

אמר רב יהודה אמר שמואל: עד **כגון זבולון בן דן**, [1599] **שלימדו אבי אביו מקרא ומשנה ותלמוד ואגדות**.

ומניחה עתה הגמרא מבינה ששמואל הביא את הדוגמא של זבולון בן דן כדי ללמדנו שני דברים: א. לא זו בלבד שהאב חייב ללמד את בנו, אלא חייב ללמד אפילו את בן בנו [נכדו].

ב. לא זו בלבד שחייב ללמדו תורה שבכתב, אלא חייב ללמדו אפילו משנה ותלמוד הלכות ואגדות.

מיתיבי סתירה לדברי שמואל מברייתא:

דתניא: **למדו** אביו **מקרא**, **אין מלמדו משנה**. שאין האב חייב ללמד את בנו אלא מקרא בלבד, ואילו משנה ושאר דברים הבן ילמד בעצמו.

אין עון בידו. והוא שלא יהיה יצרו מתגבר עליו. [והיינו: מי שחשק בתורה כבן עזאי ודבוק בה, מותר להתעכב מלישא אשה למרות שפרנסתו מצויה ואינו צריך להבטל בשבילה מתלמוד תורה. ע"פ בית שמואל. והובא לעיל בהערה 281].

[1597] המקלל את השטן מגרהו להלחם בו ולהכשילו. ובגמרא להלן פא א מובאים כמה דוגמאות לכך.

[1598] על פי הפירוש השני ברש"י ד"ה משיתסר. וכתב רש"י שפירוש זה הוא העיקר. אבל עיין פירוש אחר ברש"י שם.

[1599] שם של תלמיד שהיה בימי שמואל ורב יהודה [רש"י].

ואמר על כך **רבא**: **מקרא** שהוזכר כאן **זו תורה** בלבד, ולא נביאים או כתובים.[1600] ומכאן שאין אדם חייב ללמד את בנו במשנה ותלמוד הלכות ואגדות, וזה שלא כדברי שמואל!

ומתרצינן: למרות ששמואל הביא את הדוגמא של זבולון בן דן, שמואל לא התכוין לומר שהחיוב הוא ממש כעין זבולון בן דן. אלא, **כזבולון בן דן** בדבר אחד, **ולא כזבולון בן דן** בדבר אחר. וכדלהלן:

כזבולון בן דן, שלמדו אבי אביו, וכיוצא בזה כל אדם חייב ללמד את בן בנו.

ולא כזבולון בן דן, דאילו התם [שם] אבי אביו למדו **מקרא משנה ותלמוד הלכות ואגדות, ואילו הכא**, כל אדם אינו חייב ללמד את בנו אלא **מקרא בלבד**.[1602], [1601] ותמהינן על דברי שמואל: **ואבי אביו מי מיחייב**, וכי אבי אביו אכן חייב ללמדו תורה?! והלא בברייתא שנינו להיפך! **והתניא**, נאמר [דברים יא יט] "**ולמדתם אותם את בניכם**". והתנא

[1600] כך פירש רש"י. אבל הרמב"ם פירש שחייב ללמדו בשכר את כל התורה שבכתב [הלכות תלמוד תורה א]. והעתיקו שלחן ערוך [יורה דעה רמה ו]. ופירש הגר"א שלדעת הרמב"ם רבא בא למעט שאינו חייב ללמדנו מדרשי התורה. שאף הם נקראים תורה כדלהלן דף מט תחילת עמ' ב'. ועיין ב"ח וש"ך שם ופנ"י. [ועיין להלן הערה 290].

[1601] א. משמע שלמסקנת הגמרא אין האב חייב ללמד את בנו אלא תורה בלבד, וכתב הרמב"ם [ת"ת א ז] שחייב ללמדו "בשכר" את כל התנ"ך [כדלעיל 287 ע"ש]. ומשמע שבחנם חייב ללמדו אף משנה וכו' [וכן פירשו ה לחם משנה וביאור הגר"א]. וקשה על דברי הרמב"ם: מדוע הגמרא הקשתה מהברייתא ["למדו מקרא אין מלמדו משנה"] על דברי שמואל [שאמר כזבולון בן דן]? והלא הברייתא מדברת לענין החיוב לשכור מלמד, ואפשר ששמואל דיבר על החיוב ללמד את בנו בחינם ובזה החיוב ללמדו אפילו משנה וכו'! ויש לומר: לענין החיוב ללמד את בנו בחינם אין שום חידוש בכך שחייב ללמד את בן בנו, שהרי חייב ללמד אף את בן חברו [כדלעיל בהערה הקודמת], וכל שכן את בן בנו, ובעל כרחך שמואל דיבר לענין לשכור לבנו מלמד בשכר, ובזה אמר שמואל שאף בבן בנו חייב בכך, ואילו בבן חברו אינו חייב אלא בחינם [כמו שפסק הרמב"ם שם הלכה ג]. ולפיכך הגמרא מקשה סתירה מהברייתא על דברי שמואל, שהרי שניהם דיברו בשכר [לחם משנה ת"ת א ב. ועיין מה שכתב שם בהלכה ג]. ועיין עוד בשלחן ערוך הרב קונטרס אחרון. ובערוך השלחן, וחזון איש. [ועיין מהרש"א ח"א ד"ה עד]. ב. בשלחן ערוך יורה דעה רמה ו העתיק את דברי הרמב"ם שחייב ללמדו 'בשכר' עד שידע את כל התורה שבכתב, ולא משנה וגמרא וכו'. והוסיף: הדברים אמורים דוקא באדם שהשעה דחוקה לו, אבל מי שיכול מצוה ללמדו משנה וגמרא. וכו'. ועיין לחם משנה שם. וחזון איש.

[1602] א. כתב רש"י: ו"עד היכן" נמי דקאמרינן, הכי קאמרינן: עד היכן אדם חייב ללמוד תורה בדורותיו? [אמר רב יהודה: לבנו ולבן בנו] ". כלומר: לפי הבנת הגמרא לעיל יש לפרש "עד היכן חייב אדם" וכו' - עד היכן החיוב שחייב אדם ללמד את בנו גדול. אולם, אם נפרש כן, אזי יש ללמוד מתשובת רב יהודה שהחיוב גדול עד כדי שחייב ללמד את בנו מקרא משנה וכו'. ומאחר שמסקנת הגמרא שלא הבאנו את זבולון בן דן אלא לענין בן בנו, בעל כרחך גם השאלה לא היתה אלא לענין עד כמה דורות אדם חייב ללמד את בנו. ב. להלכה כתב הרמב"ם [תלמוד תורה א ב] שכשם שמצוה ללמד את בנו כך מצוה ללמד את בן בנו. ולא רק את בן בנו אלא מצוה על כל חכם מישראל ללמד תורה לתלמידים שנאמר "ושננתם לבניך". ודרשו חז"ל [בספרי] "בניך" אלא תלמידך, אך יש הבדל בין בנו לתלמידים אחרים לענין שני דברים: א. מצוה להקדים את בנו לבן בנו, ואת בן בנו לבן חברו. ב. אינו יכול ללמד את בנו בחנם חייב לשכור לו מלמד בשכר, אבל לבן חברו אינו חייב לשכור מלמד בשכר. [על פי פירוש הכסף משנה שם. ועיין לחם משנה וערוך השלחן]. וכן נפסק בשלחן ערוך [יורה דעה רמה ג]. בכסף משנה הסתפק אם גם בן בתו קודם לבן חברו, או שמא לא נאמר דין בן בנו אלא משום שבנו חייב ללמד את בן בנו. אבל בבן בתו אין שייך טעם זה. והש"ך כתב שם שבן בתו קודם [ובפתחי תשובה כתב שהקרוב קרוב קודם].

מדייק מהפסוק: דוקא 'את בניכם', **ולא** את **בני בניכם**. מכאן שאין אדם מצווה ללמד את בן בנו תורה.

ומאחר שאין אדם חייב ללמד את בן בנו, **מה אני מקיים**, כיצד אני יכול להעמיד את הכתוב [דברים ט יט]: "**והודעתם** [את דברי התורה] **לבניך** '**ולבני בניך**'"?

הכתוב הזה **בא לומר לך שכל המלמד את בנו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו למדו לו ולבנו ולבן בנו עד סוף כל הדורות**.[1603]

ומתרצינן: **הוא** [שמואל], **דאמר** אדם חייב ללמד את בן בנו, סובר **כי האי תנא**, כמו התנא ששנה את הברייתא דלהלן:

דתניא: נאמר "**ולמדתם אותם את בניכם**". **אין לי** אפשרות ללמוד מכאן **אלא** את "**בניכם**". **בני בניכם**, **מנין**? מנין נוכל ללמוד שאדם חייב ללמד אף את בן בנו?

תלמוד לומר "**והודעתם לבניך ולבני בנך**". מכאן שאדם חייב ללמד אף את בן בנו.

ומאחר שאדם חייב ללמד את בני בניו, **אם כן**, **מה תלמוד לומר** מדוע נאמר "ולמדתם אותם את **בניכם**"?[1604]

הכתוב הזה בא למעט, "**בניכם**" **ולא בנותיכם**. ללמדנו שאין אדם מצווה ללמד את בתו תורה.[1605]

ואגב שהבאנו את הכתוב "והודעתם לבניך", מביאה הגמרא דרשה שדרש רבי יהושע בן לוי מהכתוב הזה:

אמר רבי יהושע בן לוי: כל המלמד את בן בנו[1606] **תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני**.[1607] **שנאמר**: "**והודעתם לבניך ולבני בניך**", **וסמיך ליה** ומיד בסמוך נאמר "**יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב**".

וסמיכות הכתובים באה ללמדנו שמעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני.

[1603] מפני שבנו מלמד את בן בנו. וכן כל דור ודור מלמד את בנו. ומחמתו בא הכל. והרי זה כאילו הוא עצמו לימד את כולם [מהרש"א, הגהות הרד"ל].

[1604] התבאר בהערה הבאה.

[1605] הברייתא אינה ממעטת מ"והודעתם לבניך" - בניך ולא בנותיך. אלא דוקא מ"למדתם אותם את בניכם". ונראה שהכתוב "והודעתם לבניך ולבני בניך" נצרך לגופו. ואי אפשר למעט ממנו את הבנות, שהרי כל התורה כולה בלשון זכר נאמרה. אך, הכתוב "ולמדתם אותם לבניכם" מיותר, שהרי כבר נאמר "והודעתם לבניך ולבני בניך"! [והכתוב "והודעתם" ודאי אינו מיותר, שהרי מלמד על בני הבנים]. ולפיכך, עלה בדעת התנא שהכתוב "ולמדתם" וגו' בא למעט את בני הבנים, אך התנא הסיק שאי אפשר לומר כן שהרי נאמר "והודעתם לבניך ולבני בניך" [וחולק על הברייתא הקודמת שדרשה מכאן דרשה אחרת]. הלכך התנא מסיק שהכתוב "ולמדתם אותם את בניכם" ממעט את בנותיכם.

[1606] במסכת ברכות כא ב מובאת מימרא זו ושם כתוב "כל המלמד את 'בנו' תורה". וכו' ויש גורסים כך אף בסוגייתנו. [מובאים בהג' בן אריה. ע"ש].

[1607] מהמהרש"א כאן בפירושו הראשון עולה ש"כאילו קבלה" היינו שהאב קבלה מהר סיני. ובפירושו השני פירש שכאילו הבן קבלה מהר סיני. ועיין שם.

רבי חייא בר אבא אשכחיה, מצאו **לרבי יהושע בן לוי**, **דשדי דיסנא ארישיה**, שהשליך על ראשו סדין כדי שלא ללכת בגילוי ראש, ומחמת שמיהר לא הספיק להתעטף בסודר שראוי לכיסוי הראש, **וקא ממטי ליה לינוקא לבי כנישתא** והוליך את בנו הקטן לבית הכנסת ללמוד שם.

אמר ליה רבי חייא בר אבא: **מאי כולי האי**, מדוע מיהרת עד כדי כך שלא הספקת לכסות את ראשך בכיסוי שהולך אותך?

אמר ליה, השיב רבי יהושע בן לוי:

מי זוטר מאי דכתיב, וכי קטן בעיניך מאמר הכתוב "**והודעתם לבניך**" **וסמיך ליה** "**יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב**", ומעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני. ואם כן, וכי קטן בעיניך שארוץ ואמהר לכך?!

ומשמע רבי חייא בר אבין תשובה זו, **מכאן ואילך**, **רבי חייא בר אבין לא טעים אומצא עד דמקרי לינוקא**, **ומוספיה**. לא היה טועם בשר הצלוי על גבי גחלים, [1608] עד שהיה חוזר עם הקטן את מה שקרא אתו אתמול, ומוסיף לו עוד פסוק אחד חדש.

רבה בר רב הונא, **לא טעים אומצא עד דמייתי לינוקא לבית מדרשא**, לא היה טועם בשר צלוי בגחלים עד שהיה מביא את הקטן לבית המדרש ללמוד.

ועתה הגמרא מביאה כמה מאמרים בענין מצות תלמוד תורה:

אמר רב ספרא משום [בשם] **רבי יהושע בן חנניא**: **מאי דכתיב** [דברים ו ז] "**ושננתם לבניך**"? מדוע לא נאמר "ושניתם לבניך"? [1609]

אל תקרי "**ושננתם**" **אלא** "**ושלשתם**". כלומר: **לעולם ישלש אדם שנותיו**. **בשליש** מהם יעסוק **בתורה**, **שליש במשנה**, **ושליש בתלמוד**. [1610]

ומיד תמהינן: כיצד אדם יכול לדעת כמה זמן הוא שליש מחייו? **מי יודע כמה חיי**, וכי הוא יודע כמה זמן יחיה?!

ומתרצינן: **לא צריכא**, **ליומי**. הכתוב בא ללמד שהאדם יחלק את ימי השבוע לשלש. יומיים במקרא, יומיים במשנה, ויומיים בתלמוד. [1611]

[1608] בזמנם היו רגילים לטעום מעט בשר בגחלים בבוקר. [רש"י].

[1609] במה עדיף לשון "ושניתם" מ"ושננתם"? יתכן שכפל האות נ' מיותר. והיה ראוי לכתוב "ושנתם" [בתורה יש מילים רבות שמנוקדות בחיריק וכתובות בכתיב חסר בלא י' ובגמרא או רש"י הוסיפו בהם י' כדי להקל על הקורא. וכן יש לומר ברש"י כאן שכתב "ושניתם" וכוונתו שהיה אפשר לכתוב "ושנתם", והנון מנוקדת בחיריק].

[1610] קשה: והלא לעיל הגמרא הסיקה שאין אדם חייב ללמד את בנו אלא תורה בלבד. ואם כן, כיצד אפשר לפרש את "ושננתם 'לבניך'" לענין משנה ותלמוד? ויש לומר: הכתוב "ושננתם לבניך" נדרש בספרי לענין תלמידיו של האדם שאף הם קרויים בנים. ולא מדובר בבניו. [פני יהושע. ולדברי הלחם משנה הנ"ל הע' 290 י"ל שמדובר כאן לענין לימוד בחנם. שבזה החיוב גם במשנה וגמ'. ועיין מהרש"א].

[1611] כך הסבירו התוספות את דברי רש"י. אולם התוספות עצמם, והרמב"ם [ת"ת א יא], ועוד, מפרשים שאת היום עצמו יחלק לשלש. כגון מי שעוסק שלש שעות ביום לאומנותו ולומד תשע שעות, ילמד שלש שעות תורה,

ומביאה הגמרא מאמר נוסף:

לפיכך, מהטעם דלהלן, **נקראו** חכמים **הראשונים** '**סופרים**', מפני **שהיו סופרים** את **כל האותיות שבתורה**.

שהיו אומרים: האות **וא"ו** דבמילה "**גחון**" [ויקרא יא מב [1612]] היא **חציין של אותיות של ספר תורה**, כלומר: כשנספור את האותיות שבספר תורה, נמצא שהאות ו' דגחון עומדת בחצי מספרן. [1613]

המילים "**דרש דרש**" [ויקרא י טז] הן ב**חציין של התיבות** שבספר תורה.

הפסוק "**והתגלח**" [ויקרא יג לג] הוא בחציים **של פסוקים**. וכן, נאמר [תהלים פ יד]: "**יכרסמנה חזיר מיע ר**".

האות **עי"ן ד"יער**" היא **בחציין של** האותיות [1614] שבספר **תהילים**.

והפסוק [תהילים עח לח] "**והוא רחום יכפר עוון**" הוא **חציו דפסוקים** שבתהילים.

בעי שאל **רב יוסף**: **וא"ו דגחון**, היא **מהאי גיסא**, **או מהאי גיסא**? האם אותה וא"ו מסיימת את חצי האותיות הראשון שבספר תורה, או שהיא פותחת את החצי השני?

אמר ליה אביי [1615]: **ניתי ספר תורה**, **ואימנינהו**, נביא ספר תורה ואמנה את אותיותיו, ואומר לך היכן נמצאת אותה וא"ו דגחון! **מי** [האם] **לא** כך **אמר רבה בר בר חנה**: **לא זזו** חכמים שבדורות שלפננו **משם** [לא התפרש מאיזה מקום לא זזו [1616]] **עד שהביאו ספר תורה ומנאום**?!

אמר ליה רב יוסף: **אינהו**, בדורות שלפננו היו **בקיאי ב**'**חסירות**' **ו**'**יתירות**', [1617] לפיכך היה בידם למנות את האותיות שבספר תורה, אבל **אנן**, **לא בקיאינן**. ולפיכך איננו יכולים למנות את מנין האותיות שבספר תורה בדיוק.

שלש משנה, ושלש תלמוד. וכן פסק שלחן ערוך [יורה דעה רמו ג]. ופירש הרמב"ם שם ש"תורה" היינו תורה שבכתב [כל התנ"ך]. ו"משנה" היינו תורה שבעל פה, ובכלל זה פירוש התורה שבכתב. ו"תלמוד" היינו שיבין דבר מתוך דבר, וידמה דבר לדבר, וידון במידות שהתורה נדרשת בהם עד שידע איך הוא עיקר המצוות [כך העתיק הטור. וברמב"ם כתוב "המדות"] והיאך יוצא האסור והמותר וכיוצא בזה מדברים שלמד מפי השמועה. והתוספות כתבו בשם רבנו תם שאנו סומכים על מה שאמרו במסכת סנהדרין [כד א] שש"ס בבלי בלול מכולם [מתורה ממשנה ומתלמוד]. וכשלומדים ש"ס בבלי אין צריך לשלש את הימים. והעתיקו הרמ"א [שם]. ובדרישה כתב שאדם שאינו יכול ללמוד ביום אלא שלש שעות וכיוצ"ב, אינו יכול לצאת ידי חובתו על ידי לימוד גפ"ת [גמרא, פירוש, תוספות]. כאילו חילק את כל יומו לשלש. אלא צריך לעסוק בדברי הפוסקים הלכה למעשה. [והביאוהו הט"ז והש"ך. ועיין שם].

[1612] "כל הולך על גחון:. לכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלום". וגו'.

[1613] הגמרא להלן מסתפקת אם האות ו' מסיימת את החצי הראשון או פותחת את החצי האחרון.

[1614] זו מסקנת הרש"ש וכן כתוב בעין יעקב.

[1615] היעב"ץ הוסיף בגירסת הגמרא "אביי".

[1616] רש"י.

[1617] כתיב מלא וחסר.

רב יוסף שואל שאלה נוספת:

בעי רב יוסף: במה שאמרנו "והתגלח חציין של פסוקים" יש לשאול: "**והתגלח**" **מהאי גיסא או מהאי גיסא**? האם "והתגלח" שייך לחצי הראשון או לחצי השני?

אמר ליה אביי: אמנם אנו איננו בקיאים בחסרות ויתרות ואין בידנו למנות את האותיות, אבל, **פסוקי מיהא ליתו לימנויה**, את הפסוקים על כל פנים אנו יכולים להביא לפנינו ולמנותם!

ענה רב יוסף: **בפסוקי נמי לא בקיאינן** אף בחילוק הפסוקים שבתורה איננו בקיאים, ויתכן שיש פסוק אחד שאנו מחלקים אותו בטעות לשנים, וכדומה.

וראיה לדבר: **דכי אתא** כאשר בא **רב אחא בר אדא** מארץ ישראל לבבל **אמר**: **במערבא פסקי להאי קרא לתלתא פסוקי**, בארץ ישראל [1618] מחלקים את הפסוק שלפנינו לשלשה פסוקים:

"**ויאמר ה' אל משה, הנה אנכי בא אליך בעב הענן**, בעבור ישמע העם בדברי עמך. וגם בך יאמינו לעולם. ויגד משה את דברי העם אל ה'" [שמות יט ט].

תנו רבנן: **חמשת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה פסוקים הוו פסוקי ספר תורה**. [1619]

יתר עליו ספר **תהילים בשמונה** פסוקים. [1620]

חסר ממנו ספר **דברי הימים בשמונה** פסוקים.

תנו רבנן: המילה "**ושננתם**" [1622] באה ללמד, **שיהו דברי תורה מחודדים בפיך**. [1621] כלומר: חזור עליהם ושננן אותם, ובדוק בעומקם, עד **שאם ישאל לך אדם דבר, אל תגמגם ותאמר לו** תשובה לאחר הגמגום, **אלא אמור לו** תשובה **מיד**.

[1618] שהיא מערבית דרומית לעומת בבל.

[1619] עיין מסורת הש"ס.

[1620] כתבו תוספות ישנים: תימה! דבעל כרחך בחומש יש יותר [מתהילים] דאפילו אם יהיו פסוקי תהילים מג' תיבות בלבד, אינו כל כך כמו שיש בחומש! [ועיין מהרש"א ורש"ש].

[1621] מאחר שלא נאמר "ושניתם" [כדלעיל הערה 297] דרשו חכמים את ושננתם מלשון שינון וחידוד [מהרש"א. וכוונתו מלשון "חרבו שננה". "חיצי גיבור שנונים" וכיוצ"ב].

[1622] "ושננתם לבניך ודברת בם". [דברים ו ז].

[1623] נראה שהפסוקים דלהלן מלמדים שיש לדרוש את "ושננתם" מלשון חידוד. ולא מלשון חזרה. והכתובים הללו הם מספרי הכתובים. לפיכך את עיקר המצוה דורשים מ"ושננתם". והכתובים דלהלן מלמדים אותנו שאכן כך יש לדרוש את "ושננתם".

דף ל:

שנאמר [1623] [משלי ז ד]: (תחילת העמוד) "**אמור לחכמה אחותי את**" **וגו'**. כלומר: החכמה היא כינוי לתורה, והכתוב אומר שתהיה בקי בתורה כשם שהנך בקי בכך שאחותך אסורה עליך באיסור עריות. [1624]

וראיה נוספת: **ואומר** [שם פסוק ג]: "**קשרם** [את דברי התורה] **על אצבעותיך כתבם על לוח לבך**". כלומר: דברי התורה יהיו ברורים בידך כאילו הם קשורים על אצבעותיך וכתובים על לוח לבך. [1625]

ואומר [תהילים קכז ד]: "**כחצים ביד גבור כן בני הנעורים**", תלמידיו של אדם הקרויים בניו, שנונים בדברי תורה כחיצים שביד הגבור. שנלחם בהם עם אויביו. [1626]

ואומר [תהלים קכ ד]: "**חצי גיבור 'שנונים**'" ומכאן שחיצים שהוזכרו בכתוב מרמזים על שנינות וחידוד. [1627] וכיוצא בזה הכתוב **אומר** [שם מה ו]: "**חציך 'שנונים' עמים תחתיך יפלו**", וגם מכאן אנו למדים שחצים מרמזים על שנינות וחידוד. [1628]

ובהמשך הכתוב שהובא לעיל "כחצים ביד גבור כן בני הנעורים", הכתוב **אומר**: "**אשרי הגבר אשר מלא את אשפתו מהם**" כלומר: אשרי רבם של התלמידים הללו שמילא את כליו מהם. [1629]

ובסוף הכתוב נאמר: "**לא יבושו** התלמידים הללו **כי ידברו את אויבים בשער**".

ונשאלת השאלה: מאי "**את אויבים בשער**"? באיזה אויבים הכתוב מדבר?

אמר רבי חייא בר אבא: **אפילו האב ובנו** או **הרב ותלמידו שעוסקין בתורה בשער אחד** [1630] **נעשים אויבים זה את זה**, כיון שמקשים זה על זה, ואין האחד מקבל את דברי האחר.

ומוסיף רבי חייא בר אבא: **ואינם זזים משם** לאחר שגמרו ללמוד **עד שנעשים אוהבים זה את זה שנאמר** [במדבר כא יד]: "על כן יאמר בספר מלחמות ה' - **את והב בסופה**". ויש

[1624] על פי הפירוש הראשון ברש"י. [וכתב מהרש"א שכפירוש הזה מבואר בפירוש במסכת סנהדרין ז ב]. ועיין פירוש נוסף ברש"י.

[1625] עד כאן הגמרא הוכיחה שצריך שהאדם עצמו יהיה שנון, ומכאן ואילך הגמרא מוכיחה שאף צריך לדאוג שתלמידיו יהיו שנונים. [כן נראה לבאר על פי דברי המהרש"א עיין שם].

[1626] בכתוב הזה לא נאמר אלא שהבנים הם כחיצים אבל לא הוזכר כאן כלל לשון שינון. ולפיכך הגמרא מביאה את הכתובים דלהלן שמלמדים שנאמר לשון שינון בחיצים. [על פי מהרש"א].

[1627] התבאר בהערה הקודמת.

[1628] עד כאן הוכחנו שבענין בני הנעורים נאמר לשון שינון. אבל עדיין לא למדנו שהרב הוא המשננם. לפיכך הגמרא מביאה את הכתוב דלהלן לומר שהרב הוא המשננם. [מהרש"א. וכוונתו שמכאן נלמד שהרב צריך לשנן את תלמידיו עד שיהיו דברי תורה מחודדים בפיהם. ואין זה חיוב על התלמידים לבדם].

[1629] "אשפה" היינו כלי החיצים. [רש"י תהילים שם]. ומשום שהכתוב דימה את בני הנעורים לחיצים נקט אשפה. [רש"י כאן]. ומכאן שהרב [המכונה בכתוב "גבור"] הוא המשנן את התורה לתלמידים. מהרש"א.

[1630] מאחר שנאמר "ידברו" דורשים את הכתוב במלחמה שהיא בדיבורים בלבד. דהיינו מלחמתה של תורה. [מהרש"א. ונראה שהמילה "שער" דורשים שאין מדובר בסתם שני חכמים שעוסקים בתורה. אלא באב ובנו רב ותלמידו שגרים באותו בית ובאותו שער].

לפרש זאת בדרך דרש: **אל תקרי "בסופה"** כשהאות ס' מנוקדת בשורוק, **אלא "בסופה"** כשהאות ס' מנוקדת בחולם. וכך אמר הכתוב: "בספר מלחמות ה'", מלחמה שעל ידי הספר [התורה], אזי, "את והב [1631] בסופה", אהבה תבוא בסופה.

תנו רבנן ברייתא נוספת בענין לימוד תורה:

נאמר [דברים יא יח]: "**ושמתם** את דברי אלה על לבבכם וגו'.

ויש לפרש את המילה "ושמתם" בדרך דרש כאילו כתוב "**וסם - תם**". [1632] כלומר: **נמשלה התורה כסם חיים** שלם שמרפא כל מחלה. וכדלהלן:

משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה, והניח לו רטיה על מכתו. ואמר לו: בני, כל זמן שהרטיה הזו על מכתך, אכול כל **מה שהנאתך** גדולה ממנו, ואפילו דבש ומיני מתיקה שמזיקים למכה, **ושתה** כל **מה שהנאתך** גדולה ממנו. **ורחוץ בין בחמין ובין בצונן, ואין אתה מתיירא** שמא תינזק.

ואם אתה מעבירה, מסיר את הרטיה, **הרי היא** המכה **מעלה נומי** צמחים [דלקת].

כך, כיוצא בזה, **הקב"ה אמר להם לישראל: בני, בראתי יצר הרע, בראתי לו תורה** שתהיה לו **תבלין**, סם מרפא.

ואם אתם עוסקים בתורה, אין אתם נמסרים בידו, שנאמר [בראשית ד ז]: "**הלא אם תטיב שאת**", אם תעסוק בתורה, שהיא לקח טוב, [1633] אזי 'שאת', תתנשא על יצרך.

ואם אין אתם עוסקין בתורה, אתם נמסרים בידו, **שנאמר** בהמשך הכתוב דלעיל: "ואם לא תיטיב, **לפתח חטאת רובץ**" [היצר הרע רובץ בפתח ואורב לך להחטיאך].

ולא עוד, אלא שכל משאו ומתנו של יצר הרע הוא **בך**, להחטיאך, **שנאמר** בהמשך הכתוב "ואליך **תשוקתו**", כל תשוקתו מכוונת אליך להחטיאך.

ואם אתה רוצה, אתה עוסק בתורה ועל ידי כך הנך **מושל בו, שנאמר** בהמשך הכתוב: "**ואתה תמשול בו**". [1634] וכיון שהגמרא דיברה על תשוקתו של יצר הרע, הגמרא מביאה כמה מאמרים בענין זה:

[1631] דרשו את "והב" חסר א'. וכאילו נאמר "והוא אהב". מהרש"א.

[1632] לשון "שימה" לא שייך בענין "דברי אלה", אלא בדבר שיש בו ממש. לפיכך דרשו חז"ל מלשון "סם תם". [מהרש"א].

[1633] הקשה מהרש"א: והלא הכתוב מדבר על קין. והתורה לא ניתנה לו כלל! עיין להלן בהערה הבאה.

[1634] כך פירש רש"י. וקשה: לאיזה צורך נאמר "ואתה תמשול בו"? והלא כבר נאמר "אם תיטיב שאת". והיינו שאם תעסוק בתורה תתנשא על יצרך? ופירש מהרש"א: מאחר שלשון הכתוב כפולה, לפיכך דרשו שתחילת הכתוב אינו מדבר בקין, אלא בישראל שהתורה ניתנה להם. ו"תיטיב" היינו מלשון "לקח טוב" שהיא התורה. והכתוב אמר שכשישראל עוסק בתורה הוא ניצל מיצרו. ובסוף הכתוב נאמר שאף על פי שהתורה לא נתנה לקין, מכל מקום ניתנה בידו הבחירה למשול על יצר הרע.

תנו רבנן: **קשה יצר הרע**, עד כדי כך **שאפילו יוצרו קראו "רע"**. **שנאמר** [בראשית ח כא]: "**כי יצר לב האדם 'רע' מנעוריו**". [1635]

אמר רב יצחק: **יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום** [מנסה כל יום מחדש להחטיאו [1636]]. **שנאמר** [בראשית ו ה]: "וכל יצר מחשבות לבו **רק רע כל היום**". המילים "כל היום" מיותרות, ובאו ללמד שבכל שעות היום רעתו מתגברת.

ואמר רבי שמעון בן לוי: **יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום** [1637] **ומבקש להמיתו**. **שנאמר** [תהילים לז לב]: "**צופה רשע** [יצר הרע] **לצדיק ומבקש להמיתו**". **ואלמלא הקב"ה עוזרו, אין** האדם **יכול לו** לנצחו, **שנאמר** בהמשך הכתוב: "**אלהים לא יעזבנו בידו**".

תנא דבי [מבית] **רבי ישמעאל**: **בני, אם פגע בך מנוול זה** [היצר הרע שמתגרה בך], **משכהו** אחריך **לבית המדרש** ללמוד תורה. ואז, **אם אבן הוא, נימוח. ואם ברזל הוא, מתפוצץ**. נמס מאש התורה וניצוצות ניתזים ממנו. [1638]

והתנא מביא מקור לדבריו:

"אם ברזל הוא מתפוצץ", **שנאמר** [ירמיה כג כט]: "**הלא כה דברי כאש נאום ה'**, **וכפטיש יפוצץ סלע**". ומאחר שדברי תורה [1639] נמשלו כאן לאש, הרי אש ממיס את הברזל עד שניתזים ממנו ניצוצות. [1640] "**אם אבן הוא נימוח**", שנאמר [ישעיה נה א]: "**הוי כל צמא לכו למים**" כלומר: לכו לתורה שנמשלה למים.

ומאחר שהתורה נמשלה למים בכחה לשחוק את האבן עד שהוא נימוח, **שנאמר** [איוב יד יט]: "**אבנים שחקו מים**", כלומר: את האבנים שחקו המים. [1641]

[1635] כלומר: למרות שהקב"ה ברא את יצר הרע לטובת האדם, שכאשר האדם יתגבר עליו יזכה על ידיו, בכל זאת בוראו קראו רע כי מחשבתו להרע לאדם. [מהרש"א, עיין שם פירוש נוסף. ועיין מקנה].

[1636] כך משמע בפשטות על דרך פירוש רש"י. והמקנה פירש: בכל גיל היצר הרע מתחדש לאדם בצורה אחרת. [הפיתויים שבימי הנעורים, אחרים מהפיתויים שבימי הזקנה]. עיין שם. [ומרש"י ד"ה כל היום משמע שלא כפירושו] ועיין פירוש נוסף במהרש"א.

[1637] פירש המקנה [על דרך פירושו שבהערה הקודמת] שהיצר הרע שבימי זקנותו של האדם מתגבר יותר מאשר היצר שבנעורותו. [ועיין מהרש"א].

[1638] על פי רש"י כאן ובמסכת סוכה נב ב.

[1639] "דברי" היינו התורה שהיא דבר ה'.

[1640] על פי רש"י כאן ובמסכת סוכה נב ב. ונראה שלדעת רש"י הדרשה אינה מ"יפוצץ" האמור בכתוב מפניש בכתוב משמע שהסלע מתפוצץ ולא הברזל. ולפיכך פירש רש"י שדרשו זאת ממה שדבר ה' נמשל לאש. ובתוספות כתבו בשם רבנו תם, שיש לפרש "וכפטיש יפוצץ סלע" - כפטיש שיפוצץ [יתפוצץ] מכח הסלע. [ובתוספות הביאו גירסאות אחרות בדברי הגמרא. עיין שם].

[1641] האבן פחות קשה מהברזל. וכוונת התנא לומר שאם היצר של האדם רק כעין אבן, אזי כשמושכו לבית המדרש הוא נימוח לגמרי. אבל אם היצר התגבר ונעשה כברזל אינו נימוח לגמרי כשעוסק בתורה. אלא מתפוצץ מעט מעט [פני יהושע].

עד כאן הגמרא הרחיבה את הדיבור במה ששנינו שהאב חייב בבנו ללמדו תורה, ועתה הגמרא מבארת את המשך הברייתא:

שנינו בברייתא: האב חייב בבנו **להשיאו אשה**.

והוינן בה: **מנלן**, מנין למדנו זאת?

ומשנינן: **דכתיב** [ירמיה כט ו]: "**קחו נשים והולידו בנים ובנות, וקחו לבניכם נשים, ואת בנותיכם תנו לאנשים**".

ומקשינן: **בשלמא**, אמנם מובן שהכתוב מצווה את האדם לקחת אשה לבנו, שהרי **בנו בידו** לעשות כן, שדרך האיש לחזר אחר האשה. [1642]

אלא, אבל קשה: כיצד הכתוב מצווה את האדם לתת את בתו לאיש, וכי **בתו בידו היא**?! והלא אין דרך אשה לחזר אחר האיש! [1643] [1644]

ומתרצינן: **הכי קאמר**, כך התכוין הכתוב לומר: **ניתן לה מידי, ולבשייה** [1645] **ונכסייה, כי היכי דקפצו עלה אינשי**. מצווה על האב לתת לבתו ממון, וכסות ללבוש ולהתכסות בה כדי שאנשים יחזרו אחריה. [1646]

עוד שנינו בברייתא: חייב אדם בבנו **ללמדו אומנות**.

והוינן בה: **מנלן**? מנין למדנו זאת?

אמר חזקיה: משום **דאמר קרא** [קהלת ט ט]: "**ראה חיים עם אשה אשר אהבת**". ויש לפרש את הכתוב כך: "ראה חיים", דאג לעצמך לאומנות שתחיה ממנה.

"עם אשה אשר אהבת", אפשר לפרש ש'אשה' שהוזכרה כאן היא אשה ממש, ואפשר

[1642] רש"י כתובות נב ב.

[1643] ומכאן שהאדם חייב להשיא אשה גם לבתו ולא רק לבנו. [ר"ן. ובא להשמיענו שלמרות שאשה אינה מצווה בפריה ורביה, בכל זאת חייב להשיאה. וטעם הדבר: גם באשה יש מצות "לא תוהו בראה לשבת יצרה". ועוד, שאסור לאשה להשאר רווקה משום חשש הרהור עבירה או משום חשד. על פי דברי גליוני הש"ס בשם הרד"ך. ועיין שם היטב].

[1644] רש"י שם.

[1645] צריך לומר: "ונלבשיה" [רש"ש].

[1646] בענין שאר הדברים שהובאו בברייתא לעיל [למולו, לפדותו, וללמדו תורה], הגמרא שאלה שתי שאלות: א. מנין שהאב חייב בכך? ב. מנין שהאם פטורה [שהרי שנינו "כל מצות הבן על האב, נשים פטורות"]? ואילו כאן בענין להשיאו אשה, הגמרא אינה שואלת אלא מנין שהאב חייב בכך. אבל אינה שואלת מנין שהאם פטורה. ומדוע באמת הגמרא אינה מביאה מקור לכך שהאם פטורה? פירש הר"ן: החיוב להשיאו אשה הוא מדברי קבלה [מפסוק שכתוב בנביאים ולא בתורה]. ומסתבר לדמותו לחיובים שבתורה, שמאחר שבענין למולו וללמדו תורה הגמרא דרשה לעיל שהאשה שפטורה מכך בעצמה פטורה גם מלעשות כן לבנה. כיוצא בזה יש לומר גם בענין החיוב להשיאו אשה: האשה עצמה פטורה ממצות פריה ורביה, ולפיכך אינה מצווה בבנה להשיאו אשה. והקשו אחרונים: אמנם האשה אינה מצווה במצות "פרו ורבו", אבל דעת התוספות [ב"ב יג א, ועוד] שהיא חייבת במצות "לא תוהו בראה לשבת יצרה". ואם כן תתחייב גם להשיא אשה לבנה! [גליוני הש"ס. והגי' הרד"ל, ראה שם קושיא נוספת. ועיין מה שפירשו שם].

לפרש שהכתוב מדבר על התורה, שנמשלת כאן לאשה. [1647]
ומכל מקום, הכתוב מקיש את האומנות ל"אשה". שנאמר "ראה 'חיים' עם 'אשה'".
אם נאמר ש"אשה" שהוזכרה כאן **אשה ממש היא**, יש ללמוד מהכתוב, **כשם שחייב** אדם בבנו **להשיאו אשה** [כמבואר לעיל], **כך חייב ללמדו אומנות**. [1648]
ואם נאמר ש"אשה" שהוזכרה כאן **תורה היא**, יש ללמוד מהכתוב, **כשם שחייב** אדם בבנו **ללמדו תורה**, **כך חייב ללמדו אומנות**. [1649] עוד שנינו בברייתא: **ויש אומרים** שאב חייב בנו **אף להשיטו בנהר**.
ומבארת הגמרא: **מאי טעמא**? - **חיותיה הוא**! היכולת לשוט בנהר היא צורך חיותו של האדם. ולכן זה נכלל בכתוב שהובא בגמרא לעיל "ראה 'חיים' אם אשה אשר אהבת". [1650]
עוד שנינו בברייתא: **רבי יהודה אומר**: **כל שאינו מלמדו אומנות מלמדו ליסטות**.
ותמהינן: [1651] "**ליסטות**" **סלקא דעתך**? וכי תעלה בדעתך שאדם שאינו מלמדו אומנות מלמד את בנו ליסטות? והלא הוא יושב ואינו עושה דבר!
אלא כך צריך לומר: "כל שאינו מלמדו אומנות '**כאילו**' **מלמדו ליסטות**".
ומלשון הברייתא משמע שרבי יהודה בא להוסיף ולחייב את האדם ללמד את בנו אומנות, יותר ממה שתנא קמא מחייבו.
ולפיכך הגמרא שואלת: **מאי בינייהו**, מה ההבדל ביניהם? מה הוסיף רבי יהודה על

[1647]בכמה מקומות הזכיר שלמה המלך במשלי ובקהלת "אשה". ודרשו חז"ל שכוונתו לתורה. לפי פשוטו של מקרא שמדובר באשה, הכתוב בא לומר שתלמד אומנות על מנת לפרנס אותך וגם את אשתך [על פי מהרש"א]. או, לומר שחוסר הפרנסה גורם מריבה בין איש לאשתו, וכך אמר הכתוב: "ראה חיים" [פרנסה], וזה יגרום לכך ש"עם אשה אשר אהבת". שישרו אהבה ושלום בית. [ספר המקנה, ועי"ש פירוש נוסף]. ולפי המדרש שמדובר בתורה, הכתוב בא לומר שלמרות שאתה עוסק בתורה אל תסמוך על הנס, אלא עסוק באומנות, כמאמר חז"ל "כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה". ובחסידים הראשונים נאמר שעשו תורתם קבע ומלאכתם עראי, והיא התברכה. [מהרש"א]. או, שהכתוב בא לומר שאפילו בשעה שאדם עוסק במלאכתו יחשוב וישתוקק לחזור ללימודו. וכך אומר הכתוב: "ראה חיים" - בשעה שאתה עוסק בפרנסה לחיותך - אזי "עם אשה אשר אהבת" - תהיה מחשבתך ואהבתך לתורה. [ספר המקנה. עי"ש].

[1648]הכתוב מדבר באדם עצמו, אבל מאחר שהפרנסה הוקשה כאן לאשה, דרשו מכאן שכשם שחייב להשיא אשה לבנו, כך חייב ללמדו אומנות לפרנסתו. [מהרש"א].

[1649]ופשוט לגמרא שרק אביו חייב ללמדו אומנות ולא אמו, מפני שאין דרכה של אמו בכך. [ר"ן. ועיין פורת יוסף ואפשר שתמיהתו מיושבת על פי מה שכתב בגליוני הש"ס ד"ה להשיאו אשה].

[1650]כלומר: "ראה חיים" היינו פרנסה ולימוד לשוט בנהר, ושניהם הוקשו ל"אשה". [וכמאמר הגמרא לעיל: אם אשה ממש היא, כשם שחייב להשיאו אשה כך חייב ללמדו אומנות ולשוט בנהר, ואם תורה היא, כשם שחייב ללמדו תורה כך חייב ללמדנו אומנות ולשוט בנהר]. וכן פירש בהגהות הרד"ל. והוסיף: ומטעם זה אמו פטורה מללמדו לשוט, שהרי חיוב זה הוקש ללימוד תורה או להשאת אשה. והאם פטורה מהן. [ועיין פורת יוסף וגליוני הש"ס הנ"ל בהערה הקודמת].

[1651]כאן הגמרא מצטטת את מה שכבר אמרנו לעיל כט א: "ליסטות סלקא דעתך, אלא אימא כאילו מלמדו ליסטות". ושם הגמרא לא עסקה עדיין בביאור דברי רבי יהודה, אלא באה לתקן את לשונו. ועתה הגמרא באה לבאר את דבריו.

תנא קמא? [1652]

ומתרצינן: **איכא בינייהו דאגמריה עיסקא**, יש נפקא מינה ביניהם באדם שלימד את בנו להתעסק בסחורה:

לדעת תנא קמא, החיוב ללמד אומנות נלמד מ"ראה 'חיים' עם אשה", ואדם שלימד את בנו לעסוק במסחר הרי דאג בכך לחיותו. ויצא ידי חובתו.

ואילו רבי יהודה נתן טעם לחיוב ללמד את בנו אומנות כדי שימנע מלעסוק בליסטות. ללמדנו, שאם למדו סחורה לא יצא ידי חובתו, שהרי עדיין לא מנע את בנו מלעסוק בליסטות, שהרי העיסוק בסחורה מחייב שקודם כל יהיה לאדם סחורה כדי להתעסק בה, ויש לחוש שמא לא יהיה לו במה לעשות סחורה, וילסטם את הבריות.

ולפיכך, לדעת רבי יהודה צריך ללמד את בנו אומנות דוקא. כלומר: מקצוע שאפשר להתפרנס בו על ידי עבודה, אפילו אם לא תהיה בידו סחורה. [1653]

עד כאן הגמרא פירשה את דברי הברייתא שעוסקת במצות שהאב חייב לעשות לבנו. ובברייתא זו הובאה בגמרא כדי להסביר את הרישא של משנתנו "כל מצות הבן על האב אנשים חייבין ונשים פטורות".

ועתה הגמרא מסבירה את המשך משנתנו:

שנינו במשנה: "**כל מצות האב על הבן** אחד אנשים ואחד נשים חייבין.

והוינן בה: **מאי** מה נכלל ב"**כל מצות האב על הבן**"? לכאורה היה אפשר לפרש כך: כל המצות שהאב חייב עבור בנו, כגון למולו וכדומה [1654], אך הגמרא דוחה זאת:

[1652] לשון רש"י: "מאי ביניהו - מאי קא מוסיף ר' יהודה". נראה שרש"י בא לומר שהיה פשוט לגמרא שרבי יהודה בא להוסיף ולא לגרוע. וכפי שיבואר בהערה הבאה. והטעם שפשוט לגמרא שבא להוסיף, היינו משום שרבי יהודה בא ללמד את האדם עד כמה חמור מעשהו, שהרי זה כאילו מלמדו ליסטות. ומכאן משמע שבא להחמיר יותר מרבנן.

[1653] קשה: לכאורה גם לטעם תנא קמא שצריך לדאוג לחיות בנו, כשמלמדו סחורה יש לחוש שמא לא ימצא על ידי כך כדי חיותו? ומה ההבדל בין טעמו של רבי יהודה לטעמו של תנא קמא? והנה הר"ן העתיק את לשון רש"י בשינוי קל ["לתנא קמא הרי למדו חיים, לרבי יהודה דאתי 'לטפויי' אומנות דוקא, דכמה פעמים שאין לו במה לעשות סחורה ועומד ומלסטם"]. וכוונתו: היה פשוט לגמרא שרבי יהודה בא להוסיף על דברי תנא קמא. [וכפי שהתבאר בהערה הקודמת], ולפיכך אנו מעמידים את דבריו לענין סחורה. ויש סיוע לפירוש זה מדברי רש"י לעיל. וכפי שהתבאר בהערה הקודמת. [ואף בגירסא שלפנינו ברש"י יתכן לבאר כן].

[1654] הגמרא לעיל פירשה את הרישא "כל מצות הבן על האב" - דהיינו כל המצוות שהאב חייב עבור בנו, ושנינו בזה "נשים פטורות", ואם כן בודאי אי אפשר לפרש שהסיפא ["כל מצות האב על הבן"] מדברת על זה שהרי שנינו בסיפא שנשים חייבות. אלא, ששאלת הגמרא כאן לא נשאלה לאחר המסקנא דלעיל. אלא שאלו בבית המדרש על הרישא והסיפא כאחת: מאי "כל מצות הבן על האב"? אם מדובר במצות שהבן חייב לעשות לאביו, אזי קשה "והא תניא" וכו'. ומאי "כל מצות האב על הבן"? אם מדובר במצות שהאב חייב לעשות לבנו אזי קשה "והא תניא" וכו' כמובא בהמשך הגמרא כאן. והגמרא דנה בכל קטע שהובא במשנה בפני עצמו. ולפיכך הגמרא מחלקת את השאלה הנ"ל לשתים [רמב"ן. ועיין עוד בריטב"א ובשיטה לא נודע למי].

אילימא כל מצותא דמיחייב אבא למיעבד לבריה, אם נאמר שכוונת המשנה לכל המצות שהאב חייב לעשות עבור בנו, ועל זה שנינו "**נשים חייבות**", אזי תתעורר קושיא: **והא תניא** בברייתא: "**האב חייב בבנו למולו ולפדותו**", מלשון הברייתא משמע שדוקא **אביו**, **אין**, אכן, אבל **אמו**, **לא** חייבת בכך! [1655]

ומשנינן: **אמר רב יהודה**: **הכי קאמר**, כך התכוין התנא לומר: **כל מצות האב המוטלת על הבן לעשות לאביו**, דהיינו כיבוד האב [1657] ומוראו, [1656] **אחד אנשים ואחד נשים חייבין**. **תנינא להא**, **דתנו רבנן**, לאור מה שביאר רב יהודה במשנתנו. יש סיוע ממשנתנו לדברי הברייתא דלהלן. [1658]

וכך שנינו בברייתא: נאמר בתורה בענין מצות מורא אב ואם [ויקרא יט ג]: "איש אביו ואמו תיראו".

ושואלת הברייתא: מאחר שנאמר "**איש**", היה ראוי לומר **שאין לי** לכלול במצוה הזאת **אלא איש** בלבד ולא אשה, ואם כן **אשה מנין** לי שאף היא מצווה בזה?

עונה הברייתא: מאחר שהכתוב מדבר ל"איש", לכאורה היה ראוי לומר "איש אביו ואמו 'תירא'" [בלשון יחיד], ולמה נאמר "תיראו" בלשון רבים? אלא, **כשהוא אומר** '**תיראו**' [בלשון רבים] **הרי כאן שנים**, כלומר: איש ואשה. ומכאן שאף האשה מצווה ליירא מאביה ומאמה.

והברייתא חוזרת ומקשה: כיון שאמרנו שגם אשה מצווה במורא אב ואם, **אם כן מה תלמוד לומר**, מדוע נאמר בתחילת הפסוק "**איש**", שמשמעותו איש ולא אשה?

עונה הברייתא: למרות שגם אשה נכללת במצות מורא אב ואם, בכל זאת יש הבדל בינה לבין האיש. כי **איש**, יש **סיפק**, היכולת, **בידו לעשות** מה שיבקש אביו. אבל **אשה** [לאחר שנשאת לבעלה] **אין סיפק**, יכולת **בידה לעשות** מה שאביה ואמה מבקשים, **מפני שרשות אחרים עליה**, שהרי היא משועבדת לבעלה, ובידו למחות בה שלא לעשות לאביה ולאמה. [1660], [1659] והגמרא מרחיבה בענין מצות כיבוד אב ואם ומוראם:

[1655] ביארנו בהערה הקודמת מדוע הגמרא לא הקשתה מתחילת משנתנו.

[1656] בגמרא להלן [לא סוף עמוד ב] מבואר מה החילוק בין כיבוד האב לבין מוראו.

[1657] וכן כיבוד אם. וכנראה שהמשנה נוקטת רק את האב משום צחות הלשון. שמאחר ששנינו ברישא "כל מצות האב על הבן" שנינו בסיפא "כל מצות הבן על האב" ולא הוזכרה כאן האם.

[1658] על פי הריטב"א לעיל כט א.

[1659] רב השמיענו שלא תאמר שכאשר האשה נישאה פקע ממנה חיובה לגמרי [ר"ן]. כלומר: רב השמיענו שפטור האשה הוא רק כאשר בעלה מוחה בידה. ואילו משנתגרשה אין מוחה בידה [כך יש לפרש לדברי הש"ך שהובא בהע' הקודמת]. והריטב"א כתב, שהייתי אומר שכיון שנפטרה נפטרה, והשמיענו רב אחא שחוזרת לחיובה [יש לעיין אם אפשר לפרש את דבריו כעין שביארנו את דברי הר"ן. כדי שלא יסתור את דברי הש"ך]. [ועיין הג' הרד"ל, גליוני הש"ס, ופורת יוסף].

תנו רבנן: **נאמר** [שמות כ יב]: "**כבד את אביך ואת אמך**", **ונאמר** [משלי ג ט]: "**כבד את ה' מהונך**". ומאחר שבשני הכתובים נאמר לשון "כבד", למדנו מכאן **שהשוה הכתוב את כבוד אב ואם לכבוד המקום**.[1661]

וכן, **נאמר** [ויקרא יט ג]: "**איש אביו ואמו תיראו**", **ונאמר** [דברים ו יג]: "**את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד**". ומאחר שבשני הכתובים נאמר לשון "תירא", למדנו **שהשוה הכתוב מוראת אב ואם למוראת המקום**.

וכן, **נאמר** [שמות כא יז]: "**ומקלל אביו ואמו מות יומת**", **ונאמר** [ויקרא כד טו]: "**איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו**". **השוה הכתוב "ברכת" אב ואם** [בלשון סגי - נהור, כלומר: קללת אב ואם] **ל"ברכת" המקום. אבל, בענין הכאה** לא הוזכר בתורה אלא מכה אביו ואמו, **וודאי אי אפשר** להקיש זאת כלפי מעלה, שהרי אין הכאה כלפי מעלה.

וממשיכה הברייתא: מה שאמרנו שהוקשו כבוד ומורא אב ואם לכבוד ומורא המקום, **וכן בדין**, מסתבר להקישם, מפני **ששלשתן שותפין בו** ביצירתו.[1662]

תנו רבנן: **שלשה שותפין הן באדם**: **הקב"ה, ואביו, ואמו. בזמן שאדם מכבד את אביו ואמו, אמר הקב"ה: מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדוני**.[1663]

דף לא.

תניא: **רבי** אומר: **גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שבן מכבד את אמו יותר מאשר** את **אביו, מפני ש**אמו (תחילת העמוד) **משדלתו בדברים**, מפתה אותו בלשון רכה. **לפיכך הקדים הקב"ה** את **כיבוד אב לכיבוד אם** שנאמר "כבד את אביך", ואחר כך נאמר "ואת אמך".

[1660] א. הפרישה [יורה דעה רמ ס"ק כה] הבין שרשות אחרים עליה היינו שהיא משועבדת למלאכת בעלה. וכן משמע מפירוש המשניות להרמב"ם. וכתב הפרישה, שאין מדובר כאן לענין כיבוד מממון האשה, [שהרי גם האיש אינו מחויב לכבד את אביו אלא מממון אביו ולא מממונו, כדלהלן בגמרא], אלא אפילו בגופה אינה יכולה לכבד את אביה מפני שהיא משועבדת לבעלה. אולם, תוספות כתבו: "ואף על גב דמעשה ידיה לבעלה [אינו אלא] מדרבנן בעלמא, מכל מקום אינה מצויה אצל אביה, אלא אצל בעלה". וממה שכתב רש"י משמע שהבעל יכול למחות באשתו מלכבד את אביה. ונראה שפירש כהפרישה הנ"ל. ונראה לפרש, שאת זה גופא הכתוב מלמדנו - שבעלה יכול למחות בידה מלהתעסק בכבוד אביה כדי לעשות מלכתו. ולולי שנאמר "איש" הייתי אומר שאין האשה חייבת במלאכת בעלה אלא כשאינה צריכה באותה שעה לכבד את אביה. ב. כתב הש"ך [יורה דעה ר"מ יט]: "ונראה שאם אין בעלה מקפיד, חייבת בכל דבר שאפשר כמו האיש".

[1661] ודאי אין כבוד אב ואם שוה ממש לכבוד המקום, שהרי כבוד אב ואם היינו שמאכילם ומשקם וכו' [כמבואר להלן לא ב], ומורא היינו שהבן לא יעמוד במקום אביו וכו' [שם], וכל זה לא שייך במקום, אלא השוה אותם הכתוב בלשון אחת לומר לך שהיו ראוי להשוותם, מפני ששלשתם [הקב"ה, האב והאם] שותפין בו. [כמבואר בגמרא להלן], וכאשר מכבדם הרי זה כאילו מכבד את המקום, כדלהלן בגמרא. [מהרש"א].

[1662] איש מזריע לובן שבו, אשה מזרעת אודם שבו, והקב"ה נופח בו נשמה מראה עין ושמיעת אוזן ודיבור. [רש"י בשם ברייתא במסכת נדה לא].

[1663] מפני ששלשתם שותפים ביצירתו, ואדם שמכבד את אביו ואמו ששותפים ביצירתו, הרי ודאי שאם כביכול הקב"ה היה דר אצלו היה מכבדו. שהרי ודאי הוא שותף ביצירתו. [ועיין מהרש"א].

וגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שהבן מתייירא מאביו יותר מאמו, מפני שאביו מלמדו תורה. [1664] **לפיכך הקדים הקב"ה את מורא האם למורא האב**, שנאמר "איש אמו ואביו תיראו".

תני תנא קמיה דרב נחמן, שנה אמורא השונה ברייתא, לפני רב נחמן: **בזמן שאדם מצער את אביו ואת אמו, אמר הקב"ה: יפה עשיתי שלא דרתי ביניהם, שאילמלי דרתי ביניהם** ודאי **ציערוני**, היו מצערים אותי כשם שמצערים את אביהם ואמם, ששותפים איתי ביצירתם.

אמר רב יצחק: [1665] **כל העובר עבירה בסתר**, הרי הוא **כאילו דוחק את רגלי השכינה. שנאמר** [ישעיה סו א]: "**כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי**", ומכאן שהקב"ה נמצא בארץ, והעובר עבירה בסתר הרי הוא כאומר שהקב"ה אינו כאן ואינו רואהו, נמצא שהוא כדוחק את רגליו ומקצרו.

אמר רבי יהושה בן לוי: אסור לאדם שיהלך ארבע אמות בקומה זקופה, שנאמר [ישעיה ו ג]: "**מלא כל הארץ כבודו**", משמע שהקב"ה, כביכול, משתרבב ויורד כלפי מטה, והזוקף את קומתו נראה כדוחקו. [1666]

רב הונא בריה דרב יהושע לא מסגי, לא היה הולך **ארבע אמות בגילוי ראש.** [1667] מפני **שאמר: שכינה למעלה מראשי** ועלי לכבדה.

הגמרא חוזרת לדבר על מצות כבוד אב ואם: **שאל בן אלמנה אחת את רבי אליעזר:** אם **אבא אומר** לי '**השקיני מים**', **ואימא** גם היא **אומרת** לי '**השקיני מים**', ואיני יכול להשקות את שניהם כאחד, **איזה מהם קודם?**

[1664] [וצריך להוכיחו וליסרו לשם כך].

[1665] נראה ששני המאמרים דלהלן הובאו כאן מפני ששנינו בברייתא לעיל "אילו דרתי ביניהם" וכו'. ואפשר להבין מזה שכביכול אין הקב"ה דר ביננו, לפיכך הגמרא מביאה שני מאמרים שודאי הקב"ה גר בינינו. [וכוונת רבי לעיל שאין הקב"ה דר בינינו כבשר ודם שאפשר לכבדו ככיבוד אב ואם, שמאכילם ומשקם וכדומה].

[1666] מדוע הוזכר כאן שיעור ד' אמות? פירש מהרש"א: שיעורו של אדם בכל מקום הוא ד' אמות [היינו שיעור מקומו]. וכאשר הולך ארבע אמות בקומה זקופה הרי זה כאומר שמקומו הוא שלו ממש, ואין לשכינה מקום שם. אבל הב"ח [אורח חיים ב] נוטה לומר שאפילו פחות מד' אמות אסור, וכוונת הגמרא "ד' אמות" היינו שיעור מועט כד' אמות. והוא הדין פחות מכך. [עיין שם]. וכן כתבו הט"ז והמגן אברהם והגר"א. והביאם משנה ברורה להלכה [שם ס"ק טז].

[1667] משמע שרק רב הונא החמיר שלא ללכת בגילוי הראש. ומכאן שאין איסור בדבר מעיקר הדין אלא ממידת חסידות [ב"ח או"ח ב, ועוד]. אבל יש אומרים שהאיסור הוא מעיקר הדין [מובא במפרשי השו"ע שם]. וכתב הט"ז [בסימן ח ס"ק ד] שבזמננו לדברי הכל אסור מעיקר הדין משום שנאמר "ובחוקותיהם לא תלכו". ומחוקות הגויים גילוי הראש [עיין שם בהרחבה]. וכן פסק במשנה ברורה [סימן ב ס"ק יא]. ומשמע מהגמרא שדוקא ד' אמות לא ילך בגילוי הראש, אבל פחות מזה מותר. [והב"ח נוטה לומר שד' אמות לאו דוקא, כנ"ל בהערה הקודמת]. ומדת חסידות שלא ללכת בגילוי ראש אפילו פחות מד' אמות [מגן אברהם. והביאו משנה ברורה שם], ואפילו בזמן השינה [מ"ב בשם השל"ה]. ובזמן שמפלה את ראשו מותר בגילוי הראש [מ"ב שם].

אמר ליה: הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך, מפני **שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך**. שהרי אשה חייבת בכבוד בעלה. [1668]

בא בן האלמנה **לפני רבי יהושע** ושאל גם אותו את השאלה הזאת. ואף רבי יהושע **אמר לו כך**, כדרך שהשיב רבי אליעזר, הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך. שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך.

חזר בן האלמנה **ואמר לו: רבי!** אם **נתגרשה** אמי, **מהו** הדין בזה? הרי מכאן ואילך איננה חייבת בכבוד אבי, ואם כן איזה מהם קודם?

אמר ליה, השיב לו רבי יהושע בדרך שחוק: **מבין ריסי עיניך** ניכר **שבכית** על מות אמך עד שנשרו ריסיך, **ובן אלמנה אתה**, [1669] ואם כן אינך נזקק לתשובתי הלכה למעשה, ולפיכך אני אומר לך, שאם היו שניהם קיימים היתה התשובה לשאלתך כך:

הטל להן לשניהם **מים בספל** אחד, והניחהו לפניהם, **וקעקע** [קרקר] **להן** כקרקור שמקרקרים ל**תרנגולים** שיבואו לשתות.

ורבי יהושע ענה לו כך מפני ששאל את שאלתו כאילו היא נוגעת הלכה למעשה. ומכל מקום התכוין לומר שכבוד אביו ואמו שוה, [1671] ולפיכך איזה מהם שירצה יקדים. [1670] ומביאה הגמרא מאמר נוסף בענין כבוד אב ואם.

דרש עולא רבה, אפיתחא דבי נשיאה, על פתח בית הנשיא: **מאי דכתיב** [תהילים קלח ד]: "**יודוך ה' כל מלכי ארץ כי שמעו אמרי פיך**"? כלפי מה הדברים אמורים?

[1668] מדוע האם חייבת בכבוד אביו? מדברי הפתחי תשובה [יורה דעה רמ ט] עולה שהבין שזהו משום שהאשה משועבדת לבעלה למלאכתו. כמבואר במסכת כתובות [נט ב]: "ואלו מלאכות שאשה עושה לבעלה: טוחנת ואופה, ומבשל ומכבסת ומניקה את בנה, מצעת לו את המטה ועושה בצמר". וכן "מוזגת לו כוס, ומצעת לו את המטה, ומרחצת לו פניו ידיו ורגליו" [שם סא א]. ולפי זה כתב, שהגמרא כאן נקטה דוקא השקיני מים, שבמלאכה זו האשה חייבת לעולם [מה שאין כאן במלאכות הראשונות דלעיל, האשה פטורה אם הכניסה לו שפחות, כמבואר בגמרא שם]. אבל, אם אביו אמר לו לעשות לו מלאכה שאין האשה מחויבת בה, ואמו אומרת לו לעשות לה מלאכה עבורה, אזי שניהם שוים [ואיזה שירצה יקדים, וכדלהלן]. אך לבסוף הוסיף: "מיהו אין [דין] זה ברור".

[1669] המהרש"א מבאר מנין ידע רבי יהושע שהוא בן אלמנה ולא בן אלמן. עיי"ש.

[1670] כך פירש בבית יוסף [יורה דעה רמ] את דברי רש"י. וכן פסק בשלחן ערוך [שם סעיף יד]. אבל עיין בית יוסף שם בשם רבינו ירוחם. ועיין פתחי תשובה שם.

[1671] רש"י, ריטב"א.

[1672] בתחילת המזמור דוד המלך משבח את הקב"ה על שנתן לו את המלוכה, כך פירש הרד"ק שם. ורש"י ומצודות פירשו שדוד שיבח את הקב"ה על שמקבל שבים. ולפי זה, יש לומר שהוקשה לעולא, לכל אחד מהפירושים הנ"ל: היה ראוי לומר "מאמר פיך" כלומר: שנתת לי את המלוכה [כך פירש שם רד"ק], או שהבטחת לקבל שבים [כך אמנם פירש המצודות שם]. ומאחר שנאמר "אמרי" בלשון רבים, נטה עולא מלפרש את הכתוב כפשוטו, ופירש שהכתוב מדבר על מעמד הר סיני וכדלהלן בגמרא. אך, המהרש"א הבין שהיה פשוט לעולא שהכתוב מדבר במעמד הר סיני, [כנראה מפני שרק שם שמעו מפי ה' ממש, בלי שליח], אך הוקשה לו: מדוע נאמר "אמרי פיך" ולא "מאמר פיך"? ותמה המהרש"א: והלא במעמד הר סיני שתי הדברות הראשונות נאמרו מפי הגבורה [מכות כד ב] ואם כן מובן מדוע נאמר "אמרי פיך" בלשון רבים! ותירץ: משמע לגמרא שלא הודו על

"**מאמר פיך**" **לא נאמר** כאן, אלא "**אמרי פיך**" בלשון רבים, [1672] ולכן יש לדרוש את הכתוב כך:

בשעה שאמר הקב"ה במעמד הר סיני: [1673] "**אנכי** ה' אלהיך", **ו"לא יהיה לך** אלהים אחרים על פני", **אמרו אומות העולם: לכבוד עצמו הוא דורש! כיון שאמר** אחר כך "**כבד את אביך ואת אמך**", **חזרו** בהם מטענתם **והודו למאמרות הראשונות**, שמאחר שאדם חייב בכבוד אביו ואמו כל שכן שחייב בכבוד הקב"ה שאף הוא שותף בבריאתו כאביו ואמו, ועוד, שחייו ומותו מסורים בידו. [1674]

רבא אמר גם הוא כמאמר עולא רבה, אך דרש זאת **מהכא**, מהפסוק דלהלן:

נאמר [תהילים קיט קס]: "**ראש דברך אמת**".

ויש לדון: וכי רק "**ראש דברך**" **אמת**, **ולא סוף דברך**?!

אלא, לא הוצרך הכתוב לומר "ראש דברך אמת" אלא מפני שהיו האומות מרננים על דבריו הראשונים ואומרים לכבודו הזהיר, וכך אמר הכתוב: **מסוף דברך ניכר שגם ראש דברך אמת**, כששמעו האומות את סוף דבריו [כיבוד אב ואם], למדו מזה שאף ראש דבריו אמת. [1675]

המאמר הראשון בפני עצמו עד שהיו כמה מאמרים. [ומכל מקום אפילו לפי מה שהתבאר בתחילת דברינו, גם כן צריך לומר שעולא הבין כתירוץ המהרש"א, כפי שמשמע מדברי עולא להלן, שמכח זה דרש שלא הודו למאמר הראשון עד ששמעו "כבד את אביך", כדלהלן בהערה הבאה אות ב].

[1673] שמות כ ב-ג.

[1674] על פי רש"י. א. ונראה לבאר שאומות העולם היו מוכנים לקבל עליהם מצות כבוד אב ואם, מפני שנוח להם בכך, ויש בזה תיקון העולם. וזהו שאמרו לעיל בענין "אנכי ה' אלהיך" ול"א יהיה לך", "לכבוד עצמו הוא דורש". כלומר, אין לנו תועלת בדבר, ולמה נקבל זאת על עצמנו? ולבסוף כשאמר "כבד את אביך ואת אמך", הבינו האומות שיש להם תועלת גם מ"אנכי ה'", שהרי אי אפשר לחייב את הבן לכבד את אביו ובאותה השעה לפוטרו מכבוד ה'. שהרי זו סתירה מיניה וביה, שהרי אם אדם חייב בכבוד אביו ואמו, כל שכן שחייב בכבוד ה'! וזה לשון רש"י בתהילים שם: כששמעו אמרי פיך לא תרצח לא תנאף הודו על אמרי פיך על אנוכי ולא יהיה לך. כדי [כדאי] הוא להקבילם עול מלכותו עליהם תחילה, ואחר כך יגזור כל גזרותיו. וכאן רש"י שינה לשונו, כנראה מפני שלא הוזכר בגמרא אלא כבוד אב ואם. ומכל מקום יש לפרש כעין דבריו בסוגייתנו. כמבואר לעיל. [ועיין מהרש"א]. ב. מלשון הכתוב הבין עולא שאומות העולם לא הודו למאמר אחד בפני עצמו אלא ל"אמרי פיך" בלשון רבים [כנ"ל בהערה הקודמת]. ולפיכך עולא פירש שלא הודו ל"אנכי ה' אלהיך" בפני עצמו. עד שהיו כמה מאמרים. ואולם, אין לפרש שמשאמר את המאמר השני ["לא יהיה לך" וכו'] הודו למאמר הראשון ["אנוכי" וכו'], שהרי אין סיבה להודות לזה יותר מלזה. הלכך עולא פירש שלשניהם לא הודו עד ששמעו "כבד את" וגו' כמבואר בגמרא. [מהרש"א. עיין שם פירוש נוסף].

[1675] הקשה המהרש"א: היכן מוזכר בכתוב "סוף דברך"? ותירץ: הגמרא דורשת את המשך הכתוב, שנאמר שם "ולעולם כל משפט צדקך". כלומר: על ידי הדבר שהוא לכל העולם משפט צדקך, הודו שראש דברך אמת. ומהו הדבר שהוא לכל העולם משפט צדקך? הוי אומר שזו מצות כיבוד אב ואם, שזו מצוה שבעיני כל העולם היא משפט וצדק, שהרי היא מצוה שכלית נימוסית [שהיא מתיקון העולם]. ועל ידה הודו גם לראש דבריו של הקב"ה, דהיינו "אנכי" ו"לא יהיה לך" [ועיין לעיל בהערה הקודמת]. עוד כתב המהרש"א: מצות כיבוד אב ואם נחשבת "סוף דברך" מפני שהדברות היו כתובות על שני לוחות, ומצות כבוד אב ואם היא הדברה האחרונה שבלוח הראשון [שבאותו לוח נאמר בתחילתו "אנכי" ו"לא יהיה לך"].

בעו מיניה [שאלו] **מרב עולא: עד היכן** מצות **כיבוד אב ואם**? [1676]
אמר להם צאו וראו מה עשה עובד כוכבים אחד באשקלון, ודמא בן נתינה שמו: **פעם אחת בקשו חכמים** לעשות אתו **פרקמטיא** [מסחר] והיה אמור להשתכר מכך **בששים ריבוא** דינרי זהב **שכר**, והיה צריך לפתוח את המחסן להוציא סחורה, **והיה** **המפתח מונח תחת מראשותיו של אביו** שהיה ישן באותה שעה. וויתר על ששים ריבוא הדינרים, **ולא ציערו**, ולא העיר את אביו.
וכיוצא בזה **אמר רב יהודה אמר שמואל: שאלו את רבי אליעזר: עד היכן** מצות **כיבוד אב ואם**?
אמר להם: צאו וראו מה עשה עובד כוכבים אחד לאביו באשקלון, ודמא בן נתינה שמו: פעם אחת **בקשו ממנו חכמים אבנים לאפוד בששים ריבוא שכר, ורב כהנא מתני** שונה **בשמונים ריבוא** שכר, **והיה המפתח מונח תחת מראשותיו של אביו** וויתר על ששים ריבוא הדינרים, **ולא ציערו**. לא העיר את אביו. **לשנה האחרת**, בשנה הבאה, **נתן** לו **הקב"ה** את **שכרו: שנולדה לו פרה אדומה בעדרו.**
נכנסו חכמי ישראל אצלו לקנות ממנו את הפרה האדומה, שדמיה מרובים.
אמר להם: יודע אני בכם שאם אני הייתי **מבקש ממכם כל ממון שבעולם אתם נותנין לי** כדי לקיים את מצות פרה אדומה, **אלא שאין אני מבקש מכם** כל מה שאני יכול, **אלא** רק את **אותו ממון שהפסדתי בשביל כבוד אבא**, דהיינו ששים ריבוא דינרים.
ואמר על כך **רבי חנינא: ומה מי שאינו מצווה**, דהיינו דמא בן נתינה שהיה גוי, **כך** נתן לו הקב"ה בשכרו.
ישראל שהוא **מצווה ועושה, על אחת כמה וכמה** שאם מקיים את המצוה יתן לו הקב"ה שכרו.
דהרי כך אמר רבי חנינא: גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה. [1677]
ואגב שהביאה הגמרא את מאמר רבי חנינא "גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה", מביאה הגמרא מעשה ברב יוסף שהיה סומא [עיור], ונחלקו רבי יהודה וחכמים [1678] אם סומא חייב בקיום המצוות או פטור מהן [כדלהלן], ורב יוסף הסתפק כמי

[1676] כתב המהרש"א: הגמרא הביאה כאן את הבעיה הזאת, מפני שרב עולא אמר להם בתשובתו "צאו וראו מה עשה גוי אחד". ומכאן שגם אומות העולם קיימו מצות כיבוד אב ואם. וזה מובא כאן כסייעתא למה שאמרנו במאמרים הקודמים, שאומות העולם הודו ל"כבד את אביך ואת אמך" [ומכח זה הודו לבסוף גם על "אנכי" ו"לא יהיה לך". כמבואר בגמרא לעיל].
[1677] מפני שהמצווה ועושה יש לו צער בדבר, שדואג ומצטער פן יעבור על המצוה. ואילו מי שאינו מצווה ועושה אינו חייב בדבר. ואם ירצה יוכל שלא לקיים את המצוה [תוספות]. והריטב"א כתב: המצווה בדבר, השטן מקטרגו, וקשה לו יותר לקיים את המצוה, ולפום צערא אגרא [כגודל הצער כך גודל השכר]. ועיין שם עוד.
[1678] בבא קמא פז א.

ההלכה, האם להלכה סומא פטור מן המצוות, ואם כן הוא בגדר "אינו מצווה ועושה", או שסומא חייב במצוות, והוא בגדר "מצווה ועושה".

אמר רב יוסף: מריש, בתחילה, לפני ששמעתי את מאמרו של רבי חנינא, הייתי סבור שגדול מי שאינו מצווה ועושה, יותר מן המצווה ועושה.[1679] ולפיכך, **הוה אמינא** הייתי רגיל לומר:

מאן דהוה אמר לי, מי שיבוא ויאמר לי **הלכה כרבי יהודה** שסומא פטור מן המצוות,[1680] אזי בזכותו **עבידנא יומא טבא לרבנן**, אעשה סעודה לתלמידים. **דהא לא מיפקידנא, והא עבידנא**. שהרי אני אינני מצווה במצוות ובכל זאת הנני מקיימם.[1681] אך **השתא דשמעיתא**, עכשיו ששמעתי **להא דאמר רבי חנינא "גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה"**, הרי **אדרבה**, אני אומר להיפך:

מאן [מי] **דאמר לי דאין הלכה כרבי יהודה**, אזי בזכותו **עבידנא יומא טבא לרבנן**, אעשה סעודה לתלמידים על כך שאני בכלל "מצוות ועושה".

הגמרא חוזרת לספר על דמא בן נתינה הנזכר:

כי אתא רב דימי, כאשר רב דימי בא מארץ ישראל לבבל, **אמר: פעם אחת היה** דמא בן נתינה **לבוש** בגד חשוב **מסירקון** [משי[1682]], **של זהב**, שהיה רקום בחוטי זהב, **והיה יושב בין גדולי רומי, ובאתה אמו, וקרעתו ממנו, וטפחה לו על ראשו וירקה לו בפניו**,[1683] **ולא הכלימה**.

והגמרא מביאה עתה מאמרים נוספים בענין מצות כיבוד אב ואם ומוראם:

[1679] כנראה כי מתנדב מעצמו בלא שמחויב בכך.

[1680] רבי יהודה דרש זאת מהכתוב [עיין ב"ק פח א].

[1681] מכאן למד רבנו תם, כי מי שאינו מצווה בדבר, כגון נשים שפטורות ממצות שהזמן גרמן, רשאי לברך על המצוה, ואין כאן איסור משום "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא" [שמות כ ד], שמכאן אסרו לברך ברכה שאינה צריכה. שהרי אם נאמר שאין רשאים לברך על זה, כיצד שמח רב יוסף אם הוא אינו מצווה? והלא הפסיד את כל הברכות, ושכרן מרובה! אך התוספות במסכת עירובין [מו א] דוחים את ראית רבנו תם, כי יתכן שדוקא רב יוסף היה רשאי לברך אפילו שאינו מצווה מדאורייתא, מפני שסומא חייב בהן לכל הפחות מדרבנן. מה שאין כן נשים, שאינן חייבות אפילו מדרבנן, ולכן אינן רשאיות לברך, שהרי כיצד יוכלו לומר "אשר קדשנו במצותיו, וצונו"? והלא הן לא נצטוו לא מדאורייתא ולא מדרבנן! [וכן הביאו הראשונים בסוגייתנו בשם ר"י]. ואכן יש להקשות על רבנו תם: מדוע לדעתו אשה יכולה לומר "וצונו" על דבר שאינה מצווה בו? ותירץ הר"ן: מאחר שהגברים הצטוו, והנשים גם הן שייכות במצוה, שהרי הן נוטלות שכר על קיומה, לפיכך יכולות לומר "וצונו", על שייכותן במצוה לקבלת שכר על קיומה. ועיין קובץ שיעורים. ולהלכה פסק הרמב"ם [ציצית ג ט] שנשים אינן מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא. וכן פסק שלחן ערוך [או"ח יז ב. ועוד]. ואחרים פסקו כרבנו תם. וכן פסק הרמ"א [שם]. והראשונים והאחרונים האריכו בדבר.

[1682] המתרגם על פי רש"י כאן וכתובות פה א.

[1683] היתה מטורפת [תוספות בשם המדרש].

תני שנה **אבימי בריה דרבי אבהו** ברייתא: **יש** אדם **שמאכיל לאביו פסיוני**, שהוא עוף שמן ממין השליו שירד לישראל במדבר, **ובמעשהו** זה הוא **טורדו מן העולם**, אם כאשר הוא מאכיל את אביו הוא מראה לו צרות עין, כעין המעשה דלהלן:

מעשה באדם שהאכיל את אביו פסיוני, פעם אחת אמר לו אביו: מאין לך כל אלה? וענה לו הבן: מה איכפת לך? לעוס ואכול! ובכך הראה לאביו שקשה עליו להאכילו. [1684]

ומאידך, **יש** אדם **שמטחינו בריחים**, מעביד את אביו בעבודה קשה כטחינה בריחיים,

דף לא:

ומעשהו **מביאו לחיי עולם הבא**, מפני שמכבדו בדברים טובים וניחומים. כעין המעשה דלהלן:

מעשה באדם שציוווהו להתייצב לעבודת המלך. ובנו רצה להתייצב במקום אביו, אך היה רגיל להתפרנס מטחינה בריחיים, ולא היה יכול להתבטל מעבודתו. מה עשה? אמר לאביו: אבא, טחון אתה, ואני אלך תחתיך לעבודת המלך, שאי אפשר לדעת מה יבוא בסופה, אם בזיון, עדיף לך לטחון בריחיים, ואם מלקות, ודאי עדיף לך לטחון בריחיים. [1685]

ומביאה הגמרא מאמר נוסף:

אמר רבי אבהו: כגון אבימי ברי [בני] **קיים מצות כיבוד** כהוגן.

ומבארת הגמרא: כיצד?

חמשה בני סמכי, בנים שסמוכים על שולחנו, [1686] **הוה ליה לאבימי בחיי** רבי אבהו **אביו. וכי הוה אתא רבי אבהו, קרי אבבא**, כאשר היה בא רבי אבהו ומקיש על הדלת, לא היה אבימי מניח לאחד מבניו לפתוח, אלא **רהיט ואזיל**, היה רץ בעצמו והלך, **ופתח ליה**, וכל זמן שלא הגיע לדלת **אמר: אין! אין! עד דמטאי התם**. היה אומר 'אפתח', 'אפתח', עד שהיה מגיע לדלת.

יומא חד, אמר ליה אביו **אשקיין מיא!** יום אחד אמר רבי אבהו לאבימי בנו "אשקני מים". **אדאייתי ליה**, עד שהספיק אבימי להביא לו, **נמנם. גחין** אבימי, **קאי עליה עד דאיתער**, עמד מעליו עם המים עד שהתעורר.

[1684] על פי רש"י ותוספות בשם הירושלמי. [התוספות הוסיפו שאמר לו לעוס ואכול כדרך כלבים שמדשין ואוכלין].

[1685] על פי רש"י ותוספות בשם הירושלמי.

[1686] הגמרא מדגישה שבניו של אבימי היו סמוכים על שלחנו והיה בידו לצוותם לפתוח את הדלת לאבי אביהם. ולא עשה זאת [מהרש"א בפירושו השני. ועיין שם פירוש נוסף].

ובזכות שהקפיד כל כך על המצוה, **איסתייעא מילתיה**, ובשעה שגחן על אביו **דרש** אבימי את מדרש כל מזמור ע"ט שבספר תהילים, "**מזמור לאסף**", שלא הבינו קודם לכן.[1687]

אמר שאל **ליה רב יעקב בר אבוה לאביי**: **כגון אנא**, אני שאהוב לאבי, ויקר לאמי, **דעד דאתינא מבי רב**, שלפני שאני חוזר מהישיבה, **אבא מדלי לי כסא ואמא מזגא לי**, אבי שופך לי יין לכוס, ואימי מוזגת בו מים כדי שיהיה ראוי לשתיה נכונה, **היכי איעביד**, איך אנהג? האם מותר לי לקבל מהם או שאני פוגע בכך בכבודם?

אמר ליה אביי: **מאמך קביל**, **ומאביך לא תקבל**. **דכיון ד"בר תורה" הוא חלשה דעתיה**. שהואיל והוא חכם יש לחוש שלפעמים תהיה לו חלישות הדעת אם תשתמש בעבודתו.

רבי טרפון הוה ליה ההיא אמא, היתה לו אמא זקנה,[1688] **דכל אימת דהות בעיא למיסק לפוריא**, **גחין**, **וסליק לה**. בכל פעם שהיתה רוצה לעלות על מטתה, היה רבי טרפון מתכופף, והיתה עולה על גבו. **וכל אימת דהות נחית**, **נחתת עילויה**, בכל פעם שהיתה יורדת, ירדה על גבו.

אתא, **וקא משתבח בי מדרשא**, בא רבי טרפון לבית המדרש והשתבח על מעשהו.

אמרי ליה, אמרו לו חכמים: **עדיין לא הגעת לחצי** מה**כיבוד** שחייבה התורה. שהרי, **כלום זרקה ארנקי בפניך לים ולא הכלמתה** על כך?! והלא בכלל מצות כיבוד נכלל גם זה![1689]

רב יוסף כי הוה שמע קל כרעא דאימיה, כאשר היה שומע את קול פסיעות רגלי אמו, **אמר**: **איקום מקמי שכינה דאתיא!** אקום מלפני השכינה שבאה עכשיו. כי בזמן שאדם מכבד את אמו, אומר הקב"ה "מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדוני".[1690]

אמר רבי יוחנן: **אשרי מי שלא חמאן**, שלא ראה את הוריו, מפני שאי אפשר לקיים את כיבודם ככל הצורך, ואדם נענש בגללם.

ורבי יוחנן אמר כך מפני שהתייתם ולא ראה את הוריו כלל, **כי** [כאשר] **עברתו אמו**, **מת אביו**, וכאשר **ילדתו**, **מתה** אמו.

וכן אביי, גם הוא התייתם ולא ראה את הוריו.

ומקשינן: **איני! והאמר אביי** כמה פעמים "**אמרה לי אם** כך וכך", ומכאן שראה את אמו! ומתרצינן: **ההיא** אם, **מרבינתיה הואי**. לא היתה זו אמו, אלא אומנתו שגידלתו היתה.

[1687] על פי פירוש ראשון ברש"י. עיין שם פירוש נוסף. ועיין תוספות ומהרש"א.

[1688] רי"ף רא"ש.

[1689] שני בברייתא להלן לב א: "שאלו את רבי אליעזר: עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם: כדי שיטול ארנק ויזרקנו לים בפניו ואינו מכלימו". [ויתבאר בגמרא שם].

[1690] מהרש"א על פי הגמרא לעיל ל ב.

רב אסי הוה ליה היתה לו **ההיא אמא זקינה**.
אמרה ליה: **בעינא** אני רוצה **תכשיטין! עבד** [עשה] **לה**.
חזרה ואמרה לו: **בעינא גברא**, אני רוצה איש להנשא לו! אמר לה: **נייעין** נחפש **לך**.
חזרה ואמרה לו: **בעינא גברא דשפיר כותך**, אני רוצה איש כמוך!
שבקה ואזל לארעא דישראל, עזבה והלך לארץ ישראל, כי הבין שנטרפה דעתה עליה, ולא יוכל לכבדה כדין. [1691]
משהגיע לארץ ישראל, **שמע** רב אסי **דקא אזלה אבתריה**, שבאה אחריו. ורצה לצאת לקראתה כדי לכבדה. אך הסתפק שמא אסור לצאת מארץ ישראל לצורך זה.
אתא לקמיה, בא לפני **דרבי יוחנן**, **ואמר ליה**: **מהו** הדין לענין **לצאת מארץ** ישראל **לחוצה לארץ**?
אמר ליה רבי יוחנן: **אסור**. חזר רב אסי ושאל: לצאת **לקראת אמא**, **מהו** הדין?
אמר ליה רבי יוחנן: **איני יודע**.
אתרח פורתא, המתין רב אסי מעט, [1692] **הדר אתא**, אחר כך חזר לפני רבי יוחנן.
ורבי יוחנן היה סבור שדעתו של רב אסי לחזור למולדתו בבל, [1693] ולא לצאת לכבוד אמו התכוין. [1694]
לפיכך, **אמר ליה** רבי יוחנן: **אסי**, **נתרצית לצאת** לבבל? אם כן יהי רצון **שהמקום יחזירך לשלום** עד מקומך.
וחשש רב אסי שמא רבי יוחנן כועס עליו, לפיכך, **אתא לקמיה**, בא לפני **רבי אלעזר** תלמידו של רבי יוחנן, **ואמר ליה**: **חס ושלום דלמא** [שמא] רבי יוחנן **מירתח רתח** עלי?
אמר ליה רבי אלעזר: **מאי אמר לך**?
אמר ענה **ליה** רב אסי: כך אמר לי רבי יוחנן: "המקום יחזירך לשלום".
אמר ליה רבי אלעזר: **ואם איתא דרתח**, **לא הוה מברך לך**! אילו רבי יוחנן היה כועס עליך, הוא לא היה מברך אותך.
ומששמע זאת רב אסי יצא לחוץ לארץ כדי להקביל את פני אמו.
אדהכי והכי, בינתיים, לאחר שיצא לחוץ לארץ לקראתה, ולפני שהספיק לפגוש את אמו, **שמע לארונא דקאתי**, שמע שמתה אמו וארונה בא, על מנת לקוברה בארץ ישראל.
אמר: **אי ידעי**, **לא נפקי**! אילו הייתי יודע שהיא מתה, לא הייתי יוצא לחוץ לארץ

[1691] על פי תוספות ר"י הזקן. וכעין זה כתוב בהגהת הגר"א בשם הרמב"ם.
[1692] תוספות ר"י הזקן.
[1693] רש"י.
[1694] תוספות ר"י הזקן. [אבל עיין מהרש"א].

לקראתה.[1695]

תנו רבנן, שנו חכמים בברייתא בענין מצות כיבוד אב ואם:

בכלל מצות כיבוד אב כלולים שני דברים: [א] **מכבדו בחייו** [ב] **ומכבדו במותו**.

והברייתא מבארת:

מכבדו **בחייו**, **כיצד**?[1696]

הנשמע בדבר אביו למקום, אדם שמבקש בקשה מאנשי המקום ומכיר בהם שמכבדים את אביו, ויכבדו את הבקשה שיבקש מהם בשם אביו, אזי, אפילו אם יודע שיכבדוהו כאביו, בכל זאת **לא יאמר** להם: 'מלאו את בקשתי **ושלחוני** בהקדם לביתי **בשביל עצמי**', או '**מהרוני בשביל עצמי**', או '**פטרוני בשביל עצמי**'.

אלא בכולהו יאמר '**בשביל אבא**', כלומר: מהרו לשולחני כי אבי צריך את עזרתי.

מכבדו **במותו**, **כיצד**? **היה אומר דבר שמועה** ששמע **מפיו**, **לא יאמר** '**כך אמר אבא**', **אלא** '**כך אמר אבא מרי**, **הריני כפרת משכבו**". כלומר: עלי יבוא כל רע הראוי לבוא על נפשו.

והני מילי, והדברים אמורים ב**תוך שנים עשר חדש** ממיתת אביו, מפני שמשפט רשעי ישראל בגיהנם הוא עד שנים עשר חדש, אבל **מכאן ואילך אומר** על אביו "**זכרונו לברכה לחיי העולם הבא**".

תנו רבנן, בברייתא נוספת בענין כיבוד אב:

בזמן הגמרא היה נהוג שהחכם לוחש את דרשתו באוזני מתורגמן והמתורגמן היה חוזר על הדברים בקול רם, כדי שהקהל ישמע.

ואומרת על כך הברייתא: **חכם** שרוצה לדרוש דבר בשם אביו או רבו, **משנה** את **שם אביו ושם רבו** באזני המתורגמן. כלומר: אינו מזכיר את שם, אלא אומר 'כך אמר אבי מורי', או 'כך אמר רבי ומורי'.

ואילו ה**תורגמן אינו משנה לא** את **שם אביו ולא** את **שם רבו**.

ומיד הגמרא תמהה: "שם אביו" שהוזכר בענין המתורגמן, **אבוה דמאן**, אביו של מי הוא? **אילימא**, אם נפרש כפשטות הלשון, שהברייתא מדברת על **אבוה דתורגמן**, דהיינו, כשהחכם אומר דבר הלכה בשם אבי התורגמן להשמיעו לרבים, לא ישנה התורגמן את שם אביו לומר 'כך אמר אבא מורי', אלא קוראהו בשמו.

[1695] למרות שמצוה לכבד אב ואם לאחר מיתתם, [כדלהלן בגמרא], אין זה מכבודם שיצא לכבודם לאחר מותם. [על פי תוספות ר"י הזקן ומהרש"א, ועיין רש"ש].

[1696] כאן מדובר בכבוד שלא בפני אביו. ואילו כבוד שבפני אביו היינו שמאכילו ומשקהו וכו'. כמבואר להלן בגמרא. [עין יעקב].

אם נפרש כך, יש לתמוה על דברי הברייתא: **אטו** וכי **תורגמן לאו בר חיובא הוא** לכבד את אביו?!

אלא, **אמר רבא**: הברייתא מדברת **בשם אביו של חכם ובשם רבו של חכם**, כלומר: כשהחכם לוחש באזני התורגמן "כך אמר לי אבא מורי" המתורגמן אינו אומר "כך אמר לי אביו של החכם", אלא מזכיר את שם אביו של החכם.

כי הא כמו שהיה נהוג לפניו **דמר**, **בר רב אשי**, **כי**, כאשר, **הוה דריש בפירקא**, כאשר רב אשי היה דורש ברבים ברגל, **איהו**, רב אשי **אמר** לתורגמן "כך אמר **אבא מרי**". **ואילו אמוריה**, מתורגמנו **אמר**: **הכי** כך **אמר רב אשי**.

תנו רבנן:

איזהו מורא שהוזכר בתורה, [1698] **ואיזהו כיבוד** שהוזכר בתורה? [1697]

מורא - היינו, שהבן **לא עומד במקומו**, במקום המיוחד לאביו לעמוד ולהתייעץ שם עם זקני העיר. [1699]

ולא יושב במקומו המיועד לו להסב בו בביתו. [1701], [1700]

ולא סותר את דבריו. [1702]

ולא מכריעו, אם אביו חולק על דברי חכם אחר, לא יאמר נראה לי להכריע כדברי החכם

[1697] "כבד את אביך ואת אמך" [שמות כ יב].

[1698] "איש אביו ואמו תיראו" [ויקרא יט ג].

[1699] רש"י, תוספות ר"י הזקן, טור יורה דעה רמ. ובבית יוסף הביא פירוש נוסף בשם ה"ר ירוחם, שמדובר במקום המיועד לו לתפילה, ובשלחן ערוך [שם סעיף ב] פסק את שני הדברים. ועיין בהערה הבאה.

[1700] הדברים המוזכרים כאן הם משום כבוד האב, ואף על פי כן הגמרא אומרת שזהו מכלל "מורא" מפני שהבן יושב ואינו עושה דבר, ואין גלוי לבריות שהטעם לכך שאינו עומד במקום אביו הוא לכבודו [שהרי יתכן שאינו צריך לעמוד שם]. ואילו "כיבוד" היינו כגון שמאכילו ומשקהו, שאלו מעשים הגלויים לבריות שעושה כן מפני כבוד אביו. עין יעקב.

[1701] בתחילת הברייתא שנינו "ולא עומד במקומו". משמע שאפילו עמידה אסור. וכל שכן ישיבה, [שאין העמידה נחשבת השתמשות במקום כמו הישיבה]. ובהמשך שנינו "ולא ישב במקומו". וקשה: מה בא התנא להשמיענו? והלא יש ללמוד זאת מהרישא! ולפיכך צריך לומר שכאן מדובר במקום שהאב רגיל להסב בו בביתו. ושם אין לאסור אלא ישיבה, ואילו ברישא מדובר במקום שהאב רגיל לעמוד ולהתייעץ עם זקני העיר, או במקום המיועד לו להתפלל, ושם אסור לבן אפילו לעמוד. [על פי פירוש ראשון בבית יוסף סימן רמ. וכן פסק הט"ז שם. אבל עיין עוד פירושים בטור ובבית יוסף שם. ובתוספות ר"י הזקן].

[1702] בכמה מקומות הטור חולק על דברי אביו הרא"ש. ויש לתמוה על כך: כיצד עשה כן? והלא שנינו כאן "ולא סותר את דבריו"! תירץ הט"ז [יורה דעה רמ ס"ק ג]: האיסור לחלוק על האב הוא דוקא בפניו, אבל שלא בפניו מותר. והוסיף הט"ז: ומכל מקום, אם יש חכם אחר הסובר כאביו, והבן רוצה להוכיח שלא כדעתם, ראוי לו להזכיר את שם החכם האחר, ולא את שם אביו, שמאחר שבידו לחלוק על אביו בדרך כבוד, יעשה כן. וכן עשה הטור עצמו במקום אחד. [עיין שם]. אולם הש"ך [בס"ק ב] כתב שאסור לסתור את דברי אביו אפילו שלא בפניו. ותוספות הר"י הזקן כתב שמסתברא שכל האיסור הוא בחיי אביו, אבל לא לאחר מותו. ולפי זה מובן כיצד חלק הטור על הרא"ש לדעת הש"ך.

האחר, ולא כדברי אבי.[1703]

כיבוד - הבן **מאכיל ומשקה ומלביש ומכסה** את אביו, **ומכניס ומוציא** את אביו ממקום למקום.

עד כאן דברי הברייתא.

דף לב.

איבעיא להו, הסתפקו בני הישיבה: מה ששנינו בברייתא שהבן מאכיל ומשקה את אביו ומכבדו, (תחילת העמוד) **מממון של מי** צריך לעשות כך?

האם הבן מאכיל את אביו מממון אביו, או שהוא חייב להוציא על כך אפילו מממון שלו?

ונחלקו חכמים בדבר:

רב יהודה אמר: **משל בן**. **רב נתן בר אושעיא אמר**: **משל אב**.

אורו [הורו] **ליה רבנן לרב ירמיה, ואמרי לה** ויש אומרים **לבריה** [לבנו] **דרב ירמיה כמאן דאמר משל אב**.[1704]

מיתיבי סתירה מברייתא:

דתניא: **נאמר** [שמות כ יב]: "**כבד את אביך ואת אמך**", **ונאמר** [משלי ג ט]: "**כבד את ה' מהונך**", ומאחר שבשני המקומות הוזכרה לשון "כבד", יש להשוותן זו לזו, **מה להלן בכבוד** ה' נאמר 'מהונך', דהיינו כיבוד שיש בו **חסרון כיס**, **אף כאן** בכבוד אב ואם היינו **בחסרון כיס**.[1705]

ומכאן קשה על מה שאמרנו לעיל: **ואי אמרת משל אב**, **מאי נפקא ליה מיניה**, איזה חסרון כיס יכול לבוא לבן מממון של האב? ומתרצינן: **לביטול מלאכה**, הבן חייב לכבד אתא ביו למרות שבאותו הזמן הוא בטל ממלאכה ויש לו חסרון כיס בדבר. אבל אינו חייב להוציא ממון מכיסו ולתת לאביו.

תא בוא שמע ראיה לכך שכיבוד אב אינו אלא משל אב:

הפודה מעשר שני שלו מוסיף חומש. הפודה מעשר שני של אחרים אינו מוסיף חומש.

[1703] כך פירש בית יוסף בפירושו הראשון את דברי רש"י [יורה דעה רמ]. וכן פסק בשלחן ערוך [שם סעיף ב]. אבל הטור הבין מדברי רש"י שאסור לבן להכריע כחכם החולק על אביו. ומשמע שמותר לו להכריע כאביו. אך יש להקשות על זה: והלא זה בכלל מה ששנינו "ולא סותר את דבריו"! עיין בטור ובית יוסף שם, ועיין רש"ש.

[1704] וכן נפסק להלכה. [תוספות, שו"ע יורה דעה רמ ה]. ובמה דברים אמורים? כשיש לאב ממון בכדי מאכלו ושתיתו. אבל אם אין לו כופין את הבן לזון את אביו משלו. מתורת צדקה. [תוספות, שלחן ערוך שם. ועיין ט"ז וש"ך שם].

[1705] למרות ש"דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן" [אין לומדים דיני תורה מהאמור בספרי הנביאים והכתובים. ב"ק ב ב], כאן אין זה לימוד דין. אלא "גילוי מילתא בעלמא". כלומר: יש ללמוד שפירוש המילה "כבד" היינו כיבוד בממון. כפי שנאמר במשלי "כבד את ה' מהונך". [מהרש"א].

ושנינו בברייתא: **שני אחים, ושני שותפין**, וכן **האב ובנו הרב ותלמידו**, למרות שמחבבין זה את זה, בכל זאת **פודין זה לזה מעשר שני** בלי להוסיף חומש. ואין אומרים מאחר שהאחד חביב על רעהו הרי זה כפודה מעשר שני שלו עצמו. [1706] וכן, **מאכילין זה לזה מעשר עני**, אחד מהם שהפריש מעשר עני מפירותיו, יכול לתת זאת לרעהו אם היה עני, למרות שהם חביבים זה על זה כגופם, ואילו לא היה בידי אחד מהם פירות מעשר עני היה מאכיל את רעהו מממונו. [1707]

עד כאן דברי הברייתא.

והגמרא מנסה להוכיח מכאן שכיבוד האב נעשה מממון של אב בלבד:

ואי אמרת כמאן דאמר **משל בן**, אזי יקשה:

אדם שחייב ממון לעני, אינו רשאי לפרוע את חובו מפירות מעשר עני שבידו, [1708] מפני שפירות המעשר שייכים לעניים, ואינם שלו כלל. [1709]

ומאחר שאנו אומרים שהבן חייב להוציא ממון משלו ולהאכיל את אביו, אם כן כיצד שנינו שהבן מאכיל את אביו מעשר עני? והלא **נמצא זה** הבן **פורע** את **חובו משל עניים**!

אלא, מכאן ראיה למאן דאמר שחיוב כיבוד אב אינו אלא מממון האב.

ודחינן את הראיה: אמנם למאן דאמר שהכיבוד משל בן אסור לבן להאכיל את אביו מעשר שני, מפני שמוטל עליו להאכילו מממונו.

אבל, הבן אינו חייב להאכיל את אביו אלא במדה בינונית. ואם האב נצרך לסעודה יתירה, אין הבן חייב לזונו משלו.

ולפי זה יש לפרש: **לא צריכא**, לא נצרכה הברייתא ללמדנו אלא **לענין העדפה**.

כלומר: את אותה העדפה שאביו נצרך יותר ממידה בינונית, מותר לבן להאכילו מפירות מעשר עני.

[1706] כתב רש"י: "פודין זה לזה מעשר שני - אם יש לאביו מעשר שני פודה הבן משלו לצורך אביו בלא חומש, ולא אמרינן הרי הוא כגופו שהרי הוא אוהבו, ומזונותיו עליו, ולא אחר ניהו לגביה, והרי הוא כמי שפודהו הוא בעצמו". מה שכתב "ומזונותיו עליו" אמנם שייך באב לגבי בנו [אולי גם בשני אחים ושותפים], אבל ברב ותלמידו לכאורה אין זה כך. ואולי לכן כתב רש"י שני דברים: א. "שהרי הוא אוהבו" - וזה שייך באב ובנו, רב ותלמידו. ב. "ומזונותיו עליו" - זה שייך בשני שותפים שאינם אוהבים זה את זה יותר משני חברים בעלמא. ומכל מקום היה אפשר לומר שמאחר שכל אחד נוטל את מזונותיו מממון השותפות הרי זה כפודה לעצמו. [וכמו כן זה שייך גם באב ובנו ובשני אחים. אלא שבזה שייך גם הטעם הקודם שכתב רש"י "שהרי הוא אוהבו"]. ועיין רש"י בד"ה ומאכילין זה את זה.

[1707] ואין אומרים שהרי זה כנותן מעשר עני לעצמו.

[1708] תוספתא פאה פרק ד. והעתיקה הרמב"ם בהלכות מתנות עניים סוף פרק ו.

[1709] כלומר: מאחר שפירות מעשר עני אינן שלו, הרי זה כראובן החייב מנה לשמעון, ובא לפרוע את חובו במנה שאבד לשמעון ומחזירו לידו. ובודאי אינו יכול לעשות כן, שהרי המנה כבר שייך לשמעון ומחזיר לו מנה שלו. וכיוצא בזה כאן, המעשר שייך לעניים, וצריך ליתנו להם נתינה גמורה. ואינו יכול להשתמש בממון העניים לפרעון חובו.

ומקשינן: **אי הכי**, אם אכן מדובר כאן בהעדפה, תיקשי **היינו דקתני עלה**, על מה ששנינו בהמשך אותה ברייתא: [1710]

אמר רבי יהודה: תבא מאירה למי שמאכיל את אביו מעשר עני.

ואי, אם אכן מדובר בברייתא **לענין העדפה**, אם כן **מאי נפקא מינה**, מה רע בזה? והלא כדי פרנסתו הוא נותן לאביו משל עצמו! [1711]

ומתרצינן: למרות שמדובר כאן להעדפה, **אפילו הכי זילא ביה מילתא**, מגונה הדבר שבן אינו נותן את מזונות ההעדפה לאביו מממונו אלא מממון עניים. [1712] **תא בוא שמע** ראיה לכך שכיבוד אב הוא אפילו משל הבן: שנינו בברייתא: **שאלו את רבי אליעזר: עד היכן כיבוד אב?**

אמר להם: עד **כדי שאביו יטול ארנקי ויזרקנו לים בפניו, ואינו מכלימו** על כך.

והגמרא מבינה שלמאן דאמר 'משל בן' אפילו אם הרב זרק את הארנקי של הבן אסור לו להכלימו. אבל, למאן דאמר 'משל אב', אם האב זרק את הארנקי של הבן מותר לבן

[1710] בתוספתא מעשר שני ד ו.

[1711] על פי תוספות ר"י הזקן. ומשמע מלשון קושית הגמרא, שאם נאמר שאין מדובר להעדפה מובן מדוע תבא מארה למי שמאכיל את אביו מעשר שני. ונראה לפרש שלולי שהעמדנו את הברייתא בהעדפה היה ראוי לומר שמדובר בכדי מזונותיו, ורבי יהודה בא לחלוק על דברי תנא קמא, שמדברי תנא קמא שהתיר לבן לזון את אביו ממעשר עני מוכח שכיבוד האב הוא משל אב. [כפי שהגמרא הוכיחה לעיל]. ורבי יהודה סובר שכיבוד אב הוא משל בן. אבל, מאחר שהעמדנו את דברי הברייתא בהעדפה, לפיכך הגמרא מקשה: והלא לענין העדפה אין ספק שהבן לא חייב לזון את אביו משל עצמו, ואם כן מדוע רבי יהודה אמר שתבוא מארה למי שמאכיל את אביו מעשר עני? והנה, הרמ"א פסק [יורה דעה רמ ה]: "ומכל מקום אם ידו [של הבן] משגת, תבא מארה למי שמפרנס את אביו ממעות צדקה שלו". [מקור דבריו הגהות מרדכי, שלמד כן מדברי הירושלמי פאה ה ד, ובירושלמי שם אינו מוסיף על הברייתא דבר, אלא שמפרש שהמאירה היא דוקא במי שידו משגת לזון את אביו משלו, כפי שפירש הג' מרדכי שם]. וקשה: להלכה נפסק שכיבוד אב הוא משל אב, ואם כן אין צורך להעמיד את הברייתא בהעדפה, אלא מדובר בכדי מזונותיו, ורבי יהודה חולק על תנא קמא וסובר שכיבוד הוא משל בן ומטעם זה תבוא מאירה למי זן את אביו ממעשר עני, אבל להלכה, מאחר שנפסק כתנא קמא שאמר "משל אב". אם כן לא תבוא מאירה לזן את אביו ממעשר עני! ומדוע פסקו הג' מרדכי והרמ"א שתבוא לו מארה? ומכאן נראה, שהגהות מרדכי הבין שגם אם נפרש את הברייתא בכדי פרנסת האב ולא בהעדפה, אין לפרש שרבי יהודה בא לחלוק ולומר שכיבוד האב הוא משל בן. מפניש אם נאמר כן היה ראוי לרבי יהודה לומר בלשון איסור - "רבי יהודה אומר: אסור לאדם להאכיל את אביו מעשר עני". ומאחר שרבי יהודה נקט לשון קללה, משמע שמודה לתנא קמא שמן הדין מותר, אלא שהוסיף שאם ידו משגת אין ראוי לעשות כן. ותבוא לו מארה. ורבי יהודה בא להוסיף על תנא קמא ולא לחלוק על דבריו. ולפיכך פסקו הגהות מרדכי והרמ"א כדבריו. ולפי זה יש לפרש את קושית הגמרא כך: בשלמא אם נאמר שמדובר כאן בכדי פרנסת האב, אזי, למרות שכיבוד אב הוא משל האב, בכל זאת מובן שתבא מאירה לבן שזן את אביו ממעשר עני, מפני שגנאי הוא לאב שבנו אינו מוכן להאכילו בכדי פרנסתו משל עצמו. אבל, למאן דאמר "משל בן" שהברייתא מדברת בהעדפה, הגמרא הבינה לעת עתה שאין גנאי לאב שבנו אינו נותן לו את ההעדפה משל עצמו, ואם כן קשה: מדוע תבא לו מארה? [ובתירוץ דלהלן, הגמרא מסיקה שגם בזה יש גנאי]. ובזה מדוייק לשון קושית הגמרא: "ואי להעדפה מאי נפקא מינה". כלומר: איזה גנאי יש לאביו מן הדבר? מה איכפת לו מנין תבוא ההעדפה?

[1712] להלכה פסק הרמ"א [יורה דעה ר"מ ה] שתבוא מארה לאדם שידו משגת ומפרנס את אביו ממעות צדקה שלו. ומשמע שאין מדובר בהעדפה אלא בכדי פרנסתו. ועיין לעיל בהערה הקודמת.

להכלימו, שהרי אינו מצווה לכבדו מממונו [1713].

ואי אמרת שחיוב כיבוד אב הוא רק **משל אב**, בהכרח שרבי אליעזר דיבר בארנקי של האב [שהרי בארנקי של הבן, הבן רשאי להכלימו].

ואם כן קשה: איזו מעלה יתירה יש בכך שהבן אינו מכלימו? וכי **מאי נפקא ליה מיניה**? מה הוא מפסיד מזריקת ארנקו של האב?

ומתרצינן: **בראוי** הבן **ליורשו**, והבן כועס על כך שהאב משליך את הארנק כדי להפסידו, ובכל זאת אסור לו להכלימו. [1714]

ומביאה הגמרא מעשה שהיה כעין מה שאמר רבי אליעזר, בבן שאביו השליך ארנקי ואינו מכלימו.

וכי הא וכעין המעשה **דרבה בר רב הונא**:

דרב הונא קרע שיראי באנפי רבה בריה, קרע בגד משי חשוב בפני רבה בנו. **ואמר** בלבו: **איזול אחזי אי רתח אי לא רתח**, אצא ואראה אם יכעס או לא יכעס.

ומקשינן: כיצד היה מותר לרב הונא לעשות כך? והלא היה ראוי לו לחשוש **דלמא רתח** שמא רבה בנו יכעס, ויאמר לאביו דבר בזיון, ואז **קעבר** באיסור "**לפני עור לא תתן מכשול**", [1715] שהרי הוא גרם לבנו לחטוא!

ומתרצינן: **דמחיל ליה ליקריה**, רב הונא מחל לבנו על כבודו, ולפיכך גם אילו היה רבה כועס ומדבר שלא כהוגן, לא היה עובר עבירה. [1716]

[1713] עיין להלן בהערה הבאה.

[1714] מלשון הרי"ף והרמב"ם [ממרים ו ז] משמע שאפילו אם האב זרק ארנקי של הבן אסור לבן להכלימו, וכן פסק המחבר בשלחן ערוך יורה דעה רמ ח. ודבריהם תמוהים, שהרי משמע מהגמרא שלמאן דאמר "משל אב" מותר לבן להכלים את אביו אם זרק את ארנקו! ואכן הטור כתב בשם ר"י שמותר לבן למנוע את אביו מלזרוק את ארנקו. [ומשמע מדבריו שאף להכלימו מותר לשם כך]. והביאו הרמ"א בשלחן ערוך שם. ובישוב דעת הרי"ף והרמב"ם כתב בביאור הגר"א [שם ס"ק יח], שגירסתם היתה שונה מגירסת הגמרא שלפנינו. וכך היה כתוב לפניהם בתירוץ הגמרא: "להכלימוש אני, וכי הא דרבה" וכו'. כלומר: הגמרא מתרצת שאמנם אין הבן מצווה לכבד את אביו משל עצמו. אבל לענין לקום ולהכלימו יש לו לאבד כל ממון שבעולם. [כלשון הר"ן קדושין יג א ד"ה לא ע"ש]. והמשך הגמרא דלהלן "וכי הא דרבה" וכו' הוא ראיה שלהכלימו אסור. ובלחם משנה תירץ את דברי הרמב"ם על פי מה שכתב הרמ"ה [בטור שם], שאין מותר לבן להכלים את אביו אלא לפני שזרק את ארנקו. כדי שימנע מלזורקו. אבל לאחר שזרקו אסור לו להכלימו. שהרי מה שהיה היה. ועכשיו אין לבן חסרון כיס אם ימנע מלהכלימו. [והוסיף הרמ"ה שמכל מקום מותר לתובעו לשלם בבית דין. וכן פסק הרמ"א שם]. ולפי זה יש לומר שהרמב"ם דיבר לאחר שכבר הבן זרק את הארנקי לים. אבל בדברי הברייתא אין לומר כן שהרי שנינו "עד שיטול ארנקי ויזרקנו" משמע שעדיין לא זרקו לים. ולפיכך הגמרא הקשתה מכאן למאן דאמר "משל אב". שהרי לפני שהאב זרק את הארנקי לים יש לבן חסרון כיס ומותר להכלימו. [ועיין שם עוד בהסבר הרי"ף]. והאחרונים האריכו בזה עוד, עיין בית יוסף וב"ח שם, ופני יהושע, ועוד.

[1715] ויקרא יט יד.

[1716] וצריך לומר שרב הונא הודיע לרבה בנו שמחל על כבודו. שאם לא כן עדיין נמצא שהכשילו. שהרי המתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה צריך מחילה וכפרה. [תוספות על פי הגמרא להלן פא ב]. [ונראה, שלמרות שידע שמחל על כבודו, בכל זאת היה ראוי לרבה לתקן את מידותיו ולא לכעוס כלל. וכלפי זה היתה מכוונת בדיקתו של רב הונא. ועיין בהג' ר' יעקב עמדין שפירש בדרך אחרת]. אבל עיין ריטב"א.

ומקשינן: כיצד היה מותר לו לקרוע שיראין? **והא קא עבר** איסור **משום "בל תשחית"** [דברים כ יט]!

ומתרצינן: **דעבד ליה בפומבייני**, רב הונא קרע במקום תפירת הבגד [במכפלה], שכאשר קורעים את הבגד שם אינו נחסר מדמיו כלום.

ומקשינן על התירוץ: הרי רב הוא רצה לבדוק ולראות אם בנו רבה כועס או לא, וכיצד יכל לדעת זאת? **ודילמא משום הכי לא רתח**, מפני שהקריעה היתה במקום שאין הבגד נפסד! ומתרצינן: **דעבד ליה בשעת ריתחיה**, רב הונא בדק את רבה בשעת כעסו, ואדם כעסן אינו מבחין בשעת כעסו היכן נעשתה קריעת הבגד, ואם רבה לא כעס על הקריעה, אזי יש ללמוד מזה שאינו כעסן.

והגמרא מביאה עתה מעשה, כדי ללמדנו מה הדין באב שטעה, כיצד הבן רשאי להעמידו על טעותו:

ארבעה חיובי מיתת בית דין נאמרו בתורה: סקילה, שריפה, הרג [בסייף], וחנק.

חייבי מיתות שהתערבו זה בזה [כגון: חייבי שריפה שהתערבו בחייבי סקילה וכדומה]. ואין ידוע מי מהם נידון למיתה קלה, ומי נידון לחמורה, דנים את כולם במיתה הקלה שביניהם, מפני שאין אתה רשאי להעניש אדם שהתחייב עונש קל, בעונש חמור שלא התחייב בו.

ונחלקו חכמים ורבי שמעון בענין סקילה ושריפה, איזו מהן נחשבת מיתה חמורה יותר. לדעת רבי שמעון השריפה חמורה, ולדעת חכמים הסקילה חמורה, וכדלהלן: **מתני ליה רב יחזקאל לרמי בריה**, רב יחזקאל שנה לבנו רמי ברייתא:

הנשרפים שהתערבו **בנסקלים**, **רבי שמעון אומר**: כולם **ידונו בסקילה**, מפני **שהשריפה חמורה** ממנה, [1717] לפיכך אי אתה רשאי להמיתם בשריפה.

אמר ליה רב יהודה בריה: [1718] מאחר שאתה שונה "הנשרפים בנסקלים", משמע שעמדו לפנינו כמה נסקלים, ואחד מן הנשרפים פרש והתערב בהם. נמצא שהרוב הם נסקלים. [1719]

אך, **לא תיתנייה הכי**, אל תשנה כך! שהרי יש להקשות על דבריך:

[1717] טעמו מפורש במסכת סנהדרין נ א.

[1718] אחיו של רמי, שרב יחזקאל אביו שנה לו את הברייתא. ומבואר מדברי הגמרא ורש"י להלן [לג ב] שרב יהודה היה רבו של רב יחזקאל אביו.

[1719] על פי רש"י בסוגייתנו. [וזה לשון רש"י במסכת סנהדרין [פ ב]: "הנשרפין בנסקלין - משמע כגון דהוו נסקלין רובא, ואיערבא בהו מיעוטא נשרפין". נראה מדבריו שמשמע שהתערבו כמה נשרפים ולאו דוקא אחד, ומכל מקום הם היו המיעוט].

מאי איריא, מדוע הוצרך רבי שמעון לומר שה**שריפה חמורה**? והלא אפילו אם נאמר ששריפה וסקילה שוות בחומרתן, [1720] **תיפוק לי**, עדיין אני חייב לדונם בסקילה, משום **דרובא נסקלים נינהו**, הנסקלים הם הרוב, ובכל התורה כולה "הלך אחר הרוב"!

אלא, **הכי איתנייה**, כך תשנה את הברייתא, בלשון זו: "**הנסקלים** שהתערבו **בנשרפים**". כלומר: הנשרפים הם הרוב. ואחד מן הנסקלים התערב בהם, ואמר על כך רבי שמעון: למרות שהנשרפים הם הרוב, בכל זאת ידנוו כולם בסקילה, מפני שהשריפה חמורה.

אמר ליה, הקשה לו רב יחזקאל אביו: **אי הכי**, אם אכן הברייתא נשנתה בלשון זו, ["הנסקלים בנשרפים"] **אימא סיפא**, הסבר לי את הסיפא של הברייתא:

שכך שנינו שם: **וחכמים אומרים**: **ידונו בשריפה** מפני **שהסקילה חמורה**.

ומאחר שאתה רב יהודה שונה "הנסקלים בנשרפים", כלומר: הרוב הם הנשרפים, אם כן יש להקשות:

מאי איריא, מדוע הוצרכו חכמים לומר **דסקילה חמורה**? והלא אפילו אם נאמר ששריפה וסקילה שוות בחומרתן, **תיפוק לי**, עדיין אני צריך לדונם בשריפה, **דהרי רובא נשרפים נינהו!**

אמר ליה רב יהודה: אמנם חכמים לא היו צריכים לנמק את דבריהם בכך שהסקילה חמורה, שהרי אפילו אם הן שוות הולכים אחר הרוב. אלא כך יש לפרש את דברי חכמים: **התם רבנן הוא דקאמרו ליה לרבי שמעון**, חכמים באו לענות על טענת רבי שמעון - **דקאמרת**, מה שאתה רבי שמעון אמרת ש**שריפה חמורה** ולפיכך ידונו בסקילה כדי להקל עליהם, **לא** הקלת עליהם, אלא אדרבה! אתה מחמיר עליהם, שהרי **סקילה חמורה** משריפה! [1721]

אמר ליה שמואל לרב יהודה תלמידו: **שיננא** [שנון וחריף] **! לא תימא ליה לאבוך הכי**, אל תאמר לאביך כשם שאמרת לו "לא תיתנייה הכי" [לא תשנה כן]! שהרי אתה אומר לו בפירוש שהוא טועה, ואתה מביישו ומצערו! [1722]

דתניא: **הרי שהיה אביו** של אדם **עובר על דברי תורה, אל יאמר לו**: '**אבא עברת על דברי תורה**', **אלא אומר לו**: '**אבא כך כתוב בתורה**'. כלומר: בניגוד למה שאתה עושה.

[1720] על פי התוספות. [וכתבו עוד, שאילו היינו אומרים שסקילה חמורה, לא היו נידונים בסקילה למרות שהרוב נסקלים, מפני שאי אפשר לדון את המיעוט במיתה החמורה יותר ממה שמגיע להם. עיין שם].

[1721] כלומר: חכמים לא באו לנמק את שיטתם. אלא התייחסו לטענת רבי שמעון. אבל כדי לנמק את דינם די בכך שהרוב הם נשרפים. וכל זה שייך בהסבר דברי חכמים שנאמרו בברייתא לאחר דברי רבי שמעון, ואם כן יש לפרש שהם משיבים על דבריו. אבל אי אפשר לפרש כך בהסבר דברי רבי שמעון, שהרי רבי שמעון אמר את דבריו ברישׁ, א ובודאי אינו בא להשיב על טענת חכמים. [ולפיכך הגיה רב יהודה את לשון רבי שמעון בברייתא ששנה אביו].

[1722] על פי רש"י סנהדרין פ ב. [וכך יש לבאר בדברי רש"י כאן].

ומיד תמהינן: והלא כשהוא אומר "**כך כתוב בתורה**" **צעורי מצער ליה**, שהרי זה כאומר לו בפירוש 'עברת על דברי תורה'! ומתרצינן: **אלא** צריך לומר שכך אומר לו: **אבא**, **מקרא כתוב בתורה כך** וכך, כלומר: אומר לו את המקרא שכתוב בתורה כמו שהוא, והאב עצמו יבין מתוך המקרא שטעה. [1723]

וכשם שכאשר האב עובר על דברי תורה, אין הבן רשאי לומר לו "עברת על דברי תורה", כך אתה, רב יהודה, לא תאמר לאביך כשהוא טועה "אבא לא תיתנייה הכי". [1724]

ומביאה הגמרא ברייתא נוספת בענין כבוד אב ואם: **אלעזר בן מתיא אומר**: אם **אבא אומר "השקיני מים"** ומוטלת לפני **מצוה** אחרת **לעשות**, כגון לקבור מת או ללוותו, [1725] אזי, **מניח אני** את **כבוד אבא ועושה את המצוה**. מפני **שאני ואבא חייבים במצוה**.

איסי בן יהודה חולק **ואומר**: **אם אפשר למצוה ליעשות על ידי אחרים**, **תיעשה על ידי אחרים**, **וילך הוא** ויעסוק **בכבוד אביו**.

אמר רב מתנה: **הלכה כאיסי בן יהודה**. [1726]

ומביאה הגמרא מאמר נוסף בענין כבוד אב:

אמר רב יצחק בר שילא אמר רב מתנה אמר רב חסדא: **האב שמחל על כבודו**, **כבודו מחול**, ואין בנו חייב לכבדו.

אך, **הרב שמחל על כבודו**, **אין כבודו מחול**, ותלמידו חייב לכבדו. [1727]

ורב יוסף אמר: **אפילו הרב שמחל על כבודו**, **כבודו מחול**. **שנאמר** [שמות יג כא]: "**ויי' הולך לפניהם יומם** בעמוד ענן לנחותם הדרך. ולילה בעמוד אש להאיר להם". ומאחר

[1723] כך פירש רש"י. ולא ברור מתוך לשונו מה השתנה בתירוץ ממה שאמרנו לעיל. ובלחם משנה [ממרים ו יא] פירש את דברי רש"י שהמקשה הבין שהבן אינו אומר לאביו "עברת על דברי תורה" אלא "ראה אבא כי אין הדין כך שכן כתוב בתורה". ולפיכך הקשה שהרי זה כאומר לו עברת על דברי תורה. והמתרץ תירץ שאין הבן מזכיר לאביו כלל את המעשה שעשה אלא מודיעו את הדין, והוא יבין מאליו. ובתוספות ר"י הזקן פירש: המקשה הבין שהבן אומר לאביו בלשון תמיהה: "אבא, כך כתוב בתורה?!" ולפיכך הקשה: והלא זה ממש כאומר לו עברת על דברי תורה. ותירץ המתרץ שהבן אומר לאביו את הפסוק כמו שהוא והוא עצמו יבין שטעה. והרמב"ם [שם] פירש שלמסקנת הגמרא הבן אומר לאביו בלשון שאלה: אבא, האם כך כתוב בתורה? והרי זה כשואלו ולא כמזכירו. וכן פסק שלחן ערוך [רמ יא].

[1724] ומה כן יאמר לו? נראה שלפירוש רש"י ותוספות ר"י הזקן [הנ"ל בהערה הקודמת] יאמר לו את לשון הברייתא כפי שהוא שונה אותה, בלי לומר לו "אבא לא תיתנייה הכי". ולדעת הרמב"ם [הנ"ל שם] נראה שיאמר לאביו בלשון שאלה: "אולי כך ראוי לשנות את הברייתא?"

[1725] רש"י נקט את הדוגמאות הללו. וכתב בית יוסף [יורה דעה רמ]: רש"י בא ללמדנו שמדבר במצוה עוברת, [כלומר: שאם ימתין מלעשותה, לא יוכל לקיימה עוד], אבל במצוה שאינה עוברת יכבד את אביו ואחר כך יעשה את המצוה.

[1726] וכן פסקו הרמב"ם [ממרים ו יג] וטור ושלחן ערוך [שם סעיף יב]. וכתב הר"ן שאם התחיל לעסוק במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, יגמור לעסוק בה, ואפילו אם תזדמן לו מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, לא יעסוק בה, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. [וכן כתבו הרמב"ן והריטב"א] וכן נפסק בשלחן ערוך [שם].

[1727] מפני שהחיוב לכבד את הרב הוא משום התורה שבו, וכבוד התורה אינו שייך לו, ולפיכך אינו יכול למחול על כבודו. [כך משמע מתוך טענת רבא להלן בגמרא].

שהקב"ה מחל על כבודו וכביכול שימש את ישראל, כל שכן שהרב יכול למחול על כבודו.

אמר רבא: **הכי השתא**!? מהו הדמיון!? והרי אין להוכיח ממחילת הקב"ה למחילת רבו כי יש לחלק ביניהם:

התם, במקרא הנזכר, **הקדוש ברוך הוא**, **עלמא דיליה הוא**, **ותורה דיליה היא**, **מחיל ליה ליקריה**, מאחר שהעולם הוא שלו ואף התורה היא שלו, זכותו למחול על כבודו וכבוד התורה, [1728] שהרי הם שייכים לו.

דף לב:

ואילו **הכא**, בענין מחילת רבו, וכי **תורה דיליה היא**?! וכי התורה שלמד שייכת לו?! והלא הכבוד שצריך לכבדו הוא משום התורה שבו, שהיא של הקב"ה! וכיצד ימחול על כבוד שאינו שלו?

אך, לבסוף רבא חזר בו מטענתו.

הדר, אחר כך **אמר רבא**: **אין**, אכן **התורה** שהרב למד, **דיליה היא**, היא שייכת לו, **דכתיב** [תהילים א ב]: "כי אם בתורת ה' חפצו, **ובתורתו יהגה יומם ולילה**". בתחילה הכתוב אומר "תורת ה'", ומשלמדה היא נקראת "תורתו". [1729]

ומאחר שהתורה שלמד נחשבת תורתו, בידו למחול על כבודו.

ומקשה הגמרא: **איני**! איך אפשר לומר כן?

והא רבא משקי בי הילולא דבריה, רבא היה משקה לאורחים בחתונת בנו, **ודל ליה כסא**, והגביה את הכוס [1730] **לרב פפא ולרב הונא בריה דרב יהושע**, **וקמו מקמיה** [מפניו] לכבדו, ואחר כך הגביה **לרב מרי ולרב פנחס בריה דרב חסדא**, **ולא קמו מקמיה**.

ואיקפד, רבא הקפיד על כך שהם לא קמו מפניו, **ואמר**: וכי רק **הנו רבנן** החכמים הללו [רב מרי ורב פנחס] **רבנן** הם ולפיכך לא קמו, **ואילו הנו רבנן** [רב פפא ורב פנחס] **לאו רבנן** הם? כלומר: כשם שרב פפא ורב הונא קמו לכבודי למרות שהם רבנן, כך היה ראוי לכם רב מרי ורב פנחס לקום לכבודי למרות שאתם רבנן.

ואם אמנם רבא הסיק שהרב שמחל על כבודו כבודו מחול, אם כן, מדוע הקפיד על רב מרי ורב פנחס? והלא היה משקה אותם, ומכאן שמחל על כבודו, [1731] וכבודו מחול!

[1728] [כנראה שרבא נקט "עלמא דיליה הוא ותורה דיליה היא" מפני שכביכול כשהקב"ה אינו מקפיד על כבודו הרי זה מיעוט לכבוד באי העולם וכבוד התורה שהם שלו].

[1729] [כלומר: הכתוב נדרש כך: "כי אם בתורת ה' חפצו" - כל עוד שהוא חפץ בתורה ועדיין לא למד הרי היא תורת ה', "ובתורתו יהגה" - משהגה בה הרי היא נקראת תורתו].

[1730] תוספות ר"י הזקן.

[1731] מהרש"א.

ותו, ועוד: **רב פפא הוה משקי בי הלולא דאבא מר בריה**, רב פפא היה משקה את האורחים בחתונת בנו אבא מר, **ודלי ליה כסא**, והגביה את הכוס **לרבי יצחק בריה דרב יהודה ולא קם מקמיה** [מפניו], **ואיקפד**.

והרי רב פפא היה משקה אותו. ומכאן שמחל על כבודו, ואם נאמר שהרב שמחל על כבודו כבודו מחול, מדוע רב פפא הקפיד שלא קמו מפניו? [1732]

ומתרצינן: אמנם רבא ורב פפא מחלו על כבודם ושימשו את האורחים, אבל **אפילו הכי**, **הידור מיעבד ליה בעו**, היה ראוי להם לקיים לו הידור, כלומר: לנוע מעט כאילו רוצים לעמוד מפניו.

אמר רב אשי: אפילו למאן דאמר 'הרב שמחל על כבודו כבודו מחול', נשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול. [1733]

מיתיבי, סתירה מברייתא:

דתניא: **מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע, ורבי צדוק, שהיו מסובין בבית המשתה** בחתונת **בנו של רבן גמליאל, והיה רבן גמליאל** הנשיא **עומד ומשקה עליהם**.

נתן רבן גמליאל את **הכוס לרבי אליעזר, ולא נטלו**, מפני שלא רצה להשתמש בשירותו של הנשיא.

נתנו רבן גמליאל **לרבי יהושע, וקיבלו. אמר לו רבי אליעזר** לרבי יהושע: **מה זה, יהושע**? **אנו יושבין ורבן גמליאל ברבי** [הנשיא] **עומד ומשקה עלינו** ואתה נוטל ממנו?!

[1732] המקשן התכוין להוכיח משני המעשים הללו שרבא ורב פפא סוברים שרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול. ולפיכך הקפידו על שלא קמו בפניהם. והקשה המהרש"א: אם אמנם הרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול, כיצד יכלו רבא ורב פפא להשקות את האורחים? והלא אסור להם למחול על כבודם! [כלומר: למאן דאמר רב שמחל על כבודו אין כבודו מחול, הרי זה משום שהתורה שלמד אינה שלו, ואינו רשאי למחול על כבודה. ואם כן כיצד מותר לו לזלזל בכבודו ולשרת את האורחים?]

[1733] הנשיא המוזכר כאן אינו מלך, שהרי להלן הגמרא אומרת שדין המלך שונה מדין הנשיא. ואם כן, מי הוא הנשיא? ולמה חייבים בכבודו? הגמרא להלן מביאה מרבן גמליאל הנשיא. הנשיאות של רבן גמליאל היתה מהשולשלת של הלל, ובגמרא מסכת סנהדרין ה א דרשו את הכתוב [בראשית מט י] "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו". מחוקק, אלו בני בניו של הלל שמלמדים תורה ברבים. משמע שהנשיא היינו ראש ישיבה. והרמב"ם [סנהדרין א ג] כתב: בית דין הגדול במקדש, והוא הנקרא 'סנהדרי גדולה' ומניינם שבעים ואחד [דיינים]. הגדול בחכמה שבכולן מושיבין אותו ראש עליהן, והוא ראש הישיבה, והוא שקורין אותו החכמים 'נשיא' בכל מקום. ומושיבין הגדול משנה לראש ויושב מימינו והוא הנקרא 'אב בית דין'". [יתכן שהדיינים ישבו לפני הנשיא ולמדו ממנו, ולכן נקרא גם ראש ישיבה]. ונראה לפרש, שמאן דאמר נשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול סובר שנשיא הוא מעין מלך, מפני שלנשיא היו סמכויות להפקיע ממון, ולתת רשות לדון דיני ממונות כמובא בסנהדרין ה'. ולפיכך סובר אותו מאן דאמר, שהרי "הוא מעין מלך. וחייבים בכבוד המלך כמובא בהמשך הגמרא, ומלך אין כבודו מחול כדלהלן שם. [ולפי זה יש לבאר שמה שהגמרא הוסיפה להלן בענין מלך "שנאמר שום תשים עליך מלך" וכו', זה המשך דבריו של רב אשי, אלא שמתחילה הגמרא הקשתה עליו לפני שסיימה להביא את דבריו].

אמר ליה: מצינו גדול ממנו ששמש אחרים. שהרי **אברהם** אבינו **גדול הדור היה,** [1734] **וכתוב בו** [בראשית יח ב] "והנה שלשה אנשים נצבים עליו, ויקח חמאה וחלב, **והוא עומד עליהם** [לשרתם] תחת העץ ויאכלו". וכל שכן שרבן גמליאל יכול למחול על כבודו! [1735]

ושמא תאמרו: כמלאכי השרת הם **נדמו לו** ולפיכך אין זה פחיתות כבוד עבורו. אין הדבר כן, שהרי **לא נדמו לו אלא לערביים.** [1736] ואף על פי כן היה אברהם עומד ומשמשם.

ואם כן, וכי אנו לא יהא רבן גמליאל ברבי [הנשיא] **עומד ומשקה עליהן?!**

אמר להם [1737] **רבי צדוק: עד מתי אתם מניחים כבודו של מקום** [הקב"ה] **ואתם עוסקים בכבוד הבריות?** [1738]

הקב"ה משיב רוחות ומעלה נשיאים עננים, **ומוריד מטר ומצמיח אדמה, ועורך שולחן** מכין מזון **לפני כל אחד ואחד, ואנו, וכי לא יהא רבן גמליאל ברבי** [הנשיא] **עומד ומשקה עלינו?!** [1739]

עד כאן דברי הברייתא.

ומהברייתא הזאת יש להקשות על המאמר שהובא לעיל בשם רב אשי "אפילו למאן דאמר הרב שמחל על כבודו מחול, נשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול". ומשמע מלשונו שהכל מודים בכך, ואילו בברייתא הזאת כמה תנאים סוברים שכבודו מחול! ומכח הקושיא הזאת הגמרא מסיקה שלא יתכן שרב אשי אמר את המאמר הזה.

[1734] שנאמר על אברהם [כג ו] "נשיא אלהים אתה בתוכנו" [מהרש"א]. "גדול הדור" שהוזכר כאן היינו החשוב שבדור. והוא הנשיא. ולפי מה שהתבאר בהערה הקודמת צריך לומר שאברהם היה ראש הסנהדרין, או שנקרא נשיא מפני שהפיץ תורה ברבים.

[1735] המהרש"א [לעיל ד"ה הוה משקין] מבאר שהראיה אינה ממה שהמלאכים קבלו את מחילתו, שהרי הם עצמם ידעו שהם מלאכים [ואין פחיתות כבוד לאברהם לשרת מלאכים]. אלא, הראיה היא ממה שאברהם מחל על כבודו ושירת אותם, שהרי אם נשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול אסור לנשיא למחול על כבודו ולשרת את האורחים. [אך לכאורה אפשר לומר שהראיה היא מהמלאכים, ולמרות שהם ידעו שמלאכים הם, בכל זאת יש כאן פחיתות כבוד כלפי אברהם, שלפי הבנתו הם היו ערבים, ולפיכך, אם אין מחילתו מחילה היה אסור להם לקבל ממנו].

[1736] שאמר להם [בראשית יח ד] "ולינו ורחצו רגליכם". והיינו מפני שנדמו לו כערבים שמשתחוים לאבק רגליהם. [והרי זה כעבודה זרה].

[1737] לרבי אליעזר [שסבר שאסור לקבל מרבן גמליאל], ולרבי יהושע [שהוכיח מאברהם אבינו שמותר לקבל את השירות של הנשיא].

[1738] היינו כבוד רבן גמליאל [שרבי אליעזר אסר לקבל ממנו], וכבוד רבי יהושע [שהוכיח שמותר מאברהם, ולא הוכיח מהקב"ה.

[1739] כנראה שהמשך לשון הגמרא ["שנאמר שום תשים עליך מלך" וכו'] זה מלשונו של רב אשי עצמו, והגמרא לעיל קטעה את דבריו כדי לתמוה עליהם. [ועיין לעיל הערה 415 בסוגריים].

אלא, אי איתמר, אם אכן נאמר מאמר כעין זה בשם רבי אשי, בעל כרחך **הכי איתמר** כך נאמר:

אמר רב אשי: אפילו למאן דאמר נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. [1740]

שנאמר [דברים יז טו]: "**שום תשים עליך מלך**". הכתוב כפל את לשונו ["שום תשים"] כדי להזהיר את ישראל שישימו מלך עליהם בהרבה שימות. כלומר: שתהיה אימתו עליהם, ואם המלך ימחל על כבודו לא תהיה אימתו עלינו. (421**) ומכאן למדנו, מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. [1743], 17421741

ואגב שהגמרא דנה בסוגייתנו בכבוד הרב, הגמרא מביאה ברייתות נוספות בענין זה.

תנו רבנן: נאמר [ויקרא יט לב]: "**מפני שיבה תקום**". והייתי **יכול** לומר שתקום **אפילו מפני זקן אשמאי**, רשע ועם הארץ. [1744] **תלמוד לומר**, לפיכך נאמר בהמשך הפסוק: "והדרת פני זקן". **ואין 'זקן' אלא חכם**. שנאמר [במדבר יא יז]: "**אספה לי שבעים איש מזקני ישראל** אשר ידעת כי הם זקני העם ושוטריו". כלומר: שידעת שהם גדולים וחכמים. [1745] וכשם ש"זקני ישראל" המוזכרים כאן הם חכמי ישראל, כך "והדרת פני

[1740] רבי אליעזר ורבי יהושע לא למדו מהקב"ה, מפני שיש לומר שהקב"ה שהעולם שלו והתורה שלו יכול למחול. מה שאין כן רבן גמליאל הנשיא. [עיון יעקב. וכוונתו: רבן גמליאל לא יכול היה למחול על כבודו. מפני שכבודו הוא משום כבוד המלוכה שהיא כבוד ה' [כמבואר להלן הערה 423] ואינו יכול למחול על כבוד שאינו שלו]. ונראה שרבי צדוק שהוכיח מהקב"ה, סובר שהנשיא אינו נחשב כעין מלך, וכל כבודו הוא משום התורה שלמד בעצמו ולימד לדיינים ולישראל. ואותה תורה נחשבת שלו. מפני שנאמר "ובתורתו יהגה" [כמבואר בגמרא לעיל] ולפיכך יש ללמוד מהקב"ה שאף הנשיא יכול למחול על כבודו.

[1741] (421**) ריטב"א.

[1742] הקשה המהרש"א [לעיל ד"ה אמר להם רבי צדוק]: איך אפשר לומר שרבי צדוק מודה שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול? והלא רבי צדוק הוכיח מהקב"ה שמשיב רוחות וכו' שנשיא שמחל על כבודו כבודו מחול. והוכחה זו שייכת גם כלפי מלך, שהוא בשר ודם! ותירץ: הקב"ה יכול למחול על כבודו מפני שהעולם שלו והתורה שלו [ומלכותו שלו], אבל מלך בשר ודם כבודו הוא כבוד שמים, מפני שמהשמים המליכוהו, ואין המלכות שלו שנאמר [תהילים כב כט]: "כי לה' המלוכה". ומלכותא דארעא כעין מלכותא דשמיא, ובודאי אין מלך בשר ודם יכול למחול על כבוד מלכות שמים. [ולכאורה קשה: אם כן כיצד הוכיח רבי צדוק מהקב"ה לנשיא? והלא הקב"ה העולם והתורה שלו. מה שאין כן הנשיא! אך לפי מה שהתבאר לעיל [הערה 421] ניחא, כי רבי צדוק סבר שכבוד הנשיא הוא רק משום התורה שלמד ושלימד, וכל זה נכלל במה שנאמר "ובתורתו יהגה". כלומר: התורה הזאת חשובה כשלו. ולפיכך, אם הקב"ה יכול למחול על כבודו, כל שכן בשר ודם].

[1743] רש"י כתובות יז א.

[1744] כך פירש רש"י, אבל רבנו תם סובר שלא עלה על דעתנו לומר שיצטרכו לקום מפני רשע. ו"אשמאי" היינו בור ועם הארץ. [והראשונים הסכימו לדברי רבנו תם].

[1745] לשון רש"י: "גמר [למד] 'זקן' מ'זקני'. מה להלן גדולים וחכמים דכתיב 'אשר ידעת כי הם זקני העם ושוטריו'". ונראה שראיתו היא מכך שהקב"ה הדגיש למשה "אשר ידעת כי הם זקני העם". והלא כבר נאמר "אספה לי שבעים איש מ'זקני' ישראל", ואם כן, וכי איזו ידיעה היה צריך משה לדעת על הזקנים הללו שהם זקנים?! ומכאן שכוונת הכתוב לומר: אשר ידעת שהם חכמי העם ושוטריו. [וראה לשון רש"י להלן ד"ה ת"ק סבר].

זקן" היינו פני חכם.[1746] **רבי יוסי הגלילי** אומר: **אין 'זקן' אלא מי שקנה חכמה**. כלומר: 'זקן' נדרש בנוטריקון [ראשי תיבות] "זה קנה". והיינו שקנה חכמה. **שנאמר** [משלי ח כב]: "**ה' קנני ראשית דרכו**". ומאחר שהתורה היא תחילת הקניינים, ראוי לומר שזהו הקנין שקנה הזקן.[1747], [1748]

ממשיכה הברייתא ואומרת:

יכול יעמוד מפניו אפילו **ממקום רחוק**?

תלמוד לומר: "מפני שיבה **תקום והדרת** פני זקן". המילים "תקום והדרת" סמוכות הן זו לזו, לומר לך: **לא אמרתי** מצות '**קימה**' **אלא במקום שיש** באותה קימה **הידור** לזקן. דהיינו בתוך ארבע אמות לזקן. שכאשר האדם עומד שם, ניכר שהוא קם מפני החכם.

והברייתא ממשיכה ואומרת:

יכול יהדרנו בממון, שישלם אדם מממונו כדי לכבד את החכם.

תלמוד לומר: "**תקום והדרת**". הכתוב הסמיכם זו לזו כדי להשוותם, **מה "קימה" שאין בה חסרון כיס, אף "הידור" שהוזכר** בפסוק **אין בו חסרון כיס**.

יכול יעמוד מפניו אפילו **מבית הכסא ומבית המרחץ**.[1749]

תלמוד לומר: "**תקום והדרת**".

לא אמרתי קימה אלא במקום שיש הידור, ובקימה בבית הכסא ובית המרחץ אין בה משום הידור.

יכול יעצים עיניו כמי שלא ראהו.[1750]

תלמוד לומר: "מפני שיבה תקום, **ויראת** מאלהיך".

כל **דבר המסור ללב**, שאינו ניכר לאנשים אחרים אלא הוא בלבו ומחשבתו של האדם העושהו בלבד, **נאמר בו** "**ויראת מאלהיך**".

[1746] כתבו התוספות: אין זו גזרה שוה ממש, שהרי 'זקני ישראל' היינו הסנהדרין שהיו מומחים [סמוכים], ואילו חכם צריך לעמוד מפניו אפילו אם אינו מומחה. אלא, יש כאן גילוי מילתא בעלמא [כלומר: "זקני ישראל" מגלה לנו שזקנים שהוזכרו בכתוב אין הם זקני אשמאי [והריטב"א כתב שהכתוב "זקני ישראל" מגלה לנו שמצאנו זקן שמשמעותו חכם, ואפשר שגם התוספות התכוונו לכך]. [הריטב"א הבין מדברי רש"י שיש כאן גזרה שוה ממש, ונחלק על דבריו]. הקשה הרש"ש: והלא מצאנו בכתוב בענין סדום "ואנשי העיר אנשי סדום נסבו על הבית מנער ועד זקן" וזקני סדום היו רשעים גמורים! ותירץ: הגמרא מתייחסת לזקנים שהוזכרו במקרא לחלוק להם כבוד. ולפיכך לומדים מ"זקני ישראל" שהוזכרו לענין חילוק כבוד.

[1747] להלן הגמרא מבארת מה הנפקא מינא שבין תנא קמא לרבי יוסי הגלילי.

[1748] כלומר: נוטריקון "זקן", זה קנה חכמה. ומכאן שזקן היינו שקנה קנין כל שהוא. אבל לא הוברר באיזה קנין הכתוב מדבר. ולפיכך רבי יוסי הגלילי הביא את הכתוב "ה' קנני ראשית דרכו". כלומר התורה היא ראשית הקניינים [החשובה שבהם]. ולפיכך מסתבר שסתם 'קנין' שהוזכר בכתוב עוסק בקנין התורה. [על פי מהרש"א. והוסיף שם דברים נוספים. עיין שם].

[1749] כלומר: התלמיד עומד בבית המרחץ ורואה את הרב עובר. [וכן משמע להלן לג א, במעשה ברבי שמעון ברבי].

[1750] להלן הגמרא תמהה: וכי ברשעים עסקינן?!

כלומר: למרות שאתה יכול להשמט מעיני הבריות, שיאמרו לא ראית את החכם, ולא יחזיקוך לרשע, אבל אתה, עליך לירא מאלוהיך, שכל המחשבות גלויות לפניו, ויודע שרצית לבטל את מצותו.

רבי שמעון בן אלעזר אומר: **מנין** שמצוה **לזקן** שאם יכול ללכת בדרך אחרת **שלא** יעבור במקום **שיטריח** את הצבור לקום מפניו?

תלמוד לומר: "והדרת פני זקן, **ויראת** מאלהיך".

המלים "זקן ויראת" סמוכות הן זו לזו, ללמד שאף הזקן מצווה לירא מה' ולא לגרום טרחה לציבור.

והתנאים שהוזכרו בברייתא עד כה, סוברים ש"שיבה" ו"זקן" שהוזכרו בכתוב היינו חכם.

איסי בן יהודה חולק **ואומר**: "**מפני שיבה תקום**", **אפילו כל שיבה במשמע**.[1751] ואפילו מפני זקן אשמאי.[1752]

עד כאן דברי הברייתא.

והגמרא הולכת ומבארת את דברי הברייתא:

שנינו בברייתא: "מפני שיבה תקום". ואין זקן אלא חכם. רבי יוסי הגלילי אומר: אין זקן אלא מי שקנה חכמה.

ומקשינן: דברי **רבי יוסי הגלילי היינו** הרי הם ממש דברי **תנא קמא**! ומה ההבדל ביניהם?

ומתרצינן: **איכא בינייהו** יש הבדל ביניהם **ביניק וחכים**, בצעיר חכם.[1753] וכדלהלן:

תנא קמא אמר, אין זקן אלא חכם שנאמר "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל", וכך יש לפרש את דבריו: אין זקן אלא כשהוא זקן כפשוטו של מקרא, וגם חכם, כמו שנאמר בשבעים איש שאסף משה.

ולפיכך, **תנא קמא סבר**, **יניק וחכים לא** נכלל ב"זקן" שאמר הכתוב.

ואילו רבי יוסי הגלילי משנה את המילה "זקן" ממשמעותה הפשוטה, ודורשה מלשון "זה שקנה חכמה", **סבר שאפילו יניק וחכים** נכלל ב"זקן" שאמר הכתוב. שהרי אין הכתוב מדבר על זיקנה כלל.

[1751] היינו מבן שבעים שנה. [רא"ש, טור יורה דעה רמ"ד, שלחן ערוך שם סעיף א. ומקורם מהמשנה באבות ה כז. "בן שבעים לשיבה"].

[1752] לדעת רש"י לעיל [הערה 424] אשמאי היינו רשע ועם הארץ. אבל התוספות והראשונים כתבו שלא יתכן שאיסי בן יהודה סובר שמצוה לכבד רשע. אלא זקן אשמאי היינו בור ועם הארץ. וכן פסק הרמ"א ביורה דעה רמד א. [ועיין פני יהושע].

[1753] מדובר בילד שלא הגיע לגיל בר מצוה. [בית יוסף יו"ד תחילת סימן רמד בשם שבלי הלקט. והביאו הש"ך להלכה].

והגמרא מבארת את דעת רבי יוסי הגלילי:

ומקשינן: **מאי טעמא דרבי יוסי הגלילי**? מדוע רבי יוסי הגלילי מוציא את המקרא מידי פשוטו לגמרי?

ומתרצינן: **אמר לך**, רבי יוסי הגלילי יטען: **אי סלקא דעתך**, אם יעלה בדעתך לפרש את "זקן" כפשוטו, **כדקאמר תנא קמא**, נמצא שה"זקן" האמור בכתוב, הוא ה"שיבה" המוזכר קודם לכן, וכך אמר הכתוב: מפני "שיבה" שהוא "זקן" [חכם] תקום, **ואם כן** קשה:

נכתוב רחמנא "מפני שיבה זקן תקום והדרת"!

מאי שנא דפלגינהו רחמנא, מדוע הכתוב חילק ביניהם ואמר [א] "מפני 'שיבה' תקום", [ב] "והדרת פני 'זקן'"?

אלא, בעל כרחך כוונת הכתוב **למימר**, **דהאי לאו האי**, **והאי לאו האי**. 'שיבה' אינו 'זקן', ו'זקן' אינו 'שיבה'. אלא 'שיבה' הוא בא בימים, ו"זקן" הוא מי שקנה חכמה, ואפילו אם הוא קטן.

ואם כן, **שמע מינה**, למד מזה, **שאפילו יניק וחכים** חייבים לכבדו.

ומכל מקום, מאחר שבענין "זקן" הכתוב מדבר במי שקנה חכמה, לפיכך סובר רבי יוסי הגלילי, שאף בענין "שיבה" אין הכתוב מדבר אלא בזקן חכם, אבל לא בזקן אשמאי.[1754]

ומקשינן: **ותנא קמא**, הסובר ש"זקן" היינו שיבה, מדוע לדעתו לא נאמר "מפני שיבה [שהוא] זקן, תקום והדרת"?

ומתרצינן: **משום דבעי למיסמך**, משום שהכתוב רצה לסמוך את המילה "**זקן**" ל"**ויראת** מאלהיך", ללמדנו שהזקן לא יטריח את הציבור, כמובא בהמשך הברייתא לעיל.[1755]

ועתה הגמרא מבארת את דעת תנא קמא: ומקשינן: **ותנא קמא**, **מאי טעמא**? מדוע תנא קמא לא אמר כרבי יוסי הגלילי, ש"זקן" ו"שיבה" לא אותו אדם הוא?

[1754] רש"י. וראייתו: שהרי אם נאמר שלדעת רבי יוסי הגלילי "שיבה" היינו בא בימים ואפילו אם אינו חכם, אם כן נמצא שדעתו ממש כדעת איסי בן יהודה שאמר "מפני שיבה תקום, אפילו כל שיבה במשמע"! הר"ן למד מדברי רש"י שאיסי בן יהודה סובר שצריך לקום בפני יניק וחכים, שאם לא כן, כיצד הוכיח רש"י שרבי יוסי הגלילי סובר שאין לקום מפני שיבה שאינו חכם? והלא אפשר לומר שרבי יוסי הגלילי מודה לאיסי שצריך לקום מפני כל שיבה, ונחלקו לענין יניק וחכים, שלדעת רבי יוסי הגלילי צריך לקום מפניו ולדעת איסי אין צריך! אלא, בעל כרחך איסי שפירש "שיבה" כל שיבה במשמע, סובר ש"זקן" היינו זה קנה חכמה. והיינו יניק וחכים. שהרי אם הכתוב מדבר בשיבה מה בא להשמיענו? אבל מדברי הרי"ף הר"ן למד שלדעתו אין להוכיח מדברי איסי בן יהודה דבר לענין יניק וחכים.

[1755] וקשה: מדוע לא נאמר "תקום והדרת מפני שיבה זקן ויראת"? שהרי בכך הכתוב מסמיך את "זקן" ל"ויראת", וגם משמע שהשיבה והזקן אותו אדם הוא! ויש לומר: אילו נאמר כך, לא היינו לומדים מהסמיכות של "זקן" ל"ויראת" דבר, ורק לאחר שהכתוב חילק את שיבה וזקן זה מזה. [ויש קושי מדוע הכתוב חילקם] אנו דורשים מכך שהכתוב בא להסמיך את "זקן" ל"ויראת" לדרשה. [ריטב"א. ועיין ספר המקנה].

ומתרצינן: תנא קמא יטען: **אי סלקא דעתך**, אם יעלה בדעתך לומר **כדקאמר רבי יוסי הגלילי**, **אם כן** קשה:

דף לג.

נכתוב רחמנא (תחילת העמוד) "**מפני שיבה תקום והדרת**, **תקום והדרת פני זקן**". שהרי בשני אנשים הכתוב מדבר, ובכל אחד מהם צריך לומר קימה והידור!

ומדלא כתב הכי, וממה שהכתוב לא אמר כך, **שמע מינה חד הוא**. שהכתוב מדבר באדם אחד, שיבה שהוא זקן [חכם]. [1756]

והגמרא מבארת את המשך הברייתא:

אמר מר בברייתא: **יכול יהדרנו בממון**, **תלמוד לומר**: "**תקום והדרת**", **מה קימה שאין בה חסרון כיס**, **אף הידור שאין בו חסרון כיס**.

ותמהינן: וכי **קימה לית** אין **בה חסרון כיס**?! **מי לא עסקינן דקא נקיב מרגניתא**, וכי הכתוב אינו מדבר גם באדם שמנקב מרגליות, ששכרו רב, **ואדהכי והכי קאים מקמיה**, ובאותה שעה עובר זקן וצריך לקום מפניו, **ובטיל ממלאכתו** ומפסיד ממון רב?! נמצא שגם בקימה יש חסרון כיס!

ומתרצינן: **אלא**, כך נלמד שהידור אין בו חסרון כיס:

תחילה **אקיש קימה להידור**, אלמד את "קימה" מ"הידור": **מה הידור**, היינו כיבוד בדברים או בממון, [1757] הוא דבר **שאין בו ביטול** מלאכה, אם כן, **אף בקימה** הכתוב מדבר דוקא **כשאין בה ביטול** מלאכה.

ואחר כך, **אקיש נמי הידור לקימה**, אלמד את הידור מקימה: **מה קימה** מדובר בשאינו בטל ממלאכתו כדלעיל, ונמצא **שאין בה חסרון כיס**, אם כן, **אף בהידור** מדובר **כשאין בו חסרון כיס**.

[1756] ולא נאמר "מפני שיבה תקום והדרת" כדי להסמיך "זקן" ל"ויראת", כמבואר בגמרא לעיל.

[1757] כלומר: כך היא משמעות המילה לפי פשוטה, אבל להלן נדרוש מהכתוב שמדובר כאן רק בדברים ולא בממון.

[1758] כך פירש רש"י במסכת חולין [נד ב]. וכן פירשו התוספות כאן בפירושם הראשון. ועיין להלן בהערה הבאה.

[1759] אומן העוסק במלאכת עצמו אינו חייב לעמוד מפני תלמיד חכם בשעה שעוסק במלאכתו. אבל אם רצה לעמוד רשאי, ואילו אומן העוסק במלאכת אחרים אינו רשאי לעמוד בפני תלמידי חכמים כשעוסק במלאכתו. כך משמע מדברי רש"י [הנ"ל הערה קודמת] ותוספות. והלשון "מכאן אמרו חכמים" וכו' מתפרשת כך: אילו אומן שעוסק במלאכת עצמו היה חייב לעמוד, אזי אף העוסק במלאכת אחרים היה חייב בכך. [כשם שחייב בכל המצוות], אבל מאחר שהעוסק במלאכת עצמו אינו חייב לעמוד, אם כן העוסק במלאכת אחרים אינו רשאי לעמוד אפילו אם ירצה, [שהרי הוא משועבד למלאכת אחרים] ר"ן וריטב"א. יש דעה נוספת בראשונים: מדובר כאן בעוסק במלאכת עצמו. ואף על פי כן, אפילו אם רוצה לעמוד מפני תלמיד חכם אינו רשאי. וטעם הדבר: מפני

מכאן אמרו חכמים: **אין בעלי אומניות** העוסקים במלאכת אחרים [1758] **רשאין לעמוד מפני תלמידי חכמים בשעה שעוסקין במלאכתם**. [1759] ותמהינן: **ולא**?! וכי בעלי אומניות אינם רשאים בכך?!

והלא יש להוכיח מהמשנה דלהלן [ביכורים ג ג] שרשאים לעמוד! וכדלהלן:

תנן [שם]: כשהיו מביאי הביכורים עוברים בירושלים, **כל בעלי אומניות עומדים מפניהם, ושואלים בשלומם, ואומרים להם**: "**אחינו אנשי מקום פלוני בואכם לשלום**".

הרי שמבואר במשנה שבעלי האומניות היו קמים מפני מביאי הביכורים למרות שהם בטלים ממלאכתם, וכיצד אמרנו לעיל שאין בעלי אומניות רשאים לעמוד מפני תלמידי חכמים? [1761], [1760]

ומתרצינן: **אמר רבי יוחנן**: דוקא **מפניהם** של מביאי ביכורים, בעלי אומניות היו **עומדים** לכבדם, כדי שיהיו רגילים לבוא, [1762] אבל **מפני תלמידי חכמים, אין עומדים**.

ומדברי הגמרא שלפנינו נלמד האם מדובר כאן דוקא במביאי ביכורים, או בכל עושי מצוה בשעה שמקיימים אותה.

אמר רבי יוסי בר אבין: **בוא וראה כמה חביבה, כמה** אנו צריכים לחבב **מצוה בשעתה** [1763], **שהרי מפניהם** של מביאי הביכורים **עומדים**, ואילו **מפני תלמידי חכמים, אין עומדים**.

הרי, שרבי יוסי בר אבין הבין שצריך לקום מפני כל עושי מצוה בשעתה, ולאו דוקא במביאי הביכורים. [1764]

ודחינן: אי אפשר להוכיח ממביאי הביכורים לעושי מצוה אחרת. שהרי, **ודלמא**, שמא לעולם אין בעלי אומניות קמים מפני שאר עושי מצות, **ושאני התם**, מביאי ביכורים

שאם יעמוד בשעת מלאכתו, יאמרו שרוב בעלי האומניות שאינם עומדים מזלזלים בכבוד תלמידי חכמים [ר"ן, ועיין טעם נוסף בריטב"א]. ולהלכה נפסק בטור ושלחן ערוך [יורה דעה רמד ה] כדעת רש"י ותוספות, שהעוסק במלאכת עצמו רשאי להחמיר על עצמו.

[1760] לדעת רש"י ותוספות [הנ"ל הערה 439] דוקא העוסקים במלאכת אחרים אינם רשאים לקום מפני תלמידי חכמים. ואם כן קשה: כיצד הגמרא מקשה ממביאי ביכורים? והלא אפשר לומר שמדובר שם בעוסקים במלאכת עצמם ולא במלאכת אחרים! ויש לומר: מאחר ששנינו "כל בעלי אומניות עומדים מפניהם". משמע שחייבים לעמוד. וכבר התבאר לעיל [בהערה 439] שאם נאמר שהעוסקים במלאכת עצמם חייבים לעמוד, אם כן גם העוסקים במלאכת אחרים חייבים בכך. [על פי הריטב"א, ועיין שם תירוץ נוסף, ובמהרש"א ורש"ש].

[1761] כנראה כיבוד עושי מצוה הוא מעין מה שנאמר "והדרת פני זקן". מפני שכיבוד הזקן הוא כבוד התורה שלמד. וכיוצא בזה צריך לכבד עושי מצוה מפני שבכך מכבדים את התורה שהם מקיימים את מצותה. ולפיכך הגמרא משוה זה לזה - מאחר שבכיבוד זקן אמרנו שאין צריך לקום בפניו כשיש ביטול מלאכה. אם כן גם בכיבוד עושי מצוה היה צריך לומר כן. ומדוע שנינו שהיו עומדים בפני מביאי הביכורים בשעת מלאכה?

[1762] רש"י חולין נד ב.

[1763] היינו בשעה שהאדם מקיים אותה. [וכן הבין פני יהושע, אבל המהרש"א להלן מבאר זאת בדרך אחרת].

[1764] וכתב הרע"ב [ביכורים ג ג] שמטעם זה עומדים מפני נושאי המיטה שהמת בה. ומפני נושאי התינוק לברית מילה. ועיין תוספות אנשי שם שם. ועיין להלן בהערה 446.

שונים משאר עושי מצוות, משום דאם תאמר שלא לקום בפניהם, **אם כן אתה מכשילן לעתיד לבוא**, שלא יביאו מכאן ואילך ביכורים, מפני שיאמרו אנו בזויים בעיני בני ירושלים. אבל שאר עושי מצוות, שמקיימים את המצוה בעירם, בני המקום מכירים בחשיבותם. ואין חשש שמא ימנעו מלקיים את המצוה מכאן ואילך. [1766], [1765]

והגמרא מבארת את המשך הברייתא:

אמר מר בברייתא: **יכול יעמוד מפניו מבית הכסא ומבית המרחץ**, תלמוד לומר: "תקום והדרת", לא אמרתי קימה אלא במקום שיש הידור.

ותמהינן: **ולא**?! וכי לא צריך לקום מפני החכם בבית המרחץ?!

והא יש להוכיח שצריך לקום בפני חכם אפילו בבית המרחץ וכדלהלן:

רבי חייא, **הוה יתיב בי מסחותא**, היה יושב בבית המרחץ, **וחליף ואזיל**, והלך ועבר **רבי שמעון בר רבי** לפניו, **ולא קם** רבי חייא **מקמיה** [מפניו], **ואיקפד** והקפיד על הדבר. **ואתא**, ובא רבי שמעון לרבי אביו, **ואמר ליה לאבוה** [לרבי]: **שני חומשים שניתי לו בספר תהילים**, שניתי לו בשתי חמשיות מספר תהילים, את מדרש אגדותיו [1767] **ולא עמד מפני!** [1768]

ותו ועוד כיוצא בזה, **בר קפרא**, **ואמרי לה**, ויש אומרים שהיה זה **רבי שמואל בר רבי יוסי**, **הוה יתיב בי מסחותא**, היה יושב בבית המרחץ, **על ואזיל** נכנס והלך **רבי שמעון בר רבי** לשם, **ולא קם מקמיה** מפניו, **ואיקפד**, רבי שמעון בר רבי הקפיד על הדבר.

ואתא אמר ליה לאבוה, ובא ואמר לרבי אביו: **שני שלישי שליש** [שני חלקים של שליש הספר] **שניתי לו בתורת כהנים** [1769] **ולא עמד מפני**.

[1765] לפי זה נראה שדוקא מפני מביאי הביכורים צריך לקום. ולא מפני שאר עושי מצוה. אבל הרע"ב למד מדברי המשנה במביאי ביכורים, שצריך לקום מפני נושאי המיטה שהמת בה ומפני נושאי התינוק לברית [כנ"ל בהערה 444]. וכנראה פירש שדחיית הגמרא נאמרה רק בדרך דיחוי בעלמא, אבל האמת היא כדברי רבי יוסי בר אבין שהסביר שצריך לקום מפני מביאי הביכורים משום חביבות המצוה. [וכן כתב מהרי"ט, ועיין שם פירוש נוסף]. [ועיין פירוש מחודש בפירוש המשניות ביכורים ג ג. ומהרש"א בחידושי אגדות, וספר המקנה].

[1766] כך נראה לבאר את דברי רש"י כאן. וכוונתו: מביאי הביכורים לירושלים לא היו מבני המקום, והיו מרגישים את עצמם כזרים, ולא נוח להם לבוא לירושלים ולפיכך מצוה לחבבם. מה שאין כן מקיימי שאר המצות, יכולים לקיים את המצוות בעירם. ואולם מרש"י במסכת חולין נד ב משמע שהחילוק בין ביכורים לשאר מצות האו מפני שבביכורים יש טורח לבוא לירושלים ולהעלותם.

[1767] כך פירש רש"י. [ומקורו: מפני שנאמר "שניתי". ולשון זו שייכת במשניות או ברייתות שבמדרש שהיו משננים אותם בעל פה. ואילו היה מדובר במקרא עצמו היה צריך לומר "קראתי"].

[1768] מה הקושיא? והלא אפשר לומר שרבי חייא שלא קם סובר שאין צריך לקום מפני הרב בבית המרחץ, והברייתא דלעיל סוברת כמותו! עיין להלן הערה.

[1769] הברייתות שנשנו במדרש ספר ויקרא שהוא תורת כהנים.

[1770] להלן הגמרא מבארת כיצד היה מותר לו להרהר בדברי תורה בבית המרחץ.

ואמר לו רבי: **שמא בהן**, באותן ברייתות ששנית לו, היה **יושב ומהרהר**, [1770] ומתוך שהעמיק בהן לא שם לב שאתה עובר לפניו.
ובודאי רבי שמעון בר רבי סבר שצריך לקום מפני החכם אפילו בבית המרחץ, שהרי מטעם זה הקפיד על מי שלא קמו בפניו. וכדלעיל.
ויש להוכיח שגם רבי אביו סבר כמותו:
שהרי **טעמא**, כל טעמו של רבי שלימד זכות עליהם, לא היה אלא משום **ד**"שמא **בהן יושב ומהרהר**", ומשמע **הא לאו הכי לא**, אי לא היה יושב ומהרהר בהן לא היה רבי מלמד זכות בדבר. [1771]
ואם כן קשה: כיצד שנינו בברייתא דלעיל שאין צריך לקום מפני החכם בבית המרחץ? ומתרצינן: **לא קשיא**. **הא**, הברייתא דלעיל האומרת שאין צריך לקום לחכם במרחץ, מדברת **בבתי גואי**, בחדרים הפנימיים שבבית המרחץ, שבני אדם עומדים שם ערומים. ואין הידור כשקמים שם.
ואילו **הא** המעשים ברבי שמעון ברבי היו **בבתי בראי**, בחדרים החיצוניים שבבית המרחץ, שבני אדם עומדים שם לבושים, וכשקמים שם יש הידור בדבר.
והגמרא מוכיחה שהמעשה ברבי שמעון בר רבי אכן היה בחדרים החיצוניים של בית המרחץ.
הכי נמי מסתברא, אכן מסתבר שכך היה, דהרי **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן**: "**בכל מקום מותר להרהר** בדברי תורה, **חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא**". ואם תאמר שהמעשה היה בחדרים הפנימיים שבבית המרחץ, כיצד אמר לו רבי "שמא בהן יושב ומהרהר"? והלא אסור להרהר שם.
אלא, בעל כרחך המעשה היה בחדרים החיצוניים של בית המרחץ, ומאחר שהאנשים העומדים שם אינם ערומים, אין איסור להרהר בדברי תורה שם.
ודחינן את הראיה: לעולם יתכן שהמעשה היה בחדרים הפנימיים שבבית המרחץ, ואף על פי כן רבי אמר "שמא בהן יושב ומהרהר" ולא עבר עבירה, משום **דדילמא לאונסיה שאני**, שמא עיין בדבר לפני שנכנס לבית המרחץ, ומתוך שהיה טרוד בדבר בעל כרחו עיין בו בבית המרחץ, ואנוס הוא, ולא עבר איסור בדבר.

[1771] נראה שהגמרא מוסיפה זאת. כדי שלא נאמר שרבי חייא ובר קפרא שלא קמו מפני רבי שמעון בר רבי סוברים שאין צריך לקום בבית המרחץ. והברייתא דלעיל סוברת כמותם. ולפיכך הגמרא הקשתה מתשובתו של רבי, שהשיב לבנו רבי שמעון "שמא בהן יושב ומהרהר". הרי שרבי לא לימד זכות על בר קפרא שלא קם מפני שסובר שאין לקום בבית המרחץ, אלא מפני שבהן יושב ומהרהר, הרי שלולי זאת פשיטא שהיה צריך לקום אף בבית המרחץ, ואין חולק בדבר.

שנינו בהמשך הברייתא: **יכול יעצים עיניו כמי שלא ראהו**, תלמוד לומר: "תקום ויראת". וכו'.

ותמהינן: **אטו ברשיעי עסקינן**, וכי ברשעים אנו עוסקים? מדוע צריך הכתוב ללמדנו שלא יעצים עיניו? פשיטא שהעושה כן רשע הוא! ומתרצינן: אי אפשר לפרש את הברייתא כפשוטה, **אלא** כך יש ליישבה:

יכול יעצים עיניו מקמיה דלמטיה זמן חיובא, שמא נאמר שמותר לאדם לעצום את עיניו כל זמן שהחכם עדיין לא הגיע לארבע אמותיו, מפני שעדיין לא התחייב לקום בפניו כמבואר להלן, ובכך הוא גורם **דכי מטא זמן חיובא, הא לא חזי ליה**, שכאשר החכם יכנס לתוך ארבע אמותיו שזהו זמן החיוב, לא יראהו ולא יחול עליו חיוב לכבדו.

תלמוד לומר: "**תקום ויראת**". ראוי לך לירא מיוצר האדם, היודע מחשבותיך, שאתה מחפש תחבולות להפטר ממצותו. [1772]

שנינו בברייתא: יכול יעמוד מפניו ממקום רחוק, תלמוד לומר: "תקום והדרת". לא אמרתי קימה אלא במקום שיש הידור.

וביחס לזה **תנא** בברייתא אחרת: **איזוהי קימה שיש בה הידור**? [1773] **הוי אומר זה** בתוך **ד' אמות** לחכם.

אמר אביי: **לא אמרן** [לא אמרנו] שחיוב קימה הוא רק בתוך ארבע אמות, **אלא ברבו שאינו מובהק**, **אבל ברבו המובהק** צריך לעמוד מפניו **מלא עיניו** משעה שרואהו. [1775], [1774]

והגמרא מביאה שני מעשים בענין קימה מפני רב מובהק:

א. **אביי**, **מכי הוה חזי ליה לאודניה דחמרא דרב יוסף דאתי, הוה קאים**. כאשר היה אביי רואה את אוזן חמורו של רב יוסף, והבין שרב יוסף בא, מיד באותה שעה היה קם [מפני שרב יוסף היה רבו המובהק].

ב. **אביי הוה רכיב חמרא, וקא מסגי אגודא דנהר סגיא**, אביי רכב על חמור, והלך על שפת נהר סגיא. **יתיב רב משרשיא ורבנן באידך גיסא**, ישבו רב משרשיא ושאר תלמידי אביי מעברו השני של נהר סגיא, והיה הנהר מפסיק ביניהם. **ולא קמו מקמיה** מפניו.

[1772] [כנראה שפשוט מסברא שלא ראוי לאדם לכתחילה לגרום לעצמו להפטר מהמצוה. והכתוב "ויראת" מזהיר את האדם שיש איסור תורה בדבר].

[1773] כבוד ונשיאות פנים, שדבר הניכר שבשבילו עמד [רש"י].

[1774] ואינו יושב עד שרבו ישב או עד שיתרחק ויתכסה מעיניו. [טור ושלחן ערוך יורה דעה רמד ט].

[1775] מפני שמאחר שאדם מצווה ביותר במורא רבו המובהק, לפיכך ניכר שעומד לכבודו כבר ממלוא עיניו. [חזון איש. ועיין שם פירוש נוסף].

אמר להו [להם]: **וכי לאו רב מובהק אנא**?! והלא אפילו כשאתם רחוקים ממני יותר מארבע אמות היה ראוי לכם לקום!

אמרו ליה: **לאו אדעתין**, היינו טרודים בדבר אחר ולא נזכרנו לעמוד. [1776] שנינו בברייתא: **רבי שמעון בן אלעזר אומר**: **מנין לזקן שלא יטריח**? **תלמוד לומר**: "**זקן וירא**".

אמר אביי: **נקטינן** קבלה יש בידינו, [1777] **דאי מקיף**, **חיי**. שאם החכם מאריך על עצמו את הדרך, ומקיף את הצבור כדי שלא להטריחם לעמוד, בזכות זאת הוא מאריך ימים. **אביי** היה **מקיף** את הצבור. וכן **רבי זירא** היה **מקיף**. [1778]

רבינא הוה יתיב קמיה היה יושב לפניו **דרבי ירמיה מדיפתי** רבו. **חלף ההוא גברא קמיה ולא מיכסי רישא**, עבר אדם אחד לפניהם ולא היה מכסה את ראשו לכבודם.

אמר רבינא: **כמה חציף הא גברא**, כמה חצוף אדם זה!

אמר ליה רבי ירמיה מדפתי: **דלמא ממתא מחסיא ניהו**, **דגיסי בה רבנן**, שמא ממתא מחסיא הוא, שבני אותו מקום רגילים לראות תלמידי חכמים. ולפיכך דעתם גסה בהם ואינם מכבדים אותם.

שנינו בברייתא: **איסי בן יהודה אומר**: "**מפני שיבה תקום**" **ואפילו כל שיבה במשמע**. כלומר: אפילו זקן אשמאי.

אמר רבי יוחנן: **הלכה כאיסי בן יהודה**. [1779]

ואפילו איסי בן יהודה לא הצריך לקום מפני זקן אשמאי אלא כשהוא מישראל, אבל זקן גוי אינו נכלל במצות "מפני שיבה תקום". [1780]

ובכל זאת, **רבי יוחנן הוה קאי מקמי סבי דארמאי**, היה עומד מפני זקני הגויים, מפני **שאמר**: **כמה הרפתקי עדו עלייהו דהני**. כמה מאורעות עברו עליהם, וראו הרבה ניסים ומופתים. [1781]

[1776] החיוב לעמוד מפני "רבו מובהק" היינו רב שלמד את רוב חכמתו ממנו. ו"רבו שאינו שאינו מובהק" היינו אפילו אם הרב פחות חכם ממנו, מכל מקום אם למדו קצת חייב לכבדו. וכן, אדם שגדול ממנו בחכמה, אפילו אם לא למד ממנו דבר חייב לכבדו. [תוספות ר"י הזקן].

[1777] תוספות ר"י הזקן.

[1778] מדברי שיטה לא נודע למי משמע שהברייתא שאמרה "מנין לזקן שלא יטריח" אינה מדברת בשחרית וערבית [כלומר: מדת דרך ארץ לקום בפני הרב בכניסתו בשחרית וביציאתו בערבית]. ואביי ורבי זירא היו מקיפים אפילו בשחרית וערבית למרות שלא היו חייבים בכך.

[1779] וכן פסקו הפוסקים. הר"ן דייק מרש"י שאיסי בן יהודה סובר שצריך לקום אף בפני יניק וחכים. [כמבואר לעיל הערה 434] וכן כתב הריטב"א, וכן פסקו הרמב"ם [תלמוד תורה ו א] וטור ושלחן ערוך [יורה דעה רמד א]. אבל עיין רי"ף רמב"ן ור"ן.

[1780] תוספות לעיל לב ב ד"ה מאי שנא.

[1781] רש"י [יתכן שכוונתו שאפשר ללמוד מהם יראת שמים, לפיכך ראוי לקום מפניהם].

רבא מיקם לא קאי, רבא לא עמד מלא קומתו מפני זקני הגויים, אבל **הידור עבד להו**, היה מקיים בהם הידור, כלומר: היה נע מעט לקראתם ומראה כאילו רוצה לעמוד מפניהם. [1782]

אביי יהיב ידא לסבי, אביי היה מושיט ידו לזקני הגויים [1783] כשעברו לפניו, כדי שישענו עליו. [1784]

רבא משדר שלוחיה, היה שולח שלוחים לפשוט להם יד, אבל הוא בעצמו לא עשה כך. וכן, **רב נחמן משדר גוזאי**, היה שולח את משרתיו להושיט להם יד, [1785] אבל לא עשה כך בעצמו, מפני שאמר: **אי לאו תורה** שלמדתי, **כמה נחמן בר אבא איכא** [יש] **בשוקא**. כלומר: חשיבותי אינה מפני שאני נחמן בר אבא, אלא משום התורה שלמדתי, ולפיכך לא ראוי לי לזלזל בכבודי.

ומביאה הגמרא מאמר בענין כבוד הרב. שהקשו עליו מהברייתא דלעיל:

דף לג:

אמר רבי אייבו: אמר רבי ינאי: (תחילת העמוד) **אין תלמיד חכם רשאי לעמוד מפני רבו אלא בשחרית וערבית** בלבד, **כדי שלא יהיה כבודו מרובה מכבוד שמים**, שהרי פני יוצרו אינו מקבל אלא בשחרית וערבית בלבד. [1786] הלכך, מי שעמד בפני רבו בשחרית אינו רשאי לעמוד מפניו אלא בערבית בלבד. [1788], [1787]

מיתיבי סתירה לדברי רבי אייבו מהברייתא דלעיל:

שנינו בברייתא: **רבי שמעון בן אלעזר אומר: מנין לזקן שלא יטריח? תלמוד לומר "זקן ויראת"**.

[1782] כך פירש הרש"ש על פי רש"י לעיל לב ב ד"ה הידור. אבל הרמב"ם כתב שמהדרים אותם בדברים [תלמוד תורה ו ט] וכן העתיק שלחן ערוך [יורה דעה רמז ז].

[1783] על פי הרמב"ם ושלחן ערוך [שם].

[1784] מהרמב"ם [שם] נראה שעשה כך כדי להדרם.

[1785] רב נחמן היה חתן הנשיא והיו רגילים לעמוד לפניו משרתים להכות את מי שאינו מציית לפסקי בית דין ולכופו לקיימם. וכשהיו הזקנים עוברים לפניו, היה שולח את המשרתים הללו להחזיק בידם [רש"י].

[1786] רש"י. והיינו בקריאת שמע [ט"ז יורה דעה רמב ס"ק יב]. [כנראה קריאת שמע דומה לקימה מפני הרב. מפני שקריאת שמע היא קבלת עול מלכות שמים וכעין זה קימה מפני הרב היא ככניעה בפניו].

[1787] בפשטות משמע שאסור לקום מפני הרב יותר מאשר בשחרית וערבית, אבל תוספות ישנים כתבו ש"אין תלמיד חכם רשאי" וכו' היינו שאינו חייב אבל יכול להחמיר על עצמו. [עיין שם]. וכן פסק הרמ"א [יורה דעה רמב טז]. וכתבו התוספות: מדובר כאן בתלמידים שגרים בבית הרב. אבל תלמידים אחרים חייבים לעמוד אפילו מאה פעמים ביום, שמא יראה אחר ויחשדם שאינם קמים בפני הרב כלל. ואפילו הדרים בבית הרב חייבים לעמוד אם הזדמן לשם אדם זר שאינו יודע שקמו מפניו בשחרית [וכן דייק הבית יוסף [יורה דעה רמב] מדברי הרמב"ם. וכן פסק הרמ"א בשלחן ערוך שם סעיף טז.

[1788] רש"י. ורצונו לומר שאם לא עמד מפניו בשחרית, ורואהו נכנס בצהרים רשאי לקום מפניו פעם אחת בכניסתו, [וכן פעם נוספת ביציאתו בערבית].

ואי אמרת שאין עומדים מפני הרב אלא ב**שחרית וערבית בלבד**, **אמאי לא**, מדוע שלא יעבור בקהל בשחרית וערבית? **ניטרח**, וכי טירחה היא זו?! והלא **חיובא הוא** לקום פעמיים ביום לחכם, ואינו גורם להם שום טרחה יתירה!

אלא לאו, **כולי יומא**. בהכרח, צריך לקום כל היום, בכל זמן שהחכם עובר!

ודחינן: **לא! לעולם** אין תלמיד חכם רשאי לעמוד אלא ב**שחריתו ערבית בלבד**. **ואפילו הכי**, **כמה דאפשר ליה** לרב, **לא ניטרח**, לא יטריחם למלא את חובתם.

אמר רבי אלעזר: **כל תלמיד חכם שאינו עומד מפני רבו נקרא רשע**, **ואינו מאריך ימים**, **ותלמודו משתכח**.

שנאמר [קהלת ח יג]: "**וטוב לא יהיה לרשע**, **ולא יאריך ימים**, **כצל**, **כאשר איננו ירא מלפני האלהים**".

וכך יש לפרש את הכתוב:

"וטוב לא יהיה לרשע" - אין טוב אלא תורה, שנאמר [1790] "כי לקח טוב נתתי לכם תורתי".

[1789] כלומר: תלמודו ישתכח ממנו.

"ולא יאריך ימים", אלא יהיה "כצל".

ולמה? " [ב] אשר איננו ירא מלפני האלהים".

ומורא זו המוזכר כאן **איני יודע מהו**, במה מתבטא שאיננו ירא מן האלהים?

כשהוא, כשהכתוב **אומר** [ויקרא יט לב]: "והדרת פני זקן **ויראת מאלהיך**", **הרי** למדנו **שמורא זו קימה**. והכתוב קורא למי שאינו קם מפני החכם 'רשע'. ואינו מאריך ימים ותלמודו משתכח.

ומקשינן: אמנם בענין קימה נאמר "ויראת מאלהיך", אבל, יש עוד מקומות שהוזכר בתורה מורא:

[א] בענין ריבית [ויקרא כה לו]: "אל תקח מאתו נשך ותרבית, ויראת מאלהיך".

[ב] בענין משקלות נאמר [דברים כה טו]: "אבן שלמה וצדק יהיה לך", ואחר כך נאמר: "זכור את אשר עשה לך עמלק, ואתה עייף ויגע ולא ירא אלהים". ודרשו חכמים מסמיכות הפרשות: "ולא ירא אלהים" היינו שלא שמרו על הגינות המשקלות. [1791]

ואם כן קשה: **ואימא**, אמור שמורא המוזכר כאן ["אשר איננו ירא מלפני האלהים"] היינו **מוראת ריבית ומוראת משקלות!** ומנין אתה יודע שהכתוב מדבר בענין קימה?

[1789] רש"י על פי הגמרא בברכות ה א.

[1790] משלי ד ט.

[1791] תוספות על פי המדרש. [ויש פירוש נוסף בתוספות ובריטב"א. עיין שם].

ומתרצינן: **רבי אלעזר** גזירה שוה "**פני פני**" **גמר**, למד. נאמר כאן: "אשר איננו ירא 'מפני' האלהים". ונאמר בענין קימה: "'מפני' שיבה תקום, ויראת". לפיכך, מורא האמור כאן הוא מורא של קימה. [1792]

איבעיא להו, הסתפקו בני הישיבה: **בנו והוא רבו**, בן שהוא רבו של אביו, **מהו** דינו לענין **לעמוד מפני אביו**?

תא [בוא] **שמע** ראיה שצריך לקום לאביו:

דאמר ליה שמואל לרב יהודה: שיננא, חריף ! **קום מקמי אבוך**, קום מפני אביך! ורב יהודה היה רבו של אביו, רב יחזקאל. [1793]

ודחינן: לעולם יתכן לומר, שכאשר הבן הוא רבו של אביו אינו צריך לקום מפניו משום כבוד אב.

ושאני שונה **רב יחזקאל**, **דבעל מעשים** טובים **הוה**, וצריך לעמוד מפניו מפני מעשיו ולא משום שהוא אביו. דהרי **אפילו מר שמואל**, רבו של רב יהודה, **נמי קאים מקמיה** גם הוא היה קם מפני רב יחזקאל.

אלא, שלפי זה קשה: **מאי קאמר ליה**? מדוע שמואל הוצרך להזהיר את רב יהודה לקום מפני אביו? והלא אפילו הוא עצמו היה קם מפניו מפני מעשיו! אלא בעל כרחך, נצטרך לומר ששמואל בא ללמד הוראה כללית שכל בן חייב לכבד את אביו מדין כיבוד אב, ולמרות שהוא רבו!

ומתרצינן: אמנם שמואל לא אמר לרב יהודה לכבד את אביו מדין כיבוד אב, אלא משום שבעל מעשים הוא, **והכי קאמר ליה**. וכך התכוין לומר לו:

זימנין דאתי מאחורי, לפעמים כאשר אתה יושב מולי, כדרך התלמיד שיושב מול רבו, [1794] אביך רב יחזקאל בא מאחורי, ואני אינני רואהו, ולפיכך איני קם מפניו. ועל פי הדין אינך צריך לקום מפני רב יחזקאל בכגון זה. מפני שאין חולקים כבוד לתלמיד [רב יחזקאל] במקום הרב [שמואל], אלא אם גם הרב עצמו חולק עלו כבוד. [1795]

ובכל זאת, אני מוחל על כבודי, **וקום את מקמיה**, **ולא תיחוש ליקרא דידי**, עמוד אתה מפניו, ואל תחוש לכבודי שלי.

[1792] הרא"ש למד מדברי הרי"ף שרבי אלעזר שאמר "כל תלמיד חכם שאינו עומד מפני רבו" וכו' בא לחלוק על רבי יוחנן שאמר "אין תלמיד חכם רשאי לעמוד מפני רבו אלא שחרית וערבית". ומטעם זה הרי"ף לא הביא להלכה את דברי רבי יוחנן. אבל הרמב"ם [תלמוד תורה ו ח] פסק כדברי רבי יוחנן. והעתיקו הרמ"א [יורה דעה שם] בשם יש אומרים.

[1793] כמובא בגמרא לעיל [לב א] שאמר לאביו "אבא לא תיתנייה הכי" [רש"י].

[1794] הגהות ר"י עמדין.

[1795] ר"ן על פי הגמרא במסכת בבא בתרא קיט א.

לסיכום: הגמרא לא פותרת את השאלה בבן שהוא רבו של אביו, האם הבן צריך לקום מפני האב או לא. [1796]

איבעיא להו, שאלה נוספת הסתפקו, בבן שהוא רבו של אביו:

בנו והוא רבו, בן שהוא רבו של אביו, **מהו** הדין לענין **שיעמוד אביו מפניו** מדין מצות כיבוד רבו?

תא [בוא] **שמע** ראיה שצריך לקום מפניו: **דאמר רבי יהושע בן לוי**: **אני איני כדי** [ראוי] **לעמוד מפני בני**, **אלא** מפני שבני התחתן עם בתו של הנשיא, ולפיכך אני צריך לקום מפניו, **משום כבוד בית הנשיא**.

ומאחר שרבי יהושע בן לוי אמר: "אני איני ראוי לעמוד מפני בני", משמע שיתכן מצב שיהיה אב שראוי לו לעמוד מפני תורתו של בנו, כגון כשבנו הוא רבו. ורבי יהושע בן לוי אמר: אני אינני תלמיד של בני. אלא אדרבה, אני רבו.

טעמא, וכל הטעם לכך שאיני ראוי לקום בפניו היינו משום **דאנא רביה**, שאני רבו, ומשמע **הא איהו רבאי**, **קאימנא מקמיה**. אילו הוא היה רבי, הייתי קם מפניו, על אף שהוא בני ואני אביו.

ודחינן: **הכי קאמר**, יתכן שכך רבי יהושע בן לוי התכוין לומר: **אני איני כדי** ראוי **לעמוד מפני בני**, **ואפילו** אם **הוא** היה **רבאי** [רבי]. **דהא אנא אבוה**, שהרי אני אביו, ואין אב קם מפני בנו אפילו כשהוא רבו. **אלא משום כבוד בית הנשיא** אני קם מפניו.

לסיכום: הגמרא לא פתרה את השאלה בבן שהוא רבו של אביו, האם האב חייב לקום מפני בנו. [1797] ומביאה הגמרא בעיה נוספת בענין כיבוד הרב:

איבעיא להו, עוד הסתפקו בני הישיבה:

אם היה רבו רוכב על בהמה, צריך לקום בפניו או לא.

וצדדי הספק הם:

האם **רכוב כמהלך דמי**, הואיל והבהמה שתחתיו הולכת, הרי זה כאילו הוא עצמו מהלך. [1798]

או לא כמהלך הוא, אלא כיושב. שהרי למרות שהבהמה הולכת, הוא עצמו יושב.

[1796] [ובמעשה ברב יהודה, יתכן ששמואל אמר לו לקום מפני אביו משום כיבוד אב, וסובר שבנו והוא רבו צריך לקום מפני אביו, ויתכן שסובר שאינו צריך לקום ואמר לו לקום מפני שרב יחזקאל היה בעל מעשים].

[1797] כתב הרא"ש: מאחר ששתי הבעיות הללו לא נפשטו, וספק דאורייתא הוא, לפיכך אם הבן הוא רבו של אביו, יעמוד כל אחד מהם מפני השני. [ואמרו עליו על רבי מאיר מרוטנבורג שמיום שעלה לגדולה לא הקביל פני אביו ולא רצה שאביו יבוא אליו] וכן נפסק בשלחן ערוך יורה דעה רמ ז. ועיין בית יוסף ורמ"א שם. ודעת הרמב"ם [ממרים ו ד] שהבן עומד בפני אביו ואין האב עומד מפני בנו למרות שהוא רבו והביאו הש"ך [שם]. והוסיף בשם תשובת מנחם עזריה שפסק כהרמב"ם. [הר"ן מבאר מהו מקור דברי הרמב"ם. עיין שם].

[1798] על פי רש"י ד"ה או לאו.

אמר אביי: **תא** [בוא] **שמע** ראיה שרכוב כמהלך הוא:
נאמר בענין מצורע [ויקרא יג מו]: "טמא הוא, מחוץ למחנה 'מושבו'".
ובתורת כהנים [שם] דרשו מהמילה 'מושבו' שמקום מושבו של המצורע טמא,[1799] וכל אדם שעומד שם נטמא.
ומכאן אמרו חכמים:[1800] אם היה **הטמא** [המצורע] **יושב תחת האילן**, **וטהור עומד** שם, אזי הטהור נעשה **טמא**. מפני שכל המקום שתחת האילן נחשב מקום "מושבו" של המצורע.
אבל, אם היה **הטמא** [המצורע[1802]] **עומד תחת האילן**, **וטהור יושב** שם,[1801] הרי זה נשאר **טהור**. כי מאחר שאין המצורע יושב שם אין זה נקרא "מושבו".
ואם ישב הטמא, נעשה **הטהור לטמא**. מפני שהמקום נקרא "מושבו" של המצורע.[1803]
וכן, כשם שאדם אשר יש בו נגע צרעת מושבו מטמא, כך **באבן המנוגעת**,[1804] אם אדם נושאה תחת האילן וטהור יושב שם, לא נטמא הטהור עד שנושא האבן ישב. ואם ישב נושא האבן, אזי הטהור נטמא אפילו אם הוא עומד.[1805]
עד כאן דברי הברייתא.
ואמר על כך **רב נחמן בר כהן**: מאחר ששנינו בברייתא "וכן באבן המנוגעת" [אם היה האדם הנושאה עומד,[1806] אין הטהור נטמא]:
זאת אומרת, **רכוב כמהלך דמי**. שהרי האבן עצמה יושבת [נחה] ביד האדם. והאדם הנושאה הוא זה שהולך, ומחמת הליכתו נחשבת גם האבן כמהלכת. ולפיכך אינה מטמאה.
ואם כן, **שמע מינה** שאף אדם הרוכב על גבי בהמה, נחשב אף האדם למהלך, מחמת הליכת הבהמה.

[1799] ממה שנאמר "מושבו" ולא נאמר "שבתו" דרשו שהמקום עצמו שהטמא ישב עליו נטמא. [תורה תמימה].
[1800] הברייתא [בתורת כהנים שם] מצטטת כאן את דברי המשנה במסכת נגעים יג ז, ומבארת שמקור דברי המשנה הוא מהדרשה הנ"ל.
[1801] המשנה נוקטת "טהור יושב" ללמדנו שישיבת הטהור אינה משפיעה כלום. אלא דוקא ישיבת הטמא. [על פי רש"י].
[1802] [עיין רש"י ברכות כה א].
[1803] במסכת נגעים הגירסא שונה ממה שמובא שם: בכל מקום שהוזכר כאן עומד, נאמר שם "יושב" ובכל מקום שהוזכר כאן "עומד" נאמר שם "עובר". כלומר: אם הטמא עומד תחת האילן וטהור עובר, נטמא הטהור. ואם הטמא עובר והטהור עומד, אינו נטמא. וכתב הר"ש שיש לומר גם לפי הגירסא שבסוגייתנו הכוונה כך, שכל שמתעכב שם נקרא יושב. [ואפילו אם עומד]. וכשעובר שם נקרא "עומד". וכן כתב הריטב"א. וכן פסק הרמב"ם [טומאת צרעת י יב].
[1804] אבן שיש בה נגע צרעת. מבואר בענין צרעת בספר ויקרא יד לג נג.
[1805] מפני שכל המנוגעים הוקשו זה לזה. [תפארת ישראל על פי הרמב"ם טומאת צרעת יג יד].
[1806] לאור האמור לעיל בהערה 483, עומד שהוזכר כאן היינו הולך.

ולפיכך, אם היה הרב רוכב על גבי בהמה, חייב התלמיד לקום מפניו. מפני שהרי זה כמהלך.

ומביאה הגמרא בעיה נוספת בהלכות קימה והידור:

איבעיא להו: **מהו** הדין לענין **לעמוד מפני ספר תורה**? צריך לעמוד או לא?

רבי חלקיה ורבי סימון ורבי אלעזר אמרי: צריך לעמוד מפני ספר תורה, שהרי אם **מפני לומדיה** [1807] **עומדים**, **מפניה לא כל שכן**?!

ועתה הגמרא מבררת האם אדם שעוסק בתורה צריך לקום מפני רבו שעובר באותה שעה.

רבי אלעי ורבי יעקב בר זבדי הוו יתבי, היו יושבים ועוסקים בתורה, **חליף ואזיל** עבר והלך **רבי שמעון בר אבא** לפניהם, **וקמו מקמיה** מפניו.

אמר להו: משתי סיבות לא היה ראוי לכם לקום מפני:

חדא, סיבה אחת: **דאתון חכימי**, **ואנא חבר**. אתם חכמים, ואני איני אלא "חבר", ואיני רבכם.

ועוד סיבה: הרי אתם יושבים ועוסקים עכשיו בתורה, **וכלום תורה עומדת מפני לומדיה**?! והלא כאשר אתם קמים הרי זה כאילו התורה עצמה קמה בפני, שאני מלומדיה!

אך, דברי רבי שמעון בר אבא אינם מוסכמים על דעת הכל.

אלא, הוא **סבר לה כרבי אלעזר**, **דאמר רבי אלעזר**: **אין תלמיד חכם רשאי לעמוד מפני רבו בשעה שעוסק בתורה**.

אבל, **לייט עלה אביי**, אביי קילל את מי שמקיים את דברי רבי אלעזר. מפני שלדעת אביי אפילו בשעה שאדם עוסק בתורה חייב לקום מפני רבו. [1808]

ועתה הגמרא מבררת בענין אדם שקם מפני רבו או מפני הנשיא, אימתי הוא רשאי לשבת:

לגבי משה רבנו נאמר [שמות לג ח]: "והיה כצאת משה אל האהל, יקומו כל העם, ונצבו איש פתח אהלו, **והביטו אחרי משה עד בואו האהלה**".

רבי אמי ורבי יצחק בר נפחא נחלקו, כיצד לדרוש את מה שהביטו אחרי משה עד בואו האהלה:

חד, אחד מהם **אמר**: יש לדרוש את הכתוב **לגנאי**. כלומר: בני ישראל נהגו בכך שלא כהוגן. ויבואר להלן.

[1807] היינו מפני החכם. שנאמר "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן". כמבואר בגמרא לעיל.

[1808] וכן נפסק בשלחן ערוך יורה דעה רמד יא.

וחד אחד מהם **אמר**: יש לדרוש את הכתוב **לשבח**. כלומר: בני ישראל נהגו בכך כהוגן. וכדלהלן:

מאן דאמר לגנאי, אותו הגנאי הוא **כדאיתא**, כפי שמפורש במדרש תנחומא שם, ומפני שהדבר מגונה לא רצה הש"ס לפרסמו.

[והיינו שאמרו: "ראו כמה עבים שוקיו, כמה צוארו שמן, והכל משלנו"].

מאן דאמר לשבח, השבח שבדבר מבואר במאמר שלפנינו:

אמר חזקיה: אמר לי חנינא בריה דרבי אבהו, אמר רבי אבהו, אמר רבי אבדימי דמן חיפא:

א. הרואה **חכם עובר**, **עומד מלפניו** משעה שהחכם נכנס לתוך **ד' אמות** שלו. [1809] וכיון **שהחכם עבר** והתרחק **ד' אמות** נוספות שמצידו השני של האדם, **יושב**. [1810]

ב. הרואה את **אב בית דין עובר**, **עומד מלפניו מלא עיניו** משעה שרואהו ואפילו ממרחק, **ואינו יושב עד שישב** הנשיא **במקומו**. [1812], [1811]

שנאמר [שם]: "**והביטו אחרי משה עד בואו האהלה**". כלומר: הביטו עליו ונשארו עומדים עד שראוהו בא לאהל שאז מותר להם לשבת. ומשה נשיא היה.

ומכאן שהרואה נשיא עובר, אינו רשאי לשבת עד שהנשיא ישב במקומו.

עד כאן הגמרא דנה בענין כיבוד הרב והנשיא.

וכל זה הובא כאן בדרך אגב, מאחר שדנו בענין כיבוד אב ואם, שהוזכר במשנתנו שאחד אנשים ואחד נשים חייבים בכך.

ועתה הגמרא חוזרת לבאר את המשך משנתנו:

שנינו במשנה: [1813] **כל מצות עשה שהזמן גרמא אנשים חייבין ונשים פטורות**. וכל מצות עשה שאין הזמן גרמא אחד האנשים ואחד הנשים חייבין.

ומביאה הגמרא הברייתא המבארת את דברי המשנה:

תנו רבנן: **איזוהי מצות עשה שהזמן גרמא**? כגון: מצות **סוכה ולולב**, שאינן נוהגות אלא בזמן סוכות.

וכן **שופר**, שאינו נוהג אלא בראש השנה.

[1809] כתב הב"ח: אסור לעמוד מפני רבו לפני שנכנס לד' אמותיו, מפני שאז לא מוכח שקם לכבודו. שהרי אינו צריך לקום מפניו באותה שעה. [יורה דעה רמד]. והביאו הש"ך [שם ס"ק ו].

[1810] כך פירשו רש"י והרא"ש וכן פסקו הב"ח והש"ך יו"ד רמ"ד. [אבל עיין רמבם", וב"ח יורה דעה רמ"ד בהסבר דבריו].

[1811] או עד שיתכסה מנגד עיניו [שלחן ערוך שם. ומקורו מרבו המובהק דלעיל לג א. ביאור הגר"א שם].

[1812] התבאר לעיל הערה 415 מי הוא הנשיא.

[1813] לעיל כט א.

וכן **ציצית**, שאינה נוהגת אלא ביום. [1814]

דף לד.

וכן **תפילין**, שאין מצוה להניחן אלא בימות החול. ולא בשבתות וימים טובים. [1815]
וכיוצא בזה, יש עוד מצוות עשה הנוהגות בזמן מסוים, ואינן נוהגות תמיד, [1816] ונשים פטורות מהן.
ואיזוהי מצות עשה שלא הזמן גרמא? כגון: **מזוזה**, **מעקה**, השבת **אבידה**, **ושילוח הקן**.
וכן כל כיוצא בזה, שאר מצות שאין הזמן גרמן, נשים פטורות מהן. [1817]
ותמהינן על משנתנו: **וכללא הוא**? וכי ניתן לומר כלל קבוע בכל המצות, ולומר שכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, וכל מצות עשה שלא הזמן גרמא נשים חייבות?!
והלא יש כמה וכמה מצות שהן יוצאות מן הכלל הזה! וכדלהלן:
הרי מצות אכילת **מצה**, ומצות **שמחה** ברגל, ומצות **הקהל**, דכל אלו הן **מצות עשה שהזמן גרמא**, ובכל זאת **נשים חייבות** בהן! [1818]

[1814] התוספות כתבו שבגד לילה [כגון סדין] פטור מציצית אפילו ביום. ובגד יום חייב בציצית אפילו בלילה. ומכל מקום ציצית נקראת מצוה שהזמן גרמא, מפני שזמן לבישה גורם לחיוב לבוא. ודעת הרמב"ם [ציצית פרק ג] שכל מה שלובש בלילה פטור ואפילו אם הוא בגד יום, וכל מה שלובש ביום חייב ואפילו אם הוא בגד לילה. ובשלחן ערוך [אורח חיים יח א] הובאו שתי הדעות. וכתב הרמ"א שלענין ברכה אין לברך על ציצית אלא כשמתקיימים שני התנאים: [א] שלובש בגד יום. [ב] שלובש אותו ביום. ולענין לבישת בגד בלא ציצית יש להחמיר בשני הדברים: [א] אסור ללבוש כסות לילה ביום בלא ציצית. [ב] אסור ללבוש כסות יום בלילה בלי ציצית. [משנה ברורה שם]. ומכל מקום, ש"ץ שלובש טלית בלילה אינו צריך לבדוק את ציציותיה, מפני שבכגון זה בודאי יש לסמוך על חזקתן שמכבר. [שם]. [ועיין ר"ן].

[1815] על פי פירוש שני ברש"י, וכן כתבו התוספות. ובפירושו הראשון כתב רש"י שלילה אינו זמן מצות תפילין. אבל התוספות הביאו אתד ברי הגמרא במסכת מנחות שנפסק שם שלילה זמן תפילין הוא. ובשלחן ערוך [או"ח ל יב] נפסק שמדאורייתא לילה זמן תפילין. אבל חכמים אסרו להניחם שמא ישן בהם ויפיח. ומכל מקום אם הניחם ביום אינו צריך לחלצם בלילה כל זמן שאינו הולך לישון [משנה ברורה שם]. ואמנם ההלכה היא שאינו חייב לחלצן אבל אין מורים כך ברבים [שלחן ערוך שם]. שמא יבואו להניחם לכתחילה. וכן, בפני הרבים אסור להשהות עליו את התפילין בלילה מפני שזהו גם כן כהוראה. [מגן אברהם ומשנה ברורה].

[1816] עיין דוגמא בריטב"א. ויש מצוות רבות שהן יוצאות מן הכלל, שלמרות שהזמן גרמן נשים חייבות בהן, וכדלהלן בגמרא.

[1817] הקשו התוספות: במצות אבידה ומעקה ושילוח הקן נאמר גם לאו, ובמצות לא תעשה נשים חייבות אפילו כשהזמן גרמן, ואם כן, מדוע נאמר כאן שהטעם לכך שנשים חייבות בהן הוא מפני שאין הזמן גרמן? עיין תוספות וריטב"א ועוד.

[1818] נשים חייבות באכילת מצה בלילה הראשון של פסח, שנאמר [דברים טז ג]: "לא תאכל עליו [על קרבן פסח] חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות", ודרשו חז"ל מסמיכות הדברים: כל שישנו בכלל האיסור לאכול חמץ, ישנו בכלל המצוה לאכול מצה. ונשים הן בכלל איסור אכילת חמץ. שהרי היא מצות לא תעשה. ולפיכך הן חייבות באכילת מצה [ומכל מקום חיוב אכילת מצה אינו אלא בלילה הראשון של פסח. שנאמר [שמות יב]: "בערב תאכלו מצות"] [רש"י]. ובענין שמחה ברגל נאמר [דברים טז] "ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך" וגו'. ומכאן שנשים חייבות. רש"י. ובמצות הקהל נאמר [דברים לא יב] "הקהל את העם האנשים והנשים והטף". הרי שנשים חייבות בה. [מצות הקהל נוהגת לאחר שנת השמיטה בחג הסוכות: המלך היה קורא את ספר דברים בעזרה באזני כל העם, האנשים הנשים והטף והגרים. כמבואר בתורה שם].

ותו, ועוד: **והרי** מצות **תלמוד תורה**, ומצות **ריה ורביה**, ומצות **פדיון הבן**, דכל אלו **לאו מצות עשה שהזמן גרמא הוא**, ובכל זאת **נשים פטורות** מהן! [1819]

אמר רבי יוחנן: אין למדין הלכה **מן הכללות** [הכללים] המוזכרים במשניות בכל מקום שהוזכר כלל. [1820] מפני שיש דברים היוצאים מן הכלל.

ואפילו **במקום שנאמר בו** באותו כלל "**חוץ** מדבר פלוני", אין אומרים שכאן משמע שדוקא אותו דבר פלוני יוצא מן הכלל וכל שאר הדברים נכללים בכלל. אלא, יתכן שיש דברים נוספים שאף הם יוצאים מן הכלל.

וראיה לדבר, מהא **דתנן** במסכת עירובין בענין עירובי חצרות ושיתופי מבואות [כו ב]: אסור לטלטל בשבת מרשות היחיד לרשות הרבים.

חצר שיש כמה בתים הפתוחים אליה, מן התורה מותר להוציא מן הבתים לחצר, מפני שהחצר מוקפת מחיצות. והרי היא רשות היחיד.

כיוצא בזה "מבוי", שהוא סימטא המוקפת מחיצות משלשת רוחותיה ופתוחה לרשות הרבים בראש המבוי [ברוח הרביעית], וכמה חצרות פתוחות אל המבוי, מן התורה מותר לטלטל מן החצרות למבוי, מפני שהמבוי נחשב כרשות היחיד [בהיותו מוקף מחיצות משלש רוחות].

אך חכמים אסרו לטלטל מן הבתים לחצר המשותפת, [1821] מפני שכל בית שייך לדייר אחר, ואילו החצר משותפת לכולם, ולכן החצר המשותפת נראית כרשות נפרדת [או שהיא נראית כעין רשות הרבים] לגבי כל בית. וחששו חכמים שאם נתיר לטלטל מן הבתים לחצר, יבואו אנשים להתיר לטלטל מרשות היחיד לרשות הרבים. [1822]

ולפיכך תיקנו חכמים [1823] "עירוב חצירות", שכל בני החצר מכינים לעצמם פת באחד הבתים. ועל ידי כך כולם נחשבים מעורבים וכאילו כל הבתים והחצר שייכים לכולם

[1819] נשים פטורות מתלמוד תורה ופדיון הבן כפי שהגמרא דורשת לעיל [כט א ב] מהכתובים. ופריה ורביה נשים פטורות ממנה מפני שנאמר [בראשית א כח]: "פרו ורבו ומילאו את הארץ 'וכבשוה'". ודרשו חז"ל [יבמות סה ב]: דוקא מי שדרכו לכבוש חייב בפריה ורביה. ולפיכך רק האיש חייב בפריה ורביה אבל אשה לא. מפני שאין דרכה של אשה לכבוש. [רש"י].

[1820] כגון במשנתנו ששנינו "כל מצות עשה שהזמן גרמא" וכו'. ויש יוצאים מן הכלל כמבואר בגמרא לעיל. וכן, בענין מצות ראיה: מצוה להראות בעזרה ברגל. שנאמר [שמות כג]: "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך". ושנינו במסכת חגיגה [ב א]: "הכל חייבין בראיה", ואמרו בגמרא שם שיש יוצאים מן הכלל הזה. [על פי רש"י כאן בצירוף דעתו במסכת חגיגה שם. אבל עיין תוספות שם].

[1821] עירובין כא ב: שלמה תיקן עירובין ונטילת ידים.

[1822] רמב"ם עירובין א ד.

[1823] שלמה ובית דינו. [עירובין שם, ורמב"ם שם הלכה ג].

[1824] רש"י ד"ה חוץ מן.

כאחד, [1825] מפני שהמקום שמצויים בו מזונותיו של האדם חשוב מקום דירתו, [1824] והרי זה כאילו כולם דרים במקום אחד.

כיוצא בזה במבוי, אסור לבני החצרות לטלטל מן החצר למבוי, בגלל שהוא נראה כרשות נפרדת, כיון שכל בני החצירות מסביבו יוצאים דרכו אל רשות הרבים, וגזרו חכמים שלא להוציא מהחצרות למבוי אלא אם כן השתתפו כל בני החצירות במאכל שמניחים אותו באחת החצרות, וקראוהו חכמים "שיתוף מבואות". [1826]

ושנינו בענין זה [שם]:

בכל מאכל או משקה **מערבין** ערובי חצרות, [1827] **ומשתתפין** שיתופי מבואות, **חוץ מן המים** ומן **המלח**. מפני שדוקא דבר המזין את האדם מחשיב את המקום לדירתו, ואילו מים ומלח אינם מזינים את האדם.

ויש לתמוה על דברי המשנה: **ותו ליכא**?! וכי אין מאכלים נוספים שאינם מזינים? ! **והאיכא**, והלא יש גם **כמהין ופטריות**, שהם מאכלים שאינם מזינים, ואין מערבים בהם! ומדוע המשנה לא הזכירה גם אותם?

אלא, מכח קושיא זו מוכיח רבי יוחנן כדבריו דלעיל, מכאן **שאין למדין** הלכה **מן הכללות** המוזכרים במשניות, **ואפילו במקום שנאמר בו** "**חוץ** מדבר פלוני". וכגון בענין עירוב, למרות ששנינו "בכל" מערבין "חוץ" ממים ומלח, בכל זאת יש דברים נוספים שיוצאים מן הכלל כמו כמהין ופטריות.

ועתה הגמרא חוזרת לדון בדברי משנתנו:

והוינן בה: **ומצות עשה שהזמן גרמא**, **נשים פטורות**, **מנלן**? מנין לנו שאכן נשים פטורות מהן?

ומשנינן: **גמר**, התנא למד זאת **מתפילין**, שהכתוב פטר את הנשים ממצות תפילין, כפי שיבואר להלן, ולומדים את פטור הנשים משאר המצות שהזמן גרמא ממצות תפילין בלימוד של "מה מצינו":

[1825] רמבם" עירובין א ו. וגובים מכל בית פת [שבת ו א], או שאחד מבני החצר מזכה לכולם חלק בפת שלו על ידי אחר שמגביהם עבורם [עירובין עט א]. [דיני עירוב חצרות מבוארים בשלחן ערוך אורח חיים שסו].

[1826] על פי שבת ו ורש"י שם, ועירובין כו א.

[1827] כך פירש רש"י. [ותוספות כתבו בשמו שמדובר בין בעירובי חצרות ובין בעירובי תחומין ועיין רש"ש]. והתוספות דחו את דבריו. שהרי אין מערבין עירובי חצרות אלא בפת [עירובין עא ב]. ולפיכך פירשו ש"מערבין" היינו עירובי תחומין. ומכל מקום, בשיתופי מבואות הכל מודים שאין צריך דוקא פת, אלא בכל משתתפין חוץ ממים ומלח. וטעם החילוק בין עירובי חצרות לשיתופי מבואות: עירוב חצרות מטרתו לערב את כל הדירות שבחצר ולעשותם כעין דירה אחת. ואין דירתו של אדם נמשכת אלא אחר הפת. מה שאין כן שיתופי מבואות, מטרתם לשתף את רשות החצרות שבמבוי, ולא את הבתים. וחצר אינה בת דירה. ולפיכך די להם במאכל כל שהוא, ואין צורך בפת. [רש"י עירובין שם].

מה, כמו שמצינו במצות **תפילין**, שהיא מצוה שהזמן גרמא, [1828] **נשים פטורות** ממנה.
אף כל מצות עשה הדומה לתפילין, דהיינו, מצוה עשה **שהזמן גרמא**, **נשים פטורות** ממנה. [1829]
ומצות **תפילין** עצמה, שנשים פטורות מקיומה, **גמר לה**, למד התנא ממצות **תלמוד תורה**, האמורה בתורה [בפרשת קריאת שמע] בסמוך למצות תפילין [דברים ו ז - ח]: "ושנתתם [את דברי התורה] לבניך, ודברת בם. וקשרתם [את התפילין] לאות על ידך".
מה, כמו לענין מצות **תלמוד תורה**, מצינו **שנשים פטורות** הימנה, שנאמר [שם יא טו]: "ולמדתם אותם את בניכם", מלמד הכתוב "בניכם", ולא את בנותיכם, [1830] **אף** מצות **תפילין**, **נשים פטורות** הימנה.
ומקשינן: מדוע יש לנו להקיש את מצות תפילין דוקא לתלמוד תורה מחמת שנכתבה בסמוך לה? והלא אף מצות מזוזה סמוכה לתפילין. שנאמר "וקשרתם לאות ידך, וכתבתם על מזוזות"!
ומדוע לא **נקיש תפילין למזוזה**, ונאמר, כשם שבמצות מזוזה נשים חייבות בה [כמבואר להלן], כך תפילין נשים חייבות בהם!
ומתרצינן: **תפילין לתלמוד תורה**, **איתקש**, נכתבה בסמוך לה, בין **בפרשה ראשונה** שבקריאת שמע, כמבואר לעיל, **ובין בפרשה שניה** שבקריאת שמע, שנאמר [דברים יא יד - טו]: "והיו לטוטפות [תפילין] בין עיניכם, ולמדתם אותם [את דברי התורה] את בניכם".
ואילו **תפילין למזוזה**, **בפרשה שניה לא איתקיש**. לא נכתבה בסמוך לה, אלא מצות תלמוד תורה מפסיקה ביניהם. [1831]
ולפיכך, עדיף ללמוד את תפילין מתלמוד תורה שנאמרה בסמוך אליה בשתי הפרשות.
ומקשינן: ומאחר שלמדנו את תפילין מתלמוד תורה מפני שנסמכו זו לזו, **נקיש** גם את **מזוזה לתלמוד תורה**, שהרי מזוזה נסמכה לתלמוד תורה בפרשה שניה שבקריאת שמע!
ומדוע שנינו בברייתא לעיל שנשים חייבות במזוזה? ומתרצינן: **לא סלקא דעתך**, אל תעלה בדעתך לפטור את הנשים ממצות מזוזה.
היות וכתיב [דברים יא כ - כא]: וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך, **למען ירבו ימיכם**". ומלמד הכתוב ששכר מצות מזוזה הוא ריבוי ימים.

[1828] כמבואר בברייתא לעיל.
[1829] להלן הגמרא תמהה: מדוע למדים את מצות עשה שהזמן גרמא מתפילין שנשים פטורות ממנה? והלא יש מצות שהזמן גרמא שנשים חייבות בהן, כגון מצה וכדומה! ומדוע אין למדים מהם? [רש"י].
[1830] רש"י על פי הגמרא לעיל כט ב.
[1831] שנאמר שם: "וקשרתם אותם לאות [תפילין]. ולמדתם אותם את בניכם [תלמוד תורה]. וכתבתם על מזוזות".

ואם כן, וכי רק **גברי בעי חיי**, ואילו **נשי לא בעי חיי**!?
וכי יעלה על הדעת לומר שרק גברים צריכים אריכות ימים, ואילו נשים אינן צריכות?!
אלא בהכרח, שמצות מזוזה נאמרה גם לנשים.
לסיכום: א. דין תפילין נלמד מדין תלמוד תורה שנסמך אליו בשתי הפרשיות שבקריאת שמע. וכשם שנשים פטורות מתלמוד תורה כך הן פטורות מתפילין.
ב. מזוזה אינה נלמדת מתלמוד תורה, כיון שאמר הכתוב ששכרה הוא אריכות ימים, וגם נשים צריכות אריכות ימים.
ג. מצות עשה שהזמן גרמא נלמדות מתפילין, וכשם שנשים פטורות מתפילין, כך הן פטורות משאר מצות עשה שהזמן גרמא.
ומקשינן: **והרי סוכה, דמצות עשה שהזמן גרמא** היא, **דכתיב** [ויקרא כג מב]: "**בסוכות תשבו שבעת ימים**". [1832] ויש להוכיח ממנה שנשים חייבות במצות עשה שהזמן גרמא.
וכדלהלן: נאמר [ויקרא כג מב]: "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות".
האות ה' שבמילה "האזרח" מיותרת.
ודרשו חכמים בברייתא: [1833] 'האזרח', להוציא את הנשים. כלומר: דוקא החשוב שבאזרחים חייב בסוכה. דהיינו גבר, אבל אשה פטורה. [1834]
ויש לדייק מדברי הברייתא:
טעמא, כל הטעם לכך שנשים פטורות זהו משום **דכתב רחמנא** "**האזרח**" **להוציא את הנשים**, משמע, **הא לאו הכי**, אילו לא היה נאמר 'האזרח' הייתי אומר **שנשים חייבות** למרות שסוכה היא מצות עשה שהזמן גרמא.
וכיצד שנינו שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא?
ומתרצינן שני תירוצים:
א. **אמר אביי**: בודאי נשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא. ובכל זאת **איצטריך** הכתוב הוצרך לומר "האזרח" בענין סוכה, מפני שהיה עולה בדעתנו שמצות סוכה שונה משאר מצות עשה שהזמן גרמא. וכדלהלן:
סלקא דעתך אמינא, היה עולה בדעתך לומר: **הואיל דכתיב** "**בסוכות תשבו**" וחז"ל דרשו "**תשבו כעין** תדורו", [1835] לפיכך ישיבת סוכה צריכה להיות כדרך שאדם דר בדירתו. **מה דירה** דרים בה **איש ואשתו** יחד, **אף סוכה** חייבים בה **איש ואשתו**.

[1832] כלומר: רק שבעת ימים שמחמשה עשר בתשרי תשבו בסוכות. ומכאן שזו מצות שהזמן גרמא.
[1833] סוכה כח א.
[1834] רש"י שם.
[1835] כלומר: הישיבה בסוכה היינו לדור בה כדרך שאדם דר בביתו.

לפיכך נאמר "האזרח" להוציא את הנשים.
ב. **ורבא אמר** תירוץ אחר:

דף לד:
למרות שנשים פטורות ממצות שהזמן גרמא, בכל זאת **איצטריך**, הכתוב הוצרך לומר 'האזרח' בענין סוכה, למעט נשים במפורש, משום **דסלקא דעתך אמינא**, היה עולה בדעתך לומר כך:
נילף נלמד שנשים חייבות במצות סוכה בגזירה שוה "**חמשה עשר** [בתשרי] **חמשה עשר** [בניסן" **מחג המצות**.
מה להלן, במצות אכילת מצה, **נשים חייבות** באכילת מצה בלילה הראשון [כי כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה], **אף כאן**, בסוכה, **נשים חייבות**.
לכן **צריכא**, הוצרך הכתוב למעטן, ולכך נאמר "האזרח".
ומקשינן: **והרי** מצינו מצוות עשה של **ראיה**, להיראות בשלש רגלים לפני ה' בבית המקדש עם קרבן, שכתוב [שמות כג יז]: "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדן ה'", **דמצות עשה שהזמן גרמא** היא, כי מצוה זאת חיובה נוהג רק בשלשה זמנים מסוימים בשנה, בפסח, שבועות וסוכות, **ובכל** זאת, **טעמא** [רק מטעם] **דכתב רחמנא** [שם] "**זכורך**" למדנו למעט **ולהוציא** את **הנשים**.
הא לאו הכי [אבל בלא מיעוט זה], היה הדין **שנשים חייבות!**
ומוכח שלא לומדים מתפילין לכל מצוות עשה שהזמן גרמא, שהנשים פטורות. כי הרי מצוות ראיה היא מצוות עשה שהזמן גרמא, ובכל זאת צריך בו לימוד מיוחד למעט את הנשים.
ומתרצינן: אין להוכיח שהנשים חייבות במצוות עשה שהזמן גרמא מכך שיש לימוד מיוחד במצוות ראיה למעט את הנשים, כיון שבמצוות ראיה **איצטריך** לימוד מיוחד.
כי בלא הלימוד המיוחד למעט את הנשים, **סלקא דעתך אמינא** [היינו סוברים לומר], **נילף** [נלמד] את דין מצוות ראיה בגזירה שוה "**ראיה**" "**ראיה**" **ממצות** "**הקהל**", שהנשים חייבות בה, לפי שכתוב [דברים לא יא]: "בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר, תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם". לכן במצות ראיה צריכה התורה להשמיענו לימוד מיוחד למעט את הנשים ממצוה זו.
אבל שאר מצוות עשה שהזמן גרמא, לומדים מתפילין שהנשים פטורות בהם.
ומקשינן על המשנה: **ואדילפינן** [עד שהמשנה לומדת] בבנין אב **מתפילין לפטורא**, לפטור את הנשים ממצוות עשה שהזמן גרמא, **נילף** [נלמד] בלימוד של "בנין אב"

ממצוות שמחה בשלש רגלים, שכתוב "ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך" - וכמו שמצינו במצוות שמחה, שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא, הנשים חייבות בה, אף כל מצוות עשה שהזמן גרמא נלמד משם **לחי ובא**!

אמר אביי: אין ללמוד ממצוות שמחה שהנשים חייבות במצוות עשה שהזמן גרמא, כיון שבמצוות שמחה, אין חובת השמחה מוטלת עליה, אלא **אשה - בעלה משמחה**, שהקרי בפסוק הוא "ושימחת", ואם כן המצווה היא של הבעל, ולא של האשה [1836].

ומקשינן: הרי מוזכר בפסוק שיש חיוב שמחה גם באלמנה, שאין לה בעל, שכתוב [דברים טז יא]: "ושמחת לפני ה' אלוהיך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך והגר והיתום **והאלמנה** אשר בקרבך במקום אשר יבחר ה' אלוהיך לשכן שמו שם". ואם אנו אומרים שחיוב השמחה אינו על האשה אלא על הבעל שחייב לשמחה, **אלמנה, מאי איכא למימר**, כיצד אפשר לפרש כן באלמנה שאין לה בעל?

ומתרצינן: הפסוק מדבר **ב**אלמנה עניה **ה**שרויה **אצלו**, שיש חיוב לבעל הבית לשמח אותה משלו במאכל ומשתה ובגדים בשלש רגלים [1837].

ומקשינן: **ונילף** [ונלמד] לכל מצוות עשה שהזמן גרמא **מ**ממצוות "**ה**קהל" שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא והנשים חייבות בו, שמצווה זו נוהגת פעם בשבע שנים במוצאי שנת השמיטה.

ומתרצינן: אין לומדים ממצוות "הקהל" **משום דהוה** מצוות אכילת **מצה** שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא בט"ו ניסן ויש לימוד שהנשים חייבות בה [כמבואר במסכת פסחים

[1836] כך פירש רש"י, שהאשה אינה חייבת בשמחה, אלא בעלה חייב לשמחה, אבל הריטב"א פירש, שהאשה חייבת במצוות שמחה, אלא שהתורה לא חייבה את האשה לשמוח אלא על ידי בעלה, מה שאין כן שאר מצוות שלא תלוי קיומן בבעל כלל. הגמרא בראש השנה [ו ב] מביאה: בעי רבי זירא: אשה מה היא בבל תאחר? האם אינה עוברת על איחור הבאת נדריה כיון שלא מחוייבת במצות ראיה, ואינה מחוייבת לעלות לירושלים, ואם כן לא שייך בה זמן של רגלים לאיסור בל תאחר, או שמא עוברת, כיון שיש לה חיוב שמחה ברגל, ובזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שלמים, וצריכה היא לעלות לירושלים כדי לאכול בה בשר שלמים. אמר לו אביי: ותיפוק שעוברת על "בל תאחר" שהרי מחוייבת לעלות לירושלים כדי לשמוח באכילת שלמים, ומקשה הגמרא, ומי אמר אביי הכי? והאמר אביי: אשה בעלה משמחה, ומתרצת הגמרא: אביי לדבריו דרבי זירא קאמר. ומקשה השואל ומשיב [חלק א סימן סא], מה הקשו על אביי ממה שאמר: אשה בעלה משמחה, והרי כל הטעם שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, הוא משום שמשועבדות לבעליהן, וכיון שהבעל חייב לעלות לרגל ולשמוח שם, מהיכי תיתי שהאשה תפטר מכך, אדרבה השיעבוד מחייב אותה גם כן לעלות אתו ולא שייך הפטור מטעם שהזמן גרמא. ותירץ, שצריך לומר, שקושית הגמרא היא, באופן שבעלה אינו חייב לעלות ולשמוח, כגון בערל וטמא וחרש, שפטורים ממצות שמחה, אם כן באופן זה האשה פטורה, כיון שהיא מצוה שהזמן גרמא שעיקר החיוב הוא בשביל הבעל ולא מצד עצמה. נמצא לפי דברי בעל השואל ומשיב, כל שהבעל חייב לעלות, אין הכי נמי גם היא חייבת, ובאופן זה לא שייך בכלל הפטור של מצות עשה שהזמן גרמא, כי אדרבה, השיעבוד שפוטר אותה בדרך כלל ממצות עשה שהזמן גרמא, במצוה זו היא מחייבת אותה.

[1837] כתב בטל תורה, מכאן מוכח שהמצוה מוטלת על שכן ליתן לשכניו העניים יותר ממי שאינו שכן רק בן עיר. וכן נפסק בשו"ע [יו"ד רנא], ששכנים קודמים לעניי העיר.

מג ב], ומצוות **הקהל** גם כן יש בה לימוד מיוחד שהנשים חייבות, אם כן הם **שני כתובים הבאים כאחד** [המלמדים אותנו ענין אחד], שהנשים חייבות במצוות עשה שהזמן גרמא. **וכל שני כתובים הבאין כאחד אין מלמדים**.

כי בכך שהתורה חזרה פעמים לפרש את אותו דין, סימן הוא שהלימודים לא נכתבו ללמד לשאר מקומות.

כי אם אחד מהלימודים נכתב כדי ללמד לשאר מקומות, התורה לא היתה צריכה לחזור וללמד לימוד נוסף לאותו דין. ולכן אין לומדים ממצוות הקהל ומצות אכילת מצה שהנשים חייבות במצות עשה שהזמן גרמא, אלא לומדים מתפילין שהנשים פטורות בו.

ומקשינן: **אי הכי**, אם הטעם שאין למדים ממצוות הקהל, הוא משום שהם שני כתובים הבאים כאחד, ואין הם מלמדים למקומות אחרים, אם כן כיצד לומדים מתפילין? והרי מצות **תפילין** ומצות **ראיה נמי**, הם **שני כתובים הבאים כאחד**, **ואין מלמדים**!

ומתרצינן: הטעם שהתורה פירשה גם במצות תפילין וגם במצות ראיה שהנשים פטורות, אינו משום שאינם מלמדים, אלא משום שיש בכל אחת מהמצוות סיבה שאי אפשר ללמוד אחת מהשניה, ושתי המצוות **צריכי** לכתוב בהן שהנשים פטורות.

משום **דאי כתב רחמנא** רק במצות **תפילין**, **ולא כתב** במצות **ראיה** שהנשים פטורות, **הוה אמינא נילף** [נלמד] בגזירה שוה "**ראיה**" "**ראיה**" **מהקהל** שהנשים חייבות, לכן התורה פירשה במצות ראיה שהנשים פטורות.

ואי כתב רחמנא רק במצות **ראיה**, **ולא כתב** במצות **תפילין** שהנשים פטורות, **הוה אמינא אקיש תפילין למזוזה** לחייב את הנשים במצות תפילין [1838], שהרי אחרי פרשת תפילין נאמר: "וכתבתם על מזוזות", והיינו אומרים: כמו שבמצות מזוזה נשים חייבות, אף בתפילין נשים חייבות.

לכן **צריכא** התורה לפרש גם במצות ראיה וגם במצות תפילין שהנשים פטורות.

ומקשינן: **אי הכי**, אם מצות תפילין ומצות ראיה אינן נחשבות כשני כתובים הבאים כאחד, משום שבשתיהן יש סיבה שהיה צריך הכתוב לפרש בהם שהנשים פטורות, אם כן, מצות אכילת **מצה** ומצות **הקהל נמי**, יש בהן סיבה **שצריכי** לפרש בהם שהנשים חייבות, ואי אפשר ללמוד מאחד לשני, ואם כן, הן אינם שני כתובים הבאים כאחד, ואם כן אפשר ללמוד ממצוות הקהל לכל מצוות עשה שהזמן גרמא שהנשים חייבות.

[1838] כתב העצמות יוסף, רק את מצות תפילין היינו מקישים למזוזה, אבל את שאר מצות עשה שהזמן גרמא היינו לומדים ממצות ראיה, כי אין לומר שהיינו לומדים מתפילין לחייב כל מצות עשה שהזמן גרמא, שהרי מצות הקהל מיותרת, ותפילין והקהל הם שני כתובים הבאים כאחד, למעט ולומר שנשים לא חייבות במצות עשה שזמן גרמא.

והוינן בה: **למאי צריכי**, [לשם מה הוצרכו] לפרש גם במצות הקהל וגם במצות אכילת מצה שהנשים חייבות, ומדוע לא ניתן ללמוד ממצוה אחת לשניה בבנין אב עם כל שאר מצוות עשה שהזמן גרמא?!

בשלמא אי כתב רחמנא רק במצות **הקהל**, **ולא כתב** לגבי מצוות אכילת **מצה** שהנשים חייבות, יש סברא לומר שלא לומדים את מצות אכילת מצה ממצות הקהל בבנין אב, כי **הוה אמינא**, **נילף** [היינו סוברים ללמוד] את מצות אכילת מצה בגזירה שוה "**חמשה עשר - חמשה עשר**" **מחג הסוכות**, כמו ששם נשים פטורות, לפי שכתוב "האזרח" להוציא את הנשים, אף במצות אכילת מצה נשים פטורות, ומשום כך צריך לפרש במצות אכילת מצה שהנשים חייבות.

אלא מדוע היה צריך הכתוב לפרש גם במצות הקהל שהנשים חייבות? הרי היה די אם **ניכתוב רחמנא** רק לגבי אכילת **מצה**, **ולא בעי** לגבי **הקהל**. **ואנא אמינא** [ואנחנו היינו אומרים מסברא] שהנשים חייבות במצוות הקהל: כי אם אפילו **טפלים** [קטנים] **חייבים** במצות הקהל, לפי שכתוב בה "והטף" [דברים לא יב], **נשים**, **לא כל שכן** שחייבות [1839].

הילכך מסיקה הגמרא: כיון שנתפרש גם במצות הקהל שהנשים חייבות, **הוה להו ב' כתובים הבאים כאחד**, **ואין מלמדים**.

ומקשינן: מה שתירצנו כי אין למדים ממצוות אכילת מצה וממצוות הקהל שהנשים חייבות במצות עשה שהזמן גרמא, משום שהם ב' כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים, **הניחא**, תירוץ זה טוב רק **למאן דאמר** הסובר כי **אין מלמדין**.

אלא למאן דאמר הסובר כי אף ב' כתובים הבאין כאחד **מלמדין** [1840] , **מאי איכא למימר** [מה אפשר לומר], מדוע אין למדים משם לכל מצוות עשה שהזמן גרמא, שהנשים חייבות?

ותו [ועוד] קשה, **מצות עשה שלא הזמן גרמא נשים חייבות**, **מנלן** [מנין לנו] [1841]?

[1839] כתב בשיטה לא נודע למי, ואם תאמר מצות ראיה תוכיח, שדורשים "כל" זכורך - לרבות את הקטנים, ובכל זאת נשים פטורות. ותירץ, שקטנים אינם חייבים במצות ראיה אלא רק מדרבנן כדי לחנכן במצות, והפסוק, הוא רק אסמכתא בעלמא.

[1840] בשער המלך פ"ב דשחיטה כתב בשם ספר כריתות [הובא בגליון מהרש"א] בחלק לשון למודים שער א', שמחלוקת התנאים האם שני כתובים הבאין כאחד מלמדים, הוא, שמאן דאמר שני כתובים הבאים כאחד מלמדים סובר שאפשר לומר מלתא דאתיא במה מצינו טרח וכתב קרא, ומאן דאמר אין מלמדים סובר שלא אומרים כן אלא דוקא בקל וחומר.

[1841] כתב הרמב"ן, שאין מדייקים מכך שמצות עשה שזמן גרמא נשים פטורות מכלל שלמצות שלא הזמן גרמא חייבות, אלא רק במקום שיש היקש, כמו שנלמד לקמן, אבל כאן שהגמרא לומדת במה מצינו, אין לומדים ממנו אלא רק לצד אחד, ולא מדייקים ממנו, מכך שבאופן זה פטור, מוכח שבאופן השני יהיה חייב. וכן כתב הריטב"א, שאם לומדים במה מצינו, אין לנו אלא מה שלמדנו בלבד, ואין לנו ללמוד חיוב מכלל פטור, אבל אם לומדים מהיקש, כיון שרואים שרק מצוות מסוימות הוקשו לתפילין ומצות מסוימות לא הוקשו, אנו אומרים מה שהוקש הרי הוא כתפילין, ומה שלא הוקש אינו כתפילין.

ומתרצת הגמרא תחילה את הקושיה השניה, מנין שנשים חייבות במצות עשה שלא הזמן גרמא:

משום **דיליף** [שלומדים] **ממורא**, שנאמר: "איש אמו ואביו תיראו" ויש בו לימוד שגם הנשים חייבות בו, שכתוב "תיראו" בלשון רבים לרבות את האשה, ומשם לומדים בבנין אב לשאר מצות עשה שלא הזמן גרמא:

מה מורא - נשים חייבות, אף כל מצות עשה שלא הזמן גרמא - נשים חייבות.

ומקשינן: **ונילף מתלמוד תורה**, שהיא מצוות עשה שלא הזמן גרמא ונשים פטורות, שנאמר: "ושננתם לבניך" - ולא לבנותיך, ונלמד משם בבנין אב לשאר מצות עשה שלא הזמן גרמא שהנשים פטורות.

ומתרצינן: **משום דהוה ליה** מצות **תלמוד תורה** ומצות **פריה ורביה**, שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא והנשים פטורות בהן [שנאמר: "וכבשוה" ורק איש שדרכו לכבוש קוראים בו "פרו ורבו"], **שני כתובים הבאים כאחד. וכל שני כתובים הבאים כאחד - אין מלמדים.**

ולכן לא לומדים משם בבנין אב לשאר מצוות עשה שלא הזמן גרמא שנשים פטורות, אלא לומדים בבנין אב ממצוות מורא, שהנשים חייבות במצות עשה שלא הזמן גרמא.

דף לה.

ומקשינן: **ולרבי יוחנן בן ברוקא, דאמר: על שניהם**, גם על האיש וגם על האשה **הוא אומר** "**ויברך אותם אלהים, פרו ורבו**" [בראשית א], וגם האשה חייבת במצות פרו ורבו, **מאי איכא למימר**? מדוע אין לומדים ממצות תלמוד תורה לשאר מצות עשה שלא הזמן גרמא, והרי רק במצות תלמוד תורה יש לימוד שהנשים פטורות, ואין כאן שני כתובים הבאין כאחד שאין מלמדים?

ומתרצינן: לרבי יוחנן בן ברוקא אין למדים ממצות תלמוד תורה לשאר מצוות עשה שלא הזמן גרמא שהנשים פטורות, **משום** שגם במצות פדיון הבן יש לימוד שהנשים פטורות, **דהוה תלמוד תורה ופדיון הבן שני כתובים הבאים כאחד, וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין.**

ומקשינן: **ולרבי יוחנן בן ברוקא**, הסובר כי במצוות פריה ורביה שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא, נתפרש בו שהנשים חייבות, **נמי** קשה, כיצד לומדים ממצות מורא לשאר מצוות עשה שלא הזמן גרמא שהנשים חייבות, **ניהוו** מצות **פריה ורביה** ומצות **מורא**,

שני כתובים הבאים כאחד, ואין מלמדין [1842]!

ומתרצינן: לדעת רבי יוחנן בן ברוקא מה שהתורה חזרה לפרש בשתי מצוות אלו שהנשים חייבות, אינו משום שאין מלמדים, אלא משום שיש בכל אחת מהמצוות סברא שאי אפשר ללמוד אותה מהשניה, ובשני המצוות **צריכי** לפרש שהנשים חייבות בהם. משום **דאי כתב רחמנא** רק במצוות **מורא ולא כתב** במצוות **פריה ורביה** שהנשים חייבות, **הוה אמינא** [היינו אומרים]: כיון שבמצוות פריה ורביה - לשון "**וכבשוה**" **אמר רחמנא** [אמר הכתוב], ואיש דרכו לכבוש את הארץ במלחמה ואין דרכה של אשה לכבוש, אם כן היינו סוברים לומר כי רק **איש דדרכו לכבש - אין** [כן] חייב במצוות פריה ורביה, אבל **אשה דאין דרכה לכבש - לא** חייבת, כי כל מי שלא נכלל ב"וכבשוה" לא נכלל במצות "פרו ורבו". לכן צריכה התורה לחזור ולפרש במצות פריה ורביה שהנשים חייבות בו.

ואי כתב רחמנא רק במצות **פריה ורביה ולא כתב** במצות **מורא** שהאשה חייבת. **הוה אמינא** [היינו אומרים] כי רק **איש**, **דסיפק בידו לעשות** ולכבד את אביו, שאין אימת אחרים עליו - **אין** [כן] חייב במצות מורא, אבל **אשה**, **דאין סיפק בידה לעשות** לאחר שנישאת, שהיא ברשות בעלה - **לא** חייבת במצות מורא, **וכיון** דאשה נשואה **אין סיפק בידה לעשות**, היינו סוברים לומר כי **לא תתחייב כלל** אפילו בעודה פנויה.

משום כך **צריכא**. הוצרכה התורה לפרש גם במצות פריה ורביה וגם במצות מורא, שהנשים חייבות, ולכן אין הם שני כתובים הבאים כאחד שאין מלמדים.

ומקשינן [גם כאן כמו הקושיא שהקשו לעיל]: התירוץ שתירצנו כי אין למדים מתלמוד תורה שהנשים פטורות ממצוות עשה שלא הזמן גרמא, משום שנשנה גם בפדיון הבן, והרי הם שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים - **הניחא** [תירוץ זה טוב] רק **למאן דאמר** הסובר כי **שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין**.

[1842] התוס' [ד"ה ולרבי יוחנן] כתבו, כי בגמרא לא הקשו לדעת רבנן שמורא ומזוזה הם שני כתובים הבאים כאחד, משום ששני הכתובים נצרכים, ואינם שני כתובים הבאים כאחד שאין מלמדים. וברמב"ן הקשה, שנאמר כי שילוח הקן ומזוזה ומורא הם ג' כתובים הבאים כאחד, ותירץ שאינם ג' כתובים הבאים כאחד, משום שהלימוד של מורא נצרך כמבואר בגמרא לקמן, והלימוד של מזוזה גם כן נצרך כדי שלא נקיש אותו לתפילין או לתלמוד תורה. גם בשיטה לא נודע למי הקשה כקושית הרמב"ן, והוסיף לבאר: שהרי בשילוח הקן כתוב "והארכת ימים", ומזה אפשר ללמוד שנשים חייבות, כי וכי הגברים צריכים חיים והנשים לא? ותירץ, שאין הכתובים באים כאחד, כיון שהפסוק בשילוח הקן נצרך לברכה, להודיע מתן שכרן של מצוות. עוד הקשה הרמב"ן: אצל כבוד כתוב "למען יאריכון ימיך" ונשים בכלל. אם כן מורא וכבוד הם שני כתובים הבאים כאחד. ותירץ, שמורא וכבוד הם מצוה אחת, ואינם נקראים שני כתובים הבאים כאחד.

אלא למאן דאמר הסובר כי אף שני כתובים הבאין כאחד **מלמדין**, **מאי איכא למימר** [מה אפשר לומר], מדוע אין למדים מתלמוד תורה לכל מצוות עשה שלא הזמן גרמא, שהנשים פטורות?

לסיכום: קושיתו של המקשן לכל הסוגיא היא כך: במצות עשה שהזמן גרמא מצאנו בתורה שתי מצוות שהנשים חייבות בהן: מצות אכילת מצה ומצות הקהל [אבייי הוציא את מצות שמחה מכלל המצות שהנשים חייבות בהן], וכיון שאין צריכותא על כך שנשנה במצות הקהל שהנשים חייבות, נעשים על ידי זה ב' כתובים הבאים כאחד. ולפטור את הנשים ממצות עשה שהזמן גרמא מצאנו שלש מצות: סוכה, תפילין ומצות ראיה, ומאחר שקיים צריכותא בשלשתם, אין הם באים כאחד, אם כן, למאן דאמר הסובר כי ב' כתובים הבאים כאחד אין מלמדים לא קשה, מאחר שמצות אכילת מצה ומצות הקהל שהנשים חייבות בהן אין מלמדים, ולומדים מהמצות שהנשים פטורות בהן כיון שאין הם באים כאחד. והקושיא נשארת למאן דאמר שני כתובים הבאים כאחד מלמדים, שנלמד ממצות אכילת מצה וממצות הקהל לחייב את הנשים במצות עשה שהזמן גרמא.

אותה קושיא יש גם במצות עשה שלא הזמן גרמא: שמצאנו שתי מצות הנשים פטורות בהן: תלמוד תורה ופדיון הבן [ופרו ורבו לדעת רבנן], ועל מצות פדיון הבן אין צריכותא מדוע נשנה בו שהנשים פטורות, ועל ידי זה נעשים ב' כתובים הבאים כאחד. ומצאנו שלש מצות שהנשים חייבות בהם: מורא, מזוזה [ופרו ורבו לדעת רבי יוחנן בן ברוקא], ומאחר שיש צריכותא בכולם אין הם באים כאחד, אם כן למאן דאמר שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים לא קשה, מאחר שמתלמוד תורה ופדיון הבן אין ללמוד לפטור את הנשים ממצות עשה שלא הזמן גרמא, ולומדים מהמצוות שנתחייבו בהם הנשים, לפי שאין הם באים כאחד. אבל למאן דאמר מלמדים, הקושיא נשארת, שנלמד מתלמוד תורה ופדיון הבן שהנשים פטורות.

ומתרצינן: **אמר רבא**: **פפונאי**, התלמידים הגרים בפפונא **ידעי לה לטעמא דהא מילתא** [יודעים את טעם הדבר] שהנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא וחייבות במצות עשה שלא הזמן גרמא.

ומנו [ומי הוא] היודע את טעם הדבר הגר בפפונא?

רב אחא בר יעקב מפפונאה.

וטעם הדבר הוא, כי **אמר קרא**: [שמות יג ט] "**והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך**", הרי **הוקשה כל התורה כולה לתפילין**, וכשיש היקש ובנין

אב, הלימוד של ההיקש עדיף. ולכן לא לומדים את מצות עשה שהזמן גרמא בבנין אב ממצות אכילת מצה ומצות הקהל, וכן לא לומדים את מצות עשה שלא הזמן גרמא בבנין אב מתלמוד תורה ופדיון הבן, אלא לומדים מההיקש שהוקשה כל התורה לתפילין:

מה תפילין - מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, אף כל מצות עשה שהזמן גרמא - נשים פטורות[1843].

ומדמצות עשה שהזמן גרמא הוצרכה התורה לכתוב היקש **שנשים פטורות, מכלל** זה לומדים **דמצות עשה שלא הזמן גרמא נשים חייב ות.**

יש מחלוקת במסכת עירובין [צה ב] האם מצות תפילין היא מצות עשה שהזמן גרמא, או מצות עשה שלא הזמן גרמא.

ומקשינן: **הניחא** [הביאור שאמרנו טוב] רק **למאן דאמר** הסובר כי מצות **תפילין** היא **מצות עשה שהזמן גרמא**, וכיון שהוקשה כל התורה לתפילין, לומדים מתפילין לכל מצות עשה שהזמן גרמא שהנשים פטורות.

אלא למאן דאמר הסובר כי מצות **תפילין** היא **מצות עשה שלא הזמן גרמא, מאי איכא למימר** [מה אפשר לומר], כיצד אפשר ללמוד מההיקש - הרי מההיקש נלמד הפוך, לכל מצות עשה שלא הזמן גרמא שהנשים פטורות?

ומתרצינן: **מאן שמעת ליה דאמר** [מי הוא שסובר] במסכת עירובין, כי **תפילין** היא **מצות עשה שלא הזמן גרמא**?

רבי מאיר!

ולדעת רבי מאיר לא נצרכים להיקש, אלא לומדים בבנין אב ממצות ראיה, שהיא מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, ומה שנתקשינו לעיל, שנלמד ממצות אכילת מצה ומצות הקהל שהנשים חייבות, לא קשה לדעת רבי מאיר, כי:

וסבר לה רבי מאיר, שהם **שני כתובים הבאים כאחד**. ולדעת רבי מאיר **כל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין**[1844].

[1843] בשו"ת שואל ומשיב [חלק ב או"ח סימן נה] כתב בשם הצל"ח שנשים פטורות מתפילת מוסף בר"ח, שבת ויו"ט, מפני שאינה תפילת רחמים והיא מצות עשה שהזמן גרמא. אבל דעת השואל ומשיב לחייבן כיון שמוסף בא בשביל קדושת היום, והרי נשים חייבות בקדושת היום מטעם "כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה" אם כן הוא הדין בכל מה שנתקן בשביל קדושת היום. [ועיין עוד שם חלק א סימן סא].

[1844] כתב התוס' [ד"ה אלא] שזהו הטעם שבמצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, משום שמצות אכילת מצה ומצות הקהל הם שני כתובים הבאים כאחד שאין מלמדים, וזה נחשב כמו מיעוט, שדווקא במצוות אלו הנשים חייבות ולא בשאר מצוות עשה שהזמן גרמא. המהרש"ל מפרש שדברי התוס' הם פירוש לפירושו של רש"י, שהרי רש"י לעיל כתב שהיקש עדיף מבנין אב, ואם כן אף על פי שלא נצרכים להיקש, מכל מקום ההיקש קיים, אם כן עדיין קשה כי אמנם רבי מאיר סובר ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים, וממילא אפשר ללמוד מבנין אב ממצות ראיה שהנשים פטורות בכל מצות עשה שהזמן גרמא, ולא לומדים ממצות אכילת מצה ומצות הקהל שהם שני כתובים הבאים כאחד, וכן אפשר ללמוד שהנשים חייבות במצות עשה שלא הזמן גרמא ממזוזה, מכל

ומקשינן: **ולרבי יהודה, דאמר** בסנהדרין [סז ב]: **שני כתובים הבאים כאחד מלמדין**, ואמר גם בעירובין [צו ב]: כי **תפילין** היא **מצות עשה שלא הזמן גרמא**, **מאי איכא למימר**? מהיכן לדעתו נלמד למצות עשה שהזמן גרמא שהנשים פטורות, והרי לא ניתן ללמוד בבנין אב ממצות ראיה שהנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, כיון שיש שני כתובים, מצות אכילת מצה ומצות הקהל, שהם מצות עשה שהזמן גרמא, והנשים חייבות. וגם לא ניתן לומר שהוקשה כל התורה לתפילין שהנשים פטורות, כיון שלדעתו היא מצות עשה שלא הזמן גרמא, ובכל התורה כולה הנשים חייבות במצות עשה שלא הזמן גרמא.

ומתרצינן: לדעת רבי יהודה לומדים בבנין אב ממצות ראיה, שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות ממנו, ואין לומדים ממצות אכילת מצה ומצות הקהל שהנשים חייבות.

משום שאין סוברים כמו אביי לעיל האומר כי אין לאשה חיוב שמחה אלא על בעלה לשמחה, אלא סוברים שהאשה מצווה במצות שמחה ברגל, **דהואי** מצות אכילת **מצה** ומצות **שמחה** ברגל ומצות **הקהל שלשה כתובים הבאים כאחד**, **ושלשה כתובים הבאים כאחד** גם רבי יהודה מודה **שאין מלמדין**. שנינו במשנה: **וכל מצות לא תעשה**, בין שהזמן גרמא בין שלא הזמן גרמא אחד האנשים ואחד הנשים חייבין. '

והוינן בה: **מנהני מילי** [מנין לומדים דברים אלו][1845]?

אמר רב יהודה אמר רב, וכן תנא דבי רבי ישמעאל: אמר קרא [במדבר ה ו]: "**איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם**". **השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה**, ובמצות לא תעשה יש עונש מלקות. אם כן, הושוו אשה לאיש לענין מצות לא תעשה, ששניהם חייבים בין במצות לא תעשה שהזמן גרמא ובין במצות לא תעשה שלא הזמן גרמא[1846].

מקום קשה שהרי מההיקש משמע להיפך, אם כן מה הפירוש בדברי רש"י שלדעת רבי מאיר לא נצרכים להיקש? על כן מוסיף התוספות ששני כתובים הבאים כאחד נחשבים למיעוט, ומיעוט עדיף מהיקש, כיון שנחשב כאילו יש פסוק מפורש ללמד שהנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא וחייבות במצות עשה שלא הזמן גרמא.

[1845] כתב הפני יהושע, יש לדקדק מה הקשו בגמרא מנהני מילי, והרי אין שום לימוד לפטור את הנשים, אם כן פשוט שחייבות, שהרי אין ללמוד ממצות עשה שהזמן גרמא שהנשים פטורות, כיון ששונה מצות לא תעשה שחמור, כמבואר ביבמות [דף ז] וכן מבואר בברכות [דף כ] שאמרו: שב ואל תעשה שאני, משמע שלא תעשה שיש בו מעשה חמור יותר. ומתרץ, שהגמרא מקשה מנהני מילי, משום שברוב מצות לא תעשה כתוב "בני ישראל", ואפשר לדרוש "בני" ולא בנות ישראל, כמו שהגמרא דורשת לקמן לגבי סמיכה, לכן צריך פסוק שהשוו אשה לאיש.

[1846] המקנה מקשה, שהגמרא היתה צריכה לומר שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל "אזהרות" שבתורה או לכל "לא תעשה" שבתורה, ולמה מדגיש לכל "עונשים" שבתורה? ותמצית תירוצו, שבסתם לאו ודאי שהנשים מוזהרות, והלימוד של רבי יהודה אמר רב בא לרבות לעונשין. בשו"ת תשב"ץ [חלק א סימן ג] רצה השואל לומר, כי מה שחייבות הנשים בלא תעשה, היינו רק בלא תעשה שיש בו מיתת בית דין או כרת, אבל לא תעשה שאין בו מיתת בית דין וכרת, כגון: "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך וכו'" וכגון: "לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ וכו'", שהם לאו

אגב זה שהביאו בגמרא לימוד לענין עונשין, מביאה הגמרא לימוד מהיכן נתרבו הנשים לדיני ממון ולמיתה, שההורגן מת על ידן.

דבי רבי אליעזר תנא, **אמר קרא**: [שמות כא א] "ואלה המשפטים **אשר תשים לפניהם**", **השוה הכתוב אשה לאיש לכל דינים** [דיני ממון] **שבתורה**.

דבי חזקיה תנא: **אמר קרא** [שמות כא כט] "**והמית איש או אשה**", **השוה הכתוב אשה לאיש לכל מיתות שבתורה**, שההורגם מתחייב מיתה וכן שור ההורגם חייב כופר.

וצריכא, צריך לימוד להשוות אשה לאיש גם לענין עונשין וגם לענין דיני ממון וגם לענין שההורגם מתחייב במיתה, ואי אפשר ללמוד מאחד לשני.

משום **דאי אשמעינן הך קמייתא**, [שאם התורה היתה משמיעה רק את הלימוד הראשון] להשוות אשה לאיש לענין עונשים, היינו סוברים לומר כי **משום כפרה חס רחמנא עלה** [על האשה], שתקבל עונש ותתכפר.

אבל לענין **דינין** [דיני ממון] - **אימא** [היינו אומרים] כי רק **איש**, **דבר משא ומתן**, **אין** [כן] נאמר בו דיני ממון. אבל **אשה**, שאינה מתעסקת במשא ומתן, **לא** נאמרו בה דיני הממון.

ואי אשמועינן הא [ואם התורה היתה משמיעה רק לגבי דיני ממון], היינו אומרים כי רק לגבי דיני ממון שוה דין האשה לאיש **משום דחיותה היא**, שאם אינה בכלל דיני ממון, אין לה חיים, שהכל גוזלים אותה, והיא גוזלת את אחרים, וכולם היו בדלים ממנה.

שאין בו מעשה, מי יכריחנו לומר שהנשים בכלל האנשים? והשיב לו התשב"ץ, איני יודע למה, שהרי בפרשה ההיא לא הוזכרו חייבי מיתות וכריתות, אלא כתוב "ובכל חטאת האדם" משמע כל העבירות שבתורה, שהרי הכתוב כלל בזה כל עבירות שבתורה, ובכולם יש עונש, או בידי אדם או בידי שמים, ואף על פי שבגמרא הצריכו לימוד נוסף להשוות אשה לאיש לדיני ממון ולמיתות האמורות בתורה, מכל מקום לעונשים לא הצריכו לימוד נוסף, שמלימוד זה לומדים לכל מצות לא תעשה, ואפילו לאו שאין בו מעשה, שהרי כולם נקראים "חטאת". הפרי מגדים בפתיחה כוללת לאו"ח [חלק השני אות יד] כתב, יש לעיין אם נשים מצווין על לאוין שאין בהם מעשה, שרש"י בקידושין [כאן] כתב: "ולאוין עונשין מלקות הן", משמע מזה שבלאו שאין בו מעשה פטורות, וביבמות [פד ב] כתב רש"י: "עונשים - לאו כרת, אבל עשה לא הוי עונש וכו'". אבל הרמב"ם [עבודת כוכבים יב ג] כלל את כל מצוות לא תעשה ולא הוציא אלא את איסור בל תקיף ובל תשחית ובל יטמא כהן למתים, משמע שהנשים חייבות בכל מצות לא תעשה. החינוך [מצוה ח] כתב, שהלאו של נותר בפסח נוהגת בזכרים ובנקבות. וכתב על זה במנחת חינוך, שלכאורה מדברי רב יהודה אמר רב לא מוכח שהנשים חייבות אלא רק בלאוין שיש בהם מלקות, וכמו שפירש רש"י: "ולאוין עונשין מלקות הן", וגם מהפסוק עצמו "איש או אשה כי **יעשו**" **משמע שהוקשו בלאוין שיש בהם מעשה**, **ואם כן איסור נותר שהוא לאו שאין בו מעשה וגם ניתק לעשה שאין לוקין עליהם**, **מנלן שנוהגת גם בנשים**. ועיין בצל"ח פסחים [פד ב] שכתב, כיון שנתרבו נשים לעשיית פסח, נתרבו לכל פרי פסח, והוא הדין לגבי נותר. ובתוס' ר"ש [ד"ה השוו] נראה שלאחר שנתרבו לעונשין אף לאין בו מעשה נתרבו. אבל המנחת חינוך מסיק, בלאו שאינו שוה בכל, נשים חייבות, כי נלמד מלאו של "לא יקחו" ומתמורה, ובלאו שאין בו מעשה אם אין הזמן גרמא, גם כן חייבות מצד הסברא, שלא גרע ממצות עשה שלא הזמן גרמא, אבל לא תעשה שהזמן גרמא אין לימוד שחייבות אלא רק את הלימוד של רב יהודה אמר רב, ולא נוכל לרבות משם אלא רק לאוין שיש בהם מעשה, שכתוב "כי יעשו", אבל לאוין שאין בהם מעשה והזמן גרמא לא נוכל לרבות משם, וצריך עיון מנלן שחייבות בהם, ואפשר שאינן חייבות, ונשאר בצריך עיון על כך שלא מצא לרבותינו שחילקו כן.

דף לה:

אבל לגבי הדין שבעליו של השור ההורג חייב **כופר** - **אימא** היינו אומרים כי רק בהורג (תחילת העמוד) **איש**, **ד"בר מצות"**, **אין**, חייב כופר, אבל ההורג **אשה**, שאינה חייבת במצות כאיש, **לא** חייב כופר, לכן הוצרכה התורה להשמיענו שאשה שוה לאיש גם לגבי שור המועד ההורג את האשה שבעליו חייב כופר.

ואי אשמעינן הא [ואם התורה היתה משמיעה רק לגבי חיוב מיתה], היינו אומרים כי רק לגבי חיוב מיתה שוה אשה לאיש שיתחייב ההורגן מיתה, ובעליו של שור המועד ההורגן חייב כופר, **משום דאיכא איבוד נשמה** ולכן חייבו הכתוב כופר, לפי **שחס רחמנא עלה** [על האשה], **אבל** לגבי **הנך תרתי** [שני אלו] - עונשים ודיני ממון, **אימא** [היינו אומרים] כי **לא** שוה האשה לאיש, לכן **צריכא** להשמיענו ששוים גם לגבי עונשים וגם לגבי דיני ממון וגם לענין שההורגן מתחייב במיתה.

שנינו במשנה: **חוץ מבל תקיף ובל תשחית** ובל תטמא למתים, שהנשים פטורות.

והוינן בה: **בשלמא** בלאו של **בל תטמא למתים**, הנשים פטורות משום **דכתיב** [ויקרא כא א]: "**אמור אל הכהנים בני אהרן**", ודורשים **בני אהרן - ולא בנות אהרן**.

אלא בלאו של **בל תקיף**, שאסור לגלח ולהשוות את תחילת צמיחת השיער של צדעי המצח לאחורי האוזן ולגלח את השיער שביניהם, וכן בלאו של **בל תשחית מנלן** שהנשים פטורות?

ומבארינן: **דכתיב** [ויקרא יט כז]: "**לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך**", ודורשים: **כל שישנו בהשחתה**, **ישנו בהקפה**. **והני נשי** [ואלו הנשים], **הואיל ולא איתנהו** [אינם] נכללים **ב**איסור **השחתה** של הזקן - **ליתנהו** [אינם] כלולים **ב**איסור **הקפה** של הראש.

ומנלן דלא איתנהו [ומנין אנו יודעים שאינם] נכללים **ב**לאו של **השחתה**?

איבעית אימא: **סברא**, **דהא לא אית להו** [שהרי אין להם] זקן.

ואיבעית אימא: **קרא** [1847], דאמר קרא: "לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך".

מדשני קרא בדיבוריה [מכך ששינה הכתוב בדיבורו] שבתחילה לגבי איסור הקפת הראש דיבר בלשון רבים, ואילו אחר כך לגבי איסור השחתת הזקן דיבר בלשון יחיד [1848].

[1847] התוס' במסכת שבועות [כב ב] כתבו: תימא, כיון שיש סברא, למה צריך פסוק, ותירצו, שיש דברים שאין הסברה פשוטה כל כך וצריך את הפסוק להשמיענו את הסברה.

[1848] כתב העצמות יוסף, אין לפרש את האיבעית אימא הראשון שהסברה היא שאין להם זקן כלל, שהרי לפי האיבעית אימא השני, מכך ששינה הכתוב, על כרחך צריך לומר שיש להם לפעמים זקן, שהרי הוצרך הכתוב למעט את זקנם, ולא מסתבר שהאיבעית אימא הראשון יכחיש את זה ויחלקו במציאות, ועל כן צריך לומר שרוב

לכן אנו דורשים: **דאם כן** שגם הנשים חייבות, **ניכתוב רחמנא** [שהתורה תכתוב] בלשון רבים כמו קודם לכן, "**פאת זקנכם**".

מאי זקנך בלשון יחיד? לדרוש ולמעט: דווקא **זקנך** נאסר בהשחתה - **ולא זקן אשתך**, אפילו אם העלתה זקן והשחיתה [1849].

ומקשינן: **ולא**? וכי אשה שצמח לה זקן אינה כלולה בלאו של השחתת הזקן?

והתניא: **זקן אשה והסריס שהעלו שער - הרי הן כזקן לכל דבריהם**.

מאי לאו, וכי אין כוונת הברייתא **להשחתה**, שאף נשים הן בכלל הלאו של השחתת הזקן.

ומתרצינן: **אמר אביי**: **להשחתה לא מצית אמרת**! אי אפשר לומר שהם בכלל הלאו של השחתת הזקן.

כיון **דיליף** [שלומדים] בגזירה שוה "**פאת**" "**פאת** מבני **אהרן**, שכתוב לגבי ישראל "פאת זקנך" ולגבי כהנים כתוב "ופאת זקנם לא יגלחו".

ודורשים: **מה להלן**, לגבי כהנים, **נשים פטורות**, כיון שכתוב בפרשה שם "בני אהרן" למעט בנות אהרן [וכעת הגמרא סוברת כי המיעוט שממעטים בנות אהרן נאמר על כל האיסורים הכתובים בפרשה שם] **אף כאן**, לגבי ישראל, **נשים פטורות**.

ומקשינן: **ואי סבירא לן** [אם אנו סוברים] **דכי כתב** [כי מה שכתוב] בפרשת הכהנים "**בני אהרן**" למעט בנות אהרן, **אכוליה ענינא כתיב** [נאמר על כל הענינים הכתובים בפרשה שם].

אם כן מדוע צריכה התורה להשמיענו גזירה שוה?

נישתוק קרא מיניה, מהגזירה שוה של "פאת" "פאת" למעט את הנשים מאיסור השחתתה הזקן הכתוב לגבי ישראל, **ותיתי** [ונלמד דין זה] **בקל וחומר** מכהנות [1850].

פעמים באמת אין להם זקן אלא שקיימת מציאות רחוקה שיקרה שיש להן זקן, לכן סובר האיבעיא אימא הראשון, שמסתבר, כיון שרוב פעמים אין להן זקן, אינם בכלל איסור השחתת הזקן.

[1849] הריטב"א מקשה מנין לנו לדרוש כך ממה ששינה הכתוב, אולי הקפה נכתב בלשון רבים כדי לרבות את הניקף והמקיף לחיוב, והשחתה נכתב בלשון יחיד כדי לחייב את המגלח והמשחית בלבד ולפטור את המתגלח. ותירץ, שבין במגלח, בין בשריטה, בין בהקפה, בכולם העושה והנעשה שוין, ולוקים כשעושים מעשה, ולכך נכתב בהם בלשון רבים, "ושרט לנפש לא תתנו" וכן בהשחתה כתוב לשון רבים גבי כהנים "פאת זקנם לא יגלחו", ולומדים לכל ישראל בגזירה שוה "פאת" "פאת" מבני אהרן, ולפי זה אומר הריטב"א, הוקשו השחתה והקפה זה לזה, ומה השחתה נשים פטורות אף הקפה נשים פטורות, ומה הקפה אחד המקיף ואחד הניקף כמו שנאמר "ראשיכם" בלשון רבים אף השחתה אחד המשחית ואחד הנשחת.

[1850] העצמות יוסף מקשה, כיצד אפשר לשתוק מהגזירה שוה, הרי הוא נצרך לדרשה שלקמן ללמד שחייב רק על גילוח שיש בו השחתה. ומתרץ, שקושית הגמרא, מדוע לומדים מהגזירה שוה, נלמד מקל וחומר, אבל לא הקשו שהכתוב ישתוק מהגזירה שוה עצמה, אבל יש לדקדק, כיון שהגזירה שוה עצמה מוכרחת, אם כן עדיף ללמוד מהגזירה שוה, ובשלמא אם כל הגזירה שוה נכתבה לדרשה זו, שייך להקשות שהיה לו לשתוק מהגזירה

ואנא אמינא [ואנו נאמר] קל וחומר זה: **ומה כהנים, שריבה בהם הכתוב מצות יתירות,** מיעט הכתוב, שדווקא **בני אהרן** מצווים באיסור השחתת הזקן - **ולא בנות אהרן**. אם כן, **ישראל**, שלא ריבה בהם הכתוב כל כך הרבה מצוות, **לא כל שכן** שממעטים את בנות ישראל מאיסור השחתת הזקן.

ומתרצינן: **אי לאו** שהתורה היתה משמיעה לנו את **הגזירה שוה** "פאת" "פאת" למעט את הנשים מאיסור השחתת הזקן, **הוה אמינא** [היינו אומרים] כי מה שכתוב בפרשת כהנים "בני אהרן" למעט את בנות אהרן, נאמר רק על איסור טומאה שכתוב מיד לאחר מכן [1851], ולא על איסור השחתת הזקן שכתוב כמה פסוקים אחרי זה [בפסוק ה], כיון שהכתוב **הפסיק** את **הענין** בינתים, כגון "לה יטמא" [שם ג] שכתוב בינתיים.

ומקשינן: **השתא** [עכשיו] שאנו דורשים גזירה שוה, **נמי נימא** [גם כן נאמר] כי הכתוב **הפסיק הענין** בין המיעוט של "בני אהרן" ולא בנות אהרן לבין האיסור של השחתת הזקן, והמיעוט נאמר רק על האיסור לכהנים להטמאות למת, ולא על איסור השחתת הזקן.

ואי משום גזירה שוה שנכתבה ללמוד ממנה למעט את הנשים מאיסור השחתת הזקן בישראל, ניתן לומר, כי הגזירה שוה לא נכתבה בשביל למעט את הנשים, אלא **מיבעי ליה** [נצרכת לה] לדרשה אחרת.

לכדתניא: שכתוב שם בפרשת כהנים [ויקרא כא ה]: "ופאת זקנם **לא יגלחו**" - **יכול גילחו במספריים יהיה חייב** בלאו זה?

תלמוד לומר: לגבי ישראל [ויקרא יט כז] "**לא תשחית** את פאת זקנך" ללמד שחייב רק אם גילח את הזקן דרך השחתה, שהסיר את השיער עד השורש [וזה לא שייך במספריים].

יכול לקטו את השיער שבזקן **במלקט** [במלקחים, כמין צבת קטנה של מצחצחי חרבות שמחליקים בו את תיק הסייף], **וברהיטני** [במקצוע - כלי שבו מחליקים קורות וקרשים] **יהא חייב**?

שוה, אבל מאחר שבלאו הכי הגזירה שוה מוכרחת ליכתב בשביל דרשה אחרת, מה משנה אם לומדים גם לימוד זה מהגזירה שוה. ותירץ שצריך לומר, כי בכל זאת, דבר זה לא היה לו ללמוד מגזירה שוה אלא מקל וחומר.

[1851] כך פירש רש"י, ומבאר הריטב"א: שהרי ב"לה יטמא", אנשים ונשים שוין, וכיון שכן שוב לא דורשים בשאר הפרשה שאחרי זה, "בני אהרן" ולא בנות אהרן. והקשו המקנה והפני יהושע, שכל זה טוב לדעת רבי עקיבא בסוטה [דף ג] הסובר ש"לה יטמא" - מצוה, ומזה לומדים לכל שבעה מתים האמורים בפרשה שמצוה לטמא להם, ועל מצוה זו חייבות נשים כמו אנשים, כמבואר ביו"ד [סימן שעג], אם כן מבואר שהפסיק הענין. אבל לרבי ישמעאל הסובר כי "לה יטמא" - רשות הוא, אין כאן הפסק. ותירצו, דמאן דאמר "לה יטמא" - רשות, יסבור שנשים חייבות ב"בל יקרחו" [כשיטת התנא במשנה] ואם כן יש לומר בפשיטות, ש"בל יקרחו" הפסיק את הענין, ומה שהוצרך רש"י לפרש כי ב"לה יטמא" הפסיק הענין, היינו כדי להבין את דברי איסי לקמן הסובר כי גם ב"בל יקרחו" נשים פטורות, ועם כל זה אומרים לקמן, שבלא הגזירה שוה "קרחה" "קרחה" היינו אומרים שהפסיק הענין, ובזה על כרחך צריך לפרש שהפסיק ב"לה יטמא", וכמאן דאמר "לה יטמא" - חובה, לכן נוח לו לרש"י לפרש את כל הסוגיא באותו אופן.

תלמוד לומר: בפרשת כהנים "ופאת זקנם **לא יגלחו**", ללמד שחייב רק אם גילח את הזקן דרך גילוח, ואין דרך גילוח במלקט ורהיטני.

הא כיצד חייב על גילוח הזקן?

כשמסיר את השיער על ידי **גילוח שיש בה השחתה**, **הוי אומר**: **זה** גילוח ב**תער** שמסיר את השיער עד השורש.

וללימוד זה צריך את הגזירה שוה של "פאת" "פאת", כדי ללמוד את איסור גילוח זקן שבפרשת ישראל מאיסור גילוח זקן שבפרשת כהנים וכן להיפך. ומנין לנו ללמוד מהגזירה שוה למעט את הנשים מאיסור גילוח זקן.

ומתרצינן: אם הגזירה שוה לא נכתבה כדי ללמד שממעטים את הנשים מאיסור זה, **אם כן**, די היה אם **ניכתוב קרא** "לא תשחית **את שבזקנך**", והיה נחשב כאילו כתוב "פאה" כיון שכתוב כבר בתחילת הפסוק פאה, שכתוב "לא תקפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך", ומכך שהיה נכתב לגבי זקן "את שבזקנך" ולא "את זקנך" היינו יודעים שהכוונה על הפאה, והיה נחשב כאילו כתוב "לא תשחית פאות שבזקנך" ועדיין יכולים אנו ללמוד בגזירה שוה "פאת" "פאת", פרשת ישראל מפרשת כהנים, שהאיסור הוא רק כשעושה גילוח של השחתה, או שהיינו לומדים בבנין אב מגילוח זקן של כהנים לגילוח זקן של ישראל וכן להיפך.

מאי [מה הוא] "**פאת זקנך**" **שנכתב** [1852]?

שמע מינה, [מוכח מזה] שנתפרש "פאת" לגבי זקן, כי הגזירה שוה נכתבה כדי ללמד **תרתי**:

א. כדי ללמד את אופן החיוב בגילוח זקן מישראל לכהנים ומכהנים לישראל.

ב. לענין המיעוט של "בני אהרן" ולא בנות אהרן, שהגזירה שוה מלמדת כי משווים את פרשת ישראל לכל האמור בפרשת כהנים, וכיון שכתוב בפרשת כהנים "בני אהרן"

[1852] המהרי"ט מקשה, אולי הוצרך לכתוב "פאה" כדי לחייב על כל אחת ואחת, וכמו שהגמרא אומרת לקמן לגבי קרחה, שמ"לא יקרחו" הייתי יכול ללמוד כי אפילו קרח ד' וה' קרחות לא חייב אלא על אחת, לכן תלמוד לומר "קרחה" לחייב על כל אחת ואחת, וכן נאמר במכות [כ ב] לגבי שריטה שיש "ושרט" מיותר לחייב על כל אחת ואחת, וכיון שלענין פאה שנינו במשנה, שעל הזקן חייב שתים מכאן ושתים מכאן ואחת מלמטה [בסנטר], אם כן "פאה" נצרכת לדרשה זו. ומתרץ המהרי"ט, שגבי פאה לא צריך יתור לחייב על כל פאה ופאה, ודוקא לגבי קרחה ושריטה שאין להם מקום מסוים, אלא בכל מקום שישרט או יקרח חייב, לכן בלי לימוד מיוחד לא הייתי מחייב על כמה קרחות ושריטות אלא אחת, כמו אוכל שני זיתי חלב או בא על נדה כמה ביאות או נזיר שמגלח כל היום - שאינם חייבים אלא אחת, ומן היתור לומדים לחייבם על כל שריטה וקריחה אפילו בהתראה אחת, אבל גבי פאת הראש או הזקן שלכל איסור יש מקום מיוחד, ומקומותיהם ידועים וקבועים, מאחר שישנם חמש פאות בזקן, ודאי שחייב על כל פאה ופאה, שכל אחד פאה הוא, והרי זה דומה לבא על חמש נדות בגופים מחולקים, ועל זה לא צריך שום יתור.

למעט בנות אהרן, לומדים בגזירה שוה למעט את הנשים מאיסור גילוח זקן [1853].

ומקשינן: אם נשים נתמעטו מאיסור גילוח זקן, אם כן, **ואלא הא דתניא** [מה ששנינו בברייתא]: **זקן האשה והסריס שהעלו שער - הרי הן כזקן לכל דבריהם, למאי הלכתא** [לענין איזה הלכה נאמר]?

אמר מר זוטרא: לענין **טומאת נגעים** נאמר!

שסימני נגעים במקום שיער חלוקים מסימני נגעים במקום עור בשר. בנגעי עור בשר - שיער לבן נחשב לנגע, ואילו בנתק שבראש ובזקן - שיער צהוב נחשב לנתק. והברייתא מחדשת, שאם העלתה האשה שער בזקנה, נחשב שיער של זקן לענין סימני ניגעה, שהם כדין נתקי זקן ולא כדין נגעי עור בשר.

ומקשינן: כיצד אפשר לומר שהברייתא מחדשת כי זקן האשה נחשב זקן לענין טומאת נגעים? והרי לענין **טומאת נגעים בהדיא כתיבא** זקן האשה, שכתוב: [ויקרא יג כט] "**ואיש או אשה כי יהיה בו נגע בראש או בזקן**"!

אלא, אמר מר זוטרא: הברייתא נאמרה לענין **טהרת נגעים**, שכאשר תטהר, תצטרך לגלח גם את הזקן, כדין טהרת מצורע בתגלחת וציפורים.

ומקשינן: לענין **טהרת נגעים נמי פשיטא** שזקן האשה נחשב זקן, **כיון דבת טומאה היא**, שהנגע בשיער בזקן האשה נחשב כדין נתק בזקן, אם כן פשוט שגם לענין טהרה, זקן האשה **בת טהרה היא** ונחשב זקן לענין טהרה.

ומתרצינן: **איצטריך** הברייתא לחדש לענין טומאת נגעים, להשוות סימני נתקי זקן האשה לסימני זקן האיש.

ומה שהקשנו כי בהדיא נכתב בפסוק, לא קשה, כי **סלקא דעתך אמינא** שהכתוב **לצדדים כתיב**: ו"אשה" הכתובה בפסוק מוסבת רק על נתקי הראש, "**איש או אשה כי יהיה בו נגע בראש**", ו"**או בזקן**" שכתוב אחרי זה, **הדר אתאן לאיש** ולא לאשה.

[1853] הרמב"ם בהלכות עבודת כוכבים [פרק יב הלכה ב] כתב וז"ל: האשה שגלחה פאת ראש האיש או שנתגלחה פטורה שנאמר: "לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית פאת זקנך" - כל שישנו בבל תשחית ישנו בבל תקיף, ואשה שאינה בבל תשחית לפי שאין לה זקן אינה בבל תקיף, לפיכך העבדים הואיל ויש להם זקן אסורין בהקפה. עכ"ל. וכתב הכסף משנה שהרמב"ם תפס את הטעם האומר כי לומדים לפטור את האשה מסברה, ואף על פי שאין לסברה זו העמדה כי אם על ידי הגזירה שוה של "פאת" "פאת", מכל מקום קיצר הרמב"ם ולא הזכירו. ומה שכתב "לפיכך העבדים וכו'", כלומר, אף על פי שהעבד חייב רק במצות שהאשה חייבת בהם, מכל מקום בזה עדיף העבד מן האשה, משום שאשה לא נתמעטה אלא מ"לא תשחית את פאת זקנך", לכן עבדים, כיון שיש להם זקן, אינם בכלל היקש זה. וכן כתב הלחם משנה, כיון שהרמב"ם סובר למעט אשה מכח הסברא שאין לה זקן, ממילא עבד שיש לו זקן חייב. ואף על פי שלפי הטעם של האיבעיית אימא שממעט מן הכתוב יש למעט גם עבד שהוקש לאשה, מכל מקום הרמב"ם נקט כמו האיבעיית אימא הראשון לחומרא. אבל המשנה למלך תמה על כך שהרמב"ם חייב את העבדים על הקפת הראש, כיון שמסוגית הגמרא מוכח שלפי המסקנא לא נשאר הטעם שלומדים לפטור את האשה מסברא שאין להם זקן, אלא עיקר הטעם הוא שלומדים גזירה שוה "פאת" "פאת" מבני אהרן, והמשנה למלך נשאר בצריך עיון על הרמב"ם.

קא משמע לן הברייתא שזקן האשה, נחשב כזקן לכל דבריהם.

איסי תני: אף באיסור **בל יקרחו - נשים פטורות.**

מאי טעמא דאיסי?

משום **דדריש הכי**:

כתוב [דברים יד א - ב]: "**בנים אתם לה' אלהיכם לא תתגודדו** [לא תעשו חבורה על מת [1854]] **ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת, כי עם קדוש אתה לה' אלהיך**", ואיסי דורש את המיעוט: "**בנים**" **ולא בנות** לענין איסור **קרחה** שנאמר אחרי איסור גדידה.

אתה אומר כי המיעוט נאמר **לקרחה, או אינו** [שמא לא] נכתב המיעוט **אלא לגדידה**, שכתובה מיד אחרי המיעוט של "בנים" ולא בנות, ומנין שהמיעוט נאמר על איסור קרחה שנכתב אחרי איסור גדידה.

ומתרצינן **כשהוא אומר** בפסוק שאחריו: "**כי עם קדוש אתה לה' אלהיך**" אף הנשים בכלל "עם" - אם כן **הרי גדידה אמור**, שהנשים נתרבו שהם בכלל האיסור.

הא מה אני מקיים במה שהכתוב ממעט "**בנים**" **ולא בנות**?

אנו מפרשים שנאמר **לקרחה**.

ומקשינן: **ומה ראית לרבות את הגדידה** מהפסוק "כי עם קדוש" שאף הנשים בכלל, **ולהוציא את הקרחה** שלא נתרבו הנשים מ"עם". הרי המיעוט מוסב על איסור גדידה בדיוק כמו שמוסב על איסור קרחה?

ומתרצינן: **מרבה אני את הגדידה** מ"עם", שאף הנשים בכלל האיסור, משום שהוא איסור חמור, **שישנה** לאיסור גדידה גם **במקום השער** וגם **שלא במקום שער**, **ומוציא אני את הקרחה**, שהנשים נתמעטו מהאיסור מחמת המיעוט של "בנים" ולא בנות, משום שהוא איסור קל יותר, **שאינה** לאיסור קרחה **אלא במקום שער** [1855].

ומקשינן: **ואימא** [ואומר]: כי המיעוט "**בנים**" **ולא בנות** - נאמר **בין לקרחה בין לגדידה**, **וכי כתב** "**כי עם קדוש אתה לה' אלהיך**" לרבות את הנשים - **באיסור שריטה הוא דכתיב!**

[ההבדל בין שריטה לגדידה הוא, שאחד מהם נעשה ביד ואחד נעשה בכלי].

[1854] גמרא יבמות יג ב

[1855] כתב הרש"ש, מכאן יש קצת ראיה לשיטת הנמוקי יוסף שאיסור קרחה הוא גם בזקן, מכך שהגמרא לא אמרה "שאינה אלא בראש".

[1856] והכתוב חלקם כדי לעבור עליה בשני לאוין, כמו שהגמרא אומרת לגבי נשך ותרבית. תוס' רי"ד.

דף לו.

ומתרצינן: **קסבר איסי**: איסור **שריטה וגדידה** (תחילת העמוד) **אחת היא**, [שגם שריטה וגם גדידה משמעותם, בין ביד ובין בכלי] [1856] ואם כן מוכרח שהפסוק "כי עם קדוש" נאמר לכל הפחות על גדידה.

אביי אמר: **היינו טעמא דאיסי**, שסובר כי הנשים פטורות מאיסור קרחה.

משום **דגמר** בגזירה שוה "**קרחה**" "**קרחה**" **מבני אהרן** [ויקרא כא ה] , **מה להלן** בפרשת כהנים **נשים פטורות** משום שנתמעטו מ"בני אהרן" ולא בנות אהרן, **אף כאן** באיסור קרחה בישראל **נשים פטורות**.

ומקשינן: **ואי סבירא לן**, **דכי כתיב קרא** [אם אנו סוברים כי מה שכתוב] "בני אהרן" למעט בנות אהרן נאמר **בכולי עניינא** המוזכרים בפרשה שם **הוא דכתיב**.

אם כן, **נשתוק קרא מיניה** מהגזירה שוה גבי ישראל, **ותיתי** ונלמד למעט את הנשים מאיסור קרחה בישראל **בקל וחומר**.

ואנא אמינא [ואני אומר] קל וחומר זה: **ומה כהנים**, **שריבה בהם הכתוב מצות יתירות**, בכל זאת נתמעטו בהם הנשים מאיסור קרחה מהכתוב "**בני אהרן**" - **ולא בנות אהרן**, אם כן **ישראל**, שלא ריבה בהם הכתוב כל כך הרבה מצוות, **לא כל שכן** שנתמעטו בהם הנשים מאיסור קרחה.

ומתרצינן: **אי לאו** שהתורה היתה משמיעה לנו את **הגזירה שוה**, **הוה אמינא** [היינו אומרים] כי מה שכתוב בפרשת כהנים "בני אהרן" למעט את בנות אהרן, נאמר רק על איסור טומאה שכתוב מיד לאחר מכן, ולא על איסור קרחה שכתוב כמה פסוקים אחרי זה [בפסוק ה], כיון שהכתוב **הפסיק** את **הענין** בינתים, כגון "לה יטמא" [ויקרא כא ג] שכתוב בינתים.

ומקשינן: **השתא** [עכשיו], שאנו דורשים גזירה שוה **נמי נימא** [גם כן נאמר] כי הכתוב **הפסיק הענין** בין המיעוט של "בני אהרן" ולא בנות אהרן לבין איסור קרחה, והמיעוט נאמר רק על האיסור לכהנים להטמאות למת ולא על איסור קרחה.

ואי משום גזירה שוה שנכתב ללמוד ממנו למעט את הנשים מאיסור קרחה, ניתן לומר, כי הגזירה שוה **מיבעי ליה** [נצרכת לה] לדרשה אחרת.

לכדתניא: "**לא יקרחו**" - **יכול אפילו קרח ארבע וחמש קרחות לא יהא חייב אלא אחת**?

תלמוד לומר: "**קרחה**" תיבת "קרחה" יתירה היא, **ללמד שחייב על כל אחת ואחת**.

"**בראשם**" **מה תלמוד לומר** [מה לומדים מהמילה "בראשם"] האמור בפרשת כהנים, **לפי שנאמר** אצל ישראל [דברים יד א]: "**לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת**", הייתי **יכול** לומר כי **לא יהא חייב אלא על** קרחה **בין העינים** בלבד.

מנין לרבות את **כל הראש** לאיסור קרחה?
תלמוד לומר: בפרשת כהנים "**בראשם**", **לחייב** קרחה **על** כל **הראש כבין העינים**.
ואין לי ללמוד מ"בראשם" לאסור קרחה על כל הראש כבין העינים **אלא** אצל **כהנים שריבה בהם הכתוב מצות יתירות, ישראל מנלן** שגם הם נאסרו בקרחה על כל הראש?
לזה נצרכת הגזירה שוה, **שנאמר כאן** בפרשת כהנים "**קרחה**", **ונאמר להלן** אצל ישראל "**קרחה**", להשוות את איסור קרחה שנאמר אצל כהנים לאיסור קרחה שנאמר אצל ישראל.
מה כאן אצל כהנים **חייב על כל קרחה וקרחה, וחייב על** כל **הראש כ**קרחה **בין העינים, אף להלן** אצל ישראל **חייב על כל קרחה וקרחה, וחייב על** כל **הראש כבין העינים, ומה להלן** אצל ישראל איסור קרחה הוא **על מת** שכתוב "למת" **אף כאן** לגבי כהנים איסור קרחה הוא **על מת!**
וכיון שהגזירה שוה נצרכת כבר, כיצד לומדים למעט את הנשים מאיסור קרחה.
ומתרצינן: אם רק דבר זה לחוד באה הגזירה שוה ללמד אותנו, **אם כן** היה מספיק אם **נכתוב קרא** בשתי המקומות "**קרח**".
מאי [מה הוא] לשון "**קרחה**" שנכתב? הרי זה כאילו נכתב גזירה שוה נוספת.
שמעת מינה ללמוד **תרתי** [שני] לימודים מהגזירה שוה, גם את הלימוד של הברייתא, וגם למעט את הנשים מאיסור קרחה.
רבא אמר: **היינו טעמא דאיסי**, שסובר כי הנשים פטורות מאיסור קרחה.
משום **דיליף** [שלומד] גזירה שוה "**בין עיניכם**" **מתפילין, מה להלן** בתפילין **נשים פטורות, אף כאן** באיסור קרחה **נשים פטור ות.**
ורבא, מאי טעמא לא אמר כאביי ללמוד מהגזירה שוה של "קרחה" מפרשת כהנים שהנשים פטורות?
ומתרצינן: מה שלא נכתב **קרח** אלא **קרחה, לא משמע ליה** לרבא לדייק וללמוד משום כך לימוד נוסף מהגזירה שוה שהנשים פטורות.
ואביי, מאי טעמא לא אמר כרבא ללמוד מהגזירה שוה של "בין עיניכם" מתפילין שנשים פטורות?
ומתרצינן: **אמר לך** אביי: **תפילין גופייהו** [עצמם] **מהכא גמר לה** [לומדים מגזירה שוה זו] של "בין עיניכם", **מה להלן** באיסור קרחה, **מקום שעושים קרחה** היא **בגובהה של ראש** במקום צמיחת השיער מעל מצחו ולא ממש בין העינים, **אף כאן** בתפילין, **מקום הנחה** היא **בגובה הראש** במקום צמיחת השיער, ולא בין העינים ממש.
ולכן אין ללמוד מגזירה שוה זו למעט את הנשים מאיסור קרחה.

ומקשינן: **ובין לאביי ובין לרבא** שאינם לומדים מ"בנים אתם לה' אלהיכם" [דברים יד א - ב] למעט את הנשים מאיסור קרחה, אלא מלימודים אחרים, **האי "בנים אתם" מאי דרשי ביה**[1857]?

ומתרצינן: **האי** "בנים אתם" **מיבעי** [נצרך] **לכדתניא**:

"**בנים אתם לה' אלהיכם**".

בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים - אתם קרויים בנים של ה'. אבל בזמן **שאין אתם נוהגים מנהג בנים - אין אתם קרויים בנים** של ה', שהכל תלוי בהתנהגותינו, **דברי רבי יהודה**.

רבי מאיר אומר: בין כך ובין כך אתם קרויים בנים, וכמו שהבן תמיד נשאר בן של אביו, כך אתם תמיד נחשבים בנים של ה'.

שנאמר: [ירמיה ד כב] "**בנים סכלים המה**", **ואומר**: [דברים לב כ] "**בנים לא אמון בם**", **ואומר**: [ישעיהו א ד] "**זרע מרעים בנים משחיתים**", **ואומר**: [הושע ב א] "**והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם, יאמר להם בני אל חי**".

והוינן בה: **מאי "ואומר"**? מדוע הוצרך רבי מאיר להביא ראיה מפסוקים נוספים, ולא הסתפק להביא ראיה מפסוק אחד?

ומבארינן: הטעם שלא הסתפק להביא ראיה רק מהפסוק בירמיה "בנים סכלים המה", כי **וכי תימא** [אם תאמר] **סכלי** [סכלים, טפשים] שאין בהם אלא שטות **הוא דמקרי** [שנקראים] **בני**, אבל כשהם רשעים **כי לית בהו הימנותייהו** [שאין בהם אימון] **לא מיקרו בני**.

לזה **תא שמע**, ראיה מהפסוק בדברים **ואומר**: "**בנים לא אמון בם**".

וכי תימא [ואם תאמר] רק **כי לית בהו הימנותא** [כשאין בהם אימון], שהם רשעים, **הוא דמיקרו בנים**, אבל **כי פלחו** [כשעובדים] **לעבודת כוכבים לא מיקרו בנים**.

לזה **תא שמע**, ראיה מהפסוק בישעיהו **ואומר**: "**זרע מרעים בנים משחיתים**", ו"משחיתים" היינו עבודה זרה, כמו שנאמר [דברים ד טז] "פן תשחיתון ועשיתם פסל וגו'".

וכי תימא [ואם תאמר] רק "**בנים משחיתים**" **הוא דמיקרו** [הם שנקראים] אבל "**בני מעלייא**" **לא מיקרו** ["בנים מעולים" לא יחשבו] עוד לעולם.

לזה **תא שמע**, ראיה מהפסוק בהושע **ואומר**: "**והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי**" שעל ידי תשובה חוזרים להקראות "בני קל חי".

[1857] בתוס' הרא"ש תמה, מה הקשו על אביי ורבא, הרי גם רבנן החולקים על איסי בן יהודה לא דורשים "בנים" ולא בנות. ומתרץ, שהגמרא מקשה על אביי ורבא אליבא דאיסי, משום שמסתבר שטעמו של איסי משום שדורש "בנים" ולא בנות, אם לא שהוצרך לדרוש ממנו דרשה אחרת.

מתניתין:

בהמשך למשנה הקודמת, מונה כאן המשנה פרטים במעשה הקרבנות שנוהגים באנשים ולא בנשים.

הסמיכות - סמיכת ידים על ראש הקרבן קודם שחיטתו, שכל קרבנות בהמה, בין של חובה ובין של נדבה, טעונות סמיכה, שנאמר [ויקרא א ד]: "וסמך ידו על ראש העולה", וכן [שם ג ב]: "וסמך ידו על ראש קרבנו", חוץ מבכור ומעשר ופסח שאינן טעונות סמיכה. ואין סמיכה אלא בבעלים, היינו שבעל הקרבן סומך על ראש הבהמה בעודה חיה בכל כוחו.

והתנופות - הנפת הקרבן, היינו שמביאים הבעלים את האימורים עם החזה והשוק בידיהם וכהן מניח ידו תחת יד הבעלים ומניף, כלומר מוליך ומביא ומעלה ומוריד, כמו שנאמר בשלמים [ויקרא ז ל]: "את החלב על החזה יביאנו, את החזה להניף אותו תנופה לפני ה'".

וההגשות - שהמביא קרבן מנחה, לאחר שנתנה בכלי שרת ונתן עליה שמן ולבונה, מוליכה אצל הכהן, והכהן מוליכה אצל המזבח ומגישה בקרן מערבית דרומית.

והקמיצות - של המנחות.

והקטרות - הקטרת האימורים.

והמליקות - של קרבן העוף.

והקבלות - של דם הקרבן מצואר הבהמה.

והזאות - של הדם על גבי המזבח.

כל אלו **נוהגים** רק **באנשים ולא בנשים**, שהאשה אינה סומכת ואינה מניפה ואינה מגשת מנחה, ואפילו אם היא כהנת אין העבודה כשרה בה להגיש מנחה בקרן מערבית דרומית של המזבח כמשפטה, ואינה קומצת ומקטרת ואינה מולקת ואינה מקבלת דם ואינה מזה דם חטאת העוף.

חוץ ממנחת סוטה ונזירה שהן מניפות את מנחתן בעצמן, בין כהנות ובין ישראליות, שמנחתן טעונה תנופה בבעלים [1858].

גמרא:

[1858] כך פירש רש"י, והמהרי"ט תמה על דבריו, שהרי מנחת נזיר מנחת נסכים היא שבאה בגלל הזבח, ומנחת נסכים אינה טעונה לא הגשה ולא תנופה, ומה שכתוב תנופה גבי נזיר, נאמר על השלמים. ומפרש המהרי"ט, כי נראה שגורסים "חוץ ממנחת סוטה והנזירה שהן מניפות", ובאמת התנופה לא נאמרה על מנחת נזירה אלא על השלמים. וברש"ש כתב, שהתנא קורא לחלה ולרקיק הטעונים תנופה, בשם "מנחה", כמו שהתורה קוראת לשתי הלחם בשם "מנחה" [בפרשת פנחס], וכמו שמובא במנחות [מו ב] ועיין שם בתוס' ריש פרק כל המנחות.

סמיכות: מנין לומדים שהאשה אינה סומכת את ידיה על ראש הקרבן **דכתיב** [ויקרא א ב - ד]: "**דבר אל בני ישראל** וגו' **וסמך** וגו'" וה"בני" מיותר לדרוש ולמעט, שרק **בני ישראל סומכים - ואין בנות ישראל סומכות** [1860] אפילו בקרבנות שהן עצמן מביאות. [1859]

תנופות: מנין לומדים שהאשה אינה מניפה, שנאמר [ויקרא ז כט ל]: "**דבר אל בני ישראל וגו' והניף** [1861] וגו'", ודורשים מכך, כי רק **בני ישראל מניפין - ואין בנות ישראל מניפות**.

הגשות: מנין לומדים שהאשה אינה מגשת מנחה לקרן המזבח, **דכתיב** [ויקרא ו ז]: "**וזאת תורת המנחה הקרב אותה בני אהרן**", התורה מיעטה, שרק **בני אהרן** מגישים את המנחה - **ולא בנות אהרן**.

קמיצות: מנין לומדים שהאשה אינה קומצת, **דכתיב** [ויקרא ב ב]: "**והביאה אל בני אהרן וקמץ** וגו'", התורה מיעטה, שרק **בני אהרן** קומצים - **ולא בנות אהרן**.

הקטרות: מנין לומדים שהאשה אינה מקטרת, **דכתיב** [ויקרא ג ה]: "**והקטירו אותו בני אהרן** וגו'", התורה מיעטה, שרק **בני אהרן** מקטירים - **ולא בנות אהרן**.

המליקות: מנין לומדים שהאשה אינה מולקת, **דכתיב** [ויקרא א טו]: "**ומלק** וגו' **והקטיר** וגו'", **איתקש מליקה להקטרה**, מה הקטרה נוהגת רק ב"בני אהרן" ולא בבנות אהרן, אף מליקה אינה נוהגת בנשים.

[1859] אין הפירוש, שאסורות לסמוך, אלא שאין מחויבות, כמבואר בחגיגה [טו ב] שהיו מניחים לנשים לסמוך. אבל כשמביאות בשליחות את קרבנות בעליהן, אסורות לסמוך, ועיין בתוספות בראש השנה [לג א ד"ה הא רבי יהודה].

[1860] כתב הריטב"א, מה שהנשים חייבות במצות לא תעשה ובמצות עשה שלא הזמן גרמא, אף שכתוב בהם "בני ישראל"? היינו משום שהתורה ריבתה אותם מהפסוק "איש או אשה" שהשוה אשה לאיש לכל לא תעשה שבתורה, וכן במצות עשה שלא הזמן גרמא נתרבו הנשים ממצות מורא, והמיעוט של "בני ישראל" נאמר למעט את הנכרים. אבל מ"בני אהרן" ממעטים את בנות אהרן, ולא אומרים שבא למעט זרים, משום שזרים נתמעטו כבר מ"כהנים", ואם כן "בני אהרן" בא למעט את בנות אהרן. ומוסיף הריטב"א, יש שהקשו כיצד נשים נודרות ונודבות קרבן, הרי כתוב בפרשה "בני ישראל" ונמעט משם את בנות ישראל? ותירץ, שכתוב "איש איש" ומרבים מזה עכו"ם שנודרים נדרים ונדבות כישראל, אם כן כל שכן נשים. ומה שכתוב "דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה" ואף על פי כן כתוב "ויבואו האנשים על הנשים"? לא קשה, משום ששם הנשים מעצמם הביאו ולא נצטוו על כך, או שנדבה היתה, וכבר נתרבו הנשים לנדר ונדבה. המחבר באו"ח [סימן יד סעיף א] כתב: ציצית שעשאן א"י פסול, דכתיב: "דבר אל בני ישראל" [במדבר טו לח] לאפוקי א"י, והאשה כשרה לעשותן. ובמגן אברהם [ס"ק ב] תמה, שהרי בכל מקום דורשים "בני ישראל" ולא בנות ישראל כמבואר בקידושין [בסוגין]. ובהגהות רעק"א מעיר לעיין ברא"מ פרשת אמור, שכתב, כיון שהשוה הכתוב אשה לאיש גם הנשים בכלל אלא שנקט הכתוב לשון זכר משום שעדיף, ומה שדורשים בסוגיתינו "בני ישראל" ולא בנות ישראל היינו משום שלא שייך בהם הדרשה שהשוה הכתוב אשה לאיש, משום שהשוה אשה לאיש אינו אלא להשוות את המצוות, שכמו שהאיש מצווה כך האשה מצווה, וגבי תנופות וסמיכות וכו' אי אפשר לפרשם בנים והוא הדין בנות לחייבן בסמיכות ותנופות, משום שהם מצות עשה שהזמן גרמא והנשים פטורות, ולכן ממעטים את הנשים מ"בני".

[1861] רש"י פירש שכוונה הגמרא לפסוק בפרשת צו, וכתב המקנה, אף על פי שלא כתוב שם "והניף" אלא "להניף תנופה", צריך לומר שהגמרא לא דייקה בלשון. ומה שרש"י לא פירש שכוונת הגמרא לפסוק בפרשת אמור גבי תנופת העומר שכתוב שם ממש כלשון הגמרא "דבר אל בני ישראל וגו' והניף" [ויקרא כג י-יא], משום שבתנופת העומר לא שייך לומר בני ישראל ולא בנות ישראל, שהרי מדובר שם בכהן, כמו שנאמר "והניף הכהן", ולא שייך למעט את בנות ישראל אלא את בנות אהרן, ובנות אהרן אין למעט אלא במקום שכתוב "בני אהרן".

הקבלות: מנין לומדים שהאשה אינה מקבלת את הדם, **דכתיב** [ויקרא א ה]: "**והקריבו בני אהרן** הכהנים את הדם".

דף לו:

ואמר מר (תחילת העמוד) "**והקריבו**" - **זו קבלת הדם**, וכתוב "בני אהרן", מיעטה התורה, שרק בני אהרן מקבלים את הדם ולא בנות אהרן:

שנינו במשנה **והזאות**:

והוינן בה **הזאה דהיכא**? על איזה הזאה מדברת המשנה?

אי כוונת המשנה להזאת הדם **דפרה** אדומה, הרי "**אלעזר**" **כתוב בה** בפרשה, ואפילו שאר כהנים פסולים בה, כל שכן נשים פסולות!

אי כוונת המשנה להזאת הדם **דפנים** כגון: הזאה על הפרוכת ומזבח הזהב האמורים לגבי פר כהן המשיח ופר העלם דבר של ציבור, הרי "**הכהן המשיח**" [ויקרא ד ה] **כתוב בה**, למעט כהנים הדיוטים וכל שכן נשים.

אלא כוונת המשנה ל**הזאה דבן עוף**, שכתוב בחטאת העוף [ויקרא ה ט] "והזה מדם החטאת", ובזה המשנה הוצרכה להשמיענו שנשים פסולות.

דאתיא [שנלמד] **בקל וחומר מזריקת דם של עולת בן צאן** שכתוב בו [ויקרא א יא]: "וזרקו בני אהרן": **ומה בן צאן**, **שלא קבע לו כהן לשחיטתו**, שהשחיטה כשרה בזר, שכתוב [שם ה]: "ושחט את בן הבקר והקריבו בני אהרן" - שרק מקבלה ואילך מצות כהונה, לימד על השחיטה שכשרה בזר, ובכל זאת **קבע לו** הכתוב **כהן להזאתו** כמו שנאמר "וזרקו בני אהרן" למעט כהנת.

אם כן חטאת **בן עוף**, **שקבע לו כהן למליקתו** שכתוב [שם טו] "והקריבו הכהן אל המזבח ומלק את ראשו" - **אינו דין שיקבע לו** כהן **להזאתו**, ומכאן שגם הזאת הדם של חטאת העוף אינה אלא בכהן ולא בכהנת:

שנינו במשנה: **חוץ ממנחת סוטה ונזירה**.

אמר ליה רבי אליעזר לרבי יאשיה דדריה [שהיה בדורו אמורא כמותו] [ואינו רבי יאשיה קשישא בר פלוגתיה של רבי יונתן שהיה קיים עדיין בזמן רבי אלעזר].

וכך אמר לו: **לא תיתיב אכרעך עד דאמרת לי להא שמעתתא** [לא תשב עד שתפרש לי מימרא זו]: **מנין** נלמד **למנחת סוטה שטעונה תנופה**?

ומקשינן: וכי רבי אליעזר שאל את רבי יאשיה **מנלן**? והרי **בגופה** של הפרשה שם **כתיב** [במדבר ה כה]: "**והניף את המנחה**"!

אלא כך שאל אותו, **תנופה בבעלים מנלן** שתהא הסוטה עצמה מניפתה, שמא לכהן דיבר הכתוב, כמו שנאמר [שם]: "ולקח הכהן מיד האשה"?
ומתרץ: **אתיא** [נלמד] בגזירה שוה "**יד**" "**יד**" **משלמים**, **כתיב הכא** במנחת סוטה [במדבר ה כה]: "**ולקח הכהן מיד האשה**", **וכתיב התם** בשלמים [ויקרא ז ל]: "**ידיו תביאנה**", מכאן שמשווים את התנופה של מנחת סוטה לתנופה בשלמים.
מה כאן במנחת סוטה **כהן** מניף, **אף להלן** בשלמים **כהן** מניף.
מה להלן בשלמים **בעלים** מניפים, **אף כאן** במנחת סוטה **בעלים** מניפים.
הא כיצד גם הבעלים וגם הכהן מניפים? **כהן מכניס ידו תחת יד בעלים ומניף** יחד עם הבעלים [1862].
מכאן שהאשה מניפה במנחת סוטה, שהרי היא הבעלים.
אשכחן [מצאנו] לגבי **סוטה** שהאשה מניפה את המנחה. **נזירה מנלן** שהאשה מניפה את הזרוע והחלה והרקיק של קרבן נזירותה?
אתיא [נלמד] בגזירה שוה "**כף**" "**כף**" **מסוטה**, שבפרשת סוטה כתוב [במדבר ה יח]: "ונתן על כפיה", ובפרשת נזיר כתוב [במדבר ו יט]: "ונתן על כפי הנזיר", מכאן שהבעלים מניפים, ודין הנזיר והנזירה שוה, שנאמר בראש הפרשה: "איש או אשה כי יפליא לנדור נדר נזיר" [1863].

מתניתין:

כל מצוה שהיא תלויה בארץ, דהיינו, מצוה הנוגעת לקרקע, כגון שמיטת הקרקע בשביעית וביובל, או הנוגעת לגידולי קרקע, כגון הפרשת תרומות ומעשרות, **אינה נוהגת אלא בארץ** ישראל בלבד, ולא בחוץ לארץ.
ומצוה **שאינה תלויה בארץ**, שאינה אמורה לגבי קרקע, אלא היא מוטלת על גופו של אדם, כגון שמירת שבת והנחת תפילין, **נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ**.

דף לז.

חוץ מן הערלה, דהיינו, איסור אכילה או הנאה מפירות ערלה, **וכלאים**, איסור כלאי הכרם, שאסור לזרוע ביחד שני מיני זרעונים יחד עם גרעין של ענבים, ואם הוא עבר, וזרע, וצמחו גידולים, הרי הם נאסרים בהנאה.

[1862] לדעת התוס' בתירוץ הראשון, הכהן מניח את ידו תחת ידי הבעלים ממש, ויד הבעלים אינו נחשב חציצה משום שכך הוא דרך מצוותו. ולפי התירוץ השני של התוס', הבעלים אוחזים למעלה בכלי והכהן בשולי הכלי כדי שלא יהיה חציצה. וכן כתבו התוס' במנחות [סא ב ד"ה כהן], והביאו שם בשם רש"י שלא איכפת לנו אם יש בתנופת הכהן חציצה, כיון שעיקר התנופה היא בבעלים, אבל התוס' שם דוחים סברא זו, כיון שתנופת הכהן היא מן התורה, ומסתמא שייך בו חציצה.
[1863] רמב"ם.

שתי הלכות אלו, אף על פי שהן מצוות התלויות בארץ, בכל זאת הן נוהגות אף בחוץ לארץ.

[הערלה - הלכה למשה מסיני שנוהגת אף בחוץ לארץ. והכלאים - אסורים בחוץ לארץ מ"דברי סופרים"].

רבי אליעזר אומר: **אף החדש**, האיסור לאכול מתבואה חדשה קודם הקרבת קרבן העומר, אף הוא נוהג בחוץ לארץ, למרות שהוא מצוה התלויה בארץ.[1864]

גמרא:

והוינן בה: **מאי**, מה היא מצוה ה"**תלויה** בארץ", **ומאי**, מה היא מצוה "**שאינה תלויה** בארץ", האמורות במשנתנו?

אילימא, אם נאמר, כי מצוה ה"**תלויה** בארץ" היא מצוה **דכתיב בה** "**ביאה**", שנאמר בה "כי תבאו אל הארץ", או "והיה כי יביאך ה'", שתלה הכתוב את חובת קיומה של המצוה הזאת בביאת הארץ, ולכן היא אינה נוהגת אלא בארץ ישראל.

ומצוה "**שאינה תלויה** בארץ" היא מצוה **דלא כתיב בה** "**ביאה**", שהתורה לא תלתה אותה בביאת הארץ, ולכן היא נוהגת אף בחוץ לארץ.

אי אפשר לומר כן, כי: **והרי** מצות **תפילין** ומצות **פטר חמור**, **דכתיב בהן** "**ביאה**" שניהם אמורים בפרשת "והיה כי יביאך" שבתפילין, **ונוהגין בין בארץ בין בחוץ לארץ**.[1865] הרי שאין הדבר תלוי בכך!

ומשנינן: **אמר רב יהודה**: **הכי קאמר** התנא במשנה: **כל מצוה** שאינה תלויה בארץ, שאינה מוטלת ביחס לקרקע או לגידוליה, אלא **שהיא חובת הגוף** המוטלת על גוף האדם, כגון שבת, תפילין, פטר חמור, וכדומה, **נוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ**.

ומצוה התלויה בארץ שהיא **חובת קרקע**, שמוטלת ביחס לקרקע או גידוליה, כגון שמיטה, תרומות ומעשרות, ערלה, וכלאיים, **אינה נוהגת** מן התורה **אלא בארץ**.

והוינן בה: **מנא הני מילי** שחובת הגוף נוהגת אף בחוץ לארץ, ואילו חובת הקרקע נוהגת רק בארץ?

[1864] גם חלה נוהגת בחוץ לארץ מדרבנן. והירושלמי שואל למה לא אמרה המשנה גם "חוץ מהחלה". ותירץ שהמשנה לא מנתה אלא דברים שנוהגים גם אצל גויים, ואילו בחלה, עיסה שנילושה על ידי גוי פטורה מחלה. וכתבו התוס' שלפי זה מוכח שערלה וכלאים שגדלו אצל גוי אסורים. וכן "חדש" אסור אפילו בתבואה של גוי. שהרי כל מה שנמנה במשנה שאסור אף בחוץ לארץ, נוהג גם בשל גוי. תוס' ד"ה כל [בעמוד קודם].

[1865] שהרי מצינו שהאמוראים בבבל הניחו תפילין, וכן מצינו שקיימו מצות פדיית פטר חמור. רש"י, ותוס' ד"ה הרי. והר"ן הביא ירושלמי שדורש מפרשת והיה אם שמוע, "ואבדתם מהרה מעל הארץ. וקשרתם אותם". הא למדת, שתפילין נוהג אף בחוץ לארץ. וממילא הוא הדין לפטר חמור, שהוקש לתפילין בפרשת "והיה כי יביאך". ויש שפירש, שמצינו בפרשת במדבר שפדו פטרי חמוריהם במדבר וגם פדו שם בכורי אדם. ונקט פטר חמור שהוא מוקדם בפרשת "והיה כי יביאך". מראה כהן.

ומשנינן: **דתנו רבנן**: נאמר [דברים יב א] "אלה החקים והמשפטים אשר תשמרון לעשות, בארץ אשר נתן ה' אלהי אבותיך לך לרשתה, כל הימים אשר אתם חיים על האדמה".
ודרשינן: "**אלה החקים**" - **אלו המדרשות**. דינים שאינם מפורשים בתורה, אלא נדרשים מחסר הכתוב או יתר. [1866]
"**והמשפטים**" - **אלו הדינים** המפורשים בתורה.
"**אשר תשמרון**" - **זו משנה**. לימוד החקים והמשפטים. [1867]
"**לעשות**" - **זו מעשה**, קיום החקים והמשפטים.
"**בארץ**" - **יכול כל המצות כולן לא יהיו נוהגים אלא בארץ**?
תלמוד לומר: "**כל הימים אשר אתם חיים על האדמה**". ומשמע, בין בארץ בין בחוץ לארץ.
אי מקרא "**כל הימים**" בלבד, **יכול** הייתי ללמוד שכל המצוות **יהו נוהגים בין בארץ בין בחוץ לארץ**.
תלמוד לומר "**בארץ**", משמע רק בארץ.
אחר שריבה הכתוב "כל הימים" שהמצוות נוהגות אף בחוץ לארץ, **ומיעט** הכתוב "בארץ" שהמצוות נוהגות רק בארץ, מעתה איננו יודעים אלו מן המצוות ינהגו רק בארץ, ואלו ינהגו אף בחוץ לארץ?
צא ולמד, ממה שאמור בענין, שנאמר בהמשך הענין, "**אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם** הגוים", דהיינו עבודה זרה. ועל איסור זה נאמר "כל הימים אשר אתם חיים על האדמה", לומר שנוהג אף בחוץ לארץ.
והרי אחת מן שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן היא מידת "דבר הלמד מענינו", ולכן אנו למדים מאיסור עבודה זרה הנאמר בענין, לכל מקום -
מה, כמו עבירת **עבודת כוכבים**, שהיא **מיוחדת** בכך **שהיא חובת הגוף**, **ונוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ**, **אף כל** מצוה **שהיא חובת הגוף**, **נוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ**. [1868]

[1866] תוס' הרא"ש ועמק הנצי"ב על הספרי.
[1867] כיון שהלימוד מביא לידי מעשה כדכתיב "תשמרון לעשות". רש"י. והמהרש"א כתב, שהמשנה והלימוד הוא שמירת המצוה לעשותה כתיקנה.
[1868] הקשה הרמב"ן, הרי הפסוק שם לא מדבר באיסור שלא לעבוד עבודה זרה, אלא במצוה לעקור עבודה זרה, וזה ודאי לא נוהג אלא רק בארץ ישראל, כמו שכתוב "אשר אתם יורשים אותם". ותירץ, שהכוונה לאיסור של "לא תעשון כן לה' אלהיכם" האמור שם, שהוא איסור הקרבה לה' בבמת יחיד, וזה נוהג גם בחוץ לא רק. והריטב"א הוסיף שעבודה זרה אין הכוונה לעבודה זרה ממש, אלא עבודה ש"זרה ממקומה", שאינה נעשי במקום אשר יבחר ה' אלא בבמה, וכמו שאמרו "לעולם יעבוד אדם עבודה זרה, ואל יצטרך לבריות", שהכוונה בזה היא לעבודה שהיא זרה לו.

שנינו במשנה: **חוץ מן הערלה והכלאים**, רבי אליעזר אומר אף החדש.
איבעיא להו, הסתפקו בבית המדרש: האם **רבי אליעזר לקולא פליג**, שהוא בא לחלוק על התנא קמא, ולומר שחדש אינו נוהג בחוץ לארץ, **או לחומרא פליג**, שהוא בא לומר שאיסור "חדש" נוהג אף בחוץ לארץ?
ומבארת הגמרא את שני צידי הספק:
לחומרא פליג - והכי קאמר תנא קמא במשנה: **חוץ מן הערלה ומן הכלאים, דהלכתא גמירי לה**, הלכה למשה מסיני שהן נוהגות אף בחוץ לארץ,[1869] **ואף על גב דאיכא למימר** שיהיו נוהגות רק בארץ, שהרי **חובת קרקע היא**.
אבל איסור "**חדש**", **בארץ**, **אין**, רק בארץ הוא נוהג, אבל **בחוץ לארץ**, הוא **לא** נוהג, כדין כל המצוות התלויות בארץ.
מאי טעמא, וטעמו של דבר, על אף שבאיסור "חדש" נאמר "חקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם", ומשמע לכאורה שגם בחוץ לארץ [בכל מושבותיכם] הוא נוהג, אין זו כונת הכתוב, אלא הכתוב "**מושב**" [כלומר "בכל מושבותיכם"] **לאחר ירושה וישיבה משמע**. שבא הכתוב לומר, שגם בארץ ישראל אין איסור "חדש" נוהג מיד עם הכנסם לארץ, אפילו בארבע עשרה שנות כיבוש הארץ וחלוקתה, אלא רק לאחר מכן, כאשר נתיישבו בה, והכיר כל אחד את חלקו. אבל בחוץ לארץ הוא אינו נוהג.
ואתא, ובא **רבי אליעזר** לחלוק **ולמימר**, **שאף** איסור "**חדש**" **נוהג בין בארץ בין בחוץ לארץ**.
מאי טעמא? משום ש"**מושב**" משמעו **בכל מקום שאתם יושבים**, ואפילו בחוץ לארץ.
או דלמא רבי אליעזר **לקולא פליג** -
והכי קאמר תנא קמא: **חוץ מן הערלה והכלאים, דהלכתא גמירי לה** שהן נוהגת אף בחוץ לארץ, **וכל שכן** "**חדש**" שנוהג אף בחוץ לארץ, משום ד"**מושב**" - **בכל מקום שאתם יושבים, משמע**.
ואתא רבי אליעזר למימר: "**חדש**" **אינו נוהג אלא בארץ**, משום ד"**מושב**" - **לאחר ירושה וישיבה, משמע**, ולא בחוץ לארץ.

[1869] לא קאי אלא על ערלה, אבל כלאים הוא מדברי סופרים כדלקמן בסוגיא. רש"ש. ובשאגת אריה החדשות [א] כתב שהכוונה לכלאי אילן, שאיסורם מדאורייתא בחוץ לארץ כדלקמן [לט א]. וראה שם ובפני יהושע, שביארו מדוע קבעה הגמרא את האיבעיא רק לפי מאן דאמר שערלה אסורה מדאורייתא, והרי גם לפי מאן דאמר ערלה אסורה רק מדרבנן שייך אותו ספק, ולא היה לה לגמרא להזכיר כאן שערלה היא הלכה למשה מסיני, כיון שאין בזה נפקא מינה לגבי בעייתנו. ובעצמות יוסף פירש ד"הלכתא גמירי" היינו דהכי קיימא לן, ולא שהוא הלכה למשה מסיני, שהרי הכלאים מדברי סופרים, וגם בערלה יש מאן דאמר שהוא הלכות מדינה.

ומאי "אף החדש" שאמר רבי אליעזר, והרי לכאורה משמע שאף ה"חדש" נוהג גם בחוץ לארץ? - **אקמייתא**.

דהיינו, "אף החדש", אינו עולה על הסיפא של המשנה "חוץ מן הערלה והכלאים", לומר שגם החדש דינו כערלה וכלאים ונוהג בחוץ לארץ, אלא על הרישא, האומרת "כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ", ובא רבי אליעזר לומר שאף "חדש" הוא מהמצוות התלויות בארץ, ואינו נוהג אלא בארץ.

תא שמע לפשוט האיבעיא מהי דעת רבי אליעזר, מהא **דאמר אביי**: **מאן תנא**, מיהו התנא קמא של המשנה, **דפליג עליה דרבי אליעזר**? - **רבי ישמעאל היא**!

כשעברו ישראל את הירדן ונכנסו לארץ, הקימו את המשכן בתחילה בגלגל, שם עמד במשך ארבע עשרה שנה של כיבוש וחילוק הארץ. באותה תקופה היה "היתר במות", שלכל יחיד היה מותר להקים מזבח [במת יחיד] בכל מקום, ולהקריב עליו את קרבנותיו, במקביל לבמה הגדולה [במת ציבור] שהיתה במשכן בגלגל.

לאחר מכן קבעו את המשכן בשילה, ואז נאסרו במות היחיד.

כאשר חרבה שילה, קבעו את המשכן בנוב ולאחר מכן בגבעון. בתקופות אלו שוב הותרו הבמות, עד שנבנה המקדש בירושלים, ונאסרו הבמות לעולם.

כל קרבנות העולה והשלמים חייבים להקריב יחד עמם "מנחת נסכים". ונחלקו תנאים מה דין במת יחיד לענין הנסכים, האם גם הקרבנות שהקריבו שם היו חייבים בנסכים. המחלוקת תלויה בביאור הפסוק שנאמר בראש פרשת הנסכים [במדבר טו ב] "כי תבאו אל ארץ מושבותיכם אשר אני נותן לכם ".

רבי עקיבא מפרש את "מושבותיכם" שבכל מקום שאתם יושבים ומקריבים קרבנות, ואפילו בבמת יחיד, חייבים להביא נסכים.

ואילו רבי ישמעאל דורש מ"אשר אני נותן לכם", שרק בבמה הנוהגת לכולם, דהיינו בבמת ציבור, חייבים בנסכים. והוא מפרש "מושבותיכם" שרק לאחר ירושה וישיבה, כאשר המשכן הוקם בשילה, רק אז נתחייבו בנסכים, ואילו בארבע עשרה שנה הראשונות, בהיותם בגלגל, לא הקריבו נסכים ואפילו בבמת הציבור שהיתה שם.

דתניא: מתוך כך שנאמר בנסכים "אשר אני נותן לכם", שלמדנו מזה שרק בבמת ציבור הכתוב מדבר, בהכרח ש"מושב" האמור שם אין משמעו בכל מקום שאתם יושבים, שהרי במת ציבור לא היתה רק במקום אחד. אלא הכוונה, לאחר ירושה וישיבה: **ללמדך**,

[1870] מכאן מקור דברי הרמב"ם [תרומות א ה] שלאחר שגלו בראשונה מארץ ישראל לבבל בטלה הקדושה, כי הקדושה הראשונה היתה מפני הכיבוש בלבד, בלי שקידשוה, וכיון שגלו בטלה הקדושה של הארץ. שהרי דנו

שבכל מקום שנאמר בו "מושב", אינו אלא לאחר ירושה וישיבה, דברי רבי ישמעאל.[1870]

אמר לו רבי עקיבא: הרי שבת, שנאמר בו "מושבות" [שמות לה ג] "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת", ובכל זאת היא **נוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ**. ומוכח מכאן ש"מושבות" משמעו בכל מקום שאתם יושבים, ואם כן גם בנסכים נפרש כן, שבבכל מקום, וגם בבמת יחיד, יחוייבו בנסכים.

אמר לו רבי ישמעאל: אין ראיה משבת. כי **שבת, מקל וחומר אתיא** שנוהגת גם בחוץ לארץ -

מה מצות קלות [שאינן תלויות בארץ] **נוהגות בין בארץ בין בחוץ לארץ. שבת, דחמירא, כל שכן** שהיא נוהגת בין

בארץ בין בחוץ לארץ.[1871]

ומסיקה הגמרא לפשוט את האיבעיא, האם רבי אליעזר לקולא פליג או לחומרא פליג:

מדאמר אביי "מאן תנא דפליג עליה דרבי אליעזר? - רבי ישמעאל!", שהתנא קמא במשנה הוא רבי ישמעאל, הסובר ש"מושב" משמעו לאחר ירושה וישיבה, ולכן הוא סובר ש"חדש" נוהג רק בארץ ישראל, הרי ממילא, רבי אליעזר בא לחלוק עליו ולומר שה"חדש" נוהג גם בחוץ לארץ.

שמע מינה, רבי אליעזר לחומרא פליג.

ומסקינן: אכן **שמע מינה!**

והוינן בה: **מכדי**, הרי, **רבי ישמעאל, אהיכא קאי**? מהיכן היא למד ש"מושב" פירושו לאחר ירושה וישיבה? **אנסכים** מנסכים הוא למד זאת.

בסוגייתנו במצוות התלויות בארץ מאימתי נתחייבו בהן, אם תיכף בכניסתן או רק לאחר ירושה וישיבה, ובחלה נתחייבו מיד. ואם היו צריכים קידוש הארץ [לבד מכיבושה], אין מקום לחלק בין מצוה למצוה, ולא היה ראוי להתחייב בשום מצוה התלויה בארץ עד שעת קידוש. אלא מכאן מוכח שלא היה כלל קידוש בקדושה ראשונה, אלא הארץ נתקדשה מעצמה בכיבוש בלבד, ולפיכך דנו מהמקראות, האם צריך כיבוש כולו או שבכל מקצת מהארץ שכבשו, נתקדשה מיד. חזון איש.

[1871] לכאורה קשה, שאם כן, איך יענש במיתה המחלל שבת בחוץ לארץ, והרי אין עונשין מן הדין. וצריך לומר, שהקל וחומר בא לגלות ש"מושבותיכם" האמור בשבת אין פירושו כבכל מקום, לאחר ירושה וישיבה, אלא בכל מקום שאתם יושבים. ובזה ניחא למה לא נדרוש קל וחומר לתרומות ומעשרות שינהגו בחוץ לארץ, שהרי הן חמורות ממצוות קלות, לפי שיש בהן עונש של מיתה בידי שמים על האוכל טבל. כי הקל וחומר שייך רק היכן שכתוב "מושבות", שעל ידי הקל וחומר אנו מפרשים שהכוונה לכל מקום שאתם יושבים. אילת השחר. ובתוס' הרא"ש הקשה, מכל מקום, בטל הלימוד של רבי ישמעאל מנסכים, שלמד ממנו על כל מקום שנאמר "מושב" שהוא לאחר ירושה וישיבה, שהרי אפשר ללמוד משבת ש"מושב" הוא בכל מקום שאתם יושבים. ותירץ, שרבי ישמעאל השיב לרבי עקיבא שהוא אינו מדבר בכל המצוות אלא רק במצוות התלויות בארץ, ואותן הוא לומד מנסכים, שהם גם כן באים מגידולי קרקע, מה שאין כן שבת, שהיא חובת הגוף, ואינה דומה לנסכים, ולכן אי אפשר ללומדה מהם.

דף לז:

ותקשי: והרי **בנסכים** (תחילת העמוד) "**ביאה**" ו"**מושב**" **כתיב בהו**. שנאמר בהם גם ביאת הארץ וגם "מושבותיכם", דכתיב "כי תבאו אל ארץ מושבותיכם". ואם כן, כיצד לומד מכאן רבי ישמעאל שגם היכן שכתוב רק "מושב" בלבד פירושו לאחר ירושה וישיבה? והרי שמא רק כאשר כתוב גם ביאת הארץ אין אפשרות לפרש שהכוונה לכל מקום שאתם יושבים ואפילו בחוץ לארץ, אבל כשכתוב רק "מושב", אפשר שפירושו הוא בכל מושבות, ואפילו בחוץ לארץ?

ומשנינן: **הכי קאמר: ללמד שכל מקום שנאמר "ביאה" ו"מושב" אינו אלא לאחר ירושה וישיבה, דברי רבי ישמעאל**.

והיינו, שבאמת רבי ישמעאל לומד מנסכים רק למקום שנאמר בו גם ביאת הארץ - כגון "חדש", שכתוב בו "כי תבאו אל הארץ" וגם "מושבותיכם" - שאין פירושו "בכל מקום", אלא רק לאחר ירושה וישיבה.

והוינן בה: **אי הכי**, הא **דאמר לו רבי עקיבא** לרבי ישמעאל: **הרי שבת, שנאמר בו "מושבות"**? **ואמר לו** רבי ישמעאל בתשובה: **שבת, קל וחומר היא. נימא ליה** ישיב לו רבי ישמעאל: **אנא, "ביאה" ו"מושב" קאמינא!** ואילו בשבת נאמר רק "מושבות", ולכן הוא נוהג גם בחוץ לארץ!?

ומשנינן: רבי ישמעאל "**חדא, ועוד" קאמר**. שתי תשובות ענה לו -

חדא: דאנא "ביאה" ו"מושב" קאמינא ואילו שבת נאמר בה רק "מושבות".

ועוד, דקא אמרת, מה שאתה שואל, **הרי שבת שנאמר בו "מושבות"**? לא קשיא, משום **ששבת, קל וחומר היא**.

והוינן בה: **במאי קמיפלגי** רבי עקיבא ורבי ישמעאל?

דהיינו, מה ראה רבי עקיבא שלא למד כרבי ישמעאל, שבמקום שכתוב "ביאה" ו"מושב" ודאי הכוונה בארץ ישראל דוקא, וממילא "מושב" פירושו הוא לאחר ירושה וישיבה?

ומשנינן: **בקירבו נסכים במדבר**, האם הקריבו נסכים ביחד עם הקרבנות בעודם במדבר, **קא מיפלגי** -

רבי ישמעאל סבר: לא קירבו נסכים במדבר. ולכן הוא יכול לפרש שרק כאשר נכנסו לארץ ולאחר ירושה וישיבה, נתחייבו בנסכים.

ורבי עקיבא סבר: קירבו נסכים במדבר.[1872] ולכן הוא אינו יכול לפרש שהכתוב בא לומר שבארץ ישראל לא יקריבו נסכים רק בבמה גדולה, שהרי כבר במדבר היו חייבין

[1872] ואף שבמדבר לא זרעו, היו קונים את החטים לנסכים מתגרי אומות העולם כמבואר ביומא [עה ב]. יעב"ץ. וראה מנחות [מה ב] תוס' ד"ה קרבו.

בנסכים בבמה הגדולה, שהיתה שם במשכן, ומה התחדש בארץ ישראל? אלא, ודאי שהכתוב בא לומר שאמנם עתה במדבר אסורות במות היחיד בכלל, אבל כאשר תבאו לארץ, ותהיו מותרין להקריב בבמת יחיד, בזמן שהמשכן יהיה בגלגל, אזי תקריבו גם מנחת נסכים יחד עם הקרבנות.[1873] **אמר אביי: האי תנא דבי רבי ישמעאל**, האומר בסוגייתנו שרק במקום שכתוב גם "ביאה" וגם "מושב" הכוונה לאחר ירושה וישיבה, **מפיק**, הוא חולק ומוציא **מאידך תנא דבי רבי ישמעאל**.

כלומר התנא שלנו חולק על תנא אחר, האומר בשם רבי ישמעאל שגם כאשר כתוב "ביאה" בלבד אינו אלא לאחר ירושה וישיבה.

דתנא דבי רבי ישמעאל: הואיל ונאמרו בתורה "ביאות" בתורה סתם, הרבה מצוות נאמר בהן שיתחייבו עליהן רק בבואם לארץ, **ופרט לך הכתוב באחד מהן**, במינוי מלך, שהוא רק **לאחר ירושה וישיבה**, שנאמר [דברים יז יד] "כי תבא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך, וירשתה וישבתה בה, ואמרת אשימה עלי מלך". **אף כל** מקום שנאמר ביאת הארץ אינו אלא **לאחר ירושה וישיבה**.[1874]

ואידך, התנא שלנו, הסובר ש"ביאה" לבד אין משמעותה רק לאחר ירושה וישיבה, אינו לומד ממצוות מינוי המלך, **משום דהוה "מלך" ו"ביכורים" שני הכתובים הבאים כאחד**. שגם בביכורים נאמר [דברים כו א] ירושה וישיבה "והיה כי תבא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה וירשתה וישבת בה". **וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין**. ולכן הוא סובר שרק כשכתוב גם "ביאה" וגם "מושב" אינו אלא לאחר ירושה וישיבה.

ואידך, התנא ההוא, שלומד ממלך, סובר שאין כאן את הכלל ששני כתובים הבאים

[1873] וממילא אין לפרש "מושבות" לאחר ירושה וישיבה, שהרי כבר במדבר הקריבו נסכים, ואין סברא לומר שהפסיקו בגלגל. תוס' ד"ה במאי.

[1874] רש"י כתב בפרשת בהעלותך בפרשת קרבן פסח, שאותה פרשה, שנאמרה בחדש הראשון, קדמה לפרשה שבראש ספר במדבר, שנאמרה רק בחדש השני, ואין מוקדם ומאוחר בתורה. ולמה לא פתחה התורה בתחילת הספר בפרשת קרבן פסח, שנאמרה תחילה, משום שיש בכך גנותם של ישראל, שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא הקריבו רק פסח זה בלבד. וכתבו התוס' שבעל המאמר הזה סובר כתנא דבי רבי ישמעאל כאן, שכל מקום שנאמר ביאת הארץ אינו אלא לאחר ירושה וישיבה. וכיון שבקרבן פסח נאמר "ביאה", לא נתחייבו בו במדבר. ואותו פסח של פרשת בהעלותך היה חידוש, על פי הדיבור. וכן הפסח שעשו בימי יהושע בגלגל, מיד עם כניסתן לארץ, לפני ירושה וישיבה, היה חידוש, על פי הדיבור. והגנות היא בכך שנתעכבו מליכנס לארץ עד ארבעים שנה מפני עוון המרגלים, ולכן לא נצטוו. ואם היו זוכים ליכנס לארץ מיד, היו מצטווים בו מיד. ועוד כתבו, אפשר בעל המאמר הזה סובר שאמנם נצטוו כבר במדבר על מצוות קרבן פסח, ו"ביאה" האמורה בפסח, ביארו כמו שהגמרא אומרת להלן: עשה מצוה זו, שבשבילה תיכנס לארץ. ומה שלא עשו קרבן פסח כל ארבעים שנה הוא משום שרובם היו ערלים, וערל אסור באכילת פסח, שלא היו יכולים למול היות ולא נשבה להם רוח צפונית כל אותן ארבעים שנה, משום שהיו נזופים בעון מרגלים, וזהו גנותם שהיו ערלים. תוס' ד"ה הואיל.

כאחד אין מלמדים, משום ששני הכתובים **צריכי**, ואי אפשר ללמוד אחד מהשני.[1875] **דאי כתב רחמנא מלך ולא כתב ביכורים**, **הוה אמינא** שדוקא מינוי המלך אינו אלא לאחר ירושה וישיבה, אבל **ביכורים**, **דקא מיתהני**, שהאדם נהנה מהפירות, **לאלתר**, מיד עם הכנסם לארץ יתחייב בהבאת ביכורים. הלכך צריכה התורה לכתוב גם בביכורים שאינו נוהג רק לאחר ירושה וישיבה.

ואי כתב ביכורים ולא כתב מלך, **הוה אמינא** שרק דין ביכורים אינו נוהג אלא לאחר ירושה וישיבה. אבל **מלך**, **דדרכו לכבש**, **לאלתר** ימנוהו עליהם, כדי שיצא לפניהם בכיבוש הארץ. ולכן צריכה התורה לכתוב שניהם.

ואידך, התנא שלנו, הסובר שאין ללמוד ממלך וביכורים כי הם שני כתובים הבאים כאחד, סובר שאין התורה צריכה לכתוב שניהם. אלא **נכתוב רחמנא מלך** בלבד, **ולא בעי** אין צורך לכתוב גם **ביכורים**. **ואנא אמינא** שאפשר ללמוד ביכורים מקל וחומר ממלך: **ומה מלך**, **דדרכו לכבש**, בכל זאת אין מינויו נוהג כי אם **לאחר ירושה וישיבה**. **ביכורים**, **לא כל שכן** שלא ינהגו אלא רק לאחר ירושה וישיבה.[1876]

ומאחר שהתורה כתבה גם ביכורים, הוי ליה שני כתובים הבאים כאחד, ואין מלמדין.

ואידך, התנא ההוא סובר, **שאי כתב** רחמנא **הכי**, אם היה כתוב רק במלך, **הוה אמינא** שדין ביכורים נוהג מיד, **מידי דהוה אחלה**, שהכל מודים שמצות הפרשת חלה נוהגת מיד עם הכנסם לארץ,[1877] והייתי אומר שגם ביכורים דינם כחלה, לכן **קא משמע לן** הכתוב שגם דין ביכורים נוהג רק לאחר ירושה וישיבה.

והוינן בה: **והשתא דאמרת** שכל מצוה שהיא **חובת הגוף**, **נוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ**, אם כן, "**מושב**" **דכתב רחמנא גבי שבת**, **למה לי**?

כיון ששבת היא חובת הגוף, פשיטא שהיא נוהגת בכל מקום, ומדוע היתה התורה צריכה לכתוב "לא תבערו אש בכל מושבותיכם"? ומשנינן: **איצטריך** לכתוב "בכל מושבותיכם" כי **סלקא דעתך אמינא**, **הואיל ובענינא דמועדות כתיבא** השבת, שהיא

[1875] שכל הסברא של שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין היא משום שאם היו מלמדין היה די לכתוב רק אחד מהם והשני ילמוד ממנו, ובהכרח שהתורה לא רצתה שילמדו מהם למקום אחר. אבל כשיש צריכותא ואי אפשר ללמוד אחד מהשני, אין ראיה מכך שהתורה כתבה את שניהם שלא ילמדו מהם.

[1876] הגמרא לא סברה עתה את הסברא דלעיל שביכורים יתחייבו לאלתר משום דמיתהני. תוס' ד"ה ביכורים. וברי"ט מפרש דהמאן דאמר הזה לא ניחא ליה בצריכותא דלעיל שביכורים מיתהני, שקשה על זה מתרומות ומעשרות שגם נהנה ובכל זאת נוהג רק לאחר ירושה וישיבה. ועל זה השיב דחלה תוכיח שמיתהני ונוהג מיד, ואם כן יש ללמוד ממנה, דקולא וחומרא דרשינן לחומרא.

[1877] דכתיב בחלה "בבואכם", ודריש בספרי משונה ביאה זו מכל ביאות הכתובות בתורה שבכולם נאמר "כי יביאך" "כי תבאו", וכאן נאמר "בבואכם" - שמיד שבאו נתחייבו בחלה.

נאמרה בפרשת המועדות בפרשת אמור, [1878] **תיבעי קידוש** בית דין **כי מועדות**, כמו שהמועדות מתקדשים על ידי הבית דין, שהם מקדשים את ראש חדש, כך יצטרכו הבית דין לקדש את יום ראשון בשבוע כדי שיום השביעי יהיה שבת. [1879]

קא משמע לן הכתוב "בכל מושבותיכם" שאין צריך קידוש בית דין לענין שבת, שהרי הבית דין אינם מצויים בכל מקום שנוהגת בו שבת. [1880]

ותו הוינן בה: "**מושב**", **דכתב רחמנא גבי חלב ודם**, שנאמר [ויקרא ג יז] "חקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם, כל חלב וכל דם לא תאכלו", **למה לי**? שהרי חלב ודם הם חובת הגוף ופשיטא שהן נוהגות בכל מקום?

ומשנינן: **איצטריך**, **סלקא דעתך אמינא**, **הואיל ובענינא דקרבנות כתיבי**, שהרי המקרא דלעיל של חלב ודם נאמר סמוך לעניני הקרבנות בפרשת ויקרא, לכן רק **בזמן דאיכא קרבן ניתסר חלב ודם**, אבל **בזמן דליכא קרבן לא** יאסרו חלב ודם, לכן **קא משמע לן** "בכל מושבותיכם", שתמיד אסור חלב ודם.

ותו הוינן בה: "**מושב**" **דכתב רחמנא גבי מצה ומרור**, [1881] שנאמר [שמות יב כ] "בכל מושבותיכם תאכלו מצות", **למה לי**? והרי הם חובת הגוף!?

ומשנינן: **איצטריך**, **סלקא דעתך אמינא הואיל וכתיב** "**על מצות ומרורים יאכלוהו**" את הקרבן פסח, לכן רק **בזמן דאיכא** קרבן **פסח**, **אין**, אז חייבים באכילת מצה ומרור. אבל **בזמן דליכא** קרבן **פסח**, **לא** יהיו חייבים לאכול מצה ומרור, לכן **קא משמע לן** שתמיד חייבים לאכול מצה ומרור.

ותו הוינן בה: "**ביאה**" **דכתב רחמנא גבי תפילין ופטר חמור**, בפרשת "והיה כי יביאך" שבתפילין, **למה לי**? והרי הן חובת הגוף, ונוהגות גם בחוץ לארץ?

ומשנינן: **ההוא מיבעי ליה לכדתנא דבי רבי ישמעאל**, המבאר את הכתוב כהבטחה לעם ישראל עוד בהיותם במדבר: **עשה מצוה זו** של תפילין ופטר חמור, **שבשבילה תיכנס לארץ**.

[1878] מכאן הקשו תוס' על רש"י שפירש "מושבותיכם" דשבת הוא "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת", שפסוק זה לא נאמר בפרשת אמור אלא הכוונה ל"שבת היא לה' בכל מושבותיכם" האמור בפרשת אמור. תוס' ד"ה והרי [בעמוד הקודם].

[1879] רשב"ם בבא בתרא [קכא א] ד"ה שבת. והקשה החזון איש, לרבי אליעזר ברבי צדוק שסובר במסכת ראש השנה [כד א] שאם לא נראה הירח בזמנו אין בית דין מקדשין אותו ביום השלשים ואחד, שכבר קידשוהו שמים, למה צריך למעט שבת מקידוש בית דין שהרי כבר מקודש ועומד הוא וכבר קידשוהו שמים.

[1880] רש"י הביא מהגמרא בסנהדרין [יא ב] שאין מעברין את השנה רק ביהודה דכתיב "לשכנו תדרשו", ודרשינן כל דרישה שאתה דורש, לא יהיו אלא בשכנו של מקום, דהיינו במקום המקדש, שהוא ביהודה.

[1881] נקט מרור אגב שגרת הלשון, שבמרור לא נאמר "מושב", והוא באמת אינו נוהג רק בזמן הבית עם הקרבן פסח. רש"ש. וכן הוא ברמב"ן.

והוינן בה: **בשלמא למאן דאמר** "מושב", **כל מקום שאתם יושבים**, **משמע**, ואין משמעו לאחר ירושה וישיבה דוקא, ואם כן איסור "חדש" על אף שנאמר בו "מושבותיכם", נוהג מיד עם הכנסם לארץ, **היינו דכתיב** כשנכנסו לארץ ישראל [יהושע ה יא] "**ויאכלו מעבור** [תבואת] **הארץ ממחרת הפסח**", ומשמע שדוקא **ממחרת הפסח**, שהוא זמן הקרבת העומר, **אכול** [אכלו תבואה חדשה], אבל **מעיקרא**, לפני כן, **לא אכול**.

דף לח.

אלמא (תחילת העמוד) **אקרוב עומר**, שלכן לא אכלו קודם מהתבואה החדשה שבארץ ישראל, כי היו צריכים קודם לכן להקריב את העומר בששה עשר בניסן, שהוא ממחרת הפסח, כדי להתיר איסור "חדש", **והדר אכול**.[1882]

[1882] תוס' הביאו שרבי אברהם אבן עזרא הקשה, הרי "ממחרת הפסח" הוא חמשה עשר בניסן, שהוא למחרת שחיטת הפסח, כדכתיב בפרשת מסעי "ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה", והרי יצאו בחמשה עשר בניסן. והשיב ר"י שאמנם בתורה פירושו למחרת שחיטת הפסח, אבל כאן פירושו ממחרת אכילת הפסח, שהוא ששה עשר בניסן, ולשון תורה לחוד ולשון נביאים לחוד. ועל כרחך צריך לפרש כאן ששה עשר בניסן, שאם בחמשה עשר, אין טעם לחלק בין חמשה עשר לקודם לכן, שהרי לא הקריבו עדיין העומר, ולמה אמר הכתוב שרק ממחרת שחיטת הפסח אכלו ולא לפני כן. ור"ת השיב, שגם כאן "ממחרת הפסח" פירושו בחמשה עשר בניסן, וכך הוא ביאור הכתוב "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה": "מעבור הארץ" - היינו מתבואה ישנה. "ממחרת הפסח" - שהרי היו צריכים לאכול "מצות" - בחמשה עשר בניסן. "וקלוי" - היינו חדש לא אכלו עד "עצם היום הזה" - שהוא ששה עשר בניסן לאחר הקרבת העומר. ומצינו ששה עשר בניסן שנקרא "עצם היום הזה" דכתיב "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה". תוס' ד"ה ממחרת [בעמוד קודם]. ועוד כתבו התוס', שהירושלמי שואל למה לא אכלו מצה מ"חדש", ויבא עשה דאכילת מצה וידחה לא תעשה ד"חדש". ותירץ בירושלמי שעשה קודם הדיבור [נתינת התורה] אינו דוחה לא תעשה שאחר הדיבור, ועשה דמצה נאמרה קודם מתן תורה ולכן אינה דוחה לא תעשה ד"חדש" שנאמרה במתן תורה. ועוד תירצו התוס' דגזרינן כזית ראשון דמצה אטו כזית שני שאין בו מצוה ואינו דוחה לא תעשה ד"חדש". תוס' ד"ה אקרוב. השאגת אריה בקונטרס אחרון [צו] הביא קושית הגאון רבי יונתן אייבשיץ על הירושלמי, איך היה אפשר לאכול חדש מדין עשה דוחה לא תעשה שהרי אמרו במסכת תמורה [טז א] שלש מאות הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה עד שהחזירן עתניאל בן קנז בפלפולו. ואחד מהם, "שיעורין". וכיון שלא ידעו אז שיעור המצה לא היו יכולים לאכול מ"חדש", שמא יפחתו או יוסיפו על שיעור המצוה ונמצא אוכלים איסור "חדש" שלא במקום מצוה. ותירץ הגאון רבי יונתן שהיו יכולים לאכול כזית מצה, וממה נפשך, שאם הוא פחות מכשיעור לענין מצה, גם לענין איסור "חדש" אין בו שיעור ולא עברו על איסור. וגם איסור חצי שיעור אין כאן כי כל האיסור של חצי שיעור הוא משום דחזי לאיצטרופי לשיעור שלם, והרי כשיאכל שיעור שלם ממילא יקיים גם מצוה של מצה ושוב לא עבר על איסור. ואם כן היה להם לאכול כזית מצה שמא זהו השיעור, וכל מה שאפשר לתקן מתקנים. ועוד הביא השאגת אריה בשם הערבי נחל ליישב הקושיא על פי המבואר בגמרא, שלכאורה היה אסור לאכול את הכזית מצה עם המרור ביחד כי המרור מבטל טעם המצה אלא שאין מצוות מבטלות זו את זו ולכן מותר. ואם כן היו יכולים לאכול קודם כזית מצה בלי מרור ואחר כך עוד כזית מצה ביחד עם שני כזיתים מרור. ומעתה ממה נפשך יצא. שאם השיעור הוא כזית הרי יצא בכזית הראשון, והכזית השני לא עבר עליו כי הוא נתבטל על ידי המרור מאחר שהוא אינו מצוה. ואם השיעור שני כזיתים הרי הכל מצוה [שגם המרור שיעורו כמו המצה בשני כזיתים] ומצוות אין מבטלות זו את זו. [הכלל בזה שכל מה שמקיים בו מצוה דוחה את האיסור של "חדש". והיותר, נתבטל על ידי המרור]. ובקהילות יעקב [לד] מתרץ על פי מה שכתב בספר העמק שאלה שכל מצוה שהתורה לא קבעה לה שיעור מוגבל הרי כל מה שמוסיף בה לשם מצוה הוא בכלל המצוה, כגון מי שהפריש עשר בהמות לחגיגתו, כולן קריבין ביום טוב כדין קרבן חגיגה, ואין בהם איסור שאין מקריבין נדרים ונדבות ביום טוב ולא בל תוסיף. וכן לשמואל שסובר במסכת ברכות שקריאת שמע אינה מדאורייתא, וקרא "ודברת בם" היינו בדברי תורה, ויוצאים בקריאת פסוק אחד מהתורה, ומכל מקום כל מה שקורא לשם מצוה זו, מקיים מצות "ודברת בם". ואם כן גם במצוות אכילת מצה

אלא, למאן דאמר ש"מושב" משמעו **לאחר ירושה וישיבה, ניכול לאלתר**!? מדוע לא אכלו מהתבואה החדשה מיד, שהרי לדבריו לא נהג עדיין איסור "חדש", עד לאחר ירושה וישיבה?

ומתרצינן: הם לא אכלו מיד, לא משום שעדיין לא הקריבו את העומר, אלא משום ד**לא הוו צריכי** לאכול מן התבואה החדשה, לפי שעדיין הספיק להם "מן" לאכילה, עד ממחרת הפסח.

דכתיב [שמות טז לה] "**ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה, עד בואם אל ארץ נושבת. את המן אכלו עד בואם אל קצה ארץ כנען**".

ויש בדברי הכתוב, לכאורה, סתירה, כי "ארץ נושבת" משמעותה שהגיעו לארץ ישראל ממש, אל צידו המערבי של הירדן, שהיא יותר חשובה מארץ סיחון ועוג שבעבר הירדן, שהרי משה היה בארץ סיחון ועוג, ונתאוה ליכנס לארץ ישראל, ואמר עליה "הארץ הטובה".

ואילו מאידך, "קצה ארץ כנען", משמעותו היא שהיו בקצה הכניסה לארץ ישראל, על שפת הירדן, מצדו המזרחי, דהיינו, שהיו אז עדיין בערבות מואב, ששם מת משה, בארץ האמורי. [1883] **אי אפשר לומר "עד בואם אל ארץ נושבת", שהרי כבר נאמר "אל קצה ארץ כנען**".

ואי אפשר לומר "אל קצה ארץ כנען", שהרי כבר נאמר "עד בואם אל ארץ נושבת".

אף שיצא בכזית, מכל מקום כיון שהתורה אמרה "אכילה" סתם, כל מה שאוכל לשם מצוה הכל בכלל המצוה. והנה לענין עשה דוחה לא תעשה אין צריך שיהא דוקא עשה "חיובית" שהוא מחוייב לעשותה, אלא גם מצות עשה "קיומית" שהוא מקיים מצוה בעשייתה אף שהיה יכול להיפטר ממנה, גם כן דוחה לא תעשה [ראה שם ראיות לזה]. ואם כן היה יכול לאכול הרבה כזיתים עד שיצא הספק מלבו שהרי הכל בכלל קיום המצוה ודוחה את הלאו של "חדש". והמקנה הקשה על הירושלמי שבמצה של "חדש" מלבד איסור האכילה יש בה פסול בעצם המצה שמבואר בפסחים [לה ב] שאין יוצאין במצה של טבל משום דכתיב [דברים טז ג] "לא תאכל עליו חמץ" - מי שאיסורו משום בל תאכל עליו חמץ יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל. פירוש שאין יוצאין אלא במצה כזו שאילו היתה חמץ היתה אסורה משום איסור חמץ אבל מצה של טבל שגם אם היתה חמץ לא היה חל עליה איסור חמץ דאין איסור [חמץ] חל על איסור [טבל שקדם לו] אין יוצאין בה. ואם כן מה שואל הירושלמי שיבא עשה דמצה וידחה לאו ד"חדש" שהרי אין יוצאין במצה כזו כיון שלא חל איסור חמץ על איסור "חדש". ובזכר יצחק [ח"א פ] תירץ דבמצה יש שתי מצוות, מצוות "בערב תאכלו מצות", שהיא עצם חובת אכילת מצה, ומצוות על מצות ומרורים יאכלוהו שהוא חלק ממצות אכילת קרבן הפסח. ונראה דכל הדינים שפוסלים במצה זה רק במצה הנאכלת משום חובת היום של בערב תאכלו מצות, אבל מה שצריך לאכול מצה עם הפסח משום מצוות על מצות ומרורים יאכלוהו, לזה כל מצה כשרה. וראיה לזה, שהרי בפסח שני גם צריך לאכול מצה עם הפסח ושם לא שייך לומר שצריך שתהא אפשרות של איסור חמץ במצה, שהרי אין כלל איסור חמץ בפסח שני, ובהכרח שמצד מצוה זו של אכילת מצה, כל מצה כשירה. ואם כן הוא הדין בפסח ראשון, כשרה מצה זו על כל פנים לשם מצוות על מצות ומרורים יאכלוהו. ואם כן יש לומר דזה קושית הירושלמי שאמאי לא אכלו מצה כלל, הרי משום מצוות מצות ומרורים היו יכולים לאכול מ"חדש" דעשה דוחה לא תעשה.

[1883] כן כתב רש"י. ותוס' פירשו בהיפוך ד"ארץ נושבת" הוא ארץ סיחון ועוג לפי שהוא מקום הישוב הראשון מיד עם צאתם מהמדבר. ו"קצה ארץ כנען" הוא בארץ ישראל ממש בסוף ארץ כנען. תוס' ד"ה עד.

הא כיצד יתקיימו שני המקראות?

אלא, **בשבעה באדר מת משה** [להלן יבואר מהיכן למדנו זאת], ומקום מיתתו היה ב"קצה ארץ כנען", בצדו המזרחי של הירדן. **ואז** פסק **המן מלירד. והיו מסתפקין**, אוכלים **ממן שבכליהם עד ששה עשר בניסן**, עד בואם אל "ארץ נושבת" בצדו המערבי של הירדן. [1884]

הרי שהספיק להם המן עד ששה עשר בניסן, ולכן לא אכלו עד אז מהתבואה החדשה, ולא בגלל איסור "חדש". [1885]

תניא אידך: "**ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה**". **וכי** במשך **ארבעים שנה** שלימות **אכלו** מן? **והלא** רק במשך **ארבעים שנה חסר שלשים יום אכלו!** כי המן התחיל לירד בששה עשר באייר [1886] ופסק בחמשה עשר בניסן?

אלא, בא הכתוב **לומר לך**: **עוגות שהוציאו ממצרים, טעמו בהם טעם מן**. ונחשב הדבר כאילו אכלו מן החל מיציאת מצרים, בחמשה עשר בניסן, ויש כאן ארבעים שנה שלימות.

תניא אידך: **בשבעה באדר מת משה, ובשבעה באדר נולד**.

מנין שבשבעה באדר מת?

שנאמר בסוף ספר דברים "**וימת שם משה עבד ה'**". **וכתיב** "**ויבכו בני ישראל את משה בערבות מואב שלשים יום**". הרי שהתעכבו שלשים יום בערבות מואב לאחר שמת משה.

וכתיב בתחילת ספר יהושע "**ויהי אחרי מות משה עבד ה'**", **וכתיב** בהמשך, שאמר ה' ליהושע מיד עם תום השלשים יום: "**משה עבדי מת, ועתה קום עבור** את הירדן".

[1884] ובהמשך כתוב "והעומר עשירית האיפה הוא". ויש לפרש על פי מה שכתבו המפרשים בנס חנוכה שחילקו את השמן לשמונה חלקים והיה די בכל יום בחלק שמינית מהראוי להדלקת אותו יום. וגם כאן שבודאי היה בדרך נס ששרתה הברכה ושבעו באכילה מועטת. וכיון שאמרו חז"ל שאין אכילה בפחות מכזית הרי שאכלו בכל סעודה כזית ושבעו מזה. אם כן בארבעים יום שאכלו משיירי המן, אכלו שמונים וששה כזיתים [שתי סעודות ליום, ועוד ששה סעודות לששה שבתות לקיים שלש סעודות], וכזית חצי ביצה. נמצא שאכלו ארבעים ושלשה ביצים שהוא עשירית האיפה. וזה כוונת הכתוב ובני ישראל אכלו את המן וכו' דהיינו שהיה בכל סעודה שיעור אכילה, מפני שעומר עשירית האיפה והספיק לכל סעודה כזית. המקנה.

[1885] הקשה הריטב"א שהרי היו צריכים לאכול מצה בליל חמשה עשר ובודאי אכלו מהתבואה החדשה שהרי לא היתה אסורה. ותירץ שבאמת אכלו בליל חמשה עשר כזית מצה מהחדש, ואחר כך חזרו לאכול מן עד ששה עשר שכלה המן, ומאז אכלו מה"חדש" בלא הפסק. והפסוק מדבר רק מזמן שאכלו חדש בלי הפסק.

[1886] שנאמר [שמות טז א] "ויסעו מאלים ויצאו כל עדת בני ישראל וכו' בחמשה עשר יום לחדש השני" ולאחר מכן נאמר "הנני ממטיר לכם לחם מן השמים" ולמחר ירד המן. רש"י.

וכתיב שצוה יהושע לשוטרי העם "**עברו בקרב המחנה, וצוו את העם לאמר: הכינו לכם צידה, כי בעוד שלשת ימים תעברו את הירדן**". הרי עוד שלשה ימים, וביחד הם שלשים ושלשה יום מפטירת משה רבינו עד שעברו את הירדן.

וכתיב "**והעם עלו מן הירדן בעשור לחדש הראשון**". דהיינו בעשרה בניסן.

צא מהן, הפחת מעשרה בניסן, **שלשים ושלשה ימים למפרע**, עד לפטירת משה רבינו.

הא למדת, שבשבעה באדר מת משה, ונשארו מאדר עשרים ושלשה יום [ביחד עם יום הפטירה, לפי שחודש אדר הוא חדש חסר, עשרים ותשעה יום] ועוד עשרה ימים מניסן, וביחד שלשים ושלשה ימים.

ומנין שבשבעה באדר נולד משה? שנאמר [דברים לא ב] "**ויאמר אליהם: בן מאה ועשרים שנה אנכי היום, לא אוכל עוד לצאת ולבא**".

שאין תלמוד לומר, לא היה צריך משה לומר "**היום**".

ומה תלמוד לומר "היום"?

מלמד שהקדוש ברוך הוא יושב וממלא שנותיהם של צדיקים, מיום ליום, ומחדש לחדש. והיינו, שהם מתים באותו יום שנולדו, **שנאמר** [שמות כג כו] "**את מספר ימיך אמלא**". [1887]

וזו כוונת משה שהיום מלאו לי מאה ועשרים שנה. הרי שבשבעה באדר נולד משה.

תניא: רבי שמעון בן יוחי אומר: שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, ואלו הן: חדש, ערלה וכלאים, שנצטוו לקיימן רק בארץ ישראל, שהרי במדבר לא זרעו ולא קצרו ולא נטעו ולא היה שייך לקיים אותם, **ונוהגות בין בארץ בין בחוצה לארץ**.

כלומר, שלש מתוך המצוות, שתחילת קיומן תלוי בכניסתן לארץ, נוהגות אף בחוץ לארץ.

שה"חדש" מפורש בתורה "מושבותיכם", שמשמעו לדעת רבי שמעון בן יוחי - בכל מקום שאתם יושבים ואפילו בחוץ לארץ.

והוא הדין, מקל וחומר מ"חדש", אנו למדים לגבי כלאים וערלה, **שינהגו** אף הן בחוץ לארץ -

ומה "חדש", שאיסורו איסור קל בשלשה ענינים:

[1887] נראה הטעם, שבמסכת שבת אמרו [כה א] דאין מיתה בלא חטא וקחשיב שם הנך דמתו מחמת עטיו של נחש, שהמיתה הטבעית היא הכרח מחמת חטא אדם הראשון, ולכן מי שמת מחמת חטאו, אינו מת ביום שנולד דוקא. אבל מי שמת מחמת חטא הנחש, אם כן תיכף בעת שנולד נגזר עליו המיתה מחמת שנולד, לזאת אינו מת בשאר הימים אלא בעת אשר יבוא היקף גלגל היומי שנולד בו, אז מת מחמת שנולד. עיני שמואל סוטה [יג ב].

שאין איסורו איסור עולם, שהאיסור לאכול מתבואה חדשה הוא רק עד סוף יום ששה עשר בניסן, יום הקרבת העומר.
ואין איסורו איסור הנאה, אלא איסור אכילה בלבד.
ויש היתר לאיסורו שבששה עשר בניסן עצמו יש לו היתר אם הקריבו את העומר [1888].
ובכל זאת הוא **נוהג בין בארץ בין בחוץ לארץ**.
קל וחומר ל**כלאים**, **שאיסורן איסור עולם**, כי אם זרע חטה ביחד עם חרצן מענבים, הרי מה שצמח אסור לעולם. **ואיסורן איסור הנאה. ואין היתר לאיסורן, אינו דין שינהגו בין בארץ בין בחוץ לארץ**.
והוא הדין, מאותו קל וחומר יש ללמוד גם **לערלה**, שתנהג גם בחוץ לארץ **בשתים**: הערלה חמורה מכלאים בשתים מתוך שלשת החומרות שנמנו לעיל, שאמנם אין איסורה איסור עולם שהרי לאחר שלש שנים הותר איסור ערלה, [1889] אך היא אסורה בהנאה, ואין היתר לאיסורה, שפירות ערלה אסורים לעולם, ואין שום היתר לאיסור הערלה. [1890]

דף לח:

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: (תחילת העמוד) **כל מצוה שנצטוו** עליה **ישראל** שיקיימוה **קודם כניסתן לארץ**, דהיינו שהיא חובת הגוף ואינה תלויה בקרקע, וניתן לקיימה גם קודם כניסתן לארץ, **נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ**.
ואילו כל מצוה שנצטוו לקיימה רק **לאחר כניסתן לארץ**, שהיא חובת קרקע, **אינה נוהגת אלא בארץ**.

[1888] כן כתב רש"י. ומשמע שאם לא מקריבים עומר, אסור ב"חדש" כל יום ששה עשר, וזה לדעת רבי יהודה במסכת מנחות. ויש שם מאן דאמר הסובר שבזמן שאין עומר מותר מיד בבקר של ששה עשר בניסן. תוס' ד"ה שאין.
[1889] כך פירש רש"י. והקשה עליו ר"ת שגם ערלה איסורה איסור עולם שהפרי שגדל בשנות ערלה אסור לעולם. ולכן הוא מפרש שהחומרא שחסרה בערלה היא שיש היתר לאיסורה והכוונה לערלה בשנה הרביעית שהוא נטע רבעי שיש לה היתר על ידי פדיון. והגמרא רוצה לדרוש שאף נטע רבעי ינהג בחוץ לארץ. והר"י מפרש שהכוונה לערלה ממש שיש לה היתר לאיסורה, ולא הפרי של הערלה אלא האילן שיש לו היתר שמה שגדל לאחר שלש שנים אינו אסור. וכן "חדש" מה שגדל בקנה השיבולת לאחר הקרבת העומר מותר הואיל והשריש קודם העומר. ועוד פירושים נאמרו בזה. א. ערלה יש היתר לאיסורה - שמותר לגרום איסור ערלה על ידי הנטיעה, וכן "חדש" מותר לזרוע. ואילו כלאים אסור לזרוע ולגדל. ב. ערלה יש היתר לאיסורה - שהבית דין יכולים להתיר האיסור. כי ערלה אסורה עד חמשה עשר בשבט [שהוא ראש השנה לאילנות ומתחילה שנה רביעית] ואם הבית דין יחסרו את כסליו, הרי ימהרו את זמן ההיתר, וכן "חדש" האסור עד שבעה עשר בניסן, אם יחסרו בית דין את חדש אדר ימהרו את ההיתר. מה שאין כן כלאים, אין בית דין יכולים להתיר בשום אופן. תוס' ד"ה והוא.
[1890] הקשו תוס': אם כן טבל ותרומה ומעשר ינהגו בחוץ לארץ מקל וחומר מ"חדש" שהרי איסורן איסור עולם ואין היתר לאיסורן בעודו טבל ותרומה. ותירצו שיש לפרוך הקל וחומר דמה ל"חדש" שאיסורו בא מאליו ולא על ידי מעשה בני אדם, ואילו טבל ותרומה האיסור בא על ידי מירוח הכרי שהוא מעשה אדם. וכתבו על זה תוס' שאפשר לדחות שגם "חדש" בא על ידי חרישה וזריעה.

ורבי אלעזר ברבי שמעון חולק על אביו [רבי שמעון בר יוחי], וסובר ש"חדש", כיון שהוא חובת קרקע, אינו נוהג אלא בארץ, וממילא איסורי ערלה וכלאים אינן נלמדים מקל וחומר מ"חדש", אלא הן מצוות הנוהגות בחוץ לארץ מצד הלכה למשה מסיני, או מדברי סופרים, כדלקמן בסוגיא.

חוץ מן השמטת כספים בשנת השמיטה, **ושילוח עבדים** בשנת היובל, **שאף על פי שנצטוו עליהם לאחר כניסתן לארץ, נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ**.

ושואלת מיד הגמרא: **השמטת כספים**, הלא **חובת הגוף היא** ואינה תלויה בקרקע, ובודאי נצטוו עליה קודם כניסתן לארץ, ומדוע אומר רבי אלעזר ברבי שמעון "חוץ מן השמטת כספים"? [1891]

ומתרצינן: **לא נצרכא** רבי אלעזר ברבי שמעון להשמיענו זאת, **אלא לכדתניא** בברייתא, שהשמטת כספים לא נצטוו עליה אלא רק לאחר כניסתן לארץ, על אף שהיא חובת הגוף, ובכל זאת היא נוהגת מאז גם בחוץ לארץ.

דתניא: **רבי אומר**: נאמר [דברים טו ב] "**וזה דבר השמיטה, שמוט** כל בעל משה ידו, אשר ישה ברעהו", ודייקינן מכפל הלשון "השמיטה" "שמוט", ש**בשתי שמיטות הכתוב מדבר - אחת שמיטת קרקע, ואחת שמיטת כספים**.

ולכן, **בזמן שאתה משמט קרקע**, דהיינו, לאחר כניסתן לארץ, **אתה משמט כספים** [ואפילו בחוץ לארץ]. ו**בזמן שאי אתה משמט קרקע**, כגון במדבר, או לאחר שגלו מארץ ישראל, **אי אתה משמט כספים**.

ומקשינן: **ואימא** ששמיטת כספים דומה לגמרי לשמיטת קרקע, ואינה נוהגת בחוץ לארץ ואפילו בזמן הבית, ונדרוש כך: **במקום שאתה משמט קרקע**, בארץ ישראל, **אתה משמט כספים**, ואולם, **במקום שאין אתה משמט קרקע**, בחוץ לארץ, שאין נוהג שם שמיטת קרקע כי היא מצוה התלויה בארץ, **אין אתה משמט כספים**!? ומתרצינן: **תלמוד לומר** בסוף הפסוק של "וזה דבר השמיטה", המדבר בשמיטת כספים, "**כי קרא שמיטה לה**'", ומשמע שהוא נוהג **מכל מקום**, ואפילו בחוץ לארץ.

ועדיין מקשה הגמרא על **שילוח עבדים**, הרי **חובת הגוף היא**, ופשיטא שהיא נוהגת אף בחוץ לארץ, ומדוע היה צריך רבי אלעזר ברבי שמעון לומר חוץ משילוח עבדים? [1892]

[1891] כך פירש רש"י. ותוס' הקשו עליו, ופירשו שהגמרא ידעה ששמיטת כספים אינה נוהגת רק לאחר ירושה וישיבה, והקושיא היא דמה צריך רבי אליעזר ברבי שמעון להשמיענו ששמיטת כספים נוהגת בחוץ לארץ מאחר שהיא חובת הגוף. ומתרצת הגמרא שהיינו לומדים היקש לשמיטת קרקע שלא ינהג בחוץ לארץ. תוס' ד"ה השמטת.

[1892] רש"י לא פירש כאן, וביארנו לפי פירוש התוס' [בהערה 28] כפי הנראה מתירוץ הגמרא.

ומתרצינן: **סלקא דעתך אמינא הואיל וכתיב** בשילוח עבדים ביובל [ויקרא כה י] "**וקראתם דרור בארץ לכל** יושביה", ומשמע **בארץ**, **אין**, רק בארץ ישראל נוהג שילוח עבדים, אבל **בחוצה לארץ**, **לא**.

לכן, **תלמוד לומר**, בהמשך הפסוק "**יובל היא**", ומשמע שהוא נוהג **מכל מקום**, ואפילו בחוץ לארץ.

והוינן בה: **אם כן מה תלמוד לומר "בארץ"**?

ומשנינן: לומר לך, רק **בזמן שהדרור נוהג בארץ** הוא **נוהג** גם **בחוצה לארץ**. אבל **בזמן שאין דרור נוהג בארץ**, כגון בזמן שאין היובל נוהג משום ש"אין כל יושביה עליה", **אינו נוהג בחוצה לארץ**. [1893]

תנן התם במסכת ערלה [ג י]: **ה"חדש" - אסור מן התורה בכל מקום**, ואפילו בחוץ לארץ [כדעת האומרים "מושבותיכם" - בכל מקום שאתם יושבים משמע].

ערלה גם כן אסורה בכל מקום - **הלכה** [לקמן יתבאר].

והכלאים אף הן אסורות בכל מקום **מדברי סופרים**. [1894]

והוינן בה: **מאי** מהי משמעות ה"**הלכה**" האמורה במשנה לגבי ערלה?

ומשנינן: **אמר רב יהודה אמר שמואל**: **הלכתא מדינה**. מנהג המדינה. כלומר, בני חוץ לארץ הנהיגו על עצמם איסור ערלה, ואיסורו מדרבנן. [1895]

עולא אמר רבי יוחנן: **הלכה למשה מסיני**, שערלה אסורה בחוץ לארץ.

אמר ליה עולא לרב יהודה: **בשלמא לדידי**, **דאמינא** ערלה בחוץ לארץ **הלכה למשה מסיני**, **היינו דשני לן**, יש שוני **בין ספק ערלה לספק כלאים**, שספק ערלה חמור יותר מספק כלאים -

---

[1893] כך כתב הטורי אבן בראש השנה [ט ב] בשם רש"י שם [לא נמצא לפנינו ברש"י]. והקשה עליו למה צריך קרא למעט חוץ לארץ, וכי סלקא דעתך דיציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא שחוץ לארץ יהא חמור יותר מארץ ישראל שמאחר שבארץ ישראל אינו נוהג בזמן שאין יושביה עליה פשיטא שגם בחוץ לארץ אינו נוהג אז. והביא בשם הרמב"ן לפרש, בזמן שאינו נוהג בארץ כגון שלא תקעו בשופר ולא שילחו עבדים בארץ ישראל שאז אינו נוהג בחוץ לארץ ואפילו אם יש שם בית דין שיכול לתקוע ולשלוח עבדים.

[1894] הקשו תוס' למה לא נלמד קל וחמר מ"חדש" לערלה וכלאים שינהגו מן התורה בחוץ לארץ כדעת רבי שמעון בן יוחי [לעיל בעמוד א]. ותירצו שתנא זה סובר כמו שאמרה הגמרא להלן [לט א] שבכלאים נאמר "שדך לא תזרע כלאים", "שדך" - משמע למעט חוץ לארץ שאינה קנויה לך מן השמים. וממילא אי אפשר ללמוד קל וחומר גם לערלה שיש לומר כלאים יוכיחו שאינה נוהגת בחוץ לארץ. תוס' ד"ה הערלה.

[1895] לכאורה אם כן הוא ממש כמו כלאים שאיסורו גם כן מדרבנן ולמה הוא נקרא "הלכתא מדינה". ובשיטה לא נודע למי מבאר שהעובר על זה אינו נקרא עבריין ואינו לוקה מכת מרדות. וצריך עיון דלפי זה ערלה יותר קל מכלאים ולקמן פריך מדוע מחמירין בערלה יותר מכלאים, והיה לו להקשות דאדרבה כלאים היה ראוי להחמיר יותר. אילת השחר.

דתנן במסכת ערלה [שם]: **ספק ערלה**, כגון שאין יודעים אם כבר עברו שלש שנים, או פרדס שיש בו נטיעות ערלה ונטיעות מותרות, ולקט הגוי מהפירות, ולא ידע הישראל מהיכן לקט, **בארץ** ישראל **אסור**, כדין כל ספק איסור תורה, שהולכים בו לחומרא.
בסוריא, שדינה כחוץ לארץ, **מותר**, כי ספק ערלה בחוץ לארץ מותר.
[ואפילו למאן דאמר שערלה בחוץ לארץ אסורה מדאורייתא מהלכה למשה מסיני, כפי שיבואר להלן בגמרא].
בחוצה לארץ, הרחוקה יותר מארץ ישראל, ואין לחשוש שיבאו להקל גם בארץ ישראל, הקילו שם יותר, שהישראל **יורד** אל הגוי שיש לו פרדס שגדלים בו אילנות של ערלה ואילנות מותרות, **ולוקח** ממנו פירות, ואפילו אם הגוי עדיין לא לקט, מותר לומר לך והבא לי פירות, ואף על פי שיתכן שהוא יביא פירות ערלה, **ובלבד שלא יראנו** הישראל כשהוא **לוקט** מאילנות הערלה.
אבל בסוריא, שהיא קרובה לארץ ישראל, לא הקלו כל כך לומר לכתחילה לגוי לך ולקוט, אלא רק אם הגוי כבר לקט מותר לקנות ממנו ספק ערלה.
ואילו גבי כלאים תנן שם: **כרם הנטוע ירק**, שזרע ירק בין הגפנים ונאסר הירק משום כלאי הכרם, **וירק נמכר חוצה לו** מחוץ לכרם, ויש חשש שמא הירק הנמכר הוא ממה שגדל בכרם [1896] -
בארץ, **אסור**. שספק איסור תורה הוא, ולחומרא.
בסוריא, **מותר**. כי כלאים בחוץ לארץ אסורים רק מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא.
ואילו **בחוצה לארץ**, הקילו עוד יותר, שהגוי **יורד ולוקט** מהכלאים ממש ומותר לישראל לקנות ממנו, **ובלבד שלא ילקוט** הישראל עצמו **ביד** את הכלאים.

[1896] ואף על גב דקיימא לן רוב וקרוב הולכין אחר הרוב, והיה לנו לילך אחר רוב העולם שאינו כלאים, מכל מקום כאן אסור שכיון שדרך הגננים למכור על פתח גינותיהן הרי זה נחשב כמקום האיסור ממש ולא רק "קרוב" בלבד, וחזקה כאן נמצא כאן היה. רמב"ן בבא בתרא [כה. א] ד"ה אבל. והחזון איש ביאר דבריו שבכל נידון של "רוב וקרוב" אנו דנים על הדבר הנמצא אם הוא בא מהרוב או מהקרוב אבל כאן במקום הספק עצמו יש רוב שהוא בא מהגינה הקרובה.

[1897] כך פירש רש"י. תמה עליו הגר"א [יו"ד רצד לג] שבגמרא משמע שדוקא ספק כלאים מותר ולא ודאי, דקאמר "היינו דשני לן בין ספק ערלה לספק כלאים". ועוד כיון דכלאים נוהג בחוץ לארץ ואפילו בשל גוים, למה יהא מותר כשלקטו הגוי. והר"ן מפרש שגם בכלאים אסור בודאי, וההבדל בין ערלה לכלאים, שבערלה, בארץ ישראל - אסור לקנות על פתח הגן שגדלים בו גם פירות ערלה, דמוכחא מילתא שמפירות הגן הם והוי רק ספק אחד שמא מפירות הערלה הם ולכן אסור. בסוריא - מותר לקנות על פתח הגן אבל ליכנס לתוכו וליקח מפירות התלושין שבו אסור אף שהוא ספק, גזירה אטו ארץ ישראל. בחוץ לארץ - יורד לתוך הגן ולוקח מפירות התלושין שבו ובלבד שלא יראנו את הגוי כשהוא לוקט ואפילו אם אינו יודע אם לוקט מהערלה או מהמותר. ובכלאים מקילין יותר שבחוץ לארץ מותר לומר לגוי ללקוט מהפירות סתם, ובלבד שלא ילקוט הישראל ביד מהאיסור או שלא יראה את הגוי לוקט מכלאים ודאי.

לפי שלא אסרו רבנן בחוץ לארץ אלא כאשר הישראל זורע או לוקט את הכלאים בעצמו.[1897]

הרי שבחוץ לארץ חמורה ערלה יותר מכלאים, שבערלה מותר רק ספק ערלה, ואילו כלאים מותרים גם בודאי כלאים.

ובשלמא לדידי, ניחא, כיון שערלה בחוץ לארץ אסורה מדאורייתא מהלכה למשה מסיני, ואילו כלאים אסורים רק מדברי סופרים.

אלא לדידך, שגם ערלה בחוץ לארץ אסורה רק מדרבנן, מדוע חילקה המשנה בין ערלה לכלאים

דף לט.

ניתני התנא של המשנה את שניהם בשוה: **או זה וזה** - "**יורד ולוקח**", כי רק ספק מותר בחוץ לארץ, **או זה וזה** - "**יורד ולוקט**", שגם ודאי מותר, כאשר לא לקט הישראל את האיסור בעצמו.

ומשנינן: אכן צריך לגרוס במשנה בשניהם בשוה, והראיה:

האמר ליה שמואל לרב ענן: **תני**, שנה את המשנה בלשון זאת: **או זה וזה** "**יורד ולוקח**", **או זה וזה** "**יורד ולוקט**". כי ערלה וכלאים, בשניהם האיסור בחוץ לארץ הוא רק מדרבנן, ולכן דינם שוה.

מר, בריה דרבינא, מתני ליה היה גורס במשנה בשניהם **לקולא**. דהיינו, **זה וזה**, בין ערלה ובין כלאים, **יורד** הגוי **ולוקט** אפילו כשהאיסור ודאי, **ובלבד שלא ילקוט** הישראל עצמו **ביד**.[1898]

אמר ליה לוי לשמואל: **אריוך**! [כינוי לשמואל][1899] **ספק לי**, לקוט בשבילי פירות ערלה שלא בפני, **ואנא איכול**. כי לגבי הדבר מותר, שמאחר ואינני יודע שהוא פרי ערלה, כי לא ראיתי שהוא נלקח מעץ ערלה, הרי דינו כספק ערלה בחוץ לארץ, ומותר.

[1898] כתב הר"ן שמהרמב"ם מוכח שאין צריך לומר שמר בריה דרבינא סבר כשמואל שערלה בחוץ לארץ מדרבנן אלא אפילו אם הוא מהלכה למשה מסיני, כך נאמרה ההלכה להקל אפילו יורד ולוקט כמו שנאמרה הלכה להקל בספק.

[1899] אריוך לשון מלך כמו "גור אריה יהודה", וקורא לו כך משום דהלכה כשמואל בדיני, והוא כמלך דדינא דמלכותא דינא. רש"י מנחות [לח ב]. ויש שפירש על שם הכתוב "אריוך מלך אלסר". ששמואל הוא מלך שהלכה כמותו, "אלסר" כמו אל אסר, דהיינו חוץ מלענין איסור שהלכה כרב באיסורי. שבת [נג א] על הגליון.

[1900] ראה הערה [41] בשם הר"ן שאף על פי שבשאר איסורים אסור ליתן למי שאינו יודע שהוא אסור והנותנו עובר על לפני עור, כאן נאמרה הלכה למשה מסיני שספק ערלה מותר בתורת ודאי ואינו נחשב כלל לאיסור לגבי זה שאינו יודע מהאיסור. וזה לשון השערי ישר [ש"א א ו]: שכך נאמרה ההלכה שיהא דין ערלה תלוי בתנאי של ידיעת האוכל, דבשעת העלם "ידיעת ודאי", הוי אז כדבר המותר ממש, ומהאי טעמא מותר להאכיל לחבירו

רב אויא ורבה בר רב חנן מספקו ספוקי להדדי, היו לוקטים אחד לשני פירות ערלה בלי להודיע לשני שהוא ערלה, כדי שיוכל השני לאכול ממנו. [1900] **אמרי חריפי דפומבדיתא**: **אין ערלה** נוהגת **בחוצה לארץ** כלל.

שלחה רב יהודה לקמיה דרבי יוחנן, לשאול כיצד לנהוג באלה המקילין לגמרי בערלה בחוץ לארץ.

שלח ליה רבי יוחנן: **סתום ספיקא**. התר להם ספק ערלה. אולם, מאחר והם כל כך מקילין בערלה, אל תדרוש זאת ברבים, אלא רק הורה להם בצינעא שספק ערלה מותר. **ואבד ודאה**, גם זאת תחמיר להם, מאחר והם מקילין, שלא תתיר להם לספק אחד לשני ערלה, אלא תאבד אתה את פירות הערלה בידים.

והכרז על פירותיהן של המקילין **שטעונים גניזה** מחשש ערלה. [1901]

וכל האומר: **אין ערלה בחוץ לארץ, לא יהא לו** "**נין ונכד** [מיכה ב ה] **משליך חבל** [חולק נחלה] **בגורל בקהל ה**'", כאשר ישובו לארץ ישראל. [1902]

ערלה ודאית שלא ידע האוכל, ולא שייך בזה לפני עור, דאינו מכשילו כלום, דמאכילו דבר המותר ממש. אבל בשאר איסורים [אפילו לפי השיטות שספיקא דאורייתא לקולא מן התורה] עיקר האיסור אינו משתנה על ידי העלם הידיעה רק שהתורה לא הזהירה את האדם על הספק, וכשיודע לו שאכל איסור הוא צריך כפרה, ולכן האדם היודע שהדבר אסור ומאכילו לחבירו הרי הוא מכשילו, ועובר על לפני עור. וכתב החזון איש, שלכאורה כל האמור הוא רק לרבי יוחנן, הסובר שערלה בחוץ לארץ הלכה למשה מסיני. אבל לשמואל, הסובר שהוא איסור מדרבנן, הרי היתר הספק הוא ככל ספק דרבנן שהולכים לקולא, ומנא לן לחדש שכאן מותר לספק לכתחילה יותר משאר איסורים דרבנן. אבל אי אפשר לומר כן, שהרי לוי אמר לשמואל שיספק לו, ומשמע שאכן סיפק לו, הרי שגם לשמואל מותר לספק. ובשב שמעתתא [א ב] הקשה שאף אם אמנם לגבי המקבל אין כאן איסור מכל מקום איך מותר הנותן היודע שהוא אסור ליתן לחבירו, והרי כל איסורי הנאה אסור לתת לאחרים [שמותרים בו] ואפילו בחנם כי עצם הנתינה נחשבת הנאה. וכתב שמכאן ראיה לשיטת הרמב"ם שלא הביא כלל את הדין שמותר לספק להדדי. וכתב הבית יוסף שהרמב"ם סובר שהאמוראים שהיו מספקים להדדי סוברים כמאן דאמר שערלה בחוץ לארץ הלכות מדינה, אבל למאן דאמר שהוא הלכה למשה מסיני אסור לספק להדדי, ולכן הרמב"ם שפוסק שערלה בחוץ לארץ הלכה למשה מסיני לא הביא את הדין הזה. ולפי הנ"ל הרי שיטת הרמב"ם מוכרחת דודאי למאן דאמר הלכה למשה מסיני אסור לספק מצד הנותן, ורק אם האיסור אינו אלא מהלכות מדינה, הקילו בו. וראה קהילות יעקב [לז] שיישב את הר"ן, שהאיסור לתת מתנה לחבירו באיסורי הנאה זה רק כשנותן משלו מפני שהוא נהנה מכך שהמקבל מחזיק לו טובה, אבל כשנותן של אחרים או של הפקר לא נחשב הנאה. ואם כן יש לומר שהאמוראים לא נתנו משל עצמם אלא ליקטו מפרדס של המקבל שהיה בהם קצת עצי ערלה או מפרדס שהיה מיוחד לבני הישיבה להספקתם ובכגון זה לא הוי הנאה.

[1901] ואף שהוא רק ספק ערלה, מכל מקום כיון שהם חשודים על ערלה נמצא שהקונה מהם מכשילם בהנאה מערלה. [וראה הערה 37].

[1902] כתב המקנה מה שקיללם רבי יוחנן כי הוא סבר שמה שאמרו אין ערלה בחוץ לארץ הוא גנאי לארץ ישראל, על פי הנאמר בזוהר שבשלש שנים הראשונות עדיין יש בפירות כח החומריות שבארץ מבחינת חיצונית המשזקת לנפש, עד שנתברר ממנה בשנה הרביעית. והם אמרו שבחוץ לארץ אין בה כח החומריות כמו בארץ ישראל, ולכן אמרו "אין ערלה בחוץ לארץ" ולא אמרו "אין ערלה נוהג בחוץ לארץ" כלשון המשנה אלא שכח החומרי הנקרא ערלה אין בחוץ לארץ, והוא בחינת חטא המרגלים שהוציאו דיבת הארץ ופירותיה. ונענשים על זה שלא יהיה לבניהם חלק בגורל הארץ כמו המרגלים שאמרו חז"ל שיהושע וכלב נטלו חלקם. אבל באמת טעמם משום שסוברים כרבי אליעזר שאין דין ערלה בחוץ לארץ. [וראה שם למה נקטו הלשון "אין ערלה בחוץ לארץ"].

והוינן בה: **ואינהו**, חריפי דפומבדיתא, **כמאן סברוה**? מי מהתנאים מקל כל כך שהם סוברים כמותו? ומשנינן: הם סברו **כי הא דתניא**: **רבי אלעזר ברבי יוסי אומר משום רבי יוסי בן דורמסקה**, **שאמר משום רבי יוסי הגלילי**, **שאמר משום רבי יוחנן בן נורי**, **שאמר משום רבי אליעזר הגדול**: **אין ערלה בחוץ לארץ**.[1903]

ומקשינן: **ולא**!? וכי סבר רבי אליעזר שלא נוהגת ערלה בחוץ לארץ?

והאנן תנן במשנתנו: **רבי אליעזר** [שהוא רבי אליעזר הגדול] **אומר**: **אף החדש**. שהוא מוסיף על התנא קמא האוסר ערלה וכלאים בחוץ לארץ, וסובר שגם חדש אסור בחוץ לארץ. **ומשמע** שלגבי ערלה הוא מודה לתנא קמא!

ומשנינן: **תני**, גרוס במשנה כך: רבי אליעזר אומר: **חדש**.

כלומר, שהוא חולק על התנא קמא וסובר ש"חדש" בלבד אסור בחוץ לארץ, ואילו ערלה וכלאים דינן כשאר מצוות התלויות בארץ, שאינן נוהגות בחוץ לארץ.

אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: **ערלה בחוץ לארץ** אסורה מ**הלכה למשה מסיני**.

אמר ליה רבי זירא לרב אסי: **והתניא**: **ספק ערלה**, **בארץ** ישראל **אסור**, **בסוריא מותר**, (**בחוצה לארץ יורד ולוקט**).

ולדבריך, שערלה בחוץ לארץ אסורה מן התורה, מדוע ספק ערלה שם מותר, והרי ספיקא דאורייתא לחומרא?

אישתומם כשעה חדא. שתק רבי אסי מעט והרהר מה לענות.

אמר ליה רבי אסי: **אימא**, **כך נאמר** במפורש בהלכה למשה מסיני: **ספיקא מותר**, ורק **ודאה אסור**.[1904]

[1903] הא דפסקו כברייתא זו נגד המשנה בערלה שערלה אסורה בחוץ לארץ, משום הכלל דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוץ לארץ. ורבי יוחנן סבר שזה רק נאמר בפרט מסוים ולא לעקור כל ענין ערלה בחוץ לארץ. הרד"ל.

[1904] כתב הר"ן: יש שהוכיחו מכאן שהכלל שבספיקא דאורייתא הולכים לחומרא, זה מן התורה, שהתורה אסרה גם בספק איסור. ולא כשיטת הרמב"ם שהתורה אסרה רק בודאי, ואילו ספק איסור אסור רק מדרבנן. שהרי ההלכה למשה מסיני היתה צריכה להתיר כאן ספק, משמע שבעלמא, אסור מן התורה. ואין ראיה מכאן, שאף על פי שספיקא דאורייתא לקולא מן התורה בכל האיסורים, כאן באה ההלכה להתיר אפילו ספק כזה שבעלמא היה אסור, כגון שהוא קרוב לודאי, או שהמתיר הוא יחיד במקום רבים, שלכן אמרינן שכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוץ לארץ. וזה גם טעם ההיתר שהאמוראים היו מספקים להדדי, אף על פי שבשאר איסורים היה אסור משום לפני עור, כי כאן הספק מותר בתורת ודאי, ואין הדבר נחשב כלל לאיסור לגבי זה שאינו יודע שהוא אסור. והשב שמעתתא [א ב] כתב שההלכה למשה מסיני באה להתיר אפילו באיקבע איסורא שבכל הספיקות אסור מן התורה בכגון זה, וכאן מותר אפילו ללקוט מפרדס שיש שם ערלה והוקבע בו האיסור, כל שהוא ספק שמא אינו ערלה. וכן כתב הרשב"א בתורת הבית [בית רביעי שער א] דכי הוצרכה ההלכה במקום דאיתחזק איסורא דבעלמא אסור מן התורה והכא שרי. וכתב המקנה שלדעת הרמב"ם שספיקא דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן צריך לומר ששאלת רבי זירא היתה שיאסר ספק ערלה מדרבנן. והשיבו רבי אסי שמאחר שנאמרה הלכה בפירוש שספק מותר, גם מדרבנן הוא מותר, ועל דרך שכתב הט"ז [יורה דעה קיז א] שכל דבר המפורש בתורה להיתר אין כח ביד חכמים לאוסרו. אי נמי כיון שהקלה התורה כל כך להתיר הספק ואפילו במקום שיש רוב לאסור, גם חכמים לא החמירו. ועוד כתב המקנה שמסוגייתנו ראיה להרמב"ם שספיקא דאורייתא לקולא מן התורה, שלכן התירו האמוראים לספוקי להדדי, שהוכיחו מכך שנאמרה הלכה מיוחדת בערלה להתיר ספק אף שכל

אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: לוקין על הכלאים דבר תורה. הזורע כלאים בחוץ לארץ חייב מלקות מן התורה.

אמר ליה רבי אלעזר ברבי יוסי לרבי אסי: **והאנן תנן: הכלאים** בחוץ לארץ, איסורם הוא **מדברי סופרים!** ואיך אתה אומר שחייבים על כך מלקות מן התורה?

והשיב לו רבי אסי: **לא קשיא. כאן**, במשנה, מדובר **בכלאי הכרם**, שזרע שני מיני זרעים ביחד עם גרעין ענבים, וזה אסור רק מדברי סופרים בחוץ לארץ.

כאן, מה שאמרתי שכלאיים אסורים בחוץ לארץ מן התורה, **בהרכבת האילן**, שאסור להרכיב על האילן ענף ממין אילן אחר, וזה אסור מן התורה אפילו בחוץ לארץ.

וכמו שדרש שמואל.

דאמר שמואל: נאמר [ויקרא יט יט] "את חקתי תשמרו בהמתך לא תרביע כלאים שדך לא תזרע כלאים".

כיון שלא אמר הכתוב "ושמרתם את חקתי", אלא "**את חוקותי תשמרו**", משמע שהכתוב בא לומר:

חוקים שחקקתי לך כבר מאז ומעולם אותם תשמרו. דהיינו, שמובר הכתוב במצוות שכבר נצטוו נח ובניו, [1905] ואלו הן:

"**בהמתך לא תרביע כלאים, שדך לא תזרע כ לאים**". **ובאיזה כלאים מדובר שאסורים לבני נח?**

ספק מותר מן התורה, ובהכרח שההלכה באה להתיר לגמרי הספק ואפילו לספק להדדי. ועוד כתב לבאר הנאמר לעיל "סתום ספיקא ואבד ודאה" שלא יגלה להם שנאמרה הלכה בפירוש להתיר ספק, וממילא אבד ודאה שלא יספקו זה לזה. והגר"ח כתב בספרו [מאכלות אסורות י טו] שיש לחקור בדין ערלת חוץ לארץ שיש לפרשה בשני אופנים. דהלא זה ודאי שערלת ארץ ישראל וערלת חוץ לארץ שונים בדיניהם כמו שמוכח מדין ספק, שבארץ ישראל אסור ובחוץ לארץ מותר, אלא שיש להסתפק באופן האסור בחוץ לארץ אם הוא נכלל בערלה הכתובה בתורה שעיקר ההלכה למשה מסיני בא לגלות שלמרות שערלה היא מצוה התלויה בארץ בכל זאת היא נוהגת גם בחוץ לארץ, וגם ערלת חוץ לארץ נכללת בפרשת ערלה שבתורה. או שערלת חוץ לארץ אינה נכללת בפרשת ערלה וכל איסורה הוא מהלכה למשה מסיני בלבד ולא מקרא דערלה. וכתב הגר"ח שנחלקו בזה הרמב"ם והגאונים, שהרמב"ם סובר שנטע רבעי אין נוהג בחוץ לארץ כי הוא סובר שערלת חוץ לארץ הוא איסור חדש מהלכה למשה מסיני אם כן ממילא אין איסור רבעי שייך כלל לזה שעל מה שנאמרה ההלכה, נאמרה, ועל מה שלא נאמרה לא נאמרה. והגאונים סוברים שגם נטע רבעי נוהג בחוץ לארץ כי ערלת חוץ לארץ היא בכלל פרשת ערלה ממילא גם נטע רבעי בכלל שהרי הוקש לערלה. וכתב עוד הגר"ח שהרמב"ם לשיטתו שאין לוקין על ערלה בחוץ לארץ משום שהלאו של ערלה נאמר רק בערלת ארץ ישראל, ואילו ערלת חוץ לארץ אינו בכלל הלאו שבתורה אלא הוא מהלכה למשה מסיני בלבד, ולכן אין לוקין עליו.

[1905] כך פירש רש"י. והר"ן כתב שדרשה זו נאמרה אפילו לרבנן בסנהדרין [נו א] שסוברים שרק שבע מצוות נצטוו בני נח וכלאים אינה מן המנין, שחקים שחקקתי לך כבר היינו שבמעשה בראשית נאמר "למינהו" שיצא כל מין צמח בפני עצמו, ואמרה התורה חקים שחקקתי וסדרתי במעשה בראשית שלא יתרכב מין בחבירו, אני מצוה אתכם שתשמרו אותם. ולכן מוציאים המקרא מפשוטו שמשמע בזריעה ולא בהרכבה, שכיון ש"למינהו" של מעשה בראשית בא למעט הרכבה שלא יתרכב מין אחד בחבירו וכאן אמרה תורה חקים שחקקתי כבר, לכן אנו מקישים שדך לבהמתך לומר שמדובר בהרכבה.

הרי אנו דורשים בהיקש "שדך" ל"בהמתך":

מה "בהמתך" - מדבר הכתוב **בהרבעה**, שמרביע בעל חי ממין אחד על בעל חי ממין אחר, **אף "שדך"** מדבר **בהרכבה**, שמרכיב ענף אילן על אילן ממין אחר. וזה בלבד אסור לבני נח, ולא כלאים של זריעה, שבהם לא נאסרו בני נח.

ומעתה, אנו מוסיפים לדרוש בהיקש זה:

מה, כמו איסור הרבעה של **"בהמתך" נוהג בין בארץ בין בחוץ לארץ**, שהרי הוא חובת הגוף ואינו תלוי בארץ, **אף "שדך"**, איסור הרכבת האילן, **נוהג בין בארץ בין בחוץ לארץ**.

ומקשינן: **ואלא הכתיב "שדך"**! ומשמע שאיסור הרכבת האילן נוהג רק בארץ ישראל שמיוחדת לך, ולא בחוץ לארץ, שאינה מיוחדת לך, שהרי אותה לא הקנו אותה לך מן השמים? [1906]

ומשנינן: **ההוא** קרא, **למעוטי זרעים שבחוץ לארץ**.

המיעוט של "שדך" עולה רק על הלשון של "לא תזרע", שמשמעו זריעת כלאים, דהיינו איסור כלאי הכרם שאינו נוהג בחוץ לארץ [מן התורה]. [1907] אבל הרכבת האילן, אסורה אף בחוץ לארץ.

רב חנן ורב ענן הוו שקלי ואזלי באורחא, היו מהלכין בדרך [בחוץ לארץ]. **חזיוהו** ראו **להההוא גברא, דקא זרע זרעים** ממינים שונים **בהדי הדדי** ביחד.

אמר ליה אחד מהם לחבירו: **ניתי מר, נשמתיה**. יבוא מר, וינדה אותו, משום שעבר על איסור דרבנן של כלאים בחוץ לארץ.

אמר ליה חבירו: **לא חווריתו**! הלכות כלאים אינן ברורות לך, כי רק כלאי הכרם אסורים בחוץ לארץ כאשר הוא זורע גרעין של ענבים ביחד עם שני מיני זרעים אחרים, אבל לזרוע שני מיני זרעים בלבד מותר לגמרי בחוץ לארץ, כפי שיבואר לקמן.

ותו חזיוהו להההוא גברא דקא זרע חטי ושערי, זרעוני חטה ושעורה, **בי גופני**, בין עצי הגפנים.

אמר ליה אחד מהם לחבירו: **ניתי מר, נשמתיה**, על שעבר על איסור כלאי הכרם.

אמר ליה: לא צהריתו! הלכות כלאי הכרם אינן מאירות לך, שהרי:

[1906] כך פירש רש"י. והריטב"א כתב שבחוץ לארץ אין קנין לישראל דקנין ארעי הוא. וכתב עוד דאף על גב דכתיב "מזוזות ביתך" ואפילו הכי נוהגת בחוץ לארץ, היינו משום דמזוזה חובת הדר הוא וחובת הגוף חשיב, ומאי "ביתך" דרך ביאתך.

[1907] שהייתי אומר שתנהג בחוץ לארץ מקל וחומר מ"חדש" [עיין בהערה 31]. אבל כלאי זרעים אין צריך קרא למעט כי לא היינו יכולים ללומדם מקל וחומר שהרי בדיעבד כשזרע כלאי זרעים אינו אסור בהנאה. וממילא דינו ככל מצוה התלויה בארץ שנוהגת רק בארץ. תוס' ד"ה ההוא.

וכי **לא קיימא לן כרבי יאשיה, דאמר**: שאינו חייב על כלאי הכרם **עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן** מענבים **במפולת יד**, שתחילת הזריעה של שלשתם תהא יחד בכלאים, ולא שזרע שני מיני זרעונים בין גפנים הנטועים מכבר. [1908]

רב יוסף [היה בבבל] **מערב ביזרני**, כמה מיני זרעים, **וזרע** ביחד בשדה [ולא בכרם].

אמר ליה אביי: **והאנן תנן**: **הכלאים** אסורים בחוץ לארץ **מדברי סופרים**! וכיצד אתה זורע כלאים? **אמר ליה** רב יוסף: **לא קשיא**: **כאן** המשנה האוסרת זריעת כלאיים בחוץ לארץ, מדברת **בכלאי הכרם**.

כאן, מה שאני זורע, זה **בכלאי זרעים**, מיני זרעים בלבד, בלא תערובת גרעין של ענב, וזה מותר בחוץ לארץ.

והטעם שכלאי זרעים מותרים אפילו מדרבנן בחוץ לארץ, ואילו כלאי זרעים אסורים הוא:

כלאי הכרם, שאיסורם חמור, **דבארץ** ישראל **אסורים** הם אפילו **בהנאה, בחוץ לארץ נמי גזרו בהו רבנן**.

אבל **כלאי זרעים**, שאיסורם קל, **דבארץ** ישראל עצמה **לא אסרי בהנאה**, [1909] **בחוץ לארץ נמי לא גזרו בהו רבנן** כלל. [1910]

הדר אמר רב יוסף: **לאו מילתא היא דאמרי**! אלא אפילו כלאי זרעים אסורים בחוץ לארץ מדרבנן. וראיה לדברי מהא **דרב זרע גינתא דבי רב**, את הגינה שהיתה לצורך התלמידים שיאכלו מהירק שבה, זרע רב בצורת "**משארי משארי**", ערוגות ערוגות, כל מין בערוגה נפרדת בפני עצמה.

מאי טעמא מדוע הקפיד רב לזרוע כל מין בערוגה נפרדת, על אף שהיה בחוץ לארץ?

לאו, האם לא **משום עירוב עירובי כלאים** שלא יהיו כלאים של זרעים.

הרי שגם כלאי זרעים אסור בחוץ לארץ [שהרי רב היה בבבל].

[1908] הטעם שצריך דוקא במפולת יד משום שנאמר "לא תזרע כרמך כלאים" משמע שזריעת הכרם עצמה מתחילתה תהא כלאים. רש"י. וכתבו תוס' שמה שצריך שלשה מינים לרבי יאשיה זה רק כדי להתחייב משום כלאי הכרם אבל משום כלאי זרעים מתחייב על שני מינים בלבד כגון חטה ושעורה אפילו בלא תערובת ענבים, אלא שאם הוסיף גם חרצן ענבים לוקה שתים גם משום כלאי זרעים וגם משום כלאי הכרם. וכתבו עוד שהטעם שצריך שלשה מינים בכלאי הכרם משום ש"לא תזרע כרמך כלאים" משמע שיהא כלאים קודם שיבאו בכרם. אבל בכלאי זרעים דכתיב "שדך לא תזרע כלאים", "שדך" הוא גוף הקרקע, דהיינו שלא יזרע שני מיני זרעים בקרקע. תוס' ד"ה לא. ובמקום אחר כתבו תוס' ש"לא תזרע כרמך כלאים" משמע שיהיו שני מיני זרעים בכלאים, וחרצן אינו מין זרע, ובהכרח שצריך שני מיני זרעים מלבד חרצן הענבים. חולין [פב א] תוס' ד"ה ולאפוקי.

[1909] שרק בכלאי הכרם נאמר "לא תזרע כרמך כלאים פן תקדש המלאה" שמכאן דורשים "תקדש" - תוקד אש, כלומר שאסור בהנאה, ולא בכלאי זרעים. וכתב בתוס' ר"י הזקן שכלאי זרעים מותרים גם באכילה ולא נקט הנאה רק אגב הרישא דכלאי הכרם שאסורים אף בהנאה.

[1910] נמצא דין כלאים עכשיו בחוץ לארץ נחלק לשלשה דינים. הרכבת האילן אסור מדאורייתא. כלאי הכרם אסור מדרבנן. כלאי זרעים מותר. רי"ף.

אמר ליה אביי: לא בגלל המנעות מאיסור כלאים עשה רב כן.

דף לט:

כי **בשלמא אי אשמעינן**, אילו היה רב זורע הכל בערוגה אחת, ושומר על מרחק מסויים בין המינים כדי שלא יינקו זה מזה, כדין הרחקת כלאים [המובא במשנה במסכת כלאים, תחילת פרק ג ומבואר במסכת שבת פד ב], באופן שזרע (תחילת העמוד) **ארבע** שורות של ארבע מינים שונים **על ארבע רוחות** צדדי **הערוגה**, **ואחת**, ושורה אחת, של מין חמישי, זרע **באמצע** הערוגה, **שפיר**, אז היה מקום ללמוד מכאן שאסור לזרוע כלאים בחוץ לארץ.

אלא הכא, שזרע רב כל מין בערוגה נפרדת, אין ראיה שעשה זאת משום כלאים, אלא יתכן שעשה כך **משום נוי**, שיהיה כל מין ניכר בפני עצמו בערוגה מיוחדת. **ואי נמי**, **משום טרחא דשמעיה**, כדי שהשמש ההולך ללקוט ירק מסוים מהגינה, לא יצטרך לטרוח ולחפש אותו בין שאר המינים, אלא יכיר אותו מיד לפי הערוגה.

מתניתין:

כל העושה מצוה אחת יתירה על עוונותיו, ונמצא שיש בידו רוב זכויות, הרי הוא נחשב לצדיק גמור, ושכרו הוא, **שמטיבין לו** בעולם הזה, **ומאריכין לו ימיו** לעולם הבא, **ונוחל את ה"ארץ**", ארץ החיים האמיתיים, בעולם הבא. [1911]

וכל שאינו עושה מצוה אחת יתירה על זכויותיו, אלא זכיותיו הן רק כנגד חובותיו, [1912] אין מטיבין לו בעולם הה, **ואין מאריכין לו ימיו** בעולם הבא, **ואינו נוחל את הארץ**, בעולם הבא.

גמרא:

והניחה הגמרא בתחילה, שכונת התנא במשנה היא לומר, שעל ידי עשיית מצוה כל שהיא, יכול האדם לזכות לטובה אפילו בעולם הזה [ואף לנחול גם את העולם הבא].

ורמינהי, מקשה הגמרא סתירה בין דברי המשנה כאן, הסוברת שאפשר לזכות בטובה בעולם הזה על ידי עשיית מצוה אחת כל שהיא, לבין דברי המשנה בתחילת מסכת פאה, הסוברת שרק עבור מעשים מסויימים זוכה האדם לשכר בשני העולמות:

דתנן שם: **אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא. ואלו הן: כבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והכנסת אורחים, והבאת שלום בין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד כולם.** [1913]

[1911] עיין בביאור הר"ב ובתוספות יום טוב.

[1912] עיין עוד שם.

[1913] להלן בדף מ א מביאה הגמרא את דברי המשנה הזאת ודנה בהם, ושם יתבאר בפנים ובהערות.

ומשמע שרק ב"אלו הדברים", ותו לא, יכול האדם לזכות לטובה בשני העולמות, ולא במצוה אחת כל שהיא!

ומשנינן: **אמר רב יהודה**, **הכי קאמר** התנא במשנתנו:

כל העושה מצוה אחת כל שהיא **יתירה על זכיותיו**, הרי הוא צדיק גמור. ולכן, **מטיבים לו** בעולם הזה, **ודומה כמי שמקיים כל התורה כולה**, ומשום כך הוא גם נוחל את העולם הבא.

ותמהה הגמרא: **מכלל** דברים אלו אתה למד, **דהנך**, אותן מצוות המנויות במשנה במסכת פאה, הרי **אפילו** בקיום מצוה **חדא** בלבד, **נמי**, אדם זוכה לאכול פירותיה בעולם הזה, והקרן תהיה קיימת לו לעולם הבא.

וזה דבר תמוה מאד, לומר שאפילו אם יש לו רוב עוונות, בכל זאת הוא זכאי ליהנות משני העולמות עקב קיום מצוה אחת בלבד כמו כבוד אב ואם או גמילות חסדים.

אמר רב שמעיה: כונת התנא במסכת פאה היא **לומר**, **שאם היתה שקולה**, שהיו לו לאדם זה מחצה זכויות ומחצה חובות, ובתוך מחצה הזכויות היתה מצוה של כבוד אב ואם או גמילות חסדים, אזי **מכרעת** המצוה הזאת את הכף לטובה, והוא זוכה מכוחה להיות כצדיק גמור. אבל שאר המצוות, אין בכוחן להטות את הכף, ואם היו זכויותיו ועוונותיו שקולים, אין הוא נחשב לצדיק, ואין מטיבין עמו, עד שיעשה מצוה יתירה.

אך עדיין מקשה הגמרא על מה ששנינו עתה: **וכל העושה מצוה אחת יתירה על זכיותיו**, **מטיבין לו** בעולם הזה.

ורמינהו סתירה לכך מדברי הברייתא.

דתניא: **כל** מי **שזכיותיו מרובין מעוונותיו**, **מריעין לו**, כדי שיתמרקו עוונותיו המועטים בעולם הזה, ולא ייענש בעונש עליהן בעולם הבא, אלא יקבל בו שכר בלבד.

ודומה בקבלת עונשו כאן, **כמי ששרף כל התורה כולה**, **ולא שייר ממנה אפילו אות אחת**. והיינו, שמענישים אותו קשות, כדי שיתנקה לחלוטין.

וכל שעוונותיו מרובין מזכיותיו, **מטיבין לו** כאן, כדי שיקבל שכרו בעולם הזה, ולא בעולם הבא.

ודומה בקבלת הטובה בעולם הזה **כמי שקיים כל התורה כולה**, **ולא חיסר אות אחת ממנה**.

והרי זה סתירה למה ששנינו במשנתנו שמי שיש לו רוב זכויות מטיבין עמו גם כאן.

אמר אביי: אין משנתנו סותרת את הברייתא.

אלא, **מתניתין**, משנתנו האומרת שמטיבין לו ומרעין לו מתכוונת לומר אחרת:

דעבדין ליה יום טב, מי שזכויותיו מרובות יענש כאן, ובכך מכינים לו יום טוב לעולם הבא, לפי שלא יענש שם, כיון שכבר נענש כאן. וזו היא כוונת המשנה באומרה "מיטיבין עמו".

ומאידך, מה שאמרה המשנה שמרעין לו, כוונתה למי שעוונותיו מרובים, שיקבל את שכרו כאן על מיעוט זכויותיו, ובכך מכינים לו לעתיד לבוא **יום ביש**, שיפסיד את שכרו לעולם הבא, משום שקיבלו כאן.

ובכך שוה המשנה לברייתא, שגם היא סוברת שמי שעוונותיו מועטים, מרעין לו כאן, אלא שהברייתא נקטה לשון מפורשת שמרעין לו כאן, ואילו המשנה נקטה שעושים לו "יום טוב" בהרעה זו.

ואילו הברייתא **רבא אמר** תרוץ אחר, שנחלקו המשנה והברייתא במחלוקת תנאים אם יש שכר מצוה בעולם הזה:

הא, ברייתא זו, **מני**? **רבי יעקב היא! דאמר**: **שכר מצוה בהאי עלמא**, **ליכא**!

דתניא רבי יעקב אומר: **אין לך כל מצוה ומצוה שכתובה בתורה שמתן שכרה בצדה שאין תחיית המתים תלויה בה**, כדי ללמדך שהשכר האמור בה הוא לעתיד לבוא ולא כאן בעולם הזה.

והראיה לדבר, שהרי **בכיבוד אב ואם כתיב** שכר למצוה, "**למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך**".

וכן **בשילוח הקן כתיב** שכר למצוה, "**למען ייטב לך והארכת ימים**".

והמציאות מורה שאין השכר כאן, כי **הרי שאמר לו אביו עלה לבירה**, **והבא לי גוזלות**, **ועלה לבירה** [מגדל ובו קן יונים], **ושלח את האם ונטל את הבנים**, **ובחזירתו נפל**, **ומת**. **היכן טובת ימיו של זה**, **והיכן אריכות ימיו של זה**, שאמרה תורה בשכר המצוות של כיבוד אב ושילוח הקן!? [1914]

אלא, בהכרח שכך הוא ביאור הכתוב:

"**למען ייטב לך**", **לעולם שכולו טוב**, "**ולמען יאריכון ימיך**", **לעולם שכולו ארוך**.

ופרכינן: **ודלמא לאו הכי הוה**? אולי השכר הוא בעולם הזה, ואכן לא תיתכן מציאות כזאת שימות הבן בשעת קיום מצוה שמובטחת עבורה אריכות ימים, כהבטחת התורה!?

ומשנינן: **רבי יעקב**, **מעשה חזא**, ראה בעיניו, ומכוח המעשה שראה בעיניו הוא הוכיח את דבריו.

ומקשה הגמרא על הראיה מהמעשה:

[1914] ואף שיתכן ויש לו עבירה שעבורה הוא חייב מיתה, קשה הדבר לומר שיתחייב את עונש המיתה דוקא בשעה שהוא עושה מצוה שהתורה מבטיחה עבור קיומה הארכת ימים.

ודלמא אותו אדם שנהרג לא כיון לעשותה לשם שמים, אלא **מהרהר בעבירה הוה** בשעה שקיים את המצוה, ולכן לא הגינה עליו הבטחת התורה לאריכות ימים?

ומתרצת הגמרא: **מחשבה רעה** גרידא, **אין הקב"ה מצרפה למעשה**, ולכן לא היה לו להענש בשעת קיום מצוה שהתורה מבטיחה עבורה אריכות ימים.

אך ממשיכה הגמרא ומקשה: **ודלמא**, **מהרהר בעבודת כוכבים הוה** אותו אדם בשעת קיום המצוה, ולפיכך נהרג, **וכתיב** על מחשבת עבודה זרה "**למען תפוש את בית ישראל בלבם**", ומלמד הכתוב שחייבים עליה במחשבה גרידא!?

ומשנינן: **איהו**, רבי יעקב, **נמי**, **הכי קאמר**: **אי סלקא דעתך** שיש **שכר מצוה בהאי עלמא**, **אמאי לא אגין** שכר **מצות עליה**, **כי היכי דלא ליתי לידי הרהור**, שלא יבוא לכלל הרהור עבירה בשעת קיום מצוה שכזאת!? אלא, מכאן הוכיח רבי יעקב שאין שכר על מצוות בעולם הזה, וכוונת הכתוב היא לאריכות ימים לעולם הבא.

ומקשה הגמרא, האיך אפשר לומר שרבי יעקב ראה מעשה שנהרג אדם בקיימו מצות כיבוד אב? **והא אמר רבי אלעזר**: **שלוחי מצוה אין נזוקין!**

ומשנינן: **התם**, **בהליכתן** לקיום המצוה, **שאני**. ואילו במעשה שראה רבי יעקב היה זה בשעת חזרתו.

אך עדיין מקשה הגמרא: **והא אמר רבי אלעזר**, **שלוחי מצוה אינן נזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן**!?

ומתרצת: **סולם רעוע הוה**, **דקביע היזיקא**, **וכל היכא דקביע היזיקא**, **לא סמכינן אניסא**, אפילו במקום שהנס מובטח, ולכן לא הועילה לו כאן הבטחת התורה לאריכות ימים.

דכתיב [שמואל א, כאשר שמע שמואל את ציווי ה' ללכת ולמשוח את דוד למלך על ישראל] "**ויאמר שמואל** אל ה': **איך אלך**, **ושמע שאול**, **והרגני**"? הרי שהיה שמואל ירא ללכת על אף שנשלח בציווי על ידי ה', והיה מובטח לו שיעשה את שליחותו! כיון שהיה זה בבחינת היזק קבוע, מחמת שנאת שאול לדוד.

אמר רב יוסף: **אילמלי דרשיה** "**אחר**" [אלישע בן אבויה, שפירש לתרבות רעה], **להאי קרא**, של הבטחת אריכות ימים על קיום מצות כיבוד אב, **כרבי יעקב**, **בר ברתיה** [שהיה נכדו, בן בתו] , **לא חטא**.

ואחר, **מאי הוא**, מה ראה וחטא?

איכא דאמרי כי האי גוונא שראה רבי יעקב, **חזא**, ראה, ואמר: אם כן, אין דברי הפסוק נכונים, ולכן יצא לתרבות רעה.

ואיכא דאמרי לישנא דחוצפית המתורגמן, לשונו של רבי חוצפית המתורגמן שנהרג כאחד מעשרת הרוגי מלכות, **חזא**, ראה **דהוה גריר ליה**, כיצד היא נגררת על ידי **דבר אחר** [חזיר].

אמר "אחר": וכי יתכן הדבר כי **פה שהפיק מרגליות - ילחך עפר**!?

ולכן כפר בהשגחתו של הקב"ה, **נפק**, **חטא**!

רמי רב טובי בר רב קיסנא לרבא סתירה:

מצד אחד **תנן** במשנתנו: **כל העושה מצוה אחת מטיבין לו**. ויש לנו לדייק מלשון המשנה, כי רק אם **עשה** מצוה, **אין**, אז מיטיבין עמו. אבל אם **לא עשה** מעשה מצוה, אלא רק רצה לעשות מצוה, אך לא עשאה בפועל, **לא** מיטיבין עמו על מחשבתו לעשות מצוה.

ורמינהי, סתירה לכך מברייתא:

דתניא: **ישב** אדם **ולא עבר עבירה**, **נותנים לו שכר כעושה מצוה**.

אמר ליה רבא: **התם**, שמקבל שכר ללא מעשה, מדובר **בכגון שבא דבר עבירה לידו**, וכפה את יצרו, **וניצול הימנה**.

כי הא דרבי חנינא בר פפי, **תבעתיה ההיא מטרוניתא**, תבעה אותו אשה נכרית לדבר עבירה.[1915]

אמר מלתא, **ומלי נפשיה שיחנא וכיבא**, וכסה גופו בשחין ובכיבי מוגלה. ועשה את כדי להמנע מעבירה.

עבדה עשתה גם **היא מילתא** [לחש של כשפים] , **ואיתסי**, וריפאה אותו.

ערק, נמלט, **טשא** נחבא **בההוא בי בני**, במקום של בית מרחץ, שהיו בו מזיקים כאלה, **דכי הוו עיילין בתרין**, שאם היו נכנסים בו בזוגות של שני אנשים, הרי **אפילו ביממא**, **הוו מיתזקי**.

למחר אמרו ליה רבנן: **מאן נטרך**? מי שמרך מהמזיקים שם?

דף מ.

אמר להו: **שני** (תחילת העמוד) **נושאי**, ממשמרו של **קיסר**, **שמרוני כל הלילה**.

אמרו ליה: **שמא** נסיון **בדבר ערוה בא לידך**, **וניצלת הימנו**?

דתנינא, **כל הבא דבר ערוה לידו**, **וניצל הימנו**, **עושין לו נס**.

[1915] והיה בידה לכוף אותו על כך, ואם לא היה נשמע לה היתה יכולה להורגו, כך מבאר רש"י לקמן, והראשונים כאן. וכתבו הראשונים [עיין הריטב"א שהביא דבריהם] כי מעיקר הדין אין האיסור לבוא על נכרית נחשב מכלל העריות שנאמר בהן "יהרג ואל יעבור", אלא כיון שהבועל ארמית בפרהסיא קנאים פוגעים בו, וכאן היה הדבר בפרהסיא, שידעו מכך רבים, הוא היה חייב למסור את נפשו.

ומבארת הגמרא: על מי נאמר "**גבורי כח**, **עושי דברו**, **לשמוע בקול דברו**". **כגון רבי צדוק**, **וחביריו**. וכפי שיתבאר במעשה להלן, שהתגבר על יצרו.

רבי צדוק, **תבעתיה ההיא מטרוניתא** נכרית, לדבר עבירה.[1916]

אמר לה: **חלש לי ליבאי**, **ולא מצינא**. איני יכול לעשות את המעשה עקב חולשת לבי מחמת רעבוני.

ושאלה: **איכא מידי למיכל**, האם יש לך דבר מאכל כל שהוא?

אמרה ליה: **איכא דבר** מאכל שהוא **טמא**.

אמר לה: **מאי נפקא מינה** בכך שהוא מאכל טמא, והרי מאן **דעביד הא**, את דבר העבירה, **אכול**, אוכל הוא **הא**, גם את הדבר הטמא.[1917]

שגרת תנורא, **קא מנחא ליה**, הסיקה הנכרית את התנור, והניחה בו את הדבר הטמא כדי לצלותו.

סליק, עלה רבי צדוק אל פתח התנור, **ויתיב בגויה**, ונכנס והתיישב בתוכו.

אמרה ליה: **מאי האי**?

אמר לה: **דעביד הא**, העושה את דבר העבירה הזה, **נפיל בהא**, באש זו, של גיהנום.

אמרה ליה: **אי ידעי כולי האי**, שכה חמורה העבירה הזו בעיניך, **לא צערתיך**.

רב כהנא, **הוה קמזבין דיקולי**, היה עני, ומתפרנס ממכירת סלים לנשים [שבהם הן נותנות את פלכיהן].

תבעתיה ההיא מטרוניתא לדבר עבירה.

אמר לה: **איזיל**, **איקשיט נפשאי**, הכין ואקשט עצמי לכך.

סליק, עלה רב כהנא על גג הבנין, **וקנפיל מאיגרא**, הפיל עצמו מגג הבנין, **לארעא**, לכיוון הארץ.

אתא בא **אליהו**, **קבליה**, וקבלו בזרועותיו, לפני שנפל על הארץ.

אמר ליה אליהו **לרב כהנא**: **אטרחתן**, הטרחתני כדי לבוא ולהצילך, ממרחק של **ארבע מאה פרסי**.

אמר ליה רב כהנא: וכי **מי גרם לי** שאצטרך למכור סלים לנשים, ולבוא לידי כך, **לאו עניותא**, האם לא העוני שאני שרוי ב!?

יהב ליה אליהו לרב כהנא **שיפא** [כלי] **דדינרי**, המלא בזהובים.

[1916] והיה ביכולתה לכפותה על כך, עיין רש"י. והיה זה בפרהסיא, וכדלעיל, שאז דינו שיהרג ולא יעבור, היות והבועל נכרית במזיד ובפהרסיא קנאים פוגעים בו, עיין ריטב"א.

[1917] לפי גירסת רש"י והסברו, לא אמר לה כך, אלא אל עצמו אמר: כיון שהזדמן לי לאכול דבר טמא, משמע שאני ראוי לכך אם אשמע לה.

רמי ליה, הקשה **רבא לרב נחמן**: **תנן**, שנינו בתחילת מסכת פאה: **אלו דברים שאדם עושה אותן**, **ואוכל פירותיהן** [1919] בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא. [1918] אלו הן: כיבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום שבין אדם לחבירו. ותלמוד תורה כנגד כולם. [1920] ומבאר רבא את המקור בתורה לכל הדברים הללו:

בכיבוד אב ואם כתיב [דברים ה] "**למען יאריכון ימיך**, **ולמען ייטב לך**".

ודרשינן: למען יאריכון ימיך בעולם הבא, ולמען ייטב לך בחייך בעולם הזה.

בגמילות חסדים כתיב [משלי כא], "**רודף צדקה וחסד**, **ימצא חיים**, **צדקה וכבוד**".

ודרשינן: חיים בעולם הבא, צדקה וכבוד בעולם הזה. [1921]

ובהבאת שלום כתיב [תהילים לב] "**בקש שלום**, **ורדפהו**". **ואמר רב אבהו**: **אתיא**, למדנו שגם עבור הבאת שלום זוכה האדם להיות אוכל את פירות המצוה בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא, על ידי לימוד של גזירה שוה, ממצות גמילות חסדים, "**רדיפה רדיפה**",

כתיב הכא, בהבאת שלום בין אדם לחבירו, "**בקש שלום ורדפהו**", **וכתיב התם**, בגמילות חסדים, "**רודף צדקה וחסד**".

בתלמוד תורה כתיב [דברים ל] "**כי הוא חייך**, **ואורך ימיך**". ודרשינן: חייך בעולם הזה, ואורך חייך לעולם הבא.

ושאל רבא: הרי **בשילוח הקן נמי כתיב** "**למען ייטב לך**, **והארכת ימים**", ואם כן, יש לנו לדרוש כדלעיל, למען ייטב לך בעולם הזה, והארכת ימים לעולם הבא.

[1918] "אכילת הפירות" בעולם הה יש לה שתי משמעויות: האחת, שמדובר במעשה מצוה המניב פירות גם לאחר גמר עשיית המצוה, ואת השכר על הפירות הבאים מקיום המצוה אוכלים בעולם הזה. והשניה, שיש מצוות שנותנים עליהם שכר בעולם הבא, ובנוסף לזה נותנים להם שכר בעולם הזה. והשכר הנוסף בעולם הזה נקרא "אכילת פירות". ועיין במהר"ל בנתיב גמילות חסדים, המבאר שמעשים אשר מניבים פירות בעולם הזה, כגון אלו השנויים כאן, שאין הם מעשי מצוה בלבד, אלא הם מביאים טובה לאנשים אחרים, שכרם הוא, שיהיה אדם אוכל פירותיהם בעולם הזה, מבלי להפסיד את זכויותיו בקרן לעולם הבא. ועיין בביאור המשנה לרמב"ם כאן.

[1919] עיין במבארי המשנה במשניות, שיש הגורסים "מפירותיהן", שאינו אוכל בעולם הזה אלא רק חלק מהפירות, והשאר שמורים לו לעולם הבא.

[1920] ובמסכת שבת קכז א מביאה הגמרא שיש דברים נוספים, והם: ביקור חולים, הכנסת אורחים, עיון תפילה, השכמת בית המדרש, והמגדל את בנו לתלמוד תורה, והדן את חבירו לכף זכות. ומבארת שם הגמרא, שכל הדברים הללו נכללים בכלל הדברים שאמרה המשנה, עיין שם בביאור רש"י שעיון תפילה הוא תפילה בכוונה, והמתפלל כך גומל בזאת חסד עם נפשו שלו. ואילו המהרש"א מבאר שעיון תפילה נכלל בהבאת שלום, כיון שהתפילה בעיון מביאה שלום בין ישראל לאביהם שבשמים.

[1921] ומבאר הגר"א על המשנה, שיש שני סוגי הטבה בחיי העולם הזה: האחד, שיש בידי האדם לעשות מעשים טובים, ועל כך אמרו חכמים כי טובה שעה אחת בתשובה ובמעשים טובים יותר מחיי העולם הבא, כיון שבו רק מקבלים שכר, אך אין בו הזדמנות לעשיית מעשים טובים. והשני, הוא הסיפוק מעולם הזה גרידא. ולכן אמר הכתוב על הגומל חסדים, שמלבד שכרו בעולם הבא, יקבל בעולם הזה את שתי ההטבות, האחת שיזמנו לו משמים לקיים עוד מעשי צדקה הגונים, והשנית, שיהנה מהכבוד בעולם הזה.

ולכן, שאל רבא את רב נחמן: **ליתני נמי הא**, את מצות שילוח הקן, בכלל המצוות שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא.
וענה לו רב נחמן: התנא לא מנה את כל הדברים, אלא **תנא**, שנה את מה ששנה במשנה, **ושייר** דברים נוספים שלא שנאם, ולכן לא שנה גם את שילוח הקן.
ותמהה הגמרא על התירוץ: **תני תנא** "**אלו דברים**", שמשמע רק דברים אלו, ולא דברים אחרים, **ואילו את אמרת** "**תנא ושייר**"!? **אמר רבא**, **רב אידי אסברא לי**, ביאר לי, מדוע לא שנה התנא במשנה את שילוח הקן, לפי שאין הוא נכלל בדברי הכתוב המלמד על אכילת פירות בעולם הזה.
כי המקור לאכילת פירות של המצוה בעולם הזה נלמד מהא דכתיב בספר ישעיה [פרק ג] "**אמרו צדיק כי טוב**, **כי פרי מעלליהם יאכלו**".
ודברי הכתוב הזה צריכים, לכאורה, ביאור: **וכי יש צדיק** "**טוב**", **ויש צדיק ש**"**אינו טוב**"?
אלא, בהכרח, כך אומר הכתוב: צדיק שהוא **טוב לשמים ולבריות**, **זהו צדיק טוב**. ועליו אומר הכתוב "כי פרי מעלליהם יאכלו", שזוכה לאכול את פרי מעשיו הטובים בעולם הזה.
ואילו צדיק אשר הוא **טוב לשמים ורע לבריות**, **זהו צדיק שאינו טוב**, ובו לא אמר הכתוב שיאכל את פרי מעלליו הטובים. [1922]
וכיון שבשילוח הקן אין משום עשיית טובה לבריות, הרי אין שכר של אכילת פירות על קיום מצוה זו, ולכן לא שנאה התנא במשנה. [1923]
כיוצא בדבר, **אתה אומר** בביאור הכתוב [שם] "**אוי לרשע רע**, **כי גמול ידיו יעשה לו**".
וכי יש רשע רע, **ויש שאינו רע**?
אלא רשע שהוא **רע לשמים ורע לבריות**, כגון רוצח או גנב או גזלן, **הוא רשע רע**.
רע לשמים ואינו רע לבריות, כגון מגלה עריות או אוכל מאכלות אסורות, **זהו רשע שאינו רע**:
ומביאה הגמרא את הברייתא [בתחילת התוספתא למסכת פאה], המוסיפה על דברי המשנה:
הזכות [קיום מצוה], **יש לה קרן**, **ויש לה פירות**.

[1922] וכתב הגר"א בביאורו לספר ישעיה פרק כ, שהצדיק אין לו זכות אכילת פירות אלא אם כן היה טוב גם לבריות, וכמבואר בגמרא, אך רשע שהוא טוב לבריות, הקב"ה מיטיב עמו בכך שמענישו בחסד ולא לפי הגמול הראוי לו, ורק אם הוא רע גם לבריות הוא נענש כפרי מעלליו.
[1923] מתרגום יונתן בן עוזיאל נראה שאינו אוכל את הפירות העולם הזה, אך הוא מקבל חלק משכרו בעולם הזה, והנשאר מן הקרן הוא אוכל לעולם הבא, וכן ביאר המהרש"א.

שנאמר "אמרו צדיק כי טוב, כי פרי מעלליהם יאכלו". ומוכח מלשון הכתוב שיש אכילת פירות על עשיית מצוה.

אבל **עבירה, יש לה קרן, ואין לה פירות. שנאמר "אוי לרשע רע**, כי גמול ידיו יעשה לו". ומשמעות הכתוב היא, שיירע לו רק כגמול ידיו, אך אין הוא נענש באכילת פירות רעים בעולם הזה.

ואלא מה אני מקיים את המשכו של הכתוב "**ויאכלו מפרי דרכם, וממועצותיהם ישבעו**", שמשמעותו היא שיש אכילת פירות גם על מעשה עבירה? כך אמר הכתוב: **עבירה שעושה פירות**, כגון אדם חשוב העושה מעשה עבירה, ויש בכך חילול השם, כי הוא משפיע בכך לרעה על אנשים רבים לעשות כמוהו, **יש לה פיר ות.**

ועבירה שאין **עושה פירות, אין לה פירות**, ואינו נענש אלא כפי מעשהו.

מחשבה טובה, מצרפה הקב"ה **למעשה.** [1924]

שנאמר [מלאכי ג] "**אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו, ויקשב ה' וישמע, ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה', ולחושבי שמו**".

מאי "ולחושבי שמו"?

אמר רב אסי: אפילו חשב אדם לעשות מצוה, ונאנס, ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה.

מחשבה רעה, אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה. שנאמר בספר תהילים [פרק סו] "**און אם ראיתי בלבי, לא ישמע ה'**".

ואלא, מה אני מקים "הנני מביא אל העם הזה רעה, פרי מחשבותם", שמבואר בו שיש עונש גם על מחשבה רעה? **מחשבה שעושה פרי**, שקיימה, **הקב"ה מצרפה למעשה**, שאז נפרעים ממנו גם על המחשבה.

מחשבה שאין בה פרי, שנמנע מלעבור, **אין הקב"ה מצרפה למעשה.**

ותמהינן: **אלא הא דכתיב** בספר יחזקאל [פרק יד] "**למען תפוש את** [**בית**] **ישראל בלבם**", הרי משמע שנענשים על הרהור הלב!?

אמר רב אחא בר יעקב: ההוא, במחשבת עבודת כוכבים הוא דכתיב.

[1924] מבאר נפש החיים [שער א פרקו בהגהה], כי מעת שעולה במחשבת האדם הרעיון לעשות מצוה, נעשה מיד רושם במקור שרשה העליון של הנפש, וממשיך משם לאדם "אור מקיף". ומשמעות האור הזה היא, שמעתה מקיף את האדם אור משמים המסייע בידו בקיום מחשבתו, להוציאה לפועל. ולכן מברכים לפני קיום מצוה בנוסח "אשר קדשנו במצוותיו, וצונו", שהקדושה מגיעה לאדם מיד כשחושב לקיים את המצוה, ומכוחה הוא מקיימה.

דאמר מר: **חמורה עבודת כוכבים**, **שכל הכופר בה**, **כמודה בכל התורה כולה** [ונקטו חכמים בלשון סגי נהור, לומר שהמודה בה הרי הוא כופר בכל התורה], ומשום חומרתה חייבים עונש אפילו על מחשבה בלבד.

עולא אמר לתרץ, את דברי הכתוב בירמיה "הנני מביא אל העם הזה רעה פרי מחשבתם", שמשמע ממנו לכאורה כי נענשים גם על מחשבה רעה, **כדרב הונא**.

דאמר רב הונא: **כיון שעבר אדם עבירה**, **ושנה בה**, **הותרה לו**.

"**הותרה לו**" **סלקא דעתך**!?

אלא, **נעשית** היא **לו כהיתר**.

ומדבר הכתוב במי שעבר פעמיים, וחשב לעבור פעם נוספת, ונמנע ולא עבר, שהוא כן נענש על המחשבה גרידא, כיון שבפעם השלישית הוא אינו נמנע מלעבור לשם שמים, שהרי כבר הותרה העבירה בעיניו, אלא לא עבר משום שלא הוצרך לעשות את מחשבתו.

אמר רבי אבהו משום רבי חנינא: **נוח לו**, עדיף לו **לאדם שיעבור עבירה בסתר**, **ואל יחלל שם שמים בפרהסיא**.

שנאמר [יחזקאל ב] "**ואתם בית ישראל**, **כה אמר ה'**: **איש גילוליו לכו עבדו** [**ואחר**] , **אם אינכם שומעים אלי**. **ואת שם קדשי לא תחללו**!" והיינו, אל תחללו את שמי בפרהסיא, לפי שהרואה זאת בא לידי לזול בכבוד המקום, אלא עדיף שתעברו בצנעא.

ומביאה הגמרא אימרה דומה:

אמר רבי אלעאי הזקן: **אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו**, **ילך למקום שאין מכירין אותו**, **וילבש שחורים ויתכסה שחורים**, **ויעשה כמו שלבו חפץ** [1925], ואל יחלל שם שמים בפרהסיא.

ומקשינן: **איני**! האיך אתה אומר שעדיף לו שיעבור בסתר, והרי אין הדבר כך, כי: **והתנן** במסכת חגיגה [יא א]: **כל שלא חס על כבוד קונו**, **ראוי לו שלא בא לעולם**!

ומבארת שם הגמרא שנחלקו אמוראים בביאור הדבר: **מה היא**? **רבה אומר**: **זה המסתכל בקשת**, לפי שיש בה משום מראה כבוד ה', וההסתכלות במראה ה' יש בה משום זלזול בכבודו. [1926]

רב יוסף אומר: **זה העובר עבירה בסתר**.

ומשנינן: **לא קשיא**.

[1925] רש"י מביא שני ענינים: האחד, שאולי ירך לבבו כאשר לא יראה עצמו בכבודו הקודם, והשני, שגם אם יחטא לא יהיה בכך חילול ה' כיון שהוא לבוש שחורים ואינו ניכר. והתוספות מביאים את ביאור הר"ח שלא הותר לו לעבור עבירה, אלא שיגיעת הדרך ולבוש השחורים ימנעו ממנו מלעבור.

[1926] ריטב"א כאן, ועיין רש"י בחגיגה. והוסיף הריטב"א שלחכמי האמת יש בביאור ענין זה סוד גדול.

הא דמצי כייף ליצריה, וכיון שיכול לכפות יצרו, ובכל זאת הוא הולך ועובר בסתר, הרי הוא כדוחק רגלי השכינה, שאומר בלבו: וכי מי רואני!?
והא דלא מצי כייף ליצריה, שאז עדיף שיעבור בסתר, ולא יחלל את ה' בעוברו בגלוי.
תנן התם: אין "מקיפין" בחילול השם, אחד שוגג ואחד מזיד. [1927]
ומבארת הגמרא: **מאי "אין מקיפין"**.
אמר מר זוטרא: **שאין עושים כחנווני** המוכן למכור בהקפה מידי פעם בפעם, ולהמתין משך זמן עד התשלום, אלא משלמים לו את עונשו מיד.
מר בריה דרבנא אמר: לומר, שאם היו חובותיו וזכויותיו שקולים, **והיתה** כף המאזניים של דינו **שקולה**, ובין העבירות היתה עבירה של חילול ה', הרי היא **מכרעת** את כף המאזניים לרעתו. [1928]

דף מ:

תנו רבנן: לעולם **יראה אדם עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי**. דהיינו, כאילו כל מעשיו שקולים. ולכן, אפילו אם **עשה מצוה אחת** בלבד, **אשריו**, לפי **שהכריע עצמו** בעשיית המצוה הזאת **לכף זכות**.
ומאידך, אם **עבר עבירה אחת, אוי לו, שהכריע את עצמו לכף חובה. שנאמר** [קהלת ט] "**וחוטא אחד, יאבד טובה הרבה**".
דהיינו, **בשביל חטא יחידי שחטא, אובד ממנו טובות הרבה**, שאינן מכריעות את דינו לטובה, אלא אדרבה, חטא יחידי זה, מכריע את גורלו לחובה.
רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: לפי, היות **שהעולם** בכללותו **נידון אחר רובו**, אחר מעשיהם של רוב האנשים בעולם, אם הם זכאים או חייבים, **וכמו כן גם היחיד נידון אחר רובו**, אחר רוב מעשיו, אם הוא זכאי או חייב, הרי יש לו לאדם לחשב, שאם **עשה מצוה אחת, אשריו, שהכריע** בעשיית מצוה יחידה, גם **את עצמו**, וגם **את כל העולם, לכף זכות**. [1929]

[1927] ביאר רבינו יונה [אבות ד ד], שאין העונש על השוגג כמו על המזיד, אלא שהחמירו כאן אפילו על השוגג משום שחייב האדם לשים על לבו שלא יבוא לידי חילול ה' אפילו מבלי משים, וכיון שלא שם לבו ומתוך כך אירע חילול ה', הרי הוא חייב על חילול ה' מתוך אי שימת הלב! ועל כך הוא מזיד ולא שוגג, והוסיף עוד, שלכן נפרעין ממנו בגלוי.

[1928] ולפי זה מבאר רש"י כי "מקיפין" משמעותו קירבה כדי לעיין אם הדברים דומים. והיינו אין "מקיפין" בחלול ה', שאם היו כפות המאזניים דומות ושוות במשקלן, אין הן נשארות בדמיונן זו לזו, אלא עבירת חילול ה' מכרעת ביניהן לצד השלילה.

[1929] המכתב מאליהו פירש על פי זה את המדרש בקהלת רבה [המובא גם בתחילת ספר מסילת ישרים] "תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי".

עבר עבירה אחת, אוי לו, שהכריע את עצמו, ואת כל העולם לכף חובה. שנאמר "וחוטא אחד יאבד טובה הרבה". מלמד הכתוב כי **בשביל חטא יחידי שעשה** אדם זה, **אבד ממנו, ומכל העולם, טובה הרבה**. [1930]

רבי שמעון בן יוחי אומר: אפילו אם היה האדם **צדיק גמור כל ימיו, ומרד באחרונה, איבד את הראשונות. שנאמר** [יחזקאל לג] "**צדקת הצדיק, לא תצילנו ביום פשעו**". **ואפילו רשע גמור כל ימיו, ועשה תשובה באחרונה, אין מזכירים לו שוב רשעו. שנאמר** "**ורשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו**". ותמהה הגמרא, מדוע מפסיד הצדיק החוטא לגמרי את זכויותיו בעבר? והרי גם אם אינו נחשב עתה כצדיק, עדיין אינו צריך להחשב כרשע, שהרי אין רוב מעשיו עוונות, ואם כן, **ניהוי**, מדוע שלא יהיו זכויותיו ועוונתיו של צדיק שמרד, **כמחצה עונות ומחצה זכיות**?

אמר ריש לקיש: כאן מדובר **בתוהא**, שהוא מתחרט **על הראשונות**, שהיות והוא מתחרט על קיום המצוות, הוא מפסיד את שכרן. [1931]

מתניתין:

כל שישנו במקרא ובמשנה ובדרך ארץ [1932], לא במהרה הוא חוטא. שנאמר [קהלת ד] "**והחוט המשולש, לא במהרה ינתק**".

וכל שאינו לא במקרא, ולא במשנה, ולא בדרך ארץ, אינו מן היישוב, שאין לו חלק בישובו של העולם, וראוי לשולחו למקום שאין בו ישוב. [1933]

גמרא:

[1930] הרמב"ם בפרק ג מהלכות תשובה מבאר שאין השיקול נערך לפי מנין הזכויות והחובות אלא רק לפי ערכם, כי יש זכות השקולה נגד כמה עוונות, ומאידך יש עבירה השקולה כנגד כמה מצוות, והשיקול הוא לפי דעתו של "אל דעות", והוא היודע האיך עורכים הזכיות כנגד העוונות.

[1931] בקובץ הערות [ביאורי אגדות סימן ג] הקשה מכאן על דברי המסילת ישרים בפרק ב, הסובר כי זה שחרטת האדם ממעשיו הרעים עוקרת את המעשה כאילו לא נעשה, הוא רק "לפנים משורת הדין", מכח החידוש שבתשובה, היות ומעיקר הדין לא יתכן לעקור למפרע מעשה רע שעשה האדם. ואילו מכאן מוכח, שאפילו מעשה טוב נעקר כאשר מתחרט האדם על מעשיו הטובים, ומוכח שאין העקירה חידוש בתשובה, אלא היא סברא מעיקר הדין. והביא את תירוצו של החפץ חיים, שבתשובה מאהבה אכן נעקר המעשה מעיקר הדין כמו שנעקר מעשה טוב כשתוהה על קיומו, והחידוש שבתשובה נעקר המעשה לפנים משורת הדין הוא רק במי ששב מיראת העונש בלבד. והוא עצמו חילק שצדיק התוהה על הראשונות מפסיד רק את קיום המצוה מחמת רצון ה', אך הזכות על קיום המצוה עצמה נשאר לו. עיין בדבריו.

[1932] שנוהג במידות טובות בעצמו, וביחסו עם הבריות. ועיין רש"ש.

[1933] תפארת ישראל.

אמר רבי אלעזר ברבי צדוק: למה [לאיזה דבר] **הצדיקים** [המתייסרים מצרות] **נמשלים בעולם הזה**?

לאילן שכולו עומד במקום טהרה, ונופו, ענף אחד מענפיו, **נוטה למקום טומאה**.

אם **נקצץ** מהאילן **נופו**, הרי מעתה **כולו עומד במקום טהרה**.

כך הקב"ה, מביא יסורים על צדיקים בעולם הזה, ובכך הם נפרעים ממקצת עוונות שבידיהם, **כדי שיירשו העולם הבא** כשהם נקיים לחלוטין.

שנאמר בספר איוב [פרק ח] "**והיה ראשיתך מצער, ואחריתך ישגה מאד**".

ולמה רשעים דומים בעולם הזה? לאילן שכולו עומד במקום טומאה, ונופו נוטה למקום טהרה. נקצץ נופו, כולו עומד במקום טומאה.

כך הקב"ה, משפיע להן טובה לרשעים בעולם הזה, כדי לטורדן ולהורישן למדריגה התחתונה. שנאמר "יש דרך ישר לפני איש, ואחריתה דרכי מות". ומביאה עתה הגמרא את הדיון בין חכמי ישראל מה גדול ממה, תלמוד תורה או מעשה:

וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד, נשאלה שאילה זו בפניהם: תלמוד גדול ממעשה, **או מעשה גדול** מתלמוד?

נענה רבי טרפון, ואמר: מעשה גדול.

נענה רבי עקיבא, ואמר: תלמוד גדול!

נענו כולם, ואמרו: תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה, וכל הלומד תורה זוכה לכך שיהיו שניהם בידו.

תניא, רבי יוסי אומר: גדול תלמוד, לפי **שהוא קדם למצות חלה ארבעים שנה**, שהרי בתלמוד תורה הצטוו בשעת נתינת התורה עם צאתם ממצרים, ואילו בחלה התחייבו רק בבואם לארץ. והוא קדם **לתרומות ולמעשרות חמשים וארבע** שנה, שהתחייבו בהם רק לאחר שבע שנים של כיבוש ועוד שבע שנים של חלוקת הארץ. וקדם **לשמיטים ששים ואחת** שנה, לפי שהתחייבו בשמיטה רק לאחר שמנו שבע שנים לאחר כיבוש הארץ וחלוקתה, וקדם **ליובלות מאה ושלש** שנים. [1934]

ותמהה הגמרא: וכי ליובלות קדם התלמוד רק **מאה ושלש** שנה? והרי לפי סדר השנים המבואר בברייתא, **מאה וארבע הויין!** [40 + 14 + 50=104] ומשנינן: **קסבר** התנא הזה **כי יובל, מתחילתו הוא משמט**. [1935]

[1934] ומיד תשאל הגמרא שצריך להוסיף למנין שנה נוספת.

[1935] והיינו, שמיד בתחילתו יוצאים העבדים לחרות [ביום הכיפורים], וחוזרות השדות לבעליהן, ולכן לא מנה התנא אלא מ"ט שנה עד היובל הראשון, אך לגבי שמיטה, כיון שאין שמיטת כספים נוהגת אלא בסופה, מנה התנא את כל שבע השנים עד למועד שנת השמיטה הראשונה, לפי שרק אז חלו כל דיניה [הכוללים שמיטת כספים]. רש"י

וכשם שהלימוד קודם למעשה, כך דינו של אדם על לימוד תורה **קודם** לדינו על ה**מעשה**.
וכדרב המנונא.
דאמר רב המנונא: **אין תחילת דינו של אדם אלא על דברי תורה**, **שנאמר** "**פותר מים**, **ראשית מדון**".
והיינו, שהתורה נמשלה למים, ו"פותר" משמעותו תחילה, ו"מדון" משמעותו דין.
וכשם שדינו של האדם על לימוד תורה הוא **קודם** לדינו על ה**מעשה**, **כך שכרו** על לימוד תורה **קודם למעשה**.
שנאמר "**ויתן להם ארצות גוים**, **ועמל לאומים יירשו**, **בעבור ישמרו חקיו ותורותיו ינצורו**".
וה"שמירה" היא שינון המשנה, כמבואר לעיל, ל א.
שנינו במשנה: **כל שאינו לא במקרא ולא במשנה** אינו מן הישוב.
אמר יוחנן: **ופסול** אדם שכזה **לעדות**, שאינו מקפיד על עצמו, ואינו מחשיב את מעשיו ודבריו, אלא מזלזל בהנהגתו, ואי אפשר לסמוך עליו שיגיד אמת.
תנו רבנן: **האוכל בשוק**, **הרי זה דומה לכלב**. **ויש אומרים**, **פסול לעדות**, היות והוא מזלל בעצמו.[1936]
אמר רב אידי בר אבין: **הלכה כיש אומרים**.

דף מא.

דרש בר קפרא: רגזן **לא עלתה בידו אלא רגזנותא**. והיינו, שלא הרויח דבר, אלא רק הפסיד את כחש גופו.
ואילו **לאדם טוב**, **מטעימים אותו מפרי מעשיו**.
וכל אדם **שאינו לא במקרא**, **ולא במשנה**, **ולא בדרך ארץ**, **נדור הנאה ממנו!**
לפי שאם אינו באחד מהם, הרי אינו מתעסק אלא בליצנות, ומאדם כזה חייבים להתרחק, **שנאמר** בתחילת ספר תהילים, אשרי האיש אשר: "**ובמושב לצים לא ישב**".
ואילו **מושבו** של אדם זה הוא **מושב לצים**:

הדרן עלך פרק האשה נקנית

[1936] והתוספות הביאו שלש שיטות ראשונים: ר"ח ביאר שאינו נפסל אלא אם חוטף ואוכל דבר פחות משוה פרוטה. הר"ר אליהו מבאר שטועם מעט מהמוכרים כאילו מתכוין לקנות. ורבינו תם מבאר שאוכל השוק סעודת פת.

פרק שני - האיש מקדש

מתניתין:

האיש מקדש את האשה **בו**, כלומר: יכול הוא לקדשה בעצמו וגם **בשלוחו** [או על ידי שליח].

וכן **האשה מתקדשת בה** [על ידי עצמה], **ובשלוחה**.

וכן **האיש מקדש את בתו כשהיא נערה**, [1937] **בו ובשלוחו**.

גמרא:

שנינו במשנה: האיש מקדש בו ובשלוחו:

ומקשינן: למה לו לתנא לשנות "בו ובשלוחו", והרי **השתא בשלוחו מקדש**, **בו מיבעיא** [לא כל שכן]!? ולא היה לו לתנא לשנות, אלא: "האיש מקדש בשלוחו"!?

אמר תירץ **רב יוסף**: לכך נקט התנא "בו ובשלוחו", כדי להקדים את קדושי עצמו לקדושי שלוחו, ולהשמיענו: **מצוה בו יותר מבשלוחו**. [1938]

ומביאה הגמרא מן האמוראים שהיו מקפידים על כך:

כי הא, וכאשר מצינו **דרב ספרא** - עצמו ולא על ידי בני ביתו - **מחריך רישא** [חורך ראשה של בהמה להסיר שערותיה] לכבוד שבת, כדי להכין את עצמו לקיום מצות סעודת שבת. [1939]

[1937] אין כוונת המשנה למעט את האב המקדש את בתו הקטנה, ונקט נערה, משום הטעם שיתבאר בגמרא.

[1938] א. "דכי עסיק גופו במצוות מקבל שכר טפי", רש"י. ב. בר"ן [טז ב מדפי הרי"ף בראש העמוד] מבואר, שהמצוה היא: "פרו ורבו"; והוסיף לבאר: אף על גב שאשה אינה מצווה בפריה ורביה, ואם כן האיך אמרינן בהמשך הסוגיא: "מצוה בה יותר מבשלוחה"!? וביאר, דמכל מקום יש לה מצוה, מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו; וראה מה שכתב על זה ב"חידושי אנשי שם". ובספר "המקנה, העיר על זה, שהרי אין הדבר ברור שלא קיים עדיין מצות "פרו ורבו", ועוד, שאם כן אינו דומה למצות "והכינו את אשר יביאו", שהיא מצוה להתעסק בהכנה לשבת. ודעתו בביאור דברי הגמרא הוא, דהקדושין עצמן מצות עשה הם כמו שחיטה, שאם רוצה לאכול צריך לשחוט, ואם רוצה לישא אשה צריך לקדש, ראה שם; [ואף לפי שיטת הר"ן, כתב, שלגבי האשה מסתבר יותר לומר שהוא משום שהיא מצווה ב"לא תהו בראה לשבת יצרה", ראה שם]. ג. בפשוטו משמע, שאף באב המקדש את בתו אמרינן "מצוה בו יותר מבשלוחו", שהרי לשון המשנה הוא: "האב מקדש את בתו כשהיא נערה בו ובשלוחו"; אך ראה מחלוקת הפוסקים בזה, בב"ח סימן לז ד"ה כשם, ב"בית שמואל" שם סק"ו, וב"חלקת מחוקק" שם סק"ז.

[1939] א. ראה ב"משנה ברורה" סימן רנ סק"ג, שכתב לפרש: דמצות כבוד שבת מוטל על כל אדם, וכדכתיב: "וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד"; אך "המקנה" כתב, דבהכנה לסעודת שבת איכא מצוה "והכינו את אשר יביאו", ראה דבריו שהובאו לעיל בהערה. ב. ב"שער הציון" שם סק"ט, ביאר בשני דרכים, למה אין אומרים: מצוה שיכולה לעשות על ידי אחרים, אין מבטלין תלמוד תורה בשבילה אפילו לזמן מועט, ראה שם. ג. יש לעיין למה לא עשו את כל הכנות השבת בעצמם, משום "מצוה בו יותר מבשלוחו"!? וכן בשולחן ערוך סימן רנ, כתב: "ישתדל להכין בעצמו **שום דבר** לצרכי שבת כדי לכבדו".

[1940] כן פירש רש"י, וכן פירש בתוספות ר"י הזקן; אך בתוספות עבודה זרה לט א כתבו ש"שיבוטא" הוא עז של ים, והביאו ראיה ממה שאמרו בבבא קמא נה א: "הנהיג בעיזא ושיבוטא, מאי [דינם לענין כלאים] ".

וכן מצינו **ברבא דמלח שיבוטא** [מולח את הדג] [1940] לכבוד שבת, ועשו כן משום ש"מצוה בו יותר משלוחו".

איכא דאמרי:

בהא, בקדושין **איסורא נמי אית בה** [אף איסור יש לקדש על ידי שליח], כשיכול לקדש הוא בעצמו, ומטעם זה הוא שנקט התנא: "בו ובשלוחו", ולא מטעמו של רב יוסף -

וכדרב יהודה אמר רב! דאמר רב יהודה אמר רב:

אסור לאדם לקדש את האשה עד שיראנה, שמא יראה בה דבר מגונה לאחר שהיא כבר מקודשת לו, **ותתגנה עליו** וישנאה, **ורחמנא** הרי **אמר**: "**ואהבת לרעך כמוך**"; ולכן יראנה תחילה קודם שיקדשנה, כי אף אם יראה בה דבר מגונה ולא יקדשנה משום כך, אינו שונאה כיון שאין היא מקודשת לו.

וכי איתמר דרב יוסף: "מצוה בו יותר מבשלוחו" דמשמע: מצוה ולא איסור, לא על הרישא אמרה, אלא **אסיפא איתמר!**

ששנינו בסיפא: **האשה מתקדשת בה ובשלוחה**, ואף בזו תיקשי: **השתא בשלוחה מיקדשא, בה מיבעיא!**? [1941] ועל כך **אמר רב יוסף**, שמשנתנו משמיעה לנו: **מצוה בה** - לסייע לבעל לקיים מצות "פרו ורבו" [1942] - **יותר מבשלוחה; וכי הא דרב ספרא מחריך רישא, רבא מלח שיבוטא** -

אבל בהא - בקדושי אשה על ידי שליח - **איסורא לית בה** [אין בכך איסור] באשה, שתתקדש בלא שתראהו, **וכדריש לקיש**, ולכך אמר רב יוסף שיש בזה רק מצוה ולא איסור ! **דאמר ריש לקיש**:

משל הוא שהנשים אומרות על בעל שאינו מוצלח: "בכל זאת **טב למיתב טן דו** [טוב לשבת שני גופים יחדיו] **מלמיתב ארמלו** [מאשר לשבת אלמנה ללא בעל] ", ואם כן, אף אם תראה בו דבר מגונה, לא תסור אהבתה ממנו.

שנינו במשנה: **האיש מקדש את בתו כשהיא נערה, בו ובשלוחו**:

ומפרשינן: **כשהיא נערה, אין**, אכן הוא מקדשה, ואילו **כשהיא קטנה לא** מקדש אותה האב; ולא שאין הוא יכול לקדשה, שהרי ודאי זכאי האב בקדושי בתו הקטנה, וגם יכול לקדשה על ידי שליח מכל שכן דנערה, שהרי היא יותר ברשותו מאשר נערה, אלא לומר שלא יעשה כן לכתחילה -

[1941] הקשה רש"י: והרי גם בקדושי אשה על ידי שלוחה יש איסור, שהרי אינו רואה אותה אלא את שלוחה!? ותירץ: "מיהו מתניתין בדידה קאמר, דהיא מיקדשה בה ובשלוחה, הילכך הא דתני "בה"למצוה אשמועינן, אבל איסורא לגבי דידה ליכא".

[1942] נתבאר על פי הר"ן, וראה בהערה 2 לעיל.

ומסייע ליה - לשון התנא שלא הזכיר אלא נערה - **לרב! דאמר רב יהודה אמר רב, ואיתימא רבי אלעזר** [ויש אומרים, רבי אלעזר הוא שאמרה]: **אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה, עד שתגדל ותאמר, בפלוני אני רוצה.** [1943] כאן שבה הגמרא לעיקר הדין המפורש במשנתנו, שהאיש מקדש והאשה מתקדשת על ידי שליח, ומבארת: **שליחות** בקידושין **מנלן** [מנין הוא נלמד]? [1944]

דתניא:

כתיב [דברים כד]: "כי יקח איש אשה ובעלה, והיה אם לא תמצא חן בעיניו, וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו. ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר. ושנאה האיש האחרון, וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו"; וזו היא פרשת גירושין -

וממה שאמרה תורה "ושלחה", ולא אמרה "וגירשה מביתו", למדנו שני דינים:

א. לשון "**ושלח**" לבד, **מלמד**: **שהוא** הבעל **עושה שליח** לגרש את אשתו.

ב. לשון התורה "**ושלחה**" [תוספת ה"א], נדרש כאילו היה כתוב "ושלחה" ללא מפיק ה"א, דמשמע שהאשה משלחת, **ומלמד**: **שהיא** האשה **עושה שליח** לקבל את גיטה מיד בעלה. [1946] וממה שאמרה תורה "**ושלח ושלחה**", [1945] כלומר: כפל לשון "ושלחה" האמור בפרשה, **מלמד**: **שאף השליח עושה שליח** אחר. [1947]

מוסיפה הגמרא ומבארת:

אשכחן, אכן למדנו שליחות **בגירושין**, ושליחות **בקידושין מנלן**?

[1943] א. בפירוש המשניות להרמב"ם מבואר, שדין זה דין אחד הוא עם מה שאמרו: "אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה, שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו", ראה שם. ב. לשון ה"שולחן ערוך" [לז ח]: מצוה שלא יקדש בתו כשהיא קטנה, עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה", וה"בית שמואל" שם [ס"ק יא] למד מלשון השו"ע - שכתב "מצוה", ולא כתב "אסור" כלשונו של רב - שאין הלכה כרב, שהרי מצינו כמה מעשים בש"ס שהיו מקדשים קטנות, ואין זה אלא מצוה לצאת ממימריה דרב, וראה שם ב"חלקת מחוקק", ומה שכתב עליו ה"בית שמואל".

[1944] ב"נתיבות המשפט" סימן רמד אות ב כתב, שעיקר מה שצריך דין שליחות לענין קדושין [כששלח לקדש לו אשה פלונית], הוא רק משום דבקדושין בעינן אמירה, ועל ידי דין שליחות חשובה אמירת השליח כאמירת הבעל.

[1945] בפשוטו נראה דצריך לומר: "ושלחה ושלחה".

[1946] ב"תוספות הרא"ש" כתב שצריך שני פסוקים אחד לאיש ואחד לאשה, משום שהייתי אומר, שהבעל מגרש על ידי שליח היות ומגרש הוא בעל כרחה, אבל אשה - לא. ביאור דבריו: אף שבגמרא בעמוד ב מבואר שסברת "ישנן בעל כרחה" היא סברא הן לענין שליחות הבעל והן לענין שליחות האשה, שהרי בגמרא שם מבואר שמטעם זה אין ללמוד שליחות מגירושין כלל, מכל מקום יש גם סברא לומר שהאיש מגרש על ידי שליח, והאשה לא; וראה עוד ב"פני יהושע" מה שכתב בביאור הטעם שצריך שני פסוקים.

[1947] ב"קצות החושן" סימן קפב ב כתב, שהשליח השני הוא שלוחו של שליח ראשון, והביא ראיה ממה שכתב מהר"ם פאדווה, שהשליח הראשון יכול לבטל את השליח השני אחר שמינהו; וראה ב"קהלות יעקב" הנדמ"ח לגיטין סימן כ אות ג שפקפק בראייתו של ה"קצות החושן", ראה שם; וראה עוד שם בשם ה"אור שמח" פרק ב דגירושין, ולשיטתו השליח השני הוא שלוחו של הבעלים; **וראה היטב בגיטין כט ב**.

וכי תימא, שמא תאמר: אין צריך דרשה מיוחדת לקדושין, ומשום **דיליף** [נלמד דין זה] **מגירושין** במידת "בנין אב" ["במה מצינו"]: מה בגירושין עושים שניהם שליח, אף בקדושין כן?

כך הרי אי אפשר לומר, כי יש להשיב על לימוד זה:

מה לגירושין שכן ישנן בעל כרחה של האשה, ומשום חומרא זו מועילה שליחות בגירושין; אבל קדושין שאין נעשים בעל כרחה של האשה, שמא אין הם נעשים אלא על ידי המקדש עצמו ולא על ידי שלוחו!? ומפרשינן: שליחות בקדושין נלמדת, ממה **שאמר קרא**: **"ויצאה והיתה"** ["ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר"], הרי **מקיש** הכתוב **הויה** [קדושין] **ליציאה** [גירושין], ולמדנו:

מה ביציאה משוי [עושה] **שליח, אף בהויה נמי משוי שליח.**

מוסיפה הגמרא לבאר:

ואלא הא דתנן שבעל הכרי יכול לשלוח שליח להפריש תרומה מכריו, וכמו ששנינו במסכת תרומות פרק ד משנה ד: [1948]

האומר לשלוחו צא תרום מכריי, ולא פירש לו את מידת התרומה שיקח, שהרי קבעו חכמים שיעור לתרומה: [1949] עין טובה אחד מארבעים, עין בינונית אחד מחמשים, ועין רעה אחד משישים, הרי זה השליח **תורם כפי** שהוא מכיר ב**דעת בעל הבית** [בעל הכרי], אם עינו יפה או רעה. [1950] **ואם** השליח **אינו יודע** מה היא **דעת בעל הבית**, הרי זה **תורם בבינונית** [כמידת עין בינונית], שהיא: **אחד מחמשים.**

דף מא:

ואם לא ידע השליח את דעתו של בעל הבית, **ופיחת** השליח מכריו של בעל הבית **עשרה**, כלומר: שתרם אחד מארבעים במקום אחד מחמשים, **או הוסיף** השליח על כריו של בעל הבית **עשרה**, כלומר: שתרם רק אחד משישים, הרי **תרומתו** של השליח **תרומה**, מפני שיכול הוא לומר לבעל הכרי: "בכך אמדתיך". [1951]

הרי למדנו, שבעל הכרי עושה שליח לתרום תרומה, וזו **מנלן** [מנין הוא נלמד]?

[1948] ראה ברש"ש שביאר למה אין ראיה לדין שליחות ממשניות קומות בתרומות.

[1949] אבל מן התורה אין לה שיעור, אלא חיטה אחת של תרומה פוטרת את כל הכרי.

[1950] ואם היה יודע את דעתו של בעל הבית, ונתכוין להוסיף אפילו חטה אחת אין תרומתו תרומה, משנה שם.

[1951] א. בתוספות כתבו שני פירושים: האחד: "פיחת" ו"הוסיף" קאי על תבואת הכרי, וכפירוש רש"י וכמבואר בפנים. השני: "פיחת" ו"הוסיף" קאי על התרומה, והיינו ד"פיחת עשרה" היינו שתרם אחד משישים; ו"הוסיף עשרה" היינו שתרם אחד מארבעים. ב. ראה ב"פני יהושע" שביאר, שבדוקא הביאה הגמרא את הסיפא ד"פיחת עשרה" כדי להוכיח שאין זה מדין "זכין לאדם שלא בפניו", אלא מדין שליחות, ראה שם; **אך ראה** ב"קצות החושן" סימן רמג סק"ח, וב"אבני מלואים" סימן לז סקי"ב.

וכי תימא, שמא תאמר **דיליף** שליחות בתרומה **מגירושין**, שנתרבו מ"ושלחה" לשליחות? כך הרי אי אפשר לומר, כי יש להשיב:

מה לגירושין שכן ישנן חול, כלומר: שהן חול, תאמר בתרומה שהיא קודש.[1952]

ומפרשינן: שליחות בתרומה נלמדת, ממה **שאמר קרא**: "כן תרימו גם אתם תרומת ה'", והיה לו לומר: "כן תרימו **אתם**", ואמר: "**גם אתם**", כדי **לרבות את השליח**.

ומקשינן: **ומאחר** שלמדנו שליחות בתרומה מ"גם אתם", אם כן **נכתוב רחמנא** דין שליחות רק **בתרומה**, **וניתו הנך** - יבואו אלו, גירושין וקדושין - **ונגמרו מיניה** [וילמדו מתרומה], ולא תאמר התורה "ושלחה" לרבות שליחות בגירושין, וממנה לקדושין בהיקש "ויצאה והיתה"!? ומשנינן: **משום דאיכא למיפרך** [יש להשיב]: מה לתרומה **שכן ישנה** להפרשתה **במחשבה** לבד.[1953]

[1952] א. וכמו שנאמר [ויקרא כב י]: "וכל זר לא יאכל קודש", ובתרומה הכתוב מדבר. ב. כתבו התוספות, שיכולה היתה הגמרא לשאול "מה לגירושין שכן ישנן בעל כרחה", וכשם שאמרה הגמרא בעמוד א ביחס ללימוד קידושין מגירושין, ומה שלא אמרה כן הגמרא משום שיש לומר: קידושין יוכיחו, שאינן בעל כרחה ויש בהם שליחות, ולעיל לא אמרה כן הגמרא אלא ביחס לקידושין. וראה בהגהות הגאון רבי אלעזר משה זצ"ל שתמה על הערתם, כי הסברא "מה לגירושין שכן ישנה בעל כרחה" אינו אלא ביחס לקידושין, שהיות ויכול לגרש בעל כרחה של האשה יכול הוא לעשות שליח, אבל בקידושין שאינו יכול לקדשה בעל כרחה, אינו יכול לעשות שליח, אבל ביחס לתרומה אין מעלה במה שהוא יכול לגרש את האשה בעל כרחה, כיון שאין הגירושין נעשין בעל כרחו אלא בעל כרחה; וראה גם ב"פני יהושע" כאן.

[1953] א. שהרי אמרה תורה [במדבר יז כז]: "ונחשב לכם תרומתכם", כדי ללמד שאדם נותן עיניו בצד זה לשם תרומה, ואוכל על ידי מחשבה זו בצד אחר, ואין צריך לתרום בפיו. וראה ברש"י גיטין לא א ד"ה ובמחשבה: "נותן עיניו בצד זה לשם תרומה ואוכל בצד זה, ואף על פי שלא הפריש"; וראה שם בתוספות, שכתבו לבאר את דבריו, דב"ונחשב" נכללו שני דברים: האחד: שהוא ניטל במחשבה בלי הפרשה; והשני שהוא ניטל במחשבה בלי דיבור; ומכל מקום משמע דפירכת הגמרא היא ממה שהתרומה ניטלת במחשבה בלי דיבור, דומיא דפירכת הגמרא בהמשך הענין גבי קדשים שישנן במחשבה; וראה בתוספות שם שכתבו: "ולענין לאכול בלי הפרשה, אין קפידא לכולי עלמא אפילו בכל המעשרות דלא כתיב בהו "ונחשב", דשרי בכל מקום אף על פי שעתה אין מפריש כלום, כדמוכח וכו'". והנה מלשון התוספות משמע, דרק תרומה ותרומת מעשר ניטלים במחשבה בלי דיבור [וכן היא שיטת המאירי בשבת קכז א, ראה שם היטב ובדברי המגיה], ואילו שליחות יש בכל המעשרות, ו"אתם גם אתם" הרי בתרומה נאמר, ומנין ידענו במעשרות!? ומיהו מעשרות יש ללומדם מגירושין וקידושין, שאין לפרוך: מה לאלו שכן חול, שהרי אף המעשר חול הוא; ומיהו מעשר שני איקרי "קודש", וכמו שנאמר [ויקרא כז ל]: "וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ לה' הוא קודש לה'", ומנין לנו שליחות במעשר שני!? ומיהו בהמשך הסוגיא מבואר, דאין צריך פסוק לתרומה שיש ללומדו בהצד השוה מגירושין וקדשים, ואם כן משם יש ללמוד למעשר. ב. כתבו התוספות, שאין בפירכות של הגמרא תשובה על לימוד קידושין מגירושין ותרומה, שהרי אם נפרוך מה לגירושין שכן ישנן בעל כרחה, תרומה תוכיח, מה לתרומה שכן ישנה במחשבה, גירושין יוכיחו; אלא שאין בכך כלום, כי הלימוד "ויצאה והיתה" ממנו אנו לומדים לגירושין אינו מיותר, כי הוא נצרך לדברים אחרים; וראה הגהות "פורת יוסף". ולפי סברתו של הגאון רבי אלעזר משה זצ"ל שנזכרה בהערה לעיל, שאין שייך "בעל כרחה" בתרומה, אם כן ממילא אין שייך לומר: "תרומה תוכיח". והנה המאירי לעיל מא א, הביא בשם רבותיו להסתפק, אם שליח עושה שליח בכל התורה, או שמא רק בגירושין וקידושין, [וראה מה שהביא בזה ב"שמועות קידושין" לעיל מא א אות ו - ג]; ומדברי התוספות משמע שהם סוברים שבכל התורה כולה שליח עושה שליח, שאם לא כן, לא היו צריכים לומר ש"ויצאה והיתה" בא לשאר דרשות, כי יש לומר שנצרך "ויצאה והיתה" כדי ללמד שאף שליח עושה שליח.

מוסיפה הגמרא לבאר, **והא דתנן** שעושה אדם שליח לשחיטת קדשים, וכמו ששנינו במסכת פסחים:

חבורה - שנמנתה על שה לקרבן פסח - **שאבד פסחה, ואמרו לאחד** מהם: **צא ובקש** את השה שאבד, **ושחוט עלינו, והלך ומצא** את השה **ושחט**, ואף **הן** - שאר בני החבורה - **לקחו** שה אחר **ושחטו** בשביל עצמם, כך הוא דינם:

אם שלו נשחט ראשון, הרי **הוא אוכל משלו** [מן השה ששחט לפסחו], ואף **הם** - שאר בני החבורה - **אוכלים עמו**, כלומר: מן הפסח שלו, ואילו שלהם פסול, שהרי כבר נשחט עליהם הפסח על ידי שלוחם. [1954]

הרי למדנו שיש שליחות לשחיטת קדשים, [1955] וזו **מנלן**?

וכי תימא, שמא תאמר: **דיליף** דין שליחות לשחיטת קדשים **מהנך** [מאלו], דהיינו מגירושין קדושין ותרומה?

כך הרי אי אפשר לומר, כי יש להשיב:

מה להנך - גירושין קדושין ואפילו תרומה - **שכן ישנן חול אצל קדשים**, כלומר: ביחס לקדשים חשובים אלו חול, ואין ללמוד לקדשים אפילו מתרומה.

ומפרשינן: דין שליחות בשחיטת קדשים **נפקא ליה מדרבי יהושע בן קרחה! דאמר רבי יהושע בן קרחה**:

מנין ששלוחו של אדם כמותו, משום **שנאמר** בקרבן פסח: "**ושחטו אותו כל קהל עדת בני ישראל בין הערבים**", **וכי כל הקהל כולן שוחטין**, עד שהכתוב אומר: "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל", **והלא אינו שוחט אלא אחד!**? **אלא מכאן: ששלוחו של אדם כמותו**. [1956] הרי למדנו שליחות בשחיטת קדשים.

[1954] ואם שלהן נשחט ראשון, הם אוכלין משלהן, והוא אוכל משלו, משנה שם.

[1955] נתבאר על פי לשון רש"י; וכתב ה"פני יהושע", דלשיטת רש"י: כל שחיטת קדשים צריכה שליחות, ומשום דכתיב "ושחט", וכן בפסח נאמר "ושחטו" [וכן הביאו האחרונים מדברי רש"י בפסחים ז ב ד"ה פסח וקדשים]; וראה שם שביאר לפי זה, איך מביא גוי קדשים, והרי אין שליחות לגוי. ובהגהות הגאון רבי אלעזר משה זצ"ל הוסיף להעיר על שיטה זו, שהרי היות והגוי אינו יכול לעשות, אי אפשר שיעשה שליח, ד"כל מילתא דאיהו לא מצי עביד, שליח נמי לא מצי עביד"; וכתב שם שלולא דברי הראשונים היה אומר, שבאצת אין צריך שליחות לשחטיטה, וכל ראיית הגמרא היא מלשון הפסוק. וראה עוד שם ב"פני יהושע" שתמה: למה צריך להביא משנה זו שמוכח ממנה שאחד מן החבורה שוחט בשביל כולם, והרי פשיטא שמכל חבורה אינו שוחט אלא אחד, כי שנים ששחטו בקדשים אינה שחיטה, כפי שהביא שם. ויישב, דיש לומר, שאם לא היינו לומדים שליחות בקדשים, כי אז היינו באמת אומרים, דאף על גב שבשאר קדשים אם שחטו שנים אינו כשר, מכל מקום בפסח צריכים כל בני החבורה כאחד לשחוט; וראה בהערה בהמשך הסוגיא. ב. האחרונים נסתפקו בדין שחיטה שהיא מוטלת על הבעלים, אם זה הוא מצוה המוטלת על גופם לשחוט בעצמם את קרבנם, [ולצד זה יש לדון אם שייך בזה שליחות], או שהוא דין בהכשר הקרבן שהוא נכשר רק על ידי הבעלים.

[1956] לכאורה תיקשי לפי מה שכתב ה"פני יהושע" שאם לא שחידשה התורה שליחות בשחיטת קדשים הייתי אומר, שכל החבורה שוחטת, אם כן באמת כל קהל עדת ישראל שוחטין!? וכתב ה"פני יהושע", דכוונת רבי יהושע בן קרחה היא לפסח אחד שכל ישראל שותפין בו, ראה שם בסוף ד"ה מיהו קשיא. ומיהו, **ראה דברי הגמרא בסוף**

ומקשינן: מאחר שלמדנו דין שליחות בשחיטת קדשים מ"ושחטו אותו", אם כן **נכתוב רחמנא** דין שליחות רק **בקדשים**, **וניתי הנך** - גירושין קדושין ותרומה - **וניגמרו מיניה** [וילמדו מקדשים]!?

ומשנינן: **משום דאיכא למיפרך**: **מה לקדשים שכן רוב מעשיהם על ידי שליח**, כל עבודת הקרבתם על ידי כהנים שהם שלוחים. [1957]

ואכתי מקשינן: למה הוצרך הכתוב לכתוב דין שליחות הן בגירושין וקדושין, והן בתרומה, והן בשחיטת קדשים!? והרי אף על גב **דחדא מחדא לא אתיא** [אין ללמוד את האחד מהשני] וכמו שנתבאר, מכל מקום **תיתי חדא מתרתי** [ילמד האחד מן השנים כאחד ב"צד השוה"], כלומר: תכתוב התורה דין שליחות בשנים מדינים אלו, והשאר ילמדו משניהם כאחד!?

ונושאת ונותנת הגמרא בביאור הקושיא: **הי תיתי** [את איזה לא תכתוב התורה, ונלמדנה מהשנים האחרים]!?

שמא נאמר: **לא נכתוב רחמנא** שליחות **בקדשים**, **ותיתי מהנך** [ותילמד מגירושין ותרומה], הרי יש להשיב: **מה להנך** - גירושין ותרומה - **שכן ישנן חול אצל קדשים**.

שמא נאמר: **לא נכתוב רחמנא** שליחות **בגירושין**, **ותיתי** לגירושין וקדושין **מהנך** [מתרומה וקדשים], הרי יש להשיב: **מה להנך** - תרומה וקדשים - **שכן ישנן במחשבה**, שאף המקדיש שור לעולה במחשבתו הרי הוא קדוש, ואף שלא הקדישו בדיבור. [1958]

אלא מפרשת הגמרא את הקושיא: **לא לכתוב רחמנא** שליחות **בתרומה**, **ותיתי מהנך** [מגירושין וקדשים], [1959] ולמה הוצרכה התורה לכתוב "גם אתם" לרבות שליח לתרומה!?

ומשום קושיא זו חוזרת בה הגמרא ואומרת: אין **הכי נמי** שאין צריך ריבוי מיוחד ללמד שליחות בתרומה, כי יש ללומדו מגירושין וקדשים.

ואם תאמר: **ואלא "אתם גם אתם" למה ליי**!? כיון שלא הוצרכה התורה ללמדנו שליחות בתרומה.

תשובתך: **מיבעי ליה** - ל"אתם גם אתם"

העמוד דלא משמע כן, וכן מפורש בתוספות לקמן מב א ד"ה ודילמא, דלרבי יהושע בן קרחה אין הפסוק מדבר בקרבן אחד. וראה עוד בתוספות הרא"ש שפירש "והלא אינו שוחט אלא אחד", דהיינו משום שאין שנים יכולים לשחוט זבח אחד, וכדדרשינן בפרק ב דחולין כט א מ"תזבח", וכל זה צריך תלמוד.

[1957] ראה לעיל כג ב שהכהנים הם שלוחי דרחמנא ולא שלוחים שלנו, וראה שם בתוספות, וראה מה שכתב בזה ב"עצמות יוסף" כאן, ובמה שכתב הריטב"א, וביאור דבריו בדברי המגיה בריטב"א הנדמ"ח.

[1958] וכמו שנאמר [דברי הימים ב, כט לא]: "וכל נדיב לב עולות".

[1959] וכך נלמד: מה קדשים שהן קודש וישנן בשליח, כל שכן תרומה שהיא חול לגבי קדשים; מה לקדשים שכן רוב מעשיהם על ידי שליח, גירושין יוכיחו; מה לגירושין שכן ישנן חול אצל תרומה, קדשים יוכיחו, וחזר הדין, הצד השוה שבהן שישנן על ידי עצמו ושלוחו כמותו, אף אני אביא תרומה, רש"י.

- ללמד **כדרבי ינאי! דאמר רבי ינאי**: לכך אמרה התורה: "**גם אתם**", כדי ללמד: **מה אתם בני ברית** [ישראל], [1960] **אף שלוחכם בני ברית**, למעט שליח גוי.

ותמהינן: **הא** - שאין גוי נעשה שליח לתרומה - **למה לי קרא** ללמדו, והרי מסברא הוא נלמד, **מדרבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן**? **דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן**: **אין העבד נעשה שליח** של האשה **לקבל גט מיד בעלה של אשה**, **לפי שאינו בתורת גיטין וקידושין**!? ומזה יש לנו ללמוד שאין גוי נעשה שליח לתרומה, היות ואינו בתורת תרומה; ולמה לי ריבוי ד"גם אתם" כדי ללמד דין זה!?

ומשנינן: מכל מקום **איצטריך** הכתוב למעט שליח גוי מהפרשת תרומה, כי **סלקא דעתך אמינא**:

רק **עבד** בגירושין **דלאו בר היתירא הוא כלל**, [אינו כלל בצד היתר של גירושין] היות ואין לו קדושין, בזה אכן סברא היא שאינו נעשה שליח -

אבל גוי - אף על פי שאינו חייב בהפרשת תרומה - מכל מקום **הואיל ואיתיה בתרומה דנפשיה**, כלומר: יכול הוא לתרום תרומה מפירות שלו, וכדתנן: **הגוי והכותי שתרמו** את שלהם **תרומתן תרומה** - [1961]

ואם כן שאף הגוי שייך בתרומה, **אימא**: **שליח נמי עביד** [עושה הוא שליח להפרשת תרומתו], וכן נעשה הוא שליח לישראל להפרשת תרומה מכריו של ישראל.

לפיכך **קמשמע לן** קרא ד"אתם גם אתם", שאין הגוי עושה ונעשה שליח להפרשת תרומה.

ואכתי מקשינן: **לרבי שמעון דפטר** את האוכל בשוגג את תרומת הגוי מתשלום קרן וחומש כדין אוכל תרומת ישראל, וכדתנן:

תרומת גוי מדמעת, אם נפלה תרומה זו לחולין, הרי היא אוסרת את החולין כשאין בה שיעור ביטול שהוא באחד ומאה, **וחייבין עליה** תוספת **חומש**, וכדין האוכל תרומה בשוגג, שהוא משלם קרן וחומש.

[1960] לכך אמר "בני ברית" ולא ישראל, כדי לרבות את העבדים, ראה גיטין כג ב.

[1961] ביאר רש"י: "תרומתן תרומה ליאסר לזרים [צריך ביאור: מה כוונת רש"י בזה, שהרי ודאי שתרומתו אף ניתנת לכהן], דקסבר: אין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מידי תרומות ומעשרות, ומירוח גוי אינו פוטר מן התרומה", וכמבואר במנחות סז א; וראה מה שכתבו התוספות על זה.

[1962] ברש"י כתב בטעמו של רבי שמעון, שהוא משום שאין מירוח הגוי חייב בתרומה, והוא נלמד ממה שאמרה תורה גבי תרומה [יח ד]: "ראשית דגנך", ולמדנו: "דיגונך [מירוחך] ולא מירוח גוי"; והראשונים [רמב"ן ורשב"א] הקשו עליו, שהרי מכל מקום ישנו בתרומה כשהפרישה הגוי קודם המירוח שעדיין לא נפטר, או שמירחם ישראל; והם פירשו את טעמו משום ש"ישראל" נאמר בפרשת תרומה. וראה ב"קהלות יעקב" הנדמ"ח סימן לח שהאריך בביאור שיטותיהם.

ורבי שמעון פוטר - [1962] אם כן תיקשי לשיטתו: "**אתם גם אתם**" **למה לי**, שהרי לעיקר דין שליחות אינו צריך, כי יש ללומדו מגירושין וקדשים, ואף ללמדנו שאין הגוי נעשה שליח להפריש תרומה, אין צריך, כי מסברא הוא נלמד, היות ואין שייך בגוי תרומה כלל, וכל שאינו בתורת תרומה אינו נעשה שליח לתרומה!?

ומשנינן: **איצטריך** "אתם גם אתם" - לרבות שליחות בתרומה, ואף שיש ללומדו מגירושין וקדשים, כי אם לא הכתוב **סלקא דעתך אמינא**: **הואיל ואמר מר**:

כתיב "כן תרימו גם אתם תרומת ה'"; ולמדנו:

א. **אתם** תרימו תרומה מכרייכם, **ולא האריסין** [פועלים הנוטלים בשכרם מחצה או שליש או רביע מן התבואה] ירימו תרומה מחלקו של בעל הכרי, אם לא כשעשאו בעל הכרי שליח.

ב. **אתם** תרימו תרומה, **ולא שותפין**, כלומר: אין אחד מהשותפים יכול להרים תרומה על חלקו של השותף השני, אם לא שיעשנו השותף השני שליח.

ג. **אתם** תרימו תרומה, **ולא אפוטרופוס** ירים תרומה על כרי של יתומים.

וכל זאת למה: כי "**אתם** תרימו תרימו תרומת ה'" אמר רחמנא, **ולא התורם את שאינו שלו**, וכל אלו הרי תורמים מכרי שאינו שלהם - [1963]

ואם כן **אימא** [הייתי אומר] שבאה התורה למעט: "**אתם ולא שלוחכם**" **נמי**, ולא נלמד מגירושין וקדשים -

לפיכך **קא משמע לן** הכתוב "אתם גם אתם", שיש שליחות בתרומה.

כאן שבה הגמרא לאמור לעיל ששליחות בשחיטת קדשים נלמדת כדרבי יהושע בן קרחה מ"ושחטו אותו כל קהל עדת בני ישראל בן הערבים"; ומקשינן:

הניחא לרבי יהושע בן קרחה, אכן יש ללמוד שליחות בשחיטת קדשים מ"ושחטו אותו" -

אלא לרבי יונתן דמפיק ליה להאי קרא לדרשא אחרינא [הלומד מ"ושחטו אותו", דין אחר], **מנא לן** שיש שליחות בשחיטת קדשים!?

וכדתניא שלדעת רבי יונתן בא הכתוב "ושחטו אותו" ללמד דין אחר:

דף מב.

רבי יונתן אומר: מנין שכל ישראל כולן יוצאים (תחילת העמוד) **בפסח אחד** בלבד, ואף

[1963] נתבאר על פי פירושו הראשון של רש"י בגיטין נב א; ובפירוש שני פירש: "אי נמי, זו ואין צריך לומר זו קתני", כלומר: "התורם את שאינו שלו" הוא דין רביעי, ואף שאין צריך לאומרו, שהרי כל שכן הוא, מכל מקום "זו ואין צריך לומר זו", קתני.

על פי שאין בו כזית לכל אחד ואחד - [1964] משום **שנאמר**: "**ושחטו אותו כל קהל עדת בני ישראל בין הערבים**", **וכי כל הקהל כולם שוחטין, והלא אינו שוחט אלא אחד**, [1965] **אלא מכאן שכל ישראל יוצאין בפסח אחד**. ואם כן תיקשי: **שליח בקדשים מנא ליה**? [1966] ומשנינן: **מיניה**! מכתוב זה עצמו ד"ושחטו אותו", יש ללמוד שיש שליחות בשחיטת קדשים, שהרי פסח זה שהביאוהו כל ישראל, אין כולם שוחטים אותו, אלא האחד שוחט בשליחות כולם, הרי שיש שליחות לשחיטת קדשים. דוחה הגמרא את הלימוד הזה: **ודילמא שאני התם** - בפסח של כל ישראל - **דאית ליה** לשליח **שותפות בגווייהו** [שותף הוא עם השולחים באותו פסח], ועל כן נעשה הוא שליח עבור כולם, אבל שליח שאינו שותף, מנין שהוא נעשה שליח לשחיטת קדשים!? [1967]

אלא לדעת רבי יונתן **מהכא** נלמד שליחות בקדשים: שנאמר גבי פסח: "**ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית**", הרי למדת מלשון הכתוב: "ויקחו להם איש", שהאיש האחד לוקח לכל המשפחה, הרי שיש שליחות בקדשים. [1968] מקשה הגמרא: **ודילמא התם נמי** לכן נעשה הוא שליח, משום **דאית ליה שותפות בגווייהו**, שהוא לוקח עבורו ועבור שולחיו בשותפות!?

[1964] ללמד ד"אכילת פסחים לא מעכבא", אלא זריקת הדם לחוד, רש"י.

[1965] הלשון לכאורה אינו מדוקדק, ולשון זה שייך בדברי רבי יהושע בן קרחה לעיל מא ב, אבל כאן הכוונה היא, משום דכתיב "אותו" משמע, שעל פסח יחיד אומר הכתוב "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל", ואם כן בין אם כולן שוחטין בין אם האחד שוחט, מוכח שכל ישראל יוצאים בפסח אחד.

[1966] שהרי אי אפשר ללמוד שליחות בקדשים מהשלשה שנזכרו לעיל, וכמו שנתבאר לעיל, שהם חול ביחס לקדשים.

[1967] הקשו התוספות: מנין לנו באמת שיכול אחר לשחוט כשאינו שותף, והרי הראיה שמביאה הגמרא לעיל שיש שליחות בקדשים הוא מאופן ששוחט אחד מבני החבורה על כל החבורה, והוא הרי שותף!? ותירצו התוספות, דבפסחים פח ב שנינו: "הרי שאמר לו רבו צא ושחוט עלי הפסח, ושכח מה אמר לו רבו גדי או טלה, יקח גדי וטלה ויאמר: אם גדי אמר לי רבי, טלה שלי וגדי שלו", ואם כן משמע, שהוא אינו שותף בפסח של רבו, ומכל מקום שוחט עבור רבו את הפסח. וב"שיטה לא נודע למי" הקשה, אחר שכתב כהתוספות: למה לא הביאה הגמרא לעיל משנה זו כהוכחה שיש שליחות בקדשים, כיון דבמשנה זו אין לו שותפות, מה שאין כן במשנה ד"חבורה שאבד פסחה" שיש לשוחט שותפות בפסחו!? [ומיהו בתוספות כאן ביארו, דמוכח ממשנה ד"חבורה שאבד פסחה" אפילו כשאין לו שותפות בגויה, ראה בדבריהם; אלא דמכל מקום תיקשי: הרי אותה משנה קודמת למשנה ד"חבורה שאבד פסחה", ולמה לא הביאוה!?]. עוד הקשו האחרונים, שהרי באותה משנה יש לומר ששחיטת העבד מועילה משום "יד עבד כיד רבו", שהרי בהכרח מועיל בזה סברת "יד עבד כיד רבו", שאם לא כן הרי תיקשי לרבי אלעזר בגיטין כג ב שהיה סבור לומר שעבד נתמעט מדין שליחות [ומשום דדרשינן: "אתם גם אתם" מה אתם ישראל אף שלוחכם ישראל, **ראה שם**], אם כן האיך תתבאר המשנה ד"הרי שאמר לו רבו", ובהכרח שהוא משום "יד עבד כיד רבו"; וראה מה שכתב בזה רבי עקיבא איגר במהדורא תניינא סימן קלט, ובמה שהביא שם משם ה"פנים מאירות".

[1968] לכאורה נראה שהראיה היא ממה שהאחד **מקדיש** את הפסח שיתכפרו בו כל המשפחה, וזו היא שליחות בקדשים; אך ראה מה שכתב ב"עצמות יוסף". וראה ב"חידושי מרן רי"ז הלוי" בהלכות קרבן פסח, שהוכיח מהמשך הסוגיא כאן, שענין "מינוי" הוא זכות ממון כשאר זכות ממון, ואינו כגדר "מתכפר" שבשאר קרבנות שאין הקרבן שלו בדוקא, ואפילו אחר מפריש כדי שיתכפר חבירו [ראה הערה 6]; ולפי זה הרי מסתבר שאין צריך גם שיעשה המקדיש את בני החבורה כ"מתכפרים", אלא שבזה עצמו שיש להם זכות בקרבן, ממילא הם מתכפרים בו, ולפי זה צריך ביאור: מה ענין "מינוי" של בני החבורה לקדשים, והרי אין זה אלא ענין השייך לחושן משפט!?

ומפרשת הגמרא: **אם כן** - שאין הוא נעשה שליח אלא משום שיש לו שותפות - **תרי קראי** ["ושחטו אותו" "ויקחו להם איש שה לבית אבות"] **למה לי**!?

כלומר: אם לא בא הכתוב "ויקחו להם" אלא ללמד שליחות כשיש לו שותפות, הרי כבר למדנוהו מ"ושחטו אותו", ובהכרח **שאם אינו** - הפסוק "ויקחו להם" - **עניין להיכא דשייך** אף השליח בדבר דהיינו שיש לו שותפות, **תניהו ענין** - לכתוב "ויקחו להם" - ללמד שליחות **להיכא דלא שייך** השליח בדבר, שאין לו שותפות.

ואכתי מקשינן: והרי **האי** קרא "ויקחו להם" אינו מיותר שנוכל לומר: "אם אינו ענין", כי **מיבעי ליה** למקרא זה **לכדרבי יצחק**!? **דאמר רבי יצחק**:

לכך אמר הכתוב: "ויקחו להם איש", כדי ללמד: **איש** [גדול] **זוכה** עבור כולם את הפסח, **ולא הקטן זוכה** את הפסח לכולם. [1969] ואכתי תיקשי שליחות בקדשים מנלן!? שאם ממקרא זה עצמו, הרי יש לו שותפות בגויה, ואינו מיותר ללמוד ממנו ב"אם אינו ענין".

ומשנינן: "ויקחו להם איש" אכן מיותר הוא, כי **ההוא** - דינו של רבי יצחק - **מ"איש לפי אכלו** תכסו [תתמנו] על השה" הוא **דנפקא**, מדאמר הכתוב: "איש" ולא קטן, ואכתי הפסוק: "ויקחו להם איש" מיותר, כדי ללמד שיש שליחות בקדשים אפילו כשאין לו שותפות בגוה.

ואכתי תיקשי: הא **מיבעי ליה** לכתוב "איש לפי אכלו תכוסו", כדי ללמד **דשוחטין את הפסח על היחיד** שאין עמו חבורה, ואם כן הכתוב "ויקחו להם איש" אינו מיותר כי הוא בא ללמד שאין הקטן זוכה, ואכתי תיקשי לרבי יונתן [שאינו לומד מ"ושחטו להם"], שליחות בקדשים מנלן!?

ומשנינן: **סבר לה** - רבי יונתן - **כמאן דאמר** [רבי יהודה]: **אין שוחטין את הפסח על היחיד**. [1970]

[1969] א. הקשו התוספות: למה צריך מקרא לזה, והרי אין יד לקטן!? ותירצו: דלגבי פסח צריך קרא, משום שהייתי אומר הואיל והקטן שייך באכילת פסחים וצריך להימנות עליו, אם כן הייתי אומר שאף לאחרים הוא זוכה. ובתוספות בפסחים צא ב ד"ה איש זוכה ואין קטן זוכה, הקשו: למה לי קרא, והרי זכייה מטעם שליחות היא, ואין שליחות לקטן!? וראה שם שרצו לומר דמכאן הוא המקור דאין שליחות לקטן, וראה עוד שם. ויש לעיין בלשון קושיתם, למה הוצרכו להקשות משום שזכייה מטעם שליחות [והוא דבר שאינו מוסכם לכל השיטות], והרי מסוגיין מוכח דלקיחת הפסח עבור בני החבורה מדין שליחות היא, שהרי מכאן למדו שיש שליחות בקדשים, הרי שצריך בזה לדין שליחות, ואין שליחות לקטן. ב. ב"חידושי מרן רי"ז הלוי" הלכות קרבן פסח [עמוד נב] כתב, דבקרבן פסח מלבד הדין שיש בכל הקרבנות שצריך שיהא שלו לכפרה, הרי בפסח צריך גם שיהיה שלו בקנין ממון, וזה הוא ענין המינוי, והוכיח כן מסוגייתנו, שלמדנו מדין מינוי שאיש זוכה ולא קטן זוכה, הרי להדיא דבהך קרא נאמרו גם דיני זכיה של קנין ממון, וכן מבואר במכילתא, דמהך קרא ד"משכו וקחו לכם" האמור גבי פסח, ילפינן דבהמה דקה נקנית במשיכה, והיינו משום דבעיקר הדין מינוי האמור בפסח, נאמר בזה שיהיה גם שלו לענין ממון שיוכל לאכול ממנו, ולא רק שיהא בעליו לינין כפרה; וראה מה שנתבאר בהערה 5.

[1970] ומשום שנאמר [דברים טז ה]: "לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך", ודרשינן: "לא תוכל לזבוח את הפסח באחד", דהיינו ביחיד.

ואם כן אייתר "איש לפי אכלו תכוסו" ללמד שאין הקטן זוכה, ואייתר "ויקחו להם איש" כדי ללמד שליחות בקדשים, כי אם אינו ענין לשליח שותף, תנהו ענין לשליח שאינו שותף.

ומקשינן: **ואלא הא דאמר רב גידל אמר רב: מניין ששלוחו של אדם כמותו, שנאמר** בחלוקת הארץ: "**ונשיא אחד, נשיא אחד ממטה** תקחו לנחול את הארץ" -

למה צריך הוא ללמוד דין שליחות מאותו מקרא, והרי **תיפוק ליה שליחות מהכא**, מכל מה שהובא בסוגיין!? [1971]

ומשנינן בדרך תמיהה: **ותיסברא**, וכי סבור אתה **דהא** - חלוקת הארץ על ידי הנשיאים - **שליחות הוא**, והרי היו בנוחלי הארץ קטנים, **והא קטנים לאו בני שליחות נינהו**, [1972] ואיך תאמר שזיכו להם הנשיאים מדין שליחות!?

אלא ודאי שהפסוק "ונשיא אחד" אינו בא ללמד דין שליחות, אלא ללמד **כי הא דרבא בר רב הונא** משמו של רב גידל בשם רב ! **דאמר רבא בר רב הונא אמר רב גידל אמר רב: מנין שזכין לאדם שלא בפניו** [שלא מדעתו], **שנאמר**: "**ונשיא אחד נשיא אחד** ממטה תקחו לנחול את הארץ", והרי קטנים היו שם, וקטנים כשלא בפניו דמו. [1973]

ואכתי מקשינן: **ותיסברא**, וכי סבור אתה שהנחלת הארץ **זכות היא**, עד שאתה לומד משם ש"זכין לאדם שלא בפניו" -

והא חובה נמי איכא בהנחלת הארץ על ידי הנשיאים, דהא **איכא** מבין נוחלי הארץ **דניחא ליה** חלק **בהר**, **ולא ניחא ליה** חלק **בבקעה**, **ואיכא** [ויש מהם] **דניחא ליה בבקעה ולא ניחא ליה בהר**, ונמצא שהנחלת הנשיאים חובה היא להם.

ולכן מפרשינן: **אלא** הפסוק "ואיש אחד" אינו בא רק ללמד ש"זכין לאדם שלא בפניו", אלא ללמד שזכין לקטנים אפילו חובה הבאה מחמת זכות, כגון חלוקת הארץ, שביסודה זכות היא להם, ויש מחמתה גם חובה, שהרי איכא דניחא ליה בהר ואיכא דניחא ליה בקעה, **וכדברי רבא בר רב הונא** משמו של רב גידל בשם רב ! **דאמר** עוד **רבא בר רב הונא אמר רב גידל אמר רב:**

[1971] פירש הריטב"א: כלומר: מהני דלעיל [ועל פיו נתבאר בפנים]; והוסיף הריטב"א על הקושיא: ומה באלו דלעיל, שאין לשליח שותפות בו, מכל מקום נעשה שליח, הנשיא שיש לו שותפות לא כל שכן; וראה מה שכתב הרמב"ן בכל זה.

[1972] פירש רש"י, שהוא נלמד משום דבפרשת שליחות האמורה בגירושין כתיב: "כי יקח **איש**", וראה עוד ברש"י בבא מציעא עא ב ד"ה קטן לית ליה שליחות, וברש"י בבא מציעא י ב ד"ה וכי היכי דשליחות לית ליה [לקטן].

[1973] בפשוטו מוכח מכאן שזכיה לאו מטעם שליחות היא, שאם לא כן מה הועלנו, והרי סוף סוף קטנים לאו בני שליחות נינהו; וראה מה שכתבו בזה הריטב"א והר"ן כאן. וראה מה שכתב רבי עקיבא איגר בכתובות יא א, דזכין לקטן אף על פי שאין שליחות לקטן, משום שהקטן לא נתמעט מתורת שליחות, אלא שאין מעשה הקטן כלום, והמעשה שעשה למנות שליח אין בו ממש, ולפיכך בזכיה שאין צריך למנויו, אפילו קטן יש לו שליח.

מנין ליתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהם, שבית דין מעמידים להן לקטנים שבהם **אפוטרופוס לחוב ולזכות** -

ומקשה הגמרא: וכי **אמאי** נעמיד להם אפוטרופוס לחוב ליתומים!? **אלא** כך הוא שאמר רב: מנין ליתומים שמעמידים להם אפוטרופוס **לחוב על מנת לזכות**, כלומר: אם יש דין ליתומים, מעמידים אנו להם אפוטרופוס שידון עבורם, ואף אם בסופו של דבר יפסיד בדין, מכל מקום מה שעשו עשו?

תלמוד לומר: "**ונשיא נשיא אחד ממטה תקחו** לנחול את הארץ", והרי אף שם יש בזה חובה וזכות, שהרי איכא דניחא ליה בהר, ואיכא דניחא ליה בבקעה.

סוגיית הגמרא שעסקה בדיני שליחות מתגלגלת מענין לענין אגב הדינים שנזכרו בה, והיא שבה לדיני שליחות בעמוד ב, ודנה שם בדין שליח לדבר עבירה.

אמר רב נחמן אמר שמואל:

יתומים שבאו [1974] **לחלוק בנכסי אביהם, בית דין מעמידים להן** - לכל יתום ויתום מן הקטנים שבהם - **אפוטרופוס, ובוררים להם** האפוטרופסים כל אחד ליתום שהוא אפוטרופסו, **חלק יפה**.

ואם הגדילו היתומים, **יכולים** הם **למחות** ולבטל את החלוקה.

ורב נחמן דידיה - שלא משם שמואל רבו - **אמר**: **אם הגדילו אינם יכולים למחות, דאם כן** - שיכולים הם למחות - **מה כח בית דין יפה!**?

ומקשינן: **ומי איתי ליה לרב נחמן** [וכי אטו סובר הוא]: **מה כח בית דין יפה!**?

והתנן: **שום** [גביית נכסי לוה למלוה נקראת "שומא"] [1975] **הדיינים, שכאשר** העריכו את הנכסים שהגבו למלוה, **פיחתו** מערכם **שתות** [או יותר] והפסיד הלוה, **או הותירו שתות** [או יותר] על ערך הנכסים, והפסיד המלוה, הרי **מכרן בטל**, אבל אם טעו פחות משתות לכאן או לכאן, הרי שומתן קיימת.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אפילו טעו בשתות ויותר לכאן או לכאן, הרי **מכרן קיים, שאם כן** - כדעת האומר: מכרן בטל - **מה כח בית דין יפה!**?

והרי **אמר רב הונא בר חיננא אמר רב נחמן**: **הלכה כדברי חכמים**, שאינם סוברים: "אם כן מה כח בית דין יפה", ותיקשי מדברי רב נחמן עצמו, שאמר: "אם כן מה כח בית דין יפה"!?

ומשנינן: **לא קשיא**

[1974] הגר"א בהגהותיו הביא בשם הרמב"ם, שהיו שם יתומים גדולים וקטנים, ורוצים הגדולים לח לוק.

[1975] כתב רש"י, ששמו נכסי לוה למלוה שלא בפני לוה, או שלא מדעתו, משום דלא הוה ציית דינא.

דף מב:

הא - דסבירא ליה לרב נחמן כחכמים שאין אומרים "אם כן מה כח בית דין יפה" - היינו דוקא **דטעו** בית הדין, וכמחלוקת חכמים ורשב"ג העוסקת בטעות של בית הדין בהערכת הנכסים.

הא - דאמר רב נחמן: הגדילו היתומים אין הם יכולים למחות בחלוקת האפוטרופסים, ומשום ש"אם כן מה כח בית דין יפה" - היינו דוקא בכגון **דלא טעו** האפוטרופסים שנתמנו על ידי בית הדין.[1976]

ומקשינן: **אי דלא טעו** האפוטרופסים, **מאי** הוא זה שאמר שמואל: "הגדילו **יכולים למחות**", והרי במה יש להם למחות!?

ומשנינן: **יכולים למחות ברוחות**, שאם לא נוח ליתום הקרקע שניתנה לו ברוח פלונית, וכגון שעדיפה לו קרקע אחרת שהיא סמוכה לשאר שדותיו, כי אז יכול הוא - לדעת שמואל - לבטל את החלוקה, ולדרוש חלוקה מחדש; ועל מחאה זו נחלק רבי נחמן, וסובר: "אם כן מה כח בית דין יפה" היות ואין כאן טעות.

אמר רב נחמן:

האחים שחלקו את ירושת אביהם וטעו בהערכת הנכסים ונתאנה האחד, **הרי הן** בדין אונאה **כלקוחות** שהונו או נתאנו, וכך הוא דינם:

אונאת **פחות משתות**, **נקנה מקח** החלוקה קיימת, משום שעד שתות מוחלים האנשים.

אונאת **יתר על שתות**, **בטל מקח**, בטלה החלוקה, וישובו ויחלקו מחדש.

אונאת **שתות**, **קנה**, החלוקה קיימת, **ומחזיר** לאחיו את **האונאה**.

אמר רבא:

הא דאמרת בחלוקת יורשין: **פחות משתות נקנה מקח**, **לא אמרן אלא דלא שויה שליח**, כלומר: שלא עשה האחד את החלוקה בשליחותו של אחיו, אלא חלקו שניהם כאחד.

אבל שויה שליח, כלומר שחלק האחד בשליחות אחיו, כי אז בטלה החלוקה, כי מצי **אמר** המשלח לשלוחו: "**לתקוני שדרתיך ולא לעוותי**" [לתקן שלחתיך ולא לעותני].

והא דאמרת בחלוקת יורשין: **יתר משתות בטל מקח**, **לא אמרן אלא**, **דלא אמר**: **ניפליגן בשומא דבי דינא**, כלומר שלא הסכימו ביניהם שתהא החלוקה והערכת הנכסים תקיפה כאילו[1977] היתה על ידי בית דין, **אבל אמר**: **ניפלוג בשומא דבי דינא**, כלומר: אבל הסכימו ביניהם לעשות את החלוקה שתהיה כאילו נעשתה בשלשה שהן בית דין, כי

[1976] כתבו התוספות, שיכולה היתה הגמרא לפרש שטעו, אלא שטעו בפחות משתות, ובאופן זה לא היתה הגמרא צריכה לומר שיכולים למחות ברוחות.

[1977] ראה לשון רש"י, וראה הגהת הרש"ש בדבריו.

אז **מכרן קיים**, כדין בית דין, שאף אם טעו מעשיהם קיימים, שאם לא כן מה כח בית דין יפה, וכדתנן:

שום הדיינים שפחתו שתות, או הותירו שתות, מכרן בטל; ואילו **רבן שמעון בן גמליאל אומר: מכרן קיים**, וסובר רבא שהלכה כדברי רבן שמעון בן גמליאל.[1978]

ועוד אמר רבא: **הא דאמרת** בחלוקת יורשין: **שתות קנה, ומחזיר אונאה, לא אמרן אלא במטלטלי** ומשום שבהם נאמרה פרשת אונאה, וכמו שנאמר [ויקרא כה יד]: "וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך, אל תונו איש את אחיו", ומלשון "מיד עמיתך" יש ללמוד, שהכתוב מדבר במטלטלין שהם דבר הנקנה מיד ליד.

אבל במקרקעי: "**אין אונאה לקרקעות**", וממתקיימת החלוקה ואין מחזירים את האונאה.[1979]

ומיהו, **במקרקעי לא אמרן** שאין להן אונאה, **אלא דפלוג בעילויא** [חלקו לפי שומא וערך של הקרקעות], ונטל זה חלק גדול ברעה כנגד מה שנטל חבירו חלק קטן ברעה - **אבל פלוג במשחתא** [חלקו לפי מידה] ונטל כל אחד בין ברעה ובין ביפה - **לא**, אלא אפילו פחות משתות בטלה החלוקה!

וכדרבה! דאמר רבה:

כל דבר שבמדה ושבמשקל, אפילו פחות מכדי אונאה, נמי חוזר, ומשום שבטעות של הערכה, אין אדם יכול לצמצם הדמים, ולכן הוא מוחל; אבל כשטועה הוא במידה או במשקל, טעות גמורה היא ועל דעת כן לא עשה.

[1978] שלא כדעת רב נחמן לעיל, הסובר שהלכה כחכמים.

[1979] א. דקדקו התוספות מלשון הגמרא: "הא דאמרת שתות קנה ומחזיר אונאה לא אמרן אלא במטלטלי" שהחילוק בין מטלטלי לקרקעות אינו אלא בשתות, אבל ביותר משתות, אף בקרעות בטל מקח; ותמהו על זה, שהרי בבבא מציעא קח א מבואר שאפילו ביותר משתות אין אונאה לקרקעות. וראה ב"עצמות יוסף" שחילק את שיטות הראשונים לארבע דעות: יש הסוברים: אונאה אין להם אבל ביטול מקח ביותר משתות יש להם; ויש הסוברים: מנה במאתיים או מאתיים במנה בטל המקח, אבל בפחות מזה אין אונאה; ויש הסוברים: דשוה מנה במאתים עצמו אין לו אונאה רק אם היתה האונאה יותר מזה אז בטל המקח; ויש הסוברים: אפילו שוה מנה באלף דינר אין לו אונאה. ב. רש"י פירש בחומש שם את הפסוקים: "וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך, אל תונו איש את אחיו. במספר שנים אחר היובל תקנה מאת עמיתך, במספר שני תבואות ימכר לך. לפי רוב השנים תרבה מקנתו, ולפי מעוט השנים תמעיט מקנתו, כי מספר תבואות הוא מוכר לך"; ופירש רש"י: "זהו פשוטו ליישב המקרא על אופניו, על האונאה בא להזהיר, כשתמכור או תקנה קרקע דע כמה שנים יש עד היובל, ולפי השנים ותבואות השדה שהיא ראויה לעשות ימכור המוכר ויקנה הקונה, שהרי סופו להחזירה לו בזנת היובל, ואם יש שנים מועטות וזה מוכרה בדמים יקרים, הרי נתאנה לוקח, ואם יש שנים מרובות ואכל ממנה תבואות הרבה, הרי נתאנה מוכר, לפיכך צריך לקנותה לי הזמן, וזהו שנאמר: במספר שני תבואות ימכר לך, לפי מנין שני התבואות שתהא עומדת ביד הלוקח תמכור לו"; וכתב עליו הרמב"ן שם: ובאמת שהוא הנכון בישוב המקרא, אבל רבותינו אמרו שאין אונאה לקרקעות וכו', אבל על כרחנו נצטרך להטות מקראות מפשוטן וכו', ראה שם.

כאן שבה הגמרא לענין שליחות שהוא עיקר הסוגיא, ומקשה: **והא דתנן: השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן**, והבעירו והזיקו, הרי המשלח **פטור מדיני אדם**, **וחייב בדיני שמים**.

ואם **שילח** את הבעירה **ביד פיקח**, הרי ה**פיקח חייב** והמשלח פטור.[1980]

ואמאי כששילח ביד פיקח חייב השליח ולא משלחו, **נימא**: "**שלוחו של אדם כמותו**", ויתחייב המשלח ולא השליח!?[1981]

ומשנינן: **שאני התם** - גבי בעירה - **דאין שליח** חשוב להיות שליח **לדבר עבירה** אלא כמי שעושה מאליו ללא שליחות, ומשום **דאמרינן**: הרי **דברי הרב** [הקב"ה] **ודברי התלמיד**

[1980]א. כתב בתוספות הרא"ש, שממה שלא אמרה המשנה כמו ברישא, שהמשלח חייב בדיני שמים, משמע שאין המשלח חייב בדיני שמים; וכתב בתחילה בטעם הדבר משום שהיה סבור שלא ישמע לו, [וכן הוא לפי האמת בתוספות בבא קמא נו א ד"ה אלא לחבריה]. ובתוספות הרא"ש הקשה על זה, שהרי לקמן מג א מבואר שהשולח להרוג את הנפש חייב המשלח בדיני שמים אם בדינא רבא אם בדינא זוטא, ואיך נאמר שהמשלח את הבעירה ביד פיקח פטור מדיני שמים!? והוסיף ה"תוספות הרא"ש" בלשונו, וכתב: "ומסתבר דבממון נמי יש עונש של ממון", כוונתו בזה, שלא נאמר, שאם כי יש לו עונש בדיני שמים, מכל מקום אין עליו חיוב תשלומין בדיני שמים [וכמו שחילק ב"קצות החושן" סימן לב סק"א, **ראה שם היטב**], לזה כתב, דמסתבר דיש לו חיוב ממון בידי שמים. ולכן כתב, ד"האי דלא תנא הכא חיוב בדיני שמים גבי משלח, משום דתנא הפקח חייב לשלם, ואם אין לו מה לשלם, אישפר דמשלח חייב בדיני שמים", והריטב"א כתב כאן, שהמשלח פטור מדיני שמים "כיון שכבר נשתלם הניזק מן הפיקח". ב. לכאורה לשון המשנה תמוה: דגבי חרש הזכירה המשנה מה דינו של המשלח, ולא הזכירה מה דינו של השליח, ואילו גבי פיקח הזכירה המשנה רק מה דינו של השליח, ולא מה דינו של המשלח, והרי לכאורה כיון שהמשנה באה לחלק בין חרש לפיקח, היתה צריכה המשנה לחלק לגבי אותו פרט; ולכאורה היה נראה, דהמשנה באמת מחלקת בדין המשלח, וטעם פטור המשלח הוא משום שהפיקח חייב, וכאילו אמרה המשנה: "שילח ביד פיקח, המשלח פטור מדיני שמים, שהרי הפיקח חייב". ומיהו מדברי הריטב"א ותוהרא"ש נראה, שאין המשלח פטור אלא אם כן שילם השליח, ומבואר שחיוב השליח אינו פוטר את המשלח אלא התשלום הוא שפוטר, ולפי זה יש לפקפק בביאור הנזכר בלשון המשנה, דלשון זה משמע שחיוב השליח פוטר את המשלח, ולא תשלומי השליח פוטרים את המשלח.

[1981]כן פירש רש"י את קושיית הגמרא; אבל ה"תוספות רי"ד" פירש: ואף על גב דשליח אינו יכול ליפטר כיון שפקח הוא, מכל מקום יש נפקא מינה במה שמתחייב המשלח, שאם אי אפשר להשתלם מן השליח משלם המשלח. ומדברי התוספות רי"ד נראה סתירה למה שנתבאר לעיל מלשון המשנה, שחיוב השליח פוטר את המשלח, שהרי בתוספות רי"ד מבואר שפעמים שאף זה ואף זה חייבים.

[1982]**הרחבה בעניני שליחות לדבר עבירה**, **ועוד בענייני שליחות**: א. בביאור סברת הגמרא יש כמה שיטות: לשון **רש"י** הוא: "אין שליח חשוב שליח לדבר עבירה שיתחייב שולחו, אלא **הרי הוא כעושה מאליו**", וכתבו אחרונים בביאור כוונתו, שהיות ואין לו לשמוע לדברי התלמיד במקום הרב, אם כן אין שייך לומר שהוא עושה את הפעולה מחמת צוויו של התלמיד, וכל שאינו עושה מחמת צוויו, אין זה "שליח". **הסמ"ע** בחושן משפט קפב ב כתב, שהביאור הוא משום שהמשלח יכול לומר: "סברתי שלא ישמע לי לעשותו"; וכן הביאו האחרונים מדברי הרמ"א סימן שפח סעיף טו, שאם שלח למסור למלכות אדם שהוא מוחזק למסור, אין המשלח פטור משום "אין שליח לדבר עבירה", ומקור הדין הוא מהתשב"ץ [הובאו דבריו בש"ך שם], שכתב: "וכיון שכן אין למשלח טענה לפטור משום דברי הרב וכו', שזה מפורסם שאינו שומע דברי הרב". [ועיקר הסברא ש"סבור הייתי שלא ישמע לי", מבוארת בתוספות בבבא קמא נו א ובדברי תוספות הרא"ש שהובאו לעיל בהערה, שמשום כך פטור המשלח אפילו מדיני שמים]. **רבי עקיבא איגר** בבבא מציעא י ב כתב, דלכאורה נראה דהך סברא היינו שהיה לו לשמוע לדברי הרב והוי שליחות באיסור ואין שליח בזה, כדאמרינן בקדושין ריש פרק ב, דאין שליח לדבר עבירה היינו שאינו יכול להיעשות שליח לזה, [ושוב כתב, שראה לדברי הסמ"ע הנזכרים, והקשה עליהם]. ב. ראה בהמשך

המשלח **דברי מי שומעים**!? [1982] ומקשינן: אם כן שאין שליח לדבר עבירה, **והדתנן** במשנה במסכת מעילה:

שליח - של בעל הבית שנתן לו מעות הקדש, שהיה סבור עליהם בעל הבית שהם שלו - **שלא עשה שליחותו** של בעל הבית, וכגון שאמר לו בעל הבית לקנות לו חלוק, והלך השליח וקנה טלית - הרי **השליח מעל**, כי אינו שלוחו של בעל הבית למעילה זו.

אבל אם **עשה** השליח את **שליחותו**, כי אז **בעל הבית מעל**.

הרי למדנו, ד**כי עשה שליחותו דבעל הבית, בעל הבית מיהא מעל**, **ואמאי**!? **נימא**: "**אין שליח לדבר עבירה**"!? [1983]

הסוגיא בהערות, אם טעם וסברא ד"דברי הרב דברי התלמיד דברי מי שומעין", הוא להלכה טעם הדין שאין שליח לדבר עבירה, או שלמסקנת הגמרא דין זה נלמד מן הפסוקים. ג. אם שלח המשלח את השליח לעשות מעשה עבירה, וכגון שציוה כהן לישראל לקדש לו אשה גרושה, נקטו האחרונים שנחלקו שני תירוצי התוספות בבבא מציעא ד"ה דאמר, אם קידושי השליח חלים או שאינם חלים. ד. בתוספות רי"ד נתקשה כאן במה שאמרו: שאני התם דאין שליח לדבר עבירה, דאם כן לכל דבר מצוה יועיל השליח, ויאמר אדם לחבירו "שב בסוכה בעבורי", "הנח תפילין בעבורי"!? ותירץ דלאו מילתא היא, שהמצוה שחייבו המקום לעשות בגופו, היאך ייפטר הוא על ידי שלוחו, והוא לא יעשה כלום; בודאי בגירושין ובקידושין מהני, כי הוא המגרש ולא השליח, שמה שכתב בגט "אנא פלוני פטרית פלונית", וכן האשה למי היא מקודשת כי אם לו והיא אשתו, וכן בתרומה הוא נותן התרומה מפירותיו, וכן בפסח הוא אוכלו, ועל שמו ישחט ויזרק הדם, אבל בסוכה הכי נמי יכול לומר לשלוחו עשה לי סוכה והוא יושב בה, אבל אם ישב בה חבירו לא קיים הוא כלום, וכן לולב וציצית וכל המצוות". וראה מה שביאר את דבריו, ב"אור שמח" תחלת הלכות שליחות. וב"קצות החושן" סימן קפב א, הקשה על התורי"ד, שהרי מבואר בסוגייתנו שמן הדין היה לנו לומר שיש שליח לדבר עבירה וכשהשליח מזיק או הורג מתחייב המשלח, ואף שהמשלח אינו עושה כלום [ובאמת לשון התוספות רי"ד בקושייתו משמע, שעיקר מה שהוקשה לו הוא מאחר שנתבאר בסוגייתנו שיש שליח לדבר עבירה, אם לא ש"דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין"!? וה"קצות החושן" כתב בטעם הדבר שאין שייך שליחות במצוות, כי השליחות הלוא שייכת רק על מעשה, אבל דרך משל שמיעת השליח את נדרי אשת המשלח אין זה כשמיעת הבעל את נדרי אשתו לענין הפרה; ולכן גבי תפילין דרך משל, אם כי על מעשה ההנחה שייך שליחות, אבל על ראשו של השליח אין שייך לומר שראש השליח כראשו, ונמצא כאילו הניח המשלח על ראשו של השליח "ומשום הכי בציצית ותפילין וסוכה נהי דהוה ליה עשיית השליח כעשיית המשלח, כיון דגוף שלוחו לא הוי כגופו, לא עשה המעשה בגופו אלא בגוף שלוחו". וראה ב"אור שמח" תחלת הלכות שליחות, שהקשה על זה מסוגיית הגמרא לקמן מג א גבי "צא ואכול את החלב ובעול את הערוה", ויתבאר שם בהערות.

[1983] **הרחבה בענין שליח או משלח שוגג אם יש שליח לדבר עבירה**: א. כתבו התוספות בסוגייתנו, שקושיית הגמרא אינה על אופן שהיה השליח שוגג כמו בעל הבית, שאם היה השליח שוגג אין שייך לומר: "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין", שהרי אינו יודע שהרב אומר לו שלא לעשות את מה שאומר לו התלמיד, וכן הביאו בשם ר"י שכתב כן, דבשליח שוגג יש שליח לדבר עבירה; וקושיית הגמרא היא משום שדין המשנה הוא גם כשנזכר השליח, וכמו שהוכיחו, ועל אופן זה בלבד מקשה הגמרא למה יתחייב המשלח, והרי יש לומר "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין". ב. האחרונים הקשו מסוגייתנו על הסמ"ע [הובא לעיל בהערה 7 אות א] שגדר סברת "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין", הוא משום שהמשלח היה סבור שהשליח לא יעשה, שהרי אם כן תיקשי: מה מקשה הגמרא למה מעל בעל הבית, והרי בעל הבית ודאי שוגג הוא, שאין מעילה אלא בשוגג, ובשוגג הרי אין שייך סברת הסמ"ע!? [וכן יש לתמוה עליו מדברי התוספות, שהרי התוספות הוכיחו שמשנתנו עוסקת גם בשליח מזיד, ממה שמבואר בברייתא "**נזכרו** שניהם [המשלח והשליח] חנוני מעל", ומשמע שבנזכר השליח לבד אין די לפטור את המשלח, הרי שגם בשליח מזיד חייב המשלח, ועל זה מקשה הגמרא; ולדברי הסמ"ע, אין מכאן ראיה, שהרי הברייתא עוסקת ב"**נזכר**", ומשמע שבשעת השליחות היה השליח שוגג, ורק אחר כך נזכר, ולפי סברת הסמ"ע, אין חיובו של המשלח תלוי בידיעת השליח את האיסור בשעת המעשה, אלא בידיעת השליח את האיסור בשעה שעשה אותו שליח, ואין הוכחה מאותה ברייתא שהמשלח חייב אף

ומשנינן: **שאני מעילה, דילפא** בגזירה שוה "**חטא חטא**" **מתרומה**, [1984] **מה תרומה משוי שליח, אף מעילה משוי שליח**. [1985]

ומקשינן: **ונילף מינה** [ממעילה], שבכל התורה יש שליח אף לדבר עבירה!?

ומשנינן: **משום דהוי מעילה ושליחות יד** [שומר שעשה שליח לשלוח יד בפקדון שהפקד בידו, וכדמפרש ואזיל] - שגילתה בהם התורה, שיש שליח לדבר עבירה - **שני כתובים הבאים כאחד** [מלמדים דין אחד], **וכל שני כתובים הבאים כאחד, אין מלמדים** למקום אחר, כי אילו היתה כוונת התורה שנלמד לכל מקום, לא היתה התורה כותבת

שהשליח היה מזיד בשעת השליחות]. ג. בריטב"א כאן מבואר, שלא אמרה הגמרא טעם זה אלא שכן הוא על הרוב, ואולם דין תורה הוא כדלקמן בהמשך הסוגיא, ואפילו במקום שאין טעם זה, כגון שהוא שוגג. והיה גם מקום לומר, שמתחילה סברה הגמרא שהטעם הוא משום סברא, אך לאחר שהביאה הגמרא לימודים, באמת אין זה הטעם, אלא דין תורה הוא, ויהיה נפקא מינה בין ההוה אמינא למסקנא לענין שוגג; אך מתוספות מוכח שהם חלוקים אפילו על זה, וסוברים שאף לפי האמת הטעם הוא משום הסברא ובשוגג חיב המשלח, שהרי הוכיחו כן מדברי הר"י בבבא קמא שכתב לפי האמת דבשוגג יש שליחות לדבר עבירה; וראה עוד ברש"י ותוספות בבבא קמא עט א ד"ה נתנו לבכורות בנו. ד. ועוד כתב הריטב"א: "ותדע דאפילו בשוגג שייך האי טעמא [דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין], דאנן אמרינן: אילו ידע האי שליח דהקדש הוא, לא הוה ליה שליח, דדברי הרב שומעין, והוה ליה שליח בטעות, ובטל שליחותו וחשוב כעושה מעצמו בשוגג". וב"קהלות יעקב" הנדמ"ח סימן לט בסוף הסימן, כתב לבאר דעת התוספות, על פי מה שהביא שם, שהמפריש תרומה בטעות, כגון שהפריש מן הטמא על הטהור משום שאינו יודע שאסור לעשות כן, אין אומרים שתיבטל התרומה, משום שלפי אי ידיעתו מביטול התרומה הרי נמצא שהוא מפסיד יותר על ידי הביטול, כי יאכל טבל, ולכן אין התרומה בטילה. ואף גבי שליח לעשות דבר עבירה בשוגג, הרי אם תמצי לומר שתיבטל השליחות, אם כן כשיעשה את השליחות [מחמת חוסר ידיעתו] הרי תתיחס העבירה אליו ולא למשלח, ועדיף לו שלא תתבטל השליחות, כדי שלא יתחייב. ותירוץ זה לא יתכן אלא אם נאמר ששיטת התוספות היא כרש"י, שאם מתחייב המשלח הרי השליח פטור, אבל אם נאמר כהתוספות ריי"ד [ראה מחלוקת זו בהערה 6 לעיל], שאף אם המשלח מתחייב, אין זה פוטר את השליח, אם כן אין מקום לתירוצו. ה. ויש שביארו את שיטת התוספות, על פי מה שכתבו האחרונים, שבשליחות לדבר עבירה אין זה "מינוי שליחות", אלא היות והשליח עושה בציווי של המשלח ומחמתו, זו היא הסיבה לחייב את המשלח [ובלשון המקובל בישיבות: "שליחות מעשה"], ואם כן אין שייך שתתבטל השליחות מחמת טעות, [ראה היטב ב"חידושי רבי שמואל" קידושין סימן יג אות ד; וראה ב"ברכת אברהם" שכתב ליישב שיטת התוספות על דרך זו]. ומיהו העירו האחרונים מהא דלקמן נ א גבי "האומר לשלוחו הבא לי מן החלון או מן הדלוסקמא והביא לו, אף על פי שאמר בעל הבית לא היה בלבי אלא על זה [כלומר: לא היה בלבי מכיס זה אלא מכיס זה], כיון שהביא לו מזה, בעל הבית מעל", ומוכיחה מזה הגמרא ד"דברים שבלב אינם דברים", ודוחה הגמרא שיש לפרש שהוא משום שאין מאמינים לו; ולפי הסברא הנזכרת, אין מקום כלל לדון לפטור אותו מחמת מה שחשב בלבו, ולא אמר לשליח. ו. וב"שיעורי רבי שמואל" [לקמן נג ב, אות תסו], הקשה על סברת הריטב"א: איך הוי טעות, והרי העבירה בין כך נעשית דהא הוי מעשה הוצאה, והיא נעשית מחמת השליחות, ואם כן אמאי תתבטל השליחות, שדוקא אם על ידי מה שהוא טעות היה מתקן את העבירה, שפיר יש לומר שלא ניחא ליה בהכי ותתבטל השליחות, אבל אם העבירה בין כך נעשית, שוב לא הוי טעות, **ראה שם**.

[1984] כתב רש"י: לרוב דברים היא למודה מתרומה במסכת מעילה [יח ב], כתיב הכא במעילה [ויקרא ה טו]: "**וחטאה** בשגגה מקדשי ה'", וכתיב בתרומה באוכלה בשוגג [ויקרא כב ט]: "ולא ישאו עליו **חטא**".

[1985] יש להסתפק, האם ריבוי התורה שהמשלח חייב במעילה, הוא גם הסיבה לפטור השליח, וכשם שלשיטת רש"י אם היה הדין בכל התורה שיש שליח לדבר עבירה, היה השליח פטור; או שהריבוי הוא רק על חיוב המשלח, והשליח פטור משום שאין מחייבים שנים על מעילה אחת, וכשם שבהכרח צריך לומר לשיטת התורי"ד שאילו היה שליח לדבר עבירה בכל התורה לא היה זה פוטר את השליח, ומכל מקום במעילה חייב המשלח ולא השליח, ובהכרח שהוא משום שאין מחייבים שנים על מעילה אחת. וראה לקמן נ א בהערות, שמדברי רש"י שם נראה, שלגבי השליח דינו ככל התורה שאין שליח לדבר עבירה, ובהכרח שפטור השליח הוא משום שאין מחייבים שנים על מעילה אחת, ואילו מדברי רש"י בחגיגה י ב יש ללמוד לא כן, ראה שם.

בשני המקומות את אותו הדין, כי היינו לומדים מן האחד לחבירו, כשם שאנו לומדים לכל התורה.

ומפרשינן: הכתוב **במעילה** שיש שליח לדבר עבירה, היינו **הא דאמרן** "חטא חטא" מתרומה.

אך הכתוב **בשליחות יד** שיש בה שליח לדבר עבירה, **מאי היא**? **דתניא**: נאמר בתורה: "ונקרב בעל הבית אל האלהים [לשבועה] אם לא שלח ידו במלאכת רעהו. **על כל דבר פשע**", הרי שייתרה התורה תיבת "דבר", שהיה לה לומר: "על כל פשע"; ונחלקו בדרשת תיבה זו בית שמאי ובית הלל:

בית שמאי אומרים: לכך אמר הכתוב "דבר": כדי **לחייב על המחשבה**, כלומר: מחשבה או דיבור [1986] לשלוח יד בפקדון, **כמעשה**, וזה הוא שאמר הכתוב "דבר פשע", כלומר: דיבור [או מחשבה] של פשע.

ובית הלל אומרים: **אינו חייב** בדיבור ומחשבה לבד, **עד שישלח בו יד**, ומשום **שנאמר**: "**אם לא שלח ידו במלאכת רעהו**", הרי משמע ששלח את ידו בפקדון, ולא שדיבר בפיו או חשב בלבו לעשות כן.

אמרו בית שמאי לבית הלל: **והלא נאמר** "**על כל דבר פשע**", ומשמע לרבות את הדובר לשלוח יד.

אמרו להם בית הלל לבית שמאי: ואדרבה **הלא נאמר**: "**אם לא שלח ידו במלאכת רעהו**", ומשמע שליחות יד ממש.

אמרו בית שמאי לבית הלל: **אם כן** - כדבריכם שאין המדבר לשלוח יד, חייב - "**על כל דבר פשע**" **למה לי**, מה בא "דבר" לרבות!?

אמרו להם בית הלל לבית שמאי: **שיכול** - אם לא שאמר הכתוב: "על כל דבר פשע" - **אין לי אלא הוא** השומר עצמו ששלח יד בפקדונו, אבל אם **אמר לעבדו ולשלוחו** לשלוח יד בפקדון, **מנין** שהוא חייב -

לפיכך **תלמוד לומר**: "**על כל דבר פשע**", לרבות את האומר לשלוחו לשלוח יד ושלח, שהשומר חייב.

הרי למדנו כתוב שני: "על כל דבר פשע", המלמד שיש בענינו שליח לדבר עבירה, ואין למדין לכל התורה, משום ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין.

[1986] נתבאר על פי פירוש רש"י כאן; ומיהו במנחות ב ב כתב רש"י: "הך מחשבה הוצאת דיבור בפה הוא, דאי לא מוציאו בפה מחשבתו למאי נחייב לה", ובבא מציעא מג ב על המשנה שם: "החושב לשלוח יד בפקדון", כתב רש"י: "אמר בפני עדים אטול פקדונו של פלוני לעצמי", וראה שם בתוספות.

ומקשינן: **הניחא לבית הלל**, יפה אמרנו שאין ללמוד ממעילה לכל התורה שיש שליח לדבר עבירה, כי מצטרף לו הכתוב "על כל דבר פשע" שבשליחות יד, ושני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין.

אלא לבית שמאי, **דמוקמי ליה להאי קרא** ד"על כל דבר פשע" **במחשבה כמעשה**, לרבות את הדובר או חושב לשלוח יד שהוא חייב, ולשיטתם אין לנו כתוב בשליחות יד המלמד שיש בה שליח לדבר עבירה, ואין אלא כתוב אחד במעילה שיש בה שליח לדבר עבירה, ואם כן תיקשי לשיטתם:

דף מג.

נילף מיניה [ממעילה] לכל התורה, שיש שליח לדבר עבירה!?

ומשנינן: אף לבית שמאי אין לנו ללמוד ממעילה, **משום דהוי** הכתוב המרבה שליחות לדבר עבירה ב**מעילה**, והכתוב המרבה שליחות לדבר עבירה ב**טביחה ומכירה** של גנב [כדמפרש ואזיל], לחייבו ארבעה וחמשה אף כשטבח שלוחו או מכר - **שני כתובים הבאים כאחד**, **וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין**!

ומפרשינן: הכתוב ב**מעילה** שיש שליח לדבר עבירה, היינו **הא דאמרן** "חטא חטא" מתרומה.

אבל הכתוב המלמד שליחות לדבר עבירה ב**טביחה ומכירה**, **מאי היא**?

כי **אמר קרא**: "כי יגנוב איש שור או שה **וטבחו או מכרו**, חמשה בקר ישלם תחת השור, וארבע צאן תחת השה", הרי שהקישה התורה טביחה למכירה, כדי ללמד: **מה מכירה** חיובו הוא **על ידי אחר**, שהרי אי אפשר למכירה בלא מוכר וקונה, **אף טביחה** מתחייב הוא כשטבח **על ידי אחר** ולרבות את הטובח על ידי שליח.

דבי רבי ישמעאל תנא מקור אחר לטביחה ומכירה שהגנב מתחייב בו על ידי שלוחו: משום שנאמר: "**או**" ["וטבחו או מכרו"], שהיה לו לכתוב "וטבחו ומכרו", **לרבות** הוא בא **את השליח**.

דבי חזקיה תנא מקור אחר לדין זה:

היות ואמרה תורה "**תחת**" שני פעמים, ["חמשה בקר ישלם תחת השור, וארבע צאן תחת השה"], והאחד הרי מיותר הוא, [1987] **לרבות** הוא בא **את השליח**.

ואכתי מקשינן: **הניחא למאן דאמר**: **שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין**, הרי באמת אין ללמוד ממקומות שגילתה בהם התורה שיש שליח לדבר עבירה, שכך הוא הדין בכל התורה, וניחא המשנה ד"שולח את הבעירה" שפוטרת את המשלח מדבר עבירה.

[1987] רש"י; וראה בבא קמא סז ב.

אלא למאן דאמר: אף שני כתובים הבאים כאחד **מלמדין**, **מאי איכא למימר**!? והרי יש לנו ללמוד ממקראות אלו שיש שליח לדבר עבירה, ולחייב את המשלח את הבעירה ביד פקח, ולפטור את השליח!?

ומשנינן: **גלי רחמנא**, גילתה התורה שאין שליח לדבר עבירה **בשחוטי חוץ** [קדשים שנשחטו חוץ לעזרה], שנאמר [ויקרא יז ג]:

"איש איש אשר מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה או אשר ישחט מחוץ למחנה. ואל פתח אוהל מועד לא הביאו להקריב קרבן לה', **דם יחשב לאיש ההוא דם שפך**, ונכרת האיש ההוא מקרב עמו", ולכך אמרה תורה: "לאיש ההוא", ולא אמרה "לאיש" לבד, כדי ללמד: **הוא** ששחט בעצמו מחייבו כרת, **ולא שלוחו** ששחט מחייבו כרת.

ואכתי מקשינן: **אשכחן גבי שחוטי חוץ** שאין שליח לדבר עבירה, אבל **בכל התורה** - כגון בשולח את הבעירה - **מנלן** שאין שליח לדבר עבירה.

ומשנינן: **דיליף** שליחות לדבר עבירה בכל התורה **משחוטי חוץ**.

ומקשינן: **אדיליף משחוטי חוץ** שאין שליח לדבר עבירה, **נילף מהנך** [ממעילה, שליחות יד וטביחה ומכירה] שיש שליח לדבר עבירה, לדעת הסובר: שני כתובים הבאים כאחד מלמדין.

ומשנינן: הרי **הדר כתב רחמנא** [חזר הכתוב ואמר] בשחוטי חוץ: "**ונכרת האיש ההוא**", ומשמע למעט אותו מכרת כששחט על ידי שלוחו, והרי לשחוטי חוץ עצמן אין צריך פסוק נוסף, שהרי כבר נאמר: "דם יחשב לאיש ההוא", אלא:

אם אינו - המיעוט השני בשחוטי חוץ - **ענין לגופו** דהיינו לשחוטי חוץ עצמן, **תנהו** לפסוק זה **ענין לכל התורה כולה**, ללמד שבכל התורה כולה אין שליח לדבר עבירה.

שבה הגמרא ומקשה: **ולמאן דאמר**: **שני כתובים הבאים כאחד** שיש שליח לדבר עבירה **אין מלמדים** לכל התורה שיהיה בהם שליח לדבר עבירה, ואילו מן הסברא הרי יודעים אנו שאין שליח לדבר עבירה, אם כן: [1988]

[1988] נתבאר על פי רש"י, שכתב: ולמ"ד אין מלמדין, ולית לן למילף ממעילה וטביחה דיש שליח לדבר עבירה, ומסברא אין שליח, דאית לן למימר דיש לו לשמוע דברי הרב, והני "ההוא" מאי דריש בהו"; ויש לעיין: למה הוצרך לזה, והרי למאן דאמר: שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין, הרי זה מלמד בהיפוך, שבכל התורה אין הדבר כן!? ולפי מה שכתב רש"י נמצא, כי להלכה שאנו סוברים "שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין", טעם הדין דאין שליח לדבר עבירה אינו מן הפסוקים, אלא מן הסברא, ונפקא מינה כשהיה השליח שוגג דלא שייך האי סברא, ראה לעיל בהערות מב ב. והתוספות בבבא מציעא י ב כתבו שלא כרש"י, וביארו שם שמקור דין אין שליח לדבר עבירה הוא לחד מאן דאמר משחוטי חוץ, ולחד מאן דאמר משום ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין, והיינו שהם מלמדים בהיפוך.

הני תרי "**ההוא**, **ההוא**" **מאי דריש בהו** [מה באים הם ללמדנו, שהרי כבר ידענו שאין שליח לדבר עבירה, ואין צורך במיעוט מיוחד בשחוטי חוץ]!?

ומפרשינן את הפסוקים לדעה זו:

חד "ההוא" **למעוטי שנים שאוחזים בסכין ושוחטים** את הקדשים בחוץ, שאין אחד מהם חייב כרת.

וחד "ההוא" בא ללמד: **הוא** חייב כרת, כלומר: כשהוא בהווייתו וישובו, אז הוא חייב כרת, **ולא** כשהוא **אנוס**, וכן **הוא ולא** כשהוא **שוגג** על ידי עצמו, וכן **הוא ולא מוטעה** על ידי אחרים.[1989]

שבה הגמרא ומפרשת את דעת החולק:

ואידך הסובר שני כתובים הבאים כאחד מלמדין, והוצרך "ההוא ההוא" ללמד שאין שליחות לדבר עבירה בשחוטי חוץ ובכל התורה, אם כן מנין לו למעט את כל אלו מן הכרת!?

ומפרשינן: **מ"הוא ההוא"**, כלומר: שהיה לה לכתוב לאמר: "דם יחשב לאיש הוא", וכן "ונכרת האיש הוא", ואמרה תורה בשני הפסוקים "ההוא", הרי לך שני לימודים למעט שנים אוחזים בסכין, ולמעט את האנוס השוגג והמוטעה.

שבה הגמרא ומפרשת את דעת החולק:

ואידך התנא הסובר "שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין", שלמד למעט שנים אוחזים בסכין, וכן את האנוס השוגג והמוטעה מעיקר "ההוא", אם כן מאי דריש בתוספת הה"א שבשני הכתובים!?

ומפרשינן: תנא זה "**הוא ההוא**" **לא דריש**.

ומאחר שנתבאר שאין שליח לדבר עבירה, אם כן תיקשי: **והא דתני** בברייתא: **האומר לשלוחו צא והרוג את הנפש**, **הוא** השליח **חייב**, ואילו **שולחיו פטור**.

שמאי הזקן אומר משום חגי הנביא:

שולחיו חייב, ומשום **שנאמר** לדוד על אשר: "ויהי בבוקר ויכתוב דוד ספר אל יואב וישלח ביד אוריה. ויכתוב בספר לאמר הבו את אוריה אל מול פני המלחמה החזקה [עם בני עמון] ושבתם מאחריו ונכה ומת [שמואל ב, יא, יד טו]:

"**אותו** [את אוריה החתי] **הרגת בחרב בני עמון**", הרי שייחס הכתוב לדוד את הריגת אוריה במלחמת בני עמון.

[1989] נתבאר על פי רש"י בזבחים קח ב; וראה בתוספות בזבחים קח ב, שהקשו: למה לי קרא לפטור את האונס, והרי אונס רחמנא פטריה; וגם הקשו: למה לי קרא לפטור את השוגג, והרי בר קרבן הוא!? וראה מה שביארו שם.

ותיקשי: **מאי טעמיה דשמאי הזקן**, הסובר: יש שליח לדבר עבירה, והרי מן הכתובים אין לנו ללמוד, כי "שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין", ואפילו אם הם מלמדים, הרי יש ללמוד מן המיעוט שבשחוטי חוץ, ומן הסברא הרי יש לנו לומר: דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים!?

ומשנינן: **קסבר** שמאי הזקן: **שני כתובים הבאים כאחד מלמדין**, ולמדנו ממעילה וטביחה ומכירה, שאף בכל התורה יש שליח לדבר עבירה.

ואם משום כפל לשון "ההוא" שאמרה תורה גבי שחוטי חוץ, סובר שמאי הזקן שאינו בא למעט את השליח לא בשחוטי חוץ עצמם ולא בכל התורה, אלא לפטור שנים אוחזים בסכין, ולפטור את האנוס השוגג והמוטעה ; **ושמאי הזקן** "**הוא ההוא**" **לא דריש**, שנלמד את הדינים האלו [או שאין שליח לדבר עבירה] מיתור זה.

ואיבעית אימא: **לעולם דריש** "הוא ההוא", ואף לשיטתו יש ללמוד שבשחוטי חוץ אין שליח לדבר עבירה וכן בכל התורה, **ומאי** "**חייב**" דקאמר שמאי הזקן באומר לשלוחו: "צא והרוג את הנפש" - **חייב בדיני שמים** בלבד.

ותמהינן: **מכלל**, אם כן בהכרח **דתנא קמא סבר**: **אפילו מדיני שמים פטור** האומר לחבירו: "צא והרוג את הנפש", שאם לא כן במה נחלק תנא קמא על בית שמאי; וכי אטו נאמר דאף בדיני שמים פוטרו תנא קמא!?

אלא דינא רבה ודינא זוטא איכא בינייהו, כלומר: ודאי שאף לתנא קמא חייב המשלח בדיני שמים, אלא שנחלקו אם נענש בעונש גדול כרוצח עצמו, או בעונש קטן בלבד כגורם מיתה בעלמא, שלשמאי הזקן נענש הוא בעונש גדול, ואילו לתנא קמא אינו נענש אלא בעונש קטן.[1990]

ואיבעית אימא לפרש את דעתו של שמאי הזקן: עד כאן לא קאמר שמאי הזקן שהמשלח חייב, אלא ברציחה בלבד, ומשום ד**שאני התם** גבי רציחה **דגלי רחמנא** גבי דוד ואוריה: "**אותו הרגת בחרב בני עמון**".

ומפרשינן טעמא **דאידך**, היינו תנא קמא החולק על שמאי הזקן: משום דסבר: כך אמר רחמנא: **הרי לך** - הריגת אוריה - **כחרב בני עמון** שהרגו את ישראל, **מה חרב בני עמון אין אתה נענש עליו**, שהרי כדין יצא עמם למלחמה, **אף אוריה החתי אין אתה נענש עליו** ואפילו בדיני שמים, ואף שגרמת לו למות.

[1990] ראה בהערות לעיל מב ב, דמדברי התוספות הרא"ש נראה, שאם שלח שליח להזיק את חבירו חייב הוא **לשלם** בדיני שמים [ולפי זה לכאורה תפיסה מועילה, כבשאר מקומות שחייב בדיני שמים], ואילו ב"קצות החושן" מבואר, שיש עליו עונש בידי שמים, אבל חיוב ממון בידי שמים אין עליו.

ומאי טעמא אין דוד נענש עליו על כל פנים כגורם מיתה לחבירו, משום שאוריה **מורד במלכות** דוד **הוה**, **דקאמר ליה** אוריה לדוד: "**ואדוני יואב**, **וכל עבדי אדוני על פני השדה חונים**", ולא היה לו לקרוא ליואב "אדוני" בפני מלכו.[1991]

אמר רבא:

אם תמצי לומר בטעמו של שמאי הזקן, שהוא משום ד**סבר שמאי**: **שני כתובים הבאים כאחד מלמדין**, ו"**הוא ההוא**" **לא דריש**, ונמצא שמחייב שמאי את המשלח לדבר עבירה בכל התורה ובדיני אדם -

מכל מקום **מודה** שמאי הזקן **באומר לשלוחו**: "**צא בעול את הערוה**", ו"**אכול את החלב**", [או שאמר לשלוחו: "צא ואכול את החלב"], **שהוא** - השליח - **חייב**, ואילו **שולחיו פטור**, הואיל ונהנה שליח זה -

ומשום **שלא מצינו בכל התורה כולה**, **זה** - השליח - **נהנה** מן הערוה והחלב, **וזה** - המשלח - **מתחייב** על ידי הנאת שלוחו.[1992]

איתמר: **רב אמר**: **שליח** שנשתלח לקדש אשה או לפרוע ממון, **נעשה** הוא עצמו **עד** לקיים את הקדושין שעשה או להעיד על קיומם, ולהעיד על פריעת הממון.

ודבי רבי שילא [בישיבתו של רבי שילא] **אמרי**: **אין שליח נעשה עד**.

ומפרשינן: **מאי טעמא דבי רבי שילא**, שאין שליח נעשה עד?

אילימא, שמא תאמר: **משום דלא אמר ליה** - המקדש והמתקדשת, או הלוה - בשעת ראיית העדות: "**הוי לי עד**" -

כך הרי אי אפשר לומר, כי: **אלא מעתה**, אם **קידש** אדם **אשה בפני שנים**, **ולא אמר להם**: "**אתם עדיי**", **הכי נמי דלא הוו קידושי** [וכי אטו אין חלים הקידושין], משום שלא

[1991] כן פירש רש"י; והוספות חלקו על זה, וראה ביאור דבריהם במהרש"א; ופירשו בשם יש מפרשים, שהמרד היה שהקדים לומר "אדוני יואב" לפני "עבדי אדוני"; וראה עוד בתוספות, ביאור אחר בשם רבינו מאיר אביו של רבינו תם.

[1992] א. בביאור סברת הגמרא, ראה מה שכתב ב"קהלות יעקב" הנדמ"ח סימן מ. ב. לעיל מב ב בהערות, הובאו דברי ה"קצות החושן" בסימן קפב, שכתב בטעם הדין שאין שייך שליחות במצוות, שהוא משום שצריך הנחת תפילין על ראשו ושגופו ישב בסוכה, ואם שלח שליח, אף שהמעשה מתייחס אליו, מכל מקום לא הניח תפילין על ראש המשלח, ולא ישב גופו של המשלח בסוכה, כי על זה אין שייך שליחות. וב"אור שמח" בתחילת הלכות שליחות, כתב עליו, שעדיין לא יישב מאכילת מצה ואכילת פסח, כי אם נאמר שהרי זה כאילו אכל, אבל לא בפיו ומעיו שלו אלא של השליח, אם כן גבי "אכול את החלב" נמי נאמר, שאין זה אלא כאילו אכל המשלח בפיו ובמעיו של השליח, ולמה יתחייב, ואין צריך לטעם "זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן"!? והוסיף עוד שם, שאין לומר שזה הוא גופא סברת הגמרא "זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן", שאם כן למה ליה לרבא להשמיענו סברא זו אליבא דבית שמאי!? היה לו להשמיענו סברא זאת אליבא דכולי עלמא, ולגבי שליחות באכילת מצה וקרבן פסח. וראה מה שהאריך עוד שם בענין שליחות במצוות.

אמרו להם היו לנו עדים שיתקיימו הקדושין על ידכם!? [1993]

אלא בזה הוא שנחלקו:

רב אמר: **שליח נעשה עד**, משום **דאלומי קא מאלימנא למילתא** [מחזקים אנו את העדות] כשהיא נעשית על ידי השליח עצמו. [1994]

ואילו **דבי רבי שילא אמרי**: **אין שליח נעשה עד**, **כיון דאמר מר**: "**שלוחו של אדם כמותו**", **הוה ליה** העד שהוא שליח **כגופיה** של משלח, ואין יכול אדם להיות עד לעצמו. [1995] **מיתיבי** לרב הסובר: שליח נעשה עד, מהא דתניא:

אמר לשלשה אנשים: "**צאו וקדשו לי** את **האשה**", **אחד** נעשה **שליח** לקדשה, **ושנים** האחרים יהיו **עדים**, **דברי בית שמאי**, מפני שהם סוברים: רק השליח שעושה בפועל את השליחות הוא אינו נעשה עד, אבל השנים האחרים אף שנתמנו על ידו להיות שלוחים, כיון שאין הם עושים בפועל את השליחות, הרי הם נעשים עדים.

ובית הלל אומרים: **כולם שלוחים הן**, כלומר: את כולם מינה להיות שלוחים, **ואין שליח נעשה עד**, אף שבפועל לא יעשה את מעשה הקידושין אלא אחד מהם. [1996]

ומבארת הגמרא, שלא רק מדברי בית הלל יש סתירה לדברי רב, אלא אפילו מדברי בית שמאי, שהרי: [1997]

עד כאן לא פליגי - בית שמאי על בית הלל - **אלא בשלשה** שאין כולם עושים בפועל את השליחות, **אבל בשנים** שהאחד מהם מקדש בפועל, **דברי הכל** - ואפילו לדעת בית

[1993]א. כתב רש"י: "וכי אמרינן בסנהדרין צריך שיאמר "אתם עדיי", הני מילי בעדי הודאה, שפעמים שאדם מודה לתובעו מנה, ואומר: "הדין עמך", מפני שרוצה להשתיקו מעליו עד לאחר זמן, ואף על פי שאינו חייב לו כלום, לפיכך אין השומע יכול להעיד "בפני הודה" עד שיאמר "אתם עדיי", אבל בעלמא, לא". ב. כתב הר"ן בשם הרשב"א, דמכל מקום צריך שיתן את הקדושין בפני העדים ממש, אבל אם הטמין לה עדים אחרוי הגדר והיא לא הרגישה בהם, אף על פי שפשטה ידה וקבלה ממנו קידושין אינה מקודשת, ומשום שיש לומר: יודעת היא שהמקדש בלי עדים אינם קידושין, ולכן קבלתן כי רצתה לשחק בו; וראה עוד מה שהוסיף בזה הריטב"א.

[1994]יש מי שפירש על פי הסברא הזאת את הפסוק ברות [ד ז]: "וזאת לפנים בישראל על הגאולה ועל התמורה לקיים כל דבר, שלף איש נעלו ונתן לרעהו, **וזאת התעודה בישראל**", ופירש רש"י: "משפט העדות", והדברים סתומים. ויש לפרש, שהרי הנוהג הוא שהעדים עושים את קנין הסודר, וזה הוא שאמר הכתוב: "וזאת התעודה בישראל", והיינו שהעדות על הקנין נעשית באופן שהעדים עצמם הם בעלי המעשה, כי בזאת מתחזקת העדות, כמבואר בגמרא כאן.

[1995]ב"אבני מלואים" סימן לה ס"ק א הביא בשם הריב"ש לבאר את מחלוקתם: אם בעל דבר שאין לו שום נגיעה, אם פסול הוא; וביאר ה"אבני מלואים" שם, דהא דקיימא לן שהשותפין מעידין זה לזה, וכן שבעל המקח הוא עד לומר למי מכר, זה לפי מה שקיימא לן שליח נעשה עד. וראה עוד מה שכתבו בזה ב"שערי ישר" שער ז פרק ד, וב"אור שמח" גירושין פרק ב הלכה טו ד"ה ולכאורה.

[1996]ראה מה שכתב ב"אמרי משה" סימן יח אות ו.

[1997]ביארו הראשונים, שלכן הוצרכה הגמרא להקשות גם מדברי בית שמאי, משום שאם לא כן היינו אומרים "איפוך דברי בית שמאי לבית הלל".

שמאי - **לא** יכולים שניהם להיות עדים, כי אותו שקידש אינו נעשה עד, ותיקשי לרב הסובר: שליח נעשה עד.

ומשנינן: **הוא** [רב] **דאמר כי האי תנא**, **דתניא**: **רבי נתן אומר**: כך נחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר:

בית שמאי אומרים: אמר לשלשה: "צאו וקדשו לי את האשה", **ה**שליח **ועד אחד** מהשנים הנותרים, יכולים להעיד, כי אף שליח בפועל נעשה עד.

ובית הלל אומרים: **שליח ושני עדים**, כלומר: אחד נעשה שליח ואינו ראוי לעדות, מפני שעושה הוא את השליחות בפועל, ושנים האחרים מעידים בדבר.

ותמהינן: מה הועלנו בתירוץ זה!? **וכי** אטו **רב כבית שמאי** - הסוברים: שליח נעשה עד - סבירא ליה!?

ומשנינן: **איפוך** - לדעת רב - דברי בית שמאי לבית הלל, ודברי בית הלל לבית שמאי, ונמצאו דברי רב כדעת בית הלל.

ורב אחא בריה דרבא, **מתני** - את מחלוקת רב ורבי שילא - **איפכא**, וכך היה שונה:

רב אמר: **אין שליח נעשה עד**.

דבי רבי שילא אמרי: **שליח נעשה עד**.

ופוסקת הגמרא הלכה ולמעשה: **והלכתא**: **שליח נעשה עד**!

אמר רבא אמר רב נחמן:

אמר לשנים: "**צאו וקדשו לי את האשה**", **הן הן שלוחיו הן הן עדיו**, כי "שליח נעשה עד", **וכן** הדין **בגירושין** אם שלח גט לאשתו על ידי שנים -

דף מג:

וכן הוא הדין **בדיני ממונות**, שאם שלח הלוה חוב למלוה שלו על ידי שנים, הן הן שלוחיו והן הן עדיו.

וצריכא רבא להשמיענו דין זה הן בקדושין והן בגירושין והן בדיני ממונות:

דאי אשמועינן רבא רק **בקידושין** ולא בגירושין, כי אז הייתי אומר: בקדושין דוקא "שליח נעשה עד" להעיד על הקדושין, **משום** שאין לחוש שמא משקר הוא, **דהרי למיסרה קאתי** [כי לאסור הוא בא אותה] על כל העולם ועליו, ואין לו ענין לשקר בדבר, **אבל** בגירושין, **ניחוש שמא** משקר הוא שגירשה, כי **עיניו נתן בה** בשעה שביקש ליתן לה את הגט, ומשקר שקיבלה הימנו.

ואי אשמועינן רבא רק בקדושין **ובגירושין** ולא בדיני ממונות, כי אז הייתי אומר, שלכן נאמנים הם אף בגירושין: **משום דאיתתא לבי תרי לא חזיא** [אין אשה ראויה לשני אנשים], והיות ושנים הם אין הם משקרים.

אבל ממונא, כשמעידים על פרעון המעות שהיו בידם למלוה, **אימא**: **הני** עדים לא מסרוהו למלוה **ומיפלג פלגי** [חושבים הם לחלוק במעות].

לפיכך **צריכי**, להשמיענו דין זה בכל אלו.

גירסת הגמרא בקושייתה הבאה, נכתבה על פי גירסת הב"ח מספרים אחרים.

ומקשה הגמרא על מה שאמר רבא את דינו בדיני ממונות: **מאי קסבר** רבא!?

אי קסבר רבא: **המלוה** או המפקיד [1998] **את חבירו בעדים**, **צריך לפורעו בעדים**, כלומר: צריך הוא להביא עדים על הפרעון, ואינו נאמן לומר "פרעתי", ונמצא, שאם הלוהו המלוה ללוה בעדים, וגם מסר הלוה לשלוחיו את הכסף בעדים, הרי שזקוק הלוה לעדותם של השלוחים שיעידוהו על הפרעון, ונמצא גם, שאם יטענו השלוחים: "לא מצאנו את המלוה, והחזרנו לך את הכסף", לא יהיו נאמנים - אם כן: הרי באופן שמסר להם את המעות בעדים, לא היה לנו להאמינם שפרעו את המעות למלוה, ומשום ד**הני** "**נוגעים בעדות**" **נינהו**, יש להם נגיעה וענין בדבר להעיד על הפרעון [1999] לפטור את הלוה מחיובו, וכל ה"נוגע בעדות" אינו נאמן -

דהרי **אי אמרי** "**לא פרעניה**" [את המלוה], כלומר: אם לא יעידו שפרעו את המעות למלוה כדי לפוטרו מן המלוה, כי אז **אמר** [יאמר] **להו** הלוה: "**פרעוני**" [החזירו את המעות שמסרתי לכם], והם לא יהיו נאמנים לומר "החזרנו לך" שהרי אין להם עדים, ונוגעים הם לומר שפרעו את המעות למלוה.

ואי קסבר רבא: **המלוה את חבירו בעדים**, **אין צריך לפורעו בעדים**, אם כן **הני עדים למה לי** כלל, והרי אף בלי שיעידו העדים על הפרעון, יהא נאמן הלוה לומר "פרעתי" שלא בעדים!?

[1998] בתוספות הביאו מגמרא בשבועות מה ב, דאפילו למאן דאמר: המלוה את חבירו בעדים צריך לפורעו בעדים, מכל מקום המפקיד אצל חבירו בעדים, אינו צריך לפורעו בעדים, כי נאמן הוא לומר "החזרתי" במיגו שהיה אומר ש"נאנסו" והיה נאמן. ופירשו את סוגייתנו לפי זה, שהיות ואין הם נאמנים לומר "החזרתי" אלא במיגו ד"נאנסו", אם כן צריכים הם שבועה אילו היו אומרים "החזרתי" כמו שהיו צריכים לישבע אילו היו אומרים "נאנסו" וכשאר שומרים הצריכים שבועה, ואם כן נוגעים הם בעדותם ליפטר מן השבועה, ועל דרך שאומרת הגמרא בהמשך, שלאחר תקנת שבועת היסת הרי הם נוגעים בעדותם, [והוא הדין שמטעם זה אין הם נאמנים לומר "פרענו" למלוה, אף שהיו יכולים לטעון למלוה "נאנסו המעות", וראה תוספות הרא"ש, מהרש"א ו"פני יהושע"].

[1999] ראה ב"קהלות יעקב" הנדמ"ח סימן מא ד"ה והדברים, שביאר שם, שהשלוחים אינם צריכים "לתורת עדות" כדי ליפטר מן הלוה, אלא די להם ב"טענה" שנתנוהו ללוה, ואף אם לא ייאמנו בתורת עדות כבר נפטרו מן הלוה, ומכל מקום אף זה מיקרי "נוגע בעדות" כיון שצריך לספר סיפור דברים אלו; וראה שם שכתב, שאם היו צריכים לתורת עדות, כי אז לא היה זה רק "נוגע בעדות" אלא בעל דבר ממש, ראה שם; וראה מה שנתבאר לקמן בהערה 5.

ומשנינן: **אלא לעולם קסבר** רבא: **המלוה את חבירו בעדים אין צריך לפורעו בעדים**, ולכן אין הם נוגעין בעדותם, ודקשיא לך: אם כן מה צורך יש ללוה בעדותם!? לא תיקשי, משום:

דואי אמר הלוה: "**אנא פרעתיך**" **הכי נמי**, אילו היה הנידון באופן שהלוה טוען למלוה: "אני עצמי פרעתיך", אכן היה נאמן; אבל **הכא** הרי **במאי עסקינן** באופן **דאמר ליה** הלוה למלוה: "**פרעתיך על ידי שליח**" שהרי ביד שליח שלחם, **ואמטו להכי** [ומשום כך] **צריך** הוא **לעדים** שאכן מסר השליח את המעות למלוה. [2000]

והיות וסובר רבא: המלוה את חבירו בעדים אין צריך לפורעו בעדים, הרי נמצא ש**עדים נמי** אינם "נוגעים בעדותן", משום **דמגו דיכלי למימר אהדרינהו ללוה** [מתוך שיכולים הם לומר: "החזרנו את המעות ללוה"], [2001] משום כך **יכולין** הם **לומר** [להעיד]: "**פרעניה למלוה**".

ומוסיפה הגמרא, ד**השתא דתקון רבנן שבועת היסת**, לכל מי שכופר בטענתו של חבירו, ונמצא, שאם לא יעידו שפרעו למלוה, כשיתבעם הלוה ויאמרו "החזרנו את המעות", ישביעם הלוה שבועת היסת על כך, אם כן נוגעים בעדותם הם, כי אפשר שבאמת לא פרעו למלוה, ומעידים הם שפרעו ללוה אף שלא פרעוהו, כי לא נוח להם לטעון החזרנו את הכסף למלוה, כי אינם רוצים לישבע לשקר, ונוח להם יותר להפסיד בשקר את המלוה, מאשר לישבע לשקר ללוה. [2002]

והיות שאין עדותם עדות, הרי דינם כדין המפורש במשנה בשבועות [מה א], גבי "חנוני על פנקסו"; דהיינו, שאם שלח אדם את פועליו לקבל את שכרם מחנוני, וטען החנוני

[2000] לכאורה תירוץ הגמרא פשוט, וצריך ביאור מאי קא סלקא דעתין!? וכתב הרשב"א, שסבר המקשה, כי היות וחזקה שליח עושה שליחותו, "ועוד דאינהו אמרי פרענא, ומהימני, יכול לוה למימר ליה בברי "פרעתיך", ונפקא מינה כששלח לו על ידי קרובים שאינם נאמנים מחמת עדות, נאמנים הם לסמוך עליהם ולטעון על ידם טענת ברי שפרעו; ואהדר ליה, דכיון דלאו איהו אמר לו: "אנא פרעתינהו ניהלך", אלא על ידי שליח, לאו ברי גמור הוא לומר על ידיהם "פרעתיך", אלא שאם כשרים הם, שנים נאמנים מתורת עדות".

[2001] ואין עליהם אפילו שבועה, שהרי אין הודאה במקצת כאן, רש"י.

[2002] ראה לעיל בהערה 2 בשם ה"קהלות יעקב", שכתב לבאר מה שאמרו לעיל שהם נוגעים בעדותן, דהיינו משום שצריכים הם "לטעון" פרענו למלוה, אבל אין צריכים הם לתורת עדות לזה, כי בטענה לבד נפטרים הם; וכתב שם דמטעם זה אין הם רק "נוגעים בעדותם" ולא "בעלי דברים". והנה אחר דתקון רבנן שבועת היסת, הנגיעה שלהם אינה "לטעון" פרענו למלוה, כי בזה לא ירויחו את השבועה, שהרי אף על טענה זו חייבים הם שבועת היסת [וכמבואר בהערה 7 בשם הרי"ף]; והנגיעה שלהם היא שיתקבלו דבריהם **בתורת עדות**, כי אז אין הם חייבים בשבועת היסת; ונמצא שהם "בעלי דברים" ולא רק נוגעים בעדותם. וראה שם ב"קהלות יעקב", שבאופן שצריכים הם ל"תורת עדות", שוב לא איכפת לן אם היו יכולים ליפטר באופן אחר, ולפי זה נמצא, שאחר תקנת שבועת היסת, אפילו אם היה הדין שכשאומרים החזרנו ללוה אינם צריכים שבועה, מכל מקום כיון שלפי מה שהם אומרים פרענו למלוה צריכים הם ל"תורת עדות" כדי ליפטר מן השבועה על טענה זו, אין עדותם עדות; וברש"י מבואר בהדיא לא כן.

ששילם להם ותובע את המעביד, ואילו הפועלים אומרים: "לא קבלנו", הרי שניהם נשבעים שבועה ונוטלים מהמעביד; ואף כאן:

משתבעי הני עדים ללוה **ד"יהיבנא ליה"** [נשבעים העדים ללוה שפרעו את המעות למלוה]; וזקוקים הם לשבועה, כי הרי אין אנו מאמינים אותם בעדותם, והלוה עדיין חייב למלוה, ולכן זכותו של הלוה להשביעם שפרעו למלוה - [2003] ומאידך: **משתבע מלוה** ללוה **דלא שקיל ליה** [שלא נפרע את המעות], **ופרע ליה לוה למלוה** את ההלואה,

[2003] שהוא הרי האמינם בשבועם שמסר להם את מעותיו, אבל מלוה אומר שאין נאמנים לו בשבועה, רש"י. **תוספת לסוגיא**: א. הקשו התוספות: למה לא יהיו העדים נאמנים לאחר שנשבעו לומר "פרענום", שהרי כיון שנשבעו שוב אינם נוגעים בעדותם, כי מה טוב להם יותר להעיד בשקר שפרעו למלוה ולישבע על כך, מאשר לשתוק, ואם יתבעם הלוה יישבעו לו לשקר!? וייסדו התוספות יסוד: לכך אינם נאמנים לאחר שנשבעו, משום שהתורה אמרה "על פי שנים עדים יקום דבר", דמשמע עדים הנאמנים בדבור בלבד, אבל עדים הטעונים לישבע קודם שייאמנו דבריהם, אין ממש בעדותם, ולמדנו מלשונם בקושייתם, ומתירוצם, שלא הוקשה להם אלא שנאמינם **לאחר** שנשבעו; אף שהיה מקום לומר שאם כי עדיין לא נשבעו בפועל, היות ופוסקים אנו שעליהם לישבע, אם כן נמצא שאין הם נוגעים בעדות, כי מה מהם יהלוך אם צריכים הם לישבע שפרעו, או שצריכים הם לישבע שהחזירו את הכסף ללוה. ב. הביא הריטב"א להקשות: היות ומה שאינם נאמנים להעיד שפרעו למלוה אינו אלא משום נגיעת ממון ושבועה, אם כן יפטרם הלוה מממון ומשבועה, ויהיו כשרים להעיד לו, וכעין זה אמרו בבבא בתרא מג א, גבי הא דתניא: בני העיר שנגנב ספר תורה שלהן, אין בני אותה העיר כשרים להעיד; ומקשה הגמרא שם, שיסתלקו שנים ויעידו!? ותירץ הריטב"א: הרי קיימא לן: תחלתו בפסלות וסופו בכשרות אינו נאמן, דהיינו שמי שהיה בשעת הראיה פסול אין מועילה עדותו אף אם נעשה כשר עד שעת ההגדה, ואם כן אין להכשירם אפילו אם יפטרם הלוה, היות ובשעת הראיה לא פטרם הלוה; ומה שאמרו בבבא בתרא שם שמועיל סילוק, היינו משום שבני העיר אינם "נוגעים בעדותם" אלא בעלי דברים הם, ובעל דבר אין לו שם עד כלל, ואין זה נקרא "**עד** שתחלתו בפסלות וסופו בכשרות". ועוד כתב שאין כאן קושיא כלל, כי היות והעדים מרויחים, שהרי פוטר אותם כדי שיעידו, הרי זה דומה כאילו משכירם שיעידו לו, וכן תירצו עוד ראשונים. ג. ולכאורה מדברי התוספות שהובאו באות א נראה שלא כמו שתירץ הריטב"א בתירוצו הראשון, שהרי כבר נתבאר לעיל שקושייתם היתה שיהיו נאמנים אחר שנשבעו, ואם כן "תחלתו בפסול" הוא, שהרי קודם שנשבעו אינם נאמנים; [אך אי אפשר לומר כן, כי הריטב"א כתב בהתוספות, ואף שבלשונו לא הזכיר שיהיו נאמנים רק לאחר שנשבעו, מכל מקום הרי עיקר התירוץ אין שייך אלא אם צריך הוא שבועה בפועל]. ויש מי שפלפל לומר, וליישב חדא בחברתה את שתי ההערות על התוספות: א. למה הוקשה להם רק אחר שנשבעו ולא אף קודם שנשבעו; ב. למה אין כאן "תחלתו בפסול"; והוא: שהרי כבר נתבאר בהערה 5 לעיל, שאחר תקנת שבועת היסת הרי הם "בעלי דברים", היות ואם תקבלם ב"תורת עדות" הרי הם פטורים מן השבועה המוטלת עליהם; ואם כן הרי ניחא, דודאי משום נגיעה בטלה נגיעתם במה שאנו מחייבים אותם שבועה, ואף שלא נשבעו; ואולם קודם שיישבעו בפועל, הרי הם "בעלי דברים" כי מן הדין היתה צריכה עדותם לפוטרם, וב"בעלי דברים" אין מועיל מה שהיו יכולים לטעון באופן אחר, וכפי שנתבאר לעיל, ולכן לא הקשו התוספות אלא שיהיו נאמנים אחר שנשבעו; ואם כן שוב ממילא אין כאן "תחלתו בפסול", שהרי ב"בעל דבר" אין אומרים תחלתו בפסול. ד. כתב הר"ן [יח א בדפי הרי"ף אמצע דיבור הנמשך מדף קודם], שהוא הדין לגבי קדושין אם שלח בידם כסף לקדש בו את האשה, אין הם נאמנים להעיד על הקידושין, ומשום שנוגעים בעדותם הם לומר שנתנו את הכסף לאשה, שאם לא כן יאמר להם המשלח שיחזירו לו את הכסף, ונוגעים בעדותם הם מחמת תקנת שבועת היסת, וכעין שאמרו גבי ממון [וראה גם בתוספות ד"ה וכן בשם הירושלמי]; ותמה על הרי"ף והרמב"ם שכתבו גבי קידושין ששליח נעשה עד, ולא חילקו בין קודם תקנת שבועת היסת לאחר תקנה. וכתב ב"קהלות יעקב" הנדמ"ח סימן מא בדעתם, שמכל מקום לענין קיום הקידושין, יש לקבלם, שהרי ראויים הם להיות עדים אם יחזירו את הממון למקדש, ואם כן בתורת קיום כשרים הם, אף שעדיין לא החזירו [ראה מה שהביא שם בשם המאירי, וראה דברי המאירי בפנים], ראה עוד שם תוספת דברים בזה. ויש לעיין לסברת התוספות שעדים הצריכים שבועה אין נאמנים, אם לא נאמר גם שעדים הצריכים תשלום ממון, אינם עדים, דמה בין שבועה שהיא מורידה את הנגיעה ואין נאמנים, לבין עדים הצריכים ממון להוריד את נגיעתם.

שהרי אין לו עדות שפרע, ובטענה לבד אינו נאמן, כיון שאף הוא אינו אומר שפרע, אלא ששלח שליח לפורעו, ואין לו עדות על כך אלא מעדים ה"נוגעים בעדותן". [2004]

שנינו במשנה: **האיש מקדש את בתו** כשהיא נערה בו ובשלוחו:

תנן התם שנינו במשנה בגיטין סד ב:

נערה [2006] **המאורסה** [2005], **היא ואביה** [או היא או אביה] **מקבלין** עבורה **את גיטה** מיד בעלה.

והטעם שאביה מקבל את גיטה, הוא משום שהקישה התורה גירושין לקדושין במאמר הכתוב: "ויצאה [מביתו והלכה] והיתה [לאיש אחר] ", והרי את בתו מקדש האב כמבואר במשנתנו. [2007]

אמר רבי יהודה: **אין שתי ידים זוכות כאחד** בגוף אחד, **אלא אביה** הוא **שמקבל את גיטה**, ולא היא.

וכל נערה **שאינה יכולה לשמור את גיטה**, כלומר שמגרשים אותה והיא חוזרת לבית בעלה, **אין יכולה להתגרש** בין על ידי עצמה ובין על ידי אביה, שהרי כשוטה היא, והתורה אמרה בפרשת גירושין: "ושלחה מביתו", ללמד שאינה מתגרשת אלא מי שמשלחה ואינה חוזרת. [2008]

אמר ריש לקיש:

[2004] כתב הר"ן [סוף דף יח מדפי הרי"ף]: שאין שבועת המלוה שוה לשבועת השלוחים, כי שבועת המלוה שהוא נשבע ונוטל "שבועת המשנה" היא, וצריכה נקיטת חפץ, ואילו שבועת השלוחים אינה אלא שבועת היסת [וכמו שכתב הרי"ף], ואינה צריכה נקיטת חפץ, ראה שם; אבל בעל המאור כתב ששניהם נשבעים שבועת המשנה, וראה מה שכתב עליו הרמב"ן במלחמותיו; וראה שיטה שלישית ב"תוספות רי"ד".

[2005] כתב רש"י: "ודוקא מן האירוסין, אבל מן הנישואין היא ולא אביה, שמשנשאת אין לאביה רשות בה". ורבי עקיבא איגר בגליון הש"ס הביא מדברי רש"י עצמו ביבמות קט א ד"ה קטנה שהשיאה, שכתב שם שאביה מקבל את גיטה, וכן בסנהדרין סט א ברש"י ד"ה קנאה; ובלקוטי רעק"א ביאר, שבקטנה אביה מקבל את גיטה אף משנשאת, ואילו בנערה אין אביה מקבל את גיטה אלא מן האירוסין; וראה בתוספות לעיל י ב ד"ה ומקבל את גיטה, שכתבו להסתפק אם יכול האב לקבל גט לבתו קטנה משנשאת, ראה שם.

[2006] כתב רש"י בד"ה נערה המאורסה: הוא הדין קטנה, ונקט נערה כדי להודיעך כחו של רבי יהודה, שאפילו בנערה אין היא יכולה לקבל בעצמה את גיטה. ואף שכתב רש"י בד"ה היא ואביה: "או היא או אביה, **היא, שהרי גדולה היא, ויש לה יד, ואמרה תורה ונתן בידה**", הרי שהקטנה שאין לה יד אין היא יכולה לקבל את גיטה; זה הוא קודם שחזר בו רש"י, וכמבואר בתוספות בסוף ד"ה תנן, ראה מה שכתבו בזה. וראה ב"משנה למלך" גירושין ב ח, שסיכם את השיטות בענין קטנה לקבלת גט.

[2007] ראה בגמרא לקמן מד ב, שגדר הנערה שהיא מקבלת את גיטה, אינה כח עצמי שלה, אלא או "דיד אביה דמיא", או "כחצר אביה דמיא", ראה שם.

[2008] ראה בתוספות שהאריכו בדין קטנה שאינה יכולה לשמור את גיטה אם היא מתגרשת, וראה ב"משנה למלך" שצויין בהערה 8 לעיל.

[2009] לענין קידושין לא נחלקו אלא בנערה, אבל בקטנה ודאי שאין היא יכולה לקבל קידושיה, ולא לגמרי השוה ריש לקיש את הקידושין לגירושין, ר"ן.

כמחלוקת - שנחלקו תנא קמא ורבי יהודה - **לגירושין**, **כך מחלוקת לקידושין**; [2009] ולדעת תנא קמא: הן האב מקדש את בתו הנערה, והן היא מקדשת את עצמה ואפילו שלא מדעת אביה; ואילו לרבי יהודה: האב מקדש את בתו נערה, ואין היא מקדשת את עצמה.

ורבי יוחנן אמר:

מחלוקת שנחלקו תנא קמא וחכמים - ולדעת תנא קמא אף היא מקבלת גיטה לעצמה - אינו אלא **לגירושין**, **אבל לקדושין**, **דברי הכל** - ואפילו לתנא קמא - **אביה** מקדשה **ולא היא**.

ואמר פירש **רבי יוסי ברבי חנינא**: **מאי טעמיה דרבי יוחנן אליבא דרבנן**, שאם כי בגירושין סוברים הם שאף היא מקבלת את גיטה, מודים הם שאין היא מקדשת את עצמה? כי: **גירושין** [מן האירוסין] **דמכנסת עצמה לרשות אביה** על ידי הגירושין, [2010] לפיכך **בין היא ובין אביה** מקבלים את גיטה, כי אביה ניחא לו שתקבל את גיטה.

אבל **קידושין דמפקעת עצמה מרשות אביה** [2011] מודים בזה חכמים, **שאביהולאהיא**.

ותמהה הגמרא על כך: **והרי מאמר** [קדושי יבם ביבמתו בכסף ושטר] בנערה שמת בעלה מן האירוסין **דמפקעת עצמה מרשות אביה** [שהרי חזרה לרשות האב משמת בעלה], ומכל מקום **תנן**: [2012]

דף מד.

קטנה שנזקקה ליבום **מן האירוסין**, שאירסה אדם ומת, **אין עושין בה מאמר אלא מדעת אביה**, ואילו **הנערה** שנזקקה ליבום מן האירוסין, עושין בה מאמר **בין מדעת עצמה ובין מדעת אביה**.

ולדברי רבי יוסי ברבי חנינא בטעמו של רבי יוחנן, תיקשי: מאי שנא קדושין שמודים חכמים שאין הנערה מקדשת את עצמה, ואילו במאמר סוברים הם שעושין מאמר בנערה אף מדעתה לבד!?

אלא אי איתמר דברי רבי יוסי ברבי חנינא **הכי איתמר**: **אמר רבי יוסי ברבי חנינא**: **מאי טעמיה דרבי יוחנן**, **אליבא דרבנן**? **קדושין** דבעלמא אינם נעשים אלא **מדעתה** [של האשה], [2013] לפיכך **אביה** מקדשה **ולא היא**.

[2010] שהרי באירוסיה יצתה הבת במקצת מרשות אביה, שאין הוא יכול להפר את נדריה אלא בשיתוף עם הארוס.

[2011] לענין נדרים.

[2012] לכאורה צריך לומר "**תניא**".

[2013] כתב רש"י: "דבעינן דעת המקנה"; וב"מסורת הש"ס" ציין לרש"י קידושין יט ב ד"ה קידושין, שכתב שם: "והלכה והיתה לאיש אחר מדעתה משמע".

אבל **גירושין** דבעלמא נעשים הם אפילו **בעל כרחה** [של האשה], וכן המגרש את בת חבירו אין הוא צריך לדעתו של אביה ואפילו כשהיא ברשותו, לפיכך: **בין היא ובין אביה** מקבלים את גיטה, שהרי מה לנו ולדעתו.

ותמהה הגמרא על התירוץ, שהרי לכאורה לא הועלנו בו כלום:

והרי מאמר דבעלמא אינו נעשה אלא **מדעתה**, ומכל מקום **קתני**: "**בין היא ובין אביה**", וכמו ששנינו: "והנערה בין מדעת עצמה ובין מדעת אביה"!?

ומשנינן: **התם במאמר דבעל כרחה**, **ורבי היא**, כלומר: אותה משנה סוברת כרבי, שמאמר בעלמא נעשה אפילו בעל כרחה של האשה, ואם כן דומה המאמר לגירושין ולא לקידושין; [2014] **דתניא**:

העושה מאמר ביבמתו שלא מדעתה:

רבי אומר: **קנה**.

וחכמים אומרים: **לא קנה**.

ואגב שהובאה מחלוקת רבי וחכמים, מפרשת הגמרא את טעמם:

מאי טעמא דרבי? משום ד**גמר** [2015] מאמר ביבמה **מביאה דיבמה**, **מה ביאה דיבמה** אף **בעל כרחה** הוא קונה אותה, **אף הכא** במאמר **נמי**, אף **בעל כרחה** הוא קונה אותה.

ואילו **רבנן סברי**: **ילפינן** מאמר ביבמה **משאר קדושין** שלא ביבמה, **מה קידושין דמדעתה**, **אף הכא** במאמר **נמי דמדעתה**.

ומפרשינן: **במאי קמיפלגי**, מה הוא טעם מחלוקתם, שזה לומד מביאת יבמה, ואילו זה לומד מקדושי אשה?

רבי סבר: **מילי דיבמה מיבמה** [דיני יבמה מדיני יבמה] **הוה ליה למילף** [יש לנו ללמוד].

ואילו רבנן סברי: **קידושין** [מאמר ביבמה, שמתורת קידושי שאר אשה הוא] **מקידושין הוה ליה למילף**.

[2014] א. תמהו התוספות, והרי אם רבי היא ואין צריך דעת כלל למאמר, אם כן מה הוא זה שאמרו: קטנה מן האירוסין אין עושין בה מאמר אלא מדעת אביה וכו', והרי מאמר אינו תלוי בהם כלל, שהרי בעל כרחם נעשית!? ותירצו התוספות, שצריך להודיעם, אך עושה את המאמר בעל כרחם, [ויש לעיין, שלפי זה תיקשי הלשון: העושה מאמר ביבמתו **שלא מדעתה**, רבי אומר: קנה, שהרי היה לו לומר העושה מאמר בעל כרחה, שהרי דעתה לכולי עלמא צריך!?]. ב. פירש רש"י: "ורבי היא, דאמר מאמר תופס ביבמה בעל כרחה אם זרק לה כסף, ואמר לה הרי את מקודשת לי", ותמהו האחרונים בזה, שהרי אם כי חלות הקידושין אפשר שיהיו בעל כרחה, מכל מקום את הכסף הרי אינה זוכה אם אין רצונה בכך, ואם כן במה עושה בה את המאמר!? וידועים דברי רבי נפתלי טראפ, שחידש, דבקידושין אין צריך שהיא תזכה את הכסף, ואין צריך אלא נתינה בעלמא, ולשיטתו לא קשיא.

[2015] כתב בתוספות הרא"ש: מאמר מדרבנן הוא, ומחלוקתם היא למה יש לדמות את המאמר, וכעין הלשון שאמרו כאן: "**גמר** מביאה דיבמה", ו"**ילפינן** מקידושין", מצינו בבבא מציעא יא א: "מר סבר **ילפינן** מציאה מגט", והנידון הוא שם לענין מציאת קטן שאינו זוכה בה אלא מפני דרכי שלום.

וכאן שבה הגמרא למה שנתבאר בפירוש טעם הדין דגבי מאמר, שהוא משום דכרבי היא שמאמר נעשה בעלמא בעל כרחה; ומסייעת פירוש זה:

הכי נמי מסתברא כדקא מתרץ רבי יוחנן לאותה ברייתא דמאמר, שאין היא אמורה אלא דוקא במאמר, אבל בקדושין יהיה הדין אביה ולא היא, **מדקתני סיפא** דאותה ברייתא דמאמר: "**מה שאין כן בקדושין**", הרי שבקדושין מודים חכמים שאביה ולא היא.

ומבארת הגמרא: **אלא נימא דתיהוי** ברייתא זו **תיובתא דריש לקיש**, שהרי בברייתא זו מבואר, שלדעת חכמים, בקדושין: אביה ולא היא!?

ומשנינן: **אמר לך ריש לקיש**: **הא מני** ברייתא זו **רבי יהודה היא**, **דאמר** גבי גירושין והוא הדין בקדושין: **אין שתי ידים זוכות כאחת**. [2016] ותמהינן: **אי רבי יהודה** היא, אם כן איך שונה התנא: "**מה שאין כן בקידושין**", והרי "**מה שאין כן בגירושין**" **מיבעי ליה** לומר, כדי ללמדנו שאפילו בגירושין שנעשים בעל כרחה, בכל זאת אביה ולא היא!? [2017]

ומשנינן: **אין הכי נמי**, שיכול היה התנא לומר: "מה שאין כן בגירושין", אלא **איידי דתנא מאמר**, היות והתנא עוסק במאמר **דדמי לקדושין**, לפיכך **תנא נמי**: "**מה שאין כן בקדושין**".

ואכתי מקשינן לריש לקיש שמעמיד את הברייתא - המחלקת בין מאמר שהוא נעשה מדעת שניהם, לקידושין - כדעת רבי יהודה: **ורבי יהודה**, **מאי שנא מאמר** שהוא נעשה אף מדעת הבת, ואילו בגירושין וקידושין אינו נעשה אלא מדעת האב!?

ומפרשינן: שאני מאמר **הואיל וזקוקה** היא **ועומדת**, ולפיכך תופס בה המאמר בכל דהו.

ומוסיפה הגמרא: **השתא דאתית להכי**, עכשיו שנתחדשה סברת "הואיל וזקוקה ועומדת" -

אם כן דעתו של **רבי יוחנן נמי לא תיקשי לך מעיקרא**, אין לך להקשות כלל את מה שהקשתה הגמרא לעיל - לפי מה שסברה הגמרא בטעמו של רבי יוחנן המחלק בין קידושין לגירושין, שהוא משום שבקדושין מוציאה היא את עצמה מרשות אביה - ממאמר שאף הוא מוציא אותה מרשות אביה, ומכל מקום הוא נעשה אף מדעתה; זו לא תיקשי:

משום **דשאני מאמר** - שהוא נעשה אף מדעתה לבד - **הואיל וזקוקה** היא **ועומדת**.

מקשה הגמרא על שיטת ריש לקיש, מהא **דתנן** במשנתנו: **האיש מקדש את בתו כשהיא נערה**, **בו ובשלוחו**.

[2016] ולקמן מבארת הגמרא, מאיזה טעם מודה רבי יהודה במאמר שהוא נעשה בין מדעת עצמה ובין מדעת אביה.

[2017] שהרי אין לומר שהוא מטעם דרבי היא שמאמר נעשה אפילו בעל כרחה, כי אף הגירושין נעשים בעל כרחה ומכל מקום סובר רבי יהודה ש"אביה ולא היא".

הרי משמע: **בו ובשלוחו אין**, אכן מקדש הוא את בתו הנערה, אבל **בה ובשלוחה לא** מתקדשת, **ותיובתא דריש לקיש**, הסובר שלפי חכמים בין היא ובין אביה!? [2018]

ומשנינן: **אמר לך ריש לקיש**: **הא מני** משנתנו **רבי יהודה היא**, שהוא סובר בין בגירושין ובין בקידושין אביה ולא היא.

ותמהינן: **ומי מצית מוקמת לה** למשנתנו **כרבי יהודה** [וכי אטו אפשר לומר שמשנתנו רבי יהודה היא]!? **והקתני סיפא** [במשנה הבאה לקמן מו א]:

"**הנותן** שתי תמרות **ואומר לאשה**: **התקדשי לי בתמרה זו**, **התקדשי לי בזו**, אם יש באחת מהן שוה פרוטה, מקודשת, ואם לאו [שאין באחת מהן שוה פרוטה, אפילו אם יש בשתיהן כאחת שוה פרוטה] אינה מקודשת", ומשום שכפילות לשון "התקדשי" משמעה: כל תמרה תהא קדושין בפני עצמן, והרי בכל קידושין אין שוה פרוטה.

ואמרינן עלה בגמרא לקמן מו א:

מאן תנא [מי הוא התנא של משנתנו], המצריך לחילוק הקידושין כפילות לשון "**התקדשי התקדשי**", ואילו כשלא אמר אלא "התקדשי לי בתמרה זו, ובזו" אין משמעות הלשון שני מעשי קידושין, אלא ששתי התמרות ניתנות למעשה קידושין אחד, ואף אם יש רק בשתיהן כאחת שוה פרוטה, הרי היא מקודשת?

ואמר רבה שם:

הכופר לחבירו בממון שהוא חייב לו ונשבע על כך, והודה שנשבע לשקר, הרי זה מביא "אשם גזילות" ומשלם קרן וחומש, ופרשה זו נקראת "שבועת הפקדון".

רבי שמעון היא, **דאמר** גבי מי שהיו חמשה תובעים אותו: "תן לנו פקדון שיש לכל אחד מאתנו בידך", ואמר הנתבע: "שבועה שאין לך בידי, לא לך, ולא [2019] לך" וכן לכולם, אינו חייב אלא "אשם גזילות" [שחייב אדם כשכפר בשבועה ממון שיש בידו] אחד, כי שבועה אחת היא; ואינו מתחייב בחמשה קרבנות, **עד שיאמר** לשון "**שבועה**" **לכל אחד ואחד**; והוא הדין גבי קידושין, עד שלא כפל לשון "התקדשי" אין כאן שני מעשי קידושין אלא מעשה קידושין אחד בשתי תמרות.

[2018] הקשו הראשונים והאחרונים, שהרי מבואר בגמרא לקמן מד ב, שהנערה לכולי עלמא אינה עושה שליח אלא אביה בלבד [בין בגירושין ובין בקידושין], ואם כן מנין לנו לדקדק ממשנתנו שאף היא עצמה אינה מתקדשת על ידי עצמה, והי יש לומר שלכן לא נזכרה היא, משום שהיא אינה יכולה לעשות שליח, אף אם היא מתקדשת על ידי עצמה!? והרמב"ן הרשב"א והריטב"א יישבו, שאם כן לא היתה המשנה מזכירה אלא את שלוחו ולא אותו; וראה עוד מה שכתב בזה ב"שיטה לא נודע למי", וראה עוד ב"עצמות יוסף, וב"פני יהושע", ב"אור חדש", ב"מרומי שדה" וב"חזון איש" לדף זה.

[2019] על פי רש"י שלפנינו, והמהרש"ל הגיה ומחק את הוי"ו ד"ולא לך", וראה בהמשך הענין בדברי המהרש"ל והמהרש"א.

ואם כן תיקשי לריש לקיש: האיך נפרש את הרישא [היא משנתנו] כרבי יהודה, והרי את הסיפא אנו בהכרח מפרשים כרבי שמעון!? [2020]

וכי תימא לתרץ: [2021] **כולה** - הן הרישא והן הסיפא - **רבי יהודה** היא, ומיהו **בפרטי** [לענין פירוט וחילוק קידושין ושבועות] **סבר לה** רבי יהודה **כרבי שמעון**, והשתא ניחא הן רישא והן סיפא, שהרי לרבי יהודה אין נערה מתקדשת על ידי עצמה, והיינו רישא; וכן סובר רבי יהודה שלחילוק קידושין צריך לכפול לשון "התקדשי", והיינו סיפא.

כך הרי אי אפשר לומר, **דומי סבר לה** רבי יהודה כרבי שמעון בפרטי!?

והתניא:

זה הכלל: "**כלל**" אם כלל כמה כפירות ממון בשבועה אחת **אינו חייב אלא אחת** [אשם גזילות אחד], ואילו "**פרט**", **חייב על כל אחת ואחת, דברי רבי מאיר**. [2022] **רבי יהודה אומר**: אם אמר: "**שבועה**: **לא לך, לא** [2023] **לך, לא לך**", **חייב על כל אחת ואחת**", כי שלוש שבועות הן.

רבי אליעזר אומר: אם אמר: "**לא לך לא לך ולא לך, שבועה**", **חייב על כל אחת ואחת**, אבל אם הקדים לשון "שבועה", הרי זו שבועה אחת.

רבי שמעון אומר: **לעולם אינו חייב** כמה קרבנות **עד שיאמר** "**שבועה**" **לכל אחד ואחד**.

הרי שבפרטי אין דעתו של רבי יהודה כרבי שמעון; ואם כן מאחר שהסיפא רבי שמעון היא ולא רבי יהודה, האיך נוקים את הרישא - היא משנתנו - כרבי יהודה!?

אלא מיישבת הגמרא אליבא דריש לקיש את משנתנו באופן אחר:

כולה - משנתנו, הרישא והסיפא - **רבי שמעון היא**, **ובשליחות** כלומר: בדין גירושי וקדושי הבת בעצמה במקום אביה **סבר לה כרבי יהודה**, שאין היא יכולה לעשות כן; אבל חכמים חולקים על שניהם, ולדעתם, הן אביה והן היא מקבלים את קידושיה.

רבי אסי לא על לבי מדרשא [ביום מן הימים לא היה רבי אסי בבית המדרש], **ואשכחיה** רבי אסי **לרבי זירא** [מצאו רבי אסי לרבי זירא] **ואמר** שאל **ליה** לרבי זירא: **מאי אמור האידנא בי מדרשא** [מה נתחדש היום בבית המדרש]?

[2020] וכדמפרש ואזיל, שרבי יהודה הלוא נחלק על רבי שמעון גבי שבועת הפקדון.

[2021] אין זה דרך תירוץ ודחיה, כי ודאי אם לא שמצינו לרבי יהודה שנחלק על רבי שמעון, אין קושיא כלל, אלא הגמרא מפרש לה ואזיל.

[2022] וביאור כללו ופרטו של רבי מאיר, מתבאר במסכת שבועות לח א.

[2023] בגירסת רש"י שלפנינו: "דוקא בלא וי"ו, אבל "ולא לך ולא לך" כללא הוי"; וצריך ביאור: שהרי רש"י פירש בכל הענין שאנו דנים אם אמר "התקדשי לי בזו ובזו", או אם אמר: "שבועה שאין לך בידי ולא לך ולא לך" [ראה רש"י בד"ה מאן תנא, ובד"ה ר"ש היא], ועל זה אנו אומרים דכללא הוי עד שיאמר שבועה לכל אחד ואחד, ואם כן למה אומרת הגמרא שזה אתיא דוקא כרבי שמעון, והרי אף לרבי יהודה הדין כן!? **וראה היטב בגירסאות המהרש"ל והמהרש"א בדיבורי רש"י**.

אמר ליה רבי זירא לרבי אסי:
אף אנא לא עיילי [אף אני לא הייתי שם], אלא **רבי אבין הוא דעייל**, **ואמר** [רבי אבין היה, ואמר לי כשיצא מבית המדרש]:
חברותא כולה כרבי יוחנן, חברו כל החבורות שבבית המדרש, ונמנו וגמרו הלכה כרבי יוחנן, שלדעת חכמים יש חילוק בין גירושין לקידושין, שאם כי בגירושין אף היא מקבלת את גיטה, מכל מקום אין היא מתקדשת על ידי עצמה.
וצווח ריש לקיש בבית המדרש **כי כרוכיא** [כמו עגור]: והרי "**ויצאה והיתה**" אמרה תורה, ואין לחלק בין גירושין לקידושין ! **ולית דאשגח ביה** [ואין מי שישגיח בדבריו].[2024]

אמר שאל **ליה** רבי אסי לרבי זירא: האם בקי אתה **ברבי אבין שבר סמכא הוא** ואינו משכח? **אמר ליה** רבי זירא לרבי אסי: **אין**, ודאי הוא שלא שכח מה שאמרו בבית המדרש, ומשום **שכמין ימא לטיגני הוא**, דבריו נאמרו סמוך ליציאתו מבית המדרש, ועד שלא עבר שיעור שהיית השולה דג מן הים עד שנותנה במחבת שהיא כבר נתונה על האש.[2025]

אמר רב נחמן בר יצחק:
אנא לא שמעתי - בסיפור זה שהביאה הגמרא - אם **רבי אבין ברבי חייא** הוא שאמרה, **ולא** שמעתי אם **רבי אבין ברבי כהנא** הוא שאמרה, **אלא** שמעתי את השמועה בשם **רבי אבין סתם** ללא שם אביו, ואיני יודע איזה רבי אבין הוא?
ומפרשינן: **למאי נפקא מינה** איזה רבי אבין הוא?
למירמא דידיה אדידיה [להקשות מדברי רבי אבין על דברי רבי אבין], כלומר: אי אפשר לשאול סתירה בדברי רבי אבין, מאחר שאין אנו יודעים איזה רבי אבין אמרה.
בעא מיניה רבא מרב נחמן:

דף מד:

- לדעת חכמים שאף נערה מקבלת את גיטה - **נערה**[2026] **מהו שתעשה שליח לקבל גיטה מיד בעלה**, האם יכולה נערה בחיי אביה למנות שליח לקבלת הגט?
וצדדי הספק הם:

[2024] כתב בתוספות ר"י הזקן, בפירוש שני, בטעם שלא חשו לדבריו: "אי נמי לא סבירא להו שיהא כלל בכל מקום דאיתקש יציאה להוייה, אלא היכא דאיתמר איתמר, והיכא דלא איתמר לא איתמר".
[2025] נתבאר על פי רש"י; והתוספות פירשו, ש"ימא" ו"טיגני", שני מקומות הן הסמוכים זה לזה; וכך אמר לו רבי זירא לרבי אסי: רבי אבין אמר לי דבר זה במקום שהוא קרוב לבית המדרש כקירבת שתי המקומות האלו, ואין אדם משקר כי האי גוונא, כי היות ומקום קרוב הוא, הרי הוא אומר בלבו: "אם אשקר, יבוא אדם אחר ויכחישני". [ויש לעיין: וכי אטו היה חושד רבי אסי ברבי אבין שהוא משקר!?].
[2026] בקטנה אין הגמרא מסתפקת, משום שאין שליחות לקטן.

האם הבת שמקבלת את גיטה בחיי אביה לפי חכמים, [2027] **כיד אביה דמיא** [האם הנערה לידו של אביה היא דומה], [2029] **או** שמא הבת **כחצר אביה דמיא**? [2028] ומפרשינן לה:
האם **כיד אביה דמיא**, ואם כן **מה אביה משוי שליח**, **אף היא נמי משוי שליח**.
או דילמא: **כחצר אביה דמיא**, **ועד דמטיא גיטא לידה** שלה, **לא מיגרשה** [עד שלא בא גט ליד הנערה עצמה, אינה מגורשת].
תמהה הגמרא: **ומי מספקא ליה לרבא הא** מילתא, שיהא על אדם בן דעת תורת חצר כשהוא ניעור!? **והאמר רבא** עצמו:
כתב גט, **ונתנו ביד עבדה** של אשתו:
אם היה העבד **ישן**, והאשה **משמרתו**, **הרי זה גט** משום שעבדה כמוהו כחצירה, וחצר המשתמרת על ידה קונה לה.
אבל אם היה העבד **ניעור**, **אינו גט**, כדמפרש טעמא ואזיל.
והרי **ניעור אמאי אינו גט**!? ודאי משום **דהויא לה חצר המשתמרת שלא לדעתה**, כי הוא משמר את עצמו [2030] - הרי למדנו שאין חצר המשתמרת שלא לדעת הבעלים, קונה.
ואי סלקא דעתך הבת **כחצר אביה דמיא** וכפי שצידד רבא, אם כן **כי מטא גיטא לידה** [כשיגיע גט לידה] **נמי לא תיגרש**, דהרי **הויא לה חצר המשתמרת שלא לדעת אביה**, שהיא הרי ניעורה ומשתמרת על ידי עצמה!?
ובהכרח צריך לומר: בת כיד אביה דמיא, ואם כן למה נסתפק בזה רבא!?
אלא מכח קושיא זו חוזרת בה הגמרא מהביאור הקודם בצדדי ספיקו של רבא, ומבארת **דלעולם פשיטא ליה** לרבא **דכי יד אביה דמיא**, ולכן אין צריך שתהיה ידה משתמרת לדעתו של אביה ; **והכי קמיבעיא ליה** לרבא [אלו הם צדדי ספיקו של רבא]:

[2027] כתב בתוספות הרא"ש: "פשיטא ליה לגמרא, שאפילו לרבנן אין שתי ידים זוכות כאחת לענין זה שתהא ידה זוכה לה מכח עצמה, אלא כיון דבת דעת היא, ידה זוכה לה מכח אביה", [ולדעת רש"י שאפילו קטנה מקבלת גיטה, צריך לומר שאין צריך לתוספת הדברים שכתב בתוהרא"ש "כיון דבת דעת היא"].

[2028] ב"ברכת אברהם" נתקשה: אם כחצר אביה דמיא, וכמבואר בהמשך הסוגיא דהיינו חצר ממש ובעינן משתמרת לדעתו, אם כן האיך אמר רבי יהודה "אין שתי ידים זוכות כאחת", והרי אין אלו שתי ידים, אלא יד אחת שיש לה חצר כשאר חצירות.

[2029] כתבו הראשונים, דהיינו שהיא כמו שליח של אביה [וראה לשון הגמרא לעיל בעמוד א: "**ובשליחות** - והיינו דין הבת - סבר לה כרבי יהודה"]. וראה ברמב"ן מד א ד"ה הא, שכתב שם: "מאחר דקיימא לן דמשום יד אביה איתרבאי, ואינה עושה שליח, אלמא אינה אלא שליח אביה שנתנה לה התורה רשות לזכות לו ולהכניס עצמה לרשותו, מעתה קטנה שאינה בתורת שליחות, אביה ולא היא וכו'", ולפי זה אפשר, שלשיטת רש"י הסובר [אחר שחזר בו] שאין חילוק בין נערה לקטנה ואף הקטנה מקבלת את גיטה, אם כן באמת אינו סובר ש"יד אביה" היינו שליח של אביה, שהרי קטנה אינה בתורת שליחות.

[2030] פירש רש"י: "ואינו דומה לחצר גמורה, דכי איתרבאי חצירה משום דסתם חצר משתמרת על פי הבעלים, שגדרה סביב, ופותח ונועל".

מי אלימא הבת **כיד אביה**, **לשויה איהי שליח** [האם כוחה של הבת אלים כמו ידו של אביה, עד שתוכל אף היא כמוהו לעשות שליח], **או לא**?

אמר פשט **ליה** רב נחמן לרבא: **אין** נערה **עושה שליח** לקבל גיטה מיד בעלה.

איתיביה לרב נחמן ממה ששנינו במשנה בגיטין סה א:

אשה **קטנה שאמרה** לשלוחה: "**התקבל לי גיטי**", **אינו גט**, אין היא מתגרשת עם הגעת הגט לידו של השליח כשאר שליח לקבלה, ומשום שאין שליחות לקטן, **עד שיגיע גט לידה**, כי אז מגורשת היא משום שהוא שלוחו של הבעל להולכה.

ומדייקת הגמרא: **הא נערה**, **הרי זה גט** מיד בשעת קבלת הגט כשאר שליח לקבלה, הרי שנערה עושה שליח לקבל גיטה מיד בעלה, ותיקשי לרב נחמן!?

ומשנינן: **הכא** - במשנה בגיטין - **במאי עסקינן**: **באשה שאין לה אב**, שזו ודאי יכולה לעשות שליח כשאר נשים, היות וגדולה היא.

ותמהינן עלה: **הא מדקתני סיפא** של אותה משנה:

אם אמר לו אביה לשליח: "**צא וקבל גט לבתי**", **אם רצה בעל לחזור בו** אחר שהגיע הגט ליד השליח, **לא יחזור**, כי השליח הוא שלוחו של האב לקבלה, ומשהגיע גט לידו כבר מגורשת היא.

מכלל דאף ברישא נמי **בדיש לה אב עסקינן**; והאיך נפרש את הרישא בקטנה שאין לה אב!?

ומשנינן: **חסורי מיחסרא** המשנה **והכי קתני** [חיסרון יש בדברי המשנה, וכך היא שנויה]:

קטנה שאמרה: "**התקבל לי גיטי**", **אינו גט עד שיגיע גט לידה**, **הא נערה הרי זה גט**; **במה דברים אמורים** - דאשה קטנה לא שייך שליחות בגט שלה - **כשאין לה אב**, **אבל** אם **יש לה אב**, **ואמר אביה**: "**צא וקבל לבתי גיטה**", **אם רצה בעל לחזור לא יחזור כי** האב יש לו שליחות.

קטנה יתומה, או שהיא יתומה בחיי האב, וכגון שנישאה ונתגרשה או נתאלמנה, תיקנו לה חכמים נישואין, אך יוצאת היא ממנו במיאון, והיינו שאומרת: "איני רוצה בו".

איתמר:

[2031]פירש רש"י: "לא אמר לה אביה לקבלם", וכוונתו למה דאמרינן לעיל יט א: "אומר אדם לבתו קטנה צאי וקבלי קידושייך", וזה הוא שאמרו: "שלא לדעת אביה".

[2032]כתב הר"ן, שהדין האמור כאן הוא הדין בנערה, לפי מה דקיימא לן כרבי יוחנן שאין הנערה מתקדשת אלא על ידי אביה; ומה שנקטה הגמרא: "קטנה" הוא משום שבקטנה אפילו ריש לקיש מודה שאביה ולא היא; ועוד שבנערה אין שייך מיאון, ואף שגם בה יש לחוש שמא יאמרו אין קידושין תופסין באחותה, מכל מקום בנערה

קטנה [2032] **שנתקדשה שלא לדעת אביה**, [2031] **אמר שמואל**: **צריכה גט** מן הבעל, **וצריכה** גם **מיאון** [שתאמר: איני רוצה בו] כדי להתירה, וכדמפרש טעמא ואזיל.

אמר על כך **קרנא**: יש **דברים בגו** [יש דברים בתוך דבר זה], כלומר: יש תשובה ותימא בדברי שמואל, שהרי: **אם** מקבלת היא **גט**, **למה** צריכה היא גם **מיאון**, **ואם** שייך בה **מיאון**, **למה** צריכה היא גם **גט**!?

אמרו ליה בני בית המדרש לקרנא: אכן אין אנו יכולים לילך עד נהרדעא לעירו של שמואל לשאול את טעמו, אבל **הא מר עוקבא ובית דיניה בכפרי** [שם מקום] שהוא סמוך לנו, והוא הרי היה אב בית דין בימי שמואל, ונשאלנו מה טעמו של שמואל. [2033] **אפכוה** [הפכו את שמות האומרים] וכך **שדרוה לקמיה דרב** [ושלחו לרב], כלומר: שלחו לרב, לאמר: קרנא אומר: צריכה גט וצריכה מיאון, ושמואל סובר: די לה בגט, מה דעתך אתה בנידון זה; ולכך הפכו את שמות האומרים, כי שמא מתוך שאוהבו של שמואל היה, יודה לדברי קרנא, שנאמרו לו משמו של שמואל. [2034]

אמר להו רב: **האלהים** [לשון שבועה הוא]: **צריכה גט וצריכה מיאון**, **וחס ליה לזרעיה דאבא בר אבא** [חלילה לו לשמואל שהוא בנו של אבא בר אבא] **דנימא הכי**, שיחלוק ויאמר: אין צריכה גט ומיאון גם יחד.

ומפרשינן: **וטעמא מאי** צריכה היא גט וצריכה מיאון?

אמר פירש **רב אחא בריה דרב איקא**:

שלא שייך מיאון, ואי אפשר לתקן אין מתקנין, וראה עוד בדבריו שכתב דיש לומר שבנערה אין חשש זה כלל, ראה שם.

[2033] נתבאר על פי רש"י; והרש"ש תמה על פירוש רש"י, שלפי דבריו היתה צריכה הגמרא לומר מה אמר מר עוקבא!? וראה שם; ורבי אלעזר משה זצ"ל, כתב, שלולא דברי רש"י היה מפרש דמר עוקבא הוא זה שהפך ושלח לפני רב.

[2034] ראה ברש"ש שתמה על פירוש רש"י: "וכי משוא פנים יש בזה"!? והביא שם שרש"י עצמו בגיטין נט א, פירש על כעין זה שבטעות הפכוה! [וראה בגליון הש"ס לרעק"א שם, שציין על דברי רש"י שם את דברי רש"י בסוגייתנו, ונשאר בצע"ק, והביא שכבר עמד בזה בשו"ת באר שבע סימן יא]; וראה עוד "פני יהושע" ו"המקנה".

[2035] נתבאר על פי דברי רש"י, [ואולם ראה ב"שערי ישר" שער ז פרק ו ד"ה ובזה יש לפרש, שביאר כוונת רש"י באופן אחר, ולדעתו אין כוונת רש"י לומר שהקידושין חלין למפרע, אלא שהמעשה הקודם מחיל את הקידושין בשעת ריצוי האב, **ראה שם**, וכן כתב ב"חידושי רבי שמעון יהודה הכהן" סימן יט ד"ה ובזה נ"ל לפרש]; וכן היא שיטת התוספות, דכשנתרצה האב הוו קידושין למפרע. וכתב הר"ן [יח ב מדפי הרי"ף ד"ה איתמר], שהיות ואמר רב אחא בסתם: "קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה, ואין הגמרא מפרשת אם אביה כאן או אביה אינו כאן [כדרך שהגמרא מחלקת לקמן], משמע שבכל ענין הוא **קדושי ספק**, בין שאביה במדינת הים ולא שמע כלל מן הקידושין, ובין שאביה כאן ונודע לו מן הקידושין ולא שמענו בפירוש שנתרצה - וכתב עוד, דזו שאמרנו שנתרצה האב אין הכוונה שנתרצה תחילה וכאילו אמר לה: "צאי וקבלי קדושייך", אלא שמא נתרצה אחר כך כששמע; שמא תאמר: ריצוי שלאחר קידושין מה תועלת יש בו!? יש לומר: לפי שכל אדם רוצה להשיא את בתו, ואף מצוה מוטלת עליו, אם כן "זכין לאדם שלא בפניו"; ומיהו דוקא כשנתרצה האב כששמע, הא אם לא נתרצה, אינם קידושין, לפי שאינו זכות גמור, שהרי היא יוצאת מרשותו לכמה דברים, אבל כל שנתרצה גלי אדעתיה שזכות היא לו,

צריכה גט, **שמא נתרצה האב בקידושין** כששמע,[2036] וחלו הקידושין למפרע.[2035] **וצריכה** גם **מיאון**, **שמא לא נתרצה האב בקידושין** והגט אינו גט כי אין צריך לו, ואין היא ארוסה שנתגרשה, ואילו האנשים **יאמרו**: היות וקיבלה גט אם כן ודאי ארוסה היתה, **ואין קידושין תופסין** לו **באחותה**, שאחות גרושתו היא, ויתירו את אחות אשתו שהיא אשת איש - לעלמא! ולכך היא ממאנת, כדי שידעו הכל שאינה ודאי גרושה גמורה.

אמר רב נחמן: הא דאמרינן בקטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה, שהיא צריכה גט, **והוא ששדכו** [שנשתדכו] המקדש עם הקטנה על ידי האב, כי אז אכן יש לומר שמא נתרצה האב כששמע, וחלו הקידושין למפרע.[2037]

עולא נחלק על שמואל וקרנא, **ואמר**: קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה, לא די שגט אינה צריכה, אלא **אפילו מיאון** - כשאר קטנה שנתקדשה - **אינה צריכה**, שאין מעשה קטנה כלום בחיי אביה, אלא כשהיא יתומה, או שהיא יתומה בחיי האב שתיקנו לה חכמים נישואין.

ומתמהינן: וכי אטו אמר עולא שאינה צריכה לא גט ולא מיאון **אף על גב דשידכו**, שהרי כן משמע ממה שנשנו דברי עולא כמחלוקת על שמואל, שאף הוא לא אמר אלא בשידכו, וכמו שאמר רב נחמן!? והרי ודאי יש לחוש שמא נתרצה האב כששמע!?

ומועילים הקידושין משעה ראשונה; וראה תוספת ביאור בלשונו שכתב "לפי שאינו זכות גמור" ב"אבני מלואים" סימן לז סקי"ב. ב. ואם תאמר: והרי קטן אינו בכלל זכיה!? הביאור הוא על פי מה שתב הרא"ש לעיל דף יט א בסוגיא ד"צאי וקבלי קדושייך", שאף הקטן נעשה שליח לטובתו ולזכותו. ג. אבל דעת הרשב"א כאן [וכן היא שיטת הרמ"ה, "ויש אומרים" ברמ"א סימן לז, וכמו שכתב ב"אבני מלואים" שם] היא, דריצוי האב אינו מועיל לעשות את הקדושין למפרע, וטעם ריצוי האב אינו כמו שפירש הר"ן שהוא מדין "זכין לאדם שלא בפניו", אלא שהרי זה כמי שקידש את האשה על מנת שירצה אבא; ומטעם זה סובר הרשב"א, שאפילו אם בתחילה מיחה, כיון שנתרצה אחר כך הוו קידושין, וכמו שהוכיח שם שבאומר "על מנת שירצה פלוני", אפילו מיחה ואחר כך נתרצה שפיר דמי; [ולריטב"א שיטה שלישית בזה, כמו שביאר ב"אבני מלואים" שם את שיטתו]. ד. ראה ב"אבני מלואים" שם שהעיר, דבתוספות ורשב"א בנדרים דף לו מבואר, שדין זכין לאדם שלא בפניו, אינו אלא במקום ש"מזכה" ממש איזה דבר, אבל אם אינו "מזכה" איזה דבר, בזה אף שודאי נוח לו בדבר זה וזכות הוא לו, אין אומרים שיהא הוא נעשה שלוחו מדין "זכין לאדם שלא בפניו", ומשום שבשליחות נאמר "אתם גם אתם", מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם; ולפי סברתם ביאר שם שהוא הדין שאין שייך לומר שמדין "זכין לאדם שלא בפניו" יוכל אדם לקדש את בתו, שהרי אינו "מזכה" לו כלום, ראה שם.

[2036] ואם תאמר: כיון דספק הוא נעמידנה בחזקת פנויה!? כתב "המקנה" [ד"ה אמר שמאל, ראה שם היטב]: "דקיימא לן בספק קידושין צריכה גט מדרבנן, כדאיתא ביבמות דף לא, וכן כתבו תוספות בכתובות כב בד"ה תרי ותרי, ובדף כו ד"ה אנן אחתינן". ודבריו בזה מחודשים מאד, שהנידון בכל המקומות האלו בספק של תרי עדים כנגד תרי עדים וקיימא לן: "תרי ותרי ספיקא דרבנן", והוא סובר שבכל ספק השקול אין מעמידים אותה על על חזקתה מדרבנן.

[2037] כתב הריטב"א, שמסתבר לומר, שאין צריך "שידכו" אלא לענין שבלי זה אין אנו חוששים שמא נתרצה האב, ומיהו אם נתרצה האב בפירוש, חלו הקידושין אף על גב שלא שידכו.

ומשנינן: לא אמר עולא אלא כשלא שידכו, **ומאן דמתני הא** [זה ששנה את דברי עולא כמחלוקת על שמואל], **לא מתני הא** אין הוא שונה עם דברי שמואל את דברי רב נחמן שפירשה בששידכו, ולדעתו אמר שמואל אפילו בשלא שידכו שהיא צריכה גט, ועל כך שנה את דברי עולא שהוא חלוק על שמואל באופן זה, שאפילו מיאון אינה צריכה.

איכא דאמרי, יש השונים את השמועה משם עולא, לא כמחלוקת על שמואל, אלא כמימרא בפני עצמה ! **אמר עולא**:

קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה, אפילו מיאון אינה צריכה ואפילו שידכו. [2038]

מתיב רב כהנא לדברי עולא, ממה ששנינו במשנה ביבמות, שחמש עשרה עריות - שאחת מהן היא בתו - שנפלו לפני קרוביהן ליבום, הרי הן פטורות מן היבום, ופוטרות אף את צרותיהן מן היבום, שאין ב"צרת ערוה" דין יבום; ושנינו שם: **וכולן** - העריות האלו - **אם מתו** לפני בעליהן, **או שמיאנו** בבעליהן כי היו קטנות כשנתקדשו, **או שנתגרשו** קודם למיתת הבעל, **או שנמצאו איילונית** והתברר שאין הן נשואות לבעל שמת, כי קדושי טעות הן -

הרי **צרותיהן מותרות** ליבום, שאין אלו "צרת ערוה".

והשתא תיקשי: הרי קדושין אלו שמיאנה הבת [שהיא אחת מן העריות] בהן, בהכרח היו בחיי האב, שהרי לפני אביה נפלה ליבום; ואם כן **דקדשה** - את הבת שמיאנה - **מאן** [מי הוא זה שקידשה למת]?

אילימא דקדשה אביה וקדושי תורה הן, וכי אטו **במיאון סגי לה** [די לה] לצאת ממנו, ולהזקיק את צרתה ליבום!? והרי **גט מעליא** [טוב, גמור] **בעי** מבעלה.

אלא לאו, בהכרח שהמשנה עוסקת בכגון **דקדשה איהי נפשה** [נתקדשה על ידי עצמה], ולא חיישינן שמא נתרצה האב וכגון שלא שידכו, ולכן אינה צריכה גט; ומכל מקום **קתני דבעיא מיאון**, שהרי שנינו "או שמיאנו"; ותיקשי לעולא שהוא סובר: אפילו מיאון

[2038] כן היא שיטת רש"י, וכן כתב התוספות רי"ד [ונראה קצת מדבריו שהיה גורס כן בגמרא]; ופירש שם את טעמו של עולא, שהוא חולק על שמואל בדין, וסובר שאפילו אם נתרצה האב "מה מועיל זה הרצון, כיון שבשעת קבלת הקידושין לא ידע ולא היה רצונו שם, ולא אמרינן הוברר הדבר למפרע שרצה האב, אלא בעינן רצון האב באותה שעה, וכיון שלא היה שם רצונו אפילו מיאון אינה צריכה". והוספות כאן ביארו שלכן פירש רש"י כן, משום שאם לא כן אין נפקא מינה בין שתי הלשונות בדעת עולא; אבל תמהו על זה, שהרי בגמרא לעיל נקטה הגמרא בפשיטות שלא מסתבר לומר שבשידכו לא נחוש לריצוי האב!? ולכן חלקו על רש"י, ופירשו, שאף לה"איכא דאמרי" לא אמר עולא אלא בשידכו; והנפקא מינה בין הלשונות אינה בדעת עולא, אלא בדעת שמואל, כי לפי הלשון הראשון הרי שמואל אמר שחוששים אפילו בלא שידכו. ואולם התוספות לקמן מה ב ד"ה בפירוש, הצדיקו את שיטת רש"י כאן; ואולם כפי הנראה מדבריהם שם, אין הטעם כמו שכתב התוספות רי"ד, אלא שאין אנו חוששים לריצוי בלתי אם שמענו, ואפילו בשידכו, ראה שם היטב בדברי רש"י והתוספות שם.

אינה צריכה!?[2039]

הוא - רב כהנא - **מותיב לה והוא** אף **מפרק לה**, [רב כהנא שהקשה, הוא זה שגם יישב את הקושיא]:

הכא - במשנה ביבמות - במאי עסקינן: **כגון שנעשה לה** לקטנה **מעשה יתומה בחיי האב**, כלומר שיצאה מרשותו על ידי נישואין שנתגרשה או נתאלמנה מהם, ואין לאביה רשות בה כאילו יתומה היא, וזו יש לה קדושין על ידי עצמה מדרבנן, כשם שיתומה קטנה מתקדשת על ידי עצמה, ובזו שנינו: "או שמיאנו".

מתיב רב המנונא לעולא מהא דתניא:

א. האב מוכר את בתו הקטנה לאמה עבריה.

ב. מצוה על האדון שייעד [יקדש] את אמתו העבריה, ונחלקו תנאים כיצד מייעדה, אם הכסף שניתן לאב בשעת קניית האמה, הם המעות שבהם נעשה היעוד ["מעות הראשונות לקידושין ניתנו"]; או שהאדון מייעדה על ידי שפוחת מאמתו פרוטה מפעולתה לשם קידושין.

אין מוכרה האב לבתו **לקרובים** שתהא להם אמה, היות ואין הם יכולים לקיים בה מצות ייעוד, שאין קידושין תופסין לקרוב בקרובתו.

משום רבי אליעזר אמרו: מוכרה האב לבתו אפילו **לקרובים**, ואף שאין היא ראויה ליעוד.

[2039] רש"י סתם ולא פירש אם הקושיא היא לעולא או לשמואל; אך במהרש"א הביא בשם ה"תוספות ישנים" שיש גורסים בגמרא: **ותיובתא דעולא**. ופירשו בתוספות ישנים לדעת רש"י, דעל שמואל לא קשיא, ואף ששמואל אמר שצריכה גם גט, ואילו במשנה ביבמות משמע שדי לה במיאון, היינו משום שיש לפרש את המשנה בלא שידכו [והמקשה סובר כרב נחמן שאמר "והוא ששידכו"], **ויש לומר** ששמואל סובר שאף אם לא שידכו צריכה מיאון. אבל לעולא שהוא סובר: אינה צריכה מיאון, אם כן קשה ממשנתנו, וראה עוד בדברי התוספות, ואריכות במהרש"א. ובתוספות ישנים כתב שם בתוך דבריו "אבל לשמואל ניחא טפי דלדידיה צריך מיאון אף על גב דלא שידך, **אע"ג דהמיאון לא בא אלא משום חששת גט, ובלא שידכו ליכא חששת גט, מכל מקום איכא למידחי הכי**". ויש להעיר על פי דברי האחרונים, שאין זו דחיה בעלמא, אלא ודאי מוכרח הוא כן, שלדעת שמואל אפילו קטנה שיש לה אב ונתקדשה על ידי עצמה, צריכה היא מיאון, ולכן בלא שידכו צריכה היא מיאון. והיינו משום שלא שייך לומר שיתקנו חכמים שתמאן אף שיש חשש שמא יאמרו "אין קידושין תופסין באחותה", אם לא היה שייך ענין מיאון באשה הזו כלל, [ודומה למה שכתב הר"ן שהובא בהערה לעיל, דבנערה שאין שייך מיאון, אין אומרים שתמאן, ואף שיש חשש "שמא יאמרו אין קידושין תופסין באחותה"], ולכן סוברת הגמרא, שבהכרח לומר שדעת שמואל היא, שאם באמת לא נתרצה האב, צריכה היא מיאון משום קידושי קטנה; ומה שאמר שמואל, שאין היא צריכה מיאון אלא משום חשש זה, היינו משום, שאם לא כן, כיון שסוף סוף הוא נותן לה גט, אם כן המיאון מיותר, שהרי ודאי אפשר לגרש קטנה בגט, ולזה אמר שמואל, כי משום חשש זה צריך גם מיאון, אבל מכל מקום מוכרח ששייך בקטנה זו מיאון. **ומיהו ראה מה שיתבאר בזה בהמשך הסוגיא בהערות**. ובעיקר הטעם ששמואל מצריך מיאון בקטנה שיש לה אב שנתקדשה, ואף שעיקר תקנת קידושי קטנה לא היה אלא משום שלא ינהגו בה מנהג הפקר, וזה הרי שייך רק ביתומה; צריך לומר שסובר שמואל ד"לא פלוג רבנן", וכל קטנה מתקדשת על ידי עצמה.

דף מה.

ושוין - תנא קמא ורבי אליעזר - **שמוכרה** האב לבתו הקטנה [2040] כשהיא **אלמנה, לכהן גדול** שתהיה לו לאמה, או כשהיא **גרושה וחלוצה, לכהן הדיוט** שתהיה לו לאמה ואף שאסורים הם בלאו לייעדם -

ומשום שאף על גב שהן אסורות להם, הרי בדיעבד קידושין תופסים להם באלו; דקיימא לן כחכמים, שקידושין תופסין בחייבי לאוין.

והשתא תיקשי לעולא: והרי **האי אלמנה** - שאביה בא למוכרה - **היכי דמי** [אלמנות זו מקידושין שנעשו על ידי מי הם]?

אילימא דקדשה אביה, ומקדושין אלו נתאלמנה, והרי **מי מצי** האב **מזבין לה** [וכי יכול האב למוכרה], **הא אין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות** [2041], ואיך שנינו: ושוין שמוכרה!? [2042]

אלא לאו בהכרח **דבנישואין** ראשונים **קדיש איהי נפשה** [קידשה היא את עצמה] בחיי אביה שלא מדעתו, ולכן יכול הוא למוכרה כי הוא לא קידשה ; ומכל מקום **קא קרי לה** המשנה "**אלמנה**" [קוראת לה המשנה בשם "אלמנה"], כלומר: דין אלמנה עליה שהיא אסורה לכהן גדול -

---

[2040] בהכרח בקטנה איירי, שהרי אין אדם מוכר את בתו כשהיא נערה.

[2041] ואף אם נתארסה ועדיין לא השיאה, אין האב מוכרה לשפחות לאחריהם.

[2042] הקשו התוספות: והרי יש לומר שהברייתא עוסקת באופן ששידכו, ומשום שנתרצה האב!? ותירצו, כי אם שידכו ומשום שנתרצה האב, אם כן הרי זה כמי שהשיאה האב, שאינו יכול למוכרה שוב לשפחות. ואם כי קושייתם, אינה אלא לשיטתם הסוברים, שעולא לא אמר בשידכו שהיא אינה צריכה מיאון, כי לשיטת רש"י הסובר [לפי הלשון השניה] שלעולא אפילו אם שידכו אינה צריכה כלום, אם כן יש לומר, שהקושיא היא על עולא בלישנא בתרא; אלא שסברתם מסתברת, וכנראה שאף רש"י מודה לה; **וראה בהערה הבאה** בשם "המקנה".

[2043] א. אבל לשמואל לא תיקשי, ואף שכבר נתבאר בהערה לעיל, שבהכרח אין הברייתא עוסקת בשידכו ומשום ריצוי האב, שהרי אם כן אינו יכול למוכרה לשפחות, מכל מקום לשמואל יש לומר שצריכה היא מיאון אף בלא שידכו, וכפי שנתבאר בתיובתת הגמרא הקודמת. והנה לדעת הסובר שלשמואל אפילו בלא שידכו חוששין שמא נתרצה האב, אם כן תיקשי לשמואל מברייתא זו: איך הוא מוכרה לשפחות אחר אישות, והרי אם נתרצה בקידושין ראשונים, שוב אינו יכול למוכרה לשפחות, וכדלעיל בשם התוספות, [ומיהו לשון התוספות הוא: "**כיון ששידכו**, היינו כמו שקידשה אביה", ומשמע דוקא בשידכו, אלא שהסברא אינה כן, והעיקר תלוי בריצוי האב]. ב. הקשה "המקנה", דילמא באמת התנא קורא לה אלמנה משום שחיישינן שמא נתרצה האב, ומה שיכול למוכרה, הוא משום, שאף על פי שלענין חומרא דגט אין מעמידים אותה בחזקת פנויה, ומשום שבספק השקול אין מעמידים אותה מדרבנן בחזקת פנויה, [וכפי שנתבאר בהערה לעיל משמן], מכל מקום לענין להוציאה מחזקת אביה שלא יכול למוכרה, אין להוציאה מספיקא מחזקת אביה, וכדאמר לקמן [מה ב] "ומודה רב שאם מתה אינה יורשה, אוקי ממונא בחזקת מריה", ראה שם!? ואף דנראה דבשאר ספק קידושין אינו יכול למוכרה מספיקא, מכל מקום כאן שהוא רוצה למוכרה מפני שטוען ברי שלא נתרצה מעולם על הקידושין, הרי מבואר בכתובות יב ב, שברי ושמא בצירוף עם חזקה ברי עדיף לכולי עלמא, ואם כן אף כאן כיון שיש לה חזקת פנויה וחזקת רשותו, הרי מהני ברי שלו. ולפי שיטת רש"י לפי ה"איכא דאמרי" שעולא סובר אפילו בשידכו שאינה צריכה אפילו מיאון, אין כאן קושיא, כי סוף סוף תיקשי לעולא למה קורא הוא לה "אלמנה"; [וכתב שם, דיש לומר שזו היתה הוכחת רש"י

ותיקשי לעולא הסובר אפילו מיאון אינה צריכה!? [2043] **אמר** תירץ **רב עמרם**, **אמר רבי יצחק**: **הכא** בברייתא זו **ב**אלמנה שנתאלמנה מ**קידושי יעוד** [2044] עסקינן -
ושוב אין להקשות: הרי אין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות, ומשום דברייתא זו **אליבא דרבי יוסי ברבי יהודה** היא, **דאמר**: **מעות הראשונות** - שקיבל האב כשמכרה - **לאו לקידושין ניתנו**, ולא על ידי קבלת האב את מעות הקנין חלים הקידושין, אלא על ידי שפוחת האדון פרוטת פעולה שיש לו עליה; ונמצא שקדושי עצמה הן, ואין זה מעכב את האב למוכרה כשנתאלמנה מיעוד זה מלמוכרה שוב לשפחות.
אשה שמת בעלה ואין לו בנים, הרי היא זקוקה ליבום, ואינה ניתרת אלא על ידי חליצה. ייבמה האח בביאה, הרי היא אשתו גמורה ויוצאת ממנו בגט בלבד; אבל אם עשה בה מאמר [קדושי כסף או שטר], צריכה היא כדי להיות ניתרת, גט מדרבנן למאמרו, וחליצה כדי לפוטרה מזיקתו.

איתמר:
קידש אדם אשה קטנה שלא לדעת אביה, שהיא צריכה גט וצריכה מיאון, **ומת** בעלה קודם הגט והמיאון, **ונפלה לפני אחיו ליבום**, נחלקו אמוראים, כיצד ניתרת היא אם עשה בה האח מאמר, וכיצד ניתרת היא מזיקתה לאח:
אמר רב הונא אמר רב: **ממאנת למאמרו**, כלומר: אם עשה בה מאמר, הרי היא טעונה גם מיאון להיות ניתרת, ומפרש לה ואזיל.
ואינה ממאנת לזיקתו, ואם עדיין לא עשה בה מאמר, אינה טעונה מיאון כדי להיות ניתרת, כדמפרש ואזיל.

כיצד:
אם **עשה בה** האח **מאמר**, הרי היא **צריכה גט**, **וצריכה** גם **חליצה**, **וצריכה** גם **מיאון** - והטעם: **צריכה** היא **גט**, **שמא נתרצה האב בקידושי שני**, ואז ממה נפשך צריכה היא גט, שאם לא נתרצה בקידושי ראשון ואם כן אין היא זקוקה ליבום, הרי היא מקודשת לשני מן התורה, וצריכה מן התורה גט כדי להתירה; ואם נתרצה בקידושי ראשון, ונמצא שאין זה אלא מאמר ביבמה, כי אז צריכה היא על כל פנים גט מדרבנן, כשאר מאמר שעושה היבם ביבמתו.
וצריכה גם **חליצה**, **שמא נתרצה האב בקידושי ראשון**, ואינה ניתרת לשוק בלי חליצה, כשאר אשה שעשו בה מאמר שטעונה עדיין חליצה.

שפירש לפי ה"איכא דאמרי": דאפילו בשידכו אינה צריכה גט]; ואין הקושיא אלא לשיטת התוספות שמודה עולא אף בלישנא בתרא שאם שידכו צריכה היא גט, שאם כן לא תיקשי לעולא, דיש לומר דמיירי בשידכו.
[2044] בהכרח לפרש שנתאלמנה מן האירוסין, כי אם נישאה, הרי אין לאב רשות בה למוכרה.

וצריכה גם **מיאון**, **שמא לא נתרצה האב בקידושי ראשון ולא בקידושי שני**, ואינה גרושה גמורה מן התורה, ואילו האנשים **יאמרו** מאחר שהצרכנוה גט מן השני: **אין קידושין תופסין** לשני **באחותה**, שאחות גרושתו היא. [2045] וזה הוא שאמר רב: "ממאנת למאמרו"; ומה שאמר: "ואינה ממאנת לזיקתו", כיצד:

אם **לא עשה בה** האח **מאמר**, **אינה צריכה אלא חליצה בלבד**.

והטעם: כי **מאי אמרת** [מה יש לך לחוש ולומר]: **תיבעי נמי מיאון**, **שמא יאמרו**: מאחר שהצרכנוה חליצה **אין קידושין תופסין** לו **באחותה** שאחות חלוצתו היא, לזה אין לחוש, כי **הכל יודעים**: **אחות חלוצה דרבנן**, וקידושין תופסין לו בה - [2046] **דהרי אמר ריש לקיש**: **כאן** - במשנה ביבמות מא א - **שנה** לנו **רבי** [במשנה זו לימדנו רבי מסדר המשנה]: **אחות גרושה** אסורה לו **מדאורייתא**, ואילו **אחות חלוצה** אינה אסורה אלא **מדברי סופרים**, [וכפי שמתבאר בגמרא שם ההוכחה לזה מהמשנה דשם].

מעשה **בהנהו בי תרי**, **דהוו קא שתו חמרא תותי ציפי בבבל**, **שקל חד מינייהו כסא דחמרא ויהב ליה לחבריה**, **ואמר** ליה: "**מיקדשא לי ברתיך לברי**"! [מעשה בשנים שהיו יושבים ושותים יין בבבל תחת אילני צפצפה שהוא מין של ערבה, [2047] ונטל האחד מהם

[2045] א. הקשה רש"י: למה הוצרכה הגמרא לומר, שמא לא נתרצה האב בקדושי ראשון!? והרי העיקר תלוי במה שלא נתרצה האב בקדושי שני, שאז ממילא אינה אשתו ואינו אסור באחותה, ואילו האנשים יאמרו כי מאחר שהצרכנוה גט מן השני הרי היא אחות גרושתו, אבל מה איכפת לן אם נתרצה האב בקדושי ראשון, והרי אף אם נתרצה האב בקדושי ראשון, הרי אינה כלפי שני אלא חלוצתו בלבד, וקדושין תופסין באחות חלוצה שאין איסורה אלא דרבנן; וכתב רש"י, שאכן "כדי נסבה". ב. בתוספות הוסיפו עוד לומר שצריכה היא מיאון, גם על הצד שנתרצה גם לראשון וגם לשני, שהרי אם נתרצה לראשון, נמצא שזקוקה היא ליבום לשני, ואם עשה בה מאמר הרי אינה אלא מקודשת לו אלא מדרבנן, וקדושין תופסין לו באחותה, ויש להצריכה מיאון, וראה עוד בדבריהם. ומדברי התוספות האלו מוכרח שלא כמו שנתבאר לעיל מד ב בהערה, שלא אמר שמואל להצריכה מיאון [אפילו במקום שיש חשש שמא יאמרו "קידושין תופסין באחותה"], אלא במקום ששייך בה מיאון, [שלדעת שמואל, כל קטנה צריכה מיאון כשלא נתקדשה על ידי האב], אבל במקום שאין שייך ענין מיאון, לא אמרו חז"ל שתמאן רק כדי שלא יאמרו שאין הגט גט. ומדבריהם מוכח לא כן, שהרי אם כן אין מקום לדבריהם, כי אם נתרצה לראשון וגם לשני, אין כאן קידושי קטנה על ידי עצמה כלל להצריכה מיאון; וראה מה שכתב הרמב"ן בישוב הערת התוספות וז"ל: "י"ל משום שאם נתרצה בשניהם האיך תמאן", [וראה מה שכתב המהרש"א ביישוב הערתם, וראה בר"ן ובבעל המאור וב"פני יהושע"].

[2046] צריך ביאור: הרי מה שהצרכנוה מיאון כשנתקדשה שלא לדעת אביה, ומשום שמא יאמרו אין קידושין תופסין באחותה, הרי בפשוטו אינו בדוקא משום חשש זה, אלא שאם הצרכנוה גט וחששנו שמא נתרצה האב, אם כן אנו מחזיקים אותה בחזקת מקודשת לזה שקידשה, ואם יבוא אביו של המקדש לישא אותה, יאמרו שאין קידושין תופסין בכלתו, ואם יבוא בן אחיו של המקדש לישא אותה יאמרו שאין קידושין תופסין בדודתו, וכל אלו החששות הרי קיימים גם כשמת המקדש ולא עשה בה אחיו כלום, ונצריכנה מיאון משום זה!? ותירצו התוספות, שאכן אין החשש אלא שמא יקדש המקדש את אחותה, כי מאחר שהיא מותרת לו לאחר מיתת אשתו, דעתו עליה ורגיל אצלה, ולכך עשו חכמים תקנה שמא יארע שיקדשנה; אבל שאר הקרובים אין דעתם עליה, כי מאחר שהיה לה איזה עסק עם קרוביהם, והיא אסורה להם אפילו לאחר מיתתם, שוב אין דעתו עליהם, ואין לחוש שיקדשנה.

[2047] כן פירש רש"י בפירוש ראשון; ובפירוש שני פירש רש"י, שהיו יושבים תחת מחצלות הנתונות על גבי זיזין הבולטים ברשות הרבים להגן מפני החמה.

שהיה לו בן גדול, כוס של יין, ונתן לחבירו שהיתה לו בת קטנה או נערה, ואמר לו: "מקודשת תהא בתך לבני"]!

אמר רבינא:

אין קידושין אלו כלום, שהרי אין האב זכאי לקדש את בנו! ואם משום "שמא נתרצה הבן", הרי ש**אפילו למאן דאמר** [שמואל בסוגיא לעיל]: **חיישינן** "**שמא נתרצה האב**",

דף מה:

מודה הוא ש"**שמא נתרצה הבן**" **לא אמרינן**, ומשום שהאב לבתו מתרצה בשידוך כל שהוא, וכדאמרינן: [2049] "טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו", [2048] אבל האיש אינו מתרצה בכל שידוך. [2050] **אמרי ליה רבנן** [הקשו החכמים] **לרבינא**:

והרי כשם שאנו חוששים שמא נתרצה האב, ואף שלא שמענו, הכי נמי ניחוש **דילמא שליח שויה** [שמא שליח עשה הבן את אביו] לקדש לו אשה!?

אמר להם רבינא: **לא חציף איניש לשויי לאבוה שליח** [אין לחוש שיהא אדם חצוף לעשות את אביו שליח].

ואכתי הקשו החכמים בבית המדרש: **דילמא ארצויי ארצייה קמיה** [שמא שיבח הבן בפני אביו את בתו של אותו פלוני] וגילה לו את דעתו שהוא חפץ בה, ואם כן, נעשה לו האב שליח מאליו, כי זכין לאדם שלא בפניו!? [2051]

אמר להו רבה בר שימי [לחכמים]: **בפירוש אמר מר** [רבינא], **דלא סבר להא דרב ושמואל**, החוששים שמא נתרצה האב, והוא סובר שאין לחוש לכך אלא אם כן שמענו, ולכן אין חוששים לריצוי או עשיית שליח על ידי הבן.

[2048] משל הוא שהנשים אומרות על בעל שאינו מוצלח: טוב לישב עם בעל כל שהו ובלבד שנהיה שני גופים, מאשר לישב אלמנה בודדת.

[2049] לעיל מא א בתחילת הפרק.

[2050] כן פירש רש"י; אבל ברא"ש מבואר, שאפילו אם שמע הבן ונתרצה אינו מועיל, כי צריך שיעשה את האב שליח; ובאבני מלואים סימן לז סקי"ז כתב שאינו יודע לחלק בין זה לזה, ראה שם, ונשאר בצ"ע.

[2051] נתבאר על פי רש"י, שכתב: "ודילמא ארצויי ארצי בן קמיה אביו, וגילה לו דעתו שהוא חפץ בה, והאב נעשה לו שליח מאליו, דזכין לאדם שלא בפניו"; וצריך ביאור אריכות לשון רש"י כאן, שהרי רש"י גופיה מפרש שמעיקר הדין אין הפרש בין ריצוי האב לריצוי הבן, ואם באמת נתרצה הבן הרי היא מקודשת לו, רק שבפועל אין אנו חוששים לזה, ואם כן, מאחר שאנו חוששים שארצויי ארצי קמיה, אם כן מרוצה הוא והיא מקודשת כמו שנתרצה האב, ולמה הוצרך רש"י להסביר כאן שמדין "זכין" נעשה לו שליח. והנה ב"אבני מלואים" סימן יז סקי"ב כתב בד"ה ונראה משום: דמשמע לשון הש"ס "חיישינן שמא נתרצה האב, כששמע", שאם לא שמע האב כלל, אין כאן קידושין, וכתב שם שהטעם הוא משום שאינו זכות גמור, ראה שם; ואם כן יש לומר, שזו היא כוונת רש"י כאן לומר, שחיישינן שמא ארצויי ארצי קמיה, ושוב אין צריך שישמע כלל. ומיהו ה"אבני מלואים" כתב כן כדי לפרש את דברי הר"ן יח ב מדפי הרי"ף ד"ה איתמר שהביא שם, ויעויין שם בר"ן שכתב במפורש שלא כדברי ה"אבני מלואים", וזה לשונו: "אפילו הוא במדינת הים ולא שמע כלל, חוששין לה", וצריך תלמוד.

מעשה בה**הוא גברא דקדיש בכישא דירקא בשוקא** [מעשה באדם שקידש באגודת ירק את הבת שלא לדעת אביה].

אמר רבינא: אין חוששים לקידושיו, כי **אפילו למאן דאמר: חוששין שמא נתרצה האב** לכששמע, **הני מילי** - שחוששים לכך - כשקידשוה לבתו **דרך כבוד**, **אבל** כשקידשוה **דרך בזיון** וכמעשה זה - **לא** חוששין שנתרצה האב.[2052]

אמר שאל **ליה רב אחא מדיפתי לרבינא**:

בזיון דמאי? **אי בזיון דירקא**, **אי בזיון דשוקא**? [מה הוא הבזיון במעשה זה, שמשום כך אין חוששין לקידושין, האם הבזיון הוא קדושין באגודת ירק, או שמא הבזיון הוא קידושין בשוק]?

ומפרשינן, **דנפקא מינה** בספק זה, כגון **דקדיש בכספא** [קידש בכסף] - שהוא דבר חשוב - אבל המקום היה **בשוקא**, **או** שאכן קידש **בכישא דירקא**, אך המקום היה **בביתא** - **מאי** יהיה דין הקדושין, האם נחוש שמא נתרצה האב?

אמר ליה רבינא לרב אחא מדיפתי: **אידי ואידי** [כל אחד ואחד] בפני עצמו **דרך בזיון הוא**, ובין שקידש בכספא בשוקא, ובין שקידש בירקא בביתא, דרך בזיון הוא ואינה מקודשת.

מעשה בה**הוא** גברא **דאמר** לאשתו: **לקריבאי** [לקרובי] רוצה אני לתת את בתנו, **ואילו היא** [אשתו] **אמרה**: לא כן, אלא **לקריבה** [לקרוב שלה].

כפתיה, כפתה האשה את בעלה **עד דאמר לה**: לו יהי כדברייך **ותיהוי** בתנו **לקריבה**.

אדאכלי ושתי, **אתא קריביה באיגרא וקדשה**, [באותו זמן שהיו האב והאם יושבים ועוסקים בסעודה שעשו על החלטה זו, בא קרובו של הבעל, וקידש את בתם בעליה בסתר, שלא מדעת אביה].

אמר אביי: אין חוששין לקדושיו, כי אף שבכל מקום חוששין שמא נתרצה האב, מכל מקום במעשה זה אין לחוש, כי מאחר שכבר הבטיח האב לאשתו שיתן את בתם לקרובה, לא יחזור בו, דהרי **כתיב**: "**שארית ישראל לא יעשו עולה**, **ולא ידברו כזב**", ומי שאינו עומד בדיבורו, "כזב" הוא.

[2052] א. ואף שאמר רבינא, שדבריו הם אפילו לדעת הסובר: חיישינן שמא נתרצה האב, לא אמר כן אלא לרווחא דמילתא, כדי שיקבלו ממנו, רש"י. ב. בתוספות מבואר, שלסברת רבינא אפילו אם שידכו אין אנו חוששים שמא נתרצה האב; [וההכרח לזה מבואר בראשונים, שהרי רב ושמואל לא אמרו אלא בשידכו, ואם כן רבינא שאינו סובר כמותם, היינו אפילו בשידכו]; ומכח סוגיא זו כתבו לקיים את דברי רש"י שפירש לעיל בדעת ה"איכא דאמרי" בדעת עולא, שאפילו אם שידכו אין היא צריכה לא גט ולא מיאון; [ולא כדבריהם לעיל שחלקו על רש"י שם, ראה דבריהם שם, והובאו בהערות בסוגיא לעיל]. ג. שיטת הרי"ף אינה כרש"י הסובר בדעת רבינא שאין חוששים שמא נתרצה האב, אלא שלדעתו אפילו אם שמענו שנתרצה האב אינו מועיל, וראה מה שתמה עליו הרא"ש; וראה בר"ן שנסתפק בדעת הרי"ף, אם אפילו ידוע לנו שנתרצה האב בתחילה אינה מקודשת, או דוקא אם שמע ונתרצה אחר הקידושין הוא דאינו מועיל.

רבא אמר טעם אחר שאין לחוש לקדושין: כי **חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה**, ואם יחזור בו נמצא מפסיד סעודה שעשה על השידוך הקודם.

ומפרשת הגמרא **מאי בינייהו**, מה נפקא מינה יש לדינא בין הטעמים של אביי ורבא? **איכא בינייהו**, כגון **דלא טרח** בסעודה, אלא הבטיח בלבד, שלדעת אביי אין חוששין לקדושי קרובו, ואילו לדעת רבא חוששין לקדושי קרובו.

א. דין תורה הוא, שבת ישראל המאורסת לכהן הרי היא אוכלת בתרומה, אבל גזרו חכמים, שלא תאכל ארוסה עד הנשואין; ונחלקו אמוראים בטעם הדין, אם הטעם הוא, כי היות והיא עדיין נמצאת בבית אביה, שמא תשקה מן התרומה שתקבל לאחיה ולאחיותיה הישראליים, או שהטעם הוא, משום שכל עוד לא כנסה הבעל אין הוא בודקה על ידי קרובותיו, ויש לחוש שמא יש בה מום ["סמפון"] המבטל את הקידושין.

ב. ירושת הבעל את אשתו אינה אלא לאחר שנישאת.

ג. כשם שאין הבת מתקדשת שלא לדעת אביה, כך אינה נישאת שלא לדעת אביה, ואפילו קידשה אביה; ובסוגיא שלפנינו דנה הגמרא בכמה אופנים, כשנישאת שלא מדעת אביה, כיצד הוא דינה.

א. **אם נתקדשה** הבת לכהן **לדעת אביה**, **והלך אביה למדינת הים**, **ועמדה ונישאת** לארוסה הכהן שלא מדעתו של האב:

אמר רב: **אוכלת בתרומה** בהנחה שמרוצה האב בנישואין אלו, [2053] **עד שיבא אביה וימחה** ואז תפסיק לאכול בתרומה, כלומר: אין חוששין עתה שמא ימחה האב, עד שנראה בעינינו.

רב אסי אמר: **אינה אוכלת** בתרומה, ומשום ד**שמא יבוא אביה וימחה**, **ונמצאת זרה** מדרבנן [2055] **אוכלת בתרומה למפרע**. [2054] ומספרת הגמרא: **הוה עובדא**, **וחש לה רב**

[2053] כי הואיל וקידשה האב לדעתו, חופה נמי ניחא ליה עד שיבא וימחה, רש"י; ובהמשך הגמרא מתבאר, שסברא זו אינה מועילה אלא לענין תרומה, שמדאורייתא אוכלת היא אף בלי שישאנה, אבל אילו היה דין זה מדאורייתא, לא היינו אומרים שמסתמא ניחא ליה.

[2054] בשו"ת "באר יצחק" ביאר את הטעם שלדעת רב אסי אין אומרים: ספק דרבנן לקולא, דהוא משום שאיתחזק איסורא, שהיתה אסורה עד היום לאכול בתרומה, ובמקום דאיתחזק איסורא אין אומרים ספק דרבנן לקולא; וראה ב"פני יהושע", שלדעת רב מה שהיא אוכלת אינו מחמת ספק, אלא ש"חזקה" שהוא מרוצה, וכאשר משמע בלשון רש"י שהובא לעיל בהערה.

[2055] כתבו התוספות, שלשון "זרה" אינו לומר שהיא זרה גמורה, שהרי ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה מן התורה, אלא זרה מדרבנן קאמר, וכן כתב הריטב"א, **וראה מה שהוסיף בזה**. וביארו עוד התוספות, שאם כי הטעמים שאסרו חז"ל לארוסה בת ישראל לאכול בתרומה [או משום דכיון שהיא עדיין בבית אביה, יש לחוש שמא תשקה מתרומתה לאחיה ולאחותה, או משום שמא יימצא בה מום - "סימפון" - המבטל את הקידושין] אין שייך כאן, שהרי הם בינם לבין עצמם נישאו כשאר הנישאים ושוב אינה בבית אביה, וגם אין לחוש לסמפון, וכמו בנשואה, ומשום שבודק הוא אותה על ידי קרובותיו, מכל מקום "לא פלוג" רבנן, ואסרו את הארוסה עד שיהיו נישואיה נישואין גמורים. ואולם הרשב"א תמה על זה, שהרי מבואר בגמרא לעיל יא א, שיש נפקא מינה בין שני

להא דרב אסי, [מעשה היה כגון זה, ולא התיר לה רב לאכול בתרומה, משום שחשש לשיטתו של רב אסי]. [2056]

אמר רב שמואל בר רב יצחק: **ומודה רב** - הסובר לגבי תרומה, שתולים אנו בריצוי האב - **ש**אין זה אלא לענין תרומה, כי מן התורה אוכלת היא אפילו אם לא נישאת, אבל **אם מתה** אשתו שנישאת לו שלא מדעת האב, **אינו יורשה**, כי לענין ירושה שמן התורה אין לו קודם נישואין, הרי אנו מחזיקים את הדבר בספק, **ואוקי ממונא בחזקת מריה** [ונותרה הירושה בחזקת קרובי האשה]. [2057]

ב. עוד מבארת הגמרא:

אם **נתקדשה** הבת לכהן **לדעת** אביה, **וניסת** לו **שלא לדעת** אביה, כלומר: נישאת בלי שהודיעתו תחילה, ואולם **אביה כאן** במקום הנישואין ויודע מהם, ושותק:

רב הונא אמר: **אינה אוכלת** בתרומה, ומפרש לה ואזיל.

רב ירמיה בר אבא אמר: הרי זו **אוכלת** בתרומה, ומפרש לה ואזיל.

ומפרשת הגמרא את שיטותיהם וטעמיהם:

רב הונא אמר, **אינה אוכלת**: **ואפילו לרב דאמר** במחלוקת הקודמת: אם היה האב במדינת הים הרי זו **אוכלת** בהנחה שהאב מרוצה בכך, **התם הוא** משום **דלא איתיה לאב** [אין זה אלא משום שהאב אינו במקום הנישואין], **אבל הכא דאיתיה לאב** [שהאב

הטעמים שאסרו חכמים לאכול בתרומה ב"קיבל, מסר, והלך", והיינו שאם קיבל הבעל על עצמו את המומים שלא יבטלו את הקידושין, הרי היא אוכלת בתרומה משום שאין חשש סימפון, ואילו במסר האב לשלוח הבעל, או שהלכו שלוחי האב עם שלוחי הבעל והבת עמהם, הרי היא אוכלת לפי הסובר שהטעם הוא משום "שמא תשקה", הרי שאין הדין תלוי בחופה דוקא, ואם כן הוא הדין בנידון דידן!? וראה מה שכתב הרשב"א בזה. וב"שיטה לא נודע למי" הקשה גם הוא למה זרה היא, והרי כיון שנשאה שוב אין שייך חשש ד"שמא תשקה"; ולכן פירש פירוש מחודש בגמרא, דהכי קאמר: אם תאכל היום בתרומה, ושוב יבא האב וימחה, הרי נאסרנה לאכול בתרומה [כיון שתחזור לבית אביה], ואז יש לחוש שיאמרו האנשים שאף עד עכשיו אכלה באיסור, כי אין כולם יודעים שארוסה אוכלת בתרומה מן התורה. ולפי פירושו נמצא, שסוגיית הגמרא היא כמאן דסבר שהחשש הוא "שמא תשקה", כי אילו לדעת הסובר שהחשש הוא משום סמפון, הרי יכולה היא לאכול בתרומה אף אחר שיבא אביה וימחה, כי כבר בדקה הבעל בקרובותיו והרי זה דומה לקיבל עליו את המומין שהיא אוכלת בתרומה; ואולם לפי מה שכתבו התוספות לעיל יא א שכולם מודים לעולא, והנפקא מינה המבוארת בגמרא אינה לפי ההלכה, אם כן ניחא.

[2056] כתבו התוספות שלא הודה לו רב לרב אסי, אלא חומרא בעלמא הוא שחשש רב, והלכה כרב שהיא אוכלת בתרומה; אבל הרא"ש חולק וסובר דכיון דחש לה רב לרב אסי, אם כן הלכה כרב אסי.

[2057] א. כתב הרא"ש [סוף אות ח], שאף אינו מיטמא לה [שאין כהן מיטמא לארוסתו], כיון שאיסור הטומאה היא מן התורה. והוסיף שם, שלכאורה היה מקום לומר שהחילוק בין תרומה לירושה הוא, משום שלגבי תרומה אמרינן: רוב אנשים שקידשו את בתם מתרצים בנישואיהם שנישאו שלא מדעתם, ורק לענין ממון אין מועיל הרוב משום ש"אין הולכין בממון אחר הרוב" להוציא ממון מחזקתו, ואם כן לגבי טומאה יהא מותר ליטמא כיון דהולכים אחר הרוב; אלא שאי אפשר לומר כן, כיון שרב עצמו סובר בתחילת פרק המניח בבבא קמא שהולכין בממון אחר הרוב; ואם כן בהכרח שאין זה רוב; [וראה ב"פני יהושע", שאם כי אינו רוב, מכל מקום "חזקה" מיהא הויא, אלא שאין הולכים אחר חזקה זו אלא באיסור דרבנן, ראה שם טעמו; וכן משמע פשטות לשון רש"י בדברי רב לעיל; **וראה בירושלמי שהביא ב"בירורי השיטות**"].

נמצא], ויודע הוא מן הנישואין ולא אמר דבר, אמרינן: **האי דאישתיק** האב, משום **דמירתח רתח** [כועס הוא] על הנישואין שנעשו שלא לרצונו.

רב ירמיה בר אבא אמר, אוכלת: **ואפילו לרב אסי, דאמר**: כשהאב במדינת הים **אינה אוכלת**, **התם הוא** משום **דשמא יבוא אביה וימחה**, **אבל הכא** שהאב יודע ושותק, אמרינן: **מדשתיק**, **איתנוחי איתנחא ליה** [היות ושותק הוא ודאי ניחא לו].

ג. עוד מבארת הגמרא:

אם **נתקדשה** הבת לכהן **שלא לדעת אביה**, ואף **ניסת** לו **שלא לדעת** אביה, **ואביה כאן**: **רב הונא** - שאמר באופן הקודם, שאינה אוכלת - **אמר** באופן זה, **שאוכלת** היא בתרומה. ואילו **רב ירמיה בר אבא** - שאמר באופן הקודם שאוכלת היא בתרומה - **אמר** באופן זה **שאינה אוכלת**, ומשום שבאופן הקודם, על כל פנים מן התורה ראויה היא בודאי לאכול בתרומה, שאף ארוסה אוכלת בתרומה; אבל באופן זה, שאף הקידושין אינם ודאיים, כי שמא לא נתרצה האב בקידושין, אינה אוכלת בתרומה.

אמר עולא על דברי רב הונא: **הא דרב הונא** קשה הוא **כחומץ** [שהוא מזיק] **לשנים וכעשן** [שהוא מזיק] **לעינים**,[2058] שהרי: **השתא**, **ומה התם** - כשנתקדשה לדעת אביה - **דקידושי דאורייתא** הם, וראויה היא לאכול בתרומה מן התורה, **אמרת** - אתה רב הונא - דלא **אכלה** משום שתולים אנו שאין האב מרוצה בנישואין, **הכא** - שקידושיה אינם ודאי קידושין דאורייתא - **לא כל שכן** שלא תאכל בתרומה!?

דף מו.

ולפיכך: **נראין דברי תלמיד** הוא רב ירמיה בר אבא, שחלק על רבו ואמר: אינה אוכלת.

אמר רבא: **מאי טעמא דרב הונא**, שהתיר לה לאכול בתרומה? **הואיל ונעשה בה מעשה יתומה בחיי האב**, כלומר: הואיל והן הקידושין והן הנישואין נעשו בה שלא מדעתו, ונהגו בה כאילו היתה יתומה ללא אב, ודאי שאילו לא היה מרוצה במה שעשו, לא היה מניח שיתעלמו ממנו כל כך.[2059]

איתמר: **קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה**, ותלויה היא בריצויו של האב, לכשישמע:

[2058] הוא על פי לשון הכתוב במשלי [י כו]: "כחומץ לשנים וכעשן לעינים כן העצל לשולחיו".

[2059] הנה לשון רש"י הוא: "הואיל ונעשה בה מעשה יתומה בחיי האב, בחייו קידשה והשיאה עצמה שלא לדעתו כאילו היא יתומה, וראה ושתק, **או הפקיר זכות שיש לו בה**, או שתיקתו הודאה וכו'". ותמה ה"פני יהושע", איך יכולה היא לקדש את עצמה, והרי אין לקטנה יד לקידושין; וכתב שמדברי רש"י אלו ראיה לדברי השאילתות ובעל הלכות גדולות, שתיקנו חכמים קידושין לקטנה, אפילו כשאביה חי ואינו כאן, והוא הדין כשהפקיר רשותו, שהרי הוא כמי שאינו, וכוונת רש"י לקידושין דרבנן. ונראה מדבריו שלא הוקשה לו בדברי רש"י אלא איך תקדש היא את עצמה בלא אביה, אבל לא הוקשה לו: מה שייך הפקר בזה, וכי הבת ממונו של האב היא, ששייך להפקיר את הזכות שיש לו בה!? וראה ביאור מחודש מאד בכוונת רש"י, בדברי ה"אבני מלואים" סימן לז סק"ו.

אמר רב: עד שלא נתרצה האב בקידושיה, **בין היא ובין אביה יכולין לעכב**, כלומר: אף היא יכולה לחזור בה קודם שנתרצה האב.[2060]

ורב אסי אמר: **אביה** יכול לעכב, **ולא היא**.

איתיביה רב הונא לרב אסי, **ואמרי לה חייא בר רב** הוא שהקשה **לרב אסי**, מהא דתניא: כתיב בפרשת מפתה את הבתולה: "וכי יפתה איש בתולה אשר לא אורשה ושכב עמה, מהור ימהרנה לו לאשה [ואינו חייב קנס]. אם מאן ימאן אביה לתתה לו, [כי אז] כסף ישקול כמוהר הבתולות [קנס חמשים כסף] ".

ומאחר שאמר הכתוב: "**אם מאן ימאן אביה**", **אין לי** ללמוד **אלא שאביה** ממאן שיקחנה לו לאשה, אבל **היא עצמה מנין** שהיא יכולה למאן?

לפיכך **תלמוד לומר**: **אם מאן ימאן** [כפל לשון], כדי ללמד: מיאון **מכל מקום**, ואפילו מיאון שלה.

וסבורה היתה הגמרא, שהפסוק בא לחדש, שאף כי פיתה הוא אותה לשם קידושין, יכולה היא למאן בו ולחזור בה מאותם קידושין, עד שיקדשנה קדושין אחרים מדעת אביה, ואם כן תיקשי לרב אסי!?

אמר להו רב ליישב את שיטת רב אסי שנחלק עליו: **לא תיזלו בתר איפכא** [לא תלכו אחר דבר הפוך], כלומר: אל לכם להביא ראיה שאינה ראיה, כי **יכול** רב אסי **לשנויי לכו**: הכא במאי עסקינן **בכגון שפיתה שלא לשום אישות**, ולפיכך יכולה היא למאן, אך אם כבר נתרצתה לו בקידושין, שוב אינה יכולה לחזור בה.

[2060] א. הנה לעיל בתחילת הסוגיא נתבאר בהערה בשם הר"ן [הסובר כרש"י שהקידושין חלין למפרע אם נתרצה האב], שהטעם הוא משום שאם מרוצה הוא בזה מועילין הקידושין מדין "זכין לאדם שלא בפניו"; ולפי זה אם שמע האב ונתרצה, אין זה אלא גילוי מילתא בעלמא שמרוצה הוא בדבר וזכות הוא לו, ואם נתרצה לבסוף כבר מקודשת היתה משעת קבלת הקידושין, [וכל שכן לפי מה שנתבאר בהערה 4 לעיל מה ב בשם הר"ן, שאפילו אם לא שמע האב כלל הרי היא ספק מקודשת, ואם כן האיך אפשר שיכולה היא לעכב!? והר"ן כתב כאן [יט ב מדפי הרי"ף ד"ה אתמר] וזה לשונו: "הואיל ובשעת קבלה לא נתרצה האב, אם באת לחזור קודם שיתרצה האב חוזרת ולא מהני תו ריצוי האב, **דכיון דאכתי לא חיילי קידושין**, **יכולה היא לחזור בה**, **שלא תועיל קבלתה לשם קידושין**". ובפשוטו דברי הר"ן תמוהים מאד, שהרי הוא עצמו כתב [יח ב בד"ה איתמר] "שמא נתרצה האב כששמע **והוו קידושין למפרע**", וכתב עוד שם "אפילו הוא במדינת הים ולא שמע כלל, חוששין לה", הרי שאין צריך שמיעה וריצוי כלל, אלא שאנו מסתפקים אם רוצה הוא; וכן כתב שם בהמשך לשונו: "כל שנתרצה גלי אדעתיה שזכות הוא לו **ומהני משעה ראשונה** ". וב"אבני מלואים" סימן לז סקי"ד תמה על שיטת רש"י, כיון שהוא עצמו סובר שהקידושין הם למפרע [ולא כשיטת הראשונים שהובאה בתחילת הסוגיא שאין הקידושין חלין אלא לכשנתרצה האב], אם כן מה מועיל עיכובה!? ובחידושי רבי שמעון סימן יט ד"ה ובזה נ"ל לפרש למד מדברי רש"י אלו, ששיטת רש"י היא, שאין הקידושין חלין למפרע [וכמו שדחה ב"שערי ישר" שער ז פרק ו את ההכרח מלשון רש"י "למפרע", ראה שם]. ב. שיטת התוספות היא, שהיא יכולה לעכב אחר ריצוי האב, ואף שבכל מקום אין היא יכולה לעכב אם קידשה האב, מכל מקום "היכא דנתקדשה שלא לדעת אביה, ואחר כך נתרצה האב, ואתה רוצה לומר דמקודשת מטעם דזכות הוא לו, אמרינן כיון דבתו מעכבת דחוב הוא לו, ולא היה מתרצה אם היה יודע דמעכבה". והאחרונים תמהו לפי שיטת התוספות, שהרי אם כן האיך אמרו בגמרא לעיל: "קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה, צריכה גט וצריכה מיאון", והרי כיון שמיאנה אם כן הרי היא מעכבת, והרי אף היא יכולה לעכב.

ותמהינן: וכי אטו **פיתה שלא לשום אישות קרא בעי**, וכי צריך הכתוב ללמדנו שאינה חייבת להינשא לו!?

אמר רב נחמן בר יצחק: **לומר**, **שאפילו** אם נתרצה האב לתיתה לו והיא לא נתרצתה, הרי זה **משלם קנס כמפותה**, שכך אמרה תורה: בין שהאב אינו רוצה, בין שהיא אינה רוצה, הרי זה משלם את הקנס חמשים כסף.[2061]

אמר ליה רב יוסף לסייע: **אי הכי** - כפירושך, שהכתוב עוסק בפיתוי שלא לשום אישות - **היינו דתנינא** בברייתא:

כתיב: "**מהר ימהרנה לו לאשה**", ללמד: **שצריכה הימנו קידושין**, והרי **אם** הפסוק עוסק כש**פיתה לשום אישות**, **קידושין למה לי**!? אלא בהכרח שפיתה שלא לשום אישות ועדיין פנויה היא.

אמר ליה אביי לרב יוסף: מכאן לא תסייע, כי יש לפרש, שהכתוב בא לומר **שצריכה קידושין** אחרים **לדעת אביה**, כי הפיתוי הראשון אף שהיה לשם קידושין, הרי היה שלא לדעת אביה.[2062]

מתניתין:

הנותן לאשה שתי תמרות, **ואומר לאשה**: "**התקדשי לי בתמרה זו**, **התקדשי לי בזו**", הרי אלו שני מעשי קדושין,[2063] כל אחד בתמרה אחת, ולפיכך:

אם יש באחת מהן לבדה **שוה פרוטה**, הרי היא **מקודשת**, **ואם לאו** - אפילו שבשתיהן

[2061] נתבאר על פי רש"י, ופירוש ראשון של תוספות; [וראה עוד פירושים אחרים ברמב"ן ברשב"א וריטב"א, ובפירוש שני של תוספות, ובמהרש"א על התוספות ובתוספות הרא"ש]. ולכאורה יש להקשות לשיטת רש"י: אם כן שוב אין צריך לומר שפיתה שלא לשום אישות, אלא אפילו אם פיתה לשום אישות, מכל מקום נאמר שאם מיאנה בו צריך הוא לשלם קנס; שהרי אף בפיתה לשום אישות שאין מיאונה מועיל, שהרי האב מקדשה בעל כרחו, מכל מקום הועיל מיאונה לחייבה קנס, ואם כן נימא הוא הדין כשפיתה לשום אישות!? ויש לומר, שאם פיתה לשום אישות ולבסוף נתרצה האב, הרי כבר חלו הקידושין משעת הפיתוי, ויש לומר שבכי האי גוונא שוב אין מועיל המיאון לחייבו, שכבר מקודשת היא לו; אבל אם מיאנה קודם שקידשה האב, אז אמרה תורה שקידושין אלו אינם פוטרים אותה. ומיהו אכתי תיקשי לדעת הסוברים [ויש שכתבו כן אפילו בדעת רש"י, ראה לעיל שכן כתב הגרשש"ק], שהקידושין לעולם אינם חלים אלא בשעת ריצוי האב, אם כן מה בין פיתה לשום אישות לבין פיתה שלא לשום אישות, והרי בין כך ובין כך המיאון הוא קודם חלות הקידושין!?

[2062] כתב הריטב"א: "פירוש: קרא מיירי בשלא נתרצה האב בפירוש באותם קידושין, ואף על גב דחיישינן שמא נתרצה האב להצריכה גט, אמרה תורה שאין לו לקיימה לה עד שיקדשנה קידושין גמורים ברצון האב, או שיתרצה האב בפירוש בקידושין ראשונים דהוו ליה כקידושין דהשתא". ולשון רש"י הוא "דאיכא למימר דמצריך לה **בקידושי אחריני** לדעת אביה", והלשון צריך ביאור: למה לי קידושין אחרים, והרי בריצוי האב לבד מועיל לעשותו קידושין, ובפרט לדעת רש"י שהקידושין חלים למפרע אם נתרצה; וביותר, שהרי כל עיקר קושיית הגמרא "ואם פיתה לשום אישות קידושין למה לי" היינו משום שדי בריצוי האב לבד, ואם כן מה תירצה הגמרא!?

[2063] בלשון הגמרא הוא נקרא "פרטי", כלומר: "פירוט" [וכנגדו: "כללי" כלומר: "הכללה"]; ולפי דעת משנתנו, פירוט מעשי הקידושין תלוי בכפל לשון "התקדשי"; וכן לענין שבועה, הפירוט תלוי בכפל לשון "שבועה".

כאחת יש שוה פרוטה - **אינה מקודשת**, [2064] כי בכל מעשה קידושין לא היה שוה פרוטה. ואם נתן לה שלש תמרות, ואמר לה: "התקדשי לי **בזו ובזו ובזו**":

אם יש שוה פרוטה בכולן כאחת הרי זו **מקודשת**, **ואם לאו** - שאפילו בשלשת התמרות גם יחד אין שוה פרוטה - **אינה מקודשת**, ומשום שלשון זו אין בה "פירוט" מעשי הקידושין, אלא "הכללה", שכל מעשיו וכל דיבורו הוא מעשה אחד של קידושין.

היתה היא **אוכלת ראשונה ראשונה**, שהיה אומר לה: "התקדשי לי בזו" ונותן לה תמרה אחת ואוכלת, "ובזו" ונותן לה תמרה ואוכלת, **אינה מקודשת עד שיהא באחת מהן שוה פרוטה**, אבל אי אפשר לצרף את התמרות לשוה פרוטה, ובגמרא יתבאר. [2065]

גמרא:

מאן תנא [מי הוא התנא של משנתנו], המצריך לפירוט הקידושין, כפילות לשון "**התקדשי התקדשי**", [2066] ואילו כשלא אמר אלא "התקדשי לי בתמרה זו, ובזו" אין משמעות הלשון פירוט לשני מעשי קידושין, אלא שתי התמרות ניתנות למעשה קידושין אחד, ואף אם יש רק בשתיהן כאחת שוה פרוטה, הרי היא מקודשת?

אמר רבה: **רבי שמעון היא**, **דאמר** גבי מי שהיו חמשה תובעים אותו: "תן לנו פקדון שיש לכל אחד מאתנו בידך", ואמר הנתבע: "שבועה שאין לך בידי, לא לך, ולא לך" וכן לכולם, אינו חייב אלא "אשם גזילות" [שחייב אדם כשכפר בשבועה ממון שיש בידו] אחד, כי שבועה אחת היא; ואינו מתחייב בחמש קרבנות, **עד שיאמר** לשון "**שבועה לכל אחד ואחד**.

ולשיטתו, אין הלשון משמע "פרטי", אלא אם כפל לשון "התקדשי", כשם שצריך הוא לכפול לשון "שבועה".

שנינו במשנה: **בזו ובזו ובזו**, **אם יש בכולן שוה פרוטה**, מקודשת, ואם לאו אינה מקודשת; היתה אוכלת ראשונה ראשונה, אינה מקודשת, עד שיהא באחת מהן שוה פרוטה:

[2064] לעיל יב א אמר שמואל: "קידשה בתמרה, אפילו עומד כור תמרים בדינר מקודשת, חיישינן שמא שוה פרוטה במדי", וכן פסק הרמב"ם [אישות ד יט], ומטעם זה כשהביא הרמב"ם [אישות ה כו] את דין משנתנו, כתב: "אם יש באחת מהן שוה פרוטה, הרי זו מקודשת, ואם לאו אינה מקודשת אלא מספק, שמא תשוה תמרה אחת פרוטה במדינה אחרת", [וראה גם בריטב"א וב"פני יהושע", וב"שער המלך" שם].

[2065] הגמרא דנה, אם בבא זו עוסקת באופן שכל תמרה היא קדושין בפני עצמן, וכגון שהיה אומר: "התקדשי התקדשי", או באופן שהיה אומר: "התקדשי לי בזו ובזו", וכן יתבאר שם טעם בבא זו.

[2066] ראה מה שהעיר כאן ה"פני יהושע"; וראה עוד לעיל מד א שהובאה שם סוגייתנו, וראה בלשונות רש"י שם, ובהגהותיהם של המהרש"א והמהרש"ל שם, ובהערות שם.

ומפרשת הגמרא את סוף המשנה: "היתה אוכלת ראשונה ראשונה", ושואלת: **אהייא**, על איזה בבא של המשנה, אומר התנא שאם היתה אוכלת ראשונה ראשונה, צריך שיהא באחת מהן שוה פרוטה כדי שתתקדש?

אילימא, שמא תאמר שהסיפא של המשנה קאי **אריש**א העוסקת ב"פרטי", דהיינו במי שכפל לשון "התקדשי", ועל זה הוא ששנינו, שאם היתה אוכלת ראשונה ראשונה, אינה מקודשת, אלא אם יש באחת מהן שוה פרוטה; כך הרי אי אפשר לומר, כי: **מאי איריא** "**אוכלת**", למה אומר התנא דין זה דוקא כשהיתה אוכלת אחת אחת, והרי **אפילו מנחת** את התמרות ואינה אוכלתן, **נמי** אינה מקודשת, אלא אם יש באחת מהן שוה פרוטה, **דהא**: "**התקדשי לי בזו**, התקדשי לי בזו" **קאמר**, דמשמע: כל תמרה קדושין בפני עצמן הן, וכמפורש בתחילת המשנה.

אלא בהכרח נפרש את מה ששנינו, שאינה מקודשת כשהיתה אוכלתן אלא אם היה באחת מהן שוה פרוטה - **אסיפא** [כלומר: אמציעתא], כשאמר לה: "התקדשי לי בזו ובזו ובזו", שאם היתה מנחתן, היתה מתקדשת אפילו בצירוף שלש התמרות, ואילו כשאכלתן אינה מתקדשת אלא כשיש באחת מהן שוה פרוטה -

והרי אף זו תיקשי: **וכי** אטו **אפילו** אם **בקמייתא** [בראשונה, או בשניה ולא באחרונה] היה שוה פרוטה, הרי היא מקודשת, וכדמשמע לשון המשנה!?

והא תמרה זו **מלוה היא** אצלה בשעת חלות הקידושין, שהרי אין התמרות נקנות לה ואין הקדושין חלין אלא בנתינה אחרונה שהיא גמר דיבורו, [2067] ואותה תמרה ראשונה

[2067] נתבאר על פי לשון רש"י לקמן מז א ד"ה אלא דאמר לה. וראה בתוספות שהקשו: והרי האומר לאשה התקדשי לי לאחר שלשים יום ונתאכלו המעות, הרי היא מקודשת, [כמבואר לקמן נט א, ונתנה הגמרא שם טעם, משום ד"למלוה נמי לא דמו - המעות האלו - מלוה להוצאה ניתנה, הני בתורת קידושין יהבינהו ניהלה"], הרי מבואר שהיות ונתן את המעות לשם קידושין, אף על פי שבשעת חלות הקידושין כבר אינם בעין, ואין לו עליה אלא מלוה הרי היא מקודשת, ואם כן הוא הדין הכא!? ותירצו: "דיש לחלק: דהתם, הרי הדיבור נגמר קודם שנתאכלו, אבל הכא דלא נגמרו הקידושין עד אחר מסירה אחרונה, ובתוך כך אכלה הראשונה והשניה, איכא למימר דמלוה הן אצלה ". וב"אבני מלואים" [לא טז] ביאר דבריהם על פי מה שהביא מדברי הר"ן לקמן בפרק האומר [כד א מדפי הרי"ף ד"ה רב, ראה שם], שעד כאן לא אמרו שבנתאכלו המעות אינה מלוה, אלא משום שהמקדש אינו יכול לחזור מכסף הקידושין, אם היא עומדת בדיבורה להתקדש לו; אבל אם היה יכול לחזור בו מכסף הקידושין, אז ודאי שהוא מלוה; וזו היא כוונת התוספות: דכל שלא נגמר דיבורו הרי הוא יכול לחזור בו מעצם נתינת הכסף, ובכי האי גוונא מלוה היא, [וראה לקמן בעמוד ב, שאמרו על סוגייתנו: שמע מינה מעות בעלמא חוזרים, ופירשו התוספות שאם חזר בו מלקדשה חוזרים אליו המעות]. והוסיף שם, ששיטת הרמ"ה היא, שהעיקר תלוי בגמר הדיבור, אבל לשיטת תוספות תלוי בגמר המסירה, ומשום דקודם גמר המסירה יכול המקדש לחזור לגמרי, ומשום שעדיין לא זכתה בהם. והנה מה שכתב שהוא משום שעדיין לא **זכתה בהם**, הנה כן משמע מפירוש רש"י; ואולם מה שכתב שלשיטת התוספות הכל תלוי בגמר המסירה ולא בגמר הדיבור - יש לתמוה: הרי מבואר לקמן מז א, שאם אמר לה: "התקדשי לי **באלו**" והיתה אוכלת אחת אחת, הרי היא מקודשת, ואם כן משמע בהדיא שהכל תלוי בגמר הדיבור, שאם גמר את דיבור הקידושין אחר שאכלה אינה מקודשת, ואם אכלה קודם שנגמר הדיבור הרי זה מלוה ואינה מקודשת, [ואכן הרעק"א הקשה משם על תוספות, דמאי קא משמע לן התוספות, והרי עיקר יסודם מוכח מאותה סוגיא, והביא גם לשון רש"י שם שכתב: "**דמשנגמר הדיבור** הקנה

או שניה כבר אינה קיימת, וחוב הוא שהיא חייבת לו, והרי המקדש במלוה אינה מקודשת!?

אמר רבי יוחנן: **הרי שלחן והרי בשר והרי סכין, ואין לנו לאכול**, כלומר: הרי לפנינו משנה שנויה, ואין אנו יודעים לפרשה.

רב ושמואל אמרי תרוייהו, אמרו שניהם לפרש את משנתנו: **לעולם** בבא זו **ארישא** קאי, כשאמר "התקדשי לי בזו התקדשי לי בזו", ודקשיא לך: אם כן למה לי אוכלת, והרי אפילו במנחת הדין הוא שאין היא מקודשת אלא אם יש באחת מהן שוה פרוטה!? לא תיקשי:

כי אין הכי נמי שאף במנחת הדין הוא כן, **ו"לא מיבעיא" קאמר** התנא, כלומר: לא בא התנא לומר "שדוקא" באוכלת הדין הוא כן, אלא אדרבה "שאפילו" באוכלת הדין הוא כן, והכי קאמר:

לא מיבעיא מנחת, דאי איכא שוה פרוטה באחת מהן **אין**, אכן היא מקודשת, **ואי לא** איכא באחת מהן שוה פרוטה **לא** מקודשת, ומשום שכל תמרה קדושין בפני עצמן הן, ואי אפשר שתתקדש בפחות מפרוטה -

אבל "אוכלת", הואיל ומיקרבא הנייתה [מוכנת היא הנייתה, וגילתה את דעתה שהיא חפיצה בהן] **אימא**: אפילו אם אין באחת מהן שוה פרוטה [ואף לא בכולן כאחת] נמי **גמרה ומקניא נפשה** [גומרת היא בדעתה, ומקנה לו את עצמה] בפחות משוה פרוטה [2068]

לה בתורת קידושין"; ולכאורה כן היא פשטות משמעות לשון התוספות, שהרי התחילו דבריהם בגמר דיבור, ומה שכתבו: "לא נגמרו הקידושין עד אחר מסירה אחרונה", היינו שלא נגמר דיבורו עד אז; וכן משמע בהדיא מלשון התוספות בעמוד ב ד"ה מעות בעלמא חוזרים, שכתבו "**ובעוד שלא גמר דיבורו** אכלה הראשונה ושניה"].

ב. לכאורה תמוה: למה הוצרכה הגמרא להקשות מהדין האמור בעלמא שהמקדש במלוה אינה מקודשת, ולא מקשה בפשיטות: **מאי שנא** שבכל התמרות כאחת אין היא מקודשת כשאכלה ראשונה ראשונה, [והיינו בהכרח משום שבשעת גמר הקידושין כבר אינו בעין ואינו אלא מלוה], ואילו אם יש בראשונה שוה פרוטה הרי היא מקודשת!? [והיה מקום לפרש, דאם קידשה בשלשתן כאחת ועדיין לא נגמר אפילו מעשה הקידושין עד שנעשית הראשונה מלוה, זה פשוט יותר שאין היא מקודשת, מאשר אם נעשית היא מלוה לאחר מעשה הקידושין וקודם שנגמר דיבור הקידושין; אך באמת מוכח לא כן, שהרי אם אמר לה "התקדשי לי באלו" והיה נותן לה אחת אחת ואוכלת, הרי היא מקודשת, הרי שאין הדין תלוי אלא במה שנעשה מלוה קודם שנגמר הדיבור, אבל אם נגמר הדיבור והמעשה עדיין לא נגמר, זה אינו חשוב כמלוה]. ומיהו ברשב"א מבואר באמת, שזו היא קושיית הגמרא; וראה מה שהקשה המהרש"ל ותירוצו, וראה מהרש"א על קושיית המהרש"ל, ובדבריו מבואר, שקושיית הגמרא היא מיניה וביה וכדברי הרשב"א, וראה לקמן הערה 11 ; וראה ב"פני יהושע", שמיניה וביה אין להוכיח שהמקדש במלוה אינה מקודשת, כי פחות מפרוטה אינו ניתן להישבון ואין כאן אפילו מלוה, וראה בזה בהערה בהמשך הסוגיא; וראה עוד מה שכתב ב"אבני מלואים" סימן לא ס"ק טז.

[2068] כתבו בתוספות ישנים: אף על גב שאין הדבר תלוי בה לקדש את עצמה בפחות משוה פרוטה וכמבואר בפרק קמא, מכל מקום בקל עושה הגמרא צריכותא.

לפיכך **קא משמע לן** התנא שאף באוכלת צריכה היא פרוטה, ומשום שלעולם אין קידושין בפחות מפרוטה, ושוב ממילא אינה מקודשת אלא כשיש באחת מהן שוה פרוטה, שהרי כל תמרה קדושין בפני עצמן הן.

רבי אמי אמר לפרש את משנתנו באופן אחר:

לעולם בבא זו קאי **אסיפא**, כשלא חילק את התמרות למספר מעשי קדושין, ודקשיא לך: איך מתקדשת היא בתמרה הראשונה והשניה, והרי מלוה הן!?

לא תיקשי, כי אין הכי נמי שאינה מתקדשת בראשונה ובשניה, ואפילו היה בכל אחת מהן שוה פרוטה, **ומאי "עד שיהא באחת מהן שוה פרוטה"**, היינו: **עד שיהא באחרונה שוה פרוטה**, שהיא הרי אינה מלוה.

אמר רבא: **שמע מינה מדרבי אמי** בפירוש משנתנו - **תלת** דינים:

א. **שמע מינה**: **המקדש במלוה אינה מקודשת**, [2069] ולכך צריך שיהא באחרונה שוה פרוטה.

ב. **ושמע מינה**: **המקדש במלוה ופרוטה, דעתה** [2070] של האשה **אפרוטה** להתקדש בה לבד, ומקודשת היא; שהרי הסיפא עוסקת במי שעשה מעשה קידושין אחד בשלשת התמרות, ומכל מקום, אף ששתים מהן מלוה היא, מקודשת היא בתמרה השלישית כשיש בה שוה פרוטה.

דף מו:

ג. **ושמע מינה**: **מעות בעלמא חוזרים**, כלומר: כל קידושין שאינם קידושין, [2071] אין אומרים שהמעות מתנה הם, אלא פקדון הם, וחוזרים למקדש; ומשום כך חשובות התמרה הראשונה והשניה כמלוה, כי היות וכבר אכלתם ואינם בשעת חלות הקדושין,

[2069] כתב רש"י: "**מדקביל הך אתקפתא** דפרכינן לעיל "והא מלוה היא", ואיזדקיק לשנויי עלה, מאי באחת באחרונה קאמר, אלמא סבירא ליה שאינה מקודשת". ולשון רש"י צריך עיון קצת, למה לו לומר "מדקביל הך אתקפתא", והרי בפשוטו היה לו לומר: מדאמר רבי אמי: עד שיהא באחרונה שוה פרוטה, ואילו אם יש בראשונה שוה פרוטה אינה מקודשת, בהכרח שמטעם מלוה הוא, וכל שכן שתיקשי כן לפי הרשב"א והמהרש"א שהובאו בהערה לעיל, שאם הסיפא של המשנה קאי על המציעתא, אם כן כל עיקר דין הסיפא שאינה מקודשת אם יש בכולן כאחד שוה פרוטה אינו אלא מטעם שהמקדש במלוה אינה מקודשת; **וראה** מה שכתב "המקנה" בביאור דברי רש"י.

[2070] ראה בשו"ת רבי עקיבא איגר מהדורא תנייניא סימן נו ד"ה ובאמת אף, שהעיר בתוך דבריו: למה צריך שיהיה **דעתה** אפרוטה, והרי בלאו הכי, כיון שיש כאן קנין מועיל וקנין שאינו מועיל, יש לו להועיל אף אם דעתה גם על הקנין שאינו מועיל, וכמו שהביא שם מה"נמוקי יוסף", וראה מה שכתב שם בד"ה ואולי יש; וראה עוד בהערות לקמן מח א, גבי "שמין את הניר אם יש בו שוה פרוטה".

[2071] נתבאר על פי לשון רש"י, והיינו שמדברי רבי אמי מוכח כשיטת רב שבהמשך הענין שאמר: "המקדש אחותו מעות חוזרים", וראה מה שביאר הריטב"א את שיטת רש"י; והתוספות כתבו בנוסח אחר: "ובעוד שלא נגמרו הקידושין **חזר בו מלקדשה**", והיינו שאין הנידון כאן תלוי במחלוקת רב ושמואל שנחלקו במקדש אחותו אם מעות חוזרים או לא, וכמו שכתבו בתוספות ד"ה דאיתמר, וכן פירש הרשב"א.

אינה מתקדשת בהן, והרי הם כפקדון שאכלה אותו ונעשה מלוה על ידי אכילתה, שאינה מתקדשת בו.

כי אם תמצי לומר שקדושין שאינם קדושין הרי הם מתנה, ואם משום טעם כל שהו לא נגמרו הקדושין, אין היא צריכה להחזירם, אם כן אף כאן כשגמר את קידושיו, אין זה חשוב מקדש במלוה, ומאידך אף מתנה אינם, שהרי על מנת קדושין נתנם, וגמר את דבריו.

אגב שנזכר בסוגייתנו ענין "מעות בעלמא חוזרים", מתגלגל הענין לדין המקדש אחותו; ואחר כך שבה הגמרא לדין משנתנו.

איתמר: [2072]

המקדש אחותו שאין קדושין תופסים בה, נחלקו רב ושמואל מה יהא דין המעות שקיבלה בתורת קדושין:

רב אמר: **המעות** שקיבלה **חוזרים** הם לאחיה המקדש.

ושמואל אמר: **המעות** שבידה **מתנה** הם, ואינה צריכה להחזירם לאחיה.

ומבארת הגמרא את טעמיהם:

רב אמר: **מעות חוזרים**: משום דסבירא ליה **דאדם יודע שאין קידושין תופסין באחותו, וגמר** המקדש **ונתן** לה את המעות **לשום פקדון**.

ואי קשיא לך: **לימא לה לשום פקדון** [יאמר לה בפירוש שלכך נותנם לה], זה אינו, כי **סבר** הבעל **לא מקבלה** האשה את המעות כפקדון. [2073]

ושמואל סבר מעות מתנה: משום דסבירא ליה **דאדם יודע שאין קידושין תופסין באחותו, וגמר** המקדש **ונתן** לה את המעות **לשום מתנה**.

ואי קשיא לך: **נימא לה לשום מתנה**, זה אינו, כי **סבר** הבעל: **כסיפא לה מילתא** [בושה היא לקבל מתנה]. [2074]

מתיב רבינא לשמואל, ממה ששנינו במשנה בחלה ב ה:

[2072] בתוספות כתבו שיש שאין גורסים "דאיתמר" כי אין זה שייך לנידון הקודם שאמרו: "מעות בעלמא חוזרים", וכפי שיטתם בביאור "מעות בעלמא חוזרים", אבל לשיטת רש"י שנידון אחד הוא, לכאורה הגירסא היא "**דאיתמר**".

[2073] משמע שכוונת הגמרא, שמשום כך נותן הוא לה לשם קידושין, והיא טועה וחושבת שהיא מתקדשת בו; אך צריך עיון, שהרי כשם שאדם יודע שאין קידושין תופסין באחותו, כך אשה יודעת, ואם כן למה קיבלתם!?

[2074] כעין זה נחלקו רב ושמואל, גבי מי שהכיר בה [בשדה שלקח] שאינה שלו [של מוכר] ולקחה ממנו, אם המעות מתנה או פקדון, וכמבואר בבבא מציעא טו ב, ושם ביארה הגמרא למה נחלקו בשני דברים דומים; וכתבו הראשונים, שמקור הגמרא בהמשך הסוגיא לדמות לזה גם הפרשת חלה מקמח, הוא משום שבהכרח לא נחלקו דוקא במקדש אחותו, שהרי נחלקו גם בהכיר בה שאינה שלו.

[2075] א. כתב הרמב"ן [הביאו הריטב"א], שיש שלשה שיעורים בחלה: א. עד שלא נתן מים לעיסה אין החלה שמפריש ממנה כלום [ושיעור זה שוה ל"עונת המעשרות" שהיא בהבאת שלישׁ]; ב. משנתן מים לעיסה ועדיין לא

עיסה מתחייבת בחלה בשעת גלגול העיסה, [2075] **והמפריש חלתו** מן הקמח, **אינו חלה**, **וגזל** הוא **ביד כהן**, אם אינו מחזיר לבעלים.

ולשיטת שמואל תיקשי: **אמאי** הוי **גזל ביד כהן**!? והרי **נימא**: **אדם יודע שאין מפרישים חלה קמח**, וגמר הישראל **ונתן** את החלה לכהן **לשם מתנה**!?

ומשנינן: **שאני התם** גבי חלה, שחייבו חכמים את הכהן להחזירה, משום שאם לא יאמרו כן, יש לחוש **דנפיק חורבה מינה** [שמא תצא תקלה], כי:

זימנין [פעמים] **דאית ליה לכהן פחות מחמש רבעים קמח** [חמשת רבעי קב במידת צפורי שהם חמשה לוגין, שהוא השיעור המחייב בחלה], ובדעתו לעשות מהם עיסה הפטורה מחלה -

והאי חלה שקיבל בעודה קמח **אליש ליה בהדי הדדי** [ילושנה עם קמח שלו כאחד] באופן שיש בשניהם כדי שיעור חלה; ומן הדין חייבת העיסה בחלה, שהרי קמח זה טבול הוא לחלה, היות ולא היתה הפרשתו כלום, ומצטרף לקמח שלו להשלים שיעור עיסה החייבת בחלה - **ואילו הוא קסבר**: קמח זה חלה הוא ואינו טבול לחלה, **ונתקנה עיסתו** [מתוקנת היא עיסתו], כלומר: אינה חייבת בחלה, **ואתי למיכלה בטיבלה** [ויבוא לאוכלה בטיבלה], קודם שיפריש ממנה חלה. [2076]

ולכך אמרו חכמים שיחזירנה הכהן לישראל, וידעו הכל שקמח זה עדיין טבול לחלה.

ותמהה הגמרא על חשש זה: **והאמרת**: **אדם יודע שאין מפרישים חלה** כשהיא **קמח**, ואם כן ודאי שיפריש הכהן חלה, אם יצרפנה לקמח שלו!?

ומשנינן: **יודע** הכהן **וגם אינו יודע**, דהיינו:

יודע הוא **שאין מפרישין חלה** כשהיא **קמח**.

ואולם אינו יודע טעמו של דבר היטב, [2077] **דסבר**: [**טעמייהו**] [**טעמא**] **מאי**, מה הוא הטעם שאין מפרישין חלה קמח - **משום טירחא דכהן** שיצטרך ללוש את הקמח, **ואם**

גלגל, לא נתחייב בחלה, אבל אם הפריש חל שם חלה עליה, [ושיעור זה שוה לפירות שהגיעו ל"עונת המעשרות" ועדיין לא נתמרחו בכרי]; ג. משגלגל נתחייב בחלה [ושיעור זה שוה למירוח בכרי לענין מעשרות]. ב. ברש"י כתב שאינו חל משום שנאמר "ראשית **עריסותיכם** [היינו עיסותיכם] חלה תרימו תרומה", והראשונים הקשו על זה, שהרי גבי מעשרות נאמר "ראשית דגנך" דהיינו לאחר דיגון ומירוח, ומכל מקום אם הפריש בשבלים חל עליו שם תרומה; וראה מה שכתבו הראשונים בישוב שיטת רש"י. ולדעת רש"י אין אלא שני שיעורים בחלה, שקודם הגלגול אינו חייב בחלה ואפילו אם הפריש אין חל עליה שם חלה, ומשנתגלגלה העיסה נתחייבה היא בחלה.

[2076] מה שלא אמרה הגמרא בפשטות, שיטעה הכהן לומר שקמח זה אינו חייב בחלה ויאכלנו בטיבלו, היינו משום שאין דרך לקבל קמח בשיעור המחייב בחלה, וכל החשש הוא שיצרפנו עם קמח אחר, תוספות הרא"ש.

[2077] א. ביאר בתוספות רי"ד, שאף ידיעתו אינה מכח הפסוק, שאם כן לא היה נותן טעמים משלו לדין זה, אלא שמכח מנהג העולם יודע הוא שאין מפרישין חלה קמח. ב. לכאורה דברי הגמרא תמוהים, שהרי כל מה שאנו באים ליישב הוא למה לא נאמר שמתוך ידיעתו שאין זו חלה נותן הוא לשם מתנה, ובתוך כדי ישוב אנו אומרים שאינו יודע שאין חלתו חלה!? ומטעם זה ביאר הריטב"א, שאף כי יש לומר ששניהם טועים וחושבים שאין הדין אמור אלא בעל כרחו של כהן, ויכול הוא למחול, מכל מקום הבעלים שאינם יודעים אם הוא מוחל, יש לנו לומר

כן סבור הכהן בלבו: **טירחא דכהן** הא **אחילתיה** [מוחל אני על טרחתי], וחל על הקמח שם חלה.

ומקשינן: לדבריך שאתה אומר: הישראל אכן נתנה לכהן לשם מתנה, אלא שמשום חשש זה ציוונו חכמים להחזירנה, אם כן למה אמרו לו להחזירה!?

והרי היה להם לסמוך על כך שיאמרו: **תיהוי** החלה הזו **תרומה**, כלומר: תישאר החלה ביד כהן כאילו היתה תרומה חלה, ומכל מקום **לא תיאכל**, **עד שיוציא עליה חלה ממקום אחר** [2078] מעיסה אחרת החייבת בחלה בפני עצמה.

שהרי **מי לא תנן** במשנה בדמאי [ה י] כי האי גוונא:

שכך שנינו: התורם פירות שבאו **מן העציץ הנקוב** החייבים בתרומה מדאורייתא, **על** פירות שבאו מן העציץ **שאינו נקוב** שאינם חייבים אלא מדרבנן, שמעיקר הדין לא חל שם תרומה על הפירות, כי זה כמי שתורם מן החיוב על הפטור, שאין על מה שתרם שם תרומה, ועדיין טבול הוא לתרומה -

הרי פירות אלו **תרומה** ואין הכהן צריך להחזירם, [2079] **ולא תיאכל** תרומה זו שהיא טבל

שנותנים הם לשם מתנה; וראה עוד בהערה שעל תירוצה השני של הגמרא, **וראה מה שכתב המהר"ם** בישוב קושיית הריטב"א.

[2078] יש לדקדק מלשון רש"י, שלא היה גורס "ממקום אחר"; וכן משמע מרש"י ד"ה עד שיפריש שכתב שם: "ממקום אחר" לאו דוקא, ולא כתב כן על דברי הגמרא כאן, ומיהו ראה ב"שיטה לא נודע למי" שפירש לשון "ממקום אחר" כאן, שהוא משום דמסתמא ליכא בחלה כדי עיסה שחייבת בחלה.

[2079] כן כתב רש"י; והתוספות ישנים הוסיפו: וגם אין בעל הבית חייב להפריש עוד תרומה אחרת מן הפירות שבאו מעציץ שאינו נקוב "דכיון דאין עליו חיוב תרומה אלא מדרבנן, הם אמרו דאין צריך תיקון אחר לשאינו נקוב", ונראה מלשונם שאין עליו שם תרומה אפילו מדרבנן, ורק משום "הם אמרו והם אמרו" אינו צריך להפריש עוד משאינו נקוב. ורש"י ביבמות פט ב כתב: "כיון דאפטור קא מפריש, לא חייל עלה שם תרומה, הלכך טבל הוא [התרומה שתרם מהעציץ הנקוב] ואסור אף לכהן, ורבנן **הוא דגזרי למתבה לכהן**, **הואיל וקרא עליה שם תרומה**, וישראל זה שנתנה צריך להפריש עלה תרומה ומעשר, ואין צריך לחזור ולהפריש ממה שאין נקוב דתרומה דיליה מדרבנן היא, **והא אפריש**". וראה כאן ב"שיטה לא נודע למי" שהביא שלש שיטות בענין הפרשת תרומה מן העציץ שאינו נקוב אחר שהפריש עליו מן הנקוב: א. צריך לחזור ולהפריש ממנה, ומה שלא הזכירה זאת המשנה, הוא משום שהיות ותני תקנתא דאורייתא שבק לתקנתא דרבנן. ב. אינו צריך להפריש משאינו נקוב, "דכיון שאינו נקוב מדרבנן הוא דמחייב בתרומה, היכא דתרם עליה מן הנקוב בדיעבד תרומתו תרומה". ג. "מן הנקוב על שאינו נקוב ודאי דינא הוא דלפטריה לשאינו נקוב, דמה נפשך: אי מדאורייתא, [הרי] שאינו נקוב פטור, ואי מדרבנן, [הרי] שאינו נקוב בר חיובא הוא, ומן הנקוב על שאינו נקוב הוה ליה מן החיוב על החיוב, דלא גרע כי תרים עליה מן הנקוב"? ולכאורה דברי התוספות בסוגייתנו הם כשיטה שניה; ובדברי רש"י ביבמות שם יש לכאורה סתירה מרישא לסיפא, דברישא ["רבנן הוא דגזרי למתבה לכהן הואיל וקרא עליה שם תרומה"], משמע כשיטה שניה, ובסיפא ["דהא אפריש"] משמע כשיטה שלישית. וראה עוד מחלוקת הריב"ן עם הר"י בתוספות יבמות פט ב, אם התרומה שהפרשה אסורה לזרים, שלדעת הריב"ן אינה אסורה לזרים, [ויש להסתפק לשיטתו אם סובר כשיטה ראשונה או כשיטה שניה הנזכרים], ושיטת הר"י בתוספות שם הוא, שהתרומה אסורה לזרים, [ויש לפרש שיטתו כשיטה שניה או שלישית הנזכרים]. ויש לעיין, לשיטות הסוברים שמדרבנן נפטר על ידי התרומה הפירות שבעציץ שאינו נקוב, אם כן מאי מדמה הגמרא!? שהרי הניחא שם, לכן לא אמרו חכמים שיחזירנה לישראל, משום שהוא לא ישמור דיני תרומה בפירות, אם יחזירום לו, מה שאין כן במפריש חלתו קמח, הרי אין לחוש לזה, היות ואפילו מדרבנן אין עליו שם חלה!?

מן התורה, **עד שיוציא עליה תרומה ומעשר ממקום אחר**.[2080]
הרי שסמכו חכמים על כך, שיתקננה, ולא יאמר, כיון שבידי היא, בהכרח תרומה היא, ולא יתקננה כשאר תרומה שאינה צריכה תיקון אחר; והוא הדין כאן, יורו לו חכמים שהקמח חייב עדיין בחלה וכיצד יתקן את הקמח שבידו, ולא ייאלץ להחזיר את החלה שניתנה לו לשם מתנה!?
ומשנינן: אף שלא חששו חכמים גבי תרומה מן הנקוב על שאינו נקוב שלא ישמע בקולם, מכל מקום גבי הפרשת חלה מן הקמח, חששו חכמים שלא ישמע בקולם, ומשום ד**בתרי מני צאית** [בשני כלים, יציית], כלומר: כשיורו לו חכמים על תרומה שניתנה מכלי נקוב על כלי אחר שאינו נקוב, שצריכה היא תיקון, אכן יציית לדבריהם, שמקובלים הם עליו.
אבל **בחד מנא, לא צאית** [בחלת קמח שניטלה על שאר הקמח שבאותו כלי, לא יציית], כלומר: כשיורו לו חכמים שחלה זו אינה חלה אף שניטלה על הקמח שבאותו כלי, לא יציית להם, ויבוא לאוכלה בתורת חלה מבלי להפריש עליה חלה אחרת, ולכן ציוו חכמים שיחזירנה.
ואיבעית אימא בטעם הדבר שחייבו את הכהן להחזיר את הקמח, שהוא אינו משום שמא יסבור הכהן שחלה היא, כי **לעולם כהן** שהוא זריז וכשר[2081] **מיצת ציית**, ואם לא היה החשש אלא משום הכהן, אכן היו מורים לו חכמים שיתקננה.
ואולם טעם הדין שציוו חכמים להחזיר את הקמח, הוא משום תקלתו של בעל הבית, ד**קסבר בעל הבית נתקנה עיסתו** [שלש מן הקמח שנותר בידו] על ידי הפרשת החלה כשהיתה קמח, ומן הדין לא נתקנה עיסתו, **ואתי למיכל** את עיסתו **בטיבלא** [ויבוא לאכול את עיסתו כשהיא עדיין טבולה לחלה].

[2080] ביארו התוספות ביבמות פט ב בשם הר"י, שלכך שנינו: "ממקום אחר", לומר שלא יפריש מן התרומה בעצמה תרומה ומעשר, משום שאם כן יבואו לאכול את השיריים כשאר חולין, והרי תרומה הם מדרבנן; וזה הוא לשיטתו שהוא סובר: חל שם תרומה מדרבנן על התרומה שתרם; אבל רש"י כתב שהוא הדין מיניה וביה, ולאו דוקא אמרו "ממקום אחר", ואין להוכיח שרש"י חלוק על התוספות וסובר כהריב"ן, אלא שיש לומר שרש"י אינו סובר כהגזירה שגזרו התוספות, או שסובר הוא כי זה גזירה לגזירה כיון שאין עליה שם תרומה אלא מדרבנן. וצריך ביאור: איך יוציא עליה מעשר ממקום אחר, והרי הפירות שתרמן תחילה אינם חייבים מדרבנן במעשר, ואם יוציא כנגדן מעשר ממקום אחר החייב במעשר מדרבנן נמצא שהוא "מרבה במעשרות" שהמעשרות מקולקלים המה!? ובהכרח, שאם כי יש עליהם לחומרא דין תרומה מדרבנן, מכל מקום אין אומרים שאין הם חייבים בתרומה מדרבנן, שהרי מדאורייתא חייבים הם, ולא אמרו דבריהם לקולא. ומיהו, אם כי מתייחסים אנו אל הפירות האלו כאילו הם חייבים בתרומה ואפילו מדרבנן, מכל מקום מסתבר שאינו יכול להפריש פעם שנית את התרומה על פירות אחרים, ולא מיבעיא שאינו יכול להפריש אותם שנית על עציץ שאינו נקוב שאינו חייב אלא מדרבנן, אלא אף על פירות אחרים החייבים מדאורייתא יש לדון שאינו יכול לתרום אותם שנית, הואיל וכבר תרם אותם, ומדרבנן חלה התרומה, וצריך תלמוד.

[2081] פירש רש"י: דכהנים זריזים וכשרים הם, שאין נותנין תרומה אלא לכהן חבר.

ומקשינן אף לפירוש זה: **והאמרת: אדם יודע שאין מפרישין חלה קמח**, ולמה יטעה בעל הבית!?

ומשנינן: **יודע** בעל הבית **ואינו יודע! יודע שאין מפרישין חלה קמח**, **ואינו יודע** טעמו של דבר, **דסבר** בעל הבית: **טעמא מאי משום טירחא דכהן**, **טירחא דכהן** הרי **קבלה** הכהן **עליה**. [2082]

ומקשינן אף לפירוש זה: **ותיהוי תרומה ויחזור ויתרום**, כלומר: יורו לו חכמים לבעל הבית, שאף כי החלה נשארת ביד כהן כתרומה, מכל מקום עליו לחזור ולתקן את הקמח שנותר בידו!?

כי **מי לא תנן** במסכת דמאי [שם] כעין זה: התורם **משאינו נקוב על הנקוב**, הרי זו **תרומה** ביד כהן, **ויחזור** בעל הבית **ויתרום** על הנקוב מפירות החייבים בתרומה מן התורה; הרי שלא חששו חכמים שמא יסבור בעל הבית שנתקנו פירותיו, ואף כאן נאמר כן!?

ומשנינן: **הא אוקימנא** [הרי כבר יישבנו]: **בתרי מאני צאית בחד מנא לא צאית**, ובעל הבית שאינו בחזקת כשר וזריז, יש לחוש שלא ישמע לנו, כיון שהוא בכלי אחד. [2083]

ותמהינן: **וכי** אטו **לא צאית** בעל הבית, ואפילו בכלי אחד!?

והתנן:

התורם קישות ונמצאת שהיא **מרה**, או שתרם **אבטיח ונמצא סרוח**, ונמצא שתרם מן הרעה על היפה, הרי מה שתרם **תרומה** היא, **ויחזור ויתרום** תרומה אחרת מן הקישות והאבטיחים היפים שבידו.

הרי שסמכו חכמים על בעל הבית שיחזור ויתקן את פירותיו, אף שהתרומה שתרם תחילה מתוכם הוא שתרם, ולא אמרו שיחזירנה הכהן, כי בעל הבית לא יציית לתרום שוב!? ומשנינן: **שאני התם** שאי אפשר לחכמים שיאמרו לכהן להחזירה לישראל להיות טבל בידו, וגם החשש שמא לא יחזור ויתרום אינו חשש חמור כל כך, וכל זה כיון **דמדאורייתא** הרי אף התרומה הראשונה שתרם **תרומה מעליא היא**, **מדרבי אלעאי**! ולכן לא אמרו חכמים שיחזירנה הכהן.

דאמר רבי אלעאי:

[2082] לכאורה דברי הגמרא תמוהים, שהרי כל מה שאנו באים ליישב הוא למה לא נאמר שמתוך ידיעתו שאין זו חלה נותן הוא לשם מתנה, ובתוך כדי ישוב אנו אומרים שאינו יודע שאין חלתו חלה!? וכעין זה הקשה הריטב"א על תירוץ הגמרא הקודם, ותירץ, שהכהן הוא שאינו יודע אבל הבעלים יודעים; ואם כן מה נענה על תירוץ הגמרא הנוכחי!? ולתוספות הרא"ש היה קשה הקושיא הזו, ולכן כתב: ואף על פי שמתחילה נתכוין לשם מתנה, לבסוף כשרואה שאין כהן מקפיד, סבור הוא שנתקנה עיסתו; **וראה מה שכתב מהרש"א בדברי התוספות**.

[2083] לפי המבואר כאן צריך לומר, שהטעם שאמרה הגמרא "ואיבעית אימא" אינו כדי שלא נצטרך לחלק בין חד מנא לתרי מאני, אלא אומרת הגמרא מסברא שכהן צאית.

מנין לתורם אפילו **מן הרעה על היפה, שתרומתו תרומה,** [2084] **שנאמר**: "**ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו** [היפה שבו] ", כלומר: אם תתרמו מן היפה שבו, כי אז לא תשאו עליו חטא, ומשמע: אם לא תתרמו את היפה שבו, או אז תשאו עליו חטא, **ואם אינו קדוש** מה שתרם מן הרעה, הרי צריך הוא לחזור ולתרום, ואם כן **נשיאות חטא למה!**? [2085]

אלא **מכאן לתורם מן הרעה על היפה, שתרומתו תרומה**, ולכן נושא הוא עליו חטא, שהרי לא הרים את התרומה מן החלב שבו.

כאן שבה הגמרא לדין משנתנו ששנינו: "בזו ובזו ובזו, אם יש שוה פרוטה בכולן מקודשת, ואם לאו אינה מקודשת; היתה אוכלת ראשונה ראשונה, אינה מקודשת עד שיהא באחת מהן [כלומר: באחרונה] שוה פרוטה":

אמר רבא:

דף מז.

לא שנו שאין הראשונה והשניה - שאכלתן - מצטרפות לפרוטה משום שמלוה הן:

אלא בכגון **דאמר לה**: "התקדשי לי **בזו ובזו ובזו**", דהיינו, שהיה נותן לה תמרה ואומר "בזו", והיא אוכלת, וחוזר ונותן לה ואומר "ובזו", והיא אוכלת, וחוזר ונותן לה ואומר "בזו"; ומשום שבשעת נתינת הראשונה והשניה, עדיין לא נגמר דיבורו, ואין הקדושין גומרים ואין התמרות נקנות לאשה עד שלא גמר דיבורו, וכשנגמר דיבורו כבר הן מלוה בעלמא.

[2084] בפשוטו ביאור דברי רבי אלעאי הם, כי מאחר שאמרה תורה [במדבר יח כט]: "מכל מתנותיכם תרימו את כל תרומת ה', מכל חלבו את מקדשו ממנו. ואמרת אליהם בהרימכם את חלבו ממנו, ונחשב ללויים כתבואת גורן ויקב", אם כן הייתי אומר שאין זו מצוה להרים את החלב או איסור שלא להרים את החלב, אלא עיקרו הוא דין בהפרשת תרומה שצריך ליתנו מן החלב שבו, ולכן הייתי אומר שאם תרם מן הרעה על היפה אין תרומתו תרומה; ומיהו אינו מוכרח לפרש כן, כי יש לפרש דפשיטא ליה שהוא דין איסור, אלא שהיה דן אם נאמר בזה "כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני".

[2085] בתוספות הקשו: והרי שיטת רבא בתמורה ד ב: "כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני", ומבואר שם בגמרא, שאין זה סתירה לחיוב מלקות שחייבה התורה על העובר, משום דסוף סוף "עבר אמימרא דרחמנא", ואם כן איך אמרו: "אם אינו קדוש נשיאות חטא למה", והרי עבר אמימרא דרחמנא!? והנה נסתפקו האחרונים בטעם הדין ד"כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני" אם הוא **משום** שעשה נגד רצון התורה, או שהוא גילוי על כל הלאוין שגם אינם חלים. ואם נאמר שהוא סיבה ומשום שעשה נגד רצון התורה, אם כן אינו דומה לנידון דידן, כי רבי אילעאי נסתפק אם יסוד דין "חלבו" הוא דין או איסור, ואם ביסודו הוא דין בתרומה, אם כן הרי זה כמטלטל פירות שלא עשה ולא כלום, ואינו דומה לכל מקום, שסיבת אי החלות היא האיסור עצמו. וראה בתוספות הרא"ש, שתירץ: "ויש לומר אם אינו קדוש, אז אין כאן שם תרומה כלל, כאדם המטלטל תבואתו ממקום למקום ולא קרינן ביה "בהרימכם" ולא שייך בה נשיאות חטא"; **וראה** ב"שיטה מקובצת" בבבא בתרא פד ב בשם תוספות הרא"ש; וראה מה שתירצו התוספות, ובמה שכתב רבי עקיבא איגר בהבנת דבריהם; וב"תוספות ישנים" יבמות פט ב; וב**חידושי הגר"ח** בענין תורם מן הרעה.

אבל אם **אמר לה**: "התקדשי לי **באלו** [בשלש התמרות שהוא מחזיק בידו] ", ונתן לה את שלשת התמרות אחת אחת, **אפילו אוכלת** היא כל תמרה שניתנה לה, **נמי מקודשת** היא -

ומשום ד**כי קא אכלה מדנפשה קאכלה** [את שלה היא אוכלת], כלומר: מקבלת הראשונה לא באה התמרה לידה בתורת מלוה, כי מאחר שכבר נגמר דיבור הקידושין, הרי הקנה לה אותן בתורת קדושין, ומה שאכלה את קידושיה אכלה, ואפילו אם אכלה ראשונה ראשונה הרי היא מקודשת אם יש בכולן שוה פרוטה. [2086]

מסייעת הגמרא לרבא: **תניא כותיה דרבא** [למדנו ברייתא כדברי רבא]:

האומר לאשה: "**התקדשי לי: באלון ברמון ובאגוז**", **או שאמר לה**: "**התקדשי לי באלו** [באלון ברמון ואגוז שהוא מחזיק בידו] ", ונתן לה אותם: **אם יש בכולן** כאחד **שוה פרוטה**, הרי זו **מקודשת**, **ואם לאו** - שאף בכולן כאחד אין שוה פרוטה - **אינה מקודשת**.

וכן אם אמר לה: "התקדשי לי: **בזו ובזו ובזו**", **אם יש בכולם שוה פרוטה**, הרי זו **מקודשת**, **ואם לאו**, **אינה מקודשת**, וכמו ברישא; אלא שבאופן זה יש חידוש דין: שאם אמר לה: "התקדשי לי **בזו**", **נטלתו ואכלתו**; [**"בזו"**, **נטלתו ואכלתו**] [2087] ; "**ועוד בזו**" ונטלתו ואכלתו; "**ועוד בזו**" ונטלתו, **אינה מקודשת**, **עד שיהא באחת מהן**, **שוה פרוטה**. [2088]

ומפרשת הגמרא בתחילה את הברייתא:

האי "התקדשי לי: **באלון ברמון באגוז**", **היכי דמי**?

אילימא דאמר לה: "התקדשי לי: **או באלון או ברמון או באגוז**" - כך אי אפשר לומר, כי תיקשי הא דקתני: "**אם יש בכולן שוה פרוטה**, **מקודשת**", שהרי **והא "או" קאמר**!? דמשמע: כל פריט הוא מעשה קדושין בפני עצמו, ואי אפשר לצרפם למעשה קדושין אחד.

ואלא תפרש שאמר לה: "התקדשי לי **באלון וברמון ובאגוז**", אף כך אי אפשר לומר, שהרי **היינו** "**בזו ובזו ובזו**", ששנינו בסיפא!? [2089]

אלא לאו, בהכרח לפרש **דאמר לה**: "התקדשי לי **באלו**"; והרי אף זו תיקשי: **דהא מדקתני סיפא**: "**או שאמר לה התקדשי לי באלו**", **מכלל דרישא לאו "באלו" עסקינן**!?

[2086] נתבאר על פי לשון רש"י.

[2087] רש"י אינו גורס תיבות אלו, כמו שכתב ב"פני יהושע".

[2088] בבא זו מתפרשת בהמשך הסוגיא לדעת רב ושמואל בפירוש משנתנו, ולדעת רבי אמי בפירושה.

[2089] הקשה המהרש"א: והרי יש לומר שמשמיעתנו הברייתא שאף אם אמר בלא וי"ו החיבור הרי זה חשיב "כללי"!? וראה מה שהביא בשם ה"תוספות ישנים; וב"פני יהושע" גורס מכח קושיא זו "באלון וברמון ובאגוז" עם וי"ו החיבור.

ואם כן מה פירוש הבבא: "התקדשי לי באלון ברמון באגוז"!?
ומשנינן: **פירושי קא מפרש**: האומר לאשה: "**התקדשי לי באלון ברמון באגוז**" **כיצד**: **כגון דאמר לה**: "**התקדשי לי באלו**".
ומברייתא זו יש להוכיח, שבאומר "התקדשי לי באלו" אף שנתן לה אותם אחד אחד והיתה אוכלת כל פריט שקיבלה, הרי היא מקודשת, דהא **קתני סיפא**:
"**בזו נטלתו ואכלתו**", **אם יש באחת מהם שוה פרוטה**, **מקודשת**, **ואם לאו**, **אינה מקודשת**; **ואילו ברישא** כשאמר: "באלו" **לא קא מפליג** התנא [אין התנא מחלק] **בין אוכלת למנחת** -
הרי **שמע מינה** כדברי רבא: **כל היכא דאמר לה "באלו"**, **כי קא אכלה מנפשה קא אכלה**.
ומסקינן: אכן **שמע מינה** מברייתא זו כאשר אמר רבא.
כאן שבה הגמרא למחלוקת שנתבארה לעיל [מו א] בפירוש משנתנו, ששנינו: "היתה אוכלת אחת אחת, אם יש באחת מהן שוה פרוטה מקודשת"; ונאמרו בזה שתי שיטות: רב ושמואל סוברים, שבבא זו מתיחסת לרישא שהוא "פרטי", כלומר: מעשה קדושין נפרד לכל פריט, ומשום שאם זה מתייחס לסיפא העוסקת ב"כללי" דהיינו מעשה קדושין אחד בכל הפריטים, הרי אי אפשר לומר שאם יש באחת מהן שוה פרוטה הרי היא מקודשת, כי לשון זה משמע, שאפילו אם היה בראשונה ובשניה שכבר אכלתם שוה פרוטה הרי היא מקודשת, וזה הרי אינו, היות ואלו כבר נעשו מלוה בשעת גמר הקדושין, דהיינו כשגמר את דיבורו.
ולכן סוברים הם, שבהכרח בבא זו אריש קאי, ואף שהדין האמור ב"אוכלת" נכון גם ב"מנחת", מכל מקום יש חידוש בדין אוכלת כפי שנתבאר לעיל.
רבי אמי סובר, שבבא זו מתייחסת לסיפא העוסקת ב"כללי", ואכן אין כוונת המשנה לומר, שאפילו אם יש בראשונה או בשניה שוה פרוטה הרי היא מקודשת, אלא כוונת המשנה לומר: אם יש באחרונה שוה פרוטה.
וכאן מקשה הגמרא על רב ושמואל מברייתא זו שהובאה כאן, שאף בה נאמר שאם היתה אוכלת, הרי היא מקודשת אם יש באחת מהן שוה פרוטה.
כי **הניחא למאן דאמר**, לרבי אמי שפירש את הבבא ד"אוכלת" במשנתנו **דאסיפא** - דהיינו ב"כללי" - **קאי**, **ומאי** "**עד שיהא באחת מהן שוה פרוטה**" היינו: "**עד שיהא באחרונה שוה פרוטה**", אם כן ניחא אף הברייתא, **דהכי נמי** פירוש הברייתא הוא: "**עד שיהא באחרונה שוה פרוטה**".

אלא לרב ושמואל דאמרי תרוייהו, לפרש את הבבא ד"אוכלת" במשנתנו, דדוקא **ארישא** - העוסקת ב"פרטי" - **קאי**, היות ושנינו: "עד שיהא באחת מהן" דמשמע: אפילו בראשונה או בשניה, וביארו רב ושמואל שהוא הדין במנחת הדין כן, **ו"אוכלת"** ששנינו **איצטריכא ליה** לחדש, שאף האוכלת טעונה שוה פרוטה -

לשיטתם תיקשי ברייתא זו, שאף בה שנינו: "בזו נטלתו ואכלתו, ועוד בזו, ועוד בזו, אינה מקודשת, עד שיהא באחת מהן שוה פרוטה", ולשיטת רב ושמואל שבהכרח בבא זו א"פרטי" קאי, הלוא תיקשי:

הרי **הכא כללי קחשיב**, **פרטי לא קא חשיב**, הרי אין בברייתא זו כלל "פרטי", שנוכל ליחס להם את הדין המבואר בברייתא, שאם יש אפילו בראשונה או בשניה שוה פרוטה הרי היא מקודשת!?

המחשב על הקרבן בשעת עבודותיו, על מנת לאכול כזית מן הקרבן חוץ למקומו [כגון המחשב על קדשי קדשים לאוכלם חוץ לעזרה], הרי הקרבן פסול, והאוכלו אינו חייב כרת; ואילו המחשב לאכול כזית מן הקרבן חוץ לזמנו [כגון המחשב לאכול את החטאת לאחר יום ולילה], הרי הקרבן פיגול, והאוכלו חייב כרת.

ואולם אין הקרבן נעשה פיגול, אלא אם כן "קרב המתיר כמצותו", כלומר: רק אם נעשו שאר עבודות הקרבן בהכשר; ולפיכך: אם שחט את הקרבן על מנת לאוכלו חוץ למקומו, ונמצא שלא נעשית השחיטה כמצותה, הרי שאפילו אם קיבל את הדם על מנת לאוכלו חוץ לזמנו אין הקרבן נעשה פיגול.

ואם בתחילה שחט את הקרבן על מנת לאכול כזית חוץ לזמנו [שהוא פיגול], ואחר כך קיבל את הדם על מנת לאוכלו חוץ למקומו, נחלקו בדבר רבי יהודה וחכמים:

רבי יהודה סובר: כל שמחשבת הזמן קדמה למחשבת המקום, הרי זה פיגול וחייבים עליו כרת, ואם קדמה מחשבת המקום למחשבת הזמן אין זה פיגול.

וחכמים סוברים: זה וזה פסול ואין בו כרת.

וכן נחלקו, אם בשחיטה עצמה, אמר: "הריני שוחט על מנת לאכול כזית חוץ למקומו כזית חוץ לזמנו", שלדעת רבי יהודה, היות והקדים את מחשבת הפיגול, הרי זה פיגול וחייבים עליו כרת; ברם, כל זה אינו באופן שאמר לשון שמשתמע ממנה, שכל כזית היא מחשבה בפני עצמה, וכפי שיתבאר בדברי רבי; אבל אם אמר לשון שמשמעותה מחשבה אחת לאכילה חוץ למקומו וחוץ לזמנו, כי אז אין זה אלא "עירוב מחשבות", ואין זה פיגול אפילו לרבי יהודה.

ומשנינן: **הא מני** [כדעת מי היא] בבא אחרונה של הברייתא דהיינו דין "אוכלת", **רבי היא, דאמר**: לדעת רבי יהודה:

לא שנא אם אמר לשון: "**כזית כזית**" ללא וי"ו החיבור, דהיינו שאמר: "הריני שוחט את הזבח על מנת לאכול "כזית" חוץ לזמנו "כזית" חוץ למקומו", **ולא שנא** "**כזית וכזית**", דהיינו שאמר: "הריני שוחט על מנת לאכול כזית חוץ לזמנו, וכזית [בוי"ו החיבור] חוץ למקומו", "**פרטא**" **הוי**, כלומר שתי מחשבות נפרדות, והרי זה פיגול, היות וקדמה מחשבת הפיגול למחשבת הפסול.

והוא הדין שלשיטתו, אפילו האומר: "התקדשי לי בזו ובזו", או אפילו אמר: "התקדשי לי בזו ועוד בזו", הכל פרטי הוי, ולשיטתו נאמרה הסיפא של הברייתא; וכך הוא פירוש הברייתא:

"בזו ובזו ובזו אם יש בכולם שוה פרוטה, מקודשת", כי תנא קמא אינו סובר כרבי, ולשון זו "כללי הוי".

רבי אומר: "בזו נטלתו ואכלתו, ועוד בזו ועוד בזו אינה מקודשת, עד שיהא באחת מהן שוה פרוטה", ומשום שרבי סובר שלשון זו משמעה "פרטי", ואי אפשר לצרף כמה תמרות לקידושין, ואכן לאו דוקא "אוכלת", אלא הוא הדין "מנחת", ונקטה הברייתא לשון "אוכלת", להשמיענו דרך אגב, שגם באוכלת צריך שתהיה התמרה שוה פרוטה, ובפחות מזה אינה מתקדשת, ואף שהנייתה מזומנת לה.[2090]

אמר רב:

המקדש את האשה **במלוה** שהיא חייבת לו, **אינה מקודשת** ואפילו היו המעות שנתן לה עדיין בעין, כי **מלוה להוצאה ניתנה**, כלומר: שלו הם ורשאי הוא להוציא אותם בהוצאה.[2091]

[2090] נתבאר על פי רש"י ותוספות הסוברים: "מי ששנה זו לא שנה זו"; אבל הריטב"א לא ניחא לו בפירוש זה, והביא לפרש בשם רבינו נר"ו, שלא אמר רבי להחשיב לשון זו כפרטי אלא לחומרא וכעין גבי פיגול שהוא לחומרא. וכך הוא פירוש הברייתא: "בזו ובזו ובזו, אם יש בכולן שוה פרוטה מקודשת", כלומר: אף אם אין רק בכולן יחד שוה פרוטה הרי היא מקודשת לחומרא. בזו נטלתו ואכלתו וכו' אינה מקודשת עד שיהא באחת מהן שוה פרוטה" שאז היא מקודשת לחומרא, כי שמא פרטי הוי ואם יש אפילו בראשונה שוה פרוטה הרי היא מקודשת; אבל אם אין רק בכולן יחד שוה פרוטה, כי אז אינה מקודשת ואפילו לחומרא, כי אף אם תמצי לומר שלשון זו כללי הוי, הרי כיון שאכלתו הוה לה מלוה ואינה מקודשת [עד שיאמר באלו]; אבל אם לא היתה אוכלת אלא מנחת, כי אז היתה מקודשת לחומרא אפילו אם רק בכולן יחד יש שוה פרוטה, כי שמא כללי הוי, ומקודשת לחומרא.

[2091] א. בהמשך הסוגיא מפלפלת הגמרא בדינו של רב אם אכן "מלוה להוצאה ניתנה", והדברים צריכים ביאור, כי ודאי שהמלוה ניתנה להוצאה, ומה מקום יש לפקפק בזה. ובפשוטו הנידון הוא אם כשהמעות עדיין הם בעין ברשות הלוה, האם כבר של הלוה הם, ואילו ירצה המלוה לחזור בו אינו יכול לחזור בו, או שעדיין ברשות המלוה היא עד שלא הוציאם, וכן מבואר בתוספות ר"י הזקן, [וראה גם בתוספות רי"ד], **ועל פי דרך זו תתבאר הסוגיא בפנים**. ב. אך הנה רש"י כתב כאן: "**להוצאה ניתנה**: הלוה רשאי להוציאה בהוצאה, ואינו חייב להעמידה בעיסקא שתהא מצויה בכל עת שיתבענו, וכיון דלהוצאה ניתנה, הויא לה כי דידה, ולא יהיב לה מידי". וביאר ב"פני

נימא כתנאי, האם נאמר שדינו של רב במחלוקת התנאים הבאה היא שנויה: דתניא: **המקדש במלוה אינה מקודשת, ויש אומרים: מקודשת.**

מאי לאו דהכא במאי עסקינן: כגון שקידש במלוה שהמעות עדיין בעין, **ובהא קמיפלגי**?

דמר - תנא קמא - **סבר: מלוה להוצאה ניתנה**, ולכן אינה מקודשת אפילו אם המעות בעין.

ומר [יש אומרים] **סבר: מלוה לאו להוצאה ניתנה**, ולכן אם המעות הן עדיין בעין הרי היא מקודשת. [2092] דוחה הגמרא: **ותסברא**, וכי כיצד יעלה על דעתך שבדין זה נחלקו, והרי **אימא סיפא** של אותה ברייתא:

ושוים התנאים של הברייתא **במכר** של קרקע הנקנית בכסף, **שזה** - המלוה - **קנה**, שאם אמר לו המוכר ללוקח: "מלוה שיש לי עליך יהא לך בשביל המכר", ונתרצה לו, קנה הלוקח אם המעות הם בעין. [2093]

יהושע" את כוונתו, שהוקשה לו מה טעמו של הסובר: מלוה לאו להוצאה ניתנה, והרי ודאי שלכך הלוה לו, אלא על כרחך שבהכי פליגי: מר סבר: להוצאה ניתנה ואינו חייב להעמידה בעיסקא, ורשאי להוציאה לגמרי מן העולם, ומר סבר: לאו להוצאה ניתנה, אלא חייב הוא להעמידה בעיסקא, ואם כן הרי המלוה תמיד ברשות הבעלים לקדשה בו, או המעות או העיסקא שקנה תחתיו, וראה מה שכתב "המקנה" בביאור דברי רש"י, וראה מה שיתבאר בהערות בעמוד ב שהכריח את רש"י לשון הגמרא שם לפרש שלא כתוספות ר"י הזקן. ג. במה שמתבאר בדברי רש"י [כפי שפירשה ה"פני יהושע"], שאילו היה צריך להעמיד את המלוה בעיסקא - שהיא: פלגא מלוה ופלגא פקדון - היתה מקודשת, יש לדון אם היתה מתקדשת רק בערך הפקדון שבעיסקא, או אף בחלק המלוה שבעיסקא; וכתב ב"קצות החושן" דממשמעות לשון רש"י נראה שהיא מקודשת אף בחלק המלוה שבעיסקא, ודלא כמו שכתב ב"תשובות מיימוניות" משפטים סימן יב; וראה גם בחזון איש סימן קמח לדף זה. ד. ויש מי שפירש בדעת רש"י, שאין כוונת רש"י לומר שלמאן דאמר: "מלוה לאו להוצאה ניתנה" הרי היא מקודשת בעיסקא ואפילו אין המעות בעין, וכפי שיובאו בהמשך הסוגיא בהערות ראיות לזה; אלא רש"י מודה אף הוא, שהיא מקודשת במעות רק אם הם בעין שלא הוציא את כולם, אלא שלדעת רש"י אין הטעם משום שהמלוה יכול לחזור בו, אלא שהיא מקודשת משום שהכסף אינו של הלוה לגמרי, כי חייב הוא להעמידה בעיסקא [וכלשון הגמרא: "**להוצאה** - ללא עיסקא - **ניתנה**" ו"**לאו להוצאה** - ללא עיסקא - **ניתנה**"], ובמעות שהם של המלוה בזה הוא מקדשה, [וראה ב"חזון איש" שם, שכתב דמדברי הגמרא משמע שצריך שיהיה בעין, והקשה דלפי רש"י למה צריך זה]. ה. ולפי פירוש זה משמע שבעיסקא אינה מקודשת, שאם לא כן למה לי שיהיו המעות בעין, ובהכרח לומר בדעת רש"י אחד משנים: א. בעיסקא אינו יכול לקדש אלא בחלק הפקדון שבה, ואילו במלוה יכול לקדשה בכולה. ב. כמו שכתב ב"ברכת אברהם" שבעיסקא אינו יכול לקדש כלל, שאינה של המלוה ואפילו חלק הפקדון שבה.

[2092] ב"פני יהושע" נתקשה, למה הוצרכה הגמרא לומר את טעם מחלוקתם, והרי בהדיא שנחלקו תנאים בדינו של רב האומר: המקדש במלוה אינה מקודשת!? ויישב, שהיה מקום לפרש את מחלוקתם במלוה שלא שלח הלווה את ידו בהם להתחיל להוציאם, אם קנה את המלוה או לא, [ועל דרך המבוארת בגמרא בעמוד ב, וראה במהרש"א שעמד בזה למה לא נפרש את מחלוקתם באופן זה], ועל זה אמר מאי לאו שנחלקו במלוה שכבר התחיל להוציאה, ובדין "מלוה להוצאה ניתנה". ויש להעיר בדברי הגמרא, דהנה לקמן בעמוד ב מביאה הגמרא ברייתא שנחלקו תנאים ב"התקדשי לי בשטר חוב" אם היא מקודשת, ורצתה הגמרא לפרש את מחלוקתם שנחלקו במקדש במלוה אם היא מקודשת, ובפשוטו משמע שכוונת הגמרא לפרש את מחלוקתם אפילו במלוה שאינה בעין, ואילו כאן מפרשת הגמרא שנחלקו במלוה אם להוצאה ניתנה, והיינו דוקא כשהמעות הם בעין, [לא מיבעיא לשיטת ר"י הזקן, אלא לפי מה שנתבאר בהערה 6 אות ד לעיל, אף לשיטת רש"י כן].

[2093] כן כתב רש"י; ולפי מה שהבין ה"פני יהושע" בשיטת רש"י צריך ביאור, למה פירש שהמעות הם בעין, והרי במה שנחלקו במלוה לענין קידושין אי להוצאה ניתנה או לא, אין זו מחלוקת דוקא כשהמעות בעין, כי הרי אם אין

ואי אמרת שהברייתא עוסקת במקדש במלוה כשהמעות הן בעין, ולדעת תנא קמא אינה מקודשת משום **שמלוה להוצאה ניתנה**, אם כן אף במכר **במאי קני** [במה יקנה]!? והרי ודאי שאין כאן מעות לקנות, היות ומלוה להוצאה ניתנה. [2094]

אלא **אמר רב נחמן**: **הונא חברין מוקים לה במילי אוחרי** [חברנו הונא, מפרש את הברייתא שהיא עוסקת בענין אחר], ואין היא עוסקת כלל במקדשה במלוה שהיא חייבת לו, אלא:

והכא בברייתא **במאי עסקינן**: **בכגון שאמר לה**: "**התקדשי לי במנה**" שיש בידו, **ונתן** לה את המנה, **ונמצא מנה חסר דינר**, ואמר לה המקדש: "יהא אותו דינר מלוה עלי". [2095] וטעם מחלוקתם היא:

מר - תנא קמא - **סבר**: **כסיפא לה מילתא למיתבעיה** [בושה היא לתובעו] לאחר זמן שיפרע לה את אותו הדינר, ולכן מתחילה אין היא מסכימה לקדושין.

ומר סבר: **לא כסיפא לה מילתא למיתבעיה** [אין היא בושה מלתובעו], ולכן מסכימה היא להתקדש במעות שנתן לה, ואילו הדינר יהא עליו מלוה.

ומקשינן: **ואלא** - לפי מה שפירשנו את הברייתא - **הא דאמר רבי אלעזר**:

מעות יש עיסקא, ואם כן על זה קאי "ושוין במכר שזה קנה"; ולפי מה שנתבאר בהערה לעיל דלא כה"פני יהושע", ואף רש"י מודה שאינו יכול לקדש אלא במעות שהם בעין ואפילו למאן דאמר: מלוה לאו להוצאה ניתנה, ניחא.

[2094] שיטת הרמב"ם [מכירה ז ד] היא: "מי שהיה לו חוב אצל חבירו, ואמר לו: "מכור לי חבית של יין בחוב שיש לי אצלך", ורצה המוכר, הרי זה כמי שנתן הדמים עתה, וכל החוזר בו מקבל מי שפרע, [כי מעות אינם קונים במטלטלין אלא לענין "מי שפרע"]; לפיכך אם מכר לו קרקע בחובו [שהיא נקנית בכסף], אין אחד מהם יכול לחזור בו, אף על פי שאין מעות המלוה מצויות בשעת הממכר", והיינו שמלוה קונה במכר. והראב"ד השיג עליו: "לא ידעתי זה למה, שהרי הושוו הגאונים כולם: "מלוה להוצאה ניתנה", ואינה כנתינת מעות כלל, והכי אמרינן בקדושין [בסוגייתנו] "ושוין במכר שזה קנה, ואי אמרת מלוה להוצאה ניתנה במאי קני"; ורואה ב"ספר המפתח" מה שכתבו לפרש את דעת הרמב"ם. [ויש לדקדק בלשון הראב"ד שהקשה על הרמב"ם: "שהרי הושוו הגאונים כולם מלוה להוצאה ניתנה", ומה ענין זה לדברי הרמב"ם, כי אילו היה הרמב"ם אומר שקונה במכר רק כשהמעות בעין, אם כן שייך להקשות: "מלוה להוצאה ניתנה", אבל הרמב"ם הרי כתב "אף על פי שאין מעות המלוה מצויות בשעת הממכר", ובאופן זה אין זה ענין ל"מלוה להוצאה ניתנה", אלא שאי אפשר לקנות במלוה. ובאמת שלפי זה הוקהה קצת גם קושיית הראב"ד מסוגייתנו, שהרי לפי מה שהגמרא מפרשת את הברייתא שהם חלוקים ב"מלוה להוצאה ניתנה", והיינו כשהמעות בעין, אם כן גם מה ששנינו "ושוין במכר שזה קנה", היינו דוקא כשהמעות בעין, וכפי שאכן פירש רש"י; ועל זה מקשה הגמרא: כיון שמלוה להוצאה ניתנה מה לי אם המעות בעין מה לי אם המעות אינם בעין; ואדרבה מדוייק לשון הגמרא: "ואי אמרת **מלוה להוצאה ניתנה** במאי קני", שהיה לו לומר: ואי אמרת שבמקדש או **במוכר במלוה** עסקינן, במכר אמאי קנה].

[2095] נתבאר על פי רש"י, שכתב כן כדי לבאר את לשון "המקדש במלוה" ששנינו בברייתא, וכמו שפירש את דבריו ב"אבני מלואים" סימן כט סקט"ו סד"ה ולפי מ"ש; וכתב "המקנה" לעיל דף ח, שלכך הוצרך רש"י לומר שזקף המקדש אותו דינר במלוה, משום שאין הקידושין כמו מקח ששייך לפסוק עליו מעות, ואינו יכול לקנות אשה בהקפה, ולכך צריך שיזקוף עליו במלוה, [וחידוש יש בדבריו, שאם כי אין כאן חוב כלל יכול הוא לזקוף אותו דינר במלוה, כי לכאורה אם לא יכתוב לה שטר או יעשה מעשה קנין להתחייב באותו דינר, אינו מחוייב בו]; אבל ה"אבני מלואים" בסימן כט סקט"ו מפרש את כוונת רש"י שהדינר נעשה עליו חוב, ומשום שאשה כמו מקח היא שמתחייב עליה לשלם כפי שפסק, ראה שם היטב; וראה עוד מה שנתבאר בהערות על דברי רבי אלעזר שבהמשך הסוגיא.

התקדשי לי במנה, ונתן לה דינר אחד בלבד, **הרי זו מקודשת**, והבעל **ישלים** לאחר זמן, [2096] **לימא כתנאי אמרה לשמעתיה** [האם נאמר, שדבריו במחלוקת התנאים שבברייתא היא שנויה]!?

אמרי בני הישיבה: אינו דומה נידון הברייתא למה שאמר רבי אלעזר, כי הברייתא הרי עוסקת כשהיה חסר דינר אחד בלבד מתוך המנה, **ומנה חסר דינר** שדבר מועט הוא ביחס למנה **כסיפא לה מילתא למיתבעיה** לדעת תנא קמא, אבל **מנה חסר תשעים ותשע** כאופן שעוסק בו רבי אלעזר, אפילו תנא קמא מודה דלא **כסיפא לה מילתא למיתבעיה**.

מיתיבי לרב שאמר: המקדש במלוה אינה מקודשת, ואפילו כשהמעות עדיין בעין:

האומר לאשה: "**התקדשי לי בפקדון שיש לי בידך**", **והלכה** האשה **ומצאתו** לפקדון **שנגנב או שאבד**:

אם נשתייר בידה **הימנו** [מן הפקדון, שלא נגנב או נאבד] **שוה פרוטה**, הרי זו **מקודשת** באותה פרוטה; [2097] **ואם לאו, אינה מקודשת**.

ואם קידשה **במלוה** שהיא חייבת לו, **אף על פי שנגנבו** או שנאבדו המעות שנתן לה, **ולא נשתייר הימנו** [מהמלוה שנתן לה] **שוה פרוטה**, הרי זו **מקודשת**. [2098]

רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר:

דף מז:

אף **מלוה** (תחילת העמוד) **הרי היא כפקדון**, שאין היא מקודשת אלא אם יש עדיין בעין שוה פרוטה מן המעות שנתן לה.

ותיקשי לרב: הרי **עד כאן לא פליגי** תנא קמא ורבי מאיר, **אלא, דמר** - תנא קמא - **סבר**: **מלוה אף על גב דלא נשתייר הימנה שוה פרוטה**, הרי היא מקודשת, **ומר** - רבי מאיר - **סבר**: אם **נשתייר הימנה שוה פרוטה, אין, ואי לא נשתייר הימנה שוה פרוטה, לא** - **אבל דכולי עלמא** - בין תנא קמא ובין רבי מאיר - סוברים: **המקדש במלוה** כשהמעות

[2096] ב"אבני מלואים" סימן כט ס"ק יד הביא מכמה ראשונים ואחרונים, שכוונת רבי אלעזר היא שאותו דינר חסר הוא תנאי בקידושין שאם ישלים אותו תהא מקודשת, וזה הוא שאמרו "וישלים", דהיינו שאם ישלים תהא מקודשת, ואם לאו לא תהא מקודשת, וראה שם מה שהביא משמם לבאר למה חל תנאי זה ואף שלא כפל את תנאו. אבל ה"אבני מלואים" גופיה חולק עליהם, וסובר, שיסוד הדין שהוא צריך להשלים אינו משום שהתנה את הקידושין בכך, אלא שהוא פסק על האשה מנה שלם, וכשם שבמקח מתחייב הקונה לשלם את דמי המקח כאשר קצצו, כך הקונה את האשה צריך הוא לשלם את דמיה כפי שקצצו.

[2097] הקשה ה"חזון איש" [סימן מ סק"ו], האיך יעידו עדים על הקידושין, כיון שלא ראו שיש פקדון בידה, וראה מה שביאר שם.

[2098] כתב רש"י: "מקודשת בההיא הנאה דמחיל לה גבה", והלשון צריך תלמוד, וראה מה שכתבו בזה ה"פני יהושע" וה"ברכת אברהם".

עדיין בעין, הרי היא **מקודשת**; ותיקשי לרב!? [2099]

אמר תירץ **רבא**: **ותסברא**, **הא מתרצתא** היא, **הא משבשתא היא** [וכי סבור אתה שברייתא זו מתוקנת, והרי מיניה וביה מוכח שברייתא משובשת היא]!? ובהכרח צריכים אנו לפרשה באופן אחר מכפי שנשנתה בבית המדרש, ושוב לא תיקשי לרב! כי **האי פקדון** ששנינו בברייתא שאם לא נשתייר הימנו שוה פרוטה אינה מקודשת אפילו לתנא קמא, **היכי דמי**?

אי [**דקביל**] [**דקיבלה**] האשה **עליה אחריות** על הגניבה או האבידה של הפקדון, הרי **היינו מלוה** שאין המעות בעין, כלומר: הרי חייבת היא בתשלומיו, והיות וסובר תנא קמא, שבמלוה מקודשת היא אפילו כשאין מעות ההלואה בעין, למה לא תתקדש אפילו בפקדון כשלא נשתייר הימנו שוה פרוטה!?

ואי עוסקת הברייתא בפקדון **דלא** [**קביל**] [**קיבלה**] האשה **עליה אחריות**, ולכן לכולי עלמא אינה מתקדשת כשלא נשתייר הימנו שוה פרוטה; הרי תיקשי, **דאי הכי**:

אדתני סיפא בדברי תנא קמא: "**ובמלוה**, **אף על פי שלא נשתייר הימנה שוה פרוטה**, **מקודשת**", **ניפלוג וניתני בדידה** [יחלק התנא בפקדון עצמו]:

במה דברים אמורים שאינה מקודשת אם לא נשתייר מן הפקדון שוה פרוטה, בכגון **שלא קבלה עליה אחריות**, **אבל קבלה עליה אחריות**, **אף על גב דלא נשתייר הימנה שוה פרוטה**, הרי זו **מקודשת**!? שהרי דין זה כדין המלוה. [2100]

אלא בהכרח שברייתא זו משובשת היא, **ותריץ הכי** [וכך תיישבנה]:

"התקדשי לי בפקדון שיש לי בידך, והלכה ומצאתו שנגנב או נאבד", והיא קיבלה על עצמה אחריות על כך: "אם נשתייר הימנו שוה פרוטה מקודשת, ואם לאו אינה מקודשת", שהרי מלוה היא, והמקדש במלוה - שאינה בעין - אינה מקודשת לכולי עלמא.

[2099] בפשוטו סברת תנא קמא היא, שהוא סובר: "מלוה לאו להוצאה ניתנה", כלומר: כל זמן שהמעות בעין הרי הם עדיין של המלוה, אבל משהוציאם שוב אין הם שלו, ובחוב אי אפשר לקדש, וזה הוא טעם החילוק במלוה אם נשתייר הימנו שוה פרוטה או לא. אבל לפי שיטת רש"י [כפי שביאר שיטתו ה"פני יהושע" שהובא בהערה לעיל], הסובר: מלוה לאו להוצאה ניתנה, היינו שתמיד צריך להעמידה בעיסקא, אם כן מה טעם החילוק בין כשהמעות הם בעין לבין אם המעות אינם בעין!? ולפי מה שנתבאר בהערה לעיל דלא כה"פני יהושע", ואף רש"י מודה שאינו יכול לקדש אלא במעות כשהם בעין, ואפילו למאן דאמר: מלוה לאו להוצאה ניתנה, ניחא.

[2100] יש לתמוה לשיטת רש"י [כפי שפירשה ה"פני יהושע"] בדין מלוה לאו להוצאה ניתנה, מאי קשיא לגמרא, והרי יש לומר בדעת תנא קמא שהוא סובר: "מלוה לאו להוצאה ניתנה" והיינו שחייב הוא להעמידה בעיסקא, ואם כן במלוה שהעמידה בעיסקא הרי היא מקודשת אף על פי שלא נשתייר הימנה שוה פרוטה, כי העיסקא הלוא קיימת, אבל בפקדון אפילו אם קיבל עליו אחריות, לא שמענו שיהא חייב להעמיד למפקיד עיסקא, ואם כן אם לא נשתייר הימנו שוה פרוטה אינה מקודשת אפילו אם קיבל עליו אחריות!? ולפי מה שנתבאר בהערה לעיל דלא כה"פני יהושע", ואף רש"י מודה שאינו יכול לקדש אלא במעות שהם בעין ואפילו למאן דאמר: מלוה לאו להוצאה ניתנה, ניחא.

ובמלוה ממש, **אף על פי שנשתייר הימנה שוה פרוטה - אינה מקודשת**, משום ש"מלוה להוצאה ניתנה".

רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר: מלוה הרי היא כפקדון, שאם נגנבו או נאבדו המעות שנתן לה, ונשתייר מהם שוה פרוטה הרי היא מקודשת, וכדמפרש טעמא לקמן.

ומפרשינן **במאי קמיפלגי** תנא קמא ורבי מאיר? [2101]

אמר רבה: אשכחתינהו לרבנן בבי רב [מצאתי את החכמים בבית המדרש], **דיתבי וקאמרי** [שהיו יושבים ואומרים] בביאור מחלוקתם:

לעולם כולי עלמא סוברים שמלוה להוצאה ניתנה, [2102] ואילו כבר היה מתחיל הלווה להוציא מן המעות, הרי שלכולי עלמא לא היתה מתקדשת בהם, כי בשימוש זה קנאתם; [2103] ואולם, הברייתא הרי עוסקת באופן שעדיין לא התחיל להוציא מן המעות כלל, אלא שמקצתם נגנבו או שאבדו, [2104] ובזה הוא שנחלקו; ויסוד מחלוקתם הוא:

בדין מלוה שלא התחיל להוציא ממנה כלום, אם היא עדיין **ברשות בעלים לחזרה** [שיוכל המלוה לחזור בו מן ההלואה], **והוא הדין** אם היא ברשותו **לאונסין** [שאם יאנסו המעות, אין הלוה חייב לשלם את ההלואה], הוא דק**מיפלגי**: [2105]

דמר תנא קמא **סבר: מלוה** מיד כשקיבלה הלוה, ואף על פי שלא הוציא מן המעות כלום, כבר **ברשות לוה קיימא** ואין הבעלים יכולים לחזור בהם, **והוא הדין לאונסים**

[2101] פירש רש"י: שהרי "אי בלהוצאה ניתנה פליגי [אם נפרש את מחלוקתם שנחלקו בדין "מלוה להוצאה ניתנה"], סוף סוף כתנאי אמרה רב לשמעתיה". ומבואר, שהיה מקום לפרש את מחלוקתם, שנחלקו אם להוצאה ניתנה או לא, וטעמו של רבי מאיר הסובר שמלוה הרי היא כפקדון שאם נשתייר הימנה שוה פרוטה, הרי היא מקודשת, הוא משום שלדעתו "מלוה לאו להוצאה ניתנה". וצריך ביאור: הרי לשיטת רש"י עצמו [וכפי שפירשה ה"פני יהושע"] בבאור דין "מלוה לאו להוצאה ניתנה", אין צריך שישתייר מן המלוה שוה פרוטה, כי מאחר שחייב הוא להעמיד עיסקא כנגד המלוה, אם כן אפילו לא נשתייר מן המלוה עצמה שוה פרוטה הרי היא מקודשת בעיסקא!? ולפי מה שנתבאר בהערה לעיל דלא כה"פני יהושע", ואף רש"י מודה שאינו יכול לקדש אלא במעות שהם בעין ואפילו למאן דאמר: מלוה לאו להוצאה ניתנה, ניחא.

[2102] כן כתב רש"י; והנה לשיטת ר"י הזקן בביאור "מלוה להוצאה ניתנה" ודאי מוכרח הוא, שהרי לא נחלקו לענין חזרה אלא כשלא התחיל להוציאה, אבל אם התחיל להוציאה, כבר אינו שלו לענין חזרה; ולשיטת רש"י בביאור "מלוה להוצאה ניתנה" נמי מוכרח כן, שהרי אם סוברים הם שמלוה לאו להוצאה ניתנה, אם כן למה כנשתייר הימנה שוה פרוטה אינה מקודשת, והרי אם כי אינו יכול לחזור בו, מכל מקום הרי צריכה היא להעמידה בעיסקא ותהיה מקודשת.

[2103] ראה ב"ברכת אברהם" שנתקשה, מה טעם יש לומר שאחר שהתחיל להשתמש במקצת המעות יקנה את שאר המעות, והרי מה הקשר בין מעות אלו לחבריהם!? וראה מה שכתב שם.

[2104] כמבואר בתוספות בד"ה אלא.

[2105] יש מי שהעיר, כי מלשון זו של הגמרא למד רש"י לפרש "מלוה להוצאה ניתנה" כפי שפירש, ולא כדברי תוספות ר"י הזקן שפירש, שהנידון הוא לענין חזרה [מלבד שהלשון "מלוה להוצאה ניתנה" מיושב יתר לפירושו של רש"י]; כי לפי שיטתו של ר"י הזקן תיקשי: מאי שנא שזה נקרא "מלוה להוצאה ניתנה", וזה נקרא "מלווה ברשות בעלים לחזרה", והרי הכל ענין אחד הוא, אלא שהנידון "מלוה להוצאה ניתנה" הוא אחר שהתחיל להשתמש במעות, והנידון כאן הוא קודם שהתחיל להשתמש במעות; ולפירוש רש"י ניחא מאד.

שאין המלוה אחראי להם, אלא הלוה יפרע את ההלואה; ולכן אינה מקודשת אפילו שעדיין לא הוציא מהם, שהרי המעות כבר שלה הם.

ומר רבי מאיר **סבר**: **מלוה** - עד שלא התחיל להוציא ממנה - **ברשות בעלים** [המלוה] **קיימא**, **והוא הדין לאונסים** הם ברשות המלוה, ואין הלוה חייב לפרוע את ההלואה; והיות ושלו הם עדיין, על כן מקודשת היא, אם נשתייר בפקדון אחר הגניבה שוה פרוטה.

ומוסיף רבה ואומר: **ואמינא להו** [אמרתי להם] לחכמי בית המדרש, שביארו כן את מחלוקתם: אף אני סובר בעיקר הדבר כפירושכם, אלא שאני חלוק עליכם בפרט אחד, והוא:

לענין **אונסים כולי עלמא** - בין תנא קמא ובין רבי מאיר - **לא פליגי**, דאף על פי שלא התחיל עדיין להוציא ממעות המלוה **ברשות לוה** הם **קיימי**, וחייב הוא לפרוע -

ומאי טעמא, משום ד**לא גרעא** הלואה **משאלה**, **מה שאלה דהדרה בעינא** [שחוזרת היא בעין] **חייב** הוא **באונסים** מיד כשקיבלה לידו, ואף שלא החל עדיין להשתמש בה, **מלוה לא כל שכן**, שיתחייב באונסין כשבאה לידו, ואף שלא החל להשתמש בה!

אלא הכא, **מלוה ברשות בעלים לחזרה** בלבד, הוא ד**איכא בינייהו**: תנא קמא סבר: אין הבעלים יכולים לחזור בהם אף קודם שהתחיל להשתמש במעות, ואם כן שלה הם, ואין היא מתקדשת בהם.

ורבי מאיר סבר: עד שלא החל הלווה להשתמש במעות, יכול המלוה לחזור בו, ואם כן שלו הוא, ויכול לקדשה במעות אלו.

ומקשינן על מה שנתבאר שהתנאים בברייתא נחלקו, אם הלוה קונה את מעות המלוה על כל פנים לענין חזרה עד שלא החל להשתמש בהם:

ואלא - לפי מה שנתבאר - **הא דאמר רב הונא**: **השואל קורדום מחבירו**: אם כבר **ביקע בו**, **קנאו** היות והחל להשתמש בו, ושוב אין יכולים הבעלים לחזור בהם, אבל אם עדיין **לא ביקע בו**, **לא קנאו**, והבעלים יכולים לחזור בהם - [2106]

לימא כתנאי אמרה לשמעתיה [האם נאמר שדבריו במחלוקת התנאים שבברייתא היא שנויה]!?

ומשנינן: **לא** תלוי דינו של רב הונא העוסק בשאלה, במחלוקת התנאים העוסקת במלוה:

[2106] כן פירש רש"י, וכן כתבו התוספות; והוסיפו, שלענין אונסין קונה הוא במשיכה והביאו לזה ראיה מבבא מציעא; ודבריהם צריכים ביאור, כי למה הוצרכו להביא ממרחץ לחמם, והרי בהדיא אמרינן בסוגיין, שלענין אונסים חייב הלוה מיד משום דלא גרעא משאלה, הרי שבשאלה חייב הוא באונסין מיד, וראה מה שכתב המהרש"א בביאור דבריהם.

עד כאן לא פליגי התנאים בברייתא: **אלא במלוה דלא הדרה בעינא** [שאינה אמורה לחזור בעצמה], **אבל בשאלה דהדרה בעינא** [שאמורה היא לחזור בעצמה], **דברי הכל**: **ביקע בו**, **אין** [אכן קנה את הגרזן לשאילתו], **לא ביקע בו**, **לא קנאו**. [2107]

כאן שבה הגמרא לדברי רב, שאמר: המקדש במלוה אינה מקודשת ואפילו המעות בעין, וכל שכן כשהמעות כבר אינם בעין, ושואלת: **נימא** דברי רב **כתנאי** [במחלוקת התנאים הבאה היא שנויה]:

דתניא: האומר לאשה: "**התקדשי לי בשטר חוב**", ומפרש לה ואזיל, **או שהיה לו מלוה ביד אחרים והירשה** אותה **עליהם** [שהיו אחרים חייבים לו כסף, וכתב לאשה הרשאה עליהם], כלומר: הקנה את המלוה לאשה:

רבי מאיר אומר: **מקודשת**.

וחכמים אומרים: **אינה מקודשת**.

והרי **האי** "**שטר חוב**" שקידשה בו **היכי דמי**?

אילימא שטר חוב דאחרים, שהיו אחרים חייבים לו בשטר, ואת החוב הזה נתן לאשה לשם קידושין, הרי **היינו מלוה ביד אחרים**, ולמה נשנו בברייתא שני דינים שהם אחד!? **אלא לאו** בהכרח שקידשה **בשטר חוב דידה** [שהיתה היא חייבת לו מעות בשטר], **ואם כן במקדש במלוה** - שאינה בעין [2108] - **קמיפלגי**, ונמצאו דברי רב תלויים במחלוקת תנאים!

ודחינן: **לעולם** זו ששנינו בברייתא "התקדשי לי בשטר חוב", היינו **בשטר חוב דאחרים**

_ [2109]

[2107] א. ביאר רש"י: אלא במלוה דלא הדה בעינא: הילכך כיון דרשאי הלוקח ליקח בהן סחורה, הויא ליה ברשותיה, ואין המלוה יכול לחזור, שהרי לא לכך הלוהו לקבל מעות הללו עצמן אלא מעות אחרים". ב. ראה בריטב"א כאן שהאריך לבאר, למה אינו קונה את הקורדום במשיכה, ועוד, כיון שאינו קונה במשיכה למה נקנה הוא בביקוע, שלא מצינו קנין זה בשום מקום שיהא כלי נקנה בתחילת מלאכה.

[2108] כן נראה לפרש מדקדוק הלשון, שלעיל בתחילת הסוגיא מביאה הגמרא ברייתא ומפרשת שנחלקו במלוה אם להוצאה ניתנה או לא, וכאן אמרו סתם שנחלקו במקדש במלוה, משמע שהגמרא מפרשת את מחלוקתם אפילו במלוה שאינה בעין, וזה אינו תלוי בדין "מלוה להוצאה ניתנה". אלא שיש לעיין, מה הוא באמת הטעם שאת הברייתא לעיל מפרשת הגמרא שהם נחלקו דוקא כשהמעות הם בעין, ואילו את הברייתא הזאת מפרשת הגמרא שנחלקו אפילו במלוה שאינה בעין.

[2109] כתבו התוספות: אבל בשטר חוב שלה אינה מקודשת; ותמהו: מאי שנא שבמלוה דאחרים היא מקודשת, ואילו במלוה שלה אינה מקודשת!? וביארו: ודאי מלוה שלה, שכבר קנאתו, ואינו נותן לה שום דבר חדש, שהרי אותם מעות היו שלה קודם קידושין, לכן היא אינה מקודשת; אבל כשנותן לה מלוה דאחרים, הרי נותן לה דבר חדש שלא היה בידה קודם, ולכן היא מקודשת "דנהי דאין המלוה בעין, מכל מקום זכות הוא לו, כאילו היה בעין". והר"ן [כ א מדפי הרי"ף] כתב בדינו של רב, שאמר, המקדש במלוה אינה מקודשת, מלוה להוצאה ניתנה: "וכיון דלהוצאה ניתנה הויא לה כדידה, ולא יהיב לה מידי; ואיהי אין דעתה על הנאת מחילת המלוה, אלא אזוזי, ולא יהיב לה מידי"; והביא את סוגייתנו, וכתב: "ודחינן, לעולם שטר חוב דאחרים וכו', כלומר: דבמלוה דאחרים ליכא למימר דעתה אזוזי, דלא אמרינן הכי אלא במלוה דידה, שכבר היתה מחויבת לו, אבל כשהוא בא לקדשה במלוה דאחרים, אין דעתה להתקדש בזוזי, אלא בהנאה דאית בה". וב"קצות החושן" סימן קא סק"ב, כתב, שהתוספות

ודקשיא לך: היינו מלוה ביד אחרים שנחלקו בו בברייתא, לא תיקשי, ומשום ד**הכא** בברייתא **במלוה בשטר ובמלוה על פה קא מיפלגי**, כלומר: שתי מחלוקות נפרדות נחלקו, האחת: במלוה על אחרים שיש לו עליה שטר חוב, והשניה: במלוה על פה שיש לו על אחרים, ואין טעמו של זה כטעמו של זה.

ומפרשת תחילה הגמרא את מחלוקתם בשטר בכמה אפשרויות, ואחר כך מפרשת הגמרא את מחלוקתם במלוה על פה.

במלוה בשטר - שיש לו על אחרים - **במאי פליגי**? ומפרשת הגמרא בארבעה אופנים:

א. בכגון שמסר לה את שטר החוב שבידו, ולא כתב שטר מכירה על החוב, **ובפלוגתא דרבי ורבנן קמיפלגי! דתניא**:

אותיות נקנות במסירה,[2110] כלומר: חוב שיש לאדם על חבירו בשטר, יכול הוא להקנותו על ידי מסירת שטר החוב לקונה, **דברי רבי**.

וחכמים אומרים: **בין שכתב** שטר מכירה על מכירת החוב [ומסרה לו], **ולא מסר** את שטר החוב עצמו לקונה, **ובין שמסר** את שטר החוב לקונה, **ולא כתב** שטר מכירה על מכירת החוב ומסרה לו, **לא קנה** הלוקח, **עד שיכתוב** לו המלוה שטר מכירה וימסרנו לו, **וימסור** לו גם את שטר החוב.

ובפלוגתת רבי וחכמים נחלקו התנאים במלוה בשטר שיש לו על אחרים שמסר אותו לאשה כדי להתקדש בו:

מר רבי מאיר **אית ליה דרבי**, שבמסירה לבד קנתה את החוב, ולכן מקודשת היא.

ומר חכמים **לית ליה דרבי**, והיות שלא כתב לה שטר מכירה, היא אינה מקודשת.

ב. **ואיבעית אימא** בביאור מחלוקתם במלוה בשטר:

דכולי עלמא - בין רבי מאיר ובין חכמים - **לית להו דרבי**, ובמסירה לבד לא קנה, **והכא** בברייתא עסקינן כגון שכתב לה גם שטר מכירה, שהיה כתוב בו: "קני לך שטר חוב זה" בלבד, **ובדרב פפא** - הסובר שנוסח זה אינו מספיק - **קמיפלגי**:

דאמר רב פפא:

והר"ן נחלקו בטעם הדין שבמלוה דאחרים היא מקודשת, שלדעת התוספות בתורת "כסף" היא מתקדשת, ואילו לדעת הר"ן בתורת "הנאה" היא מתקדשת, וראה שם שכתב נפקא מינה בזה לענין שעבוד חובות, שלפי שיטת התוספות שחוב הוא כסף, אם כן משתעבדים חובות למלוה, ואילו לדעת הר"ן שאין זו אלא הנאה, אם כן אין חובות משתעבדים לבעל חוב, שלא משתעבדים לו אלא כסף או שוה כסף, אבל הנאות אינן משתעבדות לו.

[2110] כתב הרשב"ם בבבא בתרא עו א ד"ה ואותיות במסירה "אבל משיכה אינה אלא בדבר שנופו ממון, דמכי משך ליה זכה ביה, והכא נמי לגבי לצור על פי צלוחיתו תיהני ליה משיכה כשאר מטלטלין, אבל כדי לגבות החוב, צריך שימסרנו מלוה ליד הלוקח". וראה שם בתוספות בד"ה אי כרבי שהאריכו לבאר דמסירה לבד אינה קונה בשטר חוב, אלא "עם המסירה דאותיות צריך משיכה, והא דמזכיר בכל מקום מסירה באותיות, אף על גב דבעי משיכה, היינו משום דבעינן מסירה מיד ליד, ואף על גב דבעלמא לא בעינן מיד ליד".

האי מאן דזבין שטרא לחבריה [המוכר לחבירו שטר חוב], **צריך למיכתב ליה** בשטר המכירה: "**קני לך הוא וכל שעבודיה** [קנה לך את שטר החוב ואת כל השעבוד שלו] ". **מר** חכמים **אית ליה דרב פפא**, ולכן אינה מקודשת, שנוסח השטר שכתב לה אינו מספיק, ולא קנתה את החוב שבשטר, ולכן היא אינה מקודשת.

ומר רבי מאיר **לית ליה דרב פפא**, ודי בנוסח שכתב בשטר המכירה כדי לקנות את שטר החוב, יחד עם מסירת שטר החוב עצמו.

ג. **ואיבעית אימא** לפרש את מחלוקת התנאים במלוה בשטר:

דכולי עלמא אית להו דרב פפא, **והכא** עסקינן באופן שכתב את הנוסח הראוי, והאשה אכן קנתה את החוב שבשטר, **ובדשמואל** - שלפי דעתו, מכל מקום אינה מקודשת - **קמיפלגי! דאמר שמואל**:

דף מח.

המוכר שטר חוב לחבירו, **וחזר** המלוה **ומחלו** לחוב, הרי זה **מחול**; [2111] **ואפילו יורש** של המלוה **מוחל**; ולסברא זו, אין האשה מקודשת בקבלת שטר חוב, כי אינה סומכת דעתה שלא ימחול, ואין בדעתה להתקדש; ובדינו של שמואל תלויה מחלוקתם:

דמר - חכמים - **אית ליה דשמואל**, ולכן אינה מקודשת.

[2111] כמה שיטות יש בראשונים בביאור ובטעם דין זה: ברש"י כתב כאן את הטעם שהוא יכול למחול: "שהלוה לא נתחייב ללוקח כלום, אלא מחמת המוכר והרי מחלו אצלו". ולשון רש"י בכתובות פה ב ד"ה מחול, דאמר ליה לוה ללוקח: "לאו בעל דברים דידי את". והתוספות כתבו כאן בשם "יש מפרשים": מכירת שטרות אינה אלא מדרבנן, ולכן מועיל מחילה, [וכן נראה בפשטות מדברי הגמרא בבבא בתרא קמז ב, וכמו שכתבו הראשונים]; וביארו האחרונים, שאף מדרבנן אינו יכול למכור את החוב, אלא שהלוקח הוא כמו מורשה של הבעל חוב לגבותו, אבל המלוה הוא הוא בעל החוב של הלוה, ולכן יכול הוא למחול; וראה גם ברמב"ם [מכירה ו יב] שכתב: "קנין השטרות כדרך הזאת [שנתבארה בהלכות שם] מדברי סופרים, אבל מן התורה אין הראיות נקנות אלא גוף הדבר הקנוי בלבד, לפיכך המוכר שטר חוב לחבירו עדיין יכול למוחלו, ואפילו יורשו מוחלו". וראה מה שכתב הרמב"ן בבבא בתרא עז א, להקשות מסוגייתנו, שהרי אמרו שהמקדש בשטר חוב דאחרים מקודשת, ואם נאמר שאין המכירה חלה אלא מדרבנן אם כן לא תהא מקודשת גמורה, וכתב על זה: "ואפשר דמאי "מקודשת" דקאמר רבי מאיר מקודשת מדבריהם לאצרוכי גיטה וכו' ואינו מחוור". והראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם כתב: "לא מן השם הוא זה, אלא מפני שהלוה אומר ללוקח: "אני לא שעבדתי לך את עצמי, לפיכך אם כתב לו בשטר חובו: "הריני משועבד לך ולכל הבאים מכחך, אינו יכול למחול, משמכר שטר חובו", וראה ב"קצות החושן" סימן סו סקכ"ו כתב, ששיטת רש"י בכתובות היא היא שיטת הראב"ד, **ראה שם היטב** בתחילת דבריו. והרא"ש בכתובות פרק ט סימן י כתב בשם רבינו תם: "משום דשני שעבודים יש לו למלוה על הלוה אחד שעבוד נכסיו, ואחד שגופו משועבד לפרוע לו, ושעבוד נכסיו של הלוה יכול המלוה למכור, אבל שיעבוד גופו של הלוה אין קנין נתפס עליו, הלכך, כל זמן שלא מחל לו, גובה נכסיו של לוה, אבל אם מחל המלוה ללוה שעבוד גופו שנשאר אצלו, פקע נמי שעבוד נכסים, דנכסי דאינשי אינון ערבין ביה [נכסי אדם ערבים לו לתשלום חובו], וכשנסתלק שיעבוד הלוה נסתלק נמי שעבוד נכסיו". והרי"ף בכתובות מד ב מדפי הרי"ף כתב: "וחזינא למקצת מרבוותא דאמרי: היינו טעמא דמוכר שטר חוב לחבירו דיכול למוחלו בין הוא בין יורש, משום דיכול לומר: עיינית בחושבני ולא פש לי גביה ולא מידי [עיינתי בחשבונותי, ומצאתי שלא נותר לי חוב על הלוה], אי נמי איסתפקא לי מילתא אי פריע אי לא פריע ומספיקא לא מגבינן שטרא [נסתפק לי אם פרע הלוה או שלא פרע, ומספק אי אפשר לגבות את השטר] ".

ומר - רבי מאיר - **לית ליה דשמואל**.

ד. **ואיבעית אימא** לבאר את מחלוקת התנאים במלוה בשטר:

דכולי עלמא אית להו דשמואל ויכול הוא למחול, **והכא באשה** [2112] של המקדש אם סומכת היא את דעתה שלא ימחול לה - **קמיפלגי**:

מר רבי מאיר - **סבר**: **אשה** של המקדש **סמכה דעתה**, כי **מימר אמרה** האשה: "**לא שביק ליה לדידי ומחל ליה לאחריני**" [אומרת היא בלבה, ודאי לא יניחני, וילך למחול לאחרים על חשבוני].

ומר חכמים **סבר**: **אשה נמי** כשאר לקוחות **לא סמכה דעתה**.

וכאן שבה הגמרא לבאר את מחלוקתם של חכמים ורבי מאיר במלוה על פה שקידש בה: **במלוה על פה במאי פליגי**?

אם ניתן להקנות מלוה על פה, **ובדרב הונא אמר רב! דאמר רב הונא אמר רב**:

האומר לחבירו: "**מנה לי בידך**, **תנהו לפלוני**" ואמר כן **במעמד שלשתן** [המלוה הלוה והלוקח], **קנה** הלוקח. [2113]

מר חכמים **סבר**: **כי קאמר רב**, **הני מילי בפקדון**, **אבל במלוה לא**, ונמצא שאין אפשרות להקנות מלוה על פה כלל, ולכן אינה מקודשת. [2114]

ומר רבי מאיר **סבר**: **לא שנא מלוה ולא שנא פקדון** ניתן להקנות במעמד שלשתן, ולכן אם קידשה במעמד הלוה, הרי היא מקודשת.

[2112] ביאר רש"י: "כלומר: אם היה מקנהו קרקע בדמי שטר זה, ודאי לא קנה המלוה את הקרקע, דלא סמכה דעתיה דבעל קרקע, אבל באשה, סבר רבי מאיר דסמכה דעתה".

[2113] כתב רש"י, שאין טעם בדבר, ודין זה הוא אחד משלשה דברים, שעשאוהו חכמים כ"הלכתא בלא טעמא", כמבואר בגיטין יד א. והנה דין זה מדרבנן הוא, ואם כן לכאורה אינה מקודשת אלא לחומרא ולהצריכה גט; וכן כתב ה"בית יוסף" בשם רבינו ירוחם, והובאו דבריו ב"אבני מלואים" סימן כח סקל"ג. אבל מהרמב"ן שהובא בהערה לעיל משמע שמקודשת היא מדאורייתא, שהרי הקשה על הסוברים שמכירת שטרות אינה אלא מדרבנן, ממה שהמקדש בשטר חוב מקודשת ומשמע שמדאורייתא היא מקודשת, ואם כן לדבריו אף במלוה על פה קידושין הם מדאורייתא. וה"פני יהושע" [הביא דבריו ב"אבני מלואים" שם] תמה באמת על הרמב"ן, מאי שנא מכירת שטרות שאם היא מדרבנן אינה מקודשת אלא לחומרא, ואילו ב"מעמד שלשתן", שהוא תקנת חכמים הרי היא מקודשת מדאורייתא; וראה מה שכתב ב"אבני מלואים" שם ליישב שיטת הרמב"ן.

[2114] משמע מן הגמרא, שאילו היה קונה במעמד שלשתן, הרי שאפילו חכמים היו מודים שהוא קונה, ואף שבמלוה בשטר אינו קונה, ואם כן משמע שאם מכר במעמד שלשתן אינו יכול למחול, שהרי לפי הטעם שנתבאר לעיל בגמרא שאינה מקודשת בשטר חוב דאחרים שהוא משום חשש המחילה, אם כן בהכרח שבמעמד שלשתן אינו יכול למחול; וכן מבואר בתוספות שמסוגייתנו משמע שאם מכר במעמד שלשתן אינו יכול למחול, ובשטר חוב דאחרים מיירי דוקא כשלא היה הלוה בפנינו בשעה שנתן לה את השטר [שאם לא כן תיפוק ליה משום "מעמד שלשתן"]. וכתב הרמב"ן על דברי התוספות, שיכול הוא לדחות דבריהם ולומר, שאף בשהקנה במעמד שלשתן יכול הוא למחול, אלא שכשהקנה לה במעמד שלשתן סומכת היא דעתה שלא ימחול, כי היא סוברת שכסיפא ליה מילתא לחזור בו כיון ששניהם היו שם [ומלשונו שם נראה שאינו מכריע בדבר]. וראה עוד מה שכתב הרא"ש בכתובות פרק ט סימן י בדין מחילה במכירת חוב במעמד שלשתן. וראה עוד בשולחן ערוך אבן העזר סימן כח סעיף יג, שיש אומרים שהמקדש אשה בחוב במעמד שלשתן אינה מקודשת, משום דלא סמכה דעתה.

ועוד שואלת הגמרא על רב, שאמר: המקדש במלוה אינה מקודשת ואפילו המעות בעין, וכל שכן אם אינם בעין: **נימא** דינו של רב **כתנאי** היא, שנחלקו בדינו:
דתניא: האומר לאשה "**התקדשי לי בשטר**", ומפרש לה ואזיל: **רבי מאיר אומר**: **אינה מקודשת**, ואפילו אם יש בנייר - שכתוב עליו השטר - שוה פרוטה.
ורבי אלעזר אומר: **מקודשת**, ואפילו אין בנייר שוה פרוטה.
וחכמים אומרים: **שמין את הנייר** שכתוב עליו השטר, **אם יש בו שוה פרוטה**, הרי זו **מקודשת** מחמת הנייר שהוא שוה כסף והאשה מתקדשת בו.
והרי **האי שטר** שקידשה בו **היכי דמי**:
אילימא שטר חוב דאחרים [וכאחד הביאורים שנאמרו בברייתא הקודמת], הרי **קשיא דרבי מאיר אדרבי מאיר**, שהרי בברייתא שנזכרה לעיל מבואר שלדעת רבי מאיר הרי היא מקודשת בשטר חוב דאחרים!? [2115]
אלא בהכרח שהברייתא עוסקת **בשטר חוב דידה** [של האשה עצמה] שהיתה חייבת לו כסף ויש לו שטר על חוב זה, **ובמקדש במלוה** שאינה בעין **קא מיפלגי**! הרי שנחלקו תנאים בדינו של רב.
אמר רבי נחמן בר יצחק:
הברייתא אינה עוסקת במי שקידש בחוב שיש עליו שטר, אלא בקדושי שטר, דהיינו שכותב בשטר "הרי את מקודשת" ונותנו לה, **והכא במאי עסקינן**: **כגון שקדשה בשטר** קדושין **שאין עליו עדים** חתומים:
ורבי מאיר לטעמיה [לשיטתו], **דאמר** גבי גט: **עדי חתימה כרתי** [עושים את הגט ל"ספר כריתות"], והוא הדין לשטר קדושין שאינו שטר בלי עדי חתימה, ולכן לשיטתו אינה מקודשת משום "קדושי שטר"; ואפילו אם יש בניר שוה פרוטה אינה מקודשת מדין "קדושי כסף", היות ואין דעת האשה להתקדש בשווי הניר.
ורבי אלעזר לטעמיה, **דאמר**: **עדי מסירה כרתי**, ואף שאין עדים חתומים בו, והוא הדין לשטר קדושין; ולכן לשיטתו היא מקודשת בשטר זה, ואפילו כשאין בניר שוה פרוטה.
ורבנן [חכמים שבברייתא] **מספקא להו**, **אי כרבי מאיר**, **אי כרבי אלעזר** לענין "קדושי שטר" ; **הלכך**:
שמין את הנייר, **אם יש בו שוה פרוטה**, **מקודשת**, ואם לאו הרי היא ספק מקודשת; כלומר: אף שלא הכריעו חכמים בעיקר מחלוקתם, דהיינו מדין "קדושי שטר", מכל

[2115] כתבו התוספות, שמאחר שהלשונות שוים בשתי הברייתות, אין מסתבר לפרש שהברייתא הקודמת עוסקת כשלא כתב לה בשטר המכירה "קני לך הוא וכל שעבודיה", ובברייתא זו כתב לה, ולא תיקשי דרבי מאיר אדרבי מאיר.

מקום חלוקים הם על רבי מאיר בדין "קדושי כסף", שהוא סובר: אף אם השטר שוה פרוטה אינה מקודשת, ומשום שאין דעת האשה על הניר; והם סוברים, שדעתה על הניר [2116] ומתקדשת בו. [2117] **ואיבעית אימא** לבאר את מחלוקת רבי מאיר ורבי אלעזר:

הכא במאי עסקינן, **בכגון שכתבו** לשטר הקידושין **שלא לשמה** של האשה אותה הוא מקדש בו, **ובדריש לקיש קמיפלגי: דבעי ריש לקיש: שטר אירוסין שכתבו שלא לשמה, מהו?**

וצדדי הספק הם:

[2116] וכן פירשו שאר ראשונים, שהטעם הוא משום שדעתה על הניר; ורבי עקיבא איגר במהדורא תניינא סימן נו [ראה שם היטב בד"ה ובאמת], הקשה: לפי מה שהביא שם מדברי ה"נמוקי יוסף" בבבא מציעא, גבי מי שנפל על המציאה, שאינו קונה בקנין ארבע אמות, משום "דבנפילה ניחא ליה דליקני, בארבע אמות לא ניחא ליה דליקני", ופירש שם ה"נמוקי יוסף" שהרי זה כאילו אומר: "אי אפשי בתקנת חכמים" שהם תיקנו לו ארבע אמות, ומשמע שאילו היה זה קנין דאורייתא, כי אז אפילו אם לא היה דעתו לקנות בארבע אמות היה קונה, ואם כן כאן שהניר הוא קנין דאורייתא, אפילו אם אין דעתה אניר יש לה לקנות [והוא נקרא: "קנין המועיל וקנין שאינו מועיל"], ולמה הוצרכו הראשונים לומר שדעתה אניר!? וכן עמד רעק"א שם, על מה שאמרו לעיל בגמרא מו א "מלוה ופרוטה **דעתה** אפרוטה", והובא בהערות לעיל; וראה מה שיישב שם. וב"קהלות יעקב" סימן א בד"ה ולענ"ד כתב לחלק בין קנין כסף שבזה אם אינו ניתן לתשלומין או על כל פנים עבור החפץ הנקנה אין כאן קנין כסף כלל, [וראה עוד שם מה שביאר גם דין "מלוה ופרוטה **דעתה** אפרוטה"], וראה ב"זכר יצחק" סימן טז. ב. עוד תמה רבי עקיבא איגר [ראה בליקוטים כאן]: כיון דמספקא לן אם הלכה כרבי מאיר או כרבי אלעזר, אם כן אפילו שמו את הניר ואין בו שוה פרוטה, מכל מקום תהא מקודשת משום ספק ספיקא: ספק אם מועיל השטר כרבי אלעזר, וספק אם הניר שוה פרוטה במדי; וראה מה שכתב בזה.

[2117] כתב רש"י: ולפי התירוץ הזה נראה בעיני, דלא גרס בהא דרבנן **ואם לאו אינה מקודשת**, אלא: "וחכמים אומרים שמין את הנייר אם יש בו שוה פרוטה מקודשת, ובאין שוה מידי לא איירי משום דמספקא להו בההיא אי כרבי מאיר אי כרבי אלעזר, והשתא ביש בו הוא דאתי לאפלוגי דאם יש בניר שוה פרוטה מקודשת בתורת כסף דדעתייהו נמי אנייר". ויש לפרש את כוונתו בשני אופנים: האחד: כיון שלפי ביאור הגמרא לדעת חכמים הרי היא ספק מקודשת, אם כן אי אפשר לגרוס "ואם לאו אינה מקודשת" דמשמע שבודאי אינה מקודשת. השני: הוקשה לרש"י, מנין לגמרא שלדעת חכמים מספקא להו אם כרבי מאיר אם כרבי אלעזר, והרי יש לומר שלדעת רבי מאיר אינה מקודשת אפילו אם יש בניר שוה פרוטה, ומשום שאין דעתה אניר, ובשטר אינה מקודשת משום שעדי חתימה כרתי, ולדעת רבי אלעזר הרי היא מקודשת אפילו אם אין בניר שוה פרוטה, ואילו לדעת חכמים אם יש בניר שוה פרוטה הרי היא מקודשת, ואם לאו אינה מקודשת כיון שעדי חתימה כרתי; ולזה כתב רש"י, שלמדה כן הגמרא ממה שלא אמרו חכמים: "ואם לאו אינה מקודשת", ומזה משמע שבדין השטר עצמו אין הם אומרים כלום, והיינו משום דמספקא להו, **וכפירוש הזה הבין המהרש"א** [בדבריו על דברי התוספות] **בכוונת רש"י**. ולשון התוספות הוא: "לפי זה לא גרס במילתייהו: "ואם לאו אינה מקודשת", דהא אפילו ליכא בנייר שוה פרוטה צריכה גט מספק, דשמא עדי מסירה כרתי כרבי אלעזר; דאי אמרת דאין צריכה גט, אם כן קאי כרבי מאיר דאמר עדי חתימה כרתי מכל וכל, ואם כן מאי האי דקתני [מהרש"א] מספקא להו אי כרבי מאיר אי כרבי אלעזר". ומשמעות לשונם כפירוש ראשון, ומיהו אריכות לשונם צריכה ביאור שלא היה להם אלא לומר: "דאי אמרת אין צריכה גט, אם כן מאי האי דקתני מספקא להו אי כרבי מאיר אי כרבי אלעזר" ולמה הוצרכו להוסיף "אם כן קאי כרבי מאיר דאמר עדי חתימה כרתי מכל וכל", ובאמת שכל דבריהם מ"דאי אמרת דאין צריכה גט וכו' נראה כשפת יתר, כי מאחר שמבואר בגמרא דמספקא להו, אם כן אי אפשר לגרוס: "ואם לאו אינה מקודשת". וגם עיקר דבריהם, שכתבו: "דאם כן קאי כרבי מאיר מכל וכל", אינו מובן, שהרי יש לומר שלדעת רבי מאיר אפילו אם יש בניר שוה פרוטה אינה מקודשת כי דעתה אינה על הניר, וכמו שכתב רש"י בד"ה אינה מקודשת, וכן כתבו התוספות בעצמם בד"ה שמין. וראה מה שכתבו המהרש"ל והמהרש"א, ולפי מה שמבואר בדברי המהרש"א, כוונת התוספות אף היא כפירוש השני שנתבאר בדברי רש"י.

האם **הויה ליציאה** [קידושין לגירושין] **מקשינן**, משום שהוקשו במאמר הכתוב: "ויצאה [מביתו והלכה] והיתה לאיש אחר"

-

ומה יציאה בעינן שיהא הגט כתוב **לשמה**, שהרי אמרה תורה: "וכתב לה ספר כריתות" ודרשינן: לשמה, **אף הויה נמי בעינן** שיהא השטר כתוב **לשמה** של המתקדשת.

או דלמא: אדרבה **הויות להדדי** [דרכי הקדושין זה לזה] הוא **דמקשינן**, שהרי הוקשו במאמר הכתוב: "והיתה", שהוא כולל את כל ההויות -

ומה הויה דכסף לא בעינן שיהא טבוע הכסף **לשמה**, **אף הויה דשטר לא בעינן לשמה**.

בתר דבעיא ריש לקיש **הדר פשטה** ריש לקיש עצמו: "**ויצאה והיתה**", **מקיש הויה ליציאה**. [2118]

ובסברא זו נחלקו התנאים שבברייתא:

מר - רבי מאיר - **אית ליה דריש לקיש** שאין השטר כשר כשנכתב שלא לשמה, וכמו גט.

ומר - רבי אלעזר - **לית ליה דריש לקיש**, ולפיכך מקודשת היא, אף שהוא נכתב שלא לשמה. [2119]

ואי בעית אימא לבאר את מחלוקת רבי מאיר ורבי אלעזר:

דכולי עלמא אית להו דריש לקיש, ואין שטר קדושין כשר כשנכתב שלא לשמה!

והכא בברייתא **במאי עסקינן**: כגון **שאכן כתבו לשמה**, **ומיהו** נכתב השטר **שלא מדעתה** [לא ידעה האשה כשנכתב השטר], **ובפלוגתא דרבא ורבינא**, **ורב פפא ורב שרביא**, **קמיפלגי** רבי מאיר ורבי אלעזר בברייתא!

דאיתמר: **כתבו** לשטר הקדושין **לשמה** של המתקדשת **ושלא מדעתה**:

רבא ורבינא אמרי: **מקודשת**, דכשם שבגט אין צריך דעתה, שהרי היא מתגרשת אפילו בעל כרחה, אף קדושין כן, וזו היא דעתו של רבי אלעזר.

רב פפא ורב שרביא אמרי: **אינה מקודשת**, דכשם שבגט צריך דעת המקנה הוא הבעל, כך בקידושין צריך דעת האשה שהיא המקנה, וזו היא דעתו של רבי מאיר.

כאן שבה הגמרא לדברי רב בענין מקדש במלוה, ושואלת עוד:

[2118] ראה לעיל מד א, גבי מה שדנו שם, אם כשם שבגירושין אביה והנערה מקבלים את גיטה, כך בקידושין אביה והיא מקבלין את גיטה, או שהדין חלוק, שבקידושין אביה ולא היא, דמבואר שם בגמרא, שריש לקיש מדמה קידושין לגירושין "וצווח ריש לקיש כי כרוכיא: ויצאה והיתה, וליכא דאשגח ביה", וכתבו שם הראשונים הובא בהערה שם, שאין מקישים הויה ליציאה אלא במקום שנאמר; ולפי זה יש לדון אם ריש לקיש אינו הולך כאן לשיטתו.

[2119] לפי המבואר בהערה לעיל, שמדקדוק לשון הברייתא שלא אמרה בדברי חכמים: "ואם לאו אינה מקודשת", משמע שחכמים מסתפקים אם היא מקודשת או לא, אם כן אף כאן צריך לומר שחכמים מסתפקים אם כריש לקיש או לא; וכן מבואר בריטב"א שלפי **כל** האוקימתות שבגמרא, חכמים מסתפקים.

נימא, האם נאמר שדברי רב גבי מקדש במלוה הם **כהני תנאי** [תנאים אלו נחלקו בדבר]!?

דתניא:

אשה האומרת לאיש: "קח זהב שלי, **ועשה לי שירים** [אצעדה, צמיד של רגל][2120] **נזמים וטבעות**, **ואקדש אני לך** בשכר פעולתך":

כיון שעשאן האיש, הרי היא **מקודשת**, **דברי רבי מאיר**.

וחכמים אומרים: **אינה מקודשת עד שיגיע ממון לידה**, ומפרש לה ואזיל.

והרי **האי ממון** - שהצריכו חכמים שיגיע לידה - **היכי דמי** [לאיזה ממון כוונת חכמים]?

אילימא אותו ממון, דהיינו: השירים הנזמים והטבעות, כך הרי אי אפשר לומר, כי:

מכלל דתנא קמא [רבי מאיר], **סבר**: **אפילו אותו ממון נמי לא** צריך שיגיע לידה כדי שתתקדש!? והרי פשיטא שאינו כן, שאם עדיין לא הגיעו לידה, **אלא במאי מקדשא** [וכי במה מתקדשת היא]!?[2121]

אלא לאו בממון אחר - שיינתן לה לשם קידושין - הוא שאמרו חכמים שאם לא הגיע לידה אינה מקודשת, ומשום שהם סוברים דבשכר פעולת עשיית התכשיטים אינה מקודשת.

ושמע מינה: **במקדש במלוה קמיפלגי**, כדמפרש ואזיל.

וסברי בני הישיבה שביקשו לתלות את דברי רב במחלוקת תנאים זו:

חיוב התשלום לפועל, יכול להתפרש בשני אופנים:

[2120] בתרגום על הפסוק [במדבר לא נ]: "ונקרב את קרבן ה' איש אשר מצא כלי זהב **אצעדה** וצמיד וגו'", תרגם: "גבר דאשכח מאן דדהב **שרין** ושבכין וגו'", רש"י.

[2121] לכאורה קושיית הגמרא אינה מובנת, שהרי בלאו הכי רוצה הגמרא לומר שלדעת רבי מאיר ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, ואם כן למה פשוט לגמרא שלרבי מאיר אינה מתקדשת עד שיגיע אותו ממון לידה, והרי כיון שנתחייבה לו בכל פרוטה ופרוטה, אם הוא מוחל לה את שכר המלאכה הרי היא מקודשת באותה פרוטה ואפילו אם המקדש במלוה אינה מקודשת, ואפילו אם נאמר שאינה רוצה להתקדש לו אלא בעשיית כל השירים והנזמים, על על פניסתיקשי: כיון שבהמשך רוצה הגמרא לומר שהמקדש במלוה מקודשת לדעת רבי מאיר, אם כן תתקדש לו בגמר עשיית כל הנזמים במה שנתחייב לה במשך עשיית הנזמים, ואפילו לא הגיע ממון לידה!? וכתבו התוספות בבבא קמא צט א ד"ה אלא במאי מקדשא: דסברא היא, שאין דעתה להתקדש עד שיבואו השירים והנזמים לידה, ועוד אומר ר"י ונראה לו עיקר, שאפילו שניהם רוצים שיחולו הקידושין קודם הגעת ממון לידה אינה מקודשת, אף על פי שמתחייבת לו ראשון ראשון לפי שישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, כיון שאין יכולה לתבוע בדין שכרו עד שיגיע הממון לידה, ואין חשוב כנותן לה כלום בתחילתו עד שתבוא שעה שיכול לתובעה בדין, [**וראה** "**בירורי השיטות**" **כאן** בד"ה ודע לך]; ולשון הגמרא "**אלא במאי מקדשא**" מדויק היטב לפירוש שני של ר"י. אבל הרשב"א כתב כאן: לאו למימרא שלא חלו הקידושין כלל עד שעת נתינת הנזמים לידה, דמשעת גמר הכלי, מקודשת, למאן דאמר: מקדש במלוה מקודשת; ולכן פירש את מה שאמרו בגמרא שאם לא הגיע ממון לידה ודאי אינה מקודשת, שאין הכוונה לומר עד שיגיע השירים והנזמים לידה, אלא הכוונה היא קודם שייגמרו השירים והנזמים. ומיהו לשון רש"י הוא: "אותו ממון: **שיחזירם לה** לאחר שגמרם", ומבואר בהדיא שהוא אינו מפרש כהרשב"א בתירוצו הראשון. **וראה מה שכתב שם הרשב"א בפירושו השני, ומה שהביא מדברי רש"י בסוגייתנו**.

האחד: "ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף": דהיינו, כל פרוטה ופרוטה כשנגמרה, נתחייב המעביד לפועל בדמי שכירות עשיית המלאכה. [2122]

השני: "אינה לשכירות אלא לבסוף": אין המעביד מתחייב לפועל אלא כשהוא מחזיר את העבודה הגמורה למעביד, [2123] ואם שכרו - דרך משל - לעשות נזמים, אין המעביד מתחייב לפועל אלא בגמר עשיית הנזמים והחזרתם לידיו.

דכולי עלמא - בין רבי מאיר ובין חכמים - סברי: **ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף**, ונמצא ששכר הפעולה **הוה מלוה**, שהרי בשעת חלות הקדושין דהיינו כשמחזיר הבעל לאשה את הנזמים כבר היתה האשה חייבת למקדש את שכר הפעולה, והוא מקדשה בחוב שהיא חייבת לו, והיינו מלוה [2124] -

ואם כן **מאי לאו בהא קמיפלגי**: **דמר** רבי מאיר **סבר**: **המקדש במלוה מקודשת**.

ומר חכמים **סבר**: **המקדש במלוה אינה מקודשת**.

ונמצאו דברי רב תלויים במחלוקת תנאים.

ודחינן: **לא** כאשר פירשת את מחלוקת רבי מאיר וחכמים, אלא יש לפרש את מחלוקת בשלושה אופנים אחרים:

א. **דכולי עלמא**: **המקדש במלוה אינה מקודשת**.

והכא מחלוקתם היא אם שכר הפעולה מלוה היא, **וב"ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף"**, **קמיפלגי**:

דף מח:

מר רבי מאיר **סבר**: (תחילת העמוד) "**אינה לשכירות אלא בסוף**" כשהחזיר הבעל את התכשיטים לאשה, והיות ולשם קידושין הוא מוחל אצלה את התשלום, הרי היא מקודשת.

ומר חכמים **סבר**: "**ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף**".

[2122] נתבאר על פי לשון רש"י כאן [ולכאורה לשון זו אינה שייכת אלא באומן המקבל את שכרו לפי העבודה]; ובבבא קמא צט א פירש: "כיון שעלה שכרו לפרוטה, נתחייב לו מיד פרוטה ".

[2123] נתבאר על פי לשון רש"י בעמוד ב בד"ה אינה לשכירות אלא לבסוף, שכתב: אינה לשכירות אלא לבסוף **כשמחזירן לה**; אך ראה מה שכתב הרשב"א בד"ה ועוד יש לומר בביאור דברי רש"י.

[2124] ראה ברשב"א שביאר את החילוק בין הא דאמרינן לעיל מז א במי שקידש אשה בכמה תמרות ואמר לה: "התקדשי לי באלו", והיתה אוכלת ראשונה ראשונה שהיא מקודשת בהצטרפות כל התמרות לפרוטה, כיון שכבר גמר דיבורו וכל תמרה ותמרה היא מקבלת בתורת קידושין ואינה מלוה, לבין העושה שירים נזמים וטבעות שכבר גמר דיבורו וכל פרוטה ופרוטה הוא מוחל לשם קידושין, שאינה מקודשת משום דהויא לה מלוה, [וראה מה שיתבאר בהערה 2 בעמוד ב]. ולשון הרשב"א בביאורו הוא: "דהתקדשי לי באלו שאני, הואיל ואיתנהו כולהו קמן, מונה והולך הוא, אבל שכירות, דבשעה דאיתא להאי פורתא ליתא להאי, ולא אתי האי עד דאזיל ליה אידך, לא חזי לאיצטרופי כלל, והילכך אינה מקודשת, אבל אי סבירא לן ד"אינה לשכירות אלא בסוף" כולה אגרא בבת אחת, והלכך מקודשת".

ב. **ואיבעית אימא** לפרש את מחלוקת רבי מאיר וחכמים:
דכולי עלמא סוברים: **ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף**, ודכולי עלמא סוברים גם: **המקדש במלוה אינה מקודשת** -
והכא אנו עוסקים בקבלן שקיבל לעשות את הנזמים, ששכר פעולתו אינה לפי הזמן שהוא עובד עליהם, אלא שכר קבוע עבור עשיית הנזמים, **ובאומן** [קבלן] **קונה בשבח הכלי** הוא דק**מיפלגי**, כלומר: האם קבלן שמקבל זהב לעשות ממנו תכשיטים, השבח שהוא משביחם בעשיית הנזמים שלו הוא, או לא:
מר רבי מאיר **סבר**: **אומן קונה בשבח כלי**, ולכן כשהגיעו התכשיטים לידה, נקנתה לו האשה בשבח הכלי שהיה שלו ונתנו לה לשם קידושין.
ומר חכמים **סבר**: **אין אומן קונה בשבח כלי**, ואין לה במה לקדשה אלא בשכר הפכולה שהוא מלוה, והמקדש במלוה אינה מקודשת.
ג. **ואי בעית אימא** לפרש את מחלוקת רבי מאיר וחכמים:
דכולי עלמא: "**אין אומן קונה בשבח כלי**" ודין האומן כדין השכיר, [2125] ואף "**ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף**", ואף "**המקדש במלוה אינה מקודשת**", **והכא במאי עסקינן**: **כגון שהוסיף לה נופך** [אבן טובה] **משלו**.
דמר רבי מאיר **סבר**: **מלוה ופרוטה** שניתנו לקדושין [**דעתיה**] [**דעתה**] של האשה **אפרוטה**, ואף זו שקידשוה בשכר הפעולה שהוא מלוה, ובנופך שהוא פרוטה, דעתה להתקדש בפרוטה.
ומר חכמים **סבר**: [**דעתיה**] [**דעתה**] גם **אמלוה**, ואף זו רוצה היא להתקדש גם בשכר הפעולה, והמקדש במלוה אינה מקודשת.
ומחלוקת זו שנחלקו בה רבי מאיר וחכמים **בפלוגתא דהני תנאי** [רבי נתן ורבי יהודה הנשיא] ! **דתניא**:
האומר לאשה: "התקדשי לי **בשכר שעשיתי עמך** [עבורך] פעולה כל שהיא", הרי זו **אינה מקודשת**, שמלוה היא, והמקדש במלוה אינה מקודשת.
אבל אם קידשה "**בשכר שאעשה עמך**", הרי זו **מקודשת** לכשיגמור ויתננו לה, ומשום שסובר תנא קמא: "אינה לשכירות אלא לבסוף". [2126]

[2125] מלשון הגמרא דקאמרה: "דכולי עלמא אין אומן קונה בשבח כלי, וישנה לשכירות מתחילה ועד סוף", משמע, שלפי אוקימתא זו אכן נחלקו באומן, אלא שאף אומן אם אינו קונה בשבח כלי, דינו כשאר שכירות, וכמו שכתב רש"י; שאם לא כן אין שייך לומר: "דכולי עלמא אין אומן קונה בשבח כלי", שהרי אין הם מדברים באומן כלל; ואולם צריך ביאור למה פירשה כן הגמרא!?

[2126] פירש התוספות רי"ד, שאין הכוונה שכך אמר לה המקדש: "הרי את מקודשת לי בשכר שאעשה עמך", דמה מועיל אם אמר לו הרי את מקודשת לי בכסף שאתן לך, ולא נתן לה עכשיו כלום, אפילו אם יתן לה לאחר מכן, אז היא מקודשת, ואז בשעת מתן מעות צריך לומר לה "הרי את מקודשת לי" דדיבורו הראשון אינו כלום,

רבי נתן אומר: אפילו אם אמר לה: "**בשכר שאעשה עמך**" **אינה מקודשת**, ומשום ש"ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף", **וכל שכן** "**בשכר שעשיתי עמך**", שהיא אינה מקודשת.

רבי יהודה הנשיא אומר: **באמת אמרו**: **בין** שאמר לה: "**בשכר שעשיתי**", **ובין** שאמר לה: "**בשכר שאעשה עמך**" **אינה מקודשת** -

ואולם אם הוסיף לה נופך משלו, הרי זו **מקודשת**, אבל לדעת רבי נתן, אפילו אם הוסיף לה נופך משלו, אינה מקודשת.

ומפרשת הגמרא את טעמיהם, ובמה נחלקו:

בין תנא קמא לרבי נתן - שנחלקו אם היא מקודשת כשאמר לה: "בשכר שאעשה עמך" - **איכא בינייהו**: **שכירות**, אם ישנה מתחילה ועד סוף, או שאינה אלא לבסוף:

תנא קמא סבר: אינה לשכירות אלא לבסוף, ולפיכך כשאמר לה: "בשכר שאעשה עמך", הרי זו מקודשת.

ואילו רבי נתן סבר: "ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף", וכשאמר לה: "בשכר שאעשה עמך" מלוה היא, ולפיכך אינה מקודשת.

בין רבי נתן לרבי יהודה הנשיא - שנחלקו בהוספת נופך משלו אם היא מקודשת - **איכא בינייהו**: **מלוה ופרוטה** שניתנו על קידושין, אם דעתה של האשה גם על המלוה.

מר - רבי נתן - **סבר**: **מלוה ופרוטה** [**דעתיה**] [**דעתה**] **אמלוה**, ואף זו שנתקדשה בשכירות שהיא מלוה, ובנופך שהוא שוה פרוטה, דעתה על הנופך ומקודשת היא.

ומר סבר: [**דעתיה**] [**דעתה**] **אפרוטה**, ואף זו דעתה על הנופך ומתקדשת בו.

מתניתין:

האומר לאשה: "**התקדשי לי בכוס זה של יין**", **ונמצא של דבש** שהוא חשוב מן היין; וכל שכן אם אמר לה: "התקדשי לי בכוס זה **של דבש**", **ונמצא של יין** שהוא פחות מן הדבש -

---

וכמו לגבי גט, אם אמר אדם לאשתו "הרי את מגורשת ממני בגט שאני עתיד ליתן ל"ך, שאין זה הדיבור כלום עד שיאמר לה בשעת נתינת הגט "הרי זה גיטך"; אלא דברי התנא הם, ובשעה שנותן הכלי צריך לומר לה הרי את מקודשת לי בשכר כלי זה. ותמה הט"ז [אבן העזר סימן כח ס"ק טז] על דבריו, שלפי זה מה הפרש יש בין "בשכר שעשיתי עמך" ל"בשכר שאעשה עמך" לפי מה שכתב התורי"ד שאמר כן בשעה שנתן לה את הכלי, וחלק על התורי"ד וכתב שמועיל הדיבור שדיבר קודם; ורבי עקיבא איגר [הובא ב"בירורי השיטות"] כתב, דלא קשה מידי, ד"בשכר שאעשה עמך" היינו בשעה שנותן לה את הכלי, ו"בשכר שעשיתי עמך" היינו אחר שהחזיר לה את הכלי, ראה שם, [וראה "אבני מלואים" סימן כח סקמ"א; וראה עוד בביאור מחלוקת התורי"ד והט"ז ב"קהלות יעקב" הנדמ"ח גיטין סימן יח בד"ה ויש להוכיח]. והנה הרשב"א הקשה, מאי שנא דבעשה לי שירים נזמים וטבעות אינה מקודשת, ואילו כשאומר "התקדשי לי באלו" היא מקודשת, וכמו שהובא בהערה 14 בעמוד א, ולכאורה לפי דברי התורי"ד אין מקום לקושייתו, כי ב"התקדשי לי באלו" כתב רש"י שהוא מועיל משום שכבר גמר דיבורו, אבל ב"עשה לי שירים וכו' הרי אינו מדבר אלא בשעה שמחזיר לה את הכלי, ואז הוא כבר מלוה.

או שאמר לה: "התקדשי לי **בדינר זה של כסף**", **ונמצא של זהב** שהוא חשוב מן הכסף; וכל שכן אם אמר לה: "התקדשי לי בדינר זה **של זהב**", **ונמצא של כסף** שהוא פחות מן הזהב -

או שאמר לה: "התקדשי לי **על מנת שאני עשיר**", **ונמצא עני**; ואפילו אם אמר לה: "התקדשי לי על מנת שאני **עני**", **ונמצא עשיר** -

בכל אלו הרי זו **אינה מקודשת**.[2127]

רבי שמעון אומר:

אם הטעה לשבח - כגון שהטעה אותה ונתן לה דינר של זהב במקום של כסף - הרי זו **מקודשת**.

גמרא:

תנו רבנן:

האומר לאשה: "**התקדשי לי בכוס זה** [ולא אמר מה יש בו] " - **תני חדא** ברייתא, שזכתה **בו** [בכוס עצמו] **ובמה שבתוכו**, והם מצטרפים לפרוטה.

ותניא אידך, שלא זכתה אלא **בו**, **ולא במה שבתוכו**, ואין הוא מצטרף לפרוטה.

ותניא אידך: זכתה **במה שבתוכו ולא בו**, ותחזיר הכוס למקדש.

ולא קשיא סתירת הברייתות זו לזו, כי:

הא - ששנינו "בו ולא במה שבתוכו" - **בכגון** שהיה הכוס מלא **במיא** [מים] שאינם חשובים, ולא היתה דעתה להתקדש בהם.

הא ששנינו: "במה שבתוכו ולא בו", **בכגון** שהיה המילוי **בחמרא** [ביין], שדרך ליתן לשתותו על מנת להחזיר את הכוס.

הא ששנינו: "בו ובמה שבתוכו", **בכגון** שהיה מלא **בציהרא** [ציר דגים],[2128] שצריכה היא את הכוס לשמר בו את הציר, שזמן ארוך מטבלים בו.

שנינו במשנה: רבי שמעון אומר: **אם הטעה לשבח הרי זו מקודשת**:

ותמהינן: **וכי** אטו **לית ליה לרבי שמעון**, מה ששנינו במשנה בבבא בתרא:

המוכר לחבירו **יין ונמצא חומץ** שהוא פחות מן היין, או שמכר לו **חומץ ונמצא יין**, **שניהם** - המוכר והלוקח - **יכולין לחזור בהם**.

[2127] א. כתב הטור בסימן לח, שהיה הכוס שקידשה בו מכוסה בשעת הקידושין, שאם היה מגולה הרי סברה וקיבלה; וראה מה שכתב על זה ה"בית יוסף" בשם הרשב"א, ולהלכה כתב להחמיר; וראה בתוספות הרא"ש בגמרא בד"ה מאי נמצא דצייר בבליתא. ב. יש מי שכתב להסתפק, אם המבואר במשנתנו שכשהטעה אותה בין דינר זהב לדינר כסף אינה מקודשת, הוא דוקא אם קידשה בדינר בתורת "כסף", או אף אם אמר לאשה: "הרי את מקודשת לי בשטר זה הכתוב על טס של זהב", ונמצא של כסף, אינה מקודשת.

[2128] כן פירש רש"י בפירוש ראשון; ובפירוש שני פירש, שציהרא הוא שמן מלשון "יצהר".

אלמא, הרי מוכח שאם כי היין חשוב מן החומץ, הרי אנו אומרים: **איכא דניחא ליה בחלא**, **ואיכא דניחא ליה בחמרא** [יש הרוצה חומץ בדוקא, ויש הרוצה יין בדוקא] - ואם כן **הכא נמי** למה היא מקודשת כשנתן לה דינר של זהב במקום של כסף, והרי יש לנו לומר: **איכא דניחא ליה בכספא**, **ולא ניחא ליה בדהבא** [יש המעונין בדינר כסף, ויש המעונין בדינר זהב]!? [2129]

אמר רב שימי בר אשי: **אשכחתיה לאביי דיתיב וקמסבר ליה לבריה** [מצאתי את אביי שהיה יושב ומסביר לבנו את טעמו של רבי שמעון]:

לעולם אם הוטעתה היא ואפילו לשבח, אין היא מקודשת, **והכא** במשנתנו **במאי עסקינן**: **כגון שאמר לשלוחו**: "**הלויני דינר של כסף**, **ולך וקדש לי אשה פלונית**", **והלך** השליח **והלוה של זהב** וקידשה בו.

מר - תנא קמא - **סבר**: **קפידא** הוא שמקפיד המשלח שלא יתן לה אלא דינר של כסף, וכיון שנתן לה דינר של זהב אינה מקודשת, כי אינו שלוחו לדבר זה.

ומר - רבי שמעון - **סבר**: כשאמר לו המשלח: "דינר של כסף" **מראה מקום הוא לו**, כלומר: אינו מקפיד אם יתן לה דינר של זהב, כי אדרבה חשיבות היא לו, אלא שכך נתכוין לומר לו: אם אינך יכול להלוות לי דינר של זהב, הלויני דינר של כסף. [2130]

אי הכי כאשר פירשת שהקדושין היו על ידי שליח, והוא זה שהטעה את בעל הבית, הלוא תיקשי מה ששנינו בדברי תנא קמא, ושעל כך נחלק רבי שמעון: "**התקדשי לי**",

---

[2129] פירשו התוספות, כגון שהיא צריכה להשלים איזה תכשיט של כסף, וצריכה היא דוקא דינר של כסף; וראה המשך דבריהם וביאורם, במהרש"ל מהרש"א ומהר"ם.

[2130] הקשה הרשב"א: האיך אפשר לומר שמראה מקום הוא לו, והרי יש לומר שאינו רוצה ליתן לה אלא מתנה מועטת ולא מתנה מרובה!? והביא כמה תירוצים ודחאם. ותירץ: ומסתברא, דמאן דאמר: "מראה מקום הוא לו", סבירא ליה, דאנן סהדי דמינח ניחא ליה, דחזקה שרוצה הוא להתייקר בבית חמיו או בבית ארוסתו, וזה הוא הטעם שכשהטעוהו לגריעותא וכגון שאמר לו "הלויני דינר של זהב" והלוהו של כסף, שאינה מקודשת, כי רוצה הוא להתייקר ולא להתבזות במתנה מועטת, וחכמים אומרים דכאן וכאן קפידא הוא, כי יש שאינו רוצה ליתן מתנה מרובה, ויש שאינו רוצה ליתן מתנה מועטת, והכל הולך אחר דבריו. ובפשוטו נראה שצריך לומר, שאין כוונת הרשב"א לומר שהם נחלקו אם מינח ניחא ליה או לא, שהרי אם כן אין שייך מה שאמרו בגמרא בהמשך הענין שכמה תנאים סוברים "מראה מקום הוא לו", והרי כל אחד דיבר בענין אחר, ומה המכנה המשותף שביניהם!? אלא כוונת הרשב"א היא, דלכולי עלמא הסברא נותנת שמינח ניחא ליה להתייקר, ומחלוקתם היא אם יש לנו לומר כי מאחר שאמר לא כך בהכרח שהוא מקפיד, או שאומרים: לא נתכוין אלא להראות מקום, ומשום שאמר באופן אחר אין לנו לתלות שדעתו שונה מסתם בני אדם; ומיהו אם לא היה מקום כלל לתלות שיש קפידא בדבר, כי אז כולם מודים ש"מראה מקום הוא לו". והריטב"א כתב: מסתבר שאנו עוסקים באופן שאינו מתחייב לשליח אלא דינר של כסף, ולכן סובר רבי שמעון שאין לו קפידא היות ואין לו פסידא, ורבנן סוברים שאפילו הכי מקפיד הוא שלא לקדשה אלא בדינר של כסף לא משלו ולא משל אחרים; ומה שנקטה הגמרא בסתמא ולא פירשה שהוא באופן שאינו מתחייב לו אלא דינר של כסף, היינו משום שבסתמא הוא כך, שאין לו לשליח להשתלם מבעל הבית אלא דינר של כסף שנתן על פיו ולא השאר שהוסיף מדעתו, כי במה נתחייב לו; [ויש לדקדק מלשון רש"י שכתב: "אם אינך יכול **להלוות לי** דינר של זהב, הלויני דינר של כסף", שאם נתן השליח דינר של זהב הרי הוא בתורת הלואת דינר זהב, ולא כהריטב"א].

דמשמע שהבעל הוא המקדש!? והרי "**התקדשי לו**" **מיבעי ליה** למימר, כי כך אומר השליח כשהוא מקדשה לאחר!?

ותיקשי נמי מה ששנינו: "אם **הטעה לשבח**"!? שהרי אם "**הטעהו** [השליח למשלח] **לשבח**" **מיבעי ליה** לתנא לומר!? ותיקשי נמי מה ששנינו בדברי תנא קמא: ו"**נמצא** של זהב"!? שהרי **מעיקרא נמי דזהב הוה**, שאין כאן תגלית, אלא השליח שינה מלכתחילה מדברי בעל הבית, ונתן משהו אחר!?

אלא אמר רבא: **אני והארי שבחבורה תרגימנא** [פירשנו את משנתנו], **ומנו** - הארי שבחבורה - **רבי חייא בר אבין**:

הכא במאי עסקינן: **כגון שאמרה היא לשלוחה**: "**צא וקבל לי קדושי מפלוני**, **שאמר לי**: **התקדשי לי בדינר של כסף**", **והלך** השליח **ונתן לו** המקדש **דינר של זהב**.

מר - תנא קמא - **סבר**: **קפידא** היא שמקפדת האשה שלא להתקדש אלא בדינר של כסף, כי יש מי שנוח לו כסף, ויש מי שנוח לו רק בזהב, והיא נוח לה רק בכסף.

ומר - רבי שמעון - **סבר**: **מראה מקום היא לו**, ואינה מקפדת אם יתן לבסוף הבעל דינר של זהב.

ודקשיא: **מאי** "**נמצא**", שהרי מתחילה קידשה האיש בדינר אחר מכפי רצונה!?

לא תיקשי, כי הכא במאי עסקינן, בכגון דהוה הדינר כשמסרו הבעל לשליח - **קא צייר בבליתא** [צרור בסמרטוט], וכשפתחוהו נודע שלא היה הדינר כפי שדובר.[2131]

אמר אביי:

רבי שמעון, **ורבן שמעון בן גמליאל**, **ורבי אלעזר**, **כולהו סבירא להו**: האומר לשלוחו לעשות לו איזה דבר באופן קל, והלך השליח ועשה לו בדבר כבד, שאין זה שינוי, כי לא הקפיד המשלח שיעשה לו בדבר הקל, אלא "**מראה מקום הוא לו**", להקל לו בשליחותו אם כבד עליו לעשותו בענין אחר!

רבי שמעון שהוא סובר כן, היינו **הא דאמרן** במשנתנו, שהאשה מקודשת, כששלחה את השליח לקבלת דינר כסף לקידושין, וקיבל דינר של זהב.

[2131]א. כתב בתוספות רי"ד, שלכך נקטה המשנה באופן זה, כדי להשמיענו חידוש, שאף על פי שהטעה את השליח נמי מקודשת היא, שאינה דומה טעות השליח, לטעות האשה עצמה. ובתוספות הרא"ש כתב, שכל המשנה מדברת ב"נמצא" אגב עני ונמצא עשיר, לפי שאין הדבר ניכר, וראה עוד שם. ב. בהמשך הסוגיא וברש"י נראה, שודאי נחלק רבי שמעון על תנא קמא בעל מנת שאני עני ונמצא עשיר, שלדעת רבי שמעון היא מקודשת; ומה שביארה הגמרא כאן שהם חלוקים בשליח, ולא פירשה שלא נחלק רבי שמעון אלא בעני ועשיר, צריך לומר דמשמע לגמרא שעל כל שלשת האופנים שנשנו במשנה נחלק רבי שמעון, ובשני האופנים הראשונים אי אפשר לפרש כפשוטו משום קושיית הגמרא, ולכן צריכים לומר שבאופנים הראשונים נחלק באופן שהיה זה על ידי שליח, וכדמפרש בגמרא.

רבן שמעון בן גמליאל שהוא סובר "מראה מקום הוא לו", הוא מהא **דתנן** במסכת בבא בתרא:

דף מט.

תיקנו חכמים שיגרשו הכהנים בגט מיוחד שיש טורח בעשייתו, והוא נקרא "גט מקושר"; [2132] וכל זה הוא עיקר התקנה, אבל מאחר שתיקנו כן, יש שני סוגי גיטין אפילו לישראל שיכול לעשות גט פשוט או גט מקושר, ואפילו בשטרי חוב יש שתי סוגי שטרות "שטר מקושר" ו"שטר פשוט", ועושה איזה מהן שירצה.

וכיצד הוא מעשהו:

מניח שורה אחת חלקה, וכותב בשורה שלאחריה, ושוב מניח שורה חלקה, וכותב בשורה שלאחריה, וכך עד שלש או ארבע שורות, וכופל את השורה הראשונה החלקה על השורה הכתובה, ותופר, וחוזר וכופל את השורה השניה החלקה על השורה הכתובה, ותופר, וכל תפירה ותפירה קרויה קשר; והעדים חותמים מבחוץ על הכפלים בין קשר לקשר, ומספר העדים כמספר הקשרים, ולא פחות משלשה קשרים ועדים.

גט פשוט: **עדיו** חותמים **מתוכו** בסוף טופס השטר, וגט **מקושר**: **עדיו מאחוריו** על הכפלים בין קשר לקשר.

גט [או שטר חוב] **פשוט**, **שכתבו עדיו מאחוריו**, וגט **מקושר**, **שכתבו עדיו מתוכו**, הרי **שניהם פסולים**, כיון שלא נעשו כתיקון חכמים.

רבי חנינא בן גמליאל אומר:

מקושר שכתבו עדיו מתוכו, **כשר**, מפני **שיכול לעשותו פשוט**, כלומר: אם הניח שורות חלקות כדרך גט מקושר, וחתמו העדים מתוכו בסוף השטר, אין הוא נפסל בכך, מפני שיכול הוא שלא לתופרו, [2133] ואף שיש בו שורות חלקות אין בכך כלום; אבל חכמים סוברים, שאין יכול לעשותו פשוט, מפני שיש חילוק בזמן הכתוב בגט בין גט מקושר לגט פשוט, כי בגט מקושר כותבים את השנה שלאחרי הזמן שנחתם הגט.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: שלח הבעל שליח לעשות לו גט, יעשה השליח **הכל כמנהג המדינה**, שאם מנהגם לעשות מקושר, יעשנו מקושר; ואם מנהגם בגט פשוט, יעשנו גט פשוט.

[2132] והטעם שתיקנו חכמים כן, הוא משום שפעמים כועסים הכהנים ומגרשים את נשותיהם, ואחר כך מתחרטים הם, ושוב אינם יכולים להחזיר את נשותיהם, שהכהן אסור בגרושה; ולכן תיקנו חכמים "גט מקושר" שיש טורח בעשייתו, ובזמן זה פעמים שמתיישבת דעת הכהנים מכעסם, ושוב אינם מגרשים.

[2133] או אפילו אם כבר תפרו, יכול הוא לפרום את התפירות, רשב"ם.

והוינן בה: וכי אטו **תנא קמא** [כלומר: תנאי קמאי, דהיינו תנא קמא ורבי חנינא בן גמליאל] **לית ליה** שיעשה השליח **כמנהג המדינה**!? והרי לא בזה הוא שנחלק, אלא בדבר אחר!? [2134]

ואמר רב אשי: ודאי מחלוקת אחרת יש כאן בין תנאי קמאי לרבן שמעון בן גמליאל, בענין שליחות, [2135] ומיהו: אם שלחו הבעל לעשות לו גט בסתם, כי אז:

באתרא דנהיגי בפשוט [מקום שמנהגם לעשות גט פשוט], **ועבד ליה** השליח גט **מקושר**, **אי נמי באתרא דנהיגי במקושר** [או שהוא מקום שמנהגם במקושר], **ועבד ליה** השליח גט **פשוט**, באופנים אלו **כולי עלמא** - בין תנאי קמאי ובין רבן שמעון בן גמליאל - **לא פליגי דודאי קפידא**.

כי פליגי: **באתרא דנהיגי בין בפשוט בין במקושר**, ואולם הבעל **אמר ליה** לשליח בהדיא: **עביד לי** גט **פשוט**, **ואזל** השליח **ועבד ליה מקושר**; ובאופן זה הוא שנחלקו תנאי קמאי ורבן שמעון בן גמליאל: **מר** - תנאי קמאי - **סבר**: **קפידא** הוא שמקפיד הבעל, ונתכוין שיעשה דוקא גט פשוט.

ומר - רבן שמעון בן גמליאל - **סבר**: אין הבעל מקפיד שיעשה דוקא גט פשוט, אלא **מראה מקום הוא לו**, שאם ירצה אינו צריך לטרוח לעשות גט מקושר, אך אם ירצה לטרוח ולעשות גט מקושר אינו מקפיד.

הרי למדנו, שאף רבן שמעון בן גמליאל סובר כרבי שמעון ד"מראה מקום הוא לו"; וממשיכה הגמרא לפרש היכן מצינו שאף רבי אלעזר סובר כן.

רבי אלעזר שהוא סובר "מראה מקום הוא לו", הוא מהא **דתנן**:

האשה שאמרה לשלוחה: "צא **והתקבל לי** את **גיטי ממקום פלוני**", והלך **וקיבל לה** את **גיטה ממקום אחר**, הרי הגט **פסול**, כלומר: אין הגירושין חלין, שאין הוא שלוחה לקבל גט במקום זה.

ורבי אלעזר מכשיר; **אלמא קסבר** רבי אלעזר - **מראה מקום היא לו**.

אמר עולא:

מחלוקת שנחלקו חכמים ורבי שמעון במשנתנו אם בטעות לשבח הרי היא מקודשת, היינו דוקא **בשבח ממון**, וכגון שאמר לה: "על מנת שאני עני, ונמצא עשיר" - **אבל** כשהטעה **בשבח יוחסין**, שבח של חשיבות, וכגון: "על מנת שאני לוי" ונמצא כהן,

[2134] נתבאר על פי רש"י.

[2135] כעין "חסורי מיחסרא והכי קתני".

דברי הכל - ואפילו לרבי שמעון - **אינה מקודשת**. [2136]

מאי טעמא?

משום דלא ניחא לה שיהא הוא חשוב, כי הוא מתנאה עליה, וכמו שנהוג בפי הנשים למשול משל בזה: "**מסאנא דרב מכרעאי לא בעינא** [נעל גדולה מרגלי איני רוצה] ".

תניא נמי הכי: **מודה רבי שמעון** - שנחלק במשנתנו ב"על מנת שאני עני" ונמצא עשיר, שהיא מקודשת משום שהטעה לשבח - **שאם הטעה לשבח יוחסים**, שבח של חשיבות, וכגון שאמר לה: "על מנת שאני לוי" ונמצא שהוא כהן, שהיא **אינה מקודשת**.

אמר רב אשי: **מתניתין** דידן **נמי דיקא** שמודה רבי שמעון בשבח יוחסים, דהא **קתני** במשנה הבאה:

האומר לאשה: "התקדשי לי **על מנת שאני כהן**", **ונמצא לוי**; או שאמר לה: "התקדשי לי על מנת שאני **לוי**", **ונמצא כהן** - או שאמר לה: "התקדשי לי על מנת שאני **נתין** [2137] שפסול מדרבנן לבוא בקהל, [2138] **ונמצא ממזר** שפסולו מדאורייתא; "או שאמר לה: התקדשי לי על מנת שאני **ממזר**", **ונמצא נתין** שהוא מיוחס יותר מן הממזר, הרי זו אינה מקודשת.

והרי **לא פליג רבי שמעון** שם לומר שהיא מקודשת כשהטעה לשבח, הרי שבטעות לשבח יוחסין מודה רבי שמעון.

מתקיף לה מר בר רב אשי:

אלא - לדבריך שאתה מדייק ממה שלא נזכר במשנה שם שרבי שמעון חולק, שאכן מודה הוא - הא **דקתני** באותה משנה: האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי **על מנת שיש לי בת או שפחה מגודלת** [גדולה וראויה לשמשני] ", **ואין לו**; או שקידשה **על מנת שאין לו** בת או שפחה מגודלת, **ויש לו**, הרי זו אינה מקודשת -

דשבח ממון הוא ולא שבח יוחסין - **הכי נמי דלא פליג**, [וכי אטו תאמר, שאף בזה לא נחלק רבי שמעון שבהטעייה לשבח היא מקודשת]!? והרי היות ושבח ממון הוא, בודאי נחלק.

[2136] "שבח ממון" ו"שבח יוחסין" נתבאר על פי רש"י, ראה לשונו כאן ולשונו בד"ה אלא פליג ברישא; ואף שבגמרא לעיל נתפרש שרבי שמעון עוסק בהטעיית שליח, היינו דוקא ביין ודבש ודינר כסף וזהב, אבל גבי עני ועשיר נחלק על עיקר הדין האמור במשנה, וכן נראה מכל הסוגיא; אלא שבתוספות ר"י הזקן פירש: אבל בשבח יוחסין, **שאמרה לשלוחה** וכו', וצריך ביאור למה הוצרך לזה.

[2137] מן הגבעונים שנתגיירו בימי דוד, ונתנם דוד לחוטבי עצים ושואבי מים לישראל, וגזר עליהם שלא יבואו בקהל.

[2138] על פי "המקנה" ורש"ש.

אלא בהכרח צריך אתה לומר, **דפליג** רבי שמעון **ברישא** [במשנתנו], **והוא הדין לסיפא** [במשנה דלקמן], ואף שלא נזכר כן במשנה שם.

הכא נמי גבי שבח יוחסין, יש לומר **דפליג** רבי שמעון **ברישא**, **והוא הדין לסיפא**; ואל תדייק שמודה רבי שמעון בשבח יוחסין.

ומקשינן על הדחייה: **הכי השתא**!? וכי הראיה דומה לנידון!?

התם - גבי בת ושפחה מגודלת - הרי **אידי ואידי** [הן השנוי ברישא בעני ועשיר, והן הטעייה לשבח בבת ושפחה] הטעייה **דשבח ממון**, ולפיכך יש לומר: **פליג** רבי שמעון **ברישא והוא הדין בסיפא**, שהכל ענין אחד, ולא הוצרך מסדר המשנה להזכיר שנחלק רבי שמעון גם בזה.

אבל **הכא** - גבי ממזר ונמצא נתין - **דשבח יוחסים הוא** ולא נזכר מזה ברישא דמשנתנו, **אם איתא דפליג**, **נתני** [אם חלוק רבי שמעון שבהטעייה לשבח היא מקודשת, היה לו לתנא להזכיר זאת], ובהכרח מדוייק אף ממשנתנו, שמודה רבי שמעון שבהטעיית שבח יוחסין אינה מקודשת.

איבעית אימא ליישב את קושייתו של מר בר רב אשי מבת ושפחה:

הכא - גבי בת ושפחה מגודלת - **נמי שבח יוחסים** הוא, ואכן מודה בה רבי שמעון, ושוב לא תוכיח שפליג ברישא והוא הדין לסיפא, ומשום:

דמי סברת מאי "מגודלת" גדולה ממש [וכי סבור אתה שפירוש "מגודלת" היינו גדולה]!? לא כן הוא, אלא **מאי "מגודלת"**: **גדלת** [חשובה], ומודה בזה רבי שמעון, משום **דאמרה היא** [האשה] כשהטעה אותה והביא עמו בת או שפחה גדלת, שמתוך חשיבותה מצויה היא לספר עם שכנותיה: "**לא ניחא לי דשקלה מילי מינאי ואזלא נדיא קמי**, **שיבבותיי** [איני רוצה שתשמע את הנעשה בביתי, ותלך לספר את הדברים לשכנותיי], ותעשני ללעג וקלס".

תנו רבנן:

האומר לאשה: "התקדשי לי **על מנת שאני קריינא** [שאני קורא], [2139] **כיון שקרא שלשה פסוקים בבית הכנסת הרי זו מקודשת**;

רבי יהודה אומר: **עד שיקרא** [2140] **ויתרגם** אותם.

[2139] טור; והרמב"ם [אישות ח ד] פירש: "יודע לקרות"; והמאירי כתב: "על מנת שאני קורא, או על מנת שאני יודע לקרות".

[2140] קיימא לן כרבי יהודה, ונחלקו בזה הרמב"ם [אישות ח ד] והטור [בסימן לח, וכפי שפירש הדרישה בסימן לח], לדעת הרמב"ם צריך לרבי יהודה שיקרא כל התורה ויתרגם, ולדעת הטור לא בא רבי יהודה להוסיף אלא את התרגום, ודי בשלשה פסוקים, [וסתימת רש"י משמע כהטור, וביותר משמע כן מלשונו בד"ה והני מילי, שהזכיר שלשה פסוקים], וראה שולחן ערוך ורמ"א סימן לח סעיף כה. וראה עוד ברמב"ם וטור שם שלא הזכירו "בית

ותמהינן: וכי אטו **יתרגם** אפילו **מדעתיה** [תרגום משלו]!? [2141]

והתניא: רבי יהודה אומר:

המתרגם פסוק כצורתו, שבא לחסר תוספת התרגום שלנו, לומר: לא אתרגם את הפסוק הזה אלא כצורתו, **הרי זה בדאי** שאין זה תרגום הכתוב! [2142]

והמוסיף עליו, שבא לומר: הואיל וניתן רשות להוסיף, אוסיף גם אני בכל מקום שארצה, **הרי זה מחרף ומגדף**, מבזה את המקום שמשנה את דבריו. [2143]

ואם כן האיך יתרגם מדעתו!? **אלא מאי "תרגום"**, כלומר: באיזה תרגום הדברים אמורים: **בתרגום דידן** [תרגום שלנו] הוא תרגומו של אונקלוס.

והני מילי שדי לו בשלשה פסוקים, אלא בכגון **דאמר לה**: "התקדשי לי על מנת שאני **קריינא**".

אבל אמר לה: "התקדשי לי על מנת ש**קרא אנא** [אני קראה] ", [2144] אינה מקודשת **עד דקרי ורייתא נביאי וכתובי בדיוקא**, צריך שיהא יודע לקרות את כל התורה נביאים וכתובים בדקדוק יפה. [2145]

האומר לאשה: "התקדשי לי **על מנת שאני שונה** [יודע לשנות] ", [2146] נחלקו בזה אמוראים:

חזקיה אמר: עד שיהא יודע לשנות **הלכות**, היינו הלכות למשה מסיני.

ורבי יוחנן אמר: תורה.

מיתיבי מהא דתניא:

הכנסת", וראה במאירי שכתב: "אין אומרים כל שיודע לקרות שלשה פסוקים בבית הכנסת, רצה לומר בלא הבנה, אלא עד שידע לקרות ולתרגם"; וראה היטב לשון השולחן ערוך והרמ"א שם.

[2141] לפי מה שכתב המאירי [הובא בהערה לעיל] שרבי יהודה בא ללמד שצריך הבנה, ניחא מה שעלה על דעת הגמרא שיתרגם מדעתו, כי אם אומר הוא את התרגום של אונקלוס כלשונו, אין זה מורה על הבנה.

[2142] וכגון [שמות כג ב]: "ולא תענה על רב [בחיריק] ", שאונקלוס תרגם: "לא תתמנע מלאלפא מה דבעינך על דינא", והוא יתרגם: "לא תסהיד על דינא" [רש"י ותור"י הזקן]; וכגון [דברים טז ב]: "וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר", שמשמעו שאף קרבן הפסח בא מן הבקר, ואינו כן שעל שלמי שמחה הוא חוזר, וכמו שתרגם אונקלוס: "ונכסת קודשיה מן תוריה", מאירי.

[2143] א. ואונקלוס כשהוסיף, לא מדעתו הוסיף, שתרגום אונקלוס ניתן מסיני, רש"י. ב. המאירי פירש: כגון: [בראשית א] "ויאמר אלהים יהי אור" ויתרגם "ואמרו מלאכיא דה'"; ואף במתרגם כצורתו לפעמים מחרף ומגדף, כגון [שמות כד י]: "ויראו את אלהי ישראל" שיתרגם בלא שום תוספת. והריטב"א בשם ר"ח פירש הן את "המתרגם פסוק כצורתו", והן את המוסיף עליו" על הפסוק: "ויראו את אלהי ישראל", שהמתרגם אותו כצורתו "וחזו ית אלהא דישראל", הרי הוא בדאי, דהא כתיב: "כי לא יראני האדם וחי", והמוסיף עליו שמתרגם "וחזו ית מלאכיא דאלהא דישראל" מחרף ומגדף, שנותן כבוד המקום למלאכים, אלא כמו שתרגם אונקלוס: "וחזו ית יקר אלהא דישראל" ולזה הסכים הריטב"א יותר מלפירוש רש"י.

[2144] רמב"ם, טור ושולחן ערוך.

[2145] וכל שכן שצריך לתרגם את התורה בתרגומו של אונקלוס, חלקת מחוקק סימן לח סקל"ט, והביאו גם ה"בית שמואל".

[2146] רמב"ם, טור ושולחן ערוך.

איזו היא "משנה"?

רבי מאיר אומר: הלכות למשה מסיני.

רבי יהודה אומר: מדרש המקראות, כגון ספרא וספרי שהן הלכות של מדרשי המקראות.

ואם כן, הניחא לחזקיה, שדבריו כדברי רבי מאיר; אבל רבי יוחנן תיקשי: שהרי "שונה" משמע לשון משנה, ואין מי שיאמר ש"משנה" היא התורה!?

דף מט:

ומשנינן: **מאי "תורה"** שאמר רבי יוחנן: **מדרש תורה**, ודעתו כדעת רבי יהודה, שזו היא משנה.

והני מילי דאמר לה: "התקדשי לי על מנת שאני **תנינא** [יודע לשנות] ", **אבל אמר לה**: "התקדשי לי על מנת ש**תנא אנא** [אני תנאה], אינה מקודשת **עד דתני הילכתא ספרא וסיפרי ותוספתא**.

האומר לאשה: "התקדשי לי **על מנת שאני תלמיד**" **אין אומרים** שלא תהא מקודשת עד, שיהא **כשמעון בן עזאי וכשמעון בן זומא**, תלמידים היו ובחורים, ולא באו לכלל סמיכה, ולא היו בימיהם כמותם בתורה!

אלא כל ששואלין אותו בכל מקום, כלומר: באחד מן המקומות **דבר אחד בלימודו, ואומרו, ואפילו במסכתא דכלה** [מסכת כלה].[2147]

האומר לאשה: "התקדשי לי **על מנת שאני חכם**", **אין אומרים** שלא תהא מקודשת עד שיהא **כחכמי יבנה**, דהיינו **כרבי עקיבא וחביריו, אלא כל ששואלים אותו דבר חכמה** [דבר התלוי בסברא][2148] **בכל מקום**, כלומר: באחד מן המקומות, **ואומרה**, זה הוא "חכם".

האומר לאשה: "התקדשי לי **על מנת שאני גבור**", **אין אומרים** שלא תהא מקודשת עד שיהא גיבור **כאבנר בן נר וכיואב בן צרויה** מאנשי דוד, שהיו גבורים גדולים, **אלא כל שחביריו מתיראים ממנו מפני גבורתו**, זה הוא "גבור".

[2147] א. ברייתא היא שנאמר בה: "כלה בלא ברכה - ברכת נישואין - אסורה לבעלה כנדה", ואף שאין בברייתא זו עומק, זה הוא "תלמיד". ב. הפירוש בפנים נתבאר על פי פירוש רש"י כאן; אך ראה ברש"י בשבת קיד א שפירש בכל מקום דהיינו "בכל הש"ס, ואפילו במסכתא דכלה דלא רגילי בה אינשי, וזה נתן לבו וגרסה", ומשמע שצריך לידע כל הש"ס. ג. המאירי גרס ופירש באופן אחר: "כל ששואלין אותו דבר בתלמודו ואומרו, ואפילו בדברים הקלים שרוב העם יודעים בהם קצת ענינים, כגון הלכות החג בחג ושל צרת בעצרת ושל פסח בפסח, והוא הרמוז כאן **בהלכות** כלה, מלשון דרשה שהיו דורשים בזמנים אלו; ויש מפרשים אותו לחומרא כלומר במסכת כלה, שהיא מסכתא זרה ושאינה מתלמוד שלנו, ואין הדברים נראין"; וכן פירשו הרמב"ם והשו"ע; ובריטב"א מבואר כרש"י.

[2148] רש"י; וה"פרישה" בסימן לח כתב, אפילו אם אין שואלים אותו בדברי תורה, אלא בדברי חכמה או במילי דעלמא בסחורה.

האומר לאשה: "התקדשי לי **על מנת שאני עשיר**", **אין אומרים** שלא תהא מקודשת עד שיהא **כרבי אלעזר בן חרסום וכרבי אלעזר בן עזריה** שהיו עשירים גדולים מאד, **אלא כל שבני עירו מכבדים אותו מפני עושרו**, זה הוא "עשיר".

האומר לאשה: "התקדשי לי **על מנת שאני צדיק**", הרי **שאפילו** אם הוא ידוע לנו **כרשע גמור**, הרי היא **מקודשת** מספק, [2150] **שמא הרהר תשובה בדעתו** [2149].

האומר לאשה: "התקדשי לי **על מנת שאני רשע**", **אפילו** אם הוא ידוע לנו **כצדיק גמור**, הרי זו **מקודשת** מספק, [2152] **שמא הרהר דבר עבודת כוכבים בדעתו** [2151].

עשרה קבים חכמה [תורה ודרך ארץ] [2153] **ירדו לעולם תשעה נטלה ארץ ישראל ואחד כל, העולם כולו.**

עשרה קבים יופי ירדו לעולם תשעה נטלה, ירושלים ואחד כל העולם כולו.

עשרה קבים עשירות ירדו לעולם תשעה, נטלו רומיים קדמונים ואחד כל העולם כולו;

עשרה קבים עניות ירדו לעולם תשעה נטלה, בבל ואחד כל העולם כולו;

עשרה קבים גסות הרוח **ירדו לעולם תשעה, נטלה עילם ואחד כל העולם כולו;**

ותמהינן: וכי אטו **גסות** הרוח **לבבל לא נחית** [לבבל לא ירדה], אלא לעילם!?

והכתיב בנבואת הנביא זכריה: "ויצא המלאך הדובר בי, ויאמר אלי, שא נא עיניך וראה מה היוצאת הזאת [מה הוא הדבר היוצא מבית קדשי הקדשים]. ואומר [אל המלאך] מה היא [מה הוא הדבר שאתה אומר לי לראותה], ויאמר [אלי המלאך] זאת האיפה היוצאת [תראה יוצאת כמין איפה שמודדים בה], ויאמר [אלי המלאך אחר שראיתיה] זאת [בזאת המדה ימדדו לאלה ש] עינם [עיניהם] בכל הארץ [לגזול ולעשוק]. [וראה עוד] והנה ככר עופרת נשאת [מעל הארץ לאויר], ו [וראה עוד] זאת: אשה אחת יושבת בתוך האיפה.

[2149] כתב ה"מנחת חינוך" ריש מצוה שס"ד, שאם כי יש מצות וידוי בפה אין זו אלא מצות עשה להתודות, אבל אם מתחרט בלב יש לו כפרה מה שהתשובה מכפרת ואין תלוי כלל בוידוי דברים, והוכיח כן גם מסוגייתנו, שהוא נקרא צדיק בהרהור תשובה בלב, וראה מה שהביא המגיה ב"מנחת חינוך" הנדמ"ח בשם ה"קרית ספר".

[2150] רמב"ם ושולחן ערוך, וכן כתב בתוספות ר"י הזקן, וכן כתב הרא"ש סימן יד [אבל מדברי המאירי נראה, שהיא מקודשת בודאי, וראה בדברי המגיה]; וב"קרבן נתנאל" אות צ, הביא בשם הריא"ז שצריכה ממנו גט, ואם פשטה ידה וקבלה קדושין מאחר צריכה גט משניהם, וכתב על זה דמשמע מלשון זה שאפילו אם הוא עומד לפנינו ואומר שהרהר תשובה בלבו, מכל מקום אינו אלא ספק קידושין, ודלא כמו שכתב ה"בית שמואל" בסימן לח סקנ"ה ["ונראה, אם הוא אומר שהרהר בתשובה, נאמן, כמו אם אומר קיימתי התנאי, והיא אינה יכולה להכחישו"], וצריך עיון לחלק בין זה לבין אם אומר שקיים התנאי. וראה ב"המקנה" שכתב על ה"בית שמואל", שלדעתו צריך עיון, שהרי מה שנאמן לומר שקיים תנאו היינו מדין "עד אחד נאמן באיסורין" כשאין מכחישו, אבל בזה שהוא מוחזק רשע גמור, יש לומר שאינו נאמן להיות קידושין גמורים, דרשע פסול לעדות.

[2151] הוסיף המאירי: "וכתיב [יחזקאל יד ה]: "למען תפוש את בני ישראל בלבם".

[2152] רמב"ם ושולחן ערוך והרא"ש, ובזה מודה גם המאירי; וראה ב"בית שמואל" [הנ"ל, לח נה] שכתב: "מיהו בתנאי על מנת שאני רשע, אפשר דאינו נאמן לעשות לנפשו רשע".

[2153] רש"י.

ויאמר [אלי המלאך, על האשה]: זאת [היא] הרשעה [יצר הרע], וישלך אותה אל תוך האיפה, וישלך את אבן העופרת אל פיה. **ואשא עיני וארא והנה שתים נשים יוצאות**, [מקודש הקדשים], **ורוח בכנפיהם ולהנה, כנפים ככנפי החסידה ותשאנה את האיפה, בין הארץ ובין השמים ואומר אל המלאך, הדובר בי: אנה המה מוליכות את האיפה, ויאמר אלי לבנות לה** [לאשה הרשעה, שבתוכה, היא יצר הרע] **בית בארץ שנער**"

- **ואמר רבי יוחנן** לפרש מה היא האיפה: **זו** יצר הרע של **חנופה** [2155] **וגסות הרוח** [2154] **שנישאו** ביד שתי הנשים, [2156] **וירדו לבבל** [ארץ שנער]; הרי שיש גסות הרוח בבבל.

ומשנינן: **אין**, אכן הגסות **להכא נחית** [לכאן, לבבל ירדה], **ואשתרבובי הוא דאשתרבובי להתם** [ונשתרבבה לה הגסות לשם, לעילם].

דיקא נמי שהחנופה לבדה נשארה בבבל, **דכתיב**: "**לבנות לה בית** בארץ שנער", ולא נאמר "לבנות להן בית", כי החנופה לבדה נשתקעה בבבל, [2157] ואילו גסות הרוח הלכה לה לעילם - **שמע מינה!**

ומקשינן: **איני**, והרי אין הדבר כן, שגסות הרוח מצויה בעילם!?

שהרי **והאמר מר**: **סימן לגסות** הרוח **עניות**, **ועניות בבבל הוא דאיכא** עד היום, הרי שעדיין היא שם!?

ומשנינן: **מאי עניות** שהיא סימן לגסות הרוח? לא עניות של ממון הנמצאת בבבל, אלא **עניות דתורה**, שאין התורה נחה על גסי הרוח, שמתוך גסותו אינו משמש כל צרכו, ואינו חוזר על שמועתו - ועניות דתורה אין מקומה בבבל אלא בעילם, **דכתיב** בדברי דניאל [שהיה בעילם הוא ומרדכי היהודי, ולא היה דורם עוסק בתורה, ולא זכו דניאל ומרדכי ללמד]: "**אחות לנו קטנה ושדים** [להניק, ללמד] **אין לה**" **ואמר רבי יוחנן**: **זו עילם שזכתה, ללמוד ולא זכתה ללמד**; אבל בבל זכתה, ללמד, שהרי נאמר בעזרא שהיה בבבל: "כי הכין לבבו לדרוש את תורת ה' ולעשות וללמד בישראל חוק ומשפט".

עשרה קבים גבורה ירדו לעולם תשעה נטלו, פרסיים, ואחד כל העולם כולו.

[2154] ונרמז בלשון "ורוח בכנפיהם".

[2155] ונרמז בלשון "כנפי החסידה", שהיא עושה חסידות ומחלקת מזונותיה עם חברותיה; וברש"י בסנהדרין כד א פירש: שמראים עצמם כחסידים.

[2156] איפה היא שלש סאין, וכל סאה ששה קבין הרי שמונה עשר קבין, והם תשעה קבים של חנופה, ותשעה קבים של גסות הרוח, ריטב"א וכיון לדבריו ב"המקנה". ועוד כתב ב"המקנה" לפרש את הלשון "ותשאנה את האיפה בין הארץ ובין השמים": כי מדת החנופה מכוונת אל הארץ וכמו שנאמר: "ולא תחניפו את הארץ", וכתיב: "ותחניף הארץ", וכהנה רבות, והוא היפוך מגסות הרוח שנשאת מן הארץ עד השמים, כדכתיב: "אם יעלה לשמים שיאו", וכתיב: "אעלה על במתי עב", וכיון שהיו שתיהם בתוך האיפה האחת, והם שני הפכים בנושא אחד, לכן אמר: "ותשאנה את האיפה בין השמים ובין הארץ".

[2157] כתב "המקנה" על פי דרכו שהחנופה היא בארץ, שמכאן למדו חז"ל שהחנופה היא זו שנשארה בארץ שנער, שהרי נאמר: "לבנות לה בית", והיינו שהניחה שם על מכונה, משמע על הארץ, והיא מדת חנופה.

עשרה קבים כנים ירדו לעולם תשעה נטלה, מדי, ואחד כל העולם כולו.
עשרה קבים כשפים ירדו לעולם תשעה, נטלה מצרים, ואחד כל העולם כולו.
עשרה קבים נגעים ירדו לעולם תשעה נטלו, חזירים, [2158] ואחד כל העולם כולו.
עשרה קבים זנות ירדו לעולם תשעה נטלה, ערביא, ואחד כל העולם כולו.
עשרה קבים עזות [ממזרות] **ירדו לעולם, תשעה נטלה מישן** שרובן ממזרים, ואחד כל העולם כולו.
עשרה קבים שיחה ירדו לעולם, תשעה נטלו נשים, ואחד כל העולם כולו.
עשרה קבים שכרות [ויש גירסאות: **שחרות**] **ירדו לעולם, תשעה נטלו כושים**, ואחד כל העולם כולו.
עשרה קבים שינה ירדו לעולם, תשעה נטלו עבדים, ואחד נטלו כל העולם כולו.

מתניתין:

המקדש את האשה ואמר לה: "התקדשי לי **על מנת שאני כהן**", **ונמצא לוי**, שהוא פחות מן הכהן והטעה לגנאי; או אפילו אם אמר לה: "התקדשי לי על מנת שאני **לוי**", **ונמצא כהן** שהטעה אותה לשבח.
או שקידשה "על מנת שאני **נתין** [2159] שגזר עליהם דוד שלא יבואו בקהל ה', **ונמצא ממזר** שהוא פסול מדאורייתא לבוא בקהל ה', והטעה לגנאי; [2160] או אפילו קידשה "על מנת שאני **ממזר**", **ונמצא נתין** שהטעה לשבח.
או שקידשה "על מנת שאני **בן עיר**", **ונמצא בן כרך** שאינו טוב לה כמו בן עיר, כי ישיבת הכרכים קשה, שהכרך הוא מקום שווקים, והיוקר מצוי בו, ודוחק של עוברים ושבים; או אפילו שקידשה "על מנת שאני **בן כרך**", **ונמצא בן עיר**, שהטעה לשבח.
או שקידשה "על **מנת שביתי קרוב למרחץ**", **ונמצא רחוק** והטעה לגנאי; או אפילו "על מנת שביתי **רחוק** מן המרחץ", **ונמצא קרוב**.

[2158] כתב הריטב"א: "תשעה נטלו חזירים, יש שפירשו שהוא אדום, כדכתיב בו [תהלים פ יד]: "יכרסמנה חזיר מיער", ועליהם אמרו בהגדה למה נקרא שמו חזיר, שעתיד הקב"ה להחזירו לישראל לעתיד לבוא [**וראה** מה שהביא המגיה בריטב"א הנדמ"ח בשם "יפה תואר"]; ואין צורך לכך, כי בספר הטבעים כתב, שהצרעת והנגעים בחזירים הרבה בטבע.

[2159] מהגבעונים שנתגיירו בימי דוד, ונתנם דוד לחוטבי עצים ושואבי מים. ע"כ

[2160] כן הוא לפי פירוש רש"י שכתב לעיל מט א ד"ה אבל בשבח יוחסין, שנתין עדיף מממזר, ופירשו האחרונים את שיטתו, שעדיפותו היא שהוא אינו פסול אלא מדרבנן, והממזר פסול מדאורייתא; אבל המאירי פירש כאן בהיפוך, דממזר עדיף מנתין, שהוא בא מטיפה כשירה, והנתין מטיפה פסולה; ואף הגר"א מפרש כהמאירי, ומכח זה היפך את הגירסא במשנתנו "על מנת שאני ממזר ונמצא נתין, נתין ונמצא ממזר", כדי שתהא ההטעייה לגנאי קודמת להטעייה לשבח כדרך כל המשנה, **ראה שם**.

או שקידשה **על מנת שיש לו בת**, **או** שיש לו **שפחה מגודלת**, [2161] **ואין לו**, **או** אפילו כשקידשה **על מנת שאין לו** בת או שפחה מגודלת, **ויש לו**.

או שקידשה **על מנת שאין לו בנים**, **ויש לו**; **או** אפילו כשקידשה **על מנת שיש לו** בנים, **ואין לו - ובכולם** [ובכל אלו שאמרנו] [2162] **אף על פי שאמרה**: "**בלבי היה להתקדש לו אף על פי** שהדבר **כן** כמו שהוא עכשיו, שאין תנאו אמת" - **אינה מקודשת**. [2163]

וכן היא שהטעתו אינה מקודשת.

גמרא:

מעשה ב**ההוא גברא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל** [מכר את נכסיו, משום שבדעתו היה לעלות לארץ ישראל], ולבסוף נאנס ולא עלה לארץ, ומיהו **בעידנא דזבין**,

---

[2161] נתבאר בגמרא לעיל מט א, אם הפירוש "גדולה" וראויה לשמשני, או "גדלת", דהיינו חשובה, **וראה** מה שכתב הגר"א שצויין בהערה קודמת.

[2162] זה קאי גם על המשנה הקודמת.

[2163] ראה בר"ן בכתובות עג ב [לג ב מדפי הרי"ף], שבכל מי שמתנה להנאתו יכול הוא לומר אחר כך "הריני כאילו התקבלתי" וכיוצא בזה, ומכל מקום אין מועיל מה שאומרת "בלבי היה להתקדש לו", ראה שם מילתא בטעמא.

[2164] א. כי אילו היה אומר בשעת מכירה שעל דעת עלייה לארץ ישראל הוא מוכר, והיה נאנס מלעלות, לא היה המכר קיים, כי לא מכר את נכסיו על דעת שיהיה פה בלי קרקע, רש"י; וראה גם בתוספות שכתבו כן, וראה בדבריהם בטעם הדין שאין צריך תנאי כפול, וראה בזה בדברי הראשונים כאן, ובסוף הסוגיא. ב. כתב ה"חזון איש" [סימן קמח לדף זה], שבשעת המקח חשב בלבו בפירוש שהוא מוכר על תנאי, אבל אם לא חשב למכור על תנאי, אין כאן גם "דברים שבלב", וראה עוד שם. ויש בזה מקום עיון, שהרי לפי זה היה מסתבר לפרש "ולא אמר ליה ולא מידי" היינו שלא פירש **את התנאי** בפיו, ואילו רש"י פירש שלא פירש כלל שמוכר על דעת עלייה לארץ ישראל; וביותר יש להקשות מלשון התוספות שכתבו: "דברים שבלב אינם דברים, משמע דוקא משום שלא פירש דבריו, אבל אם פירש דבריו להדיא, **ואמר בשעת המכר שהוא מוכרם לפי שהוא רוצה ללכת לארץ ישראל**, הוה המכר בטל [והקשו על זה התוספות: הרי לא כפל את תנאו] ", ואם כדברי ה"חזון איש" מנין הוכיחו שהיה די במה שיאמר: שהוא מוכרם לפי שהוא רוצה ללכת לארץ ישראל, והרי אין לנו להוכיח אלא אם **התנה** את המכר בכך, וכמו שחשב בלבו. [וראה ב"שיעורי רבי שמואל" אות שע]. וראה עוד בלשון תוספות ר"י הזקן: **לא אמר**: לא הזכיר ולא הודיע "מפני זה אני מוכר"; **שבלב**: ונאנס ולא הודיע, אלא היה במחשבתו כך, אף על פי שאמת הוא שלכך כיון, כיון דהא שמעינן ליה מעיקרא שמפני זה היה רוצה למכור נכסיו, הואיל ובשעת המכר **לא פרסם והודיע מחשבתו**, **אלא נשאה בתוך לבו**, אינן כלום, שלא הטעהו, ואיהו אטעי אנפשיה, ודברים שבלב אינן דברים. ג. עוד כתב שם ה"חזון איש", דהטעם שהוא נאמן בזה [אם לאו דדברים שבלב - אפילו חשב - אינם דברים], הוא משום שהנכסים בחזקתו, והוא טוען ברי וחבירו שמא, אי נמי יש לפרש שהלוקח מאמינו שחשב כן בלבו. [ואולם מתוספות ר"י הזקן הנזכר משמע, שמאמינים אנו לו שחשב כן, משום שבתחילה אמר כן]. ד. והרשב"א כתב: פירוש: כגון שאמר קודם שעת מכירה שהוא רוצה לעלות, ומפני כך הוא מחזר למכור, ואפילו הכי כיון שלא אמר לה בשעת המכר קרינן להו דברים שבלב, דדלמא בעת המכר חזר בו מכוונתו, ורוצה הוא למכור בין עולה בין אינו עולה וכו'; אבל אם לא אמר לא בתחילה ולא בסוף, פשיטא, ואפילו דברים שבלב לא הוו, דאם כן כל מוכרין יהיו אומרים כן כשרוצים לחזור בהן. ומבואר שהרשב"א שינה מדברי תור"י הזקן, שלדבריו משמע שהגילוי דעת שבתחילה היא הוכחה שחשב כן בשעת המכר, ואילו הרשב"א כתב שאינה הוכחה; אלא שצריך ביאור: אם אינה הוכחה, אם כן למה לי מטעם "דברים שבלב" וכי מי מאמינו!? ואם נאמן הוא משום ברי ושמא או טעם אחר, אם כן למה צריך שיאמר כן תחילה!? וראה ב"שיעורי רבי שמואל" אות שסח, שפירש את דברי הרשב"א, שודאי הוכחה על כוונתו יש כאן, אלא מחמת הספק שמא חזר בו אין כאן "אומדנא דמוכח" [שאילו היה זה "אומדנא דמוכח" לא היה זה נקרא "דברים שבלב"], כי היות ואפשר לתלות שחזר בו, שוב אין זה "אומדנא דמוכח", [וראה

לא אמר ללוקח **ולא מידי** [בשעת המכירה לא אמר ולא כלום]. [2164] **אמר רבא**: **הוי "דברים שבלב"** [2165] **ודברים, שבלב אינם דברים.**

ומפרשינן: **מנא ליה לרבא הא** מילתא, ש"דברים שבלב אינם דברים"?

אילימא, שמא תאמר שהוא נלמד **מהא** [**דתנן**] [**דתניא**]:

דף נ.

כתיב בפרשת נדרי עולה: "אם עולה קרבנו מן הבקר, זכר תמים יקריבנו, אל פתח אוהל מועד יקריב אותו לרצונו לפני ה'" -

ומאחר שכבר אמר הכתוב "זכר תמים יקריבנו", למה נאמר: "**יקריב אותו**", אלא הרי זה **מלמד שכופין אותו** לקיים נדרו; [2166] **יכול** אפילו **בעל כרחו**, [2166] לפיכך **תלמוד לומר**: "**לרצונו**".

הא כיצד: **כופין אותו עד שיאמר**: "**רוצה אני**".

ואם תמצי לומר ש"דברים שבלב הוו דברים", תיקשי: **אמאי!? הא בלביה לא ניחא ליה** [הרי בלבו אינו רוצה]!? [2168]

בהערה לקמן נ א מה שיש להעיר בזה]; ולפי זה דברי הרשב"א ותור"י הזקן אחד המה. ומרש"י לקמן נ א ד"ה למיפטר נפשיה, נראה, שההוכחה היא ממה שהיה טורח לעלות ונאנס, ראה שם.

[2165] ראה ב"שיעורי רבי שמואל", אם דוקא "דברים שבלב", או אפילו הוציאן בפה, אך לא אמר כן ללוקח, ראה שם.

[2166] א. ואם תאמר: איך אפשר שיכפוהו בעל כרחו להקריב, והרי אי אפשר להקדיש בעל כרחו!? הנה בגמרא ראש השנה ו א מביאה הגמרא ברייתא דילפינן מ"מוצא שפתיך תשמור ועשית": אזהרה לבית דין שיעשוך; ומקשינן: למה לי, והרי מ"יקריב אותו" נפקא!? דתניא: "יקריב אותו" מלמד שכופין אותו, יכול בעל כרחו, תלמוד לומר: "לרצונו", הא כיצד: כופין אותו עד שיאמר רוצה אני!? ומשנינן: חד [פסוק אחד ללמד על מי ש] אמר [נדר] ולא אפריש, וחד [ללמד על מי ש] אפריש ולא אקריב; ואם כן מבואר שגם אם הפריש ולא הקריב נאמר הכתוב "לרצונו", וזה הוא שאמרו: "יכול בעל כרחו", היינו שאם כבר הפריש יכול יקריבוהו שלא לרצונו של בעל הקרבן, לפיכך תלמוד לומר: "לרצונו". ב. אלא שהרמב"ם בפרק יד ממעשה הקרבנות הלכה י כתב: "האומר חטאתו ואשמו ועולתו ושלמיו של פלוני עלי, אם רצה אותו פלוני הרי זה מניחו להקריבן על ידו ומתכפר לו, רצה בשעת הפרשה ולא רצה בשעת הקרבה אלא חזר בו, בעולה ובשלמים מקריבין ומתכפר לו בהן אף על פי שאינו רוצה עתה, שהרי רצה בשעת הפרשה, אבל בחטאת ואשם לא נתכפר לו עד שירצה מתחילה ועד סוף", [ומקורו מגמרא ערכין כא א כפי שפירשה הרמב"ם]. הרי מבואר ברמב"ם, שאם כי יש דין "רצון", ואפילו כשאחר מביא עליו את הקרבן, מכל מקום בעולה ושלמים די ברצון שיש לו בשעת הפרשה; ואם כן פסוק זה שהוא מיירי בעולה, מה שייך לומר: "יכול בעל כרחו", והרי אין שייך הפרשה בעל כרחו, [ולא משמע שהפסוק מיירי באחר שמפריש עליו]. ולפי מה שכתב ב"חידושי רבי שמואל" [קידושין סימן יד] ליישב את דברי הרמב"ם עם הסוגיא בראש השנה ו ב, ותוכן דבריו שהרמב"ם אף הוא מודה שאם הפריש קרבן על עצמו צריך רצונו בשעת הקרבה [ראה שם באות ד בד"ה ואם כנים] מתיישב גם זה, ראה שם היטב.

[2167] כתבו האחרונים, שלכך צריך פסוק מיוחד ללמד ש"כופין אותו", אף שבכל מצות עשה כופין אותו, דהוא משום שהייתי אומר: כיון שנאמר "לרצונו", אם כן צריך רצון גמור בלי כפייה, וקא משמע לן ש"כופין אותו עד שיאמר רוצה אני", שיעורי רבי שמואל תחלת אות שפ.

[2168] כתב בתוספות הרא"ש, שאין כוונת הגמרא לומר שברור הוא שבלביה לא ניחא ליה, שהרי אם כן הרי זה "אומדנא דמוכח" ואפילו דברים שבלב הוי דברים; אלא מסתמא לא ניחא ליה, כיון דלא נתרצה לתת גט ולהביא קרבן אלא על ידי כפיה, ואף על פי שיש לתלות קצת דניחא ליה מדלא גילה דעתו בשעת מעשה, מכל מקום דברים שבלב הם. עוד כתב: ועוד, דבודאי קאמר "והא בליביה לא ניחא ליה", ואף על גב דבעלמא במקום שאנן סהדי

אלא לאו בהכרח שהוא **משום דאמרינן: דברים שבלב** - שאינו רוצה - **אינן דברים**.[2169] ומקשינן עלה: **ודילמא** לעולם אימא לך "דברים שבלב הוו דברים", **ושאני התם, דאנן סהדי דניחא ליה בכפרה** [כאילו עדים אנו בדבר, שאכן רוצה הוא בלבו, משום שנוח לו בכפרה שבקרבן].

אלא מסיפא של אותה ברייתא, מוכח ש"דברים שבלב אינם דברים":

דתניא בסיפא: **וכן אתה מוצא בגיטי נשים** באותן שאמרו חכמים לכפותו שיוציאנה בגט כגון מוכה שחין ובעל פוליפוס [ריח הפה], **ושחרורי עבדים**,[2170] **כופין אותו עד שיאמר: "רוצה אני"**.[2171]

ואם תמצי לומר ש"דברים שבלב הוו דברים", תיקשי: **אמאי!? הא בלביה לא ניחא ליה!?**

אלא לאו משום דאמרינן: "דברים שבלב אינן דברים".

ומקשינן עלה: **ודלמא** לעולם אימא לך "דברים שבלב הוו דברים", **ושאני התם: משום דמצוה לשמוע דברי חכמים**, ויש לנו להחזיקו בחזקת מקיים מצוה, ואף בלבו גמר לקיים את דברי בית הדין.

אלא אמר רב יוסף: מהכא, מן המשנה השנויה לקמן סב א, יש ללמוד ש"דברים שבלב אינם דברים":

דתנן: **המקדש את האשה, ואמר: "כסבור הייתי שהיא כהנת, והרי היא לויה"**, או שאמר: "כסבור הייתי שהיא **לויה, ונמצאת כהנת**"; או שאמר: "כסבור הייתי שהיא **ענייה, והרי היא עשירה**; או שאמר: "כסבור הייתי שהיא **עשירה, והרי היא ענייה** - הרי זו **מקודשת, מפני שהיא לא הטעתו**, אלא הוא הטעה את עצמו.

הולכים אחר אומדנא, היינו משום שזה הוא כאילו התנה בפירוש שעל מנת כן הוא עושה, אבל הכא שמכחיש בפיו מה שבלבו, דבפיו אומר "רוצה אני" אף דאנן סהדי דאינו רוצה, אזלינן בתר פיו, כיון דבעלמא דברים שבלב אינם דברים. ומבואר מדברי תוהרא"ש, שאם כי אומדנא דמוכח הוא שאינו רוצה, מכל מקום יש תוקף למה שאמר בפיו "רוצה אני"; וחידוש הוא, כי היה מסתבר לומר שהדיבור שאמר "רוצה אני" אין זה דיבור כלל, אלא פטומי מילי בעלמא, כדי שיעזבוהו לנפשו.

[2169] יש לעיין: הרי ודאי שעיקר "רצון" הוא בלב, ומה שאנו אומרים ש"דברים שבלב אינם דברים" הוא משום שבפיו הוציא שהוא רוצה, ולכן אין מועיל מה שחשב בלבו היפך פיו; ואם כן מה ענין זה לנידון דידן שלא אמר בפה היפך מחשבתו, ואדרבה הרי כתבו הראשונים שקודם המכר אמר בפירוש שהוא מוכר כדי לעלות לארץ ישראל, ואילו היה אומר כן בשעת מכירה היה מועיל, ואם כן ודאי שאין כאן דיבור היפך מחשבתו!? **וראה מה שכתב בזה** ב"עצמות יוסף", וראה מה שהובא בהערה לעיל בשם תוספות הרא"ש; **וראה מה שהעיר** ב"ברכת אברהם", **וראה** מה שיתבאר בהערות בשם הריטב"א, על המבואר בגמרא לקמן "כיון דאתניה לאו כל כמינה דעקרה לה לתנאיה".

[2170] בבבא בתרא מח א וביבמות קו א, לא נזכרו "שחרורי עבדים"; ומיהו מצינו כפיה בשחרורי עבדים, כגון עבד של שני שותפין, ושחרר האחד, שכופין את רבו השני ועושה אותו בן חורין, כמבואר בגיטין מא ב; ועוד.

[2171] כי מאחר שאמרה תורה בפרשת גירושין: "וכתב לה ספר כריתות **ונתן** בידה" מדעתו משמע, רשב"ם בבא בתרא מח א; ושחרורי עבדים נלמדים מגט בגזירה שוה ד"לה לה", כמו שמצינו לענין כמה דברים.

ואם תמצי לומר ש"דברים שבלב הוו דברים", תיקשי: **אמאי!? הא קאמר: "כסבור הייתי"**, [2173] **אלא** בהכרח **משום דאמרינן: "דברים שבלב אינן דברים"**. [2172]

אמר ליה אביי: דלמא לעולם אימא לך "דברים שבלב הוו דברים", **ושאני התם דלחומרא** אנו מחזיקים אותה במקודשת, כלומר: יש לומר שלא שנינו שהיא מקודשת אלא לחוש לכך לחומרא, שאינה מותרת לאחר בלי גט, אבל אם תינשא לאחר בלי גט, אין אומרים שאין קדושין תופסין בה כשאר אשת איש, אלא צריכה היא גט גם מן השני. [2174]

אלא אמר אביי: מהכא, ממשנתנו יש ללמוד ש"דברים שבלב אינם דברים":

שהרי שנינו, גבי מי שהתנה והטעה את האשה, ד"**בכולם, אף על פי שאמרה: "בלבי היה להתקדש לו אף על פי כן" אינה, מקודשת.**

ואם תמצי לומר ש"דברים שבלב הוו דברים", תיקשי: **אמאי!? הא קאמרה: "בלבי היה"!?**

ודלמא לעולם אימא לך "דברים שבלב הוו דברים", **ושאני התם דכיון דאתניה** הבעל, בפיו, שוב **לאו כל כמינה** דאשה **דעקרא לה לתנאיה**, אין בכחה של האשה לעקור את תנאו בדברים שבלב, הואיל ושמעה, ולא מיחתה בפיה לאמר: "אף על פי כן אני חפיצה בך, קדש אותי בלי תנאי". [2175]

[2172] תמהו הראשונים [ראה רשב"א וריטב"א]: והרי לא גילה דעתו מתחילה, ואם כן הרי אין מועיל מה שהוא "אומר" שכך וכך היה בלבו; וכתבו הראשונים, שאם כן היה לנו לחוש לדבריו לחומרא, שאם פשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר שתהא צריכה גט משני, וראה עוד בדבריהם; ובתוספות רי"ד ותוספות הרא"ש כתבו אף הם על דרך זו, אלא שהם כתבו דיש לנו לחוש לגבי עצמו, שאם קיבלה קידושין מאחר תהא אסורה עליו, ומשום ש"שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא". [ולמדנו מדברי התוספות רי"ד, שאם כי בשעה שאמר כן לא היתה היא "חתיכה דאיסורא" עליה, מכל מקום כיון שלפי מה שהוא אומר עכשיו, נעשית היא חתיכה דאיסורא עליו לאחר זמן, יש להאמינו מדין "שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא"; ואולם יש מן האחרונים שכתבו גבי אשה שהיא בחזקת אשת איש ואומרת על עצמה שהיא פנויה, שאין בזה משום "שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא" אף אם תקבל קידושין מאחר, כיון שבשעת אמירתה לא היה זה "חתיכא דאיסורא", ולדבריהם הוא הדין הכא]. וב"שיטה לא נודע למי" וב"פני יהושע" [וראה גם מהרש"א לעיל מט ב על תוד"ה דברים] פירשו, שהיה נראה לגמרא, שהדין האמור במשנה הוא גם באופן שגילה דעתו כן מתחילה, ומשום שאם לא כן "פשיטא".

[2173] כתב ב"שיטה לא נודע למי": "דאי הוו דברים ודאי אינה מקודשת, דהוו להו קידושי טעות שהיה סבור שהיא כהנת והיא לויה, ואין זה כשאר התנאין דבעי רבי מאיר בהו תנאי כפול, דשאני הכא דהוו קידושי טעות, שטעה בה ולא ידע שהיא לויה".

[2174] לדעת הראשונים כוונת הגמרא היא לומר, שאם כי אין אנו מאמינים לו שחשב כן [ומשום דהוי דבר שבערוה, וכמו שכתב ה"חזון איש" סימן כ סק"ז], מכל מקום לחומרא אנו חוששים לדבריו לאסור לכולי עלמא; או שכוונת הגמרא לאסור על עצמו לחומרא משום "שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא", ראה בראשונים שהובאו לעיל. ומיהו ראה ב"שיטה לא נודע למי", שהביא בשם פירוש רש"י: "דילמא דברים שבלב ספק הוי דברים או לא, וגבי קידושין לחומרא, וגבי ממונא אוקי ממונא בחזקת מריה", וחלק עליו; [ומלשון התוספות רי"ד נראה שהבין בדברי רש"י כשאר הראשונים], וכן פירש ה"פני יהושע" את דברי הגמרא.

[2175] נתבאר על פי לשון רש"י, וראה רש"ש; והריטב"א גרס: **ודילמא שאני התם דעקרא לתנאה**, ופירש: "פירוש, וסותר בדברים שבלבו מה שהתנה בפיו, דהוה לבו סותר את דברי פיו, מה שאין כן בהאי דזבין נכסיה סתם, שאינו סותר דברי פיו אלא מוסיף עליהם; ושמעינן מהכא, ד"דברים שבלבו ובלב כל אדם ["אומדנא דמוכח"] " דהוו

אלא אמר רב חייא בר אבין: עובדא הוה בי רב חסדא, [מעשה היה בדברים שבלב, שהובא הנידון לפני רב חסדא], **ורב חסדא בי רב הונא** [והלך רב חסדא לבית מדרשו של רב הונא לעיין בדבר], **ופשטוה** - בבית מדרשו של רב הונא - **מהא**, מן המשנה במסכת מעילה:

האומר לשלוחו: "**הבא לי מן החלון** מעות - של הקדש, ושגג בהם המשלח והיה סבור שהן שלו - וצא קנה בהם", [2177] **או** שאמר לשלוחו: "הבא לי מעות **מן הדלוסקמא**", [2176] **והביא לו** מן המקום שביקש, **אף על פי שאמר בעל הבית: לא היה לי בלבי אלא על כיס זה** שבאותו מקום שאמרתי, ולא על הכיס ממנו נטל השליח, **כיון שהביא לו מזה** [מאותו מקום שציוהו], **בעל הבית מעל**.

ואם תמצי לומר ש"דברים שבלב הוו דברים", תיקשי: **אמאי!? הא קאמר** המשלח: "**בלבי**"!? **אלא לאו, משום דאמרינן "דברים שבלב אינן דברים"**. [2178]

ומקשינן עלה: **ודלמא** לעולם אימא לך "דברים שבלב הוו דברים", **ושאני התם**, שאין אנו מאמינים אותו שאכן לא נתכוין לכיס זה, **דלמיפטר נפשיה מקרבן קאתי** [אין כוונתו אלא ליפטר מקרבן מעילה, ואפילו בשקר]; ואין זה ראיה לאופן שדן בו רבא, שראינו בו שהוא טורח לעלות, ונאנס, ואין כאן חשש שהוא משקר. [2179]

ומיישבת הגמרא את הראיה: אילו לא היה אמת בפיו וכל רצונו להיפטר מן הקרבן, **הוה ליה למימר מזיד הוה** [מזיד הייתי], כלומר: ידעתי שמעות אלו של הקדש הן, והמועל במזיד אינו מביא קרבן, וכיון שיכול הוא לטעון טענה זו, הרי הוא נאמן גם במה שטען מדין "מיגו". [2180]

דברים, אם הוא עוקר מה שהתנה עליו בפירוש, לא מהנו ליה דברים שבלבו ותנאו קיים", [וראה ביאור דבריו בדברי המגיה בריטב"א הנדמ"ח].

[2176] גרסינן בבבא מציעא כ ב: "מאי דלוסקמא, אמר רבה בר שמואל: טליקא דסבי"; ופירש רש"י: טסקא שהזקנים מצניעים בה כלי תשמישן, שלא יצטרכו לחפש אחריהם".

[2177] רש"י בד"ה נזכרתי; וראה ב"המקנה" שהביא פירוש אחר מתוספות במעילה כא, ותמה עליהם.

[2178] **ראה מה שנתבאר לעיל מב ב** [הערה 8 אות ד וה] **על סוגיא זו**.

[2179] נתבאר על פי רש"י; ולפי שאר הראשונים - הובאו בהערה לעיל מט ב - שגילה דעתו מתחילה שהוא מוכר כדי לעלות לארץ ישראל, אין צורך לדברי רש"י.

[2180] כתבו התוספות, שאף כשאומר מזיד הייתי אין לנו להאמינו יותר מאשר אומר "לא לזה נתכוונתי", אלא שנוח לו יותר לטעון "מזיד הייתי" שאינו נראה כל כך רמאות, [ראה מהרש"א ומהר"ם; וראה "פני יהושע" ו"המקנה"]; והיינו שהוא נאמן מדין "מיגו" אף שבטענה שהיה יכול לטעון גם כן לא היה נאמן, אלא שהיא טענה טובה יותר, והרשב"א שיבח תירוץ זה, והביא דוגמא לזה מגמרא בכתובות; ועוד כתבו לפרש בשם הר"ם, דבאומר "מזיד הייתי" הוא נאמן, וראה ביאור שתי שיטות התוספות ב"שיעורי רבי שמואל" אות שצט. וראה שיטה אחרת בתוספות הרא"ש, שהקשה על מה שאמרו בגמרא דילמא למיפטר נפשיה מקרבן קאתי: "ותימה האיך יביא אשם מעילות בחששא זו, שמא הוא אומר אמת, והוי חולין בעזרה!? שמא "מעל" דקאמר היינו לשלם קרן וחומש, אבל לא לענין קרבן".

ואכתי מקשינן: דילמא הטעם הוא משום שחושדים אותו בשקר, ולא משום ש"דברים שבלב אינם דברים", ודאמרת: נאמינהו במיגו שהיה אומר: "מזיד הייתי", אין זה מיגו טוב, כי **לא עביד איניש דמשוי נפשיה רשיעא** [אין דרך אדם להחזיק את עצמו כרשע]. אלא מיישבת הגמרא את הראיה: בהכרח שאין הטעם משום חשש משקר, שהרי יש לו "מיגו" אחר, דהוה ליה לומר: "**נזכרתי** שהמעות של הקדש, אחר שכבר שלחתיו למעול", דהא **תניא**: **נזכר בעל הבית** שהם של הקדש **ולא נזכר שליח שליח מעל** ולא, בעל הבית.[2181]

מעשה ב**ההוא גברא דזבנינהו לניכסיה אדעתא למיסק לארעא דישראל** [מכר את נכסיו על דעת לעלות לארץ ישראל] ופירש ללוקח שלשם כך הוא מוכר את נכסיו - **סליק** ההוא גברא **ולא איתדר ליה**, [עלה לארץ, אך לא היה יכול לגור שם, או משום חסרון פרנסה, או משום שלא מצא דירה].

אמר רבא: **כל דסליק אדעתא למידר הוא** [כל העולה על דעת לגור שם הוא עולה], **והא לא איתדר ליה** [והרי אינו יכול לגור], והרי זה כמי שנאנס ולא היה יכול לעלות שמכרו בטל, היות ופירש בשעת המכירה שלשם כך הוא מוכר.

איכא דאמרי, שכך אמר רבא: לא מכר אלא **אדעתא למיסק** בלבד, **והא סליק ליה** [והרי

[2181] א. כתב רש"י: "נזכרתי: לאחר שהלכת להוציאה בשוק בשליחותי, נזכרתי שהם של הקדש, קודם שהוצאת; שליח מעל: ובעל הבית פטור, **דכיון שנזכר לא שגגה היא גביה**". וכטעם שכתב רש"י כאן [ובמעילה כא א] בטעם פטורו של בעל הבית שהוא משום מזיד, כתב גם הרמב"ם בפרק ז ממעילה הלכה ה; אבל בפירוש רש"י בחגיגה י ב ד"ה שליח עניא כתב טעם אחר: "דכיון דנזכר, אנן סהדי דתו לא ניחא ליה בשליחותיה דהיאך, ומהשתא לאו שלוחו הוא", וראה מה שכתב לתמוה על דברי רש"י שם בחידושי רבי שמואל סימן יד אות ד. ב. עוד כתב רש"י: "ושליח חייב שהוציא מעות הקדש לחולין, ואילו לא נזכר בעל הבית הוה רמיא מעילה עליה, דאיתרבי שליח למעול שולחו על ידו ברישׁ פירקין, אבל השתא דאיפטר בעל הבית, רמיא מעילה אשליח, ככל התורה כולה דאין שליח לדבר עבירה והעושה הוא המתחייב". ביאור הדברים: מה שריבתה התורה שליח לדבר עבירה במעילה, היינו דוקא לענין חיוב המשלח במעילה, אבל לפטור את השליח [כשם שהיה נפטר אילו היה הדין בכל התורה "יש שליח לדבר עבירה" כמבואר ברש"י לעיל מב ב שלא כהתוספות רי"ד], לא ריבתה התורה, ומה שפטור השליח ממעילה, כשהיה בעל הבית שוגג, היינו משום שאין מחייבים את שניהם על מעילה אחת, אבל כשנזכר בעל הבית ואינו חייב על מעילת השליח, הדרינן למילתין שאין שליח לדבר עבירה לפטור את השליח, והרי הוא חייב; וכן כתב ביאור זה ברש"י ב"שיעורי רבי שמואל" אות שצג ד"ה ולפי"ז, והוסיף ביאור, שהטעם שאי אפשר לחייב את שניהם בקרבן מעילה הוא על פי המבואר בתוספות בפסחים כט א, שבמקום שאין קרן אין מעילה, וסובר רש"י שהוא הדין שמטעם זה כיון שאי אפשר לחייב את שניהם בקרן, אין שניהם חייבים במעילה, [ואמנם כתב שם שפשטות כוונת רש"י היא באופן אחר, ראה שם]. ואף בפרט זה מבואר בפירוש רש"י בחגיגה י ב שלא כדברי רש"י כאן, שהרי כתב שם בד"ה מידי דהוה, בטעם חיוב השליח כשנזכר המשלח: "דכיון שביטל המשלח שליחותו הוה ליה איהו מוציא", הרי שכתב טעם אחר ולא כמבואר כאן. ג. כתבו האחרונים [קצות החושן סימן שמח סק"ד, ורבי עקיבא איגר], שמדברי רש"י מוכח שאף אם השליח שוגג אומרים "אין שליח לדבר עבירה", שהרי השליח שוגג ופטרו רש"י משום שאין שליח לדבר עבירה, וזה דלא כהתוספות לעיל מב ב שבשוגג אין שייך לומר "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין"; ושיטת התוספות בביאור הדין המבואר כאן, כתבו האחרונים שהם יפרשו כדברי הרש"י בחגיגה; וראה ביאור אחר בשיטתם, ב"שיעורי רבי שמואל" אות שצג ד"ה אמנם נראה.

עלה], ואין המכר בטל.[2182]

מעשה **בההוא גברא דזבנינהו לניכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל**, ופירש בשעת מכירה שעל דעת כן הוא מוכר, ואולם **לסוף לא סליק** [לא עלה] מרצונו -

אמר רב אשי: הרי **אי בעי סליק** [אם רוצה יכול הוא לעלות], ואין המכר בטל.

איכא דאמרי שאמר רב אשי בלשון תמיהה: וכי אטו **אי בעי לא סליק**!? והרי ודאי אם ירצה יכול הוא לעלות, ולכן המכר לא בטל.

ומפרשת הגמרא: **מאי בינייהו** [מה נפקא לדינא בין שתי הלשונות האלו]?

איכא בינייהו: כגון שלא עלה משום **דאיתיליד אונסא באורחא** [שמע על אונס בדרך, כגון לסטים], ואם רוצה יכול הוא לשמור את עצמו מאונס זה - אם באופן זה יכול הוא לחזור מן המכר.

כי ללישנא קמא אין המכר חוזר, שהרי סוף סוף "אי בעי סליק" בשיירא; ואילו ללישנא בתרא משמע, שהמכר אינו חוזר משום שאין לו שום עיכוב, אבל אם יש איזה שהוא צד עיכוב, הרי המכר חוזר.

מתניתין:

האומר לשלוחו: "**צא וקדש לי אשה פלונית, במקום פלוני**", **והלך** השליח **וקדשה במקום אחר**, הרי זו **אינה מקודשת**, ומשום שבדוקא אמר לו, שיקדש במקום פלוני, כי יש לו שם אוהבים, והם ימחו בידי מי שירצה לומר עליו דברים רעים.[2183]

ואם אמר לשלוחו: "**הרי היא במקום פלוני**", **וקדשה במקום אחר**, **הרי זו מקודשת**, שאין זו קפידא לקדש במקום פלוני, אלא שאומר לו היכן ימצאנה.

גמרא:

ותנן נמי, שנינו במסכת גיטין כעין הדין האמור במשנתנו גם **גבי גיטין**:

האומר: "**תנו גט זה לאשתי במקום פלוני**", **ונתנו לה במקום אחר**, הרי הגט **פסול**; ואם אמר: "**הרי היא במקום פלוני**", **ונתנו לה במקום אחר**, הרי הגט **כשר**.

וצריכא להשמיענו דין זה הן לענין גיטין והן לענין קידושין:

[2182] פירש הריטב"א: "כל דסליק אדעתיה למידר הוא: פירוש, כל דסליק כי האי גוונא דזבין נכסיה, והרי הוא כאילו גילה בדעתו בפירוש דלמידר הוה סליק; ואיכא דאמרי וכו': פירוש, אף על גב דסתמא למידר הוה משמע, כיון שגילה דעתו ולא פירש אלא "למיסק" לחוד, אין לנו אלא מה שהוציא בשפתיו דלהאי איכוין, מדלא גילה דעתיה טפי" וראה בטור חושן משפט סימן רז שכתב לא כן, אלא אפילו אם פירש שרצונו לגור במקום פלוני, מכל מקום אין המקח בטל, וראה מה שכתבו בזה הדרישה והש"ך.

[2183] ביאר ב"שיעורי רבי שמואל" שאין זה תנאי בשליחות, אלא שאינו שליח במקום אחר, שלזה ציוהו ולזה לא ציוהו, ראה שם.

דאי אשמעינן רק **גבי קידושין**, הייתי אומר, שאין דין זה אלא בקידושין **במקום דלקרובה קאתי** [מטרתו לקרב אותה אליו], ולכן אומר המקדש בלבו: **בהאי אתרא** ששלחתיו לקדש **רחמו לי**, **ולא ממלי מילי עלוי** [במקום זה יש לי אוהבים, שלא יוציאו עלי שם רע], אבל **בהאי אתרא** שקידש השליח **סנו לי**, **וממלי מילי עלוי** [אבל בבמקום אחר יש לי שונאים, ויוציאו עלי שם רע], ולכן מקפיד הוא שיקדשנה דוקא באותו מקום שאמר לו.

אבל גבי גיטין דלרחוקה קאתי [מטרתו לרחקה ממנו] ולא שייך "ממלו מילי עלי", **אימר לא איכפת ליה** היכן יגרשנה, ותהיה מגורשת בכל מקום שיגרשנה.

לפיכך קא משמע לן, שאף בגירושין תולים שהוא מקפיד על אותו מקום.

ואי אשמועינן רק **גבי גירושין**, הייתי אומר, שאין הוא מקפיד אלא לענין גירושין, משום ש**בהאי אתרא ניחא ליה דניבזי** [במקום זה נוח לי להתבזות], כי המגרש את אשתו, גנאי הוא לו; ואילו **בהאי אתרא לא ניחא ליה** דניבזי.

אבל גבי קידושין, **אימא**: **לא איכפת ליה** היכן יקדשנה -

לפיכך: **צריכא** להשמיענו שאף בקדושין מקפיד הוא על המקום!

מתניתין:

המקדש את האשה על מנת שאין עליה נדרים, **ונמצאו עליה נדרים**, הרי זו **אינה מקודשת**.

כנסה סתם [2184] ולא התנה: "על מנת שאין עליה נדרים", **ונמצאו עליה נדרים**, **תצא** ממנו בגט, [2185] אך **שלא בכתובה**, ומשום שהוא אומר: "אי אפשי באשה נדרנית".

המקדש את האשה **על מנת שאין עליה מומין ונמצאו בה מומין**, הרי זו **אינה**, **מקודשת**.

כנסה סתם ונמצאו בה מומין, **תצא** בגט **ושלא בכתובה**, ומן הטעם שנתבאר גבי נדרים.

[2184] ראה מה שנתבאר בהערה הבאה.

[2185] לשון רש"י הוא: אבל גיטא בעי מדבריהם מספיקא, כיון דלא פריש דלמא דעתיה נמי אנדרנית. ולשונו תמוה, שהרי בגמרא בכתובות עב ב שנינו מחלוקת רב ושמואל בקידשה על תנאי שאין עליה נדרים וכנסה סתם, אם צריכה הימנו גט, שלרב צריכה הימנו גט היות ואין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, וכנסה בכל אופן, ואילו לשמואל אינה צריכה הימנו גט. ומביאה הגמרא [עג א] את משנתנו [השנויה גם שם], וסבורה היתה הגמרא שהנידון במשנתנו הוא בקידשה על תנאי וכנסה סתם, כי סיפא אירישא קאי שקידשה על תנאי, וממה שכתוב "תצא שלא בכתובה" משמע שהיא צריכה גט, וקשיא לשמואל; ומתרצת הגמרא שהנידון במשנתנו הוא בקידשה סתם וכנסה סתם, ונחלקו אמוראים שם בביאור החילוק שבין גט לבין כתובה, רבה ורב חסדא פירשו שהיא צריכה גט מדבריהם, ורבא אמר שהתנא ספוקי מספקא ליה, וגבי ממונא אזלינן לקולא וגבי ממונא לחומרא. ונמצא שרש"י פירש כמו שמואל [אף דהלכה כרב באיסורי כדפסק הרמב"ם], וגם ארכבה אתרי ריכשי שצריכה גט מדבריהם מספיקא, והרש"ש הגיה בלשון רש"י וכך צריך לומר: צריכה גט מדבריהם או מספיקא, [ומיהו עדיין תיקשי למה פירש את המשנה כשמואל, ולא כרב].

כל המומין הפוסלין בכהנים מלעבוד במקדש, [2186] **פוסלין** אף **בנשים**, להוציאה בלי גט כשהתנה על מנת שאין עליה מומין, ולהוציאה בלי כתובה כשכנסה סתם.

גמרא:

ותנן נמי גבי כתובות [במסכת העוסקת בדיני כתובות] **כי האי גוונא**, ככל דין משנתנו, ומפרשת הגמרא טעמו של דבר:

הכא - במסכת קדושין - **קידושין** [שאין הקדושין חלין, כשהתנה] **איצטריכא ליה**, ולכן **תנא כתובות** ["כנסה סתם תצא שלא בכתובה"] **אטו קידושין**.

התם במסכת כתובות, **כתובות איצטריכא ליה**, ולכן **תנא קידושין אטו כתובות**.

מתניתין:

המקדש שתי נשים כאחת **בשוה פרוטה** שהוא פחות משיעור של כסף קידושין לכל אחת, **או** שקידש **אשה אחת בפחות משוה פרוטה** -

אף על פי ששלח סבלונות [מתנות שהחתן שולח לארוסתו] **לאחר מכאן**, והיה מקום לומר: יודע היה שאין קידושיו קידושין, ושלח את הסבלונות לשם קידושין -

דף נ:

אינה מקודשת, ואין אומרים יודע היה שאין קידושיו קידושין ושלח סבלונות לשם קידושין; אלא תולים אנו **שמחמת קידושין הראשונים שלח**, שהיה טועה וסובר שקידושיו קידושין, ושלח סבלונות כדרך כל חתן השולח לארוסתו.

וכן קטן - שאינו ראוי לקידושין - **שקידש** בקטנותו, ושלח סבלונות משהגדיל, אינה מקודשת, שאף הוא מחמת קידושין הראשונים שלח. [2187]

גמרא:

וצריכא משנתנו להשמיענו שאין הסבלונות לשם קידושין, בכל שלשת האופנים שנזכרו במשנתנו; ומשום:

דאי אשמעינן כן רק גבי המקדש שתי נשים **בשוה פרוטה**, הייתי אומר: **איידי דקא נפיק ממונא מיניה - טעי**, [היות וממנו יצא שוה פרוטה, טועה הוא לומר שיכול לקדש בו אף שתי נשים] -

---

[2186] ומפורשים במסכת בכורות בפרק מומין אלו [מג א].

[2187] ביאר רבי עקיבא איגר את הטעם שכתבה המשנה כן, ולא אמרה: "המקדש שתי נשים בשוה פרוטה, או שקידש אשה אחת בפחות משוה פרוטה, וכן קטן שקידש אינה מקודשת, שמחמת קידושין הראשונים שלח", כי אכן יש חילוק ביניהם, שבקטן אינה מקודשת כלל, ואילו כשקידש שתי נשים בפרוטה או אשה אחת בפחות מפרוטה, הרי ספק קידושין יש כאן שמא שוה פרוטה במדי, ולא שנינו "וכן", אלא לענין סבלונות.

אבל גבי המקדש את האשה **בפחות משוה פרוטה**, **אימא**: אדם **יודע שאין קידושין תופסין בפחות משוה פרוטה וכי קא משדר**, **סבלונות אדעתא דקידושין קא משדר** [וכששלח את הסבלונות - לשם קידושין שלחם], ותהיה מקודשת.

ואי אשמעינן רק גבי **הני תרתי** [שתי נשים בפרוטה, ואשה אחת בפחות מפרוטה] שמחמת קדושין הראשונים שלח, הייתי אומר: בשתי נשים בפרוטה טועה הוא משום שיצאה ממנו פרוטה, ובקידושי פחות מפרוטה טועה הוא, **משום דבין פרוטה לפחות משוה פרוטה לא קים להו לאינשי** [אין אנשים בקיאים להבדיל בין שוה פרוטה לפחות ממנה], וסבור היה שנתן לה שוה פרוטה, וקידושיו קידושין.

אבל קטן שקידש, הרי **הכל יודעין שאין קידושי קטן כלום**, **ואימא**: **כי קא משדר סבלונות אדעתא דקידושי קא משדר**.

קא משמע לן משנתנו שבכל אלו תולים בטעות,[2188] ואין אומרים ששלח סבלונות לשם קידושין.

איתמר:

[2188] ביאר הריטב"א, שהטעות היא, שהוא חושב שכאשר גדל הקטן גדלים הקידושים עמו, ואף על פי שכבר נתאכלו המעות, והביא דוגמא ממה שאמרו ביבמות קט ב לחד מאן דאמר, דקטנה שנתקדשה והגדילה, גדלו הקידושין בהדה.

[2189] כן כתב רש"י, [וקצת צריך עיון, למה לא הזכיר כן רש"י במשנתנו!?]; והביא ה"בית יוסף" בסימן מה בשם הריב"ש בתשובה סימן ה, שהעדים צריכים שיהיו רואים שתקבל האשה את הסבלונות בידיה, או שיתננו לתוך חיקה כשאר ה קידושין. וראה ב"שיעורי רבי שמואל" אות תי ואילך, שהאריך לבאר איך מועיל עדות העדים והרי הוא אינו אומר בפירוש שהוא נותנם לשם קידושין ואינו אלא ספק אומדנא שהרי רק "חוששין" לקידושין, ואם כן אין כאן עדות של העדים, ראה שם.

[2190] כן כתב רש"י, וביארו התוספות את טעמו, משום שאם לא שידך בה מנין לה לדעת שהוא שולח לשם קידושין, ומכל מקום הקשו עליו, שהרי אפילו אם שידך אינו מועיל אם לא שדיבר אתה בעניני גיטין וקידודין "מענין לענין באותו ענין", כמבואר לעיל ו א; והרא"ש כתב, דמכל מקום חשש קידושין איכא, וראה ביאור דבריו ב"פני יהושע"; והריטב"א כתב: "כיון דאיכא שידוכין, שמא מילי מסר לה שישלח לה קידושין בעדים, והם הם שלוחיו והם הם עדיו וכו'"; וראה עוד מה שכתב בזה ב"חידושי מרן ריז"ז הלוי" בהלכות קידושין. ולשון הר"ן הוא: "דאי לא, ודאי לא חיישינן, שאם כן כל מי שיתן מתנה לפנויה בפני עדים ניחוש לקידושין", וראה בחידושי מהרי"ט, שטעם זה הוא בין לשיטת רש"י ובין לשיטת התוספות, ראה שם מקורותיו.

[2191] נתבאר על פי שיטת רש"י; אבל שיטת התוספות ועוד ראשונים, שמשלוח הקידושין מעורר ספק שמא קידשה כבר בפני עדים, וכן פירשו עוד ראשונים. וה"בית שמואל" ברישׁ סימן מה כתב בשם המהרי"ט כמה חילוקי דינים בין השיטות: א. לשיטת רש"י אינה מקודשת אלא אם כן שלח בעדים, שהרי צריך עדי קיום; ב. לשיטת רש"י אין לחוש אלא אם היו הסלונות שלו, ולא ששאלם מאחר; ג. שלח לקטנה לאחר מות אביה, לשיטת רש"י די במיאון, ולשיטת תוספות צריכה גט שמא קידשה אביה; ד. שלחה האשה סבלונות, לרש"י אין חוששים ולתוספות חוששים; ה. שלח אבי החתן סבלונות, לרש"י אין חוששים, ולתוספות חוששים; ו. שלח סבלונות בשבת, לפירוש רש"י אין לחוש, היות ואין מקדשים בשבת; וראה עוד שם. ודקדק ב"שיעורי רבי שמואל" אות תה, מדלא כתב נפקא מינה פשוטה, אם שלח סבלונות על ידי קטן שאינו בר שליחות, שלדעת רש"י אין חוששין, היות והשליח אינו יכול לקדש, וכמו שכתב באמת "המקנה" ב"קונטרס אחרון" על אבן העזר סימן מה אות א, דסבירא

רב הונא אמר: מי ששידך [2190] באשה ועדיין לא אירסה, ושלח סבלונות בעדים [2189] למשודכתו, **חוששין** לחומרא **לסבלונות** ששלח, שלשם קידושין שלחם, [2191] ואם תתקדש לאחר, צריכה היא גט מן הראשון כדי להתירה לשני, כי שמא מקודשת היא לו.

וכן אמר רבה: **חוששין לסבלונות**. [2192]

אמר רבה: **ומותבינן אשמעתין** [הקשינו על שמועתנו, שחוששין לסבלונות] ממשנתנו ששנינו: המקדש שתי נשים בפרוטה, **אף על פי ששלח סבלונות לאחר מכאן, אינה מקודשת**; הרי שאין חוששים שמא לשם קידושין שלח את הסבלונות!? [2193]

אמר תירץ **ליה אביי**:

התם במשנתנו, לכן אין חוששין להם, **כדקתני טעמא**: **שמחמת קידושין הראשונים שלח**, שסומך עליהם שכבר נתקדשה לו; אבל כשעדיין לא קידש כלל, אכן חוששים שמא שלח את הסבלונות לשם קידושין. [2194]

איכא דאמרי, כך **אמר רבה**, [וכך ענהו אביי]:

מנא אמינא לה שחוששין לסבלונות: **כדקתני טעמא** במשנתנו, שאין חוששין להם משום **שמחמת קידושין הראשונים שלח**, הרי משמע: **הכא** במשנתנו **הוא דטעי** שקידושיו קידושין ומחמתם שלח, **הא בעלמא** כשלא קידש כלל, **הוו קידושין**.

ואביי כך דחה את דבריו: "**לא מיבעיא** קאמר **לא מיבעיא בעלמא** שאין הסבלונות, לשם קידושין, דהא **לא נחית לתורת קידושין כלל** [לא עשה מעשה קידושין, ולא העלה מחשבת קידושין על לבו] -

אלא אפילו הכא במשנתנו **נחית לתורת קידושין** [כבר עשה מעשה קידושין, והעלה מחשבת קידושין על לבו], ואם כן **אימא**: מתוך שעלה על לבו, נזכר שאין קידושיו קידושין, ולשם קידושין שלח **והוו קידושין - קא משמע לן**, שאפילו בכי האי גוונא אין חוששין לקידושין.

ליה שאין צריך שיהיה השליח בר שליחות, כי הוא אינו המקדש אלא עושה מעשה קוף בעלמא, ומועילה דעת המקדש בשעה ששלח את הקידושין, אם כי בשעה שהיא מקבלת את הקידושין אין הוא חושב על כך כלל, וראה שם שהאריך בזה.

[2192] כתב הר"ן: "וכל היכא דחיישינן, אפילו אמרו שניהם שלא נתכוונו לקידושין, חיישינן"; וראה בחידושי מהרי"ט, דהוא משום שחכמים הכריעו את דעתם דסתמא נתכוונו, ולאו אדעתייהו, וראה עוד שם בד"ה וכתב ר"ן.

[2193] הקשה רבי עקיבא איגר: והרי בהכרח ש"אינה מקודשת" היינו בודאי, אבל ספק מיהא הויא, שהרי יש לחוש שמא שוה פרוטה במדי, [או כשקידש שתי נשים בשוה פרוטה, שמא שוה שתי פרוטות במדי], ואם כן מאי קשיא לגמרא, והרי אף למי שחושש לקידושין משום הסבלונות אינו אלא ספק, ואין לזה סתירה מן המשנה!? וראה שם [בתוספות רעק"א על המשניות] שהעיר, דיש לומר דקושיית הגמרא היתה, שתהיה מקודשת בודאי מכח ספק ספיקא: ספק שמא שוה פרוטה במדי, ספק שלח את הסבלונות לשם קידושין, וראה מה שכתב בזה.

[2194] תמה ה"פני יהושע": וכי אטו לא ידע רבה את מה שכתוב בסיפא של המשנה, ומה עלתה על דעתו להוכיח ממשנתנו!? וראה מה שביאר שם.

שואלת הגמרא: **מאי הוי עלה** ד"חוששין לסבלונות" להלכה ולמעשה? [2195]

אמר רב פפא:

באתרא דמקדשי והדר מסבלי [במקומות שנהגו לשלוח מתנות רק אחרי הקידושין], **חיישינן** שמא את אלה שלח לשם קידושין, ולא שינה מנהג המדינה.

ובאתרא ד**מסבלי והדר מקדשי** [במקומות שדרך לשלוח סבלונות קודם הקידושין], **לא חיישינן**.

ותמהינן: באתרא ד**מקדשי והדר מסבלי** דחיישינן שלשם קידושין שלח, הרי **פשיטא** היא, ומה הוצרך רב פפא להשמיענו זאת!? [2196]

ומשנינן: **לא צריכא** רב פפא להשמיענו שחוששין לקידושין, אלא במקום **דרובא** אכן **מקדשי והדר מסבלי**, ומיהו **מיעוטא מסבלי והדר מקדשי** [רוב מקדשים תחילה, ומיעוט שולחים תחילה סבלונות] -

וזה חידוש הוא, שחוששין לסבלונות שלשם קידושין שלחם, כי **מהו דתימא**: **ניחוש** [2197] **למיעוטא**, כלומר: היה לנו לומר שודאי לא נתכוין לקידושין, ולכך שלח סבלונות משום שהוא מהמיעוט השולחים סבלונות קודם הקידושין - [2198]

קא משמע לן דמכל מקום חוששין, שמא לשם קידושין שלחם!

אגב שפסקה הגמרא שדין הסבלונות לענין קידושין תלוי במקומות ולפי מנהג המקום, מביאה הגמרא דין נוסף בקידושין שהוא תלוי במנהג המקומות.

בעא מיניה רב אחא בר רב הונא מרבא [שאל רב אחא את רבא]:

אם **הוחזק שטר כתובה בשוק**, כלומר: אם ראינו שטר כתובה מוכן, ששם איש פלוני ואשה פלונית כתובים עליו, **מהו** שנחוש לחומרא לומר: שמא קידשה, שאם לא כן לא היה כותב כתובה, ונאמר: שצריכה גט מן הראשון כדי לינשא לאחר? **אמר ליה** רבא

[2195] כתב הריטב"א: הא דאמרינן "מאי הוי עלה", אף על גב שאין אמורא שחולק בהדיא לומר שאין חוששין לסבלונות, כך הוא פירושו: מאי הוה עלה, האם לעולם חוששין לסבלונות בכל מקום ובכל זמן, או שיש חילוקים בדבר, "ודכוותה בתלמודא".

[2196] לכאורה נראה, שודאי צריך להשמיענו את עיקר הדין שחוששין לסבלונות, שהרי נתפלפלו בזה בגמרא לעיל; אלא כוונת הגמרא היא, על פי מה שפירש הריטב"א שהובא בהערה 9, ששאלת הגמרא: "מאי הוי עלה" לא היתה על עיקר הדין, אלא רק לברר באיזה אופן חוששים לסבלונות; ועל זה מקשה הגמרא, שלא היה לו לרב פפא לומר שבאופן זה חוששים כי היינו פשיטא, כלומר: ודאי שעל כל פנים בזה הוא שאמרו: "חוששין לסבלונות"; ומיהו אי אפשר לפרש כן בהמשך הסוגיא גבי כתובה.

[2197] "ניחוש" האמור כאן הוא לקולא, והביאו התוספות כמה דוגמאות לזה.

[2198] לכאורה תמוה: מהיכי תיתי נלך אחר המיעוט לקולא!? ופירש הר"ן: מהו דתימא ניחוש למיעוטא לקולא, משום דאיכא למיסמך האי מיעוטא לחזקה דידה שעומדת בחזקת פנויה, ועוד שאילו נתנן לשם קידושין היה לו לפרש, לפיכך קא משמע לן, דכיון דרובא מקדשי תחילה אין תולין להקל מפני המיעוט.

לרב אחא בר הונא: **וכי מפני** [**שמחזיק**] [**שהוחזק**] **שטר כתובה בשוק, נחזיק בה כאשת איש**!?

ושואלת הגמרא: **מאי הוי עלה**, האם חוששים לקידושין או לא?

אמר רב אשי:

באתרא דמקדשי והדר כתבי כתובה במקום שמכינים את שטר הכתובה רק לאחר הקידושין, **חיישינן** שמא קידשה תחילה בעדים ואנו לא ידענו.[2199]

ובאתרא ד**כתבי והדר מקדשי לא חיישינן** [במקום שדרך הוא להכין את שטר הכתובה קודם הקידושין אין חוששין שמא קידשה].

ותמהינן: **מקדשי והדר כתבי** דחיישינן שמא קידשה, והרי **פשיטא** היא, ולמה צריך רב אשי להשמיענו זאת!?

ומשנינן: **לא צריכא** רב אשי להשמיענו דחיישינן לקידושין, אלא במקום **דלא שכיח ספרא** [אין סופר מצוי לכתוב כתובה], **ומהו דתימא** שלא נחוש לקידושין, אלא נאמר: **ספרא הוא דאתרמי** ליה [סופר נקלע לאותו מקום] ונתן לו כתובה לכתוב, אך לא קידשה. **קא משמע לן** דחיישינן לחומרא שמא קידשה תחילה.

חמותו ובת אשתו אסורים עליו, וחייבים עליהן כרת, ואין קדושין תופסין לו בהן.

וכן אחות אשתו אסורה עליו בחייה של אשתו ואפילו גירשה, וחייבין עליה כרת ואין קידושין תופסין לו בה.

מתניתין:

המקדש אשה ובתה כאחת, **או** שקידש **אשה ואחותה כאחת**, הרי שתיהן **אינן מקודשות**, ובגמרא יתבאר הטעם.

ומעשה בחמש נשים, ובהן שתי אחיות; וליקט אדם אחד כלכלה של תאנים, ומשדה **שלהן היתה, ושל שביעית היתה** והפקר הן הפירות, **ואמר** המקדש: "**הרי כולכם מקודשות לי בכלכלה זו**", **וקיבלה אחת מהן על ידי כולן** [כשליחה של כולן], **ואמרו חכמים: אין אחיות מקודשות**, ויתבאר פירוש משנתנו בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנה: המקדש אשה ובתה או אשה ואחותה כאחת, אינן מקודשות:

ומפרשינן: **מנהני מילי**?[2200]

[2199] התוספות הוכיחו מכאן כפירושם גבי סבלונות שהחשש הוא שמא קידשה קודם למשלוח הסבלונות, שהרי לענין כתובה בהכרח מתפרש כן, ודלא כפירוש רש"י שהחשש בסבלונות הוא שבסבלונות קידש.

[2200] בהמשך הסוגיא בהערות יתבאר, אם הנידון הוא למה אין חלין שניהם; או שמא הנידון הוא למה לא חלו קידושיה של האחת על כל פנים.

אמר רמי בר חמא: משום **דאמר קרא**: "**ואשה אל אחותה לא תקח, לצרור** לגלות ערותה עליה בחייה", **התורה אמרה** במאמרה "לצרור": **בשעה שנעשו צרות זו לזו**, וכגון שקידשן כאחת, **לא יהא לו ליקוחים אפילו באחת מהם**, שהרי אמר הכתוב "לא תקח". [2201]

אמר תמה **ליה רבא**:

אי הכי כדבריך, **היינו דכתיב** בסוף אותה פרשה של עריות: "**ונכרתו הנפשות העושות מקרב עמם**" - תיקשי:

והרי **אי קידושין לא תפסי בה, כרת מי מחייב** אם בא עליהן, עד שהתורה מחייבתו בכרת אם בא על אלו שנשאן כאחת!? והרי פנויות הן, ואין כאן איסור אחות אשה!?

אלא אמר רבא:

קרא לא מיירי כשקידשן בבת אחת, אלא כשקידשן **בזה אחר זה**, ובראשונה תפסו הקידושין, ואם בא על השניה חייב כרת; **וטעמא דמתניתין** מסברא הוא, **וכדרבה! דאמר רבה**:

כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת, אינו, ולכן כשקידש אשה ואחותה כאחת, היות ואין הוא יכול לקדש את האחת אחר השניה, שאחות אשתו היא, וכן באשה ובתה, אין הוא יכול לקדש את האחת אחר השניה, שהרי או חמותו היא או בת אשתו, לכן, אף כשקידשן בבת אחת אין הקידושין חלים כלל. [2202]

[2201] כן פירש רש"י, ומשמע שהוא מפרש דלשון "לא תקח" משמע שאין קידושין תופסין; אבל התוספות הקשו על זה, שהרי בכמה חייבי לאוין קידושין תופסין אף שנאמר בהן "לא יקח". ולכן פירשו: "דלא ממשמעות ד"לא תקח" דרשינן, אלא משמע ליה דהכי פירושא דקרא: "ואשה אל אחותה לא תקח בבת אחת", פירוש: לכל אחת ואחת יש דין אחות אשה ואסורה, ואחות אשה נפקא לן בפרק האומר [קדושין סז ב] דאין קדושין תופסין בה דחייבי כריתות היא".

[2202] **הרחבה בענין מקדש שתי אחיות, ובדין "כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו"**: א. כתב **הריטב"א**: "פירוש: כל מעשה הנעשה בזה אחר זה ואינו חל בשניהם אלא בראשון, כגון מקדש שתי אחיות וכיוצא בו, כשעושה אותו בבת אחת, אינו דומיא דזה אחר זה שיתפוס באחד מהם, **אלא אי** [אם] **אפשר דחייל בתרוייהו חייל בתרוייהו**, ואי לא אפשר דחייל בתרוייהו לא חייל אפילו בחדא מיניהו, הלכך מקדש שתי אחיות כאחת, **דלא אפשר שיהו שתיהן מקודשות**, אין אחת מהן מקודשת". ולמדנו מדברי הריטב"א, שזו כבר ידענו שאין קידושי שתיהן חלין, ואין הנידון אלא אם חלו קידושי אחת מהן, וראה גם ב"**המקנה**" בתחילת הסוגיא ובדבריו בדף נא א ד"ה בגמרא ורבא, שכתב כהריטב"א; וכן מבואר בשו"ת מהרי"ט חושן משפט סימן נב; אבל ה"**פני יהושע**" בתחילת דף נא כתב, שאם לא סברא זו, היו שתיהן מקודשות. וראה עוד ב**תוספות** זבחים ל א ד"ה דבריו קיימין, שכתבו אף הם, וז"ל: "כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, **מיירי בדבר שאי אתה יכול לקיים את שניהם** שסותרים זה את זה, כגון מקדש אשה ובתה, [ולכן אומרים: "כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו", משום] דהי מינייהו מפקת, וכן קיים ליכי ומופר ליכי בנדרים וכו'"; ובדבריהם מבואר שטעם דינו של רבה הוא משום ד"הי מינייהו מפקת", [וראה מה שכתבו התוספות בבכורות ט א ד"ה אמר], וצריך ביאור לפי זה למה אמר רבה: "כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו", שהרי כך היה לו לומר: "כל שאינו בבת אחת [כלומר: כל שאין שניהם יכולים לחול בבת אחת] אפילו אחד מהם לא חל". ב. וכתבו האחרונים, שלפי מה דמשמע **מרש"י** ביבמות מט ב, שאשה הנעשית ערוה אחר הקידושין פוקעים הקידושין, אם כן ודאי מוכרח כשיטת הריטב"א שאין קידושי שניהם תופסין [בלי סברת "כל שאינו וכו"], שהרי אף אם יש לומר שהיות ובשעת הקידושין לא

גופא אמר רבה: כל שאינו בזה אחר זה, אפילו בבת אחת אינו:
איתיביה אביי לרבה מהא דתניא:

דף נא.

פירות הטבולים למעשר ראשון, הרי זה נוטל עשירית, ואומר: "פירות אלו יהיו מעשר על שאר הפירות", והותר המעשר באכילה, משום שחל עליו שם "מעשר", ואילו שאר הפירות הותרו, שהרי הפריש את המעשר כדי לתקנם.
אבל **המרבה במעשר**, שהפריש יותר מעשירית מן הפירות:
פירותיו אכן **מתוקנים** הם שהרי בתוך מה שהפריש יש עשירית שחל עליה שם מעשר, ומיהו ה**מעשרות מקולקלין** הן ואין יכול לאכלם כלל, ומשום שהיתר על השיעור הרי קרא עליו שם "מעשר", ולא התירם על ידי הפרשת המעשר כשאר הפירות; והיות ושם "מעשר" לא חל יותר מן השיעור, נמצא שעדיין אותו יתר על השיעור טבול למעשר, ומעורב הוא עם פירות המעשר המתוקנים, ולפיכך נאסר הכל.
ולרבה תיקשי: כיון שהפריש בבת אחת יותר משיעור מעשר, מה שאינו יכול לעשות אחר שכבר הפריש מעשר כשיעור הראוי, אם כן: **ואמאי** פירותיו מתוקנים ולמה

היתה אף אחת ערוה אם כן חלו קידושי שניהם, מכל מקום לשיטת רש"י ודאי לא יישארו שני הקידושין בתוקפן, שהרי עדיין יש סיבה לפקיעתם מחמת שהם ערוה אחר הקידושין; "שיעורי רבי שמואל" אות תכ; **וראה מנחת חינוך מצוה רג** אות ג שכתב, שלפי דעת רש"י יש טעם חדש שהמקדש אשה ובתה כאחת **אין שתיהן מקודשות**, ראה שם, וראה מה שכתב בענין זה ב"שעורי רבי שמואל" אות תכה. ג. ויש מי שהעיר עוד, שמדברי **התוספות** בסוגייתנו [הובא בהערה לעיל] בביאור לימודו של רמי בר חמא, נראה, שאם לא הכתוב או הסברא היינו אומרים שקידושי שתיהן חלים, שהרי ביארו דמלשון המקרא נראה, שלכל אחת ואחת יש דין אחות אשה לענין שלא יתפסו קידושין, ואם תאמר דהא מיהא פשיטא ששניהם אינם חלין כי כל אחת אחות אשה היא, אלא שהיינו דנים כיון שאין שני הקידושין יכולים לחול, אם כן תחול האחת ותיפקע השניה, הרי שאין שייך לומר שהכתוב מגלה שלכל אחת יש דין אחות אשה, שהרי ודאי לאחת יש דין אחות אשה ולשניה אין דין אחות אשה; ובהכרח שאם לא הכתוב היינו אומרים שלאף אחת אין שם אחות אשה, כיון שנתקדשה עמה בבת אחת, והיו שניהם חלין, והוצרך הכתוב ללמדנו שאף כשנתקדשו בבת אחת כל אחת נקראת "אחות אשה" ואין קידושיה חלין; אלא שלפי זה יסתרו דברי התוספות האלו לדבריהם בזבחים ל א ד"ה דבריו קיימין, שכתבו בפשוטו כהריטב"א. ד. הוסיף הריטב"א: "אבל האומר הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים, כיון שאפשר לקיים שניהם ותמכר חציה עולה וחציה שלמים - מקיימין, אף על גב דבזה אחר זה האחרון תופס", והיינו על פי הכלל שכתב תחילה שאם אפשר לקיים את שניהם מקיימים, וכן כתבו התוספות בזבחים ל א הנזכרים לעיל, לתרץ על פי יסוד זה את הקושיא מתמורת עולה ותמורת שלמים, [וראה שם בתירוצם הראשון]. ולפי זה משמע שאף הרשב"א סובר כן, שהרי הרשב"א כאן הקשה מתמורת עולה ותמורת שלמים, ותירץ: "דשאני התם דאפשר לקיים את שניהם, וכדאמרינן התם: "ירעה עד שיסתאב, וימכר ויביא בדמי חציה עולה ובדמי חציה שלמים", **אבל הכא אי אפשר**, **דאי תפסי בהאי לא תפסי באידך**, וכן כל הנהו דמייתי בסמוך", ומשמעות דבריו כהריטב"א. ומבואר אף מדברי הרשב"א, שהא מיהא פשיטא שאין קידושי שתי האחיות חלים, ואין הנידון אלא שתחול האחת; וראה מה שיתבאר עוד בשיטת הריטב"א והרשב"א בזה, בהערות בהמשך הסוגיא. ה. האחרונים הוכיחו מדברי התוספות רי"ד שלא כהכלל שכתבו הריטב"א הרשב"א והתוספות, שאם יכולים שניהם לחול בבת אחת אין זה סתירה לכלל ד"כל שאינו וכו'", שהרי הקשה התוספות רי"ד כאן: איך קיימא לן שאם כי אין איסור חל על איסור, מכל מקום כשהם באים בבת אחת הרי שתיהן חלין, והרי יש לנו לומר: "כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו"; הרי מבואר שכלל זה סותר לומר שיחולו שניהם, ודלא כהריטב"א והתוספות בזבחים.

מעשרותיו מקולקלין, והרי לא היה צריך לחול כלל שם מעשר אפילו על השיעור הראוי למעשר!? ומשום דנימא: "**כל שאינו בזה אחר זה, אפילו בבת אחת אינו**", ולא יחול המעשר כלל.

אמר יישב **ליה** רבה לאביי:

שאני מעשר דאיתיה לחצאים, דהיינו, **דאי אמר**: "**תתקדש פלגא פלגא דחיטתא**" **קדשה** [אילו אמר: תהיה קדושה בקדושת מעשר חצי מכל חיטה מהחיטים האלו, הרי יחול המעשר באופן זה], הלכך כשהפריש בבת אחת יותר מכשיעור, יש לומר שנתפש שם מעשר בכל הפירות לפי חשבון, אבל כשקידש שתי אחיות, הרי אי אפשר לומר שייתפש בכל אחת קצת קידושין, ולכן לא חלו הקידושין כלל. [2203]

כיצד מפרישין מעשר בהמה: כונס את כל הטלאים או את את כל העגלים לדיר, ועושה לו פתח קטן כדי שלא יצאו שנים כאחד, וכשיצאו מן הדיר זה אחר זה, מתחיל ומונה אותן בשבט, א' ב' ג' ד' ה' ו'

ז' ח' ט', והיוצא עשירי, סוקרו בסקרא, ואומר: "הרי זה מעשר".

טעה וקרא לזה שיצא עשירי - "תשיעי", ולזה שיצא אחריו קרא "עשירי", הרי הראשון קדוש בקדושת מעשר בהמה, והשני קדושת שלמים עליו.

תו מקשינן לרבה:

והרי מעשר בהמה דליכא לחצאין, שאם מנה תשעה טלאים, שוב אינו יכול להוציא שני טלאים, ולומר: חצי מכל אחד מהן יהיה מעשר בהמה, ויקרב כל אחד מהן לחצאין.

וליכא נמי **בזה אחר זה**, אחר שקרא לטלה העשירי "עשירי", אם יחזור ויקרא לזה שיצא אחריו "עשירי", אין הוא קדוש כלל בקדושת מעשר בהמה.

ומכל מקום **אמר רבה** עצמו: **יצאו שנים בעשירי**, **וקראן**: "**עשירי**", כי אז **עשירי ואחד עשר מעורבים זה בזה** -

כלומר: על אחד מהם חלה קדושת מעשר בהמה, והשני קדוש בקדושת שלמים, ומשום שדינו כשל אחד עשר שקראו "עשירי" אחר שקרא לקודם לו בטעות "תשיעי", שהוא קדוש בקדושת שלמים, ואף זה הרי אחר שקרא לקודם לו "תשיעי" קראו "עשירי" - ברם, אין ידוע איזה קדוש בקדושת מעשר בהמה, ואיזה בקדושת שלמים; ולפיכך: ירעו שניהם עד שיפול בהם מום, ויביא בהמה, ויאמר: "כל מקום שהם שלמים, יהא מחולל

[2203] נתבאר על פי לשון רש"י; ודבריו צריכים תלמוד, שהר למה יש למעשר לחול על חצי פרי יותר מאשר על חלק מן הפירות, והרי בין זה ובין זה אינו בזה אחר זה!? ונלאו האחרונים לפרשו, ראה "שיעורי רבי שמואל" סוף אות תכו.

על בהמה זו", ויקריבנה לשלמים, והרי שניהם נאכלים, כי השלמים נתחללו בכל מקום שהם, והשני שהוא מעשר בהמה, הרי נאכל הוא במומו לבעלים.

והשתא תיקשי לרבה: אמאי חלה כלל קדושת מעשר בהמה כשיצאו שנים בעשירי!? והרי אילו לאחר שקרא לאחד מהם "עשירי", היה קורא לחבירו שבא אחריו "עשירי", הרי לא היה קדוש כלל; ואם כן כשיצאו שנים בעשירי וקראן "עשירי", יש לנו לומר שלא יחול קדושת מעשר בהמה אף על אחד מהם, כי "כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו"!?

ומשנינן: **שאני מעשר בהמה, דאיתיה בטעות**, אם טעה מלקרות העשירי בשמו הרי הוא מעשר. דהא **תנן** במסכת בכורות: **קרא לתשיעי "עשירי", ולעשירי** קרא "**תשיעי**", **ולאחד עשר** קרא "**עשירי**", הרי **שלשתן מקודשין**; כיצד:

התשיעי שקראו "עשירי" נאכל במומו, והעשירי שקראו "תשיעי" הרי הוא מעשר בהמה, והאחד עשר קרב שלמים; ודין זה נלמד מן המקראות -

ולפיכך, כשם שחל שמו על הטעות, שהרי טעה וקראו "תשיעי", לכן חל הוא אף אם יצא עמו האחד עשר, ולא הפסיד הוא את שמו בכך.[2204]

המביא קרבן תודה, מביא עמו עשרים עשרון סולת, ועושה מעשרה עשרונים עשר חלות חמץ, ומעשרה עשרונים עושה שלשים חלות של מצה, עשר חלות מאפה תנור, עשר חלות רקיקין ועשר חלות מורבכת, סך כל החלות ארבעים.

שחיטת זבח התודה היא המקדשת את לחמי התודה.

תו מקשינן לרבה:

הרי לחמי **תודה דליתא בטעות**, שאם שחט את התודה על ארבעים חלות, ונתכוין לחלות שחורות, ונמצאו לבנות שלא היו בדעתו, הרי לא קדשו החלות, שהרי זה "הקדש טעות" שאינו הקדש לדעת בית הלל.

[2204] נתבאר על פי לשון רש"י, והדברים צריכים ביאור; וב"שיעורי רבי שמואל" אות תכז רצה לבאר על פי היסוד שיסדו התוספות בבכורות ט א ד"ה אמר, גבי שני בכורים שפטרו את הרחם כאחת, שהאחד קדוש, ואין אומרים: "כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו", שהוא משום "דלא מסתבר למימר הכי אלא בדבר התלוי במעשה וכו', אבל קדושה הבאה מאליה, לא אמר הכי, ואף על גב דשייך למימר: הי מינייהו מפקת, והי מינייהו עיילת"; ואף זו היא כוונת הגמרא כאן, כי מאחר שיציאת הבהמה העשירית מקדשתה אף אם טעה הוא ולא קראו עשירי, הרי שזו היא קדושה הבאה מאליה, ואין אומרים בה: "כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו". [ומיהו מרש"י גבי "תודה דליתא בטעות" משמע שאינו מפרש כן, וראה מה שהעיר ה"חזון איש" על דברי רש"י שם; גם מדברי התוספות רי"ד שהקשה, דנימא גבי שני איסורים שחלו בבת אחת: "כל שאינו בזה אחר זה, אפילו בבת אחת אינו", מוכח שלא כיסוד התוספות, וכמו שכתב ב"ברכת אברהם"]. ולשון הגמרא בעירובין נ א הוא: "שאני מעשר בהמה דאיתיה **בזה אחר זה** בטעות", וזה בודאי שלא כפירוש הנ"ל; וראה "ברכת אברהם".

וליתא נמי בזה אחר זה, שאם שחט את הזבח על ארבעים חלות, וחזר ואמר על ארבעים חלות אחרות שיקדשו אף הם, הרי לא קדשו החלות הנוספות, כי שחיטת הזבח היא זו שמקדשת את החלות. [2205]

ומכל מקום **איתמר**:

תודה שנשחטה על שמונים חלות, דהיינו, שהביא לעזרה אצל התודה שמונים חלות:

חזקיה אמר: **קדשי לה ארבעים** חלות **מתוך השמונים** שהביא.

ורבי יוחנן אמר: **לא קדשי לה** אפילו **ארבעים מתוך שמונים**, וכל החלות חולין הם, משום ש"כל שאינו בזה אחר זה, אפילו בבת אחת אינו".

והרי חזקיה רבו של רבי יוחנן הוא והלכה כמותו כשנחלק עליו תלמידו, ותיקשי מדבריו לרבה: אמאי קדשו הארבעים, והרי יש לנו לומר: "כל שאינו בזה אחר זה, אפילו בבת אחת אינו".

ומשנינן: וכי אטו **לאו איתמר עלה**, **דאמר רבי זירא**: **הכל** - חזקיה ורבי יוחנן - **מודים**, **כל היכא דאמר**: "**קדשי לה** [יקדשו] **ארבעים מתוך שמונים**", כלומר: אם לא נתכוין שיקדשו אלא ארבעים חלות, ואת השאר הביא לאחריות, שאם יאבדו אלו או ייטמאו, יהיו האחרות תחתיהן - **דקדשי** ארבעים מתוך שמונים.

וכולם מודים, שאם אמר: "**לא יקדשו ארבעים, אלא אם כן קדשי שמונים**", כלומר: לא נתכוין שיקדשו ארבעים אלא אם יקדשו כל השמונים, כי בדקנוהו ואמר: "לכולם נתכוונתי" - **דלא קדשי** ארבעים מתוך שמונים, ומשום ש"כל שאינו בזה אחר זה, אפילו בבת אחת אינו". [2206]

[2205] נתבאר על פי לשון רש"י, ראה לשונו היטב; ונתקשו האחרונים, שהרי מה שאינו בזה אחר זה הוא משום שלא היתה שחיטת הזבח שתקדש, אבל כששוחט על שמונים חלות הרי יש שחיטת הזבח שתקדש!? וב"שיטה לא נודע למי" כתב: "והרי תודה וכו' וליתא נמי בזה אחר זה, שאם שחטה על ארבעים **וגמר שחיטתו** על ארבעים אחרות, ראשונות נתפסות בקדושת תודה ולא אחרונות", וראה "ברכת אברהם". ועוד יש לתמוה על משמעות לשון רש"י שאין הארבעים הנוספים מתקדשים משום שאין שחיטת הזבח שתקדשתם, שהרי אף בלא טעם זה מוכח שאי אפשר לקדש שמונים, שהרי חזקיה לפי קושיית הגמרא אינו סובר "כל שאינו וכו'", ומכל מקום מודה הוא שאין קדושים כל השמונים, הרי שאם כי יש שחיטת הזבח שתקדש, מכל מקום אי אפשר שיקדשו יותר מארבעים [וכעין זה כתבו האחרונים שהובאו בהערה בהמשך הסוגיא]!?

[2206] כן פירש רש"י; ותמהו האחרונים [וראה "פני יהושע"]: הרי לענין שלא יקדשו כל השמונים, אין זה מטעם "כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו", דלא מביעיא לדעת הריטב"א דאם אפשר שיקדשו שממונים לא שייך כלל דין זה, אלא אפילו לדעת ה"פני יהושע" שאף בכי האי גוונא שייך כלל זה, מכל מקום הרי חזינן בקושיית הגמרא לפי מה שסברה הגמרא דחזקיה אינו סובר "כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו", מכל מקום מודה הוא שלא קדשו כל השמונים, הרי בהכרח שזה פשוט שאי אפשר שיקדשו כל השמונים; ואם לענין קדושת הארבעים, הרי לזה אין צריך לטעם כל שאינו וכו', שהרי בהדיא אמר: "לא יקדשו ארבעים אלא אם כן קדשי שמונים"!? ומיהו מלשון רש"י משמע שלא אמר בהדיא: "לא יקדשו ארבעים, אלא אם קדשי שמונים", אלא שכונתו היתה להקדיש שמונים, וכאשר הובאו דבריו בפנים; וראה ברש"י מנחות עח ב, שאכן כתב את הטעם שאין קדושים אלא ארבעים, שהוא משום שאי אפשר לקדש יותר מארבעים, ראה שם ברש"י, וברש"י מכתב יד.

לא נחלקו - חזקיה ורבי יוחנן - **אלא בסתם**:

מר - חזקיה - **סבר**: **לאחריות קא מיכוון** בתוספת הארבעים הנותרים, ואינו רוצה שייקדשו אלא ארבעים, ולכן קדשו ארבעים מתוך שמונים.

ומר רבי יוחנן - **סבר**: **לקרבן גדול קא מיכוון**, ולכן לא קדשו אפילו ארבעים, כי "כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו".

א. כאן שבה הגמרא לדברי רבא שהקשה על טעמו של רמי בר חמא שהיה מבאר את טעם משנתנו שהמקדש אשה ובתה או אשה ואחותה כאחת אינן מקודשות, משום הכתוב: "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור", והקשה על כך רבא, שאם כן לא היה מתחייב כרת; ומשום כך ביאר רבא בטעם המשנה, שהוא משום דינו של רבה ד"כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו".

ב. בהמשך הסוגיא מתבארת מחלוקת אביי ורבא, במי שקידש קידושין, שאין הוא יכול לבוא על האשה, וכגון: המקדש אחת משתי אחיות, שמחמת ספק מי היא אשתו ומי היא אחותה אינו יכול לבוא אף על אחת מהן, והוא נקרא: "קידושין שאין מסורין לביאה", ודעת רבא היא שאין הקידושין חלין.

ומקשינן ל**רבא**: **למה ליה לשנויי**, למה הוצרך רבא ליישב את טעם משנתנו - **כרבה**!? והרי **תיפוק ליה** בטעם משנתנו, שאפילו אם תמצי לומר שאחת מן הנשים מקודשות, הרי מחמת הספק, שאינו יודע איזו מהן מקודשת לו, ואיזו היא אחות אשתו, הרי אינו יכול לבוא אף על אחת מהן, ונמצא ש"**קידושין שאין מסורין לביאה**" **נינהו**, ורבא עצמו הרי סובר לקמן, שאינם קידושין; ולמה לא פירש כן רבא את טעם משנתנו!? [2207]

[2207] א. נתבאר לפי פשוטו, ולפי מה שכתב הריטב"א [שהובא בהערה לעיל] ששתי האחיות ודאי אינן מקודשות. **אך ראה מה שהקשו הרשב"א והתוספות הרא"ש** כאן מהמשך הסוגיא לקמן נא ב, ובמה שביארו בזה, והובאו דבריהם בהערות שם, **ראה שם**. ב. ראה בדברי "המקנה" שהקשה: והרי קידושין שאין מסורין לביאה היינו דוקא כשהקידושין גורמים את האיסור וכמו שכתבו התוספות והראשונים, וזה אינו שייך אלא במקדש אחת משתי אחיות, אבל כשמקדש שתי אחיות כאחת הרי קידושיה של חברתה הן המונעות את הביאה ולא קידושיה שלה, ואין זה ענין ל"קידושין שאין מסורין לביאה"!? וכתב "המקנה" [בד"ה גמרא ורבא] דלפי שיטתו [והיא שיטת הריטב"א] ששתי האחיות ודאי אינן מקודשות, אם כן כשמקדש שתי אחיות אין הנידון אלא שיחולו הקידושין על אחת משתי האחיות, והרי אלו "קידושין שאין מסורין לביאה", [ואפשר, שלזה נתכוין רש"י שביאר את קושיית הגמרא בזה הלשון: "ותיפוק ליה שאפילו לא קידש אלא אחת מהן שלא פירש איזו היא, אית ליה לרבא דאינה מקודשת דקידושין שאין מסורין לביאה הן", ולכאורה היה לו לומר בפשיטות: "תיפוק ליה שהמקדש שתי נשים כאחת הוו קידושין שאין מסורין לביאה", ולזה שינה רש"י וכתב, דהקושיא היא לפי מה שאנו באים לומר שלא תתקדש אלא אחת מהן, דבזה אכן הוי קידושין שאין מסורין לביאה, ועל דרך דברי "המקנה"]. וב"שיעורי רבי שמואל" תמה עליו, שהרי אין זה דומה כלל לקידושי אחת משתי אחיות, שהוא מעשה קידושין אחד על אחת משתיהן, אבל כאן הרי לא קידש אחת משתי אחיות אלא את שתיהן, אלא שאחד ממעשי הקידושין אינו חל, ומחמת ספק שמא קידושיה של זו חלו, משום כך נמנעה ביאת אחותה, ועדיין אין אלו הקידושין עצמן שמונעות את הביאה, אלא ספק קידושי חברתה שהן קידושין אחרים הם המונעים את ביאתה של אחותה, ואכתי תיקשי: מה ענין זה לקידושין שאין מסורין לביאה!?

ומשנינן: רבא **לדבריו דרמי בר חמא קאמר**, לשיטתך שאתה לומד את טעם המשנה מן הכתוב: "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור", וקשיא על דבריך, שאם כן למה "ונכרתו הנפשות", הרי שאינך צריך לומר שהכתוב עוסק כשקידשן בבת אחת, אלא לעולם הכתוב מדבר בזה אחר זה, אלא שממילא אין אף אחת מהן מקודשת משום דינו של רבה: "כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו". [2208]

איתמר: **קידושין שאין מסורין לביאה**, וכגון המקדש אחת משתי אחיות, שאינו יכול לבוא ולו על אחת מהן, שכל אחת ספק אחות אשה היא - נחלקו בהן אביי ורבא: [2209]

אביי אמר: **הוו קידושין**.

רבא אמר: **לא הוו קידושין**. [2210]

אמר רבא: **בר אהינא** [שם חכם] **אסברא לי** את טעם הדבר, באופן שיכול אני להביא לו ראיה מן המקרא: [2211]

"דכתיב: [דברים כד]: "**כי יקח איש אשה** [בכסף] **ובעלה**", הרי שהתנתה התורה את הקידושין שנעשו בכסף בהיתר בעילה, וללמד: **קידושין המסורין לביאה הוו קידושין, קידושין שאין מסורין לביאה, לא הוו קידושין**.

ומקשינן לרבא מהא **דתנן** במשנתנו:

[2208] נתבאר על פי לשון רש"י, ואריכות לשונו צריכה ביאור, שלא פירש כפשוטו, לדבריו דרמי בר חמא שהוצרך לפסוק, ולא נתן טעם משום "קידושין שאין מסורין לביאה", הוא דקאמר רבא את טעמו. ומיהו דברי הגמרא אף הם צריכים ביאור, כי כשם שרמי בר חמא אינו סובר "קידושין שאין מסורין לביאה לא הוו קידושין", כך בהכרח שאינו סובר את סברת רבה, ואם כן סוף סוף למה פירש רבא את הטעם משום "כל שאינו וכו'", ולא משום "קידושין שאין מסורין לביאה"!?

[2209] הקשה הריטב"א ביבמות כג ב: ולמה אינם מסורים לביאה מתחילתם, והרי כיון שאמר "אחד מהם", יכול הוא לברר את מי, מדין "ברירה", ואביי ורבא הרי סבירא להו ש"יש ברירה"!? ותירץ בתירוץ שני, כי היות ולא אמר "איזה שארצה" או "או שירצה פלוני" בהא ליכא דין ברירה; [וראה גם בתוספות רי"ד בסוגייתנו]. וב"אבני מלואים" סימן מא סק"ב הקשה, שהרי מצינו ברירה גם באופן שלא אמר מתחילה שיחול על איזה שיברר, ראה יומא נה ב [ותמורה ל א]. וכתב ב"אבני מלואים": כיון דאינו אומר "איזה שארצה היום או מחר", וקידש בתחילה בספק, אם כן בשעת קידושין לא היו קידושין, כיון דאין מסורין לביאה, וכיון דלא חייל בשעת קידושין, אם כן אף על גב דאחר כך מברר אחד מהן תו לא אמרינן היינו הך שקידש, כיון שלא היו קידושין בשעתו, אלא אם אומר "לאיזה שירצה יהיה הקידושין", אם כן בשעת הקידושין תלה הדבר באיזה שירצה, הוה ליה קידושין; [ודבריו צריכים ביאור, מה בין אם אומר מתחילה לאיזה שירצה לבין אינו אומר, והרי גם כשלא אמר, מועיל הבירור לומר שעליה חלו הקידושין מתחילה, אלא שמכל מקום אין אלו קידושין, כיון שבשעת הקידושין עדיין לא בירר, ואם כן הוא הדין כשאמר "איזה שארצה", וראה מה שכתב בביאור דבריו ב"שיעורי רבי שמואל" אות תלב, ובמה שתמה על זה].

[2210] ביארו התוספות, שאין זה דומה לקידושי חייבי לאוין ועשה, שהם חלים אף על גב שאין הם מסורים לביאה, שלא אמרו כן אלא בקידושין שהם סיבת הדבר שאין הם מסורים לביאה, וכגון המקדש אחת משתי אחיות; ומלשונם נראה, שרש"י אינו מפרש כן.

[2211] כן פירש רש"י כאן; ולעיל ט ב ד"ה ולרבא דאמר, פירש כפשוטו: "חכם אחד ששמו בר אהינא לימדני טעם זה מן המקרא".

המקדש אשה ובתה, או אשה ואחותה כאחת, אינן מקודשות, ומשום שכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו; הרי משמע: **הא** אם קידש "**אחת מאשה ובתה**" ולא פירש איזו, **או** "אחת **מאשה ואחותה**" ולא פירש איזו, הרי זו **מקודשת - ואמאי**!? והרי **קידושין שאין מסורין לביאה נינהו, ותיובתא דרבא** שאמר: לא הוו קידושין!?

אמר לך רבא: **ולטעמיך** שאתה סובר: הוו קידושין, **אימא** לך **סיפא** דמשנתנו שיש להוכיח ממנה כשיטתי, ש"קדושין שאין מסורין לביאה הוו קדושין":

דקתני סיפא: **מעשה בחמש נשים ובהן שתי אחיות, וליקט אחד כלכלה של תאנים, ושלהן היתה, ושל שביעית היתה, ואמר**: "**הרי כולכם מקודשות לי בכלכלה זו**", **ואמרו חכמים**: **אין אחיות מקודשות** - ומשמע: **אחיות הוא דאינן מקודשות, הא נכריות מקודשות** -

ואם כן שהנכריות מקודשות **היכי דמי** [באיזה אופן עוסקת המשנה]?

אילימא כפשוטו, וכגון **דאמר** המקדש: "הרי **כולכם** מקודשות לי", [2212] כך הרי אי אפשר לומר, שאם כן אפילו הנכריות לא היו מקודשות, כי הרי זה כמו "**קני את וחמור**" **הוא**, ו"קני **את וחמור**" **לא קנה**, כלומר: הנותן מתנה לאדם נולד עם עובר שבמעי אמו, שהוא כמו חמור שאינו ראוי לקנין, אין קונה אף הנולד, שהרי לא הקנה לזה בלי זה - ואף כאן, כיון שקידש בבת אחת את הנכריות עם האחיות שהן כמו חמור שאין קידושין תופסין בהן, [2213] מן הדין היה שאף הנכריות לא יהיו מקודשות.

דף נא:

אלא לאו בהכרח **דאמר להו**: "**אחת מכם** תהיה מקודשת לי", [2214] **והרי קתני**: "**אין אחיות מקודשות**" ובהכרח שהטעם הוא משום ד"קידושין שאין מסורין לביאה לא הוו קידושין", כי כל אחת מהאחיות אינה ראויה לביאה משום ספק אחות אשה. [2215]

[2212] פירוש: אילו היינו מפרשים שהמשנה עוסקת בכגון שאמר "כולכם", כי אז לא היה אפשר להוכיח ש"קידושין שאין מסורין לביאה לא הוו קידושין", כי הטעם שאין הן מקודשות הוא כמו ברישא, ומשום "כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו".

[2213] לשון רש"י הוא: "והכא נמי איכא **חדא** דלא חזיא כלל", והעיר הרש"ש: למה כתב רש"י שיש רק **אחת** דלא חזיא כלל, והרי שתיהן אינן ראויות!? וראה מה שיישב את דברי רש"י ב"שיעורי רבי שמואל" אות תלז.

[2214] "דלאו את וחמור הוא, שאם קידש זו לא קידש זו", רש"י.

[2215] א. צריך ביאור: כיון שהמשנה מתפרשת בהכרח באופן שאמר: "אחת מכם מקודשת לי", אם כן מה ענין המעשה שהביאה המשנה לדין המבואר ברישא של משנתנו!? והרי הדין המבואר ברישא אינו תלוי בדין "אחת מכם מקודשת לי" שהוא משום "קידושין שאין מסורין לביאה", כי הקידושין אינם חלים משום "כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו"!? ב. ראה בהמשך הסוגיא, שהגמרא מפרשת דאמר "כולכם ואחת משתי אחיות מקודשות לי", ודלא כמו שהגמרא אומרת עכשיו, וכתב שם רש"י שמוכרחים לפרש כן משום שהרי נאמר במשנה "כולכם".

ונמצא שמן הסיפא של משנתנו, אדרבה מוכח ש"קדושין שאין מסורין לביאה" לא הוו קידושין, היפך המוכח מן הרישא.

לרבא - הסובר: "קידושין שאין מסורין לביאה לא הוו קידושין" - **קשיא רישא!**? **ולאביי** - הסובר: "קידושין שאין מסורין לביאה הוו קידושין" - **קשיא סיפא!**?

ומשנינן: **אביי מתרץ לטעמיה** [מפרש את המשנה כשיטתו], **ורבא מתרץ לטעמיה**:

אביי מתרץ לטעמיה, דהכי קתני: **המקדש אשה ובתה או אשה ואחותה כאחת, אינן מקודשות; הא** אם קידש **"אחת מאשה ובתה", או "אחת מאשה ואחותה"**, הרי זו **מקודשת**, ואסורות הן לו, כי כל אחת ספק קרובת אשתו היא, ומכל מקום אחת מהן מקודשת, כי אף שקידושין אלו אינן מסורין לביאה, מכל מקום הוי קידושין.

ואולם אם אמר: "**הראויה** מכן **לביאה תתקדש לי**", **אינה מקודשת**, שהרי אף אחת מהן אינה ראויה לו לביאה ; **ומעשה נמי בחמש נשים, ובהן שתי אחיות, וליקט אחד כלכלה של תאנים, ואמר**: "**הראויה לי מכם תתקדש לי**", **ואמרו חכמים: אין אחיות מקודשות** ואף לא מספק.

ורבא מתרץ לטעמיה: לא תדייק מהא דקתני: "המקדש אשה ובתה או אשה ואחותה כאחת, אינן מקודשות", ש"הא אחת מאשה ובתה, או אחת מאשה ואחותה, מקודשת", ומשום דהכי קתני: **המקדש אחת מאשה ובתה, או אחת מאשה ואחותה, נעשה כמי שקידש אשה ובתה** כאחת **או אשה ואחותה כאחת, ואינן מקודשות** - [2216] **ומעשה נמי**

[2216]א. לעיל בעמוד א הקשתה הגמרא - על רבא שאמר בטעם משנתנו שהמקדש אשה ובתה כאחת או אשה ואחותה כאחת שאינן מקודשות, שהוא משום ד"כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו" - תיפוק ליה משום שקידושין שאין מסורין לביאה נינהו; ותמה הרשב"א שם: אם לא היה את טעמו של רבא, הרי לא אפשר היה לפרש כפי שהגמרא מפרשת כאן את משנתנו לדעת רבא, ש"נעשה כמי שקידש אשה ובתה וכו'", שהרי גם המקדש אשה ובתה כאחת אינו אלא משום שקידושין שאין מסורין לביאה נינהו, ולכך צריכים אנו לטעם "כל שאינו וכו'", דאז ממילא פשיטא שהמקדש אשה ובתה כאחת אינן מקודשות, ושוב אפשר לומר שפירוש משנתנו הוא "נעשה וכו'"!? ותירץ הרשב"א בשם התוספות: "דשתיהן כאחת פשיטא, משום דאין מסורין לביאה כלל, דהא אי חלו קידושי שתיהם האחת אוסרת חברתה, וכיון שכן אין בזה ספק שאין הקידושין חלין באחת מהן, אבל מקדש אחת מאשה ובתה או מאשה ואחותה אין זו אוסרת בודאי, אלא מספק אתה אוסרה שאין ידוע איזו מהן מקודשת". ולכאורה הוא תמוה, שהרי הגמרא מתרצת לעיל "לדבריו דרמי בר חמא קאמר", והיינו דרמי בר חמא בהכרח סובר שאין חסרון אפילו במקדש שתי נשים כאחת; ואם כן מנין לו לרשב"א דהוא פשיטא, ומשמע שכולי עלמא מודו בזה ואפילו אביי החולק!? ובהכרח שכוונת הרשב"א היא כלשון תוספות הרא"ש: "דהתם נמי משום שאין מסורין לביאה, והאי דפשיט ליה טפי "כאחת", משום ששתיהן אוסרות ודאי זו את זו אם היו קידושיהם תופסין, ולא היה בהן שום ספק, אבל באחת מאשה ובתה, אין זו אוסרת זו בודאי אלא בספק שלא היה יודע איזו מקודשת"; והיינו, דאף בקידש אשה ובתה כאחת אינו אלא לדעת הסובר: קידושין שאין מסורין לביאה לא הוו קידושין, רק שיותר מסתבר לומר בזה ש"קידושין שאין מסורין לביאה לא הוו קידושין" מאשר ב"אחת מאשה ובתה", ושפיר שייך לומר: "נעשה וכו'", [ועדיין לשון הרשב"א צ"ע, וראה ב"קובץ הערות" שהובא באות ב שהבין לא כן]. ב. כתב ב"קובץ הערות" סימן כה אות א: "ובחידושי הרשב"א פרק ב דקידושין כתב, דאפילו למאן דאמר קידושין שאין מסורין לביאה הוו קידושין, הוא דוקא במקדש אחת משתי אחיות, שאינו אלא ספק איסור, אבל במקדש שתי אחיות כאחת, דהוא איסור ודאי לכולי עלמא לא הוו קידושין, אפילו למאן דלא סבירא ליה הכלל כל שאינו בזה אחר זה, ומוכח מדבריו דלהך מאן דאמר [שאינו סובר "כל שאינו וכו'"], תרוייהו מקודשות", [כלומר:

בחמש נשים, ובהם שתי אחיות, וליקט אחד כלכלה של תאנים, ואמר: "הרי כולכם [הנכריות] **ואחת משתי אחיות** [2217] **מקודשות לי בכלכלה זו", ואמרו חכמים: אין אחיות מקודשות.** [2218]

תא שמע ממשנה לקמן סד ב ד"קידושין שאין מסורין לביאה הוו קידושין":

המקדש את בתו סתם, קא סלקא דעתין שאמר המקדש לאב: "אחת מבנותיך מקודשת לי", **אין** בנותיו **הבוגרות בכלל** ספק קידושין, שאין האב יכול לקדש את בתו הבוגרת. ומשמע: **הא** בנותיו **הקטנות בכלל** ספק קידושין, ואפילו היו לו כמה בנות -

---

שאם לא כן, ובלאו הכי אין מקום כלל לומר שיהיו שתיהן מקודשות, אם כן במה גרע המקדש שתי אחיות כאחת לענין קידושין שאין מסורין לביאה יותר מהמקדש אחת משתי אחיות, והרי בזה ובזה אין אסור אלא מספק], והוכיח מזה בדעת הרשב"א שהוא אינו סובר כהריטב"א והתוספות [שנזכרו בהערה שבתחילת הסוגיא] שזה מיהא פשיטא שאין שתיהן מקודשות. [ואולם ראה בהערה בתחילת הסוגיא, דמדברי הרשב"א מוכח בפשיטות, שהוא סובר כהריטב"א, וצריך תלמוד]. ג. יש לתמוה על מה שכתב הרשב"א דבמקדש שתי אחיות כאחת הוו קידושין שאין מסורין לביאה, וכעין זה כתב גם הרשב"א לבאר שיטת אביי שמקושיותיו לעיל על הכלל של "כל שאינו וכו'" נראה שהוא חולק על כלל זה, ומאידך סובר הוא קידושין שאין מסורין לביאה הוו קידושין, ואם כן האיך יפרש את משנתנו, למה המקדש אשה ובתה כאחת אינן מקודשות, ותירץ על פי דברי התוספות הנזכרים, דהמקדש אשה ובתה כאחת הוו קידושין שאין מסורין לביאה שיותר מסתבר לומר בהם דלא הוו קידושין, ואפשר דאביי מודה בכי האי גוונא; ויש לתמוה הרי אדרבה אם מקדש שתיהן כאחת אין הקידושין גורמים לאסור את הביאה, אלא קידושי אחותה הם שמונעים את ביאתה של זו, וכסברת "המקנה" שהובאה בהערה לעיל בעמוד א, והרשב"א ותוספות הרא"ש עצמם כתבו שקידושין שאין מסורין לביאה היינו דוקא כשהקידושין גורמים את איסור הביאה.

[2217] פירש רש"י, שלכך מפרשת הגמרא שהסיפא עוסקת באופן זה, ולא באופן שאמר "אחת מכן מקודשות לי", משום שבמשנה הרי כתוב "כולכם", וכתב שאין להגיה את הספרים כאן ולומר דגרסינן "אחת מכולכם" וכמו שהוכיח; ובפשוטו היה נראה שהוקשה לרש"י: מאי טעמא בתחילה אמרה הגמרא דהכוונה בסיפא היא באופן שאמר: "אחת מכולכם", ואילו השתא מפרשת הגמרא שאמר: "כולכם ואחת משתי אחיות", ומטעם זה היה רוצה רש"י להגיה את הספרים; וב"פני יהושע" פירש באופן אחר.

[2218] א. פירש רש"י: ומכל מקום הנכריות מקודשות, ואין זה "קני את וחמור"; ומשום דרק כשקידש את שתי האחיות כאחת עם הנכריות אז חשיב זה "קני את וחמור", אבל כאן שהאחיות אינן מקודשות משום ספק, שאינו יודע איזה קידש, ואילו היה יודע היתה היא בת קידושין, אין זה חשוב כ"קני את וחמור". וב"שיעורי רבי שמואל" אות תלז, כתב, שאי אפשר לפרש את כוונת רש"י דלא מיקרי "את וחמור" אלא כשהאשה בעצמה אינה ראויה לקידושין, אבל אם היא בעצמה ראויה לקידושין, אלא שמקדשה באופן שאין הקידושין יכולים לחול, [וכגון כאן שאינו מסיים את מי הוא מקדש, ומשום כך אין חלים הקידושין], זה לא מיקרי "את וחמור", דאי אפשר לומר כן וכמו שהוכיח מדברי הרשב"א, ראה שם. ולכן פירש בכוונת רש"י, שהיות ויכול באותה שעה לעשות הקידושין באופן שיחולו הקידושין, וכגון שהיה מפרש את מי מהן הוא מקדש, ואז הרי היו אלו קידושין המסורין לביאה, לכן אין זה "קני את וחמור" [וראה לשון הרייטב"א שבאות ב]; וראה עוד שם שנתקשה בסברא בדברי רש"י; וראה גם מה שנתקשה ה"פני יהושע" בדברי רש"י. ב. לשון הריטב"א בזה הוא: "ואוקימנא דאמר "אחת מכם", דלא חשיב "את וחמור" אלא באומר "כולכם", דמדינא לא תפסי קדושין באחיות אף על פי שברר דבריו למי מקדש - **מדרבה**, אבל באומר אחת מכם, שאילו פירש למי מקדש, אפילו אחת משתי אחיות היתה מקודשת אם סימה, ולא אמרו אין האחיות מקודשות אלא מפני שקידושיו ספק ואין מסורין לביאה". ולשונו שכתב **מדרבה**, דמשמע שלכן אין שתי האחיות מקודשות מדינו של רבה, סותר למה שנתבאר בתחילת הסוגיא משמו, שאף בלי דינו של רבה אין שתיהן מקודשות דכל אחת "אחות אשה" היא; וראה גם ב"שיעורי רבי שמואל" אות תלח, שהוכיח כן מדברי הריטב"א בדיבור זה בתחילת דבריו בהשגתו על הראב"ד; וכל זה סותר את המפורש בריטב"א בתחילת הסוגיא, וצריך תלמוד.

ואמאי!? והרי "**קידושין שאין מסורין לביאה נינהו**", שהרי כל אחת מבנותיו הקטנות ספק אחות אשתו היא, כי אין ידוע איזו מבנותיו הקטנות נתקדשה לו, **ותיובתא דרבא**!? **אמר לך רבא** ליישב:

הכא במשנה זו **במאי עסקינן**: **כשאין שם**, שאין לו לאב **אלא** בת **גדולה** [בוגרת] אחת ובת **קטנה** אחת, והיות והבוגרת אינה בכלל הספק לכן הבת הקטנה הבודדת מותרת, שקידושיה מסורין לביאה.

ותמהינן עלה: **הא** "**בוגרות**" **קתני**, ומשמע שהיו לה כמה בנות בוגרות, ורק הן אינן בכלל משום שבוגרות הן, הא בנותיו הקטנות דומיא דבוגרות שהן כמה בנות, הרי כל אחת מהן ספק מקודשת, ואף על פי שאין הקידושין מסורין לביאה!?

ומשנינן: **מאי** "**בוגרות**" **בוגרות דעלמא**, כלומר: כל איש שיש לו בת בוגרת, אין אותן הבוגרות בכלל ספק כשקיבל אביהן קידושין, ולעולם לכל איש אין אלא בת בוגרת אחת, וכנגדה בת קטנה אחת.

ואכתי תמהינן: **אי הכי** - שלא היו שם אלא גדולה וקטנה - **מאי למימרא**!? והרי פשיטא שאין הבת הבוגרת בכלל הספק, שהרי אין לאביה רשות בה!? ובשלמא אם המשנה עוסקת במי שיש לו כמה בנות בוגרות, אם כן יש לומר שהחידוש הוא: הא קטנות דומיא דבוגרות כל אחת מהן ספק מקודשת וללמדנו ש"קידושין שאין מסורין לביאה הוו קידושין", אך לפי מה שביארנו, תיקשי: פשיטא!?

ומשנינן: **הכא** במשנה זו **במאי עסקינן**: **דשויתיה** הבוגרת לאביה **שליח** לקבל לה קידושין ממי שירצה לקדשה.[2219]

והחידוש הוא, כי **מהו דתימא**: **כי מקבל קידושי**, **אדעתה דידה קא מקבל** [שמא כשקיבל קידושין בשביל בתו הבוגרת קיבל], ולא תהיה מקודשת לא הבוגרת ולא הקטנה, שהרי כל אחת ספק אחות אשתו היא, ו"קדושין שאין מסורין לביאה לא הוו קידושין" -

קא משמע לן, שהיות וכסף קידושי הבוגרת שלה הן, ואילו כסף קידושי הקטנה שלו הם, ודאי **דלא שביק איניש מידי דאית ליה הנאה מיניה** [אין אדם מניח את מה שיש לו הנאה ממנו] ועוסק בדבר שאין לו הנאה ממנו, וודאי לא נתכוין אלא לקטנה, והרי היא מקודשת.

[2219] על פי לשון רש"י שכתב: "לקדשה לכל הבא", וראה מה שכתב הר"ן [כב ב מדפי הרי"ף] לדקדק מלשון רש"י, שזה הוא דוקא כשאמרה לה באופן זה, אבל אם סיימה לו איש פלוני, כי אז אמרינן שנתכוין לקדשה לו, וראה בטור בשם הרמ"ה, ובספר "המקנה".

ותמהינן עלה: **מי לא עסקינן** במשנה זו, אף בכגון **דאמרה ליה** בתו הבוגרת לאביה כשעשאתו שליח: "**קידושי** יהיו **לדידך**" [כסף הקידושין יהא שלך]!? שהרי המשנה סתמא קתני, ולא חילקה בין אם עשאתו שליח ויהיו הקידושין שלה, או שיהיו הקידושין שלו; ובאופן זה תיקשי: למה באמת לא תהיה אף הבוגרת בכלל ספק הקידושין, ולא תהיה אף אחת מקודשת!? ומשנינן: **אפילו הכי** שאמרה לו שיהיו לו כסף הקידושין, מסתבר שלא נתכוין לקדש את בתו הבוגרת, ומשום:

דלא שביק איניש מצוה דרמיא עליה, וכדכתיב [ירמיה כט ו]: "ואת בנותיכם תנו לאנשים", [2220] **ועביד מצוה דלא רמיא עליה** [אין אדם מניח מצוה שמוטלת עליו דהיינו לקדש את בתו הקטנה, ועוסק במצוה שלא מוטלת עליו דהיינו קדושי בתו הבוגרת].

תא שמע עוד מהמשנה דלקמן סד ב ד"קידושין שאין מסורין לביאה הוו קידושין":

מי שיש לו שתי כתי בנות משתי נשים שנשאן בזו אחר זו, וילדה לו כל אחת שתי בנות, **ואמר** האב: "**קידשתי את בתי הגדולה**, [קא סלקא דעתין, שאמר לו המקדש: "בתך הגדולה מקודשת לי"], **ואיני יודע** "גדולה" זו מה היא: **אם גדולה שבגדולות** [הגדולה שבבנות הראשונה], **ואם גדולה שבקטנות** [הגדולה שבבנות האשה השניה], **אם קטנה שבגדולות**, **שהיא** הרי **גדולה מן הגדולה שבקטנות**, כלומר: כל אחת מבנות האשה הראשונה "גדולה" היא נקראת -

כולן אסורות שכל אחת מהן בכלל "גדולה", **חוץ מקטנה שבקטנות** שהיא ודאי לא נתקדשה שאין שמה "גדולה", **דברי רבי מאיר**.

[2220]א. הנה לעיל בתחילת הפרק אמר רב: "אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה" ואם כן האיך אפשר לומר שזה הוא מצוה דרמיא עליה!? כתב הריטב"א: "הא אפשר כשיש בה דעת ומתרצית בדבר, וכן כל היכא דליכא למיחש שמא תמאן בו; אי נמי כשהיא נערה דאיתיה ברשותיה". והנה יעויין ברש"י לקמן סד ב שכתב שם בד"ה דלא רמיא עליה: "אלא שליח בעלמא הוא, **והיא יש לה דעת להשיא את עצמה**", **ומסוף** לשונו של רש"י, יש ללמוד לכאורה, שבנערה, יהא הדין תלוי במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש לעיל מג ב אם נערה יכולה לקדש את עצמה, ולדעת ריש לקיש [דלא קיימא לן כותיה] לא תהיה נערה בכלל הספק כיון שהיא יכולה לקדש את עצמה, וגם ליכא מצוה על האב להשיאה, [אלא דתחילת לשון רש"י משמע שהעיקר תלוי אם הוא המקדש, ואם כן בנערה שאף הוא יכול לקדשה, יש לדון]. ורבי עקיבא איגר בשו"ת תניינא סימן סט [הועתק בליקוטים החדשים], כתב, דמסתימת הפוסקים משמע להדיא, שאפילו אם אין לו אלא קטנות גמורות בנות יום אחד, מכל מקום אין הבוגרות בכלל, ועל זה תיקשי: הרי אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה, וראה מה שכתב שם. ב. הנה לשון הפסוק הוא: "קחו נשים והולידו בנים ובנות וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תנו לאנשים"; ולכאורה צריך ביאור: שהרי כשם ש"קחו לבניכם נשים" היינו לבניו הגדולים שהרי אין הקטן מקדש, וביאור הפסוק הוא שיבקש לו אשה [**כמבואר בכתובות נב ב**], אם כן הכי נמי "בנותיכם תנו לאנשים" קאי נמי אף על הגדולות והבוגרות, ואם כן אף לקדש את בתו הבוגרת הוא בכלל המצוה!? ויתכן שלזה נתכוין רש"י שם שהדגיש את החילוק בין קטנה לגדולה שהוא שליח בעלמא, והיינו דאם כי הכל בכלל המצוה, מכל מקום כשמקדש אשה לבתו הקטנה חשיב שעושה מצוה בגופו, ואילו כשמקדש לבתו הגדולה על ידי שליחות אין זו מצוה כל כך, אך מהמשך לשון רש"י לא משמע כן.

ותיקשי לרבא: אמאי אסורות הן!? והרי כיון שכמה מבנותיו בכלל הספק, נמצא ש"קידושין שאין מסורין לביאה נינהו", ולדעת רבא אין אף אחת מהן מקודשת.
ומשנינן: לא כאשר היית סבור שבלשון "גדולה" בלבד קידשה המקדש, ומתחילת הקידושין היו כמה בנות בספק קידושין, אלא **הכא במאי עסקינן**: **כשהוכרו ולבסוף נתערבו**, כלומר: המקדש בשעתו אמר: "בתך הגדולה המסוימת מקודשת לי", אלא שהאב שכח את מי סיים המקדש, וכל בת שנקראת "גדולה" היא היום בספק קידושין; ובאופן זה שהקידושין בשעתן היו מסויימים, הרי אלו קידושין המסורין לביאה.
דיקא נמי כאשר פירשנו שבתחילת הקידושין לא היה ספק: **דקתני**: "**איני יודע**", דמשמע: אני הוא שאיני יודע, **ולא קתני** "**אין ידוע**" דמשמע אף לכל העולם אין ידוע, ומשום שמעולם לא נתבררה מי היא המקודשת. [2221]
ומסקינן: אכן **שמע מינה** כאשר פירשנו.
ותמהינן עלה: **אי הכי** - שהוכרו ולבסוף נתערבו - **מאי למימרא** [מה חידוש יש בדינו של רבי מאיר]!?
ומשנינן: רבי מאיר **לאפוקי מדרבי יוסי דאמר**, כלומר: שנחלק עליו במשנה שם ואמר: "כולן מותרות חוץ מן הגדולה שבגדולות" הוא בא, וטעמו הוא משום ד**לא מחית איניש נפשיה לספיקא** [אין אדם מכניס את עצמו למצב של ספק], והיות שאם ישתכח את מי סיים המקדש יהא הדבר בספק, ודאי שלא היה מזכיר שם "גדולה", אם לא נתכוין לגדולה שבגדולות [שהיא ודאי נקראת "גדולה"]. [2222]
קא משמע לן רבי מאיר **דפעמים מחית איניש נפשיה לספיקא**. [2223] **תא שמע** ממשנה ביבמות כג ב ד"קידושין שאין מסורין לביאה הוו קידושין":
מי שקידש אחת משתי אחיות, ואינו יודע איזו קידש, נותן גט לזו, וגט לזו.
ולרבא תיקשי: אמאי צריך הוא ליתן גט כלל!? והרי "קידושין שאין מסורין לביאה נינהו", ולדעת רבא אף אחת אינה מקודשת.
ומשנינן: **הכא במאי עסקינן**: **כשהוכרו ולבסוף נתערבו.**
דיקא נמי: **דקתני**: "**אינו יודע**", **ולא קתני** "**אינו ידוע**". [2224]
ותמהינן עלה: **אי הכי** - שהוכרו ולבסוף נתערבו - **מאי למימרא**!?

[2221] הסוגיא נתבארה על פי שיטת רש"י; וראה בהגהות הגאון רבי אלעזר משה זצ"ל.
[2222] כן נראה לבאר אליבא דרש"י; וראה "פני יהושע".
[2223] ראה ברשב"א שתמה על לשון הגמרא "אי הכי מאי למימרא", מאחר שרבי יוסי נחלק שם באותה משנה, ראה שם, וכן תמה ה"פני יהושע".
[2224] ראה לשון רש"י בד"ה אין ידוע, וראה מה שדקדק "המקנה".

ומשנינן: **סיפא** דאותה משנה **איצטריכא ליה** [הסיפא שבאותה משנה, היא החידוש של המשנה]!

אחות יבמתו הזקוקה לו הרי היא אסורה על היבם, משום שהיא דומה ל"אחות אשה"; ואם היו שני אחים, וחלק אחד מהם ליבמה [או שייבם], הרי אחותה אסורה על החולק בלבד, ואינה אסורה על אחיו, ואף שהיא היתה אחות זקוקתו, היות וזיקת אחותה לא הותרה על ידי ביאתו או חליצתו, אלא על ידי ביאת אחיו או חליצתו.

דקתני סיפא: **מת** המקדש את אחת משתי אחיות **ולו אח אחד**, ונמצאו שתיהן זקוקות לו מספק ליבום או חליצה, שהרי אין ידוע מי היתה אשתו של האח המת: הרי זה האח **חולץ לשתיהן**, שהרי אין ידוע מי היא זקוקתו, אבל לא ייבם אפילו אחת מהן, כי שמא אחותה היא זו שזקוקה לו, וזו שמייבם אחות זקוקתו היא, שהיא אסורה על החולץ עצמו, אף לאחר שחלץ לאחותה.

ואם **היו לו שנים** אחים, לא ייבמו שניהם את שתי הנשים, כי הראשון שמייבם, יש לחוש שמא אחותה היא הזקוקה לו, ונמצא מייבם את אחות זקוקתו; אלא כך יעשו: **האחד חולץ** לאחת מהן תחילה, **והאחד** אפילו **מייבם** - אם ירצה - את השניה; שהרי ממה נפשך מותרת היא לו, שאם זקוקה היא לו הרי ייבמה, ואם אחותה היא הזקוקה לו, הרי לא הוא זה שחלץ לה, שתהיה אסורה אחותה עליו לאחר חליצה.

ומכל מקום **אם קדמו** שניהם **וכנסו** את שתיהן, **אין מוציאין אותם מידם**, שאף אם תמצי לומר שהאחד נשא את אחות זקוקתו, הרי כשייבמה השני כבר פקע זיקה מאחותה, ואיסור שעשה - עשה, ולא קנסוהו להוציאה, היות ואין איסור אחות הזקוקה אלא מדרבנן.

וקא משמע לן: כשהיו לו שני אחים, **דוקא מיחליץ** האחד **והדר יבומי** השני, וכמו ששנינו בסדר המשנה: "האחד חולץ והאחד מייבם" ; **אבל יבומי** האחד **והדר מיחליץ** השני - **לא**, ומשום **דקא פגע** הראשון **באחות זקוקתו**.

תא שמע עוד מהמשנה ביבמות שם ד"קידושין שאין מסורין לביאה הוו קידושין": **שנים שקדשו שתי אחיות**, קא סלקא דעתין שקידש כל אחד אחת משתי אחיות, **זה אינו יודע איזו קידש**, **וזה אינו יודע איזו קידש - זה נותן שני גטין** לשתי האחיות, **וזה נותן שני גטין** לשתי האחיות.

ואמאי!? והרי "קידושין שאין מסורין לביאה נינהו", ותיובתא דרבא!?

ומשנינן: **הכא נמי** במאי עסקינן: בכגון **שהוכרו ולבסוף נתערבו**.

דיקא נמי: **דקתני**: "**אינו יודע**", **ולא קתני "אין ידוע**", **שמע מינה!**

ותמהינן עלה: **אי הכי** - שהוכרו ולבסוף נתערבו - **מאי למימרא**!?
ומשנינן: **סיפא** דאותה משנה **איצטריכא ליה**!
דקתני סיפא: אם **מתו** שניהם, כך הוא דינם:
אם יש **לזה אח**, **ולזה** יש **אח**: **זה** - אחיו של האחד - **חולץ לשתיהן** שהרי כל אחת ספק זקוקתו היא, אבל לא ייבם, כי שמא אחותה היא הזקוקה לו, ונמצא פוגע באחות זקוקתו, ואף לאחר שחלץ לאחת לא ייבם את השניה, כי היא אסורה עליו אף לאחר שחלץ לאחותה, **וכן זה** אחיו של השני - **חולץ לשתיהן**.
ואם יש **לזה** אח **אחד**, **ולזה** יש אחים **שנים**:

דף נב.

האח **האחד** [היחיד] **חולץ לשתיהן** שכל אחת ספק זקוקתו היא, ולא ייבם אף אחת, כי שמא אחות זקוקתו היא, שאסורה עליו אף לאחר שחלץ לאחותה ; **והשנים**: **אחד** מהם **חולץ** לאחת, **ואחד** אפילו **מיבם** אם ירצה את השניה [לאחר שחלץ היחיד, ולאחר חליצת אחיו], כי ממה נפשך מותרת היא לו, שאם יבמתו היא מה טוב, ואם אחות יבמתו היא, הרי אחיה הוא שחלץ ליבמתו, ואין זו אסורה עליו.
אם קדמו שני האחים של האחד **וכנסו** את שתי הנשים אחר שחלץ האח היחיד לשתיהן, **אין מוציאין אותן מידם**, שאף אם תאמר שהאחד פגע באחות זקוקתו, הרי כבר פקע זיקת אחותה ביבומו של אחיו, ואיסורא - דרבנן של פוגע באחות זקוקתו - דעבד עבד.
וקא משמע לן: **דוקא מיחלץ** האח היחיד **והדר יבומי** אחד מן השנים אחר חליצת אחיו, וכפי ששנינו: "האחד חולץ לשתיהן, והשנים אחד חולץ ואחד מייבם" ; **אבל יבומי** האחד מן השנים **והדר מיחלץ** האחד היחיד - **לא**, ואפילו אם כנס יוציא, ומשום **דקא פגע** בשעת יבום **ביבמה לשוק** [שהיא אסורה עליו מדאורייתא], שהרי שמא זקוקה היא לאח היחיד שעדיין לא חלץ לה.
תא שמע ד"קידושין שאין מסורין לביאה הוו קידושין" מהא **דתני טביומי** ברייתא:
אם היה **לזה** [לאחד מן השוק] **חמשה בנים** שעשו אותו שליח לקדש להם אשה, **ולזה** [לאחר מן השוק] **חמשה בנות**, **ואמר** האחד לחבירו: "**אחת מבנותיך מקודשת לאחד מבני**":
כל אחת ואחת מחמש הבנות, **צריכה חמשה גיטין** מכל אחד מחמשת הבנים, שהרי כל אחת מהן ספק מקודשת לכל אחד מן הבנים.

מת אחד מהם מחמשת הבנים, **כל אחת ואחת** מן הבנות **צריכה ארבעה גיטין** מארבעת האחים הנותרים, כי כל אחת היא ספק מקודשת לכל אחד מארבעה אלו, ועוד צריכה היא **חליצה מאחד מהן**, כי שמא אשת האח המת היא, וחליצת אחד האחים מתירתה.

ולרבא תיקשי: אמאי חלו הקידושין כלל!? והרי "קידושין שאין מסורין לביאה נינהו"!?

וכי תימא, **הכא נמי** במאי עסקינן: **כשהוכרו ולבסוף נתערבו**; הרי אי אפשר ליישב כן, דהא "**אחת מבנותיך לאחד מבני קתני**", ומשמע: כך היה הנוסח שאמר לאבי הבנות.

ומסקינן: **תיובתא דרבא - תיובתא!**

והילכתא כוותיה דאביי ביע"ל קג"ם, סימן הוא לשש הלכות, שנחלקו בהן אביי ורבא והלכה בהן כאביי, וזו אחת מהן: "קידושין שאין מסורין לביאה".

שנינו במשנה: **ומעשה בחמש נשים** ובהן שתי אחיות, וליקט אדם אחד כלכלה של תאנים, ושלהן היתה, ושל שביעית היתה, ואמר: "הרי כולכם מקודשות לי בכלכלה זו", וקיבלה אחת מהן על ידי כולן, ואמרו חכמים: אין אחיות מקודשות:

אמר רב: **שמע מינה ממתניתין** [ממשנתנו] **ארבע** הלכות -

ואולם מוסיפה הגמרא, **דנקיט רב בידיה** רק **תלת** [לא היו מוחזקות בידו אלא שלש הלכות, שסידרן בגירסת הגמרא], ולקמן מפרש טעמא.

ואלו הן שלשת ההלכות שסידרן רב בסדר גירסתו:

א. **שמע מינה**: **המקדש** את האשה **בפירות שביעית**, הרי היא **מקודשת**, וכפי שהיה במעשה שהובא במשנתנו, ולמדנו שאין אומרים: לאו ממונו של הזוכה בהם הוא, אלא כיון שזכה בהם ממונו הוא לכל דבר. [2226] ב. **ושמע מינה**: **קידשה בגזל אינה מקודשת**,

---

[2225] כתב הריטב"א: פירוש: דלא אמרינן סתם גזילה יאוש בעלים; ודבר זה הוא מחלוקת תנאים [הובאה בגמרא בעמוד ב], וקיימא לן כחכמים שאין אומרים: סתם גזילה יאוש בעלים, וברישב"א בהמשך דבריו מבואר, דיש בזה חידוש שאין אומרים "סתם גזילה יאוש בעלים" אפילו לחומרא דאשת איש להצריכה גט. ויש לפרש את כוונתו בשני אופנים: האחד: דיאוש כדי קני; והשני: יאוש כדי לא קני, אלא שאם סתם גזילה יאוש בעלים כי אז היתה מתקדשת משום יאוש ושינוי רשות; ויתבאר מזה בהערות בעמוד ב.

[2226] א. נתבאר על פי רש"י בפירושו הראשון, **וראה לשון התוספות בזה**; וב"פני יהושע" האריך לבאר דברי רש"י והתוספות, כי בפשוטו מהיכי תיתי לא יהיו הם חשובים כממונו, מאחר שזכה בהם מן ההפקר; וראה עוד בשו"ת מהרי"ט חלק א סימן קנ מה שביאר בזה, וראה עוד ב"עצמות יוסף" מה שכתב בזה. ובפירוש שני פירש רש"י: "אי נמי דלא תימא ["והיתה שבת הארץ לכם] לאכלה" אמר רחמנא, ולא לדבר אחר"; וכעין הפירוש השני כתבו התוספות ותוספות ר"י הזקן, אלא שכתבוהו בשני דרכים: התוספות כתבו: אי נמי יש לפרש, דאף על גב דאסור לקנות מהם חפץ כדכתיב: "לאכלה" ולא לסחורה, הני מילי לכתחילה אבל בדיעבד המקח קיים, וכן גבי אשה בדיעבד מקודשת. ובתוספות ר"י הזקן כתב: ואף על גב דאמר רחמנא "לאכלה" ולא לסחורה, לא אמרינן קידושין שהאשה נקנית מהם כסחורה דמי, אי נמי וכו' [כפירוש הראשון של רש"י]; וראה בתוספות רעק"א, שהביא מדברי התוספות בעבודה זרה סב א ד"ה נמצא, שנסתפקו אם מותר לקדש אשה בפירות שביעית, והקשה עליהם, שהרי הדבר מפורש בירושלמי סוף פרק ח דשביעית, שאסור לקדש אשה בפירות שביעית; וכזה יקשה על תוספות ר"י הזקן. ב. הקשו האחרונים, לפי מה שכתבו התוספות שיש בזה איסור סחורה, אם כן תיקשי משנתנו שקיבלה אחת מהנשים בשביל כולם והיינו מדין שליחות, ואם כן הוי שליחות לדבר עבירה, ולדעה אחת בתוספות בבא מציעא י ב, השליחות בטילה, ואיך נתקדשו הנשים!? וה"נודע ביהודה" [מהדורא קמא אבן העזר סימן עז] תירץ,

[2225] **ואפילו בגזל דידה** [גזל שגזל מן המתקדשת] אינה מקודשת, ואין אומרים: הואיל וקיבלה ממנו לשם קידושין - מחלה. [2227] ומפרשינן: **ממאי**, כיצד נלמד דין זה ממשנתנו?

שהאיסור הוא על המקדש ולא על המתקדשת, והאשה היתה שליח המתקדשת; וב"קצות החושן" [קפב ב] השיג על ישוב זה, כיון שצריך להיות שלוחו של בעל הממון, ראה שם, וכתב ליישב דהיות והאשה זוכה גם לעצמה, אמרינן: "מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה" ראה שם. ו"המקנה" כאן תירץ, על פי מה שכתב הטור גבי טביחה בשבת, שאם שלחו לטבוח לו סתם, והלך השליח מעצמו וטבחו בשבת, שאין השליחות מתבטלת משום "אין שליח לדבר עבירה", היות והוא לא שלחו לטבוח בשבת, ואם כן יש לומר שהם לא אמרו לה לקבל קידושין בפירות שביעית, אלא לקבל קידושין בפירות סתם, והיא הלכה וקיבלה פירות שביעית, [וחידוש יש בדבריו, כי היות והמקדש נותן לה פירות שביעית ולא משהו אחר, אם כן הרי זה כמי שעשו אותה שליח לקבל קידושין אלו, ואינו דומה לטביחה בשבת, שלא איכפת לו למשלח שלא יטבח בשבת], וראה עוד מה שכתב בזה. ותירץ עוד, דיש לומר שהיא לא היתה שליחת קבלה, אלא שאמרו לו הנשים שיתן את הקידושין לאחת מהן, ויתקדשו כולם מדין ערב, כאשה שאמרה: "תן מנה לפלוני ואקדש אני לך", שהיא מקודשת מדין ערב, כמבואר בגמרא לעיל ז א, וראה מה שהקשה על תירוץ זה מהמשך לשון הגמרא שנזכר "שליחות" במעשי המקבלת. ובשם הגר"ח כתבו [אות קצא בהוצאת "מישור"], שהיות והתאנים היו בכלכלה שהיא אינה אסורה, אם כן די לשליח שיזכה את הכלכלה לכולן, והן מעצמן זוכות בפירות מדין חצר, [וראה שם שכתב ליישב בזה את הרמב"ם, ובמה שדחה את הדברים ב"שיעורי רבי שמואל" אות תלט]. ומיהו תירוץ זה לא יתכן, לפי מה שמבואר בגמרא אליבא דרבא שאמר להם "כולכם ואחת משתי אחיות מקודשות לי", שהרי אם כן אותו חלק בכלכלה שהקנה לאחת משתי אחיות לא נקנה לה שהרי אין אף אחת מהן מקודשת, והרי היא של המקדש, ושוב אף הנכריות אינן יכולות לקנות בכלכלה, כיון שבחצר השותפין אין קונין זה מזה, [וכמו שכתב הגר"ח שם בעצמו סברא זו, **ראה שם היטב**], וראה עוד בהערות לקמן מה שיש לתמוה על תירוץ זה מהמשך הסוגיא.

[2227] נתבאר על פי לשון רש"י שכתב: "דכיון דקבילתיה אחילתיה"; והאחרונים עמדו על לשונו של רש"י, כי לכאורה אין שייך כאן לשון "מחילה" שהרי צריכה היא להקנות לו את החפץ שהוא שלה. ויש שפירשו [ראה "זכר יצחק" סימן עא, ו"קהלות יעקב" הנדמ"ח סימן כא ד"ה ויסוד] על פי יסוד שכתבוהו אחרונים, שמכלל קניני הגזילה של הגזלן לקנות את החפץ כשיתבטל חיוב "והשיב את הגזילה", וכך ביארו אחרונים את המבואר בגמרא בבבא קמא סו א [ראה גם ב"קובץ שיעורים" שם], שהגזלן קונה בשינוי מעשה משום שנאמר: "והשיב את הגזילה אשר גזל" אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים בעלמא בעי לשלומי, הרי שאם כי אין הפסוק אומר שהגזלן קונה את החפץ הגזול, אלא שאינו חייב להשיבו, מכל מקום קונה אותו הגזלן, והיינו משום היסוד הנזכר; וזה הוא שכתב רש"י, שהאשה מוחלת למקדש את חיוב ההשבה, ושוב ממילא נקנה החפץ לגזלן משום קניני הגזילה שלו. וב"קהלות יעקב" שם, וב"חידושי רבי שמואל" סימן י אות ח הקשו על עיקר סברא זו, כי בפשוטו נראה, שבסברא זו נחלקו האמוראים בסנהדרין עב א, דרב סבר שגזלן המחוייב מיתה בשעת גזילתו **קנה** את החפץ, ופשטות טעמו הוא משום שמדין "קם ליה בדרבה מיניה" נפטר מחיוב השבה, וממילא נקנה לו החפץ; ומאחר שלא קיימא לן כרב, אם כן נדחית סברא זו, [ואף שבסוגייתנו רב הוא בעל המימרא, הרי בהמשך הסוגיא מבואר בגמרא דבמקום דשדיך הרי היא מקודשת בגזל דידה]; וראה תוספת דברים בזה ב"קהלות יעקב" שם ד"ה אולם קשה. ב. פשטות דברי הגמרא אינו מטעם מחילה [וכן כתב ב"חידושי רבי שמואל" שם גם בשיטת רש"י, וראה "אבני מלואים" כח יג], אלא שהיא מקנה לו את החפץ כדי שיקדש בו. אלא שהעירו האחרונים האיך יכולה היא להקנות לו את החפץ, והרי קיימא לן: גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם [הגזלן והנגזל] אין יכולים להקדיש [ובפשוטו הוא הדין להקנות], זה לפי שאינו שלו, וזה [הנגזל] לפי שאינו ברשותו, [וכמבואר גם כאן בהמשך הסוגיא]!? והוכיחו מזה האחרונים, שאם כי אין יכול הנגזל להקנות את החפץ לאחר, מכל מקום יכול הוא להקנות את החפץ לגזלן עצמו, [ראה בכל זה בדברי האחרונים שהובאו ב"קהלות יעקב" שם, ובדבריהם שהובאו בסימן הנ"ל ב"חידושי רבי שמואל"]. ובביאור דין זה כתב ב"חידושי רבי שמואל" שם אות ב שני ביאורים: האחד: לא נפקע כחו של המקנה להקנות דבר שאינו ברשותו, אלא כשאין הדבר ברשותו ואף לא ברשות הקונה, אבל לא פקע כחו של המקנה להקנות במקום שיהא על כל פנים ברשות הקונה. השני [וכתבו בשם ה"שערי ישר" שער ז פרק יב]: כחו של המקנה להקנות נפקע בין לגבי הקנאה למי שיהא הדבר ברשותו ובין למי שהדבר לא יהא ברשותו, אלא שהגזלן עצמו יכול לקנותו, משום שכל קנין יכול להיעשות הן על יד המקנה והן על ידי הקונה, וכשהחפץ ביד הגזלן קונה הוא מצד קנינו ללא המקנה; [ומה שדוקא הגזלן יכול לקנותו ולא אחר, ראה מה שכתב שם, ובמה שכתבו על דבריו המוציאים לאור בהגהתם].

מדקתני במשנתנו: "**שלהם היתה ושל שביעית היתה**", הרי משמע: **טעמא** שהנכריות מקודשות בפירות שקידשן המקדש בשלהן, משום דפירות **דשביעית** הם, **דהפקר הוא** וזכה בהם המקדש, **הא** אם קידשן בפירות שלהן **דשאר שני שבוע** שאינם הפקר וגזל הם בידו, **לא** היו מתקדשות הנכריות שנגזלו מהן הפירות. [2228] ג. **ושמע מינה** ממה שנתקדשו שלש הנכריות על ידי קבלת אחת מהן: **אשה נעשית שליח לחבירתה, ואפילו במקום שנעשית לה צרה**. [2229] ומפרשינן: **ואידך** - הדין הרביעי, שלא סידרה רב בגירסת הגמרא - **מאי היא**, מה הוא הדין הנוסף שיש ללמוד ממשנתנו?

ד. "**קידושין שאין מסורים לביאה**", אם הם קידושין או לא.

ומקשינן: **וניחשבה**, כלומר: למה לא סידרה רב בגירסת הגמרא שלו!? [2230]

ומשנינן: **משום דמספקא ליה** לרב בפירוש משנתנו:

אי כהפירוש שפירש **אביי** [לעיל נא ב] במשנתנו, ולפי פירושו נמצא, שיש להוכיח ממשנתנו: "קדושין שאין מסורין לביאה הוו קידושין", שהרי לדבריו מבואר במשנתנו שהמקדש אחת משתי האחיות, הרי היא מקודשת.

[2228] א. הקשה הריטב"א: מנין להוכיח ממה שנקטה המשנה את דינה בפירות שביעית, שאילו היה מעשה זה בפירות שאינם של שביעית לא היתה מקודשת, והרי יש לומר שלכך נקטה המשנה שהיו של שביעית כדי להשמיענו את הדין הקודם שהמקדש בפירות שביעית מקודשת!? וביאר הריטב"א [ראה שם], שההוכחה היא ממה ששנינו "ושלהן היתה", שהרי כיון שכבר שנינו של שביעית היתה, מאי נפקא מינה אם שלהן היתה, אם לא להשמיענו שאם לא היה זה בשביעית כי אז לא היו מקודשות אפילו אם שלהן היתה. ב. הקשה ה"פני יהושע", והרי מן המשנה אין להוכיח על גזל שלהן ולא על גזל דאחרים, והרי יש סברא לומר שדוקא בגזל דידה אינה מקודשת, משום שיש לומר שלא נתכוונה לקידושין אלא לקיחה את שלה "אין שקלי, ודידי שקלי", וראה מה שביאר שם.

[2229] א. ואף על פי שבכל עדות שהאשה כשירה לה, אין הצרה נאמנת, מכל מקום שליחות הצרה שעשתה - עשתה, רש"י; ועיקר דין זה הוא ביבמות קיז א שאין הצרה נאמנת להעיד ש"מת בעלה", והטעם משום דילמא מקלקלה לה, [וכן מבואר שם שאם לא שהגט מוכיח, לא היתה צרה נאמנת להביא גט לצרתה ולומר: "בפני נכתב ובפני נחתם". ב. ואם תאמר: מנין שקיבלה אחת מן הנכריות, שמא קיבלה אחת האחיות, והיא הרי אינה מקודשת ואינה נעשית צרה!? ראה מה שכתב בזה "המקנה" בד"ה ובזה אתי שפיר בתוך דבריו. ג. יש מי שהעיר - לפי שיטת רש"י - לסתור מכאן מה שכתב הגר"ח [הובא בהעה לעיל] שהקידושין נעשו על ידי הנשים עצמן שזכו בכלכלה שקיבלה אחת מהן על ידי כולן, וקנו את הקידושין בקנין חצר; שהרי לפי זה, אפילו אם תמצי לומר שאין אשה נעשית שליח לחברתה במקום שנעשית לה צרה, הני מילי שאינה יכולה לקבל קידושין עבורה, אבל את הכלכלה היתה יכולה לקבל. ד. הרא"ש כתב על דברי רש"י: "ואין זה שום חידוש, כיון שעשאתה שליח, והיא נתרצתה להיות שלוחה, למה לא תהיה לה שלוחה, ואע"פ שנעשית לה צרה וכו', [וראה מה שיישב ה"פני יהושע"]; אלא הכי פירושו: כשקיבלה סתם, אמרו לה "קבלי בשביל כולנו", והיא לא אמרה כן "אקבל גם בשבילכם", אלא שתקה וקבלה סתם, וקא משמע לן דכיון שקבלה בסתם ולא אמרה בפירוש "איני רוצה לעשות שליחותכם", מסתמא בשביל כולם קיבלה, ואע"פ שנעשו לה צרות, [וראה גם תוספות בפירושם השני]. ה. התוספות בפירושם הראשון כתבו: "דנהי נמי דצרתה אינה נאמנת לומר מת בעלה, דילמא מקלקלה לה, הני מילי עדות בלא מעשה, אבל עדות במעשה נאמנת"; והדברים צריכים ביאור כמו שהעירו אחרונים [ראה רש"ש ו"שיעורי רבי שמואל"], שהרי אין כאן עדות כלל אלא שליחות לקידושין!? וה"ר שמחה מדעסוי הגיה בדברי התוספות "שליחות במעשה".

[2230] ראה לשון רש"י בד"ה וניחשבה, ובמה שיתבאר בזה בהערות בהמשך הענין.

אי כהפירוש שפירש **רבא** [שם] במשנתנו, ולפי פירושו נמצא, שיש להוכיח ממשנתנו: "קידושין שאין מסורין לביאה לא הוו קידושין", שהרי לפי פירושו מבואר במשנתנו, שהמקדש אחת משתי אחיות, אפילו אחת מהן אינה מקודשת.

ומשום שנסתפק רב, לכן אמר: ודאי מוכח ממשנתנו דין ה"קידושין שאין מסורין לביאה", אלא שמכל מקום אינו יכול לסדרה בגירסת הגמרא, משום שאינו יודע, אם מוכח דהוו קידושין, או שמא מוכח דלא הוו קידושין.[2231]

כי סליק [כאשר עלה] **רבי זירא** מבבל לארץ ישראל, **אמרה להא שמעתא** דרב **קמיה דרבי יוחנן** [אמר את השמועה הנזכרת משמו של רב שהיה בבבל, לרבי יוחנן שהיה בארץ ישראל]!

אמר ליה רבי יוחנן לרבי זירא: **מי אמר רב הכי** ד"קידשה בגזל אינה מקודשת, ואפילו בגזל דידה"!?

וקא סלקא דעתין, שהיה תמה רבי יוחנן: היתכן שיאמר רב כן; ולפיכך תמהינן על רבי יוחנן: **וכי** אטו **הוא** [רבי יוחנן עצמו] **לא אמר** כך, שגזל ביד הגזלן אינו ממונו, וממילא שאינו יכול לקדשה בו!?

והאמר רבי יוחנן עצמו:

גזל אדם **ולא נתייאשו הבעלים**, **שניהם** - הגזלן והנגזל - **אינם יכולים להקדיש** את החפץ שביד הגזלן, **זה** - הגזלן - אינו יכול להקדישו **לפי שאינו שלו**, **וזה** - הנגזל - אינו יכול להקדישו, **לפי שאינו ברשותו** [בשליטתו]!? הרי שאף לדעת רבי יוחנן עצמו: דבר הגזול אינו ממונו של הגזלן, וממילא שאינו יכול לקדש בו את האשה וכמו שאמר רב,

[2231] הקשה ה"פני יהושע", הרי מפשטות המשנה מדוקדק כמו אביי, דמשמע: דוקא אשה ובתה כאחת אינן מקודשות, הא אחת מאשה ובתה מקודשת; אלא שרבא הקשה על אביי מכח הסיפא דמשמע בהיפוך, משום שאי אפשר לפרש שאמר "כולכם" **כפשוטו**, משום דהוה "קני את וחמור", ומכח זה הוצרך אביי לפרש לטעמו ורבא לטעמו, ומזה נעשה ספק האיך לפרש את המשנה; אבל לשיטת הסובר ש"קני את וחמור" קנה מחצה, הרי ודאי שפשטות המשנה משמע כדעת אביי; והרי יש מן הראשונים שכתבו לעיל, שכל סוגיית הגמרא היא דלא כהלכתא, ומשום שקיימא לן: "קני את וחמור קנה מחצה", וביותר שרב הונא שהוא תלמידו של רב סובר [בבא בתרא קמג א]: "קנה מחצה"; ואם כן יש לנו לבאר המשנה כפשטה ומוכח ממנה כאביי, ולמה נסתפק רבי? ועוד הקשה על לשון רש"י שכתב בד"ה ונחשביה: "ונחשביה רב נמי להא, ואמאי לא נקט בידיה אלא תלת, הא נמי שמע מינה דקידושין שאין מסורין לביאה **לא** הוו קידושין", ולמה כתב רש"י דלפי הפשטות משמע מן המשנה כפירושו של רבא דלא הוו קידושין, והרי אדרבה יותר משמע כדקדוקו של אביי שהוו קידושין, וכמו שנתבאר; ועוד שהרי לפי סדר הגמרא מתחילה מוכיחה הגמרא מן המשנה דהוו קידושין!? וראה מה שכתב ליישב. [ודבריו שם הם שלא כדברי התוספות הרא"ש והרשב"א שהם סוברים שבמקדש אשה ובתה כאחת יותר יש לומר דלא הוו קידושין משום שאין מסורין לביאה, מאשר המקדש אחת משתי אחיות, הובאו דבריהם בהערות לעיל]. ואף רבי עקיבא איגר [נדפס בליקוטים לעיל יג א] הקשה על לשון רש"י שבחר לומר דממשנתנו משמע ד"לא הוו קידושין" ולא פירש כדעת אביי שהלכה כמותו, דמשמע דהוו קידושין, וראה מה שיישב שם.

ומה היה רבי יוחנן מתמה על רב!? [2232] ומשנינן: לא היה תמה רבי יוחנן על הדין, אלא **הכי קאמר ליה** רבי יוחנן לרבי זירא: **מי אמר רב כוותי** [האמנם אמר רב כמוני]! [2233] **מיתיבי** לרב מהא דתניא:

קידשה בגזל של אחרים, **בחמס** [חפץ שנקנה בכסף בעל כרחו של בעליו], **ובגניבה**, **או שחטף סלע מידה**, **וקדשה** בו, הרי זו **מקודשת**, הרי שהיא מקודשת אפילו בגזל דאחרים, ודלא כרב!? [2234]

ומשנינן: **התם** - ששנינו: "קידשה בגזל"

[2232] הסוגיא נתבארה על פי רש"י; והדברים צריכים ביאור, דוכי אטו צריכים אנו ראיות שאין החפץ שייך לגזלן. וראה בריטב"א שכתב, דרבי יוחנן כשאמר שהגזלן אינו יכול להקדיש, השמיענו גם שלא נאמר "משום חומרא דהקדש ניחוש לרבי שמעון דאמר: "סתם גזילה יאוש בעלים הוא", ויהא הקדש, קא משמע לן דלא חיישינן ולא תלינן ביאוש עד דשמעיניה בהדיא דאייאש", ולפי סברא זו היינו אומרים שבקידושין צריך גט לחומרא, וזה הוא הדמיון שבין דברי רב לדברי רבי יוחנן, כך יש לפרש לשיטת רש"י, [וראה מה שכתבו התוספות בזה, ובדברי מהרש"א ומהר"ם על דבריהם]. ואילו הריטב"א הוסיף, שהגמרא מביאה מרבי יוחנן גם שבגזל דידה אינה מקודשת, ד"לא תלינן [לחומרא, להצריכה גט] מסתמא דמחלה, עד דשמעיניה בהדיא, ויכלה למימר שקלי ודידי שקלי"; והוצרך הריטב"א לתוספת זו, משום שאם לא כן אלא שהנידון הוא על קידשה בגזל סתם ולא על קידשה בגזל דידה [וכאשר משמע מפירוש רש"י], אם כן מה מתמהת הגמרא על רבי יוחנן!? והרי יש לומר שרבי יוחנן תמה על מה שאמר רב "ואפילו בגזל דידה". ולפירוש רש"י אכן יקשה כן, וכבר הקשו כן התוספות, וראה מה שביארו בזה. [ויש מי שפירש את הגמרא בדרך פלפול, ועל פי מה שנתבאר בהערות לעיל, דהנידון בגזל דידה יכול להתפרש בשני אופנים: האחד: משום שעל ידי מחילה פקע חיוב ההשבה ונעשה שלו, השני: שהיא מקנה לו, ועל זה קא משמע לן רב שאינה מוחלת ואינה מקנה; ונתבאר עוד לעיל, דסברא זו שעל ידי מחילה פקע חיוב ההשבה ונעשה שלו, אינו אלא לשיטת רב גופיה בסנהדרין עב א הסובר כן; ועוד נתבאר לעיל, דאם הנידון הוא משום שהיא מקנה לו, צריך לומר שאם כי אין הנגזל יכול להקנות את החפץ לאחר [וכדאמר רבי יוחנן], מכל מקום יכול הוא להקנות את החפץ לגזלן. ואם כן יש לפרש, דהכי קאמר: ומי תמה רבי יוחנן על רב שאמר אפילו בגזל דידה אינה מקודשת!? והרי כל חידושו של רב אינו אלא לשיטתו שהוא סובר שאילו היתה מחילה משתמעת מקבלתה, אכן זכה הגזלן בגזילתו, אבל רבי יוחנן מסתמא סובר הוא כשיטת רבה בסנהדרין שם שאינו מודה בסברא זו, ואם כן אין לנו לדון שיהיה גזל דידה עדיף אלא משום שהיא מקנה לו את החפץ מתחילה, ועל זה מקשה הגמרא: הרי רבי יוחנן אומר שאין הנגזל יכול להקנות, וסוברת הגמרא, שאף לגזלן אינו יכול להקנות, ואם כן לדעת רבי יוחנן הרי הדבר פשוט שאין חילוק בין גזל דאחרים לגזל דידה, ומה תמה רבי יוחנן על רב; אך זה אינו, שאם כן האיך דחתה הגמרא דהכי קאמר רבי יוחנן: "אמר רב כוותי", שהרי אם כי רבי יוחנן ודאי מודה לרב, עדיין לא למדנו שרב מודה לרבי יוחנן, שהרי טעמו של רב הוא משום שאין אומרים מדקבילתיה אחילתיה, והוא הדין שאין אומרים מדקבילתיה הקנתה לו, ואין להוכיח מדברי רב את עיקר דינו של רבי יוחנן; ועוד תיקשי הברייתא דלקמן, דבשדיך הרי היא מקודשת בגזל דידה].

[2233] בלשון הריטב"א מבואר שהוא דרך בדיחותא.

[2234] לעיל נתבאר בשם הריטב"א, שכל הנידון בגמרא אם היא מקודשת בגזל של אחרים הוא אם אומרים לחומרא "סתם גזילה יאוש בעלים", וכבר נתבאר לעיל שעיקר דין זה היא מחלוקת תנאים, ואם כן מאי מקשה הגמרא מברייתא זו, והרי יש לומר שברייתא זו רבי שמעון היא!? והיה אפשר לפרש, שראיית הגמרא היא מדקתני גם גזל וגם גניבה, והרי הסובר "סתם גזילה יאוש בעלים" הוא סובר ש"סתם גניבה אינו יאוש בעלים", והסובר: "סתם גזילה אינו יאוש בעלים", הוא הרי סובר ש"סתם גניבה יאוש בעלים", [כמובא ברש"י בעמוד ב], ואם כן מדקתני שהיא מקודשת בין בגזל ובין בגניבה, בהכרח שלחומרת אשת איש אנו חוששים לשתי השיטות, ואם כן קשיא לרב. אך ראה ב"המקנה" שדחה פירוש זה, כי יש הסובר שהן סתם גניבה והן סתם גזילה יאוש בעלים, וראה מה שפירש דברי הגמרא.

[2235] לקמן מבארת הגמרא את התירוץ, שהרי עדיין תיקשי לרב, שאמר: אפילו בגזל דידה אינה מקודשת.

- במאי עסקינן: **בגזל דידה**, ולכן היא מקודשת, וכדמפרש ואזיל.[2235] ותמהינן עלה: **הא מדקתני סיפא**: "**או שחטף סלע** [**משלה**] [**מידה**] ", **מכלל**, הרי בהכרח **דרישא** של הברייתא: "קידשה בגזל בחמס ובגניבה", לא בגזל דידה אנו עוסקים, אלא **בגזל דעלמא** [מאחרים] **עסקינן**; ומכל מקום קתני דהיא מקודשת!?

ומשנינן: **פירושי קא מפרש** בסיפא לרישא! והכי קאמר: **קידשה בגזל**, **בחמס ובגניבה**, **כיצד**: **כגון שחטף סלע מידה**,[2236] **וקדשה בו**, מקודשת; ולעולם אין הברייתא עוסקת בגזל דאחרים, והיא אינה מתקדשת בו.

דף נב:

ותמהינן על תירוץ הגמרא, שהברייתא עוסקת בגזל דידה, ולכן היא מקודשת, שהרי אין זה מיישב את שיטתו של רב, **דהא מתניתין** [משנתנו] **דגזל דידה** הוא, שהרי בשלהן קידשן, **וקאמר רב** להוכיח ממשנתנו **שאינה מקודשת** בגזל זה [אילו לא היו הפירות של שביעית]!?[2237]

ומשנינן: **לא קשיא**:

כי הא - הברייתא שמבואר בה, דבגזל דידה, מקודשת - עוסקת בכגון **דשדיך** קודם שקידשה בגזל שלה, ובאופן זה מודה רב שאנו אומרים מדקיבלתם לשם קידושין, מחלה לו.[2238]

הא - משנתנו ודברי רב - **בדלא שדיך**, אלא שנתן בידה את הגזל וקידש אותה בו, דבאופן זה אינה מקודשת.

מעשה ב**ההיא איתתא**, **דהוה קא משיא כרעא במשיכלא דמיא**, **אתא ההוא גברא חטף זוזי מחבריה ושדא לה**, **ואמר לה**: "**מיקדשת לי**"! **ואתא ההוא גברא לקמיה דרבא**.

[מעשה באשה שהיתה רוחצת את רגליה בספל מים, ובא אדם אחד, וחטף מעות מחבירו, וזרק לידה של האשה, ואמר לה: "התקדשי לי"! ובא אותו אדם לפני רבא לשאול מה יהא על קידושין].

[2236] צריך ביאור, שהרי אם חטף סלע מידה אין זו גניבה; שמא תאמר: אכן לא קאי זה אלא על גזל או חמס, אם כן ממילא משמע נמי דגניבה לא מיירי שגנב מידה, ואכתי תיקשי מגניבה!? ויש לומר דמגניבה לא קשיא לרב, כיון דקיימא לן כחכמים החולקים על רבי שמעון וסוברים: סתם גניבה יאוש בעלים, ולכן היא מקודשת.

[2237] "המקנה" נתקשה על אריכות דברי הגמרא, שהיה לה להקשות מן הסיפא, ולמה הוצרכה להקשות תחילה מן הרישא, ראה שם.

[2238] כתב הר"ן, שמדברי רש"י נראה שפטור הוא מלשלם לה את דמי הגזילה שהרי היא מחלה לו, אבל בירושלמי מבואר שהוא חייב לה את דמי הגזילה.

אמר לו רבא: **לית דחש להא דרבי שמעון, דאמר: סתם גזילה יאוש בעלים הוי** [אין מי שיחוש לשיטת רבי שמעון, הסובר: סתם גזילה יאוש בעלים הוי], ואין אנו תולים שנתייאש הנגזל, ולפיכך אינה מקודשת לך.[2239]

[2239] **בביאור הענין דאם נתייאשה הרי היא מקודשת** [**על פי** דברי האחרונים: "אבני מלואים", "קצות החושן" ורבי עקיבא איגר]: א. כתבו הרמב"ן הרשב"א הריטב"א והר"ן, שאם היה יאוש היתה מתקדשת משום "יאוש ושינוי רשות", [והוצרכו לכך, כי מרא דשמעתא הוא רבא, ורבא סובר שיאוש אינו קונה ואפילו מדרבנן, וכמו שהוכיחו התוספות בבבא קמא סז ב]. ב. ואמנם חלוקים הם בגדר הדברים, **דהר"ן** לקמן נו ב [כג א מדפי הרי"ף ד"ה מכרן] כתב להוכיח שאף המקדש באיסורי הנאה האסורים למקדש ומותרים לאשה שהיא מקודשת, "משום דכיון שהיא מותרת ליהנות בהן וקנאתן מחמתו מקודשת, **דומיא דמקדש בגזל דחרים למאן דאית ליה סתם גזילה יאוש בעלים, דאף על גב דיאוש כדי לא קני, וכל זמן שהוא בידו אינו קנוי לו, אפילו הכי כיון שקנתו היא בנתינתו מקודשת והכא נמי הנאה הבאה לה מחמתו היא**", הרי שסובר הר"ן בגדר הקידושין שהמקדש אמנם לא זכה בגזילה, מכל מקום מקודשת היא. ג. אבל **הריטב"א** בסוגייתנו כתב: "דכיון דאיהי קניתיה, אף הוא קנה אותה, **אף על פי שהוא לא קנה דינר זה עד שהיה ברשותו**, וכיוצא בו בהקדש - כגון שגזל ונתייאשו הבעלים והקדישו - קדוש, וקנייה הקדש בייאוש ושינוי רשות, **והוה מתכשר לקרבן דיליה** [**אי לאו משום דאיכא מצוה הבאה בעבירה**] **כיון שסייע ההקדש בקניינו**", וכתב על זה ה"אבני מלואים" בסימן כח סק"ד: "והיינו מדכשר לקרבן דיליה על כרחך משום דדידיה הוא [של הגזלן הוא] על ידי קנין ההקדש, ומשום דבאין כאחד", [וצריך תלמוד לדבריו לפרש את לשון הריטב"א: "כיון שסייע ההקדש בקניינו"]. ורבי עקיבא איגר [נדפס בליקוטים החדשים כאן], הביא לשון ריטב"א אחר בסוגייתנו [ולא ידענו איה מקומו]: "דמהא משמע דאחר יאוש מקודשת, והיינו דהוי יאוש ושינוי רשות, ועל כרחך דגם הוא קנה הגזילה במה שמסרה לידה", ולמד רעק"א מלשון זו, שאין הקידושין חלין אלא מחמת שאף המקדש הגזלן קנה את הגזילה [ובלשון ה"אבני מלואים": "באין כאחד"], אבל לא די במה שהוא עשה שיהיה ממון ביד האשה, [וכיסוד הזה הביא שם רעק"א בשם ה"ים של שלמה"; וראה עוד בדברי רעק"א שם, שהוכיח מדברי הרמב"ן במק"א שהגזלן לא קנה אותו, ובהכרח שהוא מפרש כהר"ן]. ד. וראה ב"קצות החושן" סימן שנג סק"א, שביאר, כי הנידון אם הגזלן קונה תחילה את החפץ, או שאינו קונה, תלוי בנידון מה הוא דין "יאוש ושינוי רשות", אם הוא דין "שינוי" [כ"שינוי מעשה" ו"שינוי השם"], כי אז יש לומר שאף הגזלן קונה אותו תחילה, ואם דין "יאוש ושינוי רשות", יסודו הוא מדין יאוש, אלא שהיאוש אינו יכול לקנות לגזלן כי "באיסורא אתא לידיה" [וכמבואר טעם זה בגמרא בבבא קמא סו א], אבל לגבי הלוקח ש"בהיתירא אתא לידיה", מועיל לגביו היאוש, אם כן אין מקום לומר שיקנה אותו הגזלן תחילה. ה. ואולם **להרא"ש** בהכרח שיטה שלישית בכל זה, שהרא"ש בבבא קמא [פרק ז סימן ב] כתב, שיאוש קונה מדרבנן [כרבה בבבא קמא סו א], ולכן אם קידש אשה בגזל אחר יאוש היא מקודשת, הרי מוכח שהוא סובר דמשום יאוש ושינוי רשות אי אפשר לקדש דלא ככל הראשונים הנזכרים; וביאר רבי עקיבא איגר את טעמו, שהוא סובר בחדא כהרמב"ן והר"ן שאין הוא קונה את הגזילה, ובאידך סובר הוא כהריטב"א שאם אין הוא קונה את הגזילה אין הוא יכול לקדש על ידי שמכניס ממון לרשותה, ולכן אינה מקודשת אלא מדרבנן, משום היאוש לבדו. ו. אלא שצריך להבין לדעת הרא"ש כיצד יבאר את סוגייתנו, שהרי מרא דשמעתא הוא רבא, והוא הרי סובר שיאוש אינו קונה אפילו מדרבנן!? וכתב על זה רעק"א [כפי שנדפסו בליקוטים החדשים כאן]: "יש לומר בפשוטו, כיון דהתם חטף בפניה, יש לומר דבידעה שהיא גזולה הוי כאומרת להתקדש בההיא הנאה דמכחו בא לידה, וכההיא דמקדש בטבעת שאולה, דאם מודיע לה כן, הוי כמפרש שמקדש בהנאת קישוט, ודברי הרא"ש [שאינה מקודשת אלא מדרבנן] היינו בלא ידעה שהוא גזילה, דדעתה היה על החפץ עצמו, בזה דן רק מדין יאוש קנה מדרבנן" [ובתוספת מכתב יד הביאו דברים תמוהים: וההיא דאמרינן לית דחש לרבי שמעון דמניה דייק הריטב"א דהוא קנה, סבירא ליה להרא"ש דבאמת הטעם דאם היה היאוש דמקודשת, היינו משום דההלכה דיאוש לחודיה קונה מדרבנן", והדברים תמוהים, שהרי רבא אינו סובר כהלכה, כמש"כ רעק"א שם] **בביאור מה שהקדימה הגמרא שהיתה רוחצת את רגליה בספל מים**: תמהו הראשונים והאחרונים, לשם מה מספרת הגמרא מה היו מעשיה של האשה באותה עת, והרי אין זה נוגע כלל לעיקר הדין המבואר כאן!? וכתב הריטב"א: שהגמרא באה להשמיענו שאם לא היה זה גזל, אף על גב שהוא נתן לה והיא לא הגיבה, מכל מקום מקודשת היא, ואין אומרים שלכך לא הגיבה משום שלא שמה לב כי היתה מתעסקת ברחיצתה; ובריטב"א הנדמ"ח נוסף על פי כתב יד שהריטב"א כתב על פירוש זה "ואינו נכון". והתוספות רי"ד הקשה קושיא זו ולא תירץ; וראה ב"פני יהושע" מה שכתב לבאר בזה; וראה עוד בקובץ תשובות חת"ס סופר [ירושלים תשלג] בסימן סח בד"ה ובזה מיושב; וב"חלקת יואב" אבן העזר סוף סימן ח מה שביאר בזה.

מעשה ב**ההוא אריסא**, אריס שהיה עובד בשדהו של אחר למחצה לשליש או לרביע, **דקדיש במוזא דשמכי** [מלוא הכף בצלים] שנטל משדהו של בעל הבית, **אתא** האריס **לקמיה דרבא** לשואלו אם חלו הקידושין.

אמר ליה רבא לאריס: **מאן אחלך** [מי מחל לגביך את חלקו של בעל הבית]!? [2240] ולכן אינה מקודשת. [2241]

והני מילי במוזא שהיא צריכה חלוקה, **אבל כישא** [אגודת ירק], שדרך הירק להתחלק באגודות, וכל האגודות שוות הן, **מצי אמר ליה** האריס לבעל השדה: **אנא שקלי כישא** [אני נטלתי בחלקי אגודת ירק], **שקיל** אף **את כישא** [קח אתה כנגדה אגודה אחרת], שהרי **כישא כי כישא**, כלומר: הכל שוות הם.

מעשה ב**ההוא סרסיא דקדיש בפרומא דשיכרא, אתא מריה דשיכרא, אשכחיה, ואמר ליה: אמאי לא תיתיב מהאי חריפא!? אתא לקמיה דרבא**:

[מעשה באריס שעבד במבשלת שכר העשוי מתמרים, ולקח מהתמרים הסחוטים של בעל המבשלת, וקידש בהם אשה; וכשבא בעל המבשלת, אמר לו לסריס: וכי למה לא תתן לה מהתמרים הטובים יותר, שיש להם מעט לחלולחית לתיתם במים אחרים ולעשות מהם שכר; ובא האריס לשאול את רבא מה יהא על קידושיו] - ואילו לא היה אומר לו בעל הבית ליטול מן התמרים היפות יותר, ודאי שלא היתה מקודשת, ומשום שתמרים אלו לא היו עומדים לחלוקה, שהאריס נוטל את חלקו בשכר; ברם, כשאמר בעל הבית כן, הרי לכאורה גילה דעתו שנוח לו בנטילת האריס מתמריו.

אמר ליה רבא לאריס: **לא אמרו** שמועילה אמירתו של בעל הפירות לנוטל הפירות: "**כלך אצל יפות**", להיות גילוי דעת שניחא לבעל הפירות, **אלא לענין תרומה** - שתרם נוטל הפירות שלא מדעת בעל הבית - **בלבד**, ומשום שהפירות הרי עומדים לתרומה, אבל בנידון דידן - לא, וכדמפרש טעמא ואזיל. [2242]

[2240] והראשונים גרסו: "מאן פלג לך".

[2241] כן פירש רש"י; והיינו שאין החסרון משום שאף את חלקו של האריס אינו יכול ליטול בלי רשותו של בעל הבית, אלא שמעורב במה שנתן לה גם חלקו של בעל הבית, [וכן מוכח גם מהרמב"ם שהביא דין זה בשותף ולא באריס]. וכתב הריטב"א: יש אומרים דדוקא כשאינו שוה אלא פרוטה אחת, אבל שוה שתי פרוטות מקודשת, שהרי יש בחלקו שוה פרוטה; והריטב"א חלק על זה, כי היות ונתן לה את כל המוזא אם כן דעתה להתקדש בהכל, והרי זה כאומר לאשה: "התקדשי לי במנה", ונמצא מנה חסר דינר שאינה מקודשת. והוסיף הריטב"א: שאם אין אתה אומר כן, אם כן אפילו כשאינה שוה אלא פרוטה אחת תהיה מקודשת מספק שמא שוה פרוטה במדי, ובהכרח שאין החסרון משום השויות, אלא משום שחלק מכסף הקידושין אינם שלו. והר"ן כתב, דאם כי יש לדחות הראיה, ומשום שיש לומר שלא היה מתקיים עד מדי, ובכי האי גוונא [לדעת הר"ן] אין אומרים: "שמא שוה פרוטה במדי", מכל מקום הדין דין אמת.

[2242] א. נתבאר על פי רש"י, שכוונת הגמרא היא על פי המבואר בהמשך הענין ד"משום כיסופא הוא דעבד"; אך ראה מה שכתב הריטב"א, ומה שהביא המגיה בהערה 113 על הריטב"א הנדמ"ח. ב. בריטב"א מבואר, שאף אם היינו אומרים שמועילה אמירתו כמו בתרומה, מכל מקום לא היו הקידושין חלין למפרע [ראה שם מילתא

וכדתניא, שלגבי תרומה מועילה אמירת: "כלך אצל יפות":
התורם פירותיו של חבירו שלא מדעתו, אין תרומתו תרומה, **וכיצד אמרו**: **תורם שלא מדעת** בעל הפירות **תרומתו תרומה**? **הרי שירד לתוך שדה חבירו**, **וליקט ותרם שלא ברשות** בעל השדה על פירותיו של בעל השדה -
אם חושש התורם על תרומתו **משום גזל**, **אין תרומתו תרומה**, **ואם לאו** שאינו חושש משום גזל, **תרומתו תרומה**.
ומנין היה [2243] **יודע אם חושש משום גזל**, **אם לאו**?
הרי שבא בעל הבית, **ומצאו**, **ואמר לו**: "**כלך אצל יפות**" מאלו, כלומר: וכי למה לא נטלת מהיפות יותר!?
הרי ש**אם נמצאו יפות מהם** - **תרומתו תרומה**, כי אכן נתכוין לומר לו שהיה לו לקחת מן היותר יפות, ויש כאן גילוי דעת שניחא לו בתרומתו.
ואם לאו שאין יפות מהן, **אין תרומתו תרומה**, שלא נתכוין אלא לקנתרו, ולומר לו: "אילו היו יותר יפות ממה שלקחת, אף אותן היית גוזל".
ואם **היו הבעלים** עצמם **מלקטים ומוסיפים**, **בין כך ובין כך** - בין שיש יפות מהם ובין שאין יפות מהם - **תרומתו תרומה**.
ודין זה אינו אלא בתרומה, שהפירות עומדות לתרום, **אבל הכא** שאין התמרים עומדות לתיתם לאריס, שמן השכר היה נוטל את חלקו ולא מן התמרים הסחוטים, בודאי ש**משום כיסופא הוא דעבד** [משום בושה אמר כן בעל המבשלת], **ואינה מקודשת**.

מתניתין:

כהן [2244] **המקדש בחלקו** שחלק עם אחיו הכהנים בקרבנות, **בין** שהיה החלק מ**קדשי קדשים** כגון מחטאת ואשם, **ובין** שהיה החלק מ**קדשים קלים** כגון שלמים, **אינה מקודשת**; ומשום שאין החלק שלו, אלא משולחן גבוה הוא אוכל, ובגמרא יתבאר יותר.
ואם קידש אדם **במעשר שני**:

בטעמא], אלא שאם עדיין מה שנתן לה הוא בעין, כי אז היו הקידושין חלין עכשיו, שכאילו נותן הוא לה עכשיו את הקידושין. אבל מלשון רש"י שכתב בד"ה לא אמרו כלך אצל יפות: "משום כיסופא הוא דקאמר ליה דלא נכסוף, אבל **למפרע** לא ניחא ליה", דקדקו האחרונים שהנידון היה למפרע. ולפי שיטת רש"י דנו האחרונים, האם נאמר שכל סברת "משום כיסופא" אינו אלא לענין למפרע, שאין מדבריו דעכשיו גילוי דעת שכך היתה דעתו מתחילה, אבל מכל מקום לענין מכאן ולהבא הוו קידושין, או לא; וראה בתוספות ר"י הזקן היטב, וראה ב"בית שמואל" סימן כח סקמ"ד, וראה ב"ח שם, וראה ב"המקנה".

[2243] בבבא מציעא כב א הגירסא היא: "ומנין **הוא** יודע".

[2244] כן פירש רש"י במשנה; ומיהו ה"פני יהושע" כתב ללמוד מדברי רש"י בגמרא ד"ה כי קא זכו, שרש"י מפרש את המשנה בין בכהן שקידש ובין בבעלים שקידשו, וראה מה שנכתב בהערה על דברי רש"י שם; וראה רמב"ן בד"ה אבל לאחר שחיטה.

בין שקידש בהם **בשוגג**, שלא ידעו הוא והיא ששל מעשר שני הם, **ובין** שקידש בהם **במזיד** -

הרי זה **לא קידש** את האשה, **דברי רבי מאיר**, שהוא סובר: "מעשר שני ממון גבוה הוא", ואינו יכול לקדש בו את האשה.

רבי יהודה אומר: אם קידשה במעשר שני **בשוגג**, **לא קידש** [2245] ואם קידשה **במזיד**, הרי זה **קידש**, משום שהוא סובר: "מעשר שני ממון הדיוט הוא".

והמקדש **בהקדש**:

במזיד קידש, ומשום שכשנתנם לאשה מעל ויוצא ההקדש לחולין, ומתקדשת בו; **ובשוגג לא קידש**, **דברי רבי מאיר**, וכדמפרש טעמא בגמרא. [2246]

רבי יהודה אומר: **בשוגג קידש**, כי נתחלל ההקדש על ידי מעילתו, ומתקדשת בו, [2247] **ובמזיד לא קידש**, כי אין ההקדש יוצא לחולין במעילת מזיד, לדעת רבי יהודה.

גמרא:

שואלת הגמרא: האם **נימא דמתניתין** - ששנינו בה, שהמקדש אפילו בחלקו שקיבל מקדשים קלים, אינה מקודשת - **דלא כרבי יוסי הגלילי**?

דתניא: כתיב בפרשת שבועת הפקדון: "נפש כי תחטא ומעלה מעל בה' וכחש בעמיתו בפקדון [שהפקיד עמיתו בידו] או בתשומת יד [הלואה] או בגזל [שגזל מעמיתו] או עשק את עמיתו. או מצא אבידה וכיחש בה ונשבע על שקר:: או מכל אשר ישבע עליו לשקר - ושלם אותו בראשו [הוא הקרן], וחמישיתו יוסף עליו, לאשר הוא לו [לאשר הקרן שלו] יתננו ביום אשמתו. ואת אשמו ["אשם גזילות"] יביא לה' איל תמים מן הצאן בערכך לאשם אל הכהן".

וממשמע שאמרה תורה: "וכיחש בעמיתו" למדנו, שהמפקיד קדשים, וכיחש הנפקד בפקדון ונשבע והודה, שהוא פטור מדין "שבועת הפקדון".

וממשמע שאמרה תורה: "**ומעלה מעל בה**'", למדנו **לרבות קדשים קלים** - לחייב עליהם כדין "שבועת הפקדון", אם נשבע בשקר שלא הפקדו בידו, והודה שנשבע על שקר - מפני **שהן ממונו** של הבעלים שהפקידוהו אצלו, והרי הוא בכלל "וכחש בעמיתו בפקדון", **דברי רבי יוסי הגלילי**.

[2245] מפרש לה בגמרא, שקידושי טעות הן, ויתבאר יותר בגמרא.

[2246] בגמרא מתבארים שני אופנים לפי שיטת רש"י: האחד: קידושי טעות הם, ויתבאר יותר בגמרא. השני: משנתנו עוסקת בקידושין בכתנות כהונה, שהם אינם מתחללים במעילת שוגג, כדמפרש טעמא בגמרא. ויש ראשונים שלשיטתם מתבאר עוד טעם בגמרא, שרבי מאיר סובר: מעילת שוגג אינה מחללת את ההקדש, ולכן אינה מתקדשת, ומובאים דבריהם בהערות בגמרא.

[2247] אבל לדעת רבי מאיר מתחלל הקדש במזיד, וראה בתוספות נג ב ד"ה אף שהאריכו בביאור שיט תו.

ואם כן משנתנו אינה כשיטתו, שהרי לדעתו, היות וקדשים קלים הם ממון הבעלים, אם קידש הכהן בחלקו שקיבל מן הקדשים הקלים הרי הם ממונו, ויכול לקדש בו את האשה.

ודחינן: **אפילו תימא רבי יוסי הגלילי** היא משנתנו, נמי לא תיקשי, **דכי קאמר רבי יוסי הגלילי** - שהם ממון בעלים - דוקא **מחיים**, **אבל לאחר שחיטה**, **לא** אמר רב יוסי.

ומפרשינן: **מאי טעמא**? **כי קא זכו** הכהנים בחלקם - **משלחן גבוה קא זכו** הם, ואין זה ממונם. [2248]

ומסייעת הגמרא את התירוץ: **דיקא נמי** כאשר פירשנו, **מדקתני** במשנתנו: **המקדש בחלקו בין קדשי קדשים ובין קדשים קלים**, **לא קידש**, הרי שרק כשקידש "בחלקו", דהיינו בחלק שקיבל אחר שחיטה הוא דלא קידש, אבל מחיים, קידש, שאם לא כן היה לו לומר: המקדש בקדשים קלים אינה מקודשת!

ומסקינן: אכן **שמע מינה! תנו רבנן: לאחר פטירתו של רבי מאיר**, **אמר להם רבי יהודה לתלמידיו: אל יכנסו תלמידי רבי מאיר לכאן**, **מפני שקנתרנים** [מקניטים] **הם**, **ולא ללמוד תורה הם באים**, **אלא לקפחני בהלכות** [לקצץ רגלינו בהלכות, להודיע שהם חריפים ואין מי שיכול לעמוד כנגדם] **הם באים**! ובכל זאת **דחק סומכוס** - שהיה מתלמידי רבי מאיר - **ונכנס** לבית מדרשו של רבי יהודה ! **אמר להם** סומכוס לרבי יהודה ותלמידיו: **כך שנה לי רבי מאיר: המקדש בחלקו**, **בין קדשי קדשים**, **ובין קדשים קלים**, **לא קידש**.

כעס רבי יהודה עליהם [על תלמידיו], **ואמר להם**:

וכי לא כך אמרתי לכם: "**אל יכנסו מתלמידי רבי מאיר לכאן**, **מפני שקנתרנים הם**, **ולא ללמוד תורה הם באים**, **אלא לקפחני בהלכות הם באים**"!? [2249] שהרי, איך תמצא כלל שיקדש אדם בחלקו שחלק בקדשי הקדשים:

[2248] א. לשון רש"י הוא: "כי קא זכו בין כהנים בחזה ושוק בין בעלים בבשר", בפשוטו נראה כוונת רש"י, שלכאורה תיקשי: למה הזכיר רש"י כאן את חלק הבעלים, מאחר שהוא מפרש את משנתנו בכהן שקידש בחלקו; דהיינו משום שהגמרא הרי הקשתה מחלק הבעלים, כי הברייתא דשבועת הפקדון לענין חלק הבעלים מיירי בפשוטו, ולשון הגמרא בתירוצה, הרי משמע שעל אותה ברייתא מחלקת הגמרא בין מחיים לבין לאחר שחיטה, ולכן פירש רש"י, שהחילוק הוא גם על חלק הבעלים, אלא שדין חלק הכהנים כחלק הבעלים, וכאשר נקטה הגמרא בקושייתה, ולא חזרה בזה מתירוצה, אלא שה"פני יהושע" נראה שלא הבין כן ברש"י. ב. הרמב"ן דקדק מלשונו של רש"י שפירש את חילוק הגמרא הן על חלק הכהנים והן על חלק הבעלים, שאף חלק הכהנים מחיים ממון הכהנים הוא; וכן משמע ממה שדקדקה הגמרא מדקתני "המקדש בחלקו" ולא קתני מחיים, הרי שעל חלק הכהנים יש חילוק בין מחיים ובין לאחר מיתה, ולפי זה כתב הרמב"ן, שסוגיא זו חלוקה על הסוגיא בבא קמא יב ב שמבואר שם, שחלק הכהנים לעולם הוא משולחן גבוה, וראה עוד ברמב"ן שם. ג. לשון רש"י הוא: "משולחן גבוה [קא זכו]: הקרבת אימורים וזריקת הדם מתיר הבשר", וכוונתו צריכה ביאור, וכמו שכתב ב"ברכת אברהם", ראה שם.

[2249] ראה בספר "המקנה" שביאר מה קינטורין יש בזה לרבי יהודה.

וכי אשה בעזרה מנין, שתהא ראויה לקבל שם את קידושיה!? שהרי אם יוציא אליה את חלקו, ואפילו לעזרת נשים, כבר הוא נפסל ב"יוצא", ואין שייך לקדש בו. [2250]

אמר רבי יוסי: **יאמרו** הבריות: **מאיר שכב** [מת], **יהודה כעס**, **ויוסי שתק**, **דברי תורה מה תהא עליה!**? [2251]

ולגוף תמיהתו של רבי יהודה: **וכי אין אדם עשוי לקבל קידושין לבתו** קטנה או נערה [שהוא זכאי בקידושיה] **בעזרה!**? ועוד, וכי **אין אשה עשויה לעשות לה שליח**, **לקבל קידושיה בעזרה!**? **ועוד**, הרי צריכים אנו לדון בדין זה בכגון **שדחקה** האשה **ונכנסה** לעזרה, וקיבלה שם קידושין מהחלק שמקדשי הקדשים, **מאי!**? [2252]

תניא:

רבי יהודה אומר: כהן המקדש בחלקו, הרי זו **מקודשת**.

ורבי יוסי אומר: **אינה מקודשת**.

אמר רבי יוחנן: **שניהם מקרא אחד דרשו**: דכתיב בפרשת מתנות כהונה: "**וזה יהיה לך** [לאהרן] **מקדש הקדשים מן האש** כל קרבנם לכל מנחתם ולכל חטאתם"!

רבי יהודה סבר: "**לך**", **ולכל צרכיך**, ואפילו לקדש בו את האשה.

ורבי יוסי סבר: חלקך יהיה **כ**חלק הניתן **לאש** המזבח, **מה** החלק הניתן **לאש**, **לאכילה** של המזבח הוא ניתן, **אף הוא** - חלק הכהנים - **נמי לאכילה** הוא ניתן, ולא לדבר אחר. [2253]

אמר רבי יוחנן:

[2250] ב"שיעורי רבי שמואל" [אות תמח ד"ה צ"ע] הביא מהאחרונים להקשות: הרי יכול להקנות לה את חלקו בקנין סודר, [וכמו שהביא שם מדברי ה"בית שמואל"], ואינו צריך ליתן לה בידיה!? ותירץ, דהנה ממה ששנינו "**המקדש** בחלקו", משמע שיש כאן חידוש דין מסויים לגבי קידושין, מה שאינו שייך לשאר הקנאות, שאם לא כן היינו אומרים: "המזכה את חלקו לאחר לא זכה", והביאור הוא, על פי מה שחידש הגרנ"ט, שלגבי קידושין אין צריך דוקא שתקנה את הכסף, אלא בנתינה בידה סגי, [ואף שגם על ידי קנין מועיל, מכל מקום אין צריך דוקא שתקנה את החפץ; וכעין זה מצינו בגט], וזה הוא חידוש המשנה, שאפילו כשהוא מקדש אותה בדרך נתינה ולא בדרך הקנאה, אף בזה אינה מקודשת, ומשום שאינו שלו לגבי קידושין; ואם כן בהכרח שדין "המקדש בחלקו" עוסק באופן שקיבלה בידיה ולא באופן "שהקנה" לה, ועל זה אמרינן שפיר: "וכי אשה בעזרה מנין".

[2251] תיבה זו אינה כתובה בנזיר נ א, אלא: "תורה מה תהא עליה"; הלוא תראה, שגם כאן כתיב: "מה תהא **עליה**", ולא "מה יהא **עליהן**".

[2252] כתב ה"פני יהושע": נראה שודאי אף רבי יהודה ידע את תשובתו של רבי יוסי, אלא שמכל מקום הקפיד על סומכוס כיון שדחק ונכנס שלא ברשות היה סובר שהו צריך הלכה למעשה, וכל שכן שזה היום תחלת מעשיו לא היה לו לישאל דבר שאינו מצוי כלל אפילו לכשיבנה בית המקדש, **וראה עוד שם**.

[2253] בתוספות ישנים מוכח, שמעיקר הדין אף אם לא כתיב "מן האש", היה לנו לומר שאינו שלו לקדש בו את האשה, ורק משום שנאמר "לך" דמשמע שלך יהא, לכך הוצרך "מן האש" ללמד שאינו שלו; ולכן הקשו: לשתוק מ"לך", ושוב אין צריך "מן האש"; וראה ב"אילת השחר".

דף נג.

עמדו החכמים **ונמנו**, ורבו האומרים אינה מקודשת, וחזרו בהם המועטים ובכללם רבי יהודה, **וגמרו** כולם לאמר: **המקדש בחלקו, בין קדשי קדשים ובין קדשים קלים, לא קידש**.

ואילו רב אמר: עדיין היא מחלוקת, שלא נמנו, לא חזרו בהם המועטים, ולא גמרו את הדין.

אמר אביי: כוותיה דרבי יוחנן מסתברא [מסתבר כדעת רבי יוחנן] שחזר בו רבי יהודה והודה שאינה מקודשת; **דהא תניא**:

א. בשר קדשי הקדשים מן הזבחים ומן העופות [מלבד עולה שהיא כולה כליל לה'], ושיירי המנחות אחר קמיצתם, וחזה ושוק של שלמים, הם מתנות כהונה המתחלקים לאנשי בית אב שבמשמר העובד באותו יום.

ב. בתורה נזכרו בין מנחות הנדבה, מנחת מחבת ומנחת מרחשת, והם מיני כלים שאופים בהם את המנחה ואינה נאפית בתנור; המחבת אינה עמוקה והיא רחבה, ומתוך כך הסולת מתפשט בכולו, והאש שורפת את השמן שבה, והמנחה הנעשית בה קשה ["מעשיה קשים"]; ואילו המרחשת עמוקה היא וצרה, ומתוך כך המנחה הנעשית בה היא רכה, ["מעשיה רכים"].

ג. פעמים - כגון בשבועת העדות - שחייבה התורה קרבן חטאת המשתנה בהתאם לעושרו ועוניו של המחוייב בה, והוא נקרא: "קרבן חטאת עולה ויורד"; וכך הוא דינו: אם עשיר הוא מביא קרבן מן הבהמה, ואם דל הוא מביא קרבן מן העוף, ובדלי דלות מביא הוא מנחה.

מנין שאין חולקים הכהנים **מנחות כנגד זבחים**, כלומר: שיאמר כהן לחבירו: טול אתה את חלקך מן המנחה, ואני אטול את חלקי מן הזבח, באותו ערך שנטלת מן המנחה; אלא יחלקו הכהנים את המנחות לכולם, ואת הזבחים לכולם? [2254]

[2254] א. כתב רש"י: מנין שאין חולקים מנחות כנגד זבחים **כפי דמים**, והיינו שהפסוק בא להוציא שלא תהא החלוקה באופן שזה יטול קרבן אחד או מנחה אחת בערך מסוים וכנגדו יקח הכהן השני באותו ערך. ויש לעיין, דהנה עיקר הפסוק בא למעט באיזה אופן **תהא החלוקה** [ואינו בא למעט **שלא ימכרו** זה לזה את חלקם, ראה "אילת השחר"], ולפי האמת שחולקים כל קרבן בפני עצמו, לכאורה אין חולקין כפי דמים, ואף שבאותו קרבן עצמו יש חלקים שהם שוים יותר ויש חלקים שהם שוים פחות, ואם כן למה פירש רש"י דלפי הסלקא דעתין היו חולקים בערך דמים!? והיה מקום לומר שלא פירש רש"י כן אלא בחלוקת מנחות כנגד זבחים, כי בזה אי אפשר לעשות חלוקה לפי מידה, כי אלו מיני קמחים ואלו מיני בשר, ואולי אף בעופות כנגד זבחים; אבל מנחת מחבת כנגד מנחת מרחשת שבא הכתוב למעט, בזה באמת אם היה אפשר לחלק כן, לא היינו אומרים שיחלקו דוקא כפי דמים. ועוד היה אפשר לפרש, כי היות וודאי שאין אחד יכול לכפות את חבירו לחלוקה כזאת, אלא בהסכמה הם **מחלקים** באופן זה, [ראה "אילת השחר"], אם כן ודאי לא יסכימו לחלוק באופן אחר אלא כפי דמים. **ואולם מרש"י ד"ה ספרא לכאורה משמע לא כן**. ב. אין להקשות: מאי נפקא מינה בכל פסוקים אלו, והרי מאחר שאנו

תלמוד לומר: "**וכל מנחה אשר תאפה בתנור** וכל נעשה במרחשת ועל מחבת לכהן המקריב אותה לו תהיה. וכל מנחה בלולה בשמן וחריבה [בלי שמן], **לכל בני אהרן תהיה** איש כאחיו", ומשמע: במנחה עצמה יחלקו בני אהרן, ולא יחלקו מנחות כנגד זבחים.

יכול לא יחלקו מנחות כנגד זבחים [בהמות הנזבחות בסכין], [2255] משום **שלא קמו תחתיהם בדלות** [אין מנחה עומדת במקום הזבח כשהמביא הוא דל], שהרי הדל מביא קרבן מן העוף תחת הזבח, ובדלי דלות מביא מנחה תחת חטאת העוף, **אבל יחלקו** הכהנים **מנחות כנגד עופות, שהרי קמו תחתיהן בדלי דלות**?

לפיכך **תלמוד לומר**: "**וכל נעשה במרחשת** ... **לכל בני אהרן תהיה** איש כאחיו", ולא הוצרכה התורה לפרט את מנחת המרחשת, ודי לו שהיה אומר: "וכל מנחה לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו", ומקרא מיותר הוא, לרבות שלא יחלקו מנחות כנגד עופות.

יכול לא יחלקו מנחות כנגד עופות, ואף שקמים הם תחתיהם בדלי דלות, ומשום **שהללו מיני דמים, והללו מיני קמחים. אבל יחלקו עופות כנגד זבחים** הקמים תחתיהם בדלות, **שהללו והללו מיני דמים** -

לפיכך **תלמוד לומר**: "**ועל מחבת** ... לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו", ואף זה מקרא מיותר הוא, ואם אינו ענין למנחות כנגד זבחים [2256] לפי שאינן מינן, שאלו מיני דמים ואלו מיני קמחים, תנהו ענין לזבחים ועופות.

יכול לא יחלקו עופות כנגד זבחים, משום **שהללו** - מליקת העופות - **מעשיהם ביד** [בצפורן], **והללו** - שחיטת הזבחים - **מעשיהם בכלי** [בסכין] ; **אבל יחלקו מנחות כנגד מנחות, שהללו והללו מעשיהם ביד** [קמיצת המנחות נעשית באצבעות היד] -

לפיכך **תלמוד לומר**: "**וכל מנחה בלולה בשמן** ... **לכל בני אהרן** תהיה איש כאחיו", והזכרת "בלולה בשמן" מקרא מיותר הוא, ללמד שלא יחלקו מנחות כנגד מנחות.

דנים בהסכמה, וגם מוכח שאין כל כהן חייב לקחת את חלקו בקרבן, וכמו שמצינו בהמשך הסוגיא שהיו הצנועין מושכין את ידיהם מליקח חלק בלחם הפנים; אם כן, אם רוצים שני כהנים להחליף את חלקם, ימשוך זה את ידו מקרבן זה, וזה ימשוך את ידו מקרבן זה!? זה אינו, כי אם ימשוך האחד את ידו מקרבן אחד, כי אז ממילא יתחלק השאר בין כל שאר הכהנים, וכן ייעשה בקרבן השני, ואלו הלוא רוצים להחליף את חלקיהם, וזה אינם יכולים.

[2255] על פי רש"י, וכתב כן כדי לבאר את הטעם שהעופות אינם נקראים "זבחים", וכמו שאמר: יכול לא יחלקו מנחות כנגד **זבחים**, אבל יחלקו מנחות כנגד עופות", ולזה פירש, שהוא משום ש"זבחים" משמע זביחה בסכין, ואילו העוף נמלק בצפורן.

[2256] נתבאר על פי רש"י; והוא הדין שהיה יכול לומר "ואם אינו ענין למנחות כנגד עופות". ויש מי שהעיר: למה כתב רש"י את הטעם "לפי שאינן מינן", היה לו לומר שכבר למדנו הן את מנחות כנגד זבחים והן את מנחות כנגד עופות ממקום אחר, וכמבואר בברייתא!? ועוד העיר: מנין לנו להוציא את הפסוק ממשמעו, שהוא בא ללמד דין במנחה, והרי אף שכבר ידענו שאין חולקים מנחות כנגד זבחים וכנגד עופות, עדיין צריכים אנו ללמוד שלא יחלקו מנחות כנגד מנחות!?

יכול לא יחלקו מנחת **מחבת כנגד** מנחת **מרחשת**, ומנחת **מרחשת כנגד** מנחת **מחבת**, משום **שזו** - מנחת המרחשת - **מעשיהם רכים** [החלה הנעשית במרחשת שהיא כלי עמוק, רכה היא], **וזו** - החלה הנעשית במחבת, שהיא רחבה - **מעשיהם קשים**; **אבל יחלקו** מנחת **מחבת** זו **כנגד** מנחת **מחבת** אחרת, [2257] או מנחת **מרחשת** שהביא ראובן **כנגד** מנחת **מרחשת** שהביא שמעון, **שהרי הללו והללו מעשיהם קשים**, **אי נמי** הללו והללו **מעשיהם רכים** - לפיכך **תלמוד לומר**: "**וחרבה לכל בני אהרן תהיה** איש כאחיו", "וחרבה" קרא יתירא הוא; והוא הדין שכל קרבן חולקים אותו הכהנים, ואין חולקים קרבן כנגד חבירו ואפילו אם זה וזה חטאת או שלמים.

יכול לא יחלקו קרבן כנגד חבירו **בקדשי הקדשים** כמנחה, **אבל יחלקו** קרבן כנגד חבירו **בקדשים קלים**, כי נאמר שבאלו יש לו זכיה, ויכול למכור חלקו בקרבן זה בשביל חלק בקרבן אחר - [2258]

לפיכך **תלמוד לומר**: "וכל מנחה בלולה בשמן וחריבה לכל בני אהרן תהיה **איש כאחיו**", **וסמיך ליה**: "**אם על תודה**" שהיא קדשים קלים, ללמד: **כשם שאין חולקין** קרבן כנגד חבירו **ב**מנחה שהיא **קדשי** הקדשים, **כך אין חולקים** קרבן כנגד חבירו **ב**תודה שהיא **קדשים קלים**.

ולכך נאמר: "**איש** כאחיו": כדי ללמד: **איש** כהן **חולק** בקרבנות, **ואפילו** כהן **בעל מום** שאינו ראוי לעבודה, [2259] **ואין הקטן** שאינו איש **חולק** בקרבנות, **ואפילו** אם הוא **תם**.

ומברייתא זו יש להוכיח כרבי יוחנן בדעת רבי יהודה, שאין מקדשין את האשה לא בקדשי קדשים ולא בקדשים קלים:

[2257] כתב רש"י: "אבל יחלקו מחבת כנגד מחבת, טול אתה **חלקי** במנחת ראובן, ואני אטול **חלקך** במנחת שמעון"; ויש לדקדק, דהנה לשון רש"י בתחילת הענין הוא: "שאין חולקים מנחות כנגד זבחים, כפי דמים, לומר: טול אתה מנחה ואני חזה ושוק, או בשר חטאת ואשם", ובפשוטו היה נראה שלכן לא הזכיר רש"י: "טול אתה **חלקי**", משום שאנו דנים לשנות את דין החלוקה ולא למכור את החלקים, ולא שייך בזה לשון "טול אתה חלקי"; אלא שאם כן יקשה, למה כתב כאן רש"י לשון "טול אתה חלקי"!? וצריך לומר, שהחילוק הוא, כי באופן שהם מחלקים מנחה כנגד זבחים, אין כל החלק של זה בתמורה לחלקו של זה, שהרי החלוקה היא לפי דמים, ואין שויו של זה כשויו של זה, אבל כשמחלקים מחבת כנגד מחבת שערך שוה להם, בזה נקט רש"י לשון "טול אתה חלקי".

[2258] נתבאר על פי רש"י בסוגייתנו; ולתוספת ביאור: אין מקום לחלק בדין החלוקה בין קדשי קדשים לקדשים קלים, והחילוק הוא ביניהם רק שבקדשים קלים היה מקום לומר שיכול "למכור" את חלקו, אף אם בקדשי קדשים אינו יכול למכור את חלקו; ומה ששנינו: "יכול לא יחלקו בקדשי קדשים", היינו דממילא משמע נמי דבקדשי קדשים אינו יכול למכור את חלקו, כי אם יכול הוא למכור את חלקו, כי אז אין נפקא מינה במה שאין דין חלוקה באופן זה, כי תיפוק ליה משום מכירה, וזה הוא שאמרו: אין לי אלא קדשי קדשים שאינו יכול לחלק זה כנגד זה ולא למכור זה כנגד זה, קדשים קלים מנין שאינו יכול למכור. ולפי זה לכאורה צריך לומר שברייתא זו כרבי יוסי, הסובר: קדשים קלים ממון בעלים הוא, ומטעם זה היה מקום לחלק בין קדשי קדשים לקדשים קלים; ומיהו רש"י מכתב יד במנחות עב ב כתב: "אבל יחלקו בקדשים קלים:: דהא לא גלי קרא אלא בקדשי קדשים".

[2259] כתב רש"י: "אפילו בעל מום: **שאף הם** היו מתליעים בעצים ומפשיטים ומנתחים ושוחטים" ומבואר שאף בעלי מומים זוכים משום שהם עושים איזה עבודה בקדשים, וחידוש הוא.

שהרי **סתם ספרא** [תורת כהנים] - שם נשנית ברייתא זו - **מני** [מי הוא ששנה אותה]? הלוא **רבי יהודה** היא, **והוא** הרי **קאמר דלית בה דין חלוקה כלל**, כלומר: שאין יכול כהן למכור את חלקו לחבירו; [2261] ואם כן אף אינו יכול לקדש בו את האשה. [2260] **שמע מינה** כרבי יוחנן, שחזר בו רבי יהודה, והודה, שהמקדש בחלקו אינה מקודשת, בין בקדשי קדשים ובין בקדשים קלים.

אמר הקשה **רבא**: **וכרב** - הסובר שלא חזר בו רבי יהודה - **מי לא תניא** [האם לא שנינו ברייתא שיש להוכיח ממנה שרבי יהודה לא חזר בו]? **והתניא** גבי לחם הפנים: הכהנים **הצנועים** [2262] **מושכין את ידיהם** מליטול את חלקם בלחם הפנים, שהיה מגיע לכל אחד מעט [לאחר שנשתלחה בו מאירה אחר זמן שמעון הצדיק], **ואילו הגרגרנים חולקים**; וקא סלקא דעתין, שאין הכוונה לומר שהיו חולקים את לחם הפנים ביניהם, כי אין

[2260] ראיית הגמרא צריכה ביאור: הרי יש לומר, דהן אמת קודם שבא לידו הכהן אינו יכול למכור ולהחליף את חלקו, וכמו שלמדנו מהפסוקים ש"**לא יחלקו** מנחות כנגד זבחים", מכל מקום הרי יש לומר שאחר החלוקה משבא חלקו לידו, הרי הוא שלו לגמרי ואפילו לקדש בו אשה, וכדדריש רבי יהודה מ"לך"!? ובתוספות הרא"ש הקשה כן, והביא דוגמא לזה מגזל הגר הניתן לכהנים של אנשי משמר, שאם כי אין חולקין גזל הגר כנגד גזל הגר [ומשום ד"אשם" קרייה רחמנא], מכל מקום אחר שבא לידו הרי הוא שלו לקדש בו את האשה, ומשום שנאמר בו "לך" [וכמו שהביא שם]!? ותירץ: שבגזל הגר משמעות הכתוב הוא שיהיה שלך לכשיבוא לידך, ומשום שנאמר: "אשר ישיבו לך", "אבל הכא מקמיה דהדר ביה רבי יהודה כתיב "וזה יהיה לך מקודש הקדשים מן האש", משמע אפילו קודם חלוקה קרי ביה לך לכל צרכיך". וראה "חידושי רבינו חיים הלוי" בהלכות בכורות, שכתב: **ואף על גב דבקדושין מייתי לה הגמרא להך ד"אין חולקין" גם לענין אחר שבאו לרשות כהן** [ואין מחלקים בזה כמו בגזל הגר בין קודם חלוקה לאחר חלוקה], **היינו התם, דאיכא תרי קראי, קרא ד"לך" וקרא ד"מן האש" וכמבואר בסוגיא שם**, [כוונתו צריכה ביאור, דקרא ד"לך" הוא ללמד **שהיא שלו** לקדש בו את האשה, ואילו הקושיא בסוגיא היא, מנין לנו **שאינו שלו** לקדש בו את האשה; גם קרא ד"מן האש" שהביא אינו מובן, שהרי מקרא זה רבי יוסי הוא שדרש לה, ומנין לנו שרבי יהודה הסובר שאין חולקים קדשים כנגד קדשים חזר בו לדרוש דרשה זו, דילמא אינו דורש, ואם כי אין חולקים קדשים כנגד קדשים מקרא ד"וכל מנחה וגו", מכל מקום דרשינן "לך" שיהא שלו לקדש בו את האשה אחר שחלק, **והוי דומיא ממש דגזל הגר**, וצריך תלמוד]. ועוד כתב שם לחלק: "וגם דהתם [בסוגייתנו] כיון דהוייץ קדשים [שלא כגזל הגר שאינו קדשים], אם כן גם לאחר חלוקה, אינו זוכה בהן יותר מזכות המשמר בכלל, ועל כן שפיר מייתי לה הגמרא, דכיון דמעיקר לאו ממונו הוא, ממילא לא חשיב ממונו לאחר חלוקה"; **וראה עוד מה שכתב ה"חזון איש" בביאור החילוק שבין גזל הגר לקדשים**, הובאו דבריו בליקוטים הנדמ"ח, וראה עוד ב"אילת השחר".

[2261] כן היא פשטות כוונת הגמרא, וכמו שכתב ב"שיעורי רבי שמואל" אות תס, שאם תמצי לומר ששלו הוא, אם כן, למה לא יחלקו קרבן כנגד חבירו, שהרי שלו הוא, ואף שהפסוק עיקרו בא ללמד שמדיני החלוקה אין חולקים קרבן כנגד חבירו, מכל מקום יועיל בתורת מכירה או חליפין, [ויש לומר באופן אחר: הרי הוצרכנו פסוק מיוחד לקדשים קלים, וכמו שביאר רש"י: "דאית להו זכייה בנוייהו, ויכול **למכור** חלקו בקרבן זה בשביל זה", ומוכח שבכלל מיעוט הפסוק שאינו יכול למכור את חלקו]. ומיהו מלשון רש"י נראה שמבאר באופן אחר, שהרי כתב: "אלמא לית בה **דין שאר חלוקות** בעילוי דמים, ושמעינן מינה דלאו ממונו הוא אלא משולחן גבוה הוא דזכו", ולפי הביאור הנזכר, לשון רש"י אין לו מובן, [ומקורו של רש"י הוא מלשון הגמרא: "**אלמא לית ביה דין חלוקה כלל**], וצריך תלמוד; **וראה היטב** מה שכתב ה"חזון איש" הובא כאן בליקוטים הנדמ"ח.

[2262] מצינו במשנה [מעשר שני ה ו] והובא בבבא קמא סח ב: "הצנועין מניחין את המעות ואומרים כל הנלקט מזה יהא מחולל על המעות הללו", ופירש שם רש"י ד"צנועין" היינו בני אדם חסידים שרוצים לסלק ידי כל אדם מן העבירה, ולכאורה, אין ענין צנועין הנזכרים שם, לצנועים הנזכרים כאן.

לחלק קטן כזה ערך אף לגרגרנין, אלא שהיו "חולקין" באופן אחר, שהיה זה נוטל לחם הפנים, וזה נוטל דבר אחר כנגדו -

ושיטה זו היא כדעת רבי יהודה קודם חזרה, הרי שלא חזר בו רבי יהודה![2263] ומשנינן: לא כאשר אתה סבור לפרש, שהיה נותן לחבירו את חלקו במקום אחר כנגד חלק חבירו בלחם הפנים, אלא **מאי "חולקים"? חוטפים** זה את חלקו של חבירו, כלומר: לעולם החלוקה האמורה כאן אינה חלוקת לחם הפנים כנגד דבר אחר, אלא שהיו חולקים את לחם הפנים בינם לבין עצמם, שמא תאמר: מה תועלת יש להם בחלק קטן כזה, לא תיקשי, כי היו חוטפים את חלק חבריהם.

וכדקתני סיפא שכך היו עושים: **מעשה באחד שחטף חלקו וחלק חברו, והיו קוראין אותו: "בן חמצן** [חמסן] **" עד יום מותו**.[2264]

אמר פירש **רבה בר רב שילא: מאי קראה** ש"חמצן" הוא לשון "חמסן"?

[2263] לפי מה שנתבאר לעיל [על פי "שיעורי רבי שמואל"], שעיקר דין חלוקת קדשים כנגד קדשים אינה תלויה בנידון אם הוא ממונו או לא, כי זה הוא מדיני חלוקת קדשים, ומה שהוכיחה הגמרא ממה שאין חולקין לרבי יהודה, שאף אינו ממונו, היינו משום שאם ממונו הוא, דל "חלוקה" מכאן, ויעשו כן מדין "מכירה"; אם כן לכאורה צריכה הגמרא ביאור: דילמא תנא זה חולק בעיקר דין "חלוקה", וסובר שחולקין קדשים כנגד קדשים; [דהניחא אם עיקר דין חלוקה תליא בנידון אם הוא ממונו, אם כן בהכרח שתנא זה סובר שיש לכהנים דין ממון, מדסובר הוא שיש חלוקת קדשים כנגד קדשים, ומאחר שמצינו לרבי יהודה שסבר כן מתחילה, ודאי שכשיטתו הוא, ומוכח שלא חזר בו; אבל אם שני דינים הם, הרי שפיר יש לומר שחזר בו רבי יהודה, ותנא זה בעיקר דין חלוקה נחלק]. והביאור על פי שיטה זו הוא: שלא מסתבר לגמרא לומר, שיש מי שחולק על רבי יהודה בעיקר דין חלוקה, אם משום שלא מסתבר לחלוק בזה, אם משום שלא מצינו מי שיחלוק; ולכן מסתבר לגמרא, שאף הגרגרנים לא עשו כן מדין "חלוקה", אלא מדין "מכירה", [ויש לסייע לזה, שאם באמת סובר תנא זה שאפשר לחלוק אף באופן זה, אם כן למה משכו הצנועים את ידיהם, יחלקו אף הם באופן אחר; אלא ודאי שמעיקר דין חלוקה לא היה מגיעם אלא מעט, ולא רצו הצנועין לעשות "מסחר", ולכן משכו את ידיהם]; ומיהו לשון רש"י שכתב כאן "אלמא אית בהו **דין חלוקה**", מוכיח שלא כפירוש זה, [וכאשר נתבאר גם לעיל מלשון רש"י שהוא מפרש באופן אחר את כל הענין].

[2264] כתב בתוספות הרא"ש: "ואף על גב דמשמע שרובן לא היו עושים כן, אלא אותו לבדו עשה, היינו לפי שחטף חלק גרגרן כמותו, אבל אחרים היו חוטפים חלק הצנועים שהיו מושכים את ידיהם, [וכן פירשו התוספות]; אי נמי, כשהיה חבירו מקפיד, היה החוטף נקרא חמצן, אלא פעמים שלא היו מקפידים, אלא היה מניחו ליטול במקום זה, והוא נוטל במקום אחר, ולא בתורת חלוקה, שלא היה קונה לא זה ולא זה בתורת "חלקו", אלא מדעתם היו עושים דבר זה, ולא בתורת חלוקה. ויש להוסיף ביאור בתירוץ הראשון; דלכאורה קשה, שהרי פירש רש"י, שכל מה שנדחקנו לפרש שהיו חולקים קדשים כנגד קדשים, הוא משום שאם לא כן אין לגרגרנים תועלת בלחם הפנים; והנה הרי זה פשוט שהצנועים כשהיו מושכים את ידיהם, לא נתכוונו שייעשה נותר, אלא על דעת שיאכלו הגרגרנים את חלקם, ובהכרח שסברה הגמרא מתחילה, שגם באופן זה אין די לגרגרנים, ואם כן אטו נאמר שעיקר תירוץ הגמרא הוא, שדי להם בחלק זה עם חלק הצנועין, הרי ודאי לא משמע כן; ועוד תיקשי: מה הוא לשון "חוטפין" והרי הצנועין משכו את ידיהם כדי שיקחו, ואין כאן חטיפה!? והביאור הוא, דמתחילה היתה סבורה הגמרא שהצנועים היו מושכים את ידיהם, והגרגרנים היו חולקים את כל לחם הפנים ביניהם, [שכך הוא הדין כשאחד מבני משמר אינו רוצה לחלוק, וכפי שנתבאר בהערה לעיל]; ועל זה מיישבת הגמרא, שלא היו עושים כן, אלא היו "חוטפים", שהיה הגרגרן האלים שמביניהם לוקח כמה וכמה חלקים ממה שהותירו הצנועים, ובזה אכן היה די לו.

דכתיב: "**אלהי פלטני מיד רשע, מכף מעול** [מ"ם שבאית, עי"ן פתוחה, והוי"ו בצירי] **וחומץ** [חומס] ".

רבה אמר מהכא יש ללמוד ש"חמצן" הוא לשון "חמסן": "**למדו היטב, דרשו משפט, אשרו חמוץ** [החזיקו יד הנגזל להצילו מיד עושקו] ".

שנינו במשנה: **מעשר שני: בין בשוגג בין במזיד לא קידש, דברי רבי מאיר; רבי יהודה אומר: שוגג לא קידש, מזיד קידש**: ומפרשינן טעמא דרבי מאיר שהוא סובר דלא קידש, משום דמעשר שני ממון גבוה הוא, ואין מקדשין בו את האשה: **מנא הני מילי** שממון גבוה הוא?

אמר פירש **רב אחא בריה דרבא משמיה דגמרא** [כך נקבעה בגמרא, ושגורה בפי בני בית המדרש]: דכתיב גבי מעשר שני: "**וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ לה' הוא, קדש לה'**. ואם גאול יגאל איש ממעשרו חמישיתו יוסף עליו", ללמד: "**לה' הוא**", **ולא לקדש בו** את **האשה**.

ומקשינן: **הרי תרומת מעשר, דכתיב** ביה: "**כן תרימו גם אתם תרומת ה'** מכל מעשרותיכם אשר תקחו מאת בני ישראל", ומכל מקום **תנן** לקמן נח א: **המקדש בתרומות** - ומשמע בין תרומה גדולה ובין תרומת מעשר - **מקודשת**, הרי שאין די במה שהוא נקרא "תרומת ה'" כדי שלא יקדשו בו את האשה!? [2265]

ומשנינן: שאני תרומת מעשר **דלא כתיב ביה** "**לה'**" כמו במעשר שני, אלא "תרומת ה'" [בלא למ"ד] כתיב, ואין משמעות הלשון שתהא התרומת לה' ולא לו, אלא שתרומת ה' שציוה עליה היא.

ואכתי מקשינן: **והרי חלה, דכתיב בה**: "מראשית עריסותיכם **תתנו לה'** תרומה", **ומכל מקום תנן: המקדש בתרומות** - כל תרומות במשמע, ואף חלה שנקראת "תרומה" [2266] - **מקודשת**!?

ומשנינן: משום **דלא כתיב ביה** בחלה "**קדש**", תאמר במעשר שני שנאמר בו "לה' הוא קודש לה'".

קא סלקא דעתין, שהעיקר תלוי רק במה שהמעשר נקרא "קדש", ולפיכך מקשינן: **והרי שביעית דכתיב בה**: [2267] "**יובל הוא** [היא, קרי] **קדש תהיה לכם**" -

---

[2265] פירוש: והרי סתם משנה רבי מאיר היא.

[2266] ברש"י הביא ראיה, דחלה נמי תרומה היא, מן הפסוק [במדבר טו כא]: "מראשית עריסותיכם תתנו לה' תרומה"; ובאמת כבר בפסוק כ מצינו: "ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה", אלא שהביא רש"י את אותו הפסוק שאנו עוסקים בו, דהיינו: "מראשית עריסותיכם תתנו **לה'** חרומה".

[2267] כלומר: נאמר כן ביובל, ושביעית ויובל שוים, שהרי שניהם אסורים בחרישה וזריעה, והכתוב הקישן, ריטב"א.

ומכל מקום **תנן**: **המקדש בפירות שביעית מקודשת!**? [2268] ומשנינן: משום **דלא כתיב ביה** - ביובל - "**לה**'"; כלומר: רק גבי מעשר שני שנאמר בו גם "קדש" וגם "לה'", הוא דאין מקדשין בו, אבל בחלה שלא נאמר בה "קדש", ובשביעית שאם כי נאמר בה "קדש" לא נאמר בה "לה'", מקדשין בפירותיה את האשה.

ואכתי מקשינן: **והרי תרומה דכתיב** בה: "**קדש ישראל לה' ראשית תבואתו** [כתרומה הם לו] ", ומכל מקום **תנן**: **המקדש בתרומות מקודשת**; הרי שאם כי נאמר בתרומה "קדש", ונאמר בה גם "לה'", מכל מקום מקדשין בה את האשה!?

ומשנינן: **ההוא** "קדש לה'" **בישראל כתיב**, ולא נאמר: "ראשית תבואתו קדש לה'", תאמר במעשר שני, שעליו נאמר: "לה' הוא קדש לה'".

דף נג:

ואכתי מקשינן: מה בכך שאין הפסוק קורא את ראשית התבואה "קדש לה'", **והרי לאו ממילא שמעת מינה** דהתרומה היא "קדש לה'", שהרי השוה הכתוב את ישראל ל"ראשית תבואתו"!? ומשנינן: **תרגמה רבין סבא קמיה דרב** [פירשה רבין הזקן לפני רב]: שאני מעשר שני **דאמר קרא**: "לה' **הוא** קודש", ומשמע **בהוייתו יהא** קדוש לה'.

שנינו במשנה:

במעשר שני: בין שוגג בין מזיד לא קידש דברי רבי מאיר; רבי יהודה אומר: בשוגג לא קידש במזיד קידש.

ובהקדש: **במזיד קידש**, **בשוגג לא קידש**, **דברי רבי מאיר**; **רבי יהודה אומר**: **בשוגג קידש**, **במזיד לא קידש**:

אמר רבי יעקב: **שמעית מינה דרבי יוחנן תרתי** [שמעתי מפיו של רבי יוחנן את טעמם של הדברים הבאים]:

א. טעם **שגגת מעשר דרבי יהודה** במשנתנו, [ואף שהוא סובר: מעשר שני ממון הדיוט הוא, ובמזיד קידש]; ב. וטעם **שגגת הקדש דרבי מאיר** במשנתנו - שב**שניהם** שנינו במשנתנו **שאין אשה מתקדשת בהם**.

כלומר: בשגגת מעשר סובר רבי יהודה שלא קידש, וצריך טעם לחלקו מן המזיד, וביארו רבי יוחנן; ובשגגת הקדש סובר רבי מאיר שלא קידש, ואף שבמזיד קידש, וביאר רבי יוחנן את הטעם בשני אלו שהוא משום קידושי טעות, אלא שחלוקים הם בטעות - **בחדא**

[2268] אין משנה בלשון זו, אלא שעל המשנה דלעיל נ ב גבי מעשה דחמש נשים, אמר רב [לעיל נב א]: "שמע מינה: המקדש בפירות שביעית מקודשת", ולזה כוונת הגמרא.

מהם פירש רבי יוחנן את הטעם: **לפי שאין אשה רוצה** להתקדש בו, והיא הרי שוגגת ואינה יודעת שמקדשה במעשר שני או בהקדש, וקידושי טעות הן מצד האשה.

וחדא: **לפי שאין שניהם רוצים** לקדש, והרי שוגגים הם, ואינם יודעים שבמעשר שני או בהקדש הוא מקדש אותה, וקדושי טעות הן מצד שניהם.

ולא ידענא הי מינייהו [איני יודע במה פירש רבי יוחנן את הטעם הראשון, ובמה פירש רבי יוחנן את הטעם השני]? [2269]

אמר פירש **רבי ירמיה**: **ניחזי אנן** [נתבונן בעצמנו]:

במעשר מסתבר, **דאיהי** [היא, האשה] **לא ניחא לה** להתקדש בו **משום טרחא דאורחא** [טורח הדרך] להעלותו לירושלים לאכול שם את המעשר השני, אבל **איהו** [הוא, הבעל] **ניחא ליה דניקני איתתא ממילא** [2270] [מסכים הוא שתיקנה לו בזה], כי מה איכפת לו בטורח האשה; ועל זה הוא שאמר רבי יוחנן, שלרבי יהודה לא קידש בשוגג, משום שאין היא רוצה להתקדש בזה, אילו ידעה שמעשר שני הוא.

אלא הקדש אינו כן, אלא **תרוייהו** [שניהם, המקדש והמקודשת] **לא ניחא להו דנתחיל** [2271] **הקדש על ידייהו** [אין הם רוצים שיתחלל ההקדש על ידיהם], ואם חלין הקידושין הרי זו מעילה, כי הוציאו מרשות הקדש ונתנו לה, [2272] ודבר איסור הוא, וקראן הכתוב "מועלי מעל"; ועל זה אמר רבי יוחנן, שמודה רבי מאיר שלא קידש בשוגג, משום שאין שניהם רוצים.

ורבי יעקב שהסתפק בדבר **אמר** לך: **איפכא מסתברא** [2273] **מי לא איכא למימר** [וכי אין מקום לומר סברא הפוכה]:

מעשר, איהי לא ניחא לה משום טירחא דאורחא, וכמו שנתבאר, ואף **איהו לא ניחא ליה משום אונסא דאורחא** [אונס שיקרה בדרך העלאת המעשר שני לירושלים]; כלומר:

[2269] כתב רש"י, דנפקא מינה בזה, דבההיא דפריש בה רבי יוחנן "לפי שאין אשה רוצה", אם בדקנוה ואמרה "רוצה אני" ואינה מקפדת, אין אנו צריכים לבדוק אותו, דמסתמא מינח ניחא ליה ".

[2270] א. גירסת הריטב"א היא: אבל איהו מי לא ניחא ליה דליקני איתתא ממילא. ב. כתב רש"י: "ממילא, בחינם בלא טורח", וצריך ביאור כוונתו בזה.

[2271] יש לעיין בלשון הגמרא: "**דנתחיל**" הקדש, למה לא אמרו בפשוטו, שלא ניחא להו **למעול** בהקדש!? וראה מה שיתבאר בזה בהערה בהמשך הסוגיא.

[2272] כתב רש"י: "ואם קידושין הוא הרי נתחלל, שזו היא הוצאתו, כשהוציאו מרשות גבוה ונתנו לה", ולשונו "**ואם** קידושין הוא", צריך ביאור, שהרי לכאורה אף אם לא יחולו הקידושין בהכרח שיש כאן חילול, משום שהוא נותן לה מעות של הקדש להיות שלה [ומה בין זה לנותן מעות לחנוני שמעל ויצא לחולין], שאם אין כאן חילול אין כאן קידושין, כי איך תתקדש במעות של הקדש [וכמבואר כן בכל הסוגיא לקמן, שאם אין חילול אין שייך שתתקדש]; וראה בגמרא בהמשך הסוגיא דמבואר באמת שאם אין חלין הקידושין אינו מתחלל, ואולם בפשוטו אין זה משום שחלות הקידושין עושים את החילול, אלא שלא הוציאם אלא על דעת קידושין, ואם לא חלו הקידושין שוב **ממילא** אין כאן הוצאה, **וראה מה שיתבאר שם בהערה**.

[2273] מילת "מסתברא" אין לה מובן, וכך צריך לומר: "איפכא מי לא איכא למימר".

היות ואין המעשר השני שוה פרוטה חוץ לירושלים, שהרי לא ניתן להוציאו אלא בירושלים, ואפילו כשמוכרים אותו נתפסים הדמים בקדושת מעשר שני, ואילו קידושיה צריכים שיהיו שוה פרוטה; אם כן מוכרח הבעל לקבל עליו את האונס שיקרה בדרך, דהיינו שאם יהיה אונס לא תהיה מקודשת, ואף לא תשלם לו, שהרי אנוסה היא; ואם כן אילו היה יודע שהוא מעשר שני לא היה מקדש, כי האונס שכיח יותר אצל האשה מאשר אצל האיש. [2274]

אלא הקדש, בשלמא איהי [האשה] אכן **לא ניחא לה דנתחיל** [שיתחלל] **הקדש על ידה** כי מה הנאה יש לה בזה, הרי אם לא תקבל את ההקדש, יצטרך לתת לה מן החולין; **אלא איהו מי לא ניחא ליה דניקני איתתא ממילא** [וכי לא נוח לו שתיקנה לו האשה] ולו במחיר חילול ההקדש!? [2275]

בעא מיניה רבא מרב חסדא: מאחר שאמרנו לרבי מאיר, דבשגגת הקדש **אשה אין מתקדשת**, אם כן **מעות מהו שיצאו לחולין** - כשאר מעות הקדש שמעלו בהן - ליהנות מהן כל הנאה שירצה!? [2276]

[2274] נתבאר על פי רש"י בפירושו הראשון; וכתב בתוספות הרא"ש: "ולפירוש זה משמע, שאין בו אלא שוה פרוטה מצומצם בירושלים, וכי מדלית מיניה טירחא ואונסא דאורחא [לכשתורידו מערכו את טורח ואונס הדרך] אינו שוה כאן פרוטה, שאם היה כל כך מן המעשר שיהיה שוה בכאן פרוטה, היתה מתקדשת". והנה רש"י הוסיף: "שאפילו תמכרנו דמיו נתפסין בקדושתו", ולכאורה משמע שכוונתו לומר, שאפילו אם נתן לה יותר מפרוטה, ויש מי שיקנה את המעשר שני בפרוטה, מכל מקום אינה מתקדשת, היות והמעות נתפסים בקדושת מעשר שני שאי אפשר לאוכלם אלא בירושלים, ומשום זה נחשב שאין זה שוה פרוטה במקום זה. וראה ברשב"א שהקשה על פירוש רש"י: "ואינו מחוור, דהא מתניתין סתמא קתני, ואפילו יש בו כאן שיעור גדול ששוה כאן שוה פרוטה, שתמצא מי שיתן לה שוה פרוטה על מנת שיעלנו לירושלים ויאכלנו שם, דהשתא אין הדמים נתפסים בקדושתו". ובפירוש שני פירש רש"י, שאפילו אם תמצי לומר שהיא מקודשת אפילו אם יאנס המעשר השני בדרך, מכל מקום לא ניחא ליה שיקרה אונס, והיא תיעצב ותאמר לו: "קידשתני בדבר שלא נהניתי בו". וראה ב"בית שמואל" סימן לא סק"ו, שהשוה הענין כאן לדין "שוה פרוטה במדי", וראה עוד ב"שיעורי רבי שמואל" אות תסט, וראה עוד ב"שיטה לא נודע למי".

[2275] א. ביאור לשון הגמרא "דנתחיל הקדש **על ידה**"' היינו משום שהוא חשוב המחלל ולא היא, וכמו שמצינו, במי שנותן מעות לחנוני, שהוא מועל ולא החנוני, ואפילו כשנזכר הנותן אין החנוני מועל אלא לכשיוציא, ראה לקמן נד ב גבי "שילח ביד פיקח". ב. כתב הריטב"א: אף על גב דאמרינן בעלמא: יותר משהאיש רוצה לישא, האשה רוצה לינשא, היינו רק במילי דעלמא, שאינה מקפדת בבזיונה וצערה, אבל לא ניחא לה שייעשה איסור על ידה. ג. דברי הגמרא תמוהים לכאורה, דוכי אטו ברשיעי אנו עוסקים, והרי התורה קראתו "מועל מעל", והאיך נאמר שלא איכפת לו למעולו!? וראה לשון תוספות הרא"ש, וראה ב"שיעורי רבי שמואל" אות תסו מה שכתב בזה. ד. הוסיף רש"י: ואף על פי שעליו לשלם להקדש, השתא מיהא ניחא ליה, שמא אין לו עכשיו משלו כלום; ביאור דבריו: הוקשה לרש"י, איך אמרינן דניחא ליה דליקני איתתא ממילא, והרי אם יחולו הקידושין ויצאו המעות לחולין יתחייב לשלם להקדש, ואם כן מה הרויח, דהא יכול לקדשה במעות אלו שישלם להקדש, ולזה פירש, דשמא אין לו עכשיו במה לקדשה, ולכן ניחא ליה לקדשה בהקדש, אף על פי שיתחייב לשלם להקדש; "שיעורי רבי שמואל" אות תסו, וראה מה שהוכיח מדברי רש"י אלו.

[2276] רש"י הוסיף על דברי הגמרא: "מעות מהו שיצאו לחולין, להנות מהן עתה, **וזה יתחייב קרבן מעילה**", ביאור דבריו, שדין קרבן המעילה תלוי במה שיוצאים המעות לחולין שהוא המחייב בקרבן מעילה, ואם כן כשמסתפקת הגמרא אם יוצאים המעות לחולין, בכלל זה גם ספק לגבי קרבן מעילה; ויסוד זה שהמחייב בקרבן מעילה הוא החילול, מבואר בפשוטו בדברי הגמרא לקמן נד ב: "וכי מאחר דאין מתחלל, קרבן במאי מחייב", וראה הרחבה

אמר ליה רב חסדא לרבא: אם **אשה אין מתקדשת, מעות היאך יצאו לחולין!**? [2277] **בעא מינה רב חייא בר אבין מרב חסדא**: לדברי רבי מאיר האומר שבשוגג לא קידש, משום שאין הוא או הם רוצים שיתחלל הקדש על ידם, וממילא אין המעות מתחללין: **במכר, מאי**, כלומר: אם לקח חפץ בשוגג במעות הקדש, האם יצאו המעות לחולין? [2278] פשט **ליה** רב חסדא לרב חייא בר אבין: **אף במכר לא קנה** ולא יצאו מעות לחולין. [2279] **איתיביה** לרב חסדא האומר שבמכר לא קנה, ממשנה במסכת מעילה [כא ב]: גזבר של הקדש שהפקיד מעות של הקדש בשוגג אצל שולחני, אם הפקידם כשהם צרורין [קשורים בשקית] לא ישתמש בהם השולחני, שהרי לכך הפקידם כשהם צרורין

בענין זה בהערות שם. ולפי זה ניחא קצת לשון הגמרא דלעיל "לא ניחא ליה **דנתחייל**", ולא אמר לא ניחא ליה "**דלמעול**", [ראה בהערה 3 לעיל], ומשום שהחילול הוא סיבת המעילה.

[2277] הנה בפשוטו כוונת הגמרא היא, **דכשם** שהקידושין אינם חלים ומשום שנעשו בטעות, כך ההוצאה עצמה היתה בטעות, ואם כן אין מה שיוציא את המעות לחולין, וביותר שביחס להוצאת המעות הטעות היא כפולה, שלא ידעו שזה הקדש, וגם לא הוציאום אלא על דעת קידושין, ואם אין הקידושין חלים יש כאן טעות בגוף הוצאת המעות, [**וראה** "**ברכת אברהם**"]. ויתכן לפרש עוד, שאין כוונת הגמרא לטעות, אלא שהמעות הרי ניתנו לה בתמורת הקידושין, ואם קידושין אינם חלים, אין כאן הוצאה, שכך היא העיסקא בין האיש לבין האשה, שהוא נותן לה מעות והיא מתקדשת, ואם בטל חצי מן העיסקא, ממילא בטל החצי השני, ואין כאן הוצאה. ולשון רש"י בזה הוא: "היאך יצאו לחולין, במה יצאו מרשות הקדש, אחרי שאין דבריהם קיימים", ומשמע דהכי קאמר: כל עיקר חילול המעות הוא חלות הקידושין, ומאחר שאין דבריהם קיימים להיות האשה מתקדשת, אם כן במה יצאו מרשות הקדש; וראה גם בהערה 4 לעיל, דכן משמע מלשון רש"י בד"ה דניתחיל הקדש, שכתב: "**אם קידושין הוא** הרי נתחלל"; אך כבר נתבאר שם בהערה שאינו מובן. ולשון הריטב"א בד"ה בעא מיניה, על מה שמבואר בהמשך הגמרא שהוא הדין במכר: "ודוקא במכר והוצאה דלא מהני בגופייהו ממש, אלא דעביד בהו מקח וממכר, **והוי מקח טעות**, ומשום הכי לא קנה ולא קידש ולא יצאו לחולין".

[2278] והוא הדין שספק הגמרא הוא על קרבן מעילה.

[2279] א. ואינו חייב בקרבן מעילה; ולפי רבי מאיר לא תמצא מועל בהקדש דרך הוצאה, אלא באוכל אוכלין של הקדש, רש"י; ובפשוטו, לאו דוקא אמר רש"י שאינו חייב אלא באוכל אוכלין של הקדש, כי הוא הדין בנהנה מן ההקדש, וכמו שכתב רש"י גופיה לקמן נד ב ד"ה לענין אכילה, ולא נקט רש"י לשון זה כאן, אלא משום שכן הוא לשון הגמרא לקמן נד ב "ולא אמרו הקדש בשוגג מתחלל אלא לענין אכילה בלבד". ב. דברי רב חסדא אינם כסברת רבי יעקב, שרצה לומר, דרק איהי לא ניחא לה דליתחיל הקדש על ידה, משום שאינה מרויחה כלום, אבל הוא לא איכפת לו שיתחלל הקדש על ידו, שהרי מכר דומה לטעות שלו, ולא לטעות שלה. ג. בתוספות רי"ד ד"ה אמר ליה, כתב כאן דבר מחודש: "אמר ליה אף במכר לא קנה, פירוש: **ופליגא דרב חסדא אדרבי יוחנן**, דאילו רב חסדא סבר אין הקדש מתחלל לרבי מאיר בשוגג, ולא מעל **אלא אם כן ביערו מן העולם** [אבל נהנה, לא], ורבי יוחנן סבר מתחלל, מדאיצטריך [רבי יוחנן] למיתלי טעמא דרבי מאיר משום קידושי טעות", והיינו דלפי התורי"ד, גם לפי האמת אין הדין האמור בקדושין שייך במכר, אלא שרב חסדא בא עליו מטעם אחר, שהוא סובר: אין הקדש מתחלל בשוגג [וראה שם גם בד"ה אמר רב; וראה עוד בריטב"א בדף נד ב, שהביא שיטה כעין זו בשם הר"ח, והריטב"א הביאו על דברי עולא שם, ראה שם, והובא בהערות]. אבל בריטב"א מבואר שדין אחד לקידושין ולמכר וז"ל: "אף במכר לא קנה, פירוש, שאינם יוצאים לחולין בשוגג, מטעם דאין המוכר רוצה או שאין שניהם רוצים, כדאמרינן בקידושין, ודוקא במכר והוצאה דלא מתהני בגופייהו ממש, אלא דעביד בהו מקח וממכר, והוי מקח טעות, ומשום הכי לא קנה ולא קידש ולא יצאו לחולין, אבל בנהנה בגופו בשוגג מודה רבי יוחנן דמעל ויצאו לחולין אפילו לרבי מאיר, דהא תנן הנהנה שוה פרוטה מן ההקדש מעל, וסתם מתניתין רבי מאיר, וזה פשוט וכדבעינן לפרושי לקמן". ואם היינו אומרים שדעת רש"י כהתורי"ד, אם כן היה מקום לומר שבדוקא כתב רש"י "אלא באוכל אוכלי הקדש", וכוונתו לכל הנאה של כילוי מן העולם, אלא שפשטות שיטת רש"י נראית יותר כהריטב"א ולא כהתורי"ד.

כדי שלא ישתמש בהן, ולפיכך אם השולחני הוציאן בשוגג [שלא ידע ששל הקדש הם], הוא מעל [חייב קרבן מעילה], ולא זה שהפקידן אצלו, כי הוצאתו של השולחני לא היתה ברשותו של המפקיד.

אבל אם הפקידם כשהם מותרין, ישתמש בהן השולחני, כי לכך הפקידן אצלו כשהן מותרין, כדי שישתמש בהן להחליפן, שיודע הוא שהשולחני נצרך תדיר למעות כדי להחליף; ולפיכך מעל הגזבר כשהוציאן השולחני.

וכל זה כשהפקידם אצל שולחני, אבל אם הפקיד הגזבר מעות אצל בעל הבית, בין שהם צרורין בין שהם מותרין לא ישתמש בהם בעל הבית, כי סתם בעל הבית אינו משתמש תמיד במעות, ואם הוציאן בעל הבית בהוצאה הוא מעל.

וכשהפקידם הגזבר אצל חנווני, נחלקו בו רבי מאיר ורבי יהודה:

חנוני כבעל הבית דינו שהוא אינו צריך כל כך למעות,[2280] ולא התכוין המפקיד לתת לו את המעות כדי שישתמש בהם, ולכן אם הוציאן החנוני הוא מעל, **דברי רבי מאיר**.

רבי יהודה אומר: **חנוני כשולחני**, שיש בו חילוק בין אם הפקידם בידו צרורין או מותרין.

הרי **שעד כאן לא קא מיפלגי, אלא**: **דמר** - רבי יהודה - **סבר**: **חנוני כשולחני**, **ומר** - רבי מאיר - **סבר**: **חנוני כבעל הבית** -

אבל דכולי עלמא ואפילו לרבי מאיר: **אם הוציא** מעות **מעל**, מי שהוציא מעות הקדש בהוצאה הרי הוא מועל, הרי שמודה רבי מאיר שיש מעילה בהוצאה בשוגג!?[2281]

ומשנינן: **רבי מאיר** - במשנה במעילה - **לדבריו דרבי יהודה, קאמר**: **לדידי, אם הוציא** מעות הקדש בהוצאה **נמי לא מעל, אלא לדידך** שאתה סובר יש מעילה בהוצאת מעות הקדש בשוגג, **אודי לי מיהא דחנוני כבעל הבית**.

ואמר ליה רבי יהודה: **לא**, חנוני **כשולחני**.[2282]

[2280] פירש רש"י: "שאינו צריך תמיד למעות, שנותנים לו פירות, וכל מכר חנותם באשראי ודי לו במיעוט מעות שבידו".

[2281] לשון רש"י הוא: "אבל דכולי עלמא המוציא מעות הקדש מעל אחד מהם, אלמא במכר לרבי מאיר קנה, דאי לא קנה היאך יצאו מעות לחולין", פירוש: כי אם מעל בהכרח שיצאו המעות לחולין, שעל חילול המעות הוא חייב מעילה.

[2282] **סיכום פירוש המשנה לדעת רבי יוחנן**: א. במעשר שני במזיד, נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה, אם מעשר שני ממון גבוה הוא או ממון הדיוט, שלדעת רבי יהודה מעשר שני ממון הדיוט הוא, ולכן קידש, ולדעת רבי מאיר ממון גבוה הוא, ולא קידש. ב. במעשר שני בשוגג לכולי עלמא לא קידש, לרבי מאיר משום דממון גבוה הוא [ואפשר, שאף בלאו הכי אינה מקודשת משום טעות, כמו שהוא סובר בהקדש], ולרבי יהודה משום טעות דאורחא. ג. בהקדש בשוגג נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה, לרבי מאיר לא קידש משום טעות דחילול ההקדש, ורבי יהודה אינו סובר שיש בזה טעות. ד. ובהקדש במזיד נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה, בענין אחר, והוא, שרבי מאיר סובר הקדש במזיד מתחלל, ואילו רבי יהודה סובר שהקדש במזיד אינו מתחלל, וכיון שאינו מתחלל במה תתקדש, ובתוספות ד"ה אף האריכו בביאור שיטת רבי מאיר. ה. ומה הוא שוגג שאינה מתקדשת בו משום טעות, אם הכוונה שהיא שגגה או שהוא שוגג, הנה אם היא שוגגת, ודאי שהוא בכלל שוגג, שלא נסתפקו בגמרא אלא אם הטעות היא מצד

אמר רב:

דף נד.

מה שאמר רבי מאיר במשנתנו שבשוגג לא קידש, אין זה משום שרבי מאיר סובר שהקדש במעילת שוגג אינו מתחלל, ומשום שאילו היה יודע שזה הקדש לא היה מקדש בו או מוכרו [ודלא כרבי יוחנן המפרש כן], שהרי:

חזרנו על כל צדדים של רבי מאיר, כלומר: בדקנו בכל מקום שדיבר רבי מאיר בדיני הקדש, **ולא מצינו** לו שיאמר: **הקדש בשוגג אין מתחלל**, ורק **במזיד** הוא **מתחלל**. [2283] ואם תאמר: אם כן למה אמר רבי מאיר במשנתנו שבשוגג לא קידש, היינו טעמא: משום **דמשנתינו** בכגון שקידש **בכתנות כהונה** [בגדי כהונה] [2284] **שעדיין לא בלו** וראויים לעבודה בהם, [2285] שאלו אין מתחללין על ידי מעילת שוגג, והיות ולא נתחללו לא קידש, שהרי לא זכתה בהקדש -

והטעם שאלו לא מתחללים על ידי מעילת שוגג, הוא: **הואיל וניתנו** בגדי כהונה **ליהנות בהן** בשוגג, ובלבד שלא יתכוין לחללן, **לפי שלא ניתנה תורה למלאכי השרת**, ולא אמרה תורה שיהיו הכהנים זריזים כמלאכי השרת להפשיטם מיד בשעת גמר העבודה, ולא ישהום עליהם לאחר העבודה ואפילו כהרף עין; והיות וניתנו ליהנות בהן בשוגג,

---

שניהם, או מצד האשה לבד; ואולם אם הוא שוגג והיא לא, זה תלוי בספק הגמרא דלעיל מחמת מי היא הטעות. ו. ולענין מקדש בהקדש במזיד שנחלקו בו, הנה מה שאמר רבי מאיר שקידש במזיד, אף הוא תלוי בספק הגמרא מה הוא שוגג, וכל שאינו שוגג שלא יתחלל משום טעות הוא חשוב מזיד, וקידש; אך מה שאמר רבי יהודה דבמזיד לא קידש, ומשום שהוא סובר שאין הקדש מתחלל במזיד, זה לכאורה ודאי תלוי במזיד שלו; ולפי זה יתכן אופן שלדעת רבי מאיר ייקרא שוגג, ולדעת רבי יהודה ייקרא מזיד.

[2283] א. פירוש, כי לדעת רבי יוחנן, טעמו של רבי מאיר שבמזיד קידש הוא משום שהוא סובר שהקדש במזיד מתחלל, ומתקדשת בו; ומה שבשוגג אינה מקודשת הוא משום טעות, וממילא גם המעות אינם מתחללים כמבואר לעיל ד"אשה אינה מתקדשת, מעות האיך יצאו לחולין"; ומיהו, רב לא בא לחלוק על מה שאמרנו שלרבי מאיר הקדש במזיד מתחלל שלא כרבי יהודה החולק, אלא על הטעם שאמר רבי יוחנן דבשוגג לא קידש משום טעות. ב. לשון רש"י הוא: "וליתנהו להני טעמי דרבי יוחנן, דלרבי מאיר יש מעילה במעות הקדש, וכיון דמעל נפקא לחולין", ויש לדקדק בלשונו: האחד: משמע, דלרבי יוחנן אינה מתקדשת משום דלא מעל ולא נפקא לחולין, ואילו בגמרא לעיל אמרו בהיפוך, דמשום טעות אינה מתקדשת, ו"אשה אין מתקדשת מעות האיך יצאו לחולין"; והרגיש בזה בתוספות רי"ד, **ראה שם** וחלק עליו. השני: במה שכתב "וכיון דמעל נפקא לחולין", דמשמע שהחילול הוא תוצאה מהמעילה, וכבר נתבאר לעיל בשיטת רש"י שהוא בהיפוך, דהחילול סיבת המעילה; ומיהו אין כאן קושיא, שאין כוונת רש"י ל"קרבן מעילה" אלא למעשה המעילה, דהיינו ההוצאה מרשות לרשות, אבל קרבן המעילה הוא באמת תוצאה מן החילול.

[2284] כתב בספר "המקנה", שלכאורה נראה, כי לכך נקטה הגמרא: "**כתנות**" כהונה, ולא "**בגדי**" כהונה, כי הגמרא באה להוציא את אותם בגדי כהונה שהיו עשויים מכלאים, שאלו לא הותרו לכהנים אלא בשעת עבודה, כמבואר בתחילת ערכין, וכן כתב הרמב"ם שהיו צריכים לפשוט מעליהם את האבנט [שהיה עשוי מכלאים] מיד אחרי העבודה, וממילא שלא שייך לומר בהם שניתנו ליהנות כפירוש רש"י; [וראה עוד שם בהמשך הסוגיא, שכתב טעם אחר למה נקט "כתנות"]. וראה ב"תוספות ישנים" יומא סט, שנתקשה מאי טעמא באמת שונה איסור הכלאים מאיסור מעילה, וראה מה שביאר שם, **וראה** ב"שמועות קידושין" אות קלט, מה שהביא בזה.

[2285] ב"פני יהושע" העיר, דלכאורה הוא דוחק להעמיד את סתם משנתנו בכתנות כהונה בלבד [ובתוספות העמידוהו בכתנות כהונה שלא נתחנכו], וראה מה שכתב בזה.

אין הם מתחללים על ידי שקידש בהם, ולפיכך אינה מקודשת על ידם.[2286] **תא שמע** להקשות על דברי רב, מהא דתניא:

כתנות כהונה שבלו, מועלין בהם, דברי רבי מאיר.

ומאי לאו אפילו לא בלו, ומה ששנינו: "שבלו", הוא לרבותא, שאפילו אם בלו מועלין הם;[2287] ותיקשי לרב שאמר: כתנות כהונה אין מועלין בהן!?

ומשנינן: **לא, בלו דוקא**, כי מאחר שאינם עומדים לעבודה, הרי הם כשאר הקדש שלא ניתן ליהנות בהם, ומועלים בהם, והם מתחללים על ידי המעילה.

תא שמע להקשות עוד על דברי רב, מהא דתניא:

נצטוו כל ישראל ליתן מחצית השקל בכל שנה, ומאחד באדר עד אחד בניסן היו תורמים את שקליהם ל"לשכה" המיוחדת לכך.

שתי תיבות עשויות כמין שופר ["שופרות"] היו במקדש, האחד היה כתוב עליו "תקלין חדתין", ובו היו נותנים את שקלי שנה זו החל מאחד בניסן; והשני היה כתוב עליו "תקלין עתיקין", ובו היו נתונים שקלי השנה שעברה, שהביאו אותם אנשים שלא שקלו את שקליהם בשנה שעברה.

[2286] א. אבל רבי יהודה, חולק וסובר, שאף בגדי כהונה מתחללין בשוגג, ולפיכך האשה מתקדשת כשקידש בשוגג; אבל במזיד לא, משום שרבי יהודה סובר הקדש במזיד אינו מתחלל. ב. ואם תאמר: בין לרבי מאיר במזיד ובין לרבי יהודה בשוגג, האיך היא מתקדשת, והרי בגדי כהונה כלי שרת הן, וכלי שרת אין יוצאין לחולין על ידי מעילה!? כתבו התוספות, שאותן בגדי כהונה עדיין לא נתחנכו לעבודה, שאז אין קדושת כלי שרת עליהם, אלא קדושת בדק הבית, [ואפשר, שלכן נקראו כאן "כתנות" כהונה, ולא "בגדי" כהונה, וכעין זה: "**כתנות** כהונה שבלו"]; והרמב"ן כתב: "ונראה, דאין כתנות כהונה קדושי הגוף ככלי שרת, שאינן אלא מכשירי עבודה, ואין משתמשין בגופן". וראה ב"ברכת אברהם" שהעיר, דהגר"ח בהלכות מעילה [ב ה], כתב, דבקדושת בדק הבית אין שייך "נעשית מצותו", ראה שם מילתא בטעמא, ולפי מה שכתבו התוספות, דבגדי כהונה שלא נתחנכו קדושת בדק הבית עליהם, אם כן אף לאחר שנתחנכו בפשוטו לא פקע מהם קדושת בדק הבית, ואם כן האיך אמרו ביומא ובחולין שבגדי כהונה חשובים "נעשית מצותו"; **וראה** מה שכתב שם. ג. מתבאר מדברי הגמרא, שאין מקום לחלק בין מעילה שעל ידי הנאה למעילה שעל ידי הוצאה, ואף שלא מצינו בכתנות כהונה שנשתנו משאר הקדש אלא לגבי מעילה של הנאה, מכל מקום אין בהם מעילה אפילו על ידי הוצאה, שהרי משנתנו עוסקת במעילה של הוצאה, ולא במעילה של הנאה, וכבר נתעוררו בזה ב"אילת השחר" וב"ברכת אברהם". ד. מן הסוגיא מבואר, שלא נשתנו כתנות כהונה אלא לענין שוגג, אבל במזיד דינם כשאר הקדש, שהרי המשנה מחלקת בין שוגג לבין מזיד לענין קידושין, הרי מוכרח דבמזיד מיהא מתחללים אפילו כתנות כהונה; וכן כתב רש"י, אלא שלשונו בד"ה בכתנות, הוא: "וכל זמן שראויין לעבודה אין מעילה בשגגתן, שלכך הוקדשו מתחילה ליהנות בהן שוגגין, **ובלבד שלא יתכוין לחללן**" [וכן הוא במזיד שבמשנתנו, שהוא מתכוין לחללן, שהרי אם לא יתחללו לא תתקדש]. וכתב על זה ה"פני יהושע": שבדקדוק כתב כן רש"י, שאם נתכוין לחללם ודאי אסור, מה שאין כן לענין הנאת לבישה, נראה, דאפילו במזיד ניתנו ליהנות, ולא הוי כהזיד במעילה, כדאיתא ביומא ריש פרק בא לו [פט א, "בגדי כהונה היוצא בהן למדינה אסור, ובמקדש בין בשעת עבודה ובין שלא בשעת עבודה, **מותר**, מפני שבגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן"], **וע"ש** בתוספות [ד"ה בגדי כהונה], אלא דבשמעתין לא איירי אלא מענין החילול, [וראה שם מה שהוסיף על פי זה לבאר מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה], **וראה הערה** 9.

[2287] שלא נאמר, שפקעה קדושתם היות וכבר אינם ראויים לעבודה, ריטב"א; וה"פני יהושע" [ד"ה גמרא ת"ש] כתב, שלרבותא נקט "בלו", לומר שאף על גב ש"נעשית מצותו" מכל מקום מועלים בהם, כדילפינן בעלמא [יומא ס א] מ"והניחם שם" האמור בבגדי כהן גדול ביום הכפורים [וראה גם חולין קיז א] ; **וראה עוד שם** מה שכתב בזה.

את השקלים שהיו ב"תקלין חדתין" היו מפנים הגזברים ל"לשכה", ומלשכה זו היו "תורמים" לתוך שלש קופות [בשיעור ידוע] שלש פעמים בשנה ["תרומת הלשכה"], ומהם היו קונים את קרבנות הציבור; והנותר בלשכה, היה נקרא "שירי הלשכה", וממנה היו לוקחים מעות לחומת העיר ירושלים ומגדלותיה, וכל תיקון העיר.

את השקלים שהיו ב"תקלין עתיקין", היו מפנים הגזברים ל"שירי הלשכה" של השנה שעברה.

מועלים בתקלין חדתין, כלומר: המוציא מעות שהיו בשופר שהיה כתוב עליו "תקלין חדתין" או הנהנה מהם בשוגג, חייב הוא קרבן מעילה, שהרי עומדים הם לקרבנות ציבור.

ואין מועלים בתקלין **עתיקים**, כי תורת "שירי הלשכה" עליהם, וסובר תנא קמא, שאין מועלין ב"שיירי הלשכה".

רבי מאיר אומר: מועלין אף בעתיקים, שהיה רבי מאיר אומר: מועלין ב"שירי הלשכה".

ומקשינן לרב הסובר אליבא דרבי מאיר שאין מועלין בשוגג בבגדי כהונה כלל, היות ובהכרח הותרה ההנאה לכהנים, שלא ניתנה תורה למלאכי השרת:

ואמאי סבר רבי מאיר שמועלין בשיירי הלשכה!? **נימא** שאף בהם לא יהיה מעילה כלל, **הואיל וניתנו ליהנות, לפי שלא ניתנה תורה למלאכי השרת** -

דהא חומת העיר ומגדלותיה משירי הלשכה אתו [הרי חומת העיר ומגדלותיה היו באים משירי הלשכה], וכדתנן: **חומת העיר** ירושלים **ומגדלותיה, וכל צרכי העיר, באין משירי הלשכה**, ואי אפשר שלא יהנו מהם לישב בצילה [2289] ועליה, [2288] ואם כן - לסברת רב אליבא דרבי מאיר - שוב אין מעילה בשוגג ב"שירי הלשכה" כלל, היות ולכך עומדים המעות!? [2290]

[2288] הקשה הריטב"א: מה ראיה היא מחומת העיר, שהרי חומת העיר "מחובר" הוא ואין מעילה במחובר, ואם כן אין כאן **היתר** יותר משאר הקדשות, מה שאין כן בכתנות כהונה, שהיו ראויים למעילה כשאר הקדשות שהם כיוצא בהם, אלא **שהותרה** שגגתן לפי שניתנו ליהנות בהן!? [והנה ראה בפסחים כו א, שמוכיחה הגמרא מרבי יוחנן שהיה יושב ודורש בצילו של היכל, שהנאה דלא אפשר ומכוין מותרת, הרי שאם כי מחובר הוא ואין בו מעילה, מכל מקום איסור הנאה יש בו!? **וראה** מה שכתב "המקנה" בד"ה ברש"י ד"ה והא], וראה מה שכתב שם.

[2289] כתב "המקנה": נראה ד"לישב בצילה" לאו דוקא, שהרי אמרו בפסחים כו א שרבי יוחנן היה יושב בצילו של היכל, משום דלא הוי דרך הנאתן, וכפירוש רש"י שם; [והיינו, שמבואר שם בגמרא, שלכך היה דורש בצילו של היכל, משום ד"שאני היכל דלתוכו עשוי": ופירש רש"י: "ואין הנאת צילו נאסרת, דאין זה דרך הנאתו", ומבין מזה המקנה, שכל הנאת צל וגם היושב **בתוך העיר** ונהנה מצילה של חומת העיר, חשוב שלא כדרך הנאה].

[2290] כתב ה"פני יהושע", דלאו דוקא מחומת העיר הוקשה לגמרא שהם ניתנו ליהנות, אלא שכל מה שהיו עושים משיירי הלשכה המבוארים במשניות בשקלים, כולן ניתנו ליהנות, שהרי אם לא תאמר כך, מה קשיא לגמרא, שנאמר: הואיל ומקצתן ניתנו ליהנות לא לימעול בשיריים כלל, שהרי אם כן בכל קדשי בדק הבית לא יהיה מעילה, היות ומהם קונים את בגדי הכהונה, אלא בהכרח שכוונת הגמרא היא כפי שנתבאר, [**אך ראה היטב ברמב"ן ובריטב"א**, וכתב ה"פני יהושע" שבדבריו מיושבת קושיית הריטב"א על רש"י].

אלא בהכרח שמודה רבי מאיר, שאם כי הותרה אותה הנאה של ישיבה בצל חומת העיר, אין זה מפקיע מהם תורת מעילה באופנים אחרים ואפילו בשוגג, ואם כן הוא הדין שיש לנו לומר כן בבגדי כהונה!?

ומשנינן: **לא תימא**: **רבי מאיר** הוא שאמר: מועלין אף בעתיקים, **אלא אימא**: **רבי יהודה** אומר: מועלין אף בעתיקים.

ורבי יהודה לשיטתו שהוא סובר במשנתנו, שאף בבגדי כהונה מועלין בהם,[2291] ומשום כך הרי נחלק ואמר, שהמקדש בהקדש בשוגג קידש.

תא שמע, **דתניא**: **אמר רבי ישמעאל בר רבי יצחק**: **אבני ירושלים שנשרו**, **מועלים בהם** [חייבים קרבן מעילה כשמעלו בהם בשוגג], **דברי רבי מאיר!**

ואמאי!? נימא: הואיל ולא ניתנה תורה למלאכי השרת, שוב אין מעילה בשוגג בירושלים כלל, וכשם שאמר רב אליבא דרבי מאיר בבגדי כהונה!?

ומשנינן: **לא תימא** [לא תשנה]: "דברי **רבי מאיר**", **אלא אימא** [כך תשנה]: "דברי **רבי יהודה** ".

ותמהינן עלה: **אי רבי יהודה** היא, **ירושלים מי מיקדשא** [וכי אטו לשיטת רבי יהודה יש קדושה בחומת העיר ירושלים], עד שהוא אומר שמועלין באבני ירושלים שנשרו!?

והתנן במסכת נדרים [י ב]:

האומר: "הרי עלי ככר זה **כאימרא** [כשה התמיד] ", או שאמר: "הרי עלי ככר זה **כדירים** [כבהמות שבדיר בהמות של הקדש שהיה במקדש, וכעצים שבדיר העצים] ", או שאמר: "**כעצים**", או "**כאישים** [כשלהבות של אש שעל המזבח] ", "**כהיכל**", "**כמזבח**", "**כירושלים**", הרי זה נדר, שכל המתפיס איזה דבר בדבר שהוא קדוש על ידי אדם ["דבר הנדור"], הרי זה אסור.

רבי יהודה אומר: **כל האומר "ירושלים" לא אמר כלום**, ומשום שאין ירושלים קדושה; ואם כן האיך נאמר שסובר רבי יהודה: מועלין באבני ירושלים שנשרו!?

וכי תימא ליישב: לכך האומר "ירושלים" לא אמר כלום לרבי יהודה, **משום דלא אמר "כירושלים"** [בכ"ף הדמיון], ולא משום שירושלים אינה קדושה לשיטתו -

כך הרי אי אפשר ליישב, שהרי **והתניא**: **רבי יהודה אומר**: **כל האומר "כירושלים" לא אמר כלום**, **עד שידור בדבר הקרב בירושלים**; הרי שאם כי אמר "כירושלים" מכל מקום לא אמר כלום, ובהכרח טעמו הוא משום שירושלים לא קדשה.

[2291] כתב רש"י: "דקסבר [רבי יהודה]: אף על פי שניתנו כתנות כהונה ליהנות לכהנים לאחר עבודה, **לענין שאר הנאות** בקדושתייהו קיימי", ומשמע קצת מלשונו, שרבי יהודה מודה בהנאת לבישה שהיא מותרת בכל אופן ואפילו לרבי יהודה; ואם אמנם כן, **יש מזה סיוע לדברי ה"פני יהושע"** שנזכרו בהערה 4 אות ד, **ראה שם**.

דף נד:

ומשנינן: **תרי תנאי נינהו ונחלקו אליבא דרבי יהודה**, אם ירושלים קדושה:

התנא בנדרים סובר אליבא דרבי יהודה, שירושלים אינה קדושה; ורבי ישמעאל ברבי יצחק בברייתא, סובר אליבא דרבי יהודה, שירושלים קדושה.

אמר עולא משמיה דבר פדא לבאר את טעמו של רבי מאיר במשנתנו, שבשוגג אין היא מקודשת, ומפרשה על פי דרכו של רבי יוחנן:

אומר היה רבי מאיר:

הקדש שמעל בו **במזיד** הרי הוא **מתחלל**, אבל **בשוגג אין מתחלל** משום שמקח טעות הוא, כי לא ניחא לו שיתחלל על ידו; [2292] **ולא אמרו בשוגג מתחלל, אלא לענין קרבן בלבד**, כלומר: מעולם לא אמרו חכמים שההקדש מתחלל במעילת שוגג, אלא אמרו שבשוגג הרי הוא חייב קרבן מעילה.

ותמהינן עלה: **וכי מאחר** דההקדש **אין מתחלל, קרבן במאי מחייב** [למה יתחייב קרבן]!? [2293]

[2292] כן פירש רש"י; אבל לשיטת התוספות רי"ד שהובא בהערה לעיל נג ב, הסובר, שרבי יוחנן ורב חסדא נחלקו בטעמו של רבי מאיר, שלרבי יוחנן הוא משום מקח טעות, ואילו לרב חסדא הלכה היא שבשוגג אין מתחלל, אם כן מסתבר יותר לבאר שעולא שנקט בלשונו "שוגג אין מתחלל", היינו כשיטת רב חסדא ולא כשיטת רבי יוחנן, ועל כל פנים יש להסתפק בזה, וראה עוד בזה בהערות בהמשך הענין. וראה בריטב"א, שהביא, שיש המפרשים את דברי עולא כפשטן, שבענין אחר אינו מתחלל בשוגג כלל, לא שנא בנהנה בגופו לא שנא דרך מקח וממכר, ולהכי קתני רבי מאיר בהקדש בשוגג לא קידש, וכן פירש ר"ח, וכן הביאו שיטתו הרמב"ן, והרשב"א והריטב"א דחו את שיטתו, וראה מה שכתב הרמב"ן.

[2293] כלומר: חיוב קרבן מעילה הוא על חילול ההקדש, ומאחר שלא יצא לחולין, אין סיבה לחייבו בקרבן, וכפי שכבר נתבאר לעיל כמה פעמים בהערות מתוך דברי רש"י, וכן נקטו האחרונים בביאור כוונת הגמרא; וראה מה שכתב בספר "המקנה" לבאר את שיטתו של עולא. ויש לעיין למה הוצרכה הגמרא לשאול באופן זה, והרי מאותו טעם שאין מעילה, דהיינו משום שהיתה זו הוצאה בטעות, מאותו טעם גופיה אין לחייבו קרבן מעילה, שהרי לא הוציא כלום כיון שהיה זה בטעות!? ולשיטת התוספות רי"ד כפי שנתבאר בהערה לעיל, דבאמת עולא לא בא עליו מצד מקח טעות, אלא כסברת רב חסדא דהלכה היא בשוגג שאינו מתחלל, וכן לשיטת הר"ח שהביאו הראשונים, שפיר פריך הגמרא, שאם אינו מתחלל למה יתחייב בקרבן מעילה, אך לפירוש רש"י דעולא כרבי יוחנן, תיקשי!?

תוספת לסוגיא: א. כתבו התוספות: "קרבן מי מחייב: דלא היה חייב [כלומר: לא היה לו להתחייב] בהוצאה, אלא באכילה או בהנאת הגוף", ובפשוטו כוונת דבריהם היא, דבהוצאה שהיא טעות, ואין ההקדש מתחלל, אם כן אין בו חיוב מעילה, אבל באכילה או בהנאת הגוף שאין כאן טעות, בזה שפיר מתחייב, [וזה בהנחה שהתוספות מפרשים את דברי עולא כרש"י, ולא כשיטת התורי"ד והר"ח]. אבל ב"שער המלך" [מעילה ו ה], הבין את כוונת דבריהם באופן אחר, וביאר, שהוקשה להם מהמשנה המובאת לקמן [נה א]: "אין מועל אחר מועל במוקדשין, אלא בבהמה וכלי שרת בלבד", [כלומר: דבשאר הקדשות כיון שמעל הראשון יצא לחולין, מה שאין כן בבהמה וכלי שרת שהם קדושים קדושת הגוף ואינם יוצאים לחולין], ואם נאמר שאין מעילה אלא כשמתחלל ההקדש, אם כן במוקדשין ובכלי שרת למה מעל כלל, מאחר שאין ההקדש יוצא לחולין; ולזה ביארו התוספות, שעד כאן לא אמרנו שאין מעילה אלא על ידי חילול, רק במעילה שעל ידי הוצאה מרשות לרשות, שבזה אנו עוסקים, אבל במעילה שעל ידי הנאה בזה יש חיוב מעילה אפילו כשלא נתחלל. וראה כאן בתוספות הרא"ש בד"ה אלא לענין אכילה, שכתב וז"ל: "ומיהו אינו מועל [גבי בהמה וכלי שרת] אלא אם כן נהנה שוה פרוטה, דכיון דלא נפיק לחולין לאו מידי קעביד, אבל מידי דקדיש בקדושת דמים מועל בכוונת גזילה לחודה בלא הנאת שוה פרוטה, כיון דמפיק לה לחולין", וזה הוא כדברי "שער המלך". ב. והנה ראה בריטב"א בד"ה כי אתא, [וברמב"ן ד"ה ולא],

אלא כי אתא רבין פריש משמיה דבר פדא [פירש משמו של בר פדא] באופן אחר: **אומר היה רבי מאיר: הקדש במזיד מתחלל, בשוגג אין מתחלל, ולא אמרו בשוגג מתחלל, אלא לענין אכילה בלבד**, כלומר: אם מעל בהקדש דרך הוצאה שמכרו או שקידש בו, כי אז אינו מתחלל משום שטעות הוא; ובמה אמרו שבשוגג מתחלל ההקדש וחייבים עליו קרבן מעילה, רק כשאכל את ההקדש, או שנהנה ממנו שאר הנאות הגוף.[2294]

אמר רב נחמן אמר רב אדא בר אהבה:

שהקשה על שיטת הר"ח [הובא בהערה לעיל], הסובר, שלדעת רבי מאיר אין חילול הקדש בשוגג כלל, מהא דתנן: "הנהנה שוה פרוטה מן ההקדש מעל", ולא מסתבר לומר שזה שלא כדעת רבי מאיר, ראה שם; וביאור קושייתו היא, דלבר פדא בהמשך הסוגיא הרי אינו מתחלל וגם אין מעילה, כי אם אינו מתחלל אין כאן מעילה, והאיך שנינו ש"מעל". ואולם לפי מה שהבין ה"שער המלך" בדעת התוספות ולפי המבואר בתוספות הרא"ש, שיסוד זה אינו אלא במעילה שעל ידי הוצאה, ולא במעילה שעל ידי הנאה, אם כן לא קשה מידי על הר"ח, שהרי באותה משנה שנינו: **הנהנה** שוה פרוטה מן ההקדש מעל", ובמעילה שעל ידי הנאה יש מעילה אפילו כשלא יצא לחולין. ג. ב"שער המלך" שם, תמה מכח סוגיא זו על הרמב"ם שם, שנראה מדבריו, שבמוקדשין וכלי שרת יש מועל אחר מועל אפילו אם רק הוציאו מרשות לרשות, ולא נהנה ממנו, וקשה מסוגיא זו דמבואר בה שאם אין חילול אין מעילה [על כל פנים בהוצאה מרשות לרשות]!? ובספר "שמועות קידושין" [לעיל נג ב אות קלז], הביא בשם ה"מנחת ברוך" סימן פו, וב"חידושי רבי אריה לייב" חלק ב סימן מב, שחילוק יש בין קדושת הגוף לקדושת דמים, דבקדושת הגוף כמוקדשין וכלי שרת דיש מעילה אחר מעילה ונתרבה מקרא, הרי בכלל הריבוי שיתחייב מעילה על הוצאתה, ואפילו כשלא יצא לחולין, מה שאין כן בקדושת דמים, וראה שם ב"שמועות קידושין" מה שביאר בזה, ומה שהביא בשם אחרונים נוספים בישוב קושיית "שער המלך" על הרמב"ם. ד. ראה עוד תוספת דברים בכל מה שנתבאר כאן, בהערה 3 לקמן.

[2294]א. כן פירש רש"י, ופירש כן לפי פירושו, שטעם הדין בשוגג שאינו מתחלל הוא משום שהוא מקח טעות; ולפי פירוש זה לשון "אלא לענין אכילה בלבד", דחוק קצת. ויש לעיין, האם כשאכלו, חיוב המעילה שלו הוא משום שנתחלל, או שמא כיון שכילה אותו מן העולם שוב אין צריך בשביל חיוב המעילה שיתחלל, כי יותר יש לחייבו על שכילהו מן העולם מאשר על חילולו, **וראה בספר "המקנה"** ד"ה והנה המהרש"א. ב. והוסיפו התוספות לבאר, כי מה ששנינו והובא לעיל בעמוד א: "מועלין בחדתין ואין מועלין בעתיקין, רבי מאיר אומר מועלין אף בעתיקין", הרי שמועלין לרבי מאיר אף בהוצאה, [וראה מה שכתב "המקנה" לבאר את לשונם שהזכירו "חדתין" ולא "עתיקין"], היינו שמעל בדרך של הנאה, וכגון ששקל כנגדן משקולות שנהנה מגוף השקלים. ג. שיטת הר"ח [הובאה לעיל בהערה] היא, שאין הקדש מתחלל בשוגג כלל [וכן נתבאר לעיל, שמסתבר לפרש כן לפי שיטת התורי"ד בדברי רב חסדא], ולפי דבריו מבואר ברי"א שהביאו, שאין מעילה בשוגג בדרך הוצאה ובדרך הנאה אלא באופן שהוא מכלהו מן העולם; וכן מבואר בתורי"ד לעיל בדעת רב חסדא, שכתב: "רב חסדא סבר, אין הקדש מתחלל לרבי מאיר בשוגג, ולא מעל, אלא אם כן ביערו מן העולם". ולפי שיטתם, ניחא יותר הלשון "אכילה", דיש לומר ש"אכילה" כוללת כל עניני ביעור מן העולם. ומיהו, הנה כתבו האחרונים להוכיח מדברי התוספות בפסחים כו א, שיש בהקדש מלבד איסור מעילה, גם איסור "אכילה" שלא מטעם הנאה, אלא כשאר איסורי אכילה, ולפי יסוד זה תיקשי לכולי עלמא הלשון "אכילה", מאחר שאכילה אסורה בפני עצמה. ד. בהערה 2 לעיל נתבאר ליישב את קושיית הריטב"א על הר"ח מהמשנה: "הנהנה שוה פרוטה מן ההקדש מעל", שאכן אין יוצא לחולין כשנהנה ולא ביער מן העולם, ומיהו מעילה איכא, ועל פי "שער המלך" ותוספות הרא"ש, שיש חילוק בין מעילה של הוצאה למעילה של הנאה, ובמעילה של הנאה אין צריך שיצא לחולין, ראה שם; אך על דברי התוספות רי"ד, שכתב בהדיא, שאף לא מעל אלא אם כן ביערו מן העולם, אכתי תיקשי קושיית הריטב"א. ובפשוטו, מה שכתב התורי"ד שלא מעל, אף שעיקר הסוגיא אינה מדברת על מעילה כלל, היינו משום שאם אין חילול אין מעילה; וממילא משמע מדברי התורי"ד שלא כדברי ה"שער המלך" שיש חילוק בין מעילה של הוצאה למעילה של הנאה, אלא הכל דין אחד. ה. ובעיקר קושיית הריטב"א מאותה משנה, יש מקום עיון אם אפשר לתרץ שיטת הר"ח על פי מה שחילקו האחרונים שהובא בהערה לעיל, בין קדושת דמים לקדושת הגוף, דבקדושת הגוף אף שלא יצא לחולין, מעל; ואם כן יש לומר שאותה משנה עוסקת בקדושת הגוף ולא בקדושת דמים, וצריך תלמוד.

הלכה כרבי מאיר במעשר שני, שאין האשה מתקדשת בו, ומשום שמעשר שני ממון גבוה הוא, **הואיל וסתם לן תנא כותיה** [הואיל וסתם משנה היא כמותו] שמעשר שני ממון גבוה הוא, כדמפרש ואזיל.

והלכה כרבי יהודה בהקדש שהוא מתחלל בשוגג ואפילו על ידי קידושין ומקח, ואין הקדש מתחלל במזיד כלל, **הואיל וסתם לן תנא כותיה**, כדמפרש ואזיל.

ומפרשינן: סתם לן תנא כוותיה דרבי **מאיר במעשר** שני שהוא ממון גבוה, **מאי היא**? **דתנן** במסכת מעשר שני [ה ג]:

כרם רבעי [כרם בשנה הרביעית לנטיעתו] שהוא נאכל בירושלים, ואם ירחק ממנו המקום הרי הוא מחללו על מעות ומעלהו לירושלים, וכמו מעשר שני:

בית שמאי אומרים: **אין לו חומש**, אין דינו כמעשר שני להצריך את הבעלים להוסיף חומש, כשמחללים הם את הפירות על מעות להעלותם לירושלים, **ואין לו ביעור**, אין דינו כמעשר שני שהוא מתבער מן הבית בשנה שלישית וששית של שמיטה, [2295] כי אסור להשהותו יותר, וצריך לעשות בו כדינו.

ובית הלל אומרים: **יש לו** חומש ויש לו ביעור, וכמו מעשר שני.

ועוד נחלקו:

בית שמאי אומרים: כשם שבכרם חולין אמרה תורה [ויקרא יט י]: "וכרמך לא תעולל [מין אשכול ענבים, שציותה תורה להניחו לעניים], ופרט כרמך [גרגרי ענבים הנושרים בשעת בצירה] לא תלקט", כך **יש לו** לכרם רבעי **דין פרט**, **ויש לו** דין **עוללות**, להצריכו להניחם לעניים שיאכלום בירושלים, כי אף כרם רבעי בכלל "כרמך" הוא, שממון הדיוט הוא.

ובית הלל אומרים: כל הכרם **כולו** הולך **לגת** [מקום דריכת ענבים] של בעל הבית, ומשום שממון גבוה הוא.

ומפרשינן: **מאי טעמא דבית הלל** במחלוקתם הראשונה לענין חומש וביעור?

משום **דגמרי** בית הלל בגזירה שוה: "**קודש**" ["ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש הלולים לה'"] "**קודש**" **ממעשר** שני ["וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ לה' הוא קודש לה"]:

מה מעשר שני **יש לו חומש**, **ויש לו ביעור**, **אף כרם רבעי**, **יש לו חומש ויש לו ביעור**.

ואילו בית שמאי לא גמרי "**קודש קודש**" **ממעשר**.

[2295] נתבאר על פי רש"י; ואולם במשנה במעשר שני [ה ו] שנינו: "ערב יום טוב הראשון של פסח של רביעית ושל שביעית היה ביעור".

וממשנה זו יש להוכיח בדעת בית הלל שהם סוברים כרבי מאיר ש"מעשר שני ממון גבוה" הוא: והרי **בית הלל** שהם **אומרים** שדין כרם רבעי **כמעשר** שני לכל דבר, **כמאן סבירא להו** במעשר שני, לענין ממון הדיוט וממון גבוה!?

אי כרבי יהודה סבירא להו, אם כן **אמאי** אמרו בית הלל שכרם רבעי **כולו לגת** ואין לו פרט ועוללות!? **האמר** רבי יהודה במשנתנו: **מעשר** שני **ממון הדיוט הוא**, והוא הדין כרם רבעי שהוא כמעשר לדעת בית הלל, ומיקרי "כרמך".

אלא לאו בהכרח דבית הלל **כרבי מאיר** סבירא להו שהוא ממון גבוה ואינו בכלל "כרמך", נמצא שדעת בית הלל כרבי מאיר, והיות והלכה כמותם, הרי זה כסתם משנה כרבי מאיר, והיינו דאמר רב אדא בר אהבה: "הלכה כרבי מאיר במעשר, הואיל וסתם לן תנא כוותיה". [2296]

תו מפרשינן הא דאמרינן לעיל, דסתם לן תנא **כ**וותיה **דרבי יהודה בהקדש** שהוא מתחלל בשוגג ולא במזיד - **מאי היא**?

דתנן במסכת מעילה [כא א]:

שילח הגזבר פרוטה של הקדש **ביד** שליח **פיקח** לקנות בה אצל חנוני, **ונזכר** המשלח ונזכר גם השליח **עד שלא הגיע אצל חנווני**, הרי הם פטורים מן המעילה שאין מעילה במזיד, [2297] **וחנווני** הוא **שמעל לכשיוציא** את הפרוטה בהוצאה, כי הוא הרי שוגג.

הרי למדנו שההקדש מתחלל על ידי הוצאה בשוגג, מדמעל החנוני - שהיה שוגג לכשיוציא; ולמדנו שבמזיד אינו מתחלל, שאם לא כן, כבר נתחללה הפרוטה כשבאה ליד חנוני, שהרי מעלו בה במזיד. [2298]

[2296] ראה תוספת ביאור במה דחשיב לה "סתם משנה", בספר "המקנה".

[2297] על פי רש"י כאן; וראה רש"י חגיגה י ב ד"ה שליח עניא, הובאו דבריו בהערה 7.

[2298] א. נתבאר על פי רש"י ותוספות; ובתוספות מבואר, שההוכחה היא ממה שלא נתחלל על ידי בעל הבית אף שנזכר, הרי מוכח שבמזיד אינו יוצא לחולין [ולשונם שכתבו: "חנוני **מעל** ולא בעל הבית", אינו מדוקדק כל כך, דמעילה היינו שוגג, ועיקר כוונתם היא שלא יצאו המעות לחולין על ידי בעל הבית]; והעיר החת"ם סופר, דלפי מה שכתב רש"י בחגיגה י ב, דכשנזכר בעל הבית ביטל את שליחותו של השליח, אם כן מצד בעל הבית אין שייך כלל שיצא לחולין, והראיה היא ממה שלא יצא לחולין על ידי השליח, [ויש לעיין עוד בדברי התוספות, דהנה לא מצינו שנתרבה שליח לדבר עבירה אלא בפרשת מעילה שהיא בשוגג [ראה לעיל מב ב], אבל לענין חילול ההקדש במזיד, ולחייב בלאו או במיתה על מעילת מזיד לא שמענו, ומתוספות מוכח לא כן, וראה ב"אילת השחר" נג ב ד"ה יש לעיין, שנסתפק בזה]. ב. יש מי שהעיר, דהנה לעיל נג ב, אחר שביארה הגמרא שטעמו של רבי מאיר במשנתנו הוא משום טעות, נסתפקה הגמרא "במכר מאי", ומשמע מזה שיש מקום לחלק ולומר שאף כי אינה מתקדשת, מכל מקום במכר יהא הדין שהוא מתחלל; ואם כן איך מוכיחה הגמרא מסתם משנה זו שהלכה כרבי יהודה במשנתנו, והרי יש לומר שבמכר אכן מתחלל בשוגג ואף שלא ידע שהקדש הוא ויש לומר שטעות הוא, ואילו בקידושין לא, [ולסברת רבי יעקב לעיל שבהקדש הטעם הוא דוקא משום שהיא אינה רוצה, אם כן ודאי שיש חילוק בין מכר לקידושין וכפי שנתבאר בהערה שם]. ואינה קושיא כל כך, כי יש לומר שרב אדא בר אהבה סובר כרב חסדא לעיל נג ב שאין מקום לחלק בזה; ולדעת התוספות רי"ד והר"ח, שיש הסוברים בטעמו של רבי

ותמהינן על מה שאמרנו, דהלכה כרבי מאיר במעשר שני, משום ששנינו סתם משנה כמותו דמעשר שני ממון גבוה הוא: **וכרבי יהודה במעשר** שני - שהוא סובר ממון הדיוט הוא - **מי לא תנן** [האמנם לא מצאנו סתם משנה שהיא כרבי יהודה]!?

והתנן במסכת מעשר שני [ד ג]:

הפודה מעשר שני שלו, מוסיף עליו חמישיתו שנאמר: "ואם גאל יגאל איש ממעשרו, חמישיתו יוסף עליו", **בין** שהיה המעשר שני **משלו, בין שניתן לו** המעשר שני **במתנה**, כי גם כשניתן לו במתנה נקרא "מעשרו".

והרי **מני**, כדעת מי היא משנה זו?

אילימא רבי מאיר היא, כך הרי אי אפשר לומר, כי:

מי מצי יהיב ליה [וכי יכול מאן דהוא לתת לו מעשר שני] **במתנה**, ולחייבו בחומש משום דמיקרי "ממעשרו"!? **והאמר** רבי מאיר: **מעשר** שני **ממון גבוה הוא** ואינו יכול ליתנו במתנה.

אלא לאו בהכרח שמשנה זו **כרבי יהודה** היא, שמעשר שני ממון הדיוט הוא.

ואם כן תיקשי, למה קיימא לן כרבי מאיר משום שבית הלל סוברים כמותו, והרי מאידך גיסא סתם משנה היא כרבי יהודה!?

ומשנינן: **לא** כאשר פירשת, אלא **לעולם** אותה משנה **כרבי מאיר** היא שמעשר שני ממון גבוה הוא, ודקשיא לך: האיך ניתן לו במתנה, לא תיקשי: **והכא** במשנה זו **במאי עסקינן**: **בכגון דיהיב ניהליה בטיבליה** [נתן לו בעל הפירות את המעשר שני כשעדיין לא הופרש, וטבל הוא], **וקסבר** תנא זה: **מתנות** - זרוע לחיים וקיבה, וכן מעשר שני - **שלא הורמו** עדיין, **כמי שלא הורמו דמיין**, [2299] כלומר: אין אומרים שכאילו כבר הורמו ושם "מעשר שני" עליהם; ואם כן אין מניעה מלתיתם במתנה עד שלא הורמו.

תא שמע עוד סתם משנה במסכת מעשר שני [ה ה], שהיא כרבי יהודה הסובר מעשר שני ממון הדיוט הוא:

דתנן: **הפודה נטע רבעי שלו, מוסיף עליו חמישיתו, בין משלו, בין שניתן לו במתנה**.

והרי **מני** היא משנה זו?

מאיר שהלכה היא בשוגג שאינו מתחלל, אם כן יש לומר שרב אדא בר אהבה שהוא בעל מימרא זו, סובר בטעמו של רבי מאיר כשיטה זו, ושפיר מוכיחה הגמרא, שהקדש בשוגג מתחלל.

[2299] ראה בתוספות ר"י הזקן, שכתב, שהנידון כאן אינו הנידון בעלמא אם מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין או לאו כמי שהורמו דמיין [ראה בסוף הפרק, ובשאר מקומות], והנידון כאן הוא לענין ממון גבוה בלבד, וראה שם שהוכיח כן גם בשיטת הרמב"ם; וראה ב"ברכת אברהם" שהלשון כאן שונה מבכל מקום, שכאן אמרו: "כמי שלא הורמו דמיין", ובכל מקום אמרו "לאו כמי שהורמו דמיין", ראה שם שהביא מעוד ראשונים כתור"י הזקן. ואולם ברש"י מבואר לא כן, שהרי כתב: "דאיכא למאן דאמר **בעלמא**, כמי שהורמו דמיין, ואיהו סבירא ליה כל זמן שלא הורם לאו ממון גבוה הוא, דאין שם מעשר עליו לכלום".

אילימא רבי מאיר היא הסובר: מעשר שני ממון גבוה הוא, כך הרי אי אפשר לומר, כי: **מי מצי יהיב ליה** [וכי יכול הוא לתת] נטע רבעי במתנה!? **והא** התנא של משנה זו בהכרח **גמר** "**קודש קודש**" **ממעשר** שני, שאם לא כן מנין לו חומש בנטע רבעי; [2300] ואם כן אף אינו יכול ליתנו במתנה כמעשר שני, לדעת רבי מאיר הסובר: "מעשר שני ממון גבוה הוא"!?

אלא לאו בהכרח **רבי יהודה** היא ש"מעשר שני - וכן נטע רבעי - ממון הדיוט הוא". ואם כן תיקשי, למה קיימא לן כרבי מאיר משום שבית הלל סוברים כמותו, והרי מאידך גיסא סתם משנה היא כרבי יהודה!? ומשנינן: **לעולם** משנה זו **רבי מאיר** היא שמעשר שני - וכן כרם רבעי - ממון גבוה הוא; ודקשיא לך: האיך ניתן לו הכרם במתנה, לא תיקשי: **ומשום דהכא** - במשנה זו - **במאי עסקינן**:

בכגון דיהיב ליה את הכרם **כשהוא** עדיין **סמדר** [תחילת פרי הענבים לאחר נפילת הפרח, וכל גרגיר ניכר לעצמו], ובמצב זה יכול הוא ליתנו במתנה, שעדיין אינו פרי, ואין עדיין שם "נטע רבעי" עליו, וקא משמע לן [2301] משנה זו **דלא כרבי יוסי**, **דאמר**: **סמדר** ערלה **אסור** בהנאה **מפני שהוא פרי**, אלא סובר תנא של משנה זו, שאין שם פרי עליו לא לענין ערלה ולא לענין רבעי.

תא שמע עוד סתם משנה במסכת מעשר שני [ד ו], שהיא כרבי יהודה הסובר: מעשר שני ממון הדיוט הוא: **משך הימנו מעשר** שני **בסלע**, משך אדם פירות מעשר שני של חבירו בשעה שהיו שוים סלע, על מנת שהמעות שיתן בתמורתם יתקדשו בקדושת מעשר שני, **ולא הספיק** המושך **לפדותו**, כלומר: לא הספיק לשלם את הדמים, **עד שעמד** המעשר השני **בשתים**:

הרי זה המושך **נותן סלע** אחד בלבד למוכר כפי שנתחייב בשעת משיכה, והמעשר שני

[2300] וכמבואר בגמרא לעיל, דמהכא ילפינן שיש חומש בכרם רבעי ובנטע רבעי.

[2301] כן פירש רש"י; ובא ליישב בזה, דלא תיקשי: אולי נתנו לו במתנה קודם שנעשה אפילו סמדר, ולא תשמע דלא כרבי יוסי!? ועל זה כתב רש"י, שלפי תירוץ הגמרא זה הוא עיקר חידוש המשנה דלא כרבי יוסי; וכן מבואר ברשב"א בשם פירוש אחד של רש"י [כנראה שהוא ממהדורא קמא]: "דמשום הכי לא אמר בדיהיב ליה מקמי דליהוי סמדר, דבעי לאשמועינן אגב אורחיה, דליתא לדרבי יוסי". ובפירוש שני הביא בשם רש"י, וכן הוא בריטב"א בתירוץ שני, שאי אפשר כלל להקנות את הפירות קודם שהם סמדר, היות והם חשובים כדבר שלא בא לעולם, [פירוש, שהרי בהכרח אין אנו עוסקים כשנתן לו את האילן אלא את הפירות, כי אם נתן לו את האילן קודם שהיו הפירות סמדר, נמצא שהפירות גדלו "משלו" ואין זה נקרא "ניתן לו במתנה"]; וראה עוד שם בדברי הרשב"א בשם רש"י, ובמה שכתב על זה הרשב"א, והסכים עם רש"י בפירושו הראשון, וראה גם בריטב"א ובדברי המגיה בריטב"א הנדמ"ח שהאריך בזה. ובתוספות הרא"ש כתב, דקודם שהוא סמדר לא מיקרי "נטע רבעי", ובמשנה הלוא כתוב "נטע רבעי".

מתחלל עליו, **ומשתכר בסלע** שאינו נותן, **ומעשר** [2302] **שני שלו** על ידי המשיכה, כי מעשר שני ממון הדיוט הוא ונקנה במשיכה. [2303]

והרי **מני** היא משנה זו?

אילימא רבי מאיר היא, הסובר: מעשר שני ממון גבוה הוא, אם כן דינו כהקדש לענין קנין, **ואמאי משתכר בסלע** מפני שקנה במשיכה, והרי בהקדש "**ונתן את הכסף וקם לו**" ["ויסף חמישית כסף ערכך עליו וקם לו"] **אמר רחמנא**, ואין שטר וחזקה קונים קרקעותיו, ולא משיכה את מטלטליו, אלא כסף בלבד!?

אלא לאו בהכרח **רבי יהודה** ש"מעשר שני ממון הדיוט הוא", ומשום הכי קונה במשיכה. [2304]

ואם כן תיקשי, למה קיימא לן כרבי מאיר משום שבית הלל סוברים כמותו, והרי מאידך גיסא סתם משנה היא כרבי יהודה!?

ומשנינן: **לעולם**, כלומר: אכן **רבי יהודה** היא משנה זו, **ומכל מקום** קיימא לן כרבי מאיר, משום ד**הכא חד סתמא**, כלומר: כרבי יהודה לא סתם לן רבי אלא פעם אחת במשנה זו ד"משך הימנו", **והכא תרי סתמי**, כלומר: ואילו כרבי יהודה סתם לן רבי שני פעמים,

---

[2302] הגירסא ברש"י היא: "**מפני** שהמעשר שני שלו"; והמהרש"ל הגיה ברש"י על פי הגירסא במשניות, וכתב שיתכן בכוונת רש"י שהוא מפרש את כוונת המשנה: "**מפני** שהמעשר שני שלו"; ובר"ש הגירסא כלפנינו, וראה לקמן בהערה, שרש"י והר"ש חלוקים בביאור המשנה.

[2303] ואין אומרים ברשות בעליו המעשר הוא שהתייקר, שלא קנאו במשיכה אלא כשנתן את הכסף, ויהיה צריך לחללו בשנים, רש"י; וכדמפרש ואזיל.

[2304] א. המשנה נתבארה על פי רש"י; ואולם צריך ביאור: הרי אם מעשר שני ממון הדיוט הוא, ממונו של הבעלים הוא, ואם כן, אף שקנה ממנו במשיכה, מכל מקום למה יתחלל המעשר השני במשיכה, והרי אין כאן אלא העברת בעלות מבעלים הראשונים לבעלים שניים, והבעלים החדשים צריכים לחללו, ומאחר שנתייקר ועמד על שנים יחללו בשנים!? ועוד, איך אפשר שיהיה החילול שהוא מדאורייתא נעשה על ידי משיכה, והרי משיכה אינה קונה במטלטלין אלא מדרבנן, לפי מה דקיימא לן כרבי יוחנן בבבא מציעא מז ב ש"דבר תורה מעות קונות"!? ב. והר"ש במשנה שם, מפרש שלא כמו שכתב רש"י כאן שהמעשר השני נתחלל על ידי הסלע, וכך פירש שם: "**וסלע של מעשר שני שלו**, דבאותו סלע שנותן למוכר, אינו מתחלל כי אם חצי מעשר, כיון דהשתא מיהא שוה שני סלעים, וחצי האחד מתחלל והוא שלו, והיינו דתני: **וסלע של מעשר שני שלו**, דלא תימא כל המעשר נתחלל בסלע שנותן למוכר, דשוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל, להכי אשמועינן דמחללו על סלע והוא שלו, ושניהן טעונין הבאת מקום המוכר והלוקח. **וראה** "**חזון איש**" שביעית סימן י סקי"ג ד"ה אחרי כותבי, שהביא שם פירוש הר"ש, [ודברי רש"י בסוגייתנו לא הביא], והביא שם מתוספתא פרק ד ממעשר שני [ראה שם], שרבן שמעון בן גמליאל חולק, והוא סובר שהחילול נעשה בסלע אחד, וז"ל: "ורשב"ג פליג, וסבירא ליה **דשער של מעשר שני משתער לפי השער של קנין שבין המוכר והלוקח**, והלכך משך בסלע ועמדו בשתים, נותן סלע וזהו פדיונו, אבל אין סברא לומר, דרשב"ג סבר דהפדיון חייל בשעת משיכה, שהרי אין על מה לחול הפדיון, ודין זה אינו אלא למאן דאמר: מעשר שני ממון הדיוט, אבל לדידן דמעשר שני ממון גבוה הוא, אין משיכת הפירות עושה קנין עד שיפדה"; וראה עוד שם בד"ה והר"מ מה שכתב בביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד [מעשר שני ח ז] בזה, וראה גם ב"חידושי רבינו חיים הלוי" על דברי הרמב"ם. ג. כתב כאן הרש"ש: "ונראה לי דחייב גם כן בחומש שני סלעים, דהוה כפודה מעשר שני שלו, וכמו שניתן לו במתנה"; וכנראה שדבריו נאמרו לפי פירוש הר"ש, כי לפי פירוש רש"י לא יתכן שיהיה החילול בסלע, ויתן חומש שני סלעים.

כי את אותה משנה - בה נחלקו בית הלל ובית שמאי, ובית הלל כרבי יהודה - שנה רבי הן במסכת מעשר שני והן במסכת עדיות, ומשום כך הלכה כמשנה זו.
ותמהינן עלה: **ואי סתמא דוקא**, כלומר: אם אכן הלכה כסתם משנה, **מה לי חד סתמא מה לי תרי סתמי** [מה מעלה יש בשנים נגד האחד]!?
אלא **אמר רב נחמן בר יצחק**: **הלכה כרבי מאיר**, **הואיל ותנן בבחירתא** [מסכת עדיות נקראת "בחירתא", משום שכל דבריהם העידו מפי הגדולים, והלכה כמותן] **כוותיה** דרבי מאיר, שהרי דברי בית הלל נשנו גם במסכת עדיות, וכפי שנתבאר.

דף נה.

תנן התם במסכת שקלים:
בהמה שנמצאת מירושלים למגדל עדר, בין ירושלים למקום הנקרא "מגדל עדר", **וכמדתה** - כמדת המרחק שמירושלים למגדל עדר - **לכל רוח** מרוחות ירושלים:
תולים אנו שבהמה זו קרבן היא, כי רוב הבהמות היוצאות מירושלים קרבנות הן, אלא שאין אנו יודעים לאיזה קרבן הקדשו; ולפיכך: אם מצא **זכרים** שהם ראויים לעולות: יקרבו **עולות**, כי תולים אנו שעולות המה, ומפרש לה ואזיל.
ואם מצא **נקבות**: יקרבו ל**זבחי שלמים** הבאים מן הנקבות, ומפרש לה לקמן.
ומקשינן על מה ששנינו: "זכרים, עולות": **אלא זכרים עולות הוא דהוו**, [וכי אטו זכרים בהכרח שעולות הן], ואילו **זבחי שלמים לא הוו**!? והרי שלמים באים אף מן הזכרים.[2305]
אמר תירץ **רבי אושעיא**: אין כוונת המשנה שזכרים יקרבו עולות, ונקבות יקרבו לשלמים; אלא **הכא בבא לחוב בדמיהן**, **עסקינן**, כלומר: משנתנו עוסקת במי שבא לעשות תקנה לבהמה הנמצאת, לחללה ולהביא את דמיה לאותו קרבן שהיתה, ובבהמה מסופקת אם עולה היא או שלמים, מקבל הוא לעשות להן תקנה לצאת מידי ספק.
והכי קאמר: אם מצא זכרים **חיישינן שמא עולות** הן, וצריך להביא בערך הבהמה אף עולה מלבד שלמים, [ואילו אם מצא נקבות שאין לחוש בהן לעולות, יביא בדמיהם

[2305] הקשה ה"פני יהושע": "מאי מקשה, נהי דאיכא לספוקי בשלמים כמו בעולות, אפילו הכי איכא למימר, דאיכא נמי מיעוט בהמות חולין [וכמו שכתב רש"י, **שרוב** הבהמות היוצאות מירושלים קדשים הם], שמצטרפין למחצה עולות [שהרי יכול להקריבם לכל מה שירצה], ושפיר מצי לאקרובינהו עולות, דהוי ליה שלמים מיעוטא", **וראה מה שיישב שם**, וראה מה שכתב בזה "המקנה"; [וצריך ביאור: דאכתי תיקשי: למה מקריב הוא דוקא לעולה ומשום ששלמים מיעוטא הם, הרי כמו כן יכול להקריבם לשלמים משום שמיעוט עולות הם; וזה לפי מה שנקט ה"פני יהושע", דבזכרים לבד איכא מחצה עולות ומחצה שלמים]. וראה ב"אילת השחר" שכתב ליישב, שזה הוא רוב משני סוגים ומשני שמות, כי אם הם עולות, דינם להקריב עולות, ואם הם חולין אין צריך להקריבם עולות אלא יכול להקריבם עולות, וראה מה שהביא בזה בשם שו"ת רבי עקיבא איגר סימן פה, וראה עוד ב"שערי ישר" שער ד פרק ט, [וכל זה הוא לפי מה שנקט ה"פני יהושע", שבזכרים לבד יש מחצה עולות ומחצה שלמים, ובאמת צריך ביאור: זו מנין!?].

שלמים בלבד]; ומביא שתי צרורות דמים בערך הקרבן, ואומר: אם עולה היא בהמה זו, תהא מחוללת על צרור מעות זה, והמעות שבצרור השני יהיו לשלמי נדבה; ואם שלמים היא, יהיו המעות מחוללים על צרור הדמים השני, והמעות שבצרור הדמים הראשון יהיו לעולת נדבה; ומביא באלו עולה ובאלו שלמים.

ומה שמבואר במשנה זו שיכול לחלל במעות את הקרבנות ואף שאין בהם מום, **רבי מאיר היא, דאמר: הקדש במעילת מזיד מתחלל**, וכן מתחלל הוא על ידי חילול במעות במזיד.[2306] ותמהינן עלה: והרי אפילו אם יש מעילה וחילול במזיד, הרי אין זה אלא בדבר שקדוש בקדושת בדק הבית, אבל בהמה הקדושה **בקדושת הגוף** כקדושת הקרבנות [וקדושת כלי שרת], **מי מתחלל** בלי מום!?

[2306] א. נתבאר על פי רש"י; והתוספות תמהו על זה: "שהרי לא מצינו דסבר רבי מאיר דתמימים נפדין יותר משאר תנאים, ולא שייך זה כלל בפלוגתא דידיה ורבי יהודה", ולכך פירשו באופן אחר, ראה שם; וראה בביאור שיטת רש"י הסובר שלפי רבי מאיר יש חילול בתמימים כמו שיש בהם מעילה במזיד, ב"שמועות קידושין" אות קמה מה שהביא מדברי האחרונים בזה; וראה עוד אופן אחר מחודש מאד בביאור דברי רש"י ב"פני יהושע". וראה ב"שמועות קידושין" שם, שהביא מדברי רש"י בבבא מציעא נז ב, שסיבת היציאה לחולין בהקדש, הוא מה שהמועל בהם מתחייב לשלם להקדש קרן וחומש; והנה לעיל נד ב מבואר בפשוטו, שסיבת חיוב המעילה הוא מה שההקדש יוצא לחולין, ולפי זה נמצא שחיוב קרן וחומש במעילת הקדש, וחיוב קרבן המעילה אינם על אותו ענין, שהקרן וחומש הוא על מעשה ההוצאה, ואילו מעילה אינו מתחייב אלא משום שנתחייב קרן וחומש שהוא המוציא לחולין, ומחודש הוא מאד. ב. התוספות פירשו את דברי הגמרא באופן אחר, וז"ל: "לכך פירש ר"י: דלעולם קסבר בעלמא, דתמימים אינן נפדין כגון דרך חילול, והכא מיירי שנתכוין לגוזלה ולקנותה מיד המקדיש ולזכות בה, ובכי האי גוונא שרי, ואחר שהוציאה לחולין עלה בדעתו לחוב בדמיהן". ונחלקו המפרשים בהבנת דבריהם: המהרש"ל והרש"ש מפרשים, דהכא במאי עסקינן שמוצא הבהמה נתכוין לגוזלה, ומתוך כך יצאה לחולין, כי מעילה במזיד מוציאה לחולין, ושוב עלה בדעתו לשלם להקדש ככל הספיקות שיתכן בזה, [ואף שמעיקר הדין חייב הוא לשלם, מכל מקום כתבו התוספות ש"**עלה בדעתו** לחוב בדמיהן", משום שהוא לא היה חייב לשלם להקדש אלא כערך הבהמה, ויאמר להקדש "הרי שלך לפניך", ואילו הוא קיבל על עצמו לשלם מכיסו כדי לצאת ידי כל הספיקות אם עולה היא או שלמים, וכמו שכתב ה"**חזון איש**" הובא בליקוטים הנדמ"ח]. ולפירוש זה בדבריהם, תיקשי לשונם שכתבו: "ובכי האי גוונא שרי", שאינו מובן מה כוונתם בזה. אבל בתוספות הרא"ש [וכך פירשו שאר הראשונים] כתב, וז"ל: "בבא לחוב בדמיהן, היינו שבא [**עכשיו**] לגזול בהמה זו מן ההקדש ולהוציאה מרשותו, כדי להתחייב להקדש כל מה שנוכל לספק שגזל וכו'; וקסבר רבי אושעיא, דאף על פי שמתכוין לגזול מן הקדש, מכל מקום שרי, כיון שמתכוין לשם שמים כדי לעשות תקנה להקריב כל הספיקות", [והמהרש"א מבין כוונת התוספות שלנו, על דרך זה, וראה ברש"ש שכתב עליו שאין דבריו נראים; ומיהו לשון התוספות בד"ה קדשים קלים שכתבו "יביא בהמה אחרת ויאמר אם זו עולה **הרי אני גוזלה**", משמע כהבנת מהרש"א]. ויש להוסיף בזה ביאור, כי לכאורה מצד הגזילה הרי אינו **מחוייב** ליתן ככל הספיקות, אלא יביא מעות ויהיו על המעות ככל הספיקות שהיו על הבהמה, [וכדלעיל בשם ה"חזון איש"], ואם כן מה שמתחייב ליתן ככל הספיקות, אינו אלא נדר שהוא נודר, ואם כן למה יותר לו לגזול, ידור ולא יגזול; זה אינו, כי אם היה נודר סתם, לא היו המעות **תמורת** הבהמה שנמצאה, ולכן צריך הוא לגזול, וכשמשלם נעשים כל תשלומי הספיקות **תמורת** הבהמה, כי כך הוא עושה: מביא מעות, ואומר: "אם עולה היתה הבהמה הרי מעות אלו לתשלום מעילתי, ואם לא אין מעות אלו לתשלום מעילתי, אלא מעות נדבה", ושוב מביא מעות אחרים, ואומר: "אם שלמים היו, כי אז מעות אלו לתשלום מעילתי, ואם לא יהיו המעות לנדבה". ג. יש לעיין לדעת התוספות ושאר הראשונים, דאכתי תיקשי, לדעת רבי מאיר למה אין חל פדיון בתמימין, וכי אטו כוונה מיוחדת לגזילה צריך כדי שתהא חשובה מעילה, והרי אם הוא מחלל הרי הוא כאילו גוזל ונותן תמורה, ואכתי תיקשי, שיועיל כל חילול מדין מעילה במזיד!? **וראה** "חזון איש" המובא בליקוטים הנדמ"ח.

והתנן במסכת מעילה [יט ב]: **אין מועל אחר מועל במוקדשין**, אין שתי מעילות בחפץ אחד של הקדש, ומשום שבמעילה ראשונה כבר יצא החפץ לחולין, [2307] ושוב אין השני חייב מעילה אם נהנה ממנה בשוגג -

אלא בבהמה של קדשי מזבח הראויה לקרבן, **ובכלי שרת בלבד**, שאלו אין יוצאין לחולין על ידי מעילה ; **כיצד**:

היה האחד **רוכב על גבי בהמה** של קרבן, **ובא חבירו** אחריו **ורכב** אף הוא, **ובא חבירו ורכב** אף הוא: **כולם מעלו**, ומביאים קרבן מעילה; וכן אם **היה** האחד **שותה בכוס של זהב** שהיא כלי שרת, **ובא חבירו** אחריו **ושתה** אף הוא באותו כלי שרת, **ובא חבירו** אחריו **ושתה** אף הוא, **כולם מעלו**. [2308] הרי שאין בהמת קרבן יוצאת לחולין על ידי מעילה, וכן לא על ידי חילול במעות!?

ומשנינן: **ההיא** משנה ד"מועל אחר מועל"

- **רבי יהודה היא**, [2309] ולשיטתו אכן אין בהמת קרבן יוצאת לחולין -

---

[2307] הנה כשהוציא את החפץ מרשותו, אכן פשוט הוא, שאין מועל אחר מועל, שכבר יצא כל ההקדש לחולין, אבל כשנהנה מן ההקדש, אם ובאיזה אופן אמרו בזה ש"אין מועל אחר מועל", ראה מה שיתבאר בזה בהערה 4.

[2308] א. משמע, שבשאר מוקדשין, אם רכב האחד ואחר כך רכב השני אין השני מועל, כי הראשון ברכיבתו הוציא לחולין את כל ההקדש; והקשו הראשונים, ממה ששנינו בתוספתא [מעילה ב א]: "קורדום של הקדש, ביקע בו, ובא חבירו וביקע בו, כולן מעלו" [והכריחו הראשונים, שאין הנידון בכלי שרת], הרי מבואר, שבמעילה של הנאה, לא יצא לחולין כל ההקדש ועדיין זה שבא אחריו מעל, ואם כן, כשרכב על גבי בהמה של מוקדשין, אפילו כשאינה של קרבן יש לנו לומר שימעלו כולן!? וה"משנה למלך" [מעילה ו ד] סיכם את שיטות הראשונים בישוב קושיא זו, ובביאור מה ששנינו כאן שאין מועל אחר מועל במוקדשין, [והובאו כאן רק חלק מדבריו שם]: **שיטת התוספות בסוגייתנו** [כפי שפירשה ה"משנה למלך" שם בד"ה ואין מועל], דבמעילה של הנאה כשנתכוין ליהנות ולהשיבו, ולא נתכוין כלל לקחת את ההנאה מרשות שאינה שלו, כי סבור שהוא שלו, בזה כולן מעלו, וזו היא ששנינו בתוספתא גבי קורדום שכולן מעלו, ומה ששנינו כאן שברוכב אחר רוכב אין מעילה לשני במוקדשים אלא בקרבן בלבד, היינו כשהוא סבור שהוא של חבירו והוא מתכוין לגנזולה מחבירו כדי ליהנות בה, וזה חשוב הוצאה מרשות לרשות ויצא כל הכלי לחולין, אף שלא נתכוין להוציא את הכל אלא את ההנאה בלבד. **שיטת הריטב"א** [כפי שפירשה ה"משנה למלך" שם בד"ה ודע שמדברי]: הן בתוספתא והן במשנה אנו עוסקים באופן שהוא סבור: של חבירו הוא, והחילוק הוא, שאם נתכוין להוציא רק את הנאת ההשתמשות כי אז אין יוצא לחולין כל ההקדש, אלא כנגד טובת הנאה שבו, וזו היא ששנינו בתוספתא כולן מעלו; אבל אם נתכוין לגזול מחבירו את כל החפץ, כי אז יש חילוק בין מוקדשין סתם, שבהם יצא הכל לחולין, לבין קרבן ובכלי שרת שאינו יוצא לחולין, [והביא שם, שהתוספות דחו פירוש זה, כי "שואל שלא מדעת גזלן הוא"]. **שיטת התוספות בפרק השואל** [כפי שפירשה ה"משנה למלך" שם בד"ה ודע שהתוספות]: אפילו אם כסבור הוא שהוא שלו, ונטל את ההקדש על מנת להשתמש בו, יצא כל ההקדש לחולין, וזו היא משנתנו; והתוספתא עוסקת בגזברים, שבהם אפילו כסבור הוא של אחרים אינו מועל, ומשום שהגזבר אינו מכוין להוציאו מרשות שהוא שם, שהרי עד האידנא היה ברשותו ועכשיו נמי ברשותו, ומשום הכי אינו יוצא לחולין, אבל באיניש דעלמא שאינו גזבר, אף שסבור שהוא שלו, הרי מכוין להוציאו מרשות ההקדש. ב. הנה לדעת ה"שער המלך" שהובא לעיל נד ב, הוקשה לתוספות לעיל, איך אמרו דבבהמה וכלי שרת יש מעילה, והרי כיון שאין יוצא לחולין אין מעילה, וכמבואר לעיל, ולדבריו תירצו התוספות שם, שלא אמרו כן אלא במעילה של הוצאה ולא במעילה של הנאה; ויש לתמוה: הרי לפי המבואר בתוספות כאן, אף גבי בהמה וכלי שרת אנו עוסקים במעילה של הוצאה, ומכל מקום יש מעילה, וצריך תלמוד.

[2309] א. כתב רש"י: "ההיא רבי יהודה היא, מדקתני אין מועל אחר מועל, אלמא מקמא הוא דנפיק לחולין אף על גב דשוגג הוא, דאי מזיד ליכא מעילה, והאי סברא לרבי יהודה הוא דשמעת ליה, דאמר במתניתין: הקדש בשוגג מתחלל"; כלומר: אין הגמרא מתכוונת לעשות אוקימתא שמשנה זו רבי יהודה היא, אלא שבהכרח רבי יהודה

אבל **הא** - המשנה ד"בהמה הנמצאת" - הרי **רבי מאיר** היא הסובר שאף במזיד הוא מתחלל, ויש לומר שבמעילת מזיד מתחלל אף קרבן, וכדמפרש ואזיל.

ואכתי מקשינן: והרי **מדרבי יהודה נשמע לרבי מאיר**!? וכי **לאו אמר רבי יהודה: הקדש בשוגג מתחלל**, ומכל מקום **קדושת הגוף לא מתחלא** [אינה מתחללת] אפילו בשוגג, **לרבי מאיר נמי**, **אף** על גב **דהקדש במזיד מתחלל**, מיהו **קדושת הגוף לא מתחלא**!?

ומשנינן: אי אתה יכול ללמוד ממעילת שוגג שאמר בה רבי יהודה שקדושת הגוף לא מתחללת, למעילת מזיד בקדושת הגוף אליבא דרבי מאיר, ומשום:

דהתם - במעילת שוגג שעוסק בה רבי יהודה - הא **לא קא מכוין לאפוקינהו לחולין** [אינו מתכוין להוציאו לחולין] שהרי במעילת שוגג הוא עוסק, ומה שיוצא ההקדש לחולין הוא גזירת הכתוב ממה שחייבתו התורה בקרבן מעילה. [2310]

אבל **הכא** - במעילת מזיד לרבי מאיר, או בחילול במעות במזיד - הרי **קא מכוין לאפוקינהו לחולין**, [מתכוין הוא להוציא את ההקדש לחולין], שהרי יודע הוא שהקדש הוא, ולפיכך יוצא ההקדש לחולין על ידי המעילה או החילול במעות.

כאן שבה הגמרא לדברי רבי אושעיא, שביאר את המשנה בשקלים גבי בהמה הנמצאת, שהיא כדברי רבי מאיר הסובר שהקדש במזיד מתחלל; ותמהה הגמרא על כך:

אימר דשמעת ליה [עד כאן לא שמענו] **לרבי מאיר** שהקדש במזיד מתחלל, **ב**הקדש של משנתנו הקדוש לבדק הבית [2311] שהוא **קדשי קדשים**, וכולו לגבוה, והוא הדין שאר

היא, כי מאחר ששנינו בה "אין מועל אחר מועל במוקדשין", מוכח שאפילו בשוגג הוא מתחלל, וזה בהכרח כרבי יהודה הסובר: הקדש בשוגג מתחלל. ב. והנה לכאורה, אם אך נמצא איזה אופן שתתקיים בו המשנה ד"אין מועל אחר מועל" אפילו לרבי מאיר, שוב אין כאן הכרח דלא כרבי מאיר הסובר שבמעילה של הוצאה גמורה אין יוצא לחולין, שאם כי סתמא קתני, מכל מקום כיון שלשיטת רבי מאיר אין חיוב מעילה כלל במעילה של הוצאה גמורה, שוב ממילא אין המשנה כוללת אופן זה, שהרי לא אמרה אלא שאין מועל אחר מועל, ומעילה של הוצאה בשוגג אינה מעילה כלל. ואם כן יש לדון לפי שלשת השיטות שנזכרו לעיל בביאור המשנה ד"אין מועל אחר מועל", [היינו: לשיטת תוספות בסוגייתנו, כשנתכוין לגזול כדי להשתמש, ולשיטת התוספות בהשואל, אפילו כשהיה סבור שהוא שלו, ולשיטת הריטב"א כשנתכוין לגזול את כולה], אם שייך לומר שלא יתחייב במעילה כיון שהיה זה "מקח טעות" כי אילו היה יודע שהוא שלו לא היה לוקח. ולשון תוספות הרא"ש הוא: "גם המקשה ידע מעיקרא דרבי יהודה היא, דכרבי מאיר לא מיתוקמא, דכיון דסבירא ליה דבשוגג אין מתחלל, אם כן משכחת לה מועל אחר מועל אפילו בקדושת דמים, אף אם נתכוין לגנוזלה, שהרי בשוגג אינה יוצאה לחולין, ומעילה איכא משום דמתהני". והרשב"א כתב דלא כרש"י והתוספות הרא"ש, שכתב בקושיית הגמרא: "וקא סלקא דעתין השתא, דמתניתין רבי מאיר היא, דסתם מתניתין רבי מאיר; ואף על גב דאמרינן לעיל, דלרבי מאיר אין הקדש מתחלל בשוגג אלא לענין אכילה בלבד, ומתניתין דהכא משמע, דאפילו ברוכב מעל הראשון מיהא בשאר קדשים, דמדקאמר "אין מועל אחר מועל [אלא בבהמה וכלי שרת בלבד, כיצד: היה רוכב וכו'] " משמע, דראשון מעל; לא קשיא, דהא פרישנא לעיל, דלאו דוקא אכילה, אלא הוא הדין לכל שאר הנאות, ולאפוקי מקח וממכר בלבד".

[2310] נתבאר על פי רש"י שכתב: "דאילו שוגג לא מכוין לאפוקינהו לחולין, וגזירת הכתוב מדמחייביה רחמנא קרבן מעילה". בפשוטו כוונתו היא, כי אם לא היה מתחלל למה תחייבנו התורה מעילה, ועל דרך שאמרו לעיל נד ב: "ולא אמרו בשוגג מתחלל אלא לענין קרבן בלבד".

[2311] א. דסתם "הקדש" לבדק הבית משמע, רש"י. ב. בפנים נתבאר באופן שהגמרא קוראת להקדש בדק הבית "קדשי קדשים", ומיהו אינו מוכרח, כי יש לפרש את כוונת הגמרא, שלא שמענו ממשנתנו אלא לענין עולה שהיא

קדשי קדשים שכולו לגבוה; אבל **בקדשים קלים** שאין כולו לגבוה אלא אף לבעלים יש בו חלק **מי שמעת ליה** דהקדש במזיד מתחלל, עד שאתה מפרש את המשנה בשקלים - העוסקת אף בשלמים שהם קדשים קלים - כרבי מאיר!? [2312]

אמר ליה ההוא מרבנן ורבי יעקב שמיה: והרי הדברים **קל וחומר**: אם **קדשי קדשים מתחללים** במזיד אליבא דרבי מאיר, **קדשים קלים לא כל שכן** שיתחללו במזיד לשיטתו.

איתמר נמי: **אמר רבי חמא ברבי עקיבא**, [2313] **אמר רבי יוסי ברבי חנינא**:

אומר היה רבי מאיר: **הקדש במזיד מתחלל**, **בשוגג אין מתחלל**, **אחד קדשי קדשים**, **ואחד קדשים קלים**, ואף שלא שמענו לו שיאמר כן אלא בקדשי קדשים, מכל מקום הרי הדברים **קל וחומר**: אם **קדשי קדשים מתחללים** במזיד, **קדשים קלים לא כל שכן** שיתחללו במזיד.

דף נה:

תהי בה רבי יוחנן בדברי רבי אושעיא, שפירש את המשנה בשקלים שהיא עוסקת בבא לחוב בדמיהן, ולחללן כפי שמצאן תמימות:

והרי אסור לחלל בהמת מזבח תמימה, ומשום שנאמר [ויקרא כז כז]: "ואם בבהמה הטמאה ופדה בערכך", ופירשו חז"ל במסכת מנחות [קא א], ש"בהמה טמאה" היינו בהמה בעלת מום, הרי למדנו שאין לפדות אלא בהמה בעלת מום קבוע -

ואם כן תיקשי: **וכי אומרים לו לאדם**, **עמוד וחטא** לחלל בהמת קרבן תמימה, **ובשביל שתזכה** לתקן את הקרבת הקרבן שנמצא!? [2314]

קדשי קדשים, כי קרבן שהוא קדשי קדשים דומה לבדק הבית שכולו לגבוה, אבל אין בכלל לשון הגמרא שקדשי בדק הבית נקראים "קדשי קדשים", וראה לשון רש"י; ומלשון תוספות נראה, שהגמרא קוראת לקדשי בדק הבית "קדשי קדשים", וראה שיטה לא נודע למי, שכתב: "דלא אשכחן בתלמודא דקרי לבדק הבית קדשי קדשים".

[2312] א. הריטב"א הוסיף ביאור: "והשתא קא סלקא דעתין דכיון דיש לו חלק בקדשים קלים, כשמתכוין לגזול לא חשיב כמוציאו מרשות הקדש ומוליכו לרשות בעלים", וביאור זה הוא על פי שיטתו שהוא מפרש כהתוספות הרא"ש. ולכאורה משמע כוונתו, כי היות ויש לו חלק בקרבן, אם כן אין זה גזילה והוצאה מרשות לרשות, כי כבר קודם הגזילה היה לו חלק בה; אלא שצריך ביאור, והרי לא זה שגוזל הוא הבעלים של השלמים, וצריך תלמוד כוונת הריטב"א. ב. לכאורה תמוה: מה בכך אם נאמר שרק עולה מתחללת ולא שלמים, והרי יכול לומר: אם עולה היא תתחלל על בהמה זו, ואם שלמים היא תהיה היא עצמה לשלמים ולא יחללנה כללו? ותירצו התוספות: אי אפשר להקריב את הבהמה הזו בעצמה לשלמים, שהרי יש בה גם חשש שהיא בכור ומעשר, וכמבואר בהמשך הסוגיא, ואין מתנות הדמים שלהם שוות, כך שאינו יכול להקריבה לשלמים, ומוכרח הוא לחללה.

[2313] העיר הגרי"פ על הגליון: אפשר דצריך לומר: בר עוקבא.

[2314] א. נתבאר על פי רש"י. ולשיטת התוספות כפי שהבינם המהרש"ל שמתחילה גזלם ועכשיו בא לחוב בדמיהן, פירש המהרש"ל דהכי מקשה: הרי הדבר נראה כאילו פודה אותם תמימין, דמי יודע מה היה במחשבתו, כי אם הוא לבדו. ולפירוש המהרש"א בתוספות שהוא כפירוש שאר הראשונים בגמרא, שהמוצא מתכוין לגזול את בהמת ההקדש כדי לחוב בדמיהן, ביאור קושיית הגמרא היא: איך יאמרו לו לחטוא ולמעול בקדשים, כדי לזכות את ההקדש בדמיהן. ב. נראה מסתימת לשון רש"י, וביותר ממה שכתב בד"ה אלא אמר רבי יוחנן: "לא היא ולא דמיה קריבין בעודה תמימה", שלא נחלק רבי יוחנן על רבי אושעיא שלדעת רבי מאיר אכן אפשר לחלל בהמה תמימה.

אלא אמר רבי יוחנן לפרש את מה ששנינו "זכרים עולות":
המשנה בשקלים אינה עוסקת כשבא לתקנן ולחללן כשהן תמימים כפי שנמצאו, אלא **ממתין לה** [2315] לבהמה שמצא **עד שתומם** במום קבוע, ויהא מותר לחללה -
ומייתי [מביא] - זה שבא לתקנה שיבואו דמיה לידי הקרבה - **שתי בהמות** אחת לעולה ואחת לשלמים, **ומתנה**: אם בהמה זו שנמצאת עולה היא, תהא זו לעולה תחתיה, והשניה תהא לשלמי נדבה; ואם שלמים היא, תהא תחתיה הבהמה שהביא לשלמים, והשניה תקרב לעולת נדבה. [2316]
אמר מר במשנה בשקלים: **זכרים עולות**, ומפרשינן לה, שחושש אף לעולה מלבד לשלמים; ומקשינן: **ודילמא תודה היא**, ואינו מתקן צד ספק זה!? [2317]
ומשנינן: **דמייתי נמי תודה**, אכן מביא הוא גם דמים או קרבן לתודה מספק, ומכליל אותה בהתנאתו. [2318]
ואכתי מקשינן: **והא** תודה **בעיא לחם**!?
ומשנינן: **דמייתי נמי לחם**, אכן מביא הוא גם לחם.
ואכתי מקשינן: **ודילמא אשם הוא**, ואינו יכול לתקנו בהתנאה, כי אין האשם בא בנדבה!? [2319] ומשנינן: **אשם** ["אשם גזילות" ו"אשם מעילות" ו"אשם שפחה חרופה"] בא

[2315] אף שהנידון הוא על בהמת זכר, מכל מקום נקט לשון נקיבה, משום שבהמה לשון נקיבה היא.
[2316] בפשוטו נראה, שאף לפי פירוש זה, מיירי בבא לחוב בדמיהן, ולא מעיקר הדין הוא, ואף שחיללה, מכל מקום הוא אינו צריך אלא להביא מעות, ויהיה הספק עליהם כשם שהיה הספק על הבהמה, אלא שהוא קיבל עליו לצאת מידי כל הספיקות, וכן מבואר ב"חזון איש" בתוך דבריו על תוספות ד"ה אשתכח.
[2317] הקשה ה"פני יהושע": הרי ודאי רוב הקרבנות הם עולה ושלמים, ואם כן נאמר: "כל דפריש מרובא פריש"!? וראה מה שיישב שם; וראה מה שנתבאר בהערה בעמוד א בשם ה"אילת השחר" ומ"שערי ישר", שאי אפשר לצרף רוב משני סוגים. ומיהו כאן יש לומר, שאחר הבאת קרבן לעולה ולשלמים, שוב יש כאן רוב שכבר נפטר, וראה היטב במה שהביא שם ב"אילת השחר" בשם רבי עקיבא איגר.
[2318] הקשו התוספות: למה צריך להביא בהמה אחרת לתודה, כי הניחא עולה ושלמים אינו יכול להביא בהמה אחת כי אין זביחתם שוה, אבל תודה ושלמים הרי שוים הם, ויכול להתנות ולומר: אם שלמים היתה הבהמה כי אז בהמה שמביא תהא לשלמים, ואם תודה היא תהא הבהמה שמביא לתודה; ואף שחלוקים הם לענין זמן אכילתם, שהשלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד והתודה ליום ולילה, מכל מקום יאכלנה ליום ולילה, [וראה שם שהוכיחו, שאין לומר את הטעם משום: "אין מביאין קדשים לבית הפסול"]!? ותירצו: היות והתודה צריכה לחם, ולחם בפני עצמו אינו בא בנדבה, אם כן אין יכול לתקן באופן זה, שאם יעשה כן לא יוכל להביא לחם, כי אפשר שהקרבן הוא שלמים ולא תודה, ולכן צריך להביא שתי בהמות, ואז אחת הבהמות היא תודה שהיא באה בנדבה, ועמה יביא לחמה, [ואף שלשון הגמרא משמע, שהתירוץ: "דמייתי נמי תודה" הוא קודם שידענו שהוא צריך להביא גם לחם].
[2319] הקשו התוספות: הרי יכול לומר על אותה בהמה שהביא לשלמים, שאם הבהמה הנמצאת אינה שלמים אלא אשם, תהא בהמה זו לאשם, שהרי מתנות הדם שוין באשם ובשלמים!? ואם כי לא יוכל לסמוך, כי רק שלמים טעונים סמיכה ואילו אשם אינו טעון סמיכה [ראה "פני יהושע" והגהות "חשק שלמה" והגהות ר"ש מדסוי שתמהו על זה, ראה שם], ונמצא שהוא ספק משתמש בקדשים, הרי סמיכה לא מעכבא!? ותירצו, שהשלמים טעונים נסכי חובה, ולא יוכל להביאם, ואם כי יכול להביא נסכי נדבה, הרי אין נסכי חובה ונסכי נדבה שוין, שנסכי חובה לספלים שעל המזבח, ואילו נסכי נדבה מזלפן על גבי האישים, [וב"ברכת אברהם" תמה: הרי נסכים אין מעכבים, ובמה עדיף נסכים מסמיכה; וראה עוד תירוץ אחר בדבריהם בד"ה ודילמא בשם השר מקוצי]. והרמב"ן כתב על

מן האיל שהוא **בן שתי שנים**, והכא במאי עסקינן **דאישתכח בן שנה** [הבהמה שנמצאת היתה בת שנה], ואין לחוש שמא אשם היא. ומקשינן: **ודילמא אשם מצורע** [2320] **הוא**, או **אשם נזיר הוא**, שהם באים מן הכבש שהוא בן שנה!? ומשנינן: אשמות אלו **לא שכיחי** [אינם מצויים], ואין חוששים להם.

ואכתי מקשינן: **ודילמא פסח הוא** שהוא בא זכר ובן שנה!?

ומשנינן: ממה נפשך אין לחוש לו, כי **פסח בזמנו מזהר זהירי ביה** [זהירים בו האנשים] שלא ייאבד, ואין לחוש שמא הבהמה הנמצאת קרבן פסח היא ; **ואילו פסח שלא בזמנו** [שעבר זמנו] הרי **שלמים הוא**, [2321] וכשמתנה על השלמים, כבר התנה גם עליו.

ומקשינן: **ודילמא בכור ומעשר** בהמה **נינהו**!?

זה: "וזה התירוץ אליבא דמאן דסבירא ליה הכי, אבל אליבא דמאן דאמר שניהם לספלים מאי איכא למימר"; ולכן פירש, שאי אפשר לומר שמביא גם אשם, היות ולא נזכר בברייתא אלא עולה ושלמים, ורק על תודה אמרו שמביא גם תודה, מפני שהיא בכלל שלמים.

[2320]א. כתבו התוספות בפירוש אחד, ש"אשם מצורע" נקטה הגמרא אגב "אשם נזיר", כי אשם מצורע יכול הוא להתנות עם אותה בהמה שמביא לשלמים, שהרי אפילו בנסכים שוים הם, [ולפי הרמב"ן שהובא בהערה לעיל אין מקום לקושיא זו]. ב. ועוד תירצו: "באשם מצורע איכא חששא אחרינא, שצריך ליתן מדמו על בהונות מצורע, והכא ליכא מצורע". והנה במנחות ה א: "אשם מצורע שנשחט שלא לשמו, או שלא ניתן מדמו על גבי בהונות, הרי זה **עולה לגבי מזבח**, וטעון נסכים, וצריך אשם אחר להכשירו", וביאר ה"חזון איש", דמכל מקום לכתחילה לא מחללינן, כיון שלא יכול לעשות כמצותו; [ולכאורה סברא זו תלויה במה שנסתפקו האחרונים, אם מתן הבהונות מדם האשם הוא מדיני האשם, או שהוא מדיני המצורע]. ג. ועוד תירצו בשם השר מקוצי, דאין לומר שיתנה אשם בשלמים, דשמא היום או למחר ידע בעל האשם שנאבד האשם, ויביא אחר תחתיו, ולא ידע שנמצא, ויהיה אותו שיביא חולין לעזרה, משום דהוי אשם שנתכפרו בעליו באחר, ולרעייה אזלא, והשתא ניחא דלא מצי להקשות מידי. ותמה ב"אילת השחר", שלפי מה שהובא לעיל מגמרא מנחות, שצריך אשם אחר להכשירו כשלא ניתן מדמו על גבי בהונות, אם כן איך מועיל תירוץ זה על קושייתם, שיתנה באשם מצורע, והרי הוא צריך אשם אחר להכשירו, ואינו חולין בעזרה!? והיה אפשר לומר, שלאו בדוקא כתבו, שהחשש הוא שמא המחוייב אשם יביא קרבנו אחר שיביאו את זה, כי הוא הדין שיש לחוש בהיפוך, שהמצורע כבר הביא את אשמו, ואז אשם זה הוא חולין בעזרה; אך ראה בהגהות "מראה כהן", שכתב, שאין לחוש לזה, כי יכול להקריב את זה משום "ספק ספיקא", שמא שלמים הוא ולא אשם, ואם תמצי לומר אשם, שמא עדיין לא הביאו הבעלים קרבן אחר, וה"חזון איש" כתב: אבל שמא כבר הביא לא חיישינן, דאם כן הוא עולה לקיץ המזבח. ד. הרש"ש הקשה על תירוצם: מכל מקום יביא ויתנה, שאם אשם הוא זה ויביאו הבעלים אשם אחר, כי אז תהיה בהמה זו לשלמים!? ותירץ, דכל תנאי בלהבא תלוי בדין ברירה, והקושיא היא למאן דאמר: "אין ברירה", והחזון איש כתב: שאינו יכול להתנות על תנאי אם אין הבעלים עתידים להביא, דאכתי דילמא אשם הוא, והבעלים עתידים להביא אחר, ובאופן זה לא חילל הבהמה כלל, ואי אפשר לאוכלה במומה, וזה דלא כהרש"ש. ה. הוסיפו התוספות: "אבל בעולה ליכא למיחש להא אם יביא עולה אחרת, שהרי עולה באה נדבה", וראה מה שהעיר ב"אילת השחר", שאם יביאו הבעלים עולה אחרת אחר שכבר הוקרב עולה לחובתם, דהוי "בל תוסיף", **ראה שם**.

[2321]הקשו התוספות: "ואם תאמר כיון דמזהר זהירי בפסח, איך יבא לידי פסח שלא בזמנו"; ביאור קושייתם: כיון שאומרת הגמרא, שלכן לא חוששים כאן שמא פסח בזמנו הוא, ומשום דמזהר זהירי ביה, אם כן למה היתה הגמרא צריכה להוסיף: "ושלא בזמנו שלמים הוא", הרי אף אם לא היה זה שלמים, כיון שאנו סומכים שבפסח מזהר זהירי, אם כן אין זה פסח שלא בזמנו; וראה מה שתירצו, דמשכחת לה פסח שלא בזמנו גם אצל הזהירים. והרשב"א כתב בשם יש מפרשים [והוא הרמב"ן], שכוונת הגמרא היא, דפסח בזמנו אי אפשר שלא ישמעו, לפי שהם זהירים ומרדפים אחריו, אבל לאחר הפסח יש לחוש שמא רדפו אחריו ולא נמצא, והרי הוא קרב שלמים.

ומשנינן: והרי **למאי הילכתא** [למאי נפקא מינה] יש לנו לחוש לבכור ומעשר!? הלוא רק לענין **למיכלינהו במומן**, שספק בכור וספק מעשר נאכלין במומן לבעלים, ואם כן **הכי נמי** הבהמות שחילל **במומן מתאכלי**, ואוכלן בתורת בכור ומעשר שאין נשחטין באיטליז ואין נשקלין בליטרא. [2322]

אמר מר במשנה בשקלים: בהמה שנמצאת ... **נקבות זבחי שלמים**:

ומקשינן: **דילמא תודה היא** שהיא באה אף מן הנקבה!? ומשנינן: **דמייתי** נמי **תודה**.

ואכתי מקשינן: **והא בעינן לחם**!? ומשנינן: **דמייתי נמי לחם**.

ומקשינן: **ודילמא חטאת היא** שהיא באה נקיבה!?

ומשנינן: **חטאת** באה מבהמה **בת שנתה**, והכא במאי עסקינן **דאישתכח** בהמה נקיבה **בת שתי שנים**. [2323] ואכתי מקשינן: **ודילמא חטאת שעברה שנתה** היא, שהקדישה כשהיתה בת שנתה ועברה השנה!?

ומשנינן: **לא שכיח** שתעבור שנתה.

ואכתי מקשינן: ואם **אשתכח בת שנתה מאי** תקנתה, [ואם נמצאת נקבה בת שנתה כיצד תהא תקנתה]? [2324]

תניא: **חנניא בן חכינאי אומר**: **עז בת שנתה לחטאת** [לשון מקרא הוא, ולסימן בעלמא נקט לשון זו], כלומר: אם מצא בהמה בת שנתה יקריבנה לחטאת.

ותמהינן עלה: יקריבנה **לחטאת סלקא דעתך**!? והרי שמא אינה חטאת.

אלא אמר פירש **אביי** את דברי חנניא בן חכינאי:

אם מצא בהמה בת שנתה יעשה בה **כחטאת** שאינה ראויה ליקרב, כיצד: **כונסה לכיפה** [2325] **והיא מתה מאליה** ברעב, שאין נותנין לה מזונות. [2326]

תנו רבנן:

[2322] נתבאר על פי רש"י; ועיקר כוונת הגמרא היא, שאכן אין תקנה לבכור ולמעשר להביא אחר במקומם, ומיהו מועיל חשש זה לאכול אותם כדין בכור ומעשר שהוממו.

[2323] נמצא לפי תירוץ הגמרא, שהרישא: "זכרים עולות" היינו בבמה בת שתי שנים, ולא בבהמה בת שנתה, ואילו הסיפא: "נקבות זבחי שלמים" עוסקת בבהמה בת שנתה, ולא בבת שתי שנים, **וראה** "**שיטה לא נודע למי**", וראה היטב לשון הריטב"א בד"ה נקבות.

[2324] הקשו הראשונים: הרי לעיל בגמרא גבי "זכרים עולות", הקשתה הגמרא: "ודילמא אשם הוא", ומשנינן: "אשם בן שתי שנים, ואישתכח בן שנה", ולמה לא מקשה הגמרא לעיל כשם שהיא מקשה כאן: "אישתכח בן שתי שנים מאי"!? והרמב"ן לעיל הוכיח מזה כמו שכתב לעיל [והובא בהערה שם], שכל קושיית הגמרא גבי אשם, לא היתה אלא משום שלא נזכר במשנה שהוא חושש לזה, אבל תקנה יש לו על ידי שיתנה על בהמת השלמים שהביא דילמא אשם הוא, וכך אכן יעשה אם מצא בן שתי שנים; אבל התוספות שאינם סוברים כדבריו, תירצו כאן באופן אחר, ראה ביאור תירוצם במהרש"א וב"חזון איש".

[2325] כתב רש"י: לאו דוקא כיפה, או שמא כיפה היתה מתוקנת לכך.

[2326] **ראה** "חזון איש" על תוספות ד"ה אשתכח.

אין לוקחים לכתחילה **בהמה במעות מעשר שני** חוץ לירושלים, משום דכתיב במעשר שני [דברים יד כד]: "וכי ירבה ממך הדרך כי לא תוכל שאתו [את המעשר השני שהפרשת]:: ונתתה בכסף וצרת הכסף בידך", [2327] ועוד, משום שמא תכחיש הבהמה מטורח הדרך.

ומכל מקום אינו אלא דין לכתחילה, אבל בדיעבד חל חילול המעות על הבהמה, ולפיכך:

דף נו.

ואם לקח בהמה במעות מעשר שני:

[2327] לכאורה תמוה, שהרי בכסף זה סופו שיקנה בהמה בירושלים, ואם כן למה לא יקנה אותה חוץ לירושלים!? וראה במאירי שכתב: שכל שלוקח בכסף מעשר חוץ לירושלים צריך להיות דרך חילול, וכבר אמרו [בבא מציעא מד א] טיבעא אפירא לא מחללינן, וכן כתב הריטב"א בקיצור. אבל התוספות תמהו על טעם זה, דהא דבעינן כסף היינו דוקא דרך חילול לקנות דבר שאינו אוכל, שאז צריך לחזור ולמכור, אבל לקנות בהמה כדי להוליכה לירושלים ולאוכלה שם, מותר, ואין צריך כסף, והוכיחו כן מגמרא בבבא קמא, ראה שם. ודעת התוספות, שלכך אין לוקחין בהמה במעות מעשר שני, גזירה שמא יגדל עדרים עדרים, ולא יבערם בשעת הביעור, [וראה לשון המאירי].

[2328] כתב רש"י: "בשוגג, שלא ידע שהן מעות מעשר שני, יחזרו דמים למקומם, **כופין** המוכר להחזיר הדמים, דמקח טעות הוא, שאילו ידע שהן מעות מעשר לא היה לוקחה, דטריחא ליה מילתא להוליכה לירושלים, ובמעות הוה ניחא ליה לאמטויינהו". ומשמעות כוונת רש"י היא: שבאופן שלקח בשוגג, נתחללה קדושת המעשר השני שבמעות על הבהמה, והיה על הלוקח להוליכה לירושלים, ולכן הוא מקח טעות, כי לא ניחא ליה ללוקח שיצטרך לטרוח להעלות את הבהמה לירושלים; והיות ומקח טעות הוא, לכן לא נתחללו המעות על הבהמה והמעות בקדושתן הם עומדים, וכן פירש מדנפשיה ב"שיטה לא נודע למי", וכן הבין המהרש"א את כוונת רש"י, וכן נתפרש בפנים; וראה ב"שיטה לא נודע למי" שהוסיף, שיש כאן מקח טעות **גם** מצד שלא ידע הלוקח שהן מעות מעשר שני, ואילו היה יודע לא היה מחלל על הבהמה שהרי אסור לחלל על הבהמה, אף שבדיעבד הוא חל. ומה שכתב רש"י ש"**כופין** את המוכר", היינו, שודאי לא היה רוצה המוכר שיתבטל המקח, שהרי הוא מעונין היה למכור את הבהמה שברשותו, ונוח לו שלא יתבטל כלום, והוא יוציא את מעות החולין שברשותו, בכל אשר ירצה, ויטרח הלוקח להעלות את הבהמה לירושלים; אלא שהיות ומקח טעות הוא, כופין את המוכר להחזיר את הדמים ללוקח, ונתבטל כל החילול, והלוקח יעלה את המעות לירושלים, והמוכר יחפש קונה אחר לבהמתו. ב. והנה התוספות אחר שהביאו את דברי רש"י, הקשו: "ואם תאמר: מה קנס הוא למוכר בכך, [פשטות כוונתם להקשות על רש"י, שאמר: "**כופין** את המוכר", דמשמע שביטול המקח נעשה שלא ברצונו של המוכר, ועל זה הקשו למה צריך לכפותו, ומה קנס הוא לו בזה שאומרים: "יחזרו דמים למקומם", אך המהרש"א נתקשה בהבנתם, כדלקמן], אדרבה ריוח הוא לו, שיפטר לעלות לירושלים, כי המעות של מעשר שני אינן בידו, כיון דאמרינן: יחזרו דמים למקומם". ותמה המהרש"א על דבריהם: א. "קנס" מאן דכר שמיה; ב. מה הוא זה שכתבו התוספות: שריוח הוא לו להיפטר מן המעות שבידו, כדי שלא יצטרך לעלותם לירושלים, והרי מרש"י משמע, שקדושת המעות נתחללה על הבהמה!? ולכן כתב המהרש"א שקושיית התוספות אינה עולה על שיטת רש"י כלל, ראה שם, ובפשוטו דבריו מוכרחים. ואולם המהר"ם נראה שהבין דבריהם כפשוטם, שהם באים להקשות על רש"י למה "כופין" והרי ריוח הוא לו, ולדבריו משמע שהבינו התוספות ברש"י, שכאשר קנה בשוגג לא נתחללו המעות, וצריך ביאור ליישב הבנה זו עם דברי רש"י, [וה"פני יהושע" פשיטא לו כדברי מהר"ם, **ראה שם**, ואילו בספר "המקנה" כתב כביאור מהרש"א, **ראה שם**, וכן בהגהות רבי שמחה מדעסוי, **ראה שם**]. ג. והנה בכל מקח של מעשר שני, יתכן לעשותו בשני אופנים, או שהתמורה תיתפס בקדושה, או שמקבל המעשר שני יעלה אותו לירושלים והתמורה תהא חולין, ובפשוטו הדבר תלוי בכוונה. ואולם יש להסתפק כיצד הוא הדין כשנעשה המקח בשוגג, ולא נתכוונו לא זה ולא זה לכלום, כיצד יהא הדין: האם מתחלל המעשר השני או אינו מתחלל; ולכאורה נמצא שנחלקו בזה המהרש"א והמהר"ם, שלפי המהרש"א מתחלל, ולפי המהר"ם אינו מתחלל; [ומלשון התוספות בד"ה אבל בדברי ר"י, משמע קצת, שאם לא פירשו בהדיא, כי אז מתחללים המעות, אלא אם כן התנה בהדיא שלא יתחללו,

אם **בשוגג** [2328] לקח, שלא ידע הלוקח שהן מעות מעשר שני, ונמצא שיהא זקוק להעלות את הבהמה - שנתחללו עליה המעות - לירושלים:

מתבטלים המכירה והחילול, **ויחזרו דמים למקומם** אצל הלוקח ויחזרו לקדושתם, ויעלה ויאכלם בירושלים -

והטעם, משום ש"מקח טעות" היא מצד הלוקח, כי אילו ידע, ודאי שלא היה לוקחה, שטורח הוא להעלות את הבהמה לירושלים, ויותר נוח להעלות דמים, ולתת שם את הכסף בכל אשר תאוה נפשו.

ואם **במזיד** עבר הלוקח ולקח בהמה חוץ לירושלים: **תעלה** הבהמה **ותאכל במקום** [בירושלים, שנאמר בה: "אל המקום אשר יבחר ה'"], כי בדיעבד נתחללו המעות על הבהמה.

אמר רבי יהודה: במה דברים אמורים שאם לקח במזיד חל המקח: **במתכוין ולקח תחילה לשם שלמים**, כלומר: לנהוג בה כדין דבר הניקח במעות מעשר שני, שדרך לקנות בהמה לשלמים במעות מעשר שני. [2329]

אבל במתכוין להוציא מעות מעשר שני לחולין, שהיתה דעתו לאכול את הבהמה חוץ לירושלים, [2330] **כי אז בין שוגג בין מזיד, יחזרו דמים למקומם.**

כלומר: אם כשקנאה במזיד היתה דעתו להוציא מעות מעשר שני לחולין, וידע מכך המוכר, כי אז שוה דין המזיד לדין השוגג, וכשם שבשוגג יחזרו דמים למקומם משום

וראה "אילת השחר"; וראה היטב ברש"י לעיל נג ב ד"ה משום אונסא, שכתב: "שאפילו תמכרנו דמיו נתפסים בקדושתו", וברשב"א שהשיג עליו, שיכולה היא לעשות לא כן]. ד. והנה כמה ראשונים [תוספות הרא"ש ורשב"א בשם התוספות, וריטב"א], כתבו, שאין הטעות מצד הלוקח אלא מצד המוכר, שהוא אינו רוצה בטירחא דאורחא; וב"בירורי השיטות" כתב לבאר, שבספק הנזכר נחלקו הראשונים, שלדעת רש"י, כשלא נתכוונו לחלל נעשה חילול ממילא, ואילו לדעת שאר הראשונים היות ולא נתכוונו לחלל, נשארים המעות בקדושתם, ולכן המוכר הוא זה שרוצה לבטל את המקח, [אלא שאינו מוכרח כל כך מדברי הראשונים, כי יש לומר דהכא שאני, כיון שמעיקר הדין אסור לחלל את המעות על הבהמה].

[2329] שכן דרך כל בהמות שנקחות בכסף מעשר ליקרב שלמים, כדילפינן לה במנחות מגזירה שוה "שם שם" שנאמר במעשר שני: "ואכלת שם", ונאמר בשלמים "וזבחת שלמים ואכלת שם, רש"י.

[2330] נתבאר על פי רש"י, שכתב: "לחולין: שלקחה לאוכלה חוץ למקום". והנה לשון הברייתא משמע לכאורה, שמעות המעשר השני בקדושתם הם עומדים, אלא שהם הרשיעו ונתכוונו **להוציא את מעות המעשר השני לחולין**, ואילו מלשון רש"י משמע, שהם הרשיעו **להוציא את הבהמה לחולין**, וכן מבואר בפשוטו הדיא ברש"י ד"ה אמר, וכן הבינו התוספות בשיטת רש"י, ועל פי דרך זה מתבארת הסוגיא בפנים. [ומיהו ה"פני יהושע" מצדד בדרך מחודשת בהבנת רש"י, ולדרך זו, המעות נשארים בקדושתם; וגם מדברי ה"שיטה לא נודע למי" [ד"ה בין בשוגג], נראה שהוא מבין ברש"י כה"פני יהושע", אם כי לא מטעמו של ה"פני יהושע", וצריך תלמוד]. והנה לעיל נתבאר, שלפי שיטת המהרש"א, כשלא נתכוונו לחילול, כי אז נעשה חילול אפילו בלי כוונתם, ואילו לדעת המהר"ם המעות נשארים בקדושתם והבהמה היא חולין; ואם אכן כן, לכאורה הוא הדין כאן שלא איכפת להם מענין החילול, שיהא הדין תלוי במחלוקת המהרש"א והמהר"ם; ונמצא לשון הברייתא מדוייק יותר לפי המהר"ם, ואילו מדברי רש"י נראה כהמהרש"א. [ומיהו אין מכאן הכרח כהמהרש"א, כי יש לומר לדעת רש"י שנתכוונו לחלל על הבהמה, אלא שלא נתכוין הלוקח לשמור בה את דיני מעשר שני, וצריך תלמוד].

שמקח טעות הוא, כך במזיד יחזרו הדמים למקומם אצל הלוקח, והטעם הוא משום קנס, על שרצו לבטל דין מעשר שני מן הבהמה שנתחלל עליה קדושת המעות.[2331]

ומקשינן: **והאנן תנן** גבי מקדש במעשר שני: **רבי יהודה אומר במזיד קידש**, הרי שמשום קנס לא אמרו חכמים שיתבטלו הקידושין!?[2332]

אמר תירץ **רבי אלעזר**:

אם קידש אשה במעות מעשר שני אין לנו לקנוס, שאין זה "מתכוין להוציא מעות מעשר שני לחולין", **כי אשה יודעת שאין מעות מעשר שני מתחללין על ידה** [על ידי שהיא

[2331] **תוספת ביאור**: כתב רש"י: "בין שוגג, לאו אמתכוין להוציא לחולין קאי, דאם כן לאו שוגג הוא, והאי מתכוין דקתני אמזיד קאי, והכי קאמר: אבל לקחה לשם חולין, דמזיד דידיה מתכוין להוציא מעשר לחולין הוא, בין שוגג בין מזיד יחזרו דמים למקומם [כלומר: יחזרו הדמים ללוקח ויהיו מעשר שני כבתחילה, והבהמה חוזרת להיות חולין], שוגג: משום דמקח טעות הוא, ומזיד: דקנסינן ליה למוכר, כדאמר לקמן [בסוף הענין]: דלאו עכברא גנב אלא חורא גנב". וביאור מה שכתב רש"י: ד"קנסינן ליה למוכר", אף שבהמת חולין אנו מחזירים בידו, היינו משום שכל ביטול מקח קנס הוא למוכר, שהוא אינו רוצה לבטל את המקח, שהרי מכר לשם מכירה ולא כדי לבטל את המקח. ב. ותמהו התוספות, כיון שמעיקר הדין נתפסת הבהמה בקדושת מעשר [כדמשמע מרש"י, ראה בהערה 3], איך אפשר שמשום קנס נאמר שיחזרו הדמים למקומם, והמוכר יאכל את הבהמה חוץ לירושלים!? [ומכח קושיא זו וקושיות אחרות, סוברים התוספות שקדושת המעשר היא על המעות, ומשום שכך התנה בפירוש, ראה דבריהם בפנים]. ואולם ראה במהרש"א על תוספות בד"ה במזיד, שאף לשיטת התוספות מצינו כעין זה, שביטלו חכמים את המקח משום קנס, וממילא אין כאן חילול, ראה שם היטב בשם התוספות ישנים בסוגיין, ותוספות בסוכה פרק לולב הגזול; וביאר המהרש"א את קושייתם על רש"י, שהוא משום שאין נראה לתוספות שמשום "לפני עור" יבטלו חכמים את המכר וישתנה דין החילול, ולפי זה כתבו ה"פני יהושע" ו"המקנה", דממילא אין כאן קושיא כל כך על רש"י. ג. רש"י בד"ה אמר, כתב בטעם שקונסים את המוכר, שהוא משום ש"מוכר זה יודע שהמעות מתחללות על הבהמה וחולין הן בידו [שלש תיבות אלו צריכים ביאור, לשם מה כתבם רש"י], ועבר על "לפני עור לא תתן מכשול", דיודע שהלוקח מתכוין לאוכלה בעירו". והקשו התוספות: מאי "לפני עור" שייך בזה, והרי אם לא יקח ממנו, יקח מאדם אחר [יש לפרש כוונתם, שלא יספר למוכר שהם מעות מעשר שני, או שלא יספר שאין בדעתו לאוכלה חוץ לירושלים, שאם לא כן, מנין שימצא מי שימכור לו], ולא שייך "לפני עור" אלא בדקאי בתרי עברי דנהרא [כלומר: המושיט כוס יין לנזיר או אבר מן החי לבני נח, אינו עובר אלא אם הנזיר מצד אחד של הנהר, ומושיט לו אדם את כוס היין מעברו השני של הנהר, שאינו יכול לקחתו לבדו]!? וב"פני יהושע" כתב לפרש בדעת רש"י, שאין כוונתו לדין "לפני עור" גמור, אלא קנסא דרבנן הוא על שהוא מכשיל את הלוקח, **ראה שם**. [וכל זאת כתב ה"פני יהושע" לפי פשטות דברי רש"י, שקדושת המעשר היא על הבהמה, אך כבר נתבאר שהוא מצדד בדרך אחרת בהבנת רש"י, ראה בדבריו; וכבר נתבאר שלעיקר שיטתו מסייעים דברי ה"שיטה לא נודע למי"]. ו"המקנה" [ד"ה בתוספות] כתב בישוב קושיית תוספות, שלא מיקרי "חד עיברא דנהרא" אלא אם הוא יכול בעצמו ליקח את האיסור, אבל אם הוא בענין שאם לא יתן לו זה יכול להגיעו על ידי איש אחר, או שהוא יכול למצוא אבר מן החי במקום אחר, כיון שזה הדבר עצמו אינו מגיע לבן נח עצמו, חייב משום לפני עור, ראה שם.

[2332] **תוספת ביאור**: התוספות תמהו לפי שיטתו של רש"י בביאור הסוגיא, שקנסו את המוכר משום שרצה להכשיל את הלוקח באכילת מעשר שני חוץ לירושלים, שלפי דבריו אינה מובנת קושיית הגמרא, כי מה קנס שייך כאן, והרי דעת האשה היא לאכול את המעשר שני כדינו בירושלים, ומה קנס שייך כאן, ומה היא קושיית הגמרא!? וביארו ה"פני יהושע" ו"המקנה" [ומתבאר כאן על פי הנראה מלשונם], על פי המבואר ברש"י לעיל נג ב, שכאשר הוא מקדש במעשר שני, אין הקידושין חלין אלא לכשתגיע לירושלים, ולפיכך הבין המקשה, שכאשר הוא מקדש אותה במזיד חוץ לירושלים אין כוונתו שתאכלנו בירושלים, כי אז יהיו הקידושין חלין בירושלים, אלא כוונתו היתה לתת לה מעשר שני שתשתמש בהם כפירות חולין ותתקדש חוץ לירושלים, והתרצן הוא שחידש שכוונתו היתה שתאכלנו בירושלים, וכאשר כן היא פשטות משמעות הגמרא שבזה חלקו המקשן והתרצן.

מתקדשת בהן], **ועולה ואוכלתו בירושלים**, ועל דעת כן קיבלתם; מה שאין כן המוכר שהוא מתכוין להכשיל את הלוקח שיאכל את הבהמה חוץ לירושלים.

מתקיף לה רבי ירמיה: **והרי** הקונה במעות מעשר שני **בהמה טמאה עבדים** וקרקעות חוץ לירושלים, שמאחר ואין מעות מעשר שני מתחללים על אלו, נמצא שהמעות שבידי המוכר מעות מעשר שני הם, דאף בזה יש לנו לומר: **אדם יודע שאין מעות מעשר שני מתחללין עליהן**, ונתכוין המוכר מתחילה להעלות את המעות לירושלים -

ומכל מקום **תנן**: **אין לוקחים בהמה טמאה עבדים וקרקעות במעות מעשר שני**, **אפילו בירושלים**, **ואם לקח**, **יאכל** הלוקח **כנגדן** של המעות שבידי המוכר, כלומר: יחלל הלוקח את המעות שבידי המוכר על מעות שלו, ויאכל את המעות בירושלים.

הרי שאין סומכין על כך שהמוכר יודע שאין המעות מתחללין וצריך הוא לאוכלם בירושלים, [ולכן אמרו חכמים, שיחלל הלוקח את מעות המעשר שבידי המוכר, כדי שלא ייכשל המוכר באכילת המעות חוץ לירושלים].

ואם כן יש לנו לומר גם גבי אשה שהיא אינה יודעת שאין המעות מתחללים, ונמצא שהוא מכשילה; ואם כן היה לנו לומר שיתבטלו הקידושין לגמרי, כשם שהם מתבטלים במי שלוקח בהמה במעות מעשר שני, מאחר שהמוכר מכשיל את הלוקח.

אלא לעולם אין אומרים: "אדם יודע", כי סתם מוכר אינו יודע, ואף סתם אשה אינה יודעת שאין המעות מתחללין; **והכא** במשנתנו **באשה חבירה עסקינן**, **דידעה** שאין המעות מתחללין על ידה, ונטלתם מתחילה על דעת לאכול את המעות בירושלים, אבל סתם מוכר אינו חבר, ואינו יודע.[2333] **אמר מר** במשנה במעשר שני:

אין לוקחין בהמה טמאה עבדים וקרקעות במעות מעשר שני אפילו בירושלים, **ואם לקח יאכל כנגדן**:

ומקשינן: **ואמאי** יאכל הלוקח כנגדן!? **יחזרו דמיו למקומם**, **כי** היכי דאמרינן **התם** גבי לוקח במזיד בהמה טהורה חוץ לירושלים, שחוזרים הדמים למקומם!?

אמר תירץ **שמואל**:

דף נו:

אכן מעיקר הדין, היה לנו לומר שיתבטל המכר, אלא דהכא במשנה במעשר שני במאי עסקינן: **כשברח** המוכר שהדמים בידו.

[2333] נתבאר על פי רש"י; ויש מקום עיון, למה לנו לומר שמשנתנו באשה חבירה, ואילו המוכר אינו חבר, והרי יש לומר שחכמתם שוה, אלא ששאני גבי אשה שכולם יודעים שאין אשה נתפסת בקדושת מעשר שני, ואם היא אינה נתפסת מעות האיך יתחללו; תאמר בבהמה טמאה, דלאו כולי עלמא דינא גמירי!?

ומקשינן: **וטעמא דברח, הא לא ברח קנסינן למוכר** שיחזרו דמים למקומן, ואמאי!? **ונקנסיה ללוקח** שיאכל כנגדן!? [2334] **לאו עכברא גנב, אלא חורא גנב**, משל הוא שעכבר הגונב תבואה ונותנו בחור שלו, אין הוא הגנב אלא החור, שאם לא החור לא היה גונב; ואף כאן, הגנב אינו הלוקח אלא המוכר, שאם לא הוא לא היה קונה הלוקח.

ומקשינן עלה: והרי **אי לא עכברא, חורא מאי קעביד**, כלומר: אם לא הלוקח, הרי המוכר לא היה עושה כלום!?

ומשנינן: **מסתברא**: **כל היכא דאיכא איסורא התם, קנסינן** [במקום שנמצא האיסור, קונסים], ומעות המעשר הרי בידי המוכר הם. [2335]

מתניתין:

המקדש את האשה **בערלה** [פירות אילן בשלש שנותיו הראשונות] האסורה בהנאה, או **בכלאי הכרם** [הצומח מתערובתם של שני מיני תבואה או ירק שנזרעו בכרם] האסורים בהנאה - או **בשור הנסקל** [שור שהרג את האדם, או שרבע את האשה או שנרבע על ידי אדם, [2336] ונגמר דינו לסקילה] -

ובעגלה ערופה [או בעגלה ערופה שמביאה העיר הקרובה אל החלל שלא נודע מי הכהו], ואפילו קודם שנערפה [2337] -

בצפורי מצורע [שהוא מביא כשנטהר מצרעתו, ושוחט את האחת ומזה מדמה על המצורע, ואת השניה משלח] - [2338]

ובשער נזיר -

ובפטר חמור [בכור החמור, ואין נפדה, אלא עורפין אותו] -

[2334] לכאורה נראים דברי הגמרא תמוהים, דמתחילה מקשה הגמרא שיתבטל המכר, ושוב מקשה הגמרא שלא יתבטל המכר!? ויש לפרש את כוונת הגמרא: אכן מוכח מן הדין של בהמה טהורה, שמבטלים את המקח, ומטעם זה אנו אומרים שרק משום שברח המוכר אין מתבטל המקח, מכל מקום הא גופא קשיא למה באמת מתבטל המכר ואין אומרים שיאכל הלוקח כנגדן; **ויסוד** הקושיא היא על הדין המבואר גבי בהמה טהורה שמתבטל המכר, **וכן נראה מרש"י לעיל** [עמוד א ד"ה בין שוגג], שהביא את תירוץ הגמרא כאן על עיקר הדין של בהמה טהורה, ומשמע שקושית הגמרא היתה על הדין של בהמה טהורה, [וראה תוספות הרא"ש ושאר הראשונים, ודברי האחרונים בזה]. אך צריך ביאור: איך אפשר לקנוס את הלוקח גבי בהמה טהורה, והרי לפי שיטת רש"י המעשר שני בידו של הלוקח הוא, ואין שייך שם "יאכל כנגדן", ואם כן מה שייך שם קנס ללוקח!? וזו קשיא מלבד ההערה דלעיל, שהרי אם לא ברח והינו אומרים גבי בהמה טמאה שיחזרו דמים למקומם כפי קושיית הגמרא, לא היה זה משום קנס למוכר [שאין לקונסו], אלא אדרבה משום קנס ללוקח, והאיך שייך לשון הגמרא דלא נקנסיה למוכר אלא ללוקח, והרי אדרבה - בבהמה טמאה - זה מה שאנו באים לומר!?

[2335] כבר תמהו התוספות, שהרי האיסור [בבהמה טהורה חוץ לירושלים] אדרבה בידי הלוקח הוא, שהבהמה הקדושה בקדושת מעשר שני בידו היא [לשיטת רש"י]!?

[2336] כן כתבו התוספות בכריתות כד א, שלא כדברי רבינו אפרים שהביאו שם, הסובר שאין דין איסור אכילה והנאה אלא בשור שהרג את האדם, והתוספות דחו דבריו מכח סוגייתנו לקמן נז ב ומתוספתא.

[2337] ובגמרא מתבאר מאימתי אסורה היא.

[2338] ובגמרא יתבאר, אם שתיהן אסורות, ומאימתי הוא האיסור.

ובשר בחלב שנתבשל כאחד -

ובחולין שנשחטו בעזרה:

המקדש בכל אלו שהם אסורים בהנאה, **אינה מקודשת**. [2339]

אבל אם **מכרן** לאיסורי ההנאה, **וקידש בדמיהן**, [2340] הרי זו **מקודשת**, שאין הדמים נתפסים באיסור הנאה. [2341]

[2339] א. הקשו התוספות: למה אינה מקודשת, הרי מותר ליהנות מאיסורי הנאה שלא כדרך הנאתן!? ותירצו בשני אופנים: האחד: הכא מיירי שאין שוה פרוטה בהנאה מהם שלא כדרך הנאה; השני: אפילו אם יש באותה הנאה שוה פרוטה, מכל מקום כיון שהאשה סבורה שיש לה ליהנות דרך הנאתן, ואינו כן, לא סמכה דעתה והוי קידושי טעות. והריטב"א כתב בזה: שאם כי אין בהנאה שלא כדרך הנאה איסור תורה, מכל מקום מדרבנן אסור, והמקדש באיסורי הנאה דרבנן אינה מקודשת; והוסיף להקשות: והרי מותרים הם אפילו מדרבנן לחולה שאין בו סכנה, לא קשיא, דאף על גב שחולה שאין בו סכנה מותר בו, מכל מקום הרי אסור הוא לה למוכרו לחולה זה וליטול דמים, תדע, דהא אפילו בדרך הנאה מותר בחולה שיש בו סכנה, ואפילו הכי אסור למוכרה לו בדמים, דאם כן נמצא נהנה באיסורי הנאה של תורה, אלא ודאי שאסור למוכרם, וכיון שכן לא חשיב ממונא כלל. ב. הרשב"א הקשה באופן אחר: "המקדש בערלה ובכלאי הכרם וכו', קשיא לן **והא שלא כדרך הנאתו הוא** [כלומר: הקידושין], ומשמע בפרק ב דפסחים, דשלא כדרך הנאתו שרי וכו'", יש לומר, דהתם שאני, דחולה הויא, ובמקום חולי התירו אף על פי שאין בו סכנה, אבל שלא במקום חולי לא". [ודברי הרשב"א חידוש הם, דמשמע מדבריו שטעם הדין שאין האשה מקודשת באיסורי הנאה, אינו אלא משום שהקידושין עצמן הנאה הם, ולזה הוקשה לו שהרי שלא כדרך הנאתו הוא, והוא חידוש, ומהמשך דברי הרשב"א עצמו לא משמע כן, וצריך תלמוד; **וראה עוד באות ה**]. ג. עוד הקשו הראשונים גבי ערלה וכלאי הכרם שהם מאיסורי הנאה הנשרפין, שאפרן מותר [כמבואר בתמורה לד א], אם כן תהא מקודשת משום שיכולה ליהנות באפרן!? ותירצו התוספות בפסחים כט ב בשני אופנים: האחד: דכיון דכמו שהוא עכשיו לא שוה מידי, לכן אינה מקודשת; השני: הא דאין מקדשין באיסורי הנאה היינו רק במקום שאין שוה פרוטה לכשיהא אפר. והריטב"א תירץ כאן בשם מורו נר"ו: דאפילו יש באפרן שוה פרוטה, כיון דהשתא לית בהו דין ממון אינה מקודשת "דכי שריף להו לבערינהו לאו דידיה נינהו, וכל הקודם זכה באפרן". והרשב"א תירץ כאן: "השתא מיהא לית להו דמים דאסור למוכרן, ואי משום אפרן הא אינו בעולם, ולכי קלי ליה [לכשישרפנו] הוה ליה כגופא אחרינא, לא זהו מה שקדשה בו". ה. והתוספות במסכת עבודה זרה סב א ד"ה בדמיהן מקודשת כתבו: "משמע הא בגוף הערלה אסור לקדש, וטעמא משום דלית בה שוה פרוטה; ונקשה דבגופה נמי איכא שוה פרוטה בשלא כדרך הנאתן או באפרן!? וי"ל, כל זמן שהוא בעין אסור למוכרו מן התורה, כמו כן אסור לקדש בו אשה, דהוי כמו מכירה חשובה ויש בו הנאה כשמקדש בו את האשה, דגמרינן קיחה קיחה משדה עפרון, וזה לא דמי לקיחה דשדה עפרון, שראוי לקנות בו חפץ או לשאר הנאות". וה"משנה למלך" בפרק ה מאישות כתב על דברי התוספות, שכל דבריהם מתחילתם ועד סופם נעלמו ממנו ואינו יודע כוונתם; וב"אבני מלואים" [כח נו], תמה על מה שכתבו שאסור לקדש בו אשה, שהרי מה בכך, וכי משום זה לא תהיה האשה מקודשת, ואין לומר שהוא משום "כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני", שהרי דין זה במחלוקת אמוראים הוא שנוי, וגם לא משמע מלשונם שזה הוא טעמם; וראה מה שהאריך שם לבאר דבריהם.

[2340] הקשה הרשב"א, והרי כיון שלאיסורי הנאה אין דמים, אם כן הדמים גזל הם בידו, והמקדש בגזל אינה מקודשת!? ותירץ הרשב"א, שמכרו לגוי; "אי נמי אפילו לישראל, וכמאן דאמר: סתם גזילה יאוש בעלים, וכיון שלא הכיר בה הלוקח, ומחמתן הוא דיהיב ליה דמי, **דמיהן** קרי להו", וראה עוד שם בד"ה מכרן מה שהביא בשם הירושלמי.

[2341] **הרחבה בדין קידושין בדמי איסורי הנאה** [על פי דברי האחרונים]: א. שיטת רש"י בחולין ד ב, שדמי איסורי הנאה לא הותרו אלא לאחרים, אבל למחליף עצמו הרי הן אסורין; ופירש הר"ן לדבריו את הטעם שהיא מקודשת כשמכרן וקידש בדמיהם אף שהדמים אסורים למקדש, משום שהוא דומה למי שקידש בגזל של אחרים ונתייאשו הבעלים, שנתבאר לעיל נב ב שהיא מקודשת, והטעם - לדעת הר"ן - משום שהאשה קנתה את הגזילה ביאוש ושינוי רשות, הרי שאם כי המקדש הגזלן לא קנה את הגזילה ואין הוא נותן ממון שלו, מכל מקום כיון שעל ידי נתינתו יש בידה ממון הרי היא מקודשת, והוא הדין שהיא מקודשת באיסורי הנאה שהם אסורים לו ומותרים לה. וראה לעיל נב ב בהערות, שלשיטת הריטב"א אין די במה שהאשה קנתה את הגזילה על ידי שינוי רשות כדי שתתקדש לו, ולדעתו, מה שהאשה מתקדשת ביאוש ושינוי רשות, הוא משום שגם הגזלן קנה את החפץ

גמרא:

שנינו במשנה: המקדש **בערלה** ... אינה מקודשת:

ומפרשינן: **מנלן**, מנין לנו שערלה אסורה בהנאה?

דתניא:

כתיב: "כי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל, וערלתם ערלתו את פריו, שלש שנים יהיה לכם **ערלים לא יאכל**".

אין לי בערלה **אלא איסור אכילה**, וכמו שנאמר: "לא יאכל", אבל איסור **הנאה** בערלה **מנין**, דהיינו: **שלא יהנה ממנו, ולא** [2343] **יצבע בו** [2342] **ולא ידליק בו** [כגון בשמן] **את**

[וכלשון ה"אבני מלואים": "באין כאחד"], אם כן בפשוטו לא יתכן לפרש כדברי הר"ן. ואכן ראה בריטב"א כאן שכתב, שאף המקדש אשה שהיא חולה המותרת ליהנות באיסורי הנאה שלא כדרך הנאתן, מכל מקום אינה מקודשת "דלאו ממונא יהיב לה, אלא אם כן אומר לה: "הרי את מקודשת לי באותה הנאה שיש לך שנתתי לך דבר שתתרפאי בו" ויש באותה הנאה שוה פרוטה; וה"משנה למלך" [פרק ה מאישות] תמה על הריטב"א, מאי שנא דין זה ממקדש אשה בגזל שהיא מקודשת, משום שהיא קנתה ביאוש ושינוי רשות!? אך לפי מה שכתב הריטב"א עצמו גבי גזל, שהוא אינו אלא משום שאף הוא קנה את הגזילה, אם כן אדרבה ניחא היטב דברי הריטב"א, [על פי אבני מלואים סימן כח סק"ד]. ב. ראה לעיל נב ב בהערות בשם רבי עקיבא איגר, שכתב לפרש את דעת הרא"ש שמבואר מדבריו שאין אשה מתקדשת משום יאוש ושינוי רשות, ואינה מקודשת אלא אם יאוש לבד קונה, [שלא כדעת הר"ן הנזכר, ושאר ראשונים שכתבו כהר"ן], והוקשה לרבי עקיבא איגר, הרי בגמרא לעיל נב ב אמר רבא, שאם סתם גזילה יאוש בעלים הרי היא מתקדשת בגזילה, והרי דעת רבא גופיה היא, שיאוש לבד אינו קונה ואפילו מדרבנן [כמו שכתבו התוספות בבבא קמא סז ב]!? וביאר, שהיות ובאותה סוגיא מיירי שהאשה יודעת שהוא גזל בידו, אם כן אף שלא אמר בהדיא שהוא מקדשה בהנאה שנתן ממון בידה על ידי שינוי הרשות, מכל מקום הרי היא מקודשת בזה, ראה שם. ולפי זה לכאורה יחלוק הרא"ש על הריטב"א לגבי מקדש חולה באיסורי הנאה, והיינו, שאם כי פירשו האחרונים בדעת הרא"ש שהוא סובר שאין זה "כסף" כשאין ממון בידו ועושה שיהיה בידה ממון, [ובזה סובר הוא כהריטב"א], מכל מקום כיון שאם מקדש הוא אותה בהנאה שהוא נותן את איסורי ההנאה בידה הרי היא מקודשת, וכמו שכתב הריטב"א, אם כן שוב ממילא שלדעת הרא"ש אין הוא צריך לומר כן בפירוש, ודי במה שיודעת היא שאיסורי הנאה הם. ואם כן הרי יש לנו ישוב לדעת רש"י הסובר שאיסורי הנאה אסורים למחליף עצמו, ומכל מקום שנינו "מכרן וקידש בדמיהן מקודשת", וכמו שהקשה הר"ן, ואין אנו צריכים לומר שרש"י סובר שדי במה שהוא ממון בידה כדי שתתקדש, אלא אף אם סובר הוא בזה כהריטב"א, מכל מקום ממילא מקודשת היא בהנאה שנתן ממון בידה, ואף שלא פירש כן בהדיא. ג. לשון רש"י גופיה במסכת עבודה זרה נד ב: "מכרן וקידש בדמיהן מקודשת, **דלא מיתפסי באיסורא, וממונא הוא**, אף על גב דאיהו אסור לאיתהנויי מינייהו, מיהו ההיא הנאה מטייה ליה על ידי ערלה, אבל איהי לא מערלה קא מטיא לה [כלומר: ואין לה איסור ליהנות], ודוקא קידושי אשה, אבל איתהנויי מינייהו מדרבנן אסור". ביאור דבריו הוא על פי מה שכתב ב"זכרון שמואל" סימן נג אות ב להוכיח מדברי רש"י בפסחים, שלא כל דבר שאסור בהנאה אינו ממון לקדש בו, ורק חלות האיסור שבחפצא הוא זה שמפקיע את דין הממון, ומטעם זה הוצרך רש"י [פסחים ז] לומר שהמקדש באיסורי הנאה מדרבנן אינה מקודשת משום ד"כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש", והיינו שאין די בעצם מה שהוא אסור לו בהנאה, אלא רק משום שמדרבנן יש בו חלות איסור ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, וציין ל"שערי ישר" שער א ששם מבואר עמוק היטב כל השייך לזה; ועוד הביא שם מדברי הראשונים [ראה לקמן נח א בהערות] שחילקו באיסורי הנאה דרבנן, בין אם יש להם עיקר מן התורה או לא, ואי אפשר להבין את החילוק אלא משום שהדין תלוי כיצד היתה תקנתם אם נתנו עליו חלות איסור או לא. ועל פי זה כתב שם [לבאר דעת רש"י, ועוד], דאם האיסור אינו אלא למחליף עצמו, אם כן אין זה חלות איסור הנאה על הדמים, רק שההנאה מהדמים הרי היא כהנאה מן החפץ, ולכן הוי ממון לקדש בו, וסיים "**ועיין לשון רש"י בע"ז דנ"ד**"; ובודאי שבהסבר זה מבואר היטב לשון רש"י שם.

[2342] כגון בקליפי אגוזים של ערלה, ואף שאינם אלא "שומר לפרי", שומר לפרי כפרי הוא, רש"י.

הנר? **תלמוד לומר**: "כי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל **וערלתם ערלתו** את פריו", **לרבות את כולם**.

שנינו במשנה: **המקדש** ... **בכלאי הכרם** ... אינה מקודשת:

ומפרשינן: **מנלן**, מנין לנו שכלאי הכרם אסורים בהנאה?

אמר חזקיה: כי **אמר קרא**: "לא תזרע כרמך כלאים, פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם", ודרשינן את מה שאמר הכתוב: "**פן תקדש**": "**פן תוקד אש**", כלומר: פן ייאסרו הכלאים בהנאה, ויהיו טעונים שריפה.

רב אשי אמר: הכי דרשינן: "**פן יהיה קדש**", כלומר: פן יהיו הכלאים אסורים בהנאה כמו קודש.

ותמהינן על רב אשי: והרי אם כן יש לנו לומר: **אי מה קדש תופס את דמיו** בדינו שאף הם נעשים קודש, **ויוצא** הקודש הראשון **לחולין**, **אף כלאי הכרם** נאמר ש**תופס את דמיו** באיסור, **ויוצא** כלאי הכרם **לחולין**!? **אלא מחוורתא** [המחוור הוא] דדרשינן **כדחזקיה**.

שנינו במשנה: המקדש ... **בשור הנסקל** ... אינה מקודשת:

ומפרשינן: **מנלן** ששור הנסקל אסור בהנאה?

דתניא:

ממשמע שנאמר: "וכי יגח שור את איש או את אשה, ומת, **סקול יסקל השור**", וכי אטו **איני יודע** מזה **שנבילה היא**, **ונבילה אסורה באכילה**!? [2344]

[2343]פירש רש"י: "מנין שלא יהנה ממנו **כגון** שלא יצטבע וכו'. אבל התוספות כתבו: אף על גב שכבר שנינו "לא יהנה", מכל מקום צריך להשמיענו שלא יצבע, ומשום שהייתי אומר: "חזותא לאו מילתא היא", וצריך גם להשמיענו שלא ידליק, אף על גב שהוא מכלה אותו.

[2344]א. ואם תאמר: הרי צריכה התורה לאוסרו אפילו אם היה "בן פקועה" [שנמצא חי במעי אמו שנשחטה], שאינו טעון שחיטה, ואפילו נסקל מותר הוא באכילה!? כתבו התוספות בבא קמא מא א, שאין הכי נמי, אלא שבלאו הכי אומרת הגמרא, שנצרך הכתוב שאם שחטו אחר שנגמר דינו הרי הוא אסור באכילה, ולשון תוספות הרא"ש בזה הוא: כיון דבן פקועה הוי כשחוט קודם שנגמר דינו, וסקילתו זו היא שחיטתו, אפילו הכי אסור, אם כן כל שכן שחטו לאחר שנגמר דינו, דאסור בהנאה. והריטב"א הביא בשם יש מפרשים, וכן הוא בתוספות הרא"ש כאן, שברייתא זו כדעת הסובר: בן פקועה טעון שחיטה מן התורה; ותירץ הריטב"א בשם מורו עוד תירוץ מחודש, ויובאו הדברים בהערה 12. ב. שיטת רבינו תם [הובאה בתוספות סנהדרין עט ב ד"ה בשור, ובזבחים ע ב ד"ה אפילו] שאין שור הנסקל נאסר מחיים, אלא דוקא לאחר שחיטה בלבד, ובפשוטו נראה שנאסרה בהנאה אפילו כשהיא עדיין מפרכסת, כיון שנשחטה, שהרי כן משמע הלשון "**נשחטה** לאחר שנגמר דינו", [וראה לשון התוספות בזבחים עא א: "מיהו לכשיישחטו או ימותו יהו אסורין בהנאה"]; ולפי זה לכאורה אין שייך לומר כמו שתירצו התוספות בבבא קמא על בן פקועה, דבלאו הכי פריך שפיר, דהניחא אם שלא כרבינו תם, אם כן הכל דין אחד הוא, שאסרה התורה את השור שנגמר דינו ולא משום נבילה, אבל לפי שיטת רבינו תם, מנין לנו ללמוד שאסרה התורה את שור הנסקל לאחר **שחיטה** ואפילו היא מפרכסת, והרי יש לומר שבאה התורה ללמד שבסקילה היא נאסרת, ונפקא מינה לבן פקועה, ובהכרח לומר לשיטת רבינו תם כשאר התירוצים שנאמרו בזה.

ואם כן **מה תלמוד לומר**: "**ולא יאכל את בשרו** ובעל השור נקי", **מגיד לך** הכתוב במאמרו "ולא יאכל את בשרו": **שאם שחטו לאחר שנגמר דינו** לסקילה, **אסור באכילה**, כלומר: משעת גמר דינו לסקילה הרי הוא אסור.

ועד כאן לא שמענו שהוא אסור לאחר שנסקל, או אפילו משנגמר דינו, אלא באכילה - **בהנאה מנין** שהוא אסור משעה שנגמר דינו? **תלמוד לומר**: "ולא יאכל את בשרו **ובעל השור נקי**", כדמפרש ואזיל.

ומפרשינן: **מאי משמע**, איך משמע מפסוק זה איסור הנאה?

שמעון בן זומא אומר: **כאדם שאומר לחבירו**: "**יצא פלוני נקי מנכסיו**, **ואין לו בהם הנאה של כלום**", ואף בעל השור נקי הוא משור זה, ואין לו בו הנאה של כלום.[2345]

ומקשינן על מה שאמרנו ששור הנסקל אסור באכילה והנאה משנגמר דינו:

ממאי דהאי "לא יאכל את בשרו" [וכן "ובעל השור נקי"] **להיכא דשחיט לאחר שנגמר דינו הוא דאתא**, וללמדנו שהוא אסור באכילה והנאה משנגמר דינו!?

והרי **דילמא** דבאמת **היכא דשחיט לאחר שנגמר דינו**, **שרי** באכילה ובהנאה - **ואילו הא "לא יאכל"** נימא דלהיכא **דסקליה מיסקל הוא דאתא**!? [מנין שהפסוק "לא יאכל" את בשרו בא ללמד איסור לאחר שנגמר דינו, והרי יש לומר, דבאמת לאחר שנגמר דינו אינו אסור, ואילו הפסוק "לא יאכל את בשרו" בא ללמד איסור לאחר סקילה]!?

ואם תאמר: הרי כבר נאמר "סקול יסקל השור" ויודע אני שנבילה אסורה באכילה, ולמה לי "לא יאכל"!? אימא לך, שפסוק זה בא להוסיף איסור הנאה [המותר בנבילה] בשור הנסקל, **ויש** ללמוד כן מלשון "לא יאכל", **כדרבי אבהו אמר רבי אלעזר! דאמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר**:

[2345] א. בספר "מגלת ספר" בפרשת משפטים כתב לבאר, על פי המבואר במשנה בבא קמא ט ב, שחומר יש במזיק של "שור" ממזיק של "בור", שבשור כשנגמר דינו אסור הוא בהנאה, ואילו בור אינו אסור בהנאה, ולכאורה צריך ביאור, שהרי זה הוא משום שהשור נסקל ומדיני וחיובי הסקילה הוא, ואין כאן חומר בשור מבבור שאינו נסקל. אך הביאור הוא, על פי מה שכתב בריטב"א כאן בשם מורו שאמר בשם רבו, וכן הוא ב"שיטה מקובצת" בבא קמא מא א בשם הרא"ה, על מה ששנינו בברייתא: "ממשמע שנאמר סקול יסקל השור, איני יודע שנבילה היא ונבילה אסורה באכילה", והקשו הראשונים, הרי אם משום נבילה, הרי משכחת לה שור בן פקועה שהרג, שאינו צריך שחיטה, והוצרכה התורה לאוסרו באכילה!? ותירץ: דהא ודאי כי אמר רחמנא: "סקול יסקל השור", לאו משום קנסא דשור [בלבד] אלא משום קנסא דבעלים נמי, הילכך על כרחך אסריה באכילה לעולם ואפילו בבן פקועה, דאי לאו מאי קנסא איכא לבעלים, אלא ודאי שלכך אמרה תורה שיסקל כדי שיהיה דינו כנבילה, ואפילו בבן פקועה שאינו טעון שחיטה"; הרי למדנו שאיסור אכילת השור הוא מחיובא דבעלים, וזו היא ששנינו: "חומר בשור מבבור", שבשור חייבה התורה את הבעלים בהפסד שורם, ולא חייבה תורה את הבעלים בהפסד בורם. ולפי זה היינו שרמזה התורה דין איסור הנאה בלשון "ובעל השור נקי", ומשום שבאמת יסוד החיוב הוא לעשותו נקי מנכסיו. ומיהו יש לעיין בעצם יסוד זה, כי הניחא לשיטת רבינו אפרים בתוספות כריתות כד א הסובר שאין איסור אכילה והנאה בשור הנסקל אלא בשור שהרג אדם, ולא בשור הנסקל משום שרבע או שנרבע, ניחא; אבל לפי מה שהוכיחו התוספות שם שלא כדבריו, צריך עיון בעיקר דברי הרא"ה.

כל מקום שנאמר "לא יאכל" או **"לא תאכל" ו"לא תאכלו", אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה** במשמע, **עד שיפרט לך הכתוב** בו היתר הנאה **כדרך שפרט לך בנבילה**, שאמר הכתוב: "לא תאכל כל נבילה, [אבל] לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה, או מכור לנכרי", הרי שפירט לך הכתוב בנבילה שהיא מותרת בהנאת מתנה ומכירה, אבל אם לא שהתיר הכתוב, היינו אוסרים את הנבילה בהנאה משום שנאמר בה "לא יאכל".

ואם כן, אף בשור הנסקל נאמר שבא הכתוב במאמרו "לא יאכל", לאסור אותו בהנאה משנסקל, ואיסור אכילה והנאה משנגמר דינו מנין לנו!?

ומשנינן: אי אפשר שיבוא הכתוב "לא יאכל" ללמד על איסור הנאה כשנסקל, כי **הני מילי** ד"לא יאכל" מלמד על איסור הנאה, **היכא דנפקא לן** גם את **איסור האכילה מ"לא יאכל"** -

אבל **הכא** אם תמצי לומר שהפסוק בא ללמד על איסור הנאה משנסקל השור, הרי את **איסור האכילה מ"סקול יסקל" נפקא**, ובאופן זה שאין הפסוק בא לחדש אלא איסור הנאה היה לו לומר "לא יהנה", ובהכרח שללמד על איסור אכילה קודם שנסקל הוא בא.

והטעם שאי אפשר לומר שהכתוב אוסר בהנאה כשאין הכתוב מלמד גם על איסור אכילה, הוא משום: **דאי סלקא דעתך לאיסור הנאה** בלבד **הוא דכתיב** "לא יאכל", אם כן **נכתוב קרא**: "**לא יהנה**".

אי נמי יש לומר טעם אחר, שאין לפרש את הפסוק "לא יאכל" לאחר סקילה, ומשום דאם כן **לכתוב "לא יאכל"** לבד; אבל "**את בשרו" למה לי!**? אלא ודאי כדי ללמד: **אף על גב דשחטיה כעין בשר**, ששחטו ולא סקלו הרי הוא **אסור**.

מתקיף לה מר זוטרא קושיא אחרת על לימוד איסור אכילה והנאה משנגמר דינו: **ואימא הני מילי** שאסרו הכתוב לאחר שנגמר דינו, **היכא דבדק צור** [אבן] **ושחט בה, דמיחזי כסקילה** [שהוא נראה כסקילה באבנים] ולא כשחיטה -

אבל שחטיה בסכין, לא אסור הוא באכילה ובהנאה!?

ומשנינן: **מידי סכין** בשחיטה **באורייתא כתיב** [וכי נאמר סכין בפרשת שחיטה]!? והרי אף כששחטו בצור שחיטה היא, ובהכרח שגם כששחטו אסור הוא, ואם כן מה לי שחטו בצור מה לי שחטו בסכין.

ועוד, הרי **תניא** בהדיא, ששחיטה באבן שחיטה היא: **בכל שוחטין: בין בצור, בין בזכוכית, בין בקרומית של קנה**.

ומקשינן: **והשתא דנפקא לן** בכל מקום **איסור אכילה ואיסור הנאה תרוייהו מ"לא יאכל"**, הרי נמצא שיכולים אנו ללמוד איסור הנאה משנגמר דינו מ"לא יאכל", [שהרי

אף איסור האכילה נלמד ממנו], ואם כן **האי** "**בעל השור נקי**" - שנזכר לעיל שהוא בא ללמד איסור הנאה לאחר שנגמר דינו - **למאי אתא** [למה הוא בא]!? והרי כבר ידענו איסור הנאה מ"לא יאכל".

ומשנינן: "ובעל השור נקי" לא בא ללמד על איסור הנאה מן השור משנגמר דינו, אלא **להנאת עורו** בין שנגמר דינו ובין שנסקל כבר, ומשום דאם לא היה מרבה הכתוב את העור: **סלקא דעתין אמינא**: "**לא יאכל את בשרו**" **כתיב**, **בשרו אסור**, ואילו **עורו מותר**.

ומקשינן: **ולהנך תנאי דמפקי ליה האי** "**בעל השור נקי**" [המוציאים פסוק זה] ללימודים אחרים:

א. **לפטור** בעל שור תם שהרג את הנפש **מחצי כופר**, כלומר: לפטור תם מן הכופר שמשלם בעל שור מועד שהרג את הנפש, [ואילו לא היה כתוב לפוטרו, היה חייב חצי כופר בלבד, כשם שהתם משלם חצי נזק כשהזיק]; וכמו שלמד רבי אליעזר בבבא קמא מא ב מפסוק זה.

ב. **ולפטור** שור **מדמי ולדות** אם נגח אשה הרה ויצאו ילדיה, וללמד שאין השור חייב בדמי ולדות כשם שחייב אדם; וכמו שלמד מפסוק זה רבי יוסי הגלילי בבבא קמא מב א -

ולתנאים אלו תיקשי: **הנאת עורו מנא להו** שהוא אסור?

ומפרשינן: **מ**"ולא יאכל **את בשרו**", ו"את" בא לרבות **את** העור **הטפל לבשרו**, שאף הוא אסור בהנאה.

דף נז.

ואידך תנאים שאינם דורשים מ"בעל השור נקי" לכופר ולולדות, וסוברים שהוצרך הכתוב ללמד איסור הנאה בעורו, הוא משום (תחילת העמוד) ד"**את**" **לא דריש** בשום מקום שהוא בא לרבות, **וכי האי תנא** שפירש מלדרוש "אתין" שבתורה:

דתניא: **שמעון העמסוני**, **ואמרי לה נחמיה העמסוני**, **היה דורש כל "את"ין שבתורה** שהם באים לרבות, אולם **כיון שהגיע ל"את ה' אלהיך תירא"**, [2346] **פירש**, כי ירא לרבות שום דבר להשותו למורא המקום.

אמרו לו תלמידיו: **רבי! כל אתין שדרשת מה תהא עליהם**!?

[2346] העיר ה"פני יהושע": למה פירש רק כשהגיע ל"את ה' אלהיך תירא", והרי כמה פסוקים נאמרו קודם לזה, וכדכתיב [דברים ו ב]: "למען תירא **את ה' אלהיך**", וכתיב [פרשת ואתחנן, דברים ו יג]: "**את ה' אלהיך** תירא", וכתיב [דברים י יב]: "ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה **את ה' אלהיך**", ואילו הוא לא פירש אלא כשהגיע לפסוק [פרשת עקב, דברים י כ]: "את ה' אלהיך תירא"; וראה מה שביאר שם. [ולא נתבאר מנין לו שפירש רק כשהגיע לפסוק "את ה' אלהיך תירא" האמור בפרשת עקב, ולא לפסוק "את ה' אלהיך תירא" האמור בפרשת ואתחנן].

אמר להם: כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך קבלתי על הפרישה. [2347]
עד שבא רבי עקיבא, ולימד: "את ה' אלהיך תירא" לרבות תלמידי חכמים, שיהא מורא רבך כמורא שמים. [2348]

שנינו במשנה: המקדש ... **בעגלה ערופה** ... אינה מקודשת:

ומפרשינן: **מנלן** שעגלה ערופה אסורה בהנאה?

אמרי דבי רבי ינאי: כפרה כתיב בה כקדשים [כקרבנות], שנאמר בפרשת עגלה ערופה [דברים כא]: "כי ימצא חלל ... לא נודע מי הכהו ... והיה העיר הקרובה אל החלל, ולקחו זקני העיר ההיא עגלת בקר ... והורידו זקני העיר ההיא את העגלה אל נחל איתן אשר לא יעבד בו ולא יזרע, וערפו שם את העגלה בנחל ... וכל זקני העיר ההיא הקרובים אל החלל, ירחצו את ידיהם על העגלה הערופה בנחל. וענו ואמרו ... "כפר" לעמך ישראל אשר פדית ה'", ולפיכך אסורה היא בהנאה כמו הקדשים. [2349]

שנינו במשנה: המקדש ... **בציפורי מצורע** ... אינה מקודשת:

המצורע שנרפא מצרעתו, מביא שתי צפורים במקום מושבו מחוץ למחנה, בדם האחת מטביל הכהן עץ ארז ושני תולעת ואזוב עם הצפור החיה, ומזה בהם הכהן על המצורע, ולאחר מכן משלח הכהן את הצפור החיה על פני השדה, והמצורע מגלח תגלחת ראשונה וטובל ומותר להכנס למחנה, שהמצורע משולח חוץ לשלש מחנות; וסופר המצורע שבעת ימים ["ימי ספרו" או "ימי גמרו"], ומגלח תגלחת שניה ביום השביעי, ומביא ביום השמיני כבש אחד לאשם ולוג שמן, ומזה מדם האשם ומלוג השמן על תנוך

[2347] א. ביאר המהרש"א, שדרישת כל אות שבתורה לומר שאינה מיותרת, הוא כבוד התורה, והפרישה כדי שלא לרבות ולהשוות שום דבר לכבוד שמים, זה הוא כבוד שמים, וזה הוא שאמר: כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך קבלתי על הפרישה; ואילו רבי עקיבא לא חש בזה מלרבות תלמידי חכמים, שגם זה בכלל כבוד שמים ותורתו שהם לומדים אותה. וראה ברשב"א שכתב בטעמו של שמעון העמסוני שלא ריבה מזה תלמידי חכמים שהוא משום דלא משמע ליה לרבות מ"את" הסמוך לה' אלא כעין מוראתו דוקא. ב. בספר "בירורי השיטות" העיר, דהנה משאלתם משמע, שהיו דואגים על כל הדרשות שדרש מ"את" שאינם אמת, מאחר שנתברר כי "את" אינו בא לדרשה, ואילו הוא אומר להם, שלא מיבעיא שיקבל שכר על הדרישה, אלא אף על הפרישה יקבל שכר כמו על הדרישה; וראה שם מה שביאר בזה.

[2348] רש"י פסחים כב א; וראה בספר "מנחת נתן" סימן סב, שהאריך בענין זה מראשונים ומאחרונים, אם דין זה הוא רק ברבו, או בכל תלמידי חכמים.

[2349] א. כתב רש"י: "וקדשים אסורין בהנאה שהרי מועלין בהן; ולא פרכינן: אי מה קודש תופס את דמיו ויוצא לחולין, אף עגלה ערופה תופסת את דמיה ויוצאת לחולין, [וכדפרכינן לעיל נו ב גבי כלאי הכרם דדרשינן "יהיה קודש"], דאין משיבין על ההיקש"; וראה מה שכתבו בזה המהרש"ל והמהרש"א, ובמה שביאר כוונתם ב"בירורי השיטות", ובמה שהביא עוד בענין זה מראשונים ואחרונים. ב. שיטת המאירי כאן היא, שבעגלה ערופה יש מעילה; וראה בספר "שמועות קידושין" שהביא שיטות אחרות מדברי הראשונים והאחרונים. ג. ראה בחולין קיז א, שעגלה ערופה אף לאחר שנעשית מצותה היא אסורה, ולמדו כן בגמרא ממה שנאמר: "וערפו **שם** את העגלה בנחל", וילפינן: "שם תהא קבורתה", **וראה** מה שכתבו התוספות כאן לבאר למה נצרכו שני כתובים.

ובוהני המצורע, ומביא עוד כבשה לחטאת וכבש לעולה, ומשהביא קרבנותיו מותר המצורע לאכול בקדשים.

ומפרשינן: **מנלן** שציפורי מצורע אסורים בהנאה?

דתנא דבי רבי ישמעאל:

הואיל **ונאמר** בתורה דין קרבן שהוא "**מכשיר**", ודין קרבן שהוא "**מכפר**" הנעשים שניהם **בפנים**, כיצד: אשם מצורע הוא "מכשיר" את המצורע לאכול בקדשים, ונעשה בפנים בעזרה, ושאר הקרבנות הם "מכפרים" הנעשים בפנים בעזרה.

ונאמר עוד בתורה דין "**מכשיר**" ודין "**מכפר**" **מבחוץ**, כיצד: צפורי מצורע הם מכשירים את המצורע לבוא אל המחנה, ומעשיהן בחוץ; ונאמר דין עגלה ערופה שהיא מכפרת כקדשים, ונעשית בחוץ - והרי אנו לומדים את אלו מאלו:

מה מכשיר ומכפר האמור בפנים, עשה בו מכשיר כמכפר לאוסרם בהנאה, שהרי אשם המצורע - שהוא המכשיר - קרבן גמור הוא ואסור בהנאה, ודינו כשאר הקרבנות המכפרים; [2350] **אף מכשיר ומכפר האמור בחוץ, עשה בו מכשיר כמכפר**, ולמדנו להשוות ציפורי מצורע המכשירים, לעגלה ערופה המכפרת, לענין איסור הנאה.

איתמר:

ציפורי מצורע מאימתי אסורים הם בהנאה:

רבי יוחנן אמר: **משעת שחיטה** של האחת נאסרת השחוטה, והמשולחת מותרת מתחילתה. [2351]

ריש לקיש אמר: **משעת לקיחה** של הצפורים נאסרו שתיהן, והמשולחת ניתרת בשילוח, כדלקמן.

רבי יוחנן אמר משעת שחיטה: משום **דשחיטה הוא דאסרה לה**, [שחיטה היא האוסרת אותה].

ומפרשת הגמרא את טעמיהם:

ריש לקיש אמר משעת לקיחה:

[2350] לשון רש"י הוא: "עשה אשם מצורע כשאר אשמות", וצריך ביאור למה שינה ממה שפירש תחילה ד"מכפר" היינו כל הקרבנות, ולאו דוקא אשמות.

[2351] כן היא שיטת רש"י, שכתב: "משעת שחיטה נאסרת השחוטה, והמשולחת מותרת, כדלקמן", וכן כתב המאירי; אבל התוספות כתבו: "ומשולחת נמי תיאסר משחיטת חברתה; ואין לפרש משעת שחיטה בשחוטה, ובמשולחת ליכא איסור כלל, דהא תנא [במשנתנו] "צפורי מצורע" [שאינה מתקדשת בהן] דמשמע תרוייהו", וראה ברשב"א שהאריך יותר; וראה ב"משנה למלך" [טומאת צרעת יא א ד"ה ומ"ש רבינו שלחה] שכתב לדחות את ראיית התוספות מהלשון "ציפורי מצורע", שהרי בסוף תמורה מנתה המשנה בין איסורי הנאה הנקברין "ציפורי מצורע", ובהכרח אינו עולה על המשולחת שאינה נקברת ומותרת בהנאה; **וראה** מה שיש להעיר בזה בהערה 12 אות ב.

משום דילפינן בגזירה שוה: "**קיחה קיחה**" [2352] **מעגלה ערופה**, **מה עגלה ערופה** שנאמר בה: "ולקחו זקני העיר ההיא עגלת בקר", אסורה היא בהנאה **מחיים**, **אף ציפורי מצורע** שנאמר בהם: "ולקח למטהר שתי צפרים חיות טהורות", אסורים הם בהנאה **מחיים**, והיינו משעת לקיחה, כדמפרש ואזיל.

ומפרשינן: **ועגלה ערופה גופה מאימתי** היא נאסרת בהנאה בחייה:

אמר רבי ינאי: **גבול שמעתי בה** מאימתי היא נאסרת, **ושכחתי**; **ונסבין חבריא**, [וסבורים התלמידים מדעתם] **לומר**: **ירידתה לנחל איתן היא אוסרתה**, כי היא הגורמת לה שם עריפה.

ומקשינן: אם כן שבעגלה ערופה עצמה אינה נאסרת משעת לקיחה, תיקשי לריש לקיש: **מה עגלה ערופה משעת לקיחה** ממש **לא מיתסרא** אלא משעת ירידתה לנחל איתן, **אף ציפורי מצורע נמי משעת לקיחה לא מיתסרי** [אינם נאסרים]!?

ומשנינן: **הכי השתא** [וכי הראיה דומה לנידון]!?

התם - גבי עגלה ערופה - **אית ליה גבול אחרינא** מחיים [יש מקום לגבול אחר], ולא משעת לקיחה, דהיינו מירידתה לנחל איתן.

אבל **הכא** - גבי צפורי מצורע - **מי אית ליה גבול אחרינא** מחיים [וכי אטו שייך גבול אחר שתיאסר בו מחיים]!? ומאחר שאין גבול אחר, ובהכרח אתה למד מעגלה ערופה שכבר מחיים היא אסורה, הרי מוכח שכבר משעת לקיחה נאסרה, שאם לא עכשיו, אימתי.

איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש הסובר שציפורי מצורע נאסרים מחיים, מהא דתניא: כתיב: "**כל צפור טהורה תאכלו**", ולכך אמר הכתוב: "כל" כדי **לרבות את** ציפור המצורע **המשולחת**, שהיא מותרת אף באכילה.

וכתיב עוד: "**וזה אשר לא תאכלו מהם**, הנשר והפרס והעזניה", ולכך אמר הכתוב "אשר" כדי **לרבות את** ציפור המצורע **השחוטה** שהיא אסורה. [2353]

ואי סלקא דעתך ששתי הצפרים אסורות מחיים, אם כן ריבוי זה למה!? שאם ללמדנו שלאחר שחיטה היא אסורה, הרי מילתא דפשיטא היא, שאם **מחיים** היא כבר **אסורה**,

---

[2352] על פי גירסת הב"ח, וכן הוא בחולין פב א; ומיהו צריך ביאור, שהרי לעיל למדנו איסור הנאה מעגלה ערופה באופן אחר, **וראה** בתוספות בחולין שם, וב"פני יהושע" כאן.

[2353] ואם תאמר: למדנו איסור אכילה, איסור הנאה מנין!? והניחא לרבי אבהו [לעיל נו ב] שאמר: "כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל ולא תאכלו, אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע", ניחא; אבל חזקיה [בפסחים כא ב] הרי אינו סובר כרבי אבהו, ולשיטתו תיקשי!? הקשו כן התוספות, וראה מה שתירצו. ובתוספות בכריתות כה א ד"ה תנאי הקשו אפילו לרבי אבהו, שהרי פסוק זה "וזה אשר לא תאכלו מהם" נאמר גבי עופות טמאים שהם עצמם אינם אסורים בהנאה, ואי אפשר לומר שציפור השחוטה שנתרבתה תהא אסורה בהנאה [וראה "פני יהושע" כאן]; וראה שם תירוצם.

לאחר שחיטה מיבעיא!? [2354]

ומשנינן: צריך ללמדנו שהשחוטה אסורה כשנשחטה אף שכבר נאסרה מחיים, כי **מהו דתימא**: **מידי דהוה** - ציפור מצורע - **אקדשים**, **דמחיים** הם **אסירי** באכילה, **ואתיא** [ובאה] **שחיטה** עם שאר עבודות הקרבן **ומכשרה להו** באכילה; ואף זו תוכשר לאכילה אחר גמר מצותה.

לפיכך **קא משמע לן** הפסוק שאף לאחר גמר מצותה היא אסורה. [2355]

תו **איתיביה** רבי יוחנן לריש לקיש - הסובר: משעת לקיחה נאסרו שתי צפורי מצורע - מהא דתנן במסכת נגעים [יד ה]:

שחטה לציפור האחת **ונמצאת טריפה**, [2356] **יקח זוג לשניה** החיה, ואינו צריך להביא שתי צפרים אחרות, אלא אחת בלבד במקום זו שנמצאת טריפה, **והראשונה** שנמצאת טריפה **מותרת בהנאה**.

וקא סלקא דעתין לפרש שבדק בסימנים ונמצא שנטרפה רק בשחיטתה, וכגון שניקב הושט, דהכי משמע לשון "ונמצאת טריפה", שלא היתה טריפה מקודם על ידי נקב קרום של מוח או שנחתכו רגליה, [2357] ולפיכך תמהינן:

[2354] תמה הרשב"א: והרי משולחת שהיא אסורה מחיים ומותרת לאחר שילוח!? והניחא לפירוש רש"י שלשיטת רבי יוחנן אין המשולחת אסורה כלל, ניחא, אבל לפי מה שכתב הרשב"א כדעת התוספות, שאף לרבי יוחנן אסורה המשולחת, תיקשי. ותירץ הרשב"א דהיינו טעמא, משום שלא אמרה תורה שלח לתקלה [כמבוארת סברא זו בעמוד ב], אבל בשחוטה קשיא.

[2355] נתבאר על פי רש"י; וראה ברשב"א שהקשה על קושיית הגמרא, דמאי מקשי: והרי צריך הפסוק להשמיענו שלא נאמר: "אין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו"!? ותירץ: "אם כן לא הוה קתני סתם "לרבות את השחוטה", דמשמע אפילו קודם שנעשית מצותו"; ולפי זה משמע שאינו מפרש בתירוץ הגמרא כרש"י, שהרי אם כן תיקשי גם לפי תירוץ הגמרא, למה קתני "לרבות את השחוטה"; [והרשב"א הוסיף: "ובשלהי כל הבשר [חולין קיז א] דמהדרינן לאשכוחי שלש כתובים הבאים כאחד [שאין אומרים בהם "אין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו"] לא מייתינן מהא דציפורי מצורע", ודבריו צריכים תלמוד, כי באמת למה לא מביאה הגמרא מצפורי מצורע, שהשחוטה אסורה אף לאחר שנגמר מצותה, דהיינו אחר הזאת דמה על המצורע].

[2356] שאינה כשירה לטהרת המצורע, ומשום שנאמר בפרשת טהרת המצורע: "שתי צפרים חיות".

[2357] א. על פי רש"י. ב. בסיפא של המשנה שם שנינו: "נשפך הדם **תמות** המשתלחת, מתה המשתלחת ישפך הדם"; וכתב רבי עקיבא איגר, דלפי רבי יוחנן, אם נטרפה בשעת שחיטה שלא חל עליה איסור ציפורי מצורע [כי משעת שחיטה נאסרה], כי אז היא מותרת בהנאה, "ושאני בההיא דסיפא ד"נשפך הדם" דבשעת שחיטה קבעה ונאסרה גם המשולחת בהנאה, דגם המשולחת אסורה בהנאה משעת שחיטה וקיימא באיסור עד שעת שילוח, ומזה ראיה גמורה לשיטת התוספות [שאף לרבי יוחנן נאסרה המשולחת משעת שחיטה עד שעת שילוח, דלא כרש"י] דסבירא להו הכי, ובריטב"א כתב להדיא ראיה זו, ומהתימא על רש"י דסבירא ליה שהמשתלחת מותרת לגמרי, דאם כן אמאי תני הכא ד**תמות** במשתלחת". וכן יש לתמוה על ה"משנה למלך" [הובא בהערה לעיל] שדחה ראיית התוספות מלשון משנתנו "צפורי מצורע" דמשמע ששניהם אסורים בהנאה, משום שגם במשנה בתמורה שנינו ש"**ציפורי** מצורע" הם מהנקברים, הרי ששנינו "צפורי מצורע" בלשון רבים, אף שאין זה שייך על המשולחת שהיא מותרת בהנאה; וצריך ביאור, שהרי יש לפרש את המשנה בתמורה שהיא עוסקת באמת בשתי צפורי מצורע, ואף במשולחת, וכגון שלא הותרה בשילוח, וכאופן המבואר במשנה זו ש"תמות" המשתלחת.

ואי סלקא דעתך כבר **מחיים** היא **אסורה**, אם כן **הראשונה אמאי מותרת בהנאה**; כי הניחא אם השחיטה אוסרתה, הרי בשעת שחיטה היתה טריפה, אבל אם הלקיחה אוסרתה, שמא בשעת לקיחה עדיין לא היתה טריפה!? [2358]

אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: **הכא** במשנה זו **במאי עסקינן**: **כגון שנמצאת טריפה בבני מעיה**, ולכך שנינו "ונמצאת" שהוא דבר שאינו ניכר קודם שחיטה, [2359] **דלא חל עלה קדושה כלל**, שהרי משעת לקיחה טריפה היתה. [2360]

איתיביה עוד לריש לקיש הסובר דמשעת לקיחה נאסרו הצפורים, מהא דתניא:

שחטה לצפור האחת **שלא באזוב** [שלא היה שם אזוב], **ושלא בעץ ארז**, **ושלא בשני תולעת**: [2361]

רבי יעקב אומר: **הואיל** וכבר **הוקצה** הצפור **למצותה**, הרי היא **אסורה** בהנאה.

רבי שמעון אומר: **הואיל ונשחטה שלא כמצותה**, **מותרת**, ומפרש לה ואזיל.

עד כאן לא פליגי, **אלא**:

דמר - רבי יעקב - **סבר**: **שחיטה שאינה ראויה** וכשירה למצותה, מכל מקום **שמה שחיטה** לאוסרה.

ומר - רבי שמעון - **סבר**: **שחיטה שאינה ראויה** למצותה **לא שמה שחיטה** לאוסרה. [2362]

ומיהו שמע מינה **דכולי עלמא** - בין תנא קמא ובין רבי שמעון - **מיהא** מודים **דמחיים לא מיתסרא**, כי אם נאסרת היא מחיים, במה פקע איסורה; ותיקשי לריש לקיש הסובר: משעת לקיחה נאסרו!?

ומשנינן: **תנאי היא** שנחלקו בדבר, כי יש מי שחולק על תנאים אלו וסובר שהן נאסרות מחיים, וכמותם סובר ריש לקיש ! **דתנא דבי רבי ישמעאל**: **נאמר** "**מכשיר**" [אשם

[2358] רש"י.

[2359] תוספות בדעת רש"י.

[2360] רש"י; ותמהו התוספות: מנין שכבר היתה טריפה בשעת לקיחה, והרי אפשר שלא נטרפה אלא אחר לקיחה, ומספק יש לנו לאוסרה, כי אם נעשית טריפה לאחר לקיחה אם כן איסור שבה להיכן הלך!? והתוספות פירשו, שנמצאת טריפה בבני מעיים היינו שניטל הכבד או טרפות אחרת שודאי היתה משנולד; וראה עוד שם, שחלקו על רש"י גם בביאור הקושיא.

[2361] יש לעיין למה שינה התנא את סדר הכתוב [ויקרא יד ד], שהוא: "עץ ארז ושני תולעת ואזוב"!?

[2362] לכאורה, דברי רבי שמעון שאמר כאן: "שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה" אינו ענין למה שאמר רבי שמעון בעלמא [בבא קמא ע א ועא א, ושאר מקומות והובא ברש" לקמן נח א] "שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה", שבכל מקום הכוונה היא שחיטה שאינה מתירה באכילה אין שמה שחיטה, וכגון השוחט ונמצאת טריפה שאינה מותרת באכילה, אין שמה שחיטה לחייב את הנגב עליה בארבעה וחמשה, אבל כאן הכוונה היא כי היות ואין השחיטה כשירה למצותה, אין שמה שחיטה לאסור את הציפור שהשחיטה היא שאוסרתה. ויש מי שהעיר לפרש, שיתכן שהכל דין אחד הוא, שבמקום שמטרת השחיטה הוא להתירה באכילה, כי אז צריך שתהא ראויה לאכילה, ואילו בצפרים שמטרת השחיטה אינה לאכילה אלא למצותה, כי אז אין שמה שחיטה אם לא הועילה למצותה.

מצורע] ו"**מכפר**" [כל הקרבנות] **מבפנים** בעזרה, **ונאמר**: "**מכשיר**" [צפורי מצורע] "**ומכפר**" [עגלה ערופה] **בחוץ** -

מה מכשיר ומכפר האמור בפנים, **עשה בו מכשיר כמכפר** לאסור את האשם בהנאה כמו שנאסרו המכפרים.

אף מכשיר ומכפר האמור בחוץ, **עשה בו מכשיר כמכפר**, לאסור את צפורי המצורע כמו העגלה הערופה.

וסובר ריש לקיש, שמדברי תנא דבי רבי ישמעאל משמע, שכשם שהעגלה הערופה נאסרת מחיים, כך צפורי מצורע נאסרות מחיים.

גופא: "**כל צפור טהורה תאכלו**", **לרבות את** הציפור **המשולחת** של מצורע שהיא מותרת באכילה; [2363] "**וזה אשר לא תאכלו מהם**", **לרבות את** הציפור **השחוטה** של מצורע שהיא אסורה:

ומקשינן: מנין לך ללמוד שהריבוי המתיר בא להתיר משולחת, והריבוי האוסר בא לאסור את השחוטה, והרי **איפוך אנא** את הריבויים, ואומר: ריבוי המתיר בא להתיר את השחוטה, והריבוי האוסר בא לאסור את המשולחת!?

ומפרשינן: **אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי**: **לא מצינו בעלי חיים שאסורים** איסור עולם, [2364] ובהכרח שאת המשולחת בא הכתוב להתיר, שאם אסורה היא, הרי אין לה מתיר.

מתקיף לה רב שמואל בר רב יצחק ליסוד זה שאמר רבי יוחנן: **וכי אטו לא** מצינו בעלי חיים שאסורין איסור עולם!?

דף נז:

והרי בהמת (תחילת העמוד) **מוקצה** [שהוקצתה לתקרובת עבודה זרה], [2365] **ונעבד** [בהמה שעבדו לה עבודה זרה], **דבעלי חיים נינהו**, **ואסירי** לגבוה איסור עולם!? [2366]

[2363] כלומר: אחר ששלחה, שהרי לריש לקיש היא אסורה משעת לקיחה עד שעת שילוחה, ולשיטת התוספות אפילו לרבי יוחנן היא אסורה משעת שחיטה עד שילוחה.

[2364] כן הוסיף רש"י על דברי הגמרא; וראה ברשב"א שהקשה: "קשיא לי והא משולחת עצמה אסירא משעת שחיטה עד שעת שילוח לפי מה שפירשנו למעלה [כלומר: לפי שיטת התוספות והרשב"א דלא כרש"י שלפי רבי יוחנן - שהוא בעל המימרא כאן - אין המשולחת אסורה כלל]!? ותירץ: "ויש לומר, דהתם משום דקאי למצוותו דהיינו שילוח, **ולאחר שנעשית מצותו קאמר**, והיינו דלא פריך ליה מקדשים וחטאות המתות, **וכן נראה מפירושו של רש"י** ז"ל שפירש לא מצינו בעלי חיים **שאסורין לעולם**". ומבואר מדבריו, שכוונת הגמרא "לא מצינו בעלי חיים שאסורין" וכוונת רש"י שפירש: "איסור עולם", היינו: שלא מצינו בעלי חיים שאסורים אחר שנעשית מצותם; ואין להקשות: אם כן למה תיאסר השחוטה אחר שנעשית מצותה, כי לא אמרנו אלא בבעלי חיים שנאסרו מחיים; ומיהו צריך ביאור, אם הסברא היא משום שנעשית מצותה, אם כן מה לי בעלי חיים מה לי ציפור שחוטה!?

[2365] נתבאר על פי רש"י, **וראה** מה שכתב על זה בתוספות רי"ד ובריטב"א, וראה תמורה כט א.

[2366] א. כדאמר בתמורה כח א: כתיב: [ויקרא א ב]: "אדם כי יקריב מכם קרבן לה', מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם", ולמדנו: "מן הבהמה" להוציא את הרובע ונרבע, "מן הבקר" להוציא את הנעבד, "מן

ומשנינן: **כי אסירי לגבוה**, אבל **להדיוט מישרא שרי**, ואנו לא אמרנו אלא באיסור להדיוט כבמשולחת.

תו **מתקיף לה רבי ירמיה** ליסודו של רבי יוחנן: **הרי** שור **רובע** את האשה, **ונרבע** מן האיש **בעדים** [2367] ונגמר דינם לסקילה, **דבעלי חיים נינהו**, **ואסירי** להדיוט באכילה והנאה, [2368] ואין להם היתר לעולם!?

אלא אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: לא מצינו רוב בעלי חיים שאסורים איסור עולם.

דבי רבי ישמעאל תנא מקור להיתר משולחת:

משום **דאמר קרא** גבי ציפור המשולחת: "**ושלח את הצפור החיה על פני השדה**", וללמד הוא בא: **כשדה**, **מה שדה מותרת**, **אף האי** ציפור המשולחת **נמי מותרת**.

ומקשינן: וכי אטו **האי** "**שדה**" **להכי** - להתיר את המשולחת - **הוא דאתא**, והרי **ההוא** קרא ד"שדה" **מיבעי ליה** [נצרך הוא ללמד], **לכדתניא**:

זה שאמרה תורה: ושלח את הצפור החיה על פני **השדה**", ללמד הוא בא:

שלא יעמוד דרך משל **ביפו** שחומתה גובלת עם הים, **ויזרקנה לים**, משום דבעינן שיזרקנה ל"שדה"; ולא יעמוד דרך משל **בגבת** שחומתה גובלת עם המדבר, **ויזרקנה למדבר** שאינו "שדה" ; **ושלא יעמוד חוץ לעיר**, **ויזרקנה בתוך העיר**. [2369]

הצאן" להוציא את המוקצה, רש"י. הקשה הרשב"א: למה לא מקשה הגמרא מעגלה ערופה שהיא אסורה מחיים ואסורה איסור עולם!? שמא תאמר: דשאני עגלה ערופה שאיסורה מחמת עריפתה, אם כן מאי מקשה [בהמשך הסוגיא] משור הנסקל ורובע ונרבע, והרי אף אלו אינם אסורים אלא מחמת שנגמר דינן למיתה!? ותירץ: שאני "רובע ונרבע, שאין עיקר איסורן אלא מחמת מעשה שנעשה בהם מחיים שלא לדעת מיתה, מה שאין כן בעגלה ערופה שעיקר ירידתה לנחל איתן לדעת עריפתה". והוסיף, שלפי פירוש זה, מה שהקשתה הגמרא ממוקצה ונעבד אין עיקר הקושיא אלא מנעבד, שהרי מוקצה איסורו הוא מחמת שהקצהו לשוחטו לעבודה זרה דומיא דקדשים, אלא משום שבכל מקום דורשת הגמרא להוציא מוקצה ונעבד ביחד, לכן נקטה כאן הגמרא מוקצה ונעבד.

[2367] ביארו רש"י והתוספות, שלכן נקטה הגמרא "בעדים", כדי לאפוקי על פי בעלים או על פי עד אחד שאינם אסורים להדיוט, שהרי אין גומרים את הדין על פיהם.

[2368] א. כמבואר לעיל דף נו ב; ומסוגיא זו הוכיחו התוספות בכריתות כד א, שאם כי הפסוק המלמד איסור אכילה והנאה בשור הנסקל נאמר בשור שהרג את האדם, מכל מקום הוא הדין בשור הנסקל משום רובע ונרבע. ומיהו לשון הגמרא צריך ביאור: למה מקשה הגמרא דוקא מרובע ונרבע ולא משור שהרג את האדם!? ותירץ הריטב"א: משום שאלו שנים הם, לכן מקשה מהם; ועוד, משום שהקשתה הגמרא לעיל ממוקצה ונעבד, לפיכך מקשה הגמרא מרובע ונרבע שהם אסורים לגבוה אפילו קודם גמר דין; וראה מהרש"א. ב. שיטת רבינו תם, ששור הנסקל אינו נאסר מחיים; והנה מה שאמרו כאן: "לא מצינו בעלי חיים שהם אסורים איסור עולם" היינו שאסורים הם מחיים לעולם, שהרי ציפור השחוטה אף היא בעלי חיים ואסורה לעולם, ואם כן צריך ביאור מאי מקשה הגמרא משור הנסקל, והרי לשיטת רבינו תם אף הוא אינו אסור מחיים!? וראה מה שכתבו בזה התוספות כאן ובזבחים עא א.

[2369] א. מרש"י נראה שגורס: **ויזרקנה חוץ לעיר**, וביאר את הטעם, מדכתיב: ושלח את הצפור החיה אל מחוץ לעיר [כלומר, דכתיב: "על פני השדה"], מכלל דעומד בעיר ומשלחה אל החוץ, דאי בעומד חוץ לעיר מאי "ושלח אל מחוץ לעיר" איכא, הרי אף מתחילה קודם שילוח היתה הצפור מחוץ לעיר. ב. העירו האחרונים, הרי מצורע משתלח חוץ לשלש מחנות וחוץ לכל הערים המוקפות חומה מימות יהושע בן נון, וטהרת המצורע בצפורים

אלא כל שעומד בעיר [יעמוד בעיר] **ויזרקנה חוץ לחומה** של העיר.

ואם כן האיך נלמוד מ"שדה" שהמשולחת מותרת, והרי נצרך פסוק זה ללמדנו את סדר השילוח!?

ומפרשינן: **ואידך** כלומר: תנא דבי רבי ישמעאל שלמד מ"שדה", שהמשולחת מותרת בהנאה, אמר לך:

אם כן - שאינו בא אלא ללמד את סדר השילוח - **ניכתוב קרא**: "ושילח על פני **שדה**", **מאי "השדה"**!? **שמע מינה תרתי** דינים, הן סדר שילוח, והן שהמשולחת מותרת בהנאה!

רבא אמר מסברא יש להתיר את המשולחת: כי ודאי **לא אמרה תורה: שלח** את הצפור ותהא **לתקלה** למוצאה, שהמוצא אינו יודע שהיא אסורה בהנאה כי אינה מכירה, ונכשל בהנאתה.[2370]

שנינו במשנה: המקדש ... **בשער נזיר** ... אינה מקודשת:

ומפרשינן: **מנלן** ששער נזיר אסור בהנאה?

דאמר קרא גבי נזיר: "**קדש** [הדל"ת בחולם וחסר וי"ו] **יהיה גדל פרע שער ראשו**", ולכך כתבה התורה בחסרון וי"ו, כדי לקרותו "קודש", וללמדנו: **גידולו יהיה קדוש**.[2371]

נעשית במקום מושבו, ואם כן האיך שנינו: שלא יעמוד ביפו ויזרקנה לים, והרי יפו היא מן הערים המסופקות שמא מוקפות הם חומה מימות יהושע בן נון, והמצורע משתלח מהם!?

[2370]א. כתב רש"י, שהפסוק דלעיל: "כל צפור טהורה תאכלו", אסמכתא בעלמא היא להתיר את המשולחת; והעיר ה"פני יהושע", שלא הוצרך רש"י לפרש כן אלא לפי ריש לקיש הסובר: משולחת אסורה מחיים משעת לקיחה, ולא הותרה אלא לאחר שילוח, אבל לפי רבי יוחנן - לדעת רש"י עצמו - הסובר: משולחת לא נאסרה כלל, אם כן אין זו אסמכתא בעלמא, כי צריך את הפסוק כדי להתירה מחיים; וראה מה שכתב לפרש דברי רש"י בדרך אפשר. ב. עוד העיר ה"פני יהושע", שלולי דברי רש"י היה אומר שאינו אסמכתא בעלמא, ואין מועיל סברת "לא אמרה תורה שלח לתקלה" אלא כדי שלא נהפך את הכתובים, וכדמקשה הגמרא לעיל, אבל בלי פסוק כלל היינו אוסרים מ"וזה אשר לא תאכלו מהם" את שניהם, ולא היינו סומכים על סברא זו, שהרי אפשר לקשור בה שום דבר לסימן, "ובלאו הכי נמי לא שייך כל כך הא דשלח לתקלה, דלא אסר קרא אלא בודאי משולחת למי שמכיר בה, אבל ספיקא ודאי שרי, דציפורי מצורע לא שכיחי, וקיימא לן כל דפריש מרובא פריש, וכיוצא בזה מפרש הריטב"א ז"ל בחידושיו, ועיין בתוספות פרק כל הבשר דף קטו". וב"ברכת אברהם" העיר על זה, שאם כי מי שימצאנה יהא מותר לאוכלה משום "כל דפריש מרובא פריש", מכל מקום אסור להכשילו ולגרום לו שיעבור על איסור; וראה עוד שם מה שיש להעיר בזה מדין ביטול ברוב, ובדין "אין מבטלין איסור לכתחילה", ומה שהביא שם בשם ה"נודע ביהודה" מהדורא תניינא יורה דעה סימן מה.

[2371]במשנה במסכת עבודה זרה עד א שנינו: "אלו אסורין ואוסרין בכל שהו [אפילו אחד באלף לא בטיל]: יין נסך וכו' וציפורי מצורע ושער נזיר וכו' וחולין שנשחטו בעזרה הרי אלו אוסרין וכו'"; וכתב רש"י שם: וציפורי מצורע וחולין שנשחטו בעזרה, איסורי הנאה הן ובקידושין מפרש להו; ושער נזיר דאיסורי הנאה הוא דכתיב: "ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים". ותמהו על רש"י: הרי אף שער נזיר מתפרש במסכת קידושין, ולמה הביא רש"י דרשה אחרת, [ואף שמקורו מן הירושלמי שם, מכל מקום למה הניח רש"י את הבבלי והלך אצל הירושלמי]!? וביאר ב"חידושי מרן רי"ז הלוי" [עמוד כז טור ב מדפי הספר], דודאי מן הכתוב שהביא רש"י יש ללמוד ששער נזיר אסור בהנאה, וככל דבר שנאמר בו דין שריפה, אלא שמשם אין ללמוד אלא על שער נזיר שגילח ביום תגלחתו, שעל שער זה נאמר שיתננו תחת האש, אבל שער נזיר שלא ביום תגלחתו, וכגון שגילחוהו לסטים באמצע ימי נזירותו, לא ידענו מההוא קרא, ולזה צריך המקרא המבואר כאן; ומיהו עדיין צריך ביאור, כי בפשוטו היה נראה, שמאחר שנאסר שער הנזיר אפילו שלא ביום תגלחתו, אם כן מטעם זה עצמו אסור הוא ביום תגלחתו, ואם כן לא היה לרש"י להביא המקרא שהביא; וראה שם מה שביאר בזה.

ומקשינן: אם כן נאמר: **אי מה קדש תופס את דמיו ויוצא לחולין, אף שער נזיר תופס את דמיו ויוצא לחולין**!?

מי קרינן "**קודש**" דמשמע: שם קדושה, עד שנאמר הוא ודמיו קדושים!? והרי סוף סוף "**קדוש**" **קרינן**, ולכך קראתו התורה "קדוש" כדי ללמד: הוא יהיה קדוש ולא דמיו. [2372]

שנינו במשנה: המקדש ... **בפטר חמור** ... אינה מקודשת:

שואלת הגמרא: האם **נימא דמתניתין** - האוסרת פטר חמור בהנאה - **דלא כרבי שמעון, דתניא**:

פטר חמור אסור בהנאה, דברי רבי יהודה; ורבי שמעון מתיר.

הרי שרבי שמעון מתיר פטר חמור בהנאה, ואילו משנתנו סוברת שפטר חמור אסור בהנאה, ולכן אינה מקודשת בו.

אמר דחה **רב נחמן אמר רבה בר אבוה**: משנתנו במקדש בפטר חמור **לאחר עריפה, ודברי הכל** היא, שאף רבי שמעון לא התיר אלא קודם עריפה. [2373]

שנינו במשנה: המקדש ... **בבשר בחלב** ... אינה מקודשת:

ומפרשינן: **מנלן** שבשר המתבשל בחלב אסור בהנאה?

דתנא דבי רבי ישמעאל: "**לא תבשל גדי בחלב אמו**" שאמרה תורה **שלש פעמים**: **אחד** בא ללמד על **איסור אכילה** של בשר שנתבשל בחלב. [2374]

ואחד בא ללמד על **איסור הנאה** ממנו.

ואחד בא ללמד את **איסור הבישול** עצמו.

[2372] ראה בגמרא לעיל נו ב גבי "פן תקדש" האמור בכלאי הכרם, ומקשה הגמרא: אי מה קודש תופס דמיו וכו', וראה ב"המקנה" וב"עצמות יוסף".

[2373] א. כתב רש"י: "דאמר התם [בכורות ט ב]: ומודה רבי שמעון לאחר עריפה שהוא אסור, וגמר "עריפה עריפה" מעגלה ערופה". וצריך ביאור: הרי עגלה ערופה אסורה אף קודם עריפה, דכפרה כתיב בה כקדשים, וכמבואר לעיל נז א: "ירידתה לנחל איתן היא אוסרתה"!? ומיהו ראה ברש"י לעיל שכתב: "ירידתה לנחל איתן, היא הגורמת לה שם עריפה, ואוסרתה", ואם כן משמע שביסוד הדין העריפה היא האוסרת, וראה גם ברשב"א שהובא לעיל בהערה 2, וראה עוד בתוספות לעיל נז א ד"ה כפרה, שכתבו בתירוץ אחד, דעיקר הלימוד לאיסור הנאה בעגלה ערופה אינו אלא מ"וערפו שם", דילפינן "שם תהא קבורתה", הרי דעיקר האיסור הוא משום העריפה; [וראה שם ברש"י, שהביא מקור לאיסור הנאה בעגלה ערופה, ממה שנאמר: "וערפו שם"]. ב. גרסינן בבכורות י ב: "המקדש בפטר חמור אינה מקודשת, לימא מתניתין דלא כרבי שמעון!? אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: לאחר עריפה ודברי הכל; איכא דאמרי: הא [משנתנו דקדושין] מני, לא רבי יהודה ולא רבי שמעון, אי רבי שמעון תיקדש בכוליה [שהרי הוא מתיר בהנאה], אי רבי יהודה [האוסר בהנאה] תיקדש בהך דביני ביני, [אף שאסור הוא בהנאה, מכל מקום יכולה היא לפדותו בשה השוה מעט ומרויחה את ערך ההפרש]!? אמר רבה בר אבוה אמר רב: לעולם רבי יהודה, וכגון שאינו שוה אלא שקל", [ואם כן אינה מרווחת כלום, דההיא משנה כרבי יוסי ברבי יהודה, הסובר שהשה צריך שישוה שקל, כמבואר שם]; וראה מה שכתב הרשב"א כאן לבאר למה לא הזכירה הגמרא כאן את כל זה.

[2374] ומשום כך אמרה התורה בלשון "לא תבשל", כי אין האיסור אלא בבשר שנתבשל בחלב, ריטב"א.

ומפרשינן: **מתניתין** - האוסרת בשר בחלב בהנאה - **דלא כי האי תנא**, **דתניא**: **רבי שמעון בן יהודה אומר** [משום רבי שמעון בן יוחאי]: [2375]

בשר בחלב אסור באכילה, **ומותר בהנאה**, **שנאמר**: "**כי עם קדוש אתה לה' אלהיך לא תבשל גדי בחלב אמו**", **ולהלן הוא אומר**: "**ואנשי קודש תהיון לי** ובשר בשדה טריפה לא תאכלו, לכלב תשליכון אותו", **מה להלן**: **אסור באכילה ומותר בהנאה** שהרי אמרה תורה: "לכלב תשליכון אותו", **אף כאן** בבשר בחלב - **אסור באכילה**, **ומותר בהנאה**.

שנינו במשנה: המקדש ... **וחולין שנשחטו בעזרה** ... אינה מקודשת:

ומפרשינן: **מנא הני מילי** שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה?

אמר רבי יוחנן משום רבי מאיר:

אמרה תורה: **שחוט** את **שלי בשלי** [שחוט את זבחי בחצירי] - [2376]

ואמרה תורה: שחוט את **שלך בשלך** [חולין שלך בחצירך] - [2377]

והרי הם למדים זה מזה: **מה שלי בשלך**, קדשים שנשחטו בחוץ, **אסור** בהנאה, שהרי מי יתיר את האיסור שהיה עליהם מחיים, כיון שאין דמו נזרק - [2378]

אף שלך בשלי דהיינו חולין שנשחטו בעזרה, **אסור** בהנאה.

[2375] על פי רבי עקיבא איגר.

[2376] וכמו שנאמר: "ושחט את בן הבקר לפני ה'", רש"י.

[2377] וכמו שנאמר: "כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך כאשר דבר לך, ואמרת אוכלה בשר כי תאוה נפשך לאכול בשר, בכל אות נפשך תאכל בשר. כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו שם, וזבחת מבקרך ומצאנך אשר נתן ה' לך כאשר צויתיך, ואכלת בשעריך בכל אות נפשך", הרי שאמרה תורה לשחוט חולין בשעריך, רש"י.

[2378] א. נתבאר על פי לשון רש"י; ובפשוטו צריך לפרש כוונתו, שאף אם ישחוט סמוך לעזרה הרי יפסל הדם ביוצא, ושוב לא יוכל לזורקו; ויש מי שפירש, ששחיטה בחוץ אינה מקדשת את הדם. וב"ברכת אברהם" הקשה: הרי אין השחיטה בחוץ סיבת האיסור, אלא העדר הזריקה, ואיך נלמד מזה לאסור משום שנשחט בחוץ!? וראה מה שכתב שם. ב. הקשו התוספות: "דכמו כן מצינו שזריקה מוציאה מידי מעילה, ואפילו הכי אמרינן: "קדשים שמתו יצאו מידי מעילה", ואף על גב שלא נזרק הדם, וכמו כן נאמר שהשחיטה תוציא מידי איסור אבר מן החי, ויהיו מותרים באכילה". והמהרש"א נתקשה בהבנת דבריהם, שלא היה להם אלא להקשות: הרי קדשים שמתו מוציאים מידי מעילה, ואם כן שחיטה בחוץ תוציא מידי מעילה, ואף על פי שלא נזרק הדם; ואם נאמר ששחיטה אינה כמו מיתה [שהרי בפנים אינה מועילה להוציא מידי מעילה], אם כן מה ענין אבר מן החי לכאן!? והמהר"ם ביאר את כוונת דבריהם, דהכי מקשה: והרי קדשים בחוץ אף על גב שאיסור ההנאה שבהם לא פקע [ודלא כמהרש"א, שנראה מדבריו, דבקדשים שנשחטו בחוץ אין איסור כלל; וראה שם שהביא ראיה לדבריו], מכל מקום מעילה פקע מהם, שהרי "קדשים שמתו יצאו מידי מעילה"; ואם כן נאמר, דכשם שקדשים בחוץ פקע מהם דין המעילה שהיה להם מקודם, כך חולין בעזרה יפקע מהם איסור אבר מן החי ויהיו מותרים אפילו באכילה וכל שכן בהנאה; וראה עוד ברש"ש שפירש דבריהם שלא כדברי זה ולא כדברי זה; וראה מה שכתב ב"ברכת אברהם" בשם הגר"ח והגרי"ז; וראה עוד ב"בית הלוי" חלק א סימן לא, וראה עוד ב"קהלות יעקב" הנדמ"ח סימן מד שהאריך בענין קדשים שמתו אם יצאו רק מידי מעילה או שאין בהם איסור כלל, ראה שם. ולכן פירשו התוספות באופן אחר: "מה שלי בשלך אסור, ואין להם תורת קדשים לעלות למזבח לפטור הבעלים, אף שלך בשלי לא היה להם תורת חולין ולא חזו להתרה דשייך בהו דהיינו אכילה". ולכאורה דבריהם צריכים ביאור: דמכל מקום מי אסרם בהנאה!? וראה מה שכתב המקנה בד"ה ברש"י.

ומקשינן: ומאחר שהם למדים זה מזה, נאמר: **אי מה שלי בשלך ענוש כרת** על שחיטתו, [2379] **אף שלך בשלי** [חולין בעזרה] יהא **ענוש כרת** על שחיטתו!? ומשנינן: כי **אמר קרא** גבי "שחוטי חוץ": "**ואל פתח אהל מועד לא הביאו, להקריב קרבן לה'** [לפני משכן ה', דם יחשב לאיש ההוא דם שפך] **ונכרת**", ולכך הוסיפה התורה ואמרה: "קרבן", ולא אמרה "להקריב לה'", כדי ללמד: **על קרבן** הוא **ענוש כרת** כששחטוהו בחוץ, אבל **על חולין שנשחטו בעזרה אין** הוא **ענוש כרת**.

ומקשינן: אם כן, הרי **איכא למיפרך** על עצם הלימוד מ"שחוטי חוץ" על חולין שנשחטו בעזרה שהם אסורים בהנאה, כי: **מה ל"שלי בשלך" שכן ענוש כרת** על השחיטה, תאמר ל"שלך בשלי" שאין ענוש כרת על השחיטה, והיות ואינו ענוש כרת אף לא יאסר בהנאה!?

אלא מכח קושיא זו **אמר אביי**, **דמהכא** יש ללמוד לחולין שנשחטו בעזרה שהם אסורים בהנאה; דתניא:

נאמר [ויקרא ג א]: "ואם זבח שלמים קרבנו ... **ושחטו** פתח אוהל מועד", ומשמע: אותו תשחט פתח אוהל מועד, ולא חולין פתח אוהל מועד -

ונאמר עוד [ויקרא ג ו]: "ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים ... **ושחט אותו** לפני אוהל מועד", ואף מפסוק זה משמע: אותו תשחט פתח אוהל מועד, ולא חולין פתח אוהל מועד -

ונאמר עוד [ויקרא ג יב]: "ואם עז קרבנו [לשלמים] ... **ושחט אותו** לפני אוהל מועד", ואף מפסוק זה משמע: אותו תשחט פתח אוהל מועד, ולא חולין פתח אוהל מועד -

ותלתא קראי יתירי [שלש כתובים מיותרים, שהרי היה יכול לומר בכולם "ושחט"] ללמד: שלא ישחט חולין בעזרה **מה תלמוד לומר**, כלומר: למה צריכים שלשה פסוקים ללמד על כך?

ומפרשת הברייתא: **לפי שנאמר** [דברים יב כ]: "כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך כאשר דבר לך ואמרת אוכלה בשר כי תאוה נפשך לאכול בשר בכל אות נפשך תאכל בשר. **כי ירחק ממך המקום** [אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו שם] **וזבחת** מבקרך ומצאנך אשר נתן ה' לך כאשר צויתיך ואכלת בשעריך בכל אות נפשך", ובפרשה זו התיר להם הקב"ה לאכול בשר תאוה - מבהמות הראויות לקרבן - שנאסר להם במדבר. [2380]

[2379] וכמו שנאמר בפרשת "שחוטי חוץ" [ויקרא יז]: "איש איש מבית ישראל:. או אשר ישחט מחוץ למחנה. ואל פתח אוהל מועד לא הביאו להקריב קרבן לה' לפני משכן ה', דם יחשב לאיש ההוא דם שפך ונכרת האיש ההוא מקרב עמ ו".

[2380] אלא היו חייבים להקדיש אותם לקרבן ולשוחטם במשכן, והיו אוכלים את הבשר הנותר כדין אכילת קדשים.

ולמדנו: **ברחוק מקום** [חוץ לעזרה] **אתה זובח** חולין, **ואי אתה זובח** חולין **במקום קרוב** [בעזרה], **פרט לחולין שלא ישחטו בעזרה**.

ומפרשת הברייתא, שבהכרח אין די בפסוק זה, וצריכים מיעוט נוסף, ומשום: שהרי **ואין לי** ללמוד מפסוק זה **אלא** שיהיה אסור לשחוט בעזרה, אלא חולין **תמימים הראוים ליקרב** שבאלו הפרשה מדברת, כי על אלו בלבד נצטוו במדבר להביאם ולהקריבם, ואלו הותרו להם בפרשה זו -

מנין לרבות אף חולין **בעלי מומין** שאינם ראוים ליקרב, שאף הם לא יישחטו בעזרה - ואפילו אם הייתי נדחק ואומר, **שמרבה אני את** הבהמות **בעלי מומים** שהם אסורים לישחט בעזרה, **שכן** הוא **מין הכשר** להקריבו לקרבן, ודומה למה שנאסר להם במדבר. עדיין הייתי אומר: **מנין לרבות** אף **את החיה** שאינה מין הכשר לקרבן, שיהא אסור לשוחטה בעזרה - ואפילו אם הייתי נדחק ואומר **שמרבה אני את החיה שהיא בשחיטה כבהמה**, [2381] ודומה לה בפרט זה -

עדיין הייתי אומר: **מנין לרבות** אף **את העופות** שדין שחיטתם אינו מפורש בתורה, שאף הם לא יישחטו בעזרה?

ולפיכך **תלמוד לומר**: "**ושחטו**" "**ושחט אותו**" "**ושחט אותו**", שלשה מיעוטים, ושוב, לא די שנפרש את המיעוט על עופות שהם ודאי צריכים מיעוט מיוחד, אלא אף על בעלי מומין וחיה, כי מאחר שנכתבו מיעוטים, מסתבר שללמד את שלשת אלה בא הכתוב, ולא מסברא הם נלמדים כפי שהיינו יכולים לידחק. [2382]

ממשיכה הברייתא לבאר:

יכול לא ישחוט חולין בעזרה, ואולם **אם** עבר **ושחט** חולין בעזרה **יהא מותר** באכילה?

לפיכך **תלמוד לומר**: "**כי ירחק ממך המקום ... וזבחת ... ואכלת** בשעריך": **מה שאתה זובח ברחוק מקום אתה אוכל, ואי אתה אוכל מה שאתה זובח במקום קרוב, פרט לחולין שנשחטו בעזרה**.

[2381] כתב רש"י: "שהיא בשחיטה כבהמה: ואיתקש לפסולי המוקדשין [שנפדו במומן] בפרשה זאת: [ואכלת בשעריך בכל אות נפשך]. אך כאשר יאכל את הצבי ואת האיל כן תאכלנו, ודרשינן ליה בשחיטת חולין [כח א], מה פסולי המוקדשין בשחיטה, אף צבי ואיל בשחיטה [ומכאן המקור שחיה היא בשחיטה], וכיון דבשחיטה איתקש להו, איכא למיגמר נמי מינה, שלא תהא שחיטה בעזרה, דכל דבר זביחה אסר רחמנא". ודבריו צריכים ביאור: א. מה שהזכיר כאן פסולי המוקדשין, שהרי לפי הסוגיא כאן מבואר, שהפסוק אינו עוסק בפסולי המוקדשין, אלא בהיתר בשר תאוה, [ראה היטב רש"י חולין כח א ד"ה מה פסולי המוקדשין]. ב. מתחילת דבריו משמע, שלא היינו אומרים שהפסוק מדבר על חיה, אלא משום שבפרשה זו עצמה הוקשה החיה לבהמה לענין שחיטה, וסוף דבריו משמע דאף בלי זה, אלא מאחר שנתרבתה החיה לשחיטה, והתורה הרי אמרה "וזבחת" [דהיינו שחיטה], אם כן משמע דכל דבר זביחה אסר רחמנא.

[2382] נתבאר על פי הב"ח בהגהת רש"י; ולפי האמת אין אנו מרבים שום דבר ואפילו בעלי מומין, אלא מכח המיעוטים, אלא שהברייתא בתחילה מכריחה שאפילו ם תידחק ותאמר.

דף נח.

ואין לי אלא חולין **תמימים** (תחילת העמוד) **הראוים ליקרב** שהם אסורים באכילה כשנשחטו בעזרה, **מנין לרבות** אף חולין **בעלי מומין** שהם אסורים באכילה כשנשחטו בעזרה -

ואפילו אם הייתי נדחק ואומר שמרבה **אני בעלי מומין** שהם אסורים באכילה כשנשחטו בעזרה, **שכן מין הכשר** להקרבה -

עדיין הייתי אומר: **ומנין לרבות את החיה** שהיא אסורים באכילה כשנשחטה בעזרה - ואפילו אם הייתי נדחק ואומר, שמרבה **אני את החיה** שהיא אסורה באכילה כשנשחטה בעזרה, משום **שהיא בשחיטה כבהמה** -

עדיין הייתי אומר: **מנין לרבות את העופות** שהם אסורים באכילה כשנשחטו בעזרה? ולפיכך **תלמוד לומר**: "**ושחטו**" "**ושחט אותו**" "**ושחט אותו**", כלומר: היות ונתרבו אלו לאיסור שחיטה כמו התמימים, נתרבו גם לאיסור אכילה כמו התמימים.

יכול לא ישחוט חולין בעזרה, **ואם** עבר **ושחט ישליכנו לפני כלבים**, כלומר: יהא מותר בהנאה?

תלמוד לומר: "ובשר בשדה טריפה [הוא בשר שיצא חוץ ממחיצת היתירו, כגון עובר שהוציא את ידו ממעי אמו, שבטן אמו היא מחיצתו של העובר לענין שחיטה, ששחיטת אמו מתירתו] **לכלב תשליכון אותו**".

ולפיכך הוסיפה התורה ואמרה: "אותו", כדי ללמד: **אותו** - את הבשר שנאסר משום שיצא חוץ למחיצתו - **אתה משליך לכלב**, **ואי אתה משליך** לכלב את מה שאסר משום שנכנס לפנים מן המחיצה, דהיינו **חולין שנשחטו בעזרה**, וללמד שהם אסורים אף בהנאה.

מספרת הגמרא, **דאשכחינהו** [מצאם] **מר יהודה לרב יוסף ולרב שמואל בריה דרבה בר בר חנה**, **דהוו קיימי אפיתחא דבי רבה** [כשהיו עומדים על פתח ישיבתו של רבה], **אמר להו** מר יהודה:

תניא: **המקדש בפטר חמור** קודם עריפה, **בבשר בחלב**, **ובחולין שנשחטו בעזרה**:

רבי שמעון אומר: **מקודשת**, כי לדעתו בשר בחלב מותר בהנאה, כמבואר לעיל משמו; וכן אמר רבי שמעון לעיל שפטר חמור מותר בהנאה קודם עריפה; וטעם חולין שנשחטו בעזרה מתבאר בסוגייתנו.

וחכמים אומרים: **אינה מקודשת**, כי לדעתם כל אלו איסורי הנאה הם.

והקשה להם מר יהודה: **אלמא**, הרי מוכח מברייתא זו **חולין שנשחטו בעזרה לרבי**

שמעון לאו אסורים מ**דאורייתא** בהנאה.[2383]

ורמינהו מהא דתניא: **רבי שמעון אומר: חולין שנשחטו בעזרה ישרפו, וכן חיה שנשחטה בעזרה.**

והשתא תיקשי: הניחא אם אסורים הם בהנאה מן התורה, יש לומר שגזרו חכמים שיישרפו ולא די להם בקבורה [כשאר איסורי הנאה שלא ציותה התורה לשורפם], משום שמא יאמרו: "קדשים הם שנפסלו", ויאמרו, שדי לפסולי המוקדשין בקבורה, ואינו כן אלא דינם בשריפה מן התורה; ומאחר שחייבו חכמים שריפה בבהמה שנשחטה בעזרה, שוב לא חילקו ואמרו:[2384] כל הנאסר משום חולין שנשחטו בעזרה ואפילו חיה שאין בה גזירה זו, אף היא תישרף.

אבל אם כל עיקר איסור הנאת חולין שנשחטו בעזרה הוא מדרבנן, אם כן לא היה להם להחמיר ולחייבם בשריפה, אלא בבהמה בלבד, ומשום גזירה שלא יאמרו פסולי המוקדשים נקברים, אבל בחיה שאין שייך בה גזירה זו, לא היה להם להחמיר.

אישתיקו רב יוסף ורב שמואל, כי לא ידעו לענותו! **אתו לקמיה דרבה** [באו רב יוסף ורב שמואל לפני רבה], וסיפרו את אשר הקשה להם מר יהודה:

אמר להו רבה לרב יוסף ורב שמואל: **פלגא**[2385] **אוקמינכי** [איש קנתרן ורגיל לחלוק על חביריו, השתיקכם]! ואין קושיתו קושיא, כי:

[2383] א. ולשיטתו, אף השחיטה עצמה מותרת בעזרה; אבל מדרבנן אסרו בהנאה חולין שנשחטו בעזרה, משום שמא יאמרו: "קדשים הם שנפסלו לאחר שחיטה ולא נזרק דמם", שהם הרי אסורים מן התורה בהנאה, כי אין מה שיתירם בהנאה, רש"י. ב. הקשו התוספות: סוף סוף כיון שאסורים הם בהנאה, ולו יהא דמדרבנן, אם כן למה היא מקודשת, והרי בפסחים ז א מבואר: שהמקדש בחמץ משש שעות ולמעלה אפילו אם קידש ב"חיטי קורדנייתא" [שאינם אסורים אלא מדרבנן] אינה מקודשת; הרי שאפילו באיסורי הנאה מדרבנן אין מועילים הקידושין!? ותירצו: "דהתם איכא מיהא שעות דאורייתא וכו', אבל הכא ליכא אלא איסורא דרבנן"; ולשון הרא"ש הוא: "ויש לחלק, משום דחמץ בפסח עיקרו מדאורייתא, אבל חולין שנשחטו בעזרה לרבי שמעון, כל איסורו מדרבנן", וראה עוד שם; ובגדר הדבר ביארו האחרונים [ראה "זכרון שמואל" סימן נג אות ב, וראה ב"שערי יושר" שער א ובקונטרס "דברי סופרים"]; דאיסורי הנאה שאי אפשר לקדש בהם, אינו משום שאין להם ערך, דבזה לא די, [ראה ב"בית שמואל" סימן כח סקנ"ב, וב"אבני מלואים" שם סקנ"ד], אלא שפקע מהם שם ממון, ובאיסורי הנאה מדרבנן תלוי הדין כיצד תיקנו חכמים, ובזה יש חילוק, שבדבר שיש לו עיקר מן התורה היה הגדר שאף חכמים הפקיעו שם ממון מן הדבר, ובאיסור שאין לו עיקר מן התורה לא הפקיעו. וראה ברשב"א שכתב בשם התוספות: "דשאני חמץ שחומר הוא שהחמירו עליו כאילו הוא של תורה, אבל באיסורים אחרים הקילו בשל דבריהם ומקודשת, כמו שמקודשת בחמץ דרבנן [חמץ נוקשה] ושעות דרבנן [קודם שש שעות] "; ובסוף הענין כתב בזה"ל: "דיש דברים שהחמירו חכמים באיסור הנאתן לעשותו כאילו אינו דמריה [כאילו אינו של הבעלים], ויש שלא החמירו עליו כל כך, וכדכתבינן לעיל". ועוד כתבו התוספות: "ולפירוש הקונטרס נמי לא קשה מידי למסקנא, דהא אפילו לרבי שמעון אינה מקודשת", וראה מה שביאר דבריהם רבי עקיבא איגר הנדפס בליקוטים כאן, בד"ה ובאמת ראיה.

[2384] שהשוו חכמים דבריהם בכל מקום שלא תפקפק בהם, רש"י.

[2385] הפ"א פתוחה, והלמ"ד והגימ"ל קמוצות, ואפשר שצריך לומר: "פלגאה".

לעולם סובר רבי שמעון: חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא, ולכך תישרף גם החיה, ואילו **הכא** - בברייתא שאמר בה רבי שמעון, שהמקדש בחולין שנשחטו בעזרה הרי היא מקודשת - **במאי עסקינן**: **כגון שנשחטה** בעזרה **ונמצאת טריפה**, **ורבי שמעון לטעמיה** שהוא מתיר חולין שנשחטו בעזרה כשנמצאו טריפה; **וכדתניא**:

השוחט את הטריפה הניכרת, **וכן השוחט ונמצאת טריפה** על ידי בדיקה לאחר השחיטה, **וזה וזה** הם **חולין** שנשחטו **בעזרה**: **רבי שמעון מתיר בהנאה**, משום שהוא סובר בכל מקום: [2386] "שחיטה שאינה ראויה [להתיר את הבשר באכילה] לא שמה שחיטה", ואין אלו חולין "שנשחטו" בעזרה.

וחכמים אוסרים לשיטתם בכל מקום, שאף "שחיטה שאינה ראויה" שמה שחיטה.

שנינו במשנה: **מכרן וקידש בדמיהן מקודשת**:

ומפרשינן: **מנלן**, שאין איסורי הנאה אלו תופסין את דמיהן באיסור הנאה?

מדגלי רחמנא, היות וגילתה התורה **בעבודת כוכבים**: "פסילי אלהיהם תשרפון באש ... ולא תביא תועבה אל ביתך **והיית חרם כמוהו**", וללמד: **כל שאתה מהייה הימנה** [מן התועבה היא עבודה זרה], כגון שמכרה וקיבל דמיה, **הרי הוא כמוהו** ליאסר בהנאה, הרי למדנו: **מכלל דכל איסורים שבתורה** שנאסרו בהנאה **שרו** דמיהם.

ומקשינן: ואדרבה **נילף מינה** [נלמד מעבודת כוכבים] לכל איסורי הנאה שבתורה, שהם תופסין את דמיהם באיסור!?

ומשנינן: **משום דהוה עבודת כוכבים ושביעית, שני כתובים הבאים כאחד** שהם תופסים את דמיהם באיסורם, **וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין** למקום אחר.

שואלת הגמרא: הכתוב **בעבודת כוכבים** היינו **הא דאמרן** [זה שאמרנו]: "והיית חרם כמוהו".

והכתוב השני **בשביעית מאי היא**? דתניא:

כתיב: "**יובל היא קודש תהיה לכם**", השוה הכתוב את היובל לקודש, כדי ללמד: **מה קודש תופס את דמיו, אף שביעית תופסת דמיה**, כלומר: הפסוק בא ללמד שהיובל תופס את דמיו, ושביעית נלמד ממנו משום שאף הוא אסור בחרישה וזריעה, והוקש ליובל. [2387]

[2386] כגון לגבי כיסוי הדם, כמבואר בחולין פה א; ולענין איסור שחיטת אותו ואת בנו, כמבואר בחולין פ א; וכן לענין "טביחה" של גניבה, כמבואר בבבא קמא עא א, רש"י; וראה עוד לעיל נז א גבי שחיטת צפרים שלא נשחטו כמצותן אם אסורים הם בהנאה, ובמה שנתבאר בהערה שם.

[2387] על פי ריטב"א לעיל נג א, גבי "והרי שביעית דכתיב בה יובל היא קודש תהיה לכם".

שמא תאמר: **אי מה קודש תופס את דמיו** והוא עצמו **יוצא לחולין, אף שביעית תופסת דמיה ויוצאה לחולין!**?

תלמוד לומר: "קודש **תהיה**" **בהווייתה תהא** ולא תהיה מותרת.

כיצד השביעית תופסת את דמיה ואין יוצאת לחולין:

לקח בפירות שביעית בשר: **אלו ואלו מתבערים בשביעית** בזמן הביעור של הפירות, כי השביעית תפסה את דמיה, והיא עצמה אינה יוצאת לחולין.

אבל אם הלך ולקח **בבשר** - שנתפס בקדושת שביעית - **דגים**: **יצא בשר** מקדושת שביעית, [2388] **ונכנסו דגים** תחתיו, ומתבערים הדגים בזמן הביעור של הפירות.

הלך ולקח **בדגים יין**: **יצאו דגים ונכנס יין**.

ביין שמן, יצא יין ונכנס שמן -

הא כיצד: **אחרון אחרון נתפס בשביעית, ופירי עצמו** [פירות שביעית עצמם] לעולם **אסור**.

ואכתי מקשינן על מה שנתבאר מקור לאיסורי הנאה שאינם תופסים דמיהם שהוא משום ד"שני כתובים הבאים כאחד" הם:

הניחא למאן דאמר: שני כתובים הבאין כאחד **אין מלמדין, אלא למאן דאמר**: שני כתובים הבאים כאחד **מלמדין, מאי איכא למימר**!? והרי אדרבה יש לנו ללמוד מעודה זרה ושביעית, שאיסורי הנאה תופסים את דמיהם.

ומפרשינן: **מיעוטי כתיבי** הן בעבודה זרה והן בשביעית, ללמד שהם ולא אחרים:

דכתיב הכא בעבודה זרה: "**כי חרם הוא**", "הוא" למעט הוא בא איסורים אחרים ; **וכתיב התם** בשביעית: "**יובל היא**", ו"היא" בא למעט: **היא אין**, אבל **מידי אחרינא - לא**.

מתניתין:

המקדש בתרומות, [2389] והמקדש **במעשרות**, והמקדש **במתנות** [זרוע לחיים וקיבה], **ובמי חטאת** [מים שמערבים בהם את אפר הפרה האדומה], **ובאפר פרה** אדומה - **הרי זו מקודשת**.

ואפילו ישראל, ומפרש לה בגמרא.

גמרא:

אמר עולא:

[2388] יצא בשר מקדושת שביעית, דבפירות שביעית עצמם נאמר "בו" לומר שבהווייתם יהיו, אבל בחילופיהן לא נאמר, והן יוצאים לחולין, רש"י.

[2389] תרומה ותרומת מעשר וחלה הכל בכלל, כמבואר לעיל בגמרא נג א.

טובת הנאה שיש לישראל בתרומות מעשרות ובמתנות, **אינה ממון** לקדש בו את האשה, [2390] כלומר: המקדש את האשה בפירות של מתנות כהונה [תרומה וזרוע לחיים וקיבה, או במעשרות] שהוא צריך ליתנם לכהן או ללוי, אך יכול הוא ליתנם לכל כהן שירצה, ויכול הוא לקבל טובת הנאה מאדם כדי שיתננה לכהן מסוים, והוא מקדש באלו את האשה, אין היא מקודשת. [2391]

איתיביה רבי אבא לעולא ממשנתנו: **המקדש בתרומות ובמעשרות ובמתנות, במי חטאת ובאפר פרה, הרי זו מקודשת, ואפילו ישראל.**

ומשמע דהכי קאמר: אפילו אם ישראל מקדש באלו, הרי היא מקודשת; הרי שאף על פי שאין לו בהם אלא טובת הנאה שיכול ליתנו לכל כהן או לוי שירצה, הרי היא מקודשת, משום שנתן לה את אותה הזכות!?

אמר ליה עולא לרבה:

כהן ולוי שיש להם טבלים, הרי הם מפרישים תרומה ומעשר להוציא את הפירות מידי טבל, ואולם אין הם צריכים לתת אותם לכהן או ללוי, אלא הם עצמם זכו בהם.

כהן או לוי שהיו לו טבלים, והורישום לבני בנותיהם, שהם ישראלים; הרי דין המקבלים תלוי בדין "מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין" או לא, שאם הם חשובים כמי שכבר הורמו, הרי שביד הכהן כבר היתה התרומה וזכה בה, וכן המעשר ביד הלוי, וכשהורישום לבני בנותיהם, זכו הם בטבל ובמתנות שבו, ואף הם אין צריכים אלא להפריש, ונוטלים לעצמם.

הכא - מה ששנינו: אפילו ישראל - **בישראל שנפלו לו טבלים מבית אבי אמו כהן**, [2392] **וקא סבר** התנא של המשנה: "**מתנות שלא הורמו** - בבית הסב הכהן - **כמי שהורמו דמיין**", [2393] וזכה בהן הסב להורישם לקרוביו שלא יצטרכו ליתנם לכהן לכשיפרישום, אלא יפרישום ויקיימום לעצמם.

[2390] כן פירש רש"י; ובפשוטו צריך ביאור, שהרי הנידון אם טובת הנאה ממון הוא שאלה כללית, שיש בה כמה נפקא מינה מלבד לענין קידושי אשה, וכגון לענין חמץ [ראה הערה 9], ולענין גניבה, כמבואר בהמשך הסוגיא; ואם כן מסתבר יותר לפרש שעולא אמר דין זה כדבר כללי, וצריך ביאור למה פירש רש, י שאמרה לענין קידושי אשה.

[2391] ברש"י פסחים מו ב פירש מה שנזכר שם ש"טובת הנאה ממון" לענין תרומה בבית ישראל לענין "בל יראה": "טובת הנאה: דבר מועט, דתניא [בכורות כז א]: רשאי ישראל לומר לחבירו, הילך סלע ותן כל תרומותיך לבן בתי כהן, והיינו טובת הנאה שיש לו לישראל, שרשאי ליתנה לכל כהן שירצה, וליטול דבר מועט מאוהבו של כהן בשביל שיתננה לו [ומה שלא אמרו שיטול מכהן, ראה בתוספות ר"י הזקן כאן]; רבי אליעזר סבר: טובת ממון והויא הך חלה כדידיה ועבר עליה אי מחמיצה גביה".

[2392] כתב הריטב"א: פירוש, ומעשרות טבולים מבית אבי אמו לוי, וחדא מינייהו נקט; אי נמי כולהו [אף המעשרות] באבי אמו כהן, ובתר דקנסינהו עזרא [ללויים] ויהבי מעשר ראשון לכהן, **וראה** רש"י בעמוד ב ד"ה ה"ג לא.

[2393] הואיל ועומדת לתרום ונגמרה מלאכתו לכך, רש"י.

ובתרומה זו אמרו במשנתנו שהוא מקדש בה, כי שלו היא, והיא לכשתקבל ממנו שלה תהא, ותמכור את התרומה לכהן שיאכלנה. [2394]

בעא מיניה רבי חייא בר אבין מרב הונא: טובת הנאה ממון היא, **או אינה ממון**?

אמר ליה רב הונא לרבי חייא בר אבין: **תניתוה** במשנתנו:

המקדש בתרומות ובמעשרות ובמתנות ובמי חטאת ובאפר פרה, הרי זו מקודשת, ואפילו ישראל.

הרי שהישראל שאין לו בתרומה אלא טובת הנאה יכול הוא לקדש בה את האשה, הרי מוכח ש"טובת הנאה ממון".

אמר ליה רבי חייא בר אבין לרב הונא: וכי אטו **לאו אוקימנא** [לא פירשנוה] **בישראל שנפלו לו טבלים מבית אבי אמו כהן**!? וכפי שדחתה הגמרא לעיל את הראיה ממשנתנו.

דף נח:

אמר ליה רב הונא לרבי חייא בר אבין: **הוצאה את**! ומפרש לה ואזיל.

הוא - רבי חייא בר אבין - **סבר**: הוצאה **משמעתא קאמר ליה**, כלומר: מוצא אתה משמועה זו, ונראה שאינך חכם בה. [2395]

אמר ליה רב הונא לרבי חייא בר אבין: לא כאשר סברת, אלא **הכי קאמינא** לך [כך היתה כוונתי]: **רב אסי דהוצל קאי כוותיך**, [רב אסי מהוצל מפרש כמוך את משנתנו], ו"הוצאה" לשון הוצל הוא.

נימא - אם טובת הנאה ממון או לא - **כתנאי** היא שנחלקו בדבר:

דתניא: **הגונב טבלו של חבירו, משלם לו דמי טבלו של חבירו**, כולל את ערך המתנות שבתוכו, **דברי רבי**.

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: אינו משלם לבעל הטבל **אלא דמי חולין שבו**, אבל דמי תרומה ומעשר אינם שלו, אלא של כהן ולוי הם, והם אין יכולים לתובעו, כי לכל אחד יכול לומר: "לא לך אתננה אלא לחבירך".

ומאי לאו בהא קמיפלגי, האם לא כן שחלוקים הם בדין טובת הנאה אם היא ממון:

דמר - רבי - **סבר**: **טובת הנאה** שיש לישראל במתנות **ממון** הוא, ולכן משלם הוא לו אף את דמי התרומה והמעשר. [2396]

[2394] כתב רש"י, שיכולה היתה הגמרא לפרש את משנתנו בתרומה עצמה שנפלה לו מבית אבי אמו כהן, אלא שאי אפשר לפרש כן, היות ואם כן אין במשנתנו חידוש.

[2395] נתבאר על פי פירושו הראשון של רש"י; ובפירוש שני פירש: "קטיל קני באגמא", והוא לשון זלזול למי שאינו תלמיד חכם, שאינו יודע אלא לקצוץ קנים באגם, והוא מלשון "הוצא ודפנא".

[2396] א. בטעם שנקטה הברייתא "טבלו" ולא "תרומתו" [לפי סלקא דעתין זה], ראה מהרש"א "המקנה" ורש"ש.
ב. **הרחבה** בדין גונב טבלו של חבירו כמה משלם לו, למאן דאמר: "טובת הנאה ממון": א. הריטב"א כתב כאן,

ומר - רבי יוסי ברבי יהודה - **סבר**: **טובת הנאה אינה ממון**, ולכן אינו משלם לישראל כלום מן התרומה והמעשר.

ודחינן: **לא** כאשר פירשת, אלא **דכולי עלמא טובת הנאה אינה ממון**, **והכא בגונב טבלים שנפלו** לישראל **מבית אבי אמו כהן** עסקינן, **ובדין** "**מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין**" או לא, הוא **דקמיפלגי**: [2397] **מר** - רבי - **סבר**: "**מתנות שלא הורמו** [ביד הסב הכהן]

דלכאורה אין משלם לו הגנב אלא כפי ערך ההנאה שיש לו בתרומות ובמעשרות; ואולם הסיק הריטב"א לא כן, אלא משלם הוא לו את כל ערך התרומה, ומשום ש"למאן דאמר טובת הנאה ממון חשוב הוא כאילו שלו לגמרי משום ההוא טובת הנאה דאית ליה בגויה, וכדתנן: "המקדש בתרומות ומעשרות [ואפילו ישראל] ", ומשמע דישראל דומיא דכהן דמקדש בתרומה ממש, ולא בטובת הנאה שיש לו בה", [ויש להסתפק, אם לפי מה שהיה סבור בתחילה, חייב הגנב לשלם אף אם אין אנו מחשיבים את התרומות ומעשרות כשלו, ומשום שהפסידו בגניבתו את אותה טובת הנאה, או שמא אף לפי צד זה חיובו הוא משום שהוא חשוב כשלו - וכשם שמצינו לגבי חמץ שמשום "טובת הנאה ממון" הרי הוא חשוב כשלו - אלא שמכל מקום אינו חייב לשלם לו יותר מאשר השויות שיש לו בה]; ולשון רש"י בד"ה משלם לו דמי טיבלו של חבירו משמע כהכרעת הריטב"א, שהרי כתב: "משלם לו דמי טיבלו, **אף דמי תרומה ומעשר**", ובפשטות כתב כן רש"י גם לפי הסלקא דעתין שהביאור הוא משום ש"טובת הנאה ממון"; וכן כתב בתוספות רי"ד: "ומר סבר טובת הנאה ממון, פירוש, ואם יאמר לו אני אתן לך כפי טובת הנאה שבהן, אין שומעין לו, שכיון דבר תשלומין נינהו, חייב ליתן לו הפירות כאשר היו", וכן משמע לשון פירוש הרא"ש בנדרים פה א שכתב: "דרבי סבר טובת הנאה ממון, הילכך צריך לשלם לו **כל דמי הטבל**". ב. ואולם אין שיטה זו מוסכמת, וראה ברמב"ן וברשב"א כאן, שכתבו כפירוש ראשון של הריטב"א; וכן דעת הר"ן בנדרים פד ב. וראה בתוספות בבבא מציעא ו ב [דיבור הנמשך מעמוד קודם] שכתבו גבי תקפה כהן שלא ברשות, שהוא משלם לו רק כפי טובת הנאה שיש לו בו, למאן דאמר "טובת הנאה ממון", וב"קצות החושן" סימן רעה סק"א ד"ה אמנם אכתי, כתב "דאפילו למאן דאמר טובת הנאה ממון, אינה אלא בערך טובת הנאה דאית להו לבעלים חלק, וכמו שכתבו תוספות פרק קמא דמציעא", ומבואר מדבריו ששיטת תוספות כדעת הרמב"ן והרשב"א, [וראה "קהלות יעקב" הנדמ"ח בבא מציעא סימן י]. והנה בגליון הש"ס לרבי עקיבא איגר, כתב, דכן משמע כהתוספות גם ברש"י בבא קמא סו א ד"ה עד שצבעו, והיינו שכתב שם רש"י גבי כהן שחטף ראשית הגז דזכה בו, ולפי מה דמשמע מרש"י בסוגיין שהוא סובר כהריטב"א ולא כהרמב"ן והרשב"א, צריך לכאורה לחלק בין כהן שגנב מתנות כהונה, לאחר שגנב מתנות כהונה מישראל, וצריך תלמוד.

[2397] א. בנדרים פה א, רצתה הגמרא לפרש את מחלוקתם, דכולי עלמא טובת הנאה אינה ממון, וחלוקים הם בדין "מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין" **ואפילו בסתם ישראל**, והיינו, דלמאן דאמר "מתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו דמיין", כי אז משלם לו את דמי טבלו, אפילו אם טובת הנאה אינה ממון, [ויש להסתפק לפי הסלקא דעתין, אם משלם לו כערך חולין, או כערך תרומה, או כערך טובת הנאה שיש לו בה]; ודוחה הגמרא שאינו כן "ואי טובת הנאה אינה ממון, מה לי הורמו מה לי לא הורמו", ופירש הר"ן: דכיון דטובת הנאה אינה ממון, כי לא הורמו מאי הוי, דהא פתיכי ביה תרומה ומעשר שאין לו בהן כלום"; וכמסקנת הסוגיא שם מוכח גם בסוגייתנו, מדהוצרכו לומר שהמחלוקת היא בשנפלו מבית אבי אמו כהן. אך ראה בפירוש הרא"ש שם, שכתב דגם כוונת הגמרא בסלקא דעתין לא היה אלא בישראל שנפלו לו טבלים מבית אבי אמו כהן, וראה מה שכתבו התוספות שם], וברר"ן לא משמע כן. ב. לעיל בעמוד א עמד רש"י על הקושיא למה אמרו לעיל בגמרא לפרש את משנתנו "המקדש בתרומות ומעשרות" דמיירי בישראל שנפלו לו **טבלים** מבית אבי אמו כהן, ואינה מקודשת משום שטובת הנאה אינה ממון, ולא פירשה בכגון שנפלו לו תרומות ומעשרות מבית אבי אמו כהן, וכתב שם רש"י שאין בזה חידוש. וראה במהרש"א כאן שעמד בסוגייתנו, לפי מה דסלקא דעתין, שיסוד המחלוקת היא אם "טובת הנאה ממון", אם כן למה נקטה הברייתא את מחלוקתם במי שגונב **טבלו** של חבירו, ולא במי שגנב את **תרומתו** של חבירו, ראה שם; וכתבו "המקנה" והרש"ש ליישב, דקא משמע לן אליבא דרבי יוסי ברבי יהודה שאינו משלם לו אלא דמי טבלו משום ש"טובת הנאה אינה ממון", ואין אומרים דמתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו דמיין, וחייב לשלם לו אפילו אם טובת הנאה אינה ממון, וכדקא סלקא דעתין בגמרא נדרים הנזכרת, [**וראה** ב"המקנה" ביאור סברת הגמרא בהוה אמינא; ומיהו לפירוש הרא"ש אין מקום לישוב זה].

כמי שהורמו דמיין", וזכה בהם הסב להורישם לנכדו שלא יצטרך אלא להפרישם, אבל נוטלם לעצמו; [2398] ולכן משלם הגנב גם אותם.

ומר - רבי יוסי ברבי יהודה - **סבר**: "**מתנות שלא הורמו** [ביד הסב הכהן] **לאו כמי שהורמו דמיין**", ונמצא שנכדו הישראל צריך לתת את התרומה והמעשר לכהן וללוי, ואין לו בהם אלא טובת הנאה, ולכן אין משלם לו הגנב, כי "טובת הנאה אינה ממון".

ואיבעית אימא: **דכולי עלמא מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין**, [2399] ודכולי עלמא **טובת הנאה אינה ממון**, והכא במאי עסקינן כגון שגנב טבל סתם מישראל: **והכא** לא נחלקו אלא לענין התרומה שבטבל, אבל במעשר כולי עלמא מודים שאינו צריך לשלם לו, מאחר ש"טובת הנאה אינה ממון", ולענין תרומה **בדשמואל** [בדינו של שמואל] **קמיפלגי!**

דאמר שמואל: **חיטה אחת פוטרת את הכרי**. [2400]

מר - רבי - **אית ליה דשמואל**, ויכול לומר הנגנב לגנב, אני הייתי פוטר את כל הגניבה בחיטה אחת, ולכן משלם לו גם את דמי התרומה. [2401] **ומר** - רבי יוסי ברבי יהודה - **לית ליה דשמואל**, ולכן אינו משלם לו את דמי התרומה, כשם שאינו משלם לו את דמי המעשר.

ואיבעית אימא לפרש את מחלוקתם: **דכולי עלמא לית להו דשמואל**, וטובת הנאה אינה ממון, [2402] ומעיקר הדין לא היה לו לשלם אלא דמי חולין שבו.

והכא היינו טעמא דרבי יוסי ברבי יהודה, שחייב הגנב להחזיר לישראל גם את דמי התרומה והמעשר שבו: משום **דקנסוהו רבנן לגנב**, שאם לא יצטרך להחזירה לישראל, הרי גם לכהן וללוי אינו צריך להחזירם, שהרי הוא ממון שאין לו תובעים, שלכל אחד

[2398] כי אף המעשר שבו שלו הוא, היות וקנס עזרא את הלויים שיתנו מעשר לכהנים, רש"י; וראה בעמוד א הערה 10 בשם הריטב"א, וראה כאן ב"המקנה" וברש"ש.

[2399] הוא הדין שיכולה היתה הגמרא לומר: דכולי עלמא "מתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו דמיין", אלא שאם כן תיקשי משנתנו, כי מאחר ו"טובת הנאה אינה ממון" ו"מתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו דמיין" אם כן למה המקדש בתרומות ומעשרות מקודשת, רש"י; וראה ריטב"א.

[2400] בתוספות רי"ד כתב כאן דבר מחודש, והוא: דבודאי מצוה ליתן לו דבר חשוב שיהא בו כדי נתינה [ראה שם השיעור], אבל מיהו אף על פי שמצותו בכך, אם אינו רוצה לקיים מצוה זו, ותרם חטה אחת מכל הכרי, נותנן ויצא מידי טבלו, אלא שלא קיים מצות נתינה; ו"המקנה" הביא כן בשם הריטב"א; וראה "נודע ביהודה" [יורה דעה מהדורא תנייניא סימן רא, שחידש כן מדנפשיה].

[2401] לכאורה ביאור זה במחלוקתם שונה מכל שאר הביאורים [מלבד האחרון שהוא על דרך ביאור זה], כי לשאר הביאורים אינו משלם לו אלא כפי ערך תרומה שהוא פחות מן החולין, [ולביאור ראשון, יש אומרים שאינו משלם לו אלא כפי טובת ההנאה שיש לו בתרומה], ואילו לפי ביאור זה, הרי הוא משלם כפי ערך חולין; [ומיהו לשון פירוש הרא"ש בנדרים פה א הוא: "דרבי סבר טובת הנאה ממון, הילכך צריך לשלם לו **כל דמי הטבל**", משמע קצת שהוא משלם לו כפי ערך חולין, וצריך תלמוד].

[2402] צריך ביאור: למה לא הזכירה כן הגמרא בהדיא, כשם שהזכירה זאת בשאר הביאורים; שהרי בהכרח לפי ביאור זה "טובת הנאה אינה ממון", שאם ממון הוא למה לא ישלם אפילו לרבי.

יכול לומר: "לאחר אתנם", ונמצא "חוטא נשכר", ולפיכך קנסוהו לגנב שישלם לבעל הכרי.

ואיבעית אימא לפרש את מחלוקתם: **דכולי עלמא אית להו דשמואל**, ומעיקר הדין היה חייב לשלם על כל פנים את התרומה לישראל, שהרי היה יכול לפטור את הגניבה בחיטה אחת, וזו היא שיטתו של רבי.

והכא היינו טעמא דרבי יוסי ברבי יהודה, שאינו חייב לשלם לבעל הבית אף את דמי התרומה, משום **דקנסוהו רבנן לבעל הבית**, שלא ישלם לו את התרומה, משום **דלא איבעיא ליה לשהויה לטיבליה** [לא היה צריך להשהות את פירותיו כשהם טבולים].[2403]

תנן במשנתנו:

המקדש בתרומות ובמעשרות ובמתנות ובמי חטאת ובאפר פרה, הרי זו מקודשת, ואפילו ישראל:

קא סלקא דעתין שהוא מקדש אותה בשכר עירוב המים והאפר, ולפיכך מקשה הגמרא: **ורמינהו** מהא דתנן במסכת בכורות:

הנוטל שכר לדון: דיניו בטלים.

והנוטל שכר **להעיד: עדותו בטילה**.

והנוטל שכר **להזות** מי חטאת על הטמא, **ולקדש** אותם [עירוב האפר במים, נקרא "קידוש"]: **מימיו** כמו **מי מערה** הם שהם סרוחים, **ואפרו אפר מקלה**, כאילו היה סתם אפר הבא מן הדבר הקלוי באש, כלומר: אין הזאתו הזאה ואין קידושו קידוש.

ואם כן מבואר שאינו יכול ליטול שכר, ואם כן במה מקדשה!?

אמר אביי: לא קשיא!

כאן - במשנתנו - הוא מקדשה **בשכר הבאה** של האפר ממקום למקום, ובשכר **מילוי** המים.[2404]

כאן במשנה בבכורות ששנינו שאסור הוא ליטול שכר, היינו **בשכר הזאה וקידוש** האפר

[2403] נתבאר בפנים בהנחה שכוונת הגמרא היא: "דכולי עלמא טובת הנאה אינה ממון"; ואין לומר שכוונת הגמרא היא: "דכולי עלמא טובת הנאה ממון", ולדעת רבי משלם לו גם את המעשר, ולרבי יוסי ברבי יהודה אינו משלם לו אלא חולין משום קנס, כך אי אפשר לפרש, שהרי אם כן למה הקדימה הגמרא: "דכולי עלמא אית להו דשמואל", ויש לדחות.

[2404] נתבאר על פי רש"י; והרשב"א כתב דכן משמע גם מהראב"ד בהשגות [אישות ה ג], אך הוא תמה על פירוש זה, כי משמעות המשנה היא, שהוא מקדש אותה בגוף המים והאפר, וכמו מקדש בתרומות ומעשרות; ועוד הקשה, דאם ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף האיך הוא מקדשה בשכרזה, והרי הוה לה מלוה [ראה סוגיא לעיל מח]. ולכן פירש: בגופן ממש הוא מקדשה, ואית לה הנאה מנייהו, שאף היא נוטלת פרוטה ממי שצריך להן מחמת טורח הבאתן ומילויין, וכן נראה שפירשו הר"ח והרמב"ם.

במים.[2405]

דיקא נמי כאשר פירשנו את משנתנו:

דקתני הכא במשנתנו: "**במי חטאת ובאפר פרה**" דמשמע שעדיין אינן מעורבין - **וקתני התם** במשנה בבכורות: "**להזות ולקדש** ".

ומסקינן: **שמע מינה**!

הדרן עלך פרק האיש מקדש

פרק שלישי - האומר

מתניתין:

האומר [מי שאמר] **לחבירו**: "**צא** [לך] בשליחותי, **וקדש לי אשה פלונית**". **והלך** השליח **וקדש** את אותה אשה **לעצמו**, הרי היא **מקודשת לשני**.[2406]

וכמו כן:[2407] **האומר לאשה**: "**הרי את מקודשת לי** במעות אלו, והקידושין יחולו רק **לאחר שלשים יום**", אין האשה מתקדשת לו אלא לאחר שלשים.

[2405] פירש רש"י: שכר הבאת האפר מותר הוא ליטול, כי דבר של טורח הוא, ולא הטילה התורה עליו שיעשה כן, ולכן מותר הוא ליטול שכר; אבל שכר הזאה וקידוש שאין בו טירחה, הרי שכר לימוד מצוה הוא נוטל, והתורה [דברים ד ה] אמרה: "ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה' אלהי", ודרשו בגמרא בנדרים לז א, מה אני לימדתיכם בחינם, אף אתם תלמדו בחינם.

[2406] א. הקשו הראשונים: פשיטא, וכי בשביל שנהג מנהג רמאות, כמבואר בגמרא, לא תהיה מקודשת לשני? ואם המשנה באה לחדש שעשה שלא כהוגן, ונהג במנהג רמאות, אם כן צריך היה התנא לכתוב דבר זה בפירוש!? ותירצו התוספות והרא"ש: מדובר שבתחילה אמר השליח לאשה שהוא שלוחו של חבירו. ואחר כך, כשהיו עדיין עסוקים באותו ענין [יד דוד] אמר לה: "התקדשי לי". סלקא דעתך אמינא, "לי" דקאמר לה, "לצורך שליחותי" ותתקדש לראשון, קא משמע לן, שחזר בו והתכון לקדש אותה לעצמו, ואף היא היתה יודעת מתחילה שלעצמו הוא מקדשה [ראה ב"מנחת יהודה" שהביא מחלוקת הפוסקים, מה הדין כשהיא אומרת שלא הבינה את כוונתו]. והקשו האחרונים על תירוץ התוספות ממה שאמרו בגמרא: "ותנא דידן הלך נמי דקתני הלך ברמאות הוא". משמע תחילת הליכתו היתה ברמאות, ולדברי התוס' הרי מתחילה עשה כהוגן ואמר לה שחבירו שלח אותו!? והרשב"א תירץ: סלקא דעתך אמינא היות וחבירו שלח אותו, והוא לא הודיע לה את שליחותו, הרי הוא כמטעה אותה, כי אילו ידעה שפלוני שלחו, לא היתה מתקדשת לשליח. אי נמי, סלקא דעתך אמינא, היות שעשה שלא כהוגן, אף אנו נעשה לו שלא כהוגן ונפקיע ממנו את קידושיו, קא משמע לן, אין כאן קידושי טעות ואין אנו מפקיעים את קידושיו, אף על פי שנהג שלא כהוגן. וראה עוד ב"תפארת ישראל", שהיות והמעשה מצד עצמו אינו איסור, לא שייך לומר כאן, "כל מאי דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני" [תמורה דף ה]. ב. הא דאמרינן קדשה לעצמו מקודשת כגון שלא קדשה במעות המשלח, דאם כן הוה ליה כמו קדשה בגזל שאינה מקודשת [לעיל יג א], אלא כגון שאמר לו המשלח קדש אותה לי במעות שלך [ראה לעיל ז א רש"י ד"ה הולך מנה] -מרדכי סימן תקכ"ב. וראה עוד ברמב"ם מכירה ז י ומה שכתבו בזה ה"מקנה" וב"תורת אבירים" אות א.

[2407] ברא"ש כתב שהלשון "וכן" מורה שבשני המקרים מקודשת לשני ולא לראשון. ובמהרש"ל כתב דקא משמע לן שגם באשה שנתקדשה קידושין לאחר שלשים ובא אחר וקידשה הוי מנהג רמאות, ראה שם. ולפי משמעות שיטת הרמב"ם [פרק ט הלכה יז] שהשליח ההולך ומקדש לעצמו נחשב כנוטל חררה מהעני המהפך בה [להלן נט א], כל שכן המקדש אשה לאחר שלשים ובא אחר וקידשה, ומיושב היטב לשון המשנה.

ולכן: אם **בא** אדם **אחר וקידש** אותה **בתוך** אותם **שלשים יום**, הרי היא **מקודשת לשני** לעולם, היות וקידושי השני תפסו כאשר היתה אשה זו פנויה, וכאשר הגיע זמן חלות קידושי הראשון, אינה מקודשת לו, כי כבר נעשתה אשת איש, ואי אפשר שיחולו בה קידושין אחרים.

א. כשם שכהן רשאי לאכול בתרומה, כך בתן אוכלת בתרומה. וכן אשתו אוכלת, אף אם היא בתו של ישראל.

ב. בת כהן שנתקדשה לישראל, הרי היא כזרה, ואסורה לאכול בתרומה.

ואם היה המקדש השני כהן, הרי היא **בת ישראל** המקודשת **לכהן** ו**תאכל בתרומה**, ואף אם המקדש הראשון ישראל הוא, אין הוא מונע אותה מלאכול בתרומה, היות ומקודשת היא לשני, וקידושי הראשון אינם חלים כלל.[2408]

אבל האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי **מעכשיו ולאחר שלשים יום**", הרי אשה זו אינה מקודשת קידושין גמורים עד שיעברו שלושים יום.

ולפיכך: אם **בא** אדם **אחר וקידש** אותה **בתוך** אותם **שלשים יום**, הרי אשה זו **מקודשת ואינה מקודשת** לשניהם, כלומר הרי היא נחשבת כמקודשת מספק הן לראשון והן לשני, ובגמרא יתבאר דין זה.

ואם היתה אשה זו **בת ישראל** המקודשת **לכהן**, **או** שהיתה **בת כהן** המקודשת **לישראל** **לא תאכל בתרומה**.

בת ישראל לכהן לא תאכל בתרומה, שמא אינם קידושין, ואין כהן מאכיל את אשתו אלא בקידושין ודאיים.

בת כהן לישראל לא תאכל בתרומה, ואף על פי שבת כהן רשאית לאכול בתרומה, כי שמא קידושיו קידושין, והרי קידושי זר פוסלים את בת הכהן מן התרומה.[2409]

גמרא:

[2408] מילתא דפשיטא היא, ואגב סיפא קתני לה - ריטב"א. וראה עוד ברשב"א ו"במנחת יהודה" אות ג.

[2409] הרמב"ן והריטב"א הביאו דברי הירושלמי שאפילו שניהם כהנים לא תאכל בתרומה, ויש לפרש כוונת הירושלמי שאפילו אם אביה כהן וגם אחד משני המקדשים כהן אינה אוכלת בתרומה, מחמת המקדש השני שהוא ישראל, ואין אנו אומרים אין כח בקידושיו להוציאה מחזקתה שהיתה אוכלת בתרומת אביה [ראה מה שביאר ב"מנחת יהודה" סוף אות ד]. ובמהרי"ט וב"פני יהושע" צידדו שאפילו אם שני המקדשים כהנים, אינה אוכלת בתרומה אם בת ישראל היא, ואין אנו אומרים: ממה נפשך "קנין כספו" של כהן היא, כי "כספו המיוחד" לו בעינן [ראה בבא בתרא נ ב]. ואפשר לומר שדוקא אם אביה ישראל אינה אוכלת בתרומה אף על פי שהמקדשים "שניהם כהנים", כי אין בכוחם להאכילה, כנ"ל, אבל אם אביה כהן, אוכלת היא בתרומה מכוחו, ואין קידושיהם מפקיעים אותה מזכות אכילתה כבת כהן, היות וכהנים הם ולא זרים, ראה ב"תורת אבירים" אות י ודוק בלשון רש"י. ולפי זה יתפרש לשון המשנה כך: בת ישראל לכהן לא תאכל בתרומה, אף אם שניהם - המקדשים כהנים, היות ואביה ישראל. וכן בת כהן לא תאכל בתרומה אם אחד משני המקדשים הוא ישראל, אבל בת כהן לכהן - אם שניהם כהנים, תאכל בתרומה.

שנינו במשנה: **האומר לחבירו צא וקדש** לי אשה פלונית והלך וקדשה לעצמו, מקודשת לשני.

ותנא בתוספתא על דין זה: **מה שעשה** השליח, אכן **עשוי** הוא, ורשאי השליח לכנוס את אותה אשה, [2411] **אלא שנהג בו** [עם המשלח] [2410] **מנהג רמאות**, כי אם היה נוהג בדרך הישרה, היה עליו לומר לו שעתיד הוא לקדש אותה לעצמו ואינו הולך בשליחותו. [2412] **ותנא דידן** [דמתניתין] אף הוא סבור כמו התוספתא, כי "**הלך**" **נמי דקתני** במתניתין, **הלך ברמאות** הוא. [2413] ופרכינן: **מאי שנא הכא** [במתניתין] **דקתני**: "**האומר לחבירו** ולא קתני "האומר לשלוחו".

דף נט.

ומאי שנא התם [לעיל בפרק האיש מקדש] **דקתני**: **האומר לשלוחו**: "צא וקדש לי אשה פלונית במקום פלוני", והלך וקדשה במקום אחר, אינה מקודשת, ולא קתני "האומר לחבירו"!?

כלומר, מדוע כאן שנה התנא בלשון "האומר לחבירו", דמשמע שלא שלחו במיוחד לשם כך, אלא אמר לו שאם יזדמן לו להיות שם, מבקש הוא ממנו שיקדש את אותה אשה. ואילו לעיל נקט התנא לשון "האומר לחבירו", דמשמע ששלחו לשם כך!? [2414]

ומשנינן: **הכא רבותא קא משמע לן**, **והתם רבותא קא משמע לן**. כלומר, בשני מקומות בא התנא ללמד אותנו חידוש במה שנקט בלשונו "חבירו" או "שלוחו".

[2410] ברשב"א משמע שגרס אלא שנהג **בה** מנהג רמאות, וראה שם בציון 7.

[2411] ולא קונסים אותו שלא יכנוס - ריטב"א.

[2412] א. ב"נודע ביהודה" [תנינא אבן העזר סימן עא עב] כתב שהרמאות היא במה שלא קיים את שליחותו, ולא במה שקידש אותה לעצמו, ראה שם וב"תורת אבירים" אות יא. וב"חתם סופר" [בבא בתרא כא ב ד"ה ובקידושין] נראה שהרמאות היא במה שקידש אותה לעצמו. וה"מקנה" [לקמן נט א] כתב שאף אם לא הבטיח השליח לעשות שליחותו, אלא שמע את בקשתו ושתק, הוי רמאי, וראה בהערות שם. ב. הרמב"ם [אישות פרק ט הלכה יז] כתב: העושה שליח לקדש לו אשה, והלך וקידשה לעצמו, הרי זו מקודשת לשליח, ואסור לעשות כן, וכל העושה דבר זה וכיוצא בו בשאר דברי מקח וממכר **נקרא רשע**. ובפשוטו משמע בדעת הרמב"ם שאף השליח שקידש את האשה לעצמו נקרא רשע, וכן כתב ה"בית שמואל" [לה כ] אף על פי שבברייתא אמרו שנהג מנהג רמאות ולא אמרו שהוא נקרא רשע. וכתב ה"חתם סופר" [שם] שהרמב"ם למד כן ממה שמבואר להלן נט א שעני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה נקרא "רשע". אבל לדעת רוב הפוסקים המשלח אינו נחשב כ"מהפך בחררה", ואינו נקרא רשע [וכן כתב בשלחן ערוך לה ט] וב"נודע ביהודה" [שם] כתב שמה שקראו ברמב"ם "רשע" אינו מדין "עני המהפך בחררה", אלא משום שהרמב"ם סובר: "רמאי" היינו "רשע", ראה שם. ויש מן האחרונים שכתבו בדעת הרמב"ם, שהשליח אינו "רשע" ומה שכתב הרמב"ם שנקרא "רשע" מתייחס רק לדברי מקח וממכר.

[2413] כלומר, לשון "הלך" במשנה, מלמד אותנו שהוא הלך בדרך הרמאין. ובאחרונים הקשו הרי לעיל נ א קתני: האומר לשלוחו צא וקדש לי אשה פלונית במקום פלוני **והלך** וקדשה במקום אחר, ותיבת "הלך" שם אינה מתפרשת בלשון רמאות!? ותירץ ה"מקנה": שם שייך לשון והלך וקידשה, על הליכתו למקום אחר, אבל במשנתינו אינה הליכה ממש, אלא שהלך אחר דעתו ברמאות. וראה עוד שם וב"עצמות יוסף" וב"פני יהושע".

[2414] רש"י. וה"מקנה" כתב: שלוחו הוא כאשר נתרצה השליח ואמר כן אעשה, וחבירו היינו כאשר לא אמר לו שיעשה את מה שביקש ממנו. וראה בהערה להלן.

ומפרשינן: **הכא** בפרקין **רבותא** [חידוש] **קא משמע לן**, במאי דנקט "חבירו" ולא "שלוח ו".

דאי הוה **תנא** "**שלוחו**", היינו טועים, **והוה אמינא**: **שלוחו הוא** דאמרינן **דהוי רמאי** אם הלך וקידשה לעצמו, הואיל **דסמכה דעתיה** דמשלח, **וסבר**: היות ושלחתי אותו במיוחד לשם כך, בודאי **עבד** [יעשה] **לי** את **שליחותי**.

אבל אם אמר **לחבירו**: "קדש לי אשה פלונית", ולא שלחו במיוחד לשם כך, הואיל **דלא סמכה דעתיה** דמשלח, כי יתכן שלא יזדמן חבירו לאותו מקום.

אם כן, **אימא** [היינו אומרים]: אף על פי שלא הודיעו שרוצה לקדש אותה לעצמו, **לא ליהוי רמאי** [לא יחשב החבר רמאי] אם יקדש אותה לעצמו.

ולפיכך שנה התנא: "האומר לחבירו", כדי להורות לנו, שאף בחבירו, סמכה דעתיה עליו, ואם הלך וקידשה לעצמו, ולא הודיעו קודם לכן, הרי הוא נוהג מנהג רמאות. [2415]

וכן **התם** [בפרק האיש מקדש], דקתני "האומר לשלוחו", ולא קתני "האומר לחבירו", **רבותא קא משמע לן**. [2416]

דאי הוה **תנא** "**האומר לחבירו**", **הוה אמינא**: דוקא בשולח את **חבירו**, **הוא** דאמרינן **דכי** אמר ליה קדש לי במקום פלוני, והלך **וקדשה במקום אחר אינה מקודשת**, הואיל **דסבר** משלח: מסתמא **לא יטרח** חברי לבקש אותה במקום אחר, ועל כן, מעיקרא לא מינה אותו לשליח, אלא לקדש אותה באותו מקום.

אבל האומר **לשלוחו**, הואיל ושלח אותו במיוחד לשם כך, [2417] סבור היה המשלח, דמסתמא **יטרח** השליח עבורו, ואם לא ימצאנה במקום זה, יבקש אותה במקום אחר.

[2415] על פי רש"י. וה"מקנה" [לשיטתו] פירש את הצריכותא כך: אי תנא שלוחו, הוא אמינא: דוקא שלוחו, שאמר לו כן אעשה, הוא דסמכה דעתו שיעשה שליחותו, אבל "חבירו" שלא הבטיח לו שיעשה כדבריו, אימא לא סמכה דעתיה ולא הוי רמאי, קא משמע לן. ורש"י שלא פירש כך, סובר שאם לא אמר לו שימלא את בקשתו, אינו מחוייב לעשות שליחותו, ואינו רמאי כלל. ואמנם התוספות ד"ה לקדושי כתבו שבן האומר לאביו רוצה אני באשה פלונית, ושתק האב ולא השיבו, הרי הבן סומך על אביו שיעשה שליחותו, ומשמע שאף אם לא אמר לו כן אעשה סומך עליו המשלח, ושוב צריך להבין מדוע לא פירש רש"י כדברי ה"מקנה"!? [ובפרט שהלשון "צא וקדש לי" משמע ששלחו במיוחד לשם כך.] ויש שחילקו בין האומר לחבירו לבין האומר לאביו, כי היות ואין דרך ארץ למנות את אביו לשליח, וגם אין האב מתבייש לסרב לבקשת בנו, על כן סומך הבן על אביו שיעשה את שליחותו, כל עוד שלא סירב לו, אבל האומר לחבירו ולא השיבו מאומה, סובר הוא שאינו מתרצה בשליחותו, ושוב אין דעתו סומכת עליו.

[2416] בפשוטו, עיקר הקושיא היתה מאי שנא הכא דקתני "חבירו", בעוד שבמקומות אחרים קתני "שלוחו". אם כן, צריך תלמוד, מה הוצרכה הגמרא לומר "התם רבותא קא משמע לן", הרי גם בלאו הכי אינו קשה, כי מה שמקדש לו אשה הוא בתורת שליחות, וקרוי הוא "שלוחו"!? וצריך לומר שהיות ונקט התנא במשנתינו לשון "חבירו", ראוי שלא לשנות את הלשון, ואף לעיל היה התנא צריך לומר "חבירו", לולא שיש רבותא בלשון שלוחו, וזהו מה שתירצה הגמרא דהתם נמי רבותא אשמעינן.

[2417] על פי רש"י, ולפי ה"מקנה", היות והבטיחו שיעשה שליחותו, היינו אומרים שדעתו לעשותו שליח אף במקום אחר כי אם היה מקפיד על אותו מקום, היה חוזר ואומר לו בפירוש, שלא יקדשנה במקום אחר.

אם כן **אימא** [היינו אומרים]: בדעתו היה למנות אותו לשליח בכל אופן ובכל מקום שימצא אותה, והא דאמר ליה: "במקום פלוני", **מראה מקום הוא לו**, כלומר, אם תמצאנה שם קדשנה לי ואיני מטריחך למקום אחר, אבל אם טרח אחריה וקידש אותה במקום אחר, מקודשת היא.

קא משמע לן, לפיכך שנה התנא: "האומר לשלוחו", כדי להורות לנו, שאף בשולח שליח במיוחד לשם כך, אם אמר לו "במקום פלוני", אינו ממנה אותו שליח לקדש אותה במקום אחר, ואם הלך וקידשה במקום אחר, אינה מקודשת.[2418]

מספרת הגמרא: מעשה **ברבין חסידא**, דהוה **אזיל לקדושי ליה איתתא לבריה** [שהיה הולך בשליחות בנו לקדש לו אשה], והלך **וקידשה לנפשיה** [לעצמו].

ומתמהינן: **והא תניא** לעיל, **מה שעשה עשוי אלא שנהג בו מנהג רמאות**, ואיך יתכן שנהג כך רבין חסידא!?

ומשנינן: **לא יהבוה ניהליה**, כלומר לא רצו לתת לו את אותה אשה לצורך בנו, ולפיכך קידש אותה לעצמו, ואין כאן דרך רמאות, היות וסוף סוף לא היה הבן מקבל את אותה אשה.

ומקשינן: אכתי, הרי כדי שלא יחשדו שנוהג הוא במנהג רמאות, **איבעי ליה** לרבין, **לאודועי** לבנו מתחילה, שאין רוצים ליתן לו את אותה אשה, ורק אחר כך ילך רבין חסידא ויקדש אותה לעצמו!?

ומשנינן: לא היה רבין חסידא יכול להודיע זאת לבנו לפני שקידש אותה לעצמו, כי **סבר** [חושש היה]: שיהיה לו הפסד בדבר, כי שמא **אדהכי והכי** [בינתיים] **אתא איניש אחרינא ומקדש לה**,[2419] ולכן הקדים רבין חסידא וקידש את אותה אשה לעצמו, ורק אחר כך הלך להודיע לבנו שלא רצו לתת לו את האשה עבורו.[2420]

דין זה של "מנהג רמאות", שייך גם לעניין מקח וממכר, ולא רק לענין קידושי אשה, וכפי שמספרת הגמרא:

[2418] כי מקפיד הוא על הקידושין שיהיו במקום שידברו עליו טובות בפני אשתו ולא דברי גנאי, כדלעיל נ א - "עצמות יוסף". וראה עוד ב"חזון איש" אבן העזר מז ו, מט ט.

[2419] ואף על פי שאמרו [סוטה ב א]: ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני, ואם מה היה רבין חסידא חושש שיקדימנו אחר ויקדשנה!? יש לומר, חושש היה שמא יקדמנו אחר ברחמים, כמו שאמרו במועד קטן יח ב, שאף על פי שגזרו כך על האדם מן השמים אפשר שתועיל תפילת מי שאינו בן זוגה וישאנה. [ראה שם בחידושי הר"ן וברש"י]. אי נמי, דווקא בזיווג ראשון אמרו שבת קול מכרזת על זיווגם, ולא בזיווג שני - "שיטה לא נודע למי" ומאירי, ראה עוד שם. [בגדר "זיווג ראשון" ו"זיווג שני" ראה בתוספות הרא"ש, במאירי ובשיטה מקובצת בסוטה שם.]

[2420] על פי רמב"ם הלכות מכירה פרק ז הלכה י.

רבה בר בר חנה יהיב ליה זוזי [נתן מעות] **לרב**, **ואמר** ליה לרב: **זבנה ניהלי להאי ארעא** [קנה עבורי קרקע פלונית] **אזל וזבנה לנפשיה** [הלך רב וקנה את אותה קרקע לעצמו]. [2421] ומתמהינן: **והא תניא**, לעיל, **מה שעשה עשוי**, **אלא שנהג בו מנהג רמאות**, ואיך עשה רב כדבר הזה!?

ומשנינן: **באגא דאלימי הוה** [בקעה של בעלי זרוע היתה] שלא היו מניחים לכל אחד לקנות קרקע בשכנותם, ולא היתה אפשרות שיקנה את הקרקע עבור רבה בר בר חנה. כי אמנם **לרב נהגי ביה כבוד** [ברב נהגו כבוד] ולא מנעו ממנו לקנות את השדה, אבל **לרבה בר בר חנה לא נהגי ביה כבוד** ולא היו מאפשרים לקנות עבורו את השדה.

ומקשינן: אכתי, הרי כדי שלא יחשדו בו שנהג במנהג רמאות, **איבעי ליה** לרב, **לאודועי** לרבה בר בר חנה מעיקרא, שאין מניחין לו לקנות את הקרקע עבורו, ורק אחר כך, ילך רב לקנות את הקרקע עבור עצמו!?

ומשנינן: **סבר**: **אדהכי והכי אתא איניש אחרינא זבין לה**, כלומר, לא היה יכול רב להקדים ולהודיע לרבה בר בר חנה שאינו קונה עבורו את הקרקע, כי חושש היה, שמא עד שילך להודיעו יסכימו למכור את הקרקע לאדם אחר, [2422] ונמצא רב מפסיד בדבר.

רב גידל הוה מהפיך בההיא ארעא [מחזר ומשתדל לקנות קרקע מסויימת] **אזל רבי אבא זבנה** [הלך רבי אבא וקנה את אותה קרקע לעצמו] לא היתה לרב גידל אפשרות למחות ברבי אבא בעצמו, [2423] ועל כן **אזל רב גידל וקבליה** [קבל והתלונן על רבי אבא] **לפני רבי זירא**, כדי שיעזור לו לקבל את הקרקע.

גם רבי זירא עצמו לא היה יכול למחות ברבי אבא, ועל כן, **אזל רבי זירא וקבליה לפני רב יצחק נפחא**.

אמר ליה רב יצחק נפחא לרבי זירא: **המתן עד שיעלה** רבי אבא **אצלנו לרגל**, כי ברגל היה הרב דורש בהלכות הרגל, והיו תלמידיו באים לפניו, וגם רבי אבא יבא עמהם, ואז אוכיח אותו על מה שקנה את הקרקע שהיה רב גידל מהפך בה.

[2421] רב לא השתמש במעותיו של רבה בר בר חנה, אלא במעות של עצמו, כי אם לא כן, היתה הקרקע נקנית למשלח, כדאמרינן בירושלמי, אי נמי היות ורב פירש שהוא קונה את הקרקע לעצמו, ולא עבור רבה בר בר חנה, הרי הקרקע שלו, אף על פי שהשתמש במעותיו של רבה - ריטב"א.

[2422] ואף על פי שאמרו [סוטה ב א] ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת שדה פלונית לפלוני, מכל מקום חושש היה רב, שמא יקדמנו אחר ויקח אותה, ורק אחרי הרבה זמן יוכל רב לקנותה כדברי בת הקול - על פי "שיטה לא נודע למי".

[2423] ולכן לא עברו רב גידל ורבי זירא על איסור לשון הרע - "חפץ חיים" [כלל י בבאר מים חיים אות לד] ראה שם באורך.

כי סליק [כאשר עלה] רבי אבא **אשכחיה** [מצאו] רב יצחק נפחא **ואמר ליה** [שאל אותו]: **עני מהפך בחררה** [עוגה שנאפית על גבי גחלים], כלומר שהיה מחזר אחריה לזכות בה מן ההפקר, או מבעל הבית שיתננה לו. [2424]

ובא אחר וזכה בה, והרי הוא כמו **שנטלה הימנו** [מן העני], **מאי** [מה דינו]?

אמר ליה רבי אבא לרב יצחק נפחא: **נקרא רשע!** שהרי הוא יורד לחיי חבירו וממעט פרנסתו. [2425]

אמר לו רב יצחק נפחא לרבי אבא: **ואלא מר מאי טעמא עבד הכי!**? כלומר, אם יודע אתה הלכה זו, מדוע קנית את השדה שהיפך בה רב גידל!? [2426] **אמר ליה** לו רבי אבא: **לא הוה ידענא** שרב גידל מתעסק בקרקע זו.

אמר לו רב יצחק נפחא: **השתא נמי ניתבה ניהליה מר!** כלומר, לכל הפחות עליך לתת לו עתה את הקרקע.

אמר ליה רבי אבא: אכן מסכים אני להחזיר את הקרקע, אלא **שזבוני לא מזבנינא לה** [אינני מוכן למכור אותה] לרב גידל.

כיון **דארעא קמייתא היא, ולא מסמנא מילתא**. כלומר, קרקע זו, היא הקרקע הראשונה שקניתי אי פעם, ואין זה "סימן טוב" שימכור אדם את מקחו הראשון, כי, המוכר נכסיו הראשונים אינו רואה סימן ברכה לעולם. [2427]

ועל כן **אי בעי** רב גידל לקבל קרקע זו **במתנה, נישקליה** [יקחנה], אבל למכור אותה איני מוכן. [2428]

[2424] רש"י ואף על פי שאין ביכולתו להשיג את אותו חפץ במקום אחר, שהרי אין חפצי הפקר ומתנות מזומנים לכל אחד כשירצה, מכל מקום בעני שאין מצוי לו לחם בביתו, אם בא הוא ונטלה, נקרא רשע - ר"ן. ורבינו תם חולק על רש"י וסובר שבמקום הפקר שאי אפשר לו להשיגו במקום אחר, אין איסור להקדים את עצמו וליטול אותה ואינו נקרא רשע אלא כשלוקח חפץ שרוצה חבירו לקנותו, ויש לו אפשרות להשיגו במקום אחר, וכן אם רוצה חבירו להשכיר את עצמו למלאכה, והוא יכול להשכיר את עצמו במקום אחר.

[2425] ב"תורת אבירים" אות ז הביא פלוגתא אם נחשב רשע משום שעבר על איסור תורה של השגת גבול או גזל או דהוי רק איסור דרבנן, ראה שם.

[2426] ואף על פי שרב גידל היה עשיר, ולא אמרו אלא **עני** המהפך בחררה כו', מקח קרקעות שאני לפי שאין הקרקעות מצויין ליקח, אבל בחררה וכיוצא בה שהיפך בה עשיר ובא אחר ונטלה אינו נקרא רשע, לפי שהעשיר מצוי לו לחם בביתו או ליקח משכניו - ר"ן.

[2427] רי"ף.

[2428] רבינו תם סובר שהיות ונקרא רשע על כן מחוייב הוא להשיב את החפץ לראשון שהיפך בה. והקשו הראשונים, אם כן מדוע לא החזיר רבי אבא את הקרקע לרב גידל, ואם מן הדין מחוייב הוא בכך, איך פטר את עצמו בטענת "לא מסמנא מילתא"!? אלא ודאי, רשע הוא דמיקרי, אבל אינו מחוייב כלום לחבירו, בפרט בהא דרבי אבא שלא היה יודע מעיקרא שרב גידל מהפך בה. ויש שתירצו את שיטת רבינו תם, דשאני הכא שהיה רבי אבא מוכן לתת אותה לרב גידל במתנה, ואם רב גידל אינו רוצה לקבל מתנות, אין רבי אבא מחוייב למוכרה בדמים דווקא.

רב גידל לא נחית לה [לא ירד לאותה שדה], כי לא היה מוכן לקבלה במתנה, **דכתיב** [משלי טו כז]: "**ושונא מתנות יחיה**".

וגם **רבי אבא לא נחית לה**, **משום דהפיך בה רב גידל**. ולא רצה רבי אבא ליהנות מן האיסור.

לא מר [רב גידל] **נחית לה**, **ולא מר** [רבי אבא] **נחית לה**, **ומיתקריא**: "**ארעא דרבנן**", כי נעשתה הקרקע כהפקר לתלמידים. [2429]

שנינו במשנה: **וכן האומר לאשה**: "**התקדשי לי** לאחר שלשים יום", ובא אחר וקדשה בתוך שלשים יום, מקודשת לשני.

ומסתפקינן: אם **לא בא אחר וקידשה בתוך** אותם **שלשים** יום, **מהו** דינה של אותה אשה?

ואין הגמרא מסופקת בדין אשה זו כאשר מעות הקדושין קיימים, כי יש ללמוד מן המשנה שמקודשת היא. [2430]

אבל אם השתמשה האשה במעות הקידושין, או שאיבדה אותם, מסופקת הגמרא, האם מקודשת היא היות ואין קידושין אחרים מונעים את חלות הקידושין הראשונים, או שמא אינה מקודשת, היות והמעות שבהם נעשו הקידושין, אינם קיימים ברשותה?

ופשטינן: **רב ושמואל דאמרי תרוייהו**: **מקודשת** היא, **ואף על פי שנתאכלו** כל **המעות** [שנאכלו ואינם קיימים].

א. המקדש אשה במלוה - חוב שהיא חייבת לו, אינה מקודשת.

ב. המקדש אשה בפקדון שהפקיד אצלה, אם אבד הפקדון ולא נשתייר ממנו אפילו שוה פרוטה אינה מקודשת.

ומפרשינן: **מאי טעמא** מקודשת היא, אף אם נתאכלו המעות, ומאי שנא ממקדש במלוה ומקדש בפיקדון שאבד, שאינה מקודשת?

כי **הני זוזי** [מעות אלו] שקיבלה אותם האשה לשם קידושין, **לא** למעות של **מלוה דמו** [דומים], **ולא** למעות של **פקדון דמו**, ומפרש לה ואזיל: **לפקדון לא דמו**, כי **פקדון** ברשות בעלים הוא, ואם אבד **ברשותא דמרא קא מתאכלי** כלומר, הפקדון אבד מן הבעלים, ולא מן השומר, לפיכך, אם קידש אותה בפקדון שאבד, אינה מקודשת, כי היות ובשעת הקידושין אין הפקדון בעולם, אין לו במה לקדשה.

[2429] כלומר היות והקרקע עמדה ללא שימוש, היה לתלמידים רשות להשתמש בקרקע כדין שדה דלא קיימא לאגרא - ה"מקנה". ראה שם ובחידושי אגדות למהרש"א.

[2430] ריטב"א, וראה עוד ב"עצמות יוסף".

ואילו הני זוזי דקידושין, בשעת הקידושין היו בעולם, ולאחר מכן **ברשותא דידה קא מתאכלי**, לפיכך, מקודשת היא לו, אף על פי שאבדו המעות.

ולמלוה נמי לא דמו, מעות אלו שניתנו לקידושין, כי **מלוה להוצאה ניתנה**, כלומר, מיד כשנתן לה את ההלואה, נעשו המעות שלה, והיתה יכולה להוציאם לצרכיה, ולכן אינו יכול לקדשה במעות אלו, כי כבר אינם שלו. [2431]

אבל **הני** מעות הרי **בתורת קידושין יהבינהו ניהלה**, כלומר, לא ניתנו לה מעות אלו להוציאן, אלא על מנת שתתקדש בהם, ונמצא שקידש אותה מעיקרא במעות שלו [2432] לפיכך מקודשת היא באותן מעות, ואף אם אבדו.

ותו מספקינן: האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי לאחר שלשים יום", **ולא בא אחר וקידשה**, **והאשה** [2433] שקיבלה את הקידושין **חזרה בה** בתוך אותם שלשים יום, ואמרה: "אינני רוצה את הקידושין", [2434] **מהו** דינה? **רבי יוחנן אמר: חוזרת**, כלומר, יכולה

[2431]א. יש להקשות: הרי המקדש אשה בשטר בקידושין לאחר שלשים, ונקרע השטר, או אפילו אין השטר ברשותה בשעת חלות הקידושין, אינה מקודשת [ראה לקמן ס ב וכתובות פו ב] ומאי שנא מקדש לאחר שלושים בכסף, שמקודשת היא, אף על פי שנתאכלו המעות!? יש לומר: אכן ב"קנין שטר" לאחר שלשים, צריך שיהיה השטר, שפועל את הקנין, קיים ברשותה, ואם לאו - אינה מקודשת, כי בשעת חלות הקנין, כבר "כלה קניינו" ובטל מן העולם. אבל בקנין כסף, אף אם נתאכלו המעות, הרי היא מקודשת, ואף על פי שהמעות עצמן כבר אינם קיימים, מכל מקום הרי אם לא יחולו הקידושין תהיה מחוייבת להחזיר אותם, ונמצא ששעבוד המעות עדיין קיים, והרי זה כאילו המעות קיימים בעולם. [ראה תוספות יבמות צג א ד"ה קנויה ור"ן נדרים כח ב ד"ה וכתב הרשב"א]. ובפשוטו, ביאור הדברים הוא כך: חלוק "קנין כסף" ביסודו משאר קניינים, כי בכל הקניינים עיקר הקנין הוא הפעולה כמו ב"קניין חזקה", וכן ב"קנין שטר" עיקר הקניין הוא מה שהשטר נמצא ברשותה. לפיכך: אי אפשר לעשות "קנין חזקה" לאחר שלשים, ואם אין השטר ברשותו האשה בשעת חלות הקידושין, אין היא מקודשת כי באותה שעה כבר "כלה קניינו". אבל "קנין כסף" אין עיקר הקניין בעצם הכסף, אלא שנתינת הכסף יוצרת "שעבוד", שהמקבל צריך לתת תמורה עבור הכסף שקיבל, ועל כן, אף אם אין המעות עצמן קיימים בעין, מכל מקום, השעבוד לתת תמורה קיים גם בשעת חלות הקניין. [ראה מה שהביא בזה בספר "תורת אבירים" אות כד.]

ב. בריטב"א [הובאו דבריו ב"אבני מילואים" מ א] כתב לחלק בין קידושין בכסף לבין גירושין בגט [וכן קידושין בשטר]: דמידי דאית לה לאשה הנאה בגווייהו, מכי יהבינהו כבר נהנית מהם, שהיא רשאית לעשות מהם רצונה, אבל גבי גט, דלא מידי דהנאה, אלא גט הפוטר, ואם אינו בעין בעת שהיא מתגרשת אינו כלום. [וכמו כן שטר קידושין, שאין כאן אלא שטר שפועל קידושין, ולא נתינת דבר שיש בו הנאה]. והקשה ב"אבני מילואים" [שם] הרי בשעת חלות הקידושין כבר כלתה ההנאה מן הכסף, ואיך יחולו עכשיו הקידושין!? ותירץ: היות ומעיקרא קבלה ממנו הנאה גמורה, וגם עכשיו יש לה הנאה במה שאינה מחוייבת להחזיר את המעות, על כן אינו נחשב שכלתה ההנאה דמעיקרא לגמרי. [ראה שם שהשווה דבר זה למושך פרה על מנת לקנותה לאחר שלושים שהיא קנויה לו אם הפרה עומדת אז בסימטא]. כלומר: יש לחלק בין "הנאה" שאינה בטילה לגמרי, לבין "מעשה" שאינו קיים אלא בשעתו, ולאחר שלושים כבר כלה מן העולם. [ראה ב"תורת אבירים" אות כה א.]

[2432]ר"ן. ויש מפרשים שאין הקידושין חלים באותם מעות שנתן לה מעיקרא, אלא שהיות ועל ידי שהיא מתקדשת פוקע ממנה החוב, הרי זה כאילו מחל לה את החוב, והמקדש אשה בהנאת מחילת מלוה מקודשת היא כמבואר לעיל ו ב. [ראה ברשב"א, ב"קהילות יעקב" סימן מו ובספר "תורת אבירים" אות כה, וראה שם עוד ביאורים, בהא דלא דמו הנך מעות למקדש במלוה].

[2433]כאשר האיש חזר בו, פשיטא לגמרא שיכול לבטל את הקידושין - רא"ש. וראה ב"קרבן נתנאל" וב"מקנה" שפירשו את טעם החילוק.

[2434]א. בריטב"א ובמאירי כתבו שחזרה בה בפני שנים, אבל בינה לבין עצמה, לאו חזרה היא, וכמחשבה גרידא היא. והאחרונים [הביאם ב"תורת אבירים" אות לה] ביארו שיטתם בשתי דרכים: האחת: כי דברים שבינה לבין

לחזור בה ולבטל את הקידושין שקיבלה, כי **אתי** [בא] **הדיבור** השני שאומרת איני רוצה בקידושין, **ומבטל** את **הדיבור** [הראשון] של ההסכמה לקידושין.

וריש לקיש חולק על רבי יוחנן **ואמר**: **אינה חוזרת** בה, כי, **לא אתי דיבור ומבטל דיבור**, כלומר, אינה יכולה לחזור ולבטל את הקידושין הראשונים, כי אין בכוחו של דיבור החזרה לבטל את הסכמתה להתקדש.

איתיביה [הקשה] **רבי יוחנן לריש לקיש**:

עושה אדם שליח להפריש עבורו תרומות ומעשרות, ודבר זה נלמד ממה שנאמר [במדבר יח כח]: "כן תרימו גם אתם תרומת ה'" ודרשו חכמים [לעיל מא ב]: "גם אתם" לרבות את השליח.

האומר לשלוחו: "צא ותרום את תבואתי", וחזר בו **וביטל** את שליחותו, **אם עד שלא תרם ביטל** [אם ביטל את השליחות לפני שהשליח תרם את התרומה], **אין תרומתו תרומה**, כי אין אדם תורם את שאינו שלו.[2435]

והא הכא, כאשר מינה את השליח וחזר בו, **דהמינוי דיבור** הוא, **והביטול דיבור הוא**, **וקאתי דיבור ומבטל דיבור**, וקשיא לריש לקיש דאמר: אין דיבור מבטל דיבור!? ומשני ריש לקיש: דיבור בעלמא אכן מתבטל על ידי דיבור, אך אשה שקיבלה קידושין לאחר שלשים יום וחזרה בה, **שאני**.

כי **נתינת מעות ליד האשה**, **דכי מעשה דמו** [דומה לעשיית מעשה], **ולא אתי דיבור** דחזרה, **ומבטל מעשה** הקידושין.

קא סלקא דעתין, דהא דנתינת מעות חשיבא כמעשה, הוא היות ו"הדיבור" של הקידושין היה אגב פעולה של נתינת מעות.[2436]

לפיכך, הדר רבי יוחנן **ואיתיביה** לריש לקיש:

השולח גט לאשתו והגיע בשליח [פגש אותו] **או ששלח** הבעל **אחריו שליח**, **ואמר לו**: "**גט שנתתי לך בטל הוא**" **הרי זה בטל**, ואין השליח יכול לתת את הגט לאשה.

עצמה, הרי הם כ"דברים שבלב" שאינם דברים. והשניה: כמו שקידושין צריכים שני עדים לקיומא, כך ביטולם צריך שיהיה בפני עדים. ונפקא מינה, אם תוכל לחזור בה בפני הבעל ושלא בפני עדים. כי "דברים שבלב" אין כאן, ולפי הטעם הראשון, הרי זו חזרה, אבל לטעם השני, אין כאן חזרה, כי לא ביטלה את הקידושין בפני עדים. וראה שם שהוכיחו מדברי העיטור ומדברי תוספות בניטין שהם חולקים על הריטב"א. ב. אין לפרש שעניין החזרה כאן הוא **העדר** של הרצון לקניין, כי די במה שהתרצתה בקידושין בשעת מעשה הקידושין, ואין מועילה כאן "חרטה" מן המעשה הראשון. אלא צריך לפרש שיש כאן **מעשה חיובי** של עקירת המעשה הראשון - "מערכת הקניינים" סימן ב ד"ה ולהבין ראה עוד ב"תורת אבירים" אות ל, לא. ולפי השיטות שצריכה האשה לחזור בה דווקא בפני שנים היות ובדבר שבערווה בעינן עדים לקיומא, מובן היטב שיש כאן מעשה חדש בדבר שבערוה, כי אם אין כאן אלא חרטה והעדר רצון במעשה, אין צריך שיעשה הדבר דוקא בפני שנים.

[2435] כדלעיל מא ב.

[2436] ריטב"א.

והא נתינת גט ליד שליח דהיא מעשה המצטרף אל "דיבור" דמינוי השליחות **וכי** [כמו] **נתינת מעות ליד אשה דמי**, ואף על פי כן **קתני: הרי זה בטל**, וקשיא לריש לקיש דאמר אין דיבור מבטל דיבור שנעשה עמו מעשה!?

ומשנינן: **התם נמי** לא חשיב כמעשה **וכל כמה דלא מטא גיטא לידה** [כל עוד לא בא הגט ליד האשה], **דיבור ודיבור הוא**, כי לא נעשה בה מעשה, לפיכך, **אתי דיבור ומבטל דיבור**, אבל נתינת מעות ליד האשה כמעשה היא נחשבת, [2437] ועל כן סובר ריש לקיש שאינה יכולה לחזור בה.

איתיביה [שאל] **ריש לקיש לרבי יוחנן**:

א. כלי מתכת שלא נגמרה מלאכתו, כגון כלי שדעתו לשפשפו וליפות את צורתו. אף על פי שראוי הוא להשתמש בו, אינו מקבל טומאה.

ב. כלי שנטמא ונשבר, נטהר מטומאתו.

ג. אין אוכל מקבל טומאה, עד שיוכשר לקבלת טומאה, על ידי שיפול עליו אחד משבעה משקין [יין, דבש, שמן, חלב, טל, דם או מים, וסימנך: י"ד שח"ט ד"ם], שנאמר [ויקרא יא לד]: "מכל האוכל אשר יאכל אשר יבא עליו מים יטמא, וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא".

ד. אין האוכל נעשה מוכשר לקבל טומאה אם נפל עליו המשקה שלא ברצון בעליו, אבל אם נוח לבעלים, אף אם נפל המשקה מאליו, הוכשר האוכל לקבל טומאה.

כל הכלים שעדיין לא נגמרה עשייתן, ושוב חישב עליהם להשתמש בהם כמות שהם, הרי הם **יורדין לידי טומאתן** [נעשים ראויים לקבל טומאה] **במחשבה** זו, כי מעתה הרי הם "כלים שנגמרה מלאכתן". [2438]

ואם שינה את דעתו, והחליט להמשיך בעשיית הכלים, ולא להשתמש בהם כמות שהם, אין מחשבתו מועילה להפקיע את הכלים מתורת קבלת טומאה.

וכל שכן שאם כבר נטמאו הכלים, אין המחשבה הזו מועילה לטהר אותם מטומאתם.

[2437] כתבו הראשונים דלא הוו קידושין כמעשה ממש, דהא רבי יוחנן סבירא ליה דחוזרת, ובמעשה ממש ודאי מודה רבי יוחנן דלא אתי דיבור ומבטל מעשה, אלא הוו כמעשה קצת היות ואחרי שלושים יחולו הקידושין ממילא, ואינם מחוסרים שום מעשה, אבל לא הוו מעשה גמור, כי עדיין לא חלו הקידושין.

[2438] רש"י. ויש לפקפק בזה, שמאחר שאין דרכם להשתמש בכלי למלאכה אלא אחר שייפה את הכלי, אף אם הוא גמר בדעתו להשתמש בכלי כמות שהוא, בטלה דעתו ואין כאן "גמר מלאכה" - מאירי. ובריטב"א ומאירי פירשו בכלי שראוי כמות שהוא למלאכה אחת, אלא שבעליו ייעד אותו למלאכה אחרת, ולמלאכה זו עדיין איננו ראוי, ועתה שינה את דעתו והחליט להשתמש בו לאותה מלאכה שהוא ראוי לה כמות שהוא. כגון: העור סתמו עומד למנעלים ולרצועות, ואינו מקבל טומאה עד שיקציענו ויגמר מלאכת המנעל והרצועה, ומכל מקום ראוי לעשות ממנו שלחן בלא שום קיצוע, שדרכם היה להיות להם עור שלם מיוחד לשטחו על הקרקע, ליתן עליו מפה לאכול, מעתה, אם היה עומד לקיצוע שנמצא שאינו מוכן לקבל טומאה וחשב עליו לשלחן הרי מחשבה זו מכינתו לקבל טומאה.

ואין כלים אלו **עולים** [יוצאים ונטהרים] **מידי טומאתן**, **אלא בשינוי מעשה**, כלומר, אם כבר נטמאו, צריך שיעשה בהם מעשה לקלקל אותם, שישבור אותם או שינקוב בהם חור, באופן שלא יהיו ראויים לשימוש.

ואף אם עדיין לא קיבלו הכלים טומאה, אינם יוצאים מתורת קבלת טומאה, עד שיעשה מעשה המוכיח, שדעתו להמשיך בעשיית הכלים ונויים, כגון שיתחיל לשפשף אותם.[2439]

דף נט:

כי, אמנם **מעשה**, **מוציא מיד מעשה**, **ומיד מחשבה**, כלומר, על ידי מעשה בטלה תורת קבלת טומאה מן הכלי, בין אם היא חלה על ידי מעשה, בין אם היא חלה על ידי מחשבה. [2440] אבל, **מחשבה**, **אין מוציאה לא מיד מעשה**, **ולא מיד מחשבה**, כי אחרי שירדה תורת קבלת טומאה אל הכלי, אין בכח מחשבה להפקיע אותה.

והשתא, תקשי לרבי יוחנן: [2441] **בשלמא** מחשבה **מיד מעשה לא מפקה** [אינה מוציאה], משום **דלא אתי דיבור** [2442] **ומבטל מעשה**.

אלא מחשבה **מיד מחשבה מיהא** [לכל הפחות] **תפיק**, דהא קסבר רבי יוחנן מחשבה

[2439] כלומר, כל עוד לא נטמא הכלי סגי בכל שינוי מעשה כדי להוריד ממנו תורת קבלת טומאה ואפילו שינוי לשם תיקון, ואין צורך בשינוי שמטרתו קילקול [כחכמים שבת נב ב ודלא כרבי יהודה]. אבל, אם כבר נטמא הכלי צריך דוקא מעשה של קילקול דהיינו שבירת הכלי או נקיבתו - מהרש"א. וב"מגיני שלמה" [שבת נב ב] כתב שלדעת חכמים אף לענין לטהר את הכלי שכבר נטמא סגי במעשה של תיקון כגון שיתחיל שוב לשפשפם על מנת להשלים את נויין [וכן נראה במאירי] ורק אליבא דרבי יהודה יש חילוק בין אם כבר קיבל הכלי טומאה, לבין אם עדיין לא נטמא, וראה עוד ברש"ש שם, ב"חזון איש" כלים כט יח וב"מקדש דוד" טהרות נד א ד"ה כתב.

[2440] כתב רש"י: התחיל לשוף, ביטל מהם תורת גמר מלאכה לשם כלי, בין שירד להו על ידי מעשה - שהחליקן וגילה דעתו שאין מחוסרין עוד תיקון, בין שירד להו על ידי מחשבה. נראים הדברים, ש"לשוף" לאו היינו "שהחליקן" כי ההחלקה היא מעשה המוכיח שרוצה להשתמש בכלי כמות שהוא בלא שישוף אותם. ובחולין כה א כתב רש"י לשוף: לשפשף בדבר המחליקן ומצחצחן. הרי ש"לשוף" היינו החלקה!? אלא שבתוספות בחולין שם כתבו: יש שיפה שעניינה להסיר את הקיסמים הגדולים שמזיקין למי שמשתמש בכלי, ושפייה דחולין אינה אלא לנוי בעלמא להחליקו ולצחצחו.

[2441] יש להקשות: הלא קושיא זו, אינה קושיא על רבי יוחנן דוקא, ואף לריש לקיש תיקשי, דהא מודה ריש לקיש בדיבור ודיבור גרידא, דאתי דיבור ומבטל דיבור!? יש לומר: סבר ריש לקיש: מחשבה דטומאה כיון שמורידה לידי טומאה, ומעתה מוכן הכלי לקבל טומאה הרי היא כדיבור שיש עמו מעשה, כנתינת מעות ליד אשה שראוייה היא להתקדש מעתה. ותירץ רבי יוחנן: לאו כדיבור שיש בו מעשה כל דהוא חשיבה אלא כמעשה גמור - ריטב"א. ראה עוד שם, ברמב"ן וברשב"א.

[2442] משמע מהכא ד"מחשבה" לענין טומאה היינו "דיבור" - תוספות יום טוב [כלים כה ט] וב"אור גדול" שם כתב, דאם הויא מחשבה המוכחת סגי בכך, כי במחשבה גרידא לא סגי משום דהוו "דברים שבלב" אבל אם ברורה לנו מחשבתו, סגי בכך. וראה ב"תפארת ישראל" שם. ובמאירי כתב: אף על פי שלא אמר בפיו אלא במחשבה גמורה, ירדו לידי קבלת טומאה באותה מחשבה, ודין "דברים שבלב" אין כאן, שלא נאמר אלא על הדרכים שכתבנו למעלה. [מט ב].

מוציאה מיד מחשבה, [2443] ולא עדיפא מחשבה לענין קבלת טומאה, מאשה שקיבלה מעות לקידושין וחזרה בה!? [2444]

ומשנינן: **שאני מחשבה** דהכא, לענין קבלת **טומאה**, **דכי מעשה דמי**, כלומר, התורה דנה מחשבה זו כמעשה, לפיכך אין מחשבה מוציאה מיד מחשבה, כי לענין טומאה נחשב הדבר כמחשבה הבאה להוציא מיד מעשה, והרי "אין דיבור מבטל מעשה".

וכדברי רב פפא לענין הכשר אוכלין לקבלת טומאה:

דרב פפא רמי [הקשה סתירה]: **כתיב** [ויקרא יא לח]: "**כי יתן** [בכתיב חסר, כאילו נאמר יתן בחיריק תחת היו"ד, וצירי תחת התי"ו] מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא לכם". משמע, שהאדם בעצמו נותן את המים, המכשירים את הזרע [האוכל] לקבל טומאה.

וקרינן [ה"קרי" הוא] "**כי יותן**" [היו"ד מנוקדת שורוק והתי"ו בפתח], משמע, אף אם נפלו המים מאליהם על הזרע.

הא כיצד מתיישבת הסתירה, בין משמעות ה"כתיב", לבין משמעות ה"קרי"!?

בעינן "**כי יותן**" **דומיא** "**דכי יתן**", כלומר, מן המקרא אנו למדים, שאין צורך בנתינה בידים כמו שמשמע מה"כתיב", אלא אף אם נפל המשקה מאליו הוכשר האוכל, ובלבד שתהיה נפילת המשקים דומה לנתינה בידים.

ובמה תהיינה דומות זו לזו?

מה [כמו] ש"**יתן**" משמע: **דניחא ליה** [שרצונו] במשקה, שהרי נתן אותו בכוונה, **אף** "**יותן**" [נפילת משקה מאליו] **דניחא ליה** בעינן, ואם נפל המשקה ואין רצונם של הבעלים בכך, אין האוכל מוכשר לקבלת טומאה.

הרי למדנו בענין הכשר לקבלת טומאה באוכלין, שהתורה מחשיבה את מה שרצונו במשקה ["כי יותן"], כאילו עשה מעשה ונתן את המשקה בידים ["כי יתן"]. [2445]

ואף לענין תורת קבלת טומאה בכלים יש לומר שרצונו ומחשבתו להשתמש בכלים כמו

[2443] לדברי ה"תוספות יום טוב" [בהערה הקודמת] מתפרש כפשוטו, דהא מחשבה דטומאה היינו דיבור ולא אתי דיבור ומבטל דיבור. ולדברי המאירי שמחשבה דטומאה היינו מחשבה ממש, צריך לפרש: כמו שאין דיבור מוציא מידי דיבור, כך אין מחשבה מוציאה מידי מחשבה, ועל פי זה נתפרש בפנים.

[2444] ראה לעיל הערה 2.

[2445] בריטב"א הביא גירסת הספרים שהוסיפו: "ומה יתן דעביד מעשה, אף יותן דעביד מעשה" כלומר היות ולמדנו "יותן" מ"יתן" לענין דבעינן ניחותא, יש ללמוד גם כן דנחשב כאילו עשה מעשה. ויש לשאול: מנין לנו ש"יותן" נחשב כמו מעשה, הרי יש לפרש שמכח הסתירה בין "יותן" ל"יתן" אנו למדים שאין צורך במעשה **וסגי** בניחותא, אבל אין אנו למדים מכאן שגזירת הכתוב היא להחשיב את הניחותא והמחשבה כאילו נעשה מעשה!? וראה מה שהביא בזה ב"תורת אבירים" אות מז בשם ספר "אבן הטוען" על בבא מציעא.

שהן, הרי היא כמעשה, ואי אפשר לבטלו על ידי מחשבה.[2446]

רב זביד מתני [היה שונה] **להא שמעתתא** דרבי יוחנן וריש לקיש, **אהא** [בהקשר למשנה שמובאת בסמוך] ולא על המשנה שבפרק שלנו:

תנן: **וכן היא** [אשה] **שנתנה רשות לשלוחה לקדש** אותה, **והלכה היא וקדשה את עצמה**, ואף השליח קיבל קידושין עבורה.

אם הקידושין **שלה קדמו**, **קידושיה קידושין**, **ואם** הקידושין **של שלוחה קדמו**, **אין קידושיה קידושין**, כי מקודשת היא לאיש שממנו קיבל השליח קידושין, ואי אפשר לה לחזור ולהתקדש לאחר.

ומסתפקינן: אשה שמינתה שליח לקבל עבורה קידושין, **ולא קדשה את עצמה**, **וחזרה בה** ממינוי השליחות,[2447] **מה הוא** דינה?

רבי יוחנן אמר: **חוזרת** [בכוחה לחזור בה ממינוי השליחות].

וריש לקיש אמר: **אינה חוזרת**.

ומפרשינן: **רבי יוחנן אמר חוזרת**, כי **אתי דיבור** של החזרה **ומבטל דיבור** של מינוי ה שליחות.

ריש לקיש אמר: **אינה חוזרת** כי סבר ריש לקיש: **דלא אתי דיבור ומבטל דיבור**.[2448]

איתיביה [הקשה] **רבי יוחנן לריש לקיש**: האומר לשלוחו: "צא ותרום את תבואתי", **וביטל** את שליחותו, **אם עד שלא תרם** [לפני שתרם] השליח, **ביטל** המשלח את שליחותו, **אין תרומתו** של השליח **תרומה**.

נמצא, דאתי דיבור של ביטול השליחות, ומבטל דיבור של המינוי, וקשיא לריש לקיש האומר: אין דיבור מבטל דיבור.

[2446] ואם תאמר, אכן מצאנו שמחשבה ד"הכשר זרעים" על ידי משקה נחשבת כמו מעשה, אבל מנין להחשיב מחשבה דגמר מלאכת הכלים כמו מעשה!? יש לומר: אף "הכשר זרעים" גמר מלאכה הוא, ראה חולין לג א ברש"י ד"ה הוכשרו בשחיטה, ובגמרא חולין קיח א: אמר רב הונא בריה דרב יהושע: פירות שלא הוכשרו כתנור שלא נגמרה מלאכתו דמי, וראה שם ברש"י. ובויקרא יא לח ברש"י ד"ה ונפל מנבלתם עליו: אף משניגב מן המים, שלא הקפידה תורה אלא להיות עליו **שם אוכל** וכו'. וראה ב"אילת השחר".

[2447] בין אם ביטלה את השליחות בפני השליח, ובין אם ביטלה את שליחותו שלא בפניו - רש"י. ובתוספות כתבו דמיירי דוקא כשלא אמרה לשליח, דאי אמרה לשליח אין רצוני שתקדשני, פשיטא שאינה מקודשת, דאטו אינה יכולה לחזור בה אם מינתה שליח לקבל עבורה קידושין, הרי לא יתכן שיהיה שלוחה בעל כרחה. וראה להלן בהערות. ובדעת רש"י, כתב ה"פני יהושע" דהא דלא בטלה השליחות על ידי דיבורה, הוא משום דתלינן שאין פיה ולבה שוים, ולהפליג בדברים נתכוונה, ועל כן אם רוצה היא לחזור בה צריכה לבטל את השליחות דווקא בבית דין, וכן איתא בירושלמי. וראה שם עוד מהלך וב"מקנה".

[2448] לדעת רב זביד סובר ריש לקיש "אין דיבור מבטל דיבור" אפילו כאשר הדיבור הראשון היה דיבור בלבד, בלא שום מעשה שמצטרף אליו - תוספות ר"י הזקן.

אמר [תירץ] **רבא**: לא מדובר באופן שהמשלח ביטל את השליחות על ידי דיבורו בלבד, אלא **הכא במאי עסקינן**: **כגון שקדם בעל הבית ותרם את כריו** [בעל התבואה תרם את התבואה קודם שהפריש השליח]

דהוה ליה ההפרשה **מעשה**, ומעשה מוציא מיד מחשבה. [2449]

איתיביה [הקשה] **ריש לקיש** לרבי יוחנן: **כל הכלים יורדים לידי טומאתן** [מקבלים תורת כלי לענין קבלת טומאה] **במחשבה** שחשב להשתמש בהן כמות שהן, **ואין עולין מטומאתן** שנטמאו, **אלא** בקילקול הכלי **ובשינוי מעשה**

כי אמנם **מעשה מוציא מיד מעשה ומיד מחשבה**, אבל **מחשבה אינה מוציאה לא מיד מעשה ולא מיד מחשבה**.

והשתא תיקשי לרבי יוחנן: **בשלמא** מחשבה **מיד מעשה לא מפקה** [אינה מוציאה ומבטלת] כי **לא אתי דיבור ומבטל מעשה, אלא** [אבל] מחשבה **מיד מחשבה מיהא תפיק**!?

אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש: **שאני מחשבה דטומאה** שאין מחשבה יכולה להפקיע אותה, **דכי מעשה דמי** [שכ"מעשה" היא נחשבת]

וכדברי רב פפא!

דרב פפא רמי: **כתיב**: "**כי יתן**", ומשמע דבעינן מעשה בידים, **וקרינן**: "**כי יותן**", ומשמע דאף בנפל המשקה מאליו נעשה האוכל מוכשר לקבל טומאה!?

הא כיצד מתיישבים ה"כתיב" וה"קרי" זה עם זה!? "**כי יותן**" **דומיא ד**"**כי יתן**" **מה** "**יתן**" **דניחא ליה** משמע, **אף** "**יותן**" **נמי דניחא ליה**. והרי, שמחשבתו ורצונו במשקה ["כי יותן"] נחשבים כמו מעשה בידים ["כי יתן"].

[2449] מלשון הגמרא: **דהוה ליה מעשה** משמע שהטעם לכך שאין תרומת השליח תרומה הוא משום דאתי מעשה - דהפרשה, ומבטל דיבור - דמינוי שליחות, ולכאורה אין צורך בכך, והטעם העיקרי הוא דהיות ובעל הבית תרם את כריו, שוב אין מקום להפרשת השליח, כי אי אפשר לתרום תרומה מ"חולין מתוקנים"!? וברא"ש סימן ג' דן באשה שקיבלה קידושין לאחר שלשים יום, וקודם שלשים קיבלה קידושין מאחר, ומת השני תוך שלשים, האם חלים קידושי הראשון, או שקבלת הקידושין השניים נחשבת כחזרה מן הקידושין הראשונים. וכתב הרא"ש להוכיח ממה שאמרו כאן שהפרשת בעל הבית נחשבת "מעשה" ומבטלת את שליחות השליח, וכן קבלת קידושין הוא "מעשה" ומבטלת את ה"דיבור" של קידושין הראשונים. ועדיין אינו מיושב לאיזה צורך אמרה הגמרא אצלינו "דהוי ליה מעשה", ומדוע לא ניחא לומר בפשיטות דאחרי שתרם בעל הבית אין מקום לתרומתו של השליח!? ולהלן עח ב תנן: מי שנתן רשות לשלוחו לקדש את בתו, והלך הוא וקדשה [האב קידש אותה לאחד והשליח קידשה לאחר] אם שלו [של האב] קדמו קידושיו קידושין. ופירש רש"י דהיינו טעמא משום דבטליה לשליחותיה דשליח. כלומר, היות ובטלה שליחות השליח, על כן קידושי האב קידושין, ותמוה, וכי אטו נעשה השליח בעלים כל כך עד שבלא ביטול השליחות אין האב יכול לקבל קידושין לבתו!? וב"אילת השחר" כתב דמה שאמרו כאן שתרומת בעל הבית הוא "מעשה" ולא אמרו משום שאי אפשר לשליח לתרום "חולין מתוקנים" הוא משום דנפקא מינה אם תרם בעל הבית שלא כדין כגון ממין על שאינו מינו, דלטעם דהוה ליה "מעשה", בטלה שליחות השליח ואין תרומתו תרומה [וכן יש לומר בדברי רש"י הנ"ל]. ובשם הגר"ח כתבו דנפקא מינה אם הפרישו בעל הבית והשליח בבת אחר, וראה עוד בציון 11 לחידושי הריטב"א בשם הגר"ח שמואלביץ.

והכא נמי מחשבתו להשתמש בכלי כמות שהוא, נחשבת "מעשה" ואי אפשר להפקיע את תורת קבלת הטומאה מן הכלי אלא על ידי מעשה.

איתיביה [הקשה] **רבי יוחנן לריש לקיש**: **השולח גט לאשתו והגיע בשליח** [פגש את השליח] **או ש**הבעל **שלח אחריו שליח, ואמר לו**: "**גט שנתתי לך, בטל הוא**" **הרי זה בטל**.

ולמדנו מכאן שהשולח שליח וחוזר בו, בטלה שליחותו.[2450]

תיובתא דריש לקיש דאמר "אין דיבור מבטל דיבור" ואי אפשר לאדם לחזור בו ממינוי שליחות!?[2451]

ומסקינן: אכן **תיובתא**!

ופסקינן: **הילכתא כוותיה דרבי יוחנן** דאמר: אתי דיבור ומבטל דיבור, **ואפילו ב**לישנא **קמייתא**, דהאומר לאשה: "הרי את מקודשת לי לאחר שלשים יום", וחזרה בה בתוך שלשים, אינה מקודשת.

ואף על גב דאיכא למימר בכהאי גוונא: **שאני נתינת מעות ליד אשה** מסתם דיבור בעלמא, **דיש** לומר: **כמעשה דמי**, ואין דיבור מבטל מעשה.

אפילו הכי, נחשבת קבלת הקידושין כדיבור בלבד, היות ועדיין לא חלו הקידושין, לפיכך, **אתי דיבור** דחזרה **ומבטל דיבור** דקידושין.

ופרכינן: **קשיא הילכתא אהילכתא**! כלומר, יש להקשות סתירה בין שני פסקי הלכות:

[2450] א. לפי מה שכתבו התוספות [הובאו דבריהם לעיל הערה 8] שאם ביטל את השליח בפניו, פשיטא דלכולי עלמא בטלה השליחות, לא מובן מה הקשה רבי יוחנן על ריש לקיש, כי היות והגיע בשליח או ששלח אחריו שליח **ואמר לו** שהוא מבטל את שליחותו, פשיטא שבטלה השליחות!? וכתב המהרש"א: לא נאמרו דברי תוספות אלא כאשר המשלח ביטל בעצמו את השליחות בפני השליח, אבל אם שלח אחריו שליח שיבטל את שליחותו, לא עדיף שליח בתרא משליח קמא לדעת ריש לקיש, ואין השליחות בטילה. [ראה ב"תורת אבירים" אות נב בביאור הדברים] לפי זה, קושיית הגמרא על ריש לקיש היתה מ"או ששלח אחריו שליח" ואמר לו שליח שני לשליח ראשון גט שנתן לך בעל הבית בטל הוא, אבל אם הגיע הוא עצמו בשליח פשיטא שביטולו ביטול. ב. והמהרי"ט כתב דאף אם הודיע לשליח על ידי אחרים הוי ביטול, היות שסוף סוף יודע השליח שאין בעל הבית חפץ בשליחותו. וקושיית הגמרא מביטול הגט, איננה ממה שהובא בגמרא, אלא שבהמשך המשנה שם מבואר שמעיקר הדין אפשר לבטל את השליח בפני בית דין, וכלל אין צורך להודיעו על ביטול השליחות. [וראה ב"קהילות יעקב" גיטין סימן כה וב"תורת אבירים" אות נב בביאור טעמו של דבר.]

[2451] תימה, וכי ריש לקיש לא ידע משנה זו!? ויש לומר שהיה מחלק שום חילוק בין גט לקידושין, ולא היה כדאי בעיני בעלי התלמוד לסדרן בתלמוד, והעמידו דבריו בתיובתא. [וכן יש לפרש בכל מקום שסותר דברי האמורא מתוך המשנה] - תוספות הרא"ש. ובמהרי"ט כתב דשליחות לקבלת קידושין שאני שאין השליח צריך לעשות שום מעשה, דכיון דעשתה ידו כידה ממילא מתקדשת כשיגיעו הקידושין ליד השליח, כי מעשה הקידושין תלוי באיש שיאמר הוא ויתן הוא כדדרשינן [לעיל ד ב] "כי יקח" ולא כי תקח.

[2452] ברש"י גיטין לב ב ד"ה כרבי יוחנן מבואר דהקושיא היא ממאי דקיימא לן כרבי יוחנן אפילו בקמייתא. אבל מהא דרב זביד יש לומר דלא קשיא, כי פשיטא שכתיבת הגט אינה פחותה מדיבור שיש עמו מעשה, אמנם במהרי"ט משמע דאף מהא דקיימא לך כרבי יוחנן בבתרייתא קשיא אהא דקיימא לן כרב נחמן, ראה שם.

כי **אמרת** הכא **הילכתא** כוותיה **דרבי יוחנן** האומר אתי דיבור ומבטל דיבור, [2452] **ומאידך קיימא לן הילכתא כרב נחמן** לענין ביטול הגט, ומשמע דלא אתי דיבור ומבטל דיבור!? **דאיבעיא להו** [בני הישיבה הסתפקו]: השולח גט לאשתו, וחזר ואמר לשליח: "גט שנתתי לך בטל הוא", **מהו שיחזור** אחר כך **ויגרש** את אשתו **בו** [בגט זה]?

רב נחמן אמר: כשר הגט, **וחוזר ומגרש בו** אם ירצה, כי שליחות השליח אמנם נתבטלה, עד שיחזור וימנה אותו לשליח, אבל הגט לא בטל.

ורב ששת אמר: **אינו חוזר ומגרש בו**, כי הגט עצמו התבטל.

וקיימא לן: **הילכתא כותיה דרב נחמן** [הלכה כרב נחמן], האומר: חוזר ומגרש בו.

קא סלקא דעתין, דאף אם ירצה לבטל את הגט, אינו יכול, אף שכל עוד לא הגיע הגט אל האשה, נחשב הגט כדיבור ולא כמעשה, [2453] משמע, דאין דיבור מבטל דיבור, ואם כן, איך קיימא לן כרבי יוחנן דאתי דיבור ומבטל דיבור!?

ומשנינן: לעולם אתי דיבור ומבטל דיבור, והא דחוזר ומגרש בגט, לאו משום דאינו יכול לבטלו, אלא **דנהי דבטליה מתורת שליח**, אבל **מתורת גט לא בטליה**, כלומר, אמנם את השליחות הוא ביטל, אבל לא היתה כוונתו לבטל את הגט עצמו, לפיכך, יכול הוא לחזור ולגרש בו, כשירצה. [2454] שנינו במשנה: האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי לאחר

[2453] על פי תוספות גיטין לב ב ד"ה רב ששת, ראה בהערה הבאה.

[2454] א. פירוש, דמסתמא אינו מתכוין לבטל את הגט עצמו, אלא את השליח, ולפי זה אם אמר בפירוש: "אני מבטל את הגט עצמו" שהוא מבוטל ופסול - תוספות, ועל פי דבריהם נתפרש בפנים. וכך כתבו התוספות בגיטין לב ב ד"ה התם דגט לא חשיב מעשה כל זמן שלא הגיע ליד האשה. לפי זה, רב נחמן ורב ששת נחלקו האם דעתו של המגרש לבטל את הגט, או שאין דעתו אלא לבטל את השליחות של השליח, אבל לכולי עלמא, אם פירש דעתו ואמר שמבטל הוא את הגט, בטל הגט, ואי אפשר לחזור ולגרש בו. [וכן שיטת הרמב"ם גירושין ו כא] ב. וכתבו התוספות שמלשון הגמרא בגיטין משמע שאף אם יבטל את הגט בפירוש סובר רב נחמן שאין הגט מתבטל. ובטעם הדבר כתבו התוספות שני ביאורים: תוספות בסוגיין כתבו: אתה סבור שהגט יכול להפסל בביטול, ולא היא דהרי הוא **כמו מעות** שאינן מתבטלות, דמאחר דהגט כתוב כהלכתו אינו יכול לבטלו, ואם ירצה יחזור ויגרש בו. [וכן נראה מלשון רש"י בגיטין שם] ובגיטין כתבו התוספות שאינו יכול לבטל את הגט היות ואין כאן דיבור ודיבור אלא דיבור ומעשה, כלומר, כתיבת הגט כהלכתו מעשה הוא, ואין דיבור של ביטול מבטל מעשה, וראה בגיטין פח א בתוספות ד"ה ודלמא שדוקא אם נגמר הגט אינו יכול לבטלו אבל כשלא נכתב כולו מודה רב נחמן שיכול הוא לבטלו ואינו חוזר ומגרש בו, כי כל עוד לא הושלם הגט אין כאן חשיבות של "מעשה" אלא "דיבור" הוא, אתי דיבור ומבטל דיבור. ג. ב"קובץ הערות" [סימן עו י-יד] כתב ששני הביאורים בתוספות חלוקים בביאור גדר כתיבה לשמה בגט: תוספות בקידושין סוברים: הכשר הגט תלוי במה שנעשה כהלכה, לפיכך, דימו התוספות את הכשר הגט למעות, שהן מציאות שאי אפשר לבטלו, וכן את הגט אי אפשר לבטל, היות ובמציאות יש כאן גט שנעשה כהלכתו. ותוספות בגיטין סוברים: הכשר הגט הוא חלות מיוחד הנעשה על ידי הבעל, שהוא מיחדו משעת כתיבה לשם גירושין, ואם חזר הבעל וביטל את יחודו של הגט, פסול הגט לגרש בו מכאן ולהבא. ד. וב"תורת גיטין" תלה את הפלוגתא אם אפשר לבטל את הגט עצמו, בנידון הראשונים, [גיטין כב ב]: אם מה שאי אפשר לכתוב גט בלא ציווי הבעל הוא משום דבלאו הכי לא חשוב כתיבה לשמה, או משום שהכתיבה צריכה להעשות בשליחות הבעל, כי למאן דאמר בעינן שליחות לכתיבה הגט, יש לומר שהבעל מבטל **למפרע** את שליחות הסופר שכתב את הגט, וממילא נפסל הגט. וראה ב"קהילות יעקב" גיטין סימן כה [וב"חלקת יואב" אבן העזר סימן כא] שהראשונים נחלקו אם הא דאתי דיבור ומבטל דיבור אינו אלא מכאן ולהבא, או דאף למפרע אפשר לבטל את הדיבור הראשון. וראה עוד מה שהתבאר בארוכה ב"חברותא" לגיטין לב ב.

שלשים יום", ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום, **מקודשת לשני. אמר רב: מקודשת לשני לעולם**, ואין קידושי הראשון חלים, אפילו לאחר שעברו שלשים יום.

ושמואל אמר: מה ששנינו: **מקודשת לשני** אינו אלא **עד שלשים יום**, אבל **לאחר שלשים יום**, כשהגיע זמן חלות קידושי הראשון, **פקעי** [פוקעים ובטלים] **קידושי שני וגמרי** [נשלמים] **קידושי הראשון**.

יתיב [ישב] **רב חסדא וקא קשיא ליה** [והקשה]: **קידושי שני במאי פקעי**, הלא קידושי הראשון אינם ראויים לחול אלא לאחר שלשים יום, והיות וכבר נתקדשה לשני תוך שלשים, איך יחולו קידושי הראשון, ומה טעם יפקעו קידושי השני!?

אמר ליה רב יוסף לרב חסדא: **מר, ארישא מתני לה וקשיא ליה**. [אדוני שונה את מחלוקת רב ושמואל ביחס לרישא דמתניתין, ואכן, דברים אלו אינם מובנים].

אבל **רב יהודה, אסיפא** דמתניתין **מתני לה** לפלוגתא דרב ושמואל, **ולא קשיא ליה** כלל.

שנינו במשנה: האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי **מעכשיו ולאחר שלשים יום**", ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום, מקודשת ואינה מקודשת.

ועל זה **אמר רב: מקודשת ואינה מקודשת לעולם**, כלומר, לעולם היא בספק, אם מקודשת היא לראשון, או לשני.

ושמואל אמר: מה ששנינו: **מקודשת ואינה מקודשת**, כלומר, ספק הוא למי נתקדשה, אינו **אלא עד שלשים יום**, אבל **לאחר שלשים**, אין כאן ספק, כי **פקעי קידושי השני, וגמרי קידושי הראשון**, ומפרש לה ואזיל:

לרב מספקא ליה: מה שאמר המקדש: "מעכשיו, ולאחר שלשים", **אי תנאה הואי**, כלומר, כוונתו היתה לקדש אותה מיד, אלא שהטיל תנאי בדבר, "ולאחר שלשים" כלומר, אם לא אחזור בי בתוך שלשים, [2455] יהיו הקידושין חלים מעכשיו.

אי [או שמא] **חזרה הואי**, שחזר בו ממה שאמר "מעכשיו" והרי הוא כאומר: "איני רוצה לקדש אותך מעכשיו, אלא התקדשי לי לאחר שלשים יום". [2456] לפיכך, אשה זו עומדת

[2455] רש"י. והרמב"ן הקשה עליו ש"חזרה" אינה נכללת במשמעות דבריו, לכך פירש הרמב"ן שהתנאי היה שיחולו הקידושין מעכשיו אם יבואו שלשים יום ויהיו שניהם קיימים, לומר שאם ימות תוך שלשים לא תהא זקוקה ליבם. והר"ן תירץ את שיטת רש"י דתנאי חזרה בכלל הלשון הוא, דכיון שלא גמר לקדשה מעכשיו משמע שרוצה הוא לימלך, אלא שאומר מעכשיו כדי שלא תוכל היא לחזור בה.

[2456] ואם תאמר, הרי בבבא בתרא קכט ב אמרו שאף על פי שבכל התורה כולה יכול אדם לחזור בו מדיבורו "תוך כדי דיבור" מכל מקום בעבודה זרה וקידושין אינו יכול, אם כן, איך יכול הוא לחזור בו ממה שאמר "מעכשיו", ולומר שהקידושין יחולו רק לאחר שלשים!? יש לומר דהכא באומר לה קודם נתינת המעות ולא נגמרה הנתינה עד שאמר כלשון הזה, לפיכך יכול הוא לחזור בו - רשב"א. ויש ללמוד מדברי הרשב"א שאף כשאינו חוזר בו לגמרי מן הקידושין, אלא רק דוחה את זמן חלותם בשלשים יום, אין לו אפשרות לחזור בו, אחרי נתינת המעות, ואפילו תוך כדי דיבור.

לעולם בספק למי נתקדשה, כי אם היתה כוונתו שיחולו הקידושין מעכשיו, אם לא יחזור בו בתוך שלשים יום, נמצא, שמקודשת היא לראשון, שהרי לא חזר בו.
ואם היתה כוונתו לחזור בו ולקדשה לאחר שלשים יום, נמצא שמקודשת היא לשני, שהרי קידושי השני חלו, קודם שהגיע זמנם של קידושי הראשון.
אבל **לשמואל**, **פשיטא ליה דתנאה הואי**, לפיכך, כל שלשים יום, הרי היא "מקודשת ואינה מקודשת" לראשון, שמא לא יתקיים התנאי, [2457] אבל משלשים יום ואילך אם לא חזר בו ורוצה הוא בקידושין, הרי נתקיים התנאי, ומקודשת היא לראשון, ואין קידושי השני יכולים לחול.
ומחלוקת רב ושמואל, תלויה היא **בפלוגתא דהני תנאי**:
דתניא: האומר לאשה: "הרי זה גיטך **מהיום ולאחר מיתה**" ומת, הרי זה: **גט ואינו גט לדברי חכמים**. כלומר חכמים מסופקים אם כוונתו היתה לתנאי - "אם ימות", וכאשר מת נתקיים התנאי, והרי זה גט, שהרי אמר: "הרי זה גיטך מהיום".
או: כוונתו היתה לחזור בו, שמתחילה אמר: "הרי זה גיטך מהיום" ואחר כך חזר בו, והרי הוא כאומר: "לא יהיה גט לאחר מיתה", והיות ש"אין גט לאחר מיתה", על כן "אינו גט", והרי היא "אלמנה" ולא "גרושה".
ורבי חולק **ואומר**: גט **כזה גט** גמור הוא, [2458] כי מה שאמר "ולאחר מיתה" תנאי הוא, שאינו מגרש אלא אם ימות, והרי מת, ונתקיים תנאו, ומגורשת היא למפרע משעת נתינת הגט.

[2457] רש"י כתב בד"ה ושמואל אמר: אינה בספיקא אלא עד שלשים יום, **שמא ימות הראשון**, ולא יגמרו הקידושין, ונמצאו קדושי שני חיילי למפרע. משמע, שהתנאי היה: על מנת שיחיו הוא והיא כל שלשים יום, כשיטת הרמב"ן [בהערה הקודמת], וצריך תלמוד, הרי להלן בד"ה מספקא ליה כתב רש"י שהתנאי הוא: "אם לא אחזור בי בתוך שלשים", ולא רק אליבא דרב כתב רש"י תנאי זה, אלא גם אליבא דשמואל [בד"ה לשמואל פשיטא ליה] ונמצאו דברי רש"י סותרים זה את זה!? וכתב ב"אבני מילואים" מ ז שרש"י פירש את התנאי "לאחר שלשים יום" שכוונתו: "על מנת שתהיה לי אפשרות כל שלשים יום לחזור בי", לפיכך, אם מת קודם שלשים, נמצא שלא נתקיים התנאי, ואינה מקודשת. ולא נתפרש ב"אבני מילואים" לשם מה הוצרך רש"י להוסיף שאם ימות לא נתקיים התנאי, ולמה דווקא במקום זה נוסף פרט זה!? וב"שער המלך" [אישות ז יב] כתב בטעם הדבר, שהרי במשנה נאמר "מקודשת ואינה מקודשת", ולדברי שמואל הכוונה שכל שלשים יום אינה מקודשת בודאות לראשון, ואסורה היא עליו, שמא לא יתקיים התנאי, והרי היא אשתו של שני, והיה קשה לרש"י, אם התנאי אינו אלא לענין שיוכל לחזור בו, אם כן מדוע היא אסורה עליו, הרי אם יבוא עליה, שוב אין חשש שיחזור בו, כי בודאי אינו רוצה שיחולו קידושי השני, ויתחייב הוא כרת!? על כן הוסיף רש"י שאף אם ימות נחשב הדבר שלא נתקיים התנאי, לפיכך, אסורה היא על הראשון כל שלשים יום, שמא ימות ונמצאת מקודשת לשני. וראה מה שהעיר רבי עקיבא איגר בגליון ה"שער המלך" על תירוץ זה, וראה עוד מה שהאריך ב"תורת אבירים" אות סג סד.

[2458] בגיטין עב ב פירשו שלשונו של רבי "כזה גט" אתי לאפוקי מדעת רבי יוסי האומר: "זמנו של שטר מוכיח עליו" ראה שם.

רב שאמר: מקודשת ואינה מקודשת לעולם, סובר כמו חכמים האומרים: גט ואינו גט, ושמואל שאמר: לאחר שלשים יום הרי היא מקודשת ודאי, סובר כמו רבי האומר: כזה גט, ולאחר מיתה חלים הגירושין למפרע.

ומקשינן: אם כן **נימא** [שיאמר] **רב**: **הלכה כרבנן**, שהרי רב סובר כדעת חכמים. **ונימא שמואל**: **הלכה כרבי**!? ולשם מה היו צריכים רב ושמואל לחלוק מדעת עצמם, ובמקרה אחר ממה שחלקו חכמים ורבי!?

ומשנינן: **צריכא**, כלומר, צריכים היו האמוראים לחלוק מדעת עצמם, בקידושין, כי אם היו פוסקים כמו התנאים לעניין גירושין, לא היינו יודעים את דעתם לעניין קידושין.

משום, **דאילו אמר רב**: **הלכה כרבנן** שאמרו: גט ואינו גט, **הוה אמינא**: דוקא **התם** לעניין גירושין אנו מסופקים שמא חזר בו ממה שאמר עכשיו, דהא **לרחוקה קאתי** בגט זה, וקשה בעיניו לגרשה.

אבל הכא, **דלקרובה קאתי** [שבא לקרב אותה אליו] על ידי הקידושין, **אימא** [הייתי אומר]: **מודה ליה** רב **לשמואל דתנאה הואי** ולא חזרה.

קא משמע לן רב, דאף בקידושין הוי ספק, אם היתה כוונתו לתנאי וחלו הקידושין מעכשיו, או שהיתה כוונתו לחזרה, שלא יחולו הקידושין אלא לאחר שלשים, ואם בא אחר וקידשה תוך שלשים הרי זו מקודשת ואינה מקודשת לשניהם.

וכן צריך היה שמואל לומר את דעתו לעניין קידושין, כי **אי אמר שמואל**: **הלכה כרבי** לענין גירושין, **הוה אמינא**: **התם** בגט שאמר בו "מהיום ולאחר מיתה" **הוא** דאמרינן: לתנאי נתכוון ורוצה הוא שיחולו הגירושין היום, ולא נתכוון לחזור ולומר שהגט יחול רק לאחר מיתה, דהא יודע הוא **דאין גט לאחר מיתה**.

אבל הכא, **דיש קידושין** חלין **לאחר שלשים**, **אימא**: **מודי ליה** שמואל **לרב**, דמספקא לן שמא חזר בו. [2459]

לפיכך: **צריכא** למיתני פלוגתייהו בקידושין, ולא היו יכולים להסתפק במה שיפסקו הלכה כדברי חכמים או כרבי.

אמר אביי: **ולטעמיה דרב** דמספקא לן אם נתכוון לתנאי או לחזרה.

אם **בא אחד ואמר לה**: "**הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר שלשים יום**". **ובא אחר**

[2459] דלא רצה לקדשה מעכשיו, שמא דעתו על אחרת, וימלך בתוך שלשים יום - רש"י. ותמהו ב"פני יהושע" וברש"ש הרי אפילו אם התכון לתנאי יוכל לחזור בו כל שלשים יום, לפי מה שפירש רש"י לעיל שהתנאי היה: "אם לא אחזור בי כל שלשים יום"!? וכתב הרש"ש דטפי הוה ליה לרש"י לפרש דנפקא מינה אם תזנה בתוך שלשים לא תאסר עליו. ויש שפירשו דבודאי לא התכוון בתנאו שתהיה מותרת לו בכהאי גוונא, כי אין אדם רוצה באשה כזו, לפיכך פירש רש"י שחזרתו היתה היות ודעתו על אחרת. וראה מה שפירש ב"פני יהושע" בדברי רש"י.

ואמר לה: "הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר עשרים יום", [2460]

דף ס.

ובא אחר, ואמר לה: "הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר עשרה ימים". [2461] ונמצא, שהזמן של האחרון, קודם לזמנו של השני, וזמנו של השני קודם לזמנו של הראשון.

דינה של אשה זו הוא: שמן ה**ראשון ומן האחרון צריכה** היא לקבל **גט**, כדי שתוכל להנשא לאחרים, או שתקבל גט מאחד משניהם ותוכל להנשא לשני.

אבל, **מן האמצעי, אינה צריכה** לקבל **גט**. כי, **ממה נפשך**, בין אם נאמר שהלשון "מעכשיו ולאחר שלשים" מתפרשת כתנאי, ובין אם נאמר שלשון זו מתפרשת כ"חזרה", אין היא מקודשת לשני.

כי **אי תנאה הואי**, כלומר, אם תפרש שדעתו היתה לקדשה "מעכשיו" בתנאי שירצה בקידושין אלו "לאחר שלשים", קידושין **דקמא** הוו **קידושין**, קידושין **דהנך** [של השני והשלישי] **לאו קידושין** נינהו, היות והיתה מתחילה מקודשת לראשון.

ואי חזרה הואי, שאחרי שאמר "מעכשיו" חזר בו, ואמר: "איני רוצה שיחולו הקידושין עכשיו אלא רק לאחר שלשים", קידושין **דבתרא** הוו **קידושין**: קידושין **דהנך** [של הראשון והשני] **לאו קידושין** נינהו, לפי שקידושי האחרון חלו לאחר עשרה ימים, וכשיבואו קידושי הראשון והשני לחול אחרי עשרים או שלשים יום, לא יוכלו לחול היות והיא כבר מקודשת לשלישי.

ותמהינן: **פשיטא**!? ומה חידוש יש בדברי אבייי!?

ומפרשינן: **מהו דתימא** [שמא תאמר]: הא דמספקא לן אם תנאי הוי או חזרה, היינו **דהאי לישנא** שתי משמעויות יש לה, **משמע תנאה ומשמע חזרה**, כלומר, לפעמים כוונת המקדש ל"תנאי", ולפעמים כוונתו ל"חזרה ".

ואם כן תיבעי [תהיה צריכה] **גיטא מכל חד וחד**, כי יתכן שהראשון התכוון לתנאי, וקידושיו קידושין, ויתכן שהראשון התכוון לחזור בו, והשני התכוון לתנאי, ונמצא, שמקודשת היא לשני, וגם יתכן ששני הראשונים התכוונו לחזור בהם ולקדשה לאחר זמן, ואם כן, מקודשת היא לשלישי, ועל כן מספק תהיה צריכה לקבל גט מכולם.

[2460] כלומר, שקידש אותה השני לאחר עשרים יום מקידושי הראשון.

[2461] הוא הדין אם קידשה השלישי סתם, הואיל ולא בא אחר אחריו, אין נפקא מינה במה שהתנה ואמר: "לאחר עשרה ימים", והא דנקט בלשון זה הוא אגב השני שלא קידשה סתם אלא פיחת מהזמן שקצב הראשון - רש"י. ולענין השני, מוכרח הוא שיפחות מן הראשון ולא יקדש אותה בסתם, כי אם קידשה סתם, אין מקום לקידושי שלישי, ואם יקדשנה גם הוא מעכשיו ולאחר שלשים, אם תימצי לומר תנאה הוי הרי מקודשת היא לראשון, ואם תימצי לומר חזרה הוי, קידושי וקידושי הראשון באים לחול ביחד, וקידושי שניהם אינן קידושין, דאין אשה מתקדשת לשני בני אדם, ד"כל שאינו בזה אחר זה, אפילו בבת אחת אינו" כדלעיל נ ב - תוספות רי"ד.

קא משמע לן שאין הדבר כן, כי אין ללשון זו אלא משמעות אחת, [2462] או תנאי או חזרה, ואנו מסופקים מה היא המשמעות האמיתית, לפיכך צריכה היא לקבל גט מן הראשון, שמא תנאי היה כאן, וקידושי הראשון קידושין, וכן צריכה היא לקבל גט מן האחרון, שמא "חזרה" יש כאן, וקידושי האחרון קידושין, אבל מן האמצעי אינה צריכה גט.

עולא אמר בשם רבי יוחנן: אשה זו, אינה במצב של ספק למי היא מקודשת, אלא **אפילו מאה** שקידשו אותה בדרך זו, [2464] **תופסין בה** בתורת ודאי ולא בתורת ספק. [2463] **וכן אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: אפילו מאה תופסין בה**. ומפרש לה ואזיל:

אמר ליה רב משרשיא בריה דרב אמי לרבי אסי: אסברה לך טעמא דרבי יוחנן [אסביר לך את הטעם לדינו של רבי יוחנן]: [2466] **דשוו נפשייהו** [2465] [רש"י], **כי שרגא דליבני, דכל חד וחד רוחא לחבריה שבק**. כלומר, כמו שורה בקיר של לבנים, שכל לבנה בשורה, אינה עומדת ממש על הלבנה שתחתיה, אלא מקצתה על לבנה אחת בשורה הראשונה ומקצתה על חבירתה, ונשאר בכל אחת מהן רווח בכדי להניח עליה עוד חלק מלבנה נוספת.

כך, כל אחד ואחד מן המקדשים, מצא מקום וזמן פנוי לקידושין, ותפסו בה כולן, לפיכך אסורה אשה זו על כולם בודאות, כל אחד מחמת חלקו של חבירו. [2467]

[2462] אין הכוונה, שירדו חכמים לסוף דעתן של בריות, ונתברר להם שכל בני אדם שוים, וכולם אומרים משום תנאי או כולם משום חזרה, אלא שחכמים הסתפקו **במשמעות הלשון**, הלכך, אף על פי שזה אומר לכך נתכוונתי, וזה אומר אני בהיפך זה נתכוונתי, אנו אין לנו אלא לדקדק אחר עיקר משמעות הלשון ודינו, שכוונת המקדש אינה נשמעת לעדים, ואין כאן עדים אלא בעיקר הלשון ומשמעותו - רשב"א. וראה במאירי שלפי הסלקא דעתך הולכים אחר דעת המתנים. ויש להסתפק האם יועיל מה שיבא המקדש ויברר את כוונתו, או שהיות "שכוונת המקדש אינה נשמעת לעדים", לעולם הוי ספק קידושין. וראה ב"חזון איש" לח ב שפירש בדברי הרשב"א שדעת המקדש על עיקר משמעות הלשון וכפי שיכריעו חכמים. [וראה שם איך לדון בלשון מסופקת שלא הכריעו בה חכמים, והמקדש אומר מה היתה כוונתו].

[2463] ואם תאמר: הלא במשנה שנינו שהיא **מקודשת ואינה מקודשת**, ובשלמא לרב ושמואל לשון ספק הוא, אבל לרבי יוחנן שכולם תופסים בה בתורת ודאי, אם כן מאי "ואינה מקודשת"!? יש לומר: לשון המשנה יתפרש כך: **מקודשת** היא לשניהם, **ואינה מקודשת** לשני לבדו, אף על פי שקידשה קידושין גמורים, ונפקא מינה: אם היה הראשון ישראל, אף על פי שהשני כהן וקידשה קידושין גמורין לא תאכל בתרומה, מחמת תפיסת הראשון בה - רשב"א. ובתוספות רי"ד פירש: מקודשת - שמצריכין אותה גט משניהם, אבל אינה מקודשת שתהא מותרת לו מפני ששני הקידושין תופסין בה. וראה עוד ב"שיטה לא נודע למי".

[2464] בין אם השני קידש אותה מכאן ועד עשרים יום, בין אם השני קידשה מכאן ועד ארבעים יום - רשב"א ור"ן. וראה בשלחן ערוך מ ד ובבית שמואל והגר"א שיש חולקים.

[2465] כך נראית גירסת רש"י והראשונים.

[2466] כי אין לפרש שרבי יוחנן סובר ש"מעכשיו ולאחר שלשים" משמע גם תנאי וגם חזרה, לפיכך, צריכה גט מכולם מחמת ספק, כי לשונו של רבי יוחנן: "**אפילו מאה תופסים בה**" משמע תפיסה גמורה, שצריכה היא גט מכולן בתורת ודאי. ואם יש ספק למי היא מקודשת, אין תפיסה אלא לאחר מהן, אלא שאנו לא יודעים מי הוא ומצריכים אותה גט מספק - רש"י.

[2467] א. בגדר קידושין ד"מעכשיו ולאחר שלשים" אליבא דרבי יוחנן, כתבו התוספות ד"ה אפילו: המקדש רצה לומר: "מעכשיו יתחילו הקידושין ולאחר שלשים יום יגמרו" וכן הובא בראשונים מן הירושלמי: כל שלשים יום קונה ואינו קונה, לאחר שלשים יום קונה קנין גמור. והרשב"א הקשה כמה קושיות על שיטה זו וכתב: אלא כל

מתיב [הקשה] **רב חנינא** על דברי רבי יוחנן ממשנה בגיטין עב א:
א. מי שמת בלא בנים ויש לו אח, צריכה אשתו להתייבם לאחי בעלה, ואינה יכולה להנשא לאיש זר, שנאמר [דברים כה ו]: "כי ישבו אחים יחדיו, ומת אחד מהם ובן אין לו, לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר, [אלא] יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה ויבמה ".
ב. אם אין היבם מייבם את אשת אחיו, חולצת היבמה את נעלו של היבם בפני בית דין, ומותרת היא להנשא לכל אדם.
ג. אשה שקיבלה גט, ואחר כך מת בעלה, מותרת להנשא לאיש זר בלא חליצה, ואסורה היא על אחי המת באיסור "אשת אח".
הנותן גט לאשתו ואמר לה: "הרי את מגורשת **מהיום ולאחר מיתה**". הרי זה **גט ואינו גט**, כלומר, הרי אלו ספק גירושין.
ואם מת בלא בנים, הרי אינה יכולה להתייבם לאחיו, שמא "גרושה" היא ואסורה על היבם באיסור אשת אח, ואף אינה יכולה להנשא לאדם זר, שמא אינה "גרושה" אלא "אלמנה", לפיכך **חולצת** היא מספק, **ולא מתייבמת**.
בשלמא לרב, הסובר: ספק הוא אם לתנאי נתכוון או לחזרה. הרי משנה זו **מסייעא ליה** [2468] [מסייעת לדברי רב], שהרי מבואר במשנה שספק הוא אם לתנאי כוונתו או לחזרה.
ולשמואל נמי לא תיקשי, כי יש לומר: **הא מני רבנן היא** [משנה זו כחכמים היא סוברת], **ואנן דאמרי כרבי** החולק על חכמים וסובר: תנאי הוא ולא חזרה.
אלא לרבי יוחנן דאמר: המקדש "מעכשיו ולאחר שלשים" **שיורא הוי**, כלומר, עתה חלים רק קידושין משויירים, שהרי אינם נגמרים אלא לאחר שלשים יום.

חד וחד רווחא לחבריה שבק, כלומר שייר בה זמן שיחולו אף קידושין אחרים בה, והיינו שמקדש אותה "חוץ" ממי שיקדש אותה בתוך שלשים. ב. הקשו התוספות: איך מקודשת היא בקידושין אלו שמתחילה הם "קונים ומשיירים", והא אמרינן לעיל ז א האומר לאשה: "חצייך מקודשת לי" אינה מקודשת, כי "אין קידושין לחצאין"!? ותירצו: הא דאין אשה מתקדשת לחצאין, אינו אלא כאשר **משייר בגוף האשה**, ופועל רק בחצייה, אבל הכא לא שייר בגוף האשה כלום. וכן כתב ברשב"א: לאו חצי אשה הוא, דכולא מיקדשא ליה, אלא חצי קניין. ובתוספות הרא"ש כתב: לא דמי למקדש חצי אשה, דהתם **שייר בקניינו** אבל הכא לא שייר. משמע, דהיות ומצד מעשה הקידושין, קידושין שלימים הם, אין ריעותא במה שהם חלים בשלבים. והנה כלפי הראשון יש לומר שפיר שאין כאן חסרון של "קידושין לחצאין" היות ומעשה שלם הוא. [ומה שאחר כך, יש מניעה שלא יושלמו הקידושין, אינו סיבה להפקיע את הקידושין.] אבל כלפי השני, שמעולם לא היו קידושיו מיועדים להיות מושלמים, היות והראשון כבר הקדימו וקידש אותה במקצת, תיקשי: אמאי לא הוו "קידושין לחצאין"!? יש לומר: היות ואין לו אפשרות לקדש יותר מאשר לחצאין, מהני קידושיו, ולא אמרו "אין קידושין לחצאין", אלא במי שיש לו אפשרות לקדשה בשלימות והוא משייר בקידושיה - רבי עקיבא איגר תשובה קעא. [וראה ב"ברכת שמואל" סימן ז שחקר אם הפסול של קידושין לחצאין הוא במעשה או בחלות].

[2468] ואף על פי שרבי חולק וסובר שמהיום ולאחר שלשים הוי תנאי בודאי ולא חזרה, מכל מקום "סתם משנה" יש כאן, ומסתבר לפסוק כ"סתם משנה", ומסייע לרב שפסק כחכמים.

אם כן, המגרש את אשתו ואמר לה: "הרי את מגורשת מהיום ולאחר מיתה", הרי מהיום התחילו הגירושין, ואינם נגמרים, **וכל גיטא דמשייר בה**, שאינו כורת לגמרי בין הבעל לאשתו, **ולא כלום הוא**, שנאמר [דברים כד א]: "ונתן לה ספר כריתות ונתן בידה, ושלחה מביתו", הרי שגירושין הם "כריתות" וניתוק בין האיש לאשתו, וגירושין חלקיים אינם "כריתות". [2469] ואם כן, תקשי לרבי יוחנן: אמאי חולצת ואינה מתייבמת, הרי אינה מגורשת כלל, **ויבומי** נמי **מייבם** [אחי המת יכול ליבם את אשת אחיו]!?

אמר [תירץ] **רבא**: היות **וגט** בא **להוציא** את האשה מבעלה, **ומיתה** גם כן באה **להוציא** אותה ממנו, אם כן, יש לומר: יצטרפו תחילת הגירושין עם המיתה, **ומה משייר גט גמרה** והשלימה אות**ו המיתה**. [2470]

אמר [שאל] **ליה אביי**: אי אפשר לצרף אותם זה לזה, כי **מי דמי** [אינם דומים זה לזה], **גט מוציאה מרשות יבם**, שאם גירש אותה בעלה ומת בלא בנים, אסורה היא על היבם. ואילו **מיתה מכניסה** את האשה **לרשות יבם**, כי המיתה גורמת שיצטרך היבם ליבם את אשת אחיו, ואי אפשר שהמיתה תצטרף ותשלים את מה משייר הגט, כי אינם דומים זה לזה!?

אלא, **אמר** [תירץ] **אביי**: אכן, מדין תורה אם גירש את אשתו "מהיום ולאחר מיתה", אינה מגורשת כלל, ומותרת היא ליבם, כדברי רבי יוחנן.

והא דאמרינן **התם** חולצת ואינה מתייבמת, **טעמא מאי**, **גזירה** דרבנן היא, **משום** האומר לאשתו: "הרי זה גיטך **מהיום אם מתי**" ש**הרי זה גט** גמור.

[2469] רש"י. והקשו עליו בתוספות: אם גט אינו מועיל כאשר יש שיור בגירושין, איך אמר רבי יוחנן: אפילו מאה תופסים בה, היות וכל אחד משייר מקום לחבירו, והרי קידושין הוקשו לגירושין שנאמר [דברים כד ב]: "ויצאה מביתו [גירושין] והלכה והיתה [קידושין] לאיש אחר" מה גט אינו חל כשיש בו שיור אף קידושין לא יחולו!? [משמע מדבריהם [וראה מהרש"א], שלדברי רש"י אינה מגורשת, היות ולדעת רבי יוחנן אין הגירושין חלים בשלימות בבת אחת, ולפי זה אף אם יגרש אותה "מהיום ולאחר שלשים" אינה מגורשת לדברי רבי יוחנן. לפיכך, הקשו על רש"י איך יחולו קידושין "מהיום ולאחר שלשים" היות ואיתקש הויה ליציאה!?] ותירץ ב"פני יהושע": מה שמצאנו שהוקשו קידושין לגירושין, הוא בקידושי שטר, היות ועצם קידושי שטר נלמד מגירושין [לעיל ה א], אבל רבי יוחנן איירי בקידושי כסף, ולא ילפינן להו מגירושין. ובתוספות פירשו דהא דקאמר הכא: "כל גיטא דמשייר בה ולאו כלום הוא", לא משום שחלים הגירושין בשלבים, אלא כיון שאינו יכול להיות נגמר אלא אחר מיתה אינו גט, דאין גט לאחר מיתה, ואכן, גם בקידושין, אם יקדש אותה "מהיום ולאחר מיתה" אינה מקודשת.

[2470] א. כתב הרשב"א בשם הראב"ד: אף על גב דבעי כריתות בגט להתירה, כיון דלא משייר בה מידי אלא לאחר מיתה, מהשתא מיתסרא ליבם, ואף על פי שאין כח בגט זה להתיר. וראה עוד ברמב"ן שכתב דמעכשיו יצאה מרשותו של בעל, ואף שעדיין לא נגמרו, מכל מקום דין יבום פקע ממנה. [ותירוצם אינו עולה יפה לפי הבנת תוספות בדעת רש"י, כי אם גירושין "מהיום ולאחר שלשים" אינם חלים היות ו"היום" יש שיור בגירושין, אם כן, מה תועיל המיתה]. וסיים הרשב"א בשם הראב"ד: ולא טעמא תריצא הוא, אלא כיון דאתא אביי ופרכה אנן לית לן לדקדוקי בה טפי. וב"מקנה" כתב: דרבא סבירא ליה דכיון שכתבה התורה שתי דרכים: גט ומיתה, הוא הדין מקצת בגט ומקצת במיתה, וראה שם במה נחלקו אביי ורבא. ב. כתב ב"מנחת יהודה" דמוכח מכאן ש"כריתות" בעינן אינו דוקא על ידי הגט, וסגי במה שיש היתר ואינה נשארת מקושרת באישות.

כי אם תאמר: "מהיום ולאחר מיתה" אין צריכה חליצה, יאמרו: אף "מהיום אם מתי" מותרת בלא חליצה. לפיכך, גזרו חכמים שאף באומר "מהיום ולאחר מיתה" צריכה היא חליצה.

ומקשינן: אם חוששים אנו שמא יטעו להשוות "מהיום אם מתי" ל"מהיום ולאחר מיתה", אם כן **נגזור** באומר: "**מהיום אם מתי**" **דתחלוץ**, **אטו** "**מהיום ולאחר מיתה**", שלא יאמרו: כמו שאם אמר: "מהיום אם מתי" אינה צריכה חליצה, אף אם אמר: "מהיום ולאחר מיתה" לא תצטרך חליצה, ויבואו להתיר יבמה לאיש זר בלא חליצה!? [2471]

ומשנינן: אי אפשר לתקן ב"מהיום אם מתי" שתחלוץ, כי **אם אתה אומר חולצת** [שתחלוץ] הרי היא **מתייבמת**, כי יאמרו האנשים: ממה שהצריכוה חכמים חליצה, יש ללמוד שאינה מגורשת, ומותרת היא להתייבם, והרי באמת, "גרושה" היא, ואסורה על אחי בעלה באיסור כרת.

ופרכינן: **הכא נמי** באומר לה: "מהיום ולאחר מיתה" לא תחלוץ כי **אם אתה אומר חולצת**, הרי היא **מתייבמת**, והרי אסרת עליה להתייבם!? [2472]

ומשנינן: **תתייבם**, **ואין בכך כלום**, כלומר, אף אם תטעה ותתייבם, אינו איסור חמור כל כך, כי מדין תורה מותרת היא להתייבם, ולא אמרו "לא מתייבמת" מן הדין, אלא **חששא דרבנן** בעלמא **הוא**, גזירה אטו "מהיום אם מתי".

אבל באומר: "מהיום אם מתי" אי אפשר לומר לה לחלוץ אטו "מהיום ולאחר מיתה", שמא תתייבם, והרי היא אסורה להתייבם מדין תורה.

מתניתין:

רשאי אדם לקדש את אשתו על תנאי, ואם עשה כן, ולא נתקיים התנאי, אינה מקודשת.

האומר לאשה: "**הרי את מקודשת לי** בפרוטה, **על מנת** [בתנאי] **שאתן לך מאתים זוז**", **הרי זו מקודשת** לו **והוא יתן**, [2473] כלומר, אם אכן יקיים את התנאי, הרי היא מקודשת לו.

[2471] כלומר, כמו שגוזרים "מהיום ולאחר מיתה" שלא תתייבם, אטו "מהיום אם מתי", כדי שלא יבוא להכשל באיסור כרת של אשת אח, כך יש לגזור ב"מהיום אם מתי" שתחלוץ כדי שלא תנשא לשוק כשיאמר "מהיום ולאחר מיתה" ותעבור בלאו של יבמה לשוק. וכתב הרש"ש שקושיא זו אינה אלא לשיטת רבא [יבמות קיט א] שאין חילוק בין איסור כרת לבין איסור לאו לעניין גזירות חז"ל.

[2472] ב"עצמות יוסף" תמה, שהרי אם תאמר שלא תחלוץ, תשאר בעיגון, ואין ראוי לעשות כן משום גזירה, אבל ב"מהיום אם מתי" אם נאמר שלא תחלוץ, הרי היא מותרת לגמרי!? ותירץ דאפשר דזה עצמו כוונת הגמרא: היות שאי אפשר לאסור עליה לחלוץ ב"מהיום ולאחר מיתה" אטו "מהיום אם מתי" אם כן, אי אפשר להשוותם זה לזה, ולא גזרינן הא אטו הא.

[2473] בסוגיא בגיטין עד א הגירסא היא: "**ויתן**", וכן נראה כאן בפירוש הרמב"ם והרע"ב ובגירסת המשנה שבמאירי.

האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי, בפרוטה, **על מנת שאתן לך** מאתים זוז **מכאן ועד שלשים יום**" [תוך שלשים יום], אם **נתן לה** את הכסף **בתוך שלשים** יום הרי זו **מקודשת, ואם לאו** [אם נתן לה לאחר שלשים יום] **אינה מקודשת**, כי לא נתקיים התנאי.

האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי **על מנת שיש לי מאתים זוז**", **הרי זו מקודשת, ויש לו** [אם אכן יש לו].

האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי **על מנת שאראה** לך **מאתים זוז**", **הרי זו מקודשת, ויראה לה** [אם אכן הראה להן] מאתים זוז. וכוונתה היתה לראות ממון משלו, אבל אם הראה לה ממון של אחרים, לא נתקיים התנאי, **ואם** היה שולחני [חלפן כספים], **והראה** לה מאתים זוז **על השלחן, אינה מקודשת**, היות ואינם שלו.

גמרא:

שנינו במשנה: האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי על מנת שאתן לך מאתים זוז" מקודשת והוא יתן לה.

איתמר: רב הונא אמר: והוא יתן [2475] לכשירצה, [2474] והרי היא מקודשת למפרע משעת קידושין.

רב יהודה אמר: אינה מקודשת למפרע אלא **לכשיתן** [משעת נתינת המעות ואילך]. [2476]

ומפרשינן: **רב הונא אמר: והוא יתן**, כי "על מנת שאתן לך מאתים זוז" **תנאה הוי, מקיים תנאה ואזיל**. [אינו אלא תנאי, ודי לו במה שנתקיים התנאי].

רב יהודה אמר: לכשיתן, כי כוונתו היתה **דלכי יהיב הוו קידושי** [שכאשר יתן לה יחולו הקידושין] אבל **השתא מיהא** [עדיין] **לא הוו קידושי**.

[2474] א. שאין כופים לקיים את התנאי כדי לקיים את המעשה - ריטב"א. וראה ב"משנה למלך" אישות ו טו. ב. ואם אמר אינני נותן לך מאתים זוז, ואינני מקיים את התנאי, אינה מקודשת, אף על פי שחוזר בו אחר כך ורוצה לקיים את תנאו. ויש להקשות: מאי שנא ממי שאמר: "הרי את מקודשת לי על מנת שיאמר אבי: "הן" שאם מחה אביו, וחזר ואמר הן הרי היא מקודשת, היות וסוף סוף נתקיים התנאי!? יש לומר: שאני התם שתלה את התנאי באדם אחר, ואין ביד המקדש לקיים את התנאי, אבל בתנאי שבידו לקיים מיד ואינו רוצה ואומר שאין רצונו לקיימו, נתבטלו הקידושין מיד - "ערוך השולחן" אבן העזר לח סט על פי הב"ח, ראה עוד ב"פרישה", בט"ז, וב"בית שמואל".

[2475] בגיטין עד א איתא: הרי היא מקודשת ויתן, ואיתמר מאי ויתן, רב הונא אמר והוא יתן כו'. ולפי זה "ויתן" דקתני מתפרש לדעת רב הונא כמו "והוא יתן" ולדעת רב יהודה מתפרש כמו "לכשיתן ". אבל לפי גירסא דידן דגרסינן במשנה "והוא יתן", צריך ביאור במה נחלקו ומאי טעמא דרב יהודה!? וצריך לפרש שרב הונא אמר שלשון המשנה הוא כפשוטו, ורב יהודה סבירא ליה שיש לפרש את המשנה כאילו קתני לכשיתן [כי רב יהודה רצה להעמיד את המשניות בקידושין ובגיטין כחכמים החולקים על רבי, כמו שהמשנה בגיטין עב א באומר "מהיום ולאחר מיתה" נשנתה כחכמים ודלא כרבי.]

[2476] כלומר, אמנם מעשה הקידושין היה בשעת נתינת הפרוטה, אבל זמן חלות הקידושין אינו אלא כשיתן לה מאתים זוז. ראה במהרש"א על דברי רש"י ד"ה לרב יהודה.

ושאלינן: **מאי בינייהו** דרב הונא ורב יהודה, הא לדברי שניהם אם יתן את המעות מקודשת היא, ואם לא יתן אינה מקודשת?

ומפרשינן: **איכא בינייהו**: כגון, **שפשטה ידה** לאחר קידושי הראשון, קודם שנתקיים התנאי, **וקבלה קידושין מאחר**.[2477]

לדעת רב הונא הסובר: קידושין "על מנת שיתן מאתים זוז" חלים מעכשיו, קידושי השני **לא הוו קידושין**, היות וכאשר נתן לה הראשון את המעות, התברר למפרע שקידושיו חלו בשעה שנתן לה את הפרוטה, קודם שבא השני וקידשה.

אבל **לדעת רב יהודה** הסובר: אין קידושיו קידושין עד שיתקיים התנאי, הרי קדמו קידושי השני לחול **והוו קידושין**.

ותנן נמי גבי גיטין כי האי גוונא [גם לגבי גיטין מצאנו במשנה דין זה] ואף בגיטין נחלקו רב הונא ורב יהודה.

וכך שנינו: **האומר לאשה**: "**הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז**", **הרי זו מגורשת והיא תתן**.

ואיתמר עלה: **רב הונא אמר**: **והיא תתן** לכשתרצה, וגירושין חלים משעת נתינת הגט.

ורב יהודה אמר: **לכשתתן** הוו גירושין, ולא משעת נתינת הגט.

ומפרשינן: **רב הונא אמר**: **והיא תתן**, כי **תנאה הוי**, **מקיימא תנאה ואזלה** [די לנו אם תקיים את התנאי], ואז יחולו הגירושין למפרע.

רב יהודה אמר: **לכשתתן**, כי יש לפרש את כוונתו במה שאמר: "על מנת שתתני לי מאתים זוז", **דלכי יהיבה ליה** [כאשר תתן את הכסף] **הוא דהוי גט**, אבל **השתא מיהא** [עדיין] **לא הוי גט**.

[2477] בגיטין פט ב אמר רב הונא: אשת איש שפשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר, מקודשת מדרב המנונא, דאמר רב המנונא: האשה שאמרה לבעלה גירשתני נאמנת חזקה אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה. אם כן תיקשי: אפילו לרב הונא שקדמו קידושי ראשון לשני, למה אין חוששין לקידושי שני, היות וחזקה עליה שאינה מעיזה פניה בפני בעלה לומר גירשתני, וקבלת קידושין מאחר הרי היא כאומרת גירשתניו!? יש לומר: הכא במאי עסקינן, שבשעת קבלת קידושין משני אמרה בפירוש שאין לה גט מראשון, אי נמי אפילו קיבלה סתם, היות ויש לתלות ולומר שקבלה קידושי שני מפני שסבורה היא שלא חלו קידושי ראשון - ריטב"א. וראה מה שהביא שם בציון 173. וב"דרוש וחידוש" [גיטין עד א] כתב רבי עקיבא איגר שמדברי הריטב"א מוכח שחזקה זו נאמרה אף בארוסה שקיבלה קידושין מאחר ולא רק בנשואה, ופשט בזה את ספיקו של רבי דוד ערמה [שהובא ב"משנה למלך" אישות ד יג]. ויש שהעיר שיתכן ואין ספיקו של רבי דוד ערמה אלא לשיטת הרמב"ם [שם] הסובר שאין חזקה זו אלא בפני בעלה, אבל מדברי הריטב"א משמע שאין צריך שתקבל את הקידושין דוקא בפניו, ומוכח שאין צריך העזה גדולה כל כך, אם כן, אין להוכיח מדבריו אם לדעת הרמב"ם נאמרה חזקה זו אף בארוסה.

דף ס:

ושאלינן: **מאי בינייהו** דרב הונא ודרב יהודה, הא לכולי עלמא, אם תתן לו מאתים זוז מגורשת היא, ואם לא תתן אינה מגורשת, ואף לרב הונא כל זמן שלא נתנה אסורה להנשא שמא לא יתקיים התנאי?

אין אשה מתגרשת אלא אם הגט קיים בשעת חלות הגירושין, לפיכך, אם אמר לה הרי את מגורשת כאשר תתני לי מאתים זוז, צריך שיהיה הגט קיים בשעת נתינת המעות.

ומפרשינן: **איכא בינייהו**: כגון **שנתקרע הגט** [2479] **או שאבד**, [2478] קודם שקיימה את התנאי. **לרב הונא הוי גט**, היות שכאשר קיימה את התנאי חלים הגירושין למפרע, ובשעת חלות הגירושין הרי הגט היה קיים. אבל **לרב יהודה** הסובר: אין הגירושין חלים אלא בשעת נתינת המעות, אם אבד הגט קודם לכן, **לא הוי גט** ואינה מגורשת. [2480] **וצריכא** להשמיענו דברי רב הונא, [2481] בין לענין קידושין ובין לענין גירושין.

משום **דאי אשמעינן** רק **גבי קידושין**, היינו אומרים: דוקא **בהא קאמר רב הונא** שאינו אלא תנאי, וחלים הקידושין מיד, **משום דלקרובה קאתי** [הקידושין באו לקרבה אליו]. **אבל גירושין דלרחקה קא אתי, אימא: מודי ליה** רב הונא **לרב יהודה** שיש לומר: אין אדם ממהר לרחק את אשתו, ואינו גומר בדעתו לגרשה עד שתתן, אולי יתפייסו בינתיים. [2482]

[2478] לאו דוקא אבד לגמרי, והוא הדין כל שאין הגט במקום שיכולה היא לזכות בו כגון ברשות הרבים - ריטב"א. אבל הרמב"ם [גירושין ט ה] סובר: אמנם במגרש לאחר שלשים צריך שיהיה הגט ברשותה בשעת חלות הגירושין, אבל המגרש על תנאי אין צריך שיהיה הגט ברשותה ודי במה שהגט קיים בעולם, לכן אמרו בסוגיין שנקרע הגט או שאבד ולא אמרו שאין הגט ברשותה - "תורת אבירים" אות כג, ראה שם שהאריך בביאור שיטת הרמב"ם.

[2479] א. כאן מבואר שקניין לאחר שלשים, אינו חל אם מעשה הקנין כלה כבר, אמנם "קנין כסף" אינו דומה ל"קנין שטר" ושאר קניינים, ראה מה שנתבאר לעיל נט א הערה 17 ב. יש לשאול: מדוע שינתה הגמרא את ה"נפקא מינה" כי לענין קידושין אמרו: איכא בינייהו פשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר, ולענין גט אמרו: איכא בינייהו שנתקרע הגט!? בשלמא לענין קידושין סתם קידושין בכסף, ומודה רב יהודה שהיא מקודשת אף אם אבדו המעות קודם קיום התנאי [כדאיתא לעיל נט א], על כן לא אמרו איכא בינייהו שאבדו המעות. אבל לענין גט, למה הוצרכה הגמרא לומר "נפקא מינה" חדשה!? תירצו על כך בתוספות: אף רב יהודה שאמר "לכשתתן", לא בתורת ודאי אמר, אלא מספק, והרי היא מגורשת ואיה מגורשת, נמצא שאם פשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר בין נתינת הגט לקיום התנאי, בין לרב הונא בין לרב יהודה צריכה היא לקבל גט מן השני, לפיכך, העדיפה הגמרא לומר נפקא מינה אחרת. [וראה מה שכתבו ה"פני יהושע" וה"מקנה" שבקידושין אליבא דרב יהודה בודאי אינה מקודשת קודם שיתן.] והראשונים חלקו על תוספות וסוברים: רב יהודה בתורת ודאי אמר שאין המעשה חל עד שיתקיים התנאי, ומה שהגמרא אמרה נפקא מינה אחרת, הוא כדי ללמדינו נפקא מינה נוספת בין רב הונא לרב יהודה, מקידושין יש ללמוד לגט ומגט יש ללמוד לקידושין.

[2480] לשיטת התוספות [לעיל הערה 1] הכוונה: לרב הונא הוי גט גמור ולרב יהודה **לא הוי גט גמור** אלא ספק מגורשת היא. ולשיטת הראשונים החולקים מתפרש לשון "לא הוי גט" כפשוטו.

[2481] בגמרא כאן נאמרה צריכותא מדוע כפל רב הונא את דבריו, ובגיטין עד א הוסיפה הגמרא צריכותא בדברי רב יהודה מדוע הוצרך לכפול את דבריו.

[2482] יש להסתפק: פלוגתא דרב הונא ורב יהודה. הויא פלוגתא **בעיקר הלשון**, אם משמעותה מעכשיו אם תתני או לכשתתני, או דבאמת "שתי לשונות במשמע" אלא שרב הונא סובר: **האומדנא** היא שדעתו מעכשיו, ורב יהודה

ואי איתמר פלוגתייהו **בהך** [בגירושין] יש לומר: דוקא **בהך קא אמר רב הונא** דמגורשת מיד, ולא חשש הבעל לעכב את הגירושין עד שיקבל את המעות, **משום דאיהו לא כסיף ליה למתבעה** [אינו מתבייש לתבוע אותה] לתת את המעות ולקיים את התנאי.

אבל הכא לענין קידושין **דהוא** צריך לתת לה מעות **ואיהי כסיפא לה למיתבעיה** [מתביישת היא לתבוע אותו], **אימא** [יש לומר]: **מודי ליה לרב יהודה**, שאין הקידושין חלים עד שיתן, היות ואינה מתרצית בקידושיה עד שיתן.

לפיכך, **צריכא** לאשמועינן דברי רב הונא, בין לענין קידושין ובין לענין גירושין.

מיתיבי, להקשות על רב יהודה מברייתא:

האומר לאשתו: "**הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז**" **אף על פי שנתקרע הגט, או שאבד הרי זו מגורשת** כדברי רב הונא.

אבל **לאחר לא תנשא עד ש**תקיים את התנאי **ותתן** את המעות, כי שמא לא יתקיים התנאי, ונמצא הגט בטל ובניה ממזרים. [2483] **ועוד תניא** כרב הונא: **אמר לה**: "**הרי זה גיטך, על מנת שתתני לי מאתים זוז ומת**, אם **נתנה** לו את המעות קודם שמת, הרי זו "גרושה", **ואין** היא **זקוקה ליבם**, ואם **לא נתנה**, הרי לא נתקיים התנאי, ואינו גט, אם כן "אלמנה" היא, **וזקוקה ליבם**.

רבן שמעון בן גמליאל חולק **ואומר**: אף על פי שלא נתנה את המעות בחיי בעלה, **נותנת** [יכולה לתת עכשיו] את המעות **לאביו** של בעלה **או לאחיו** [2484] **או לאחד מן הקרובים** של בעלה. [2485]

חולק. וכתב ה"פני יהושע" [ד"ה איתמר] דמהכא מוכח דשתי לשונות במשמע, ולכן שייך לחלק בין קידושין דלקרובה קאתי לבין גירושין דלרחוקה קאתי.

[2483] ברשב"א בגיטין פג א הובאו שלש שיטות מתי אסורה היא להנשא כי חוששים שמא לא יתקיים התנאי: א. דוקא בתנאי של "קום ועשה" חוששים אנו שמא לא יתקיים התנאי, אבל בתנאי של "שב ואל תעשה" אם התנאי תלוי בה, אין אנו חוששים שמא תזיד לעבור, ואינה חשודה לקלקל את עצמה. ב. כל תנאי שבידה לקיימו, אפילו אם הוא ב"קום ועשה", יכולה היא להנשא מיד, ומה שאמרו בסוגיין: ולאחר לא תנשא עד שתתן, בתנאי של על מנת שתתני לי מאתים זוז הוא משום דלאו בידה הוא, כי אי אפשר לה לתת לו בעל כרחו, ועוד שמא ילך למקום רחוק ולא תוכל להשיגו. ג. יש מחמירין לומר שבכל התנאים אסורה לינשא עד שתקיים את התנאי ואפילו בתנאי שהוא בשב ואל תעשה ואפילו בידה. [בבעל המאור כתוב: ונמצא כתוב בתשובת רבינו האיי ז"ל דלא שריא למעבד הכי לכתחילה משום גדר שלא לפרוץ באיסור אשת איש ממנהג הראשונים ותקנתם. משמע, דמדינא דגמרא אין מניעה, אך ברשב"א משמע שלשיטה זו הוא איסור מדינא.]

[2484] כך היא הגירסא בגיטין עד א, וכך העתיק הרשב"א כאן, וטעם הדבר הוא כי מי שמת בלא בנים, אביו קודם לירש אותו, ואם אין לו אב, יורש אותו אחיו, לפיכך אף לענין קיום התנאי ד"ליורשיי" אביו קודם לאחיו.

[2485] יש לשאול: הרי אין היא זקוקה לתת את המעות אלא כדי שלא תצטרך להתיבם לאחי בעלה, אם כן, בשלמא "לאביו או לאחיו" מיירי באופן שיש לבעלה אח וזקוקה היא ליבם עד שיתקיים התנאי אבל "לאחד מן הקרובים" הלא אינה נותנת אלא כשאין לבעלה אחים, אם כן, בלאו הכי אינה זקוקה ליבם, ולמה לה לתת לקרוב את המעות!? יש לומר: דנפקא מינה לענין אם זינתה בחיי בעלה, ורוצה היא להפטר מעונש - ריטב"א. אי נמי לענין שלא תחשב "אשה קטלנית" כשמתו שני בעליה - רש"ש בגיטין, ראה עוד שם ובמה שהאריך כאן הרשב"א. ובספר "הערות"

והרי **עד כאן לא פליגי** חכמים ורבן שמעון בן גמליאל, **אלא דמר** [חכמים] **סבר**: כאשר אמר: "על מנת שתתני לי", כוונתו היתה **לי** דוקא, **ולא ליורשיי**.

ומר [רבן שמעון בן גמליאל] **סבר**: "לי" לאו דוקא, **ואפילו ליורשיי** אם אמות.

אבל **דכולי עלמא מיהא תנאה הוי**, ואפילו תנא קמא מודה, שאם אמר בפירוש: "על מנת שתתני לי או ליורשיי" ומת, נותנת היא את המעות ליורשיו ופטורה מן החליצה, היות שהגט חל למפרע משעת נתינתו.

תיובתא דרב יהודה האומר: אינו גט עד שתתן, כי לדבריו אף אם יאמר בפירוש: "על מנת שתתני לי או ליורשי", ונתנה את המעות לאחר מיתה, אינה מגורשת, כי אין גט לאחר מיתה, ותיקשי לרב יהודה מן הברייתא!? [2486] ומשנינן: לא קשיא כי **אמר** [יתרץ] **לך רב יהודה**: **הא מני רבי היא** [ברייתות אלו סוברות כמו רבי].

דאמר רב הונא אמר [בשם] **רבי**: **כל האומר** תנאי בלשון "**על מנת**", **כאומר**: "רוצה אני שיחול דבר זה **מעכשיו**" **דמי**.

לפיכך, סובר רבי: האומר: "הרי את מגורשת על מנת שתתני לי מאתים זוז", דינו כמי שאמר בפירוש: "הרי את מגורשת מעכשיו אם תתני לי מאתים זוז", ועל כן יכולה היא לתת את הכסף ליורשיו [לפי רבן שמעון בן גמליאל] אף לאחר מותו, כי כשתקיים את התנאי, חל הגט למפרע משעת נתינתו.

ופליגי רבנן עליה [חכמים חולקים על רבי] וסוברים: אינה מגורשת אלא משעת קיום התנאי ואילך, לא למפרע.

ויאמר רב יהודה: **אנא דאמרי** [אני סבור] **כרבנן**.

גופא: עתה דנה הגמרא בדברי רב הונא בשם רבי:

אמר רב הונא אמר רבי: **כל האומר** תנאי בלשון "**על מנת**" **כאומר**: "**מעכשיו** יחול הדבר" **דמי**.

אמר [סיפר] **רבי זירא**: **כי הוינן בבבל** [כאשר היינו בבל] **הוה אמרינן** [היינו סבורים]: **דהא דאמר רב הונא אמר רבי**: **כל האומר**: "**על מנת**" **כאומר**: "**מעכשיו**" **דמי**, **פליגי רבנן**

הביא בשם ר' יצחק אלחנן ספקטור דנותנת לאחד מן הקרובים מיירי בגוונא שאחי המת מומר הוא שאינו יורש וזקוקה היא לקבל ממנו חליצה.

[2486] יש להקשות: מאי מקשה לרב יהודה, הרי יש לומר: לכולי עלמא "לי" - ואפילו ליורשיי, ותנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל פליגי במחלוקת רב הונא ורב יהודה: תנא קמא סבר כרב יהודה, דאינו גט אלא לכשתתן, לפיכך, אם מת אי אפשר לה לקיים את התנאי, כי כבר נעשתה אלמנה, ורבן שמעון בן גמליאל סבר כרב הונא דהוי גט למפרע, לפיכך, נותנת היא ליורשיו ונמצאת מגורשת למפרע!? יש לומר: כך אי אפשר לפרש, שהרי תנא קמא אומר: לא נתנה זקוקה ליבם, משמע, בתורת ודאי, ויכולה היא להתייבם, ואילו לפי רב יהודה ספק מגורשת היא, אם כן תנא קמא אינו סובר כרב יהודה - תוספות. ולפי הראשונים שרב יהודה אמר אינה מגורשת בתורת ודאי צריך לומר שלשון הברייתא משמע דתנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל פליגי אם "לי" וליורשי משמע או לא, ראה בריטב"א ב"פני יהושע" וב"תוספות רבי עקיבא איגר" ליבמות יא ז.

עליה. כלומר, היינו סבורים שחכמים חולקים על רבי, וסוברים: לאו כאומר "מעכשיו" דמי, אלא שרב הונא פסק כרבי.

אבל, **כי סלקי להתם** [כאשר עליתי לארץ ישראל] **אשכחיה** [2487] **לרבי אסי דיתיב וקאמר לה משמיה דרבי יוחנן** [מצאתי את רבי אסי שישב ואמר בשם רבי יוחנן]:

הכל [בין רבי בין חכמים] **מודים** ש**באומר** "**על מנת**" **כאומר** "**מעכשיו**" **דמי**. **ולא נחלקו** [2488] **אלא** באומר: "הרי את מגורשת **מהיום ולאחר מיתה**".

והתניא [כדברי רבי זירא [2489]]: האומר: "הרי את מגורשת **מהיום ולאחר מיתה**" הרי זה **גט ואינו גט** גמור ל**דברי חכמים**.

כי חכמים מסופקים: האם כשאמר "לאחר מיתה", כוונתו לתנאי, כאילו אמר "מהיום אם אמות", ואז, כאשר מת ונתקיים התנאי, חל הגט למפרע משעת נתינתו.

או אפשר, שמתחילה רצה לגרש אותה "מעכשיו" ואחר כך חזר בו ואמר לה: "הרי את מגורשת לאחר מיתה". ואם כן, אינו גט, כי "אין גט לאחר מיתה".

לפיכך, אשה זו ספק מגורשת היא וספק אינה מגורשת לדעת חכמים.

רבי חולק **ואומר**: גט **כזה גט** גמור הוא, כי בודאי היתה כוונתו ל"תנאי" ולא ל"חזרה".

ומקשינן: **ולרב יהודה דאמר**: **באומר** "**על מנת**" **נמי פליגי**, אם כן, **אדמיפלגי** [עד שנחלקו] חכמים ורבי **באומר** "**מהיום ולאחר מיתה**", **ניפלגי** [שיחלקו] **באומר** "**על מנת**"!? כלומר, לדעת רב יהודה, הרי מחלוקת חכמים ורבי היא בין באומר "על מנת", בין באומר "מהיום ולאחר מיתה", ואם כן עדיף שיאמרו חכמים: האומר "על מנת" גט ואינו גט, וממילא נדע, קל וחומר באומר "מהיום ולאחר מיתה" שהוא ספק גט. [תוספות גיטין עד ב] ולמה נחלקו חכמים ורבי ב"מהיום ולאחר מיתה" ולא ב"על מנת"!? [2490]

[2487] בגיטין עד א הגירסא: **אשכחתיה**.

[2488] כתב רש"י: כלומר לא מספקא להו לרבנן אי תנאה אי חזרה אלא במהיום ולאחר מיתה. משמע, דאליבא דרב יהודה מספקא להו גם ב"על מנת" אם הוי גיטא מהשתא או לכשתתן, וכשיטת התוספות, דרב יהודה מספקא ליה. אך לעיל עמוד א בד"ה לרב יהודה משמע דפשיטא ליה לרב יהודה דאין הקידושין חלין אלא לכשיתן - "פני יהושע".

[2489] והתניא: בניחותא, דשמעינן מינה מדאיצטריכו לאיפלוגי בהא, מכלל דבעל מנת מודו- רש"י גיטין עד ב. כלומר, הגמרא כאן כבר נתכוונה להוכיח דלא כרב יהודה, וכדמקשה לקמן אדמיפלגי כו'.

[2490] קושיית הגמרא צריכה תלמוד, כי מה ענין תנאי ד"מהיום ולאחר מיתה" לתנאי ד"על מנת שתתני לי מאתים זוז", וכי אטו אם היו חולקים ב"על מנת" היינו יודעים את דעתם ב"מהיום ולאחר מיתה"!? ולפי מה שנתבאר לעיל [הערות 1, 9] שמאן דאמר לכשתתן, אינו אומר כך בודאות אלא בספק, יש לומר כך: היות ומצאנו אליבא דרבי יוחנן שב"על מנת" לכולי עלמא הוי כמו מעכשיו וב"מהיום ולאחר מיתה" מסתפקים רבנן, נמצא, ש"על מנת" עדיף מ"מהיום ולאחר מיתה", אם כן, אליבא דרב יהודה שב"על מנת" מסתפקים רבנן, כל שכן שב"מהיום ולאחר מיתה" מסופקים רבנן, וזהו דמקשה, אדמיפלגי במהיום ולאחר מיתה ליפלגי בעל מנת- תוספות גיטין עד ב, ועל פי דבריהם נתפרש בפנים. וראה מה שתירצו הרשב"א והריטב"א קושיא זו, לפי שיטתם שרב יהודה אמר לכשתתן בתורת ודאי. [ולכולי עלמא, לא נתבאר הקשר בסברא בין שני הנידונים וראה ב"שיטה לא נודע למי". ובתוספות הרא"ש פירש את הסוגיא כשיטת רבי יוחנן לעיל עמוד א, ואתי שפיר].

ומשנינן: מה שנחלקו חכמים ורבי באומר "מהיום ולאחר מיתה" ולא באומר "על מנת", הוא כדי **להודיעך כח דרבי**, דאפילו באומר "**מהיום ולאחר מיתה**" **נמי** סובר רבי: **הרי זה גט** וכל שכן באומר: "על מנת".

והדר מקשינן: **וניפלגי ב**אומר "**על מנת**", **להודיעך כח דרבנן**!? כי הרי ב"על מנת" יש חידוש בדברי חכמים, וב"מהיום ולאחר מיתה" יש חידוש בדברי רבי, ולמה העדיף התנא להדגיש את החידוש בדבריו של רבי!?

ומשנינן: **כח דהיתירא עדיף**: כלומר, עדיף היה לתנא לומר חידוש בדעת רבי, האומר: גט גמור הוא, ומותרת היא להנשא לאדם זר בלא חליצה מן היבם, שהוא חידוש להתירא, [2491] מאשר לומר חידוש בדעת חכמים הסוברים: ספק גט הוא, ומספק אסורה היא לכהן וליבם, כגרושה, ואסורה לאדם זר בלא חליצה, כאלמנה, שהוא חידוש לחומרא.

שנינו במשנה: האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי, **על מנת שאתן לך** מאתים זוז **מכאן** ועד שלשים יום", אם נתן לה בתוך שלשים מקודשת, ואם לאו אינה מקודשת.

ומתמהינן: וכי מה חידוש יש בדבר, הרי אם לא נתן לה בתוך שלשים, לא קיים את התנאי **ופשיטא** דאינה מקודשת!?

ומשנינן: אכן, חידוש יש כאן, כי **מהו דתימא** [שמא תאמר]: **לאו תנאה הוא**, כי אינה מקפידה בדבר, ומה שאמר: "מכאן ועד שלשים יום" **לזרוזיה** בעלמא **קאמר**. [כדי לזרז את עצמו לקיים את תנאו] [2492]

קא משמע לן, תנאי גמור הוא.

שנינו במשנה: האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי **על מנת שיש לי מאתים זוז**", הרי זו מקודשת ויש לו [אם יש לו].

ומתמהינן: מלשון המשנה משמע, אם אין לו - אינה מקודשת, **ואמאי**, **ניחוש** [הרי יש לחשוש] **שמא יש לו**, ואיך נאמר בודאות שאינה מקודשת!?

ועוד הא **תניא** בברייתא בפירוש: **חיישינן שמא יש לו**!?

ומשנינן: **לא קשיא**, כי **הא** [מתניתין] עוסקת **בקידושי ודאי**, ואם לא ידוע לנו שיש לו, אינה מקודשת בתורת ודאי.

והא [ברייתא] עוסקת **בקידושי ספק**, ואכן, אף אם לא ידוע לנו שיש לו, חוששים אנו

[2491] כח דהתירא עדיף ליה: טוב לו להשמיענו כח דברי המתיר שהוא סומך על שמועתו ואינו ירא להתיר, אבל כח האוסרין אינה ראיה, שהכל יכולין להחמיר ואפילו בדבר המותר - רש"י ביצה ב ב.

[2492] כתב רש"י: לאו תנאה הוא, ולא קפדה אשלשים יום אלא לזרוזיה בעלמא **קאמרה**, וכעין זה בר"ן. משמע, שהיא אמרה את התנאי, ולא סגי במה שהוא מתנה, וראה בבא מציעא סו א ותוספות ד"ה פטומי.

שמא יש לו, והרי היא ספק מקודשת. [2493]

שנינו במשנה: האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי **על מנת שאראך מאתים זוז**" הרי זו מקודשת ויראה לה.

ומפרש לה **תנא** בברייתא: **לא נתכוונה** אשה זו [2494] שיראה לה מעות סתם, **אלא לראות משלו** היתה כוונתה, ואם הראה לה מעות של אחרים, אינה מקודשת. [2495]

שנינו במשנה: **ואם הראה לה על השלחן** [אם שולחני מחליף מטבעות הוא] **אינה מקודשת**.

ופרכינן: **פשיטא**, דהא לא נתכוונה אלא לראות משלו, ומעות שעל השלחן, אינם שלו, אלא של אחרים הבאים להחליף את מעותיהם!? [2496]

ומשנינן: **לא צריכא**, **דאף על גב דנקט דמי בעיסקא**. כלומר, לא היתה המשנה צריכה לומר לנו דין זה, אלא בשולחני שקיבל מעות מחבירו כדי להחליפם, ולקבל שכר עבור כך, ולאחר מכן יחלקו השולחני ובעל המעות בריוח, [2497] ונמצא שמעות אלו הם ברשות השולחני כדי להרויח בהם.

סלקא דעתך אמינא, מעות שקיבל כדי לעשות בהם "עיסקא" [עסק מסחרי למחצית שכר], הרי הם כמעות שלו, והרי הראה לה משלו.

קא משמע לן! לא נתקיים התנאי בכך, כי כוונתה היתה למעות שהם לגמרי שלו.

מתניתין:

האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי, **על מנת שיש לי בית כור עפר**" [מקום הראוי לזרוע בו כור - שלשים סאה תבואה; והוא, שטח של שבעים וחמשה אלף אמות מרובעות] **הרי זו מקודשת ויש לו** [אם יש לו].

[2493] כי היות ואדם זה רוצה לקדש את האשה, יש להניח שאם לא היו לו מעות לא היה מתנה עליהם, לכן יש לחוש לדבריו - ריטב"א. ואפילו אם עכשיו הוא אומר: "אין לי מעות", עדיין אנו מסופקים שמא יש לו, ורוצה הוא לקלקל אותה - רמב"ם. או שרוצה לחזור בו מן הקידושין ומערים לומר אין לי - רשב"א.

[2494] בתוספות ר"י הזמן גורס: שלא **נתכוון** אלא להראותה מעות משלו. ונראה, ששתי הגירסאות משלימות זו את זו: היות וכאשר האשה מתקדשת על מנת שיראה לה מאתים זוז, כוונתה שהמעות הם שלו, לכן, כאשר המקדש אומר את התנאי כוונתו למעות משלו. וראה לקמן סא א בהערה 11 בשם הרשב"ם.

[2495] ולא מהני עדים שיש לו מנה, כי לא ניחא לה עד שתראה בעצמה - בית שמואל לח לג בשם הטור.

[2496] ב"עצמות יוסף" תמה, מאי קושיא, הא המשנה אשמעינן במה דקתני ואם הראה על השולחן, דלא נתכוונה אלא לראות משלו!? ותירץ דאפשר דמה שכתוב בגמרא: ואם הראה לה על השולחן אינה מקודשת, אינו העתק לשון המשנה, אלא לשון התוספתא הוא, ועל זה הקשתה הגמרא, מאחר דקתני לא נתכוונה אלא לראות משלו, שוב אין צורך למיתני ואם הראה על השולחן.

[2497] א. רש"י. ובריטב"א כתב: ואפילו כל הריוח שלו, כיון שאין הקרן שלו. ב. מדלא משני דהראה לה דמי מה שלקח בהלואה, נראה דבזה באמת מקודשת, דהמעות שלו ממש הם לכל מילי, אלא דהוא בעל חוב, ודוקא דמי עיסקא, כיון דתמיד צריך להיותם בידו להתעסק בהם, ולא לקנות בהם דברים הכלים, כגון לשתות בהם שכר - תוספות רבי עקיבא איגר. וברמב"ם [אישות ז ד ובפירוש המשנה] כתב: לקח המעות במלוה והראה אינה מקודשת, ראה בדברי רבי עקיבא איגר שם וב"ילקוט שינויי נוסחאות" על הרמב"ם [בהוצאת שבתי פרנקל].

האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי, **על מנת שיש לי** בית כור עפר **במקום פלוני**", **אם יש לו באותו מקום**, **מקודשת**, **ואם לאו**, **אינה מקודשת**.

האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי, **על מנת שאראה** לך **בית כור עפר**", **הרי זו מקודשת**, **ויראנה** [אם יראה לה], **ואם** אמר לה כך **והראה** לה בית כור **בבקעה**, כלומר, הראה לה בקעה ואמר לה: "הרי לך בקעה גדולה ובה כמה וכמה בתי כורין" **אינה מקודשת**, היות ואינם שלו.

גמרא:

ומתמהינן: מלשון המשנה: "הרי זו מקודשת ויש לו", משמע, אם יש לו - מקודשת, ואם לאו - אינה מקודשת. ואמאי, **ניחוש שמא יש לו**!? **ועוד** הא **תניא** בהדיא: **חיישינן שמא יש לו**!?

ומשנינן: **לא קשיא**, **הא** [מתניתין] מיירי **בקידושי ודאי**, ואם לא ידוע לנו שיש לו בית כור עפר, אינה מקודשת קידושין ודאיים.

הא [ברייתא] מיירי **בקידושי ספק**, ואף אם לא ידוע לנו שיש לו, חיישינן שמא יש לו, והרי זו ספק מקודשת.

ומתמהינן: **למה ליה** לתנא דברייתא, **למיתנא** חישינן שמא יש לו **גבי ארעא**, **ולמה ליה למיתנא גבי זוזי**!? כלומר, למה הוצרך התנא להשמיענו חידוש זה פעמיים, גם לענין קרקע, גם לענין מעות!?

ומשנינן: **צריכא** למיתני בתרוייהו!

דאי אשמעינן תנא **גבי זוזי** בלבד, הוה אמינא: דוקא בזוזי חיישינן, **משום דעבידי אינשי דמצנעי** [בני אדם עשויים להצניע את מעותיהם] ויש לחשוש, שמא יש לו מאתים זוז, אף על פי שאינם ידועים לנו.

אבל ארעא, אם לא ידוע לנו שיש לו בית כור עפר, **אימא** [יש לומר]: לא חיישינן לקידושיו כלל, כי **אי דאית ליה ארעא**, הרי **קלא איתי ליה** [אם אכן יש לו קרקע, הרי קול ופירסום יש לדבר], ואם אין קול לדבר, אות הוא, שאין לו קרקע כלל.

קא משמע לן! אף בקרקע חוששין אנו שמא יש לו קרקע שאינה ידועה לנו.

שנינו במשנה: אם אמר לה: "**על מנת שיש לי במקום פלוני**" **אם יש לו** במקום פלוני מקודשת ואם לאו אינה מקודשת. [2498]

[2498] ובהא מסתברא, שאם אין לו באותו מקום, אפילו קידושי ספק אין כאן, דאי אפשר שאם היה לו בית כור עפר באותו מקום, שלא היה ידוע - רא"ש. והרמב"ם כתב שאם אין לו באותו מקום שאמר הרי זו מקודשת מספק שמא יש לו שם, והוא מתכוין לקלקלה.

ומתמהינן: מה חידוש יש בזה, **פשיטא** שאם אין לו באותו מקום, הרי לא נתקיים התנאי, אף על פי שיש לו קרקע במקום אחר!?

ומשנינן: אכן, חידוש יש כאן, כי **מהו דתימא** [שמא תאמר]: אין כאן תנאי גמור, שהרי יכול הוא לאמר **לה**, **מאי נפקא לך מינה** [מה איכפת לך] אם הקרקע רחוקה, הרי אין את צריכה לטרוח בדבר, כי **אנא טרחנא ומייתינא** [אני אטרח ללכת לאותו מקום ולהביא את התבואה]. [2499]

קא משמע לן! תנאי גמור הוא, ואם אין לו באותו מקום, אינה מקודשת. [2500]

שנינו במשנה: "**על מנת שאראך בית כור עפר**", מקודשת ויראנה.

תאנא [מפרש לה בברייתא]: **לא נתכוונה זו אלא לראות** בית כור עפר **משלו**; ואם יראה לה קרקע של אחרים, אינה מקודשת.

שנינו במשנה: [2501] **ואם הראה בבקעה אינה מקודשת**.

ופרכינן: **פשיטא**, דהא קרקע שבבקעה אינה שלו, ולא נתקיים התנאי!?

ומשנינן: **לא צריכא** מתניתין, אלא לאשמועינן באריס **דנקיט** לארעא **בדיסתורא**. [שהקרקע נמצאת אצלו באריסות]. [2502]

כי סלקא דעתך אמינא, היות והקרקע ברשותו, לעבוד בה, ולאכול מתבואתה, הרי היא כמו קרקע שלו, ונתקיים התנאי.

קא משמע לן! אינה מקודשת, היות ואין הקרקע שלו.

עתה דנה הגמרא, האם אותו "בית כור עפר" שהתנה עליו המקדש, צריך להיות במקום אחד, או שהתנאי מתקיים אף אם חלק ממנו במקום אחד וחלק ממנו במקום אחר.

שהרי **גבי הקדש תנן**:

[2499] מדקאמר אנא טרחנא ומייתינא, משמע, דוקא כשאין לו קרוב מאותו מקום אלא רחוק ממנו, לפיכך היא מקפדת, לפעמים שהיא רוצה ליהנות בו, וטורחת בהליכה, אבל יש לו במקום אחר בקרוב מקום כמוהו, מקודשת, ואף על פי שהתנה עמה בפירוש על מנת שיש לי במקום פלוני, כיון דליכא קפידא מקודשת, שאין לומר קפידא במה שאין בו הפסד כלל - רשב"א. והר"ן חולק וסובר: יכולה היא לומר שרצונה היה לילך דוקא באותו מקום, וראה ב"לחם משנה" אישות ז ג.

[2500] כי מקפידה היא על הטירחה. לפי זה, אם התנאי היה על מנת שיש לי **מאתים זוז** במקום פלוני, אין קפידא בדבר, כי מעות הן דבר שקל להוליכם ממקום למקום - רא"ש. והרמב"ם כתב דאף במעות אם היו במקום אחר אינה מקודשת.

[2501] ראה לעיל הערה 19.

[2502] ואפילו הוא "אריס בתי אבות", שהוא ואבותיו רגילין לשמור שדות של משפחה זו מעולם, ואינו מסתלק מקרקע זו כל ימיו, אינה מקודשת, היות ואין קרקע זו שלו - ריטב"א. [וזהו החידוש שבמשנה זו יותר מהא דנקיט דמי בעיסקא - "לחם אבירים" בשם ריטב"א.]

דף סא.

א. המקדיש משדה אחוזתו [שירש מאביו], ובא לפדותה מן ההקדש, אין מעריכים את השדה לפי שוויה, אלא בין שדה טובה, ובין שדה רעה, פדיון הקדשם שוה: שטח הראוי לזריעת כור [שלשים סאה] שעורים, נפדה בחמישים שקל כסף. [2503] ב. דין זה לא נאמר, אלא בשעה שהיובל נוהג, אבל בזמן שאין היובל נוהג, וכן שדה או כל דבר שאינו ראוי לזריעה, אינו נפדה בדמים הללו [חמישים שקל לבית כור], אלא פודים אותו בשוויו.

המקדיש את **שדהו בשעת היובל** [בזמן שהיובל נוהג], ובא לפדותה, **נותן בפדיון** של שדה הראויה **לזרע חומר** [כור] **שעורים**, **חמשים שקל כסף**.

אם **היו** בשדה זו **נקעים** [גומות] **עמוקים עשרה טפחים**, **או סלעים גבוהים עשרה טפחים**, **אין נמדדין עמה**, כלומר, אינם נכללים בדין חמישים שקל כסף לבית כור שעורים, אלא פודים אותם בשווייין. [2504] היו הנקעים עמוקים **פחות מכאן** [פחות מעשרה טפחים], או שהיו הסלעים גבוהים פחות מעשרה טפחים, הרי הם **נמדדין עמה** ופודה אותם, לפי חשבון של חמשים שקל כסף לבית כור שעורים.

והוינן בה [דקדקנו במשנה זו]: אם היו עשרה טפחים, **נהי דבהדי ארעא לא קדשו** [אמנם אינם מתקדשים עם הקרקע], אבל אמאי לא **נקדשו באפי נפשייהו** [בפני עצמם]!? כלומר, אמנם אינם נמדדים כיחידה אחת עם הקרקע, ואיננו מחשבים את המדרון שלהם, אבל מדוע לא נחשב על כל פנים את שטח קרקעית הנקעים עצמן, ואת שטח הסלעים עצמם!? [2505] [2506]

[2503] ערך זה של חמישים שקל כסף הוא לכל שנות היובל, ואין שנת היובל מן המנין, שאם פודה את השדה מיד אחרי היובל נותן חמישים שקל, אבל הפודה מכאן ואילך, נותן סלע ופונדיון לכל שנה ושנה שמכאן ועד היובל - רמב"ם ערכין ד ב-ג.

[2504] א. רשב"ם בבא בתרא קג א. וכך מתבאר מתוך דברי הגמרא בסמוך. וכתב ב"שיטה לא נודע למי": וצריך עיון, מנא ליה לתלמודא דכי קתני אין נמדדין עמה דבשוייהן נמדדין, דילמא עם השדה אין נמדדין אבל באפי נפשייהו נמדדין!? ותירץ שלשון "אין נמדדין עמה" משמע אין נמדדין בתורת חומר שעורים בחמישים. ויש שהוסיף דאם כוונת התנא לומר שנמדדין הם בפני עצמן, הוה ליה למימר בפירוש "נמדדין בפני עצמן", אבל לשון אין נמדדין **עמה**, משמע, שאין נמדדין באותה תורת מדידה של השדה. ב. כתבו התוספות: אין לפרש שכאשר הקדיש את השדה ולא אמר בפירוש שכוונתו להקדיש גם את הנקעים, לא מתקדשים הנקעים, כי הרי שנינו [בבא בתרא עא א]: המקדיש שדהו הקדיש כולו ואפילו בור וגת ושובך שבו, כל שכן סלעים ונקעים. ובבבא בתרא קג א הוסיפו תוספות להוכיח ממאי דמקשה לקמן אמאי לא קדשו נקעים באנפי נפשייהו מאי שנא מהא דלתך וחצי לתך מתקדשים, ואם נימא דלענין נקעים אין **כוונתו** להקדישן, אם כן לא דמי לשדה קטנה שהקדיש אותה בפני עצמה!? אלא ודאי, הנקעים מתקדשים יחד עם השדה, אלא שאינם מתקדשים בתורת בית זרע חומר שעורים. ג. הר"י מיגאש [בבא בתרא קב ב ב"שיטה מקובצת"] והרמב"ם [ערכין ד יד, ראה ביאור הגר"א חושן משפט ריח ד] סוברים שאמנם חלה קדושה על הנקעים, אבל אין צריך לפדותם, כי בטלים הם אל השדה, וכאשר השדה נפדית, הם נפדין עמה ממילא - "תורת אבירים" אות א.

[2505] א. תוספות הביאו פירוש רשב"ם שפירש כך: **נהי דבהדי ארעא לא קדשי**, כלומר, אמנם יש לו אפשרות להחשיב את מקום הנקעים כשדה בפני עצמה, ונפקא מינה שיוכל לפדותה בפני עצמה. מכל מקום **ליקדשו באנפי נפשייהו**, כלומר, מדוע נפדים הם בשווין ולא לפי חשבון בית זרע חומר שעורים בחמישים שקל כסף, הלא

וכי תימא [אם תרצה לומר]: **כמה דלא הוי בית כור לא חשיב**, כלומר, לא נאמר דין חמישים שקל כסף, אלא לשדה שיש בה לפחות בית כור, אבל בשדה קטנה מבית כור, אינה נפדית אלא בשוויה, לפיכך שנינו: אין נמדדין עמה.

ורמינהו [סתירה לתירוץ זה]: נאמר [ויקרא כז טז]: "ואם משדה אחוזתו יקדיש איש לה', והיה ערכך לפי זרעו, זרע חומר שעורים בחמישים שקל כסף". והיה הכתוב יכול לומר: "ואם מאחוזתו יקדיש", ואם **משדה** אחוזתו יקדיש" **מה תלמוד לומר**, כלומר, מה באה תיבת "שדה" ללמדנו!? אלא **לפי שנאמר** בסוף הפסוק "**זרע חומר שעורים בחמשים**", שמא תאמר: **אין לי** בדין זה **אלא שהקדיש בענין הזה** כלומר, בית כור ["חומר"] שלם או יותר, **מנין לרבות** אף אם הקדיש **לתך** [חצי כור] **וחצי לתך**, **סאה**, **תרקב** [חצי סאה [2507]] **וחצי תרקב**, **ואפילו רובע** הקב **מנין** שפודים אותם לפי אותו חשבון?

תלמוד לומר: "**שדה**", שהיא תיבה מיותרת, ובאה ללמד שדה **מכל מקום** כלומר, כל שדה שתהיה, פודים אותה לפי חשבון זה.

נמצינו למדים, אף שדה קטנה נפדית לפי חשבון חמישים שקל כסף לבית כור שעורים, ומדוע אין הנקעים והסלעים נמדדים עם שאר השדה לחשבון זה!? **אמר** [תירץ] **מר עוקבא בר חמא**: נקעים ד**הכא**, **בנקעים מלאים מים עסקינן**, ואינם נפדים בחשבון זה, **משום דלאו בני זריעה נינהו** [אינם ראויים להיזרע] ולא נאמר חשבון זה אלא לשדה שראויה להזרע, שהרי הכתוב אומר: "זרע חומר שעורים".

דיקא נמי [אכן, יש לדקדק כדבריך מן המשנה] **דקתני** מתניתין "נקעים" **דומיא ד"סלעים" גבוהים**, [2508] וסתם סלעים אינם ראויים לזריעה, **שמע מינה**: אף נקעים, כשאינם ראויים לזריעה, כגון: כאשר הם מלאים מים.

אף קרקע פחותה מבית כור נפדית לפי אותו חשבון, כדמכח מהברייתא שמובאת להלן!? וראה עוד בתוספות בבבא בתרא קג א וברמב"ן וריטב"א ביאורים נוספים בקושיית הגמרא. ב. מדברי רשב"ם משמע, שאם נחשיב את הנקעים כחלק מן השדה, אין אפשרות לפדותם בנפרד, כי אין גואלים שדה מן ההקדש לחצאין, ובתוספות הקשו דלעיל כ ב מבואר שהמקדיש "שדה אחוזה" יכול לגאול לחצאין!? ובערכין לא א פליגי רש"י ותוספות אם גם לדעת חכמים אפשר לגאול שדה אחוזה לחצאין, או רק לדעת רבי שמעון והרשב"ם סובר כשיטת רש"י - ה"מקנה". וראה עוד ברמב"ן וריטב"א וכן ברשב"א לעיל כ ב בישוב דעת רשב"ם.

[2506] רש"י. וב"שיטה לא נודע למי" כתב: ונפקא מינה בין היכא דנמדדין עמה ובין היכא דנמדדין באנפי נפשייהו, דכשנמדדין עמה מותחין חבל מראש השדה לראש השדה, ואם נמדדין באפי נפשייהו מותחין בתוך הנקעים וחושבין מקום מדרון שבהם. משמע, כאשר מודדין באפי נפשייהו מודדים את המדרון כמות שהוא וגם את השטח הישר שבקרקעית הנקע [ראה עוד ברדב"ז ערכין ד יד]. אבל מרש"י משמע שמודדים רק את שטח הקרקעית ואת המדרון כלל לא מודדים [אפילו לא "שטח אוירי"].

[2507] "תרקב" הוא נוטריקון תרי וקב, כלומר שלשה קבין שהוא חצי סאה, כי בסאה יש ששה קבים - "ערוך".

[2508] תיבת "גבוהים" לכאורה מיותרת, וראה להלן הערה 11 שלענין הקדש "נקעים דומיא דסלעים" הוי גם ברישא לענין גבוהים עשרה, ולא רק לענין סיפא כשאינם גבוהים עשרה.

ומקשינן: **אי הכי**, כלומר, אם כדבריך, "שאין נמדדין עמה", היות ואינם ראויים לזריעה, **אפילו פחות מיכן** [מעשרה טפחים] **נמי**, שהרי אינם ראויים לזריעה!? [2509]

ומשנינן: **הנהו** [פחות מעשרה] אף על פי שאינם ראויים לזריעה, כחלק מן השדה הם חשובים, כי הנקעים: **נאגני דארעא מיקרו** [אגנות הקרקע הם נקראים כי המים מתמצים לתוכם]. [2510]

וכן הסלעים: **שדרא דארעא מקרו**, כלומר, אינם נחשבים לעצמם, אלא על שם הקרקע הם נקראים "שדראות הקרקע".

הרי למדנו: נקעים שראוים לזריעה, אף אם עמוקים הם עשרה טפחים, נמדדין עם הקרקע.

ואילו ל**גבי מכר תנן**: **האומר לחבירו**: "**בית כור עפר אני מוכר לך**" צריך שיתן לו שדה אחת ששטחה בית כור הראוי לזריעה. [2511]

ואם היתה לו שדה שהיו שם נקעים עמוקים עשרה טפחים, [2512] **או סלעים גבוהים עשרה טפחים**, **אין נמדדים עמה**, ואינו יכול לתת לו אותה, אלא נותן לו בית כור שלם מקרקע חלקה.

ואם היו הנקעים והסלעים, **פחות מכאן** [פחות מעשרה טפחים] **נמדדים** הם **עמה**, ויכול לתת לו בית כור שיש בתוכו נקעים וסלעים אלו.

ואמר [פירש] **מר עוקבא בר חמא**: נקעים אלו אין נמדדים עמה, **אף על פי שאין מלאים מים**. [2513]

ומפרשינן: **מאי טעמא**?

[2509] תוספות. וכן הוא ברשב"ם בבא בתרא קג א, וראה עוד שם בתוספות וברמב"ן כאן.

[2510] רש"י. ואין כוונת רש"י שהנקעים נחשבים בכלל הקרקע היות והם משמשים אותה במה שהמים מתמצים לתוכה, כי הסלעים בודאי אינם משמשים את הקרקע. וברשב"ם בבבא בתרא קג א כתב שהיות ואי אפשר לקרקע שתהיה חלקה, ובכל קרקע יש ביקועים וגבשושיות, על כן בטלים הם לגבי השדה, וכיון דעיקר השדה ראוי לזריעה, הרי כל השדה נקרא בית זרע, כי לנאגני דארעא ושדרי דארעא אין שם בפני עצמן ובטלים הם אל העיקר. ומה שכתב רש"י שהמים מתמצים לתוכם הוא היות ופירש נאגני לשון אגנות מים [וברשב"ם שם פירש לשון ביקועים] וכן הוא בפירוש רבינו גרשום ערכין כה א, וראה עוד בפירוש מהר"י בי רב.

[2511] היות שאמר בית כור עפר, אבל אם אמר בית כור סתם, אפילו אם כולה סלעים יכול לתת אותה ללוקח, דשמא לבנות בית או לשטוח בה פירות לקחה, ויד לוקח על התחתונה - רשב"ם בבא בתרא קב ב. ותוספות שם חולקים וסוברים: אף אם לא אמר "עפר" צריך לתת לו שדה הראויה לזריעה.

[2512] וכגון שרחבין ארבעה טפחים על ארבעה טפחים דהוו מקום חשוב בפני עצמן - רשב"ם שם.

[2513] והא דקתני סלעים דמשמע נקעים דומיא דסלעים, משום פחות מעשרה דסיפא נקט לה, דאף אם אינם ראויים לזריעה נמדדים עמה - בבא בתרא קג א. [אבל בהקדש מתפרשת המשנה בלא דוחק, דהא ברישא הוא דנקט נקעים דומיא דסלעים, ורישא בגבוהים עשרה מיירי - תוספות שם].

אמר רב פפא: **לפי שאין אדם** הקונה קרקע [2514] **רוצה שיתן את מעותיו בעבור שדה אחת, ויראה לו** השדה **כשנים וכשלשה מקומות**. [2515]
לפיכך, אין המוכר יכול לתת ללוקח קרקע כזו, אף אם לא התנה עמו במפורש שאינו מוכן לקבל קרקע כזו.
והשתא מספקא לן: **הכא** באשה שאמר לה המקדש: "על מנת שיש לי בית כור עפר", ויש לו שדה שיש בה נקעים עמוקים עשרה טפחים שאינם מלאים מים, [2516] **מאי** דינם של הקידושין? האם **להקדש מדמינן לה**, והיות שאין בהן מים, נמדדין עמה.
או למכר מדמינן לה, ואין נמדדין עמה, אף על פי שאין בהן מים?
ומסקינן: **מסתברא** לומר: **להקדש מדמינן לה**, ואם יש לו בית כור עפר, עם נקעים עמוקים עשרה שאינם מלאים מים, מקודשת היא, ואינה יכולה לומר: "נראית לי שדה זו כשנים ושלשה מקומות".
משום **דאמר לה**: "מאי איכפת לך? לא עליך הטרחא מוטלת, אלא עלי, **ואנא טרחנא וזרענא** [אני אטרח ואזרע] ואקצור **ומייתינא** [ואביא] את התבואה אל הבית.

מתניתין:

א. נאמר בתורה [במדבר לב]: "ומקנה רב היה לבני ראובן ולבני גד עצום מאד, ויראו את ארץ יעזר ואת ארץ גלעד והנה המקום מקום מקנה. ויבואו בני גד ובני ראובן ויאמרו אל משה וגו' אם מצאנו חן בעיניך יותן את הארץ הזאת לעבדיך לאחוזה וגו' ואנחנו נחלץ חושים לפני בני ישראל עד אשר אם הביאונום אל מקומם וגו' כי לא ננחל אתם מעבר לירדן והלאה, כי באה נחלתנו אלינו מעבר הירדן מזרחה".
"ויאמר אליהם משה אם תעשון את הדבר הזה, אם תחלצו לפני ה' למלחמה. ועבר לכם כל חלוץ את הירדן לפני ה' וגו' ונכבשה הארץ לפני ה' ואחר תשובו וגו' והיתה הארץ הזאת לכם לאחוזה לפני ה'".
"ויצו להם משה את אלעזר הכהן ואת יהושע בן נון ואת ראשי אבות המטות לבני ישראל. ויאמר משה אליהם אם יעברו בני גד ובני ראובן אתכם את הירדן כל חלוץ למלחמה

[2514] וגם המוכר יודע היה שלדעת כן קונה הלוקח, לפיכך, על המוכר מוטל לגלות את דעתו אם רוצה הוא למכור לו בשני מקומות, ואם לא פירש אין הלוקח צריך לקבל ממנו בית כור שיש בו נקעים וסלעים של עשרה טפחים - רשב"ם שם.

[2515] כלומר כאילו הם שתי שדות, שיש טורח מרובה בחרישה וזריעה וקצירה בשתי שדות, יותר מאשר בשדה אחת גדולה - רשב"ם שם.

[2516] בסלעים גבוהים עשרה טפחים אין מקום להסתפק, כי אפילו אם להקדש מדמינן לה, אין סלעים אלו נמדדים עמה. וראה לשון רש"י ד"ה הכא מאי.

לפני ה' ונכבשה הארץ לפניכם ונתתם להם את ארץ הגלעד לאחוזה. ואם לא יעברו חלוצים אתכם ונאחזו בתוככם בארץ כנען".

ב. התנאי שבין משה רבינו ובין בני גד ובני ראובן, היה "תנאי כפול", שהרי אמר להם משה: "אם יעברו ... ונתתם ... ואם לא יעברו ... ".

כמו כן הוקדם התנאי [אם יעברו] אל המעשה [ונתתם להם את ארץ הגלעד], וכמו כן הוקדם הצד החיובי שבתנאי לצד השלילי ["הן קודם ללאו"].

רבי מאיר אומר: כל תנאי שמתנה אדם ואינו אומרו כתנאי בני גד ובני ראובן [שהיה "תנאי כפול", [2518] וקדם התנאי אל המעשה, [2517] והוקדם "הן" אל ה"לאו"] **אינו תנאי**, וכאילו נעשה המעשה בלא תנאי, לפיכך, אף אם לא נתקיים התנאי, המעשה קיים.

[2517]א. שיטת רש"י היא שהזכרת התנאי צריכה להיות קודם **שמזכיר את המעשה בתנאו**, כלומר, יש כאן הלכה בסדר אמירת התנאי, וכמו ש"הן קודם ללאו" היא הלכה בסדר אמירת התנאי. אך הרמב"ם כתב [אישות ו ד]: אם אמר לה: "הרי את מקודשת לי בדינר זה", ונתן הדינר בידה, והשלים התנאי ואמר: "אם תתני לי מאתים זוז תהי מקודשת, ואם לא תתני לי לא תהי מקודשת", הרי התנאי בטל **מפני שהקדים המעשה ונתן בידה ואחר כך התנה**, ואף על פי שהכל בתוך כדי דיבור. כי הרמב"ם סובר ש"תנאי קודם למעשה" היינו אמירת התנאי קודם **לעשיית** המעשה. ב. הראב"ד השיג על הרמב"ם שאף אם אמר הכל קודם המעשה הרי התנאי בטל משום דלא דמי לתנאי בני גד ובני ראובן שאמרו אם יעברו דהיינו תנאי והדר ונתתם דהיינו מעשה, וזה לא אמר כן. וב"חדושי רבינו חיים הלוי" תירץ שלדעת הרמב"ם היות ותנאי בני גד ובני ראובן היה על פי הדיבור, ממילא דעל ידי הדיבור זכו בעבר הירדן, ואם כן הוי זאת גם מעשה בפועל, ושפיר למד הרמב"ם מכאן להקדים את התנאי אל עצם המעשה. [ומכל מקום לא נגמרה זכייתם עד שנתקים התנאי, דהא בתנאי של "מעכשיו" אין צריך משפטי התנאים - הגר"ח וכעין זה ב"פני יהושע" על רש"י ד"ה כתנאי וב"קרית ספר".] ג. וכתב עוד הגר"ח שאף לדעת הרמב"ם אין זה דין בעצם חלות התנאי, דכל שנעשה המעשה תו לא חייל בו תנאי, אלא גם לדעתו הא דבעינן תנאי קודם למעשה הא דבעינן תנאי קודם למעשה הוא סדר בעיקר ההתנאה ומעשה התנאי. וכתב עוד, שגם הרמב"ם מודה שצריך להזכיר את התנאי לפני שיזכיר את המעשה, אלא שהרמב"ם הוסיף שאף המעשה גופא צריך להיות אחרי התנאי, [ראה שם שבשתי יסודות אלו תירץ הגר"ח את קושיית הר"ן על הרמב"ם, וב"חזון איש" סימן קמח ד"ה רמב"ם כתב דאפשר שהקדמת מעשה לתנאי היא כמו הקדמת המעשה בדיבורו, והגר"ח שם כתב להיפך.] ד. לפי שיטת רש"י שגם בתנאי של "על מנת" צריך לכפול [לדעת רבי מאיר], ובעינן הזכרת תנאי קודם הזכרת המעשה [אף לרבי חנינא, ראה להלן הערה 18] נמצא שהמשנה [לעיל ס א] הרי את מקודשת לי על מנת שאתן לך מאתים זוז, לאו דוקא נקטה. [וכן בהרבה משניות ראה לעיל יט ב בדברי רבי מאיר.] שהרי צריך להקדים את התנאי וגם לכפול אותו- "שיטה לא נודע למי" ותוספות הרא"ש ו ב.

[2518]א. מלשון רש"י משמע שאף בתנאי שנאמר בלשון "על מנת" צריך לכפול את התנאי, אך הרמב"ם [אישות ו יז-יח] כתב שבכל תנאי שאמר "מעכשיו" או "על מנת" שהוא כמו "מעכשיו", אינו צריך לכפול את תנאו ולא להקדים את התנאי אל המעשה. וכתב ה"מגיד משנה" בטעם הדבר: דוקא בתנאי של "אם", שאין המעשה חל עד שהתנאי יתקיים, והתנאי בא לבטל את המעשה שלא יחול עכשיו, ולפיכך צריך חיזוק יותר, אבל בתנאי של "על מנת" אינו צריך לדברים אלו כי המעשה חל עכשיו אם יתקיים התנאי. ב. הא דבעי רבי מאיר תנאי כפול הוא משום דלא אמרינן "מכלל הן אתה שומע לאו" כמו שכתב רש"י, ובפשוטו זהו דין מיוחד בהלכות תנאים, שהרי רבי מאיר למד זאת מיתור לשון הכתוב. אך בנדרים יא ב אמרו שרבי מאיר סובר אף לענין נדרים מכלל לאו אי אתה שומע הן, ומבואר שהנידון הוא במשמעות דבריו ולא גזירת הכתוב מיוחדת בהלכות תנאים!? וכתב בקובץ שיעורים [ב מבן] דתרוייהו איתנהו: גם במקום שאין צורך בהלכות תנאים, אין אתה שומע לאו מכלל הן, ובתנאי - אף אם יש אומדנא ומשמעות, מכל מקום צריך שיכפול את דבריו, ראה שם וב"תורת גיטין" עו א ד"ה לפי וב"קהילות יעקב" נדרים סימן יא.

כגון: האומר לאשתו: "הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז", אם חזר וכפל את התנאי, ואמר "ואם לא תתני לי לא יהא גט", תנאי גמור הוא, ואם לא נתקיים התנאי אינה מגורשת.

ואם לא כפל את התנאי, סובר רבי מאיר: אין כאן תנאי, ואף אם לא נתנה לו מאתים זוז, הרי זה גט גמור.

ויש ללמוד דין זה מייתור לשון הפסוק[2519] **שנאמר**: "**ויאמר אליהם אם יעברו בני גד ובני ראובן**" וגו' "ונתתם להם את ארץ הגלעד לאחוזה". **וכתיב** [ונאמר עוד]: "**ואם לא יעברו חלוצים** אתכם ונאחזו בתוככם בארץ כנען".

ואם אין צורך לכפול את התנאי, למה כפל משה רבינו את תנאו? אלא, יש ללמוד מכאן: שאם לא היה כופל את התנאי, לא היה תנאו של משה רבינו מחייב את בני גד ובני ראובן, אף אם לא היו באים למלחמה, היו מקבלים את כל ארץ הגלעד כבקשתם.

רבי חנינא בן גמליאל חולק **ואומר**: אין צורך לכפול את התנאי,[2520] כי "מכלל הן אתה שומע לאו" כלומר, מן הצד האחד של התנאי, אפשר להבין את ההיפך, ואין צורך לאמר אותו בפירוש.

ומה שכפל הכתוב את לשון התנאי, אינו בא ללמדנו שצריך לכפול את התנאי בכל מקום, אלא **צריך** היה **הדבר לאומרו** בלשון זו.

[2519] בפשוטו יש לומר דרבי מאיר לא למד את "משפטי התנאים" מיתור לשון הפסוק, כי התינח "תנאי כפול" יש ללמוד מדהוצרך הכתוב לכפול את התנאי, אבל "הן קודם ללאו" ו"תנאי קודם למעשה" מנלן, הא ליכא יתור לשון, ושמא מעשה שהיה כך היה, וגם להיפך הוי תנאי? אלא יש לומר: רבי מאיר סובר שמסברא אין אדם יכול לעשות מעשה על תנאי, כי אם גמר בלבו לעשות, אין התנאי מעכב את המעשה, ובמעשה דבני גד ובני ראובן חידשה לנו התורה שיש אפשרות לעשות תנאי שיבטל את המעשה, אם כן, אין לך בו אלא חידושו, ורק דומיא דתנאי בני גד ובני ראובן הוי תנאי [ראה תוספות כתובות נו א ד"ה הרי זו] אלא דמקושיית הגמרא בסמוך: שפיר קאמר ליה רבי חנינא בן גמליאל לרבי מאיר. מוכח שבלא יתור לשון הפסוק, היה מועיל התנאי אף על פי שלא כפלו, ורק היות ויש יתור לשון חידש רבי מאיר דבעינן תנאי כפול. וצריך לומר שמיתור הלשון אנו למדים שהתורה באה להורות לנו את צורת התנאי, ואם כן יש ללמוד מכאן את כל הפרטים, הן קודם ללאו ותנאי קודם למעשה וכו' אף שאין יתור לשון מיוחד ללמד פרטים אלו - "שיטה לא נודע למי" וראה ב"פני יהושע על תוספות ד"ה כל וב"מקנה" על המשנה.

[2520] לדעת רש"י לא נחלקו רבי מאיר ורבי חנינא אלא לענין כפילות התנאי, אבל לכולי עלמא בעינן שיהיה התנאי קודם למעשה. ובתוספות הקשו שבבבא מציעא צד א מבואר שחכמים חולקים על רבי מאיר וסוברים שאין צורך להקדים את התנאי אל המעשה!? וכתבו הרמב"ן והרשב"א דשלוש מחלוקות בדבר: רבי מאיר בעי תנאי כפול ותנאי קודם למעשה, רבי חנינא חולק בתנאי כפול ומודה דבעינן תנאי קודם למעשה וחכמים סבירא להו דאין צורך להקדים תנאי למעשה. וב"שיטה לא נודע למי" הקשה על פירוש רש"י, מנין לו לרבי חנינא שצריך להקדים את התנאי למעשה, בשלמא לרבי מאיר, יש יתור לשון בפסוק, ויש ללמוד מכאן את צורת התנאי בכל פרטיו, אבל לרבי חנינא שאין יתור לשון, מהיכי תיתי שיצטרכו להקדים תנאי למעשה!? ותירץ הר"ן [גיטין עה ב]: הא דבעינן תנאי קודם למעשה הוא משום דאם איתא דאפילו מעשה קודם לתנאי מהני, אם כן כשם שבני גד ובני ראובן הקדימו המעשה לתנאי כדאיתא בקראי, כך היה לו למשה להקדים גם כן את המעשה, אלא ודאי כיון ששינה את סדרן מוכח דתנאי קודם למעשה בעינן.

שאלמלא כן, כלומר, אם לא היה משה רבינו אומר: "ואם לא יעברו חלוצים אתכם, ונאחזו בתוככם בארץ כנען". **יש במשמע** [היה אפשר להבין]: **שאפילו בארץ כנען** שאינם חפצים בה [2521] **לא ינחלו**, וכל שכן שבארץ הגלעד לא ינחלו אם לא יקיימו את התנאי.

ולכך הוצרך הדבר להאמר, שאם לא יקיימו את התנאי, יקבלו בני גד ובני ראובן חלק מארץ גלעד, כשאר שבטי ישראל, וכמו כן יקבלו חלק בארץ ישראל.

גמרא:

שנינו במשנה: רבי חנינא בן גמליאל אומר: צריך הדבר לאומרו, שאלמלא כן יש במשמע שאפילו בארץ כנען לא ינחלו.

ומתמהינן: **שפיר קאמר ליה** [היטב השיב לו] **רבי חנינא בן גמליאל לרבי מאיר!**? ומנין לרבי מאיר לומר שתנאי שאינו כפול אינו תנאי!?

ומשנינן: **אמר** [יתרץ] **לך רבי מאיר: אי סלקא דעתך** לומר שמקרא זה **לאו לתנאי כפול הוא דאתא** [בא], אלא לומר שינחלו על כל פנים חלק בגלעד ובארץ כנען.

לכתוב [שתכתוב התורה]: "**ואם לא יעברו ונאחזו בתוככם**", כלומר, יחלקו עמכם באחוזה, ונלמד מכאן שיקבלו את חלקם בארץ הגלעד ובארץ כנען.

דף סא:

"**בארץ כנען**" (תחילת העמוד) **למה לי!**? הרי תיבות אלו מיותרות הן!?

אלא **שמע מינה**: תיבות אלו, **ללמדנו** דבעינן **תנאי כפול הוא דאתא** [באו] כי, מה שכתוב "בארץ כנען" משמע למעט את ארץ הגלעד, נמצינו למדים, שבלא תוספת לשון זו בתנאי, היו בני גד ובני ראובן מקבלים את ארץ הגלעד כבקשתם, אף אם לא היו מקיימים את התנאי, ולא אמרינן מכלל הן [אם יעברו ונתתם] אתה שומע לאו [שאם לא יעברו לא יתנו להם].

[2521] א. רש"י. יש שפירש דלא מיבעיא שבארץ הגלעד שהיו חפצים בה קונסים אותה שלא ינחלו כלל, אלא אפילו בארץ כנען קונסים אותם **שלא ינחלו בה**, ולא אמרינן היות ואינם חפצים בה כל כך אין טעם לקונסם. אך זה אינו, דהא פשיטא דאם לא יקבלו לא בארץ הגלעד ולא בארץ כנען הוי קנס יותר גדול, מאשר אם יקבלו בארץ כנען, אם כן, מאי גריעותא במה שלא היו חפצים בה. ובמהרי"ט פירש לשיטת רש"י: לא מיבעיא שלא יקבלו בארץ הגלעד **את כל חלקם** כמו שהיו חפצים אלא אפילו בארץ ישראל שהיו קצים בה לא יקבלו את כל חלקם. ב. בתוספות פירשו שבארץ גלעד שעליה היה התנאי ליפות את כוחם, יותר מסתבר לקנסם אם לא יעברו, מאשר בארץ כנען שלא ייפו את כוחם, ראה עוד בתוספות הרא"ש ומה שביאר המהרי"ט בדבריהם וראה ברמב"ן וברשב"א. ג. הקשו הראשונים: איך היינו מעלים בדעתינו שלא יקבלו בני גד ובני ראובן חלק לא בארץ כנען ולא בארץ גלעד, בשלמא בארץ כנען לא יקבלו היות ולא סייעו בכיבושה, אבל בארץ גלעד שסייעו בכיבושה, מהיכי תיתי שלא יקבלו לכל הפחות את חלקם!? ותירץ הרמב"ן: אין אדם מישראל זוכה בארץ עד שתכבש כולה, לפיכך, מי שלא סייע בכיבושה של **כל** ארץ ישראל אינו ראוי ליטול בה כלום, נמצא שאילו לא עברו בני גד ובני ראובן את הירדן לא היו ראויים ליטול אף בארץ הגלעד שסייעו בכיבושה. וראה בריטב"א עוד תירוצים.

ומכאן יש ללמוד: כל תנאי שאינו כפול אינו תנאי.

ורבי חנינא בן גמליאל יתרץ לך: אף על פי שמכלל הן אתה שומע לאו, צריכה היתה התורה לומר גם "בארץ כנען".

כי **אי לא כתב רחמנא** [התורה] תיבות "**בארץ כנען**" **הוה אמינא** [היינו טועים לומר]: "**ונאחזו בתוככם**" היינו **בארץ גלעד** שבני גד ובני ראובן השתתפו בכיבושה, **אבל ארץ כנען כלל לא** יקבלו היות שלא סייעו לכובשה.[2522]

קא משמע לן, "בארץ כנען", שאף בארץ כנען שלא סייעו בכיבושה,[2523] ינחלו בני גד ובני ראובן את חלקם, מלבד מה שיקבלו את חלקם בין שאר השבטים בין שאר השבטים בארץ גלעד.

ורבי מאיר סובר: מה שכתוב "**בתוככם**", **כל היכא דאית לכו** [כל מקום שיש לכם] **משמע**, ואף בארץ ישראל, אם כן, תיבות "בארץ כנען" מיותרות הן, ללמדינו לכפול כל תנאי.

תניא בבריתא: **אמר רבי חנינא בן גמליאל: משל למה הדבר** [תנאו של משה] **דומה**!?

[2522] א. ב"עצמות יוסף" תמה דבגמרא כאן משמע שלתת להם חלק בארץ כנען הוי חידוש גדול יותר מאשר לתת להם חלק בארץ גלעד. ואילו במשנה נאמר: יש במשמע שאפילו בארץ כנען לא ינחלו. ומשמע דכל שכן בארץ גלעד לא ינחלו, היפך סברת הגמרא!? ותירץ דהמשנה איירי קודם שאמר רבי מאיר שעיקר לימודו הוא מתיבות "בארץ כנען" וסלקא דעתין שרבי מאיר לומד מכל מה שהוצרך משה רבינו לכפול את התנאי, אם כן יש לומר שיותר ראוי **לקנסם** בארץ גלעד מאשר בארץ כנען, כפי שנתבאר לעיל. אבל הכא מיירי אם היה כתוב "ונאחזו בתוככם" ולא היה כתוב "בארץ כנען", ובזה יש לומר שפיר דארץ גלעד עדיפא טפי. היות וסייעו לכובשה. ב. וזה לשון רש"י: ואם כתב "ונאחזו בתוככם" ותו לא, הוה אמינא ואם לא יעברו יטלו כפי המגיעם בארץ הגלעד **שנאחזתם בה כבר** והם סייעו אתכם לכבשה, אבל בארץ כנען כלל לא. וברמב"ן הקשה: הרי במשנה משמע שיותר מסתבר לומר שלא ינחלו בארץ גלעד, אם כן אמאי לא אמר רבי חנינא אם לא היה הכתוב אומר "בארץ כנען" היינו סבורים שיקבלו בארץ כנען ולא בארץ גלעד, ואחרי שנאמר "בארץ כנען" אנו מפרשים "בתוככם" - אף בארץ גלעד!? ותירץ: ואפשר שלשון "בתוככם" הוא משמע ליטול **במה שהיו בתוכם בכיבוש** אבל ארץ כנען שלא היו עמהם בכיבוש איני קורא בהם בתוככם. וראה שם עוד תירוצים.

[2523] א. רש"י. והקשו התוספות: וכי איזו סברא היא שישבו בבתיהם וירשו עם אחיהם שיצאו למלחמה!? ותירץ הריטב"א: לפי שרוב כיבוש ארץ הגלעד היה בהם, כי לפי שהיתה טובה להם טרחו בכיבושה יותר משאר שבטים ובנו אותה, לפיכך ראוי שיטלו לפחות בארץ ישראל כנגד טורח זה, וראה עוד במהרי"ט, ב"פני יהושע" וב"מקנה". ב. ובתוספות כתבו דזה פשיטא שהיו בני גד ובני ראובן מחוייבים לעבור את הירדן ולהלחם בארץ כנען, והתנאי שעשה עמהם משה היה במה שהם התחייבו לעבור חלוצים בראשי הצבא להיות ראשונים במלחמה, ואם לא יתאמצו **יותר** מאחיהם, יפסידו את ארץ גלעד ולא יקבלו אלא חלק בארץ גלעד וחלק בארץ כנען, כשאר אחיהם. ג. כתב ה"מקנה": הנה התנאי היה עם בני גד ובני ראובן, אך בפועל גם חצי שבט מנשה קיבלו חלק בארץ גלעד, ועמהם לא עשה משה תנאי!? ובשלמא לפירוש תוספות יש לומר: היות וגם בלא התנאי, היו כולם באים למלחמה בארץ כנען, לפיכך לא עשה משה את התנאי - שיעברו חלוצים בראשי העם, אלא עם בני ראובן ובני גד שהתחייבו לעבור בראש המלחמה. אבל לרש"י, שהתנאי היה על עיקר המלחמה בארץ כנען, תיקשי: מדוע לא התנה משה את אותו תנאי גם עם חצי שבט מנשה שקיבלו חלק בארץ גלעד!? וב"משך חכמה" [סוף פרשת מטות] תירץ שראובן וגד כבר החזיקו בחלקם שבעבר הירדן כמו שמבואר בירושלמי, והוא בא להוציא מהם, לפיכך היה צריך להתנות עמהם תנאי גמור ככל משפטי התנאים כמבואר בכתוב, אבל בני מנשה שעדיין לא החזיקו בחלקם בשעת התנאי שוב לא הוזקק למשפטי התנאים. ראה עוד שם ובמה שהביא ב"תורת אבירים" אות יט.

לאדם שהיו לו שלש שדות שאחת מהן משובחת משתי השדות האחרות.[2524]
והיה אדם זה **מחלק נכסיו לבניו**, **ואמר**: **פלוני בני יירש שדה פלונית**,[2525] **ופלוני בני** [השני] **יירש שדה פלונית**.
ופלוני בני [השלישי] **יתן מאתים זוז** לאחיו, **ויירש שדה פלונית** שהיא מעולה משאר השדות.
ואם לא יתן בן זה מאתים זוז לאחיו לא יוכל לקבל את כל אותה שדה, אלא **יירש עם אחיו** ויקבלו כולם חלק כחלק בין בשדה המעולה ובין **בשאר נכסים**.[2526]
והרי **מי** [מה] **גרם לו** [לבן השלישי] **לירש עם אחיו בשאר נכסים**, ולא נאמר: משאר נכסים מסולק הוא, ואינו מקבל את חלקו, אלא בשדה השלישית!?
כפילו של אביו, שכפל ואמר "ואם לא יתן - יירש עם אחיו בשאר נכסים" הוא **גרם לו**, שלא יפסיד.
וכן בתנאי בני גד ובני ראובן שאמר להם משה: אם תעברו את הירדן למלחמה ["תן מאתים זוז" - במשל] תקבלו את ארץ גלעד, ואם לא תעברו לא תקבלו, מי גרם להם, שיקבלו חלק גם בארץ ישראל, ולא רק בארץ הגלעד, כפילו של משה שאמר: "ונאחזו בתוככם בארץ כנען" הוא גרם להם.
ומתמהינן: **והא לא דמיא משל** דרבי חנינא בברייתא, **לדבריו במתניתין**!?
דהא **התם** [במתניתין] **קתני**: **יש במשמע שאפילו בארץ כנען לא ינחלו**, **אלמא** משמע[2527] **דכפילה** [מה שכפל משה את תנאו] הועיל לא רק לענין חלקם בארץ ישראל, אלא **לחלקם בארץ גלעד נמי מהני**, ובלא הכפילות לא היו מקבלים אפילו את חלקם בארץ הגלעד.
ואילו הכא [בברייתא] **קתני**: **מי גרם לו לירש עם אחיו בשאר נכסים**, **כפילו גרם לו**.
אלמא משמע **דכפילה לשאר נכסים הוא דקמהני**, אבל לענין שדה שלישית [- ארץ הגלעד בנמשל], אף בלא הכפילות היו מקבלים את חלקם!?
ומשנינן: **לא קשיא** מתניתין ובריית אהדדי!

[2524] בריטב"א פירש שהיו שתים מהן פחותות בגדלן ובשויין, אך מעולות בטיבן ["עידית"]. ואחת גדולה במידתה ובשוייה אך אינה עידית כל כך. וכן ארץ כנען נחשבת יותר עידית וארץ גלעד גדולה יותר, ראה שם שפירש את כל הסוגיא לפי דרכו.

[2525] בבבא בתרא קל א מבואר שלדעת רבי יחנן בן ברוקא רשאי אדם לומר פלוני בני יירש את כל נכסי אף על פי שיש לו כמה בנים: כל שכן שיכול אדם לומר פלוני בני יירש שדה פלונית ופלוני בני יירש שדה פלונית. לפי זה, המשל מכוון להלכה, אך ברמב"ן הזכיר בתוך דבריו משל למי שמתנה עם מי שאינו בנו, משמע, שאין כאן אלא משל בעלמא, וראה עוד ב"מנחת יהודה" אות יא ד"ה ולפי וב"מקנה ".

[2526] ריטב"א.

[2527] דמדקתני **אפילו** בארץ כנען משמע כל שכן בארץ גלעד, וכפי שנתפרש לעיל במשנה.

כי **הא** [מתניתין]: **מקמי דנימא ליה רבי מאיר**: "**ונאחזו**" כלומר, דברי רבי חנינא במשנה, התייחסו אל דברי רבי מאיר שם, שכל כפילות דברי משה לא באה אלא ללמד לכפול את התנאי בכל מקום.

לפיכך, אמר רבי חנינא שבלא כפילות דברי משה, היינו אומרים: אם לא יקיימו בני גד ובני ראובן את התנאי, לא יקבלו מאומה, לא בארץ כנען ולא בגלעד.

כי עדיין לא אמר לו רבי מאיר, שהוכחתו היא ממה שכתבה התורה "בארץ כנען" ולא היה די לכתוב "ונאחזו בתוככם".

אבל **הא** [הברייתא]: **לבתר דנימא ליה רבי מאיר**: לכתוב "ואם לא יעברו **ונאחזו** בתוככם", "בארץ כנען" למה לי.

כי אחרי שפירש רבי מאיר ואמר: אין אני מוכיח אלא מייתור הלשון "בארץ כנען", לא אמר רבי חנינא, אלא, שבלא תיבות אלו, יש במשמע, שבני גד ובני ראובן לא יקבלו חלק בארץ ישראל [- במשל "בשאר נכסים"].

נמצא, שהמשל בברייתא מתייחס לתשובת רבי חנינא: אי לא כתב רחמנא "בארץ כנען" הוה אמינא "ונאחזו בתוככם" בארץ גלעד, אבל ארץ כנען כלל לא.

עתה מביאה הגמרא כמה פרשיות בתורה [2528] שיש בהם תנאי כפול, מקשה על רבי חנינא הסובר: אף תנאי שאינו כפול תנאי גמור הוא, ומיישבת אותם:

א. **בשלמא לרבי מאיר** הסובר: תנאי שאינו כפול אינו תנאי, **היינו דכתיב** לענין עונשו של קין [בראשית ד ז]: "הלוא **אם תיטיב** [מעשיך] **שאת** [תקבל שכר], [2529] **ואם לא תיטיב, לפתח חטאת רובץ**" [הפורענות על החטא מזומנת לפתחך ומוכנה לבא] **אלא לרבי חנינא, למה לי** [למה הוצרך הכתוב] לכפול את התנאי!? הלא "מכלל הן אתה שומע לאו", ודי היה לו לומר אם תיטיב שאת, וממילא יובן אם לא תיטיב - פורענות!? [2530]

[2528] לפי סדר הכתובים, ראה להלן בהערה 15.

[2529] רש"י. ובתרגום אונקלוס פירש: "הלא אם תיטיב עובדך ישתביק לך". כלומר, ימחל לך החטא. וכתב רש"י בפירושו על התורה: כתרגומו פירושו. אך בביאור הסוגיא כאן נטה רש"י מפירושו על התורה, כי בפירוש אמרו להלן: אם תיטיב - אגרא. וכתב ה"מקנה" שאונקלוס סבר כרבי מאיר ואליבא דרבי מאיר שייך לפרש לשון סליחה ומחילה, אבל רבי חנינא בן גמליאל אינו יכול לסבור כך, דפשיטא דאם לא ישוב לא ימחל לו ויקבל פורענות, ועל כרחך לפרש לשון משאת שכר. וב"מרומי שדה" להנצי"ב הקשה: לפי שיטת הגמרא כאן ש"שאת" פירושו שכר, אם כן אפילו לרבי מאיר אין צורך לכפול את התנאי, כי ה"שכר" אינו כסתם מתנה, אלא לפי הטבת המעשים, ובזה פשיטא שאם לא ייטיב את מעשיו לא יקבל שכר!? ועוד, לפי דברי הרמב"ן [ביצה כ א במלחמות ה'] שבמתנה לאחר זמן אין צריך לכפול תנאו, אם כן לענין שכר המצוות אין צורך לכפול את התנאי אפילו לדעת רבי מאיר!? [ראה שם שפירש "שאת" לשון בכורה, ותירץ קושיותיו על פי דרכו.] ולדברי ה"מקנה" אתי שפיר, כי עיקר הקושיא כאן היתה על רבי חנינא, כי לדברי רבי מאיר אפשר לפרש "שאת" לשון מחילת עון.

[2530] צריך תלמוד, אם לא היה כופל את דבריו מהיכי תיתי לומר שקין יקבל פורענות אם לא ייטיב את מעשיו, שמא לא אגרא ולא דינא, כמו שאכן מתרצת הגמרא!? ויש שתירץ: סלקא דעתין דאם לא ייטיב את מעשיו, פשיטא שיקבל עונש על חטאו, ולא בא הקדוש ברוך הוא אלא להבטיחו שכר אם יחזור בתשובה. [ראה ב"מקנה" שפירש

ומשנינן: צריך הדבר לאומרו, כי **סלקא דעתך אמינא**: **אם תיטיב אגרא** [שכר] ; **אם לא תיטיב לא אגרא ולא דינא** [עונש].

קא משמע לן: "ואם לא תיטיב - לפתח חטאת רובץ", עונש ופורענות יבא לו, אם לא ייטיב את מעשיו.

נאמר בתורה: "ויאמר אברהם אל עבדו זקן ביתו המושל בכל אשר לו, שים נא ידך תחת ירכי, ואשביעך בה' אלהי השמים ואלהי הארץ אשר לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני אשר אנכי יושב בקרבו".

"כי אם אל ארצי ואל מולדתי תלך, ולקחת אשה לבני ליצחק" "ואם לא תאבה האשה ללכת אחריך ונקית משבועתי זאת, רק את בני אל תשב שמה".

[אחר כך סיפר העבד ללבן ובתואל את שבועתו לאברהם]:

"וישביעני אדוני לאמר, לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני אשר אנכי יושב בארצו. אם לא אל בית אבי תלך ואל משפחתי ולקחת אשה לבני"

"אז תנקה מאלתי כי תבוא אל משפחתי ואם לא יתנו לך והיית נקי מאלתי". [בראשית כד]

ב. **בשלמא לרבי מאיר** אף על פי שהשביעו אברהם: "אם לא אל בית אבי תלך" תחול עליך שבועה, אין לומר: משמע, אם תלך אל בית אבי לא תחול עליך שבועה, אף אם תקח לו אשה מבנות כנען[2531], כי מכלל לאו אי אתה שומע הן, אם כן, **היינו** [אתי שפיר] **דכתיב** "**אז תנקה מאלתי** כי תבא אל משפחתי" [2532], כי אם לא שהיה אברהם מפרש דבר זה, היינו אומרים אף אם היה הולך אל בית אביו לא היה נקי מהשבועה, אם היה לוקח לו אשה מבנות כנען.

ב"תשובה מאהבה" שזדונות נעשות לו כזכויות.] לפיכך, מקשינן למה הוצרך לכפול את תנאו, לדעת רבי חנינא!? ומשנינן **דאחרי** שהבטיחו לקבל שכר אם ישוב, צריך הדבר לאומרו שיקבל עונש אם לא ישוב, ולא נימא לא אגרא ולא דינא.

[2531] א. רש"י. וכן כתב רש"י בפירושו על התורה [בראשית כד ח, לז] שאם לא ימצא אליעזר אשה מבית אביו שתסכים לבא לארץ ישראל יוכל להשיאו אשה מבנות כנען, כי אברהם הקפיד שלא ישוב יצחק אל ארץ מולדתו יותר מאשר על כך שישא אשה מבנות כנען. ובתוספות חלקו על רש"י וכתבו שבודאי לא היה אליעזר יכול להשיא אשה כנענית ליצחק. וכן כתב הרמב"ן בפירושו על התורה, וראה ב"פני יהושע" שיש בזה מחלוקת במדרשים. ב. תוספות פירשו שהסוגיא מדברת על מה שהשביע אברהם את אליעזר לקחת אשה ממשפחתו. וביאור קושיית הגמרא הוא כך: בשלמא לרבי מאיר הסובר שאף אם ממשמעות לשונו נשמע הלאו מכלל ההן, בכל זאת צריך לומר בפירוש את הלאו, אם כן הוא הדין כאן הוצרך לפרש דבריו ולומר שאם לא יסכימו לתת לו יהיה נקי משבועתו, אף שזה דבר מובן מאליו שלא היתה כוונתו להשביעו על דבר שאינו בידו. אבל לרבי חנינא בן גמליאל, קשה מדוע הוצרך לפרש שאף אם לא יתנו לו את האשה לא יפטר מעונש על השבועה, הרי דבר המובן מאליו אינו צריך להאמר - "בירורי השיטות" בביאור דברי התוספות. וראה עוד במהרי"ט ובמה שהובא בהערה לעיל עמוד א בשם ה"קובץ שיעורים".

[2532] הגמרא הקשתה מן התנאי שהזכיר אליעזר בסיפורו ללבן ובתואל ולא מלשון התנאי כפי שאמר אותו אברהם ["ואם לא תאבה האשה" וגו'] ראה בזה במהרש"א, ב"פני יהושע" וב"מרומי שדה".

אלא לרבי חנינא בן גמליאל, למה לי לכפול את תנאו!?
ומשנינן: **איצטריך** [היה צריך] אברהם לכפול את דבריו.
כי אם לא כן, סלקא דעתך אמינא, היכא דניחא לה לדידה ולא ניחא ליה לדידהו [אם האשה תהיה מוכנה לבא וקרוביה יתנגדו] אימא: **מייתי** לה **בעל כרחייהו**, היות והאשה מסכימה.
קא משמע לן: "ואם לא יתנו לך [מרצונם] והיית נקי מאלתי".
ושאלינן: [2533] והא דכתיב [לעיל מינה]: "**ואם לא תאבה האשה** ללכת אחריך ונקית משבועתי זאת" **למה לי** למיכתב!?
ומפרשינן: אף מקרא זה **איצטריך** לאומרו.
כי, סלקא דעתך אמינא היכא דניחא להו לדידהו [לקרוביה] **ולא ניחא לה לדידה** [לנערה עצמה] אימא **דנייתי בעל כרחה**. [2534] **קא משמע לן**: אם לא תרצה האשה לבא פטור אתה משבועתי.
ג. **בשלמא לרבי מאיר, היינו דכתיב** בפרשת בחוקותי [ויקרא כו ג]: "**אם בחקותי תלכו** ... ונתתי גשמיכם בעיתם" וגו' וכתיב [שם טו]: **ואם בחקותי תמאסו** ... ונתתי את שמיכם כברזל" כי בלא הכפילות, לא היה כאן תנאי, והברכה היתה מתקיימת בכל אופן. [2535]
אלא לרבי חנינא בן גמליאל, הסובר: "מכלל הן אתה שומע לאו", **למה לי** לכפול את הדברים, הרי מכלל הברכה נשמע את הקללה!? [2536] ומשנינן: **איצטריך** לכפול את התנאי.

[2533] בין לרבי מאיר בין לרבי חנינא קא בעי לה - "שיטה לא נודע למי".
[2534] יש לעיין במי היו הקידושין תלויים, כי אם האשה ברשות עצמה, ובה הקידושין תלויים, אם כן איך יתכן להביאה בעל כרחה, ואם הקידושין תלויים בקרוביה, איך יתכן להביאה בעל כרחם, ומאי קא סלקא דעתין לעיל דמייתי לה בעל כרחייהו!? וצריך לומר שאברהם היה מסופק אם האשה שירצה אליעזר לקדש תהיה קטנה [או נערה] שהיא ברשות אביה, או שתהיה בוגרת העומדת ברשות עצמה, לפיכך הוצרך לכפול את הדברים, כדי שלא ירצה אליעזר להביאה באופן שמי שהקידושין תלויים בו מסכים והשני מתנגד - ה"מקנה" ו"מרומי שדה".
[2535] הקשה ב"מרומי שדה" דגם אליבא דרבי מאיר אין צורך לכפול את התנאי היות ולא שייך "שכר" בלא מצות!? ועוד הקשה הרי בהתחייבות על העתיד אין צורך בכפילות!? [וכפי שהקשה אודות "אם תיטיב שאת" לעיל הערה 8]. ותירץ: בברכות נאמר בין השאר "ונתתי גשמיכם בעיתם" שהיא ברכה כמעט טבעית, שהרי לכל אומות העולם נותן גשמים דבר בעתו, ורק בישראל עיני ה' בארץ לתת לפי המעשה, לפיכך הוצרך הכתוב לכפול בשביל שינוי הטבע לרעה חלילה, אבל לענין העדר ברכות של למעלה מהטבע כגון "ורדפו אחד אלף", לא הוצרך לכפול. אבל לרבי חנינא גם לדברים של טבע לא הוצרך לכפול. כי מכלל הן אתה שומע לאו.
[2536] הקשה ב"פני יהושע": הרי יש הרבה קללות שאין לשמען מכלל הברכה, ומאי מקשה לרבי חנינא!? ותירץ שהגמרא התכוונה לשאול על אותן קללות שכבר הוזכר בברכות את הפכן, מדוע הוצרך הכתוב לחזור ולהזכירן אליבא דרבי חנינא. ותירצה הגמרא שאף באותן ברכות שייך מצב של לא ברכה ולא קללה, כגון: "ונתתי גשמיכם בעיתם", עיקר הברכה שיבואו בעיתם, וסלקא דעתין דאם לא ילכו בחוקות ה' לא יהיו בעיתם אבל מכל מקום לא יעצרו הגשמים לגמרי משום הכי איצטריך למיכפל שלא יהיו לגמרי.

כי אם לא היה הכתוב חוזר ואומר, מה פורענות תבא עליהם, אם ימאסו בחוקים, **סלקא דעתך אמינא**: אכן, "**אם בחקותי תלכו**" תבא **ברכה**, אבל **אם בחקותי תמאסו לא** תבא **ברכה ולא קללה**, כי מכלל הן אתה שומע את שלילת הברכה, ואינך שומע קללה.

קא משמע לן, ש"אם בחוקותי תמאסו" תבא קללה, חס ושלום.[2537] ד. **בשלמא לרבי מאיר היינו דכתיב** בתוכחה דישעיהו [א יט כ]: "**אם תאבו ושמעתם** טוב הארץ תאכלו" וכתיב נמי "**ואם תמאנו ומריתם** חרב תאכלו".

אלא לרבי חנינא בן גמליאל הסובר: מכלל הן אתה שומע לאו, **למה לי** כפילא דקרא?! ומשנינן: **אצטריך** לאמרו!

כי **סלקא דעתך אמינא**: **אם תאבו - טובה** תבוא, **ואם תמאנו לא טובה ולא רעה**.

קא משמע לן אם ימאנו לשמוע בקול ה', רעה תבא אליהם.

דף סב.

ושאלינן: **מאי** (תחילת העמוד) "**חרב תאכלו**", דמשמע תהיו שבעים מאכילת חרב!?[2538] **אמר** [פירש] **רבא**: **מילחא גללניתא** [מלח גס], **נהמא דשערי אקושא** [פת שעורים קשה], **ובצלים**.

דהא **אמר מר**: **פת פורני** [פת גדולה אפויה בתנור גדול[2540]] **חריבה במלח**, **ובצלים**,[2539] קשים **לבריאות** ה**גוף כמו חרבות**. וזהו שאמר הכתוב "חרב תאכלו", כי עונשם יהיה לאכול מאכלים שקשים לגוף כמו חרב.

אשה שקינא לה בעלה, ואמר לה: "אל תסתרי עם פלוני", והיא עברה על דבריו ונסתרה, מעלה אותה בעלה אל בית המקדש, ושם משקה אותה הכהן מים שנמחקה בהן "מגילת סוטה"; אם אכן נטמאה האשה, ממיתים מים אלו את הסוטה, ואם טהורה היא, אין המים מזיקים לה, ומותרת היא לחזור לבעלה.

בשלמא לרבי חנינא בן גמליאל, **היינו** [אתי שפיר] **דכתיב** [במדבר ה יט]: "והשביע אותה הכהן, ואמר אל האשה, **אם לא שכב איש אותך**".

[2537] אף על פי שהקושיא והתירוץ אודות "אם בחוקותי תלכו" דומים למה שהקשו ותירצו לעיל אודות "אם תיטיב שאת", בכל זאת הפסיקה הגמרא ביניהם בענין שבועת אליעזר ואברהם, היות והיה עדיף לבעל הגמרא ללכת לפי סדר המקראות. [וראה ב"עצמות יוסף" שפירש טעם מדוע הגמרא חזרה כמה פעמים על אותה קושיא ואותו תירוץ].

[2538] כי לפי פשוטו של מקרא "חרב תאכלו" היינו לשון מיתה בחרב [כמו "וחרבי תאכל בשר" - דברים לב מב] אם כן הוה ליה למימר בחרב תאכלו. [ראה ברד"ק].

[2539] בעירובין כט ב אמרו: תנו רבנן לא יאכל אדם בצל מפני נחש [ארס, שרף הבצל - רש"י] שבו, ומעשה ברבי חנינא שאכל חצי בצל וחצי נחש שבו, וחלה ונטה למות, ובקשו חביריו רחמים עליו וחיה, מפני שהשעה צריכה לו.

[2540] על פי פסחים לא ב, ביצה לד א.

"**ואם לא שטית טומאה תחת אישך הנקי** ממי המרים המאררים האלה". ולא כפל ואמר: " ואם שכב לא הנקי", כי, מכלל ברכה אתה שומע קללה. [2541] **אלא לרבי מאיר** הסובר: "תנאי כפול" בעינן ומכלל הן אין אתה שומע לאו, "ואם שכב **חנקי** [תתחנקי] **מיבעי ליה**!?

אמר [תירץ] **רבי תנחום**: בפסוק מרומזת גם הקללה, כי **הנקי** בכתיב חסר [בלא יו"ד] **כתיב**, ומשמעו כמו "חינקי".

וכך מתפרש התנאי: "אם לא שטית - הנקי". מלשון טהרה ונקיון כמו ה"קרי" של תיבה זו; וכן "הנקי [כמו חינקי] - ואת כי שטית" [אם שטית], [2542] כי אנו מפרשים את התנאי של השבועה הראשונה, על פי הסמיכות ללשון שבועת האלה שמוזכרת בפסוקים הבאים.

והשתא מקשינן לדברי רבי חנינא: כי, **בשלמא לרבי מאיר, היינו דכתיב**: "**הנקי**", דמשמע לשון נקיון וטהרה, ומשמע לשון עונש וחניקה, כמו שנתבאר.

כי לפי רבי מאיר, צריך לכפול את התנאי, ומכלל הן אין אתה שומע לאו.

אלא לרבי חנינא בן גמליאל, למה לי למיכתב דוקא "הנקי", דמשמע נמי "חינקי", לכתוב רחמנא "תחיה", או לשון אחרת, שמשמעה ברכה אם לא נטמאה!?

ומשנינן: **אצטריך** למיכתב "הנקי" דמשמע "חינקי", כי, אם לא היה הכתוב רומז את עונשה, **סלקא דעתא אמינא**: **אם לא שכב איש** אותך - **הנקי**, **ואם שכב לא הנקי ולא חנקי** כלומר, לא תקבלי עונש, **אלא איסורא בעלמא** היא עשתה ואינה נענשת.

[2541] ואף שנאמר בסמוך [פסוק כ]: "ואת כי שטית תחת אישך וכי נטמאת, ויתן איש בך את שכבתו מבלעדי אישך", והרי כפל הכתוב את התנאי, ומאי קשיא אליבא דרבי מאיר!? תשובה לדבר: מקרא זה אינו סיומה של השבועה הראשונה [בפסוק יט] אלא מחובר הוא עם שבועת האלה הכתובה למטה [פסוקים כא, כב]: "והשביע הכהן את האשה בשבועת האלה, ואמר הכהן לאשה יתן ה' אותך לאלה ולשבועה בתוך עמך בתת ה' את ירכך נופלת ואת בטנך צבה. ובאו המים המאררים האלה במעיך לצבות בטן ולנפיל ירך, ואמרה האשה אמן אמן". נמצא, בשבועה ראשונה לא נתפרשה קללה אלא מכלל ברכה - רש"י.

[2542] א. יש לשאול: הרי לפי זה נמצא לאו קודם להן שהרי מתחילה אמר הכהן "אם לא שכב" ואחר כך אמר לה [חינקי] "ואת כי שטית", והרי לדעת רבי מאיר צריך להיות הן קודם ללאו דומיא דתנאי בני גד ובני ראובן!? [תוספות רא"ש] יש לומר: "אם לא שכב" נחשב "הן" שמה שאנו רוצים שתעשה חשוב הן דומיא דאם יעברו, שאנו רוצים שיעברו, ואם לא יעברו יפסידו, כך אנו רוצים שיתקיימו דבריה שלא שכב איש אותה וזהו הן, ואם שכב תפסיד וזהו לאו - תוספות. [וראה בזה ב"משנה למלך" אישות ו א ב"פני יהושע" וב"גליון מהרש"א" על הקדמת הט"ז ליורה דעה]. וברמב"ן כתב: ולפי דעתי אין צורך לדברים הללו, שאין זה תנאי כדי שיהא צריך להן קודם ללאו שהוא גזירת הכתוב בתנאים, אבל היא אלה ושבועה שאינה ממין התנאים כלל, ולא דימו אותם אלא לענין כפל בלבד. שכיון שאמר רבי מאיר אין אומרים מכלל לאו אתה שומע הן, בכל דבר ראוי לומר כן, אבל שאר דיני התנאים לא שייכי הכא כלל, וראה מה שהובא לעיל סא א הערה 15 ב בשם "קובץ שיעורים". ב. עוד הקשו תוספות [לשיטתם שגם שבועה זו צריכה להאמר על פי "משפטי התנאים"]: לדברי רש"י שהכהן היה אומר לה חינקי ואת כי שטית נמצא שקדם מעשה לתנאי, ואין כאן תנאי!? לפיכך, פירשו תוספות: אכן, "חינקי" שאמר הכתוב בא לרמז גם "חינקי", אבל לא נאמר בתורה לשון התנאי שאמר הכהן לאשה, כי "ואת כי שטית" אינו אלא תחילת שבועת האלה, ואינו משמש גם כהמשך לשבועה הראשונה, והכהן היה אומר לה: "ואם שכב חינקי".

קא משמע לן, אם שכב - חנקי.

מי שנטמא במת אינו נטהר עד שיזו עליו "מי חטאת" [מים שעירבו בהם אפר "פרה אדומה"] ביום השלישי לטומאתו וביום השביעי, עניין הזאות אלו נכתב בפרשת חוקת כמה וכמה פעמים, ולהלן יתבאר לשם מה הוצרך הכתוב לכפול את דבריו.

בשלמא לרבי מאיר הסובר: "מכלל הן אין אתה שומע לאו" **היינו** [אתי שפיר] **דכתיב** [במדבר יט יב]: "**הוא יתחטא בו** [במי חטאת] **ביום השלישי וביום השביעי יטהר, ואם לא יתחטא** ביום השלישי וביום השביעי לא יטהר".

כי, לפי רבי מאיר צריך לכפול ולכתוב את שני הצדדים, [2543] **אלא לרבי חנינא בן גמליאל** תיקשי: **למה לי** למיכתב "ואם לא יתחטא" הא "מכלל הן אתה שומע לאו"!? ומשנינן: **אצטריך** למיכתב, "אם לא יתחטא ביום השלישי וביום השביעי לא יטהר" ולא די בפסוק הראשון.

כי בלא מקרא זה, **סלקא דעתך אמינא**: **מצות הזאה** לכתחילה, היא **בשלישי ובשביעי, והיכא דעבד בחד מינייהו עבד**, כלומר, אם היזו עליו באחד משני הימים, או בשלישי או בשביעי, הרי הוא טהור. [2544]

קא משמע לן, שתי ההזאות, בשלישי ובשביעי, מעכבות הן, ואם חיסר אחת מהן, לא נטהר.

עתה שבה הגמרא לפרש את כפילות הפסוקים, אליבא דכולי עלמא.

כי, אחרי שנכתבה מצות הזאה בשלישי ובשביעי, וחזר הכתוב ללמד ששתי ההזאות מעכבות, אם כן, תיקשי: "**והזה הטהור על הטמא ביום השלישי וביום השביעי**" [שם פסוק יט] **למה לי**, מה הוצרך הכתוב לחזור ולאמר!?

[2543] א. הקשו התוספות: אפילו לרבי מאיר, למה הוצרך הכתוב לכפול את דבריו!? והלא בהרבה מקומות נאמר "ורחץ במים וטהר" ולא הוצרך לומר ואם לא ירחץ לא יטהר!? ותירצו: לא דמי דאמנם מילתא דפשיטא הוא שאם לא עשה כמו שציוה הקדוש ברוך הוא לא יצא, אבל הכא לשון "הוא יתחטא" משמע לשון תנאי כמו "אם יתחטא" לכך הוצרך לכפלו. ב. הקשו הראשונים: הרי בשבועות לו א אמרו שב"איסורא" מודה רבי מאיר שמכלל הן אתה שומע לאו, ורק בממונא סובר רבי מאיר מכלל הן אי אתה שומע לאו. [וסוטה הוי איסורא דאית ביה ממונא - גביית כתובה, לפיכך, מכלל הן אי אתה שומע לאו.] אם כן תיקשי: לענין טהרה מטומאת מת למה ששתי ההזאות לכפול את תנאו הלא איסורא הוא ולא ממונא!? ובתוספות [שבועות לו ב ד"ה ה"ג] תירצו דוהוא יתחטא נמי שייך לענין ממון כגון אם יגע בתרומה לאחר שנטמא. ובריטב"א כאן כתב בשם הרב רבי פנחס הלוי שדוקא במקום אזהרת איסור כגון: "יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבואכם אל אהל מועד ולא תמותו" [ויקרא י ט] דכיון דהוי אזהרת איסור לא הוצרך לכפול ולומר: ואם תשתו תמותו. דכיון דאמר לא תעביד **ולא תענש**, ממילא משמע דאי עביד מיענש, אבל שלא במקום אזהרת איסור, אפילו באיסורא גרידא לית לן מכלל לאו אתה שומע הן. וראה עוד ברמב"ן ב"שיטה לא נודע למי" וב"שער המלך" אישות ו ב.

[2544] כי לשון הכתוב "הוא יתחטא בו" אפשר לפרש בלשון ציווי ולא בלשון תנאי - רש"י. [ואכן, אם לא היזו עליו כלל, פשיטא שאינו נטהר, כמו שנתבאר בהערה הקודמת, אבל עדיין היה מקום לטעות ולומר שבדיעבד סגי בהזאה אחת בשלישי או בשביעי, וראה ברש"ש.]

ומשנינן: **אצטריך**, כי אם לא היה נאמר פסוק זה **סלקא דעתך אמינא**: מה שנאמר: "**שלישי**" בא **למעוטי** שלא יזו עליו הזאה ראשונה, ביום **השני** לטומאתו.
וכן, מה שנאמר: "**שביעי**" בא **למעוטי** שלא יזו עליו הזאה שניה, ביום **ששי** לטומאתו.
משום **דאם** יקדימו את ההזאות, הרי **קא ממעט בימי הטהרה**. [2545] **אבל היכא דעבד** [שהיזו עליו] **בשלישי ובשמיני**, **דקא מפיש** [מרבה] **בימי הטהרה**, [2546] **אימא**: **שפיר דמי** וטהור הוא.
קא משמע לן, שלישי ושביעי דוקא אמרה תורה, שיש בין הזאה להזאה ארבעה ימים, [2547] אבל שלישי ושמיני שיש ביניהם חמישה ימים, אינו נטהר, [2548] וצריך לחזור ולהזות "הזאת שניה", כשיעברו ארבעה ימים אחרי שהיזו עליו ביום השמיני.
ושאלינן: ומה שמוסיף הפסוק שהוזכר לעיל ומסיים: "**וחטאו ביום השביעי**" **למה לי** לחזור ולכותבו.
ומשנינן: **אצטריך** לאומרו, כי אם לא כן, **סלקא דעתך אמינא**: מה שהצריך הכתוב שתי הזאות, **הני מילי לקדשים** שדינם חמור, **אבל לתרומה** יש לומר: **בחד** הזאה **נמי סגיא** [די בהזאה אחת].
קא משמע לן, אף בכדי להטהר לתרומה, צריכים שתי הזאות.

מתניתין:

המקדש את האשה ואמר אחר כך: "**כסבור הייתי** בשעת קידושין **שהיא כהנת**, [בת כהן] ועל מנת שהיא כהנת קידשתיה, **והרי היא לויה**, ובבת לוי איני חפץ".

[2545] כלומר ההזאות נעשו קודם זמנם, כאשר עדין לא התרחק כל צרכו מיום מגע הטומאה - על פי רש"י, ראה בהערה הבאה.

[2546] דקא מפיש בימי **טומאה**: כלומר שמאריך עליו בימי טומאה. רש"י גריס דקא מפיש בימי טהרה והכל אחד - תוספות הרא"ש. מלשון תוספות הרא"ש משמע שמה **ששהה בטומאה** זמן ממושך הוא סיבה לכך שתהיה אפשרות לטהר אותו, אמנם רש"י כתב: מרחיק והולך מיום מגע הטומאה. כלומר על ידי שהוא **רחוק מזמן מגעו** נקלשת טומאתו וראוי הוא לטהרה.

[2547] אבל אם היזו עליו ברביעי ובשמיני, בחמישי ובתשיעי, הרי זה טהור היות והיו בין הזאה להזאה ארבעה ימים - רש"י. [וביומא ח א איכא פלוגתא האם לכתחילה צריך להזות מיד בשלישי ובשביעי או שמותר לאחר את הזאות].

[2548] כתב הרמב"ם [פרה אדומה יא ב]: מי שהוזה עליו בשלישי ולא הוזה עליו בשביעי ושהה כמה ים טובל בכל עת שירצה:. ומזין עליו. והראב"ד השיג עליו: אינו כן בגמרא דקידושין לעולם מונה שלישי ושביעי. כלומר, הראב"ד הקשה על הרמב"ם שמן הסוגיא מבואר דשלישי ושביעי לעיכובא, כלומר חייבים להיות דווקא ארבעה ימים בין הזאה להזאה. ובכסף משנה תירץ שהרמב"ם גרס **אבל היכא דעבד ברביעי ובשמיני** אימא שפיר דמי, קא משמע לן. [ראה ברש"י ובתוספות יומא ח ב] כלומר, סלקא דעתין שיוכל לאחר את ההזאות ולהזות ברביעי במקום בשלישי ובשמיני במקום בשביעי. וקא משמע לן שאסור לו לעשות כן היות ומצוה להקדים ולהזות מיד כאשר הגיע זמן ההזאה. לפי זה, אין מקור בגמרא לכך שההפרש של ארבעה ימים בין הזאה להזאה הוא לעיכובא. ובספרי זוטא [חוקת אות יב] מבואר להדיא שאפשר לדחות את ההזאה השניה. [וראה בילקוט שמעוני בפרשת חוקת שהעתיק את הספרי זוטא וגורס בסוגיא דקידושין כמו שכתב הכסף משנה.] וראה עוד במהרי"ט וב"שער המלך" יסודי התורה ו י בישוב דעת הרמב"ם.

וכן אם אמר: "כסבור הייתי בשעת קידושין שהיא **לויה**, ועל מנת כן קידשתיה, **והרי היא כהנת**, ובבת כהן איני חפץ".
וכן אם אמר: "כסבור הייתי שהיא **עניה**, **והרי היא עשירה**".
או שאמר: "כסבור הייתי שהיא **עשירה**, **והרי היא עניה**".
בכל אלו: **הרי זו מקודשת**, **מפני ש**היא **לא הטעת**ה אותו, אלא הוא הטעה את עצמו, והיות שלא פירש את התנאי בפיו, אין כאן תנאי, כי "דברים שבלב אינם דברים" [2549]
א. גוי או עבד כנעני המקדשים בת ישראל, וכן ישראל המקדש גויה או שפחה כנענית, אין הקידושין תופסים.
ב. אין קידושין תופסים באשת איש ולא באחות אשתו כל זמן שאשתו בחיים.
ג. תנא דמתניתין סובר: אין קידושין תופסים לאדם זר ביבמה שלא חלצה מן היבם. [2550]
גוי **האומר לאשה** יהודיה: "**הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר**".
או יהודי האומר לגויה: "הרי את מקודשת לי **לאחר שתתגיירי**".
וכן, עבד האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי **לאחר שאשתחרר** ואהיה בן חורין"
או בן חורין שאמר לשפחה: "הרי את מקודשת לי **לאחר שתשתחררי** ותהיי בת חורין".
וכן, האומר לאשת איש: "הרי את מקודשת לי **לאחר שימות בעליך** ותהיי מותרת לכל אדם"
או שאמר לאחות אשתו: "הרי את מקודשת לי **לאחר שתמות** אשתי שהיא **אחותיך** ותהיי מותרת לי".
וכן, האומר ליבמה: "הרי את מקודשת לי **לאחר שיחלוץ ליך יבמיך** ותהיי מותרת לשוק. "
בכל אלו: **אינה מקודשת**, היות ואי אפשר לקידושין שיחולו עכשיו, הרי קידושין אלו ב"דבר שלא בא לעולם" הן, ואינם קידושין.

[2549] א. כדאיתא לעיל מט ב. ודוקא אם לא הטעתה אותו, אבל אם היא הטעתה אותו, אינה מקודשת ואף על פי שלא כפל את תנאו, כי דוקא מי שעושה תנאי, אם אינו כופל את תנאו יש במשמע שבכל ענין יהיה המעשה קיים, אבל מי שגילה דעתו שעל דעת כך הוא עושה הרי הוא כאילו התנה וכפל - ר"ן. [ותירץ בזה מדוע נשנית משנה זו דוקא כאן בסמוך לדין "תנאי כפול" ולא לעיל מט ב. וסיים הר"ן: או שמא לרבי חנינא בלחוד תנא הכי, כי לרבי מאיר גם כאן צריך לכפול תנאו.] וראה במהרי"ט. וב"קובץ שיעורים" לבבא בתרא דף קלב. ב. ב"מרומי שדה" דייק מרש"י שאין כאן חסרון בנאמנותו לומר כסבור הייתי שהיא כהנת, ורק משום "דברים שבלב" אין כאן תנאי, ראה שם.

[2550] היות ו"יבמה לשוק" היא מחייבי לאוין וסובר התנא כרבי עקיבא [יבמות צב א] שאין קידושין תופסין בחייבי לאוין או משום דכתיב [דברים כה ה]: "לא **תהיה** אשת המת החוצה לאיש זר", דמשמע, לא תהיה בה הוית קידושין - רשב"א.

וכן, **האומר לחבירו**: **אם ילדה** [אם תלד] **אשתך נקבה**, **הרי** בתך **זו מקודשת לי**" כאשר תולד **אינה מקודשת**, כי אי אפשר לקדש עובר, ואף לא לקדש אותה עכשיו, על מנת שיחולו הקידושין כאשר תבא לעולם.

גמרא:

א. תבואה שהיא מחוברת לקרקע, אינה חייבת בתרומות ומעשרות, ואף אי אפשר להפריש אותה לתרומה או מעשר, על תבואה התלושה מן הקרקע.

ב. אי אפשר להפריש תרומות ומעשרות, מדבר הפטור על דבר שמחוייב בתרומות ומעשרות, וכן אי אפשר להפריש, מדבר המחוייב על מה שפטור מתרומות ומעשרות.

תנן התם [תרומות פרק א' משנה ה]: **אין תורמין** [מפרישים תרומה] **מן התלוש** שהוא מחוייב בתרומות ומעשרות **על המחובר** שהוא פטור מתרומות ומעשרות,[2551] **ואם תרם**, אף בדיעבד, **אין תרומתו תרומה**.[2552]

בעא [שאל] **מיניה רב אסי מרבי יוחנן**: כאשר **אמר**: "**פירות ערוגה זו**, שהם **תלושים** וחייבים בתרומות ומעשרות, **יהיו תרומה על פירות ערוגה זו** שעתה הם **מחוברים**, ופטורים מתרומות ומעשרות ורוצה אני שתחול ההפרשה בשעה שיתלשו פירות אלו", ואחר כך נתלשו אותם פירות, מהו דין הפרשה זו?

וכן, אם אמר: "**פירות ערוגה זו**,[2553] שעתה הם **מחוברים** ופטורים, **יהיו תרומה**, **על פירות ערוגה זו** שעתה הם **תלושים**, וחייבים בתרומות ומעשרות, ורוצה אני שלא תחול ההפרשה על המחוברים זו עתה, אלא רק **לכשיתלשו**, **ואחר** כך **נתלשו** אותם פירות, **מהו** דינם?[2554] כי יש לומר: היות ועכשיו אינם תלושים, ופטורים מתרומות ומעשרות, אם כן, הרי הוא כמקדיש דבר שלא בא לעולם.

[2551] דכתיב [דברים יח ד]: "ראשית דגנך תירושך ויצהרך:. תתן לו" ו"דגנך" משמע **מידי דמידגן ונאסף בכרי** - רש"י. ובתוספות הקשו: לפי זה, אם יפריש תרומות או מעשרות בתלוש, קודם שמירח ואסף את התבואה בכרי, לא תחול הפרשתו, והרי מוכח מכמה מקומות שהפרשתו הפרשה היא!? [ראה מה שתירץ הריטב"א על פי מה שביאר בכוונת רש"י.] וכתבו התוספות: לכן נראה לר"י דהא דמחובר פטור נפקא לן מדכתיב [במדבר יח כו]: "והרמותם ממנו תרומת ה'" ודריש בספרי: "ממנו" ולא מן המחובר [דהא קרא בתלוש מיירי כדכתיב ברישא: "כי תקחו מאת בני ישראל" ולקיחה בתלוש משמע - תוספות הרא"ש. וראה עוד בפירוש הרע"ב תרומות א ה וב"תורת אבירים" אות טז.] וכתבו התוספות שדרשא זו "ממנו" ולא מן המחובר, לענין עיכובא נאמרה, כי לענין שלא יפריש לכתחילה, כבר ידענו מדכתיב "דגנך" וכל שהוא קודם מירוח בכרי אין להפריש ממנו לכתחילה. וראה ברשב"א לעיל מו ב ד"ה אדם יודע שנסתפק אם אכן אסור לכתחילה להפריש קודם מירוח, או ש"דגנך" בא ללמד שאין חיוב להפריש קודם מירוח ומותר לאכול לפני כן, אבל אם ירצה רשאי הוא להפריש קודם מירוח.

[2552] והרי ה"תלוש" טבל כמות שהיה, ואף אם נתנו לכהן, יכול הכהן להפריש עליו מפירות טבל אחרים, ויהיה מה שבידו "חולין מתוקנים". וכשיתלש ה"מחובר" יעשה טבל ויהיה צריך להפריש עליו תרומות ומעשרות.

[2553] ברמב"ם [תרומות ה ט] מבואר שהפירות הביאו שליש, אך הריטב"א כתב הפירות מבושלים ואינם מחוסרים אלא תלישה, ראה שם ציון 300].

[2554] ב"גליון הש"ס" כתב דהוא הדין אם אמר פירות ערוגה זו לכשיתלשו יהיו תרומה על פירות ערוגה זו לכשיתלשו, וכן כתב הגר"א ביורה דעה שכז א, וראה עוד במהר"י קורקוס על רמב"ם תרומות ה ט ד"ה ואפשר עוד.

או נאמר: היות ואינו רוצה שתחול ההפרשה עכשיו, אלא רק לכשיתלשו הפירות, [2555] ומכיון שבידו לתלוש את הפירות, הרי הם כתלושים, ויוכל להפרישם לכשיתלשו.

אמר ליה רבי יוחנן: יכול הוא להפריש, ואף על פי שצריך לעשות מעשה - תלישת הפירות מן הקרקע, אינו כדבר שלא בא לעולם, כי, **כל** דבר **שבידו** לעשות, **לאו כמחוסר מעשה דמי** [אינו נחשב כמחוסר מעשה]. [2556]

איתיביה רב אסי לרבי יוחנן: **האומר לאשה**: "**הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר**", או שאמר "**לאחר שתתגיירי**", או "**לאחר שאשתחרר**" או "**לאחר שתשתחררי**", או "**לאחר שימות בעליך**", או "**לאחר שתמות אחותיך**", או "**לאחר שיחלוץ ליך יבמיך**": **אינה מקודשת**.

ובשלמא כולהו [כל המקרים] **לאו בידו** הוא, שהרי, אין בידו לשחרר את עצמו, או את המקודשת לו, ואי אפשר לו להרוג את בעל האשה, או אחותה, ואינו יכול לחלוץ לה. [2557]

אלא גר הרי **הוי בידו**, שהרי בידו לגייר את עצמו, ואם כדבריך שאתה סובר: כל דבר שבידו לאו כמחוסר מעשה הוא, אם כן, גר וגיורת אינם "דבר שלא בא לעולם", ולמה אין קידושיהם קידושין!? [2558]

ומשנינן: **גר נמי לאו בידו** להתגייר הוא.

דאמר רבי חייא בר אבא אמר [בשם] **רבי יוחנן**:

[2555]כתב רש"י ד"ה ונתלשו מהו: שתהא תרומה למפרע. וכתב הרש"ש שאין כוונת רש"י שהתרומה תחיל למפרע משעת אמירתו, דהא לא שייך תרומה במחובר, אלא הכוונה שעל ידי דיבורו דלמפרע יהא חל עתה כשנתלשו שם תרומה. וראה במהרי"ט אלגזי חלה כב א, ב"דרכי דוד" וב"מערכת הקנינים" סימן ב.

[2556]א. בטעם הדבר שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם כתב הגר"ח [בענין מודר ומושבע מפי אחרים ד"ה והנה עיקר]: דעל דבר שלא בא לעולם **לא הוי בעלים**, ואין לו דין הקנאה וראה ב"קובץ שיעורים" [בבא בתרא אות רעו] שכן משמע בכתובות נט ב. וב"נמוקי יוסף" בבבא מציעא סו ב ד"ה התם זביני הכא הלואה כתב שמפני שלא באו עדיין הפירות בעולם לא מהני משום **דלא סמכה דעתיה** [וב"קובץ שיעורים" שם כתב דכן משמע בבבא מציעא טז וראה ב"נודע ביהודה" תנינא אבן העזר נד יב וב"שיטה מקובצת" בבא בתרא קמב ב ד"ה הואיל בשם תוספות הרא"ש] ובשלמא אם החסרון ב"דבר שלא בא לעולם" הוא מצד הסמיכות דעת, יש לומר היות והוא בידו ואינו מחוסר מעשה - גמר ומקנה, אבל אם החסרון מצד אינו בעלים על ההקנאה, חידוש הוא לומר שעל ידי הוא "בידו" נחשב מעתה כבעלים על הדבר. ב. ב"קובץ הערות" [סח ב] כתב שתוספות ביבמות [צג א ד"ה מייתי] סוברים ש"בידו" היינו מה **שמצד הדין** יש בכוחו לעשות, אבל לדעת רבינו יואל [הובאו דבריו ברא"ש פרק עשרה יוחסין טז] צריך שיהיה בידו לעשותו כך **בפועל**, וראה בהערה הבאה.

[2557]אין להוכיח מכאן ש"בידו" היינו שמצד הדין בכוחו לעשות, כי יש לומר: כאשר מצד הדין אסור עליו לעשות, נחשב הדבר כמו שבפועל אינו בידו. [ראה בפירוש רש"י דברים יב יז] וראה בהערות בעמוד ב.

[2558]בשיעורי רבי שמואל [קידושין יז ב אות רסב] כתב שגוי ועבד מופקעים מעשיית מעשה קידושין. ואף על פי כן שייך שגוי יקדש אשה "לאחר שאתגייר", כי אין הגוי מופקע אלא מעשיית מעשה שיהיה בכוחו לפעול עכשיו, אבל כשמקדש אשה לאחר שאתגייר הרי כל כח המעשה הוא רק לפעול אחר כך ועתה הוא רק מכין מעשה שיפעל אחר כך כשיהיה ישראל. [והוי כאילו כח המעשה חל רק אחר כך, ועל כן בעינן שיהיה המעשה קיים בשעת חלותו, וראה שם שתמה איך מועיל בגוי "לאחר שאתגייר מעכשיו".]

דף סב:

א. גוי שבא להתגייר, צריך למול אותו ולהטבילו לשם יהדות, וכן צריך הוא לקבל על עצמו את קיום כל המצוות.

ב. בשעת הגירות, מודיעים למתגייר מקצת מן המצות הקלות ומקצת מן המצות החמורות.

גר צריך שלשה ישראלים [2560] שיטבילו אותו ויודיעו לו מקצת מצות קלות וחמורות. [2559] **ומאי טעמא**, צריך הוא שלשה? כי **משפט כתיב ביה** [לענין גירות] [2561] והרי הוא **כמו דין**, ודין צריך שלשה. [2562]

והיות שצריך הוא שלשה שיזדקקו לו ויטפלו בגירותו, נמצא, שאין "בידו" להתגייר, כי, **מי יימר דמזדקקו ליה הני** [2563] **תלתא**, אולי לא ירצו השלושה לטפל בגירותו.

והיות שאין "בידו" להתגייר, נמצא, שקידושין לאחר הגירות, הם קידושין של "דבר שלא בא לעולם", ואינם קידושין.

מתקיף לה [הקשה] **רבי אבא בר ממל**: אם כדברי רבי יוחנן האומר: כל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי, **אלא מעתה** [אם כן] **הנותן פרוטה לשפחתו** [2564] **ואמר** לה: "**הרי**

[2559] א. רש"י. ובתוספות כתבו שמדין תורה אין צריך לטבול בפני שלושה, ורק לקבלת המצות צריך שלשה. [תוספות הוכיחו את שיטתם ממה שאמרו ביבמות מז ב, ראה שם בתוספות ד"ה מי דכל שטבילתו מפורסמת לכל נחשב כמו שטבל בפני שלשה]. וב"נמוקי יוסף" ביבמות מה ב כתב שגם הטבילה צריכה להיות בפני שלשה, כי גירות "משפט" היא, ומי שמל ולא טבל כאילו לא מל, ומשמע מדבריו, דהמילה עצמה פשיטא שצריכה להיות בפני שלשה. [וב"שלטי גבורים" שם בשם ריא"ז סובר להיפך: טבילה בפני שלשה דוקא ומילה לא, וראה ב"אחיעזר" ג כז ד"ה וע"ד.] ב. ב"שיטה לא נודע למי" כתב: ולמאי דכתב הגאון רבי יצחק ז"ל [הרי"ף] בפרק החולץ דלכתחילה צריך שלשה [ולא לעיכובא] נמי לאו בידו מיקרי, דמסתמא לא יתגייר אלא כהלכה וכמו שראוי לעשות לכתחילה, הלכך איכא למימר מי יימר דמזדקקי ליה בי דינא, ממורי נר"ו וצריך עיון. כלומר, לדעת הרי"ף: בשום חלק מן הגירות אין מעכב שיהיו שלשה דיינים, ואף על פי כן לא חשיב "בידו".

[2560] ואין צורך שיהיו מומחים, אלא כל ישראל ראויים לכך אם יכולים הם להודיעו מקצת מצות.

[2561] רש"י כתב שהכוונה למה שנאמר בפרשת אמור [ויקרא כד כב]: "משפט אחד יהיה לכם כגר כאזרח" ובתוספות ביבמות מו ב ד"ה משפט כתבו שכוונת הגמרא למה שכתוב בדברים [א טז]: "**ושפטתם** צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו" [ופירש רש"י יבמות מז א: מדכתיב "גרו" אצל "ושפטתם" מכאן אמר רבי יהודה גר בעי בית דין, וראה ב"תורה תמימה" על פסוק זה] אי נמי "משפט אחד יהיה לכם ולגר" [במדבר טו טז]. וראה בפירוש המלבי"ם פרשת ויקרא אות קצא.

[2562] כדילפינן בסנהדרין ג ב. ואף שבכל "משפט" צריכים הדיינים להיות מומחין וסמוכין ובזמן הזה בטלה ה"סמיכה", מכל מקום לענין גירות סגי בשלשה הדיוטות, היות והם פועלים בשליחותם של הדיינים המומחין - תוספות [ראה ברמב"ן יבמות מו ב ש"שליחותיהו דמומחין" אפשר שהוא דין תורה.] והרמב"ן [שם] כתב דהא דבעינן שלשה הלכתא גמירי לה, ומה שאמרו דמשפט כתיב ביה הוא אסמכתא, וההלכתא הצריכה שלשה ולא הצריכה מומחים.

[2563] כתב הרש"ש: מה שאמרו מי יימר דמזדקקי ליה **הני** תלתא, הוא משום דאף דלא בעי מומחים, מכל מקום בעי חכמים שידעו להודיעו מקצת מצות, לכן לקמן גבי גט לא אמרו מי יימר דמזדקקו ליה עדים משום דלעדים רובן כשירים [וב"שיטה לא נודע למי" חילק בין היכא דבעינן שלשה לבין היכא דסגי בשנים.]

[2564] יש לשאול: איך היא זוכה בכסף הקידושין, הא אין עבד זוכה במתנה שקיבל מרבו [כמבואר בריטב"א לעיל כג ב ד"ה דכולי עלמא]!? יש לומר: האדון אמר לשפחתו שתזכה בכסף לכשישחררנה, או דכסף קידושיה דאין

את מקודשת לי לאחר שאשתחרריך" [שאשחרר אותך], [2566] והרי "**בידו**" לשחררה. [2565] **הכי נמי דהוו קידושין** [וכי אכן קידושין הם]!? [2567]

ומשנינן: **הכי השתא** [וכי קושיא היא זו], הרי **התם** שאני, **דמעיקרא** היתה השפחה חשובה **כבהמה**, **והשתא** נשתחררה ויש לה **דעת אחרת**, והרי אין לך "מחוסר מעשה" גדול משינוי מהותי זה. [2568]

לרבה שייכות אליהם שאני מסתם מתנה. [ועוד משכחת לה שיוכל לקדש את שפחתו בקידושי כסף ורקד לפניה אי נמי בנתן לה אחר פרוטה עבור הרב]. - "חזון איש".

[2565]כתבו בתוספות דמקושיית הגמרא מוכח שאין עבד צריך קבלת מצות בשעה שהוא משתחרר ונעשה יהודי גמור, כי אם צריך הוא לקבל עליו מצות פעם נוספת, הרי קבלת מצות צריכה שלשה, ויכולה היתה הגמרא לתרץ כמו לעיל "מי יימר דמיזדקקי ליה הני תלתא". אך בתוספות ר"י הזקן כתב דיש לחלק בין גוי שיתכן ולא יזדקקו לו שלשה לגיירו, לבין ישראל שרוצה לשחרר שפחתו בודאי יזדקקו לו שלשה ובידו הוא. ב. עוד כתב הר"י הזקן [לפי השיטות שצריך שלשה בין לענין טבילה ובין לענין קבלת מצות] דלענין גר שצריך קבלת מצות מי אמר שימצא תלמידי חכמים הראוים להודעת המצות. אבל בעבד המשתחרר אף על פי שצריכים שלשה לטבילתו, הרי אין צריך שיהיו חכמים, ובידו הוא **שכל אדם ילך לשם דמצוה קעביד**. ומדבריו מבואר: א. טבילה בפני שלשה מעכבת בשחרור עבד. ב. מצוה להטביל את העבד המשתחרר. ויש לתמוה הא המשחרר עבדו עובר בעשה!? ואכן בריטב"א יבמות מח א כתב להוכיח דאף אם טבל בשעת שחרורו שלא בפני שלשה טבילתו טבילה, היות שטבל בפני בית דין כשנעשה עבד, כי אם בעי שלשה מה הקשתה הגמרא בסוגין, שמא לא יזדקקו לו בית דין כי המשחרר עבדו עובר בעשה!? וכתב שם המגיה בציון 291 שלדעת הריטב"א מדובר בטבילה קודם שמקבלת השפחה גט שחרור, על כן יש איסור בהטבלתה, ולדעת הר"י הזקן יש לומר שהוא סובר כמו שכתב הגר"ח [בספרו על הרמב"ם איסורי ביאה יג יב] שצריך לטבול אחרי קבלת הגט [למאן דאמר שטבילה מעכבת] וראה עוד מה שהאריך שם ובציון 290. ג. ברשב"א ובתוספות הרא"ש כתבו שטבילת עבד משוחר אינה מדין תורה אלא מדבריהם. [ויש להסתפק אם כוונתם לומר שנחשב "בידו" היות שאין צורך בטבילה זו מדין תורה, או שמסתבר לומר שאין צריך שלשה אם אין טבילה זו מדאורייתא.]

[2566]יש גורסים ששחרריך. ואף על פי שהמשחרר עבדו עובר בעשה ד"לעולם בהם תעבודו" [ניטין לח ב], בכל זאת נחשב "בידו" - הגהות הרד"ל. ולעיל הערה 2 ב. הובאו דברי ה"שיטה לא נודע למי", שאם צריך לעבור על דין "לכתחילה" אינו נחשב בידו, אך יש לחלק ולומר: התם שאני שהוא תלוי בדעת אחרים, והם לא יתרצו לעבור על דין דלכתחילה, אבל הכא הוא תלוי בדעת עצמו, ורוצה לשחרר אותה, הוה ליה "בידו", אף שאיסור יש בדבר. וב"קובץ הערות" [הובאו דבריו לעיל עמוד א] כתב בדעת תוספות ש"בידו" היינו שמצד הדין בכוחו לעשות זאת, אך יתכן שאף אם אינו עושה כהוגן נחשב "בידו". ומה אמרו לעיל עמוד א שאין בידו לקדש את אחות אשתו, כי אין בידו להורג את אשתו, רציחה שאני. ויש שתירצו את קושיית הרד"ל על פי מה שכתב הר"ן [ניטין לח ב] שאם עושה לצורך עצמו אינו עובר באיסור עשה ד"לעולם בהם תעבודו" והכא נמי הרי משחררה כדי לישא אותה לאשה.

[2567]הוה קים ליה בפשיטות דאינה מקודשת - "עצמות יוסף".

[2568]א. שכשנשתחררה היא ברייה אחרת שאין לה שום דמיון עם מה שהיתה תחילה - תוספות ר"י הזקן. וראה עוד ב"חזון איש" סימן קמח ד"ה ומ"מ י"ל. ב. ברש"י מבואר שהיות והויא ברייה אחרת על כן נחשב כ"מחוסר מעשה". וראה בשערי יושר [ו יז ד"ה ונראה לי] ו"קובץ ביאורים" [ניטין אות לח] ש"בידו" עושה כאילו הדבר ראוי עכשיו, אבל אם הדבר אינו נמצא כלל בעולם, אי אפשר להחשיבו כאילו בעולם על ידי שבידו להביאו לעולם. וה לשון הריטב"א: פירוש וכדבר שלא היה בעולם דמיא. ג. כתב הרשב"א: תירוץ זה מעיקרא בהמה השתא דעת אחרת מתרץ גם את הקושיא הראשונה לענין גר וגיורת, אי נמי לענין גר לא שייך לומר מעיקרא בהמה, דבעבד דוקא הוא דאיכא למימר הכי משום דאיתקש לבהמה דכתיב: "שבו לכם פה עם החמור" [בראשית כב ה] אבל גוי לא כדמשמע ביבמות כב א. וכתב ב"תורת אבירים" אות לד דלפי הטעם שהוי כמחוסר מעשה יש מקום לחלק בין עבד לגוי דלא הוי כבהמה, אבל לפי הטעם שהוי כדבר שלא היה בעולם גוי ועבד שוים. [ואכן, הריטב"א שכתב את הטעם של דבר שלא היה בעולם השוה בין גוי לעבד].

לפיכך, קודם השחרור נחשבת היא כדבר שלא בא לעולם, ואינה מקודשת לו, אף על פי שבידו לשחררה.

ומקשינן: **ואלא הא דאמר רבי אושעיא: הנותן פרוטה לאשתו, ואמר לה: "הרי את מקודשת לי לאחר שאגרשיך"** [נתן לה כסף קידושין, ורוצה הוא שיחולו הקידושין מיד אחרי שיגרש אותה], **אינה מקודשת** לו, אם גירשה.

וכי אטו **הכי נמי** דלרבי **יוחנן** נימא **דהוו קידושין** ואינם קידושין "בדבר שלא בא לעולם", היות ובידו לגרשה!?

ומשנינן: רבי יוחנן אינו חולק על רבי אושעיא, ואין אשה זו נחשבת כדבר שבא לעולם כי **נהי** [אמנם] **דבידו לגרשה**, וכי אטו **בידו לקדשה** אם יגרשנה, שמא לא תתרצה בקידושיו.[2569] ולא אמרינן כל שבידו לאו כמחוסר מעשה אלא במה שאין העושה תלוי בדעת אחרים.[2570] ושאלינן: לדבריך, שאי אפשר לקדש אשה, ואפילו את אשתו, לאחר גירושיה, אם כן **תפשוט** את ספיקו של רב אושעיא.

דבעי [הסתפק] **רב**[2571] **אושעיא: הנותן שתי פרוטות** בבת אחת **לאשה, באחת אמר לה: "התקדשי לי היום", ובאחת אמר לה: "התקדשי לי לאחר שאגרשיך"**, האם אכן תהיה מקודשת לו אחר שיגרשנה?

האם **תפשוט מינה** [ממה שאמרנו: אין בידו לקדשה אחר כך] **דלא הוו קידושין**.

ודחינן: מהכא לא תפשוט, כי יש לומר: **דלמא** [שמא] **כי היכי** [כמו] **דתפסי קידושין** אם יקדשנה **השתא, תפסי נמי** אם יקדשנה עכשיו, על הזמן **שלאחר כן**, אבל אם נתן פרוטה לאשתו, שאי אפשר לו לקדשה השתא, שמא אינה מקודשת אף אם מקדשנה לאחר שיגרשנה.[2572]

[2569] הקשה הרשב"א: והלא שניהם מרוצים עכשיו בכך, ובידּ שניהם הוא להתקדש, ואמאי נחשב מחוסר מעשה!? ותירץ: כיון שאינו בידו של אחד מהם, מחוסר מעשה הוא, שאף היא אם תרצה להתקדש לו אחרי שתתגרש, הלא אין בידה להתקדש לו בעל כרחו. אי נמי: שמא תשתנה דעתה אחרי הקידושין וראה בתוספות ר"י הזקן.

[2570] כתבו הראשונים: תירוץ זה עולה לכל השנויים במשנה, וכן הוא דרך התלמוד להקשות ולתרץ תירוץ שאינו מספיק אלא לאותה קושיא, כדי שיחזור ויקשה ויתרץ לבסוף תירוץ שהוא מספיק לכל הקושיות.

[2571] א. כך היא גירסת הגמרא לפנינו וכן בנדרים ל א, אך ברש"י כתוב תפשוט דבעי **רבי** אושעיא. ויש לשאול: מדוע שאלה הגמרא שיש לפשוט ספיקו של רבי אושעיא מדברי רבי יוחנן, הרי יש להקשות יותר: תיפשוט מדברי עצמו, שהרי לעיל אמר **רבי** אושעיא: הנותן פרוטה לאשתו ואמר לה הרי את מקודשת לי לאחר שאגרשיך אינה מקודשת!? וברשב"א כתב דלעיל גרסינן **רב** הושעיא ולא רבי. ב. וברמב"ן תירץ דמעיקרא קא סלקא דעתין טעמא דר' אושעיא משום דכיון דמחוסרת גירושין חשיבא כדבר שלא בא לעולם, אף על פי שבידו לגרשה, אם כן לא דמיא לבעיא דר' אושעיא דהשתא פנויה היא, אבל השתא דקאמר רבי יוחנן דלא חשיבא מחוסר מעשה היות ובידו לגרשה, ורק מחמת שאין בידו לקדשה, אם כן תפשוט הא דר' אושעיא.

[2572] ואם תאמר, מאי שנא מהאומר לאשה "הרי את מקודשת לי לאחר שלשים", דמקודשת היא!? יש לומר: הכא שאני שאינו רוצה שיחולו קידושין שניים עד שיעבור עליה זמן אחר שאינו ראוי לתפוס בו קידושין, אבל במקדש

תניא בברייתא **כותיה דרבי יוחנן**: **אין תורמין מן התלוש** המחוייב בתרומה, **על המחובר** הפטור, **ואם תרם אין תרומתו תרומה**.

כיצד? אם **אמר**: "**פירות ערוגה זו** שהם **תלושין**, **יהיו תרומה על פירות ערוגה זו** שהיא **מחוברת**"; או שאמר: "**פירות ערוגה זו** שהיא **מחוברת**, **יהיו תרומה על פירות ערוגה זו** שהם **תלושין**, **לא אמר כלום**, שאין תורמין מן הפטור על החיוב ולא מן החיוב על הפטור.

אבל, אם **אמר**: "תהיה ההפרשה חלה **לכשיתלשו** הפירות ויתחייבו בתרומות ומעשרות", **ונתלשו** הפירות. **דבריו קיימין**, כי בידו לתלוש, וכל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי.

אין הפירות חייבים בתרומות ומעשרות עד שיגיעו ל"עונת המעשרות".

איזו היא עונת המעשרות, משיגיעו הפירות לשלב שיוכלו לזרעם ויצמיחו.

בתבואה: "עונת המעשרות" היא כאשר תגיע התבואה לשליש בישולה.[2573]

יתר על כן [תוספת על דברי תנא קמא], **אמר רבי אליעזר בן יעקב**: **אפילו** אם אינו בידו, כלומר, לא רק אם **אמר**: "**פירות ערוגה זו** שהם **תלושין יהיו תרומה על פירות ערוגה זו** שעתה היא **מחוברת**", או, אם אמר: "**פירות ערוגה זו** שהיא **מחוברת יהיו תרומה על פירות ערוגה זו** שהן **תלושין** לכשיתלשו", ונתלשו דבריו קיימין.

אלא אפילו אם לא הביאו הפירות המחוברין שליש, ואין בידו לחייבם בתרומות ומעשרות, בכל זאת, אם אמר: "תחול התרומה **לכשיביאו** הפירות המחוברין **שליש ויתלשו**" ואחר כך **הביאו שליש ונתלשו, דבריו קיימין**.

כי רבי אליעזר בן יעקב סובר: אדם מקדיש ומקנה דבר שלא בא לעולם. לפיכך, יכול הוא להפריש תרומה מפירות שלא הביאו שליש, אף על פי שאין בידו להביאן לידי חיוב.

אמר [פירש] **רבה**: **לא אמר רבי אליעזר בן יעקב**: אדם מקנה ומפריש דבר שלא בא לעולם, **אלא** בערוגה של **שחת**, שאף על פי שלא הביאו הגרעינים שליש, על כל פנים שחת יש כאן, שראוי לקצור ולהאכיל לבהמה, ונמצא שיש כאן דבר הניכר וחשוב.

אבל באגם, והיא ערוגה, שיש בה צמחים רכים שלא גדלו אלא מעט, ואין במה שמבצבץ מן הקרקע, אלא כדי לכופף את ראשו, **לא** אמר רבי אליעזר בן יעקב, כי מודה הוא בדבר שאינו חשוב שאינו יכול להקנותו כשעדיין לא בא לעולם.

אשה "לאחר שלשים" בשעה שקידשה ראויה היתה לקידושין וכל אותו זמן של שלשים יום גם הוא ראוי לקידושין והלכך מקודשת היא - רשב"א.

[2573] שנאמר [ויקרא כה כא]: "ועשת את התבואה לשלש השנים" אל תיקרי לשלוש אלא לשליש [ראש השנה יג]. כלומר, "עשיית התבואה" היא כאשר הגיעה לשליש בישולה, וכתיב [דברים יד כב]: "עשר תעשר את כל תבואת זרעך" עד שתעשה "תבואה" [רמב"ם מעשר ב ג]

ורב יוסף חלק על רבה **ואמר**: רבי אליעזר בן יעקב סובר: אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, אף בדבר שאין לו כל כך חשיבות, לפיכך, **אפילו באגם** אמר רבי אליעזר בן יעקב: דבריו קיימין. [2574]

ושאלינן: **ומאי משמע, דהאי אגם לישנא דבוצלנא הוא**? כלומר, מנין ש"אגם" משמעותו תבואה שאפשר לכופף אותה ועדיין אינה "שחת" שהיא קשה ואינה מתכופפת? [2575]

אמר רבי אלעזר: דאמר קרא [ישעיה נח ה]: "**הלכוף כאגמון** [2576] **ראשו**", משמע ש"אגם" [מלשון אגמון] ראוי לכוף את ראשו.

ושאלינן: **כמאן** מהאמוראים **אזלא הא** מימרא דרבי חנינא [לקמן]?

דתנן: [2577] **האומר לחבירו**: "**אם ילדה אשתך נקבה**, תהיה בתך זו **מקודשת לי**", **לא אמר כלום**.

והיות [2578] שהלכה כרבי אליעזר בן יעקב, על כן **אמר רבי חנינא**: **לא שנו** במתניתין: לא אמר כלום, **אלא כשאין אשתו מעוברת**, ולא בא לעולם אפילו מקצתה של הבת המתקדשת.

אבל, אם היתה **אשתו מעוברת דבריו** של מקדש **קיימין**, היות ומקצתה בא לעולם.

והשתא, יש לשאול: **כמאן** [כמו מי] מן האמוראים [רבה ורב יוסף] נאמרה מימרא זו, האם לכולי עלמא היא, או רק אליבא דחד מינייהו?

ומפרשינן: לכולי עלמא היא, אלא שיש חילוק בין רבה ורב יוסף, באיזה שלב בעיבור נמצאת האשה, כדי שיתפסו הקידושין, אם תלד נקבה.

כי, **אי כרבה** סבירא ליה לרבי חנינא, אם כן, מתניתין מיירי **כשהוכר עוברה**, שכאשר הוכר עוברה, דבר הניכר וחשוב הוא, כמו שחת בתבואה.

[2574] אבל אם כלל לא בא לעולם מודה רב יוסף שאין אדם יכול להפריש עליו אליבא דרבי אליעזר בן יעקב, כמו שמבואר בהמשך הסוגיא.

[2575] על פי "נחלת משה". ראה בתוספות חולין נט ב ד"ה והרי: ומבוצלות לשון כפיפה כדאמר בקידושין פרק האומר מאי משמע דהאי אגם לישנא דבוצלנא הוא דכתיב הלכוף כאגמון ראשו. וברש"י משמע שלשון "בוצלנא" הוא תחילת גידול התבואה ראה בעירובין כט ב רש"י ד"ה דלא איבצל.

[2576] ב"אבן עזרא" וב"מצודת ציון" פירשו ש"אגמון" הוא כמו גומא - שם של צמח רך. וכן כתב הרד"ק [שם ט יג] וברש"י בישעיה כתב: אגמון הוא כמין מחט כפוף וצדין בו דגים.

[2577] כך נראית גירסת רש"י. וכתב ב"פני יהושע" דלא דק בלישנא דמתניתין וברשב"א גרס **דתניא**. ראה בדבריהם ובתוספות הרא"ש שנחלקו אם גוי קודם שנתגייר הוי כמו עובר או דגרע ממנו, שהרי בלאחר שאתגייר אינה מקודשת, ואם הוי כמו אשתו מעוברת, אם כן על כרחך משנתינו דלא כרבי אליעזר בן יעקב.

[2578] על פי רשב"א [וכן משמע מרש"י]. אלא שהרשב"א כתב דאמנם רבי חנינא סובר כרבי אליעזר בן יעקב ועל כן פירש את הברייתא כמותו, אבל אנן קיימא לן כרבנן ואין כאן קידושין אף על פי שהוכר העובר.

ואי כרב יוסף סבירא ליה לרבי חנינא, אם כן, סגי במה שבא מקצתה לעולם, ואין צריך דבר הניכר וחשוב, ועל כן, **אף על פי שלא הוכר עוברה** מקודשת היא, לדעת רבי אליעזר בן יעקב.

ואיכא דאמרי: בין רבה ובין רב יוסף סוברים: ב"אגם" מודה רבי אליעזר בן יעקב שאין אדם מפריש עליו, וב"שחת" עצמה נחלקו רבה ורב יוסף.

וכך **אמר רבה**: **לא אמר רבי אליעזר בן יעקב**: דבריו קיימין, **אלא בשחת דבי כיבשא** [של בית בעל], שדי לה במי גשמים, ואין חשש שתיפסד השחת ותתקלקל, לפיכך, נחשבת היא כמי שבאה לעולם, ויכול להפריש עליה.

אבל בשחת דבי שקיא [של בית השלחין], שצריכה השקאה, **לא** אמר רבי אליעזר בן יעקב, כי עשויה היא להפסד, אם לא ישקנה כראוי, הלכך, הרי היא כמו שלא באה כלל לעולם. [2579]

ורב יוסף חלק על רבה **ואמר**: **אפילו בשחת דבי שקיא** אמר רבי אליעזר בן יעקב.

ושאלינן: **כמאן** מן האמוראים [רבה ורב יוסף] **אזלא** [הולכת, מתאימה] **הא** מימרא דרבי חנינא דלקמן?

דתנן: **האומר לחבירו**: "**אם ילדה אשתך נקבה**, הרי בתך זו **מקודשת לי**" **לא אמר כלום**, **ואמר רבי חנינא**: **לא שנו** במתניתין שאינה מקודשת, **אלא שאין אשתו מעוברת**, **אבל אשתו מעוברת דבריו קיימים**.

והשתא יש לשאול: **כמאן** אזלא מימרא דרבי חנינא.

ומפרשינן: מימרא דרבי חנינא מיירי, **כשהוכר עוברה וכדברי הכל** היא, כי, גם לדעת רב יוסף: באגם לא חלה ההפרשה, ורק בשחת, שהוא דבר הניכר וחשוב, וכן באשה רק אם כבר הוכר עוברה הוו קידושין, ולא קודם לכן.

[2579] ולא סגי במה שבידו להשקות, כי על יצירת דבר חדש לא מהני בידו, כדלעיל גבי מעיקרא בהמה השתא דעת אחרת - "אילת השחר" וראה מה שנתבאר לעיל.

[2580] א. לאו משום דכולהו סבירא להו כי הדדי, דהאי לית ליה סברא דהאי, ומיהו בחדא שיטה הולכין, משום הכי לא קאמר אביי **אמרו דבר אחד**, כי אמרו דבר אחד משמעו דכולהו כי הדדי - רשב"ם בבא בתרא עח ב. ואף על פי גב דרבי מאיר ורבי אליעזר פליגו אהדדי, דלרבי מאיר אפילו בפירות שלא באו לעולם קנה ואילו לרבי אליעזר לא קנה אלא בשחת, מכל מקום **כולהו דלא כרבנן** - ריטב"א. אבל תוספות ותוספות הרא"ש כתבו שרבי מאיר ורבי אליעזר בן יעקב מודים זה לזה ויתכן הם גרסו בגמרא **אמרו דבר אחד** ראה בלשון תוספות. ב. הקשו בתוספות הרא"ש: תימה דבכל דוכתא אמרינן דלרבי מאיר אדם קונה פירות דקל לחבירו אף על פי שלא באו לעולם כלל ולא בעינן לא שחת ולא אגם, ואיך אמרינן דרבי מאיר ורבי אליעזר בן יעקב קיימי בחד שיטתא!? ויש לומר: שחת או אגם לענין תרומה הוי כפירות דקל שלא באו לעולם, דלענין קנין כשיבואו כל דהו לעולם יראו לקנין, אבל שחת או אגם לא יראו לתרומה עד הבאת שליש. וראה עוד במהרי"ט ובתוספות יבמות צג. [וברשב"א: שרבי מאיר ורבי אליעזר נחלקו בסברות הפוכות.] ג. כתב הר"ן: ויש מי שאומר דכשאמרו בלשון אמרו דבר אחד אפשר דהוי הלכתא כוותייהו, אבל היא דאמרינן רבי פלוני ורבי פלוני כולהו סבירא להו כי הכא, הויא "שיטה" שהיא קבלה

אמר אביי: [2581] **רבי אליעזר בן יעקב** וגם **רבי** וגם **רבי מאיר כולהו** [2580] [שלשתם] **סבירא להו**: **אדם מקנה דבר שלא בא** ביאה גמורה [2582] **לעולם**, ומפרש לה ואזיל:

א. **רבי אליעזר בן יעקב** סובר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם ביאה גמורה, **הא דאמרן** [מה שהזכרנו] לעיל: דבריו קיימין אף אם לא הביאו שליש.

ב. **רבי** נמי, סבירא ליה אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, **דתניא** בברייתא.

דף סג.

"**לא תסגיר עבד אל אדוניו**, אשר ינצל אליך מעם אדוניו" [דברים כג טז], **רבי אומר**: **בלוקח עבד על מנת לשחררו**, **הכתוב** הזה **מדבר**, שאם בא לבית דין להנצל מן הלוקח, הוזהרו בית הדין שלא יסגירוהו להשתעבד בו. [2583]

ושאלינן: **היכי דמי**, אי בשיחררו כבר, ובא להשתעבד בו, אמאי קרי ליה קרא "עבד"!? [2584]

ביד הגאונים דלית הלכתא כחד מינייהו. וראה בראשונים שכתבו דלית הלכתא כרבי אליעזר בן יעקב כיון שאביי העמיד את דבריו ב"שיטה" [כי הם גרסו: כולהו סבירא להו] אבל תוספות הביאו ראיה מיבמות צג דלית הלכתא כוותייהו [כי הם גרסו: אמרו דבר אחד].

[2581] בראשונים הובאה שיטה שאביי חולק על רבה ורב יוסף, כי הם סברו אליבא דרבי אליעזר בן יעקב שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם ובשחת או אגם וכן באשתו מעוברת דבריו קיימין אפילו לרבנן. ואביי סבירא ליה דבכל גונא מיירי רבי אליעזר, אפילו בפירות שלא באו לעולם כלל. [וכך ביארו בדעת הרמב"ם אישות ז טז, וראה ב"פני יהושע", בחידושי רבינו חיים הלוי ובביאור ההלכה בספר "דרך אמונה" תרומות ה ט שביארו מה שכתב הרמב"ם שהיא מקודשת וצריך לחזור ולקדשה לכשתיוולד]. אבל הראשונים דחו שיטה זו וכתבו שבודאי גם לרבה ורב יוסף סובר רבי אליעזר בן יעקב אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ורבי חנינא סבר בעובר כמאן דאמר אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, אבל לרבנן לא קנה, אף אם הוכר עוברה.

[2582] רש"י. שהרי לרבי אליעזר בן יעקב צריך שהתבואה תתחיל לצמוח ושהעובר יהיה כבר בעולם.

[2583] מהר"ם גיטין מה א. וראה במאירי.

[2584] רש"י. ואין הלוקח קרוי "אדוניו". וגם מילתא דפשיטא הוא שאסור לישראל להשתעבד בישראל [עבד משוחרר] חבירו- רש"י ותפארת יעקב [גיטין מה א].

[2585] דוקא בלשון זו מועיל השחרור בשעה שיכנס העבד לרשותו, אבל אינו יכול לשחרר אותו עכשיו, כי עדיין הוא ברשות רבו הראשון, ואין אדם משחרר עבדו של חבירו - ריטב"א.

[2586] א. משמע דלמאן דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, מכל מקום צריך הוא לומר "מעכשיו". וקשה, דלקמן באומר לאשה "הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר" כו' אמר רבי מאיר דמקודשת ולא קתני דבעי למימר "מעכשיו"!? ועוד קשה מסברא, דהא למאן דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, מהני קניין בדבר שלא בא לעולם, כמו בדבר שבא לעולם, ובדבר שבא לעולם אין צריך שיאמר מעכשיו. והנה יש חילוק בין קנין כסף לקנין שטר, דבכסף אף אם נתאכלו המעות מקודשת היא, ואילו בקנין שטר, אם נקרע השטר קודם זמן חלות הקניין, אין הקניין חל. [ראה לעיל נט א ובהערות] אבל אם אמר: "הריני מקנה מעכשיו ולאחר שלשים", אף אם יקרע השטר יחול הקניין. לפיכך, בקידושין לא קתני מעכשיו, כי סתם קידושין בכסף, ואילו בשטר שחרור של עבד קתני "מעכשיו", כדי שיחול השחרור. אף אם יקרע השטר קודם שיקח את העבד מרבו הראשון - תוספות. [ובבבא מציעא טז א ד"ה קנויה כתבו התוספות ד"מעכשיו" מועיל לענין שלא יתבטל הקנין אם יקרע השטר, כנ"ל, אבל לענין חזרה, אף אם אמר "מעכשיו", יכול הוא לחזור בו מן הקנין, כל זמן שלא בא החפץ לעולם.] ב. הרמב"ן כתב להיפך: אם נקרע הגט או שאבד אינו משוחרר, דהא לא חייל שחרור עכשיו, והא דקאמר: "הרי עצמך קנוי

אמר [פירש] **רב נחמן בר יצחק**: **כגון**, **דכתב ליה**, בגט שחרורו: "**לכשאקח** אותך, [2585] **הרי עצמך קנוי לך מעכשיו**", [2586] כלומר: מוסר הוא ביד עבדו של חבירו, גט שחרור, ואומר לו: השחרור יחול כאשר תהיה קנוי לי, ואז תועיל לך נתינת הגט שנעשית עכשיו. והרי בשעת נתינת הגט, אין העבד שלו, ואינו "בידו", ואף על פי כן, סובר רבי שהעבד משתחרר, כאשר יבא העבד לרשות הלוקח, הרי שרבי סובר: אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. [2587]

ג. **רבי מאיר** נמי סבירא ליה: אדם מקנה דבר שלא בא לעולם.

דתניא בברייתא: **האומר לאשה**: "**הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר**", או: "**לאחר שתתגיירי**", או: "**לאחר ששתחררי**", או: "**לאחר שתשתחררי**", או: "**לאחר שימות בעליך**", או: **לאחר שתמות אחותיך**", או: "**לאחר שיחלוץ לך יבמיך**", בכל אלו: **אינה מקודשת**, כי הם "דבר שלא בא לעולם", [2588] וסובר תנא קמא: אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם.

רבי מאיר אומר: **מקודשת**, כי רבי מאיר סובר: אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, כמו שאמרנו.

רבי יוחנן הסנדלר אומר: **אינה מקודשת**, כי הוא סובר: אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם.

רבי יהודה הנשיא אומר: מדין תורה **מקודשת** היא, **ומה טעם אמרו** חכמים: האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי לאחר שימות בעליך", או: "לאחר שתמות אחותיך", **אינה מקודשת**, **משום איבה** של בעלה, ואיבה של אחותה, שלא יאמרו: מצפה היא שנמות.

לך מעכשיו", הוא כדי שלא יוכל לחזור בו, ומיד כשלקחו נשתחרר [וראה שם אם מהני "מעכשיו" בדבר שלא בא לעולם כלל כמו פירות דקל, או דוקא בדבר שבא לעולם אלא שעדיין לא בא לרשותו] וראה ב"תורת אבירים" אות ד שהביא עוד שיטות ראשונים בזה. ג. ובחידושי הגר"ח בענין "גירושין על תנאי" כתב: ישנם שני אופנים של קנין לאחר שלשים: כשאינו אומר "מעכשיו", נחשב הדבר כאילו **המעשה** נעשה לאחר שלשים, אבל כאשר אומר "מעכשיו", פירושו של דבר הוא שמעשה הקנין נגמר עכשיו אלא **שהחלות** נדחית עד לאחר שלשים. [וכן כתב בשיעורי רבי שמואל גיטין ט א עמוד קס בשם רבי שמעון שקאפ.] לפיכך, סוברים התוספות: אם לא אמר "מעכשיו" ונקרע השטר הרי "כלה הקנין" קודם זמנו, כי זמן המעשה הוא לאחר שלשים, אבל אם אמר "מעכשיו" נמצא שהמעשה כבר הושלם, ולא איכפת לן במה שנקרע השטר וכלה מעשה הקנין קודם חלות הקנין. והרמב"ן סובר אם לא אמר "מעכשיו" יכול לחזור בו, כי אתי דיבור ומבטל דיבור, אבל אם אמר "מעכשיו" והושלם המעשה שוב אי אפשר לו לחזור בו, כי אין דיבור מבטל מעשה. [ותוספות סוברים: כל עוד שלא חל הקנין נחשב "דיבור", אתי דיבור ומבטל דיבור]. וראה עוד ב"חזון איש" אבן העזר עא כז.

[2587] רבי למד את הדין שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם מן הפסוק: "לא תסגיר עבד אל אדוניו", וכפי שנתבאר - "עצמות יוסף" ו"תפארת יעקב" **ראה שם** וב"אילת השחר".

[2588] ואף על פי שגופם ישנו בעולם, מכל מקום היות ואי אפשר לו לקדש אותן עכשיו, נחשב הדבר כאילו לא באו לעולם.

ושאלינן: אמאי לא מנה אביי אלא שלשה רבי אליעזר בן יעקב, רבי ורבי מאיר, **ונחשוב** [נמנה] **נמי** את **רבי יהודה הנשיא** שסובר בברייתא זו אדם מקנה דבר שלא בא לעולם!? ומשנינן: **היינו רבי**, **היינו רבי יהודה הנשיא**, כלומר רבי הוא רבי יהודה הנשיא, ואין כאן שנים אלא אחד.

ושאלינן: **ונחשוב** ונמנה **נמי**, את **רבי עקיבא** בכלל הסוברים: אדם מקנה דבר שלא בא לעולם!?

א. כשם שאדם יכול לנדור ולאסור דבר על עצמו, כך יכול הוא לאסור על אחרים ובלבד שיהיה הדבר הנאסר שייך לנודר.

ב. אחד מלשונות של נדר הוא האומר: "קונם יהיה דבר פלוני", ומשמעות לשון זו הוא כאומר: "דבר פלוני יהיה אסור כמו הקדש. "

ג. אשה שנדרה נדר, יש נדרים שבעלה יכול להפר ולבטל אותם.

ד. "מעשה ידיה" של אשה, הרי הם של בעלה, ושיעור נתנו חכמים לדבר, כמה מחוייבת לעשות לו.

דתניא בברייתא: אשה שאמרה לבעלה: "**קונם שאני עושה, לפיך**" כלומר, "מעשה ידי" יהיו אסורים על פיך [שלא תאכלנו] כמו הקדש, **אין** הבעל **צריך להפר** את הנדר, כי היות והאשה משועבדת לבעלה, לעשות עבורו מלאכה, אין הנדר חל, כי אין אדם יכול לאסור על חבירו, דבר ששייך לחבירו, או משועבד לו.

רבי עקיבא אומר: צריך הוא **שיפר** את נדרה, כי, **שמא תעדיף עליו יותר מן הראוי לו**, כלומר, שמא תעשה יותר מן השיעור שמחוייבת היא לעשות לבעלה, ואז ה"מותר" שייך לה, ויכולה היא לאסור אותו על בעלה. [2590] [2589] הרי, שרבי עקיבא סובר: יכול אדם לאסור בנדר, אף "דבר שלא בא לעולם", שהרי בשעת הנדר, עדיין לא באו מעשה ידיה לעולם, ולמרות זאת, הנדר חל.

[2589] ואף שאין הבעל יכול להפר את כל נדרי אשתו, ורק נדרים שיש בהם "עינוי נפש" לאשה, או שהנדר פוגע בו ונחשב "דברים שבינו לבינה", מכל מקום נדר זה נחשב כדברים שבינו לבינה, כי הרי אי אפשר לו לצמצם את הנאתו ממעשה ידיה רק במה שמגיע לו, ושמא יכשל במה שנאסר עליו, אם כן, מחוייב הוא לפרוש אף משאר מעשה ידיה, ונמצא נדר זה בכלל דברים שבינו לבינה - תוספות. וראה עוד בריטב"א ובתוספות ביבמות צג א ד"ה רבי עקיבא וב"אילת השחר".

[2590] בכתובות סו א נתבאר שתנא קמא ורבי עקיבא לא נחלקו אלא ב"העדפה שעל ידי הדחק", כלומר שעשתה האשה מאמץ מיוחד ודחקה את עצמה לעשות יותר ממה שהטילו עליה חכמים, אבל אם אשה זריזה היא והעדיפה על חובתה בלא שדחקה את עצמה, לכולי עלמא המותר של בעלה. אם כן, "שמא תעדיף עליו יתר מן הראוי לו", היינו, באופן שתדחוק את עצמה לכך.

ודחינן: אין כאן "דבר שלא בא לעולם" כי הרי **איתמר עלה** [נאמר על דברי ברייתא זו]: **אמר רב הונא בריה דרב יהושע**: ברייתא זו עוסקת **באשה האומרת**: [2591] "**יקדשו ידי לעושיהם**" כלומר, "הידים שלי יהיו מקודשות לקדוש ברוך הוא שבראם".

והרי **הידים איתנהו** [ישנם] **בעולם**, וחל עליהן הנדר להקדישן, וממילא, נאסרים עליו מעשה ידיה שבאים מכח הידים המקודשות. [2592]

מתניתין:

האומר לאשה: "**הרי את מקודשת לי על מנת שאדבר עליך לשלטון**" [שאני אדבר לצרכך עם השליט].

וכן האומר לאשה:: "הרי את מקודשת לי על מנת ש**אעשה עמך** [שאעבוד אצלך] **כפועל** בפעולת יום אחד". [2593]

אם **דבר עליה לשלטון** [במקרה הראשון], [2594] **ועשה עמה כפועל** [במקרה השני], הרי זו **מקודשת**, [2595] **ואם לאו אינה מקודשת**.

גמרא:

אמר ריש לקיש: "מקודשת" ששנינו, **והוא שנתן לה שוה פרוטה**, לשם קידושין, בנתינת שוה פרוטה, וקידש אותה באותה פרוטה, אלא שעשה תנאי בקידושין, שתהיה מקודשת לו אם ידבר עליה לשלטון, או אם יעשה עמה כפועל.

ומתמהינן: וכי אטו אם אמר לה: "הרי את מקודשת לי **בשכר** שאדבר עליך לשלטון" או "בשכר שאעשה עמך כפועל", **לא** מקודשת היא!?

והרי כדי שתהיה מקודשת, אין צורך שיתן לה דוקא כסף, וגם אם עשה עבורה פעולה, שמשלמים עליה לפחות פרוטה, אזי מקודשת היא בזה, כאילו נתן לה פרוטה.

המקדש אשה במלוה שהלוה לה או בחוב שהיא חייבת לו, אינה מקודשת

[2591] לאו דוקא באומרת ממש, אלא נעשה כאומרת כיון שהזכירה את הידים - ר"ן נדרים [טז ב] ונמוקי יוסף [שם פה א]

[2592] והרי זה כמקדיש דקל לפירותיו, שהפירות נאסרים, אף על פי שאינם בעולם בשעת הנדר - תוספות. וראה עוד בתוספות נדרים פה ב.

[2593] רש"י. וב"פני יהושע" ד"ה ובשכר כתב שרש"י התכוון לאפוקי פעולה של רגע אחד, כי דווקא בפעולה ממושכת שייך נידון הסוגיא דלקמן, ראה שם, ב"מחנה אפרים" שכירות יד ובמה שהביא ב"תורת אבירים" אות כז.

[2594] והוא שדיבורו הועיל לה, כי אם לא כן, הרי הוא כאילו לא עשה מאומה - ריטב"א בשם הרמב"ם. ובמהרי"ט כתב שהרא"ש חולק על הרמב"ם וסובר שהיות ודיבר עם השלטון כדרך המדברים, נתקיים התנאי ואינה יכולה לומר: אילו היה מדבר כך וכך היה מועיל, וראה ציון 352 על הריטב"א וב"תורת אבירים" אות כו.

[2595] אם תאמר, פשיטא, ומאי קא משמע לן שמקודשת היא אם נתקיים תנאו!? יש לומר: הא קא משמע לן דמקודשת כיון שדבר עליה לשלטון ועשה עמה כפועל, ואינה יכולה לומר לדברים הללו ולמלאכה זו לא הייתי חפיצה - רא"ש. וברש"י כתב דקא משמע לן, ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, כדלקמן בסוף הסוגיא.

והא תניא בברייתא: האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי **בשכר** שאת חייבת לי, על מה **שהרכבתי** אותך **על החמור**" או: "בשכר **שהושבתי** אותך **בקרון**" **או**: "בשכר שהושבתי אותך **בספינה**" **אינה מקודשת**, כי כבר התחייבה לשלם לו עבור מה שעשה עבורה, והרי זה כמלוה שאין מקדשים בו.

אבל אם אמר לה: "הרי את מקודשת לי **בשכר שארכיב** אותך **על החמור**" או: "**שאושיב** אותך **בקרון**" **או**: "שאושיב אותך **בספינה**" ואכן, הרכיב או הושיב אותה, הרי זו **מקודשת**. [2596] כי אינו מקדש אותה בחוב שנתחייב לה בעבר, אלא, הרי הוא כנותן לה עכשיו, את הפעולה, והיות שעל פעולה זו משלמים לפחות פרוטה, הרי הוא כנותן לה פרוטה. והשתא תיקשי: מדוע אמר ריש לקיש, שאינה מתקדשת בפעולה שעושה עבורה, וצריך לתת לה עוד שוה פרוטה, הרי בברייתא מבואר שאפשר לקדש בעשיית פעולה!?

וכי תימא [ואם תאמר]: **הכי נמי**, גם הברייתא מדברת **בדיהב לה** [שנתן לה] **שוה פרוטה**. והרי זה אי אפשר לומר **דהא** "הרי את מקודשת לי **בשכר** שארכיבך" **קאמר**. [2597]

ועוד, הרי **תניא** בברייתא: אמרה לו האשה: "**שב עמי בצוותא**, כדי שלא אהיה בודדת, **ואקדש לך**" או שאמר לו: "**שחוק** [שחק] **לפני**" או: "**רקוד לפני**" או "**עשה לי כדימוס**" [בנין] [2598] **הזה** ואקדש לך", והוא עשה כמו שהיא ביקשה ואמר לה: "הרי את מקודשת לי בפעולה זו". [2599] **שמין** [מעריכין] את ערך הפעולה שעשה עבורה, **אם יש בו שוה פרוטה**, כלומר, אם אנשים משלמים לפחות פרוטה, כדי שיעשו עבורם פעולה זו, **מקודשת** היא **ואם לאו אינה מקודשת**, ותיקשי לריש לקיש!?

וכי תימא: **הכי נמי בדיהב לה שוה פרוטה** [ואם תאמר: גם כאן מדובר שנתן לה שוה פרוטה], מלבד הפעולה שעשה כרצונה.

[2596] מה שאמר בשכר שארכיבך ובשכר שאושיבך אינם אלא כ"שידוכים", שאמר כן כדי שתתרצה להתקדש לו בכך, ואחר שעשה כמו שאמר צריך הוא לומר לה הרי את מקודשת לי בשכר שעשיתי כך וכך, כי לא שייך שיאמר אדם לאשה הרי את מקודשת לי בסלע שאתן לך מחר, ובעינן שתהיה הנתינה בשעת האמירה - תוספות רי"ד מח ב, סג א, וראה בהערה 17.

[2597] הגמרא היתה יכולה להוכיח, שלא מדובר שנתן לה שוה פרוטה, מן הרישא, כי אם נתן לה שוה פרוטה, אין חילוק בין אמר לה: "בשכר שהרכבתיך" לבין "בשכר שארכיבך" אלא שהיה אפשר לדחות דיוק זה ולומר: לעולם בנותן לה שוה פרוטה, ומכל מקום אינה מקודשת, כי עיקר מחשבתה על שכר ההרכבה שהוא מלוה, היות שהמלוה קדמה לקידושין, אבל באומר לה בשכר שארכיבך דמלוה מאוחרת היא, דעתה על הפרוטה שנתן לה - ריטב"א. וראה ב"תורת אבירים" אות לד.

[2598] שורה של אבנים או בגובה או בעובי היא "דימוס" - רש"י סוטה מד א, סנהדרין מח א.

[2599] ומיירי שאמר לה: "הרי את מקודשת לי בצוות שאעשה לך" - תוספות ר"י הזקן, ראה לעיל הערה 14 דברי תוספות רי"ד.

והא "שמין אותו" קאמר התנא, משמע, שבשכר הפעולה עצמו הוא מקדש אותה, לפיכך, צריך להעריך כמה שוה הפעולה, כי אם נתן לה שוה פרוטה, והפעולה אינה אלא תנאי, מאי נפקא מינה כמה היא שוה!?

אם כן, ברייתות אלו, **תיובתא דריש לקיש** הן!? נחלקו תנאים בגדר חיוב התשלום על שכירות, יש אומרים: "ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף", כלומר, כאשר עושה הפועל מלאכה, כל שוה פרוטה ופרוטה, כשנגמרה, [2600] נתחייב בה בעל המלאכה לפועל, בשכירות עשיית המלאכה.

ויש אומרים: "אינה לשכירות אלא לבסוף" כלומר חיוב תשלום השכירות, אינו חל אלא כאשר הפועל מסיים את המלאכה, [2601]

זמן התשלום, אליבא דכולי עלמא הוא כאשר סיים הפועל את המלאכה, [2602] לפיכך, למאן דאמר: ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, נמצא שהשכירות הפכה לחוב, לפני שהפועל סיים את המלאכה [2603]

, והמקדש בשכירות הרי הוא כ"מקדש במלוה".

למאן דאמר: אינה לשכירות אלא לבסוף, חלות חיוב התשלומים הוא בשעת השלמת המלאכה, והמקדש בשכירות, "נותן לה את המלאכה" ואינו כמקדש במלוה. [2604]

אמר [יתרץ] **לך ריש לקיש**: **האי תנא ברא** [של הברייתא] **סבר**: "**אינה לשכירות אלא לבסוף**", וכאשר מסתיימת הפעולה, חל חיוב התשלומין, ואז גם הקידושין חלים, ואין כאן קידושין במלוה, כי מקדש הוא אותה ב"נתינת הפעולה".

[2600] רש"י מח א ד"ה אלא במקדש ותוספות רי"ד שם. וראה בגיטין יב ב.

[2601] בפשוטו, מיד כאשר מסיים את מלאכתו, חל על השוכר חיוב לשלם את שכירותו, ובתוספות רי"ד מח א כתב [לענין פועל שמתקן כלי עבור בעליו] שאין החיוב חל אלא כשהפועל מביא לשוכר את הכלי המתוקן.

[2602] תוספות לעיל דף מח על פי הגמרא בבבא מציעא סה א.

[2603] ואם תאמר, הרי בכל פרוטה ופרוטה כשנסתיימה מלאכתה, חל על השוכר חיוב תשלומין, ונמצא שחיוב פרוטה האחרונה חל בשעת גמר מלאכתו, ועדיין לא נהפכה פרוטה זו למלוה, אם כן, אמאי אינה מקודשת בפרוטה זו, כמו למאן דאמר אינה לשכירות אלא לבסוף [בכל השכירות]!? יש לומר: אין החיוב לשלם חל בשעת גמר הפעולה, אלא בשעה שמביאה לבעליה, ואז, כבר הפכה גם הפרוטה האחרונה למלוה למאן דאמר ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף - תוספות רי"ד מח א. וקשה, בשלמא לעיל מדובר בפועל שמתקן כלי עבור בעליו, ושייך לומר שחיוב התשלומים הוא בשעה שמוסר את הכלי המתוקן לבעליו, אבל הכא, כגון בשכר שארכיבך על החמור, הרי מיד כשנגמרה הרכיבה אינה מחוסרת עוד מעשה נתינה לידה, והדרא קושיא לדוכתא - רבי עקיבא איגר שם. ובתוספות ר"י הזקן כתב שהחלק האחרון של השכירות [כגון, כשמתקן כלי - ההכאה האחרונה במכוש] אינה שוה פרוטה, לפיכך הרי הוא מקדש במלוה, היות שבא לקדשה בפרוטות הראשונות שכבר הפכו למלוה. ולפי זה, אם אכן יהיה "מכוש אחרון" שוה פרוטה הרי היא מקודשת - פרישה סימן כח וראה בט"ז שם סעיף קטן כז. [וב"תורת אבירים" אות לא הרחיב בענין זה.]

[2604] קובץ שיעורים בבא קמא אות קמד, וראה בציון 359 על הרשב"א ובחזון איש נח ה.

ותנא דידן [של המשנה] **סבר**: "**ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף**", ונמצא שכבר מעיקרא נתחייבה בתשלומין, וכאשר נסתיימה הפעולה והגיע זמן התשלום הרי הוא מקדש אותה ב"חוב" ולא ב"פעולה", על כן אינה מקודשת בשכירות הפעולה.

לפיכך, אמר ריש לקיש: אינה מקודשת אלא אם נתן לה שוה פרוטה, ובה חלים הקידושין, והפעולה אינה אלא תנאי לחלות הקידושין.

ושאלינן: **ומאי דוחקיה דריש לקיש** [מה דחק את ריש לקיש], **לאוקמיה למתניתין בישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, ובדיהב לה** שוה פרוטה, כי, אם היה מפרש את המשנה כמאן דאמר: אינה לשכירות אלא לבסוף, הרי היתה המשנה מתפרשת כפשוטה.[2605]

אמר [תירץ] **רבא**: **מתניתין** עצמה **קשיתיה** [היתה קשה] לריש לקיש, כי **מאי איריא** [מה ראה התנא] **דתני**: **על מנת** שאדבר עליך, שהוא לשון תנאי, **ניתני**: התקדשי לי **בשכר** שאדבר עליך!?

אלא, שמעת מינה בנותן לה מעות ומקדש אותה על תנאי, כי, **כל** מקום דתני "**על מנת**" **היכא דיהב לה** שוה פרוטה **הוא**.

מתניתין:

האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי **על מנת שירצה אבא** שלי את הקידושין האלו", אם **רצה האב** הרי היא **מקודשת, ואם לאו אינה מקודשת**.

מת האב, הרי זו מקודשת.

מת הבן, בלא בנים ויש לו אחים, **מלמדין** את **האב לומר שאינו רוצה**, כדי לעקור את הקידושין למפרע, ולא תהיה האשה זקוקה להתייבם לאחיו של הבן. כולה מתניתין מפרש לה בגמרא.

גמרא:

ושאלינן: **מאי** משמעות התנאי "**על מנת שירצה אבא**"?

אילימא [אם נאמר]: "על מנת שירצה אבא" היינו **עד דאמר אבא** בפיו: "**אין**" כלומר, רוצה אני בקידושין אלו.[2606]

[2605] ועוד, מה הביא את ריש לקיש להמציא פלוגתא חדשה, שלא מצאנוה מפורשת בשום משנה או ברייתא!? ואין לומר: ריש לקיש עצמו סובר ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, לפיכך, דחק את המשנה כדעתו, כי אם לא מצאנו שום תנא שיאמר להדיא ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, בעל כרחינו צריכים אנו לומר אינה לשכירות אלא לבסוף, ולא נמציא מחלוקת חדשה בין התנאים - על פי ריטב"א.

[2606] ולפיכך, אמר האב: "אין" הרי היא מקודשת ודאי, כי נתקיים התנאי, ואינו יכול לחזור בו ולמחות, אבל אם לא אמר האב: "אין" אינה מקודשת, כלומר, אינה ודאי מקודשת, עד שיתרצה האב - ר"ן. [כי אפילו אם מחה האב מתחילה, ושוב חזר בו ונתרצה, מקודשת היא בודאי, היות ונתקיים התנאי, נמצא, שכל עוד שהאב חי הרי

כך אי אפשר לומר, כי **אימא מציעתא** [נלמד את הבבא האמצעית של המשנה]: **מת האב, הרי זו מקודשת**, ואם הקידושין תלויים בכך שיאמר האב "אין", איך מקודשת היא, **והא לא אמר "אין"** קודם שמת.[2607]

אלא יש לפרש:

דף סג:

"על מנת שירצה אבא", שאמר הבן, משמע: "**על מנת שישתוק אבא**", כשישמע, ולא ימחה ויתנגד לקידושיי.

וכך תתפרש משנתינו: אם רצה האב, כלומר, שתק בשעת שמיעתו ולא מחה, הרי זו מקודשת, ואם לא רצה האב, כלומר שמחה ואמר: "איני רוצה בקידושי בני" אינה מקודשת.

ואם מת האב קודם ששמע על קידושי בנו, הרי זו מקודשת, שהרי לא התנגד לקידושי בנו.[2608]

גם כך, אי אפשר לומר, כי **אימא סיפא** דמתניתין: **מת הבן, מלמדין את האב לומר שאינו רוצה**, משמע, שהאב שמע, ושתק,[2609] ואנו מלמדין אותו שיאמר "איני רוצה" **ואמאי** מהניא מחאתו, **והא שתיק** בשעת שמיעה, ושוב אין מחאתו יכולה להועיל!? **אלא** על כרחך את הסיפא צריך לפרש כגון **דאמר לה**: "**על מנת שלא ימחה אבא**" ויאמר: "איני רוצה בקידושין", לפיכך, אם מת הבן יכול האב למחות ולבטל את הקידושין.

וגם את המציעתא, אפשר לפרש כשאמר לה: "על מנת שלא ימחה אבא", לפיכך, אם מת האב, והרי לא מחה, הרי היא מקודשת.

אבל את הרישא, הרי אי אפשר לפרש כך, כי, אם אמר לה: "על מנת שלא ימחה אבא", הרי יש לאביו אפשרות למחות כל זמן שירצה. אם כן, איך אמר התנא רצה האב, כלומר אם לא מחה האב, מקודשת היא, משמע, ודאי מקודשת, ואמאי, הרי אינה אלא ספק

היא "ספק מקודשת" שמא יאמר האב "אין" ויתקיים התנאי, והרי היא מקודשת למפרע - שם על פי התוספתא. ובריטב"א כתב דאם מחה האב אינו יכול לחזור ולומר הן, ראה ב"אור שמח" [אישות ז א ד"ה עוד] ביאור שיטתו.

[2607] וליכא לאוקמא כגון שאמר "אין", כיון דאם כן, מאי אירייא מת אפילו חי נמי, כיון שכבר נתקיים התנאי, והיינו רישא, רצה האב מקודשת. וכיון דמיירי באופן שלא אמר האב "אין", אם כן, בודאי אינה מקודשת, שהרי לא נתקיים התנאי, ואין סופו להתקיים - ר"ן.

[2608] ואם תאמר: מאחר שמת קודם השמיעה, היאך היא מקודשת, שמא אם היה שומע היה מוחה!? יש לומר: יש לנו לדון את דעתו שמסתמא לא היה מוחה - תוספות. משמע, שתוספות סוברים שהתנאי היה על רצונו של האב - שאינו מתנגד, ומחאתו, הוכחה היא לרצונו, כי אם היו תוספות מפרשים את התנאי על מחאה בפועל [וכמו שמשמע בר"ן] אם כן, לא קשיא מידי, שהרי סוף סוף לא מחה האב.

[2609] בתוספות הרא"ש כתב: הכא משמע ליה דאיירי בכל עניין, אפילו לאחר שמיעה, וראה בתוספות ישנים, בריטב"א ובר"ן.

מקודשת, שמא ימחה האב לאחר זמן!? [2610]

בעל כרחך, את הרישא יש לפרש: "על מנת שישתוק אבא" [2611] ולפיכך, שתק הרי זו מקודשת, לא שתק, אלא מוחה לאלתר, אינה מקודשת.

ואת המציעתא [2612] והסיפא יש לפרש: "על מנת שלא ימחה אבא" לפיכך, מת האב עד שלא מיחה הרי זו מקודשת, אבל כל ימי חייו אינם קידושין, שמא ימחה האב, מת הבן, מלמדין את האב למחות, כדי שלא תזקק ליבם.

והשתא תיקשי: וכי אטו **רישא בחד טעמא** [באוקימתא אחת] **ומציעתא וסיפא בחד טעמא**!?

אמר רבי ינאי: **אין**. כלומר: אכן, כך צריך לפרש את המשנה.

אמר ריש לקיש: **שמעת מינה**: לדעת **רבי ינאי**: [2613] **דחקינן ומוקמינן מתניתין בתרי טעמי** [בשתי אוקימתות] **ואליבא דחד תנא**, **ולא מוקמינן** מתניתין **ב**מחלוקת **תרי תנאי ובחד טעמא**.

כלומר: עדיף להדחק, ולהעמיד רישא וסיפא, בשתי אוקימתות, מאשר לומר שבמשנה אחת מופיעות שתי דיעות של תנאים החולקים זה על זה, בלא שהמשנה רומזת על כך.

לפיכך, מעמידים אנו את הרישא כשהתנה: "על מנת שישתוק", ואת הסיפא כשאמר: "על מנת שלא ימחה".

ואיננו אומרים: כל המשנה מדברת כשאמר: "על מנת שירצה אבא" ומחלוקת תנאים היא איך לפרש את דבריו: תנא דרישא סבר שכוונתו היתה: על מנת שישתוק אבא. ותנא דסיפא סבר שכוונת המקדש היתה: על מנת שלא ימחה אבא.

נמצא, כדי להעמיד את המשנה כחד תנא, על כרחינו להעמידה בתרי טעמי.

רב יוסף בר אמי אמר: אין צורך לדחוק את משנתינו בתרי טעמי, **כי לעולם**, **חד טעמא הוא**, **ומאי** "**על מנת שירצה אבא**" דקאמר: "**על מנת שלא ימחה אבא מכאן ועד שלושים יום**" [תוך שלשים יום].

[2610] ואפילו אמר האב: "אין" מעיקרא, יכול הוא לחזור בו ולמחות, ואם ימחה - יתבטלו הקידושין, שהרי התנאי היה: "על מנת שלא ימחה אבא" והרי מחה האב, מה שאין כן בתנאי ד"על מנת שישתוק" אם שתק ולא מחה, וכל שכן אם אמר: "אין", כבר נתקיים התנאי, ושוב אי אפשר לו למחות - ר"ן.

[2611] רש"י כתב: ועל כרחך **הכי קתני** על מנת שישתוק אבא, משמע שהתנאי היה: "על מנת שישתוק" ובתוספות ר"י הזקן כתב: דאמר לה: "על מנת שירצה" דמשמע שישתוק. והר"ן כתב: ועל מנת שירצה דרישא פירושו דאמר אין.

[2612] רש"י, ואין מפרשים את המציעתא כמו הרישא, ולפי זה שוב אין צורך לומר כמו שכתבו התוספות לעיל [ראה הערה 1] ונדחקו לחלק בין על מנת שיאמר אין לבין על מנת שישתוק לענין אם מת האב ולא שמע כלל, וראה עוד בר"ן מדוע עדיף היה לפרש את המציעתא כמו הסיפא ולא כמו הרישא.

[2613] רבי יוחנן [בבבא מציעא מא א] חולק וסובר: עדיף להעמיד את המשנה בחד טעמא אף על פי שנהיה מוכרחים להדחק ולפרש את המשנה בתרי טעמי, ולא להעמיד את המשנה בחד תנא ובתרי טעמי - תוספות ישנים.

וכך תתפרש המשנה: רצה האב, כלומר, לא מיחה כל אותם שלשים יום, הרי זו מקודשת, לא רצה האב, שמיחה באותו זמן, אינה מקודשת.

מת האב, והרי לא מיחה, הרי זו מקודשת, מת הבן, ועדיין לא מיחה האב, מלמדים אותו שימחה, אם עדיין תוך שלשים הוא, כדי לפוטרה מן היבם.

מתניתין:

א. האב רשאי לקדש את בתו כל זמן שהיא קטנה, וכן כאשר היא "נערה", כלומר, ששה חדשים אחרי שנעשית "גדולה".

לאחר מכאן, "בוגרת" היא, והרי היא ברשות עצמה.

ב. נאמן האב לומר קידשתי את בתי שנאמר [דברים כב טז]: "את בתי נתתי לאיש הזה" האב שאמר "**קדשתי את בתי ואיני יודע למי קידשתיה**" נאמן, והרי היא אסורה לכל העולם מספק, כי כלפי כל אחד ואחד יש לומר: שמא לאחר היא מקודשת.

ואם **בא אחד ואמר**: "**אני קידשתי** אותה", ואין האב מכחישו, **נאמן**. [2614]

ואם באו שנים לפנינו, **זה אמר**: "**אני קידשתי** אותה", **וזה אמר**: "**אני קידשתי** א ותה".

אם **שניהם נותנים** לה **גט**, הרי היא מותרת לכל אדם. [2615]

ואם רצו, **אחד נותן גט**, **ואחד** [השני] **כונס** אותה, ממה נפשך אם הוא המקדש, הרי טוב, ואם חבירו קידש אותה, הרי נתן לה גט, ומותרת היא לו. [2616]

גמרא:

שנינו במשנה: בא אחד ואמר אני קדשתיה נאמן.

אמר רב: **נאמן** הוא **ליתן** לה **גט**, **ואין נאמן לכנוס** אותה.

[2614] ואף על פי שב"דבר שבערוה" אין עדות מועילה בפחות משני עדים, ואיך יהיה עד אחד [המקדש] נאמן לומר אני קידשתיה!? תירץ הר"ן: הא דבעינן שני עדים, הני מילי כאשר בא להוציאה מחזקתה, שהיתה פנויה ובא להעיד שנתקדשה והרי היא אשת איש, או שהיתה אשת איש ובא להעיד שנתגרשה או שמת בעלה, אבל בנידון דידן, שמעמיד אותה בחזקת אשת איש, כדברי אביה, אלא שאומר שנתקדשה לו, אין צריך שיבואו שני עדים, ואף עד אחד נאמן בדבר. [ראה מה שהביא ב"תורת אבירים" אות מח מט בביאור סברת הר"ן.] וברשב"א [כתובות כב א] כתב שאין עד אחד נאמן לומר לפלוני נתקדשה, ומה שמצאנו במשנתינו שנאמן לומר אני קידשתיה, הוא משום דמירתת שמא יכחישנו האב.

[2615] ואין אומרים מאחר שאחד מהם שיקר נחוש ששניהם משקרים ולאחר נתקדשה, אלא אין חוששין אלא לאחד מהם ומתירין אותה לכל העולם אם שניהם נתנו גט - מאירי. וראה ב"תורת אבירים" אות נט. וה"מקנה" הוכיח מכאן כדברי השלחן ערוך [אבן העזר יז ט] שאם עד אחד אומר מת בעלה של זו, ועד אחד אומר נהרג, כיון שלדברי שניהם אינו חי, מותרת אשתו להנשא, ואין אומרים: הרי מכחישים העדים זה את זה, שהרי גם כאן יש סתירה בדבריהם מי קידש אותה, ואף על פי כן אנו אומרים: לדברי שניהם היא גרושה ומותרת לכל אדם. [וראה שם ב"חלקת מחוקק" אות יט שדין זה אינו מוסכם]

[2616] וצריך קידושין כשכונס אותה, שמא אשת המגרש היתה ואינה אשתו. - מאירי ור"ן וכן פסק הרמ"א [לז כב] וראה ב"בית שמואל" [אות מז] שתמה על פסק זה מסברתו של רב להלן בגמרא [ויש מתרצים שלדברי רב אסי, דקיימא לן כוותיה, אי אפשר להוכיח מדברי רב.]

נאמן ליתן גט, ואין לחשוש, שמא אינו בעלה, ושקר הוא דובר, כי, חזקה "**אין אדם חוטא ולא לו**", כי למה לו להתיר אשת איש חינם, בדבר שאין לו הנאה ממנו. [2617] **ואין נאמן** לומר "אני קידשתיה" כדי **לכנוס** אותה, כי **אימא** [אומרים אנו]: שמא **יצרו תוקפו** לשאת אשה זו, אף על פי שאסורה היא לו. [2619] **רב אסי אמר**: "**אף נאמן לכנוס**, [2618] כי אם אינו בעלה, לא היה מעיז את פניו בפני אביה, [2620] לומר: "אני קידשתיה", כי ירא הוא שמא יכחישנו האב ויאמר לו: אמנם איני זוכר למי קידשתיה, אבל יודע אני בודאות, שאתה אינך בעלה. לפיכך, אם אמר: "אני קידשתיה", נאמן הוא לכנסה. [2621] **ומודה רב אסי** לרב: **באשה שאומרת**: "**נתקדשתי ואיני יודעת למי נתקדשתי**" **ובא אחד ואמר**: "אני **קידשתיה שאין** הוא **נאמן לכנוס**, כי אינו מפחד שמא תכחישנו, היות ויודע הוא, שהיא תחפה עליו, ותתרצה בו, ותכחיש את כל מי שיבוא אחר כך, ויאמר: "אני הוא המקדש", לפיכך, אינו נאמן לכנוס, שמא יצרו תוקפו.

תנן: "קדשתי את בתי ואיני יודע למי קידשתיה", זה אמר: "אני קידשתיה", וזה אמר: "אני קידשתיה", **שניהם נותנים גט**, ואם **רצו אחד נותן גט ואחד כונס**, הרי, נאמן הוא אף לכנוס, [2622] **ותיובתא דרב**!? **אמר** [יתרץ] **לך רב**: **שאני התם**, **דכיון דאיכא אחר בהדיה**

[2617] א. ואף על פי שמתחילה היתה כוונתו לכנוס אותה, כיון שאמרו לו שאינו יכול לישא אותה, אם איתא שאין הוא המקדש האמיתי, לא היה כותב לה גט להתירה, כי אין אדם חוטא ולא לו - רמב"ן וריטב"א. מבואר בדבריהם, שאין אנו חוששים שמא נתן לה גט כדי לאמת את דיבורו שאמר מעיקרא אני קידשתיה. וב"שיטה לא נודע למי" כתב שאינו נאמן אלא אם בשעה שבא אמר: "אני קידשתיה ואתן לה גט", אבל אם מתחילה בא לכנוס אותה אינו נאמן לתת לה גט, שמא להחזיק את טעותו הוא בא. וראה עוד ב"שער המלך" אישות ט יב. ב. בנימוקי יוסף [יבמות קו] כתב דהא דסמכינן על חזקה דאין אדם חוטא ולא לו, הוא בצירוף חזקה שאינה רוצה לקלקל את עצמה, כי חוששת היא להנשא שלא כדין שמא יבואו עדים ויעידו שלאחר נתקדשה.

[2618] ואין צריך לחזור ולקדשה, כי ממה נפשך, אם הוא זה שקידש אותה מעיקרא, אין צריך לחזור ולקדשה, ואם באת לחשוש שמא לאחר היא מקודשת, מה יועילו קידושיו - מאירי.

[2619] בדברי רב נאמר טעם מדוע להאמין אותו בכדי לתת גט - אין אדם חוטא ולא לו, ונאמר טעם מדוע לא להאמין אותו בכדי לכנוס - אימא יצרו תוקפו, ויש להעיר: מדוע הוצרך רב לומר את שני הטעמים!? הרי, אם נאמן הוא לומר: "אני קידשתיה" כאשר אין חשש שיצרו תוקפו, אם כן, אין צורך בחזקה דאין אדם חוטא ולא לו, ואם בלא חזקה זו אינו נאמן, אם כן אין צורך להזכיר את החשש שמא יצרו תוקפו!? וראה בריטב"א שכתב דהאב נאמן לומר לאחר זמן: "נזכרתי שלפלוני קידשתיה" היות דלא שייך התם "יצרו תוקפו" וגם "אין אדם חוטא ולא לו". [ומשמע, דמצד נאמנות עד אחד אי אפשר להאמינו, אם לא שיש לו חזקה דאין אדם חוטא ולא לו, וכהרשב"א לעיל הערה 7, וראה ב"תורת אבירים" אות מז.]

[2620] רש"י. לפי זה שלא בפני האב אינו נאמן וראה ב"מקנה".

[2621] כתב ב"שיטה לא נודע למי": מיבעיא לי, עדים שבאו ואמרו נתקדשה אשה פלונית בפנינו ושכחנו ואין אנו יודעין למי נתקדשה ובא אחד ואמר אני קדשתיה אם נאמן לכנוס. ובביאור ספיקו יש לומר: דוקא מאביה חושש הוא שמא יחזור ויזכור למי קידש את בתו, אבל אינו חושש מן העדים, כי הוי מילתא דלא רמיא כל כך אנפשייהו. לפיכך, אף לדברי הר"ן הסובר: עד אחד נאמן להתיר אותה, אינו נאמן לומר אני קידשתיה, כי כאשר בא לכנוס אנו חוששים שמא יצרו תוקפו, והיות שאינו מרתת מן העדים, אי אפשר להאמינו, וראה מה שכתב ב"תורת אבירים" סוף אות נד.

[2622] א. ואם תאמר, לעולם אין הוא נאמן לכנוס, שמא יצרו תוקפו, כדברי רב, והכא שאני, שהרי חבירו נתן לה גט, וחזקה אין אדם חוטא ולא לו, אם כן, פשיטא שחבירו הוא זה שקידש אותה ועכשיו יכול הוא לכנסה

[יחד עמו] **אירתותי מירתת** [מפחד הוא] מעיקרא, שמא יכיר האב שחבירו קידשה ולא הוא, והיות שכן, אומרים אנו: זה שכונס אותה, דובר אמת הוא, והשני שקרן, לכן מפחד הוא לכנוס אותה, ונותן לה גט.[2623]

תניא בברייתא **כוותיה דרב אסי**: האב שאמר: "**קידשתי את בתי ואיני יודע למי קידשתיה**", **ובא אחד ואמר**: אני **קידשתיה**, **אף נאמן לכנוס**, כדברי רב אסי.

כנסה,[2624] זה שאמר: "אני קידשתיה", **ובא** אחר כך **אחר ואמר**: "**אני** הוא **שקדשתיה**", **לא כל הימנו**, של אחרון **לאוסרה עליו** [על הראשון] היות וכבר הוחזקה בהתר.

האשה שאמרה: "**נתקדשתי ואיני יודעת למי נתקדשתי**" **ובא אחד ואמר**: "**אני קידשתי** אותה" **אין נאמן לכנוס** אותה,[2625] **מפני שהיא מחפה עליו**.

נערה המאורסה שזינתה מיתתה בסקילה.

היות והיא קיבלה גט מבעלה!? יש לומר: אין חזקה זו שייכת בנידון דידן, כי מה שנתן חבירו גט הוא היות ואמר בלבו: "לאדם אחר, לא תינשא אשה זו על ידי שאתן לה גט, שהרי אסורה היא לכל העולם מחמת חבירי שאמר אף הוא "אני קידשתיה", ואם ישאנה חבירי, אפשר שאומר הוא את האמת, ואין לי לחושדו שרוצה לישא אשה האסורה עליו". ונמצא שאנו מתירים לשני לכנוס אותה, אף בלא היתר נתינת הגט של חבירו, ותיובתא דרב - על פי הרשב"א. וראה מה שכתבו ה"מקנה" ו"תורת אבירים" אות נו. וב"שיטה לא נודע למי" תירץ על פי שיטתו [לעיל הערה 10] שאין אומרים חזקה אין אדם חוטא ולא לו, כאשר בא מעיקרא לכנוס אותה, וכאן הרי שניהם באו על מנת לכנסה. ב. בירושלמי תירץ קושיא זו דיש לפרש את המשנה באופן שהאב אומר: "קידשתיה לפלוני או לפלוני" ובכהאי גוונא פשיטא דאם נתן אחד מהם גט, יוכל חבירו לכנסה ממה נפשך. והבבלי שהקשה, לא רצה לדחוק את המשנה באוקימתא זו - רשב"א.

[2623] א. רש"י. כלומר: אמנם, כאשר הגיע הראשון ואמר: "אני קידשתיה" סמך האב על דבריו, ואמר בלבו שמסתמא אמת הוא כדבריו שהוא קידש אותה, אך כאשר יבא חבירו, יתן האב אל לבו להתבונן בדבר, ויזכר מי הוא המקדש. לפיכך מרתת הוא **מן האב** מעיקרא, ואינו משקר. ב. רש"י לא פירש שמרתת הוא **לכנוס אותה**, כאשר חבירו אומר: "אני קידשתיה ולא אתה", כי היות וחבירו נתן לה גט, אם כן, אף אם יחזור האב ויאמר: "יודע אני שחבירך קידש, ולא אתה" אינו מתבייש ממנו, שהרי האשה קבלה גט מחבירו, והוא חוזר ומקדש אותה [כדלעיל הערה 9 **ראה שם**], לפיכך הוצרך רש"י לפרש שמרתת הוא **מעיקרא**. ג. ואי אפשר לפרש שמרתת הוא בשעה שאומר: "אני קידשתיה", דהתינח אם באו שניהם בבת אחת או שמי שכונס אותה הוא השני, אבל הרי מדובר גם באופן שהראשון כנס אותה, ובשעה שאמר הראשון: "אני קידשתיה" אין חבירו סותר את דבריו, ולמה ירתת מן האב!? אם כן, צריך לפרש, שאם זה שבא עכשיו לכנוס אינו דובר אמת, אזי **כאשר בא חבירו** וסתר את דבריו, היה חוזר בו, ולא היה עומד בדיבורו ואומר: "לא כי אלא אני קידשתיה" כי היה מרתת מן האב שמא יכחישנו, וראה ב"מקנה" ובחידושי רבי עקיבא איגר. אלא דאם כן צריך תלמוד מה שכתב רש"י: ושכנגדו שכיחש ירא לכונסה ונותן גט. כלומר: לרש"י היה קשה, איך סמכינן על חזקת אירתותי מירתת ולא משקר, הא חזינן שחבירו שיקר!? ותירץ רש"י דבאמת גם חבירו מרתת, ועל כן נתן לה גט, אך לפי מה שנתבאר שהזמן של אירתותי מירתת הוא **מעיקרא** ולא בשעה שבא לכונסה, אם כן נמצא שחבירו שיקר ולא רתת מן האב מעיקרא!? וראה מה שכתב בזה ב"תורת אבירים" אות נז נח. ד. וב"שיטה לא נודע למי" כתב: פירוש, אם איתא דשיקרא קאמר, הוה מיסתפי **מחבריה שלא יכנוס**, שמא יביא חבירו עדים שנתקדשה לו, או מתוך עירעור שמערער חבירו, יתברר הדבר ויבואו עדים למי נתקדשה.

[2624] מסתברא, דלאו דוקא כנסה ממש, אלא כיון שהתירוה לו. אף על פי שעדיין לא כנסה בפועל - רשב"א, וראה ב"מקנה", בחידושי רבי עקיבא איגר. וב"תורת אבירים" אות סג.

[2625] אבל לתת גט נאמן הוא, ונראין הדברים שאם נתן לה גט, ושוב רצה לכונסה לאחר זמן, כונסה ואין בכך כלום, אבל הרמב"ם כתב: נאמן ליתן גט ותהיה מותרת לכל אדם חוץ ממנו - רשב"א.

איבעיא להו [בני הישיבה נסתפקו]: **מהו לסקול על ידו** של האב. כלומר, האם נאמנותו של האב לומר: "קידשתי את בתי" מועילה כמו שני עדים, ואם זינתה יש לסקול אותה כדין נערה המאורסת לאיש שזינתה.

או: שאין נאמנותו של האב מועילה, אלא לענין שתהיה אסורה לאחרים, אבל אינו נאמן לגמרי כמו שני עדים.

רב אמר: אין סוקלין.

ורב אסי אמר: סוקלין אותה [2626] ככל נערה המאורסה שזינתה.

ומפרשינן טעמא: **רב אמר: אין סוקלין** משום **דכי הימניה רחמנא לאב לאיסורא** [לאסור אותה האמינה התורה את האב], אבל **לקטלא לא הימניה** רחמנא. [2627]

רב אסי אמר: סוקלין אותה, כי **לכולה מילתיה** [לכל דבר] **הימניה רחמנא לאב**.

אמר רב אסי: ומודינא [מודה אני] לרב **באומרת "נתקדשתי"**, וזינתה עם אחרים, **שאין** ממיתים **וסוקלים** אותה. [2628]

ואמר רב אסי: הני שמעתתא דידי מרפסן איגרי [משברות גגין], כלומר, דברי סותרים זה את זה, ואין מי שמבין את טעמם! כי **השתא**, **ומה במקום** שאמר האב: "קידשתי את בתי" **שאם** בא אחד ואמר: "אני קידשתיה", נאמן הוא, **ואם בא לכנוס כונס**, משמע, שאינה מוחזקת כל כך לאיסור, על פי דברי האב.

אף על פי כן, **אמרת** [אומר אני]: **סוקלים** על ידו! [2629]

[2626] רש"י. ולכאורה הנידון הוא גם כלפי הבועל, שאם נאמן האב עליה כשני עדים, סוקלים את שניהם. ובראשונים הקשו איך אפשר לסקול אותם כשאמר האב קידשתי את בתי ואיני יודע למי קידשתיה, שמא הבועל הוא זה שקידש אותה!? ותירצו הראשונים דמיירי כשאמר האב לפלוני קדשתיה, או שאמר ברי לי שלא לפלוני קידשתיה וזינתה עמו, ויש שתירצו דמיירי בגר שנתגייר או בקטן שהגדיל אחרי הקידושין, שבודאי לא הוא היה המקדש. ולמאן דאמר התראת ספק שמה התראה, אם זינתה עם שני אנשים סוקלים אותה - ממה נפשך, ולא אותם - מספק, לפיכך הזכיר רש"י שסוקלים אותה ולא את הבועל.

[2627] ואם תאמר: הלא נאמנותו של האב נלמדת ממה שנאמר: "את בתי נתתי לאיש הזה", ובאותה פרשה נאמר שאם זינתה אותה בת הרי היא נסקלת, משמע, שבעדותו של האב היא נסקלת!? יש לומר: אף על פי שכל הפרשה לענין מיתה היא מדברת, ואין מיתה אלא בעדים, מכל מקום **ריבויא דקרא** דמרבינן מיניה שהאב נאמן, לא מוקמינן ליה במילי דהאי פרשתא אלא לאיסורא דוקא - תוספות הרא"ש, ראה עוד ברשב"א. ובכתובות מו א מבואר שעיקר הפרשה מדברת באופן שהביא הבעל עדים, כי בלאו הכי אינו מתחייב קנס ולא מלקות, אם התברר שטענתו שקר, והרי הוא "מוציא שם רע", ראה ב"מקנה".

[2628] ואף על פי שהחזיקה עצמה **קודם הזנות** בחזקת ארוסה - רש"י. ובתוספות רי"ד כתב [על פי הסוגיא לקמן פ א]: דווקא אם לא הוחזקה בעיר כמקודשת, אבל אם הוחזקה בעיר כמקודשת סוקלים אותה, בין אם הוחזקה על פי דיבורו של האב, בין אם הוחזקה על פי דיבורה. ומשמע שאינה נהרגת אלא אם הוחזקה שלשים יום כמקודשת. ובמאירי כתב דאינה נסקלת עד שיתברר הדבר בעדים כי **חזקת אירוסין** אינה חזקה, וראה עוד ברמב"ם איסורי ביאה א כג.

[2629] אם הסוגיא דסוקלים על ידו מדברת כאשר אמר האב: "קידשתיה לפלוני", והרי "מקום שאם בא לכנוס כונס" הוא כשאמר האב: "איני יודע למי קידשתיה" ואינם ממש אותו מקרה. אבל לפי השיטות [ראה הערה 19] שסוקלים את הבועל אף על פי שאמר האב איני יודע למי קידשתיה, אם כן ניחא בפשיטות שמדובר על אותו מקרה ממש - בעל המאור.

מקום שאמרה האשה עצמה נתקדשתי ואיני יודעת למי נתקדשתי, ואם בא אחד ואמר: "אני קידשתיה" **אם בא לכנוס, אין כונס**, כי הרי היא בחזקת מקודשת, ומחמירים אנו עליה שלא יכנסנה מספק.

אינו דין שאם זינתה, **סוקלין** אותה!?

ומפרש רב אסי: **ולא היא**, כלומר, אין זו קושיא, למי שמבין את טעם הדבר.

כי **לאב הימניה רחמנא** שנאמר [דברים כב טז]: "את בתי נתתי לאיש הזה", לפיכך, סוקלים על ידו.

אבל **לדידה, לא הימנה** רחמנא, ואמנם יכולה היא לאסור את עצמה, על ידי שאומרת אשת איש אני, אבל אינה נאמנת לענין מיתה. [2630]

ורב חסדא אמר: בין באב האומר: '"קידשתי את בתי", בין באשה האומרת: "נתקדשתי", והלכה וזינתה, **אחד זה ואחד זה, אין סוקלין** אותן.

ואזדא [הולך] **רב חסדא** שאמר: אף האב אין נאמן לסקול על ידו **לטעמיה** [כשיטתו] במקום אחר:

א. הבא על אחת מן העריות, אם היו שוגגים חייבים הוא והיא קרבן חטאת, ואם היו מזידים, יש מן העריות שחייבים עליהן מיתת בית דין, ויש מן העריות שחייבים עליהן מלקות.

ב. אין חיוב קרבן ולא חיוב מלקות אלא בגדולים, אבל קטן וקטנה פטורים.

ג. גדול הבא על הקטנה, וכן גדולה שנבעלה לקטן, הרי גדולים חייבין והקטנים פטורים, והוא שתהיה הקטנה בת שלש שנים ויום אחד והקטן בן תשע שנים ויום אחד, כי בפחות מזה, אין הביאה ביאה, ואף הגדול והגדולה פטורים.

דאמר רב חסדא: האב שאמר: "**בני זה בן תשע שנים ויום אחד**" או שאמר: "**בתי זו בת שלש שנים ויום אחד**" וראויים הם לביאה, **נאמן** הוא [2631] לחייב **קרבן** חטאת אם בא הבן על אחת מכל העריות, או שאחד מכל העריות בא על הבת והיתה הביאה בשוגג.

[2630] וסיבת החילוק ביניהם לענין אם בא אחד ואמר: "אני קידשתיה" הוא משום דבפני האב מרתת הוא לומר שקר, ואילו בפניה אינו מרתת, כי אדרבה, היא תחפה עליו ותאמר: "אכן, לו נתקדשתי ולא לאחר". וראה ב"שיטה לא נודע למי" וב"עצמות יוסף".

[2631] כדין עד אחד שנאמן לחייב קרבן, ואינו נאמן לחייב מלקות ומיתה - ריטב"א. [ראה מה שכתב רבי עקיבא איגר על תוספות ד"ה נאמן סד א.]

[2632] בפשוטו, "מכות" היינו מלקות ארבעים, שלוקה כל מי שעובר במזיד על לאו, ואף חייבי כריתות שאין בהם מיתת בית דין לוקין עליהן. והכא הוי כגון נדה ואשת אח שחייבין עליהן כרת ולא מיתת בין דין. אלא שלפי זה "עונשין" היינו מיתת בית דין, ותיקשי אמאי לא אמר רב חסדא: "אבל לא למלקות ולא למיתת בית דין"!? וכתבו התוספות ד"מכות" היינו מכת מרדות שמכין בית דין את מי שעבר איסור במזיד ובלא התראה, ו"עונשים" היינו היכא דהתרו בו. ורש"י כתב: אבל לא למכות - וליענש מיתה אם בא עליה מזיד. סתם דבריו ולא פירש. ולדברי

אבל אינו נאמן **לא לענין מכות**[2632], **ולא לעניין עונשין** של מיתה, אם התרו באשה שבא עליה הבן, והתרו באיש שבא על הבת.[2633]

תניא בברייתא **כוותיה דרב חסדא** האומר: "**בני זה בן שלש עשרה שנה ויום אחד** הוא", או: "**בתי זו בת שתים עשרה שנה ויום אחד** היא".[2634]

דף סד.

נאמן לענין נדרים, כלומר, נדרם של הבן ושל הבת נדר הוא.[2635]

תוספות הא דקתני "מכות" בפני עצמו, הוא כדי ללמדינו שאף במכות מרדות שאין בהן דיני התראה, ואף באיסור דרבנן מכים "מכת מרדות", מכל מקום אינו נאמן.

[2633] מה שאמרה הגמרא שרב חסדא "לטעמיה", כתב רש"י: לטעמיה - דאמר אין האב נאמן להחזיק את הבן ליענש על פיו לא הוא ולא אחר - וקשה, הלא בסוגיא דידן אמר רב חסדא **שהאב** אינו נאמן לענין עונשים, אף על פי שהתורה האמינה אותו לענין עצם הקידושין, אבל מה שאמר רב חסדא נאמן לקרבן אבל לא למכות ולא לעונשין, הוא מתורת נאמנות **עד אחד** ולא מדין נאמנות של אב על בנו ובתו, כי רק לענין קידושין האמינה אותו תורה ולא לשאר דברי!? תירץ הרמב"ן: כיון דכתיב: "את בתי **נתתי** לאיש הזה" כל נתינות במשמע, בין בקידושי כסף ושטר, בין בקידושי ביאה, ואם היה מוסר אותה להתקדש בביאה, הרי היה נאמן לומר שהיא בת שלש שנים ווום אחד וראויה להתקדש בביאה, ואף על פי כן קאמר רב חסדא דאינו נאמן לענין מכות ועונשין. וראה עוד בתוספות הרא"ש ובמהרש"א. ועוד תירץ הרמב"ן: הגמרא התכוונה רק לכך שמצאנו בדברי רב חסדא במקום אחר, חילוק בין קרבן לעונשין, וראה עוד בתוספות רי"ד. וב"שערי יושר" [שער ו פרק יג עמוד קע] ו"דברי יחזקאל" [כא ח] כתבו על פי דברי הריא"ז בשלטי הגבורים [לקמן עח] **שהאב נאמן** הן על בנו והן על בתו מדין "יכיר", ואף על פי כן אינו נאמן אלא לקרבן, ולא למכות ולעונשין. [ראה להלן סד א בהערה אם הנאמנות כאן מיוחדת דוקא אל האב או שכל עד אחד נאמן].

[2634] א. כתב רש"י: בן יג ובת יב נדריהן נדר והקדישן הקדש, כו' אבל קודם לכן אין נדרן נדר ואין הקדשן הקדש. וכתב המאירי דאף על פי שבן יב ובת יא נדריהם נבדקים ואם ידעו לשם מי נדרו נדרן נדר, מכל מקום מבן יג ובת יב אין צורך לבדוק אם ידעו לשם מי נדרו ובכל אופן נדרם נדר. ב. עוד כתב רש"י: ולענין עונשין של כל המצות אם הביאו שתי שערות [והרי הם בן יג ובת יב] "סימן" הוא והרי הם גדולים לכל דבר. משמע, דלענין נדרים אין צריך שיביאו שתי שערות ודי במה שהם בן יג ובת יב, וכן הוא במאירי. ג. עוד כתב רש"י: אבל קודם לכן אין נדרן נדר ואין הקדישן הקדש ואם הביאו שתי שערות חוששין שמא שומא בעלמא הן [ראה לעיל טז ב וברש"י ד"ה שומא] ואין נענשין בכך על שום עבירה. משמע, שאם לא היינו תולים שהשערות הן שומא, היינו אומרים: גדולים הם אף על פי שלא באו לכלל שנים בן יג ובת יב. וראה בפירוש רש"י באבות ה כא ד"ה בן שלש עשרה למצות: דכתיב [במדבר ה ה]: "איש או אשה אשר יעשו מכל חטאות האדם" ואינו קרוי "איש" עד שהוא בן שלש עשרה וכדאשכחן [בראשית לד כה]: "ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה **איש** חרבו" ואז היה לוי בן שלש עשרה שנה כשתחשוב ב שנים שעשה יעקב בבית אל. **נוסח אחר** בן שלש עשרה למצות **דמי שהביא שתי שערות בא לכלל מצות דאורייתא** דהלכה למשה מסיני היא ושיערו חכמים הבאת שתי שערות לשלש עשרה שנה, ודברי רש"י כאן מתאימים לפירוש השני ברש"י שם. [וראה עוד במהרי"ט כאן על "דורות הראשונים"] וראה עוד שו"ת הרא"ש [טז א] דשלש עשרה שנה הוי מכלל שיעורין הלכה למשה מסיני, משמע, שיש דין מסויים של שנים וראה עוד בחידושי הגרי"ז על תמורה ב ב בענין "מופלא הסמוך לאיש". ד. לפי מה שכתב רש"י דמיירי במי שהביא שערות ועדות האב היא על השנים, הקשו התוספות דאיך אפשר להרוג אדם בבית דין, שמא קטן הוא, ואיך שייך חליצה שמא היבם או היבמה קטנים הם. ותירץ ר"י דהא דלא סמכינן על עדות האב לענין עונשים אינו אלא אם הביא רק שתי שערות ואינו גדול בקומה, אבל אם יש לו ריבוי שערות שאין דרכם לבא קודם יג, או שהוא גדול בקומה סמכינן על עדותו של האב ונאמן הוא לומר שבא לכלל שנים. עוד פירש ר"י דהסוגיא מיירי באופן שאביו העיד על גילו של בנו שנה או שנתים אחרי שאכל חלב, ואי אפשר לסמוך על הסימנים שישנם בגופו עכשיו, לפיכך, צריכים אנו לסמוך על נאמנותו של האב, שבאותו שעה היה בנו גדול, אבל בשעה שיש לו סימנים, חזקה שבא לכלל שנים, ואין צריך לעדותו של האב, וראה ברש"ש.

[2635] א. האב נאמן על בנו היות ועד אחד נאמן באיסורים - תוספות, ובשלטי גבורים לקמן עח ב כתב בשם ריא"ז שהתורה האמינה את האב לומר מתי נולד שהרי אמרה תורה [דברים כא יג]: "כי את הבכור בן השנואה יכיר",

ולחרמים, שאם אמרו על נכסיהם "חרם הם" הרי הם לבדק הבית.
ולהקדשות, שיכולים הם להקדיש קרבן.
ולערכים, שאם אמרו: "ערך פלוני עלי" חייבים הם לבדק הבית את מה שהתחייבו.
אבל לא נאמן האב לענין **מכות ולענין עונשין**.

מתניתין:

א. האב רשאי לקדש את בתו ה"קטנה" לאיש, וכן את בתו ה"נערה". אבל בתו הבוגרת, הרי היא ברשות עצמה, ואין אביה יכול לקדשה. [2636]

ב. במשנה ובסוגיית הגמרא, "קטנה": היינו קטנה או נערה, ו"גדולה": היינו בוגרת.
אב האומר "**קדשתי את בתי** הקטנה, [2637] והרי היא אשת איש".
וכן אב האומר על בתו: "**קדשתיה** לאיש **וגרשתיה** [קיבלתי את גיטה מיד בעלה, והיא גרושה האסורה לכהן] **כשהיא קטנה**", **והרי היא** עדיין **קטנה** בשעה שהעיד על בתו: הרי הוא **נאמן** לאסור את בתו לכל העולם כאשת איש, כאשר אמר: "קידשתיה", וכן נאמן הוא לפסול אותה לכהונה, כאשר אמר: "קידשתיה וגרשתיה". [2638]
אבל אם אמר: "**קדשתיה וגרשתיה כשהיא** היתה **קטנה**", **ואולם עכשיו הרי היא גדולה** [בוגרת]:

וראה בקובץ שיעורים [בבא בתרא אות תיג]. ב. כתבו התוספות: ואף על פי שבגיטין נד ב מבואר שאין עד אחד נאמן אלא כאשר היה הדבר בידו וברשותו, והרי אין בידו לעשות את בנו לגדולו!? מכל מקום היות וסופו לגדול עשאוהו כאילו הוא בידו. ואין קושייתם אלא לשיטתם [באות א] שהאב נאמן מתורת עד אחד, אבל לדברי ריא"ז אין צורך שיהיה הדבר "בידו", וראה ברשב"א ב"חידושי ריטב"א" ובתוספות רי"ד בגיטין נד ב שעד אחד נאמן אף כשאינו בידו, ורק בפועל וכיוצא בו שמוטל עליו לשמור על הדבר, אינו נאמן לומר שנפסל אלא כאשר הוא בידו, ותוספות שהקשו כאן, הוא לשיטתם בגיטין, שבכל עד אחד צריך שיהיה בידו. ג. בקובץ הערות [סז ז] כתב בביאור סברת תוספות ששופו לגדול הוי כמו "בידו", כי תוספות סוברים ש"בידו" יוצר ספק שמגרע את כח החזקה דמעיקרא, ובמקום ספק זה האמינה תורה לעד אחד, לפיכך, היות וסופו לגדול נחשב הדבר כאילו אין לו חזקת קטנות ועל כן נאמן האב להעיד עליו, וראה עוד בתוספות הרא"ש. ד. לשון תוספות "עשאוהו כאילו הוא בידו" משמע שאין האב נאמן אלא מדרבנן, [ובריטב"א משמע שנאמן הוא להחמיר ולא להקל, ראה ב"עצמות יוסף".] וראה ב"פני יהושע" שכל קושיית תוספות ותירוצם אינה אלא לפירושם השני בדיבור הקודם שהאב בא להעיד על בנו שנה שנתיים אחר שהגדיל. ה. כתבו התוספות: דוקא אב נאמן על שניו של בנו היות שהוא מדקדק בכך כי עליו להודיע לאחרים בן כמה בנו, ולכך לאב עשאוהו כאילו הוא בידו ולא לאחרים. וברשב"א כתב דאדרבה, אב דנקט תנא, לרבותא נקטיה, שאף על פי שהוא קרוב אצל בנו מחייבו הוא קרבן בזה שאמר בן יג שנה ויום אחד הוא, וכל שכן שאדם אחר נאמן על כך.

[2636] לעיל ג ב.

[2637] הרי"ף והרא"ש גורסים במשנה **בתי קטנה**. והיינו קטנה או נערה ולאפוקי בוגרת כפי שנתבאר בהקדמת הסוגיא. ובריטב"א משמע שאינו גורס תיבות "כשהיא קטנה", כי אין האב צריך לומר שהיתה קטנה היות וגם עתה היא קטנה כדקתני "והרי היא קטנה" - על פי הגר"א.

[2638] דווקא אם אמר תוך כדי דיבור "גירשתיה" ומשום שהפה שאסר אותה באומרו קידשתיה הוא הפה שמתיר אותה, אבל לאחר כדי דיבור אינו נאמן - ריטב"א ור"ן. וב"שיטה מקובצת" [כתובות כג א] הביא מ"ספר ההשלמה" שאף לאחר כדי דיבור אמרינן "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" [חוץ מעדות שאמרו בה "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד", וראה ב"קובץ שיעורים" בבא בתרא אות תח ואילך] וכן כתב ה"מגיד משנה" בדעת הרמב"ם [גירושין יב א] והרשב"א בתשובה [הובאה ב"בית יוסף סוף סימן לז]. וראה עוד ב"בית שמואל" לז נא.

אינו נאמן, ובתו מותרת לכהונה, [2639] ובגמרא יתבאר הטעם.

א. גוי הבא על בת ישראל נפסלה ואסורה היא לכהן, ואם בת כהן היא אסור לה לאכול בתרומה, וכן שאר הפסולים, כגון ממזר, מצרי ואדומי שבאו עליה פסלוה.

ב. גוים ששבו בת ישראל, חוששים אנו שמא באו עליה ופסלוה, לפיכך "שבויה" אסורה לכהן מספק.

וכן האומר: "בתי **נשבית** [היתה שבויה על ידי גויים] **ופדיתיה** [2640] מהם":

בין שאמר כן **כשהיא קטנה**, **בין** שאמר כן **כשהיא גדולה** [בוגרת], **אינו נאמן** לפוסלה לכהונה, [2641] ובגמרא יתפרש הטעם לכל דיני המשנה.

גמרא:

ברישא של המשנה מבואר, שאדם נאמן להעיד על בתו שנתקדשה ונתגרשה, אם עדיין היא קטנה; ובסיפא מבואר, שאדם לא נאמן להעיד על קידושי בתו, כאשר בתו כבר גדלה, וכמו כן אינו נאמן להעיד שהיא נשבתה ונפסלה לכהונה.

שואלת הגמרא: **מאי שנא רישא** שהוא נאמן, **ומאי שנא סיפא** שאינו נאמן!?

ומפרשינן: **רישא** - שהוא מעיד על קידושיה כשהיא קטנה - **בידיה** [בידו] הוא, כי יכול הוא לקדשה למי שירצה; ולפיכך נאמן הוא לומר: "קידשתיה וגרשתיה". [2642]

אבל **סיפא**, לענין קידושין **לאו בידיה** הוא, כי אם כבר גדולה ובוגרת היא, אין בידו לקדשה עכשיו, לפיכך, אינו נאמן לומר: "קידשתיה וגירשתיה" אם כבר גדלה.

וכן אם העיד: "נשבית ופדיתיה" אינו נאמן, כי אין בידו למוסרה לגוי שיבא עליה ויפסלנה, בין אם היא גדולה, ובין אם היא קטנה. [2643]

כהן שבא על אשה האסורה עליו מחמת קדושת כהונתו, כגון גרושה לכהן ואלמנה לכהן גדול, בנו "חלל" כלומר מחולל מן הכהונה ואינו עובד בבית המקדש, ובתו "חללה" ואסורה לכהן.

[2639] א. כל שכן שאינו נאמן לומר משבגרה "קידשתיה ועדיין היא אשת איש" - "חלקת מחוקק" לז מד. ב. אף על פי שאמרו בגיטין נד ב שכל דבר שהיה בידו נאמן הוא גם כאשר אינו בידו [אם אמר דבר זה בהזדמנות הראשונה], כאן אינו נאמן לומר קידשתיה וגירשתיה אפילו מיד לאחר שבגרה - "אור שמח" אישות ט י [וחולק בזה על ה"מקנה"].

[2640] כלומר, אפילו אם אומר שהוא עצמו פדה אותה, כל שכן אם אמר שאחרים פדו אותה אינו נאמן עד שיבואו אותם אחרים ויעידו שהיא נשבתה.

[2641] מכאן הקשו האחרונים על הרמב"ם שכתב [סנהדרין טז ו] שעד אחד נאמן לומר אשה זו גרושה או זונה, ולא חשיב "דבר שבערוה" דבעי שני עדים, ובתוספות רי"ד סו א כתב דהוי "דבר שבערוה", וראה מה שהאריך ב"תורת אבירים" אות יב יג להביא בזה מדברי האחרונים.

[2642] כתב רש"י: הלכך נאמן, דמה לו לשקר, אי בעי פסיל לה.

[2643] ואף על פי שהוא יכול לקדש אותה ולאסור אותה על הכהנים, מכל מקום אם בת כהן היא אינו יכול לפוסלה מן התרומה, כי אף אם ישיאנה לישראל, מכל מקום לכשתתגרש תוכל לאכול בתרומה, ולדבריו שהיא "שבויה" הרי אסורה היא לאכול בתרומה - "שיטה לא נודע למי" ורש"י ד"ה כרבי דוסתאי.

ומתמהינן: **וכי לא** בידו לפוסלה לכהונה, בעודה קטנה, ומדוע לא יהיה נאמן לומר: "נשבית ופדיתיה"!?

והרי בידו להשיאה ל"חלל", דביאתו **קא פסלה** אותה **מן הכהונה** [2644] ונאסרת היא לאכול בתרומה, ואם כן, יהיה נאמן לומר: "נשבית ופדיתיה", במיגו: אם היה רוצה לשקר היה יכול להשיאה לחלל ולפוסלה כשם שהיא נפסלת כאשר אומר שנשבתה לבין הגויים!? [2645]

ומשנינן: **הא לא קשיא**, כי יש לפרש את משנתנו **כרבי דוסתאי בן יהודה** הסובר: אין ביאת חלל פוסלת אשה מן הכהונה.

דאמר רבי דוסתאי בן יהודה: חלל הבא על בת ישראל, בתו כשרה לכהונה, ואינה "חללה", כי **בנות ישראל** הרי הן **כמקוה טהרה לחללין**, שאם נשא החלל בת ישראל, נטהר זרעו מן הפסול שלו, ואין בתו של חלל פסולה מן הכהונה, אלא אם כן גם אביה וגם אמה חללים הם.

והיות ובת "חלל" כשרה לכהונה, כשאמה בת ישראל ולא "חללה", אף הנבעלת לחלל כשרה לכהונה, כי אמר רבן שמעון בן גמליאל [2646]: כל שכהן רשאי לשאת את בתו, אף את מי שנבעלה לו רשאי הכהן לשאת. [2647]

לפיכך שנינו: אין אדם נאמן לומר: "נשבית בתי ופדיתיה" כי אין "בידו" לפוסלה לכהונה ולתרומה. [2648]

ומקשינן: **ואכתי**, **הרי בידו להשיאה לממזר**, וממזר פוסל אותה בביאתו לכהונה

[2644] כלומר, ביאת החלל אוסרת אותה לכהנים וגם לאכילת תרומה - רש"י לקמן עד ב ד"ה פסלוה. ויש שכתבו [ראה "מגיד משנה" איסורי ביאה יח א] שהראב"ד סובר: חלל הבא על בת ישראל פסלה מן התרומה ולא אסרה לכהנים. ומסוגיין לא קשיא, כי לענין איסורה לכהנים יש להאמינו היות ובידו לקדשה ולענין איסורה בתרומה יש להאמינו היות ובידו להשיאה לחלל, וכמבואר בהערה הקודמת - על פי "שער המלך" איסורי ביאה יח כד.

[2645] מבואר בגמרא שאם "בידו" לפוסלה נאמן הוא לומר נשבית בתי ונפסלה לכהונה, ובפשוטו, אף אם היא מכחישה אותו, הוא נאמן, הואיל ובידו לפוסלה. ותיקשי מכאן למה שכתב המרדכי שאין להאמין עד אחד אף אם "בידו" לעשות כדבריו, אם יש מי שמכחיש אותו - רבי עקיבא איגר.

[2646] לקמן עה א. ראה שם דעת חכמים ורבי יוסי.

[2647] א. רש"י. ובתוספות כתבו עוד טעם: הרי חלל וחללה בתם פסולה לכהונה, אם כן על כרחך אין חלל פוסל את בת ישראל בביאתו, כי אם פסל אותה, הרי היא חללה, ואיך אמר רבי דוסתאי חלל הבא על בת ישראל בתה כשרה לכהונה. ויש שביארו בטעמו של רש"י, שנטה מפירוש התוספות, כי רש"י סבור שאף אם נפסלה בביאתו, מכל מקום אין היא נקראת "חללה" לענין שבתם תהיה פסולה, כי לקמן עד א אמרו בטעמו של רבי דוסתאי שהוא סובר: אין בת חלל פסולה אלא אם כן שני הוריה מעם אחד - חללים, ואם אין האם חללה בעצם ייחוסה, אלא רק מחמת שנבעלה לחלל, אין היא נחשבת מאותו עם כמו האב שהוא חלל בעצם ייחוסו. ב. ראה ב"שיטה לא נודע למי" שאף חלל ובת כהן נחשבים שלא מ"עם אחד" ואין בתם פסולה לכהונה.

[2648] ראה לעיל הערה 8.

ולתרומה!?[2649]

ומשנינן: הא לא קשיא, כי יש לפרש את משנתנו **כרבי עקיבא דאמר**[2650]: **אין קידושין תופסין ב"חייבי לאוין"**, אם כן, אין "בידו" לקבל קידושין עבורה מממזר.[2651]

ומקשינן: אכתי, אם אלמנה היא, **הרי בידו להשיא** אותה כשהיא **אלמנה לכהן גדול**!?

וכדברי רבי סימאי, הסובר: אף לדעת רבי עקיבא, האומר: אין קידושין תופסין ב"חייבי לאוין", וממילא - הולד ממזר, אם נישאת אלמנה לכהן גדול, שאינה אלא "איסורי כהונה", אין הולד ממזר, וממילא - קידושין תופסין לו בה.

דתניא בברייתא: **רבי סימאי אומר: מן הכל** [כל "חייבי לאוין"] היה **עושה רבי עקיבא** את הולד **ממזר**, **חוץ מאלמנה** שנישאה **לכהן גדול**,[2652] שאין הולד שלהם ממזר אלא חלל.

שהרי אמרה תורה [ויקרא כא יד טו]: "אלמנה וגרושה וחללה זונה, את אלה **לא יקח**, כי אם בתולה מעמיו יקח אשה. **ולא יחלל** זרעו בעמיו".

משמע, **חילולים** [חללים] הוא **עושה** את זרעו, שמתחללים הם מן הכהונה, **ואין** הוא **עושה** אותם **ממזרים**.

והיות שולד הנולד מ"איסורי כהונה" אינו ממזר, אם כן קידושין תופסים בהן ויכול האב למסור את בתו האלמנה לכהן גדול, ולפוסלה מן הכהונה.[2653]

אם כן, כאשר בתו אלמנה או גרושה יהיה האב נאמן לומר: "נשבית ופדיתיה", היות ובידו לפוסלה לכהנים ולתרומה על ידי שישיאנה לכהן גדול, ומדוע שנינו שאין האב נאמן!?

ומשנינן: הא לא קשיא, כי יש להעמיד את משנתינו **כרבי ישבב** הסובר: כהן גדול הבא על האלמנה הולד ממזר, ואין קידושין תופסים לו בה.

[2649] א. ואף על פי שאסור לממזר לבא על בת ישראל, מכל מקום יש ללמוד מקרא ד"את בתי נתתי לאיש הזה" שהתורה נתנה כח לאב לקדש את בתו לכל אדם שהקידושין תופסין לו בה - על פי רמב"ן. וראה עוד ב"פני יהושע", במהרי"ט וב"מקנה" שכתבו מקורות להא דבידו למוסרה למי שהיא אסורה עליו. ב. אף על פי שאסור לממזר לבא על בת ישראל, מכל מקום נחשב הדבר ש"בידו" של האב לקדש אותה לממזר ראה תוספות יבמות י א ד"ה לרבי יהודה. וב"אבני מילואים" [ז ג] כתב שהאב אינו עובר בלאו במה שהוא מקדש את בתו, ולא הבת כי היא לא עשתה מעשה קידושין. וראה שם ב"מילואי חותם", ב"חזון איש" [מט יג] וב"אילת השחר".

[2650] עיקר דברי רבי עקיבא הם במשנה יבמות מט א שולד הנולד מחייבי לאוין הרי הוא ממזר, ומכאן יש ללמוד שאין תופסין קידושין בחייבי לאוין כמו ששנינו [סו ב]: כל מי שאין לה עליו קידושין אבל יש לה על אחרים קידושין הולד ממזר. ראה תוספות סז ב, "מנחת יהודה" אות לד ורש"ש עה ב.

[2651] כי למוסרה לזנות לא זכי ליה רחמנא - "שיטה לא נודע למי", ראה עוד ב"שער המלך" [איסורי ביאה יח כד].

[2652] וכן גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ורבי סימאי לאו דוקא "אלמנה" קאמר, אלא כל איסורי כהונה - "שיטה לא נודע למי" וכן מבואר ברש"י [כתובות כט ב ד"ה אלמנה ולהלן בסמוך ד"ה שהרי אמרה].

[2653] כי כמו שהולד הנולד ממנה מתחלל מן הכהונה כך גם היא מתחללת בביאתו - לקמן עז א.

דאמר רבי ישבב: **בואו ונצווח על** רבי **עקיבא בן יוסף**, שהוא מרבה פסולים בישראל, **שהרי היה אומר: כל שאין לו ביאה בישראל** [כל איש בישראל שאין לו היתר ביאה] באשה שהוא בא עליה **הולד ממזר**.

ופרכינן: **הניחא** [אתי שפיר] מתניתין לדעת **רבי ישבב**, **אי** [אם] כלל זה: "כל שאין לו ביאה בישראל הולד ממזר", כלל מוחלט הוא, כי **לטעמיה דנפשיה** [את דעת עצמו] קאמר רבי ישבב.

אם כן, משנתנו אתי **שפיר**, כרבי ישבב, שהרי אין אביה יכול למסור אותה לשום אדם, שביאתו תפסול אותה לכהונה, כי כל שביאתו אסורה אין קידושין תופסין לו בה.[2654] מצרי ואדומי לא נאסרו בקהל בפירוש, אלא, מתוך שאמרה תורה [דברים כג ט]: "דור שלישי יבא להם בקהל ה'", אתה שומע, שקודם לכן לא יבואו בקהל, אם כן, איסורם איסור הבא מכלל עשה הוא, לפיכך, "חייבי עשה" הם קרויים ואינם "חייבי לאוין".

אלא אי רבי ישבב **לאפוקי מדרבי סימאי קאתי**, כלומר, אם דברי רבי ישבב אינם כלל מוחלט, ורק לאפוקי מדעתו של רבי סימאי בא רבי ישבב, שרבי סימאי סובר: הנולד מ"איסורי כהונה" אינו ממזר, ורבי ישבב מוסיף: אף מ"איסורי כהונה" הוי ממזר.

אבל מודה רבי ישבב, שאף לרבי עקיבא אין ממזר ממצרי ואדומי, היות ואינם אלא "חייבי עשה" ולא "חייבי לאוין".

אם כן, תיקשי: **הרי בידו להשיאה ל"חייבי עשה"**, שביאתם פוסלת אותה לכהונה ולתרומה, אם כן, יהיה נאמן לומר "נשבית ופדיתיה", מיגו דאי בעי מסר לה ל"חייבי עשה"!?

אמר רב אשי: ותסברא [וכי סבור אתה] דטעמא **דרישא משום ד"בידו" הוא**, וכדאמרינן לעיל!?

הרי, **נהי** [אמנם] **דבידו לקדשה**, אבל, וכי אטו **בידו לגרשה**!? הלא הגירושין ברשות הבעל הם, ואינם תלויים ברצונו של האב!?

ועוד,[2655] הרי אף הקידושין אינם "בידו", שהרי **אילו אמר האי** [המקדש], **דלא ניחא** ליה **בגוה** [שאינו חפץ בה] **מי מצי מקדש ניהליה בעל כרחיה** [וכי אטו יכול הוא למסור אותה לו לקידושין בעל כרחו]!?

[2654] ואף על פי שמודה רבי ישבב שכהן גדול הנושא בעולה אין הולד ממזר, מכל מקום לא מסתבר להעמיד את המשנה בבעולה היות ולא שכיחא, ראה ב"שיטה לא נודע למי", ב"מקנה" וב"מצפה איתן".

[2655] כלומר, אם תאמר אף על פי שאין בידו לגרשה, מכל מקום הרי בידו לאסור אותה על כהן גדול על ידי שיקדשנה והרי היא אשת איש, ואף אם תתאלמן הרי היא עומדת באיסורה לכהן גדול!? על זה הוסיף רב אשי: ועוד הרי כלל אין בידו לקדשה - על פי "שיטה לא נודע למי". [וברשב"א לעיל ד"ה רישא בידו משמע דלא גרסינן להא דנהי דבידו לקדשה בידה לגרשה וכן משמע קצת בלשון רש"י.]

ומסקינן: **אלא אמר רב אשי**: טעמא דר**ישא**, לאו משום בידו הוא, אלא דר**חמנא הימניה** [התורה האמינתו], **כדברי רב הונא**.

דאמר רב הונא אמר [בשם] **רב**: **מנין לאב שנאמן** [שהאב נאמן] **לאסור את בתו** לכל העולם, על ידי שיאמר: "קידשתי את בתי", **מן התורה**, כלומר, מה הראיה לכך מן התורה!?

שנאמר [דברים כב טז]: "ואמר אבי הנערה אל הזקנים **את בתי נתתי לאיש הזה** לאשה ". וכשאמר: "את בתי נתתי **לאיש**", הרי **אסרה** על כל העולם.

וכשהוסיף ואמר: "לאיש **הזה**", הרי **התיר** אותה לאותו איש, כי קודם שאמר: "הזה", היתה אסורה גם לאותו איש, שהרי לא ידענו שהוא בעלה. [2656]

משמע, שבאבי הבת הדבר תלוי, והאמינה אותו תורה על כך. [2657]

והרי מקרא זה מדבר בנערה, אם כן בגדולה [בוגרת], אין האב נאמן עליה, וכן, **בנישואין** דמיירי קרא, **הימניה רחמנא לאב** [2658] אבל **בשבוייה**, **לא הימניה** [לא האמינה תורה] לאב לומר שנשבית בתו.

לפיכך, נאמן האב לומר על בתו קטנה: "קידשתיה וגרשתיה", ואינו נאמן לומר עליה כך משעה שגדלה ובגרה, וגם אינו נאמן לומר: "נשבית ופדיתיה", אף על פי שהיא קטנה. [2659]

[2656] לעיל הערה 3 הובאו דברי הראשונים שנאמנות האב היא משום "הפה שאסר [ואמר קידשתיה] הוא הפה שהתיר" [ואמר לפלוני קידשתיה או נתגרשה] ותמה ה"מקנה": הרי בכתובות כב א אמרו למה לי קרא סברא הוא, ולאו מקרא ד"הזה" שרינן להו!? [וה"מקנה" תירץ שדבר זה תלוי בפלוגתא דרב ורב אסי לעיל סג ב.] וב"פני יהושע" כתב שמה שאמרו כאן: "הזה" - התירה לאו עיקר דרשא הוא. ראה שם.

[2657] יש לשאול: אכן מן הפסוק למדנו שהאב נאמן לומר שהוא קידש אותה, וגם נאמן הוא לומר למי היא נתקדשה, אך מנין למדה הגמרא שהאב נאמן לומר שבתו נתגרשה!? יש לומר: אכן אין האב נאמן לומר על בתו שהיא "גרושה" לענין שתהיה אסורה בלאו דגרושה של כהן, אבל היות שהאב נאמן לומר שבתו התקדשה ממילא אסורה היא לכל העולם, וכאשר אומר שהיא נתגרשה נאמן הוא להתירה לכל העולם היות ש"הפה שאסר הוא הפה שהתיר", אבל לכהנים איננה מותרת ממה נפשך, אם לא נתגרשה הרי היא אשת איש ואסורה להם, ואף אם נתגרשה עדיין היא אסורה, נמצא שהאב נאמן לאסור אותה לכהונה - על פי תוספות ר"י הזקן וראה בר"ן. ואם תאמר: שמא אכן נתקדשה ואחר כך נתאלמנה והרי היא מותרת לכהן הדיוט!? יש לומר: הרי האמינתו תורה לומר לפלוני נתקדשה ואם אותו פלוני עדיין חי, אי אפשר שתהיה מותרת לכהן הדיוט, כי הרי היא אשת איש או גרושה.

[2658] א. בלקוטי רבי עקיבא איגר הובא להסתפק אם האב נאמן לומר קידשתי את בתי כאשר יש עד אחד שמכחיש את דבריו, וראה שם שפשט מהסוגיא לקמן סה א שהאב נאמן אפילו כאשר עד אחד מכחישו. [ובחידושי ה"מקנה" במתניתין נראה דסבירא לה שאין האב נאמן כאשר הבעל דבר או עד אחד מכחישו.] ב. עוד כתב רבי עקיבא איגר: אני מסתפק לענין נאמנות האב שקידש בתו אם הוא רק כשני עדים בכל התורה ואם הוא רשע אינו נאמן, או דבכל ענין הימניה רחמנא.

[2659] א. הקשו הראשונים: מדוע אין האב נאמן לומר נשבית ופדיתיה, מיגו שהיה יכול לומר קידשתי אותה בביאה לפסול להו!? ותירצו: אמנם נתנה לו התורה את **הכח** לקדש אותה לפסול ואף בקידושי ביאה, אבל אין לו נאמנות על כך. [בטעם הדבר ראה מה שכתב רבי עקיבא איגר, ובמהרי"ט כתב שאינו נאמן משום ד"אין אדם משים עצמו רשע" וכתב ב"שער המלך" [איסורי ביאה פרק יח סוף הלכה כד] שלפי טעם זה יהיה נאמן לומר

מתניתין:

מי שמת ואין לו בנים, אם יש לו אחים, אשתו צריכה להתייבם לאחד מהם, ואסורה היא להנשא לאדם זר, אלא אם כן תחלוץ נעלו של היבם.

מי שהיה מוחזק לנו שאין לו בנים ולא אחים, ואשתו לא תצטרך להתיבם כאשר הוא ימות, ו**אמר בשעת מיתתו**: [2661] "**יש לי בנים**, ואין אשתי זקוקה ליבם" **נאמן**. [2660] ומותרת היא להנשא לאדם זר בלא חליצה.

אבל אם אמר: "**יש לי אחים**, וזקוקה אשתי ליבם", **אינו נאמן**, היות ועד עכשיו החזקנו אותה כאשה שאינה זקוקה ליבם.

גמרא:

אלמא [רואים אנו מן המשנה]: שהוא **נאמן להתיר** אותה להנשא לאיש זר, **ואין** הוא **נאמן לאסור** אותה.

שואלת הגמרא: **נימא** [האם נאמר]: **מתניתין דלא כרבי נתן** [2662] הסובר: נאמן הוא בין להתיר בין לאסור!?

דתניא בברייתא: אם **בשעת קידושין אמר** לה **שיש לו בנים**, ואין לה לחשוש שמא תצטרך להתייבם אחר מיתתו, ו**בשעת מיתה אמר שאין לו בנים** וזקוקה היא ליבם.

שמסר אותה לחלל. וראה עוד ב"חידושי רבי מאיר שמחה" וב"חזון איש" מט יג שלדבריהם אף לענין חלל לא יהיה נאמן.] עוד תירצו רמב"ן וריטב"א שנאמנותו של האב היא בגדר "עדות" ובעדות לא אמרינן מיגו. [ראה מה שכתבו בזה ב"פני יהושע" וב"מקנה ".] וראה עוד במהרי"ט, בחידושי רבי עקיבא איגר וב"מקנה" מה שתירצו את קושיית הראשונים. ב. עוד הקשה הר"ן שיהיה האב נאמן במיגו שהיה אומר קידשתיה וגירשתיה דאז היה נאמן לאסור אותה לכהונה, וגם הכא כשאומר נשבית ופדיתיה יהיה נאמן על כל פנים לאסרה לכהונה!? [אבל לאסור אותה מאכילת תרומה לא יהיה נאמן, היות וגרושה בת כהן מותרת בתרומה.] תירץ הר"ן: יש לומר דמגו לחצי טענה לא אמרינן, והכא חצי טענה הוא. כי לפי דבריו היא פסולה בין לכהנים ובין לתרומה, ואם היה אומר גרשתיה לא היתה נפסלת אלא לכהנים. [וראה מה שכתבו בזה במהרי"ט וב"מקנה".] עוד תירץ הר"ן: נאמנות האב חידוש הוא, לפיכך דיינו שנאמין אותו באותה טענה עצמה, אבל אין עושין מיגו מחמת זה. [וב"קובץ שיעורים" חלק ב סימן ג סעיף קטן ד כתב שטעמו הראשון של הר"ן מבאר מדוע אין **הוכחה** לדבריו על ידי מה לי לשקר, וטעמו השני של הר"ן מבאר מדוע אין לו "**כח טענה**" בדבריו.] וראה עוד במהרי"ט, ב"פני יהושע" וב"מקנה" מה שתירצו את קושיית הר"ן.

[2660] כלומר, הרי אנו נוהגים כפי מה שהוא אמר, אבל אין כאן **תורת נאמנות**, כי גם בלא מה שהוא אמר היא היתה מותרת בלא חליצה היות והיתה מוחזקת כאשה שאינה זקוקה ליבם - על פי רמב"ן. אבל רש"י בהמשך הסוגיא [ד"ה דלא מוחזק לן], כתב שדבריו מועילים לענין שאם אחר כך יבוא אחיו לא תהיה אסורה, היות ובשעה שהיתה מוחזקת להיתר אמר הבעל שיש לו בנים, וראה עוד ברשב"א כאן.

[2661] הא דנקט "בשעת מיתתו" אורחא דמילתא הוא - רשב"ם בבא בתרא קלד ב וראה ב"פני יהושע" ו"תוספות רבי עקיבא איגר".

[2662] הא דלא קאמר נימא מתניתין **רבי היא** ולא רבי נתן, משום דאפשר דאתיא כרבי ואפשר דאף כרבי לא אתיא, דשמא לא אמר רבי אינו נאמן לאסור אלא כאשר אמר בשעת קידושין אין לי בנים - רמב"ן.

וכן אם **בשעת קידושין אמר** לה **שאין לו אחים**, ואין לה לחשוש שמא תצטרך להתייבם אחר מיתתו, אם לא יולדו לו ילדים, ואכן לא נולדו לו ילדים, ו**בשעת מיתה אמר שיש לו אחים**, וזקוקה היא להתייבם.

בשני אלו: **נאמן** הוא במה שאמר בשעת קידושין [2663] **להתיר** אותה לאיש זר בלא חליצה, **ואין** הוא **נאמן** במה שאמר בשעת מיתה **לאסור** אותה ולהזקיקה ליבם, כך הם **דברי רבי**. **רבי נתן** חולק **ואומר**: **אף נאמן** הוא **לאסור** אותה, כמו שאמר בשעת מיתתו, והיות ובמשנתינו נאמר שאינו נאמן לומר יש לי אחים וזקוקה אשתי ליבם, משמע שתנא דמתניתין אינו סבור כרבי נתן. וזהו ששאלה הגמרא: נימא מתניתין דלא כרבי נתן!?

אמר [פירש] **רבא**: לעולם מתניתין אפילו כרבי נתן היא, כי גם רבי נתן סובר שאינו נאמן לאסור אותה, אלא ד**שאני התם** [הברייתא], **כיון דבשעת מיתה קא הדר ביה** [חזר בו], ממה שאמר מתחילה, על כן, **אימא** [אנו אומרים]: **קושטא** [אמת] **קאמר**.

כי יש לומר: מתחרט הוא על דבריו הראשונים, ואינו רוצה להיות אשם בכך ששתו תנשא באיסור, ועל כן חוזר בו עתה, ואומר שזקוקה היא ליבום. [2664]

אבל, אם לא אמר מתחילה כלום, ועתה הוא אומר שהיא זקוקה ליבם, אינו נאמן, וחושדים אנו אותו, שמא אין לו אחים, ורוצה הוא לצער אותה שלא תוכל להנשא.

אמר [הקשה] **ליה אביי**: וכי אטו **לאו כל דכן** [קל וחומר] **הוא**!?

כי **השתא**, **ומה התם** [בברייתא] **דקא מרע ליה** [מקלקל וסותר] **לדיבוריה** הראשון, שהרי מתחילה אמר שאינה זקוקה ליבם, ועכשיו הוא אומר שמעיקרא אמר דבר שקר, אף על פי כן **אמרת**: **קושטא** [אמת] **קאמר** השתא.

מתניתין דלא קא מרע ליה לדבוריה, שהרי מעיקרא לא אמר כלום, **לא כל שכן** שיהיה נאמן בדיבורא דהשתא!?

אלא אמר אביי: אכן, אפשר להעמיד את המשנה אפילו כרבי נתן, אך לא משום שחוזר בו מדבריו הראשונים, כדרבא, אלא היות שהמשנה והברייתא עוסקות בשני מקרים שונים.

[2663] כתב הר"ן דהא דקתני שעת קידושין לרבותא הוא, שלא תאמר, אין להאמינו, כי רוצה הוא שתתרצה להתקדש לו כשלא תחשוש ליפול לפני יבם [וראה מה שכתב ה"מקנה"]. והרמב"ן כתב שאכן אם אמר דבר זה לאשה אינו נאמן, והכא מיירי כשאמר זאת לאחרים ו"שעת קידושין" לאו דוקא.

[2664] כתב בתוספות הרא"ש: ואם תאמר דילמא לאו למיהדר ביה אתי אלא אחרי כן נולדו לו אחים ומתו בניו!? יש לומר דמיירי כגון שאומר בפירוש שבא להכחיש דבריו הראשונים, אי נמי אפילו בסתם כיון ששתק עד השתא ודאי לסתור דבריו בא. משמע מדבריו שאנו מאמינים לו **בגלל** שהוא מכחיש את דבריו הראשונים, ואין דרך אדם בכך אם לא שהוא אומר אמת ואינו רוצה שיהיה העון תלוי בו. [ובמהר"י בירב והנהות רבי יוסף ח"ל מייזליש כתבו דאף על פי שגם במשנה מיירי בשעת מיתה, מכל מקום אנו תולים את דבריו השתא דלצעורה קאמר, כי היות ולא **אמר** מעיקרא שהיא מותרת, אין העון תלוי בו, ואין הוא צריך כל כך לתקן את דבריו. משמע, שאין הם מפרשים כמו שנתבאר בדעת תוספות הרא"ש.]

מתניתין מיירי **דלא מוחזק לן באחי, ולא מוחזק לן בבני** [לא ידוע לנו שיש לו אחים, ולא ידוע לנו שיש לו בנים]. [2665]

דאמרינן: כיון דלא מוחזק לן בבני, ולא מוחזק לן **באחי**, אם כן, אינה זקוקה ליבם, ואם **אמר**: "**יש לי בנים**", הרי אינו סותר את החזקה, [2666] לפיכך, **נאמן** הוא בדבריו, ואפילו אם אחר כך יבוא אדם ויאמר: "אחיו של המת אני" לא תהיה האשה זקוקה לו, כי הדיבור שאמר: "יש לי בנים" מצטרף אל חזקת ההיתר שלה. [2667]

אבל אם אמר: "**יש לי אחים**" וזקוקה היא ליבם, **אינו נאמן**, כי **לאו כל כמיניה** [אין בכוחו], **דאסר לה אכולי עלמא** [לאסור אותה לכל העולם] עד שיחלוץ לה היבם, או ייבם אותה.

דף סד:

ואילו **ברייתא** מיירי (תחילת העמוד) כגון דקודם קידושין **מוחזק לן באחי ולא מוחזק לן בבני**, שאם ימות תהיה אשתו זקוקה ליבם.

וכאשר אמר בשעת קידושין: "יש לי בנים" או: "אין לי אחים", ואינה זקוקה ליבם, נאמן הוא לכולי עלמא, משום **דאמרינן**: "**מה לי לשקר**", כלומר, אין לבעל סיבה לשקר, ובודאי דובר אמת הוא.

כי **מאי קאמר**. כלומר, למה מועיל דיבורו, **למיפטרה** [לפטור אותה] **מיבם**, הרי גם בלאו הכי **מצי אמר** [יכול הוא שיאמר] לה: סמוך למיתה **פטרנא לך** [אפטור אותך] מן היבם **בגיטא**. [2668]

[2665] בפשוטו, גם מעיקרא פירשנו כך את המשנה, ואביי חידש רק את ההיכי תימצי בו עוסקת ה**ברייתא**, אך הרשב"א למד מכאן שמעיקרא פירשנו את המשנה באופן אחר, ראה בדבריו.

[2666] כתבו התוספות: אף אם מוחזק לן באחי ולא בבני נאמן הוא היות ויש לו מגו שיכול לתת לה גט כמו שאמרו להלן, ומה שאמרו דלא מוחזק לן באחי הוא אגב סיפא דאינו נאמן לומר יש לי אחים. [ובתוספות רי"ד כתב דלצדדין קאמר לא מוחזק לן באחי אסיפא, ולא מוחזק לן בבני אירישא וכגון שמוחזק לן באחי.] עוד כתבו דאם מוחזק לן באחי אינו נאמן לומר בשעת מיתה יש לי בנים במיגו דאי בעי פטר לה בגיטא, כי שמא אין לו כח לתת לה גט [ראה מה שהביא בזה ב"תורת אבירים" אות לה] וכתב מהרש"א שרש"י סובר כתירוץ ראשון של תוספות ראה שם וברש"ש.

[2667] א. רש"י, וראה במאירי שכתב דנפקא מינה אם **יצא קול** שיש לו אחים וברא"ש כתב דאפילו אם **יבואו עדים** שהוא אחיו, הרי היא מותרת לשוק, כי כבר קיבלנו את דברי המת שיש לו בנים ואינה זקוקה ליבם. [וראה במהרש"א, "קרבן נתנאל" ורש"ש מה דעת רש"י בזה. וראה היטב לשון הר"ן.] ב. כתב ב"שיטה לא נודע למי" [בסוף הסוגיא]: נראה דהיכא דמוחזק לן באחי, ואמר אני אחיו נאמן אף לכנוס, דמלתא דעבידא לאגלויי היא, אף על פי שהיא מחפה עליו.

[2668] בפשוטו, נאמן הוא לומר יש לי בנים במיגו שיכול לתת לה גט, אך זה אינו, שהרי רוצה הוא שתהיה אשתו ואין הוא רוצה לגרש אותה, גם לא שייך להאמינו במיגו שיכול לתת לה גט סמוך למיתתו. על כן פירשו הראשונים שיכול הוא לתת לה עכשיו גט שיחול סמוך למיתתו. ורש"י כתב שהוא יכול להבטיח **לה** לגרש אותה סמוך למיתתו ותהיה מרוצה בכך כמו אם יש לו בנים או שאין לו אחים, וראה בריטב"א ובמה שהביא ב"תורת אבירים" אות לג בכל זה.

לא נחלקו רבי ורבי נתן אלא כשחזר ואמר לה, בשעת מיתתו שזקוקה היא ליבם:
רבי סבר: "**מה לי לשקר**" דשעת קידושין **כי עדים דמי** [הרי הוא כאילו באו עדים להעיד על הדבר], [2670] **ואתו עדים** ["מה לי לשקר"], **ועקרי חזקה** הראשונה לגמרי. [2669] אם כן, הרי היא בחזקת שאינה זקוקה ליבם, וכאשר אמר בשעת מיתתו: "אין לי בנים" או: "יש לי אחים" אינו נאמן, כי לאו כל כמיניה להוציאה מחזקת היתר.
ורבי נתן סבר: "**מה לי לשקר**" דשעת קידושין, אינו בירור גמור כעדים, אלא **כי חזקה דמי**, ואמנם, אם לא היה חוזר בו בשעת מיתה, היינו אומרים: חזקה: "אין אדם חוטא ולא לו", כלומר, אין הוא חשוד להכשיל אותה באיסור כאשר אין לו תועלת בדבר. ומכח חזקה זו, בצירוף "מה לי לשקר", היינו מתירים אותה לשוק.
אבל, אם חזר בו בשעת מיתה, הרי אין כאן חזקה של: "אין אדם חוטא ולא לו", וכנגד חזקת זקוקה ליבם, עומד רק "מה לי לשקר", ו"מה לי לשקר" אינו אלא כמו "חזקה". [2671] והרי, **לא אתי** "**חזקה**" ד"מה לי לשקר" **ועקרה** "**חזקה**" דמוחזק לן באחי ולא בבני **לגמרי**, לפיכך, אינה יכולה להנשא לאדם זר, בלא חליצה.

מתניתין:

א. **המקדש את בתו סתם**, כגון, אדם שיש לו כמה בנות, ואמר למקדש: "בתי מקודשת לך", [2672] ולא פירש לו איזו מהן הוא מקדש. **אין** הבנות **הבוגרות בכלל** דבריו, לפי שאינן ברשות האב לקדשן.

[2669] כתב המאירי: שמא תאמר איך אנו אומרים כאן מה לי לשקר עוקר חזקה, והרי בפרק קמא דבבא בתרא [דף ה] הדבר ספק וכן בתחילת פרק האשה שלום ביבמות [קיד ב]!? כבר ביארנו שם שזו שבכאן אינו "בעל דבר" אלא בעל לגבי אשתו ואין אדם חוטא ולא לו, אבל בדברים שהוא בו בעל דבר כגון אלו של בבא בתרא ושל יבמות צורך עצמן הן ומתוך כך נשאר הדבר בספק. ובר"ן כתב: התם הוא דמגו שהיה יכול **לטעון טענה אחרת**, דלא עדיף האי מיגו כולי האי, אבל הכא **מגו דבידו הוא**, שהיה יכול לומר לעדים כתבו גט לאשתי סמוך למיתתו.

[2670] רצה לומר: כדבר הברור, וגדול הוא מחזקה, לפיכך חזקת האיסור נדחית מפניו לגמרי, כמי שלא היתה מעולם - מאירי.

[2671] על פי רש"י. ובמאירי כתב: רבי נתן סבר שאף על פי שטענת מה לי לשקר הועילה בשעת קידושין להוציאה מחזקתה, כל שחזר בו בשעת מיתה מיהא נאמן לאסור ולדחות מה שאמר בשעת קידושין, שטענת מה לי לשקר דיה אם היא כחזקה, **ושתהא יתירה מחזקת האיסור**, עד שתדחה חזקת האיסור מפניה, ולא שתהא מעברת חזקת האיסור לגמרי, אלא שמחלישתה מטעם שאין אדם חוטא ולא לו להיות תלויה ועומדת שאם לא יחזור בו נדון אחריה, הא כל שיחזור בו בשעת מיתה דין חזקה ראשונה חוזר וניעור. משמע מלשונו שאף אם יחזור בו אמרינן אין אדם חוטא ולא לו כלפי אמירתו הראשונה אלא שמכל מקום בכהאי גוונא חוזרת חזקה ראשונה להתעורר. [וראה עוד מה שהועתק בהערה הקודמת בשם המאירי.] וברמב"ן כתב: רבי נתן סבר מה לי לשקר כחזקה דמי, פירוש **והוו להו שקולות**, **ואילו שתק** ולא חזר בו **מתירין אותה** לינשא, שכל מי שאינו מוחזק באחים ולא בבנים אין אוסרים את אשתו, אבל מאחר שחזר בו חוששין לה. וב"שיטה לא נודע למי" כתב **דאי לא הדר ביה** בשעת מיתה ממה שאמר בשעת קידושין, **הוה לה כספק איסור**, וחולצת ולא מתייבמת, כי שתי החזקות שוות ואין אחת עוקרת את חברתה.

[2672] וכן אם פסקה הראשונה מלדת בנות כאשר התחילה השניה ללדת את בנותיה. וראה עוד ברש"ש, ב"ערוך השלחן" לז נד ובחידושי מהר"י בירב ד"ה מחלוקת בשתי כתי בנות.

ב. **מי שיש לו שתי כיתי** [קבוצות] **בנות משתי נשים**, ואת השניה נשא לאשה לאחר מיתת הראשונה, [2673] ונמצא שכל בנות האשה הראשונה גדולות מכל בנות האשה השניה. [לפיכך כל בנות האשה הראשונה נקראות "גדולות" וכל בנות האשה השניה נקראות "קטנות"]. [2674]

ואמר: "**קדשתי את בתי הגדולה**", כלומר, אמרתי למקדש: "בתי הגדולה מקודשת לך". [2675]

ואיני יודע: **אם** את הבת ה**גדולה שב**"**גדולות**" [הבת הגדולה של האשה הראשונה] קידשתי, **או** את הבת ה**גדולה שב**ין הבנות ה"**קטנות**" [של האשה השניה], **או** את ה**קטנה שב**ין הבנות ה"**גדולות**", שאף היא קרויה "גדולה", היות **שהיא גדולה מן** הבנות **הגדולות שב**ין הבנות ה "**קטנות**". [2676]

הרי **כולן אסורות** [2677] מספק **חוץ מן** הבת **הקטנה שב**ין הבנות ה"**קטנות**", כי על כל אחת ואחת מהן יש להסתפק שמא קרא לה בשם "גדולה", היות שסוף סוף, כל אחת ואחת מהן גדולה מבת אחרת.

ואלו הם, **דברי רבי מאיר**.

רבי יוסי אומר: **כולן מותרות חוץ מן** הבת **הגדולה שב**ין הבנות ה**גדולות**, כי אין אדם רוצה לדבר בצורה שתגרום לספק מה היתה כוונתו, לפיכך, ברור לנו, שלשון "גדולה", מתפרש רק על הגדולה שבגדולות.

[2673] והמקדש גם כן אמר: "בתך מקודשת לי" בסתם, דאמירת האב לא מהני מידי - "פני יהושע".

[2674] וכולן ברשותו כלומר קטנות או נערות, או שכולן בוגרות - רמב"ם. ראה "תוספות יום טוב", ורש"ש ולהלן הערה 19.

[2675] רמב"ם ור"ן. וכתב ב"תוספות יום טוב" שאין המקדש יכול לומר את זאת קידשתי, לא מיבעיא כאשר יש להסתפק בביאור לשונו, אלא אפילו אם בשעת קידושין היה ברור מי נתקדשה ואחר כך נתעורר ספק, גם בכהאי גוונא אינו יכול לומר את זו קידשתי ולא אחרת, כי כאשר הוא אומר שהאחרות מותרות הרי הוא מוציא אותן מספק "דבר שבערוה" והרי "אין דבר שבערוה פחות משנים" וראה ב"תוספות רבי עקיבא איגר" שהוכיח כדברי התוספות יום טוב, ובבית הלוי [חלק ב לז י].

[2676] צריך לומר הבת **הגדולה** - רש"ש. וכן הוא בגמרא לעיל נא ב, והוא מוכרח ממה שאמרו להלן סה א הכא במאי עסקינן בשאין שם אלא גדולה וקטנה.

[2677] יש להקשות: מדוע כל הבנות אסורות, הרי לא קידש אלא אחת מהן, וכל השאר מותרות הן, אם כן נלך אחר הרוב, וכל אחת ואחת תהיה מותרת!? [ראה ב"מקנה" שאי אפשר לתרץ שאין כאן אלא איסור או קנס מדרבנן.] ולפי מה שכתב במרדכי [סוף חולין סימן תשלז] שאיסור הנולד בתערובת אינו בטל ברוב, היות וההיתר לא היה ניכר בפני עצמו קודם לכן, אתי שפיר, כי גם כאן בשעת הקידושין עצמן לא היה ניכר מי נתקדשה ונאסרה לכל העולם, ומי לא נתקדשה ונשארה בהיתרה, על כן אין הולכים כאן אחרי הרוב וכולן אסורות - "מקנה". וב"שערי יושר" [ג כב] כתב שכל דברי המרדכי נאמרו בתערובת לח בלח שעל ידי התערובת נעשה הכל כגוף אחד שחלקו מותר וחלקו אסור, אבל בתערובת של גופים נפרדים ["יבש ביבש"] לא נאמרו דברי המרדכי, וממילא בתערובת דהכא גם לדברי המרדכי יש לומר ביטול ברוב, וחזרה קושיא למקומה!? [וב"שיעורי רבי שמואל" אות תלו הקשה על דברי ה"מקנה" שהמרדכי מיירי בענין "ביטול ברוב" ודברי ה"מקנה" לענין "הלך אחר הרוב".] ותירץ ב"שערי יושר" שבאדם לא שייך ביטול ברוב. [ראה בשיעורי רבי שמואל שם] ועוד תירץ [בעמוד רמב] על פי יסודו בהבנת "קידושין לאחת משתי אחיות", ראה שם בדבריו העמוקים. [ולהלן הערה 14].

אבל רבי מאיר סובר: יתכן שאדם יכניס את עצמו למצב של ספק, לפיכך, כל בנותיו, חוץ מן הקטנה שבקטנות, בכלל הספק מה היתה כוונתו. [2678]

ג. מי שיש לו שתי כיתי בנות משתי נשים, ואמר: "**קדשתי את בתי הקטנה, ואיני יודע אם** את הבת ה**קטנה שב**ין הבנות ה**קטנות** קדשתי, **או** את הבת ה**קטנה שב**ין הבנות ה**גדולות**, **או** את הבת ה**גדולה שב**ין הבנות ה**קטנות**, שאף היא קרויה "קטנה", היות **שהיא קטנה מן** הבנות ה**קטנות** [2679] **שב**ין הבנות ה"**גדולות**".

הרי **כולן אסורות, חוץ מן** הבת ה**גדולה שב**ין הבנות ה**גדולות**.

ואלו הם **דברי רבי מאיר**.

רבי יוסי חולק **ואומר**: **כולן מותרות חוץ מו הקטנה שבקטנות**, כי בודאי לא היתה כוונתו להכניס את עצמו למצב של ספק, ואין "בתי הקטנה" אלא קטנה שבקטנות.

גמרא:

אביי ורבא נחלקו [לעיל נא א]: אם "קידושין שאין מסורים לביאה" הוו קידושין, כגון: המקדש "אחת משתי אחיות" האם הוו קידושין, או: אינם קידושין, היות וקידושין אלו גרמו שאשתו תיאסר עליו בביאה, [2680] שהרי יש ספק את מי הוא קידש, ומי היא "אחות אשתו", ונמצא שקידושין אלו לא נמסרו [אינם ראויים] לביאה.

שנינו במשנה: המקדש את בתו סתם אין הבוגרות בכלל, משמע, **הא** בנותיו ה**קטנות בכלל**, ואף על פי שיש לו שתי בנות קטנות.

שואלת הגמרא: אם כן, **שמעת מינה**: "**קידושין שאין מסורים לביאה הוו קידושין**!?

[2678] א. בגמרא לעיל נא ב נאמרו שני ביאורים במשנתינו: האחד, מדובר כשאמר: "בתי הגדולה מקודשת לך" ואנו מסופקים **איך לפרש את לשונו**. והשני: מדובר ב"הוכרו ולבסוף נתערבו", כלומר, בשעת קידושין אמר לו: "פלונית הגדולה מקודשת לך" ואחר כך שכח את שמה של הבת שאמר לו. ולרבי מאיר שאין אדם חושש להכנס למצב של ספק, אנו חוששים בכל בת שמא אותה קידש. אבל לרבי יוסי הסובר שאין אדם מביא את עצמו למצב של ספק, אנו אומרים: לא היה קורא "גדולה" אלא לגדולה שבגדולות, ואף על פי שהזכיר את שמה, כי חושש הוא, אם יאמר "הגדולה" בנוסף לשמה של המתקדשת, **שמא אחר כך ישכח** את שם המתקדשת, **ויבוא למצב של ספק** על איזה "גדולה" היה מדובר. [ראה רש"י שם ד"ה דלא מחית ו"פני יהושע" שם, וראה עוד ב"מקנה" בסוגיין.] ב. בפשוטו, טעמא דרבי יוסי הוא, דאין אדם רוצה להיות **במצב** של ספק. [וסוברת הגמרא לקמן שיש להשוות בין גופו - כאשר אוסר את עצמו בקונם, לבין בנותיו - כשמקדש אותן בלשון שיכולה לגרום לספק מי נתקדשה, כי לא יתכן שרבי מאיר סובר: מחית איניש בנותיו לספק ולא את עצמו, ורבי יוסי סובר להיפך: מחית איניש נפשיה לספיקא ולא את בנותיו] אך רש"י כתב: כולן מותרות, דלא מחית איניש למימר מילתא דליתי ביה **לידי שאילה לח כמים**. ובפירוש הרא"ש לנדרים סא ב כתב: דלא מעייל איניש נפשיה לספיקא, ודבר המבורר קאמר; ומאן דאמר מעייל איניש נפשיה לספיקא סבר שכוונתו להאסר בכל מה שיוכל להסתפק. [והתם מיירי לענין נדרים, אבל לגבי קידושין פשיטא דלא קידש יותר מאחת מהן, וכולן אסורות מספק.]

[2679] צריך לומר הבת **הקטנה** - רש"ש, וראה לעיל הערה 9.

[2680] על פי תוספות והראשונים נא א.

כי כאשר יש לו שתי בנות קטנות, וקידש את בתו "סתם", יש להסתפק [2681] איזו מהן קידש, ונמצא שקידושין אלו "לא נמסרו לביאה", כי כל אחת היא ספק "אחות א שתו". ואם כן, תיקשי לרבא הסובר ש"קידושין שאין מסורים לביאה לא הוו קידושין"!?

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן כשאין שם** [לאותו האיש] **אלא** בת **גדולה** אחת ובת **קטנה** אחת, וכשקידש את בתו "סתם" ואין הבוגרת בכלל, נמצא שקידושי הקטנה קידושין ודאיים הם ונמסרו לביאה.

ומתמהינן: **והא** "**בוגרות**" **קתני**, בלשון רבים, אם כן, לפחות שתי בוגרות יש לו, ודומיא ד"בוגרות" כך ה"קטנות" שתים הן, ואם שתיהן בכלל דבריו, נמצא שאין קידושיהן מסורים לביאה!?

ומפרשינן: לעולם כשאין שם אלא בוגרת אחת וקטנה אחת, **ומאי** "**בוגרות**" בלשון רבים, **בוגרות דעלמא**, כלומר, כל איש ואיש המקדשים את בנותיהן סתם אין הבוגרות בכלל.

ומתמהינן: אי הכי, **פשיטא** דאין הבוגרות בכלל הקידושין, דהא **בוגרות** שאינם ברשות האב לקדשן **מאי עבידתייהו** דאבות, לקדש את בנותיהן הבוגרות!?

בשלמא, אם יש לו שתי בנות בוגרות, אם כן, הא קא משמע לן, בוגרות הוא דאינן בכלל דבריו, הא קטנות בכלל, אפילו הן שתים, ושמעת מינה: "קידושין שאין מסורים לביאה הוו קידושין".

אבל אם יש לו רק בת אחת קטנה אם כן פשיטא, שהרי אין כאן שום חידוש, לא במה שהקטנה מקודשת, ולא במה שהבוגרת אינה מקודשת, שהרי אין קידושיה מסורים בידו!? [2682]

[2681] ב"שערי יושר" [ג כב עמוד רמב] כתב: אי אפשר לומר שבמציאות האמיתית נתייחדה אחת מהן לקידושין, ולנו יש חסרון ידיעה מי נתקדשה, כי מאיזה טעם וסיבה ייחדו מן השמים אשה מיוחדת שתהיה היא המקודשת והמיוחדת יותר משאר הנשים, אלא נראה שמעשה הקידושין הוא סיבה לכל אחת מהן להיות מקודשת, לכן כולן נאסרות, אלא שבהנהגה למעשה עלינו להתנהג עם כל אחת כדין ספק מחמת הסיבה הגורמת את הדין שתהיה אחת מהן מקודשת ואין מבורר מי היא אותה אחת, וכולן ראויות לכך, לפיכך הדין בזה כדין ספק. וב"שעורי רבי שמואל" [אות תל ואילך] כתבו: ודאי דחל על אחת מהן חלות גמור, אלא שאין ידוע על מי, וכלפי שמיא גליא.

[2682] כתב מהרי"ט: כאשר ברור לנו שנעשו קידושין, אלא שאנו מסופקים את מי הוא קידש, מועילה אומדנא לברר מי היא המקודשת. [כגון מה שפסק רבינו תם באומר "בתך מקודשת לי" - שדעתו על המשודכת לו.] אבל אם יש לנו ספק על עצם הקידושין, כגון מי שאמר "הרי את מקודשת" ולא אמר "לי", אין אומרים היות והיתה משודכת לו, יש לנו אומדנא שקידש אותה לו ולא לאחר, כי **אין עושים קידושין על ידי אומדנא**. וב"אבני מילואים" [כז י] הקשה על זה: אם כן מדוע הקשתה הגמרא כאן פשיטא - שהבוגרת לא מקודשת והקטנה כן, הרי לדברי מהרי"ט תיקשי אמאי הקטנה מקודשת!? שהרי המקדש אמר "בתך מקודשת לי" בסתם, ויש לנו אומדנא שלא התכוון לקדש את הבוגרת, ומכח זה אנו עושים קידושין, כי אם הבוגרת בכלל הרי אין כאן קידושין [ראה להלן הערה 17] כיון דסלקא דעתא דלא שויתיה שליחו!? [ולכאורה גם לפי תירוץ הגמרא תיקשי: דהא השתא סבירא לן דקידושין שאין מסורין לביאה לא הוו קידושין, ואם בוגרת בכלל, הרי אין כאן קידושין כלל, לא בקטנה ולא בבוגרת, ואנו עושים קידושין מכח האומדנא שאין כוונתו על הבוגרת.] וראה מה שכתב ב"חזון איש" לח יג.

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן**: **דשויתיה** [הבוגרת מינתה את אביה] להיות **שליח** שלה לקבל קידושין עבורה. [2683] כי **מהו דתימא** [שמא תאמר]: **כי** [כאשר] **מקבל** האב **קידושין**, **אדעתא דידה קא מקבל** [כוונתו היתה לקבל קידושין עבורה]. [2684]

קא משמע לן, לא היתה כוונתו לקבל קידושין עבורה, כי **לא שביק איניש מידי דאית ליה הנאה מיניה**, **ועביד מידי דלית ליה הנאה מיניה**. כלומר, חזקה עליו שלא היה מניח את קידושי בתו הקטנה, שיש לו הנאה בקידושיה, היות וכסף הקידושין שלו, ומקדש את הבוגרת שאין לו הנאה מקידושיה.

ותמהינן: אי דשויתיה שליח **מי לא עסקינן** [האם לא מדובר] אף באופן **דאמרה ליה** הבוגרת: "קבל עבורי קידושין, וכסף **קידושיי** יהיה **שלך**", ואם כן, מנין לנו שלא התכוון לקבל קידושין עבור בתו הבוגרת!? [2685]

ומשנינן: לעולם בשויתיה שליח, ואפילו אמרה ליה קידושיי לך, מכל מקום אין הבוגרת בכלל הספק, משום ד**אפילו הכי**, **לא שביק איניש** [אין אדם מניח] קידושי בתו הקטנה שהן **מצוה** [2686] **דרמיא עליה** [המוטלת עליו] שנאמר [ירמיה כט ו]: "ואת בנותיכם תנו לאנשים". **ועביד מצוה** של קידושי בתו הבוגרת **דלא רמיא עליה** [אינה מוטלת עליו], היות ויש לה דעת להשיא את עצמה. [2687]

[2683] כתב רש"י [נא ב ד"ה דשויתיה שליח]: לקדשה **לכל הבא**. משמע, אם עשאתו שליח לקדשה לפלוני בפירוש חיישינן - ר"ן נא ב. [היות ומה שקידש אותה לצורך בת אחרת שלו נחשב כמנהג רמאות דריש פירקין - משמעות הר"ן שם. וראה עוד במה שכתב הב"ח סימן לז ד"ה המקדש בתו סתם בדעת הרמ"ה וב"מקנה" נא ב]

[2684] בפשוטו יש לפרש דסלקא דעתין שדעתו היתה לקדש דווקא את הבוגרת **ולא** את הקטנה, היות ואין משיאין את הקטנה קודם הגדולה [ראה תוספות נב א ד"ה והלכתא]. וגם היות שהיא מינתה אותו לשליח. אך לפי זה יוצא שהמסקנה היא לגמרי להיפך מהא דסלקא דעתין, שהרי למסקנה דעתו דווקא על הקטנה ולא על הבוגרת. ואכן רש"י מפרש דסלקא דעתין ששתיהן שוות, ובין הגדולה בין הקטנה בכלל הספק הן, ולדעת רבא: אין אחת מהן מקודשת. היות וקידושין שאין מסורין לביאה הן.

[2685] כלומר, אם המשנה מדברת באופן שעשאתו שליח, והרי המשנה סתמא קתני, ולא חילקה בין אם כסף קידושיה לעצמה, או שאמרה לו קידושי לך, ובאופן זה תיקשי: מדוע באמת לא תהיה הבוגרת בכלל ספק הקידושין, וממילא אין שתיהן מקודשות אליבא דרבא האומר קידושין שאין מסורין לביאה לא הוו קידושין. אם כן, על כרחך דלא מיירי באופן דשויתיה שליח, ושוב תיקשי כדלעיל: אם אין לו אלא גדולה וקטנה, פשיטא, ומאי קא משמע לן מתניתין!?

[2686] בריטב"א [נא ב] הקשה מהא דקיימא לן [מא א]: אסור לאדם לקדש את בתו כשהיא קטנה, אם כן מהיכי תיתי לומר שכוונתו היתה לקדש את בתו הקטנה ולעשות איסור, ולא לקדש את בתו הבוגרת דמצוה קעביד אלא דאינה מצוה דרמיא **עליה**!? ותירץ דמיירי בבת שיש בה דעת ומתרצית בדבר ובכהאי גוונא אין איסור להשיאה אף על פי שהיא קטנה. [וכן נפסק ב"בית שמואל" לז יא] עוד תירץ ריטב"א דסוגיין מיירי בנערה ולא בקטנה [וראה ברש"ש ולעיל בהערה 7] וראה עוד ב"פני יהושע" וב"מקנה" [לעיל נא ב], בשו"ת רבי עקיבא איגר [תנינא סט] וב"ערוך השולחן" [לז מו- מז]

[2687] כתב רש"י: לא שביק איניש בתו קטנה דרמיא עליה להשיאה, ומצוה הוא עליו, ועביד מצוה דלא רמיא עליה אלא שליח בעלמא הוא, והיא יש לה דעת להשיא את עצמה. ויש לבאר: הנה עיקר מצות האב היא במה שהוא מסייע לבעלה של בתו לקיים מצות "פרו ורבו" כמו שכתב הר"ן בתחילת פרק האיש מקדש - על פי הנצי"ב נא ב. אם כן, אף בבתו בוגרת, אם לא היה לה דעת להשיא את עצמה, היה האב מצווה לסייעה להנשא לאיש כאמור "ואת בנותיכם תנו לאנשים" [ירמיה כט ו] ופירשו בכתובות נב ב שילבישנה ויכסנה ויתן לה ממון כדי

לפיכך, המקדש את בתו "סתם" אין הבוגרת בכלל, אפילו אם מינתה אותו שליח, וגם אמרה לו: "כסף קידושי יהיה לך".

שנינו במשנה: **מי שיש לו שתי כתי בנות** משתי נשים ואמר קדשתי את בתי הגדולה וכו' כולן אסורות, חוץ מן הקטנה שבקטנות, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר: כולן מותרות, חוץ מן הגדולה שבגדולות. קדשתי את בתי הקטנה כו' כולן אסורות, חוץ מן הקטנה שבקטנות, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר: כולן מותרות, חוץ מן הקטנה שבקטנות.

וצריכא לאשמועינן פלוגתא דרבי מאיר ורבי יוסי, גם בגדולה, וגם בקטנה.

דאי אשמעינן קמייתא [אם היה התנא מלמדינו רק מחלוקת הראשונה] באומר קידשתי את בתי הגדולה.

הוה אמינא: **בהך קאמר רבי מאיר**: כולן בספק, כי יש לפרש כוונתו גם על הקטנה שבגדולות והגדולה שבקטנות, היות **דכיון דאיכא זוטרא מינה** [קטנה ממנה], **להך** [גדולה שבקטנות וקטנה שבגדולות] "**גדולה**" **קרי לה**, כי שבח הוא לאדם לקרוא לבתו בלשון "גדולה", אם יש קטנה ממנה.

אבל בהא סיפא, שאמר: "קידשתי את בתי הקטנה" **אימא** [שמא נאמר]: **מודי ליה רבי** מאיר **לרבי יוסי** דכל שהוא יכול לקרא לבתו "גדולה" אינו קורא אותה "קטנה", ואם אמר "**קטנה**", **להך קטנה דכולהו קרי לה** [לאותה שהיא קטנה שבכולם הוא קורא] "קטנה" ולא לאחרות.

ואי איתמר פלוגתייהו **בהא** [בסיפא], הוא אמינא: **בהא** דוקא **קאמר רבי יוסי**: אינו קורא "קטנה" אלא לקטנה שבקטנות, כי לאחרות הוא קורא "גדולה", **אבל בהך** דרישא, **אימא מודי ליה** רבי יוסי **לרבי מאיר** שקורא הוא לכולן בלשון "גדולה", כי שבח הוא לו בכך.

לפיכך, **צריכא** לשנות מחלוקתם הן ב"גדולה" הן ב"קטנה". [2688] ושאלינן: **למימרא** [מדברי המשנה יש ללמוד]: **דרבי מאיר סבר**: **מחית איניש נפשיה לספיקא** [מכניס אדם את עצמו לספיקות], לפיכך, יתכן שיקרא לכמה בנות בלשון "גדולה" ואינו חושש שיהיו כולן בספק קידושין.

ורבי יוסי סבר: **לא מחית איניש** את עצמו **לספיקא**, לפיכך, אינו קורא "גדולה" אלא לגדולה שבכולן, ולא לאחרות.

שירצו אנשים לישא אותה. לפיכך כתב רש"י, **והיא** יש לה דעת להשיא את עצמה, אבל בבתו קטנה ואפילו נערה היות שהתורה מסרה לו את הכח לקדש אותה, גם בלאו הכי פשיטא דהוי מצוה המוטלת עליו. [וראה לעיל נא ב הערה 7 ובמה שציין ב"תורת אבירים" אות מב לענין נערה.]

[2688] ראה ב"מקנה" אמאי לא קאמרינן דצריכא משום דאי אשמעינן קמייתא הוה אמינא בהא קאמר רבי יוסי משום דאין משיאין קטנה במקום שיש גדולה כמו שנאמר [בראשית כט כו]: "לא יעשה כן במקומינו לתת הצעירה לפני הבכירה". [ראה תוספות נב א ד"ה והלכתא]

והא איפכא שמעינן להו, לענין נדרים, דרבי מאיר סבר: לא מחית איניש נפשיה לספיקא, ורבי יוסי סבר: מחית, וקשיא משנה דנדרים ממשנתינו!?

דתנן: הנודר וקבע זמן לנדרו: "**עד הפסח**", הרי זה **אסור עד שיגיע** פסח, ומיד כשהגיע פסח כלה נדרו וחוזר הוא להיתרו. ואם אמר: "**עד שיהא פסח**", היות והוסיף בלשונו תיבת "שיהא", הרי זה **אסור עד שיצא** הפסח.[2689] ואם אמר: "**עד פני פסח**" **רבי מאיר אומר**: אינו **אסור** אלא **עד שיגיע** הפסח.

ורבי יוסי חולק **ואומר**: אסור הוא **עד שיצא** הפסח.

קא סלקא דעתין: "עד פני הפסח" היינו עד לפני הפסח, ובהא קא מיפלגי, רבי מאיר סבר: אין אדם מכניס את עצמו לספק, לפיכך, "עד לפני פסח" מתפרש: לפני תחילת החג.

ורבי יוסי סבר: מכניס אדם את עצמו לספק, והיות ואפשר לפרש את לשונו "פני פסח" היינו: לפני יום אחרון של פסח, או אפילו: עד לפני רגע אחרון של סוף פסח, אם כן, מספק, אסור הוא עד שיצא הפסח, כלומר עד סופו.

ואם כן תיקשי: דבקידושין סובר רבי מאיר: מחית איניש נפשיה לספיקא, ובנדרים סבירא ליה איפכא. וכן רבי יוסי, בקידושין סובר הוא: לא מחית נפשיה לספיקא ובנדרים סבירא ליה איפכא!?

ומשנינן: **אמר רבי חנינא בר אבדימי אמר** [בשם] **רב: מוחלפת** היא **השיטה** בנדרים, וצריך לומר: רבי מאיר אומר: עד שיצא, ורבי יוסי אומר: עד שיגיע.

והתניא בברייתא כדבריינו: **זה הכלל: כל** דבר **שזמנו קבוע**, כלומר, שמספר ימי משך זמנו קבועים, **ואמר** נדר בלשון "**עד פני**", **רבי מאיר אומר**: אסור הוא **עד שיצא**, כי מכניס אדם את עצמו לספק, **ורבי יוסי אומר**: אינו אסור אלא **עד שיגיע**.

אבל, דבר "שאין זמנו קבוע", כגון, נדר "עד פני הקציר", או אפילו "עד שיהא הקציר", אינו אסור אלא עד שיגיע, דכיון שאין משך זמנו קבוע, שזה ממהר לכלות את קצירו, וזה מאחר, לא נתכון זה אלא לתחילתו, כלומר, משיתחילו העם לקצור.[2690]

אמר אביי: מחלוקת דרבי מאיר ורבי יוסי, **באדם שיש לו שתי כיתי בנות**, שרבי מאיר אומר: כולן בכלל הספק חוץ מן הקטנה שבקטנות, ורבי יוסי סובר: אין אסורה אלא גדולה שבגדולות.

[2689] כלומר, האומר: "קונם שאיני נהנה לך עד הפסח", אסור עד שיגיע פסח, ומשנכנס לילה ראשון של פסח מותר הוא בהנאתו, אבל אם אמר "עד **שיהא** פסח", היות ואמר לשון יתירה, אנו מפרשים את כוונתו לרבות את כל ימי הפסח, ומאי עד שיהא פסח, **כל עוד** שיהא פסח הריני באיסור, לפיכך אינו מותר אלא כשיצא פסח - על פי רש"י.

[2690] רש"י. ובנדרים סא ב הביאו תוספות והמאירי שיטה אחרת ש"אין זמנו קבוע" אינו מתייחס למשך הזמן אלא לתחילתו, וראה מה שנתבאר ב"חברותא" שם הערה 9.

אבל באדם שיש לו רק **כת אחת** של בנות שכולן נולדו מאשה אחת, [2691] **לדברי הכל**, אם אמר "**גדולה**". כוונתו: גדולה **ממש**, כלומר, הגדולה שבכולן.
ואם אמר "**קטנה**", כוונתו: קטנה **ממש**, כלומר, הקטנה שבכולן.
ואין ה**אמצעית** בכלל הספק כי אם ירצה לקדש אותה, אינו קורא לה לא "גדולה", ולא "קטנה", אלא **בשמה קרי לה**. כי אין קוראים "גדולה" אלא מי שגדולה היא מקבוצה שלימה של בנות, [2692] וכן לעניין "קטנה".
אמר [שאל] **ליה רב אדא בר מתנא לאביי**: **אלא מעתה**, לפי דבריך:

דף סה.

אף מי שיש לו שתי כיתי בנות וקידש את הגדולה, [2693] **אמצעית שבכת שניה**, **תשתרי** [תהיה מותרת].
והרי שנינו: כולן אסורות, משמע, אף אמצעית שבכת שניה בכלל האיסור!?
ומשנינן: **הכא במאי עסקינן** במתניתין. במקרה **שאין שם**, **אלא גדולה וקטנה** ולא אמצעית.
ומה שאמר רבי מאיר ברישא כולן אסורות, היינו, שתי הבנות שבכת של הגדולות, והבת הגדולה שבכת של הקטנות, אבל אם היו שם אמצעיות, היה רבי מאיר אומר "חוץ מן הקטנות שבקטנות", כי גם אמצעית שבקטנות מותרת היא, ואינה נקראת "גדולה ".
והכי נמי מסתברא, שהמשנה עוסקת במקרה שאין שם אמצעית, **דאם איתא דאיכא**, **ליתנייה** [אם אכן יש "אמצעית", שיאמר התנא מה דינה [2694]], אלא ודאי, לא מיירי מתניתין באמצעית, היות ודינה שונה מן הגדולה, ומותרת היא.
ומתמהינן: **וכי** ראייה היא זו!? הרי **לטעמיך** [לפי דעתך], שאתה מדקדק ממה שהמשנה לא הזכירה את האמצעית, **אמצעית שבכת ראשונה דודאי** בכלל **ספיקא** היא כשאמר: "קידשתי את בתי הגדולה", **ובודאי אסירא ליה**, **מי** [האם] **קתני לה**, אף על פי שדינה הוא כמו הדין המבואר במשנה!? [2695]

[2691] רש"י, וכתב במהר"י בי רב דקא משמע לן: אפילו יש לו יותר משלש בנות אינו קורא לאמצעיות אלא בשמן [וכן כתבו הראשונים]. וראה שם עוד ביאור בכוונת רש"י.
[2692] מאירי, וכן משמעות דברי רש"י ד"ה מחלוקת.
[2693] א. רש"י. כי אם קידש "גדולה" כל כת ראשונה בכלל הספק, ורק **אמצעית שבכת שניה** תישתרי לאביי היות ואין היא "גדולה" אלא ביחס למי שקטנה ממנה ולא ביחס לכת שלימה. ב. הגמרא היתה יכולה לשאול באותה מידה גם על הסיפא: אמצעית שבכת **ראשונה** תישתרי כאשר קידש את בתו הקטנה - ראשונים.
[2694] כלומר, התנא היה צריך לכלול בדבריו של האב גם: "ואיני יודע אם:. או אמצעית שבקטנות:. ", ומדוע שתק התנא ונתן מקום לטעות!?
[2695] כלומר, בשלמא לדידי שאין התנא מקפיד לפרט את דינם של כל הבנות, אתי שפיר שלא הזכיר התנא את האמצעית שבגדולות כמו שהשמיט את האמצעית שבקטנות. אלא לדידך, שאתה רוצה להוכיח מן המשנה

אם כן, אף אמצעית שבכת שניה, יש לומר: אסורה היא כמו אחותה הגדולה, ואין להקשות ממה שהתנא השמיט את דינה.

ומשנינן: **הכי השתא** [וכי ראיה היא זו?] בשלמא **התם**, לענין אמצעית שבכת הגדולה, אין תימה למה לא הזכיר אותה התנא, כי הרי **תנא קטנה דידה** [שבכת שלה] **לאיסורא**, וממילא מובן **הוא הדין** וכל שכן **להך** אמצעית **דקשישא מינה** [שמבוגרת היא ממנה].[2696]

אבל **הכא**, לענין אמצעית שבכת הקטנה, **אם איתא דאיכא** איסורא **ניתנייה**, כי אם לא יאמר התנא בפירוש, שהיא אסורה, לא נוכל ללמוד את דינה מן הדין של אחיותיה.

וממה שלא שנה התנא דין זה, שמע מינה אמצעית שבכת שניה מותרת, כאשר קידש את בתו הגדולה סתם.

אמר [שאל] **ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרבא**: **הא** נודר: "עד פני ה**פסח**: **דכי** אין לו אלא **כת אחת** של בנות **דמי**.

ופליגי בה רבי מאיר ורבי יוסי, ויש מהם שסוברי: עד שיצא הפסח הוא אסור, כי גם לימים האמצעיים הוא קורא "פני הפסח", היות ויש מאוחר מהם.

ותיקשי: איך אמר אביי: בכת אחת לא פליגי!? הרי גם בפסח יש לומר אותה סברא, אם אכן כוונתו לאסור את עצמו עד אמצע הפסח, שהוא "לפני" סופו, היה צריך לפרש זאת בלשונו, שהרי יש לכל יום ולכל זמן שם בפני עצמו, ומדוע אנו אומרים שאסור הוא עד שיצא!?

אמר [תירץ] **ליה** רבא: **התם** בנודר: "עד פני הפסח", לא פליגי אם "פני" היינו לפני תחילת פסח, או לפני סוף הפסח, אלא **בלישנא דעלמא** [במשמעות לשון בני אדם]

שאמצעית שבכת שניה מותרת, ממה שהתנא לא פירט ואמר שהיא אסורה, אם כן אתה סבור שדרך התנא לפרט את כל האסורות, אם כן תיקשי: מדוע לא אמר התנא שאמצעית שבכת ראשונה אסורה!?

[2696] יש לשאול: אם כן, אמאי קתני גדולה שבגדולות אסורה, הרי נלמדת היא במכל שכן מן הקטנה שבגדולות!? יש לומר: אגב דנקט רבי יוסי במילתיה "גדולה שבגדולות" נקט לה נמי רבי מאיר, אף על גב דהויא במכל שכן - מהרש"א. ובספר "קיקיון דיונה" כתב דלא קשיא מידי, בשלמא גדולה שבגדולות איצטריך למיתני היות וזהו אחד מצדדי הספק, שהרי יש להסתפק אם לשון "גדולה" הוא דוקא - גדולה ממש או לאו דוקא - ואף גדולה שבקטנות, או קטנה שבגדולות בכלל, אבל להזכיר את אמצעית שבגדולות הוא שפת יתר כי אין סברא לחלק בינה לבין הקטנה שבגדולות.

[2697] כתבו הראשונים: לפי תירוצו של רבא, שאין רבי מאיר ורבי יוסי חולקים לענין נדרים אם מחית איניש נפשיה לספיקא או לא, שוב אין צורך להפוך את המשנה בנדרים, היות ואין היא סותרת את המשנה בקידושין. אלא שבסוגיא בנדרים סא ב לא הובא תירוצו של רבא, ורק דברי רב שאמר "מוחלפת השיטה" הובאה שם. משמע שהסוגיא בנדרים סוברת כדברי רב ודלא כאביי. ולעניין הלכה נחלקו הראשונים: הרמב"ם פסק כדעת רב היות והסוגיא בנדרים היא יותר עיקרית כי היא "שמעתא בדוכתא", כלומר, הסוגיא שם באה לפרש באופן ישיר את אותה משנה בנדרים, ואילו בקידושין הובאה מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי באומר עד פני הפסח רק כבדרך אגב. ויש מן הראשונים שפסקו כמסקנת סוגיין שהרי אביי ורבא הם "בתראי" לעומת רב והלכה כמותן. [ואף על פי

קמיפלגי. [2697] **מר** דשרי, **סבר**: לשון "**עד פני הפסח**" משמעותו: "**עד קמי פיסחא**" [עד לפני פסח], לפיכך, אינו אסור אלא עד שיגיע פסח.
ומר דאסר, **סבר**: לשון "עד פני הפסח" משמעותו: "**עד דמיפני פיסחא**" [עד שיתפנה ויעבור הפסח], לפיכך, אסור הוא עד שיצא הפסח.
א. אדם נאמן לאסור על עצמו. ולפיכך, אם אמר אדם שאשה מסויימת, או דבר מסויים אסורים עליו מדין תורה, הרי הוא אסור בהם. יסוד דין זה נקרא "שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא", שעל ידי דבריו נעשה הדבר אסור עליו כמו שאסורה עליו אכילת חתיכת איסור. [2698]
ב. אדם שנשא אשה, נאסר בקרובותיה, כגון: אמה בתה ואחותה. וכן האשה נאסרת בקרובי בעלה, כגון: אביו בנו ואחיו.
איסור קרובים זה הוא איסור לעולם, ואינו פוקע על ידי גירושין או במיתת אשתו [חוץ מאיסור אחות אשתו, שפוקע עם מיתת אשתו].
ג. קטנה שאין לה אב, יש לה קידושין מדרבנן, בין אם קידשה היא את עצמה, ובין אם קידשוה אמה או אחיה, לדעתה.

מתניתין:

א. **האומר לאשה**: "**קדשתיך** והרי את אשתי", ולפי דבריו אסור הוא בקרובותיה, **והיא** מכחישה אותו **ואומרת** "**לא קדשתני**"

-

הרי **הוא אסור בקרובותיה** של אשתו, שהרי "שויא אנפשיה [את קרובותיה] כחתיכה דאיסורא ".

שבברייתא דכל שזמנו קבוע מבואר להיפך מן המשנה בנדרים, המשנה היא עיקר, ויש להפוך את הברייתא ולשנותה כמו ה מ שנה] וראה עוד במהרי"ט וב"מקנה" שפירשו את תירוצו של רבא באופן שלא יסתור את דברי רב לעיל, וראה מה שהביא ב"תורת אבירים" אות ב ג.

[2698] **ביאור דין שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא**: א. ב"משנה למלך" פרק ט מאישות הלכה טו נסתפק, אם נאמן הוא על עצמו אפילו כשיש עדים המכחישים אותו [וכאשר הוא הדין ב"הודאת בעל דין" בממון]; והוכיח שם מדברי הרשב"א, שהוא נאמן אפילו כנגד עדים, וכן הביא שם בשם הריא"ז, וכתב שם: "וכעת לא ראיתי מי שחולק בסברא זו", [וראה עוד שם בשם "תרומת הדשן"], ובסוגיא שלפנינו יובאו דברי ה"שער המלך" שהוכיח כן מסוגייתנו. ב. ב"קצות החושן" סימן לד סק"ד, ביאר, שיסוד דין "שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא", נלמד ממה שאמרה תורה [שמות כב ח]: "אשר יאמר כי הוא זה" [פירוש, שהודה במקצת הטענה], שמשם למדו חכמים [כמבואר ברש"י בעמוד ב בד"ה הודאת בעל דין] ש"הודאת בעל דין - בממון - כמאה עדים דמי", והכל דין אחד הוא ומדין נאמנות, דכיון דהאמינה התורה לכל אדם על עצמו, אם כן בין בממון בין באיסור לעולם נאמן על עצמו. [וראה שם, שדחה השיטות הסוברים שהוא מדין נדר, ומשום שאם כן יכול היה להשאל על כך]. ג. ב"חידושי רבי שמואל" כתובות סימן י [עמוד נא] ביאר, שאם כי יסוד הנאמנות הוא אחד, מכל מקום יש חילוק ביניהם לגבי מה חלה הנאמנות, שבאיסור אין נאמנותו אלא ביחס לעצמו, אבל בממון כשמודה הוא על ממון שבידו שהוא של חבירו או שהוא חייב ממון לפלוני, כי אז יש כאן בירור לגבי כל העולם שהוא חייב ממון לפלוני, או שדבר זה [שהוא בחזקת שלו] אינו שלו אלא של פלוני, וראה שם שביאר את טעם הדבר.

ואילו היא מותרת בקרוביו [ובכל אדם], כי לגביה ולגבי קרוביו הוא אינו נאמן לומר שקידשה עד שיבואו שני עדים ויעידו על כך.

ב. וכן אם **היא** [האשה] **אומרת** "**קדשתני**", **והוא** מכחיש אותה **ואומר** "**לא קדשתיך**" - **הוא מותר בקרובותיה** של האשה, כי היא אינה נאמנת לא לגביו ולא לגבי קרובותיה - **ואילו היא אסורה בקרוביו** כי "שויא אנפשה [את קרוביו] חתיכה דאיסורא".[2699] וכמו כן אסורה היא בכל אדם, שהרי לפי דבריה אשת איש היא.

ג. האומר לאשה: "**קידשתיך**", **והיא אומרת**: "**לא קידשת** אותי, **אלא** את **בתי** קדשת" - **הוא אסור בקרובות הגדולה** [היא האם], כי "שויא אנפשיה [את קרובותיה] חתיכה דאיסורא ".

ואילו גדולה [האם] **מותרת בקרוביו** ובכל אדם, כי היא מכחישה אותו, ואומרת "לא נתקדשתי לך, ואינני אסורה בקרוביך".

וכן, **הוא מותר בקרובותיה** של **קטנה** [הבת], היות ואינו מודה שהוא קידש אותה.

וגם **קטנה** [הבת] **מותרת בקרוביו** של האיש, כי היא לא נאסרת על ידי דברי אמה.

ד. האומר לאשה: "**קדשתי את בתך**", **והיא אומרת**: "**לא קדשת** את בתי **אלא אותי** קדשת" -[2700]

הוא אסור בקרובות הקטנה [הבת], כי "שויא אנפשיה [את קרובותיה של הבת] חתיכה דאיסורא". **ואילו הקטנה** [הבת] **מותרת בקרוביו**, כי הוא אינו נאמן לאסור אותה.

הוא מותר בקרובות הגדולה [האם], כי אינו מודה לדבריה, ומכחיש אותם, **וגדולה** [האם] **אסורה בקרוביו**, כי "שויא אנפשה [את קרוביו] חתיכה דאיסורא".

גמרא:

שנינו במשנה: **האומר לאשה קדשתיך** והיא אומרת לא קדשתני, הוא אסור בקרובתיה, והיא מותרת בקרוביו. היא אומרת קדשתני והוא אומר לא קדשתיך, הוא מותר בקרובותיה, והיא אסורה בקרוביו:

ומבארת הגמרא: **וצריכא**, הוצרכה משנתנו להשמיענו שהוא אינו נאסר על ידי דבריה, אחר שכבר השמיענו התנא שהיא אינה נאסרת על ידי דבריו:

[2699] כן הוא גם לשון הרמב"ם [אישות ט טו], ותמה ה"לחם משנה" שם, והרי אף לכל העולם אסורה היא, שהרי לפי דבריה אשת איש היא, ואילו הלשון משמע שאינה אסורה אלא לקרוביו, ראה שם; וראה מה שכתב ב"שער המלך" לבאר את הלשון, ומכל מקום אכן אסורה היא גם לכל העולם כל עוד שלא גירשה המקדש או מת.

[2700] פירש ב"תוספות יום טוב", שהיא היתה שליח של הבת לקבל עבורה קידושין, והיא אומרת שהיא קיבלתם עבור עצמה, וגם הוא על דעת כן נתן לה, והוא אומר, שנתן לה עבור בתה; וראה ב"פני יהושע" וב"המקנה", בפירוש הבבא השלישית כשהוא אומר: "קדשתיך, והיא אומרת לא קדשת אלא בתי", ומה שכתבו עוד בענין זה.

דאי אשמעינן רק **גבי דידיה**, שכאשר הוא אומר "קידשתיך", אין היא נאסרת, אז הייתי אומר כי רק הוא אינו נאמן עליה, **משום דגברא**, שאינו נאסר אלא בקרובותיה ולא בשאר נשים, **לא איכפת ליה** להאסר בקרובותיה חינם. ולפיכך, פעמים **מקרי ואמר** [יקרה שיאמר] "קידשתיך", אף על פי שלא קידש אותה.

אבל איהי, אשה שאמרה "קידשתני" ובכך היא אוסרת את עצמה על כל העולם, **אימא** [הייתי אומר] שבודאי אומרת היא את האמת, כי **אי לאו דקים לה בדיבורה**, **לא הות אמרה** [אם לא היה ברור לה שכך הוא האמת, לא היתה אומרת זאת], לפי שאין אשה אוסרת את עצמה לכל העולם בחינם, ואם כן, תהא נאמנת גם לגביו, **וליתסר** אף **איהו** [ייאסר אף הוא] **בקרובותיה**.

לכן **קא משמע לן** התנא, שבכל זאת אין הוא נאסר על ידי דבריה. ואם הוא מכחיש אותה, הוא אינו אסור בקרובותיה.

שנינו במשנה: קידשתיך, והיא אומרת לא קדשת אלא בתי, הוא אסור בקרובות גדולה, וגדולה מותרת בקרוביו. הוא מותר בקרובות קטנה, וקטנה מותרת בקרוביו:

ומקשינן: **הא תו** [בבא נוספת זו] **למה לי**!? מה חידוש יש בה שאינו כתוב ברישא, והרי כבר שנינו שאדם נאמן לאסור את עצמו, ואינו נאמן לאסור את אחרים!?

ומשנינן: **איצטריך** התנא לשנות בבא זו, כדי להשמיענו שקטנה אשר היא יתומה מאב, מותרת, אף שלדברי אמה היא אסורה.

כי, **סלקא דעתך אמינא**, **מדאורייתא הימניה רחמנא** [האמינה התורה] **לאב** על קדושי בתו, וכמבואר לעיל סד א, ומשום שנאמר [דברים כב טז]: "את בתי נתתי לאיש הזה" -

ומדרבנן הימנוה האמינוה חכמים **לדידה** [לאם] על קידושי בתה הקטנה כשהיא יתומה מאב, **ותיתסר ברתא** [ותאסר הבת] **בדיבורה** של האם.[2701] **קא משמע לן** משנתנו, שלא האמינוה חכמים לומר על בתה ואפילו קטנה יתומה היא, שמקודשת היא.

שנינו במשנה: **קדשתי את בתך**, והיא אומרת לא קדשת אלא אותי, הוא אסור בקרובות קטנה, וקטנה מותרת בקרוביו. הוא מותר בקרובות גדולה, וגדולה אסורה בקרוביו:

[2701] פירש בתוספות הרא"ש, כי היות ותיקנו חכמים לבת יתומה קטנה שתהיה האם מקדשת אותה, לפיכך הייתי אומר שתהא היא נאמנת על היתומה לומר שנתקדשה, דכיון שבידה לקדשה מדרבנן עומדת היא במקום האב, ותהא נאמנת גם לאוסרה מדרבנן, ועל פי זה נתבאר בפנים, [ומיהו רש"י שסתם ולא הזכיר כלל שהנידון הוא ביתומה קטנה, משמע קצת שאינו מפרש כן; ולפי תוספות הרא"ש, הנידון הוא להאמינה כשאומרת היא כן בשעה שעדיין הבת קטנה, וכמו אב שאינו נאמן לומר על בתו הבוגרת שנתקדשה כשהיא קטנה או נערה]. ואולם מחלוקת ראשונים היא [הובאה ב"פני יהושע" כאן], אם תיקנו חכמים לאם שתקבל קידושין לבתה הקטנה, שלדעת רש"י הרי היא מקבלת קידושיה, ולדעת הרמב"ן הקטנה עצמה היא שמקבלת את הקידושין; **וראה בזה** ב"פני יהושע" במשנה, וראה עוד ב"המקנה" כאן.

ומקשינן: **הא תו למה לי**? הרי אין בבבא זו שום חידוש שאינו כתוב במשנה לעיל!? ומשנינן: **איידי** [אגב] **דתנא הא**, **תני נמי הא**, כלומר: אגב ששנה התנא את דין האומר לאשה קדשתיך והיא אומרת קדשת את בתי, שנה התנא גם מקרה הפוך, כשהוא אומר קדשתי את הבת, והיא אומרת קדשת אותי.

האשה שאמרה "קידשתני", שהיא נאמנת לאסור עצמה מכל העולם, אך אינה נאמנת לאסור עליו את קרובותיה, ונתן לה הבעל גט [שהרי צריכה היא לו], הרי הוא נאסר בקרובותיה מדרבנן. [2702] **איתמר** מחלוקת שנחלקו רב ושמואל באחד האופנים המבוארים במשנתנו: [2703]

רב אמר: **כופין** את הבעל לתת לה גט כרצונה. והגמרא מפרש ואזיל על איזה בבא שבמשנתנו אמר רב כן.

ואילו שמואל אמר: לא כופין אותו, אלא **מבקשין** ממנו ליתן לה גט כרצונה.

ודנה הגמרא: **אהייא** [על איזו בבא במשנתנו] נאמרה מחלוקת זו?

אילימא [אם נאמר] **ארישא** דרישא, שאמר "קידשתיך", ואמרה היא "לא קדשתני", או ברישא דסיפא שאמר "קידשתיך" -

אי אפשר לומר כך, כי:

לאו "**כופין**" **איכא**, **ולאו** "**מבקשין**" **איכא**! הרי אין היא צריכה גט כלל, לפי שהוא אינו נאמן ביחס אליה כלל, ולא שייך לומר כאן לא "כופין" ולא "מבקשין" אותו ליתן גט.

אלא שמא תאמר שעל **אסיפא** דרישא ואסיפא דסיפא איתמר פלוגתייהו, דהיינו כשאמרה היא קידשתני, והיא אסורה לכל העולם, ובזה נחלקו האם כופין אותו ליתן

[2702] **ביאור דין איסור הקרובות כשנתן גט**: א. יסוד דין זה מתבאר מדברי הגמרא בסוגייתנו, שלכן אין כופין אותו לתת לה גט, אף שהיא צריכה לו, כי האיש טוען לא ניחא לי להיאסר בקרובותיה, הרי שאם כי לא הודה בקידושיה, כיון שהוא נתן גט היא נאסרה עליו. ב. בטעם הדבר כתב הר"ן, שהוא משום שלא יאמרו "נשא קרובת גרושתו", וכן כתב טעם זה ב"מגיד משנה", וכן מבואר טעם זה במרדכי אות תקלא בשם הרא"ם, יובאו דבריו באות ג. אבל הר"י הלבן [הובא במרדכי שם], סובר, שהוא משום שבנתינת הגט יש משום הודאה שהיא אשתו, שהרי היא נזכרת בגט שנתן לה כאשתו; ומכל מקום אינו איסור דאורייתא, היות והוא לא נתן את הגט אלא כדי להתירה. ומטעם זה נחלק על ה"ר אליעזר מביה"ם גבי אותו מעשה שקידש אדם נערה משודכת לכהן, ונפסק שאינם קידושין, אך קרובי הנערה כפוהו ליתן לה גט, ופסק הר"א, שהיא אסורה למשודך הכהן [ראה שם היטב], ודימהו לדין סוגייתנו, ונחלק עליו הר"י הלבן, היות והוא בלבד יכול להיאסר על ידי הודאתו, ואין היא יכולה להיאסר מכח הודאתו. ג. עוד נחלקו הראשונים, אם הדין האמור בסוגייתנו הוא דוקא אילו היו כופין אותו בית דין ליתן גט, וכאשר כן היא דעת הרא"ם שהובאה במרדכי שם, ומטעם זה חלק על פיסקו של הר"א מביה"ם [הנזכר באות ב], שהרי לא כפוהו בית הדין ליתן גט אלא קרובי הנערה הם שכפוהו; והטעם בזה כתב שם, דכשכופין בית דין יאמרו "גרושה היא". אך ברש"י בד"ה לחיי, מבואר, שאף לפי מה דקיימא לן דמבקשין ממנו ליתן גט ולא כופין, מכל מקום אסור הוא בקרובותיה, [וראה עוד לשון רש"י **בסוף** ד"ה אבל איהי]. ד. כתב הרמב"ם [אישות ט טז]: "וכל מקום שתאמר האשה לאיש קידשתני, והוא אומר לא קידשתיך, מבקשים ממנו שיכתוב לה גט להתירה לשאר העם, **שאין לו בזה הפסד**"; ותמה ה"מגיד משנה", הרי יש לו הפסד שהוא נאסר בקרובותיה!? וכתבו האחרונים לפרש בדעת הרמב"ם, שהוא סובר כדעת הרא"ם, שלא אמרו כן אלא אם היו כופין.

[2703] כן הוא הסלקא דעתין בגמרא, ובהמשך מפרשת הסוגיא באופן אחר את דבריהם.

לה גט, היות ונאסרה על פי דיבורה מלהינשא לאחר, או שמבקשין הימנו ליתן לה גט, ואין כופין אותו על כך.

גם כך אי אפשר לומר. כי: **בשלמא** הא דאמר שמואל **מבקשין** את הבעל ליתן לה גט, **לחיי** [אתי שפיר]! [2704]

אלא הא דאמר רב **כופין**, תיקשי: **אמאי** נכפה אותו לתת לה גט כדי להתיר אותה להנשא, והרי מצי **אמר** האיש: **לא ניחא לי דאיתסר בקריבה** [שאהיה אסור בקרובתה של האשה] על ידי מתן הגט, שהרי אמרנו כי משנתן גט הוא נאסר בקרובותיה מדרבנן, אף שאין היא נאמנת ביחס אליו!?

ולכן מבארת הגמרא שרב ושמואל לא פליגי.

אלא, **שמעתתא - אהדדי איתמר** [שמועותיהן של רב ושמואל אינן שמועות חלוקות, אלא הן שתי שמועות המתיישבות זו עם זו], שלא לחלוק זה על זה באו, אלא הוסיף האחד על מה שלא פירש השני. וכך איתמר:

אמר שמואל: **מבקשין ממנו ליתן גט** כדי להתיר אותה להנשא, אם אינו חפץ בה, אך אין כופין אותו ליתן גט, כי בכך הוא ייאסר בקרובותיה מדרבנן.

ועל כך הוסיף **ואמר רב**, שאמנם אם לא נתן גט מעצמו, אלא נתן גט משום שבקשו ממנו לפטור אותה לשוק, אינו חייב לתת לה כתובה, כי לדבריו, מעולם לא היתה אשתו, ואינו חייב לה כלום. אבל, **אם נתן** לה **גט מעצמו**, בלא בקשה מבית דין, **כופין אותו ליתן** לה **כתובה**. כי בנתינת הגט הוא גילה לנו שאכן הוא קידש אותה, שהרי אם לא קידשה הוא לא היה מגרשה. ולכן, עליו ליתן לה כתובה, [2705] ככל אשה שבעלה מגרש אותה. [2706]

[2704] פשטות כוונת הגמרא היא, ניחא שלא כופין אותו, כי אין לכופו כשיש לו הפסד שייאסר בקרובותיה, וכאשר מקשה הגמרא על מאן דאמר: "כופין"; אך רש"י פירש: "לחיי: **שצריך בקשה** לאסור עצמו בקרובותיה, כדי להתירה לינשא הואיל ואין חפץ בה". ומדברי רש"י אלו מתבארת שיטתו, שלא כדעת הרא"ם [ויש אומרים כן בדעת הרמב"ם, וכמבואר כל זה בהערה לעיל], שאינו נאסר בקרובותיה, אם לא כפוהו בית הדין.

[2705] כתב רש"י: "דגלי דעתיה שקידשה, **וארוסה יש לה כתובה**", שהרי אין כאן גילוי דעת על נישואין אלא על אירוסין בלבד; וראה כעין זה בתוספות, וראה מה שכתבו על זה הרשב"א והריטב"א, וראה עוד ב"בירורי השיטות".

[2706] א. כתב הרשב"א, שאם חכם הוא ויודע שהיא צריכה את הגט, ואף פירש שהוא נותן את הגט משום כך, כי אז אינו חייב ליתן כתובה; אבל אם לא פירש, אף על פי שיודעים אנו שחכם הוא ויודע שהיא צריכה את גיטו, מכל מקום חייב הוא ליתן לה את כתובתה. ב. ב"שיטה לא נודע למי" הביא בשם הראב"ד, שלא נאמר דין זה אלא כשהיא טוענת "קידשתני", אבל כשהוא זה שאומר "קידשתיך", והיא מכחשת אותו שלא קידשה, והלך ונתן לה גט מעצמו [שהרי לדעתו אשת איש היא], אינו חייב ליתן לה כתובה, ודימה הראב"ד דין זה למי שתבע מחבירו חיטים והודה לו חבירו בשעורים, שמבואר בבבא קמא [לה ב], שהמודה פטור מן השעורים; והיינו, דכשם שפטור הוא שם מדמי השעורים משום שכשתבע התובע את החיטים הרי הודה שאין זה חייב לו שעורים, או שיש בזה מחילה, וכמבואר בראשונים ואחרונים שם, הוא הדין הכא, כשהודתה לאמר: "לא קידשתני", הרי הודתה או מחלה על הכתובה.

איתמר נמי כמו שפירשנו: **אמר רב אחא בר אדא אמר רב, ואמרי לה** [יש אומרים] שרב אחא בר אדא לא שמע את הדברים מרב עצמו, אלא **אמר רב אחא בר אדא**: כך **אמר רב המנונא שאמר רב**:

כופין ומבקשין.

ודברים אלו כמו שהם, קשה להולמם, כי הלוא תיקשי: הרי **תרתי**!? שני דברים אלו סותרים זה את זה, כי אם "כופין" אין "מבקשין", ואם "מבקשין" אין "כופין"!? אלא בהכרח דה**כי קאמר**: **מבקשין ממנו ליתן גט, ואם נתן גט מעצמו, כופין אותו ליתן** לה **כתובה**.

אמר רב יהודה: **המקדש** אשה **בעד אחד**, שהיה נוכח עד אחד בלבד בשעת הקידושין, ואחר כך העיד שנעשו קידושין בפניו, בלי שהיה אחר עמו, **אין חוששין לקידושיו**, ומפרש טעמא ואזיל.

בעו [שאלו] **מיניה מרב יהודה**: אם **שניהם**, האיש והאשה, [2707] **מודים** לדברי העד האחד, **מאי**? מהו הדין?

וצדדי הספק הם:

האם לצורך קיום הקידושין די בנוכחות של עד אחד, כי מצינו שגם עדות של עד אחד נחשבת לעדות, שהרי עד אחד בממון מחייב את הצד שכנגד להשבע, ומה שצריך שני עדים לקידושין הוא רק כדי לאמת ולהעיד עליהם, וכאן שהבעל והאשה מודים לדברי העד, אין כאן חסרון נאמנות, והרי האשה אסורה לכל העולם, והוא אסור בקרובותיה.

[2707] בפשוטו, לאו דוקא אם שניהם מודים, ואף כשהאחד בלבד הוא שמודה, מסתפקת הגמרא אם ביחס לעצמו יש לו לחוש לקידושין, וכדמוכח בהמשך הסוגיא, וראה בהערות בהמשך הסוגיא.

[2708] נתבאר על פי רש"י בד"ה ואי ליכא עדים, וכצד זה - שהמקדש בעד אחד חוששין לקידושיו - סובר רב פפא בעמוד ב, [וראה שם בהערות]. וראה ב"שערי ישר" שער ז פרק א ד"ה ועפי"ד שתמה על זה, מה ענין קידושין אצל שבועה; וביאר שם פירוש מחודש, שאכן אין הכוונה שבעד אחד יהיו אלו קידושין גמורים, אלא שאם קידש בעד אחד יהיו "חוששין" לקידושין, [וכלשון הגמרא בעמוד ב], ויהיו אלו חצי קידושין, [ראה שם לענין מה יועילו חצי קידושין אלו], והיינו דמדמי לשבועה, שהגדר לדעתו בחיוב שבועה הוא, ששני עדים עושים חיוב ממון גמור, וכשיש חצי עדות, אז אין נעשה חיוב ממון גמור, אלא נעשה כעין פשר שישלם או שישבע, והוא הדין בקידושין, שכאשר נעשים הקידושין בפני שני עדים, מתקיימים הקידושין לגמרי, וכשיש עד אחד מתקיימים חצי מהקידושין, [וראה שם ביתר הרחבה]. **ביאורים אחרים בקצרה בטעם ש"חוששין לקידושיו"**: א. ב"**נודע ביהודה**" סימן עה ד"ה ולכן נלע"ד, ביאר, שהנידון הוא באופן ש"שניהם מודים" שקיבלוהו עליהם כעד יחיד בקידושין, ויחדוהו לזה שיהיה עד יחיד בקידושין, ובזה היא מקודשת משום שהוא דומה לממון עצמו, שאם קיבל עליו עד אחד חייב לשלם אפילו אם הוא מכחישו שהרי האמינו, [וכעין פירוש זה הביא ב"תורת אבירים" מהחת"ם סופר, ומ"זכר יצחק"], **וב"נודע ביהודה**" **העמיס את פירושו בדברי רש"י**, ראה שם באריכות. ב. ב"**חזון איש**" [הובא בליקוטים הנדמ"ח], כתב לבאר שצד הספק הוא, היות ואף עד אחד נאמן על הקידושין כשהם שותקים [ראה שם, שהיא מחלוקת אביי ורבא], והיות ובאופן מסוים מועילה עדותו, לכן יש לדון שיועיל לענין קיום, [**וזה שלא כדברי רש"י**]. וביאור זה תלוי במה שדנו האחרונים במה שצריך עדי קיום לקידושין, אם הוא כדי שיהא הדבר יכול להתברר, או שהוא דין בקידושין, שאינם מתקיימים בלי עדות, ופירושו לא יתכן אלא כהצד שעדות קיום היא כדי שיוכל להתברר הדבר. ג. שיטת ה**תשב"ץ** חלק א סימן ק"ל שאינו אלא חשש דרבנן, וראה ב"תורת אבירים"

[2708] או שמא לא יכולים הקידושין לחול בנוכחות של עד אחד, אלא יש צורך בשני "עדי קיום" לחלות הקידושין. [2709]

ולא ענה רב יהודה תשובה החלטית, לפי שלא היה רב יהודה מחזיק בדבריו, לא לאיסור ולא להיתר, ולכן, פעמים שאמר רב יהודה "**אין**" [הן], שאם נתקדשה בפני עד אחד ושניהם מודים בדבר, הוו קידושין, ולפעמים אמר רב יהודה "**לא**", שאינה מקודשת, כי אי אפשר לקידושין לחול בלא שני עדי קיום.

והיה הדבר בגדר "**רפיא בידיה**", שהיתה ההוראה בענין זה רפויה בידו.

איתמר: **אמר רב נחמן אמר** [בשם] **שמואל**: **המקדש בעד אחד, אין חוששין לקידושיו, ואפילו** אם **שניהם מודים**.

איתיביה [הקשה] **רבא לרב נחמן** ממשנתנו:

האומר לאשה: "**קדשתיך**", **והיא אומרת**: "**לא קדשתני**", **הוא אסור בקרובותיה, והיא מותרת בקרוביו**.

והרי באיזה אופן עוסקת משנתנו!?

אי דאיכא שני **עדים** שאומרים "בפנינו נתקדשה", הרי אי אפשר לומר כך, כי אם כן, **אמאי מותרת** היא **בקרוביו**!? הרי אשתו גמורה היא, ובודאי אסורה היא בקרוביו!

ואי דליכא עדים כלל ואפילו בשעת הקידושין, וכגון שאומר "קידשתי אותך ביני לביניך", הרי גם כך אי אפשר לומר, כי אם כן, **אמאי אסור** הוא **בקרובותיה**? והרי ודאי שקידושין בלא עדים כלל אינם קידושין, ואם כן הוא לא נאסר בקרובותיה! [2710]

כאן, שהביא כן מכמה וכמה אחרונים [הב"ח, מהרי"ט, "שער המלך" ועוד], וזה הוא לשון "חוששין", **וזה דלא כרש"י** שהוא מדאורייתא.

[2709] א. הנה בפשוטו טעם הדבר שכ"שניהם מודים" אין חסרון מצד הנאמנות, הוא משום שכששניהם מודים בקידושין, הרי לגבי עצמם הם נאמנים, וכעין מה שדנה הגמרא אחר כך באחד מודה, ושוב ממילא אין לנו לדון אלא לגבי גוף הקידושין, אם חלים הם בעד אחד, ועל פי זה נתבאר בפנים; אך רש"י כתב: "מהו: הא דאמרת [רש"ש]: אין חוששין, משום דלא מהימן הוא, **והא הימנוה**, או דלמא משום שאין קדושין חלין בלא עדים", הרי שבא עליו מטעם אחר. וב"נודע ביהודה" שם מפרש את לשון רש"י זה על פי דרכו [הובא בהערה 11 לעיל], שהקיום חל בעד אחד משום שהם האמינוהו; ופירושו אינו כהפשטות, כי פשטות לשון רש"י משמע, שאינו עוסק כאן בקיום של הקידושין, אלא שמשום כך אין חסרון בנאמנות; וראה היטב לשון רש"י בד"ה ואי ליכא עדים. ב. עוד כתב רש"י: "או דילמא אין קידושין חלין בלא עדים, ויליף דבר דבר מממון כתיב בערירות ערות דבר, ובממון כתיב על פי שנים עדים יקום דבר". וכוונת רש"י היא למבואר לקמן בעמוד ב: "רב כהנא אמר: [המקדש בעד אחד] אין חוששין לקידושיו, רב פפא אמר: חוששין לקידושיו, אמר ליה רב אשי לרב כהנא מאי דעתיך דילפת דבר דבר מממון וכו'"; וראה שם בהערות; וראה עוד ב"נודע ביהודה" שם.

[2710] כתב רש"י: ואי ליכא עדים, ואפילו מודה, אמאי אסור בקרובותיה על פי עצמו, הלוא אינן קידושין אפילו לדבריו, דאי נמי אמר בעד אחד הוו קידושין **בששניהם מודים**, היכא דאין אחד לא אמרת, דעד אחד חשיב לחייב שבועה בדיני ממונות, הלכך בערוה נמי [שהיא נלמדת "דבר דבר מממון"] חשיב להתקיים קידושין בפניו, **ובלבד שיהיו שניהם מודים**"; וצריך ביאור לשונו: "שניהם מודים", והרי הסוגיא כאן מוכחת שאין צריך את הודאת שניהם, אלא די בהודאתו של כל אחד ביחס לעצמו!? ולפי פירושו של ה"נודע ביהודה", ד"שניהם מודים" היינו ששניהם ייחדוהו לעדות בשעת קידושין, מתבארים דברי רש"י.

אלא לאו, בהכרח שמשנתנו עוסקת **בעד אחד** שהעיד על הקידושין, שאם אכן היו קידושין בפניו הרי הם קידושין, אלא שאינו נאמן להעיד עליהם, ולפיכך, רק הוא, שהודה לדברי העד, אסור בקרובותיה, אבל היא, שלא הודתה לו, מותרת בקרוביו של האיש.

ומוכח שהמקדש בעד אחד ושניהם מודים, קידושיהם קידושין. וקשיא לרב נחמן!? ומשנינן: לעולם אף אם שניהם מודים אין קידושיו קידושין, כי אין קידושין חלים בלי שני עדי קיום.

והכא, במשנתנו, **במאי עסקינן**, **כגון דאמר לה** "**קידשתיך בפני** שני עדים **פלוני ופלוני**, **ואין** אני יכול להביאם לבית דין, כי **הלכו להם למדינת הים**". [2711]

תו **איתיביה** [הקשה] רבא לרב נחמן ממשנה במסכת גיטין פא א:

דתנן: **המגרש את אשתו** ואחר כך - ואפילו לאחר זמן - **לנה** המגורשת **עמו בפונדקי** [התייחדה אתו במלון].

בית שמאי אומרים: **אינה צריכה** לקבל **הימנו** [ממנו] **גט שני**.

ובית הלל אומרים: **צריכה** היא לקבל **הימנו** [ממנו] **גט שני**, ומפרש לה ואזיל.

קא סלקא דעתין, שהמשנה עוסקת באופן שבא עליה לשם קידושין, ונחלקו אם מקודשת היא בביאה זו וצריכה גט שני, או שאינה מקודשת, ולכן אינה צריכה גט שני; ולפיכך מוכיחה הגמרא: והרי **היכי דמי**, באיזה אופן עוסקת משנה זו!?

אי דאיכא עדים, אם יש עדים המעידים שנתקדשה בביאה, כך הרי אי אפשר לומר, כי אם כן תיקשי: **מאי טעמייהו דבית שמאי**!? למה סוברים בית שמאי שהיא אינה מקודשת, והרי נתקדשה בפני שני עדים.

ואי דליכא עדים, ואם תאמר שהמשנה עוסקת בכגון שאין עדים כלל בשעת הביאה, אף כך הרי אי אפשר לומר, כי אם כן תיקשי: **מאי טעמייהו דבית הלל**!? למה סוברים בית הלל שהיא צריכה גט שני, והרי פשיטא שאין קידושין חלים בלא עדים!?

אלא לאו, בהכרח, שמדובר בכגון שבא עליה **בפני עד אחד**, ושניהם מודים בדבר, ובכך נחלקו:

בית שמאי סוברים שאין קידושין חלים בפחות משני "עדי קיום", לפיכך, אינה מקודשת, ואינה צריכה הימנו גט שני.

[2711] הקשה ב"שער המלך" [אישות ט טז]: למה לי ליישב שהלכו למדינת הים, והרי יש לומר שעדיין הם כאן, אלא שהם מכחישים אותו, ולכן היא מותרת בקרוביו, והוא אסור!? וכתב להוכיח מזה, ד"שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא" אינו נאמן נגד עדים [ראה בהערה 1 לעיל, שנסתפק בזה ב"משנה למלך"], ואם כן אי אפשר ליישב באופן זה, שהרי באופן זה אף הוא לא היה אסור בקרובותיה; וראה שם שהביא כן בשם שו"ת הרשב"ץ, וראה עוד שם.

ואילו בית הלל סוברים שהמקדש בעד אחד ושניהם מודים, קידושיו קידושין, ולפיכך, צריכה הימנו גט שני.[2712]

ואם כן, תיקשי לרב נחמן, שאמר אין קידושיו קידושין. והרי הלכה היא כבית הלל, והם סוברים שקידושיו קידושין!?

ודחינן: **וליטעמיך**, ולדבריך, שאתה מפרש את מחלוקתם בעד אחד וכששניהם מודים, האם מיושבת משנה זו!?

והרי **אימא סיפא**: **ומודים** בית הלל לבית שמאי **במי שנתגרשה מן האירוסין**, ולנה עמו בפונדקי, **שאין צריכה הימנו גט שני**, **מפני שאין לבו גס בה** עדיין, ומתביישים הם זה מזה ואין חוששין שמא בא עליה.

ואי סלקא דעתך כדבריך, שלפי בית הלל **עד אחד מהימן**, ואם בא עליה לשם קידושין בנוכחות עד אחד, ויודעים אנו שהוא בא עליה כי שניהם מודים, חלים הקידושין אליבא דבית הלל, משום שעד אחד דיו לקיום הקידושין, ולבית שמאי אין די בעד אחד, אם כן, **מה לי** נתגרשה **מן האירוסין**, **ומה לי** נתגרשה **מן הנישואין**, הרי שניהם מודים שבא עליה!?

אלא בהכרח ד**הכא במאי עסקינן**, **כגון דאיכא עדי יחוד**, **וליכא עדי ביאה**, כלומר, שני עדים ראו אותם מתייחדים, ולא ראו שהוא בא עליה; ובכך נחלקו:

דף סה:

בית שמאי סברי: אם לא ראינו שהוא בא עליה, אינה צריכה הימנו גט, כי **לא** (תחילת העמוד) **אמרינן**: **הן הן עדי יחוד**, **הן הן עדי ביאה**, כלומר: אין די בעדי יחוד.

ובית הלל סברי: **אמרינן**: **הן הן עדי יחוד**, **הן הן עדי ביאה**; כלומר: משראו עדים שנתייחדה עמו, שוב אין צריך עדות על הביאה, כי היות והיתה נשואה לו, ולבו גס בה, הרי הוא בחזקת שבא עליה.[2713] **ומודים ודאי**, כלומר: והיות שזה הוא טעמם של

[2712] א. ולשון "צריכה הימנו גט שני", דמשמע שאינם קידושין גמורים, היינו משום שאין עדות בדבר, אלא הם מודים בדבר, ולחומרא צריכה היא גט, וכל שכן שניחא לשון זה לדעת ה"שערי ישר", שאף לדעת הסובר ש"**חוששין** לקידושיו", מכל מקום אין אלו קידושין גמורים, וכן לדעת הסוברים שאינו אלא חשש דרבנן. ב. תמהו "המקנה" וה"חזון איש" [הובא בליקוטים הנדמ"ח], והרי אם בזה נחלקו, למה לא נחלקו בעלמא במקדש בעד אחד אם חוששין לקידושיו!? וראה מה שכתבו שם.

[2713] א. לשון רש"י הוא: "מחזקינן אותו בחזקת שבא עליה **לשם קידושין**", ובפשוטו, סברת "הן הן עדי יחוד וכו'" היא, שהוא בחזקת שבא עליה, ועל זה נחלקו בית שמאי, אבל מה שאנו אומרים שאם אכן בא עליה - לשם קידושין בא עליה, הוא משום ש"אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות", כמו שכתב ב"שיטה לא נודע למי"; [ולשון רש"י צע"ק]. ב. מתבאר מן הסוגיא שאם הוא בחזקת שבא עליה, יש כאן עדי קיום, ואף שאין כאן "עדי ראיה" אלא "עדי ידיעה". וראה ב"**בית שמואל**" סימן מב סקי"ב, שהביא בשם המרדכי להוכיח מזה, שבכל קידושין אם ראו דבר המוכיח יכולים להעיד כאילו ראו גוף המעשה; אך בשו"ת הרשב"א [סימן תשפ, הובאה ברמ"א שם], כתב, גבי שני עדים שהיו עומדים אחרי גדר בית אחד, ושמעו שאמר ראובן ללאה "התקדשי לי באתרוג זה", ולא ראו נתינה ממש, אפילו ראו האתרוג יוצא מתחת ידה - אין כאן חשש של כלום, ואפילו היא מודה שלקחתו לשם

בית הלל, אם כן ודאי מובן מה ששנינו בברייתא שמודים הם כשנתגרשה מן האירוסין, ומשום שודאי הוא **בנתגרשה מן האירוסין, דלא אמרינן**: "**הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה**", **מפני שאין לבו גס בה**.

אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב:

המקדש בעד אחד אין חוששין לקידושיו, ואפילו שניהם מודים, משום שאין די בעד אחד לקיום הקידושין.

אמר רבה בר רב הונא: **המקדש בעד אחד**: **בי דינא רבה** [בית הדין הגדול, ומפרש לה ואזיל] **אמרי**: **אין חוששין לקידושיו**.

ופירש רבה בר רב הונא: **מאן "בי דינא רבה"** [מי הוא בית הדין הגדול]? הוא **רב** ובית דינו!

ואיכא דאמרי: **אמר רבה בר רב הונא אמר רב**: **המקדש בעד אחד, בי דינא רבה אמרי**: **אין חוששין לקידושיו**, ומפרש רב: **מאן בי דינא רבה**? הוא **רבי** ובית דינו!

מתיב [הקשה] **רב אחדבוי בר אמי**, לשיטת הסוברים שהמקדש בעד אחד אין חוששין לקידושיו, מברייתא שמוכח ממנה, שהיא מקודשת ואפילו כשאין שניהם מודים, כי העד לבדו נאמן:

דתניא: **שנים שבאו ממדינת הים, ואשה עמהם, וחבילה עמהם**:

זה - אחד האנשים - **אומר**: "**זו** - האשה - **אשתי** היא, **וזה** - האיש השני - **עבדי** הוא, **וזה חבילתי**".

וזה - האיש השני - **אומר**: "לא כן, אלא: **זו אשתי** ולא אשתו, **וזה** - האיש האחר - **עבדי** הוא, **וזו חבילתי**"?

ואשה אומרת: "לא כדברי זה ולא כדברי זה, אלא: **אלו** - שני האנשים - **שני עבדי, וחבילה שלי**"; כיצד יעשו:

היות וספק הוא אם פנויה היא או נשואה, ולמי היא נשואה, **צריכה** היא **שני גיטין** משני האנשים כדי להתירה לשוק; ואילו החבילה שספק של מי היא, תהא מונחת עד שיבוא אליהו.

קידושין, דעדות ראיה דידיעה בעיא ממש. והביא ה"בית שמואל", שבתשובות מהר"ם בר ברוך ביאר, שאין זה דומה לעדי יחוד שהם מועילים בקידושין, ומשום ד"דוקא בביאה אמרינן כן, משום שאי אפשר לראות כמכחול בשפופרת, גם יש לומר אש בנעורת ואינו שרפה, אבל בקדושין צריכים לראות המעשה ממש". והעירו האחרונים, שבאופן של הרשב"א בלאו הכי אינו דומה לעדי יחוד, כי בעדי יחוד בשעת הקידושין כבר יודעים הם, מה שאין כן באופן שדן בו הרשב"א, הרי בשעת הקידושין עדיין אינם יודעים, שהרי רק לאחר הקידושין רואים הם את האתרוג בידה; אלא שמהרשב"א משמע שהחסרון אינו מטעם זה.

ואולם משתקבל גט משניהם, הרי היא גובה את כתובתה מן החבילה, שהרי ממה נפשך יש לה לגבות מהחבילה כדי כתובתה, שאם החבילה שלה היא, מה טוב, ואם של אחד מהם היא, הרי הוא עצמו טען שזו אשתו היא, ומשנתן לה גט הרי נתחייב לה כתובתה, ולכן יכולה היא לגבות את כתובתה מן החבילה.[2714] ומוכיח רב אחדבוי מברייתא זו שעד אחד נאמן בקידושין, שהרי:

היכי דמי, באיזה אופן עוסקת ברייתא זו!? **אי דאית ליה** תרי **סהדי להאי ואית ליה** תרי **סהדי להאי** [אם כל אחד מהאנשים מביא שני עדים המעידים כדבריו], כך הרי אי אפשר לומר, שהרי **מי מצי אמרה** האשה: **אלו שני עבדי וחבילה שלי**!? וכי יכולה היא לספק אותנו שמא היא בעלת החבילה, והרי ודאי אין היא בכלל הספק, אלא שני האנשים בלבד, המביאים כל אחד עדים כדבריו.[2715]

[2714] ראה **בריטב"א**, שביאר, שהיא אין לה כתובה אלא מן החבילה, אבל משאר נכסיהם אין לה, ואף שלפי הודאתם הרי הם חייבים לה כתובה, הולכים אנו אחר הודאתה שהם אינם חייבים לה, ורק על החבילה שהיא טוענת שלי היא, הרי היא נוטלת, כי ביחס לחבילה אין כאן הודאה שהרי היא טוענת: "שלי היא". [ודומים דבריו למה שנתבאר בהערה 9 בעמוד א בשם הראב"ד, שהאומר "קדשתיך" והיא אומרת "לא קדשתני", אפילו נתן גט מעצמו, אינו נותן לה כתובה, ומשום שהיא הרי הודתה שאין לה כתובה, ודימה זה ל"טענו חיטים והודה לו בשעורים" שהמודה בשעורים פטור מלשלם משום שהטוען חיטים הודה או מחל על תביעת השעורים, **וראה היטב** מה שכתב כאן בשם הראב"ד ב"שיטה לא נודע למי" בד"ה מי מציא]. ב. העיר ב"**קצות החושן**" [סימן פח סק"ו], דהנה מבואר בר"ן [הביאו שם], שהטוען מחבירו דבר מסוים שיש לו בידו, והלה מודה שהוא חייב לו סך כך וכך, אין המודה צריך לשלם את החוב, והוא בכלל טענו חיטים והודה לו בשעורים שהוא פטור מדמי השעורים, כי כשטען דבר מסוים הודה שאין לו חוב על חבירו, או שמחלו; ואם כן הרי המקרה שלפנינו הוא ממש כעין זה, שהיא טוענת שהחבילה שלה, והם מודים לה שהם חייבים לה כערך הכתובה שבחבילה, ובכי האי גוונא הרי זה נחשב כהודאה או מחילה מצידה על תביעת החוב, ויש להם ליפטר מחיוב הכתובה!? וראה מה שכתב בזה שם, ומה שכתב על דבריו ב"קהלות יעקב" בבא קמא הנדמ"ח סימן כז אות ג. [וראה עוד ב"אבני מלואים" סימן לז סק"כ, וב"תומים" סימן קלח סק"ט, וב"קהלות יעקב" שם, וב"אילת השחר" כאן]. וכבר הקשה קושיא זו ב"**שיטה לא נודע למי**" בד"ה למשרייה, וז"ל: וא"ת, וליהוי כ"טענו חיטין והודה לו בשעורים" שפטור אף מדמי שעורין, הכא נמי הרי היא לא היתה תובעת כתובתה!? יש לומר, מכל מקום חבילה זו היתה תובעת, וממה נפשך גובה כתובתה ממנה, אי כדקאמרה איהי הא קאמרה שכל החבילה שלה, ואי כדקאמרי אינהו הא קא מודו דמחייבי לה כתובה, ושעבוד **כתובה על כל מטלטלין שלה, דרבי מאיר היא** [הסובר: מטלטלין משתעבדים לכתובה]. ג. כתב ב"**שיטה לא נודע למי**" ד"ה ואסתפקא **בשם הראב"ד**, שהיא גובה שתי כתובות, שהרי כל אחד ואחד מודה לה שיעור כתובה, והיא הרי תובעת את כל החבילה, "וכל חד וחד אודי לה שיעור כתובה מכל מקום, אף על פי דמחמת כתובה הוא דקא מודי לה". **אבל הריטב"א** כתב, שאינה גובה אלא כתובה אחת כדמשמע מלשון הברייתא, והאריך בזה; והרשב"א בד"ה והא דקתני, דקדק אף הוא מלשון הברייתא שאינה גובה אלא כתובה אחת, אלא שפירש שם, שאין דין זה בכל האופנים, ראה שם; ו**מלשון רש"י** בד"ה צריכה שני גיטין, שכתב: "והגט מביאה לידי גיבוי כתובה מן החבילה, ממה נפשך: אם של זה הוא, הרי מיחייב לה כתובה על פיו, וכן זה, וכל שכן אם כולה שלה", נראה שאינה גובה אלא כתובה אחת, שאם לא כן היה לו לרש"י לומר: "ממה נפשך: אם של זה הוא הרי מיחייב לה כתובה, וכל שכן אם כולה שלה, וכן זה".

[2715] א. כתב רש"י: "מי מצי אמרה, דתיהוי מותר הכתובה [הנותר בחבילה אחר שגבתה כתובתה] שלה ושלהם בספק", פירוש: וכי יכולה היא בדיבור בעלמא לצרף את עצמה לספק על החבילה, והרי הספק הוא בין שניהם בלבד; וראה בריטב"א שפירש באופן אחר. ואם תאמר: מנין שאכן אף היא בספק, והרי לא שנינו אלא שהיא גובה כתובתה מן החבילה, ושמא אכן מותר החבילה אינו בספק ביחס אליה!? וכתבו **הרמב"ן והרשב"א**, שהיות ולא נזכר בברייתא מה דין החבילה, משמע "דהכי קתני, נוטלת כתובה יותר על דין הקצוב בשנים אוחזין", וראה עוד שם, [ואין להוכיח שאף היא בספק, ממה שהזכירה הברייתא את טענתה ביחס לחבילה, ואם היא אינה

אלא לאו, בהכרח שהברייתא עוסקת **בכגון** שהביא כל אחד מהם **עד אחד** האומר כדבריו; [2716] ומבואר בברייתא שהיא צריכה גט מכח עדות העד, הרי שעד אחד נאמן להעיד על קידושין!?

ומשנינן: **ותסברא**, וכי סבור אתה שאפשר לפרש את הברייתא כאשר פירשת!? והרי אף לו יהי כדבריך שעד אחד נאמן בקידושין, מכל מקום **עד אחד בהכחשה** [כשמכחיש האחד את חבירו] **מי מהימן**, וכי נאמנים הם כלל לעשות ספק על הגירושין!? והרי ודאי שאפילו אם הוא נאמן לבדו, מכל מקום כשמכחיש אותו חבירו, אין בעדותו כלום!? [2717]

מתקבלת לשם מה הזכירוה; זה לכאורה אינו, שהרי רק מכח טענה זו גובה היא את כתובתה מן החבילה, וכמבואר בהערה 2 לעיל בשם הריטב"א; ומיהו ב"שיטה לא נודע למי" כתב בשם הראב"ד: "דכיון שהוזכרה במשנה טענה זו שהיא טוענת שהחבילה שלה, אלמא שיש ממש בטענתה וכו'", **ראה שם**]. ב. אין להקשות, היות ובלאו הכי תהא החבילה מונחת עד שיבוא אליהו וכמו שכתב רש"י, אם כן מאי נפקא מינה אם היא בכלל הספק או שאינה בכלל הספק; אף זה אינו, כי יש בזה נפקא מינה באופן שיודה האחד שהחבילה אינה שלו, או שיזמו עדיו של האחד. ג. **תמהו הראשונים**: והרי יש לומר שאף האשה מביאה שני עדים האומרים כדבריה, ולכן אף היא בכלל הספק!? ותירץ **הריטב"א**, שאם היו לה עדים כדבריה, אם כן היו שניהם צריכים גטי שחרור מספק, שהרי עדיה מעידים שהם עבדיה, ובברייתא לא קתני אלא שהיא צריכה שני גיטין ולא שהם צריכים גט שחרור, והרשב"א לא ניחא לו בתירוץ זה, שהרי אף הם אינם מביאים עדים על מה שאומר כל אחד שהשני הוא עבדו, שאם כן היה צריך כל אחד גט שחרור, ואם כן אף אנו נאמר שהיא אינה מביאה עדים אלא על החבילה ולא על העבדות, ונשאר הרשב"א בתמיהה על הגמרא, וראה רמב"ן; וראה עוד שם ברשב"א מה שכתב בזה בשם הראב"ד, וראה מה שכתב בזה המהרש"א בשם ה"תוספות ישנים". ד. **נחלקו הראב"ד והרשב"א** בביאור סוגיתנו, שהראב"ד פירש [הביאו הרשב"א], שאין העדים מכחישים אלו את אלו, אלא אלו מעידים שנתקדשה לזה, ואלו מעידין שנתקדשה לזה, ואינן מעידין על זמן ידוע, ואפשר שנתקדשה לשניהם בזה אחר זה, גירש זה ונשא זה, אבל אם היו מכחישים אלו את אלו, לא היתה צריכה גט מאחד מהן, שאין כאן עדים, [**וראה בזה ב"שיטה לא נודע למי**"]. והרשב"א תמה עליו, שהרי אפילו במכחישין אלו את אלו, הרי זה כמו שנים אומרים נתקדשה ושנים אומרים לא נתקדשה, שמבואר בכתובות [כב ב], שהרי זו לא תנשא, "וכאן נמי, זיל לגבי האי, והוה ליה כשנים אומרים נתקדשה לו, ושנים אומרים לא נתקדשה, וכן נמי לגבי אידך", [וראה ב"אבי עזרי" עדות ב ב מהדו"ק, שביאר את החילוק בין הכחשה כעין זו של הראב"ד, להכחשת שתי כתות עדים על עצם הקידושין, ראה שם]; ועוד הקשה, שהרי קיימא לן בשתי כתי עדים המכחישות זו את זו, דזו באה בפני עצמה ומעידה, וזו באה בפני עצמה ומעידה, והילכך ודאי אחת מן הכתות נאמנת, ולאחד מהם ודאי נתקדשה, וכיון שכן על כרחנו צריכה גט משניהם; וראה עוד שם.

[2716] כתב רש"י: "אלא לאו בעד אחד, **לכל אחד**", **משמע** מלשונו, שאף האשה צריכה להביא עד כדבריה כדי שתטול מן החבילה.

[2717] **בירור ענין** "**עד אחד בהכחשה**": א. בפנים נתבאר על פי **רש"י** שלפנינו, שהכוונה היא לעד אחד בהכחשת חבירו; **וכן כתב הריטב"א**: "פירוש: שאפילו היה כאן נאמן עד אחד לחוש לקידושין, כל שבהכחשה אינו נאמן בשום מקום, לא באיסורין ולא בממון, כל היכא דאתו כי הדדי [כלומר: לאפוקי אם בא עד אחד ונתקבלה עדותו, ואחר כך בא עד השני], כדבעינן לפרושי בכתובות [כב ב] בס"ד". ב. אך **לפי** מה שכתב **הראב"ד** [הובא בהערה 3 אות ד] לפרש, ששתי כתות העדים אינם מכחישות זו את זו, ואפשר ששניהם אמת, אם כן גם לפי מה שמבארת הגמרא שלא היה כאן אלא עד אחד, יש לפרש שאינם מכחישים זה את זה, ואם כן בהכרח אי אפשר לפרש כרש"י, שקושיית הגמרא היא משום שעד אחד מכחיש את חבירו; וראה ב"**שיטה לא נודע למי**" [ד"ה אלא] שנראה מדבריו, שהוא באמת מפרש שאין שני העדים מכחישים זה את זה, ושם בד"ה ותסברא, מפרש הוא את קושיית הגמרא: "כיון **דאשה קא מכחשא ליה** מי מהימן", [**וראה בש"ך** יורה דעה סימן קכז סקי"ד במוסגר בתחילת דבריו, שכתב, דכפירוש הזה מוכח בר"ן בכתובות, בשו"ת מהרי"ק, ב"תרומת הדשן" ובשאר פוסקים; והוסיף, שכן הוכיח הוא עצמו בחידושיו לקידושין, ודלא כפירוש רש"י; וראה ב"תורת אבירים" מה שהביא על הגירסאות ברש"י]. ג. וראה גם ב"**מחנה אפרים**" [עדות סימן ח] שהביא דעת **הרמב"ם** הסובר, שעד אחד בהכחשה ספק הוא, וליישב סוגייתנו,

אלא כך הוא פירוש הברייתא: לעולם עוסקת הברייתא באופן שאין מביא אף אחד מהם עדות המועילה להחזיקה כמקודשת לו, **ולמישרי לעלמא דכולי עלמא לא פליגי דשרי** [ולהיות מותרת להינשא, אין היא צריכה גט כלל], כלומר: ומה ששנינו: "צריכה שני גיטין", אין זה כדי להתיר אותה לשוק, כי בלאו הכי מותרת היא, שאין הם נאמנים בטענתם להחזיקה באשת איש -

והכא בברייתא ששנינו: "צריכה שני גיטין" **הכי קאמר**:

צריכה שני גיטין כדי לגבות כתובתה מן החבילה, כלומר: אם יתנו לה שני האנשים גט, אז תגבה היא כתובתה מן החבילה, כי בלי גט אין היא יכולה לבוא על החבילה מדין כתובה, כי לא ניתנה כתובה לגבות כל עוד שלא מת או גירשה. [2718]

ואם תאמר: אם כן מאי קא משמע לן הברייתא!?

אימא לך: **רבי מאיר היא, דאמר: מטלטלי משתעבדי לכתובה**, ויש לה זכות גבייה מהחבילה שהיא מטלטלין, וזה הוא חידוש הברייתא. [2719]

כאן שבה הגמרא לנידון המקדש בעד אחד, ושואלת: **מאי הוי עלה** [מה הוא הדין בזה]? [2720] **רב כהנא אמר: אין חוששין לקידושיו.**

הביא מדברי מהר"ם פאדווה [והביאו גם הש"ך ביורה דעה סימן קכז יד], שיש נוסחאות בדברי רש"י, ולפי נוסחא אחת כוונת הגמרא היא, שעד אחד בהכחשת בעל דבר אינו כלום, וכאן הרי האשה מכחשת אותם. ד. לשון רש"י לפי גירסת הב"ח היא: "עד אחד בהכחשה: דאיכא חד סהדא דמכחיש ליה, מי מהימן, **דאפילו** לא מכחשא ליה **אלא** איהי, ליכא למאן דאמר, דאין האחד בא אלא לשבועה והכא שבועה לא שייכא". ולפי זה מבואר מדברי רש"י היפך שיטת הרמב"ם, דלשיטת הרמב"ם בהכחשת בעל הדבר בטלה העדות, ובהכחשת עד אחד לא בטלה [לפי מה שכתב המחנ"א בשיטתו], ונמצא שעדיפה הכחשת בעל הדבר מהכחשת עד אחר, ואילו לשיטת רש"י הכחשת אחר והכחשת בעל דבר הכל דין אחד הוא, ואדרבה יותר בטלה העדות בהכחשת עד אחר, שהרי כתב "**דאפילו** לא מכחשה אלא איהי"; וכן משמע מלשון הר"ן שהובא בהערה 9, שכתב: "אבל כשמכחישתו וכו' עד אחד לאו כלום בהכחשה, **ואפילו** בהכחשת בעל דבר, כדמוכח התם [בסוגייתנו] ". [והנה הגירסא שלפנינו היא: "עד אחד בהכחשה, דאיכא חד סהדא דמכחיש ליה מי מהימן, אפילו לא מכחשא ליה איהי, ליכא למאן דאמר", ולפי לשון זה משמע לכאורה, דהכחשת האשה עדיפה מהכחשת העד, ועל זה כתב רש"י, שכאן, אפילו אם לא היתה כאן הכחשת האשה, הרי יש כאן הכחשת העד]. ה. לפי מה שמבואר ברש"י שהשוה עד אחד בהכחשה לעד אחד בממון, אם כן אין ללמוד מדברי רש"י לשאר מקומות שעד אחד בהכחשה לאו כלום הוא, כי יש לומר שהוא דין בדבר שבערוה, שהושוה לממון בגזירה שוה ד"דבר דבר".

[2718] הראב"ד [הובא בהערה 2 לעיל], הוכיח מדברי הגמרא כאן כשיטתו, שהיא גובה שתי כתובות, וז"ל: "תדע מדאמרינן צריכה שני גיטין, ואי כתובה אחת הוא דגביה, הא בגט אחד נמי גבי שיעור כתובה"; וראה מה שכתב בזה הרשב"א בד"ה והא [נזכר בהערה הנ"ל].

[2719] אבל לדעת חכמים אין היא גובה כתובה מן המטלטלין ואפילו כשהם עדיין ברשות הבעל שלא מכרם, וחלוק דין כתובה משאר חובות, שכל עוד לא מכר הלוה את המטלטלין, גובה המלוה מהם ואפילו "מגלימא דעל כתפיה"; ולכן אי אפשר לאוקמי כמו חכמים, כי לדעתם אינה גובה מן החבילה, ואף שברשות הבעל היא; ראה בדברי הראשונים שהוכיחו כן מסוגיא זו, והאריכו בזה.

[2720] ב"נודע ביהודה" [קמא, אבן העזר סימן ס], תמה: מה שייך לשאול "מאי הוי עלה", והרי כל האמוראים דלעיל אמרו שאין חוששין לקידושיו!? ראה שם, והובאו דבריו ב"בירורי השיטות".

רב פפא אמר: **חוששין לקידושיו**.[2721]

אמר תמה **ליה רב אשי לרב כהנא**:

מאי דעתיך [וכי מה הוא טעמך שאתה אומר: המקדש בעד אחד אין חוששין לקידושיו] משום **דילפת** בגזירה שוה "**דבר דבר**" **מממון**, שנאמר בממון: "על פי שנים עדים יקום דבר", ונאמר גבי אשה: "כי מצא בה ערות דבר".[2722]

ואם כן אף אנו נאמר: **אי מה להלן** - גבי ממון - **הודאת בעל דין כמאה עדים דמי**; **אף כאן** גבי קידושין, נימא: **הודאת בעל דין כמאה עדים דמי**, ותועיל הודאתו להאמינו על הקידושין!?[2723] **אמר** תירץ **ליה** רב אשי לרב כהנא: **התם** גבי ממון **לא קא חייב** - אין

[2721] לשון הגמרא ולשון רש"י סתומים, ולא נתבאר אם מחלוקתם היא כששניהם מודים, ונחלקו אם עד אחד מהני לקיום; או שמחלוקתם היא בשאין שניהם מודים, ונחלקו אם עד אחד נאמן להעיד על הקידושין. ומדברי הרבה אחרונים נראה שנקטו בפשיטות, שמחלוקתם היא בששניהם מודים, וראה ב"פני יהושע" [בד"ה מאי הוה עלה] שכתב, דלכאורה נראה שמחלוקתם היא בששניהם מודים, אך צידד שם לומר גם באופן אחר, ראה שם. וואולם ראה בר"ן כתובות [י א מדפי הרי"ף] ד"ה תרוייהו, גבי "עד אומר נתקדשה ועד אומר לא נתקדשה" שאינו נאמן, שהקשה שם הר"ן, דמשמע שאין העד נאמן משום שהעד מכחישו, ובלאו הכי היה נאמן, "ואמאי, הרי עד אחד בקידושין לאו כלום הוא, וכדאיתא בפרק האומר דקידושין, משום דאין דבר שבערוה פחות משנים, וכיון דטעמא משום הכי הוא, משמע ד**אפילו אמר נתקדשה בפני ובפני אחר לאו כלום הוא**!? תירץ הרמב"ן: דרב **פפא לטעמיה דאמר התם דהמקדש בעד אחד חוששין לקידושין**, הילכך אי לאו אידך דמכחיש ליה וכו', והא דאיצטריכינן להכחשתו של עד שני, הני מילי בשאשה זו אינה מכחישתו אלא שותקת, או שאומרת איני יודעת וכו', אבל כשמכחישתו וכו' עד אחד לאו כלום בהכחשה, ואפילו בהכחשת בעל דבר, כדמוכח התם", הרי מבואר בהדיא שהוא מפרש את דברי רב פפא בעד אחד על הנאמנות, ואילו מצד קיום הקידושין אין כאן חסרון.

[2722] א. כבר נתבאר לעיל בהערה, שבפשוטו נחלקו כ"ששניהם מודים"; ולפי זה נמצא, שכולי עלמא מודים שאין עד אחד נאמן להעיד על הקידושין, וכולי עלמא מודים שצריך עדות קיום לקידושין, ולא נחלקו אלא אם בעד אחד די לקיום ואף שאינו נאמן, היות ומצינו שעד אחד נאמן לשבועה. ואם כן צריך ביאור: הרי בהכרח שאין מחלוקתם תלויה בגזירה שוה זו, כי בזה לא נדע אם להשוות את הקיום לשני עדים בממון, או לעד אחד לשבועת ממון, ואם כן מה שייך לומר "מאי דעתיך דילפת דבר דבר מממון", שהרי לא בזה נחלקו רב כהנא ורב פפא!? וראה בזה ב"שערי ישר" שער ז פרק ב ד"ה ועפי"ד, ובד"ה והא דפריך, והאריך בביאור הסוגיא. והנה אם נבאר, שמחלוקת רב כהנא ורב פפא, היא אפילו כשאין שניהם מודים [וכפי שהובא בהערה לעיל מדברי הר"ן], ובנאמנות נחלקו, ולדעת רב פפא אף עד אחד נאמן בדבר שבערוה, אם כן לכאורה מתבארת הגמרא כפשוטה, שאכן נחלקו בעיקר גזירה שוה זו. ומיהו **מלשון רש"י** לעיל בעמוד א בד"ה מהו, אין נראה שמפרש כן; שכתב שם על ספק הגמרא ב"שניהם מודים, מהו": "מהו, הא דתניא [המקדש בעד אחד] אין חוששין משום דלא מהימן הוא, והא הימנוה, או דילמא **משום שאין קידושין חלין בלא עדים** [ולכן אפילו כששניהם מודים, והיו הקידושין בעד אחד, אינם קידושין] **ויליף דבר דבר מממון** וכו'", וכוונתו לסוגיית הגמרא כאן; **ומשמע** מלשונו שהלימוד "דבר דבר מממון" הוא המקור לומר שאין קידושין חלין **אלא בקיום של שני עדים**, ולאפוקי מדעת הסובר אפילו בעד אחד חלים הקידושין, וזה דלא כמבואר לעיל. ב. ב"**שערי ישר**" שער ז פרק ב, הוכיח מדברי הגמרא כאן, שלא כהשיטות הסוברות שאף למאן דאמר דחיישינן לקידושין בקדושי עד אחד, אינו אלא מדרבנן, שהרי ממה שאמר לו: "מאי דעתיך - דאין חוששין לקידושין - דילפת דבר דבר מממון", משמע, שהסובר דחוששין לקידושיו נחלק עליו בדין תורה, שאם לא כן אין בגזירה שוה זו מחלוקת, ורק שהחולק סובר להחמיר מדרבנן.

[2723] א. ב"**קצות החושן**" [רמא סק"א] מבאר את קושיית הגמרא בדרך מחודשת, והיא: דהנה לכאורה קשה: איך אנו לומדים "דבר דבר מממון" שצריך עדי קיום לקידושין, והרי דבר שבממון עצמו אינו צריך עדי קיום, אלא עדות לברר, ומהיכי תיתי שיהיה דין הקידושין עדיף מדין הממון עצמו, [וראה שם מה שהביא בשם הראשונים בזה, וראה עוד ב"שערי ישר" שער ז פרק א שפתח בקושיא זו את שערו, ודרך בזה דרך משלו, וראה עוד ב"אור שמח" בפרק ט מאישות הלכה טז, שעמד בקושיא זו והאריך בה]!? וכתב לבאר, דבאמת גם בממון כיון שנאמר: "על פי שנים עדים יקום דבר", בלא עדים אינו מתקיים כלל, אלא שגבי ממון, שהבעל דין עצמו נאמן כמו שני עדים, הרי

מחייב בעל הדין בהודאתו - **לאחריני** [לאחרים], שהרי אין נפסד מהודאתו אלא הוא - אבל **הכא** - גבי קידושין - **קא חייב לאחריני**, הודאת בעל הדין בקידושין מחייבת אף את אחרים שהם נפסדים על ידי הודאתו, שהרי קרובותיה נאסרו בו, וקרוביו נאסרו בה.[2724]

מעשה **במר זוטרא ורב אדא סבא, בני דרב מרי בר איסור, דפליג נכסייהו בהדי הדדי, אתו לקמיה דרב אשי, ואמרו ליה** [מעשה במר זוטרא ורב אדא סבא בניו של רב מרי בר איסור, שחילקו ירושת נכסים ביניהם, ובאו לשאול את רב אשי]:

האם "**על פי שני עדים**" **דאמר רחמנא, דאי בעי למיהדר לא מצי הדרי בהו, ואם כן אנן לא הדרי**, האם מה שאמרה תורה בדיני ממונות: ש"על פי שני עדים יקום דבר",

---

נמצא שעדיו עמו, ולכן לענין קידושין צריך דוקא שני עדים, [וביארו האחרונים את כוונתו, שעיקר דין עדי קיום אינו אלא כדי שיוכלו להתברר הקידושין, ומאחר שבעל הדין נוכח, אם כן הם בעצמם יבררו את הענין על ידי הודאתם]. ולפי זה ביאר את קושיית הגמרא: כיון שכל המקור של עדות קיום היא מממון, ובממון גופיה די לנו בהודאת בעל הדין לקיומי, אם כן אף בקידושין נאמר שדי לנו בהודאת בעל הדין לקיומי; וראה שם ביתר אריכות, ומה שפירש על פי דבריו את דברי רש"י כאן שהוצרך להביא מקור לדין "הודאת בעל דין כמאה עדים דמי", [וראה ב"קהלות יעקב" הנדמ"ח סימן מ"ז שהאריך בדברי ה"קצות החושן" **ראה שם**; וראה עוד בביאור קושיית הגמרא בשערי ישר שער ז פרק ב, וב"נודע ביהודה" אבן העזר מהדורא תניינא סימן עה, שנזכר כבר לעיל בהערות בסוגיא זו]. ב. מכל דברי ה"**קצות החושן**" מבואר, שהלימוד "דבר דבר מממון" הוא הוא המקור שהקידושין אינם מתקיימים ללא עדות; אך ראה ב"פני יהושע" [והביאו ב"קהלות יעקב" שם], שהוקשה לו מטעם אחר איך אפשר ללמוד דין זה בגזירה שוה, מאחר שעיקר "דבר" האמור בערוה, הלוא לא נאמר כלל לגבי קידושין, שהרי הכתוב אומר: "והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר, וכתב לה ספר כריתות", ובזה הרי לא שייך קיום כלל. ומטעם זה ביאר ב"**פני יהושע**", שעיקר דין קיום אינו נלמד מגזירה שוה זו, אלא מסברא, וכפי שביאר שם, וראה ב"קהלות יעקב" שם, שסייע שיטתו מדברי הרמב"ם שכתב בפרק א מהלכות גירושין הי"ג: ומנין שיתננו לה בפני עדים, הרי הוא אומר "על פי שנים עדים וכו' יקום דבר" ואי אפשר שתהיה זו היום ערוה, והבא עליה במיתת בית דין, ולמחר תהיה מותרת בלי עדים וכו', ראה שם בקה"י. ג. בענין "הודאת בעל דין" המבוארת כאן, אם הכוונה היא ל"הודאת בעל דין", או שהכוונה היא מדין "שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא", ראה בהערה 12 אות ד.

[2724] א. **נתבאר על פי** שיטת **רש"י; אבל הרשב"א** הקשה עליו, שאם כן גבי גר וגיורת נאמר הודאת בעל דין כמאה עדים דמי!? ולכן כתב, שמסתבר לפרש שהוא חב לאחריני משום שהיא נאסרת על כל העולם, ואין לך מודה שנתקדשה שאינה מחייבת אחרים, וכן פירש ר"ח "פעמים שבא אחר וקדשה, ונמצאת בהודאתה מחייבת לאחרים"; וראה עוד שם ברשב"א שהאריך בתירוץ הגמרא. ב. כתב ב"**חזון איש**" [הובא בליקוטים הנדמ"ח]: אין הקנין מתקיים עד שיכול הדבר לבוא לידי בירור על פני הארץ ושנוכל לעשות כן, אבל אם יעשה גט וקידושין בינו לבין עצמו, אם הקנין יחול, עדיין לא יועיל כלום, שהרי לא נאמין להם, ואת הפנויה נחזיק לפנויה וכו', והלכך תחילת דין התורה הוא בגיטין וקדושין מבוררין על פני כל הארץ שנוכל לדון על פיהם, ובממון דאמרינן "לא איברי סהדי אלא לשקרי", הוא משום דממון עיקרו בין נותן ומקבל, אבל גיטין וקידושין עיקרן איסור העולם והיתר העולם, **וזה הוא דקאמר חב לאחריני**, [ופירושו הוא על דרך הרשב"א]. ג. ב**תוספות בגיטין** ד ב מבואר [כפי שהבינוהו האחרונים, ראה "קהלות יעקב" שם], שבגט צריך עדי קיום, ומה שאין מועיל הודאת בעל דין במקום עדי קיום, [ועל דרך ה"קצות החושן"], הוא משום שאף בגירושין הוא חב לאחריני, שהרי אוסרה לכהן. ד. ומבואר מדברי התוספות ש"הודאת בעל דין" הנזכרת כאן, אין הכוונה לדין "שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא", [ראה ב"אילת השחר" שחקר בזה], אלא שהבעל נחשב בעל דין על גוף הגירושין, ויש בו דין "הודאת בעל דין כמאה עדים דמי"; ולפי זה ודאי שאף גבי קידושין אין אנו צריכים לדין "שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא", אלא שהם נחשבים בעלי דין על גוף הקידושין ויש להם תורת נאמנות על זה, [ומסתבר שהאשה היא בעלת הדין]. **אבל** ב"**שיטה לא נודע למי**" מבואר לא כן, אלא הדיון היה מכח דין "שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא", ומשום האיסור שהם נאסרים בקרובים, ראה דבריו.

דמשמע: אין הדבר קם אלא בנוכחות שני עדים, אין זה משום שדיני ממונות צריכים "עדי קיום", אלא שאם לא יהיו עדים נוכחים, שמא יחזור בו אחד מהם, ואין מי שיעיד בדבר, ואם כן אנו אין אנו צריכים לעדים כי איננו חוששים בחזרתו של אחד מהם [2725] - **או דילמא**: **לא מקיימא מילתא אלא בסהדי** [אין קיום לכל פעולה ממונית אלא בנוכחות שני עדים לקיום הדבר], ואם כן אף חלוקתנו אין לה תוקף בלי שני עדים?

אמר להו רב אשי: **לא איברו סהדי אלא לשקרי** [שי"ן פתוחה וקו"ף קמוצה]; לא נבראו העדים אלא כנגד השקרנים, ויש קיום לחלוקתכם אף בלי שני עדי קיום.

אמר אביי: **אמר לו עד אחד** לאדם: **אכלת חלב** בשוגג וחייב אתה קרבן חטאת, **והלה** - השומע - **שותק**, והביא הלה קרבן על פיו, הרי העד **נאמן** והקרבן כשר, [2726] ומשום דשתיקתו כהודאה דמיא, [2727]

ותנא תונא, כלומר: התנא של המשנה בכריתות [יא ב] מסייע לדברי! שהרי שנינו שם: [2728] **אמר לו עד אחד**: "**אכלת חלב**", **והלה אומר** "**לא אכלתי**", **פטור** מן הקרבן.

ומשמע: **טעמא דאמר**: "**לא** אכלתי" פטור הוא -

הא אישתיק, שתק ולא הכחישו **מהימן**.

ואמר עוד **אביי**: **אמר לו עד אחד**: "**נטמאו טהרותיך**", **והלה שותק**, **נאמן** העד, ומשום ששתיקת הבעלים כהודאה דמיא.

ותנא תונא: **עד אחד אומר**: "**נטמאו**", **והלה אומר**: "**לא נטמאו**" - **פטור**. [2729]

הרי משמע: **טעמא דאמר**: "**לא**", **הא אישתיק** [שתק] **מהימן**.

ואמר עוד **אביי**: **אמר לו עד אחד**:

דף סו.

שורך נרבע על ידי אדם, והרי הוא פסול להקרבה, **והלה שותק**, **נאמן**, ומשום ששתיקת הבעלים כהודאה דמיא.

[2725] כן נראה לפרש על פי משמעות לשון הגמרא ולשון רש"י.

[2726] רש"י מפרש, שהנידון הוא לענין הכשר הקרבן, כלומר: שאין הוא חולין בעזרה; וראה כעין זה גם ברש"י ביבמות פז ב ד"ה וכי לא מכחיש; אך מלשון הר"ן משמע שהוא מפרש כפשוטו, שהנידון הוא לענין חיוב קרבן, [וראה בלשונו בין קושיותיו על ר"ת, שהקשה: למה אמרו "נאמן", ולא אמרו **חייב קרבן**"].

[2727] כן מבואר ברש"י בהמשך הסוגיא, שמטעם זה מועילה שתיקתו בכל מימרותיו של אביי כאן. ובהערות בעמוד הבא בסוף מימרותיו של אביי, יתבאר, אם הנאמנות היא מכח השתיקה, או שיש כאן שיתוף בין העד לשתיקה, וכן תתבאר שם שיטה אחרת בזה. עוד יתבאר שם לשיטת רש"י, למה צריכים אנו לשתיקתו, והרי קיימא לן ש"עד אחד נאמן באיסורין", ולמה לא נסתמך על עדות העד.

[2728] לשון המשנה שם, שונה במקצת מהלשון שלפנינו, וכך שנינו שם: "עד אומר אכל והוא אמר לא אכלתי, פטור".

[2729] כן היא הגירסא בספרים שלנו, והיא הוגהה על פי מהרש"ל כמו שכתב מהרש"א משמו, וראה שם שתמה על גירסא זו; והגירסא בנוסחאות ישנות - כפי שכתב מהרש"א - "עד אחד אומר נטמאת והוא אומר לא נטמאתי, פטור", ופירושו: פטור מקרבן על ביאת מקדש שנכנס שם בטומאתו; **וראה מה שכתב מהרש"א** לבאר גירסא זו.

ותנא תונא במשנה בבכורות: "ואלו [הדברים] שאין שוחטין עליהן [את הבכור] לא במקדש [שאינם כשרים להקרבה], ולא במדינה [שאין הם מותרים באכילה כשאר בכורות בעלי מומין]: **ושנעבדה בו** [בבכור] **עבירה** [שנרבע], **ושהמית** השור את האדם, ואין עדים בדבר אלא **על פי עד אחד או על פי הבעלים** [**נאמן**. תיבה זו אינה כתובה במשנה שם].

כלומר, אם כי הבכור שנעבדה בו עבירה ושהרג אדם הרי הוא נפסל להקרבה ומותר לאכילה, מכל מקום אם אין ידוע הדבר אלא על פי עד אחד, או על פי הבעלים, אין הוא כשר להקרבה, ומאידך אף אינו מותר באכילה.

והרי: **האי "על פי עד אחד"** - שהוא נפסל על פיו להקרבה - **היכי דמי!**?

אי דקא מודו בעלים בדבר, כך הרי אי אפשר לומר, כי אם כן תיקשי: הרי **היינו "על פי הבעלים"** שכבר שנינו במשנה שהבכור נפסל להקרבה על פיהם, ולמה לי תו "על פי עד אחד"!?

אלא לאו, בהכרח שהמשנה עוסקת בכגון **דשתיק** הבעלים, הרי למדנו שהעד נאמן כשהבעלים שותקים.

וצריכא, הוצרך אביי להשמיענו בכל אופנים אלו, ששתיקת הבעלים כהודאה דמיא!

דאי אשמעינן אביי רק **הך קמייתא** [רק את מימרתו הראשונה גבי עד שהעיד לו: "אכלת חלב"] שהקרבן כשר אם שתק, כי אז הייתי אומר, לכן הוא כשר, משום **דאי לאו דקים ליה בנפשיה דעבד** עבירה [אם לא שבטוח הוא בעצמו שעשה עבירה], ודאי **שחולין בעזרה לא הוה מייתי** [לא היה הוא מביא חולין בעזרה], ולכן כשר הקרבן שהביא.

אבל כשאמר לו עד אחד "**נטמאו טהרותיך**", **מימר אמרינן** [הייתי אומר]: **האי דשתיק** משום **דסבר**: "**חזי ליה בימי טומאתו**" כלומר: אין הוא שותק משום שמודה הוא לדברי העד, אלא משום שלא איכפת לו, כי הרי אף לדברי העד ראויים אותם דברים שנטמאו לאוכלם כשהוא טמא.

ואי אשמועינן אביי רק **הא** ד"נטמאו טהרותיך", ולא היה משמיענו דין זה גם גבי "שורך נרבע", כי אז הייתי אומר: מה ששתיקתו חשובה כהודאה גבי "נטמאו טהרותיך", הוא **משום** דסוף סוף **קא מפסיד ליה** את הטהרות **בימי טהרתו** שאינו יכול לאוכלם מפני שנטמאו -

אבל כשאמר לו "**שורך נרבע**", הייתי אומר שאין שתיקתו חשובה כהודאה, כי **מימר אמר** [הבעלים בלבו]: **כל השוורים לאו לגבי מזבח קיימי**, אין כל השוורים עומדים להקרבה, ולא איכפת לו בפיסל שורו לקרבן.

ולפיכך **צריכא** ליה לאביי להשמיענו בכל שלושת האפנים האלו ששתיקתו חשובה כהודאה.[2730]

איבעיא להו: אשתו זינתה בעד אחד, שאמר לו עד אחד: "אשתך זינתה ואסורה היא עליך", **ושותק** הבעל, **מהו**!

[2730] **ביאור גדר הנאמנות בשלשת המימרות של אביי**: א. **שיטת רבינו תם** [כפי שהביאו הר"ן כאן, וכפי פשטות כוונת דבריו], שהעד אינו נאמן בכל אלו, וטעם הדין כאן הוא משום שהוא שתק ושתיקתו כהודאה דמיא, אבל אם אמר "איני יודע", כי אז לא היה נאמן העד. וכתב הר"ן עוד על פי שיטה זו בשם התוספות [ראה בתוספות שלפנינו], שאם העד אינו אומר שבעל הבית יודע מזה, כי אז אין מסתבר לומר שתיחשב שתיקתו כהודאה, שאין שתיקתו אלא כאומר "איני יודע", ובזה הלוא לא די לשיטת רבינו תם, ואין אנו עוסקים אלא באופן שאומר לו העד: "אף אתה יודע מכך", ואז אכן נחשבת שתיקתו כהודאה שהוא עצמו יודע מזה. ב. **הראשונים** [הביאם הר"ן, וראה ברמב"ן ברשב"א ובריטב"א], הרבו להקשות על רבינו תם, "ודמי כמאן דמחו לה מאה עוכלי בעוכלא" [לשון הר"ן], ובין קושיותיהם הקשו עליו מלשונו של אביי: "**נאמן**", ולשיטת רבינו תם, הרי אין זה מחמת נאמנותו של העד, אלא משום שתיקתו של בעל הדבר שהיא כהודאה, ואם כן היה לו לומר: "חייב קרבן", "טהרותיו טמאות", "שורו פסול"; ועוד הקשו, שודאי משמע ממה ששנינו: "והלה אומר לא אכלתי", וכן ממה ששנינו: "והלה אומר לא נטמאו", שדוקא בהכחשה אינו נאמן, אבל כשאומר "איני יודע" הרי הוא נאמן, וזה שלא כשיטת רבינו תם הסובר שאינו נאמן אלא כששתק והודה לו; ועוד הוכיחו מהמשך הסוגיא, שבעד פסול אינו נאמן, ואם הטעם משום שתיקה כהודאה למה צריך שיהיה העד כשר; **ולכן פירשו הראשונים**, שהעד הוא שנאמן ומשום ש"עד אחד נאמן באיסורין", ומה שאמרו: ש"הלה שותק", היינו שאינו מכחישו, כי אם הוא מכחישו אין העד נאמן, **שעד אחד בהכחשת בעל דבר אינו נאמן**, אבל באומר "איני יודע" הרי העד נאמן. ובתוספות **רי"ד** שפירש אף הוא כן, הוסיף, שלכך הוצרך אביי להשמיענו שהוא נאמן, ואף על גב שבכל התורה עד אחד נאמן באיסורין, הוא משום שהייתי אומר, שאין אדם נאמן אלא על שלו, אבל להעיד על חבירו, לומר לו "אכלת חלב", או "נטמאו טהרותיך", או "שורך נרבע", הייתי אומר שאינו נאמן, כשם שאין עד אחד נאמן לגבי ממונות, קא משמע לן שהוא נאמן. ג. **וכתב הר"ן שנראים לו דברי רבינו תם** עיקר, וכתב ש**כן משמע גם מרש"י**, אלא שאף לשיטתם: "אין הטעם [שהוא חייב קרבן, והטהרות טמאות וכו'] אלא מפני נאמנותו של עד [ואם הוא פסול לעדות אינו נאמן], דכל היכא דשתיק דמיחזי כמודה, העד נאמן, ולא מפני הודאתו בלבד, שאפילו יודע זה בלבו שאינו יודע בדבר כלום, חייב וכו', אלא גזירת הכתוב הוא באיסורין, מריבויא ד"או הודע אליו חטאתו" [גבי קרבן חטאת, ראה רש"י בתחילת הסוגיא], שתהא שתיקתו של בעל דבר לגבי עד אחד כהודאה, ולא מן הדין, שהרי אין דנין כן בממון [שתהא שתיקה כעין זו חשובה הודאה], אלא באיסורין בלבד, ונמצא שמפני נאמנותו של עד הוא, ולא מטעם הודאתו, שאפילו הוא יודע בעצמו שלא שתק מפני הודאה חייב, ומשום הכי אתי שפיר לישנא **דנאמן**". ד. ובתוספות **ביבמות** פח א מבואר לשיטת רבינו תם, כשיטת הר"ן שאין השתיקה עצמה כהודאה גמורה, [והוכיחו כן, ממה שאמרו "נאמן", וממה שעד פסול אינו נאמן, ועוד], אלא שבגדר הדברים מפרשים הם, "כיון דשתיק נראה לו אמת ויודע קצת שיש רגלים לדבר"; אך לשון התוספות בסוגייתנו לקמן בד"ה רבא, משמע שהם סוברים כפשוטו ששתיקה כהודאה גמורה היא, וכפי שיבואר בס"ד בהערות שם, אלא שהש"ך ביורה דעה סימן קכז סק"י השוה את שיטות התוספות בשני המקומות, ראה שם. ה. ובטעם הדבר שצריכים אנו - לפי שיטת רבינו תם ורש"י - לשתיקתו, אף שבכל התורה קיימא לן שעד אחד נאמן באיסורין, [והמקור לזה הוא ממה שהאמינה התורה כל אדם על הפרשת תרומה, ועל השחיטה ועל ניקור הגיד ועל החלב, וכמו שכתב רש"י בגיטין ב ב, או ממה שהאמינה התורה את הזבה על ספירתה וכמו שנאמר "וספרה לה", וכמו שכתבו תוספות בגיטין ב ב ד"ה עד], נאמרו בראשונים ובאחרונים שלשה פירושים: האחד: עד אחד נאמן להתיר ואינו נאמן לאסור [כמבואר בתוספות בסוגייתנו]; ונתחבטו המפרשים בסברת הדבר, שהרי לכאורה כל שכן הוא; וב"פני יהושע" הזכיר סברא, דלהתיר הוא נאמן משום ש"אין אדם חוטא ולא לו", מה שאין כן לאסור. השני: משום ד"איתחזק היתירא", ואין עד אחד נאמן נגד "איתחזק" לדעת אביי, [ואילו הראשונים - החולקים על רבינו תם - כתבו, שאף אם עד אחד אינו נאמן נגד "איתחזק איסורא", מכל מקום "איתחזק היתירא" לא אמרינן, והאחרונים נתחבטו בביאור החילוק]. השלישי: לפי מה שכתב ב"תוספות רי"ד" שהובא בהערה לעיל, שהיה מקום לומר שעדות **על אחר** שאכל חלב או שנטמאו טהרותיו או ששורו נפסל, הרי היא כעדות ממונות, ואם כן יש לומר לשיטת רבינו תם וסייעתו, שאכן משום זה אינו נאמן העד לבדו, אם לא שנצטרפה שתיקתו של בעל הדבר; וכסברא זו יש ללמוד מדברי ה"שער המלך" בהלכות שגגות [ראה שם מה שכתב ליישב לשיטת רבינו תם, למה עד אחד נאמן בלי שתיקה לפסול את המקוה].

אמר אביי: נאמן [2731] העד והרי היא אסורה עליו.

רבא אמר: אינו נאמן, כי הוי דבר שבערוה, ואין דבר שבערוה פחות משנים. [2732]

אמר אביי: מנא אמינא לה, מנין למדתי כסברתי?

דמעשה **בההוא סמיא, דהוה מסדר מתנייתא קמיה דמר שמואל, יומא חד נגה ליה** לסמיא **ולא הוה קאתי, שדר** שמואל **שליחא אבתריה** דסמיא, **אדאזיל שליח** לביתו של הסמיא **בחדא אורחא, אתא איהו** הסמיא **בחדא** אורחא, **כי אתא שליח** מבית הסמיא, **אמר** לסמיא: "**אשתו זינתה**" ; **אתא לקמיה דמר שמואל**.

[מעשה בסומא שהיה רגיל לסדר ברייתות לפני שמואל, וביום מן הימים איחר אותו סומא לבוא, ושלח שמואל שליח אחריו שימהרנו לבוא; הלך השליח בדרך אחת לביתו של הסומא, ואילו הסומא הלך באותה עת בדרך אחרת לבית מדרשו של שמואל; כשחזר השליח מביתו של הסומא, העיד לסומא על אשתו, שזינתה באותה עת, ובא הסומא לפני שמואל לשאול בדינו, אם מותרת היא לו].

אמר ליה שמואל לאותו סומא: **אי מהימן לך** העד [אם הוא נאמן עליך], כי אז **זיל אפקה** [לך ותן לה גט], **ואי לא** מהימן לך, כי אז **לא תפיק** את אשתך! והוכיח אביי ממעשה זה שעד אחד נאמן על הזנות כשהלה שותק:

[2731] גירסת התוספות והראשונים היא: "אמר אביי **היא היא**", כלומר: דין "אשתך זינתה" כדין "אכלת חלב", וכדין שאר האופנים שנזכרו לעיל.

[2732] א. ומשום דילפינן "דבר דבר" ממון, כמבוארת גזירה שוה זו לעיל. ב. הקשו התוספות: כיון דשותק ושתיקה כהודאה דמיא למה לא תיאסר עליו, וכי לא יוכל לעשותה עליו חתיכה דאיסורא!? [ביאור קושייתם: מאחר שלא נחלק רבא על אביי במימרותיו הקודמות, אם כן משמע שהוא מודה לאביי, ואם כן תיקשי: תיפוק ליה משום "שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא"]. ותירצו: "**דקסבר רבא**, דטעמא דשותק מהימן, לאו משום דשתיקה כהודאה דמיא, אלא משום דאיכא רגלים לדבר מהימני ליה, וכיון שאין האיסור מכח עדות הבעל, אלא מכח עדות העד, לא מהימנינן ליה, דעד אחד אינו נאמן בדבר שבערוה". והנה ממה שכתבו: "**דקסבר רבא**", משמע בהדיא - כמו שכתב ב"שער המלך" סוף פרק ג משגגות - שזו היא סברתו של רבא, אבל אביי אינו סובר כן, ולדעתו השתיקה היא שתיקה גמורה שהיא כהודאה; [ותמהו האחרונים על הש"ך ביורה דעה סימן קכז סק"י שהשווה את דברי התוספות בסוגייתנו, עם דבריהם ביבמות פח א שהנאמנות היא של העד מכח רגלים לדבר; והרי מתוספות מבואר, שזו היא סברתו של רבא ולא סברתו של אביי!?] ב. **סיכום ביאור מחלוקת אביי ורבא לשיטות השונות**: לשיטת התוספות ביבמות והר"ן, שהנאמנות היא נאמנות של העד ולא נאמנות של שתיקה, אם כן סובר אביי, שהעד נאמן אפילו בדבר שבערוה, במקום שמצטרפת אליו שתיקה, ועל זה חלוק רבא. ואף לשיטת התוספות בסוגייתנו לפי מה שגרסו "היא היא", משמע לכאורה, שכשם שבשאר האופנים שהזכיר אביי, מועילה שתיקתו לאסור שלא מדין "שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא", אם כן אף כאן אין הטעם משום דבשתיקתו "שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא", אלא מאותו טעם ששתיקתו מועילה בשאר האופנים, מאותו טעם מועילה היא ב"אשתך זינתה"; אך מלשון התוספות שלא הקשו על אביי אלא על רבא, משמע קצת, שלפי אביי אכן הטעם הוא משום "שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא"! ואף שאמר אביי "היא היא", אינו אלא לענין ששתיקתו נחשבת הודאה. ולשיטת הראשונים שהנאמנות היא נאמנות גמורה של עד אחד, סברת אביי היא - כמבואר ברשב"א כאן - שעד אחד נאמן בדבר שבערוה במקום שאין בעל הדבר מכחישו, שלא הוקש לממון אלא במקום הכחשה, ואילו רבא סובר שאף בשותק אין עד אחד נאמן; ופירש שם עוד פירוש, שאינו אלא מדרבנן, ראה שם.

מאי לאו, האם לא כן שכוונת שמואל היתה: **אי מהימן עלך דלאו גזלנא הוא**, אם נאמן הוא עליך שאינו גזלן וכשר הוא לעדות, כי אז תוציא, ואם אינו נאמן עליך שאינו גזלן, כי אז לא תוציא את אשתך; הרי שאם העד כשר הוא לעדות, הרי הוא נאמן. [2733]

ומפרשת הגמרא: **ורבא** - הסובר שאינו נאמן - אמר לך: כך אמר שמואל: **אי מהימן עלך כבי תרי, זיל אפקה ואי לא לא תפקה**, אם נאמן עליך עד זה כשנים, כי אז תוציא, ואם לא, לא; ואם כן אין הוכחה ממעשה זה, שדי בעדותו של סתם עד אחד.

ואמר עוד **אביי**: **מנא אמינא לה**, מנין למדתי כסברתי? מהא **דתניא**:

מעשה בינאי המלך, שהלך למדינת **כוחלית** [כך שמה] **שבמדבר, וכיבש שם ששים כרכים, ובחזרתו היה שמח שמחה גדולה, וקרא לכל חכמי ישראל.**

אמר להם ינאי לחכמי ישראל: **אבותינו היו אוכלים מלוחים** [מיני ירקות הם, ומאכל עניים הוא], [2734] **בזמן שהיו עסוקים בבנין בית המקדש** השני, ומשום שהיו עניים, **אף אנו נאכל מלוחים זכר לאבותינו**, כלומר: נאכל אותם זכר לעניות שהיתה, ולהודות לקב"ה על שעכשיו הצליחנו והעשירנו -

והעלו באותה סעודה שעשו לאחר הנצחון **מלוחים על שולחנות של זהב, ואכלו.**

והיה שם אדם **אחד**, שהיה **איש לץ**, בעל **לב רע**, ואיש **בליעל**, **ואלעזר בן פועירה שמו.**

ויאמר אלעזר בן פועירה לינאי המלך:

ינאי המלך! דע, **שלבם של פרושים** [כוונתו לחכמי ישראל] **עליך**, כלומר: שונאיך הם, ואין הם שמחים בשמחתך!

אמר לו ינאי לאלעזר: **ומה אעשה** כדי להוכיח שאכן כדבריך כן הוא?

[2733] מהמבואר כאן בגמרא, שאם הוא גזלן ופסול לעדות אינו נאמן - הוכיחו הראשונים, שאי אפשר לפרש בדעת אביי שהשתיקה עצמה היא כהודאה [וכאשר נראה מפשטות דברי רבינו תם, וכאשר משמע שכן היא שיטת התוספות בסוגייתנו], שהרי אם כן מה לנו ולכשרותו של העד!? ועוד הקשו מכאן עליו, שהרי הסמיא לא היה יכול לדעת אם אמת בפיו או לא, שהרי הוא היה בדרך בשעה שזה ראה מה שראה, ואיך שייך לומר שהוא מודה למה שאינו יודע!? ואולם על דרך פירוש הר"ן ברבינו תם - מיושב, [וכמו שכתב הר"ן], וכן מיושב על דרך פירוש התוספות ביבמות פח א בדעת ר"ת, [וכמו שכתבו התוספות שם].

[2734] ציין רש"י כאן את הפסוק [איוב ל ד]: "הקוטפים מלוח [מ"ם פתוחה] עלי שיח", ופירש רש"י שם: בהיותם במדברות היו קוטפים להם מלוחים על אילנו היערים ואוכלים.

[2735] כתב רש"י: "ואף על גב דלאו שעת עבודה, מכל מקום היה מותר, כדאמר בפרק ב [לעיל נד א] בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן". והתוספות כתבו, שאינם מותרים ליהנות בהן, אלא מיד שהיו יכולים להפשיטן, צריכים היו להפשיטן, שהרי מבואר שם הטעם משום ש"לא ניתנה תורה למלאכי השרת"!? והריטב"א תמה בסגנון אחר, והוא: ששם לא אמרו אלא בשוגג, וראה שם ברש"י ובהערות שם. ופירשו התוספות בשם רבינו תם, שבציץ נאמר "והיה על מצחו תמיד", ומשמע דמותר שלא בשעת עבודה, אבל בשאר בגדים, לא, רק שאין צריכין להפשיטן מיד. והריטב"א האריך בזה וחלק על רבינו תם, ולכן פירש דשלא כדין עשה ינאי.

אמר לו אלעזר לינאי שהיה גם כהן גדול: **הקם להם בציץ שבין עיניך**, [2735] כלומר: תן ציץ הקודש על מצחך, ותראה שהם ימחו בך מלהיות כהן, ואף שהנך מזרע אהרן [שהיה ינאי מכהני בית חשמונאי].

ואכן **הקים להם** ינאי לחכמי ישראל **בציץ שבין עיניו**.

והיה שם זקן אחד, **ויהודה בן גדידיה שמו**, **ויאמר יהודה בן גדידיה לינאי המלך**: **ינאי המלך! רב לך כתר מלכות** [די לך בכתר מלכות], **והנח כתר כהונה לשאר זרעו של אהרן**; ולפיכך אמר כן, אף שגם הוא היה מזרעו של אהרן, משום **שהיו אומרים** על ינאי: **אמו** של ינאי **נשבית במודיעים** [2737] קודם שנישאת לאביו, [2736] והשבויה פסולה מדרבנן לכהונה מחשש שנבעלה לגוי הפוסלה מן הכהונה, וינאי בנה שנולד מכהן הבא על השבויה, הרי הוא חלל מדרבנן, ואינו ראוי לכתר כהונה.

ויבוקש הדבר, נתן ינאי הוראה לבדוק ולעיין בדבר, האמנם כדבריהם כן הוא, ולא **נמצא**, לא ניתן היה להוכיח את הדבר, ולקמן מפרש לה.

ויבדלו חכמי ישראל בזעם של ינאי, כלומר: פרשו חכמי ישראל מינאי בשל זעמו.

ויאמר אלעזר בן פויעירה לינאי המלך: **ינאי המלך!** היתכן, **שהדיוט שבישראל כך הוא דינו** לסבול חרפתו ולא להנקם, ואף **אתה** שהינך **מלך וכהן גדול כך הוא דינך** לסבול חרפתך מבלי להנקם בהם!?

אמר לו ינאי לאלעזר: **ומה אעשה** להם לחכמי ישראל?

אמר לו אלעזר לינאי המלך: **אם אתה שומע לעצתי**, **רומסם!**

אמר לו ינאי לאלעזר: **ותורה מה תהא עליה**, אם אהרוג את חכמי ישראל.

אמר לו אלעזר לינאי: **הרי** ספר התורה **כרוכה ומונחת בקרן זוית** ובתוכה כתובים המצוות, **כל הרוצה ללמוד יבוא וילמוד**, כלומר: מה צורך בחכמי ישראל והרי תורה לפנינו וילמדו בה.

שתק ינאי ולא ענהו, ועשה כעצתו - כדלקמן, אלא שתוך כדי הבאת הברייתא, מביאה הגמרא את דבריו של רב נחמן בר יצחק: **אמר רב נחמן בר יצחק**:

[2736] כן פירש רש"י; ורבי עקיבא איגר [ליקוטים הנדמ"ח בד"ה במה שכתבתי] תמה על רש"י מה הכריחו לזה!? וראה עוד שם.

[2737] כרך של בית חשמונאי היה, וכתב היעב"ץ שהגירסא הנכונה היא: **מודיעית**, ומודיעים מקום אחר הוא, ראה שם.

[2738] א. כן צריך לומר, ויד הצנזור היא שפגעה בגירסא הנכונה. ב. בגמרא ברכות כט א מבואר לדעת אביי [ורבא נחלק עליו], שינאי, הוא יוחנן כהן גדול ששימש שמונים שנה בכהונה גדולה, ונעשה צדוקי; וכתב הריטב"א כאן: "פירוש: וזו היא מינות שהיה לו לבסוף, דינאי זה זהו האמור בברכות כט א שהוא יוחנן כהן גדול"; וכתב עוד שהיה "ינאי מלכא" אחר, שנכתב עליו ביבמות סא א, שהעלו לו כסף הרבה כדי שימנה כהן גדול, ואינו ינאי זה,

מיד נזרקה בו ביאי **מינות** [2738] **דהוה ליה למימר** לאלעזר בן פועירה: **תינח תורה שבכתב**, אכן כל הרוצה ללמוד יבוא וילמוד, אך **תורה שבעל פה** שהיא עוברת בקבלה מדור לדור על ידי חכמי ישראל - **מאי**!? והרי מי ינחיל את התורה שבעל פה, אם יהרגו חכמי ישראל.

וממשיכה הגמרא להביא את המשך הברייתא:

מיד ותוצץ [2739] **הרעה על ידי אלעזר בן פועירה, ויהרגו** - בשליחותו של ינאי - **כל חכמי ישראל**.

והיה העולם משתומם [שמם מן התורה], **עד שבא שמעון בן שטח** שנמלט מחרבו של ינאי, [2740] **והחזיר את התורה ליושנה**.

ומכאן מוכיח אביי כשיטתו.

שהרי **היכי דמי**? מה כוונת הברייתא שביקשו ולא מצאו שנשבתה אמו של ינאי!? **אילימא**, שמא תאמר: **דבי תרי אמרי אישתבאי ובי תרי אמרי לא אישתבאי**, [שני עדים העידו שנשבתה אמו, ושנים העידו שלא נשבתה] - כך הרי אי אפשר לומר, כי: אם כן למה שנינו "ויבוקש הדבר ולא נמצא", דמשמע שהחזיקוהו בחזקת כשרות!? שהרי **מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני** [מה ראית לסמוך על שני העדים האומרים שלא נשבתה אמו, והרי יש לך מאידך גיסא לסמוך על שני העדים המאשרים את שביית אמו], ומספק היה לנו לפוסלו מן הכהונה!? [2741]

שהרי הוא עצמו היה כהן גדול. וראה ברשב"א שהביא בשם הרמב"ן לתמוה: מה ראו להקפיד ולהרהר עכשיו על כהונתו, יותר ממה שהקפידו עליו שמונים שנה ששימש בכהונה גדולה, וראה מה שהביא בשם הרמב"ן ליישב, ומה שכתב הוא עצמו ליישב; ולדבריהם שלא כדין עשה ינאי בציץ שלבש, ראה דבריהם; אבל לשיטת רש"י ותוספות, כדין עשה כמבואר בהערה לעיל.

[2739] פירש רש"י שני פירושים: האחד: מלשון הכתוב במטהו של אהרן: "ויצץ ציץ ויגמול שקדים". השני: שהוא מלשון ניצוץ המבעיר גחלת.

[2740] אחי אשתו של ינאי היה, והחביאתו.

[2741] הקשה רש"י: והרי בספק מעמידים את האדם על חזקתו הראשונה, ואם כן יש לנו להעמיד את אמו של ינאי על חזקתה, ואם כן הרי ניחא ש"לא נמצא" כי העמידוה על חזקת כשרות!? ותירץ רש"י: "הני מילי אי הואי איהי קמן [אילו היתה באה אמו של ינאי לפנינו], והיתה באה לבית דין להתירה, אבל בנה זה הנדון, אין לו חזקה דכשרות, שהרי מעידים על תחילת לידתו בפסול", כלומר: אם משום חזקת כשרות של האם, הרי אינה לפנינו, ואם משום חזקת כשרות של ינאי עצמו, הרי אין לו חזקת כשרות, כי אנו דנים שמא נולד פסול ומעולם לא היה כשר. וכתב ב"שערי ישר" שער ב פרק ב, שאין כוונת רש"י לומר, שאף אם נעמיד את האם על חזקתה, לא יועיל זה לבנה; אלא כוונת רש"י היא, שאם היה הספק נוגע אל האם והיתה ניתרת מחמת חזקה זו, כי אז היה ניתר גם הבן ממילא, כיון דפסולו של הבן מחמת האם הוא, אלא כיון שהאם אינה באה לבית דין, ואין אנו דנים עליה כלל, לכן לא שייך להעמידה על חזקתה, ועלינו לדון רק על הבן, והבן הרי אין לו חזקת כשרות. וכבר העירו האחרונים על שיטת רש"י, דמאי שנא, ממי שטבל במקוה ונמדד המקוה לאחר זמן ונמצא חסר, שמכח חזקת המקוה שהיה מלא בתחילה, אנו מכשירים את הטובל בו - כמבואר בנדה ב ב, וכאן בעמוד ב - הרי שאם כי אין מה לדון על המקוה, שהרי ודאי חסר הוא לפניך, מכל מקום דנים אנו עליו לענין הטובל בו, או כפי שפירש ב"שערי ישר" שם, שהטובל עצמו יש לו את חזקת המקוה היות והוא תלוי בו, ואם כן הוא הדין כאן, וראה שם ב"שערי ישר" שפירש כן את כוונת קושיית התוספות [בבא בתרא דף לב ד"ה אנן אחתינן] על דברי רש"י. ובתוספות כאן הקשו

אלא בהכרח, שהיה **עד אחד** המעיד על שבייתה, ושנים מכחישים אותו, ולפיכך הכשירוהו. ומכאן מוכיח אביי כשיטתו, שעד אחד האומר "אשתך זינתה" והוא שותק, שהוא נאמן. **וטעמא דקא מכחשי ליה בי תרי** [משמע שלכך לא האמינוהו לעד, משום ששנים הכחישוהו] ואין עד אחד נחשב כלום במקום שנים. **הא לאו הכי**, אבל אם לא היו באים שנים ומכחישים אותו, כי אז **מהימן** העד, הרי למדנו כשיטת אביי, שעד אחד נאמן בדבר שבערוה, כשבעל הדין שותק.[2742] **ורבא** - החולק וסובר שאין עד אחד

עוד מסוגיית הגמרא בכתובות יג א "מאן דמכשיר בה מכשיר בבתה", וראה ב"שיעורי רבי שמואל" כתובות סימן טז, שהאריך בביאור קושייתם. והתוספות בכתובות כו ב ד"ה אנן, הביאו בשם רבינו תם, שלא העמידוה בחזקת כשרות משום שכל הנשים היו בחזקת שבויות, והתוספות דחו שם פירוש זה. ופירשו שם [וכן פירשו כאן], ש"תרי ותרי ספיקא דרבנן", פירוש: מדרבנן אין מעמידים על חזקה במקום שיש שתי כתות עדים המכחישות זו את זו, כלומר: היות ויש כת אחת המעידה שהיא שבויה, אי אפשר - מדרבנן - להכריע נגדה על ידי חזקה; וראה בריטב"א שהאריך מאד בתירוץ זה.

[2742] **ביאור דמיון ענין ינאי ופסלותו, למחלוקת אביי ורבא**: א. הראשונים [הביאם הר"ן] הקשו על ר"ת, הסובר שהנאמנות היא מכח שתיקתו של בעל הדבר, שא"כ האיך האמינו לעד, והרי ודאי צווח היה עליהם מתחילה ועד סוף, צא וראה מה עלתה בהם [שהרי הרגם], "אלא ודאי, אפילו באומר איני יודע כל שאינו מכחישו - נאמן". וכתב בזה הר"ן: "וקרוב אני לומר, שכל ששתק בשעה שהעיד העד הויא שתיקתו כהודאה, שאף על פי שהוא לא ידע בדבר כלום חשבינן שתיקתו כהודאה, **ועובדא דינאי נמי, אפשר שפעם אחד שתק הוא או אמו לדברי העד, והתורה האמינתו**", וכוונתו היא, שאם כי שני העדים המכחישים באו עכשיו, כדמשמע מן המעשה, מכל מקום העד האחד שהוא היה מקור השמועה שנשבתה אמו, כבר בא לפני זמן רב, וידעו חכמים ששתקה אמו או שינאי שתק. ב. עוד **צריך לבאר** בסוגייתנו, כיצד מתקשר מעשה זה למחלוקתם של אביי ורבא, שלא נחלקו אלא ב"דבר שבערוה"; ואם כן בהכרח שהנידון שלפנינו חשוב "דבר שבערוה", ויש לברר **מה הוא הפרט שנחשב "דבר שבערוה"**, האם הנידון אם זינתה אמו של ינאי עם השבאים הוא הנחשב "דבר שבערוה", או שמא היות ואנו דנים על פסול לכהונה של אם ינאי הוא הנקרא "דבר שבערוה", או שמא פסול חללות של ינאי הוא הנקרא "דבר שבערוה"? **ויש בזה כמה שיטות, וכפי שיבואר**: ג. **בתוספות רי"ד** בד"ה רבא אמר [וכתבו המגיהים שדיבור זה אינו מהתוספות רי"ד אלא מהריטב"א, ובדפוסים החדשים השמיטוהו] מבואר, שה"מעיד על אשה שנשבית או שהיא גרושה וחלוצה לפוסלה מן הכהונה כדבר שבערוה הוא, **כדמוכחא שמעתין**", הרי שמשום העדות על אם ינאי שנשבית ונפסלה לכהונה, הוא דחשיב "דבר שבערוה", [וראה ב"שב שמעתתא" שמעתתא ו פרק טז, שהביא דבריו, ראה שם וצריך תלמוד]. ד. ואולם **אי אפשר לפרש כהרי"ד, לפי שיטת הרמב"ם** בפרק טז מהלכות סנהדרין, שלהעיד על אשה שהיא גרושה או זונה ופסולה לכהונה, אין זה "דבר שבערוה" אלא כשאר איסורים הוא, שעד אחד נאמן בהם, והרי קיימא לן כרבא, שבדבר שבערוה אין עד אחד נאמן, ובהכרח שאין זה "דבר שבערוה", ואין לחלק בין שבויה לאלו, וכמו שהעיר בכל זה ה"שב שמעתתא" שם. [ואולם ראה ב"חזון איש" - בליקוטים הנדמ"ח סד"ה ונראה דלרבא - שנראה מדבריו שהוא מבין בכוונת הרי"ד "דכיון שהעדות היא **על אביו שנשא גרושה** [או שבויה] **זה הוא עדות בערוה**, ועל זה לא מהימן עד אחד", ראה שם היטב בכל דבריו; ולפי זה אין סתירה מפורשת בין דברי הרי"ד לדברי הרמב"ם, ומיהו ראה שם בד"ה כ' הרמב"ם שאף הוא נוקט דיש בזה סתירה, כי מאחר שביאת כהן בגרושה מיקרי דבר שבערוה אם כן להעיד על אשה שהיא גרושה לפוסלה לכהן, הוי עדות בדבר שבערוה]. ה. וב"**מחנה אפרים**" עדות סימן יג, כתב שאף לשיטת הרמב"ם שעד אחד נאמן לומר גרושה או זונה היא, הכא שאני, כיון "שכבר נישאת לכהן והוי ערוה עליו, וכן נמי בנה הוי בן הערוה, ולהכי אין עד אחד נאמן לומר בן גרושה הוא, אבל כל שלא נשאת עדיין לכהן, אין הגרושה שם ערוה עליה, אלא הרי היא כשאר פנויה, שאינה נקראת ערוה, אלא לאחר שתנשא לכהן". וב"**קהלות יעקב**" הנדמ"ח ביבמות סימן לג ד"ה ואפשר, **כתב לבאר דברי ה"מחנה אפרים**", דכל שבא לאוסרה על בעלה הוה ליה כעין עדות דהפקעת ממון, דהא אי אסורה לו פקע שיעבודי אישות שיש להם זה על זה, ומשום הכי הוי בדין דבר שבערוה; [ועיקר סברא זו מבוארת ב"אבני מלואים" סימן מו סק"ח, אך לא פירש בזה את סוגייתנו]. [והנה באותה שעה כבר שימש ינאי שמונים שנה בכהונה גדולה, כדסבר אביי גופיה בברכות כט א, ונצטרך לומר שאמו ואביו האריכו ימים כמותו, ואף יפה כח האב מכח הבן ועדיין בין החיים היו, שאם לא כן, וכי אטו נאמן שאף על פי כן הוי עדות בדבר שבערוה!?]. וראה

נאמן בדבר שבערוה ואפילו הלה שותק - אמר לך: **לעולם** לא היתה זו עדות של אחד שהוכחשה על ידי שנים, אלא היתה זאת עדות מנוגדת של **תרי ותרי**, שנים מעידים על אמו שנשבתה, ושנים מבטלים עדות זו.

ואולם, לא היה הניגוד על ידי הכחשה, כי אם כן תיקשי: מאי חזית דסמכת אהני, סמוך אהני ! והמעשה היה **כדאמר רב אדא בר מניומי** לענין אחר, שהעמידו **בעדי הזמה**. **הכא נמי, בעדי הזמה**. שאותם השנים המבטלים את העדות הזימו את הראשונים ואמרו עליהם "עמנו הייתם באותה שעה שאתם מעידים על שביית אם ינאי, ואין אתם יכולים להעיד כלל על כך", וסומכים אנו על אלו המזימים, לפי שהתורה האמינה לעדי הזמה יותר מן הראשונים.

ואיבעית אימא לפרש את מעשה ינאי לפי דעת רבא, **כדרבי יצחק**!

דאמר רבי יצחק: **שפחה הכניסו תחתיה**. שבאו שני עדים אחרים, ואמרו: היינו עמה כל הזמן, וכשרצו השבאים לקחתה כדי לפוסלה, הכנסנו להם שפחה תחתיה, והיא בכשרותה עומדת. [2743]

אמר רבא, הסובר שעד אחד בדבר שבערוה אינו נאמן, ואפילו הלה שותק:

דף סו:

ב"**חזון איש**" [ליקוטים הנדמ"ח כאן בד"ה כ' הרמב"ם] שהביא בשם "שער המלך" **בשם ה"מחנה אפרים**" באופן אחר: "דבאמת להעיד על הגרושה שהיא אסורה לכהן לא הוי דבר שבערוה [כמבואר ברמב"ם], אבל עדות על הביאה הוי דבר שבערוה", [וראה שם שהקשה מ"זונה" שהכשיר הרמב"ם בעד אחד]. ו. ו**בעל "נתיבות המשפט**" בתשובתו לרבי עקיבא איגר [הובאו דבריו בתוך תשובת רעק"א מהדו"ק סימן קכה בד"ה ומ"ש מעכ"ת על], כתב לבאר סוגייתנו ד"כל שמעיד על ערוה שזינתה או נתיחדה עם האסור לה, שלא תפסי עמו קידושין [כגון גוי] הוי כמעיד על דבר שבערוה"; [ואף פירוש זה לא יתכן לכאורה לפי שיטת הרמב"ם הסובר שלהעיד על אשה שהיא זונה אין זה דבר שבערוה; אלא ששיטת הרמב"ם היא, שיש זונה מביאות ש"תפסי קידושין", ויש לומר, שהרמב"ם עוסק בהלכות סנהדרין, בזנות מביאה ש"תפסי קידושין", ראה שם ברמב"ם; וראה עוד ב"קהלות יעקב" הנדמ"ח יבמות סימן לג ד"ה והנראה עוד, שתמה על עיקר פירושו של בעל נתה"מ, שיהיה הדין משתנה **לפי סיפור** העדות, ולא **לפי תוצאת הדין** היוצא מן העדות, ראה שם]. ז. **ורבי עקיבא איגר** [ראה שם במה שהשיב על דבריו, ובמה שהובא בליקוטים הנדמ"ח דף זה ד"ה במה שכתבתי], רצה לבאר לפי שיטת המרדכי, שהנידון כאן הוא באופן **שהיא נשבית אחר שנשאה אביו**, [דלא כרש"י שנשבית קודם שנשאה אביו], ולכן הוי "דבר שבערוה" משום ש"אשת כהן שנאנסה, בעלה לוקה עליה משום טומאה" [כמבואר ביבמות נו ב], ואם כן טומאה כתיב בה כעריות [כמבואר ביבמות יא א], ולכן הוא "דבר שבערוה". ח. והנה בעמוד ב, הוכיח רבא כשיטתו, ממה שאמרו בברייתא שלהעיד על כהן שהוא "בן גרושה" אין אחד נאמן אלא "פסולו בשנים"; והקשה ב"**שב שמעתתא**" [שמעתתא ו פרק טו], לשיטת הרמב"ם, למה פסולו בשנים, והרי אם להעיד על גרושה אינו דבר שבערוה לשיטתו, הוא הדין להעיד על "בן גרושה", ולמה "פסולו בשנים"!? וחידש ב"שב שמעתתא", שאכן אינו "דבר שבערוה", מ"מ צריך שנים משום ש"פסולו בגופו, והוא מפסולי כהונה, וכיון שהוא מפסולי קהל כהונה, לזה הוא דבעינן שנים, וכמו להעיד על אחד שהוא ממזר, דוודאי בעי שנים לפוסלו לקהל ישראל", ולפי שיטתו הוא הדין שיש לבאר כן גבי ינאי, וראה דבריו ביתר אריכות בעמוד ב בהערה שם, ובמה שנכתב שם על דבריו.

[2743] נתבאר על פי תוספות ר"י הזקן, שכוונת דבריו נראה כפי שנתבאר, וראה גם בריטב"א.

מנא אמינא לה, מנין למדתי כן? [2744]

מהא **דתנן**: **אמר רבי שמעון**: **מעשה במגורה** [בריכת מים למקוה] **של דסקים** [שם אדם או שם מקום] **ביבנה**, **שהיתה עומדת בחזקת שלימה** [מליאה ארבעים סאה כשיעור הכשר מקוה], **ומדדו** אותה לאחר שטבלו והטבילו בה, **ונמצאת חסירה** [פחותה משיעור הנצרך למקוה] -

כל טהרות שנעשו על גבה של אותה מגורה מאז שידוע היה שהיתה שלימה ועד שמדדוה, נחלקו בהם רבי טרפון ורבי עקיבא: **היה רבי טרפון מטהר** אותם, כדמפרש טעמא ואזיל.

ורבי עקיבא מטמא היה אותם, שמא נחסרה כבר המקוה בעת שהטבילום, ומפרש טעמיה ואזיל.

אמר רבי טרפון: והרי **מקוה זה בחזקת שלם הוא עומד**, **ומספק אתה בא לחסרו - אל תחסרנו מספק**, שהרי קיימא לן בכל התורה: "העמד דבר על חזקתו הראשונה".

אמר רבי עקיבא: אדרבה, והרי **אדם זה בחזקת טמא הוא עומד**, **ומספק אתה בא לטהרו - אל תטהרנו מספק**, שהרי קיימא לן: "העמד דבר על חזקתו".

כלומר: רבי טרפון הכשיר משום חזקת המקוה, ורבי עקיבא טימא משום חזקת טומאה של האדם שטבל, והטהרות שהטבילו בהם. [2745]

ועוד [2746] נחלקו רבי טרפון ורבי עקיבא, בכהן טמא [הפוסל את העבודה אם עבד בטומאה], שהיה טמא וטבל ועבד עבודה, ואחר שעבד העידו עדים שהמקוה היתה חסירה בשעת טבילתו, אם עבודתו פסולה היא, שרבי טרפון מכשיר את העבודה, ורבי עקיבא פוסלה.

ואמר רבי טרפון לבאר את טעמו במחלוקתו השניה: **משל לכהן** שהיה **עומד ומקריב על גבי המזבח**, על דעת שהוא כהן כשר, **ונודע** לו אחר שעבד **שהוא בן גרושה או בן חלוצה** והרי הוא חלל ופסול לעבודה, **שעבודתו** שעבד כבר **כשירה**, [2747] וכמבואר הטעם בסוף הסוגיא מן הכתוב.

[2744] כתב רש"י: "מנא אמינא לה דאין עד אחד נאמן בדבר ערוה לפסול, ואפילו אין לו מכחיש", והנה נתבאר בהערה לעיל בשם הר"ן ששיטת רש"י היא כרבינו תם, הסובר, שאף לאביי אין העד נאמן אלא בצירוף הודאתו של בעל הדבר, ולפי זה לשונו של רש"י אינו מדוקדק כל כך, שהיה לו לרש"י לומר: "דאין עד אחד נאמן בדבר ערוה לפסול, ואפילו הלה שותק"; וכן יש לעיין בזה מלשונו של רש"י בדף סה סוף עמוד ב, ראה שם.

[2745] ריטב"א, וראה שם תוספת דברים במחלוקתם.

[2746] נתבאר על פי שיטת התוספות כפי שפירש מהרש"א [ודלא כהתוספות ישנים], ולעיקר פירושם - שבשנים נחלקו - הסכים הרשב"א; אבל הרמב"ן מפרש שמשא ומתן זה המשך הוא למחלוקתם הראשונה, ולפירושו הסכים הריטב"א, ושיטתם בכל ענין זה תבואר בהערה 14.

[2747] ביאור דין זה נתבאר על פי רש"י; וראה שיטות נוספות בביאור דין זה בהערה 10.

אמר רבי עקיבא: אדרבה, **משל לכהן העומד ומקריב על גבי המזבח, ונודע שהוא בעל מום** והרי הוא פסול לעבודה, **שעבודתו** - עד שלא נודע שהוא בעל מום - **פסולה**.

אמר רבי טרפון לרבי עקיבא: **אתה דימיתו לבעל מום**, ואילו **אני דמיתיו לבן גרושה או לבן חלוצה!**

נראה למי - הטובל במקוה חסירה, ועבד - **דומה**?

אי דומה לבן גרושה ולבן חלוצה, כי אז **נדוננו כבן גרושה או כבן חלוצה; ואם דומה לבעל מום**, **נדוננו כבעל מום**.

התחיל רבי עקיבא לדון ולהוכיח שהנידון שלפנינו לבעל מום הוא דומה, ולא לבן גרושה; וכך דן:

מקוה הלוא **פסולו ביחיד**, כלומר: די בעדותו של אדם אחד כדי להעיד על המקוה שהיא פסולה - [2748]

ואף בעל מום הלוא **פסולו ביחיד**, ומפרש לה ואזיל.

ואל יוכיח בן גרושה ובן חלוצה שפסולו בשנים, שאין עד אחד נאמן להעיד על אדם שהוא חלל.

[2748] לכאורה יש לתמוה: הרי לשיטת רבינו תם ורש"י בשלשת מימרותיו של אביי [שאף רבא מודה בהם], מתבאר בהכרח האחד מן השנים, או שאין עד אחד נאמן לאסור, ולכן הוצרכנו לשתיקת בעל הדבר כשאומר לו נטמאו טהרותיך או ששורו נרבע; או שאין עד אחד נאמן כנגד איתחזק היתירא, ומשום כך הוצרכנו לשתיקתו. ואם כן תיקשי: למה נאמן עד אחד לפסול את המקוה, והרי הוא אוסר ומעיד נגד איתחזק היתירא, ובאופן זה הלוא אין הוא נאמן אלא בצירוף השתיקה, ומי הוא השותק במקוה!? והקשה כן הרמב"ן בתחילת הסוגיא [בד"ה ועוד ממעשה] על שיטת רבינו תם שמשום שתיקה אסר אביי, וז"ל: "ועוד מקוה שפסולו ביחיד, בשתיקת מאן", וכן הקשה הריטב"א. והוסיף ב"שער המלך" הלכות שגגות לבאר את הקושיא, שאין לומר, שהנידון הוא בעד אחד המעיד על המקוה שהוא חסר לאחר שטבל בו אדם [וכעין מה שנחלקו בו רבי טרפון ורבי עקיבא], ושתק הטובל, שבזה הרי יש לצרף את שתיקת הטובל בו, [כי זה דומה לעד האומר "נטמאו טהרותיך" או "נטמאת", שהוא נאמן בשתיקת בעל הדבר, כמבואר בתחילת הסוגיא; והרי אנו דנים כאן כששתק בעל הדבר, כמבואר בהדיא בהמשך הסוגיא]; זה אינו, כי באופן זה ודאי שאין שתיקה כהודאה, כי אילו היה יודע שהוא חסר לא היה טובל בו; [וראה מה שיתבאר לקמן בהערה 9 גבי "שלח אחוי"]. וב"תורת אבירים" הביא, שרבינו תם ב"ספר הישר" אכן פירש כן; ועל מה שהעיר ב"שער המלך" יש לומר, דכשם שכתב הר"ן שאפילו אם הוא יודע בודאות שלא הודה לדברי העד, מכל מקום גזירת הכתוב היא שתהא שתיקתו כהודאה, אם כן הוא הדין בכי האי גוונא, שברור לנו שלא נתכוין להודות. ומיהו אף אם נפרש כן, אכתי תיקשי לשון רש"י שכתב בטעם הדבר שעד אחד נאמן לפסול את המקוה, שהוא משום שעד אחד נאמן באיסורין, ומשמע אף בלי שתיקתו של בעל הדבר. אך יש ליישב שיטת רש"י, על פי הסברא שנזכרה בהערה בתחילת הסוגיא, והוא טעם שלישי למה אינו נאמן עד אחד [בשלשת מימרותיו של אביי], ואף שעד אחד נאמן באיסורין, והוא משום שזה כמי שבא להפסידו ממון, כשאומר לו "נטמאו טהרותיך" או "שורך נרבע"; ואם כן כל עיקר מה שאין העד נאמן אינו אלא משום שהוא מעיד על חבירו, ואם כן לא קשה קושיית הרמב"ן, כי אם באמת אין מי שישתוק, אם כן אין סיבה שלא להאמין לעד כשאר עד אחד שהוא נאמן באיסורין, [וכנראה שבדרך זו דרך ב"שער המלך" שם ליישב את הקושיא ממקוה, ראה שם]. וראה עוד בתוספות הרא"ש [והוא סובר בפירוש הסוגיא כרבינו תם], שהקשה על רש"י: הרי אין עד אחד נאמן לאסור!? ולכן פירש, שאין נאמנותו משום ש"עד אחד נאמן באיסורין", אלא משום שהדבר יכול להתברר, ועל דרך המבואר בהמשך הגמרא גבי "שלח אחוי".

דבר אחר, כלומר: ועוד טעם יש לדמות את הנידון שלפנינו לבעל מום, ולא לבן גרושה, שהרי:

מקוה פסולו בגופו, ואף **בעל מום פסולו בגופו**, **ואל יוכיח בן גרושה ובן חלוצה שפסולו** הוא **מאחרים** שמחמת אמו הוא נפסל.

אמר ליה רבי טרפון לרבי עקיבא: **עקיבא! כל הפורש ממך**, **כפורש מן החיים**.

ומכאן הוכיח רבא, שעד אחד המעיד בדבר שבערוה והלה שותק, שאינו נאמן, שהרי דין המעיד על אדם שהוא בן גרושה, כדין המעיד על דבר שבערוה, [2749] והרי מכאן מוכח שאפילו כששתק בעל הדבר אין העד נאמן אלא "פסולו בשנים"; שהרי:

האי בעל מום - ששנינו בו - **שפסולו ביחיד**, **היכי דמי**? **אי דקא מכחיש ליה** בעל הדבר **מי מהימן** העד, והרי עד אחד בהכחשה אינו כלום!? **אלא** בהכרח **דשתיק** בעל הדבר, ואם כן **דכוותיה** [כעין זה] **גבי בן גרושה ובן חלוצה** ששנינו בו ש"פסולו בשנים" אף הוא בכגון **דשתיק** בעל הדבר - [2750]

ומכל מקום **קתני**: "**מקוה פסולו ביחיד**, **ובעל מום פסולו ביחיד**, **ואל יוכיח בן גרושה ובן חלוצה שפסולו בשנים**"; הרי למדנו, שאף כשהלה שותק, אין עד אחד נאמן לפוסלו משום בן גרושה, וכן להעיד בכל דבר שבערוה. [2751] **ואביי** - החולק על רבא, וסובר

[2749] וכפי שיתבאר בהערה 8 למה יש לדמותו ל"דבר שבערוה".

[2750] ואם תאמר: הרי אין להוכיח מכאן שהיה בעל הדבר שותק, אלא שלא היה מכחיש, ואילו לדעת רבינו תם ורש"י, הרי אין די במה שאין בעל הדבר מכחיש לגבי דבר שבערוה, אלא צריך שיהיה שותק, ואם כן מנין לנו להוכיח שאנו עוסקים באופן שהוא שותק!? יש לומר בשני אופנים: האחד: משום שאם לא כן לא היה נאמן עד אחד, שהרי בהכרח שלשיטתם אין עד אחד נאמן לאסור, ומטעם זה הוצרך אביי לשתיקה [בשלשת מימרותיו הראשונות], וכמו שכתבו התוספות לעיל. ואף לפי מה שנתבאר לעיל בטעם הדין שאין עד אחד נאמן שהוא משום שאיתחזק היתירא, וזה אינו שייך בבעל מום מתחילת ברייתו, מכל מקום יש לומר על פי מה שכתבו האחרונים ["שב שמעתתא" ורבי עקיבא איגר], שהיות ורובא וחזקה רובא עדיף, אם כן היות ואין עד אחד נאמן נגד איתחזק, אף נגד רוב אינו נאמן, והיות ורוב כהנים אינם בעלי מומין, אם כן בהכרח שנאמנותו לפוסלו אינו אלא משום שהוא שותק. השני: גבי בעל מום אין שייך שיאמר "איני יודע", ובהכרח שהוא שותק אם אינו מכחיש.

[2751] ביאור הדין המבואר בסוגיא, שעדות לפסול כהן משום שהוא חלל, נקרא "דבר שבערוה": **הפירוש האחד** [מ"שב שמעתתא" שמעתתא ו פרק טו, על פי תוספות רי"ד שהובא בהערה בעמוד א במעשה דינאי, וראה עוד שם]: עדות על אשה שהיא גרושה, ועדות על אדם שהוא בן גרושה הוא "דבר שבערוה", [ולדעתו, זו היתה כוונת התוספות רי"ד שלמד מסוגייתנו, שאין עד אחד נאמן להעיד על אשה שהיא שבויה או גרושה, דהיינו מה שאמרו כאן "פסולו בשנים"]. **הפירוש השני** [מתבאר שם על פי שיטת הרמב"ם הסובר, שלומר על אשה שהיא גרושה אינו דבר שבערוה]: משום דבן גרושה ובן חלוצה כיון דפסולו בגופו והוא מפסולי כהונה, לזה צריך שנים, וכמו להעיד על אחד שהוא ממזר, שודאי צריך שנים לפוסלו לקהל ישראל; והוכיח כן, ממה שהוצרכה התורה לחדש שהאב נאמן על בנו לומר שהוא ממזר, או שהוא בן גרושה ובן חלוצה, וכמאמר הכתוב "כי את הבכור בן השנואה יכיר" [וכמבואר בקידושין עד א], הרי מוכח, שמשום "עד אחד נאמן באיסורין" לא היה האב נאמן, ומשום דלא אמרו "עד אחד נאמן באיסורין" אלא להעיד על דבר שנתהוה במקרה, כמו להעיד אשה זו נעשית גרושה או זונה, אבל להעיד על פסולי קהל בתולדה: הן להעיד: "ממזר" [שהוא בתולדה], או "בן גרושה וחלוצה", דהוא חלל בתולדה, ולפוסלו מקהל כהונה או ישראל, בזה אין עד אחד נאמן, אלא האב, [וראה ב"חזון איש" - בליקוטים הנדמ"ח כאן, בד"ה כ' הרמב"ם - שכתב עליו: "ואינו מובן, מה לי פסול מתהוה מה לי בתולדה, ואם אינו "דבר שבערוה" למה בעי שנים"]. וביאור דמיון הגמרא למחלוקת אביי ורבא, ביאר שם, שאף אביי מודה שמעיקר הדין

שהעד נאמן בשתיקת בעל הדבר ואפילו בדבר שבערוה, ובבן גרושה - **אמר** לך לדחות את הראיה: **לעולם** עסקינן הכא - בין בבעל מום ובין בבן גרושה - בכגון **דקא מכחיש ליה** בעל הדבר ! **ודקאמרת** והרי אם כן **אמאי מהימן** עד אחד ואפילו לפוסלו כבעל מום, לא תיקשי לך, ומשום:

דאמר [כלומר: דאמרינן] **ליה: שלח** [הפשט בגדיך] **אחוי** [והראה לנו שאינך בעל מום], כלומר: היות והדבר ניתן לבירור, אפילו עד אחד נאמן לפוסלו עד שיתברר הדבר - **והיינו דקתני: מקוה פסולו בגופו**, כלומר: הרי נוכל לברר שחסרונו לפנינו, **ואף בעל מום פסולו בגופו**, כלומר: נוכל לברר הדברים, **ואל יוכיח בן גרושה ובן חלוצה שפסולו מאחרים**.[2752]

כאן שבה הגמרא לבאר את גוף הדין ששנינו גבי חלל שעבודתו שעבד בשוגג ובלא ידיעה, כשירה היא, ואילו בעל מום שעבד בשוגג, עבודתו פסולה היא, ומפרשינן להו! **ובן גרושה ובן חלוצה** שעבד בשוגג **דעבודתו כשירה** ואף שהוא חלל ואינו חשוב מזרעו

דרשינן גזירה שוה שבדבר שבערוה צריך שנים, אלא שמכל מקום שתיקת בעל הדבר מועילה, ואם כן הוא הדין שנחלקו לגבי פסול הגוף בתולדה שהוא בשנים, שלפי אביי שתיקת בעל הדבר מועילה, והוכיח רבא שבפסול זה אין מועיל שתיקה, והוא הדין שבדבר שבערוה אין מועיל שתיקה. ומיהו פירוש זה לא יתכן אלא לשיטת רבינו תם ורש"י הסוברים, שמכח השתיקה היא נאסרת, ולא על ידי העד לבדו, ולפי זה יש מקום לדון להשוות את הנידונים; אבל לדעת הראשונים שעד אחד נאמן ולא משום שתיקה, [וכמו שביאר הרשב"א את טעם הדבר, שאם כי ילפינן גזירה שוה מממון, מכל מקום לא ילפינן לה אלא במקום הכחשה], אם כן הרי אין להשוות את הנידונים כלל. **הפירוש השלישי** [מ"מחנה אפרים" עדות סימן יג]: אף לשיטת הרמב"ם שעד אחד נאמן לומר גרושה או זונה היא, הכא שאני, כיון "שכבר נישאת לכהן והוי ערוה עליו, וכן נמי בנה הוי בן הערוה, ולהכי אין עד אחד נאמן לומר בן גרושה הוא, אבל כל שלא נשאת עדיין לכהן, אין הגרושה שם ערוה עליה, אלא הרי היא כשאר פנויה, שאינה נקראת ערוה, אלא לאחר שתנשא לכהן", והובאו דבריו בעמוד א בהערה גבי ינאי, ושם הובאו דברי האחרונים בהבנת דבריו. ויש נפקא מינה בין פירוש ה"שב שמעתתא" ל"מחנה אפרים", והיינו באופן שידוע לנו בכהן שהיו לו שתי נשים האחת גרושה והאחת כשירה, ובא עד אחד להעיד שהאיש העומד בפנינו הוא בן הגרושה ולא בן הכשירה וחלל הוא, שלדעת ה"שב שמעתתא" לא נאמינו, ולדעת ה"מחנה אפרים" נאמינו. ולשיטת הרי"ד באופן זה יש לדון, אם עיקר כוונתו משום שהוא מעיד על האם שהיא פסולה לכהן, ואם כן באופן זה יהיה נאמן העד, או אפשר שאף להעיד על פסול הבן הוי דבר שבערוה, ואם כן יהיה פסול העד. וראה עוד בביאור סוגייתנו בחידושי רבי שמעון יהודה הכהן בכתובות סימן יד, וב"אור שמח" פרק טז מסנהדרין על הרמב"ם, וב"חזון איש" הנזכר - באריכות; וב"אבי עזרי" הלכות סנהדרין.

[2752] א. נתבאר על פי רש"י; והנה ממה שכתב רש"י דבמקוה חסרונו לפנינו, בהכרח שהנידון גבי מקוה אינו באופן שבא עד אחד להעיד על אדם שטבל במקוה, שהיא היתה חסירה בשעה שטבל בו, שהרי אם כן אין שייך חסרונו לפנינו, כי אין אנו דנים על מצב המקוה בשעת העדות, אלא על מצב המקוה בשעת טבילת אדם זה, וזה הרי אינו ניתן לבירור [וראה לעיל בהערה בשם ה"שער המלך" ורבינו תם ב"ספר הישר"]. ואולם ראה ברשב"א שנשאר בצ"ע על הגמרא: "דמקוה מאי אחוי איכא וכו' דאי מדדיה חד ואמר תא נמדדיה זימנא אחריתי, דילמא במדידה ראשונה לא חסר [משמע כוונתו, שבשעה שטבל בו האדם עדיין לא היה חסר], ומאי קאמר היינו דקתני מקוה פסולו מגופו, כלומר: שנוכל לברר, שהרי הוא לפנינו, דהא ליכא לברר אלא על פי האחד שמדדה ראשונה". ב. כתבו התוספות, שמכאן יש להוכיח שבכל דבר שאפשר לברר, עד אחד נאמן ואפילו אחר מכחישו, והיינו ממה שאמרו כאן שהעד נאמן משום שאפשר לברורי, אף שהכהן מכחישו.

של אהרן, **מנלן** [מנין הוא נלמד]? [2753]

אמר פירש **רב יהודה אמר שמואל**: משום **דאמר קרא** גבי פנחס כשנתכהן: "**והיתה לו ולזרעו אחריו** ברית כהונת עולם", ולמדנו: **בין זרע כשר ובין זרע פסול**, באופן שעבד בשוגג. [2754]

אבוה דשמואל אמר: **מהכא** יש ללמוד שהחלל שעבד בשוגג עבודתו כשירה: שנאמר בברכת משה לשבט לוי: "**ברך ה' חילו, ופועל ידיו תרצה**". ולמדנו מלשון "חילו" **שאפילו חולין שבו תרצה**. והיינו דוקא באופן זה שלא נודע לו פסולו, אבל לכתחילה לא, שהרי הכתוב קוראו חלל, שנתחלל מקדושת כהונה.

רבי ינאי אמר: **מהכא** יש ללמוד כן: שנאמר בפרשת בכורים [דברים כו ג]: "**ובאת אל הכהן יהיה בימים ההם**", ולמה אמרה תורה "בימים ההם"!? **וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל כהן שלא היה בימיו!**?

אלא זה כשר [בריטב"א: **כהן**] **ונתחלל**, כלומר: הכתוב בא לרבות את מי שלא היה כהן אלא בימים ההם, קודם שנודע פסולו; ולכך הוא נקרא "כהן", משום שעבודתו כשירה היתה ככהן גמור. [2755] תו מפרשינן: **בעל מום דעבודתו פסולה, מנלן**!? כלומר: מאחר

[2753] **בירור שיטות בדין כהן שעבד ונמצא חלל**: א. **שיטת רש"י**, שאם עבד בשוגג מתוך חסרון ידיעה שהוא חלל, בזה הכשירה התורה. ב. **הרמב"ן** כאן צידד לומר, שלא הוכשרה עבודתו אלא כשנודע שהוא ספק חלל, [ראה דבריו בהערה 12]. והריטב"א במכות יא ב הביא שיטה זו, ותמה עליה מסוגיא דשם, דמשמע בהדיא, שהנידון הוא במי שנמצא בן גרושה ובן חלוצה בודאי; וראה ב"תורת אבירים" שליקט את דברי האחרונים העוסקים בישוב קושיא זו. ג. לשון **הרמב"ם** [ביאת מקדש ו יז]: "כהן שעבד ונבדק ונמצא חלל, עבודתו כשירה לשעבר, ואינו עובד להבא, ואם עבד לא חילל [אפילו מכאן ולהבא], שנאמר: ברך ה' חילו וגו'", [**וראה עוד ב"שיטה לא נודע למי**"]. והאחרונים תמהו על הרמב"ם מסוגייתנו דמשמע בהדיא שיש חילוק בין קודם שנודע לאחר שנודע, וראה ב"ספר המפתח" שם; ואחד התירוצים שנאמרו באחרונים, הוא: דבאמת מהרמב"ם עצמו משמע שהוא מחלק בין קודם שנודע לאחר שנודע, ראה לשונו היטב, ואם כן הרי ניחא. אלא שצריך ביאור במה חלוק קודם שנודע לאחר שנודע!? ופירשו הם, שאותה עבודה שעבד קודם שנודע פסולו הרי היא "כשירה", וזה נלמד מ"הכהן אשר יהיה בימים ההם", ואילו העבודה שעבד אחר כך, אינה כשירה, אלא ש"אינה מחוללת", וזה נלמד מ"ברך ד' חילו"; והנפקא מינה בזה: אם קיבל דם, ועדיין יש דם נוסף הכשר לקבלה, שאם עבודתו כשירה, אין צריך לחזור ולקבל, אבל אם עבודתו אינה כשירה, רק שאינה מחוללת, צריך לחזור ולקבל, [**וראה** "אבן האזל" שם, ועוד אחרונים].

[2754] הקשו התוספות: והרי לעיל דף ד א אמרו על הפסוק "וזרע אין לה", אין לי אלא זרע כשר, זרע פסול מנין, הרי משמע ד"זרע" לא משמע אלא זרע כשר!? ותירצו, שכוונת הדרשה היא, שלא היה לו לומר: "ולזרעו" [דמשמע בין בנים ובין בנות], אלא "ולבניו", שהרי בבנות לא שייך ברית כהונה, ומזה דרשו שאפילו זרע פסול בכלל; וראה עוד בהערה 14 בשם הרמב"ן. ובעיקר מה שכתבו, שבבנות לא שייך ברית כהונה, הקשה הרש"ש: הרי תרומה וחזה ושוק, נאכלים אף לבנות הכהנים!? ותירץ, ד"כהונה" הוא לשון שירות, דהיינו עבודה וזה אין שייך בבנ ות. וכבר חקרו אחרונים, אם בת כהן אוכלת משום שהיא כהנת, או משום שהיא "בת כהן", שאביה מאכילה, וקושיית הרש"ש בפשוטה תליא בזה, וראה ב"אילת השחר". והריטב"א תירץ על קושיית התוספות, שהדרשה היא מלשון "אחריו", דמשמע כל שהוא מיוחס אחריו [ראה יבמות ק ב, על הפסוק "ולזרעך אחריך"], והרי אף החלל מיוחס אחר אביו אף שאינו כהן.

[2755] ריטב"א.

שאתה דורש "והיתה לו ולזרעו אחריו" לרבות זרע פסול, אם כן נרבה מפסוק זה אף את בעל המום שעבודתו כשירה!? [2756]

אמר רב יהודה אמר שמואל: משום **דאמר קרא**: "**לכן אמור לו** [לפנחס], **הנני נותן לו את בריתי שלום**; והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם" -

ולמדנו מלשון שלום: **כשהוא שלם ולא כשהוא חסר** [בעל מום].

ותמהינן עלה: **והא "שלום" כתיב**!?

אמר תירץ **רב נחמן**: **ויו ד"שלום" קטיעא היא** [האות וי"ו של התיבה שלום נכתבת כשהיא קטועה], והיא נדרשת כאילו היה כתוב "שלם". [2757] **הקדמה**:

[2756] כן פירש רש"י; וכוונתו, שכל הקושיא היא רק לרב יהודה אמר שמואל הלומד מפסוק זה לרבות חללים, שאם כן יש לנו לרבות גם בעלי מומין; אבל לדעת הלומד לרבות מ"ברך ד' **חילו**", אי אפשר לרבות אלא חללים; וכן לדעת הלומד מ"הכהן אשר יהיה בימים ההם" אי אפשר לרבות בעל מום, כי בעל מום מעולם לא יצא מכלל כהונה, ואינו כהן ש"בימים ההם", אלא כהן הוא לעולם; ודקדקו האחרונים כדברי רש"י, ממה שרב יהודה אמר שמואל עצמו יישב קושיית הגמרא.

[2757] א. דעת הריטב"א כאן, ש"וי"ו קטיעא" אינו "וי"ו זעירא", אלא וי"ו קטועה באמצעיתה; וראה אריכות בזה בליקוטים החדשים של רבי עקיבא איגר. וראה עוד שם בשם ספר "בתי כהונה", שהרמב"ם השמיט דין זה, משום שלפי דעתו עיקר הדרשה היא מ"ברך ד' חילו" כמבואר ברמב"ם; ולשיטה זו אין אנו צריכים לדרשת "וי"ו קטיעא", ואם כי ודאי שכולי עלמא מודו שכך הוא נכתב, מכל מקום כיון שאין בדרשה זו נפקא מינה להלכה, לכן השמיטו הרמב"ם, **ראה שם**. ב. **ביאור שיטה אחרת מדברי הראשונים**, **בפירוש דברי רבי עקיבא ורבי טרפון**, **שזה דימהו לבעל מום**, **וזה דימהו לבן גרושה**: בפנים נתבאר על פי שיטת התוספות והרשב"א המפרשים, שרבי עקיבא ורבי טרפון נחלקו בשנים: א. במקום שהיה בחזקת מלא ונמצא חסר, והטבילו בו טהרות אם הולכים אחר חזקת המקוה, או אחר חזקת הגוף; ב. הטובל במקוה חסירה ולא היה יודע ועבד עבודה אם עבודתו כשירה, ולענין זה היה זה מדמה לבעל מום וזה מדמה לבן גרושה. ואולם **הרמב"ן מפרש**, שאין כאן אלא מחלוקת אחת [וכפשטות משמעות לשון הברייתא], והקדים יסוד אחד, שלא הכשירה תורה את החלל הודאי שעבד בשוגג, אלא את החלל הספק בלבד שעבד בשוגג הוא שהכשירה תורה; והוכיח כן, שאם לא כן תיקשי: האיך למדו מ"והיתה לו ולזרעו אחריו" שאפילו זרע פסול, הוא כשר, והרי בכל מקום אמרינן בכעין זה "אין לי אלא זרע כשר כשר זרע פסול מנין", ולפי יסוד זה ניחא, "דכיון דכתיב ולזרעו אחריו, משמע כל זמן שהוא מתיחס אחריו, דהיינו ספק פסול", וראה עוד בדבריו שפירש על פי יסוד זה את שאר הדרשות. וביאור דמיון רבי טרפון ורבי עקיבא לחלל ספק ולבעל מום ספק, הוא: רבי טרפון סובר: טעם הכשר התורה הוא משום שאנו מעמידים את החלל על חזקתו הראשונה, ומכשירים אנו אותו לענין אותה עבודה שעבד כבר; וממה שאנו מעמידים אותו על חזקתו, אף על פי שמנגד יש חזקת חיוב של מביא הקרבן אותו הקריב הכהן הזה, מזה למד רבי טרפון כשיטתו, ומשום ש"היה מדמה חייבי קרבנות לחייבי טבילות, והכהן המקריב למקוה". ואילו רבי עקיבא דימה אותו לבעל מום, "שכיון שנמצא עכשיו בעל מום, למפרע קרבנותיו פסולים, ואין אומרים: עכשיו הומם, וכן אין אומרים במקוה: עכשיו חסר". ושוב הביא הרמב"ן את פירוש התוספות, וכתב שבירושלמי משמע דלא כפירושו ודלא כפירוש התוספות; והריטב"א העיר על פירוש זה, שלשון "ונודע", לא משמע שנודע ספיקו, אלא שנודע בודאי, וגם לשון הגמרא "אפילו חללין שבו", משמע שהוא חלל ודאי. **ולכן פירש הרמב"ן** [בתוספת ביאור מדברי הריטב"א משמו]: אף רבי טרפון לא הכשיר את הטובל במקוה שנמצאת חסירה מכאן ולהבא, ואין לו ליגע בטהרות, ולא הכשיר רבי טרפון אלא את הטהרות שאין להם תקנה, אבל הטובלין במקוה צריכים טבילה מכאן ולהבא, והיינו דאמר רבי טרפון: אל תתמה על כך, שמחד גיסא אנו מכשירים את הטובל במקוה שנמצאת חסירה, לענין הטהרות שנגע בהם עד שנודע חסרונה של המקוה, ואין אנו מכשירים את אותה טבילה עצמה מכאן ולהבא, שאין אנו מניחים אותו להתעסק בטהרות עד שיטבול; אל תתמה בזה, שהרי מצינו כיוצא בזה אפילו בפסול ודאי, והיינו בחלל. ואילו רבי עקיבא דימה אותו לבעל מום "דבתר טובל אזלינן, כי היכי דאזלינן בבעל מום בתר חייבי קרבנות, דלא לפלוגי בספיקא בין להבא בין למפרע [לשון הריטב"א משמו] ". וראה עוד בביאור דמיונם של רבי טרפון ורבי עקיבא למחלוקתם, ב"אבן האזל" בהלכות ביאת מקדש פרק ו הלכה י.

א. נשים האסורות על הבעל בלאו, בין הפסולות לישראל ובין הפסולות לכהונה, קידושין תופסין לו בהם, לפי ההלכה כחכמים, החולקים בזה על רבי עקיבא הסובר שאף בחייבי לאוין אין קידושין תופסין. וכן דעת משנתנו היא כחכמים. אבל בחייבי כריתות [מלבד נדה], אין קידושין תופסין לו בהן, לכולי עלמא.

ב. אלו הן הנשים האסורות לכהן הדיוט: גרושה, חללה וזונה [וכן הנבעלת לאיש שהוא זר לה], ולכהן גדול אסורה אף האלמנה. ורוב הנבעלות בעילת איסור הרי הן אסורות לכהן, יש מהן שנעשות חללה, ויש מהן הנעשות זונה [ויש מהן שהן אסורות בלאו ד"ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל"].

ג. החלל, והוא הנולד מביאת כהן בנשים האסורות לכהונה, פקעה קדושת כהונה ממנו, אינו אוכל בתרומה ואינו עובד עבודה, ופוסל אשה לכהונה בביאתו כדין חללה, והבת שנולדה מביאה כהן בפסולי כהונה זו הרי היא חללה ופסולה לכהונה, ואין היא אוכלת בתרומה, בין אם היתה בת כהן, ובין אם היתה אשת כהן.

ד. דין הולד הנולד מביאת חלל בכשירה, ומביאת כשר בחללה, מחלוקת תנאים היא, אם הולד חלל, ונזכרת מחלוקת זו בסוגייתנו.

ה. אלו הן הנשים הפסולות לבוא בקהל ה' מן התורה: ממזרת, והיא אסורה בלאו; וגיורת אדומית או מצרית האסורות באיסור עשה בלבד.

ו. אלו הם האנשים הפסולים לבוא בקהל ה'

מן התורה: ממזר וגר עמוני ומואבי, וכל אלו אסורים בלאו; והגר האדומי או המצרי אסורים באיסור עשה לבוא בקהל ה'.

ז. הממזר אסור לעולם, ואפילו דור עשירי שלו פסול לבוא בקהל, וכן הגר העמוני והמואבי, זרעו פסול אפילו לאחר דור עשירי לגירות, אבל המצרי והאדומי אינו אסור אלא דור ראשון ושני לגירותו, ואילו דור שלישי מותר לבוא בקהל, וכן האדומית או המצרית השלישית מותרת לבוא בקהל ה'.

ח. נחלקו תנאים - ויובא בסוגייתנו - אם "קהל גרים איקרי קהל", או שאין קהל גרים נקרא "קהל", ומותר הגר בכל פסולות קהל, ופסולי הקהל מותרים בגיורת.

המשנה שלפנינו קובעת ארבעה כללים בענין:

א. ולדות הנולדים משני בני זוג שדינו של האחד שונה מן השני, ועלינו לקבוע את התייחסות הולדות, אם לאב או לאם.

ב. כשרותם או פסלותם של ולדות שנולדו מביאת עבירה.

מתניתין:

כלל ראשון:

כל מקום שיש קדושין, איש ואשה שייתכנו קידושין ביניהם [אפילו אם בפועל לא נעשו קדושין ביניהם], **ואין עבירה** בביאת האיש באשה זו, שאין הם אסורים זה בזו - **הולד** שנולד מהם **הולך אחר הזכר**, וכדמפרש ואזיל.

ואיזה זו? - זו: **כהנת, לויה וישראלית, שנישאו** [2758] **לכהן**, ללוי **ולישראל**, שבכל אלו קידושין תופסין בהן, ואין עבירה בנישואיהן.

ומלמדת המשנה שהתייחסות הולד לענין כהונה או לויה, היא אחרי הבעל [הזכר]. שאם האב כהן, בנו כהן כמותו, אף שאמו לויה או ישראלית. ואם האב הוא ישראל, גם בנו ישראל, אף שאמו כהנת או לויה.

כלל שני:

וכל מקום שיש קדושין, שקידושין תופסין אם היה מקדשה, **ואולם יש עבירה** בביאה באשה זו - **הולד הולך אחר ה"פגום"** שבהם, [2759] בין אם הפגם הוא באביו ובין הפגם הוא באמו, כדמפרש ואזיל.

ואיזה זו? - זו: **אלמנה**, שהיא פגומה **לכהן גדול**; או **גרושה וחלוצה** [2760] הפגומה אפילו **לכהן הדיוט**; שקידושין תופסין לכהן בהן [שהרי רק חייבי לאוין הן], ויש עבירה בנישואיהם. ומלמדת המשנה שהולדות הולכים אחר הפגום שבין שניהם, ונעשים

[2758] לאו דוקא, והוא הדין אם נבעלה לו בזנות.

[2759] ברש"י משמע, שהוא גורס "הפגום שבשניהם", אבל הריטב"א לקמן סז ב, כתב שאי אפשר לגרוס כן, כי לשון זו משמעה ששניהם פגומים וכדמוכח בגמרא שם, אלא גורסים כאן "אחר הפגום" בלבד, וכתב, שכן הוא בנוסחאות מדויקות.

[2760] החלוצה אינה אסורה אלא מדרבנן, ודינה מדרבנן כגרושה לכל דבר.

[2761] הנתינה היא מן הגבעונים שנתנם דוד לחוטבי עצים ושואבי מים, וטעם וגדר פסולם, ראה בתוספות כתובות כט א ד"ה אלו.

[2762] א. נתבאר על פי רש"י שכתב: "אחר הפגום שבשניהם: שנולד מפסולי כהונה הולד פסול, וכן בן ממזרת לישראל ממזר וכו'", ומשמע מלשונו ד"הלך אחר הפגום" בכהן הבא על פסולי כהונה, היינו, דכשם שאמו מפסולי כהונה, כך הולד מפסולי כהונה. החללה הבאה מפסולי כהונה פסולה היא יותר מאמה, ולא מיבעיא אלמנה שאינה פסולה אלא לכהן גדול, ואילו החללה פסולה אף לכהן הדיוט, אלא אפילו גרושה, הרי אין בה אלא פסול להינשא כהונה, ואילו דין החללה שהיא פסולה הן לכהונה והן לתרומה [שאם בת כהן או אשת כהן היא, אינה אוכלת בתרומה]; וכשהולד הוא בן, הרי הוא נעשה חלל, ואין לו כלל פסול לענין נישואין כאמו [ש"לא הוזהרו כשרות לינשא לפסולין", יבמות פד ב], ועיקר דינו הוא, שאין לו תורת כהן כלל שאינו מזרעו של אהרן, ועוד יש בו דין שהוא פוסל אשה בביאתו, ונמצא שאין פסול הולדות כפסול האם, וכבר הקשה כן **הרש"ש**. [וראה לשון רבינו חיים הלוי בהלכות איסורי ביאה - ל ב מדפי הספר טור ב למעלה]. ב. והמאירי מפרש [וכן כתב הרש"ש מסברת עצמו], שהוא "ממה שהדבר ידוע, שכל אשה הפסולה לכהן שנבעלה לכהן, בין ברצון בין באונס הן במזיד הן בשוגג וכו' **תיכף שהערה בה נעשית חללה מיד** וכו', ואמר עכשיו [התנא], שאם נשא אחד מן הפסולות לו והוליד ממנה בן, **הולד חלל כאמו** [שנעשית חללה בתחילת הביאה] "; [וכעין סברא זו מצאנו בתוספות לקמן סז א ד"ה והרי, שיש לדון - גבי חלל בבת ישראל - ליתן לולד דין חללות משום שהאם נעשתה חללה בביאה זו על ידי ביאת החלל; **וראה שם היטב בקושייתם ובתירוצם**, ולפי תירוצם יש לפקפק בדברי המאירי **וכפי שיתבאר בהערה שם**]. ג.

"פגומים", דהיינו, חללים. [2762] וכמו כן, **ממזרת ונתינה** [2761] הפגומות ופסולות **לישראל**, מלבוא בקהל ה' -

וכן **בת ישראל** הפגומה **לממזר ונתין**, שהם פגומים ופסולים -

שבאלו תופסין קידושין [שהרי אינם אלא חייבי לאוין, שקידושין תופסין בהם], ואולם יש עבירה בנישואיהם - ומלמדת המשנה, שדין הולד הבא מביניהם כדין הפגום שביניהם, ונעשים ממזרים או נתינים.

כלל שלישי:

וכל מי שאין לה עליו קידושין, שאין קידושין תופסין לבעל בה, **אבל** אין היא מופקעת מקידושין לגמרי, כי **יש לה על אחרים קדושין** - **הולד** הנולד מביאה באשה זו, **ממזר** הוא.

ואיזה זה? - זה הבא על אחת מכל העריות שבתורה,

דהיינו הנשים הקרובות, שהן אסורות עליו באיסור עריות, וחייב עליהן כרת, שאלו אין קידושין תופסין לו בהן [כי אין תפיסת קידושין בחייבי כריתות], אבל אין האשה מופקעת מקידושין לאחר. ומלמדת המשנה, שהולד הנולד מביאה זו ממזר הוא.

כלל רביעי: **וכל מי שאין לה, לא עליו ולא על אחרים, קדושין**, הרי דינו של **הולד** הוא **כמותה**.

ואיזה זה? - ולד שפחה ונכרית, שלא שייך בהם קידושין.

ומלמדת המשנה, שהולד הנולד מישראל שבא עליהן דינו כמותה, שהוא נכרי או עבד. [2763]

ולהרמב"ם בפירוש המשניות ביאור שלישי, שכתב: "כבר ידעת, שאלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, הולד חלל, **ולא נאמר באלו הולד הולך אחר הפגום**, אלא מפני שהם מחייבי לאוין והולד פגום, כללום עם חייבי לאוין שאפשר לומר בהם "הולד הולך אחר הפגום", לפי שישראל שנשא ממזרת או ממזר שנשא ישראלית הולד ממזר". ד. וראה בספר זכרון להגר"י אברמסקי זצ"ל עמוד קסב [חידושים מהגר"ח], שהבין הכרחו של הרמב"ם לפרש כן, שהוא משום שהוקשה לו, דבולד הנולד מפסולי כהונה, הבן הוא חלל, לא משום איזה יחוס, אלא שהכהן מחלל את זרעו על דרך שהוא מחלל את אשתו; וראה גם ב"פני יהושע" שהוקשה לו על המשנה, שהרי הכהן מחלל את זרעו, ואדרבה לא למדנו שהולד מחלל את אשתו אלא משום שהוקש לזרעו, ולכן כתב מדנפשיה, שנקטה המשנה דין זה אגב האחרים, וכיון בזה ל"פירוש המשניות". ה. וראה עוד שם שהקשה הגר"ח על הרמב"ם, דהניחא אם באמת לענין פסולי כהונה היה הדין שהולכים אחר הפגום, אכן שייך לומר שנקטה המשנה פסולי כהונה אגב האחרים; אבל לפי המבואר במשנה לקמן [עז א, והובא דין זה בסוגייתנו], שחלל הבא על בת ישראל הולד חלל, ואילו ישראל הבא על החללה אין הולד חלל, אם כן הרי נמצא שלענין פסולי כהונה וחללות אין הדין שהולכים אחר הפגום אלא אחר הזכר, ואם כן איך שייך לומר "איידי"!? וכתב שם, שנראה מוכרח מזה, "דגם בפסולי כהונה קיימא לן כן דהולד הולך אחר הפגום, וחלל הוי גזירת הכתוב ד"בעמיו" [שמשם נלמד דין המשנה דלקמן, כמבואר בגמרא עז א], דאין משגיחין בהם רק בהאב", וראה עוד שם.

[2763] לשון רש"י הוא: "הולד כמותה: ולד נכרית [הרי הוא] נכרי, ואם ג'ירוהו הוי גר כשר ואינו ממזר; ולד שפחה [הרי הוא] עבד, (ששחררו) [צ"ל ושחררו, וכן הוא בר"ן] בעליו כשר ומותר בישראלית. וביאור כוונת רש"י במה שהוסיף שאינו ממזר בגוי ועבד, יתבאר בהערה בדף סח ב.

גמרא:

שנינו במשנה: **כל מקום שיש קדושין** ואין עבירה הולד הולך אחר הזכר:

אמר תמה **ליה רבי שמעון** [2764] **לרבי יוחנן**:

וכי **כללא הוא**, **דכל מקום שיש קדושין ואין עבירה**, **הולד הולך אחר הזכר**?

דף סז.

והרי (תחילת העמוד) **גר** שהוא כשר, **שנשא ממזרת**, שהיא פסולה, **דיש** לגר **קדושין** בממזרת, **ואין** לו **עבירה** בביאתו בה, כי הגר מותר בממזרת לדעת רבי יוסי, [2765] ומכל מקום הדין הוא **שהולד הולך אחר הפגום**, והבן הוא ממזר כמותה, שהיא פסולה ופגומה, וכמבואר בברייתא שמביאה הגמרא.

ואילו לפי הכלל שבמשנתנו, היה לנו לומר שדינו כדין הזכר, שהוא כשר!?

דהרי **תניא**: **גר שנשא ממזרת**, **הולד ממזר**, [2766] **דברי רבי יוסי**.

אמר ליה רבי יוחנן לרבי שמעון: **מי סברת מתניתין** משנתנו בשיטת **רבי יוסי היא**, וכי סבור אתה שמשנתנו כדעת רבי יוסי היא, המתיר לגר לישא ממזרת, ומשום שאמרה תורה: "לא יבוא ממזר בקהל ה'", וסובר רבי יוסי: קהל גרים לא איקרי "קהל".

לא כן הוא. אלא **מתניתין** - **רבי יהודה היא**, **דאמר גר לא ישא ממזרת**, שאף הגרים נקראו "קהל", ולדבריו, גר שנשא ממזרת, **יש קדושין ויש עבירה**. ולכן **הולד הולך אחר הפגום**, והוא ממזר כמותה, וכמבואר בכלל השני שבמשנתנו.

ומקשינן: אם משנתנו לשיטת רבי יהודה היא, תיקשי: **וניתנייה תנא**! ישנה התנא אף אופן זה - גר שנשא ממזרת - בין אלו שפירט התנא בכלל השני, שהולד הולך בהם אחר הפגום!?

ועונה הגמרא שני תירוצים: האחד, לשון "**כל מקום**" **דסיפא**, בכלל השני, **לאתויי**. הוא בא לרבות מה שלא פירט התנא, לרבות גר שנשא ממזרת.

ואיבעית אימא ליישב את קושיית רבי שמעון:

לעולם משנתנו **רבי יוסי היא**, המתיר לגר לישא ממזרת.

ואכן אופן זה יוצא מן הכלל, **ותנא**, שנה התנא במשנתנו בכלל הראשון את הלשון "**איזו זו**", כדי **למעוטי** את הגר שנשא ממזרת, שהוא אינו בכלל זה. [2767]

[2764] הגרי"פ בהגהותיו על הגליון, העיר: יתכן שהוא רבי שמעון בן לקיש.

[2765] כי לדעתו: "קהל גרים לא איקרי קהל".

[2766] גירסת המהרש"א היא: "גר נושא ממזרת, והולד ממזר", וראה שם בשם מהרש"ל.

[2767] נתבאר לפי פשוטו; אלא שלשון רש"י הוא: "ודקשיא לך כללא היא, מתניתין לאו כללא כייל, דלהכי תנא בה, ואיזו היא וכו' למימרא דהני הוא דהולד הולך אחר הזכר, אבל יש אחרים וכו'", ומשמעות לשונו היא, שאין כוונת הגמרא לומר שבלשון "ואיזו זו" באה המשנה להוציא מן הכלל את הגר שנשא ממזרת, אלא שהכלל אינו

ומקשינן: וכי יתכן לומר כדבריך, ש"**ואיזו זו**" - האמור בכלל ראשון - כוונתו לומר דוקא זו **ותו לא**, שדוקא באלה שפירט התנא כלל זה אמור ולא במקרה אחר!?

והרי אף **חלל שנשא בת ישראל, דיש קידושין ואין עבירה, והולד הולך אחר הזכר**, ונעשה חלל כאביו!

הרי שיש עוד אחרים מלבד מה שפירט התנא, שכלל זה אמור בהם!? [2768]

ומשנינן: **הא לא קשיא**. כי התנא של משנתנו **כרבי דוסתאי בן יהודה סבירא ליה**, שבחלל הבא על בת ישראל אין הולד נעשה חלל כאביו, עד שתהא גם אמו חללה. [2769]

כלל מחייב, ואין הוא מתאים אלא למי שפירטה המשנה; וראה גם לשון רש"י בהמשך הסוגיא בד"ה תנא איזו זו, שכתב: "תנא איזו זו דרישא למעוטי, ולאשמועינן דמתניתין לא כללא כייל".

[2768]הקשו התוספות: הרי מה שהבן פסול, אינו דוקא משום שהוא הולך אחר הזכר, אלא משום שהאם אף היא נעשית חללה בתחילת ביאה זו, ונמצא, שאף אם תלך בולד אחר האם הרי הוא חלל!? [ומה שנקטו התוספות וכן הרשב"א כאן בפשיטות, שהחלל הבא על בת ישראל הרי היא נעשית חללה, הנה שיטת הרמב"ם בפרק יח מאיסורי ביאה הלכה א, שהאשה נעשית זונה ולא חללה; וראה חידושי רבינו חיים הלוי הלכות איסורי ביאה - ל א מדפי הספר ד"ה והנה - שביאר טעם מחלוקת התוספות והרמב"ם; וראה ב"אור שמח" שם בד"ה ביאר, שהביא מסוגייתנו ראיה להרמב"ם, שאם לא כן הלוא תיקשי קושיית התוספות, וראה עוד שם מה שכתב על סוגייתנו]. ותירצו התוספות, שבהכרח אין הבן חלל משום אמו, שהרי בישראל שנשא חללה אין הולד חלל אף שאמו חללה, ואם כן משמע שהולד חלל דוקא משום שהוא הולך אחר האב. ומדברי התוספות האלו, סתירה לכאורה לפירוש המאירי במשנתנו, שבכהן הבא על פסולי כהונה "הולד הולך אחר הפגום", היינו, שהאם נעשית חללה בביאה זו, והולד הולך אחריה; ובפשוטו מדברי התוספות סתירה לפירוש זה, שהרי מישראל שנשא חללה מוכח שאין פסול חללות הולך אחר האם, ואם כן הוא הדין, בכהן שנשא חללה אי אפשר לומר שהולד פסול משום שהוא הולך אחר האם.

[2769]**תוספת ביאור**: א. שנינו במשנה לקמן עז א: "בת חלל זכר [שנשא כשירה, והיא מותרת לו] פסולה מן הכהונה לעולם [כאביה שהוא חלל]; ישראל שנשא חללה [שהיא מותרת לו], בתו כשירה לכהונה, [ואף שאמה חללה] ". והיינו שמקשה הגמרא בקושייתה הראשונה: "והרי חלל שנשא בת ישראל, דיש קידושין ואין עבירה, הולד הולך אחר הזכר, ואין זה כמבואר במשנה שהולדות חללים כאביהם] ". והיינו שמתרצת הגמרא, שמשנתנו כרבי דוסתאי בן יהודה, שהוא חולק בחלל שנשא בת ישראל, וסובר שאין הולד הולך אחר הזכר ליפסל, אלא כשר הוא. ב. שם עז א מפרשת הגמרא את הטעם שהחלל פוסל את ולדותיו, ואין החללה פוסלת את ולדותיה, שהוא משום שנאמר [בכהן הבא על פסולי כהונה]: "ולא יחלל זרעו בעמיו", ראה שם; ואולם ברמב"ם [איסורי ביאה יט טו], איתא: "לויים ישראלים וחללים מותרים לבוא זה בזה, והולד הולך אחר הזכר, שנאמר ויתילדו על משפחותם לבית אבותם, בית אביו היא משפחתו, ואין בית אמו משפחתו", הרי שנקט הרמב"ם טעם אחר שלא כמבואר בגמרא. וביאר ב"חידושי רבינו חיים הלוי" [איסורי ביאה יז ב, ד"ה והנה בפי"ט], שהנידון לקמן בגמרא הוא, אם החלל או החללה פוסלים את זרעם על ידי ביאתם ["פסול ביאה" בלשון הגר"ח], ועל דרך שהחלל פוסל את אשתו, ראה שם. ואולם אם תמצי לומר, שאין לדון בבן החלל אלא משום פסול ביאה, הלוא תיקשי מאי קשיא לגמרא בסוגייתנו מחלל הבא על בת ישראל, "והרי הא דהולד הולך אחר הזכר לא שייך רק בדין יחוס ומשפחה, [כוונתו לאפוקי פסול ביאה, שזה ודאי אינו שייך למשנתנו], ואם כן מה שייך הא דחלל פוסל להך דינא דהולד הולך אחר הזכר, אלא ודאי דזרע חלל פסול גם משום דינא דהולד מתיחס אחריו, וכמו שהוא חלל גם זרעו חלל ["פסול משפחה" בלשון הגר"ח], ובזה הרי גם כן רק הזכר פוסל ולא האם". ואם כן ניחא דברי הרמב"ם, שלענין "פסול משפחה"

ומקשינן על מה שאמרנו שאין הכלל הראשון שבמשנתנו אמור אלא במה שפירט התנא: **והרי ישראל שנשא חללה, דיש קדושין ואין עבירה, והולד הולך אחר הזכר** שהוא כשר, ואין הולדות חללים כאמם.[2770]

הרי שכלל זה אמור אף באופנים אחרים ממה שפירטה המשנה!?

ומשנינן: לפיכך **תנא** במשנתנו "**כל מקום**" **דרישא** [בכלל הראשון] כדי **לאתויי** אף את הישראל הבא על החללה, שבתו כשירה כמותו.

ומקשינן: **וניתנייה בהדיא**, ישנה התנא אופן זה במפורש, ולמה רמזו בלשון "כל מקום"!?

ומשנינן: **משום דלא מתני לה**, כלומר: אינה נשנית לו לתנא בלשון קצר עם השאר.

הולד הולך אחר הזכר משום "למשפחותם לבית אבותם", ואילו לענין "פסול ביאה" הטעם הוא משום הדרשה דלקמן. [ולכאורה סותרים דבריו אלו את דברי רש"י, שהביא לענין הדין המבואר כאן את המשנה דלקמן, שהרי לפי דברי הגר"ח שני ענינים הם; ומיהו אפשר, שבכלל דין המשנה שני דינים אלו, רק הטעם שנאמר שם בגמרא, הוא על פסול הביאה בלבד, וצריך תלמוד]. עוד תירץ שם בד"ה עוד י"ל באופן אחר, ובאמת הפסוק שבגמרא לקמן אף הוא אינו על פסול הביאה, אלא: דכמו שהאב חלל הולד חלל, ואילו כשהאם חללה אין הולד נעשה חלל; ומיהו בחללות יש שני ענינים: האחד: דין משפחה של חללות, שהיא חשובה משפחת כהנים שנתחללו, וענינו הוא דין חילול והפקעה של כהונה ["חלל לאו זרעו דאהרן הוא"], ודין זה אינו שייך אלא בכהנים, שמשנתחללו פקעה כהונתם. השני: פגם ופסלות של חללות, שמטעם זה הבת החללה אסורה מלהנשא לכהן, ויסוד פסול זה שייך גם בישראל, שהרי פסולת כהונה שנבעלה לכהן נעשית חללה, ואף שהיא ישראלית. ולפי זה ביאר הגר"ח, שהסוגיא לקמן עוסקת בפסול של חללות, ובזה הולד הולך אחר הזכר, והוא נלמד מהכתובים דשם; אבל הרמב"ם אינו מדבר מדין זה אלא מ"משפחה של חללות", ועל זה כתב הרמב"ם את הטעם משום "למשפחותם לבית אבותם", [**וראה** מה שתמה עליו בגליונות ה"חזון איש"]. ג. והגר"ח שם הוכיח שיטתו, שהרי אפילו לרבי דוסתאי הסובר בחלל שנשא בת ישראל, שאין הבן חלל, "הרי ודאי דהבת [של חלל הנולד מכהן חלל שבא על בת ישראל] אסורה לאכול בתרומה, וכן הבן הנולד אינו עובד ומותר בטומאה, והיינו משום דנתחללו מכהונתן, דלא עדיפי בדין כהונה מאביהן שנתחללה כהונתו, וכיון דאית ביה בהאב דין הפקעת כהונה, אם כן ממילא הרי ליכא מה למשויה לברא - כהן, וגם פשיטא דעבודתו כשירה בדיעבד כדין חלל שעבד, [כוונתו לשיטת הרמב"ם הסובר שחלל שעבד עבודתו כשירה בדיעבד, ואף לענין זה הולד הולך אחר אביו שיש בו מן הכהונה לענין שתהיה עבודתו כשירה בדיעבד], ובעל כרחך דדין משפחת חללות לא פקע מהולד גם לרבי דוסתאי, ואך דדין פסלות של חללות הוא דלית ביה, ואם כן הכי נמי לרבנן, הא דולד חלל הוא חלל תרתי אית ביה, דין משפחה של חללות מכהונה, ודין פסלות של חללות". ד. והנה מה שכתב הגר"ח, שאפילו לרבי דוסתאי הבן אינו כהן, ראה ב"אור שמח" פרק יח מאיסורי ביאה ה"א, שלמד מדברי רש"י ותוספות [ראה שם], שאף לרבי דוסתאי אין הבן כהן כשר [וכהגר"ח], אבל הוא עצמו סובר, שהבן כהן כשר, ראה שם בד"ה אמנם עדיין.

[2770] פירוש, שאף לפי מה שאמרנו שמשנתנו רבי דוסתאי בן יהודה היא, מכל מקום מודה הוא בדין זה, שהולד הולך אחר הזכר ואינו נפסל כאמו, וכאשר אמר רבי דוסתאי: "כשם שבני ישראל מקוה טהרה לחללות", וזה הוא הדין שאנו דנים בו. והקשה הריטב"א: "כיון דאוקימנא מתניתין אליבא דרבי דוסתאי, הרי אין הולד [כשר משום ש] הולך אחר **הזכר**, אלא [משום שהוא הולך] אחר **הכשר**, דהא מכשר [רבי דוסתאי] נמי בחלל שנשא בת ישראל, [ואם היינו הולכים לעולם אחר הזכר, היה לנו לפוסלו באופן זה], ואם כן מאי קא מקשה ליה", וכן הקשה הרמב"ן. ותירץ הריטב"א, שאכן לשון זה הוא אליבא דרבנן, ולרבי דוסתאי כוונת קושית הגמרא היא, שהיה לו לתנא לשנות בבא בפני עצמה: "יש מקום שיש קידושין ואין עבירה, והולד הולך אחר הכשר, כגון ישראל שנשא חללה או חלל שנשא בת ישראל", וראה לשון הרמב"ן. וראה מה שכתב ליישב באופן אחר, ב"אור שמח" פרק יח מאיסורי ביאה הלכה א, ד"ה אמנם עדיין.

שהרי **היכי ניתני** [איך ישנה התנא בלשון קצר]!? וכי אפשר שישנה התנא "כל מקום שיש קידושין ואין עבירה, ואיזו זו, זו **כהנת לויה וישראלית וחללה שנשאת לכהן לוי וישראל**", [2771] והרי **חללה לכהן מי חזיא** [וכי מותרת החללה לכהן], ואם כן יש בה עבירה.

ואכתי מקשינן: **והאיכא** הך **דרבה בר בר חנה**, שאף בדינו יש לו בה קדושין ואין בהם עבירה, והולד הולך אחר הזכר!?

דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מצרי [או אדומי, שהם אסורים לבוא בקהל רק בדור הראשון והשני לגירותם, ואילו דור שלישי מותר לבוא בקהל] **שני** [היינו שאביו נתגייר] **שנשא מצרית** [או אדומית] **ראשונה**, אין אומרים שילך הולד אחר האם, וייחשב הוא כמצרי שני שעדיין אסור הוא לבוא בקהל, אלא **בנה** הולך אחר אביו, ומצרי **שלישי הוי**, ומותר לבוא בקהל. [2772]

[2771] א. לפי תירוץ זה של הגמרא, שוב אין צורך לפרש את משנתנו כרבי דוסתאי, כי בתירוץ זה מיתרצת גם קושית הגמרא הקודמת מחלל שנשא בת ישראל שהרי יש לומר ש"כל מקום" לרבויי, ולא תיקשי דליתנייה בהדיא, כי מכיון שאין יכול לשנות את דין החללה שנישאת לישראל כאחד, שוב לא שנה התנא אף את החלל שנשא בת ישראל, ומשום שהכל דין אחד הוא, שלענין חללות הולכים אחר הזכר, ראה רמב"ן בסוף ד"ה הא. ב. מכאן משמע קצת כדברי הרמב"ם שהובא בהערה לעיל, שאף לענין חללות הוא מדין "למשפחותם לבית אבותם" כמו לענין כהונה, שהרי משמע מדברי הגמרא שהיה שייך לשנות דין זה כאחד עם דין כהונה.

[2772] א. כתב רש"י: "בנה שלישי, ומותר לישא ישראלית, כדכתיב: "דור שלישי יבוא להם", דכיון דיש קידושין ואין עבירה, "לבית אבותם" קרינא ביה כישראל, [וראה מה שתמה על דברי רש"י אלו ב"פני יהושע" מן הסוגיא ביבמות עח א, וכתב, דבהכרח מוכח מן הסוגיא ד"למשפחותם לבית אבותם" לא נאמר בגרים, וראה גם ב"אבי עזרי" איסורי ביאה פרק טו ה"ט, שתמה על רש"י, וראה שם שהביא מהר"ן בתחילת פרק עשרה יוחסין, שכתב ד"למשפחותם ולבית אבותם, בישראל הוא דכתיב [ולא בגרים] ", וראה עוד ששם בשם ה"בית שמואל" סימן ד סקל"ז, ומ"אבני מלואים" שם; וראה מה שביאר בטעמו של רבה בר בר חנה]. והוסיף רש"י: **והא דאמרינן ביבמות: "להם הלך אחר פסולן"**, פירוש: דביבמות עח א על הכתוב [דברים כג ט]: "בנים אשר יולדו להם [לאדומי ומצרי] דור שלישי יבוא להם בקהל ה", אמרינן: "להם" הלך אחר פסולן, וללמד הוא בא, שהולדות הולכים אחר הפסול שבין אביו ואמו, שאם היה אביו מצרי ואמו ישראלית מצרי הוא, ואם אביו ישראל ואמו מצרית, הולד הולך אחר הפסול ודין מצרי לו, וכדפירש רש"י שם. והוקשה לרש"י, מאחר שלעולם הולכים אחר הפסול בין אחר האב ובין אחר האם, אם כן אף אנו נאמר כששניהם מצרים שהולכים אחר הפסול שביניהם, ולמה אמר רבה בר בר חנה, שבנה שלישי משום שאביה מצרי שני, אף שאם תלך אחר אמו שהיא מצרית ראשונה, יהיה הבן שני!? ומתרץ רש"י: **היינו לענין ישראל שנשא מצרית או מצרי שנשא ישראלית, דיש קידושין ויש עבירה עד שלושה דורות**, [בזה] **הולד הולך אחר המצרי**, **ד"וילדו** [לכאורה צ"ל: יולדו] **להם" כתיב**, **ואחריהם הולכים הולדות**; **אבל לענין מצרי ומצרית לא מגמר לן האי "להם" מידי**, **דהא בתרוייהו "להם" קרינא ביה**, **הוא מצרי והיא מצרית**. ויש לפרש כוונת רש"י בשני אופנים: האחד: "להם אחר פסולן" לא אמרו אלא **כשהאחד פסול והשני כשר**, ולא במצרי ומצרית ששניהם פסולים. השני: "להם אחר פסולן" לא אמרו אלא **כשהאחד מצרי והשני אינו מצרי**, אבל כשהשני הוא מצרי לא נאמר. ומהתוספות נראה, דבפשוטו הבינו ברש"י כפירוש ראשון, אך הוכיחו לא כן מהמבואר בעמוד ב, גבי עמוני שנשא מצרית שהולכים אחר האם המצרית, משום "להם הלך אחר פסולן", ולכן פירשו כפירוש שני, שהולכין אחר פסולן אפילו כששניהם פסולין, כל שהשני אינו מצרי, וכגון עמוני במצרית, "ומשום דקרא בשני עממין אייריר, וקאמר הלך אחר הפסול שבכל עם ועם, אבל כששניהם מעם אחד לא שייך לומר כן"; [ויש להסתפק, במצרי שני שנשא אדומית ראשונה מה יהא דינו, ומסתבר שיהא הולד מצרי שלישי]. וב"אבי עזרי" [איסורי ביאה טו ט] כתב, שהביאור הוא משום דכששניהם מעם אחד שניהם הם פסולין, ומה שנוגע למנין הדורות, על זה לא שייך לומר הלך אחר הפגום ששניהם פגומין, אבל בשני עממין שהם שני סוגי פסול,

הרי שכלל המשנה אמור גם לענינים אחרים שלא פורטו במשנתנו!?

ומשנינן: אף את דינו של רבה בר בר חנה, **תנא** "**כל מקום**" **דרישא** כדי **לאתויי** [לרבותו].

ומוסיפה הגמרא: **ולרב דימי** - החולק על רבה בר בר חנה - **דאמר** משמו של רבי יוחנן: מצרי שני שנשא מצרית ראשונה בנה הולך אחר אמו, ומצרי **שני הוי** - [2773] **תנא** "**איזו זו**" בכלל הראשון כדי **למעוטי** את המצרי השני שנשא מצרית ראשונה, שאם כי יש קידושין ואין עבירה, מכל מקום הולד אינו הולך אחר הזכר, אלא אחר האם.

ואכתי מקשינן: **והא איכא** ההלכה **דכי אתא רבין**, כשהגיע מארץ ישראל, **אמר** בשם **רבי יוחנן**: **ב**יחוסן של **אומות**, קודם שנתגיירו - **הלך אחר הזכר**.

שייך שפיר לומר הלך אחר הפגום יותר, [ולפי זה פשיטא שמצרי ואדומי פסול אחד הוא]. ב. והרמב"ן ביבמות עח א כתב בטעמו של רבה בר חנה שהולכים אחר האב, שהוא "משום דחשיב ליה כל מקום שיש קידושין ואין עבירה, הואיל והן עצמן מותרין לבוא זה בזה, שהוולד הולך אחר הזכר, והא דכתיב: "להם, הלך אחר פסולן", במצרי שנשא בת ישראל וישראל שנשא מצרית, מקום שיש קידושין ויש עבירה"; וכטעם הזה כתבו הרשב"א והריטב"א שם, [ולכאורה תיקשי עליהם קושיית התוספות מעמוני שנשא מצרית]. ג. וראה ב"שיטה לא נודע למי" בעמוד ב בד"ה אלא כל מקום, שייסד, ד"יש עבירה" לא מיקרי אלא חייבי לאוין ולא חייבי עשה כמצרי ואדומי, ולפי שיטתו בהכרח שאינו מפרש טעמו של רבה בר בר חנה כהרמב"ן, שהרי אף בישראל שנשא מצרית אין עבירה [דחייבי לאוין], ומכל מקום "להם, הלך אחר פסולן". ד. ראה מה שהובא בעמוד ב בהערה 1 אות ג בשם הריטב"א בסוגייתנו, שהוא לכאורה סותר שיטתו ביבמות. ה. הנה רבה בר בר חנה דיבר באופן שהאב הוא מצרי שני והאם מצרית ראשונה, שהולכים אחר האב לקולא; וכשהיה בהיפוך, שהאב היה מצרי ראשון והאם מצרית שניה, אם הולכים אחר האב להחמיר, בפשוטו אין בזה נפקא מינה, והולכים אחר האב אף להחמיר.

[2773] א. בגמרא ביבמות עח א, מבואר טעמו של רב דימי, שהוא משום שהכתוב אומר: "בנים אשר יולדו להם", ולמדנו ש"הכתוב תלאו בלידה" [פירש רש"י: "ויליף לה מ"אשר יולדו" הכתוב תלאן בלידה, למימרא דבתר אימיה שדינן ליה, מדלא כתיב "אשר יולידו", וראה אות ב]; וכן הביא רש"י כאן טעם זה. ומיהו ברש"י ביבמות עו ב ד"ה אשיא, פירש מה דאיתא בברייתא שם שאמר מנימין גר מצרי, אני מצרי ראשון ונשאתי מצרית ראשונה, אשיא לבני מצרית שניה, כדי שיהא בן בני ראוי לבוא בקהל, ומשמע: שאם ישיא לבנו מצרית ראשונה לא יהא בן בנו כשר [וכרב דימי], שהוא משום שאם ישיאנו מצרית ראשונה יהא בנו שני משום "להם, הלך אחר פסולן"; פירוש: שרבה בר בר חנה לבדו, הוא זה הסובר שאין שייך באופן זה "להם הלך אחר פסולן", וכמבואר בהערה לעיל; וכן כתב רש"י בסוטה ט א על אותה ברייתא; ועמד על זה בביאור הגר"א אבן העזר סימן ד סקי"ג, ועוד אחרונים, שזה הוא נגד הגמרא ביבמות, שלכולי עלמא אין אומרים כן; [וביותר קשה, דלפי טעם זה כשיהיה האב ראשון ואמו שניה, נלך אחר הפסול, ואילו לטעם הגמרא נלך אחר האם לעולם לשיטת רש"י גופיה, וכפי שיובא באות ב]. ב. נחלקו הראשונים: אם גם באופן שהאב הוא מצרי ראשון והאם מצרית שניה, הולכים אחריה להקל לעשות את הבן לשלישי ולהתירו לבוא בקהל, או לא; [והובאה מחלוקת זו ב"שולחן ערוך" אבן העזר סימן ד סעיף ו: "מצרי שני שנשא מצרית ראשונה, הולד שני [כרב דימי]; מצרי ראשון שנשא מצרית שניה, יש אומרים הולד שלישי, ולהרמב"ם הולד שני"]. וזה לשון הרמב"ם - איסורי ביאה יב כ - "מצרי שני שנשא מצרית ראשונה, או מצרי ראשון שנשא מצרית שניה, הולד שני, שנאמר, בנים אשר יולדו להם, הכתוב תלאן בלידה", ופירש ה"מגיד משנה", שדעת הרמב"ם היא: "דכיון דכתיב אשר יולדו **להם** דור שלישי, ואי אפשר ללידה בלא אב ואם, אלמא בעינן שיהא שלישי לאב ואם, וכל שאינו שלישי לשניהם אינו מותר", ודלא כרש"י ש"הכתוב תלאן בלידה" היינו לילך אחר האם; ומיהו בביאור הגר"א באבן העזר סימן ד סקי"ד, כתב, שהרמב"ם אינו מפרש כן ברב דימי, אלא פסק כדעת רבין בהמשך הסוגיא, **שלפי דעת הרמב"ם** חולק על שניהם וסובר שהולכים לעולם אחר הפגום שבשניהם, ויובאו דבריו בס"ד בעמוד ב בסוף הסוגיא בהערות. וכתב עוד שם ה"מגיד משנה", שהרמב"ן [והוא ביבמות עח א] בהדיא חולק על הרמב"ם בזה, ולעולם הולכים אחר האם; ומיהו ראה בעמוד ב בהערה 1 ובהערה 7, שלכאורה מפורש בדברי הרמב"ן במכילתין כהרמב"ם, ושהוא מפרש כן ברב דימי, ולא כהגר"א בדעת הרמב"ם, וצריך תלמוד. וראה ב"שיטה לא נודע למי" בד"ה והא איכא [בשם מורו], דמבואר בדבריו כשיטת הרמב"ם, **שמודה רב דימי** במצרי ראשון שנשא מצרית שניה, שהולד שני.

אך לאחר **שנתגיירו - הלך אחר הפגום!**

ואף בדין זה יש קידושין ואין בו עבירה, ובכל זאת הולד אינו הולך אחר הזכר בדוקא, אלא אחר הפגום!?

כלומר, ולד הנולד מאיש ואשה שהם משתי אומות אשר דינן שונה, יש חילוק בהתייחסות הולד [לאב או לאם], שאם הוא נולד מהם בעודם גויים, אז הולד הולך אחר הזכר. ואם נולד מהם לאחר גירותם של אביו ואמו, אז הולד הולך אחר הפגום שמביניהם. [ולקמן בעמוד ב מפרשת הגמרא כיצד מתקיים דין זה, ולענין מה].

ומשנינן: **תנא** - ברישא - "**איזו זו**", כדי **למעוטי** הך דרבין אמר רבי יוחנן. [2774]

ולאחר שנתבארו כמה דברים - מלבד גר שנשא ממזרת - שבהכרח נתרבו בלשון "כל מקום" שבכלל הראשון, ואחרים שבהכרח נתמעטו בלשון "איזו זו" שבכלל הראשון - שבה הגמרא לתחילת הענין שהקשינו מגר שנשא ממזרת שאינו תואם עם הכלל הראשון, ויישבנו בשני אופנים:

האחד: משנתנו בשיטת רבי יהודה היא שהגר אסור בממזרת, ואין הוא שייך לכלל הראשון אלא לשני, והוא מרומז ב"כל מקום" שבכלל השני.

השני: משנתנו אכן בשיטת רבי יוסי היא שהגר מותר בממזרת, והוא אכן שייך לכלל הראשון ואינו תואם לו, אלא שדין זה מרומז ב"איזו זו" שהוא בא למעט את הגר שנשא ממזרת -

ומקשה הגמרא על התירוץ השני: **האי מאי** [וכי מה תירוץ הוא זה]!? [2775]

אי אמרת בשלמא - כתירוץ הראשון - **דמתניתין רבי יהודה היא**, ואין גר הנושא ממזרת שייך לכלל הראשון, אלא לשני, ונתרבה מלשון "כל מקום" שבכלל השני, הרי ניחא פירוש משנתנו, ששנתה בכלל הראשון "כל מקום" ו"איזו זו", ואף בכלל השני שנתה "כל מקום", שהרי:

"**כל מקום**" **דרישא**: **לאתויי ישראל שנשא חללה**, [2776] שיש בו קידושין ואין עבירה והולד הולך אחר הזכר, וכאשר נתבאר לעיל.

[2774] הוסיף רש"י: אין להקשות שיהיה כתוב במשנה ברישא עוד אופן שהולך אחר הזכר, דהיינו באומות קודם שנתגיירו, משום שהמשנה הרי עוסקת באופן שיש קידושין, וקודם שנתגיירו אין להם קידושין.

[2775] תמצית קושיית הגמרא הבאה היא: מאחר שבהכרח - מכל קושיות הגמרא הנזכרות לעיל - "כל מקום" שבכלל הראשון בא לרבות, ו"איזו זו" שבכלל הראשון בא למעט, אם כן צריכים אנו לפרש גם מה ששנינו בסיפא "כל מקום" שהוא בא לרבות, וזה לא תמצא אלא אם כן נפרש את משנתנו כדעת רבי יהודה בגר שנשא ממזרת, ואת הדין הזה בא "כל מקום" שבכלל השני לאתויי, וכמבואר לעיל בגמרא; אבל אם נפרש את משנתנו כתירוץ השני, אם כן גר שנשא ממזרת אינו שייך לכלל השני שהרי אין בו עבירה, ואם כן מה בא "כל מקום" שבכלל השני לרבות.

[2776] לפי מה שנתבאר לעיל בהערה 7, נמצא שלשון הגמרא לאו דוקא, כי היה יכול לומר גם לאתויי חלל שנשא בת ישראל.

וכן - תנא "כל מקום" ברישא כדי - **לאתויי הך דרבה בר בר חנה** [מצרי שני שנשא מצרי ראשון, הולד הולך אחר הזכר], אם הלכה כמותו.

ו"**איזו זו**" דרישא: בא ל**מעוטי דרב דימי** [מצרי שני שנשא מצרית ראשונה, שהולד אינו הולך אחר הזכר אלא אחר האם] אם הלכה כמותו, וכן בא "איזו זו" דרישא למעוטי **דרבין** [שבאומות שנתגיירו הלך אחר הפגום ולא אחר הזכר]. [2777]

דף סז:

ו"**כל מקום**" **דסיפא**: **לאתויי גר שנשא ממזרת**, היות והמשנה סוברת כרבי יהודה שהגר אסור בממזרת, והולד הולך אחר הפגום כדין הכלל השני.

אלא אי אמרת שמשנתנו בשיטת **רבי יוסי היא**, ואי אתה יכול לרבות ב"כל מקום" דסיפא את הגר הנושא ממזרת, שהרי אין בו עבירה ואינו שייך לכלל זה, אם כן תיקשי לך:

הניחא "**כל מקום**" **דרישא**: לרבויי **כדאמרן**, היינו: ישראל שנשא חללה; ואם הלכה כרבה בר בר חנה אף לאתויי מצרי במצרית.

והניחא "**איזו זו**" דרישא: למעוטי **כדאמרן**, היינו: מצרי במצרית, אם הלכה כרב דימי, ולמעט אומות שנתגיירו.

אלא "**כל מקום**" **דסיפא** - גבי יש קידושין ויש עבירה הולד הולך אחר הפגום - **לאתויי מאי** [וכי מה בא הוא לרבות]!? ולא מסתבר שלשונות הריבוי והמיעוט שברישא לרבות ולמעט הם באים, ואילו לשון הריבוי שבסיפא אינו בא לרבות כלום!? [2778]

[2777] נתבאר על פי רש"י; ונמצא שהגמרא טורחת לפרש את המשנה גם אליבא דרבה בר בר חנה וגם אליבא דרב דימי; ולפי פירוש זה מוכח לכאורה מן הגמרא, שרבה בר בר חנה ורבין אינם חלוקים, [ודלא כמו שכתב הגר"א בדעת הרמב"ם, הובא בהערה לעיל]; שהרי אם לא כן תיקשי לרבה בר בר חנה מה בא "איזו זו" דרישא למעט, והרי הוא חולק הן על רב דימי והן על רבין, וכבר העיר בזה ב"פני יהושע" בדיבור אחרון שבעמוד זה.

[2778] א. הקשה הרמב"ן: למה לא נאמר ש"כל מקום" דסיפא בא לרבות ישראל שנשא מצרית [שנישואיהם בעבירה], שהולד הולך אחר הפגום ודינו כמצרית, [וכמבואר ביבמות עח א "להם הלך אחר פסולן", הובא בהערה בעמוד א]; ובפשוטו, לאו דוקא נקט הרמב"ן ישראל שנשא מצרית, והוא הדין מצרי שנשא ישראלית. ותירץ הרמב"ן, שלרב דימי אי אפשר ש"כל מקום" דסיפא בא לרבות אופן זה, ומשום "דכיון דתנא למעוטי מצרי שני שנשא מצרית ראשונה שהולד שני, אף על פי שיש קידושין ואין עבירה, אי אפשר לו לרבות ישראל שנשא מצרית ראשונה, מ"כל מקום" שיש קידושין ויש עבירה, דהא אפילו במקום שאין עבירה, נמי הולד הולך אחר הפגום באלו". ולכאורה מבואר כאן ברמב"ן כשיטת הרמב"ם, שבמצרי ומצרית - אליבא דרב דימי - לעולם הולכים אחר הפגום, ובין שהאב ראשון ובין שהאם ראשונה הולד שני, [ודלא כמו שכתב ה"מגיד משנה" משמו, הובא בהערה 9 בעמוד א אות ב]; שאם לא כן, הרי בנישואי מצרי במצרי - שאין עבירה - אין הולכים אחר הפגום, אלא הולכים אחר **האם**, ואילו בנישואי ישראל עם מצרי - שיש בהם עבירה - הולכים אחר **הפגום**. ב. ועוד תירץ הרמב"ן [וכן תירץ הרשב"א]: "כיון דתנא [בכלל השני] נתינה לישראל [שיש בהם עבירה ו] הולכים אחר הפגום, לא איצטריך ליה [להשמיענו ישראל במצרית], וכל פסול חיתון בכלל, בין שיש בהם דורות בין שאין בהם". ג. והריטב"א הקשה גם כן כהרמב"ן, שנפרש "כל מקום" דסיפא לרבות ישראל שנשא מצרית, ותירץ היפוך תירוצו הראשון של הרמב"ן: ד"לדברי רבה בר בר חנה דמכשיר במצרי שני שנשא מצרית ראשונה, אפשר דהוא הדין דבהא נמי בנה כשר, [אפשר שכוונתו, משום שאי אפשר לומר שישראל - הכשר - שנשא מצרית ראשונה יהא הולד פסול, ואילו

ומשנינן בדרך תמיהה: **ולטעמיך**, והרי אף כהפירוש שאתה חותר לפרש במשנתנו שרבי יהודה היא, הלוא נמי תיקשי: **לרבי יהודה "איזו זו" דסיפא למה לי**!? וכי מה בא לשון המיעוט שבסיפא למעט, וכשם שלשון זו ברישא באה למעט!?

אלא בהכרח צריך אף אתה לומר: **איידי דתנא רישא "איזו זו"** לפיכך **תנא נמי בסיפא "איזו זו"**.

ואם כן **הכי נמי** לפי שיטתי שאני מפרש את המשנה כרבי יוסי, לא תיקשי: למה שנינו: "כל מקום" בסיפא, אף שאינו בא לרבות כלום, כי **איידי דתנא רישא**: "**כל מקום**", לפיכך **תנא נמי בסיפא "כל מקום"**.

גופא: כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: באומות הלך אחר הזכר, נתגיירו הלך אחר הפגום שבשניהם: שואלת הגמרא: **מאי "באומות הלך אחר הזכר"**, כלומר: לאיזה ענין יש לנו להלך אחר הזכר עד שלא נתגיירו, ומנין הוא נלמד?

ומפרשינן, שהנפקא מינה היא לענין מה שנצטוינו על שבע עממין שבארץ ישראל: "לא תחיה כל נשמה", וללמד בא רבי יוחנן, שאם אחד מהורי הולד הוא משבע אומות והשני אינו משבע אומות, הלך בו אחר הזכר -

וכדתניא שכן הוא הדין, וביאור מקור הדין:

מנין לגוי אחד מן שאר האומות שאינו משבע עממין שבארץ ישראל, שנצטוינו עליהם "לא תחיה כל נשמה", **שבא על הגויה הכנענית**[2779] שהיא משבע אומות שנצטוינו עליהם: "לא תחיה כל נשמה", **והוליד** ממנה **בן, שאתה רשאי לקנותו בעבד**, כלומר: אינו חשוב כנעני ומותר אתה להחיותו ואם תרצה קחהו לעבד, הואיל והולך הוא אחר אביו.

מצרי שני - הפסול - שנשא מצרית ראשונה יהא הולד כשר], ואנן אליבא דרבה בר בר חנה מקשינן, ודכוותה בתלמודא"; ודבריו מחודשים מאד, שהרי שנינו ביבמות עח א "להם, הלך אחר פסולן", והיינו מצרי בישראלית וישראל במצרית, וכמבואר ברש"י שם ובעמוד א [והובא בהערה לעיל]. עוד סותרים דברים אלו לכאורה את דברי הריטב"א ביבמות עח א, שכתב בטעמו של רבה בר בר חנה [כהרמב"ן והרשב"א שהובא בהערה לעיל], שהולכים אחר הזכר משום ש"יש קידושין ואין עבירה"; ואילו כאן מבואר בדבריו, שאפילו ישראל שנשא מצרית הולכים אחר הזכר, ואף שקידושיה בעבירה; וראה מה שתמה עליו ה"אבני מלואים" סימן ד סק"ו; **וראה** כאן דברי המגיה בריטב"א הנדמ"ח; ובדברי המגיה ביבמות שם ציון 641. ד. וב"שיטה לא נודע למי", הקשה גם כן שנפרש "כל מקום" לאתויי ישראל שנשא מצרית, וכמבואר ביבמות "להם, הלך אחר פסולן"; וחידש, שעד כאן לא מיקרי "יש עבירה" אלא חייבי לאוין, אבל לא חייבי עשה, ומצרי ואדומי לאו הבא מכלל עשה נינהו, וסיים: "וצ"ע". והובאו דברים אלו ב"אבני מלואים" סימן ד סקי"ג, והביא, שה"שער המלך" תמה על זה, שהרי אכתי תיקשי: למה לא אמר לאתויי עמוני ומואבי שנשאו ישראלית, שהרי אלו חייבי לאוין והולכים אחר הפגום והבן עמוני ומואבי [והביא, שהקשה כן המהרש"א בשם תוספות ישנים]. וה"אבני מלואים", תירץ, שהיות ואין שייך ישראל שנשא עמונית, כי הנקבה מותרת, ואין שייך בזה הלך אחר הפגום, אם כן אין לך לרבות אלא עמוני שנשא ישראלית, וזה אין שייך לרבות משום "דאם הזכר פגום, תיפוק ליה דהולד הולך אחר הזכר, ואפילו יש קידושין ואין עבירה, ולא עדיף במה שיש עבירה".

[2779] כל שבעת העממין נקראים על שם כנעני, דכתיב: ארץ כנען, רש"י.

איש הנושא אשה ממקום אחר, דרך הוא שהאיש גולה אחר אשתו למקום מגוריה, ואין האשה גולה אחר בעלה, שדרכו של איש לגלות ולא של אשה.

תלמוד לומר: "ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגויים אשר סביבותיכם [ולא מן הגויים שבארצכם, עליהם נצטויתם: "לא תחיה כל נשמה"] מהם תקנו עבד ואמה. [ולא משאר האומות לבדם שלא נתערבבו בנישואיהם עם שבע עממין אתם קונים עבד ואמה, אלא] **וגם מבני התושבים הגרים עמכם** [כלומר: אף מבני שאר אומות שנתערבבו עם שבע עממין על ידי נישואין, ובאו לגור עמכם בארץ כנען] **מהם תקנו**, וממשפחתם [של בני אותם תושבים] אשר עמכם אשר הולידו בארצכם". [2780]

יכול אף הכנעני שבא על אחת מן שאר **האומות**, **והוליד בן**, **שאתה רשאי לקנותו בעבד**, ומשום שהולכים אחר האם?

תלמוד לומר: "וממשפחתם אשר עמכם **אשר** "**הולידו**" **בארצכם**".

לא התירה תורה אלא **מן** "**הנולדים**" **בארצכם** במקום מגורי אמם, **ולא מן** "**הגרים**" **בארצכם**, שאין אמו מן הארץ הזאת אלא ילדה אותו במקום מגוריה ובא הבן לגור בארץ, ומן הסתם לא אסרה תורה את הנולדים בארץ אחרת, אלא כשאביו הוא כנעני והלך אחר אשתו ושם ילדה. [2781]

תו מפרשינן הא דאמרינן: **נתגיירו הלך אחר הפגום שבשניהם**:

במאי? כלומר: מי הן שני העממים שנתגיירו ונישאו זה לזה, ששניהם פגומים, ומלמד רבי יוחנן שהבנים הולכים אחר היותר פגום שמביניהם? [2782]

אילימא בגר מצרי שנשא גר עמונית [שהיא מותרת], והולכים אחר הפגום המצרי לאסור את בניו עד דור שלישי, ומשום שאמרה תורה: "להם הלך אחר פסולם".

[2780] לכאורה נראה, שמאחר שאמר הכתוב "הגרים עמכם", דהיינו שבאו לגור בארץ ישראל, מזה ידענו שהכתוב מדבר באב משאר אומות והאם משבע עממין, ולא להיפך, כי האיש הולך אצל האשה ולא האשה אצל האיש [כמבואר ברש"י ביבמות עח ב]. ואם תאמר: אם כן איך ממשיכה הברייתא: יכול אף הכנעני שבא על אחת מן האומות, והרי הולכים אחר הזכר!? יש לומר, שהייתי אומר בין שהאב משאר אומות ובין שהאם משאר אומות, לעולם הולכים אחריה להקל, שלא אמרה תורה "לא תחיה כל נשמה" אלא כשאביו ואמו כנעניים.

[2781] א. על פי רש"י ביבמות עח ב. ב. הרמב"ם [עבדים ט ג], מבאר את כל הדין המבואר כאן באופן אחר, וראה בראב"ד שם שהשיג עליו.

[2782] כתב רש"י: לענין עבדות [כלומר: לענין קניית עבד מהכנענים, דהיינו לענין "לא תחיה כל נשמה"], ליכא למימר "נתגיירו" [כלומר: שאם נתגיירו, בטל מהם דין "לא תחיה כל נשמה" כמבואר ברמב"ם מלכים ו ד ובראב"ד שם, או אפשר, שכוונתו היא, שהוא סובר שאין מקבלים גרים מהם, וראה שיטת רש"י בדין זה ב"לחם משנה" מלכים ו א], אלא לענין יוחסין; ולא מצינו חילוק בין אומה לאומה משנתגיירו, אלא בעמוני [או מואבי] ומצרי [או אדומי], שזה [העמוני והמואבי] אסור לעולם, וזה [המצרי והאדומי] עד דור שלישי, ופגום משני צדדים במאי משכחת לה דקאמר: הפגום **שבשניהם**". ולכאורה אין לשונו מדוקדקת כל כך, שהרי יש חילוק ביניהם גם לענין הנקבות, וכמבואר כאן בגמרא; [**וראה** מה שיתבאר בהערה 7 אות ג].

אי אפשר לומר כן, שהרי לשון השמועה הוא: "הלך אחר הפגום שבשניהם", ומשמעו: שהן צד האב והן צד האם פגום, אלא שהאחד פגום יותר והולכים אחריו, ואילו במצרי שנשא עמונית **מאי "פגום" איכא** בצד האם?! כיון **שעמוני** אסרה תורה **ולא עמונית. אלא בגר עמוני שנשא** גיורת **מצרית** ראשונה שהוא והיא פגומים, והולכים אחר הפגום שבשניהם; ולפיכך: [2783]

ואי זכר הוי האי [הולד] **שדיא אבתריה דידיה** [הטילהו אחר האב] - שהוא פגום יותר מן המצרית שהרי אסור לעולם - וייאסר אף הולד לעולם.

ואם נקבה הויא [הולד], **שדיא אבתרא דידה** [הטל אותה אחר אמה], ותהיה מצרית שניה לאוסרה, ואל תדוננה כעמונית, להתירה "משום עמוני ולא עמונית". [2784] שנינו

[2783] הדין המבואר כאן שבעמוני ומצרית שנישאו הולכים אחר הפגום בשניהם, כתבו האחרונים, שדין זה אינו אלא כשנישאו אחר שנתגיירו, אבל אם נישאו בגויותן, הולד הולך לעולם אחר הזכר בין לקולא ובין לחומרא, וכדין כנעני בשאר עממין שכשנישאו בגויותן הולכים אחר הזכר בין לקולא בין לחומרא [וכן כל האומות הפסולות לכשיתגיירו, אם נשא איש מאומה אחת אשה מאומה שניה בעודם בגויותם, ונתגייר הולד, דינו כאביו בין לקולא ובין לחומרא], וכן הביא ב"אור שמח" [איסורי ביאה יב יט ד"ה אבל], מהירושלמי ביבמות ח ג, וכן מבואר בסוטה ג ב ד"ה למישרי, וכן כתב המאירי כאן; [וראה ברמב"ם איסורי ביאה יב כא, ותלוי בגירסאות שברמב"ם שם]. ולפי זה נתקשו האחרונים, למה לא פירשה הגמרא את הרישא ואת הסיפא של דברי רבין על אותו ענין, דהיינו לענין עמוני עם מצרי!? וב"אור שמח" שם, רצה להוכיח מזה שהבבלי אכן חולק על דין זה, וראה שם טעמו; ובערוך לנר יבמות עח ב ד"ה בגמרא רצה לפרש, שבאמת כן היא כוונת הגמרא, ולא הובאה הברייתא דכנעני אלא להביא את המקור לדין זה, ראה שם; והמאירי כתב שהגמרא מחפשת דין השייך בהם בעודם גויים, וכיון לזה ב"עצמות יוסף" והוסיף, שהוא משום דלשון "באומות הלך אחר הזכר", רצה לומר בעודו באומות, וצריך שיהא נפקותא בעודו גוי.

[2784] א. בחידושי רבי שמואל [יבמות, קונטרס בענין פסולי קהל אות א], נסתפק בטעם הדבר שהנושא עמונית והוליד זכרים אין הם נאסרים, מאחר שאמם מותרת מדין "עמוני ולא עמונית", וכדאמרינן כאן: "אילימא במצרי שנשא עמונית מאי פגום איכא, עמוני ולא עמונית"; שהרי בסברא היה מקום לומר: אף שהתירה התורה את הנקבות, מכל מקום בניהם הזכרים יאסרו, שהרי עמוניים הם מצד אמם, ואף שאביו אינו עמוני, נלך אחר הפגום, ראה שם. וביאר אופן אחד, שאין היתר העמונית היתר ביאה בעלמא, אלא שפקע ממנה שם האומה בכלל [ואף שבגויותה שם האומה עליה כמו שהוכיח שם], וכיון שכן אי אפשר לאסור את בניה. ואופן שני ביאר: אין הולכים אחר האם כיון שהיא עצמה אינה פסולה, ואף שלענין בניה פגומה היא, ובכי האי גוונא אין אומרים "הלך אחר הפגום". ונפקא מינה באופן שבא גוי על גיורת עמונית, שבעל כרחך אתה מייחס את הולד לאמו, הואיל ואחר אביו אינו מתיחס כלל כדין גוי הבא על בת ישראל; ונמצא שלפי ביאור ראשון, לא יהיה הולד עמוני, הואיל ופקע מאמו שם עמונית, אבל לפי טעם שני הרי בעל כרחך מיוחס הולד אחרי אמו, וראה שם שהביא מ"קובץ הערות" סימן מד, שהוא סובר דבגוי הבא על גיורת עמונית, יהא הולד עמוני, והיינו משום שהוא סובר כפירוש שני. ב. במגילת רות [ד ו] כתוב, שאמר הגואל לבועז "לא אוכל לגאול [ולקחת את רות שהיתה מואביה] פן אשחית את נחלתי [כלומר: הבנים] ", והיינו שטעה ב"עמוני ולא עמונית" [ו"מואבי ולא מואבית"] וחשש שזרעו ייפסל, כדפירש רש"י שם; ותמה המהרש"א ביבמות עז א: כיון שטעה, לא היה לו להזכיר את הבנים, אלא כך היה לו לומר: "לא אוכל לגאול, כיון שאמרה תורה: לא יבוא עמוני בקהל ה'"?! וראה תירוץ המהרש"א על זה, ותירוצו של מרן ריי"ז הלוי בחידושיו על מגלת רות. וב"מגילת ספר" פרשת כי תצא ביאר, שידע הגואל בהיתירה של רות עצמה משום "עמוני ולא עמונית", אלא שהיה סבור: אף על פי כן אם יבוא עליה ייפסלו בניו הזכרים, וכפי שאכן היה נראה לומר מן הסברא, ולא עלתה על דעתו הביאורים שנתבארו לעיל בביאור הכשרם של הבנים. ג. לשון הגמרא: "אי זכר הויא **שדיא אבתריה דידיה**" משמע, שאין לו אלא את דין אביו העמוני, ואין אומרים שיהא גם מצרי, ויהיה אסור מלבד הלאו דעמוני גם באיסור עשה דמצרי; וב"אילת השחר" ד"ה נתגיירו נסתפק בזה, ראה שם; ויש נפקא מינה בספק זה, בעמוני שנשא מצרית וילדה בת, שהיא אסורה מצד מצרית, ובנה מותר שהוא דור שלישי, ואולם בא עליה גוי שלפי ה"קובץ הערות" גוי הבא על העמונית בנה עמוני, ויש להסתפק אם אף בבת זו

במשנה: **כל** [מי] **שאין לה עליו קידושין** אבל יש לה על אחרים קידושין הולד ממזר, ואיזה זה, זה הבא על אחת מכל העריות שבתורה:

יהא אסור משום עמוני; וראה עוד ב"ישועת דוד" אבן העזר סוף סימן י. ד. כתב הרמב"ן: "איכא דמקשה, ולימא [ד"הלך אחר הפגום שבשניהם" היינו ב] מצרי שני שנשא מצרית ראשונה, אי נמי מצרי ראשון שנשא מצרית שניה [ד"הלך אחר הפגום", והבן מצרי ראשון]!? ולאו קושיא היא כלל, דכיון דגבי ברא חד מינייהו כשר, אף על פי שהוא עצמו פגום, לאו פגום שבשניהם מיקרי; ועוד דשתי אומות משמע [ולא שים מאומה אחת], ורישא נמי [ד"באומות הלך אחר הזכר"] בשני עממין אוקימנא [העמדנוה]; ועוד דאיכא (רבין) [רבה בר בר חנה] דאמר משמיה דרבי יוחנן, ש [מצרי שנשא מצרית ראשונה] הולד שלישי". ושמע מינה תלת מדברי הרמב"ן: האחד: "הלך אחר הפגום שבשניהם" אין פירושו אחר מי שהוא פגום יותר מבין ההורים, אלא אחר מי שיפגום יותר את הולד, [ראה אות ב], ולכן מצרי שני וראשון אין כאן פגום יותר, כי המצרי השני אינו פוגם את הולד כלל; [ואף שהיה מקום לפרש את דברי הרמב"ן, שמצרי ראשון ושני אין כאן פגום **יותר**, היות והם בעצמם פגומים במידה שוה, אין משמע כן בלשונו כלל]. [ולפי זה צריך לכאורה לומר, שעיקר דברי רבין נאמרו לענין בן זכר, כי לענין בת נקיבה אין שייך לומר "הלך אחר הפגום שבשניהם", כי אם תלך אחר האב לא תיפגם הבת כלל. **וראה הערה** 5 על לשון רש"י בד"ה נתגיירו, שלא הזכיר חילוק בדיני האומות שנקבות העמוני מותרות ונקבות המצרי אסורות; ולפי מה שנתבאר, יש לומר שהוא משום שלענייננו דהיינו לילך "אחר הפגום **שבשניהם**", אין נפקא מינה בחילוק זה; ומיהו לפי מה שכתב ב"קובץ הערות", שבגוי הבא על עמונית נקיבה, יהא הולד עמוני ופסול, אם כן גם בנקיבה יש פגימה מצד האם, רק שמצד האב יש פגימה יותר]. השני: לדעת רב דימי, אין הולכים לעולם אחר האם, אלא לעולם הולכים אחר הפגום שבשניהם, ואשר כן היא דעת הרמב"ם לפי פירוש ה"מגיד משנה" בדבריו, ראה בעמוד א הערה 9, ובעמוד זה בהערה 1 ; [ואין לומר כפירוש הגר"א בדעת הרמב"ם, שרק לדעת רבין הולכים אחר הפגום שבשניהם, והוא חולק על רבה בר בר חנה ורב דימי כאחד, שהרי מסוף דברי הרמב"ן מוכח שדברי רבין יתכנו גם לדעת רבה בר בר חנה]. השלישי: אף שלדעת הרמב"ן גופיה ביבמות, טעמו של רבה בר בר חנה הוא משום הכלל ד"כל מקום שיש נישואין ואין עבירה, הולד הולך אחר הזכר", מכל מקום מודה הוא לשיטתו של רבין, שבעמוני ומצרית הולכים אחר הפגום ולא אחר הזכר, ואף שגם בעמוני ומצרית "יש קידושין ואין עבירה". ה. כבר נזכר לעיל שהגר"א מפרש בדעת הרמב"ם, שרבין חולק על רבה בר בר חנה ועל רב דימי, ולדעתו גם במצרי ומצרית הולכים אחר הפגום, ולכן פסק כן הרמב"ם; [כלומר: ומה שלא פירשו כן בגמרא את דברי רבין, הוא משום טעם הרמב"ן שנזכר באות ב]; וראה שם שכתב, דמלשון הגמרא ביבמות עח, נראה, שרבין בא לחלוק על רבה בר בר חנה ועל רב דימי; אלא שהגר"א לא הסביר האיך למדנו מדברי רבין שהוא חולק, והרי סוף סוף הוא לא דיבר מאופן זה כלל, [וראה "חזון איש" בליקוטים הנדמ"ח בדף סז א סוף ד"ה כ' הגר"א].

[2785]א. **לדעת התוספות**, כל הסוגיא כאן אינה להלכה, והיא לפי שיטת רבי יהושע שאין הלכה כמותו; וטעמם [בתוספת ביאור], דהנה נחלקו תנאים [ביבמות מט א] מאיזה איסורי ביאה הולד ממזר: דעת רבי עקיבא: אפילו מביאת חייבי לאוין הולד ממזר; דעת רבי שמעון התימני [והיא דעת משנתנו, וכן הלכה]: רק מביאת חייבי כריתות הולד ממזר; דעת רבי יהושע: רק מביאת חייבי מיתות בית דין הולד ממזר. והוכיחו התוספות מכמה מקומות, שאם הולד ממזר, בהכרח ש"לא תפסי קידושין", ואם כן לא מיבעיא שאין לפרש את סוגייתנו כרבי עקיבא, שהרי לדעתו אף בחייבי לאוין יש ממזר וקידושין אינם תופסים, וסוגייתנו הלוא עוסקת בחייבי כריתות בלבד; ואף לרבי שמעון התימני אין מקום לסוגייתנו, כי מאחר שהוא סובר יש ממזר מחייבי כריתות, וממקרא הוא למד כן ביבמות שם, אם כן ממילא ידעינן שאין קידושין תופסין בהם. ובהכרח צריכים לפרש את סוגייתנו אליבא דרבי יהושע, שהוא סובר אין ממזר אלא מחייבי מיתות בית דין, ואולם מודה הוא שאין קידושין תופסין בחייבי כריתות, ולשיטתו שואלת הגמרא: מנא הני מילי שבחייבי כריתות אין תופסים קידושין. ולפי מה שביארו נמצא, שהגמרא שואלת "מנא הני מילי" על המשנה - אליבא דרבי יהושע, אם כי המשנה אינה הולכת בשיטת רבי יהושע, שהרי מבואר במשנתנו שיש ממזר מחייבי כריתות, וביותר, שלענין ממזר הוא שנזכר במשנתנו שאין קידושין תופסין בחייבי כריתות, וראה ב"פני יהושע" שתמה מכח זה על דבריהם. ב. והנה לכאורה דבריהם סותרים מתחילת דבריהם לסופם, שבתחילת דבריהם נקטו בפשיטות, שאי תפיסת קידושין וממזרות הא בהא תליא, ושוב פירשו את סוגייתנו כרבי יהושע, שמדבריו מוכח שאין הדינים תלויים זה בזה!? וראה בתוספות בתמורה ה ב, שכתבו, שאין לומר שהדינים תלויים זה בזה, שהרי מרבי יהושע מוכח שאין הדינים תלויים זה בזה, ואם כן מה ביאור דבריהם כאן!? ומלשונם שכתבו: "**דכלל זה אמת אליבא דרבי עקיבא**, והכא בעי אליבא דרבי יהושע", משמע,

ומפרשינן: **מנא הני מילי** [2786] שאין קידושין תופסין באחת מכל העריות שבתורה: [2785] **דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, ומטו בה משום דרבי ינאי**, כלומר: אמר רבי חייא בר אבא שמועה זו משמו של רבי יוחנן, והוסיף רבי חייא בר אבא, שיש המטים לומר שמועה זו משמו של רבי ינאי, ולא משמו של רבי יוחנן -

ורב אחא בריה דרבא אמר: לא היו מטים לומר שמועה זו משמו של רבי ינאי, אלא **מטו בה משום רבי יוסי הגלילי**:

מכאן אנו לומדים שאין קידושין תופסין בעריות, משום ד**אמר קרא**:

"וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה, **ויצאה מביתו והלכה והיתה** [תתקדש] **לאיש אחר**" -

ולכך הוסיף הכתוב ואמר "לאיש אחר" ולא אמר "לאיש", כדי ללמדנו: **לאחר** תהיה ותתקדש, **ולא לקרובים** תהיה ותתקדש.

מתקיף לה רבי אבא:

ואימא, והרי שמא כך אמר הכתוב: "**לאחר**" תהיה **ולא לבן** של בעלה שגירשה, שהיא הרי אסורה עליו משום "אשת אב", אבל לשאר קרובים לא מיעטה התורה!? [2787]

שכלל זה גופא תלוי במחלוקת; ובתוספות כתובות כט ב ד"ה חילולין כתבו כן בהדיא, שלרבי עקיבא ורבי שמעון התימני, הדינים תלויים זה בזה, ואילו לרבי יהושע אין הדינים תלויים זה בזה, וכן נראה שהבינו האחרונים בכוונתם, **ראה** במהרש"א, בחידושי מהרי"ט, "פני יהושע" ו"אילת השחר"; **אך מדברי** ה"חזון איש" יובאו דבריו בהערות בהמשך, משמע שלא הבין כן. ג. והנה ברש"י לעיל סד א ד"ה שהרי, כתב לפרש מה שהכריחו בגמרא שם, שבאלמנה לכהן גדול תופסין קידושין, שכוונת הגמרא היא, שאם לא היו קידושין תופסין בהכרח שהיה הולד ממזר, והביא כראיה ליסוד זה את משנתנו ששנינו: "וכל מי שאין לה עליו קידושין, אבל יש לה על אחרים קידושין הולד ממזר"; ומן התוספות בתמורה [ה ב, הנזכר לעיל] שדחו פירוש זה בגמרא, ומשום שאין זה תלוי בזה, ודאי מוכח שהם סוברים שהכלל האמור במשנתנו אינו בהכרח מחייב [וכעין זה **משמע** ברש"י לעיל סז א, ביחס לכלל הראשון במשנה, ראה שם, ובהערות]. ד. **וראה ברש"י** בדף סח א ד"ה לחומרא, שלדעת סוגייתנו, כל מי שאין עליו קידושין הולד ממזר, **ודלא כשיטת התוספות** שסוגייתנו אליבא דרבי יהושע שאין ממזר מחייבי כריתות, אף שאין קידושין תופסין בחייבי כריתות.

[2786] ראה דברי רש"י בד"ה מנא הני מילי, וביאור כוונתו ראה ב"פני יהושע", וראה מה שהגיה הרש"ש בדברי רש"י.

[2787] א. פירוש: כי מאחר שלא פירש הכתוב איזה קרובים נתמעטו, אין לך למעט אלא את האסור מכולן שהוא הקרוב מכולם והיינו הבן, כן נראה מרש"י בד"ה ודילמא. והרש"ש כתב, שלכך יש לנו לומר "לאחר ולא לבן", משום שכן מצינו בערכין כה ב גבי מקדיש שדה אחוזה שנאמר שם "ואם מכר את השדה לאיש אחר", ודרשינן "לאחר ולא לבן", אבל שאר קרובים בכלל "אחר" הם. ב. ב"חזון איש" [ראה ליקוטים הנדמ"ח] על דברי התוספות שפירשו את סוגייתנו כרבי יהושע, [ראה דבריהם בהערה לעיל], הקשה: מאי מקשה הגמרא דילמא הכתוב אינו עוסק אלא בבן, והרי אשת אב מחייבי מיתות היא, ובחייבי מיתות הולד ממזר אפילו לרבי יהושע, ואם כן אין צריך הכתוב ללמדנו שאין תופס בה קידושין, כי אם הולד ממזר ממילא אין קידושין תופסין, וכן הקשה בהמשך דבריו על מה שמקשה הגמרא לקמן, מנין שבאשת איש אין תופסין קידושין, והרי אשת איש מחייבי מיתות היא!? והנה לפי הבנת האחרונים בתוספות [והובאו דבריהם בהערה לעיל], שלרבי יהושע אין ממזרות ותפיסת קידושין תלויים זה בזה כלל, אם כן אין מקום לקושיותיו, שהרי הסוגיא אליבא דרבי יהושע היא, ואף שיש ממזר מהם, אכתי לא ידעינן מנין שאין קידושין תופסין בהן [ואכן כתבו אחרונים ליישב כן]; ואפשר שהוא מבין בכוונת התוספות, שממזרות אכן מחייבת אי תפיסת קידושין, וכפי שהוכיחו, אך אי תפיסת קידושין אינה מחייבת ממזרות, כדמוכח מרבי יהושע.

ומשנינן: אי אפשר שימעט הכתוב את הבן, שהרי **בן בהדיא כתיב ביה** שאין קידושין תופסין לו באשת אביו, שהרי אמר הכתוב: "**לא יקח איש את אשת אביו**", ומאחר שאמר הכתוב "לא יקח", הרי למדנו שאין קידושין תופסין בה, ש"קיחה" היא קידושין - ואם כן "**אחר**" **למה לי**!?

אלא בהכרח, **שמע מינה**: **לאחרים** ואף **לא לשאר קרובים**, ואין המיעוט לבן בלבד.

ואכתי מקשינן: **ואימא אידי ואידי**, שמא הן הכתוב "לא יקח" והן הכתוב "אחר", ללמד הוא בא **לקידושי הבן** באשת אביו!? ודקשיא לך: למה לי שני פסוקים - אימא לך: **הא** - "לא יקח" - ללמד הוא בא **שלכתחילה** לא יקחנה, כלומר: אין הכתוב בא לומר שאין קידושין תופסין, אלא אזהרה היא שלא יקח, **והא** - "לאחר ולא לבן" - ללמד שאף **בדיעבד** לא חלו הקידושין; ואכתי מנין שאף לשאר קרובים אין קידושין בקרובותיהן!? [2788]

ומשנינן: בהכרח שהכתוב "לא יקח" האמור באשת אב שהוא חייב עליה מיתת בית דין, לא נאמר לאזהרה בלבד, אלא ללמד שאף בדיעבד לא חלו הקידושין, שהרי לענין איסור **לכתחילה**, לא היה צריך הכתוב לאומרו, **דמאחות אשה נפקא** שאמר בה הכתוב "ואשה אל אחותה לא תקח" דמשמע אזהרה שלא לקדשה, ובקל וחומר יש לנו ללמוד שאף אשת אב היא באזהרה זו, שהרי:

ומה אחות אשה שהיא רק **בכרת** אמרה תורה: "**לא תקדש**", אשת אב שהיא אף **מחייבי מיתות בית דין**, **לא כל שכן** שתהיה אסורה עליו בקיחה.

ואם כן, הרי הכתוב "לא יקח" האמור באשת אב, ללמדנו הוא בא שאף בדיעבד אין תופסין קידושין, ושוב אייתר "לאחר" כדי ללמד "לאחר ולא לשאר קרובים", כי לבן כבר שמענו, הן לכתחילה והן בדיעבד.

ומקשה הגמרא קושיא אחרת על הלימוד מ"לאחר" שהוא בא למעט את כל הקרובים מתפיסת קידושין:

[2788] הקשה הרשב"א: הרי קיימא לן כמאן דאמר בתמורה ד ב: "כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני", ואם כן למה לי מקרא מיוחד לומר שאין קידושין תופסין באחות אשה, והרי היות ואסרה התורה את הקידושין בלאו, אם כן ממילא שאם עשה כן אין תופסים הקידושין!? והביא הרשב"א, שכעין זה מקשה הגמרא בתמורה ה ב, גבי אלמנה לכהן גדול שאמרה תורה: "אלמנה וגרושה וחללה זונה את אלה לא יקח", ומכל מקום תופסין בה קידושין, ולמה לא נימא: "כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני". והביא הרשב"א בשם התוספות ליישב, על פי תירוץ הגמרא בתמורה שם, שלכן קידושין תופסין באלמנה לכהן גדול, משום שאמרה תורה: "אלמנה וגרושה וחללה זונה את אלה לא יקח וגו' ולא יחלל זרעו", ולמדנו מזה שקידושין תופסין; ולפי זה, אם לא שאמרה תורה בהדיא שבאחות אשה אין תופסין קידושין, הייתי לומד מאלמנה לכהן גדול, שאם כי אמר רחמנא "לא תעביד" מכל מקום תופסים קידושין, [וראה מה שתמה על זה ב"פני יהושע" לפי שיטת התוספות בסוגייתנו, **וראה תוספות בתמורה שם**, ובפשוטו מתיישבת בזה תמיהתו].

ואימא אידי ["לא תקח" האמור באחות אשה] **ואידי** ["לאחר ולא לקרובים"] אינם אלא **באחות אשה** ולא בשאר קרובים, **והא** - "לא תקח" - **לכתחילה** [לאזהרת קידושין], **הא** - "לאחר ולא לקרובים" - **דיעבד**, שאין קידושין תופסין באחות אשה אפילו בדיעבד אבל שאר קרובים לא שמענו.

כלומר: מאחר שהשמיעה לנו התורה איסור קידושין באחות אשה, מה שלא השמיעתנו בשאר הקרובים, אם כן יש לנו לומר, שאף המיעוט "לאחר ולא לקרובים" לא בא אלא לאחות אשה בלבד, והוצרכה התורה למיעוט זה כדי ללמדנו שאף בדיעבד אין תופסין קידושין באחות אשה, ואכתי בשאר קרובים מנין לנו שאין קידושין תופסין!? ומשנינן: **אין הכי נמי**, שאין ללמוד מ"לאחר" אלא לאחות אשה בלבד. [2789] ושבה הגמרא על קושייתה: **אשכחן אחות אשה** - שאין קידושין תופסין בה - אבל **שאר עריות מנלן** שאין קידושין תופסין בהן!?

ומשנינן: **ילפינן** כל העריות שאין קידושין תופסין בהן **מאחות אשה** בבנין אב ["במה מצינו"]:

מה אחות אשה מיוחדת, שהיא ערוה, וחייבין על זדונה כרת, ועל שגגתה חטאת, ולא תפסי בה קידושין; אף כל שהיא ערוה, וחייבין על זדונה כרת, ועל שגגתה חטאת, לא תפסי בה קידושין. [2790]

[2789] נראה מסוגייתנו, שיש איסור לקדש אחות אשה, ואכן כתב החינוך במצוה רו [שהיא מצות אחות אשה]: "מתחייב העושה בהן מעשה הקידושין, שהתורה אמרה "לא תקח", ומשמע לשון קידושין, ואף על גב דאם עבר ולקח, כלומר שקידש, לא מהני ליה, כלומר: שאינה לקוחתו לשום דבר, ואינה צריכה ממנו גט, מכל מקום נתחייב בכך", [ובפשוטו, הוא הדין בכל העריות, שהרי הם נלמדות מאחות אשה בסוגייתנו, ובלשון ה"חינוך" אין הכרע לזה]; והביאור הוא: כי אף שלפי האמת אין קידושין תופסין בה, מכל מקום מתחייב הוא על הקיחה, וכעין מה שאמר רבא בתמורה ד ב, שאף על פי ש"כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני", מכל מקום חייב הוא על מה שעשה כי "עבר אמימרא דרחמנא" [ואף לענין קיחת כהן גדול באלמנה אמרו כן]. ובהערות על ה"מנחת חינוך" הנדמ"ח, כתבו, שאף ביראים השלם סימן כג מבואר, שיש איסור לקדש עריות, והביא ראיה לזה מסוגייתנו. ואף ב"מנחת חינוך" וב"קומץ המנחה" הביא ראיה לחינוך מסוגייתנו, [ונקט שם שהוא הדין בכל עריות], אך תמה על הרמב"ם שלא הביא דין זה, וגם הביא ראיות מדבריו שאינו סובר איסור זה [על כל פנים בשאר עריות], ראה שם, וראה גם בהערות שם. אך ראה בריטב"א לקמן עח א [ד"ה ויש, והוא משמו של הרמב"ן] שכתב בתוך דבריו: "ולא עוד, אלא שאפילו באיסורי עריות שיש בהם קיחה [כלומר: שנאמר בהן לשון "קיחה"], כגון אשת אב ואחות אשה, דכתיב: "לא יקח איש את אשת אביו", וכתיב: "ואשה אל אחותה לא תקח", אינו לוקה על הקידושין לדברי הכל, ואם בעל ולא קידש חייב, שלא אמרו וכו' אבל בעריות שאין קידושין תופסין בהן, אין לאו דקיחה האמור בהם לאו על קידושין, אלא ללמד שאין בהם קיחה ולא תפסי בהו קידושי וכו', שהקידושין כמאן דליתנהו דמי, דלא אהני ולא חיילי כלל". וראה ביבמות צז א, כפי מה שפירש רש"י שם, שמבואר כן, ראה שם. והטעם שאנו אומרים לשיטת הריטב"א, שמאחר והקידושין אינם חלים אי אפשר שיהיה אסור בהם, ואין אנו אומרים הרי "עבר אמימרא דרחמנא", היינו משום שאין אומרים כן אלא כשהאיסור הוא סיבת הדבר שאין חלין הקידושין, וכעין מימרא דרבא [ואף בזה נחלק אביי]; אבל כשסיבה אחרת מפקיעה את הקידושין ולא איסור הקיחה, בכי האי גוונא אף רבא מודה שלא עשה ולא כלום ואין על מה לחייבו.

[2790] דנו האחרונים, בדין אי תפיסת קידושין בעריות, אם איסור הביאה הוא הגורם שלא יתפסו בה קידושין, או ששני דינים הם בערוה, האחד: אסור לבוא עליה, והשני: אין קידושין תופסין בה. והנפקא מינה בספק זה,

ואכתי מקשינן: **בשלמא כולהו** עריות אכן **אתיין** [יש לרבותם], מבנין אב זה - **אלא אשת איש ואשת אח** הרי אי אפשר ללומדם מאחות אשה, ומנין שאין קידושין תופסין בהן; שהרי **איכא למיפרך**: **מה לאחות אשה** - שאין קידושין תופסין בה - **שכן אין לה היתר במקום מצוה**, כלומר: אף כשהיתה אחות אשתו נשואה לאחיו המת ולא הותיר בנים, ויש מצוה ביבומה על ידי אחיו, מכל מקום לא התירה התורה איסור אחות אשה מפני מצות יבום.

תאמר באשת אח, **שיש לה היתר במקום מצוה**, שהתירה התורה את איסור אשת האח כשאין למת בנים.

ואשת איש נמי איכא למיפרך שלא לרבותה מאחות אשה:

מה להנך - כלומר: מה לאחות אשה - **שכן אין לה היתר בחיי אוסרן**, שאף אם גירש את אשתו [שהיא האוסרת את אחותה עליו], הרי אחותה אסורה עדיין עליו, שלא התירה התורה את אחות האשה אלא לאחר מיתת האחות -

תאמר באשת איש, **שיש לה היתר בחיי אוסרן**, שאם גירש הבעל [שהוא האוסר את אשתו] אף שעדיין חי הוא, הרי אשתו מותרת.[2791]

ואם כן מנין לנו שאשת אח ואשת איש אין קידושין תופסין בהן!?

אלא אמר רבי יונה ואיתימא רב הונא בריה דרב יהושע, אל תלמד את שאר העריות מאחות אשה בבנין אב, אלא כך תלמד:

כגון שגירש אדם את אשתו בגרושי "חוץ" [היינו שביחס לאדם מסוים, אין הגירושין חלין ועדיין אשת איש היא], והתנה שאינו משייר בגירושיו אלא לענין ביאה, שאם יבוא עליה אותו אדם יהא חייב מיתה וכרת, אך לענין תפיסת הקידושין אינו משייר, ואף ביחס לאותו אדם היא מגורשת. והביא בחידושי רבי שמעון ביבמות סימן א, שמדברי התוספות נראה, שאם יבוא אותו אדם עליה יהא חייב כרת, ואם יקדשנה תהא מקודשת לו, הרי מוכח, שאין האיסור מונע את הקידושין, אלא מציאות הערוה, והיות וביחס לאותו אדם אינה "אשת איש" לגבי תפיסת קידושין, הרי היא מקודשת, ואף שהיא אסורה עליו באיסור כרת. ובפשוטו נפקא מינה גם באופן שאיסור הביאה נדחה מפני ש"עשה דוחה לא תעשה", או משום ש"אין איסור חל על איסור", אם יתפסו הקידושין או לא; אך הגרשש"ק ביאר שם, דלענין זה אין נפקא מינה, ראה שם, [וראה עוד בענין זה, ב"קובץ הערות" סימן ג, וב"אמרי משה" סימן ה', וב"דברי יחזקאל" סימן נו].

[2791] ב"אבני מלואים" סימן מד סק"ד הביא מדברי ה"פני יהושע", שמבואר מדבריו, שבאשת איש מלבד שאין תופסין בה קידושין כשאר עריות, יש בה עוד טעם שלא יתפסו קידושין, כי אין שייך קידושין אחר קידושין, דכיון שתופסין קידושי הראשון, הרי היא ברשותו, ואין לה יד לקבל קידושין מאחר. וכתב עליו ה"אבני מלואים" שנעלם ממנו סוגייתנו, שהקשו באשת איש מנלן דלא תפסי קידושין, והוצרכו ללימודים, ולא אמרו שאין קידושין תופסין בה, מטעמו של ה"פני יהושע"!? וב"חזון איש" [הובא בליקוטים הנדמ"ח] כתב, שאין הכי נמי פשיטא ליה שאין בה קידושין משום שהיא קנויה לאחר, אלא שזה אינו גורם להיות הולד ממזר, אלא באופן שאין תפיסת הקידושין מחמת הערוה [ראה שם], ושפיר מקשה הגמרא מנין שאין קידושין תופסין בה מחמת הערוה; וראה גם ב"דברי יחזקאל" סימן נו אות ד.

אמר קרא בסוף פרשת העריות שבכללן אף אשת אח ואשת איש: "כי **כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו**", הרי שהוקשו **כל העריות כולם לאחות אשה**, כי כל העריות נכללו בפסוק זה, ולמדנו:

מה אחות אשה לא תפסי בה קידושין [וכדילפינן מ"לא תקח", ומ"לאחר" דהן לכתחילה והן בדיעבד אין קידושין תופסין בה] **אף כל עריות כולם, לא תפסי בה קידושין**.

ומקשינן עלה: **אי הכי** שמשום היקש כל העריות לאחות אשה, למדנו שאין קידושין תופסין בהן:

דף סח.

אפילו נדה - הכתובה אף היא באותה פרשה של עריות, והוקשה לאחות אשה בהיקש זה - **נמי** לא יתפסו בה קידושין, **ואלמה** [למה] **אמר אביי**:

הכל מודים [2792] **בבא על הנדה, ועל הסוטה** אחר קינוי וסתירה שהיא אסורה לבעלה לעולם **שאין הולד ממזר**; וטעמו של אביי בנדה, הוא משום שקידושין תופסין בה, והיות וקידושין תופסין בה, בהכרח שאין הולד ממזר. [2793]

הרי מבואר מדברי אביי שבנדה קידושין תופסין, ותיקשי: הרי הוקשו כל העריות - ונדה בכללן - לאחות אשה לאי תפיסת קידושין!?

אמר חזקיה: לפיכך תופסין קידושין בנדה, משום **דאמר קרא** גבי נדה [ויקרא טו כד]: "ואם שכוב ישכב איש אותה **ותהי נדתה עליו** וטמא שבעת ימים", ו"תהי" לשון הויה וקידושין היא, ולמדנו: "**אפילו בשעת נדתה תהא בה הויה**". [2794]

[2792] דברי אביי נאמרו על המשנה ביבמות מט א, שנחלקו בה התנאים, שלדעת רבי יהושע אין ממזר אלא מחייבי מיתות בית דין בלבד, ולרבי שמעון התימני אף מחייבי כריתות, ולרבי עקיבא אף מחייבי לאוין - ועל זה אמר אביי, שבנדה שהיא מחייבי כריתות אף רבי שמעון התימני ורבי עקיבא מודים שאין הולד ממזר, וכל שכן לרבי יהושע היות שאינה מחייבי מיתות בית דין; וכן סוטה לבעלה - שהיא אסורה עליו בלאו ד"לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה", מודה בה רבי עקיבא שאין הולד ממזר, וכל שכן שאין הולד ממזר מן הסוטה לדעת רבי יהושע ורבי שמעון התימני, שהרי מחייבי לאוין היא.

[2793] בפשוטו, אין מכאן סתירה למה שכתבו התוספות [לעיל סז ב], שסוגייתנו כרבי יהושע שאין תפיסת קידושין וממזרות תלויים זה בזה; ומשום שאביי הרי לא אמר אליבא דרבי יהושע שאין הולד ממזר משום שאין קידושין תופסין, כי לדעת רבי יהושע בלאו הכי אין הולד ממזר, כי הנדה אינה מחייבי כריתות; אלא שהגמרא מביאה מאביי שהדבר פשוט לו שקידושין תופסין בנדה, ומסתמא לא נחלק בזה רבי יהושע, ושפיר מקשה הגמרא: אמאי. **וראה** מה שכתב המהרש"א על דברי התוספות שם, שהביאו את דברי אביי אלו.

[2794] בחידושי רבי שמעון ביבמות סימן א, נתן טעם למה שונה הנדה משאר חייבי כריתות שקידושין תופסין בה; ותוכן דבריו הם, על פי מה שייסד [כפי שהובא כבר בהערה לעיל], שאי תפיסת קידושין בחייבי כריתות אינה משום האיסור, אלא ששני דינים הם בערוה, שאסורה היא, ושאין קידושין תופסין בה, ולפי זה ביאר שהיות ובנדה עיקר סיבת איסורה בביאה הוא משום טומאתה, ואילו הקידושין נתפסין באשה ואין שייכות בין הטומאה לקנין, לכן ריבתה התורה שיהיו קידושין תופסין בה [ראה שם בד"ה וכן נ"ל לענין ביתר ביאור]. **הרחבה בדין תפיסת קידושין בסוטה, ובמי שנעשית ערוה לאחר הקידושין, אם קידושיה פוקעים**: א. מבואר בסוגייתנו וכן ביבמות מט ב, שהטעם בנדה שאין הולד ממזר הוא משום שקידושין תופסין בה, ממאמר הכתוב "ותהי נדתה עליו"; והטעם שבסוטה אין הולד ממזר [ואפילו לרבי עקיבא שיש ממזר מחייבי לאוין], מבואר ביבמות מט ב:

ואכתי מקשינן: **מכדי**, והרי סוף סוף היות ובנדה קידושין תופסין, אם כן אף בשאר עריות - אותן שהוצרכנו ללמוד מהיקש, ומלבד אחות אשה - יתפסו קידושין, שהרי: **איכא לאקושה** [אפשר להקיש] את שאר העריות **לנדה** בהיקישא דרבי יונה, וללמוד שקידושין תופסין בהן שלא כדבריך, **ואיכא** נמי **לאקושה** את שאר העריות **לאחות אשה**, וללמוד שאין קידושין תופסין בהן, וכאשר אמרת! ואם כן:

מאי חזית דמקשת להו לאחות אשה!? אקשה לנדה [מה ראית להקישן דוקא לאחות אשה, והרי כמו כן יש לך להקישן לנדה]!? ומשנינן: כלל הוא: **קולא וחומרא לחומרא מקשינן**, כלומר: כל היקש שאתה יכול לדורשו באופן שיצא ממנו קולא, ויכול אתה

"סוטה נמי [אין הולד ממזר] דהא תפסי בה קידושין"; ואין הגמרא מבארת מנין שתופסים קידושין בסוטה, ומאי שנא מכל חייבי לאוין שלדעת רבי עקיבא אין תופסין בהם קידושין. וכתב שם רש"י: "דהא תפסי בה קידושין: לאשה, דאף לאחר שזינתה לא פקעו מינה קידושין הראשונים"; וכעין זה כתב רש"י בסוגייתנו: "שאין הולד ממזר: שהרי עדיין קידושין הראשונים בה", וכוונתו היא לבאר את טעם הסוטה. ב. פשטות ביאור דבריו הם, שאילו היה הדין בסוטה שאין קידושין תופסין בה, אם כן אף היה להם לפקוע משקינא לה ונסתרה, והא פשיטא שאינם פוקעים; [והראיה שאינם פוקעים, יש מפרשים, משום שגבי פרשת גירושין נאמר: "והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר, וכתב לה ספר כריתות", הרי שעיקר פרשת גט נאמרה בסוטה שזינתה, ובהכרח שלא פקעו הקידושין מאליהם; ויש מפרשים, שכן משמע בפרשת סוטה, שאף אחר קינוי וסתירה עדיין בעלה הוא, וגם כל עיקר שתיית הסוטה אינה אלא להשכין שלום בין איש לאשתו]. ואכן כך הבינו התוספות ביבמות שם בדברי רש"י, והקשו עליו: אם כן למה לי קרא בנדה שקידושין תופסין בה, והרי תיפוק ליה ממה שאין הקדושין פוקעים בכל אשת איש בשעת נדתה!? וכוונתם בקושייתם לחלוק על יסודו של רש"י, שאם אין קידושין תופסין, ממילא יש להם לפקוע, אלא אין הדבר כן, ואפילו בעריות שאין קידושין תופסין, מכל מקום אין הם פוקעים, אף לו יצויר שתיעשה ערוה אחר קידושיה. ג. והרמב"ן ביבמות כתב על הקושיא מנדה: "ולאו קושיא היא, דשאני נדה דשינוי החזור לברייתו הוא, ואם אתה אומר קידושין פוקעין ממנה, לא הנחת בת לאברהם אבינו יושבת לפני בעלה, אבל עכשיו, כיון דחייבי כריתות היא, שמא לא תפסי בה קידושי שלא נמסרו לביאה"; [ויש להעיר, שמשמע מלשון הרמב"ן: "**שמא לא תפסי קידושי שלא נמסרו לביאה**", שטעם אי תפיסת הקידושין הוא משום איסור הביאה, ולא כדעת הגרשש"ק שהובאה בהערות לעיל, שאי תפיסת הקידושין אינה קשורה לאיסור הביאה]. ד. וב"קובץ הערות" [סימן ד אות ז], הביא להקשות עוד על רש"י ממה שמוכח מן הגמרא בגיטין תחילת פרק המגרש, שאם קידש ראובן אשה חוץ משמעון [דהיינו שביחס לשמעון פנויה היא], וקידש אותה שמעון סתם, הרי היא אשתו של שניהם; ולשיטת רש"י תיקשי: כיון שתפסו קידושי שמעון, והרי היא אסורה באיסור אשת איש על ראובן, אם כן יפקעו קידושי ראובן!? וכתב ליישב על פי הרמב"ן, ומשום שאף אשת איש יש תקנה לאיסורה על ידי גירושין, וכל שיש תקנה לאיסור, הרי זה כמו נדה, שכתב הרמב"ן שאף אם לא היו תופסין בה קידושין, מכל מקום לא היו פוקעים; ראה עוד שם באות ו. ה. ואולם רבי עקיבא איגר - ביבמות שם, ומובא בליקוטים כאן - הקשה עוד מפצוע דכא, שאם נעשה פצוע דכא אחר הנישואין אין הקידושין פוקעין, ואילו פצוע דכא קודם הנישואין אין קידושין תופסין לו באשה לדעת רבי עקיבא, וראה גם ב"קרן אורה" שם. ו. וכל זה לא תיקשי אלא לפי הבנת התוספות בסוטה בדברי רש"י; אולם מהתוספות בסוגייתנו מוכח - וכפי שכתב רבי עקיבא איגר, והסכים עם פירוש זה - שהם מבינים את דברי רש"י באופן אחר, [ואף רש"י מודה שאין קידושין פוקעים], שהרי למדו מדברי רש"י, שלשיטתו, עד כאן לא אמרו שאין הולד ממזר אלא כשבא עליה בעלה קודם שגירשה, אבל אם גירשה ואחר כך בא עליה [שבאיסורה היא עומדת גם לאחר גירושין], אין הולד ממזר; ואם כוונת רש"י - לפי הבנתם כאן - הוא כהבנתם ביבמות, הרי אין מקום ללמוד כן מדברי רש"י. וביאור הבנתם כאן בדברי רש"י, הוא, שלכן אין הולד ממזר מביאת הבעל באשתו הסוטה קודם שגירשה, **משום שהרי** עדיין קידושין הראשונים עליה, ואי אפשר שיבוא אדם על אשתו ויהא הולד ממזר, [וסברא זו, היא מכלל הסברא, שממזרות ואי תפיסת קידושין תלויים זה בזה].

לדורשו באופן שיצא ממנו חומרא, קבלה היא בידינו שכוונת התורה היתה להקישם לחומרא; ולכן:

היות ובדין תפיסת הקידושין תלוי דין ממזרותו של הולד, שכל מי שאין קידושין תופסין בה, הולד ממנה ממזר, [2795] ונמצא אם כן, שהיקש כל העריות לנדה לומר שקידושין תופסין בהן קולא היא לגבי הולד שאינו ממזר, ואילו היקשן לאחות אשה לומר שאין קידושין תופסין בהן, חומרא היא לגבי הולד שהוא ממזר, לפיכך מקישים אנו לחומרא, לאמר: אין קידושין תופסין בכל העריות כשם שאינן תופסין באחות אשה. [2796]

רב אחא בר יעקב אמר לפרש את המקור לשאר עריות מלבד אחות אשה שאין קידושין תופסין בהן: [2797]

אתיא, יבואו שאר העריות לאי תפיסת קידושין - **בקל וחומר מיבמה** הזקוקה ליבום, שאסורה היא לשוק ואין תופסין בה קידושין, וכך הן נלמדות:

ומה יבמה שהיא אינה אסורה לשוק אלא **בלאו** ["לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר"], מכל מקום **לא תפסי בה קידושין**, וכדדריש רב ביבמות יג ב, ממאמר הכתוב: "לא תהיה", שהוא בא ללמד: לא תהיה בה "הויה [קידושין] " לזר - [2798]

[2795] כתב רש"י את המקור לזה מן התורה [על פי גמרא ביבמות מה ב], שהוא נלמד מדין אשת אב שסמכה לה התורה את דין הממזר, [שנאמר - דברים כג א - "לא יקח איש את אשת אביו ולא יגלה כנף אביו. לא יבא פצוע דכה:. לא יבא ממזר בקהל ה'"], ומזה למדנו: מה אשת אב שלא תופסים בה קידושין הולד ממזר, אף כל מי שאין תופסין בה קידושין הולד ממזר. ואולם המהרש"ל מחק את זה מגירסת רש"י. והנה ברש"י לעיל סד א ד"ה שהרי, הביא מקור ליסוד זה ממשנתנו: "כל שאין לה עליו קידושין, ויש לה על אחרים קידושין, הולד ממזר", **ראה שם**; ולפי מה שנקט רש"י, שיסוד זה מבואר במשנתנו, [וכן כתבו הרמב"ן והריטב"א בעמוד זה על דברי אביי], אכן לא היה לרש"י לומר מקור זה כאן, אלא במשנתנו.

[2796] א. נתבאר על פי רש"י; והוצרך לפרש כך ולא כפשוטו, משום קושיית התוספות לפי פשוטו: הרי אדרבה, יותר חומרא היא לומר שתופסים בה קידושין לאוסרה לעלמא. ב. ומבואר מדברי רש"י, שלשיטת סוגייתנו ממזרות ואי תפיסת קידושין תלויים זה בזה, וכל מי שאין תופסין בה קידושין הולד ממנה ממזר; אם כן בפשוטו מבואר בהדיא מדברי רש"י שאין הוא סובר כהתוספות שסוגייתנו אליבא דרבי יהושע היא, שאין הם תלויים זה בזה. וראה בתוספות שפירשו אף הם [מכח הקושיא שבאות א] כרש"י, שהחומרא היא ביחס לממזרות, ולפי שיטת רבי יהושע שאין זה תלוי בזה, פירשו, שאין הנידון לענין ממזרות אלא לענין שהולד פגום לכהונה, וראה מה שתמה על דבריהם בחידושי מהרי"ט. ג. והרמב"ן פירש כפשוטו, ולענין תפיסת קידושין, ויישב על קושיית התוספות [הובאה שם בשם הרב אב בית דין]: "**שאותן שהחמיר הכתוב באיסורן יוצאות בלא גט, ולא פירשה התורה בזה קולא, מפני שהחמירה בהן בחמורין הוא** [כלומר: אין אתה יכול לומר שבאותן שאין קידושין תופסין "הקילה" התורה שהן יוצאות בלי גט, אלא ודאי הוא בהיפוך, שחומר הוא בעריות אלו שהן יוצאות בלי גט; והלשון קצת מגומגמת], **וחומר האיסור קאמרינן, ולא חומר הקידושין**", [ובפשוטו נראה מדברי הרמב"ן, שאי תפיסת קידושין בערוה אינה דין נפרד מהאיסור שבה, וכפי שצידד הגרששי"ק שהובא בהערות לעיל, אלא שחומר איסור הערוה הוא הגורם לאי תפיסת קידושין].

[2797] בתוספות ד"ה ומה, מבואר, שלא בא רב אחא בר יעקב ללמוד מקור אחר שלא מהיקישא דרבי יונה, ולא בא אלא ליישב את הקושיא למה מקישים לאחות אשה, ולא לנדה, ולזה למד מקל וחומר שהוא גילוי מילתא בעלמא להקישן לאחות אשה ולא לנדה.

[2798] רש"י; והקשו הראשונים, שסוגייתנו אינה לא כרב ולא כשמואל, שלפי סוגייתנו נראה שאיסור יבמה לשוק הוא בלאו וגם לא תפסי בה קידושין, ואילו בסוגיא ביבמות צב ב, לא מצאנו שיטה כזו, כי לדעת רב שאין קידושין

חייבי מיתות וחייבי כריתות, לא כל שכן שאין קידושין תופסין בהן.[2799]
ומקשינן: **אי הכי** - שמיבמה לשוק אתה לומד לשאר הנשים האסורות - **שאר חייבי לאוין נמי** לא יתפסו בהן קידושין, ומשום שאם כי בקל וחומר אין אתה יכול ללומדם מיבמה שהרי אף הם אינן אלא בלאו, מכל מקום נילף אותן בבנין אב מיבמה, והרי לדעת משנתנו קידושין תופסין בחייבי לאוין!?
אמר רב פפא: חייבי לאוין בהדיא כתיב בהו, במפורש נכתב בתורה שקידושין תופסים בהן, שנאמר [דברים כא טו]:
"**כי תהיין לאיש שתי נשים, האחת אהובה והאחת שנואה**, וילדו לו בנים האהובה והשנואה, והיה הבן הבכור לשניאה. והיה ביום הנחילו את בניו את אשר יהיה לו, לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור. כי את הבכור בן השנואה יכיר, לתת לו פי שנים"!
וכי יש שנואה לפני המקום, ואהובה לפני המקום!? כלומר: וכי אהבתו של בעל ושנאתו של בעל חשובה לפני המקום, לשנות את דין ההנחלה בשבילה, עד שהוצרך הכתוב לומר שלא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור!? והרי לא היה לו לומר אלא: "כי את הבכור יכיר", ומעצמי אני יודע, שאין הבדל בין שאמו אהובה ובין שהיא שנואה.[2800] **אלא** בהכרח ש"**אהובה**" היא **האהובה בנישואיה** [נישואיה מותרים], ו"**שנואה**" היא ה**שנואה בנישואיה** [נישואיה אסורים], והשמיענו הכתוב שמכל מקום לא יבכר את בן הכשירה על פני בן הפסולה -

---

תופסין ביבמה לשוק, אין ביבמה לשוק אלא עשה "יבמה יבוא עליה, ולא אחר"; ולדעת שמואל שיש ביבמה לשוק לאו, קידושין תופסין בה, וראה מה שכתבנו בזה.

[2799] הקשו התוספות: והרי נדה תוכיח שהיא מחייבי כריתות וקידושין תופסין לו בה!? ותירצו: קל וחומר זה אינו אלא גילוי מילתא בעלמא, שיש לנו להקיש לאחות אשה, ואין לנו לומר נדה תוכיח.

[2800] א. נתבאר על פי רש"י; והנה הרמב"ן בספר המצוות [לא תעשה יב מהלאווין שהוסיף הרמב"ן], הוסיף על מנין המצוות להרמב"ם את הלאו ד"לא יוכל לבכר", ובפשוטו, ממה שלא מנה הרמב"ם לאו זה, משמע שהוא סובר שאינו לאו, ויש לדון אם מדברי רש"י יש להוכיח שאינו לאו, מדכתב, שלא הוצרכה התורה לכותבו כלל. ב. כתבו התוספות, שאי אפשר לפרש, שאהובה ושנואה היינו צדקת ורשעת, שהרי משום זה לא היה צריך הכתוב לומר שלא יוכל לבכר, כי אטו משום שאמו רשעה היא יפסיד בנה; אבל לפי מה שמפרשת הגמרא שהיא שנואה בנישואיה, אם לא הכתוב הייתי אומר **שאינו בנו גמור**, היות ונולד מביאת איסור, [וראה ב"אילת השחר" שהעיר, דמשמע שהייתי סבור שלענין בכורה אינו בנו אף שלענין ירושה בנו הוא, וצריך ביאור מה סברא יש בזה]. ובתוספות ביבמות כג א כתבו: דמשמע ליה אהובה ושנואה בנישואיה, ואם ברשעה הכתוב מדבר, בלא נישואיה נמי יש לשנאותה; וב"תוספות ישנים" שם הוסיפו כתירוץ הכתוב כאן, שבשביל רשעת אמו לא יפסיד הבן. ג. ב"שיטה לא נודע למי" פירש את דרשת הגמרא באופן אחר מרש"י ותוספות, והכי קאמר: אם כוונת הכתוב היא לאהבת ושנאת הבעל, לא היה לו למקום לקרותם "אהובה ושנואה" סתם, אלא היה לו לומר: "האחת יאהב והאחת ישנא", ואילו לשון "שנואה" משמע שהיא אכן שנואה בעצמותה, ואף לפני המקום היא שנואה. והקשה מן הכתוב [בראשית כט לא]: "כי שנואה לאה", וראה שם מה שתירץ.

והרי **קאמר רחמנא** על שתיהן: "**כי תהיין**", דמשמע יש לו בהן הויה וקידושין, דהיינו שקידושין תופסין לו בהן, ובחייבי כריתות אי אפשר לפרש שהרי אין קידושין תופסין בהן, ובהכרח שבחייבי לאוין הכתוב מדבר, [ולקמן מפרש מנין שאין הכתוב מדבר בחייבי עשה].

ומקשינן **לרבי עקיבא דאמר**: **אין קידושין תופסין** אפילו **בחייבי לאוין**, [2801] אם כן "**כי תהיין**" - דמשמע: יש שנואה לפני המקום שקידושין תופסין לו בה - **במאי מוקים** לה [בשנואה מחמת מה הכתוב עוסק]!?

ומשנינן: הכתוב עוסק **באלמנה לכהן גדול** ובשאר פסולי כהונה ואפילו לכהן הדיוט, [2802] שאף לרבי עקיבא קידושין תופסין לו בה, **וכרבי סימאי!**

דאמר רבי סימאי: **מן הכל** - מכל הביאות האסורות - **היה רבי עקיבא עושה** את הולד **ממזר**, **חוץ מאלמנה** שנבעלה **לכהן גדול** ולשאר פסולי כהונה ואפילו לכהן הדיוט, **שהרי אמרה תורה** גבי כהן גדול: "אלמנה וגרושה וחללה זונה את אלה לא יקח ... ולא יחלל זרעו בעמיו", ולמדנו: "**לא יחלל**", **חלולים עושה**, **ואין עושה ממזרות!**

והיות ואין עושה ממזרות, בהכרח שקידושין תופסין לו בה, שהרי כל שאין קידושין תופסין בה, הולד ממזר. [2803]

ואכתי מקשינן על שיטת רבי עקיבא: **ולרבי ישבב**, **דאמר**: "**בואו ונצווח על עקיבא בן יוסף** על **שהיה אומר**: **כל שאין לו ביאה בישראל**, **הולד ממזר**", ומרבה הוא ממזרים בישראל!

ולמדנו מדבריו - שאמר: כל שאין לו ביאה בישראל - שלרבי עקיבא אף מחייבי לאוין דכהונה יש ממזרות, ואין קידושין תופסין בהן, אם כן איך יפרש רבי עקיבא את הכתוב "כי תהיין"!? ומוסיפה הגמרא לבאר:

והניחא אף **לרבי ישבב**, **אי** נאמר: רבי ישבב **לאפוקי מדרבי סימאי** - שהיה אומר: אין ממזר לרבי עקיבא מחייבי לאוין דכהונה - בלבד **קאתי**, ואין כוונתו להכליל את כל

[2801] ברש"י הביא מקור שרבי עקיבא סובר: "אין קידושין תופסין בחייבי לאוין", ממה שמצינו לו לרבי עקיבא ביבמות נ ב, שהיה אומר שהחלוצה אסורה על מי שחלץ לה כאילו היתה ערוה גמורה, הרי שעושה רבי עקיבא את חייבי הלאוין כערוה. אבל בתוספות לעיל סז ב ד"ה מנא, כתבו: "דהא רבי עקיבא הוא דאמר אין קידושין תופסין בחייבי לאוין, ולא ידעינן, אלא משום דשמעינן ליה לרבי עקיבא דאמר יש ממזר מחייבי לאוין, וכיון דיש ממזר, דין הוא דלא תפסי בה קידושין וכו' דהא בהא תליא".

[2802] לאו דוקא אלמנה לכהן גדול, אלא כל פסולי כהונה ואפילו לכהן הדיוט, וכדמשמע ברש"י לעיל סד א ד"ה שהרי, וכן כתב רש"י בכתובות ל ב ד"ה אלמנה.

[2803] נתבאר על פי רש"י לעיל סד א; ואולם בתוספות בתמורה ה ב נקטו, שאין ממזרות ותפיסת קידושין תלויים זה בזה, ולפי שיטתם שם ביארו את הדרשה, שהיה לו לומר: "לא יחל" וייתר הכתוב "לא יחלל", כדי ללמד שקידושין תופסין בה, **ראה שם**.

שאין להם ביאה בישראל, כי אז **שפיר** יש לפרש "כי תהיין" אף לרבי עקיבא, בחייבי עשה, כגון מצרי ואדומי.

אלא אי רבי ישבב **טעמא דנפשיה קאמר**, כלומר: אין הוא מתיחס לדברי רבי סימאי להוציא משיטתו, אלא דעת עצמו הוא אומר, **ואפילו חייבי עשה** בכלל מה שאמר רבי ישבב: "כל שאין לו ביאה בישראל הולד ממזר", וממילא שאף קידושין אין תופסין בחייבי עשה -

במאי מוקים לה רבי עקיבא לקרא ד"כי תהיין"!?

ומשנינן: רבי עקיבא - לדעת רבי ישבב - מוקים לה לקרא ד"כי תהיין" **בבעולה לכהן גדול** [האסורה עליו באיסור עשה ד"והוא אשה בבתוליה יקח" דמשמע: ולא בעולה, ולאו הבא מכלל עשה, עשה], [2804] שבאיסור עשה זה, אף רבי ישבב מודה שקידושין תופסין לו בה.

ומפרשינן: **ומאי שנא** עשה דבעולה לכהן גדול משאר חייבי עשה שאין קידושין תופסין בה? **משום דהוי ליה עשה שאין שוה בכל**, שרק כהן גדול נאסר בה, ובזה רבי עקיבא מודה ואפילו לרבי ישבב. [2805]

[2804] א. כן פירש רש"י; וכתיב עוד: "כי אם בתולה מעמיו יקח אשה", ומשמע: בתולה ולא בעולה. ב. ביאר רש"י, שהבעולה האמורה כאן היינו בעולה בזנות, שאין היא לא אלמנה ולא גרושה, ולכן אינה אסורה אלא בעשה; ואף זונה אינה, לפי מה דקיימא לן: "פנוי הבא על הפנויה לא עשאה זונה", ואין זונה אלא הנבעלת בעילת איסור למי שפסול לה, והגיורת והמשוחררת.

[2805] א. רש"י טרח לבאר בד"ה בבעולה לכהן גדול, שהוא עשה, ומשמע שאין מודה רבי עקיבא - לדעת רבי ישבב - אלא בבעולה לכהן גדול, משום שיש בה שני חסרונות: שהוא איסור עשה ולא לאו, והשני: שהוא אינו שוה בכל, וכן הוא באמת לשון הגמרא: "דהוי ליה עשה שאינו שוה בכל", ולא אמרו בסתם משום שאינו שוה בכל. ב. רבי עקיבא איגר [הובא בליקוטים הנדמ"ח] יצא לידון בדבר חדש, שמה שאמרו כאן שבעולה לכהן גדול אינו שוה בכל, אין הכוונה משום שהוא אינו נוהג אלא בכהן גדול ולא בשאר כהנים ובישראלים, [ראה שם מה שמכריח אותו שלא לפרש כן; אך ברש"י מבואר שהוא מפרש כן], אלא הכוונה היא, שאיסור עשה זה אינו אלא על הכהן הגדול ולא על האשה הבעולה, והיינו "אינו שוה בכל", שהוא מוזהר על זה והיא אינה מוזהרת; ודימה זה למה שכתבו התוספות ביבמות ה א, שבמקום שמוזהרים כהנים ולא ישראלים אינו נקרא כל כך "אינו שוה בכל", ורק מה דבכהנים עצמן הוזהרו האנשים ולא הנשים, וכגון טומאת כהנים, זה הוא דמיקרי "אינו שוה בכל". ומקורו לחידוש זה הוא, שבגמרא יבמות פד ב למדו שאף האשה הפסולה מוזהרת שלא להיבעל לכהנים, ממה שאמרה התורה "לא יקחו" בלשון רבים, ולרבות הוא בא את האשה שאף היא מוזהרת; אבל בעולה לכהן גדול שלא נאמר בה לשון רבים, שהרי אמר הכתוב "והוא אשה בבתוליה יקח", אם כן באמת הוא מוזהר עליה, והיא אינה מוזהרת להיבעל לו, [ובמקום אחר הביא, שבתוספות בחגיגה יד ב ד"ה בתולה, מבואר, שאף היא אסורה, ומשום דקרינן בה "יקיח", ראה שם]. וביסוד זה כתב רעק"א ליישב את קושיית ה"משנה למלך" [תחילת הלכות מכירה] על מה שאמרו בגמרא לעיל [י א], נפקא מינה בספק אם תחילת ביאה קונה כשבועל לשם קידושין, או סופה, לענין כהן גדול הרוצה לקנות בתולה בביאה, שאם סוף ביאה קונה, כבר נעשית בעולה בתחילתה, ואסורה היא לו; ופשטו שם, שכל הבועל דעתו על גמר ביאה, ואסור לכהן גדול לקדש בביאה. והקשה ה"משנה למלך": הרי יש לומר, שהיות ואסור לו לקדש בביאה אם יקננה רק בסוף הביאה, אם כן הרי זה כמפרש שדעתו על תחילת ביאה, [וכפי שהביא שם דוגמא וראיה לסברא זו]!? ויישב רבי עקיבא איגר, שלפי יסודו שהיא אינה אסורה, אם כן אף שהוא כאילו פירש שדעתו על תחילת ביאה, מכל מקום היא אין דעתה אלא על גמר ביאה, ושוב ממילא אינה נקנית אלא בסופה, ואסור לו לקדש בביאה.

כאן שבה הגמרא לדברי רבנן, שלמדו מ"כי תהיין", שקידושין תופסין בכל חייבי לאוין, אף שביבמה לשוק אין קידושין תופסין ואף שהיא מחייבי לאוין, ומקשה הגמרא **לרבנן**: **אדמוקי לה**, עד שהם מפרשים את "כי תהיין" **בחייבי לאוין**, ולמדו מזה שקידושין תופסין בחייבי לאוין שלא כיבמה לשוק, **נוקמא** - נפרש את הכתוב "כי תהיין" - **בחייבי עשה** בלבד, ולא תלמד מפסוק זה אלא שקידושין תופסין בחייבי עשה, אבל בחייבי לאוין נאמר שאין קידושין תופסין, היות וכן יש ללמוד מיבמה לשוק!?

ומשנינן: אי אפשר לפרש את הכתוב "כי תהיין" בחייבי עשה, ומשום ד**הני חייבי עשה במאי נינהו**, כלומר: שהרי באיזה אופן נוכל לפרש את הכתוב בחייבי עשה!? **דאי** נפרש ב**שתיהן מצריות** [או אדומיות] שהן מחייבי עשה, כך הרי אי אפשר לפרש, כי: הרי **שתיהן שנואות**, והכתוב הלוא עוסק באחת אהובה ואת שנואה.

ואי נפרש את הכתוב שהיתה ה**אחת מצרית** [או אדומית שהן מחייבי עשה], **ואילו** ה**אחת ישראלית**, שהיא כשירה ואהובה, אף כך אי אפשר לפרש, כי:

שתי נשים מעם אחד [2806] **בעינן**, ולא שתהיה האחת מעם זה, והשניה מעם אחר.

ואי נפרש את הכתוב ב**בעולה לכהן גדול**, שהיא מחייבי עשה, אף כך אי אפשר לפרש לדעת חכמים, כי **מי כתיב**: "**תהיין לכהן**", והרי "תהיין לאיש" סתם אמר הכתוב, ומשמע שבישראל הכתוב עוסק.

הרי נמצא שאי אפשר לפרש את הכתוב בחייבי עשה, ובהכרח שהכתוב עוסק בחייבי לאוין, ולמדנו מפסוק זה שקידושין תופסין בחייבי לאוין.

שבה הגמרא להסביר את טעמו של רבי עקיבא, שהוא כן מפרש את הכתוב - לדעת רבי ישבב - בחייבי עשה כגון מצרית ואדומית ואף שאינן מעם אחד, או בבעולה לכהן גדול, ואף שלא כתוב: "כי תהיין לכהן":

ורבי עקיבא אמר לך: לעולם במצרית או בכהן עוסק הכתוב, ומה שלא פירש כן הכתוב בהדיא, הוא משום ד**בעל כורחיך שבקיה לקרא דהוי דחיק ומוקי אנפשיה** [הנח לו לפסוק שהוא ידחוק ויפרש את עצמו] שבמצרית או בכהן הוא עוסק; [2807] כי מאחר

[2806] א. יש לפרש על פי מה שייסד הגר"א, שבכל מקום שנאמר "שתי" משמע שהן שוות, ולכל הפחות שויונן הוא בעם אחד. ב. הקשה הרשב"א [וכן בתוספות הרא"ש, ו"שיטה לא נודע למי"]: הרי אפשר לפרש את הפסוק, באופן שנשא מצרית או אדומית שלישית שהיא אהובה בנישואיה, ומצרית או אדומית ראשונה או שניה שהיא שנואה בנישואיה!? ולשון הרשב"א בתירוצו הוא: "מצרית שלישית כישראלית גמורה היא, ולאו "מעם אחד" קרינן להו", וכעין זה בתוספות הרא"ש וב"שיטה לא נודע למי"; [וכעין זה מצינו ביבמות עז ב גבי עמונית המותרת לבוא בקהל: "מעמיו, להביא בתולה הבאה משני עממין, מאי שני עממין אילימא עמוני עמונית שנשא עמונית, ומאי משני עממין דזכרים אסורין ונקבות מותרות"].

[2807] נתבאר על פי הריטב"א, שכתב: "**ורבי עקיבא על כרחיך בכהן כתיב** [משמע שכן הוא גורס בגמרא]: פירוש, ומשום הכי סתמיה קרא ולא איצטריך לפרושי; ואף לפי גירסתנו יש לפרש כן את כוונת הגמרא.

שלמדנו מיבמה שאין קידושין תופסין בחייבי לאוין, יש לנו ללמוד לכל חייבי לאוין שאף בהן אין קידושין תופסין, ואילו הכתוב "כי תהיין" על כרחנו נדחוק ונפרש במצרית ואדומית, או בבעולה לכהן גדול.

שנינו במשנה: **וכל מי שאין לה עליו**:: ; וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קידושין, הולד כמותה, ואיזה זה, זה ולד שפחה ונכרית: ומפרשינן: **שפחה כנענית מנלן** שאין קידושין תופסין בה?

אמר רב הונא: משום **דאמר קרא** גבי אברהם שהלך לעקוד את יצחק בניו ושני נעריו עמו, וביניהם אליעזר עבדו: [2808] "**שבו לכם פה עם החמור**", ומשמע: "**עם הדומה לחמור**", וללמדנו: שהעבדים כחמור הם שאין קידושין תופסין להם, ואף לא לנקבותיהם.

תו מפרשינן: **אשכחן**, אכן מצאנו לימוד **דלא תפסי בה** - בשפחה - **קידושי**, וכאשר נתבאר,

דף סח:

אבל **ולדה** של השפחה שהיא **כמותה** - וכמבואר במשנתנו - **מנלן**? [2809]

[2808] נתבאר על פי רש"י ביבמות סב א, גבי מה שאמרו שם, שהגוי בגויותו יש לו חייס [יחס לאביו], ואילו העבד אין לו חייס, משום שנאמר: "שבו לכם פה עם החמור" עם הדומה לחמור, ופירש שם רש"י: "אליעזר עבד אברהם הוה", ומבואר מדבריו שהעבד עליו נאמר "עם הדומה לחמור" הוא אליעזר. ואמנם יש לעיין, דהנה ברש"י בחומש שם, מבואר ששני נעריו הם ישמעאל ואליעזר, והשתא תיקשי ממה נפשך: אם ישמעאל יש לו דין עבד [משום שנולד להגר שפחת שרי ולא נשתחרר, וראה בזה ב"אור החיים" על התורה פרשת לך, על הפסוק: "ותאמר שרי אל אברהם חמסי עליך", ודעתו שבני ישמעאל עבדים הם עד היום הזה], אם כן למה הזכיר רש"י רק את אליעזר ולא את ישמעאל; ואם תאמר שישמעאל אין לו דין עבד, אם כן ישראל הוא, ומה פשעו ומה חטאתו שהשווהו יחד עם אליעזר לחמור; [ואף אם גוי הוא, הרי יש לו חייס כמבואר ביבמות שם], וראה בזה ב"נהור שרגא" ביבמות שם. וראה בריטב"א בעמוד ב בד"ה נכרית, שדן שם למצוא מקור שאין תופסין קידושין בנכרית, וכתב: "אי נמי דנפקא לן מדכתיב שבו לכם פה עם החמור, דהא שני נעריו הוו, וחד מינייהו אליעזר שהוא עבד, **והשני גוי**, ותרוייהו איתקיש לחמור, דליכא למימר שהשני הוא ישמעאל, דההוא "בנו" קרי ליה בכל דוכתא ולא "נערו". ונמצא לפי דבריו, שהשוה אברהם את שניהם לחמור, משום שאף השני שהיה גוי כחמור הוא; אלא שצריך ביאור ליישב את דברי הריטב"א עם הסוגיא ביבמות סב א שנזכרה לעיל, שהרי שם מבואר בהדיא שגוי אינו כחמור, וראה בזה ב"שער המלך" [איסורי ביאה טו ג], ציינו המגיה לריטב"א הנדמ"ח, ראה שם.

[2809] כתבו התוספות, שבפשוטו משמע ששאלת הגמרא היא, מנין שאינו כשר, ותמהו על זה, כי מאחר ששנינו במשנה, כל מקום שיש קידושין ויש עבירה, הולד הולך אחר הפגום לפוסלו כגון בממזר וישראל, אם כן ודאי שלא עדיף מקום שאין קידושין ויש עבירה, שהולד הולך אחר הפגום. וחידשו התוספות, דהכי פירושו: ולדה כמוה, מנלן שלא יהא קרוי בנו לשום דבר, ואפילו כבנו ממזר לא הוי, לא ליורשו ולא לטמא לו, ולא לייבם אשת אחיו ולא לפטור אשת אחיו מיבום. פירוש, ישראל הבא על השפחה, הרי אינו מתייחס אחרי אביו כלל, כמבואר ביבמות כב א וכג א, ודין זה ילפינן שם [כג א] מ"האשה וילדיה תהיה לאדוניה", ולשיטת התוספות זה הוא מה ששנינו "ולדה כמותה", כלומר שאינו מתיחס אחר אביו כלל אלא אחר אמו, ולזה צריך את הכתוב "האשה וילדיה תהיה לאדוניה". ומיהו מלשון רש"י במשנה, בביאור מה שאמרו גבי שפחה ונכרית שהולד כמותה, נראה בהדיא שהנידון אינו כפירוש התוספות, אלא, ללמד שהוא עבד והוא גוי. **תוספת ביאור בדברי התוספות** [על פי "קהלות יעקב" הנדמ"ח סימן מח, עם תוספת במוסגר]: א. יש לתמוה על קושיית התוספות, והרי בשאלת הגמרא עדיין לא ידענו שהולד יש בו קנין עבדות, כי עדיין לא ידענו מ"והאשה וילדיה תהיה לאדוניה", ועוד, אם עבד הוא הרי ודאי שפסול הוא; ודין "הלך אחר הפגום" הרי ודאי לא שייך לקנין עבדות, ואם כן מה שייך לפוסלו משום "הלך אחר הפגום"!? והרי לא מסתבר כלל שיהיה הולד פסול משום עבדות, בלא שיהיה בעצמו עבד, שהרי לא גרע

משום **דאמר קרא** בשפחה כנענית המיוחדת לעבד עברי [שהוא ישראל גמור]: "אם אדוניו יתן לו אשה וילדו לו בנים או בנות, **האשה** [השפחה הכנענית] **וילדיה תהיה לאדוניה** והוא יצא [מן האדון] בגפו". הרי שאין הבן יוצא חפשי עם אביו, אלא עבד הוא כאמו.

ושבה הגמרא לפרש את משנתנו:

נכרית - שלא תופסים בה קידושין, כמבואר במשנתנו - **מנלן**? משום **דאמר קרא** [דברים ז] גבי שבעת העממין שבארץ ישראל: "כי יביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה, ונשל גויים רבים מפניך, החתי והגרגשי ... ונתנם ה' אלהיך לפניך והכיתם. **לא תתחתן בם**, בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך. כי יסיר את בנך מאחרי, ועבדו אלהים אחרים". ולשון הכתוב משמע ש"לא יהא לך חתון בם". הרי שאין תופסין קידושין

זה מעבד שנשתחרר שפקע פסולו ממנו, וכיון שהולד אינו עבד, מה פסול שייך בו!? [ובנוסח אחר יש להקשות: דין "הלך אחר הפגום" אינו אלא בפסול שבעצמותו הוא "פסול דורות" ופסול העובר בתולדה, ובאופן שאילו היו שניהם פגומים, ודאי שהיה הולד פסול, וכממזר עמוני ומצרי; אבל פסול שפחות הרי לא מצאנו שהוא פסול העובר בתולדה, ואפילו אם היו אביו ואמו עבדים, לא היו נפסלים בניהם אם לא שהזרע בעצמו עבד הוא; **וראה** דברי "המקנה" שהובאו בהערה 13, **וראה** "משנת רבי אהרן" על יבמות עמוד ריד, שהעיר כעין נוסח זה]. ויש לומר בכוונת קושייתם, דבאמת מסברא - ואפילו בלי "האשה וילדיה תהיה לאדוניה" - יש להחיל על הולד קנין עבדות, ומשום שהשפחה היא כמו שדה של האדון והולדות הם כפירות הצומחים בשדהו שהם שלו [ראה ביתר אריכות ב"קהלות יעקב" שם], ושוב ממילא יש לפוסלו כעבד; אלא שאם לאו "הלך אחר הפגום" היינו נותנים לו דין ישראל מצד אביו, ואין שייך שיחול על ישראל קנין עבדות, ואולם מאחר דקיימא לן "הלך אחר הפגום", הרי נמצא שאינו בדין ישראל מצד אביו, שהרי אמו פסולה, ואם כן ממילא יהא לו קנין עבדות מצד שהוא כפירותיו של האדון, ויהיה פסול כשאר עבדים. [ויש לפרש על פי דרכו בשני אופנים: האחד: שהנידון אם ישראל הוא או לא, נקבע בדין "הלך אחר הפגום", וכעין זה מצאנו באחרונים. השני: רק "פסול עבדות" נקבע בדין "הלך אחר הפגום", אלא שממילא נמשך מזה שלא יהיה ישראל, כי אנו מיחסים אותו לאמו כדי ליפסל, וממילא אינו מתייחס לאביו כדי להיות ישראל; וכאשר מצינו סברות כעין אלו באחרונים]. ב. עוד יש לדון בעיקר הלימוד מ"האשה וילדיה תהיה לאדוניה", שמזה אנו לומדים שאין הבן מתייחס אחר אביו, שלכאורה תמוה, היכן רמוז בזה שאינו מתיחס אחר אביו. ויש לפרש בשני אופנים: האחד, והוא הפשטות: מאחר שגילתה התורה שהולד עבד, הרי קיימא לן ש"עבד אין לו חייס" [אינו מתייחס אחר אביו], כמבואר ביבמות דף סב א, מדכתיב: "שבו לכם פה עם החמור" ולמדנו: "עם הדומה לחמור". השני: אם היה מתייחס אחר אביו, איך אמרה תורה "האשה וילדיה תהיה לאדוניה", דמשמע שגם הבנות יהיו לאדוניהם, והרי גם לאביו יש זכות במעשה ידיה, ובהכרח שאין הולדות מתייחסים אחר אביהם. והנה לפי מה שנתבאר באות א בכוונת קושייתם, שאף בלי "האשה וילדיה תהיה לאדוניה" כבר ידענו שהולד יש בו קנין עבדות [על כל פנים בבן], אם כן אי אפשר לפרש כפירוש ראשון, שהרי אף שהוא עבד, מכל מקום הוקשה לגמרא מנין שאינו מתייחס אחר אביו, ובהכרח כפירוש שני. ג. ואם תאמר: הא גופה קשיא, הרי "עבד אין לו חייס", ולמה צריך לימודים אחרים!? [וראה ברשב"א שכתב בתוך דבריו: "דאי לאו קרא, הוה אמינא שפחה יש לה חייס כנכרית", ראה שם]. יש לומר: ממקרא ד"עם הדומה לחמור", לא ידענו אלא שאין הבנים מתייחסים אחר אביהם העבד, [ולענין זה נאמר דין זה ביבמות שם], ומשום ש"חמור אין לו תורת אבהתא על הנולדים ממנו, אבל כשהאב הוא ישראל והולד שלו הוא עבד, אכתי יש לומר שנחשב בנו, דישראל יש לו תורת אב לנולדים ממנו, ומשום הכי צריך קרא ד"האשה וילדיה", דבן שהוא עבד גם כן אין לו שום יחוס ושייכות לאביו שהוא ישראל", [לשון ה"קהלות יעקב"].

[2810]א. בהמשך הסוגיא מקשה הגמרא על לימוד זה ועל הלימוד שלאחריו, שהרי פסוקים אלו בשבעה עממין נאמרו, ומנין שהדין כן בשאר עממין. ב. ב"קובץ הערות" [סימן לו אות ו] כתב, ששאל את הגר"ח: למה לי קרא

בגויה.[2810] עוד דנה הגמרא: **אשכחנא**, אכן מצאנו לימוד **דלא תפסי בה** [בגויה] **קידושי**, אבל שיהא **ולדה כמותה** - כמבואר במשנתנו - **מנלן**?[2811]

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי:

משום **דאמר קרא** גבי שבעת העממין: "ולא תתחתן בם, בתך לא תתן לבנו, ובתו לא תקח לבנך. **כי יסיר** [בנו של הגוי אשר תתן לו את בתך] **את בנך** [כלומר: את בן בתך הנולד להם] **מאחרי**, ועבדו אלהים אחרים"

-

הרי שלא הקפיד הכתוב לחשוש על הסרת הבן היוצא מהם מאחרי ה', אלא כשאתה נותן את בתך לבנו. אבל כשאתה לוקח את בתו לבנך, לא הקפיד הכתוב על הסרת הבן היוצא מהם מאחרי ה', שהרי לא אמר הכתוב אלא "כי יסיר", חתנך הגוי את נכדך הישראל, ולא אמר "כי תסיר" כלתך הנכרית את נכדך הנכרי - הרי למדנו: רק **בנך** [כלומר: נכדך] **הבא מישראלית** - דהיינו מבתך שהיא ישראלית ונשואה לגוי

- **קרוי "בנך"**, שהוא מתיחס אחריך, וישראל הוא, ולכן הקפידה התורה על הסרתו מאחרי ה' על ידי חתנך הנכרי -

ואין בנך [נכדך] **הבא מן הגויה** - כלומר: בן של בנך הנשוי לגויה - **קרוי "בנך" אלא** קרוי הוא "**בנה**", שאינו מתיחס אחריך, אלא גוי הוא.[2812]

שאין קידושין תופסין בגויה, והרי הבא על הגויה הוא בכרת!? [מדברי קבלה, וכמבואר ברמב"ם איסורי ביאה יב ו, שכתב גבי הבועל את הגויה בפרהסיא: לא פגעו בו קנאים, ולא הלקוהו בית דין, הרי עונשו מפורש בדברי קבלה, שהוא בכרת, שנאמר: "כי חלל יהודה את קדש ה אשר אהב ובעל בת אל נכר, יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער ועונה" וכו']. ותירץ לו הגר"ח, שאכן מחייבי כריתות היא, אך אינה בהיקישא דרבי יונה [לעיל סז ב, שמשם למדנו לכל העריות שאין תופסין בהן קידושין, וראה שם היטב], שהרי אינה כתובה בפרשת עריות שבתורה; ולולי דבריו ביאר שם, שהוא משום שאין כרת אלא על הבועל בפרהסיא [ומיהו הביא, שהר"ן מסתפק בזה]. ועוד יישבו האחרונים באופן אחר, שהרמב"ם בהלכה קודמת כתב: "והבא על בת גר תושב אין הקנאין פוגעין בו", ומלשון הרמב"ם בהלכה ו משמע, שהכרת הוא על אותו אופן שקנאין פוגעין בו, אבל הבועל בת גר תושב אינו בכרת, ואם כן צריך כתוב ללמדנו, שאף בבת גר תושב אין תופסין קידושין.

[2811] בפשוטו, כוונת המשנה היא שהוא גוי כמותה, ולזה מביאה הגמרא מקור, וכן משמע ברש"י במשנה; אך לפי התוספות שפירשו גבי שפחה, שהכוונה היא לומר שאין הולד מתיחס אחריו לשום דבר [כמובא בהערה 1], הוא הדין שבגוי כן היא כוונת המשנה, ולזה מביאה הגמרא מקור.

[2812] בדברי הגמרא יש לפרש שני אופנים: האחד: לכן לא הקפיד הכתוב על בן בנך הנשוי לגויה, משום שאינו ישראל אלא גוי, וזה הוא עיקר הלימוד. השני: לכן לא הקפיד הכתוב על הסרת בן בנך הנשוי לגויה, משום שהוא אינו חשוב כלל כבן בנך, כי הוא אינו מתיחס אחר אביו כלל; והלימוד לענייננו הוא, שהיות ואינו מתיחס אחר אביו הישראל, שוב ממילא הוא גוי כאמו. והנה לשון הגמרא באמת נוטה יותר לפירוש שני; וכן משמע ביבמות כג א, שהרי שם הביאה הגמרא את הדרשה הזו כדי ללמד שאינו מתיחס אחרי אביו הישראל, ראה שם; אך מלשונו של הרמב"ן נראה, שהדגש הוא על זה שהוא ישראל, ולא על מה שהוא מתיחס אחריך. ולפי מה שכתבו התוספות גבי ולד השפחה, שהנידון הוא לענין שאינו מתיחס אחר האב, אם כן הרי פשיטא שאף לענין ולד הנכרית הנידון הוא לענין שהולד כמותה ואינו מתיחס אחר אביו, ולשון הגמרא מתבאר כפשוטו.

אמר רבינא: **שמע מינה** ממה שאמרה התורה "כי יסיר את בנך", ומפרש לה רבי יוחנן [2813] שהכוונה היא לבן בתך: **בן בתך הבא מן הגוי**, **קרוי "בנך"**, שהוא מתייחס אחריך, וישראל הוא. [2814]

ודנה הגמרא: **נימא קסבר רבינא** [האמנם יש לומר שסובר רבינא] **שגוי ועבד הבא על בת ישראל - הולד ממזר!** מאחר שאמר רבינא שגוי הבא על בת ישראל - הולד ישראל הוא, אם כן, הרי שייך בו פסול ממזרות כשאר ישראל, והיות והוא נולד בעבירה [2815] ממי שאין קידושין תופסין לו בה, והרי הוא ממזר. וכמו ששנינו בכלל השלישי במשנתנו: "וכל מי שאין לה עליו קידושין, הולד ממזר". [2816] אף ולד הנולד מביאת חייבי לאוין

[2813] על פי רש"י ביבמות כג א.

[2814] א. תמהו התוספות לפי פירושו של רש"י בענין, מה בא רבינא להוסיף, והלוא כבר אמר כן רבי יוחנן!? וישוב שיטתו של רש"י ראה באות ג. ב. התוספות חלקו מכח קושיא זו על רש"י שמפרש את הכתוב "כי יסיר את **בנך** מאחרי" שזה עולה על "בתך לא תתן לבנו", וכוונת הכתוב, שאותו גוי יסיר את **בן בתך** מאחרי"; אלא "כי יסיר את **בנך** מאחרי", היינו **בנך כפשוטו**, והכתוב עולה על "ובתו לא תקח לבנך", ומה שאמר הכתוב: "כי יסיר [לשון זכר] את בנך", היינו שהחותן [עליו מדבר הכתוב, ואומר: "בתו - של החותן הגוי - לא תקח לבנך"] יסיר את בנך - שהוא חתנו - מאחרי. ודרשת רבי יוחנן היא: כי מאחר שאמר הכתוב: "כי יסיר את בנך מאחרי", ולא אמר הכתוב "כי יסירם" או "כי יסיר את זרעך", משמע מיעוט, שלא תהיה ההסרה אלא מהבן עצמו ולא מבן בנו, והוא משום שבן בנו אינו מתיחס אחריו ואינו ישראל כלל. ובא רבינא להוסיף על דברי רבי יוחנן, כי עד כאן לא שמענו אלא שישראל הבא על הגויה, אין בנו מתיחס אחר אביו וגוי הוא, אבל עדיין לא שמענו מזה, מה דינו של גוי הבא על בת ישראל, אם הבן ישראל הוא כאמו, ולזה הוסיף רבינא, ואמר שאף את זו יש ללמוד: שהרי לא הזכיר הכתוב "כי יסיר" אלא על "בתו לא תקח לבנך", ומזה למדנו שהקפיד הכתוב על בנו ולא על בן בנו, אבל גבי "בתך לא תתן לבנו" לא הזכיר הכתוב: "כי יסיר [החותן או החתן] את בתך מאחרי" כדי שנדקדק מזה שעל בתך בלבד הקפיד הכתוב ולא על בן בתך, הרי משמע שאף בן בתך בנך הוא, כלומר: מתיחס אחריך וישראל הוא, [ועוד הביאו התוספות פירוש אחר, ודחוהו]. ג. והרמב"ן נוקט לעיקר את פירושו של רש"י, ומפרש את דברי רבינא, שרבינא בא לאפוקי **מדרך** פירושם של התוספות בדברי רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, [שלפי פירושו הרי אין להוכיח את דין הגוי הבא על בת ישראל], אלא הפירוש כמו שפירש רש"י, ואז ממילא משמע דין זה מדברי רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, וראה שם מה מכריח את רבינא שלא לפרש על דרך התוספות, וראה עוד בריטב"א.

[2815] נתבאר על פי לשון רש"י, שכתב "וכיון **שבעבירה נולד**, הוה ליה ישראל פסול כשאר נולדים ממי שאין עליו קידושין". ובתוספות ביבמות טז ב ד"ה קסבר גוי ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר: הקשו: בשלמא מעבד הוי ממזר, שהרי בעבד יש לאו ["לא תהיה קדשה"], אלא מגוי אמאי הוי ממזר, בית דין של שם הוא שגזרו איסור בזה, [ראה עבודה זרה לו ב, ולמדו כן מיהודה שהוציא לשריפה את תמר], ומדאורייתא הרי ביאת היתר היא!? ותירצו בתירוץ ראשון, דאין הכי נמי אין בזה עבירה, ומכל מקום כיון שאין תופסין קידושין הוי הולד ממזר; ובתירוץ שני כתבו, שאכן מגוי אינו ממזר אלא מדרבנן, "ובכל מקום מזכיר גוי אגב עבד כמו שמזכיר חלוצה אגב גרושה וכו', וראשון עיקר". [ולכאורה מרש"י שהזכיר **עבירה** משמע שאינו מפרש כפירוש ראשון, אלא שסוף דבריו הם באמת כמו התוספות].

[2816] נתבאר על פי גירסתו של רש"י ופירושו, וכן היא גירסת התוספות ביבמות כג א; והיינו, שאם לא היה ישראל, לא היה שייך לדון בו ממזרות, ולכשיתגייר יהיה ישראל כשר. א. **תוספת ביאור בהוכחה מרבינא שהולד ממזר**: הריטב"א כאן תמה על גירסת רש"י ופירושו: "ולא נהירא, דמהיכא משמע ממימרא דרבינא, דסבירא ליה דליהוי הולד ממזר מהאי טעמא, עד דנידוק הכי, אדרבה משמע טפי ממימרא דהוי כישראל גמור"; פירוש: מרש"י משמע, שהגמרא לומדת מרבינא שהוא ישראל ממזר ולא ישראל כשר, ועל זה תמה הריטב"א: הרי אין לזה זכר בדברי רבינא, שלא אמר אלא שישראל הוא, ואין משמעות מדבריו אם כשר או פסול הוא, [ואדרבה משמע יותר דכשר הוא]. ובישוב קושיא זו נתחבטו המפרשים, ויובאו כאן יסודותיהם של שלשה **פירושים** [מבלי להרחיב את הדברים בביאור מהלך דברי הגמרא, ובסוגיות רבות הדנות בענין זה]. **הפירוש האחד**: היות ויש כאן סיבה

וחייבי עשה, שאינו נעשה ממזר, הרי הוא "פגום" לכהונה. והיינו שאם בת היא, הרי היא אסורה לכהן מצד שהיא "מזוהמת". ואם בן הוא נחלקו הראשונים, אם פוסל הוא

לממזרות שהרי הולד נולד מביאה של מי שאין תופסין לו קידושין באשה, הרי דין כשרותו תלויה בדינו אם ישראל הוא או גוי, שאם גוי הוא הרי הוא גוי כשר, היות ולא תיתכן ממזרות בגוי, ונמצא, שלכשיתגייר יהא ישראל כשר, ואילו אם ישראל הוא, כי אז ישראל ממזר הוא; ומאחר שרבינא אמר שהוא ישראל, אם כן בהכרח לפי שיטתו שהולד הוא ממזר [ועל דרך פירוש זה מתבארים הדברים בפנים, אם כי הוא פירוש מוקשה]. **הפירוש השני**: **על פי** ה"**פני יהושע**" בהבנת הגמרא, ו"**קרן אורה**" בתוספות יבמות יבמות טז ב בפירוש השני; ולזה יש להקדים שלש הקדמות: א. ולד הנולד מישראל ומגוי - לפי פירוש זה - יש לנו לדונו אם לילך אחר אביו או אחר אמו באופן שייפגם יותר, והוא מחמת המבואר לעיל סז ב גבי אומות ש"הלך אחר הפגום בשניהם", וכך הוא הדין כשאנו דנים אם ישראל הוא כאמו או גוי הוא כאביו. ב. ישראל ממזר פגום הוא יותר מאשר גוי שאינו ממזר, כי גוי יכול להתגייר ולהיות ישראל כשר, ואילו ישראל ממזר אין לו טהרה עולמית. ג. למקשן אין מוכרע אם יש סיבה לממזרות מגוי בבת ישראל, וכמבואר בדחיית הגמרא, שיש לומר שאפילו אם ישראל הוא אינו ממזר, ואף שאין תופסין לו קידושין. נמצא, שאם אנו באים לילך בולד אחר הפגום בשניהם, דהיינו לפוגמו יותר, יש לנו לדון תחילה אם מביאת גוי בבת ישראל יש סיבה לממזרות, כי אם יש סיבה לממזרות ונמצא שאם נלך אחר אמו ונעשנו ישראל, ממילא יהיה גם ממזר, יש לנו לדונו כישראל וכממזר, שהרי אם נדונו כאביו הגוי יהיה כשר משום שאין ממזרות בגוי; ואילו אם אין סיבה לממזרות מגוי הבא על בת ישראל, כי אז אדרבה יש לנו לדונו כאביו ולעשותו גוי, שהרי על ידי כך ייפגם יותר מאשר אם נעשנו לישראל כשר. והיינו דאמרינן, שמדברי רבינא מוכח שיש סיבה לממזרות וממילא ממזר הוא, שאם לא כן, אלא שלדעת רבינא ישראל כשר הוא, ומשום שאין סיבה לממזרות, אם כן למה אמר רבינא שישראל הוא, והרי יש לנו לפוגמו ולדונו כגוי כשר, יותר מאשר לדונו כישראל כשר. ונמצא לפי שני הפירושים, שלפי סברת המקשה אין צד כלל לומר שולד הנולד מביאת גוי בישראל, יהיה ישראל כשר, וכל מה שיש לדון הוא: אם ישראל ממזר הוא, או שמא גוי כשר הוא. **הפירוש השלישי על פי** "**חידושי רבי שמואל**" יבמות סימן יב אות ה ו: יש להקדים, שבגוי ועבד הבא על בת ישראל, אף אם הולד ישראל הוא, היה מקום לומר שמכל מקום לענין דיני קדושת קהל יש לו פסול טומאת גוי, ושם האיסור שלו לבוא בקהל הוא "זוהמת גוי", [ולזה כוונת הגמרא בבכורות מז א גבי לויה שנתעברה מן הגוי לדעת חד מאן דאמר ש"מזהמין את הולד"; והביאו האחרונים ראיות ליסוד זה, ראה "זכר יצחק" סימן ד וסימן ל]; ואף לענין "אין ממזרות בגוי" אנו דנים אותו כגוי. עוד יש להקדים, שאף אם אין בן הגוי מתיחס אחר אביו כשאר בנים, עדיין יש לדון אם רק שאירות וקורבה אין לו עם אביו, אבל יש עדיין איזה קשר ויחס ביניהם, או שמא פקע מהם כל יחס; ולהצד שפקע מהם כל שאר ויחס אין מקום לדון שיש לו זוהמת גוי, שהרי אין זה אלא משום שאם כי לגבי עיקר יהדותו אינו מתיחס לאביו ו"שדינן ליה בתר אימיה", מכל מקום לענין זוהמת הגוי "שדינן ליה בתר אביו", אבל אם לאו אביו הוא כלל, ודאי שאין בו זוהמת אביו. וביאור סוגיית הגמרא הוא, שהמקשה ידע שישראל הוא ואף מבלי דברי רבינא, אלא שנסתפק לו אם ישראל גמור הוא ואין בו זוהמת גוי, ולפי צד זה פשוט לו שהוא ממזר, שהרי יש לו סיבת ממזרות, או שמא יש בו זוהמת גוי ושוב ממילא אינו ממזר, שהרי זוהמת הגוי מונעת ממנו פסול ממזרות. וספק זה בא הוא להוכיח מדברי רבינא, ומשום שהמקשה הבין מדברי רבינא, שהוא למד דרשה מחודשת מהפסוק ד"כי יסיר", שהולד הנולד מביאת גוי בבת ישראל אין לו שום יחס וקשר לאביו, והוא קרוי "בנך" באופן מוחלט, [**וזה הוא עיקר מה שבא להוסיף רבינא על דברי רבי יוחנן**]; והשתא ממילא, מאחר שלפי רבינא אין לו שום יחס וקשר לאביו, הרי אין בו זוהמת גוי, וכיון שאין בו זוהמת גוי, שוב ממילא ממזר הוא. ב. **ביאור הגירסא בגמרא**, **שמרבינא מוכח שהולד כשר**: גירסת הריטב"א היא, [וראה גם גירסת רש"י ביבמות כג א, ובהגהות מהרש"ל והב"ח שם]: "נימא קסבר רבינא: גוי ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר", כלומר: כשר הוא אפילו לכהונה וכישראל גמור, ודקדוק הגמרא הוא: "מדקרי ליה **בנך**, ולא אמר **הולד כמוהו**". וב"שיטה לא נודע למי" גורס כגירסת הריטב"א, אך מפרש באופן אחר, ראה שם. ויש מפרשים גירסא זו [**על פי חידושי רבי שמואל** יבמות סוף סימן יב, **ובקצרה**]: והוא, דהנה ברש"י בבכורות מז א ד"ה אלא אפילו, מבואר, שלמאן דאמר "הולד ממזר", הוא משום "**דבתר אבוה שדינן ליה**" [וראה שם היטב את סוגיית הגמרא], והכוונה היא, שבשביל דין ממזרות בעינן שיהיה איזה יחס וקשר בין הזרע לבועל, ואילו לא היה שום יחס וקשר ביניהם לא היה שייך שיהיה הולד ממזר משום ביאתו. והמקשה ידע שישראל הוא, אלא שנסתפק לו אם ממזר הוא, משום שלא ידע, אם פקע כל הקשר והיחס ביניהם עד שאי אפשר שיהיה הולד ממזר, או שמא עדיין יש לו קשר לאביו, והרי הוא ממזר, ומדברי רבינא למד, שאין לו שום יחס וקשר לאביו [וכפי שנתבאר לעיל על פי גירסתנו], ושוב ממילא הולד הוא ישראל כשר.

אשה בביאתו, כמו חלל הפוסל בביאתו, או שאין פגימה שכזו שייכת בבן אלא רק בבת.[2817] ודחינן: **נהי דולד כשר** גמור **לא הויא** הולד הנולד מביאת גוי בבת ישראל, מכל מקום גם **ממזר לא הוי**, אלא רק "**פסול**" **מיקרי**, שפגום הוא לכהונה.

והיינו, אף על גב שאכן יש לך להוכיח שאינו כשר גמור, כי היות וישראל הוא, ונולד ממי שאין ביניהם תפיסת קידושין פגום הוא לכהונה משום שהוא נולד בעבירה, בוהכרח שלכל הפחות יש לו פסול לכהונה, וכשאר ישראל הנולדים מחייבי לאוין או חייבי עשה שהם פגומים לכהונה; אבל מכל מקום, לא תלמד מדברי רבינא שהוא ממזר, אף שישראל הוא ושייך בו פסול ממזרות. כי לא שנינו במשנתנו דין הממזרות בכל מי שנולד מזוג שאין בין בני הזוג תפיסת קידושין, אלא כך שנינו "כל מי שאין לה עליו קידושין, אבל יש לה על אחרים קידושין, הולד ממזר". ואילו בת ישראל הנבעלת לגוי, הרי אין קידושין תופסין לגוי בשום בת ישראל ולא בזו בלבד, ולפיכך אינו ממזר.[2818]

[2817] **ביאור דין פגם לכהונה**: א. דין זה מתבאר מתוך הסוגיא ביבמות מד ב ומה א, לענין גוי ועבד הבא על בת ישראל, ראה שם היטב, והמקור הוא מקל וחומר מאלמנה לכהן גדול שזרעו מתחלל, כי מה זו שאין איסורה שוה בכל [אלא בכהן גדול] הולד חלל, אלו [גוי ועבד, והוא הדין שאר חייבי לאוין ועשה] שאיסורם שוה בכל, לא כל שכן שהולד פגום לכהונה. ב. כתב רש"י ביבמות מד ב בד"ה שהולד פגום לכהונה: "ואם ילדה **בת** פסולה לכהונה", וראה עוד ברש"י שם מה א בד"ה שבנה פגום, שכתב "בנה פגום לאו דוקא, דהא פשיטא בן הגוי לאו כהן הוא, ואי משום דלא ישא כהנת כיון דמותר בישראלית מותר נמי בכהנת [שהחלל מותר לישא כהנת], אלא משום בתה נקט לה, דאם תלד בת פסולה לכהונה". ומיהו ראה ברמב"ן שם, שהוא הדין הבן פגום, ופוסל אשה בביאתו [כחלל הפוסל את אשתו], ואף כתב, שרש"י לאו בדוקא נקט בת; ואילו הרשב"א [שם מה א ד"ה וכולהו] חלק על הרמב"ן, וכתב, שרש"י בדוקא נקט בת. ג. הנה לשון רש"י שם, הוא: "פסולה לכהונה **כחללה**", וראה ברמב"ן ביבמות ס א שכתב: "שהולד פגום, אף על פי שאין שם חללה עליה", וטעמו משום שמבואר בקידושין עז ב, ש"אין חללה אלא מאיסורי כהונה"; ובדעת רש"י - דמשמע בפשוטו שהיא חללה - ביארו האחרונים, שכלל זה לא נאמר אלא לגבי האשה שהיתה כשירה תחילה ועתה אתה בא לחללה, אבל לא לגבי הבת שמתחילתה פסולה היא, וכאשר יש ללמוד מדברי התוספות ביבמות טו ב ד"ה מה, ראה שם היטב. ד. לעיל בהערה 7 הובאה קושיית התוספות ביבמות טז ב, שתמהו על שהולד ממזר מביאת גוי בישראל, אף שאין איסור מן התורה שתיבעל לו בת ישראל; ותירצו בתירוץ ראשון, דמכל מקום הולד ממזר, היות ולא תפסי קידושין; ולכאורה, הניחא לענין ממזרות, אבל לענין פגימה שהקל וחומר הוא ממה **שהאיסור** הוא שוה בכל, אי אפשר לפרש כפירוש זה; אך ראה היטב את לשון התוספות ביבמות מה א ד"ה יצאו, בסוגיא העוסקת בפגימה לכהונה בגוי ועבד, שציינו לדבריהם בדף טז ב, ומשמע שענין אחד הוא, וראה עוד בתוספות לעיל סח א ד"ה לחומרא, שתלו פגימה לכהונה באי תפיסת קידושין, וראה במהרי"ט שם שתמה על דבריהם, כיון דילפינן לה מאלמנה לכהן גדול שבה גופה תפסי קידושין, אם כן למה תליא באי תפיסת קידושין, וכל זה צריך תלמוד.

[2818] א. ביאר רש"י את הטעם שגוי עדיף ממי שאין לה עליו קידושין ועל אחרים יש לה, שהוא משום שעיקר הדין שכל מי שאין לו קידושין הולד ממזר, הרי הוא נלמד מאשת אב שסמכה התורה את איסורה ללאו דממזר, ומשם ילפינן: כשם שבאשת אב אין תופסים קידושין והולד ממזר, כך כל אשה שאין תופסין בה קידושין הולד ממזר, ואין לך ללמוד אלא דומיא דאשת אב, שהיא אין לה עליו קידושין אבל על אחרים יש לה קידושין. ומקור דבריו הוא מיבמות מה ב; וכתב שם הרשב"א, שכתבו מקצת מרבותיו "דלא דייקא שמעתין להאי נוסחא", שהרי כל שכן הוא. וכתב על זה הרשב"א לפרש, שאין הדין תלוי בתפיסת קידושין, אלא במי שיש לו קידושין בעלמא, שהיות ויש לו קידושין באחרות, ובזו אין לו "אלמא משום חומרא דערוה זו הוא, והויא לה לגביה כאשת אב, אבל גוי ועבד הא דלא תפסי להו קידושי בבת ישראל, דילמא לאו משום חומרי דערוה, אלא דאינהו לאו בני קידושין נינהו ואפילו בבת מינן", **וראה מה שביאר** ב"קובץ הערות" סימן לה אות א. ב. **ביאור דחיית הגמרא על פי שלשת הפירושים בהוכחה**: הישוב שנתבאר בפנים הוא על דרך **הפירוש הראשון** שנתבאר לעיל. ועל פי **הפירוש השני**,

וכאן שבה הגמרא, לנלמד בגמרא לעיל, שאין תפיסת קידושין בגויה מ"לא תתחתן בם", ושולד הנכרית כמוה, מהפסוק "כי יסיר", ומקשינן:

והרי **ההוא** - קרא ד"לא תתחתן בם, בתך לא תתן, כי יסיר" - רק **בשבעה גויים** שבארץ ישראל הוא ד**כתיב**, ואכן למדנו ממקרא זה, שאין תופסים להם קידושין וולד בנותיהן כמותן.

אבל **שאר** שבעים **אומות** - **מנלן** דלא תפסי בהן קידושין, וולד בנותיהן כמותן? ומשנינן: כי **אמר קרא** באותה פרשה: "**כי יסיר את בנך**", ולמדנו **לרבות** אף את **כל** הגויים **המסירים** מאחרי ה'. דהיינו כל הגויים.

כוונת הגמרא בתירוצה היא, שלא מטעם שהוא ממזר אמר רבינא שהוא ישראל וכדי לפוגמו כממזר, אלא אם כי אי אפשר שלדעתו הוא כשר, כי אז היה לנו לדונו כגוי כדי לפוגמו, מכל מקום כיון שאם נדוננו כישראל הרי ייפגם לכהונה, ואילו אם גוי הוא לא ייפגם לכהונה, נמצא שפוגמים אנו יותר במה שאנו דנים אותו כישראל, שאם גוי הוא יכול הוא להתגייר וליטהר, **וכן כתב ב**"**פני יהושע**" **על דרך זו**, והעיר, שלשון הגמרא בתירוצה מתיישב היטב לפי פירושו, **ולשון רש**"**י בדחיית הגמרא** - למדקדק בלשונו היטב - **נוטה מאד לפירוש זה**. ולפי **הפירוש השלישי**, עיקר התירוץ הוא שאינו ממזר ומשום שאין בו תפיסת קידושין, ומכל מקום אף שאין אנו פוסלים אותו לגמרי, אף אין אנו מכשירים אותו לגמרי, ופגום הוא לכהונה, [והמעיין בלשון רש"י בביאורו את לשון הגמרא "נהי דכשר לא הויא", יראה, שלענין כשרות הולד לגמרי קיימת אותה הסברא שהכריחה אותנו לומר שהוא ממזר, וכאשר כן משמע גם מלשון הגמרא; ואפשר, שאם יש בו זוהמת גוי, אין שייך בו פגם לכהונה כשם שאין שייך בו ממזרות, ולפי זה אתי שפיר לפירוש זה לשון הגמרא ורש"י בדחייתם]. ג. **תוספת ביאור בכוונת המשנה שולד השפחה והנכרית כמותן**: א. **ברש**"**י במשנתנו גבי ישראל הבא על הגויה** שהולד כמותה, פירש: "ולד נכרית נכרי, ואם ניירוהו הוי גר כשר ואינו ממזר". ולמדנו מלשונו, שעיקר כוונת המשנה אינה ללמדנו שהוא גוי ולא ישראל, אלא ללמדנו את "דין פסולו" של הולד מביאת עבירה של ישראל בגויה; והיינו, שלפי דעת משנתנו יש סיבת ממזרות מביאת גוי בישראל [שלא כדחיית הגמרא], ולפי שיטה זו הרי הוא הדין שמביאת ישראל בגויה היה לנו לעשותו ממזר [כי ענין אחד הוא, **וראה גם** תוספות יבמות טז ב ד"ה עובד], ומלמדת המשנה שאינו נעשה ממזר, ומשום שהולד כמותה, ואין ממזרות בגויה. וממה שכתב כן גם גבי עבד, משמע שגם בעבד עיקר הנידון הוא שאין הולד נפסל על ידי ביאת ישראל בשפחה, והטעם הוא משום שהוא עבד ואין ממזרות בעבד; ומיהו ענין זה שאין ממזרות בעבד, אף שב"אבני מלואים" סימן ד סקי"ג נקט בפשיטות שדין עבד כגוי לענין זה, מכל מקום אין הדבר מוסכם על האחרונים, ויתבאר ביתר אריכות בהערות שבסוגיית "יכולין ממזרין ליטהר" שבדף סט א. ה. ובתוספות ביבמות טז ב ד"ה אמוראי כתבו בפשיטות שמשנתנו סוברת: "גוי ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר", **ראה שם**, וזה דלא כמתבאר מדברי רש"י בהיפוך. וראה שם גם בד"ה עובד, שכתבו כן בדעת משנתנו; ומשמע בדבריהם שם, שמשנתנו הסוברת **שהולד הוא גוי כמותה**, **הוא משום שמביאת תערובת** [בין גוי בישראלית ובין ישראל בגויה] **אין סיבת ממזרות**, ולכן, לדעת הסובר [ראה שם] שלביאת תערובת יש סיבת ממזרות, אכן יהא הדין שהולד מביאת גוי בישראלית הרי הוא ישראל ממזר ויכול לקדש אשה, ודלא כמשנתנו, **ראה שם היטב**. ובכוונת דבריהם ביארו אחרונים [ראה "קרן אורה" שם באחד מפירושיו, וראה עוד "אבני מלואים" סימן ד סקי"ג], לפי מה שנתבאר לעיל, שהנידון אם לדונו כגוי או כישראל, תלוי בשאלה אם יש סיבת ממזרות מביאת גוי בבת ישראל, שאם על הצד שישראל הוא הרי הוא ממזר, כי אז עלינו לדונו כישראל, ואילו אם אינו ממזר אף אם ישראל הוא, כי אז גוי הוא כדי לפוגמו. וכך ממש עלינו לדון כשישראל בא על הגויה, שאם יש סיבת ממזרות מביאת תערובת, כי אז עלינו לדון את הולד כישראל כדי לפוגמו, ואם אין סיבת ממזרות לבן תערובת, כי אז עלינו לדונו כגוי כדי לפוגמו; וזה הוא שכתבו: **משום שלדעת משנתנו אין** בביאת תערובת **סיבת ממזרות**, **לכן הולד** גוי כמותה, שבאופן זה פוגמים אנו אותו יותר מאשר אילו היינו אומרים שהוא ישראל וכשר הוא.

א. נחלקו רבי שמעון וחכמים [בבא מציעא קטו א], בדין מה שאמרה תורה [דברים כד יז]: "ולא תחבול בגד אלמנה [לא תמשכן בחובך את בגד האלמנה בעלת חובך] ", אם דין זה אמור אף באלמנה עשירה, או רק בעניה.

והנידון הוא, שהרי טעם התורה באיסור למשכן בגד אלמנה הוא משום שאמרה תורה [דברים כד יב]: "ואם איש עני הוא, לא תשכב בעבוטו". ונמצא שאם אתה ממשכן בגד אלמנה, הרי בכל בוקר אתה חובלה ולערב אתה מחזיר לה, ורואים השכנים איש זר היוצא ונכנס בבית אשה שחרית וערבית, ויוצא על האלמנה שם רע. וטעם זה נוגע רק לאלמנה עניה, שאין לה אלא בגד אחד, ונמצא שאתה מגיע תדיר לביתה. ולא בעשירה, שיש לה בגדים אחרים מלבד הבגד שהיא ממשכנת לצורך ההלואה.

ואילו חכמים סוברים: רק במקום שפירשה התורה את טעמה, אכן אומרים אנו שהוא בא ללמדנו שבמקום שאין טעם זה לא קיים דין התורה, אבל במקום שלא פירשה התורה את טעמה, אף שיודעים אנו את טעמה, מכל מקום לא משתנה הדין, ואף במקום שלא שייך טעם זה, דין התורה אינו משתנה.

ב. מאחר שטעם התורה במה שאסרה את החיתון עם שבעה עממין, הוא משום החשש שבן הזוג הגוי או משפחתו יסירו את לב הישראל שנכנס לביתם מאחרי ה', ויתעוהו לעבוד עבודת אלהים אחרים [וכאשר פירשה התורה את הטעם "כי יסיר את בנך מאחרי, ועבדו אלהים אחרים"], אם כן, אין איסור "לא תתחתן" האמור בפרשה זו אלא בשבעה עממין, ולא בשאר אומות שבחוצה לארץ, שהם אינם אדוקים בעבודה זרה כל כך, ומנהג אבותיהם בידיהם, ואין הם להוטים להתעות אחרים אחריהם.

ומכל מקום, מיעוט זה של שאר אומות שבחוץ לארץ תלוי מקורו במחלוקת רבי שמעון וחכמים.

לפי רבי שמעון אין אנו צריכים מקרא לזה כלל, שהרי גם אם לא היתה התורה מפרשת את הטעם, מעצמנו היינו מבינים שזה הוא הטעם. ומאחר שטעם זה אינו שייך באומות שבחוצה לארץ, אין הם בכלל איסור הפרשה.

אבל לחכמים, שאין הם ממעטים שום דבר, ואף שאין בו את הטעם הידוע לנו, אם לא כשכתבה התורה את הטעם במפורש, נמצא שצריכים אנו את את טעם התורה האמור ב"כי יסיר", כדי למעט שאר אומות שבחוצה לארץ.

ומקשינן: והרי "כי יסיר את בנך מאחרי, ועבדו אלהים אחרים", אינו מיותר, לפי שהוצרך הכתוב ללמדנו שאין איסור "לא תתחתן" נוהג באומות שבחוצה לארץ, היות ואין לחוש

להם - שאינם אדוקים בעבודה זרה - שיסירו את לבו של הישראל הנישא להם מאחרי ה' לעבוד אלהים אחרים.

הניחא לרבי שמעון, דדריש בכל מקום **טעמא דקרא**, ולפיו אף אם לא היה אומר הכתוב "כי יסיר את בנך מאחרי ועבדו אלהים אחרים", מעצמי הייתי אומר, כיון שודאי זה הוא טעם התורה, אם כן אין איסור התורה אמור אלא באומות אלו, ולא באומות אחרות שבחוצה לארץ. ואם אף על פי כן כתבה התורה "כי יסיר", ריבויא הוא, ובא לרבות לענין אי תפיסת קידושין ואת הדין ש"ולדה כמותה" אף את כל הגויים.

אלא לרבנן החולקים על רבי שמעון, ואינם לומדים הלכות משום טעמים שלא נכתבו במפורש בתורה, הרי נמצא שאם לא היתה התורה אומרת בהדיא את הטעם ד"כי יסיר", לא הייתי לומד למעט את איסור "לא תתחתן" משאר אומות, ואם כן אין פסוק זה מיותר ואי אפשר ללמוד ממנו שאין קידושין תופסין בגויה ודין "ולדה כמותה" בשאר גויים, ואם כן **מאי טעמא**, כלומר: מהיכן דינים אלו נלמדים בשאר אומות?

ומשנינן: כי **אמר קרא** [דברים כא י]: "כי תצא למלחמה על אויביך, ונתנו ה' אלהיך בידך ושבית שביו. וראית בשביה אשת יפת תואר וחשקת בה ... והבאתה אל תוך ביתך וגלחה את ראשה ... והסירה את שמלת שביה מעליה וישבה בביתך ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים, **ואחר כן תבוא אליה ובעלתה** והיתה לך לאשה", **מכלל** זה אתה למד, **דמעיקרא**, קודם ששהתה בביתך, וקודם שהתירה לך התורה אותה, לא קרינן בה "והיתה" שהוא לשון קידושין, **ולא תפסי בה**, ביפת התואר, ובשאר הגויות שאינם משבע עממין כמותה [2819] - **קידושין**.

ואכתי מקשינן: אכן, **אשכחן דלא תפסי בה** - בגויה שאינה משבע עממין - **קידושין**. אך מיהו, **ולדה** שהוא **כמותה** בשאר עממין, **מנלן**?

ומשנינן: כי **אמר קרא**: "**כי תהיין** [לשון הויה וקידושין] **לאיש** שתי נשים, האחת אהובה והאחת שנואה. **וילדו לו** [לאיש] בנים", וללמדנו הוא בא:

כל היכא דקרינן ביה "כי תהיין", קרינן ביה "וילדו לו".

[2819] פירוש, דפרשת יפת תואר לא תיתכן במלחמת ישראל בשבע עממין שבארץ ישראל, ומשום שהרי נצטוינו "לא תחיה כל נשמה".

[2820] נתבאר על פי הרמב"ן הרשב"א והריטב"א, שפירשו כן משום שהרי בחייבי כריתות אין תופסין לו קידושין בה, ומכל מקום הולד מתייחס אחריו, וכמפורש במשנה ביבמות כב א; והרמב"ן הוסיף, שלכן דרשו כן חכמים, ולא כפשוטו שיהיה שייך קידושין ביניהם, שהוא משום שבפירוש ריבתה תורה בחייבי כריתות שהולד מתייחס אחריו, דכתיב "מולדת בית או מולדת חוץ", כדאיתא ביבמות כג א. והנה כל הראשונים הזכירו רק שתהיה האשה

כל בעילת איש באשה שיש בה מציאות של קידושין [ואפילו אם אינה יכולה להתקדש לבועלה אלא לאחרים בלבד], [2820] הולדות היוצאים מביאה זו הם לבועל, שמתייחסים אחריו -

ואילו **כל היכא דלא קרינן ביה "כי תהיין"**, שלא תיתכן בבועל או בנבעלת מציאות של קידושין, לפי שהאחד מהם גוי ואינו בר תפיסת קידושין, **לא קרינן ביה "וילדו לו"**, שאין הולדות מתייחסים לאביהם כלל.

ומקשינן: **אי הכי**, שאתה דורש כן, הרי **שפחה** הנבעלת לישראל, ולא תיתכן מציאות קידושין ביניהם, **נמי** נילף ממקור זה שאין הולדות מתייחסים לאביהם, ולכן עבדים הם כמו אמם, ולמה הוצרכנו ללמוד זאת מ"האשה וילדיה תהיה לאדוניה"!? [2821]

ומשנינן: **אין הכי נמי**, שממקרא זה יכולים אנו ללומדו, ואין צורך ללמוד את דין משנתנו מ"האשה וילדיה". **אלא**, אם כן "**האשה וילדיה תהיה לאדוניה**" **למה לי**, שכתבה כן התורה, והרי כבר ידענו שהרי הם עבדים כאמן מ"וילדו לו"!? [2822]

ומשנינן: לא הוצרך הפסוק אלא **לכדתניא**:

דף סט.

האומר לשפחתו המעוברת - שהיא ועובריה עבדים שלו - בשעת מתן גט השחרור: **הרי את בת חורין** בשטר שחרור זה, **ואילו ולדך יישאר עבד**, אין דבריו מועילים **והולד** משוחרר **כמותה** -

---

בת תפיסת קידושין, ולא הזכירו שצריך גם שהאיש יהיה בר קידושין, ואם האב הוא גוי הבא על בת ישראל, אין הולדות מתייחסים אחריו, ומכל מקום כך הוא הדין.

[2821] תמה המקנה: בשלמא גבי נכרית, כיון דילפינן מ"וילדו לו" שאין הבן מתיחס אחר אביו ישראל, ממילא הוא נכרי שהרי אינו מזרע ישראל; אבל גבי שפחה מהיכי תיתי שיהיה איסור השפחה נמשך לדורותיה, והרי כיון שהוצרכה התורה גבי ממזר עמוני ומואבי ללמדנו שדורותיהם נאסרים, משמע שבלי מקרא אין הדורות אסורים, ומצינו פסול שאינו עובר לדורות בנתינים לשיטת כמה פוסקים, ואם כן מה יועילנו שאינו מתיחס לאביו, מכל מקום במה ייפסל!? [פירוש: שהרי אם לא "האשה וילדיה תהיה לאדוניה" אין לנו ללמוד מפסוק זה שהולדות הם עבדים ויש בהם קנין עבדות, ואם כן הנידון הוא לגבי הפסול, וזה תמוה, שהרי אינו "פסול דורות"]. ותירץ: דבאמת ממה שאמרה התורה [ויקרא::.] גבי כהן "וליד ביתו הם יאכלו בלחמו", כבר למדנו שולד השפחה יש לאדון בו קנין עבדות וממילא יש לנו לפוסלו, ומה שהוצרכנו לכתובים אחרים הוא משום שהייתי אומר שאין הם שלו אלא כשאביו עבדו ואמו שפחתו, אך מאחר שלמדנו מ"וילדו לו" שאינו מתיחס אחר אביו [פירוש: והוא הדין שאינו מתיחס אחר אביו העבד, כן צריך לפרש לפי דבריו; אלא שצ"ע שהרי בלאו הכי: "עבד אין לו חייס"], אם כן ממילא ילפינן מ"וליד בית" שגם הולד הוא בכלל עבד. והנה כל קושייתו אינה אלא שלא לפי שיטת התוספות בתחילת העמוד, שהנידון בסוגייתנו אינו אלא לענין יחס ולד השפחה לאביו, שאם כן הרי ודאי די ב"וילדו לו"; וכוונתו בקושייתו היא על פי מה שנתבאר לעיל שמרש"י אין נראה כדברי התוספות, ולשיטתו מקשה שפיר. [ובדבריו מתיישב, מה שיש לתמוה על המשך הגמרא שמקשה: לשם מה אמרה התורה "האשה וילדיה תהיה לאדוניה", ואשר הוא תמוה: הרי אי לאו קרא מהיכי תיתי שולדות השפחות של אדוניהם הם!? ולפי דבריו מתיישב, שלמדנו כן מ"וליד ביתו הם יאכלו בלחמו"; וכן יש לדון ליישב קושיא זו על פי דרך ה"קהלות יעקב" שהובאה בהערה 1, ראה שם].

[2822] ראה מה שנתבאר בסוף הערה 13.

דברי רבי יוסי הגלילי.

ואילו **חכמים אומרים**: **דבריו קיימים** ומשתחררת שפחתו בלא ולדותיה, **משום שנאמר**: "**האשה וילדיה תהיה לאדוניה**" -

ומפרשת הגמרא את הברייתא: **מאי תלמודא** [האיך דין זה נלמד מפסוק זה]?

אמר פירש **רבא**: הלימוד מ"האשה וילדיה תהיה לאדוניה" שהזכירה הברייתא, אינו בא ליתן טעם לדברי חכמים שדבריו קיימין, שדין זה מן הסברא הוא נלמד; אלא דרשה זו הובאה בברייתא **אדרבי יוסי הגלילי** שאמר אין דבריו קיימין, וטעמו הוא משום שנאמר: "האשה וילדיה תהיה לאדוניה" -

ודרשינן לה לענין ולדות שהיא יולדת לאחר שנשתחררה, והכי דרשינן: "בזמן שהאשה - היולדת - לאדוניה", כי אז הולדות שהיא יולדת הרי הם לאדוניה, אבל אם אין האשה לאדוניה שכבר נשתחררה קודם שתלד, אז אין הולדות לאדוניה. [2823]

זרעו של ממזר פסול לעולם, ובין שהיה האב ממזר ואשתו כשירה, ובין שהיתה היא ממזרת והוא כשר, הרי הולד ממזר, ומשום שנאמר: "לא יבוא ממזר בקהל ה', גם דור עשירי לא יבוא לו בקהל ה'", ולכך ייתרה התורה את התיבה "לו", כדי ללמדנו "הלך אחר פסולו", שבכל צד שתמצא פסול בין מצד האב ובין מצד האם, הרי הבן פסול.

מתניתין:

רבי טרפון אומר: **יכולין ממזרין ליטהר** מפסול זרעם, כלומר: אף שהממזר פוסל את זרעו לעולם, ומשום שאפילו כשנושא הוא אשה כשירה בנו פסול, ובנו פוסל בהכרח את בנו, שאין האשה הכשירה מועילה לבן שלא ייפסל, מכל מקום יש עצה לממזר, שיהיה בן בנו כשר לבוא בקהל; **כיצד**:

הרי **ממזר שנשא שפחה**, **בנה** שנולד לה ממנו, **עבד** הוא, ואין בו פסול אלא משום עבד, אך אין בו פסול ממזר, כי מאחר שישראל הבא על השפחה אין הולד מתיחס אחריו כלל, אין הוא פוסל אותו משום ממזר [2824] -

[2823] א. ראה ביד רמה, שהאריך לבאר, למה צריך "האשה וילדיה" לדעת חכמים, והוכיח מן הסוגיא שהלכה כרבי יוסי הגלילי, מדלא פירשה הגמרא אלא לפי שיטתו, והרמב"ם לא פסק כן. ב. ב"אילת השחר" נסתפק בגדר הדרשה, שיש לפרשה בשני אופנים: האחד: חידוש התורה הוא, שעוברים במעי שפחה אינם של אדונה, ורק כששפחתו יולדת בנים אז זוכה בהם האדון; ולפי זה לאו דוקא אם נשתחררה השפחה קודם שתלד אין הולדות שייכים לאדון, אלא אף אם מתה אין הם שייכים לאדון, כיון שבשעת ידה אינה שפחתו. השני: אין זו אלא דרשה לענין שחרור אשה מעוברת, וגזירת הכתוב היא, שעל ידי השחרור של האם חל דין שחרור גם על הולד, ואף שהוא לא נתן שטר שחרור אלא לאם בלבד.

[2824] **תוספת ביאור**: כתב רש"י: "בנה עבד ואינו ממזר, דהא ולדה כמוה" [וכמו ששנינו לעיל סז ב, שהבא על השפחה הרי ולדה כמותה], וכוונת רש"י ליתן טעם למה אינו ממזר, כדמשמע מלשונו. ויש לפרש טעם זה בשני אופנים: האחד: לפי מה שנתבאר בגמרא לעיל סח ב, שמשום כך ולדה כמותה משום שאין הולד הבא מביאת ישראל בשפחה מתיחס לאביו, והיות ואינו מתיחס לאביו, אם כן אין בו את פסולו של אביו הממזר. השני: היות

וכששיחררו לעבד, **נמצא הבן בן חורין, ומותר בישראלית.**

רבי אליעזר חולק **ואומר: הרי זה** הולד שנולד מביאת ממזר בשפחה **עבד** הוא וגם **ממזר**, ואף לכשישחררו ולא יהיה בו פסול משום עבד, עדיין יהא הוא ממזר, וביאור טעמו של רבי אליעזר מתבאר בגמרא.

גמרא:

איבעיא להו [נסתפקו בני הישיבה]:

האם **רבי טרפון לכתחילה** הוא דקאמר, וכל ממזר יכול לכתחילה לעשות כן כדי ליטהר, ואף שלישראל כשר אסור לישא שפחה, שהרי אמרה תורה [דברים כג יח]: "ולא יהיה קדש [הקו"ף קמוצה, והדל"ת בצירי] מבני ישראל", והוא איסור לבוא על השפחה, [2825] מכל מקום הממזר אינו אסור בה. [2826]

ונעשה הוא עבד ואינו ישראל גמור, ממילא אי אפשר שיהיה ממזר, כי אין בעבד תורת ממזרות, כשם שבנוי אין תורת ממזרות, [וקצת יש לדקדק כפירוש זה מלשון רש"י ביבמות פח ב, שכתב בד"ה ולרבי אליעזר: "דפליג עליה דרבי טרפון, ואמר ממזר שנשא שפחה והוליד בן, אינו **נטהר מן הממזרות בשביל עבדותו**", ומשמע שלרבי טרפון **עבדותו** היא שמטהרתו, אך אינו מוכרח, כי יש לפרש, שהיות ועבד הוא אין לו חייס לאביו]. והנה בפשוטו, רבי אליעזר חולק וסובר, שיש בעבד תורת ממזרות, שהרי הוא סובר: "הרי זה עבד ממזר", והרי לא בזה נחלקו עליו חכמים, כדמוכח בגמרא, אם כן בהכרח שאף לפי חכמים אין החסרון משום שאין בעבד תורת ממזרות; ועל דרך זה מתבארת הסוגיא בפנים, [וראה מחלוקת אחרונים בזה, בהערות שבסוף הסוגיא].

[2825] כמבואר בתרגום שם, וכן מה שאמרה תורה שם: "לא תהיה קדשה מבנות ישראל", הוא איסור להיבעל לעבד, כמבואר שם; וביאר רש"י כאן את הלשון "קדש": "דשפחה הרי היא כבהמה, וביאותיה הפקר וקדישות"; כלומר: ביאות הפקר וזנות, שקדישות היא לשון זנות, וכמו שמצינו [בראשית לח כא] גבי תמר כלת יהודה שחשבוה לזונה שבצידי הדרכים, וכשחיפש אותה שלוחו של יהודה, אמר: "איה הקדשה"; [ומיהו ברש"י שם פירש: "מקודשת ומזומנת לזנות", ואם כן הוא מלשון הזמנה ויחוד, ואין שייך לומר "ביאות הפקר וקדישות"].

[2826] לשון רש"י הוא: "דכי כתיב: "לא יהיה קדש", בישראל כשר כתיב, ולא בממזר"; ומלשונו נראה, שכל פסולי הקהל כגון עמוני ומצרי מותרים בשפחה, שהרי אינם ישראלים כשרים אלא פסולים הם כממזר. אבל בתוספות בבבא בתרא יג א, ביארו בשם רבינו תם, שאין הטעם משום שהוא "פסול קהל", אלא היתר הוא בממזר לבדו, ומשום שבתורה נאמר האיסור לבוא על שפחה בלשון "לא יהיה קדש", ואיסור זה אינו שייך בממזר, ומשום "דממזר קדש ועומד, לפי שנולד מאיסור חמור דלא תפסי קידושין", והובאו דבריו בראשונים כאן. ב. לרמב"ם [איסורי ביאה טו ד] שיטה אחרת בכל זה, שכתב: "זה הכלל בן הבא מן העבד או או מן הגוי או מן השפחה או מן הגויה הרי הוא כאמו ואין משגיחין על האב; לפי דבר זה [כלומר: משום כך] התירו לממזר לישא שפחה כדי לטהר את בניו, שהרי הוא משחרר אותם ונמצאו בני חורין, ולא גזרו על השפחה לממזר מפני תקנת בנים"; ביאור דבריו הוא, שהרמב"ם סובר שאין בביאה על השפחה אלא איסור דרבנן, והתירו לו כדי לטהר את בניו, וזה הוא הפירוש "לכתחילה קאמר", והכי קיימא לן.

[2827] בפשוטו, לפי הצד שלכתחילה קאמר רבי טרפון, אם כן נתכוין רבי טרפון לתת עצה לממזרים איך ליטהר, [וכדמשמע פשטות לשון המשנה, וכאשר כן הוא באמת לפי המסקנא שלכתחילה קאמר], ואילו לפי הצד שבדיעבד קאמר ואסור לעשות כן, אם כן לא נתכוין רבי טרפון להשיא עצה לעבור איסורים, אלא דין הוא שאמר רבי טרפון שמי שעשה כן נטהר זרעו, [ולשון הגמרא "בדיעבד קאמר", משמע נמי שרבי טרפון לא נתכוין להשיא עצה]. והנה המשנה לא הזכירה אלא ממזר ולא שאר "פסולי קהל", והקשה המקנה: הניחא אם לכתחילה קאמר, נמצא שעצה זו אינה שייכת אלא בממזר, שהרי כל שאר פסולי קהל אינם מותרים בשפחה, וכדלעיל בהערה בשם רבינו תם, ולכן נקט ממזר ולא שאר פסולי קהל; אבל אם אף ממזר אסור לישא שפחה כדי ליטהר, ולא

או שמא **דיעבד** הוא דקאמר רבי טרפון, שאם נשא הממזר שפחה נטהר זרעו, אבל אסור לעשות כן לכתחילה, ומשום שאף הממזר אסור בשפחה כשאר ישראל האסורים בה.[2827] **תא שמע** מברייתא שבדיעבד הוא דקאמר רבי טרפון, דתניא:

אמרו לו חכמים **לרבי טרפון**, אכן **טיהרת את** הממזרים **הזכרים** מפסול זרעם על ידי נשואין עם שפחה, **ואולם לא טיהרת את הנקיבות** מפסול זרעם, שהרי אין להן עצה זו לינשא לעבד, וכפי שיתבאר.

ומוכיחה הגמרא שבדיעבד אמר רבי טרפון:

והרי אי אמרת דלכתחילה קאמר רבי טרפון, אם כן למה לא טיהר את הנקבות, **והרי ממזרת נמי** יכולה לעשות טיהור באופן זה, **שתינסיב לעבדא** [תינשא לעבד] והבן לא יהיה ממזר!? כלומר: הניחא אם אסור לו לישא שפחה, והממזרת אסורה להיבעל לעבד, אם כן במקום שמכירים אותו שהוא ישראל ואסור בה, הרי ימחו בידו מלשאת שפחה, ותקנתו היא על ידי שיגלה למקום שאין מכירים אותו ויאמר שהוא עבד וישא שפחה וייטהר זרעו, ולכן אין תקנה זו טובה לנקבות, ומשום שאין דרך אשה לגלות למקום אחר ולהסוות את זהותה האמיתי כדי להינשא; אבל אם מותר הוא לכתחילה בזה, אם כן כך יכולה אשה לטהר את זרעה כשם שהאיש יכול, ולמה אמרו לו חכמים שלא תיקן את הנקבות!?[2828]

בא רבי טרפון לומר אלא שבאופן זה הוא נטהר, אם כן למה נקט ממזר דוקא, והרי הטהרה על ידי שפחה אינה לממזר דוקא אלא לכל הפסולים!? ומכח זה פירש "המקנה": אף לפי הצד שבדיעבד קאמר ואין היתר לממזר מצד ממזרותו לישא שפחה, מכל מקום ודאי שרבי טרפון נתכוין לתת עצה, ועצתו היא על הדרך המבוארת בהמשך הסוגיא שיימכר בעבד עברי ואז יהא מותר בשפחה כנענית; ולפי זה ניחא אף לפי הצד שבדיעבד קאמר, מה שנקט רבי טרפון ממזר ולא שאר פסולים, כי ממזר ישראל הוא ולא גר, אבל עמוני ומואבי גרים הם, וקיימא לן שאין גר נמכר בעבד עברי. וביאר את טעמו של רש"י **שלא פירש כן**, שהוא משום שאין דין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג [וכמבואר בהמשך הסוגיא], ולדעת רש"י [גיטין לו א ד"ה בשביעית] בבית שני לא נהג יובל, ורבי טרפון בימי בית שני היה; אבל לדעת רבינו תם [בגיטין שם] נהג יובל בזמן בית שני, ואם כן לדעתו אפשר לפרש כן; וראה עוד בהערות בהמשך הסוגיא מה שביאר "המקנה" את הסוגיא על פי דרכו שלא כפירוש רש"י.

[2828]א. כתב המקנה: שלפי פירושו בסוגיא שהובא בהערה לעיל, שאם "בדיעבד" קאמר, כוונת רבי טרפון היתה שיימכר בעבד עברי ויהיה מותר בשפחה, אם כן מתבארת הגמרא כפשוטה, [ולא כפירוש רש"י שהוא דחוק, כמו שכתבו אחרונים], שהרי עצה זו אינה שייכת כלל באשה, שאין היתר לאמה עבריה להינשא לעבד. ב. מבואר כאן בסוגיא, שאם לא שעבד אין לו חייס, היינו אומרים, שעבד הבא על הממזרת, הולד אינו ממזר, וכמו בממזר הבא על השפחה. והנה בהערה 2 במשנה, נתבארו שני אופנים לפרש את הטעם שאין הולד ממזר כשבא על השפחה, אם משום שאין הולד מתיחס אחריו, אם משום שהולד הוא עבד ואין תורת ממזרות בעבד. וטעם הראשון בפשוטו אין שייך בעבד הבא על הממזרת, כי ודאי מתיחס הוא אחרי אמו; ובהכרח צריך לומר שסברת הגמרא בקושייתה היא, שעבד הבא על בת ישראל הולד הוא עבד, ואין תורת ממזרות בעבד, [ולפי זה יהיה מוכח מכאן שעבד אינו בתורת ממזרות]. ומיהו קשיא, הרי בסוגיא לעיל סח ב מבואר, שגוי הבא על בת ישראל הולד הוא ישראל, ובכל מקום משמע שדין אחד לעבד ולגוי, ואם כן למה פשיטא לגמרא כאן שעבד הבא על בת ישראל הולד הוא עבד, ולא ישראל. וכתב ב"שיטה לא נודע למי" בשם הראב"ד: "קא סלקא דעתין, דאף על גב דגוי ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר, שהולד כמוה, אבל בממזרת ועבד שמותרים זה בזה [פירוש: אם תאמר דלכתחילה קאמר] הולד עבד, כי היכי דממזר שנשא שפחה הולד הולך אחריה, כדכתיב "האשה וילדיה", דכל היכא דאיכא צד עבדות הולד

ומשנינן: זו שאמרנו, שאין הנקבות מיטהרות, אינו משום שבפועל אין הם יכולים לעשות כן, אלא משום שאף אם תינשא הממזרת לעבד, עדיין הולד בממזרותו הוא עומד -

והטעם הוא משום ד**עבד אין לו חייס** [אין בנו מתייחס אחריו], [2829] ואין אביו העבד מפקיעו מתורת ממזרות.

תא שמע שלכתחילה הוא דקאמר רבי טרפון:

דאושפיזיכניה דרבי שמלאי [בעל האכסניא בה התאכסן רבי שמלאי], **ממזר הוה**, ונפסלו דורותיו אחריו.

ואמר ליה רבי שמלאי לבעל אכסנייתו: **אי אקדמתך טהרתינהו לבנך**, [אילו הייתי מקדים להיות אצלך קודם שנשאת את אשתך, כי אז הייתי משיא לך עצה להינשא באופן שייטהר זרעך ולא יהיו פסולים לדורותיהם], והיינו, שהיה משיא לו עצה לישא שפחה כדי שייטהר זרעו וכדברי רבי טרפון.

ומוכיחה הגמרא ממעשה זה, שלכתחילה יכול הממזר לישא שפחה, שהרי:

אי אמרת בשלמא לכתחילה מותר לעשות כן, אכן **שפיר** אמר לו רבי שמלאי שהיה נותן לו עצה זו.

אלא אי אמרת דיעבד הוא שאמר רבי טרפון, ולכתחילה יש בזה איסור של "לא יהיה קדש", אם כן **מאי ניהו**!? מה היא העצה שהיה משיא לו רבי שמלאי, והרי לא היה יכול לומר לו שישא שפחה באיסור!? ומשנינן: **דמנסיב ליה עצה ואמר ליה**, עצה זו הוא שהיה רבי שמלאי משיאו, שהיה אומר לו: "**זיל גנוב ואיזדבן בעבד עברי** [לך וגנוב ותימכר בעבד עברי] ", שהרי גנב שאין לו מה לשלם מוכרים אותו בית דין לעבד עברי, ועבד עברי התירה לו התורה לישא שפחה כנענית, ונמצא זרעך נטהר. [2830]

עבד", [ולכאורה נראית שיטתו, שאין ממזרות בעבד]. ומיהו מרש"י מוכח שאינו מפרש כן, שהרי לפי הראב"ד, שכל עיקר הסברא שהולד הוא עבד, הוא משום שעבד מותר בממזרת, אם כן למה הוצרך רש"י לידחק בראיית הגמרא מכאן שאינו אלא בדיעבד, והרי בפשוטו יש לפרש, דהניחא אם בדיעבד קאמר, ואם כן אין עבד מותר בממזרת, אם כן הנקיבה אינה יכולה ליטהר, על ידי שתינשא לעבד, מה שאין כן אם לכתחילה קאמר, אם כן עבד מותר בממזרת, ושפיר יכולות אף הנקבות ליטהר.

[2829] כתב רש"י: "אינו מתיחס אחר אביו, דכתיב "עם החמור" עם הדומה לחמור, כבהמה שאין הולד כרוך אחרי האב".

[2830] ואם תאמר: איך ישיא לו עצה לגנוב, ולעבור על מה שכתוב בתורה "לא תגנובו"!? ביאר רש"י, שאין הכי נמי יכולה היתה הגמרא להקשות כן, אלא שהקשה לו קושיא טובה יותר, ואילו היה מקשה לו קושיא זו, היה אומר לו, שרבי שמלאי סובר כרבי אליעזר שאפילו מי שאינו גונב, אלא שמוכר את עצמו לעבד הרי הוא מותר בשפחה כנענית ["מוכר עצמו רבו מוסר לו שפחה כנענית"], ולא כדעת חכמים הסוברים שרק אם גנב ומכרוהו בית דין בגניבתו, רבו מוסר לו שפחה כנענית, [ראה מחלוקתם בזה, לעיל יד ב]. והריטב"א כתב, דכוונת הגמרא היתה כמאן דאמר: "מוכר עצמו רבו מוסר לו שפחה כנענית", ולא נתכוונה הגמרא כלל שיגנוב, אלא משום שעיקר דין שפחה כנענית נאמר בתורה על מכרוהו בית דין בגניבתו, לכן נקט לשון זו. והרשב"א אחר הביאו דברי רש"י כתב:

תמהה הגמרא על ישוב זה:

ובשני [בשנותיו, בזמנו] **דרבי שמלאי**, **עבד עברי מי הוה**, וכי אטו היה דין עבד עברי נוהג בזמנו של רבי שמלאי!?

והאמר מר: **אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג**, ומשום שנאמר בו: "עד שנת היובל יעבוד עמך", והיות ובזמן רבי שמלאי כבר לא היה היובל נוהג, אם כן הרי אי אפשר לפרש שהיה משיא לו עצה לימכר בעבד עברי.

אלא לאו, בהכרח שהיה אומר לו לישא שפחה מבלי להימכר בעבד עברי, ובהכרח **שמע מינה דרבי טרפון לכתחילה קאמר**.

ומסקינן: אכן **שמע מינה** דלכתחילה קאמר רבי טרפון, ומותר לממזר לישא שפחה.

אמר רבי יהודה אמר שמואל: **הלכה כרבי טרפון**, שממזר הבא על השפחה, זרעו נטהר, ודלא כרבי אליעזר החולק על כך במשנתנו.

שנינו במשנה: **רבי אליעזר אומר**: [ממזר הנושא שפחה] **הרי זה עבד וממזר**:

אמר רבי אלעזר: **מאי טעמיה דרבי אליעזר**!? והרי ודאי מודה רבי אליעזר שאין הבן מתייחס אחר אביו הישראל, שהרי נאמר "האשה וילדיה תהיה לאדוניה", ולמדנו שאין הולד מתיחס אחרי האב, ואם כן למה יהיה ממזר כאביו!? [2831]

משום **דאמר קרא** גבי ממזר:

"גם דור עשירי לא יבוא לו בקהל ה'", ולכך ייתרה התורה תיבת "**לו**", כדי ללמד: **הלך אחר פסולו**, שאף אם רק האב או האם הם ממזרים הרי הולד ממזר, וכיון שהאב ממזר הוא, אף הוא ממזר, ומפרש לה ואזיל.

ורבנן החולקים על רבי אליעזר אמרי לך:

ההוא קרא **בישראל שנשא ממזרת** הוא עוסק, וללמדנו שאמו פוסלתו אף שאביו אינו ממזר, והוצרך הכתוב ללמדנו כן, ומשום **דסלקא דעתך אמינא** אם לא הפסוק:

הרי "**למשפחותם לבית אבותם**" **כתיב**, וכשם שלענין יחוס השבטים, כשאביו משבט אחד ואמו משבט שני, הולד הולך אחר האב, כך לענין ממזרות הולד הולך רק אחר

"אי נמי אפשר דבענין זה היה מותר כדי לטהר את דודרותיו", [ודעת הרשב"א היא, שיש בזה איסור דאורייתא, וצריך תלמוד]. ובתוספות הרא"ש כתב: "ואפשר שימצא אדם שימחול לו העוון, ובלבד שיהא דין חיוב מכירה כדי לטהר בניו", וב"אילת השחר" תמה: דעל כרחך מסכים לפני שיגנוב, דאי לאו הכי הרי שוב עובר, ואם כן הא הרי זה כמלוה לו כסף על מנת למוכרו, וכי האי גוונא הא אין דין למוכרו, דהא חידוש דמכירה הוא רק בגנב!? [ובאמת, בתוהרא"ש לא כתב שהוא מרשה לו לגנוב, אלא **שלא יהא עוון** בין אדם לחבירו אם יגנוב].

[2831] שני פסוקים יש, שהבא על השפחה אינו מתיחס אחריו: האחד: "האשה וילדיה תהיה לאדוניה", ופסוק זה נוקטת כאן הגמרא בהמשך הסוגיא, וכן ביבמות כב א מבואר פסוק זה, וכן מבואר המקור מפסוק זה לפי שיטת התוספות, בביאור הסוגיא בדף סח תחילת עמוד ב, וכפי שהובא שם בהערות. השני: "כי תהיין וילדו לו", וכמבואר לעיל סח ב בסוף העמוד.

האב, ואם הוא כשר גם בנו כשר, ולכך **אתא** "**לו**" **אפקיה**, והוצרך הכתוב לומר "לו" כדי להוציאו מדין "למשפחותם לבית אבותם", ואפילו כשהאם פסולה והאב כשר הרי הוא פסול.

אבל כשהאם היא שפחה והאב הוא ממזר, שאין הולד מתייחס אחרי הממזר כלל, מנין לנו ללמוד שהוא נעשה ממזר.

ורבי אליעזר אמר לך: מכל מקום יש לך ללמוד שגם כשאינו מתיחס אחר אביו, הלך אחריו לפוסלו, שהרי **לאו אף על גב דכתב** רחמנא "**למשפחותם לבית אבותם**" דמזה משמע ש"משפחת אם אינה קרויה משפחה", מכל מקום **אתא** "**לו**" **אפקיה** [חידש הכתוב "לו" והוציא אותו מעיקר דינו]!? שאם יש פסול באמו, הרי הוא נפסל ואף שאביו אינו פסול.

הכא גבי שפחה **נמי**, **אף על גב דכתיב**: "**האשה וילדיה תהיה לאדוניה**" שמזה יש לנו ללמוד שאין הולד מתיחס אחריו, מכל מקום יש לנו לומר ד**אתא** "**לו**" **אפקיה**, שאם יש פסול באב נלך אחריו, ואף שבעלמא אינו מתיחס אחריו.[2832]

ורבנן אמרי לך: **כל ולד במעי שפחה כנענית**, **כולד במעי בהמה דמי**, כלומר: הני מילי דשייך לומר שיפסול האב את בנו ואף שבעלמא אינו מתיחס אחריו, אלא במקום שיש איזה קשר בין האב לבנו ואף שאין לו יחוס כבן ואב, אבל ולד הבא מן השפחה כאילו בא מן הבהמה, שאין לאב יחס וקשר כלל עם בנו, ובכי האי גוונא לא חידשה תורה שנלך אחר הפסול.[2833]

[2832] ענין זה יש לפרשו בשני אופנים: האחד: כשהאב פסול חידשה התורה יחס כדי לפוסלו. השני: אף על פי שאין להם יחס, מכל מקום "הבא מן הפסול, פסול", ראה "משנת רבי אהרן" ביבמות סימן כד אות ד.

[2833] א. נתבאר על פי "חידושי רבי שמואל" יבמות סימן יב ד"ה ובקידושין, שכתב שם לבאר באופן זה, אף שברשב"א לעיל דף סח משמע, שאין כוונת הגמרא לחדש איזה שהוא חידוש, ואין כוונת הגמרא אלא לדין "האשה וילדיה תהיה לאדוניה", מכל מקום מדנקטה הגמרא לשון זו, מה שלא נקטה בשום מקום, משמע שהגמרא מתכוונת לחדש איזה שהוא ריחוק מיוחד בין האב לולד השפחה, ונפקא מינה, שלא נחלקו חכמים אלא במקום שיש את סברת הגמרא המחודשת ד"ולד במעי שפחה כולד במעי בהמה דמי", אבל בשאר מקומות שאין סברא זו, וכגון בולד הבא מן הגויה, אף חכמים מודים, ש"אתא לו אפקיה", וייפסל הולד משום אביו הממזר ואף שאין לו יחס, **וכן נקט בפשיטות** ב"אבני מלואים" סימן ד סקי"ג, שחכמים לא נחלקו אלא מטעם זה, ובגויה לא נחלקו [וראה שם שהוסיף הגר"ש במוסגר: אף דמסברא היה מקום לחלוק על רבי אליעזר, ולומר דלא מצינו דאתא לו אפקיה, לומר דהלך אחר הפגום, כי אם במקום דיש לה דין אם, רק דחסר לה בדין משפחה, דלא נאמרה באם דין "למשפחותם", בזה הוא שנתחדש דלענין פגם, הולכים אנו גם אחר ה"יחס" ולא רק אחר ה"משפחה", אטבל במקום שאין לו דין אב כלל, הרי לא מצינו שיתחדש שגם בכי האי גוונא נתחדש דין יחס דפגם שלענין זה יש לו דין אב, מכל מקום משמע מהגמרא, שבזה לא נחלקו חכמים על רבי אליעזר; וראה עוד שם, שלכאורה הביאור הזה תלוי במחלוקת הפוסקים, ויש הסוברים - גר"א ו"חלקת מחוקק" - שחכמים באמת חלקו על עיקר הסברא, וכל שאין לו יחס אין אומרים בו "לו, הלך אחר פסולו", ראה שם שהאריך בענין זה]. וראה עוד ב"משנת רבי אהרן" יבמות סימן כד אות ד, שהוכיח מן הירושלמי, שגדר סברת "ולד במעי שפחה כולד במעי בהמה דמי" אינו לומר שאין שום יחס וקשר ביניהם, אלא סברא היא דוקא לענין ממזרות, ראה שם בד"ה ג' חזינן. ב. ל"אבני מלואים" [סימן ד סקי"ג] שיטה מחודשת בביאור שיטתו של רבי אליעזר, ומשום דפשיטא ליה, דכשם שאין

הדרן עלך פרק האומר

פרק רביעי - עשרה יוחסין

מתניתין:

כשעלה עזרא מבבל לארץ ישראל, העלה עמו חלק מבני הגולה. ובכלל העולים היו כל חכמי הדור. וחשש עזרא שמא ישארו בני הגולה ללא השגחת חכמי הדור, ויבואו לערב בתוכם את הפסולים. לכן העלה עמו את כל הפסולים מבבל לארץ ישראל, כדי ששם הם יעמדו תחת פיקוח החכמים, שימנעו את העירוב עמהם.

והיו בהם עשרה סוגי משפחות בדרגת "יחוס" שונה.

המשנה שלפנינו מפרטת את עשרת דרגות היוחסין, ואת היחס שביניהן.

עשרה מיני "**יוחסין**"[2834] **עלו** עם עזרא **מבבל**. ואלו הם:

א. **כהני**. כהנים כשרים, המיוחסים בן אחר בן עד אהרן הכהן, ולא היה בהם שום פסול כהונה.

ב. **לויי** [לויים].

ג. **וישראלי**. ישראלים שלא היה בהם שום פסול קהל.

ממזרות בגוי, כך אין ממזרות בעבד, ולפיכך הוקשה לו איך אמר רבי אליעזר שהוא ממזר וגם עבד!? ולכן פירש, שלפי רבי אליעזר לא מיבעיא שהוא מתיחס אחר אביו לפוסלו, אלא שכדי לפוסלו מקבל הוא תורת ישראל גמור מצד אביו, וזה מה שפוסלו, וז"ל שם בד"ה אחר העיון: "היינו שיש לו דין עבד מצד אמו שהיא שפחה, וממזר מצד ישראל שבא בעבירה [לשון זו לאו דוקא היא, שהרי אין הנידון משום ממזר שבא בעבירה מחייבי כריתות וכיו"ב אלא ממזר בתולדה], על כן דין ישראל יש לו גם כן והלך אחר הפסול, ולפי זה לרבי אליעזר אם קידש אשה נראה נראה דקידושיו תופסין [אף שאילו לא היה אביו ממזר היה הולד עבד, שאין קידושיו תופסין, עכשיו שאביו ממזר נעשה ישראל שקידושיו תופסין], דכיון דכתיב "לו הלך אחר הפסול, ושדית ליה בת ישראל, וממילא הוה ליה דין ישראל; או אפשר דאית ביה דין חצי עבד מצד אמו וחצי בן חורין מצד אביו ישראל, ובחצי עבד וחצי בן חורין קידושיו קידושין". וראה ב"קרן אורה" יבמות טז ב בד"ה או, שכתב על דבריו שהוא "דבר מתמיה, וכי עדיף הוא ממזר [שבא על השפחה] מישראל גמור [שבא עליה], דמישראל אין בהולד שום צד יהדות, ובשביל שהוא ממזר, יוליד בו צד ישראלי, אתמהה, אין זה אלא לפום חורפא; וראה גם ב"אמרי משה" סימן כז סקט"ז שתמה על ה"אבני מלואים", ודעת שניהם שבעבד יש תורת ממזרות. ג. כתבו כמה אחרונים [הביא דבריהם ב"חידושי רבי שמואל" יבמות סימן יא אות ד], שהמבואר בגמרא ש"אתא לו אפקיה" מדין "למשפחותם לבית אבותם", אינו רק לענין הפסול, אלא שבאופן זה יש לדון שאין לו דין "למשפחותם לבית אבותם" כלל, ואם היה אביו כהן ואמו ישראלית ממזרת, שמן הדין יש לנו לילך אחר האב לענין כהונה משום "למשפחותם לבית אבותם", מכל מקום היות ואמו ממזרת, כיון דאפקיה רחמנא מ"למשפחותם לבית אבותם", אם כן שוב אינו כהן, שגם לענין זה הולכים אנו אחר האם, וראה מה שכתב עליהם ר' שמואל שם.

[2834] ה"יוחסין" האמורים כאן הם סוגי משפחות. ואין זה כשאר "יוחסין" שבכל מקום, שהם לשון "עילוי משפחה", כמו שאמרו "מעלין מתרומה ליוחסין". תוס' הרא"ש. וכתב התוי"ט: שם ה"יחס" הונח על ידיעת האיש לבית אבותיו, לדעת ענינו על איזה דרך נולד. ולפיכך כל אלו דתנינן ובאו במספר "עשרה יוחסין" יצדק עליהם שם היחס, אחר שנודעו מי אביהם, ועל איזה דרך נולדו.

ד. **חללי**. כהנים חללים שנתחללו לכהונה, משום שנולדו, הם או אבותיהם, מאשה האסורה לכהן.

ה. **גירי** [גרים].

ו. **וחרורי** [עבדים כנענים משוחררים]. [2835]

ז. **ממזירי**. ממזרים, האסורים לבוא בקהל מן התורה.

ח. **ונתיני**. נתינים, שהם מזרע הגבעונים שנתגיירו בימי יהושע. וקרויים "נתינים", על שם שנתנם [עשאם] יהושע חוטבי עצים ושואבי מים. וגזר עליהם דוד שלא יבואו בקהל ישראל. [2836]

ט. **שתוקי**. ספק ממזרים.

י. **ואסופי**. אף הם ספק ממזרים. ובסמוך תבאר הנשנה את ההבדל שבינם לבין שתוקים.

שלש דרגות ה"יוחסין" הראשונות - **כהני**, **לויי**, **וישראלי** - **מותרין לבא** [להתחתן] **זה בזה**.

וכן חמשת דרגות ה"יוחסין" - **לויי**, **ישראלי**, **חללי**, **גירי**, **וחרורי** - **מותרין לבא זה בזה**. שחללים וגרים ועבדים משוחררים, אף שיחוסם פגום, הם כשרים לבא בקהל ישראל. אבל כהנים אסורים בחללה, מצד הלאו של "אשה גרושה זונה וחללה לא יקחו". וכמו כן אסורים הם בגיורת ובשפחה משוחררת, משום שהן בחזקת "זונה".

[2835] אף על פי שגרים ו"חרורי" הם ענין אחד, מכל מקום, נמנים הם לשנים. כמו שאמרו במסכת הוריות [יג א]: הכל רצין אחר הגיורת, ולא אחר המשוחררת, משום שבהיותה שפחה היא היתה ב"ארור". ומה שלא נקט התנא גם עבדים שלא נשתחררו, משום שהם אין להם "יחוס" כלל, ואינם בכלל יוחסין. תוס' הרא"ש. והרש"ש כתב, שעזרא לא העלה עבדים כי לא חשש להשאיר אותם, היות וניכרים וידועים הם כעבדים, ואין חשש שיתערבו בהם. ומהאי טעמא גם לא העלה גרי אומות שאסורים לבא בקהל [עמונים ומואבים וכדומה] כי הם היו ניכרים, ונבדלו ישראל מהם.

[2836] ומדאורייתא הם מותרים. ואף שהנתינים הם מבני שבע האומות, מכל מקום, אם נתגיירו, מותרים הם [מצד שבע האומות] לבא בקהל, וכל איסורם הוא משום שדוד אסר את הנתינים. כך היא דעת הרמב"ם [איסורי ביאה יב כב]. אולם, יש מהראשונים שפסקו כשיטת רבא במסכת יבמות [עו א], שבני שבע האומות אסורים "בלא תתחתן בם" אפילו כשנתגיירו. ולפי זה צריך לומר, שמדאורייתא רק המתגייר בעצמו אסור, ולא בניו, ודוד בא וגזר על הנתינים שגם בניהם של המתגיירים אסורים לעולם. ר"ן. ודעת התוס' ביבמות [שם] שדוד גזר עליהם רק שיהיו עבדים, ואיסור החתנות עמהם הוא אכן מן התורה.

[2837] הקשו הראשונים: הרי הנתינים אסורים ב"לא תתחתן בם", ואפילו לאחר שנתגיירו, לדעת רבא ביבמות [עיין הערה 3], ואם כן, כיצד הותרו בהם כל אלו? [ואין לומר שהפסולים והגרים אינם אסורים בשום איסורי חיתון, שהרי הם אסורים להתחתן עם גויים ועבדים]. ותירצו, שבכל הלאוין של פסול יוחסין, לא נאסרו הפסולים, כשם שלא נאסרו בממזרים, משום שלא נקראו "קהל". **כי התורה לא חששה לייחס אלא את המיוחסים, ולא את הפסולים**. ורק להתחתן עם גויים ועבדים אסרה עליהם התורה, משום החשש שיסירו אותם לעבודה זרה, וכמו שכתוב "בתך לא תתן לבנו, כי יסיר את בנך מאחרי" [וגם בעבדים יש חשש דומה, כיון שאין הם חייבים בכל המצוות, ועדיין סורן רע, יש קצת לחשוש שמא יסירו את הבנים לעבודה זרה]. אבל נתינים, שהם גרים גמורים, וחייבים בכל המצוות, אין בהם חשש של הסרה, ולכן מותרים בהם הפסולים והגרים.

וכן ששת דרגות ה"יוחסין": **גירי**, **וחרורי**, **ממזירי**, [2837] **ונתיני**, **שתוקי**, **ואסופי** - **כולם מותרין לבא זה בזה**.

גרים ומשוחררים מותרים בממזרת, משום שבאיסור ממזרות נאמר "לא יבא ממזר בקהל ה'". וסוברת משנתנו שקהל גרים לא נקרא "קהל ה'", ולכן מותר הממזר לבוא בהם. וכן עבדים משוחררים ונתינים, הרי הם כגרים.

ואף שתוקים ואסופים, שהם ספק ממזרים, מותרים להתחתן עם ודאי ממזרים. משום שנאמר בממזר "לא יבא בקהל ה'", ודרשינן: דוקא ב"קהל ודאי" לא יבא, אבל ב"קהל ספק", מותר לו לממזר לבוא.

אבל כהנים לויים וישראלים, אסורים אף בספק ממזרים.

וכן אסורים הם בנתינים משום גזירת דוד, שאסר את הנתינים מלבא בקהל.

ועתה מבארת המשנה מי הם השתוקי והאסופי שנשנו בתחלת המשנה.

ואלו הם:

"**שתוקי**" - **כל שהוא מכיר** רק **את אמו**, **ואינו מכיר את אביו**, לפי שהתעברה אמו בהיותה פנויה מאדם שאינו מוכר לנו מי הוא. ועל כן הוא נקרא "שתוקי", כיון שבשעה שהוא קורא לאיש פלוני "אבא", אמו משתיקתו.

ואמו היא פנויה, ומוכרת לנו כאשה כשרה לקהל. אך מאחר ולא ידוע מי הוא אביו, ושמא הוא ממזר, או שמא הוא אסור באשה זו באיסור ערוה, לכן הולד ספק ממזר.

"**אסופי**" - **כל שנאסף מן השוק**, **ואינו מכיר לא את אביו ולא** את **אמו**. ואף הוא ספק ממזר, ויש לחשוש עליו בין מצד אביו ובין מצד אמו, שמא ממזרים הם, או שמא אסורים היו זה על זה באיסור ערוה.

אבא שאול היה קורא לשתוקי "**בדוקי**", מלשון בדיקה.

ובא אבא שאול להשמיענו, שאם בודקים את אמו, ושואלים אותה ממי נתעברה, ואומרת שנתעברה מכשר, הרי היא נאמנת והולד כשר. ויבואר עוד בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנה: **עשרה יוחסין עלו מבבל**.

והוינן בה: **מאי איריא דתני** "**עלו מבבל**", למה שנה התנא בלשון "עלו"?

ניתני [היה לו לשנות] "עשרה יוחסין **הלכו לארץ ישראל**"!? [2838]

[2838] המקשן ידע שבבל עמוקה כמצולה, אלא שהוא לא ידע שגם ביחס לשאר הארצות, ארץ ישראל גבוהה מהן. ולכן הקשה, שהרי על כלל שבי הגולה אמרה המשנה שעלו מהם עשרה יוחסין, ויש מהם שלא עלו מבבל אלא משאר ארצות, והיה צריך לנקוט לשון שנופל גם על השבים משאר הארצות, ולומר "הלכו לארץ ישראל". והשיבו לו, שגם משאר הארצות גבוהה ארץ ישראל. ושוב הקשה, אם כן קשה ביותר, למה לא אמר התנא "עלו לארץ ישראל". והשיבו לו, שרק בבל נשארה כסולת נקיה, ואילו בשאר הארצות נשארו גם הפסולים. מהרש"א.

ומשנינן: **מילתא אגב אורחיה קא משמע לן** התנא, שבדרך אגב משמיענו דבר חידוש בהשתמשו בלשון "עלו מבבל", שארץ ישראל היא גבוהה מבבל. וכל ההולך אליה מבבל, הרי הוא "עולה".

כדתניא: כתיב [דברים יז ח] "**וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך**" - **מלמד** הכתוב "ועלית", **ש**מקום **בית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל**, ולכן נוקט הכתוב כלפיו לשון "עליה".

וכמו כן, **ארץ ישראל** היא במקום שהוא **גבוה מכל הארצות**.

דף סט:

והוינן בה: **בשלמא** זה שאמר התנא "**בית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל**", שפיר ילפינן זאת מלשון הפסוק הזה, כי **היינו דכתיב**: "כי יפלא ממך דבר למשפט, בין דם לדם, בין דין לדין, ובין נגע לנגע, (תחילת העמוד) **דברי ריבות בשעריך**, **וקמת ועלית** אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו".

והרי "בשעריך" כולל את כל ארץ ישראל, וקורא הכתוב לכל הליכה, מכל צד ומכל מקום אל בית המקדש, בלשון "עליה".

אלא זה שאמרנו, שמקומה של **ארץ ישראל** הוא **גבוה מכל הארצות**, **מנלן**?

ומשנינן: המקור לזה הוא ממה **דכתיב** [ירמיה כג ז]: "**לכן הנה ימים באים נאם ה'**, **ולא יאמרו עוד: חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים. כי אם: חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה, ומכל הארצות אשר הדחתים שם**".

הרי לנו, שקורא הכתוב הליכה מכל הארצות אל ארץ ישראל בלשון "העלאה". ומכאן שהיא גבוהה יותר מהארצות כולן.[2839]

אך עדיין קשה: אמנם הלשון "עלו" שנקט התנא, שפיר נקט. אך **מאי איריא דתני**: "**עלו מבבל**"? **נתני** [ישנה התנא] "**עלו לארץ ישראל**". שהרי גם מהלשון הזה משתמע שארץ ישראל גבוהה מבבל.

ומשנינן: התנא נקט בדוקא "עלו מבבל", כדי להשמיענו שמטרת עזרא בבירור יחוסי המשפחות שבבבל היתה, לנקות אותה מכל המשפחות הפסולות שבה, ולהעלותן לארץ ישראל.

וסיבת הדבר, משום שראה שנתערבו אותן משפחות במשפחות מיוחסות, וכן ראה שכל חכמי הדור מתכוננים לעלות עמו לארץ ישראל, ולא ישאר בבבל מי שיתעסק בבדיקת

[2839] קצת קשה, כיון שהכתוב גם אומר "ואשר הביא", הרי משמע אדרבה, שיש גם ארצות שגבוהות מארץ ישראל, שלא נופל עליהם לשון "העלה". רש"ש.

היוחסין, לכן עמד והפריש את כל הפסולים, והעלם עמו לארץ ישראל. ולא השאיר בבבל אלא את המשפחות הכשרות בלבד.
ואחר שנמצאו כל הפסולים בארץ ישראל, שוב לא חשש שמא יתערבו עמהם. שהרי ראו כל הדור העולה מבבל שהפריש אותם עזרא מקהל ישראל הכשרים [וכפי שיתבאר להלן].
וגם לדורות הבאים אין לחשוש, כיון שבלשכת הגזית סמוך למקדש ישבו דייני הסנהדרין והיו בודקים אחר יחוס הכהנים והלויים, כדי שרק כשרים ישרתו בעבודת המקדש, ומתוך כך ידעו גם את יחוסו של כל אדם.
ולכן נקט התנא לשון "עלו מבבל", כי בכך הוא **מסייע ליה לרבי אלעזר** [האמורא].
דאמר רבי אלעזר: לא עלה עזרא מבבל עד שעשאה כסולת נקיה, ואחר כך **עלה**![2840]
ומשנתנו מסייעתו. שלכך קתני בה "עלו מבבל", לומר שבירר עזרא את כל הפסולים, כדי להעלותם משם.
ומביאה הגמרא, שנחלקו אביי ורבא כיצד יש לשנות את לשון העליה מבבל:
איתמר: אביי אמר: "**עלו**", והכונה שעלו **מאיליהם**, **תנן**. כלומר, שעלו מרצונם.
ואילו רבא אמר: "**העלום**" **תנן**, בעל כרחם העלה אותם עזרא מבבל.
וקמיפלגי אביי ורבא **בדרבי אלעזר** המובא לעיל.
דאמר רבי אלעזר: לא עלה עזרא מבבל עד שעשאה כסולת נקיה, ועלה.
אביי - ליתליה דרבי אלעזר. שהרי לשיטתו הם עלו מעצמם, ולא על פי ציווי עזרא. ואם כן לא יתכנו דברי רבי אלעזר שכל מטרת עזרא היתה לנקות את בבל מהפסולים שבה.
ואילו רבא - איתליה דרבי אלעזר. שעזרא הוא שהעלם מבבל בעל כרחם, כדי לנקותה ממשפחות פסולות, ולא עלו מעצמם.
איבעית אימא: דכולי עלמא איתליה דרבי אלעזר, שעזרא טרח לנקות את בבל. אלא, שנחלקו אביי ורבא כיצד עשה זאת עזרא.
והכא, בהא קא מיפלגי: מר [אביי] **סבר: אפרושי אפרושינהו** עזרא את הפסולים מכלל הכשרים. ומתוך שהופרשו, הכירו בהם אנשי בבל שפסולים הם, ושוב לא חשש שמא יתערבו בהם הנשארים בבבל.
ולפי שראו הפסולים שמכירים אותם במקומם, **מנפשייהו סליקי** [מעצמם עלו], כדי שיוכלו להתערב עם אנשי ארץ ישראל, שלא הכירום.

[2840] הטעם הוא, משום שארץ ישראל היא "ארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה", לפי ששם השכינה שורה בבית המקדש, אף על פי שאינם מיוחסים כל כך. מה שאין כן בבבל, אין השכינה שורה שם אלא על משפחות מיוחסות, על כן עשאה עזרא כסולת נקיה, כדי שגם שם תשרה השכינה. עיון יעקב.

והיינו דאמר רבי אלעזר: "עשאה כסולת נקיה". שגרם לכך שנשארה בבל רק עם הכשרים שבה.

ואילו מר [רבא] **סבר: בעל כרחייהו אסוקינהו** [העלם] עזרא מבבל, ולא עלו מעצמם, לפי שלא סמך עזרא על כך שיעלו מעצמם.

והוינן בה: **בשלמא למאן דאמר** "**עלו** מרצונם, מאליהם", **היינו דאמר רב יהודה אמר שמואל: כל הארצות** נחשבות כ"**עיסה**" **לארץ ישראל. וארץ ישראל** נחשבת כ"**עיסה**" **לבבל**.

["עיסה" הינה תערובת. והיינו, כמו תערובת של עיסה, המורכבת משאור ומים וקמח ומלח וסובין, [2841] כך יש חשש של התערבות של פסולי קהל במשפחות כשרות].

כי במשפחות שנותרו בבבל, אין שום ספק שמא נתערבו בהן פסולי קהל, כיון שהפרישם עזרא. מה שאין כן במשפחות של ארץ ישראל. שהרי אותם פסולים שעלו מבבל, לא הוכרו בארץ ישראל כפסולים, ולפיכך לא נמנעו בני ארץ ישראל להתחתן עמם.

ולכן, נחשבת ארץ ישראל כ"עיסה" לגבי בבל, והיינו, שהמשפחות של ארץ ישראל נחשבות כספק מיוחסות לגבי המשפחות שבבבל, המיוחסות בודאי.

ומאידך, שאר הארצות נחשבות כ"עיסה" ביחס לארץ ישראל. משום שבני ארץ ישראל עסוקים תמיד בבדיקת יוחסין, לפי שכהנים מצויים שם.

אלא למאן דאמר "**העלום** בעל כרחם", מדוע נחשבת ארץ ישראל כעיסה לגבי בבל? והלא אף בה אין שום חשש התערבות הפסולים, שהרי **מידע ידעינהו** [מכירים] בני ארץ ישראל בפסולים, לפי שעלו על כרחם יחד עם כל בני הגולה, וכיון שהעלום בכח, יצא הקול עליהם שהם פסולים, ונזהרו הכשרים מלהתערב עמהם.

ומשנינן: **נהי**, הגם **דידעי** עליהם שהם פסולים **להההוא דרא** [באותו הדור], אבל **לדרא אחריני, לא ידעי** [לא ידעו הדורות הבאים] בארץ ישראל על פסולם. לפיכך יש בהם חשש התערבות יותר מאשר בבבל.

תו מקשינן: **בשלמא למאן דאמר** "**עלו** מאליהם", **היינו דכתיב** שאמר עזרא [ח א], "**ואקבצם אל הנהר הבא אל אחוה** [מקום בבבל, ששם נתקבצו העולים לקראת עלייתם

[2841] כך פירש רש"י. ועוד פירש, שעיסה היינו כפסולת ענבים שנסחט מהם משקה שלהם. לקמן [עא א] ד"ה עיסה. ועוד יש לפרש, שכאשר אין בהם פסול, דומה הדבר לסולת נקיה קודם שנעשית עיסה, שגם אם נופל בה דבר שאינו ראוי, אפשר לברור אותו מתוכה, ולהשליכו, ונשארת הסולת נקיה. אבל משנעשית עיסה, אם נפל בה דבר שאינו ראוי, ונתערב בה, קשה להפרישו ממנה. מהרש"א.

לארץ]. **ונחנה שם ימים שלשה. ואבינה בעם ובכהנים, ומבני לוי לא מצאתי שם**". [2842] שסבר עזרא בתחילה, שיש ביניהם לויים כשרים לעבודה. ואחר שהתבונן בעם לראות מי ומי בעולים לארץ ישראל, מצא שאינם ראויים לעבודה, לפי שהיו קצוצי בהונות.

כי כשאמר להם נבוכדנצר בשעה שהביאם מארץ ישראל לבבל "שירו לנו משיר ציון", עמדו וקצצו את בהונות ידיהם בשיניהם. והיינו דכתיב "איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר". לא כתיב "לא נשיר", אלא "איך נשיר?", לפי שאין לנו בהונות כדי לפרוט בהם בנימי הכינורות.

ודוקא לויים אלו עלו לארץ ישראל, מחמת עוניים. אבל הלויים הכשרים לעבודה לא עלו, לפי שהיו יושבים בבבל בשלוה.

ומכל מקום, משמע מזה, שלא ידע עזרא מראש מי ומי הבאים. ובשלמא לאביי, הסובר שעזרא לא העלה את הפסולים בעל כרחם, ולא בדק את יחוסם, ניחא, שרק עתה הוא גילה שאין בני לוי בין העולים.

אלא למאן דאמר [רבא] "**העלום**" עזרא בעל כרחם, לאחר שעמד וברר את יוחסיהם, קשיא; אם כן, **הא** בהכרח **מיזהר זהירי** בהם, שנזהרו לבדוק מי הם העולים, וידעו מי עלה ומי לא עלה, וכיצד אמר עזרא שרק בבואו למקום שהתאספו בו העולים גילה שאין עמו לויים!?

ומשנינן: **נהי דאיזהור** [הגם שהשגיחו] **בפסולים** שיעלו, אבל **בכשרים לא איזדהור**, אלא הם עלו מעצמם. ולכך לא ידע מראש אם יש ביניהם לויים הראויים לעבודה או לא.

שנינו במשנה: **כהני לויי וישראלי**.

[2842] רש"י ותוס' הקשו, הרי שנינו במשנה שעלו לויים מבבל! ותירצו, שאותם לויים שעלו, היו קצוצי בהונות, ולא היו ראויים לשורר בכלי, שהיא עבודת הלויים. כמו שנאמר במזמור "על נהרות בבל", שנבוכדנצר ביקש מהם "שירו לנו משיר ציון", ועמדו הלויים וקצצו בהונות ידיהם בשיניהם, ואמרו לו "איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר?". לא אמרו לו "לא נשיר!", אלא "איך נשיר?", לפי שאין לנו בהונות למשש בהן את נימי הכנורות. אך הלויים הכשרים לא עלו, לפי שהיו יושבים בבבל בשלוה, והעולים לירושלים היו שרויים בעוני ובטורח המלאכה, ובאימת הסביבה. ולכן התאונן עזרא שלא מצא לויים כשרים. וכתב המהרש"א, שאפילו למאן דאמר עיקר שירה הוא בפה, מכל מקום, לא היו כשרים הלויים הללו לשיר [אף שמום אינו פוסל בלוי], משום שמחמת זקנתם נתקלקל הקול שלהם, שהרי הם היו עוד בחורבן בית ראשון, ועתה הוא תחילת בית שני, והלויים נפסלים ב"קול" שאינו ראוי. ובתוי"ט כתב, שאפילו למאן דאמר עיקר שירה הוא בפה, מכל מקום היתה תקנה קדומה, מימות שמואל ודוד, לשורר בכלים, ככתוב בדברי הימים, ולפיכך לא היו כשרים לשיר. [וכן כתבו תוס' ביבמות [פו ב] ד"ה ומבני]. ועוד כתב התוי"ט, שאין כאן קושיא כלל, משום שבהמשך הכתוב המספר שלא מצא עזרא מבני לוי, נאמר שם ששלח עזרא להביא לויים, ובסופו של דבר הם עלו עמו. אלא שאם כן, צריך ביאור מה שנאמר ביבמות [פו ב] שעזרא קנס את הלויים שלא ליתן להם מעשר ראשון משום שלא עלו עמו, והרי לבסוף הם כן עלו. וצריך לומר, שקנסם לפי שלא נתעוררו מעצמם לעלות עד שהוצרך לשלוח אחריהם. ואילו לפרש"י ותוס' קשה, למה קנס את הלויים קצוצי הבהונות שעלו עמו. וראה רמב"ן, ריטב"א ותוס' הרא"ש.

והוינן בה: **מנלן** מנין למדנו **דסליקו** [שעלו] כל המיוחסים האלו? ומשנינן: מהא **דכתיב** בעולי בבל [עזרא ב ע]: "**וישבו הכהנים והלוים ומן העם, והמשוררים והשוערים והנתינים**[2843] **בעריהם, וכל ישראל בעריהם**". הרי שעלו כל המיוחסים הללו מבבל.

שנינו במשנה: **חללי גירי וחרורי**.

והוינן בה: **חללי** [כהנים חללים], **מנלן** שעלו?

ומשנינן: מהא **דתניא**: **רבי יוסי אומר: גדולה חזקה!** שכל מי שהוחזק בדין מסוים, סומכים אנו על מה שהחזקנוהו, ואין מפקיעים אותו מדינו הקודם.

שהרי נאמר [שם סא]: "**ומבני הכהנים, בני חביה בני הקוץ, בני ברזילי, אשר לקח** [כל אחד מהכהנים הללו, בני ברזילי] **מבנות ברזילי הגלעדי אשה. ויקרא על שמם** [שלפיכך נקראו כולם "בני ברזילי"].

כל **אלה** הכהנים, **בקשו כתבם המתיחשים** [ביקשו את כתב יחוסם כדי להוכיח את כשרותם], **ולא נמצאו**.

ויגואלו [נפסלו משום כך] **מן הכהונה!**

ויאמר התרשתא [נחמיה בן חכליה][2844] **להם**, ציום, **אשר לא יאכלו מקודש הקדשים, עד עמוד כהן לאורים ותומים**".

כלומר, אסרם לעולם באכילת קדשים. שהרי לא היה בבית שני אורים ותומים. והרי זה כאדם האומר לחבירו "עד שיבא משיח", שמתכוין לדחותו לגמרי.

וטעמו של דבר, כיון שלא נמצא כתב היוחסין של בני ברזילי, לא הניחם נחמיה לאכול בקדשי המקדש, מבשר הקרבנות, כי שמא חללים הם, ואסורים באכילת קדשים.

ומדכתיב "לא יאכלו מקדשי הקדשים", משמע שדוקא בקדשים לא הניחם לאכול, אבל בתרומה היו מותרים.

ולמה הותרו בתרומה? והרי ממה נפשך, אם חשש להם שנתחללו מכהונה, הרי חללים אסורים אף בתרומה.

אלא, כך **אמר להם**: **הרי אתם בחזקתכם! במה הייתם אוכלים בגולה**? - **בקדשי הגבול**, דהיינו תרומה, שנאכלת בכל מקום.

אף כאן, בארץ ישראל, **נמי** תאכלו **בקדשי הגבול**. ואף שלא נתברר יחוסכם, אין בכוחי לאסור עליכם דבר שהוחזקתם בו.

[2843] הגמרא לא שאלה על "נתיני" מנלן שעלו, כי סמכה על המקרא הזה, שמפורש בו שעלו נתינים. רש"ש.

[2844] בירושלמי מבואר, על שם שהיה משקה למלך, היה צריך לשתות קודם מהיין, כדי שלא יחשדוהו שנתן לתוכו סם המות, והתירו לו לשתות יין של עובדי כוכבים. ולכך נקרא התרשתא [התר - שתא]. רש"י.

אבל בקדשי המקדש, שלא הוחזקתם לאוכלם בגולה - שהרי אין אכילת קדשים אלא במקדש - אין אתם רשאים לאכול, לפי שלא נתברר יחוסכם.
שמע מינה, יפה כח חזקה לסמוך עליה, שהרי לא היה יכול נחמיה לפוסלם מאכילת תרומה, למרות שלא נמצא יחוסם, כיון שהיו כבר מוחזקים באכילתה.
ומכאן תשובה למה ששאלנו לעיל: מנלן שאף חללים עלו עם בני הגולה? - שהרי כתיב בבני ברזילי "ויגואלו מן הכהונה", כלומר, נתחללו מן הכהונה; ואף הם היו בין הגולים.
ודנה עתה הגמרא בדברי רבי יוסי האמורים לעיל:
הלא מצינו שיטה הסוברת שמעלין מתרומה ליוחסין, והיינו, שכל כהן שידוע עליו שהוא אוכל בתרומה, אין צריך לבדוק אחריו לענין יוחסין אם הוא כשר, אלא בחזקת כשרות הוא. ואף בתו כשרה להנשא לכהן. ואין חוששין לה שמא אביה חלל, וממילא אף היא חללה, ואסורה לכהונה.
ואם כן, **למאן דאמר "מעלין מתרומה ליוחסין"**, האיך התיר נחמיה לבני ברזילי לאכול בתרומה? והרי **הני** כהנים **דאכלי בתרומה, אתו לאסוקינהו** [יבואו גם להשיא את בנותיהם לכהנים], וזה שלא כדין, שהרי ספק חללים הם!
ומביאה הגמרא שני תירוצים:
א. **שאני התם**, שונה הדבר שם, בבני ברזילי, **דריע חזקתייהו**, שחזקתם "רעה" היא. כיון שאין מניחים אותם לאכול בקדשים כשאר הכהנים, אלא בתרומה בלבד, ניכר עליהם שיש בהם חשש חללות, ולא יבואו להחזיקם ככשרים גם לענין יוחסין. [2845]
אלא שיש להקשות על התירוץ: אם כן, שבודאי לא יעלו אותם מתרומה ליוחסין, **אלא מאי** האי דקאמר רבי יוסי "**גדולה חזקה**"?
כי בשלמא אם היה מקום לחשוש שיעלו אותם מתרומה ליוחסין, ואף על פי כן הרשה להם לאכול בתרומה כי אי אפשר להוציאם מחזקתם בגלל החשש הזה, שפיר אמר רבי יוסי ש"גדולה חזקה", והיינו, שמעמידים על החזקה אפילו במקום שיש לחשוש לתקלה.
אבל עתה שאמרנו שאין לחשוש שיעלו אותם מתרומה ליוחסין, ובא רבי יוסי להשמיענו רק שסומכים על חזקתם לאכילת תרומה, היה לו לומר "מנין לחזקה", ותו לא!? ומזה

[2845] כך פירש רש"י. והקשו התוס', לפי הסובר שמעליו מתרומה ליוחסין, מדוע באמת לא העלו אותם מתרומה לקדשים וליוחסין. ועוד, אף אם לא העלו אותם עתה, מכל מקום, יש לחשוש שמא יבאו בעתיד להעלותם מתרומה לקדשים, וממילא יעלו אותם מקדשים ליוחסין. וביארו התוס', שהחזקה שלהם הורעה, לפי שהיו מייחסים אותם אחר בני ברזילי, שהיה ישראל. ועוד, שביקשו כתב יחוסם ולא מצאו. תוס' כאן ובכתובות [כד ב] ד"ה שאני.

שהוסיף ואמר "גדולה חזקה", משמע שאפילו עכשיו, שיש צד לאוסרם יותר מבעבר, בכל זאת אין מפקיעים אותם מחזקתם.
ומשנינן: נקט רבי יוסי "גדולה חזקה", להשמיענו חידוש, שעל ידי החזקה אנו מתירים להם יותר ממה שהחזיקו בו עד עתה.
דהרי **מעיקרא** [בבבל], **אכול** הכהנים הללו רק **בתרומה** של בבל, שחיובה הוא רק **מדרבנן**; שהרי מן התורה אין נוהגת תרומה אלא בארץ ישראל. ואילו **לבסוף** [בארץ ישראל], **אכול** אף **בתרומה** של ארץ ישראל, שהיא **מדאורייתא**, מכח חזקתם הראשונה.
ומביאה הגמרא תירוץ נוסף:
ואיבעית אימא: **לעולם** אף **השתא**, משבאו לארץ ישראל, **נמי** רק **ב**תרומה **דרבנן אכול**, כגון תרומת פירות וירק שאינה אלא מדרבנן [כי מן התורה לא נתחייבו בתרומה אלא דגן תירוש ויצהר], לפי שהוחזקו בבבל באכילת תרומה מדרבנן. אבל **ב**תרומה **דאורייתא** **לא אכול** בארץ ישראל, שהרי לא הוחזקו בכך בבבל.
וכי מסקינן מעלים **מתרומה ליוחסין**, דוקא בכהן שראוהו אוכל בתרומה **מדאורייתא**. אבל האוכל בתרומה **מדרבנן**, **לא מסקינן** ליה ליוחסין.
לפיכך אין לחוש שמא יעלום ליוחסין. שהרי אף למאן דאמר "מעלין מתרומה ליוחסין", אין מעלין מתרומה דרבנן.
אלא שלפי התירוץ האחרון, שרק העמדנום על חזקתם הקודמת, יש להקשות:
אי הכי, **מאי** "**גדולה חזקה**"? למה נקט "גדולה"? והרי לא נתחדש בהם עתה שום התר יותר מבעבר.
ומשנינן: החידוש הוא, שאף על גב שעתה יש יותר סיבה לאוסרם מבעבר, בכל זאת סמכינן על החזקה. דהרי **מעיקרא**, בהיותם בבבל, **ליכא למיגזר** בהם שלא יאכלו תרומה מדרבנן בבבל **משום** שלא יבואו לאכול **תרומה דאורייתא**. שהרי לא היתה מצויה בידם תרומת ארץ ישראל.
אבל **לבסוף**, משבאו לארץ ישראל, **אף על גב דאיכא למיגזר** עליהם שלא לאכול אף בתרומה דרבנן **משום** שלא יבואו לאכול בה **תרומה דאורייתא**, בכל זאת לא גזרו עליהם. אלא, רק **ב**תרומה **דרבנן אכול**, לפי שהוחזקו בה בבבל; **וב**תרומה **דאורייתא** שלא הוחזקו בה, **לא אכול**.
ומקשינן: האיך אמרת, שלא אכלו בני ברזילי בתרומה דאורייתא? **והכתיב** [עזרא ב סג] "**ויאמר התרשתא להם**, **אשר לא יאכלו מקדש הקדשים**".

שמע מינה, דוקא **בקדש הקדשים** [קדשי המקדש] **הוא דלא יאכלו**. **הא כל מידי**, כל דבר מלבד אלו, **ניכול**, ואף תרומה דאורייתא בכללו!? ומשנינן: **הכי קאמר** נחמיה: "לא יאכלו מקודש הקדשים", **לא מידי** דבר **דמיקרי** הנקרא "**קדש**", **ולא מידי** דבר **דמיקרי** "**קדשים**".

וכך היא משמעות דבריו:

לא מידי דמיקרי "**קדש**" - היינו תרומה, **דכתיב** בה [ויקרא כב כ] "**וכל זר לא יאכל קדש**". וקודש האמור שם, מדבר בתרומה ולא בקדשים. שהרי נאמר שם בהמשך, שטמא לא יאכל קדש עד שיטבול, "ובא השמש, וטהר". ובהכרח שרק לענין אכילת תרומה הכתוב הזה מדבר, כי רק לענין תרומה די בטבילה ובהערב שמש כדי להתיר את אכילתה. אבל לענין אכילת קדשים [אנשים טמאים המחוסרים כפרה של קרבן לטהרתם, כמו זב ויולדת], אין הם אוכלים בקדשים עד למחרת, לאחר שיביאו את קרבנם, ולא די להם בטבילה והערב שמש.

ולא מידי דמיקרי "**קדשים**" - היינו בשר החזה והשוק מקרבן השלמים, הניתנים לכהן, ומצינו שהם נקראים בכתוב "קדשים".

והראיה, **דאמר קרא** "**ובת כהן כי תהיה לאיש זר**, **היא ב**"**תרומת הקדשים**" **לא תאכל**". ו"תרומת הקדשים" היא החזה והשוק של קרבן השלמים, כי - **ואמר** על כך **מר** [ביבמות סח ב, פז א], שמשמעות הכתוב הזה היא: **במורם מן הקדשים** - (תחילת העמוד) **לא תאכל!** כלומר, חזה ושוק של שלמים, הניתנים לכהנים מתנה מאת בעל הקרבן, לא תאכלם בת כהן השבה אל בית אביה.

והיינו, בת כהן הנישאת לישראל, אינה אוכלת מהם לעולם, אפילו לאחר שהיא חוזרת לבית אביה בלא זרע מישראל [לאחר שנתאלמנה ממנו].

אבל בתרומה, היא חוזרת לאכול, לאחר שחוזרת לבית אביה בלא זרע מישראל.[2846] ונמצא, שאף בתרומה דאורייתא אסרם נחמיה להדיא. ומה שאמר רבי יוסי "גדולה חזקה", אמר כן על מה שהתירם בתרומה דרבנן.

דף ע.

שנינו במשנה: **גירי וחרורי**.

והוינן בה: **מנלן**, מנין שאף גרים ועבדים משוחררים היו בין עולי בבל?

אמר רב חסדא: למדנו זאת מ**דאמר קרא** [עזרא ו כא]: "ויאכלו בני ישראל השבים מהגולה [את קרבן הפסח]. וכמו כן, אכלו מבשר הפסח **כל הנבדל מטומאת גויי הארץ**

[2846] ופשוטו של מקרא מדבר בתרומה ממש, שאינה אוכלת כשעודה נשואה לאיש זר.

אליהם". והיינו, שאף גרים ועבדים, שעזבו את דת הגויים, ובאו לידבק בישראל, גם הם אכלו מבשר קרבן הפסח. [2848] ומכאן, שאף הם עלו עם עזרא. [2847]

שנינו במשנה: **ממזירי**.

והוינן בה: **מנלן** שאף הם עלו?

ומשנינן: ממה **דכתיב** [נחמיה ב י] "**וישמע סנבלט החרוני וטוביה העבד העמוני**". הרי שהיה "טוביה" עבד כנעני.

וכתיב שם [ו יח] "**כי** שרים **רבים ביהודה**, היו "**בעלי שבועה**" [ידידים] **לו** [לטוביה]. **כי חתן הוא** טוביה [העבד העמוני], **לשכניה בן ארח** [הישראלי].

ואף יהוחנן, בנו של טוביה [העבד העמוני], **לקח** לו לאשה מבנות ישראל, **את בת משלם בן ברכיה** [הישראלי] ".

הרי שאף על גב שטוביה העמוני ובנו יהוחנן היו עבדים, ולעבדים אין תפיסת קידושין בישראל, בכל זאת נישאו להם בנות ישראל, בעבירה.

והולד הנולד מהם הוא ממזר, כי **קסבר** התנא במשנתנו, **שעובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל**, ונתעברה ממנו, **הולד ממזר**.

ונמצא, שהיו בניהם של טוביה העבד ושל בנו יהוחנן, ממזרים, לפי שנולדו להם מבנות ישראל [מבתו של שכניה הישראלי, ומבתו של משלם הישראלי]. ומבואר בכתוב שאף הם היו מעולי בבל.

אך מקשה הגמרא שלש קושיות על התירוץ:

ראשית, **הניחא למאן דאמר** עבד הבא על בת ישראל, **הולד ממזר**, שפיר מוכח שאף הם עלו עמהם.

אלא למאן דאמר "עבד הבא על בת ישראל, **הולד כשר**", **מאי איכא למימר**? והרי לשיטתו, לא היו בניהם של טוביה ויהוחנן ממזרים. ושוב יקשה, מנין שהיו ממזרים בין עולי בבל?

ותו, שנית קשה: **ממאי** מנין **דהוו להו**, שהיו להם לטוביה ויהונתן, **בנים** מהנשים הישראליות שנשאו להם לנשים?

דלמא, שמא **לא הוו ליה** כלל **בנים** מאותן נשים שנשאו מבנות ישראל.

[2847] לכאורה קשה, איך משמע מכאן שהגרים עלו מבבל? והרי שמא הם היו מהנשארים בארץ ישראל, כדפריך הגמרא לקמן בממזרים. ויש לומר, דקאי על תחילת הפסוק "ויאכלו בני ישראל השבים מהגולה", ומשמע שגם הגרים שבו מהגולה. מהרש"א.

[2848] ומדלא כתיב "והנבדל" אלא "וכל הנבדל", משמע שיש שני מיני הבדלה, גרים וחרורי. אי נמי, "גויי הארצות" משמע שני ענינים. תוס' הרא"ש.

ותו, שלישית קשה: אף אם נניח שהיו להם בנים מאותן נשים, **ממאי דהכא**, בבבל, **הוו להו**, **וסליקו** [מנין לנו שהם נולדו בבבל, ואחר כך עלו]?

דלמא, שמא **התם**, שם בארץ ישראל, **הוו**, היו שכניה ומשולם מאז ומעולם, שנשארו בארץ ישראל בזמן החורבן ולא גלו לבבל, ושם, בארץ ישראל, נשאו טוביה ויהוחנן את בנותיהם, וכלל לא היו מעולי בבל.

ומסקינן: **אלא**, **מהכא** למדנו שהיו ממזרים בין עולי בבל:

מדכתיב [שם ז סא] "**ואלה העולים** מהמקומות הללו שבבבל: **תל מלח**, **תל חרשא**, **כרוב**, **אדון ואמר**. **ולא יכלו** העולים משם **להגיד בית אבותם וזרעם**, **אם מישראל הם**".

ודרשינן: "**תל מלח**" - **אלו בני אדם שדומים מעשיהם למעשי סדום**, **שנהפכה לתל מלח**. שאנשי סדום היו מגלי עריות, שהרי נאמר עליהם "רעים וחטאים". ודרשינן: "רעים" בגופם, ו"חטאים" בממונם.

ואף אנשים אלו מעולי בבל, נולדו מגילוי עריות, והיו ממזרים.

"**תל חרשא**" - **זה מי שקורא "אבא"**, **ואמו משתקתו**. דהיינו שתוקים [שתוקי נקרא גם "חרש", על שם שאמו מחרישתו], שלא נודע מי אביהם, לפי שהתעברה אמם בהיותה פנויה, ואין ידוע ממי התעברה, וספק ממזרים הם. ואף הם היו בין עולי בבל. [2849]

"**ולא יכלו להגיד בית אבותם וזרעם**, **אם מישראל הם**" - **זה הוא אסופי שנאסף מן השוק**, ואין ידוע מי הוא אביו ["בית אבותם"], ומי היא אמו ["וזרעם"], [2850] וספק ישראל הם [אך שתוקי יודע שאמו מישראל].

ואף הם היו בין עולי בבל.

וכיון שהביאה הגמרא פסוק זה, היא גם מבארת את האמור בו:

"**כרוב**, **אדון ואמר**" -

אמר דרש **רבי אבהו** את המקרא הזה מסופו לראשו:

אמר אדון [הקדוש ברוך הוא]: **אני אמרתי שיהיו ישראל לפני חשובים ככרוב**, שיהיו קדושים ככרובי הקודש שבמרכבה [שהם מחיות הקודש], ואילו **הם** [ישראל], **שמו עצמם כנמר**, [2852] שנואפים הם כנמר, שאינו מקפיד מלבוא על בת זוג של חבירו. [2851]

איכא דאמרי, להיפך **אמר רבי אבהו**, וכך דרש את המקרא:

[2849] ו"תל" מלשון תולה, שתולה עצמו באיש אחר שהוא אביו, ואמו משתקתו. מהרש"א.

[2850] כך פירש רש"י. והמהרש"א כתב שדורש "אם" בניקוד ציר"י, דהיינו זרעו מן האם לא יוכל גם כן להגיד.

[2851] כן כתב רש"י. ויש לפרש עוד, על פי מה שכתב הרע"ב בביאורו על המשנה באבות [ה ב] "הוי עז כנמר", שהנמר נולד מחזיר היער והלביאה, והוא ממזר, ולכן המשיל אותם לנמר. רש"ש. עוד יש לפרש: אני אמרתי שיהיו עושים רצוני, ויהיו חשובים ככרובים שבמקדש, שהיו דבוקים זה לזה כזכר ונקבה. והם שמו עצמם כנמר, שאינו מקפיד בכך. מהרש"א.

[2852] דריש נו"ן מ"אדון". ו"אימר" שאחריו מלשון נמר. מהרש"א.

אמר אדון: **אף על פי ששמו** ישראל **עצמם כנמר** ולא נזהרו בעריות, הרי **הן חשובים לפני ככרוב! אמר רבה בר בר חנה**: **כל הנושא אשה שאינה הוגנת לו** [האסורה עליו], **מעלה עליו הכתוב כאילו חרשו לכל העולם כולו, וזרעו מלח**. [2853] כשם שמחרישה זו לא יצאו פירות לעולם, כן מזיווג זה לא יצאו פירות ראויים, שהרי פוסל הוא את זרעו.

שנאמר: "**ואלה העולים מתל מלח תל חרשא**". שהיו ממזרים או ספק ממזרים, כמבואר לעיל, ו"חרשא" הוא לשון חרישה. ומרומז בזה, שדומים למי שחורשים וזורעים מלח.

אמר רבה בר רב אדא אמר רב: **כל הנושא אשה** שהיא פסולה עליו, [2854] ועושה זאת **לשום ממון**, מחמת תאות בצע, **הויין לו בנים שאינן מהוגנים**. **שנאמר** [הושע ה ז]: "**בה' בגדו, כי בנים זרים ילדו**".

מאחר שבגדו בה', בניהם יהיו "זרים". והכתוב מדבר באנשים הנושאים אשה פסולה לשם ממון, כדמוכח מהמשך הדברים, כמבואר בסמוך.

ושמא תאמר, שה**ממון** שהכניסה לו האשה **פלט** [נשאר ברשותו] -

תלמוד לומר בהמשך הכתוב: "**עתה יאכלם חדש את חלקיהם**". שיאבד אותו ממון וייאכל בחודש אחד.

ושמא תאמר, רק **חלקו** של הבעל בממון האשה [שהם נכסי צאן ברזל] יאבד, בגלל שנשא אשה פסולה עבור הממון. אבל **לא** יאבד **חלקה** [נכסי מלוג שנשארים שלה], שהרי היא לא עברה עבירה בכך שנישאה למיוחס, כי היא לא מצווה להמנע מלהינשא לבעל מיוחס -

תלמוד לומר: "**חלקיהם**", שאף חלקה יאבד.

ושמא תאמר, רק לאחר **זמן מרובה** יאבד הממון, ולא מיד -

תלמוד לומר: "יאכלם **חדש**", מיד.

ומפרשינן: **מאי משמע**, מנין שמשמעות "חדש" היא מיד? -

אמר רב נחמן בר יצחק: כך היא משמעות הפסוק: תיכף כ**שחודש** זה **נכנס** ו**חודש** שעבר **יצא**, וכבר **ממונם אבד**. [2855]

[2853] כי פרי הבטן דומה לפרי האדמה. ולכן, כמו החורש לזריעה, וזורע במקום החרישה מלח, לא זו בלבד שאין לו הנאה בזריעה זו אלא שגם הוא מקלקל את מקום החרישה, שלא יוכל לצמוח בו כלום, כמו שנאמר "גפרית ומלח שריפה כל ארצה. לא תזרע ולא תצמיח", כן הדבר הזה, שמכלה החרישה והזריעה, שאין לו הנאה בזרע פסול, היות שאין השכינה שורה אלא במשפחות מיוחסות שבישראל. מהרש"א.

[2854] כן כתוב ברמ"א אבן העזר [ב א], שדוקא באשה פסולה נאמר דין זה, אבל אם אינה פסולה, ונושאה משום ממון, מותר. וכן משמע ברש"י ד"ה בנים.

[2855] היה צריך לומר "חדש יוצא, וחדש נכנס", אלא שבהרבה מקומות מצינו כעין זה. כמו "יכנס אדם בכי טוב, ויצא בכי טוב", שהקדימה הגמרא את הכניסה ליציאה. אי נמי, הכי קאמר: מהכנסת החדש עד יציאתו. תוס' הרא"ש.

ואמר רבה בר רב אדא; **ואמרי לה אמר רבי סלא אמר רב המנונא**: **כל הנושא אשה שאינה הוגנת לו**, שהיא פסולה לו, [2857] **אליהו** [2856] [שם מלאך, שהוא "סופר" של מעלה] **כופתו** על העמוד, **והקדוש ברוך הוא רוצעו** [מלקהו ברצועה]. שכך היו עושים בחייבי מלקות בבית דין, כופתים את שתי ידיו על העמוד, ומלקים אותו.

ותנא בברייתא: **על כולם** [כהנים לויים וישראלים] הנושאים אשה שאינה כשרה להם על פי יחוסם, **אליהו כותב** את הדברים הבאים, **והקדוש ברוך הוא חותם** עליהם: **אוי לו לפוסל את זרעו, ולפוגם את משפחתו, ולנושא אשה שאינה הוגנת לו!**

ואליהו כופתו, והקדוש ברוך הוא רוצעו!

וכל הפוסל משפחות אחרות ומטיל פגם בכשרותם, סימן הוא, כי הוא עצמו **פסול** ביחוסו.

ואדם הפסול **אינו מדבר בשבחא** [שבח] של אחרים **לעולם**. שאין דרך הפסול לדבר בשבח הבריות, אלא תמיד הוא מחפש להטיל בהם דופי.

וכן אמר שמואל: כל הפוסל את האחרים, **במומו פוסל**, שסימן הוא לכך, שהוא עצמו פסול במום זה.

ומביאה הגמרא מעשה שהתבססו בו על דברי שמואל: **ההוא גברא דמנהרדעא, דעל לבי מטבחיא בפומבדיתא** [מעשה באדם מנהרדעא שנכנס לבית מטבחיים בפומבדיתא].

אמר להו לטבחים: **הבו לי בישרא** [תנו לי בשר]!

אמרו ליה: **נטר עד דשקיל לשמעיה דרב יהודה בר יחזקאל, וניתיב לך** [המתן עד שיטול משרתו של רב יהודה, ואחר כך ניתן לך לבחור מהנשאר].

אמר ההוא גברא: **מאן** הוא **יהודה בר שויסקאל, דקדים לי, דשקל מן קמאי** [וכי מי הוא יהודה בר יחזקאל שיקדים לי, ויטול חלקו לפני]?!

וכינה את רב יהודה בשם "בר שויסקאל", שהוא כינוי גנאי, מלשון "גרגרן", לפי ש"שויסק" הוא צלי, [2858] ו"שויסקאל" הוא מי שאוכל צלי.

אזלו, הלכו **ואמרו ליה לרב יהודה** את סיפור הדברים.

[2856] כתב רש"י, שאין זה אליהו שבמקרא, כי מי היה כופתו לפני אליהו? אלא שם של מלאך הוא, שמשמש כ"סופר" למעלה. והמהרש"א כתב, שיתכן לומר שהוא אליהו שבמקרא, כי באמת הנושא אשה פסולה חייב מלקות בבי"ד, אלא שאינו ברור הפסול, ולכן אין הבי"ד יכולים להלקותו. אבל אליהו, שהוא פנחס, הוא מלאך הברית לנקום ולקנא בדבר ערוה, ואליו גלוי הכל, ולכן הוא כופתו, והקב"ה מלקה אותו על שסילק שכינתו מזרעו. ועוד כתב, שענין המלקות הוא, ששולח עליו מכות ונגעי בני אדם, כמו שאמרו: אם ארבע מיתות בטלו, דין ארבע מיתות לא בטלו.

[2857] כך פירש רש"י כאן. ולעיל לא פירש כלום. ומשמע, שאף אם אינה פסולה ממש אלא שאינה הוגנת לו, כגון בת עם הארץ לתלמיד חכם וכדומה, גם כן מעלה עליו הכתוב כאילו זרע מלח. עיון יעקב.

[2858] כן פירש רש"י. והמהרש"א מפרש "שוי סקל", דהיינו כבן סורר ומורה, שהוא בסקילה על זלילת בשר.

שמתיה [נידהו] רב יהודה, לפי הדין שמנדים את מי שמזלזל בכבוד הרב.
אמרו לרב יהודה: אותו אדם **רגיל** הוא **דקרי אינשי עבדי** [לקרוא לאנשים "עבד"].
אכריז עליה רב יהודה על אדם זה דהוא עצמו **עבדא הוא**, על סמך דברי שמואל שכל הפוסל במומו הוא פוסל.
אזל ההוא גברא, **ואזמניה** [הזמין] את רב יהודה בר יחזקאל **לדינא לקמיה דרב נחמן**, לתובעו על כך שהכריז עליו שהוא עבד.
אייתי פיתקא דהזמנא [הביא את שטר ההזמנה לדין] לרב יהודה.
אזל רב יהודה לקמיה דרב הונא להתייעץ עמו, **ואמר ליה: איזיל** [האם חייב אני ללכת] להתדיין עם איש זה לפני רב נחמן, **או לא איזיל**, לפי שיש בכך זילזול בכבוד התורה?!
אמר ליה רב הונא: משורת הדין, **מיזל לא מיבעי לך למיזל!** אינך צריך ללכת לפני רב נחמן, **משום דגברא רבא את**, שאתה גדול יותר מרב נחמן. ואף שהוא ראש בית דין של נהרדעא, הרי אתה ראש הישיבה בפומבדיתא.
אלא, מאחר ורב נחמן הוא חתן בבית הנשיא, הרי **משום יקרא** [כבוד] **דבי נשיאה**, של בית הנשיא, **קום זיל** [לך] לדין תורה לפניו.
אתא, בא רב יהודה לפני רב נחמן, **ואשכחיה דקעביד** [מצאו שהוא עושה] **מעקה**.
אמר ליה רב יהודה בר יחזקאל לרב נחמן: וכי **לא סבר לה מר להא דאמר רב הונא בר אידי אמר שמואל: כיון שנתמנה אדם פרנס על הציבור, אסור** הוא **בעשיית מלאכה בפני שלשה**!? לפי שגנאי הוא לציבור הכפופים לו, שאין לפרנס שלהם מי שיעשה לו את מלאכתו, ונאלץ הוא לעשותה בעצמו.
ואם כן, מדוע אתה עושה מלאכה בפרהסיא?
אמר ליה רב נחמן: **פורתא דגונדריתא הוא דקא עבידנא** [מעט מהמעקה אני עושה], ואין זה נחשב למלאכה.[2859]
וקרא רב נחמן למעקה "גונדריתא", שכך הוא כינויו באחת הלשונות.
אמר ליה רב יהודה: וכי **מי סניא** [שנאוי ומכוער] בעיניך לשון "**מעקה**" כמו **דכתיב באורייתא**, **או** לשון "**מחיצה**" כמו **דאמור רבנן** במעקה, עד שנזקק אתה לשפה זרה, לקרותו "גונדריתא"?!
ובכונת רב יהודה היה לקנטרו בדברים, כדי לרומזו שלא היה לו להתנשא מעליו, ולהזמינו לדין לפניו.

[2859] כיון שהוא עוסק במצות עשיית מעקה, אין דבר זה נחשב כ"עשיית מלאכה בפני רבים". וכן מצינו אצל משה רבינו, שבנה מזבח [בסוף פרשת משפטים], והקים את המשכן. וצריך עיון, למה לא הזכירוהו הפוסקים. המקנה.

אמר ליה רב נחמן: **יתיב מר אקרפיטא** [ישב אדוני על הספסל]. "קרפיטא" הוא ספסל בלשון זרה.

אמר ליה רב יהודה: **וכי מי סני** [שנאוי] עליך לשון "**ספסל**" כמו **דאמור רבנן**, **או** לשון "**איצטבא**", כמו **דאמרי אינשי** [כלשון שמשתמשים בו בני אדם], עד שאתה קורא לו "קרפיטא"?!

אמר ליה רב נחמן: **ליכול מר אתרונגא** [יאכל אדוני אתרוג]!

אמר ליה רב יהודה: **הכי אמר שמואל**: **כל האומר** על אתרוג "**אתרונגא**", **תילתא ברמות רוחא**. שליש מרוחו היא גסה, ולכך הוא משנה את דיבורו.

אלא יש לומר, **או** "**אתרוג**" **כדקריוה רבנן**, **או** "**אתרונגא**", כמו **דאמרי אינשי**.

אמר ליה רב נחמן: **לישתי מר אנבגא**! ישתה אדוני כוס משקה שיש בו שיעור רביעית. והוא משקה שהיו רגילים לשתותו בשחרית, והוא נקרא "אספרגוס".

אמר ליה רב יהודה: וכי **מי סני** עליך לשון "**איספרגוס**" כמו **דקריוה רבנן** למשקה זה, **או אנפק** [כוס של רביעית הלוג] כמו **דאמרי אינשי**, עד שאתה קורהו "אנבגא"?!

אמר ליה רב נחמן: **תיתי דונג ותשקינן** [תבוא בתי ששמה "דונג" ותשקה אותנו, והיינו, שתביא לפנינו מהמשקה הזה]! [2860] **אמר ליה** רב יהודה: **הכי אמר שמואל**: **אין משתמשין באשה**, כדי שלא תתרגל לשהות בין אנשים.

אמר ליה רב נחמן: והלא עדיין **קטנה היא** בתי!

אמר ליה רב יהודה: **בפירוש אמר שמואל**: **אין משתמשין באשה כלל**, **בין גדולה ובין קטנה**.

אמר ליה רב נחמן: **נשדר ליה מר שלמא לילתא** [ישלח אדוני פריסת שלום לילתא, אשתי].

אמר ליה רב יהודה: **הכי אמר שמואל**: **קול באשה**, דינו כדין **ערוה**, שנאמר "השמיעיני את קולך". לפיכך אסור לשמוע קול אשה. [2861]

ואם אשאל בשלום ילתא, הרי היא תשיבני לשלום, ואעבור על הדין האמור.

אמר ליה רב נחמן: והלא **אפשר** לך לשלוח לה פריסת שלום **על ידי שליח**, ובכך לא תבוא לעבור על "קול באשה ערוה".

אמר ליה רב יהודה: **הכי אמר שמואל**:

[2860] לכאורה יש לתמוה, למה היה צריך לומר זאת לרב יהודה? אלא, שהשיב לרב יהודה, שלכן השתמש בלשון "אנבגא", כדי שתשמע בתי דונג, ותבא ותשקנו, לפי שהיא מורגלת בהאי לישנא מבי ריש דלותא. מהרש"א.

[2861] כתב הרשב"א בברכות [כד א], דוקא קול של שאילת שלום או השבת שלום, שיש בזה קירוב הדעת, אסור, אבל קול דיבורה בעלמא מותר.

דף ע:

אין שואלין בשלום אשה, כי שמא מתוך שאילת שלום יהיו רגילים זה עם זה, ויבואו לידי חיבה. ואף על ידי שליח קיים חשש זה. [2862]

אמר ליה רב נחמן: והלא אפשר לשלוח לה שלום **על ידי בעלה**, כלומר, אהיה אני שליח בדבר, ובאופן שכזה אין לחוש לחיבה.

אמר ליה רב יהודה: **הכי אמר שמואל**: **אין שואלין בשלום אשה כלל**, מפני שמרגיל לבה ודעתה אצלו.

שלחה ליה ילתא **דביתהו** [אשתו של רב נחמן, בשומעה את הדין ודברים שביניהם]: **שרי ליה תגריה** [עשה בקשתו מהר, ופטור אותו מלפניך], כדי **דלא נישוויך** [שלא יעשה אותך] **כשאר עם הארץ! אמר ליה** רב נחמן לרב יהודה: **מאי שייאטיה דמר הכא**? [מה דרכו של אדוני כאן? "שיאטא" הוא מלשון דרך, כמו "לשוט בארץ"]. כלומר, למה באת לכאן?

אמר ליה רב יהודה: **טסקא דהזמנותא שדר מר אבתראי** [שטר הזמנה לדין שלח אדוני אלי]!

אמר ליה רב נחמן: **השתא**, **שותא דמר לא גמירנא**, וכי **טסקא דהזמנותא משדרנא למר**?! הלא אפילו את שיחתו של אדוני איני מבין, וכי אשלח לך הזמנה לדין? [2863]

אפיק רב יהודה **דיסקא דהזמנותא מבי חדיה**, **ואחזי ליה** [הוציא את שטר ההזמנה מחיקו, והראהו לרב נחמן]. **ואמר ליה**: **הא גברא**, **והא דסקא** [הנה אדוני חתום על שטר ההזמנה]!

אמר ליה רב נחמן: אף שאין אני ראוי לדון אותך, בכל זאת, **הואיל וכבר אתא מר להכא**, **לישתעי מיליה** [יאמר אדוני את דברו], וילמד זכות על עצמו, **כי היכי דלא לימרו** אינשי:

[2862] הקשו התוס' מהגמרא בבבא מציעא [פז א], האומרת שהמלאכים שאלו בשלום שרה אמנו, והגמרא מקשה שם מהא דשמואל ש"אין שואלין בשלום אשה כלל", ומתרצת, שעל ידי בעלה שאני, ואילו כאן נאמר שאפילו על ידי בעלה אסור!? ותירצו התוס', מה שמותר על ידי בעלה, היינו לשאול את בעלה מה שלום אשתו, אבל לשלוח לה ברכת שלום אסור אפילו על ידי בעלה. תוס' ד"ה אין. והב"ח כתב באבן העזר [כא], שגם על ידי אדם אחר אינו אסור אלא לשלוח לה שלום, אבל לשאול בשלומה מותר אפילו על ידי אדם אחר. ואולם, החלקת מחוקק והבית שמואל שם [בסעיף ו] חלקו עליו, היות ומהגמרא בבבא מציעא משמע כי מה שמותר על ידי בעלה אסור על ידי אחר, ואפילו לשאול האיך הוא שלומה, אסור על ידי אחר. כי אולי האחר יגיד לה שפלוני שאל על שלומך, ויבאו לידי חיבה. והביאו הפוסקים בשם הב"ח, שאדם הכותב איגרת לחבירו, יכול לשאול בשלום אשתו. אבל מה שכותבים בסוף האיגרת "ותאמר שלום לזוגתך", זה אסור, דהיינו שאילת שלום, שאסור לשלוח לה אפילו על ידי בעלה.

[2863] אפשר ששכח רב נחמן מההזמנה לדין ששלח לרב יהודה, דמילתא דלא רמיא עליה דאיניש, לאו אדעתיה. מהרש"א.

מחנפי רבנן אהדדי! שאם אפטרך בלא כלום, יאמרו בני אדם, שחכמים מחניפים זה לזה, ואינם דנים אותם דין תורה כשאר ישראל.

נכנס עמו רב נחמן בדין, **ואמר ליה**: **מאי טעמא שמתיה מר להההוא גברא** שכינה אותך "בר שויסקאל"?!

אמר ליה רב יהודה: משום **שציער** את משרתי, שהוא **שלוחא דרבנן**. [2864]

אמר ליה רב נחמן: **ונגדיה מר**! הלא היה לך להענישו במלקות, ולא לנדותו.

דהא רב מנגיד [הלקה] **על מאן דמצער שלוחא דרבנן**.

אמר ליה רב יהודה: עונש **דעדיף מיניה** [ממלקות] **עבדי ליה**, עשיתי לו, שהנידוי חמור יותר ממלקות. [2865]

שוב שאלו רב נחמן: **מאי טעמא אכריז מר עליה** דההוא גברא, **דעבדא הוא**?!

אמר ליה רב יהודה: משום **דרגיל** איש זה **דקרי** [לקרות] **לאינשי** "**עבדי**". **ותני**, וכבר שנינו: **כל הפוסל** את האחרים, הוא עצמו **פסול**. וכמו כן אדם פסול **אינו מדבר בשבחא** של אחרים **לעולם**, אלא מדבר בגנותם.

ואמר שמואל: כל הפוסל, **במומו פוסל**! וכיון שהוא היה רגיל לקרוא לאנשים "עבדי", הרי היא הוכחה שהוא עצמו עבד.

אמר ליה רב נחמן: **אימר**, הרי יש לומר, כי מה **דאמר שמואל** "כל הפוסל במומו פוסל", אמר כן רק **למיחש ליה** שהוא פסול. אבל **לאכרוזי עליה** שהוא פסול ודאי, **מי אמר** שמואל כן?!

אדהכי והכי, בינתיים [**אתא ההוא בר דיניה מנהרדעאי**].

אמר ליה ההוא בר דיניה [אותו איש שתבע את רבי יהודה] **לרב יהודה**: וכי **לדידי קרית לי** "**עבדא**", לאיש מיוחס כמוני? דהרי **אתינא מבית חשמונאי מלכא**, הרי בא אני מבית חשמונאי, שהיו מלכים!

אמר ליה רב יהודה: **הכי אמר שמואל**: **כל דאמר** "**מדבית חשמונאי קאתינא**", **עבדא הוא**!

לפי שהרג הורדוס את כל זרע בית חשמונאי, ומלך תחתיהם. והוא עצמו היה עבד, אלא שקרא את בניו על שם בית חשמונאי. ומסתמא נשאו הוא ובניו נשים נכריות או שפחות, שהרי לא היו ישראל נותנים את בנותיהם לעבדים. [2866]

[2864] לעיל פירש רש"י, שנדהו משום שביזה את רב יהודה עצמו, ומנדין לכבוד הרב. ואפשר, שרב יהודה מדרך ענוה לא חלה השמתא בכבודו, שהרי אמת הוא שציער שלוחא דרבנן. מהרש"א.

[2865] משום שראה בו חוצפה יתירה, שביזה גם את רב יהודה עצמו. ולכן גם הכריז עליו שהוא עבד אף על פי ששמואל אמר רק לחשוש ולא להכריז כדלקמן. תוס' הרא"ש.

[2866] רש"י ורמב"ן.

אמר ליה רב נחמן לרב יהודה: וכי **לא סבר לה מר להא דאמר רב אבא**, **אמר רב הונא**, **אמר רב**: **כל תלמיד חכם שמורה הלכה ובא** בשם רבו - **אם קודם** שבא לידיו **מעשה** זה שדן בו כבר **אמרה** להלכה זו בשם רבו, **שומעין לו**.

ואם לאו, שרק עכשיו בשעת מעשה אומר את ההלכה בשם רבו, **אין שומעין לו**, כי שמא מחמת המעשה שבא עתה לידו אומר הוא ששמע כן מפי רבו כדי לחזק את דבריו.[2867] וכיון שרק עכשיו אתה אומר כן בשם שמואל, לאחר שבא מעשה לידינו, אין אתה נאמן על כך.

אמר ליה רב יהודה: **הא איכא רב מתנה**, **דקאי כוותי**, שאף הוא שמע מפי שמואל כדברים האלו.

ומספרת הגמרא: **רב מתנה** לא גר בנהרדעא, **ולא חזייא לנהרדעא** [לא ביקר בה] מזה **תליסר שני** [שלש עשרה שנים].

ההוא יומא שאירע מעשה זה, **אתא**, בא רב מתנה לנהרדעא, ובא אצל רב נחמן.

אמר שאל **ליה** רב יהודה לרב מתנה: **דכיר מר מאי אמר שמואל**, **כי קאי חדא כרעא אגודא וחדא כרעא במברא** [האם זוכר אדוני מה אמר שמואל כשרגלו האחת היתה על שפת הנהר, והרגל השניה על הגשר]?!

אמר ליה רב מתנה: **הכי אמר שמואל**: **כל דאמר מבית חשמונאי מלכא קאתינא**, **עבדא הוא**!

דהרי **לא אישתיור מינייהו אלא ההיא רביתא** [נערה], לפי שהרג הורדוס את כל זרע בית חשמונאי, ולא הותיר מהם אלא נערה אחת.

וכשרצה הורדוס לשאתה לאשה, **סלקא לאגרא ורמיא קלא** [עלתה לגג ונשאה קולה], **ואמרה**: **כל דאמר** "**מבית חשמונאי אנא**", **עבדא הוא**, לפי שאני היחידה שנשארתה מבית חשמונאי.

ומיד, **נפלה מאיגרא**, **ומתה** [הפילה עצמה מהגג, ומתה].

לאחר ששמע רב נחמן כן מפי רב מתנה, **אכרוז עליה**, על ההוא גברא, **דעבדא הוא**.

ומספרת הגמרא: **ההוא יומא**, **אקרען כמה כתובתא בנהרדעא**.

באותו היום, הוציאו הבעלים, שנשאו בנות משפחה זו, את נשותיהם בלא כתובה, וקרעו את כתובותיהן, לפי שנמצאו פסולות מלבוא בקהל, ונישואיהן אינם נישואין.

כי נפיק, כשיצא רב יהודה מנהרדעא, **נפקי אבתריה** [יצאו אחריו] אותם אנשי נהרדעא שנפסלו על ידו, כדי **למירגמיה** [לרוגמו באבנים] משום שגילה את פסולם.

[2867] כתב הריטב"א ביבמות [צח א], הטעם שאין אנו מאמינים לו, אין זה מפני שנחשוש לשקר, חס ושלום, אלא משום שאומר כן "בדדמי", מתוך שסובר שהדין כן.

אמר להו רב יהודה: **אי שתיקו**, **שתיקו** [אם תשתקו, מוטב לכם]. **ואי לא** תשתקו, **מגלינא עלייכו** [אגלה עליכם] את **הא דאמר שמואל**: **תרתי זרעייתא** [שתי משפחות] **איכא בנהרדעא**. **חדא מיקריא "דבי יונה"**, **וחדא מיקריא "דבי עורבתי"**. אחת מהן כשרה, ואחת מהן פסולה. [2868] **וסימניך** להבדיל בין הכשירה לפסולה: **טמא - טמא**, **וטהור - טהור!**

משפחת דבי יונה, הקרויה על שם עוף טהור, הרי היא כשרה. ומשפחת דבי עורבתא, הקרויה על שם עוף טמא, הרי היא פסולה.

שדיוה [השליכו] אנשי נהרדעא **לההוא ריגמא** [אבנים] שרצו לרגום בהן את רב יהודה **מידייהו**, והשליכום לנהר. ומתוך כך, **קם אטמא** [נהיתה סתימה] **בנהר מלכא**, שסתמו אבנים אלו את הנהר, ועצרו את מהלכו, לפי שהיו אבנים מרובות ביותר.

וממשיכה הגמרא ומספרת על אמוראים שהכריזו על אנשים פסולים ועל משפחות פסולות:

מכריז רב יהודה בפומבדיתא [שהתגורר שם]: **אדא ויונתן** [שמות אנשים], הם **עבדי!**

וכן הכריז: **יהודה בר פפא**, הוא **ממזירא!**

וכן הכריז: **בטי בר טוביה** אף הוא עבד, **וברמות רוחא לא שקיל גיטא דחירותא**, מתוך גאוותו לא רצה לקבל גט שחרור, ועדיין הוא עבד כנעני.

מכריז רבא במחוזא: **בלאי**, **דנאי**, **טלאי**, **מלאי**, **זגאי** [שמות משפחות או מקומות], **כולם לפסול**. פסולים הם מלבוא בקהל.

אמר רב יהודה: המשפחה הקרויה **"גובאי"**, **גבעונאי** הם. ועל שם שהיו גבעונים, נקראו בבבל "גובאי". ואסורים הם בקהל, מגזירת דוד.

ואנשי הכפר **דורנוניתא**, אף הם מזרע הגבעונים. שעל כן נקרא המקום "דורנוניתא" משום שהוא **"דראי** [כפר של] **נתינאי"**, ו"נתינים" היינו גבעונים.

אמר רב יוסף: **האי בי כובי דפומבדיתא** [כפר הקרוי כן, הסמוך לפומבדיתא], **כולם** מזרע **דעבדי** הם.

אמר רב יהודה אמר שמואל: **ארבע מאות עבדים**, **ואמרי לה**, ויש אומרים, **ארבעת אלפים עבדים**, **היו לו לפשחור בן אימר**, כהן שהיה בימי ירמיהו. **וכולם נטמעו בכהונה**. מתוך שהיו אוכלי תרומה כדין עבדי כהנים, החזיקו עצמם לכהנים, ונשאו להם בנות כהנים.

[2868] לא רב יהודה אמר זאת. שאם כן, הרי גילה את פסולם, ולמה חזרו בהם מלרוגמו? אלא, רבינא ורב אשי, מסדרי הש"ס, כתבו זאת בגמרא. ועוד יש לומר, שלא ידעו מי הן המשפחות שנקראו כן, ורב יהודה אמר להם שהוא יודע, ויכול לגלות מי הן המשפחות. מהרש"א.

["נטמעו" לשון נתערבו, כמו "נדמעו". ו"דימוע" היינו עירוב].

וכל כהן שיש בו עזות פנים, אינו אלא מהם, שעזותו מעידה עליו שהוא מאותם עבדים שנתערבו בכהונה.

אמר אביי: **וכולהו** [כל אלו משפחות העבדים של פשחור המוחזקים לכהנים] **יתבן** יושבים [מתגוררים] **בשורא** [שם מקום] **דבנהרדעא**.

ופליגא שמואל על מה דאמר **רבי אלעזר**.

דאמר רבי אלעזר: **אם ראית כהן** שנוהג **בעזות מצח, אל תהרהר אחריו** שמא יש במשפחתו פסול. משום שזו היא תכונת הכהנים, שבעלי מריבה הם. **שנאמר** [הושע ד ד] "**ועמך, כמריבי כהן**".[2869]

וזה בניגוד לדברי שמואל, שאמר עזות פנים של כהן מעידה עליו שמזרע עבדים הוא.

אמר רבי אבין בר רב אדא אמר רב: **כל הנושא אשה שאינה הוגנת לו** [שפסולה לו על פי יחוסו], **כשהקדוש ברוך הוא משרה שכינתו על ישראל**, הוא **מעיד על כל השבטים** שמזרע קודש הם, **ואין** הוא **מעיד עליו**, לפי שפגם ביחוסו.

שנאמר [תהילים ל כה]: "**שבטי יה - עדות לישראל**". **אימתי הוי עדות לישראל**, שהקדוש ברוך הוא מעיד עליהם שהם משלו? - **בזמן שהשבטים** הם **שבטי יה.**

אמר רב חמא ברבי חנינא: **כשהקדוש ברוך הוא משרה שכינתו, אין הוא משרה** אותה **אלא על משפחות מיוחסות שבישראל. שנאמר** [ירמיה ל כה]: "**בעת ההיא נאם** ה', **אהיה לאלהים לכל משפחות ישראל**".

ומדייק רב חמא: "**לכל ישראל**" **לא נאמר. אלא** "**לכל משפחות** ישראל", רק לאלו שיש להם יחוס משפחה שהם ישראלים גמורים.

וממשיכה הגמרא לדרוש את מה דכתיב בהמשך הכתוב הזה:

"**והמה יהיו לי לעם**" -

אמר רבה בר רב הונא: **זו מעלה יתירה שיש בין ישראל לגרים.**

דאילו בישראל, כתיב בהו [יחזקאל לז כז] "**והייתי להם לאלהים, והמה יהיו לי לעם**", שאף על פי שעדיין אינם נוהגים כמו עם שלי, בכל זאת אני מקרבם. ומתוך כך, לבסוף הם נעשים לי לעם.

[2869] שהכהן, מתוך יחוסו וחשיבותו, הוא עומד במריבה ואינו שותק, כי לפי דעתו, מתוך חשיבותו אין לו לעבור על מדותיו. וזה כוונת הכתוב שאמר בתחילה "אך איש אל ירב", שאיש ישראלי ראוי לו לשתוק במריבה, וזהו יחוסו, אבל עמך אינו נוהג כן, אלא עושין כמריבי כהן, כאילו הוא מיוחס וחשוב ככהן שאינו שותק במריבה. מהרש"א.

ואילו בגרים כתיב [ירמיה ל כא] "**מי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם ה'**, **והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים**", שאין מקרבים אותם מהשמים אלא אם כן הם מקרבים את עצמם תחילה להיות טובים. ולכן כתיב קודם "והייתם לי לעם", ואחר כך "ואנכי אהיה לכם לאלהים".

אמר רבי חלבו: **קשים גרים לישראל כספחת**, שהם כנגע צרעת לישראל, משום שאינם זהירים במצוות, וישראל הנמצאים במחיצתם נמשכים אליהם, ולומדים ממעשיהם.[2870] **שנאמר** [ישעיה יד א]: "**ונלוה הגר עליהם**, **ונספחו על בית יעקב**".

ולמדים בגזירה שוה: **כתיב הכא** בגרים "**ונספחו**", והוא לשון נגע צרעת, **וכתיב התם** בפרשת נגעים "**לשאת ולספחת**".

דף עא.

אמר רבי חמא בר חנינא: **כשהקדוש ברוך הוא** (תחילת העמוד) **מטהר** את **השבטים** ומייחסם, את **שבטו של לוי** הוא **מטהר תחילה**.[2871] **שנאמר** [מלאכי ג ב]: "**וישב מצרף ומטהר כסף**, **וטיהר את בני לוי**, **וזיקק אותם כזהב וככסף**. **והיו לה' מגישי מנחה בצדקה**". ומשמעות "מטהר", היינו שבורר את הכשרים ומבדילם מהפסולים.

אמר רבי יהושע בן לוי: **כסף מטהר ממזרים**! שאותם פסולים שנטמעו בתוך ישראל מחמת עושרם, הקדוש ברוך הוא מטהרם, ומכשיר אותם כישראל. וטעמו של דבר, שהיות ומשפחות רבות התערבו בהם, לא יבדיל אותם הקב"ה לעתיד לבוא.

שנאמר: "**וישב מצרף ומטהר כסף**".

וסובר רבי יהושע בן לוי, שמשמעות "מטהר" היא, שמכשיר את הפסולים עצמם, ולא כמבואר לעיל, שמברר את הכשרים מתוך הפסולים.

והוינן בה: בשלמא אם נאמר שמשמעות הפסוק היא שיתבררו בני לוי, הכהנים הכשרים, מתוך הפסולים, שפיר ממשיך הכתוב ואומר, שיהיו בני לוי, הכהנים הכשרים, "מגישי מנחה, בצדקה". שתתברר צדקתם [כשרותם] של הלויים הללו. אבל לדברי רבי יהושע בן לוי, המבאר את הפסוק שגם הפסולים עתידים להטהר, **מאי**, מהי משמעות ה"צדקה" בסיפא דקרא, "והיו לה' **מגישי מנחה בצדקה**"? **אמר רבי יצחק**: **צדקה עשה הקדוש ברוך הוא עם ישראל**, **שמשפחה שנטמעה**, **נטמעה**! והיינו,

[2870] כך פירש רש"י. והתוס' הוסיפו בשמו, לפי שאינם בקיאים במצוות הם מביאים פורענות. ועוד כתבו, שיש מפרשים, לפי שכל ישראל ערבין זה לזה. ודחו התוס' פירושם, שהערבות לא היתה על הגרים, אלא רק על עם ישראל.

[2871] הטעם מבואר בילקוט: אמר רבי זעירא, כאדם השותה בכוס נקי. כלומר, שהלויים משרתי ה' הם, ולפיכך מייחסם תחילה. ועוד יש לומר, מדה כנגד מדה, שבלויים נאמר "האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו, ואת אחיו לא הכיר ואת בניו לא ידע", לכן מטהר אותם מחשש פסול של אבותם ואחיהם ובניהם. עיון יעקב.

שצידקתו של הקדוש ברוך הוא היא, שמשפחה שנתערבו בה פסולים, הוא מכשירה.[2872]

גופא: אמר רב יהודה אמר שמואל: כל הארצות הן בבחינת "**עיסה**" **לארץ ישראל, וארץ ישראל** היא בבחינת "**עיסה**" **לבבל**. ו"עיסה" היינו תערובת פסולים בכשרים.
שכל הארצות הן בחזקת עיסה, שצריכות בדיקה אחר יחוסן, ואילו משפחות ארץ ישראל הן יותר מיוחסות, ואינן חשודות כל כך שנתערבו בהם פסולים. משום שבית דין של לשכת הגזית בודק אחר יחוסן.
ובבל היא המיוחסת בכולן, משום שלא הותיר בה עזרא אלא סולת נקיה בלבד.
בימי רבי, בקשו לעשות את **בבל כעיסה** ביחס **לארץ ישראל**. שרצו להפוך את מה שהיה מקובל מקודם לכן, ולהחזיק את משפחות ארץ ישראל למיוחסות, ולהצריך את משפחות בבל בדיקה.
אמר להן רבי: **קוצים אתם משימים לי בין עיני!** אתם מטילים בי דופי. לפי שרבי היה ממשפחות בבל, מבני בניו של הלל שעלה מבבל, וקיבל את הנשיאות מידי בני בתירא.
אם **רצונכם** בכך, **יטפל עמכם רבי חנינא בר חמא**, להשיבכם דבר, ויוכיח לכם שטועים אתם!
נטפל עמהם רבי חנינא בר חמא, ואמר להם: כך מקובלני מרבי ישמעאל בר יוסי, שאמר משום אביו: כל ארצות עיסה לארץ ישראל, וארץ ישראל עיסה לבבל.
בימי רבי פנחס, בקשו לעשות בבל עיסה לארץ ישראל.
אמר להם רבי פנחס **לעבדיו: כשאני אומר שני דברים בבית המדרש**, מיד לאחר מכן **טלוני בעריסה, ורוצו** משם, והרחיקוני מבית המדרש.
משום שעתיד היה לומר [באחד משני הדברים] שארץ ישראל היא עיסה לבבל, ולא רצה שיתווכחו עמו על כך בבית המדרש, כדי שלא יאלץ לגלות להם אלו משפחות פסולות הן.
ומשום שהיה זקן, לא היה בו כח לרוץ בעצמו, ולכן ביקש שישאוהו משם במרוצה.
כי עייל [נכנס] לבית המדרש, **אמר להם** שני דברים:
א. **אין שחיטה לעוף מן התורה!**[2873]

[2872] ולפי רבי חמא בר חנינא, הסובר שלא יטהרו ממזרים לעתיד לבא, יש לפרש את הפסוק על פי הנאמר בספר עזרא, שכשעלו מהגולה הבדילו את הנשים הנכריות, והביאו קרבן אשם על חטאם בעבר, כך לעתיד לבא, כשיבדלו מהפסולין יש להם להביא קרבן על חטאתם. ולפי שכולם יהיו אז עניים, וכמו שאמרו "אין בן דוד בא עד שתכלה פרוטה מן הכיס", הרי שיביאו קרבן מנחה, שבאה בדלי דלות. וזה שאמר הכתוב, שיגישו לה' על חטאתם מנחה שמביאין אותה "בצדקה", אותם אנשים עניים המקבלים צדקה, שאין להם כלום משלהם. מהרש"א.
[2873] הטעם מבואר במסכת חולין [כז ב], שבעוף נאמר "ושפך את דמו", שדי בשפיכה בעלמא של הדם, ואין צריך דוקא שחיטה. רש"י.

שאין טעונים שחיטה מן התורה אלא בהמה וחיה, ואילו שחיטת עוף אינה אלא מדרבנן. ולא גילה להם טעמו של דבר, אלא אמר להם דבר תמוה בעיניהם, משום שרצה שיהיו טרודים בענין זה ויחפשו אחר סברתו, כדי שיספיק להסתלק משם לפני שיחקרוהו על טעם הדבר השני שעתיד לומר להם.

[וטעמא דמילתא הוא, משום דכתיב בעוף "ושפך את דמו", ומשמע שדי לו מן התורה בשפיכת דמו בעלמא].

אדיתבי וקמעייני [תוך כדי שישבו ועיינו] **בה** בני בית המדרש בשמועה זו, **אמר להו** את דינו השני:

ב. **כל ארצות עיסה לארץ ישראל, וארץ ישראל עיסה לבבל!**

מיד **נטלוהו** עבדיו **בעריסה, ורצו**, כמו שביקשם.

רצו אחריו בני בית המדרש כדי לעמוד על דבריו האחרונים, **ולא הגיעוהו**.

ישבו הם בעצמם **ובדקו** במשפחות ארץ ישראל, כדי לברר את דבריו של רבי פנחס שאמר שהם בחזקת עיסה, **עד שהגיעו לסכנה**, שהתחילו לגלות פסול משפחות של אנשי זרוע, והיתה להם סכנה שיהרגום.

כיון שהגיעו לסכנה, **פירשו** מהבדיקה, ולא הוסיפו לבדוק עוד.

אמר רבי יוחנן, ונשבע: **היכלא** [לשון שבועה היא, שנשבע בהיכלו של מקום], **בידינו היא** לגלות את כל משפחות הפסולים שבארץ ישראל. **אבל מה אעשה, שהרי גדולי הדור** כבר **נטמעו בה** [במשפחות הפסולות], לפיכך איני יכול לגלותן.

ומפרשינן: **סבר לה** רבי יוחנן **כרבי יצחק**.[2874]

דאמר רבי יצחק: משפחה שנטמעה, נטמעה!

והיינו, שאין לנו לחקור במשפחות הללו מי הוא הפסול, ולהפרישו. אלא נניח אותם בספק, ולעתיד לבוא מכשירה הקדוש ברוך הוא לקהל.

אמר אביי: אף אנן נמי תנינא במסכת עדיות שמשפחה שנטמעה אין להפרישה ולהרחיקה, ולא לברר מתוכה מי פסול ומי כשר. אלא יש להניחה בספק, ולעתיד לבא הקדוש ברוך הוא יכשירנה מפסולה.

[2874] כתב הר"ן: מכאן נראה, שלא רק לעתיד לבא, אלא אפילו בזמן הזה, מי שיודע על משפחה שהיא פסולה, אינו רשאי לגלותה, אלא יניחנה בחזקתה. וטעם הדבר, משום שאין הבדל ביו ימות המשיח לימות העולם הזה לענין קיום המצוות, וכשם שאליהו לא יגלה את המשפחות הפסולות, אף על פי שכולן יהיו גלויות לפניו, כך אנו, אין עלינו לגלותן, ואיננו רשאין בכך. ומיהו, אפשר שראוי לגלות הדבר לצנועין כדי שלא ידבקו בהם. ואף על פי שאם היו נדבקים בלא ידיעה לא היה שם איסור כלל, מכל מקום, כשר הדבר לגלות להם, משום שאין הזרע מוכן לקדושה ולטהרה, שאין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על משפחות מיוחסות שבישראל. וכן אמרו בגמרא לקמן שחכמים היו מוסרין אותו לבניהם ולתלמידיהם פעם בשבוע. ועיין היטב בדברי החזון איש, כיצד יש לנהוג כיום, אם נודע לאדם מפסול משפחה, שאין ידוע לרבים.

דתנן שם: **משפחת בית הצריפה** [שם משפחה] **היתה בעבר הירדן**, **וריחקה בן ציון** [אדם חשוב שהיה בעל זרוע] **בזרוע**, שבכח הכריז עליה שהיא פסולה, למרות שהיא כשירה. **עוד משפחה אחרת** [2875] היתה שם, **וקירבה בן ציון בזרוע**, שבכח הכריז עליה שהיא כשירה.

בכגון מקרים **אלו**, שנטהרו או נפסלו משפחות בכח, שלא כדין, הרי לעתיד לבוא **אליהו** הנביא **בא** - **לטמא** את המשפחות הפסולות שבכח הזרוע הוכשרו, **ולטהר** את המשפחות שנפסלו בכח. **לרחק** מלבוא בקהל, **ולקרב** [להכשיר] לבוא בקהל. [2876] ומדייק מכאן אביי: דוקא **בכגון אלו**, **דידעין** [שיודעים אנו] במשפחה זו שפסולה היתה, אלא שהכשירם בן ציון בזרוע, לבסוף יבא אליהו, ויפסלנה.

אבל משפחה שנתערבה מחמת שלא נודע פסולה, כיון **שנטמעה**, **נטמעה**! ואף לעתיד לבא היא תשאר בכשרותה. [2877]

תאנא, שנינו בברייתא: **עוד** משפחה **אחרת היתה** פסולה, מלבד אותה משפחה שקירבה בן ציון, **ולא רצו חכמים לגלותה. אבל חכמים מוסרים אותו לבניהם ולתלמידיהן פעם אחת בשבוע** [אחת לשבע שנים], **ואמרי לה**, ויש אומרים: **פעמיים בשבוע!**

אמר רב נחמן בר יצחק: **מסתברא**, **כמאן דאמר "פעם אחת בשבוע"**, ולא פעמיים בשבוע, שהרי יש להמנע כמה שאפשר מלגלות פסול משפחה.

כדתניא: האומר "**הריני נזיר**, **אם לא אגלה** פסול **משפחות** הידוע לי" - מוטב **שיהיה נזיר**, [2879] **ולא יגלה** את פסול ה**משפחות**! [2878]

ואף שאם יגלה לא תחול עליו נזירות, עדיף שתחול נזירותו, ובלבד שלא יגלה פסול משפחות.

[2875] כתב הרמב"ם בפירוש המשניות: והתבונן על התרחקות החכמים מלשון הרע, כי אף על פי שהם יודעים את שתי המשפחות, הזכירו את זו שנעשה לה העוול בשמה, ואותה שהיתה פסולה באמת, ועשאה בן ציון כשרה, לא פירסמוה אלא אמרו: ועוד אחרת היתה שם.

[2876] דכתיב "הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא, והשיב לב אבות על בנים". דהיינו, שיאמר: זה הוא מבני בניו של זה. רש"י.

[2877] הגמרא אומרת לקמן [עב ב] שהלכה כרבי יוסי, שממזרים יטהרו לעתיד לבא. והרמב"ן מבאר שם, דהיינו אפילו ממזרים ידועים [ראה שם הערה 64]. ולפי זה כתב הרמב"ן, שאליהו בא לרחק רק אותן שהם פסולים משום עבדות וחללות. דהיינו, עבדים, לפי שאינן מכלל ישראל, וחללים, כדי לטהר את שבט לוי, ועדיין הם כשרים לבא בקהל [ופסול עבדות נקרא "טומאה", ופסול כהונה נקרא "ריחוק"]. אבל פסול ממזרות ונתינות אינו מרחק, שהרי יטהרו מזה לעתיד לבא. והראב"ד מפרש, שכך הוא סדר טהרתן, אליהו בא ומפריש את הממזרים, ואחר כך הם נטהרים, וכמו שאמרו בסנהדרין [צא ב] בתחיית המתים שעומדים במומן, ומתרפאים.

[2878] והיינו, שעל אף שאם יהיה נזיר הוא יקרא "חוטא" כיון שמצער עצמו מהיין, מכל מקום, אסור לו לגלות, אלא יהיה נזיר. מהרש"א.

[2879] הכוונה על פי מה שכתב בספר יוסיפון, שהיתה בזמן הבית כת אחת שאנשיה נקראו "נזירים", והיו מתבודדין במדבריות כדי שלא יבאו לדבר בגנותם של אנשים. ואמר האיש הזה, שאם לא אגלה קלון ופסול משפחות, אהיה נזיר. כי זו, מדת נזירים היא. מהרש"א.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: שם "הויה" **בן ארבע אותיות, חכמים מוסרין אותו** [את קריאתו וכתיבתו ופירושו [2880]] **לתלמידיהן פעם אחת בשבוע** בלבד, **ואמרי לה: פעמיים בשבוע!**

אמר רב נחמן בר יצחק: מסתברא כמאן דאמר "פעם אחת בשבוע" בלבד. משום **דכתיב** [שמות ג טו] "**זה שמי לעלם**", ואף דקרינן "לעולם", מכל מקום "**לעלם**" **כתיב**, שהוא לשון העלמה. ומכאן שיש להעלימו כמה שיותר, הלכך אין לגלותו יותר מפעם אחת משבוע.

רבא סבר למידרשיה את פירושו של שם הויה **בפירקא** [בדרשתו לרבים].

אמר ליה ההוא סבא: והרי "**לעלם**" **כתיב**, ואין לגלותו ברבים!

רבי אבינא רמי [הקשה]: **כתיב** [שמות ג טו] "**זה שמי** לעלם", **ובהמשך** הפסוק **כתיב** "**וזה זכרי** לדור ודור". ומכך שלא אמר הכתוב "זה שמי וזכרי", אלא הפסיק ביניהם, משמע שבשני שמות הכתוב מדבר. ומה הם? -

אלא, כך **אמר הקדוש ברוך הוא: לא כשם שאני נכתב, אני נקרא**:

נכתב אני ביו"ד ה"י, שהוא שמי המיוחד, והיינו דכתיב "זה שמי לעולם".

ואולם, **נקרא** אני **באל"ף למ"ד**. והיינו דכתיב "זה זכרי לדור ודור", שבשם זה אני נזכר באמירה בפה.

תנו רבנן: בראשונה, שם בן שתים עשרה אותיות, היו מוסרין אותו לכל אדם. [2881] **משרבו הפריצים** והחלו משתמשים בו, כבר לא מסרוהו לכל, אלא **היו מוסרים אותו לצנועים שבכהונה** בלבד.

והצנועים שבכהונה היו **מבליעים אותו** בשעת ברכת הכהנים במקדש, **בתוך נעימת אחיהם הכהנים**.

בזמן ששאר הכהנים היו מושכים את קולם בנעימה בהזכירם שם בן ד' אותיות, היו הצנועים ממהרים להבליע שם בן י"ב אותיות, כדי שיכסה קול הנעימה את קולם, ולא ישמע לרבים.

[שם זה לא נתפרש לנו, וכן לא נתפרש לנו שם בן מ"ב אותיות המוזכר להלן].

[2880] כך כתב רש"י. וכתב המהרש"א, ודאי קריאתו וכתיבתו הכל יודעים, ואין צריך לכך מסירת חכמים, אבל את פירוש הכתיבה והקריאה ואת כונתם, אין כל אדם יודע אלא על ידי קבלה ומסירת חכמים. מהרש"א.

[2881] לכאורה קשה, הא אמרינן לעיל ששם בן ארבע אותיות לא היו מוסרין אותו חכמים אלא רק לתלמידיהם, ואילו כאן אמר שמוסרין אותו לכל אדם. ואין סברא לחלק בין שם של ארבע אותיות לשם של שתים עשרה אותיות. וצריך לומר, ששם מיירי לענין פירושו של השם, ואילו כאן מיירי בכתיבתו, שלא היו בקיאין בו כל אדם. או מה שאמר שמוסרין אותו לכל אדם, היינו לכהנים בלבד. מהרש"א.

תניא: **אמר רבי טרפון**: **פעם אחת עליתי אחר אחי אמי לדוכן**, לברך ברכת כהנים, **והטיתי אזני אצל כהן גדול**, **ושמעתי שהבליע שם** בן י"ב אותיות **בנעימת אחיו הכהנים**! שאף רבי טרפון היה כהן, ועלה לדוכן יחד עם דודו הכהן.

אמר רב יהודה אמר רב: **שם בן ארבעים ושתים אותיות**, **אין מוסרין אותו**, **אלא למי שצנוע ועניו**, **ועומד בחצי ימיו** [שכבר הגיע לחצי שנותיו, דהיינו ל"ה שנים], **ואינו כועס**, **ואינו משתכר**, **ואינו מעמיד על מדותיו** לנטור איבה לחבירו. שאם לא כן, חיישינן שמא ישתמש בו להנקם באחרים.

וכל היודעו לשם זה, **והזהיר בו**, **והמשמרו בטהרה** - **אהוב למעלה ונחמד למטה**; **ואימתו מוטלת על הבריות**; **ונוחל שני עולמים**, **העולם הזה והעולם הבא**.

אמר שמואל משמיה דסבא: כל משפחה ש**בבבל בחזקת כשרה עומדת**, **עד ש**תבדקנה, **ויודע לך במה נפסלה**, וכדקיימא לן שלא עלה עזרא מבבל, עד שעשאה סולת נקיה.

שאר ארצות - כל המשפחות שבהן, **בחזקת פסול הן עומדות**, **עד שיודע לך במה נכשרה**. שאין מכשירים אותן להנשא בלא בדיקה.

ארץ ישראל - כל **המוחזק** בה **לפסול**, הרי הוא **פסול**; וכל **המוחזק** בה **לכשר**, הרי הוא **כשר**.

ותמהינן: **הא גופא**, דברי שמואל, **קשיא** מיניה וביה.

כי מצד אחד **אמרת** "**מוחזק לפסול**, **פסול**". ומשמע מזה, **הא סתמא**, כל שאינו ידוע עליו אם הוא כשר או פסול, הרי הוא בחזקת **כשר**.

והדר תני, "**מוחזק לכשר**, **כשר**". ומשמע מזה, **הא סתמא**, שאינו מוחזק לא לכאן ולא לכאן, הרי הוא **פסול**. ותרתי דסתרי הן.

דף עא:

אמר רב הונא בר תחליפא, תירץ **משמיה דרב**: **לא קשיא**. (תחילת העמוד) **כאן** - שבסתמא פסול - הוא לענין **להשיאו אשה**, שאין מתירים לסתם משפחה בארץ ישראל לבוא בקהל בלא בדיקה.

וכאן - שבסתמא כשר - הוא לענין **להוציא אשה מידו**. כי אחר שכבר נשא אשה, אין אומרים לו להוציאה כל זמן שלא נבדק ונמצא פסול.

אמר רב יוסף: **כל שסיחתו כבבל**, שמדבר בשפת אנשי בבל, אף **משיאין לו אשה** לכתחלה בלא בדיקה, משום שמוחזק לנו שהוא ממשפחות בבל, שהן בחזקת כשרות.

והאידנא, עתה **דאיכא רמאים**, שמלמדים את בני ארץ ישראל שפת בבל כדי שיוחזקו כמיוחסים, **חיישינן** אף במי שסיחתו כבבל, שמא הוא ממשפחות ארץ ישראל הטעונות בדיקה.

זעירי הוה קא מישתמיט [מתחמק] **מיניה דרבי יוחנן**, משום **דהוה אמר ליה** רבי יוחנן: **נסיב ברתי** [נשא את בתי לאשה]!

וזעירי לא היה חפץ לשאתה. משום שהוא היה ממשפחות בבל, ורבי יוחנן היה ממשפחות ארץ ישראל, המיוחסות פחות.

יומא חד, **הוו קאזלי** רבי יוחנן וזעירי **באורחא**, בדרך. **מטו לעורקמא דמיא** [הגיעו לתעלת מים]. **ארכביה לרבי יוחנן אכתפיה**, **וקא מעבר ליה** [הרכיבו זעירי על כתפיו, והעבירו].

אמר ליה רבי יוחנן: הרי נוהג אתה כתלמידי. ואם **אורייתן** [תורתי] **כשרה** בעיניך ללומדה ממני, כיצד יתכן **שבנתין** [בנותי] **לא כשרן** בעיניך לשאת אותן?!

מאי דעתיך, משום מה אתה מחזיק את משפחות בבל כמיוחסות יותר? **אילימא משום דתנן**: **עשרה יוחסין עלו מבבל**, **כהני לווי** ישראלי, חללי גירי חרורי, וסבור אתה שכל הפסולים האמורים, כולם עלו לארץ ישראל, ולא נשאר מהם כלל בבבל?!

לא כן הוא. שהרי **אטו**, וכי **כהני לווי וישראלי** המוזכרים במשנה, **כולהו סליקו** [כולם עלו] מבבל?! הלא ודאי נשארו מהכשרים בבבל, ולא עלו כולם.

וכי היכי דאישתיור מהני, הכשרים, **אישתיור נמי מהני** הפסולים, ואם כן, אין בבל יותר מיוחסת מארץ ישראל.

אישתמיטתיה [נעלם] מרבי יוחנן **הא דאמר רבי אלעזר**: **לא עלה עזרא מבבל עד שעשאה כסולת נקיה**, **ועלה**, שהעלה ממנה את כל הפסולים.

עולא איקלע לפומבדיתא לבי רב יהודה. **חזייה** [ראה] **לרב יצחק בריה דרב יהודה**, **דגדל ולא נסיב** [התבגר ולא נשא אשה].

אמר ליה עולא לרב יהודה: **מאי טעמא לא קא מנסיב ליה מר איתתא לבריה** [למה אינך משיא אשה לבנך]?!

אמר ליה רב יהודה: וכי **מי ידענא מהיכא אנסיב**?! איני יודע איזו אשה היא מיוחסת וראויה להשיא לבני.[2882]

אמר ליה: **אטו אנן מי ידעינן מהיכא קאתינן**?! וכי על עצמנו אני יודעים מה מקורנו?!

[2882] אף על גב שרב יהודה היה בבבל, שהיא מיוחסת, מכל מקום חשש, שמזמן עזרא, לאחר שעברו כבר שש מאות שנה, נתערבו בהם פסולים ממקומות הסמוכים לבבל. מהרש"א.

דלמא אנו **מזרע הנך** נכרים שאנסו את בנות ישראל בזמן החורבן. **כדכתיב** [איכה ה יא]: "**נשים בציון ענו, בתולות בערי יהודה**".

וכי תימא, מכל מקום כשרים אנו, משום שאמותינו הן מישראל, **ועובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל** ונתעברה ממנו, **הולד כשר**!? [2883] -

מכל מקום, עדיין יש לחשוש עלינו שמא פסולים אנו, כי **דלמא**, שמא אנו **מזרע הנך דכתיב בהו** [עמוס ו ד]: "**השוכבים על מטות שן, וסרוחים על ערסותם**" -

ואמר רבי יוסי בר חנינא בביאור הכתוב הזה: **אלו** הם אותם **בני אדם המשתינים מים בפני מטותיהם** כשהם **ערומים** [שהוא דבר מגונה ומסריח להשתין על הארץ, סמוך למטה, ולחזור ולהמשיך לישון כך, וזהו לשון "סרוחים" שנקט הכתוב].

ומגדף [מחה] **בה רבי אבהו** בפירוש זה, ואמר: **אי הכי**, אם כך היא כוונת הכתוב, יקשה, מאי **היינו דכתיב** בהמשך הכתוב בעונשם של אלו, "**לכן עתה יגלו בראש גולים**"?!

וכי משום שמשתינים מים בפני מטותיהם ערומים [שהוא רק דבר מגונה] ייענשו בעונש חמור כזה, שיגלו בראש גולים?!

אלא, אמר רבי אבהו: אלו הם **בני אדם שאוכלין ושותין זה עם זה, ומדביקין מטותיהם זו בזו, ומחליפים נשותיהם זה לזה, ומסריחים ערסותם בשכבת זרע שאינה שלהם**, [2884] ונמצאו בניהם ממזרים.

וזהו שאמר לו עולא לרב יהודה: מנין לנו שאין אנו מזרעם של אותם אנשים, ופסולים אנו מדין ממזר?

אמר ליה רב יהודה: אם כן, **היכי נעביד**?! איך אוכל לברור אשה מיוחסת לבני?

אמר ליה עולא: **זיל בתר שתיקותא**. בחר לך משפחה שתקנית, ושתיקתה מוכיחה על יחוסה.

כי אנשים צעקנים ובני מריבה, חשודים בפסול. כי מתוך שהציבור פרשו מהם משום פסולם, התרגלו לנטור איבה, ולהחזיק במריבה עם הציבור. [2885]

[2883] ואפילו אם בא על אשת איש, גם כן הולד כשר למסקנת הגמרא ביבמות [מה ב]. וגם לפי ההוה אמינא שם שמאשת איש הולד ממזר, מכל מקום רוב בעילות אחר הבעל. מהרש"א.

[2884] מתוך שהם מחליפים נשותיהם לזנות, אינם רוצים שיתעברו נשותיהם, ועל ידי זה השכבת זרע מסריחה, ששכבת זרע מסרחת אין ראוי להיות ולד נוצר ממנו. מהרש"א.

[2885] כך פירש רש"י. וכתב המהרש"א שהוא דוחק, שהרי יש לומר להיפך, מתוך שהם פסולים, יראים הם להחזיק במריבה כדי שבעל ריבו לא יגלה את פסולו. וכתב המהרש"א לפרש בענין אחר, שדרך בעלי מריבות שכל אחד מזלזל בחבירו ואומר לו איזה פסול שיש בו. ולפעמים האחד, מתוך שהוא חושש שמא חבירו יגלה את פסולו, הוא מתחכם, ומקדים לומר לחבירו אותו פסול. וזה הטעם שכל הפוסל במומו פוסל, כדי שלא יאמר לו חבירו אותו פסול. ולכן, מי שאינו מקדים לפסול את חבירו אלא שותק, הוא מיוחס יותר מחבירו שאמר לו איזה פסול, שהרי אם היה אמת, היה הוא מקדים לומר זאת לחבירו. מהרש"א.

כי האי דבדקי בני מערבא [כמו שבדקו בני ארץ ישראל], **דכי מינצו בי תרי בהדי הדדי** [כששנים רבו ביניהם], **חזו הי מינייהו דקדים ושתיק** [ראו מי מהם הקדים לשתוק ולחדול מן הריב], **ואמרי**: **האי**, **מיוחס טפי!**

אמר רב: **שתיקותיה דבבל**, **היינו יחוסו!** ואין צריך לבדוק ביחוס, אלא די לבדוק על אדם אם הוא שתקן, ובכך נעשה מיוחס.

ומקשינן: **איני**, והלא אין הדבר כן; **דהא איקלע רב לבי בר שפי חלא** [נזדמן לבית אדם שהיה מוזג חומץ], **ובדק בהו** בכשרות משפחתם.

מאי לאו, בדק רב את כשרותם **ביחסותא** של משפחתם, ולא הסתמך על שתיקתם?

ודחינן: **לא** כן היה, אלא בדק **בשתיקותא**.

והכי קאמר להו: **בדוקו**, **אי שתקי או לא שתקי**. ועל פי זה קבע את יחוסם.

אמר רב יהודה אמר רב: **אם ראית שני בני אדם שמתגרים זה בזה**, **שמץ פסול יש באחד מהן!**

ועל כן רבים הם ביניהם, משום ש**אין מניחין אותו** מן השמים **לידבק אחד בחבירו**, ומשום כן הטילו מן השמים מריבה ביניהם.

אמר רבי יהושע בן לוי: **אם ראית שתי משפחות המתגרות זו בזו**, **שמץ פסול יש באחת מהן**. ועל כן יש מריבה ביניהן, משום ש**אין מניחין אותה** מן השמים **לידבק בחבירתה**.

אמר רב פפא סבא משמיה דרב:

בבל - **בריאה** היא, מיוחסת ונקיה מפסולים.

"**מישון**" - מקום **מיתה** הוא, שכל תושביו הם ממזרים גמורים.

מדי - **חולה** היא, אינה בריאה ואינה מתה, אלא רוב תושביה כשרים, ומיעוטם פסולים, כחולים הללו, שרובם מבריאים ומיעטם מתים.

עילם - **גוססת**! כמו גוססים, שרובם למיתה ומיעוטם לחיים, [2886] כך רוב תושביה פסולים, ומיעוטם כשרים.

ועל כן מכנה את מדי "חולה" ואת עילם "גוססת", שהרי **מה בין חולין לגוססין**? - **רוב חולין**, **לחיים**, וכן היא מדי, שרובה כשרה.

ורוב גוססים, **למיתה**, וכן היא עילם, שרובה פסולה.

שנינו במשנה: ארץ ישראל עיסה לבבל.

ודנה הגמרא: **עד היכן היא בבל**, לענין יוחסין?

הסוגיה לפנינו מתבארת לפי שיטת התוספות.

[2886] יש לפרש על פי הנאמר ביבמות [עח ב], שממזרין אינם חיים כדי שלא יטמעו בהם. ולכן בבל בריאה. וכן כולם. מהרש"א.

שני נהרות גדולים עוברים בבבל, הפרת והחידקל. והולכים הם מצפון לדרום. הפרת נמצא בצד המערבי של בבל, ואילו החידקל נמצא בצידה המזרחי. שני הנהרות מתקרבים האחד לשני למטה, בצדה הדרומי של בבל, ולבסוף הם מתאחדים לנהר אחד. כל השטח שבין הפרת והחידקל, ודאי ארץ בבל הוא, לענין יוחסין.

והנידון בגמרא הוא, עד היכן מתפשט רוחבה של בבל [לענין יוחסין] מעבר לשפת החידקל ולחוץ, לצד מזרח.

רב אמר: **עד נהר עזק**, הנמצא בצדו המזרחי של החידקל נמשך רוחבה של בבל.

ושמואל אמר: **עד נהר יואני**.

הגבולות הללו הם גבולות בבל ממזרח וממערב [והיינו, כל השטח שבין הפרת לחידקל, וגם השטח שמעבר לחידקל מזרחה עד נהר עזק לרב, או עד נהר יואני, לשמואל].

ועתה דנה הגמרא היכן הם גבולות בבל בצפון ובדרום לענין יוחסין.

ותחילה דנה הגמרא היכן הוא הגבול הצפוני של בבל:

לעיל, למעלה, **בדיגלת** [חידקל], **עד היכא**?! עד היכן מתפשטת בבל למעלה, בצידו העליון של החידקל?

רב אמר: **עד בגדא ואוונא**, שהם מקומות סמוכים זה לזה, והחידקל מפסיק בינותם. ושם היא הפינה הצפונית מזרחית של בבל לענין יוחסין.

ושמואל אמר: **עד מושכני** נמשכת בבל לצד צפון, **ולא מושכני בכלל**. ש"מושכני" עצמה כבר אינה נחשבת כבבל לענין יוחסין.

ומקשינן: **והאמר רבי חייא בר אבא**, **אמר שמואל**: **מושכני**, **הרי היא** נחשבת **כמו** חשיבותה של "**גולה**" **ליוחסין**. ו"גולה" היינו פומבדיתא. ומוכח שאף היא בתוך גבולות בבל.

ומסקינן: **אלא** הכי אמר שמואל: **עד מושכני**, ואף **מושכני בכלל** בבל היא.

ועתה מבארת הגמרא מהו צידה הדרום מזרחי של בבל לענין יוחסין:

לתחתית, למטה **בדיגלת**, בחידקל, **עד היכא**?! עד היכן נמשכת בבל בצדו התחתון של החידקל, שהוא בצד הדרומי?

אמר רב שמואל: **עד אפמייא תתאי** [אפמייא התחתית], ולא עד בכלל.

כי **תרתי אפמייא הויין**, **חדא עליתא וחדא תתייתא** [אחת עליונה יותר, ואחת תחתונה יותר]. **חדא** [העליונה] **כשרה** ליוחסין, לפי שעדיין היא מבבל. **וחדא** [תחתונה] **פסולה**, שכבר מחוץ לגבולות בבל היא.

ובין חדא אפמייא **לחדא** [לחבירתה], ישנו מרחק **פרסה**.

וקא קפדי אהדדי, **ואפילו נורא לא מושלי אהדדי** [מקפידים הם בני הכשירה על בני הפסולה שלא להתקרב אליהם, ואפילו אש אינם משאילים זה לזה], כדי שלא יתרגלו אצלם, ויבואו להתחתן זה בזה.

וסימניך, סימן זה יהיה בידך לדעת איזו היא הכשרה ואיזו הפסולה: **דפסולתא**, **הא דמישתעיא מישנית**. הפסולה היא זו המדברת בלשון "מישון", לפי שהיא יותר קרובה אליה. וכבר שנינו לעיל: מישון מתה [פסולה].

ועתה דנה הגמרא היכן היא הפינה הצפונית מערבית של בבל:

לעיל למעלה **בפרת - עד היכא**? עד היכן נמשך למעלה, בצידו העליון של נהר פרת, הגבול הצפוני של בבל?

רב אמר: **עד אקרא דתולבקני**.

ושמואל אמר: **עד גישרא דבי פרת**, הגשר שעל גבי נהר פרת. והיינו, שהיה שמואל מוסיף יותר, לצד צפון.

ורבי יוחנן אמר: **עד מעברת דגיזמא**.

לייט [קילל] **אביי**, **ואיתימא**, **רב יוסף** הוא שקילל את כל מי שיסמוך לענין יחוס בבל **אדרב** [על דברי רב], לפי שסברו שאין גבול בבל משוך כל כך, ואין כל התחום האמור בכלל יחוסה של בבל.

ותמהינן: וכי רק על מי שסומך **אדרב לייט** אביי; ואילו על מי שסומך **אדשמואל לא לייט**?! והלא שמואל מרחיב יותר את תחומה של בבל לצפונה.

ומשנינן: **אלא**, **לייט** אביי אפילו על מי שסומך **אדרב**, **וכל שכן** דלייט **אדשמואל**.

ואיבעית אימא: **לעולם** רק **אדרב לייט**, **ואדשמואל לא לייט**. משום שבצד הצפוני מערבי הפחית שמואל את אורכה של בבל. כי **גישרא דבי פרת**, מקום הגשר שעל נהר פרת, שהוא הגבול הצפוני מערבי לדעת שמואל, **לתתאיה** [למטה, מצפון לגבולו של רב, בתוך המדינה] **הוה קאי**, היה עומד בימי שמואל, ועתה בנו אותו יותר צפונה, ושמואל התייחס לגשר שהיה בזמנו.[2887]

דף עב.

והאידנא הוא דליוה פרסאי. רק בזמנינו העתיקו הפרסים גשר זה, והזיזוהו מצפון ל"אקרא דתולבקני".

[2887] עיין מהרש"א ומהרש"ל למה לא לייט ארבי יוחנן.

ובצדו התחתון של נהר פרת לא דנה הגמרא, כי הפרת הולך באלכסון, ומתחבר בתחתיתו לחידקל. אלא שדנה הגמרא עד היכן מגיעים גבולות בבל בצדה המערבי, מעבר לפרת [מלבד הנקודה הצפונית מערבית, שהתבררה לעיל].

אמר ליה אביי לרב יוסף: **להאי גיסא דפרת**, **עד היכא**?! עד היכן נמשך רוחבה של בבל, ממערב לפרת?

אמר ליה רב יוסף: **מאי דעתיך** [למה באת לשאול על צד זה], אם אתה שואל **משום בירם** היושבת ממערב לפרת, האם מכלל יחוס בבל היא -

אכן בני בירם כשרים הם, שהרי **מייחסי דפומבדיתא**, **מבירם נסבי**. משפחות פומבדיתא שהיו מיוחסות [שהרי היא יושבת בין הפרת לחידקל, וודאי מבבל היא], נשאו נשים מבירם.

תיקנו חכמים ששליח המביא גט מכל הארצות לארץ ישראל, צריך לומר בעת מסירת הגט "בפני נכתב ובפני נחתם", משום שאין בני חוץ לארץ בקיאין בדין "לשמה" [שצריך לכתוב ולחתום את הגט לשם גירושי אשה זו]. ועל ידי כן הוא מעיד שנעשה הגט לשמה. אבל בבל היא נחשבת כארץ ישראל לענין זה. והמביא גט מבבל לארץ ישראל, או מארץ ישראל לבבל, אינו צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", משום שבני בבל חכמים כבני ארץ ישראל, ויודעים שצריך הגט להכתב ולהחתם לשמה.

אמר רב פפא: **כ**אותה **מחלוקת** שנחלקו רב ושמואל ורבי יוחנן בגבולות בבל **לענין יוחסין**, **כך מחלוקת** היא **לענין גיטין**. שגט הבא מתוך תחומי בבל האמורים - לכל אחד על פי שיטתו - אין צריך השליח לומר עליו "בפני נכתב ובפני נחתם".

ורב יוסף אמר: **המחלוקת** האמורה היא **לענין יוחסין** בלבד. **אבל לענין גיטין**, **לדברי הכל** תחומה של בבל הוא **עד ארבא תניינא דגישרא** [האגם השני מהגשר].

שני אגמים היו למטה מהגשר של בבל, והמרוחק יותר מהגשר הוא גבולה של בבל לענין גיטין, שעד שם היו בני המקום בקיאים בדין לשמה.

אמר רמי בר אבא: "**חביל ימא**" [שם מקום] הוא **תכילתא** [תפארתה] **דבבל**! כלומר, המקום המשובח ביותר בבבל לענין יוחסין.

שוניא וגוביא [שמות מקומות הנמצאים ב"חביל ימא"] הן **תכילתא** [תפארתה] **דחביל ימא** לענין יוחסין.

רבינא אמר: **אף ציצורא** היא מתפארתה של "חביל ימא".

תניא נמי הכי: **חנן בן פנחס אומר**: **חביל ימא** היא **תכילתא דבבל**; **שוניא וגוביא וציצורא**, הן **תכילתא דחביל ימא**.

אמר רב פפא: בעבר היתה חביל ימא מיוחסת. אבל **האידנא** כבר אינה מוחזקת בכשרות, משום **דאיערבי בהו כותאי** [נתערבו בהם כותים].

ומסקינן: **ולא היא**, אלא עדיין היא בכשרותה. ומה שיצא עליה קול פסול, היינו משום **דאיתתא הוא דבעא** הכותי **מינייהו** [שביקש כותי לשאת אשה מהם]. אבל למעשה **לא יהבו ליה** את מבוקשו, ולכן הוא הוציא עליהם לעז. [2888]

והוינן בה: **מאי "חביל ימא"**?

אמר רב פפא: **זו פרת דבורסי**.

ההוא גברא דאמר להו לחכמים: **אנא**, **מן "שוט מישוט"**! ורצה שיכשירוהו משום כך, כדין משפחות בבל.

עמד רבי יצחק נפחא על רגליו ואמר: **שוט מישוט בין הנהרות עומדת**, הלכך הרי היא כבבל. [2889]

והוינן בה: **וכי** משום **שבין הנהרות** היא **עומדת**, **מאי הוי**?! ואיזו סיבה היא להכשירה?

אמר אביי, **אמר רבי חמא בר עוקבא**, **אמר רבי יוסי בר חנינא**: כל תחום בבל **שבין הנהרות**, **הרי היא כשרה כ"גולה" לענין יוחסין**. ו"גולה" היינו פומבדיתא.

והוינן בה: **והיכא קיימא "שוט מישוט"**?

אמר רבי יוחנן: **מאיהי דקירא ולעיל** [ולמעלה, לצד צפון]. ו"איהי דקירא" יושבת על נהר פרת, צפונית מכל גבולות בבל שנזכרו לעיל.

ומקשינן: **והא אמר רבי יוחנן**: בבל משוכה לאורך הפרת בצדה המערבי **עד מעברתא דגיזמא**, ותו לא! והיכי קאמר דשוט מישוט מבבל היא, והלא למעלה היא מהגבול.

אמר אביי: **רצועה** [לשון ארץ צרה] **נפקא**, יוצאת מהגבול הצפוני, ועוקפת את כל המקומות הפסולים, ובקצה נמצאת שוט מישוט. ורצועה זו היא מכלל בבל.

אמר רב איקא בר אבין אמר רב חננאל, **אמר רב**: **חלזון ניהוונד** [שם נהר] [2890] **הרי היא** כשרה **כגולה לענין יוחסין**.

אמר להו אביי: **לא תציתו ליה** [אל תצייתו לו]. ולעולם אין היא כבבל ליוחסין. ולא אמר כן רב איקא, אלא משום **דיבמה היא דנפלה ליה התם**, וכדי שיוכל לייבמה אמר כן.

[2888] רש"י ותוס' הביאו פירוש אחר, שעל רב פפא עצמו נאמר, שרצה לישא אשה מהם ולא נתנו לו, ולכן הוציא עליהם לעז. וכתבו שחס ושלום לומר כן, שאותו צדיק יוציא עליהם לעז שלא כדין.

[2889] כתבו התוס', שאין הכוונה לחדקל ולפרת, שעל זה לא היתה שואלת הגמרא "בין הנהרות מאי הוי?", דפשיטא שבין הנהרות הללו הוא בתחום היחוס של בבל. אלא שני מקומות הן שנקראו "נהר". תוס' ד"ה בין. וכתב המהרש"ל, שאפשר לומר אף שעומד בין הנהרות ממש, כי סוף סוף, מאחר שגבוה כל כך ומשוך לצד דרום [צפון], לא מהני. וכן משמע מרש"י, שלא פירש כלום על בין הנהרות. לפי שהוא סובר שהוא כפשוטו בין הנהרות ממש. וראה עוד במהרש"א.

[2890] כך פירש רש"י. ולקמן משמע שחלזון הוא שם מקום. וצריך לומר שהמקום נקרא על שם הנהר. מהגרח"ק.

אמר ליה רב איקא: **אטו**, וכי **דידי** שלי **הוא** דין זה? והלא הלכה זו משמיה **דרב חננאל היא** נאמרה.

אזיל שיילוה [הלכו ושאלו] **לרב חננאל**, האם אמר כן.

אמר להו: הכי אמר רב: חלזון ניהוונד הרי היא כגולה לענין יוחסין!

ופליגא רב על מה דאמר **רבי אבא בר כהנא**.

דאמר רבי אבא בר כהנא: מאי דכתיב בעשרת השבטים [מלכים ב יח יא] "ויגל מלך אשור את ישראל אשורה, **וינחם בחלח וחבור נהר גוזן וערי מדי**" - "**חלח**" - **זו חלזון**.

"**חבור**" - **זו הדייב**.

"**נהר גוזן**" - **זו גינזק**.

"**ערי מדי**" - **זו חמדן וחברותיה**.

ואמרי לה: "ערי מדי" - **זו נהוונד וחברותיה**.

מאי חברותיה, מי הן הערים שהן חברותיה של נהוונד?

אמר שמואל: כרך הנקרא **מושכי**, וכן **חוסקי**, וכן **רומקי**.

ואמר רבי יוחנן: וכולם, כל מקומות אלו, **לפסול**. שכל מקום שגלו עשרת השבטים, נטמעו עובדי כוכבים בבנותיהם, ולפיכך נפגם יחוסם. [2891]

ואף למאן דאמר "עובד כוכבים הבא על בת ישראל הולד כשר", אינו כשר אלא לקהל, אבל הרי הוא פגום, ואם נקבה היא נפסלת לכהונה.

ומוכח, ש"חלזון ניהוונד" אינה כשרה כגולה ליוחסין, ודלא כרב.

ועתה מקשה הגמרא סתירה בדברי שמואל, שאמר לעיל כי "מושכי" היא מהמקומות שאליהם גלו עשרת השבטים.

קא סלקא דעתך, ד"**מושכי**" **היינו** "**מושכני**". ואם כן בחזקת פסולה היא, שהרי אמר רבי יוחנן: וכולן לפסול.

ומקשינן: **והאמר רבי חייא בר אבין אמר שמואל: מושכני הרי היא** כשרה **כ"גולה"** [פומבדיתא] **ליוחסין!**

ומשנינן: **אלא מושכי לחוד, ומושכני לחוד**, שני מקומות שונים הם, זה כשר וזה פסול. בספר דניאל [ז ה] מתואר שהוא ראה בחזיון הלילה ארבע חיות, המשולות כנגד ארבע מלכויות שמלכו בעולם ושיעבדו את עם ישראל. והחיה השניה שבמראה, היא כנגד פרס, ונאמר בה:

"**ותלת עלעין בפומה בין שיניה**". שלש צלעות בפיה, בין שיניה.

[2891] ואפילו למאן דאמר עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר, מ"מ נקרא פגום. רש"י. וביבמות [יז א] כתב רש"י שהם לא נזהרו, ונשאו זה אחותו, וזה בתו, ולפיכך הם ממזרים.

ומקרא זה צריך ביאור, כי מהמילה "בפומה" משמע ששלשת הצלעות היו בתוך פיה, ואילו מ"בין שיניה" משמע שהן בלטו החוצה מבין שיניה.

אמר רבי יוחנן: שלשת צלעות האלו משל הן למקומות - **זו חלזון, הדייב, ונציבין**. **שפעמים** פרס **בולעתן** לתוך תחומה ומושלת עליהן, **ופעמים פולטתן** החוצה. כי כאמור, "פומה" משמע מבפנים, ו"בין שיניה" משמע שבולטות לחוץ.

ומבארת הגמרא את תחילת הפסוק:

"**וארו** [והנה] **חיוא** [חיה] **אחרי תנינא** [אחרת, שניה] שהיא **דמיא לדב**". והנה חיה אחרת, שניה לה, והיא דומה לדב.

תני רב יוסף: **אלו פרסיים**, **שאוכלין ושותין כדב**, **ומסורבלין** [בעלי בשר] **כדב**, **ומגדלין שער כדב**, **ואין להם מנוחה כדב**, שאף כשהוא קשור, הוא סובב סביב מקומו.

רבי אמי כי הוה חזא פרסא דרכיב [כשהיה רואה פרסי רוכב], **אמר**: **דובא ניידא** [דב נודד] הוא.

אמר לו רבי ללוי: **הראני פרסיים**. לוי היה בעל משלים, ובקש ממנו רבי שימשיל לו את הפרסיים, למה הם דומים.

אמר ליה לוי: **דומים** הם **לחיילות של בית דוד**, שהם גבורים כמותם.[2892]

אמר ליה רבי: **הראני** [משול לי] **חברין**, והם אומה הסמוכה לפרסיים, והם מושחתים וטרפנים יותר מהפרסים.

אמר ליה לוי: **דומין** הם **למלאכי חבלה**.

אמר ליה רבי: **הראני ישמעאלים**.

אמר ליה לוי: **דומין** הם **לשעירים של בית הכסא**, לפי שהן מלובשים שחורים, ודומים לשדים.

אמר ליה רבי: **הראני תלמידי חכמים שבבבל**.

אמר ליה לוי: **דומים** הם **למלאכי השרת**, לפי שהם לבושים בגדי לבן ועטופים כמלאכי השרת, כמו שנאמר למעלה "והאיש לבוש הבדים".

כי הוה ניחא נפשיה דרבי [בעת פטירתו], נזרקה נבואה בפיו, **ואמר**: עיר ששמה **הומניא איכא בבבל**, **וכולה עמונאי היא**, כל יושביה הם מזרע העמונים.

עיר ושמה **מסגריא איכא בבבל**, **כולה דממזירא היא**, כל תושביה ממזרים.

עיר ושמה **בירקא איכא בבבל**, **ושני אחים יש בה**, **שמחליפים נשותיהם זה לזה**.

[2892] כמו שאמרו לעיל [מט ב], עשרה קבים גבורה ירדו לעולם, תשעה נטלו פרסיים. מהרש"א.

עיר ושמה **בירתא דסטיא איכא בבבל**, **והיום סרו** אנשיה **מאחרי המקום** [הקדוש ברוך הוא], ועל כן נקראת "סטיא", על שם שסטו וסרו מדרך הישר.
ובמה סרו - **דאקפי** [הוצפה] **פירא** [הבריכה] **בכווריי** [בדגים] **בשבתא**, **ואזיל וצדו בהו בשבתא**, שהוצף הביבר בהרבה דגים, והלכו הם וצדו מהם בשבת. [2893]
ושמתינהו [נידה אותם] **רבי אחי ברבי יאשיה**, משום שחיללו שבת.
ובעקבות זאת, **אישתמוד** [המירו דתם] אותם אנשים.

דף עב:

עיר ושמה **אקרא דאגמא איכא כבבל**, ואדם בשם **אדא בר אהבה יש בה**, (תחילת העמוד)
והיום הוא **יושב בחיקו של אברהם אבינו**! היום הוא נימול, ונכנס בבריתו של אברהם אבינו עליו השלום. [2894]
והיום נולד [מי שעתיד להיות] **רב יהודה בבבל**.
כל הדברים האלו נאמרו על ידי רבי ביום פטירתו. ובאותו יום נולד רב יהודה.
דאמר מר: כשמת רבי עקיבא נולד רבי. וכשמת רבי נולד רב יהודה, וכשמת רב יהודה נולד רבא. וכשמת רבא נולד רב אשי.
ללמדך, שאין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו. שנאמר בספר קהלת [א ה]: "**וזרח השמש ובא השמש**". קודם ששקעה שמשו של צדיק זה, זורחת שמשו של צדיק זה. [2895]
וכן מצינו, **עד שלא כבתה שמשו של עלי** הכהן, **זרחה שמשו של שמואל הרמתי. שנאמר** [שמואל א ג]: "**ונר אלהים טרם יכבה, ושמואל שוכב** בהיכל ה'". וממשיך הכתוב ואומר שאז נתגלתה לו שכינה לראשונה.
ואף על פי שפשוטו של מקרא הוא שעדיין לא כבו נרות המנורה, דרשינן לה על נרו של עלי, שעד שלא כבה נרו [נבואתו של עלי], זרחה שמשו [נבואתו] של שמואל.
כתיב במגילת איכה [א יז]: "**צוה ה' ליעקב, סביביו צריו**"! שגזר ה', שיהיו האויבים סובבים את ישראל. והם עמון ומואב שהצרו לישראל יותר מכל האויבים. ואף בגלותם שבבבל, היו הם סובבים את ישראל.

[2893] במסכת כתובות [קד א] מוכח שרבי לא מת בשבת, לפי שאמרו שם שהניח תפילין לפני מותו, ובר קפרא קרע עליו. וצריך לומר, שהמעשה שחיללו שבת היה לפני כן, ועל זה נקראו "בריתא דסטיא". וביום שנפטר רבי השתמדו, ועל זה אמר: היום סרו מאחרי המקום. רש"ש.

[2894] רש"י הביא פירוש נוסף, שמת באותו יום. וכתב, שאם כן, אין זה רב אדא בר אהבה שבגמרא, שהיה אחרי רבי. ולפי הפירוש הראשון שנימול באותו יום, יש לומר שהוא רב אדא בר אהבה שבגמרא שהאריך ימים הרבה עד דורות אחרונים של האמוראים.

[2895] וסוף הפסוק "ואל מקומו שואף זורח, הוא שם". דהיינו, שאל מקומו של הצדיק המת, שואף וזורח הצדיק השני. ולפני כן כתוב "דור הולך ודור בא", שצדיק זה מת וצדיק זה נולד מיד. מהרש"א.

רב יהודה אמר: **כגון** העיר **הומניא**, שהיתה כולה עמונים, שהגלה אותם סנחריב לשם, והיו מצרים לישראל שישבו **לפום נהרא**, על שפת הנהר.

כתיב בספר יחזקאל [יא יג]: "**ויהי כהנבאי, ופלטיהו בן בניהו** [שהיה משרי העם] **מת. ואפול על פני, ואזעק בקול גדול, ואומר: אהא, אדני ה'**! כלה אתה עושה את שארית ישראל"!

ותוך כדי שנתנבא יחזקאל על סופם של אנשי האוון, ובתוכם פלטיהו, מת פלטיהו לנגד עיניו. וזעק יחזקאל על כך.

ונחלקו בטיב זעקה זו **רב ושמואל**.

חד אמר: זעק **לטובה**, שצר היה לו לנביא על מותו.

וחד אמר: זעק **לרעה**, שרע היה בעיני הנביא שמת מיתה יפה, ורצה שיענש בצורה יותר חמורה.

מאן דאמר "לטובה" סבר, היתה לו זכות לפלטיהו זה. **כי הא**, מעשה שהיה: **דאיסתנדרא דמישן** [מושל מישן], **חתניה דנבוכדנצר הוה** [חתנו של נבוכדנצר היה].

שלח ליה לנבוכדנצר חותנו: **מכולי האי שבייה דאייתית לך, לא שדרת לן דקאי לקמן** [וכי מכל השבויים שהבאת לך לארצך, לא שלחת אף אחד שיעמוד לפני לשמשני].

בעי [רצה] נבוכדנצר **לשדורי** [לשלוח] **ליה** לחתנו שבויים **מישראל**.

אמר ליה פלטיהו בן בניהו לנבוכדנצר: **אנן**, היהודים, **דחשבינן** [שחשובים אנו] **ניקו מקמך** [נשאר לעמוד לפניך], **ועבדינן** [העבדים] **ניזלו להתם**, ילכו לשם, לשרת את חתנך.

וכן עשה נבוכדנצר כדבריו, ובזכותו של פלטיהו נשארו היהודים בבבל.

ואמר הנביא וזעק: וכי **מי שעשה טובה בישראל, ימות בחצי ימיו**?!

ואילו **מאן דאמר** ש**"לרעה"** זעק יחזקאל, דרש מהא **דכתיב** שם: "**ותבא אותי אל שער בית ה' הקדמוני הפונה קדימה, והנה בפתח השער עשרים וחמשה איש, וארא בתוכם את יאזניה בן עזר ואת פלטיהו בן בניהו, שרי העם**".

וכתיב לעיל: "**ויבא אותי אל חצר בית ה' הפנימית, והנה פתח היכל ה', בין האולם ובין המזבח, כעשרים וחמשה איש, אחוריהם אל היכל ה' ופניהם קדמה**". והם אותם עשרים וחמשה איש שמוזכרים בהמשך בפסוק שהובא קודם, ובתוכם היה פלטיהו בן בניהו.

ממשמע שנאמר "ופניהם קדמה [מזרחה] ", האם **איני יודע שאחוריהם כלפי** ההיכל שהוא לצד **מערב**?!

אלא **מה תלמוד לומר "אחוריהם אל היכל ה'"? - מלמד שהיו מפריעין** [מגלים] את **עצמם**, את אחוריהם, **ומתריזין עצמם** [עושים את צרכיהם] **כלפי מעלה**, כלפי ההיכל, בדרך גנאי.

ועל כך **קאמר הנביא**: וכי **מי שעשה הרעה הזאת בישראל, ימות על מטתו** במיתה רגילה?! והיה מיצר על כך שלא נענש במיתה קשה יותר.

ומוכיחה הגמרא: **תסתיים**, יש להוכיח, **דשמואל** הוא **דאמר**, שצעק הנביא **לרעה** על מות פלטיהו. כי לא יתכן שיסבור שמואל שצעק לטובה משום זכותו, שהרי בהכרח חולק שמואל על המעשה המובא לעיל [שגרם פלטיהו שלא יגלו ישראל למישן אלא רק העבדים], שהרי לדעתו, לא גלו עבדים לשם.

דהרי **אמר רבי חייא בר אבין, אמר שמואל: מושכני, הרי היא כגולה ליוחסין**.

וכן אמר: **מישון - לא חשו לה, לא משום עבדות, ולא משום ממזרות**, ואין פסולים אנשיה מלבוא בקהל.

אלא, כהנים שהיו בה, לא הקפידו על הגרושות, ונשאון לנשים. לכך בנותיה ספק חללות הן, ופסולות לכהונה, אבל כשרות הן לקהל.

שמע מינה, סבר שמואל, לא גלו עבדים למישן.

ודחינן: **לעולם אימא לך, שמואל** הוא **דאמר "לטובה"**, וסבר שגלו עבדים למישון על פי עצתו של פלטיהו. ובכל זאת לא חשש שמואל על בני מישון שמזרע עבדים הם, משום **דשמואל לטעמיה**.

דאמר שמואל: המפקיר עבדו יצא לחירות, ואינו צריך גט שחרור! שמאחר שפקע קנינו הממוני של האדון בעבד, אף קנין האיסור שבו פקע, והרי הוא בן חורין לכל דבר, ושוב דינו כישראל, ומותר בבת חורין.

שנאמר [שמות ב מד] "**כל עבד איש מקנת כסף**". למה נכתב "עבד איש"? וכי דוקא **עבד** של **איש** נידון כן, **ולא עבד** של **אשה**? -

אלא בא הכתוב ללמדנו, **עבד שיש לו רשות** ממונית **לרבו עליו, קרוי "עבד"**. אבל **עבד שכבר** פקע קנין רבו ממנו **ואין** לו **לרבו רשות עליו, אין** הוא **קרוי "עבד"**, אלא בן חורין גמור הוא. [2896]

[2896] קשה לפי זה בהורדוס, שהרג את כל בית חשמונאי, ומלך, הרי לא היה עליו רשות רבו ואין צריך גט שחרור, ומדוע אמר שמואל שכל האומר מבית חשמונאי אתינא, עבדא הוא? ויש לומר, שלא לענין איסורים קאמר, אלא שהוא מבית הורדוס העבדים, ולא מבית חשמונאי. אך קשה, אם כן, למה הכריז רב יהודה על בעל דינו שהוא "עבד"?, ומשמע שלענין פסול לדינא קאמר. ויש ליישב בדוחק, לפי שהוא החזיק עצמו בכהן מבית חשמונאי, לכך הכריז עליו שאינו כהן אלא עבד משוחרר. מהרש"א. וראה עוד ברמב"ן כאן, ובתוס' ביבמות [מה ב] ד"ה כיון.

וכן אותם עבדים שגלו למישן, כיון שנגזלו מרבם, הרי נתייאש מהם והפקירם [שהיאוש הוא כהפקר], ויצאו לחירות.

ומאחר שנעשו בני חורין הרי הם כישראל. ומשום כן לא חשש שמואל עליהם, והתירם בבת חורין.

ועתה חוזרת הגמרא לדון בדברי המשנה:

אמר רב יהודה אמר שמואל: מה שמשמע ממשנתנו שעלו הפסולים מבבל, ולכן מיוחסת היא משאר הארצות -

זו דברי רבי מאיר, הסובר שדוקא בבל עומדת בחזקת כשרות ליוחסין, אבל שאר ארצות הן בחזקת פסול.

אבל חכמים אומרים: כל הארצות בחזקת כשרות הם עומדות.

אמימר שרא ליה לרב הונא בר נתן למינסב איתתא ממחוזייתא [התיר לו לשאת אשה ממחוזא], ואף שאין היא מתחומי בבל השנויים לעיל לענין יוחסין.

אמר ליה רב אשי לאמימר: **מאי דעתיך**, משום מה התרת לו לשאת אשה שלא מבבל? אם משום מה **דאמר רב יהודה אמר ששמואל: זו דברי רבי מאיר; אבל חכמים אומרים: כל הארצות בחזקת כשרות הן עומדות!**? -

אם משום כן התרת, לא היה לך לעשות כן.

דהא בי רב כהנא לא מתני הכי משמיה דשמואל. אלא שנו בשם שמואל, שכל הארצות עיסה.

וכן **בי רב פפא לא מתני הכי** בשם שמואל.

וכן **בי רב זביד לא מתני הכי** בשם שמואל.

ואפילו הכי לא קיבלה אמימר **מיניה**, אלא עמד על שלו והתיר את כל הארצות, **משום דשמיע ליה** כן **מרב זביד דנהרדעא** בשם שמואל.

תנו רבנן: ממזירי ונתיני [גבעונים] **טהורים לעתיד לבא - דברי רבי יוסי.**

רבי מאיר אומר: אין טהורים אף לעתיד לבא. [2897]

[2897] דעת הרמב"ן שהמחלוקת בממזרים ידועים, שלרבי יוסי יטהרו לעתיד לבא. ואילו בממזרים שנטמעו לדברי הכל הם טהורים, ואפילו בזמן הזה הודע במשפחה שהיא פסולה אינו צריך לגלותה, לפי שמן התורה ספק ממזר מותר. והקשה הרמב"ן, האיך אפשר שיטהרו ממזרים ודאים? וכי מצוות בטלות לעתיד לבא? ותירץ, שלא יבטל האיסור, אלא הוראת שעה תהא, שאליהו יטהר כל הממזרים מדורות שעברו, אבל הממזרים שמכאן ואילך, יהיו פסולים. והר"ן נחלק עליו, וסובר שהמחלוקת בין רבי מאיר ורבי יוסי היא רק לענין משפחה שנטמעה, האם אליהו יגלה מי הוא הפסול, ויפסלם לעתיד לבא, או לא, אבל ממזרים ודאים, לכולי עלמא לא ייטהרו לעתיד לבא, שהרי מצוות אינן בטלות לעתיד לבא. וראה שם שהוכיח כן מהסוגיא דלעיל [עא א], שאמר רבי יהושע בן לוי כסף מטהר ממזרים, משמע דוקא בגלל שנטמעה. וכן כל האמוראים שם שאמרו "משפחה שנטמעה, נטמעה", משמע שדוקא ספק הוא יטהר, ולא ודאי. וכתב עוד ליישב, מה שהקשו בגמרא לקמן לרבי יוסי מ"וישב ממזר באשדוד", שהרי אפשר לתרץ ולומר שהפסוק מדבר בממזר ודאי, שגם הוא מודה שלא יטהר לעתיד לבא. ועוד

אמר לו רבי יוסי: והלא כבר נאמר [יחזקאל לו כו] "**וזרקתי עליכם מים טהורים, וטהרתם**. מכל טומאותיכם ומכל גלוליכם, אטהר אתכם".
אמר לו רבי מאיר: כשהוא אומר "וטהרתם", אינו אלא "**מכל טומאותיכם ומכל גלוליכם**", דהיינו מטומאת עבודה זרה, **ולא מן הממזרות.**
אמר לו רבי יוסי: כשהוא חוזר **ואומר** בסוף הפסוק: "**אטהר אתכם**", **הוי אומר**, אטהרכם **אף מן הממזרות.**
והוינן בה: **בשלמא לרבי מאיר, היינו דכתיב** [זכריה ט ו] "**וישב ממזר באשדוד**", שלעתיד לבוא יבדלו הממזרים, וישבו באשדוד בפני עצמם.
אלא לרבי יוסי, הסובר שיטהרו אז מממזרותם, **מאי "וישב ממזר באשדוד"**!?
ומשנינן: **כדמתרגם רב יוסף** פסוק זה: **יתבון בית ישראל לרוחצן בארעהון, דהוו דמו בה לנוכראין**. בית ישראל, אשר עד עתה היה נחשב בארץ לנכרי, ונטרד ממנה כממזר, יחזור לשבת בארצו. שאף אשדוד היא בגבולות ארץ ישראל.
אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי, שעתידים ממזרים ליטהר לעתיד לבא.[2898]

אמר רב יוסף: אי לאו דאמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי, הוה אתי אליהו ומפיק מינן צוורני צוורני קוטרין [היה מוציא מאתנו חבורות חבורות של ממזרים]!
תנו רבנן: גר נושא ממזרת - דברי רבי יוסי, שקהל גרים לא נקרא "קהל"; לפיכך אין הם בכלל האיסור של "לא יבא ממזר בקהל ה'".[2899]
רבי יהודה אומר: גר לא ישא ממזרת. דקסבר, אף קהל גרים קרוי "קהל", ואף הם בכלל איסור "לא יבא ממזר בקהל ה'".

כתב, שנראה שזו היא דעת הרמב"ם, שכתב בסוף הלכות מלכים [הלכה ג] "בימי המלך המשיח יתייחסו כולם על פיו, ברוח הקודש שתנוח עליו. ואינו מייחס ישראל אלא לשבטיהם, שמודיע שזה משבט פלוני, וזה משבט פלוני. אבל אינו אומר על שהן בחזקת כשרות "זה ממזר" ו"זה עבד", שהדין הוא שמשפחה שנטמעה נטמעה".

[2898] בתוס' הרא"ש הקשה: וכי איצטרך לפסוק הלכתא למשיחא!? ועיין שם מה שתירץ.

[2899] דעת הרמב"ם [איסורי ביאה טו ט] שגר אשר נשא ישראלית, או ישראל שנשא גיורת, הולד ישראל גמור, ואסור בממזרת. ורק אם אביו ואמו גרים, מותר גם הוא בממזרת. וכתב המגיד משנה, שהטעם בגר שנשא ישראלית שבנו אסור בממזרת, על אף שהגר עצמו מותר בממזרת, וקיימא לן שבכל מקום שיש קידושין ויש עבירה הולד הולך אחר הזכר, וכאן הרי הזכר [האב] מותר בממזרת], משום דלא גרע מגוי שבא על בת ישראל, שהולד כשר, ואסור בממזרת. ובישראל שנשא גיורת שפיר אסור הבן בממזרת, לפי הכלל ש"כל מקום שיש קידושין ואין עבירה, הולד הולך אחר הזכר", ולכן כאן, הבן דינו הוא כישראל אביו, שאסור בממזרת. אך הר"ן הקשה על הרמב"ם בדין גר שנשא ישראלית. כי בשלמא גוי הבא על ישראלית, אי אפשר לו להתייחס אחר אביו, כי רק בישראל נאמר "למשפחותם לבית אבותם", ולכן לא יתכן לומר שהולד הולך אחר אביו. אבל כאן, שאביו ישראל גמור הוא, למה לא יתייחס אחר אביו, ויהא נידון כמוהו, כמו גר שמותר בממזרת, כפי הכלל ש"כל מקום שיש קידושין ואין עבירה, הולד הולך אחר הזכר". וראה לקמן עז א בהערה את תירוצו של הגר"ח על קושיית הר"ן.

אחד גר ואחד עבד משוחרר ואחד **חלל** - הרי הם **מותרים בכהנת**. ואף על פי שהכהן אסור בגיורת ושפחה משוחררת וחללה, לא הוזהרו כהנות כשירות בכל אלו.
והוינן בה: **מאי טעמא דרבי יוסי** שהתיר גר לממזרת?
ומשנינן: **חמשה** "**קהלי**" **כתיבי** בענין אזהרת פסולי יוחסין:
א. "לא יבא ממזר בקהל ה'". ב. "לא יבא לו בקהל". ג. "לא יבא עמוני ומואבי בקהל". ד. "לא יבא לבם בקהל". ה. במצרי ואדומי כתיב: "דור שלישי יבא להם בקהל".

דף עג.

והרי יכולים היו כולם להכתב באזהרה אחת וב"קהל" אחד, כגון "לא יבא ממזר ועמוני ומואבי בקהל, גם דור עשירי לא יבא להם בקהל עד עולם". ולגבי מצרי ואדומי יכתב "דור שלישי יבא להם בכם". [2900] וממה שנאמרו חמש פעמים "קהל", דרשינן: **חד** "קהל" **לכהנים**, **וחד** "קהל" **ללוים**, **וחד** "קהל" **לישראלים**. שאילו לא נכתב אלא אחד, סלקא אדעתין שדוקא כהנים קרויים "קהל", ורק הם אסורים בכל הפסולים האלו.
וכן אילו היה נכתב רק שני פעמים "קהל", סלקא אדעתין שאין ישראל בכלל האיסור. לכך נכתבו שלשה פעמים "קהל".
וחד "קהל" נאמר **למישרי ממזר בשתוקי**. ואף על פי שהממזר הוא ודאי, והשתוקי אינו אלא ספק ממזר, התירתם התורה זה בזה; דדרשינן: בקהל ודאי לא יבא ממזר, אבל בקהל ספק [כשתוקי] יבא.
ומה שאסרה משנתנו את השתוקי בקהל, אינו אלא מדרבנן. שמא ישא את אחותו מאביו, שהרי אין ידוע מיהו אביו.
וחד "קהל" נאמר **למישרי שתוקי בישראל**. ואף שספק ממזר הוא, דרשינן: ממזר ודאי לא יבא בקהל, אבל ממזר ספק יבא. [2901]
וכיון שכבר נדרשו כל "קהל" שבכתוב, לא נותר לנו מהיכן לרבות אף קהל גרים. הלכך, **קהל גרים לא איקרי קהל**.
ולכן סובר רבי יוסי שגר מותר בממזרת.
ורבי יהודה שמרבה אף קהל גרים, ואסר גר בממזרת, מנין לו כן? - משום **שכהנים ולויים**, **מחד** "**קהל**" **נפקי**. שהרי משבט אחד הם, ואין לקרות "קהל" לחצי שבט.
נמצא **דאייתר ליה** חד "קהל", לרבות אף **קהל גרים** לאיסור ממזר ועמוני ומואבי.

[2900] שיכתוב "לא יבא ממזר עמוני ומואבי בקהל ה'". "גם דור עשירי לא יבא להם, עד עולם". ואצל מצרי ואדומי "דור שלישי, יבא להם בכם". רש"י. [על פי הגהות בן אריה. ועיין המקנה].
[2901] שאנו דורשים היקש של "ממזר" ל"קהל", וכמו ש"קהל" הוא דוקא ודאי, כך "ממזר" הוא רק ממזר ודאי, ולא ממזר ספק, תוס' ד"ה וחד.

ואיבעית אימא: אף לרבי יהודה, **הני נמי**, כהנים ולויים **תרי** "**קהלי**" **נינהו**. ולא נותרו אלא שני "קהל" לשאר הדרשות. אלא שלהתיר **ממזר בשתוקי**, **ושתוקי בישראל**, **מחד** "**קהל**" **נפקא**, ואין צורך ל"קהל" נפרד לכל אחד, כי אחד מהם נלמד מ"קהל", והשני נלמד מ"ממזר", שצריך להיות ממזר ודאי ולא ספק.

והכי דרשינן: "**לא יבא ממזר בקהל ה'**" - המילה "ממזר" מלמדת כי רק **ממזר ודאי הוא דלא יבא** בקהל, **הא ממזר ספק**, **יבא**. מכאן ששתוקי מותר בישראל.

ומאותו פסוק גם ילפינן מהמילה "בקהל": **בקהל ודאי הוא דלא יבא**, **הא בקהל ספק יבא**. מכאן שממזר מותר בשתוקי. ושוב אייתר חד "קהל", לרבות קהל גרים.

ואיבעית אימא: **הני נמי** - התר ממזר בשתוקי, והתר שתוקי בישראל - **מתרי קהלי נינהו**. והיינו, שצריך לכל אחד "קהל" נפרד להתירו, משום שמ"ממזר" לבד לא היינו דורשים שרק ממזר ודאי אסור לבוא בקהל, ולא היינו מתירים שתוקי בישראל, אלא היינו אוסרים ספק ממזר כמו בכל ספק מהתורה, ורק בגלל שנאמר "קהל" מיותר אנו דורשים שבקהל ודאי הוא דלא יבוא, אבל בא הוא בקהל ספק.[2902] ולא מהכא ריבה רבי יהודה קהל גרים.

ואלא טעמא דרבי יהודה הוא בלימוד **מהכא**.

דכתיב בפרשת נסכים [במדבר טו טו]: "**הקהל**, **חקה אחת לכם**, **ולגר הגר**".

ולמה נכתב כאן "הקהל" - ללמדנו שאף הגר חשוב קהל.

ולרבי יוסי, הסובר קהל גרים לא קרוי קהל, לשיטתו לא מתייחס ה"גר" שבפסוק זה ל"קהל" שבראש הפסוק, משום ש"**חקה אחת**", הכתוב ביניהם, **הפסיק** את **הענין**.

שנינו בברייתא לעיל: **אחד גר**, **ואחד עבד משוחרר**, **וחלל - מותרין בכהנת!**

מסייעא ליה לרב. דאמר רב יהודה אמר רב: לא הוזהרו כהנות **כשרות להנשא לפסולים** לכהונה.

אבל בפסולי קהל, אף נשים הוזהרו. שהרי השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה.

דרש רב זירא במחוזא: **גר מותר בממזרת**.

רגמוהו כולי עלמא באתרוגייהו [באתרוגיהם], לפי שהיו במחוזא הרבה גרים, והיה קשה בעיניהם שאין הם קרויים "ק הל".

אמר רבא: **מי איכא דדריש מילתא כי האי**, **בדוכתא דשכיחי גיורי**?! וכי יש לדרוש בדברים האלו במקום ששכיחים גרים?

[2902] רש"י. הרשב"א הוכיח מכאן שדעת רש"י שספיקא דאורייתא, לחומרא מן התורה.

דרש רבא במחוזא: **גר מותר בכהנת**! לפי שלא הוזהרו כשרות להנשא לפסולים.
טענוהו בני מחוזא **בשיראי** [הלבישוהו בבגדים יקרים], משום שסברו שהוא מחשיבם לקהל בכך.
הדר [אחר כך] **דרש להו** רבא: **גר מותר בממזרת**, לפי שאין הוא קרוי קהל.
אמרו ליה בני מחוזא: **אפסידתא לקמייתא**! בכך הפסדת את הכרת תודתנו על דבריך הראשונים. שהרי איגלאי מילתא, שלא משום שאנו נחשבים לקהל התרת לנו את הכהנות.
אמר להו רבא: הלא סוף סוף, מה **דטבא לכו עבדי לכו**! הרי פסקתי תמיד לטובתכם.
אי בעי [אם תרצו], **מהכא** מהכשרות **נסיב** [תנשאו] נשים ; **ואי בעי**, מהכא מהפסולות **ניסיב**!
ומסקינן: **והלכתא**, **גר מותר בכהנת**, **ומותר בממזרת**.
מותר בכהנת - משום ש**לא הוזהרו כשירות להנשא לפסולים**.
ומותר בממזרת - משום שהלכה **כרבי יוסי**, שקהל גרים לא איקרי קהל.
שנינו במשנה: **אלו הן**: **שתוקי**, **כל שמכיר** את אמו ואינו מכיר את אביו.
אמר רבא: **דבר תורה**, **שתוקי כשר לקהל**.
והלא ספק ממזר הוא, שמא אביו פסול, או שמא היא ערוה עליו, **ומאי טעמא** התירוהו? - משום ש**רוב** אנשים **כשרים אצלה** [אצל האם]. שהרי היא ידועה לנו כפנויה ומותרת היא לרוב העולם [ואפילו גוי או עבד שבא עליה אין הולד ממזר]. ורק **מיעוט** אנשים, כגון ממזרים או קרובים, **פסולים אצלה**.
במקום ספק הולכים אחר הרוב. מיהו, אין זה אלא במקום שהדבר המסופק לנו פרש ממקום קביעתו, ואנו מסתפקים עליו מהיכן פרש. וכגון עיר שנמצאות בה תשע חנויות המוכרות בשר שחוטה, ואחת המוכרת בשר נבילה. אם מצאנו בה בשר ואין ידוע מהיכן פרש, אמרינן: כל דפריש מרובא פריש, והבשר מותר באכילה.
אבל אם הספק נולד על חנות מסוימת מה היא, והחנות הרי היא קבועה במקומה, אמרינן: כל קבוע, כמחצה על מחצה דמי, ואין הולכים בו אחר הרוב.
וכן בענייננו, **אי אזלי אינהו** [האנשים] **לגבה** [אל האם] ובעלוה, הרי הספק הוא מהיכן בא הבועל, ושפיר יש לומר: **כל דפריש**, **מרובא פריש**. ומאחר שרוב אנשים כשרים, הולכים אחר הרוב ומכשירים את הולד.
מאי אמרת, שמא תאמר, מנין לנו שהלך הבועל אצל האם? **דלמא אזלא איהי לגבייהו** לבועל, והוא נותר קבוע על מקומו. ואם כן, אין לסמוך על רוב הכשרים, שהרי **הוה ליה**

הבועל **קבוע** במקומו, **וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי**, [2903] והרי התורה אמרה "לא יבא ממזר בקהל ה'", וספיקא דאורייתא לחומרא -
מכל מקום, מותר הולד בכשרה. משום שאף אם הספק שקול כמחצה על מחצה, שמא הוא כשר שמא פסול, הרי כבר דרשינן: דוקא **ממזר ודאי הוא דלא יבא**, **הא ממזר ספק יבא**. [2904] וכן מותר הוא בממזרת, משום דדוקא **בקהל ודאי הוא דלא יבא** ממזר, **הא בקהל ספק**, כגון שתוקי, **יבא** הממזר. [2905] **ומה טעם אמרו** חכמים: **שתוקי פסול** מלבא בקהל? - **גזירה** מדרבנן היא, **שמא ישא את אחותו מאביו**, שהרי לא ידוע לנו מיהו אביו.

[2903] הקשו הראשונים, מכל מקום יש כאן רוב להיתר, שאם הלך הוא אצלה, יש רוב להכשיר, ואם הלכה היא אצלו הוי מחצה על מחצה, נמצא שבסך הכל יש רוב להיתר!? ותירצו, שהגמרא אמרה כן רק לרווחא דמילתא, שאפילו באופן שהוא ודאי שהוא הלך אצלה, מכל מקום הולד כשר, מגזירת הכתוב "ממזר ודאי, ולא ממזר ספק".

[2904] כתב הרשב"א בתורת הבית [בית רביעי שער ראשון עמ' 22], שהרמב"ם הוכיח מכאן את שיטתו שספיקא דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, ומדאורייתא כל הספיקות הם מותרים, לפי שלא אסרה התורה אלא רק את הודאי ולא את הספק, שהרי מבואר כאן שספק ממזר מותר מן התורה. והקשה עליו, אדרבה, מוכח מכאן להיפך! שאם כדבריו, למה האריכה הגמרא כל כך ולא אמרה בפשיטות "הוי ליה ספק, והתורה התירה את הספק"!? אלא ודאי מוכח מכאן, שדוקא ספק ממזר הוא שמותר מהדרשות דלעיל, אבל ספק אחר, אסור מן התורה. וכתב, שאולי סובר הרמב"ם שהתורה גילתה בספק ממזר שהוא מותר, ולמדו מזה לכל התורה כולה שספק מותר. והפרי חדש [יו"ד סס"י קי, בכללי ספק ספיקא] הקשה על זה, שאם כן, למה צריך תרי קראי, גם לממזר ספק וגם לקהל ספק, שהרי די באחד מהם ללמד לכל התורה שספק מותר, ואדרבה, נאמר את הכלל ששני כתובים הבאים כאחד, אין מלמדין. והאחרונים ביארו דעת הרמב"ם, שאמנם בכל התורה כולה ספיקא דאורייתא לקולא, אלא שבממזר באה התורה והוסיפה היתר מיוחד בספיקו. ואופנים שונים נאמרו בזה: א. המהרי"ט [בתשובות ח"ב יו"ד סימן א] כתב, שספק ממזר מותר בתורת ודאי, ולא בתורת ספק. ונפקא מינה, שיהא מותר בבת אחת הן בממזרת והן בבת ישראל, אף על פי שבשאר ספיקות היה הדבר אסור [מן התורה] דתרתי דסתרי נינהו. [והשב שמעתתא [א א] הקשה על זה, אם כן, למה צריך תרי קראי להתיר שתוקי בממזר ושתוקי בישראל, שהרי לדברי המהרי"ט הפסוק של ספק ממזר בא ללמד את שניהם]. ב. עוד כתב המהרי"ט, שהתורה באה להתיר ספק ממזר לגמרי, שאפילו היודע במשפחה שהיא פסולה, אינו רשאי לגלותה, כמו שאמרו לעיל [עא א] שמשפחה שנטמעה, נטמעה. ובדומה לספק ערלה, שנאמרה הלכה למשה מסיני שספק ערלה מותרת בחוץ לארץ [לעיל לט א]. וביאר שם הר"ן, שלדעת הרמב"ם הסובר שכל ספק מותר מן התורה, צריך לומר שההלכה באה להתיר אפילו שיהא מותר לאדם המכיר בערלה שהיא ודאי ערלה להאכילה למי שאינו יודע שהיא ערלה. כמבואר שם בסוגיא. ג. הפרי חדש [שם] כתב, שספק ממזר מותר אפילו כשיש חזקת איסור נגדו, כגון שנולד לאשת איש שספק נתגרשה, שיש לה חזקת אשת איש, ובעלמא אסור, ואילו כאן התירה התורה אפילו בכגון זה. ד. הפני יהושע בסוגיין כתב על יסוד דברי הפרי חדש הללו, שגם כשיש רוב לאיסור, התירה התורה ספק ממזר. וראה בשב שמעתתא שם מה שכתב על דברי הפרי חדש והפני יהושע. ועוד כתבו האחרונים, שעל פי האמור, מיושב מה שהקשו על הרמב"ם מדברי רבא, שאמר "דבר תורה שתוקי כשר. ומאי טעמא אמרו שתוקי פסול", ומאי קשיא ליה, הרי כל ספק מותר מן התורה ואף על פי כן אסרוהו חכמים, ולמה לא נאמר כן גם בשתוקי שהוא ספק ממזר. [בשלמא להרשב"א שכל ספק אסור מן התורה, אם כן כאן, שגילתה התורה שספק מותר, למה יאסר, שהרי מעולם לא אסרו חכמים את הספיקות]. ולפי כל הנ"ל ניחא, שספק ממזר אינו ככל הספיקות שבתורה שמותר בתורת ספק, אלא כאן ההיתר הוא בתורת ודאי, ואם כן למה אסרו חכמים. וכמו שמצינו בספק ערלה בחוץ לארץ, שלא אסרוה חכמים משום שיצא מכלל הספיקות, אלא שנאמרה הלכה מיוחדת להתיר בחוץ לארץ.

[2905] לכאורה הוא מיותר. ובפני יהושע כתב שהגמרא רצתה להוכיח מזה שספק ממזר מותר אפילו במקום שיש רוב לאיסור, שהרי עיקר הילפותא שממזר ודאי ולא ממזר ספק נלמד מקהל ודאי ולא קהל ספק, ולענין קהל ודאי לא מיקרי "קהל ה'" אלא בודאי גמור ולא על ידי רוב, שהרי קמי שמיא גליא, והוא הדין לממזר ודאי צריך שיהא ודאי גמור ולא על ידי רוב.

ומקשינן: **אלא מעתה**, שגזרו חכמים משום חשש זה, **שתוקי - אף שתוקית לא ישא**, גזירה **שמא ישא אחותו מאביו**! ומדוע שתוקי מותר בשתוקית?

ומשנינן: וכי **כל כי הני מזני ואזלי**?! האם עד כדי כך יש לחשוש שאביו מזנה, עד שנחשוש לכל השתוקים שבעיר שמא נולדו מזנותו, ולכן יש לאסור את השתוקי מלהנשא לשתוקית שמא היא אחותו? הלא אין מסתבר לתלות בו יותר מזנות אחת.

ושוב מקשינן: אך עדיין יש מקום לגזור, **שבת שתוקית** שנולדה מנישואין עם בעל כשר, [2906] **לא ישא** השתוקי, **שמא ישא אחותו מאביו**. כי שמא בעל השתוקית הוא אביו, ונמצאת בת השתוקית אחותו. והרי קיימא לן, ששתוקי מותר בבת שתוקית, מאחר והיא פגומה כמוהו. [2907]

אלא בהכרח, אין לחוש לזה, משום ש**לא שכיחא** צירוף מקרים זה. [2908]

ואם כן, הדרא קושיה לדוכתא: למה לא ישא שתוקי כשרה? והלא **הכא נמי לא שכיחא** שתזדמן לו אחותו.

ומסקינן: אלא לא משום חשש זה פסלו את השתוקי, **אלא מעלה עשו ביוחסין**, ואסרו חכמים אף ספק ממזר.

ואמר רבא: **דבר תורה**, **אסופי** [שנאסף מן השוק ואין ידוע מי אביו ומי אמו] **כשר** לקהל. והלא יש לחוש שמא אמו אשת איש, ונבעלה מאיש זר האסור עליה באיסור אשת איש, שהרי רוב העולם אסורים אצלה, **ומאי טעמא** לא נלך אחר הרוב ונאסרו משום ממזרות? - לא כן הוא, ואין כאן רוב שנולד מאשת איש. שהרי **אשת איש** אינה משליכה את בנה אף אם הוא ממזר, משום ד**בבעלה** היא **תולה** את הולד, ואומרת שנולד ממנו. ובדרך כלל, אשה המשליכה את ולדה היא פנויה, משום שאין לה במי לתלותו.

ומשום **מאי איכא** לתלות שהוא ממזר, שמא אמו היא **ממיעוט** נשים **ארוסות**, או **ממיעוט** נשים נשואות **שהלך בעליהם למדינת הים**. שנשים אלו דרכן להשליך את ולדן כשמתעברות מאיש זר, משום שאינן יכולות לתלות ולומר שמבעליהן נתעברו. [2909] אלא שאף משום זה אין לאוסרו בקהל. שהרי אף אם נצרף את שני המיעוטים האלו יחדיו,

---

[2906] היינו גרי וחרורי, דלישראל גמור אסורה. מהרש"א.

[2907] הקשה המהרש"א, מנא לן באמת שמותר בכגון זה? דלמא רק בשתוקית מותר, אבל בבת שתוקית, שיש לגזור משום אחותו, אסור!?

[2908] כך פירש רש"י. ועוד פירש שלא שכיח שתזדמן לו דוקא אחותו.

[2909] משמע שאם היינו יודעים שאמו ארוסה הוי ממזר ודאי. וקשה דלקמן [עה א] מבואר שארוסה שעיברה הולד הוא רק ספק ממזר, כי שמא נתעברה מארוסה. ויש לומר שכאן איכא ריעותא, שהשליכה אותו, ואם היה מהארוס היתה יכולה לתלות בו [והיתה נאמנת לאבא שאול לקמן, עד א, וגם רבנן, שחולקין על אבא שאול, מודים הם שהיא נאמנת כשהארוס מודה], שאין זו בושה כל כך שנתעברה מארוסה, כיון שעתיד להיות בעלה. תוס' ד"ה מאי, ותוס' הרא"ש.

אין הם אלא מחצה של הנשים המשליכות את ולדן, ולא רוב נשים. **כיון דכנגדם איכא** מיעוט **פנויה** [נשים פנויות], **ואיכא נמי** מיעוט נשים נשואות **דנתעברו** מבעליהם, ובכל זאת הן משליכות את ולדן **מחמת רעבון**. ואף שני מיעוטים אלו מצטרפים לכדי מחצית הנשים המשליכות את ולדן.

נמצא שספק שקול הוא. **והוה פלגא** מהאפשרויות שהוא כשר, **ופלגא** מהאפשרויות שהוא פסול. **והתורה אמרה**: "**לא יבא ממזר** בקהל ה'". **ממזר ודאי הוא דלא יבא, הא ממזר ספק יבא**.

וכן מותר בממזרת, משום דקהל ספק הוא. והתורה אמרה, **בקהל ודאי הוא דלא יבא** ממזר, **הא בקהל ספק יבא**.

ומה טעם אמרו חכמים: **אסופי פסול** לקהל? -

שמא ישא את **אחותו מאביו**, שהרי אביו לא ידוע לנו.

[אבל ליכא למיחש שמא ישא את אחותו מאמו, שהרי מכירין אנו את אם אשתו, והלא היא מוחזקת ככשרה. לפיכך אין להסתפק שמא אמו היא, וזינתה עם אחר]. [2910]

ומקשינן: **אלא מעתה**, **אסופי** אף **אסופית לא ישא**, **שמא ישא** את **אחותו**, **בין מאביו ובין מאמו**. שהרי אין מכירים את אמה, ושמא היא אף אמו של האסופי.

ומשנינן: וכי **כל הני שדי ואזלי**?! וכי את כל הולדות שלה השליכה אם זו? והרי לא מסתבר שמאותה אם באו שני האסופים.

[וכן באביו אין לחוש שמא זינה עם שתי נשים, ושני האסופים הם ילדיו, שהרי לא מסתבר שאותו אדם זינה עם שתיהן, כאמור לעיל].

ושוב מקשינן: אלא מעתה, **בת אסופית** [2911] שנולדה מנישואין עם בעל כשר, לא ישא האסופי, **שמא ישא אחותו**. כי שמא בעל האסופית הוא אביו, ונמצאת האסופית אחותו.

אלא בהכרח, **לא שכיח** הוא צירוף מקרים זה.

ואם כן, הדרא קושיה לדוכתה: **הכא נמי** לגבי אסופי בישראלית **לא שכיח** שתזדמן לו אחותו, ולא נגזור לאסור.

ומסקינן: **אלא**, טעמא דמילתא הוא, משום **דמעלה עשו** חכמים **ביוחסין**! ואסרו ספק ממזר בקהל.

[2910] ואף שאנו מכירים גם את חמיו שהוא בחזקת כשרות, מכל מקום, חזקת חמותו עדיפא, שניכר הריונה ולידתה, ואנו צריכים לחשוש שהסתירה הכל. מהרש"א.

[2911] כך גורס הרש"ש, וכן משמע ברש"י.

דף עג:

אמר רבא בר רב הונא: אם **מצאו** את האסופי בשוק, כשהוא **מהול**, (תחילת העמוד) **אין בו משום אסופי**, והרי הוא בחזקת כשר, ומותר בקהל אף מדרבנן. משום שאם לא היה כשר, לא היו טורחים למוהלו.

וכן אם נמצא האסופי כאשר **משלטי הדמיה** [אבריו מתוקנים ומיושרים], [2912] הרי הוא כשר, **ואין בו משום אסופי**. שאם היה פסול, לא היתה אמו מתקנתו. אלא ודאי מחמת רעבון הושלך.

וכן אם **שייף משחא** [נמשח בשמן] -

וכן אם **מלא כוחלא** [כחל] סביב עיניו, כדי לייפותו -

וכן אם **רמי חומרי** [קשרו אותו בקשרים לרפואה] -

וכן אם **תלי** עליו **פיתקא** [קמיע של כתב] -

וכן אם **תלי** עליו **קמיעא** [קמיע של עיקרין] -

אם נמצאו בו כל אלו, **אין בו משום אסופי**. כי מתוך כך שחסה עליו אמו, וטרחה בו בכל אלו, ודאי לא השליכה אותו כדי שימות, אלא מחמת רעבון השליכתו. לפיכך מסתבר שהוא כשר.

אם נמצא האסופי כשהוא **תלי בדיקלי** [תלוי על הדקל] - **אי**, אם הוא במקום **דמטיא ליה חיה** [שמגיעה לשם חיה], ועלולה לטורפו, **יש בו משום אסופי**. כי אפשר שפסול הוא, שהרי הפקירה אותו אמו למות.

ואם לאו, שאין חיה יכולה להגיע לשם ולטורפו, **אין בו משום אסופי**.

אם נמצא על אילן ששמו **זרדתא** - אם הוא **סמיכא למתא** [סמוך לעיר], **יש בו משום אסופי**. כי אפילו אם אין מגיעה לשם חיה, הרי הוא מקום מסוכן, מפני שמצויים בו שדים.

ואם לאו, שאינו סמוך לעיר, **אין בו משום אסופי**. לפי שלא מצויים בו שדים.

נמצא **בבי כנישתא** [בית כנסת, שהיה מצוי בימים ההם מחוץ לעיר] - אם היה בית הכנסת **סמיכתא למתא**, **ושכיחי ביה רבים**, **אין בו משום אסופי**. כי היות שאנשים רבים מצויים שם, אין מצויים שם מזיקים.

ואם לאו, שהוא רחוק ואין מצויים שם רבים, **יש בו משום אסופי**. לפי שמצויים שם מזיקים.

[2912] כך פירש רש"י. ועוד פירש, שאיבריו גדולים ומלובן ומזורז, שאין זו מזנה אלא מבעלה, שמתוך תשמיש תדיר הולד מלובן ומזורז, כדאמר במסכת נדה [לא א]: בשלשה החדשים האחרונים להריון, התשמיש יפה לולד, כי מתוך כך הולד מזורז ומלובן.

כללו של דבר: בכל מקום שנראה הדבר שהשליכתו אמו שם על דעת שימות, ולא חסה עליו, יש לחוש עליו שהוא פסול. והרי הוא אסור בקהל כאסופי.

אמר אמימר: האי פירא דסופלי [חפירה שמטילים לתוכה גרעיני תמרים למאכל בהמות], אם נמצא בה התינוק, **יש בו משום אסופי**. כיון שמקום זה הוא מחוץ לעיר, ויש בו מזיקים.

נמצא בתוך עריבה ב**חריפתא דנהרא** [באמצע הנהר], **אין בו משום אסופי**. משום שהספינות עוברות שם תדיר, ולכך טרחה אמו להוליכו לשם, כדי שימצאוהו הספינות, ולא ימות.

ואם נמצא בתוך עריבה ב**פשרי** [בשיפוע הנהר, שמצטרפים שם מים על ידי הפשרת השלגים], **יש בו משום אסופי**. משום שאין דרך הספינות לעבור שם ולמוצאו, ומוכח שלא חסה עליו אמו.

נמצא **בצידי רשות הרבים**, **אין בו משום אסופי**. לפי שהוא מקום שמור קצת.

נמצא באמצע **רשות הרבים**, **יש בו משום אסופי**. לפי שמקום הפקר הוא.[2913]

אמר רבא: **ובשני רעבון**, **אין בו** בולד הנמצא **משום אסופי**. דתלינן שמשום רעב השליכתו אמו, ולאו משום דפסול הוא.

והוינן בה: **הא דרבא**, **אהייא** [על מה אמר כן]? -

אם אמר כן **אנמצא באמצע רשות הרבים**, יש לתמוה: וכי **איידי** היות **דשני רעבון** הן, **קטלא ליה** אמו? וכי זו סיבה שתשליכנו למות? אלא בהכרח שהשלכתו מחמת פסולו.

אלא שמא תאמר, שאמרה רבא **אצידי רשות הרבים**, עדיין קשיא.

אם כן, **מאי איריא**, מה הענין ב**שני רעבון**? והלא **אפילו בלא שני רעבון** אין בו משום אסופי.

אלא, **כי אתמר** מימרא **דרבא**, לא על דברי אמימר אמרה, אלא **אהא דאמר רב יהודה אמר רבי אבא אמר רבי יהודה בר זבדי**, **אמר רב**: **כל זמן** שעדיין האסופי **נמצא בשוק**, **אביו ואמו נאמנים עליו** לומר שהוא בנם.

אבל אחר ש**נאסף מן השוק**, שוב **אין** הם **נאמנים עליו** לומר שהוא בנם.

מאי טעמא? -

[2913] הקשה הנודע ביהודה [אבן העזר קמא ז], הרי כל אסופי הוא גם שתוקי, שהרי לא נבדקה אמו ואמרה לכשר נבעלתי, וכי משום שגם את אמו איננו מכירים הוא עדיף? ואם כן, מה בכך שכל אלו אין בהם משום אסופי, והא עדיין הוא שתוקי, שכל שתוקי אמו מרחמת עליו וחסה על חייו, ובכל זאת הוא שתוקי. ומה חומר יש באסופי יותר משתוקי. וראה שם מה שתירץ.

אמר רבא: **הואיל** וכבר **יצא עליו שם אסופי**. וכיון שכבר יצא עליו שם פסול, שוב אין להכשירו.

ועל זה **אמר רבא**: **ובשני רעבון, אף על פי שכבר נאסף מן השוק**, ויצא עליו הקול, אביו ואמו עדיין נאמנים עליו לחזור ולהכשירו. שהיות ובשנים אלו הרבה תינוקות נשלכים, לא רצו חכמים לפוסלם מחמת יציאת הקול, [2914] כי לא רצו להרבות פסולים בישראל.

אמר רב חסדא: **שלשה** אנשים, שהאמינום חכמים בנאמנות מיוחדת, אין הם **נאמנים** אלא **לאלתר**, ואילו שאר הנאמנים, נאמנים גם לאחר זמן.

ואלו הן: **אסופי**, **חיה** [מיילדת], ואשה **פוטרת חברותיה** מן הטומאה. ויבואר כל אחד מהם בסמוך.

אסופי - **הא דאמרן**. שאביו ואמו נאמנים עליו להכשירו דוקא לאלתר עם מציאתו, אבל לא לאחר שנאסף מן השוק.

חיה [מיילדת] - **דתניא**: **חיה נאמנת לומר** על תאומים שנולדו: **זה יצא ראשון** והרי הוא בכור, **וזה יצא שני**.

במה דברים אמורים, שהיא נאמנת על כך, **כשעדיין לא יצתה** [יצאה] **וחזרה**, ממקום הלידה.

אבל אם **יצתה** משם, ואחר כך **חזרה**, שוב **אינה נאמנת**.

רבי אליעזר אומר: רק כל זמן ש"**הוחזקה על עומדה**" [וכפי שיבואר] **נאמנת**. **ואם לאו, אינה נאמנת**.

והוינן בה: **מאי בינייהו** בין תנא קמא לרבי אליעזר?

ומשנינן: **איכא בינייהו**, היכא דלא יצאה מהמקום, אלא רק **אהדר אפה** [סובבה את פניה] מעם היולדת. לתנא קמא עדיין היא נאמנת. ולרבי אליעזר, כבר אינה נאמנת.

והיינו דאמר רב חסדא, אין חיה נאמנת אלא לאלתר, ולא כעבור זמן מהלידה.

"**פוטרת חברותיה**", **מאי היא**? -

דתנן במסכת נדה: **שלש נשים שהיו ישנות במטה אחת, ונמצא דם תחת אחת מהן, כולן טמאות** בטומאת נדה, מספק. ומדובר כשהיו משולבות ודבוקות זו בזו, ולכן יש להסתפק על כל אחת מהן שמא ממנה יצא הדם, ונטמאה בטומאת נדה. [2915]

[2914] כך פירש רש"י. והרמב"ם [איסורי ביאה טו ל] כתב: ובשני רעבון נאמנים שמפני הרעב השליכוהו והן רוצין שיזונו אותו אחרים, ולפיכך שתקו עד שנאסף. וכתב הריטב"א, הטעם שהם נאמנים אף על פי שהוא נאסף מרשות הרבים, משום שאנו תולין שהניחוהו בצידי רשות הרבים ומשם התגלגל לרשות הרבים, שכיון שיש מקום לתלות אנו תולין להתירא. אבל אם הם אמרו שהניחוהו ברשות הרבים, אינם נאמנים, כי אנן סהדי שבגלל שני רעבון לא היו משליכים אותו למות.

[2915] ואין לטהר מטעם ספק טומאה ברשות הרבים, שספקו טהור, והרי שלשה אנשים נחשב לענין זה כרשות הרבים. משום דהוי מקום סתירה, והוי כרשות היחיד. ועוד, דהוי כשני אנשים טהורים שהלכו בשני שבילים

ואם **בדקה אחת מהן** את עצמה, **ונמצאת טמאה**, הרי רק **היא** בלבד **טמאה**, **וכולן טהורות**. כיון שנודע שזב דם ממקורה, ודאי בה יש לתלות את הדם הנמצא במיטה.

אמר רב חסדא: והוא, **שבדקה** את **עצמה** מיד, תוך כדי **כ"שיעור ווסת**" מעת מציאת הדם. ושיעור זה הוא כשיעור הזמן הנדרש ליטול את העד הנמצא בצד המשקוף [בסמוך לה] ולקנח בו. אבל לאחר זמן זה, אף אם נמצאה טמאה, אין מסתלק חשש הטומאה מחברותיה, ואף הן טמאות.

תנו רבנן: אם נמצאות כמה יולדות בבית אחד, **נאמנת החיה לומר**: ולד **זה כהן** הוא, שנולד לאשת הכהן ; **וזה לוי**, שנולד לאשת הלוי; **וזה נתין**, שנולד לאשת הנתין ; **וזה ממזר**, שנולד לאשת הממזר. [2916]

במה דברים אמורים, שהחיה נאמנת לומר על וולד מסויים שהוא כשר, **כשלא קרא עליה שם ערער**. שאין מי שמערער לומר על אחד מהוולדות שהכשירה החיה, שהוא בן הממזר. **אבל** אם **קרא עליה ערער**, **אינה נאמנת** להכשיר וולד מסויים.

והוינן בה: "**ערער**" **דמאי** [כמה עדים מעוררים את הערער]? -

אילימא ערער של עד **אחד** המעיד שהוא פסול -

והאמר רבי יוחנן: **אין ערער פחות משנים**.

שאין עד אחד נאמן להעיד על אדם שהוא פסול.

ומסקינן: **אלא ערער תרי**. שאם העידו שני עדים על אחד מהולדות שהוא נולד לאשת הממזר, אין החיה נאמנת להכחישם, ולהכשירו.

ואיבעית אימא: **לעולם אימא לך**, אף במקום **ערער חד**, אין החיה נאמנת. **וכי אמר רבי יוחנן "אין ערער פחות משנים"**, **הני מילי**, **היכא דאיתא חזקה דכשרות**. שאין עד אחד נאמן לפסול אדם שהוחזק בחזקת כשרות.

אבל היכא דליכא חזקה דכשרות, וכגון בנידון דידן, שזה עתה נולדו, ולא הוחזקו בכשרות, ואין ידוע מי מהם הכשר ומי מהם הפסול, אף עד **אחד נמי מהימן** להכחיש

שאחד מהם טמא, ובאו להשאל כאחד, שמטמאין את שניהם, כי ממה נפשך אחד מהם טמא. ועוד דמבואר בירושלמי שבטומאה היוצאה מגופה, לא אמרינן ספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור, לפי שאינו דומה לסוטה. תוס' הרא"ש.

[2916] וכאן היא נאמנת לעולם, שדוקא לומר שהוא בכור אינה נאמנת רק לאלתר, שכיון שנתעלם מעיניה לא סמכו עליה שתדע להכיר איזה יצא ראשון, אבל לומר שאינו נתין וממזר, נאמנת לעולם. ריטב"א. והט"ז באבן העזר [ד כ] ביאר, שלענין בכור כשנולדו תאומים, שבדרך כלל הם דומים וקשה להבחין ביניהם לכן האמינו לה רק לאלתר. אבל בתערובת ולדות מנשים שונות, שההבחנה קלה, נאמנת לעולם. ועיין שם בשם הפרישה חילוק אחר. וכתב הר"ן שאף שאפילו אמו אינה נאמנת לומר עליו שהוא ממזר [עיין הערה 94], כאן נאמנת החיה שהוא ממזר, משום שהוחזק במקום זה ממזר, שאחת מהנשים היא אשת ממזר, וגילוי מילתא בעלמא הוא.

את החיה האומרת על אחד מהן שהוא הכשר. וכיון שמכחישים הם זה את זה, חוזר הספק לקדמותו, וכל אחד מהם הוא ספק פסול.[2917]

ומביאה עתה הגמרא את המשכה של הברייתא: אם שני בני אדם מתווכחים ביניהם על אותו מקח, וכל אחד מהם טוען שהוא קנה מקח זה בכסף, ולא חבירו - **נאמן בעל המקח** [המוכר] **לומר: לזה מכרתי, ולזה אין** [**לא**] **מכרתי**.

במה דברים אמורים שנאמן המוכר, **בזמן שעדיין מקחו בידו**, שעדיין לא נטלו הלוקח, אלא רק נתן את דמיו. ואף שמעות אינן קונות עד שימשוך הלוקח את החפץ, אסור לו למוכר לחזור מן המקח לאחר שקיבל את המעות. ואם הוא חוזר בו, הרי הוא בקללת "מי שפרע".

וכיון שהוא מחויב למסור את החפץ ללוקח, הרי הוא שם לב לדבר, ומדייק וזוכר למי הוא מכר.

אבל אם **אין מקחו בידו**, וכבר מסרו ליד הלוקח, ושניהם אוחזין בו, שוב **אינו נאמן** המוכר לומר למי מכר. כי מאחר שכבר נתנו ללוקח, שוב אין הדבר באחריותו, וכבר אינו מדייק לזכור למי מכר.

דף עד.

והוינן בה: **וניחזא, זוזי ממאן נקט** [נראה, דהיינו, נשאל את המוכר, ממי קיבל את המעות]. שהרי ודאי הוא זכור ממי קיבל את המעות - אף לאחר שיצא המקח מתחת ידו. ועל פי זה נדע למי הוא מכר, שודאי מכר לזה שנתן את המעות. ומדוע אינו נאמן המוכר לאחר שיצא המקח מידו?[2918]

ומשנינן: **לא צריכא**, מדובר כאן, בכגון **דנקט** [קיבל] המוכר **זוזי מתרוייהו, ואמר: חד** נתן לי את המעות **מדעתאי** [מרצוני], **וחד** נתן לי **בעל כורחי**. ומאחר שכבר אין המקח

[2917] כתב הר"ן, שאפילו כבר העידה החיה שהוא כשר, מתקבל הערעור. ואף על פי שבכל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי הוא כשנים, היינו דוקא בענין שראוי להאמין בו עד אחד, כגון במילתא דעבידא לאיגלוייא, אבל כאן אין החיה נאמנת אלא משום שעל הרוב אי אפשר בלאו הכי, הילכך כיון שבא עד אחד ומכחישה, אינה נאמנת.

[2918] כך פירש רש"י. והתוס' הקשו עליו דלמה נאמן לו יותר מעד אחד דעלמא. והראשונים ביארו דעת רש"י, שתקנת חכמים היא להאמין למוכר כבי תרי, כיון שבדרך כלל אין נוכח בשעת המכר אדם אחר. וכעין שאמרו נאמן הדיין ונאמנת החיה. והתוס' מבארים, שכל הנידון בסוגיא הוא מצד מיגו. כי בזמן שמקחו בידו של המוכר, הוא נאמן לומר למי מכר, במיגו שהיה יכול לומר לא מכרתי כלל. או "חזרתי וקניתיו". ובזמן שאין מקחו בידו, כבר אין לו מיגו, ולכן אינו נאמן. ומקשה הגמרא, ליחזי זוזי ממאן נקט, ולא יהא נאמן אפילו כשמקחו בידו לומר שנתרצה למכור למי שלא נתן המעות, כי הוי מיגו במקום עדים, דאנן סהדי שלאותו אדם שנתן לו המעות נתרצה למכור. תוס' ד"ה בד"א. ובתוס' הרא"ש מפרש, שהגמרא מקשה בין בזמן שמקחו בידו בין בזמן שאין מקחו בידו, שנשאל להם מי נתן המעות, שבזה לא ישקרו, והמחלוקת ביניהם אינה אלא שזה אומר לי נתרצה המוכר אף על פי שלא נתתי מעות, ואינו מתכוין לגזול אלא שמורה היתר לעצמו שיתן גם הוא מעות ויקבל המקח. וממילא אנן סהדי שלאותו שנתן המעות נתרצה המוכר.

תחת ידו, כבר **לא ידיע** [אינו זוכר המוכר] **הי** [מי] מהם נתן לו **מדעתו**, **והי** נתן לו **שלא מדעתו**. [2919]

ומביאה הגמרא את המשך אותה הברייתא: שני בעלי דינים שכל אחד מהם אומר: אני זכיתי בדין! -

נאמן הדיין לומר: לבעל דין **זה זיכיתי**, ולבעל דין **זה חייבתי**!

במה דברים אמורים שנאמן הדיין, בזמן **שבעלי דינים** עדיין **עומדים לפניו**. כי כל זמן שלא יצאו מלפניו, עדיין עליו לזכור את מי זיכה ואת מי חייב.

אבל אם כבר **אין בעלי דינים עומדים לפניו**, **אינו נאמן**, לפי שאחר שיצאו מלפניו, כבר אין מוטל עליו לזכור את פסק הדין.

והוינן בה: **וניחזי זכותא מאן נקיט**!? נבדוק מי מחזיק בידו את שטר פסק הדין של הזכות, ואיזה מקום יש להסתפק בדבר?

ומשנינן: **לא צריכא**, **דקריע** [נקרע] שטר **זכותייהו**.

ושוב תמהינן: לשם מה צריך להאמינו למי זיכה? **וניהדר ונידייניהו**! שהרי יכול הדיין לשוב ולדונם, ועל ידי כן יתברר מי החייב ומי הזכאי.

ומשנינן: הכא במאי עסקינן, **בשודא דדייני**.

במקרה שלא היתה דרך להכריע את הדין על פי משפטי הממון. ובכגון זה, נפסק הדין על פי ראות עיני הדיין, ולמי שיתנדב לב הדיין לומר שנראים הדברים שהוא בעל הממון, הרשות בידו לזכותו.

וכיון שפסק לטובת אחד מהם, שוב אין הוא רשאי לחזור בו. ולפיכך אין מסכימים בעלי הדין לדון מחדש, שמא עתה יטה לבו לצד אחר. [2920]

אמר רב נחמן: **שלשה נאמנין** להעיד **על** הולד שהוא **בכור** [ליטול פי שנים בירושת אביו]. **ואלו הן**: **חיה** [מיילדת], **אביו**, **ואמו**. [2921]

החיה נאמנת רק **לאלתר**, בסמוך ללידה. וכבר התבאר דין זה לעיל.

[2919] ואפילו כעד אחד אינו נאמן, דאנן סהדי שאינו יכול לזכור כשאין מקחו בידו. תוס' ר"י הזקן.

[2920] כך פירש רש"י. והתוס' הקשו, למה יחשוש האחד שמא הדיין ישנה מסברתו הראשונה. ולכן הם מבארים, ש"שודא דדייני" פירושו הוא, שהדיין יתן למי שירצה, ויש לו סמכות לכך, לפי ש"הפקר בית דין הפקר". ולדבריהם, "שודא" הוא מלשון השלכה כמו "רמה בים", שתרגומו "שדי בימא", שישליך הדיין את הממון היכן שירצה [ולכן חושש אותו שזכה, שמא הדיין ישנה עתה מרצונו הקודם]. תוס' ד"ה שודא. ובמסכת כתובות הקשו התוס', אם כן, יתן הדיין למי שיתן לו יותר שכר, ותירצו שדיין הנוטל שכר, אינו דיין [פה ב ד"ה שודא].

[2921] הכל נלמד מזה שראינו שהתורה האמינה לאב להעיד על בנו שהוא בכור, אף על פי שהוא קרוב אליו. וטעם הדבר, לפי שרגיל האב להכיר בבניו יותר מאדם אחר, ולכן האמינתו תורה. והוא הדין בנאמנותה של חיה לאלתר, ונאמנות אמו כל שבעה, לפי שאין שם אחר שידע יותר מהם. תוס' הרא"ש. [וראה הערה 85 לענין נאמנות החיה].

אמו נאמנת להעיד עליו, **כל שבעה** ימים מהלידה. לפי שעדיין אין אביו מכירו. שהרי עוד לא יצא מתחת ידי אמו להכנס לברית. אבל מזמן שאביו מכירו, שוב אין אמו נאמנת. **ואביו** נאמן עליו **לעולם**. ונאמנות זו נדרשת בלימוד מן התורה.

כדתניא: כתיב [דברים כא יז] "כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים". ודרשינן: "**יכיר**" - **יכירנו לאחרים**! כלומר, יעיד עליו האב לאחרים שהוא הבכור, ומכאן למדנו שנתנה התורה כח נאמנות מיוחד לענין בנו.

מכאן אמר רבי יהודה: **נאמן אדם לומר**: **זה** הוא **בני הבכור**!

וכשם שנאמן לומר "**זה בני בכור**", **כך** גם **נאמן** הוא לפוסלו, [2922] ויכול **לומר** האב הכהן "**זה** בני הוא **בן גרושה**, **וזה בן חלוצה**", ויהיה נאמן לחללו מהכהונה. [2923]

וחכמים אומרים: אף שנאמן האב על בנו לומר שהוא בכור, **אינו נאמן** לומר עליו שהוא בן גרושה ולפוסלו מהכהונה.

שנינו במשנה: **אבא שאול היה קורא לשתוקי**

- "**בדוקי**".

והוינן בה: **מאי** "**בדוקי**"?

אילימא, **שבודקין את אמו** ושואלים אותה ממי נתעברה, **ואומרת** "**לכשר נבעלתי**", שהיא נאמנת להכשיר בכך את הולד -

וכמאן סבר אבא שאול - **כרבן גמליאל** במסכת כתובות, שאמר: נאמנת! - הרי אי אפשר לומר כך.

שהרי כבר **תנינא** לדין זה **חדא זימנא**, ולשם מה חזר רבי ושנאו כאן שוב? והרי היה לו להביא את אבא שאול בסמוך לדברי רבן גמליאל, ולומר שכך סובר גם אבא שאול.

דתנן במסכת כתובות: אשה פנויה **שהיתה מעוברת**, **ואמרו לה**: "**מה טיבו של עובר זה**"? **ואמרה להם**: **מאיש פלוני** נתעברתי, **וכהן הוא** [כלומר, מיוחס וכשר] -

רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: הרי היא **נאמנת**. והניחה הגמרא שהיא נאמנת על כשרותה, וכמו כן מכשירים את הולד על פיה.

[2922] הקשו התוס', מנא ליה לרבי יהודה לדמות זה לזה? כי בשלמא להעיד עליו שהוא בכור, דין הוא שיהא נאמן, שזו טובה לו. אבל לפוסלו, למה יהא נאמן? ותירצו, שהאב נאמן לומר אפילו על הקטן שבבניו שהוא הבכור, ואף על פי שעל ידי זה הוא מחזיק את הגדולים לממזרים, שנולדו מאיש אחר. ומזה למד רבי יהודה שהאב נאמן גם לפסול בניו. ועוד תירצו בשם רבינו אליהו, הטעם שהוא נאמן לפוסלו הוא משום דכתיב "כי את הבכור בן השנואה יכיר", ו"שנואה" היינו בנישואיה [לעיל סח א], כלומר, שאסורה עליו בלאו. ו"יכיר" שאמרה התורה, עולה על שניהם, שהאב נאמן הן על זה שהוא בכור, והן על זה שהוא "בן השנואה", דהיינו בן גרושה וחלוצה. תוס' ד"ה כשם.

[2923] קשה, הא אין אדם משים עצמו רשע, שעבר על איסור שנשא גרושה. ויש לומר, כגון שאומר, שבשעה שנשאה לא ידע שהיא גרושה, ורק אחר שנולד הבן נודע לו שהיא גרושה. תוס' הרא"ש.

ורבי יהושע אומר: **לא מפיה אנו חיין**. שאינה נאמנת להכשירו, אלא פסול הוא מספק, כשתוקי.

ואמר רב יהודה אמר שמואל: **הלכה כרבן גמליאל**, שנאמנת. [2924]

ומשנינן: הוצרך רבי לשנות פעמיים דין זה ; **חדא להכשיר בה**, **וחדא להכשיר בבתה**. כי במשנה שם לא האמינה רבן גמליאל, אלא כלפי עצמה. שאם נבעלה לחלל או למי שאסור עליה, הרי היא נאסרת להנשא לכהן, וכן אם היא כהנת הרי היא נאסרת באכילת תרומה. ועל כך אמר רבן גמליאל: נאמנת היא לומר לכשר נבעלתי, ואינה מתחללת מן הכהונה, כיון שטענת ברי שלה מצטרפת לחזקת כשרות שלה.

אבל אינה נאמנת לומר שנתעברה מכשר, לענין הכשר העובר [אם הוא נקבה] להנשא לכהן, כיון שלעובר אין חזקת כשרות. [2925]

ודוקא לגבי עצמה היא נאמנת, משום שיש לה חזקת כשרות. שהרי עד שלא נבעלה לו, ודאי היתה כשרה. אבל לעובר לא היתה מעולם חזקת כשרות.

ועל זה הוסיף אבא שאול במשנתנו, שנאמנת האם לומר אף על הולד שהוא כשר.

ושוב מקשינן: **הניחא למאן דאמר** שם בכתובות, שאף **לדברי** רבן גמליאל **המכשיר בה** ומאמינה שנבעלה לכשר, הרי הוא **פוסל בבתה**, [2926] כי לפי שאין לבת חזקת כשרות, חיישינן שאביה פסול, כמבואר, שפיר הוסיף התנא את שיטת אבא שאול במשנתנו, החולקת על רבן גמליאל, ומכשירה גם את בתה.

אלא למאן דאמר שם, "**לדברי** רבן גמליאל **המכשיר בה**, אף **מכשיר בבתה**", אם כן, **אבא שאול - מאי אתא לאשמועינן**? והלא כבר שמענו זאת מדברי רבן גמליאל.

ומשנינן: **דאבא שאול עדיפא מדרבן גמליאל**. שמדברי אבא שאול שמענו חידוש גדול יותר מאשר בדברי רבן גמליאל.

דאי מהתם, מרבן גמליאל, **הוה אמינא**, דוקא **התם** הכשיר רבן גמליאל אותה ואת העובר, משום דאיירי במקום **שרוב** בני האדם שם **כשרין אצלה**. כגון שהיא פנויה, ורוב אנשי העיר כשרים לכהונה, ואינם חללים.

[2924] ראה בתוס' הרא"ש ביאור למה הביאה זאת הגמרא כאן.

[2925] כך פירש רש"י. והוא הדין שנפסלת אפילו מלבא בקהל. אלא משום שהגמרא נקטה בת ולא בן, משמע שהנידון הוא לענין פסול כהונה [שהרי בבן לא שייך לפוסלו לינשא לכהנת, כי לא הוזהרו כשירות מלהינשא לפסולים]. ומה שהגמרא באמת לא נקטה בן ולענין לפוסלו לבא בקהל, הוא כדי שיהא בדוגמת הנידון שבמשנה לגבי האם, שהוא רק לפוסלה מכהונה. על פי שיטה מקובצת כתובות [יג א] בשם הריטב"א והגאונים.

[2926] ו"היתה מעוברת" שנקטה המשנה הוא משום לישנא מעליא, והכוונה שנבעלה, תוס' בכתובות [יג א] ד"ה לדברי.

אבל היכא דרוב בני המקום **פסולים אצלה**, כגון שהיא ארוסה, ומלבד הארוס כל העולם אסור עליה משום אשת איש; או אף בפנויה, וכגון שרוב אנשי העיר פסולים לכהונה, **אימא**, **לא** תהיה נאמנת להעיד כנגד הרוב שמכריע שנבעלה לפסול.

הלכך **צריכא** ליה לאבא שאול להשמיענו, שאף נגד רוב פסולים נאמנת לומר שלכשר נבעלה. [2927]

אמר רבא: **הלכה כאבא שאול!**

מתניתין:

כל האסורים לבא בקהל, כגון ממזרים ונתינים ושתוקים ואסופים, **מותרים לבא זה בזה**. ואף ממזר שהוא ודאי פסול, מותר בשתוקים ואסופים שהם ספק פסולים. משום שלא אסרה תורה את הממזר אלא בקהל ודאי ולא בקהל ספק.

רבי יהודה אוסר. ובגמרא תבואר שיטתו.

רבי אליעזר [2928] **אומר**: **ודאן** [ודאי] של הפסולים **בודאן** פסולים, **מותר**. כגון ממזר ונתין ששניהם פסולים לקהל בתורת ודאי, הרי הם מותרים זה בזה.

אבל **ודאן** של הפסולים **בספיקן** של הפסולים, כגון ממזר ונתין בשתוקית ואסופית - וכן **ספיקן**, **בודאן**, כגון שתוקי ואסופי בממזרת ונתינה -

וכן **ספיקן בספיקן**, [2929] כגון שתוקי בשתוקי, או אסופי באסופית, או שתוקי באסופית, או אסופי בשתוקית -

לכל אלו **אסור** לבא זה בזה, שמא אחד מהם פסול, והשני כשר. דסבר רבי אליעזר, שהממזר אסור אף בקהל ספק. [2930]

ואלו הן הספיקות: **שתוקי** - שלא נודע מי הוא אביו, ושמא פסול הוא;

[2927] הטעם שנאמנת, משום שמדאורייתא השתוקי כשר, כמו שאמרו לעיל [עג א], ורק מדרבנן עשו מעלה ביוחסין ואסרוהו, לכן האמינו לה לגבי איסור דרבנן. ומהאי טעמא פסק הרמב"ם [איסורי ביאה טו יב] שאמו נאמנת רק להכשירו. אבל לא לומר עליו שהוא ממזר ולפוסלו, כי אם מאמינים לה, הרי מתירין אותו בממזרת ודאית, והרי אנו מקילין באיסור תורה, ולגבי איסור תורה אינה נאמנת. ומדוייק לפי זה לשון הגמרא שאמרה "בודקין את אמו, ואומרת לכשר נבעלתי", ולא אמרה "ואומרת לכשר נבעלתי או לפסול נבעלתי", משום שעל זה היא אינה נאמנת. ר"ן.

[2928] נרשם על הגליון שצריך לומר רבי אלעזר.

[2929] הפרי חדש כתב, שלענין תקיעת שופר טומטום אינו מוציא טומטום אחר, ואף על פי שהוא ספק ספיקא, שמא שניהם חייבים או שניהם פטורים. ואם תמצי לומר שאחד חייב והשני פטור שמא המוציא הוא החייב, ומכל מקום לא אמרינן ספק ספיקא בתרי גופי. והרע"א הביא ראיה לזה מסוגייתנו האומרת שספיקן בספיקן אסורים, אף שהוא ספק ספיקא, שיש שני צדדים להתיר, שמא שניהם כשרים או שניהם פסולים, ורק צד אחד לאסור, שמא אחד ממזר והשני כשר. ועל כרחך משום שלא אמרינן ספק ספיקא בתרי גופי.

[2930] רבי אליעזר חולק על התנא קמא במשנה הקודמת שהתיר ספיקות עם ודאים וכל שכן ספיקות בספיקות. וכתב בתוס' הרא"ש שגם רבי אליעזר מודה לתנא קמא שמדאורייתא מותר השתוקי בין עם ישראל בין עם ממזר כמבואר בגמרא לעיל [עג א]. אלא שלפי התנא קמא לא עשו רבנן מעלה ביוחסין אלא לפוסלו בישראל. ורבי אליעזר סבר שפסלוהו אף עם מינו, גזירה שמא ישא אחותו מאביו, כמבואר שם בדברי רבא.

אסופי - שלא נודע מי הם אביו ואמו, ושמא פסולים הם; **וכותי** - הם בני עם שהביא סנחריב מכותה, והושיבם בערי שומרון, ונתגיירו מאימת האריות ששילח ה' בהם. ובגמרא יבואר מהו ספיקם.

גמרא:

שנינו במשנה: כל האסורין לבא בקהל, מותרים לבא זה בזה.

והוינן בה: **מאי כל האסורין לבא בקהל**?

אילימא, ממזירי ונתיני שתוקי ואסופי?

הא כבר **תנא ליה ברישא** במשנה הקודמת: "**ממזירי ונתיני שתוקי ואסופי, מותרין לבא זה בזה**". ולמה הוצרך לשנות שוב דין זה?

ותו קשיא: אם כן, מה דקתני "**רבי יהודה אוסר**", **אהייא** [על מה] נחלק רבי יהודה ואסר? -

אילימא אודאן בספיקן נחלק רבי יהודה, ואסר ממזר בשתוקי ואסופי, הרי אי אפשר לומר כן.

דה**א מדקתני בסיפא**: **רבי אליעזר אומר**: **ודאן בודאן מותר, ודאן בספיקן וספיקן בספיקן אסור**", **מכלל דרבי יהודה לא סבירא ליה הכי**, אלא הוא מתיר אף ודאי ממזר בספק ממזר.[2931]

וכי תימא, הא דקתני "**רבי יהודה אוסר**" קאי **אגר בממזרת**, ורבי יהודה לשיטתו [עב ב] ש"קהל גרים" נמי איקרי קהל, ואף הם אסורים בממזרת - אין לפרש כן.

דהרי **מידי** האם "**גר** מותר **בממזרת**" **קתני** בדברי תנא קמא, שנאמר שעל זה נחלק רבי יהודה?

והלא "**כל האסורין לבא בקהל** מותרין זה בזה" **קתני**! ואין הגר בכלל, שהרי הוא מותר לבא בקהל.

דף עד:

ומשנינן: **אמר רב יהודה**: לעולם בא רבי יהודה לאסור גר בממזרת, לפי שהוא למד בדברי התנא קמא שהוא התיר זאת, ובא לחלוק על דברי תנא קמא שהתירם זה בזה.

כי מה שאמר התנא "כל האסורים לבוא בקהל מותרים לבוא זה בזה" אין כוונתו לאסורים לבוא בקהל ישראל [וקשיא לן, היכן הוזכר גר במשנתנו] -

(תחילת העמוד) אלא **הכי קאמר** תנא קמא: **כל האסורים לבא בקהל כהונה** -

[2931] ואין לומר שנחלקו בספיקן בספיקן, שרבי יהודה מתיר ורבי אליעזר אוסר, שאם כן, היה לו לרבי יהודה לפרש שהוא אוסר בספיקן בודאן. תוס' הרא"ש.

ובא תנא קמא להוסיף על דבריו במשנה הקודמת, שלא רק האסורים לבוא בקהל ישראל מותרים זה עם זה, אלא אף כל האסורים לבוא בקהל כהונה מותרים זה בזה.

ומאי ניהו? את מי בא התנא קמא להוסיף? - שאף **גיורת** בכלל, שהיא אסורה לכהן, ומותרת בממזר.

ואפילו נתגיירה כשהיא **פחותה מבת שלש שנים ויום אחד**, שאין ביאתה ביאה, ולא זינתה, היא אסורה לכהן.

ודלא כרבי שמעון בן יוחי [שמתירה לכהן, ואינו אוסרה מדין זונה, כיון שאין ביאתה לפני שלש שנים נחשבת לביאה] -

וכך אמר התנא קמא: כל האסורים לבוא בקהל כהונה, דהיינו, גיורת, ממזר, נתין, שתוקי ואסופי, **מותרין לבא זה בזה**.

הרי שמותרת הגיורת בשאר הפסולים, כממזר ונתין ושתוקי ואסופי,[2932] משום שלדעתו קהל גרים לא נקרא קהל ה'.

ועל זה נחלק רבי יהודה, וסבר שקהל גרים הוא כן קהל ה', ואסור לממזר לקחת גיורת. כתיב בכהנים: "גרושה זונה וחללה לא יקחו". ושיטת חכמים היא, שגיורת היא בכלל "זונה". ואפילו אם לא נבעלה בגיותה, הרי היא אסורה לכהנים. ולמדנו זאת מדכתיב ביחזקאל: "כי אם בתולות מזרע בית ישראל, יקחו".

אלא שנחלק בזה רבי שמעון בן יוחי, וסבר שגיורת פחותה מבת שלש שנים ויום אחד כשרה לכהונה. שלדעתו לא אסרה תורה משום "זונה", אלא אם כן היתה ראויה לביאה קודם שנתגיירה. ופחותה מבת שלש שנים אין ביאתה ביאה.

ותמהה הגמרא: למה לנו להעמיד את דברי המשנה בפחותה מבת שלש שנים בדוקא, ודלא כרבי שמעון?

ונוקמה בבת שלש שנים ויום אחד, ועליה כיוון תנא קמא באומרו "כל האסורין לבא בקהל כהונה", והתירה בפסולי קהל. **ותהיה** משנתנו **אפילו לרבי שמעון בן יוחי** הסובר שגיורת שהתגיירה פחות משלש שנים מותרת לכהונה.

ודחינן: אי אפשר לפרש כן. **דאם** נעמיד **כן**, שהמשנה מדברת דוקא בגיורת שהתגיירה בגיל למעלה משלש שנים, **מצידה תברה!**

כלומר, הפירכה מוכנה ועומדת לצדו של הסבר זה. דהיינו, שהוא מופרך מעיקרו.

[2932] עדיין יקשה הקושיא דלעיל, שכבר השמיענו זאת התנא קמא במשנה הקודמת שגר מותר בממזרת. ויש לומר, שעיקר הקושיא שם היא הקושיא השניה על דברי רבי יהודה, שאין להם ביאור לכאורה. תוס' ד"ה הכי.

שהרי המשנה אמרה שכל הפסולים לבוא בקהל כהונה הם המותרים זה בזה. ולפי זה, **אלא**, **טעמא** שהתיר תנא קמא גיורת בפסולי קהל, התירה דוקא היכא דהיא התגיירה **בת שלש שנים ויום אחד**, לפי שרק אז היא אסורה לקהל כהונה לפי רבי שמעון בן יוחי. **הא** אם היא התגיירה **פחותה מבת שלש שנים ויום אחד**, דאז היא **מותרת לבא בקהל כהונה** אליבא דרבי שמעון, **אסורה לבוא זה בזה** [כלומר, גיורת אסורה לפסולי קהל]. ולא כן הוא.

שהרי גם הגיורת שהתגיירה **פחותה מבת שלש שנים ויום אחד**, **לרבי שמעון בן יוחי**, **דמותרת לבא בקהל כהונה**, ובכל זאת **מותרות לבא זה בזה**, אף בממזר ונתין, כיון שאין הגיורת מכלל "קהל ה'", ולענין זה אין זה משנה באיזה גיל היא התגיירה.

אלא בהכרח משנתנו, לא כרבי שמעון היא. אלא אף גיורת הפחותה מבת ג' שנים אסורה לכהונה, הלכך אף היא בכלל המותרות לפסולי קהל.

ועתה דנה הגמרא בגוף הכלל הזה, ומקשה שתי קושיות:

א. **וכי כללא הוא**, **דכל האסורין לבא בקהל כהונה מותרין לבא זה בזה**?!

והרי אלמנה, האסורה לכהן גדול, **וגרושה וחללה וזונה**, **דאסורים לבא בקהל כהונה**, ובכל זאת **אסורים לבא זה בזה**, שהרי כל הנשים האלו אסורות בפסולי קהל.

ב. **ותו**, ועוד יש להקשות: מדקאמר "כל האסורין בקהל כהונה מותרים זה בזה", משמע, **הא** מי **שמותר** בקהל כהונה, **אסור** בפסולי קהל - ולא כן הוא.

והרי גר, **שמותר בכהנת**, [2933] ואפילו הכי הוא **מותר בממזרת**, משום ש"קהל גרים" לא מיקרי קהל.

אלא, **אמר רב נתן בר הושעיא**: מה שאמר התנא "כל האסורים לבוא בקהל מותרים זה בזה", כוונתו אמנם שהם אסורים לבוא בקהל כהונה. אלא שלא התכוון התנא לומר שהם עצמם אסורים לכהונה, אלא **הכי קאמר** התנא קמא:

כל אדם **שכהן אסור לישא את בתו** -

ומאי ניהו [את מי הוא בא להוסיף על דבריו במשנה הקודמת שהאסורים לבוא בקהל ישראל מותרים זה בזה?] -

גר שנשא גיורת, שבתו אסורה לכהן.

וכרבי אליעזר בן יעקב, הפוסל לכהונה [לקמן עז א] את הבת של גר שנשא גיורת -

מותרין, כל אלו שכהן אסור לו לישא את בתם, כמו גרים אלו וממזרים, **לבא זה בזה**.

[2933] הקשו התוס', הרי הטעם שמותר בכהנת אינו משום הכשר הגר אלא לפי שלא הוזהרו כשירות לינשא לפסולים, ולעולם הכהן אסור בגיורת. ואין כאן קושיא על הדיוק, כי באמת מי שמותר לכהונה מטעם יחוס, אסור בממזרת. ותירצו, שהקושיא היא מגר שנשא בת ישראל, שבתו מותרת לכהן לפי רבי אליעזר בן יעקב כדלקמן, ובכל זאת היא מותרת בממזר. תוס' ד"ה והרי.

נמצא שהתיר תנא קמא גר בממזרת וממזר בגיורת. ועל זה נחלק רבי יהודה במשנתנו, ואסר.

ומעתה לא קשה הקושיה הראשונה, מאלמנה וחללה וזונה וגרושה שאסורים לכהונה ובכל זאת אסורים בממזר, כי התנא לא דיבר על כל האסורים לבוא בקהל כהונה אלא רק על אלו שבתם אסורה לכהונה.

וגם לא קשה הקושיה השניה, מהדיוק שכל שמותר לבוא בקהל כהונה אסור בממזרת, והרי גר מותר בכהנת. כי מעתה הדיוק הוא רק על כך שמי שבתו מותרת לכהונה אסור בממזרת, ואילו גר בתו פסולה לכהונה.

אך מקשה הגמרא: **וכי כללא הוא** זה **דכל** אדם **שכהן אסור** לו **לישא את בתו**, **מותרין לבא זה בזה**, ואף בנתין וממזר?!

והרי חלל שנשא בת ישראל, **דכהן אסור** לו **לישא את בתו** [שהרי בת חלל אף היא חללה כמו אביה], ובכל זאת **אסורין נמי לבא זה בזה**, שהרי חללה אסורה לנתין וממזר.

ומשנינן: **לא קשיא**. משום שהתנא קמא דמתניתין סבר **כרבי דוסתאי בן יהודה** דאמר בברייתא [לקמן עז א]: בנות ישראל, הן מקוה טהרה לחללים! כלומר, שחלל הנושא בת ישראל, אין זרעו מחולל, ובתו כשרה לכהונה. ולדבריו, החלל אסור בממזרת, כי בתו של החלל מישראלית כשרה לכהונה.

אך עדיין מקשה הגמרא: **והרי חלל שנשא חללה**, ולכולי עלמא **כהן אסור לישא** את **בתו**, ובכל זאת **אסור נמי זה בזה** [החלל בממזרת]. ומוכח שלאו כללא הוא, שכל האסור להשיא את בתו לכהן, מותר בממזרת.

ותו קשיא: מדקאמר כל שאסורה בתו לכהן מותר בממזרת, משמע, **הא** כל **שמותר** לכהן לישא את בתו, הרי הוא **אסור** בממזרת -

והרי לא כן הוא. שהרי **גר שנשא בת ישראל**, והדין הוא [לפי רבי אליעזר בן יעקב] **שכהן מותר** לו **לישא** את **בתו**, כיון שאמה מישראל, ובכל זאת **מותרין** הגרים והממזרים **לבא זה בזה**.

אלא אמר רב נחמן, **אמר רבה בר אבוה**: לא בהיתר גר בממזרת נחלקו חכמים ורבי יהודה.

אלא **הכא**, **ממזר מאחותו**, **וממזר מאשת איש**, האם מותרים זה בזה, **איכא בינייהו**. שנחלקו מיהו ממזר האסור לבא בקהל.

תנא קמא סבר: כל הנולד מביאה שיש בה חיוב כרת, הרי הוא ממזר. לפיכך, אפילו **ממזר** שנולד לאדם **מאחותו** שבא עליה, **נמי הוי ממזר**.

הלכך מותר ממזר זה בממזרת שנולדה מאיסור אשת איש. שהרי שניהם ממזרים הם, ואינם בכלל "קהל".

ורבי יהודה סבר: דוקא הנולד מביאת איסור שיש בה מיתת בית דין הוא ממזר. אבל הנולד מביאת חייבי כרת אינו ממזר, ומותר לבא בקהל.

לפיכך, רק הנולד מאשת איש הוי ממזר, לפי שהיא במיתת בית דין; אבל הנולד **מביאת** אח על **אחותו**, שאינו אלא בעונש כרת, **לא הוי ממזר**.

הלכך אסורים הם זה בזה.

וכך הוא ביאור המשנה: תנא קמא אמר "כל האסורים לבוא בקהל", דהיינו, כל הנולדים מאיסורי ערוה, בין חייבי כריתות ובין חייבי מיתות בית דין, הם ממזרים, "ומותרים לבוא זה בזה". [2934]

"ורבי יהודה אוסר", לבני חייבי כריתות לבוא בבני חייבי מיתות בית דין, כיון שלדעתו הראשונים אינם ממזרים והאחרונים ממזרים.

ומקשינן: **מאי קא משמע לן** משנתנו? מדוע הוצרך רבי לשנות כאן מחלוקת זאת בשאלה מי הם ממזרים?

והלא כבר **תנינא**, שנינו מחלוקת זו במקום אחר במשנה.

דתנן במסכת יבמות [מט א]: **איזהו ממזר - כל שהוא ב"לא יבא"**. שאף הנולד מביאת חייבי לאוין הרי הוא ממזר - **דברי רבי עקיבא**.

שמעון התימני אומר: **כל** הנולד מביאה **שחייבין עליו כרת בידי שמים**, הרי הוא ממזר. **והלכה כדבריו** של שמעון התימני.

רבי יהושע אומר: רק **כל שחייבין עליו מיתת בית דין**, הרי הוא ממזר.

נמצא, שתנא קמא סבר כשמעון התימני, ורבי יהודה סבר כרבי יהושע. ואם כן, למה שנאם רבי בשני מקומות נפרדים? הלא היה לו לשנותם יחד. ואגב דברי רבי יהושע, יאמר: וכן היה רבי יהודה אומר כדבריו! **אלא**, **אמר רבא**: לא בזה נחלקו תנא קמא ורבי יהודה. אלא **גר עמוני ומואבי איכא בינייהו**. שעמוני ומואבי שנתגיירו, אסורים לבא בקהל ישראל, ומותרים בפסולים.

והכי קאמר תנא קמא: **כל האסורים לבא בקהל - ומאי ניהו? גר עמוני ומואבי** [שהם בכלל האסורים יחד עם ממזרים ונתינים] - **מותרין לבא זה בזה**.

[2934] כך פירש רש"י. והתוס' כתבו שזה דוחק. וביארו שכל האסורין לבא בקהל היינו שאין בהם תפיסת קידושין, הרי כל הנולדים מאיסור כזה בין שנולדו מחייבי כריתות ובין שנולדו מחייבי מיתות בית דין מותרין זה בזה לפי שכולם ממזרים. תוס' ד"ה דת"ק.

ותמהינן: **אי הכי**, **מאי "רבי יהודה אוסר"**? והלא עמוני ומואבי שנתגיירו ודאי לא מיקרו קהל ה', שהרי הם נאסרו לבוא בו, ולמה יאסרו בממזרים.

ומשנינן: לעולם לא נחלקו בדבר זה. ורבי יהודה היינו תנא קמא. **והכי קאמר**: כל האסורין לבא בקהל, ובכללם עמוני ומואבי, מותרין זה בזה אפילו לרבי יהודה. כי **אף על פי שרבי יהודה אוסר גר** מכל האומות **בממזרת**, מודה הוא בגר עמוני ומואבי שהוא מותר בממזרת.

כי **הני מילי** שאסר ממזרת, דוקא לגר סתם אסר. משום דהוא **ראוי לבא בקהל**, הלכך אף הוא קרוי "קהל ה'". **אבל גר עמוני ומואבי**, **דאין** הם **ראויין לבא בקהל**, **לא** מיקרו "קהל ה'", ומותרים בממזרת.

תנו רבנן: קטן שהוא מבן **תשע שנים ויום אחד** ומעלה - אם הוא **גר עמוני** ואו שהוא גר **מואבי**, או גר **מצרי**, או גר **אדומי**, או **כותי**, או **נתין**, או **חלל**, או **ממזר** - **שבאו על הכהנת**, או **על הלויה**, או **על בת ישראל**, **פסלוה** מלינשא לכהן. שכל אלו אסורים לבא בקהל, וביאתם היא ביאת עבירה. וכל אשה שנבעלה בביאת איסור נפסלת לכהונה. ואם כהנת היא נאסרה גם לאכול בתרומה, ואם היא לויה או ישראלית, היא נפסלת להנשא לכהן.

רבי יוסי אומר: **כל** מי **שזרעו פסול** לכהונה - שבתו אסורה להנשא לכהן - אף **פוסל** את האשה שבא עליה לכהונה.

וכל שאין זרעו פסול לכהונה, אף **אינו פוסל** אשה לכהונה בביאתו. ובהמשך יבואר במה נחלק על תנא קמא.

רבן שמעון בן גמליאל אומר:

דף עה.

כל שאתה, הכהן, **נושא** את **בתו**, אף **אתה** הכהן **נושא** את **אלמנתו**, לפי שלא נפסלה בבעילתו.

וכל שאי אתה, הכהן, **נושא** את **בתו**, אף **אי אתה נושא** את **אלמנתו**. כי כל שבתו אסורה לכהן, אף אלמנתו [וכן כל אשה שבא עליה], אסורה לכהן לפי שנפסלה בבעילתו. ולקמן יבואר במאי פליגי.

והוינן בה: **מאי איכא בין תנא קמא ובין רבי יוסי**? והלא לדברי שניהם, כל פסולי קהל פוסלים בביאתם את האשה לכהונה.

אמר רבי יוחנן: אלמנתו של גר שהוא "**מצרי שני**" [שאסור לבוא בקהל, אבל הבן שלו, שהוא "מצרי שלישי", מותר לבוא בקהל], **איכא בינייהו**.

גר מצרי ובנו, אסורים לבא בקהל עד דור שלישי. אבל דור שלישי כבר מותר בבת ישראל. כדכתיב: "בנים אשר יולדו להם דור שלישי, יבא להם בקהל ה'". אך גרים [זכרים] שהם מזרע עמון או מואב, אסורים לעולם.

ושניהם, תנא קמא ורבי יוסי, **לא למדוה** את שיטתם, **אלא מכהן גדול באלמנה**.

שמקור דין זה, שאשה נפסלת לכהונה בביאת עבירה, נלמד מחילול אלמנה שנבעלה לכהן גדול, דכתיב בה "ולא יחלל זרעו בעמיו". ומדכתיב "יחלל" בשני "למד", שני חילולין במשמע, שגם זרעו מתחלל, וגם האלמנה עצמה מתחללת בביאה זו. והרי היא נפסלת אף מלהנשא לכהן הדיוט. ומזה למדנו לכל ביאות עבירה, שהן פוסלות את האשה הנבעלת ואת הולד לכהונה.

דתנא קמא סבר: כל ביאות עבירה פוסלות **כי** [כמו] ביאת **כהן גדול באלמנה**:

מה כהן גדול באלמנה, שביאתו בעבירה, ופוסל בה - אף כל שביאתו בעבירה פוסל את האשה לכהונה. נמצא, שאף אלמנת מצרי שני בכלל זה, שהרי אף ביאת המצרי השני בה נעשתה בעבירה.[2935]

ורבי יוסי סבר: דוקא מי שזרעו פסול לכהונה פוסל את האשה בביאתו בה, לכהונה - **כי** [כמו] שפוסל את האשה **כהן גדול** בביאתו **באלמנה**:

מה כהן גדול באלמנה, שזרעו הנולד ממנה **פסול** לכהונה, **ופוסל** את אשתו; **אף כל** מי **שזרעו פסול, פוסל** ביאתו.

לאפוקי, להוציא **מצרי שני** שאינו פוסל ביאתו, לפי **שאין זרעו פסול**. דהרי זרעו כבר דור שלישי הוא, המותר לבוא בקהל. שהרי **אמר קרא** [דברים כג ט]: "**בנים אשר יולדו להם דור שלישי, יבא להם בקהל** ה'".

שנינו בברייתא לעיל: **רבן שמעון בן גמליאל אומר: כל שאתה נושא** את **בתו, אתה נושא** את **אלמנתו**.

וכל שאי אתה נושא את **בתו, אי אתה נושא** את **אלמנתו**.

והוינן בה: **מאי איכא בין רבי יוסי לרבן שמעון בן גמליאל**? והלא לדברי שניהם, כל ביאת עבירה פוסלת, מלבד ביאת מצרי שני.

אמר עולא: ביאת **גר עמוני ומואבי איכא בינייהו**, שנחלקו האם הוא פוסל את האשה לכהונה בביאתו.

ושניהם לא למדוה לשיטתם, **אלא מכהן גדול באלמנה**, שהוא מקור דין זה, כמבואר לעיל.

[2935] לכאורה קשה מחלל, שנמנה אף הוא בין אלו שפוסלין בביאתן והלא אין עבירה כלל בנישואי חלל וכשרה. ועיין מהרש"א.

דרבי יוסי סבר: כל ביאת עבירה, ואפילו ביאת גר עמוני או מואבי, פוסלת, **כי** [כמו] **כהן גדול באלמנה**:

מה כהן גדול באלמנה, כל שזרעו פסול, שנעשה חלל, לכהונה, **פוסל** את האשה בביאתו. **אף כל שזרעו פסול, פוסל** את האשה בביאתו. ואף גר עמוני ומואבי בכלל זה, שהרי בניו אסורים לבוא בקהל עד עולם.

ורבן שמעון בן גמליאל סבר גם הוא שאין למדים לפסול אלא על ידי ביאה שהיא **כי** [כמו] ביאת **כהן גדול באלמנה**:

אלא שהוא למד זאת באופן שונה:

מה, כמו ביאת **כהן גדול באלמנה, שכל זרעו פסול** לכהונה, שבין בניו ובין בנותיו מתחללים מכהונה, פוסלת הביאה את האשה; **אף כל** מי **שכל זרעו פסול, ואפילו נקבות**, פוסל אשה לכהונה בביאתו.

לאפוקי, להוציא מכלל זה, **גר עמוני ומואבי**, שהוא אינו פוסל את האשה בביאתו, לפי שרק בניו אסורים בקהל, אבל **דנקבות** [בנותיו], **הוו כשרות לבא בקהל**.

דאמר מר: כתיב, "לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'". ודרשינן: "**עמוני**" - **ולא עמונית**; "**מואבי**" **ולא מואבית!**

אמר רב חסדא: **הכל מודים ב"אלמנת עיסה"**, **שהיא פסולה לכהונה**.

"עיסה" היינו לשון ספק, כלומר ספק חלל. שמסופק אצלנו אם אמו של כהן זה היתה גרושה, והרי הוא חלל. או שהיתה אלמנה, וכהן כשר הוא. והיא נקראת "עיסה", לפי שהיא דומה לעיסה שבלולים בה כמה דברים, ואין כל אחד ניכר בפני עצמו, אף זו "מעורבת" ובלולה היא מספיקות.

ואלמנתו של ספק זה, פסולה לכהונה. כי שמא היה בעלה הכהן חלל, והחלל פוסל את האשה לכהונה בביאתו.

שהרי **מאן** הוא **המיקל ביותר** מכל **הני תנאי** שנחלקו לעיל בביאה הפוסלת לכהונה? - הלא הוא **רבן שמעון בן גמליאל**, שמכשיר אף גר עמוני ומואבי.

והוא עצמו קאמר: כל שאתה נושא בתו, אתה נושא אלמנתו. וכל שאי אתה נושא בתו, אי אתה נושא אלמנתו.

ולמעוטי מאי אמר זאת? -

[2936] שאפילו מי שמכשיר באלמנת עיסה, מודה הוא שבתו פסולה, ואף שגם היא רק ספק ספיקא, מכל מקום, אין לה חזקת כשרות כמו לאמה. תוס' בכתובות [יד א] ד"ה אלמנת.

הוי אומר: **למעוטי אלמנת עיסה** שפסולה לכהונה. שהרי בתו של חלל פסולה לכהונה. ואף את בתו של "עיסה" זו, אי אתה נושא מספק, שמא חלל הוא. [2936] לפיכך אף אלמנתו פסולה.

ובא רב חסדא לומר, כי דברי רבן שמעון בן גמליאל הם **לאפוקי מדהני תנאי**, המכשירים אלמנת עיסה לכהונה.

דתנן במסכת עדיות: **העיד רבי יהושע, ורבי יהודה בן בתירא: על אלמנת עיסה, שכשירה לכהונה.**

ומבארת הגמרא את טעמם: **מאי טעמא? - משום דהוי ספק ספיקא.** שהרי אף בעלה לא היה אלא ספק פסול. והיא, שבאה להפסל מכוחו, הרי היא נחשבת לספק שני. [ואין זה בגדר ספק ספיקא הרגיל, שיש ספק שני אפילו לצד של הספק הראשון, אלא הכוונה היא שלא בה התעורר הספק, אלא היא ספק שנובע כתוצאה מספיקו של הבעל, ולכן יש להעמידה על חזקת כשרותה]. [2937]

ובספק ספיקא שכזה אנו פוסקים **לקולא**, והיא כשרה היא לכהונה.

שנינו במשנה: רבי אליעזר אומר: **ודאן בודאן מותר**; ודאן בספיקן, וספיקו בודאן, וספיקן בספיקן, אסור.

אמר רב יהודה אמר רב: הלכה כרבי אליעזר.

והוסיף ואמר רב יהודה: **כי אמריתה קמיה דשמואל** שכן פסק רב, **אמר לי**: מצינו בברייתא את דברי **הלל**, שכך הוא **שונה**: [2938] **עשרה יוחסין עלו מבבבל. וכולן**, כל איסורי הקהל שבהם, **מותרים לבא זה בזה.** [2939]

הרי להדיא, שממזר ונתין ושתוקי ואסופי מותרים זה בזה. **ואילו את אמרת לי: הלכה כרבי אליעזר**, האוסר ממזר בשתוקי ושתוקי בשתוקי!?

ורמי [וקשה סתירה] **מדרב אדרב, ורמי** [סתירה] **מדשמואל אדשמואל!** ששניהם סתרו משנתם.

דאיתמר: ארוסה שעיברה, ואין ידוע אם נתעברה מהארוס והעובר כשר, או מאדם אחר נתעברה והרי הוא ממזר -

---

[2937] כך פירש רש"י. ובכתובות [יד א] הביאו רש"י ותוס' עוד פירושים, שמדובר בספק ספיקא ממש.

[2938] לא הביא מהמשנה של עשרה יוחסין, לפי שיש לדחות, דהוי סתם ואחר כך מחלוקת, שאין הלכה כסתם. לכן הביא מהלל, שמשמע שכן הלכה. תוס' הרא"ש.

[2939] הקשו התוס', היכן כתוב בברייתא שכל האסורים מותרים זה בזה? והלא כתוב רק "וכולם מותרים לבא זה בזה. ותירצו שכוונת הברייתא היא אכן שכל אחד מהם מותר במינו, והשתוקי מותר בשתוקית. וזה דלא כרבי אליעזר שאוסר ספקן בספיקן. ועוד תירצו, שכולן מותרין זה בזה היינו לפי הסדר האמור במשנה, ושם מבואר שהספיקות מותרין עם הודאים והספיקות. תוס' ד"ה וכולן.

רב אמר: **הולד** דינו **כממזר**, שמא מרוב העולם נתעברה, והרוב אסורים בה באיסור אשת איש, והרי הוא מותר בממזרת [על אף שאינו ודאי ממזר, כי יתכן שהתעברה מהארוס].
ושמואל אמר: **הולד שתוקי**, כיון שאינו אלא ספק ממזר, כי שמא נתעברה מהארוס.
ויש הבדל ביניהם למעשה:
לרב דאמר "**הולד ממזר**", הרי הוא **מותר בממזרת** ודאי.
ואילו לשמואל דאמר "**הולד שתוקי**", הרי הוא ספק ממזר, **ואסור בממזרת**.
וקשיא, הלא פסק רב לעיל כרבי אליעזר, שספק ממזר אסור בודאי ממזרת; ואילו כאן אמר רב, שספק ממזר דינו כודאי ממזר, ומותר בממזרת.
וכן קשיא לשמואל, שלעיל פסק שודאן בספיקן מותרים, וכאן אמר ששתוקי אסור בממזרת. [2940] ומשנינן: **איפוך**! יש לשנות ולהפוך את שמועה זו של ארוסה שעיברה, וכך איתמר:
רב אמר: **הולד שתוקי**, ואסור בממזרת. וכשיטתו, שהלכה כרבי אליעזר.
ושמואל אמר: **הולד ממזר**, ומותר בממזרת, וכשיטתו, שאין הלכה כרבי אליעזר אלא כתנא קמא.
אך עדיין יש להקשות: אם כן, **תרתי למה לי**? והרי כבר נחלקו לעיל רב ושמואל אם הלכה כרבי אליעזר או לא.
ומתרצת הגמרא שני תירוצים:
א. **צריכא** להו להשמיע את דינם גם בארוסה שעיברה, וגם בסתם שתוקי.
דאי אתמר מחלוקתם **בהא**, במשנתנו העוסקת בשתוקי דעלמא, הוה אמינא, דוקא **בהא קאמר רב** שהלכה כרבי אליעזר שספק ממזר אסור בממזרת, **משום** דאמו פנויה היא, **ורוב** העולם **כשרים אצלה**, ומסתמא כשר הוא, ואסור בממזרת. [2941]
אבל התם, בארוסה שעיברה, **דרוב** העולם **פסולים אצלה**, שהרי היא אשת איש, ויותר מסתבר שנבעלה להם, ולא לארוס שאינו אלא מיעוט, **אימא**, בזה **מודי** רב **לשמואל** שהוא נידון כפסול, ומותר בממזרת.

[2940] לכאורה היה אפשר לתרץ, שרב סובר שלגבי ארוסה יש להתיר יותר, משום שרוב העולם פסולים אצלה, והוי כודאי ממזר, ושמואל סבר שלגבי ארוסה יש לאסור יותר, משום שאפשר לתלות בארוס, מה שאין כן בפנויה, דהוי כודאי ממזר, וכמו הצריכותא של הגמרא לקמן. אלא שלא היה מסתבר לגמרא לומר שרב ושמואל סברותיהם הפוכות לגמרי זה מזה. ולא נקטה הגמרא כן אלא כצריכותא בלבד, ולא לפי האמת. מהרש"א.
[2941] ומכל מקום, אסור בבת ישראל, שהרי שתוקי הוא. רש"י [היינו, שאסור מדרבנן, משום מעלה ביוחסין כדלעיל עג א].

ואי אתמר בהך, בארוסה שעיברה, הוה אמינא, דוקא **בהא קאמר רב** שהולד אסור בממזרת, **משום דאיכא למיתלה** [יש לתלות] **בארוס** שממנו נתעברה, ולא מאדם זר האסור עליה, ומסתמא כשר הוא.

אבל בהא, בשתוקי דעלמא, שאמו פנויה, **אימא**, **מודי** רב **לשמואל** שספק פסול הוא, ומותר בממזרת.

לפיכך, **צריכא** לרב להשמיענו דבריו בשני המקרים.

ב. **ואיבעית אימא**: **לעולם לא תיפוך** את דברי רב ושמואל בארוסה שעיברה.

ומאי "הולד **ממזר**" **דקאמר רב**? - **לאו שמותר בממזרת**, **אלא דאסור בבת ישראל**, משום שהוא ספק ממזר.

ולעולם, אף בממזרת ודאי הוא אסור, וכרבי אליעזר, שאסר ספיקן בודאן.

ושמואל שאמר "**הולד שתוקי**", גם כן כוונתו לומר דהוא **אסור בבת ישראל**.

אבל מותר הוא בממזרת, וכתנא קמא, המתיר ספק ממזר עם ודאי ממזר.

אלא שלפי זה יקשה: **אי הכי**, שהעמדנו עתה, שגם שמואל סבור שארוסה שעיברה אסור הולד בבת ישראל, הרי דברי שמואל הם **היינו** מה **דסבר רב**! ובמה נחלק שמואל עליו? והלא דבר אחד אמרו.

ומשנינן: **אלא מאי** "**שתוקי**" דקאמר שמואל הארוסה שעיברה - **שמשתקין אותו מדין כהונה**. שאם היה הארוס כהן, אין הולד מתייחס אחריו לכהונה, כי שמא מאדם אחר הוא.

ודחינן: והלא **פשיטא** שכך הוא ! **דהשתא**, שהרי עתה, **מדין ישראל משתקינן ליה**, ופוסלים אותו לקהל משום חשש ממזרות, אם כן, **מדין כהונה**, **מיבעי** ליה לשמואל לומר שמשתקים אותו מחמת שהוא פסול?!

ומסקינן: **אלא מאי** "הולד **שתוקי**" דקאמר שמואל - **שמשתקין אותו מנכסי אביו**, שאינו יורש את נכסי הארוס, שמא אינו אביו.

ומקשינן: הלא גם דבר זה **פשיטא** הוא שאינו יורשו, ואינו יכול להוציא את חלקו מהיורשים האחרים, כי **מי ידעינן אבוה מנו** [מיהו אביו]?!

ומשנינן: **לא צריכא** ליה לשמואל להשמיענו זאת, אלא במקום **דתפס** הולד את נכסי הארוס, לאחר שמת, בטענה שהוא בנו ויש לו זכות בירושתו. ומשמיענו שמואל, שמוציאין את הנכסים מידו, ונותנים אותם לשאר יורשי הארוס, ואין הוא יכול לתפוס מספק, ולטעון כנגדם שהם באים להוציא ממון שהוא תפוס בו, והמוציא מחברו עליו הראיה.

ואי בעית אימא: **מאי** "הולד **שתוקי**" דקאמר שמואל - **בדוקי**!

שבודקין את אמו ושואלים אותה למי נבעלה - ואם **אומרת "לכשר נבעלתי"**, הרי היא נאמנת, וכשר העובר לקהל על פיה.

וכמאן פסק כן שמואל? - **כרבן גמליאל, דאמר** נאמנת.

ותמהינן: **והאמר** כבר **שמואל** זאת **חדא זימנא**, שיש לפסוק בזה כרבן גמליאל, ולמה אמרה שוב?

דתנן במסכת כתובות: אשה פנויה **שהיתה מעוברת, ואמרו לה: מה טיבו של עובר זה?** ואמרה: **מאיש פלוני** נתעברתי, **וכהן הוא** [מיוחס וכשר] -

רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת היא להכשיר בכך את הולד.

ורבי יהושע אומר: אינה נאמנת. והולד הוא ספק פסול, שמא התעברה מממזר, או מאחד מקרוביה.

ואמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבן גמליאל!

ומשנינן: **צריכא** לשמואל למימר שנאמנת, אף בארוסה שעיברה.

דאי מהתם, הוה אמינא, דוקא **התם** היא נאמנת להכשיר את העובר, שהרי פנויה היא, **ורוב** העולם **כשירים אצלה.**

אבל הכא, בארוסה שעיברה, **דרוב** העולם **פסולים אצלה**, שהרי אסורה היא עליהם באיסור אשת איש, **אימא לא** תהיה נאמנת לומר שמהארוס נתעברה, מאחר ונגד הרוב הוא.

הלכך **צריכא** ליה להשמיענו שנאמנת אף בזה.

תניא: וכן רבי אלעזר אומר: כותי לא ישא כותית.

והוינן בה: **מאי טעמא**? והלא אותו יחוס הוא לשניהם.

ואין לומר שרבי אליעזר לשיטתו, שספיקן בספיקן אסור, והכותים הם ספק ממזרים משום שאין הם בקיאים בטיב גיטין וקידושין. שהרי ממה נפשך, אם שניהם ממזרים, ודאי מותרים הם זה בזה. ואם האחד ממזר והשני כשר, מכל מקום גר הוא, וגר מותר בממזרת.[2942]

אמר רב יוסף: משום **שעשאוהו** לכותי **כגר לאחר עשרה דורות**, שאסור לו לישא פסולי קהל, לפי שכבר נשכחה אז גרותו, והוא נראה כישראל, ויבואו לומר שישראל נשא פסולה. ולכן, גר לאחר עשרה דורות, נחשב כישראל לענין יוחסין, לחומרא.

דתניא: גר עד עשרה דורות, מותר בממזרת.

[2942] כך כתבו התוס'. שאם לא כן, מה מקשה הגמרא? שהרי רבי אלעזר אמר במשנה שהספיקות אסורין זה בזה, והכותי הוא מהספיקות כמבואר שם. תוס' ד"ה כותי.

אבל **מכאן ואילך, אסור בממזרת**. כיון שכבר נשכח הדבר שהוא מזרע גרים, והרי הוא נראה כישראל גמור, ואסור בממזרת משום מראית עין.

ויש אומרים: הגר מותר בממזרת, **עד שישתקע שם עבודת כוכבים ממנו**. אבל לאחר שכבר נשכח שהוא מזרע גרים, הרי הוא אסור בממזרת.[2943]

וגם הכותים התגיירו לפני הרבה דורות, וכבר נשכחה גירותם.

אמר ליה אביי: וכי **מי דמי** גר לאחר עשרה דורות שאסור בממזרת, לכותי בכותית? והלא **התם**, הגר הוא **גר ישן**, וכבר נשתכח שמזרע גרים הוא, והממזרת היא **ממזרת חדשה**, שידוע וניכר עליה שהיא ממזרת. ואם נתירם זה בזה, **אמרי** אינשי: **בר ישראל הוא דנסיב ממזרת!** לפיכך, משום מראית העין אסרום.

אבל **הכא**, הרי **אידי ואידי** [הכותי והכותית] **כי הדדי נינהו!** ואם מחזיקים אותו כישראל משום ש"גר ישן" הוא, הרי אף היא מוחזקת בכשרות, ואין שום חשש של מראית עין בזה.

אלא, כי אתא רב דימי, אמר: רבי אלעזר הסובר שכותי לא ישא ממזרת, **סבר לה כרבי ישמעאל**.

דף עה:

ורבי ישמעאל סבר לה כרבי עקיבא.

ומבאר רב דימי את דבריו:

רבי אלעזר סבר לה כרבי ישמעאל, דאמר: כותים גירי אריות הם. שלא נתגיירו אלא מאימת האריות ששילח בהם ה', ולא נתכוונו לשם יהדות. הלכך אין גירותם גירות, וגויים גמורים הם.

ורבי ישמעאל סבר לה כרבי עקיבא, דאמר: עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל, הולד ממזר. ורבי עקיבא הולך לשיטתו שיש ממזר אף מחייבי לאוין. והרי עכו"ם ועבד אסורים על בת ישראל בלאו.[2944]

הלכך, כותי לא ישא כותית, כי שמא כותי זה, אביו הוא כותי, שדינו כגוי, ואמו ישראלית. ונמצא שישראל ממזר הוא, שהרי נולד מביאת חייבי לאוין. ואילו כותית

[2943] והוא זמן יותר ארוך מעשרה דורות, כדמשמע מהלשון "עד שישתקע". ועוד, אמרו חכמים "גיורא, עד עשרה דרי לא תיבזי ארמאה באפיה". ומשמע שבעשרה דורות עדיין לא נשתקע שם גיותו ממנו. תוס' הרא"ש.

[2944] הקשו התוס', בשלמא עבד, אסור בלאו של "לא יהיה קדש". אבל עכו"ם, לא מצינו לאו בביאתו [שלא בדרך חתנות], ואדרבה, רק בית דין של שם גזרו עליו. ומנא לן שרבי עקיבא סובר שהולד מעכו"ם הוא ממזר? ותירצו, כיון שאין קידושין תופסין בהן, הוי ממזר. דהא בהא תליא [ועיין שם למה זה רק לדעת רבי עקיבא] תוס' ד"ה ורבי ישמעאל. ובתוס' הרא"ש תירץ, שמעכו"ם הוי ממזר רק מדרבנן לפי רבי עקיבא, משום שעשאוהו כעבד. ולכן כולל בכל מקום גוי עם עבד, כמו גרושה עם חלוצה, אף על פי שהחלוצה אינה אסורה לכהן אלא רק מדברי סופרים.

זו, נולדה מכותי וכותית, והיא עובדת כוכבים גמורה [ואינה ממזרת], ונמצא שממזר ישראל נושא עובדת כוכבים.

או איפכא, שמא הכותי הוא גוי, שנולד מכותי וכותית [והוא גוי, אך אינו ממזר], והכותית היא ישראלית [ממזרת], לפי שאביה היה כותי ואמה ישראלית, ונמצאת ממזרת ישראלית נישאת לעובד כוכבים.[2945]

ומקשינן: וכי **מי סבר לה רבי ישמעאל כרבי עקיבא**, שגוי ועבד הבא על בת ישראל, הולד ממזר?!

והאמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל: **מנין לעובד כוכבים ועבד שבאו הכהנת ועל הלויה ועל בת ישראל**, **שפסלוה** להנשא לכהונה, ומלאכול בתרומה אם בת כהן היא? - **שנאמר** [ויקרא כב יג]: "**ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה**, **וזרע אין לה**, ושבה אל בית אביה כנעוריה".

ודרשינן: רק אם בת כהן היא אלמנה או גרושה **ממי שיש לו** בה אישות, ויש לה דין **אלמנות וגירושין** ממנו - הרי היא חוזרת לאכול בתרומה, כששבה אל בית אביה.

יצא עובד כוכבים ועבד - **שאין לו בה** דין אישות [שהרי אין תופסים קידושיו בבת ישראל], ואין לה דין **אלמנות וגירושין** ממנו - שאם נבעלה לו, הרי היא נפסלת לכהונה, ושוב אינה שבה לאכול בתרומה.

ואי סלקא דעתך, שרבי ישמעאל **סבר לה כרבי עקיבא**, למה לי לדרשה זו? והלא פשיטא שהוא פוסלה.

שהרי **השתא**, הולד הנולד מביאת עבד ועכו"ם, **ממזר** הוי. **מיפסל** את האשה לכהונה **בביאתו**, **מיבעיא** לומר!? וכי יש צורך לומר שהיא נפסלת!?

והלא כתיב "ובת כהן כי תהיה לאיש זר, היא בתרומת הקדשים לא תאכל", ודרשינן: כיון שנבעלה לפסול לה, פסולה.

ומסקינן: **אלא**, **רבי אלעזר**, האוסר את הכותי על הכותית, **סבר לה כרבי ישמעאל**, דאמר כותים, גירי אריות הם.

[2945] כך ביארו התוס' בדעת רש"י. והקשו, כל שכן אם היה הדין שהולד כשר, שיש חשש שישראל כשר ישא גויה, ולמה היתה הגמרא צריכה לומר שהוא סובר שעכו"ם הבא על בת ישראל הולד ממזר? ותירצו, שאם היה הולד כשר, זה משום שהיה הולך אחר אביו הגוי, וגם הוא גוי, לכן אין כל כך לחשוש שישא גויה. ועוד תירצו, שעל כרחך רבי אלעזר סבר שהולד ממזר, שהרי הוא אמר במשנה שהכותי הוא מהספיקות, דהיינו שהוא ספק ממזר, משום שהם גרי אריות, ואנו חוששים שמא באו מהם על בת ישראל והולד ממזר. אך הקשו התוס', שמשמע שבשום אופן לא ישא כותי כותית, והרי יכולים הם להתגייר, ואין כאן שום חשש, שהרי גר מותר בממזרת. ולכן ביארו, כמו שנתערבו בהם בנות ישראל כך נתערבו בהם גם ישראלים גמורים, שנולדו מישראל וישראלית, וכיון שעכו"ם הבא על בת ישראל הולד ממזר, יש לחשוש שמא אחד מהם ישראל גמור והשני ממזר, שנולד מעכו"ם וישראלית. תוס' ד"ה ורבי ישמעאל.

וכן **סבר לה כרבי עקיבא**, דאמר עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר. וכפי שנתבארה שיטתו לעיל.

מיהו, רבי ישמעאל עצמו לא סובר כרבי עקיבא, אלא סבירא ליה שעכו"ם הבא על בת ישראל, הולד כשר.

ותו מקשינן: וכי **מי** מצי **סבר לה רבי אלעזר כרבי עקיבא**, שהולד ממזר?!

והאמר רבי אלעזר: **אף על פי שנחלקו בית שמאי ובית הלל ב"צרות** ערוה", אם הן מתייבמות או שהן פטורות מן היבום, **מודים** הם, **שאין ממזר אלא ממי שאיסורו איסור ערוה וענוש כרת** על ביאתו.

שנינו בריש יבמות: חמש עשרה עריות פטורות מן היבום ומן החליצה, ואף פוטרות את צרותיהן. והיינו, שאם נפלה לו אשת אחיו ליבום, והיא גם קרובתו, כגון בתו או אחותו מן האם, וכדומה, הרי היא פטורה מן החליצה והיבום.

ולא זו בלבד, אלא אם נפלה לו ליבום יחד עמה גם אשתו השניה של אחיו [שאינה ערוה עליו], הרי הערוה פוטרת אף את צרתה מהחליצה ומן היבום.

כך היא דעת בית הלל. אבל בית שמאי אומרים שאין הערוה פוטרת את צרתה. וצרת הבת מתייבמת או חולצת.

וקאמר רבי אלעזר: לדעת בית הלל, אם עשו כבית שמאי, ויבמו את צרת הבת, הרי הולד שנולד מיבום זה הוא ממזר. משום שלשיטתם, יש כאן איסור אשת אח שלא במקום מצות יבום, שהוא בכרת. ויש ממזר מחייבי כריתות.

אבל לדעת בית שמאי, אם עשו כבית הלל, ופטרו את צרת הבת מיבום, והלכה וניסת לאחד מן השוק, אין הולד ממזר.

ואף על פי שאסורה היבמה לשוק בלאו של "לא תהיה אשת המת החוצה", מכל מקום, אין איסור זה עושה ממזרות. לפי שאין ממזר מחייבי לאוין.

הרי להדיא, שלית ליה לרבי אלעזר כרבי עקיבא, אלא סבירא ליה: אין ממזר אלא מחייבי כריתות, ואף עכו"ם הבא על בת ישראל, שאינו אלא איסור לאו, הולד כשר.

אם כן, הדרא קושיה לדוכתה, מדוע אסר רבי אלעזר את הכותי והכותית זה בזו.

ומתרצת הגמרא: **אלא**, **כי אתא רבין**, **אמר** בשם **רבי חייא בר אבא**, **אמר רבי יוחנן**; **ואמרי לה**: **אמר רב אבא בר זבדא**, **אמר רבי חנינא**; **ואמרי לה**: **אמר רבי יעקב בר אידי**, **אמר יהושע בן לוי**:

שלש מחלוקות יש **בדבר** הכותים, משום מה אסורים הם לבא בקהל, ומי היו הכהנים

שנאמר במקרא שנטמעו בהם.[2946]

א. **רבי ישמעאל סבר**: **כותים גירי אריות הן**, ואינם גירי אמת, אלא גויים הם. מיהו, כהנים נטמעו ביניהם. ואותם **כהנים שנטמעו בהם**, **כהנים פסולים היו**. **שנאמר** [מלכים ב יב לז]: "**ויעשו להם מקצותם כהני במות**".

ואמר רבה בר בר חנה: **אמר רבי יוחנן**: "מקצות" - **מן הקוצים שבעם** היו כהנים אלו. ש"קוצים" לשון פסולים הוא.

ומשום הכי פסלינהו לכותים מלבא בקהל, משום שגויים הם.[2947]

ב. **ורבי עקיבא סבר**: **כותים גירי אמת הן**. שנתכוונו בגירותם לשם יהדות.

וכהנים שנטמעו בהן, **כהנים כשרים היו**, **שנאמר**: "**ויעשו להם מקצותם כהני במות**".

ואמר רבה בר בר חנה, **אמר רבי יוחנן**: דרש רבי עקיבא "מקצותם" - **מן הבחירים שבעם** לקחו להם לכהנים.

ואלא מפני מה אסרום חכמים לבא בקהל?

מפני שהיו מייבמים את הארוסות בלבד.

דף עו.

ופוטרים את הנשואות מן היבום ומן החליצה. שלא היו הכותים מייבמים את אלמנת האח מן הנשואין, אלא רק את אלמנתו מן האירוסין.

מאי קרא **דרשי**, מהיכן הוציאו הכותים דין זה? - מהא דכתיב בפרשת יבום [דברים כה ה]: "**לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר**". ודרשו הכותים את הפסוק כך: **הך** אשת המת, דהיתה **יתבה חוצה** [יושבת חוץ לבית בעלה, שעדיין לא הכניסה אליו לביתו] דהיינו ארוסה - **היא** זאת **שלא תהיה לאיש זר** כשימות בעלה, אלא תתייבם או תחלוץ. **אבל הך**, אשת המת מן הנישואין, **דלא יתבה חוצה**, אלא כבר נכנסה וישבה בבית בעלה המת, **תהיה לאיש זר**, אף בלא חליצה.

וכיון שפטרו את הנשואות מחליצה, והלכו ונישאו לשוק, עברו על לאו זה. ונמצאו מעורבים ביניהם בני חייבי לאוין, ולכן אסרו אותם לקהל.

ורבי עקיבא לטעמיה, **דאמר**: **יש ממזר מחייבי לאוין**, ונמצא דכותים ספק ממזרים הם.

[2946] הראשונים מבארים ששלשת המחלוקות הן רק לענין פסול כותים בישראל, ולא לענין איסור כותי בכותית. שלרבי ישמעאל ולרבי עקיבא לא נאסרו הכותים זה בזה. ואף שיש לחשוש שמא אחד מהכהנים שנטמעו בהם ישא גויה [לרבי ישמעאל] או ממזרת [לרבי עקיבא], מכל מקום, לא החמירו חכמים לאסור עליהם מפני הספק, ואוקמוהו אדאורייתא, שהתירה התורה ספק ממזר וספק קהל, ולא עשו מעלה ביוחסי כותיים. ורק רבי אליעזר אוסר כותי עם כותית. רמב"ן וריטב"א. אולם הריטב"א מביא דיעה שגם לפי רבי ישמעאל ורבי עקיבא נאסרו הכותים זה עם זה, מפני החששות האמורות.

[2947] ולא משום ממזרות, שהרי רבי ישמעאל סובר שעכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר. תוס' הרא"ש. ומלשון "ומשום הכי פסלינהו" מדייק הרמב"ן שרק לישראל הם אסורים, ולא זה בזה. [עיין הערה 113].

ג. **ויש אומרים**: אסורים הם לבא בקהל, **לפי שאין** הם **בקיאים בדקדוקי מצוות**, ושמא אירע ספק בקידושי אבותיהם, ומתוך שאינם בקיאים, סברו שאינה מקודשת, והלכה ונישאת לאחר, ונמצאו בניה ממזרים.

והוינן בה: **מאן "יש אומרים"**? -

אמר רב אידי בר אבין: **רבי אליעזר היא**.

דתניא: **מצת כותי מותרת** לאוכלה בפסח, [2948] ואין בה חשש חמץ, שנזהרים הם מחימוץ.

ואף אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. ואף על פי שבלילה הראשון אכילת כזית מצה היא חובה, וצריך שיהיה בה שימור לשם מצה, בקיאים הכותים אף בשימור לשם מצת מצוה. [2949]

ורבי אליעזר [2950] **אוסר** לאכול מצה זו בכל ימות הפסח, **לפי שאין** הכותים **בקיאין בדקדוקי מצות**, ושמא החמיצוה.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: **כל מצוה שהחזיקו בה כותים**, **הרבה מדקדקים בה יותר מישראל**. וכיון שהחזיקו במצות מצה, הם בקיאים בכל דקדוקיה, ונזהרים מחימוצה, ויכולים ישראל לאכול ממנה. [2951] ובמקום אחר נתבאר, מה איכא בין תנא קמא לרבן שמעון בן גמליאל.

וכן היא שיטת רבי אליעזר במשנתנו. ומשום כן אסר אף את הכותי לכותית. דחיישינן, שמא אחד מהם הוא כשר, לפי שהיו אבותיו בקיאין, ולא אירע פסול בנישואיהם. והשניה היא מזרע אותם שאינם בקיאים, וממזרת היא.

ומשיימת הגמרא: **ואלא הכי**, לגבי יוחסין, **מאי** שייך חשש "**אין בקיאין**"? - **לפי שאין בקיאין בתורת קידושין וגירושין**, לפיכך חשש ממזרות יש עליהם, כי שמא אבותיו של אחד מהם קידש אשה, ומחוסר ידיעה הם פסלו את הקידושין, ונישאת האשה לאחר

[2948] ואף שפת כותי אסורה באכילה, היינו דוקא פת שהכותי לש ועושה בביתו, אבל עיסה שכותי עושה בבית ישראל, מותרת. תוס' ד"ה מצת.

[2949] ואפילו אנו יודעים בודאי שאינה חמץ, אין יוצאין בה, כל שלא נשתמרה בפירוש לשם מצת מצוה. רש"י.

[2950] הרש"ש גורס רבי אלעזר.

[2951] הגמרא בחולין [ד א] מפרשת שרבן שמעון בן גמליאל בא להוסיף על דברי התנא קמא, שאפילו מצוה שהיא מדרבנן, ואינה כתובה בתורה, אם החזיקו בה הכותים [כלומר קיבלו אותה עליהם] ניתן לסמוך עליהם.

[2952] וסובר שכותים גרי אמת הם, ולכן שייך בהם קידושין וגירושין. וצריך לומר, שהוא סובר גם כן כרבי עקיבא, שנטמעו בהם ישראלים כשרים, שאם לא כן, למה יאסרו הכותים זה בזה? שהרי גר מותר בממזרת. וכן צריך לומר לרב נחמן לקמן. אבל לרבא, שנתערבה בהם שפחה, אין צריך לומר שנטמעו בהם ישראלים, שהרי גם הגר אסור בשפחה. מהרש"א. ובעל המאור מפרש, שלרבי אליעזר עשו את הכותים כדין גר לאחר עשרה דורות, שאסור בממזר, ולכן הם אסורים זה בזה, שמא אחד מהם גר כשר והשני ממזר. ואביי שהקשה לעיל על סברא זו, משום

וילדה ממזר. [2952] **אמר רב נחמן, אמר רבה בר אבוה: ממזר מאחותו, וממזר מאשת אח, נתערבו בהן** בכותים, ולכן הם אסורים בקהל. [2953]

והוינן בה: **מאי קא משמע לן** רב נחמן, ולמה לא די לו שיאמר: "ממזרים נתערבו בהן"!? אם בא לומר, **שיש ממזר** אף **מחייבי כריתות**, ולאפוקי ממאן דאמר שאין ממזר אלא מחייבי לאוין -

אם כן, **ניתני חדא** בלבד, "ממזר מאחותו" או "ממזר מאשת אח", ולמה הזכיר את שניהם?

ומשנינן: נקט כן, משום ד**מעשה שהיה, כך היה**. ולאו משום חידוש שיש בזה.

ורבא אמר: אסרו את הכותים מפני ש**עבד ושפחה נתערבו בהן**.

ותמהינן: **איסורא** דכותים **משום מאי** הוא? - הלא בהכרח **משום השפחה** שנתערבה בהן, ולא משום העבד שנתערב. שהרי "עבד הבא על בת ישראל הולד כשר".

אם כן, **ניתני חדא**, "שפחה נתערבה בהם", ולמה נקט רבא גם עבד?

ומשנינן: אין הכי נמי, סיבת האיסור אינה אלא מפני שפחה. אלא נקט שאף עבד נתערב, משום ש**מעשה שהיה, כך היה**.

מתניתין:

משנתנו עוסקת בחיוב הבדיקה המוטל על אדם שבא לישא אשה, לבדוק את כשרות יחוסה של אשתו. [2954]

שהוא סובר שהכותים אין בהם חשש ממזרות מעיקר הדין, אלא רק קנס וגזירת חכמים הוא להחשיבם כממזרים. ולכן הקשה, דאידי ואידי ישנים הם. אבל כאן, שהגמרא אומרת שיש בהם חשש ממזרות ממש, הרי זו ממזרות חדשה ביחס לגירות הישנה.

[2953] ומהאי טעמא גם אסרו אותם זה בזה. שרבי נחמן בא לפרש טעמיה דרבי אליעזר. וכן רבא לקמן. בעל המאור. וכן משמע מהמהרש"א.

[2954] הקדמה ל"בדיקת אמהות" א. חייבו חכמים את האיש הבא לשאת אשה, לבדוק את חזקת כשרותה, על ידי בדיקת כשרות האמהות שלה בדורות הקודמים, לברר שלא היה בהן פסול של ממזרות, או שאר פסולי קהל. רש"י אך התוספות כתבו, שעיקר התקנה של בדיקת האמהות נעשתה כדי לבדוק את נשות הכהנים מפסול של חללות, אלא שאגב כן תיקנו לבדוק את האשה גם מפסולי הקהל. ולכן, אפילו במקום שאין חשש חללות כלל, כגון שאשה זו היא בתו של ישראל שנשא כהנת, ובמקרה זה, הרי אפילו אם ימצא בבדיקה שאמה הכהנת היא חללה, אין בבת שום פסול כהונה, כי הבת מתייחסת אחר אביה הישראל, והיא "ישראלית" לכל דבריה, שלא יתכן בה פסול משפחה של חללות, ובכל זאת חייבו חכמים לבדוק אותה, שאין בה חשש פסולי קהל. ב. ונחלקו חכמים ורבי מאיר, האם חובת הבדיקה של האמהות היא בכל סתם אשה, שאינו רשאי לסמוך על חזקת כשרותה, עד שיבדוק את כשרות אמהותיה. או שהחיוב לבדוק את האמהות הוא רק במשפחה שיצא עליה ערעור של פסול משפחה, ולא במשפחה סתם, המוחזקת ככשירה. הלכה כחכמים, שאין צורך בבדיקת האמהות אלא במקום שיצא ערעור על משפחתה שהיא פסולה. ג. בנדרי הבדיקה נאמרו שני הסברים בראשונים: לדעת רש"י, זו היא מעלה שעשו חכמים ביוחסין, להצריך בדיקה ולחוש לאיסור. אך יש ראשונים הסוברים שהיא קנס חכמים, ונאמרה בכהנים בלבד, ואינה מן הדין, ומטרתה היא שיהיה האדם דבק בשבטו ובמשפחתו. ויעשה זאת, כדי שלא יצטרך להכניס עצמו בטורח בדיקת האמהות. עיין ברמב"ן, בריטב"א, ובר"ן. ד. אשה הבאה להנשא, לא הצריכוה חכמים שתבדוק באמהותיו של הבעל, וטעמו של דבר, כי לא הוזהרו כשירות להנשא לפסולי כהונה. וכיון שלא הקפידה עליהן תורה לענין נישואין לכהן פסול, אף חכמים לא הצריכוה לבדוק בכשרות הבעל לגבי פסול קהל. ה. כתב החזון

הנושא אשה, אם היתה האשה **כהנת**, שהיתה בת כהן, והכהנים נזהרים יותר על יחוסם, **צריך לבדוק אחריה** רק **ארבע אמהות** ממשפחתה [שלא היו בהן ממזרות או פסולות קהל, או פסול חללות], שתי אמהות מצד אביה, ושתים מצד אמה.

ובדיקת האמהות נעשית על ידי שבודק את האמה עצמה ואת אם אמה. ונמצא שחובת בדיקת "ארבע האמהות" האלו, היא למעשה, בדיקת ארבע זוגות של אמהות, כל אם יחד עם אמה, **שהן**, בסך הכל, **שמונה** אמהות.

ואלו הן שתי האמהות [שהן ארבע] מצד אמה:

א. **אמה**, **ואם אמה**, הרי שתים.

ב. **ואם אבי אמה**, **ואמה** [אם אם אבי אמה], הרי ארבע.

ואלו הן שתים שהן ארבע מצד אביה:

ג. **אם אביה**, **ואמה** [אם אם אביה], הרי שש.

ד. **ואם אבי אביה**, **ואמה** [אם אם אבי אביה], הרי שמונה.

אבל אם הוא נושא אשה שהיא **לויה** או **ישראלית**, שאין הם מקפידים על יחוסם כמו הכהנים, **מוסיפין עליהן** בבדיקה **עוד** אם **אחת** בכל זוג מארבעת הזוגות הנבדקות.

כגון, בזוג הראשון: אמה, ואם אמה, ואם אם אמה. ובזוג השני: אם אבי אמה, ואם אם אבי אמה, ואם אם אם אבי אמה. וכן הלאה. נמצאו נבדקות שתים עשרה אמהות.

והחמירו יותר בלויה וישראלית, משום שיותר שכיח בהם החשש של תערובת פסולים מאשר במשפחות הכהונה.

אין בודקין באשה שהיא בת כהן, **לא מן המזבח ולמעלה**. שאם התחיל לבדוק באמהות, ומצא שאבי אביה שימש בעבודת המזבח, בידוע שהוא מיוחס וכשר, ואין צריך לבדוק אחר אמו.

וכן לא בודקין בלויה, **מן הדוכן ולמעלה**, שאם העידו על אחד מאבותיה שעמד עם הלויים על הדוכן לשורר, אין צריך לבדוק אחר אמו. שבידוע שהוא כשר.

וכן **לא** בודקין בכולן **מן הסנהדרין ולמעלה**. שאם נמנה אחד מאבותיה על הסנהדרין, אין צורך לבדוק אחר אמו. שבידוע שהוא כשר.

איש [אהע"ז א כ], שאין בדיקת האמהות בגדר בירור ודאי שהיא כשירה, לפי שאי אפשר לברר את כשרותה בודאות אלא אם כן יבדוק את כל דורותיה עד ימות עזרא. אלא עיקר הבדיקה היא, שמברר לגבי כל אחת מהאמהות שבודק, שהיא היתה מוחזקת במקומה לכשירה. וצריך לבדוק גם את אם אמה, אף על פי שלא יתכן שתהא האם כשירה כאשר אם אמה היא ממזרת. כי, כאמור, אין הבדיקה של האם בגדר בירור ודאי שהיא אינה פסולה, ולכן גם אם תעלה הבדיקה שהאם הוחזקה במקומה ככשירה, יש עדיין מקום לחשוש ולבדוק שמא נטמע במשפחה בדורות הקדומים פסול, ונשתקע הדבר.

וכן **כל שהוחזקו אבותיו משוטרי הרבים** [ויבואר בגמרא מי הם], או **מגבאי צדקה**, הרי הם **משיאין** את בנותיהם **לכהונה**, **ואין צריך לבדוק אחריהן**, שאף הם בחזקת כשרים.
רבי יוסי אומר: אף מי שהיה חתום בתורת **עד בערכי הישנה של ציפורי** [בית דין של עיר ושמה "ישנה", והיא על יד ציפורי], אין צריך בדיקה אחר יחוסו, לפי שלא העידו שם אלא עדים מיוחסים.[2955]
רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר: אף מי שהיה מוכתב באסטרטיא של מלך, אין בודקים אחריו. ובגמרא יבואר.

גמרא:

שנינו במשנה: הנושא אשה כהנת צריך לבדוק אחריה ארבע אמהות.
ומשמע שהבעל צריך לבדוק את יחוס הנשים שהן אמותיה של האשה, אך אין הוא צריך לבדוק את יחוס הגברים שהם אבותיה של האשה.
והוינן בה: **מאי שנא**, מדוע **בנשי** [נשים] **בדקינן**, **ומאי שנא**, מדוע **בגברי לא בדקו**?!
ולמה לא נבדוק אף בארבעה אבותיו, כגון, אביה ואבי אביה וכדומה, שמא פסול ממזרות יש בהם? ומשנינן: דרכן של **נשים**, **דכי מינצו בהדי הדדי** [כשמתקוטטות ביניהן], **בעיסקי עריות הוא דמינצו**, מגנות הן אחת את רעותה בעניני זנות. אבל לא מגנות זו את זו בעסקי משפחה, לומר אחת על רעותה שהיא ממזרת או פסולה.
ולפיכך, **אם איתא**, גם אם אכן היה, **דאיכא מילתא** [שהיה דבר פסול] באשה, **לא אית ליה קלא** [לא היה יוצא הקול] לפסול זה, ולכן הנשים צריכות בדיקה.
אבל דרכן של **גברי**, **דכי מינצו בהדי הדדי**, **ביוחסין הוא דמינצו**, וקוראין זה לזה "ממזר" או "פסול".
לפיכך, **אם איתא דאיכא מילתא** של פסול יוחסין באחד מהם, **אית ליה קלא** לפסול זה.
ולכן, כל אדם שלא יצא עליו קול פסול, הרי הוא בחזקת כשרות, ואינו צריך בדיקה.
ומשמע מן המשנה שרק הבעל צריך לבדוק את יחוס האשה, אבל האשה אינה צריכה לבדוק את יחוסו של הבעל.
והוינן בה: **ואיהי נמי תבדוק ביה בדידיה** [האשה בבעל] באמותיו, אם כשר הוא או לא?
ומשנינן: **מסייע ליה** התנא במשנה לדברי **רב**.
דאמר רב יהודה אמר רב: לא הוזהרו כהנות **כשרות לינשא לפסולים** לכהונה. כגון חללים וגרים ועבדים משוחררים. לפי שלא אסרה התורה פסולים אלו, אלא לכהנים זכרים.

[2955] רש"י לא גרס "עד". וביאר שמדובר לגבי כשרות הדיין. ולפי ביאורו "ערכי" הוא השם של "סדרי הדיינים", שהיו רושמים שם את שמות הדיינים המיוחסים. אך הרמב"ם גורס כפי הגירסא שלנו, שמדובר בכשרות העד.

ואף שאסורות הן בממזרים - כיון שלא הקפידה תורה ביחוסי כהונה לנקבות, אף חכמים לא עשו בהם מעלה ליוחסין, להצריכן בדיקה משום פסולי קהל.

רב אדא בר אהבה תני בברייתא: **ד'** זוגות **אמהות**, **שהם שתים עשרה** נשים. שבכל זוג ישנן שלש אמהות. וכל אם הצריכה בדיקה, נבדקת עמה אף אמה, ואם אמה.

במתניתא תנא: **ד'** זוגות **אמהות**, **שהם שש עשרה** נשים. שעל כל זוג שבמשנה, הוא מוסיף עוד שני דורות למעלה. וכל אם הנבדקת, נבדקת עמה אף אמה, ואם אמה, ואם אם אמה.

והוינן בה: **בשלמא לרב אדא בר אהבה**,

דף עו:

השונה בברייתא "שתים עשרה", שפיר **מוקים לה** לברייתא זו **בלויה ובת ישראל**, שהרי כך שנינו במשנתנו: לויה וישראלית, מוסיפין עליהן עוד אחת.

אלא מתניתא, הברייתא האומרת "שש עשרה", האם **נימא פליגא**, חולקת היא על משנתנו? ומשנינן: **לא**. אין היא חולקת. אלא אף הברייתא מדברת בלויה וישראלית. ואף משנתנו סוברת שנבדקות בהן שש עשרה אמהות.

ומאי דקתני במשנתנו "מוסיפין עליהן **עוד אחת**", אין הכונה לאם אחת בלבד, אלא **לזוג אחת**. כלומר, לכל זוג מארבעת הזוגות הנבדקות, מוסיפים עוד זוג אחד של שתי אמהות, אמה ואם אמה. נמצא שיש ארבע אמהות בכל אחד מארבעת הזוגות, שהן שש עשרה אמהות.

אמר רב יהודה אמר רב: משנתנו **זו**, רק **לדברי רבי מאיר** היא, המצריך בדיקה ביחוס של כל משפחה, אפילו לא יצא עליה ערעור של פסול.

אבל חכמים אומרים: **כל המשפחות - בחזקת כשרות הן עומדות**, ואינן צריכות בדיקה אלא אם כן יצא עליהן ערעור של פסול.

ותמהה הגמרא: **איני!** לא יתכן שאמר רב שמשנתנו אינה אלא לדברי רבי מאיר, ואינה לפי דברי חכמים.

שהרי, **והאמר רב חמא בר גוריא אמר רב**: **משנתנו**, המצריכה בדיקה של האמהות ליוחסין, מדברת רק **כשקורא עליו ערער** על משפחה זו, שהעידו עליה שני עדים שיצא עליה קול פסול. אבל סתם משפחה, בחזקת כשרות היא עומדת.

ומזה שהעמיד רב את משנתנו דוקא במשפחה שקרא עליה ערער, ולא במשפחה סתם, מוכח שהוא מפרש אותה אף לחכמים, שגם הם סוברים שסתם משפחות בחזקת כשרות הן עומדות. ואיך אמר רב יהודה משמו, שמשנתנו רק לדברי רבי מאיר היא?

ומשנינן: שני האמוראים נחלקו בדברי רב. **ומאן דמתני**, מי ששונה בשמו של רב **הא**, את האימרה שמשנתנו אינה לדברי חכמים, **לא מתני**, אינו שונה בשמו של רב **הא**, את האימרה שמשנתנו מדברת במשפחה שנקרא עליה ערער.

איכא דאמרי, יש אומרים שכך נשנו דברי שני האמוראים בשמו של רב:

א. **אמר רב יהודה אמר רב**: **זו דברי רבי מאיר. אבל חכמים אומרים: כל משפחות בחזקת כשרות הן עומדות.**

ב. **אמר רב חמא בר גוריא אמר רב**: **אם קורא עליו** [על משפחה זו] **ערער**, **צריך לבדוק אחריה** אף לדברי חכמים.

ולא אמר זאת רב בפירוש משנתנו, אלא כדין בפני עצמו. ולפי זה, אין כאן שום סתירה בדברי רב.

שנינו במשנתנו: **אין בודקין מן המזבח ולמעלה.**

והוינן בה: **מאי טעמא**?

ומשנינן: משום **דאי לאו דבדקוה**, אם לא בדקו את אביה ומצאוהו כשר, **לא הוו מסקי** [לא היו מעלים] **ליה** לעבודה.

שנינו במשנתנו: **ולא** בודקין **מן הדוכן ולמעלה.**

והוינן בה: **מאי טעמא**? ומשנינן: משום **דאמר מר: ששם** [בלשכת הגזית] **היו יושבים** הסנהדרין בבוקר, החל מזמן הקרבת התמיד של שחר, עד זמן הקרבת התמיד של בין הערביים, והם היו **מייחסי כהונה ומייחסי לויה**, שהיו בוררים את הכהנים המיוחסים הכשרים לעבודה במזבח, ואת הלויים הכשרים לעמוד על הדוכן לשורר. וגם היו בודקים את הישראלים שהיו שוחטים את הקרבן [ששחיטה כשירה בזר], שגם הם יהיו מיוחסים.

שנינו במשנה: **ולא** בודקין **מסנהדרין ולמעלה.**

והוינן בה: **מאי טעמא**?

ומשנינן: משום **דתני רב יוסף: כשם שבית דין** צריכים להיות **מנוקין בצדק** [יראי אלהים, אנשי אמת, ושונאי בצע], **כך** הם צריכים להיות **מנוקין מכל מום**. כלומר, מפסול יוחסין. [ודוקא סנהדרין גדולה של שבעים ואחד, או סנהדרין קטנה של עשרים ושלשה. אבל בסתם בית דין של שלשה, לא נוהג דין זה].

אמר מרימר: מאי קראה [מהו הפסוק] שממנו דרשו חכמים דין זה? - **דכתיב** בשיר השירים [פרק ד]: "**כולך יפה רעיתי, ומום אין בך**".

ודחינן: **ואימא למומא ממש** נתכוין הכתוב, שלא יהיה בהם מום בגופם, ומנלן שהכונה בפסוק לפסול יוחסין?

אלא, **אמר רב אחא בר יעקב**: יש ללמוד זאת מ**דאמר קרא** לגבי שבעים הזקנים [במדבר יא] "**והתיצבו שם עמך** [עם משה] ". ודרשינן: "**עמך**" - **בדומים לך**! כשם שאתה, משה, מיוחס, אף על סנהדרין של שבעים זקנים להיות מיוחסים.

ודחינן: **ודלמא** לא נדרשו דייני הסנהדרין שבאותה שעה להיות מיוחסין אלא **משום שכינה** ששרתה עליהם אז!? כדכתיב שם "וירד ה' בענן, וידבר אליו, ויאצל מן הרוח אשר עליו, ויתן על שבעים איש הזקנים". אבל דייני סנהדרין סתם, שתפקידם רק לדון, אינם צריכים להיות מיוחסים.

אלא, **אמר רב נחמן**: **אמר קרא** בדברי יתרו למשה [שמות יח]: "**והקל מעליך**, **ונשאו אתך**". ודרשינן: "**אתך**" - **בדומים לך**! שיהיו מיוחסים כמותך.

שנינו במשנה: **כל מי שהוחזקו אבותיו משוטרי הרבים**, אינו צריך בדיקה.

"שוטרי הרבים", היינו בתי דין של שלשה דיינים, שדנים דיני ממונות.

והוינן בה: **למימרא**, האם כונת המשנה היא לומר, **דלא מוקמינן**, שאין מעמידים בית דין בעלמא מדיינים שהם **פסולים** לבוא בקהל?!

ורמינהי סתירה לכך, מדברי המשנה במסכת סנהדרין: **הכל כשרים לדון דיני ממונות**, **ואין הכל כשרים לדון דיני נפשות**.

והוינן בה: "**הכל** כשרים", **לאיתויי מאי**? מה בא "הכל" לרבות?

ואמר על כך **רב יהודה**: **לאיתויי**, להביא דיין שהוא **ממזר**, ללמד שאפילו הוא כשר לדון.

וכיון שאף ממזר כשר לדון דיני ממונות בבית דין של שלשה, האיך אמרה משנתנו שהדיינים, אפילו בבית דין של שלשה, הם בחזקת כשרות ליוחסין?

אמר אביי: משנתנו מדברת בדיינים **שבירושלים**, ששם היו מקפידים על דיינים מיוחסים אפילו בדיני ממונות שנידונים בשלשה.

וכן תני רב שמעון בר זירא, **בקידושי** [במסכת קידושין של] **דבי לוי**: משנתנו, מדברת בדיינים **שבירושלים**.

שנינו במשנה: **וגבאי צדקה משיאים** לכהונה, ואין צריך לבדוק אחריהן.

והוינן בה: **מאי טעמא** בחזקת כשרים הם?

ומשנינן: משום **דמנצו בהדי אינשי**, שמתקוטטים עמהם בני אדם תדיר. **דאמר מר**, שכך שנינו: **ממשכנים על הצדקה**, **ואפילו בערב שבת**! והיינו, שנוטלים הגבאים משכון בכפיה ממי שמחויב בצדקה, אם אינו נותנה, ואפילו בערב שבת, שהוא זמן שאנשים טרודים. ומשום כך היו רגילים הנתבעים לבזות אותם, ולדבר בגנותם, ולכן, **אם איתא**, אם אכן היה, **דאיכא**, שהיה בגבאי הצדקה פסול משפחה, כבר היו מטיחים בהם

האנשים שהם פסולים, **ואית ליה קלא**, והיה קול לפסול שלהם. ואם לא יצא עליהם קול פסול עד עתה, סימן הוא שהם כשרים.

אושפזיכניה [מארחו] **ד** [של] **רב אדא בר אהבה**, **גיורא הוה** [גר היה]. **והוה קא מנצי איהו ורב ביבי** [היו רבים הגר ורב ביבי] ביניהם על השררה של העיר.

מר אמר: **אנא עבידנא סררותא דמתא** [אני אהיה הממונה על ענייני השררה בעיר]!

ומר אמר: **אנא עבידנא סררותא דמתא!**

אתו באו שניהם, רב ביבי והגר, בליווי רב אדא בר אהבה, **לקמיה דרב יוסף**, כדי שיכריע בוויכוח שביניהם.

אמר להו רב יוסף: **תנינא**, שנינו בברייתא: כתיב [דברים יז] "**שום תשים עליך מלך**, **מקרב אחיך**". ודרשינן ממשמעות המילים "שום תשים" - **כל משימות** [שררות] **שאתה משים**, **לא יהיה אלא מקרב אחיך** ממש, ולא מקרב הגרים.

אמר ליה שאל **רב אדא בר אהבה** [שהתארח באכסניתו של הגר] לרב יוסף: האם **אפילו** מי **שאמו מישראל** ורק אביו נתגייר, גם כן פסול לשררה? שהרי המארח שלי, אמו מישראל היא!?

אמר ליה רב יוסף: אם **אמו מישראל**, שפיר "**מקרב אחיך**" **קרינן ביה**, כי לא נתמעט מפסוק זה אלא מי שאמו גיורת.

וסיים רב יוסף את דבריו ואמר: מאחר ששניכם ראויים לשררה, נחלק אותה ביניכם.

הלכך, **רב ביבי דגברא רבא**, שאדם גדול בתורה **הוא**, **ליעיין** [ישגיח] **במילי דשמיא**. יתמנה לגבאות צדקה, וקציצת חיובה, וחלוקתה, וכן במינוי המתורגמנים והמפטירים בתורה.

ומר [בן הגר], **ליעיין במילי דמתא**. יתמנה לשאר צרכי הציבור בדברי הרשות.

אמר אביי: **מאן דמשרי צורבא מרבנן באושפיזיכניה**, **לאשרי כרב אדא בר אהבה**. [הרוצה לארח תלמיד חכם באכסנייתו, יארח מי שהוא כרב אדא בר אהבה]. כי הוא **ידע למהפך ליה**, לעסוק ולהפוך **בזכותיה** של מארחו, ולהשתדל בעבורו שיתמנה לשררה.

רבי זירא היה **מטפל בהו**, טרח והתעסק למען הגרים, לכבדם ולהושיבם בשררה.

ואף **רבה בר אבוה** היה **מטפל בהו**.

אך לעומת זאת, **במערבא** [בארץ ישראל], **אפילו** מינוי פשוט כמו "**ריש כורי**" [ממונה על בדיקת המידות, מלשון "כור" ולתך] **לא מוקמי מינייהו** [לא העמידו מהם]. והיינו, שאפילו למינוי פשוט כזה לא מינו גרים.

בנהרדעא, **אפילו ריש גרגותא** [שוטר הממונה על חלוקת המים להשקיית ששדות שלחין] **לא מוקמי מינייהו**, מהם.

שנינו במשנה: **רבי יוסי אומר: אף מי שהיה** חתום עד בערכי הישנה של ציפורי, אין בודקין אחריו.

והוינן בה: **מאי טעמא**?

ומשנינן: משום שבאותו בית דין, הוו **דייקי** [בודקים], **ומחתמי**. והיינו, שלא החתימו עד שאינו מיוחס על שטרותיהם.

שנינו במשנה: **רבי חנינא בן אנטיגנוס** אומר: אף מי שהיה מוכתב באסטרטיא של מלך.

אמר רב יהודה אמר שמואל: בחיילות של בית דוד דברה משנתנו, שהיו מגויסים לסירוגין לחודש ימים, וחוזרים לבתיהם. ושוב חוזרים לאחר חודש, וחוזר חלילה. וזהו לשון "אסטרטיא".

והיו כותבין על הכתב: "משפחת פלוני ופלוני, זמנה בחודש פלוני", ומבררים את ייחוסם.

אמר רב יוסף: מאי קרא, מהו הכתוב שממנו למדנו זאת? - דכתיב [דברי הימים א ז]: "**והתיחשם בצבא המלחמה**".

וטעמא מאי נזהרו ביוחסין לענין הצבא?

אמר רב יהודה אמר רב: כדי שתהא זכותן וזכות אבותם מסייעתן במלחמה.

ומקשינן: **והאיכא**, הרי מצינו בין ראשי גיבורי צבא דוד גם את **צלק העמוני** - **מאי לאו**, הלא קרוי הוא "עמוני" משום **דאתי** שהוא בא **מ"עמון"**, ונתגייר. ומוכח שלא הקפיד דוד על יחוס חיליו.

ומשנינן: **לא** מזרע עמון היה, אלא היה קרוי "עמוני" משום **דיתיב** [ישב והתגורר] **בעמון**.

ותו מקשינן: **והאיכא**, הרי מצינו בין חיילי דוד את **אוריה החתי** - **מאי לאו**, קרוי הוא כך משום **דאתי מ"חת"**, ונתגייר?

ומשנינן: **לא** חיתי הוא, אלא **דיתיב** היה מתגורר **בחת**.

ותו מקשינן: **והאיכא** בין חיילי דוד את **אתי הגיתי** - **וכי תימא**, שמא תאמר לתרץ, **הכי נמי**, גם הוא לא מזרע הגיתים היה, אלא **דיתיב בגת** - לא כן הוא.

קיימא לן: אין ישראל יכול לבטל עבודה זרה של גוי, אלא רק הגוי יכול לבטלה.

וכתיב בדוד "ויקח את עטרת מלכם [עבודה זרה של עמון ששמה "מלכם"] מעל ראשו".

והוינן בה: האיך נטלה דוד, והרי עבודה זרה אסורה בהנאה?

והא אמר תירץ **רב נחמן: איתי הגיתי בא, וביטלה**, ועל ידי כן הותרה בהנאה.

ומוכח שנכרי היה. שאם לא כן, לא היה יכול לבטלה. וקשיא לרבי חנינא שאמר לא היו בצבא דוד אלא ישראלים מיוחסים.

ועוד קשה: הא **אמר רב יהודה אמר רב: ארבע מאות ילדים** [בחורים] **היו לו לדוד** בצבאותיו, **וכולם בני יפת תואר היו**, שנולדו לבני ישראל [ולא היו ילדי דוד] מנשים ששבו בני ישראל במלחמה, ומשום כך היו נוהגים כמשפטי הגויים.

וכולן היו **מסתפרין** "**קומי**" [מלפנים], **ומגדלי בלורית** מאחורי ערפם, **וכולם** היו **יושבים בקרוניות של זהב**.

והיו מהלכים בראשי הגייסות. **והן הן "בעלי אגרופים" של בית דוד**.

ומוכח, שהיו בצבא דוד אף מי שאינם מיוחסים, שהרי היו בני יפת תואר, שהיא נכרית!?

ומשנינן: הללו, לא היו משתתפים עם בני ישראל בתוך המלחמה, אלא **דאזלי לבעותי** [היו הולכים עמם רק כדי להטיל על האויבים אימה] **בעלמא**.

דף עז.

המשנה שלפנינו עוסקת בשני ענינים של פסלות לכהונה מחמת "יחוס":

הפסול האחד, כהן שהוא חלל, או בת כהן שהיא חללה, שפסול חללותם הוא מחמת "יחוסם" לחללים.

ואילו הפסול השני הוא, "יחוסם" של בני גרים להוריהם, אימתי הם כשרים או פסולים להנשא לכהונה מחמת יחוסם להוריהם שהתגיירו [שהרי הגיורת פסולה לכהונה].

פסול "חלל" או "חללה", יתכן בארבעה אופנים:

א. כאשר יצירתם של החלל או החללה נעשתה מביאת איסור, שבא אביו הכהן על אשה הפסולה לכהונה, [כגון גרושה זונה וחללה], ובכך הוא מחלל את האשה [אם היתה גרושה או זונה], ומחלל גם את זרעו.

ב. כאשר החלל או החללה "מתייחסים"

יחוס משפחתי לחלל [או לחללה].

ג. כאשר אשה הכשירה לכהונה [ואפילו ישראלית] נבעלת לחלל.

ד. כאשר אשה שהיתה פסולה להנשא לכהונה [כגון גרושה], נבעלה לכהן, הרי היא נעשית "חללה".

בשני האופנים האחרונים, אם היתה האשה בת כהן, הרי היא נפסלת מן התרומה ומלהנשא לכהן. ואם היתה בת ישראל, היא אסורה להנשא לכהן מדין חללה. [2956]

[2956] כהן חלל, וכן בת כהן חללה, נפסלים מן הכהונה, והרי הם נחשבים כזרים לגבי דיני כהונה. והגר"ח [איסורי ביאה יז ב] הוכיח שיש בחלל שני דינים: האחד, הפקעת דין כהונה ממנו, והשני, פסלות של חלל. ובפשטות, אינו נוהג דין פסלות של חללות אלא אם הוא נתהווה מעבירה של איסורי כהונה, ולא מעבירה על דיני אישות שאינם מיוחדים לכהונה. אך מצינו בירושלמי [יבמות ד טו, קידושין ג יב] שיש מושג של חללות כתוצאה מעבירה שלא מדיני כהונה, כגון בגוי שבא על בת ישראל, שהוולד פגום לכהונה. ומדברי הירושלמי הוכיחו הראשונים במסכת יבמות [מה א] כדברי רש"י שם, שהוולד פגום להנשא לכהונה מדין "חללה". אכן הרמב"ן טוען שאין חללות אלא

הנידון במשנתנו הוא רק בפסול חללות הנובע מ"יחוס משפחה" לחלל, ולא בפסול חללות הנובע מביאה האסורה, או מפסול שנוצר מביאת איסור.

מתניתין:

א. **בת** כהן שהוא **חלל זכר**, הרי גם היא **פסולה מן הכהונה** כמו אביה, מצד יחוסה לאביה, והרי היא כהנת חללה [אף על גב שלא נולדה מביאה האסורה לכהונה, שהרי לא הוזהרו הנשים הכשרות שלא להנשא לחלל].

והיא אסורה לאכול בתרומה, ולהנשא לכהן, משום שפסול החללות נמשך לה מאביה. ופסול חללות זה נמשך **לעולם**. והיינו, שאף בתו של בן החלל, גם היא חללה. וכן בת בן בנו, וכן לעולם.

ב. **ישראל שנשא חללה, בתו** הנולדת לו ממנה, **כשרה לכהונה** משתי סיבות.

האחת, לפי שאין פסול החללות נמשך מהאם אל הבת, כי הבת מתייחסת לאביה, ואביה הוא ישראל כשר, ולכן גם היא ישראלית כשרה. [2957]

והשנית, מחמת שלא יתכן פסול של "יחוס חללות" אלא במשפחת כהונה ולא במשפחת ישראל, והבת משתייכת למשפחת ישראל. [2958]

ג. אבל, כהן **חלל שנשא בת ישראל, בתו פסולה לכהונה**. לפי שבת החלל הרי היא חללה כאביה, כי היא מתייחסת לאביה, והרי היא בת כהן חללה, כי היא ממשפחת כהונה [גם אמה מתחללת, כיון שנבעלה לחלל, אך פסולה של הבת אינו מחמת האם, אלא הוא מחמת יחוסה לאביה].

ודין זה הוא הדין שנשנה בריש משנתנו. ובגמרא יבואר למה חזר התנא ושנאו כאן.

מאיסורי כהונה, ופגם של הבת הזאת הוא פגם של "זיהום" לכהונה משום אביה הגוי, ולא מצד פסול חללות. ועיין בשיעורי הגר"ש למסכת יבמות שביאר בהרחבה את מחלוקתם.

[2957] אף על פי שבמקום שיש פגם, הוולד הולך אחר הפגום לענין הפגם, לגבי חללות אין הולכים אחר פגם האב אלא רק אחר האב. והוכיחו התוספות, שבחלל הבא על בת ישראל, ומחלל אותה בביאתו, אין הוולד חלל אלא מכח אביו, ולא מכח אמו החללה, מהדין שישראל הנושא חללה, בתו כשרה לכהונה, ואינה מתייחסת לאמה החללה. ועיין בחידושי רבי שמואל למסכת יבמות סימן י', שהקשה מכאן לשיטת הריטב"א הסובר שבן זונה [מכהן] פסול לכהונה, והאיך הוא מתייחס לאמו הזונה, ולא לאביו הכשר!? ותירץ לפי יסודו של הגר"ח, שפסול חללות שייך רק במשפחת כהונה. ולכן, ניתן לומר, שהריטב"א חולק על התוספות, וסובר שפסול חללות מתייחס גם לאם, והוא הדין פגם של בן זונה שבא עליה כהן מתייחס לאמו הפסולה משום זונה. ומה שהוכיחו התוספות מישראל שבא על חללה שאין יחוס של חללות אלא לאב, ולכן לא מתייחס הבן לאמו החללה, אין זו ראיה, לשיטת הריטב"א, כי שם הבן אינו מתייחס לאמו משום שהוא ישראל, ובישראל לא יתכן פגם חללות!

[2958] הגר"ח מבאר בספרו [איסורי ביאה יז ב] שכל המהות של פסול חללות שהוא מחמת "משפחה", שייך רק במשפחת כהונה. ולכן, כהן חלל שנשא ישראלית, מתייחס הבן אחריו מחמת שהבן כהן כמו אביו, והרי הוא חלל כמותו. אבל ישראל שנשא חללה, בתו כשירה לכהונה היות ובנו הוא ישראל. ובישראל לא יתכן פסלות של חללות מדין משפחה [אלא רק שייך בישראל פסול של חללות מחמת בעילה אסורה, אם נבעלת ישראלית לפסול, או לחלל, שבכך היא נפסלת לכהונה].

ועתה מבארת המשנה את החלק השני, לגבי פסול יוחסין של גרות לכהונה, ומביאה שנחלקו שלשה תנאים בדין יחוסם של בני הגרים להוריהם, לגבי כשרותם לכהונה:
הגיורת עצמה אסורה לכהונה מדין "זונה", ואילו הגר מותר בכהנת. והנידון במשנה הוא לגבי כשרות הבנות להנשא לכהן, האם יחוסם לגרים מפריע להן להנשא לכהונה או לא.
א. **רבי יהודה אומר**: **בת** של **גר זכר**, אפילו אם היה נשוי ישראלית, הרי היא פסולה לכהונה, **כמו בת** של **חלל זכר**.
וטעמו יבואר בגמרא, שדרש פסול זה מהכתוב, אך אין זה פסול "חללות" ממש.
ודוקא בתו של הגר פסולה לכהונה. אבל בתה של הגיורת שאביה הוא מישראל, הרי היא כשרה לכהונה, כי היא מתייחסת לאביה, שהוא ישראל גמור. [2959]
ב. **רבי אליעזר בן יעקב אומר**: **ישראל שנשא גיורת**, **בתו כשרה לכהונה**. ובדין זה הוא סבור כמו שאמר רבי יהודה.
ואולם, לדעתו, אף **גר שנשא בת ישראל**, **בתו כשרה לכהונה**. ובפרט זה הוא חולק על רבי יהודה, הפוסל בת שאביה גר.
אבל גר שנשא גיורת, **בתו פסולה לכהונה**. כי כדי להכשיר אשה לכהונה, צריך שהיא תהיה מזרע "כל שהוא" של ישראל [או מצד אביה, או מצד אמה], אך אם משני הצדדים היא מיוחסת אך ורק לגרים, הרי היא פסולה לכהונה. אך כאמור, אין זה פסול מדין חללות, אלא הלכה מחודשת, מחמת היחוס לגר.
ומהו "גר" האמור בענין זה? - **אחד גר**, **ואחד עבדים משוחררים**.
ואפילו עד עשרה דורות, שאם היה גר בן גר, בן גר, אפילו עד דור עשירי ויותר, שנשא לאשה גיורת, הרי הוא נחשב לגר, וכמו כן בעבדים משוחררים [והבת תהיה פסולה לכהונה], **עד שתהא אמו** או אביו **מישרא ל**.
והיינו, שאם נשא גר ישראלית, או שנישאה הגיורת לישראל, תהיה הבת מותרת לכהונה.

[2959] הגר"ח בספרו [איסורי ביאה טו ט] מבאר את מחלוקת רבי אליעזר בן יעקב ורבי יוסי אם בת גרים יכולה להנשא לכהונה, שנחלקו האם דין הכשר כהונה תלוי בשם "קהל" של ישראל, או שיכולה בת גרים להנשא לכהונה על אף שאינה בכלל "קהל ה'". רבי אליעזר בן יעקב סובר, שאינה כשירה עד שתהיה אמה מישראל, שאז יש לה דין "קהל ה'" מחמת התייחסותה לאמה הישראלית, כדין יוחסין בישראל, שהוולד הולך לענין יחוס העם, אחרי האם. אך אם היה אביו מישראל והאם גיורת, אין לולד דין של "קהל ה'", וזה עצמו שאינו מקהל ה' פוסל אותה לכהונה. ואילו רבי יוסי סובר, שאין קשר בין אי היותו של הוולד מכלל "קהל ה'" לפסול כהונה, ולכן, אפילו אם היו גם האב וגם האם גרים, כשרה בתם לכהונה.

ג. **רבי יוסי אומר: אף גר שנשא גיורת, בתו כשרה לכהונה.** [2960]

גמרא:

שנינו במשנה: בת חלל זכר, פסולה מן הכהונה לעולם.

והוינן בה: **מאי "לעולם"**? מה באה המשנה להשמיענו באומרה שהפסול הוא לעולם? והלא פשוט הוא שאף בת בנו ובת בן בנו פסולות, שהרי בנו של חלל הוא כחלל לכל דבר, שהוא מתייחס לאביו, וכן בתו היא בת חלל, לפי שהיא מתייחסת לאביה, וכך הם מתייחסים בפסול משפחה זה לעולם, ומה חידוש יש בהעברת פסול היוחסין מדור לדור!?

ומשנינן: **מהו דתימא**, כי שמא תאמר, לא ימשך פסול חללות לבן בנו, **מידי דהוי**, כמו שהדין הוא **א"מצרי ואדומי"**, שהתגיירו:

מה, כמו **שלהלן** [במצרי ואדומי], **לאחר שלשה דורות** של גרות הוא חוזר להיות כשר לקהל, **אף כאן נמי**, בחללות, **לאחר שלשה דורות** יפסק פסול החללות - **קא משמע לן** התנא במשנתנו, שפסול החללות נמשך מהאב אל הבן לעולם, וגם בת הבן ובן הבן פסולה לכהונה לעולם.

שנינו במשנה: **ישראל שנשא חללה**, בתו כשרה לכהונה.

והוינן בה: **מנא הני מילי**? מנין למדנו שבת הנולדת לישראל שנשא חללה, לא נפסלת לכהונה, לפי שאינה מתייחסת לאמה החללה, אלא לאביה הישראל, ואינה כמו בת חלל, המתייחסת לאביה, והיא חללה?

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון: למדנו זאת בגזירה שוה:

[2960] הרמב"ם סובר [איסורי ביאה טו ט] שאם גר שנשא בת ישראל, או ישראל שנשא גיורת הוא ישראל לכל דבר, ואסור בממזרת. אך הר"ן כאן טוען שאם היה האב גר והאם ישראלית, חוזר הדין שכל מקום שיש קידושין ואין עבירה, הולד הולך אחר הזכר, וכיון שאביו, הגר, מותר בממזרת, מדוע לא יהיה הבן מותר בממזרת!? ואף על גב שאם גוי או עבד באו על בת ישראל, הוולד כשר לגמרי, ואסור בממזרת, בכל זאת הוולד של גר צריך להיות אסור בממזרת, כיון שבגוי ועבד שבאו על בת ישראל אין הוולד מתייחס כלל אחר אביו, כי "למשפחותם לבית אבותם" נאמר רק ביחוס משפחה לישראל. ולא ביחוס משפחה לנכרי או לעבד. וכיון שאין הוולד מתייחס למשפחת האב, הרי הוא מתייחס רק לאמו, והוא אסור בממזרת, כמו אמו. אבל גר שהוליד בן, מתייחס בנו אליו, וכיון שהאב מותר בממזרת, צריך להיות שגם בנו יהיה מותר בממזרת! ומבאר הגר"ח, שסובר הרמב"ם כי במקום שהאם היא מישראל, מתווסף בוולדה כשרות לבוא בקהל ה' [שאין לאביו הגר, כי קהל גרים אינם נקראים קהל ה']. וכיון שהתווסף בוולד כשרות של קהל מכח האם, הרי הוא אסור בממזר, ולכן שונה דינו של הוולד מדין אביו, שאין בו הכשר קהל. ומה שהקשה הר"ן, מדוע לא יהיה כאן הדין של "למשפחותם לבית אבותם", ומכוחו יהיה דינו של הוולד כמו דין אביו, וכמו שלאב אין בו כשרות קהל ומותר בממזר, כך שלא יהיה בוולד דין כשרות לקהל ויהיה מותר בממזר, מתרץ הגר"ח שהדין של קהל "יסוד דינו אינו דין משפחה, רק שהוא חלות דין בגופו, מדין קדושת ישראל, וכל שהוא חלות דין על הגוף בלי דין "משפחה", מהני על זה גם צד האם, ולא נאמר על זה הדין שמשפחת האם אינה קרויה משפחה, כיון דלא תליא במשפחה כלל. ועל כן שפיר הוי הוולד "קהל" על ידי האם", וכיון שהוא קהל מכח אמו, הרי הוא אסור בממזר.

נאמר כאן, בפסול חללות של כהן גדול שבא על אלמנה [ויקרא כא טו], "**ולא יחלל זרעו בעמיו**", והיינו שזרעו מתחלל מן הכהונה.
ונאמר להלן, בענין טומאת כהנים למת [שם, ד], "**לא יטמא בעל בעמיו** להחלו".
מה להלן, בטומאה למת, רק כהנים **זכרים** נכללו בפרשת טומאה למת, **ולא נקבות**, שהן לא הוזהרו בלאו הזה -
אף כאן, בפסול חללות, רק כהנים **זכרים** מתחללים מכח יחוסם אל אביהם החלל, **ולא נקבות** נפסלות מכח יחוסן [לאמותיהן החללות].
ומקשינן: **אלא מעתה**, שאמרת [מכח הלימוד מגזירה שוה של חללות לטומאת כהנים], שאין הנקבות נפסלות, לפי שפרשת חללות עוסקת בזכרים ולא בנקיבות, בדומה לפרשת טומאת כהנים.
אם כן, נלמד מגזירה שוה זו לימוד נוסף, שאף **בתו של כהן גדול**, שנולדה לו מן האלמנה, **תישתרי** [תותר] לכהונה, שהרי למדנו מגזירה שוה שפרשת חללות מדברת רק בזכרים ולא בנקיבות.
ומשנינן: **מי**, האם **כתיב** בכהן גדול שבא על האלמנה, "לא יחלל **בנו**"?
הרי "לא יחלל **זרעו**" **כתיב** בו!
שהרי נאמר שם "**ולא יחלל זרעו בעמיו**". ומשמע מלשון "זרעו", שאף את בתו הוא מחלל.
מיהו, הועיל הלימוד של גזירה שוה, ללמדנו שדוקא בתו של הכהן הגדול שבא על האלמנה מתחללת, אבל לא בת בתו, שאינה "זרעו" אלא היא "זרע זרעו". ואם נישאה בתו לישראל, הרי בתה של בתו כשרה לכהונה, על אף שבתו עצמה היא חללה.
אך תמהה הגמרא: אם כן, שלמדת מגזירה שוה להתיר את בת בתו, כי רק "זרעו" נאמר ולא זרע זרעו, אף **בת בנו תישתרי** [תותר] לכהונה, כמו שהכשרנו את בת בתו, ונאמר שפסול "זרעו" הוא רק בבנו ובבתו עצמם, ולא בזרעם.
ומשנינן: **כתיב** "**לא יחלל זרעו**". ו"זרעו" היינו זרע שלו. הרי שבאותה תיבה נכללו גם הוא וגם זרעו.
מקיש הכתוב את **זרעו** של הכהן הגדול שבא על אלמנה, **לו**, לכהן הגדול עצמו - **מה הוא** עצמו, **בתו פסולה** לכהונה. **אף בנו**, **בתו פסולה** לכהונה.
ושוב מקשינן: אם כן, מהיקש זה, אף **בת בתו** החללה, **תיתסר** לכהונה, כשם שבתו שלו פסולה. שהרי דינו ודין זרעו הוקשו זה לזה!?

ומשנינן: **אם כן**, **הגזירה שוה** שלמדנו מטומאת כהנים שנוהגת רק בזכרים, **מה אהני ליה**? מה הועילה ללמד? בהכרח היא באה למעט את בת בתו. הלכך לא מרבים מההיקש לפסול אלא את בת בנו.

שנינו במשנה: **חלל שנשא בת ישראל**, **בתו פסולה**.

והוינן בה: **הא** כבר **תנא ליה** לדין זה **ברישא** של משנתנו: **בת חלל זכר**, **פסולה מן הכהונה לעולם**. ולמה חזר התנא ושנה דין זה גם בסיפא?

ומשנינן: **איידי**, כיון **דתנא ברישא** "**ישראל שנשא חללה** בתו כשרה", חזר ו**תנא נמי בסיפא** "**חלל שנשא בת ישראל**, בתו פסולה".

ועתה מבארת הגמרא:

מתניתין, משנתנו, הפוסלת את בת חלל שנשא ישראלית, היא **דלא כרבי דוסתאי בן יהודה**.

דתניא: **רבי דוסתאי בן יהודה אומר**: **כשם שבני ישראל** הם **מקוה טהרה לחללות** - שהרי חללה שנישאה לישראל בתה כשרה לכהונה - **כך בנות ישראל** הן **מקוה טהרה לחללים**.

ולדעתו, בת חלל הנולדת לו מישראלית כשרה, חוזרת להיות כשרה לכהונה.[2961]

ולשיטתו, רק חלל הנושא חללה, בתו פסולה.

והוינן בה: **מאי טעמא דרבי דוסתאי בו יהודה**?

ומשנינן: משום **דאמר קרא** "**לא יחלל זרעו בעמיו**". ומדלא כתיב "בעממיו", אלא "בעמיו", משמע, דוקא **ב**אם הוא ואשתו הם מ"**עם**" **אחד** - ששניהם חללים, **הוא דמיחל** את זרעו.

אבל **ב**אם הם מ**שני עממים** - שהוא חלל והיא כשרה, **אינו מיחל** את זרעו.

תנו רבנן: כתיב בכהן גדול הנושא אלמנה "**לא יחלל זרעו**".

אין לי ללמוד מכאן **אלא שזרעו** הנולד ממנה מחולל.

זה **שהיא** [האלמנה] **עצמה** נעשית חללה בביאתו, ונאסרת מעתה אף לכהן הדיוט מדין חללה, **מנין**?

[2961] גם לרבי דוסתאי, המכשיר את בנו של חלל שנשא בת ישראל, אין הבן הזה [שאינו חלל] ראוי לשמש בכהונה, תוס' יבמות פה ב. וביאר האור שמח [בהלכות איסורי ביאה], שהוא פסול לעבוד במקדש, ואינו אוכל בתרומה, משום שחלל נחשב כזר, ובנו של החלל הוא זר כאביו. אלא שהגר"ח מוסיף שבדיעבד, עבודתו כשרה, כדין חלל שעבד במקדש בדיעבד. ומסביר הגר"ח, שלפי רבי דוסתאי חלל שנושא בת ישראל פוקע מהולד פסלות החללות, אבל עדיין הוא מתייחס **למשפחת החללים**, מבלי שיהיה לו פסול חלל, ולכן עבודתו במקדש, בדיעבד, כשירה. ומדברי הריטב"א נראה, לכאורה, שהבן הוא כהן כשר לכתחילה.

אמרת קל וחומר: מה זרעו של הכהן הגדול, **שלא עבר עבירה**, הרי הוא **מתחלל. היא**, אשתו, **שעברה עבירה** בנישואין אלו, **אינו דין שהיא מתחללת!**

[כי כשם שכהן גדול מוזהר על האלמנה, כן היא מוזהרת שלא להנשא לו. וכן בכל הפסולות לכהונה. ודרשינן כן מדכתיב "לא יקחו" בלשון רבים, להזהיר אשה על האיש]. ושמא תאמר שיש לפרוך את הקל וחומר:

הוא הכהן הגדול **עצמו יוכיח**; **שעל** אף **שעבר עבירה** בביאתו באלמנה, **ובכל** זאת **אין** הוא **מתחלל** מכהונתו, ואם כן, אף היא לא תתחלל, אף שעברה עבירה.

תשובתך: **מה להוא** [לכהן הגדול], דין הוא שאינו מתחלל בביאת העבירה, **שכן אין** הוא **מתחלל בכל מקום**. שלא מצינו בשום מקום שיתחלל כהן מכהונתו מן התורה.

תאמר בהיא [באלמנה], שמתחללת בביאת כהן גדול, משום **ש**מצינו שהאשה הנבעלת **מתחללת בכל מקום**. שאם בא אחד מפסולי קהל על אשה, הוא פוסלה לכהונה בביאתו. מדכתיב "ובת כהן כי תהיה לאיש זר, היא בלחם הקדשים לא תאכל". ודרשינן: כיון שנבעלה לפסול לה, פסלה מכהונתה.

ואם נפשך לומר שיש לפרוך קל וחומר זה [מהטעם שיבואר להלן בגמרא], עדיין יש להוכיח דין זה [שאף האלמנה מתחללת] ממה **שאמר קרא** "**לא יחלל זרעו**". ומשמע, **לא יחולל זה שהיה כשר, ונתחלל**. כי לשון "חלול" משמע, שהיה האדם כשר מקודם לכן, ועכשיו נתחלל. ודין זה שייך יותר באשה מאשר בזרעו, שהרי הזרע לא היה כשר מעולם, ואילו האשה היתה כשירה, ונתחללה. הלכך יש להעמיד את עיקר הפסוק בחילול האשה.

ועתה מבארת הגמרא את האמור בברייתא:

מאי "**אם נפשך לומר**"? מאיזו סיבה היה עולה בדעתנו שלא ללמוד את פסול האשה בקל וחומר מזרעו?

ומפרשינן: **וכי תימא**, כי שמא תאמר, **איכא למיפרך: מה לזרעו, שכן יצירתו בעבירה**, ולכן הוא מתחלל. מה שאין כן באשה, שאין יצירתה בעבירה, והיא לא תתחלל ממעשה ביאה שנעשה בה, בלבד.

לפיכך **אמר קרא**: "**לא יחלל**" - **לא יחולל זה שהיה כשר** [כמו האשה], **ונתחלל** עתה על ידי מעשה הביאה.

תנו רבנן: איזו היא חללה? - כל שנולדה מן הפסולים.

והוינן בה: **מאי**, מי הם ה"**פסולים**"?

אילימא, אם נאמר, כל שנולדה לאדם מה**פסולים** [נשים האסורות] **לו** באיסור לאו, ואפילו הוא ישראל - אין לפרש כן.
שהרי ישראל ה**מחזיר גרושתו** לאחר שנישאת לאחר, דהרי היא **פסולה לו**, ובכל זאת **בניה** [בנותיה] **כשרים** לכהונה.
דהרי **כתיב** במחזיר גרושתו: "**תועבה היא**". ודרשינן: רק **היא** [הגרושה שנישאה לאחר] היא **תועבה**, **ואין בניה תועבים** [לכהונה].
אמר רב יהודה: **הכי קאמר**: **איזו היא חללה**? - **כל שנולדה מן פסול כהונה**. שנולדה לאביה הכהן מאשה האסורה עליו באיסור כהונה, כגון: גרושה, זונה וחללה.
ומקשינן: וכי דוקא **נולדה**, **אין**, הרי היא מתחללת, אבל אם **לא נולדה** בפסול, היא **לא** מתחללת?!
והרי אלמנה לכהן גדול, **וגרושה וזונה** לכהן הדיוט, **דאף שלא נולדה** בפסול, ובכל זאת אם בא עליה הכהן באיסור, **קא הויא חללה**! והיינו, שמלבד האיסורים שכבר אמורים בה, נוסף עליה עתה גם איסור חללה בביאה זו, כמובא לעיל.
אמר רבה: **הכי קאמר**: **איזו** היא **חללה** ה"**מוזכרת**" [וכפי שתבאר הגמרא להלן], **שלא היה לה שעת הכושר כלל**, ומלידתה היא חללה? -
כל שנולדה מן פסול כהונה. מה שאין כן אלמנה לכהן גדול, שהיא אינה חללה מתחילת בריתה, אלא רק מעת שנבעלה לו.
והוינן בה: **מאי**, מי היא "חללה ה**מוזכרת**"?
אמר רב יצחק בר אבין: **הכי קאמר**: **איזו היא חללה שעיקרה** [מפורשת] **מדברי תורה**, **ואין צריכין לפרש** וללמוד את דינה מ**דברי סופרים**? -
כל שנולדה מן פסולי כהונה. והיינו, כשאמרה תורה "חללה", פשוטו של מקרא מתייחס אליה, כדברי הכתוב "ולא יחלל זרעו".
אבל מה שאלמנה לכהן גדול מתחללת בביאתו בה, אינו מפשוטו של מקרא, אלא מהדרשה האמורה לעיל.
תנו רבנן: כהן גדול העובר על שלשה איסורי "**אלמנה**, **אלמנה**, **אלמנה**" [וכפי שתבאר הגמרא במה מדובר], **אינו חייב אלא** מלקות **אחת**.
וכל כהן, אפילו הדיוט, העובר על שלשה איסורי "**גרושה**, **גרושה**, **גרושה**", **אינו חייב אלא** מלקות **אחת**.
אבל אם עבר כל ארבעת האיסורים "**אלמנה**, **וגרושה**, **וחללה**, **זונה**" - **בזמן שהם** [האיסורים האמורים] חלו עליה **כסדר** הזה, **חייב** מלקות **על כל אחת ואחת** מהעבירות שעבר.

אבל אם תחילה **זינתה**, ואחר כך **נתחללה**, ואחר כך **נתגרשה**, ואחר כך **נתארמלה**, ובא עליה, **אינו חייב אלא** מלקות **אחת**. והטעם יבואר להלן.

אמר מר: **אלמנה**, **אלמנה**, **אלמנה**, **אינו חייב אלא אחת**.

והוינן בה: **האי** שלש "**אלמנה**", **היכי דמי**, איך מדובר?

אילימא, **שבא** הכהן הגדול על שלש אלמנות נפרדות: **על אלמנת ראובן**, **ועל אלמנת שמעון**, **ועל אלמנת לוי**, **אמאי אינו חייב אלא** מלקות **אחת**?

דף עז:

הרי שלשת האלמנות הן **גופין מוחלקים** זה מזה, וקיימא לן שאם עובר אדם את אותה עבירה בשלשה גופים שונים, הרי אפילו אם כולם אסורים עליו מחמת אותו שם איסור, הוא חייב מלקות על כל גוף לחוד.

ועוד: **הרי שמות** האיסור של כל אחת מהן, גם הם **מוחלקים** הם זה מזה. שזו אסורה מחמת שם אלמנת ראובן, וזו אסורה מחמת שם אלמנת שמעון. ואם כן, יש לו ללקות על כל שם אלמנה לחוד.[2962]

ומשנינן: **אלא** בהכרח, מדובר בכגון **שבא על אלמנה אחת שלש ביאות**.

ואכתי תמהינן: **היכי דמי**? -

אי דלא אתרו ביה, אם לא התרו בו העדים על כל ביאה וביאה, הרי **פשיטא דאינו חייב אלא אחת**, שהרי אי אפשר שילקה שלש פעמים על התראה אחת.

אלא, בהכרח, מדובר בכגון **דאתרו ביה** העדים התראות חלוקות **אכל חדא וחדא** מהביאות.

אם כן, קשה לצד השני: **אמאי אינו חייב אלא** מלקות **אחת**? הלא יש לו ללקות על כל התראה והתראה.

שהרי **התנן**: **נזיר שהיה שותה יין כל היום כולו**, ולא התרו בו אלא פעם אחת, **אינו חייב אלא אחת**.

[2962] כתבו התוס' שגם בגופים מוחלקים ושם אחד, לוקה בהתראה אחת על כל גוף וגוף, ולכן גם אם היו שלש אלמנות של אדם אחד ובא עליהן, הרי הוא לוקה על כל אחת ואחת. המקור לכך שעשיית עבירה בכמה גופים מחולקים נחשבת כעשיית עבירות נפרדות, ומחייבת עליהן עונשים נפרדים, נלמד מדין חיוב קרבן חטאת, שחייבה התורה על כל ביאת שוגג בכמה נידות, שהן גופין חלוקים, קרבנות חטאות חלוקים. וגילוי התורה הוא, שגופים חלוקים נחשבים כעבירות חלוקות, הן לקרבן והן לעונש מלקות. וכן למדים משפחה חרופה, שגילתה שם תורה שהבא על כמה שפחות חרופות חייב על כל גוף קרבן אשם. שער המלך איסורי ביאה יז יא. ואילו השפת אמת לכריתות ו ג מבאר, שגם אם לא נלמד מנדה ומשפחה חרופה לשאר איסורי תורה, בכל זאת לעונש מלקות על מזיד סברא היא, שגופים מחלקים למלקות. וכתב המהרי"ט כאן, שאדם האוכל דבר האסור שבא מכמה גופים, כגון כמה זיתי בשר של אבר מן החי שבאים מכמה גופים חלוקים של בהמות, אינו לוקה על כל כזית מגוף אחר בנפרד, כיון שיכול לאוכלם בבת אחת. ואין גופים מחלקים למלקות אלא כגון בבעילות, שאינו יכול לבוא על כולן בבת אחת.

אבל, אם **אמרו לו**, התרוהו מספר פעמים, "**אל תשתה**", "**אל תשתה**", **והוא** עובר על התראותם **ושותה**, הרי הוא **חייב על כל אחת ואחת** מההתראות.[2963]

ומשנינן: **לא צריכא**, לא מדובר כאן אלא בכגון **שבא** פעם אחת **על** אשה אחת שהיתה אלמנה משלשה בעלים, שהיתה **אלמנת ראובן**, **ושהיתה אלמנת שמעון**, **ושהיתה אלמנת לוי**.

והחידוש שלוקה רק מלקות אחת על ביאה אחת של איסור אחד, הוא:

מהו דתימא, כי שמא תאמר, **הרי** שלשה **שמות** איסור **מוחלקים** יש בה באשה זו, לפי שהיא אלמנת ראובן, אלמנת שמעון, ואלמנת לוי, ועל אותו מעשה ביאה ילקה משום כל שם לחוד.

לכן **קא משמע לן**, **שגופים מוחלקים בעינן** כדי לחייב שלש מלקיות, וכאן הא **ליכא**, אין פה שלשה גופים, כי אם גוף אחד.

נחלקו התנאים, האם יכול לחול איסור כלשהו על אדם או על חפץ, כאשר כבר נאסר בו, קודם לכן, באיסור אחר.

יש אומרים: אין איסור חל על איסור.

ויש אומרים: איסור חל על איסור.

ויש מי שסובר כי רק אם אין האיסור השני מוסיף כלום על האיסור הראשון אז הוא אינו חל, אבל אם הוא מוסיף לאסור פרט נוסף שלא היה בכלל האיסור הראשון, הרי הוא חל אף על הפרטים שכבר נאסרו באיסור הראשון. שהיות והוא חל על הענין הנוסף, הוא חל לגמרי.

[2963] התראות חלוקות מחלקות מעשה עבירה אחד לכמה מעשים נפרדים, ולוקה על כל מעשה נפרד, לחוד. אך אם היתה רק התראה אחת, אינו חייב אלא עונש אחד. ונחלקו הראשונים בביאור ההלכה בנזיר שהיה שותה יין כל היום, והתרו בו רק בתחילה, מדוע אינו לוקה אלא מלקות אחד. הריטב"א במסכת מכות [כ ב] כתב בשם רש"י, שאינו חייב אלא על השתיה של יין שהיתה סמוך להתראה, ואילו על המשך השתיה הוא יכול לטעון שהספיק לשכוח מהאיסור ומההתראה. ולדבריו, גם אם יפסיק בשתייתו מספר פעמים, ויחזור וישתה שוב, הרי הוא חייב רק מלקות אחת, על שתייתו הראשונה הסמוכה להתראה. ולפי ביאור זה הקשו התוספות [מכות כ ב], מדוע חייב בהתראה אחת על כמה גופים מוחלקים, כשבא על אלמנת ראובן ועל אלמנת שמעון, ומדוע לא יוכל לטעון אחר שבא על אלמנת ראובן ששכח מהאיסור ומההתראה, ולא יתחייב על אלמנת שמעון [שהרי הגמרא הקשתה מדוע אין התראות מחלקות באלמנת ראובן גרידא, אבל באלמנת ראובן ואלמנת שמעון פשיטא לגמרא שלוקה על כל אחת ואחת אפילו בהתראה אחת!]. ולכן, ביאר הריטב"א בשם ר"י, שבהתראה אחת אין השתיות הנפרדות מתחלקות, כיון שכל היין ששתה, שם אחד וגוף אחד הוא. הלכך חייב מלקות אחת על כל היין [ולא שחייב רק על הרביעית הראשונה ששתה סמוך להתראה]. והיינו, כיון שכל השתיה נחשבת לשתיה אחת, מתייחסת ההתראה לכל השתיה, כיון שהתחיל בשתייתה סמוך להתראה, וההפסק שבין השתיות אינו מחלקן לשתיות נפרדות. אבל התראות חלוקות מחלקות את השתיה למעשים נפרדים, שחייב עונש על כל אחד בנפרד. ועיין בספר רשימות שיעורים להגר"מ קאלמנוויץ למסכת חולין [שיצא לאחרונה] שביאר את שיטת ריב"ן במסכת מכות [כ ב].

שנינו בברייתא: הבא על אשה שהיא **אלמנה וגרושה וחללה זונה**, בזמן שאיסורים אלו חלו עליה כסדר הזה, חייב על כל אחת ואחת.

והוינן בה: **האי תנא**, **מאי קסבר**?

אי קסבר איסור חל על איסור, **איפכא נמי** יתחייב על כל אחת ואחת, אף אם חלו איסורים אלו בסדר הפוך.

ואי קסבר אין איסור חל על איסור, **אפילו כסדר הזה**, **נמי לא** יתחייב מלקות על כל האיסורים, אלא רק על האיסור שחל בה תחילה.

אמר רבא: **האי תנא**, **איסור חל על איסור לית ליה**. אך "**איסור מוסיף**" **אית ליה**. סובר הוא שאם השני מוסיף על הראשון, אף השני חל.

ולכן רק שחלו ארבעה איסורים אלו כסדר הזה, נמצא שכל אחד מהם מוסיף על חבירו, ולכן לוקה על כולם -

כי מתחילה, כשחל בה איסור **אלמנה**, היא היתה **אסורה לכהן גדול** בלבד, ועדיין **שריא**, מותרת היא **לכהן הדיוט**, שהרי כהן הדיוט לא נאסר באלמנה.

וכשנוסף עליה איסור גרושה, נאסרה מחמתו אף בכהן הדיוט. הלכך **הויא לה** איסור **גרושה** "איסור מוסיף", ולכן, **מיגו דאיתוסף**, כיון שנוסף **לה איסורא לגבי כהן הדיוט**, **איתוסף לה איסורא** של גרושה אף **לגבי כהן גדול**.

ועדיין שריא מותרת היא **לאכול בתרומה**, אם בת כהן היא, כי בת כהן גרושה מותרת באכילת תרומה.

וכשנוסף בה איסור חללה, נאסרה אף באכילת תרומה. הלכך **הויא לה** איסור **חללה** "איסור מוסיף", ולכן, **מיגו דאיתוסף איסורא למיכל בתרומה**, **איתוסף איסורא** של חללה אף **לגבי כהן גדול**, ולוקה על כך.

ובזה נתבאר מדוע חלו שלשת האיסורים הראשונים זה על זה.

אלא, שעדיין לא נתבאר מדוע חל עליהם אף איסור זונה שהגיע בסוף. שהרי **זונה**, **מאי איסור מוסיף אית בה** על חללה?

אמר רב חנא בר רב קטינא: אף איסור זונה נחשב למוסיף על איסור חללה, **הואיל ו**"**שם זנות**" **פוסל בישראל**. שאמנם פסול חללות אינו נוהג אלא בכהנים, אבל פסול "זנות" נוהג לעתים אף בישראל, וכגון אשת ישראל שזינתה תחת בעלה, שהיא נאסרת עליו.

ואף שלא מזנות של אשת איש מדובר כאן, אלא מזנות של בעילתה על ידי חייבי לאוין, ופסול זה אינו נוהג בישראל, מכל מקום, כיון ששם זנות כללי שייך אף בישראל, נחשב איסור זונה הכללי לאיסור מוסיף על חללה שהוא איסור כהונה בלבד.

תני תנא קמיה דרב ששת: נאמר בכהן גדול [ויקרא כא יג] "והוא אשה בבתוליה יקח", וסמוך לזה אמר הכתוב "אלמנה וגרושה וחללה זונה, את אלה לא יקח".
וסמיכות הכתובים הללו, מלמדת שגם כאן קיים הכלל ש"אין איסור חל על איסור", וכך הכתוב הזה נדרש:
כל אשה, **שהוא**, הכהן הגדול, מקיים **ב**לקיחתה את מצות "והוא אשה בבתוליה **יקח**", **הרי** כשהיא אלמנה, **הוא** עובר עליה **ב**"אלמנה **לא יקח**".
אבל **כל** אשה, שאף בהיותה בתולה היתה אסורה עליו, **שאינו** מקיים הכהן הגדול **ב**לקיחתה את מצות "והוא אשה בבתוליה **יקח**", אף **אינו** עובר עליה כשלוקחה אלמנה **ב**"אלמנה **לא יקח**".
ואומר הכלל הזה: **פרט לכהן גדול שבא על אחותו אלמנה**, שגם אם היא בתולה, היא אסורה עליו מצד אחותו, הלכך לא חל עליה איסור אלמנה, כי אין איסור חל על איסור.
אמר ליה רב ששת למי ששנה ברייתא זו לפניו: **דאמר לך** [הברייתא שאתה שונה], **מני**, בשיטת מי היא? - הלא אליבא **דרבי שמעון היא**, **דאמר**: **אין איסור חל על איסור**. ומשום כך, אין איסור אלמנה חל על איסור אחותו.
דתניא: **רבי שמעון אומר**: **האוכל נבילה ביום הכפורים**, **פטור** מעונש כרת של יום כפור, משום שאיסור נבילה [או איסור אבר מן החי] קדם לאיסור אכילה ביום הכיפורים, ואין איסור חל על איסור. [2964] **דאי כרבנן**, **הא** פליגי על רבי שמעון, **ואמרי** "**איסור חל על איסור**", וחייב אף משום איסור אכילה ביום כפור.

[2964] רש"י מבאר, בין אם נתנבלה הבהמה מערב יום הכיפורים ובין אם נתנבלה ביום הכיפורים, לא חל עליה איסור יום הכיפורים, כי גם בהיותה בחיים היא היתה אסורה מבערב משום אבר מן החי, ולכן גם אם מתה ביום הכיפורים אין זה נחשב שאסור אכילה ביום הכיפורים קדם לאיסור הנבילה. ותמהו הראשונים, הרי בשעה שפקע ממנה שם אבר מן החי צריכים לחול עליה בבת אחת גם איסור נבילה וגם איסור יום הכיפורים. יש ראשונים שתירצו, שהאיסור של "אינה זבוחה" שהיה עליה מחיים, נשאר גם לאחר מיתה [תוס' פסחים לו א. שבועות כד א], ולכן הוא מונע את איסור יום הכיפורים מלחול עליו. והמאירי כתב שאיסור נבילה "בא במקום אבר מן החי", ולכן לא חל עליו אסור יום הכיפורים. ואילו הראב"ד תירץ [עיין ברמב"ן וברי"ב"א כאן שהביאוהו], שאיסור נבילה קודם ליום הכיפורים, אפילו בנתנבלה ביום הכיפורים, כי נבילה שיעורה הוא בכזית, ואילו אסור אכילה ביום הכפורים הוא בככותבת, שהיא גדולה משיעור כזית, ונמצא שקדם איסור הנבילה לאיסור יום הכיפורים. אך תמה הריטב"א, הרי כשאנו דנים על חלות האיסורים, אין אנו דנים על חיובי האדם האוכל אותם, אלא על חלות האיסורים עצמם. והרי חתיכה שיש בה שיעור כותבת חל איסור יום הכיפורים עליה בדיוק כשם שחל איסור נבילה על כזית שבה! ואין איסור נבילה קודם לאיסור יום הכיפורים, אלא שניהם חלים בבת אחת. והריטב"א עצמו מבאר, שאם נתנבלה לפני יום הכיפורים, לא חל עליה איסור יום הכיפורים, ואם נתנבלה ביום הכיפורים לא חל עליה איסור נבילה. והקשו האחרונים על דבריו, גם אם לא חל איסור על איסור, הרי איסור יום הכיפורים אינו אלא בככותבת, ומדוע אם נתנבלה ביום הכיפורים לא יתחייב על איסור נבילה לענין אכילה בכזית, שאינו אסור בה ביום הכיפורים, כיון שהוא פחות מככותבת! ועיין בחידושי רבי שמואל למסכת נדרים סימן ו' שהביא את תירוץ הגרש"ש, שכל חלק מהשיעור של האיסור הוא מרכיב את האיסור עצמו, ולכן כזית מהנבילה הוא חלק מהכותבת של יום הכיפורים, ואם אין איסור נבילה יכול לחול על יום הכיפורים הוא אינו יכול לחול גם לגבי כזית בלבד.

ולשיטתם, כהן גדול הבא על אחותו אלמנה, חייב אף משום אלמנה, ולא כמו ששנית בברייתא שהבאת.

אך דוחה הגמרא את דבריו:

אפילו תימא, תאמר שהברייתא קיימא בשיטת **רבנן**, נמי לא קשיא. משום ד**כי אמרי רבנן** "**איסור חל על איסור**", **הני מילי באיסור חמור** שחל **על איסור קל**, וכגון איסור אכילה ביום כפור, שהוא איסור חמור, לפי שעונשו הוא כרת, ובכוחו לחול על איסור נבילה [או איסור אבר מן החי] הקל, שהוא איסור שעונשו מלקות, ויום הכיפורים חמור ממנו.

אבל אף הם מודים, ש**איסור קל על איסור חמור**, **לא חייל**. לפיכך לא חל איסור אלמנה הקל [שאינו אלא בלאו, ולא בכרת], על איסור אחותו החמור, שהוא בכרת.

איכא דאמרי, כך אמר ליה רב ששת: **הא** ברייתא, **מני**? - בשיטת **רבנן היא**, **דאמרי**: **איסור חל על איסור**.

וכי אמרי רבנן "**איסור חל על איסור**", **הני מילי איסור חמור על איסור קל**. **אבל איסור קל על איסור חמור לא חייל**. הלכך אף לשיטתם, אין איסור אלמנה חל על איסור אחותו.[2965]

ודוקא אליבא דחכמים היא.

דאי, כי תאמר, שאליבא ד**רבי שמעון** היא, למה הוצרך כלל לשנותה, ולדרוש זאת מהסמיכות של הפסוקים?

הרי **השתא** קסבר רבי שמעון, שאפילו **איסור חמור על איסור קל לא חייל**, אם כן, זה ש**איסור קל על איסור חמור** לא חייל, **מיבעיא** ליה למימר ולדרוש זאת מהפסוק?!

ודחינן: אף שכבר אמר רבי שמעון אין איסור חל על איסור, הוצרך בענייננו לשנותה שוב ולדרוש זאת מסמיכות הפסוקים.

כי **מהו דתימא**, שמא תאמר ש**איסור כהונה שאני**, ושפיר חל אף על איסורים החמורים ממנו, לפי שריבה הכתוב בכהנים מצוות יתירות.

קא משמע לן התנא בברייתא, שאף איסור כהונה לא חל על איסור.

[2965] גם למאן דאמר אין איסור חל על איסור אפילו באיסור מוסיף, יש נפקא מינה בגרושה שנבעלה לכהן, שנוסף עליה איסור חללה לענין שכהן הבא עליה קוברים אותו בין רשעים גמורים. ריטב"א. והוא הדין בכהן שבא על זונה, לכולי עלמא היא נעשית חללה לענין שהולד יהיה פסול מדין חלל, והיינו, שהיא נעשית חללה, ובנה חלל כמותה. קרית ספר איסורי ביאה יט. ועיין במנחת חינוך רס"ז שגם אם נאמר שאין איסור חל על איסור, יש נפקא מינה למלקות, אם יתרו בו העדים רק משום האיסור של חללה ולא משום האיסור הקודם של גרושה או זונה, שילקה על האיסור של חללה, אפילו למאן דאמר אין איסור חל על איסור, כי אין זה אלא לענין חיוב מלקות נוספות על האיסור האחרון, אך אם אינו לוקה על האיסור הראשון, יכולים להלקותו על האיסור השני, לכולי עלמא.

אמר ליה רב פפא לאביי: **ישראל הבא על אחותו, זונה** הוא ודאי **משוי לה** [עושה אותה] לפוסלה מכהונה, שהרי נעשית "זונה" מכל ביאת ערוה.

אבל פסול **חללה** - האם הוא **משוי לה** [עושה אותה], **או לא משוי לה**?

מי אמרינן: הלא **קל וחומר** הוא: אם מציאת **חייבי לאוין הויא חללה** [שהרי כהן גדול הבא על אלמנה עשאה חללה, כדאיתא לעיל], מביאת **חייבי כריתות, לא כל שכן** שתיעשה חללה?!

או דילמא: **אין** האשה נעשית **חללה, אלא** מביאה האסורה **באיסור כהונה**, ולא מביאה שאיסורה שוה בכל.[2966]

אמר ליה אביי: **אין** [**איסור**] **חללה** נהיה, **אלא** מביאת **איסור כהונה בלבד**.

אמר רבא: **מנא הא מילתא דאמור רבנן: אין חללה אלא מאיסור כהונה!**?

דתניא: כתיב בכהן גדול "אלמנה וגרושה וחללה זונה, את אלה לא יקח"!

וכתיב בכהן הדיוט: "אשה זונה וחללה לא יקחו, ואשה גרושה מאישה לא יקחו".

ומכאן יש לדון: **לא יאמר** הכתוב איסור "**גרושה**" **בכהן גדול, ותיתי** ותלמד זאת **בקל וחומר** מגרושה האמורה **בכהן הדיוט**.

ואנא אמינא [ואני אומר ואדרוש] בעצמי, מקל וחומר:

השתא, לכהן הדיוט אסורה הגרושה, **לכהן גדול, מיבעיא** לו לכתוב לומר שהיא אסורה, והרי היא אסורה לו מכח כהונתו כהדיוט?!

ואם כן, **למה נאמרה** "גרושה" בכהן גדול?

כדי ללמדנו: **כשם שחלוקה גרושה מזונה וחללה בכהן הדיוט**, שיש לה לאו לעצמה, **כך חלוקה** הגרושה מהן **בכהן גדול**. שאם היא גם זונה וחללה וגם גרושה, לוקים עליה אף משום גרושה. ואף שבכהן גדול כולן נאמרו בו בלאו אחד ["את אלה לא יקח"], ולא נתחלקו לשני לאוין כמו בכהן הדיוט, למדים מזה על זה, על ידי ייתור "גרושה" שנכתב בו.

ומקשינן: והלא אף זה **פשיטא** הוא. וכי משום שנתמנה הכהן לכהן גדול, **מיגרע גרעה** קדושתו, ולא יתחייב בכל מה שמחוייב בו כהן הדיוט? והרי מתחייב הוא שתיים מכח קדושת ההדיוט שלו [שלא פוסקת כאשר נוספת לו קדושת כהן גדול]!

[2966] כהן הבא על אחותו, אין אומרים שהיות ובתחילת ביאה היא נעשית "זונה", הרי המשך הביאה יעשה אותה לחללה, אלא בשעת הביאה כולה היא נחשבת רק לזונה, ורק ביאה אחרת של כהן בה תעשה אותה לחללה. ובטעם הדבר נאמרו בראשונים שני הסברים: המאירי כאן כתב בשם רבותיו [וכן הביא השטמ"ק בכתובות ל א בשם הרשב"א, וכן כתב רע"א בשו"ע ז ד] שאין מחלקים ביאה אחת לשתיים. ואילו הריטב"א כתב שכיון שגמר ביאתו דעתו היא על גמר ביאה. והתבארו דבריו בעמודי אור סימן עט, אחיעזר ג מה, קובץ הערות תנז, קובץ שיעורים, ב י, חזון איש סימן טו.

אלא, למה נאמרה "גרושה"? - לומר לנו, **כשם שחלוקה גרושה מזונה וחללה בכהן הדיוט**, ולוקים עליה לחוד, **כך אלמנה**, **חלוקה** היא **מגרושה וחללה זונה בכהן גדול**, שאם בא על אשה שיש בה מכל השמות הללו, לוקה אף משום אלמנה.

"**חללה**" **למה נאמרה** גם בכהן גדול? והלא כבר אסור בה מדין כהן הדיוט שבו - אלא מכך שחזר הכתוב וכתב "חללה" בכהן גדול, וכתב דוקא את הסדר הזה, "אלמנה וגרושה, וחללה זונה", הרי שהציב הכתוב את "חללה" לאחר אלמנה וגרושה, שהם איסורי כהונה, ולא הציב את חללה לאחר איסור "זונה" שנוהג גם בישראל [באשת איש שזינתה] כדי ללמדנו: **אין חללה אלא מאיסור כהונה**.

ומכאן הביא רבא את מקור הדין שאין חללה אלא מאיסורי כהונה.

וממשיכה הברייתא ואומרת:

"**זונה**", **למה נאמרה** בכהן גדול? - לגזירה שוה: **נאמר כאן** בכהן גדול "**זונה**", **ונאמר להלן** בכהן הדיוט "**זונה**". ללמדנו, **מה כאן** בכהן גדול, **זרעו**, שנולד מביאה באלמנה, הוא **חולין** [מתחלל מכהונה], כדכתיב "לא יחלל זרעו", **אף להלן**, בכהן הדיוט הבא על אשה שאסורה לו מחמת כהונה, **זרעו** ממנה הרי הוא **חולין**.

דף עח.

אמר רב אשי: מאחר ושנינו אין חללה אלא מאיסורי כהונה, **הילכך**, **כהן הבא על אחותו** (תחילת העמוד) **זונה משוי לה**, ומעתה כל כהן אחר שיבא עליה, ילקה משום "זונה", שהרי נבעלה בביאת עבירה.

אבל **חללה** - **לא משוי לה**, שהרי לא היה בביאה זו משום איסור כהונה, ואין האשה מתחללת אלא בביאה האסורה על כהן.

ואם **חזר**, כהן זה או כהן אחר, **ובא עליה** לאחר שנעשתה זונה, **עשאה חללה**. שהרי בביאה השניה יש משום עבירה על איסור כהונה, של "אשה זונה לא יקחו".

אמר רב יהודה: **כהן גדול באלמנה**, אם קידשה לו לאשה, ובא עליה, **לוקה שתים**! פעם **אחת** לוקה על ליקוחיה לאשה **משום** "אלמנה **לא יקח**".

ופעם **אחת** על ביאתו, **משום** "**לא יחלל** זרעו". וכבר התבאר לעיל, שכונת הכתוב היא אף לכך שהוא מחלל את האשה ופוסלה לכהונה.

והוינן בה: **ולילקי נמי משום** "**לא יחלל זרעו**"!? שהרי פשוטו של מקרא הוא, שזרעו מתחלל, וילקה שלש פעמים, אף משום האיסור של חילול הזרע.

ומשנינן: לא אמר רב יהודה "לוקה שתים", אלא **בשלא גמר** את **ביאתו**, שבמקרה זה אין משום חילול הזרע, כי לא נולד ולד מביאה שלא נגמרה. אבל האשה הנבעלת לו,

מתחללת אף בהעראה [תחילת ביאה] בלבד. אבל אם אכן גמר ביאתו, ויכול להולד ממנו ולד, הרי הוא לוקה שלוש, גם משום "ולא יחלל זרעו".

מתיב רבא לרב יהודה, שאמר לוקה גם משום לא יקח וגם משום לא יחלל, מהא ששנינו במשנה [מכות יג א]: כהן גדול הנושא אשה שהיא **אלמנה** וגם **גרושה**, הרי הוא **לוקה משום שני שמות**, משום "אלמנה לא יקחו", ומשום "גרושה לא יקחו".

ומדייק רבא: **מאי לאו**, האם אין משמעות הדבר, שהוא לוקה רק שתי מלקיות, משום **שני שמות** הללו [אלמנה וגרושה], **ותו לא!**

וקשיא לרב יהודה, המחייבו באלמנה לחוד או בגרושה לחוד, גם משום "לא יקח" וגם משום "לא יחלל", ולדבריו צריך ללקות ארבע!?

ומשנינן: **לא**. אין כונת התנא במשנה שם לומר שלוקה רק שתיים, משום שני השמות הללו, ותו לא, אלא לוקה ארבע פעמים -

לוקה שתים משום **שני שמות** [גרושה ואלמנה] **על** איסור **זה**, של "לא יקח", **ולוקה** עוד שתיים משום **שני שמות** [גרושה ואלמנה] **על** איסור **זה**, של "לא יחלל".

אך מקשה הגמרא: **אי הכי**, **אימא סיפא** של המשנה שם -

דקתני בסיפא: כהן הבא על אשה שהיא גם **גרושה** וגם **חלוצה** [שנפלה ליבום, וחלץ לה היבם, שאף היא אסורה לכהן], **אינו חייב אלא משום אחת**, על איסור גרושה, משום שאיסור חלוצה אינו אלא מדרבנן, כמבואר בסמוך.

מכל מקום קתני, שאינו לוקה על הגרושה אלא פעם אחת, ולא שתים.

ומשנינן: **הכי קאמר**: **אינו חייב אלא על אחת**, כלומר, רק משום גרושה, ולא משום חלוצה, **ולעולם** משום הגרושה הוא לוקה פעמיים, משום **שני** ה**שמות** שיש בה, "לא יקח", ו"לא יחלל".

ומקשינן: **וכי** איסור **חלוצה** לכהן אינו אלא מ**דרבנן**?!

והתניא: כתיב באיסורי כהונה [ויקרא כא ז] "ואשה **גרושה** מאישה לא יקחו".

אין לי אלא גרושה, **חלוצה** שאסורה לכהן, **מנין**?

תלמוד לומר: "**ואשה** גרושה לא יקחו". מיתור המילה "ואשה" [שהרי יכול היה הכתוב לומר "וגרושה לא יקחו"], מרבינן אף חלוצה. אלמא, איסורה הוא מן התורה!?

ומשנינן: לעולם אין איסורה אלא **מדרבנן**. **וקרא**, הדרשה שלמדנו מדברי הכתוב, הוא לימוד בגדר "**אסמכתא**", **בעלמא** לגזירת חכמים.

אמר אביי: כהן ש**קידש** אחת מהנשים הפסולות לו, **לוקה** על מעשה קידושין אפילו אם לא בא עליה, כי הוא חייב על עצם הקידושין.

ומאידך, אם **בעל** אחת מהן, **לוקה** עליה, אף שלא קידשה לו לאשה.

ומבאר אביי את דבריו:
אם **קידש** אותה, הרי הוא **לוקה משום "לא יקח"** האמור בה.
ואם **בעל** אותה, הרי הוא **לוקה משום "לא יחלל"** האמור בה.
ונמצא לדברי אביי, שאם קידשה ואחר כך בעלה, הרי הוא לוקה שתים.
רבא אמר: אין הוא לוקה על הקידושין כשלעצמם. אלא רק לאחר שקידש **ובעל**, הוא **לוקה** עליה שתים, האחד משום "לא יקח", והשני משום "לא יחלל".
אבל אם קידש **ולא בעל**, **אינו לוקה** עליה כלל.
ומבאר רבא את טעמו - **משום דכתיב "לא יקח, ולא יחלל"**. והכי קאמר קרא: **מה טעם לא "יקח"**? - **משום** ש"**לא יחלל**"! ובקיחה לבד, בלא חילול, לא אסרה תורה.
ומודה אביי באיסור מחזיר גרושתו לאחר שנישאה לאחר, **שאם קידש** בלבד **ולא בעל**, **שאינו לוקה**.
משום ד"לא ישוב **לקחתה להיות לו לאשה" אמר רחמנא. והא**, בלא ביאה, **ליכא** אישות של ביאה, ואין אני קורא בה "להיות לו לאשה".
ומודה רבא באיסור כהן גדול באלמנה, שאף **אם בעל** בלבד **ולא קידש**, שהוא **לוקה**.
כי "**ולא יחלל זרעו בעמיו" אמר רחמנא**, **והרי** אף בביאה בלא קידושין **הוא חילל** את זרעו.
והוא הדין בשאר איסורי כהונה, לוקה על הביאה בלבד משום "ולא יחלל".
ושניהם מודים באיסור מחזיר גרושתו, **שאם בעל** אותה **ולא קידש**, **שאינו לוקה**. משום שרק **דרך ליקוחין אסרה** אותה **תורה**, כדכתיב "לקחתה, להיות לו לאשה". ותרוייהו בעינן, גם קידושין וגם ביאה.[2967]
שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר: בת גר זכר כבת חלל זכר**.
תניא: רבי יהודה אומר: בת גר זכר - כבת חלל זכר.
והדין של קל וחומר, **נותן** שכך יהיה: **מה חלל**, **שבא מטפה כשרה** [שהרי אביו כשר], בכל זאת **בתו פסולה** לכהונה -
גר, **שבא מטפה פסולה** [שהרי אביו גוי], **אינו דין שתהא בתו פסולה** לכהונה?!
ואם תפרוך ותאמר: **מה לחלל**, **שכן יצירתו** נעשית **בעבירה**, שהרי נולד מביאת איסור, ולכן בתו פסולה לכונה, מה שאין כן גר, שלא נולד בעבירה, לא תפסל בתו.

[2967] כתב המאירי, שאף לדעת הסוברים שכהן הבא על גרושה לוקה גם אם לא קידשה, וגם אם רק הערה בה ולא גמר ביאתו, משום "לא יחלל", לפי שחיללה מן התרומה, בכל זאת אם בא הכהן על חללה אינו לוקה על "לא יחלל", אלא אם כן בא עליה ביאה גמורה, שאז הוא מחלל את הזרע, אבל אין לחייבו על העראה גרידא, שהרי אין הוא מחלל את האשה, לפי שכבר היא מחוללת ועומדת מן התרומה. והחזון איש [יד א] ביאר כך את דברי רש"י.

כהן גדול באלמנה יוכיח, שאף על גב **שאין יצירתו בעבירה**, בכל זאת **בתו** שנולדה מהאלמנה, **פסולה**, והוא הדין לגר.

ואם תאמר: **מה לכהן גדול באלמנה**, **שכן ביאתו בעבירה**, ולכן בתו שנולדה מביאת העבירה היא פסולה. מה שאין כן בגר, שאין הביאה שממנה נולדה בתו ביאת עבירה, ותהיה הבת כשירה לכהונה.

חלל יוכיח! שאף על שאינו מוליד את בתו בעבירה, הרי היא פסולה.

וחזר הדין חלילה. שאם נפרוך מזה, נשוב ונוכיח מזה. שהרי **לא ראי** [דומה] חומר שיש **בזה**, **כראי** חומרו של **זה**. ובהכרח שלא החומר המיוחד שיש בכל אחד מהם הוא הגורם לו לפסול את בתו.

אלא **הצד השוה שבהן** - בחלל ובכהן גדול באלמנה - **שאינן ב"רוב הקהל"**, ששונים הם מכל קהל ישראל; זה משום שיצירתו בעבירה, וזה משום שביאתו עבירה, הצד השוה הזה, הוא הגורם להם לפסול את בתם.

ואם כן, **אף אני אביא את הגר**, שאף הוא נכלל בצד השוה הזה, **ש**הרי אף הוא **אינו ב"רוב הקהל"**, שונה הוא מהקהל, בכך שבא מטיפה סרוחה.

ולפיכך, אף הוא **בתו פסולה** לכהונה.

ועדיין יש להשיב: **מה להצד השוה שבהן** [בחלל ובכהן גדול באלמנה, **שכן יש בהם צד עבירה**, או יצירה בעבירה או ביאת עבירה.

מה שאין כן בגר, שאין בו שום צד עבירה.

ומסקינן: **לא תימא** בברייתא "**כהן גדול באלמנה יוכיח**" על הגר שבתו פסולה, **אלא אימא** כך: **מצרי ראשון יוכיח**, שאף על גב שאין יצירתו בעבירה, בתו פסולה, שעד דור שלישי פסולים הם מלבא בקהל.

ואם תשיב: **מה למצרי ראשון**, **שכן אינו ראוי לבא בקהל** ה', מה שאין כן בגר, שראוי לבוא בקבל, ותהיה בתו כשירה גם לכהונה.

חלל יוכיח, שאף הוא כשר לקהל, ובתו פסולה לכהונה.

וחזר הדין, **לא ראי זה כראי זה**.

הצד השוה שבהן, **שאינן ברוב קהל**. החלל משום שיצירתו בעבירה, והמצרי משום שאינו ראוי לבא בקהל. ומשום הצד השוה הזה, **בתו פסולה**.

אף אני אביא בצד השוה הזה **את הגר**, לפי **ש**אף הוא **אינו ברוב קהל**, ומשום כך אף **בתו** תהיה **פסולה** לכהונה.

אך עדיין יש להשיב: **מה להצד השוה שבהן** [בחלל ובמצרי], **שכן פוסלים** הם את האשה לכהונה **בביאתם**, תאמר בגר, שאינו פוסל את האשה בביאתו בה, לכהונה.

ומשנינן: **ורבי יהודה**, הפוסל את בתו של הגר לכהונה, סובר כי **גר נמי**, **פוסל** אשה לכהונה **בביאתו**.

ומייתי לה, לומד הוא, גם את הפסול הזה, **במה הצד** [בצד השוה] האמור בחלל ובמצרי ראשון, **מהאי דינא**, מקל וחומר: ומה אם חלל שבא מטיפה כשרה פוסל את האשה לכהונה, גר שבא מטיפה סרוחה אינו דין שיפסלנה, וכדעיל.

ועתה באה הגמרא לבאר את שיטות התנאים החולקים על רבי יהודה במשנה:

שנינו במשנה: **רבי אליעזר בן יעקב אומר**: **גר** שנשא בת ישראל, בתו כשרה לכהונה.

תניא: **רבי שמעון בן יוחי אומר**: **גיורת** שנתגיירה כשעדיין היתה **פחותה מבת שלש שנים ויום אחד**, הרי היא **כשרה לכהונה**.

משום **שנאמר** במלחמת מדין [במדבר לא יח]: "**וכל הטף בנשים** אשר לא ידעו משכב זכר [שאינן ראויות לביאה, והיינו פחותות משלש שנים] **החיו לכם**". ומשמע שכל יוצאי המלחמה היו מותרים לשאתן לנשים.

והלא אף **פנחס** הכהן **היה עמהם**, עם יוצאי המלחמה, ואף לו הותרו קטנות אלו. אלמא, כל שנתגיירו לפני מלאת להן שלש שנים ויום אחד, הריהן כשרות לכהונה.

ורבנן, האוסרים אותן לכהן, יאמרו: אין משם ראיה, משום ש"**החיו לכם**" אין פירושו לצורך נישואין, אלא לקחתן **לעבדים ולשפחות**.

נמצאו ארבע שיטות בפסול גיורת לכהן:

א. לרבי יהודה: אף בתו של גר פסולה.

ב. לרבי אליעזר בן יעקב: דוקא אם גם אביה וגם אמה גרים היא פסולה.

ג. לרבי יוסי: דוקא אם היא עצמה נתגיירה לאחר לידתה היא פסולה.

ד. לרבי שמעון: דוקא אם נתגיירה לאחר שמלאו לה שלש שנים היא פסולה.

וכולן - מקרא אחד דרשו.

דכתיב ביחזקאל [מד כב]: "**אלמנה וגרושה לא יקחו להם** [הכהנים] **לנשים**, **כי אם בתולות מזרע בית ישראל**".

רבי יהודה סבר: אין אשה כשרה לכהונה **עד דאית כל זרע מישראל**. כלומר, כל עיקר הקרוי "זרע", דהיינו זרע האב, צריך להיות מישראל, להוציא מי שאביה נכרי.

רבי אליעזר בן יעקב סבר: "**מזרע** ישראל" משמעותו **אפילו מקצת זרע** מישראל. כלומר, אפילו מצד האם בלבד, כדי להתירה לכהונה.

רבי יוסי סבר: די בכך שהורתה ולידתה בקדושת ישראל כדי להתירה. שכן משמע "מזרע ישראל", **ממי שנזרעו בישראל**. ואם בשעת עיבורה כבר היו הוריה יהודים, הרי היא כשרה לכהונה.

רבי שמעון בן יוחי סבר: "מזרע ישראל" משמע, **מי שנזרעו בתוליה בישראל**, ורק לאחר שלש שנים גומרים הבתולים מלצמוח בה. אבל קודם לכן, אף אם נעקרו, הרי הם חוזרים ובאים.

לפיכך, אם נתגיירה קודם ג' שנים, שפיר קרינן בה, "נזרעו בתוליה בישראל", ומותרת לכהונה.

אמר ליה רב נחמן לרבא:

דף עח:

האי קרא שבספר יחזקאל, **רישא** מדבר הוא **בכהן גדול**, שהרי נאמר בתחילתו "אלמנה וגרושה לא יקחו", ואין איסור אלמנה נוהג אלא בכהן גדול.

ואילו סיפא דקרא מדבר **בכהן הדיוט**, שהרי נאמר בסופו "והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן, יקחו".

והניח רב נחמן שכך היא משמעות הכתוב "אשר תהיה אלמנה מכהן": רק אלמנה שהיתה נשואה למי שהוא מיוחס לכהונה, שבתו מותרת לכהן, מותר לכהן הדיוט לקחת.

וכי אפשר לומר שדברי הכתוב ברישא וסיפא עוסקים בשני כהנים שונים?

אמר ליה רבא: **אין**! אכן, הרישא של הפסוק היא בכהן גדול, והסיפא בכהן הדיוט.

חזר רב נחמן ושאלו: וכי **כתב קרא הכי**!? האם דרך הכתוב להתחיל בענין אחד ולעבור לענין אחר, בלא לציין כן בפירוש?!

אמר ליה רבא: **אין**. אכן, כך היא דרך המקראות.

שהרי מצינו כך בספר שמואל [א, ג ג] **דכתיב**: "**ונר אלהים** [נר המנורה] **טרם יכבה**, **ושמואל שוכב בהיכל ה'**".

ואי אפשר לפרש ש"היכל ה'" מתייחס לכל האמור כאן, גם לענין שכיבתו של שמואל בהיכל, **שהלא** קיימא לן כי "**אין** היתר **ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד**". ואם כן, האיך שכב שם שמואל?

אלא בהכרח, הכי קאמר קרא: "**נר אלהים טרם יכבה**, **בהיכל ה'**, **ושמואל שוכב במקומו**, בבית משמר הלויים] ", שהלויים היו שומרים בבית המקדש, ושמואל לוי היה. הרי שעובר הכתוב בתוך הענין לענין אחר.

וממשיכה הגמרא לבאר את דברי הכתוב "**והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו**".

ותמהינן: וכי רק אלמנה שנתאלמנה **מכהן**, **אין** [יקחו להם כהנים הדיוטות], ואילו אלמנות **מישראל**, **לא**!? וכי מהן לא יקחו להם הכהנים לנשים?! והלא כל אלמנה מותרת להם.

ומשנינן: **הכי קאמר** קרא "והאלמנה, אשר תהיה אלמנה [בין שהיא אלמנה מישראל ובין שהיא אלמנה מכהן] - **מכהן יקחו**".

והמילה "מכהן" משמעותה מ"**שאר כהנים**", והיינו, שאר הכהנים, שאינם כהנים גדולים, הם **יקחו** להם את האלמנה לאשה.

תניא נמי הכי: "**מכהן - יקחו**". מלמד הכתוב "מכהן", כי **משאר כהנים** [ולא הכהן הגדול], הם **יקחו** את האלמנה לאשה!

רבי יהודה אומר: הכי קאמר קרא "אלמנה מכהן": רק אלמנות שנתאלמנו מאנשים שהם **מן המשיאים לכהונה** [שבנותיהם כשרות לכהונה], **יקחו** להם הכהנים לאשה. אבל אנשים שבנותיהם פסולות לכהונה, אף אלמנותיהם פסולות לכהונה.

ורבי יהודה אזיל בזה **לטעמיה**.

דאמר רבי יהודה: **בת גר זכר**, הרי היא **כבת חלל זכר**, שפסולה לכהונה.

ומשום כן, אף אלמנת הגר פסולה לכהונה.

שהרי הכלל הוא: **כל שאתה** הכהן **נושא את בתו**, **אתה נושא** גם **את אלמנתו**. **וכל שאי אתה נושא את בתו**, **אי אתה נושא את אלמנתו**.

שנינו במשנה: **רבי יוסי אומר**: **אף גר שנשא גיורת**, בתו כשרה לכהונה.

אמר רב המנונא משמיה דעולא: **הלכה כרבי יוסי**.

וכן אמר רבה בר בר חנה: **הלכה כרבי יוסי**.

ואף על פי כן, **מיום שחרב בית המקדש**, **נהגו כהנים סלסול** [מעלה, חומרה] **בעצמן**, והחמירו **כרבי אליעזר בן יעקב**, שלא לישא מי שאביה ואמה גרים.

אמר רב נחמן: **אמר לי הונא**: כהן ה**בא לימלך** לכתחילה, האם לישא בת גרים, **מורים לו** לחומרא, **כרבי אליעזר בן יעקב**.

אבל לאחר **שנשא** אותה, **אין מוציאים אותה** מרשותו, שאין כופים אותו לגרשה, אלא מקילים עליו **כרבי יוסי**.

מתניתין:

[2968] גדרה של נאמנות האב על בנו מדין "יכיר", מתבארת בדברי הראשונים והאחרונים, בכמה אופנים: יש הסוברים שהיא בגדר עדות, ולכן אין האב יכול לחזור בו לאחר שהעיד על בנו, כשם שעדים אינם יכולים לחזור בהם מעדותם [ראשונים בבא בתרא קכז ב], ומהטעם הזה אין לאב נכרי או לאב שהוא ישראל רשע, שפסול לעדות,

משנה זו מבארת את דין "יכיר". [2968] אב **האומר** על בנו: **בני זה ממזר** הוא! - **אינו נאמן** לפוסלו.

ואפילו אביו ואמו, **שניהם מודים** ואומרים **על העובר שבמעיה: ממזר הוא**, לפי שנתעברה מאיש אחר באיסור אשת איש - **אינם נאמנים**.

משום שאין נפסל אדם לקהל, אלא על פי עדות כשרה של שני עדים. ואביו ואמו פסולים מלהעיד בו, משום שהם קרוביו.

רבי יהודה אומר: נאמנים. [2970] נאמן האב לפסול את בנו בממזרות. [2969]

גמרא:

שנינו במשנה: אפילו שניהם מודים על העובר שבמעיה שממזר הוא, אינם נאמנים.

והוינן בה: **מאי "ואפילו שניהם"**?! מה חידוש יש בזה, יותר מכך שהאב לבדו אינו נאמן?

ומשנינן: התנא, בדרך של "**לא מיבעיא**", **קאמר**.

לא מיבעיא למימר, כי **איהו** [האב] אינו נאמן לומר שהתעברה מאדם אחר, משום **דלא קים ליה** לאב [אין באפשרותו כל כך לדעת] אם ממנו התעברה או מאדם אחר -

אלא אפילו איהי [האם], **דקים לה** [שיודעת היא] ממי התעברה, גם היא **לא מהימנא** לומר שהתעברה מאחר.

ועוד התחדש בסיפא, שאפילו על עובר, קודם לידתו, אינם נאמנים לפוסלו.

את הנאמנות של "יכיר". עיין קצות החושן רפד. ובשו"ת רע"א סוף סימן פה. אך יש הסוברים שזו היא זכות של בעלים, שנתנה תורה נאמנות מיוחדת לאב על בנו, ומכוחה הוא נאמן אפילו כנגד שני עדים! ועיין בשב שמעתתא ב סוף פרק כב, ובאבני מילואים ו ה, ובשו"ת הרדב"ז א תקמז. ועיין בחתם סופר אהע"ז ב סז ובשו"ת רע"א [תנינא קיא] שלא מצינו נאמנות שתהא יותר חזקה מעדות של שני עדים. ונחלקו הראשונים במקור הדין שנאמן האב לפסול את בנו בממזרות או בחללות. יש הלומדים זאת ממה שהאמינה התורה לאב לומר על בנו הקטן שהוא הבכור, ובכך הוא פוסל את בנו הגדול כממזר. והיינו, שהוא נאמן לומר שבנו הגדול אינו בנו, וממילא הוא ממזר, לפי שילדתו אשתו מאדם זר. עיין תוספות לעיל, עד א, ד"ה כשם. ויש הלומדים את הענין מסברא, כיון שראינו שנתנה לו התורה נאמנות על בנו לגבי ירושת הבכור, סברא היא שגם לענין פסול יוחסין הוא נאמן. רשב"ם בבא בתרא שם. ובדברי רש"י בסוגייתנו מצינו שני דיבורים שונים, מהם ניתן להבין שני הסברים מה היא דעתו לגבי נאמנות האב. האם הוא נאמן לומר שהוא אינו בנו, או שהוא נאמן לומר שבנו הזה נולד מחייבי כריתות, עיין בדבריו!

[2969] רש"י גרס "נאמן", והכוונה שנאמן האב, אך הגירסא לפנינו היא "נאמנים", והכונה שנאמנת גם האם לפוסלו. עיין בתוספות יום טוב. ונאמנות האם, היא רק תוך שבעה ימים ללידתו. מאירי [עיין רמב"ם הלכות נחלות ב יד, ושו"ע חו"מ רעז יב]. ובדף עד א הסתפק המאירי במקום שהאם מדקדקת אם היא נאמנת גם לאחר מכן. ובכל ענין, אין הנאמנות של האם דומה לנאמנות האב, שהוא נאמן מדין מיוחד של "יכיר", וכפי שיתבאר בגמרא. וגם חכמים מודים לנאמנות האב על בנו לענין ירושת הבכור, ולא נחלקו עליו אלא במה שלמד מכאן רבי יהודה על נאמנות האב לפסול את בנו.

[2970] והיינו, שאין לאב נאמנות מיוחדת על בנו. ואף אינו יכול להעיד עליו בתורת עד בעלמא, כיון שהוא קרוב אליו, והקרוב פסול לעדות. רש"י.

לא מיבעיא למימר, **היכא** שכבר נולד, **דכבר אית ליה חזקה דכשרות** משעה שנולד [היות וקודם שבאו לפוסלו, הוחזק אצלנו ככשר], **דפשיטא שלא מהימני**, שאינם נאמנים להוציאו מחזקתו -

אלא אפילו עובר נמי, **דלית ליה חזקה דכשרות**, נמי **לא מהימני** לפוסלו. ואף שאם נאמינם, מעולם לא הוחזק בכשרות, בכל זאת אינם נאמנים.

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר: נאמנים**.

ומבארת הגמרא את טעמו של רבי יהודה:

כדתניא: כתיב בפרשת ירושת הבכור [דברים כא יז] "כי את בן השנואה **יכיר** לתת לו פי שנים". ודרשינן מהמילה "יכיר": **יכירנו** אביו **לאחרים**! שאף אם אין שום אדם יודע אם הוא אכן בכור, נאמן האב על כך.

מכאן אמר רבי יהודה: נאמן אדם לומר: זה בני - בכור הוא! **וכשם שנאמן אדם לומר**: "**זה בני בכור** הוא", **כך נאמן אדם** כהן **לומר: זה** בני, **בן גרושה** הוא. **וזה** בני, **בן חלוצה** הוא! ולפוסלו בכך מן הכהונה. והוא הדין לפוסלו לקהל.

וחכמים אומרים: אף שנאמן לומר: "זה בני בכור", **אינו נאמן** לפוסלו לקהל או לכהונה.

אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרבא: **בשלמא לרבי יהודה**, **היינו דכתיב "יכיר"**, ללמד שנאמן האב להכירו לאחרים.

אלא לרבנן, **"יכיר" - למה לי**?

והשיב רבא: הוצרך הכתוב לומר "יכיר", **ב**בכור שאין ידוע עליו אם הוא בכור, שהוא **צריך** ל**הכירא** של אביו, שיעיד עליו שהוא בכור.

ולמאי הלכתא צריך לדעת אם הוא בכור? -

לתת לו פי שנים. שהבכור נוטל בירושת אביו פי שנים ממה שנוטל הבן הפשוט.

ותמהינן: והלא **פשיטא** שנאמן האב על כך מדין "מיגו", **ולמה לי קרא**?

והיינו, כל ממון שביד האדם לתתו לאיש פלוני, מיגו [מתוך] שבידו לתתו לו, הוא אף נאמן להעיד עליו שהוא שייך לאותו פלוני.

ואף האב בנכסיו - **מגו דאי בעי מיתבא ליה מתנה** [מתוך שבידו לתת אותם לבנו במתנה] ולהעדיפו על שאר בניו, **מי לא יהבי ליה** [האם אין בידו לתתם לו]?! ועל כן, פשיטא שנאמן להעיד שיש לבן הזה זכות בכורה בנכסיו.

ומשנינן: חידוש הכתוב בזה הוא, שנאמן האב לזכותו בדין הבכורה אף **בנכסים שנפלו לאחר מיכן** [לאחר שהעיד עליו שהוא בכור]. שעכשיו, בשעה שהוא מעיד עליו, אין בידו להקנותם לו, שהרי עדיין אין הם ברשותו, והם כנכסים שעוד לא באו לעולם. ואין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם.

ואכתי מקשינן: אין זה הכלל אלא לחכמים. אבל רבי מאיר נחלק עליהם.
ולרבי מאיר דאמר: אדם מקנה דבר שלא בא לעולם - "יכיר" למה לי?! והלא אף בנכסים שעדיין לא באו לרשותו, שפיר יש לו מיגו לאב, שיכול להקנותם לבנו.
ומשנינן: עדיין צריך לדין "יכיר", כדי להאמין את האב לענין זכות הבכורה, בנכסים **שנפלו לו כשהוא גוסס**.
שאף לרבי מאיר הסובר "אדם מקנה דבר שלא בא לעולם", אין זה אלא אם בשעה שבא הדבר לעולם, הרי הוא עדיין בר הקנאה. אבל אם כשיגיע הדבר לרשותו כבר אינו בר הקנאה, אף הקנין שעשה על הדבר הזה בשעתו אינו חל.
ואף גוסס אינו בר קנין, משום שהוא חשוב אז כמת. נמצא שאין בידו להקנות עכשיו לבנו נכסים שיבואו לידיו בשעה שיהיה גוסס. ועל כגון זה צריך את דין "יכיר". [2971]

מתניתין:

מי שנתן רשות לשלוחו לקדש את בתו, והלך גם הוא וקדשה -
אם הקידושין **שלו קדמו** לקידושי השליח, **קידושיו קידושין**. וקידושי השליח אינם כלום, שהרי כבר מקודשת היא בשעה שקידשה השליח.
ואם של קידושי **שלוחו קדמו** לשלו, **קידושיו** של השליח **קידושין**, וקידושיו שלו, אינם כלום.

דף עט.

ואם אינו ידוע מי קדם למי, (תחילת העמוד) **שניהם נותנים גט** מספק. גם זה שהתקדשה לו על ידי אביה וגם זה שנתקדשה לו על ידי השליח. לפי שספק הוא למי מהם התקדשה.
ואם רצו, אחד מהם **נותן** לה **גט**, ואחר כך **אחד כונס** אותה. כי ממה נפשך, אם הוא קידשה תחילה, הרי קידושי השני אינם כלום. ואם חבירו קידשה תחילה, הרי כבר גירשה, ומותרת היא לכל.
וכן האשה שנתנה רשות לשלוחה לקדשה, והלכה גם היא **וקדשה את עצמה, אם** קידושיה **שלה קדמו** לשלו, **קדושיה קדושין**. וקידושי השליח אינם כלום.
ואם קידושיו **של שלוחה קדמו, קידושיו קידושין**.

[2971] רש"י מפרש ש"גוסס לאו בר מתנה הוא". ומדייק תוס' בפירושו, שנתינה של גוסס אינה כלום, ולכן גם אם גוסס רומז לתת גט לאשתו, אין כותבים לה את הגט היות ואין מעשיו של גוסס כלום. ומקשה התוס' וכן הקשה הריטב"א, הרי שנינו במפורש בפרק א' של מסכת אהלות, שהגוסס הוא כחי לכל דבריו, נוחל ומנחיל, וזוקק ליבום, ופוטר מן היבום. וכן שנינו שהגוסס נודר ומעריך. וביארו, שאם הגוסס נותן מתנה או רומז לכתוב גט, פשיטא שדבריו קיימים. וביאור הגמרא כאן הוא, שבסתמא הגוסס אינו יכול לדבר ואינו יכול ליתן בפועל, ולכך מועיל דין יכיר, שלמרות שאינו יכול ליתן בפועל, ואין לו מיגו שיכול ליתן מתנה, בכל זאת יכול להכירו כבכור מדין יכיר. והחזון איש ביאר דברי התוס' ש"אינו יכול לדבר" משמעותו שהוא חסר דעה אז, ולכן אינו יכול להקנות.

ואם אין יודעין מי מהם קדם, **שניהם נותנים לה גט** מספק.
ואם רצו, **אחד** מהם **נותן** לה **גט**, **ואחד** מהם **כונס** אותה.

גמרא:

משנתנו שונה את אותו הדין, בין בקטנה או נערה, שמתקדשת על ידי אביה, ובין בבוגרת, שמתקדשת בעצמה.
ומפרשינן: **וצריכא** להשמיענו דין זה בשני המקרים.
דאי אשמועינן רק **גבי דידיה**, באב ששלח שליח, הוה אמינא, שדוקא בזה אם קדמו קידושיו לקידושי השליח חלים קידושיו, **משום דגברא קים ליה** [האיש בקי] **ביוחסין**, וכיון שמצא בעל יותר מיוחס לבתו, ביטל את השליחות, וקידשה לו.
אבל איתתא, האשה, כששלחה היא בעצמה שליח, הרי אף שקדמה וקידשה את עצמה, אין לה גמירות דעת שלימה בקידושין שלה, ואין בדעתה לבטל את השליחות, מכיון **דלא קים לה ביוחסין** [אינה בקיאה ביוחסין], וסומכת יותר על השליח שימצא לה מישהו מיוחס, ואם הוא אכן ימצאהו, הרי בדעתה שלא יחולו קידושיה שלה. לפיכך **אימא לא ניהוו קידושיה קידושין**, אלא יחולו קידושי השליח. לכן משמיעה לנו המשנה שאם קידושיה קדמו, הרי הם קידושין.
ואי אשמועינן רק **גבי דידה**, הוה אמינא, דוקא כשקידשה את עצמה קודם שקידשה השליח, קידושיה קידושין, **משום דאיתתא דייקא ומינסבא**. ומדקדקת היא ביותר בטיב האיש לפני שנישאת לו. ומסתמכת היא על עצמה יותר מאשר על השליח, ולכן ביטלה את שליחותו.
אבל איהו [האב] אם שלח שליח לקדשה, **אימא**, **לא איכפת ליה** שיחולו קידושי השליח ולא קידושיו שלו, ואף שהוא קידש תחילה, אין בדעתו לקדש אלא בתנאי שלא שלא יקדש השליח לבסוף.
הלכך **צריכא** משנתנו להשמיענו בשניהם דין זה.
משמלאו לבת י"ב שנים ויום אחד, והביאה סימני נערות, הרי היא נערה. אך עדיין מתקדשת היא גם על ידי אביה. אך משחלפו ששה חדשים משעה שנעשית נערה, או כשמביאה בתוך ששה החדשים האלו סימני בגרות, הרי היא בוגרת, ויוצאת מרשות אביה. ומעתה שוב אין אביה מקדשה, אלא מתקדשת היא על ידי עצמה בלבד.
איתמר: **קידשה אביה בדרך**, **וקידשה** אף היא את **עצמה בעיר** באותו היום, **והרי** עתה, בסוף היום, נבדקה ונמצאת ש**היא בוגרת**, אלא שלא נודע אם בזמן הקידושין כבר בגרה או לא -

רב אמר: **הרי היא בוגרת לפנינו**. ומשום כך אנו תולים שאף בתחילת היום היא כבר בגרה. לפיכך חלים קידושיה, ולא קידושי האב, כדין בוגרת.

ושמואל אמר: **חיישינן לקידושי שניהם**, משום שספק הוא, האם בזמן הקידושין עדיין היתה נערה, וחלים קידושי האב; או שכבר בוגרת היתה, ולא חלו קידושיו אלא חלו קידושיה.

והוינן בה: **אימת** אירע מקרה זה?

אילימא, **בתוך ששה** חדשים שבין נערות לבגרות, אין זה יתכן:

כי האם **בהא נימא רב**: **הרי היא בוגרת לפנינו**?!

הרי במשך אותם ששה חדשים היא בחזקת נערה, ומנין נבוא לומר בודאות שכבר מתחילת היום בגרה? והרי שמא רק **השתא** [עכשיו], בשעה שנבדקה, **הוא דבגרה**, ולא קודם לכן.

אלא בהכרח, שנחלקו רב ושמואל בנתקדשה **לאחר ששה** חדשים אלו.

אלא שאם כן קשיא להיפך:

וכי **בהא נימא שמואל** ש**חיישינן לקידושי שניהם**?!

והא אמר שמואל: **אין בין נערות לבגרות אלא ששה חדשים בלבד**. ואם כן, ודאי בוגרת היתה בזמן הקידושין, וקידושיה קידושין.

ומשנינן: **לא צריכא**, אלא יש להעמיד שנחלקו בכגון **דקדיש** [שהתקדשה על ידי אביה ועל ידי עצמה] **בההוא יומא דמשלים ששה**. באותו יום שמלאו ששה חדשים מיום שנעשית נערה, ולערב מלאו לה י"ב וששה חדשים ויום אחד. וחזקתה שביום זה תביא סימני בגרות, ובערב נבדקה ונמצאו בה סימני בוגרת.

רב אמר: **הרי היא בוגרת לפנינו**. **ומדהשתא** [עתה בערב] היא **בוגרת**, אנו תולים שכבר **בצפרא נמי**, גם בבוקר היא כבר היתה **בוגרת**. שהרי כל היום היא בחזקת שתבגור.

ושמואל אמר: גם אם מצאנוה בערב עם סימני בוגרת, עדיין כל היום במצב ספק הוא, כי שמא רק **השתא** בערב **הוא דאייתי סימנים**.

ומקשינן: ו**לשמואל**, **מאי שנא** דין זה **מדין המקוה**?

דתנן: **מקוה** שהיה בחזקת כשרות של מקוה שלם, שיש בו ארבעים סאה מים, **שעתה נמדד**, **ונמצא** פסול, משום ש**חסר** מארבעים סאה, ואין ידוע מאימתי הוא נחסר ונפסל - הרי **כל** ה**טהרות שנעשו על גביו למפרע**, **בין ברשות היחיד בין ברשות הרבים**, הרי הן **טמאות**. כלומר, כל הטמאים שטבלו במקוה זה בעבר, באותו זמן שמסופקת כשרותו, הרי הם נשארו בחזקת טומאתם, והאוכלין או המשקים שנגעו בהם, טמאים.

ואף שקיימא לן שספק טומאה ברשות הרבים, הרי הוא טהור, בנידון דידן, כל הטהרות שנגעו בהם הטמאים [שטבלו במקוה זו], הרי הם טמאים אף אם נגעו בהם ברשות הרבים. משום שטומאתם אינה טומאת ספק בלבד, אלא תלינן שהמקוה בודאי פסול היה בזמן טבילתם, וממילא ודאי טמאים הם.

ואין זאת אלא משום שכל דבר שמסופק לנו מה היה מצבו בעבר, אנו תולים, שכפי מצבו עכשיו כן היה בעבר.

ואם כן קשיא לשמואל, מדוע חוששים אנו שהיתה נערה בתחילת היום? והרי עכשיו היא בוגרת, ויש לומר שכן היתה אף קודם לכן.

ומשנינן: **שאני התם** במקוה, שאין דינו משום שמעמידים דבר על חזקתו העכשווית, אלא להיפך, מעמידים על חזקה דמעיקרא, ומטמאים משום **דאיכא למימר: העמד טמא על חזקתו** שהוא טמא, ולכן, **אימר לא טבל** כדין, אלא במקוה חסר, ועדיין הוא נשאר בחזקת טומאתו הראשונה. [2972] שהרי כלל הוא בידינו: כל שנולד ספק האם השתנה הדבר מכפי שהיה בעבר, אנו מעמידים אותו בחזקתו הראשונה, ותולים שלא השתנה.

אך מקשה הגמרא: **אדרבה!** אם מתחשבים בחזקה דמעיקרא יש לנו לומר: **העמד מקוה על חזקתו, ואימר לא חסר**, כפי שהיה בתחילה. ומה ראית לסמוך על חזקת הטמא דמעיקרא יותר מאשר על חזקת המקוה דמעיקרא!?

ומשנינן: אף מצד המקוה יש לתלות שנחסר כבר קודם הטבילה, משום **שהרי** הוא **חסר לפניך**, והעמידנו על חזקתו העכשווית.

ושוב מקשינן: אם כן, **הכא נמי**, בבת שבגרה, נאמר: **הרי** היא **בוגרת לפניך!**

ומשנינן: עדיין אין ראיה שבשעת הקידושין היתה בוגרת. כי שמא **השתא הוא דבגרה**.

ושוב מקשינן: אם כן, **התם** במקוה **נמי** נימא: **השתא הוא דחסר!** ומדוע אנו פוסלים אותו בודאות למפרע?

ומשנינן: **התם**, איכא **תרתי לריעותא** [שני חסרונות] כנגד חזקת כשרות המקוה: חזקת טומאה של הטובל, והורעה חזקת המקוה, בכך שעתה הוא חסר לפנינו. ובהצטרפות שני אלה, אנו מכריעים בודאות לטמא. [2973]

[2972] הרמב"ן והריטב"א הקשו, מדוע אנו הולכים אחר חזקת טמא ולא אחר חזקת הטהרות שנגע בהם, ולא נטמאם מספק. ותירצו, כיון שודאי נגע בהם האדם שאנו מסופקים בו אם הוא טהור או טמא, שוב אין מתחשבים בחזקת הטהרות. וכך קבעו הרמב"ן והריטב"א, שבכל מקום שיש "ודאי מגע", לא הולכים אחר חזקת הטהרה של הדבר, אלא אם כן הספק הוא אם בכלל נגע. כי בודאי מגע מתייחסת כל השאלה למי שנגע, ולא לדבר שנגעו בו!

[2973] בביאור "תרתי לריעותא" מצינו כמה ביאורים בדברי האחרונים. רבי עקיבא איגר [בדרוש וחידוש למסכת כתובות דף ט א] מבאר שאנו מצרפים את הריעותא שלפנינו עם החזקה שכנגד, וכגון במקוה, מצרפים את הריעותא של "הרי חסר לפניך" עם חזקת הטומאה של הטובל, ושניהם ביחד עומדים כנגד חזקת השלימות של המקוה. אך זה דוקא כאשר הריעותא של "חסר לפניך" מסייעת לחזקה הטומאה, כי זה שהמקוה חסרה עתה,

אבל **הכא**, **חדא לריעותא** בלבד איכא. דהיינו "הרי בוגרת לפנינו". ואין די בסברה זו להכריע לבדה את הספק.[2974]

ותו מקשינן: ל**שמואל**, **מאי שנא** דין בת זו מדין "**חבית**"?!

דתניא: אם **היה** אדם **בודק** באופן קבוע **את החבית** יין לראות שלא החמיצה, כדי שיוכל **להפריש עליה תרומה והולך**, כלומר, להפריש ממנה תמיד תרומה על יין אחר של טבל, בכל פעם שהוא בא לשתות ממנו -

ואחר כך נמצאת החבית שנעשתה **חומץ**, וכבר אינה ראויה להפריש ממנה על יין, לפי שאין תורמים ממין על שאינו מינו, ואין ידוע מתי החמיצה -

כל ג' ימים הראשונים מעת בדיקתו האחרונה, מוחזקת היא **בודאי** שעדיין לא החמיצה, וכל הטבלים שתרם ממנה עליהם, הרי הם בחזקת מתוקנים.

מיכן ואילך עד שנמצאה חומץ, הרי היא **בספק**, וכל הטבלים שתרם ממנה עליהם, ספק טבל הם.

[כן היא שיטה אחת בגמרא בפירוש ברייתא זו. ויש מי שחולק ומפרש באופן אחר].

ורמינן סתירה מדין **חבית**, **אמקוה**: **מאי שנא דהכא** במקוה, אנו מחזיקים אותה ל**ודאי** פסולה, מהשעה הראשונה שאנו מסופקים בה?

ומאי שנא דהכא בחבית, שמג' הימים הראשונים היא עומדת ב**ספק** חימוץ?!

ואמר לתרץ **רב חנינא מסוריא**: **מאן** הוא ה**תנא** ששנה דין **חבית**? **רבי שמעון היא**.

דפליג אף ל**גבי מקוה**, והתם **נמי ספיקא משוי** [עושה] אותה.

מורה שהאדם נטמא לא טבל במקוה כשרה, אלא נשאר בחזקת טומאתו. השב שמעתתא [ג טז] הבין שאין כאן ענין של צירוף, אלא שהסתפק בטעמו של דבר, והציע שני פירושים: האחד, שמעמידים את חזקת שלימות המקוה מול חזקת טמא, ושתי החזקות הללו כמאן דליתנייהו דמי, כי אין חזקה אחת עדיפה על השניה, וממילא נשארת "חזקה דהשתא", שהרי חסר לפניך, והולכים אנו אחרי החזקה העכשווית, ואומרים שגם בשעת טבילה היתה המקוה חסירה, כמו שהיא מוחזקת לפנינו עתה. והשני, שאין הולכים אחרי "חזקה דהשתא" כלל, אלא שהריעותא של חסר לפניך מגרעת את כח החזקה של המקוה, ועושה אותה ל"חזקה גרועה", וכנגדה עומדת חזקה של הטמא, שאין בה ריעותא, ולכן גוברת חזקת הטמא המוחלטת, על חזקת המקוה, הגרועה. ועיין בשערי יושר בשער החזקות, ובביאור החזון איש כאן.

[2974] רבי עקיבא איגר בתשובותיו [תשובה ז, וכן בתשובה המופיעה בסוף ספר דרוש וחידוש] מבאר שנחלקו רב ושמואל בגדר "תרתי לריעותא". לשמואל הגדר של "תרתי לריעותא" הוא צירוף שתי החזקות. [חזקת הטמא, וחזקה דהשתא שהמקוה חסר] כנגד החזקה מעיקרא של שלימות המקוה. אבל חזקה דהשתא לבד, אין היא משמשת לכלום, ואי אפשר לדון לפיה גם אם אין חזקה מעיקרא שמתנגדת לה. ואילו רב סובר, שחזקה דהשתא כשלעצמה אפשר לדון לפיה, אך זאת בתנאי שאין נגדה חזקה דמעיקרא. ולפי רב, גדר תרתי לריעותא במקוה הוא, שנעמיד את האדם הטמא על חזקתו, וחזקה זו עומדת כנגד חזקת המקוה דמעיקרא, וכיון ששתי החזקות דמעיקרא נוגדות זו את זה, הרי הדבר שקול, ואז מעמידים אנו על חזקה דהשתא, שהמקוה חסר לפניך. וכן גם ביאר השב שמעתתא [ג טז] שזו היא שיטת רש"י, שלרב דנים על פי חזקה דהשתא, כשאין חזקה דמעיקרא נגדה. והיינו, שלפי רב, זה שהיא כעת בוגרת, מאפשר לנו לומר שכך היא היתה במשך כל היום, ואילו שמואל סובר שעל חזקה השתא גרידא אי אפשר לסמוך כלל [אם לא בצירוף לחזקה אחרת].

דתניא: מקוה שנמדד ונמצא חסר, **כל טהרות שנעשו על גביו למפרע** [כל דבר שנגע בו אדם שטבל במקוה מטומאתו], **בין ברשות היחיד בין ברשות הרבים**, **טמאות**.
ורבי שמעון אומר: אין המקוה פסול למפרע בתורת ודאי, אלא ספק פסול הוא בלבד, בזמן טבילת הטמאים בו.
לפיכך: טהרות שנעשו על גביו **ברשות הרבים**, **טהורות** הן, לפי שספק טומאה ברשות הרבים, ספיקו טהור.
ואם נעשו הטהרות על גביו **ברשות היחיד**, הרי הן ספק טמאות, שסובר רבי שמעון: ספק טומאה ברשות היחיד, אינו טמא אלא מספק.
ואם הן טהרות של תרומה, **תולין** אותן. כלומר, לא אוכלים ולא שורפים. ואינה כדין תרומה טמאה שדינה בשריפה, לפי שאין לשרוף תרומה מספק. שהרי אם היא טהורה אסור לאבדה, דהא כתיב "משמרת תרומתי".
נמצא שרבי שמעון לשיטתו, ושפיר קאמר אף לגבי חבית, שכל אותו זמן היא עומדת בספק.
אבל לרבנן, כיון שעכשיו היא חומץ לפנינו, אנו תולים בודאות שכל אותו הזמן היתה חומץ, ונמצא כל היין שתרם עליו ממנה, **טבל** הוא **למפרע**, שהרי אי אפשר לתרום מיין על חומץ.
וקשיא לשמואל, מדוע בבת הנמצאת עכשיו בוגרת, חשש שמא רק עתה בגרה, ולא תלה שכבר מתחילת היום בגרה?
ומשנינן: **שאני התם** בחבית, **דאיכא למימר**: **העמד טבל על חזקתו** הראשונה, **ואימר לא ניתקן**.
ושוב מקשינן: **אדרבה**, **העמד יין על חזקתו** הראשונה, **ואימר לא החמיץ**.
ומשנינן: אף מצד היין יש לתלות שהחמיץ זה מכבר, **שהרי** עתה **החמיץ לפניך**.
ושוב מקשינן: **הכא נמי** בבת, נימא: **הרי היא בוגרת לפנינו**. ונתלה משום כן שכבר מתחילת היום בגרה.
ומשנינן: מכל מקום ספק הוא, דשמא רק **השתא היא דבגרה**.
ושוב מקשינן: אם כן, **התם נמי** נימא: **השתא הוא דאחמיץ**. ולא קודם לכן.
ומשנינן: **התם** בחבית, **תרתי לריעותא** איכא. חזקת טבל שיש ביין שתרם עליו, והחבית עצמה עתה היא חומץ לפנינו. ודוקא בצירוף שני אלו אנו מכריעים בודאי שהחמיצה מתחילה.
אבל **הכא** בבת, **חדא לריעותא** בלבד **הוא דאיכא**. ואין בכח סברת "הרי בוגרת לפנינו" לבדה, להכריע את הספק.

והוינן בה: האם **נימא**, נאמר שמחלוקת רב ושמואל, היא **כ**מחלוקת ה**תנאים** הזאת?

דף עט:

שכיב מרע שכתב את כל נכסיו לאחרים, אין מתנתו חלה אלא אם כן מת לבסוף מחוליו זה. אבל אם הבריא, בטלה מתנתו. כי מאחר ונתן את כל נכסיו ולא שייר לעצמו כלום, גילה דעתו שלא נתן אלא על מנת שימות מחולי זה.

אבל בריא שכתב את כל נכסיו לאחרים, מתנתו מתנה.

ושנינו בברייתא בתוספתא למסכת בבא בתרא [י ה]: מי שכתב את כל נכסיו לאחרים - הוא אומר: הייתי שכיב מרע בשעת הכתיבה, וכיון שהבראתי מחולייי, מתנתי בטילה. ואילו מקבלי המתנה אומרים: היית בריא בשעת הכתיבה, ולפיכך המתנה קיימת. - **מי מוציא** את הנכסים **מיד מי**? -

אם המקבלים תפסו את הנכסים, הרי **הוא** [הנותן] **מוציא** אותם **מידם**, אף **בלא** להביא **ראיה** שהיה שכיב מרע, כיון שהדבר ספק, נשארים הנכסים [הקרקעות] בידי ה"מרא קמא", שהוא נחשב למוחזק בהם.

אבל **הן**, **אין מוציאים מידו בלא** להביא **ראיה** שהיה בריא בשעת נתינה, כיון שבכל ממון המוטל בספק, המוציא מחבירו עליו הראיה - **דברי רבי יעקב**.

רבי נתן אומר: **אם** עכשיו **בריא הוא**, חזקתו שהיה בריא גם בשעת הנתינה, ולכן, **עליו להביא ראיה שהיה שכיב מרע** בשעת הנתינה, כדי שתתבטל המתנה.[2975]

ואם עכשיו **שכיב מרע הוא**, חזקתו שגם בשעת הנתינה היה שכיב מרע, ולכן, **עליהם להביא ראיה שבריא היה** בשעת הנתינה, כדי שתתקיים המתנה.

ודנה הגמרא: **נימא**, האם נאמר, **שרב**, האומר "הרי בוגרת לפנינו", הוא **דאמר כרבי נתן**. שהרי אף רבי נתן קובע את מצב שעת הנתינה על פי מצבו עתה. שאם עכשיו הוא מוחזק כבריא, תלינן שאף אז היה בריא, ואמרינן: הרי הוא בריא לפנינו, וכן איפכא. והיינו ממש כדברי רב.

ושמואל, האומר "חוששין לקידושי שניהם", הוא **דאמר כרבי יעקב**. והיינו, כשם שחולק רבי יעקב על סברת "הרי הוא בריא לפנינו", ואומר שהדבר נשאר בספק, ואין מתחשבים בחזקה דהשתא, אף שמואל לא סומך כאן על כך שהיא בוגרת לפנינו.

[2975] החזון איש מבאר, כי מה שאמרה הגמרא "אם בריא הוא, עליו להביא ראיה שהיה שכיב מרע", מדובר שהזמן של נתינת השטר ברור לנו, וכל הספק אם הוא היה אז בריא או שכיב מרע. אבל אם היה ידוע שהוא היה שכיב מרע והבריא, וכל הספק הוא מתי ניתנה המתנה, מודה רב נחמן שלא שייך להעמידו על חזקה דהשתא, שהרי זמן בריאותו ומחלתו ידוע לנו, וכל הספק הוא אימתי נתן את המתנה, וחזקה דהשתא אינה יכולה לפתור את הספק אימתי ניתנה המתנה. ועוד טוען החזון איש, שבחזקה לחוד אי אפשר להוציא ממון ממרא קמא, ולא עדיפה חזקה דהשתא על חזקה דמעיקרא, שאין מוציאים ממון על פיה.

ודחינן: **אמר לך רב: אנא, דאמרי**, אומר אני את שיטתי **אפילו כרבי יעקב**. כי **עד כאן לא קאמר רבי יעקב התם**, שם, שאין סומכים על כך שהוא בריא לפנינו, אלא בממון, משום **דאיכא למימר: העמד ממון על חזקתו**.

והיינו, הלכה היא בדיני ממון, שהמוציא מחבירו עליו הראיה. ולכן אף אם הם תפסו את הנכסים, הרי עד שעת הנתינה היו הנכסים בחזקת הנותן, ונמצא שתפסו ממון מידי המוחזק, מבלי להביא ראיה לדבריהם, ועל ידי חזקה דהשתא אי אפשר להוציא ממון מהמוחזק בו.

אבל הכא, כאן בבתו שבגרה, **מי נימא "העמד גוף על חזקתו"**, וכי נעמידנה בחזקת נערה כפי שהיתה עד עתה?! -

והרי המדובר הוא באותו יום שעתידים להסתיים בו ששת חדשי הנערות, ובאותו היום אין לה חזקת נערות, לפי שעומדת היא להשתנות בו ולהעשות בוגרת. לכן, יש לתלות שכבר מתחילת היום היא הביאה את סימני הבגרות, כשם שהיא עתה, וכבר בגרה לפני קידושי האב.

ושמואל אמר: אנא, דאמרי את דברי **אפילו לשיטת רבי נתן**.

כי **עד כאן לא אמר רבי נתן התם**, שאם עכשיו הוא בריא נעמידנו בחזקת בריא אף קודם לכן, אלא משום **דכולי עלמא**, שכל אנשים, **בחזקת בריאים קיימי**.

ולפיכך עליו להביא ראיה שהיה שכיב מרע, כי **מאן דקא מפיק נפשיה** [מי שמוציא את עצמו] **מחזקה** של בריא, **הוי עליה לאיתויי**, עליו מוטלת החובה להביא **ראיה** לדבריו.

אבל הכא, כאן, אם נאמר שהיתה נערה במשך כל היום הזה, הרי גם אם היא עתה מוחזקת לפנינו כבוגרת, **מי קא מפקא**, האם היא מוציאה בכך את **נפשה מהחזקה דקמיה** [מחזקת בגרות שהיא נמצאת בה עתה]?! והלא הרבה נערות אינן מביאות סימני בגרות ביום שנשלמים ששת חדשי הנערות, ולכן, אם נאמר שהיה בעיכוב בהבאת סימני בגרות עד סוף היום, אין זה נחשב כאילו היא יוצאת בכך מחזקת בגרות של עכשיו.

ועתה דנה הגמרא האם נחלקו רב ושמואל במחלוקת תנאים אחרת:

נימא, האם נאמר שמחלוקת רב ושמואל, היא **כמו** שנחלקו **הני תנאי**?!

דתניא: נערה שהיתה ביום האחרון לנערותה, **וקידשה אביה בדרך**, ובאותו היום אף היא **קידשה** את **עצמה בעיר**, ובסוף היום **הרי היא בוגרת** לפנינו -

תנא חדא: הרי היא בוגרת לפנינו. ותלינן שאף בשעת הקידושין היתה בוגרת. לפיכך קידושיה קידושין.

ותניא אידך: חיישינן לקידושי שניהם.

מאי לאו, **חד** תנא סבר **כרב**, **וחד** תנא סבר **כשמואל**?!
ודחינן: **לא** בכך נחלקו, אלא אפשר לומר כי **אידי ואידי**, זה וזה, סוברים **כשמואל**.
אלא, **שכאן**, בברייתא הראשונה, מדובר **במכחשתו** לאביה. שלדבריו בתחילת היום בשעה שקידשה היא היתה נערה, ואילו היא טוענת שכבר מאתמול הופיעו בה סימני הבגרות, ולכן, למחרת, מיד בבוקר, היא בוגרת. וחזקה דהשתא ש"הרי היא בוגרת לפנינו", מסייעת לטענת ברי שלה.
וכאן, בברייתא השניה, מדובר **בשאין** היא **מכחשתו**, אלא גם היא מסתפקת אימתי בגרה, הלכך חוששים לקידושי שניהם, כי אין יודעים אימתי בגרה.
אך עדיין דנה הגמרא:
ונימא, ומדוע שלא נאמר, **מדמתניתא לא פליגי**, כמו שהעמדנו שלא נחלקו התנאים בשתי הברייתות בדבר, אלא כל אחד דיבר באופן שונה, כך גם **אמוראי** [רב ושמואל] **נמי לא פליגי**, אלא רב דיבר במכחשתו, ושמואל דיבר בשאינה מכחשתו.
ודחינן: **ותסברא**!? וכי סבור אתה שניתן לומר כך? הרי ודאי שאף באינה מכחשתו דיבר רב, וחולק על שמואל.
וראיה לדבר: **הא** הרי **רב יוסף**, **בריה דרב מנשיא**, ממקום הנקרא **דוויל**, **עבד עובדא כוותיה דרב**. הורה ועשה מעשה כשיטת רב, ולא חשש לקידושי האב, **ואיקפיד שמואל** על כך, **ואמר** עליו דברי ביקורת:
כולי עלמא, **כיילי ליה בקבא זוטא**, **והאי מדרבנן**, **כיילי ליה בקבא רבה**!
בלשון משל ומליצה דיבר, כאילו כל תלמידי חכמים, נמדדה להם חכמתם במידת קב קטן, ולכן יראים הם לסמוך על חכמתם ולהתיר ספק אשת איש. ואילו תלמיד זה, מראה עצמו כאילו קיבל חכמה במדה גדולה, ולכן הוא אינו ירא מלסמוך עליה, ולהתיר ספק אשת איש.
ואי סלקא דעתך שלא **פליגי** רב ושמואל, **אמאי קא מקפיד** שמואל על רב יוסף בריה דרב מנשיא? **דילמא כי עבד עובדא**, שמא מה שעשה כרב, היינו **במכחשתו**, שהרי אמרת שאף רב לא התיר אלא באופן זה.
אלא ודאי, התיר רב אף בשאינה מכחשתו, ופליג על שמואל.
אמר ליה מר זוטרא לרב אשי: **הכי אמר אמימר**: **הילכתא כוותיה דשמואל**.
ורב אסי אמר: **הילכתא כוותיה דרב**.
ומסקנת הגמרא: **והילכתא כוותיה דרב**.

מתניתין:

א. **מי שיצא הוא ואשתו** [המיוחסת] **למדינת הים**, ולאחר זמן **באו הוא ואשתו ובניו** חזרה, כאשר רק הבעל מוכר לנו, ולא האשה וילדיה.
ואמר הבעל: **האשה** שלי, **שיצאת עמי למדינת הים**, **הרי היא** אשה זו שחזרה עמי, **ואלו** הבנים, הם שלי, והם **בניה** של אשתי זאת! -
הרי הוא נאמן על כך שזו היא אשתו.
ולכן, **אין** הוא **צריך להביא ראיה**, **לא על** כשרות היחוס של **האשה**, לפי שיש לסמוך על כך שנבדק יחוסה כאן בשעה שנשאה.
וכמו כן **לא** צריך הוא להביא ראיה **על** יחוס **הבנים**. כי מאחר וכרוכים הם אחריה, ודאי בניה הם, וכיון שהיא כשרה גם הם כשרים.
ב. אך אם באו עמו רק בניו, בלי אשתו, ואמר: אותה אשה שנשאתי כאן והולכתיה עמי למדינת הים, **מתה** שם, **ואלו** הם **בניה** -
הרי הוא צריך להיות **מביא ראיה על הבנים**, שאכן הם בני אותה האשה.
אבל, **אינו** צריך להיות **מביא ראיה על** יחוס **האשה**, לפי שכבר נבדק יחוסה, כאמור.
ג. ואם יצא למדינת הים כשהוא רווק, ונשא שם אשה, וחזר עם אשתו, ואומר: **אשה נשאתי במדינת הים**, **והרי היא** אשה זו, **ואלו** הם **בניה** -
הרי הוא **מביא ראיה על האשה** שיחוסה כשר, שהרי מעולם לא נבדקה.
ואין הוא **צריך להביא ראיה על הבנים** שאכן הם בניה, לפי שבאו עמה כשהם כרוכים אחריה.
ד. ואם בא רק עם בניו, ואמר: אותה אשה שנשאתי במדינת הים **מתה**, **ואלו** הם **בניה** -
הרי הוא **צריך להביא ראיה**, בין **על האשה**, שמיוחסת היא, ובין **על הבנים** שאכן הם בניה. [2976]

גמרא:

שנינו במשנה: ואין צריך להביא ראיה על הבנים.

[2976] צריך להביא ראיה על האשה ועל הבנים. ומבואר במשנתנו שאינו צריך להביא ראיה שהוא בנו, כיון שהיא אשתו, תולים אנו שהבנים הם ממנה, אך צריך הוא להביא ראיה שהם כשרים לאכילת תרומה. הרמב"ם פסק שנאמן אדם לומר על מי שלא הוחזק לבנו, שהוא בנו. והקשה הקצות החושן [סימן רעז] אם נאמן הוא לומר שהוא בנו, ואף נאמן לפוסלו, מדוע אומרת הגמרא במסכת כתובות דף כה שאינו נאמן להכשירו לאכילת תרומה, והרי אם נאמן הוא לפוסלו, מדוע לא יהיה נאמן להאכילו תרומה. והאילת השחר טוען, שגם ממשנתנו יכול היה הקצות להביא ראיה, ולהקשות, שהרי מוכח שהוא נאמן שהם בניו, ואינו צריך להביא ראיה על כך, ובכל זאת להאכילו בתרומה הוא אינו נאמן! ועל עצם הקושיה תירץ אילת השחר, שהחיוב להביא עדים לענין תרומה אינו מעיקר הדין, אלא כמו שכתב הרא"ש בפרק הניזקין בניטין, שלענין תרומה לא אמרינן "עד אחד נאמן באיסורין", ואין אדם נאמן על עצמו, היות שבתרומה יש שבח ריוח כהונה לו ולזרעו ולדורותיו. והוא הדין שהחמירו חכמים שלא נאמין בתרומה אפילו לנאמנות של 'יכיר', אך, כאמור, אין זה אלא חומרה לענין תרומה.

אמר רבה בר רב הונא: **וכולן**, כל המקרים שנאמר בהם דין זה, הם **באופן שהבנים כרוכים אחריה** [אחרי אמם], ומשום כן הם מוחזקים כבניה.
תנו רבנן: האומר "**אשה נשאתי במדינת הים**", **מביא ראיה על** כשרות **האשה**, **ואין צריך להביא ראיה על הבנים**.
ומביא ראיה על הבנים **הגדולים** שהם בניה, שהרי אין לנו שום חזקה על כך.
אבל **אין צריך להביא ראיה על הקטנים** שהם בניה, משום שעובדת היותם כרוכים אחריה, מעידה על כך.
במה דברים אמורים: **ב**אומר "**אשה אחת** נשאתי, ואלו בניה".
אבל באומר "**שתי נשים** נשאתי במדינת הים, ואחת מתה, וזו היא השניה, ואלו בניה" - **מביא ראיה על האשה**, **ועל הבנים**.
בין **על הגדולים** ובין **על הקטנים**.
ואפילו הם כרוכים אחריה, אין הדבר מעיד על כך שהם בניה. כי שמא בניה של השניה הם, ומפני שגידלה אותם הם כרוכים אחריה.
אמר ריש לקיש:

דף פ.

לא שנו שסומכים על כך שהם כרוכים אחריה לתלות שהם בניה, **אלא** לענין להתירם **ב**אכילת **קדשי הגבול**, דהיינו תרומה, שאין אוכלים בה אלא כהנים כשרים. וכיון שמחזיקים אשה כשרה זו לאמם, הרי אף הם בחזקת כשרים.
אבל להחזיקם **ביוחסין**, **לא** מחזיקים אותם בודאות לבני אשה זו. ואם יש ביניהם בנות, הרי הן אסורות להינשא לכהן. שעדיין חיישינן, שמא הן בנות אשה אחרת הפסולה לכהונה, והרי הן חללות.
ורבי יוחנן אמר: סומכים על כך שהיא אמם, **אפילו** לענין להחזיקם **ביוחסין**.
ואזדא, והולך **רבי יוחנן לטעמיה**.
דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן:
א. **מלקין על החזקות**.
די בכך שדבר מוחזק אצלנו כאיסור, אף אם אין לנו עדות ברורה על כך שהמעשה היה אכן מעשה עבירה, כדי להעניש על כך בעונש מלקות.
ב. ולא רק לענין עונש מלקות בלבד אמרו, אלא אף **סוקלין ושורפין על** פי **החזקות**.
ג. ומיהו, **אין שורפין תרומה על החזקות**. שאם לא נטמאה התרומה בודאות, אלא שלפי מה שמוחזק לנו יש להניח שנטמאה [וכגון שנגע בה תינוק שלא ראינוהו שנטמא, אבל הוא מוחזק כטמא, משום שדרכו לחטט באשפה שיש בה תדיר שרצים ונבילות], אין

שורפים אותה כדין תרומה טמאה, אלא תולין אותה [לא אוכלים ולא שורפים] כדין טומאת ספק.

ומפרשינן את דברי רבי יוחנן:

א. "**מלקין על החזקות**" - היינו **כ**אופן שמצאנו בדברי **רב יהודה**.

דאמר רב יהודה: אשה שהוחזקה **לנדה בשכינותיה**, שראוה שהיא לבושה היום בבגדים הרגילה ללבוש בימי נדותה, אם **בעלה** בא עליה, הרי הוא **לוקה עליה משום** לאו של **נדה**. ואף שלא נתברר בעדים שהיא טמאה, די בכך שהיא מוחזקת בכך על פי לבושה.[2977]

ב. והא דאמר: "**סוקלין ושורפין על החזקות**"

- היינו **כ**אופן דמצאנו בדברי **רבה בר רב הונא**.

דאמר רבה בר רב הונא: **איש ואשה** עם **תינוק ותינוקת**, **שהגדילו בתוך** אותו **הבית**, הרי הם מוחזקים לנו כבעל ואשה, והילדים הם בחזקת בניהם.

ואם בא הבן על האשה, הרי הם **נסקלין זה על זה**, משום שהיא בחזקת אמו, והבא על אמו שניהם בסקילה.

ואם בא האיש על הבת, הרי הם **נשרפין זה על זה**. משום שהיא בחזקת בתו, והבא על בתו שניהם בשריפה.

שמע מינה, אף שאין עדות בדבר היותם קרובים, די בזה שהוחזקו בכך לעונשם בעונש מיתה.

אמר רבי שמעון בן פזי, **אמר רבי יהושע בן לוי**, **משום בר קפרא**: **מעשה באשה שבאת לירושלים**, **ותינוק מורכב לה על כתיפה**, **והגדילתו**, וכשהגדיל **בא עליה**. **והביאום לבית דין**, **וסקלום**.

ולא סקלום **מפני שבנה ודאי** היה, שהרי לא היו עדים בדבר זה. **אלא מפני ש**היה **כרוך אחריה**, הוחזק כבנה. ומשום החזקה בלבד סקלום.

ג. והא דאמר רבי יוחנן "**אין שורפין תרומה על החזקות**" - כבר נחלק בענין זה עם ריש לקיש.

[2977] כתב החזון איש שאין החזקה נחשבת לחזקה אלא אם יתאמת הדבר בלבות בני אדם, ולא יסתפקו בדבר. כי אם באו לעיר זוג פוחזים, והאיש אומר "זו היא אשתי" והאשה אומרת "זה בעלי", ואנשי העיר מסופקים בדבריהם וחוששים שיש עצת זימה ביניהם, הרי בני הזוג הללו לא יוחזקו לעולם כבעל ואשה. וכן אשה שלבשה בגדי נדותה אך לפי הכרת אנשי מקומה לא יחשבו זאת לאות נאמן על נדותה, לא תוחזק בזה לנדה. אלא העיקר הוא לפי החלטת בני אדם. וההנהגה הרגילה בין בני אדם, המעידה ומתאמת בלב הרואים, היא כעדות גמורה. והביא החזון איש את דברי הגרע"א [בסימן קכא] שאשה ובתה שבאו והחזיקו עצמם כגרים, הרי אף על גב דמתחילה הם היו צריכים עדים מן הדין, כיון שהוחזקו שלשים יום ולא הסתפקו בהם, הוי חזקה.

דאמר רבי שמעון בן לקיש: **שורפין על החזקות**. שתרומה שהיא טמאה על פי חזקה, הרי היא כודאי טמאה, ודינה בשריפה.

ורבי יוחנן אומר, **אין שורפין** את התרומה משום שהיא מוחזקת בטומאה, אלא תולין אותה.

ואזדו, והלכו רבי יוחנן וריש לקיש בזה **לטעמייהו**.

דתנן: **תינוק שנמצא בצד העיסה**, ואין ידוע אם טמא הוא או לא, [2978] ובידוע שנגע בעיסה, שהרי מעט מן ה**בצק בידו** - **רבי מאיר מטהר** את העיסה.

וחכמים מטמאין: **מפני שדרכו של תינוק לטפח** [לנגוע] בשרצים ונבילות שבאשפה, ועל כן הוא בחזקת טמא, וטימא את העיסה במגעו.

והוינן בה: **מאי טעמיה דרבי מאיר** המטהר?! והרי ודאי יש לחוש לכך שדרכו של תינוק לטפח.

ומשנין: **קסבר** רבי מאיר, אף ש**רוב תינוקות מטפחין**, מיהו, ישנו **מיעוט** של תינוקות ש**אין** הם **מטפחין**. ומכיון ש**העיסה** עומדת **בחזקת טהרה עומדת**, שהרי עד שלא נולד הספק שלפנינו היתה טהורה, אמרינן: העמד דבר על חזקתו.

ואף שאנחנו הולכים בכל מקום אחר הרוב, שאני הכא שיש כנגדו חזקה. ואמרינן: **סמוך מיעוטא** של "אין מטפחין" **לחזקה**, **איתרע ליה** [הורע לו] **רובא**. והיינו, שחזקת הטהרה של העיסה גוברת עליו.

ורבי מאיר לשיטתו, שחושש למיעוט, וסובר שאינו בטל לגמרי, והיכן שמצטרף אליו בירור כלשהו, הרי הוא מקלקל את הרוב.

ורבנן סוברים: כיון שהולכים אחר הרוב, נעשה **מיעוטא כמאן דליתא דמי** [כמי שאינו קיים כלל]. וכיון שהחזקה עומדת לבדה כנגד הרוב, הלא קיימא לן: **רובא וחזקה רובא עדיף**. וגוברת סברת "רוב תינוקות מטפחין" על חזקת הטהרה של העיסה.

אמר ריש לקיש משום רבי אושעיא: חזקת רוב **זו** של "רוב תינוקות מטפחין", **היא** חזקה **ששורפין עליה את התרומה**.

ואין זה ממש דין "חזקה", אלא דין "רוב". מיהו, דומה הוא לחזקה. משום שהוא רובא דליתא קמן [שאין נמצאים רוב תינוקות העולם לפנינו], אלא שידוע לנו כן על פי טבעו של רוב העולם.

[2978] רש"י מבאר שהספק הוא אם התינוק טמא או לא, אבל ודאי לנו שהוא נגע בעיסה. והריטב"א חולק וסובר שכל מקום שהיה ודאי מגע, אי אפשר להעמיד את הדבר על חזקתו, ולכן העמיד שהספק הוא אך נגע התינוק, אך התינוק עצמו ודאי טמא.

רבי יוחנן אמר: אין זו חזקה ששורפין עליה תרומה. ולשיטתו הוא, שאין שורפים תרומה על פי החזקות, אלא תולין.

אלא איזו היא החזקה **לרבי יוחנן**, שאף הוא מודה בה **ששורפין עליה את התרומה**?! - מודה הוא במקרה המובא להלן.

כדתנן: עיסה הנמצאת **בתוך הבית, ושרצים** טמאים **וצפרדעים** [שאינם מטמאים במגעם] **מטפלים שם** [ונופלות חתיכות מגופם באותו בית].

ונמצאו חתיכות בעיסה, ואין ידוע אם החתיכות מהשרצים הן, וטימאוה, או מהצפרדעים הן, והיא טהורה -

אם רוב בעלי החיים שבבית הם **שרצים**, הרי העיסה **טמאה**.

אם הרוב הם **צפרדעים**, הרי היא **טהורה**.

ורוב זה הוא "רובא דאיתא קמן" [שישנו לפנינו], ואינו דומה לרוב של "רוב תינוקות מטפחים" שאינו נמצא לפנינו, אלא ידוע לנו בידיעה כללית בלבד.

וברוב זה, אף רבי יוחנן מודה שדינו כודאי. ואם התרומה מוחזקת כטמאה על פי רוב זה, הרי היא נשרפת כדין טומאה ודאית.[2979]

תניא כותיה דרבי יוחנן: שני דברים אין בהם דעת לישאל, ועשאום חכמים כמה שיש בהם דעת לישאל.

אשה סוטה, היא אשה שקינא לה בעלה שלא תסתתר עם איש פלוני, והלכה ונסתרה עמו, אסרה אותה תורה על בעלה, והחזיקה אותה התורה כאילו היא טמאה ודאית, עד שלא תשתה מי סוטה. זאת, אף שלא נודע בבירור שנבעלה לו.

ומכאן למדנו, שכל ספק טומאה ברשות היחיד, ספיקו טמא. ולענין זה, כל מקום שלא נמצאים בו יותר משני אנשים, נחשב לרשות היחיד. שהרי אף בסוטה רק שנים היו, שאם היה שם עוד איש מלבד האשה והבועל, כבר אין זו סתירה.

אבל מקום שנמצאים בו שלשה אנשים, הרי הוא כרשות הרבים. וספק טומאה ברשות הרבים ספקו טהור.

[2979] החילוק בין צפרדעים ושרצים ובין תינוק בצד העיסה, לפי רש"י הוא משום שבשרצים הרוב הוא "רובא דאיתא קמן", ואינו רוב שנובע מ"חזקה", ולכן יש ללכת אחר הרוב בודאי אפילו לשרוף את התרומה, ואילו ב"רובא דליתא קמן" אין זה רוב ממש אלא שכך מוחזק לנו, ולכן אין זה ודאות מוחלטת, ולא שורפים עליה את התרומה. ואילו הריטב"א מחלק, שבחתיכות שרצים מדובר שהיה ודאי מגע, ובמקום שיש ודאי מגע אין כלל חזקה של העיסה, ודינה כמו החתיכות. אבל בתינוק לא היה ודאי מגע, ולכן מצרפים את חזקת העיסה למיעוט התינוקות שאינם מטפחים והוי כפלגא ופלגא.

וכן למדנו משם, שדוקא כשנולד הספק על ידי אדם בר דעת, שיש בו דעת להשאל על הספק, אמרינן שספיקו ברשות היחיד טמא. כמו בספק של טומאת סוטה, שנולד הספק באשה, שיש בה דעת.
אבל אם נולד הספק בדבר שאין בו דעת לישאל, כגון שהטומאה באה שלא על ידי אדם, הרי אף ברשות היחיד ספיקו טהור, כי מעמידים על חזקת טהרה.
ואמרו חכמים בברייתא, שיש שני דברים, שעל אף שהם ספק ב"דבר שאין בו דעת לישאל", והיה מן הדין לטהרם, בכל זאת החמירו בהם חכמים כאילו היו דבר שיש בו דעת לישאל, וטימאום.
ואלו הם: **תינוק**, **ועוד** "**אחרת**".
ומפרשינן: **תינוק** - **הא דאמרן** לעיל, שאם נגע התינוק בעיסה הרי היא טמאה, אף שאינו טמא בודאי. וכיון שתינוק אין בו דעת לישאל על הספק, היה לנו לטהר ספק זה ולהעמיד את העיסה או את התינוק בחזקת טהרה. ואף על פי כן החמירו בו חכמים, וטימאו.
"**ועוד אחרת**", **מאי היא**? -
כמו ששנינו: **עיסה** הנמצאת **בתוך הבית**, ואף **תרנגולים ומשקים טמאים** נמצאים **שם**,

דף פ:
ונמצאו (תחילת העמוד) **נקורים נקורים** [חורים] **בעיסה**, הדבר מוכיח שנקרו בה התרנגולים.
ומעתה יש לחשוש, שמא קודם לכן שתו התרנגולים מהמשקים הטמאים, ובעוד המשקה הטמא טופח בחרטומיהם, נקרו בעיסה. והרי היא טמאה מחמת מגע של המשקים האלו בה.
לפיכך, אם עיסה של תרומה היא, "**תולין**" אותה [נוהגים בה מנהג ספק]: **לא אוכלין** אותה, כי שמא טמאה היא, **ואולם לא שורפין** אותה [כדין תרומה טמאה שמצותה בשריפה], כי שמא טהורה היא.
ואף שהספק הוא במגע המשקים הטמאים שבפי התרנגולים, שאין בהם דעת לישאל, והיה מן הדין לטהר את העיסה, החמירו בה חכמים כדבר שיש בו דעת לישאל, וטימאוה.
ומכל מקום, מדקתני לגבי תינוק שנגע בעיסה, שמעיקר הדין היא טהורה, אלא שחכמים עשאוה כדבר שיש בו דעת לישאל, מוכח כרבי יוחנן, שלא טימאו חכמים את העיסה לשורפה, אלא רק לתלותה.

אמר רבי יהושע בן לוי: לא שנו שהעיסה טמאה, **אלא ב**נמצאו בבית **משקים** טמאים **לבנים**, ללא צבע, לפי שאז אין ניכר סימן המשקים בעיסה.

אבל באם היו בבית **משקים אדומים**, אין לחוש שמא הביאום התרנגולים אל העיסה, כי **אם איתא דנקיר** [אם אכן נקרו התרנגולים את העיסה בעוד המשקים האדומים בפיהם], **מידע ידיע**, היה הדבר ידוע וניכר על גבי העיסה. ומאחר שאין הדבר ניכר בה, אות הוא שלא שתו התרנגולים מהם.

ותמהינן: **ודילמא** אכן שתו מהם, ומה שאין הדבר ניכר על העיסה, הוא משום **דבלעתינהו** [בלעה אותם] **העיסה**.

אמר רבי יוחנן: דבר זה שמע בריבי [גדול הדור, שהוא רבי יהושע בן לוי]. **ופירושו** של דבר, **לא שמע**. והיינו, את ביאור הדברים שאף במשקים אדומים יש לחלק.

וכך הוא פירושם של הדברים: **לא שנו** שטמאה העיסה, **אלא ב**אם ה**משקים** הטמאים **צלולים** הם, עד כדי **שבבואה של תינוק ניכר בהם**, שהיא משתקפת בהם, כשהוא עומד מולם, כמו במראה. ומאחר שהם כה צלולים, הרי הם נוחים להבלע בה ללא היכר, ולכך העיסה טמאה.

אבל באם ה**משקים עכורים**, **לא** נטמאת העיסה כאשר אין הם ניכרים בה, לפי שמשקים עכורים אין נבלעים בעיסה ללא היכר אלא משאירים על גבה סימן. ומאחר ואין הם ניכרים בה, ודאי לא הביאום התרנגולים עליה.

מתניתין:

אסור מן התורה להתייחד עם העריות, שדבר זה גורם לגלות ערוה [רמב"ם]. וחכמים אסרו להתייחד אף עם הפנויה.

א. **לא יתייחד אדם** עם אשה האסורה עליו, אפילו **עם שתי נשים**, שמא יבואו לידי עבירה.[2980]

ב. **אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים**. כי האחד מתבייש מחבירו, ואין לחשוש שמא יבואו לידי עבירה.

אבל נשים דעתם קלה, לפיכך, אסור לאדם להתייחד אף עם שתי נשים. כי היות ושתיהן נוחות להתפתות, לא תירא אחת מחבירתה, שהרי אף היא תעשה כמותה.

[2980] רש"י מבאר שאין להתייחד עם שתי נשים, שמא שתיהן תתפתנה לו. אך הריטב"א מבאר שנשים דעתן קלה. וגם אם תבעל אחת מהן, השניה תחפה עליה, ולזה חיישינן. ולפי הריטב"א אסור לו להתייחד אפילו עם יותר משתי נשים, שגם כאן קיים החשש שכולן תחפינה על האשה הנבעלת. אבל לרש"י אין לחשוש אלא בשתיים שתתפתנה לו, ולא בשלש נשים.

רבי שמעון חולק **ואומר**: **אף איש אחד מתייחד עם שתי נשים**, כשם שמותר לאשה אחת להתייחד עם שני אנשים.

ג. **ובזמן שאשתו עמו**, אין איסור יחוד, לדברי הכל, אפילו עם אשה אחת, ולכן, אף **ישן עמהם** בלילה **בפונדקי** [אכסניה, כלומר בבית אחד], ואין לחשוש שמא יבוא לדבר עבירה עם הערוה, מפני שאשתו משמרתו שלא יזנה. ואין לחשוש שמא יבוא לידי עבירה אפילו אם היא ישינה.

ד. **מתייחד אדם עם אמו ועם בתו**, כי אין בהן חשש שיבואו לגילוי ערוה.

וישן עמהם [הבן הקטן עם אמו, וכן האב עם בתו הקטנה] **בקירוב בשר** [בלא בגדים].

ואם הגדילו הבן והבת - **זו** [הבת] **ישנה** עם אביה **בכסותה** [בבגדיה], **וזה** [הבן] **ישן** עם אמו **בכסותו**.

גמרא:

שנינו במשנה: לא יתייחד אדם עם שתי נשים, אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים.

והוינן בה: **מאי טעמא** חששו באדם אחד ושתי נשים יותר מבשני אנשים ואשה אחת?

ומביאה הגמרא את ביאורו של **תנא דבי אליהו**:

הואיל ונשים דעתן קלות עליהן, והן נוחות להתפתות לעבירה, מה שאין כן באנשים, שאין דעתם קלה כמותן.

ועתה מבארת הגמרא את המקור לאיסור יחוד:

מנא הני מילי לאיסור יחוד עם העריות, מן התורה?

אמר רבי יוחנן משום [בשם] **רבי ישמעאל**: **רמז** לאיסור **יחוד מן התורה**, **מנין**? - **שנאמר**: [דברים יג] "**כי יסיתך אחיך**, **בן אמך**, בסתר, לאמר: נלכה ונעבדה אלהים אחרים ".

וכי דוקא אחיך שהוא "**בן אם**" [אח מהאם], **מסית** [דרכו להסית], ואילו אח שהוא "**בן אב**" [אח מהאב] **אינו מסית**? ומה חילוק יש בדבר!?

אלא, כאן ייחסה התורה את הבן לאמו, כדי **לומר לך**, שמתוך כל העריות, רק **בן** רשאי להיות **מתייחד עם אמו** [ומתוך כך הוא מצוי אצלה, ולכן הוא קרוי "בן אמך"], **ואסור להתייחד עם כל העריות שבתורה**.

ודנה הגמרא: **פשטיה דקרא - במאי כתיב**? שהרי פשוטו של מקרא מדבר בענין הסתה לעבודה זרה. ומדוע נקט הכתוב "בן אמך" בענין זה?

אמר אביי: על דרך "**לא מיבעיא**" **קאמר** הכתוב. דכתיב בהמשך הכתוב "לא תאבה לו ולא תשמע אליו", וכך אמר:

לא מיבעיא, אין צורך לומר באח שהוא **בן אב**, **דסני ליה** [שיש בו כלפיך נטיה של שנאה] **ועיין ליה** [ולכן הוא יועץ לו] **עצות רעות**, שאין צורך להזהיר שלא תשמע לעצתו, שהרי אח זה חשוד להכשילך, כי יש בו שנאה מסוימת כלפיך, משום שאתה ממעט את חלקו בירושת אביכם. ועל כן צריך אתה מעצמך לחשוש שהוא משיא לך עצה רעה, ולא הוצרכה התורה להזהירך ממנו -

אלא אפילו אח שהוא **בן אם**, **דלא סני ליה** [שאינו שונאו, כי אין הוא יורש יחד עמו בירושת אביהם], **אימא**, **צייתי ליה** [אשמע לעצתו].

לכן **קא משמע לן** קרא "לא תאבה לו, ולא תשמע אליו".

שנינו במשנה: אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים.

והוינן בה: **נימא מתניתין**, משנתנו האוסרת על איש אחד להתייחד עם שתי נשים, היא **דלא כאבא שאול**?

דתניא: ולד אדם שמת סמוך ללידתו - אם היתה מיתתו **כל** [תוך] **שלשים יום** ללידתו, אין צריך לכבדו במותו ולהוציאו לקבורה במטה או בארון, אלא **יוצא** הוא לבית הקברות **בתוך חיק** אדם.

ודי לו להיות **נקבר** בשלשה מלוים, ואפילו **באשה אחת ושני אנשים**. ואין לחשוש לאיסור יחוד בשעה שיוצאים לקוברו אל מחוץ לעיר.

אבל לא יקברוהו **באיש אחד ושתי נשים**. כי מאחר ולא היו בתי הקברות סמוכים לעיר, יש לחשוש בזה לאיסור יחוד.

אבא שאול אומר: **אף באיש אחד ושתי נשים** קוברים אותו. ואין לחשוש לאיסור יחוד. ודברי אבא שאול אינם כדברי משנתנו, האומרת שאף באיש אחד ושתי נשים יש איסור.

ודחינן: **אפילו תימא**, מתניתין **כאבא שאול**, נמי לא קשיא.

כי לדעתו של אבא שאול, **בשעת אנינות** וצער **תביר יצריה** [יצרו נשבר] ואין לחשוש עליו שיבא לדבר עבירה.

ואילו רבנן סברי לה כמו שאמר **רבי יצחק**, שאף בשעת צער ואנינות עלול יצרו לתוקפו.

דאמר רבי יצחק: כך הוא ביאור הכתוב במגילת איכה [פרק ג]: "**מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו**" -

"מה יתאונן" - מה מועילה לאדם אנינות וצער, לסמוך עליהם שישקיטו את יצרו? הלא **אפילו בשעת אנינותו של אדם**, **יצרו מתגבר עליו!**

אלא, "חי" - כל עוד שהוא חי - צריך הוא להיות "גבר על חטאיו" [להתגבר עליהם]. שאם לא כן, יתגבר יצרו עליו, ויחטיאנו.

ואבא שאול, הסובר שבשעת אנינות תביר יצריה, קסבר: **כי כתיב ההוא** קרא, **באדם המתרעם** ומתלונן **על מדותיו** [על קורותיו; מה שמודדים לו מן השמים], **כתיב**.
והכי קאמר קרא: "**מה יתאונן**" ויתרעם אדם **על מדותיו**, על הקורה לו, **וכי** "**גבר על חטאיו**"? הרי **דיו בחיים שנתתי לו**, והוא "אדם חי".
ורבנן סוברים: אף אם פירוש הכתוב הוא שלא כרבי יצחק, ואף אם נכונים דברי אבא שאול ש"בשעת אנינות תביר יצריה", עדיין יש לאסור יחוד איש אחד בשתי נשים אף בשעת קבורת התינוק באיש אחד.
משום שלפעמים אין שם אנינות וצער, אלא הם מתחזים כאילו הם נושאים תינוק מת, וכונתם לדבר לעבירה.
כי ההוא מעשה דההיא איתתא [וכמו המעשה שהיה באותה אשה, שהראתה עצמה כאילו יוצאת לקבור את תינוקה, כדי שתוכל לעבור עבירה].
דהוה עובדא, **ואפיקתיה** [הוציאתו] לתינוק חי בחזקת מת, כדי לעבור עבירה עם האיש ההולך עמה.
שנינו במשנה: **אבל אשה אחת** מתייחדת עם שני אנשים.
אמר רב יהודה אמר רב: **לא שנו** להתיר אשה אחת עם שני אנשים, **אלא** בשני אנשים **כשרים**.
אבל באנשים **פרוצים**, **אפילו בי** [עם] **עשרה** אנשים **נמי לא** תתייחד האשה.
הוה מעשה באשת איש אחת, **והוציאוה עשרה** אנשים **במטה**, כאילו מתה, כדי לקוברה, ואחר כך קילקלו עמה.
אמר רב יוסף: **תדע** שכן הוא, שהפרוצים בעבירה אינם בושים זה מזה, **דהא מיחברי בי עשרה וגנבי כשורא**, **ולא מיכספו מהדדי** [שהרי עשרה גנבים חוברים יחד לגנוב קורה כבידה, ואינם מתביישים לחטוא זה בפני זה].
נימא מסייע ליה לרב יוסף, שאמר אין אשה רשאית להתייחד עם שני אנשים פרוצים.
מי שקינא לאשתו שלא תסתר עם איש פלוני, ועברה על דבריו ונסתרה, הרי היא אסורה על בעלה, כי חוששים אנו שמא זינתה עמו. לפיכך, מעלה אותה בעלה אותה לבית המקדש, ושם משקים אותה מים שנמחקה לתוכם מגילת סוטה. ומים אלו בודקים אותה. ואם זינתה, הרי היא מתה מחמתם.
וכל זמן שלא שתתה הרי היא אסורה על בעלה. ואם בא עליה בעלה באיסור, שוב אין המים מועילים לבודקה. ונמצא שם שמים המוזכר במגלת סוטה, נמחק לבטלה.

ותניא: מי שקינא לאשתו, ונסתרה, ומעלה הוא אותה מעירו לבית המקדש, **מוסרין לו** בית דין שבעירו **שני תלמידי חכמים** כדי לשמרו, **שמא יבא עליה בדרך**. ואז לא יבדקוה המים, ונמצא שם שמים נמחה לבטלה.

ודייקינן: רק "**תלמידי חכמים**", **אין** [ראויים הם ללוותם], אבל **אינשי דעלמא**, **לא**! וקא סלקא דעתין, שמשום איסור יחוד הוא דקפדינן דוקא על תלמידי חכמים, משום שכשירים הם. ועל כן דוקא להם מותר להתייחד עם האשה.

אבל **אינשי דעלמא**, שאינם תלמידי חכמים, **לא** ראויים ללוותה מחמת איסור יחוד. ואף שהם שנים. והיינו כדברי רב יהודה אמר רב.

ודחינן: לא משום איסור יחוד הוא שהצריכו תלמידי חכמים בדוקא. אלא משום שדוקא עליהם יש לסמוך שיניאו את בעלה מלבא עליה.

דף פא.

ד**שאני תלמידי חכמים דידעי** (תחילת העמוד) **לאתרויי ביה** [להתרות בו], שלא יבא עליה, שאם יבא עליה לא יבדקוה המים.

עוד **אמר רב יהודה אמר רב**: **לא שנו** ששני אנשים מתייחדים עם אשה אחת, **אלא בעיר**. **אבל בדרך**, אף שנים לא יתייחדו עמה, **עד שיהיו שלשה** אנשים, כי **שמא יצטרך אחד מהם להשתין**, ויצטרך להתרחק משום צניעות, וישאר חבירו לבדו, **ונמצא אחד מתייחד עם הערוה**.

ודנה הגמרא: **נימא מסייע ליה** לרב ממה ששנינו לעיל: ההולך להשקות את אשתו שנסתרה, **מוסרים לו שני תלמידי חכמים** ללוותו, **שמא יבא עליה בדרך**.

ומשמע, דוקא שנים מוסרים לו, שהרי **תרי ואיהו** [הבעל עצמו] **הא תלתא**, שלשה. אבל בן לויה אחד עם הבעל, לא הותר, אף שביחד הם שנים. וראיה מכאן לדברי רב יהודה אמר רב, שבדרך אין די בשנים.

ודחינן: אין זו ראיה. כי **התם**, לאו משום איסור יחוד הוא שצריך שנים. אלא **כי היכי** דאם יבא עליה בעלה בדרך, **ניהוו עליה** שני תלמידי חכמים אלו **סהדי**, להעיד על כך, כדי שלא תמחק עליה המגילה לחנם.

רב ורב יהודה הוו קאזלי באורחא [היו הולכים בדרך].

הוה קאזלי ההיא אתתא קמייהו [היתה אשה אחת מהלכת לפניהם].

אמר ליה רב לרב יהודה: דל כרעיך [הגבה רגלך] ולך מהר **מקמיה גיהנם** [כדי להקדים אותה], כלומר, להנצל מדין גיהנם.

אמר ליה רב יהודה: **והא מר** [אתה רב], **הוא דאמר**: **בשני כשרים** ואשה אחת, **שפיר דמי**, מותר להתייחד עמה.

אמר ליה רב: [**מי יימר**], **דבכשרים כגון אנא ואת**, גם כן מותר הייחוד?! [2981]

ושאל רב יהודה: **אלא** כשרים **כגון מאי**? מי הם הנקראים "כשרים"?

והשיבו: אנשים כשרים הם **כגון רבי חנינא בר פפי וחביריו** [רבי צדוק ורב כהנא], שמסרו את נפשם כדי להנצל מעבירה. ועליהם נאמר: "גבורי כח עושי דברו לשמוע קול דברו".

אמר רב: **מלקין על** הייחוד מלקות מרדות.

אבל **אין אוסרין** את האשה על בעלה **על הייחוד**. [2982] שאם התייחדה עם איש זר [מבלי שיקנא לה בעלה על כך], אין דינה כאשה שזינתה על בעלה, האסורה עליו, אלא היא מותרת לו. [2983]

אמר רב אשי: **לא אמרן** שמלקים על הייחוד, **אלא בייחוד** של אשה **פנויה**.

אבל בייחוד של **אשת איש**, **לא** מלקים, כדי **שלא תהא מוציא לעז על בניה**. כי אם ילקוה, יאמרו שזינתה והתעברה מזנות, ובניה ממזרים.

מר זוטרא היה **מלקי** [מלקה] אף אשת איש שהתייחדה עם זר.

וכדי שלא יצא לעז על בניה, היה **מכריז** עליה, שהיא לוקה משום ייחוד ולא משום זנות.

[2981] מה שאמר רב על עצמו ועל רב יהודה שאין מדברים בכשרים שכמותם, מנהג צניעות נהג רב בעצמו, כי מן הדין סתם כל אדם מוחזקים ככשרים לענין זה, עד שיהיה מוחזק כפרוץ. ריטב"א. אך הרמב"ם לא הביא את ההיתר להתייחד עם שני כשרים, ומשמע שהבין את דברי רב כפשוטם, ולכן סובר הרמב"ם שסתם בני אדם אינם "כשרים" לענין זה. ואילו המשנה למלך [איסורי ביאה כב ח] כתב, שגם לדעת הרמב"ם יש היתר בסתם שני בני אדם כשרים, אלא שהבין בדעת רב שהוא נהג חומרא לעצמו, ומכאן שכל אדם צריך להחמיר לעצמו, גם אם מעיקר הדין לא נאסר היחוד עם שני אנשים כשרים.

[2982] שיטת רש"י היא שמלקין על הייחוד עם פנויה, ואין אוסרין על הייחוד באשת איש. וטעמו של דבר, כתב הריטב"א, שלעולם אין מוציאין אשה מידי בעלה אלא אם מודה הבעל שהיא אסורה עליו, או שיש שני עדים שזינתה תחתיו, או שיש עד אחד והבעל מאמין לו. ומה שמצינו שאשה העוברת על דת משה ויהודית, או בעידי דבר מכוער יוציא ולא יתן כתובה, אין הוא חייב להוציאה, אלא שאם רצה להוציאה משום כך, אין הוא חייב לשלם את כתובתה.

[2983] הגר"ח בספרו [יבום וחליצה ו-יט] מוכיח מהדין שאין אוסרין על היחוד שבאמת בכל סתירה אין בה ספק זנות, וגזירת הכתוב היא בסוטה, לאחר קינוי וסתירה שתאסר על בעלה. וגזירת הכתוב היא להחזיק את האשה לאחר קינוי וסתירה [בדוקא] לספק כלפי בעלה בלבד, אך לא לגבי היבם, ולגביו של היבם הרי היא בחזקתה של כשרות, ואין בה שם ספיקא דזנות כלל, ולכן שואלת הגמרא במסכת סוטה, שאשה שקינא לה בעלה ונסתרה, שתהיה מותרת ליבום, על אף שלבעלה היא היתה אסורה! והוסיף הגר"ח שיש להוכיח שאין ספק של זנות אפילו בקינא לה בעלה ונסתרה אלא מצד גזירת הכתוב, מכך שאם לאחר שקינא לה בעלה ונסתרה הוא מחל על הקינוי, שנחלקו רבינא ורב אשי אם מועילה המחילה לאחר הסתירה להתירה לבעלה. ואם נאמר שהקינוי והסתירה יוצרים ספק מצד עצמו, כיצד יכולה להועיל המחילה על הקינוי, לאחר שבפועל קינא לה בעלה והסתתרה. אלא מכאן הראיה, שהקינוי והסתירה גורמים לה שתאסר רק מצד גזירת הכתוב. וזה הוא איסור מיוחד לבעלה, כל עוד לא מחל על הקינוי [לפי מאן דאמר אחד].

אמר ליה רב נחמן מפרהטיא לרב אשי: מר נמי לילקי ולכריז [גם אתה הלקה ותכריז] על ייחוד אשת איש, ובכך יסתלק חשש הלעז.

אמר ליה: חוששני שמא **איכא דשמע בהא ולא שמע בהא** [יש מי שישמע על המלקות ולא ישמע את ההכרזה].

אמר רב: **מלקין על לא טובה השמועה**. מי שיוצא עליו קול שהוא עובר עבירות, הרי הוא עובר על לאו מדברי קבלה ["לא טובה השמועה"], ולוקה על כך.

שנאמר בדברי עלי לבניו שחטאו [שמואל א, ב כב]: "**אל** [לא] **בני**, **כי לא טובה השמועה** אשר אנכי שומע". ו"אל" לשון לאו הוא.

מר זוטרא מותיב לה, "מנחית" למי שיצא עליו שמועה לא טובה, **אפסירה על כתפיה** [רצועה על כתפו, כלומר, מלקהו], **ומקרי ליה**, וקורא לפניו: "**אל בני**, כי לא טובה השמועה", להודיעו שמשום כך הוא לוקה.

אמר רבה: אשת איש ש**בעלה בעיר**, **אין חוששין** לה **משום ייחוד**, משום שהם יראים, שמא בכל רגע יגיע בעלה, ולא יבואו לידי חטא.

אמר רב יוסף: וכן אם יש בבית שבו הם שוהים **פתח פתוח לרשות הרבים**, **אין חוששין משום ייחוד**.

רב ביבי איקלע הזדמן **לבי רב יוסף**.

בתר דכרך ריפתא [לאחר שאכל] עם רב יוסף ואשתו בעליה, הם ירדו למטה, והוא נשאר בעליה.

אמר להו רב יוסף לבני ביתו: **שקולי דרגא מתותי ביבי**. טלו את סולם המדרגות של העליה, כדי שלא יוכל רב ביבי לרדת ולהתייחד עם אשתי כאשר אצא מהבית.

[2984] בדין "בעלה בעיר", נחלקו רבותינו הראשונים. רש"י מבאר "אין חוששין משום יחוד", שאין חוששים להלקותו, כיון שהוא מפחד שמא יבוא הבעל. ומשמע שיש איסור ביחוד עם אשת איש גם אם בעלה בעיר, אלא שאין מלקים על יחוד שכזה. ואילו התוספות מבארים, שאין בכך איסור יחוד כלל, וכך גם פסק הרמב"ם [איסורי ביאה כב יב]. אך הקשו התוספות על רש"י, אם כן, כשרב יוסף ביקש "שקולו דרגא מתותי דידי", מדוע הקשתה עליו הגמרא מדברי רבה, שאם בעלה בעיר אין חוששין משום יחוד? והרי לדברי רש"י יש איסור בדבר אלא שאין לוקים, ושפיר היה צריך לחשוש לייחוד. ובאבי עזרי [שם] הקשה עוד, שמשמע מדברי רש"י, שאם היה הפתח פתוח לרשות הרבים, מותר להתייחד, ובמה זה שונה מבעלה בעיר, שעדיין יש איסור להתייחד, והרי, לכאורה, בשני המקומות יש להתיר, כי הוא חושש לעשות איסור. וביאר, שאיסור יחוד עם אשה, הוא איסור עצמי [במקום שיש אפשרות שיבוא עליה] אך לא משום החשש שמא יבוא עליה! ויסוד האיסור הוא מן התורה [כמבואר במסכת עבודה זרה דף לו, ולקמן פ ב מביאה הגמרא רמז ליחוד מן התורה] מהפסוק "כי יסיתך אחיך בן אמך". אולם המלקות על הייחוד, הם חיוב מדרבנן, והם חייבו מלקות כדי שלא ירגילו זה עם זו, ולא יבואו לידי עבירה. ולכן, אם בעלה בעיר, שאין חשש שיבוא עליה, אסור להתייחד עמה מן התורה כי קיימת במקום זה אפשרות של ביאה, אך אין לוקים על ייחוד שכזה מלקות מרדות מדרבנן, כי במקום שאין חשש שיבואו לידי עבירה, לא חייבו חכמים מלקות. אבל בפתח פתוח לרשות הרבים, אין זה יחוד כלל [ולא רק משום שהוא ירא שמא יראוהו] ולכן אין איסור כלל. ולכן, במקרה של רב ביבי ורב יוסף, הרי אשתו של רב יוסף היתה למטה, וכשהיה רב ביבי למעלה

ותמהינן: **והא אמר רבה**: אם **בעלה** של האשה נמצא **בעיר**, **אין חוששין** לה **משום ייחוד**.
[2984] ומדוע חשש רב יוסף שמא רב ביבי יתייחד עם אשתו?
ומשנינן: **שאני רב ביבי**, דאשת רב יוסף **שושבינתיה הואי** [היתה בעלת בריתו], **וגייסא ביה** [לבה גס עמו], הלכך היה חשש ליחוד אף שהיה בעלה בעיר.
אמר רב כהנא: בית שיש לו שני חדרים, זה לפנים מזה, אם ה**אנשים** שוהים **מבחוץ** בחדר החיצון, וה**נשים מבפנים** בחדר הפנימי, **אין** הם **חוששין משום ייחוד**, שהרי אין האיש הנמצא בחדר החיצון צריך לעבור דרך הפנימי בצאתו מהבית.
ואף שאם תרצה אחת מהנשים לצאת היא תעבור דרך החדר החיצון, אין בכך כלום, שהרי אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים.
אבל אם ה**אנשים** נמצאים **מבפנים**, וה**נשים מבחוץ**, **חוששין** להם **משום ייחוד**, כי שמא יצא אחד מהאנשים החוצה, ויעבור דרך החיצון, ויתייחד עמהן.
במתניתא תנא איפכא: אם האנשים נמצאים בחדר החיצון, והנשים בפנימי, יש בזה משום יחוד, דחיישינן שמא יכנס אחד מהם לפנים בלא שירגישו חבריו בכך.
אבל אם הנשים מבחוץ, אין בזה משום יחוד, כי אף אם תכנס אחת מהנשים פנימה, הרי אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים.
ואף אם אחד מהאנשים יצא החוצה לחדר הנשים, אין בזה משום יחוד. שהרי ירא הוא, שמא בכל רגע יצא אחד מחביריו החוצה ויעבור דרך החיצון.
אמר אביי: **השתא דאמר רב כהנא הכי**, **ותנא במתניתא איפכא - אנא נעביד לחומרא!**
ונאסור בין באנשים מבפנים ונשים מבחוץ, ובין באנשים מבחוץ ונשים מבפנים.
אביי, בזמן שהיה מתקבץ הקהל, כגון בשעת דרשה או חופה, היה **דייר גולפי** [מסדר שורות של קנקני חרס] בין מקום האנשים למקום הנשים, כדי שאם יבואו אלו אצל אלו, ירעישו הקנקנים. ומטרתו היתה להפריד ביניהם.
רבא היה **דייר קנה** [מסדר שורות קנים], ולאותה תכלית היה עושה כן, שאף הקנים מרעישים כשעוברים דרכם.

בעליה, לא היה כאן מצב של ייחוד, אלא כל החשש הוא שמא יירד רב ביבי למטה, ואז יהיה ייחוד. ואם כן, שפיר הקשתה הגמרא מדוע יש לחוש שמא יירד רב ביבי למטה ואז הוא יתייחד עמה, והרי כל שבעלה בעיר, אין לחשוש שמא יבוא עליה, ומבחינה זאת לא היה מקום לחשוש כאן. ואילו האיסור של ייחוד גם הוא עדיין לא היה כאן, כי רב ביבי היה למעלה בעליה, ואשתו של רב יוסף היתה למטה, ולכן הקשתה הגמרא, שמדברי רבה משמע שאין לחשוש שמא יבוא עליה כשבעלה בעיר, ואם כן, לא היה מקום לחשוש שמא יירד רב ביבי ויתייחד עמה. והחזון איש בהגהותיו על האבי עזרי [מודפס בסוף אבי עזרי שם] כתב, שבדברי הכתוב לא מוזכר ייחוד כלל, אלא שמדברי הכתוב שבן אינו צריך להזהר מאמו משמע שהוא חשוד על שאר העריות, וממילא אסור ייחוד. ולכן, אם נאמר שבעלה בעיר הוא סיבה שלא יהיה חשוד לבוא עליה, הרי זה נמי שמתייחד עם אמו, שאין בזה איסור ייחוד כלל! ולכן, ביאר החזון איש בהגהה שם שכל איסור ייחוד הוא מחמת החשש שמא יבוא עליה.

אמר אבין: **סקבא** [ריעוע, חולשה] **דשתא**. **ריגלא**! זמן התורפה של כל ימות השנה הם ימי הרגלים. לפי שאז מתקבצים אנשים ונשים יחד לשמיעת הדרשה, והם נושאים ונותנים זה עם זה.

ומביאה הגמרא כמה מעשים אשר ניתן ללמוד מהם מהו כוחו של היצר הרע, שלולי סייעתא דשמיא מיוחדת, היה בכוחו להכשיל אפילו אנשים גדולים.

מעשה ב**הנך שבוייתא** [שבויות] **דאתאי לנהרדעא**. צוה רב עמרם חסידא לפדותן.

אסקינהו [העלון] לעליה של **בי רב עמרם חסידא**, **ואשקולו דרגא מקמייהו** [נטלו את מדרגות העליה מתחתיהן].

בהדי דקא חלפה חדא מנייהו [כשחלפה אחת מהן] על יד פתח הארובה שמן העליה לבית, **נפל נהורא באיפומא**, נפל אור בבית דרך פי העליה, לפי שהיו פניה מאירות ביותר.

שקליה רב עמרם לדרגא [לקח את סולם המדרגות], כדי לעלות לעליה, ולתובעה לדבר עבירה.

ואף שהיו המדרגות כבדות ביותר, עד **דלא הוו יכלין בי עשרה למדלייא** [שלא יכלו אפילו עשרה אנשים להרימן], התגבר כוחו של רב עמרם **ודלייא לחודיה** [הגביהן לבדו].

סליק ואזיל [עלה והלך] לעליה.

כי מטא לפלגא דרגא [כיון שהגיע לאמצע המדרגות], עצר, **ואיפשח** [פיסק] את רגליו, כדי לעמוד במקומו בחוזקה, ולהתגבר על יצרו.

רמא קלא [הרים קולו] והכריז: נפל **נורא** [דליקה] **בי עמרם**! והזעיק את בני השכונה לבא ולכבותה.[2985]

ועשה כן, כדי שיתאספו כולם, ועל ידי שיתבייש מהם ימנע מעבירה.

אתו באו **רבנן** לסייעו, וראו שאין שם שריפה.

אמרו ליה: **כסיפתינן**! ביישתנו בכך שהזעקת אותנו בחנם, וכך נודע ברבים שתלמידי חכמים מסוגלים להכשל בדבר עבירה.

אמר להו: **מוטב תיכספו בי עמרם**, שתתביישו כאן, בביתי, שהוא **בעלמא הדין** [בעולם הזה], **ולא תיכספו מיניה לעלמא דאתי** [ולא תתביישו בי בעולם הבא]!

אשבעיה רב עמרם ליצר הרע, **דינפק מיניה** [שיצא ממנו].

נפק מיניה היצר הרע, **כי עמודא דנורא** [בדמות עמוד אש].

[2985] מבאר המהרש"א שרב עמרם חסידא לא הוציא שקר מפיו, וכוונתו היתה לאש של יצר הרע, והשומעים הם שהבינו שכוונתו לאש ממש. ונקרא יצר הרע "אש" משום שמחמם את האדם לעבירה כמו שהאש מחממת.

אמר ליה רב עמרם ליצר הרע: **חזי, דאת נורא ואנא בישרא ואנא עדיפנא מינך!** אף שאתה אש ואני בשר, הריני עדיף ממך, והצלחתי להתגבר עליך.[2986]

רבי מאיר הוה מתלוצץ בעוברי עבירה, שהיה אומר: אם היו רוצים, היו יכולים להתגבר על יצרם, משום שדבר קל הוא.

יומא חד, אידמי ליה השטן כאיתתא [נדמה לו בדמות אשה], ועמד **בהך גיסא דנהרא** [בעברו השני של הנהר].

רצה רבי מאיר לעבור את הנהר כדי לתובעה לעבירה. **ולא הוה שם מברא** [ספינת מעבורת]. אלא היה שם דף צר בלבד המונח לרוחב הנהר, ומעליו היה מתוח חבל. ומי שרצה לעבור, היה תופס בחבל ועובר עליו.

נקט רבי מאיר את ה**מצרא** [תפס בחבל] **וקא עבר. כי מטא פלגא מצרא** [כשהגיע לחצי מאורך החבל], **שבקיה** [עזבו] יצרו.

אמר לו השטן: **אי לאו דקא מכרזי ברקיעא "הזהרו ברבי מאיר ותורתו", שויתיה לדמך תרתי מעי** [הייתי עושה את דמיך לשווי של שתי מעות, כלומר, כדבר שאין בו ערך]![2987]

רבי עקיבא הוה מתלוצץ בעוברי עבירה, והיה אומר שנקל הוא להתגבר על יצר הרע.

יומא חד אידמי ליה שטן כאיתתא [נדמה לו כאשה], ועמד **בריש דיקלא** [בראש הדקל].

נקטיה [תפס] רבי עקיבא **לדיקלא, וקסליק ואזיל**, כדי להגיע אליה.

כי מטא לפלגיה דגובה הדיקלא, **שבקיה** [עזבו] יצרו.

אמר לו היצר הרע: **אי לאו דמכרזי ברקיעא: "הזהרו ברבי עקיבא ותורתו", שויתיה לדמך תרתי מעי!**

פלימו הוה רגיל למימר כל יומא: גירא בעיניה דשטן [חץ בעיניך, שטן]!

יומא חד, דמעלי יומא דכיפורי הוה [ערב יום כפור היה], **אידמי ליה כעניא** [נדמה לו השטן כעני].

אתא, בא השטן שנראה כעני, **וקרא אבבא** [על פתח הבית]: תנו לי לאכול!

אפיקו ליה ריפתא [הוציאו לו לחם].

[2986] הרד"ל מבאר שלא היה צד גאוה במה שאמר רב עמרם "אנא עדיפנא מינך", אלא רצה ללמד לתלמידי החכמים שהיו שם וראו את המעשה, שיש בכח האדם לגבור על יצרו אפילו בתחבולות פשוטות של בשר ודם, כמו שעשה שהרים קולו וקרא "נורא בי עמרם". וכמו שכתב הגאון ר' חיים מוואלוזין בספרו "נפש החיים" שיש להוכיח מכאן שטוב יותר לעשות מעשה בשעה שפתאום היצר הרע בוער בו, כדי להנצל מהעבירה, ולא להכניס עצמו אז להתגונן בתחבולות שכליות ולהתווכח עם היצר הרע, פן יתגבר עליו הייצר.

[2987] מבאר המהרש"א, כי מה שמכריזים "הזהרו ברבי מאיר ותורתו", הוא משום שיצר הרע שולט יותר בגדולים, וכמו שאמרו "כל הגדול מחבירו, יצרו גדול ממנו", אלא שהתורה מגינה ומצילה מהיסורים, ואף מצילה את האדם מן החטא, ולכן זכה רבי מאיר להנצל מן החטא, על אף כוחו הגדול של היצר הרע, שהיה בן עקב גדלותו.

אמר ליה השטן לפלימו: **יומא כי האידנא**, דכולי עלמא גואי, **ואנא אבראי**?! ביום כזה, שכולם אוכלים בתוך הבית, אני אשב בחוץ?

עייליה [הכניסו] פלימו לבית, **וקריבו ליה ריפתא** [לחם].

אמר ליה השטן: **יומא כי האידנא**, **כולי עלמא** יושבים **אתכא** [על יד השולחן], **ואנא** אשב **לחודאי**?!

אתיוהו, **ואותבוהו אתכא**. הביאוהו והושיבוהו על יד השולחן.

הוה יתיב, **ומלא נפשיה שיחנא וכיבי עליה** [העלה על גופו שחין ואבעבועות], **והוה קעביד מילי דמאיס** [והיה עושה בפניהם דברים מאוסים].

דף פא:

אמר ליה פלימו: (תחילת העמוד) **תיב שפיר**! שב כהוגן, ואל תמאיסנו.

אמר ליה: **הבו לי כסא** [כוס] לשתות!

יהבו נתנו **ליה כסא**.

אכמר [השתעל], **ושדו ביה כיחו** [הטיל בתוך הכוס את ליחתו].

נחרו ביה [געגו בו] בני הבית.

שקא ומית [לקח, ועשה את עצמו כמת].

שמעו אנשי הבית קולות של אנשים הקוראים מחוץ לבית, **דהוו קאמרי**, שאמרו: **פלימו קטל גברא**! [פלימו הרג אדם]. **פלימו קטל גברא**!

סבר פלימו שבאים אנשי המלך להענישו על הריגת אדם, ולכן **ערק**, **וטשא נפשיה** [ברח, והחביא עצמו] **בבית הכסא**.

אזיל השטן **בתריה**, **ונפל קמיה** [הלך אחריו, ונפל פלימו לפניו].

כד חזייה השטן **דהוה** פלימו **מצטער**, **גלי ליה נפשיה** [גילה לו מי הוא].

אמר ליה השטן: **מאי טעמא אמרת הכי**?! ולמה נהגת לקללני?

אמר לו פלימו: **ואלא היכי אימא**? וכי כיצד עלי לומר כדי לדחותך ממני שלא תחטיאני?!

אמר לו השטן: **לימא מר**, יאמר אדוני: **רחמנא נגער ביה בשטן**!

רבי חייא בר אשי, **הוה** היה **רגיל**, **כל עידן** בכל עת, **דהוה נפל לאפיה** [בנפילת אפים] בתפלתו, **הוה אמר**: **הרחמן יצילנו מיצר הרע**! [2988]

[2988] הרחמן יצילנו מיצר הרע. מקשה המהרש"א: הלא אמרו חכמים, הכל בידי שמים, חוץ מיראת שמים, ואם כן כיצד מתפללים אל הקב"ה שיצילנו מיצר הרע? ותירץ, שמכל מקום, הבא ליטהר מסייעין בידו. וכהאי גונא אמרינן בפרק קמא, שאלמלא הקב"ה עוזרו לאדם להתגבר על היצר הרע, אין האדם יכול לו. והרמב"ם בהלכות תשובה מבאר שיש בידי האדם האפשרות לבקש שלא יפריעוהו הדברים הגורמים לו לסור מדרך ה', אבל את הדרך הנכונה, חייב האדם בעצמו להגיע אליה, וללכת בה. והחזון איש כתב [עיין בפרקי אמונה והשקפה על פי החזון איש] שהבקשה עצמה היא הנחשבת "בידי אדם", ולא "בידי שמים", שעל ידי בקשת האדם שולח הקב"ה את הרהורי התשובה לאדם.

יומא חד, **שמעתינהו דביתהו** [שמעה אשתו], כשהוא אומר כן.
אמרה: **מכדי**, הרי **כמה שני דפריש ליה מינאי**, **מאי טעמא קאמר הכי**?! הלא כבר כמה שנים שהוא פורש ממני מחמת זקנתו, ולשם מה עדיין חושש הוא מיצר הרע? **יומא חדא**, **הוה** היה רבי חייא בר אשי **קא גריס בגינתיה** [לומד בגינתו]. **קשטה** אשתו את **נפשה**, בקישוטי בשמים ואפרסמון, **וחלפה**, **ותנייה קמיה** [ושבה וחזרה וחלפה לפניו].
אמר לה: מי **מאן את**?!
אמרה לו: **אנא חרותא** [שם זונה מפורסמת בעיר], **דהדרא מיומא** [שהיום שבתי הלום]!
תבעה רבי חייא בר אשי לדבר עבירה.
אמרה ליה: **אייתי ניהליה להך רומנא דריש צוציתא**! אשמע לך, אם תביא לי את הרימון הנמצא בענף קטן שבראש האילן הזה. [2989]
שוור [קפץ לראש האילן], **ואזל**, **ואתייה ניהלה**, והביא לה את הרימון.
כי אתא רבי חייא בר אשי וחזר **לביתיה**, **הוה קא שגרה דביתהו תנורא** [הבעירה אשתו את התנור].
סליק, עלה רבי חייא, **וקא יתיב בגויה** [וישב בתוך התנור]. כי מרוב צער על שנכשל בעבירה, רצה לשרוף את עצמו. [2990]
אמרה ליה: **מאי האי**?! מה הדבר אשר אתה עושה?
אמר לה: **הכי והכי הוה מעשה**. וסח לה את כל אשר קרהו בגינה.
אמרה ליה: **אנא הואי**! לא חרותא היתה זו שפיתתה אותך, אלא אני עצמי הייתי זאת.
לא אשגח בה, לא האמין לה, **עד דיהבה ליה סימני**, שהראתה לו את הרימון שנתן לה.
אמר לה: אף על פי שאת היית זו, ולא עברתי שום עבירה בכך, עדיין צריך אני כפרה.
כי **אנא**, **מיהא**, **לאיסורא איכווני**! שהרי התכוונתי לחטוא עם הזונה ההיא.
כל ימיו של אותו צדיק היה מתענה, **עד שמת באותה מיתה**.
וכן מצינו בעוד מקומות, שאפילו על כוונת חטא בלבד צריך כפרה.
דתניא: כתיב באשה שנדרה, והפר לה בעלה את נדרה: "**אשה הפרם**, **וה' יסלח לה**".
במה הכתוב מדבר? והלא כיון שהבעל הפר לה את הנדר, הרי מותר לה לעבור עליו, ולמה היא צריכה סליחה? -

[2989] הרד"ל מבאר, שיתכן והיתה כוונתה לטובה, שיקפוץ, ובכך תתבטל תאוותו. והוסיף, שאולי כן היה באמת, כי לא נתפרש בגמרא שבא עליה. והיה מצטער אותו צדיק רק על המחשבה והרצון לעשות איסור.
[2990] רש"י מבאר שביקש להמית את עצמו בשריפה בתנור. וביאר הרד"ל, שאין זה מאבד עצמו לדעת, כי לשם כפרה עשה כך. והביא את דברי השיטה מקובצת לכתובות בשם רבינו קלונימוס, וכן כתב בחידושי מהרי"ט שהמעשה בההוא כובס שהפיל עצמו מהגג, היה כדי לכפר על עוון חילול שבת, ולכן איננו בכלל מאבד עצמו לדעת.

אלא, דיבר הכתוב **באשה שנדרה בנדר נזיר** [שהזירה את עצמה], **ושמע בעלה, והפר לה. והיא לא ידעה שהפר לה בעלה, והיתה שותה יין ומטמאה למתים**, שהם מהדברים שהנזיר אסור בהם.

הרי, שאפילו לא עשתה האשה שום דבר איסור, מכל מקום צריכה היא סליחה, משום שהתכוונה לעבירה.

רבי עקיבא, כי הוה מטי להאי פסוקא של "ה' יסלח לה", **הוה בכי**.

אמר: ומה מי שנתכוין לאכול בשר חזיר, ועלה בידו לאכול **בשר טלה, אמרה תורה** אף שלא עבר כלום במעשה, שהכונה לחטוא בלבד **צריכה כפרה וסליחה** -

מי שנתכוין לאכול בשר חזיר, ועלה בידו לאכול **בשר חזיר, על אחת כמה וכמה** שצריך סליחה וכפרה! שהרי עבר גם בכונה וגם במעשה.

כיוצא בדבר זה **אתה אומר**, בהיפוך הדברים. שאף כאשר מצד הכונה אינו חוטא, אלא רק מצד המעשה, גם כן צריך כפרה. דהרי כתיב באדם שחטא בשגגה: "**ולא ידע ואשם, ונשא עונו**".

כשהיה רבי עקיבא מגיע לפסוק, זה היה בוכה.

אמר: **ומה מי שנתכוין לאכול שומן** שהוא מותר באכילה, ושגג, **ועלה בידו** לאכול **חלב** האסור באכילה, **אמרה תורה** "**ולא ידע, ואשם, ונשא עונו**".

מי שנתכוין לאכול חלב, ועלה בידו לאכול **חלב, על אחת כמה וכמה** שצריך כפרה.

איסי בן יהודה אומר: "**ולא ידע ואשם, ונשא עונו**" - **על דבר זה ידוו** [יצטערו] **כל הדווים**.

כלומר, כל מי שיש לו לב לדוות, יש לו לדוות על דבר זה, שאף החוטא בשגגה, נושא עליו עוון.

שנינו במשנה: **מתייחד אדם עם אמו**.

אמר רב יהודה אמר רב אסי: מתייחד אדם עם אחותו לפרקים. אבל לא ידור עמה באופן קבוע.

ודר עם אמו ועם בתו, אף בקביעות. ולא חיישינן שמא יבא עמהן לידי עבירה, משום שאין יצרו תוקפו עליהן, היות שכבר בטלו אנשי כנסת הגדולה ליצר הרע זה.

כי אמרה רב יהודה למימרא זו **קמיה דשמואל, אמר** לו: לא כן הוא. אלא **אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה, ואפילו עם בהמה**. ואף אמו ובתו ואחותו בכלל.

ומקשינן: האיך אמר שמואל כן?

והא **תנן: מתייחד אדם עם אמו ועם בתו, וישן עמהם בקירוב בשר. ותיובתא דשמואל**.

ומשנינן: **אמר לך שמואל**, והרי אף **ליטעמיך** [לשיטת רב], תקשה ממשנתנו על **הא דתניא: אחותו וחמותו, ושאר כל עריות שבתורה, אין מתייחד עמהם אלא בעדים**.

ומשמע, דוקא **בעדים**, **אין** [הוא כן מתייחד], אבל **שלא בעדים**, הוא **לא** מתייחד עם שום ערוה, ואף לא עם אמו. והרי זה לא כמו ששנינו במשנתנו.

אלא בהכרח, מחלוקת **תנאי היא**, ואני סובר כתנא דברייתא, האוסר את היחוד בכל העריות.

וכן מצינו שלא כמשנתנו בעוד מקום.

דתניא: **אמר רבי מאיר** לבני ביתו: **הזהרו בי מפני בתי!** כלומר, אל תניחוני להתייחד עמה.

וכן **אמר רבי טרפון**: **הזהרו בי מפני כלתי!** אל תניחוני להתייחד עמה.

לגלג עליו אותו תלמיד.

אמר רבי אבהו, **משום רבי חנינא בן גמליאל**: **לא היו ימים מועטים**, **עד שנכשל אותו תלמיד** שלגלג על רבי טרפון **בחמותו**, ועבר עמה עבירה.

שנינו לעיל: **אפילו עם בהמה**.

אביי, כשהיה נמצא בשדה, הוה **מכלליה מכולה דברא** [היה מונע את הבהמות מלהיות בכל השדה].

רב ששת מעבר ליה מצרא [היה מעביר את הבהמות לצדו השני של גבול השדה].

רב חנן מנהרדעא איקלע [פגש] **לרב כהנא לפום נהרא**, על שפת הנהר.

חזייה, **דיתיב וקא גרס**, **וקיימא בהמה קמיה** [ראה את רב כהנא שהוא יושב ולומד, ועמדה בהמה לפניו].

אמר ליה רב חנן: וכי **לא סבר לה מר** את מה ששנינו בברייתא, שאסור לו לאדם להתייחד **אפילו עם בהמה**!?

אמר ליה רב כהנא: **לאו אדעתאי!** לא שמתי לב לכך שיש כאן בהמה.

אמר רבא: על אף שאין איש אחד מתייחד עם שתי נשים - אם הן שונאות זו לזו, מותר להתייחד עמהן. משום שאין חשש שתגרור האחת את השניה עמה לדבר עבירה.

לפיכך, **מתייחד אדם עם שתי "יבמות"**. דהיינו, שתי נשים הנשואות לשני אחים, שונאות זו את זו כמו שתי נשים צרות הנשואות לאדם אחד. לפי שחוששת כל אחת מהן שמא ימות אחי בעלה בלא בנים, ותפול אשתו לפני בעלה ליבום, ויהיו שתיהן נשותיו. וכן מותר להתייחד **עם שתי** נשים של איש אחד שהן **צרות** זו לזו, לפי שהן שונאות זו לזו.

וכן **עם אשה וחמותה**, וכן **עם אשה ובת חמותה**, וכן **עם אשה ובת בעלה**, שכולן שונאות זו לזו.

וכן מותר להתייחד **עם אשה** גדולה, כשנמצאת אתה גם **תינוקת שיודעת טעם ביאה, ואין מוסרת עצמה לביאה**.

כלומר, יודעת היא מה היא ביאה, ואם יבא האיש על הגדולה תלך הקטנה לספר זאת. אבל היא עצמה לא תמסור את עצמה לביאה, לפי שמתוך קטנותה עדיין אין בה יצר לכך. הלכך אף הגדולה לא תבעל לו, משום שחוששת שהקטנה תפרסם זאת.

שנינו במשנה: וישן עמהם [עם אמו ובתו] בקירוב בשר. ואם **הגדילו**, זו ישנה בכסותה **וזה ישן בכסותו**.

והוינן בה: **ובני כמה** שנים יהיו כדי שנקרא בהם "הגדילו"?!

אמר רב אדא בר רב עזא, אמר רב אסי: תינוקת - בת תשע שנים ויום אחד. תינוק - בן שלש עשרה ויום אחד. קרויים גדולים לענין זה, שאסורים לישון עם האב או האם בקירוב בשר.

איכא דאמרי: תינוקת - בת שתים עשרה שנה ויום אחד, ותינוק - בן שלש עשרה שנה ויום אחד, קרויים גדולים.

וזה וזה, בין ללישנא קמא ובין ללישנא בתרא, אין הם גדולים אלא **בכדי שיהיו "שדים נכונו ושערך צמח"**. כלומר, שהביאו סימני גדלות. שרק מאז מתגרים על ידם.

אלא שלפי לישנא קמא, מגיל תשע שנים ויום אחד בבת, וי"ב ויום אחד בבן, כבר הם ראויים להבאת סימנים. אבל קודם לכן, אף אם הביאו שערות, אין הן אלא בגדר "שומא" בעלמא.

וללישנא בתרא, אין השערות נחשבות לסימני גדלות לפני גיל י"ב ויום אחד בבת, ולפני י"ג ויום אחד בבן.

אמר רפרם בר פפא, אמר רב חסדא: לא שנו שקודם לכן הם מותרים בקירוב בשר, **אלא כשאינה בושה** הבת **לעמוד לפניו** [לפני אביה] **ערום** [כשהיא ערומה].

אבל אם היא **בושה לעמוד לפניו ערום, אסור** לו לישון עמה בקירוב בשר.

מאי טעמא? - **יצר אלבשה**. מעת שהיא בושה בגילוי גופה, סימן הוא שכבר התעורר בה יצרה.

רב אחא בר אבא איקלע לבי רב חסדא חתניה [הזדמן לבית רב חסדא חתנו]. **שקליה לבת ברתיה, ואותבוה בכנפיה** [לקח את בת בתו והניחה בחיקו].

אמר ליה רב חסדא: וכי **לא סבר לה מר דמקדשא** [וכי אינך יודע שכבר היא התקדשה לאיש], ויש לך להתרחק ממנה כדין אשת איש?!

אמר ליה רב אחא בר אבא חותנו: מאחר שקידשת אותה בקטנותה, **עברת לך אדברי דרב**.

דאמר רב יהודה אמר רב; ואיתימא אמר **רבי אלעזר: אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה, עד שתגדיל ותאמר: בפלוני אני רוצה!**

אמר לו רב חסדא: **מר** [רב אחא בר אבא], **נמי עבר ליה אדשמואל.**

דהרי **אמר שמואל: אין משתמשים באשה,** ואילו אתה משחק עמה.

אמר ליה רב אחא בר אבא: **אנא, כאידך** מימרא **דשמואל סבירא לי.**

דף פב.

דאמר שמואל: (תחילת העמוד) **הכל לשם שמים!** [2991] הכל תלוי בכוונה. ודוקא לשם חיבת אישות אסור, אבל אני לא התכונתי אלא לעשות קורת רוח לאמה, להראות שאני מחבב את בתה, שהיא נכדתי.

מתניתין:

לא ילמד [לא ירגיל] **אדם רווק** להיות מן ה**סופרים** [מלמדי תינוקות].

וכן **לא תלמד** [תרגיל] **אשה** להיות מן ה **סופרים.**

רבי אלעזר אומר: אף מי שאין לו אשה, לא ילמד סופרים. ובגמרא יתבאר, מה הוא מוסיף על דברי תנא קמא.

רבי יהודה אומר: לא ירעה רווק בהמה, כדי שלא יתאוה לבהמות, ויבא לידי משכב בהמה.

ולא יישנו שני רווקים בטלית אחת, כדי שלא יבואו לידי משכב זכור.

וחכמים מתירים, כיון שלא נחשדו ישראל על כך.

גמרא:

שנינו במשנה: לא ילמד אדם רווק סופרים.

והוינן בה: **מאי טעמא? אילימא, משום** שיש לחוש שמא יבואו לחטוא עם **הינוקא** [התינוקות] במשכב זכור? -

הרי אי אפשר לפרש כן.

[2991] הכל לפי דעת שמים. כך היא גירסת הריטב"א. והוסיף הריטב"א שכך היא ההלכה, שהכל הוא כפי מה שאדם מכיר בעצמו, אם ראוי לו לעשות הרחקה ליצרו, עושה, ואפילו להסתכל בבגדי צבעונין של אשה אסור [כדאיתא במסכת עבודה זרה כב]. ומאידך, אם מכיר בעצמו שיצרו נכנע וכפוף לו, ואין מעלה טינא כלל, מותר לו להסתכל ולדבר עם הערוה, ולשאול בשלום אשת איש [אם כי לעיל אמר רב יהודה שאין שואלים בשלום אשה, לפי שהוא לא היה מחזיק בעצמו שאין לבו מעלה טינא כלל]. וזהו גם ביאור הנהגתו של רבי יוחנן, שהיה יושב לפני שערי מקום הטבילה של הנשים, ולא חשש בעצמו ליצר הרע. וכן מצינו שכמה מהתנאים והאמוראים דברו עם "מטרוניתא". וכן מצינו שרב אדא בר אהבה היה נוקט את הכלה על כתפו והיה רוקד עמה, ולא חשש להרהור, בגלל שהכיר בנפשו שאינו בא לידי כך. אלא, שאין ראוי להקל בזה אלא לחסיד גדול שמכיר ביצרו, ולא כל תלמידי חכמים בוטחים ביצרם, והראיה מכל המעשים המתוארים כאן!

כי והא תניא: אמרו לו לרבי יהודה: לא נחשדו ישראל על משכב זכור, ולא על הבהמה. ומשום כך נחלקו חכמים עליו בסיפא דמתניתין.

ומסקינן: **אלא**, רווק לא ילמד סופרים, **משום אמהתא דינוקא**. כי אמותיהם של התינוקות מצויות תדיר אצל המלמדים להביא את בניהן לבית הספר.

ואשה לא תלמד סופרים, **משום אבהתא דינוקא** הבאים עמם לבית הספר.

שנינו במשנה: **רבי אליעזר אומר: אף מי שאין** לו אשה, לא ילמד סופרים.

איבעיא להו: האם אסר רבי אלעזר רק ל**מי שאין לו אשה כלל**, ובא להוסיף על דברי תנא קמא [שאמר רק רווק, שלא נשא אשה מעולם, אסור לו ללמד תינוקות, אבל אם היתה לו כבר אשה, ומתה, מותר לו ללמדם, על אף שעתה אין לו אשה], ובא רבי אלעזר לומר שאם מתה אשתו, ואין לו עתה אשה כלל, אסור לו ללמד תינוקות.

אבל אם יש לו אשה, אך היא לא נמצאת אתו עתה, מודה רבי אלעזר שמותר לו ללמדם.

או דלמא, כוונתו של רבי אלעזר להוסיף ולהחמיר, שאף **באם** יש לו אשה, אלא **שאינה שרויה אצלו** [שלא נמצאת עמו עתה], גם כן לא ילמד תינוקות.

ופושטת הגמרא: **תא שמע** מברייתא [שהיא בהכרח לדברי רבי אלעזר]:

דתניא: **אף מי שיש לו** אשה, ואולם היא **אינה שרויה אצלו, לא ילמד סופרים**. ובריייתא זו, בהכרח לרבי אלעזר היא, שהרי לרבנן אין הוא רווק, ומותר הוא ללמד תינוקות.

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר: לא ירעה** רוק בהמה, ולא יישנו שני רווקים בטלית אחת. וחכמים מתירים.

תניא: אמרו לו חכמים **לרבי יהודה: לא נחשדו ישראל על משכב זכור, ולא על הבהמה.** ולכן אין לאסור זאת על הרווק.

מתניתין:

אף שמותר לסתם אדם להתייחד עם שלש נשים ומעלה, אבל **כל** מי **שעסקיו עם הנשים** [שמלאכת אומנותו היא לצורך נשים], **לא יתייחד עם הנשים**, ואפילו הרבה יחד, לפי שלבו גס בהן, ואינו בוש מפניהן. ויש לחשוש שמא אם יחטא עם אחת, שאר הנשים תחפנה עליו.

ולא ילמד אדם את בנו אומנות שהיא לצורך **הנשים**. משום שאומנות זו גורמת לו להיות רגיל אצל נשים.

רבי מאיר אומר: לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה.

ואל יאמר בלבו, שאומנות זו אינה מעשירה, אלא **יתפלל למי שהעושר והנכסים שלו**, ומן השמים ישלחו לו את פרנסתו.

שהרי אין אומנות שאין בה עניות ועשירות, ובכל אומנות אפשר להצליח, ואפשר להכשל.

שלא באה **העניות מן האומנות**, **ולא** באה **העשירות מן האומנות**, **אלא הכל** נמדד לאדם מן השמים, **לפי זכותו**.[2992]

רבי שמעון בן אלעזר אומר: וכי **ראית מימיך חיה ועוף שיש להם אומנות**? ובכל זאת **הן מתפרנסין שלא בצער**.

והרי קל וחומר הוא: **הלא** בעלי החיים האלו **לא נבראו אלא לשמשני** [את האדם]. **ואילו אני נבראתי לשמש את קוני**.

ואם הם מתפרנסים שלא בצער, **אינו דין שאף אני אתפרנס שלא בצער**?!

וכך אמנם היה בשעה שהיה אדם הראשון בגן עדן.

אלא, **שהרי עותי** את **מעשי**, כשאדם הראשון חטא בהיותו בגן עדן, ולכן **קפחתי את פרנסתי**. דהיינו, נגזר על כל בני האדם, להצטער על פרנסתם.[2993]

אבא גוריין, **איש ציידן**, **אומר משום אבא גוריא**: **לא ילמד אדם את בנו** להיות **חמר**, מנהיג חמורים, או **גמל**, או **קדר** [מוכר קדירות], או **ספן**, או **רועה**, **וחנוני**. משום **שאומנותן** של אלו - **אומנות** של **ליסטים** היא.

החמר והגמל והספן והקדר, הולכי דרכים הם. וכשהם לנים בדרך, דרכם ללקוט פירות משדות זרים. וכן נשכרים הם לבני אדם, ואינם עומדים בהתחייבותם לעבוד במלואה. ומשום כן בחזקת ליסטים הם.

ואף הרועה את בהמות בעצמו, חשוד הוא לרעותם בשדות זרים.

ואף החנוני חשוד בהונאה, לערב מים ביין, וצרורות בחיטים.

רבי יהודה אומר משמו של אבא גוריא: **החמרין - רובן רשעים** מפני שחשודים על הגזל, כאמור.

אבל **הגמלין - רובן כשרים**, משום ששוהים הרבה במדבריות, שהם מקום סכנה, משום גדודי חיות ולסטים המצויים שם. ומתוך כך הם יראים על נפשם, ומשברים את לבם לפני הקדוש ברוך הוא.

[2992] לפי התוספות, ה"זכות" האמורה כאן, היא מזלו של האדם, ולא שפרנסתו תהיה לפי זכויותיו. ופירשו כך, לאור דברי רבא במסכת מועד קטן [כח א] ש"בני, חיי, ומזוני" אינם תלויים בזכויותיו של האדם אלא במזלו שנקבע לו בשעה שנולד, שאז נקבע אורך ימיו, וכמה ומי יהיו ילדיו, ומה תהיה מידת פרנסתו. אך המהרש"א הביא את דברי התוספות במסכת שבת [קנו א], שזכויות האדם מסוגלות לשנות את מזלו, ולזה התכוון רבי מאיר, שיכול אדם לשנות את מזל פרנסתו בזכויות שיעשה.

[2993] הפני יהושע מביא פירוש נוסף, שאדם השלם במעשיו ללא חטא, יסבבו לו מן השמים שתהיה מלאכתו נעשית על ידי אחרים. ורק מחמת החטא אין האדם זוכה להתפרנס ללא עמל.

הספנין - רובם חסידים, משום שהם מצויים תדיר במקום סכנה, ותמיד הם ברעדה, יותר מן הגמלים.

טוב שברופאים - לגיהנם! לפי שהוא בטוח בעצמו ואינו ירא מן החולי, משום שיודע להזהר על בריאותו, ואוכל תמיד מאכלים בריאים. ומשום כך אינו משבר את לבו לפני המקום.

וגם לפעמים הוא הורג נפשות כשמתרשל במלאכתו. ולפעמים בידו לרפא עניים שאין בידם לשלם, ואינו רוצה לרפאם ללא קבלת שכר.[2994] **והכשר שבטבחים** [בעלי בית מטבחיים], **שותפו של עמלק** הוא! שהרבה ספיקות טריפה באים לידו, ומתוך שהוא חס על ממונו, הוא מאכילן לישראל.

רבי נהוראי אומר: מניח אני כל את כל מיני **האומנות שבעולם, ואיני מלמד את בני אלא תורה.**[2995]

שהרי אדם אוכל משכרה בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא.

ושאר כל אומנות, אינן כן. שהרי **כשאדם בא לידי חולי, או לידי זקנה, או לידי יסורין,** וכבר **אינו יכול לעסוק במלאכתו, הרי הוא מת ברעב.**

אבל התורה אינה כן. אלא היא **משמרתו מכל רע בנערותו, ואף נותנת לו אחרית ותקוה בזקנותו.** שאף בזקנותו, כשכבר אינו יכול לעסוק בה, הרי הוא נהנה ממתן שכרה.

בנערותו, מהו אומר? - [ישעיהו מ לא] "**וקוי ה' יחליפו כח**".

בזקנותו, מהו אומר? - [תהילים צב טו] "**עוד ינובון בשיבה**, דשנים ורעננים יהיו".

וכן הוא אומר באברהם אבינו [בראשית כד א]: "**ואברהם זקן בא בימים, וה' ברך את אברהם בכל**". והיה זה בשכר התורה שעסק בה. שכן **מצינו, שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה, עד שלא ניתנה** [אף שעדיין לא ניתנה]. **שנאמר** [בראשית כו ה]: "**עקב אשר שמע אברהם בקולי, וישמור את משמרתי, מצותי, חוקותי ותורותי**".

גמרא:

[2994] המהרש"א מביא ביאור נוסף, שרופא המתגאה בכך שמחזיק עצמו ל"טוב שברופאים", עושה הכל על דעת עצמו מבלי להתייעץ עם רופאים אחרים, ומתוך גאוותו הוא בא לכלל טעות ופוגע בחולה.

[2995] הרמ"א [יו"ד רמ"א ד] פסק: ואין לאדם ללמוד כי אם מקרא משנה גמרא והפוסקים הנמשכים אחריהם, ובזה יקנה העולם הזה והעולם הבא. אבל לא בלימוד שאר החכמות. ומכל מקום, מותר ללמוד באקראי בשאר חכמות, ובלבד שלא יהיו ספרי מינים. ומביא הגר"א, שמקור הדברים הוא ממסכת כמי שפוטר עצמו מלימוד תורה, שהוא חמור ממי שמבטלה לצורך הנאתו גרידא. וסיבת הדבר, כי אילו **היתה עוד השתלמות בהשכלה אנושית, היה הקב"ה נותנה לנו על הר סיני**. ומשלא ניתנה לנו בסיני אלא התורה, הרי מי שלומד חכמות חיצונית שלא לצורך פרנסה אלא לומד בהן בקביעות, משום שהן חשובות בעיניו להתפאר בהן, הרי לא רק שמבטל הוא מלימוד תורה. אלא נחשב כמי שמסיר לבו מן התורה, ואף נהנה מעבירה זו. אבל, מי שמפסיק מדברי תורה לצורך קיום מצוה, ובכלל קיום דרך ארץ, שגם היא, כאמור, **מצוה**, שמחמתה יכול האדם לעסוק בתורה ובמצוות, הרי גם הזמן של ההפסקה מהלימוד נחשב בכלל "ללכת בהם", שהרי הולך הוא תחת העול הקדוש של תלמוד תורה!

תנו רבנן: **כל שעסקיו עם הנשים**, **סורו רע**! כלומר, מנהגו רע. ורע הדבר להיות בקרבתו ["סורו", מלשון להיות "סר" אליו].
כגון הצורפים, צורפי זהב, העושים לנשים תכשיטי זהב.
והסריקים, הסורקים בגדי נשים.
והנקורות, המנקרים ריחים של יד שהנשים טוחנות בהם.
והרוכלין, המוכרים קישוטי בשמים לנשים.
והגרדיים, האורגים בגדים לנשים.
והספרים, שהנשים באות אליהם, כדי שיספרו את בניהן.
והכובסים, שהנשים מביאות להם את כבסיהן לכבס.
והגרע [מקיז דם].
והבלן [מחמם מרחצאות].
והבורסקי, המעבד להן עורות למלבוש ולמנעל -
כל אלו - **אין מעמידים מהם מלך**, **ולא כהן גדול**.
מאי טעמא? - **לא משום דפסילי**, **אלא משום דזיל אומנותיהו** [שאומנותם מזולזלת] בעיני בני אדם, ולכן, אין זה מכבוד המלכות והכהונה למנותם.
תנו רבנן: **עשרה דברים נאמרו בגרע** [מקיז דם]:
א. **מהלך על צידו**, בדרך גאוה.
ב. **ורוחו גסה**.
ג. **ונתלה ויושב**. אינו יושב אלא אם כן הוא נסמך לאחוריו או על צידו.
ושלשה דברים אלו, סימני גאוה הם. שמתגאה הוא בכך שבני אדם מוסרים את נפשם בידו.
ד. **ועינו צרה** בממונו, שאינו מבזבז ממנו כלום, לפי שרגיל הוא לאכול אצל המזמינים אותו להקיז להם.
ה. **ועינו רעה**, שנותן עיניו בבריאים, ומצפה שיחלו, כדי שיצטרכו לו.
ו. **אוכל הרבה**, שהוא רגיל לאכול עם כמה אנשים בכל יום, כאמור.
ז. **ומוציא קימעא**, משום שאוכל עם החולים הצריכים הקזה, כאמור, והם מקפידים לאכול לחם נקי ובשר שמן. ומאכלים אלו ממעטים את הזבל.
ח. **וחשוד על עריות** מתוך שעסקו עם הנשים.
ט. וחשוד **על הגזל** משום שהנשים גוזלות מבעליהן ונותנות לו.
י. ואף חשוד **על שפיכות דמים**! שלפעמים מקיז יותר מדי דם, וגורם למיתה.
דרש בר קפרא: **לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה**.

והוינן בה: **מאי היא** "אומנות נקיה וקלה"?

דף פב:

אמר רב יהודה: (תחילת העמוד) **מחטא דתלמיותא** [מעשה מחט "תלמיית"], שתפירותיה עשויות שורות שורות, כמין תלמים.

תניא: רבי אומר אין לך אומנות שעוברת [מתבטלת] **מן העולם**. כי בין אם היא נקיה, ובין אם היא מאוסה, יש בה צורך. ואם לא יעסוק בה אדם זה, יעסוק בה אחר.

ברם, **אשרי מי שרואה את הוריו** [מולידיו, ואת ילדיו] כשהם עוסקים **באומנות מעולה**.

ואוי לו למי שרואה את הוריו כשהם עוסקים **באומנות פגומה**.

אי אפשר לו לעולם, בלא בסם [מוכר בשמים], ואי אפשר לו **בלא בורסקי** [מעבד עורות].

ברם, **אשרי מי שאומנותו** היא "**בסם**", שמדיף תמיד ריח טוב.

ואוי לו מי שאומנותו היא "**בורסקי**" שמדיף תמיד ריח רע.

אי אפשר לעולם בלא זכרים ובלא נקבות.

ברם, **אשרי מי שבניו זכרים, ואוי לו למי שבניו נקיבות.**

רבי מאיר אומר: לעולם ילמד אדם לבנו אומנות נקיה [שאין בה חשש גזל, ואין בה חסרון כיס], **וקלה.**

ולא יאמר: אין מלאכה שכזו מפרנסת את בעליה. אלא, **יבקש רחמים למי שהעושר והנכסים שלו**, שתשרה ברכה במעשה ידיו.

לפי **שאין העניות** באה **מן האומנות, ואין העשירות** באה **מן האומנות.**

אלא מקור העשירות שייך **למי שהעושר שלו. שנאמר: "לי הכסף ולי הזהב, נאם ה' צבאות".**

שנינו במשנה: **רבי שמעון בן אלעזר אומר: האם ראית מימיך** חיה ועוף שיש להם אומנות?!

תניא: רבי שמעון בן אלעזר אומר: מימי לא ראיתי צבי קייץ [מייבש קציעות תאנים בשדה], **וארי סבל, ושועל חנוני.** ועם כל זאת, הרי **הם מתפרנסים** [מזדמן להם אכלם] **שלא בצער.** [2996]

והלא דין הוא - הם לא נבראו אלא לשמשני, ואילו אני נבראתי לשמש את קוני.

ואם כן, מה אלו, שלא נבראו אלא לשמשני, הרי הם **מתפרנסים שלא בצער, ואני, שנבראתי לשמש את קוני, אינו דין שאתפרנס שלא בצער?!**

[2996] הרד"ל מפרש שצבי היה ראוי להיות קייץ, היות והקייץ צריך לשמר את קציעותיו שבשדה עד שיתייבשו, והצבי עינו פתוחה גם בשעות שהוא ישן. ויכול לשמר תמיד את הקציעות מהגנבים, מחיות ומעופות. והארי בגבורת כוחו היה ראוי להיות סבל. והשועל שהוא הפקח שבחיות ראוי להיות חנוני, שמסוגל לרמות במסחרו.

אלא שהרעותי את מעשי, ובכך **קפחתי את פרנסתי**. כמו **שנאמר**: "**עונותיכם הטו**"!
שנינו במשנה: **רבי נהוראי אומר**: **מניח אני כל אומנות** שבעולם, ואיני מלמד את בני אלא תורה.
תניא: **רבי נהוראי אומר**: **מניח אני כל אומנות שבעולם, ואיני מלמד את בני אלא תורה.**
[2997] לפי **שכל אומנות שבעולם אין עומדת לו** לאדם, **אלא בימי ילדותו. אבל בימי זקנותו**,
שאין לו כח לעסוק בה, **הרי הוא מוטל ברעב.**
אבל תורה אינה כן. אלא **עומדת לו לאדם בעת ילדותו, ונותנת לו אחרית ותקוה בעת זקנותו.**
בעת ילדותו מהו אומר [ישעיהו מ לא]: "**וקוי ה' יחליפו כח, יעלו אבר כנשרים**"
בזקנותו מהו אומר [תהילים צב טו]: "**עוד ינובון בשיבה, דשנים ורעננים יהיו**".

הדרן עלך עשרה יוחסין וסליקא לה מסכת קידושין

[2997] החזון איש באגרותיו [חלק א יא] מבאר, מדוע התייחסו חז"ל לאדם שאפשר לו לעסוק בתורה, ואינו עוסק בה, כאילו הוא אפיקורס. וכך תמה החזון איש: "לכאורה, אי ההתעסקות בתורה היא רק חטא מעשי, ואינו נוגע בחובת הלבבות [אלא הוא] חטא בשב ואל תעשה [ומדוע הוא שייך לאפיקורסות?]. אבל, לאור ההשקפה הכוללת - נכתב כאן עוון מינות [היות ויודע הוא האדם שמשך חייו קצוב, וכן] כל פרנסתו היא מקרן קצוב, [אשר] יום יום יפחת קצבו! [יודע הוא האדם כי] העולם הזה דומה לפרוזדור, וכי כל הוספה בתורה, בדביקות, בהכרת היוצר ברוך הוא, מעלה את בעליה מבחינת נפש הבהמית לנפש משכלת, מחמור לבן אדם, **מבן אדם למלאך**! ולכן, ענינו [של האדם שיודע זאת, ובכל זאת אינו עוסק בתורה] **לעומק סוד הנשמה - אפיקורסות**!